

(۶) قفقاز

(۷) کشورهای عرب

(۱) **واژگان و زمینه‌ها.** واژه روشنفکر در زبان فارسی از دهه ۱۳۲۰ ش به جای واژه منورالفکر و در برابر سه اصطلاح در زبانهای اروپایی به کار رفته است: بیش از همه اصطلاح انگلیسی intellectual که با تلفظ فرانسوی «انتلکتوتل»^۴ به زبان فارسی راه یافته (← آل‌احمد، ص ۱۹؛ مؤمنی، ص ۳۲-۳۳؛ شریعتی، ص ۱۴۸؛ صدری‌افشار و همکاران، ذیل «انتلکتوتل»؛ فرهنگ بزرگ سخن، ذیل «روشن‌فکر» و «انتلکتوتل») و کمتر از آن اصطلاح intelligentsia با دو تلفظ «اینتلیگنسیا» و «اینتلیجنتسیا» (← ملکی، ص ۴۳۸؛ آل‌احمد، ص ۲۰؛ اسلامی‌ندوشن، ص ۴۶) و سپس اصطلاح Enlightenment (فرانسه: siècle des lumières؛ آلمانی: Aufklärung) که غالباً در فارسی آن را روشنگری و گاه روشن‌نگری یا روشنی‌یابی ترجمه کرده‌اند (برای بحثی در باب ترجیح «روشنی‌یابی» بر دو واژه دیگر به عنوان معادل درست Aufklärung به ویژه در فلسفه کانت ← یک‌بار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟، مقدمه آریین‌پور، ص ۲۹-۳۲). در حالی که این سه واژه در زبانهای اروپایی تاریخ و معنای متفاوتی دارند، رگه‌ای از معنای هر سه در واژه روشنفکر راه یافته و آن را نادقیق ساخته است. در دایرةالمعارف فارسی مصاحب (ذیل «روشنفکری») روشنفکری در برابر Enlightenment و به معنای طرز فکر و تمایل عقلایی، آزادمنشانه، اومانیستی و علمی رایج در اروپای قرن دوازدهم / هجدهم - یعنی جریان فکری غالب در عصر روشنگری - معرفی شده است. همچنین در اغلب تعریفهای فرهنگنامه‌ای واژه روشنفکر، به دو جزء روشن و فکر توجه شده و این اصطلاح به معنای دارنده اندیشه روشن، باز و مترقی آمده است (← دهخدا؛ معین؛ صدری‌افشار و همکاران، ذیل «روشنفکر»). اما معنای واژه intellectuel، که نخستین بار در اعتراض گروهی از نویسندگان مخالف رأی دادگاه آلفرد دریفوس^۵، افسر یهودی ارتش فرانسه، در ۱۳۱۶ / ۱۸۹۸ به کار رفت (← ادامه مقاله)، «به کارگیرنده جدی خرد» است؛ اصطلاح intelligentsia نیز که ابتدا در دهه ۱۲۸۰ / ۱۸۶۰ در زبان روسی رایج شد، بر قشر اجتماعی^۶ تحصیل کرده با تفکری مستقل دلالت داشت (> دایرةالمعارف تاریخ روسیه <^۷، ذیل "Intelligentsia"). این دو واژه، بیش از آنکه بر تعلق به جهان‌بینی خاص و طرز تفکری ویژه دلالت داشته باشند، نشان‌دهنده تعهد «انتلکتوتل» و «اینتلیجنتسیا» از یک سو به «حقیقت» و از سوی دیگر به «مردم» است، در تقابل با

روشنفکر / روشنفکری، اصطلاحی متداول در دوره جدید برای قشری از دانشوران جامعه که غالباً در حوزه فرهنگ و سیاست مشغول به اندیشه سنجشگرانه و در پی تأثیرگذاری اجتماعی‌اند و نیز جریانهای فکری برآمده از تأملات و رویکردهای این قشر. عرضه تعریفی همه‌پسند از روشنفکر دشوار است؛ هم به این دلیل که غالباً مفروضات مختلف ایدئولوژیک بر تعیین خاستگاه و وظیفه این قشر تأثیر می‌نهند و هم به دلیل تداعی لفظی غلط‌انداز واژه روشنفکر در زبان فارسی که معادلی درست برای هیچ‌یک از واژه‌های مشابه خود در زبانهای اروپایی نیست (← ادامه مقاله؛ نیز ← در ایران). مشهورترین معادلهای اصطلاح روشنفکر در زبان عربی، مُثَقَّف، مُفَكِّر، مُسْتَنبِر و انتلیجَنسیا و در زبان ترکی، آیدین^۱، مُنَوِّر^۲ و انتلکتوتل^۳ است. این مقاله تلفیهای گوناگون از مفهوم روشنفکری و نیز مهم‌ترین مسائل تاریخ روشنفکری در ایران و دیگر قلمروهای فرهنگی اصلی جهان اسلام را بررسی می‌کند و مشتمل است بر:

(۱) واژگان و زمینه‌ها

(۲) ایران

(۳) روشنفکری و انقلاب اسلامی

(۴) آسیای مرکزی

(۵) ترکیه

1. aydın

2. münevver

3. entelektüel

4. intellectuel

5. Alfred Dreyfus

6. social stratum

7. Encyclopedia of Russian history

> دایرةالمعارف یا فرهنگ مستدل علوم، هنرها و مشاغل <^۷، به ویراستاری ژان لو رون دالامبر^۸ و دنی دیدرو^۹ بود که در فاصله سالهای ۱۷۵۱-۱۷۷۲ میلادی (۱۱۶۴-۱۱۸۶) در فرانسه منتشر شد، اما مشهورترین تعریف از روشنگری را ایمانوئل کانت^{۱۰}، فیلسوف آلمانی، در مقاله‌ای کوتاه در ۱۷۸۴/۱۱۹۸ عرضه کرد (س > اروپا، ۱۴۵۰ تا ۱۷۸۹: دایرةالمعارف آغاز جهان جدید <^{۱۱} ذیل "Enlightenment"). مطابق تعریف او، روشنگری (روشنی‌یابی) رهایی از نابالغی به تقصیر خویشتن است؛ نابالغی‌ای که ناتوانی در به‌کاربردن فهم خود، بدون هدایت دیگری است (کانت، ص ۱۷). برداشت کانتی از روشنی‌یابی، که عصاره آن فراخواندن به اندیشیدن مستقل از هدایت دیگران است، از همان قرن دوازدهم / هجدهم مخالفان درخور توجهی داشت. یکی از مهم‌ترین اعتراضها را یوهان گنورگ هامان^{۱۲} (متوفی ۱۲۰۲ / ۱۷۸۸؛ ص ۳۵-۳۶) مطرح کرده‌است؛ او در نامه به یکی از شاگردان کانت، روشنی‌یابی را بساوه‌سرایسی نابالغان و فضل‌فروشان دانسته‌است که به بهانه به روشنی و آگاهی رساندن دیگران، خود را قیم آنان جا می‌زنند. باید پذیرفت که هم درک فیروزوفهای فرانسوی قرن دوازدهم / هجدهم از مفهوم روشنگری تأییدکننده اعتراض هامان است و هم معنای رایج امروزی روشنگری (روشنی‌یابی) و روشنفکری با خود بار معنایی سرپرستی فکری دیگران را دارد (س یک بار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟، همان مقدمه، ص ۲۸-۲۹).

در اوایل قرن چهاردهم / پایان قرن نوزدهم، حادثه‌ای به‌ظاهر عادی، تلقی تازه‌ای از مفهوم روشنفکری در غرب پدید آورد. دادگاه نظامی فرانسه، دریفوس را به جاسوسی محکوم کرد. امیل زولا^{۱۳}، داستان‌نویس فرانسوی، در ۱۳ ژانویه ۱۸۹۸ (۱۳۱۵) نامه‌ای سرگشاده به رئیس‌جمهور فرانسه نوشت و آن را با عنوان «من متهم می‌کنم...»^{۱۴} در روزنامه > سپیده‌دم <^{۱۵} منتشر کرد. او در این نامه، دادگاه نظامی را به پرونده‌سازی شرم‌آور ماجرای دریفوس متهم کرد و افشای حقیقت را وظیفه خود و سکوت در برابر این بی‌عدالتی را مشارکت در جرم دانست (زولا، ص ۱۳۰). روز بعد در همان روزنامه عریضه‌ای در درخواست تجدیدنظر در حکم دریفوس با امضای بیش از یکصد نویسنده و هنرمند از جمله

دانشمندان، نویسندگان و هنرمندانی که فقط به معنا (حقیقت یا زیبایی) مستعهدند. این تعهد دوگانه در شکل کوشش برای دستیابی به معنا و جوهره زندگی با فراتررفتن از روزمرگی، و سپس بازگشت به مردم برای آگاه کردن آنان از این دستاوردهای فکری ظهور می‌کند. ازین‌رو دو اصطلاح مذکور می‌تواند، خودآگاهانه، بیرون از زمان و مکان اصلی آنها یعنی فرانسه و روسیه قرن سیزدهم / نوزدهم به کار رود و در سراسر تاریخ تفکر از یونان باستان گرفته تا تمدن دوره اسلامی مصادیقی بیابد (س صدری^۱، ص ۱۰۸-۱۱۲).

برخی محققان از جمله ماکس وبر^۲ (متوفی ۱۳۳۸/۱۹۲۰) میان intellectuel و intelligentsia تمایز نهاده‌اند؛ تمایزی که با ترجمه هر دو واژه به یک کلمه روشنفکر مفعول می‌ماند. انتلکتوئل و اینتلیجنتسیا برخوردار از دو نوع خردند که کارکردها و جایگاه اجتماعی آنان را متفاوت می‌سازد. انتلکتوئل دارای خرد نظری یا فکر^۳ است که در قبال معنا، وظیفه تولید اندیشه و بازتفسیر ایده‌ها و در قبال مردم، وظیفه اصلاح‌طلبی و پیشگامی در انقلاب را برعهده دارد. اینتلیجنتسیا از خرد عملی یا هوش^۴ برخوردار است و تعهدش به معنا را با به‌کارگیری و ترویج ایده‌ها، و تعهدش به مردم را با سازماندهی آشوبها و کنشهای سیاسی، تصدی مشاغل اداری و رسانه‌ای، و نیز معلمی ادا می‌کند. ازاین‌رو، درحالی‌که عداقت آرمانی گروه اول به عقلانی کردن ایده‌ها آنان را رویاروی هر طرح و ترکیب متصلب ایدئولوژیک از ایده‌ها قرار می‌دهد، دلستگی گروه دوم به منافع طبقاتی یا صنفی باعث می‌شود فقط از ایده‌هایی جانب‌داری کنند که در خدمت این منافع درآید. به همین سبب، در اغلب تحلیلهای مارکسیستی و طبقاتی از روشنفکر، بیشتر با مفهوم اینتلیجنتسیا مواجهیم تا مفهوم انتلکتوئل (برای بحث تحلیلی درباره تفاوت‌های این دو مفهوم از دیدگاه وبر س همان، ص ۱۰۵-۱۲۴).

به این ترتیب آشکار می‌شود که تلقی نهضت «روشنگری»^۵ از تفکر در واژه روشنفکر منعکس شده‌است. این نهضت فکری سکولار^۶ (عرفی‌گرا)، عقل‌گرا، لیبرال و برابری‌طلب، با آرمانهایی جهانی اما به مرکزیت فرانسه، از میانه قرن دوازدهم / هجدهم آغاز شد و با روشنگری نامیدن خود، استعاره روشنیایی را در وصف خرد جدید به کار برد. مهم‌ترین اثر این دوره،

1. Sadri	2. Max Weber	3. theoretical reason or intellect	4. practical reason or intelligence
5. Enlightenment	6. secular	7. Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers	
8. Jean Le Rond d'Alembert	9. Denis Diderot	10. Immanuel Kant	
11. Europe 1450 to 1789: encyclopedia of the early modern world		12. Johan Georg Hamman	13. Émile Zola
14. "J'accusé...!"	15. L'Aurore		

سمت سلطه می‌کوشد. هم روشنفکران ارگانیک طبقه خود را پرورش دهد و هم روشنفکران سنتی را هضم و تسخیر ایدئولوژیک کند. بدین سان گرامشی در تحلیل خود نشان داد که مفهوم زولایی روشنفکری، که مفهومی معطوف به عدالت و حقیقت بود، در عمل اغلب به مفهومی معطوف به سلطه و حفظ منافع طبقه مبدل می‌شود. این برداشت فاصله زیادی با تعریف هنجاریش دارد که زولین بندها^{۱۳} (متوفی ۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶، نویسنده فرانسوی)، در اثر مهم خود، «خیانت روشنفکران»^{۱۴} (پاریس ۱۳۰۶ ش / ۱۹۲۷)، از روشنفکران واقعی به دست داده‌است. او آنان را کسانی دانسته‌است که در فعالیت‌هایشان اهداف کاریزمدی ندارند و لذت را در هنر و علم و تأملات مابعدالطبیعی می‌یابند و فقط متعهد به ارزش و اهمیت عقل‌اند (ص ۲۳؛ نیز به سعید^{۱۵}، ص ۵-۸).

سرنوشت مفهوم روشنفکری در غرب پس از جنگ جهانی دوم را می‌توان در رویارویی نمادین دو روشنفکر فرانسوی ژان پل سارتر^{۱۶} و رمون آرون^{۱۷} باز نمایاند. این دو دوست دیرینه در سالهای جنگ سرد، دو سرمشق رقیب در تلقی از وظیفه روشنفکر عرضه کردند؛ هرچند اندیشه لیبرالی و اعتدالی آرون در قیاس با هنر نویسندگی و شور انقلابی و چپ‌گرایانه سارتر شهرت و اقبال چندانی نیافت. سارتر مستقید تلقی ایدئولوژیک از روشنفکری و هشداردهنده خطر سازشکاری مصلحت‌جویانه روشنفکران بود تاجایی که اصطلاح روشنفکر مسنول یا متعهد بیش از آنکه پیوندی با ماجرای دریفوس و نامه امیل زولا داشته باشد، به‌نام سارتر رواج یافته‌است (ص ۱۲۳، سارتر و وظیفه روشنفکر را رهاسازی حقیقت از چنگ اسطوره و برداشتن حدود مرز تحمیل‌شده ایدئولوژی بر دانش دانسته‌است. دشواری کار از آنجاست که روشنفکر در جامعه خود تربیت یافته و از کودکی تحت تعلیم ایدئولوژی حاکم بوده، پس ممکن است رفتاری (مانند رفتار نژادپرستانه) را در سطح کلی نفی کند، اما ناخودآگاه دچار آن باشد. سارتر براساس همین مفهوم تعهد در انجام پیگیرانه وظیفه، روشنفکران حقیقی و روشنفکران قلابی را از هم جدا کرده‌است. روشنفکر قلابی روشنفکری است که طبقه مسلط او را اغوا کرده‌اند. تا با دلایلی به ظاهر جدی از ایدئولوژی جزئی‌گرا دفاع کند.

مارسل پروست^۱ و آناتول فرانس^۲ به‌چاپ رسید. ژرژ بنژامن کلمانسو^۳، سردبیر روزنامه و بعدها نخست‌وزیر فرانسه (۱۳۳۵-۱۳۳۸ / ۱۹۱۷-۱۹۲۰)، در مقاله‌ای واژه انتلکتونل را در حالت اسمی و به‌عنوان ستایش این نویسندگان به‌کار برد. اما شهرت این عنوان مدیون یکی از نویسندگان مخالف دریفوس، موریس بارس^۴ است که دو هفته بعد بیانیه حمایت‌کنندگان از امیل زولا را - که با عنوان ساده «یک عریضه»^۵ چاپ شده بود - به تمسخر «مانیفست انتلکتونل‌ها»^۶ نامید و امضاکنندگان آن را آلت دست یهودیان و خارجیها معرفی کرد. ماجرای دریفوس و نامه زولا اهمیتی نمادین در تاریخ روشنفکری پیدا کرده و آغازی برای استفاده روشنفکران از رسانه برای مجادله عمومی شده‌است (کنر^۷، ص ۱۲۰، ۱۲۶). فهرست کتاب‌شناسی ماجرای دریفوس تا ۱۳۲۹ ش / ۱۹۷۰ بیش از ۵۵۰ عنوان را دربرداشته و پس از آن نیز بر این شمار بسیار افزوده شده‌است (برنز^۸، ص ۷).

در نخستین دهه‌های قرن بیستم، چپ‌گرایان اصطلاح انتلکتونل را مصادره کردند، اگرچه راستها نیز، به‌ویژه در سالهای بین دو جنگ جهانی، از این عنوان استقبال کردند. پس از جنگ جهانی دوم (۱۳۱۸-۱۳۲۴ ش / ۱۹۳۹-۱۹۴۵)، با سقوط فاشیسم و شکست سیاست آزادیبخشی^۹، انتلکتونل راست‌گرا بودن تقریباً ناممکن شد و این اصطلاح تقریباً در مالکیت کامل چپها قرار گرفت (ص ۱۲۱، کنر). آنتونیو گرامشی^{۱۰} (۱۳۱۶ ش / ۱۹۳۷، نظریه‌پرداز کمونیست ایتالیایی) در بسط مفهوم مارکسی اینتلیجنتسیا و ارائه تحلیلی طبقاتی از پیدایش روشنفکران پیشگام بود. او روشنفکران را به دو دسته ارگانیک^{۱۱} و سنتی^{۱۲} تقسیم کرد. روشنفکران ارگانیک، لایه‌ای از متخصصان هر گروه یا طبقه اجتماعی پدیدآمده در جهان تولید اقتصادی‌اند که طبقه را از کارکرد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی‌اش آگاه می‌سازند و به آن همگونی می‌دهند. پیش از پدیدآمدن طبقات اجتماعی جدید، همچون کارگر و بورژوا، نیز دسته‌ای از روشنفکران وجود داشته‌اند. روحانیان کلیسا، ادیبان، فیلسوفان و هنرمندان نمونه‌هایی از این روشنفکران سنتی‌اند. آنان با روحیه همبستگی صنفی، تداوم تاریخی بی‌گستی برای خود و مهارت خاصشان قائل می‌شوند و خود را مستقل از گروه اجتماعی حاکم می‌دانند (ص ۷-۵). به باور گرامشی (ص ۱۰)، هر گروه اجتماعی هم‌زمان با پیشروی به

1. Marcel Proust

2. Anatole France

3. Georges Benjamin Clémenceau

4. Maurice Barrès

5. "Une protestation"

6. Le manifeste des intellectuels

7. Conner

8. Burns

9. politics of liberation

10. Antonio Gramsci

11. organic intellectuals

12. traditional intellectuals

13. Julien Benda

14. La trahison des clercs

15. Said

16. Jean Paul Sartre

17. Raymond Aron

یا تجویزی از مفهوم روشنفکر، به‌رغم تفاوت‌های اساسی‌شان، بر آن تکیه می‌کنند، تفاوت‌های مهم روشنفکران از حیث چشم‌انداز و شیوه بیان درخور توجه است؛ تفاوت‌هایی که برخاسته از اختلاف خاستگاه و ویژگی‌های ملی، مذهبی و حتی قاره‌ای آنان و پیوندهای خاصی است که هر یک با سنت کهن و زبان ملی خود دارند (برای بحثی تفصیلی در این زمینه به همان، ص ۲۶-۳۲). در بررسی روشنفکری و مسائل روشنفکران در کشورهای اسلامی این اختلافها در دو سطح درخور توجه‌اند؛ نخست، در سطح اختلاف کلی فرهنگی - اجتماعی جهان اسلام و دنیای غرب، و سپس در سطح اختلاف قلمروهای فرهنگی، زبانی و عقیدتی درون جهان اسلام و تجربه تاریخی متفاوت این قلمروها به‌ویژه در مواجهه با مدرنیته.

منابع: جلال آل‌احمد، در خاست و خیانت روشنفکران، تهران [۱۳۵۶ ش]؛ محمدعلی اسلامی‌نوش، آویزه سخن‌ها، تهران ۱۳۷۱ ش؛ دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران: فرانکلین، ۱۳۲۵-۱۳۷۲ ش؛ دهخدا؛ امیل زولا، «من منتم می‌کنم» نامه به آقای فلیکس فور، ریاست جمهوری، در ژان بل سارتر، در دفاع از روشنفکران، ترجمه رضا سیدحسینی، تهران ۱۳۹۱ ش؛ ژان بل سارتر، در دفاع از روشنفکران، ترجمه رضا سیدحسینی، تهران ۱۳۹۱ ش؛ علی شریعتی، بازگشت، تهران [۱۳۵۷ ش]؛ غلامحسین صدری‌افشار، سترین حکمی، و سترین حکمی، فرهنگ فارسی امروز، تهران ۱۳۷۷ ش؛ فرهنگ بزرگ سخن، به سرپرستی حسن انوری، تهران: سخن، ۱۳۸۱ ش؛ اماونیل کانت، «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟»، در روش‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، گردآورنده: ارهارد بار، ترجمه سیروس آرس‌پور، تهران: آگاه، ۱۳۷۶ ش؛ محمد سمین، فرهنگ فارسی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ حلیل ملکی، خاطرات سیاسی ملکی، تهران ۱۳۶۰ ش؛ حمید مؤمنی، «در باره روشنفکر»، در درباره روشنفکر، تنظیم و پیوست ناصر باکدامن، کلن: فروغ، ۱۳۸۶ ش؛ یوهان گنورک هامان، «نامه به کریستیان باکوب کراوس»، در روش‌نگری چیست؟، همان، یک بار دیگر: روش‌نگری چیست؟، گردآورنده و ترجمه‌ی سیروس آرس‌پور، تهران: آگاه، ۱۳۸۱ ش؛

Raymond Aron, *The opium of the intellectuals*, tr. Terence Kilmartin, New York 1962; Julien Benda, *The treason of the intellectuals*, tr. Richard Aldington, New York 1969; Michael Burns, *Rural society and French politics: boulangism and the Dreyfus affair, 1886-1900*, Princeton, N.J. 1984; Tom Conner, *The Dreyfus affair and the rise of the French public intellectual*, Jefferson, NC 2014; *Encyclopedia of Russian history*, ed. James R.

او به‌جای آنکه مانند روشنفکر حقیقی «نه» بگوید، اعتراض قلابی خود را در قالب ترکیب‌های «نه، ولی...»، یا «می‌دانم، اما...» بیان کرده‌است. ضرر چنین رفتاری آن است که روشنفکر حقیقی ناچار می‌شود، برای رفع شائبه قلابی بودن اعتراض و مشابهت با روشنفکر قلابی، به کلی دلایل معتدل اصلاح‌طلبانه را کنار بگذارد و به شکلی انقلابی با اصول طبقه حاکم بجنگد (ص ۷۲-۷۳، ۷۷-۸۰). اما منتقدان سارتر بر آن بودند که خود او نیز در ادای تمهید روشنفکری کوتاهی کرده، و آنجا که منافع مارکسیسم در میان بوده‌است با چشم‌پوشی از جنایتهای استالینی مدعی شده‌است که تنها در شوروی، آزادی انتقاد وجود دارد (برای نمونه به آرون، ص ۸۷). آرون در «آفیون روشنفکران» (پاریس ۱۳۳۴ ش/ ۱۹۵۵) کوشش کرده‌است که اگر دین در دیدگاه مارکس آفیون پرولتاریا یا طبقه کارگر است، ایدئولوژی مارکسیسم خود تبدیل به داروی تخدیر مشاعر سارتر و رفقایش شده‌است (ص ۲۹۱-۲۹۴؛ نیز به ویلکینسون، ص ۳۰۴). او در بخش نخست کتابش از سه اسطوره سیاسی پرده برداشت: اسطوره انقلاب یا رهایی‌بخشی از رهگذر خشونت؛ اسطوره پرولتاریا به‌مثابه طبقه برگزیده؛ و اسطوره چپ یا معرفی بلوکی از قدرت تحت نام تاریخی جناح منتقد قدرت (ص آرون، ص ۳-۹۳؛ برای آگاهی بیشتر از سه دهه رویارویی فکری آرون و سارتر به ویلکینسون، ص ۲۸۵-۳۱۵).

نقد‌های آرون و سارتر و جوهی از دشواری روشنفکر مستقل بودن را نشان داد؛ روشنفکری که بر خلاف روشنفکر ارگانیک (در اصطلاح گرامشی)، دینی به طبقه، نهاد، حزب یا حتی فردی خاص نداشته باشد و بتواند با آزادی و خودمختاری و به تعبیر ادوارد سعید (ص ۶۷-۶۸، ۸۷-۸۹) بدون نگرانی از خشونتی مخاطبان و کارفرمایان خود، حقیقت را در برابر قدرت به‌زبان بیاورد. چنین است که به باور سعید روشنفکر امروز باید آمانور باشد، نه حرفه‌ای، یعنی «حرکتش به‌انگیزه سود یا پاداش نباشد، بلکه از سر عشق و علاقه مهارناپذیر به تصویری بزرگ‌تر باشد؛ علاقه به ایجاد ارتباط فراسوی خطوط و موانع، علاقه به فروپسندگی یک تخصص نماندن و علاقه به جدی‌گرفتن اندیشه‌ها و ارزش‌ها به‌رغم محدودسازیهایی یک حرفه. روشنفکر آمانور خود را موظف می‌داند که «مسائل اخلاقی را حتی از دل تکنیکی‌ترین و حرفه‌ای‌ترین فعالیتها بیرون بکشد، چراکه این فعالیتها به کشورش و قدرت آن و شیوه کنش متقابل آن با شهروندان و با سایر جوامع مربوط می‌شود» (ص ۷۵، ۸۲-۸۳).

در کنار ویژگی‌های جهان‌شمولی که اغلب برداشتهای وصفی

است که در بیان علل اباحیگری و بی‌دینی فرانسویان چنین نوشته‌است: «در قرن هجدهم از میلاد مسیح ولتر^۱ و روسو^۲ به اسم رافع‌الخرافات و منورالعقول ظهور کردند. و آداب و رسوم را خرافه و ادیان را اختراع بشر دانستند (سجده جمال‌الدین اسدآبادی، ۱۲۹۸، ص ۲۶). به قرینه اسم فاعل «رافع» شاید بتوان گفت سیدجمال خوانش فاعلی کلمه منورالعقول را در نظر داشته و آن را به معنای «روشنی‌بخش خردها» و نه «خردهای روشنی‌یافته» به کار برده‌است. میرزا آقاخان کرمانی^۳ و شیخ احمد روحی^۴ نیز، احتمالاً به اقتضای سیدجمال، در هشت‌بهشت (ص ۱۰۸) درباره منورالعقولهای فرانسوی انتقادی مشابه کرده‌اند: «همین‌که تمدن ترقی نمود و از میان آن امت چند نفر از قبیل ولتر و ژان ژاک روسو به اسم منورالعقول و رافع‌الخرافات پیدا شدند و پاره طوائف مانند نهلیست و ماسون و سوسیالیست و رادیکال و آنارشیت پلوع نمودند و اخلاق [آن] امت شریف را فاسد ساختند، موجب آن همه انقلاب و آشوب در مملکت فرانسه گشتند» (قس آدمیت، ص ۲۵۸). که تعبیر منورالعقول و رافع‌الخرافات را حمل بر شیفتگی میرزا آقاخان به متفکران انقلاب فرانسه کرده‌است. تفاوت نقد سیدجمال و میرزا آقاخان در آن است که اولی سنت‌ستیزی و دین‌ستیزی منورالعقولها و دومی نسبی‌گرایی اخلاقی و آشوب‌طلبی آنان را مذموم می‌دانست. در عین حال آن دو نیز همانند دیگر نویسندگان تجددخواه خصلت انتقادی تفکر جدید را ستایش می‌کردند. آخوندزاده از نخستین کسانی بود که به اهمیت نقد (به تعبیر او قرینکا / کرینکا) پی برده بود و آن را کار «محرم‌[ان] راز» و «راسخون فی العلم» می‌شمرد. او خود را منورالفکر نمی‌خواند، اما رسالتی روشنگرانه برای خویش قائل بود و هدف از اهتمام به تغییر القبا را رساندن ملت «از ظلمت جهالت به نورانیت معرفت» می‌دانست (سجده جمال، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۳۸، ۱۴۰، ۲۱۸-۲۱۹). از نامه‌ای که وی در اواخر ۱۲۸۵ / فوریه ۱۸۶۹، به همراه نسخه‌ای از مکتوبات کمال‌الدوله برای میرزا محسن خان مشیرالدوله، وزیرمختار دولت ایران در لندن، فرستاده‌است. می‌توان نظر او را درباره وظیفه و شیوه تفکر روشنفکر به دست آورد. منورالفکر در نگاه او این ویژگیها را دارد: (۱) اهل تقدیر و مشتاق نقدشدن است، (۲) انتقاد او از کشور و مردم و دین از سر دشمنی نیست، (۳) پیرو فیلسوفان غربی است، یعنی آزادی‌خواه، ترقی‌خواه و تمدن‌طلب («لیبرال» و از سالکان مسلک پروقره و طالبان سیولیزه» است، (۴) عقاید باطل دینی را موجب ذلت کشور و ملت و مانع بصیرت مردم و ترقی دنیوی آنان می‌شمرد، (۵) خود

Millar, New York: Macmillan Reference USA, 2004; *Europe 1450 to 1789: encyclopedia of the early modern world*, ed. Jonathan Dewald, New York: Charles Scribner's Sons, 2004; Antonio Gramsci, *Selections from the prison notebooks*, ed. and tr. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York 1992; Ahmad Sadri, *Max Weber's sociology of intellectuals*, New York 1994; Edward W. Said, *Representations of the intellectual: the 1993 Reith lectures*, New York 1996; James D. Wilkinson, "Jean-Paul Sartre and Raymond Aron", *Intellectuals*, no. 70-71 (spring-summer 1986).

/ سیداحمد هاشمی /

۲) ایران

الف) پرسش از «روشنفکری» نزد متفکران ایرانی. دانشوران تجددخواه نیم سده پایانی دوره قاجار (حک: ۱۲۱۰-۱۳۴۴)، که اکنون روشنفکران یا منورالفکران صدر مشروطه‌خواهی نامیده می‌شوند، نام معینی بر خود نهاده بودند. آنان اگرچه «میرزا» و درس‌خوانده بودند و حتی اغلب لباس طلبگی برتن داشتند، اما آخوند، شیخ، یا عالم خوانده نمی‌شدند. عالم، لفظی بود که اختصاصاً برای نمایندگان تفکر قدیم و حاملان دانش دینی به کار می‌رفت. میرزافتحعلی آخوندزاده^۵ (متوفی ۱۲۹۵) برای اشاره به همفکران خود از واژه‌های «فاضل» و «سیولیزه» (به معنای تمدن) استفاده کرده‌است. برای نمونه، شاهزاده جلال‌الدین میرزا قاجار، پسر پنجاه‌وپنجم فتحعلی‌شاه و مؤلف نامه خسروان، را «فاضل ممتاز» و «باخیر از سیولیزاسیون عالم» خطاب کرده‌است، که می‌کوشیده ملت ایران را «به رسم حکمت و فیلسوفیت» از تسلط زبان غربی آزاد سازد. میرزایوسف‌خان مستشارالدوله^۶ نیز در ۱۲۸۸ در نامه‌ای به آخوندزاده، نواب حشمت‌الدوله را از «شاهزادگان سیولیزه ایران» نامیده‌است. تقریباً در همان ایام، جلال‌الدین میرزا نیز واژه‌های «خردمند» و «دانشمند» را در معنایی نزدیک به منورالفکر به کار می‌برد؛ او در نامه‌ای به یوسف‌خان مستشارالدوله وی را یکی از پنج خردمند و حتی یکی از دو خردمند ایران شمرده‌است؛ در همان نامه از «دو دانشمند دیگر» در روسیه یعنی میرزا کاظم بیگ^۷ در پترزبورگ و میرزافتحعلی آخوندزاده در تغلیس یاد کرده‌است (سجده جمال، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۷۱-۱۷۲، ۳۹۳، ۳۹۹).

قدیم‌ترین سندی که در آن نامی مشابه روشنفکر آمده، ظاهراً رساله نیچریه سیدجمال‌الدین اسدآبادی^۸ (تألیف ۱۲۹۸)

1. Voltaire

2. Jean-Jacques Rousseau

روشنفکر / روشنفکری

را متعهد به رفع موانع بسط علم و صنعت و فضیلت‌های اجتماعی می‌داند (سه همان، ص ۱۳۸-۱۳۹).

برخلاف آخوندزاده، میرزا ملکم خان^۵ ناظم‌الدوله، مؤسس فراموشخانه و مدیر روزنامه قانون، می‌کوشید تحول‌خواهی روشنفکری را ریشه‌دار در سنت و دین معرفی کند. سراسر روزنامه قانون کوشش برای تربیت انسان مدنی‌ای است که ملکم خان به سادگی او را «آدم» نامیده‌است. این نام را می‌توان عنوانی عام برای روشفکر تلقی کرد، چرا که «آدم» نیک‌فلس، ظلم‌ستیز، قانون‌طلب و طالب علم است (برای آگاهی از اصول هفت‌گانه آدمیت به قانون، ش ۹، ص ۳-۴؛ نیز به جامع آدمیت^۶). آدم «هیچ وجود ظاهری» ای را مرشد و قسیم فکری خود نمی‌داند و «ربط و ارادت و عشق» او «تماماً راجع به معانی است». دانشورانی همچون ملکم خان نیز در نهایت عنوانی بیش از «امانی آدمیت» ندارند (سه همان، ش ۱۶، ص ۳، ش ۲۱، ص ۳۲-۳، ش ۳۶، ص ۲). اما از آنجا که هر نظم فایده‌بخش در سرزمینهای اسلامی «باید ناچار از خود اسلام ظهور بکند»، ملکم خان جماعت آدمیت را حزب‌الله نامیده و آنان را در انتظار ارشاد «مجتهدی جامع‌الشرایط» به انتخاب علما معرفی کرده و از زبان یکی از آدمیان، رئیس این جماعت را میرزای شیرازی اعلام کرده که «انوار هدایتش قلب ملت را مملو امید ساخته است (سه همان، ش ۲۱، ص ۲، ش ۲۹، ص ۳، ش ۳۶، ص ۴). از گزارش یکی از خفیه‌نویسان به ناصرالدین شاه (حک: ۱۲۶۴-۱۳۱۳) نیز چنین برمی‌آید که [ابوالقاسم] ناصرالملک^۷، [بدیع‌الملک میرزا] عمادالدوله، رفیع‌الدین نظام‌العلمای تبریزی^۸، [نظام‌الدین غفاری] مهندس‌الممالک^۹، عباس میرزا ملک‌آرا^{۱۰} و [عبدالصمد میرزا] عزالدوله^{۱۱} از مدرسان و معلمان آدمیت بودند (سه همان، ش ۲۸، ص ۲). از این آگاهیها می‌توان نتیجه گرفت که ملکم خان مایل به رویارو قراردادن حاملان علم سنتی و دانش جدید نبوده، بلکه اتحاد این هر دو نیرو را برای مبارزه با استبداد و بی‌قانونی لازم می‌شمرده‌است.

با دودستگی علما در موافقت و مخالفت مشروطه‌خواهی شکاف میان دو طرز تفکر متجدد و سنتی آشکارتر شد؛ هرچند این دو وصف را باید با احتیاط و توجه به نارسایی تعبیر به کار برد. متجددان مخالفان خود را کهنه‌پرست یا کنسرواتور^{۱۲} (یعنی «هواخواهان وضع قدیم در امور معیشت و پلتیک») می‌خواندند (سه صور اسرافیل، سال ۱، ش ۱۲، ۱۰ شعبان ۱۳۲۵، ص ۴؛ قس طالبوف، ص ۱۲۱، که «کنسرواتور» را به معنای «طرفدار رسوم قدیم» و در برابر «لیبرال یا آزادی‌طلب» به کار برده‌است و

بر آن است که ایرانی تا از علم و تجربه فونگی بی‌خبر است حق دعوی هیچ یک از این دو جناح فکری را ندارد. مستثبات نیز متجددان را فونگی‌ماب، طبعمی (به معنای ماده‌گیر) و لامذهب می‌نامیدند (برای نمونه به لاهیجی، ص ۲۲۷؛ تقدس سلطنت و معایب مشروطیت، ص ۳۳۰-۳۳۱) استناد از پدیدة فونگی‌مایی، به عنوان یکی از ویژگیها یا آسیبهای منورالفکری از همین دوره آغاز شد. ابتدا سنتها تجددخواهی را به فونگی‌مایی فروگاستند و فونگی‌مابان را از خود فونگیان نیز در اسبابگیری پیش‌افتاده‌تر معرفی کردند (برای نمونه به انصاری، ۱۳۷۶ ش الف، ص ۲۱۲، همو، ۱۳۷۶ ش ۳، ص ۲۸۱-۲۸۲). اما چندی بعد خود تجددخواهان به نقد فونگی‌مایی پرداختند و آن را نوعی شبه‌منورالفکری دانستند که می‌تواند کارنامه تجددخواهی راستین را نیز سیاه کند.

یکی از نخستین و برجسته‌ترین نمونه‌های نقد متجددان بر فونگی‌مایی در ۱۳۰۰ ش، در داستان فارسی شکر است. اثر سیدمحمدعلی جمالزاده^{۱۳}، عرضه شد. جمالزاده این داستان را از زبان جوانی درس‌خوانده در فرنگ روایت کرده‌است که تنها تفاوتش با مردم معمولی کلاه‌فونگی اوست. او نماد روشفکر است و به «فارسی راست و حسینی» سخن می‌گوید. برخلاف دو شخصیت دیگر داستان که یکی شخصی از اهل مدرسه با زبانی عربی‌زده و دیگری جوانی دیپلمه‌است با زبانی فرانسوی‌زده. جمالزاده از زبان راوی داستان، جوان دیپلمه را «فونگی‌ماب کدایی» ای معرفی می‌کند که همچون دیگر افراد این طایفه «محمه لوسی، لغوی و بی‌سوادی» است و مردم عادی از حرفهای چیزی سردر نمی‌آورند (سه جمالزاده، ص ۲۰). محمدعلی (همایون) کاتوزیان (۱۳۸۲ ش الف، ص ۲۰۱-۲۰۲) در تحلیلی جامع‌شناختی، داستان فارسی شکر است را منعکس‌کننده صدای چهار تیپ^{۱۴} (نوع) اصلی اجتماع ایران در ابتدای مشروطه دانسته است: مستعرب، مستفونگ، مستضعف و مستأمل. راوی داستان صدای اقلیت متأصلی است که نه از خردشان خحالت می‌کنند و نه از فرنگ می‌ترسند و بیش از همه می‌توانند دستگیر «تیپ مستضعف» باشند. اما فونگی‌ماب (با همان شبه‌مدرنیست)، ترس خود از عقب‌ماندگی واقعی را با نظاهر به پیشرفت ظاهری می‌پوشاند و حتی زیانش برای مردم عادی ناآشناست.

نمونه دیگر نقد فونگی‌مایی نمایشنامه جعفرخان از فرنگ آمده اثر حسن مقدم^{۱۵} است که نخستین بار مجمع ایران جوان در فروردین ۱۳۰۱ آن را در کرماندهتل تهران به نمایش درآورد.

بهتری برای «اینتلیجنسیا» دانسته است (سه ملکی، ۱۳۶۰ ش، ص ۲۳۸). در همان دهه، عملی شریعتی رابطه «روشنفکر» و «انلکتونل» را رابطه عموم و خصوص من وجه دانسته و ترجیح داده است انلکتونل را به «تحصیل کرده» و «تصدیق دار» برگرداند. اکثر انلکتونل‌ها صرفاً تصدیق دارند، فقط بعضی از آنان روشنفکرند. یعنی آگاهی اجتماعی سیاسی و درک زمان دارند، خود را به سرنوشت جامعه وابسته احساس می‌کنند و برای خویش مسئولیت اجتماعی قائل اند. بدین سان روشنفکر بودن نیازمند تحصیلات نیست، نمونه‌اش ستارخان است که روشنفکری بدون تحصیل و تصدیق بود (سه شریعتی، ۱۳۵۷ ش، ص ۸۳، ۱۲۵-۱۲۶، ۱۲۸؛ برای آگاهی از نظر او درباره تفاوت‌های انلکتونل و روشنفکر - همان، ص ۱۵۵-۱۵۹؛ نیز - ادامه مقاله).

واژه «روشنگر» نیز به عنوان معادلی برای «انلکتونل» پیشنهاد شد، با این استدلال که «روشنگر» دلالت بر بخش کردن روشنی و سرشتی کوشا و پیشناز دارد (شعاعیان، ۱۳۵۲ ش، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۸-۳۰؛ برای نقدی بر این نظر او - مؤمنی، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۲-۳۳).

پیشنهاد دیگر واژه «روشن‌بین» بود که با تکیه بر دو مسیر اندیشه اشراقی و استدلالی و با تفکیک روشنائی دانش از روشنائی بینش ساخته شده بود تا نشان دهد مفهومی که «روشنفکر» در نزد غربیان دارد با وضع شرق چندان تطبیق پذیر نیست و به جای آن بهتر است مفهوم «روشن‌بین» به کار رود. در عین حال برای حل مسائل فرهنگی ایران، به «تلفیق متوازن از روشنفکری و روشن‌بینی» یا دو طرز اندیشیدن استدلالی و اشراقی نیاز است و یکی از شرایط این تلفیق، آشنایی هم‌زمان با فرهنگ ملی خود و جوهره فرهنگ جهانی، یعنی ارزش‌های مشترک میان همه ملت‌هاست (اسلامی‌نادر، ص ۵۰-۵۱).

نظر دیگر این بود که واژه روشنفکری اساساً زمینه بدفهمیده شدن دارد، برخلاف منورالفکری که ترجمه درستی از آفکلرونک^۱ است. براساس این نظر تداعی روشنفکری بر فکر روشن و بی‌ابهام پندار نادرستی است که در زبان فارسی پیش آمده و گرنه روشنفکری جایگزین منورالفکری است و آن هم معادل آفکلرونک است که ارتباطی به فکر روشن ندارد (سه داوری اردکانی، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۶۶، ۱۸۱). پیداست که در این برداشت صورت درست کلمه «منورالفکر» وجه فاعلی آن (منورالفکر) تلقی شده است. اما وجه فاعلی منورالفکری دست‌کم با مفهوم کانتی آفکلرونک ناسازگار

نویسنده نمایشنامه هم فرنگی مآبی جعفرخان و هم ارتجاع خانواده او را به استهزا گرفته و نشان داده است که هر دو به یک میزان ابلهانه و تحمل‌ناپذیرند. جعفرخان از تقلید ظاهری فرنگ فراتر نمی‌رود و دایی او چنان پایبند خرافات و رسوم گذشتگان است که شرط زندگی در ایران را نداشتن «عقیده شخصی» می‌داند (سه مقدم، ص ۲۵).

نقد فرنگی مآبی به عنوان آفت روشنفکری در آثار روشنفکران دهه‌های بعد زمینه را برای تأمل درباره مفهوم روشنفکری و بررسی کارنامه روشنفکران آماده کرد. دو نمونه از این نقدهای زمینه‌ساز را فخرالدین شادمان* با پروراندن مفهوم فکلی در بهمن ۱۳۲۶ و جلال آل‌احمد* (متوفی ۱۳۴۸ ش) در قالب مفهوم غربزدگی* - که از احمد فردید* گرفته بود - در خرداد ۱۳۲۱ عرضه کردند (برای آگاهی از اوصاف فکلی - شادمان، ص ۳۸-۲۳؛ برای آگاهی از نقد آل‌احمد بر غربزدگی روشنفکران صدر مشروطه - آل‌احمد، ۱۳۴۱ ش، ص ۳۲-۳۴).

آل‌احمد از نخستین اندیشورانی بود که به طرح پرسش از وجوه مختلف پدیده روشنفکری پرداخت. او مقاله بحث‌انگیز «در خدمت و خیانت روشنفکران» را، همچون تکمله‌ای بر غربزدگی، در بهمن ۱۳۲۳ نوشت و تا پایان عمر سه بار آن را بازنویسی کرد (همو، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۵-۱۶). پس از این اثر، روشنفکری موضوع دسته‌ای از پرسشهای برخی روشنفکران ایرانی شد. پرسشهای روشنفکران از روشنفکری را می‌توان ناظر بر پنج موضوع اصلی دانست: ۱. واژه روشنفکر، ۲. مقومات و مؤلفه‌های روشنفکر بودن، ۳. سابقه تاریخی روشنفکری، ۴. خاستگاه و جایگاه اجتماعی روشنفکران، ۵. وظیفه روشنفکر.

۱. واژه روشنفکر. آیا «روشنفکر» اسمی روشن برای مسمای خود است؟ پاسخ آل‌احمد به این پرسش منفی است. به‌باور او (۱۳۵۶ ش، ص ۱۹-۲۱)، روشنفکر معادلی کم‌راه‌کننده برای انلکتونل است و بهتر بود واژه‌های «برگزیده»، «فرزانه» یا «پیشاهنگ» به جای آن گذاشته می‌شد تا نه اسم مبهم باشد و نه وظایف مسمای آن. خلیل ملکی* (متوفی ۱۳۲۸ ش) رهبر جریان سیاسی نیروی سوم و یکی از منابع فکری آل‌احمد نیز در مقاله مهم، اما کم‌شهرتی، که در ۱۳۲۱ ش درباره روشنفکری منتشر کرده، معنای تحت‌اللفظی اجزای واژه روشنفکر را القاکننده دو تصور نادرست دانسته است؛ یکی آنکه هرکس در افکار خود روشن‌بین است روشنفکر قلمداد می‌شود و دیگر آنکه روشنفکر فکری مترقی دارد. او واژه «دانشوره» را معادل

روشنفکر / روشنفکری

است و دلالت بر جایگزینی قیومتی تازه به جای قیومت کهنه دارد، درحالی که منورالفکری یا روشنی‌یابی سراسر حاصل خودکوشی آدمی و نفی اندیشیدن با هدایت دیگری است (به یکبار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟، مقدمه آرسن پور، ص ۲۹-۳۲).

گروهی نیز واژه روشنفکری را از نام‌گذاریهای بسیار مناسب و کامیاب فارسی دانسته‌اند و از دلالت آن بر روشن‌اندیشیدن استقبال کرده‌اند (برای نمونه به دوستدار، ص ۱۴۸؛ نیز به ادامه مقاله).

۲. مقومات و مؤلفه‌های روشنفکر بودن. روشنفکر چیست؟ مشخصات و آداب روشنفکری چیست؟ در پاسخ به این پرسش، آل‌احمد چندین تعریف از روشنفکری عرضه کرده‌است. او مشخصات روشنفکری را در نظر عوام کوچک و بازار دهه ۱۳۴۰ش فرنگی‌مآبی، بی‌دینی یا تظاهر به آن و درس‌خواندگی معرفی کرده و این برداشت عوامانه را در حقیقت بیانی ساده از دو ویژگی اصلی روشنفکران دانسته‌است: یکی «بیگانه‌بودن نسبت به محیط بومی و سنتی» و دیگری «جهان‌بینی علمی داشتن [و] قضاوقدری نبودن». تعریف او از روشنفکری بر دو پایه استوار است: ره‌اندن از بند تفکر قضاوقدری و به‌دست‌گرفتن سرنوشت خود و هم‌نوعان خود. این خودمختاری سبب پیوند مفهومی روشنفکری و آزاداندیشی می‌شود. آل‌احمد تأکید کرده‌است که آزاداندیشی رهایی از دو سلطه فکری، یعنی سلطه مذهب و سلطه دولت است. در تلقی او دو گروه نمی‌تواند به قلمرو روشنفکری وارد شوند: اول، کسانی که در بند تن‌وشکماند، چه استثمارشوندگان و چه استثمارکنندگان؛ و دوم، آنان که در بند تعصبات مذهبی یا سیاسی‌اند. تهیدستی که غم نان به او مجال تفکر نمی‌دهد، ثروتمندی که جز شکم و شهوت نمی‌شناسد، متشرعی که در بند تعبد است، و نظامی‌ای که ناگزیر از اطاعت کورکورانه است، نمی‌توانند روشنفکر باشند. بر پایه این مقدمات و نیز با استفاده از تفکیک کار فکری از کار بدنی، آل‌احمد سرانجام در تعریفی عام‌تر، روشنفکر را کسی معرفی می‌کند که فارغ از تعبد، تعصب و فرمان‌برداری اغلب نوعی کار فکری می‌کند و حاصل آن را کمتر به قصد جلب منفعت مادی در اختیار دیگران می‌گذارد (به ۱۳۵۶ش، ص ۳۱-۳۳، ۴۲، ۴۸-۵۰). به نظر می‌آید که تعریف دوم تلقی اصلی او از روشنفکری باشد.

به‌جای‌داری از روشنفکری دینی، بر آل‌احمد ابراد گرفته شده که نه تعبد مساوی فرمان‌برداری بی‌دلیل است و نه روشنفکری برابر با آزاداندیشی است. به باور عبدالکریم سروش تفکر نمی‌تواند از همه ضوابط آزاد باشد، زیرا حتی

اگر آدمی از قید مکاتب فکری آزاد شود، در بند منطق می‌ماند. آزاداندیشی مطلق رویایی دست‌نیافتنی است و روشنفکر دست‌کم به افکاری که به پندار خودش روشن و درست است پایبند خواهد ماند. او ترجیح می‌دهد که به جای تعریف روشنفکری چهار انتظار از روشنفکر را برجسته کند: رازدانی؛ دلیری؛ ابداع تنوریک در دورانیهای بحران و گسست و گذر؛ و چندمنبعی‌بودن در شناخت (به سروش، ۱۳۷۷ش، ص ۸، ۲۷۳-۲۷۵، نیز به ص ۳۰۴-۳۱۳؛ درباره روشنفکری دینی به ادامه مقاله).

در آن‌سوی دیگر طیف تعاریف روشنفکری، کسانی روشن‌اندیشی را داخل در تعریف روشنفکری کرده‌اند. در یکی از این تلقیها، دو مانع سخت بر راه روشن‌اندیشیدن است: نخست «دینخویی» یعنی فهمیدن امور بدون پرسش و دانش؛ و دیگری «روزمرگی» یعنی منحصرأ در حد نیازهای روزمره و عادات و عادیات اندیشیدن. براین اساس، روشنفکری درهم‌شکستن سلطه دینخویی و روزمرگی و بیکار همیشگی یا این دو ویژگی است و بنابراین، حتی آخوندزاده درعین پیشگامی در دین‌زدایی دچار دینخویی معرفی می‌شود و تاریخ فرهنگ پس از او ۱۳۰ سال ممارست در هنر نیندیشیدن و «ناپرسا» ماندن نام می‌گیرد (به دوستدار، ص ۱۴۵-۱۴۷، ۱۵۱، ۲۰۳، ۲۶۶، ۲۷۱).

در تعیین مشخصات روشنفکری گاه به تاریخ این اصطلاح در ایران توجه شده و چپ‌گرایی از مقومات روشنفکری شمرده شده‌است. برای نمونه کلمه روشنفکر که پس از شهریور ۱۳۲۰ به جای منورالفکر رایج شد. ترجمه واژه ایتلیجیتسیا دانسته شده که در روسیه تزاری قرن سیزدهم / نوزدهم به قشر فرهیخته و نخبه پیشرو اطلاق می‌شد. درحالی که مفهوم منورالفکر با انلکتونل فرانسوی مطابقت داشت. براساس این نظر، حزب توده با واژه روشنفکر، مفهومی از این قشر را رواج داد که در اتحاد جماهیر شوروی متداول بود و مطابق آن روشنفکر فرد درس‌خوانده واقع‌بین و آشنا به مسائل جهانی و متمایل به مارکسیسم تلقی می‌شد. اما پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سرکوب سیاسی چپها، گروه دیگری از روشنفکران سربرآوردند که دست از آرمانهای چپ شستند و خود را «روشنفکر پیشرو» خواندند و با تشکیل «کانون مترقی» اندک‌اندک به سودای محقق‌کردن تجدد، در ۱۷ اسفند ۱۳۴۲ با نخست‌وزیری حسنعلی منصور، دولت را در دست گرفتند (به اسلامی ندوشن، ص ۲۶-۲۸).

همچنین گاه در نگاهی مقایسه‌ای به روشنفکری در غرب و جهان غیرغربی و با گرایش فلسفی - تاریخی به تفکیک منورالفکری از روشنفکری توجه شده‌است. رضا داووری

است که به جای تعریف ماهیت روشنفکری تعریفی از کار روشنفکرانه عرضه شود. از نظر باورمندان به این رویکرد، ضرورت چنین چرخشی از آنجاست که تعریف ذات‌گرایانه روشنفکری ناممکن است. عطف‌توجه به همانندی روشنفکران و عرضه تعریفی بر پایه شباهت خانوادگی ویتگنشتاینی^۲ نیز چندان کارآمد نیست، چرا که همواره تنوع خاستگاه، هدف، نظریه و عمل روشنفکران چشمگیرتر از شباهت‌های جزئی آنان است و بنابراین از روشنفکر نامیده‌شدن کسی نمی‌توان موضع نظری و عملی او در باب موضوعی معین را حدس زد. بنابراین به جای بررسی افراد بهتر است به بررسی کارهای فکری آنان پرداخت و از آن میان، کار روشنفکری را شناسایی کرد. برای نمونه گفته شده است که کار روشنفکری را می‌توان به عنوان کرداری نقادانه با سه ویژگی مشخص کرد: کرداری که طی آن گفتمانی خاص گسترش یابد؛ ارتباط این گفتمان با زندگی اجتماعی و اپیستم^۳ (صورت‌بندی دانایی) و، از رهگذر آن، با سازوکار قدرت تاحدی روشن شود؛ و پیوند گفتمان با گفتمانهای دیگر مستحکم شود (بـ بابک احمدی، ص ۱۲۶-۱۲۷، ۱۵۷-۱۵۸).

۳. سابقه تاریخی روشنفکری. اغلب پژوهشگران تاریخ روشنفکری، این پدیده را محصول دوره جدید زندگی سیاسی و فرهنگی بشر دانسته‌اند، اما گاه عنوان روشنفکر را برای شخصیت‌های تاریخی جهان قدیم نیز به کار برده‌اند (برای آگاهی از چند رأی درباره آغاز روشنفکری ← همان، ص ۱۲۹-۱۳۱). برای نمونه، آل‌احمد تبار روشنفکری را به همان اشرافیت ازفرنگ‌برگشته‌ای بازمی‌گرداند که در مشروطیت خود را منورالفکر می‌نامیدند و مردم به تقلید از روحانیت، از آنان با عناوین نکلی، مستفرنگ، متجدد، و تجددخواه یاد می‌کردند. او روشنفکری را خاص دوره‌ای دانسته است که اجتماعات بشری دیگر «بر روال تعبد یا ترس از ماوراء طبیعت» اداره نمی‌شدند. در این دوره اقتدارهای سیاسی و مذهبی متکی بر ماوراء طبیعت، همچون «ظل‌الله» و «آیت‌الله»، بی‌اعتبار شده و سرنوشت انسان از عوامل طبیعی بریده شده و آدمی مجبور است بدون پشتیبانی آسمانی و زمینی، فقط با اتکای بر آزادی و مسئولیت خود عمل کند (بـ ۱۳۵۶ ش، ص ۲۳، ۳۰-۳۱). در عین حال، به‌رغم این تصریح، او برای دوره پیش از تجدد نیز معنایی عام از روشنفکری را معتبر دانسته و در جستجوی روشنفکر خودی در تاریخ، نمونه‌هایی از ایران پیش از اسلام برشمرده و سپس نام برخی صحابه پیامبر اسلام را آورده است که به باور او فحواصی از اشتراکی‌گری در رفتار خود داشتند،

اردکانی، یگانه روشنفکر سرشناسی است که بر اهمیت ماجرای دریفوس^۱، به‌عنوان جلوه‌ای از تعارض‌های درونی جهان تجدد و نشانه گسیختگی وحدت میان فرد و جامعه، تأکید کرده و آن را پایان منورالفکری آغاز شده از قرن دوازدهم / هجدهم و آغاز روشنفکری دوره اخیر تجدد معرفی کرده است. به باور او، روشنفکران نیز سعی در دفاع از اصول آزادی و برابری و پاسداری از تجدد دارند، اما از خوش‌بینی و آسوده‌خیالی منورالفکری به تحقق جهان آرمانی منورالفکران فاصله گرفته و در عین امیدواری نگران آینده‌اند. داوری روشنفکری را صورت سیاسی‌تر شده منورالفکری دانسته که در آن نقد سیاست و فرهنگ موجود و جلوگیری از انحراف و خطا در کاربرد اصول محوریت یافته است. در عین حال از نظر او، مرز دقیقی بین منورالفکری و روشنفکری ایران نیست، شاید به این دلیل که در ایران نیز، مثل سایر سرزمینهای غیرغربی، منورالفکری فقط سودای سیاست داشت، به نقد فرهنگ کمتر می‌اندیشید و به ماهیت تجدد بی‌توجه بود؛ چرا که پشتوانه فلسفی نداشت، بلکه بیشتر آموختنی و احساسی بود (بـ ۱۳۹۲ ش، ص ۷۷-۸۰، ۹۵، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۳۷).

وظیفه اخلاقی روشنفکر نیز زمینه تعریفی از روشنفکری شده است. براساس نمونه‌ای نوآورانه از این دسته تعاریف، کارکرد و داعیه روشنفکری، کم‌بیش این است که در مقام نظر، حقایق (یعنی باورهای درست‌تر) را برای مردم تقریر کند و در مقام عمل، از درد و رنج آنان بکاهد. بر این اساس، روشنفکر کسی است که به سبب داشتن باورهای درست‌تر و تشخیص قوی‌تر درد و رنج شهروندان، دارای دو وظیفه اخلاقی بالفعل «تقریر حقیقت» و «تقلیل مرارت» است و در انجام دادن این وظایف ضعف اخلاقی نشان نمی‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۲-۴۵؛ نیز ← ادامه مقاله). در این برداشت اخلاقی، مهم‌ترین آداب روشنفکری اینهاست: عقلانیت نظری و عملی؛ شک‌ورزی؛ نقادی؛ عدم تعلق به یک ایدئولوژی؛ سعی در کاستن از آثار و نتایج منفی تخصص‌گرایی؛ استفاده از گفتار عاری از ابهام، ابهام و پیچیدگی؛ تمیز مسائل از مسئله‌نماها؛ توجه به سلسله‌مراتب نیازها؛ علت‌یابی و ریشه‌شناسی درد و رنجها؛ سیر تدریجی و پرهیز از هرگونه محافظه‌کاری و انقلابیگری؛ صداقت؛ انصاف در مقام نقد و داوری؛ و آمادگی برای تحمل هرگونه محرومیت و درد و رنج (برای آگاهی بیشتر ← همان، ص ۴۵-۴۷).

رویکرد دیگر به مسئله تعیین مؤلفه‌های روشنفکر بودن آن

عدالت‌جو بودند و در بنیان‌گذاری مدینه فاضله اخوت اسلامی فداکاری کردند. فهرست آل‌احمد از «روشنفکران خودی» تاریخ ایران با نام جنبشهای اعتراضی سیدجامگان، سیاه‌جامگان و قرمطیان* (اسماعیلیان باطنی) به‌عنوان تمایلات روشنفکری زمانه خود ادامه می‌یابد. او از این بررسی نتیجه می‌گیرد که زادگاه اصلی روشنفکری بومی آنجا بوده‌است که میان امر و کلام یا قدرت و اندیشه جدایی افتاده و حکومت‌های عرفی و شرعی به‌دور از عدالت و حق بر مردم فرمان‌رانده‌اند. آنگاه روشنفکر در اعتراض به این «امر مسلط خالی از اندیشه» و در طلب راه و وضع بهتر چیزی برتر از واقعیت موجود (نوعی عالم غیب به‌معنای عامش) به میدان آمده‌است (سه همان، ص ۱۵۲-۱۶۱، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۷-۱۶۸). مستقداً تلاش آل‌احمد برای یافتن ردهای روشنفکری در تاریخ ایران و صدر اسلام را گزارشی تحریف‌شده از تاریخ و «تلی از گسختگیها و پارگیهای فکری و بیانی» شمرده‌اند، از آن‌رو که معنای روشنفکری را به «نفس اعتراض و صرف داشتن داعیه وضع بهتر» فروکاسته‌است (سه دوستدار، ص ۲۶۲-۲۶۴).

در نمونه‌ای دیگر از تسامح در کاربرد اصطلاح روشنفکری، درحالی‌که راه رفتن در شکاف سنت و تجدد و پل‌بستن بر گسست جهان قدیم و جهان جدید با ابداعات تازه تئوریک ویزگی روشنفکران جهان سوم دانسته شده‌است، در کنار نمونه‌های معاصر روشنفکری دینی همچون، سیدجمال اسدآبادی، محمد اقبال لاهوری*، سید محمود طالقانی*، مرتضی مطهری*، مهدی بازرگان* و علی شریعتی*، از حافظ* به‌عنوان نمونه بارز روشنفکری دینی در گذشته نام برده شده‌است. آنگاه در پاسخ به این انتقاد که چگونه می‌توان حافظ را مصداق پدیده مدرن روشنفکری دینی دانست، روشنفکری حافظ فقط به‌اعتبار یکی از مقومات روشنفکری یعنی نافذ جامعه خویش بودن معنادار شمرده شده‌است (سه سروش، ۱۳۷۷ش، ص ۲۶، ۷۱-۷۲، ۳۰۴؛ قس همو، ۱۳۷۹ش، ص ۳۷۲، که روشنفکری را پدیده‌ای صرفاً ویژه دوران گذار از سنت به تجدد یا دوران گذار از تجدد به پساتجدد معرفی کرده‌است). در دیدگاه مقابل، بر این نکته تأکید شده که همه صورتهای روشنفکری متعلق به جهان بالذات سکولار متجدد است و قبل از تجدد وجود نداشته‌است، چراکه داعیه روشنفکری تحقق‌بخشیدن به حقیقت یا کوشش در این راه است و چنین داعیه یا کوشش نوپدیدي شاید نخستین بار به‌تصریح در طرح پراکسیس^۱ (نظریه عمل) کارل مارکس^۱ ظاهر شده باشد و

شاید بتوان فردریش انگلس^۲، فیلسوف کمونیست آلمانی، را نخستین روشنفکر دانست. بر این اساس وظیفه روشنفکر دفاع از حقیقت، آزادی و عدالت در معانی عصر جدید آن است و ازین رو نمی‌توان امثال بزرگمهر، ابن عربی، میرداماد استرآبادی را روشنفکر نامید (سه داوری اردکانی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۳۲، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۱).

۴. خاستگاه و جایگاه اجتماعی روشنفکران. آیا روشنفکران قشری ویژه از جامعه‌اند؟ روشنفکران چه مشاغل اجتماعی‌ای دارند؟ آیا روشنفکری مراتبی دارد؟ این دسته از پرسشها نیز نخست در دهه ۱۳۴۰ش در آثار خلیل ملکی و آل‌احمد مطرح شد. این توجه به خاستگاه و جایگاه روشنفکران احتمالاً تحت تأثیر آنتونیو گرامشی^۳ بود که آل‌احمد ترجمه‌ای از مقاله «پیدایش روشنفکران» وی را در ضمیمه در خدمت و خیانت روشنفکران (ص ۹۷-۱۲۶) گنجاند. ملکی، همچون گرامشی، بر آن است که روشنفکران قشری از جامعه‌اند اما طبقه اجتماعی خاصی نیستند، هرچند ممکن است بعضی از آنان آگاهانه در خدمت منافع طبقه‌ای خاص درآیند. در قرن نوزدهم میلادی اغلب روشنفکران اروپایی در خدمت طبقه بورژوا بودند، اما رفته‌رفته مدافعان طبقه کارگران افزایش یافت و در نیمه دوم قرن بیستم عده آنان از گروه اول بیشتر شد. ملکی با تقسیم روشنفکران به مترقی و مرتجع سعی کرده‌است عنوان روشنفکران مترقی را که روشنفکران غرب‌گرای کانون مترقی آن را از اوایل دهه ۱۳۴۰ش به‌نام خود کرده بودند - دوباره به نفع تفکر چپ بازپس گیرد. به‌باور او، روشنفکران مترقی آگاهانه خود را در خدمت افکار مترقی و بهبود وضع طبقات محروم قرار می‌دهند. اما اندیشه مترقی داشتن ذاتی روشنفکری نیست، بلکه بسیاری از روشنفکران در خدمت منحط‌ترین و ارتجاعی‌ترین افکار و در خدمت زر و زورند (۱۳۶۰ش، ص ۲۳۹-۲۴۲).

آل‌احمد نیز روشنفکران را قشر و لایه‌ای از طبقه، نه طبقه‌ای خاص دانسته‌است. او چهار زادگاه طبقه‌ای برای روشنفکر امروزی ایران شمرده‌است: اشرافیت، روحانیت، زمین‌داری و حشم‌داری ایلات، و شهرنشینی نوپا. در این میان فقط روشنفکران برخاسته از طبقه متوسط شهری می‌توانند فارغ از دل‌سنگی اشرافیت و تحجر روحانیت، و طفیلی‌گری مالکیت و زندگی ابدی، امید روشنفکری کشور و «طالب حداکثر روشنفکری» یعنی عفو کردن اوضاع موجود باشند (سه ۱۳۵۶ش، ص ۱۹۸-۲۱۶؛ برای دسته‌بندی او از روشنفکران براساس شغلشان سه همان، ص ۹۰-۹۶).

شریعتی در تشبیه روشنفکری به پیامبری نا‌انجا پیش می‌رود که خاتمیت پیامبر اسلام را به معنای انتقال رسالت پیامبران به روشنفکران تفسیر می‌کند. به تعبیر او روشنفکران در عصر فکر همان رسالتی را دارند که پیامبران در عصر وحی برعهده داشتند. مراد او از روشنفکر دارنده علمی خاص نیست بلکه متفکر برخوردار از «شعور نبوت» و «آگاهی اجتماعی و شَم آرمان‌یابی و راه‌جویی و استعداد ویژه بینایی و هدایت» است. او این آگاهی و بینش ایده‌آل‌ساز را ایدئولوژی به معنای عام، و نیز «حکمت و خرد مقدس و روشنایی پیامبرانه» می‌نامد. آگاهی ایدئولوژیک از نظر او «خودآگاهی، جهان‌آگاهی و جامعه‌آگاهی» و به تعبیر فدما «استعداد هدایت و شعور نبوت و شَم راهبری» است (ص ۱۳۵۷ ش، ص ۱۲۹، ۱۵۱-۱۵۲، ۱۵۵). بدین‌سان شریعتی روشنفکری و ایدئولوژی را از معنای اصطلاحی آن خارج می‌کند و تعاریفی آشفته و شخصی برای آنها اختیار می‌کند. سخن داریوش شایگان در جداسازی روشنفکران، ایدئولوگها و فرزندان را می‌توان پاسخی به شریعتی دانست. روشنفکر از شک خود سلاجی برای شناخت می‌سازد، ولی ایدئولوگ خود را مجهز به یقین بی‌چون‌وچرا می‌داند. کار روشنفکر نقادی است، ولی کار ایدئولوگ اسطوره‌ای‌کردن خرد است. فرزندان نیز راهی نرین اختیار کرده‌اند و برقرار هرگونه قبل‌وقال و جنگ‌وجدال می‌روند. به‌باور او بیشتر اندیشوران ایرانی «روشنفکر» و «فرزانه» نیستند بلکه «ایدئولوگ»‌اند (ص شایگان، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۸۴، ۲۹۱).

مخالفان مقایسه پیامبری و روشنفکری به تعلق این دو پدیده به دو دنیای به کلی متفاوت نظر دارند. دآوری اردکانی روشنفکری را به پیامبری تشبیه کرده‌است، اما سرشت تناقض‌آمیز این تشبیه را در آن می‌بیند که این پیامبران از جانب خدا رسالت نیافته‌اند، بلکه خود مسئولیت پاسداری از حقیقت تجدد را برعهده گرفته‌اند و ازین‌رو نمی‌توانند خویشان را تسلا و امید دهند که کار خلق را می‌توان به‌خدا واگذاشت (ص ۱۳۹۲ ش، ص ۱۴۴). مصطفی ملکیان از وجهی دیگر این همانندی را رد می‌کند و قول به «رسالت پیامبرانه» روشنفکر را بی‌وجه می‌داند. چرا که روشنفکر نه از جایی برای مردم خبری آورده‌است و نه از آینده مردم خبری می‌دهد. همچنین، روشنفکر نمی‌تواند ایدئولوژی‌پرداز و طراح آرمان‌شهر یا دولتمرد و رجل سیاسی باشد. از نظر او روشنفکری نه تخصص علمی است و نه شغل و حرفه؛ بلکه فقط دو وظیفه اخلاقی است: تقریر حقیقت و تقلیل مرارت. البته این تقریر حقیقت،

تا دهه ۱۳۵۰ ش، پرسش از خاستگاه طبقاتی روشنفکران، عمدتاً در زمینه‌ای مارکسیستی، همچنان مطرح بود و غالباً از آن استفاده‌هایی جدلی برای طعنه‌زدن در واسنگی طبقاتی غیرکارگری رقیبان می‌شد (برای نمونه‌ای از این مشاجرات قلمی به شعاعیان، ۱۳۸۶ ش، ص ۷-۱۰؛ مؤمنی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۲-۱۳).

۵. **وظیفه روشنفکر.** پرسش از وظیفه، رسالت، مسئولیت، یا کارکرد اجتماعی روشنفکر و سنجش کامیابی روشنفکران در انجام‌دادن وظایفشان از همه پرسشهای پیشین بحث‌انگیزتر بوده‌است (درباره تأثیر آموزه‌های روشنفکران غربی در توجه به مفهوم «تعهد» نزد روشنفکران ایرانی دهه ۱۳۴۰ ش به نیوی، ۱۹۹۹، ص ۳۶۴-۳۶۸). در اینجا حتی‌گزینه‌ها و ازه‌ها محل نقد و مناقشه است. برای نمونه، مصطفی رحیمی (۱۳۷۰ ش، ص ۱۸) واژه «رسالت» را درباره کار روشنفکر سنگین و کلمه «وظیفه» را سبک دانسته و واژه «خویشکاری» را پیشنهاد کرده‌است. اما آل‌احمد و شریعتی با پیامبرانه‌دانستن کار روشنفکر از تعبیر رسالت روشنفکری استفاده کرده‌اند. در نظر آل‌احمد پیامبران در زمره نخستین روشنفکران‌اند و گرچه «توارد روشنفکری - پیامبری مشخصه بدایت تاریخ است که به اساطیر می‌پیوندد»، روشنفکران عصر جدید نیز در دوره ختم پیامبری و بی‌نیازی بشر از بیان اندیشه به زبان عالم غیب، همان بار پیامبران یعنی بار امانت را بر دوش دارند. آل‌احمد در بیان شباهت پیامبری و روشنفکری از سه مؤلفه مشترک یاد کرده‌است: در جهان قدیم پیامبری با ارتداد به معنای نفی معتقدات مسلط دوره خود آغاز می‌شد و با رسالت و معجزه همراه بود؛ در دنیای پسایامبری معاصر نیز مثلث «ارتداد - حمل بار امانت - نفوذ کلام» تکرار همان سه مؤلفه پیشین در وجود روشنفکر است (۱۳۵۶ ش، ص ۱۶۵، ۱۶۸-۱۶۹). او روشنفکران تاریخ ایران را بر اساس میزان توجه به این سه مؤلفه به چهار دسته تقسیم کرده‌است: دسته اول شهیدان‌اند که بر ارتداد و نفی و اعتراض سخت‌گیرانه تأکید می‌کنند؛ دسته دوم اعجاز‌کنندگان در کلام‌اند که به قلمرو امر و قدرت اعتنائی ندارند، بلکه به قدرت کلام و اندیشه متکی‌اند؛ دسته سوم بر قدرت نشینندگان که نه قدرت اعجاز در کلام داشته‌اند و نه تاب تحمل زنداقه و ارتداد و رفتن تا شهادت، پس با نزدیک شدن به قدرت در پی باورانی برای حمل بار امانت بوده‌اند؛ و دسته چهارم از روشنفکران «زینت مجلس امرشدگان»‌اند که به یکی از شروط لازم روشنفکری یعنی حمل بار امانت چندان پایبند نبوده‌اند و کلامشان وسیله ارتزاقشان بوده‌است (۱۳۵۶ ش، ص ۱۹۳-۱۹۵).

روشنفکر / روشنفکری

برخلاف وظیفه متخصصان علوم، صرفاً کشف حقیقت نیست، بلکه رساندن آن به آستانه آگاهی شهروندان با استفاده از ابزارهای باورآفرینی است. وظیفه تقریر حقیقت چنان خطیر است که اگر میان آن و دیگر وظیفه اخلاقی روشنفکر تعارضی پدید آید، یعنی تقریر حقیقت سبب افزایش مزارت شود، روشنفکر باید تقریر حقیقت را مقدم بدارد (ص ۱۳۸۰ ش، ص ۲۵، ۴۷).

دو نکته مهم نیز درباره گوناگونی وظیفه روشنفکران افزودنی است: نخست آنکه همه روشنفکران در یک تراز نیستند. برخی از آنان روشنفکر مولد و مبدع نظریه‌اند و برخی دیگر توزیع‌کننده و مصرف‌کننده فرآورده‌های روشنفکری‌اند (سروش، ۱۳۷۷ ش، ص ۹، ۲۳). نکته مهم‌تر تفاوت کارکرد روشنفکر غربی و روشنفکر جهان سومی است. شریعی تأکید کرده‌است که به جای پرسش کلی وظیفه روشنفکر باید از «وظیفه روشنفکر در جامعه کنونی» پرسید و دانست که این مردم دردها، نیازها، آرمانها و وضع اجتماعی، فرهنگی و مذهبی خاص خود و زبان خود را دارند (۱۳۵۷ ش، ص ۳۰۱-۳۰۲). در بیانی دیگر، روشنفکر جهان سومی بر مرز عقل و اسطوره راه می‌رود و باید با ابداعات تنوریک خود بر شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید پل ببندد. اگر روشنفکر غربی وظیفه خود را معرفی‌الوازی تازه از دیکتاتوری می‌بیند که گاه نقاب فرهنگی و معرفی بر چهره دارند، روشنفکر جهان سومی با مسائل ضروری دیگری رویاروی است. او باید نسبت فرهنگ خودی و فرهنگ بیگانه را تبیین کند و به مشکلاتی که از شکاف میان دنیای سنت و تجدد پدید آمده بیندیشد و راه را برای اندیشه مستقل و محققانه به دور از تقلید کور، جزمیت و سیاست‌زدگی بگشاید (سروش، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۶-۲۷).

ب) مسائل روشنفکران ایرانی. فهم درست آرا و افکار روشنفکران در گرو فهم زمینه و موقعیت تاریخی ظهور این اندیشه‌ها و نیز بازسازی پرسشهایی است که آنان در پی پاسخ به آن بوده‌اند. در تعیین این موقعیت تاریخی، اغلب به رویدادهای مهمی توجه می‌شود که هر یک آغاز دوره‌ای تازه در حیات سیاسی اجتماعی جامعه بوده و از این رو مستفکران را با پرسشهایی تازه یا وجوه و صورتهایی تازه از پرسشهای پیشین رویارو کرده‌است. بر این اساس، در نگاهی کلی، چهار دوره در تاریخ روشنفکری ایران از هم متمایز شده‌است: ۱) از آغاز بیداری ایرانیان در میانه سلطنت

ناصرالدین‌شاه تا اشغال ایران به دست متفقین و برکناری رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰، با دو نقطه عطف پیروزی جنبش مشروطه در ۱۳۲۴ (۱۳۸۵ ش) و انتقال سلطنت از قاجار به پهلوی در ۱۳۰۴ ش؛ ۲) از شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای مرداد (۱۳۳۲؛ ۳) از نیمه دهه ۱۳۳۰ ش تا پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷ با نقطه عطف انقلاب سفید محمدرضا پهلوی در زمستان ۱۳۴۱ ش و اعتراض به آن تا قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲؛ ۴) دوره پس از انقلاب اسلامی با نقطه عطف پایان جنگ عراق با ایران در پی اعلام پذیرش قطعنامه ۵۹۸ شورای امنیت سازمان ملل متحد از سوی ایران (به آشتیانی، ص ۷۱۹-۷۲۶؛ آشوری، ۱۳۸۴ ش؛ علوی‌تبار، ص ۴۰-۴۳؛ حجازیان، ص ۲۳-۳۲).

دوره نخست در پی آگاهی‌ای پدید آمد که ریشه در ناکامی نظامی ایران در جنگهای ایران و روس (دوره اول: ۱۲۱۸-۱۲۲۸/۱۸۰۳-۱۸۱۳؛ دوره دوم: ۱۲۴۱-۱۲۴۳/۱۸۲۶-۱۸۲۸) داشت. این ناکامی نظامی در چشم برخی نخبگان نشانه ضعف و بحرانی بزرگ‌تر تلقی شد و به پرسش از علل موقعیتی انجامید که زوال، خرابی، انحطاط یا افول ایران نامیده می‌شد. عباس میرزا^۱ ولیعهد و فرمانده سپاه ایران، از اولین کسانی بود که بحران نظامی را در قالب مسئله‌ای اجتماعی سیاسی به شکلی ابتدایی صورت‌بندی کرد و در ۱۲۲۰/۱۸۰۵ در دیدار با بی‌بر آمده ژوبر^۲، سفیر مختار ناپلئون بناپارت^۳، علت ترقی فرنگیان و ضعف ایرانیان را مضرانه جویا شد (به رینگر^۴، ص ۱). پیشتر نیز پرسشهایی درباره علل افول و زوال صفویان (حک: ص ۹۰۷-۱۱۳۵) مطرح شده بود و در چهارچوب جهان‌نگری و سنت اندیشه سیاسی ایرانی اسلامی پاسخهایی به آن داده شده بود (برای نمونه به سیریزی، ص ۲۱۷-۲۳۴؛ رستم‌الحکما، ص ۳۹۳-۳۹۶، به نقل از کریمخان زند)، اما در این دوره، نه فقط صورت‌بندی مسئله افول^۴ سرشتی نو به خود گرفت و بر بنیان مقایسه عقب‌ماندگی ایران با ترقی غرب استوار شد، بلکه راه‌حلهای این بحران نیز در فضایی بیرون از چهارچوب سنت و با رجوع به دستاوردها و تجربیات غرب در علم، صنعت، سیاست و فرهنگ جستجو شد (برای پژوهشی درباره مفهوم ضعف و افول ایران در سفرنامه‌های اوایل دوره قاجار به رینگر، ص ۵۳-۶۵). در این دوره، مسئله افول ایران اصلی‌ترین مسئله اغلب مستورالفکران ایرانی بود. این مسئله چهار صورت‌بندی ساده داشت: چرا مملکت ایران عقب‌مانده‌است؟ چرا مملکت ایران ضعیف شده‌است؟ چرا مسلمانان عقب مانده‌اند؟ چرا مسلمانان ضعیف شده‌اند؟ «عقب‌ماندگی» در

1. Ringer

4. decline

1. Pierre Amedee Jaubert

2. Napoleon Bonaparte

ساختارهای سیاسی، دین اسلام، و خط و زبان فارسی دچار بحران و در معرض ویرانی و نیازمند جدید شدن است. به بیان استعاری رایج در آن دوره، ایران مادری بیمار و روبه‌مرگ است که ملت همچون فرزندان او را درمان و دوباره جوان کنند (برای نمونه‌هایی از این استعاره پزشکی در ادبیات مشروطه - توکلی طرقي، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۰۸-۱۱۱). از همان دوره نخست تاریخ روشنفکری در تشخیص بیماری وطن سنتی و راه درمان آن پنج گرایش نظری متفاوت در باب نسبت سنتهای وطن، به‌ویژه دین، با تجدد وجود داشته‌است. در گرایش نخست، راهی جز نفی قسمتی عمده از سنت برای رسیدن به تجدد نیست. گرایش دوم، بی‌آنکه دغدغه حفظ سنت را داشته باشد، به ضرورت اتحاد راهبردی با آن و استفاده موقت از برخی ظرفیت‌هایش برای رسیدن به تجدد باور دارد. هدف گرایش سوم، احیا یا تجدید سنت با استفاده از دستاوردهای تجدد غربی است. این گرایش آشتی‌روایتی از سنت ایرانی و تجدد غربی را ممکن می‌شمارد. گرایش چهارم، منتقد سنت است و ماندن در آن را مطلوب یا ممکن نمی‌داند، اما چاره را در تقلید و پیروی از غرب و گاه حتی اخذ‌گزینشی دستاوردهای آن نمی‌داند، خواه به این دلیل که کاستیهای جدی در روایت غالب تجدد اروپایی می‌بیند، خواه به این سبب که نوشدن هر سنت را فرآیندی درون‌زا می‌انگارد و طالب تجدد بومی است. گرایش پنجم، بحران جهان امروز را سرچشمه گرفته از جهان‌بینی تجدد غربی می‌داند و چاره فروبستگیها را به‌تعبیر گوناگون در روگرداندن از تجدد و بازگشت به خویشتن یا سنت می‌جوید. البته این گرایشها مرزهای روشن و برناگذشتنی ندارند. گاه یک روشنفکر در طول زندگی فکری خود چند گرایش را تجربه کرده‌است. در درون هر گرایش هم طیفی گسترده از نظریه‌ها مندرج است که گاه به جز اشتراک در راهبرد کلی شباهت چندانی به هم ندارند. تفاوت جهان‌بینی (مبتنی بر تلقی از دین و کارکرد آن به‌ویژه در تعیین نظام حقوقی)، تفاوت تلقی از هویت ملی (مبتنی بر برداشتهای فلسفی و سیاسی مختلف از غرب و شرق و رابطه فرهنگی سیاسی این دو)، تفاوت راهبرد سیاسی اجتماعی (بر پایه اولویت دادن به ارزش عدالت یا ارزش آزادی)، و نیز تفاوت شیوه عمل اجتماعی (بر پایه ترجیح حرکت‌های تدریجی اصلاحی یا حرکت‌های شتابان انقلابی) موجب گوناگونی روشنفکران درون هر یک از گرایشها و حتی موجب تغییر گرایش برخی روشنفکران در موقعیتهای تاریخی متفاوت شده‌است (به ادامه مقاله).

هر پنج گرایش فکری با نمایندگانی متنوع از همان دوره

مقایسه با دنیای کنونی غرب و «ضعف» در مقایسه با گذشته تاریخی زرین و باشکوه ایران پیش از اسلام یا ایران اسلامی فهمیده می‌شد (برای نمونه - ملک، ۱۸۹۱، ص ۲۳۸-۲۴۴؛ آخوندزاده، ۱۳۵۷ ش، ص ۲۷۲-۲۷۴؛ مستشارالدوله، ص ۳۵-۳۶؛ جمال‌الدین اسدآبادی، ۱۳۱۲ ش، ص ۱۶۴-۱۷۰؛ نیز - ادامه مقاله). بنابراین، این باور برخی از مورخان اندیشه که ایرانیان دچار «انحطاط مضاعف» بوده‌اند و از این‌رو نه از درون «سنت متصلب» خود قادر به دیدن انحطاط خود و تأمل در مبانی آن و نظریه‌پردازی در باب آن شده‌اند و نه از دیدگاه بیرونی مدرن (طباطبائی، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۵۷-۳۶۲). صورتی دیگر از نظریه خودویرانگر «امتناع تکبر» است که جز با انکار بی‌بنه‌های تاریخی مُبطل، دوام نمی‌آورد (برای بررسی انتقادی روایت طباطبائی از زوال اندیشه سیاسی - بروجردی و شمالی، ص ۵۰-۵۱).

در افق آگاهی از ضعف یا عقب‌ماندگی ایران و جهان اسلام، روشنفکران به وجوه دیگری از بحران قدرت و توانایی پی‌بردند و برای رهایی از فروبستگیهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی پرسشهای پیچیده‌تری در میان نهادند. این پرسشها را در نگاهی کلی می‌توان درباره شش موضوع اصلی دانست که هریک دربردارنده طیفی از نظریه‌ها و راهبردهای رهایی‌بخش در میان دو قطب مستقابل است و در قالب شش دوگانه دسته‌بندی می‌شود: ۱. دوگانه سنت و تجدد؛ ۲. دوگانه دین و علم؛ ۳. دوگانه تکلیف و حق؛ ۴. دوگانه شرق و غرب؛ ۵. دوگانه عدالت و آزادی؛ ۶. دوگانه انقلاب و اصلاح. ذیل هریک از این دوگانه‌ها پرسشهای متنوعی قرار می‌گیرد که می‌تواند ناظر به دولت یا جامعه، ناظر به خدا یا انسان، ناظر به شخص یا ساختار، ناظر به فرد یا جمع، و از همه مهم‌تر ناظر به قدرت سیاسی یا قدرت مذهبی یا قدرت عرفی باشد. راهبردهای رهایی‌بخش روشنفکران گاه مستنی بر یکی از سویه‌های این دوگانه‌ها، گاه بر پایه آشتی دادن دو سوی مختلف و ایجاد هم‌نهادی از آنها، و گاه بر بنیان فرارفتن از موقعیت دوگانه بنا شده‌است. روشنفکران برای دستیابی به راهبردی رهایی‌بخش، غالباً به تولید یا معرفی مفاهیم و اندیشه‌های جدید یا بازتعریف مفاهیم و اندیشه‌های از پیش موجود پرداخته‌اند و گاهی نیز به استفاده ایدئولوژیک و تحریف‌آمیز از مفاهیم و اندیشه‌ها روی آورده‌اند (به ادامه مقاله).

۱. دوگانه سنت و تجدد. از نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه، تقریباً همه روشنفکران بر این باور بودند که سنت با تجلیاتی همچون آداب و رسوم و باورهای فرهنگی، عقاید و

نخست تاریخ روشنفکری در کنار هم حضور داشته‌اند. فتحعلی آخوندزاده را می‌توان برجسته‌ترین نماینده گرایش اول دانست. او از ۱۲۷۴ به این باور رسید که «سبب عقب‌ماندن [ملت اسلام] در مراحل سیویلیزاسیون، نارساییهای قضای عربی است، و گمراهی قابلیت ذاتی آنان بیشتر از اروپاییان است (به آخوندزاده، ۱۳۵۷ ش. ص ۲۷۶، ۳۵۲؛ برای آگاهی از سلسله پرسشهای آخوندزاده درباره علت خرابی ایران که سرانجام به پاسخ دشواری سوادآموزی با قضای عربی می‌رسد - همان، ص ۲۷۲-۲۷۴). هنگامی که بیش از بیست سال تلاش و اصرار آخوندزاده در جایگزینی قضای جدید نه جای قضای عربی راه به جایی نبرد؛ او دلیل این ناکامی را تعصب دینی و «فاناتیسم» ملت اسلام دانست و نگارش اثر انتقادی مکتوبات کمال‌الدوله (تألیف ۱۲۸۰) را به انگیزه «هدم اساس این دین و رفع فنانیسم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراستانتیزم در اسلام» آغاز کرد. به ادعای او بسط علم در گرو پیشرفت، و پیشرفت در گرو لیبرال بودن، و لیبرال بودن در گرو رهایی از قید عقاید باطل است. اما مذهب مانع رهایی از عقاید باطل است (همان، ص ۳۵۴، همو، ۱۳۵۰ ش. ص ۵۶؛ درباره اهمیت رستگاری بشر و رهایی از باطل در ادیان الهی - نبوت؛ برای بررسی انتقادی مسئله نیت اسلام و لیبرالیسم - لیبرالیسم).

گرایش دوم تجددخواهی سَنگ‌گیر و دین‌شیز نیست. ملکم‌خان، از نخستین نمایندگان این گرایش، نقض قضای عربی را «منشأ فقر و ناتوانی و عقب‌ماندگی فکری و اسناد سیاسی سرزمین اسلام» معرفی کرده بود و مکانیبات زیادی در خصوص اصلاح یا تغییر الفبا با آخوندزاده داشت. اما او اجرای طرحهای اصلاحی دیگر، مثل تدوین قانون، را در گرو اصلاح خط نمی‌دانست و باطل شمردن اعتقادات دینی مردم را نیز در هدایت و تعلیم آنان سودمند نمی‌دید (ملکم، ۱۳۸۱ ش. ص ۴۰۱-۳۷۱، مقدمه اصل، ص ۱۵-۱۶) به گفته آخوندزاده (۱۳۵۷ ش. ص ۲۸۸-۲۹۱)، ملکم‌خان در دیداری با او در محرم ۱۲۸۹ / مارس ۱۸۷۲، «خرابی کل دنیا» را به واسطه ظهور پیامبران و رهبران ادیان دانسته‌است که عقل انسانی را از اعتبار و سندیت انداخته و نقل را بر آن مرجع و غالب کرده‌اند. اما به آخوندزاده نصیحت کرده‌است که راه ست کردن اعتقاد پیروان یهودیت، مسیحیت و اسلام به آسمانی بودن دین آنان، مواجهه مستقیم نیست، بلکه نشان دادن نکثر ادیان باطلی است که پیش از ادیان ابراهیمی طی «میلیونها سال از عمر جهان» به دست بشر

ساخته شده‌اند. در نوشته‌های ملکم‌خان نشانی از این دین‌زدایی بهمان نیست، هرچند می‌توان دریافت که روکردن او به سنت دینی و روحانیت، پس از تومیدی‌اش از برنامه اصلاحات دولتی در حکومت ناصرالدین‌شاه، به هدف هموار کردن راه ترقی ایران بود. او در مقاله «مدنیت ایرانی»^۱، با طرح برشم از علت عقب‌ماندگی مسلمانان، به اکراه آنان از تقلید از ترقی اروپاییان پرداخته و یادآور شده‌است که در اسلام زندگی دنیایی و اجتماعی از زندگی معنوی و دینی جدا نیست و از آنجاکه از یکسو توحید اسلامی با تثلیث مسیحی در تعارض است و از سوی دیگر تمدن جدید زیر حمایت مسیحیت به مسلمانان معرفی می‌شود، مسلمانان بر این باورند که هدف از انتقال تمدن جدید گسترش مسیحیت و مبارزه با اسلام و تکرار جنگهای صلیبی در شکلی مستندانه‌تر یعنی «جهاد علم»^۲ است. پس طبیعی است که مسلمانان از قبول هرچه فرنگی است سرباز زنند. ملکم پس اظهار کرده که در اسلام، به‌ویژه در ایران شیعی، در غیاب دستگاه دینی یکپارچه‌کننده‌ای مثل کلیسا، هر مجتهد می‌تواند برای وضع هر قانونی با اصل جدیدی در اقیانوس احادیث اسلامی، احکام و ضابطه‌های مؤیدی بیابد. برای اخذ اصول تمدن جدید هم کافی است گفته شود، این اصول از پاریس و لندن نیامده بلکه اصول حقیقی اسلام است که فرنگیان آن را برگرفته‌اند (ملکم، ۱۸۹۱، ص ۲۳۸-۲۴۳؛ نیز - همو، ۱۳۸۱ ش. ص ۱۳۸؛ برای آگاهی از ضوابط و قواعد اجتهاد نزد فقهای امامیه - اجتهاد^۳، به مبنای همین شکرده عملکردیاته است که در روزنامه قانون «کشتی بخار و تلفراف و حسن تنظیمات خارجه و کل ترقیات عالم، جملگی از پرتو یک شعاع اسلام» معرفی شده و از جمله تعالیم جماعت آدمیت این بوده‌است که «جمع ترقیات دنیا را بر اصول اسلام قرار داده‌اند، و به جای تقلید «اوضاع فرنگستان» باید «کل ترقیات عالم را از خود اسلام استخراج بکنند» (قانون، ش ۲۱، ص ۴، ش ۲۵، ص ۲؛ برای گزارشی از صحبت یکی از امای آدمیت با سفرای خارجه - همان، ش ۳۶، ص ۴-۳). ملکم برای آشنی دادن سنت دینی و تجدد، از یکسو، تمدن جدید را امری فرادینی و مستقل از مسیحیت معرفی می‌کند و از سوی دیگر، میان دو گونه اسلام تفاوت می‌نهد و تسخیر عالم را حق اسلام علم و محبت و ترقی و عقل می‌شمرد نه اسلام جهل و اذیت و تدنی و نقل (همان، ش ۲۷، ص ۲۳) و برای اروپاییان نیز سخن از «ذاتی اسلام» و اسلام ناب و بی‌پیرایه به میان می‌آورد و تأکید می‌کند که هیچ یک از تعالیم قرآن با اصول تمدن جدید در

1. fanaticism

2. protestantism

3. Persian civilisation

4. crusade of science

اجتماعی ایران پس از جنگ جهانی اول (۱۳۳۲-۱۳۳۷) / ۱۹۱۴-۱۹۱۸) آغاز شد. آنان پیش از آنکه دولت شبه‌مدرنیست رضاشاه بتواند همه‌صداها را مخالف را خاموش سازد، گفت‌وگویی در نقد تجدد غربی پدید آورند که دو دهه پیش از انقلاب اسلامی بهمن ۱۳۵۷ از منابع الهام‌بخش روشنفکران منتقد غرب شد. برای فهم پاسخ این گروه به پرسش «چه باید کرد» که در موقبت ضعف و استیصال پس از جنگ جهانی اول پیش روی مشروطه‌خواهان قرار گرفته بود، بهتر است نخست به پاسخ جدی‌ترین رقیب آنان، یعنی سیدحسن تقی‌زاده، توجه شود. تقی‌زاده ایران را همچون بیماری می‌پنداشت که نیازمند «تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگانی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا (جز از زبان)» بود. از میان مؤلفه‌های سنت و هویت ملی، تقی‌زاده فقط حفظ و توسعه زبان فارسی را ضروری می‌دانست و گرنه حکم مشهورش آن بود که «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود و بس» (تقی‌زاده، ۱۳۳۸، ص ۲-۳). تقی‌زاده در دوره سوم زندگی‌اش این «فتوای تند و انقلابی» را «متضمن مقداری... افراط» دانست (تقی‌زاده، ۱۳۳۹، ص ۴۱۹؛ درباره سه دوره زندگی سیاسی فکری تقی‌زاده - تقی‌زاده، ۵، سیدحسن؛ نیز - کاتوزیان، ۱۳۸۲، ص ۷-۴۱)؛ اما در آن زمان او و پیروانش سرابا فرنگی‌مآب شدن را ناسازگار با «وطن‌پرستی» قلمداد نمی‌کردند، بلکه آن را تسلیم شدن به روند ناگزیر تجدد می‌دانستند که خواه‌ناخواه جهان را تصرف خواهد کرد (برای آگاهی از گرایشهای فکری نویسندگان مجله کاهوه و تلقی آنان از تجدد - کاهوه، ۵، نشریه). به تعبیر یکی از هواداران این اندیشه، مراد از «روحاً»، «اروپایی شدن» درک «اخلاقی، حالت روحیه، طرز فکر کردن» و سخت‌کوشی اروپاییان و تغییر دادن «حس ابداع و ابتکار» خود بر آن اساس، با هدف مقاومت در برابر پیشرفت مقاصد آنان بود (تقی‌زاده، ۲۶۰-۴۶۱). درحالی‌که گروهی از دوستان تقی‌زاده همچون محمد قزوینی^۵ با این اندیشه کاملاً موافق بودند، گروهی دیگر همچون حسین کاظم‌زاده، مدیر مجله ایران‌شهر، آن را خروج از اعتدال می‌دانستند. به‌باور کاظم‌زاده ایران‌شهر (۱۳۰۴، ص ۵۶۹-۵۷۰) ایران باید در «دایره فضیلت و حقیقت»، ترقیات و تمدن فرنگ را قبول کند، ولی نباید آن را «نمونه فرنگستان» کرد، بلکه «باید اساسی نو ریخت و تمدن خاصی که حاوی مزایای تمدنات شرق و غرب باشد ایجاد نمود و آن را تمدن ایران نامید» (برای گزارشی از آرای موافقان و

تعارض نیست به جز تعدد زوجات که آن هم «ذاتی اسلام» نیست بلکه «از کهن‌ترین و بابرجاسترین قوانین آسیا» بوده‌است که اسلام نا حد ممکن آن را محدود کرده و «اسلام بی‌پیرایه» برضد آن است (ملکم، ۱۸۹۱، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ درباره این نظر او - تعدد زوجات^۶؛ اسلام^۷).

سومین گرایش از روشنفکری از آن تجددخواهانی بود که به‌راستی دغدغه حفظ سنت و تواناسازی آن را داشتند. از نخستین نمایندگان این گرایش یوسف‌خان مستشارالدوله^۸ بود که سالها از نزدیک شیوه زندگی و حکومت غربیان را آزموده بود. او نیز مقدمه رساله یک کلمه (تهران ۱۲۸۷) را با پرسش از عقب‌ماندگی ایران آغاز کرده‌است. مستشارالدوله از مروجان اقتباس صنایع غربی و به‌ویژه خط آهن بود، اما در اعتراض به تلقی بیشتر معاصران خود، تأکید می‌کرد که پرداختن به «تاریخ و صنایع فرنگستان» نباید موجب غفلت از «بنیان و اصول عمل اداره» غرب شود، زیرا اولی نتیجه و دومی مقدمه است. از نگاه او «بنیان و اصول عمل» غربیان در یک کلمه خلاصه می‌شود: کتاب قانون، «که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است». مستشارالدوله، ظاهراً برای نخستین بار، به بیان تفاوت قانون شریعت و قانون عرفی جدید پرداخت. او نوزده اصلی را که در ابتدای قانون اساسی فرانسه آمده و بعدها مضمونش در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمد، به‌عنوان «روح دائمی» و «جان جمله قوانین فرانسه» به فارسی ترجمه کرد و کوشید جایگاه این اصول اساسی دنیای جدید را در آیین اسلام بازشناسد. به باور او آنچه که حقوق عامه فرانسه نام دارد، «در معنی حقوق عامه مسلمانان، بل کل جماعات متمدنه است» (تقی‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۳۵-۳۶، ۳۸-۳۹، ۴۵-۷۲). چنین بود که او کتاب یک کلمه را روح‌الاسلام نیز می‌خواند و در نامه‌ای به آخوندزاده در وصف آن چنین نوشت: «به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام [است] با آیین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است» (تقی‌زاده، ۱۳۵۷، ص ۳۷۲).

گرایش چهارم روشنفکری هم‌زمان از سنت ایرانی اسلامی و تجدد غربی انتقاد می‌کند. سابقه این گرایش به آثار مستقدمانی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی بازمی‌گردد، هرچند نکابوی جدی این دسته از روشنفکران در پی ناکامیهای انقلاب مشروطه، مداخله‌ها و کارشکنیهای متعدد روسیه و انگلستان، و وخیم‌تر شدن بحرانهای سیاسی، اقتصادی و

مخالفان این نظر در میان معاصران تقی‌زاده به بهنام، ۱۳۸۲ ش، ص ۸۱-۸۳؛ نیز - ادامه مقاله).

این گروه را می‌توان تجددخواهان مستفاد تجدد غربی یا هواداران تجدد بومی دانست. آنچه اغلب اندیشوران این گروه با آن مخالف بودند فرنگی‌شدن «بلاقید و شرط» بود، نه اخذ گرینشی تمدن غرب. به‌باور کاظم‌زاده، ایران به مقتضای «قانون تکامل»، باید قهراً تمدن غرب و ترقی را بپذیرد و به انقلاب در سه قلمرو اصلی سنت یعنی سیاست، فکر و ادبیات تن در دهد. اما این انقلابهای سیاسی، فکری و ادبی باید از یک‌سو برپایه ایجاد «حس ملیت» و «غرور ملی» باشد و از سوی دیگر با در نظر داشتن این نکته صورت گیرد که تمدن امروزی غرب «دغدغه‌دار سعادت بشر» نیست و باید از نفوذ و قبول «معایب و مضرات» آن پرهیز کرد و همچون زنبور عسل «از این گلزار مدنیت فقط آن گلها و برگهایی» را گزینش کرد «که عصاره آن تلخ و مضر نباشد» (۱۳۴۱، ص ۳۱۴-۳۱۵؛ نیز - ادامه مقاله). از دیدگاه این دسته از دانشوران رسیدن به «سرمنزل ترقی و ارتقا» با «تمدن عاریه‌ای» ممکن نیست، بلکه باید درسهای ابتدایی را از اروپاییان آموخت و با ادای «وظیفه‌شاگردی» و سیاس‌داری از آنان، در قدم بعد، از «تحصیل عاریه» و «تمدن عاریه‌ای» فراتر رفت و با «تحقیق و تجزیه»، به رفع نواقص آنچه به‌دست آمده و تشکیل «تمدن ملی» پراخت، تمدنی که «اروپایی‌ها در آن حق یا ادعایی نداشته باشند» (طوطی مراغه، ص ۳۵۲-۳۵۳). این آرا کمتر از یک دهه بعد شالوده‌نقد احمد کسروی^۴ بر تجدد غربی و «درد اروپایی‌گری» را فراهم آورد (برای آگاهی بیشتر و آگاهی از نقش کسروی در پی‌ریزی گفتمان نقد غرب‌زدگی - توتکی طرقي، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۰۵-۲۲۱). کسروی در ۱۳۱۳ ش، که هنوز نقدش از سنتهای دینی به نفی تشیع و تأسیس آیین جدید نینجامیده بود، باور داشت که در ایران پیش از مشروطه «بنیاد زندگی نیکی برپا بوده که فقط یک گوشه آن، یعنی حکومت استبدادی، باید ویران و از نو ساخته می‌شد. از نگاه او، جلوگیری از «خرافات دینی» و «بسی‌سوادی نوده» در حکم تعمیر و پاک‌سازی دیوارها بود نه کندن بنیاد، اما اروپایی‌گری «تیشه بر بنیاد زندگانی ایران» می‌زد (۱۳۱۳ ش، ص ۱۶۹؛ نیز - ادامه مقاله). پذیرش نظری امکان تحقق تجدیدی غیرفرنگی مبتنی بر نفی ذات‌گرایی^۱ و اروپامحوری^۲ است. به عبارت دیگر این گروه پذیرفته‌اند که نه سنت (و به‌ویژه مؤلفه اصلی آن یعنی سنت دینی) ذات‌نفسیرناپذیر و اصلاح‌نشدنی دارد و نه فرنگی‌بودن / فرنگی‌شدن^۳ در ذات تجدد است. اختلاف‌نظر آنان بر سر آن است که چه چیز از میان میراث دنیای قدیم و

دستاورد‌های جهان جدید برگزینی است و چه چیز فرونهادنی. گفتنی است که روشنفکران باورمند به یکپارچگی تجدد غربی نیز در عمل در معرفی ذاتیات این پدیده اختلاف‌نظر دارند (به ادامه مقاله).

پنجمین گرایش روشنفکری تجددخواه نیست؛ نه تجدد عاریتی و نه تجدد بومی. گم‌شده این گروه سنت است. آنان نقدهای گروه چهارم به مدرنیته غربی را به‌شکلی بنیادی‌تر و فلسفی‌تر بسط داده‌اند، اما اغلب پذیرفته‌اند که تجدد سرنوشت محتوم روزگار کنونی بشر است که مشکلاتی مشترک و گریزناپذیر برای غرب و شرق پدید آورده و می‌آورد. توجه این گروه به سنت البته حاصل آشنایی با برخی فیلسوفان غربی منتقد تجدد به‌ویژه مارتین هایدگر^۴، فیلسوف آلمانی، است. اگرچه این گرایش سابقه‌ای به بلندی چهار گرایش پیشین ندارد و اغلب متفکران این گروه نام روشنفکر را بر خود نمی‌پسندند، بدون شک سهم اندیشه این گروه در گفتگو و جدال با دیگر گرایشهای روشنفکری و ایجاد گفتمانهای رقیب درخور توجه است. اندیشه فلسفی بازگشت به سنت تاحدی متأثر از تلاشی است که هانری کورین^۵، فیلسوف و اسلام‌شناس فرانسوی و مترجم آثار هایدگر به زبان فرانسوی، در زمینه معرفتی اسلام ایرانی از دهه ۱۳۲۰ ش در ایران آغاز کرد (درباره تأثیر اندیشه هایدگر بر کورین و روش تأویلی او در پژوهشهای ایرانی - اسلامی اش - شایگان، ۱۳۷۱ ش، ص ۶۶-۷۵). او به‌ویژه با تأکید بر عناصر ایرانی حکمت اشراق الگویی فلسفی پیوند ایران باستان و اسلام را پیش روی روشنفکران گذاشت (به کورین، ۱۳۲۵ ش) و خاصه بر سیدحسین نصر، داریوش شایگان و سیداحمد فردید (متوفی ۱۳۷۳ ش) به سه شکل متفاوت اثر نهاد. نصر برپایه اسلام فلسفی ایرانی و با الهام‌گیری از انتقادهای سنت‌گرایان غربی بر مدرنیته، راه فرهنگی خود را از همه جریانهای روشنفکری جدا ساخت و به احیای سنت قدسی و فلسفه ایرانی اسلامی به‌عنوان گریزگاهی از دنیای قدسی‌زدایی‌شده جدید روی آورد. اما شایگان و فردید، یکی با آثاری پرمخاطب و دیگری با تعالیم شفاهی بحث‌انگیز، برای چند دهه در تاریخ روشنفکری ایران مؤثر ماندند (به ادامه مقاله). تبادل فکری و اختلاف نظر گرایشهای مختلف روشنفکری ذیل پنج دوگانه دیگر روشن‌تر بیان خواهد شد.

۲. دوگانه دین و علم. دین و علم به‌ترتیب مهم‌ترین مظاهر دنیای قدیم و دنیای جدیدند، پس شکفت نیست که دشواره سنت و تجدد در تاریخ روشنفکری ایران بیش از هر چیز در

قدسی، خود را بازمی‌یابد. کاظم‌زاده با تأکید بر اینکه «دین موجود ایران را ناکافی تصور کردن و به خیال تبدیل آن و آوردن دین جدید افتادن دور از عقل و فطرت است»، سه گام برای اصلاح دینی یا به تعبیر او «انقلاب دینی» برای «اظهار کردن حقیقت و لث دین و تطبیق آن با تمدن جدید» برمی‌شمرد: جدا کردن احکام و قوانین دین از خرافات و اوهام؛ سازگار کردن احکام دین با «مقتضیات و احتیاجات ترقی و تمدن»؛ و جدا کردن «شئون روحانی از شئون جسمانی»، یعنی «امور شرعی از امور مدنی و عرفی» (ص ۱۳۰۳، ص ۷-۸). از میان این سه اقدام که آنها را می‌توان در سه عنوان دین‌برایی، بازاریابی دین و سکولاریزاسیون^۱ (عرفی‌سازی) خلاصه کرد، دو اقدام نخست برنامه اغلب روشنفکرانی بوده‌است که به اصلاح دینی روی آورده‌اند، اما سکولاریزاسیون دین و کم و کیف آن محل مناقشه بسیار بوده‌است (به ادامه مقاله: سکولاریسم^۲).

کاظم‌زاده به عنوان روشنفکری دین‌باور از یکسو در برابر مادیون و خداباوران مخالف تشیع ایستاده بود و از سوی دیگر با درک سستی از دین مخالفت می‌کرد. معرف برجسته فلسفه مادی در دوره پهلوی اول تقی‌آرانی (متوفی ۱۳۱۸ ش، شیعی‌دان ماتریالیست) بود. او که در زمان تحصیل علوم طبیعی در برلین (۱۳۰۱-۱۳۰۷ ش) با برخی روشنفکران ایرانی ساکن این شهر مراد داشت و نیز با مجله‌های ایرانشهر و فرنکستان همکاری می‌کرد، گرایش شورمندان به مارکسیسم یافت و در ۱۳۰۶ ش به همراه احمد اسدی (اسدوف) و مرتضی‌علوی «فرقه (حزب) جمهوری انقلابی ایران» را تأسیس کرد (در سارده روشنفکران ایرانی برلین در دوره پس از مشروطه به بهنام، ۱۳۷۹ ش؛ درباره فرقه جمهوری انقلابی ایران به حمید احمدی، ص ۹-۲۸). آرناسی تحلیل طسقانی تاریخ، ماتریالیسم دیالکتیک و مادی‌گری را در آثاری همچون پس‌سکولولوژی: علم روح و مقالاتش در مجله دنیا (از بهمن ۱۳۱۲ تا خرداد ۱۳۱۲) ترویج می‌داد. او در ۱۳۱۶ ش در رأس گروهی از همفکران چپش که بعدها به پنجاه‌وسه نفر^۳ معروف شدند، دستگیر و دو سال بعد در زندان درگذشت (به آرناسی، تقی: پنجاه‌وسه نفر^۴؛ نیز برای گزارشی دست‌اول از محاکمه پنجاه‌وسه نفر و دفاعیات آرناسی به علوی، ص ۱۵۵-۱۸۶).

در برابر این افکار، علاوه بر روشنفکرانی همچون کسروی که از موضع مخالفت با اروپایی‌گری از کوهر اخلاقی و انسانی دین دفاع می‌کرد (به کسروی، ۱۳۵۶ ش، ص ۵۲-۵۷)، گفت‌وگوهای دینی دیگری، عمدتاً در میان تربیت‌شدگان حوزه‌های

قالب مسائلی ناظر بر دوگانه دین و علم یا ایمان و عقل ظهور کند. مسئله اصلی در اینجا از یک‌سو بر سر اصل وجود خداوند و توحید است و از سوی دیگر بر سر آمیختگی باورهای دینی با آنچه در علم جدید نادرست یا خرافه به‌شمار می‌آید. تقسیم روشنفکران به دو گروه دینی و سکولار نمی‌تواند پیچیدگی و گوناگونی آرای آنان در قلمرو خداباوری، خداشناسی، دین و دین‌داری را به‌درستی بازگو کند. در نگاهی کلی و فارغ از تلفیهای متفاوت از خدا و دین، در این قلمرو چهار گروه از روشنفکران ایرانی آرای گوناگون خود را عرضه کرده‌اند: خداباوران دین‌باور، خداباوران دین‌ناپاور^۱، خداناساها و ندانم‌گرایان^۲. در دوره پیش از مشروطه متورالفکر خداناساها و سرشناسی نمی‌شناسیم، هرچند نگارش رساله نیچرینه به فارسی در پاسخ رنان^۳ نشان‌دهنده شیوع نسبی اندیشه مادی و احساس ضرورت پاسخگویی از سوی روشنفکر دین‌باور و همچون سیدجمال اسدآبادی است. آنچه روشنفکرانی همچون آخوندزاده و ملک‌خان در نقد دین می‌گفتند چیزی بیش از ادعای ضرورت «پروتستان‌تیسیم اسلامی» و تفکیک «اسلام علم» از «اسلام جهل» نبود. مشروطیت آزمونی بود تا توان علما و روشنفکران در سازگارسازی دین با اقتضات زمانه در عمل سنجیده شود. پس از ناکامی‌های مشروطه موحی از کوششهای روشنفکرانه برای اصلاح دین برخاست. کاظم‌زاده در دی ۱۳۰۳ در مقاله‌ای در شرح تفصیلی انقلاب فکری و دینی، استدلال کرد که با توجه به ریشه‌دوانیدن دیرینه دین در سرنوشت ایرانیان و تأثیر روحانیان بر زندگی و افکار و احساسات اکثریت بزرگ اهل ایران، یگانه راه اصلاح حال ملت و استقلال و ترقی ایران اصلاح روحانیت و تغییر افکار آنان با انقلاب فکری و دینی است. به بیان او این انقلاب «خونریزی و کشتار و هرج و مرج» نیست، بلکه «تبدیل حالی به حال دیگر» است و غرض از آن نه تأسیس دین تازه است و نه تشویق به بی‌دینی؛ چرا که هیچ ملتی از راه بی‌دینی به سعادت نرسیده‌است. به‌باور او مذهب شیعه اثنا عشری «به شرط پاک‌شدن از خرافات و اضافات» می‌تواند ضامن سعادت و هموارکننده ترقی ایران و پذیرنده «همه عناصر تجدد و تمدن» باشد هم به‌سبب «گشاده بودن باب اجتهاد» و هم به این دلیل که اسلام «در شکل تشیع تکامل کرده و یک نوع دین ملی ایران» شده‌است. از نظر او، «دین محصول ایمان است و ایمان یک امر وجدانی و یک رابطه قلبی» میان انسان و آفریدگار اوست که کسی حق مداخله در آن را ندارد. دین در ممالک غرب، با این برداشت جدید، دیگر آلت دشمنی نیست و یقیناً در شرق نیز «مقام

1. deist

2. atheist

3. agnostic

4. secularization

همچون عطاء الله شهاب پورکرمانشاهی، دانش‌آموخته حقوق از دانشگاه تهران و مؤسس «انجمن تبلیغات اسلامی» در فروردین ۱۳۲۱، و حاج شیخ مهدی سراج‌انصاری (متوفی ۱۳۴۰ ش)، از نویسندگان اصلی نشریه آیین اسلام و مؤسس «جمعیت مبارزه با بی‌دینی» در ۱۳۲۳ ش، را واداشت تا هم برای دفاع از تشیع و پاسخگویی به اظهارات کسروی هم برای ایجاد تحول در حوزه‌های علمیه و خرافه‌زدایی با به عرصه مباحثات روشنفکری و مطبوعاتی بگذارند (س. جعفریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۱-۳۲، ۵۶-۸۰؛ برای شرحی تفصیلی از زندگی و فعالیت فرهنگی سراج انصاری - سراج انصاری^۵، مهدی؛ نیز - س. جعفریان، ۱۳۸۲ ش؛ برای بررسی تفصیلی این کوششهای دین‌پیرایانه و اصلاح‌گراانه - اصلاح/اصلاح‌گرایی^۶).

بازآرایی دین نزد روشنفکران نیز نخست در اثبات سازگاری آموزه‌های اسلامی با دانشهای جدید، به‌ویژه علوم طبیعی، رخ نمود. یکی از نخستین کوششها در قرینه‌سازی دین و علم، کتاب نامه احمدی، یا، حفظ‌الصحة اسلامی (تهران ۱۳۳۲) اثر امیرخان امیر اعلم، معلم طب دارالفنون و رئیس اطبای ژاندارمری، است. او در این اثر - که ترجمه رساله دکتری او در دانشگاه لیون^۱ فرانسه در ۱۹۰۴/۱۳۲۲، با عنوان «حفظ‌الصحة و اسلام»^۲، او به گفته خودش «خطاب به اروپاییان خصوصاً اطبا و علمای علم حفظ‌الصحة» است - اظهار کرده که احکام اسلام درباره حفظ‌الصحة «تماماً به حال بشر مفید و مطابق علوم جدید و انکشافات عذیده این عصر» است (س. اعلم، ص ۵؛ برای بحثی درباره این اثر و اهمیت آن در تاریخ روشنفکری دینی - توکلی طرقي، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۳۱-۴۳۳). در دوره پهلوی اول درحالی‌که آموزه‌های مادی‌گرایان درباب مغایرت دین و دانش و تبیین ماتریالیستی طبیعت و انسان ترویج می‌شد، نومانیاس^۳، از پزشکان مسیحی اصفهان، در کتاب حفظ‌الصحة در دین اسلام (اصفهان ۱۳۱۳ ش) کار امیر اعلم را پی‌گرفت و کوشید تا «فلسفه طبی قوانین و دستورات صحی دیانت اسلامی را بر طبق طب امروزه تشریح کند (س. ص ۵-۶). برداشت علمی مهدی بازرگان از احکام طهارت در کتاب «مطهرات در اسلام» (تهران ۱۳۲۲ ش) کوششی دیگر در قرینه‌سازی دین و دانش جدید بود که هدفش مطالعه احکام طهارت از دریچه تصفیه بیوشیمی و قوانین علمی و یافتن «فرمول شیمیایی برای نجاسات» و تبیین علمی برای طهارت و «استحاله» است (برای نمونه - بازرگان، ۱۳۴۴ ش، ص ۲۳-۲۴، ۴۸-۵۰). چهار سخنرانی او برای دانشجویان با عنوان راه

علمیه شکل گرفت که بر آن بود تا با دفاع از توحید اصلی‌ترین رکن دین را از یک‌سو در برابر شبهات مادی‌گرایان حفظ کند و از سوی دیگر از چنگ خرافه‌پرستی آزاد سازد (برای فهرستی از کتابهایی که در رد ماتریالیسم در دهه ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ ش نگاشته شد - جعفریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۳-۳۴). این گروه برخلاف روشنفکرانی که بعدها به صفت مذهبی یا دینی معروف گشتند، فقط دغدغه دین‌پیرایی داشتند و بازآرایی دین به شکل سازگار با مقتضیات جهان جدید چندان مسئله آنان نبود. رهیافت ویژه این گروه که غالباً تحت تأثیر نگرشها و گرایشهای سلفی اهل سنت بودند، به گفته خودشان نمایانند «دین حقیقی، با بازگشت به قرآن و سنت سلف بود. سیداسدالله خرقانی (متوفی ۱۳۱۵ ش، از پایه‌گذاران اندیشه بازگشت به قرآن)، در آخرین اثرش، محور الموهوم و صحر المعلوم، یا، راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی - که مدتها پس از مرگش در ۱۳۳۹ ش به همت سید محمود طالقانی چاپ شد - دفاع از توحید در برابر مادی‌گری را در بستر پرش از علل تنزل جوامع اسلامی قرار داد و خروج مسلمانان از انحطاط و حل فروستگیهای نظری در مسائلی همچون مناقشه مشروطیت و استبداد را در گرو توجه به «ختمیت و جامعیت قرآن» به عنوان «رسالة عملیه خداوند تعالی» دانست (س. ص ۱۷-۲۸، ۲۶۹-۲۸۵). این جریان در عین حال نقد و تعریضی هم به شماری از آموزه‌های شیعی و نیز روحانیت داشت. اسرار هزارساله نوشته علی‌اکبر حکمی‌زاده (متوفی ۱۳۶۶ ش)، که در حوزه علمیه قم درس خوانده بود و نشریه همایون را اداره می‌کرد، در مهر ۱۳۲۲ همراه با شماره ۱۲ نشریه پرچم کسروی منتشر شد، و انتقاد از «پیشوایان دینی کنونی ایران» و باورها و شعائر شیعی را آشکارتر ساخت. انتقادهای او متأثر از افکار بدعت‌آمیز کسروی ارزیابی می‌شد، به‌ویژه آنکه کسروی کتاب شیعیگری: بخوانند و داوری کنند را تقریباً هم‌زمان با اثر حکمی‌زاده با مضمونی مشابه منتشر ساخت (برای گزارشی از زمینه تألیف اسرار هزارساله و واکنشهای حوزویان به آن - بدلا، ص ۱۹۵-۲۰۳؛ جعفریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۵-۵۳). نوشته‌های حکمی‌زاده و کسروی واکنشهای تندی در میان علما و روحانیان برانگیخت؛ ازجمله دو پاسخ مشهور یکی به قلم محمد خالصی‌زاده^۴ (متوفی ۱۳۲۲ ش)، با نام کشف‌الاستار (چاپ نخست در آیین اسلام، ۱۹ فروردین ۱۳۲۳ به بعد)، و دیگری به قلم آیت‌الله خمینی، با عنوان کشف‌الاسرار (قم ۱۳۲۳ ش؛ برای گزارشی از این دو اثر - فیرحی، ص ۷۴-۱۰۱)، از سوی دیگر مذهبیان معتدلی

1. Université de Lyon

2. "Hygiène et islamisme"

3. Tournamance

دین > ^۱ ذیل "Intellectuals" برای نقدی بر سازگاری درونی تعبیر روشنفکری دینی، به ملکیان، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۲-۲۱؛ داوری اردکانی، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۳۲، ۲۰۲-۲۰۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۳، ۱۶؛ درباره تفکیک روشنفکری دینی از «نوادپشی دینی» به ملکیان، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۲؛ درباره تفاوت دو تعبیر روشنفکر دینی و روشنفکر دین دار به فسایی، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۶-۲۷؛ میردامادی، ۱۳۹۲ ش؛ یوسمی اشکوری، ۱۳۹۲ ش؛ برای نقدی بر سودمندی تفهیم‌بندی روشنفکری به دینی - لائیک و پیشنهاد جایگزین تقسیم به بومی - جهان‌شهر به احمد صدری، ص ۱۸؛ نیز برای پاسخ به این نقد به پایا، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۸؛ و ادامه مناظره مکتوب بین احمد صدری و علی پایا به سرتی، ش ۳۲۱، ۳۰ مهر ۱۳۸۳، ص ۱۸، ش ۳۲۵، ۵ آبان ۱۳۸۳، ص ۱۸، ش ۳۲۶، ۶ آبان ۱۳۸۳، ص ۱۸، ش ۳۳۷، ۱۹ آبان ۱۳۸۳، ص ۱۸، ش ۳۳۸، ۲۰ آبان ۱۳۸۳، ص ۱۸).

به‌باور شریعتی، روشنفکر مذهبی و روشنفکر غیرمذهبی رسالت و وظیفه‌ای یکسان دارند و آن بازگشت به خویشن فرهنگی اسلامی‌مان و استخراج و تصفیه منابع فرهگی برای تبدیل اسلام از صورت تکراری سنتهای ناآگاهانه‌ای که بزرگ‌ترین عامل انحطاط است به صورت یک اسلام آگاهی‌بخش مترقی معترض و «از صورت سنتی اجتماعی به صورت یک ایدئولوژی» است. با این تفاوت که مشارکت روشنفکر مذهبی در این «نهضت رنسانس اسلامی» هم از سر ایمان و هم از سر مسئولیت اجتماعی است، درحالی‌که این مشارکت برای روشنفکر غیرمذهبی فقط برای ادای مسئولیت اجتماعی است (۱۳۵۷ ش، ص ۱۱-۱۳، ۲۷-۳۲؛ درباره نقلی شریعتی از روشنفکر مذهبی به هاشمی، ۱۳۹۳ ش، ص ۵۵-۶۲). دین‌پرایی برای شریعتی زدودن پیرایه‌های صفوی از چهره علوی تشیع است. بازآرایی اسلام نیز نشان‌دادن هم‌زمانی آن با ایدئولوژی انسانی مارکسیسم و بلکه برتری اسلام از آن ایدئولوژی مادی به سبب وجود آموزه‌های خدا و معاد است که توانایی توجیه عقلی و رئالیستی (و نه صرفاً ایده‌الیستی) ارزشهای اخلاقی و ایثار و شهادت را فراهم می‌آورد (به شریعتی، ۱۳۷۸ ش، ص ۹۵-۹۸).

روشنفکری دینی پس از انقلاب اسلامی و تجربه حاکمیت نظام ولایت فقیه در جهان جدید، با پرسشهایی تازه مواجه شد. اینک مارکسیسم به عنوان رقیب انقلابی اسلام در مبارزه با استبداد و امپریالیسم از صحنه خارج شده بود و دشواره

طی شده، که نخستین بار در ۱۳۲۷ ش به همت انجمن اسلامی دانشجویان و سپس در ۱۳۳۴ ش از سوی کانون اسلام منتشر شد. هدفی مهم‌تر داشت. این اثر راه حدانسانی و علم تجربی جدید یا سه‌عاری راه انبیا و راه بشر جدید را یکی معرفی می‌کرد (همو، ۱۳۵۶ ش، ص دو - پنج) و برای چند دهه کتابی بسیار اثرگذار در ترویج اسلام‌شناسی منس بر علم‌گرایی بود (درباره تأثیر این کتاب بر بیان‌گذاران سازمان مجاهدین خلق ایران، به‌ویژه محمد حنیف‌زاد و سعید محسن به جعفریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۸۶-۳۸۹؛ نیز بازرگان، مهدی، علم، مسئله است علم و دین).

این نکته درخور دقت است که گاه کوشش روشنفکران برای دین‌پرایی و بازآرایی دین به کنار گذاشتن اسلام می‌انجامد. برای نمونه کسروی، که دغدغه رسیدن به دین پاک و ناب داشت، سرانجام به خروج از تشیع و تأسیس آیین تازه به نام «پاک‌دینی» راه برد (به کسروی، احمد). روشنفکری دینی علم‌گرا نیز گاه از این پیامدها داشته است (به جعفریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۹۰-۴۰۶). گفتمان روشنفکری شکل‌گرفته در هر دو تجربه تاریخی، بیش از آن که محصولی معرفی باشد، تحت تأثیر بازی سیاست و قدرت بود. اما به هر حال تجربه‌هایی از این دست نشان‌دهنده پیامدهای بیش‌بین‌ناپذیر دین‌پرایی و بازآرایی دین است (برای نقدی بر دین‌پرایی به محمود صدری، ۱۳۸۴ ش؛ همو، ۱۳۹۰ ش؛ برای پاسخی به این انتقادهای مجاهدی، ۱۳۹۰ ش؛ برای نمونه‌ای از چاره‌جوییهای منطقی برای برهیز از افراط و تمییز در اصلاح فکر دینی به آرش نراقی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱-۱۲). به‌رغم چنین تجربه‌هایی، گروهی از روشنفکران همچنان حل دشواره سنت و تجدد را در گرو اصلاح دینی و سازگاری اسلام با مقتضیات دنیای جدید یافته‌اند. علی شریعتی، نماینده برجسته این گروه در دوره پیش از انقلاب اسلامی، خود را «روشنفکر مذهبی» می‌نامید. اما پس از انقلاب اسلامی این جریان فکری، که تارگزیشتی خود را به اندیشورانی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد اقبال لاهوری، مهدی بازرگان و شریعتی می‌رساند، اغلب به نام «روشنفکران دینی» و گاه به‌ناهایی همچون «نواندیشان دینی» و «روشنفکران دیندار» معرفی شده است (برای تعریفی از روشنفکری دینی و تارخچه آن به سروش، ۱۳۷۷ ش، ص ۳۰۲-۳۱۳؛ احمد نراقی، ص ۱۲-۱۳، ۳۵؛ برای نقدی بر یادزدایی در تاریخ‌نگاری روشنفکری به نوکلی طرفی، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۹۸-۱۹۹؛ برای نمونه‌ای از کاربرد تعبیر «روشنفکران دینی» در ادبیات دین‌پرومی انگلیسی‌زبان به «دایرةالمعارف

می‌کرد (دربارۀ تلفی نادرست مردم از مفهوم «حقوق» در ابتدای مشروطیت و یکی گرفتن آن با «موجب» با وفا و حق‌شناسی» - صوراسرافیل، سال ۱، ش ۲، ۲۴ ربیع‌الآخر ۱۳۲۵، ص ۲۱). برداشتی از حق که از نظر طالبوف «ناکنون زینت افزای اقوال و ارقام ایرانی» نبوده حق طبیعی است که «از روز ولادت تا هنگام وفات با خود آدم تولید می‌شود» و در تصادف با حق دیگری «در آینه مرور ایام مرئی» می‌گردد. او حتی تبعیت احکام شرع و پیروی قانون را در زمره حقوق فرد برمی‌شمرد نه تکالیف او (برای آگاهی بیشتر از نظریه تولید و اجرای حق نزد طالبوف - طالبوف، ص ۷۳-۹۰).

انقلاب مشروطه توانست دست‌کم در مقام نظر به سیطره گفتمان تکلیف در قلمرو سیاست خاتمه دهد. نشانه‌ای از این تغییر گفتمان جایگزین شدن واژه‌هایی همچون تبعه و «اهالی ایران» به جای رعیت / رعایا بود. اهالی ایران، هنوز شهروندان حقوقمند به‌شمار نمی‌آمدند، اما دیگر آن رعایای مانده در «قید رقت» شاه و مکلف به اطاعت از خودسری حاکمان نیز نبودند و برای نخستین بار به‌صرف ایرانی بودن، و نه الزاماً مسلمان بودن، واجد برخی حقوق مساوی تلقی شدند. این دستاورد حقوقی تا حدی هم حاصل تغییر تدریجی مفهوم «ملت» از معنای اولیه «دین و آیین» به معنای جدید «اهالی یک کشور» بود. در پرتو این تغییر، نه تنها قانون اساسی تصریح کرد که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی مساوی‌الحقوق خواهند بود» (سه «متمم قانون اساسی مشروطه»، اصل هشتم)، بلکه فقهی همچون میرزا محمدحسین نائینی غروی (متوفی ۱۳۵۵) از آزادی‌های اولیه‌ای سخن گفت که «بین‌العموم مشترک [است] و به فرقه خاصی اختصاص ندارد» و همه ایرانیان به‌نحو برابر باید از آن برخوردار باشند. او به عنوان نمونه به «امنیت بر نفس و عرض و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن از خفایا و حبس و نفی (تبعید) نکردن بی‌موجب و ممانعت نداشتن از اجتماعات مشروع» یاد کرد و این فهرست را با تعبیر «و نحو ذلک» باز نهاد (نائینی، ص ۴۴۹). اما اختلاف میان مشروطه‌طلبان و مشروطه‌خواهان به جنبه‌ای دیگر از دشواری حق و تکلیف بازمی‌گشت که می‌توان از آن با عنوان چالش حق خدا و حقوق بشر یاد کرد. علمای مشروطه‌خواه مراد از این حقوق جدید، به‌ویژه حریت و مساوات، را سرپیچی از ادای تکالیف الهی دانستند (برای متن حدود نود پاسخ به پرسشی از علمای بلاد درباره مغایرت مشروطیت با اسلام - ملکزاده، ج ۴، ص ۸۸۱-۹۲۹). در واکنش به رأی این دسته از روحانیان، نه تنها نجدخواهان بلکه

سازگاری دین و دانش جدید در قالب پرش از امکان سازگاری احکام فقهی و اخلاقی اسلام با جمهوریت و دموکراسی به‌عنوان نظام حقوقی و ارزشی برگرفته از جهان جدید صورت‌بندی شده بود (دربارۀ جنبه‌های حقوقی این پرش - ادامه مقاله). در این دوره بیش از هر زمان نهاد دین و نهاد سیاست درهم تنیده شد و مهم‌ترین کوششهای روشنفکران دینی صرف بررسی انتقادی آثار درهم‌تنیدگی این دو نهاد شد و نظریه‌هایی مبتنی بر تاریخمندی و بشری بودن معرفت دینی و قرآنتهای مختلف از دین برای حل مشکل تعارض دین و دانشهای جدید عرضه شد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۴-۴۱، ۱۶۹-۱۷۲، ۲۳۱-۲۳۵، سروش، ۱۳۷۰ ش، مقدمه، ص شش - یازده، ۳۷-۴۳، ۱۱۹-۱۲۳؛ برای نقدی بر نظریه قرآنت‌پذیری دین - هاشمی، ۱۳۹۳ ش، ص ۳۱۷، ۳۱۹-۳۲۲، پیوست ۲).

۳. دوگانه تکلیف و حق. در جهان قدیم خاصه در سنتهای شرقی و ادیان ابراهیمی غالباً بر تکالیف انسانها بیش از حقوق آنان تأکید می‌شد. هم در قلمرو سیاست و حقوق مدنی وظیفه تبعیت و فرمان‌برداری از حاکمان جایی برای حق انتخاب و تعیین سرنوشت و بسیاری آزادیهای مدنی نگذاشته بود. هم در قلمرو شناخت و تشخیص درست و نادرست و نیک و بد تکلیف اغلب آدمیان تقلید و پیروی از بزرگان بود و حق پرسشگری و استقلال فکر آنان بسیار محدود می‌شد. در جهان جدید گفتمان حق بر گفتمان تکلیف اولویت یافت و روشنفکران، که بنا به تعریف از «نااتوانی در به‌کاربردن فهم خود بدون هدایت دیگری» رهایی یافته بودند، مسئولیت ترویج اولویت حق بر تکلیف را بر دوش گرفتند (کانت، ص ۱۷؛ نیزه بخش ۱؛ واژگان و زمینه‌ها). در ۱۲۷۵، ملک‌خان در نخستین طرح قانون برای اداره امور مملکتی ایران «هشت فقره از حقوق ملت» را برشمرد و آن چند سطر را چنان مهم دانست که فهم آن ده سال عمر می‌طلبید و دولت فرانسه برای آن «هشت کروور آدم تلف کرده» بود (سه ۱۳۸۱ ش، ص ۳۹ و پانویس). پنج‌سال بعد، آخوندزاده (۱۳۵۰ ش، ص ۵۵-۵۶) ایرانیان را همچنان بی‌خبر از «حقوق انسانیت» معرفی کرد. در ۱۲۸۷، مستشارالدوله (ص ۷۲) کوشید تا «حقوق عامه فرانسه» را به‌عنوان «حقوق عامه... کل جماعات منمذنه» به زبان فرانسوی و احادیث به ایرانیان معرفی کند. مقارن انقلاب مشروطه، عبدالرحیم طالبوف (ص ۷۳) مفهوم حق را در کنار آزادی، مساوات، قانون اساسی و سلطنت مطلقه در شمار «کلمات نوظهور» تلقی

حق‌مدار، برخلاف برخی روشنفکران حقوقی توجیه‌گر سباستهای استبدادی دولت، هم‌زمان پیروی از اقتدارهای مذهبی^۲ و اقتدارهای سیاسی در حوزه امور دنیوی را نفی می‌کنند، چرا که خود را متعلق به دوره‌ای می‌دانند که به تعبیر آل‌احمد «در آن ظل‌الله بودن یا آیت‌الله بودن معنایی نخواهد داشت» و «اطاعت امر» (به معنای فرمان‌بری و تعبد، نه اطاعت از «قانون» یا «دستورهای اخلاقی و مذهبی») سلب روشنفکری است (آل‌احمد، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۱-۳۳-۳۴).

پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷، برانداختن نظام شاهنشاهی با بازگشتی بازاندیشانه به سنت بود. جمهوریت نظام سیاسی جدید بر حکم‌ورزی حق‌مدار استوار بود، هرچند ماهیت دینی و فقهی آن همچنان بر اولویت تکلیف بر حق تکیه داشت. اوضاع آشوبناک پس از انقلاب و جنگ هشت‌ساله عراق با ایران (۱۳۵۹-۱۳۶۷ ش) اطاعت کامل از رهبر انقلاب را موجه می‌ساخت؛ رهبری فرهمند که اقتدار توأمان مذهبی و سیاسی را در اختیار داشت. با پایان یافتن جنگ و درگذشت امام خمینی (ره) (در خرداد ۱۳۶۸)، برخی روشنفکران بر اساس تجربه عملی چندساله پس از انقلاب، مسئله سازگاری جمهوریت و اسلامیت را پیش کشیدند. این مسئله را می‌توان صورتی از دوگانه حق و تکلیف شمرد. یک‌سوی ماجرا روشنفکرانی بودند که فراتر از جمهوری اسلامی به انتقاد از دین و فرهنگ دینی می‌پرداختند و آن را ناسازگار با حق پرستگری و تفکر آزاد می‌شماراندند (برای نمونه - دواستدار، ص ۱۲۹؛ برای نقدی سنجیده به این نظریه - اعتمادی، ۱۳۸۴ ش). در سوی دیگر، روشنفکران دینی با رویکردهای مختلف کوشیدند تا برداشتی حق‌مدارتر از دین عرضه کنند و حق خدا و حقوق بشر را سازگار سازند (برای نمونه‌هایی از ناسازگاریهای اعلامیه حقوق بشر با شریعت از نگاه یکی از روشنفکران دینی - کدیور، آفتاب، ش ۲۷، ص ۵۴-۵۹، ش ۲۸، ص ۱۰۶-۱۱۶؛ برای نمونه‌ای از توجه روشنفکران دینی به تفاوت جهان قدیم و جدید از حیث تکلیف‌مداری و حق‌مداری - سروش، ۱۳۸۸ ش). برخی چاره‌جوییهای آنان عبارت بود از: کثرت‌گرایی در فهم متون دینی و تفسیر تجربه دینی؛ تفکیک ذاتیات و عرضیات دین؛ تأکید بر ایمان آزادانه که در تفکر سیاسی مبتنی بر آن، عمل سیاسی از جنس حق است نه تکلیف؛ طرح معنویت به‌عنوان دینی عقلانیت‌یافته که در آن تشخیص ارزشها و تکالیف صرفاً بر عهده عقلانیت قرار گرفته‌است؛ و تأکید بر جهان‌شمولی حقوق بشر و صورت‌بندی «چالش حقوق بشر و حق خدا» در قالب «چالش

علمای مشروطه‌طلب به جانب‌داری از سازگاری حقوق مردم و حق خدا به میدان آمدند. نائینی از موضع فقهی اصولی جدی‌ترین نقد درونی بر نقش آزادی‌سنیز طایفه‌ای از علما را مطرح ساخت و استدلال کرد که رهایی از عبودیت شاهان به‌مراتب آسان‌تر از رهایی از چنگ تزویر استبداد دینی است. نائینی استبداد دینی را «نحکمت خودسرانه رؤساء مذاهب و ملل ... که به‌عنوان دیانت ارائه می‌دهند» و استفاده مغالطه‌آمیز «علماء سوء» و راهزنان دین مبین «از دین برای حفظ شجره خبیثه استبداد» معرفی کرده (ص ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۲) و کوشیده‌است نشان دهد دین نسبتی با استبداد ندارد بلکه ملازم عدالت، آزادی و مساوات است.

تقابل مشروطه‌خواهی و مشروطه‌خواهی در طول سالهای بین انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی به‌ویژه پس از دهه ۱۳۲۰ ش، به‌صورت رویارویی دو حکم‌ورزی^۱ و آداب سلوک^۲ متفاوت ظاهر شد. این دو رویکرد متفاوت، «حکم‌ورزی فقهی» در برابر «حکم‌ورزی حقوقی» نامیده شده‌است. با این استدلال که حکم‌ورزی فقهی بر اصل یکم و دوم متمم قانون اساسی تکیه می‌کرد که حفظ مذهب رسمی کشور و مطابقت قوانین موضوعه با احکام اسلام را تضمین کرده بود؛ درحالی‌که حکم‌ورزی حقوقی بر اصول ۸ تا ۲۵ این قانون تأکید می‌کرد، که حقوق ملت ایران به‌ویژه مساوی‌الحقوق بودن اهالی در برابر قانون دولتی را تصویب کرده بود. «اعلامیه جهانی حقوق بشر» (مصوب ۱۹ آذر ۱۳۲۷ در مجمع عمومی سازمان ملل) نیز تکیه‌گاه حقوقی دیگری بود که روشنفکران طرفدار حکم‌ورزی حقوقی در بحث با مخالفان به آن استناد می‌کردند (توکلی طرقي، ۱۳۹۲ ش، ص ۵۵-۵۷، ۸۱-۸۲). اما نباید از یاد برد که در این دوره به‌ویژه در سالهای قبل از شهریور ۱۳۲۰ و سالهای پس از مرداد ۱۳۳۲ سلطنت مشروطه عملاً به سلطنت مطلقه تبدیل شده بود و حاکمیت مستبد، بسیاری از حقوق ملی مصرح در قانون اساسی را زیر پا نهاده و به‌جای آن تکلیف پیروی از شاه را قرار داده بود؛ تاجایی که از نظر بسیاری از روشنفکران بیرون از قدرت، انقلاب سفید شاه نیز اگرچه مدعی تحقق آرزوهای روشنفکران از جمله الغای نظام ارباب - رعیتی و اعطای آزادی به زنان بود، ظاهرسازی و «خیانت» محسوب می‌شد (آل‌احمد، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۳۶-۳۴۰؛ برای گزارشی از نقد برخی روشنفکران بر انقلاب سفید - نیوی، ۱۳۸۰ ش، ص ۶۰-۶۸). بنابراین در نگاهی دقیق‌تر می‌توان دو حکم‌ورزی رویارو را حکم‌ورزی تکلیف‌مدار (خواه فقهی و خواه سلطنتی) و حکم‌ورزی حق‌مدار نامید. روشنفکران باورمند به حکم‌ورزی

1. governmentality

2. conduct of conduct

3. religious authorities

باید هم «امور عمومی» و مشترک بین تمدنها مثل «اخلاقیات و علم و حکمت» را «به مرتبه مقتضی زمان برسانند» و هم «خصوصیات و فضایل و مزایای خاصه ملی» را پیش ببرند. دشوارترین کار در این راه کشف و شناسایی «کمالات عمومی و مشترک تمدن» و اخذ و اقتباس آنها به اندازه لازم برای «حفظ و تکمیل خصائص ملی» است و این کار با تحقیق شدن است و نه تقلید. فروغی این قول «به ذهنه افتاده» را که تمدن مشرقی معنوی و تمدن مغرب مادی است اشتباهی بزرگ می‌شمرد؛ چراکه از نظر او هیچ تمدنی خالی از دو حیث مادی و معنوی نیست. تمدن یعنی زندگی کردن به عقل و حکمت (که عین معناست) و به کمک اسباب و آلات (که ناچار جسمی است). معنویات بنیان و روح تمدن و مادیات جسم آن است (ص ۳۳-۳۵، ۳۸، ۵۴).

چند سال بعد کسروی در کتاب آیین (چاپ نخست در دو بخش در ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲ ش)، در مخالفت با تقلید از اروپا و دردی که او آن را «اروپایی‌گری» می‌نامید تا آنجا پیش رفت که باور به سیر تمدن جدید در جهت «پیشرفت جهان» را «لاف و پندار» خواند؛ چراکه اگر هدف جهان آسایش و خرسندی باشد، اختراعات نوین اروپا به دستیابی این هدف کمکی نکرده، زیرا این اختراعات چیره شدن بر طبیعت را آسان تر، اما کشاکش و جنگ میان انسانها را بسیار سخت تر کرده است. به باور کسروی «اروپا در ماشین سازی استاد ولی در شناخت سود و زیان جهان سخت درمسانده است». او دو گفتار از کتاب آیین را به «گفتارهای اروپا» و «عاقبت کار ماشین» اختصاص داده (ص ۷-۵، ۱۲-۱۳، ۱۷-۲۴) و سپس «جنبش اروپایی‌گری» ایران را نقد کرده، جنبشی که می‌پندارد «هرچه در اروپاست ستوده و نیکو و هرچه در شرق است نکوهیده و بد» است. او هشدار داده که «جنبش اروپایی‌گری ریشه در ستکاری و پارسیایی را از ایران می‌کند و دزدی و دغل بازی روز به روز رواج بیشتر می‌یابد». پیشنهاد کسروی آن است که دولتهای شرق به ناچار باید برای حفظ خویش افزارهای جنگ و دستاوردهای سودمند اروپا در زمینه مملکت‌داری را برگزید، اما «مردم باید چشم از اروپا بردوزند» چرا که اروپا امروز خود «در بیابان گمراهی سرگردان است» و به سوی «نابودگاه» می‌رود و شرق نباید راه خود را رها کند و به دنبال آن «کاروان گمراه»، «با پای خود به نابودگاه» بشتابد (ص ۲۹-۳۰، ۳۳، ۴۷-۴۸).

پس از جنگ جهانی دوم (۱۳۱۸-۱۳۲۴ ش / ۱۹۳۹-۱۹۴۵) نگاه منفی به غرب و نگرانی از سیاستهای نواستعماری آن در میان روشنفکران بیش از پیش شد. نمونه برجسته‌ای از این

اخلاقی و دین» (سروش، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۵۵-۱۶۱؛ همو، ۱۳۷۸ ش، ص الف - ه، ۲-۹؛ همو، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۱۲-۲۹؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۲-۳۷، ۶۵-۶۹؛ ملکیان، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۷۵-۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۱ ش، ص ۶۹؛ فنایی، ۱۳۹۲ ش الف، ص ۵۶-۴۵؛ همو، ۱۳۹۲ ش س، ص ۵۱-۴۹؛ آرش نراقی، ۱۳۸۶ ش؛ نیز برای بحثی درباره نتایج سیاسی روشنفکری دینی در شکل‌گیری جنبش اصلاحات پس از خرداد ۱۳۷۶ - جلایی پور، ص ۱۳۶-۱۴۵).

گروهی دیگر از روشنفکران به جای پرداختن به پرسش سازگاری حقوق بشر و دین، در عمل کوشیدند با نگارش و ترجمه متونی در باب حقوق بشر، به ویژه حقوق زنان و اقلیتهای قومی زمینه تحقق این حقوق را فراهم آوردند. از دهه ۱۳۷۰ ش به این سو، فعالیت برخی روشنفکران زن برای دستیابی به برابریهای حقوقی بیشتر شد و پوششهایی برای تغییر برخی قوانین انجام گرفت (برای آگاهی بیشتر درباره فعالیتها و افکار زنان روشنفکر چپ‌گرا، لیبرال و مذهبی در دو دهه اخیر - بختیارنژاد، ص ۱۹۸-۲۰۶).

۴. دوگانه شرق و غرب. مفاهیم نوظهوری همچون فرنگی‌مآبی، مستفرنگ، اروپایی‌گری، غرب‌شناسی، غرب‌زدگی و غرب‌ستیزی در سراسر ادبیات روشنفکری و تجددخواهی ایران حاکی از حضور غرب به مثابه «دیگری» قدرتمندی است که روشنفکران ایرانی در مواجهه با او رفتار و رهیافت بسیار متنوعی داشته‌اند؛ از حیرت، شگفتی و تقلید گرفته تا الهام‌گیری، اقتباس و عبرت‌آموزی. و از نفرت، مقابله و مبارزه گرفته تا رقابت، هم‌جهانی و تعامل. همان‌گونه که می‌توان دوگانه دین و علم را صورت‌بندی معرفتی دشواره سنت و تجدد و دوگانه تکلیف و حق را صورت‌بندی حقوقی آن به‌شمار آورد، دوگانه شرق و غرب را نیز می‌توان صورت‌بندی هویتی این دشواره دانست. مسئله این بود که آیا نوشتن و پذیرفتن «رسم و طرز جدید، مساوی سراپا فرنگی شدن است؛ و اگر چنین است، بر سر هویت ملی چه خواهد آمد. ابوالحسن فروغی (متوفی ۱۳۳۸ ش) در نطقی در سفارت ایران در پاریس در ۱۳۰۹ ش، تجدد به معنای تقلید صرف از اروپا را متضمن تناقض دانست، چراکه در این صورت تجدد مستلزم «ترک آثار و حیثیات خاصه خود» است و وطن‌خواهی - که جزء لازم همان تجدد است - مستلزم نگهداری از همان آثار و حیثیات ملی است (ص ۱۲-۱۵). در نگاه او، «تجدد حقیقی» که به معنای «برکشت به سوی ترقی و از سر گرفتن طرز ابداع و ابتکار در آثار تمدن» است، دو حیث وحدت و کثرت دارد؛ یعنی برای رسیدن به آن

هیچ سنت و زمینه تاریخی و «فقط به عنوان سوغات ماشین» با جانشین مقدماتی آن، در «زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه» شریکان پیدا شده است (همان، ص ۱۷-۲۰). انتقاد از ماشینیسم تمدن غرب در آثار روشنفکرانی همچون علی شریعتی، داریوش شایگان، احسان نراقی و رضا داوری اردکانی برگرفته شد. در مقابل، گروهی دیگر از جمله داریوش آشوری و مصطفی رحیمی در مقام پاسخ به این نقدها برآمدند (بروجردی، ص ۷۰-۷۱).

پرسش از چیستی شرق و غرب در دهه ۱۳۵۰ ش. نیز در فضای روشنفکری و مطبوعات ایران ادامه یافت تا جایی که احمد فردید که به ندرت دست به قلم می‌برد، حاضر شد در پاسخ به اقتراح مجله فرهنگ و زندگی آرای خود درباره نسبت فرهنگ شرق و فرهنگ غرب و نیز مفهوم غربزدگی را برای رضا داوری اردکانی تقریر کند و به قلم او به چاپ بسیار. فردید در این مقاله مهم با استفاده از فلسفه هایدگر و عرفان محیی‌الدین ابن عربی (متوفی ۶۳۸) مبنای فلسفی خود در نقد غرب را پس از سالها تعلیم به شاگردانش به عرصه عمومی آورد. هرچند بیان نسبتاً روشن داوری اردکانی نیز ابهام و غرابت فکر او را رفع نکرد و غربزدگی همچنان با روایت عامه‌پسند آل احمد شناخته شد. فردید بر پایه آنچه «علم‌الاسماء تاریخی» می‌نامید (فردید، ص ۱۷-۲۵) پرسش از چیستی غرب را، که در نظرش پرسشی قالبی و صوری بود، به این پرسش تغییر داد که «غرب مظهر چه اسمی است». این پرسش مادامی که ما غرب‌زده‌ایم و تذکر و یاد حضوری نسبت به گذشته نداریم همچنان «پرسشی قالبی» است نه «قلبی»، بلکه اگر به «انحطاط و ابتذال» برسد و «تکراری و تقلیدی» شود، «پرسشی قالبی» خواهد بود. ظاهراً به باور فردید نمی‌توان پرسید حقیقت شرق چیست، چرا که امروز لفظ شرق و غرب فقط به عنوان «سمبل» به کار می‌آید. شرق جغرافیایی نیز چنان «تحت نفوذ تفکر و تمدن غرب» است که نمی‌تواند به آنچه اصالتاً شرقی است «تذکر» پیدا کند. شرق و غرب ظاهری از هم قابل تشخیص است، اما از ظهور یونانیت به این سو باطن شرق «عجالتاً یکسره پنهان» و در خفا است و حوالت تاریخی غرب حوالت تاریخی جهان شده است. ما واقعیت طلوع کرده و خورشید حقیقت غروب کرده است (فردید، ص ۳۲-۳۳). به نقل از احمد فردید، در عین حال به تصریح او «لُبُّ لُبِّ كِتَابِ آسمانی و وحی الهی، شرق است»، هرچند از زمان فیلون اسکندرانی^۱ (نیمة اول سده اول میلادی) تا دوره جدید، تفسیر مبتنی بر ستافیزیک و از دوره جدید تاکنون، تفسیر مبتنی بر

آگاهی در برخی آثار سیدفخرالدین شادمان (متوفی ۱۳۴۶ ش.)، به ویژه تفسیر تمدن فرنگی (تهران ۱۳۲۶ ش) پیداست. او، که خود دانش‌آموخته حقوق و تاریخ در دانشگاه سوربون^۲ و لندن^۳ بود، حمله تمدن فرنگی به ایران را از حمله عرب و ترک و تاتار بدتر و زیان‌آورتر می‌دانست، چرا که «تمدن فرنگی می‌فرید و خود هرگز فریفته نمی‌شود». او برخلاف کسروی بر آن است که «تمدن فرنگی خوب و عالی است ولیکن آن را مفت به کسی نمی‌دهند» و با تقلید ظاهری و تغییر لباس و خط و زبان نمی‌توان فرنگیان را به اشتباه انداخت و خود را در جمع آنان جا زد. به باور شادمان تنها راه گریز از اسارت فرنگی، تفسیر پیش‌دستانه تمدن فرنگی با سلاح زبان فارسی است؛ همان‌گونه که ژاپن و روسیه با ترجمه درست آثار علمی و فلسفی غرب موفق به چنین کاری شدند (ص ۲۷، ۴۹، ۵۱-۷۸، ۸۶-۸۷). شادمان نظریه تفسیر تمدن فرنگی را در برابر آرای روحانیان به گفته او متحجر و روشنفکران شیفته فرنگ یا به تعبیر او فکلیها مطرح ساخت و به هر دو گروه به سختی انتقاد کرد (برای نمونه ص ۵۵-۵۶، ۷۱-۷۳، ۱۰۶؛ برای آگاهی بیشتر از تلقی شادمان از غرب و تجدد به میلادی، ص ۲۶۳-۲۷۵؛ بروجردی، ص ۵۵-۶۳).

نقد کسروی و شادمان به غرب‌گرایی از منظری دیگر در اثر مشهور جلال آل احمد، غرب‌زدگی (۱۳۴۱ ش) دنبال شد. او به مفهوم اروپایی‌گری کسروی اشاره‌ای نکرد، اما به فضل تقدم شادمان در طرح بیماری «فکلی‌مآبی» اذعان کرد، هرچند نسخه شادمان را، در توجه به زبان مادری و ترجمه آثار فلسفی، ادبی و علمی غربی، ناکارآمد خواند و فکلی‌مآبی را یکی از عوارض ساده درد بزرگ‌تر غرب‌زدگی شناساند (۱۳۴۱ ش، ص ۳۳، پانویس ۱). او تعبیر «غرب‌زدگی» را از «افادات شفاهی» سید احمد فردید گرفته بود (همان، ص ۱۷ و پانویس ۱)، اما تلقی اش از غرب و غرب‌زدگی به کلی با فردید تفاوت داشت. آل احمد با نگاهی سیاسی - اقتصادی، غرب را تمام اروپا و روسیه شوروی و امریکای شمالی می‌دانست که ممالک مترقی، رشد کرده و صنعتی‌اند، یا ممالکی که قادرند با استفاده از ماشین مواد خام (از سنگ آهن و نفت و پنبه گرفته تا اساطیر و اصول عقاید و موسیقی) را به صورت کالایی پیچیده و درخور عرضه به بازار درآورند. غرب‌زدگی هم «به جبر اقتصاد و سیاست» «مصرف‌کننده»^۴ نجیب و سربراهه کالاهای غرب بودن است. تا وقتی صرفاً مصرف‌کننده‌ایم و ماشین را نساخته‌ایم غرب‌زده‌ایم و پس از آن تازه ماشین‌زده می‌شویم. او در بیانی روشن‌تر، غرب‌زدگی را مجموعه عوارضی دانسته است که بدون پشتوانه

1. Université Paris-Sorbonne

2. University of London

3. Boroujerdi

4. Philon of Alexandria

«خودبنیادی»^۱ این کتب را غرب زده کرده است. البته حقیقت کتب آسمانی همچنان محفوظ است و همچون ماده‌المواد زیر صورتی که حوالت تاریخی آنها بوده، پنهان شده است. نخست یونانیت به شرق صورت تازه داده است. یونانیت مظهر اسم یا حوالت تاریخی «مذهب جهان‌مداری»^۲ یا «مذهب اصالت عالم»^۳ است. در قرون وسطا «مذهب خدامداری»^۴ یا «مذهب اصالت الهیات»^۵ و در دوره جدید «مذهب بشرمداری»^۶ یا «مذهب اصالت انسان‌شناسی»^۷ غلبه دارد. بدین سان شرق که حقیقتی بی‌نام و نشان است زیر سه صورت تاریخی غربی یعنی یونانیت، قرون وسطا و دوره جدید پنهان شده است؛ در هر دوره اسم محتومی حوالت‌شده که ناسخ اسم گذشته است. اکنون اسم‌الاسماء همه جهان اومانیسیم (بشرانگاری) غربی است که خودبنیادی و «نفسانیت»^۸ است و دیگر حتی بحث از خدا و دین و حقیقت شرق هم بر مبنای فرهنگ و «ادب‌الدنیای خودبنیادی» است (سه همان، ص ۳۴-۳۵، ۳۸). به نقل از احمد فردید). فردید در جای دیگر (ص ۳۳۹-۳۴۹) ادوار تاریخی را با اصطلاحات «پریروز، دیروز و امروز» شرح داده است. پریروز شرق است. دیروز مرحله اول غرب‌زدگی یعنی یونان‌زدگی یا غرب‌زدگی غیرمضاعف است و امروز از آغاز تجدد تاکنون و مرحله غرب‌زدگی مضاعف است. غرب‌زدگی در تقسیمی دیگر به مرکب و بسیط (یعنی غرب‌زدگی غیرخودآگاه و خودآگاه) منقسم می‌شود و غرب‌زدگی بسیط خود دو شکل سلبی و ایجابی (یعنی غرب‌زدگی خودآگاهانه ناراضی و راضی) دارد. بست‌مدرنیسم که «فردا»ی مدرنیسم است دوره غلبه غرب‌زدگی بسیط است و با روشن شدن حقیقت غرب‌زدگی و ناراضی‌ای از آن اندک‌اندک غرب‌زدگی سلبی غلبه می‌یابد و در «پس‌فردا»ی تاریخی که دوره «قیام مهدوی» است، شرق از حجاب بیرون می‌آید و بشر از غرب‌زدگی رها می‌شود. به این ترتیب، فردید قاعدتاً خود را غرب‌زده مضاعف بسیط سلبی می‌داند و خوش نداشت در زمره روشنفکران، که از نظر او اغلب غرب‌زده مضاعف مرکب یا غرب‌زده مضاعف بسیط ایجابی‌اند. به شمار آورده شود. بر مبنای فکر او، روشنفکر دوره روشنفکری «تفکر قلابی» و روشنفکر ایرانی مقلد روشنفکر غربی «تفکر قلابی» دارد. تعالیم فردید قبل و بعد از انقلاب اسلامی بر روی حلقه متنوعی از اطرافیان، شاگردان و مریدان او تأثیر نهاد و پایه‌ای برای نوعی روشنفکری غرب‌ستیز شد. سرشناس‌ترین تأثیرپذیرفتگان از فردید در گفتمان شرق - غرب، جلال آل‌احمد،

رضا داوری، داریوش آشوری، داریوش شایگان، عباس معارف (متوفی ۱۳۸۱ ش)، محمد مددپور (متوفی ۱۳۸۴ ش) و مرتضی آوینی (متوفی ۱۳۷۲ ش) هستند. در این میان آشوری، که در ۱۳۴۵ ش بر غرب‌زدگی آل‌احمد نقد نوشت و در دهه ۱۳۵۰ ش به «غرب‌زدگی» فردیدی باورمند شد، رفته‌رفته به گفتمان روشن‌تر جهان سوم روی آورد که رابطه ما را با جهان اول (یعنی بلوک غرب سرمایه‌داری) و جهان دوم (یعنی بلوک شرق سوسیالیستی) می‌سنجید و سرانجام به گفتمان «مدرنیست» رسید که از نظر او دیدگاهی تازه به مسئله نسبت و رابطه ما با «غرب» بود (سه آشوری، ۱۳۵۷ ش، ص ۶۹-۷۱؛ همو، ۱۳۷۶ ش، ص شش - هفت، ۱۳-۲۲، ۸۷-۱۰۶؛ برای نقد او بر نظریه غرب‌زدگی از منظر گفتمان مدرنیست سه همو، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۳۳-۱۴۱). شایگان نیز از گفتمان «رویارویی اساطیری شرق و غرب» در دو کتاب «بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی» (تهران ۱۳۵۵ ش) و «آسیا در برابر غرب» (تهران ۱۳۵۶ ش) به گفتمان «تداخل سنت و تجدد» در کتاب نگاه شکسته: اسکیزوفرنی فرهنگی، کشورهای سستی در مواجهه با مدرنیته^۹ (پاریس ۱۳۷۸ ش / ۱۹۸۹) رفت و سرانجام به گفتمان «چندگانگی فرهنگی» و وجود موازی و هم‌ساز هویتها در کتاب «افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار رسید (برای گزارشی سودمند از سیر فکری شایگان سه هاشمی، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۹۱-۳۶۲).

شایگان در مرحله اخیر فکری خود، دیگر برخلاف فردید و داوری اردکسانی (۱۳۸۰ ش، ص ۹۴-۹۵)، غرب را کلیتی تجزیه‌ناپذیر نمی‌داند و بر آن است که تداخل و تلفیقی میان تعلقات سه‌گانه ایرانیان، یعنی «سه هویت ملی، دینی و مدرن» صورت گرفته و آنان را در میان «بلوک‌های مختلف شناخت» و «لاسه‌لای جهان‌هایی ناسازگار» قرار داده است که اگر با روشن‌بینی و برکنار از کینه‌ورزی پذیرفته شود، می‌تواند شناخت و حساسیت آنان را وسیع‌تر کند و اگر رد شود، می‌تواند نگاه آنان را دوباره و تصویر واقعیت جهان را کج و معوج سازد (سه شایگان، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۶۲-۱۶۹). بیشتر در ۱۳۶۹ ش، سروش در بحثی با عنوان «سه فرهنگ» ایرانیان معاصر را حامل و وارث «سه فرهنگ ملی، دینی و غربی» شمرده بود که هر سه محتاج بازنگری و غربال‌شدن و نیازمند وام‌گیری از هم و سازگارشدن با هم‌اند (سه ۱۳۷۷ ش، ص ۱۵۳-۱۵۴، ۱۷۶-۱۷۷). قبول امکان امتزاج تمدنها، پس از بحث‌های طولانی و

1. subjectivity 2. cosmocentrism 3. cosmologism 4. theocentrism 5. theologism
6. anthropocentrism 7. anthropogism 8. subjectivity
9. *Le regard mutuel: schizophrénie culturelle, pays traditionnels face à la modernité*

مکرر بر منزلت کار و مقام کارگر و نقش زحمت‌کشان در ترفی مملکت بارها نسبت به عواقف ناعادلانه قوانین جدید در تراکم ثروت و ایجاد فاصله طبقاتی هشدار دادند. برای نمونه، سرمقاله‌نویس روزنامه صوراسرافیل از موضع عدالت‌خواهی به نقد آزادی‌های سیاسی و قانون دوره جدید و نقش آن در «ازدیاد سرمایه‌های کوچک و جلب اموال و انفس فقرا به تملک زورمندان و عبودیت اغنیاء» پرداخت و بر آن شد که در هیچ دوره از تاریخ «به این قدر از تسلط سرمایه‌داران عصر حاضر اروپای متمدن مالک و به این درجه از آدم‌کشی مقتدر نبوده‌اند». نویسنده چاره را در همراه ساختن تجدد و سوسیالیسم دانسته و تأکید کرده که به تعویق‌انداختن «اصلاح امور اجتماعی» باعث گم‌شدن «موازنه ملی» و افزایش زحمت و مشقت آیندگان می‌شود. درحالی‌که «فلت عدد سرمایه‌داران ما» و «اصول فقیرپرست و مسکین‌دوست مذهب مقدس اسلام» زمینه را برای اصلاحات اجتماعی و «رفع تسلط‌های تمولی حال» و جلوگیری از «اقتدارهای مکتبی مستقبل» به‌خوبی فراهم کرده‌است (سه سال ۱، ش ۱۲، ربيع‌الآخر ۱۳۲۶، ص ۲۰۱). این دسته از روشنفکران میان آزادی‌مداری و عدالت‌مداری جمع کرده بودند، هرچند عدالت را قدری بر آزادی اولویت می‌دادند.

در دوره مشروطه احزاب چپ‌گرا به‌ویژه فرقه اجتماعیان عامیون (تأسیس ۱۳۲۲/۱۹۰۵ در باکو)، گروه‌های سوسیال-دموکرات ارمنی در تبریز (تأسیس ۱۳۲۷) و گیلان (تأسیس ۱۳۲۸)، و حزب دموکرات ایران (تأسیس در مجلس دوم مشروطه) و ترجمان آن، ایران نو، مروج اندیشه سوسیال-دموکراسی بودند (برای اندیشه‌ها و فعالیت‌های این گروه‌ها - شاکری، ص ۱۶۹-۲۷۶). در این دوره هنوز انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه رخ نداده بود و برداشت لنینیستی و بعدها استالینیستی از سوسیالیسم^۱ که در آن دیکتاتوری پرولتاریا^۲ (طبقه کارگر) به‌عنوان تمهیدی ضروری برای گذار از سرمایه‌داری^۳ به کمونیسم^۴ شمرده می‌شود، به دورشدن عملی و نظری چپ‌گرایان از دموکراسی و باور به ناسازگاری آزادی‌های لیبرالی (یا به‌تعبیر آیزایا برلین^۴ آزادی سلبی^۳) با عدالت اجتماعی و سوسیالیسم نینجامیده بود (برای تفاوت آزادی سلبی و ایجابی - آزادی^۵). حتی برداشت گروه روشنفکری پنجاه‌وسه نفر به رهبری تقی ارانی در دهه ۱۳۱۰ ش، از مارکسیسم هیچ شباهتی به نسخه استالینیستی شوروی نداشت (به بهروز^۶، ص XIII: درباره کوشش حزب کمونیست شوروی برای نفوذ در گروه ارانی - حمید احمدی، ص ۷۰-۸۸). حزب نوچه ایران

برحاشیه، بازگشت به دیدگاهی بود که شش دهه قبل کسی چون ابوالحسن فروغی^۷ در برابر عرب‌ستیزان غرب‌گرا عرضه کرد. او با اشاره به سابقه تاریخی ایرانیان در ایجاد «ارتباط و امتزاج تمدنهای مختلف» و فراهم‌کردن «پیوستگی بین عوامل ترفی و تمدن»، در مخالفت با کسانی که «استیلای عرب و نشر اسلام» را عامل تنزل و انحطاط ایران می‌شمردند، دوره اسلامی ایران را حاصل پیوند «روح ایمانی قرآن و اسلام» و «صناعات خاص و مزایای استعداد و روح ملیت قومی دیگر» یعنی عربها، با «روح تربیت و تمدن کهن و فرسوده‌شده ایرانی» دانست که «تجدیدی روحانی و مقتضی وقت» پیش‌آورد و راه را به‌سوی «ترکیبهای دیگر مثل آشنایی با علم و حکمت یونانی» گشود (ص ۴۲، ۴۶-۴۷).

۵. دوگانة عدالت و آزادی. مجال مناقشه روشنفکرانه بر سر حقوق اجتماعی و ارزشهایی همچون عدالت و آزادی و موقعیت اندیشیدن به مسائل هم‌پیوند با آن در جنبش مشروطه پدید آمد. این جنبش به‌نام برپایی عدالت و دفع استبداد شکل گرفت، اما پس از پیروزی آن، قانون‌گذاری و آزادی و مساوات بدل به سه مسئله مناقشه‌انگیز میان مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان شد. مشروطه‌خواهان، مشروطه را فتنه‌ای می‌دانستند که ابتدا با «کلمه طیبه عدل» آراسته شده بود و بعد از فریب همگان، کم‌کم «کلمات موهومه» همچون «نظام‌نامه» و «قانون‌نویسی» یا «انتخاب وکلا» و نیز مساوات و آزادی ذکر شده در اصول هشتم و نهم متمم قانون اساسی به‌میان آمد (فضل‌الله نوری، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ نیز - تیریزی، ص ۱۸۹-۱۹۳، ۲۱۴-۲۱۷؛ برای پاسخی به ایرادات شیخ فضل‌الله - محلاتی نجفی، ص ۲۳۲-۲۵۱؛ نائینی، ص ۴۴۵-۴۵۴).

درعین‌حال برخلاف آنچه مخالفان مشروطه‌خواهی ترویج می‌دادند، تفکر تجددخواهی در صدر مشروطیت نیز خالی از نگاه انتقادی به آزادی و قانون‌گذاری غربی، به‌ویژه در حوزه اقتصاد سرمایه‌داری، نبود. نمونه روشن این انتقادات در جریان کوششهای مجلس شورای ملی اول در جهت منصفانه کردن مالیاتها (به متمم قانون اساسی مشروطه)، اصول نودوچهارم تا نودونهم) و تضمین قانونی مالکیت خصوصی افراد (به متمم قانون اساسی مشروطه، اصل نهم) ظاهر شد. برخی روشنفکران از منظر عدالت اجتماعی و با‌گرایش اقتصادی چپ، کوششهای مجلس را کافی نمی‌دانستند و خواهان تصویب قوانین انقلابی‌تر همچون واگذاری مالکیت زمینهای کشاورزی به کشاورزان شدند (برای نمونه - صوراسرافیل، ص ۱، ش ۱۹، ۲۸ شوال ۱۳۲۵، ص ۲۰۱). این گروه با تأکید

1. proletariat

2. Isaiah Berlin

3. negative liberty

4. Bchrouz

(تأسیس مهر ۱۳۲۰) به غلبه سوسیالیسم روسی در دهه ۱۳۲۰ ش کمک کرد. اغلب روشنفکران این دهه، بر خلاف روشنفکران صدر مشروطه، دیگر مبارزه با استبداد را با اصطلاحات لیبرالیسم* و انقلاب فرانسه گره نمی‌زدند، بلکه آن را در قالب گفتمان سوسیالیسم و انقلاب روسیه مطرح می‌ساختند (به آبراهامیان^۱، ص ۳۲۲-۳۲۳). روشنفکران حزب توده برخلاف آموزه‌های قدیم‌تر سوسیال-دموکراسی متظر گذار از مرحله معینی از سرمایه‌داری برای رسیدن به دموکراسی سوسیالیسم نشستند و در گفتمانی ایدئولوژیک، جهان را میدان نبرد سوسیالیسم به رهبری شوروی و امپریالیسم به رهبری انگلستان و آمریکا با «جهان آزاد» تلقی کردند. اشعاب خلیل ملکی، جلال آل‌احمد، انور خامه‌ای و عده‌ای دیگر از روشنفکران اصلاح‌گرا از حزب توده نه تنها به سبب مخالفت با وابستگی‌های سیاسی حزب به شوروی بلکه تا حد زیادی نتیجه اختلاف برداشت از سوسیالیسم و مخالفت اشعابیان با نگرش‌های لیستی و استالینیستی بود. آنان در حقیقت مقابل «چرخش استالینیستی» حزب ایران در دهه ۱۳۲۰ ش ایستادند، اما فضای دو قطبی جنگ سرد و فشارهای سیاسی دولت محال نداد تا گروه خود را به عنوان «نیروی سوم» و بدیل لیبرالیسم غرب و کمونیسم شرق گسترش دهند (به متین، ص ۴۰-۴۵).

جاذبه اندیشه سوسیالیسم و توان آن در بسیج افشار فرودست چنان بود که روشنفکران مذهبی نیز راضی به مصدوره شدن آن به دست مارکسیست‌ها نمی‌شدند. براین اساس در ۱۳۲۲ ش، محمد نجیب با تأسیس نهضت خدادارستان سوسیالیست کوشید تا آمیزه‌ای از تشیع و سوسیالیسم اروپایی به دست دهد (به نجیب، ص ۲۷۶-۳۰۶؛ تقی، ص ۱۰-۲۲). در ۱۳۳۱ ش از دل این گروه حزب «حمیت آزادی مردم ایران» (جاما) درآمد که علی شریعتی جوان در مشهد به آنان پیوست و تحت تأثیر اندیشه آنان عنوان ترجمه خود از کتاب ابودر الغفاری اثر عبدالحمید جوده‌البحار نویسنده سوری را ابودر غفاری: خدایپرست سوسیالیست (۱۳۳۲ ش) نهاد. شریعتی بعدها نیز منتقد سرسخت استعمار و استعمارگر و جوهی بارز از نظام سرمایه‌داری لیبرال غربی شمرده می‌شد. باقی ماند و الهام‌بخش جریان‌های چپ و عدالت‌مدار مذهبی شد. اندیشه سیاسی او نیز با باور به «جامعه بی طبقه نوحیدنی» و «نظریه امت و امامت» صحنه‌گذار نوعی آزادی‌هدایت‌شده و در خدمت عدالت بود (به شریعتی، ۱۳۸۲ ش^۲، ص ۱۰۸-۱۱۳؛ هجو، ۱۳۸۲ ش^۳، ص ۲۶۸-۲۸۱) در مقابل، مهدی بازرگان چنان

برای آزادی ارزش و اولویت فائل بود که نام گروه سیاسی‌اش را نهضت آزادی ایران* نهاد و از نظر مخالفان چپ‌گرا و انقلابی‌اش به «لیبرال» و همگام با مقاصد امپریالیسم و سرمایه‌داری معروف شد. بازرگان را می‌توان سردمدار روشنفکران دینی آزادی‌مدار دانست. این دو خط روشنفکری دینی پس از انقلاب اسلامی تداوم یافت، اما تأکید اغلب روشنفکران این گروه بر گذار از تکلیف‌مداری به حق‌مداری با آزادی‌مداری همراه‌تر بود تا با عدالت‌مداری (برای نمونه به سروش، ۱۳۷۹ ش، ص ۹۶-۱۰۱، ۱۱۴-۱۱۹، ۲۲۲-۲۲۸؛ مستجدشستر، ۱۳۷۹ ش، ص ۶۴-۸۷).

ناکامی‌های سیاسی مارکسیسم در ارائه بدیل مناسبی برای نظام سرمایه‌داری لیبرال، روشنفکران منتقد هر دو الگو را در اندیشه رسیدن به الگوی تحقق‌پذیری فروبرد که کاستی‌های نظام‌های شرقی و غربی را نداشته باشد. خلیل ملکی بیش از بیست سال برای احیای «سوسیالیسم با چهره انسانی» کوشید (برای مجموعه‌ای از مقالات او در این باره به ملکی، ۱۳۷۷ ش). نمونه‌ای دیگر از این دغدغه، در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی در نامه محترمانه مصطفی رحیمی* به امام خمینی (ره) منعکس شد. او در این نامه از رهبر انقلاب درخواست کرد فرصت بزرگ تاریخی را غنیمت شمرد و به جای جمهوری اسلامی، نظامی سیاسی بر اساس تلفیق دموکراسی و سوسیالیسم در پرتو معنویت و اخلاق پدید آورد. به باور او، دموکراسی را سرمایه‌داری بی‌رمق کرده و سوسیالیسم را قدرت عجین شده با کمونیسم به فساد کشانده‌است، اما بنیان‌های انسانی و جهان‌شمول دموکراسی و سوسیالیسم نباید فرو گذاشته شود و انقلاب معنوی ایران می‌تواند راهی برای رهایی بشر از این بحران باشد (به ۱۳۵۷ ش، ص ۴، ۱۰).

با فروپاشی نظام کمونیستی در شوروی و پس از تجربه آرمان سیاسی «نه شرقی، نه غربی» در جمهوری اسلامی، روشنفکران چپ ایرانی نیز محالی برای ارزیابی باورهای گذشته یافتند. سعید پیوندی، روشنفکران چپ معاصر را از حیث باور به دموکراسی به سه دسته تقسیم می‌کند: «روشنفکران سوسیال-دموکرات و رفرمیست»؛ «روشنفکران بینایی»؛ و «روشنفکران چپ ایدئولوژیک و انقلابی». او ملاک‌های این تقسیم‌بندی را میزان دور شدن از گفتمان آرمان‌شهری و تمامیت‌گرا و فاصله‌گیری از الگوی مارکسیستی-لیستی تحلیل‌های سیاسی اجتماعی بر پایه مفاهیمی همچون حبر تاریخ و دیکتاتوری پرولتاریا، میزان پذیرش دموکراسی به عنوان حق هر شهروند فارغ از موقعیت اجتماعی او، جذبیت در نقد مفهوم

حوادث و بادآور شد که «ملت ایران فطرتاً از انقلاب حسنه شده، و اکنون فقط نوبت «فول تکامل و اصلاح» است (۱۳۳۷، ص ۱)، اما از نگاه او، با توجه به موقعیت تاریخی و جغرافیایی ایران و «محاطرات حتمی و فوری» منطقه و دیرکرد ما در ورود به «جاده اصلاحات»، لازم است این اصلاحات نه تدریجی بلکه «به طریق انقلاب اداری و تجدد سریع» ظرف چند ماه تحقق یابد (ص ۱۳۳۷ الف، ص ۱).

پنج سال بعد در دی ۱۳۰۳ (جمادی الاولی ۱۳۲۲) حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، در سخن از ضرورت انقلاب آرام دینی همچنان پیش‌بینی می‌کرد که اگر این انقلاب «با مناسبت و تعقل» و در «استقبال از قانون تکامل» اجرا نشود و ایران خود را به «کاروان ترقی بشر» نرساند، به موجب «قوانین علوم اجتماعی» به زودی «دست جهالت» خون چندین هزار معمم و مکلای مسئول یا معصوم را خواهد ریخت و ایران دچار انقلاب افراطی و رواج دینی‌های جدید و نشر بی‌دینی خواهد شد (ص ۱۳۳۰ ش، ص ۶۵). چند ماه بعد نقدی بر نظریه انقلاب دینی کاظم‌زاده به امضای حبیب‌الله قزل‌اباغ پوررضا از قاهره مصر در مجله ایرانشهر منتشر شد، که تفکیک امور شرعی از امور عمری را فقط با «انقلاب مقدس مذهبی» خویشی ممکن می‌داند که ابتدا و انتهای آن قتل و حذف روحانیان به‌عنوان واسطه غیر لازم میان خدا و نوع بشر بود. قزل‌اباغ در عین حال این انقلاب را دینی می‌شمرد چرا که بی‌دینی یا تأسیس مذهب جدید را «ضرری مهلکی به وحدت ملی» تلقی می‌کرد (ص ۳۹۳-۳۹۵). پاسخ به این رأی افراطی را نویسنده نامشهور دیگری از جزیره‌ای در فیلیپین در ضمن سلسله مقالاتی با عنوان «دین یا اساس علم و تمدن» در مرداد ۱۳۰۴، برای مجله ایرانشهر فرستاد. میرزا حسین طوطی مراغه (ص ۳۵۲-۳۵۳) نوشت که بیماری کهنه‌پرستی را نمی‌توان با تقلید از غرب و «انقلاب خونبار و لثر» و به‌تربا افکندن «طلبه‌ها و آخوندها» و «جزو اعظم اهالی ایران» علاج کرد (برای گزارشی از این مقالات - توکلی طوقی، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۰۷-۲۱۴).

آن‌چنان‌که از این نمونه‌ها پیداست، در ابتدا، الگوی انقلاب بیشتر انقلاب فرانسه و هدفش بسط ارزشهای روشنگری به‌ویژه آزادی بود. این مفهوم از انقلاب را می‌توان انقلاب علیه استبداد سیاسی و مذهبی نامید. اما از شروع فعالیت حزب توده به این سو، انقلاب نزد اغلب روشنفکران بیشتر معنایی روسی به خود گرفت و به انقلاب علیه سرمایه‌داری با هدف استقرار سوسیالیسم و رفع ستم از رنجبران تبدیل شد. فراموش نباید کرد که انقلاب فرانسه بسط تجدد غربی و انقلاب روسیه استناد در برابر آن یا دست‌کم کوشش برای رفع انحرافات آن دانسته می‌شد. حتی احمد فردید، که با استفاده از تفکیک حلقی و

انقلاب مارکسیستی و کاربرد خشونت در فلمرو سیاسی، و میزان کثرت‌گرایی سیاسی و آمادگی همکاری‌های فیراکروهی می‌داند (ص ۱۲۰-۱۲۵).

۶. دوگانه انقلاب و اصلاح. جنبش مشروطیت از حیث شیوه عمل و مبارزه اجتماعی نیز هر دو تجربه اصلاح و انقلاب را در خود داشت. مشروطه اول (۱۳۲۲-۱۳۲۶) تلاشی مدنی برای رسیدن به فرمان مشروطیت سلطنت و تأسیس مجلس بود که با اعتراضات آرام همچون دادخواست‌نویسی، اعتصاب، بست‌نشینی در اماکن مذهبی و سفارتخانه‌ها، و موعظه و چانه‌زنی بزرگان با دولت و دربار به‌خوبی به‌عمر نشست، اما در برابر کارشکنی‌های دولتیان به‌ویژه پس از روی کار آمدن محمدعلی‌شاه، عده‌ای از افراطیان کار را به تهدید و ترور مخالفان کشاندند و پس از انحلال خونبار مجلس اول (۲۳ جمادی‌الاولی ۱۳۲۶) تلاش برای استقرار دوباره مجلس و مشروطیت به قیام مسلحانه و جهاد برضد سلطنت و انقلابی خشونت‌بار انجامید. در طول دوره مشروطه اول، صدای انقلاب و هیاهوی متورالفکران طرفدار مطالبات افراطی همچون سیدحسن تقی‌زاده، محمدرضا مساوات^۳ شیرازی، جهانگیرخان صوراسرافیل^۴ و شیخ‌احمد تربتی (معروف به سلطان‌العلمای خراسانی و مدیر روزنامه روح‌القدس^۵) از صدای اصلاح‌طلبی مشروطه‌خواهان اعتدال‌گرا و مصالحه‌جویی همچون سیدعبدالله بهبهانی^۶، ابوالقاسم‌خان قره‌گوزلو (ناصرالملک^۷)، میرزا حسن مستوفی‌الممالک^۸ و مهدیقلی‌خان مخیرالسلطنه (هدایت^۹، خاندان)، بر طرفدارتر بود. دوگانه انقلاب و اصلاح در دومین مجلس شورای ملی در جبهه‌بندی سیاسی دو فرقه یا حزب رقیب، به‌نام دموکرات (اجتماعیون عامیون) و اجتماعیون اعتدالیون، ظهوری منسجم یافت. اعتدالیون، بر خلاف جناح رقیب، به تجدد تدریجی و اعتدالی باور داشتند و «فلسفه حکمرانی انقلاب (یا تجدد آنی)» را فقط باعث «اختلال و خرابی و آشفتگی عالم اجتماعی» می‌دانستند (ص حزب اجتماعیون اعتدالیون، ص ۱۰۰؛ برای گزارشی از افکار و برنامه‌های دموکراتها و اعتدالیون - صالحی، ص ۵۰-۹۴). اگرچه دموکراتها آرای سیاسی اجتماعیون اعتدالیون را به‌شدت نقد می‌کردند (برای نمونه - رسول‌زاده، ص ۶۱-۸۶)، گذر زمان واقع‌بینی سیاست اصلاح‌طلبانه را به آنان نشان داد؛ ناجایی که تقی‌زاده در اواخر عمر پشیمان از روش انقلابی خویش آرزو می‌کرد که کاش با پیشنهاد مصالحه و سازش محمدعلی‌شاه مخالفت نکرده بود (کاتوزیان، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۳).

با پایان یافتن جنگ جهانی اول درحالی‌که هنوز هرج و مرج و بی‌ثباتی سیاسی در ایران ادامه داشت، ملک‌الشعراى بهار کارنامه سیزده‌ساله مشروطیت در ارتقای افکار عمومی را ناکام

شیوه فکر و عمل انقلابی چنان قبول عام داشت که برای تغییراتی بنیادین در نظام آموزش عالی و باک‌سازی آن از غرب‌زدگی، «انقلاب فرهنگی» برپا شد و دانشگاهها دو سال بسته شد. پس از آن نیز تقسیم روشنفکران و حتی متفکران به دو گروه انقلابی و ضدانقلاب معمول بود. برای نمونه، یک استاد فلسفه دانشگاه تهران با طرفداری از «انقلاب مداوم» و ترس از نابودی انقلاب و بازگشت بورژوازی وظیفه خود می‌دید که کارل پوپر^۱ و دار و دسته ایرانی‌اش را، که مخالف دگرگونی کلی و انقلاب و طرفدار اصلاح گام‌به‌گام و دگرگونی جزه‌به‌جزه‌اند، به مخاطبان خود معرفی کند (فرید، ص ۳۷، ۷۸، ۸۰؛ درباره تأثیر پوپر بر روشنفکران ایرانی به پایا^۲ و قانع‌رادی^۳، ص ۱۸۶-۲۰۶؛ درباره نزاع روشنفکران هایدگری و پوپری در ایران به بروجردی، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ نافد، ص ۸۷-۹۲). در سومین دهه استقرار جمهوری اسلامی، با رنگ‌باختن گفتمان چپ انقلابی و غلبه روحیه مسالمت‌جویانه جهانی پس از جنگ سرد، اغلب گفتمانهای روشنفکری ایران نیز چرخشی محتوایی از انقلاب به اصلاح و مدارا منشی یافته است؛ اگرچه همچنان گاه خشونت زبانی روشنفکران در بحث با رقیبان و منتقدان صورتی خودویرانگر به این محتوا می‌دهد.

منابع: فتحعلی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، گردآوری حمید محمدزاده، تیریز ۱۳۵۷ ش؛ همو، مکتوبات، چاپ باقر مؤمنی، [س.ج] ۱۳۵۰ ش؛ فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران ۱۳۵۷ ش؛ علی آشتیانی، جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر، در ایرانیان خارج از کشور، ج ۲، سنت و تجدید، تهیه و تنظیم از اکبر گنجی، نهران سولتن فرهنگی معاونت امور بین‌الملل، ۱۳۷۳ ش؛ داریوش آشوری، روشنفکری دست‌اول، روشنفکری دست دوم، جنتار، ۱۳۸۲ ش.

Retrieved Aug.9, 2015, from <http://ashouri.malakat.org/?p=23>;

همو، گشتها: مجموعه‌ای مقاله، تهران ۱۳۵۷ ش؛ همو، ما و مدرنیت، تهران ۱۳۷۶ ش؛ جلال آل‌احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران [۱۳۵۶ ش]؛ همو، غرب‌زدگی، در کتاب ماه، ش ۱ (خرداد ۱۳۲۱)؛ بانک احمدی، کار روشنفکری، تهران ۱۳۹۲ ش؛ حمید احمدی، تاریخچه فرقه جمهوری انقلابی ایران و گروه اراتس: ۱۳۱۶-۱۳۰۴، تهران ۱۳۸۵ ش؛ محمدعلی اسلامی‌نودوشن، آویزه سخن‌ها، تهران ۱۳۷۱ ش؛ ناصر احمدی، در حصار اندیشیدن، بررسی فشرده کتاب آرامش دستاره، گاهنامه چشم‌انداز، ش ۲۲ (پاییز ۱۳۸۲)؛ امیر اعلم، کتاب نامه احمدی، یا، حفظ الصحة اسلامی، چاپ سنگی [تهران] ۱۳۳۲، چاپ انست تهران؛ مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، [ب.نا]؛ حسن‌زین علی انصاری، گنجینه انصار، در

حق در ادبیات عرفانی، چپ و راست را هر دو خلقی معرفی می‌کرد، نه گفتن مارکس به «خدای بورژوازی» و انقلابی‌بودن او را به صلاح نزدیک‌تر می‌دانست (فرید، ص ۳۵-۳۷). انقلاب از دیدگاه فرید و همفکران او انقلاب علیه خودبنیادی و نیست‌انگاری^۴ غرب بود.

در دوره‌ای که جنبشهای ضداستعماری و آزادیبخش از لانوس و ویتنام تا کوبا و امریکای لاتین و فلسطین و خاورمیانه غربی را فراگرفته بود، انتقاد از انقلابهای چپ خلاف‌آمد عادت بود. مصطفی شجاعیان در ۱۳۵۰ ش در کتاب شورش یا انقلاب چنین کرد، او لنینیسم را انحراف در مبارزات کمونیستی خواند و انقلاب اکتبر روسیه، انقلاب چین، کوبا و ویتنام را ناتوان از رساندن طبقه کارگر به کمونیسم معرفی کرد و چاره را در مبارزات مسلحانه چریکی دانست (فرید، ص ۲۳-۲۵). حمید مؤمنی در نقد خود بر این کتاب، برداشت شجاعیان از مارکسیسم - لنینیسم را سطحی و نسجیده و توأم با تحریفهای متعدد سخنان لنین شمرد. مؤمنی با زبانی تند انتقادهای شجاعیان به انقلابهای کمونیستی را در جهت تضعیف مارکسیسم - لنینیسم و همسر با ایرادهای سوسیالیستهای راست‌گرا، همچون ناصر وثوقی و خلیلی ملکی و سایر «رجاله‌های کثیف و متعفن نیروی سوم» ارزیابی می‌کرد (فرید، ص ۵۷-۶۷، ۷۱-۸۰).

در طول دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ش، در برداشتی ایدئولوژیک از تشیع، درون‌مایه ضداستعماری و ضدسرمایه‌داری واژه انقلاب، اندک‌اندک به دست روشنفکران چپ مذهبی، به‌ویژه علی شریعتی با مفاهیم آشنای امر به معروف و نهی از منکر، اجتهاد، هجرت، شهادت، جهاد، تارالله و انقلاب حسینی پیوند خورد و زمینه را برای برداشتی دینی و عدالت‌خواهانه از انقلاب تحت عنوان انقلاب اسلامی مستضعفان و پابرهنگان فراهم کرد (برای نمونه به شریعتی، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۶۵-۶۷؛ برای نقادی بر ایدئولوژیک شدن سنت به شایگان، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۹۳-۲۵۳). در چنین تنوعی از گفتمانهای انقلاب، جنبش مردمی ایران در بهمن ۱۳۵۷ با رهبری دینی به ثمر رسید، پیش از آنکه روشنفکران بتوانند بر سر ماهیت این انقلاب به اتفاق نظر برسند (برای نمونه‌ای از بحثهای روشنفکرانه درباره ماهیت «انقلاب ۵۷» و نقش و وظیفه روشنفکران چند ماه پس از این رویداد به روشنفکران و انقلاب، کتاب جمعه، ش ۵، ص ۱۲-۲۰، ش ۶، ص ۳۰-۳۶؛ برای مقایسه‌ای میان «انقلاب اسلامی» و انقلابهای غربی سه سال پس از پیروزی انقلاب به شایگان، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۱۵-۲۱۸). در سالهای اولیه انقلاب

1. nihilism

2. Karl Popper

3. Paya

4. Ghaneirad

همایون، احمد فردید، و جلال ستاری، فرهنگ و زندگی، ش ۷ (دی ۱۳۵۰) سعید حجازیان، «گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر»، نامه پژوهش، سال ۲، ش ۷ (زمستان ۱۳۷۶)؛ حزب اجتماعیون اعتدالیون، «دستور مشروح مسلکی، یا، مرامنامه حزب اجتماعیون اعتدالیون»، در مرامنامه‌ها و نظام‌نامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، چاپ منصوره اتحادیه (نظام‌مافی)، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ ش؛ اسدالله خرقانی، محوالمهروم و صحوالمعلوم، یا، راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی، [بی‌جا، ۱۳۳۹ ش]؛ رضا داوری اردکانی، تمدن و تفکر غربی: مجموعه مقالات، تهران ۱۳۸۰ ش؛ همو، سیرری در تاریخ روشنفکری در ایران و جهان، تهران ۱۳۹۲ ش؛ آرامش و دستار، درخششهای تیره، کلن ۱۳۸۶ ش؛ مصطفی رحیمی، رسالت روشنفکر و وظیفه روشنگری، دنیای سخن، ش ۲۲ (تیر ۱۳۷۰)؛ همو، نامه به آیت‌الله‌المظمی خمینی: چرا با جمهوری اسلامی مخالفم؟، آینه‌نگار، ۲۵ دی ۱۳۵۷؛ محمدحاشم رستم‌الحکما، رستم‌التواریخ، چاپ محمد مشیری، تهران ۱۳۴۸ ش؛ محمدامین رسولزاده، «تقدیر فرقه اعتدالیون، یا، اجتماعیون - اعتدالیون»، در مرامنامه‌ها و نظام‌نامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، همان: «روشنفکران و انقلاب»، کتاب جمعه، سال ۱، ش ۵ (۸ شهریور ۱۳۵۸)، ش ۶ (۱۵ شهریور ۱۳۵۸)؛ عبدالکریم سروش، آئین شهرداری و دینداری، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، بسط تجربه نبوی، تهران ۱۳۹۲ ش؛ همو، «حق و تکلیف و حد: سخنرانی عبدالکریم سروش در نیوجرسی»، عبدالکریم سروش، ۱۳۸۸ ش.

Retrieved Aug. 9, 2015, from http://www.dr.soroush.com/Persian/By-DrSoroush/p-NWS-13880718-Hagh_Va_Taklif_VaKhoda.html;

همو، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران ۱۳۷۷ ش؛ همو، صراط‌های مستقیم، تهران ۱۳۷۸ ش؛ همو، قبض و بسط تشویریک شریعت، [تهران] ۱۳۷۰ ش؛ فخرالدین شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ خسرو شاکری، پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی در آن عهد، تهران ۱۳۸۴ ش؛ داریوش شایگان، آمیزش افقها، انتخاباتی از آثار داریوش شایگان، گزینش و تدوین محمدمنصور هاشمی، تهران ۱۳۸۹ ش؛ همو، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیایی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ همو، هائری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پیراهم، تهران ۱۳۷۱ ش؛ علی شریعتی، اسلام‌شناسی، تهران ۱۳۸۵ ش؛ همو، بازگشت، تهران [۱۳۵۷ ش]؛ همو، جهت‌گیری طوفانی اسلام، تهران ۱۳۸۴ ش الف؛ همو، شیعه، تهران ۱۳۷۸ ش؛ همو، علی (ع)، [تهران] ۱۳۸۴ ش ب؛ مصطفی شاعیان، انقلاب، [بی‌جا بی‌تا، ۱۳۵۲ ش]؛ همو، «نگاهی به 'درباره روشنفکر'»، در درباره روشنفکر: یک بحث قلمی، تنظیم و پیوست ناصر پاکدامن، کلن: فروغ، ۱۳۸۶ ش الف؛ همو، «بیک لایه»، در همان، ۱۳۸۶ ش ب؛ نصرالله صالحی، اندیشه تجدد و ترقی در عصر بحران: ۱۳۳۹-۱۳۴۷ / ۱۳۴۹-۱۳۸۸، تهران ۱۳۸۷ ش؛ احمد صدری، احنگ حیدری - نعمتی: روشنفکران بومی - جهان‌شهر یا روشنفکران

موسی نجفی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران: عصر مشروطیت، به‌انضمام دوازده رساله سیاسی مهم، تهران ۱۳۷۶ ش الف؛ همو، «نوشدارو با دوی درد ایرانیان»، در همان، ۱۳۷۶ ش ب؛ مهدی بازوگان، راه طی شده، نگرانس ۱۳۵۶ ش؛ همو، مطهرات در اسلام، تهران ۱۳۴۴ ش؛ پروین بختیارزاده، «زنان روشنفکر در تحریک سال‌های پس از ۱۳۵۷»، ایران‌نامه، سال ۲۷، ش ۲ و ۳ (تابستان و پاییز ۱۳۹۱)؛ حسین بُدلا، هفتاد سال خاطره از آیت‌الله سیدحسین بُدلا، تهران ۱۳۷۸ ش؛ مهرداد بروجرودی و علیرضا شمالی، «روال سیاسی در ایران: سیر بابخردی در تاریخ، نقدی بر روایت حواد طیبایی از زوال سیاسی در ایران»، اندیشه پویا، ش ۱۸ (مرداد ۱۳۹۳)؛ محمدتقی بهار، «اصلاحات»، ایران، سال ۳، ش ۳۷۸، ۵ جمادی‌الاولی ۱۳۳۷ الف؛ همو، «محیط مستعد تکامل است»، در همان، سال ۳، ش ۳۶۶، ۱۶ ربیع‌الآخر ۱۳۳۷ ب؛ جمشید بهنام، برلنی‌ها: اندیشمندان ایرانی در برلین، ۱۹۱۵-۱۹۴۰، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، «تقی‌زاده و مسئله تجدد»، ایران‌نامه، سال ۲۱، ش ۲-۱ (بهار و زمستان ۱۳۸۲)؛ علی‌بابا، «اصلاح تدریجی و نهادسازی: نوشته‌ای در دفاع از روشنفکری دینی»، روزنامه شرق، ش ۳۱۷، ۲۶ مهر ۱۳۸۳ الف؛ همو، «روشنفکری دینی ادامه می‌یابد: نوشته‌ای در دفاع از روشنفکری دینی»، در همان، ش ۳۱۸، ۲۷ مهر ۱۳۸۳ ب؛ همو، «عقل نقاد و گوهر قدسی: نوشته‌ای در دفاع از روشنفکر دینی»، در همان، ش ۳۱۶، ۲۵ مهر ۱۳۸۳ ح؛ سعید پیوندی، «روشنفکری چپ ایران و موضوع دموکراسی»، ایران‌نامه، سال ۲۷، ش ۲ و ۳ (تابستان و پاییز ۱۳۹۱)؛ محمدحسین بن علی‌اکبر تبریزی، کشف‌المیراد من المشروطه و الاستبداد، در رسائل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، چاپ غلامحسین زرگری‌نژاد، ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷ ش؛ تقدس سلطنت و معایب مشروطیت، از مؤلفی ناشناخته، در همان؛ حسن تقی‌زاده، «احد تمدن خارجی»، یغما، سال ۱۳، ش ۹ (آذر ۱۳۳۹)؛ همو، «دوره جدید [کاو]»، کاوه، سال ۵، ش ۱ (جمادی‌الآخره ۱۳۳۸)؛ محمد توکل‌طرفی، «تجدد اختراعی، تمدن غارتی و انقلاب روحانی»، ایران‌نامه، سال ۲۰، ش ۳-۲ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)؛ همو، «تجدد روزمره و آمیول تدین»، در همان، سال ۲۲، ش ۴ (زمستان ۱۳۸۷)؛ همو، «چرخش تمدنی: تسامح کورشی و منسواوی الحقوقی شهروندی»، در همان، سال ۳۰، ش ۲ (تابستان ۱۳۹۴)؛ همو، «مادروطن و اجتهاد عمومی»، فصلنامه ره‌آورد، ش ۸۱ (زمستان ۱۳۸۶)؛ تومانیان، حفظ‌الصحه در دین اسلام، اصفهان ۱۳۱۳ ش؛ مراد نفی، «الگوهای نوآوری سیاسی در ایران: نگاهی به تجربه نهضت خدابریستان سوسیالیست»، گفتگو، ش ۱۷ (پاییز ۱۳۷۶)؛ رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران: از روی کارآمدن محمدرضاشاه تا پیروزی انقلاب اسلامی، سالهای ۱۳۲۰-۱۳۵۷، تهران ۱۳۸۳ ش؛ همو، حجاج مهدی سراج انصاری: ستاره‌ای درخشان در عرصه مطبوعات دینی، قم ۱۳۸۲ ش؛ جمال‌الدین اسدآبادی، حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان، چاپ سکی حیدرآباد، دکن ۱۳۹۸؛ همو، مقالات جمالیه، تهران ۱۳۱۴ ش؛ محمدعلی جمالزاده، یکی بود و یکی نبود، [بی‌جا] بنگاه پروین، ۱۳۲۰ ش؛ «چند پرسش در باب فرهنگ شرق و پاسخهایی از داریوش

دی. لائیک، روزنامه شرق، ش ۳۰۸، ۱۵ مهر ۱۳۸۳، محدود صدی، تأملی در باب ناسازگاری مردمسالاری مدرن با ولایت مهدویت در تشیع، عبدالکریم سروش، ۱۳۸۲ ش.

Retrieved Aug.9, 2015, from <http://www.dr.soroush.com/Persian/On-Dr.Soroush/p-CMO-13840529-Mahmoud-Sadri.html>;

همو، «شتاب در سراسیمه با کذب»، جرس، ۱۳۹۰ ش.

Retrieved Aug.9, 2015, from <http://www.rahesabz.net/story/39142/>;

عبدالرحیم بن ابوطالب طالبوف، مسائل الحیات، نقیص ۱۳۲۲/۱۹۰۶؛ حواد طباطبائی، «نجددی دیگر: روشنفکری دینی و تجدد در گفتگو با دکتر سیدجواد طباطبائی»، همشهری، سال ۱۱، ش ۵۳۰۸۸، تیر ۱۳۸۲؛ همو، زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در میانی نظری انحطاط ایران، تهران ۱۳۸۷ ش؛ حسین طوطی‌مراغه، «دین یا اساس علم و تمدن»، ایرانشهر، سال ۴، ش ۶ (شهریور ۱۳۰۵)؛ بزرگ علوی، پنجاه‌وسه نفر، تهران ۱۳۵۷ ش؛ علیرضا علوی‌نبار، روشنفکری و روشنفکری دینی در ایران، کیان، ش ۳۴ (دی و بهمن ۱۳۷۵)؛ احمد فردید، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددیپور، تهران ۱۳۸۱ ش؛ ابوالحسن فروغی، تحقیق در حقیقت تجدد و ملیت و تناسب این دو معنی با یکدیگر، در چهار رساله در تجدد، ملیت، دین و آزادی، به کوشش هوشنگ کشاورز صدر، پاریس: خاوران، ۱۳۸۹ ش؛ فضل‌الله نوری، رساله حرمت مشروطه، در رسائل مشروطیت، همان؛ ابوالقاسم فتاوی، اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه، تهران ۱۳۹۲ ش الف؛ همو، «گفتگو با ابوالقاسم فتاوی در باب کارنامه روشنفکران دینی در قلمرو اخلاقی: روشنفکر دینی به حقیقت دین دلستکی دارد»، [گفتگوکننده] اصغر زارع کهنوبی، نسیم بیابادی، ش ۳۳ و ۳۴ (فروردین ۱۳۹۲)؛ داود قیرچی، فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه، تهران ۱۳۹۱ ش؛ حبیب‌الله قولی‌باغ پوررضا، «لرزم تنگ خرافات از مذهب»، ایرانشهر، سال ۳، ش ۵ (اردیبهشت ۱۳۰۲)؛ محمدعلی کاتوزیان، درباره جمالزاده و جمالزاده‌شناسی، تهران ۱۳۸۲ ش الف؛ همو، «سیدحسن تقی‌زاده: سه زندگی در یک عمر»، ایران‌نامه، سال ۲۱، ش ۲-۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۲)؛ حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، «پایان سال نخستین ایرانشهر و خلاصه عقاید ما»، ایرانشهر، سال ۱، ش ۱۲ (ذی‌قعدة ۱۳۴۱)؛ همو، «دین و ملیت»، در همان، سال ۳، ش ۲۱ [دی ۱۳۰۳]؛ همو، «نگاهی بآینده»، در همان، سال ۳، ش ۹ (مرداد ۱۳۰۲)؛ ایمانوئل کانت، «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟ در روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها»، گردآوری ارهارد بار، ترجمه سیروس آریز پور، تهران آگاه، ۱۳۷۶ ش؛ محسن کدیور، «حقوق بشر و روشنفکری دینی» (مصاحبه)، آفتاب، ش ۱۷ (تیر ۱۳۸۱)، ش ۱۸ (شهریور ۱۳۸۲)؛ احمد کسروی، آیین، [تهران] ۱۳۵۶ ش؛ همو «روزنامه و روزنامه‌نگاری»، پیمان، سال ۲، ش ۳ (اسفند ۱۳۱۳)؛ «نظریه کورین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان: محرک‌های روشنی در فلسفه اشراق»، گزارش احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران ۱۳۲۵ ش؛ علی لاهیجی، «لا یجی، لایحه در سرزنش روزنامه‌ها و

مشروطه‌خواهان، در رسائل مشروطیت، همان؛ الفتن مشن، «از سوسیال دموکراسی تا سوسیال دموکراسی»، گفتگو، ش ۳۱ (بهار ۱۳۸۰)، محمد مهدی مجاهدی، «اخلاق روشن‌فکری دینی»، جرس، ۱۳۹۰ ش.

Retrieved Aug.9, 2015, from <http://www.rahesabz.net/story/42086/>;

محمد مجتهدبختی، ایمان و آزادی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت: فرآیند تفسیر وحی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ اسماعیل بن محمدعلی محلاتی نجفی، اللئالی المریوطه فی وجوب المشروطه، در رسائل مشروطیت، همان، ج ۲، یوسفین کاظم مستشارالدوله، یک کلمه و یک نامه، چاپ محمدصادق فیض، تهران ۱۳۸۲ ش؛ مرتضی مشفق کاظمی، «سیاست استعماری ممالک اروپا در عصر حاضر»، نامه فرنگستان، سال ۱، ش ۱۰۹ (ژانویه و فوریه ۱۹۲۵)؛ حسن مقدم، جمع‌فرخان از فرنگ آمده: کمند در یک پرده، تهران ۱۳۰۱ ش؛ مهدی ملکزاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۶۳ ش؛ ملکم، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، گردآوری و مقدمه حجت‌الله اصل، تهران ۱۳۸۱ ش؛ خلیل ملکی، خاطرات سیاسی ملکی، تهران ۱۳۶۰ ش؛ همو، نهضت ملی ایران و عدالت اجتماعی، گزینش و ویرایش عبداللّه برهان، تهران ۱۳۷۷ ش؛ مصطفی ملکیان، «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت: وجه اخلاقی و ترازیک زندگی روشنفکری»، آفتاب، ش ۱۳ (اسفند ۱۳۸۰)؛ همو «حوزه و دنیای جدید، قداست، عقلانیت، علمانیت در گفتگو با مصطفی ملکیان»، راه نو، ش ۱۳ (تیر ۱۳۷۷)؛ همو، «عقلانیت، دین، نواندیش» (گفتگو)، نامه، دوره جدید، ش ۱ (تیر ۱۳۸۱)؛ همو، «معنیت گوهر ادیان»، در سنت و سکولاریسم، تهران: صراط، ۱۳۸۸ ش؛ حمید مؤمنی، «درباره روشنفکر»، در درباره روشنفکر، همان، ۱۳۸۶ ش؛ همو، شورش نه: قدم‌های سنجیده در راه انقلاب، تهران ۱۳۵۲ ش؛ یاسر میردامادی، «آبا روشنفکری دینی همان روشنفکری دین‌داران است؟»، رادیو زمانه، ۱۳۹۲ ش.

Retrieved Aug.9, 2015, from <http://www.radiozamaneh.com/85297/>;

عبدالحمید میرزاخان کرمانی و احمد روحی، هشت بهشت، [تهران: بی‌نا، بی‌نا]؛ عباس میلانی، «سیدفخرالدین شادمان و مسئله تجدد»، مجله ایران‌شناسی، سال ۷، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۴)؛ خسرو ناقد، «نقد پوپر در ایران سیاسی بود و نه فلسفی: دیدگاه‌های کارل پوپر در گفت و گو با خسرو ناقد»، [گفتگوکننده] ابوالحسن مختاباد، مهرنامه، سال ۱، ش ۵ (مهر ۱۳۸۹)؛ محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامة و تنزیه‌المللة، در رسائل مشروطیت، همان، ج ۲، مکتب نبوی، «روشنفکران و انقلاب سفید»، گفتگو، ش ۳۲ (تابستان ۱۳۸۰)؛ محمدنخب، مجموعه‌ای از آثار دکتر محمدنخب، تهران ۱۳۸۱ ش؛ آرش نراقی، «حقوق بشر و مسئله نسیت‌گرایی فرهنگی»، آرش نراقی، ۱۳۸۶ ش.

Retrieved Aug.9, 2015, from <http://arashnaraghi.org/wp/?p=398>;

همو، «سنت‌گرایی انتقادی در قلم و دین: نظریه‌ای در باب منطق اصلاح فکر دینی در اسلام»، آرش نراقی، ۱۳۹۳ ش.

Retrieved Aug.9, 2015, from <http://arashnaraghi.org/wp/?p=566>;

احمد نراقی، «درباره روشنفکری دینی»، راه نو، سال ۱، ش ۹ (خرداد ۱۳۷۷)؛ قطب‌الدین محمد نیری، طب الممالک، در علل برافتادن صفویان = مکافات‌نامه، تصحیح و تألیف رسول جعفریان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش؛ محمدمنصور هاشمی، دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، تهران ۱۳۹۳ ش؛ همو، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران ۱۳۸۳ ش؛ یک‌بار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟، گردآورده و ترجمه‌ی سیروس آریزپور، تهران: آگاه، ۱۳۸۱ ش؛ حسن یوسفی اشکوری، «روشنفکر دینی همان روشنفکر دیندار است: نقدی بر مقالهٔ "آیا روشنفکر دینی همان روشنفکر دیندار است؟"»، رادیو زمانه، ۱۳۹۲ ش.

Retrieved Aug.9, 2015, from <http://www.radiozamaneh.com/88564>;

Ervand **Abrahamian**, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Maziar **Behrooz**, *Rebels with a cause: the failure of the left in Iran*, London 2000; Mehrzad **Boroujerdi**, *Iranian intellectuals and the West: the tormented triumph of nativism*, New York 1996; *The Encyclopedia of religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, s.v. "Intellectuals" (by Edward Shils); Hamidreza **Jalaeipour**, "Religious intellectuals and political action in the reform movement", in *Intellectual trends in twentieth - century Iran: a critical survey*, ed. Negin Nabavi, Gainesville, FL: University Press of Florida, 2003; **Malcom**, "Persian civilisation", *The Contemporary review*, LIX (1891); Negin **Nabavi**, "The changing concept of the intellectual in Iran of the 1960s", *Iranian studies*, vol.32, no.3 (summer 1999); Ali **Paya** and Mohammad Amin **Ghaneirad**, "The philosopher and the revolutionary state: how Karl Popper's ideas shaped the views of Iranian intellectuals", *International studies in the philosophy of science*, vol. 20, no.2 (July 2006); Monica M. **Ringer**, *Education, religion, and the discourse of cultural reform in Qajar Iran*, Costa Mesa, Calif. 2001.

/ سید احمد هاشمی /

دانشنامه جهان اسلام

الرشید - ربی معیری

(۲۰)



زیر
نظامی صدوق عادل

تهران ۱۳۹۴

ENCYCLOPAEDIA OF THE WORLD OF ISLAM (*EWI*)

(IN PERSIAN)

Dānešnāme-ye Jahān-e Eslām

R

al-Rashīd – Rahī Mu'ayyirī

(20)



Edited by
Golām-ʿAlī Haddād ʿAdel

Encyclopaedia Islamica Foundation
Tehran 2015