

روشنفکری و سیاست در گذر تاریخ

محمد توحیدفام*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

(تاریخ دریافت: ۸۶/۷/۱۵ - تاریخ تصویب: ۸۶/۹/۲)

چکیده:

روشنفکری و سیاست پیوندی تنگاتنگ و دیرینه را با هم یدک می‌کشند. این مقاله درصدد است تا ضمن بازتعریف مفهوم روشنفکری، ارتباط بین این مفهوم و سیاست را در طول شش دوره از تاریخ تمدن غرب بررسی کند: (۱) دوره یونانی - رومی (تا سده ۵ میلادی)، (۲) مسیحیت دوره اول از سده ۵ تا سده ۱۱ میلادی، (۳) مسیحیت دوره دوم از سده ۱۱ تا سده ۱۶ میلادی، (۴) از ظهور دولت - ملت‌ها تا پایان سده هجدهم، (۵) از سده ۱۹ میلادی تا پایان جنگ جهانی اول، (۶) قرن بیستم و جریان‌های روشنفکری. در نهایت مقاله حاضر نقش روشنفکری و سیاست را در طی تاریخ تمدن غرب به سه گونه تحلیل می‌نماید: (۱) نقد نظام سیاسی، (۲) مشارکت در زندگی سیاسی و (۳) کناره‌گیری از سیاست..

واژگان کلیدی:

روشنفکر - روشنفکری - سیاست - تاریخ - تمدن - نظام سیاسی - زندگی سیاسی - مشارکت

سیاسی

Email: tohidfam_m@yahoo.com

*فاکس: ۸۸۰۸۶۰۲۳

برای اطلاع از دیگر مقالات این نویسنده که در این مجله، منتشر شده‌اند به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

مقدمه

مفهوم روشنفکر در زبان فارسی عموماً برابر واژه «انتلکتوئل» (Intellectual) وضع شده است. در ایران، با وجود ابراز نظرات متعدد راجع به معانی مستفاد از این مفهوم، تاکنون تلاش به سامان جهت ارائه رهیافتی مبتنی بر ردیابی واژه‌ای - تاریخی، برای روشن ساختن واقعیت امر انجام نپذیرفته است. چه، بحث‌های طرح شده، به‌طور عمده از رویکردهای ذیل برخوردار بوده‌اند:

(۱) ارائه یک بحث زبانی صرف، که به ناچار در حد کلیاتی فرهنگنامه‌ای به معانی مفهوم یاد شده راه می‌برد. (۲) تقطیع تاریخ‌گزینی اجتماعی غرب که به تناسب دیدگاه‌های اختیار شده، موجب تعددآرائی گشته که هر یک سرآغاز و سرچشمه این مفهوم را در دوره‌ای خاص دانسته‌اند. این دیدگاه‌ها، هر یک، براساس مسائل مبتلا به دوره تاریخی در نظر گرفته شده، خصایصی چند بر این پدیده برشمرده‌اند.

در اینجا، با استفاده از رهیافت تبارشناختی (Genealogical Approach) مفهوم یادشده را بررسی‌ایم. این رهیافت که نخستین بار توسط نیچه مطرح شد و در دوره معاصر، میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی، جانی دوباره به آن داد، به جای جستجوی سرچشمه و آغاز مطلق، کاویدن و نشان دادن پدیده در بستر تاریخ خود و نشان دادن آن چونان ظهور نیرویی در عرصه رابطه نیروها و به این ترتیب، دریافتن و نشان دادن رابطه آن با شبکه‌ای از پراتیک قدرت را در نظر دارد. به دیگر سخن، دریافتن و نشان دادن رابطه پدیده مورد بررسی با مجموعه روابط اجتماعی دیگر، در گسترده‌ترین معنای ممکن، مطلوب این رهیافت می‌باشد.

بدین ترتیب، با در نظر گرفتن مفهوم روشنفکر همچون پدیده، با استفاده از ویژگی‌های کلی بر یافته بر این پدیده در طول تاریخ تفکر اجتماعی غرب، به بحث درباره بستر تاریخی و زمینه‌های بالیدن و تطور این پدیده در غرب و شیوه‌های برخورد با آن در دوره‌های گوناگون تاریخ اجتماعی آن سامان پرداخته‌ایم. چه ما برآنیم که تنها با دریافت و بازنمود عملکرد یک رخداد در متن اصلی خودش است که می‌توان به چیستی آن پی برد.

مفاهیم عمده روشنفکری

واژه «روشنفکر»، معمولاً برای توصیف کسانی به کار برده شده که کار فکری، مشغولیت عمده‌شان می‌باشد. با این حال، دانستن این مطلب ضروری می‌نماید که میان واژه فوق با واژه‌هایی از قبیل «دانشمند» - که صرفاً به دانش‌اندوزی پرداخته و از نقاد بودن در حوزه امور اجتماعی به‌طور ضمنی دور است - تفاوت وجود دارد. روشنفکران را برحسب موارد، روشنگر، لیبرال، پیشرفته، ترقی‌خواه و یا عامل دگرگونی به حساب آورده‌اند که این خود از

عدم وجود تعریفی واحد دربارهٔ آنان ناشی می‌گردد (بیرو، ۱۳۷۰: ۱۸۶). بحث‌های مطرح در این باره نیز، از سویه‌گیری‌هایی تاریخی برخوردار بوده و در نظرمندی‌های موجود غالباً از تحلیل چندان خبری نیست. حال آنکه، اگر ما چون فرانتس نویمان بر آن باشیم که «وظیفهٔ دانشمند علوم اجتماعی ایجاد رابطه میان نظریه و عمل است، و این رابطه نیازمند توجه به واقعیت‌های خشن زندگی و تحلیل آنهاست» به خوبی اهمیت رهیافت مورد نظرمان را در خواهیم یافت (نویمان، ۱۳۷۳: ۳۸-۳۷).

با مذاقه در چگونگی طرح مباحث و چیستی آراء مطرح، تعاریف مختلف مفهوم روشنفکری را می‌توان به صورت ذیل دسته‌بندی و تقسیم نمود:

نخست آن دسته که به‌طور کلی روشنفکران را خالق و حافظ ارزش‌هایی غایی و تغییرناپذیر در زمینهٔ حقیقت، عدالت و زیبایی می‌داند. در نظر چنین رویکردی، روشنفکری محصول دوران رنسانس، راسیونالیسم و روشنگری و روندی است که در اروپای قرن هجدهم، سکولاریسم، جنبش اومانیزم و لیبرالیسم فرآورده‌های عمدهٔ آن بودند. چنین نگره‌ای بر آن است که روشنفکران «نخستین بار در انقلاب فرانسه کوشیدند اندیشه‌های خود را جامعهٔ عمل‌پوشانند» (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۴۹).

در این منظر، ضمن اشاره به درآمیختگی سابقهٔ مفهوم روشنفکری با کمال‌جویی در زندگی سیاسی و اجتماعی به دلیل تخریب مبانی جامعهٔ سنتی و ایجاد طرح و اساسی نو برای آن، جدایی فزایندهٔ علایق دینی از علایق دنیوی، اجتماعی و سیاسی (جنبش سکولاریسم) حاصل فعالیت فکری روشنفکران دانسته شده است (همان: ۲۴۸). بر چنین دیدگاهی، نقدهای چندی وارد آمده که از آن جمله، نقد ژوزف شومپتر در کتاب **کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی** می‌باشد. وی می‌نویسد:

«روشنفکران در واقع مردمی هستند که از قدرت کلمه، چه به صورت کلام و چه به صورت نوشته بهره‌برداری می‌کنند و یکی از ویژگی‌هایی که آنان را از دیگر مردمی که به همان کار می‌پردازند، متمایز می‌کند، فقدان مسئولیت مستقیم آنان در مسائل علمی است. این ویژگی در حالت کلی، توجیه‌کنندهٔ ویژگی دیگری است - و آن عبارت است از فقدان دانش دست‌اولی که از تجربه حاصل می‌شود» (شومپتر، ۱۳۵۴: ۱۸۳).

در دومین دسته تعاریف، به‌طور عمده روشنفکران مبلغان عقاید، بنیانگذاران ایدئولوژی‌ها و نقادان وضع موجود بشمار می‌آیند. این رویکرد، با عطف نظر به حالت اسمی مفهوم «ایتلجنسیا» (Intelligentsia) که به معنای «روشنفکران»، نخست در روسیهٔ دههٔ ۱۸۶۰ به کار رفته - و بر شک، پرسش و انتقاد از همهٔ ارزش‌های سنتی و قراردادی، به نام عقل و پیشرفت اشاره داشت - خاستگاه ایشان را در روسیهٔ قرن نوزدهم برانگاشته و به مطالعه سیر تحولات آن

در جریان‌های سوسیالیستی، یا تمایل به چپ می‌پردازد (آشوری، ۱۳۶۶: ۱۷۸). در این منظر آنچه مورد توجه قرار نمی‌گیرد، تمایز مفهومی اصطلاحات «روشنفکران» (Intellectuals) و «تحصیلکردگان» (Intelligentisia) است. چه اصطلاح دوم در قرن نوزدهم در روسیه: «برای اشاره به آن دسته افرادی به کار رفت که دارای تحصیلات دانشگاهی بودند و صلاحیت مشاغل علمی را کسب کرده بودند. پس از آن برخی از نویسندگان دایره شمول این اصطلاح را گسترش داده و همه شاغلان پیشه‌های غیریدی را در داخل آن گنجانده‌اند» (باتامور، ۱۳۶۹: ۷۷).

منظر فوق، با توجه به مسائل مبتلا به مقطع تاریخی که بدان توجه دارد و سیر تحولات بعدی، ویژگی‌های اصلی روشنفکران را سر ستیزی و مخالفت با نظام اجتماعی و سیاسی حاکم دانسته و سهم عمده شرکت روشنفکران در جنبش‌های رادیکال و انقلابی - برای نمونه در وقایع لهستان و مجارستان در ۱۹۵۶، انقلاب کوبا، نهضت چپ نو در دهه ۱۹۶۰ در اروپا (به‌ویژه در فرانسه ۱۹۶۸)، جنبش‌های ضداستعماری در بسیاری از کشورها و ... - را گواهی بر دارا بودن این نقش آورده است. با این حال، توجه به این نکته ضروری و لازم می‌نماید که در تاریخ دهه‌های اخیر جوامع فراصنعتی، گسترش آموزش دانشگاهی و رشد مشاغل علمی، فنی و حرفه‌ای به افزایش اندازه و نیز تنوع داخلی روشنفکران انجامیده است. شکل‌گیری تحولات به‌گونه‌ای بود که ایشان نحو ملایم‌تری از انتقاد از کل جامعه را در پیش گرفته‌اند و علاقه‌مندیشان به حل مسائل کوتاه‌مدت و خاص معطوف گشته که از فعالیت‌های پیچیده جوامع صنعتی محل زندگی‌شان ناشی می‌شود (آشوری، پیشین: ۸۵). بدین لحاظ، آنچه ما از روشنفکران به عنوان یک گروه نخبه رادیکال سیاسی برخوردار از نقشی برجسته در زندگی سیاسی کشورهای توسعه‌نیافته می‌بینیم، دیروز جاری و ساری در اکنونیت عقب‌مانده جریان روشنفکری اروپاست. با توجه به وجود چنین گرایش‌هایی است که در ایران نیز، کاربرد واژه روشنفکر، متأسفانه چنین معنایی را در ذهن مستفاد می‌سازد.

صاحب‌نظران سومین دسته آراء در تلاش‌اند با فاصله‌گیری از رهیافت‌های تاریخی، به اتخاذ منظری جامعه‌شناختی - و البته کاربردی - نسبت به این مفهوم پردازند. آنان، روشنفکران را به عنوان قشری اجتماعی تلقی می‌کنند که در جریان توسعه و پیشبرد فرهنگ جامعه نقش دارند و برای بدست دادن مثال، درصدد ارائه نمونه‌هایی از تاریخ سده‌های اخیر مغرب زمین، در طول جریان مدرنیسم برمی‌آیند.

این دیدگاه، هرچند در تلاش است برداشتی جدید از مفهوم روشنفکر در رابطه با نقش‌های محوله او در جریان نوسازی و تجدید ارائه نماید، به دلیل عدم برخورداری از روشنگری لازم در تبیین مقولاتی چون توسعه، فرهنگ و پیشبرد جامعه، غالباً راه به

جریان زدگی می‌برد. بدین معنا که به حاشیه‌نویسی و حاشیه‌خوری از آرائی می‌پردازد که عموماً در حوزه علم اقتصاد، آن هم در چند دهه اخیر و در جوامع رو به توسعه مطرح شده‌اند. از دیگر ضعف‌های این رهیافت، تلاش در جهت ارائه تحلیلی یکسان از شیوه عملکرد روشنفکران جوامع گوناگون، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و به‌ویژه جهان‌شناختی این جوامع و سیر تطور و تحول اوضاع آنها در طول تاریخ خویش است. و این برداشت، با خطی و مرحله‌ای انگاشتن فرآیند توسعه و نوسازی به‌مثابه امر گریزناپذیری که جوامع گوناگون عبور یکسانی از آنها خواهند داشت، توجیه می‌گردد. و در این راستا، مدل‌ها، چنانکه ناگفته معلوم است، غربی‌اند (وینر، ۱۳۵۰؛ روکس برو، ۱۳۷۰).

به هر روی آنچه گفته شد، تنها نمایی کلی از چیستی محتوای آراء موجود بود و ناگفته پیداست که بررسی دقیق هر یک از این رویکردها، خود امری است مستقل که محتاج زمان، نیرو و دقت نظری شایسته‌تر از آنچه در اینجا ارائه شد، خواهد بود. از اینرو برای پرهیز از اطاله بیشتر کلام به ارائه رهیافتی دیگر بر مبنای بازیافت ویژگی‌های کلی این پدیده در طول تاریخ اندیشه می‌پردازیم.

روشنفکری به‌مثابه یک پدیده: در جستجوی رهیافتی نو

از آنجا که در ابتدای این نوشتار، شیوه خود را مبتنی بر ردیابی واژه‌ای - تاریخی طرح کردیم، شاید به نظر برسد که بهتر بود به تعریف مفهوم مورد بررسی مان براساس رهیافت اتخاذ شده، پس از بخش «بستر و زمینه‌های تاریخی تطور روشنفکری در غرب» می‌پرداختیم. اما، بدین ترتیب علاوه بر از دست رفتن پیوستگی گفتارمان، خواننده هیچ زمینه‌ای برای دریافت فهم ما از مباحث آن بخش در اختیار نداشت.

با طرح مفهوم روشنفکری به‌مثابه یک پدیده و با توجه به نقش‌های محوله و پیوستگی آن با متن جامعه، زمینه طرح این مفهوم در قالب یک تیپ اجتماعی فراهم می‌گردد. این مشکل دیگر است که سومین دسته از آراء بالا با در گذشتن از آن به دلیل نامشخص بودن گونه‌بندی‌هایش مطرح می‌سازد. این معضل به مباحث عمده در حوزه روابط میان روشنفکران و طبقات اجتماعی دامن زده است که آراء کارل مارکس، آنتونیو گرامشی و کارل مانهایم، به عنوان شاخص‌ترین مصداق‌ها، تنها گوشه‌ای از این مشاجرات دامنه‌دار را آشکار می‌سازد.

نکته ضروری قابل اشاره دیگر آن است که این رهیافت ضمن ارائه تعریفی واحد از شیوه عملکرد روشنفکران در کلیتی همبسته و منسجم، از آنجا که اولاً به «تغییر» به‌مثابه فرایندی پیوسته و درنگ‌ناپذیر می‌نگرد، و نیز هنگام بحث از ویژگی‌های روشنفکری و چگونگی برخورد آن با مقوله فرهنگ - به عنوان زیرساخت اساسی جوامع تمدنی - منابع ایستارهای وی

را مورد توجه قرار می‌دهد، با نزدیک شدن به روح حاکم بر وقایع متوالی حادث در زمان، تحلیلی پویا پیش روی خواهد گذارد.

بدین ترتیب رهیافت ما سویی «تبارشناختی» به معنای مصطلح نزد میشل فوکو خواهد داشت که کاویدن و نشان دادن هر پدیده در بستر تاریخی خود و دریافتن و باز نمودن رابطه آن با شبکه‌ای از پراتیک قدرت را در نظر دارد (احمدی، ۱۳۷۳: ۲۲۷). به دیگر سخن، در اینجا به شیوه فوکو، برآنیم تا «روشنفکری» را به مثابه «بنیادگذار خصلت گفتمانی» در نظر آوریم که ضمن ایجاد امکانات بی‌شمار برای گفتمان، از خصایص چندی نیز برخوردار است (فوکو، تابستان ۱۳۷۳: ۳۷۱-۳۷۶؛ برنز، ۱۳۷۳: ۸۹).

بر این اساس، آنچه بیش از هر چیز به کار می‌آید، بازیافت ویژگی‌های روشنفکر با لحاظ نمودن تعاریف و برداشت‌های گوناگون و نیز، نظرداشت بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری و عملکرد این پدیده به مثابه رخدادی تاریخی می‌باشد. مهم‌ترین این ویژگی‌ها عبارتند از: آفرینش اندیشه‌ها و ایده‌های نو، فرارفتن از سنت‌ها و چارچوب‌های رایج عمل و اندیشه، نقد وضع موجود سیاسی - اجتماعی، عرضه شیوه‌های جدید زندگی، تعقل و تفکر در امور جامعه و سیاست و فرهنگ، آگاهی از منازعات و کشمکش‌های موجود بر سر قدرت سیاسی، آفرینش و انتقال فرهنگ، ایجاد نظریه‌های اجتماعی، روگردانی از سنت‌های عامیانه، تلاش در جهت هدایت جامعه به سوی خواست‌ها و علایق و آرمان‌های برگزیده، عدم رضایت از هر وضع موجودی، تلاش در جهت شناسایی مشکلات و تعارضات اصلی موجود در جامعه و ارائه راه‌حل و پیش‌بینی مسیر آینده، بازاندیشی و نواندیشی در امور واقع، توجه به جنبه‌های ذهنی حیات اجتماعی، دردشناسی اجتماعی در مقابل «دانشمندی» به مفهوم سنتی و مصطلح، بی‌اعتمادی و بدبینی در برخورد با صاحبان قدرت، پرداختن به مشرب‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی، انجام کار فکری مستمر به عنوان حرفه اصلی.

دقت در این ویژگی‌ها، ما را به دو ویژگی «نقد وضع موجود» و «تخریب» به عنوان ریشه‌ای‌ترین و برجسته‌ترین حالت مستتر در آنها - و بالطبع: مفهوم روشنفکری - هدایت می‌نماید. بدین لحاظ، با عطف نظر به این دو ویژگی بنیادین، درصدد بازنمود و توضیح برداشتمان از آنها و ارائه تعریفی دیگرگون از روشنفکری خواهیم بود.

نخستین ویژگی اساسی روشنفکری «نقد وضع موجود» است. متأسفانه، در بسیاری از موارد با خلط مفاهیم «نقد» و «اعتراض» و جدایی‌ناپذیر دانستن آن دو، به غلط چنین پنداشته شده که هر جا پای «نقد» به میان می‌آید، ناگزیر «اعتراض» نیز در کار خواهد بود، و با جدایی‌ناپذیر انگاشتن مفاهیم «اعتراض» و «اغتشاش» سرانجام ترکیبی از آن دو به صورت «اعتراض اغتشاش‌آمیز» پیش‌روی ما قرار گرفته است.

در این میانه، توجه به منابع و سرچشمه‌های ایستار نقادانه «روشنفکری» رهاننده ما از این وضع خواهد بود: ناظر بودن او در صحنه زندگی اجتماعی که در واقع مجال تفکر و بازاندیشی مآل اندیشانه را برایش فراهم می‌آورد از جمله این منابع است. سرچشمه دیگری نیز می‌توان جست، و آن «ارزش‌تهدیدی» بالفعل یا بالقوه‌ای است که مجال عمده پذیرش این پدیده را فراهم می‌آورد. این نکته، به ویژه آنجا که پای نقد مسائل سیاسی به میان می‌آید، رنگ و بوی اعتراض آمیخته به اغتشاش را در فعلیت مورد مشاهده ما به خود می‌گیرد، که این خود از تجارب نسل اخیر روشنفکران چپ‌گرا، به‌ویژه در کشورهای توسعه‌نیافته کنونی، برخاسته است.

«تخریب» ویژگی دیگر است که مفهوم روشنفکری بر آن استوار شده است، متأسفانه استفاده از این مفهوم نیز معانی «نابودی» و «انهدام» را در ذهن متبادر می‌سازد. ناگفته نماند که در عرصه بحث‌های روشنفکرانه، تجربه نحله‌های روشنفکران آنارشیسست - به‌ویژه در روسیه قرن ۱۹ - خود موید این نابودگرایی و رهنمون ما به معنای انهدام می‌باشد. حال آنکه، در نظر گرفتن ویژگی‌های دیگری نظیر «بازاندیشی، آفرینش، تعقل، فراروی، هدایت، دردشناسی و...» ما را به این نتیجه می‌رساند که این تخریب، همزمان و همراه خود از بازسازی نیز برخوردار است. و در واقع میان این امر - که برخورد فرد سنجشگر معطوف به هدف، به‌مثابه هسته‌های مرکزی خودآگاهی اجتماعی ناسوتی است - با آنچه تخیل ویرانگر لاهوتی بدان می‌پردازد، تفاوت وجود دارد.

البته این برداشت به هیچ روی ادعای انکار و نفی آرمانگرایی و یوتوپیانسیسم را ندارد. چه، معناگرایی را از ویژگی‌های راستین هر انسان آگاهی برمی‌شمارد. با این حال، تفاوت قایل است، میان آرمانگرایی برخاسته از خردورزی روشن بین انسانی، که مصلحت عمومی را آنگونه که در واقع مطرح است در نظر دارد، و یوتوپیانسیسم برخاسته از امیال و اغراض صرف شخصی که از ادعای در نظر داشتن مصلحت جمع، بی‌توجه به خواست‌های واقعی اجتماع در گستره تاریخوارگی وجود انسانی افراد و عرصه امکانات موجود پیش‌روی آنها برخوردار است.

با توجه به آنچه تاکنون آمد، در نظر ما: روشنفکر، روح ناظر و وجدان نقاد مخرب بازسازنده جامعه در هر یک از دوره‌های تاریخی آن [غرب] است. محاط در چنبر چارچوب‌های رایج در اندیشه و فرهنگ و علم و هنر به عنوان ناظر، و محیط بر آنها به هنگام انتقاد از وضع موجود اجتماعی و سیاسی و عرضه نظام‌های فکری جدید برای تبیین وجوه مختلف زندگی و حل مسائل و مشکلات عملی.

به عبارت دیگر، روشنفکر فرارونده از چارچوب های سنتی در هر زمینه‌ای، اما منحصر در این چارچوب ها به هنگام آفرینش ارزش‌های جدید می‌باشد که غالباً جامه نو پوشاندن است به ارزش های قدیمی.

در این میانه، هر آنکه با درگذشتن، و گسست و بیگانگی، یکسر با آنچه جامعه پیش‌روی او می‌نهد، به نوآوری و ترقی رونماید، از ادعایی بیش دور نخواهد بود. هرچند، دورماندن از چنین وضعیتی، هر قدر مشکل می‌نماید، ناممکن نیست. به گفته میشله: «کار دشوار، ترقی نیست. ترقی کردن و خود ماندن دشوار است» (کلن، ۱۳۷۰: ۱۲۴).

تاکنون، روشنفکری را در واقعیت، چنان مطرح کرده‌اند که روشنفکران خود را به این عنوان شناسایی نموده و در بحث های روشنفکری شرکت جستند. و از طریق نام خود، منزلتی شناخته شده در اجتماع یافته‌اند (آشوری، پیشین: ۱۷۹). اینان (روشنفکران)، از طریق نقد آنچه خارج از «خود» شان واقع گردیده مورد شناسایی قرار گرفته‌اند. در این نوشتار، برآنیم که ظهور شکل تازه‌ای از روشنفکری غرب، با محتوایی دیگرگون را نوید دهیم که به شناسایی خود از طریق نقد مفهومی خویش در گستره‌ای تاریخی و با توجه به چیستی ویژگی ها و چگونگی عملکردهایش می‌پردازد. بدین ترتیب، سعی نموده‌ایم که ضمن طرح مسئله و نگاه از درون، با فاصله‌گیری به نقد از بیرون آن پردازیم تا به درک واقعیت امر نزدیک شویم.

بستر و زمینه‌های تاریخی تطور روشنفکری در غرب

مطالعه تاریخ تمدن غرب این بینش را به ما می‌دهد که دریابیم، روشنفکری نیز نظیر بسیاری از پدیده‌های دیگر، نخستین بار در یونان باستان ظهور کرد. بنابراین بحث خود را در این بخش از آنجا آغاز و در سرفصل‌های ذیل برمی‌رسیم: ۱) دوره یونانی - رومی (تا سده ۵ میلادی)، ۲) مسیحیت دوره اول از سده ۵ تا سده ۱۱ میلادی (جنگ های صلیبی)، ۳) مسیحیت دوره دوم از سده ۱۱ تا سده ۱۶ میلادی (عصر رنسانس)، ۴) از ظهور دولت های ملی تا پایان سده هجدهم، ۵) از سده ۱۹ میلادی تا پایان جنگ جهانی اول در ۱۹۱۹، ۶) قرن بیستم و جریان های روشنفکری (مکتب فرانکفورت، روشنفکران اروپای شرقی، جنبش پسامدرن...).

۱- دوره یونانی - رومی

جهت جلوگیری از اطاله کلام، با خودداری از شرح تفصیلی مطلب در اینجا به اوضاع و احوالی خواهیم پرداخت که بر ایستارهای روشنفکری در این روزگار - که به دو دوره یونانی دولت‌شهرها و یونانی مآبی رومی تقسیم نموده‌ایم - اثرگذار بوده‌اند.

در یونان باستان، زندگی در مدینه نکته‌ای بس ضروری بود. تا آنجا که در نظر یونانی «فرض بر این بود که دستیابی به فضیلت و کمال انسانی جز در سایه جامعه که برداشت آن روز «دولت‌شهر» بود، امکان‌پذیر نیست» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۰۳). براساس این طرز تلقی، تمدن از مرکزیتی برخوردار گشت که در آن سیاست با فرهنگ یکی شمرده می‌شد و این توجه تا بدانجا بود که افلاطون غایت قصوای حکمت را سیاست دانست.

در این روزگار، پندارهای اساطیری شالوده جهانبینی ساکنان دولت‌شهرهای یونان را تشکیل داده و به سامان‌بخشی نظام اجتماعی و قوام‌دهی سازمان سیاسی آنها کمک می‌نمود، تا آنجا که مشروعیت این نظام‌ها براساس این پندارها تبیین می‌گشت (خراسانی، ۱۳۵۷: ۹۸). با ظهور فلسفه، جریان دیگر در کار آمد. تئودور اویزمان در *مسائل تاریخ فلسفه* در این باره می‌گوید:

«در واقع نخستین فیلسوفان یونان، درست از آن رو فیلسوف بودند که با جهان‌بینی اسطوره‌ای سنتی در افتادند» (اویزمان، ۱۳۵۸: ۱).

این مسأله، به‌ویژه در آنجا که نقاط حساس فرهنگ آمیخته به سیاست، هدف قرار می‌گرفت، به طرد آنها و دستاوردهای فردی‌شان می‌انجامید. این نکته را به‌ویژه نزد متفکرانی که پس از فلاسفه میلتوسی به کوشش فلسفی دست یازیدند، مشاهده می‌کنیم. آنها ضمن تکیه بر عقل و مطالعه و پژوهش در طبیعت - که اساس اندیشه فلاسفه میلتوسی چون طالس، انکسیمندروس و انکسیمنس را تشکیل می‌داد - به اندیشه و مذاقه درباره زندگی اجتماعی، آیین‌ها و باورهای دینی و سرانجام دین و خدایان پرداختند. و این کوشش جهت یافتن و دریافتن چیستی، چگونگی و چرایی هستی، آنان را رو در روی جامعه و جهان‌بینی غالب بر آن قرار داد.

ناگفته نماند که آنها در عین حال انتقاد و تخریب باورهای موجود و ارائه نظام آرمانی را نیز در نظر داشتند. تا بدانجا که بعضاً جهت پایه‌گذاری و تشکیل انجمن‌ها و سازمان‌های سیاسی، دینی، علمی، تلاش‌های چندی را مشاهده می‌کنیم. از آنجمله است انجمن دینی پیتاگوراس^۱ (خراسانی، پیشین: ۱۷۶).

با ظهور دوره سقراطی و معطوف شدن توجهات فلاسفه به فاعل شناخت - انسان - طریقت سوفسطایی در نیمه دوم قرن پنجم قبل از میلاد پا به عرصه وجود گذارد که روش

۱. آنچه مورخان باستان درباره انجمن پیتاگوراسی، یا سوندریا، می‌گویند، نشان می‌دهد که آن پیش از هر چیز یک فرقه مذهبی بوده است که به علت شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی یونان در قرن ششم قبل از میلاد، با کارهای سیاسی نیز پیوند داشته است.

خاصی برای تعلیم و تربیت به‌شمار می‌آمد. تفکر روزافزون درباره پدیده‌های فرهنگ و تمدن - که تا اندازه زیادی مرهون آشنایی یونانیان با دیگر مردمان بود - مورد توجه قرار گرفت و سوفسطائیان با مرکز قرار دادن امر سیاسی، درصدد رفع اضطراب و تزلزلی برآمدند که در نظام اخلاقی دولت‌شهرها پس از جنگ‌های ایران و یونان پدید آمده بود. و چه بسا که مورد غضب اهالی دولت‌شهرها قرار گرفتند و ناگزیر از فرار یا پذیرش تبعید و حتی مرگ شدند. مشخصاً پروتاگوراس و سقراط که هرچند سوفسطایی به‌شمار نیامده، در برابر جریان آنها رخ نشان داده و به ایجاد فساد اخلاقی محکوم بودند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۳۱-۱۲۵؛ برن، ۱۳۶۶).

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که شیوه روشنفکری در یونان باستان، انتقاد از وضع موجود به‌ویژه در حوزه‌های بینش جهانشناختی و امور اخلاقی جامعه بوده است. از آنجائی که این عمل، بعضاً به برانگیختن نیروهایی مخالف در جامعه و به خطر افکندن بنیان‌های آن می‌انجامیده - نمونه سقراط - حساسیتی خاص نسبت به این پدیده نشان داده شده است. تبعید یا مهاجرت به عنوان راه چاره روشنفکران، در این دوران توسط جامعه رخ می‌نمایاند که معمولاً در خارج از حوزه دولت‌شهرها، مرگ فکری اندیشمند مغضوب را در پی داشته است (نویمان، ۱۳۷۳: ۲۵).

با برآمدن دولت مقدونیه و چیرگی آن بر دولت‌شهرهای یونانی، و پس از آن، پیدایش امپراطوری روم، پا به مرحله‌ای دیگر از این جریان گذارده‌ایم. در این دوران، به‌تدریج اندیشه فلسفی و به تبع آن متفکران به حاشیه‌نشینی اجتماع و فرهنگ و سیاست می‌پردازند. زوال نظام اجتماعی حاکم، اندیشمند را به درون‌گرایی و خویش‌نشدن پرداز می‌دارد و مکاتب کلبی و اپیکوری محصول چنین رخدادی هستند. چنانکه، نزد اپیکور، هدف فلسفه سیاسی، مشروعیت‌بخشی به عمل متفکری است که با کناره‌گیری از امور سیاسی و عدم انتظار عدل و دادگستری از دولت - آنگونه که نزد یونانیان پیش از او بود، مثلاً اوریپید^۱ - تنها متوقع استقرار نظم و امنیت است (برن، ۱۳۵۷: ۱۱۸).

بدینسان نخستین نمونه‌های تاریخی جدایی روشنفکر از زندگی سیاسی را نزد اپیکوریان می‌یابیم. هرچند، این جریان چندان به درازا نکشیده و با ظهور رواقیان، تأمل در زندگانی سیاسی و اجتماعی در مسیری تازه و با روحی دیگرگون ادامه می‌یابد. جدا انگاشتن زندگانی فردی از زندگانی اجتماعی و تفارق عمل سیاسی از کنش اخلاقی، که محصول ظهور و تفوق دولت مقدونیه و پس از آن امپراطوری روم بر دولت‌شهرهای یونان بود،

^۱ اوریپید از آنانی بود که به الحاد متهم شد (در ۴۱۰ ق.م). او در سال ۴۰۸ ق.م. به نزد آرخلائوس پادشاه مقدونیه رفت. کینه آنتیان نسبت به او آنچنان بود که پس از مرگش گفتند که سگان دربار سلطنتی بدو حمله‌ور شده و بدنش را پاره پاره کرده‌اند (دورانت، ۱۳۶۰: ۴۶۸-۹).

روایان را بر آن داشت که به اصرار بر دخالت اخلاق در امور سیاسی بپردازند. این نگره با رویکرد خاص خویش، هرچند تعارضات شدید را موجب شد، اما بوسیله ایده جهان وطنی (cosmopolitanism) موجود در ذات اندیشه فلسفی ایشان - که برآورنده نیازهای آن روزگار امپراطوری روم نیز می‌بود - در سراسر امپراطوری گسترش یافت. امپراطوری که بخش عمده نیروهای فکری - فرهنگی آن زیر نفوذ اقتدار فرهنگ هلنی - یونانی بودند و بدین لحاظ، می‌توان روزگارش را عصر یونانی مآبی رومی خواند.

تبعید متفکران منتقد، در این دوران - دوره یونانی مآبی رومی - نیز ادامه یافت. هرچند، زیان‌های اخلاقی گذشته را در برداشته و به مرگ فکری فیلسوف نمی‌انجامید. چنانکه، برای مثال، پس از اخراج فیلسوفان از روم توسط امپراطور دومیتیانوس در سال ۸۹ میلادی، اپیکتتوس - که از جمله فلاسفه رواقی است - در نیکوپولیس موطن گزیده و با تأسیس مدرسه‌ای به تربیت شاگردانی چند پرداخت که از جمله آنان فلاویوس آریانوس، حاکم پادوکیا و مصنف کتاب مباحث (دیاتریبای) می‌باشد (رایسنون، ۱۳۷۰: ۶۷۸؛ دوران، ۱۳۷۰: ۵۷۸).

امپراطوری مارکوس اورلیوس موید میزان نفوذ عقاید رواقیان در روم و برگشاینده فصلی نو در تاریخ روشنفکری آن دیار بود. چه، او فلاسفه را ارج بسیار نهاد و بسیاری از آنان - که البته از دوستان وی بودند - به مجلس سنا راه یافتند. بدین ترتیب بار دیگر زندگی سیاسی روشنفکری از سرگرفته شد (اورلیوس، ۱۳۶۹).

در دوران یونان مآبی رومی به پدیده‌ای برمی‌خوریم که بعدها - و به ویژه در عصر رنسانس - نیز رخ بر می‌نماید و آن حضور «روشنفکران حاشیه‌نشین موثر» می‌باشد. فهم مطلب، توضیحی مختصر را می‌طلبد.

با تحقق امپراطوری روم و اضمحلال دولت‌شهرها، پدیده روستانشینی به مرحله‌ای تازه از حیات تاریخی خود وارد می‌شود. روستاها که منابع اصلی برآورنده احتیاجات شهرهای رومی بودند، اهمیتی بسزا داشته و به‌طور فزاینده گسترش یافتند. هرچند که زندگی سیاسی، همچنان عملاً در شهرها و به‌ویژه پایتخت تمرکز یافته بود.

این پدیده به ظهور نسلی جدید از نخبگان رومی انجامید که زندگانی روستایی را به سبب فراهم آوردن فراغتی عالمانه بر زندگی در شهر و فعالیت مستقیم در امور سیاسی ارج می‌نهادند. بدین‌سان، نخستین نشانه‌های حضور روشنفکرانی حاشیه‌نشین را در این دوران برمی‌یابیم که البته برخلاف امثال اپیکوریان از زندگی سیاسی دور نبوده و به‌طور غیرمستقیم بر آن تأثیر می‌گذارند. از اینرو، اطلاق صفت «موثر» به ایشان دور از اسناد نمی‌باشد. ظهور هرج و مرج در نظام سیاسی، بروز انقلابات پی در پی اجتماعی - سیاسی، هجوم اقوام غیررومی،

ضعف اخلاقی حاکم بر سامان حیات اجتماعی، از جمله عوامل بروز این پدیده به‌شمار می‌آیند (دورانت، پیشین: ۲۷۸-۲۹۵؛ ناظرزاده کرمانی، ۱۳۶۹: ۱۵۹-۳۰۲).

مختصری گفته شد از چیستی مفهوم روشنفکری در دوره یونانی - رومی و چگونگی بالیدن این پدیده در گستره اجتماع و شیوه‌های برخورد با وی به‌مثابه نیروی اجتماعی، که البته شرح مفصل آن، خود کتابی مستقل را شایسته است. روح غالب بر جریان روشنفکری در این روزگار نقد سنت‌های موجود، به‌ویژه در پهنه اخلاق اجتماعی بود که ناگزیر به نقد سیاست راه می‌برد. نواندیشی، هیچگاه به معنای یکسر دور ریختن همه سنت‌ها و رسوم نبود. این نکته را بایستی در ارتباط با دیگر بخش‌های نظام ذهنی و حیات فکری آن روزگار بررسید. به‌ویژه با عطف نظر به طرز تلقی غالب آن دوران از مفهوم «تاریخ» و مقوله «زمان»، که خود بحثی است مستقل و این گفتار، جای بررسی آن نیست. در چنین دورانی، شیوه غالب برخورد با روشنفکران تبعید یا زندان بود (دورانت، پیشین: ۸۶). هرچند نمونه‌هایی از محکومیت به مرگ را نیز مشاهده می‌کنیم. سرانجام سقراط و سیسرون از آن جمله می‌باشند.

به‌رحال با پدید آمدن مسیحیت و گسترش و استقرار آن در امپراطوری روم و نظام اجتماعی آن و اضمحلال امپراطوری در قرن پنجم میلادی، به مرحله نوینی از سیر جریانی که درصدد باز نمودش هستیم، وارد می‌شویم.

۲- مسیحیت دوره نخست (سده‌های ۵ تا ۱۱ میلادی)

در این دوران، آمیختگی دین با سیاست و سریان نظام ارزشی جدید در جامعه را شاهدیم. فرهنگ همگانی حاکم بر جامعه اروپایی، محتوای مسیحیت و زبان لاتین است. جامعه دانشگاهی، جامعه‌ای بسیار اروپایی بوده و مهاجرین بین دانشگاه‌ها به‌وفور مشاهده می‌شوند. و این بدان سبب است که «اختلافات ملی بی‌معنا است و به سبب خونسردی و بی‌اعتنایی مذهبی گسترده که از نقش چیره‌گر و بی‌منازع کلیسا در حوزه فرهنگ سرچشمه گرفته است، عرصه فعالیت‌های بارور هیچ کجا بر روشنفکر تبعیدی تنگ نمی‌شود» چه، تبعید یا جلائی وطن، معنایی جز تغییر محل اقامت ندارد (نویمان، پیشین: ۱۶).

با این حال، ظهور مسیحیت رخدادی دیگر به دنبال دارد که عبارت باشد از؛ امحاء و نابود کردن جسمانی (کشتن) سویه مخالف. این عمل که نخستین‌بار توسط مخالفان مسیحیت در مورد ایشان به کار بسته شد، بعد از تثبیت قدرت کلیسا، توسط مسیحیان در مقابل آنانی معمول گشت که به ارتداد مشهور می‌شدند. چه، عقیده عمومی بر آن بود که ایشان (مرتدان) نه تنها ایمان را آلوده می‌کنند، ممکن است به کانون‌های مخالفت نیز تبدیل شوند. و از آنجا که پایگاه‌های اجتماعی و مخاطبان، همه جا کم‌وبیش یکی بودند و سهم بودن در ارزش‌های

اساسی واحد و به یک زبان سخن گفتن و نوشتن، بر امکان شیوع و گسترش این کانون‌ها می‌افزود و می‌توانست بنیادهای جامعه‌ای را که بنیان اساسی‌ترین ارزش‌هایش بر کلیسا قرار داشت - هر چند این نکته در پاره‌ای مناطق تنها ادعای به دور از واقعیت اهل کلیسا بود - از هم فرو پاشد، بنابراین هرگونه مخالفتی بایستی در نطفه خفه می‌شد (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۲۳-۲۲؛ دورانست، پیشین: ۷۲۰-۷۱۷). بدین ترتیب، کلیسا می‌رفت تا زمینه‌های تشکیل آنچه بعدها، انگیزاسیون (تفتیش عقاید) خوانده شد را فراهم نماید. اختلافات موجود بر سر قدرت میان اقوام اروپایی نظیر فرانک‌ها و اوستروگوت‌ها و توسل ایشان به شرایع متعدد مسیحیت نظیر کاتولیسیم و آریانیسم، بر این مسئله دامن می‌زد (فرمانتل، ۱۳۴۵: ۵۸؛ دورانست، جلد چهارم: ۱۲۶-۱۲۱).

به هر روی، این برداشت عمومی در بازگرداندن هرگونه مخالفتی به ارتداد، تا آنجا پیش رفت که در دوره‌هایی، بعضاً مدافعان مسیحیت نیز به دلیل عدم همخوانی آراءشان با عقاید کلیسای آن روزگار، توسط دستگاه دینی حاکم مورد نکوهش قرار گرفتند.

۳- مسیحیت دوره دوم (سده‌های ۱۱ تا ۱۶ میلادی)

وقوع جنگ‌های صلیبی اروپاییان را با جهان خارج از خود آشنا ساخت. جهانی که به لحاظ تمدنی در وضعیتی یکسر دگرگون به سر می‌برد و ارتباط با آن پهنه فرهنگی، دگرگونی‌های اساسی در اندیشه و جامعه اروپایی را سبب شد (اسدی، خرداد و تیر ۱۳۷۲: ۵۹). فراهم آمدن فضایی باز برای بسط زمینه‌های گفتگو - که در قرن ۱۶ نتایج اصلی خود را بروز داد - از جمله این دگرگونی‌هاست. هرچند در این دوران هم وضعیت روشنفکران به دوره پیش نزدیک بود و ایجاد دستگاه تفتیش عقاید عرصه را بر ایشان تنگ‌تر می‌ساخت و به‌ویژه در پادشاهی فرانک و کشورهای که این پادشاهی در آنها تحلیل رفت (تستا، ۱۳۶۸). به نوشته ژوزف شومپتر در این مناطق:

«تعداد آنان [روشنفکران] اندک بود، آنان از جرگه روحانیت بودند و غالب‌شان هم کاهن بودند و عملکرد مکتوب آنان فقط برای بخش بسیار کوچکی از مردم قابل دسترس بود. شکی نیست که افراد نیرومند گاه می‌توانستند نظرهای نامتعارفی پردازند و حتی آنها را به مردم عادی هم تسری دهند ولی این امر در حالت کلی به معنی مخالفت با محیطی بود که سخت سازمان یافته بود - و گریز از آن دشوار بود - و سرنوشت کجروان را سخت به مخاطره می‌افکند. حتی در آن موارد استثنایی نظریه‌پردازی بدون برخورداری از حمایت یا موافقت ضمنی ارباب یا سردسته بزرگی امکان‌پذیر نبود، چنانکه تاکتیک‌های هیئت‌های تبلیغی برای نشان دادن این امر کفایت می‌کند. بنابراین روشنفکران در حالت کلی سخت تحت کنترل بودند، و پامال ساختن راه‌های سنتی، حتی در زمان‌های بی‌سازمانی و افسارگسیختگی نظیر

مرگ سیاه (مرگ از گرسنگی در سال ۱۳۴۸ و بعد از آن) نیز هیچگاه شوخی نبوده است» (شومپتر، ۱۳۵۴: ۱۸۳).

انقلاب اقتصادی و گسترش نظام صنعتی و تماس با اسلام از راه مبارزات صلیبی و ترجمه کتب، چنان بستری را فراهم آورد که قرن سیزدهم را بایستی به گفته ویل دورانت: «نه عرصه بلامعارضی برای علمای نامدار مدرسی بلکه میدان نبردی بشمریم که در آن، مدت هفتاد سال، شکاکان، مادی‌گرایان، پیروان وحدت وجود و بدعت‌گذاران برای تسخیر اذهان اروپاییان با عالمان الهی کلیسا دست و پنجه نرم می‌کردند» (دورانت، پیشین: ۱۲۸۷۸).

در این دوران با ظهور نیروهایی که درصدد احراز قدرت سیاسی و رهایی از سلطه کلیسا بودند، پدیده «پشتیبان منفرد و روشنفکر حمایت شده» رخ می‌نمایاند. بدین معنی که روشنفکران که سر ستیز با کلیسا داشتند مورد حمایت این نیروها قرار گرفته و زیر سایه این حمایت به فعالیت می‌پرداختند. پناه جستن مارسیلوس پادوایی و یوحنای ژاندانی به لویی باواریایی پادشاه آلمان و امپراتور مقدس روم، نمونه‌ای از این دست است (ژلسون، پیشین: ۴۹-۵۰).

همچنین در این دوران ززمه‌های حضور پدیده «روشنفکر مهاجر» شنیده می‌شود. که البته، بسترش را مسیحیت دوره نخست فراهم کرده بود. این پدیده محتاج توضیحی مختصر است؛ با گشاده‌تر شدن مدار امور بازرگانی و سیاحت، نیاز به برقراری ارتباط با جهان خارج و به‌ویژه امپراطوری مغولان - که کنجکاوی اروپاییان به شناخت سرزمین‌های دیگر بدان دامن می‌زد - و ایجاد فضای باز فکری - علمی، به‌ویژه در سده ۱۳ میلادی، متفکرانی را ملاحظه می‌کنیم که بر آن شدند با سفر به نقاط متعدد اروپا - و حتی آسیا و آفریقا - و کسب معلومات گوناگون و اطلاعات مورد نظرشان به ارائه نظریات نو یا به تدقیق و آزمایش نظریات پیشین پردازند. بخش عمده اینان را کسانی تشکیل می‌دادند که با سنت‌های فکری جامعه درافتاده و به‌ویژه در برابر سلطه اندیشه ارسطویی بر فلسفه و طبیعیات، طب مرسوم و نجوم بطلمیوسی قرار می‌گرفتند. لئوناردو فیبوناتچی، راجر بیکن، جراللدوس کمبرنسیس، ادلارد آوبث و آلبرتوس ماگنوس، نمونه‌هایی از این قبیل افراد بشمار می‌آیند (کروس، ۱۳۷۱: ۷۳؛ کروس، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

پدیده مهاجرت این متفکران کمتر به خاطر محکومیت و یا تهدید به مرگ، طرد از جامعه و امثالهم صورت می‌پذیرفت. چه، مردم آن روزگار به ایشان، بیشتر با نظری آمیخته به سوءظن اما برخوردار از ترس آمیخته به احترام نگاه می‌کردند. نظارت کلیسا بر دانشگاه‌ها و شرکت برخی از کشیشان و حتی اسقفان در امر ترویج علوم نیز، مسأله را چنان طرح می‌نمود که مردان علم و هنر، از نظر امنیت جانی چندان در خطر نباشند که لزوم پشتیبانی و حمایت افرادی را احساس کرده و دریابند. همچنین، در آن میان، بودند کسانی که در صورت بروز چنین مخاطراتی، رنج سفر و گذرانیدن عمر در اینجا و آنجا، نزد دوستانشان را به پناهندگی و

تحت حمایت متنفذان بودن، ترجیح می‌دادند. سرگذشت دانتته آلیگیری شاهدهی بر این مدعاست! البته نباید چنین تصور شود که چنین رخدادهای از اقتدار کلیسا و برنامه‌های تنبیهی‌اش در مورد مرتدان چیزی می‌کاست. هنوز کسانی که مستقیماً با این دستگاه و نظام عقیدتی آن درمی‌افتادند به آتش سپرده می‌شدند تا مایهٔ عبرت دیگران گردند (دورانت، پیشین: ۱۴۲۰-۵۳).

با این حال، اروپا می‌رفت که به عصر نوزایی (رنسانس)، به منزله دوران شباب فرهنگی خویش پاگذارد، دورانی که بی‌تردید بذری بود که در این قرون کاشته شد.

۴- از ظهور دولت‌های ملی تا پایان سده هجدهم میلادی

با فرارسیدن عصر رنسانس، جهان‌نگری اروپاییان دچار تحولاتی اساسی شد که نمونه‌های بارز آن را می‌توان در دیدگاه‌های مختلف علمی، فلسفی، حتی دینی مشاهده نمود. در اینکه چه عواملی به بروز این تحولات انجامید، فراوان بحث شده و با موضوع سخن کنونی سنخیت چندانی ندارد (برودل، ۱۳۷۲؛ ماله، ۱۳۶۳؛ رندال، ۱۳۵۳؛ باربور، ۱۳۶۲؛ دورانت، جلد پنجم).

در این روزگار، روشنفکری در آشکال «حاشیه‌نشین موثر»، «حمایت شده» و «مهاجر» تجلی نمود و بخشی عمده از دستاوردهای فرهنگی این روزگار، محصول تلاش این روشنفکران بود. چنانکه، کسانی چون مونتینی (حاشیه‌نشین موثر)، اراسموس (مهاجر) و ماکیاولی (حمایت‌شده) را مشاهده می‌کنیم که در پهنهٔ گسترده فعالیت روشنفکری، گسترهٔ حوزهٔ فعالیتشان از فلسفه تا هنر، سیاست و علوم را شامل می‌شد (برک، ۱۳۷۳؛ تسوایک، ۱۳۶۳).

تشکیل دولت‌های تک‌ملیتی در این دوران، وضعی جدید به همراه آورد. توجه به این رخداد که در دو مرحلهٔ تأسیس دستگاه دولتی و ظهور خودآگاهی ملی صورت پذیرفت، از آنرو ضروری می‌نماید که مناسبات روشنفکری و جامعه را به مرحلهٔ جدیدی وارد نمود: وحدت‌بخشی در مرحلهٔ جریان تأسیس دولت‌های تک‌ملیتی، تصور حاکمیت بود که ضمن ایجاد ابهام اساسی در رابطهٔ سیاست و فرهنگ، و نیز علم جدید سیاست، موقعیت مبهمی برای روشنفکری به بار آورد.

تصور غالب از حاکمیت، دولت را نهادی جدا از جامعه بردانسته و به تفارق سیاست از فرهنگ تأکید می‌نمود، که پیش از این در مسیحیت دورهٔ دوم در کنار هم و حتی یگانه بودند (دورانت، جلد ششم، ۱۳۷۱). در این دوران، به تدریج، دولت‌های اروپایی درصدد هدایت فرهنگ جامعه براساس سیاست‌های اتخاذ شده برآمدند. وقوع چنین وضعیتی، در افتادن با این لویاتان را برای روشنفکری که به نقد جامعه و نهادهای مستقر در آن از دیدگاهی راسیونالیستی

می‌پرداخت، امری گریزناپذیر می‌نمود و تحولی اساسی را در مفهوم «روشنفکر حمایت‌شده توسط پشتیبان منفرد» موجب گردید.

در طول سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی، کسانی که شوری در سر داشته و به طغیان برمی‌خواستند، در صورت رانده شدن از کشور خویش می‌توانستند به دربار دیگری مهاجرت کنند. چه، در همهٔ دربارها، پایگاه اجتماعی و مخاطبانی عمدتاً یکسان داشتند. چنانکه بایرون، ولتر، تاماس پین پس از طرد، هر کجا که خواستند رفتند (عنایت، ۱۳۵۱: ۲۱۳؛ دوران، جلد یازدهم: ۶۲۵-۶۴۷؛ ساری، ۱۳۷۳؛ ترو، ۱۳۷۳). گفته شد که بازاندیشی و نواندیشی در خصوص نهادها و مسائل اجتماعی و سیاسی از دیدگاهی راسیونالیستی، خصلت اصلی روشنفکران این دوران اروپا، به ویژه در سدهٔ هفدهم میلادی بود. در عین حال، بالا رفتن درجه خودآگاهی ملی و تفارق روزافزون میان سرشت کرداری حاکمان قدرت - که فساد اشرافیت به آن دامن می‌زد - و سامان اجتماعی کشورهای اروپایی، در مناطقی چند، موجب تغییر ماهیت پشتیبانان روشنفکری گردید. بدین معنا که با تغییر ماهیت قدرت روشنفکری و تبدیل مایهٔ کار او به مثابه امر تأثیرگذار بر مکانیسم اجتماعی - روانی افکار عامه، این پدیده از منزلتی اجتماعی برخوردار شد که حمایت افکار عمومی را ضامن بقای خود قرار می‌داد. ماجرای جان ویلکس در انگلستان اواخر سدهٔ هجدهم و نهضت روشنفکری فرانسه، شرحی بر باز نمود این رخداد هستند. پدیدهٔ روشنفکر حاشین‌نشین موثر نیز در این دوران همچنان به فعالیت خود ادامه می‌داد و ژان ژاک روسو، شاخص‌ترین حاشیه‌نشین سدهٔ هجدهم، برخوردار از چنین وضعیتی عمل می‌نمود (پالمر، ۱۳۵۲: ۷۹؛ دوران، جلد دهم: ۹۵۱-۳؛ دوران، جلد نهم).

در آن حوزه از مناطق اروپا که ساخت قدرت از ماهیتی استبدادی، و سرشت کارکردی آن خصلتی فئودالی داشت، راه هجرت به درون بر روشنفکران برگشوده شد (راسل، ۱۳۷۲). در این مناطق تعارض بین حاکمیت و وجدان فردی در جامعهٔ به برآمدن پدیده‌ای انجامید که بنا به اظهار نویمان، اخیراً نام آن را «رهایی درونی» گذاشته‌اند. ویژگی مشترک روشنفکرانی که در این وضعیت به درون جلائی وطن می‌نمودند، مردود شمردن نظام سیاسی محیط بر خود بود، ضمن عدم تمایل یا توانایی حمله به آن. نویمان در بحث خود از جمله از اسپینوزا، کانت و آبه میلیه به‌عنوان مصادیق حضور این پدیده یاد نموده است (نویمان، پیشین: ۲۲-۲۱).

باری انقلاب فرانسه و حضور موثر روشنفکران در جریان وقوع آن و روند تحولات بعدی، تجربهٔ دورهٔ ترمیدور را پیش‌رو نهاد. موقعیت پیش آمده، با طرح حکومت وحشت و بدبینی، و تندروی و نوع‌پروری ناشی از افکار عالی‌منسوب به روشنفکران، به روشنی آشکار ساخت که بحران حاکم بر جوامع اروپایی اواخر سدهٔ هجدهم، بحران ارزش هاست که در نهایت به طرح سوال از کیستی قانونگذار و مخاطب اجتماعی خواهد انجامید. با ورود به سده نوزدهم

میلادی، این بحران به حوزه آگاهی منتقل شده و از آنجا ساری مفهوم هویت گردید. بروز چنین وضعیتی که روشنفکری و جامعه را، اینبار به مثابه برابر نهاده‌هایی، در تقابل تضمینی یکدیگر قرار می‌داد^۱، راهگشای ما به دوران تازه‌ای تواند بود: عصر تزلزل آگاهی، که با اضطراب پایان پذیرفت. اضطراب ناشی از تجربه نخستین جنگ عالمگیر (پالمر، جلد دوم، ۱۳۷۲: ۱۵۴-۱۶).

۵- از سده ۱۹ میلادی تا پایان جنگ جهانی اول در ۱۹۱۹

با ورود به سده نوزدهم میلادی، شاهد تغییرات بنیانی سیاسی - اجتماعی در سطح جامعه اروپایی هستیم. از جمله این دگرگونی‌ها عبارتند از: شکست انقلاب فرانسه که در نهایت به ظهور دیکتاتوری ناپلئون بناپارت می‌انجامد، تلاش آلمان جهت تحقق وحدت امیرنشین‌هایش، فعالیت احزاب سوسیالیست و نحله‌های آنارشیست، روند رو به گسترش انقلاب صنعتی، وقوع جنگ‌های متعدد در سطح جامعه اروپایی، اتحاد مقدس و

بحران آگاهی موجود در این دوران، اندیشه اروپایی را به پاسخگویی برمی‌انگیزاند. نگاهی به فلسفه مطرح در آلمان به ویژه این نکته را به وضوح، آشکار می‌سازد. کانت، هگل و مارکس به عنوان نمونه، از این دست متفکران هستند. در واقع، هر سه آنان در بنیان اندیشه خود به بحرانی توجه دارند که آگاهی بدان دچار شده است. کانت به سنجش «خرد» در گونه‌های ناب، عملی و زیبایی‌شناختی‌اش می‌پردازد (کورنر، ۱۳۶۷). هگل با نشان دادن سیر تطور روح مطلق و ارائه مراحلی که آگاهی بایستی طی کند تا به انجام تاریخ در تحقق روح مطلق در دولت دست یابد، به این بحران پاسخ می‌دهد (گارودی، ۱۳۶۰؛ مارکوزه، ۱۳۶۷؛ هیپولیت، ۱۳۶۵؛ بدیع، ۱۳۶۳؛ لوکاج، ۱۳۷۴) و سرانجام مارکس با تبیین ماتریالیستی خود از تاریخ و اندیشه بشری، به چاره‌اندیشی در این باب برمی‌آید (کوزر، ۱۳۶۷).

روشنفکری اروپا نیز در این دوران از سرشتی دیگر برخوردار می‌گردد. ظهور روشنفکران آنارشیست در فرانسه، انگلستان و روسیه - که شکل ویژه خود را در نحله نیهیلیسم نشان می‌دهند - و در کنار آن فعالیت احزاب سوسیالیست و توجه به این نکته که هر دو گروه در ذات فعالیت خود برقراری جامعه آرمانی را، هر چند در اشکالی متفاوت، در نظر دارند، از ظهور شکلی دیگر از روشنفکران حکایت دارد که می‌توان از آنها با عنوان روشنفکران متعهد یاد کرد. در این دوران نقد از وضع موجود، که غالباً به انتقاد از سنت و فرهنگ جامعه و نفی

۳. اگر در علوم انسانی، سوژه و ابژه را متضمن تقابل یکدیگر بدانیم، جامعه را می‌توان به ابژه‌ای تشبیه کرد که سوژه (روشنفکر) با وجود سهم مؤثر خود در شناخت آن، در ذهنیت خویش توسط آن (جامعه) تعیین می‌شود. زیرا ابژه (جامعه) حتی پیش از آنکه سوژه (روشنفکر) به مرحله شناخت آن برسد، بر سوژه (روشنفکر) مسلط است.

سیاست‌های نهاد حاکم می‌انجامد، روشنفکران را در برابر توده (افکار عمومی) و دولت‌های حاکم قرار داده و آنها را به واکنش برمی‌انگیزاند، برای نمونه اتحاد مقدس، تلاش در جهت پاسخگویی و سرکوب روشنفکرانی است که با فعالیت‌های خود، آشفتگی را در اروپا دامن زده‌اند (ارون، بی‌تا؛ دوکلو، ۱۳۵۸؛ وودکاک، ۱۳۶۸؛ کار، ۱۳۶۴).

در همین حال، در این دوران ظهور پدیده دیوانسالاری و چیرگی آن بر جامعه، به گرایش می‌انجامد که نوید «روشنفکر مستخدم» را برای اهالی اروپا پیش می‌نهد. با پیدایش این شکل ویژه، روشنفکران اروپایی در ادای وظیفه خود با دشواری‌هایی روزافزون روبرو می‌شوند و به تدریج به سمت خدمتگزاری نظام‌های موجود سیاسی می‌گرایند.

در برابر چنین گرایشی، با دو گونه عکس‌العمل روبرو می‌شویم. گونه اول، جنبشی است که در قالب نهضت سوسیالیسم و ضدیت با سرمایه‌داری پدیدار می‌شود. عمل روشنفکران این نحله که در نهایت در قالب انترناسیونالیسم‌هایی چند به سازماندهی خود و جنبش‌های کارگری می‌پردازند، در واقع عکس‌العملی است به کاهش محسوس نقش نقد اجتماعی در کار ویژه‌های روشنفکری اولیه که به استقرار نظام سرمایه‌داری و سلطه بورژوازی و استقرار بسیاری از آرمانهای روشنفکری (نظیر آزادی، برابری حقوقی، اصلاح اقتصادی و مالی، ناسیونالیسم و سکولاریسم) کار ویژه خاص خود را از دست داده بود (فاستر، ۱۳۵۸؛ بوفسکایا، ۱۳۵۹؛ آندروت، ۱۳۵۸). از سوی دیگر، گونه‌ای نقد از روشنفکری در قالب نوشته‌های ادبی - فلسفی را شاهدیم. پیشروان چنین جریانی، فردریش نیچه و فئودور داستایفسکی هستند. نیچه در نقد از روشنفکری آلمان، با اشاره به فرهنگ بیمارگونه آلمان، روشنفکران آلمانی را روشنفکران وارونه نامیده و آنها را در سه گروه متعصبان بومی، خرچنگ صفتان و انگل خویان مشخص می‌نماید (نیچه، ۱۳۵۴: ۲۲-۲۶).

داستایفسکی نیز در رمان‌های خود به ویژه از آثار شیست‌ها و نیهیلیست‌های روسی سخن گفته و به نقد مدعای آرمانی ایشان می‌پردازد. هر دو این متفکران در صدد آشکار ساختن این نکته هستند که: بسیاری از ارزش‌گذاری‌های آدمی از کمبودهایش برخاسته و از آن ناشی می‌شود. بدینسان شاید بتوان گفت که در نظر ایندو، روشنفکران کنونی را می‌توان «روشنفکران بی‌هویت» و رو به زوال نامید (داستایفسکی، ۱۳۶۷؛ برلین، ۱۳۶۱؛ بردیایف، ۱۳۶۰).

به هر روی، حرکت همگام بخشی عمده از روشنفکری اروپا با سیاست‌های دولت‌های اروپایی در نهایت نمی‌تواند از وقوع جنگ جهانی اول جلوگیری کند و با درگیر شدن اروپا در نخستین جنگ عالمگیر به مدت چهار سال و پس از خاتمه آن جامعه اروپایی دچار چنان اضطرابی می‌گردد که می‌توان سال‌های پس از جنگ اول جهانی تا وقوع دومین جنگ عالمگیر را سال‌های اضطراب نامید.

۶- قرن بیستم و جریان های روشنفکری

در طول سال های پس از جنگ جهانی اول، تفکر مضطرب اروپایی، درصدد پاسخگویی به بحرانی برآمد که در بنیان وجود آدمی (انسان اروپایی) پدیدار گشته بود. پدیدارشناسی آلمانی به زعامت ادموند هوسرل، فلسفه وجود شناختی هیدگر، مکتب فرانکفورت، روانشناسی یونگ، گرایش های نومیارکسیستی نظیر گرایش آنتونیوگرامشی به تفسیر هگلی مارکس، هر یک در تلاش بودند تا ارائه تبیینی به سامان از «وجود بشری در بنیاد خود» را سرلوحه کار خویش قرار دهند (دارتینگ، ۱۳۷۳: ۷۷-۸؛ بارت، ۱۳۵۴).

بدین ترتیب با توجه فلسفه به مسائل اساسی زندگانی و وجود بشری، روشنفکری اروپا به مرحله تازه ای پا گذارد. هوسرل با نظریه زیست - جهان آدمی به تبیین بحران علوم اروپایی و تأثیر آن بر زندگانی بشر پرداخت. هیدگر از فراموشی وجود سخن به میان آورد و از ترس آگاهی و انکشاف وجودی آدمی در برخورد با پدیده مرگ شرحی قابل تأمل ارائه داد. مکتب فرانکفورت ضمن نقد از ایدئولوژی و افزاروارگی مسلط بر جوامع اروپایی، با گرایش به نقد زیبایی شناختی وجود آدمی و زندگانی او در تلاش برآمد تا راه نجاتی بیابد. یونگ با گرایش به شرق و بکارگیری تبیین شرقی وجودشناسی آدمی در روانشناسی، درصدد به دست دادن نسخه ای آرامبخش برآمد. و به همین ترتیب در کشورهای اروپایی متفکرین چندی به تبیین چند و چون وضع موجود پرداخته درصدد پاسخگویی به بحران موجود برآمدند. عکس العمل کسانی چون ژولین بندا که بر «روشنفکران برج عاج نشین» اروپایی حمله کردند، نیز در راستای چنین حرکتی، معنای دقیق تری خواهد یافت (جی، ۱۳۷۲؛ بنیامین، ۱۳۶۶: ۱۰-۷؛ فوردهام، ۱۳۴۶؛ هیوز، ۱۳۶۹: ۳۷۰-۳۵۹).

وقوع جنگ جهانی دوم که به آغاز جنگ سرد و تقسیم جهان به دو جبهه دیگر از هم شرق و غرب می انجامید، اروپا را به وضعی دچار کرد که می توان همصدا با استیوارت هیوز آنرا «سال های درماندگی» نامید. سال هایی که «روشنفکران سرگشته» در اوج ناامیدی در تلاش کوشیدند تا دستاویزی برای نجات بیابند و از هر فرصتی برای تغییر وضع موجود سود جویند. چنین وضعیتی به نزدیکی و همدلی ایشان با مردم و همصدا شدن با روح عمومی حاکم بر جامعه و در عین حال هویت آن انجامید. روشنفکران نقش سخنگویان راستین مردم را برعهده گرفتند و ذیل چتر حمایتی افکار عمومی به فعالیت پرداختند. موقعیت عمومی جامعه فرانسه، به مثابه جامعه ای روشنفکر نمونه ای از این دست بشمار می رود. شورش های دانشجویی ۱۹۶۸ و همگامی بخش عمده ای از روشنفکران فرانسه با این جنبش موید این نکته است. با سرایت این وضعیت به اروپای شرقی، شاهد بروز دگرگونی های چندی در آن پهنه هستیم که انقلاب

۱۹۵۶ مجارستان و جنبش کارگری لهستان با شرکت گسترده و روشنفکران آن کشورها، نمونه‌هایی قابل تحسین به‌شمار می‌آیند (هیوز، ۱۳۷۳؛ مرای، ۱۳۶۳؛ سوئیزی، ۱۳۶۱).

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق و دگرگونی‌های سیاسی بعدی، روشنفکران فرامردن به بحث درباره‌ی موضوعاتی مانند «پایان تاریخ»، «رویاری تمدن‌ها» و... پرداخته‌اند. اینان با ارزش دادن به صلاحیت و شایستگی و نه ارزش‌های جهانشمولی مانند حقیقت و آزادی - که دستاوردهای عصر مدرنیته هستند - از عدم تعهد روشنفکر به صورت گذشته سخن به میان می‌آورند. برای مثال ژاک دریدا از پیچیدگی دنیای «تله - تکنولوژی» و تغییر شکل فضای عمومی بشریت سخن به میان می‌آورد که به دنبال خود مسوولیت‌های جدیدی را تحمیل می‌کنند. به‌زعم او در چنین فضایی «دیگر نمی‌توان چون گذشته سخن گفت: روشنفکرانی تازه باید ساخته شوند که قادر باشند هویت خود را از هنجارهای سنتی و از تمامی گفتارها، نوشتارها و گفتمان‌های گذشته جدا و مستقل از آنها عمل کنند» (دریدا، مرداد ۱۳۷۴: ۴۵). و ادوارد سعید از روشنفکری به مثابه یک حرفه یاد می‌کند و بر آن است که:

«روشنفکر فردی است با نقش ویژه و همگانی در جامعه که نمی‌تواند به سادگی به یک حرفه بی‌صورت، یا یک عضو شایسته از یک طبقه که فقط به فکر کار و حرفه خود می‌باشد، تقلیل یابد. من فکر می‌کنم حقیقت اصلی این است که روشنفکر فردی است با یک قوه ذهنی وقف شده برای فهماندن، مجسم کردن و تبیین یک پیام، یک نظریه، یک روش، فلسفه - یا اندیشه - هم برای همگان و هم به همگان... روشنفکر فردی است که دلیل بودنش، نمایندگی کردن همه‌ی آن انسان‌ها و موضوعاتی که در جریان عادی [امور] فراموش یا به زیر قالیچه رانده شده‌اند... ضرورت ذاتی یک روشنفکر کمتر از هر چیز، جلب رضایت خاطر مستمعین می‌باشد: نکته اصلی، مزاحم، مخالف و حتی ناخوشایند بودن است» (سعید، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴: ۱۳۷).

سعید در ادامه ضمن اشاره به نقش روشنفکر به مثابه عمل وابسته به نوع آگاهی او، و برشماری ترفیع و ترقی آزادی و دانش انسانی به مثابه هدف عمل روشنفکری، می‌نویسد:

«روشنفکری را باید به عنوان حرفه‌ای تلقی نمود که صاحبش دائماً خود را هوشیار نگه می‌دارد، و مدام خواهان آن است که اجازه ندهد فقط نیمی از حقایق و ایده‌های قابل قبول راهنمایش باشد. ایفای چنین وظیفه‌ای نیاز به واقع‌گرایی استوار، هم‌چنین تلاش سخت و پیچیده برای برقرار کردن موازنه میان مشکلات فردی و رسالت ترویج و فاش کردن حقایق در قلمرو عمومی دارد. همین عوامل است که از روشنفکری یک حرفه می‌سازد که تلاشی است دائمی و ترکیبی است ناتمام و الزاماً ناقص و ناکامل. در عین حال، اگرچه این حرفه لزوماً

باعث شهرت نمی‌شود. نیرومندی و پیچیدگی آن، حداقل در نظر من، باعث غنای فردی می‌گردد» (همان: ۳۹).

موخره: روشنفکران و سیاست

از آنچه در خصوص روشنفکری در غرب گفتیم، بی‌هیچ توضیحی این استنباط حاصل می‌آید که روشنفکر در غرب، از آنجا که به مثابه «وجدان نقاد» جامعه مطرح است، خواه‌ناخواه با ساخت قدرت سیاسی در تعارض خواهد بود، چه، قدرت از عهده کارگزار اندیشه آزاد بودن بر نمی‌آید و اندیشه نیز به هنگام پیروی از قدرت سیاسی معنای خود را از دست خواهد داد. نگاه تاریخ روشنفکری اروپا برمی‌نماید که در واقع روشنفکری و سیاست پیوندی تنگاتنگ و دیرینه در برخورد باهم را یدک می‌کشند. در واقع نقش روشنفکران در سیاست همواره به سه‌گونه ذیل نمایان شده است: (۱) نقد نظام سیاسی، (۲) مشارکت در زندگی سیاسی، (۳) کناره‌گیری از سیاست.

نقد نظام سیاسی: در این‌گونه، عملکرد روشنفکران از دو شیوه برخوردار بوده است: (۱) نفی کامل نظم موجود، چنانکه در انقلاب فرانسه با آن روبه‌رو هستیم. (۲) تلاش در جهت بازسازی سنت‌ها در راستای تطبیق با شرایط جدید که نمونه آن را می‌توان در جریان روشنفکری روسیه از چخوف به بعد مشاهده نمود.

مشارکت در زندگی سیاسی: نحوه برخورد در این‌گونه نیز عبارت بوده از: (۱) نشر ایدئولوژی‌های سیاسی معاصر، که روشنفکران چپ نمونه بارز آن هستند. (۲) عمل به‌صورت مشاوران مقامات سیاسی، که به ویژه فرانسه دوران دوگل و آندره مالرو به یادماندنی‌ترین خاطره آن هستند.

کناره‌گیری از سیاست: که نحوه عمل روشنفکران آلمانی - مبتنی بر نوعی روایتگری - شاهد زنده آن در عصر ما می‌باشد. چنانکه نویمان می‌نویسد: «از مدت‌ها پیش از ۱۹۳۳، طرز فکر روشنفکر آلمانی آمیخته به شکاکیت و نومییدی و نزدیک به ناباوری و تمسخر اصول بود» (نویمان، پیشین: ۲۶). در تاریخ اروپا مهم‌ترین عوامل کناره‌گیری از سیاست عبارت بوده‌اند از: (۱) فقدان انگیزش برای شرکت در زندگی سیاسی (عوامل روان‌شناختی و فرهنگی)، (۲) نبود امکانات لازم جهت برقراری ارتباط، سازماندهی و... (۳) فقدان فرصت عمل از نظر سیاسی به علت بسته بودن ساخت قدرت.

نیز، برای نارضایی و فعال شدن روشنفکران از نظر سیاسی می‌توان عواملی چند را برشمرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: «ناهماهنگی میان شأن و طبقه یا شأن و قدرت (بر طبق تحلیل ماکس وبر)، توقعات فزاینده، بی‌اعتنایی اصحاب قدرت به اصحاب اندیشه، گرایش‌های

عقلانی انتزاعی ناشی از مطالعه و تفحص، زندگی در عزلت و به دور از متن اصلی جامعه» (بشیریه، پیشین: ۲۵۴).

در میان آنچه گفته شد، باید توجه داشت که روشنفکران در عرصه فرهنگ و نقد سنت های اجتماعی موجود نیز سابقه ای طولانی و دستی پرکار داشته و دارند. در عصر ما، این مسئله به ویژه در عرصه هنر رُخ نشان داده است که موضوعی مستقل بوده و بحث از آن در این مختصر شایسته نمی نماید. چه، محتاج گفتاری مستقل است.

منابع و مآخذ:

۱. آبندرت، ولفگانگ. (۱۳۵۸). *تاریخ جنبش کارگری اروپا*. ترجمه ناهید فرونمان. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۲. آشوری، داریوش. (۱۳۶۶). *دانشنامه سیاسی*. تهران: انتشارات سهروردی و مروارید.
۳. احمدی، بابک. (۱۳۷۳). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*. تهران: نشر مرکز.
۴. ارون، هانری. (بی تا). *آنارشسیسم*. ترجمه علی اصغر شمیم. تهران: علمی.
۵. اسدی، مرتضی. (خرداد و تیر ۱۳۷۲). «جنگ های صلیبی؛ انگیزه ها، نتایج و آثار»، *نگاه نو*، شماره ۱۴.
۶. اورلیوس، مارکوس. (۱۳۶۹). *اندیشه ها*. ترجمه غلامرضا سمیعی. تهران: کتابسرای بابل.
۷. اویزریان، تئودور. (۱۳۵۸). *مسائل تاریخ فلسفه*. ترجمه پرویز بابائی. تهران: نگاه.
۸. باتامور، تی بی. (۱۳۶۹). *تخبگان و جامعه*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: دانشگاه تهران.
۹. باریور، ایان. (۱۳۶۲). *علم و دین*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. بارت، ویلیام. (۱۳۵۴). *اگزستانسیالیسم چیست*. ترجمه منصور مشکین پوش. تهران: آگاه.
۱۱. بدیع، امیرمهدی. (۱۳۶۳). *هگل و مبادی اندیشه معاصر*. ترجمه احمد آرام. تهران: خوارزمی.
۱۲. بردیایف، نیکلای. (۱۳۶۰). *منابع کمونیسم روسی و مفهوم آن*. ترجمه عنایت الله رضا. تهران: انتشارات ایران زمین.
۱۳. برک، پیتر. (۱۳۷۳). *موتنتی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: طرح نو.
۱۴. برلین، آیزایا. (۱۳۶۱). *متفکران روس*. ترجمه نجف دریا بندری. تهران: خوارزمی.
۱۵. برن، ژان. (۱۳۵۷). *فلسفه اپیکور*. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۱۶. برن، ژان. (۱۳۶۶). *سقراط*. ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. برنز، اریک. (۱۳۷۳). *میشل فوکو*. ترجمه بابک احمدی. تهران: نسل قلم.
۱۸. برودل، فرنان. (۱۳۷۲). *سرمایه داری و حیات مادی*. ترجمه بهزادباشی. تهران: نشر نی.
۱۹. بشیریه، حسین. (۱۳۷۴). *جامعه شناسی سیاسی*. تهران: نشر نی.
۲۰. بنیامین، والتر. (۱۳۶۶). *نشانه ای به رهایی*. ترجمه بابک احمدی. تهران: تندر.
۲۱. بوفسکایا، ا. ژلو. (۱۳۵۹). *کمون پاریس ۱۸۷۱*. ترجمه محمد قاضی. تهران: خوارزمی.
۲۲. بیرو، آلن. (۱۳۷۰). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
۲۳. پالمر، رابرت روزول. (۱۳۵۲). *عصر انقلاب دموکراتیک*. جلد اول. ترجمه حسین فرهودی. تهران: امیرکبیر.
۲۴. پالمر، رابرت روزول. (۱۳۵۲). *عصر انقلاب دموکراتیک*. جلد دوم. ترجمه حسین فرهودی. تهران: امیرکبیر.
۲۵. ترو، مایکل. (۱۳۷۳). *تاماس پین*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: نسل قلم.
۲۶. تستا، گی؛ تستا، ژان. (۱۳۶۸). *دیباجه ای بر تاریخ تفتیش عقاید در اروپا و امریکا*. ترجمه غلامرضا افشار نادری. تهران: زرین.
۲۷. تسوایک، اشتفان. (۱۳۶۳). *اراسموس روتردامی و روزگارش*. ترجمه فرامرز تبریزی. تهران: کتاب تهران.

۲۸. جی، مارتین. (۱۳۷۲). *تاریخچه مکتب فرانکفورت*. ترجمه چنگیز پهلوان. تهران: کویر.
۲۹. خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۷). *نخستین فیلسوفان یونان*. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۳۰. دارتینگ، آندره. (۱۳۷۳). *پدیدارشناسی چیست؟*. ترجمه محمود نوائی. تهران: سمت.
۳۱. داستایفسکی، فئودور. (۱۳۶۷). *تسخیرشدگان*. ترجمه علی اصغر خیره‌زاده، (۲ جلد). تهران: انتشارات زرین و انتشارات نگاه.
۳۲. دریدا، ژاک. (مرداد ۱۳۷۴). «جهانی شدن جهان»، ترجمه محمد موسوی، *آدینه*. شماره ۱۰۳.
۳۳. دوران، ویل. (۱۳۶۰). *تاریخ تمدن (جلد دوم، یونان باستان)*. ترجمه امیرحسین آریان‌پور، فتح‌اله مجتبیایی، هوشنگ پیرنظر. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۳۴. دوران، ویل. (۱۳۷۰). *تاریخ تمدن (جلد سوم، قیصر و مسیح)*. ترجمه حمید عنایت، پرویز داریوش، علی‌اصغر سروش. تهران: انقلاب اسلامی.
۳۵. دوران، ویل. (۱۳۷۱). *تاریخ تمدن (جلد چهارم، عصر ایمان، بخش اول)*. ترجمه ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۳۶. دوران، ویل. (۱۳۷۱). *تاریخ تمدن (جلد پنجم، رنسانس)*. ترجمه ابوطالب صارمی و حضور تقی‌زاده. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۳۷. دوران، ویل. (۱۳۷۱). *تاریخ تمدن (جلد ششم، اصلاح دینی)*. ترجمه فریدون بدره‌ای، سهیل آذری و پرویز تروبان. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۳۸. دوران، ویل و آریل. (۱۳۷۱). *تاریخ تمدن (جلد نهم، عصر دولتی)*. ترجمه سهیل آذری. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۳۹. دوران، ویل و آریل. (۱۳۷۱). *تاریخ تمدن (جلد دهم، روسو و انقلاب، بخش دوم)*. ترجمه ضیاء‌الدین علائی طباطبایی. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۴۰. دوران، ویل و آریل. (۱۳۷۱). *تاریخ تمدن (جلد یازدهم، عصر ناپلئون)*. ترجمه اسماعیل دولتشاهی و علی‌اصغر بهرام‌بیگی. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۴۱. دولو، ژاک. (۱۳۶۸). *آناارشیستهای دیروز و امروز*. ترجمه علی آذریا. تهران: ابوریحان.
۴۲. رایبسون، چارلز الگزاندر. (۱۳۷۰). *تاریخ باستان*. ترجمه اسماعیل دولتشاهی. تهران: انقلاب اسلامی.
۴۳. راسل، پیتر ادوارد. (۱۳۷۲). *سرواتس*. ترجمه علی محمد حق‌شناس. تهران: طرح نو.
۴۴. رندال، هرمن. (۱۳۵۳). *سیر تکامل عقل نوین*. جلد اول. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۵. روکس پرو، یان. (۱۳۷۰). *جامعه‌شناسی توسعه*. ترجمه مصطفی ازکیا. تهران: نشر توسعه.
۴۶. ژیلسون، اتین. (۱۳۷۱). *عقل و وحی در قرون وسطی*. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۷. ساری، ژان. (۱۳۷۳). *ولتر*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نسل قلم.
۴۸. سعید، ادوارد. (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴). «نقش روشنفکر در جامعه». ترجمه حمید عضدانلو، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۹۱-۹۲.
۴۹. سوئیزی، پل. م. (۱۳۶۱). *ساخت اقتصادی و جنبش کارگری لهستان*. ترجمه علی مازندرانی، تهران: آگاه.
۵۰. شوپتر، ج. ا. (۱۳۵۴). *کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی*. ترجمه حسن منصوری. تهران: دانشگاه تهران.
۵۱. عنایت، حمید. (۱۳۵۱). *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*. تهران: دانشگاه تهران.
۵۲. فاستر، ویلیام. (۱۳۵۸). *تاریخ ۳ اترناسیونال*. ترجمه م. دائم. (۲ جلد). تهران: انتشارات سحر و انتشارات درفک.
۵۳. فرمانتل، آن. (۱۳۴۵). *عصر اعتقاد (فلاسفه قرون وسطی)*. ترجمه احمد کریمی. تهران: امیرکبیر.
۵۴. فورداهام، فریدا. (۱۳۴۶). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمه مسعود میربهاء، تهران: اشرفی.

۵۵. کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه*. جلد اول. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی.
۵۶. کار، ای. اچ. (۱۳۶۴). *بررسی پیشگامان سوسیالیسم از دیدگاه تاریخ*. ترجمه عیسی شمس. تهران: امیرکبیر.
۵۷. کروس، آ.سی. (۱۳۷۱). *از اوگوستن تا گالیله (جلد اول، علم در قرون وسطی)*. ترجمه احمد آرام. تهران: سمت.
۵۸. کروس، آ.سی. (۱۳۷۳). *از اوگوستن تا گالیله (جلد دوم، علم در اواخر قرون وسطی و اوایل قرون جدید)*. ترجمه احمد آرام. تهران: سمت.
۵۹. کلن، کریستین؛ لیدسکی، یل. (۱۳۷۰). *تفسیری بر سرخ و سیاه استاندال*. ترجمه محمدتقی غیاثی. تهران: امیرکبیر.
۶۰. کورنر، اشتفان. (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: خوارزمی.
۶۱. کوزر، لیویس. (۱۳۶۷). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۶۲. گارودی، روژه. (۱۳۶۰). *در شناخت اندیشه هگل*. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه.
۶۳. گاری، رومن. (۱۳۵۷). *افسانه شکست مالرو*. ترجمه حسین شهری. تهران: توس.
۶۴. لوکاچ، جورج. (۱۳۷۴). *هگل جوان*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز.
۶۵. مارکوزه، هربرت. (۱۳۶۷). *خرد و انقلاب*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نقره.
۶۶. مالر، آلبرت. (۱۳۶۳). *تاریخ قرون جدید*. ترجمه سید فخرالدین شادمان. تهران: دنیای کتاب و علمی.
۶۷. مرای، تیبور. (۱۳۶۳). *سیزده روزی که کرملین را لرزاند (انقلاب مجارستان)*. ترجمه عنایت‌اله رضا. تهران: نشر ناشر.
۶۸. ناظرزاده کرمانی، فرهاد. (۱۳۶۹). *ادبیات نمایشی در رم*. تهران: برگ.
۶۹. تویمان، فرانسیس. (۱۳۷۳). *آزادی و قدرت و قانون*. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: خوارزمی.
۷۰. نیچه، فردریش. (۱۳۵۴). *حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان*. بازگویی از کامبیز گوتن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۷۱. وود کاک، جورج. (۱۳۶۸). *آنارشسیسم*. ترجمه هرمز عبداللهی. تهران: معین.
۷۲. وینر، مایرون. (۱۳۵۰). *نوسازی جامعه*. ترجمه رحمت‌اله مقدم. تهران: فرانکلین.
۷۳. هیپولیت، ژان. (۱۳۶۵). *مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل*. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه.
۷۴. هیوز، استیوارت. (۱۳۶۹). *آگاهی و جامعه*. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۷۵. هیوز، استیوارت. (۱۳۷۳). *راه فرو بسته اندیشه اجتماعی در فرانسه در سال های در ماندگی ۱۹۶۱-۱۹۶۳*. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

- "بررسی موانع توسعه فرهنگی در ایران براساس رهیافت های متفاوت توسعه"، سال ۷۹، شماره ۴۹؛
- "گفتمان اخلاق و سیاست در پارادایم مدرنیته و پسا مدرنیته"، سال ۸۰، شماره ۵۴؛ "رویکردهای تحول مفاهیم سیاسی"، سال ۸۱، شماره ۵۷؛ "پایان تاریخ در عصر جهانی شدن دموکراسی"، سال ۸۲، شماره ۶۱؛ "هایک و دموکراسی قانونی"، سال ۸۵، شماره ۷۳؛ "بازاندیشی فلسفه اراده نیچه در چالش با حقیقت فرهنگ مدرن"، دوره ۳۷، شماره ۴، سال ۸۶.