

## روشنفکران و تغییر بیعت با رژیم پهلوی

غلامعلی سلیمانی<sup>۱</sup>، زهرا رضا نژاد<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰

### چکیده:

نقش روشنفکران در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران و کوشش آنان برای ارتقای آگاهی سیاسی مردم امری انکارناپذیر است. هدف این مقاله مطالعه سیر تحول روشنفکری در ایران، به منظور بررسی زمینه‌های تغییر بیعت روشنفکران با رژیم پهلوی و همینطور نتایج آن بر وقوع انقلاب است. بر مبنای یک تقسیم‌بندی، روشنفکران ایرانی از آغاز تا پایان دوره پهلوی در سه نسل قرار می‌گیرند: نسل اول: روشنفکران عصر حیرت؛ نسل دوم: روشنفکران شبه مدرن یا غرب‌گرا و نسل سوم: روشنفکران بومی‌گرا. روشنفکران نسل اول و دوم تحت تاثیر اندیشه غرب‌گرایی و تجدد آمرانه بودند، اما نسل سوم با گذر از نوسازی آمرانه و غرب‌گرایی، بیشتر رنگ و بوی مذهبی و بازگشت به هویت خویشتن به خود گرفت. هدف اندیشه‌گران این جریان، احیای تفکر جدیدی درباره دین و هویت بومی بود. همانطور که کرین بریتون نیز در کتاب کالبدشکافی انقلاب آورده است، جابه‌جایی وفاداری روشنفکران را می‌توان یکی از نشانه‌های وضعیت پیشا انقلابی دانست. روشنفکران بومی‌گرا، که تا آن زمان، آرمان‌ها و مسیر متفاوتی از باقی قشرهای جامعه در پیش گرفته بودند، در کنار توده مردم قرار گرفتند و این تغییر رویه، به تعبیر کرین بریتون نشان از «تغییر بیعت روشنفکران» داشت و در وقوع انقلاب اسلامی نقش تاثیرگذاری داشت.

**واژگان اصلی:** روشنفکر، روشنفکران شبه مدرن، روشنفکران بومی‌گرا، تغییر بیعت روشنفکران

۱. عضو هیات علمی دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) soleimani1359@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران rezaezahad.zahra@yahoo.com

در ایران در عصر قاجار با تمدن جدید مواجه شد. تمدنی که در عین ناآشنایی، بسیاری از جنبه‌های زندگی اجتماعی ایرانیان را تحت تاثیر قرار داد و پرسش‌های مهمی را دربار ماهیت تمدن جدید و وضعیت ایران به دنبال داشت. در این شرایط نیروهای اجتماعی هر یک به تناسب فهم خود از شرایط تلاش کردند با وضعیت جدید مواجه شوند. روشنفکران را می‌توان یک نیروی اجتماعی مدرن دانست که همزمان با آشنایی ایرانیان با تمدن جدید شکل گرفت.

در یک معنای موسع، «روشنفکر» که در اوان شکل‌گیری بیشتر با مفهوم منورالفکر شناخته می‌شد، به کسانی اطلاق می‌شد که با تمدن جدید و اندیشه‌های برآمده از آن آشنا بودند. در این معنا روشنفکران طیف وسیعی از دیوانسالاران تا بازرگانان و اهل فکر و ادیبان را شامل می‌شدند. آنها در انتقال مفاهیم و اندیشه‌های جدید نقش خیلی پررنگی داشتند. پرسش مهم پیش روی روشنفکران ایرانی «مساله عقب ماندگی» بود. تفاوت‌های قابل ملاحظه در توسعه میان ایران و غرب، آنها را به فکر حل مساله عقب ماندگی و یافتن چاره و راه حل آن واداشت. تولید و ترجمه آثار، نوشتن رساله‌ها و اندرزنانه‌ها، انتشار روزنامه‌ها و مجلات بخشی از ابزارهای روشنفکران برای تزریق آگاهی سیاسی و اجتماعی در جامعه ایران محسوب می‌شد که آثار خود را در حوادثی چون انقلاب مشروطه نشان داد.

نکته مهمی که به نظر می‌رسد شایان توجه است، تغییر و تحول فکری در جریان روشنفکری ایرانی از بدو شکل‌گیری تا سالهای منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی است. به نظر می‌رسد بر مبنای یک تقسیم‌بندی تغییر و تحول جریان روشنفکری در ایران را از حیث تحول فکری در سه دوره مورد بررسی قرار داد؛ روشنفکران نسل اول که بیش از هر چیز مات و مبهوت تمدن جدید هستند و گویی پا در سرزمین ناشناخته‌ای گذاشته‌اند که با دنیا و تجربه زیسته آنها به کل متفاوت است. به همین دلیل از این دسته از روشنفکران با عنوان «نسل حیرت» می‌توان یاد کرد. نسل دوم در سالهای نزدیک به انقلاب مشروطه شکل گرفته و تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ گفتمان رایج روشنفکری به رهبری این نسل جریان دارد. نسل دوم از وضعیت حیرت بیرون آمده و تحت تاثیر اندیشه نوسازی، حل مساله عقب ماندگی را در پیمودن مسیر نوسازی غربی می‌دانستند. دوره پهلوی اول و اقدامات رضاشاه ترجمان خواسته‌های این نسل از روشنفکران است. نسل دوم از عوامل عمده تکوین ساخت دولت مطلقه جدید پس از انقلاب مشروطه بودند.

برخلاف نسل دوم، روشنفکران نسل سوم موسوم به روشنفکران بومی‌گرا، منتقد نوسازی به

شکل غربی بودند و خواهان بازگشت به هویت خودی یا خویشتن خویش هستند. در اندیشه این دسته از روشنفکران عبور از تجربه نوسازی به سبک غربی به سمت نسخه بومی از توسعه و نوسازی که بتواند ارزش‌ها و سنت‌های اسلامی و ایرانی را حفظ کند، وجود دارد. بازگشت به خویشتن و حفظ هویت بومی از مهمترین کلیدواژه‌های این نسل از روشنفکران هستند.

مقاله بر روشنفکران نسل سوم متمرکز است. مساله مورد توجه در این پژوهش این است که تغییر بیعت روشنفکران با رژیم پهلوی چرا و چگونه اتفاق افتاد و ظرفیت این نسل از روشنفکران چه تاثیری در روند پیروزی انقلاب اسلامی گذاشت؟ در راستای پاسخ به پرسش فوق مقاله ابتدا به بحث نظری درباره روشنفکری و دسته‌بندی از روشنفکران ایرانی خواهد پرداخت. در بخش دوم به نسبت روشنفکری با قدرت و تغییر بیعت روشنفکران اشاره خواهد پرداخت و نهایتاً به تاثیر آنها در روند پیروزی انقلاب اسلامی خواهد پرداخت.

### ۱: روشنفکران ایرانی از عصر حیرت تا عصر رویگردانی

برخلاف زمینه پیدایش مفهوم روشنفکر در جامعه اروپا که عموماً به ماجرای محاکمه کاپیتان دریفوس، افسر یهودی ارتش فرانسه در ۱۸۹۴، و «مانیفست روشنفکران» در ۱۸۹۸ بازمی‌گردد، در متن جامعه و تاریخ ایران رویدادی وجود ندارد که بتوان از آن به عنوان سرآغاز پیدایش مفهوم و پدیده‌ی روشنفکر یاد کرد. یکی از نخستین کسانی که تعبیر «روشنفکر» را به کار برد، میرزا آقا خان کرمانی بود که فیلسوفهای عصر روشنگری فرانسه را می‌ستود و آنان را منور العقول و رافع الخرافات می‌خواند (حاصلی، ۱۳۹۳: ۷۰-۷۵).

درباره تعریف «روشنفکر» اختلاف نظر زیادی وجود دارد و با کثرت تعاریف در این باره مواجه هستیم. در میان تعاریفی که با رویکردهای مختلفی ارائه شده است، این پژوهش روی جمع بین دو تعریف زیر را تاکید دارد؛ یعنی روشنفکر گروهی است که رهبری یک جامعه فرهنگی را برعهده دارد و دوم بازنمود و تجسم پیام یا نگرش خاصی به مردم. این دو تعریف از ماکس وبر و ادوارد سعید ارائه شده است. ماکس وبر روشنفکران را گروهی می‌داند که «به علت ویژگی‌شان، دسترسی خاصی به دستاوردهای معینی دارند، که ارزش‌های فرهنگی تلقی می‌شود و بنابراین، رهبری یک جامعه فرهنگی را غصب می‌کنند». (همان: ۱۱۱) و در تعریفی مشابه از ادوارد سعید که «روشنفکر فردی است که استعداد آن را دارد که یک پیام، نظر، نگرش، فلسفه، یا عقیده‌ای را به مردم و برای مردم بازنمود، مجسم و بیان کند.» (همان: ۴۰)

با وجود پژوهش‌های متعدد در مورد روشنفکران، به دلیل اهمیت و تاثیرگذاری روشنفکران بر حیات سیاسی و اجتماعی ایرانیان، نیاز به پژوهش‌های بیشتر در این زمینه ضرورت دارد. به تعبیر دکتر شریعتی قبل از هر چیز به تحلیل این طبقه پردازیم و اگر هم خودمان جزو این طبقه هستیم به تحلیل خودمان پردازیم که از کجا آمده‌ایم و کی آمده‌ایم و چرا آمده‌ایم و چگونه آمده‌ایم؟ (شریعتی ۱۳۶۰: ۲۳۰) بررسی پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه نیز فقدان پژوهش‌هایی با این رویکرد را نشان می‌دهد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود؛ در مقاله «تیب شناسی نحوه مواجهه روشنفکران و نخبگان ایرانی با تمدن غربی» (خواجه سروی و کاوند، ۱۳۹۵) از دسته‌بندی سه گانه روشنفکران به غرب‌شیفتگی، غرب‌گزینی و غرب‌گریزی استفاده شده است. اگر چه این تقسیم‌بندی به مباحث این مقاله نزدیک است اما بیشتر از منظر تجدد به تقسیم‌بندی روشنفکران نگریسته و نقش و نسبت آن‌ها را با رژیم پهلوی و انقلاب اسلامی مورد توجه قرار نداده است. خرمشاد و عزیزی در مقاله‌ای با عنوان «روشنفکران دینی ایران و غرب» به بررسی نوع نگاه روشنفکران دینی به غرب پرداخته و آنها را در چهار نحله شریعتی، نحله آوینی، نحله سروش و نحله نصر تقسیم بندی کرده است (خرمشاد و عزیزی، ۱۳۸۷) این مقاله نیز بیشتر به بررسی روشنفکران دینی پرداخته است تا روشنفکران بومی.

اندیشان در مقاله خود با عنوان «غرب‌شناسی ایرانی» معتقد است آشنایی ایرانیان با تمدن غرب در چند سده اخیر فراز و فرود بسیار داشته و از سطح تا عمق گسترده شده است. به نظر نگارنده این آشنایی سیری تکاملی بر بستر زمان دارد و به سه مرحله تقسیم می‌شود: نخستین مرحله، آشنایی کودکانه و سطحی، دومین مرحله تکامل آشنایی اگرچه عمیق‌تر است، اما به دلیل مشکلات ایدئولوژیک از واقعیت بسیار فاصله دارد. اما سومین مرحله زمان پختگی و اندیشه خردورانه درباره غرب و نسبت ما با آن است. (اندیشان، ۱۳۹۰). این مقاله نیز به نظر می‌رسد به ارتباط روشنفکران با دولت و نحوه تغییر بیعت آنها اشاره نکرده است.

محسن خلیلی در مقاله «استغراب، استدلال، استتباع (سه شیوه رویارویی ایرانیان با جماعت فرنگیه)» با بررسی هفده سفرنامه ایرانیان بین سالهای ۱۲۰۳ تا ۱۳۲۱ ه. ق. بر این نکته مهم اشاره کرده است که روشنفکران ایرانی بیشتر به تکنیک و مکانیک تمدن جدید توجه کردند تا دلایل نظری و فلسفی و به همین دلیل نتوانستند بن‌مایه‌های پیشرفت دیگری و پس‌ماندگی خودی را درک کنند. او نگاه روشنفکران ایرانی به تمدن جدید را در غرب‌پذیری، ذلت‌پذیری و

تبعیت و پیروی تقسیم بندی کرده است. (خلیلی، ۱۳۹۰) این تقسیم بندی به نظر می‌رسد روشنفکران نسل سوم را مورد بررسی قرار نداده است.

میرسپاسی در کتاب «روشنفکران ایرانی روایت‌های امید و یاس» دو فصل از کتاب را به بررسی روشنفکران ایرانی اختصاص داده است. او در فصل اول از پدیده فردید به عنوان عامل اصلی انحراف روشنفکران ایرانی از مدرنیته دموکراتیک و گرایش به سوی روایتی کل‌گرایانه و تمامیت خواهانه از فلسفه هایدگری در ایران سخن گفته است و در فصل دیگری با عنوان بحران خیال‌پردازی بومی‌گرا که با این پژوهش مرتبط است، از نوعی اضطراب درباره از دست رفتن ریشه و خاطرات صحبت می‌کند. دیدگاه میرسپاسی دفاع از مدرنیته‌های متعدد و نقد روشنفکران بومی‌گرا است. (میرسپاسی، ۱۳۸۷)

رحیم خستو (خستو، ۱۳۸۶). در مقالات خود در تقسیم بندی از روشنفکران ایرانی ازدو نسل یاد می‌کند؛ توجه به غرب و اندیشه جامعه مدرن، نقد و طرد مظاهر و نهادهای سنتی را ویژگی‌های مشترک نظری نسل اول می‌داند. درباره روشنفکران نسل دوم معتقد است که با تفسیری ایدئولوژیک و تک‌ساحتی از مدرنیته و تاریخ، علاوه بر اینکه خود در تنگنایی گرفتار می‌شوند، در شکل‌دهی به گفتمان ضد مدرن پس از خود نیز مؤثرند. این مقاله نیز به نظر می‌رسد به ارتباط روشنفکران با دولت و نحوه تغییر بیعت آن‌ها اشاره نکرده است. حمید پارسانیا در کتاب انواع و ادوار روشنفکری؛ با نگاه به روشنفکری حوزوی به بررسی انواع و ادوار روشن فکری در ایران معاصر، با تکیه بر روشن فکری حوزوی می‌پردازد. (پارسانیا، ۱۳۹۳) این اثر بیشتر به ارتباط روشنفکران با دین و همچنین روشنفکران حوزوی پرداخته است.

نگین نبوی در کتاب «روشنفکران و دولت در ایران» با عنوان فرعی «سیاست، گفتار و تنگنای اصالت» تلاش می‌کند تصویر روشن و قابل‌تاملی از همبستگی و همکاری مذهب‌یون و روشنفکران ارائه کند. از نظر نبوی دیدگاه روشنفکران و اسلام‌گرایان در حوالی انقلاب سال ۵۷، پیرامون بازآفرینی فرهنگ و تاکید و تامل بر خود، در یک راستا قرار داشته است. (نبوی، ۱۳۸۸). اثر نبوی با همسویی روشنفکران با نیروهای مذهبی و جریان اسلام‌گرا پرداخته و دلیل این همسویی را در سالهای منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار داده است.

با وجود اهمیت آثار ذکر شده مقوله نسبت روشنفکران با دولت پهلوی و تغییر بیعت با رژیم پهلوی نکته مغفول بسیاری از این آثار است که این پژوهش تلاش کرده است از این زاویه به

بحث ورود داشته باشد علاوه بر این تلاش کرده است مبنای متفاوتی در تقسیم بندی روشنفکران ایرانی ارائه نماید. به نظر می‌رسد بر مبنای یک تقسیم بندی روشنفکران ایرانی را در سه دوره زمانی مختلف تا پیروزی انقلاب اسلامی می‌توان مورد بحث و بررسی قرار داد.

#### ۱-۱: نسل اول: روشنفکران عصر حیرت

روشنفکران عصر حیرت شامل آن دسته از ایرانیانی است که برای نخستین بار و از نزدیک با تمدن جدید آشنا شدند. نخستین کسانی که غرب را از نزدیک دیدند غالباً کسانی بودند که یا برای مأموریت کاری یا گردش پا به فرنگ گذاشتند. آن‌ها معمولاً از طریق روسیه و قفقاز به اروپا می‌رفتند و آنچه به چشم می‌دیدند عبارت بود از خیابان‌ها، ساختمان‌ها، پارک‌ها، وسایل نقلیه و ظواهر لباس و زندگی مردم. ظواهر تمدن جدید بیشتر آن‌ها را سرگرم می‌کرد تا لایه‌های پنهان تمدن غرب. سیل عجایب و دیدنی‌ها چنان بود که آن‌ها را کاملاً به خود مشغول می‌داشت. آن‌هایی که در کوچه‌های مملکت خود جز دزد، راهزن، گدا، فقر، آلودگی و بی‌سوادی ندیده بودند هنگام گردش در فضاهای پاکیزه شهرهای اروپا چنان محو مردان و زنان زیبا و مرتب، ساختمان‌های منظم و عظیم و پارک‌های مطبوع می‌شدند که گویی بهشت روی زمین است (اندیشان، ۱۳۹۰).

بیش از هر چیز آثار حیرت را می‌توان در سفرنامه‌ها دید. برخلاف دیگر آثار از جمله رساله‌ها و اندرزنامه‌ها و آثار ترجمه شده، سفرنامه‌ها نشان‌دهنده تجربه زیسته نویسندگانشان بودند و بازتابی از احوال و روحیات آنها در مواجهه با دنیای جدید. در سفرنامه میرزا ابولحسن خان ایلچی به لندن نیز می‌توان شگفتی و حیرت او را دید. او از تعابیری چون واقعات غریبه، غرایب بسیار و بدایع بی‌شمار یاد می‌کند. عنوان اثر او «حیرت نامه» است که به زعم او علت انتخاب نام این است که سامعین و مطالعه‌کنندگان این اوراق را تعجب و تحیری بی‌اندازه دست می‌داد، لهذا این رساله را به حیرت‌نامه سفر موسوم گردانید. ایلچی در دومین مسافرتش به لندن رفت و بیش از آن که از دیدن روسیه به حیرت افتد، از تماشای لندن مبهور شد و به قول خودش از حیرت در حیرت فرو رفت. (مرسل وند، ۱۳۶۴: ۴۸ و ۱۷۲) اثری مشابه حیرت نامه را می‌توان کتاب اعتصام الدین جونپوری با عنوان شگرف نامه ولایت دانست که در اوایل نیمه دوم قمر ۱۸ میلادی به اروپا سفر کرده است. این کتاب نخستین اثری یک آسیایی فارسی زبان از بومیان هندوستان است. او علت انتخاب این اثر را ناشی از این می‌داند که چیزهایی که دیده است، برای او کاملاً تازگی داشته است. (سپهری راد، ۱۳۹۹)

این حیرت و تعجب را در کاتب میرزا ابولحسن خان ایلچی هم می‌بینیم؛ جایی که حیرت و شگفتی با بدفهمی زیادی همراه شده، به طوری که او درباره وضعیت مطالعه در غرب می‌گوید، در هر خانه فقیر این طایفه، یکصد، دو صد، سیصد و پانصد هزار جلد کتاب و تواریخ دارند و دائم مرور می‌کنند. (علوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۷-۱۵۸)

در سفرنامه رضاقلی میرزا، گویی او اروپا را در وضعیتی می‌بیند که وعده نعمت‌های اخروی خداوند عالم در فرنگ محقق شده است. او می‌نویسد از مشاهده خانه‌ها و کوچه‌ها هوش از سر آدم بیرون می‌رفت، نمی‌دانستیم به کجا نگاه کنیم و چه مشاهده نماییم. (نایب‌الایه، ۱۳۷۳) کمال تحسر و تحیر از دیدن وضیت انسان در غرب و در خواب غفلت بودن در (دهباشی، ۱۳۷۸: ۱۰۳ و ۱۰۷) دارندگان ید بیضای موسوی و دم جان بخش مسیحیایی اهالی لندن و اینکه در بهشت نیز این میزان متصور نیست (شوشتری، ۱۳۶۳: ۳۱۵) همه گویای اوضاع و احوال متحیر کسانی است که به غرب سفر کرده‌اند. همچنین سفرنامه‌های ناصرالدین شاه مملو از چنین عباراتی است. در جایی اشاره می‌کند که «چه بنویسم از چشم‌انداز و چراغان و آتشبازی و جمعیت و هیاهوی مردم و صدای آوازه خوان و موزیک و دهل و غیره که هیچ همچو تماشایی در دنیا یقیناً نبود» (قاضی‌ها، ۱۳۷۹: ۲۰۱).

محسن خلیلی در جمع بندی خود از سفرنامه‌های ایرانیان بین سالهای ۱۲۰۳ تا ۱۳۲۱ ه. ق. نتایج مهمی را ارائه می‌کند؛ از جمله اینکه برای نسل نخست ایرانی غرب تازگی معصومانه‌ای داشت که به طرزی بنیادین با زندگی جماعت شرقی فرق می‌کرد؛ ایرانیان حیرت زده نتوانستند دلایل ترقی اروپائیان را بیابند و آنچه بیان کردند فقط اسباب تکنیکی پیشرفت بود. حیرت به عبارتی فاقد عنصر نقد و تأمل و اندیشه است، فاقد غرب شناسی و غرب فهمی است و فقط حسرت به بار می‌آورد؛ همچنین غرب برای این گروه به سطوح ظاهری و نوسازی کاملاً تکنیکی و مکانیکی تقلیل یافت و از عقل و خرد جدید، تقسیم کار اقتصادی، عرضه مفهومی نوین از انسان تازه، معرفت شناسی جدید درباره خدا و کیهان و هستی، انسان شناسی مدرن و به طور کلی دستگاه‌های فلسفی خردگرایانه جدید کم تر صحبتی به میان آمد.

بسیاری به درستی در اطلاق معنای روشنفکر به این دسته تردید دارند. چرا که روشنفکر به معنای صاحب اندیشه مستقل نیستند و به تعبیر آجودانی کوشنده فرهنگی هستند. در این معنا این دسته فاقد اندیشه ای از پیش خود و در بهترین حالت ناقل اندیشه دیگران هستند که اهداف

و آرمان‌های سیاسی خاصی را دنبال می‌کنند (آجودانی، ۱۳۸۵: ۳۷)

#### ۲-۱: نسل دوم روشنفکران شبه مدرن (غرب گرا)

آنگونه که می‌توان از سیر نسبت ایرانیان با مدرنیته دریافت پس از دوره بهت و حیرت و سکوت، مرحله اعجاب و تقلید و تشبه شروع می‌شود. (داوری اردکانی، ۱۳۸۴) نسل دوم روشنفکرانی هستند که از وادی حیرت بیرون آمده و به دنبال کنکاش در حل مساله عقب‌ماندگی هستند. نسخه آنها در این میان پیروی از الگوی نوسازی غربی به عنوان یک مدل جهانشمول است. روشنفکرانی چون میرزا آقا خان کرمانی و میرزا فتحعلی آخوندزاده از چهره‌های این نسل هستند و بر این باورند که اگر از غرب تقلید شود، کارها سر و سامان خواهد یافت. به عقیده ملکم خان اخذ تمدن فرنگ بدون تصرف ایرانی ضروری است؛ چون تمدن غرب عالم‌گیر خواهد شد، پس هر چه زودتر باید آن را پذیرا بود (بهنام، ۱۳۷۵: ۷۷). در پاسخ به چرایی عقب‌ماندگی جامعه ایرانی، روشنفکران رفتن به راه غرب را تجویز می‌کردند و گرایش غالب در این جنبش به سمت حاکم شدن روایت غالب مدرنیته سوق پیدا کرده بود. بر اساس همین گفتمان، نهضت مشروطیت نیز بر آن بود که فرهنگ سیاسی ایران را بر مبنای اصول لیبرالی مدرن بازسازی کند (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۱۳)

ناکامی انقلاب مشروطه، روشنفکران نسل دوم را به سوی الگویی از تجدد آمرانه سوق داد. ناکامی انقلاب مشروطیت دو تحول اساسی بین نیروهای مشروطه خواه ایجاد کرد؛ نخست عزلت و کناره‌گیری طیف مذهبی از مشروطه که به دنبال توجیه شرعی آن بودند و دوم سوق یافتن جریان روشنفکری به یک بدیل متفاوت؛ حمایت از نظم آمرانه و دیکتاتوری مصلح. (افشار، ۱۳۰۲: ۱۳۹-۱۴۰) حوادث پس از انقلاب مشروطه زمینه‌ساز تغییر اندیشه روشنفکران نسل دوم است. عبور از قانون و قانون‌خواهی به استبداد منور و یا عبور از مدرنیته سیاسی. روشنفکران این دوره به اندیشه‌های ناسیونالیستی و نظامی اقتدارگرا گرایش می‌یابند و در جستجوی دیکتاتوری عاقل چون موسولینی هستند و آن را درمانی برای آلام و پریشانی جامعه تلقی می‌کنند (خستو، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

کاتوزیان در توصیف گرایش‌های متعارض باستان‌گرایی و غرب‌گرایی این دسته از روشنفکران آنها را یک‌دنده، متجدد، ناشکیبا و شیفته شکوه و جلال باستانی می‌داند که مذهب را مانع پیشرفت فرهنگی و علمی می‌دانستند و امیدی به اصلاحات پارلمانی نداشتند، آنان سفره‌ای پهن



کردند که سیاستمداران و نظامیان بر آن نشستند. آنان قادر به تحمل آزادی‌های مدنی نبودند. تحت تاثیر نظریه‌های نخبه‌گرایانه از یکسو و نظریه‌پردازانی چون گوستا ولوبون از سوی دیگر توده‌ها را تحقیر می‌کردند و با تحسین اقتدارگرایی سیاسی در پی آمال و ارزوهای خود بودند. وحدت ملی در نظر آنها مستلزم حذف تنوع فرهنگی بود. همانطور که محمود افشار در مجله آینده تاکید می‌کند؛ عنصر اساسی وحدت ملی همگانی کردن زبان فارسی، یکسان‌سازی لباس و اداب و رسوم و همسان‌سازی گروه‌های مختلف قومی است (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۱۲۵-۱۲۷). چنین پیام‌هایی است که بعداً صورت اجرایی پیدا می‌کند و زندگی خصوصی شهروندان را مورد تعرض قرار می‌دهد در سال ۱۳۰۸ قانونی تصویب می‌شود که مردان را ملزم به پوشش لباس غربی می‌نماید و در سال ۱۳۱۴ استفاده از کلاه فرنگی برای مردان اجباری می‌شود و در سال بعد حضور زنان در جامعه با پوشش چادر منع می‌گردد. (خستو، ۱۳۸۸: ۱۳۲)

رضا شاه رویای روشنفکران نسل دوم را برآورده کرد و به این ترتیب برای نخستین بار شاهد ظهور روشنفکرانی هستیم که پیوند تنگاتنگی با نظام سیاسی دارند. به زعم ادوارد شیلز پیدایش و بقای دولت‌های جدید آسیایی و آفریقایی به رغم تمام فراز و نشیب‌های آن وامدار تکاپوی روشنفکران این کشورهاست. از همین روست که درک روند مدرنیزاسیون، پیدایش دولت ملی و فرایند عرفی‌گرایی در جوامعی چون ایران بدون در نظر گرفتن نقش اجتماعی روشنفکرانش ناممکن است (shils, ۱۹۶۳: ۱۹۵). ادوارد شیلز می‌گوید نسل اول رهبران سیاسی - همانند روشنفکران نسل دوم - در بیشتر ممالک توسعه نایافته را کم و بیش غرب‌گرایان تشکیل می‌دادند (shils, ۱۹۶۳: ۲۰۹).

با این اوصاف اجماع نظر میان روشنفکران نسل دوم و دولت در دوره پهلوی پذیرش الگوی خطی از مدرنیته بدون توجه به خاستگاه مدرنیته و کاربست نادرست و ناشیانه آن در جغرافیایی متفاوت بود که بیان موجزی از آن توسط سید حسین تقی‌زاده از روشنفکران عصر مشروطه بیان می‌شد که می‌گفت از فرق سر تا نوک پا غرب شدن (تقی‌زاده، ۱۳۳۹: ۴۱۷-۴۲۹). بنابراین مدرنیته ایرانی در سایه استبداد امرانه (اتابکی، ۱۳۸۵) رنگ و بوی شباهت ظاهری به غرب و غربی شدن به خود گرفت که نتیجه آن شکل‌گیری گونه‌ای کاریکاتورگونه از مدرنیته و ایجاد ترکیب‌های ناهمساز و ناهمگون از آن است که از آن با عنوان شبه‌مدرنیسم یاد می‌کنند. یکی از محققان ایرانی شبه‌مدرنیسم را به این شکل تعریف می‌کند؛ شبه‌مدرنیسم یعنی کاربرد نیندیشیده و غیر انتقادی نظریه‌ها، روش‌ها، تکنیک‌ها و آرمان‌های برگرفته از تجربه کشورهای

پیشرفته و یا برداشت سطحی از مدرنیسم اروپایی توسط روشنفکران و رهبران سیاسی. (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ۱۵۱)

این نسل از روشنفکران در محدوده زمانی سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۳۳۲، یعنی از وقوع انقلاب مشروطیت و برجیده شدن استبداد شاهی تا وقوع کودتای مرداد ۱۳۳۲، قرار دارند و می‌توان آنان را در عنوان «غرب‌گرا و سنت‌گریز» خلاصه کرد (جعفری کافی آباد، ۱۳۹۱: ۸۰). به نظر آنان فقط یک نوع تمدن و فرهنگ در جهان وجود دارد و آن نیز تمدن و فرهنگ غربی است و در برابر غرب نمی‌توان دست به انتخاب زد و بعضی چیزها را پذیرفت و بعضی‌ها را نپذیرفت (موتقی، ۱۳۷۴: ۱۰۰).

### ۱-۳: نسل سوم: روشنفکران بومی‌گرا

اجرای سطحی و کاریکاتوری از مدرنیته نه تنها مدرن‌شدن ایران را در پی نداشت، بلکه صورت‌بندی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه ایران را نیز با تغییرات اساسی مواجه ساخت و با بروز جریان‌های مخالفت و مقاومت، مرحله دیگری از سیر حیات فکری روشنفکران ایرانی آغاز شد که از آن با عنوان گفتمان «بازگشت به هویت بومی» می‌توان یاد کرد که خود البته بعد از مرحله بحران و داعیه سرگردانی آغاز می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۴). فضای اختناق دوره پهلوی اول، روشنفکرانی را که در مسیر نسل دوم تشکیک کرده بودند، را به سکوت و انزوا کشانید، اما در طول دوره سکوت و انزوا به تامل در زیست جهان سنتی ایرانی پرداختند و به تدریج گفتمان هویت بومی را مطرح کردند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۴).

مهمترین نکته مورد توجه این دسته از روشنفکران روایت بومی از تجدد است. در ادبیات روشنفکران نسل سوم شاهد نقدهای جدی به نسل اول و دوم روشنفکران هستیم. آن‌ها روشنفکران را مسئول ایجاد شرایط جدید می‌دانستند که به زعم آل احمد هر کدام در قامت متسکپوهای وطنی از اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی سخن می‌گفتند. (آل احمد، ۱۳۴۴: ۸۰)

به زعم شیلز غرب‌گرایی نسل اول روشنفکران و رهبران سیاسی کشورهای در حال توسعه، نسل بعدی را به ضدیت بیشتر با نسل پیشین و فرهنگ غربی که آنها ترویج می‌کردند، واداشت و از این طریق به فرهنگ و سنت بومی مجال بخشید که بیش از پیش بر ذهنیت آنها مستولی گردد. این چنین بود که ایده فرهنگ کهن بومی نضج گرفت تا ملت را به بیداری و خودآگاهی رهنمون شود. روشنفکران بومی‌گرا به تدریج در ارزش‌های گفتمان حاکم درباره روشنگری

اروپایی و ایده جهان مداری تردید روا داشتند و بر آن شدند که به فرهنگ و سنت‌های دیرینه بومی روی آورند (بروجردی، ۱۳۸۱: ۲۸۹).

س‌الهای بین ۱۳۲۰ تا اواخر دهه ی ۱۳۵۰ را می‌توان عصر روشنفکران «سنت گرا یا بومی‌گرا» نامید (جعفری کافی آباد، ۱۳۹۱: ۸۰). بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنا می‌توان آموزه‌ای دانست که خواستار بازآمدن، بازآوردن یا ادامه رسوم، باورها و ارزشهای فرهنگ بومی است. بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارج نهادن به هویت اصیل و راستین قومی خویش و آروزی بازگشت به سنت فرهنگی آلوده نشده بومی ریشه دارد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۹ - ۳۰). بومی‌گرایی همانا بیان نگرانی‌ها، اضطراب‌ها و تمناهای فکری یک جامعه است که گاه در شکل غیرمتعارف خود به بیگانه‌ستیزی، بیگانه‌هراسی یا وجهی از باور به برتری افکار «خودی» در مقابل «دیگری» انجام شده است. از حیث تاریخی جامعه ایران به تدریج از دوره رضاشاه با بسط علائق بومی مواجه شده است (قرلسفلی و نوریان، ۱۳۸۹: ۱۵۳).

به نظر می‌رسد در تعریف از بومی‌گرایی مناقشه کمتری وجود دارد، تا آنچه که به نام مصداق هویت بومی شناخته می‌شود. بر اساس تجربه تاریخی از نظر روشنفکران ایرانی نسل دوم، هویت ایرانی با قرائتی باستان‌گرایانه و هویت غربی با قرائتی سطحی و نیندیشیده (شبه مدرن) تنها عناصر هویت ایرانی محسوب می‌شد. اما برای روشنفکران نسل سوم هویت اسلامی با قرائت شیعی در کنار عناصر هویت ایرانی غیرباستان‌گرا مورد نظر و توجه بود. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد روشنفکران بومی‌گرا به تلفیق نسخه بومی‌تری از هویت ایرانی و اسلامی می‌اندیشیدند. به همین دلیل بروجردی معتقد است به یک معنا می‌توان پذیرفت که بومی‌گرایی از اسلام شیعی به مراتب فربه‌تر، همه‌جانبه‌تر و فراگیرتر است (بروجردی، ۱۳۷۷: ۴).

به نظر می‌رسد اسلام مهمترین عنصر سازنده هویت بومی محسوب می‌شد. همانطور که شریعتی اشاره می‌کند هنگامی که ما از بازگشت به ریشه‌های خود سخن می‌گوییم، در واقع از بازگشت به ریشه‌های فرهنگی خود حرف می‌زنیم... ممکن است بعضی از شما به این نتیجه برسید که ما ایرانیان باید به ریشه‌های نژادی (آریایی) خود بازگردیم. من این نتیجه‌گیری را به طور قاطع رد می‌کنم. من با نژادپرستی، فاشیسم و بازگشت‌های ارتجاعی مخالفم. نکته مهمتر آن که تمدن اسلامی همچون قیچی عمل کرده و ما را از گذشته پیش از اسلام خود به کلی بریده است... نتیجه آن که برای ما بازگشت به ریشه‌هایمان به معنی کشف دوباره ایران پیش از اسلام نیست

بلکه به معنای بازگشت به ریشه‌های اسلامی ما است. شریعتی در برابر روشنفکران نسل دوم از بازگشت به خویشتن سخن می‌گوید که به زعم او بازگشت به اسلام به مثابه یک مکتب است. مکتب به معنای کلیتی هماهنگ و نظام وار از رفتارها اندیشه‌ها و داوری‌هاست.

از جهاتی می‌توان گفت روشنفکران نسل سوم تجربه غرب و هویت ایرانی مبتنی بر خوانش باستان‌گرا را امری آزموده و ناکارآمد می‌دانستند و به نوعی بحران هویت انسان ایرانی را ناشی از این طرز تلقی می‌دانستند (سلیمانی و آزرمی، ۱۳۹۶: ۲۱۲). ناسیونالیسم باستان‌گرا و بی‌جاساز یکی از ارکان اصلی ایدئولوژی دولت پهلوی بود که در کنار غرب دیگری‌های اصلی روشنفکران بومی‌گرا را شکل می‌دادند. به تعبیر بروجردی در حالی که اولی بی‌واسطه‌تر مشخص، خطرناک و روشن بود دیگری دوردست‌تر، انتزاعی، بی‌خطر و مبهم به نظر می‌رسید. دشمن یک موجودیت مسلح سرکوبگر و محدود به نام دولت نبود، بلکه یک کلیت دوردست و ناروشن و انتزاعی به نام غرب بود از آنجا که روشنفکران ایرانی، رژیم ایران را در امتداد موجودیت بزرگتری به نام غرب می‌دانستند، این دو گونه دیگر بود نسبت به دولت و نسبت به غرب به گونه‌ای جدانشدنی با هم پیوند یافت (بروجردی، ۱۳۷۷، ۸۸).

نسل دوم روشنفکران ایرانی قصد داشتند نسبت این همانی و شباهت با غرب به ویژه در نژاد و زبان برقرار کند تا بدین ترتیب زمینه را برای گسست از هویت اسلامی فراهم کند. حکومت پهلوی به عنوان تجلی خواست این نسل از روشنفکران در جستجوی شباهت بین «مای» ایرانی و «آنان» غربی، تمدن ایرانی را بخشی از یک خانواده قدیمی می‌دانست که شامل تمدن غرب نیز می‌شود. در متن ایرانیان با چینیان به عنوان یک تمدن آسیایی و همچنین اعراب به عنوان یک تمدن اسلامی خیلی کمتر پیوند و قرابت دارند، بلکه کاملاً برعکس آن، ایرانیان بخشی از نژاد آمریکاییان و اروپاییان در این قسمت از کره زمین به شمار می‌آیند. در درون متن اعراب طرد می‌شوند تا ایرانی و غربی با یکدیگر پیوند بخورند و در یک خانواده مشترک قرار گیرند (ادیب زاده، ۱۳۸۷: ۲۱). بدین ترتیب می‌توان گفت رویکرد باستان‌گرا در مقام عمل و چه باید کرد با نگاه الگوبرداری و تقلید و ترجمه از غرب به تجویز مشترکی می‌رسید.

به نظر می‌رسد بومی‌گرایی و ظهور نسل سوم روشنفکران پدیده‌ای فراگیر در بین روشنفکران بسیاری از کشورهای در حال توسعه بود و درست به همین دلیل نزدیکی افق‌های فکری زیادی را در بین روشنفکران جهان سوم ایجاد کرد و آنها را به شکل‌گیری جبهه واحدی سوق داد. به

نظر می‌رسد عوامل مختلفی در تغییر ذهنیت این نسل از روشنفکران اثرگذار بوده است؛ نوسازی از بالا و نتایج فاجعه بار آن در جامعه ایران؛ اشغال ایران و نقض حاکمیت ملی و آثار آن در جنگ جهانی دوم تلنگر دیگری بر ذهنیت روشنفکران ایرانی وارد کرد تا به کنکاش درباره ماهیت استعماری و توسعه طلبانه آنها بپردازند. همچنین سرنگونی دولت قانونی و مردمی دکتر محمد مصدق و سرکوب قیام ملی کردن صنعت نفت و نقش اشکار کشورهای مدعی دموکراسی در سرکوب جنبش و تحمیل کاپیتالیسم به ایران جملگی عواملی بودند که بر ذهنیت نسل سوم روشنفکران ایرانی بسیار اثرگذار بودند.

از طرف دیگر خارج از مرزهای فکری و جغرافیایی ایران نیز عوامل مختلفی به تغییر ذهنیت روشنفکران ایرانی کمک کرد؛ استقرار نظام فاشیستی در اروپا؛ کشتار و ویرانی‌های هولناک جنگ جهانی دوم؛ کوره‌های آدم سوزی؛ انفجار بمب اتمی در هیروشیما و ناکازاکی؛ سرنگونی دولت‌های ملی و مردمی در بسیاری از کشورهای در حال توسعه به منزله تلنگری در قیله مقصود بودن تمدن جدید محسوب می‌شد. همچنین از نظر بومر برداشت عمومی این بود که انسان متمدن نسبت به رنج‌های دیگران حساس‌تر شده و بنابراین دادگرت‌تر، خویش‌ن‌دارتر و در لذت‌طلبی‌ها و یا آزادی‌های خویش‌ن‌ن‌ملایم‌تر گشته است. تا پیش از شروع جنگ‌های جهانی تردیدی در این مورد وجود نداشت، اما جنگ نشان داد در طی مدت سیصد سال گذشته جنایاتی به هولناکی آنچه آلمانی‌ها در بلژیک و فرانسه مرتکب شدند، رخ نداده است (بومر، ۱۳۸۰، ۹۵۰).

در کنار عوامل عینی نباید از تحولات فکری و نظری نیز غافل شد. به نظر می‌رسد جامعه روشنفکری ایرانی از این تحولات فکری تاثیر بسیاری پذیرفته است. کانون برخی از این تحولات فکری غرب و برخی خارج از دنیای غرب قرار داشت؛ مطالعات انتقادی در مورد شرق‌شناسی ادوارد سعید (سعید، ۱۳۸۶: ۲۰). که دانشی به نام شرق‌شناسی وارونه را ایجاد کرد که دفاع از هویت بومی در آن بیشتر دیده می‌شد، جنبش‌های ضداستعماری به منزله هم‌ارزی از گفتمان هویت‌با‌ع‌ث تغذیه روشنفکران بومی‌گرا از این جریان شد و گفتمان «جهان‌سوم‌گرایی» که بر بومی‌گرایی و اصالت خویش‌ن‌ن‌تأکید می‌کرد. بر این اساس با اصراری که غرب بر جهان‌شمولی اروپا محور خود داشت، امر بومی در کوشش‌های غیرغربی مربوط به مدرنیسم اهمیت یافت (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۷).

نگاه‌های انتقادی در غرب نسبت به مدرنیته، ظهور جنبش‌های جدید در جامعه صنعتی، احیای

دینی و بازگشت دوباره مذهب به عرصه جامعه همه در شکل‌گیری بومی‌گرایی تاثیرگذار بود. شکل‌گیری تفکرات جدید در غرب در نقد مدرنیته و تمدن جدید همسویی قابل توجهی در بین روشنفکران نسل سوم پیدا کرد و بسیاری از آنها را به سخن‌گویان تفکرات ضد مدرن در کشورهای در حال توسعه کرد. بسط تفکر هایدگر در ایران بین روشنفکران نمونه‌ای از این است. به تعبیر بروجردی در جهان سوم نگاه‌های انتقادی در غرب باعث شد تا روشنفکرانی ایرانی در یک نقد درونی چشم به ناتوانی‌ها گزفهمی‌ها و مبهم‌گوئی‌های خود گشایند (بروجردی، ۱۳۸۱: ۲۸۹).

از فخرالدین شادمان به عنوان نخستین روشنفکر بومی‌گرا می‌توان یاد کرد. شادمان کتاب تسخیر تمدن فرنگی را در سال ۱۳۲۶ نوشت و چنین استدلال کرد که ایران برای گریز و رهایی از چیرگی تمدن غربی باید از روی میل و رضایت هوشمندانه آن تمدن را از آن خود سازد. این اثر نخستین چرخش آشکار در رویگردانی روشنفکران ایرانی از غرب و توجه به هویت بومی بود (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۳). شادمان غرب‌زدگان را که با تعابیر فکلی از آنها یاد می‌کرد را خطرناک‌ترین دشمنان ایران می‌دانست و معتقد است فکلی ایرانی جاهلی است که نمی‌فهمد فرنگی از سر کینه و عناد و به واسطه خودبینی و تعصب اسلام را موجب بدبختی و بیچارگی ایران می‌خواند و چون خود به ظاهر پیرو دین مسیحیت است دین دیگران را خوار و بی‌مقدار جلوه می‌دهد. دشمن دین ماست نه دوست ایران و اگر ما زرتشتی بودیم مصائب امروز ایران را دلیل بدی دین می‌شمرد (شادمان، ۱۳۸۲: ۱۴).

همین‌طور دو کتاب مهم جلال آل احمد، بهترین نمونه رویکرد نقادانه و رادیکال در بستر روشنفکری ایران است. کتاب «غرب‌زدگی» نوعی تقبیح کل‌گرایانه مدرنیزاسیون در ایران، و حمله‌ای ناشکیبا بر اغلب جنبه‌های زندگی مدرن یا ماشینی بود. در کتاب «خدمت و خیانت روشنفکران» ضمن تعریف طبقه روشنفکر، ردپای این گروه را تا نهضت مشروطه ایران پی گرفته و انتقادات شدیدی به آنها وارد می‌کند (قرلسفلی و نوریان، ۱۳۸۹: ۱۵۷). به نظر آل احمد، سرچشمه‌ی بسیاری از تباهی‌های اجتماعی و فرهنگی در ایران معاصر، همانا ترک میراث سنتی و تسلیم در برابر غرب و تقلید افراطی از آن، همراه با فقدان آگاهی درست از ریشه‌های پیشرفت غرب است. همان، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

در دو دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ جلال آل احمد و علی شریعتی مهمترین حاملان این گونه روشنفکری

بودند. آل احمد از غرب زدگی به مثابه بیماری و مهمترین مشکل جامعه ایرانی یاد کرد، شریعتی اما خواهان بازگشت به خویشتن را به عنوان درمان بیماری غرب زدگی تجویز می کرد. (شریعتی، ۱۳۸۹). صریحترین دیدگاه مخالفت را در ارای فریدید می توان دید. او بر این باور بود که غرب را باید به عنوان یک هستی و هم به عنوان یک شیوه زندگی باید ترک گفت. از نظر او غرب خدا را گم کرده و نفس اماره را جایگزین کرده و مشرق، سرزمین شفقت و روشنایی و غرب قلمرو سلطه جویی و تاریکی است (فریدید و مددپور، ۱۳۸۱) از روشنفکر بومی گرای دیگر داریوش شایگان معتقد بود تفکر غربی مبتنی بر نهلیسم و باطل کردن همه ارزش های مقدس و غروب خدایان و مرگ اسطوره ها است و باید به آموزه های عرفانی شرقی برگردیم. در کتاب آسیا در برابر غرب او به دنبال بدیلی مهم در برابر غرب بود (شایگان، ۱۳۹۲). و همچنین سید حسین نصر معتقد بود عصر جدید یا تمدن جدید طغیان انسان علیه خداوند است و (جدایی عقل از نور، کمبود فضیلت و راه رستگاری) و راه حل را بازگشت به حکمت های شرقی و احیای فلسفه و عرفان های اسلامی می داند (نصر، ۱۳۸۵).

## ۲: روشنفکران نسل سوم و تغییر بیعت با رژیم پهلوی

از میان نظریه های انقلاب، نظریه بریتون را می توان از نسل اول نظریه های انقلاب دانست که به دنبال توصیف انقلاب ها هستند. او در کتاب کالبد شکافی چهار انقلاب به بررسی انقلاب های چهار کشور انگلستان، آمریکا، فرانسه و روسیه پرداخته است. او در مطالعه خویش از انقلاب های کبیر به دنبال پیدا کردن یکنواختی ها و استخراج الگوهای مشترک وقایع و فرایند انقلاب ها از شکل گیری و همین طور گذارهای پساانقلابی و پیامدهای آن هست. مطالعه مقایسه ای او را به این نتیجه رهنمون ساخت که در میان عوامل و نشانه های انقلاب امکان کشف یک الگوی روشن و همه گیر دور از دسترس است و نشانه های انقلاب چندان متعدد و متفاوت اند که به هیچ روی نمی توان به سادگی آنها را در یک الگو ترکیب کرد. (بریتون، ۱۳۶۶: ۳۱)

کرین بریتون معتقد است در جامعه و در زمان زندگی یک نسل پیش از انفجار انقلاب، در رژیم پیش از انقلاب ها، نشانه هایی از آشوب آینده به دست می آید. به بیان دقیق این نشانه ها علائم کاملی نیستند و بیماری زمانی پدیدار می شود که این نشانه ها به اندازه ای کافی گسترش یافته باشند، در حقیقت این نشانه ها همان علائمی است که یک آسیب شناس باهوش با دیدن آنها می تواند تشخیص دهد که بیماری در شرف آمدن است، اما نشانه ها هنوز مقدماتی است و

چندان گسترش نیافته که بتوان بیماری‌اش خواند. در ادامه، زمانی فرا می‌رسد که علائم کامل بیماری خود را نمایان می‌سازند و در اینجاست که می‌توان گفت تب انقلاب آغاز گشته است (بریتون، ۱۳۶۶: ۴۰) در میان نشانه‌ها و یکنواختی‌های مقدماتی بریتون به موارد هفت‌گانه‌ای اشاره کرده است که نشانه وضعیت پیشا انقلابی است؛

نشانه‌های اول و دوم در وضعیت پیشا انقلابی از نظر بریتون بیشتر عوامل و متغیرهای اقتصادی هستند. او برخلاف باور عمومی معتقد است، انقلاب نه در جوامع دستخوش کساد، بینوایی و تنگدستی، بلکه در جوامعی روی داده است که از نظر اقتصادی رشد و پیشرفت داشته‌اند و در رفاه بوده‌اند. دومین نشانه و یکنواختی از نظر او، شکست مالی حکومت و ناتوانی حکومت در مدیریت اقتصادی کشور است. ناتوانی حکومت در مدیریت مالی و اقتصادی کشور، اعتراض طبقاتی که زیر فشار مالیات سنگین قرار دارند، در پی دارد.

سومین نشانه شرایط پیشاانقلابی از نظر بریتون ناکارآمدی حکومت است. روایت بریتون از حکومت ناکارآمد نشان دهنده دولتی است فروریخته، نابسامان و آشفته که در حل بسیاری از امور و وظایف خویش ناتوان و عاجز است. در کنار این او به نشانه چهارم از یکنواختی‌ها و نشانه‌های مقدماتی انقلاب اشاره می‌کند؛ یعنی تباهی و فقدان مشروعیت طبقه حاکم در توجیه علت حکمرانی خویش. طبقه حاکم در نظر بریتون در معنای موسع به کار رفته است، یعنی همه مردمی که اداره امور عمومی جامعه را برعهده دارند و در نظر خویش نیز، صلاحیت حکومت و حکمرانی را ندارند و به همین دلیل فاقد هر گونه مشروعیت از طرف خود و دیگران هستند. فقدان مشروعیت حکومت را با چالش دیگری مواجه می‌سازد که بریتون از آن با عنوان ناکامی شگفت‌آور در کاربرد زور نام می‌برد. بنابراین از نظر بریتون یکنواختی پنجم در شرایط پیشاانقلابی اقتدار مشروع حکومت در کاربرد زور است که از نظر انقلابیون مورد حمله قرار می‌گیرد و حکومت در بهره‌گیری از قوه قهریه برای سرکوب انقلابیون آشکارا ناتوان می‌شود.

در کنار عوامل اقتصادی و همین‌طور عوامل سیاسی که بریتون اشاره دارد، از دو عامل اجتماعی نیز یاد می‌کند که یکنواختی‌های ششم و هفتم را تشکیل می‌دهند؛ یعنی ناهمسازی‌های طبقاتی و تغییر بیعت روشنفکران. ناهمسازی طبقاتی به این معناست که بین طبقات مختلف جامعه چه طبقات سنتی و مدرن و چه بین طبقات جدید مثل طبقه کارگر، متوسط و سرمایه‌دار نوعی نفرت و نزاع طبقاتی شکل می‌گیرد این ناهمسازی و نزاع طبقاتی بین روستا و شهر و یا مرکز و



پیرامون هم می‌تواند رخ دهد.

تغییر بیعت روشنفکران آخرین نشانه مقدماتی انقلاب است و از نظر برخی مهمترین و موثق‌ترین نشانه است، چرا که نشان می‌دهد روشنفکران برخلاف شرایط پیشا انقلابی، دیگر از رژیم حمایت نمی‌کنند و مطالب انتقادی پرشماری نوشته و اصلاحات جدی را درخواست می‌کنند. این تغییر رویه، به تعبیر کرین بریتون نشان از «تغییر بیعت روشنفکران» دارد. یعنی اندیشمندان و متفکرین اجتماعی که تا بدان زمان در خدمت نظام و اهداف آن قرار داشتند، کم‌کم و به تدریج از هر راهی از همراهی با اهداف نظام سرباز زدند و اهداف خاص خودشان را دنبال کردند.

از دیدگاه بریتون وقتی نگاه روشنفکران جامعه ناظر بر مسائل حاد جامعه باشند، بی شک شروع به انتقاد از جریان عادی روزانه امور بشری می‌کنند و آرزومند یک دگرگونی چشمگیر در جامعه می‌شوند؛ اما از آنجا که دولت‌مردان جامعه، در این شرایط گوشی برای شنیدن انتقادات و توصیه‌های روشنفکران ندارند، آن‌ها نیز مشغول تدوین بنیادهای فکری و ایدئولوژی انقلابی می‌شوند. این ایده‌ها بخش مهمی از وضع ماقبل انقلابی را تشکیل می‌دهد و تأثیر مهمی در انقلاب دارد. (بریتون، ۱۳۶۶: ۴۵-۵۹).

اندیشمندانی چون هانتینگتون نیز بر اهمیت تغییر موضع روشنفکران تاکید دارند، اگرچه او به درستی همراهی سایر گروه‌های اجتماعی را برای وقوع انقلاب ضروری می‌داند. از نظر او برآورده نشدن درخواست‌ها و محرومیت از فرصت‌های مشارکت در نظام سیاسی، یک گروه را انقلابی می‌سازد. اما یک انقلاب به بیگانگی گروه‌های بسیاری از نظام موجود نیاز دارد. برای وقوع انقلاب در کشوری که دستخوش نوسازی است، باید روشنفکران، صاحبان حرف و بازرگانان طبقه متوسط شهری و روستاییان به اندازه کافی از سامان موجود بیگانه شده باشند (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۴۲۳).

وفاداری روشنفکران نسل دوم به آرمان‌های نوسازی امرانه پهلوی دیری نپایید و به تدریج از اوایل دهه ۱۳۳۰ رویگردانی روشنفکران از ایده نوسازی امرانه و نوسازی به سبک و سیاق غربی را در آثار مختلف روشنفکران شاهد هستیم. (صدیقی، ۱۳۸۸: ۱۱۵). حکومت پهلوی به دلیل در پیش گرفتن سیاست توسعه اقتصادی بطور اجتناب‌ناپذیری نیازمند روشنفکران و تحصیلکردگان بود و از سویی دیگر به دلالتی به آنها اعتماد نداشت. چرا که روشنفکران به خاطر تجربه تلخ برکناری مصدق به او بدگمان شده بودند و این حادثه را مرگ زود هنگام دموکراسی و حکومت ملی در ایران می‌دانستند. (بروجردی، ۱۳۷۷: ۶۱).

دولت در ابتدا تا اندازه‌ای کوشید بوسیله اعطای بورسیه‌ها و کمک هزینه‌های تحصیلی، موقعیت‌های شغلی و ... مخالفان را با خود همراه سازد، اما به لحاظ عدم توفیق در این امر موضع خویش را تغییر داد و به سرکوبی مخالفان برخاست. کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ اوج فعالیت‌های سرکوبگرانه دولت بود. سرکوب خونین قیام ۱۵ خرداد، باور روشنفکران رادیکال را تقویت کرد که به مبارزه خواندن دولت از راه وسایل قانونی و مسالمت‌آمیز دیگر ممکن نیست. (بروجردی، ۱۳۷۷: ۶۱). بنابراین روشنفکران نیز که تا پیش از این، آرمان‌ها و مسیر متفاوتی از باقی قشرهای جامعه در پیش گرفته بودند، با تغییر بیعت با حکومت وقت، در کنار توده مردم قرار گرفتند و با انقلاب همراه شدند (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۴۵).

### نتیجه‌گیری

روشنفکری در ایران را می‌توان از بدو شکل‌گیری تا سالهای منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی در سه دسته قرار داد؛ عصر حیرت، عصر روشنفکران غرب‌گرا و عصر روشنفکران بومی‌گرا. به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی، سیری تکاملی از فهم روشنفکران ایرانی نسبت به تجدد و غرب را نیز نشان می‌دهد. در حالی که نسل دوم آرمان مشترکی با دولت پهلوی داشتند، نسل سوم روشنفکران ایرانی به همراهی با مردم و مخالفت با دولت پرداختند. کرین بریتون در کتاب کالبدشکافی چهار انقلاب تغییر بیعت یا جابه‌جایی وفاداری روشنفکران را یکی از نشانه‌های وضعیت پیش از انقلاب می‌داند. «تغییر بیعت روشنفکران» به تعبیر بریتون به این معنی است که کم‌کم و بتدریج از همراهی با اهداف نظام سر باز زدند. به نظر می‌رسد نتایج آثار مستقیم و غیرمستقیم تغییر بیعت روشنفکران را با عنایت به وقوع انقلاب اسلامی می‌توان به شرح زیر توضیح داد؛ نخستین تاثیر تغییر بیعت روشنفکران را باید افول گفتمان غرب‌گرایی و تردید در ماهیت تمدن جدید دانست؛ در غالب آثار روشنفکران بومی‌گرا نقد غرب از جنبه‌های مختلف و وجود نشانه‌های افول آن وجود دارد. برای مثال داریوش شایگان معتقد بود غور چندین ساله ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را شکل می‌دهد (شایگان، ۱۳۹۲). نراقی ضمن نقد تمدن غرب بر این باور است که سنت تفکر یهودی - مسیحی در غرب از نظر اندیشه اصیل چیز زیادی برای عرضه کردن به شرق ندارد. (نراقی، ۱۳۵۵: ۷). نصر در نقد تمدن مدرن

می‌نویسد؛ «تمدن مدرن از زمان رنسانس تجربه‌ای شکست خورده است» (نصر، ۱۳۸۵: ۱۲).

بروجردی معتقد است نقد غرب و غرب‌زدگی چندین کار مهم برای جامعه فکری ایران انجام داد؛ نخست آنکه یک تراژنامه انتقادی از کارنامه صدساله روشنفکری در ایران فراهم نمود. دوم اینکه جایگزین بومی‌گرایانه در برابر دیدگاه جهان - میهن‌گرایانه چپ‌ها ارائه می‌نمود. سوم اینکه روند گفتگوی روشنفکری را به سود گفتمان جهان‌سومی و شک‌آور در تمدن و کلاهایش دگرگون ساخت. چهارم اینکه روشنفکران ایرانی را تلنگری زد تا به خود آیند و با چیرگی فرهنگ بیگانه به مبارزه برخیزند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۱۰). نقد غرب چرخش جریان روشنفکری به سمت مذهب و اسلام شد و روحانیون را به عنوان مهمترین حاملان اسلام و موثرترین نیروی اجتماعی در مبارزه علیه رژیم پهلوی از طرف روشنفکران تبدیل کرد. آل احمد تجدید حیات اسلام شیعی را کارآمدترین واکسن در برابر بیماری واگیر غرب‌زدگی تشخیص می‌داد و روحانیون را با صلاحیت‌ترین پزشکانی تلقی می‌کرد که می‌توانند این واکسن نجات‌دهنده هویت ایرانی را فراهم سازند. (آل احمد، ۱۳۵۷، ج ۲: ۵۲). افزایش ارتباط میان حوزه و دانشگاه تحت تاثیر این فضا شکل گرفت و یکی از نمودهای پیوند بین روحانیت و دانشگاه در نهضت اسلامی، برگزاری مجلس ترحیم آیت‌الله مصطفی خمینی در تاریخ آبان ۱۳۵۶ بود. (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷: ۸۳).

در کنار اسلام روشنفکران بومی‌گرا در برابر غرب به بدیل دیگری به نام شرق نیز توجه کردند. برای مثال آل احمد، هند را مادر تمدنی ایران خواند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۱۸) همینطور شادمان از اینکه ایرانیان از جغرافیا تاریخ علوم ادبیات و هنرهای کشورهای شرقی چون هند روسیه چین یکسره بی‌خبرند، شکایت داشت (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۰۰). شریعتی معتقد بود شرق و غرب از چند جنبه با یکدیگر تفاوت دارند و به نظر او مهمترین تفاوت از جنبه گونه فرهنگی است. به نظر او گونه‌های فرهنگی متفاوت ویژگی‌های متفاوتی را ایجاد می‌کند.. (شریعتی ۱۳۶۰: ۲۸۲).

تغییر همراهی از دولت به سمت مردم نتیجه دیگری روشنفکران بومی‌گرا است. از دید نسل اول و به ویژه دوم روشنفکران رعیت فاقد درک و توانایی الزم برای درک مصالح خود و کشور بود. اما از منظر روشنفکران بومی‌گرا تنها راه احیای هویت بومی و ایجاد تغییر اجتماعی از طریق مردم امکان‌پذیر است. رفع شبهات علمی و دینی و نزدیک کردن گزاره‌های علمی و دینی دیگر اثر روشنفکران بومی‌گرا بود. نهایتاً باید به نقش مهم روشنفکران در پاسخ به بحران هویت انسان

ایرانی توجه کرد. به نظر می‌رسد ایده ساختن ملت جدید با ترکیب باستان‌گرایی و غرب‌گرایی بحران هویت را در پی داشت و روشنفکران بومی‌گرا تلاش می‌کردند نسخه‌ای شفا بخش برای بحران هویت انسان ایرانی ارائه نمایند.

### فهرست منابع

۱. آجودانی، ماشالله (۱۳۸۵) یا مرگ یا تجدد، تهران، انتشارات اختران.
۲. ادیب زاده، مجید (۱۳۸۷) زبان؛ گفتمان و سیاست خارجی، دیالکتیک بازنمایی از غرب در جهان نمادین ایرانی، تهران، اختران.
۳. افشار، الجای (۱۳۰۲) معارف در ایران، ایرانشهر، سال ۲، شماره ۳.
۴. آل احمد، جلال (۱۳۵۷) در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، انتشارات خوارزمی
۵. آل احمد، جلال (۱۳۴۴)، غرب زدگی، تهران، انتشارات رواق.
۶. اندیشان، حمید (۱۳۹۰)، غرب شناسی ایرانی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال ششم، شماره ۵.
۷. بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۱)، روشنفکران ایرانی و مدرنیته؛ رویکردی دوگانه، نشریه ایران نامه، شماره ۷۸ و ۷۹.
۸. بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، نشر الوان، چاپ پنجم، تهران.
۹. بریتون، کرین (۱۳۶۶)، کالبد شکافی چهار انقلاب، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، انتشارات زریاب، چاپ چهارم.
۱۰. بهنام، جمشید (۱۳۷۵)، ایرانیان و اندیشه تجدد، نشر فرزانه، تهران.
۱۱. بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۰)، آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
۱۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۳)، انواع و ادوار روشنفکری با نگاه به روشنفکری حوزوی، تهران، کتاب فردا

۱۳. تقی زاده، سیدحسین (۱۳۳۹)، اخذ تمدن خارجی، مجله یغما، ش ۱۴۹.
۱۴. جعفری کافی آباد، صابر (۱۳۹۱)، تحلیل جامعه شناختی جریان‌های روشنفکری در ایران ۱۲۸۴-۱۳۷۵، نشریه کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۵۳ و ۵۴.
۱۵. حاصلی، جعفر مراد (۱۳۹۳)، ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری روشنفکران در ایران، خردنامه، شماره ۱۳.
۱۶. خرمشاد، محمدباقر و عزیزی، پروانه (۱۳۸۷)، روشنفکران دینی ایران و غرب، پژوهش حقوق عمومی، شماره ۲۴.
۱۷. خستو، رحیم (۱۳۸۸)، نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی، علوم سیاسی، شماره ۸.
۱۸. خستو، رحیم (۱۳۸۶)، نسل اول روشنفکران ایرانی و مدرنیته سیاسی، علوم سیاسی، شماره ۶.
۱۹. خلیلی، محسن (۱۳۹۰)، «استغراب، استدلال، استتباع (سه شیوه رویارویی ایرانیان با جماعت فرنگیه)»، نامه پژوهش، شماره ۱۸ و ۱۹.
۲۰. خواجه سروی، غلامرضا؛ رضا صمیم؛ رضا کاوند (۱۳۹۵)، تیپ‌شناسی نحوه مواجهه ی روشنفکران و نخبگان ایرانی با تمدن غرب، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره نهم.
۲۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴)، صد سال سرگردانی در راه غربی شدن و تجدد مآبی» به نقل از کتاب ایران معاصر و غرب جدید، درآمدی تاریخی-فلسفی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی، مجموعه مقالات، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران
۲۲. سپهری راد، امید (۱۳۹۹) شگرف‌نامه ولایت: سفرنامه منشی میرزا اعتصام‌الدین جونپوری به انگلستان، تهران، بیژن یورد.
۲۳. سعید، ادوارد (۱۳۸۶)، شرق‌شناسی، مترجم لطفعلی خنجی، تهران، امیرکبیر.
۲۴. سلیمانی، غلامعلی، آزرمی، علی. (۱۳۹۶). ملی‌گرایی باستان‌گرا و بحران در هویت انسان ایرانی؛ بازخوانی پاسخ مطهری، انسان پژوهی دینی، دوره ۱۴، شماره ۱۳.
۲۵. دهباشی، علی (۱۳۷۸)، سفرنامه حاج سیاح به فرنگ، ترهان، شهاب ثاقب: سخن، چاپ دوم.

۲۶. شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۸۲)، تسخیر تمدن فرنگی، تهران، گام نو
۲۷. شایگان، داریوش (۱۳۹۲)، آسیا در برابر غرب، تهران، موسسه نشر فرزاد روز
۲۸. شریعتی، علی (۱۳۸۹)، بازگشت به خویشتن، تهران، ایران جوان
۲۹. شریعتی، علی (۱۳۸۰)، ما و اقبال، تهران، الهام
۳۰. شریعتی، علی (۱۳۶۰)، روشنفکر و مسئولیت او در جامعه، مجموعه آثار، جلد ۲۰، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی
۳۱. شوشتری، میرزا عبدالطیف خان (۱۳۶۳)، تحفه العالم و ذیل التحفه، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری
۳۲. فردید، احمد، محمد مددیپور (۱۳۸۱)، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، تهران، نظر
۳۳. قزلسغلی، محمد تقی، نوریان دهکردی، نگین (۱۳۸۹)، نقد بومی‌گرایی در اندیشه جلال آل احمد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، شماره چهارم.
۳۴. صدیقی، علیرضا (۱۳۸۸)، بومی‌گرایی و تأثیر آن بر ادبیات داستانی معاصر ایران (۱۳۲۰-۱۳۵۷)، پژوهش زبان و ادب فارسی، شماره پانزدهم.
۳۵. علوی شیرازی، میرزا محمدهادی (۱۳۶۳)، دلیل السفرا، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان شیرازی ایلچی به روسیه، کوشش محمد گلبن، تهران، دنیای کتاب.
۳۶. کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۴) اقتصادی سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ پنجم، تهران، نشر مرکز.
۳۷. مرکز اسناد انقلاب اسلامی (۱۳۹۷)، آرشیو، پرونده آیت‌الله سید مصطفی خمینی، شماره بازبایی ۳۹۳
۳۸. مرسل‌وند، حسن (۱۳۶۴) حیرت‌نامه؛ سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، تهران: رسا.
۳۹. میرسپاسی، علی (۱۳۸۷)، روشنفکران ایران؛ روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر توسعه
۴۰. میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، تأملی در مدرنیته ایرانی، بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، ترجمه جلال توکلیان، چاپ اول، تهران: طرح نو.

۴۱. قاضیها، فاطمه (۱۳۷۹)، روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر دوم فرنگستان، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
۴۲. نایب الایه، رضاقلی میرزا (۱۳۷۳)، سفرنامه رضاقلی میرزا نایب الایه نوه فتحعلی شاه، به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، بی جا، اساطیر، چاپ سوم.
۴۳. نبوی، نگین، ۱۳۸۸، روشنفکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه و پردیس دانش
۴۴. نراقی، احسان (۱۳۵۵)، آنچه خود داشت، تهران، انتشارات امیرکبیر
۴۵. نراقی، احسان (۱۳۵۴)، غربت غرب، تهران، امیر کبیر.
۴۶. نصر، سید حسین (۱۳۸۵)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴۷. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم

۴۸. Shils, Edward (۱۹۶۳) "The Intellectuals in the Political Development of the New States," in Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism, ed., John Kautsky, New York, John Wiley and Sons.