

شکل گیری گفتمان انقلابی در ایران

دکتر مهدی رهبری mehdirahbari@yahoo.com
دانشیار علوم سیاسی دانشگاه مازندران

چکیده

ایران در دوره جدید، دو تحول اساسی را به خود دیده است: انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی. این دو تحول بنیادین که می توان آنها را محصول ورود ایران به دوران جدید خواند، از نظر ماهیت و اهداف تفاوت های اساسی با یکدیگر دارند که مهمترین آن اتخاذ رویکرد اصلاح طلبانه قبل از انقلاب مشروطه و شکل گیری گفتمان انقلابی قبل از وقوع انقلاب اسلامی بوده است. گفتمان انقلابی با هدف دگرگونی در وضعیت موجود و به عنوان گفتمانی ایدئولوژیک، از همان ابتدا به دنبال جایگزینی جامعه مطلوب و آرمانی بوده و آرمانهای خویش را بیرون از ساختارهای حاکم جستجو می نمود. این گفتمان که درون خود سه جریان عمده اسلام گرایی، مارکسیسم و روشنفکری دینی را جای داده است، تحت تاثیر ورود افکار جدید، اجرای سیاست مدرنیزاسیون در ایران، تحولات جهانی و منطقه ای و ناکامی انقلاب مشروطه در دستیابی به اهداف خود، برای نخستین بار پس از سال 1320 ظهور کرد و در رابطه با مدرنیته و ساختارهای حاکم، مواضع انقلابی اتخاذ کرد. در این مقاله به دنبال پاسخ دادن به این سوالات اساسی می باشیم که علل و نحوه شکل گیری گفتمان انقلابی در سالهای پس از 1320 چه بوده و این گفتمان شامل چه ویژگی ها و جریاناتی می گردد که آن را از دیگر انقلابهای هم عصر خود در ایران و سایر نقاط جهان متمایز می سازد.

واژه های کلیدی: تحلیل گفتمان، انقلاب مشروطه، انقلاب اسلامی، مدرنیته، اسلام گرایی، مارکسیسم، روشنفکری، نوگرایی دینی

در تاریخ معاصر، ایران شاهد تحولات اساسی ناشی از ورود آن به دنیای جدید و ستیز برای پیوستن و یا دوری گزیدن از آن می باشد. در کنار تحولات بزرگی چون تجزیه سرزمینی، سلطه استعمارگران، شکل گیری جنبش های استقلال طلبی مانند نهضت تنباکو، قیام خیابانی، قیام جنگل، تغییر سلطنت در ایران از قاجاریه به پهلوی، نهضت ملی شدن صنعت نفت، کودتای 28 مرداد، از خودیگانگی فرهنگی و فروپاشی اجتماعی ناشی از سیاست مدرنیزاسیون و دهها وقایع دیگر، در ایران دوران جدید، دو تحول بنیادین رخ داده است که بر سرنوشت کشور و حتی بسیاری از کشورهای جهان تأثیری عمیق نهاد. چنین تأثیراتی نه تنها در حوزه سیاست (تغییر در روابط و نهادهای قدرت)، بلکه به طور فراگیری در همه حوزه های اقتصادی (شیوه تولید و روابط تولید)، فرهنگی (ارزشها و هنجارهای رفتاری، هویت، شعر، ادبیات، هنر، موسیقی، فیلم)، علم و فلسفه (از نظر هستی شناختی و معرفت شناسی)، اجتماعی (مانند خانواده، تغییر و ترکیب جمعیتی، گروههای مرجع، مساله مهاجرت، امنیت اجتماعی و روابط جمعی) و حتی در حوزه بین الملل، عمیق و ساختاری بوده است.

با وجود اهمیت این دو تحول بنیادین یعنی انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی در تاریخ معاصر ایران و جهان، از بعد نحوه پیدایش و نتایج حاصله تفاوت های اساسی بین این دو تحول وجود دارد. گرچه از جنبش مشروطیت سال 1285 ش / 1906م به عنوان انقلاب یاد می شود، و آن نیز بیشتر نه به خاطر تحولات منجر شده به این واقعه، بلکه همچون انقلاب امریکا به علت نتایج پس از وقوع آن همچون شکل گیری پارلمان، انتخابات، کابینه، قانون اساسی، احزاب سیاسی، محدود سازی قدرت حکومت، توجه به افکار عمومی که همگی برای نخستین بار در ایران به وقوع پیوسته اند، می باشد که آن را در چهارچوب انقلابهای بزرگ قرار می دهد، ولی این تحول، با آنچه که در سال 1357 به وقوع پیوست، از نظر ماهیت، عملکرد و نتایج، متفاوت است. گفتمان انقلابی در ایران، پس از سقوط رضا شاه سر برآورد که بعد از قیام سال 1342، به گفتمان غالب بدل گردید. منظور از گفتمان انقلابی، شکل گیری ذهنیت رادیکال در مبارزه با حکومت و نظم موجود با هدف جایگزین سازی است (بشیریه، 1372: 5-10). این گفتمان که به هیچ وجه ساختارهای فعلی را به رسمیت نمی شناخت، از سوی گروه های متعددی در این سالها مورد حمایت واقع شده که سرانجام به پیروزی خود در سال 1357 دست یافت.

گفتمان انقلابی¹ که برخلاف گفتمان مشروطه، دارای برنامه، رهبری، انسجام، هدف و از همه مهمتر ایدئولوژی بوده است، به دنبال تغییرات اساسی به منظور دستیابی به مدینه فاضله‌ای بود که از قبل ترسیم شده بود (Keddie, 1983:576-598). این گفتمان با پی گرفتن روش‌های غیر مسالمت‌آمیز و رادیکال، بر خلاف مشروطیت، هرگز در صدد آشتی با حکومت و ساختارهای حاکم نبوده است، بلکه از پیش برای خود، حکومت و ساختارهای نوینی را طرح ریزی کرده بود که قابل توقف نبوده، بلکه تنها از طریق انقلاب می‌توانست تحقق و تداوم یابد.

گذشته از هدف تغییرات بنیادین و ساختاری، ایدئولوژیک بودن، رهبری و ترسیم مدینه فاضله که ویژگی‌های تمام انقلابها را شامل می‌شوند و سبب تمایز گفتمان انقلابی دهه‌های پس از 1320 با گفتمان مشروطه می‌گردند، می‌باید گفتمان انقلابی را طرحی نو در تاریخ خواند که حتی آن را از سایر انقلابهای هم‌عصر خود نیز متمایز می‌سازد. چرا که این گفتمان که به تفکر غالب میان همه گروه‌های سیاسی پس از دهه 1340 بدل گردید، در نهایت با پیروزی عناصر دینی و معنوی در جهان کاملاً "دو قطبی سکولار و لاییک، و در حالی که جهان پس از سال 1975 میلادی در حال ورود به دوران پسا مدرن و جهانی شدن نئولیبرالی بوده است، سبب شکل‌گیری و گشایش تاریخی جدید از دیدگاه فوکویی [مذهب چون روح در یک جهان بی روح] گردید (فوکو، 1379: 70-53) که مطابق الگوهای غالب توسعه خطی و نظریه تکامل تاریخی هگل و داروین (ی.سو، 1378: 35-30)، غیر قابل انتظار می‌نمود. امری که خود عامل برانگیختن توجه بسیاری در محافل آکادمیک و غیر آکادمیک جهان شد.

می‌توان به عنوان یک فرضیه این مساله را مطرح کرد که می‌باید از پدیده جدیدی در ایران سخن گفت و آن ظهور گفتمان مستقلی با عنوان "گفتمان انقلابی" در دوران معاصر می‌باشد. این گفتمان دارای معانی و عناصر خاصی بوده که آن را از دیگر انقلابهای عصر خود متمایز می‌سازد. در ادامه فرضیه دیگری که می‌توان مطرح کرد این است که این گفتمان در واکنش به پدیده‌های ناهمسان عصر خود به ویژه مدرنیته و سیاست مدرنیزاسیون در ایران شکل گرفته و معانی جدیدی را جدای از گفتمان غالب جستجو کرده است. در عین حال گفتمان

انقلابی در ایران به عنوان گفتمانی مجزا، محصول تاریخ و شرایط زبانی خاص خود می باشد که تنها در ارتباط با آن عناصر و پدیده های دیگر قابل بررسی خواهد بود.

چهار چوب نظری

یکی از چهارچوب نظری که برای بررسی موضوع می توان برگزید، نظریه «تحلیل گفتمان»¹ می باشد. اندیشه های جدید برای گفتمان اهمیتی بیش از خود تاریخ قائلند. در دیدگاه فوکو، «کردار گفتمانی مجموعه ای است از قواعد بی نام و نشان تاریخی که در زمان و فضایی که دوران معینی را می سازد، و برای قلمرو اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و یا زبانی مشخص، همواره شرایط کارکرد بیانی را تعیین می کند.» (Focault, 1972, 117) از نگاه مک دانل نیز، «گفتمان، پدیده، مقوله یا جریان اجتماعی است. به تعبیر بهتر گفتمان جریان و بستری است که دارای زمینه اجتماعی است.» (نوذری، 1379: 205) نزد ارنست لاکلاو و شانتال موفه نیز، گفتمان «مجموعه معنی داری از علائم و نشانه های زبان شناختی و فرا زبان شناختی تعریف می شود.» گفتمان در این مفهوم، تأکیدی است بر این "واقعیت" که هر صورت بندی اجتماعی دارای معنی است؛ همچنین گفتمان نه تنها جای "ایدئولوژی" بلکه جای "اجتماع" می نشیند و آن را به مثابه یک متن تصویر و تحلیل می کند؛ گفتمان هرگز به مثابه سیستمی بسته از تمایزات فهم نمی شود، لذا از این منظر، گفتمان ها قادر به انسداد و اتمام مفاهیم و هویت ها نیستند. در این نگرش، هویت های اجتماعی و سیاسی محصول گفتمان ها فرض شده و به این وسیله در تقاطع بین مرزهای اندیشه/ واقعیت و ایده آلیسم/ رئالیسم معبری گشوده می شود (Laclau & Mouffe, 1985).

لویی آلتوسر نیز با طرح مفهوم "پروبلماتیک"² به منظور نقد اندیشه های مارکسیسم کلاسیک، تحلیلی گفتمانی در باب مسائل ارائه می نماید. از دید او پروبلماتیک یعنی افق دید و اندیشه که در هر عصری به صور گوناگون ظاهر می شود. هر پروبلماتیکی برای خودش مجموعه ای از واژگان و مفاهیم به همراه دارد. بنابراین قرار گرفتن درون پروبلماتیک های مختلف موجب نگاه کردن متفاوت به جهان می شود. با هر پروبلماتیکی جهان را به نحو تازه ای می سازیم و بر پا می داریم و در نهایت واقعیت وابسته به نگاه ماست (Althusser, 1997: 67).

به کارگیری واژه " سنت " ¹ توسط هانس گئورگ گادامر ، متفکر هرمنوتیک فلسفی، در باب نحوه حصول فهم نیز، خود تاکید بر نحوه اهمیت گفتمان است. از دید گادامر، مفسر نمی تواند خود را از افق معنایی خویش به در آورد. بلکه او در سنت به سر برده و از آن متأثر است . فهم و درک ما نسبت به همه امور، متأثر از تاریخ و سنت است. ما نمی توانیم از سنت بیرون آییم و آن را همچون موضوع و ابژه بنگریم و از آن به مفهوم عینی و خالی از تاثیرات تاریخی برسیم . همچنین سنت صرفاً چیزی نیست که آدمی از وجودش با خیر باشد و آن را به منزله منشأ خویش بشناسد (Gadamer, 1988:360).

توجه به مفهوم گفتمان را در آثار متفکر بزرگ و تاثیر گذار فرانسه ، گاستون باشلارد ، نیز می توان مشاهده کرد. باشلارد که یک نهضت بزرگ ساختگرایی در دهه 1960 در فرانسه ایجاد کرد، با هدف کشف رابطه میان صورت های خیالی با مفاهیم علمی، نظریه خود را در مقابل ساختگرایی امریکایی پارسونز ارائه می دهد. منظور باشلارد از "مفهوم بنیادی ساختگرایی " در مقابل ساختگرایی پارسونز و اصالت کارکرد این است که در هر زمانی ساخت های تازه ای از جامعه و از معرفت از نو برپا می شود. گر چه جامعه کلیتی و ساختی به هم پیوسته است اما ساخت تاریخی است نه ازلی . پس در هر زمان یک انسجام از صورت های جدید مرکب از اجزاء صورت می گیرد (Bachlard,2003).

جدای از چیستی و اهمیت گفتمان ، می توان میان گفتمان و ایدئولوژی ها نیز پیوند برقرار ساخت و در نهایت از " گفتمانهای ایدئولوژیک " ² در عصر جدید یاد نمود. گفتمانهای مورد نظر در پی خالص سازی معانی و هویت های فردی و جمعی در عصر جدید بر آمده اند. این معانی، مفاهیمی موهومند که اغلب به واسطه ایدئولوژی های کلی پرداز عصر مدرن عنوان شده اند؛ از این رو، معانی و هویت ها همواره نا خالص ، مرکب ، آمیخته ، نا تمام ، سیال ، گذرا و در حال بازسازی هستند و به وسیله آنچه در قالب " غیر " تصویری شود، تعیین و تشخیص می یابند.

خالص سازی معانی جزئی از پروژه های گفتمانهای ایدئولوژیک بوده است؛ در مقابل، انکار چنین پروژه هایی به معنای بازشناسی ناخالصی و ترکیب و چند وجهی بودن کنترل ناپذیر معانی خواهد بود. (بشیریه، 1377) تصور هر گونه هویت و معنایی به عنوان مقوله ای یکدست، خود مختار، ناب و خالص، تصویری غیر تاریخی است؛ به عبارت دیگر چنین

1.Tradition

2. Ideologic Discourse

تصوری تنها تصویری ایدئولوژیک است که در مقام بازسازی و تجدید معانی بر می آید. داعیه خلوص فرهنگی، زبانی، ملی، مذهبی و قومی محصول آگاهی ای است که به واسطه گفتمانهای ایدئولوژیک و کلی پرداز جدید مطرح شده است.

همه ایدئولوژی ها چون غیریت¹ پردازند، معناساز نیز هستند. ایجاد هر هویت و معنایی در عین حال به معنای ایجاد مرز و حصر است. در نهایت معانی همچون خانه در بسته ای تصور می شوند که اغیار را در آن راهی نیست. از لحاظ زمینه تاریخی تجدد چون به یک معنا همگان را "بی خانمان" می سازد، همگان را دچار نوعی دلتنگی برای گذشته می کند که تنها در یک بعد یا بخش ایدئولوژیک خاص تبلور می یابد و یا "ایده آلیزه" می شود. به این معنا خودیابی و بازگشت به خویشتن به معنی بازگشت به گذشته ای مشخص نیست بلکه معنای آن تأسیس خود و خویشتنی "جدید" است (Sarup, 1996: chap4).

گفتمانهای ایدئولوژیک در پی "انسان ناب" هستند. به سخن دیگر، هویت سازی ها و غیریت سازی ها محصول ساختارهای قدرت گفتمانی اند که در هر زمان ضلعی از منشور پیچیده هویت را به زیان اضلاع دیگر برجسته می سازند. (ستاری، 1380: 108) از این رو میان ایدئولوژی ها و هویت سازی پیوندی تعیین کننده نهفته است. ایدئولوژی های مختلف به عنوان دستگاه های گفتمانی، از مدرنیسم گرفته تا سنت گرایی، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، بنیاد گرایی و غیره بر خلاف منطق دیالکتیک تاریخی در پی تأسیس هویتی خالی از تعارض، یکپارچه و ناب و خالص بوده اند. شرایطی که به تولید ایدئولوژی می انجامد، در تولید معنا و غیریت نقش اساسی دارد. (بشیریه، 1383: 118)

بنابراین معانی و هویت ها یک سازه اجتماعی اند که در شکل دادن به آن عناصری از دستاورد های انسانی، اختراعات و مهندسی اجتماعی دخالت دارند (Hosbawm, 1990: 10) و به طور کامل تنها در متن یک رشته مراحل در دیگر تاریخ و دیگر قرائت ها درک می شود (Gellner, 1983: 48).

در مجموع "رهیافت گفتمانی"²، بر چگونگی تولید و سامان یافتن تمایزات و کنش های گفتمانی و انکار نقش هر گونه عامل طبیعی و نیز عنصر و کارگزار اجتماعی از قبل موجود در شکل گیری و تعریف معانی و هویت ها تمرکز دارد. به بیان دیگر، نزد تحلیل گر گفتمانی، هویت در گردونه ای تنیده شده از "استمرارها" و "عدم استمرارها"، "سنت ها"، و "بدعت

1. Otherness

2. discursive theory

ها"، "تکرارها" و "انقطاع‌ها" و در رابطه‌ای بر تافته از مناسبات "در زمانی" و "هم‌زمانی"، "جان‌شینی" و "هم‌نشینی"، "سازواره" و "ناسازواره"، "عقلانی" و "غیرعقلانی" شکل می‌گیرد. (تاجیک، 1383: 136) از این دیدگاه، معنی‌یابی یا هویت‌یابی محصول موقعیت، منزلت و جایگاه سوژه است که بر ساختگی بودن آن دلالت دارد. معنا خاصیت ذاتی واژه‌ها و اشیاء نیست، بلکه همیشه نتیجه توافق یا عدم توافق است. بنابراین "معنا" از ماهیتی قراردادی برخوردار است و هویت خود را در بستر گفتمان‌ها کسب می‌نماید. البته، گفتمان، خود بر شکل و ماهیتی پایدار مزین نیست، لذا مرزهای هویتی همواره لرزان و منزلت‌ها و مواضع هویتی مستمرا در ریزش‌اند. معنا و هویت حاصل رابطه بین "دال"¹ و "مدلول"² است، لکن هیچ رابطه ذاتی و از قبل‌ارزانی شده‌ای میان این دو وجود ندارد. آنچه مفهوم و مصداق را به هم پیوند می‌دهد، رابطه‌ای قراردادی و سیال است. در یک کلام هویت‌ها در بستر گفتمان‌های روان، متغیر، متحول و غیر شفاف‌ی شکل می‌گیرند که تار و پود هر یک بر "عناصر"، "دقایق"، "نقاط‌متعالی"، "روابط قدرت" و "نظام‌های صدقی"³ متفاوتی استوار است. (تاجیک، 1384، ش 21: 11-22)

فرایند شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران

منظور از گفتمان انقلابی، گفتمانی است که پس از دهه 1340 به بعد شکل گرفته و به دنبال تغییرات اساسی و بنیادین در ساختار و روابط قدرت حاکم از طریق جایگزین‌سازی با هدف تحقق آرمان شهر و یا مدینه فاضله بوده است. ریشه‌های شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران متعدّدند اما همچون سایر تحولات، بخشی در مسائل داخلی و بخشی دیگر در عوامل خارجی ریشه دارند که می‌توان به برخی از آنها اشاره نمود:

1- ایرانیان تا دوره قاجار، غرب را به عنوان غرب مسیحی می‌شناختند و رسالت دیگری غیر از آن برای غرب قائل نبوده‌اند. حتی تا مدتها پس از سلطه غربیان، ایرانیان فکر می‌کردند با هجوم مسیحیان به سرزمین‌های اسلامی برای گسترش دین مسیح مواجه شده‌اند. (مجتهدی، 1384: 44-45) در حالی که بعدها آشکار شد هجوم جدید غربیان گرچه ادامه همان جنگ‌های صلیبی است اما ماهیت آن متفاوت است. جدای از استعمار اقتصادی و

1. Signifier

2. Signified

3. truth regimes

سیاسی غرب، آنچه از اهمیت اساسی برخوردار است، ورود افکار جدید می باشد که در ابتدا و به تدریج همراه با غربیان وارد دیگر سرزمین ها گردید اما خود پس از مدتی به عنوان ابزار استعمار برای بهره کشی بیشتر در آمد. اگر در دوران سنت چه در غرب و چه در کشورهای اسلامی از جمله ایران، تضاد اساسی که سبب شکل گیری و ستیز میان نیروهای فکری و سیاسی مختلف می گشته است، حول محور تضادهای مذهبی و یا قومی و قبیله ای بوده، اما پس از ورود تجدد، چنین تضادی حول محور تضاد میان سنت با مدرنیته بوده است که به طور ماهوی و بنیادینی با مبانی تفکر شرقی به خصوص تفکر اسلامی در تضاد می باشد. (1) در حالی که بنیان تفکر مدرن را واقعیت محوری و تجربه پذیری و یا غلبه تفکر این جهانی تشکیل می دهد، مبنای تفکر سنتی را متافیزیک و حقیقت می سازد که از این جهت سبب تمایز میانشان گشته است. لذا می توان نتیجه گرفت که پس از ورود مدرنیته به ایران، شکل گیری نیروهای فکری، اجتماعی و سیاسی حول محور تضاد طبیعی و ماهوی میان سنت و مدرنیته بوده است که رفته رفته با اجرای سیاست مدرنیزاسیون در ایران، به شکل گیری رادیکالیسم و گفتمان انقلابی انجامید.

2- در حالی که انقلاب مشروطه و اکثریت مشروطه خواهان با رویکرد شیفتگی نسبت به مدرنیته و غرب از فرایند مدرن سازی کشور حمایت کردند، به گونه ای که می توان از آن به یک « کنش » تعبیر کرد، گفتمان انقلابی نوعی « واکنش » بوده است که در مقابل مدرنیزاسیون به وجود آمد. (McDaniel, 1991) برنامه مدرنیزاسیون در ایران عمدتاً توسط کسانی که به اجرا درآمد که در درجه اول به قدرتمند شدن آنها انجامیده بود. کسانی که به هیچ وجه صلاحیت مدیریت نوسازی را به دلیل درک نادرست از مدرنیته، فلسفه و شرایط ظهور آن و عدم همدلی با معضلات اجتماعی و رعایت مصلحت عموم نداشته اند. به عبارت دیگر، روند مدرن سازی ایران در این سالها توسط مستبد ترین و خودمحورترین افراد و طبقاتی صورت پذیرفت که سرانجام آن ناکامی بوده است. مدرنیزاسیون در حالی که می توانست به تدریج، آگاهانه و با همدلی و همراهی جامعه انجام گیرد، توسط همین مدیریت به صورت ناموزون، شتاب زده و بدون ملاحظه تحقق پذیرفت (Parsa, 1985:623-675). از آنجا که این روند بر خلاف بسیاری از کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه، تحمیلی (و نه در مشارکت با جامعه) بوده است، از طریق عجین شدن با سنت ستیزی (به جای درک سنت ها) به جای چالش عقلانی و طبیعی

میان سنت و مدرنیته به جنگ میان آنها منجر شد؛ با این تفاوت که اگر بازنده این جنگ در جریان پس از انقلاب مشروطه شریعت مداران بوده اند، در این دوره متجددین بودند.

3- انقلاب مشروطه در ایران در سال 1285ش چند هدف عمده را در بر داشته است: محدود سازی قدرت حکومت از طریق برقراری نظام پارلمانی، مشارکت همه جانبه مردم و گروه‌های مختلف در تعیین سرنوشت خود، جبران عقب ماندگی‌ها، عدالت اجتماعی و استقلال از بیگانگان. یکی از مهمترین علل پیدایش گفتمان انقلابی در ایران، ناکامی انقلاب مشروطه در دستیابی به اهداف خود می باشد. (رهبری، 1387: 411-399) بلکه بر عکس، پس از مدتی جای خود را به نظامی استبدادی با ابزارهای مدرن داد که آن را به نظامهای توتالیتر شبیه می ساخت. انقلاب مشروطه در صورتی که به اهداف خود دست می یافت و به ویژه زمینه های مشارکت و آزادی آراء و افکار مختلف را فراهم می آورد و مانع از تحقق حاکمیت یکسویه، یکسان ساز و از بالا به پایین می گردید، شاید با واکنش از پایین جامعه مواجه نمی گردید.

4- از آنجا که شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران با شروع جنگ سرد در عرصه جهانی همراه بوده است، بنابراین تحت تاثیر چنین فضایی، این گفتمان نیز به شدت «ایدئولوژیک» بود. ویژگی مهم این ایدئولوژی همچون سایر ایدئولوژیها آرمان گرایی، وحدت گرایی، حقیقت مداري، غیریت گرایی (غرب) و ترسیم مدینه فاضله‌ای بوده است که مشخصه مهم تمامی تفکرات قرن بیستمی به حساب می‌آید. (تامپسون، 1379: 15-6) گفتمان انقلابی پس از سال 1320 در ایران، با نقد و نفی واقعیت‌های موجود جهانی و داخلی، و با ترسیم جامعه‌ای آرمانی و بدون نقصان دارای پیروان سرسختی نیز بوده است که همراه با رهبری کاریزماتیک، درصدد براندازی ساختار موجود و استقرار ساختار جدیدی بوده اند. در واقع ایدئولوژی‌هایی چون اسلام گرایی، مارکسیسم و حتی روشنفکری که خود به یک ایدئولوژی تبدیل شده بود، در فضایی ایدئولوژیک همگی به صورت رو در رو، یکدیگر را به عنوان غیرهائی خطاب می‌کردند که به علت داشتن دشمن مشترک یعنی امپریالیسم در خارج و حکومت دست‌نشانده آن در داخل موقتاً در مقابل هم سکوت پیشه کرده بودند، و یا تظاهر به همکاری می‌کردند. در این دوران، فضای جهانی با خط‌کشی‌های پررنگ و وسیع، جز نبرد پیام دیگری نداشت، به گونه‌ای که حقیقت تنها در عرصه جنگ و رادیکالیسم سر بر می‌آورد.

5- همانگونه که اشاره شد، از دیگر علل پیدایش گفتمان انقلابی در ایران، شکل‌گیری گفتمان « غیریت سازی » بوده است. بر این مبنا همه ایدئولوژی‌ها، در فرایند متمایز سازی و غیریت سازی به خود هویت و معنا می‌بخشند که این امر به گونه‌ای طبیعی صورت می‌پذیرد (D.Volkan, 1985: 219-243). پس از انقلاب مشروطه در ایران، اندیشه‌های لیبرالی، مارکسیستی و ناسیونالیستی در مقابل یکدیگر همچون غیرهایی ظهور یافتند که سرانجام سبب رادیکالیسم و به ویژه رستاخیز سنت و در راس آن مذهب گردیدند. ظهور اندیشه‌های دینی رادیکال پس از دهه 1320، نتیجه حرکت‌های دین ستیزانه‌ای بوده است که هم از سوی حکومت و هم نیروهای جدید روشنفکری به صورت گفتاری، نوشتاری و رفتاری پس از مشروطیت گسترش یافت. تجدد خواهی، وطن‌گرایی و حمله به دین به عنوان عامل عقب ماندگی که قبل و پس از مشروطه به ویژه در مطبوعات و حتی در عرصه ادبیات و سرایندگی اشاعه می‌شد و در نوشته‌های افرادی چون آخوندزاده، آقاخان کرمانی، ایرج میرزا، میرزاده عشقی، دهخدا، ملک الشعرای بهار، عارف قزوینی، لاهوتی و فرخی موج می‌زد (آجودانی، 1382: 41)، و سپس از سوی روشنفکران داخل و خارج کشور در مجلاتی چون «کاوه»، «آینده»، «علم و هنر» و «ایران‌شهر» به عنوان زمینه‌های فکری شکل‌گیری حکومت پهلوی مطرح و تبلیغ می‌گشت، (بهنام، 1383: 109-115) در دوران حکومت پهلوی اول نیز به شکل عملی دنبال‌گشته و حتی به صورت جهت‌گیری اصلی حکومت درآمد. در کنار آن فعالیت‌های مارکسیستی از همان ابتدای انقلاب مشروطه که حتی به ترور آیت‌الله بهبهانی از سوی همین گروه انجامید، (صفایی، 1381: 500) و سپس به شکل جدی‌تری در دوره پس از 1320 که در قالب حزب توده و در طرفداری از امپریالیسم روسی و اشاعه افکار مارکسیستی جلوه‌گردید، همگی سهم مهمی در برانگیختن رادیکالیسم و به ویژه رادیکالیسم اسلامی داشته‌اند. برای نمونه در آغاز دهه 1320، ترور احمد کسروی که در مخالفت با افکار مذهبی هیچ پروایی نداشت، از سوی گروه اسلامی فداییان را، می‌توان آغاز شکل‌گیری گفتمان انقلابی خواند که بعدها به شکل سیاسی‌تری به ترور دیگر افراد انجامید.

6- همچون جنبش مشروطه، گفتمان انقلابی نیز در واکنش به عقب‌ماندگی ایران به وجود آمد. لذا از طریق انقلاب و جایگزین‌سازی در صدد حل مسأله عقب‌ماندگی بوده است، ولی بر خلاف مشروطیت، «راه توسعه» جدیدی را مطرح می‌ساخت که به جای مسیر توسعه غرب، مبتنی بر عناصر و اراده داخلی بوده است. این گفتمان، توسعه غربی را توسعه‌ای مادی‌گرا،

امپریالیستی و سرمایه‌دارانه خوانده که به تضاد طبقاتی بیشتر، فقر گسترده‌تر و استثمار وسیع‌تر منجر می‌شود، (حاضری، 1377: 157-107) لذا راه توسعه‌ای که توسط هواخواهان این گفتمان مطرح می‌شد، مبتنی بر جنبه‌های انسانی و اخلاقی بوده و بر خود کفایی، مشارکت توده‌ها به ویژه اقشار پایین جامعه و بر استفاده از منابع، عناصر و نیروهای داخلی متکی بود و نتیجه آن نیز چیزی جز برابری و عدالت خوانده نمی‌شد. ضمناً این توسعه مبتنی بر فرهنگ بومی و شیوه‌ها و نیازهای جامعه بوده، و تحمیل الگوها و ارزشهای غربی را نمی‌پذیرفت (Stauth, 1991). از این رو می‌توان از آن به عنوان راه توسعه بومی یا غیر غربی یاد کرد. این نحله فکری که می‌توان از بخشی از آن به عنوان نحله «تمدن مدار» نیز یاد نمود، معتقد بود که تمدن ایرانی - اسلامی دچار بحران شده و مولد نیست، بلکه می‌بایست با کسب استقلال خود دست به تولید زند (رجایی، 1373: 154-147).

7- ناخرسندی از وضعیت موجود در عرصه‌های داخلی و جهانی و نفی آنها، سبب گردید که گفتمان انقلابی به سوی ترسیم آرمانشهر و یا مدینه فاضله روی آورد. آرمانشهر در گفتمان انقلابی، همچون همه ایدئولوژی‌ها، لزوماً بر مبنای تبیین تازه‌ای از «تاریخ» ترسیم گشته بود که بر اساس آن، جامعه آرمانی آینده برآورد می‌شد. مطابق با این تفکر که می‌توان از آن به «تاریخ‌نگری» یاد نمود، آینده قابل پیش‌بینی است و می‌توان مسیر حرکت بشری را از قبل ترسیم کرده و برای آن برنامه ریزی نمود (کاتوزیان، 1374: 144-131). چنین تفکری بر این بنیان فلسفی هگلی و داروینی قرار دارد که مسیر حرکت و تحول پدیده‌ها به صورت تکاملی بوده و هر امری در حال حاضر نسبت به گذشته خود کامل‌تر و نسبت به آینده ناقص است. لذا از دیدگاه انقلابیون، انقلابها برای ساخت جامعه‌ای بهتر و در مسیر همان تکامل تاریخی به وقوع پیوسته که در نهایت به مدینه فاضله خواهد انجامید. مدینه‌ای که در آن همه پدیده‌ها به تکامل نهایی خود دست یافته و جایی برای فقر، بی‌عدالتی‌ها، نابرابری‌ها، ظلم و ستم، استثمار و استعمار نخواهد بود. (مانهایم، 1380)

8- نکته اساسی و مشترک دیگر در گفتمان انقلابی، پیدایش احساس «نوستالوژیک» در جامعه و رهبران می‌باشد که خود از ویژگی‌های تفکر «تاریخ‌نگری» و جوامع در حال گذار به شمار می‌رود. از دیدگاه کارکردگرایانه، انسان‌ها در جوامع حال گذار، به علت بریده شدن از سنت و دلبستگی‌هایش و عدم پیوند عاطفی، احساسی، عقلی و منفعتی با تحولات جدید، به نوعی عدم اطمینان، احساس خطر و ناامنی، و تشویش روحی دست یافته که در نهایت

سبب روی آوردنشان به هر آن چیزی خواهد شد که آرامش و اطمینان قبلیشان را برمی گرداند. (Johnson, 1982: 12-39) در این وضعیت، یکی از این حالات روحی که به طور طبیعی برایشان رخ خواهد داد، ایجاد نوعی حسرت نسبت به گذشته است که در سطح کلان به واکنش اجتماعی منجر خواهد شد. این گذشته حسرت آلود، در تفکر لیبرالیسم، جامعه اولیه (جامعه آزاد)، در تفکر سوسیالیستی، کمون اولیه (جامعه برابر و فاقد مالکیت)، و در اندیشه های دینی همان جامعه نبوی (جامعه عادل) است. از این جهت، تمامی انقلابها نوعی تلاش برای احیای گذشته اند. (بشیر، 1370: 96-81) تفکر تاریخی گری و نوستالوژیک در تمامی گفتمان انقلابی پس از 1320 در ایران، به شکل تئوری « بازگشت به خویشتن » به نمایش درآمد که از ویژگی های گفتمانی جوامع در حال گذار به شمار می رود.

9- گفتمان انقلابی، گفتمانی « جهان سومی » در مقابل امپریالیسم نیز بوده است. قسمت عمده ای از این گفتمان، اهداف و تبلیغات آن معطوف به نقد و نفی استعمار بوده و حتی یکی از علت های وجودی آن می باشد. ادبیات جهان سومی به ویژه پس از جنگ دوم جهانی به صورتی مشترک ناشی از سالها استعمار و استثمار و تحقیر بوده و این بار به صورتی واحد علیه چنین وضعیتی سر به طغیان گذارد. در این سالها و در تمامی کشورهای جهان سوم، گفتمان انقلابی و رادیکال به منظور تغییر روابط قدرت شمال و جنوب، غرب و شرق، استعمارگران و مستعمرات، و امپریالیسم و جهان سوم شکل گرفت. این گفتمان از یک سو رژیم های دست نشانده داخلی را هدف قرار داده بود و از سوی دیگر علیه قدرت های بزرگ به پاخواست. (Castle, 2001) از این رو پس از پیروزی در مقابل نظام غالب بین الملل، خواهان تغییر روابط خود با آنها شد، حق خویش را طلب می نمود. در حالی که حمایت گسترده قدرتها از رژیم های دست نشانده و مقاومت در مقابل خواسته های ملت، این گفتمان را به سوی انقلابی تر شدن هدایت می نمود.

10- در حالی که گفتمان انقلابی نوعی واکنش در مقابل مدرنیته بوده است که بیشتر چنین واکنشی به نحوه عملکرد مجریان آن و فرآیند مدرنیزاسیون باز می گشت و از سوی دیگر بخش دیگری از این چالش نیز طبیعی و ناشی از تضاد ذاتی و ماهوی میان سنت و مدرنیته بوده است، ذکر این نکته لازم است که ضدیت با مدرنیته در این دوران بیشتر در قالب «ضدیت با غرب» شکل گرفت. از این رو گفتمان انقلابی، طیف وسیعی را در بر می گیرد که با یکی کردن مدرنیته، سرمایه داری، لیبرالیسم، امپریالیسم و غرب به نقد و مخالفت با این مجموعه

پرداخته‌اند. چنین نقدی که شامل طیف گسترده روشنفکری نیز می‌شود، غرب را مجموعه‌ای می‌بیند که قابل تفکیک نبوده، در مقابل آن شرق یکپارچه‌ای وجود دارد که دارای ویژگی‌های منحصر به فرد می‌باشد. غرب از دید این گفتمان یعنی غرب مادی، اومانیزم، سکولار، غیر اخلاقی و سرمایه‌داری، و شرق نیز شامل هویت مستقل و متمایزی می‌شود که آن را از غرب جدا می‌سازد. چنین تمایزی میان غرب و شرق نخستین بار توسط خود غربیان و در راستای سیاست هویت‌سازی برای غرب و مدرنیته در مقابل شرق و سنت و یا عقب‌ماندگی و توسعه‌یافتگی شکل گرفته بود (سعید، 1377 و 1382) که سبب قرار گرفتن غرب درون «متن» و به «حاشیه» راندن شرقیان گشته بود. در واقع گفتمان انقلابی در ایران و تمامی کشورهای شرقی و به ویژه اسلامی را در دوران جدید، می‌توان واکنش انقلابی «حاشیه‌ها» علیه سیاست متمایز ساز، یکسویه، سرکوبگرانه، برتری‌جویانه و تحقیرکننده نظری و عملی غرب و یا همان «متن» دانست.

ویژگی‌های گفتمان انقلابی

تضاد میان سنت و مدرنیته در ایران، سبب شکل‌گیری جریانهای سیاسی، فکری - فلسفی، دینی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی وسیعی پس از انقلاب مشروطه گردید که قبل از آن وجود نداشته است. جریان نوگرایی، با سه رویکرد کلان لیبرال [با تاکید بر چهره نخست مدرنیته یعنی دموکراسی]، کمونیستی [پذیرش چهره دوم مدرنیته یعنی توسعه و عدالت اجتماعی همراه با نفی چهره نخست آن] و دموکراسی اجتماعی یا سوسیال دموکراسی [با تاکید بر هر دو چهره مدرنیته]، که همگی با اشتراک در دفاع از مدرنیته و بنیادهای آن [خردگرایی، سکولاریسم، علم‌گرایی، اومانیزم و قانون‌گرایی]، اما با اختلاف اساسی در تقدم میان آزادی و کثرت‌گرایی با عدالت، برابری و توسعه، بی‌درنگ پس از انقلاب مشروطه، و در اتحاد تاکتیکی با یکدیگر علیه سنت و سنت‌گرایان شکل گرفته‌اند، نخستین جریان مدرن در ایران بوده‌اند که با تأسیس نهادهای جدیدی چون مجلس و تدوین قوانین اساسی و مدنی، سکان هدایت مشروطیت را در دست گرفتند. (آدمیت، 1340: 247) [در خصوص بنیادهای تجدد و تفاوت میان چهرگان نخست و دوم آن در بخش یادداشتها توضیح داده شد.] دومین جریان مهم، سنت‌گرایانی بوده‌اند که شامل سه طیف گسترده و قدیمی یعنی محافظه‌کاران درباری و زمیندار، شریعت‌مداران و عدالت‌محوران می‌گشتند. آنها با وجود اینکه از جهت

قرار داشتن در گفتمان سنتی با یکدیگر اشتراک داشته اند، اما از نظر اهداف و رسالت اختلافات اساسی با یکدیگر داشته اند. محافظه کاران با هدف حفظ امتیازات موروثی و قدیمی خود، شریعت مداران به رهبری شیخ فضل الله نوری با هدف دفاع از مذهب و در نفی مدرنیته و عدالت مدارانی چون آیت الله طباطبایی، آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی با هدف پذیرش نهادها و نه تفکر مدرن برای حل مشکلات کشور و رفع عقب ماندگی و استعمار، به مخالفت و یا دفاع از مشروطیت و نوگرایی پرداختند. (زرگری نژاد، 1377) در حالی که در این دوران شاهد شکل گیری جریان نوظهوری در عرصه مذهب و تجدد می باشیم که بعدها به جریان نوگرایی دینی موسوم گشت. این جریان که با پذیرش نهادهای جدید و برخی از وجوه تفکر غرب چون خردگرایی، آزادی های اجتماعی، قانونگذاری، توسعه، علم گرایی، تکنولوژی و ... ، در صدد سازگاری میان تجدد و مذهب با یکدیگر بوده است، توسط افرادی چون سید جمال الدین اسدآبادی، آیت الله نایینی، حاج اسد الله ممقانی، ملا عبدالرسول کاشانی و دیگر علمای نوگرا در ایران و جهان اسلام پایه گذاری گردید. (آجدانی، 1383)

با شکل گیری حکومت پهلوی در ایران و تغییرات وسیع در عرصه جهانی چون انقلابهای کمونیستی در روسیه در اکتبر 1917 و بخش اعظمی از جهان، آغاز و پایان جنگ های جهانی اول و دوم و آثار به جای مانده از آنها، پیدایش نظام جدید جهانی با دولتها، ساختارها و بازیگران متفاوت و تحولات منطقه ای مانند به وجود آمدن کشور جدیدی به نام اسرائیل که خود عامل مهمی در رستاخیز اسلامی علیه غرب بوده است، ترکیب جریانهای به وجود آمده پس از انقلاب مشروطیت نیز دگرگون گردید، که همراه با سقوط حکومت نوگرای پهلوی اول و شکل گیری فرایند مدرنیزاسیون در ایران، که تبعات گسترده ای چون صنعتی شدن، تغییر بافت جمعیتی، تغییر چهره شهرها، حمله به مذهب، ورود یکسویه مظاهر غربی و ... در پی داشته است، منجر به شکل گیری جریانات جدیدی برای نخستین بار در ایران گردیده اند که با تغییر رویه و تفکر برخی از جریانات گذشته به پیدایش گفتمان انقلابی در ایران انجامیدند. شکل دهندگان به گفتمان انقلابی که شامل سه طیف گسترده اسلام گرایان، مارکس گرایان و روشنفکران می شوند، هر یک در خصوص حکومت، مدرنیته و غرب رویکردی از نقد تا نفی را برگزیده اند. اسلام گرایی که قبل از همه ریشه در افکار شیخ فضل الله نوری در مقابله با جریانات مدرن مشروطه طلب دارد، در ایران دوره جدید به عنوان یک ایدئولوژی، نخستین بار در دهه 1320 توسط گروه فداییان اسلام تدوین گردید. (آبراهامیان، 1377: 319-318) این

جریان شریعت‌مدار، در دفاع از نقش مذهب در جهان معاصر، در صدد تغییر وضعیت موجود و ایجاد نظمی جدید برای تاسیس حکومت اسلامی برآمده و در مقابل حکومت مستقر، غرب و مدرنیته که هر سه را یکی می‌پنداشت، به سیاست نفی روی آورد و برای کشور، هویتی مستقل از غرب و فرهنگی جدای از مدرنیته درون چارچوب سرزمین‌های اسلامی و هویت دینی جستجو می‌نمود که معیارهای آن کاملاً در ضدیت با معیارهای تجدد بوده است. (نجم آبادی، 1377: 381-359) گرچه تشیع به عنوان یک مذهب از ابتدا انقلابی بوده است و در مقابل حکومت‌های جور همواره موضع مخالف داشته است، (عنایت، 1372: 18-17) اما به عنوان یک ایدئولوژی در دوران جدید که با رویکردی انقلابی و در غالب بسیج توده‌ها، قصد تشکیل حکومت به رهبری روحانیت، اجرای احکام شریعت اسلامی توسط دولت و ضدیت با غرب را داشته باشد، پدیده‌ای جدید پس از سال 1320 محسوب می‌شود که تحت تأثیر عوامل یاد شده به وجود آمد. شاید جزوه «جامعه و حکومت اسلامی» و «راهنمای حقایق» نواب را که در آن تمامی چهارچوب یک حکومت کاملاً اسلامی ترسیم می‌گردد، بتوان نخستین بیانیه و مانیفست حکومت اسلامی و حتی نخستین ترسیم جامعه آرمانی خارج از چارچوب‌های موجود خواند. قبل از آن گروه‌های مذهبی در ایران، بیشتر برای اجرای شریعت و یا دفاع از دین در مقابل افکار مذهبی دیگر دست به مبارزه و مقاومت می‌زدند، اما از این پس مبارزه جریان‌های اسلامی نه با افکار و نحله‌های مذهبی دیگر، بلکه با فلسفه‌ای بوده است که از اساس با مذهب (ماتریالیسم) و یا دخالت مذهب در امور سیاسی و اجتماعی (سکولاریسم) مخالف بوده است. (2) به عبارت دیگر، اختلافات و مخالفت‌های دینی در گذشته و در عصر سنت، «درون دینی» (مانند اختلاف میان شیعه و سنی، اخباریون و اصولیون، فلسفه و تصوف و یا اسلام با مسیحیت و یهودیت) بوده، در حالی که در دوران جدید، این اختلاف‌ها، «برون دینی» و در مخالفت تفکرات مذهبی با افکار مخالف مذهب بوده است که از نظر ماهوی هیچ‌گونه سازگاری با یکدیگر نداشته‌اند. اسلام‌گرایی در شکل جدید آن زمانی ظهور یافت که مذهب به عنوان عامل عقب ماندگی از سوی تمامی افکار و گرایش‌های جدید مورد حمله قرار گرفته بود. از این رو بدیهی است که چنین مقابله‌ای اساسی تر بود.

اسلام‌گرایان یا شریعت‌مداران¹ با نفی مطلق چهره نخست مدرنیته و بنیادهای معرفتی آن، تنها چهره دوم مدرنیته را با اصلاحات اساسی و بر بنیادهای مذهبی، اخلاقی و انسانی که به

نتایج مطلوب برای نوع بشر منجر می شود، قابل قبول می دانستند. همچنین این جریان خود را موظف می دانست که نه تنها از نقش دین در مقابل هجوم تفکر لیبرالی غرب دفاع نماید، بلکه از آن در برابر افکار ناسیونالیستی حکومت و برخی جریانات نوظهور پس از انقلاب مشروطه و افکار ماتریالیستی جریانات کمونیستی نیز دفاع کند. گرچه آغاز شکل گیری اسلام گرایی در شکل رادیکال و حتی مسلحانه توسط فداییان اسلام و در اندیشه های رهبر آن، نواب صفوی، تبلور یافته است، اما پس از دهه 1340، توسط گروه های اسلام گرای دیگری از جمله هیأت های مولفه اسلامی، حزب ملل اسلامی، جامعه روحانیت مبارز و برخی دیگر تداوم یافت (کرباسچی، 1371: 110) و در نهایت به علت رشد اسلام گرایی در ایران و جهان اسلام، به پیروزی و حاکمیت مطلق در سال 1357 دست یافت.

جریان مارکسیستی¹ نیز که در ایران به عنوان ایدئولوژی کمونیستی نخستین بار در جریان انقلاب مشروطه و توسط مهاجرین قفقاز شکل گرفت و سهم عمده ای در پیروزی مشروطه طلبان بر نیروهای استبداد صغیر ایفا نموده است، (اتحادیه، 1381) به صورتی قدرتمند، در قالب حزب توده در دهه 1320 در صحنه سیاسی کشور ظاهر شد. این جریان نیز به عنوان رویکردی مدرن با وجود پذیرش چهره دوم مدرنیته (توسعه، تکنولوژی، نظم، برابری و عدالت و ...) و بنیادهای آن (عقل گرایی، اومانیزم، سکولاریزم و تجربه گرایی)، با چهره نخست مدرنیته یعنی دموکراسی، فردگرایی، کثرت گرایی، نسبی گرایی، تساهل و ... مخالفت نموده و همچون بنیانگذاران و هم مسلکان اروپایی خود، آنها را بورژوازی می خواند؛ در حالی که این گروه با تفسیری مادی و دیالکتیکی، با سنت و مذهب مبارزه می نمود، در مقابل سلطه غرب لیبرال موضعی شدیداً رادیکال اتخاذ نموده و به آن امپریالیسم سرمایه داری لقب می داد. همین گروه بود که نخستین بار ادبیات امپریالیستی، غرب ستیزی و ضدیت با سرمایه داری را در ایران ترویج نموده است. مارکسیست های ایرانی، اگرچه خود در دفاع از قشر کارگر و زحمت کش جامعه و در سیاستی همسو با ابرقدرت شوروی کمونیستی، به مخالفت با غرب بورژوا و حکومت مستقر در ایران که آنرا دست نشانده امپریالیسم غربی می خوانده اند، به منظور ایجاد جامعه آرمانی کاملاً برابر، اشتراکی و فاقد مالکیت برخاستند، اما به علت اشاعه رویکرد دیالکتیکی و ماتریالیستی اشان در مخالفت با مذهب، (آبراهامیان، 1377: 425-414) همراه با

سایر اندیشه‌های مدرن چون لیبرالیسم و ناسیونالیسم، در ظهور اسلام‌گرایی در دوران معاصر به منظور دفاع از دین نقش مهمی ایفا نموده‌اند. (3)

در کنار جریان‌های اسلام‌گرا و مارکسیستی، گروه جدیدی از روشنفکری نیز در دهه‌های پس از سال 1320 شکل گرفتند که بر خلاف روشنفکران دوران مشروطه به جای پذیرش مدرنیته، نسبت به آن انتقادات شدیدی داشته‌اند. این عده که به ویژه با امپریالیسم غربی و سیاست‌های آن در جهان سوم به مخالفت برخاستند، با انتقاد نسبت به مدرنیته و مبانی آن، برای شرق در مقابل غرب، هویتی مستقل جستجو می‌کردند که در این زمینه تجربه اجرای مدرنیزاسیون در ایران پس از مشروطه نیز بی‌تاثیر نبوده است. (میرسپاسی، 1384: 146-137)

آنها در رابطه با مدرنیته دست به گزینش زده و با وجود پذیرش هر دو چهره تجدد یعنی دموکراسی و توسعه، مبانی آن را با بنیادهای فلسفی و فرهنگی هویت بومی (شرقی، اسلامی و ایرانی) سازگار نمی‌دانستند. درون همین طیف از روشنفکری گرچه لایه‌های گسترده‌ای از گرایش‌های اسلامی (جلال آل احمد، دکتر شریعتی، مهندس بازرگان، دکتر یدالله سبحانی، آیت الله طالقانی و ...)، بینش‌های مارکسیستی (خلیل ملکی و جریان نیروی سوم)، بینش‌های ملی (حسین کاظم زاده ایرانشهر، احمد کسروی، صادق هدایت، اخوان ثالث)، جریان روشنفکران ادبی (ساعدی، جمالزاده، شاملو، ابتهاج، شفیعی کدکنی، صمد بهرنگی و ...) و بینش‌های علمی (احسان نراقی و داریوش شایگان) (رهبری، 1387: 398) وجود داشته‌اند و ویژگی مشترک همه آنها نیز اعتقاد به تئوری «بازگشت به خویشتن»، خودباوری، هویت مستقل در برابر غرب، مقابله با تهاجم فرهنگی، نقد مدرنیته و نه نفی و پذیرش آن بوده است، اما در نهایت و در این میان، تنها روشنفکری اسلامی رویکردی انقلابی اتخاذ نمود. (4) رویکرد تمامی گروه‌های روشنفکری فوق و منتقد وضع موجود، در رابطه با تجدد بیشتر معطوف به نتیجه بوده و با توجه به دست آوردهایی چون غلبه روابط سرمایه‌داری، شی‌وارگی، پوچ‌گرایی، معنویت زدایی و حاکمیت ابزار به جای اخلاق، خواهان مبانی و بنیادهای بومی تری برای مدرنیته بوده‌اند که به نتایج غیر سودانگاران، غیر ابزاری، عدالت‌مداران و انسان‌محور منجر شود. گفته‌ی زیر از ارنست گلنر بیان‌کننده این وضعیت می‌باشد:

«جوامع کنونی میان غربی شدن (به یک معنی) و توده‌گرایی قرار گرفته‌اند. ارج نهادن به سنت‌های مردم عامه و آرمان‌گرایی سنت‌های مردمی، واقعیت و یا تخیلی است که پی‌آمد آن آرزوی دست‌یابی به

عزت نفس است؛ یعنی هویتی که از بیگانه عاریت گرفته نشده، به عبارتی پرهیز از تقلید و در مرتبه برتر ابداع الگویی متفاوت.»
(Gellner, 1984, p.v.iii).

شکل گیری جریان نوگرایی دینی¹ در ایران و جهان اسلام، در ابتدا با این استدلال بوده است که از یکسو اسلام را از برداشت‌های جزم اندیشانه و ثابت که نمی‌تواند و یا نمی‌خواهد با مقتضات جدید سازگار شود خارج سازند و از سوی دیگر به خاطر آن بود که بتوانند با هماهنگ شدن با تحولات جدید، از جوانب مثبت آن برای پیشرفت کشور بهره گیرند. (وحدت، 1382: 110-112) این جریان در واقع در مقابل شریعت مداران و روشنفکرانی شکل گرفت که یکی به طور کلی منکر مدرنیته بود و دیگری گرچه در وادی امر با مذهب همراهی نشان داد ولی سپس در راستای عرفی ساختن قوانین و مدیریت کشور، مداخله علما و دین را مانع ترقی خواهی می‌خواند.

برای نوگرایان دینی رسالت اصلی تطبیق میان اسلام و مدرنیته، اسلام و آزادی خواهی و یا نشان دادن عدم تعارض میان آنها بوده است. آنها قصد داشتند مدرنیته را با اسلام سازش دهند و با مبنای دینی قائل شدن برای آنها با روش کلامی - استدلالی، به نوعی با واقعیات جدید همراه شده و از سوی دیگر به آنهایی که اسلام را قادر به بر آوردن انتظارات جدید نمی‌دانستند پاسخ داده باشند. از اینرو، در حالی که روش شریعت مداران برای دفاع از شریعت صرفاً کلامی - فقهی بود، اما برای نوگرایان دینی، روش فوق کلامی - استدلالی بوده است. (سروش، 1379: 9) در این رابطه، آنچه نوگرایی دینی را نیز از روشنفکری جدا می‌ساخت، اعتقاد نوگرایان دینی به مطلقیت حقیقت بوده است. در حالی که روشنفکری با اعتقاد به بنیادهای مدرنیته چون نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی، اومانیزم و اصالت تجربه به نقد سنت، دین و دینداری می‌پرداخت، نوگرایی دینی با اعتقاد به حقیقت مطلق و اصالت دین به نقد دینداری و نه دین مبادرت می‌ورزید (تاجیک، 1384: 117) که در این زمینه آنها با جنبه‌های خرافی اعتقادات دینی مردم و بسیاری از عناصری که عقلاً با دین و نیازهای جدید سازگاری ندارد، به چالش پرداختند.

جریان نوگرایی دینی که در ابتدا توسط سید جمال الدین، آیت الله نایینی، شیخ هادی نجم آبادی، حاج اسدالله ممقانی و ملا عبدالرسول کاشانی بنیان نهاده شد، (حائری، 1364: 153-

91) به منظور سازگاری میان اسلام با مدرنیته و در مقابل حملات شدید به دین توسط جریان‌های دولتی و غیردولتی، به شکل جدی و رادیکال از دهه 1340 به بعد وارد صحنه شد که گرچه در ابتدا رویکردی اصلاح‌طلبانه همانند پیشینیان خود در عصر مشروطه داشته است؛ اما به تدریج با انقلابی شدن کشور و سازش ناپذیری حکومت، آن نیز رویکرد انقلابی به منظور برقراری حکومت قانونی و دموکراتیک و تحقق توسعه بومی بر مبنای تلفیق میان آموزه‌های مذهبی و جدید اتخاذ نمود.

در مجموع، سه گروه فوق در گفتمان انقلابی، با وجود اختلاف نظر اساسی که در رویکردهای خویش نسبت به تفسیر انسان، متافیزیک، جامعه، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و به ویژه نوع و ویژگی‌های جامعه آرمانی و جایگزین با یکدیگر داشته‌اند؛ اما همگی در لزوم دگرگونی در وضعیت موجود داخلی و خارجی، تلاش برای ایجاد جامعه‌ای مطلوب و ایده‌آل خارج از ساختارهای حاکم که از دید آنها تحمیلی، غیربومی، و غیرمردمی بوده است و حتی تعریف مجدد از ساختار قدرت در نظام جهانی با یکدیگر اشتراک نظر داشته و برای ایران و ایرانی هویتی مستقل و جدای از هویت غربی و روابط سرمایه‌داری جستجو می‌کردند که سرانجام به پیروزی انقلاب اسلامی در سال 1357 انجامید.

نتیجه‌گیری

ورود تجدد به کشورهای غیر غربی از آنجا که با استعمار غربیان نیز همراه بوده است، تضاد ذاتی و بنیادین میان سنت و مدرنیته را صدچندان ساخته و واکنش جامعه و نیروهای اجتماعی را برانگیخت. انقلاب مشروطه در ایران نیز که در ابتدا با استقبال جامعه از تحولات جدید به منظور جبران عقب‌ماندگی‌ها همراه بود، به علت روشن شدن ماهیت تجدد به علت غلبه نیروهای متجدد، پس از مدتی به جای آنکه به رفع عقب‌ماندگی ایران بینجامد، زمینه‌های ستیز بنیادین میان سنت و مدرنیته را برای دورانی طولانی مدت برانگیخت. به ویژه آنکه، پس از مشروطه، دورانی تحت عنوان « فترت » از سال 1285 تا 1304 شمسی به فروپاشی ساختار قدرت در جامعه، هرج و مرج، جنگ‌های داخلی، سلطه خارجی بیشتر، ناامنی، و بحران‌های بزرگ اقتصادی منجر گردید که همین مساله یعنی ناکامی مشروطه‌طلبان، در نهایت سبب شکل‌گیری حکومت پهلوی به منظور استقرار نظم و امنیت و اتخاذ رویکردی مدرن نسبت به مساله عقب‌ماندگی کشور با حمایت اکثریت جریان نوگرایی به ویژه سوسیال

دموکراتها گردید که تنها نماینده چهره دوم تجدد یعنی توسعه اقتصادی، منهای دموکراسی بوده است.

از سوی دیگر، از آنجا که فرایند اجرای مدرنیزاسیون در ایران نیز، از ابتدای شکل گیری سلطنت پهلوی و حتی قبل از آن، کاملاً "یک سویه، اجباری و بدون توجه به وجه دیگر تجدد یعنی دموکراسی و حقوق شهروندی بوده است، این مساله همراه با تقلید از راه توسعه غربی، به تدریج به بزرگترین معضل در جامعه ایران بدل گردید که آن مساله «بحران هویت» بوده است. غربی سازی توأم با ستیز با فرهنگ بومی که به عنوان نشانه و عامل عقب ماندگی مطرح می شده است، به مخالفت های گسترده ای در جامعه ایران انجامید که تا پیش از آن مطرح نبوده است. از اینرو، علت شکل گیری و عمده تلاشی که توسط گفتمان انقلابی پس از دهه 1320 صورت پذیرفت، پاسخ دادن به مساله «هویت» بوده است که کلی تر از پاسخ گویی به مساله «عقب ماندگی» است. درحالی که برای انقلابیون مشروطه عمده ترین سوال، راه حل مساله عقب ماندگی بوده و در خصوص هویت سوال عمده ای به جز توسط عده ای اندک به رهبری شیخ فضل الله نوری در دفاع از شریعت در مقابل تجدد، مطرح نشد، برای گفتمان انقلابی پس از 1320 مساله اصلی پاسخ به چیستی هویتشان بود که با پاسخ به آن در واقع به مساله عقب ماندگی پاسخ می دادند. عمده ترین پاسخی که در این گفتمان مطرح می شد نیز حول محور طرح ریزی هویتی مستقل و جدای از هویت غربی بود که در دوران جدید و به ویژه سالهای اخیر، از سوی تفکر جدید (مدرنیته)، غرب، سرمایه داری و نیروهای جدید مورد هجوم واقع شده بود.

بنابراین همگی انقلابیون به خصوص اسلام گرایان و روشنفکران مذهبی در صدد طرح انسان، جامعه، اقتصاد، فرهنگ و سیاست بومی و غیر غربی بر آمدند. طرح بازگشت به خویشتن آنان که شعاری مشترک در گفتمان انقلابی بوده است، در واقع طرح ریزی هویتی غیر غربی بود که با بازگشت به خویشتن ملی (روشنفکران و گروه های ملی گرا)، خویشتن اسلامی (اسلام گرایان و روشنفکران مذهبی)، خویشتن انسانی و شرقی (روشنفکران علمی) و خویشتن طبقاتی (طبقات فرو دست توسط مارکسیست ها) در مقابل هویت غربی قرار می گرفت و غرب را در جنبه های ذهنی و عینی آن به چالش می طلبید، به گونه ای که هرگونه اتخاذ الگوی غربی، توسط این گفتمان به عنوان غرب زدگی مورد نقد واقع شده، نفی می گردید. در مجموع می توان بیان داشت که اگر مساله اصلی گفتمان مشروطه، پاسخ به مساله

چگونگی «جبران عقب ماندگی» برای رهایی از استبداد، استعمار، فقر و نابرابری، ظلم و بی عدالتی‌ها بود، این مساله برای گفتمان انقلابی پس از سال 1320، پاسخ به «بحران هویتی» بوده است که از سوی تفکر جدید (مدرنیته)، غرب، حکومت و برخی جریان‌های فکری و سیاسی، از طریق نفی سنت و فرهنگ خودی و غرب‌گرایی، و با گسترش سلطه سیاسی (استقرار حکومت‌های دست‌نشانده)، اقتصادی (تولید صنعتی و مصرف‌گرایی) و فرهنگی (مادی‌گرایی، شیوه مصرف، تبلیغات رسانه‌ای، تولیدات هنری) غرب در فضای دو قطبی جهانی بوجود آمده بود که در نهایت می‌توان از آن به واکنش «حاشیه» علیه سلطه «متن» یاد کرد.

یادداشت‌ها

1- مدرنیته از آغاز، مفاهیم اساسی و مشترکی را شامل عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، اومانیسم، علم‌گرایی، سکولاریزم و قانون‌گرایی در بر می‌گرفت که تمامی نحله‌ها و اندیشه‌های مدرن بدان‌ها باور دارند و تشکیل‌دهنده بنیادهای مدرنیته می‌باشند. اما در عرصه عمل، مدرنیته با دو چهره جداگانه بر سر تقدم و تاخر هر یک عناصر ظاهر گردید که به ضرورت‌های تاریخی و سیر تحول جوامع و دولت‌ها باز می‌گردد. در حالی که چهره نخست مدرنیته بر «دموکراسی» تاکید می‌ورزد، چهره دوم مدرنیته بر «توسعه» تاکید دارد که بسیاری از مواقع آنها را در مقابل هم قرار داده است. دموکراسی همراه با اصولی چون فردگرایی، نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی، تساهل، مالکیت خصوصی، آزادی‌های مدنی، حکومت اکثریت و هر آن چیزهایی که بر رهایی انسان از قید سنت و تاریخ و آگاهی و آزادی انسان به عنوان فاعل و کارگزار معرفت و عمل اجتماعی تاکید دارد، تشکیل‌دهنده چهره نخست مدرنیته می‌باشند. احزاب لیبرال، محافظه‌کار و جمهوری خواه غرب درون این چهره نخست قرار می‌گیرند که در مخالفت با هر گونه انقلابی‌گری، بر اصلاحات تدریجی از بالا و تقدم دموکراسی تاکید می‌ورزند. از نگاه آنان دموکراسی بر همه وجوه دیگر مدرنیته مقدم است و در سایه آن برابری و عدالت و رفاه اجتماعی بهتر تحقق می‌یابد.

در حالی که چهره نخست مدرنیته بر دموکراسی تاکید دارد، چهره دوم آن بر «توسعه» مبتنی است. به ویژه برای جوامع در حال گذار و جوامعی که ساختارهای اقتصادی و اجتماعی نابسامانی دارند، این چهره تجدد جلوه بارزتری داشته و یا در نهایت به غلبه این چهره

انجامیده است. لذا جوامعی که بر این بعد از مدرنیته تاکید دارند، دستیابی به هر گونه پیشرفت و ترقی را مستلزم آماده کرد شرایط آن به ویژه از بعد عینی می دانند که مهمترین آنها تمرکز قدرت و ثروت و مراکز تصمیم گیری، در دست دولت، نظم، بوروکراسی، امنیت، وحدت ملی، ناسیونالیسم، عدالت اجتماعی و صنعتی شدن است. نمایندگان چهره دوم مدرنیته شامل دولت های مطلقه و استبدادی مدرن، کمونیست ها و فاشیست هایی می شوند که دموکراسی غربی را نوعی توطئه سرمایه داری به حساب می آوردند.

هر دو تفکر یاد شده نه بیرون از تفکر مدرن، بلکه درون گفتمان مدرنیته قلمداد می شوند و هر دو بر اساس بنیادهای فکری مدرن یعنی عقلانیت، اومانیزم، علم گرایی، سکولاریزم (که در تفکرات کمونیستی به ضدیت با دین می انجامد) و قانون گرایی (قوانین عرفی و بشری) بنا شده اند. در این میان می باید از تفکری یاد کرد که سعی نموده میان دو چهره مدرن به یک تلفیق دست یابد که از آنان به عناوین مختلفی چون «دموکراسی اجتماعی» یا «سوسیال دموکراسی» و طرفداران «نظریه دولت رفاهی» یاد می شود.

2- بخش عمده ای از اسلام گرایی در ضدیت با مبانی مارکسیستی به ویژه عقیده ماتریالیستی آن شکل گرفت. به واقع پیدایش اسلام گرایی بیشتر نتیجه ضدیت سکولاریستی لیبرالها و ماتریالیستی مارکسیستها با دین بود.

3- برای نمونه برخی از نوشته های آیت الله مطهری به عنوان یکی از علمای دینی، در رد استدلالهای ضد دینی مارکسیست ها در این دوره بوده است.

4- در حالی که تنها بخش عمده ای از روشنفکری اسلامی رویکرد انقلابی اتخاذ نمودند، اما سایر جریانات روشنفکری نیز با نقدهای ویرانگر خود نسبت به سیاست مدرنیزاسیون پهلوی، غرب و مدرنیته نقش مهمی در ایجاد فضای انقلابی داشته اند که برای نمونه می توان به روشنفکران ادبی چون اخوان ثالث، احمد شاملو، هوشنگ ابتهاج، شفیعی کدکنی اشاره کرد.

فهرست منابع

- فارسی

- آبراهامیان. یرواند (1377)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیر شانه چی، تهران: مرکز.
- آجدانی. لطف الله (1383)، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران: اختران.

- آجودانی. ماشاء الله (1382)، یا مرگ یا تجدد، تهران: اختران.
- آدمیت. فریدون (1340)، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: فردوس.
- اتحادیه. منصوره (1381)، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، تهران: کتاب سیامک.
- بشلر. ژان (1370)، ایدئولوژی چیست؟، ترجمه علی اسدی، تهران: انتشار.
- بشیریه. حسین (1372)، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران: دانشگاه تهران.
- بشیریه. حسین (1377)، "از دیالکتیک تمدن‌ها تا دیالوگ تمدن‌ها"، گفتمان، شماره 3.
- بشیریه. حسین (1383)، "ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران"، در حمید احمدی، ایران: هویت، ملیت، قومیت، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- بهنام. جمشید (1383)، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- تاجیک. محمد رضا (1383)، گفتمان، یاد گفتمان و سیاست، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاجیک. محمد رضا (1384)، دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران امروز، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاجیک. محمد رضا (1384)، "انسان مدرن و معمای هویت"، مطالعات ملی، شماره 21.
- تامپسون. جان، ب (1379)، ایدئولوژی و فرهنگ مدرن، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: موسسه فرهنگی آینده پویان.
- حائری. عبدالهادی (1364)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر
- حاضری. علی محمد (1377)، «فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی»، پژوهشنامه متین، شماره اول، زمستان
- رجایی. فرهنگ (1373)، معرکه جهان بینی‌ها، تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب
- رهبری. مهدی (1387)، مشروطه ناکام: تاملی در رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد
- زرگری‌نژاد. غلامحسین (1377)، رسائل مشروطیت (18 رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تهران: کویر.
- ستاری. جلال (1380)، هویت ملی و هویت فرهنگی، تهران: مرکز.
- سروش. عبدالکریم (1379)، رازدانی و روشنفکری و دین داری، تهران: موسسه فرهنگی صراط

- سعید. ادوارد (1377)، شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید. ادوارد (1382)، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه اکبر افسری، تهران: مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها
- صفایی. ابراهیم (1381)، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، تهران: ایران یاران
- عنایت. حمید (1372)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی
- فوکو. میشل (1379)، ایران: روح یک جهان بی روح؛ و نه گفتگوی دیگر با میشل فوکو، ترجمه ی نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی
- کاتوزیان. محمد علی همایون (1374)، «کارل پوپر و فقر تاریخ گرایی»، در: چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد، تهران: مرکز
- کرباسچی. غلامرضا (1371)، هفت هزار روز تاریخ ایران و انقلاب اسلامی، ج 1، تهران: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی
- مانهایم. کارل (1380)، ایدئولوژی و اتوپیا، مقدمه ای بر جامعه شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سمت
- مجتهدی کریم (1384)، آشنایی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- میر سیاسی. علی (1384)، تاملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو
- نجم آبادی. افسانه (1377)، بازگشت به اسلام: از مدرنیسم به نظم اخلاقی، ترجمه عباس کشاورز شکری، پژوهشنامه متین، شماره اول، زمستان
- نوذری. حسینعلی (1379)، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران: نقش جهان
- وحدت. فرزین (1382)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس
- ی.سو. آلوین (1378)، تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران: مطالعات راهبردی

- لاتین

- Althusser. L (1977), For Marx, London, new Left. Books.
- Bachlard. Gaston (2003), **Formation of the Science Mind**, Trans. Mary Mcallester Jones, Clinaman Press.
- Castle. Georg (2001), **the postcolonial Discourse**, Blackwell, oxford.
- D.Volkan. Valmik (1985), "the **Need to Have Enemies and Allies**", Political Psychology.6.
- Focault. Michel (1972) , **The Archaeology of Knowledge**, Translated by A.M. Scheridan Smith, New York , Pantheon Books.
- Gadamer. Hans George (1988), **Truth and Method**, ed, G.Barden, J.Cumming, London
- Gellner. Ernest (1983), **Nation and Nationalism**, ithaco: Cornell University Press.
- Gellner. Ernest (1984), **foreword, in: from Nationalism To Revolutionary Islam**, ed. Said Amir Arjomand, Albany: state uni of New york press
- Hobsbawm. Eric (1990) , **Nation and Nationalism Since 1780: Programe , Myth, Reality**, Cambridg : Cambridge University Press
- Johnson. Charlmers (1982), **Revolutionary Change**, Stanford, Calif: Stanford University Press
- Keddie. N.R (1983), "**Iranian Revolutions in Comparative Perspective**", American Historical Review, 88
- Laclau. E and Mouffe. C (1985), **Hegemony and Socialist Strategi: Towards a Radical Democratic Politics**, verso: London
- McDaniel. Tim (1991), **Autocracy, Modernization and Revolution in Russia and Iran**, Princeton, N.J: Princeton university press

- Parsa. Misagh.(1985),“**Economic Development and Political Transformation:** A comparative Analysis of the united states, Russia, Nicaragua and Iran”, Theory and society, 14.
- Sarup. CF.Madan (1996), **Identity, Culture & the Post – Modern World**, Edinburg U.P.
- Stauth. George (1991), “**Revolution in spiritless times,**” An Essay on Michel foucaults Enquired into Iranian Revolution”, international sociology, 6, No.3, Sept, 1991.