

میزگرد :

روشنفکران ایرانی و هویت (۱)

اشاره :

هویت به معنای چیستی و کیستی است. به عبارت دیگر پرسش از چیستی و کیستی فردی و جمعی پرسش از هویت فردی و جمعی است. به راستی افراد و اجتماعات چه گونه خود را می‌شناسند و به دیگران می‌شناسانند؟ در این فرایند چه زمینه‌ها و عوامل مؤثرند؟ آیا تصویری که افراد و اجتماعات از خود و دیگران دارند، با واقعیت‌های موجود در مورد آن‌ها مطابقت دارد؟ در این رابطه نقش صاحبان اندیشه و خرد چیست؟ آیا آن‌ها در هویت‌سازی یا معرفی افراد و اجتماعات به خود و دیگران نقشی دارند؟ آیا تصویری که آن‌ها از افراد و اجتماعات و ویژگی‌های هویتی آنان به دست می‌دهند به پایداری، رشد و ارتقای اجتماعات انجامیده یا سبب انحطاط و افول آن‌ها شده است؟

در این میان وضعیت هویت ایرانی چه گونه است؟ ایرانیان هویت جمعی خود را چه گونه به تصویر می‌کشند؟ نقش روشنفکران یا صاحبان اندیشه و خرد ایرانی در ارایه‌ی این تصویر چه بوده است؟ روشنفکران ایرانی در هویت‌سازی ملی ایرانیان نقش خادم داشته‌اند یا خاین؟ وضعیت کنونی روشنفکری و نسبت آن با هویت‌سازی جمعی چه گونه است؟ این‌ها همه پرسش‌هایی هستند که پاسخ به آن‌ها می‌تواند زوایایی از هویت جمعی ما و چگونگی ساخته شدن آن و نقشی را که روشنفکران در آن داشته‌اند، روشن سازد. فصلنامه‌ی مطالعات ملی، به دلیل اهمیت موضوع، چنین مباحثی را در سلسله نشست‌ها و میزگردهایی مورد بحث و بررسی قرار داده است. موضوع میزگرد «بررسی نقش روشنفکران ایرانی در هویت ملی ایرانیان» است.

در این میزگرد به بخشی از این پرسش‌ها پاسخ داده شده که مطالب آن را پی می‌گیریم و بررسی و تجزیه و تحلیل سایر پرسش‌های مرتبط با این موضوع را به میزگرد دیگری موکول می‌کنیم.

اعضای شرکت کننده در میزگرد عبارتند از آقایان:

- ۱- دکتر رامین جهاننگلو؛ دکتری فلسفه، فوق‌دکتری علوم سیاسی، مدیر گروه اندیشه معاصر در دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۲- دکتر محمد ضیمران؛ دکتری آموزش فلسفه هنر، دانشیار دانشگاه ماساچوست آمریکا.
- ۳- دکتر امیر نیک‌پی؛ دکتری جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده حقوق، کرسی حقوق بشر.
- ۴- دکتر نوراله قیصری؛ عضو هیأت علمی پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی که اجرای میزگرد را نیز برعهده داشته‌اند.

قیصری: در ابتدا از آقایان دکتر رامین جهاننگلو، دکتر امیر نیک‌پی و دکتر محمد ضیمران که دعوت فصلنامه را برای شرکت در میزگرد روشنفکران ایرانی و هویت پذیرفته‌اند تشکر می‌کنم.

تصور می‌کنم که برای شروع بحث بهتر باشد در آغاز مطالب مختصری در چرایی پرداختن به موضوع روشنفکران ایرانی و هویت بیان شود، تا علت طرح این موضوع قدری روشن گردد. آنگاه وارد بحث در این مقوله و الزامات آن شویم.

جهت آگاهی اساتید محترم عرض می‌کنم، یکی از مقولاتی که در فصلنامه مورد توجه قرار گرفته «هویت ایرانی»، اجزا و مؤلفه‌ها و عوامل تأثیرگذار و سازنده‌ی آن است. از این جهت بررسی نقش افرادی که به نحوی اندیشه و عمل آن‌ها در هویت‌سازی فردی و جمعی در ایران مؤثر بوده یا هست، دارای اهمیت است. هر چند که افراد هویت‌ساز، از یک جامعه به جامعه‌ی دیگر، متفاوتند، اما اعتقاد بر این است که در میان دیگر عوامل سازنده‌ی هویت ایرانی، سه قشر به طور خاص و البته هر یک به سهم خود، در هویت‌سازی، تعریف و بازتعریف هویت ایرانی نقش داشته‌اند.

گروه اول تاریخ‌نگاران هستند که در شماره‌های اخیر فصلنامه تا حد امکان به نقش و کارکرد آن‌ها پرداخته شده است. گروه دوم روشنفکران هستند که بررسی نقش و

عملکرد آن‌ها موضوع این شماره است، و گروه سوم نخبگان هستند که در شماره‌های آتی مورد بررسی واقع می‌شوند.

به هر صورت، برای این‌که بحث ما در این مقوله سازمان یابد، سه محور کلی ذیل پیشنهاد می‌شود:

۱- مفهوم و تعریف روشنفکر

۲- مفهوم و تعریف هویت

۳- نقش روشنفکران ایرانی در هویت‌سازی و تعریف و بازتعریف هویت ایرانی.

بنابراین پرسش اول را از جناب آقای دکتر جهاننگلو در مورد محور اول آغاز می‌کنیم. آقای دکتر، تلقی جناب عالی از مفهوم روشنفکر، اجزا، مؤلفه‌ها، ویژگی‌ها و مصادیق آن چیست؟

جهاننگلو: در ابتدا از دعوتی که کرده‌اید تشکر می‌کنم و خیلی خوشحالم که بعد از مدت‌ها، با حضور آقایان دکتر نیکپی و دکتر ضیمران موضوعی را بررسی می‌کنیم. به نظر من موضوع روشنفکری آن طوری که در ایران فکر می‌کنند موضوع ساده‌ای نیست که بشود با یک یا دو جلسه در مورد آن صحبت کرد، ولی به هر حال مقوله‌ای است که بسیار روشن است و به‌ویژه در فرهنگ غرب وضوح آن به مراتب بیش‌تر از فرهنگ ایرانی است.

روشنفکر، یکی از شخصیت‌های محوری دنیای مدرن است. فکر می‌کنم وقتی ما در مورد روشنفکر صحبت می‌کنیم، به‌ویژه در این طرف دنیا؛ یعنی در شرق و به‌ویژه در ایران، باید همیشه در ذهن داشته باشیم که روشنفکر با عالم یا با ادیب فرق دارد؛ الزاماً هر کسی که عالم یا ادیب هست، روشنفکر نیست. روشنفکری در اساس مقوله‌ای مدرن است که اواخر قرن نوزدهم یا اوایل قرن بیستم، در اروپا شکل واقعی گرفته و پنج ویژگی برجسته داشته است. این ویژگی‌ها معیار تشخیص روشنفکران از دیگر مقوله‌های مشابه است. اول از همه این است که روشنفکر به فردی گفته می‌شود که از خویشتن خود آگاه است؛ یعنی، روشنفکر یک نوع خوداندیشی می‌کند و تفاوتش با فرد یا افراد معمولی اجتماع در همین خوداندیشی است. ویژگی دوم روشنفکر، دگراندیشی او است؛ من دگراندیشی را در این جا به معنی مثبت کلمه به کار می‌برم؛ یعنی، روشنفکر شخصی است که می‌تواند به گونه‌ی دیگری هم بیندیشد. این نحوه‌ی دگراندیشیدن در شیوه‌ی پرسش کردن از واقعیت نمایان می‌شود. از این ویژگی، به ویژگی سوم که از

روشنفکر یک فرد بحران‌ساز می‌سازد نزدیک می‌شویم. به نظر من، روشنفکر شخصی است که هم بحران می‌آفریند و هم بحران‌ها را حل می‌کند. من از این جهت روی کلمه‌ی بحران^۱ تأکید می‌کنم که ریشه‌اش از کرینین^۲ یونانی به معنی تفکیک کردن، مشتق می‌شود. کریتیک کسی است که منتقد است و انتقاد لزوماً از طریق تفکیک کردن امکان پذیر است. بنابراین زمانی که از بحران صحبت می‌کنیم، لزوماً از تفکیک و داوری نیز سخن به میان می‌آید و وقتی که می‌گوییم روشنفکر بحران‌ساز است، یعنی روشنفکر شخصی است که مسایل را از هم تفکیک می‌کند و از این طریق بحرانی هم در جامعه و هم در اندیشه‌اش به وجود می‌آورد. و برای این بحران تولید شده، راه حلی نیز پیشنهاد می‌کند.

ویژگی چهارم روشنفکر که در ارتباط مستقیم با سه ویژگی پیشین است، این است که روشنفکر اساساً یک روشنگر است. «روشنگر» در این جا به همان معنایی است که در عصر روشنگری به برخی از فیلسوفان گفته می‌شد و صفت اشخاصی بود که از اندیشه‌ای فلسفی و اجتماعی برخوردار بودند و در مورد جامعه‌ی خودشان تفکری نقادانه داشتند. طبیعی است که فردی با چنین ویژگی‌ها، به نوعی می‌خواهد جامعه را آموزش دهد. ویژگی پنجم روشنفکری، که به نظر من از همه‌ی این ویژگی‌ها مهم‌تر است، این است که برای حقیقت و در حقیقت زندگی می‌کند، ولی این حقیقت هیچ وقت حقیقتی مطلق نیست که بگوییم روشنفکر به وجود می‌آورد. این جاست که باید روشنفکر را از ایدئولوگ تفکیک کرد. ایدئولوگ شخصی است که به حقیقت مطلق دست یافته و قصد تبلیغ و اثبات آن را دارد. درحالی‌که روشنفکر همواره در جست‌وجوی حقیقت است و به خاطر همین خصلت است که می‌تواند نقش بسیار مهمی را در جامعه‌ی خودش و در جهان عهده‌دار شود. به سبب همین ویژگی است که روشنفکران در کنار هویت ملی خود، از هویتی جهانی نیز برخوردارند و از کلیتی ارزشی و اخلاقی پیروی می‌کنند.

قیصری: آقای دکتر جهانگللو برخی از ملاک‌های شناسایی روشنفکران را برشمردند که اهم آن‌ها عبارت بود از: خویشن‌آگاهی، دگراندیشی، بحران‌سازی و حل

1- Crisis
2- Krinein

بحران، روشنگری و حقیقت‌جویی. برای روشن‌تر شدن فضای معنایی و ابعاد مفهومی مقوله‌ی روشنفکر، از آقای دکتر نیک‌پی می‌خواهم دیدگاه و تلقی خود از این مفهوم را بیان فرمایند تا از جمع‌بندی دیدگاه ایشان و جناب دکتر ضیمران و احیاناً افزودن نکاتی دیگر، چارچوب نظری بحث مشخص‌تر شود.

نیک‌پی: در آغاز من هم از شما که زمینه‌ی این بحث را فراهم کردید، تشکر می‌کنم و امیدوارم مدخلی باشد برای بحث‌های آینده. من از یک زاویه‌ی دیگر به مسأله‌ی روشنفکران و تعریف روشنفکر می‌نگرم. فکر می‌کنم بهتر باشد قبل از هر چیز زمینه و پیشینه‌ی بحث را روشن کنم که این بحث از کجا و چگونه مطرح شد. اگرچه بخواهیم از منظر جامعه‌شناختی به مقوله‌ی روشنفکر و روشنفکری وارد شویم، باید انواع جوامع و ویژگی‌های هر کدام را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که اساساً، روشنفکری و روشنفکر متعلق به کدام نوع جامعه است. برای این کار لازم است مقوله‌ی روشنفکر و روشنفکری و ویژگی‌های آن را در ارتباط با مفهوم دانش، آن هم در زمینه‌ی اجتماعی آن، مورد بررسی قرار دهیم.

در جامعه‌شناسی، جوامع را به سه نوع کلان تقسیم می‌کنند، که دانش در هر کدام، ویژگی خاص خود را دارد. اولین نوع آن جوامع ابتدایی یا جوامع آرکائیک^۳ است، که در این جامعه، دانش اساساً دانش اساطیری است و حاملان دانش جادوگران و کسانی هستند که قدرت و توانایی تفسیر اسطوره‌ها را دارند. بعد از جوامع باستانی، جوامع الهیاتی پدید آمده‌اند، در این جوامع، دانش علاوه بر این که اساطیری و جادویی است، الهیاتی و دینی هم هست و حاملین اصلی دانش در این جامعه، روحانیون هستند، یا کسانی که به نوعی با دستگاه رسمی و دینی و روحانیت در ارتباط‌اند. بعد از این، جوامع مدرن پدید می‌آیند. در جوامع مدرن، دانش‌های دیگری پدید می‌آیند که حاملین آن کسانی غیر از روحانیت هستند. با این پیش‌فرض، وقتی ما به تاریخ جهان و تاریخ غرب می‌نگریم، پدیده‌ی روشنفکر و روشنفکری در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم شکل می‌گیرد. بنابراین، پیدایش این پدیده در غرب سیری تاریخی دارد و زمانی که این جوامع دوران مدرن را سپری می‌کنند، پدیدار می‌شود. در دوران قرون وسطی، عالمان دینی، که حاملین شناخت هستند، بیش از آن که فیلسوف باشند،

تئوزوف^۴ یا عارف هستند و بعد از این دوره، و به خصوص در سده‌های ۱۸ و ۱۹ اروپا، با پدیده‌ی فیلسوفان روبه‌رو می‌شویم، که به عبارت دیگر آن را عصر روشنگری نامیده‌اند.

این جاست که زاویه‌ی نگرش من به پدیده‌ی روشنفکر و روشنفکری با آنچه جناب آقای جهانبگلو گفتند، قدری تفاوت می‌کند، از پایان قرون وسطی تا سده‌ی نوزدهم حاملان اصلی دانش فیلسوفان هستند و این به لحاظ تاریخی قبل از پیدایش روشنفکران است؛ یعنی، به لحاظ تاریخی در اواخر سده‌ی ۱۹ و اوایل سده‌ی بیست شاهد این پدیده هستیم و قبل از این که به این دوره و به این تیپ‌های مشخص برسیم، فیلسوفان در برابر روحانیت و در برابر دستگاه اندیشه‌ای کلیسا، در زمینه‌های مختلف مبارزه می‌کردند. بنابراین به لحاظ تاریخی قبل از این که به دوره‌ی روشنفکری برسیم، دوره‌ی روشنگری را داریم. به همین دلیل، من روشنگری را متمایز از روشنفکری می‌دانم.

این پدیده همان‌طور که گفتیم پدیده‌ی پیچیده‌ای است و منحصر به یک طبقه‌ی خاص نیست. به هر صورت این افراد همه در جست‌وجوی حقیقت‌اند، اما باید متوجه باشیم که حقیقتی که یک فیلسوف به دنبال آن است با حقیقتی که یک عالم دین یا یک روشنفکر به دنبال آن است، و برداشتی که هر کدام از آن دارند می‌تواند متفاوت باشد. درست است که همه‌ی این تیپ‌ها دنبال حقیقت هستند ولی برداشت آن‌ها از حقیقت در جوامع مختلف متفاوت است. وقتی که جوامع دوران الهیاتی را بگذرانند یا در حال گذار از آن باشند، این پدیده شکل می‌گیرد و به تدریج برای خود یک دستگاه و یک نظم و ابزار تحلیلی می‌سازد که نقادانه است. البته این یک طرف قضیه است. طرف دوم آن این است که جامعه هم به این افراد چنین نگاهی داشته باشد؛ یا به عبارتی آن‌ها را به‌عنوان منتقدان نظم و سامان فکری و اجتماعی که به دنبال حقیقتی متفاوت هستند، بپذیرد. به همین دلیل در سده‌ی هجدهم، در همان فرهنگ غربی افرادی بودند که دارای دستگاه فکری انتقادی بودند، اما به دلیل عدم پذیرش جامعه، به آن‌ها روشنفکر، اطلاق نمی‌شد.

در اوایل سده‌ی بیستم، افرادی با ویژگی‌هایی که برشمردیم، پدیدار شدند و در نقش نقادی اجتماعی ظهور یافتند و نقش آن‌ها مورد پذیرش جامعه نیز قرار گرفت. از

این به بعد است، که می‌توان از روشنفکری و روشنفکران صحبت به میان آورد. بنابراین در جمع‌بندی ویژگی‌های روشنفکر سه ویژگی کلی دارای اهمیت است. اول این‌که روشنفکر باید بینش نقادانه نسبت به نظم اجتماعی داشته باشد. دوم این‌که روشنفکر میوهی عصر جدید است و در جامعه‌ی اسطوره‌ای یا الهیاتی برای حامل دانش اسم دیگری باید انتخاب کرد، چرا که هر کسی که حامل دانش باشد الزاماً روشنفکر نیست. سومین ویژگی روشنفکر این است که فراتر از تخصصش به امور بنگرد و وارد درگیری‌ها و منازعات اجتماعی شود. با این وصف، می‌توانم بگویم تعریفی که دوستم جهاننگلو از روشنفکر به دست دادند، تعریفی است که الزاماً یک تعریف مثبت از این پدیده است در صورتی که تعریفی که من ارایه می‌دهم همواره یک تعریف مثبت نیست. مطابق با تعریف من، فردی که حامل دانش است می‌تواند علاوه بر این‌که میوهی عصر مدرن است، نقادانه به قضایا نگاه کند و به شرایط اجتماعی نیز فراتر از تخصص خودش بنگرد و در عین حال ایدئولوگ هم باشد. منظور من این است که با تعریف آقای جهاننگلو از روشنفکر، خیلی از روشنفکران غربی یا روشنفکران جامعه‌ی خود ما، که از ابتدای سده‌ی بیستم و در طول این قرن، منتقد نظام اجتماعی بودند و در منازعات نظام اجتماعی درگیر بودند و خیلی از آن‌ها اصلاً میوهی دوران مدرن هم بودند، از دایره‌ی روشنفکری خارج می‌مانند، یا در مورد ایران که - آقای جهاننگلو - آن را به دوران روشنفکری و دوران ایدئولوژیک تقسیم کرد، با این تقسیم‌بندی نمی‌توان دورانی از روشنفکری ایران را که ویژگی ایدئولوژیک دارد، دوران روشنفکری به حساب آورد. در همین چهل و پنجاه سال اخیر در خود غرب هم که نگاه بکنید افرادی چون سارتر و بوردیو، در عین روشنفکر بودن، ایدئولوگ نیز هستند. اگر بخواهیم تاریخ ایران را هم از این جهت واریسی کنیم، به منورالفکرانی برمی‌خوریم که از قضا میوهی دوران مدرن نیز هستند و اگرچه در تقسیم‌بندی برخی دینی و برخی غیردینی‌اند، اما مشخصاتی دارند که با تعریف من از روشنفکر هم‌خوانی دارد. آن‌ها ایدئولوگ بودند و الزاماً روشنگر جامعه هم نبودند ولی به شرایط اجتماعی و سنت و الهیات و نظام سیاسی و اجتماعی معترض بودند و تمام این ویژگی‌ها را داشته‌اند. بنابراین، تعریف من از روشنفکری در نگاه اول یک تعریف خنثی است.

قیصری: تاکنون در تحلیل مقوله‌ی روشنفکر دو دیدگاه مطرح شد، دیدگاهی اندیشگی که معطوف به ویژگی‌های فرد روشنفکر بود و دیدگاهی جامعه‌شناختی که

روشنفکر را در نسبت با دانش و نوع جامعه مورد بررسی قرار می‌داد. جناب آقای
دکتر ضیمران جناب‌عالی چه دیدگاهی در تعریف این مقوله دارید؟

ضیمران: ضمن تشکر و اظهار خوشوقتی باید عرض کنم که بنده از منظر دیگری روشنفکر و پدیده‌ی روشنفکری را مورد بحث قرار می‌دهم. به‌زعم من روشنفکری پروژه‌ایست مفتوح که در ذیل پروژه‌ی مدرنیته و روشنفکری قرن هیجدهم قرار دارد؛ اما به‌عنوان یک راهبرد در فهم این پروژه‌ی مدرن من رویکرد نشانه‌شناسی را به کار می‌گیرم و به طور کلی روشنفکر را یک سامان دلالتی می‌دانم که ضمن افاده‌ی داللی مشخص، مدلول‌های متفاوت و گاه معارضی را برانگیخته است. برای مثال کسی چون برنارد هنری لوی، روشنفکر را اسم خاص از جنس مذکر و مقوله‌ای اجتماعی - فرهنگی می‌داند که در جریان دریفوس در پاریس پدیدار شد و بعد به واسطه‌ی شرایط پایانی قرن بیستم در همان پاریس و با مرگ سارتر به افول رفت. ژولین بندا کتابی نوشت موسوم به «خیانت روشنفکران» و در آن یادآور شد که روشنفکران بارها و بارها به سپاهیان گفته بودند که در راه فرهنگ و تمدن می‌جنگند. آنان ددمنشی و سببیت دشمن را مورد نکوهش قرار داده و آن را محکوم می‌کردند؛ اما گزارش جامعی از فجایع و مصیبت‌های مخاصمه عرضه نداشته و جنگ را بی‌طرفانه مورد انتقاد قرار نداده‌اند.

آن‌ها رقابت میان قدرت‌هایی را که تاریخ اروپا مشحون از آن است، جهاد مقدس نامیدند. آن‌ها خواسته یا ناخواسته منافع و خصومت دولت‌ها و ملت‌ها را، به‌صورتی ریاکارانه، صورتی عقلانی بخشیدند و به طور خلاصه به رسالت متعالی خویش، یعنی خدمت به ارزش‌های والای سرمدی چون عدالت و حقیقت، خیانت ورزیدند. جالب است که بگویم از نظر بنده، خیانت عبارت است از بهادادن به امور ناپایدار این جهانی، و سلب ارزش از امور پایدار و فرا طبیعی. در این جا می‌خواهم به اسوه‌ی تفکر فلسفی غرب و پیش‌آهنگ روشنفکری مدرن در عصر یونان کهن، یعنی سقراط، در برخورد با رسالت فلسفه اشاره کنم. او در دفتر ششم جمهوریت، در بحث از فلسفه، به گلاوکن می‌گوید؛ فیلسوف کسی است که هستی یگانه و تغییرناپذیر و سرمدی را درمی‌یابد، و اضافه می‌کند که فیلسوفان، عاشق شناختن آن هستی یگانه‌ی سرمدی هستند که در معرض کون و فساد قرار نمی‌گیرد.

از این رو از منظر ژولین بندا؛ آیا روشنفکران معاصر به علت دلبستگی به امور ناپایداری چون ایدئولوژی‌های حزبی و مسلکی و درگیری در رویدادهای مقطعی و

تاریخی به رسالت سقراطی فلسفه خیانت نورزیده‌اند؟ آیا اکثر روشنفکران عصر مدرن، خود را اسیر بی‌رحمی‌ها و خشونت‌های رژیم‌های تمامیت‌خواه نکرده‌اند؟ این موضعی است که ژولین بندا در مورد خیانت روشنفکران مطرح کرده و راه سقراط و افلاطون را در نقد روشنفکری معاصر دنبال می‌کند و مشعل فلسفه‌ی افلاطونی را در بحث از روشنفکری، فراروی استدلال‌های خود قرار می‌دهد. دغدغه‌های جزئی، مقطعی، زمانمند و در لحظه، چیزهایی است که اکثر روشنفکران معاصر را به خود مشغول داشته است.

چه‌گونه می‌توان موضع روشنفکرانی که وحشیگری‌های لجام‌گسیخته‌ی دیکتاتورهایی چون موسولینی، هیتلر و استالین را مَهر تأیید زده یا در مقابل آن سکوت اختیار کرده‌اند، تبیین و توجیه کرد؟ تاریخ روشنفکران معاصر، آن‌قدرها هم که به نظر می‌رسد شفاف نیست. به قول آیزایا برلین، در هیچ‌قرنی چنین کشتار و خشونت و قصابی سابقه نداشته است. کشتارهای قرن بیستم حتی با قتل عام مغولها و هون‌ها هم قابل قیاس نیست. از دیدگاه نشانه‌شناسی مدلول روشنفکر از دیدگاه پاره‌ای از محققین، نقد نظم اجتماعی - سیاسی را در برمی‌گیرد. روشنفکر کسی است که بقول مایکل والزر^۵ خطاها، پیش‌داوری‌ها و خرافه‌ها را ضمن انتقاد برملا سازد.

میشل تتر در مورد مدلول روشنفکر می‌گوید، امروزه ما وارد دوره‌ی پس از سارتر شده‌ایم و با یک فرهنگ تازه جهانی روبه‌رو هستیم، بنابراین مدلول‌های پیشین روشنفکری دیگر نمی‌توانند راهنمای ما باشند. وظیفه‌ی روشنفکر، پیدا کردن پل ارتباطی میان علوم مختلفی است که ظاهراً هیچ‌گونه پیوندی میان آن‌ها برقرار نیست. جالب است در اینجا اشاره کنم در سال ۱۹۸۷ یکی از روشنفکران معروف امریکایی کتابی منتشر کرد موسوم به «واپسین روشنفکران»^۶.

او در این کتاب می‌گوید: امروزه در امریکا روشنفکر غیردانشگاهی کلاً از صحنه‌ی جامعه محو شده است و به جز تعداد کثیری استاد دانشگاه، که بزدلانه و فرمانبردارانه به نگارش مقالات غیرقابل فهم و غامض و خسته‌کننده می‌پردازند، کسی باقی نمانده است. لذا، جامعه هم به گفته‌ها و نوشته‌های آن‌ها اعتنا نمی‌کند. بقول او امروزه روشنفکران بیش‌تر به استادان ادبیات و علوم اجتماعی تبدیل شده‌اند که علاقه‌ای به

5- Michael Walzer

6- Last Intellectuals

نزدیکی و درگیری با مسایل اجتماعی - سیاسی ندارند و اگر آن‌ها در حومه‌ی شهرهای بزرگ زندگی می‌کنند و به قول جاکوبی^۷، نویسنده‌ی این کتاب، روشنفکران، نسل منقرضی هستند که جای آن‌ها را تکنسین‌های آزمایشگاهی و کلاس‌های درس گرفته‌اند. این تصویری است که هنری لوی یا میشل سر با طرح مفهوم زوال روشنفکر مطرح کرده‌اند. از سوی دیگر باید یادآور شد که کسی مثل میشل فوکو مدعی است که امروزه دوران رواج روشنفکر عام و جهان‌شمول و طرح فراروایت‌های روشنفکری به پایان رسیده و جای آن‌را روشنفکر خاص گرفته است.

امروزه روشنفکران خاص در لباس متخصصین واجد مهارت، به رشته‌ای که مورد نیاز جامعه است احاطه و اشراف دارند. او برخلاف روشنفکران جهان‌شمول، اهل ادعا و برتری نیست، بلکه اهل عمل و تجربه است.

جالب است در این جا مدلول دیگری را در مورد روشنفکری (که آلتوسر در آثارش تحلیل کرده) بازگو کنم تا وجه دیگری از فضای تداعی مربوط به این دلالت روشن شود. از نظر او روشنفکر همراه خدمتکار دستگاه ایدئولوژیک بوده است و لذا در پاره‌ای موارد به آرمان‌های مردمی پشت‌پا زده و در جهت بسط و توسعه‌ی دستگاه ایدئولوژیک قدرت کوشیده است. به نظر آلتوسر همه‌ی روشنفکران به آرمان‌های مردم خیانت نکرده‌اند، اما بعضی از آن‌ها در مواردی در جهت عکس منافع مردم گام نهاده‌اند و راه نقض و سرکوب حقوق انسان‌ها را هموار کرده‌اند. شاید در اینجا آلتوسر تا حدی؛ با نظر ژولین بندا در مورد خیانت روشنفکر موافق باشد؛ اما به هیچ وجه از روشنگری‌های پاره‌ای از روشنفکران در دو قرن گذشته چشم‌پوشیده است. برای مثال لوی اشتراوس در پرتو تحقیقات علمی خویش، قوم‌مداری و غرب محوری پاره‌ای از اندیشمندان چون لوی برول و دورکهایم را به چالش گرفت و «اندیشه‌ی وحشی» و «گرمسیریان اندوهگین»^۸ را در همین راستا تألیف کرد و کوشید تا فرضیه‌ی نگاه پیشامنتقی قبایل ابتدایی را که از سوی لوی برول طرح شده بود، مورد انتقاد قرار دهد. او با تحقیق در اسطوره‌های قبایل بدوی کوشید تا منطق منسجم این‌گونه روایات را به اثبات برساند. او با طرح «گفتمان دیگری»^۹ در فرهنگ علوم اجتماعی، انقلابی در دیدگاه روشنفکران غربی نسبت به فرهنگ‌های غیرغربی به وجود آورد.

7- Jacoby

8- Trist tropqwe

9- Discourse of Other

قیصری: در مباحث جناب آقای دکتر نیک‌پی، روشنفکر و روشنفکری با مقوله‌ی دانش و کسانی که حامل دانش و ابزار شناخت هستند از یک سو و نوع جامعه از سوی دیگر ارتباط داده شد و با تقسیم‌بندی از انواع دانش و انواع جامعه، روشنفکر به‌عنوان حامل دانش در جامعه مدرن مطرح شد، و مشخص شد که از دو منظر می‌توان در باب مقوله‌ی روشنفکر به بحث پرداخت:

۱- اندیشه و ساختار نظم فکری فرد و مواضع عملی روشنفکر

۲- ویژگی دانش در نسبت با نوع جامعه

جناب دکتر ضیمران با نگرش انتقادی در مورد عملکرد توجیه‌گرانه‌ی اعمال غیرانسانی و تأسف بار ملت‌ها و دولت‌ها همچون جنگ‌ها و تخصصات و با رویکردی نشانه‌شناسی تحلیلی متفاوت از روشنفکر و نقش او ارایه دادند. از نظر ایشان امروزه مدل‌های پیشین روشنفکری یعنی کسی که فقط از قدرت بحث می‌کند، دیگر از رونق افتاده و با وجود فرهنگ جهانی، دیگر نمی‌توان به اندیشه‌ی ایستای روشنفکری بسنده کرد. ایشان هم‌سو با فوکو معتقدند که الگوی سنتی روشنفکری جایش را به روشنفکران خاص داده است؛ یعنی کسانی که روابط دانش، قدرت و حقیقت را تبیین می‌کنند. و در لباس آموزگار، روانکار و مددکار اجتماعی در جهت حل مشکلات مردم می‌کوشند. با این حال بسیاری از روشنفکران در جهت توجیه اعمال قدرت‌مداران، دانش خود را به کار بسته‌اند. بنابراین، ضابطه‌ی تعریف روشنفکر از این منظر معطوف به جهت‌گیری کنش‌های آن‌ها است. بر این اساس می‌توان از روشنفکر خوب یعنی کسی که به ارزش‌های والای انسانی و سرمدی توجه دارد و از دانش خود در جهت حل معضلات مردم بهره می‌گیرد و از روشنفکر بد که دانش خود را جهت توجیه و عقلانی جلوه دادن خصومت‌ها، جنگ‌ها و کینه‌توزی‌ها میان ملت‌ها و دولت‌ها بکار می‌برد، نام برد، که گروه اخیر در اصطلاح تکنوکرات نیز نامیده می‌شوند. البته در این مقوله دیدگاه دیگری نیز هست که قایل به نوعی تمایز ظریف میان روشنفکران و دیگر افرادی است که به دلیل نقش و جایگاهی که در جامعه دارند، در هویت‌سازی نقش ایفا می‌کنند. این دیدگاه نیز در تعریف خود از روشنفکران، جهت‌گیری عملی و کاربرد دانش او را مدنظر قرار می‌دهد و بر همین اساس قایل به تمایز میان نخبگان و روشنفکران است. در این معنا نخبگان به تمام کسانی اطلاق می‌شوند که در فرایند قدرت و حاکمیت سیاسی درگیر هستند، اعم از این که تلاش‌های آن‌ها فکری یا غیرفکری باشد، خواه در

موضع قدرت باشند، یا در موقعیت مخالف (یا به اصطلاح اپوزیسیون). مهم‌ترین ویژگی نخبگان، دغدغه‌ی ورود در ساختار قدرت و دستیابی به موقعیت‌های سیاسی است. بنابراین، افرادی که در هر یک از دو گروه (دارای قدرت و خواهان قدرت) نقش ایدئولوگ را ایفا می‌کنند، در زمره‌ی نخبگان دسته‌بندی می‌شوند؛ درحالی‌که روشنفکران، اندیشه‌گرانی هستند که منتقد نظم موجود بوده، ولی دغدغه‌ی ورود به عرصه‌ی قدرت را ندارند؛ و گروهی که دانش خود را به مثابه‌ی ابزاری برای ورود به قدرت و تحکیم آن مورد استفاده قرار می‌دهند، نخبه سیاسی نامیده می‌شوند (هر چند که ممکن است دانش آن‌ها جنبه‌ی انتقادی داشته باشد). در هر صورت، اندیشه‌ورزی یا نقد اجتماعی و سیاسی این گروه، یا در جهت حفظ و تقویت نظم موجود و تضعیف اپوزیسیون است یا عکس آن. بنابراین، اگر برخورداری از این نوع دانش را از ویژگی‌های روشنفکر ایدئولوگ یا روشنفکر تکنوکرات بدانیم، در آن صورت با خلط مفهومی این واژه با روشنفکر در معنای واقعی آن که دانش خود را در جهت اشاعه و تقویت آرمان‌های استعلایی‌تر، عمومی‌تر، انسانی‌تر و لذا جهانی‌تر، به کار می‌برد، مواجه خواهیم شد. اما از آن‌جا که موضوع اصلی بحث ما، روشنفکران ایرانی و نقش آن‌ها در هویت‌سازی است، باید ببینیم براساس تعاریفی که به دست داده شده آیا در ایران اصولاً می‌توان از روشنفکری و روشنفکر سراغ گرفت یا خیر؟ همان‌گونه که در مباحث آقایان دکتر جهانگللو، دکتر نیکپی و دکتر ضیمران عنوان شد، روشنفکر محصول یک دوره‌ی خاص تاریخ، آن هم به طور مشخص تاریخ غربی است. عصر روشنگری، دوره‌ای از تاریخ غرب است که مقدمه یا آستانه‌ی ورود این جهان به عصر مدرن است. و همان‌گونه که از عنوان بر می‌آید، این دوره پس از دورانی پدید آمده که در تاریخ غرب به عصر یا دوران تاریکی^{۱۰} معروف شده است. تاریکی به معنای در محاق افتادن و در تاریکی فرو رفتن خرد انسانی است. بنابراین روشنگری^{۱۱} و روشنگران^{۱۲} افرادی بودند که به نقد آن‌چه در دوران قرون میانه یا همان عصر تاریکی بر خرد انسانی و سرنوشت نوع بشر و اجتماع او آمده بود، برخاسته بودند. همان‌گونه که می‌دانید اندیشه‌ی بازگشت به خویش را اولین بار همین‌ها منتها با زبان و ادبیات خودشان

10- Dark age

11- Enlightenment

12- Enlightends

مطرح کردند. بازگشت به اصالت‌های دوران رومی و یونانی به خصوص در حوزه‌ی توجه به انسان و ارزش‌های انسانی و خرد انسانی. بنابراین، پرسش این است که در تاریخ ایران که دوران میانه یا تاریک به معنای اروپایی آن و رخدادهایی چون ماجرای دریفوس که آغازی بر توجه برخی افراد به نقد آموزه‌های فکری مسلط و مسایل مربوط به آن در فرانسه و به تبع آن در دیگر نقاط جهان بوده، وجود ندارد. آیا می‌توان از روشنگری و روشنفکر یا روشن‌نگر، صحبت به میان آورد؟

جهانبگلو: من با سؤال شما شروع می‌کنم و بعد ربط می‌دهم به صحبت‌های آقای دکتر نیک‌پی. به نظر من ما اصلاً در غرب تاریخ خطی نداریم ما تاریخ پدیدار شناختی داریم؛ یعنی تاریخ تجربه‌آگاهی که از فراز و نشیب‌های معرفتی و اجتماعی بسیاری عبور کرده است. عصر روشنگری فقط یک دوره از این تاریخ آگاهی را تشکیل می‌دهد. قرون وسطی و رنسانس نیز بخش مهمی در تاریخ هستند؛ ولی در دوره‌ی گذر از قرون وسطی به رنسانس با هیومانیست‌ها مواجه می‌شویم. متفکری مثل اراس موس وجود دارد که به صلح می‌اندیشد. او درباره‌ی نفس سرخ‌پوستان امریکای جنوبی می‌اندیشد و به نوعی بحث میان لاسکازاس و سپول ودا را زنده می‌کند. بحث لاسکازاس و سپول ودا در واقع بحث میان نگرش سکولار و نگرشی دینی است. در این جا ما از دنیای قرون وسطی به طرف عصر مدرن حرکت می‌کنیم. پس در تاریخ غرب مشاهده می‌شود که هر دوره محصول دوره‌ی قبلی است؛ یعنی، نطفه‌ی رنسانس در قرون وسطی بسته شده است. دولتی که هابز در اندیشه‌اش مطرح می‌کند و حاکمیتی که مدرنیست‌ها از آن صحبت می‌کنند، ریشه‌اش در اندیشه‌ی قرون وسطی است. من با تقسیم‌بندی آقای دکتر نیک‌پی موافقم. معمولاً تقسیم‌بندی من بین سه دنیای کیهان محور و خدا محور و عقل محور است و به طور طبیعی موافق هستم که روشنفکر متعلق به دنیای عقل محور است، روشنگر بودن که من در رابطه با روشنفکر طرح کردم، مربوط می‌شود به همین داستان عقل محور بودن دنیای روشنفکر، و این که چه گونه از عقل مدرن استفاده می‌کند؟ استفاده‌ی روشنفکر از این عقل به طور دقیق استفاده‌ای آموزشی است. وقتی می‌گویم روشنفکر مدرن می‌خواهد روشنگر باشد، به این معناست که می‌خواهد یک فرماسیون، یا آن چه در آلمان به آن بیلدونگ^{۱۳} می‌گویند، یک شکل‌گیری، یک تعلیم

یافتگی، یک آموزش دادن را ترویج کند، ولی در مورد ایدئولوژیک بودن روشنفکران، نظر دیگری دارم. روشنفکر اساساً وقتی ایدئولوژیک می‌شود، دیگر نمی‌تواند روشنفکر باشد. از این جهت من مفهوم روشنفکری دینی را نمی‌پذیرم زیرا همان طور که گفتم روشنفکر در پی حقیقت‌جویی است، درحالی‌که فرد ایدئولوژیک یا کسی که در زمینه‌های دینی کار می‌کند، اساساً اعتقاد دارد که به یک حقیقتی رسیده است؛ پس کارش اساساً تبلیغ آن حقیقت است. برای او دیگر جست‌وجوی حقیقت مطرح نیست. در هر صورت من فکر می‌کنم روشنفکری یک روند پدیدارشناختی است؛ یعنی، نوعی تجربه‌آگاهی است که هیچ وقت متوقف نمی‌شود.

حالا این‌که ما در شرق مدل دیگری داشتیم و نمی‌توانیم مدل غرب را پیاده کنیم به نظر من این هم حرف درستی نیست. فرهنگ شرق و غرب روی هم‌دیگر تأثیر گذاشته‌اند و وقتی که ما درباره‌ی روشنفکری یا یک روح جهانی صحبت می‌کنیم، نمی‌توانیم فقط در سطح روح قومی، یا آن چیزی که هگل به آن می‌گفت فولکس‌گیست^{۱۴} متوقف بمانیم. هر چند که روح قومی وجود دارد و هویت‌های مختلف را شکل می‌دهد، لیکن روشنفکر چون از اندیشه‌ی زمان خودش پیروی می‌کند و با اندیشه‌ی زمان خودش کار می‌کند و فرزند زمان خویش است، نمی‌تواند فقط در یک محدوده‌ی جغرافیایی خاص فکر کند. گرچه هویتی جغرافیایی دارد، ولی ذهن و اندیشه‌اش جهانی است. به همین دلیل است که روشنفکران غربی درباره‌ی مسایل جهانی نگرانی و دلواپسی دارند و از آن صحبت می‌کنند. فردی مثل ادوارد سعید درباره‌ی خاورمیانه و مسایل آن صحبت می‌کند، چامسکی درباره‌ی ویتنام و امریکای لاتین بحث می‌کند یا سارتر تمام طول عمرش درباره‌ی کوبا، چین و سایر کشورهای جهان صحبت و دخالت می‌کرد. بنابراین، روشنفکران مسایل را همیشه در یک کلیت در نظر می‌گیرند.

روشنفکر، اگر پیرامونی فکر کند و حاشیه‌ای زندگی کند، دیگر نمی‌تواند روشنفکر باشد. روشنفکر باید در زمان خودش زندگی کند و با زمان خودش فکر کند؛ یعنی، امروزه که در قرن بیست‌ویکم هستیم، روشنفکر ایرانی باید روشنفکر قرن بیست‌ویکم باشد، نه یک آدم منطقه‌ای و حاشیه‌ای. شما روشنفکران هندی را ببینید، اکثر آن‌ها با اندیشه‌های مدرن و پسامدرن آشنایی دارند و با آن در اقتصاد و جامعه‌شناسی و دیگر

رشته‌ها، کار می‌کنند. آن‌ها می‌گویند ما امروزه داریم با مبانی و مفاهیم جهانی فکر می‌کنیم و من فکر می‌کنم، این امر بسیار مهمی است.

قیصری: البته گفته‌های آقای دکتر جهانگللو، گرچه بخشی از ابهامات را رفع کرده، لکن پرسش‌های جدیدی را مطرح ساخت که در حال حاضر مجال پرداختن به همه‌ی آن‌ها نیست و به اجمال توضیحاتی داده می‌شود تا بعد و در صورت تمایل، توضیحات بیش‌تری ارایه کنند.

تقسیم بندی جناب عالی که ناظر بر تحول تاریخ تفکر انسانی است و در آن به سه دوره‌ی کیهان‌محور، خدامحور و عقل‌محور قایل هستید، ابهاماتی دارد. ابهام اول به مقوله‌ی «عقل» برمی‌گردد. پرسش این است که آیا در دوران کیهان‌محور، و دوران خدامحور، عقل موجودیت یا محوریت نداشته است؟

همان‌گونه که خودتان قایل به تفکیک زمانی حتی در یک مرحله‌ی تاریخی، از جمله قرون وسطی، هستید، همین وضعیت را می‌توان در مورد دوران باستان نیز به کار برد. در تاریخ اندیشه نیز، میان دوران ماقبل سقراط یا دوران اسطوره‌ای و دوران بعد از سقراط یا دوران ظهور و پیدایش فلسفه، که محصول مستقیم عقل است، تمایز قایل می‌شوند. در دوران میانه نیز گرایش‌های مختلفی در تفسیر متون دینی وجود دارد، که هر کدام بنا به موضع خود، برای عقل درجه‌ای از حجیت قایل هستند. افرادی چون آگوستین و اکویناس قدیس نظام فلسفی - کلامی خود را به قوت عقل و فلسفه بنا کرده‌اند. کالون و لوتر نیز، که در پیدایش عصر مدرن نقش مهمی ایفا کرده‌اند، هر دو کشیش کلیسا هستند. بنابراین، آنچه از مطالعه‌ی تاریخ تفکر و اندیشه به دست می‌آید، این است که میزان توجه به عقل، مقاطع مختلف، متفاوت است.

به جای دنیای عقل‌محور نیز بهتر است بگوییم دنیای انسان‌محور؛ چرا که ملاک حقیقت از کیهان و مذهب به فرد انسانی منتقل شده است. بر همین اساس است که می‌گوییم دوران تکلیف و سازگاری با نظمی بیرون از فرد که برساخته‌ی عقلانیت او نباشد، گذشته است. آنچه در این دوره در خصوص عقل مطرح می‌شود مرتبه‌ای متفاوت از رشد عقل و عقلانیت است؛ نه این‌که در گذشته عقل‌محور نبوده و اینک محوریت یافته است. آنچه هم اکنون محوریت یافته، انسان و ویژگی‌های او یا همان اومانیسیم است و معلوم نیست که نهایت توسعه و پیشرفت عقل، این باشد که اکنون

شاهدیم. بنابراین، اگر در آینده، عقل مرتبه‌ی جدیدی بیابد، دوران فعلی مانند دوران گذشته، یک مرحله از رشد آگاهی و عقل خواهد بود.

افرادی را که امروزه با این مشخصات روشنفکر می‌نامیم، به دلیل این که آگاهی آن‌ها عقب مانده‌تر از وضعیت آینده است، دیگر روشنفکر نخواهند بود. منطق نگرش پدیدار شناختی به آگاهی و رشد عقل نیز همین را تأیید می‌کند.

نکته‌ی دیگر، مربوط می‌شود به تحلیل جناب‌عالی در مورد روشنفکران دینی. طبیعی است افرادی که نگرش ایدئولوژیک به دین دارند، به دلیل ماهیت و ویژگی‌های ایدئولوژی، به حقایق کامل و مطلق قایل بوده و قصد تبلیغ آن را دارند. اما می‌دانیم که همه‌ی کسانی که در حوزه‌ی مذهب و دین پژوهش می‌کنند، اولاً ایدئولوژیک نیستند و ثانیاً قایل به این نیستند که توانسته‌اند همه‌ی حقایق دینی را کشف کنند. حتی از نظر برخی از کسانی که به حقایق دینی دست یافته‌اند، تبلیغ و نشر آن جایز نیست. به‌عنوان مثال بسیاری از عرفا چنین دیدگاهی دارند. بنابراین، در حوزه‌ی دین نیز نگرش‌ها متفاوت است. فقها، متکلمان، فلاسفه و عرفا هر کدام نظام معرفت‌شناختی خاص خود را دارند و هر کدام در نوع و جایگاه خود به عقل توجه دارند و نمی‌توان در رابطه با همه‌ی آن‌ها حکمی کلی و قطعی داد.

حال که بحث به این جا رسید از جناب آقای دکتر نیک‌پی می‌پرسیم که آیا پدیده یا مقوله‌ی روشنفکر دینی که در ایران و در ادبیات امروزی همواره با آن برخورد می‌کنیم، همان‌گونه که آقای دکتر جهانگللو معتقدند مفهوم یا مقوله‌ای متناقض است؟

نیک‌پی: من فکر می‌کنم اگر یک مقدار دقیق‌تر بشویم و به جای مفهوم دینی، الهیاتی را به کار ببریم، قدری از این تناقض‌نمایی دور شویم. دین پدیده‌ای نیست که فقط متعلق به دنیای سنت باشد، دین مثل هر یک از اشکال سمبولیسم می‌تواند تغییر کند. اشکال سمبولیسم طیفی از اسطوره تا ایدئولوژی و یوتوپیا را نیز شامل می‌شود. هر کدام از این اشکال می‌توانند متحول شوند. بنابراین، در جامعه‌ی ما و جوامع مختلف دیگر می‌توان با افرادی برخورد کرد که خود را دین‌دار و معتقد به دین می‌دانند و کاملاً هم مدرن هستند. وقتی من آن چیزی که در جوامع غربی با عنوان جنبش‌های نوین دینی گذشته، و آن چیزی که در امریکای لاتین تحت عنوان الهیات رهایی‌بخش گذشته

است و آن چیزی که در ایران تحت عنوان ایدئولوژیک کردن دین^{۱۵} گذشت، یا آن چه که الآن با عنوان ایدئولوژی زدایی از دین در حال گذر است، تحلیل مقایسه‌ای می‌کردم، دیدم که نمی‌توانیم بگوییم که اندیشه‌گران این جنبش‌ها دین‌دار و مدرن نیستند. هم دین‌دار هستند، هم مدرن، منتهی الهیاتی نیستند. وقتی می‌گوییم که «الهیاتی»، برمی‌گردد به آن تعریفی که از جامعه‌ی الهیاتی به دست دادم.

برخی از ایدئولوگ‌هایی که در این گونه جنبش‌ها درگیرند، چه در جوامع غربی و چه جامعه‌ی ما یا جامعه‌ی امریکای لاتین، این‌ها دیگر مبنا و مشروعیت امور را به عناصر فرا اجتماعی یا سنت بر نمی‌گردانند. این‌ها می‌خواهند مشروعیت امور را در خود امور جست‌وجو کنند. به همین دلیل ابزاری که این‌ها برای تحلیل مسایل اجتماعی و سیاسی و هم‌چنین برای روند این تحولات، به کار می‌برند، دستگاه‌های مدرن است و اصلاً و ابداً و در خیلی از جاها ابزار تحلیل سنتی را به کار نمی‌برند. شما دستگاه فکری روشنفکری ایدئولوژیک مثل شریعتی را ببینید؛ شریعتی فردی دین‌دار است، اما وقتی که سراغ تحولات اجتماعی می‌آید، از فلسفه‌ی تاریخ، چه مدل هگلی و چه مدل مارکسیستی یا مدل‌های دیگر، برای تحلیل استفاده می‌کند و می‌داند که این‌ها ابزاری کاملاً مدرن هستند. نمونه‌ی شریعتی، نمونه‌ی روشنفکری است که دین‌دار است اما الهیاتی نیست. وجه تمایز فرد دین‌دار مدرن با دین‌دار الهیاتی این است که به‌عنوان مثال وقتی که باران نمی‌آید، نمی‌گوید که خدا خواست باران نیاید، بلکه برای نیامدن باران، به دنبال یک سری دلایل علمی می‌گردد. چنان‌که معادل‌های غربی و امریکای لاتین این‌گونه روشنفکران نیز چنین‌اند. بنابراین، من این‌جا معتقد هستم که روشنفکر دینی وجود دارد، ولی روشنفکر الهیاتی وجود ندارد. روشنفکر متعلق به دنیای مدرن و پرورده و مولود نهادهای آموزشی امروزی است.

علی‌رغم این‌که در برنامه‌ی درسی نهادهای آموزشی ما، چند واحد الهیات وجود دارد، ولی دانشگاه‌ها و مدارس ما الهیاتی نیستند. چون این دستگاه آموزشی، مدرن است و میوه‌ی جامعه‌ای است که دیگر سنتی نیست. در جامعه‌ی سنتی، اساساً این نوع پدیده‌ی روشنفکری به وجود نمی‌آید. این‌ها میوه‌ی یک نوع جامعه خاص هستند که به زبان جامعه‌شناسی به آن جامعه‌ی در حال گذار می‌گویند. افراد مدرن برای جامعه طرح

دارند، برای جامعه هویت‌سازی می‌کنند، حرف‌هایی می‌زنند که صدوپنجاه سال قبل نمی‌توانستند بیان کنند. برای این‌که آن زمان ابزارش نبود.

در مورد ویژگی جهانی اندیشیدن روشنفکران، من فکر می‌کنم که به یک زبان با آقای جهانگل موافقم که روشنفکر اساساً نمی‌تواند قومی باشد و همه چیز را به قوم خودش برگرداند و بگوید که بهترین تحلیل حقیقت از آن من، جامعه و قوم من است. روشنفکران کسانی هستند که در مورد حقیقت به طور عام و کلی حرف می‌زنند. ولی در مورد عبارت جهانی اندیشیدن من قدری مسأله دارم؛ چون ادیان سنتی بیش از همه جهانی‌اندیش بودند، آن‌ها اصلاً در قالب قوم خاصی نمی‌خواستند محصور بمانند، پیام آن‌ها جهانی بود. با آن صحبتی هم که در مورد فرزند زمان بودن شد، روشنفکر نمی‌تواند فرزند زمان نباشد و با توجه به معیارهایی که به دست داده شد و مثال‌هایی که ذکر شد، هم‌اکنون نیز روشنفکران و روشنگران در ایران هستند که فراتر از قومیت ایرانی، به مسایل خود و به مسایل جهان و آن‌چه در آن می‌گذرد، می‌اندیشند.

قیصری: جناب آقای دکتر ضیمران، با عنایت به مباحثی که تاکنون مطرح شد، جناب عالی در مورد روشنفکران ایرانی، ویژگی‌ها، مصادیق و سیر تحول و پیدایش جریان روشنفکران و روشنگری در ایران چه نظری دارید؟

ضیمران: من در این‌جا می‌گویم هستی‌شناسی روشنفکری ایرانی در ایران را مورد بررسی قرار دهم و از بایدها اجتناب کنم، بلکه به هست‌های روشنفکری بپردازم. به طور کلی جریان روشنفکری در ایران با ظهور مدرنیته و ابعاد و گستره‌های گوناگون آن در دوران قاجار و بخصوص عصر ناصری رفته‌رفته تکوین پیدا کرد و حتی می‌توان گفت فکر مشروطه‌خواهی، خود، تا حدودی معلول رشد و گسترش منورالفکری در ایران بوده است. آن‌چه مردم عادی به دنبال آن بودند رفع ظلم و تعدی و برقراری عدالت بود، اما روشنفکران با ترجمه‌ی آثار اندیشمندان عصر روشنگری و بخصوص رمان‌های جدید اروپایی زمینه‌ی فکر تجدد را در ایران فراهم نمودند. بدیهی است که در صدر مشروطه واژه‌ی روشنفکر هنوز مطرح نشده بود و طرفداران اندیشه‌ی تجدد و فلسفه‌ی روشنگری، خود را منورالفکر می‌خواندند. کسانی چون میرزا ملکم‌خان، میرزا آقاخان کرمانی، مستشارالدوله، شیخ احمد روحی یا طالب‌اف و دیگران به دنبال برقراری آزادی، برابری و مظاهر امروزی فرهنگ بودند. بدیهی است که

منورالفکری با دانشوری و اندیشمندی فرق داشت. کسی ممکن بود دانشمند، متفکر و پژوهشگر باشد، اما منورالفکر تلقی نشود. منورالفکر - به قول آقای جهاننگلو - کسی بود که دگراندیش و اهل نقد و انتقاد از نهادهای حاکم بر جامعه بود و به طور کلی رویکرد نقادانه نسبت به شرایط موجود داشت و مدعی بود که دستگاه‌های ارتجاعی حاکم بر ایران اجازه‌ی تبلور و انکشاف حقیقت را نمی‌دهد و آن را در پشت حجابی از تعصب، خودکامگی و یکه‌تازی و استبداد پنهان کرده است. این وضع از آغاز سلطنت ناصرالدین شاه تا شهریور ۱۳۲۰ ادامه داشت. می‌توان این دوره را مرحله‌ی اول روشنگری در ایران قلمداد کرد.

در این دوره، منورالفکر در تقابل با تاریک‌فکر و مرتجع به کار می‌رفت و هر کس با مظاهر تجدد و به طور کلی مدرنیته مخالف بود، مرتجع و تاریک‌فکر محسوب می‌شد. بعد از شهریور ۱۳۲۰ به تدریج اصطلاح منورالفکر رها شد و واژه‌ی روشنفکر جانشین آن شد. جالب است که در این زمان گسست عمیقی میان جریان منورالفکری و روشنفکری ایجاد شد و سلسله‌جنبان جریان روشنفکری در این دوره، نخست گروه پنجاه و سه نفری بود که با ارمغانی از اندیشه‌های سوسیالیستی به ایران آمدند و سپس حزب توده پرچمدار روشنفکری در ایران شد. از این زمان بود که اندیشمندان حزب توده تعریف جدیدی از کلمه‌ی روشنفکر عرضه داشتند. آن‌ها روشنفکر را معادل اینتلیجنسیا^{۱۶} که اصطلاحی روسی بود تعبیر کردند. در روسیه، اینتلیجنسیا به گروهی اطلاق می‌شد که از لحاظ حرفه و تخصص با هم فرق داشتند، اما آرمان آن‌ها از لحاظ اقتصادی - سیاسی مشترک بود. آن‌ها به انقلاب، کفر (آته‌ئیسم)^{۱۷} و ماتریالیسم اعتقاد داشتند. این عده، انگاره‌های رفتاری خود را بر پایه‌ی ترجمه‌ی فارسی کتاب «چه باید کرد» لنین تنظیم می‌کردند. آن‌ها روشنفکر را کسی می‌دانستند که فلسفه‌ی خود را بر پایه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک، و نگاه سیاسی و اجتماعی خود را بر اساس ماتریالیسم تاریخی تأویل کند. در معنایی عوامانه‌تر، آن‌ها روشنفکر را کسی می‌دانستند که پیش‌آهنگ سیاسی و طرفدار اپوزیسیون سیاسی باشد و آرمان خود را تحول ساختاری در بافت سیاسی - اقتصادی جامعه قلمداد کند. این برداشت از مفهوم روشنفکر، دارای پی‌آمدهای بسیار گسترده و عمیقی در جامعه‌ی ایران بوده است. در این مفهوم،

16- Intelligensia

17- Atheism

روشنفکری دارای ابعاد ایدئولوژیک استواری بود. بزرگ علوی، ایرج اسکندری، احسان طبری، رادمش و تقی ارانی را می‌توان در زمره‌ی این‌گونه روشنفکران دانست. جریان مهم روشنفکری از شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بوده‌اند.

در مقابل این جریان مسلط، عده‌ای هم مثل ملک‌الشعرا بهار، محمدعلی جمال‌زاده، صادق هدایت، سعید نفیسی، فخرالدین شادمان، حسینقلی مستعان، علی‌اکبر سیاسی، هدایت‌الله حکیم الهی، علی دشتی و جواد فاضل هستند که معجونی از ایران باوری و لیبرالیسم غربی را در آثارشان بازتاب داده‌اند.

تا زمان ۲۸ مرداد و کودتای معروف، وجهه‌ی روشنفکری ایدئولوگ بر فضای فرهنگی - اجتماعی ایران مسلط است؛ اما پس از ۲۸ مرداد رفته‌رفته جنبش‌های ملی - مذهبی، جریان روشنفکری را جهت‌ی تازه می‌بخشد. کسانی چون مطهری و بازرگان و نیز جنبش پانزده خرداد ۴۲ موج تازه‌ای از روشنفکری انقلابی - اما ملی - مذهبی - در صحنه‌ی سیاسی - اجتماعی ایران ظاهر می‌شود که وجه ایدئولوژیک آن را در نوشته‌های بعدی آل‌احمد چون «غرب‌زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» و نیز اندیشه‌های دکتر علی شریعتی و دیگران می‌توان ملاحظه کرد.

در این‌جا باید عرض کنم که اندیشه‌های این دو با معجونی از جهان‌سوم‌گرایی^{۱۸} فرانتس فانون، قوام نکرومه و امه سرز و آلبرمی و مبادی مندرج در فرادش سنت، شکلی ایدئولوژیک به خود گرفت و در شرایط مقتضی آن دوره، مورد توجه جوانان و قشرهای مختلف نیمه تحصیل‌کرده‌ی این سرزمین قرار گرفت. در جریان روشنفکری، وجه نقد فرهنگ غرب، با نظریه‌ی بازگشت به خویشتن و بومی‌گرایی تلفیق شد و از دل آن شعارهای استقلال‌گرایانه و ناسیونالیستی مذهبی بیرون آمد. ترجمه‌ی آثار کسانی چون ارنستو چگوارا، جمال عبدالناصر، جواهر لعل نهرو، پابلو نرودا و لئوپولد سدار سنگور، سوکارنو و مائو میان جریان روشنفکری بومی ایران و موج جهانی‌بختی با هم ترکیب شد و به قول محمد آرکون دو دوره‌ی عمده را پشت سر گذاشت؛ یکی عصر «النهضه» یا دوره‌ی روشنگری که در ایران در قالب منورالفکری مشروطه آغاز شد و به دوره‌ی «الثوره» یا موج دوم (رادیکالیسم انقلابی) منجر گردید.

هم‌زمان با موج دوم در ایران، مضامین چپ سنتی با مفاد ایدئولوژیک مذهب شیعه در قالب اندیشه‌های آل‌احمد، شریعتی و دکتر پیمان و نیز اندیشه‌های مهندس بازرگان

پدیدار شد و امروزه هم در لباس اندیشه‌های شیخ محمد شبستری، دکتر عبدالکریم سروش، محسن کدیور و دیگران در نوشته‌ها، مطبوعات و آثار دیگر در جامعه منتشر می‌شود. می‌توان گفت که انقلاب ایران تا حدودی با این مرحله از جریان روشنفکری سنتی ارتباط برقرار می‌کند.

به گمان من، ایران از این مرحله عبور خواهد کرد و چیزی که امروز میان روشنفکران مطرح است رسیدن به آزادی فردی، تساهل و مدارا، اعتبار دادن به فردیت انسان‌ها و حفظ حریم خصوصی و بسط و گسترش جامعه‌ی مدنی و تفکیک گسترده‌ی عمومی از قلمرو خصوصی، و پیوستن به جامعه‌ی جهانی^{۱۹} است؛ اگرچه بعضی معتقدند که پارادوکس میان روشنفکر و وصف دینی وجود دارد. این در حقیقت نگاه و رویکردی ارزش‌شناسانه است؛ اما آن‌چه که در زمان حال وجود دارد، همانا کسانی است که ضمن تعلق به مبانی دینی، برای خویشتن وظیفه روشنفکری هم قایل‌اند، چون در قلمرو مدرنیته‌ی برزخی زندگی می‌کنیم روشنفکران ما هم بعضاً در برزخ میان دین و عرف‌گرایی در نوسانند. این عده می‌کوشند تا با تکیه بر پارادایم‌های مدرنیته به ارزیابی و بازنگری سنتی که در آن مشارکت دارند، بپردازند؛ یعنی، در پی آنند تا ابزار نقد را از زرادخانه مدرنیته برگرفته و سنت دینی متبوع خویش را به محک نقد مورد بحث قرار دهند و گزاره‌های دینی را با بهره‌گیری از عقل مدرن در معرض قرائت جدید قرار دهند. بدیهی است، آن‌که می‌کوشد با نگاهی زمانمند و با تکیه بر رویکرد در زمانی^{۲۰} هنجارها و احکام شریعت را مورد تأویل قرار دهد، دیدگاه خود را در تقابل با اصول‌گرایان^{۲۱} و سنت‌باوران^{۲۲} قرار می‌دهد.

قیصری: با عنایت به مطالبی که توسط اساتید محترم مطرح شد، فضای معنایی، مؤلفه‌ها و ابعاد مقوله‌ی روشنفکر مشخص و ویژگی‌ها و نمونه‌هایی از روشنفکران جهان‌سومی و ایرانی معرفی شد. حال نوبت به مقوله‌ی دوم یا هویت می‌رسد. همان‌گونه که مستحضرید هویت به معنای کیستی و چیستی است. و آن‌گاه که در مورد افراد و اجتماعات از مقوله‌ی هویت صحبت می‌کنیم، طبیعتاً از هویت فردی و جمعی

19- Globalism

20- Diachroniaty

21- Fundamentalists

22- Traditionalists

سخن به میان می‌آید. آن‌چه در ادبیات نظری و مفهومی این مقوله وجود دارد، در انواع هویت قومی، محلی، ملی و جهانی نظریه‌پردازی شده است. پرسش این است که چه نسبتی میان روشنفکران و مقوله‌ی هویت وجود دارد؟ آیا روشنفکران در تعریف، ساختن و بازساختن هویت‌ها نقش دارند یا خیر؟ و اگر نقش دارند این نقش را چه‌گونه ایفا می‌کنند؟

جهانبگلو: اتفاقاً من فکر می‌کنم بحث هویت و تفاوت‌گذاری بین هویت فردی و هویت جمعی به‌ویژه در بحث روشنفکران خیلی بحث مهمی است؛ من در بیان ویژگی‌های روشنفکر گفتم که او از خویشتن خویش آگاه است. این درست به هویت فردی روشنفکر مربوط می‌شود. با این حال، چون روشنفکر فعالیت اجتماعی هم دارد، طبیعتاً همیشه با یک هویت جمعی سروکار دارد و از آن تأثیر هم می‌پذیرد. روشنفکر کسی است که هویت جمعی و اجزای تشکیل دهنده‌ی آن را مورد پرسش و نقد قرار می‌دهد. حال باید دید این هویت جمعی چیست؟ برای پاسخ به آن باید برگردیم به عناصر تشکیل دهنده‌ی فرهنگ و تفاوتی که میان فرهنگ‌ها وجود دارد. من در این‌جا فکر می‌کنم که آن بحثی که متفکری چون هردر، در قرن هجدهم مطرح می‌کرد برای بحث ما مفید واقع شود. او برای بیان هویت، از کلمه‌ی فولک^{۳۳} که بیانگر روح قومی هویت‌های جمعی است، استفاده می‌کرد. از این منظر، زمانی که ما در مورد هویت آلمانی صحبت می‌کنیم، به طور ضمنی در مورد روح قوم آلمانی نیز صحبت می‌کنیم و زمانی که در مورد هویت ایرانی صحبت می‌کنیم، در مورد روح قوم ایرانی نیز صحبت می‌کنیم.

برخلاف تصویری که معمولاً ایدئولوژی‌های ملی‌گرا ارایه می‌دهند، این روح قومی همیشه در پیوند با یک روح جهانی بوده و در همه‌ی دوره‌های تاریخی این پیوستگی وجود داشته است؛ چرا که تمام فرهنگ‌ها علی‌رغم تفاوت‌هایی که از نظر فکری، زبانی و جهان‌بینی با همدیگر دارند، همیشه در پیوند با یک روح جهانی و در تبادل با یکدیگر بوده‌اند. گرچه برخی از این فرهنگ‌ها همانند فرهنگ‌های اروپای غربی به دلیل این‌که اکثراً در فرهنگ مسیحی شکل گرفته‌اند، از نظر نگرشی به همدیگر نزدیک‌تر

می‌شوند، من فکر می‌کنم که هیچ وقت نباید هویت جمعی یا آن چیزی که اسمش را روح قومی می‌گذاریم را جدای از روح جهانی در نظر گرفت. ما در عین این که ایرانی هستیم، ضمناً جهانی هم هستیم. به نظر من در این دوره (یعنی قرن ۲۱) جهانی بودن از جهانی شدن مهم‌تر است. ما در ایران در مورد جهانی‌سازی و جهانی شدن - که مسأله‌ای اساساً اقتصادی و سیاسی است - صحبت می‌کنیم، ولی از جهانی بودن به معنای جهانی اندیشیدن کم‌تر صحبت می‌شود. جهانی بودن به این معناست که در کنار هویتی که شما دارید جهانی هم بیاندیشید و این همان فرزند زمان خویش بودن است. مثلاً ما می‌توانیم ایرانی باشیم و موسیقی باخ هم گوش بدهیم، می‌توان امریکایی بود و سعدی و حافظ را خواند و فکر سعدی و حافظ را در چارچوب فکر خود قرار داد. وقتی که گوته حافظ را بخشی از ادبیات جهانی می‌داند، دقیقاً نشان دهنده‌ی این است که گوته می‌تواند هویت قومی خودش را داشته باشد، ولی از امری بزرگ‌تر به نام روح جهانی نیز پیروی کند.

من فکر می‌کنم اگر ما قایل به ارتباط بین روح قومی و روح جهانی باشیم، رابطه‌ی بین روشنفکر و هویت روشن‌تر شود. در مورد ایران که فرهنگ آن دارای سه لایه‌ی مهم هستی‌شناختی و انسان‌شناختی ماقبل اسلام، اسلامی و مدرن است، این لایه‌ها پیوسته در طول تاریخ ایران تحت تأثیر فرهنگ‌های دیگر بوده‌اند و بر فرهنگ‌های دیگر تأثیر گذاشته‌اند. ایرانیان، هم قبل از اسلام این کار را کردند و هم در دوره‌ی اسلامی این کار را کردند و هم در دوره‌ی مدرن؛ هر چند که در دوره‌ی مدرن، فرهنگ ایرانی بیش‌تر تأثیر پذیرفته است، ولی در دوره‌ی اسلامی، هم تأثیر گرفته و هم تأثیر گذاشته، وجود فرهنگ ایرانی در دربار مغول‌ها و در هند، نشانه‌ی بارز این تأثیرگذاری است. نفوذ مانویت در جهان شرق و حتی غرب نیز، نشان از تأثیرگذاری بخشی از فرهنگ ایرانی قبل از اسلام دارد. بنابراین، چون روشنفکر یک شخصیت مدرن اجتماعی است و این شخصیت در جامعه‌ی سنتی شکل نمی‌گیرد، روشنفکران ما از غرب بیش‌تر تأثیر گرفته‌اند. ما برای جبران عقب‌ماندگی خود، مجبوریم به هر نحوی که شده فاصله‌ی خودمان را با دنیای روز کم کنیم، و طبیعی است که روح جهانی، برخی از مسایلی را که ناشی از روح قومی ماست، مورد پرسش قرار دهد. عمده‌ی این مسایل سنتی فکر کردن و وجود روابط سنتی در جامعه است. شما در قرن ۲۱ نمی‌توانید این روابط را در جامعه‌ای که می‌خواهد صنعتی شود و به پیشرفت و تکنولوژی دست یابد، حفظ کنید و

جامعه را براساس آن شکل بدهید. امروز وظیفه‌ی روشنفکران ما در ایران این است که این مسایل را درست مطرح کنند و به نقد بکشند و بگویند که جامعه‌ی سستی نمی‌تواند فرزند زمان خودش باشد و جامعه‌ی مطلوب باید با زمان خودش تطبیق کند.

نیک‌پی: اگر مسأله‌ی هویت در سطح توصیف مورد بررسی قرار گیرد؛ در این صورت هویت آن چیزی است که فرد را از دیگران متمایز می‌کند، و برای فهم توصیفی هویت جمعی، باید به جامعه‌ی موردنظر مراجعه کرد و عناصری که هویت جمعی آن را می‌سازد مورد بررسی قرار داد. هنگامی که در سطح نظریه به مقوله‌ی هویت و تحلیل آن می‌پردازیم، مسأله قدری متفاوت می‌شود.

آنچه مربوط به هویت فردی است، در مباحث سی - چهل سال اخیر کم‌تر مورد توجه واقع شده است. مسأله‌ی مهم این است که کسانی که دارای دو یا چند فرهنگ هستند، ممکن است نسبت به عناصر فرهنگی سازنده‌ی هویت خود بیگانه شوند و به نظر من این امر همیشه و الزاماً منفی نیست. چه بسا در بسیاری مواقع، افرادی که در قالب تنگ هویتی خودشان دیگر نمی‌توانند محصور بمانند و نسبت به آن بیگانه می‌شوند. این از خودبیگانگی می‌تواند مبنای نوعی خلاقیت و نوآوری برای خودشان و حتی برای دیگران باشد. بسیاری از افرادی که به هر دلیلی از فرهنگ خود بریده و در متن فرهنگی متفاوتی قرار گرفته‌اند، خلاقیت‌های بسیار زیادی در طول تاریخ آفریده‌اند. این پدیده فقط مختص به ما نیست، در همه‌ی جوامع وجود دارد. من می‌خواهم بگویم که این پدیده‌ی هویت‌گرایی که در سی - چهل سال اخیر به طور اتفاقی باب شده، از قبل و به این شکل مطرح نبود. این پدیده‌ای است که از دهه‌ی چهل به بعد شاهد آن هستیم. علاوه بر این، معتقدم که الزاماً بیگانه شدن با فرهنگ خودی پدیده‌ای منفی نیست، بلکه باعث رشد خلاقیت می‌شود. متفکرین بزرگ، خیلی مواقع از میان مهاجرین و تبعیدی‌ها هستند، کسانی که نمی‌توانند در قالب تنگ هویت خودی بمانند.

اما در حوزه‌ی هویت جمعی که به هر حال ابعاد دینی، فرهنگی، قومی و غیره دارد، تحلیل من این است که ما اصلاً جامعه‌ی خالص، فرهنگ خالص و جمع خالص نداریم. چنین چیزی نه در طول تاریخ وجود داشته است و نه وجود خواهد داشت. این مطلب را از این جهت مطرح می‌کنم که برخی از نظریه‌پردازان حوزه‌ی هویت معتقدند که ترکیبی شدن هویت‌ها پدیده‌ای مدرن است، در صورتی که این یک پدیده‌ی مدرن نیست. اصلاً در طول تاریخ امکان‌پذیر نبوده که یک جمعی یک جایی باشند و تحت

تأثیر اطرافیان خود نباشند. مسأله این است که در هر دوره باید بگردیم و ببینیم که این عناصر ترکیبی هویت شامل چه چیزهایی بوده است. بنابراین، صحبت از هویت خالص، فقط به درد شعارهای ناسیونالیستی می‌خورد عملاً شدنی و امکان‌پذیر نیست. بازگشت به کدام هویت؟ و به کدام دین؟ همان کسانی که این شعارها را مطرح می‌کنند وقتی عناصر ترکیبی که نظام معنایی زندگی آن‌ها را شکل داده، و ارسی می‌کنیم و گرایش‌های آن‌ها را مورد واکاوی قرا می‌دهیم، می‌بینیم که عناصر زیادی از افکار و اندیشه‌های غربی در آن وجود دارد. به اعتقاد من، بازگشت به دوران اولیه کاری مشکل یا نشدنی است. دلیل این امر این است که فرهنگ و هویت چیزی نیست که یک‌مرته به با طرح چند شعار و برنامه‌ی سیاسی بتوان آن را تغییر داد.

بحث هویت در جامعه‌ی ما در سی - چهل سال اخیر مطرح شد. در این مبحث که به لحاظ جامعه‌شناختی خیلی مهم است مسأله‌ی اول این است که چرا این موضوع از دهه‌ی چهل به بعد مطرح شد و قبل از آن به این شکل مطرح نبود؟ البته قبل از این که مسأله‌ی بازگشت - به‌ویژه از طرف آل‌احمد - مطرح شود، مسأله‌ی هویت ایرانی یا بازگشت به هند مادر یا ارتباط با هند مادر مطرح شد. طراحان این ایده، بیش از آن که بخواهند خود را به‌صورت اثباتی تعریف کنند، درصدد برآمدند که خودشان را در ضدیت و نفی دیگری تعریف کنند. این‌ها در دهه چهل بحثی را مطرح کردند و بعد کسانی آمدند این مسأله را به نوعی دیگر دامن زدند که هویت ما از دو عنصر ایرانیت و اسلامیت تشکیل شده است. آنان همان کسانی بودند که وقتی این شعار را به‌عنوان پاسخ به پرسش آل‌احمد مطرح کردند، دیدیم که بیش از گذشته و بیش از این که عناصر و هویت ایرانی - اسلامی در اندیشه‌های آنان وجود داشته باشد، عناصر و اندیشه‌های غربی در افکارشان مشهود است. چون این‌ها ایدئولوژی‌سازی کرده بودند و ایدئولوژی یک پدیده‌ی مدرن است که در غرب به وجود آمده است، تلاش آن‌ها این بود که در آن دهه، یک سوسیالیسم دست‌چندم را با هدف هویت بخشیدن به ایرانی مطرح کنند. از دهه‌ی هفتاد به بعد چنین جریانی به نوع دیگر به وجود آمد. و الآن جریانی فکری که قدری از گذشته پخته‌تر است معتقد است که عناصر هویتی ایرانی را ایرانیت و اسلامیت و غربی بودن می‌سازد.

برای توضیح دقیق‌تر باید بگویم که بدون شک عناصری از هویت وجودی ما و نوع برخورد ما، به‌صورت فردی یا جمعی از ایرانیت و ویژگی خاص ایرانی مایه گرفته

است. ما در این خطه به وجود آمده‌ایم و ایران نیز قبل از تولد ما وجود داشته است. لذا، برخی از عناصری که به ما هویت و معنا می‌دهد به طور طبیعی منشأ ایرانی دارد. در مورد ویژگی دوم هویتی که مطرح شده، من کمی مسأله دارم؛ چرا که وقتی ما از اسلامیت به عنوان عنصری مهم از هویت ایرانی صحبت می‌کنیم برخی از هم‌وطنان ما که معتقد به دین اسلام نیستند خود به خود احساس بیگانگی می‌کنند. بنابراین، بهتر است به جای آن عنصر «دینی» هویت بگذاریم. در این صورت هم‌وطنان غیرمسلمان ما با این هویت و با این ایرانی بودن احساس بیگانگی نمی‌کنند. در مورد سومین عنصر هم که غربی بودن است عرض می‌کنم که این غربی بودن، امروزه جزو ذات و فرهنگ ما شده است. بخشی از بحث‌های فلسفی و تاریخی آن را آقایان جهانگلو و ضیمران مطرح کردند، ولی اگر از منظر آنتروپولوژیک به قضیه بنگریم، با دقت در نوع خوردن، پوشیدن، نوع پشت میز نشستن و دیگر مظاهر رفتار اجتماعی متوجه می‌شویم که چه اندازه غرب در زندگی ما نفوذ کرده است. در این جامعه، الآن پیتزا را از آشکنه بیش‌تر می‌خورند. ماشین را بیش‌تر از دیگر وسایل نقلیه‌ی سنتی سوار می‌شوند. مسأله، فقط فکری و فلسفی نیست، غرب امروزه یک عنصر اساسی در زندگی روزمره‌ی ماست. بنابراین، هویت جمعی دارای سه عنصر کلان است: ایرانیت، دینی بودن و غربی بودن.

ضیمران: قبل از این که هویت ایرانی و روشنفکری را مورد بحث قرار دهم، قصد دارم ابعاد فلسفی هویت را بررسی کنم. یکی از ویژگی‌های فلسفی مدرنیته آن است که انسان را در مدار و محور جهان قرار داد و نسبت او را با هستی، جامعه، فرهنگ و تاریخ تغییر داد. یعنی به قول پروتاگوراس او را میزان همه چیز قرار داد. از این زمان بود که انسان به سوژه‌ی شناسنده و عمل‌کننده تبدیل شد. وقتی او وصف سوژه^{۲۴} را به خود تخصیص داد، خود، اساس علم، عمل و زیبایی و کلیه‌ی ارزش‌ها شد. از این زمان بود که هویت، به عنوان جزو لاینفک وجود آدمی از بدو تولد، مورد شناسایی قرار گرفت. هویت در واقع جانشین مفهوم روح گردید؛ یعنی، انسان مدرن واجد گوهر و ماهیتی شد که از بدو تولد تا هنگام مرگ او را دنبال می‌کند و این خصوصیتی است که او را از سایر انسان‌ها متمایز می‌گرداند. هویت فرد رشته‌ایست که زندگی انسان را از تولد تا مرگ پیوند می‌دهد. این درست همان چیزی است که به زبان فلسفی و

روان‌شناختی از آن با نام «مفهوم خود»^{۲۵} یاد می‌کنند. جان لاک هر چند که مفهوم متافیزیکی هویت را به چالش گرفت، اما در عین حال قبول کرد که هویت چیزی غیرقابل انکار است و مسؤولیت اخلاقی بر پایه‌ی هویت قابل طرح و واجد اعتبار است. به همین جهت گفت: تداوم آگاهی در طول زمان مقوم ساختار ذهنیت^{۲۶} است. در واقع تداوم یا این‌همانی شعور و آگاهی قابل تسری به گذشته تا هنگام تولد است و بر پایه‌ی همین هویت و این‌همانی می‌توان فرد را مسؤول قلمداد کرد.

مارکس، هویت را به صورتی دیگر تحلیل کرد و گفت: هویت عبارت است از منظومه‌ی مناسبات اجتماعی و نباید آن را انتزاع و تجریدی و حلول‌کننده در نهاد فرد تلقی کرد. به‌زعم او، انسان‌ها تنها در گستره‌ی جامعه می‌توانند خود را متفرد قلمداد کنند. آن‌ها در جریان تاریخ به فرد تبدیل می‌شوند. پی‌آمد این روی‌کرد این بود که انسان موجودی کاملاً خودمختار و خودپاینده نیست، بلکه در سایه‌ی روابط اجتماعی و مناسبات تولید واجد هویت و شخصیت می‌گردد. جامعه‌شناسان همین روی‌کرد را به‌گونه‌های دیگر دنبال کردند و مدعی شدند که مفهوم خود در سایه‌ی عضویت فرد در یک گروه اجتماعی شکل می‌گیرد و تکامل پیدا می‌کند. بنابراین، مفهوم خود را نباید ماهیتی از پیش ساخته قلمداد کرد. فوکو و سایر طرفداران پساساختارگرایی، همگی مدعی هستند که سوژه یا خود، فرآیندی است که می‌توان آن را محصول و نتیجه‌ی روابط قدرت فرض کرد؛ یعنی، هویت فردی انسان در جریان تعامل میان دانش، قدرت و حقیقت شکل می‌گیرد. به عبارتی فرد و هویت او، در گستره‌ی «ساختار گفتمانی»^{۲۷} شکل می‌گیرد. بودریار نیز در تداوم همین بحث مدعی است که موضع اولیه‌ی سوژه، در جریان ظهور مدرنیته رفته‌رفته دچار تزلزل گردید و لذا پایگاه نظارتی خود را بر جهان ابژه‌ها و چیزها از دست داد و امروزه این ابژه‌ها هستند که موضع و پایگاه سوژه‌ی فردی را مشخص می‌کنند. بنابراین، فرد همواره در نقطه‌های خاصی از مدارهای ارتباطی استقرار پیدا می‌کند. به همین اعتبار از زمان هیوم، نیچه و بعد آلتوسر و فوکو، سوژه همواره در معرض یورش بی‌امان قرار داشته و لذا وحدت زیربنایی و گوهر افراد و انسان‌ها مورد چالش قرار داشته است. نتیجه‌ی این بحث آن است که آن

25- Self Concept

26- Subjectivity

27- Discursive Structure

وحدت اولیه‌ی حاکم بر هویت سوژه، امروزه دچار تلاشی و چندپارگی شده و لذا محوریت و استقلال خود را از کف داد و به تکه‌ها و پاره‌های بی‌شماری تقسیم شده است.

استوارت هال^{۲۸} در کتاب «مدرنیته و آینده‌ی آن» یادآور شده است که سوژه‌ی پست مدرن را نباید حاصل هویت خاص و غیرقابل تغییر دانست، بلکه سوژه در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون هویت‌های متنوعی به خود می‌گیرد که در مواردی هویت‌های مزبور گاهی تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد. بنابراین، تعدد هویت‌ها در یک فرد، متضمن رفع وحدت و استقرار کثرت و چندگانگی است. جرج هربرت مید در تحقیقات جامعه‌شناختی خود به همین ناپایداری هویت‌ها اشاره کرده است. گفته می‌شود در عصر مدرنیته‌ی واپسین و نیز آشکال جدید جهانی‌شدن^{۲۹} با وجود تحولات سریع و شتاب‌آلود فرد و به طور کلی گسست و چندپارگی بر مفهوم خود و هویت عارض گردید، امروزه محققین بیش از آن‌که از هویت سخن بگویند از غیریت و دگرسانی و دگربودگی بحث می‌کنند. امروزه بعضی از روشنفکران ایرانی هویت ملی ما را امری ذات‌باورانه^{۳۰} تلقی کرده و کوشیده‌اند ذات و ماهیتی ثابت و غیرقابل تغییری را به این هویت ملی نسبت دهند. آن‌ها این سرزمین را بدون در نظر گرفتن متغیرها و پارامترهای جهانی و فراملی در نظر می‌گیرند. لذا، همواره نسبت به عوامل و عناصر فرهنگی بیگانه برخورداردی خصم‌آمیز از خود نشان می‌دهند، و همین امر در عصر حاضر پی‌آمدهای فاجعه‌آمیزی را برای ما ایرانیان به بار آورده است.

در قلمرو مدرنیته‌ی واپسین، هویت، مفهومی است سیال، چندگانه، بازتابنده و دست‌خوش تغییر و نوآوری. از زمان هگل به بعد به خصوص با طرح نظریه‌ی مید^{۳۱}، هویت برحسب شناخت متقابل تعریف می‌شود؛ اما باید توجه داشت که در نگاه مدرن، هویت دارای شأنی ذات‌باورانه و عقل محور است و حال آن‌که در نگاه پُست‌مدرن، هویت مفهومی مجازی دارد و به قول بعضی پنداری بیش نیست. مکتب فرانکفورت و بودریار و سایر نظریه‌پردازان متأخر کوشیده‌اند ثابت کنند که امروزه چیزی به نام

28- Stuart Hall

29- Globalization

30- Essentialistic

31- Mead

سوژه‌ی خودپاینده وجود ندارد و فرهنگ فردگرایانه در جریان فرایندهای اجتماعی رفته‌رفته متلاشی گردیده است و امروزه سخن گفتن از هویت شخص اسطوره‌ای بیش نیست و باید آن را برساخته‌ی زبان و جامعه تلقی کرد. در چنین شرایطی هویت فرهنگی را در جامعه‌ی جهانی باید پدیده‌ای سیال، گذرنده و تحول‌پذیر شناخت. به تعبیر دریدا: باید هویت فرهنگی را، نظامی از نشانه‌ها تلقی کرد که در آن چند منظومه‌ی میان‌متنی^{۳۲} و پیرامتنی^{۳۳} حاکم است؛ یعنی، در چارچوب داد و ستد میان فرد و گروه و جامعه‌ی شهری و ملی و جهانی وجهه‌ی ناپایداری دایمی حاکمیت دارد. پس در گستره‌ی هویت، به‌عنوان یک پدیده‌ی نشانه‌ی شناختی، هیچ‌گونه حد و مرزی وجود ندارد و اگر حد و مرزی برای هویت قایل شویم، این حدود همگی اعتباری و نسبی است. بنابراین، به قول دانیل چندلر هویت فرهنگی - ملی دارای ویژگی انعکاسی است؛ یعنی، همواره در برخورد با هویت‌های دیگر تغییر می‌کند و ضمن تأثیرگذاری، تأثیر می‌پذیرد، به همین اعتبار هر هویت در شبکه‌ی هویت‌های دیگر، به‌صورت بخش کوچکی از سایر هویت‌ها محسوب می‌شود.

هویت روشنفکر ایرانی، متضمن مجموعه‌ای از دلالت‌های گوناگون است که از دوران مشروطه به بعد همواره در حال تغییر بوده است. برای مثال آنچه را که میرزا فتح‌علی آخوندزاده در مورد هویت فرهنگی ایرانیان در کتاب‌های خود، از جمله، نامه‌ی او به شاهزاده جلال‌الدین میرزا، می‌توان برداشت او را از هویت فرهنگی این سرزمین دریافت، یا میرزا آقاخان کرمانی در کتاب آیین‌ی اسکندری کوشیده است تا هویت تاریخی - فرهنگی ایران را از دیدگاه خود روشن کند و بعد در سه مکتوب خویش علت زوال تمدن و هویت ایرانی را از دید خود بررسی کرده است. زین‌العابدین مراغه‌ای نیز در سیاحت‌نامه ابراهیم بیک ضمن بررسی اوضاع سیاسی ایران، هویت ایرانی را مورد بررسی قرار داده و علل عقب‌ماندگی و استبداد ایران را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و عبدالرحیم طالب‌اف تبریزی، در کتاب احمد به تحلیل هویت ایرانی می‌پردازد. همین‌گونه احمد کسروی نیز چون آخوندزاده و زین‌العابدین مراغه‌ای و دیگران کوشیده است ضمن تحلیل هویت فرهنگی ایران، علل انحطاط این مرز و بوم را روشن نماید. صادق هدایت نیز در یادداشت‌هایی تحت عنوان «درباره‌ی ایران و زبان

32- Intertextuality

33- Paratextuality

فارسی» برداشت خود را از هویت ایرانی به صراحت اعلام کرد. او عقب‌ماندگی و انحطاط ایرانی را در حمله‌ی اعراب جست‌وجو کرد و به همین جهت نمایشنامه‌های: «پروین دختر ساسان» و «مازیار» را نوشت. آل‌احمد، غرب‌زدگی را بحران کنونی ایران قلمداد کرد و مدعی شد غرب‌زدگی هویت اصیل فرهنگ اسلام را در معرض یورش قرار داده است.

باید در نظر داشت که هویت فرهنگی پدیده‌ای است بسیار سیال و کم‌تر کسی است که بتواند ادعا کند که به آن اشراف دارد. این اواخر در آثار ادبی و در قالب نمایشنامه و داستان به بحث هویت ایرانی پرداخته شده است. از جمله: «جعفر شهری بافت» در سال ۱۳۴۴، «حاجی در فرنگ» و «شکر تلخ» را جهت بررسی بحران هویت ایرانی نوشت و منتشر کرد. دیگران نیز چون گلشیری با مسأله‌ی هویت ایرانی در نوشته‌های خود برخوردی تاریخی نشان دادند. به طور کلی در بررسی هویت فرهنگی ایران هر یک از اندیشمندان از منظری این پدیده را بررسی کردند. یکی از منظر تاریخ فرهنگی (کسروی، طالب‌اف و میرزا ملک‌خان) دیگری از منظر نقد ادبی و زبان‌شناسی (هدایت، خانلری و ملک‌الشعراى بهار) و دیگری از منظر سیاسی (آل‌احمد، براهنی و شریعتی). در این مقطع «من» در تقابل با «او» و یا «دیگری» مدنظر قرار گرفت. بعضی، اسلام را مشخصه‌ی اصلی هویت ملی و فرهنگی مردم این سرزمین شناختند (مهدی بازرگان، صالحی نجف‌آبادی و حمید عنایت) و بعضی چون اسلامی‌ندوشن فقط از جنبه‌های وطنی، هویت ایرانی را در کتاب‌های «ایران را از یاد نبریم» یا «ایران چه حرفی برای گفتن دارد» یا «ایران و تنهایی‌اش»، بررسی کرد.

آنچه در این جا می‌خواهم بگویم هویت فرهنگی ایران نیز دالی است که می‌توان مدلول‌های بی‌شماری را برای آن برشمرد که من به پاره‌ای از آن‌ها را اشاره کردم. بنابراین، معلوم کردن و مشخص کردن مدلول و درون‌مایه‌ی هویت فرهنگی کاری است ممتنع و هر کس که در این زمینه ادعای قطعیت بکند، ما را در چنبره‌ی ایدئولوژی قرار داده است. به گمان من در بحث از هویت فرهنگی - ملی و روشنفکری، با کشورهای پیرامونی باید احتیاط به خرج داده و از این نکته غافل نباشیم که هویت فرهنگی، شمشیری است دو لبه که هم در جهت پیشرفت و صلاح جامعه و هم در جهت عزلت و انفکاک و نیز بیگانگی از جامعه‌ی جهانی ممکن است به کار گرفته شود.

قیصری: متشکرم، با توجه به مباحثی که تا این جا مطرح شد، تصور می‌کنم برای جمع‌بندی و رسیدن به نوعی اجماع نظر در مقوله‌ی هویت، وافی به مقصود باشد. جناب دکتر جهاننگلو به مقوله‌ی خویشتن‌آگاهی روشنفکران و ارتباط آن با روح قومی و روح جهانی اشاره کردند و برخی از مسایل هویت جمعی ما را در سال‌های گذشته به ناآگاهی روشنفکران ایرانی از روح جهانی و ناتوانی در شناخت و ارتباط با آن دانستند. جناب دکتر نیک‌پی، ضمن اشاره به تفاوت سطوح توصیفی و تحلیلی هویت، بر ترکیبی بودن هویت‌های جمعی تأکید کردند و برخی از نظریه‌های روشنفکرانه در مقوله‌ی هویت جمعی همچون بازگشت به خویشتن را به نقد کشیدند و جناب آقای دکتر ضیمران نیز با طرح مقوله‌ی هویت از منظر فلسفه‌ی مدرن و پسامدرن و بررسی تاریخی نظریات این حوزه، هویت را محصول دوران مدرن دانستند و با توجه به فرایندها و تحولات سریع از جمله جهانی شدن آن را پدیده‌ای سیال، چندگانه، دست‌خوش تفسیر و بازتابنده تعریف کردند و برخی از رویکردهای تاریخی روشنفکران ایرانی در تبیین مقوله‌ی هویت را تشریح کردند. با این حال توجه به نکاتی دیگر درباره‌ی هویت شایسته‌ی توجه است؛ علاوه بر آن‌چه ذکر شد، هویت چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، دارای عناصر سلبی و ایجابی است. منظور از عناصر سلبی عناصر تمایز دهنده‌ی فرد و جمع از غیریت‌ها (افراد، اجتماعات، فرهنگ‌ها و ...) است؛ و منظور از عناصر ایجابی، عناصری است که به شکل اثباتی، هویت فردی و جمعی را تعریف می‌کند. این عناصر بیش‌تر بر جنبه‌ی وجودی و جوهری هویت‌ها تأکید می‌گذارند. البته این‌ها همگی عناصر ثابت نیستند. برخی تغییر می‌کنند و برخی از ثبات و پایایی برخوردارند. بنابراین، در هویت‌های جمعی می‌توان از عناصر پایا، یا عناصری که در طول زمان همواره هویت‌بخش افراد یا اجتماعات یک قوم یا ملت هستند، نام برد. به‌عنوان مثال سرزمین و جغرافیا و برخی از سنن پایدار فرهنگی از این مقوله است. علی‌رغم این‌که ممکن است در اثر گذشت زمان یا وقوع حوادثی چون جنگ‌ها، تهاجم‌ها، پیروزی‌ها و شکست‌ها، انقلابات و غیره تغییراتی در آن‌ها حادث شود، با این وجود تأثیرگذاری خود بر هویت فردی و جمعی را حفظ می‌کنند. برخی عناصر نیز پویا هستند یا در طول زمان دچار تغییرات بنیادی می‌شوند. به‌عنوان نمونه ایده، ساختار و کلیت نظام سیاسی شاهی در ایران در طول زمان، تا مقطع انقلاب مشروطیت، جزو عناصر پایای هویت ایرانی بوده، ولی از آن زمان به بعد به دلایل ناتوانی کارکردی، دچار تغییرات بنیادی شده است. ویژگی کل فرهنگ ایرانی نیز،

همواره در حال تعامل با دیگر فرهنگ‌ها بوده و وجود لایه‌های متعدد آن نشانه‌ی این تعامل است و از قضا هرگاه فرهنگ ایرانی در تعامل یا تهاجم فرهنگ‌های دیگر قرار گرفته، توانسته است به صورت مسالمت‌آمیز و بسیار آرام و تدریجی، وجوه تمایزبخش و هویت دهنده‌ی جمعی خود و عناصر آن را بازسازی و تعریف نماید. این روند از حمله‌ی اسکندر در دوره‌ی هخامنشی و دوره‌ی هلنیستیون فرهنگی ایران تا دوره‌ی اسلامی و هم‌اکنون دوره‌ی غربی مشاهده می‌شود. هر چند که در دوره‌ی سوم این فرایند، در حال شدن است. بنابراین، هویت‌های جمعی خصلت ترکیبی و انباشتی نیز دارند. با این توضیحات می‌رسیم به قسمت سوم مباحث میزگرد و آن نقش روشنفکران در ساختن یا بازساختن هویت ایرانی است. **آقای دکتر جهانگلوی جناب‌عالی اگر نظر و تحلیلی در این خصوص دارید، ارایه فرمایید.**

جهانگلوی: براساس ضوابطی که در مورد ویژگی‌های کلی روشنفکران ارایه شد، اول از همه باید اشاره کنم که روشنفکران ایرانی در دوره‌های مختلف، فقط بعضی از این ویژگی‌ها را داشتند؛ یعنی، در برخی از دوره‌ها علیه فکر حاکم در جامعه موضع فکری داشتند، مثلاً صادق هدایت، روشنفکری است که اساساً در سبک و زیبایی‌شناسی، دگراندیش است.

برخی از روشنفکران نیز با وجود این که در سیاست هم دخالت داشتند، از مرام روشنگری پیروی می‌کردند. به نظر من افرادی مثل محمدعلی فروغی اساساً یک مرام روشنگرانه داشتند و می‌خواستند دست‌آوردهای روشنفکری و انقلاب فرانسه را به جامعه آموزش بدهند و این را وظیفه‌ی روشنفکر یا روشنگر تلقی می‌کردند.

برخی دیگر روشنفکرانی هستند که با بحث‌ها و نحوه‌ی نگرشی که داشته‌اند در جامعه ایران بحران به وجود آوردند. تفاوت اساسی روشنفکران یا روشنگران بحران‌ساز در ایران با نمونه‌های غربی آن این است که برای بحران‌هایی که پدید آوردند، نتوانستند راه حل مناسبی بیابند. اساساً این یکی از تفاوت‌های اساسی بین روشنفکری ایران و جریان روشنفکری غربی است که تاکنون به حیات خود ادامه داده است. جریان روشنفکری در ایران هیچ‌گاه نتوانسته است تصویر روشن و درستی از خود به نمایش گذارد.

روشنفکری در ایران همواره با نوعی نگرش ایدئولوژیک همراه بوده و در محدود دوره‌هایی است که ایدئولوژیک نبوده و از یک ایدئولوژی پیروی نمی‌کرده است.

روشنفکران ایرانی در اکثر دوره‌ها به دنبال تحکیم عقل ابزاری نیز بوده‌اند، درحالی‌که در غرب الزاماً این چنین نبوده است. روشنفکران غربی نه ایدئولوژیک‌اند و نه الزاماً نمایندگان عقل ابزاری. من وقتی از پیروی روشنفکران ایرانی از عقل ابزاری صحبت می‌کنم، منظورم اشاره به مواقعی است که شما در ایران می‌بینید که نگرش روشنفکرانه و نگرش تکنوکراتیک خیلی به هم نزدیک می‌شوند. مثلاً در دوره‌ی پهلوی دوم بعضی از روشنفکران نمایندگان این عقل ابزاری هم هستند، برای این‌که فکر می‌کنند که اگر لوازم و الزامات عقل ابزاری در ایران پیاده شود، مسایل جامعه‌ی ایران حل می‌شود.

در غرب الزاماً این چنین نبوده است. در آن‌جا، روشنفکران بسیار مختلف و گوناگون هستند. یکی از ویژگی‌های این روشنفکران این است که الزاماً نه بینش ایدئولوژیک دارند و نه می‌شود گفت که بینش تکنولوژیک دارند و یا از آن پیروی می‌کنند. اتفاقاً خیلی از آنها در زمره‌ی نقادان هر دو بینش و روش هستند. برای مثال هانا آرنت را مثال می‌زنم، آرنت زنی روشنفکر است که وقتی آثارش را می‌خوانید، می‌بینید که هم به ایدئولوژی‌های قرن بیستم انتقاد دارد و هم با ایدئولوژی به معنای واقعی کلمه مبارزه می‌کند. و عقل ابزاری را هم نقد می‌کند. این ویژگی، روشنفکری غرب را خیلی متمایز می‌کند که من فکر می‌کنم ما در ایران هیچ وقت به آن دست پیدا نکرده‌ایم.

از دلایل دیگر عدم موفقیت روشنفکران ایرانی در قیاس با غرب این است که در ایران همیشه روشنفکر از جامعه جدا بوده است، در صورتی که در غرب پیوند مستقیمی بین روشنفکر و جامعه وجود داشته است. روشنفکران ایرانی هیچ وقت نتوانستند آن چنان‌که می‌بایست فکرشان را در جامعه پیاده کنند. آن‌ها برخلاف ایدئولوگ‌ها که همیشه پیروز بوده‌اند، نتوانسته‌اند نقش مهمی در هویت‌سازی ایرانی داشته باشند. روشنفکران ایرانی همیشه به نوعی در حاشیه‌ی جامعه زندگی کرده‌اند و با وجود این‌که دگراندیش بوده‌اند، دگراندیشی آن‌ها هیچ وقت تبدیل به یک اندیشه‌ی مسلط نشده است. دیگران نیز همیشه به روشنفکر ایران به صورت جریان‌ی حاشیه‌ای و دگراندیش نگریسته‌اند و روشنفکر هم این را پذیرفته است.

مسأله‌ی دیگر این است که چه در دوره‌ی پهلوی و چه بعد از انقلاب اسلامی، برخی از روشنفکران بر برخی از لایه‌های هویتی ایرانی تأکید بیش‌تری داشته‌اند. البته این جریان تحت تأثیر تصمیمات سیاسی نیز بوده است. به‌عنوان مثال در دوره‌ی پهلوی

اول و دوم بر ایران‌شناسی تأکید بیش‌تری می‌شد و در دوره‌ی بعد از انقلاب اسلامی، بر اسلام‌شناسی و تمام ایران‌شناسان داخل و خارج کشور به اسلام‌شناس تبدیل می‌شوند.

مسأله‌ی اصلی این است که در هر یک از این دوره‌ها، این لایه‌های هستی‌شناختی هیچ‌گاه نتوانستند در یک گفت‌وگوی کامل با هم قرار بگیرند و روشنفکران ایرانی هم نتوانستند چنین تلاشی را آغاز کنند و به انجام برسانند. به همین دلیل در روشنفکری ایران لااقل در صد سال گذشته، ما نتوانسته‌ایم گفت‌وگوی برون‌تمدنی داشته باشیم چون گفت‌وگوی درون‌تمدنی پیش‌نیاز آن بوده است. معنای این گفت‌وگو این است که لایه‌های گوناگون هویتی ما بتوانند با همدیگر یک گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز داشته باشند. و مشخص شود که هر لایه چه بخشی از هستی‌شناسی امروزی ما را شکل داده است. روشنفکران ما در دوره‌های مختلف، هر کدام به یکی از این لایه‌ها توجه می‌کنند. خیلی کم هستند کسانی که به هر سه لایه توجه کرده باشند.

مثلاً آقای دکتر نیک‌پی در مورد شریعتی و آل‌احمد، و آقای دکتر ضیمران در مورد آخوندزاده، طالب‌اف، کسروی، بهار و دیگران صحبت کردند. من می‌خواهم بگویم که شریعتی و آل‌احمد اتفاقاً انگشت‌شان را گذاشتند روی همان جایی که باید گذاشت. دقیقاً طرح ایده‌ی غرب‌زدگی توسط آل‌احمد و بازگشت به خویش‌نظمی توسط شریعتی، بیش از هر چیز به خاطر تجددستیزی آن‌ها بود. و این جزئی از دوره‌ای است که روشنفکری ایران جهتی تجددستیزانه دارد و با مدرنیته مخالفت می‌کند.

وقتی آل‌احمد می‌گوید که ما باید دیو را در بطری کنیم، منظورش این نیست که تکنولوژی مدرنی را که با عقل ابزاری آمده است، در اختیار بگیریم و در مورد آن بیندیشیم و با عقل مدرن با آن برخورد کنیم. منظور او بازگشت به هویت خودمان است. و این راه‌حل مسأله می‌داند. می‌بینیم که مسأله به این صورت حل نمی‌شود. همین یکی از عمده‌ترین گرفتاری‌های ما در ایران است.

همان‌قدر که توجه بیش از حد به ملی‌گرایی مشکلات خود را دارد، به همان اندازه تلاش‌های برخی از روشنفکران بعد از انقلاب برای ایجاد روشنفکری دینی نقدپذیر است. روشنفکری دینی که در دوره‌ی پس از انقلاب به وجود آمده است، در هویت‌سازی همان گرفتاری‌هایی را دارد که آل‌احمد و دیگران داشتند. این‌ها به نوعی، مدل‌های فکری‌شان را تغییر داده‌اند. مدل فکری آقای عبدالکریم سروش به جای

این که، مارکسیسم باشد، کارل پوپر شده است. با این حال، رشد نسل جدیدی از روشنفکران که با نسل‌های اول و دوم و سوم روشنفکری تفاوت‌های اساسی دارد، برای آینده امیدبخش است. از ویژگی‌های این نسل، غیرایدئولوژیک بودن و غیربوتوپایی بودن آن است. این جریان برای اولین بار با جامعه وارد گفت‌وگو شده است. نمونه‌های آن را در صفحات اندیشه‌ی روزنامه‌ها می‌بینید. این نسل، به مفاهیمی چون جامعه‌ی مدنی، دموکراسی، مدرنیته، سنت و پلورالیسم توجهی ویژه دارد. نسل جدید روشنفکری، برخلاف نسل‌های گذشته، از دسترس جامعه بیرون نیست. در جلسات سخنرانی‌ها حضور می‌یابد، افکار او به نقد کشیده می‌شود و به مراتب بیش از نسل‌های گذشته عمل‌گرا است و تمایل به گفت‌وگو با جامعه دارد.

نیک‌پی: همان‌طور که گفته شد، برای اولین بار نیست که مسأله‌ی هویت مطرح می‌شود. در طول تاریخ با این مسایل روبه‌رو بوده‌ایم، چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام؛ و در ۱۵۰ سال اخیر، جامعه‌ی ایران دوباره وارد یک بحران شده است. اگر در ابتدا این بحران در سطح قدرت و نخبگان سیاسی یا در سطح اندیشمندان بود، ولی حداقل در بیست - سی سال اخیر، به یک مسأله‌ی همگانی تبدیل شده است. مسأله، فقط خاص روشنفکران یا یک قشر برگزیده‌ی اجتماعی نیست، بلکه، همه‌ی جامعه و آن هم به شیوه‌های مختلف به دنبال راه‌حلی برای آن هستند.

برای این که برخورد روشنفکران ایرانی را بهتر بررسی کنم، لازم است ببینیم در سطح جهانی و در سطح جهان سوم چه گذشت، سپس ببینیم روشنفکران ایرانی در برابر این حوادث و تحولاتی که تبعات و آثار هویتی داشت، چه موضعی گرفتند. پس از جنگ جهانی دوم، به دنبال مسایلی چون: استعمارزدایی، حرکت ملی شدن صنعت نفت در ایران و مسایلی از این قبیل، جنبش‌هایی پدید آمد که بیش از آن که خود را در ارتباط با آن عناصر هویت‌بخش خودشان تعریف کنند، در رابطه با ضدیت با دیگری تعریف کردند. چند مثال مشخص در این زمینه وجود دارد:

در آسیای شرقی یک ایدئولوژی مطرح شد تحت عنوان «آسیاگرایی»، و مسلم است که آسیاگرایی با مسایل آسیا متفاوت است. آسیاگرایی یک ایدئولوژی بود و هدف آن اظهار وجود آسیایی‌ها در برابر غرب بود؛ اما در عمل، عناصر و مؤلفه‌های این که ما چپ هستیم، مشخص نبود. هم‌زمان با این پدیده، «آفریقاگرایی» نیز مطرح شد، آفریقاگرایی

چیزی بود و مسایل آفریقا چیزی دیگر. در این خطه از دنیا نیز «اسلام‌گرایی» مطرح شد. اسلام‌گرایی هم با اسلام و مسایل آن یکسان نبود. اسلام‌گرایی در نوع خود و آن‌گونه که مطرح شد یک نحله‌ی فکری خاص بود. در رابطه با هویت، اسلام‌گرایان بیش از آن‌که بگویند، چه و که هستند خودشان را در ضدیت با دیگری معنی کردند.

ایدئولوژی دیگری که مطرح شد پدیده‌ی جهان‌سوم‌گرایی به پرچمداری قانون بود. اندیشه‌های قانون در سطح جهان، به‌ویژه در سطح آسیا تأثیر بسیار زیادی بر روشنفکران جهان اسلام، آسیای شرقی و حتی بر خود آفریقا بر جای گذاشت و یک ایده‌ی توهم‌آمیز را دامن زد که برخی از ایدئولوگ‌های غربی از جمله سارتر نیز در دامن زدن به آن مؤثر بودند. سارتر در مقدمه‌ای که بر کتاب «دوزخیان روی زمین» قانون نوشت، تأکید کرد که جهان غرب به پایان رسیده است و باید جهان و انسان نوی را در افکند. عین جملات سارتر، را بعدها فانونی‌ها گرفتند و به یک سری از کشورها و از جمله ایران انتقال دادند. در ایران، این ایده به اندیشه‌های آل‌احمد و از طریق وی به اندیشه‌های شریعتی منتقل شد و بی‌خود نیست که شریعتی، در نامه‌های خود، آل‌احمد را قانون ایران می‌نامید.

هم‌پای این جریان، جریان دیگری نیز مطرح شد و آن صدور بیانیه‌ها و منشورهای مختلف در ارتباط با حقوق بشر است. این بیانیه‌ها، در برابر اعلامیه‌ی غربی حقوق بشر یا همان اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند - که از سال ۱۹۴۸ که در برنامه و منشور سازمان ملل گنجانده شده - مطرح می‌شد. صادر کنندگان این منشورها و اعلامیه‌ها نه تنها روشنفکران، بلکه برخی از اصحاب سیاست نیز بودند. یک‌مرتبه همه به این فکر افتادند که مسأله‌ی حقوق بشر فقط غربی نیست. در همین راستا بود که بیانیه‌ی حقوق بشر آسیایی ارایه شد و سپس منشور حقوق بشر آفریقایی و بیانیه‌ی حقوق بشر اسلامی نیز تدوین شد. جوهر همه‌ی این بیانیه‌ها، مخالفت با دیگری یا غیریت بود، بدون آن‌که یک ایده‌ی جدیدی، فراتر از مواد مندرج در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، مطرح شده باشد. کلیه‌ی انتقاداتی هم که در این بیانیه‌ها آمده، همه انتقاداتی است که خود غربی‌ها به مسأله‌ی حقوق بشر داشتند.

بنابراین، به لحاظ جامعه‌شناختی مهم است که چرا در این زمان این قضیه مطرح می‌شود. در حوزه‌ی روشنفکری نیز در مقوله‌ی تجددستیزی انتقادات مطرح شده به تجدد، انتقاداتی بود که خود غربی‌ها به تجدد داشتند. روشنفکران منتقد تجدد، مسایلی را که خود غربی‌ها در نقد تجدد آورده بودند، ترجمه کرده و در این جا مطرح می‌کردند.

بنابراین، ایده‌ی جهان سوم‌گرایی و این ایده که ما هم برای خود کسی هستیم، ایده‌ای بود که سرانجام آن این شد که پیروان آن، بیش از آن‌که خودشان بشوند، دیگران شدند. اگر ادبیات این دوره را بررسی کنید پی می‌برید که این سال‌ها، فقیرترین دوران ادبیات در حوزه‌ی دینی و در حوزه ایرانیست. در سال‌های ۴۰ تا ۶۰، شما یک جزوه‌ی عمیق که مباحث و ایده‌ی جدید و متفاوتی را در رابطه با یک پدیده یا یک مبحث جدید دینی، حتی در رابطه با ایرانیت مطرح کند، نمی‌بینید.

در این سال‌ها اول از همه آل‌احمد یک مسأله را به درستی مطرح کرد. این تقدم را شایگان هم در مورد آل‌احمد قایل است. او می‌گوید: آل‌احمد مسأله را خوب مطرح کرد، پرسش‌واره را خوب مطرح کرد، اما بلد نبود که راه‌حل را چه‌گونه بیابد و به مسأله جواب دهد. او به بی‌راهه رفت. مسأله‌ای را که آل‌احمد مطرح کرد این بود که باید بفهمیم که ما چه کسی هستیم؟ راه‌حل شریعتی به این مسأله، بازگشت به ایرانیت و اسلامیت بود، و این در مجموعه آثار شریعتی مشهود است.

درباره‌ی رهیافت شریعتی و انتقادات وارد به آن به اندازه‌ی کافی بحث شده است؛ اما تحولی که نسبت به قبل مشاهده می‌شود، این است که برخورد روشنفکران زمان ما با مقوله‌ی بحران پاسخ‌یابی برای کیستی و چیستی ما، علی‌رغم تشویش‌های ذهنی که در اندیشه‌های آن‌ها به چشم می‌خورد، واقع‌بینانه‌تر و پیچیده‌تر است. هم اینک اندیشمندانی وجود دارند که از لایه‌های مختلف هویت ایرانی بحث می‌کنند و این پدیده را باید به فال نیک گرفت.

مباحثی که اکنون در سطح اندیشه در نشریات مطرح می‌شود، کم سابقه است. امروزه، موضوع هویت برای اولین بار از منظر مصالح هستی‌شناسی مطرح می‌شود و سه لایه‌ی هویت ایرانی به طور هم‌زمان مورد توجه قرار می‌گیرد و هویت ایرانی، بیش‌تر بر مبنای عناصر سازنده‌ی آن تعریف می‌شود - نه عناصری که نفی‌کننده‌ی دیگران است - و برای این مقصود، پیش از آن‌که به سراغ دین ایدئولوژی‌زده و ایدئولوژی‌های دست‌چندم مدرنیته بروند، به سراغ ادبیات و فرهنگ ایران و دین می‌روند. این البته در سطح روشنفکری است. همین رهیافت را به نوعی دیگر و از منظر جامعه‌شناختی و انسان‌شناسی در جامعه نیز می‌توان مشاهده کرد. در این حوزه مسأله این است که در لایه‌ها و سطوح مختلف جامعه و میان افراد نیز چنین گرایشی مشاهده می‌شود. افراد جامعه، امروز موجوداتی ترکیبی شده‌اند، به علاوه اسلامیتی که در جامعه مشاهده می‌شود بیش‌تر از نوع فرهنگی است.

ایرانیت امروز هم آن ایرانی نیست که معتقد به برتری نژاد ایرانی باشد. من این را به فال نیک می‌گیرم، هم در سطح برخی از روشنفکران و هم در سطوح مختلف لایه‌های اجتماعی، به‌خصوص در میان جوانان، پدیده‌ی انتخابی و ترکیبی بودن هویت و زندگی براساس آن به چشم می‌خورد.

ضمیران: همان‌طور که قبلاً یادآور شدم «هویت انسان» به‌طور کلی در جوامع پیشامدرن اصلاً موضوع داغی نبود، چرا که انسان - به معنای امروزی آن - بقول هیوم دارای چنین طبیعتی نبود.

در سده‌های میانه، طبیعت و هویت آدمی به‌عنوان مخلوق خداوند، امری ثابت و از پیش ثابت و روشن بود. آدمی به روایت هایدگر، موجودی بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد. هویت و طبیعت او در یک نظام رحمانی، مبتنی بر اعتقادات شرعی تعریف می‌شد. انسان بنده‌ای بود که در پیشگاه خداوند رحمان مکلف تلقی می‌شد. در قلمرو اجتماع نیز هویت او در تعلقش به قبیله یا طایفه یا سلسله یا نظام خویشی خاصی تعریف می‌شد. چنین انسانی به ندرت می‌توانست هویت محتوم خویش را تغییر دهد.

از این‌رو در دوران پیشامدرن، هویت، معضل، موضوع و مسأله‌ی خاصی را تشکیل نمی‌داد و بنابراین، بحران هویت اصلاً معنی نمی‌داد، چرا که هویت قابل تغییر نبود؛ اما پویایی و سیالیت هویت، ریشه در متافیزیک مدرن دارد. زیرا که مدرنیته با مفهوم تغییر و دگرگونی همراه شد و لذا هویت نیز امکان تغییر سریع یافت.

در این عصر؛ یعنی، دوران مدرن، هویت، شخصی و خاص گردید و جنبه‌ی هرمنوتیکی آن واجد اهمیت شد. این هویت نخست فردی و سپس اجتماعی، ملی و فرهنگی شد. با ظهور مدرنیته، برداشت از هویت انسان به‌عنوان سوژه‌ای یکپارچه، متمرکز و واجد محوری خاص متولد شد. اما در اواخر قرن نوزدهم معلوم شد که هویت، آن قدرها هم متمرکز و متحد و یکپارچه نیست، بلکه دارای ناسازگاری‌ها و تناقضات مختلفی است. از این دوران بود که بحث بحران هویت مطرح شد. فروید و نیچه دو اندیشمندی هستند که بحران هویت را تأویلی تازه بخشیدند.

باید عرض کنم که هویت در اصل امری انفعالی است؛ یعنی، توجه کردن به خود در تقابل با وجود دیگران (غیریت) و از خلال آن، معنای وجود خود را شناختن. بنابراین، خود بودن یعنی دیگری نبودن و با دیگری تفاوت داشتن و در عین پیوند و همبستگی یا حتی آمیختگی، جدایی و برکناری را نگه‌داشتن.

درواقع هرگاه آدمی مورد هجوم دیگران قرار گیرد و وجودش در خطر افتد، طبعاً به همین هویت توجه می‌کند. در حقیقت می‌توان گفت استفاده از هویت، بیش‌تر دارای گوه‌ری واکنشی است و لذا نباید آن را خودانگیخته دانست. بنابراین، هویت گاهی از بیرون به آدمی تحمیل می‌شود. در جامعه و تاریخ هم وقتی ملتی، فرهنگی یا قومی یا خانواده‌های در معرض هجوم و یورش قرار گیرد، نگرانی بروز می‌کند و آدمی ناچار به هویت خود می‌چسبد. از زمانی که ما با مدرنیته روبه‌رو شدیم، و وقتی در جنگ ایران و روس طعم شکست را چشیدیم؛ هویت ملی - فرهنگی، ما را به خود مشغول داشت. لذا، طبیعی است که رفته‌رفته یورش سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اروپا به ما در قالب گفتمان^{۳۴} غرب‌زدگی ظاهر شود و بی‌دلیل نیست که آل‌احمد، غرب‌زدگی را با وبازدگی، سن‌زدگی و طاعون‌زدگی قیاس کرد.

یک بار دیگر نیز در دوران هجوم اعراب به ایران ما به فکر هویت ملی - فرهنگی خود افتادیم و زبان و قومیت خود را تقویت کردیم. هر چند مسلمان شدیم اما ایرانی باقی ماندیم. ایرانیت ما هویت و حس ملی خاصی را در ما زنده کرد و دو عامل عمده در این هویت‌جویی؛ یعنی، زبان و تاریخ نقش زیادی ایفا کردند. لذا خاندان‌هایی مثل سامانیان و صفاریان و بلعمیان و دیلمیان و آل‌محتاج و آل‌سیمجور، همگی در راه احیای حس ملی ایران شعر و نثر فارسی را ترغیب کردند و می‌توانیم بگوییم ظهور عرفان ایرانی، خود نمود و تجلی ابراز چنین هویتی محسوب می‌شود. بدیهی است که این هویت‌جویی در مقاطع خاصی در تاریخ از اعتبار برخوردار شده است. اما مدرنیته و جبهی تازه و بس پیچیده به آن بخشیده است. به همین دلیل است که دکتر فخرالدین شادمان در کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» در پی یافتن هویت ایرانی در تقابل با تمدن فرنگی است یا داریوش شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب» می‌کوشد هویت ایرانی را در تقابل با فرهنگ علمی - تکنیکی غرب بررسی کند و یا احسان نراقی بومی‌گرایی و بازگشت به خویشتن را در کتاب «آن‌چه خود داشت» و «غربت غرب» توضیح می‌دهد، یا سیدحسین نصر برای حل معضل ایران، بازگشت به سنت عرفانی - فلسفی شیعه را تجویز کرده است و رضا داوری در کتاب «وضع کنونی تفکر در ایران» کوشیده است هویت ایرانی - اسلامی ما را در تقابل با استیلای غرب به‌عنوان پادزهری در مقابل غرب‌زدگی معاصر مطرح کند. شاید بهتر آن باشد که در این جا برای رهایی از مسایل و

کاستی‌های روشن‌ناشی از مفهوم مدرنیته، در بحث از روشنفکری و هویت از دو مقوله‌ی خود و دیگری^{۳۵} بهره‌جوییم و بحث غرب را در ذیل گونه‌ی غیرشناسی^{۳۶} تبیین کنیم. زیرا که با طرح مفهوم دگرسازی و غیریت شاید بتوان پارادایم جامع‌تری را در مطالعه‌ی روشنفکری و غرب در اختیار گیریم.

قیصری: روشنفکر و هویت و نسبتی که روشنفکران در هویت‌سازی فردی و جمعی و ملی دارند، پروژه‌ای ناتمام و در حال شدن است. روشنفکران هر روز به نوعی ظاهر می‌شوند، زمانی در شکل عام که اندیشه‌های جهان‌شمول داشتند و امروزه که فقط در یکی از شاخه‌های معارف بشری صاحب نظر و اندیشه‌اند. زمانی در خدمت توجیه اندیشه‌ها و قدرت‌های مسلط بوده‌اند، و زمانی در مقام نقد نظم سیاسی و اجتماعی. در هر صورت، در تبیین ویژگی‌های روشنفکر و نقش او - به خصوص در هویت‌سازی - دیدگاه‌های زیادی مطرح است که بخشی از آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت.

این که هویت‌ها برساخته هستند یا جوهری و ثابت و این که چه‌گونه در طول زمان تغییر و تحول می‌یابند، از مسایل مورد توجه اندیشه‌گران در حوزه‌های مختلف بوده است. با این حال، نقشی که روشنفکران در ساختن، بازساختن، تثبیت و تغییر هویت‌ها دارند، امری است که تقریباً مورد قبول است. مباحث این میزگرد تلاشی نظری در جهت تبیین نقش روشنفکران در هویت‌سازی به طور عام و نقش روشنفکران ایرانی در هویت‌سازی ملی به طور خاص بود. و تلاش شد تا حد مقدور پرتوی بر برخی زوایای مبهم این مقوله تابانده شود، و سرفصلی برای بررسی بیش‌تر این مهم در میزگردها و نشست‌های بعدی گشوده شود. باشد که با این حرکت بخشی از مسایل مربوط به هویت ایرانی، به خصوص در دوره‌ی معاصر روشن گردد. هر کدام از اساتید، با توجه به طرز تلقی و برداشت خود از روشنفکر، روشنفکری و هویت، تلاش‌های روشنفکران ایرانی را در هویت‌سازی ملی مورد بحث قرار دادند. امید است که این مباحث افق‌هایی را برای مباحثی عمیق‌تر و پردامنه‌تر در این مقوله مهم بگشاید و دانش موجود در خصوص هویت جمعی ایرانیان را افزایش دهد.

در پایان مجدداً از عنایت، حضور و توجه اساتید محترم تشکر می‌کنم.

35- Other

36- Heterology