

بازخوانی گفتمان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی در چهارچوب ملی‌گرایی فرهنگی

احمد رشیدی^۱

چکیده

پژوهش حاضر به دنبال هویت‌شناسی گفتمان مسلط روشنفکری ایران در آستانه‌ی انقلاب اسلامی و بازخوانی آن در قالب دانشواژه‌های شناخته شده‌تر است. بر اساس فرضیه‌ی مقاله، گفتمان مذکور در چهارچوب ملی‌گرایی فرهنگی قابل تحلیل است. یافته‌های پژوهش که مؤید تأیید این فرضیه است نشان می‌دهد که گفتمان مذکور مؤلفه‌های مشترک و مهمی با ملی‌گرایی فرهنگی دارد. در این میان، مهم‌ترین مؤلفه‌های مشترک عبارتند از: تأثیرپذیری از اندیشه‌های رمانتیک و ضد روشنگری غربی؛ باور به اندام-وارگی اجتماعی؛ تکاپو برای عبور از بحران هویت و تعریف رسالت اجتماعی برای روشنفکران؛ مقابله با مدرنیته غربی و نفی تقلید فرهنگی؛ تغییر تمرکز از دولت و انجام اصلاحات حقوقی به مردم و انجام اصلاحات اجتماعی؛ تلقی فرهنگ عامه به مثابه منبع اصلی هویت؛ پیگیری پروژه‌ای برای تغییر اجتماعی و پیشرفت.

کلید واژه‌ها: ملی‌گرایی فرهنگی، گفتمان روشنفکری، فرهنگ اصیل، تقلید فرهنگی، بازگشت به خویش، اندام‌وارگی اجتماعی، غرب‌ستیزی

مقدمه

برای شناخت کامل ماهیت پدیده‌های سیاسی لازم است آنها را از ابعاد و زوایای گوناگون مورد بررسی و تحلیل قرار داد و میزان ارتباط و گسست آنها را با پدیده‌های مشابه که بیشتر مورد پردازش مفهومی و نظری قرار گرفته‌اند مشخص ساخت. انقلاب اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پدیده‌های قرن بیستم از این قاعده مستثنی نیست و از این روی از زوایای گوناگون می‌تواند مورد تئوری‌پردازی قرار گیرد. بدون تردید شناخت گفتمان روشنفکران مخالف رژیم، که نقش قابل ملاحظه‌ای در بسیج مردم و موفقیت انقلاب اسلامی داشته‌اند، به یاری مفاهیم نظری رایج در علوم سیاسی به ژرف‌نگری در ماهیت انقلاب اسلامی کمک خواهد کرد. در همین راستا مقاله‌ی حاضر در پی واکاوی جریان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی و بازخوانی آن در چهارچوب گفتمان ملی‌گرایی فرهنگی که از جمله مفاهیم نظری رایج در مطالعات سیاسی است، می‌باشد تا از این رهگذر ضمن روشن ساختن ماهیت ملی‌گرایی موجود در این جریان، رویکرد جدیدی در مطالعات جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی بگشاید.

ملی‌گرایی گونه‌های مختلفی دارد و به‌منظور اینکه مفهوم مذکور به‌عنوان قالبی برای این جریان روشنفکری در ایران مورد استفاده قرار گیرد، باید آن را به نحو مناسبی تعریف و تبیین کنیم. اصولاً، ملی‌گرایی پدیده‌ای است مبتنی بر دو انگاره‌ی متفاوت در خصوص نقش و جایگاه مردم در یک نظام سیاسی، که تأکید بر یکی لزوماً به معنای خروج از دایره‌ی دیگری است. این دو انگاره عبارتند از ایده‌ی مردم حاکم^۱ و ایده‌ی مردم بی‌همتا^۲. برابر با دیدگاه گرینفیلد، دو مفهوم یاد شده "مبتنی بر ارزش‌های متفاوت هستند و بر اساس دلایل متفاوت توسعه یافته‌اند." (Greenfeld, 1993: 9) به‌طور کلی، مفهوم مردم حاکم بنیادی برای ملی‌گرایی سیاسی تلقی می‌شود، در حالی که مفهوم مردم بی‌همتا در کانون ملی‌گرایی فرهنگی جای دارد. (Meinecke, 1970: 10-12) نظر به اهمیت این موضوع در ارتباط با اندیشه‌های هم‌پیوند با انقلاب اسلامی و تشخیص رویکرد این گفتمان مسلط روشنفکری در آستانه انقلاب اسلامی، سؤال اصلی که در این پژوهش تلاش می‌شود پاسخ شایسته‌ای برای آن ارائه گردد این است که آیا می‌توان گفتمان مذکور را در چهارچوب ملی‌گرایی فرهنگی مورد بازخوانی و تحلیل قرارداد. فرضیه‌ای که در پاسخ به این سؤال ارائه شده و در فرایند پژوهش مورد آزمون قرار گرفته عبارت است: گفتمان مذکور با داشتن مؤلفه‌ها و ویژگی‌های مشترک و مهم، از جمله تغییر تمرکز از دولت به ملت و تأکید بر بازگشت به عناصر اصیل فرهنگ ملی با تکیه بر ایده اندام‌وارگی اجتماعی، در بستر اندیشه‌های رمانتیک و ضد روشنگری غربی در چهارچوب ملی‌گرایی فرهنگی قابل تحلیل است.

از آنجا که فهم تفاوت‌های بنیادین میان مفاهیم ملی‌گرایی سیاسی و ملی‌گرایی فرهنگی در راستای هدف مقاله و پاسخگویی به سؤال پژوهش امری ضروری است، در سازماندهی مقاله ابتدا به تبیین دو مفهوم یاد شده ذیل عناوین جداگانه پرداخته شده است. سپس به‌منظور بازخوانی جریان مسلط روشنفکری

1. Sovereign People
2. Unique People

هم‌پیوند با انقلاب اسلامی در چهارچوب ملی‌گرایی فرهنگی، ابعاد گوناگون این گفتمان مسلط روشنفکری تا جایی که به مؤلفه‌ها و مختصات ملی‌گرایی فرهنگی پیوند می‌یابد مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و موارد مشابه به‌طور ویژه مورد تأکید واقع شده و در نهایت از مجموع مطالب در راستای فرضیه پژوهش نتیجه‌گیری به‌عمل آمده است.

ساختار مقاله از رهیافت جامعه‌شناسی تاریخی پیروی می‌کند. با کاربست این رهیافت تلاش شده تا هویت روشنفکری ایران در بستر تاریخ و فرهنگ آن درک شود. بر اساس رهیافت جامعه‌شناسی تاریخی، آینده از درون گذشته رقم می‌خورد و بنابراین نمی‌توان پدیده‌ها را بدون توجه به شرایط خاص فرهنگی و تاریخی آنها مطالعه کرد (Adams, 2005: 2). جامعه‌شناسی تاریخی به ما این امکان را می‌دهد که تبیین را با تحلیل و یا تئوری را با تاریخ ترکیب کنیم و به جای نقش نیروهای مادی بر نقش فرهنگ، به جای تعیین‌کنندگی ساختاری بر کارگزاری روشنفکران و به جای علیت بر تفسیر تأکید نماییم. بر همین اساس کارهایی که از رهیافت مذکور الهام می‌گیرند صبغه توصیفی‌تری دارند و مقاله حاضر نیز از این قاعده مستثنی نیست. لذا روش پژوهش آن تاریخی و توصیفی می‌باشد.

الف) گونه‌شناسی ملی‌گرایی

۱. ملی‌گرایی سیاسی: تبلور اندیشه‌ی مردم‌حاکم

اولین جرقه‌های شکل‌گیری نظام‌مند ایده‌ی ملت به زمانه‌ی انقلابات قرن هیجدهم برمی‌گردد که طی آن مفهوم ضمنی ملت به شکل روشنی در گفتمان سیاسی به قاعده درآمد. این مفهوم در بهترین شکل در بردارنده‌ی انگاره‌ی دموکراتیک حاکمیت مردم بود. همان‌گونه که در اعلامیه‌ی حقوق بشر فرانسه در سال ۱۷۹۵ می‌خوانیم "هر ملتی (مردم) دارای استقلال و حاکمیت است، هراندازه مردمی که در آن زندگی می‌کنند و با هر میزان سرزمینی که در اختیار دارند" (Hobsbawm, 1992: 19). برای اولین بار در طول تاریخ، در جریان انقلاب فرانسه حاکمیت عمومی منبع مشروعیت حاکمیت سیاسی شد. در این انقلاب حاکمیت عمومی در معنای ملت استنباط گردید، در حالی که در انقلاب آمریکا به مفهوم مردم اشاره داشت. به هر حال، در حالت یکسان در نظر گرفتن گرفتن مفاهیم مردم و ملت در انقلاب‌های فرانسه و آمریکا، می‌توان گفت مفهوم اولیه‌ی ملت دارای بار سیاسی بود. در این کشورها مردم به مثابه‌ی متولیان حاکمیت، موضوع محوری وفاداری و پایه‌ی همبستگی پنداشته شدند (Greenfeld, 1993: 3). به‌عنوان یک پیامد‌گذار انقلابی، مردم به‌صورت شهروندان یک دولت درآمدند و لذا اندیشه‌ی زیردستی و پیروی آنها از شاه وانهاده شد و حقوق مدنی، بدور از امتیازهای ویژه برای اقشار خاص، به‌طور برابر برای همه تضمین گردید. چیزی که به ملت ماهیت شهروند-مردم بخشید حفظ مصلحت عمومی در برابر منافع و امتیازات شخصی بود. بر همین اساس ای‌سایس ملت را به مثابه‌ی ساختارهمبسته‌ای می‌داند که زیر یک نظام حقوقی مشترک و مجمع قانون‌گذاری یکسان زندگی می‌کنند (Sieyes, 1963: 20). به هر حال، مسأله این نبود که اعضای یک ملت باید زیر حاکمیت یک حکومت واحد باشند، بلکه مهم این

بود که حکومت توسط مردم یا نمایندگان آنها اداره شود (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۱-۱۹). به علاوه، در اروپای قاره‌ای خواست مردم به توسط قانون اساسی هم محدود نشد. برابر دیدگاه ساییس، مسأله‌ی مهم حق مردم برای ایجاد قانون اساسی بود، و نه اینکه به واسطه‌ی آن مورد حاکمیت قرار گیرند. کوتاه سخن آنکه، حق شهروندی و مشارکت مردم رابطه‌ی تنگاتنگی با مفهوم ملت داشت. در این چهارچوب، ملی‌گرایی و دموکراسی به لحاظ ذاتی همبسته بودند.

از آنجا که مفهوم اولیه‌ی این انگاره از ملت بار سیاسی داشت، معیار اصلی برای عضویت در آن نیز براساس قرارداد اجتماعی رنگی سیاسی به خود گرفت. موجودیت ملت مبتنی بر تقاضای افراد برای عضویت در آن بود. عضویت در یک ملت به شیوه‌ی طبیعی یا اندام‌واره نبود، بلکه داوطلبانه بود. به بیان دیگر مبتنی بر انتخاب بود؛ چیزی که در سوگند وفاداری مردم آمریکا و فرانسه به روشنی می‌توان دید. این واقعیت که با سقوط وفاداری اعضای تشکیل دهنده‌ی این ملت - دولت‌ها، آنها مجبور به ترک آن بوده‌اند، نشان دهنده‌ی وجود اصل انتخاب بوده است. بر همین اساس اعطای حق شهروندی به افرادی که نسبت به زبان، فرهنگ و تاریخ یک ملت بیگانه بوده‌اند پذیرفته شده بود. به بیان دیگر، عضویت افراد در ساخت ملی، نه به خاطر وابستگی به یک فرهنگ، بلکه به واسطه‌ی تعلق به یک دولت بود. زیرا ملت به‌عنوان یک واحد همبسته از مردم و دولت تعریف شده بود.

به‌طور طبیعی، در دولت‌هایی که فاقد خودمختاری سیاسی بودند، ملی‌گرایان برای به‌دست‌گیری حق تعیین سرنوشت ملی از طریق توسل به انگاره‌ی ملت - دولت اقدام کردند (Hobsbawm, 1992: 37). در این گونه موارد، هدف سیاسی متمرکز بر رسیدن به یک دولت خودمختار بود که منطبق لازم را برای فعالان، بویژه روشنفکران فراهم می‌کرد تا خود را به عنوان ملی‌گرا معرفی کنند. (هاچینسون، ۱۳۸۶: ۱۹۴) این واقعیت که شکل‌گیری ملی‌گرایی و ملت - دولت‌های مدرن و دموکراتیک همزمان بودند، به این معنا نیست که تمامی گونه‌های ملی‌گرایی فرایند مشابهی طی کرده‌اند.

۲. ملی‌گرایی فرهنگی: تبلور اندیشه‌ی مردم بی‌همتا

در پایان قرن هیجدهم گونه‌ی دیگری از ملی‌گرایی پدیدار شد که بیشتر با رمانتیک‌گرایی همخوانی داشت و نه دموکراسی. این شکل از ملی‌گرایی از آنچه که در بالا زیر عنوان ملی‌گرایی سیاسی مورد بحث قرار گرفت بسیار متفاوت بود. انگاره‌های بنیادین این گونه از ملی‌گرایی ریشه در اندیشه‌های ضد روشنگری اواخر قرن هیجدهم و به‌ویژه فلسفه‌ی هردر داشت. از این روی، می‌توان آن را به‌عنوان واکنشی بر هژمونی روشنفکران اروپایی متأثر از جنبش روشنگری فرانسوی دانست (Guibernau, 1996: 56).

برابری ملت و مردم هر چند در ملی‌گرایی جدید نیز ملحوظ بود، اما مفهوم مردم بی‌همتا جایگزین مفهوم مردم - شهروند حاکم گردید. در چهارچوب گفتمان جدید ملی‌گرایی تمایزهای فرهنگی و تاریخی در مخالفت با مفهوم سیاسی ملت در فرانسه مورد تأکید قرار گرفت. اندیشه‌ی اصالت که در جریان انقلاب

فرانسه با تأکید بر همانندی انواع بشر به کناری نهاده شده بود، در چهارچوب گفتمان جدید رواج یافت. مفاهیمی از قبیل امتیازات ویژه، بی‌همتایی، و فردیت، البته در یک حالت جمعی، در کانون این اندیشه قرار گرفت. برابر با این ایدئولوژی، معنای ملت دارای باری فرهنگی بود، و نه سیاسی. ملت به منزلهٔ مردم و فرهنگ، و نه مردم و دولت تعریف گردید. به همین‌سان، معیار عضویت در ملت از سیاسی به فرهنگی تغییر یافت. یک فرد نه از رهگذر قانون و وابستگی به یک دولت، بلکه به‌واسطه‌ی تعلق به فرهنگی که به‌عنوان اندیشه و شیوه‌ی زندگی جمعی متمایز تعریف می‌شد عضو یک ملت تلقی گردید.

این گونه از ملی‌گرایی، که به‌طور کلی به‌عنوان ملی‌گرایی فرهنگی شناخته شده است، فرهنگ بومی را نقطه‌ی عزیمت خود می‌داند. بر همین اساس، متضمن این مفهوم است که یک فرهنگ، به‌عنوان تبلوری از روح مردم یا خلق و خوی ملی، توسط مردم ساخته می‌شود. هدف ملی‌گرایی فرهنگی فراتر از دگرگونی دولت یا به‌دست آوردن قدرت سیاسی، دگردیسی جامعه در راستای آگاهی ملت و نوزایی ویژگی‌های واقعی آن است. این تغییر کانونی از دولت و مرکز قدرت سیاسی به نوزایی معنوی ملت، موجب شد تا ملی‌گرایی فرهنگی از سوی دانش‌پژوهانی چون هانس کوهن به شکل یک جنبش آرمانی، واپس‌گرا، بی‌توجه به ساخت ملت- دولت مدرن یا گسترش حاکمیت عمومی و دموکراسی درک شود (هاچینسون، ۱۳۸۶: ۲۰۷-۲۰۲).

اگر چه در نوشته‌های اخیر نسبت به اهمیت ملی‌گرایی فرهنگی در ایجاد ملت‌های مدرن نوعی آگاهی می‌توان یافت، اما بیشتر مطالعات مربوط به ملی‌گرایی هنوز بر جنبش‌های ملی‌گرایانه‌ی دولت-محور، به‌عنوان تنها هدف معنادار، تمرکز دارند. در مواردی که دانش‌پژوهان ملی‌گرایی فرهنگی را مورد بررسی قرار داده‌اند، آنها از یک سو تأکید کرده‌اند که انگاره‌ی بنیادی آن با یک مفهوم سیاسی در شکل اراده‌ای برای یک ملت- دولت مستقل برای مردم همخوانی دارد، و از سوی دیگر ادعا کرده‌اند که اهداف گوناگون این اشکال ملی‌گرایی به هیچ‌وجه به ایجاد یک دولت خودمختار مدرن منجر نشده است. خلاصه اینکه، همه‌ی جنبش‌های ملی‌گرایانه در معنی دولت-محور آن تصور شده‌اند که برای دستیابی به هدف یکسان، یعنی ایجاد یک ملت- دولت مستقل، در تلاش بوده‌اند. دیدگاه آنتونی اسمیت در خصوص هدف مشترک حرکت‌های ملی‌گرا در جهان یکی از این گونه موارد است. او استدلال کرده است که ملی‌گرایی در آفریقای قرن بیستم و اروپای قرن نوزدهم الگوی واحدی را به نمایش گذاشته و آن دستیابی به استقلال و خودگردانی بوده است (Smith, 1983: 171). انگاره‌ی مشترک نویسندگانی از این دست این است که آنها پیش از هر چیزی ملی‌گرایی را معطوف به قدرت و اعمال کنترل بر دولت دانسته‌اند (Breuilly, 1993: 1-2). بر اساس این گونه نظریه‌ها به سختی می‌توان جریان‌های مبتنی بر اصالت‌گرایی فرهنگی را که گفتمان مسلط روشنفکری در آستانه‌ی انقلاب اسلامی بوده در چهارچوب این‌گونه حرکت‌های ملی‌گرایانه مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد.

این واقعیت که ممکن است ملی‌گرایی سیاسی انگاره‌های ملی‌گرایی فرهنگی را به‌منظور فراهم کردن پشتوانه‌ای برای جنبش به‌کار گیرد، دانش‌پژوهان را به این مسیر رهنمون ساخته است که دو گونه‌ی

ملی‌گرایی را به شکل واحد و یکسان مورد مطالعه قرار دهند. در تحلیل نهایی، آنها تفاوت‌های ایدئولوژیکی موجود میان این دو گونه‌ی ملی‌گرایی را تنها به عنوان راهبردهای جداگانه برای رسیدن به یک هدف مورد ارزیابی قرار داده‌اند. اما واقعیت این است که تفاوت‌های بنیادین غیرقابل انکاری در نقطه‌ی تمرکز و اهداف آنها وجود دارد که قابل کاهش به یکدیگر نیستند. همان‌گونه که برنارد یاک اشاره کرده است، اگر چه ملی‌گرایی سیاسی در عمل بایستی مبتنی بر هویت فرهنگی متمایز باشد، اما در آن میان نوعی ملی‌گرایی فرهنگی نیز وجود دارد که هیچ‌گونه انگیزه‌ی سیاسی در حالت سنتی تلاش برای کنترل دولت ندارد (Yack, 1999: 103-118). این بدان معنا نیست که در ملی‌گرایی فرهنگی هیچ انگیزه‌ای برای تغییر اجتماعی وجود ندارد و بر همین اساس نوع سیاسی را لیبرال و خوب، و نوع فرهنگی را محافظه‌کار و بد تعریف کنیم. به نظر می‌رسد برای کسانی که می‌خواهند اهداف برنامه‌های ملی را مورد بررسی دقیق قرار دهند، لازم است میان ملی‌گرایی سیاسی، که در تکاپوی خودمختاری ملت-دولت است، و ملی‌گرایی فرهنگی، که برای نوزایی معنوی اجتماع ملی تلاش می‌کند، تمایز قابل شوند. در زیر این مفهوم ملی‌گرایی فرهنگی را برای درک بهتر ماهیت گفتمان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی در چارچوب رماتیک‌گرایی بیشتر مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

در حالی که ملی‌گرایان سیاسی در راستای ساخت یک ملت-دولت مبتنی بر نمایندگی و تضمین حقوق شهروندان عضو آن تلاش کرده‌اند، ملی‌گرایان فرهنگی دولت را به صورت یک پدیده‌ی عرضی و غیراساسی در نظر می‌گیرند. برای آنها جوهر یک ملت خصلت متمایز آن می‌باشد که محصول تاریخ، جغرافیا و فرهنگ بی‌همتای آن است. ملت‌ها برساخته‌ای هنرمندانه نیستند، بلکه در حکم موجودات اندام-وار می‌باشند. بنابراین ملت بر مبنای رضایت یا قانون شکل نمی‌گیرد، بلکه بر مبنای احساسات ریشه‌دار تاریخی و طبیعی پدیدار می‌شود. در این رهیافت، ملی‌گرایی بر پایه‌ی یک نگرش تاریخی از فرهنگ به-عنوان ارگانیک بی‌همتا، که قانون رشد و تحول خاص خود را دارد، استوار است. اگر ملی‌گرایی سیاسی اصالتاً مبتنی بر قانون و مفهومی انتزاعی از جامعه بوده است، ملی‌گرایی فرهنگی نقطه‌ی اتکای خود را در مفهوم اجتماع طبیعی پیدا کرد که اعضای آن به واسطه‌ی سنت‌ها، آداب و رسوم و شیوه‌ی زندگی مشترک همبسته می‌شوند، و نه به واسطه‌ی خواست اعضای آن و نه هرگونه قرارداد الزام‌آور. در چهارچوب اندیشه‌ی ملی‌گرایی فرهنگی، ملت نیازمند زایش و خلاقیت است؛ زیرا قابلیت‌های نهفته‌ای دارد و مردم منبع آن می‌باشند. هر عضو راستین ملت یک "هنرمند خلاق" است. اشتیاق برای خلاقیت-های هنرمندانه در زندگی مردم یافت می‌شود، جایی که خصلت ویژه‌ی ملت در آن محفوظ است (هاچینسون، ۱۳۸۵: ۱۹۸-۱۹۶).

مجموعه‌ی انگاره‌هایی که اساس ملی‌گرایی فرهنگی را شکل می‌دهند، ارتباط تنگاتنگ با انگاره‌هایی دارند که به رماتیک‌گرایی نسبت می‌دهند. در این میان، هر در، به عنوان یک منبع برجسته‌ی اندیشه‌ی رماتیک، ایده‌ی بی‌همتایی فرهنگی را به روشنی مفصل‌بندی کرد و مبدل به منبع الهام بخش مهمی برای ملی‌گرایی فرهنگی و متعاقباً اصالت‌گرایی شد.

کانون دیدگاه هردر راجع به ملت مفهوم ارگانیسیم یا اندام‌وارگی است. برابر با این مفهوم جهان متشکل از ارگانیسیم‌هایی است که در ارتباط تنگاتنگ و کنش متقابل هستند، و هر کدام از آنها برای وجود کل ضروری به‌شمار می‌آیند. هردر مفهوم دولت به‌عنوان یک نهاد ساختگی محض را رد کرد و استدلال نمود که تشکل‌های اجتماعی و سیاسی دیرپا محصول رشد طبیعی هستند، رشدی که مبتنی بر نیروهای اجباری انسجام اجتماعی بوده‌اند (Barnard, 1965: 37). برای اینکه یک دولت به‌صورت یک تشکل سیاسی طبیعی درآید، بایستی پیامد رشد خودجوش یک محیط فرهنگی خاص باشد که در آن زبان و سنت‌های فرهنگی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند.

بر اساس دیدگاه ارگانیکی هردر، جامعه مبتنی بر یک فرهنگ مشترک است که خود شامل مذهب، سنت‌ها، و زبان مردم می‌باشد. لذا جامعه به واسطه‌ی قوانین یا هرگونه نیروی خارجی دیگر انسجام نمی‌یابد، بلکه روح ملی مردم است که آن را انسجام می‌بخشد. بر اساس نظریه‌ی هردر، جامعه محصول تحول تدریجی تاریخ است و لذا توسعه‌ی اجتماعی باید از درون جامعه بجوشد و نه آنکه به‌وسیله‌ی یک نیروی خارجی یا برنامه‌ی عقلانی تحمیل شود. بنابراین، استعاره‌ی اندام‌وارگی اجتماعی، تقلید را به صورت امری مذموم و دشمن ملت به تصویر کشید. به باور وی: انسان‌ها همانند "گل‌های نشاء شده در شرایط آب و هوایی ناسازگار پژمرده می‌شوند." در نظر او، تقلید به‌معنای ساختگی بودن و چیزی است که تداوم تاریخی یک جامعه را ویران کرده و هوشیاری را از فرهنگ اجتماعی جامعه‌ی مقلد می‌گیرد. به‌طور خاص، از دید وی تقلید ویران‌گر حیات و هنر یا استعداد مردم است (Barnard, 1965).

اندیشمندان رمانتیک همچنین در هستی‌شناسی فلسفی خود بر طبیعت اجتماعی بشر تأکید کرده‌اند. دقیقاً از آنجا که اعضای یک ارگانیسیم وابستگی متقابل دارند و هرکدام تنها در درون کلیت جامعه هویت می‌یابند، مردم یک جامعه نیز در وابستگی متقابل می‌باشند. به‌عبارت دیگر، افراد تنها از رهگذر تعامل با دیگران است که از فردیت بی‌همتای خود آگاهی می‌یابند و آن را توسعه می‌دهند. برابر با اندیشه‌های رمانتیک، نیاز به عشق بوده است که مردم را به زندگی با یکدیگر برانگیخته است، و به‌خاطر اینکه عشق عمیق‌ترین انگیزش طبیعت ما انسان‌ها بوده، زندگی اجتماعی نیز به صورت امری طبیعی پدیدار شده است. (Beiser, 1996: xxvii)

هردر برای دفاع از فرهنگ‌های ملی در برابر عام‌گرایی، که به اعتقاد او برای جلوگیری از رشد فرهنگ‌های دیگر به‌کار برده شده است، بر روی ارزش تفهم تاریخی تأکید کرده است. به نظر او، یکسان‌انگاری مردم و تلاش برای جذب آنها در چهارچوب یک ساختار اجتماعی جهانشمول، تمامی ارزش‌های ارزنده و پایدار زندگی آنها را ویران می‌کند؛ زیرا دربردارنده‌ی تقلید و برساختگی است که با انگاره‌ی ارگانیک ملت و بی‌همتایی آن ناسازگار است (Beiser, 1996: 120).

اصل سنجش‌ناپذیری به هردر این اجازه را داد تا موجودیت قوانین و ارزش‌های جهانی را نادیده انگارد. او موعظه می‌کرد که "اجازه دهید تا ما راه خودمان را ادامه دهیم. اجازه دهید مردم خودمان در

مورد خوبی و بدی فرهنگ، ادبیات و زبانمان سخن بگویند؛ آنها مال ماست، آنها خودمان هستیم." (Berlin, 1976: 182).

هردر و سایر رمانتیک‌گرایان آلمانی مردم را به شناخت خود و درک نقش‌شان در زمان و مکان دعوت می‌کردند (Berlin, 1976: 180). از نظر آنها یکی از راه‌های شناخت خصیصه‌های بومی یک فرهنگ توسعه‌ی ادبیات و فلسفه‌ای بوده است که بتواند سنت‌ها، اعتقادات و ارزش‌های بی‌همتای آن را تبیین کند. برابر با اندیشه‌ی اینها، صفات و خصیصه‌های ملی به واقع از رهگذر شیوه‌های علمی یا چهارچوب‌های انتزاعی قابل تبیین نیستند، بلکه تنها از طریق روش‌های شهودی و درک مستقیم قابل کشف هستند. این مهم نیاز به مفسرانی را الزام‌آور می‌ساخت که در جایگاه هنرمندان فردیت جمعی مردم و زندگی و استعداد هنری آنها را مفصل‌بندی کنند، و برای کشف فرهنگ عامه (Folklor) و عادات و رسوم اجتماعی و سنت‌های ادبی مردم تلاش کنند (هاچینسون، ۱۳۸۵: ۱۹۶).

از آنجا که فرد عضو یک گروه می‌باشد، لذا هر چیزی که نقل می‌کند مبین خواسته‌های گروهی او است. بر همین اساس، روشنفکر راستین تنها تبلور دهنده‌ی تجربه‌ی فراگیر جامعه‌ی خودش می‌باشد. یک شاعر هم‌زمان هم آفریننده‌ی یک ملت است و هم خودآفریده شده به وسیله‌ی او است. او بالاترین روایت روح زمان و روشنفکری بومی است (Berlin, 1976: 203-204). فرد روشنفکر خالق و مردم منبع خلاقیت محسوب می‌شوند. اینجاست که مشخص می‌شود که چرا از دیدگاه رمانتیک‌ها و متعاقباً بومی-گرایان تقلید در زندگی مردم، امری غیرقابل قبول است.

از آنجا که ایجاد ارتباط میان گذشته و آینده، مستلزم انتقال و همسان‌سازی سنت‌های بومی است، لذا آموزش، یا روشنگری، نقش اساسی در باز-تفسیر میراث فرهنگی دارد. به باور هردر، از طریق آموزش (Bildung) افراد از روابط خود با گذشته و آینده آگاهی می‌یابند و یاد می‌گیرند که چه چیزی باید از سنت‌های فرهنگی خود دریافت کنند، و یا چه چیزی به آن بیافزایند. بنابراین، این فرایند دربرگیرنده‌ی نقد و هم‌پذیرش الگوهای رفتار و شیوه‌های اندیشه می‌باشد که سازنده‌ی میراث ملی است. در این چهارچوب، آموزش بیشترین نقش تعیین‌کننده را در شکل بخشی به آگاهی اجتماعی و واقف کردن اعضا به خاص بودگی هویت جمعی آنها دارد (Barnard, 1965: 118, 131).

به‌طور کلی، در اندیشه‌ی رمانتیک روشنفکران کار ویژه‌ی مهمی در آموزش مردم و توسعه‌ی انسان بودگی بر عهده داشتند. بر همین اساس، افراد فرهیخته می‌بایست بر افراد بی‌سواد استیلا داشته باشند. در همین راستا نوالیس، از پیروان هردر، می‌نویسد، "ما باید دست روشنفکران و فلاسفه را به گرمی بفشاریم، زیرا غرور و عظمت آنها می‌تواند برای تعالی آیندگان مورد بهره‌برداری قرار گیرد." (Beiser, 1996: 276) وظیفه‌ی آنها به عنوان روشنفکر تشریح معیارها و روحیات یک ذوق است، تا حدی که مردم به هنجار فرهنگی و مدلی از فضیلت برسند.

در اندیشه‌ی رمانتیک، مذهب کلید رستاخیز فرهنگی و بنیاد آموزشی به‌شمار می‌آید. وظیفه‌ی اصلی مذهب ایجاد پل ارتباطی بین شکاف تئوری و عمل است. هولدرلین و شلینگ بر این باور بودند که نقش نخبگان مذهبی این است که یک طبقه‌ی تهی از مردان را رهبری نمایند. آنها به‌عنوان دو شخصیت

متعلق به نخبگان مذهبی و روحانیت احساس می‌کردند که مسئولیت فرمول‌بندی و اشاعه‌ی ارزش‌های جامعه‌شان به عهده‌ی آنهاست و باید برای خلق احساسی از هویت برای مردم تلاش کنند. در واقع، هدف آنها این بود که وجدان طبقه‌ی متوسط را در جامعه‌ی خود اصلاح نمایند. به‌طور کلی، مذهب، هنر، و فلسفه‌ی جدید می‌بایست وجدان مردم را آزاد کنند و آنها را برای رسیدن به آزادی راستین و دریافت آموزش‌های اخلاقی توانمند سازند (Beiser, 1996:229, 240-241).

با توجه به توضیحاتی که در صفحات پیشین در خصوص ملی‌گرایی فرهنگی ارایه گردید و همچنین تلاشی که برای درک آن در بستر اندیشه‌های رمانتیک به‌عمل آمد، لازم است در راستای بررسی امکان کاربرد آن به‌عنوان یک چهارچوب مفهومی برای جریان مسلط روشنفکری ایران در قبل از انقلاب، که در اینجا به نام اصالت‌گرایی فرهنگی می‌شناسیم، مؤلفه‌های مهم آن را تبیین نماییم و سپس گزاره‌های مؤید آن را در جریان مسلط روشنفکری ایران مورد کاوش قرار دهیم:

یک: ملی‌گرایی فرهنگی جنبشی است متأثر اندیشه‌های رمانتیک که در مراحل نخستین در سطح روشنفکران ظهور و بروز می‌یابد و در این چهارچوب با تعریف شدن یک رسالت اجتماعی برای روشنفکران، به آنها کمک می‌کند تا خود را از بحران هویت ناشی از ورود مدرنیته غربی رهایی بخشند؛ دو: در چهارچوب ملی‌گرایی فرهنگی تقلید فرهنگی امری مذموم و ناپسند تلقی می‌شود، با این توجیه که خلوص و انسجام یک جامعه را تباه می‌کند و آن را از هویت اصیل خود دور می‌سازد؛ سه: منبع هویت اصیل از نظر ملی‌گرایان فرهنگی، فرهنگ عامه، به‌ویژه از بعد مذهبی، است که در این میان روشنفکران نقش کلیدی در باز تولید و معرفی آن به خود اختصاص می‌دهند؛ چهار: در ملی‌گرایی فرهنگی جامعه همانند یک ارگانسیم زنده در نظر گرفته می‌شود که باید کلیت یکپارچه‌ی آن حفظ شود تا از تباهی و بحران ایمن باشد. بر پایه‌ی باور به انداموارگی اجتماعی است که ملی‌گرایان فرهنگی از نفی تقلید فرهنگی و بازگشت به هویت اصیل سخن گفته‌اند؛ پنج: ملی‌گرایی فرهنگی رویکردی ارتجاعی و واپس‌گرا نیست، بلکه از آن جهت که با هدف باز تولید هویت اصیل به پیشبرد برنامه‌های آموزشی و آگاهی‌بخشی عمومی می‌پردازد و به تقویت جامعه در مقابل دولت و به‌طور کلی به ایجاد تغییرات اجتماعی کمک می‌کنند می‌تواند رویکردی مترقی و پیش‌رونده تلقی شود.

ب) گفتمان مسلط روشنفکری هم پیوند با انقلاب اسلامی

با توجه به مطالب پیشگفته در خصوص تبیین ملی‌گرایی فرهنگی، در اینجا به بازخوانی اندیشه‌ی تعدادی از مهم‌ترین روشنفکران متعلق به جریان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی در چهارچوب مؤلفه‌های پنجگانه‌ی ملی‌گرایی فرهنگی به شرح زیر می‌پردازیم: تکاپو برای عبور از بحران هویت و تعریف رسالت اجتماعی برای روشنفکران؛ غرب‌ستیزی و نفی تقلید فرهنگی؛ فرهنگ مذهبی عامه به

مثابه منبع اصلی هویت ایرانی؛ تفکر مبتنی بر انداموارگی اجتماعی؛ پروژه‌ای برای تغییر اجتماعی و پیشرفت.

۱. عبور از بحران هویت و بازتعریف رسالت اجتماعی روشنفکران:

در بحث حاضر گفتمان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی به‌عنوان گفتمانی مبتنی بر اصالت-های فرهنگی قلمداد می‌شود که پس از یک دهه بحران و سرگشتگی هویتی که از درون آن رسالت و دستور کار جدیدی برای روشنفکران تعریف گردید به ثمر نشسته است.

به‌طور کلی، تغییر در محل وفاداری روشنفکران از دولت به ملت، پس از یک دوره بحران و سرگشتگی هویتی به ثمر نشست. روی هم رفته در سال‌های پس از کودتای ۲۸ مرداد روشنفکران در فضایی از سردرگمی بیشتر وقت خود را صرف نگرانی درباره‌ی خود یا جستجوی راه‌هایی برای کناره‌گیری از سیاست می‌کردند. با این حال، در این دوره تک ستارگانی از روشنفکران بودند که تلاش می‌کردند با القاء امید و تأکید بر مسئولیت نخبگان دانش‌آموخته در برابر وقایع جاری جامعه آنها را دگرباره به صحنه کارزار بازآورند. در نشریات غیردولتی پیوسته مطالبی چاپ می‌شد که مسئولیت حل مشکلات اجتماعی را متوجه نخبگان دانش‌آموخته می‌کردند و داشتن نقش اجتماعی را از هر چیز برای آنان واجب‌تر می‌دانستند. در فراگرد این‌گونه تلاش‌ها کار ویژه‌ی جدیدی مبتنی بر مسئولیت روشنفکر در مقابل مسایل اجتماعی و تعهد و کوشندگی او برای اصلاح جامعه باز تعریف شد. تحت تأثیر این رویکرد بود که نویسندگان آن دوره هر کدام به تعبیرهای مختلف به وظیفه‌ی اجتماعی روشنفکر تأکید می‌کردند (رشیدی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). در این راستا، حاج سیدجوادی وظیفه‌ی روشنفکر را آموزش به نسل‌های جوانتر با هدف ایجاد تغییر در جهان توصیف کرد و قلم او را به سلاح تشبیه نمود (حاج سیدجوادی، ۱۳۴۶: ۵۹). آل احمد مأموریت روشنفکر را «تغییر دنیای اینجا و اکنون و به ثمر رساندن تلاش عمرش» توصیف کرد. او از اینکه نوشته‌هایش تنها کلماتی بر روی کاغذ باشد و بکار ساخت آینده نیاید سخت ابا داشت. (آل احمد، ۲۵۳۶: ۲۲) آل احمد بر این باور بود که روشنفکر باید «وجدان بیدار» جامعه باشد و به دقت مسایل جامعه خود را زیر نظر داشته و در مقابل بی‌عدالتی‌ها پیا خیزد. (آل احمد، ۱۳۴۷: ۵۳) شریعتی هم در سویه‌ای مشابه وظیفه روشنفکر را به وظیفه پیامبران تشبیه کرد که در پی القاء خودآگاهی و ایجاد تغییر در وضعیت ناعادلانه جامعه بودند و در عمل به این وظیفه آمادگی هرگونه فداکاری را داشتند.

تأکید بر مسئولیت روشنفکر در برابر وقایع جاری جامعه به قدرت‌گیری گفتمان فرهنگ اصیل و مردم بی‌همتا در شکل نزدیک شدن نیروهای مذهبی و سکولار کمک کرد که در میانه دهه ۱۳۴۰ در رابطه با وظیفه روشنفکر بسیار خودآگاهانه‌تر بود.

۲. غرب ستیزی و نفی تقلید فرهنگی

در فراگرد مبارزه، روشنفکران با تغییر تمرکز خود از ساخت سیاسی به جامعه از مفهوم فرهنگ سود بردند و آن را در مبارزه با رژیم و عمل به وظیفه‌ی ایجاد تغییر در جامعه مورد استفاده قرار دادند. در این چارچوب، آنها فرهنگ غرب و اشاعه‌ی آن در جامعه را مسئول وضعیت آشفته و عقب‌مانده‌ی ایران معرفی کردند. زیرا در آن سال‌ها رژیم به روشنی مسئول تحمیل اجبارآمیز فرهنگ و ارزش‌های غرب شناخته می‌شد که کیستی و هویت اجتماعی مردم را تهدید می‌کرد. (ملکی، ۱۳۳۹: ۱۴) بروجردی در همین راستا می‌نویسد از آنجا که روشنفکران رژیم ایران را در امتداد موجودیت بزرگی به نام غرب می‌دانستند، دو گونه‌ی دیگر - بود به گونه‌ای جدا نشدنی به هم پیوند می‌یافت: دیگر - بود نسبت به دولت و دیگر - بود نسبت به غرب (بروجردی، ۱۳۷۷: ۸۸). در این شرایط دیگر دشمن یک موجودیت سرکوبگر و مسلح به نام دولت نبود، بلکه کلیت دور دست و ناروشن و انتزاعی به نام غرب و بویژه فرهنگ و ارزش‌های غربی بود. مبارزه با این دشمن رویکردی فرهنگی می‌طلبید که نهایتاً در شکل گفتمان بازگشت به خویشتن و احیای فرهنگ اصیل بومی ظاهر شد. با این رویکرد خلاء هویتی ایجاد شده برای روشنفکران ترمیم یافت و جریان روشنفکری سمت و سوی مشخصی پیدا کرد.

با تبدیل شدن فرهنگ به گفتمان محوری روشنفکران، آنها بین فرهنگ خودی و فرهنگ وارداتی غرب تمیز قایل شدند و متعاقباً پیروی از فرهنگ وارداتی غرب به بیماری غرب‌زدگی تعبیر گردید. بدین ترتیب قطبی شدن روشنفکران تشدید شد و در یک سو روشنفکران «بومی» و در سوی دیگر روشنفکران «بیگانه» قرار گرفتند. در این چارچوب، در حالی که آل‌احمد این دو گروه را با عناوین «روشنفکر خودی» و «روشنفکر وارداتی» مورد خطاب قرار می‌داد، (آل‌احمد، ۱۳۴۷: ۸۹) براهنی به ترتیب به آنها برچسب «سربازان مبارز» در برابر «عروسکان کوی» زد (براهنی، ۱۳۵۱: ۱۰۱). از سوی دیگر حاج سیدجوادی عناوین «حضور اصیل» در برابر «حضور کاذب» را به کار برد، (حاج سیدجوادی، ۱۳۴۶: ۷۰) و شریعتی نیز با عناوین «روشنفکر اصیل» در برابر «روشنفکر مقلد» آنها را مورد خطاب قرار داد (شریعتی، ۱۳۸۳: ۳۸). در این میان روشنفکران بومی که عمدتاً برآمده از طبقه‌ی متوسط سنتی بودند روشنفکر بیگانه را همواره نماینده‌ی طبقه‌ی حاکم و تأمین‌کننده منافع امپریالیسم معرفی می‌کردند. بدین ترتیب، اصالت‌گرایی فرهنگی در ایران را باید جزیی از جنبش بزرگ‌تر جهان سوم‌گرایی دانست که در کشورهای تحت استعمار غرب جریان داشت و مبارزه با امپریالیسم را در دستور کار خود قرار داده بود. یکی از مؤلفه‌های اصلی جهان سوم‌گرایی تأکید بر اصالت‌های فرهنگی بود. در تلقی روشنفکران این جنبش تنها با رجوع به فرهنگ اصیل بود که شرق می‌توانست به غرب برسد و هویت خود را باز سازد. این نکته را می‌توان با رجوع به نوشته‌های امه سزر و فرانتس فانون به روشنی دریافت. سزر با تأسی به مفهوم بازگشت به خویشتن که در واژه‌ی سیاه‌پوست کالبدینه شده بود، بر میراث سیاهان تأکید گذاشت و اصرار ورزید که آفریقای سیاه تحت ستم استعمارگران درآمده و فرهنگ غنی آن در این فرایند مورد تهدید واقع شده است (سزر، ۱۳۴۸: ۹۴-۶۷). بدین‌سان، فانون نیز بر این باور بود که رمز موفقیت استعمار در تداوم

سلطه‌گری، نابود کردن فرهنگ بومی و جایگزین کردن آن با فرهنگ شبه غربی بوده است (Fanon, 1985) در چهارچوب گفتمان مسلط روشنفکری ایران نیز در سوبه‌ای مشابه این پدیده به‌عنوان امپریالیسم فرهنگی تعبیر شد؛ چیزی که «مسئول جلوگیری جامعه‌ی عقب‌مانده از بازافتن شخصیت واقعی و نیل به توسعه و تکامل فرهنگی» شناخته می‌شد (حاج سیدجوادی، ۱۳۴۶: ۳). از این دیدگاه تصور می‌شد ماهیت تهدید غرب تغییر یافته و دیگر صرفاً برتری آشکار صنعت غرب نبود که مسأله شناخته می‌شد، بلکه خطر اصلی غرب کنترل پیشرفت فکری و فرهنگی ملت‌های واپس مانده بود. از این روی، وظیفه روشنفکر جنگیدن با این روند از طریق تبلیغ فرهنگ اصیل بومی در میان مردم بود (هزارخانی، ۱۳۴۷: ۱۱).

آنچه اصالت‌گرایی ایرانی را عمق بخشید و تقابل آن با فرهنگ غربی را تا سرحد تقابل هستی‌شناختی دوگانه‌انگاری غربی و شرقی هدایت کرد، تأثیرپذیری روشنفکران اصالت‌گرای ایران از جنبش ضد روشنگری غربی، خصوصاً روایت هایدگری، بود. هایدگر در ارایه‌ی این نقد از مدرنیته‌ی غربی عمیقاً تحت تأثیر جنبش انتقادی بزرگ‌تر آلمان، یعنی رمانتیک‌گرایی، قرار داشت که در این مقاله بستر اصلی ملی‌گرایی فرهنگی تلقی شده است.

به باور میرسپاسی این گفتمان، در تقابل با سنت روشنگری غرب اصول بنیادین آن از جمله خردباوری، فردگرایی، تجربه‌گرایی و عام‌گرایی را سخت مورد حمله قرار می‌داد. به این ترتیب، روشنفکران اصالت‌گرای ایران غرب را دستخوش بحران و انحطاط فرهنگی و اخلاقی می‌دانستند. به اعتقاد آنها غرب خالی از معنویت شده و روی به نهیلیسم آورده است و برای رهایی از این معضل باید روی به شرق آورد که کانون معنویت و عرفان است (پرهام، ۱۳۵۷: ۲۴۶-۲۴۴). با داشتن چنین درکی از غرب بود که آنها غرب‌زدگی را به یک بیماری تشبیه کردند و به تأسی از رمانتیک‌ها با نفی تقلید خواستار بازگشت به خویشتن فرهنگی شدند.

فردید نخستین کسی بود که با بکارگیری مفاهیم فلسفی نظیر ملی‌گرایان فرهنگی آلمان از «اصالت فرهنگی» و «ودایع تاریخی» دفاع کرد و از نفی تقلید فرهنگی سخن گفت (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۵۴). کسی که تحت تأثیر مستقیم فردید، آراء و اندیشه‌های اصالت‌گرایانه وی را به درون جامعه آورد جلال آل‌احمد بود که این کار را با ارایه نظریه جنجال برانگیز غرب‌زدگی مطرح کرد (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۱۰۹-۱۰۸). او در این چهارچوب در پی جبران درماندگی و عقب‌افتادگی از طریق روزآوری اصالت‌های فرهنگی برآمد. به این ترتیب، غرب‌زدگی را بیماری فراموش کردن سنت‌ها تلقی کرد و آن را به مثابه فرایندی به تصویر کشید که جامعه ایرانی را از درون پوسانده و حیات و ذهنیت فرهنگی آن را تباه ساخته است (آل‌احمد، ۱۳۴۴: ۲۸-۲۱). آل‌احمد در نقد روشنفکران ایران بر این نکته تأکید داشت که آنها نتوانسته‌اند شخصیت تاریخی و فرهنگی بومی را در قبال هجوم غرب حفظ کنند و لذا از تاریخ، مذهب، زبان و فرهنگ خود بریده‌اند و توجه‌شان پیوسته به متروپل است و از آداب و رسوم و زبان آنجا صحبت می‌کنند (آل‌احمد، ۱۳۴۷: ۴۹).

شریعتی بیش از دیگران در غرب‌ستیزی و تبیین گفتمان اصالت‌گرایی فرهنگی که او بازگشت به خویش‌نمی‌نامید نقش داشت. او هر جامعه‌ای را دارای تیپ فرهنگی خاصی می‌دانست. به نظر او تیپ فرهنگی غرب فردگرایی، ماتریالیسم، عین‌گرایی، سودجویی، و عرف‌گرایی است، در حالی که تیپ فرهنگی شرق جمع‌باوری، ذهن‌انگاری، اخلاق‌گرایی و باور به صفات ملکوتی است. شریعتی در این میان به‌طور خاص تأکید داشت که تیپ فرهنگی ما ایرانیان مذهبی و اسلامی است. او فرهنگ و تمدن غربی را دچار بن‌بست فلسفی و بحران معنویت می‌دانست. به باور وی، غرب برای رهایی از این بحران باید به معنویت شرقی روی آورد. با این استدلال، شریعتی تقلید از غرب را پدیده‌ای زشت و مخرب قلمداد می‌کرد. او راه رهایی از تبعات اشاعه‌ی فرهنگ غربی را بازگشت به منابع فرهنگ بومی و معنویت نهفته در گذشته‌ی جامعه‌ی خودی می‌دانست (شریعتی، ۱۳۸۳: ۲۸۴، ۳۶۵).

داریوش شایگان و مهدی پرهام نیز همانند روشنفکران اصالت‌گرای پیش‌گفته کارشان را از انحطاط فرهنگی آغاز کردند و برای درمان این بحران رجوع به معنویت شرقی و «عرفان مثبت» را به عنوان یک داروی مؤثر پیشنهاد کردند (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۰). در این میان شایگان با توجه به آشنایی خود با فرهنگ شرقی عمیق‌ترین تحلیل‌ها را در خصوص تفاوت‌های شرق و غرب ارائه کرد. او بر این باور بود که فرهنگ و تمدن غربی مبتنی بر خردباوری است و از قرن ۱۶ به بعد با از دست دادن امانت معنوی خود، طی یک «سیر نزولی» در نهیلیسم و خلاء معنویت گرفتار شده است. این در حالی بود که او شرق را قلمرو «مکاشفه و ایمان» با سرشتی عارفانه می‌دانست که غایت آن رستگاری است. شایگان ترجیح می‌داد به جای کاربرد واژه‌ی شرق از فرهنگ‌های آسیایی استفاده کند تا از این رهگذر، ضمن پرهیز از مفاهیم ایدئولوژیک، تأکید بیشتری بر جنبه‌های فرهنگی و تمدنی بکند. به باور وی، فرهنگ‌های آسیایی، از جمله ایران، تنها منبع و مخزن باقی‌مانده‌ی انسانیت و اصالت می‌باشند که با اخذ تکنولوژی و تکنیک در معرض تهدید قرار گرفته‌اند. زیرا به استدلال وی تکنولوژی و تکنیک غرب را نمی‌توان از فرهنگ آن جدا کرد و لذا هر دو توأمان وارد می‌شوند (رشیدی، ۱۳۹۰: ۱۲۷).

۳. فرهنگ مذهبی عامه؛ منبع اصلی هویت ایرانی

آنچه از مباحث پیش‌گفته برمی‌آید این است که ایده‌ی بازگشت به خویش‌نمی‌نامید به مثابه‌ی یک فرایند هویت‌یابی در نزد روشنفکران اصالت‌گرای ایرانی، ماهیت فرهنگی داشته است. از این روی هویت‌یابی آنها را می‌توان در چهارچوب ملی‌گرایی فرهنگی مورد تحلیل قرار داد. اینکه منابع یا عناصر بنیادین این هویت فرهنگی از نظر آنها چه بوده، نکته‌ای است که نتایج شایان توجهی به‌دست می‌دهد. در چهارچوب گفتمان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی، روشنفکران مذهب را به‌عنوان منبع اصلی هویت اصیل تلقی می‌کردند و در بیان این هویت به صراحت بر فرهنگ اسلام شیعی تأکید داشتند که می‌بایست از دو منبع آموزه‌های فقهی و فرهنگ عمومی مردم شناسایی و بازآوری شوند. این موضوع در آراء و اندیشه‌های روشنفکران ایران در قالب مفاهیم و اصطلاحات گوناگونی بازتاب یافته است. در این چهارچوب فرید از

بازگشت به خویشتن جدید مبتنی بر عناصر هویت بخش «اسلام و قرآن» صحبت می‌کرد(دییاج، ۱۳۸۶: ۱۷۴). آل احمد نیز «اسلام شیعی» را عنصر اصلی هویت ایرانیان بر می‌شمرد. اما او چندان اعتقادی به روحانیون به عنوان منبع این هویت نداشت. به باور وی روحانیت روی به محافظه‌کاری آورده و لذا نمی‌توانست منبع الهام‌بخش مفیدی باشد(میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۸۸-۱۸۶). براین اساس او عناصر هویت اصیل را در فرهنگ شیعی عامه‌ی مردم جستجو می‌کرد. طرفه آنکه به نظر او این فرهنگ از نفوذ فرهنگ غربی نیز در امان مانده بود. از این روی، او کسی را روشنفکر اصیل می‌نامید که به مطالعه، شناسایی و باز- تفسیر فرهنگ عامه‌ی مردم مبادرت کند. در همین راستا بود که وی دست به مطالعات قوم‌شناسی گسترده‌ای از رهگذر مسافرت به روستاها و گفتگو با مردم عادی زد(Nabavi, 2003: 37). شریعتی هم دیدگاهی نزدیک به دیدگاه آل احمد داشت. او در بیان هویت‌یابی ایرانیان بر اسلام شیعی به‌عنوان خویشتن فرهنگی تأکید داشت و لذا خواستار بازگشت به آن بود. در فراگرد این بازگشت شریعتی همانند آل احمد چندان اعتمادی به رجوع به روحانیت نداشت و لذا رجوع به جامعه و فرهنگ مردم را در اولویت می‌نهاد. در همین چارچوب است که می‌نویسد: «گاهی عامه‌ی مردم یا همان مؤمنان حقیقی اسلام را بهتر از فقیه، عالم و فیلسوف می‌فهمند» شایگان نیز با داشتن درکی فرهنگی از مفهوم هویت و ملیت، در جستجوی هویت اصیل ایرانی، اسلام و به‌ویژه تشیع را سرچشمه اساسی "خاطره‌ی ازلی مشترک ایرانیان" معرفی کرد. او همانند آل احمد و شریعتی اسلامیت را با ایرانیت در هم آمیخت و بدین طریق هویت ملی را با برداشتی مذهبی مورد تبیین قرار داد. اما او برخلاف این روشنفکران که عناصر این هویت را در فرهنگ عمومی جستجو می‌کردند، با دید نخبه‌گرایانه آموزه‌های فقه‌های حوزه‌های علمیه‌ی قم و مشهد را سرچشمه‌ی این هویت‌یابی می‌دانست. مهدی پرهام هم همانند روشنفکران پیش گفته با تعبیری فرهنگی از ملیت، عنصر اساسی هویت اصیل ایرانی را برگرفته از مذهب اسلام دانسته و در کنار آن بر عرفان موجود در فرهنگ و زندگی اجتماعی مردم تأکید کرده است(رشیدی، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

۴. تفکر مبتنی بر اندام‌وارگی اجتماعی

موضوع دیگری که در تبیین گفتمان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی در چهارچوب ملی- گرای فرهنگی باید به آن پرداخته شود تفکر ارگانیکی (اندام‌وار) حاکم بر این گفتمان درباره‌ی جامعه و تاریخ است. می‌توان ادعا کرد که این نحوه‌ی نگرش متأثر از اندیشمندان رمانتیک و در سطح وسیع‌تر متفکران منتقد جنبش روشنگری در آلمان بوده است. اصولاً نگاه به مسئله‌ی هویت‌یابی مبتنی بر رویکرد بازگشت به خویشتن و نفی تقلید از الگوهای بیگانه در چهارچوبی غیر از باور به اندام‌وارگی اجتماعی و لزوم تداوم تاریخی امکان‌پذیر نیست(داوری، ۱۳۷۶: ۵۷). در این میان شریعتی به صراحت باور خود به اندام‌وارگی اجتماعی را مورد تأکید قرار داده و سنگ‌بنای اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن را بر اساس آن بنیاد نهاده است(شریعتی، ۱۳۸۳، ۱۰۰-۹۷). او در ارایه‌ی تعریفی تاریخی- فرهنگی از ملیت، اعتقاد به تنوع فرهنگ‌ها و تجربه‌های بشری و همچنین لزوم بومی بودن روشنفکران و بطور کلی تحول درونی

جوامع، اعتقاد راسخ خود به تئوری اندام‌وارگی اجتماعی را به نمایش گذاشته است (شریعتی، ۱۳۸۳: ۸۳-۸۱).

از سوی دیگر شایگان نیز به روشنی بر باور خود به اندیشه‌ی اندام‌وارگی اجتماعی صحنه گذاشته و به‌ویژه در رابطه با موضوع غرب‌زدگی این اندیشه را به‌کار بسته است (شایگان، ۱۳۵۶: ۳۰۰-۲۹۹). او در همین راستا هر فرهنگی را به مثابه‌ی یک کلیت و ارگان در نظر گرفته که «حوزه‌ی تفکر گردونه‌ی اصلی و روح فیاض آن می‌باشد. هرگاه این کانون تشعشع دچار انقطاع شود، سایر تجلیاتش به طبع زایل می‌گردد و متعاقباً ارتباط ارگانیک یک فرهنگ از هم می‌پاشد» (شایگان، ۱۳۵۶: ۲۹۶).

۵. پروژه‌های برای تغییر اجتماعی و پیشرفت

با نگاهی به برخی گزاره‌هایی که طنین آنها را همواره می‌توان در گفتمان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی به روشنی درک کرد، می‌توان به این موضوع پی برد که دانش پژوهان این گفتمان تمسک به اصالت‌ها و سنت‌های فرهنگ ملی را به مثابه‌ی ابزاری برای غلبه بر عقب‌ماندگی و ایجاد شرایط بهتر برای زیست اجتماعی مورد استفاده قرار می‌دادند و به عبارت دیگر پروژه‌ی آنها باز-تفسیر سنت در شرایط مدرن به منظور پاسخگویی به نیازهای اجتماعی بوده است (آشوری، ۱۳۴۸: ۷۲). در همین چارچوب است که تغییر تمرکز روشنفکران از دولت به ملت و مردم اتفاق می‌افتد و لذا ما می‌توانیم این جریان را در قالب رویکرد مترقی ملی‌گرایی فرهنگی مفهوم‌بندی کنیم. آل‌احمد در تلاش بود تا "از تبدیل شدن سنت به مرده ریگ گذشته‌ای غریب" جلوگیری کند. براین اساس او راه سومی را در میان راه‌های تقلید کورکورانه از غرب و رفتن به قعر رسوم عتیق پیشنهاد می‌کرد (آل‌احمد، ۱۳۴۴: ۱۸۸). شریعتی هم به این راه سوم معتقد بود (شریعتی، ۱۳۸۳: ۱۲۸-۱۲۵). لذا اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن او را نمی‌توان صرفاً بازتاب حس حسرت‌بار به گذشته و ترسیم یک آرمان‌شهر خیالی قلمداد کرد. بروجردی در همین راستا می‌نویسد: «نگرش او بیشتر گفتمانی درباره‌ی نوگشت در زمان حال بود، او بیشتر مرد امروز بود تا هوادار گذشته» (بروجردی، ۱۳۸۶، ۱۷۸). شریعتی با داشتن چنین تفکری بود که وظیفه‌ی روشنفکران راه هم‌ردیف پیامبران، نجات جامعه‌ی خود از انحطاط و عقب‌ماندگی تلقی می‌کرد (شریعتی، ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۶۰). رویکرد داریوش شایگان نیز در چنین چهارچوبی قابل تحلیل است. او در راستای تأکید بر پیشرفت درون‌زا و اندام‌وار سنت و بنابراین پیوند زدن آن به تجدد نوشت، «اگر میراث خود را امانت بدانیم آنگاه متوجه می‌شویم که پاسداری از آن تشییع جنازه نیست؛ خاطره آن‌گاه زنده است که توأم با باززایی مداوم باشد» (شایگان، ۱۳۵۶: ۸۵). در سوبه‌ای مشابه، مهدی پرهام هم آن نوع اصالتی را مفید به حال جامعه در عصر «پیچیده و تکنیکی» امروز می‌دانست که متناسب با نیاز اجتماعی پالایش شده باشد. در همین راستا می‌نویسد: «اگر مفاهیم عرفانی اسلام را از گزاره‌گویی‌های خرافه‌آمیز بی‌الایم، آن‌گاه همان‌طور که نفت ما در غرب خواهان دارد، فرهنگ ما نیز خریدار پیدا خواهد کرد». به‌همین دلیل او ترجیح داد واژه‌ی

عرفان مثبت را به کار برد. از این زاویه می‌توان استدلال کرد که او ترقی‌خواهی را توأم با بازاندیشی در سنت و مذهب می‌دانست (پرهام، ۱۳۵۷: ۲۴۶).

گفتمان مسلط روشنفکری هم‌پیوند با انقلاب اسلامی، با هدف قراردادن ایجاد تغییر در شرایط زندگی اجتماعی محرکی قوی در ایجاد جنبشی توده‌ای علیه رژیم حاکم محسوب می‌شود. موج‌گرایی به اصالت‌های فرهنگ ملی چندان گسترده بود که حاکمیت نمی‌توانست به خطرات آن علیه موجودیت خود بی‌تفاوت باشد. لذا کوشید تا به روش‌های مختلف به مقابله با آن بپردازد که مجموعه اقدامات آن نتیجه‌ای به نفع رژیم به دنبال نداشت. فرجام اینکه با گسترش افکار اصالت‌گرایانه‌ی روشنفکران ناراضی در میان طبقه‌ی متوسط و توده‌های سنتی، جنبشی توده‌ای موجودیت رژیم را در نوردید.

نتیجه‌گیری

در این مقاله در چهارچوب فرضیه مقاله تلاش شد تا گفتمان مسلط روشنفکری در آستانه انقلاب اسلامی به مثابه نوعی ملی‌گرایی فرهنگی درک شود. بسیاری از ویژگی‌ها و مختصات ملی‌گرایی فرهنگی که در صفحات نخستین مقاله بدان پرداخته شد، در اندیشه نویسندگان گفتمان مسلط روشنفکری ایران در آستانه انقلاب بازتاب یافته است. گفتمان مذکور، که نگارنده آن را گفتمان اصالت‌گرایی فرهنگی می‌نامد، همانند گفتمان ملی‌گرایی فرهنگی است که بر بستر اندیشه‌های رمانتیک و در سطح وسیع‌تر اندیشه‌های ضد روشنگری غربی شکل گرفت و رشد پیدا کرد. بر این پایه بود که روشنفکران این گفتمان نقطه تمرکز خود را نه بر اصلاح دولت و ساز و کارهای حقوقی و پیشبرد دموکراسی، بلکه اصلاح جامعه و در انداختن طرحی برای تغییر اجتماعی با تکیه بر بازگشت به فرهنگ و سنت‌های اصیل ملی نهادند. بی‌تردید اهمیت وافر گسترش آموزش‌های عمومی به عنوان یک نقطه تأکید مشترک روشنفکران مورد بحث ایران از یک سو و ملی‌گرایان فرهنگی از دیگر سو در همین قالب قابل ارزیابی است. به خاطر رویکرد فرهنگی این گفتمان بود که هنر، فلسفه و مذهب در آن برجستگی ویژه‌ای داشت و طرفداران چنین گفتمانی عمدتاً از میان شاعران، تاریخ‌دانان، قوم‌نگاران، جامعه‌شناسان و نخبگان مذهبی برخاستند و نه حقوق‌دانان و سیاستمداران. در چارچوب گفتمان مسلط روشنفکری در آستانه انقلاب اسلامی، همچون گفتمان ملی-گرایی فرهنگی، ملت‌ها نه یک نهاد برساخته بر اساس قانون و رویه‌های سیاسی، که موجوداتی اندموار تلقی می‌شدند که می‌بایست بر اساس پایه‌های فرهنگی خود رشد کنند. در همین راستا بود که آنها با هر گونه تقلید و ورود عناصر فرهنگی بیگانه به درون این اندامواره مخالف بودند و غرب‌گرایی را به‌عنوان یک بیماری طرد می‌کردند. افزون بر این روشنفکران این گفتمان بر پایه فرهنگ ملی مدعی نوعی رسالت تاریخی برای نجات غرب از بحران معنویت و بازگرداندن آن بر پایه‌های اصیل فرهنگی شدند؛ مفاهیمی که در واکاوی لایه‌های درونی انقلاب اسلامی به روشنی می‌توان بازتاب آن را دریافت.

در پایان نکته‌ای که شایان بحث است تمیز ملی‌گرایی حکومتی از ملی‌گرایی فرهنگی به مثابه گفتمان مسلط روشنفکری قبل از انقلاب می‌باشد. توضیح اینکه رژیم حاکم در تلاش برای حفظ موجودیت خود در مقابل خطرات ناشی از موج گفتمان مسلط روشنفکری کوشید تا با تمسک به نوع

متفاوتی از اصالت‌های فرهنگی، که باستان‌گرایی نام گرفت، روشنفکران را از یک ابزار مؤثر مبارزه خلع سلاح کند. در تداوم این سیاست که گاهی ملی‌گرایی فرهنگی خوانده شده، میراث فرهنگی پارسیان به‌عنوان میراثی معرفی شد که می‌توانست معنا و ارزشی معنوی به حیات مردم ببخشد (پهلوان، ۱۳۵۳: ۵۵). با اندکی تأمل می‌توان دریافت که سیاست رژیم با رویکرد روشنفکران مخالف و به تبع ملی‌گرایی فرهنگی تفاوت‌های چشمگیری دارند؛ در حالی که روشنفکران مخالف غرب‌ستیزی را به عنوان نمادی از گرایش خود به جهان سوم یدک می‌کشیدند، حاکمیت در سیاست‌های فرهنگی خود الزاماً با غرب مشکلی نداشت و ام‌گیری از آن را مجاز تلقی می‌کرد. به علاوه سیاست فرهنگی رژیم مبتنی بر بازگشت به گذشته پیش از اسلام بود؛ در حالی که روشنفکران مخالف بازگشت به خویشن اسلامی و فرهنگ مذهبی عامه را در سر می‌پروراندند. چنان‌که در مباحث پیش‌گفته ملاحظه کردیم نفی تقلید فرهنگی و تمسک به فرهنگ عامه از عناصر اصلی گفتمان ملی‌گرایی فرهنگی به‌شمار می‌آیند و این در حالی است که ملی‌گرایی حکومتی از مؤلفه‌های مذکور خالی بود.

روشنفکرانی که در پی احیای گذشته‌ی اصیل بودند موضع دولت را ناخوشایند تلقی کردند. لذا در پی متمایز ساختن خود از حاکمیت برآمدند و درباره چگونگی احیای گذشته راستین مورد نظر خود قلم زدند. از نظر آنها رهیافت فرهنگی حکومت نه روحی از گذشته در خود داشت و نه نشان‌گر هرگونه درک خاصی از تاریخ بود. به نظر آنها مردم نیاز به گذشته‌ای داشتند که در فرآیند هویت‌یابی بدان تکیه کنند. لذا سیاست فرهنگی رژیم در رسیدن به هدف خود ناکام ماند و نتوانست در میان مردم تعلق فکری و میل به مشارکت به وجود آورد تا از آن رهگذر بر روشنفکران مخالف چیره شود.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۴۸)، *سنت و پیشرفت، فرهنگ و زندگی*، ۱ (۱).
- آل احمد، جلال (۱۳۴۴)، *غرب‌زدگی*، تهران: انتشارات رواق.
- آل احمد، جلال (۲۵۳۶)، *ارزیابی شتابزده، نگین*، ۱۴۸ (۱۰).
- آل احمد، جلال (۱۳۴۷)، *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران: انتشارات رواق.
- برهنی، رضا (۱۳۵۱)، *تاریخ مذکر*، تهران: نشر اول.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایران و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزانه.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری*، تهران: نشر نی.
- پرهام، مهدی (۱۳۵۷)، *فرهنگ سکوت*، تهران: بی ن.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۵۳)، *برنامه‌ریزی فرهنگی در ایران*، فرهنگ و زندگی، ۱۵ (۲).
- توکلی طرقی، محمد (۱۳۸۱)، *تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی*، ایران‌نامه، سال ۲۰ (۳-۲).
- حاج سیدجوادی، علی اصغر (۱۳۴۶)، *رویت بدون حضور*، نگین، سال ۳ (۵).
- حاج سیدجوادی، علی اصغر (۱۳۴۶)، *روشنفکر مصرف‌کننده*، نگین، سال ۳ (۳).
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۶)، *صد سال سرگردانی در راه غربی شدن در ما و غرب*، تهران: حسینیه ارشاد.
- دیباج، موسی (۱۳۸۶)، *آراء و عقاید سیداحمد فرید*، تهران: نشر علم.
- رشیدی، احمد (۱۳۹۰)، *"مدرنیته و اصالت‌گرایی فرهنگی در ایران و روسیه"*، فصلنامه سیاست، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۴۱ (۱).
- سزر، امه (۱۳۴۸)، *فرهنگ و استعمار*، در *نژادپرستی و فرهنگ*، ترجمه منوچهر هزارخانی، تهران: کتاب زمان.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۶)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شریعتی، علی (۱۳۸۳)، *چه باید کرد؟*، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۴۹)، *روشنفکر و مسؤولیت او در جامعه*، تهران: حسینیه ارشاد.
- کولایی، الهه (۱۳۷۰)، *احیاء و گسترش ملی‌گرایانه در روسیه*، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۸۰-۷۹ (۱).
- ملکی، خلیل (۱۳۳۹)، *سرنوشت نسل جوان: بزرگترین بحران عصر حاضر*، علم و زندگی (فروردین ماه).
- موثقی، احمد (۱۳۸۵)، *نوسازی و اصلاحات در ایران: از اندیشه تا عمل*، تهران: نشر قومس.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۶)، *روشنفکران ایران؛ روایت‌های یأس و امید*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر توسعه.
- هاجینسون، جان (۱۳۸۶)، *ملی‌گرایی فرهنگی و نوزایی اخلاقی*، در *ملی‌گرایی: ۱۹۳-۲۰۸*، ویراسته‌ی جان هاجینسون و آنتونی اسمیت، ترجمه مصطفی یونسی و علی مرشدی‌زاد، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- هزارخانی، منوچهر (۱۳۴۷)، *مسأله‌ی فرهنگی در مبارزات استعماری*، فردوسی، ۸۷۱ (۱۴ مرداد).

- Adams, J, ed. (2005), "Introduction by Editors" in *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*, pp. 2-14, Durham: Duke University Press.

- Barnard, F., (1965) *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*, Oxford: Clarendon Press.

- Beiser, F.C., ed. (1996) *The Early Political Writings of the German Romantics*, 3. Cambridge: Cambridge University Press.

- Berlin, I., (1976) *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London: Hogarth Press..
- Breuilly, J., (1993) *Nationalism and the state*, Manchester, England: Manchester University Press.
- Fanon, F., (1985) *Wretched of the Earth*, 12th ed., London: Penguin Books.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Greenfeld, L. (1993) *Nationalism; Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University press.
- Guibernau, M. (1996) *Nationalism; The Nation – State and Nationalism in the Twentieth Century*, Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawm, E. J. (1992) *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meinecke, F. (1970) *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton: Princeton University Press..
- Nabavi, N., (2003) *Intellectuals and the State in Iran*, Florida: University of Florida.
- Sieyes, A. J. (1963) *What Is the Third Estate?*, London: Pall Mall Press.
- Smith, A. D., (1983) *Theories of Nationalism*, London: Duckworth.
- Yack, B., (1999) "The Myth of the Civic Nation" In *Theorizing Nationalism*, ed. R. Beiner, Albany: State University of New York Press.

Archive of SID