

# بررسی مفهوم غرب در گفتمان روشنفکران مشروطه‌خواه در قیاس با گفتمان روشنفکران دههٔ چهل هجری شمسی

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۱۹، شماره دوم: ۸۴-۴۹

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

یوسفعلی اباذری

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

منصوره خائفی<sup>۱</sup>

کارشناس ارشد جامعه‌شناسی

پدیرش: ۹۲/۲/۸

دریافت: ۹۱/۱۰/۱۵

## چکیده

ورود مدرنیته به ایران، با استعمار و دخالت‌های گستردهٔ غربیان همراه بود. این همراهی در کنار سایر ویژگی‌های جامعهٔ ایران، به برخوردها و نگرش‌های متفاوتی نسبت به مدرنیته و غرب منجر شد. از جملهٔ این برخوردها و نگرش‌های متفاوت، میان دو گفتمان حاکم بر اندیشهٔ روشنفکران مشروطه‌خواه از یک طرف و روشنفکران دههٔ چهل هجری شمسی، از طرف دیگر، اتفاق افتاد.

بر این اساس، در پژوهش حاضر با عنوان «بررسی مفهوم غرب در گفتمان روشنفکران مشروطه‌خواه در قیاس با گفتمان روشنفکران دههٔ چهل هجری شمسی»، منابع متعددی، خصوصاً منابع ادبی مطالعه شد تا به سؤال اصلی این پژوهش که چگونگی تصویر غرب در دو گفتمان روشنفکران مشروطه‌خواه و روشنفکران دههٔ چهل شمسی است، پاسخ مناسب داده شود.

چارچوب نظری و روش این تحقیق برگرفته از برخی مفروضات نظری‌روشی نظریه‌پردازان تحلیل گفتمان است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که روشنفکران مشروطه‌خواه، غرب را تمدن مرفعی بهره‌مند از ایده‌های آزادی، برابری، علم، تکنولوژی و... می‌دانستند؛ حال آنکه این تصویر از غرب، در دههٔ چهل، با امپریالیسمی که از راه‌های مختلف به استثمار ایران می‌پردازد و تمدنی که فاصلهٔ آن از ارزش‌های معنوی و اخلاقیات بیشتر می‌شد، جایگزین گشت.

## کلیدواژگان

ایران، غرب، مشروطه، دههٔ چهل، روشنفکران، ترقی، امپریالیسم.

<sup>۱</sup>. پست الکترونیکی نویسنده رابط [khaefi.m@gmail.com](mailto:khaefi.m@gmail.com)

## مقدمه

مواجهه ایرانیان با غرب، در دوره اخیر و بعد از جنگ‌های ایران و روسیه، به گونه‌ای بوده که بخش‌های مختلف جامعه ایران را تحت تأثیر خود قرار داده است. حضور نظامی غربیان در ایران و پدیده استعمار، علاوه بر آثار سیاسی و اقتصادی آن، عرصه فرهنگ را بی‌نصیب نگذاشته است. بخشی از آثار این مواجهه در حوزه فرهنگ، در ادامه تلاش فکری روشن‌فکران ایرانی، به‌عنوان پیشتازان شناخت غرب، حاصل گشته است.

روشن‌فکران ایرانی که در نگاه اول، از ترقی نظامی و تکنولوژیکی غرب به‌شگفت آمده بودند، تلاش کردند تا به شناخت غرب و دلایل ترقی اجتماعی آن دست یابند. بدین ترتیب، در نتیجه حضور نظامی و استعماری غرب و تلاش روشن‌فکران برای شناخت ابعاد مختلف این تمدن، تصویری از غرب ایجاد شد. اما این تلقی از غرب، با گذشت زمان و تحولاتی که در حوزه سیاست و اقتصاد و فرهنگ ایران رخ داد، تغییر یافت.

با وجود تغییر در تلقی روشن‌فکران از غرب و تفاوت میان درک روشن‌فکران مختلف، می‌توان از چند گفتمان غالب نام برد که در هر دوره تاریخی، بر اندیشه روشن‌فکران حاکم بوده و در هر یک از آن‌ها، غرب به‌صورت نسبتاً متمایزی، تصویر شده است. از میان این گفتمان‌ها، بررسی و مقایسه مفهوم غرب در گفتمان روشن‌فکران مشروطه‌خواه و روشن‌فکران دهه چهل، هدف این مقاله را تشکیل می‌دهد؛ چراکه این دوره‌ها، دوره‌های شکفتگی نظریات و نظریه‌پردازان مختلف بودند که تأثیری ماندگار بر زندگی فکری ایرانیان به‌جای گذاشته‌اند. البته از آنجاکه درک غالب روشن‌فکران این دو دوره از غرب مدنظر بوده و نه دیدگاه‌های افراد شاخص این دوره‌ها حول این مفهوم، تلاش شد تا آنجاکه محدودیت زمانی و دغدغه کیفیت کار اجازه می‌داد، نوشته‌های بیشتری مطالعه و بررسی شود.

## سؤال پژوهش

سؤال اصلی‌ای که این مقاله به دنبال پاسخ به آن است، این است که غرب در گفتمان روشن‌فکران مشروطه‌خواه، از طرفی و گفتمان روشن‌فکران دهه چهل شمسی، از طرف دیگر، چگونه معنا می‌یابد.

## مبانی نظری

برای پاسخ به سؤال پژوهش، تلاش می‌شود از دریچه نگاه تحلیلگران گفتمان، به معنا و ارتباط آن با زبان و گفتار توجه شود. البته نظریات تحلیل گفتمان تنوع زیادی دارند که هر یک از آنها می‌تواند راهنمای تحقیقات مجزایی قرار گیرد؛ اما آنچه با اهداف و انتظارات نظری این مقاله سازگارتر است، تأکید بر برخی مفروضات کلیدی نظری و روشی تحلیل گفتمان است.

تحلیل گفتمان به‌مثابه رویکردی پژوهشی، در ادامه تحولات در حوزه زبان‌شناسی و توجه به زبان در شکل‌دهی معانی ذهنی کنش‌گران اجتماعی، تبلور یافته است. اما توجه به زبان و ساختارهای زبانی، راه را برای تحلیل‌های ساختارگرایانه معانی ذهنی کنش‌گران اجتماعی و در نتیجه، پدیده‌های اجتماعی بازتر کرد و به‌این‌ترتیب، نظریات ساختارگرایانه و پساساختارگرایانه اشتراوس، بارت، دریدا، فوکو و سایر نظریه‌پردازان تحلیل گفتمان شکل گرفت. اما با وجود گستردگی و تنوع این نظریات، فرض کلیدی و مشترک زبان‌شناسی سوسور در تمام آنها تدوام یافت. این فرض که زبان، منعکس‌کننده واقعیتهای ازپیش‌موجود نیست، بلکه فهم ما از واقعیت را سازمان می‌دهد یا می‌سازد، بر تمام این نظریات سایه افکند. بدین‌ترتیب، معنا، محصول قراردادهای فرهنگی و محصول خود زبان است و با کاوش در ساختارهای زبانی، می‌توان به معنای ذهنی کنشگران که در اینجا روشن‌فکران هستند، راه یافت.

البته در اندیشه تحلیلگران گفتمان، برخلاف ساختارگرایی سوسور، صرفاً یک سیستم عام معنایی وجود ندارد، بلکه مجموعه‌ای از سیستم‌ها یا گفتمان‌ها وجود دارند که براساس آنها، معنا از یک گفتمان به گفتمان دیگر تغییر می‌کند (یورگنسن و فیلیپس ۱۳۸۹، ۳۴). به‌این‌ترتیب، در این مقاله، نظریات روشن‌فکران مختلف درباره غرب را با قراردادن هر یک از آنها در ذیل یک یا چند گفتمان، قیاس کرده‌ایم.

اما همراهی با این دو فرض، مفروض دیگری را به‌همراه می‌آورد. به‌این‌ترتیب که از آنجاکه ادراکات انسان به‌واسطه زبان حاصل می‌شود و زبان نیز بازتابی از واقعیت ازپیش‌موجود نیست، بلکه محصول مقوله‌بندی جهان و به‌تعبیر تحلیل گفتمان، محصول گفتمان است، دانش و حقیقتی ورای گفتمان وجود ندارد. این فرض، نوعی ادعای معرفت‌شناسانه درباره نسبت شناخت انسانی است. بنابراین، رویکرد متفاوتی را در تحقیق ایجاب می‌کند و مانع قضاوتی فراگفتمانی

دربارهٔ صحت دعاوی مطرح‌شده در هر یک از گفتمان‌های بررسی‌شده دربارهٔ غرب و بررسی انطباق تصاویر ساخته‌شده از غرب با واقعیت می‌شود.

علاوه بر مفروضات مطرح‌شده، یکی دیگر از مشترکات نظریات تحلیل گفتمان، اتخاذ موضعی ضدبنیادگراست. این نگرش ضدذات‌گرا بر این اساس استوار است که جهان اجتماعی، به‌نحو اجتماعی ساخته شده است و در نتیجه، شرایط خارجی نیستند که ویژگی‌های جهان اجتماعی را مشخص یا از پیش تعیین می‌کنند، انسان‌ها نیز صاحب مجموعه‌ای از ویژگی‌های ثابت و اصیل یا ذات نیستند (یورگنسن و فیلیپس ۱۳۸۹، ۲۵). اما توجه به خصلت تصادفی دانش و هویت‌ها، تأکید بر قدرت را به‌عنوان مهم‌ترین عامل شکل‌دهندهٔ آن‌ها به‌همراه می‌آورد. توجه به قدرت، در میان نظریه‌پردازان تحلیل گفتمان، برگرفته از آثار دیرینه‌شناختی فوکو است. فوکو در این آثار، نظریه‌ای دربارهٔ قدرت/دانش ارائه کرد و به‌جای اینکه کنش‌گران و ساختارها را مقولات اصلی به‌شمار آورد، بر قدرت متمرکز شده است. همچنین به‌گمان او، قدرت را نباید صرفاً سرکوبگر به‌شمار آورد، بلکه می‌تواند مولد هم باشد؛ قدرت گفتمان‌ها و دانش، بدن‌ها و ذهنیت‌ها را می‌سازد. این رویکرد نظری در آثار پسااستعماری ادوارد سعید، با الهام از نظریات فوکو دنبال شده است. سعید در کتاب *شرق‌شناسی خود*، مرتبط با دغدغهٔ این مقاله، به این مطلب می‌پردازد که چگونه گفتمان شرق‌شناسی از دل روابط قدرت/دانش به‌وجود آمده و بر این روابط اثر می‌گذارد. تحلیل قدرت و نحوهٔ اثرگذاری آن بر شکل‌گیری گفتمان‌ها و هویت‌ها، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نظری و تجربی سعید در تحلیل روابط غرب و شرق است؛ اما وجه دیگری از کار او، تحلیل و بررسی برساخته‌شدن ابژهٔ غرب و شرق در گفتمان شرق‌شناسی است که متناظر با هدف این مقاله است. غرب و شرق به‌عنوان دو مفهوم ذهنی در آثار ایرانیان و از جمله روشن‌فکران ایرانی نیز برساخته شده‌اند. اما در هر یک از دوره‌های بررسی‌شده در این مقاله، گفتمان‌های نسبتاً متفاوتی به‌طور هم‌زمان، مفهوم غرب را در ارتباط با سایر مفاهیم، تعریف نموده‌اند. باوجوداین، به‌رغم اختلاف میان این گفتمان‌ها، نوعی تصور خاص از غرب در هر زمان غالب بوده است.

ایجاد این تصور غالب در اندیشهٔ تحلیل‌گران گفتمان، ناشی از هژمونیک‌شدن یک گفتمان در هر دورهٔ زمانی دانسته شده است. لاکلاو و موفه، دو تن از تحلیل‌گران گفتمان، بر این نکته تأکید می‌کنند که در هر دورهٔ زمانی، گفتمان‌های مختلف برای اینکه نظام معنایی خویش را در

جامعه تثبیت کنند، با یکدیگر در کشمکش دائمی هستند و هیچ گفتمانی نمی‌تواند به‌طور کامل مستقر شود. اما ممکن است در برخی برهه‌های تاریخی، یکی از گفتمان‌ها بر دیگران غالب شده و هژمونیک شود. به این ترتیب، گفتمان هژمونیک، گفتمانی است که طبیعی و عینی انگاشته شده و توانسته است سایر نظام‌های معنایی را طرد کند (یورگنسن و فیلیپس ۱۳۸۹، ۸۹). در فضای اجتماعی ایران و در هر یک از دوره‌های مشروطه و دهه چهل نیز در اندیشه روشنفکران ایرانی، نوعی اجماع در درک آنان از غرب، با وجود اختلافاتی که درباره نحوه مواجهه با آن داشتند، شکل گرفته بود که هدف این مقاله، بررسی این درک غالب است.

### روش‌شناسی

با توجه به مفروضات بیان‌شده از نظریات تحلیل گفتمان و لزوم هماهنگی میان نظریه و روش تحلیل گفتمان، روش تحلیل گفتمان فوکو که در کتاب *نظم گفتار* درباره آن بحث شده، راهنمای این تحقیق در نظر گرفته شده است. فوکو در این کتاب، به چهار اصل روشی برای تحلیل گفتمان اشاره می‌کند که اصل «واژگونی معنا» نخستین آن‌هاست. منظور این است که آنچه به‌طور سنتی منبع گفتار در نظر گرفته می‌شد، یعنی مؤلف، نظام یا اراده معطوف به حقیقت را می‌بایست رقیق‌سازی گفتمان تصور کرد. پس در اینجا، نه با مؤلف سروکار داریم و نه نظامی تاریخی و نه اینکه در گفتارها، اراده معطوف به حقیقتی نهفته است. همچنین هدف از آوردن مؤلفان مختلف دوره‌های مدنظر در این کار، نشان‌دادن این است که آنان برخلاف تنوع فکری‌شان، گفتمان واحدی را دنبال می‌کردند.

اصل دیگر مدنظر در این تحقیق، اصل «ناپیوستگی» است. مطابق این اصل، گفتمان‌ها، کنش‌های ناپیوسته‌ای هستند که با هم تلاقی می‌کنند، کنار هم چیده می‌شوند، ولی در ضمن از کنار هم رد می‌شوند، بی‌آنکه خبر داشته باشند یکدیگر را طرد می‌کنند. اما این ناپیوستگی ناظر بر تعدد انواع سخن‌گویان نیست، بلکه ناظر به برش‌ها و انقطاع‌هایی است که زمان را شکسته و سخن‌گو را در مقابل انواع موقعیت‌ها قرار می‌دهد. به این ترتیب، میان عناصر سازنده گفتمان‌ها، پیوندهای علی و ضروری‌ای وجود ندارد. در این کار نیز تلاش می‌شود در کنار هم چیده‌شدن یا تلاقی و طرد گفتمان‌های مدنظر با سایر گفتمان‌ها نشان داده شود. برای نمونه، برخی عناصر گفتمان مشروطه، همچون گفتمان سنتی و برخی دیگر از عناصر آن، در تقابل یا متفاوت از آن

بوده است و این موضوع دربارهٔ گفتمان مشروطه و دههٔ چهل نیز صادق است که بدان اشاره خواهد شد.

سومین اصل نیز به «خاص بودن معنا» اشاره می‌کند. به این معنا که نباید گفتمان را کاربست معانی از پیش معلوم در نظر گرفت، بلکه قبل از مداخلهٔ ما، گفتمانی وجود ندارد و این ماییم که جهان را تحت گفتمان درمی‌آوریم و در واقع، گفتمان، خشونت‌ناکی است که ما در حق جهان روا می‌داریم. در نتیجه، غربی (یا سایر مفاهیم) که در اینجا دربارهٔ آن‌ها بحث می‌شود، برداشتی از غرب (یا سایر مفاهیم) است، نه اینکه غرب حقیقی‌ای وجود دارد که برخی بیش از دیگران به درک آن نزدیک شده‌اند. در واقع، در هر یک از گفتمان‌ها، با کنار هم قرار گرفتن عناصر و مفاهیم مختلف، درکی از غرب ایجاد شده است که هدف از این مقاله، درک این منظومه و برداشت است. ضمن اینکه سخن گفتن از این گفتمان‌ها نیز خود گفتمانی است که مشمول همین موضوع است.

اصل آخر نیز اصل «بیرونیت» است. طبق این اصل، گفتمان معنای عمیقی ندارد و نباید درصدد این باشیم که از گفتار به هستهٔ درونی یا معنایی آن برسیم، بلکه باید حقیقت را در سطح، جست‌وجو کرد و خود گفتار را مبدأ تحلیل قرار داد و با قاعده‌مندی، به شرایط بیرونی و حدود آن رسید. بنابراین در این کار، نقل مستقیم گفتار مؤلفان، مبدأ کار قرار گرفته و سپس روابط ظاهری میان مفاهیم مدنظر آنان تحلیل خواهد شد.

به این ترتیب، مطابق با اصول چهارگانهٔ فوکو، چهار مفهوم وجود دارد که باید از آن‌ها به عنوان اصول تنظیم‌کننده در تحلیل استفاده کرد: مفهوم رخداد، مفهوم سلسله، مفهوم قاعده‌مندی و مفهوم شرایط امکان. هر یک از این مفاهیم، در مقابل مفهوم دیگر، قرار می‌گیرند. مفهوم رخداد در مقابل مفهوم آفرینش، این نکته را می‌رساند که معنای مفاهیمی همچون غرب، توسط مؤلفی خاص خلق نشده، بلکه اتفاقی است که در شرایط مختلف روی داده است. مفهوم سلسله در مقابل وحدت، به این نکته اشاره می‌کند که عناصر گفتمانی، سلسله‌ای از رخدادها هستند که برخلاف قاعده‌مندی‌شان، واجد وحدت نیستند و میان آن‌ها، پیوندهای علی و ضروری وجود ندارد. مفهوم نظم در مقابل اصالت نیز حاکی از این موضوع است که گفتمان‌ها واجد نظم‌ی میان عناصر خود هستند؛ اما این گفتمان‌ها در دوره‌های زمانی مختلف به وجود آمده‌اند و اصالتی وجود ندارد که با ارجاع به آن، بتوان گفتمان‌های مورد نظر را قضاوت کرد.

درنهایت، مفهوم شرایط امکان درمقابل معنا قرار می‌گیرد و این امر را می‌رساند که گفتمان‌ها تحت شرایطی ایجاد شده‌اند و هسته‌ای ندارند که بر آن دلالت کنند. در نتیجه، به جای تحلیل هرمنوتیکی گفتار، باید از شرایط امکان آن پرسید. حال، با توجه به مبانی نظری و روشی بیان شده، نتایج حاصل شده از این تحقیق بیان خواهد شد.

### یافته‌های تحقیق

یافته‌های این تحقیق با توجه به مفاهیمی که در هر یک از دو گفتمان مدنظر درارتباط با مفهوم غرب، کلیدی بوده‌اند، ارائه می‌شود؛ ضمن اینکه تلاش می‌شود تا سرنوشت ایده‌های مطرح شده در دوره مشروطه، در گفتمان دهه چهل پی گرفته شود. همچنین در هر گفتمان، برساخت هویت ایرانی درارتباط با هویت غربی تحلیل خواهد شد.

### روشنفکران مشروطه‌خواه و غرب: چشم‌انداز تاریخی

مواجهه ایرانیان با غرب، تاریخی بس طولانی دارد؛ اما در این روند، تماس و ارتباطات این دو در سده نوزدهم میلادی وارد مرحله جدیدی شد. درحالی‌که ایران عصر قاجاریه انباشتی از عقب‌ماندگی و ضعف و ناتوانی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بود، فرهنگ و تمدن بورژوازی نوین غربی در سده نوزدهم میلادی، از دو سو در حال اوج‌گرفتن و پیشرفت بود. غرب سده نوزدهم ازسویی، پیشرفت‌های چشمگیر و روزافزونی در حوزه‌های مختلفی همچون علم، فلسفه، فناوری، صنعت، تجارت، اقتصاد، جامعه، سیاست، حکومت، نهادهای سیاسی و مدنی را در داخل جوامع غربی تجربه می‌کرد. ازسوی دیگر، با سرعت و قدرت فراوان، در حال افزایش نفوذ و سلطه‌طلبی‌های استعماری و امپریالیستی خود در خارج از جوامع غربی بود. البته، چهره استعماری غرب، چهره جدیدی نبود، بلکه ایرانیان از دیرباز و در ادوار مختلف تاریخی قبل از عصر قاجاریه، با چهره سلطه‌طلبانه استعمارگران غربی کم‌وبیش آشنا بودند. ازطرف دیگر، برخی ایرانیان با بعضی پیشرفت‌های مادی غرب در ادوار تاریخی قبل از عصر قاجاریه، به‌ویژه در عصر صفویه، آشنایی بسیار محدودی نیز داشتند. اما، هم آشنایی ایرانیان قبل از عصر قاجاریه با پیشرفت‌های جوامع غربی محدود بود و هم پیشرفت‌هایی که در غرب مقارن عصر صفویه وجود داشت، درمقایسه با پیشرفت‌های غرب در اواخر سده هجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی، بسیار ناچیز بود. در چنین وضعی، نخستین آشنایی‌ها و آگاهی‌های گروهی از

ایرانیان با نوآوری و پیشرفت‌های فرهنگ و تمدن بورژوازی غرب، در سده نوزدهم میلادی و مقارن با عصر قاجاریه، در ایران شکل گرفت. در نتیجه، از آنجا که این مواجهه با ضعف ایرانیان همراه بود و آن‌ها به ناچار، در قیاس با تمدن غربی به بررسی جامعه خود پرداختند، نوعی الگوگیری و خوش‌بینی به غرب در اذهان اندیشمندان این دوره حضور داشت که حتی بر نقد چهره استعماری غرب نیز غالب می‌آمد.

همچنین در این دوره، به دنبال غلبه نظامی روسیه و سپس انگلستان و بستن قراردادهای گلستان و ترکمانچای و پاریس، راه‌های نفوذ اقتصادی غربیان به ایران هموار شد. اما در کنار نفوذ اقتصادی، «برخورد و ارتباط با غرب، به‌ویژه تماس فکری و ایدئولوژیکی از طریق نهادهای نوین آموزشی، زمینه رواج مفاهیم و اندیشه‌های جدید، گرایش‌های نو و مشاغل جدید را فراهم ساخت و طبقه متوسط حرفه‌ای جدیدی به نام طبقه روشن فکر به وجود آورد» (آبراهامیان ۱۳۸۴، ۶۶). این روشن‌فکران که از پیشرفت غرب آگاه بودند، می‌خواستند جامعه خود را متوجه این پیشرفت کنند. در چنین فضایی، طبقه روشن فکر سر بر آورد و اقدامات اصلاحی خویش را آغاز کرد. روشن‌فکران در نابسامانی‌ها و ناکارآمدی‌های ایران دوره قاجاریه، با غربی مواجه شدند که به سرعت و با روندی رو به رشد، افق‌های جدیدی از پیشرفت و ترقی در زمینه‌های مختلف علوم و تکنولوژی و مفاهیم و نهادهای نوین سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را پیش روی خود داشت. در نتیجه این اوضاع، اندیشه ترقی، نوگرایی و اصلاحات، ذهن روشن‌فکران را به خود مشغول کرد. اما همان‌طور که گفته شد، از آنجا که تنها الگوی پیش روی پیشگامان نوگرایی و اصلاحات در ایران عصر قاجاریه، پیشرفت‌های چشمگیر جوامع غربی بود، غرب‌گرایی آن‌ها چندان دور از انتظار نبود (آجدانی ۱۳۸۶، ۱۱). در نتیجه، توجه به تمدن غربی، همواره در مسیر ترقی‌خواهی آنان حضور داشت.

## ترقی ایران

در گفتمان مشروطه‌خواهان، آنچه ذهن روشن‌فکران را بیش از سایر مفاهیم به خود مشغول می‌کرد، ترقی اجتماعی بود. اما ترقی و پیشرفت مفهومی است که با مفهوم تاریخ در ارتباط است. به عبارت دیگر، بسته به تلقی افراد از تاریخ و جهت حرکت وقایع تاریخی، می‌توان درک متفاوتی از ترقی اجتماعی و امکان آن، ارائه داد. در ایران پیش از مشروطه نیز، با توجه به نظر



آبراهامیان، دو درک از تاریخ وجود داشته است: یکی، در گفتمان مذهبی که تاریخ، مشیت خداوندی دانسته می‌شد و دیگری، در گفتمان مورخان درباری، محمل ظهور و سقوط ادواری سلسله‌های پادشاهی. اما در اندیشه متفکران روشنگری فرانسه، تاریخ، جریان پیشرفت بی‌وقفه بشری بوده و در نتیجه، روشن‌فکران دوره مشروطه، به جهت آشنایی با تفکرات اندیشمندان فرانسوی و مشاهده ترقی ملل مغرب‌زمین، ترقی بشر را امری ممکن و مطلوب دانستند و در جهت تحقق آن تلاش می‌کردند (آبراهامیان ۱۳۸۴، ۷۹). اما جدا از بررسی صحت این گفتار، آنچه درباره روشن‌فکران این دوره می‌توان گفت، این است که آنان به ترقی اجتماعی دل‌بسته و امیدوار بودند. ضمن اینکه این مفهوم، در این گفتمان، صورت‌بندی جدیدی پیدا کرد و با نوعی خوش‌بینی به ترقی مغرب‌زمین و علم و عقل بشری همراه شد و مهم‌تر اینکه آنان مسیر نسبتاً واحدی را برای این ترقی مدنظر داشتند. اما معیاری که روشن‌فکران برای ترقی ایران ترسیم می‌کردند، معیاری معطوف به غرب و ارزش‌ها و دستاوردهای آن بوده است. البته این به آن معنا نیست که این معیارها، معیارهای کاملاً جدیدی بودند، بلکه مناقشات زیادی در این دوره، بر سر معنای این معیارها و غربی یا ایرانی بودن آن‌ها درگرفت. این امر نشان‌دهنده رواج رویکردهای متفاوت درباره غرب در این دوره است: از طرفی، روشن‌فکرانی همچون آخوندزاده حضور دارند که تلاش می‌کنند مفاهیمی همچون آزادی، قانون و... را در معنای استفاده‌شده در فلسفه مغرب‌زمین استفاده و بر تفاوت معنای آن‌ها میان ایرانیان و غربیان پافشاری کنند و از طرف دیگر، سیدجمال‌الدین اسدآبادی این مفاهیم را مفاهیمی می‌داند که در سنت ایرانی و اسلامی سابقه داشته و معیار بوده‌اند و با توجه به این معیارهای خودی، به ستایش غرب می‌پردازد.

با وجود این تمایزات، اندیشه ترقی در نگاه آنان، «با پیشرفت‌های تکنولوژیک غرب سده نوزدهم میلادی و مفاهیمی چون دموکراسی، پارلمان، قانون، آزادی‌ها و برابری‌های اجتماعی دموکراتیک در فلسفه سیاسی غرب و جوامع غربی، در پیوندی تنگاتنگ قرار داشت» (آجدانی ۱۳۸۶، ۱۴). به عبارت دیگر، ترقی داشتن به معنای برخورداری از دستاوردهای تمدن مغرب‌زمین، اعم از دستاوردهای علمی، تکنولوژیکی و حتی ایده‌های سیاسی آن بود. آنان در تلاش برای ترقی ایران، به موانعی که برای تحقق این ایده‌ها می‌دیدند، توجه کردند.

به این ترتیب، آنان به دنبال ترقی ایران با الگوگیری از غرب، به عنوان مهد تمدن بوده‌اند و این دغدغه است که گفتمان آنان را وحدت می‌بخشد. همچنین این امر در اشعار و نوشته‌ها غالباً

به صورت دغدغه‌ای برای رسیدن به قافله تمدن که غربیان پرچمدار آن هستند، منعکس می‌شد. در نتیجه، آنان به انتقاد از عقب‌ماندگی ایران و ایرانیان پرداخته و با پذیرش ایده‌های مدرن به عنوان ایده‌های ترقی‌زا، مردم ایران را به سبب برخوردار نبودن از این ایده‌ها، سرزنش کرده و حتی اخلاق فاسد آنان را یکی از علل عقب‌ماندگی ایران می‌دانستند. مثلاً میرزاده عشقی با اینکه فعالیت‌های خود را در دوران جنگ جهانی اول و دست‌اندازی‌ها و دخالت‌های گسترده غربیان در ایران آغاز کرده بود، اخذ تمدن غرب و به تعبیر بهتر (برای او) تقلید از غرب را بسیار مهم می‌دانست. او در شعر «درد وطن» و در غم امضای معاهده ۱۹۱۹ میان ایران و انگلیس می‌گوید:

ایرانی گر به سان اروپاییان نشد      ایران‌زمین به سان اروپا نمی‌شود  
(عشقی ۱۳۵۷، ۳۳۹)

او در این بیت، گرچه مشکل کار ایران را در نبود تلاش و ترقی در مردم ایران می‌بیند، مهم این است که به الگوگیری ایرانیان از اروپاییان برای رسیدن به ترقی اروپا اشاره می‌کند. در نتیجه، در نگاه او، جز با تبعیت از آنان، نمی‌توان به ترقی مدنظر رسید. فرخی نیز در انتقاد از عقب‌ماندگی ایران، معتقد است که اهل جهان (غربیان) گوی تمدن را پیش برده‌اند و ایرانیان در غفلت به سر می‌برند:

تازند و برند اهل جهان گوی تمدن      ای فارس مگر فارس ما را فرسی نیست  
(فرخی یزدی ۱۳۵۷، ۹۸)

یا می‌گوید:

پوشید جهان خلعت زیبای تمدن      ما لخت و فرومایه از آنیم که لختیم  
(فرخی یزدی ۱۳۵۷، ۱۵۵)

بهار هم با وجود تلاش در تطبیق ایده‌های برگرفته از غرب و سنت ایرانی‌اسلامی، همچنان دغدغه ترقی‌خواهی خود را با توجه به قافله‌ای (قافله تمدن غرب) که ایران از آن عقب مانده است، بیان می‌کند:

این چنین ملکی پریشان مانده دور از قافله      کی شود اصلاح با صوم و صلوات نافله  
(بهار ۱۳۷۸، ۹۶)

او حتی در دوران ناامیدی از اوضاع ایران، برای اصلاح امور ایران، راهی به‌جز تجدد را نمی‌یابد و می‌گوید:

یا مرگ یا تجدد و اصلاح      راهی جز این دو پیش وطن نیست  
(بهار ۱۳۷۸، ۲۳۳)

همچنین آنان برای تحقق این ترقی اجتماعی، پذیرش و اجرای برخی ایده‌های مدرن را لازم می‌دانستند، ولی بسته به شرایط مختلف، اولویت متفاوتی برای این ایده‌ها قائل بودند. برای نمونه، دغدغه رشد علم و تکنولوژی در جریان انقلاب مشروطیت، کمرنگ‌تر شده و ایده‌های سیاسی، مشروطه‌خواهی، سوسیالیسم و بعد از آن، ایده‌های ناسیونالیستی معطوف به حفظ استقلال ایران - که با دخالت‌های سیاسی مستقیم دول اروپایی در سال‌های بعد از انقلاب و در جریان جنگ جهانی اول همراه بود - اولویت اول را به‌خود اختصاص می‌داد. با این حال، غالب این ایده‌ها با تفاوت‌هایی در برهه‌های زمانی مختلف و در تفکر روشن‌فکران با گرایش‌های مختلف، مورد توجه قرار می‌گرفتند که ترقی علم و تکنولوژی یکی از ایده‌های غالب در این دوران است.

### ترقی و علم و تکنولوژی

بهره‌مندی از علم و تکنولوژی، دغدغه‌ای بود که پیش از انقلاب مشروطه و پس از آن، فراموش نشد و کم‌وبیش تمام روشن‌فکران بر لزوم آن رأی یکسانی داشتند. آنان علم و تکنولوژی را برای تحقق ترقی اجتماعی لازم و ضروری شمرده و حتی در برخی نوشته‌های این دوره، ترقی‌داشتن و بهره‌مندی از علم و تکنولوژی یکسان دانسته می‌شد. با این حال، آنان در پس ستایش علم و تکنولوژی، غرب را به‌واسطه بهره‌مندی از آن، مترقی و الگوی خود می‌دانستند. همچنین لزوم بهره‌مندی از این ایده‌ها، به‌تنهایی مورد توافق آنان نبود، بلکه نوعی خوش‌بینی درباره علم مدرن و خصوصاً علم تجربی برگرفته از غرب و تکنولوژی و عقل بشری بر گفتمان آنان حاکم بود. این خوش‌بینی به علم مدرن و لزوم بهره‌مندی از آن، باعث شد تا برخی روشن‌فکران متقدم، از جمله آخوندزاده، به فکر تغییر خط مسلمانان بیفتند. او دلایل خود را برای این امر، این‌گونه بیان می‌کند که: «غرض من از تغییر خط اسلام این بود که آلت تعلیم علوم و صنایع سهولت پیدا کرده، کافه ملت اسلام، شهری یا دهاتی، حضری یا بدوی، ذکوراً یا اناناً،

مانند ملت پروس به تحصیل سواد و تعلیم علوم و صنایع امکان یافته، پا به دایره ترقی گذارد و رفته‌رفته در عالم تمدن، خود را به اهالی اروپا برساند» (آدمیت ۱۳۴۹، ۷۶). به این ترتیب، در تعبیرات او، برخورداری از علم و تکنولوژی، یکی از مظاهر مهم ترقی و غرب، الگوی این ترقی مطرح شده است و به همین دلیل است که او خواهان تغییر خط، یکی دیگر از مظاهر سنت ایرانی، می‌شود.

سیدجمال نیز همچون او و دیگران، با هدف ترقی ایران، کسب علم و دانش را ضروری دانست و معتقد بود که مسلمانان می‌توانند با کسب دانش از طریق خردورزی و استدلال و الهام و مکاشفه، تمدن از دست‌رفته خود را بازیابند (آبراهامیان ۱۳۸۴، ۸۱). مهم اینکه او علم مدرن را علمی نافع و حقیقتی جهان‌شمول می‌دانست که به هیچ گروهی منسوب نیست. این تلقی از علم در اندیشه دیگر روشن‌فکران فعال در انقلاب مشروطه نیز دنبال می‌شود. برای نمونه، محمدتقی بهار، حتی تلاش‌های غربیان برای یافتن مشتری برای بازارهایشان را که نهایتاً به استعمار و دخالت گسترده در ممالک دیگر منجر شده بود، ستایش کرده و غربیان را الگوی ترقی در علم و صنعت و رعیت‌پروری معرفی می‌کند و درمقابل، از عقب‌ماندگی و جهل ایرانیان در زمان جنبش علمی آنان می‌گوید:

وز دگر سو جنبش علمی به عالم یافت بار      لیک ایران بود غرق خواب جهل و اضطراب  
مردم هشیار دنیا در خیال سروری      روز و شب مستغرق تدبیر و حیلت‌گستری  
گرم نشر صنعت و علم و رعیت‌پروری      بهر کالای وطن در جست‌وجوی مشتری  
(بهار ۱۳۷۸، ۹۳)

به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، عارف، اصل سعادت و پیشرفت را در بهره‌مندی از علم می‌بیند و می‌گوید:

در شاهراه علم که اصل سعادت است      هرکس نرفت پیش، ز مقصود پس بماند  
(فرخی یزدی ۱۳۵۷، ۱۳۹)

و نباید از قافله علم و تکنولوژی عقب ماند:

در قرن طلایی نکند آدم روی      در مملکتی که راه آهن نبود  
(فرخی یزدی ۱۳۵۷، ۲۳۲)

باین‌حال، علم و تکنولوژی، یکی از ایده‌هایی که غرب را به ترقی و جایگاه برتر رسانیده، در گفتار ترقی‌خواهان متأخر، کمتر مورد توجه قرار می‌گرفت و به‌جای آن، تبعیت از آرمان‌های سیاسی برگرفته از غرب، محور ترقی‌خواهی آنان را تشکیل می‌داد.

### تغییر نظام سیاسی و مشروطه‌خواهی

تغییر در نظام سیاسی، از دغدغه‌های مهم روشنفکران ایرانی از ابتدای قرن نوزدهم بود تا اینکه در انقلاب مشروطه در سال ۱۹۰۶ به‌ثمر نشست. این تغییرات از ابتدا، مسیر ثابت و مشخصی نداشت و در اندیشه روشنفکران مختلف، به صورت‌های نسبتاً متفاوتی طرح شده بود. باین‌حال، انتقاد از نظام سیاسی موجود و تغییر آن در جهت ایده‌های سیاسی مدرن، مشترکاً مورد تأیید بود. اما آنچه این دغدغه را با دغدغه اصلی این گفتمان نزدیک می‌کرد، ترقی‌خواهی آنان بود. به‌این ترتیب، اغلب اندیشمندان این دوره، گره اصلی عدم ترقی ایران را در نظام سیاسی موجود می‌دانستند و خواهان تغییر آن بودند و همین امر، این گفتمان را در تمایز اساسی با مخالفت‌های سیاسی موجود در دوره‌های گذشته قرار می‌داد.

البته، خواست تغییرات سیاسی که محصول قیاس میان ایران و غرب مترقی بود، با تغییر معنای مفاهیم سنتی همراه شد. به‌این ترتیب، مفاهیمی همچون آزادی، برابری، عدالت، استبداد، قانون، حق، حقوق زنان، ملت و... در منظومه گفتمان سیاسی روشنفکران این دوره، مطرح (اهمیت سیاسی یافت) و بازتعریف شد و مهم‌تر اینکه در جهت هدف ترقی اجتماعی ستوده شد. از میان این مفاهیم، مخالفت با استبداد، وحدت‌بخش خواست سیاسی روشنفکران این دوره بود. آنان استبداد را مانع اصلی ترقی اجتماعی ایران می‌دانستند و مخالفت خود را درارتباط با مفاهیم عدالت و قانون و آزادی مطرح می‌کردند. اما معنای این مفاهیم در برخی موارد، به‌معنای سنتی نزدیک‌تر بود و به تعبیر فوکو، با گفتمان سنتی تلاقی پیدا می‌کرد. برای نمونه، در برخی نوشته‌ها، استبداد به‌معنای حکومت ناعادلانه و در معنای ظلم و ستم و تجاوز به حقوق سنتی مذهبی مردم، اعم از حق حفظ جان و مال شخصی، به‌کار می‌رفت و حتی خواست اولیه بسیاری از مشروطه‌خواهان، برقراری عدالت‌خانه عنوان می‌شد. همچنین خواسته‌های اغلب آنان درباره ایجاد عدالت‌خانه یا مجلس شورا مغشوش بود و در مرحله اول، خواست عدالت‌خانه، خواسته اصلی انقلابیون عنوان شده بود. عدالت‌خانه نیز در نگاه آنان، درارتباط با درک سنتی از

مفهوم عدالت، نهادی بود که در آن، شکایت‌ها طرح و به تظلمات رسیدگی می‌شد (آفاری ۱۳۸۵، ۸۰). مثلاً بهار در ابتدای پیوستن به جنبش آزادی‌خواهان و آنگاه که در ستایش مشروطیت سخن می‌گفت، چیزی جز مفهوم عام و کلی عدل را به‌کار نمی‌برد و در دو قطعه معروفی که در همین دوران ساخته بود، «به شکرانه توضیح قانون اساسی» و «عدل مظفر»، از همان منش‌های کهن تقلید می‌کرد؛ گویی امیری مقتدر، اما مهربان را با انوشیروان مقایسه می‌کند (سپانلو ۱۳۸۲، ۱۴). همچنین با ارجاع به همین معنا، ضمن ستایش مظفرالدین‌شاه به‌خاطر پذیرش مشروطیت، او را عدالت‌گستر و مجلس مشروطه را مجلس عدل می‌خواند:

پادشه دادگر مظفر دین شاه      خسرو روشن‌دل عدالت‌گستر  
انجمن عدل را به ملک بیاراست      دست ستم را بیست و پای ستمگر

(بهار ۱۳۷۸، ۵۶)

او با همین تلقی از مشروطیت، نتیجه استبداد را جز بازماندن از ترقی و ادبار نمی‌داند. در نتیجه، خطاب به محمدعلی‌شاه که از اساس با حکومت مردم مخالف است، می‌گوید:

خیز و از داد و دهش آباد کن این خانه را      اندک‌اندک دور کن از خانهات بیگانه را  
پادشاهها ز استبداد چه داری مقصود      که از این کار جز ادبار نگردد مشهور

(بهار ۱۳۷۸، ۵۹)

نمونه دیگر، فرخی است که از همان آغاز جنبش مشروطه و پیدایش حزب دموکرات، به دموکرات‌های یزد پیوسته بود و با استبداد و اعمال مستبدانه محمدعلی‌شاه مخالفت می‌کرد و می‌گفت:

زین بیشتر به ریختن خون مردمان      فرصت مباد مردم چشم سیاه را  
تو مست خواب غفلتی ای پادشاه حسن      می‌نشوی خروش دل دادخواه را

(بهار ۱۳۷۸، ۸۸)

پس برای او نیز ندای مشروطه‌خواهی، ندای دادخواهی درمقابل اعمال ظالمانه پادشاه بود و این ظلم و جور، باعث نابودی ایران و عدم ترقی آن می‌شد و در نتیجه، ارتباط ظلم با ویرانی را در بستر مفاهیم سنتی این‌گونه بیان می‌کرد:

به ویرانی این اوضاع هستم مطمئن ز آن رو که بنیان جفا و جور بی‌بنیاد می‌گردد  
(بهار ۱۳۷۸، ۱۲۰)

از طرف دیگر، در گفتمان این دوره، استبداد در ارتباط با مفهوم قانون نیز قرار می‌گیرد. البته، قانون به این دلیل که مانع ظلم حاکم می‌شود، ستایش می‌شود و در نتیجه، ارتباط معنایی میان استبداد و بی‌عدالتی، همچنان برقرار می‌ماند. برای نمونه، بهار، قانون را برای هدف اصلی عدالت مورد توجه قرار می‌دهد:

وانکه شد تسلیم عدل و پیش قانون سر نهاد پایه قدرش به کاخ مهر پهلو می‌زند  
(بهار ۱۳۷۸، ۱۲۴)

علاوه بر او، در اندیشه روشن‌فکرانی همچون طالبوف که سعی می‌کردند بر اساس گفتمان‌های سیاسی غرب به تعریف مفاهیم استبداد و مشروطیت بپردازند، توجه به نتایج حکومت استبدادی (به معنای حکومت بدون قانون یا با قانون شخصی) که ظلم و عدم ترقی است، محوری بوده است. البته قانون مدنظر او، همچون آخوندزاده، قانون اساسی تصویب شده در پارلمان بود و راز ترقی و بهبود جامعه، علاوه بر نشر دانش و فن، حکومت قانون بود که «امنیت مالی و جانی، نوع‌پروری، برابری، انتشار معارف، وطن‌دوستی، ترقی صنعت، افزایش ثروت عمومی، رونق بازرگانی، پیش‌بندی نفوذ و سلطه اجانب و تحدید قدرت زبردستان، همه از آثار حکومت قانون است» (آدمیت ۱۳۴۹، ۴۶ و ۴۷). در واقع، او ضمن اینکه اهمیت والایی به حکومت قانون می‌دهد و به نوعی، آن را حلال تمامی مشکلات اجتماعی و عامل اصلی پیشرفت و ترقی (که رسیدن به بسیاری از آرمان‌ها و ایده‌های مدرن است) معرفی می‌کند، اهمیت اصلی آن را در تحقق ترقی اجتماعی می‌داند و به ارزشمندی ذاتی آن اشاره نمی‌کند. سیدجمال نیز در نقد استبداد، از محدود نبودن حاکم توسط قانون، می‌گوید: «ملتی که حل و فصل امور خود را با خود ندارد و در منافع وی، از وی مشورت گرفته نمی‌شود و در مصالح محاطه وی، اراده آن را تأثیری نیست و آن همه تابع حاکم واحدی است که اراده قانون و خواست وی، همان نظام است. آن ملتی است که وضع ثابت و سیر منظمی ندارد، ولیک نصیبی به هم می‌پیوندد» (منوچهری ۱۳۸۴، ۳۳۸). البته با وجود تلقی مشابه درباره ارتباط استبداد با نبود قانون، سیدجمال تلاش می‌کند تا اصول حکومت مشروطه را در منطق سیاست اسلامی جست‌وجو کند و قانون محدودکننده قدرت در نظام مشروطیت را همان قانون اسلامی معرفی کند (آدمیت ۱۳۴۹، ۱۵۳).

اما مفهوم قانون در میان روشن‌فکران متأخر بیشتر، درارتباط با ایده آزادی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ایده‌های مورد دفاع این دوره قرار می‌گیرد و به‌واسطه کمکی که به تحقق آزادی و در نتیجه، ترقی ناشی از آن می‌کند، مورد ستایش قرار می‌گیرد. مفهوم آزادی نیز در این گفت‌وگو، با مفهوم استبداد آمیخته شده بود چرا که «اندیشه آزادی و آزادی‌خواهی یکی از مهم‌ترین اهداف و مطالبات مخالفان حکومت استبدادی قاجاریه بوده» (آجدانی ۱۳۸۶، ۶۹) و بسیاری از مخالفت‌ها با استبداد با معیار قراردادن این ایده ترقی‌زا صورت می‌گرفت. البته، معادل قراردادن این دو مفهوم در برخی نوشته‌ها، به‌معنای متفاوتی از آزادی یعنی آزادی از قید استبداد، اشاره دارد و نه آزادی به‌عنوان ایده‌ای که مستقلاً ترقی‌زاست و در این دوره غالباً، در مصداق آزادی بیان مطرح می‌شد. باین‌حال، با در نظر داشتن آزادی به‌عنوان ایده‌ای ترقی‌زا، قانون محدودکننده پادشاه، علاوه بر عدالت، آزادی را نیز به ارمغان می‌آورد. فرخی در این رابطه می‌گوید:

تا که در ایران ز قانون اساسی هست نام      تا دهد مشروطه آزادی به خیل خاص و عام  
(فرخی‌یزدی ۱۳۵۷، ۱۸۹)

البته او آزادی را ایده‌ای جهانی و ترقی‌زا می‌داند:

ز آزادی جهان آباد و چرخ کشور دارا      پس از مشروطه با افزار استبداد می‌گردد  
(فرخی‌یزدی ۱۳۵۷، ۱۲۰)

بهار هم در همین فضا، قانون را نه تنها به‌واسطه برپایی عدالت، بلکه برای تحقق آزادی مورد ستایش قرار می‌داد:

گفتم که مگر به نیروی قانون آزادی را به تخت بنشانم  
(بهار ۱۳۷۸، ۲۶۱)

همچنین مشروطه و آزادی‌خواهی روشن‌فکران با نوعی ملی‌گرایی و هویت‌یابی جدید براساس ایرانی‌ت و ملت ایران نیز گره خورده بود. مفهوم ملت پیش از انقلاب مشروطه، در ذهن بسیاری از روشن‌فکران، متأثر از اندیشه ناسیونالیسم وجود داشت و غالباً، در جهت مبارزات ضد استعماری مورد استفاده قرار می‌گرفت. اما خواسته‌های مشروطه‌خواهان و به‌خصوص انقلاب مشروطه، زمینه رشد این مفهوم را در میان ایرانیان فراهم کرد و همان‌طور که آفاری می‌گوید، در جریان تحصن انقلابیون پیش از امضای مشروطیت، این مفهوم در شعار «زنده باد



ملت ایران» نمود بارزتری پیدا کرد (آفاری ۱۳۸۵، ۸۲). اما روشن‌فکران ایرانی، مفهومی چون اراده ملت، به‌عنوان منبع مشروعیت‌بخش حکومت (مشروطه) و به‌طورکلی، نگاه حق‌مدارانه به انسان و ملت را موردتوجه یکسانی قرار ندادند و این مفاهیم غالباً، در گفتمان روشن‌فکرانی چون آخوندزاده و طالبوف مطرح می‌شد. درواقع، برای بسیاری از آنان، مشروطیت و قانون و آزادی در راستای هدف ترقی اجتماعی اهمیت داشت و نه به‌عنوان حقوقی که باید مراعات شود.

با این اوصاف، مفهوم ملت بیشتر با نوعی هویت‌سازی در جهت اقدامات سیاسی در محدوده مرزهای یک دولت ملی، چه با هدف تشکیل حکومت ملی و چه حفظ استقلال آن، همراه بود. در نتیجه، در این دوره، ملی‌گرایی با دو هدف مشروطه‌خواهی و مقابله با استعمار مطرح می‌شد. به‌عبارت بهتر، این مفهوم هم در جهت مقابله با وجه استعماری تمدن غرب و هم در جهت پیروی از ایده‌های سیاسی برگرفته از غرب، مورد تأکید قرار می‌گرفت. با این حال، مفهوم ملت، با نوعی تقدس همراه بود و نقطه قابل‌اتکایی برای عمل سیاسی در چارچوب یک حکومت ملی (چه در زمینه مشروطه‌خواهی و چه در مقابله با دخالت‌های دول غربی) محسوب می‌شد. اما مشکلی که وجود داشت این بود که این نقطه اتکا به‌نظر روشن‌فکران این دوره، چندان هم قابل‌اتکا نبود؛ چراکه آنان نگاه مثبتی به مردم و ملت ایران نداشتند و با معیار قراردادن بسیاری از ایده‌های مدرن به انتقاد از آنان می‌پرداختند و حتی خلیقات و فرهنگشان را مانع ترقی ایران می‌دانستند. آنان غالباً، به‌دنبال به‌ثمرننشستن آرمان‌هایشان، نقص و ایراد اصلی را متوجه بی‌فرهنگی مردم می‌کردند و عوامل ساختاری دیگر، از جمله استعمار را در عقب‌ماندگی ایرانیان مقصر نمی‌دانستند.

### مبارزه با غرب و هویت ایرانی

همان‌طور که عنوان شد، ایرانیان از همان ابتدای آشنایی با تمدن غرب، با چهره سلطه‌طلبانه دول غربی مواجه شده بودند و روشن‌فکرانی که بر نهضت مشروطه تأثیر گذاشتند، چه متقدمینی همچون آخوندزاده و طالبوف و سیدجمال و چه روشن‌فکران دوره بلافصل انقلاب، در جریان حمله روس و انگلیس، انعقاد قراردادهای استعماری بعد از آن و نهایتاً جنگ جهانی اول، با این چهره آشنا شده بودند. با این حال، در این زمان، همچنان تمدن غرب مورد ستایش بود و دخالت‌ها

و سیاست‌های استعماری آنان (چهرهٔ بالفعل آن‌ها)، به آن خللی وارد نمی‌کرد. در واقع، آن‌ها نمی‌توانستند به صورت نظری، این تناقض را حل کنند که اگر غرب، متمدن و طرف‌دار آزادی و عدالت و برابری است، پس چگونه در عمل و در برخورد با کشورهای دیگر، این ایده‌ها را نادیده می‌گیرد. از طرف دیگر، در دوره‌های مختلف، برخورد و تلقی یکسانی با دول غربی، خصوصاً روسیه و انگلستان و نهایتاً آلمان نداشتند و انتقادات آن‌ها معطوف به دولتی بود که در زمان مشخصی، به اقدامی علیه ایران دست می‌زد. در نتیجه، غرب به عنوان مفهومی کلی که دول روس و انگلیس و آلمان مصداقی از آن بودند، با مفهوم استعمار هم‌معنا دانسته نمی‌شد، بلکه نسبت به هر یک از این دولت‌ها نیز تلقی ثابت و کلی‌ای وجود نداشت.

باین حال، روشن‌فکران برای مقابله با دخالت‌های کشورهای غربی، به ایدئولوژی‌های سیاسی مختلفی برای همراهی مردم متوسل شدند که در هر یک از این ایدئولوژی‌ها، هویت ایرانیان به صورت متفاوتی ترسیم می‌شد و نسبت متفاوتی با هویت سنتی و مذهبی سابق می‌گرفت که به رویکرد کلی آنان در مورد نسبت میان تمدن غرب و سنت خودی وابسته بود. اما به طور کلی، سه نوع ایدئولوژی و هویت‌یابی در برابر غرب در این دوران مطرح شد که یکی از مهم‌ترین و پرتأکیدترین آن‌ها، نوعی ناسیونالیسم مبتنی بر هویت‌یابی با ایران باستان بود که در اندیشهٔ روشن‌فکرانی همچون آخوندزاده و عارف و عشقی مورد تأکید قرار می‌گرفت. مهم اینکه این هویت با هویت غربی سازگار بوده و در تقابل با هویت عربی قرار می‌گرفت. به عنوان مثال، عارف با تکیه بر افتخارات ایران باستان در مقابل غرب می‌گوید:

به اقتدار چه نازی که روزی ایران را      مزیت و شرف و فخر و اعتباری بود  
 چو کاوه وقتی سردار نامداری داشت      در این دیار چو سیروس شهریاری بود  
 به این محیط که امروز بی‌کس و یار است      کمان کشیده چو اسفندیار یاری بود  
 بنای کاخ تمدن به باد می‌دادم      اگر به دست من ای چرخ، اعتباری بود  
 (عارف، ۱۳۸۰، ۲۸۲)

البته این هویت در اندیشهٔ او نیز در تقابل با هویت عربی که باعث نابودی شوکت ایران باستان شده بود، بر ساخته می‌شد:

تا که شد پای عرب باز در ایران از آن نور      خیر خرمی از کشور ساسان نرسید  
 (عارف، ۱۳۸۰، ۳۰۲)

عشقی نیز ملی‌گرایی خویش را برای مقابله با غرب متجاوز با تأکید بر شکوه ایران باستان ترسیم می‌کند؛ ایرانی که به‌زعم او در روزگار عقب‌ماندگی غربیان، مهد تمدن و ایده‌های مدرن بوده است:

یاد از آن عهدی که در مشرق، تمدن باب بود      وز کران شرق، نور معرفت پرتاب بود  
یادشان رفته، همان هنگام، در مغرب زمین      مردمی بودند همچون جانور جنگل‌نشین  
دارم امید آنکه، گر شرقی بیابد اقتدار      از پس آسایش خلق، اقتدار آید به‌کار  
نی چو غربی آدمی را رانده از هرجا کنند      آدمی و آدمیت را چنین رسوا کنند  
بعد از این باید نماند هیچ‌کس در بندگی      هرکسی از بهر خود زنده است و دارد زندگی  
(عارف ۱۳۸۰، ۲۴۰)

اما این شکل از ناسیونالیسم، در اندیشه متفکرانی چون بهار، با هویت دینی‌اسلامی تلفیق شد و ایده اتحاد اسلامی را جذب گفتمان خود نمود. به‌عنوان نمونه، در شعر زیر، بر دو هویت ایرانی و اسلامی تأکید می‌کند و می‌گوید:

هان ای ایرانیان! ایران اندر بلاست      مملکت داریوش دستخوش نیکلاست  
مرکز ملک کیان، در دهن اژدهاست      غیرت اسلام کو، جنبش ملی کجاست؟  
برادران رشید، این‌همه سستی چرا؟      ایران مال شماست، ایران مال شماست!  
به کین اسلام باز، خاسته برپا صلیب      خصم شمال و جنوب، داده ندای مهیب  
روح تمدن به لب، آیه امن یجیب      دین محمد یتیم، کشور ایران غریب  
بر این یتیم غریب، نیکی آیین ماست      ایران مال شماست، ایران مال شماست!

(بهار ۱۳۷۸، ۲۰۸)

درنهایت، متفکرانی همچون فرخی، علاوه بر تکیه بر ایده‌های ملی‌گرایانه، به نوعی ایدئولوژی چپ برای مقابله با غرب متوسل شدند. البته ملی‌گرایی او نیز بر مبنای هویت ایران باستان بود:

ما زاده کیقباد و کیکاووسیم      جان‌باختگان وطن سیروسیم  
در تحت لوای شیر و خورشید ای لرد      آزاد ز بند انگلیس و روسیم

(فرخی یزدی ۱۳۵۷، ۲۴۵)

اما این هویت، با نوعی نگاه جهان‌وطنی و ایدئولوژی مارکسیستی همراه بود:

ما بیرق صلح کل برافراشته‌ایم      ما تخم تساوی به جهان کاشته‌ایم  
 القصه سعادت بشر را یکبار      در سایه این دو اصل پنداشته‌ایم

(فرخی یزدی ۱۳۵۷، ۲۵۰)

و همین ایدئولوژی بود که در دوره بعد، محور اصلی مقابله با غرب و استعمار قرار گرفت. البته این تفکر در دوره مشروطه، به انتقاد بنیادی از تمدن غرب و درک امپریالیستی از آن منتهی نشد. اما این مسیر به واسطه وقایع تاریخی بعد از آن، به این خط نزدیک شد و گفتمان دهه چهل در این فضا ایجاد شد.

### گفتمان روشنفکران دهه چهل و غرب

گفتمان دهه چهل، به گمان برخی تحلیلگران، نتیجه و ادامه گفتمان‌های مشروطه و بعد از آن بوده است. به عبارت دیگر، ضرورت تاریخی، پیدایش این گفتمان را ایجاد می‌کرده است. اما همسو با نگاه فوکو به تاریخ، این گفتمان در بستر وقایع تاریخی دوره‌های قبل رخ داده و از گفتمان‌های پیش از خود گسسته است.

از میان این وقایع، سرنوشت حزب توده و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دارای اهمیت اساسی است. اهمیت حزب توده در این زمان به این دلیل است که این حزب، نخستین حزب سیاسی مدرن و مترقی‌ای بود که پس از بیست سال فرمانروایی رضاشاه، پا به عرصه وجود نهاد؛ یعنی زمانی که مردم، خواهان تغییر اوضاع مملکت بودند. همین‌طور این حزب در ایجاد تریبونی آزاد برای بحث پیرامون عقاید جدید، یکه‌تاز بود که این امر، باعث شهرت و اعتبار آن در بین بخش‌های جوان و تحصیل‌کرده جامعه و جذب شدن اکثریت روشنفکران ایرانی شد. در نتیجه، گفتمان روشن‌فکری از سال ۱۳۲۰ به این سو، تحت تأثیر اندیشه‌های مارکسیستی قرار داشت که البته متأثر از جو سیاسی روز، چه در داخل کشور و چه در سطح جهانی نیز بود. اما حزب توده که جذب‌کننده این روشنفکران بود، در ابتدای تأسیسش بیش از هر چیز، به عنوان جبهه‌ای مردمی و متحد بر ضد دیکتاتوری رضاشاه تعبیر می‌شد و حتی در نخستین مرام‌نامه آن، هیچ تمایل خاصی نسبت به اصول کمونیستی مشهود نبود و بنیان‌گذاران آن، افرادی با اعتقادات سیاسی متفاوت بودند. حتی در ابتدا، منکر هر نوع وابستگی مستقیم به کمونیسم بود و در مقابل،

اعتقاد خود را به استقلال و تمامیت ارضی ایران و قانون اساسی مصوب سال ۱۲۸۵ و سلطنت مشروطه اعلام می‌داشت (نبوی، ۱۳۸۸، ۱۱ تا ۸). با این اوصاف، روشن‌فکران ضمن همدلی با ایده‌های سوسیالیستی و کمونیستی، خواهان استقلال و ملی‌گرایی از یک‌طرف و آزادی‌خواهی و مشروطیت از طرف دیگر بودند. حزب توده نیز حزبی دموکراتیک و پیشرو، خواهان اصلاحات ساختاری مهم و سازمانی ضد امپریالیستی محسوب می‌شد که علیه تمام دخالت‌های خارجی مبارزه می‌کرد. به این ترتیب، فعالیت این حزب، تفکر سوسیالیستی را در جامعه روشن‌فکری منتشر نمود و اغلب روشن‌فکران مطرح سال‌های دهه چهل، به نحوی با این حزب در ارتباط بودند. از جمله این روشن‌فکران، می‌توان به خلیل ملکی و جلال آل‌احمد اشاره کرد که نماینده دو رویکرد متفاوت نسبت به حکومت و تاحدودی غرب، در دهه چهل بودند. علاوه بر آن، حزب توده بر اندیشه روشن‌فکران مذهبی که به نوعی مخالف آن بودند نیز اثر گذاشت. از جمله «ادبیات و فرهنگ سیاسی حزب توده، راه را برای استفاده از تحلیل طبقاتی و مبارزه طبقاتی» برای اعضای تندوری «کانون نشر حقایق اسلامی» که توسط محمدتقی شریعتی، پدر علی شریعتی، راه‌اندازی شده بود؛ هموار نمود (رهنما ۱۳۸۱، ۴۳). اما کانون، مرکز مهمی بود که اندیشه علی شریعتی، از مهم‌ترین روشن‌فکران دهه چهل و پنجاه، و برخی دیگر از روشن‌فکران معتقد به اسلام سیاسی را شکل بخشیده بود. همچنین چهره‌های شاخص چپ انقلابی، یعنی امیرپرویز پویان و مسعود احمدزاده، از اعضای سابق این مرکز بودند (رهنما ۱۳۸۱، ۴۸).

از طرف دیگر، همراهی آرمان‌های استقلال‌طلبانه و ملی‌گرایانه روشن‌فکران با نگرش مارکسیستی، ارتباط غرب با مفهوم امپریالیسم را به مرور، به منظومه فکری روشن‌فکران وارد نمود. اما اطاعت بی‌چون و چرای حزب توده از شوروی، زمانی که در مورد امتیاز نفت شمال و بحران آذربایجان موضعی موافق گرفت، تقابلی میان ارزش‌های استقلال‌طلبانه و آرمان‌های مارکسیستی ایجاد کرد که منجر به اختلاف در میان رده‌های حزب و ترک حزب توسط برخی روشن‌فکران شد. همین امر در جریان کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و اعتراف‌نامه اعضای حزب که وابستگی آنان به شوروی و مهم‌تر از آن، کوتاه آمدن از مواضع انقلابی خود را نشان داد، تشدید شد. همچنین کودتای ۲۸ مرداد و سقوط دولت مصدق در کنار نگرش محافظه‌کارانه و هوادار غرب رژیم شاه در سیاست خارجی، به بیگانه شدن روشن‌فکران از دولت و غرب کمک نمود و نوعی همگرایی فکری در ارتباط با درک آنان از غرب، به عنوان امپریالیسم ایجاد کرد. اما

روشن‌فکران که در این دوران نمی‌توانستند در صحنه سیاسی کشور نقش فعالی ایفا کنند، توانستند با طرح اصلاحات فرهنگی، تأثیری بر آن بگذارند. در واقع، تنها کاری که از دست آنان برمی‌آمد، طرح غیرمستقیم مشکلات با تأکید بر مسئله فرهنگ و انتقاد از عقب‌افتادگی اجتماعی و فرهنگی بود. بدین ترتیب، روشن‌فکرانی که در این زمان، دیگر به هیچ ایدئولوژی‌ای اطمینان نداشتند، با پوششی جدید به صحنه آمدند و شروع به مدرن‌سازی فرهنگ کردند؛ به این امید که فرهنگ مدرن‌شده، شیوه نگرش و رفتار و انتظارات انسان‌ها را نسبت به اوضاع سیاسی تغییر خواهد داد و امکان تضمین استقلال سیاسی را که مهم‌ترین دغدغه این زمان بود، فراهم می‌کند (نبوی ۱۳۸۸، ۵۶). به این ترتیب، مفهوم فرهنگ به منظومه گفتمان سیاسی اجتماعی روشن‌فکران وارد شد.

## فرهنگ

توجه روشن‌فکران مشروطه‌خواه به فرهنگ به عنوان پیش‌زمینه ترقی اجتماعی، بیشتر در ارتباط با ایده‌هایی همچون آزادی، قانون، علم و غالباً به صورت انتقاد از التزام‌نداشتن مردم و حاکمان به این ایده‌ها، صورت می‌گرفت. مثلاً آن‌ها از نبود علاقه به قانون و بی‌سوادی و نداشتن انگیزه برای کسب علم در میان مردم انتقاد می‌کردند. آن‌ها حتی ایران باستان را به خاطر اجرای ایده‌هایی همچون عدالت و علم ستایش می‌کردند. اما در سال‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد، توجه روشن‌فکران به وجوه دیگری از فرهنگ جلب شد که در دوران مشروطه سابقه نداشت. به این ترتیب، مفهوم متفاوتی از فرهنگ «به معنای شاخه‌های گوناگون فعالیت‌های هنری و هنر ایرانی، از جمله ادبیات، شعر، نقاشی و موسیقی» (نبوی ۱۳۸۸، ۵۸) مطرح شد. ضمن اینکه فرهنگ نه به عنوان ابزار ترقی، بلکه به عنوان ابزار مقاومت در برابر غرب، مورد توجه قرار گرفت. البته، مذهب نیز به عنوان یکی از عناصر فرهنگی، خصوصاً در وجه معنوی و اخلاقی آن و همچنین در ارتباط با عرفان و تصوف مطرح شد.

در واقع، در این زمان، فرهنگ هم به صورت سلبی و در قالب انتقاد از اشاعه فرهنگ توده‌ای غرب توسط حکومت و امپریالیسم و هم به صورت ایجابی به عنوان ابزاری برای ارائه تمدن بدیلی در برابر تمدن غرب، مورد توجه قرار گرفت. به عنوان نمونه، دانشور در داستان *عید ایرانی* ها، به اشاعه این فرهنگ عامه‌پسند اشاره می‌کند. در این داستان، دو پسر آمریکایی که رفتارشان

نماد اقدامات استعماری غربیان است، بعد از ساختن دکه‌ای برای پدر حاجی فیروز ایرانی، آن را با «عکس فوتبالیست‌ها و دوچرخه‌سوارها و ایزنهاور و میکی موس و اعلان پیسی کولا» (دانشور ۱۳۸۱، ۴۰) که متعلق به فرهنگ آن‌ها بود، آراسته و در واقع، در کنار کمکی که کردند، به بسط فرهنگ عامه‌پسند خویش نیز پرداختند. از طرف دیگر، برخی روشنفکران همچون آل‌احمد و شریعتی بر فرهنگ اسلامی‌سنتی و حتی روستایی ایرانی (مثلاً در کتاب *نفرین زمین آل‌احمد*) و برخی دیگر همچون نصر، بر فرهنگ و فلسفه اسلامی به‌عنوان بدیلی برای تمدن غرب و معایب آن تأکید می‌کردند.

اما در ابتدا و خصوصاً در دهه سی، فرهنگ بیشتر برای انتقاد از عملکرد حکومت به کار می‌رفت؛ حکومتی که آرمان‌های آزادی‌خواهانه روشنفکران و مصالح ملی را کنار می‌گذاشت. درحقیقت، آنان اشاعه فرهنگ توده‌ای و روبنایی غرب توسط حکومت را نشانه همراه‌نبودن حکومت با منافع ملی می‌دانستند. البته روشنفکران در این زمان و حتی در دهه چهل، همچنان به فرهنگ غنی غرب که متفاوت با فرهنگ روبنایی آن بود، معتقد بودند؛ ولی در تقابل با غرب‌زدگی و اقدامات استعماری غربیان، نوعی دغدغه اصالت، به‌معنای رجوع به سنت‌های بومی و خودی در ذهن آنان حضور داشت که به تدریج بسط بیشتری پیدا کرد.

همچنین با بسط نظریات پسااستعماری در دهه چهل، پیگیری فرهنگی اصیل، رنگ و بوی سیاسی و ضدغربی‌تری به خود گرفت و انتقاد از فرهنگ توده‌ای و مفهوم غرب‌زدگی با درک جدیدی از غرب و امپریالیسم همراه شد. البته، وقایع جهانی و خصوصاً انتقادات و مباحث روشنفکران غربی تأثیر بسزایی بر شکل‌گیری گفتمان آنان در دهه چهل گذاشت.

### روشنفکران غربی، تعهد و جهان‌سوم‌گرایی

یکی از مهم‌ترین اثراتی که مباحث روشنفکران غربی بر گفتمان دهه چهل بر جای گذاشت، تغییر در نگرش آنان نسبت به مفهوم روشنفکر بود. به این صورت که در دهه سی، روشن‌فکر را دانشمندی می‌دانستند که می‌توانست الگوهای ریاضی تاریخ را کشف کند و با تبعیت از آن قواعد دقیق، به ترقی و پیشرفت نائل شود (نبوی ۱۳۸۸، ۱۵۰). البته این تلقی از مفهوم روشن‌فکر، در اندیشه برخی روشنفکران، خصوصاً ملکی، در دهه چهل نیز وجود داشت؛ اما برای غالب آنان در دهه چهل، مفهوم «تعهد» محور تعریف روشن‌فکر قرار گرفت. به‌عنوان

نمونه، شریعتی با تمایز قائل شدن میان دانشمند و روشن‌فکر، روشن‌فکر را کسی می‌دانست که مسئولیت و تعهدی در مقابل جامعه خویش داشته باشد و برای بهبود آن، تزی اجتماعی را، با توجه به شرایط زمانی و مکانی جامعه خود، دنبال کند (شریعتی ۱۳۶۰، ۲۶۰).

مفاهیم «تعهد» و «ادبیات متعهد» نیز مستقیماً از مفهوم «التزام» اقتباس شد که نخستین بار، نویسنده و فیلسوف فرانسوی، ژان پل سارتر مطرح کرد و در آنجا، نظریه قدیمی ادبیات فراتر از سیاست را به چالش طلبید و مفهوم نویسنده متعهد را توضیح داد. اصول نظریه او در بردارنده این ایده بود که نوشتن، کنشی است که باید پیامدهای عملی در دگرگون کردن جامعه داشته باشد. اما حکومت ایران که در آن سال‌ها، درها را به روی هرگونه فعالیت معنی‌دار اجتماعی یا سیاسی بسته بود، از عرصه ادبیات و هنرها عقب‌نشینی کرده بود. روشن‌فکران نیز از فضای باز نشریات ادبی استفاده کردند و از ادبیات به‌عنوان ابزاری برای تغییر سیاسی استفاده کردند. در نتیجه این برداشت تازه از ادبیات، میان ادیبان متعهد و ادیبان بی‌طرف در جامعه ادبی شکافی به‌وجود آورد. اما بسیاری از روشن‌فکران به‌هواداری از ادبیات متعهد برخاستند؛ یعنی ادیبانی که همچون سخن‌گوی تهیدستان و محرومان عمل کند. به‌عنوان نمونه، بخش مهمی از نمایشنامه‌های ساعدی به بررسی مشکلات مردم در شهرها اختصاص می‌یابد. از طرف دیگر، او در بخش مهمی از داستان‌هایش، به روستاها، آداب و رسوم محلی مردم و عقاید خرافی آنان می‌پردازد. اما توجه به مشکلات مردم و شرایط شهر و روستا به‌صورت نمادین، به انتقادات رایج این دوره در مورد تقابل سنت و مدرنیته، مشکل هویت ایرانیان و مهم‌تر از همه استعمار غریبان، برمی‌گشت. به‌عنوان مثال، در داستان‌های آل‌احمد، توجه به روستا و مشکلات مردم، نوعی جست‌وجوی هویت و سنت‌های بومی و انتقاد از نوسازی وابسته حکومت و غرب بود. در واقع، روشن‌فکران و پیروان ادبیات متعهد در فضای انتقادات کلی‌تری از غرب و مدرنیسم، به مشکلات ایران می‌پرداختند و این امر، گفتمان آنان را به اندیشه و نظریات روشن‌فکران پسااستعماری نزدیک می‌کرد.

از طرف دیگر، روشن‌فکرانی که در این زمان، امکان محدودی برای عمل و اثرگذاری داشتند و نمی‌توانستند در آثار خود مستقیماً به تحولات سیاسی داخل ایران بپردازند، ناچار از جهان سوم و مسائل آن که موضوعاتی ظاهراً خارج از مرزهای جامعه آنان محسوب می‌شد، به‌عنوان تمثیلی از موقعیت خودشان، چه در برابر دولت و چه در برابر امپریالیسم، استفاده می‌کردند.



درواقع، در دههٔ چهل، جهان‌سوم‌گرایی که تمام محافل روشن‌فکری را بیش از پیش فراگرفته بود، نقش مهمی در شکل‌دهی به مباحث روشن‌فکرانه در ایران ایفا کرد (نبوی ۱۳۸۸، ۱۵۵). اما این گفتمان در ایران، به شکل‌های متفاوتی ظاهر شد؛ درحالی‌که از یک سو برخی روشن‌فکران همچون اعضای گروه‌های سازمان مجاهدین خلق یا گروه جنگل، ایده‌های تعهد و مسئولیت را در متن جهان سوم به بحث و توجیه اهمیت عمل خشونت‌آمیز، قیام و شهادت ترجمه می‌کردند (نبوی ۱۳۸۸، ۱۵۶) بسیاری دیگر، از جمله شریعتی و آل‌احمد بر جنبه‌های فرهنگی گفتمان پسااستعماری تأکید داشتند.

همچنین وجه دیگری از تأثیر تحولات جهانی بر گفتمان دههٔ چهل، تغییر در نگاه جبرگرایانه و ترقی‌جویانهٔ آنان بود که با درک متفاوتی از غرب همراه شده بود.

### جبر تاریخی

اعتقاد به جبر تاریخی، به این معنی که تاریخ، روندی اجتناب‌ناپذیر و منطبق خاصی دارد، تا پیش از دههٔ چهل، با در نظر داشتن غرب به‌عنوان الگوی روند تاریخی وجود داشت. اما حتی در این دوره، الگوگیری از روند تحولات مغرب‌زمین با خوش‌بینی‌ای که در دورهٔ مشروطه نسبت به تمدن غرب وجود داشت، همراه نبود. اما روشن‌فکران همچنان در چارچوب درک جبرگرایانه از تاریخ و پیروی از اقتضای زمان، پیاده‌سازی برخی ایده‌های مدرن برگرفته از غرب را ضروری می‌دانستند. به‌عنوان مثال، آل‌احمد در کتاب *غرب‌زدگی* که در دههٔ چهل منتشر شد (البته نظریاتش در این کتاب، پیش از این تاریخ نیز در مقالات دیگری تکرار شده بود)، با وجود انتقاداتش به ماشین‌ساز و تکنولوژی غرب، معتقد بود که ایرانیان باید همچون غربیان به تولید ماشین بپردازند و بعد از آن، تازه به غربی خواهند رسید که ماشین‌زده است و می‌گوید: «دنیاگیر شدن ماشین، جبر تاریخ است» (آل‌احمد ۱۳۸۲، ۲۳).

درحقیقت، می‌توان گفت که روشن‌فکران این دوره با بسیاری از ایده‌های مدرنی که در مشروطه مطرح شده بود، همدلی داشتند و اجرای آن‌ها را برای حل مشکلات اجتماعی که در این زمان، ناشی از تقابل با غرب دانسته می‌شد، ضروری می‌دانستند. اما تجربهٔ سال‌ها استعمار و احساسات ملی‌گرایانهٔ آن‌ها، موجب شد تا به‌مرور در دههٔ چهل، ارتباط این ایده‌ها با غرب گسیخته شود و حداقل در ظاهر، این ایده‌ها را مستقل از الگوی غربی مورد توجه قرار دهند.

به‌عنوان نمونه، شریعتی با مدون کردن نظریهٔ مکتب واسطه، ارتباط سابق میان غرب و سوسیالیسم را کنار گذاشت و تلاش نمود تا سوسیالیسم را به‌عنوان یک مفهوم جهانی، از غرب جدا کند و حتی آن را با سنت مذهبی پیوند زند (رهنما ۱۳۸۱، ۵۸).

در نتیجه، نگرش تک‌خطی به تاریخ که لزوماً در جهت تحولات کشورهای غربی بود، به‌مرور جای خود را به بررسی تحولات و جنبش‌های ضد استعماری در جهان سوم داد. همچنین، ایدهٔ جبرگرایی تاریخی مارکسیستی که پیشرفت را دقیقاً در چارچوب مراحل متفاوت تحول تاریخی می‌دید، به ایدئولوژی پسااستعماری برگرفته از تفکرات روشن‌فکرانی همچون فانون که معطوف به اقدام فوری و انقلابی بود، مبدل شد.

به‌این ترتیب دغدغهٔ مشترک روشن‌فکران در مرحلهٔ اول، رهاشدن از سلطهٔ امپریالیسم و غرب بود؛ چراکه آن را مسئول اصلی مشکلات اجتماعی ایران تلقی می‌کردند. اما تصویری که در این دوره از امپریالیسم ارائه می‌شد، تصویر جدید و هوشمندانه‌تری بود که برخلاف ظاهر متمدنانه و حمایتگرش، به استثمار ایران می‌پردازد.

### غرب و امپریالیسم اقتصادی و فرهنگی

همان‌طور که اشاره شد در دههٔ چهل، تصویر متمدنانه از غرب، جای خود را به نوعی درک امپریالیستی داد که محصول تفکر مارکسیستی بود. در این تلقی جدید، نوعی کلیت انتزاعی جدید از کشورهای غربی در ارتباط با مفهوم استعمار و حتی انحطاط اخلاقی و معنوی ایجاد شد. به‌این ترتیب غرب، استعمارگری تصویر می‌شد که در لباس تمدن و فرهنگ ظاهر می‌شود، ولی در پس این ظاهر، اهداف اقتصادی و سیاسی خود را دنبال می‌کند. در نتیجه، واژهٔ تمدن در این زمان، برخلاف دورهٔ مشروطه که معنای واقعی خود یعنی پیشرفته‌بودن را می‌داد، به‌صورت استعاری، در معنای دروغ استعمارگران برای اشاعهٔ فرهنگ خود و در نتیجه استثمار، به‌کار می‌رفت و همان‌طور که آل‌احمد می‌گوید، این واژه «درست نامی بود از آسمان افتاده. آخر استعمار هم از ریشهٔ عمران است» (آل‌احمد ۱۳۸۲، ۲۶).

همچنین این تلقی از استعمار در رمان سووشون اثر دانشور، به‌خوبی منعکس شده است. او که غرب را مظهر استعمار تصویر می‌کند، سخنان و رفتارها و اقدامات در ظاهر کمک‌کننده‌شان را با عینک استعمار می‌بیند و در نتیجه فروش چرخ خیاطی، سخن گفتن از مسیحیت، ساختن

بیمارستان و...، معنای ظاهری خود را ندارند و لایه استعماری پشت آن‌ها هست که اهمیت دارد. شریعتی هم به فریب استعمارگران غربی این‌گونه اشاره می‌کند که «سرمایه‌داری صنعتی اروپا، مسیحیت را به آفریقا می‌فرستند تا اینکه جامعه‌های بدوی آفریقایی که لباس نمی‌پوشند و لخت‌اند، مسیحی کنند، تا اینکه عفت و عصمت و شرم و حیا پیدا کنند و بعد لباس ساخت منچستر بخرند» (شریعتی ۱۳۶۰، ۱۰۳).

اما با وجود این درک کلی از استعمارگری غرب، روشن‌فکران به عملکردهای مختلف غرب برای استثمار اشاره می‌کردند. به‌گمان آنان، امپریالیسم با چهره‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و فرهنگی، اهداف استعماری خود را دنبال می‌کند.

#### - استعمار اقتصادی

در نگاه روشن‌فکران، غرب علاوه بر قراردادهای تجاری، با رواج مصرف‌گرایی و تکنولوژی، اهداف استعماری خود را دنبال می‌کند. به‌عنوان مثال، آل‌احمد در کتاب *غرب‌زدگی* و برخی دیگر از آثارش، به این وجه از استعمار و امپریالیسم اقتصادی می‌پردازد. البته استعماری که در این کتاب موردتوجه قرار می‌گیرد، چهره جدیدی از استعمار است که با ظاهری متفاوت و فریبنده و در قالب کمپانی‌های تجاری خود را نشان می‌دهد.

اما این استعمار جدید که با انواع فریب، باعث رواج مصرف‌گرایی و در نتیجه وابستگی هرچه بیشتر ایرانیان به غرب و کمپانی‌های غربی می‌شود، عامل اصلی مشکلات اجتماعی ایران تلقی می‌شد. برای نمونه، این مضمون در داستان «ترس و لرز» غلامحسین ساعدی، با به‌تصویرکشیدن آثار ورود استعمارگران با کالاهای مصرفی‌شان به دهکده (ایران) به‌خوبی بیان شده است. در این داستان، استعمارگران، مردم را به خوراکی و کالاهایی که حتی نمی‌دانستند به چه کارشان می‌آید، عادت می‌دهند اما در نهایت، نه‌تنها راه رسیدن به این امکانات را به آن‌ها نمی‌آموختند، بلکه همت و تلاش سابقشان برای ماهی‌گیری و رفع مشکل اقتصادی را از آنان می‌گرفتند.

#### - امپریالیسم و سیاست

علاوه بر امپریالیسم اقتصادی، غرب اهداف استعماری خود را در پس وقایع و نهادهای سیاسی به‌ظاهر مستقل نیز پنهان می‌کند و آن‌گونه که آل‌احمد در *غرب‌زدگی* می‌گوید: «دیگر زمان ما

علاوه بر آنکه زمانهٔ مقابلهٔ طبقات فقیر و غنی نیست، یا زمانهٔ انقلاب‌های ملی، زمانهٔ مقابلهٔ «ایسم‌ها» و ایدئولوژی‌ها هم نیست. زیر جل هر بلوایی یا کودتایی یا شورشی در زنگبار یا سوریه یا اروگوئه، باید دید توطئهٔ کدام کمپانی استعمارطلب و دولت پشتیبان او نهفته است» (آل‌احمد ۱۳۸۲، ۲۱). این درک متفاوتی از امپریالیسم و غرب است که برای درک عملکرد آن، به‌جای توجه به قراردادهای تجاری و اقتصادی، به وقایع سیاسی که در ظاهر استقلال دارند، توجه می‌شود. همچنین، این وجه از امپریالیسم، خصوصاً در انتقاد از حکومت‌های غرب‌زده‌ای که به‌زعم آل‌احمد توسط غرب می‌آیند و می‌روند، نمود بیشتری می‌یابد. در واقع، «آنچه بیش از هر چیز [در دههٔ چهل] ذهن روشن‌فکران ایرانی را به خود مشغول می‌داشت، عنصری بود که به‌نظر آنان، بزرگ‌ترین تهدید برای جوامع جهان سوم بود؛ یعنی چیزی که آنان شکل جدید امپریالیسم می‌نامیدند: نوعی استعمار جدید که زیرکانه‌تر از شکل قدیم‌تر امپریالیسم عمل می‌کرد و این شکل عبارت بود از دخالت یا سلطهٔ نفوذ خارجی در کشوری ظاهراً مستقل از طریق یک گروه نخبهٔ بومی که بیشتر به‌نفع خارجی‌ها عمل می‌کرد تا مردم کشور خود» (نبوی ۱۳۸۸، ۱۵۷). به‌گمان آنان، حکومت ایران با اجرای سیاست‌های مدرنیزاسیون ناکارآمد و غیربومی، علاوه بر ایجاد وابستگی بیشتر به غرب، برخی سنت‌های محلی را که می‌توانستند ابزاری برای مقابله با غرب باشند، نابود می‌کرد. در همین رابطه، روشن‌فکران خصوصاً با انتقاد از رواج فرهنگ توده‌ای غرب، حکومت را مسئول بی‌هویتی جوانان و وابستگی بیشتر به غرب و هموارکنندهٔ امپریالیسم فرهنگی می‌دانستند.

### – امپریالیسم فرهنگی

غرب در این دهه، بیش از همه چیز، در قالب امپریالیستی تصویر می‌شد که با اشاعهٔ فرهنگ توده‌ای، نفوذ خود را اعمال می‌کرد و همچنین با انکار فرهنگ بومی، نوعی حس حقارت را در ایرانیان ایجاد کرده و آنان را مطیع خود می‌ساخت. این درک جدید از امپریالیسم، از این ایدهٔ فانون متأثر بود که پیروزی استعمارگران در سایهٔ انهدام فرهنگ بومی و جایگزین کردن آن با یک فرهنگ شبه‌غربی عملی می‌گردد. «آنچه را فانون «بی‌مقدار کردن تاریخ دوران قبل از استعمار» و «منطق بیمارگونه‌ای که کمر به نابودی گذشتهٔ اهالی کشورهای مستعمره بسته، و آن را مخدوش، زشت و نابود کرده» نامیده بود، در نوشته‌های ایرانیان «امپریالیسم فرهنگی» خوانده می‌شد» (نبوی ۱۳۸۸، ۱۷۹).

درواقع، در نگاه روشن‌فکران ایرانی، غربیان با روش‌های مختلفی سعی می‌کنند تا فرهنگ بومی ملل جهان‌سوم را گرفته و در نتیجه، به بی‌هویتی و وابستگی آنان به غرب دامن زنند. برای نمونه، در رمان *سووشون*، تمدن پیش‌کشی غرب، برای زری و یوسف، تحفه دندان‌گیری نیست. بلکه آن‌ها از این ناراحت‌اند که غربیان سنتشان را از آن‌ها گرفته‌اند و این دغدغه از زبان مک ماهون خبرنگار، این‌گونه مطرح می‌شود: «خوب که فکرش را می‌کنم، می‌بینم همه ما در تمام عمرمان بچه‌هایی هستیم که به اسباب‌بازی‌هایمان دل خوش کرده‌ایم و وای به روزی که دلخوشی‌هایمان را از ما می‌گیرند یا نمی‌گذارند به دلخوشی‌هایمان برسیم. بچه‌هایمان، مادرهایمان، فلسفه‌هایمان... مذهبمان...» (دانشور ۱۳۸۰، ۶۸). شریعتی هم در کتاب *روشن‌فکر و مسئولیت او در جامعه*، به نقل از مقدمه سارتر بر کتاب *فانون*، استعمار فرهنگی غربیان را با کمک طبقه روشن‌فکر این‌گونه بیان می‌کند: «این موربانه‌هایی که به نام روشن‌فکر درست کرده بودیم و با زبان ما آشنا بودند و آرزوی آن‌ها، شدن مثل ما بوده، از درون، مذهب‌های نیرومند و تمدن‌ساز، اندیشه‌های زیبا، اصالت‌های اخلاقی و انسانی و آدم‌هایی را که خودشان هستند، خوردند. چه چیز را؟ فرهنگ و معنویت، مذهب، افکار، خصوصیات اخلاقی و احساسات و... به چه اسم؟ به اسم مبارزه با خرافات، مبارزه با ارتجاع، مبارزه با کهنه‌پرستی و به‌عنوان و به نام همان روشن‌فکران اروپایی که در قرن ۱۷ و ۱۸ با ارتجاع و کلیسا مبارزه می‌کردند...» (شریعتی ۱۳۶۰، ۱۰۲).

اما توجه به امپریالیسم فرهنگی، با دغدغه حفظ هویت ملی برای مقابله با امپریالیسم همراه بود و به انتقاد روشن‌فکران از غرب‌زدگی مردم، بی‌هویتی درمقابل غرب، منجر می‌شد. برای نمونه، آل‌احمد در داستان *نفرین زمین* از غرب‌زدگی شهر و مقایسه شهریان با غرب می‌گوید: «از شهر آمده‌ام. از شهری که مدام، خودش را با سرزمین‌های قوخیز (غرب) مقایسه می‌کند. نه با این دهات، و دیگر هیچ شباهتی هم با این دهات ندارد.» و بدتر اینکه دهات نیز به این بیماری مبتلا شده و «عجیب اینجاست که برای این دهاتی‌ها که انبارهای تاریخشان به انبارهای کود بدل شده، سنت و تاریخشان را فراموش کرده‌اند، باید تاریخ و جغرافی و حساب گفت و غرب‌زدگی‌شان را تشدید کرد» (آل‌احمد ۱۳۸۸، ۳۸). ساعدی هم در مجموعه *عزاداران بیل*، خصوصاً در داستان «گاو»، به تقابل خودی و بیگانه و مسئله هویت می‌پردازد. در داستان «گاو»، گاو شدن مشهدی‌حسن به‌عنوان تمثیلی از بی‌هویت شدن ایرانیان مطرح می‌شود.

از طرف دیگر، توجه به فرهنگ بومی با نوعی بی‌اعتباری فرهنگ و تمدن غرب در نزد روشن‌فکران همراه بود. در واقع، به دنبال انتقاداتی که برخی متفکران غربی نسبت به غرب مطرح کرده بودند، سابقه استعمار و... تمدن غرب جلوه سابق را در نگاه آنان نداشت و در نتیجه، امکان توجه به فرهنگ بومی به عنوان بدیلی برای تمدن غرب و رفع نواقص آن، فراهم گشته بود.

### – انتقاد از تمدن غرب

روشن‌فکران این دوره، علاوه بر انتقاداتشان از تهدید تهاجمی غرب با هدف ویران کردن ارزش‌های بومی شرق، آن بیماری را که خود غرب در حوزه سیاسی و اجتماعی از آن رنج می‌برد، در معرض دید مردم قرار دادند. آنان با ارجاع به نظریات روشن‌فکرانی همچون سارتر، هربرت مارکوزه، اریک فروم و هایدگر، به مسیری که تمدن غرب در پیش گرفته بود، اشاره می‌کردند. در نوشته‌های روشن‌فکران ایرانی نیز نقد غرب اشکال متفاوتی یافت که یکی از موارد آن، انتقاد از اثرات علم و تکنولوژی مدرن بر انسان‌های غربی و انحطاط اخلاقی و قریب‌الوقوع غرب بود. بسیاری از روشن‌فکران چنین استدلال می‌کردند که فناوری، یعنی ملموس‌ترین و انکارناپذیرترین دستاورد غرب که تمام کشورها، سودای آن را در سر می‌پروراندند، در واقع، انسان‌ها را خوشبخت نخواهد کرد، بلکه به بی‌تعادلی و سطحی‌نگری شدید منجر خواهد شد. مثلاً، آل‌احمد در پایان کتاب *غرب‌زدگی*، به عوارض ماشین (تکنولوژی) زندگی در غرب اشاره می‌کند و ماجراجویی و عصیان علیه مردم و قوانین و انواع قداره‌بندی‌های فکری و عملی را «محصولات دست دوم به‌صفت کشیدن مردم (رژیمان‌تاسیون) پای ماشین می‌داند» (آل‌احمد ۱۳۸۲، ۱۷۵).

علاوه بر ماشین‌زدگی، روشن‌فکران درباره انحطاط قریب‌الوقوع غرب نیز بحث می‌کردند. داریوش آشوری این مطلب را این‌گونه مطرح می‌کرد که «امروز تمدن غرب هم در مرحله‌ای است که فرزندگان آن نسبت به همه ارزش‌های بنیادی آن به‌چشم تردید نگاه می‌کنند. روشن‌فکران غربی رو به زوال بودن تمدن غرب را خیلی بهتر از ما می‌دانند» (نبوی ۱۳۸۸، ۱۶۷). اما یکی از مواردی که به گمان روشن‌فکران، نمودی از انحطاط اخلاقی تمدن غرب بود، رفتار خشن و غیرانسانی آنان در مقابل مردم جهان سوم و مستعمرات بود. البته آنچه جنبه رادیکال‌تری به نقد آنان در این دوره می‌داد، نوعی کلیت‌بخشی به رفتارهای خشن آنان بود. بدین ترتیب، چهره دیگری که از غرب ارائه می‌شد، وحشی‌گری و ظلم و آدم‌کشی بود و این تصویر از غرب

در داستان «دندیل» ساعدی به‌خوبی بیان شد. او در این داستان، خارجی‌ها و آمریکایی‌ها را با چهره‌خشنی به‌تصویر می‌کشد که «اگر اون روی سگشان بالا بیاید، همه دندیل رو به آتش می‌کشند» (ساعدی، ۱۳۵۲، ۵۲).

در نتیجه این انتقادات، غرب و وابستگی به غرب، با تمام پیامدهای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی آن، مسئول اصلی مشکلات اجتماعی ایران دانسته می‌شد و در نتیجه قطع ارتباط با آن و رسیدن به استقلال، درمان دردهای اجتماعی ایران ارزیابی می‌شد.

## مقابله با غرب استعمارگر و رسیدن به استقلال ایدئولوژیکی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی

گفتمان روشنفکران ایرانی که از وقایع داخل و خارج از ایران الهام می‌گرفتند، در برابر سازش با غرب و امپریالیسم، روزه‌روز رادیکال‌تر می‌شد. تجربه سال‌ها استعمار غربیان، ناامیدی از حزب توده و وابستگی رهبران آن به شوروی، مخالفت با دولت غرب‌زده‌ای که امکانی برای دخالت روشن‌فکران در سیاست فراهم نمی‌کرد، در کنار جنبش‌های ضدامپریالیستی در جهان سوم، انتقاد روشن‌فکران غربی از تمدن غرب و نظریات پسااستعماری، همگی بر موضع ضد امپریالیستی روشن‌فکران دامن می‌زد. به‌این ترتیب، رهایی از چنگ امپریالیسم و رسیدن به استقلال، مهم‌ترین دغدغه آنان را تشکیل می‌داد. اما در این زمان، حکومت ایران در بلوک امپریالیسم دانسته می‌شد و در نتیجه، سازش با آن به‌معنای سازش با امپریالیسم و مخالفت با جنبش‌های جهان‌سومی، مبتنی بر سیاست عدم‌سازش و اقدام فوری، تلقی می‌شد.

اما استقلال موردنظر آنان تنها استقلال سیاسی و اقتصادی نبود، بلکه هویت مستقلی بر مبنای سنت‌ها و فرهنگ اصیلی بومی نیز مدنظر آنان بود. به‌این ترتیب، مقابله با غرب در دو شکل کلی که هر دو متأثر از نظریات پسااستعماری و جنبش‌های جهان‌سومی بود، صورت گرفت. از یک‌سو، برخی روشن‌فکران بر اهمیت عمل خشونت‌آمیز و قیام و شهادت تأکید می‌کردند، ولی بسیاری دیگر از آنان بر جنبه‌های فرهنگی و استقلال فرهنگی توجه داشتند که بخش مهمی از آن، نوعی فرایند هویت‌یابی بود که در دوره مشروطه، به‌گونه‌ای متفاوت صورت گرفته بود. در واقع، در آن زمان، مشخصاتی که برای هویت ایرانی ذکر می‌شد، معطوف به ایده‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن بود؛ به این معنا که آرمان‌های سیاسی متأثر از غرب را به‌عنوان

ایده‌هایی که در ایران باستان سابقه داشت، عنوان می‌کردند. ولی در دههٔ چهل، این هویت در سطح وسیع‌تری در ارتباط با فرهنگ بومی (نه صرفاً مفاهیم و ایدئولوژی‌های سیاسی) بر ساخته شد؛ به گونه‌ای که برای برخی از آنان، بنانهادن فرهنگ اصیل و بومی (عام‌تر از ایدئولوژی بومی) خود هدف اصلی به حساب آمد. هدفی که پیگیری آن علاوه بر نتایج سیاسی و مقابله با غرب، می‌توانست بدیلی برای تمدن غرب، به دور از مشکلات اخلاقی و انحطاط آن، به همراه آورد. بدین ترتیب، برخلاف دورهٔ مشروطه که هویت ایرانی مشابه هویت غربی و در تقابل با هویت عربی بر ساخته می‌شد، در این زمان، در تقابل با هویت غربی قرار گرفت. البته همهٔ روشن‌فکران، برداشت یکسانی از هویت ایرانی و محتوای فرهنگ مقوم این هویت نداشتند. برخی از آنان برای کشف این فرهنگ، به فرهنگ عامیانه یا فرهنگ سنتی در روستا متوسل شدند و برخی دیگر همچون آل‌احمد و شریعتی اسلام را به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان فرهنگ بومی مورد توجه قرار دادند. اما دلیل شریعتی برای ارجاع به این هویت، این بود که برای مقابله با استعمار، بایستی به فرهنگ و شرایط بومی جامعه توجه کرد و فرهنگ بومی جامعهٔ ایران، همانا فرهنگ اسلامی است. به گمان او «اسلام است که تاریخ و حوادث و زیربنای اخلاقی و حساسیت‌های جامعهٔ ایران، یعنی همان تیپ مذهبی فرهنگ ایرانی را ساخته است (شریعتی ۱۳۶۰، ب، ۲۸۲).

همچنین در زمینهٔ نسبت میان فرهنگ خودی و فرهنگ غربی، میان روشن‌فکران اختلاف نظر وجود داشت. عده‌ای از جمله داریوش آشوری و محمدعلی سپانلو و اسماعیل خویی، میان فرهنگ امپریالیستی و فرهنگ غربی تمایز قائل می‌شدند و فرهنگ غربی را یک‌سره منفی نمی‌دانستند و معتقد بودند برای کشف ایده‌های جدید، باید آینده را مدنظر داشت و نمی‌توان غرب را به کلی کنار گذاشت. اما به هر حال، افراد دیگری نیز بودند که احساس می‌کردند باید فرهنگی اصیل خلق کنند که تنها از آن خود آن‌ها باشد (نبوی ۱۳۸۸، ۱۸۳ و ۱۸۴). اما به رغم تنوع آرا دربارهٔ محتوای این فرهنگ جدید، مهم این ایدهٔ تکراری بود که با تأسیس فرهنگی اصیل، شرق می‌تواند هویت خود را باز یابد و هم اینکه از اشتباهات غرب اجتناب کند. بدین ترتیب، این گفتمان، سرانجام به گفتمانی مبدل شد که مشخصاً، به بحث تمدن شرق در برابر غرب دامن زد و در سال‌های بعد، به ویژه در دههٔ پنجاه، بسیار پرطرفدار شد (نبوی ۱۳۸۸، ۱۸۹ و ۱۹۰).



## بحث و نتیجه‌گیری

همان‌طور که اشاره شد، ورود مدرنیته به ایران، با حضور نظامی روسیه و انگلستان همراه بود. در نتیجه، ایرانیان با مشاهده جلوه تکنیکی این تمدن، جذب آن شده و سعی کردند که در این ترقی اجتماعی سهیم شوند. اما حضور مستمر استعمار در این جریان، عواقبی را در تفکر روشن‌فکران، در پی داشت. با وجود این، از ابتدای این مواجهه، گفتمان‌های مختلف سعی کردند تا به نوعی، مفهوم غرب را در منظومه گفتمانی خود تعریف کنند که در نتیجه این تعاریف متفاوت، پیامدها و برخوردهای متفاوتی با غرب شکل گرفت.

در این میان، گفتمان مشروطیت، گفتمان غرب‌ستایی بود که در آن، مفهوم غرب، در کنار مفاهیم مدرن آزادی، علم، تکنولوژی و... معنا می‌یافت. در حقیقت، روشن‌فکران این دوره، شیفته غرب و مفاهیم مدرنی بودند که به‌زعم آنان، همگی در غرب متمدن محقق شده و به ترقی اجتماعی آن کمک کرده است. در نتیجه، خواست ترقی اجتماعی، هدف و مفهوم کلیدی مورد نظر آنان بود که معنا و اهمیت سایر مفاهیم را تعیین می‌کرد. همین‌طور، مفهوم علم و تکنولوژی، از نزدیک‌ترین مفاهیم به مفهوم ترقی بود؛ چراکه غالباً علم و تکنولوژی داشتن، در معنای ترقی داشتن به‌کار می‌رفت. با وجود این، غرب در این گفتمان، به تصویر ذهنی مبدل گشته بود که یادآور مفاهیمی همچون آزادی، مخالفت با استبداد، قانون، برابری، ترقی، علم و تکنولوژی و... بود. البته این مفاهیم در اندیشه برخی روشن‌فکران، غالباً در معنای سنتی آن به‌کار می‌رفت؛ ضمن اینکه برخی دیگر از آنان تلاش می‌نمودند تا این مفاهیم را به مفاهیم مدرن و به گفتمان‌های غربی نزدیک کنند. با این‌حال، با طرح دوباره این مفاهیم در شرایط اجتماعی و گفتمان جدید، معنای سنتی آنان نیز دستخوش تغییر شد.

از طرف دیگر، حضور نظامی و استعماری غربیان و لزوم مقابله با آن، اندیشه ملی‌گرایی را در ایران گسترش داد و مسئله هویت خودی در برابر غرب را ایجاد کرد. اما هویتی که در این زمان به‌عنوان هویت ملی و ایرانی مطرح شد، دفاع از هویت باستان ایران بود که مشابه با درک آنان از هویت غربی تصویر می‌شد و در تقابل با هویت عربی قرار می‌گرفت. البته برخی روشن‌فکران همچون سیدجمال و بهار بر هویت اسلامی به‌عنوان جزئی از هویت ملی تأکید می‌کردند و با اتکا به این هویت، ایده اتحاد اسلامی در برابر غرب را مدنظر داشتند. با این‌حال، در کنار این دو ایده برای مقابله با غرب، نوعی تفکر سوسیالیستی بر اندیشه برخی روشن‌فکران همچون

طالبوف و فرخی حاکم بود و مخالفتی از جانب مفاهیم مربوط به آن، نسبت به غرب مطرح می‌کردند. البته با وجود این مخالفت‌ها با غرب و استعمار، نتوانستند تناقض میان استعمار بالفعل غربی و طرح مفاهیم مدرن و مترقی آزادی و برابری و... را حل کنند.

با وجود این، این مسئله در دههٔ چهل و با کمک اندیشهٔ چپ‌گرایان این دوره و خصوصاً آل‌احمد با انتقاد از امپریالیسمی که در ظاهر و باطن متناقض عمل می‌کند، راه‌حلی پیدا کرد. ضمن اینکه روشن‌فکران این دوره، چه با دفاع از تلفیق اسلام و سوسیالیسم و چه در قالب انتقاد از تمدن غرب، ایده‌های مدرنی همچون برابری و آزادی را از تمدن غرب مجزا کرده و آنان را به‌عنوان ایده‌های جهانی و حتی ایده‌هایی که در سنت بومی رایج بوده، مورد توجه قرار دادند. باین‌حال، برخی مفاهیم همچون عقلانیت و تکنولوژی ارتباط سابق خود را با غرب حفظ نمود با این تفاوت که این بار، این ایده‌ها به ابزاری برای انتقاد از غرب و مدرنیته بدل شدند.

از طرف دیگر، در اندیشهٔ روشن‌فکران دههٔ چهل، تصویر غرب به امپریالیسمی که سعی در استثمار اقتصادی و سیاسی و فرهنگی ایران دارد و خود نیز از انحطاط اخلاقی و انسانی رنج می‌برد، نزدیک گشت. در نتیجه، برخلاف دورهٔ مشروطه که راه‌حل مشکلات اجتماعی ایران، تبعیت از غرب عنوان می‌شد، در این دوره، قطع ارتباط با غرب به‌عنوان مسبب اصلی مشکلات اجتماعی ایران، به هدف اصلی آنان مبدل شد. باین‌حال، برای این مبارزه، هویت ایرانی بار دیگر در ارتباط با هویت غربی قرار گرفت؛ اما این بار هویت ایرانی در تقابل با غرب و با ارجاع به فرهنگ بومی برساخته شد. فرهنگی که به‌زعم آنان و متأثر از نظریات روشن‌فکران جهان‌سوم‌گرای غربی، امپریالیسم فرهنگی به نابودی آن پرداخته تا با بی‌هویت‌سازی ایرانیان، استثمار خود را تثبیت سازند. در نتیجه، جست‌وجوی فرهنگ اصیل که علاوه بر رفع مشکل هویت، بتواند در مقابل بحران‌های تمدن غربی و زوال اخلاقی آن، بدلی مناسب فراهم آورد، هدف اصلی آنان را تشکیل داد. البته مبارزهٔ فرهنگی به تنها هدف برخی از آنان تبدیل شد؛ اما برخی دیگر به لزوم مبارزات مسلحانه و انقلابی در مقابل غرب باور داشتند و به ترویج این فکر می‌پرداختند.

### کتابنامه فارسی

۱. آبراهامیان، یرواند. ۱۳۸۴. *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی. تهران: نی.
۲. آجدانی، لطف‌الله. ۱۳۸۶. *روشن‌فکران ایران در عصر مشروطه*. تهران: اختران.
۳. آدمیت، فریدون. ۱۳۴۹. *اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده*. تهران: خوارزمی.
۴. آدمیت، فریدون. ۱۳۶۳. *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*. تهران: دماوند.
۵. آفاری، زانت. ۱۳۸۵. *انقلاب مشروطه ایران*. ترجمه رضا رضایی. تهران: بیستون.
۶. آل‌احمد، جلال. ۱۳۸۲. *غربزدگی*. تهران: فردوس.
۷. آل احمد، جلال. ۱۳۸۸. *نفرین زمین*. تهران: آدینه سبز.
۸. آل احمد، جلال. ۱۳۸۹. *مدیر مدرسه*. تهران: آدینه سبز.
۹. ایرج میرزا. ۱۳۵۲. *کلیات دیوان ایرج میرزا*. تهران: علمی.
۱۰. بهار، محمدتقی. ۱۳۷۸. *دیوان اشعار*. تهران: سمیر.
۱۱. دانشور، سیمین. ۱۳۸۰. *سوشون*. تهران: خوارزمی.
۱۲. دانشور، سیمین. ۱۳۸۱. *شهری چون بهشت*. تهران: خوارزمی.
۱۳. رهنما، علی. ۱۳۸۱. *مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد*. ترجمه کیومرث قرقلو. تهران: گام نو.
۱۴. ساعدی، غلامحسین. ۱۳۷۹. *ترس‌ولرز*. تهران: ماه‌ریز.
۱۵. ساعدی، غلامحسین. ۱۳۵۲. *دندیل، مجموعه داستان*. تهران: امیرکبیر.
۱۶. سپانلو، محمدعلی. ۱۳۸۲. *محمدتقی بهار، ملکا الشعراء*. تهران: طرح نو.
۱۷. شریعتی، علی. ۱۳۶۰. *روشن‌فکر و مسئولیت او در جامعه*. در *مجموعه آثار*. ج ۲۰. تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
۱۸. شریعتی، علی. ۱۳۶۰. *ب. از کجا آغاز کنیم؟*. در *مجموعه آثار*. ج ۲۰. تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
۱۹. عارف قزوینی، ابوالقاسم. ۱۳۸۱. *دیوان عارف قزوینی بانضمام شرح زندگی عارف به قلم خودش و اشعار منتشرشده*. به‌کوشش مهدی نورمحمدی. تهران: سنایی.
۲۰. فرخی یزدی. ۱۳۵۷. *دیوان اشعار*. به‌کوشش حسین مکی. تهران: امیرکبیر.
۲۱. فوکو، میشل. ۱۳۸۴. *نظم‌گفتار*. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه.
۲۲. کاتوزیان، محمدعلی. ۱۳۶۸. *خاطرات سیاسی خلیل ملکی*. تهران: انتشار.
۲۳. میرزاده عشقی. ۱۳۵۷. *کلیات مصور میرزاده عشقی*. به‌کوشش علی‌اکبر مشیر سلیمی. تهران: سپهر.

۲۴. منوچهری، عباس. ۱۳۸۴. مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران. تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. نبوی، نگین. ۱۳۸۸. روشن‌فکران و دولت در ایران. ترجمه حسن فشارکی. تهران: شیرازه.
۲۶. یورگنسن، ماریان و لوییز فیلیپس. ۱۳۸۹. نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نی.