

ارتباطات و تحول فرهنگ روشنفکری در ایران

محمد امین قانعی راد^۱، فاطمه عزلتی مقدم^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۱۸ تاریخ تایید: ۹۰/۸/۲۵

چکیده

این مطالعه با استفاده از روش اسنادی و تحلیل محتوای کیفی آثار برخی از روشنفکران ایرانی در طی ۴ دهه اخیر به سنخ‌شناسی صورت فرهنگی اندیشه آنان می‌پردازد و روند تحول این صورت‌ها را شناسایی و تبیین می‌کند. چارچوب مفهومی این بررسی را سنخ‌شناسی سه‌گانه بومی‌گرا، استعلایی و ارتباطی از فرهنگ روشنفکری تشکیل می‌دهد. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهند که اولاً در بین روشنفکران ایرانی می‌توان صورتهای فرهنگی متعددی را تشخیص داد. ثانیاً روند تحول این صورتهای فرهنگی به سوی دستیابی به صورت ارتباطی است و بالاخره دگرگونی مزبور را می‌توان با توجه به تاثیر جنبش‌های اجتماعی و تکنولوژی‌های نوین ارتباطی توضیح داد. با توجه به عوامل مختلف عاملیتی و ساختاری مزبور هم‌اکنون الگوی جدیدی از فرهنگ روشنفکری در حال شکل‌گیری است که مبتنی بر ویژگی‌های گفت و گوئی، ترکیبی و تعاملی است.

واژگان کلیدی: روشنفکران ایرانی، فرهنگ روشنفکری، تکنولوژی‌های نوین ارتباطی، فرهنگ استعلایی، فرهنگ بومی‌گرای، فرهنگ ارتباطی.

ghaneirad@yahoo.com
f.o.moghaddam@gmail.com

۱- دانشیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور.
۲- کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه الزهراء.

مقدمه و طرح مسأله

فرهنگ روشنفکری از یک سو یکی از خرده فرهنگ‌های مؤثر در جوامع معاصر محسوب می‌شود و از سوی دیگر انواع خرده فرهنگ روشنفکری به نوبه خود گرایش‌های فرهنگی متفاوت در جامعه را صورتبندی می‌کنند. به این دلیل شناخت الگوهای متنوع فرهنگ روشنفکری در هر جامعه در واقع کمک به شناخت گرایش‌های فرهنگی در آن جامعه می‌باشد. فرهنگ روشنفکری پدیده‌ای همدست و یکسان نیست و خود بر جنبه‌های مختلف فرهنگ تأکید دارد. فرهنگ همواره دارای دو بعد گذشته‌گرا و آینده‌نگر، جهانی و محلی، همسانی و تفاوت، عام‌گرایانه و خاص‌گرایانه است. فرهنگ‌های مختلف روشنفکری نیز با شیوه‌های مختلف بر یکی از این ابعاد دوگانه و یا بر تعامل بین آن‌ها تأکید دارند.

اندیشه‌های روشنفکران را می‌توان از حیث محتوا و صورت فرهنگی آن‌ها مورد بررسی قرار داد. بیشتر مطالعات ایرانی تفاوت‌های محتوایی در اندیشه‌های روشنفکران را بررسی کرده‌اند (نقوی ۱۳۶۱؛ آشتیانی ۱۳۶۷؛ حجاریان ۱۳۷۶؛ رزاقی ۱۳۷۶؛ تاجیک ۱۳۷۶؛ غنی نژاد ۱۳۷۷؛ امیری ۱۳۸۳؛ جهانبگلو ۱۳۸۱؛ گودرزی ۱۳۸۶). مقاله حاضر در نظر دارد تفاوت‌های فرهنگی روشنفکران از نظر دریافته‌شان از زمان و مکان به عنوان مقولات یا ارزش‌های بنیادی سازنده صورت فرهنگ را مورد بررسی قرار دهد. در اینجا منظور از صورت فرهنگ روشنفکری، نقش ارزش‌ها و مقولات زمانی و مکانی در شکل دادن به‌اندیشه روشنفکران است. به عبارتی دیگر صورت فرهنگ روشنفکری نشان می‌دهد که اندیشه یا تفکر روشنفکران بر مبنای کدامیک از ارزش‌های سنتی/ مدرن (دیروز و امروز) و محلی/جهانی (اینجا و آنجا) صورتبندی می‌گردد. این مطالعه بر بررسی صورت فرهنگی اندیشه روشنفکران تأکید دارد زیرا روشنفکرانی که از حیث محتوای فکری (مثلاً راست‌گرا یا چپ‌گرا، دینی یا عرفی) با همدیگر تفاوت دارند ممکن است از لحاظ صورت فکری به همدیگر نزدیک باشند. شباهت صورت فرهنگی در بین روشنفکران معتقد به ایدئولوژی‌ها و باورهای مختلف گاه فراتر از انتخاب‌های فکری بوده و به شرایط وسیع‌تر تاریخی و اجتماعی باز می‌گردد. صورت فرهنگی به عنوان امری پیشینی مقوم فرهنگ بوده و عناصر محتوایی آن را شکل و معنا می‌دهد. نئوکانتی‌ها در مورد چگونگی تعیین فرم یا صورت تفکر و فرهنگ دو پاسخ گوناگون ارائه می‌دهند. مکتب بادن با نمونه‌های ویندلباند و ریکرت بر نقش ارزش‌ها در صورتبندی شناخت تأکید می‌کرد. اما مکتب ماربورگ صورت‌های فرهنگی را در مقولات پیشین شناخت چون زمان و مکان جستجو می‌کردند در این میان ماکس وبر (۱۹۴۹) با الهام از دیلتای مفهوم ربط ارزشی را به کار می‌برد و ماکس شلر (۱۹۸۰)

نیز با رویکردی پدیدارشناختی بر تاثیر «نیت‌مندی ارزشی» در شکل‌دهی به شناخت توجه می‌کند.

یکی از موضوعات مورد توجه پژوهشگران تاثیر گسترش تکنولوژی‌های جدید ارتباطی بر انواع فرهنگ‌های علمی، روشنفکری و عمومی است. توسعه ارتباطات رسانه‌ای صورت‌های جدید دانش از جمله شیوه جدید تولید دانش (گیبونز و همکاران ۱۹۹۴؛ نووتنی و همکاران ۲۰۰۱)، علوم اجتماعی تعاملی (ولگار ۲۰۰۰؛ واتسون ۲۰۰۰) و جامعه‌شناسی مردم مدار (بورای ۲۰۰۴؛ ۲۰۰۵؛ جلائی پور ۱۳۸۹) را گسترش داده است. برخی از نویسندگان ایرانی نیز تاثیرات رسانه‌ای شدن علوم انسانی در تصورات گروه‌های متفاوت از جمله دانشگاهیان، سیاستمداران و مردم را مورد بحث قرار داده‌اند (فاضلی ۱۳۸۹؛ فکوهی و فاضلی ۱۳۸۹). در مورد تاثیرات معرفتی توسعه ارتباطات و جامعه شبکه‌ای در اندیشه روشنفکران نیز از دگرگونی‌هایی چون کاهش طول عمر مفاهیم و روزمره شدن آن‌ها، اولویت یافتن مقوله‌های کوتاه مدت، کنش‌های ملموس و کم‌دامنه و مفاهیم قابل لمس زندگی روزمره نسبت به مفاهیم کلی و مقوله‌های دراز مدت سخن گفته شده است (خانیک‌کی ۱۳۸۸).

این مطالعه در نظر دارد با استفاده از روش اسنادی و تحلیل محتوای کیفی آثار برخی از روشنفکران ایرانی به سنخ‌شناسی صورت فرهنگی اندیشه آنان بپردازد و روند تحول احتمالی این صورت‌ها در طی چند دهه اخیر را به عنوان پیامد گسترش ارتباطات، در مقیاس تکنولوژیک و جنبش اجتماعی، تبیین کند. بدین ترتیب این مطالعه سه سوال سنخ‌شناسی، تاریخی و تبیینی را دنبال می‌کند که بر مبنای آن‌ها می‌توان فرضیات زیر را تدوین کرد:

- ۱- در بین روشنفکران ایرانی می‌توان صورت‌های فرهنگی متعددی را تشخیص داد.
- ۲- روند تحول این صورت‌های فرهنگی به سوی دستیابی به صورت ترکیبی است.
- ۲- دگرگونی مزبور را می‌توان با توجه به تاثیر جنبش‌های اجتماعی و تکنولوژی‌های نوین ارتباطی توضیح داد.

برخی دیدگاه‌های نظری در مورد ارتباطات و فرهنگ روشنفکری

فرهنگ روشنفکری در هر جامعه‌ای، بخشی از تاریخ فرهنگی آن جامعه است. تاریخ جوامع مختلف به درک مردم از مقولات بنیادی یا ارزش‌های زمان و مکان شکل می‌دهند و این مقولات نیز به نوبه خود فرهنگ فکری/ روشنفکری این جوامع را تعیین می‌کنند. تاکید بر مفهوم محدود از زمان و مکان، توجه نوستالژیک به گذشته، درون گروه و جامعه خودی که از نظر اندیشه به قبیله گرایی، بدویت گرایی و بیگانه‌هراسی می‌انجامد، بر ساخته فرهنگی جوامع شکست خورده است. آیزیا برلین فرهنگ فکری فرانسوی و آلمانی را به ترتیب متأثر از

روشنگری و رومان‌تیسیم می‌داند و این دو سبک فکری را با توجه به پیروزی فرانسه و شکست آلمان در طی جنگ‌های سی ساله اروپا توضیح می‌دهد. یکی از مهمترین تمایزات در این میان تمایز بین مفهوم تعلق در فرهنگ آلمانی و جهان وطنی در فرهنگ فرانسوی است. آلمانی‌ها شکست خوردند و غرور ملی آنها زخم خورد و به همین دلیل آنان بر مقولات هویت، روح قومی و ملیت تاکید می‌کردند. عقدهٔ حقارت ملی، گرایش درون‌گرایی آلمانی را نیرو می‌بخشید تا آرامش و رستگاری را به آدمیانی که از حیث اجتماعی در هم شکسته و در عرصه‌های سیاسی درمانده بودند، ارمغان دهد. این تفاوت فرهنگی با تفاوت فکری در بین اندیشمندان و روشنفکران دو جامعه همراه بود. اندیشمند فرانسوی تفکیک‌گراست و با گزاره‌های کلی علوم سروکار دارد، در حالی که از نظر آلمانی‌ها کلمات، چیزها را بیش از حد تکه تکه و رده‌بندی می‌کنند و بدین ترتیب وحدت، تداوم و تپش آن‌ها را از بین می‌برند. اشتیاق ناگهانی به عمل، نفرت از هر نظم مستقر، نفرت از هر تفکری که قائل به ساختاری برای عالم باشد، از ویژگی‌های تفکر منحصر به آلمانی‌هاست. آلمانی‌ها برای توصیف رشد گروه‌های انسانی، استفاده از تمثیل‌های زیست‌شناختی را مناسب‌تر از تمثیل‌های شیمیایی یا ریاضی فرانسوی‌ها می‌دانستند. محصول فرهنگ فکری در آلمان حجم عظیمی از نوشته‌های بسیار جذاب و برانگیزنده، اما بسیار شخصی و آمیخته به عواطف پرشور و شکل خاصی از فرهنگ‌ستیزی، عقل‌ستیزی، و بیگانه‌ستیزی، تنگ‌نظری و کوته‌بینی ولایتی بوده است (برلین ۱۳۸۸: ۷۴-۶۹ و ۱۱۲).

دو ساحت مادی و معنوی فرهنگ را می‌توان در دو عنصر تکنولوژی و اخلاق از همدیگر متمایز کرد که تنش‌ها، شکاف‌ها و تعاملات آن‌ها همواره بخش اساسی از تاریخ فرهنگی جوامع را می‌سازند. به نظر هانری لوفور گسترش تکنولوژی، انسان تازه‌ای به نام انسان سایبرنتیک را پدید می‌آورد که تنها در اندیشه موازنه، ثبات، سیستم، طبقه‌بندی، پیش‌بینی دقیق، برنامه، هدف، اقتصاد صنعتی و فناوری است. در برابر انسان سایبرنتیک، انسان کلاسیک (عادی) قرار دارد که احساس می‌کند تهاجم و سلطهٔ تعرض‌آمیز فرهنگ سایبرنتیک، بنیان موجودیت او را تهدید می‌کند. به نظر این انسان، فرهنگ سایبرنتیک، خرد و آزادی انسان را تسلیم الزامات نوین فنی کرده است تا زندگی روزمره‌اش را بیمه کند (نگاه کنید به: ماسینی و دیگران ۱۳۷۸: پیشگفتار مترجم). تعارض لوفور بین دو فرهنگ سایبرنتیک و فرهنگ کلاسیک را می‌توان در گرایش‌های مختلف فرهنگ معاصر جست و جو کرد. این دو فرهنگ در دو نمونهٔ اصلی مهندس و روشنفکر با دو نوع عقلانیت ابزاری و ارتباطی خود را آشکار می‌سازد. برخی از نویسندگان همچون برگر و دیگران (۱۳۸۱: ۳۸) انسان صنعتگر یا دیوانسالار با «ذهنیت فنی / اداری» را تیپ آلمانی آگاهی مدرن می‌دانند و برخی دیگر انسان روشنفکر و دارای عقلانیت انتقادی را

(مانهایم، ۱۳۸۰؛ سعید، ۱۳۸۰). نویسندگانی چون دراکر (۱۹۹۳) نیز کار و زندگی توامان در دو فرهنگ مدیران و روشنفکران را ویژگی انسان فرهیخته معاصر می‌دانند. به عنوان یک دریافت نظری و تجربی می‌توان گفت تکنولوژی‌های ارتباطی جدید تنها به گسترش انسان سایبرنتیک نمی‌انجامد بلکه همچنین به خلق نوع تازه‌ای از روشنفکر به عنوان تیپ ایده‌آل انسان فرهنگی می‌انجامد. دگرگونی در ساحت معنوی فرهنگ یکسره از دگرگونی در ساحت مادی فرهنگ بر نمی‌آید ولی از دگرگونی اخیر و به ویژه تحول در تکنولوژی‌های ارتباطی تأثیر می‌پذیرد. در مورد روشنفکران به طور روشن می‌توان از تأثیر دو دسته عوامل ساختاری و عاملیتی بر دگرگونی فرهنگ فکری آنان سخن گفت. روشنفکران همچون سخنگویان و یا منتقدان فرهنگ با رویکرد کلی‌نگر خود، به گونه‌ای متمایز از متخصصان، اغلب به جای محدود کردن خود در فضاهای نهادی با استفاده از وسائل ارتباط جمعی با گروه‌های مردم در گستره همگانی سخن می‌گویند و به طور طبیعی دگرگونی در تکنولوژی‌های ارتباطی و رخدادهای همراه آن چون جهانی شدن، کامپیوتری شدن دانش و اطلاعات، کالایی شدن دانش، گسترش صنعت فرهنگی و صنعت دانش، گسترش حرفه گرای، دگرگونی در نقش دولت - ملت، ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید، دگرگونی رابطه دولت و روشنفکران و در مواردی ادغام روشنفکران در بوروکراسی‌ها، بر صورت و محتوای اندیشه آنان تأثیر می‌گذارد (جاکوبی، ۱۹۸۷؛ بل، ۱۳۸۱؛ ۱۹۷۳؛ ایرمن، ۱۹۹۱؛ پوسنر، ۲۰۰۱؛ لیوتار، ۱۹۸۴؛ تورن، ۱۳۸۰؛ باومن، ۱۳۸۴؛ ترنر، ۱۳۸۴).

در این مقاله توصیف و طبقه‌بندی فرهنگ روشنفکری با استفاده و تلفیق آرا جامعه‌شناسان و پژوهشگران گوناگون صورت می‌گیرد. با الهام و اقتباس از نظریات آنان، می‌توان فرهنگ روشنفکری را در سه صورت بومی‌گرا، استعلایی، و ارتباطی مفهوم‌سازی کرد. صورت‌های فرهنگی گوناگون در بین روشنفکران نوع تفکر و نظریه پردازی (انتزاعی و فراتر از زمان و مکان در برابر انضمامی و زمانمند و مکانمند)، رویکرد معرفت‌شناختی (تک‌گرایی معرفت‌شناختی در برابر چندگرایی معرفت‌شناختی/ نگاه تخصصی در برابر رویکرد کل‌گرا) و حوزه کردار و اندیشه آنان (جهانی و عام در برابر محلی و خاص) را تعیین می‌کند.

فرهنگ بومی‌گرا و تک‌منطقی روشنفکری

فرهنگ بومی‌گرایانه روشنفکری در چارچوب زمانی و مکانی خاص می‌اندیشد و اعتبار دیگر اندیشه‌ها را نیز درسازگاری شان با دیدگاه‌های گروه، قشر و یا جامعه خویش ارزیابی می‌کند. بومی‌گرایی نطقه‌نظر بومی را به عنوان معیار ارزیابی هرگونه معرفت به کار می‌برد، و به این دلیل با تمایل به تک‌منبعی کردن دانش و پیوند آن با یک زمینه خاص و سپس ارائه دعای عام همراه است (العطاس، ۲۰۰۶). این صورت فرهنگی از ویژگی خاص‌گرایی محلی مبتنی بر

تک‌گرایی معرفت‌شناختی و منطق جماعتی برخوردار است. خاص‌گرایی اجتماعی در بین روشنفکران ارگانیک (گرامشی ۱۳۵۸) و روشنفکران ملی (ترنر ۱۳۸۴) و روشنفکران محلی ناب (قانع‌ی راد ۱۳۸۱) نیز با این صورت فرهنگی قابل مقایسه می‌باشند. بومی‌گرایی قومی و تخصص‌گرایی شناختی از حیث صورت فرهنگی یعنی توجه به منبع واحد تفکر با همدیگر تمایزی ندارند زیرا هر دو دانش خاص را مطرح و سپس تلاش می‌کنند به آن‌ها جنبه عام بدهند. تاکید برخی روشنفکران بر تخصص ویژه خود نشانگر وجود نوعی خاص‌گرایی معرفتی و بومی‌گرایی رشته‌ای است. امروزه بیش از خاص‌گرایی محلی، این صورت خاص‌گرایی معرفتی است که در عرصه فرهنگ تاثیر گذار است. این هر دو، به دلیل تاکید بر منطق محدود معرفتی، ارزیابی محتوای اندیشه را در میزان تعلق آن به معیارهای شناختی جامعه‌ای مشخص مشروط می‌کنند. روشنفکران در الگوی خاص‌گرایی تخصصی را برای مثال می‌توان در متخصصان و پژوهشگرانی جستجو کرد که با نگاهی جزئی‌نگر، بدون درک کلیتی فراتر از تخصص خود، به بررسی مسائل می‌پردازند (جاکوبی ۱۹۸۷؛ ایرمن ۱۹۹۱، ۱۹۹۴؛ لیوتار ۱۳۸۰؛ پوسنر ۲۰۰۱؛ سعید ۱۳۸۰؛ ترنر ۱۳۸۴).

فرهنگ استعلایی روشنفکری

فرهنگ روشنفکری استعلایی در تعیین اعتبار اندیشه به معیارهای عقلانی و کلی اهمیت می‌دهد. در این الگو، حقیقت پدیده‌ای عام و جهانی است که درچارچوب مکانی و زمانی محدود نمی‌شود و روشنفکر عام گرا دارای دغدغه‌ها و مسائل عمومی و کلی است. در این فرهنگ فکری، همچون روشنفکران متعالی شلر (آشتیانی ۱۳۸۳) و روشنفکران حقیقت‌جو و آرمان‌گرای بندا (۱۹۶۹)، رسیدن به حقیقت کلی از یک مسیر متعالی می‌گذرد؛ روشنفکران نقشی نخبه‌گرایانه دارند و از طریق ارتباط با منابع مطلق حقیقت اعم از دین، خرد، لوگوس، روح، ذهن متعالی، خدا و... می‌توانند به دریافت روشنی از حقیقت نایل شده و آن را برای توده‌ها به ارمان بیاورند. شلر معتقد به قلمرو مطلق از حقیقت بود که فراسوی تاریخ و جامعه وجود دارد؛ قلمرویی که به عقیده او، آن را می‌توان با شیوه پدیدار شناسانه، به عنوان ماهیت تفکر و معرفت انسانی فهم کرد و این نخبگان (روشنفکران) هستند که معرفت حقیقی و مطلق را شکار می‌کنند و برای توده‌ها به ارمان می‌آورند. به نظر شلر نخبگان، جوهر جهان مطلق افکار و معنویات و ارزشها را در میان توده‌های مقلد رواج می‌دهند و در وجود این نخبگان، عوامل آرمانی و واقعی به وحدت ساختاری و کارکردی خود می‌رسند. به نظر شلر با تدبیر قشر برگزیدگان سائق‌های کور بینا می‌شوند و آرمان‌های معنوی به جامه اقدامات عملی مادی ملبس می‌شوند. بندا وظیفه روشنفکری را رسالت فرهنگی و دفاع از ارزش‌های جهانشمول و پایدار

مثل خرد، عدالت، حقیقت می‌دانست. فرهنگ روشنفکری در تعریف بنیاداً همچون فرهنگ دینی است و نقش روشنفکران در جهان معاصر را می‌توان با نقش کاهنان در سده‌های میانه مقایسه کرد: «روشنفکران در دنیای مدرن باید همچون کاهنان سده‌های میانه رفتار کنند، یعنی پایبندی خود را به اصول و رمزگان اخلاقی محترم بدانند. اطمینان و تعهد روشنفکر به حقیقت همانند ایمان و التزامی می‌باشد که ادیان در مومنان و معتقدان ایجاد می‌کند.» (احمدی ۱۳۸۴: ۸۲). بدین ترتیب منظور از فرهنگ استعلایی، اندیشه مطلق گرا، انتزاعی، کلیت نگر، مبتنی بر تک‌گرایی معرفت‌شناختی، و دارای نگرش یکسویه عام‌گرایانه و جهانی است.

فرهنگ ارتباطی روشنفکری

فرهنگ ترکیبی روشنفکری، دیدگاه‌های مختلف را برای دستیابی به کلیت با هم ترکیب می‌کند و بنابراین بر مبنای چندگرایی معرفت‌شناختی می‌کوشد تا منطق متفاوت اندیشه در بین گروه‌های اجتماعی گوناگون را با همدیگر سازگار سازد. حقیقت در این دیدگاه حتی هنگامی که از اصل جهانشمولی و عام‌گرایی تبعیت می‌کند در شرایط ملموس و انضمامی مورد داوری قرار می‌گیرد. روشنفکران دارای فرهنگ ترکیبی می‌کوشند تا ضمن درک دیدگاه‌های گروه‌های گوناگون اجتماعی و فکری، از طریق پیوند دادن، ترکیب و یکپارچه‌سازی آن‌ها به یک حقیقت ترکیبی و میان‌ذهنی دست پیدا کنند.

مانهایم و فرهنگ ترکیب‌گرا، روشنفکران

مانهایم فرهنگ روشنفکری را فرهنگی سیاسی می‌داند که با باور به «مفهومی پویا از حقیقت» به دنبال روشن ساختن مقوله کلیت از طریق ترکیب و پیوند بین جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون در یک جامعه است. او فرهنگ روشنفکران را به دلیل بازبودگی آن در برابر جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های متنوع دوران، در برابر فرهنگ کشیشان قرون میانه قرار می‌دهد که به دلیل زندگی در یک جامعه ایستا به یک کاست بسته تبدیل شده بودند و در جامعه خویش از حق نظارت انحصاری برای قالب ریزی و بازسازی جهان‌بینی‌ها برخوردار بودند و این نظارت را به یاری تدریس، موعظه و اعتراف گرفتن انجام می‌دادند. اما در دوران جدید حق انحصاری تفسیر از بین رفته است و قشر روشن‌اندیشان آزاد به سبب نداشتن یک سازمان اجتماعی خاص خود به آن شیوه‌هایی از اندیشه و تجربه مجال خود نمایی داده‌اند که در دنیای گسترده‌تر قشرهای دیگر آشکارا با یکدیگر به رقابت برخاسته‌اند (مانهایم ۱۳۸۰: ۴۷-۴۵). به نظر او مشارکت روشنفکران در میراث آموزشی مشترک موجب می‌شود که تفاوت‌های زایشی، پایگاهی، حرفه‌ای و سرمایه‌ای از بین بروند و افراد تحصیل کرده بر بنیاد آموزش و پرورش که

یافته‌اند با هم متحد شوند و به موضعی کلی دست یابند (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۱۴) نقش «روشنفکران سرگردان» تدارک ایدئولوژی‌های جامعه‌تر یعنی ایجاد موضعی فلسفی - سیاسی است که شایستگی تلفیق و یکپارچه کردن ایدئولوژی‌های سیاسی نلمتجانس و مغایر را داشته باشد. افشار روشنفکر می‌توانند بر مبنای آگاهی اجتماعی شان، دیدگاهی عام از کل فرایند اجتماعی را بنا نهند و بر آن اساس، هم‌نهادی سیاسی ایجاد کنند. به نظر مانهایم، دستاوردهای فکری روشنفکران با تلفیق چشم اندازه‌های جزئی و ترکیب جهان بینی‌های ایدئولوژیک موجود یک «علم سیاست» واقعی ایجاد می‌کند که می‌تواند فراتر از همه مشاجرات ایدئولوژیک رفته و نظام سیاسی غیر ایدئولوژیک اروپائی را بنیان گذارد است.

فوکو و روشنفکران خاص

فوکو روشنفکر عام به عنوان حامل حقیقت و عدالت جهانی، و وجدان آگاه همه کس را در برابر روشنفکر خاص قرار می‌دهد (فوکو ۱۳۷۴). نقش روشنفکر عام این بود که حقیقت را برای تمام کسانی که قادر به دیدن یا گفتن آن نیستند عیان کند ولی اوضاع پس از سال‌های ۱۹۶۸ به ظهور روشنفکر خاص انجامیده است که دانشمند یا متخصصی است که رابطه مستقیم و محلی با معرفت علمی دارد و به دلیل درگیری مستقیم در سستیزم‌های روزمره، که بنیادی‌ترین و ژرف‌ترین‌شان به حقیقت مربوط می‌شود، ماهیت سیاسی پیدا می‌کند. نقش روشنفکر خاص مبارزه با شکل‌هایی از قدرت است که فعالیت روشنفکری در چارچوب همان‌ها قرار دارد. به نظر فوکو هر جامعه‌ای «نظام حقیقت و خط مشی کلی حقیقت» مختص به خود را دارد که در پیرامون آن مبارزه‌ای بر سر شأن حقیقت و نقش آن در نظم اجتماعی در می‌گیرد. روشنفکر خاص با جدا ساختن قدرت حقیقت از صور هژمونی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی می‌کوشد تا چشم اندازه‌های بر ساختن سیاست نوین حقیقت را بررسی کند. روشنفکر دانشگاهی مورد نظر پوسنر (۲۰۰۱) نیز در چارچوب تخصص خود اما با دیدگاهی کلیتر و جامعه‌تر مسائل را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

تورن و ارتباطات میان فرهنگی روشنفکران

در تحلیل تورن، جهان از نیمه دوم قرن بیستم به تدریج در حال شکاف بین جهان تولید، ابزارگرایی، کارآیی و بازار، و جهان انتقاد و دفاع از ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی و دوپارگی کامل اندیشه اجتماعی میان فنی - اقتصادی و اجتماعی - فرهنگی است (تورن ۱۳۸۰ فصل چهارم). وظیفه روشنفکران در جهان دوپاره معاصر، کمک به ایجاد پل‌های ارتباطی بین دو جهان تفکیک شده اقتصاد و فرهنگ است. روشنفکران به ندرت از ابتکارات اجتماعی برای دفاع

از هویت فرهنگی یا انسجام حمایت می‌کنند و بدین ترتیب نقش خود را در باز ترکیب جهان و ممانعت از گسترده شدن شکاف بین جهان تکنولوژیک و ملیت‌گرایی‌های فرهنگی از دست می‌دهند. آنان باید دوطرفه‌گرایی‌های ناشی از نوسازی غربی و تأکیدش بر انفصال مدرنیته از سنت، خرد از احساس، مردان از زنان و حاکمان از تحت سلطه‌ها را دوباره با یکدیگر پیوند دهند. به نظر تورن روشنفکران باید به یک نوع میانجیگری اجتماعی و سیاسی دست بزنند و با پا در میانی بین دنیای ابزاری و دنیای نمادین، از تقلیل جامعه مدنی به یک بازار یا یک اجتماع بسته جلوگیری کنند. در غیر این صورت دنیای نمادین تحت سلطه دیکتاتورهای اجتماع‌گرا قرار می‌گیرد و روشنفکران و پژوهشگران نیز در جامعه توده‌ای در خدمت مصرف‌گرایی و سود قرار می‌گیرند. مدرنیته متأخر یا جامعه پسا صنعتی تحت تأثیر موقعیت به طور همزمان مرکزی و ضعیف یک سوژه قرار دارد که بین دنیاهای متضاد بازارها و اجتماعات زندگی می‌کند (تورن ۲۰۰۰: ۱۳۱). به نظر تورن اگر نیاز به باز ترکیب جهان درک نشود جهان به زودی با تکان‌هایی مواجه می‌شود که در نیمه اول قرن بیستم تجربه کرده بود. در فقدان وساطت روشنفکران، جهان مابین سرمایه‌داری افسار گسیخته و احزاب دارای طرح‌های تمامیت خواه شکافته خواهد شد. تورن رویکرد اجتماع‌گرایی اقتدار گرا را در برابر ارتباطات میان فرهنگی قرار می‌دهد و مقوله اخیر را نشانه پیروزی تنوع فرهنگی و سیاسی بر وحدت اجتماعی ستمگرانه می‌داند. جامعه مدرنیته متأخر نه جامعه نظم، نه جامعه پیشرفت بلکه یک «جامعه ارتباطات مینا» می‌باشد (همان ۱۴۷).

کاستلز و سیاست اطلاعاتی

به نظر کاستلز در عصر اطلاعات، هویت‌های مقاومت ارتباط خود را با کل جامعه قطع می‌کنند و نهادهای خود را نه از پایین به بالا بلکه از درون به بیرون، در قالب خودی‌ها و غیرخودی‌ها بازسازی می‌کنند و این امر به گسترش تمایز بنیادی آدم‌ها می‌انجامد و هر چه بیشتر بر پراکندگی، تعارض و کاهش حس همبستگی بشری دامن می‌زند. راه حل کاستلز برای از بین بردن شکاف‌های عصر اطلاعات یک راه حل ارتباطی است. به نظر او ارتباط مردم با همدیگر، احساس همبستگی نوع بشر، پیوند نسل‌ها، برقراری صلح در میان انسان‌ها در سراسر جهان شاید در نهایت، هنگامی که با تصمیم هشیارانه، آگاهانه و مشترک ما همراه باشد، زندگی و محبت بین انسان‌ها را ممکن سازد (ج ۳: ۴۴۴-۴۴۲). کاستلز امید بازسازی در شکاف‌های جهان کنونی را در بر خاستن «هویت برنامه‌ای» از دل «هویت‌های مقاومت» در بین برخی از شخصیت‌های نمادین و جنبش‌های اجتماعی جدید جستجو می‌کند (ج ۲: ۴۳۴-۴۳۳). اتخاذ «سیاست فرهنگی» و توجه به الزامات «سیاست اطلاعاتی» لازمه گذار به هویت برنامه‌ای است.

سیاست اطلاعاتی هر چند به ارزش‌ها و مسائلی مرتبط می‌شود که از تجربه زندگی مردم نشأت می‌گیرد ولی عمدتاً به مدد نمادها و در فضای رسانه‌ها اجرا می‌شود. در عصر اطلاعات، قرارگاه قدرت نوین در ذهن مردمان است و بدین ترتیب برندگان نبرد رسانه‌ای برای جلب اذهان مردم، در مبارزه قدرت پیروز خواهند بود. کنشگران دارای هویت مقاومت حتی هنگامی که می‌کوشند با استفاده از تکنولوژی‌های ارتباطی، علایم و نشانه‌های ناشی از برنامه‌های هویتی خود را برای تغییر فرهنگی به میدان آورند و ارزش‌های جایگزینی را در برابر فرهنگ فضای مجازی معرفی کنند، فاقد سیاست ارتباطی می‌باشند زیرا منطق جماعتی آنان دیگری را طرد می‌کند (مقایسه کنید با ج ۲: ۴۲۷). اما پرسشی که اندیشه و عمل سیاسی در این دوران باید به آن پاسخ دهد این است که " چگونه می‌توان پیوندی میان فضای به غایت بسته و پاره پاره فرهنگ‌ها ایجاد کرد؟ اصل مطلب، کسب قدرت نیست، بلکه باز آفرینی جامعه، ابداع سیاستی نوین، پرهیز از تضاد کور بازارهای باز و اجتماعات بسته و یافتن راه حلی است برای جلوگیری از فروپاشی جوامعی که در آن‌ها فاصله میان خودی‌ها و غیرخودی‌ها، درونی‌ها و بیرونی‌ها افزایش می‌یابد " (ج ۲: ۳۷۳).

باومن، فرهنگ تفسیرگری روشنفکران

باومن شالوده مشترک همه دریافت‌های روشنفکران دوره مدرنیته نسبت به فرهنگ را با عنوان «ایدئولوژی فرهنگ» مشخص می‌کند که در آن مفهوم فرهنگ همچون جهانی ساخته دست بشر و تحت هدایت ارزش‌ها و هنجارهای بشر ساخته و به مثابه جنبه‌هایی از زندگی انسانی قلمداد می‌شد که امکان شکل دادن و تنظیم آگاهانه آن وجود دارد (۱۳۸۴: ۴۳-۴۶). باومن فرهنگ روشنفکران مدرن را با اصطلاح «قانون‌گذاران» تمایز می‌بخشد. قانون‌گذاران روشنفکر هیچ تردیدی را در زمینه بازنمایی تاریخ و عقل بر نمی‌تافتند، و اقتدار تاریخ و عقل از این واقعیت ناشی می‌شد که ریشه در خصلت‌های عام و جهانشمول نوع انسان داشتند. به تدریج اما وابستگی دولت مدرن به روشنفکران برای کار تغییر عقیده توده‌ها کاهش یافت. تکنولوژی سیاسی از جمله تکنیک‌های توأمان قدرت سراسر بینی و اغواء، بازتولید نظم اجتماعی را برعهده می‌گرفتند و همراه با رشد اثربخشی آن‌ها، کارکرد مشروعیت بخشی روشنفکران غیر ضروری می‌شد. اما کمرنگ شدن نقش قانون‌گذاری روشنفکران با محرومیت‌های مادی آنان همراه نبود زیرا رده‌های جدید و پرشمار متخصصان به عنوان کارگزاران تکنولوژی‌های جدید کنترل در موقعیت‌های اجتماعی ممتاز جذب می‌شدند. باومن دگرگونی گفتمانی در فرهنگ روشنفکری در آستانه پست مدرنیته را با استعاره تفسیرگری توصیف می‌کند. ویژگی اساسی این فرهنگ تفسیرگر، دریافت نسبیت معرفت به عنوان شرط وجودی و منطقی معرفت است زیرا در «جهان بین‌الذهانی ارتباطات»، معرفت هیچ‌گونه معیار درستی فرازبانی ندارد و فقط در محدوده ذخیره

معرفتی مشترک و متکی به ارتباطات اعضای نوعی «اجتماع» درک شدنی است. مهمترین مسئله عملی در جهانی کثرت‌گرا عبارت از برقراری ارتباط میان نظام‌های معرفتی محصور در میان ذخیره‌های معرفتی‌شان و نظام‌های اجتماعی مناسبت متعلق به آن‌ها است. تفسیر در میان نظام‌های معرفت، وظیفه‌کسانی است که از توانایی برکشیدن خویش به بالای شبکه‌های ارتباطی قرارگاه نظام‌های متفاوت معرفتی برخوردار هستند بی‌آن که تماس خود با «اندرون» این نظام‌ها را از دست بدهند.

نوع‌شناسی و بررسی فرایند تحول فرهنگ روشنفکری در ایران

یافته‌های اسنادی و تحلیلی این پژوهش در دو بخش ارائه می‌شود. در اولین قسمت تنوع فرهنگی در بین روشنفکران ایرانی با توجه به مهمترین مولفه‌های فرهنگ روشنفکری بیان می‌شود. در بخش دوم نیز تحول در الگوهای فرهنگ روشنفکران ایرانی در سال‌های اخیر مورد توجه قرار می‌گیرد.

سنخ‌شناسی الگوهای فرهنگ روشنفکری

فرهنگ روشنفکری در ایران را می‌توان بر مبنای نتایج این پژوهش به سه الگوی کلی طبقه‌بندی کرد. این مقوله بندی‌ها دارای ویژگی تیپ آرمانی می‌باشند و بنابراین فاقد مصادیق ناب می‌باشند و گاه یک مصداق را می‌توان از جنبه‌های متفاوت در مقولات گوناگون قرار داد. با وجود این ویژگی‌های غالب را می‌توان تشخیص داد. در اولین الگو بیشتر بر تک‌گرایی معرفت‌شناختی تاکید می‌شود؛ الگوی دوم فرهنگ روشنفکری هر چند هنوز از این ویژگی برخوردار است ولی در رابطه با مقولات زمان و مکان به سبکی انتزاعی و استعلایی می‌اندیشد. سومین صورت فرهنگی در پی دستیابی به مفهوم گسترده تری از زمان و مکان است که ابعاد تاریخی و جغرافیایی وسیع تری را در بر می‌گیرد.

فرهنگ روشنفکری بومی‌گرا و تک منطقی

منظور از بومی‌گرایی اتکاء صرف بر یک منطق شناختی دارای حدود تخصصی یا محلی است. در شرایط ایران، روشنفکران بیش از بومی‌گرایی محلی دستخوش بومی‌گرایی تخصصی می‌باشند. این بومی‌گرایی تخصصی گاه با نگرشی استعلائی و از حیث مقیاس گاه با نگرش جهان وطنی و آینده‌گرا نیز همراه است. جهان‌نگلو مفهوم روشنفکر «کلی‌گرا» را به کار می‌برد که دارای وظیفه‌ای عام یعنی «ففاع از کلیت انسانی در برابر ارزشهای ضد دموکراتیک یک فرهنگ خاص» است و به این جهت باید فاصله اش را با فرهنگ جامعه اش حفظ کند. به نظر جهان‌نگلو با نگاه به ماورای مرزهای ملی، قومی و فرهنگی و با تبعیت از اصول ساختاری اندیشه انتقادی

است که روشنفکر «کلی گرا» به وجود تعدد دنیاها و شیوه‌های گوناگون زندگی مشترک انسانی پی می‌برد (جهانبگلو ۱۳۷۵). در نگاه جهانبگلو اندیشه روشنفکری فراتر از مرزهای ملی و دینی و قومی قرار می‌گیرد به نظر او در شرایط کنونی حتی «مرزهای ایدئولوژیکی و دینی و ملی برداشته شده است.» و همه روشنفکران غربی و شرقی به طور جهانی فکر می‌کنند. به این دلیل امروزه نمی‌توان یک روشنفکر ایرانی بود مگر اینکه با روح جهانی ارتباط داشت. برای جهانی بودن باید به طور جهانی اندیشید و حتی برای محلی بودن باید بعد جهانی داشت. به نظر او در این شرایط ما نمی‌توانیم فقط در مسائل جامعه خودمان غوطه ور باشیم و نسبت به اوضاع و احوال جهانی بی‌توجه باشیم. در اندیشه‌های متأخر جهانبگلو نوعی گرایش به عبور از اندیشه انتزاعی دیده می‌شود. روشنفکران نسل چهارم او رویکرد چندگرایی معرفت‌شناختی دارند؛ اینان «پل ارتباطی» مناسبی بین ایران و جوامع غربی و تمدن‌های دیگر خواهند بود. آنها با داشتن تفکر ضد آرمان‌گرایانه، ضد اتوپیایی و پذیرفتن وضعی کثرت‌گرایانه و تفکر جهانی، پیام آور سخنان و اندیشه‌های تازه و ترکیب‌گر خواهند بود. این روشنفکران می‌توانند میان سه لایه فرهنگ ایرانی و تمدن عام غربی گفت‌وگو برقرار سازند (جهانبگلو ۱۳۸۱). از سوی دیگر او گاه با تلقی روشنفکری به عنوان پروژه‌های فلسفی بر تفکر تک‌منطقی تاکید دارد. به عقیده او روشنفکران پیش از انقلاب بیشتر به رمان، شعر و ادبیات می‌پرداختند، ولی اکثر روشنفکران موج چهارم به اندیشه فلسفی توجه دارند و اصولاً امروزه تنها از طریق بازگشایی پنجره اندیشه فلسفی است که می‌توان غرب را دید. این خاصگرایی معرفتی در مقابل هنر قرار می‌گیرد و حتی رشته‌های جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی را چندان جدی نمی‌گیرد (جهانبگلو ۱۳۸۴).

فرهنگ تک‌منطقی روشنفکران تنها بر دیدگاه تخصصی در معنای محدود آن تاکید دارد. برای مثال نیلی (۱۳۸۷) با اعلام «پایان روشنفکری» ورود غیر متخصصین در عرصه ارزیابی مسائل اجتماعی را نادرست می‌داند و برای مثال اظهار نظر آل احمد در مورد تاثیر واردات در کشور و اثر صمد بهرنگی در مورد تعلیم و تربیت را به دلیل عدم تخصص آنان در رشته‌های اقتصاد و آموزش «ساده انگاری در مسئولیت اجتماعی» می‌داند. طبیبیان (۱۳۸۵) اما هنوز مفهوم آرمان فرهنگی را مورد توجه قرار می‌دهد. اندیشه او هرچند آمیخته به دفاع از تکنوکرات‌ها در برابر روشنفکران است و در سخن خود به دانش علوم اجتماعی، و احتمالاً در این میان بیش از همه به اقتصاد، بها می‌دهد و ادبیات معاصر را به دلیل انتقال تاثیرات منفی «روشنفکران خودی» مورد انتقاد قرار می‌دهد ولی در تعریف خود از «روشنفکر عرفی» به ویژه هنگامی که از لزوم داشتن آرمان فرهنگی در بین متخصصان سخن می‌گوید به الگوی تخصص‌گرایی کلیت‌نگر نزدیک می‌شود. او روشنفکران خودی را دعوت می‌کند که: "بیانید مانند روشنفکران عرفی افراد عالم و متخصصی باشید در سطح علوم روز خصوصاً علوم اجتماعی، لکن با آرمان فرهنگی. به این معنای

مشخص که عالمانه اخلاق جمعی را ارزیابی کنید و آنچه سبب فرسایش فرهنگ و مانع پیشرفت و تعالی در آن وجود دارد را معرفی و نقد کنید." ^{۱۱}

فرهنگ روشنفکری استعلایی

فرهنگ فکری برخی از روشنفکران ایرانی را می‌توان با توجه به ویژگی‌های الگویی آن‌ها به عنوان نمونه‌هایی از فرهنگ روشنفکری استعلایی طبقه‌بندی کرد. الگوی فرهنگی این نویسندگان یکسان اما محتوای اندیشه آنان به نگرش‌های متمایز معرفتی تعلق دارد. در این فرهنگ استعلایی از خلوص اندیشه دفاع و با هر نوع ترکیب‌گری به نام «التقاط» مخالفت می‌شود. یکی از ویژگی‌های این عام‌گرایی فرهنگی، خاص‌گرایی معرفتی/ تخصصی یا تاکید ویژه بر یک نظام معرفتی یا رشته تخصصی است. گاه الگوی عام‌گرایی به گونه‌ای تناقض آمیز نظام‌های معرفتی ویژه را برجسته کرده و سایر نظام‌ها و رشته‌ها را نفی می‌کند. در این مورد می‌توان اهمیت فلسفه و نفی جامعه‌شناسی با عنوان «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» در اندیشه طباطبایی و تاکید انحصاری کچوپیان بر معرفت دینی را مورد توجه قرار داد. اما آنچه باعث می‌شود این اندیشه‌ها را استعلایی بنامیم کاربرد انتزاعی مقولات زمان و مکان است که میزان ارتباط اندیشه آنان را با شرایط اجتماعی ملموس و انضمامی به شدت کاهش می‌دهد در حالی که اندیشه تک منطقی، با وجود خاص‌گرایی معرفتی، حداقل به گونه‌ای ملموس‌تر به شرایط جامعه ما می‌پردازد.

فرهنگ استعلایی دینی: کچوپیان (۱۳۸۴) به دلیل تاکید بر تفکر انتزاعی فراتر از زمان و مکان و تاکید بر اسلام به مثابه یک منطق معرفتی انتزاعی در این الگو طبقه‌بندی می‌شود. او وضعیت کنونی را به عنوان «حیض تجدد» توصیف می‌کند و دریافت‌اش از گفتمان هویتی دینی نشان دهنده نوع تفکر استعلایی اوست. این گفتمان، هویت را صرفاً بر پایه هویت عام انسانی می‌فهمد و به هویت‌های خاص اعتنای چندانی ندارد. در این دیدگاه انسان حقیقت واحدی است و هویت وی بایستی بر پایه درک این حقیقت واحد بنیان گردد. به همین دلیل تظاهرات رفتاری و ارتباطاتی که میان انسان‌ها برقرار می‌شود، معیار عامی می‌یابد که ریشه در این حقیقت واحد پیدا می‌کند. وجه آرمانی این هویت هنگامی آشکار می‌شود که او این هویت فرا زمانی و فرا مکانی را تنها امکان برای یک جهان جهانی شده انسانی می‌داند که آینده بشریت در این حیض تجدد به آن وابسته است. رویکرد معرفتی او مبتنی بر تک‌گرایی معرفت‌شناختی است چون به عقیده او «اسلام به اعتبار اینکه هویت انسانی و نه قومی یا ملی است، امکانی برای یک جهان جهانی شده است که ما را به سوی آینده تاریخ می‌کشاند. هویتی هم که این گفتمان بر آن تاکید دارد هویتی جهانی بر پایه دین اسلام به عنوان «آرمان جهانی برای بشریت» است. در دیدگاه مزبور

اگر هویت ایرانی بر پایه ویژگی‌هایی تعریف می‌شد که اعتبار خود را صرفاً از تجربه تاریخی یا فرهنگ خاص ایرانیان می‌گرفت چنین هویتی محدود به این ظرف خاص می‌گردید؛ اما چون هویت ایرانی بر پایه ابعادی از این تجربه و فرهنگ تعریف شده که جنبه عام دارد این هویت از دایره تنگ و خاص خود به درآمده است. این روایت بیشتر صورت دعوتی عام و جهانی می‌یابد که همگان یعنی شرق و غرب را صرف‌نظر از تعلقات فرهنگی و اجتماعی به هویت اصیل انسانی، فرا می‌خواند. موضوع دیگر این است که این هویت خواه و ناخواه یعنی صرف‌نظر از تمایلات خاص گرایانه ما تحقق می‌یابد. و ما را به سوی آینده تاریخ «می‌کشاند».

فرهنگ استعلایی فلسفی: اندیشه طباطبایی به علت تأکید بر تفکر انتزاعی و تک‌گرایی معرفت‌شناختی دارای ابعاد استعلایی است. در اندیشه او «غرب و تجدد»، گویا به مثابه عناصری فرا زمانی و فرا مکانی تلقی می‌شوند که خود را خواه و ناخواه تحمیل می‌کنند و روشنفکران باید برای دستیابی به آن‌ها صرف نظر از جایگاه تاریخی و فرهنگی خود بکوشند: «تجدد چه بخوایم و چه نخواستیم، وارد می‌شود.» (طباطبایی ۱۳۷۲: الف). رویکرد معرفت‌شناختی او تک‌گرایی است زیرا مدرنیته را به عنوان یک الگوی عام و تنها الگوی قابل قبول می‌داند. او گذشته غرب را آینده ما تلقی می‌نماید یعنی جز از مجرای طرح مجدد پرسش‌هایی که غرب در پایان سده‌های میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد، خروج از بن بست کنونی امتناع و بحران عقلانیت امکانپذیر نخواهد شد. در این دیدگاه گویا هر نوع چون و چرا در مورد الگوی اندیشه مدرن نوعی غرب ستیزی یا ایدئولوژی جامعه شناسانه محسوب می‌شود که «در نهایت نه تنها راه به جایی نمی‌برد، بلکه بن بست بر بن بست‌های کنونی نیز خواهد افزود و از این حیث... نشانه فرار از پرسشی است که مدتی است توان طرح آن را از دست داده‌ایم» (طباطبایی ۱۳۷۶). یکی از ویژگی‌های این فرهنگ استعلایی دفاع از خلوص اندیشه مورد نظر خود و مخالفت با هر نوع ترکیب‌گری به نام «التقاط» است: «کاری که ما در بیست‌الی سی سال اخیر کرده‌ایم، عمدتاً التقاط فرهنگی بوده است». به نظر او التقاط فرهنگی یا میل به ترکیب‌گری سنت و مدرنیته ما را به سوی ایدئولوژی‌های جامعه شناسانه و ستیز با غرب می‌راند و دارای آفاتی است که به جای حل بحران عقلانیت ما را بیش از پیش به سوی امتناع اندیشه و دوری از مسیر تجدد (که نهایت آن فروپاشی سنت است) پیش می‌برد. به عقیده طباطبایی عناصر فرهنگی و مقولات مهم اندیشه ما تا آن حد قابل فعال شدن یا تغلیظ نمی‌باشند که بتوانند اندیشه جدیدی که تجدد ایرانی را بسازد، پدید بیاورند (طباطبایی: ۱۳۷۲ الف). او تقلید در تاسیس را توصیه می‌کند زیرا طرح پرسش از سنت، به دلیل آنکه سنت ما به شدت متصلب شده، از درون سنت امکان ندارد؛ برای پرسش نیاز به مفاهیم و مقولاتی داریم که لاجرم باید از کسانی که واجد این مقولاتند، قرض بگیریم (طباطبایی ۱۳۷۲ ب). از طرف دیگر او اساساً وضعیت ما را «وضعیت خروج از سنت»

می‌داند یعنی ما در واقع به طور ناخودآگاه و بدون تفکر، تامل و نقادی، از سنت خودمان بیرون آمده‌ایم؛ اکنون ارتباط ما با سنت قطع شده و حتی آنجا که اعتقاد به سنت داریم، آنچنان با سنت فاصله داریم که اصولاً ابزاری برای تامل و تفکر ما وجود ندارد. (طباطبایی ۱۳۷۲ الف). بدین ترتیب به طور کلی سنتی برای تاسیس جدید وجود ندارد و در این شرایط است که چاره‌ای جز اقتباس از یک الگوی عام اندیشه یعنی عقلانیت جهانی وجود ندارد.

فرهنگ روشنفکری ترکیبی - از تباطی

فرهنگ روشنفکری ترکیبی، از حیث محتوایی، بر اندیشیدن دو جانبه به موقعیت‌ها، امکانات، ظرفیت‌ها، محدودیت‌ها و تنگناهای گسترده‌های سنت و مدرنیته و سطوح جهانی و محلی تاکید دارد. به نظر می‌آید بسیاری از نویسندگان و روشنفکران ایرانی به سوی چنین فرهنگی گام بر می‌دارند. این دسته از نویسندگان گفت‌وگو و تعامل اندیشه ایرانی و جهانی را می‌پذیرند و در عین حال بر دو منطبق معرفتی محلی و جهانی و تنوع منابع فرهنگی تاکید دارند. شایگان (۱۹۹۲) از لزوم پذیرش و تلاش برای مهار اسکیزوفرنی به عنوان «وضعیت عادی بشریت ما» سخن می‌گوید که در آن می‌توان به جهان چند وجهی نمادها راه گشود و در عین حال با تغییرات روزگار مدرن رو به رو شد؛ جهان‌های فرهنگی را که از نظر زمانی با هم فاصله دارند باید از هم تشخیص داد و تفاوت گذاشت و فضای ارتباط آن‌ها را تنظیم و بسامان کرد. او این «همزیستی سطوح آگاهی» را اسکیزوفرنی مهار شده (۱۳۷۶) می‌نامد. شایگان با مفهوم اسکیزوفرنی فرهنگی، دوگانگی‌های آسیایی و غربی را همچنان حفظ می‌کند و در پی شخصیتی است که در چندین مقام می‌نوازد و به جهان چند وجهی نمادها راه می‌گشاید شایگان در «افسون زندگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار» (۱۳۸۰) تفکر دو قطبی خود را در هم می‌شکند. او در این کتاب از اسکیزوفرنی فرهنگی که مبتنی بر وضعیتی دوگانه است بیشتر به آشفتگی‌های فرهنگی با دلالت‌های چند گانه‌اش می‌پردازد که ناشی از بودن در جهانی است که «آنچنان مختلط و رنگارنگ گشته است که یافتن یک لنگرگاه سکون و دیدی فراگیر در آن بسیار دشوار شده است». در این جهان جدید که جهانی رنگارنگ، شهر فرنگ وار و به غایت متلون است از یک سو معادلات دو قطبی پیشین که مرزهای فرهنگی را مشخص و از هم جدا می‌کرد، مانند ما و دیگران، خودی و غیر خودی، شرق و غرب، شمال و جنوب، عمیقاً رنگ باخته است و از سوی دیگر وضعیت دو گانه آسیایی - غربی به یک هویت چهل تکه تبدیل شده و ملاً چند هویتی است. او با اشاره به پدیده جهانی شدن، از ظهور نوعی «آهنگ چند صدایی مغشوش» سخن می‌گوید. روشنفکر مورد نظر شایگان فردی چند هویتی است که فراسوی همه فرهنگ‌ها ایستاده و می‌تواند با این چشم انداز عناصر فرهنگ‌های مختلف را

ترکیب کند. او با تاکید بر چندگرایی معرفت‌شناختی روشنفکران معتقد است در روزگار ما روشنفکران «از این تماس‌ها، از این حوزه‌های آمیزش و از این اختلاطی که می‌توان گفت اکنون شیوه بودن ما در جهان شده، مصون نیستند». به نظر او در این شرایط وظیفه روشنفکران یافتن «پل‌های ارتباطی» بین علوم و فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگونی است که به ظاهر هیچ ارتباطی باهم ندارند.

آشوری در آثار اخیر خود روشنفکری را پدیده‌ای «جهانی» می‌داند و در عین حال با تاکید بر مفاهیم «مدرنیته ایرانی» و «روشنفکری دینی» بر فرهنگ انضمامی روشنفکری نیز تاکید می‌کند. به نظر او هر یک از کشورهای اروپایی از بستر تاریخی جداگانه خویش به تاریخ جهانی مدرنیته پیوسته‌اند و ما هم می‌توانیم مدرنیته ایرانی به معنای خاص آن داشته باشیم. او با توجه به بحث‌های رایج در فضای روشنفکری ایران، چه دینی و چه عرفی، کوشش‌هایی را برای خودآگاهی تاریخی و ورود به تاریخ جهانی می‌بیند. به نظر او این امکان وجود دارد که ما صاحب نوعی جریان‌های فکری اصیل شویم که بتوانند میراث سنت را به نحو تعادل بخشی با دنیای مدرن و دستاوردهای اندیشه آن ترکیب کنند، یعنی صورت دیگری از فرهنگ و فکر مدرن در این سوی جهان پیدا شود (آشوری ۱۳۷۷؛ ۱۳۸۳؛ ۱۳۸۴). رحیمی بر اصول جهانشمول و عامی چون حقیقت، آزادی و عدالت به عنوان لازمه روشنفکری تاکید دارد و همچنین با تاکید بر این نکته که روشنفکری نیازمند توجه به ساختارهای یک جامعه خاص است، به نقد روشنفکرانی می‌پردازد که می‌خواهند قالب‌های جهانی را بدون توجه به وضعیت خاص جامعه شان به کار ببرند. به نظر او «تئوری باید به دست روشنفکران پرورده شود. هر کشوری دردها و ناگواری‌ها و مشکلات و مسائل خاصی دارد که تئوری مربوط به راه گذشتن از آن باید به دست روشنفکران همان کشور پرورده شود. رحیمی با تاکید بر هر دو بعد "بازگشت به خویشستن" و "شناخت غرب" لزوم بهره بردن همزمان از معیارهای جهانی فرهنگ همچون دموکراسی و سوسیالیسم و توجه به فرهنگ ایرانی را مطرح می‌کند.» (رحیمی ۱۳۷۴، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰). به عقیده سروش ظهور روشنفکری در ایران متأثر از الگوی عام روشنفکری غربی بود اما او در عین حال با استفاده از مفاهیم «روشنفکری جهان سومی» و «روشنفکری دینی» بر خاص‌گرایی این جریان تاکید می‌کند. در این معنا کار روشنفکر جهان سومی پل زدن میان دو نظام معرفتی یعنی مدرنیسم و سنت است. در نگاه او روشنفکری غربی با روشنفکری جهان سومی تفاوت دارد چرا که « روشنفکر جهان سوم بر مرز عقل و اسطوره یا مدرنیسم و سنت راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پل زدن میان آندو با ابداعات تئوریک خویش است و این کار با کار روشنفکر غربی فرق دارد.» در نظر سروش یکی از خصوصیات روشنفکری چندگرایی معرفت‌شناختی اوست: «مجال است که کسی تک منبعی باشد و روشنفکر شود. یکی از

خصوصیات روشنفکری چند منبعی بودن است» (سروش ۱۳۷۷). او اندیشه روشنفکر دینی را ترکیبی از امر خاص و عام می‌داند (سروش ۱۳۸۲ ب). به نظر او روشنفکران باید به هر سه لایه متعامل ملی، دینی و غربی فرهنگ ایرانی توجه کنند و راه حل مشکلات را از درون این سه فرهنگ بجویند (سروش ۱۳۷۷).

آزاد ارمکی (۱۳۸۰) اندیشه روشنفکری ایرانی را تابعی از جریان روشنفکری جهانی می‌داند زیرا اساس شکل‌گیری روشنفکری در جهان سوم به تحقق مدرنیته باز می‌گردد، اما از سوی دیگر با به کار بردن مفاهیم «روشنفکری جهان سومی» و «مدرنیته ایرانی» بر محلی‌گرایی این جریان نیز تاکید دارد. او اندیشه روشنفکری ایرانی را متأثر از تحولات جامعه ایرانی به عنوان یک امر خاص و محلی و جریانهای فکری غرب به عنوان یک امر عام و جهانی می‌داند و از مدرنیته ایرانی به عنوان ترکیبی از امر عام و امر خاص سخن به میان می‌آورد. به عقیده وی «مدرنیته ایرانی» گرچه متأثر از الگوی عام مدرنیته است اما در فضای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایرانی شکل گرفته و بازناسایی هویت ایرانی را در رابطه با هویت جهانی هدف تلاش خود ساخته است. به عقیده افروغ (۱۳۸۱) لازمه روشنفکری، حقیقت‌جویی و باور به اصول عام همچون پاسداری از حقوق اجتماعی و توجه به عدالت، آزادی، امنیت و فرهنگ است. از سوی دیگر او با طرح مفهوم «روشنفکری ایرانی» بر لزوم توجه به شرایط فرهنگی و تاریخی به عنوان یک امر خاص نیز تاکید دارد. تاجیک (۱۳۸۰؛ ۱۳۸۴ الف و ب) نیز بر ضرورت ترکیب گرایش‌های همزمان به جهانی شدن و محلی‌گرایی در آگاهی روشنفکران ایرانی تاکید دارد. در دیدگاه او پدیده در حال شکل‌گیری امروز «تکثر روشنفکری» است، یعنی روشنفکر در حال خاص شدن است و دارد از آن حالت عام خارج می‌شود. به عقیده او میان روشنفکر و جامعه رابطه تعاملی وجود دارد و اندیشه روشنفکری باید با زمینه اجتماعی همخوانی داشته باشد در غیر این صورت، متنی که برای اصلاح اجتماعی تقریر می‌کند، تجریدی و ذهنی خواهد بود و خود در حاشیه جامعه قرار می‌گیرد. روشنفکر باید هم بتواند سخنگوی فرهنگ و تمدن خود باشد و هم درک صحیحی از تمدن دیگران داشته باشد. قادری نیز الگوی فرهنگ ترکیبی را در اندیشه روشنفکران دینی می‌بیند که از یک سو با مقولات روشنفکری غرب آشنا هستند و از طرف دیگر هم منافع و مواضعشان را با سنت گره زده‌اند (قادری ۱۳۸۰، ۱۳۸۴). او از یک سو از حضور روشنفکری در «حوزه‌های خاص‌تر» بیش از فعالیت در حوزه‌های وسیع اجتماعی سخن می‌گوید و از سوی دیگر با وجودی که نظریات کارشناسانه و نقد روشنفکرانه را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد اما لازمه روشنفکری را در عین حال داشتن توانایی‌های کارشناسانه می‌داند. به عبارت دیگر هر چند روشنفکر در اساس با «نقد» اجتماعی سر و کار دارد و این «نقد» از گونه کارشناسانه و متخصصانه آن نیست ولی توانایی‌های کارشناسی امکان بهتری را

برای پیشبرد دغدغه‌های ارزشی او فراهم می‌سازد. فرهنگ فکری ملکیان نیز (با نقد از فرهنگ انتزاعی روشنفکری و نقد از شیوه سخن گفتن گسیخته از واقعیت) از یک سو با روح زمانه و اندیشه انسان‌گرایانه سازگاری دارد و از سوی دیگر سعی در نشان دادن ترکیب سنت و معنویت با مدرنیته و عقلانیت دارد (ملکیان ۱۳۷۹؛ ۱۳۸۱).

بحث و نتیجه گیری

در این پژوهش، صورتهای سه‌گانه فرهنگ روشنفکری و روند تحول فرهنگ روشنفکران ایرانی به سوی صورت متاخرتر ارتباطی و ترکیبی بررسی شد. فرهنگ فکری روشنفکران ارتباطی از نظر مقولات زمان و مکان مبتنی بر تعامل بین عناصر دیروز و امروز و اینجا و آنجا است و آنان به طور همزمان می‌کوشند از یک سو در مقیاس جهانی با اندیشه‌های متنوع و متعدد دوران خود آشنا شوند و از سوی دیگر نظریه خود را بر مبنای درک شرایط تاریخی و زمینه‌های فرهنگی جامعه ایران توسعه دهند. این الگوی فکری با تاکید بر امکان «مدرنیته چندگانه» و «تاریخ‌های گوناگون معاصر شدن» به جست و جوی شیوه‌های مناسب برای گسترش امکان همزیستی و تبادل فرهنگی می‌اندیشد. این تیپ نوظهور فرهنگی در حرفه خود تنها به عنوان یک متخصص جزء نگر عمل نمی‌کند بلکه به جای حرفه‌گرایی محدود از نوعی حرفه‌گرایی اجتماعی برخوردار است. این روشنفکران با «فرهنگ چند رشته‌ای» خود تخصص را در پرتو کلیت می‌بینند. آنان روشنفکران خاص یا روشنفکران دانشگاهی هستند که داعیه حقیقت عام و کلی ندارند و بر اساس دانش جزئی خود، اما با نگاهی کلی‌تر و جامع‌تر مسائل را مورد داوری قرار می‌دهند. این روشنفکران از رهگذر تحلیل‌هایی که انجام می‌دهند، امور بدیهی و مسلم را در عرصه‌های خاص خود از نو به پرسش می‌کشند، شیوه‌های رایج تفکر و کنش را مورد تردید قرار می‌دهند و بر پایه همین دوباره مساله کردن، نقش خود را در شکل‌گیری فرهنگ و سیاست ایفا می‌کنند. این صورت فرهنگی در بین روشنفکران جدید با محتواهای اندیشه‌ای گوناگونی همراه است ولی شباهت‌های صورت فرهنگی به تدریج به گسترش توافقی‌های دیگر نیز منجر خواهد شد. در الگوی فرهنگی سوم، روشنفکر یک کنشگر رسانه‌ای است که به حوزه عمومی و گستره همگانی تعلق دارد و هویت او در ارتباط با گروه‌های گوناگون مردم شکل پیدا می‌کند. همچنین یافته‌ها نشان می‌دهند که روند تحول الگوهای اندیشه روشنفکری متأثر از فرایندهای گسترش رسانه‌ها و ارتباطات است. روشنفکران ایرانی نسل پیشین با ویژگی‌های عام‌گرایانه، نگاه آکادمیک و فیلسوف منش دارند جای خود را به روشنفکران حوزه عمومی با نگاه‌های معطوف به رسانه‌ها و اندیشه‌های ملموس و رویکردهای ارتباطی می‌دهند.

با توجه به نظریه ساختاربندی گیدنز (۱۳۸۳) می‌توان گفت دگرگونی فرهنگ روشنفکری در ایران در کنار دگرگونی‌های ساختاری همچون تحول در کاربرد تکنولوژی‌های ارتباطی، از پویاها و جنبش‌های اجتماعی اخیر نیز تاثیر پذیرفته است و در نظر گرفتن نقش این دو دسته از عوامل در شکل دادن فضای تحول می‌تواند به درک بهتری از دگرگونی فرهنگ روشنفکری در بینجامد. این مقاله در میان همه عوامل تاثیر گذار به طور خاص بر پیامدهای رسانه‌ای شدن فرهنگ و سیاست (که خود از گسترش ارتباطات و تکنولوژی‌های اطلاعاتی تاثیر پذیرفته است) تاکید دارد. برخی از روشنفکران مورد اشاره در این مقاله، خود به تاثیر ارتباطات و گسترش تکنولوژی‌های اطلاعات بر تحول الگوهای فرهنگ روشنفکری در ایران می‌پردازند. تاجیک (۱۳۸۳؛ ۱۳۸۴ الف) تحول فرهنگ روشنفکران ایرانی، از روشنفکر جهانشمول به روشنفکر خاص، را با توجه به تاثیر عواملی چون جهانی شدن، گسترش دانش و انفجار اطلاعات، تولید و بازتولید انبوه مفاهیم و فرهنگ‌ها توضیح می‌دهد. به نظر جهاننگلو (۱۳۸۱) نیز پیدایش نسل جدید روشنفکران ایرانی تحت تاثیر عواملی چون فروپاشی کمونیسم در دهه پایانی قرن بیستم، سقوط دیوار برلین و پایان جنگ سرد؛ گسترش اشکال نوین ارتباطات؛ شکست ایدئولوژیک و سیاسی چپ، پایان دوره کاریزماتیک انقلاب ایران، و رشد جمعیت جوان بوده است. به عقیده قادری (۱۳۸۰) نیز فرهنگ روشنفکری ایران با توجه به عواملی از قبیل تحولات عرصه جهانی، گسترش تکنولوژی‌های اطلاعاتی و گسترش جامعه مدنی در حال تبدیل شدن از الگوی روشنفکر همه چیز دان به الگوی روشنفکر متخصص است تحت تاثیر این تحولات اخیر است که ما همچنین شاهد تحولاتی در اندیشه روشنفکران معاصر ایرانی هستیم و می‌توانیم از آشوری اخیر، شایگان اخیر و طباطبایی اخیر سخن بگوئیم. به نظر آشوری اخیر، فضای روشنفکری کنونی با تلفیق اندیشه‌ی سنتی با میراث دنیای مدرن حامل کوشش‌هایی برای خودآگاهی تاریخی و ورود به تاریخ جهانی است و این جریان‌های فکری اصیل می‌تواند میراث سنت را به نحو تعادل بخشی با دستاوردهای اندیشه مدرن ترکیب کند. شایگان متاخر نیز از دوگانگی فرهنگی « آسیا در برابر غرب » عبور می‌کند؛ به نظر او در شرایط جدید معادلات دو قطبی پیشین که مرزهای فرهنگی را از هم جدا می‌کردند، عمیقا رنگ باخت‌اند و چندگانگی فرهنگی در شرایط گسترش رسانه‌ای به «وضعیت عادی بشریت ما» تبدیل شده است. طباطبایی متاخر گسست بین دو نظام فکری سنتی و مدرن و شکاف بین نخبگان فرهنگی سنتی و روشنفکران جدید را به عنوان مشکل تفکر در ایران مطرح می‌کند. طباطبایی متاخر به اهمیت توجه به سنت و در عین حال نقادی آن تاکید می‌کند و این بار می‌گوید «بدون سنت نمی‌توان اندیشید، اما با سنت زدگی نیز هم» (طباطبایی، ۱۳۸۲). روشنفکران ایرانی از حیث محتوای اندیشه خود و به ویژه در خصوص تاکید بر عناصر خاص

هویت ایرانی با همدیگر اختلاف نظر زیادی دارند ولی صورت فرهنگ فکری آنان از لحاظ خصلت ارتباطی آن در حال نزدیک شدن به یکدیگر است؛ این تحول فکری امکان گفت‌وگو و تبادل نظر بین آنان را افزایش می‌دهد و در ارتباط قرار گرفتن جریان‌های فکری گوناگون زمینه مناسب تری را برای درک بهتر مسائل و نیازهای جامعه ایران در دو حوزه نظر و عمل فراهم می‌سازد. این فرایند تقریب و تعامل گفت و گویی، شاید خبر از آغاز دوره نوینی در فضای فکری جامعه می‌دهد که در آن اندیشه‌های گوناگون همچون مولفه‌های متفاوت سرمایه فرهنگی در خدمت ارتقاء ظرفیت‌های اندیشه‌ای جامعه برای پاسخگویی به چالش‌های زندگی در جهان معاصر - بدون از دست دادن احساس پایداری - قرار می‌گیرد. این روشنفکران متاخر نه تنها منادیان دگرگونی در اندیشه، فرهنگ و شیوه‌های زندگی می‌باشند بلکه چگونگی استفاده از ذخایر و میراث فرهنگی، ارزشی و ظرفیت‌های تفکر اجتماعی در مسیر گذار را نیز مورد توجه قرار می‌دهند.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۰) *مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران*، تهران: اجتماع.
- آشتیانی، علی (۱۳۶۷) «جامعه‌شناسی سه دوره تاریخ روشنفکری ایران معاصر»، فصلنامه کنکاش، دفتر دوم و سوم.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۳) *جامعه‌شناسی شناخت ماکس شلر*، تهران: قطره.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۷) *ما و مدرنیته*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۳) «مدرنیته را در بشقاب به هیچ ملتی تعارف نمی‌کنند»، روزنامه وقایع اتفاقیه، بیست و نهم فروردین ماه.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۴) «روشنفکری دست اول و روشنفکری دست دوم»، روزنامه توسعه، نوزدهم خرداد ماه.
- احمدی، بابک (۱۳۸۴) *کار روشنفکری*، تهران: مرکز.
- افروغ، عماد (۱۳۸۱) *رنسانسی دیگر*، تهران: کتاب آشنا.
- امیری، جهاندار (۱۳۸۳) *روشنفکری و سیاست*، تهران: نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- باومن، زیگمونت (۱۳۸۴) *اشارات‌های پست مدرنیته*، ترجمه حسن چاووشیان، تهران: ققنوس.
- برگر، پیتر و همکاران (۱۳۸۱) *ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی*، ترجمه محمد ساوچی، تهران: نشر نی.
- برلین، آیزیا (۱۳۸۸) *ریشه‌های رومان‌نسیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر ماهی.
- بل، دانیل (۱۳۸۲) *آینده تکنولوژی*، ترجمه احد علیقلیان، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- تاجیک، محمد رضا (۱۳۷۶) «کلمه نهایی: شکل‌گیری گفتمان‌های هویت در ایران»، نامه پژوهش، سال دوم، شماره ۷.
- تاجیک، محمد رضا (۱۳۸۰) «روشنفکران و پست مدرنیسم»، در *قرن روشنفکران*، محمد تقی قزلسفلی، تهران: هرمس.
- تاجیک، محمد رضا (۱۳۸۳) *گفتنمان، یادگفتنمان و سیاست*، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاجیک، محمد رضا (۱۳۸۴ الف)، «نقش روشنفکران در گفتگوی تمدن‌ها»، در *روشنفکری در گذر اندیشه‌ها*، عبد الرضا حاجیلری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.
- تاجیک، محمد رضا (۱۳۸۴ ب) *دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران امروز*، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ترنر، برایان (۱۳۸۴) *رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی*، پست مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه محمد علی محمدی، تهران: یاد آوران.

- تورن، آلن (۱۳۸۰) نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیپا، تهران: گام نو.
- جلالی پور، حمید رضا (۱۳۸۹) « غفلت از جامعه‌شناسی مردم مدار »، مهرنامه، سال اول شماره ۵.
- جهانگللو، رامین (۱۳۷۵) «روشنفکر کیست؟»، کیان، شماره ۲۹، اسفند ۷۴ و فروردین ۷۵.
- جهانگللو، رامین (۱۳۸۱) موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، تهران نشر نی.
- جهانگللو، رامین (۱۳۸۴) بین گذشته و آینده، تهران: نشر نی.
- حجازیان، سعید (۱۳۷۶) « گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر »، فصلنامه پژوهش، سال دوم، شماره ۷، زمستان ۷۶.
- خانیکی، هادی (۱۳۸۸) « نقش رسانه‌ها در روزمره کردن مفاهیم »، روزنامه آرمان، سه شنبه ۲۵ اسفندماه، شماره ۱۲۹۶.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۷۴) آزادی و فرهنگ، تهران: نشر مرکز.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۷۹) « ملت و روشنفکران »، در روشنفکری از نگاه روشنفکران، حسین علیزاده، تهران: روزنامه سلام.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۸۰) « تجربه روشنفکری در ایران »، در قرن روشنفکران، محمد تقی قزلسفلی، تهران: هرمس.
- رزاقی، سهراب (۱۳۷۶) "پارادایم‌های روشنفکری دینی در ایران معاصر"، نامه پژوهش، سال دوم، شماره ۷.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲) « مسئولیت‌های روشنفکران در قرن بیست و یکم »، روزنامه وقایع اتفاقیه، بیست و پنجم خرداد ماه.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۰) نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۶) زیر آسمان‌های جهان، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰) افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۲ الف) «میزگرد ایران امروز: سنت، مدرنیته یا پست مدرن»، کیان، شماره ۱۵، مهر و آبان.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۲ ب) « میزگرد بحران هویت: باطن بحرانهای معاصر »، نامه فرهنگ، سال سوم شماره ۹، بهار ۱۳۷۲.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۶) « ما و راه تجدد »، کیان شماره ۳۹، سال هفتم، آذر و دی.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲) « بدون سنت نمی‌توان اندیشید »، روزنامه ایران، سال نهم شماره ۲۵۹۵، ۷ و ۸ / ۹ / ۱۳۸۲، ص ۸.

- طبیبیان، محمد (۱۳۸۵) « روشنفکری و تکنوکراسی در ایران معاصر»، روزنامه سرمایه شماره‌های ۲۹۳ و ۲۹۴ مورخه پانزدهم و شانزدهم مهرماه.
- غنی نژاد، موسی (۱۳۷۷) **تجدد طلبی و توسعه در ایران**، تهران: مرکز.
- فاضلی، نعمت‌اله (۱۳۸۹) «محاسن و معایب رسانه‌های شدن علوم انسانی و اجتماعی»، مهرنامه، سال اول، شماره ۵.
- فکوهی، ناصر و نعمت‌اله فاضلی (۱۳۸۹) **رسانه‌های شدن علوم اجتماعی**، سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۱۴ آذرماه.
- فوکو، میشل (۱۳۷۴) « روشنفکرها و قدرت »، در سرگشتگی نشانه‌ها، مانی حقیقی، تهران: نشرمرکز.
- قادری، حاتم (۱۳۸۰) « روشنفکر، چهره‌ای فردی »، در قرن روشنفکران، محمد تقی قزلسفلی، تهران: هرمس.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴) «پرسش‌ها و چالش‌های اصلی روشنفکری در دوره معاصر»، در روشنفکری در گذراندیشه‌ها، عبدالرضا حاجیلری، تهران: دفتر نشر معارف.
- قانع‌ی راد، محمد امین (۱۳۸۱) **تبارشناسی عقلانیت مدرن**، تهران: نقد فرهنگ.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰) **عصر اطلاعات**، ۳ جلد، ترجمه حسن چاووشیان و دیگران، تهران: طرح نو.
- کجویان، حسین (۱۳۸۴) **تطورات گفتمان‌های هویتی ایران**، تهران: نشر نی.
- گرامشی، آنتونیو (۱۳۵۸) **گزیده‌ای از آثار گرامشی**، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۶) **تجدد ناتمام روشنفکران ایران**، تهران: اختران.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳) **چکیده آثار آنتونی گیدنز**، ترجمه حسن چاووشیان، تهران: ققنوس.
- ماسینی، النورا و دیگران (۱۳۷۸) **آینده فرهنگ‌ها**، ترجمه زهرا فروزان سپهر، تهران: موسسه فرهنگی آینده پویان.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰) **ایدئولوژی و اتوپیا**، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سمت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹) «تاثیر روشنفکران بر حوزه‌های علمیه»، در روشنفکری از نگاه روشنفکران، حسین علیزاده، تهران: روزنامه سلام.
- نقوی، علی محمد (۱۳۶۱) **جامعه‌شناسی غربگرایی**، تهران: امیرکبیر.
- نیلی، مسعود (۱۳۸۷) «پایان روشنفکری»، سایت رستک، تاریخ انتشار ۲۴ اردیبهشت.
- Alatas, S. F, (2006), **Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism**, New Delhi: Sage Publication.
- Bell, Daniel, (1973), **The Coming of Post-Industrial Society; a Venture in Social Forecasting**, New York, Basic Books.
- Benda, Julien, (1969), **The Treason of the Intellectuals**, trans. Richard Aldington, New York: Norton.
- Burawoy, M. , (2004), "Public Sociologies: Contradictions, Dilemma, and Possibilities", Social Forces, 82(4).

- Burawoy, M. , (2005), "**2004 American Sociological Association presidential Address: for Public Sociology**", The American Sociological Review, 70(1): 4-28.
- Drucker, P. F. , (1993), **Post-Capitalist Society**, New York City: Harper Business.
- Eyerman, Ron, (1994), **Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society**, Cambridge: Polity Press.
- Eyerman, Ron and Andrew Jamison, (1991), **Social movements: a cognitive approach**, Pennsylvania State University Press.
- Gibbons, M. , et al, (1994), **The New Production of Knowledge**, London: Sage.
- Jacoby, Russel, (1987), **The last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe**, New York: Basic Books.
- Lyotard, Jean-Francois, (1984), **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, Trans. G. Bennington and et al, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nowotny, H. , et al, (2001), **Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty**, Cambridge: Polity Perss.
- Posner, Richard A. , (2001), **public Intellectual: A Study of Decline**, Cambridge: Harvard University press.
- Shayegan, D. , (1992), **Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West**, London: Saqi Books.
- Scheler, M. , (1980), **Problems of a Sociology of Knowledge**, Trans. M. S. Frings, London: Routledge&Kegan Paul.
- Touraine, A. , (2000), **Can We Live Together?** , Cambridge: Polity Press.
- Watson, T. J. , (2000), "**Mangement and interactive social scienc: Critical Participative Research**", Science and public Policy, vol. 27, No. 3, pp: 203-210.
- Weber, Max, (1949), **The Methodology of the Social Sciences**, Trans. E. A. Shils and H. A. Finch, New York: Free Press.
- Woolgar, Steve, (2000), "**Social basis of interactive social scienc**", Science and public Policy, vol. 27, No. 3, pp: 165-173.