

The evolution of the habits of the secular intellectual field in the face of modernity and the West

Giti Pourzaki*

Intellectuals in any society play a major role in constructing definitions, facts, and events by producing and validating certain ideas, beliefs, and policies and delegitimizing other linguistic products. Since the confrontation with the West has been, if not the most important, at least one of the most important challenges facing the Iranian subject, studying how intellectuals responded to this confrontation and their effective role in inspiring and politically mobilizing broad segments of society in this confrontation will be of great importance in the study of contemporary Iranian history. In general, in the contemporary intellectual field of Iran, two types of intellectuals can be distinguished in a general division: secular intellectuals and religious intellectuals. These two intellectual groups have sometimes had different positions on different events (including the confrontation with the West and modernity) and have produced different linguistic capitals and products. Following these different positions and their evolution in different periods is an important and fascinating discussion that has received little attention. Therefore, the main question of this research is what evolution has occurred in the verbal goods produced in the field of secular intellectualism in the face of the West from the Constitutional era to the Islamic Revolution? The method and theory used in this research are derived from Pierre Bourdieu's theory of action and his structuration method.

Habits of the secular intellectual field during the Constitutional period: Simultaneously with the Qajar government in Iran, the West was following its path of prosperity and progress in the wake of scientific, technological, economic, and political developments, and in

* Assistant Professor, Political Thought Department, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Iran.
gitipourzaki@yahoo.com

the eyes of the Iranian thinker, it appeared to be a wonderland that, although it had its shortcomings and could be criticized in some cultural and moral aspects, was progressing and well-defined in economy, politics, health, education, industry, etc. In contrast, Iran was a backward country, plagued by disease, poverty, and corruption, tyranny, lawlessness, and in a word, backwardness. Mirza Malekum Khan, Talibov, Akhundzadeh, Malek al-Mutakalemin, Taghizadeh, and most intellectuals of this period shared this perception of Iran. After raising the issue and declaring the pain of backwardness, and of course determining the desired and ideal situation in the West, the secular intellectuals of this period began to produce linguistic goods in which solutions and treatments for the pain were presented. In most of these solutions and therapeutic prescriptions, elements of modernity (such as trust in human reason and science, Western-style science education, democracy and law) were the saviors, and the West was considered the model and example of this salvation.

In the view of the secular intellectuals of this period, the components of modernity such as human reason, respect for man and his rights, the acquisition of knowledge, the demand for the formulation and implementation of law, and freedom of thought will not only create better people, but also a more organized and advanced society. The production of linguistic goods with the keywords of progress, transformation, civilization, progress, and civilization in the intellectual field of this period had become the domain of the field, and by producing goods appropriate to it, they turned modernization into the symbolic capital of the field. Thus, this symbolic capital and established domains in the common intellectual field continued in the following years and decades, even until the Pahlavi era, and did not change much. Many secular intellectuals were defenders of Reza Khan Mirpanj and saw him as a powerful leader who could take this path during the transition period. But this process stopped for multiple reasons and then took a completely different path.

For many reasons, such as the objective and subjective effects of World War I and World War II on Iranian society; the 1953 coup and the role of the US government in it; the defense of Western governments against the Pahlavi dictators, and the spread of leftist

intellectual movements in the world, caused this positive image of the West and modernity to be overturned.

The Habitus of Secular Intellectuals in the 1960s and 1970s (i.e. 1340s and 1350s Shamsi): The most significant habitus of intellectuals in the 1960s and 1970s (i.e. 1340s and 1350s Shamsi) was their commitment to political and social engagement. Intellectuals were perceived as the sensitive pulse of society, expected to be its vocal advocate in addressing social and political challenges. Based on this commitment, intellectuals were compelled to take a stance on the most critical confrontation of Iranian society—its encounter with the West.

The conception of the West presented in the secular intellectual discourse of this period was fundamentally different from that of the Constitutional Era intellectuals. In this new image, the West itself was entangled in various crises and in need of remedy, which, it was believed, could be found in Eastern traditions, including Islamic culture and spirituality.

While Constitutional Era intellectuals regarded tradition as an impediment to progress and considered its eradication a prerequisite for advancement, the new generation of intellectuals viewed the revival of tradition as the first step forward and labeled it as an authentic cultural foundation. These intellectuals began to see religion, mysticism, and Islam as sources of spiritual and ethical strength and as solutions to the crises of their time.

In addition to critically reassessing their own historical role, secular intellectuals simultaneously emphasized the significance of religious scholars and Islam, acknowledging their motivating and dynamic power. They actively contributed to reconstructing the image of tradition, elevating its status in intellectual discourse.

The Islamic Revolution and the Transformation of Secular Intellectual Discourse: Following the Islamic Revolution, the linguistic and symbolic capital of secular intellectuals underwent a rapid transformation. Before the revolution, revolutionary actors had shared a common discourse in producing concepts and linguistic capital. However, after the revolution's victory, competition over the ownership of the symbolic capital that had been created intensified both within the intellectual sphere and between the intellectual sphere

and other fields (such as politics, religious institutions, and other producers of linguistic capital).

In this contest, for reasons requiring separate investigation, the secular intellectual field ultimately lost its position in the production and reconstruction of symbolic linguistic capital, surrendering it to other domains. The dominant power in the intellectual and political discourse shifted to the religious institutions and Islamic groups. These groups, adopting a critical stance toward the secular intellectuals' linguistic and conceptual frameworks, sought to exclude them from public discourse—and to a large extent, they succeeded.

At the same time, due to internal fragmentation and lack of cohesion, secular intellectuals themselves failed to package and present new linguistic products in a way that could gain acceptance and be transformed into symbolic capital. As a result, they largely ceded the linguistic market to their opponents. Furthermore, for at least several decades, they lost their common language with the masses. Over time, due to various sociopolitical factors, the intellectual sphere gradually lost its privileged position in producing linguistic capital altogether.

References

- Bidet, Jacques (1979) *Questions to Pierre Bourdieu, Critique of Anthropology*.
Carig, Calhoun (1995) *Bourdieu Perspectives*, Polity Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۲۵۷-۲۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

تحول در عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری عرفی در مواجهه با مدرنیته و غرب

گیتی پورزکی*

چکیده

بیشتر مطالعات و منابع جدی درباره نحوه واکنش روشن‌فکران عرفی در مواجهه با مدرنیته و غرب معمولاً یا چندان توجهی به تغییر و تحول دیدگاه‌های آنها در طول تاریخ معاصر ندارند، یا چنین فرض می‌کنند که عادت‌واره‌ها و تولیدات کلامی آنها، چندان تغییری نداشته است. اما با بررسی دقیق‌تر متوجه می‌شویم که در برهه‌های متفاوت تاریخ معاصر، این کالاهای کلامی تحول‌یافته، در برخی مواقع به روشن‌فکران دینی نزدیک شده‌اند و در برخی مواقع فاصله گرفته‌اند. مطالعه این فراز و فرودها می‌تواند پرتوی تازه‌ای بر تحولات تاریخی و نقش روشن‌فکران در بسیج سیاسی مردم بیفکند. از این‌رو پرسش اصلی این پژوهش این است که چه تحولی در کالاهای کلامی تولیدشده در میدان روشن‌فکری عرفی در مواجهه با غرب از مشروطه تا پس از انقلاب اسلامی رخ داده است؟ یافته پژوهش نشان می‌دهد که روشن‌فکران عرفی در عصر مشروطه اکثراً با دید حیرت و سپس تحسین به غرب و مدرنیته می‌نگریستند و راه‌حل مشکل عقب‌ماندگی ایران را تقلید و در نهایت گرده‌برداری از غرب می‌دانستند. اما به دلایل تجربی، تاریخی و ذهنی، در طول کمتر از یک قرن، این دیدگاه مثبت به غرب و مدرنیته در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ تغییر یافت؛ به نحوی که می‌توان گفت که بخش بزرگی از روشن‌فکران عرفی در این دوره، با نزدیک شدن به روشن‌فکران دینی، نقش مهمی در بازسازی میدان سنت و مذهب بازی کردند. اما پس از انقلاب به تدریج این وضعیت دوباره تحول یافت و این‌بار این روشن‌فکران دینی بودند که در مسیر عرفی شدن قرار

* استادیار گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ایران gitipoorzaki@yahoo.com



گرفتند و حتی به روشن‌فکری عرفی نزدیک شدند. روش و نظریه مورد استفاده در این پژوهش، برگرفته از نظریه کنش «پیر بوردیو» و روش ساخت‌یابی او است.

واژه‌های کلیدی: روشن‌فکران، روشن‌فکران عرفی، بازار کلامی، بوردیو، تحول عادت‌واره‌های میدان روشنفکری.

مقدمه و بیان مسئله

روشن‌فکران در هر جامعه‌ای با تولید و اعتباربخشی به برخی عقاید، ایده‌ها، باورها و خط-مشی‌های خاص و مشروعیت‌زدایی از کالاهای زبانی دیگر، نقش مهمی در برساخت تعاریف، حقایق و رویدادها بازی می‌کنند. از آنجا که مواجهه با غرب، اگر نگوییم مهم‌ترین، حداقل یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی سوژه ایرانی بوده است. مطالعه نحوه واکنش روشن‌فکران به این مواجهه و نقش مؤثر آنها در الهام‌بخشی و بسیج‌گری سیاسی اقبال وسیع جامعه در این مواجهه، اهمیت فراوانی در مطالعه تاریخ معاصر ایران خواهد داشت. هرچند درباره نقش روشن‌فکران در رویدادهای مختلف تاریخی، مطالعاتی وجود دارد، به تقسیم‌بندی‌ها و منازعات درون‌میدانی روشن‌فکران و نیز تحول در مواضع و تغییر کالاهای زبانی آنها، کمتر توجه شده است. در کل می‌توان در میدان روشن‌فکری معاصر ایران در یک تقسیم‌بندی کلی، دو گونه روشن‌فکر را از هم تمیز داد: روشن‌فکران عرفی و روشن‌فکران دینی. این دو گروه روشن‌فکری در قبال رویدادهای متفاوت (از جمله مواجهه با غرب و مدرنیته)، موضع‌گیری‌های گاه متفاوتی داشتند و سرمایه‌ها و کالاهای زبانی متفاوتی تولید کرده‌اند. دنبال کردن این موضع‌گیری‌های متفاوت و تحول آنها در دوره‌های مختلف، بحث مهم و جذابی است که از قضا کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

مهرزاد بروجردی در کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب» (۱۳۷۷) اصولاً دغدغه تحول در دیدگاه روشن‌فکری (اعم از دینی و عرفی) در تاریخ معاصر را ندارد و بیشتر هم به روشن‌فکران دینی در دهه‌های منتهی به انقلاب اسلامی می‌پردازد و مثلاً به دیدگاه روشن‌فکران دوره مشروطه نمی‌پردازد. ذاکری در کتاب «گرایش تدریجی روشن‌فکران ایرانی به اسلام سیاسی» (۱۴۰۲) نیز به لحاظ تاریخی، همین مقطع تاریخی را مدنظر قرار داده است و اصولاً به روشن‌فکران عرفی و تحول در دیدگاه آنها، توجه چندانی نداشته است. از سوی دیگر، منابع دیگری مانند کتاب «روشن‌فکران ایران در عصر مشروطیت» به قلم لطف‌الله آجدانی (۱۳۹۹) صرفاً به روشن‌فکران دوره مشروطه پرداخته‌اند. از این‌رو جای خالی مطالعه‌ای که تحول تولیدات کلامی روشن‌فکران را در برهه‌های مختلف تاریخی بررسی کند، احساس می‌شود.

در یک مطالعه پیشینی متوجه می‌شویم که روشن‌فکران عرفی نه تنها نسبت به

روشن‌فکران دینی، کالاهای زبانی متفاوتی در تاریخ معاصر ایران تولید کرده‌اند، بلکه کالاهای زبانی آنها در طول تاریخ چنان تحولی پیدا کرده که می‌توان با توجه به این تحول دیدگاه‌ها، تحولات تاریخ فکری جامعه ایران را دنبال و از زاویه نگاه جدیدی مطالعه و درک کرد.

از این‌رو پرسش اصلی این پژوهش این است که چه تحولی در کالاهای کلامی تولیدشده در میدان روشن‌فکری (به‌ویژه روشن‌فکری عرفی) درباره مواجهه با غرب از مشروطه تا انقلاب اسلامی رخ داده است؟

فرضیه اصلی آن است که روشن‌فکران عرفی در عصر مشروطه (برای مثال آخوندزاده، ملکم و طالبوف و تقی‌زاده) اکثراً با دید حیرت و سپس تحسین به غرب و مدرنیته می‌نگریستند و راه‌حل مشکل عقب‌ماندگی ایران را تقلید و در نهایت گرت‌برداری از غرب می‌دانستند. از این‌رو روشن‌فکران این دوره نسبت به جریان‌ها مذهبی سنتی منتقد بوده، گاه آنها را موجب عقب‌ماندگی ایران تلقی می‌کردند. اما به دلایل تجربی، تاریخی و ذهنی در طول کمتر از یک قرن، این دیدگاه مثبت به غرب و مدرنیته در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ تغییر یافت؛ به نحوی که می‌توان گفت بخش بزرگی از روشن‌فکران عرفی (مانند براهنی، نراقی، کسمایی و حاج‌سیدجوادی) در این دوره با نزدیک شدن به روشن‌فکران دینی، نقش مهمی در بازسازی میدان سنت و مذهب بازی کردند. جالب اینجاست که پس از انقلاب به تدریج این وضعیت دوباره تحول یافت و این‌بار این روشن‌فکران دینی بودند که در مسیر عرفی شدن (سروش، شبستری و ملکیان) قرار گرفتند و حتی به روشن‌فکری عرفی نزدیک شدند.

پیشینه پژوهش

کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب» اثر مهرزاد بروجردی (۱۳۷۷)، اصولاً به تحول نگاه روشن‌فکری (اعم از دینی و عرفی) نمی‌پردازد و از این‌رو روشن‌فکری را نه از اولین رویارویی‌های سنت و مدرنیته در دوره مشروطه، بلکه از دوران پس از جنگ جهانی دوم که ایده‌های بومی‌گرایی و ضد استعماری در جهان و به تبع آن در ایران نضج می‌گرفت، مطالعه و بررسی می‌کند.

کتاب «گرایش تدریجی روشن‌فکران ایرانی به اسلام سیاسی» اثر سید قاسم ذاکری (۱۴۰۲) نیز به سال‌های پس از جنگ جهانی دوم می‌پردازد و همچون بروجردی، بیشتر به نقش محافل غیر حوزوی در مقولهٔ اسلام سیاسی توجه دارد. با تقسیم‌بندی مختلفی که او درباره روشن‌فکران ارائه می‌دهد، انواع مواجهه با غرب را از سوی روشن‌فکران بررسی می‌کند. اما با وجود این، کمتر به روشن‌فکران عرفی و تغییر و تحول در مواضع این قشر پرداخته شده است.

فرزین وحدت در فصل چهارم از کتاب «رویاریبی فکری ایران با مدرنیت» (۱۴۰۲)، به اندیشه‌های شریعتی و آیت‌الله مطهری و امام خمینی می‌پردازد و عنوان می‌دارد که اینان با خلق مفاهیمی جدید، خوانش جدیدی از سوژه بودن انسان ایرانی ارائه دادند که به ایجاد انقلاب اسلامی انجامید. از این‌رو او نیز سهم بیشتری را در پایه‌ریزی انقلاب به روحانیت و در مرحلهٔ بعدی به روشن‌فکران مذهبی می‌دهد.

فردین قریشی در کتاب «بازسازی اندیشهٔ دینی در ایران» (۱۳۹۰) نیز روشن‌فکران و متفکران دینی را به عنوان عاملان و حامیان بازسازی اندیشه دینی و سنتی بازشناسی می‌کند. وی افرادی همچون طالبوف، نایینی، شریعتی، بازرگان و سروش را به عنوان عاملان و حاملان بازسازی اندیشهٔ دینی معرفی می‌کند و به متفکران و روشن‌فکران غیر دینی چندان نمی‌پردازد.

مبانی نظری و تعریف مفاهیم

چنان‌که پیشتر گفته شد، نظریه مورد استفاده در این پژوهش، نظریهٔ «پیتر بوردیو» خواهد بود. بوردیو برای گذر از کاستی‌های دو نگرش ساختارگرایی و کارگزارگرایی کوشید ذیل نظریهٔ کنش خود، از تنگناهای هر دو نگرش بیرون آید (Carig, 1995: 95). نظریه کنش بوردیو بر پایهٔ مفاهیم و ابزار نظری از جمله «عادت‌واره»، «سرمایه» و «میدان» بنا شده است.

میدان^۱: فضای اجتماعی، آکنده از میدان‌های متفاوت است. مکان‌هایی ساخت‌یافته درون فضای اجتماعی که حول انواع خاصی از سرمایه سازمان می‌یابند و کنشگران بر

1. Field

اساس جایگاه و موقعیت خود برای کسب سرمایه و قدرت در آن عمل می‌کنند. میدان به تعبیر بوردیو، «میدان زور» است که اجبارهای ویژه خود را بر هر کس که وارد آن شود، تحمیل خواهد کرد. از کسانی که درون میدان هستند، انتظار می‌رود که از طریق اجتماعی شدن، قوانین و عادت‌واره‌های میدان را رعایت کنند (بوردیو، ۱۳۸۰: ۲۳۱). از آن گذشته، میدان فضای مبارزه‌ای است که در آن کارگزاران و نهادها می‌خواهند توزیع کنونی سرمایه را حفظ یا زیر و زبر کنند. از این‌رو میدان، میدان جنگی است که در آن بر سر بنیان‌های هویت و سلسله‌مراتب، درگیری بی‌پایانی در جریان است (بوردیو، ۱۳۸۷: ۲۳).

عادت‌واره^۱: مجموعه‌ای از الگوهای اصلی عمیقاً درونی‌شده و عادات ذهنی است (Bidet, 1979: 203). در واقع عادت‌واره نظامی از خصلت‌های ناپایدار، نگرش‌ها، تمایلات ادراکی، احساسات، کردارها و اندیشه‌هایی است که افراد به علت شرایط عینی وجودی‌شان درونی کرده‌اند و در نهایت شکل ساختار به خود گرفته است. در هر میدان، عادت‌واره‌های خاصی مسلط است.

سرمایه: سرمایه به هر منبع کارآمدی در فضای اجتماعی اطلاق می‌شود که شخص را توانا می‌سازد تا به سودهایی که از مشارکت و رقابت در میدان برمی‌آید، دست یابد (بوردیو، ۱۳۸۷: ۲۲). این مفهوم هرچند برگرفته از مفهوم مارکسی است، از نو صورت‌بندی می‌شود و از معنای محدود سرمایه اقتصادی فراتر رفته، انواع گوناگون سرمایه را در برمی‌گیرد و می‌توان آن را انباشتی از امکانات دانست که خود منجر به ایجاد امکانات بیشتر می‌شود. بوردیو، چهار نوع سرمایه را برمی‌شمارد: سرمایه اقتصادی، سرمایه اجتماعی، سرمایه فرهنگی و سرمایه نمادین.

سرمایه نمادین: بوردیو در تقسیم‌بندی خود از انواع سرمایه، سرمایه نمادین را محصول اشکال دیگر سرمایه می‌داند. وقتی هر یک از این سرمایه‌ها از طرف سایر عاملان داخل میدان و فضای اجتماعی به رسمیت شناخته شود، سرمایه نمادین شکل می‌گیرد. سرمایه نمادین، نوعی اعتبار و حسن شهرت است. ممکن است فردی، شاعر یا نویسنده باشد و دارای سرمایه فرهنگی باشد. اما تنها زمانی این سرمایه به سرمایه نمادین تبدیل می‌شود که در میان سایر عاملان اجتماعی داخل میدان از نوعی اقتدار و

احترام ویژه برخوردار باشد.

در این پژوهش با استفاده از این ابزار مفهومی نشان داده خواهد شد که چگونه ایماژ و تصویر مدرنیته و غرب در میدان روشن‌فکری بازتعریف شد و ایماژ مثبت از غرب و مدرنیته در بازار کلامی، هژمونی و سرمایه‌نمادین خود را از دست داد و جای خود را به بازتعریف منفی از غرب سپرد.

مسئله عقب‌ماندگی و عادت‌واره روشن‌فکران عرفی دوره مشروطه

در عصر مشروطه در پی تعاملات گسترده‌تر و رفت‌آمدهای اقشار بیشتری از مردم به غرب برای تحصیل، تجارت و سیاحت، به تدریج بازگویی و نقد این عقب‌ماندگی تبدیل به عادت‌واره رایج میدان روشن‌فکری شد. غرب در پی تحولات علمی، تکنولوژیکی، اقتصادی و سیاسی خود در چشم متفکر ایرانی، سرزمین عجایبی می‌نمود که هرچند نقایصی دارد و در برخی وجوه فرهنگی و اخلاقی می‌توان نقدهایی به آن روا داشت، در اقتصاد، سیاست، بهداشت، آموزش، صنعت و... رو به پیش و بسامان تعریف می‌شد.

این مواجهه و مقایسه خود با دیگری، پرسش مشهور عباس میرزا درباره چرایی عقب‌ماندگی کشور را به پرسش رایج روشن‌فکران عرفی آن برهه از زمان تبدیل کرد. طالبوف در کتاب «احمد»، از زبان کودک کتاب می‌پرسد:

«آقا سبب این آبادی حیرت‌انگیز بلاد خارجه چیست؟ چرا ممالک ما به این آبادی نمی‌رسد؟ مگر ما زنده نیستیم؟ اگر انسانیم چرا مثل بوم، طالب ویرانی هستیم و بلاد ما به هر سو بنگری، خرابه و قبرستان و مزبله و گل و عفونت و تاریکی است؟» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۲۲).

در جای دیگر می‌پرسد:

«چرا اقدامات وطن‌پرستان از پیش نمی‌رود؟ چرا تخم ترقی ما نروبیده خشک می‌شود؟ چرا بشارت‌های جراید ما بعد از دو روز مبدل به یأس و خسارت می‌شود؟ چرا احکام اکیده دولت، روز دیگر فراموش یا اجراش پنبه در گوش می‌ماند...؟» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۵۱).

ملکم‌خان در رساله «یوم و یقظه» حیران و متأسف می‌پرسد:

«ای ایران، تغو بر روزگار تو باد! این چه روزگار است که تو را پیش آمده و این چه مصیبت است که بر تو روی آورده؟ تو همان ایران هستی که به عهد قدیم، گلستان ارم و بهشت روی زمین بودی... مورخین آگاهند که در ایام فرمانروایی سلاطین عجم و پیش از استیلای بیگانگان، چه رسم‌های نیک و نظم‌های پسندیده در این مملکت بود. قوانین کیومرث و هوشنگ و جمشید هنوز در دست است و دادگری نوشیروان تاکنون از یاد نرفته است. ای ایران! ابواب سعادت بر تو بسته شده و راه‌های چاره به رویت مسدود گردیده است.» (ملک‌خان، ۱۳۲۵: ۱۷۱)

با تورقی کوتاه در آثار آخوندزاده، ملک‌المتکلمین، امیرکبیر، تقی‌زاده و سایر متفکران عرفی و حتی دینی به پرسش‌های پرتکرار و طرح مسئله‌های مشابه می‌رسیم.

مؤلفه‌های مدرنیته به مثابه کالاهای زبانی میدان روشن‌فکری در عصر مشروطه

پس از طرح مسئله و اعلام درد عقب‌ماندگی و البته تعیین وضع مطلوب و آرمانی در غرب، روشن‌فکران عرفی این دوره شروع به تولید کالاهای زبانی‌ای کردند که در آن راه‌حل‌ها و درمان درد ارائه می‌شد. در اکثر این راه‌حل‌ها و نسخه‌های درمانی، عناصر مدرنتیه (مثل اعتماد به عقل و علم بشری، آموزش علم به شیوه غربی، دموکراسی و قانون) نجات‌بخش بودند و غرب، الگو و نمونه این نجات‌یافتگی محسوب می‌شد. برای مثال آخوندزاده، روشن‌فکر ناسیونالیست ایرانی و ساکن تفلیس، در پاسخ به پرسش ژنرال فیشر که از وی درباره شعر شاعری ملقب به آفتاب‌الشعرا پرسید که غربیان را حشرات خطاب کرده بود، جواب می‌دهد که:

«صاحب ما، کی شما را حشرات نامیده‌ایم؟ وقتی که در هر قدم به شما محتاجیم، علوم را از شما کسب می‌کنیم، صنایع را از شما یاد می‌گیریم، فنون را از شما می‌آموزیم، اختراعات را از شما اخذ می‌نماییم. از امتعه و اقسامه شما منتفع می‌شویم. والله که چنان خشنودیم که اگر چاره داشتیم، نمی‌گذاشتیم پس از مردن هم در جهنم بریان بشوید. چه کنیم که اختیار این امر دست ما نیست. امید که ما را خواهید بخشید و حمل بر بی‌وفایی و

حق‌ناشناسی نخواهید کرد.» (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ۵۱) هرچند این پاسخ به طنز آغشته باشد، موضع آخوندزاده از خلال آن کاملاً مشخص است.

اعتماد به عقل بشری

روشن‌فکران عرفی عصر مشروطه، برخلاف روشن‌فکران دهه ۴۰ و ۵۰ عصر پهلوی (چنان‌که خواهیم دید)، در توانایی عقل بشری، چندان چون و چرایی نداشتند. در ضمن در لزوم استفاده از این عقل خودبسندۀ نیز شک و تردیدی نداشتند. برای مثال به گفتهٔ آدمیت، بنیان تفکر طالبوف بر عقل نهاده شده، ذهن او تجربهٔ صرف و پرداختهٔ دانش طبیعی است. گرایش عقلانی او به طور کلی (و نه به اطلاق) مادی است و اعتقادش بر اینکه دانش ما از جهان خارج، تنها از تجربهٔ عینی و به یاری عقل بشری به دست می‌آید (آدمیت، ۱۳۶۳: ۱۵). بر بنیاد همین مؤلفهٔ بنیادی، طالبوف مخالف تقلید و تعبد محض است و معتقد است که میزان عمل هر کس باید بر یقین باشد و هرگز تقلید عمل دیگری را که مخالف عقل اوست، جایز نمی‌شمارد و یقین ما، ایقان حسیات ماست (همان: ۱۸) و ایقان حسیات، تجربه‌ای شخصی است.

آخوندزاده از او پیشتر می‌رود و معتقد است که انسان باید به یاری عقل خود، آیینی تازه بیافریند و این کار از عهدهٔ فیلسوفان موافق عقل برمی‌آید. او در اکثر نمایشنامه‌هایش بر پذیرش اوهام، فال و کارهای منجمان تاخته و خواننده را به به‌کارگیری عقل تشویق کرده و هشدار می‌دهد که نگذارند کسانی دیگر به جای آنان فکر کنند و تصمیم بگیرند (پورزکی، ۱۳۷۹: ۱۱۴). چنین انسان‌هایی به باور وی، نه تنها جامعه‌ای پیشرفته‌تر، بلکه انسان‌هایی بهتر و اخلاقی‌تر تربیت خواهند کرد؛ زیرا دانش و بینایی است که آدمی را به نیکی و راستی و پرهیز از بدی و کجروی رهنمون می‌نماید. تنها دانش است که آیینۀ عقل آدمی را صیقل می‌دهد و او را به کمالات اخلاقی ارشاد می‌کند. از نظر این روشن‌فکران، رابطهٔ میان عقل و اخلاق، رابطهٔ مستقیمی است.

ترقی محصول آزادی بیان و انتقادپذیری

از نظر روشن‌فکران عرفی این دوره، عقل بشری نه تنها انسان‌هایی نیک‌تر، بلکه جامعه‌ای بسامان‌تر و پیشرفته‌تر به وجود خواهد آورد. تولید کالاهای زبانی با کلیدواژه‌های ترقی، تحول، سیلوئیزاسیون، پیشرفت و تمدن در میدان روشن‌فکری این

دوره، تبدیل به عادت‌واره میدان شده بود. اما ترقی چیست؟ به گفته میرزا ملکم‌خان، ترقی و تکامل، وجه ممیز انسان از حیوان است. در رساله «اصول آدمیت» می‌نویسد: «انسان تنها وقتی انسان است که قابلیت طی پله‌های تکامل را داشته باشد. در غیر این صورت از جایگاه انسانی سقوط و به مکان‌های حیوانی و حماری سقوط خواهد کرد... و آدمی عبارت است از علو انسان به عوالمی که مخصوص عالم انسانی است» (ملکم‌خان، ۱۳۲۵: ۲۳۴).

مأوا و مدل این ترقی و تمدن، جایی نبود جز غرب. تنها مشکل، یافتن اسباب و عوامل رسیدن به این ترقی و تمدن بود. البته این مشکل نیز چندان لاینحل نبود، زیرا اسباب و علل مشخص می‌نمود: عواملی مثل آزادی فکر و اندیشه، آموزش و تربیت عقول و انسان‌ها، اصلاح خط و تدوین قانون.

آخوندزاده در این الگوسازی بر مؤلفه‌های مدرنیته غربی تأکید می‌کند. تأکید او بر عقل، آموزش، انتقاد توأمان از دولت، سنت و دین، تأکید بر ملیت و آزادی را نمی‌توان نادیده گرفت. در نامه‌ای به میرزا یوسف‌خان، در تأکید بر فواید آزادی بیان و اندیشه متفکران غربی از جمله «ولتر فرنگی» و «بوکل انگلیسی» می‌نویسد: «آنان بر طبق ادراک خود و در کمال صراحت، بدون جبن و هراس و بدون پرده‌پوشی و سرپوشی، سخنان خود را گفته‌اند و باعث سیلوپیزاسیون امروزی یوروپا شده‌اند» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۳۳). طالبوف اشاره می‌کند که ترقی غرب و «پیشرفت علم و فنون جدید، نتیجه آن است که دانشمندان برای شاگردان خود میدان مناقشه را باز کرده‌اند» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۵). به سخن دیگر از نظر آنان، آزادی استفاده از عقل، اندیشه و تفکر میان صاحبان اندیشه و بیان تضارب آرا به رفع عقب‌ماندگی خواهد انجامید و اساس ترقی خواهد شد.

جایگاه انسان و حقوق او

کرامت و شرافت انسان و حقوق انسانی از جمله مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته است که از نظر روشن‌فکران عرفی این دوره در بلاد ایران، محلی از اعراب ندارد. آنها، متأثر از اومانسیسم غربی که انسان را سوژه‌ای دانا و توانا معرفی می‌کرد، بر این نظر بودند که انسان به واسطه عقل و علم حاصل از تربیت و آموزش می‌تواند دنیا را مسخر خود سازد و از ظلمت و بیچارگی برهد.

میرزا ملکم در روزنامه قانون شکوه می‌کند:

«ما، این ملت ایران، در زیر کدام ستاره متولد شده‌ایم که باید به این درجه از دایرهٔ آدمیت خارج، حتی از حقوق حیوانات سایر دول هم محروم بمانیم؟» (ر.ک: ملک‌خان، ۱۳۰۷).

وی به روشنی حقوق فردی را به سه قسم تقسیم می‌کند که از تکالیف دولت، پاسداری از این حقوق است: «اول حفظ استقلال، دوم حفظ حقوق جانی و سیم حفظ حقوق مالی» (ملک‌خان، ۱۳۲۵: ۱۳۶-۱۳۷). تشابه آرای ملک‌خان در این مورد با نظر جان لاک که سه حق زندگی، حق مالکیت و حق آزادی را از جمله حقوق طبیعی بنیادی انسان می‌داندست که قابل لغو از طرف هیچ‌کس حتی خود فرد نیست، از نکات جالب توجه است. طالبوف هم به همین سیاق، انسان و توانایی او و آزادی اراده را معنابخش هستی و خلقت خوانده، تأکید می‌کند که در جنب عزم بشری، محال، محال است و از ناپلئون بناپارت نقل قول می‌آورد که غیر ممکن را باید از دایرهٔ لغت خود اخراج نماییم، زیرا عموم ابنای بشر بالطبع و الخلقه در جمیع افعال و اقوال خود، آزاد و مختار است و جز آمر یعنی ارادهٔ او، مانع و قول و فعل او نیست (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳-۴).

آخوندزاده نیز هم در مقالات و نامه‌ها و هم در نمایشنامه‌هایش، انسان شرقی و ایرانی را تحذیر می‌دهد که در خطه آسیا، بالکلیه انسان از درجهٔ شرافت و اعتماد ساقط شده و تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته شده‌اند و اصولاً مردم قابل نیستند که حق را از باطل فرق دهند و امورات و خیالات آنان را سند و حجت نمی‌شمارند (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹۷)؛ در حالی که عقل، جهان‌شمول است و همهٔ انسان‌ها از آن بهره دارند. از این‌رو «چه معنی دارد که ما همه از صنف بشر بوده و از عقل و دانش بهره داشته باشیم، اما خودمان را بندهٔ فرمان چند نفر بی‌علم و بی‌معرفت شمرده باشیم» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹۷).

روشن است که روشن‌فکران عرفی عصر قاجار در یک عادت‌وارهٔ میدانی، ضمن اینکه ایران را در مقایسه با غرب عقب‌مانده و غوطه‌ور در ویرانی و خرافه ارزیابی می‌کردند، در مقام راه‌حل و جامعه مطلوب، با تولید کالاهای زبانی هم در بنیادها (جایگاه، عقل و علم، جایگاه انسان در هستی و خواست پیشرفت و ترقی به شیوهٔ غربی) و هم در مصادیق (خواست قانون، دموکراسی و آزادی اندیشه و تبادل آرا و اندیشه)، دفاع از ارزش‌های مدرن و حرکت در مسیر غرب را تبدیل به سرمایهٔ نمادین میدان نمودند. اینگونه بود که

این سرمایه نمادین و عادت‌واره‌های تثبیت‌شده در میدان روشن‌فکری عرفی در سال‌ها و دهه‌های بعد، حتی تا دوران پهلوی نیز ادامه یافت و تغییر چندانی نیافت. بسیاری از روشن‌فکران عرفی از مدافعان رضاخان میرپنج بودند و او را در قامت رهبر مقتدری می‌دیدند که می‌تواند در دوران گذار، این مسیر را طی کند. اما این روند به دلایلی چندگانه، متوقف شد و سپس مسیری کاملاً متفاوت یافت.

عوامل عینی و ذهنی تحول در عادت‌واره‌ها و کالاهای زبانی میدان روشن‌فکری

همان‌طور که اشاره شد، عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری در طول چندین دهه تغییر یافت. عوامل و تجربه‌های تاریخی فراوانی را می‌توان در این تغییر عادت‌واره‌ها دخیل دانست. اگر از تجاوز روسیه و تحمیل عهدنامه‌های گلستان و ترکمن‌چای به‌سختی بگذریم که بهترین نواحی حاصلخیز مملکت را از ایران جدا کرد و اگر رقابت خسران‌آمیز آنها برای به‌چنگ آوردن امتیازات مختلف اقتصادی را که شاهان قاجار به ثمن بخش و به‌راحتی به بلاد غربی می‌بخشیدند نیز با مسامحه کنار بگذاریم، باز می‌توانیم به برخی از علل احتمالی تحول در عادت‌واره‌های روشن‌فکری اشاره کنیم:

- **جنگ جهانی اول و دوم:** تأثیرات عینی و ذهنی جنگ جهانی اول و دوم اروپا به اروپا محدود نماند. هرچند ایران خود را در هر دو جنگ، بی‌طرف اعلام کرده بود، از سوی دول غربی و روسیه هم‌زمان مورد سوءاستفاده قرار گرفت و نیروهای متخاصم از جنوب و شمال وارد ایران شدند. ارتش روسیه تزاری در جنگ جهانی اول تا دروازه‌های تهران پیش‌روی کرد، اما از منقرض کردن سلسله قاجار منصرف شد. مردم ایران در تنگستان، دشتستان و دشتی فارس و خوزستان به جنگ‌های تن‌به‌تن با نیروهای انگلیس پرداختند. این جنگ و جدال‌ها موجبات قحطی گسترده، نابسامانی، عدم امنیت، بیماری‌های مسری و قتل و غارت فراوان شده بود.

در جنگ جهانی دوم نیز ایران اشغال شد و در مدت کوتاهی ارتش ایران متلاشی شد. شاه ایران، برکنار و با انتقال سلطنت به پسرش توفیق شد و از خاک ایران برای انتقال کمک‌های نظامی استفاده شد.

بدتر آنکه در کنفرانس سه‌جانبه میان سه قدرت جهانی در غیاب ایران، آن را به

حوزه‌های نفوذ خود تقسیم کردند. حضور قوای متفقین در ایران، تنفر شدید عمومی را نسبت به دخالت بیگانگان در امور داخلی کشور، بیش از پیش برانگیخت؛ به‌ویژه که اثرات نکبت‌بار اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن، تغییرات کلی در بنیاد زندگی مادی و معنوی و فکری مردم به وجود آورد.

- **کودتای ۱۳۳۲:** در اوج شور و هیجان جامعه مدنی ایران و امید بستن به دولت مردمی دکتر مصدق که منادی و مبدع سیاست موازنه منفی نسبت به دول غرب و شرق بود، حکومت با همکاری مستقیم دول غربی در عملیاتی چندگانه، مصدق را از نخست‌وزیری عزل و تبعید و خانه‌نشین کرد و اکثریت جامعه روشن‌فکری ایران را در بهت و ناکامی فرو برد. نقش مستقیم دولت‌های غربی و به‌ویژه آمریکا در سرنگونی دولت مردمی و محبوب دکتر مصدق، امروز چیزی نیست که ثابت نشده باشد. اسناد متقن آن را خود دولت آمریکا منتشر کرده است و دولت‌مردانش به آن اعتراف نموده‌اند. به گفته انرو تالی، نویسنده مطلع و مفسر آمریکایی در کتاب *عربستان بی‌سلاطین*، «احتماقانه است که بعضی‌ها نوشته‌اند مصدق را ایرانیان برانداختند. این عملیات از اول تا آخر، یک یورش آمریکایی بود...» (زعیم، ۱۳۷۹: ۳۳۲). سه رئیس‌جمهور (ریچارد نیکسون، بیل کلینتون و باراک اوباما) و دو وزیر (آلبرایت و کلینتون) آمریکا به این نقش اعتراف و عذرخواهی کرده‌اند. این مسئله در همان زمان وقوع نیز از دیدرس مردم و روشن‌فکران پوشیده نماند و تبدیل به زخم و سرخوردگی ماندگار از دموکراسی لیبرالی در ضمیر سوژه ایرانی شد.

بسیاری از روشن‌فکران اعم از عرفی و دینی در دهه‌های ۳۰، ۴۰ و ۵۰، زخم‌خورده و دل‌چرکین این کودتا بودند که سرنوشت ایران را در مسیر متفاوتی قرار داد. در واقع دخالت مستقیم آمریکا و انگلیس در کودتا از سویی و روحیه نوکرمآبانه سران حزب توده در قبال دولت شوروی از سوی دیگر، نوعی دلزدگی نسبت به شرق و غرب و خواست و آرزوی «بازگشت به خویشتن» را به وجود آورده بود. به همین سبب روشن‌فکران در تولید کالاهای زبانی به نقش مخرب غرب و شرق در توفیق نیافتن کشور برای گذار از استبداد و وابستگی، به آزادی و استقلال اشاره می‌کردند.

- این همان‌سازی شاه (میدان سیاسی مستقر) با غرب: با توجه به اینکه هم رضاشاه و هم محمدرضاشاه با دخالت مستقیم غرب بر اریکه قدرت قرار گرفته بودند و نیز با توجه به الگوبرداری همه‌جانبه رژیم، حداقل در ساحت فرهنگ و نمایش ظهورات شبه‌مدرنیستی در شهرهای بزرگ و در ضمن حمایت مستقیم و روابط حسنه دول و حاکمان غربی به‌ویژه با محمدرضاشاه پهلوی، این انگاره و تلقی وجود داشت که میان شاه و غرب نه تنها هماهنگی، بلکه این‌همانی و همسویی کاملی وجود دارد. بدین ترتیب روشن‌فکران در تولید کالاهای زبانی خود علیه استبداد و خودکامگی، شاه و غرب را در یک اردوگاه مشترک قرار می‌دادند.

به سخن دیگر از آنجا که دولت خودکامه شاه هم دم از تجدد می‌زد و خود را در نوسازی و توسعه، پیش‌رو و آوانگارد معرفی می‌کرد، به سهم خود بی‌علاقگی و تردید را نسبت به غرب بیشتر برمی‌انگیخت. در واکنش به شیفتگی فکری و عینی حکومت، بازگشت به سنت و ضدیت با تجدد و مأوای آن غرب، به تعبیر فرهنگ رجایی، «مذهب مختار» جامعه روشن‌فکری شد. حفاظت از میراث و هویت شرقی در برابر تمدن مهاجم غرب، نوعی رسالت روشن‌فکری و عادت‌واره میدان روشن‌فکری شده بود.

- گسترش جریان‌های چپ روشن‌فکری در جهان: تمامی علل یادشده را نمی‌توان فارغ از توجه به جهان اندیشه در سایر نقاط گیتی معنا کرد. تمامی اتفاقات پس از جنگ جهانی دوم، از حمله اتمی به هیروشیما و ناکازاکی گرفته تا جنگ سرد، جنگ ویتنام، شورش‌های دانشجویی دهه ۶۰ میلادی در دول غربی، وابستگی‌های اقتصادی و سیاسی کشورهای پیرامونی، قیام‌های ملی از جمله قیام‌های مردم هند و مصر بر ذهن و ضمیر روشن‌فکر ایرانی که به قول آرتور کسلر، همچون میخچه^(۱) حساس بود، تأثیر می‌گذاشت. بر این عوامل، نقش آثار و عملکرد روشن‌فکران محبوب و مشهور چپ از جمله سارتر، هایدگر، مارکوزه، چگوارا، فانون، پل باران و گوندرفرانک در مشروعیت‌زدایی از مدرنیته، غرب، سرمایه‌داری و فناوری را نمی‌توان نادیده یا حتی دست‌کم گرفت. بسیاری از روشن‌فکران دهه ۳۰، ۴۰ و ۵۰ ایران تحت تأثیر مستقیم این روشن‌فکران، آثارشان را ترجمه و مطالعه می‌کردند.

عادت‌واره‌های فکری میدان روشن‌فکران عرفی دهه ۴۰ و ۵۰

عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری بر اثر از سر گذراندن تجربه‌های عینی و ذهنی که در بالا به برخی از آنها اشاره شد، تحول یافت. اگر عادت‌واره میدان روشن‌فکری در عهد مشروطه، طرح مسئله عقب‌ماندگی و ارائه راه‌حل برای گذار به مدرنیته بوده است، در عصر پهلوی دوم و به‌ویژه دهه‌های ۴۰ و ۵۰، خیل بزرگی از روشن‌فکران ایرانی، سرمایه‌های کلامی را در صورتی خاص میدان روشن‌فکری محسوب می‌کردند که منتقد و ملزم به تعهد و التزام سیاسی و اجتماعی باشند. این گروه از روشن‌فکران عرفی با قدرت کلام و سرمایه اجتماعی و فرهنگی خود و با همکاری روشن‌فکران دینی، تعهد و مسئولیت روشن‌فکری را به عنوان عادت‌واره میدان روشن‌فکری معرفی کردند.

صمد بهرنگی، غلامحسین ساعدی، نیما یوشیج، اخوان ثالث و احمد شاملو در گروه ادیبان متعهد قرار می‌گیرند. بزرگ علوی، پیشکسوت گروه ادیبان متعهد، باور خود به تعهد روشن‌فکر را چنین بیان می‌کند: «من نمی‌توانم از گل و بلبل بنویسم و شاملو نیز از شعر همچون سلاح بشریت سخن می‌گفت» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۷۶). داستان‌های بزرگ علوی، م به‌آذین، گلستان و آل احمد نیز در همین راستا بیانگر خصلت اساسی ادبیات دوران خود هستند. این نویسندگان برای بررسی مناسباتشان با گذشته و در تلاش برای یافتن هویت گمشده و چاره‌جویی برای ضعف‌ها و نقد کاستی‌ها از قلم خود همچون ابزار یا سلاح استفاده می‌کردند. این ادیبان، تنها افرادی نبودند که چنین می‌اندیشیدند؛ چنان که گفتیم، عادت‌واره غالب میدان روشن‌فکری این دوره، روشن‌فکر را با تعهد اجتماعی تعریف می‌کرد.

برای مثال فریدون فاطمی بر وظیفه پیامبرگونه روشن‌فکران به عنوان رسالت روشن‌فکری تأکید می‌کند. نویسنده، شاعر یا نقاش با واژه‌ها و کلمات خود یا با نمایش احساسات و عواطف خود در هر قالبی می‌تواند در برابر شرایط اجتماعی و دنیای بیرونی موضع‌گیری کنند (فاطمی، ۱۳۴۹: ۶۴). به گفته او، روشن‌فکر کسی است که اندیشه و کردار را درهم می‌آمیزد تا بنیاد ظلم و ستم را براندازد (فاطمی، ۱۳۴۷: ۲۱).

رضا براهنی در مقاله‌ای به نام «قصه غامض تعهد»، ادبیات را روبنای اجتماعی فرض می‌کند که هدف آن، آفرینش ادبی و ارتقای ادبیات و فرهنگ نیست، بلکه ادبیات ملتزم

به تعهد اجتماعی است. به تعبیر او، یک شاعر یا نویسنده برای بالا بردن سطح فرهنگ، شعر یا داستان نمی‌گوید، بلکه او متعهد به چیز دیگری است و آن عبارت است از هستی اجتماع در حوزه‌ای از تاریخ. یعنی او متعهد اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند (براهنی، ۱۳۵۱: ۲۱).

با اندکی واکاوی عمیق‌تر می‌توانیم ببینیم که در عادت‌واره مسلط میدان روشن‌فکری، مدلول تعهد، کنش سیاسی، آگاهی‌بخشی و مخالف با وضع موجود بود؛ وگرنه کسی که در سایه بنشیند و اثری را بیافریند و خلق کند، یا بدون موضع‌گیری صرفاً به توصیف واقعیت بپردازد، روشن‌فکر محسوب نمی‌شد. روشن‌فکران عرفی، با بازتعریف نقش خود، انفعال و انزواگزینی را شایسته نقش روشن‌فکر ندانستند و توانستند خصیصه تعهد را با همراهی روشن‌فکران دینی به شکل عادت‌واره در میان روشن‌فکری برجسته سازند.

روشن‌فکران عرفی دهه ۴۰ و ۵۰ و تحول در تصویر غرب و مدرنیته

حال روشن‌فکران بر مبنای عادت‌واره تعهد می‌بایست درباره بزرگ‌ترین مواجهه جامعه ایرانی، موضع‌گیری می‌کردند؛ یعنی مواجهه با غرب. تصویر و تعریفی که از غرب در این برهه زمانی در بازار کلامی روشن‌فکری عرفی ارائه شد، تصویری تماماً متفاوت از تصویر روشن‌فکر مشروطه بود. در این تصویر جدید، غرب خود درگیر انواع و اقسام بحران‌ها و نیازمند درمان و اصلاح بود و چه‌بسا این درمان و اصلاح در فرهنگ و سنت شرق و از جمله در سنت و مذهب اسلام وجود داشت.

داریوش آشوری، این دو مرحله از حیات روشن‌فکری را اینگونه توضیح می‌دهد: «مرحله نخست، همه شیفتگی بود و از خویش‌گریزی در برابر تالو و جاذبه تمدن غرب و بی‌زاری از انحطاط و فساد که تمدن کهنه را فراگرفته بود و تسلیم. آنها می‌اندیشیدند که با تقلید محض می‌توانند جوامع شرقی را به همان جایی برسانند که جوامع غربی رسیده‌اند. اما مرحله دوم، مرحله به خود آمدن از آن رؤیاهای باطل و طغیان علیه مجموعه عوارض بیمارگونه در بنیادهای فرهنگ و تمدن سرزمین‌های استعمارزده است. عوارضی که در نتیجه رابطه با غرب پدید آمده است» (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۴). در همین راستا، احسان نراقی در کتاب «غربت غرب»، چنین می‌نویسد که

بحران‌های اخیر در جوامع غربی موجب شد که همه متوجه شوند که اصول زندگی و ارزش‌های جوامع غربی را نمی‌توان برای ابد و برای عموم ملل، اصیل پنداشت. جوامع در حال توسعه باید جهات و اهداف و اولویت‌های خودشان را تعیین کنند و بسا که در بسیاری امور تجدیدنظر کنند (نراقی، ۱۳۵۴: ۱۱۱).

میدان روشن‌فکری، حتی روشن‌فکری عرفی در این برهه زمانی، دیگر آن تصویر آرمانی از غرب را وانهاد و اندیشید که با نقد همزمان خود و دیگری، مسیری تازه بیابد. به نظر رضا براهنی، «روشن‌فکر غربی از موقعیت امروز خود خسته است. از سارتر مدعی تعهد بگیرد و بیاید به یونسکوی مخالف با سارتر، و از برتراند راسل فیلسوف بگیرد تا بکت نویسنده، این لختی و کرختی، این نفرت و وحشت نسبت به وضع موجود غرب را احساس خواهید کرد و تازه ما می‌خواهیم با شیفتگی تمام، قدم در راه بگذاریم و این تصویر نفرت و وحشت و بی‌زاری را از آن خود کنیم» (براهنی، ۱۳۹۳: ۶۰). کسمایی در «قرن دیوانه» تا آنجا پیش می‌رود که نه تنها تمدن و فرهنگ غربی را از جنبه‌های اخلاقی و انسانی رو به زوال معرفی می‌کند، بلکه ساختارهای سیاسی و اجتماعی آن را که از مظاهر مدرنیته‌اند، شکست خورده می‌خواند و معتقد است که این تمدن با بن‌بست مواجه شده است (کسمایی، ۱۳۴۹: ۵۱) و در ادامه می‌نویسد که اگر نیچه در قرن نوزدهم گفت خدا مرده است، باید گفت در قرن بیستم، انسان مرده و آنچه زنده است، سازمان‌ها و ماشین‌هاست و انسان بنده و برده آنهاست، بیش از آنکه ارباب و فرمانده آنها باشد (همان: ۱۴۹).

واگشت کالاهای زبانی: بازگشت به سنت در میدان روشن‌فکری عرفی دهه ۴۰ و ۵۰

اگر روشن‌فکر مشروطه، سنت را عامل بازدارنده پیشرفت و ترقی می‌دانست و اولین گام در راه پیشرفت را زدودن سنت‌ها و آموزه‌های آن می‌شمرد، اکنون اولین گام رو به جلو، احیای سنت‌ها دانسته شد و برچسب اصالت بر آن زده شد. اما این سنت برخلاف دیدگاه حکومت، سنت ایران باستان نبود، بلکه سنت‌های اسلامی بود. این روشن‌فکران به دین، عرفان و اسلام به عنوان نیرویی معنوی و اخلاقی و به عنوان راهی برای برون‌رفت از بحران‌های آن روز نگریستند.

تأکید بر اسلام، به دلیل ارزش‌های اخلاقی و معنویت نهفته در آن، به نوعی واکنش

به جامعه ماشینی و مادی‌گرای غربی بود که اندیشمندان غربی نیز به عنوان راهی برای برون‌رفت از آن وضعیت مطرح کرده بودند. فرهاد قابوسی در این زمینه می‌نویسد: «واقع این است که غرب دارد به بیماری تمدن واقف می‌شود و لاجرم در پی درمان آن است. لکن تکنولوژی پیشرفته در این مورد نه تنها درمان شمرده نمی‌شود، بلکه به نظر اکثریت، عامل اساسی بیماری نیز به شمار می‌آید و اینجاست که به قول برخی، گرایش به معنویات آغاز می‌گردد» (قابوسی، ۱۳۵۱: ۱۰). توجه به معنویت و عرفان اسلامی به عنوان راه سوم در میان روشن‌فکران عرفی آن دوره، پدیده‌ای شایع بود. مهدی پرهام، عرفان را دارای نیرویی‌رهایی‌بخش می‌داند که در دوران تاریک مغول و دوران تفتیش عقاید خلفای عباسی توانسته بود راهگشا باشد. به نظر وی، عرفان مانند گذشته، وسیله‌ای برای انزوا و گوشه‌نشینی نبود؛ بلکه همچون نیرویی محرک برای احقاق حق مردم عمل می‌کند و عارف برخلاف گذشته، تنها به رستگاری و آزادی خود نمی‌اندیشد، بلکه آزادی و رهایی دیگر مردمان را نیز وجهه همت خود قرار می‌دهد (پرهام، ۱۳۵۳: ۷).

روشن‌فکران عرفی علاوه بر نقد عملکرد خود در تاریخ معاصر، همزمان نقش و اهمیت روحانیت و دین اسلام را برجسته کردند. مهدی پرهام درباره تاریخ مشروطه چنین می‌نویسد: «مشروطه اصولاً سرچشمه‌ای دینی و روحانی و مذهبی و عرفانی داشت؛ حق‌طلبی و عدالت‌خواهی شیعی بود، نه آزادی‌خواهی غربی که نهضت مشروطیت را به درون توده‌های مردم کشاند» (پرهام، ۱۳۵۴: ۱۵۷) به نظر وی، روحانیت و مردمی که با فرهنگ دینی و معنوی خود مانوس بودند، نقش بسزایی در به ثمر رساندن انقلاب مشروطه داشتند. اما روشن‌فکران و یا به تعبیر وی، «مستفترنگ»‌ها نه تنها نقش قابل توجهی نداشتند، بلکه آن را به انحراف کشیدند (نراقی، ۱۳۵۶: ۱۵۷).

در این دوره شاهد آن هستیم که مذهب در خوانش جدید روشن‌فکر عرفی، دیگر نه تنها نیرویی ارتجاعی و در مقابل نیروهای انقلابی تلقی نمی‌شد، بلکه عامل بسیج شناخته شد. انور خامه‌ای تأکید می‌کند که نه تنها مذهب آنچنان که مارکسیست‌ها و ناسیونالیست‌ها و مدرنیست‌ها اعتقاد داشتند، عامل تخدیرکننده توده‌ها و مانع و رادع جنبش‌های انقلابی و پیشرفت و مدافع طبقه حاکم نیست، بلکه عامل اصلی انقلاب‌ها در طول تاریخ بوده است. به نظر او، یکی از ویژگی‌های مهم جنبش انقلابی در ایران، تغییر

رویکرد روشن‌فکران به مذهب و سرخوردگی از ایدئولوژی‌های غیر مذهبی از لیبرالیسم و سوسیالیسم گرفته تا کمونیسم و آنارشیسم است. از این‌رو روشن‌فکران که پیش از این، عمدتاً گرایش‌های لائیک داشتند و خود را نیروی مقابل روحانیت می‌دیدند، تغییر رویه داده، خود را در کنار مذهب و روحانیت قرار دادند (خامه‌ای، ۱۳۵۷: ۱۶ و ۵۸).

بنابراین میدان روشن‌فکری با خوانشی جدید از اسلام (اسلام انقلابی) به سرمایه‌های کلامی روشن‌فکران دینی و نیز میدان دین و مذهب اعتبار بخشید و موجب تولید این سرمایه‌نمادین شد. به سخن دیگر، روشن‌فکران عرفی با نقد همزمان نقش خود، حکومت، غرب و مدرنیته و از سوی دیگر ارائه‌ی یک بدیل و جایگزین، یعنی دین و مذهب به عنوان نیروی بسیج‌گر و راه سوم در این میان، نقش مؤثری در نمادین‌سازی و مشروعیت‌بخشی به سرمایه‌های کلامی روشن‌فکران دینی و میدان دین و مذهب بازی کردند.

کالاهای زبانی و سرمایه‌های کلامی میدان روشن‌فکری را عاملان اجتماعی داخل میدان و فضای اجتماعی بیرون میدان به رسمیت شناخت و سرمایه‌نمادین انقلاب شکل گرفت و به‌نوبه‌ی خود باعث بسیج سیاسی گروه‌ها و طبقات اجتماعی شد و در سطح عینی به واژگونی رژیم پهلوی منجر شد. اما منازعات زبانی بعد از پیروزی انقلاب از بین نرفت.

انقلاب اسلامی و تحول در کالاهای زبانی روشن‌فکران عرفی

پس از انقلاب، وضعیت، رویکرد و کالاهای زبانی روشن‌فکران عرفی به سرعت تغییر یافت. پیش از انقلاب، کنشگران انقلابی بر سر مفاهیم و سرمایه‌های زبانی به اشتراک و توافق رسیده بودند و آنها را در یک خط در برابر رژیم پهلوی قرار داده بود. میدان روشن‌فکری در ساخت سرمایه‌زبانی نمادین، موقعیت فرادست داشت. اما با پیروزی انقلاب، منازعه بر سر تصاحب سرمایه‌های نمادینی که ساخته شده بود، هم درون میدان روشن‌فکری، و هم میان میدان روشن‌فکری با سایر میدان‌ها (میدان سیاست، میدان روحانیت و سایر تولیدکنندگان سرمایه‌های کلامی) شدت گرفت.

مهم‌ترین منازعه بر سر تفسیر اسلام و نقش اسلام در جامعه بعد از انقلاب بود. تفسیر و معنایی که روشن‌فکران عرفی از اسلام و جایگاه آن در جامعه‌ی پساانقلابی داشتند، از اساس با معنا و تفسیر مسلط پساانقلابی متفاوت درآمد. برای مثال پرهام

چنین عنوان می‌دارد که:

«صفت اسلامی این‌طور که من استنباط می‌کنم، فقط برای مشخص کردن این است که این جمهوری از جمهوری‌های سبک غرب کاپیتالیست و بلوک شرق کمونیست، متفاوت است. ... جوهر جمهوری اسلامی، بزرگداشت «معنویت» است؛ یعنی پرورش بعد دوم وجود آدمی که درون و روح او را در برمی‌گیرد... معنویت چیزی جز ارتباط صمیمی و معقول انسان‌ها با یکدیگر نیست. یعنی چیزی که سرمایه‌داری در تخریب آن می‌کوشد» (پرهام، ۱۳۵۷: ۱۰).

در این راستا نه تنها مفهوم دین و اسلام، بلکه مفاهیم سنت، بازگشت به سنت، غرب، مدرنیته و مؤلفه‌های آن مانند آزادی، دموکراسی، برابری، همگی به تعریف مشروطه، نزدیک و از تعریف دهه‌های ۴۰ و ۵۰ دور شدند.

در این منازعه، به دلایلی که خود نیاز به بررسی جداگانه دارد، در نهایت میدان روشن‌فکری، موقعیت فرادست خود را در بازسازی سرمایه‌نمادین کلامی از دست داد و آن را به سایر میدان‌ها واگذار کرد. قدرت فرادست در بازار کلامی و بازار قدرت به میدان روحانیت و گروه‌های مذهبی منتقل شد و آنها با نگاهی منتقدانه به موضع و سرمایه‌های کلامی روشن‌فکران عرفی تلاش کردند آنها را از بازار کلامی دور نگه دارند و تا حدود زیادی نیز موفق شدند.

در این مسیر از سویی کالاهای زبانی پیشانقلاب روشن‌فکران عرفی را سایر میدان‌ها مصادره کردند و خودش هم از بازیگری در صحنه تولید کالاهای زبانی طرد شد. از سوی دیگر، روشن‌فکران عرفی، خود به علت تشتت و چنددستگی نتوانستند کالاهای زبانی جدید خود را به نحوی بسته‌بندی و عرضه کنند که از سوی تمام میدان و سایر میدان‌ها و فضای اجتماعی مورد پذیرش قرار گیرد و به سرمایه‌نمادین تبدیل شود و تقریباً بازار زبانی را به حریف واگذار کردند. در ضمن حداقل تا چندین دهه، زبان مشترک خود را با توده از دست دادند. شاملو، علت را اینگونه واکاوی می‌کند که اگر زبان روشن‌فکر با توده‌های مردم، دوتاست، برای این است که هنوز فرصتی پیدا نکرده تا یک زبان مشترکی با مردم پیدا کند (شاملو، ۱۳۵۸: ۱۲).

روشن‌فکری عرفی پس از چندین دهه پس از انقلاب به دو دسته اصلاح‌طلب و تحول‌خواه تقسیم شده است. روشن‌فکران اصلاح‌طلب با روشن‌فکران دینی بسیار همسو و گاه هم‌پوشان شده‌اند. با این تفاوت که دغدغه‌های سیاسی بیشتری را دنبال کرده‌اند. روشن‌فکران تحول‌خواه از سر استیصال، گاه با ادبیات خشونت نیز هم‌راستا شده است. با این حال آنها این بار نه با ادبیاتی دینی و یا حتی سوسیالیستی، بلکه بیشتر با ادبیات لیبرالیستی در حال تولید کالاهای کلامی خاص خود هستند و در تلاش برای افزایش سرمایه‌های خود در میدان روشن‌فکری به نظر می‌رسد که در تغییر عادت‌واره‌ها گام برمی‌دارند. با این حال چون هدف این مقاله، بررسی تحول روشن‌فکران دینی از مشروطه تا انقلاب اسلامی بوده است، ادامه بحث، نیاز به پژوهش دیگری دارد.

روشن‌فکری دینی پس از انقلاب: هرچند پرداختن به روند فکر روشن‌فکران دینی، هدف این مقاله نیست، برای مقایسه و ارائه‌نمایی روشن از وضعیت می‌توان به طور مختصر به وضعیت روشن‌فکری دینی و نزدیک شدن عادت‌واره‌های کلامی آن به روشن‌فکری عرفی پس از انقلاب اشاره کرد. با انقلاب اسلامی، امر قدسی در قالب پدیده انقلاب و نهاد دولت مدرن، آن هم در عصری که جهان به سرعت از جهان سنتی فاصله می‌گرفت، احیا شد. البته کارکردها و کارآمدی‌های آن به صورت عینی، زیر ذره‌بین عقل نقاد مدرن (که روشن‌فکران، نمایندگان آن بودند) قرار گرفت. دین در این برهه از زمان دیگر فقط به عنوان نیروی معنوی معنابخش یا نیروی الهام‌بخش، رهایی‌بخش و بسیج‌گر معنا نمی‌شد؛ بلکه باید به تمام مسائل ریز و درشت دنیوی پاسخ می‌داد و این پاسخ‌ها در عصر مدرن و توسط نمایندگان آن یعنی روشن‌فکری، به یاری ابزاری مدرن (یعنی خرد نقاد) مورد سنجش و بررسی قرار گرفت. این سنجش، خواسته و ناخواسته موجب نزدیکی تدریجی روشن‌فکران دینی و عرفی پس از انقلاب شده است. این روند را می‌توان با تقسیم‌بندی زیر شفاف‌تر نمود:

- برداشت ایدئولوژیک از دین: عادت‌واره‌های این برداشت بیشتر قبل از انقلاب بود و نمایندگان بارز آن، شریعتی و جلال بودند. آنها قصد داشتند با نقد دین سنتی محافظه‌کار دست به ایدئولوژیک کردن دین زده، آن را غنی و توانمند سازند و در مسیر تغییر جامعه از آن استفاده کنند.

- برداشت علم‌گرایانه از دین: که بیشتر در سال‌های منتهی به انقلاب و سال‌های نخست آن اقبال یافت و نمود بارز آن را می‌توان در آرا و اندیشه‌های بازرگان مشاهده نمود. متولیان این برداشت بر آن بودند که عدم تضاد و همراهی آموزه‌های دینی را با علم و دانش روز دنیا نشان دهند. در واقع آنها نیز در پی غنی‌سازی و توانمندسازی دین به منظور استفاده از آن برای مدیریت جامعه بودند.
 - برداشت معرفت‌شناسانه از دین: به‌ویژه پس از انقلاب در آرای سروش قابل‌بازرسی است. این برداشت به دنبال ایدئولوژی‌زدایی از دین و بازخوانی دین در محضر مؤلفه‌های مدرن است. نقش عقل در این برداشت، محوری است و دین با گذر از صافی عقل، آزموده می‌شود. به گفته سروش، خرد جدید به روشن‌فکر، ترازو و عینیکی می‌بخشد تا به وسیله آن در سنت و قدرت دینی نظر کند و به توزین آن بپردازد (سروش، ۱۳۸۵ الف: ۱۷). به گفته سروش، روشن‌فکر دینی می‌خواهد دینی متناسب و موافق با عقلانیت مدرن عرضه کند (همان، ۱۳۸۵ ب: ۳۵۶).
 - برداشت‌های هرمنوتیکی و عصری از دین: در این برداشت، مینا قرار دادن امور قدسی و آموزه‌های وحیانی بدون تغییر و پویایی و برای تمامی عصرها و در حوزه‌های غیر عبادی، ناپذیرفتنی تلقی شد. مجتهد شبستری با اتحاد رویکرد رفرمیستی در اجتهاد، خود را اهل جواز خوانده، عنوان می‌دارد که اهل جواز، کسانی هستند که قائلند خداوند به انسان عقل داده و عقل قادر به تشخیص خیر و شر است. حتی در مسئله حکومت نیز خداوند، حق ویژه‌ای برای اجرای اوامر و نواهی خود به کسی نداده است و انسان در این جهان به مسئولیت خودش زندگی می‌کند. دین، ارزش‌ها را ارائه می‌دهد و انسان مؤمن بر مبنای آن، راه خود را تعیین می‌کند (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۹).
- ادامه این برداشت‌ها که خود نیاز به پژوهشی دیگر دارد، منجر به نزدیک شدن آرای روشن‌فکران دینی و روشن‌فکران عرفی شد. ویژگی‌های زیر از جمله خصوصیات این جریان فکری شد:
- فردی شدن دین
 - پذیرش نقش عقل در تفسیر دین

- جدایی دین از سیاست
- جدایی اخلاق از دین (که به‌طور خاص مصطفی‌ملکیات تحت پروژه عقلانیت و معنویت بسط و تعمیق داد)
- عصری بودن دین

به سخن دیگر نه‌تنها رویکرد و کالاهای زبانی روشن‌فکران عرفی، بلکه روشن‌فکران دینی نیز تحول یافت. به قول حجاریان، روشن‌فکر دینی در منزل میان سنت و مدرنیته خانه کرده است. به نظر وی، هرچه دین با دولت همگام و همراه شود، بالضروره عرفی‌تر شده، از آن تقدس‌زدایی می‌شود (حجاریان، ۱۳۸۰: ۲۶-۳۴). در همین راستا در طول زمان روشن‌فکران دینی همچون سروش، مجتهد شبستری، کدیور، حاتم قادری، صدیقه و سقمی و ملکیان به تدریج به روشن‌فکران عرفی نزدیک و نزدیک‌تر شدند؛ به صورتی که اکنون می‌توان ادعا کرد میدان روشن‌فکری اعم از دینی و عرفی دوباره در مسیر نوعی همسویی نسبی در تولید کالاهای زبانی قرار دارند.

نتیجه‌گیری

امروزه تأثیر زبان در کنش‌های سیاسی و اجتماعی و در نهایت ساخت واقعیت، کمتر مورد تردید قرار می‌گیرد. روشن‌فکران به‌مثابه یکی از مهم‌ترین تولیدکنندگان کلامی، یکی از مؤثرترین میدان‌ها در بسیج سیاسی و تغییرات اجتماعی و فکری در ساخت واقعیت هستند. در همین راستا روشن‌فکران عرفی در تولید مفاهیم و ایده‌های جدید که قبلاً ناشناخته و یا تفکرناپذیر بودند و تبدیل آنها به سرمایه نمادین که برای عموم مردم دارای اعتبار و مشروعیت باشد، در تاریخ معاصر ایران، نقش مهمی ایفا کرده‌اند. البته این نقش، روند ثابتی نداشته است. چگونگی تحول در ایفای این نقش، پرسش اصلی این پژوهش را تشکیل داده است. تحول موضع روشن‌فکران عرفی و دینی در بازه‌های زمانی مختلف و نزدیکی و دوری آنها از یکدیگر، ابزار خوبی برای شناخت نبض اجتماعی است و توانایی بسیج اجتماعی آنها با این همگرایی و واگرایی قابل بررسی است.

روشن‌فکران عرفی عصر مشروطه: که آنها را می‌توان نخستین نسل روشن‌فکران ایرانی پس از ورود مدرنیته در ایران دانست. آنها تحت تأثیر این مواجهه، ضمن مقایسه

غرب با جامعه ایران، با تولید سرمایه‌های کلامی حول مفاهیم مدرنیته، به الگوبرداری از غرب، رویکردی مثبت داشتند. این رویکرد مثبت تا دهه‌ها دوام آورد، اما به تدریج به علت تجربه‌های تاریخی و بحران‌های تغییرات فکری جهانی تغییر یافت و در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به رویکرد منفی تبدیل شد.

روشن‌فکران عرفی دهه ۴۰ و ۵۰: در این دوره، روشن‌فکران عرفی همگام با روشن‌فکران دینی، مدرنیته را تجربه‌ای ناموفق تصویر کردند که نه تنها نمی‌تواند الگوی مناسبی باشد، بلکه باید هرچه بیشتر از آن دوری جست. آنگاه با فاصله گرفتن از این الگو برای ایجاد راه سومی که از دل سنت‌ها می‌گذشت، با روشن‌فکران دینی و میدان سنت به اشتراک زبانی رسیدند. آنها همگام و هم‌نظر، مذهب را به مثابه نیرویی معنوی و اخلاقی در برساختن جامعه‌ای سالم مورد توجه قرار دادند. از آن گذشته آنها مذهب را در جامعه ایران دارای کارکردی بسیج‌گر تشخیص دادند که سایر نهادهای اجتماعی فاقد آن بودند.

روشن‌فکران عرفی پس از انقلاب: روشن‌فکران عرفی با تولید سرمایه نمادین انقلاب در بسیج سیاسی نقش داشتند. اما پس از انقلاب نه تنها نقش فرادست خود را در بازار کلامی از دست دادند، بلکه از این بازار و میدان قدرت حذف شدند. آنها پس از انقلاب دست به تولید سرمایه‌های کلامی زدند که با کالاهای زبانی پیش از انقلاب خود، هرچند متفاوت بود و بیشتر به گزاره‌های زبانی روشن‌فکران عصر مشروطه نزدیک شد، با این حال نتوانستند این کالاها را به سرمایه‌های نمادین تبدیل کنند. در ضمن این کالاهای جدید، آنها را در تقابل با میدان مذهب و سنت قرار داد. این تقابل به نفع میدان مذهب تمام شد.

روشن‌فکران دینی پس از انقلاب: نکته نهایی که در این بررسی به آن توجه شد، تحول در کالاهای کلامی روشن‌فکران دینی پس از انقلاب بود. به نظر می‌رسد که کالاهای زبانی برخی از روشن‌فکران دینی همچون سروش، مجتهد شبستری، حاتم قادری، ملکیان و صدیقه و سقمی به عرفی شدن نزدیک شد و گروه‌های مختلف میدان روشن‌فکری یک بار دیگر همسو، به تدریج به سمت نمادین‌سازی این کالاهای کلامی جدید پیش می‌روند. بررسی علل و عوامل منجر به این پدیده، خود مسئله بسیار حائز اهمیتی است که دارای علل داخلی و خارجی است و می‌تواند موضوع مطالعات مجزایی باشد.

پی‌نوشت

۱. این اصطلاح را آرتور کسلر درباره روشن‌فکران به کار برده است که مهرزاد بروجردی در کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب»، آن را ذکر کرده است.

منابع

- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۹۹) روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، تهران، اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۲۵۳۷) رساله قریکا، مقالات فلسفی، ویراسته حسین محمدزاده صدیق، تهران، کتاب ساوالان.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹) اندیشه‌های فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۶۳) اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) ما و مدرنیت، تهران، موسسه فرهنگ صراط.
- براهنی، رضا (۱۳۵۱) قصه غامض تعهد، فردوسی، سال بیست و چهارم، شماره ۱۰۷۴، صص ۲۰-۲۴.
- (۱۳۹۳) تاریخ مذكر: علل تشتت فرهنگ ایران، تهران، نگاه.
- بورديو، پی‌یر (۱۳۸۷) درباره تلویزیون و سلطه ژورنالیسم، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، آشیان.
- (۱۳۸۰) نظریه کنش، دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نقش و نگار.
- پرهام، مهدی (۱۳۵۳) «آزادی بردگان انرژی»، مجله نگین، سال دهم، شماره ۱۰۷، صص ۵-۸.
- (۱۳۵۴) «فرهنگ تعاون»، مجله نگین، سال یازدهم، شماره ۱۳۰، صص ۱۵۵-۱۶۰.
- (۱۳۵۷) «جمهوری اسلامی و مسئله زنان»، نگین، سال چهاردهم، اسفند، شماره ۱۶۴، صص ۷-۱۲.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷) روشنفکران ایرانی و غرب، تهران، فرزانه روز.
- پورزکی، گیتی (۱۳۷۹) متفکران غربی و متجددین ایرانی دوران مشروطه، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد استاد راهنما دکتر سیف زاده، دانشگاه آزاد اسلامی، دانشکده علوم انسانی واحد تهران مرکزی.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰) «عرفی شدن در سپهر سیاست»، نشریه بازتاب اندیشه، مهر، شماره ۱۹، صص ۳۰۹-۳۳۳.
- خامه‌ای، انور (۱۳۵۷) «تحلیل علمی از وضع کنونی/ قسمت دوم- بررسی استراتژی و تاکتیک جنبش»، مجله نگین، شماره ۱۶۱، صص ۵۶-۵۸.
- ذاکری، قاسم (۱۴۰۲)، گرایش تدریجی روشنفکران ایرانی به اسلام سیاسی، تهران، ایران.
- زعیم، کوروش (۱۳۷۹) جبهه ملی ایران، تهران، ایران مهر.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵الف) «سنت روشن‌فکری دینی»، ماهنامه مدرسه، بهمن، شماره ۵، صص ۱۹-۱۵.
- (۱۳۸۵ب) بسط تجربه نبوی، تهران، صراط.
- شاملو، احمد (۱۳۵۸) «روشن‌فکران و انقلاب»، کتاب جمعه، سال اول، شهریور، جلد ۵، صص ۶-۱۲.
- طالبوف، عبدالرحیم (۲۵۳۶) کتاب احمد، تهران، شب‌گیر.

----- (۱۳۵۷) سیاست طالبی، مقاله ملکی، به کوشش رحیم رئیس‌نیا و علی کاتبی، تهران، علم.

فاطمی، فریدون (۱۳۴۷) شیخ جدید، شیخ روشنفکری، مجله نگین، شماره ۳۸، صص ۶۲-۶۵
----- (۱۳۴۹) رسالت پایان یافته رسالت نویسنده، نقد ادبیات چیست سارتر، مجله نگین، شماره ۵۹، صص ۲۰-۲۳.

قابوسی، فرهاد (۱۳۵۱) «مسیح به جهان بازمی‌گردد»، مجله فردوسی، سال بیست‌و‌چهارم، شماره ۱۰۸۴، صص ۹-۱۱.

قریشی، فردین (۱۳۹۰) بازسازی اندیشه دینی در ایران، تهران، قصیده‌سرا.
کسمایی، علی‌اکبر (۱۳۴۹) قرن دیوانه (بحران تمدن و فرهنگ نادانی‌های دوران دانش)، تهران، بعثت.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹) نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو.
میرزا ملکم‌خان (۱۳۲۵) مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، به کوشش هاشم ربیع‌زاده، تهران، مطبعه مجلس.

----- (۱۳۰۷) روزنامه قانون، رمضان، شماره ۳.

نراقی، احسان (۱۳۵۴) غربت غرب، چاپ دوم، امیرکبیر.

----- (۱۳۵۶) طمع خام، تهران، توس.

وحدت، فرزین (۱۴۰۲) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، مترجم مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

Bidet, jacques (1979) Questions to pierre Bourdieu, Critique of Anthropology.

Carig, Calhoun (1995) Bourdieu Perspectives, Polity Press.