

## مدرنیته و اصالت‌گرایی فرهنگی در روسیه و ایران

احمد رشیدی \*

استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران

(تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۳ - تاریخ تصویب: ۸۷/۱۲/۲۰)

### چکیده:

مدرنیته پدیده‌ای است که در چهارچوب اصول روشنگری به صورت فرایندی درون جوش و متناسب با شرایط تاریخی و فرهنگی اروپای غربی شکل گرفت و به تدریج دامنه آن به سایر کشورها و نظام‌های فرهنگی رسوخ یافت. این مقاله به دنبال بررسی پیامدهای ورود مدرنیته به کشورهای غیر غربی در سطح روشنفکری است و در این راستا کشورهای روسیه و ایران به عنوان موارد مطالعاتی انتخاب شده‌اند. استدلال نویسنده این است که ورود مدرنیته به این کشورها موجب ایجاد بحران هویت در سطح روشنفکران شد و آنها در جستجوی راه‌حلی برای بیرون‌رفت از این بحران، با تأثیرپذیری از روشنفکران آلمانی مخالف جنبش روشنگری غربی، به اصالت‌گرایی فرهنگی روی آوردند. در انجام این مطالعه از الگوی جامعه‌شناسی تاریخی سود برده شده است که بهترین الگو برای انجام مطالعات فرهنگی و مقایسه‌ای است.

### واژگان کلیدی:

مدرنیته، نوسازی از بالا، روشنگری غربی، بحران هویت، تقلید فرهنگی، اصالت‌گرایی فرهنگی، رمانتیک‌گرایی، اندام‌وارگی اجتماعی، جامعه‌شناسی تاریخی

Email: Ahmed.Rashidi@gmail.com

\*فاکس: ۰۱۱۲-۵۳۴۲۱۰۲

از این نویسنده تاکنون مقاله ذیل در همین مجله منتشر شده است:

"بازاندیشی دموکراسی و تحول رابطه دولت و جامعه مدنی در عصر جهانی شدن"، پاییز ۱۳۸۶، دوره ۳۷، شماره ۳.

## مقدمه

با پایان عصر میانه و شکل‌گیری رنسانس و انقلاب صنعتی، در غرب دگرگونی بنیادین در تمامی ساختارهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی شکل گرفت که در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی زیر عنوان پر مناقشه مدرنیته (با تأکید بر جنبه‌های ذهنی) و نوسازی (با تأکید بر جنبه‌های عینی) از آن نام برده می‌شود. بسیاری از دانش پژوهان اصول فکری جنبش روشنگری را مبنای مدرنیته دانسته که از غرب شروع شده و ناگزیر در فرایندی جهانشمول فراتر از غرب به سایر بخش‌های جهان گسترش می‌یابد. اما مدرنیته‌ای که در کوران حوادث کشورهای غربی و متناسب با تاریخ و فرهنگ این کشورها به صورت امری درون جوش شکل گرفته بود، برای کشورهای دیگر امری وارداتی تلقی می‌شد. لذا ورود آن پیامدهای فرهنگی و هویتی جدی به همراه داشت. اصالت‌گرایی فرهنگی را به عنوان گفتمانی تعریف کرده‌اند که در واکنش به مدرنیته غربی شکل گرفته و خواستار نوزایی فرهنگی و اخلاقی جامعه از طریق بازگشت به رسوم، سنن، باورها و ارزش‌های فرهنگ بومی است (Williams & Chrisman, 1994, p. 14). بطور کلی، گفتمان اصالت‌گرایی مخالف اصول جنبش روشنگری و مدرنیته غربی از جمله خردباوری، فردگرایی، عین‌گرایی، عام‌گرایی، ماده‌گرایی، و اخلاق محاسبه‌گر سرمایه‌داری بوده و از سوی دیگر اصولی چون معنویت‌گرایی، سنت‌گرایی، جامعه‌گرایی، خاص‌گرایی یا بی‌همتایی فرهنگی جوامع، انداموارگی اجتماعی، توسعه درون‌زاد و نفی تقلید فرهنگی و بالاخره نقش حیاتی نخبگان روشنفکر در راهبری حیات جمعی و نوزایی اخلاقی و فرهنگی جامعه را مورد تأکید قرار می‌دهد.

با داشتن چنین درکی از اصالت‌گرایی فرهنگی، ریشه‌ها و مبانی فکری آن را باید در آلمان جستجو کرد که با تأخیر وارد فراگرد نوسازی و مدرنیته شده بود. در واقع، نخستین بار روشنفکران این کشور بودند که نسبت به پیامدهای منفی مدرنیته وارداتی که بوسیله دولت به صورت اجبارآمیز بر جامعه تحمیل می‌شد واکنش نشان دادند. آنها ابتدا در چارچوب مکتب رمانتیک این کار را شروع کردند و در ادامه به نقدهای هستی‌شناختی بنیادین روی آوردند. رمانتیک‌های نخستین آلمان اندیشه‌های خود را در برابر برخی گرایش‌های بنیادین مدرنیته، بویژه رشد تکنولوژی، عقل‌گرایی، علم‌باوری و نظام اقتصاد بازار آزاد صورت‌بندی کردند و بدین ترتیب خواستار بازگشت به گذشته فرهنگی آلمان شدند (Beiser, 1998, p. 349). در چارچوب مکتب انتقادی نیز هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) با گرایشی که به اندیشمندان رمانتیک بویژه هولدرلین داشت (بیستگی، ۱۳۸۱، صص. ۳۳۶-۳۳۳) از عقلانیت روشنگری گسست و فلسفه نزد او به امری تاریخی مبدل شد و به صورت بازیابی خلاق گذشته و صورتی از تفسیر درآمد (هایدگر، ۱۳۷۶، صص ۲۶-۱۷).

برخورد با مدرنیته غربی در روسیه و ایران نیز مانند آلمان با پیامدهای فرهنگی و هویتی در سطح روشنفکران همراه بود. ورود مدرنیته به این کشورها ابتدا با نوعی شیفتگی و تقلید از عناصر فرهنگ غربی در میان روشنفکران همراه بود؛ اما پس از گذشت یک دوره، موجی از مخالفت با مدرنیته شکل گرفت که بر عناصر اصیل فرهنگ ملی تأکید داشت. در نوشتار حاضر استدلال شده است که اصالت‌گرایی فرهنگی نه تنها واکنشی به مدرنیته در کشورهای روسیه و ایران بوده، بلکه نوعی مخالفت با دولت یک‌سالاری بوده که در صدد تحمیل مدرنیته و نوسازی بر جامعه برآمد. در این چارچوب، اصالت‌گرایی فرهنگی به مثابه راه حلی برای برون رفت از بحران و سردرگمی هویتی روشنفکران، که ناشی از سرکوب دولتی و تهاجم روندهای مدرن بود، مورد ارزیابی قرار گرفته است.

در چارچوب مطالعه حاضر با کاربرست روش جامعه‌شناسی تاریخی تلاش شده تا تحولات روشنفکری دو کشور ایران و روسیه در بستر تاریخ و فرهنگ این کشورها درک شود. لذا مباحث به گونه‌ای ارائه شده تا بجای نقش نیروهای مادی بر نقش فرهنگ، بجای ساختار بر کارگزاری روشنفکران، بجای علیت بر تفسیر، و بالاخره بجای عام‌گرایی و تعمیم بر خاص-بودگی فرایندها تأکید شود.

### اصالت‌گرایی فرهنگی در روسیه

تاریخ جدید و تزاریسم مدرن روسیه با سلطنت پتر کبیر (۱۷۲۵-۱۶۸۲) آغاز می‌شود که به لحاظ تاریخی مرحله‌ای متأخر نسبت به تاریخ جدید غرب است. سیاست بنیادین پتر این بود که روسیه را در مسیر کشورهای غربی هدایت کند. مفهوم‌های حکومت یک‌سالار و پادشاهی نوساز مفاهیمی بودند که در دوره او به هم درآمیختند و از مفهوم مدرن مشارکت جامعه و دولت فاصله گرفتند (Raeff, 1983). او با در پیش‌گیری الگوی نوسازی از بالا، در صنعت، فناوری، دانش نظامی، بوروکراسی و آموزش سویه‌های نوین را آغاز کرد. اصول سیاست‌های پتر توسط جانشینان او نیز دنبال شد. در این سال‌ها، روشنفکران یا نخبگان دانش‌آموخته روسی از سیاست‌های غرب‌گرایانه حکومت حمایت می‌کردند. بطور کلی، نسل اول نخبگان دانش‌آموخته روسی گرایشی شدید به تقلید از الگوهای غربی و پیشبرد آن بواسطه حکومت داشتند. این گرایش تا آغاز فرمانروایی نیکلای اول در سال ۱۸۲۵ گرایش مسلط در میان روشنفکران روسی بود که عمدتاً دارای پایگاه اشرافی بودند. اما نوسازی و انجام اصلاحات مستلزم ایجاد تغییر در ساخت سیاسی بود؛ چیزی که تزار نسبت به انجام آن ناتوان یا بی‌میل بودند. از اینرو، زمانی که افسران روس در دسامبر ۱۸۲۵ برای انجام پاره‌ای اصلاحات قیام کردند، تزار نیکلای اول به شدت آنها را سرکوب کرد و پس از آن کوشید

حکومت خودکامه خود را با ابعادی مستقل تر و پیچیده تر از دوران پتر برفراز جامعه حفظ کند (Riasanovsky, 1955, p. 206).

به باور لیون با سرکوب شدید و خشن دسامبريست‌ها، امیدهای انجام اصلاحات از بین رفت و متعاقباً نخبگان دانش‌آموخته به شدت سرخورده شده و به تدریج از دولت جدا شدند. زیرا، فرایند غربی شدن، نخبگانی دانش‌آموخته به وجود آورده بود که بر مبنای ارزش‌ها و نقش‌های مشترک از نوعی احساس هویت مشترک برخوردار بودند. پس از شکست دسامبريست‌ها این هویت و نقش‌های ملازم آن دیگر با درک آنها از واقعیت‌های موجود در روسیه سازگاری نداشت. این موضوع طبعاً به احساس بیگانگی و بحران هویت دامن می‌زد (Lieven, 1992, p. 245). آنها در جریان این سرخوردگی دریافتند که خدمت به دولت با خدمت به مردم و ملت روسیه سازگاری ندارد و لذا به این سو گرایش یافتند که نقش خدمت‌گذاری عمومی را جدای از دولت، در پیوند با مردم (ملت) و بازگشت به اصالت‌های فرهنگی به انجام رسانند. این تغییر نگرش را می‌توان به مثابه تحولی در دستور کار روشنفکران روسیه مورد ارزیابی قرار داد. طلاب‌داران این تحول فکری کسانی بودند که به روشنفکران اسلاوگرا معروف شدند؛ کسانی که در اینجا به عنوان اصالت‌گرایان فرهنگی روس مورد بررسی قرار گرفته‌اند. الکسی خمیاکف (Aleksei Khomiakov) و ایون کیریفسکی (Ivan Kireevsky) پدران بنیانگذاران این جنبش فکری هستند.

تحول در دستور کار روشنفکران روسی و رشد اصالت‌گرایی فرهنگی در این کشور تحت تأثیر **رمانتیک‌گرایی** قرار داشت. با نگاهی به این تأثیرپذیری است که می‌توان دریافت چرا بحران هویت در میان روشنفکران روسی شکل گرفت و چگونه آنها برای برون رفت از این بحران روی به اصالت‌های فرهنگی آوردند.

اسلاوگرایان با تاسی به استعاره اندام‌وارگی اجتماعی که از مفاهیم محوری اندیشه رمانتیک است، دریافتند که روش کهن تقلید به کمرنگ شدن شالوده‌های فرهنگ و هویت روسی انجامیده است. آنها ورود اندیشه‌های اروپایی را با کاشتن عناصر بیگانه یا غیر زنده در درون بدنه فرهنگ روس مقایسه می‌کردند. کیریفسکی معتقد بود در سطح زندگی روس نوعی فرهنگ وام گرفته وجود دارد که در جای دیگر رشد کرده است. خومیاکف نیز وضعیت فرهنگ روس را با عبارت "واژگان بی‌رمق و اندیشه‌های بی‌جان" توصیف کرد و در تبیین دلایل این فرورمذگی فرهنگی به خاستگاه بیگانه آن تأکید کرد (Rabow – Edlihg, 2006, p. 38). مسأله مهم برای او این بود که این فرهنگ وارداتی هیچ پیوند معناداری با شالوده زندگی روسی نداشت (Christoff, 1961, p. 47). بدین ترتیب، با نفی تقلید پیشنهاد خود مبنی بر پیشبرد پروژه روشنگری روسی را از طریق نوزایی فرهنگ ملی مطرح ساخت.

اسلاوگرایان در جستجوی عناصر این فرهنگ اصیل اسلاوی به آموزه‌های معنوی پدران کلیسای ارتدوکس رجوع کردند که آن را مسیحیت راستین می‌نامیدند. آنها می‌خواستند آموزه‌های کلیسای ارتدوکس را به صورت بخشی از اعتقادات تمامی اقشار اجتماعی روسیه درآورند. لذا، نیروی معنوی کلیسای ارتدوکس می‌بایست همهٔ مناسبات اجتماعی مردم روسیه را تحت تأثیر قرار دهد تا از رهگذر آن نوعی وحدت اجتماعی ایجاد شود (Kireevsky, 1966, p. 207). اما ارزش‌های اخلاقی و معنوی برآمده از آموزه‌های کلیسای ارتدوکس باید در هماهنگی با ارزش‌های عرفی مردم باشد. دلیل این امر آن بود که اصول لازم برای نوزایی اخلاقی تنها در کلیسای ارتدوکس نهفته نبود، بلکه در آداب و رسوم جوامع روستایی و شهرهای کوچک نیز یافت می‌شد. مردم بدلیل جدا ماندن از دولت و نخبگان غربی شده توانسته بودند بقایای فرهنگ کهن یا همان هویت مشترک روسی را در زندگی خود حفظ کنند (Khomiakov, 1966, p. 220). بنابراین، اصالت روسی باید بر دو بنیاد آموزه‌های کلیسای ارتدوکس و فرهنگ سنتی عامهٔ مردم استوار می‌شد.

اسلاوگرایان معتقد به توسعه و تکامل درون‌زا و منحصر بفرد فرهنگ‌ها بودند. به باور آنها ورود عناصر بیرونی مناسبات مرسوم را مختل می‌ساخت و این چیزی بود که از نظر آنها با اصلاحات پتر کبیر و جانشینانش در روسیه اتفاق افتاده بود. به نظر اسلاوگرایان، پتر و جانشینانش در تلاش برای انجام اصلاحات از طریق تحمیل فرهنگ و تمدن غربی بر مردم روسیه، باعث گسسته شدن پیوند اندام‌وار میان دولت و مردم و جایگزین شدن آن با سلطهٔ دولت بر مردم شده بودند. بطور کلی، اسلاوگرایان تزاریسم مدرن را مسئول عقب ماندگی ملت روسیه تلقی می‌کردند. به نظر آنها این سیستم حکومتی با ویژگی‌هایی چون عقل‌گرایی بوروکراتیک، تمرکزگرایی و سیاست‌های توسعه‌طلبانه، پدیده‌ای کاملاً غربی بود و بدین صورت روسیه از اجتماعات داوطلبانه و طبیعی که براساس عشق و برادری شکل گرفته بود فاصله گرفته بود (Aksakov, 1966, p. 233, 242, 245).

به رغم جهت‌گیری فرهنگی گذشته‌نگر اسلاوگرایان، می‌توان آن را به عنوان پروژه‌ای آگاهی بخش برای تغییر اجتماعی دانست. این واقعیت که اسلاوگرایان از دولت دوری گزیدند، مبین این اعتقاد آنها بود که فرایند تغییر اجتماعی می‌بایست از رهگذر نوزایی معنوی و اخلاقی ملت محقق شود. در این چارچوب، دیگر دولت و قانون اساسی آنگونه که نسل پیشین روشنفکران و لیبرال‌های نیمهٔ دوم قرن نوزدهم در روسیه معتقد بودند، ابزارهای انجام اصلاحات محسوب نمی‌شدند.

با تغییر تمرکز از دولت و قانون به ملت و اجتماع، روشنفکران اسلاوگرا به انتقاد از حکومت مرکزی و دولت نامحدود مبادرت کردند. در حالی که دسامبريست‌ها با تأکید بر

اولویت امر سیاسی ایجاد مشروطه سلطنتی بر اساس قانون اساسی را تنها راه نجات روسیه می‌دانستند، اسلاوگرایان با تأکید بر اولویت جامعه و مردم راه‌حل را در نوزایی ملت می‌جستند. در این چارچوب، برای توسعه مایه‌های روحانی و اخلاقی ملت، لازم بود جامعه مردمی از نفوذ پرگزند دولت محافظت شود. نوزایی معنوی در اصل می‌بایست از دل زندگی مردم بجوشد، و نه به صورت رسمی از طریق فشار از بالا (Khomiakov, 1965, p. 245).

سپهر دیگر اندیشه اسلاوگرایان در بازگشت به اصالت‌های فرهنگی روس، اعتقاد آنها به انحطاط غرب و نتیجتاً مخالفت با جنبش روشنگری غربی بوده است. آنها به تندی علیه اصول و دستاوردهای تمدن غرب، شامل خردباوری، فردگرایی، صوری‌نگری و قانون‌باوری موضع‌گیری کردند. بر همین اساس است که اندری والیسکی با همسنجی اسلاوگرایی و جنبش رمانتیک‌گرایی آلمان، آن را بخشی از جنبش ضد روشنگری غربی می‌داند. اسلاوگرایان در انتقاد از غرب از این نقد بنیادین گام فراتر نهاده و دامنه انتقادات خود را معطوف به برآیندهای روشنگری غربی در قالب نهادهایی چون دموکراسی کردند. برای نمونه، کریفسکی دموکراسی را نهادی برای آشتی دادن رسمی منافع صوری، که فاقد روح و عشق برادرانه است، تلقی می‌کرد (Chirstoff, 1972, p. 306).

با این حال، آنها روسیه را پاره‌ای از غرب می‌پنداشتند؛ با این تفاوت که هنوز بنیادهای بومی آن آلوده فرهنگ غرب نشده بود. بر همین اساس، آنها رسالت تاریخی روسیه می‌دانستند که با عرضه معنویت فرهنگ روسی به غرب، ضمن نجات آن، فراگرد پیشرفت جهانی را به حرکت درآورند. یکی از اهداف اصلی اسلاوگرایان فراهم کردن این امکان برای روسیه بود تا بتواند به سهم خود کمک فرهنگی به بشریت بنماید. به باور اسلاوگرایان به دلیل انحطاط غرب و ناتوانی آن در تداوم بخشیدن به رسالت تاریخی پیشرفت جهانی، اکنون نوبت فرهنگ روسی بود که کمک اصیل خود را به پیشرفت جهانی و نجات غرب عرضه دارد. همین موضوع، اسلاوگرایی را از دشمنی بنیادین با غرب برحذر داشت (Christoff, 1972, pp. 77-78).

هر چند که در این نوشتار اسلاوگرایی به مثابه پروژه‌ای آگاهی بخش در راستای تحول اجتماعی ترسیم شده است؛ اما نباید این واقعیت را از نظر دور داشت که آن پروژه‌ای ناکام بود؛ زیرا نتوانست، قبل از آنکه حیات روشنفکری آن رنگ انگاره‌های افراطی بخود بگیرد، منجر به شکل‌گیری حرکتی نتیجه‌بخش شود. لیبرالیزه شدن جامعه پس از مرگ تزار نیکلای اول، با احساسی از فوریت برای ترمیم فرصت‌های از دست رفته در میان روشنفکران همراه بود. زمانی که شرایط برای تغییرات اجتماعی به صورت ناگهانی مهیا شد، روشنفکران خواستار سرعت دادن و عمق بخشیدن به آن شدند. لذا انگاره‌های رمانتیک در رابطه با نوزایی معنوی

ملت به نظر آنهایی که معتقد به ایجاد تغییرات اجتماعی رادیکال از طریق ابزارهای سیاسی بودند، انگاره‌هایی نامربوط تلقی شدند (Rabow-Edling, 2006, p. 138).

اصالت‌گرایی روسی هیچگاه شکل توده‌ای به خود نگرفت؛ زیرا گروه فعالانی که می‌بایست پروژه روشنفکری را به میان مردم برده و آن را به صورت یک جنبش اجتماعی مردمی درآورند، هرگز به شکل بخشی از جنبش اصیل اسلاوگرا در نیامدند. زمانی که بسیج اجتماعی به طبقه متوسط این اجازه را داد که به تحصیلات روی آورد، آنها تلاش خود را وقف نوعی جنبش بسیار رادیکال‌تر کردند که دارای برنامه خاص سیاسی بزرگتر بود. از این روی، اصالت‌گرایی روسی به عنوان یک نیروی سیاسی انگیزه خود را از دست داد و بوسیله جنبش نوساز و رادیکال‌تر دیگر، با نخبه‌گرایی یکسان، جایگزین شد که اعضای آن به نیروی توده‌ها و ضرورت کنترل دولت به منظور اصلاح جامعه واقف بودند.

گرایش‌های متأخر اندیشه‌های اسلاوگرایانه را در مقالات گردآوری شده تحت عنوان ویخی (Vekhi) می‌توان دید که در واکنش به تجربه انقلاب ۱۹۰۵ به چاپ رسید (Shragrin & Todd, 1977). نویسندگان این مقالات جملگی به نفع ارزش‌های روحانی، مارکسیسم را به نقد کشیدند و در مخالفت با سلطه دیدگاه‌های مبتنی بر پوزیتیویسم و مادیرگرایانه تمایلی بنیادین برای فراخوانی به مذهب و جهان بینی متافیزیک از خود نشان داده‌اند. بسیاری از این نویسندگان ادعا کرده‌اند که کمونیسم مادیرگرا برآیندی از عقلانیت فردگرای غربی است. به نظر آنها هوادارای از اخلاق سود-محور بوسیله اعضای رادیکال روشنفکران، آنها را از درک راستین حقایقی چون خدا باز داشته بود. انتقاد اصلی اسلاوگرایان متأخر از روشنفکران رادیکال معطوف به تلاش آنها برای سرکوب رژیم حاکم و کم اهمیت دانستن ملاحظات اخلاقی و انسجام جامعه روشنفکری بود. نویسندگان ویخی درست همانند اسلاوگرایان نخستین بر حیات روحانی تأکید داشتند و از این روی، خودسازی اخلاقی را بسیار مهم‌تر از اصلاحات اجتماعی و سیاسی تلقی می‌کردند (Tompkins, 1957, pp. 22-23).

به رغم انتقاداتی که نویسندگان متأخر اسلاوگرا نسبت به گرایش‌های رادیکال مارکسیستی داشتند؛ برخی از دانش‌پژوهان از تأثیر اندیشه‌های اسلاوگرایان بر شکل‌گیری این ایدئولوژی صحبت می‌کنند. آنها استدلال می‌کنند جهان‌گرایی کمونیسم متأثر از داعیه‌های اسلاوگرایان مبنی بر نجات جهان و کمک به غرب است. بلشویک‌ها هنگامی که به قدرت رسیدند فقط به فکر استقرار سوسیالیسم در روسیه نبودند، بلکه می‌خواستند ایده انقلاب را، البته در ردای روسی آن، برای جهانیان تقدیم کنند. به نظر آنها، روسیه الگوی آرمانی برای رهایی غرب از چنگال فساد دولت‌های بورژوازی بود؛ چیزی که قبلاً به طرز روشنی در اندیشه‌های اسلاوگرایان مفهوم‌بندی شده بود. به بیان دیگر، رسالت اسلاوگرایان مبنی بر نجات جهانیان از

فرهنگ غربی، محمل مناسبی را برای رواج گرایش‌های موعودی جهان‌گرایانه در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ پدید آورد و به کمونیسم روسی این اجازه را داد که به جای توجه به رویکرد غرب نسبت به روسیه، به این موضوع بپردازد که اروپا باید چه کند که مورد قبول روس‌ها واقع شود (حجاریان، ۱۳۸۲، ص ۷۵).

با وجود این، پس از انقلاب اکتبر روسیه به نظر می‌رسید دیگر انگاره‌های اسلاوگرایی جایگاهی در جامعه ندارند. افشای جنایت‌های استالین تحت نام مارکسیسم-لنینیسم راه را برای انتقادگرایی عمومی هموار ساخت و روشنفکران در تکاپوی یافتن راه سومی از میان شرق و غرب برآمدند که خاص روسیه باشد. در این فضای نسبتاً آزاد روشنفکری، اندیشه روسی رستاخیزی جدید به خود گرفت. در نوشته‌های روشنفکران موسوم به نویسندگان روستاگرا، مارکسیسم-لنینیسم به عنوان دکترین غربی تلقی شد و آثار منفی آن از جمله عقب‌ماندگی به نقد کشیده شد. این نویسندگان اعتقاد داشتند شیوه زندگی روسی در دل ارزش‌های اخلاقی و سنت‌های مردم روستایی نهفته است. در ادامه راه اسلاوگرایان نخستین، آنها روشنفکران روسی را نصیحت می‌کردند که تقلید انگاره‌های غربی را متوقف، و رویکرد منفی خود نسبت به اندیشه روسی را اصلاح نمایند (Brown, 1978, pp. 219-271).

با زوال اتحاد شوروی، اصالت‌گرایی روسی جای تازه به خود گرفت. در این چارچوب پرسه هویت ملی روسیه و روابط آن با اروپا دگرباره در کانون مباحث روشنفکری قرار گرفت و پرسش‌هایی از قبیل اینکه "ما کیستیم؟" و "چه چیزی ما را خاص جلوه می‌دهد؟" مطرح شد. در کارهای این نسل از روشنفکران، روسیه نه به عنوان یک تمدن برتر یا پست، بلکه تمدنی در کنار سایر تمدن‌ها، اما از نوعی متفاوت در نظر گرفته شد. وانگهی، بسیاری از روشنفکران بر اهمیت تمرکز بر سنت‌های بومی تاکید کردند و شناخت تاریخ، مذهب، فلسفه، و ادبیات روسیه را در کانون توجه خود قرار دادند. در دید آنها، هم کمونیسم و هم سرمایه‌داری به عنوان ایدئولوژی‌هایی تلقی شدند که انسان‌ها را از ریشه‌های بومی خود جدا کرده بودند (Solzhenitsyn, 1995, pp. 106-107).

کوتاه اینکه، از زمان نخستین فرمول‌بندی مفهوم خاص اندیشه روسی در ربع دوم قرن نوزدهم، این اندیشه تشکیل دهنده بخشی مهم از دریافتهای روشنفکران روس بوده است. این نکته که آیا آن بنیادی مفید برای مردم روسیه در جهان معاصر است یا نه، سوالی بی‌پاسخ است و نوشتار حاضر نیز در پی پاسخ به آن نیست. به هر روی، روشن است که شباهت‌های بسیاری بین مشکلات ملی مورد نظر اسلاوگرایان و آنچه که از سوی روشنفکران معاصر روسی بیان شده وجود دارد. عوامل محرک پروژه اسلاوگرایی، از جمله احساس عقب‌ماندگی و اندیشه ملتی متمایز، امروزه یکی از مهم‌ترین مباحث موجود در روسیه به شمار می‌روند. از



زمان مطرح شدن اندیشهٔ اسلاوگرایی تا به امروز، پاسخ‌هایی که برای اینگونه مسایل ارایه شده نه در بردارندهٔ طرفداری از انزوگرایی بوده و نه داعیهٔ دشمنی مطلق با غرب داشته‌اند.

### اصالت‌گرایی فرهنگی در ایران

همانند روسیه، ایران نیز از جمله کشورهایی است که با تأخیر وارد گردونهٔ مدرنیته شد. همین موضوع مبین علت رواج اندیشهٔ انجام اصلاحات و نوسازی از بالا و تبدیل آن به پروژهٔ سیاسی و نه فرایند درون‌جوش اجتماعی شد. متعاقب آشنایی ایرانیان با غرب، اندیشهٔ انجام اصلاحات از بالا همزمان در میان نخبگان حکومتی و نخبگان دانش‌آموخته شکل گرفت. این نخبگان عمدتاً از طبقات بالای جامعه شامل درباریان، فرزندان اعیان تجار ثروتمند و اشرافیت روحانیت بودند که توانایی مسافرت به اروپا و تحصیل در دانشگاه‌های آن را داشتند (کاتم، ۱۳۷۲، صص ۳۵۲-۳۵۱). در نگاه این نخبگان تاریخ فرایندی جهانشمول داشت و توسعه امری تک‌خطی بود. در این چارچوب، حال ایران گذشتهٔ اروپا و حال اروپا آیندهٔ ایران در نظر گرفته می‌شد. از این روی، در نخستین گام‌های برخورد با اندیشهٔ مدرن احساسی از عقب ماندگی در ذهن نخبگان ایرانی شکل گرفت و تقلید از الگوهای غربی به عنوان راه‌حل بنیادین غلبه بر مشکلات جاری در نظر گرفته شد (توکلی طراقی، ۱۳۸۱، ص ۶). تقی‌زاده که سرآمد روشنفکران غرب‌گرا و تجدد مآب بود به صراحت اعتقاد داشت ایران باید "ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً" فرنگی مآب شود و بس. «به باور وی، اگر عقلای ایران روش فرنگی مآبی را اختیار می‌کردند و در آن راه جدی بودند ایران آباد و خوشبخت می‌شد و از خطرات حالیه می‌رهید (همان، ص ۱۰۹). نگرش تقی‌زاده از سوی سایر نویسندگان آن دوره از جمله مرتضی مشفق کاظمی، علی نوروز و حبیب‌الله پور رضا دنبال شد.

بطور کلی، می‌توان گفت تجدد مقلدانه گفتمان مسلط سال‌های قبل و پس از مشروطیت بود که با نگرش نوسازی از بالا همراه بود. در این چارچوب، پروژهٔ مشروطیت نیز تلاشی برای انجام اصلاحات به شیوهٔ غربی بود که در تحلیل نهایی حرکتی منجر به نوسازی اقتدارگرایانه از بالا به شمار می‌آید (بشریه، ۱۳۸۰، صص ۶۶-۶۳). رویکردهای غرب محور، با همهٔ ناسازگاری‌های درونی، اندکی پس از مشروطیت موجب اصلاحات از بالا در دوران رضا شاه شد و بدین‌سان معنا و مفهوم واقعی خود را در عمل بیش از هر دوره‌ای نشان داد. رضا شاه توانست با تأسی به غرب دولتی نسبتاً نیرومند و دارای دیوانسالاری و ارتش مدرن بوجود آورد و آنچه را که در دورهٔ قاجار با اصلاحات عباس میرزا، امیر کبیر و سپهسالار آغاز شده و ناکام مانده بود، عملی سازد. او توانست برنامه‌های فراگیر تغییر اجتماعی را بر جامعه‌ای به غایت بی‌شکل بار نهد که حتی برای تزارهای روس در قرن نوزدهم غیرممکن بود (McDaniel،

1991, p. 47). بسیاری از روشنفکران دوره مشروطیت و طرفداران تجدد به طرق مختلف در به قدرت رساندن رضا شاه نقش داشتند و برخی از آنها در دوران فرمانروایی او به روشنفکران دولتی، چیزی همسنگ نخبگان خدماتی در روسیه، تبدیل شدند و نقشی با اهمیت در فرایندهای موسوم به *استبداد نوساز* ایفا کردند.

تلاش‌های رضا شاه و فرزندش برای تحرک بخشیدن به جامعه صنعتی شهری، ناسازگاری‌هایی را به دنبال داشت و جامعه را گرفتار شبکه‌ای از ناسازهای مهار ناشدنی کرد. اگر چه اصلاحات او کشور را از حیث تکنیک تا حدودی به جلو برد، اما از حیث فرهنگی و سیاسی چنان فضای کشور را مسخر ساخت که روشنفکران را برای عبور از آن به تفکر واداشت (غنی نژاد، ۱۳۷۶، ص ۲۰۹).

یکی از مهم‌ترین ناسازهای استبدادهای نوساز توسعه ناموزون است. این رژیم‌ها تا جایی با اندیشه اصلاحات همگام می‌شوند که دامنه آن به ساخت سیاسی سنتی گسترش پیدا نکند. کاربست این شیوه نوسازی، همانند روسیه، در ایران نیز نشان داد که نسبت به اصلاحات سیاسی بی‌تحمل است (McDaniel, 1991, pp. 216-232). تداوم خودکامگی و ناتوانی در توسعه دامنه اصلاحات به حوزه سیاسی، روشنفکران غرب‌گرا را در موضعی فروتر قرار داد. از سوی دیگر، تحمیل اجبارآمیز فرهنگ و تمدن غربی میان دولت و جامعه جدایی افکند و از شکل‌گیری پیوند انداموار میان آنها جلوگیری کرد (بروجدی، ۱۳۷۷، ص ۵۷). روشنفکران غرب‌گرا که از پیشبرد اندیشه اصلاحات از بالا ناامید شده بودند، یا خود از همراهی دولت کناره گرفتند و یا به اجبار از آن رانده شدند. از سوی دیگر، آنها به دلیل داشتن فرهنگ و هویتی غربی، همانند روشنفکران غرب‌گرای روسیه، در میان مردم نیز فاقد جایگاه بودند. این وضعیت زمینه بحران هویت جدی را برای آنها فراهم ساخت که نهایتاً منجر به دگرگونی در دستور کار روشنفکری شد. تحولی که بحران هویت روشنفکران را به نقطه اوج رساند کودتای ۲۸ مرداد و در پی آن تحکیم سنت یک‌سالاری بود که امیدهای اصلاحات را به بن‌بست کشاند. طی این فرایند بسیاری از نخبگان دانش‌آموخته ایرانی، همانند هم‌تایان روسی، دریافتند که خدمت به دولت با خدمت به مردم و ملت ایران سازگاری ندارد و لذا باید نقش خدمت‌گذاری عمومی را جدای از دولت و در پیوند با مردم به انجام رسانند. این نتیجه‌گیری زمینه را برای شکوفایی گفتمانی فراهم کرد که خواستار بازگشت به اصالت‌های فرهنگی بود. این گفتمان پیکانی بود که از یک سو مبارزه با رژیم یک‌سالار را هدف قرار داده بود و از سوی دیگر غرب ستیز بود. اصالت‌گرایی فرهنگی در میان این روشنفکران پس از یک دهه بحران و سرگشتگی هویتی که از درون آن رسالت و دستور کار جدیدی برای روشنفکران تعریف شد، به ثمر نشست. بحران هویت روشنفکران، زاده سال‌های استبداد و یک‌سالاری سلطنتی بود که با براندازی

مصدق تحکیم یافت و با سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ تداوم پیدا کرد. در این وضعیت طبیعی بود که تغییری در محل وفاداری روشنفکران بوجود آید؛ چیزی که کرین بریتون آن را یکی از نشانه‌های وضعیتی پیش از انقلاب تلقی کرده است (بروجردی، ۱۳۷۷، ص ۶۰).

در سال‌های بحران و سرگشتگی هویتی، تک ستارگانی از روشنفکران بودند که تلاش می‌کردند با القاء امید و تأکید بر مسئولیت نخبگان دانش‌آموخته در برابر وقایع جاری جامعه آنها را دگرباره به صحنه آورند. در فراگرد اینگونه تلاش‌ها کارویژه‌ای جدید مبتنی بر مسئولیت روشنفکر در مقابل مسایل اجتماعی و تعهد و کوشندگی او برای اصلاح جامعه باز تعریف شد. چیزی که در این مسیر به خدمت گرفته شد برگردان اندیشه‌های ژان پل سارتر در خصوص وظایف روشنفکر بود. در واقع، مفهوم تعهد و روشنفکر کوشنده نخستین بار بوسیله وی در سال ۱۹۴۵ مطرح شد. اصول نظریه او این بود که نویسندگی باید نتایج عملی داشته و معطوف به ایجاد تغییر در جامعه باشد. با ترجمه آثار سارتر در اوایل دهه ۱۳۴۰ این مفهوم در ایران بسط یافت. تحت تأثیر این رویکرد سارتری بود که نویسندگان آن دوره هر کدام به تعبیرهای مختلف به وظیفه اجتماعی روشنفکر تأکید می‌کردند (حاج سید جوادی، ۱۳۴۶، ص ۵۹).

در آن سال‌ها، فضای استبداد و اختناق سیاسی اجازه مبارزه و نقد مستقیم ساخت سیاسی را به روشنفکران نمی‌داد. بنابراین، آنها مجبور بودند از راههای غیرمستقیم بدان مهم مبادرت ورزند. در فراگرد این جستجو روشنفکران با تغییر تمرکز خود از ساخت سیاسی به جامعه، از مفهوم فرهنگ سود بردند و آن را در مبارزه با رژیم و عمل به وظیفه ایجاد تغییر در جامعه مورد استفاده قرار دادند. آنها فرهنگ غرب و اشاعه آن در جامعه را مسئول وضعیت آشفته و عقب مانده ایران معرفی کردند. بدین‌سان، روشنفکران توانستند راهی برای نقد غیرمستقیم ساخت سیاسی بگشایند (پرهام، ۱۳۵۷، ص ۲۲۱). زیرا در آن سال‌ها رژیم به روشنی مسئول تحمیل اجبارآمیز فرهنگ و ارزش‌های غرب شناخته می‌شد که کیستی و هویت اجتماعی مردم را تهدید می‌کرد (ملکی، ۱۳۳۹، ص ۴؛ آل احمد، ۱۳۳۸، ص ۱۳).

با تبدیل شدن فرهنگ به گفتمان محوری روشنفکران، آنها بین فرهنگ خودی و فرهنگ وارداتی غرب تمیز قایل شدند و متعاقباً پیروی از فرهنگ وارداتی غرب به بیماری غرب‌زدگی تعبیر شد. بدین ترتیب، قطبی شدن روشنفکران تشدید شد و در یک سو روشنفکران «بومی» و در سوی دیگر روشنفکران «بیگانه» قرار گرفتند. در این میان، روشنفکران بومی که عمدتاً برآمده از طبقه متوسط سنتی و پایین بودند، روشنفکر بیگانه را همواره نماینده طبقه حاکم و تأمین کننده منافع امپریالیسم معرفی می‌کردند. بدین ترتیب، اصالت‌گرایی فرهنگی در ایران را باید جزئی از جنبش بزرگ‌تر جهان سوم‌گرایی دانست که در کشورهای تحت استعمار غرب جریان داشت و مبارزه با امپریالیسم را در دستور کار خود قرار داده بود. در تلقی روشنفکران

این جنبش، تنها با رجوع به فرهنگ اصیل بود که شرق می‌توانست هویت خود را باز یابد. این نکته را می‌توان با رجوع به نوشته‌های امه سزر و فرانتس فانون به روشنی دریافت که با تأسی به مفهوم بازگشت به خویشتن برای نجات آفریقای سیاه از ستم استعمارگران تلاش می‌کردند (سزر، ۱۳۴۸، صص ۹۴-۶۷؛ Fanon, 1985).

آنچه اصالت‌گرایی ایرانی را عمق بخشید و تقابل آن با فرهنگ غربی را تا سرحد تقابل هستی‌شناختی غربی و شرقی هدایت کرد، تأثیر پذیری روشنفکران اصالت‌گرای ایران از جنبش ضد روشنگری غربی، خصوصاً روایت هایدگری بود (میر سپاسی، ۱۳۸۴، ص ۱۴). نقد هایدگر از سنت روشنگری غربی با پیشنهاد بازگشت به سرچشمه‌ها یا ریشه‌های هستی اصیل همراه بود که در تقابل با روشنگری غربی قرار داشت. او در نقد مدرنیته غربی عمیقاً تحت تأثیر جنبش انتقادی بزرگ‌تر آلمان، یعنی رمانتیسیسم، قرار داشت. بنابراین، بسیاری از روشنفکرانی که در دهه‌های پیش از انقلاب در ایران با رژیم سرکوب‌گر و غرب‌گرای شاه مبارزه می‌کردند با جذب شدن به فلسفه هایدگر گفتمان غرب‌ستیزی مبتنی بر اصالت‌های فرهنگی را شکل دادند که در نهایت نتایج انقلابی به بار آورد. این گفتمان، همانند گفتمان اصالت‌گرایی روسی، در تقابل با سنت روشنگری غرب اصول بنیادین آن را سخت مورد حمله قرار می‌داد. به این ترتیب، روشنفکران اصالت‌گرای ایران نیز، همانند اسلاوگرایان، غرب را دستخوش بحران و انحطاط فرهنگی و اخلاقی می‌دانستند. به اعتقاد آنها، غرب خالی از معنویت شده و روی به نهیلیسم آورده و برای رهایی از این معضل باید روی به شرق آورد که کانون معنویت و عرفان است (پرهام، ۱۳۵۷، صص ۲۴۶-۲۴۴). با داشتن چنین درکی از غرب بود که آنها غرب‌زدگی را به بیماری تشبیه کردند و با نفی تقلید خواستار بازگشت به خویشتن فرهنگی شدند.

فردید نخستین کسی بود که تقابل دوگانه شرق و غرب را با استفاده از مفاهیم فلسفی به عاریت گرفته شده از هایدگر به گونه‌ای منظم تئوریزه کرد. در این تقابل هستی‌شناختی، او غرب را سرزمین سلطه جویی و نهیلیسم و شرق را قلمرو معنویت و نیک‌خواهی دانست. به اعتقاد او غرب‌گرایی شرق را از «اصالت فرهنگی» و «ودایع تاریخی» خود جدا کرده و در معرض بیماری خلاء معنویت و نهیلیسم قرار داده بود (میرسپاسی، ۱۳۸۶، ص ۵۴). با این استدلال فردید می‌گفت غرب را باید هم به عنوان هستی‌شناسی و هم به عنوان شیوه زندگی ترک کرد (بروجردی، ۱۳۷۷، صص ۱۷، ۱۰۵-۱۰۴).

کسی که تحت تأثیر مستقیم فردید، آراء و اندیشه‌های اصالت‌گرایانه و ضد غربی وی را به درون جامعه آورد جلال آل احمد بود که این کار را با ارائه نظریه جنجال برانگیز غرب‌زدگی مطرح کرد (میرسپاسی، ۱۳۸۶، صص ۱۰۹-۱۰۸). او در این چارچوب با بازسازی تقابل شرق و غرب، همانند رهیافت اسلاوگرای در پی جبران عقب ماندگی از طریق احیای اصالت‌های فرهنگی

برآمد. به این ترتیب، غرب‌زدگی را بیماری فراموش کردن اصالت‌ها تلقی کرد و آن را به مثابه فرایندی به تصویر کشید که جامعه ایرانی را از درون پوسانده و حیات و ذهنیت فرهنگی آن را تباہ ساخته است (آل احمد، ۱۳۴۴، صص ۲۸-۲۱).

شریعتی هم که بیش از دیگران در تبیین گفتمان بازگشت به خویش‌نقش داشت، قایل به تفاوت‌های بنیادین هستی‌شناختی میان شرق و غرب بود. او هر جامعه را دارای تیپ فرهنگی خاص می‌دانست. به نظر او تیپ فرهنگی غرب فردگرایی، ماتریالیسم، عین‌گرایی، سودجویی، و عرف‌گرایی است؛ در حالی که تیپ فرهنگی شرق جمع‌باوری، ذهن‌انگاری، اخلاق‌گرایی و باور به صفات ملکوتی است. شریعتی در این میان بطور خاص تأکید داشت که تیپ فرهنگی ما ایرانیان مذهبی و اسلامی است. او به سان نقد‌هایدگری از غرب، فرهنگ و تمدن غربی را دچار بن‌بست فلسفی و بحران معنویت می‌دانست. به باور وی غرب برای رهایی از این بحران باید به معنویت شرقی روی آورد. با این استدلال، شریعتی تقلید از غرب را پدیده‌ای زشت و مخرب قلمداد می‌کرد. او راه‌هایی از تبعات اشاعه فرهنگ غربی را همانند دیگر همتایان اصالت‌گرا، بازگشت به منابع فرهنگ بومی و معنویت نهفته در گذشته جامعه خودی می‌دانست (شریعتی، ۱۳۸۳، صص ۲۸۴، ۳۶۵).

داریوش شایگان و مهدی پرهام نیز همانند روشنفکران اصالت‌گرای پیش‌گفته کارشان را از انحطاط فرهنگی و بن‌بست فلسفی غرب آغاز کردند و برای درمان این بحران رجوع به معنویت شرقی و «عرفان مثبت» را به عنوان یک داروی مؤثر پیشنهاد کردند (شایگان، ۱۳۵۶، ص ۱۰، پرهام، ۱۳۵۷، ص ۱۵۵). در این میان، شایگان با توجه به آشنایی خود با فرهنگ شرقی عمیق‌ترین تحلیل‌ها را در خصوص تفاوت‌های شرق و غرب ارائه کرد. در چارچوب روایت‌هایدگری، او بر این باور بود که فرهنگ و تمدن غربی مبتنی بر خرد باوری است و از قرن ۱۶ به بعد با از دست دادن امانت معنوی خود، طی «سیری نزولی» در نیهیلیسم و خلاء معنویت گرفتار شده است. این در حالی بود که او شرق را قلمرو «مکاشفه و ایمان» با سرشتی عارفانه می‌دانست که غایت آن رستگاری است. شایگان ترجیح می‌داد به جای کاربرد واژه شرق از فرهنگ‌های آسیایی استفاده کند تا از این رهگذر، ضمن دوری‌گزینی از مفاهیم ایدئولوژیک، تأکید بیشتر بر جنبه‌های فرهنگی و تمدنی کرده باشد (شایگان، ۱۳۵۶، ص ۹). به باور وی فرهنگ‌های آسیایی تنها منبع و مخزن باقی‌مانده انسانیت و اصالت‌اند که با اخذ تکنولوژی و تکنیک در معرض تهدید قرار گرفته‌اند. زیرا به استدلال وی تکنولوژی و تکنیک غرب را نمی‌توان از فرهنگ آن جدا کرد و لذا هر دو توأمان وارد می‌شوند (همان، صص ۱۰، ۱۶۸).

آنچه از مباحث پیش‌گفته بر می‌آید این است که ایده بازگشت به خویش‌نقش به مثابه فرایند هویت‌یابی در نزد روشنفکران اصالت‌گرای ایرانی را، همانند همتایان روسی، می‌توان در

چارچوب ملی‌گرایی فرهنگی مورد تحلیل قرار داد. اینکه منابع یا عناصر بنیادین این هویت فرهنگی از نظر آنها چه بوده، نکته‌ای است که در همسنجی با مورد روسیه نتایج شایان توجه بدست می‌دهد. چنانکه دیدیم، اسلاو‌گرایان در بیان سرچشمه‌های هویت اصیل روسی بر دو منبع دکتین کلیسای ارتدوکس روس و فرهنگ عامه مردم تأکید می‌کردند. به همین‌سان، در مورد ایران نیز باوری مشابه در نزد اصالت‌گرایان وجود داشت. آنها مذهب را به عنوان منبع اصلی هویت اصیل تلقی می‌کردند و در بیان این هویت به صراحت بر فرهنگ اسلام شیعی تأکید داشتند که می‌بایست از دو منبع دکتین فقهی و فرهنگ عمومی مردم، شناسایی و بازآوری شوند. این موضوع در آراء و اندیشه‌های روشنفکران ایران در قالب مفاهیم و اصطلاحات گوناگون بازتاب یافته است. در این چارچوب، فرید از بازگشت به خویشتن جدید مبتنی بر عناصر هویت‌بخش «اسلام و قرآن» صحبت می‌کرد (دیباچ، ۱۳۸۶؛ میر سپاسی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴). آل احمد نیز «اسلام شیعی» را عنصر اصلی هویت ایرانیان بر می‌شمرد. اما او چندان اعتقادی به روحانیون به عنوان منبع این هویت نداشت (میر سپاسی، ۱۳۸۵، صص ۱۸۸-۱۸۶). بر این اساس او عناصر هویت اصیل را در فرهنگ شیعی عامه مردم جستجو می‌کرد و کسی را روشنفکر اصیل می‌نامید که به مطالعه، شناسایی و باز تفسیر فرهنگ عامه مردم مبادرت کند (Nabavi, 2003, p. 37). شریعتی هم دیدگاهی نزدیک به دیدگاه آل احمد داشت. او در بیان هویت یابی ایرانیان بر اسلام شیعی به عنوان خویشتن فرهنگی تأکید داشت و لذا خواستار بازگشت به آن بود. در فراگرد این بازگشت شریعتی، همانند آل احمد، رجوع به جامعه و فرهنگ مردم را بر روحانیت ترجیح می‌داد (میر سپاسی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹). شایگان نیز با داشتن درکی فرهنگی از مفهوم هویت و ملیت در جستجوی هویت اصیل ایرانی، اسلام و بویژه تشیع را سرچشمه اساسی "خاطره‌زلی مشترک ایرانیان" معرفی کرد. او همانند آل احمد و شریعتی اسلامیت را با ایرانیت در هم آمیخت و بدین طریق هویت ملی را با برداشتی مذهبی مورد تبیین قرار داد. اما او برخلاف این روشنفکران که عناصر این هویت را در فرهنگ عمومی جستجو می‌کردند، با دید نخبه‌گرایانه دکتین فقهای حوزه‌های علمیه قم و مشهد را سرچشمه این هویت یابی می‌دانست (شایگان، ۱۳۵۶، ص ۲۹۶). مهدی پرهام هم همانند روشنفکران پیش‌گفته با تعبیری فرهنگی از ملیت، عنصر اساسی هویت اصیل ایرانی را برگرفته از مذهب اسلام دانسته و در کنار آن بر عرفان موجود در فرهنگ و زندگی اجتماعی مردم تأکید کرده است (پرهام، ۱۳۵۷، صص ۲۵۲، ۲۵۶).

موضوع دیگر که در تبیین نگرش اصالت‌گرایان ایرانی باید بدان پرداخته شود تفکر آنها مبنی بر اندام‌وارگی جامعه و تاریخ است. می‌توان ادعا کرد که آنها، همانند اصالت‌گرایان روسی، این نحوه نگرش را متأثر از اندیشمندان رمانتیک و در سطح وسیع‌تر متفکران منتقد

جنبش روشنگری در آلمان بوده‌اند. در این میان شریعتی به صراحت باور خود به اندام‌وارگی اجتماعی را مورد تأکید قرار داده و سنگ بنای اندیشهٔ بازگشت به خویشستن را بر اساس آن بنیاد نهاده است (شریعتی، ۱۳۸۳، صص ۹۷-۱۰۰). شایگان نیز به روشنی بر باور خود به اندیشهٔ اندام‌وارگی اجتماعی صحه گذاشته و بویژه در ارتباط با موضوع غرب‌زدگی این اندیشه را بکار بسته است (شایگان، ۱۳۵۶، صص ۲۹۶-۳۰۰).

اصالت‌گرایان با هدف قرار دادن ایجاد تغییر در شرایط زندگی اجتماعی، محرکی قوی در ایجاد جنبشی توده‌ای علیه رژیم حاکم محسوب می‌شدند. لذا رژیم با درک این موضوع، کوشید تا با بدست گرفتن پرچم اصالت‌گرایی، روشنفکران را از ابزار مؤثر مبارزه محروم کند. بر همین اساس، تا میانهٔ دههٔ ۱۳۵۰ مفاهیم «اصالت فرهنگ»، «بازگشت به ریشه‌ها» و «بازشناختن میراث فرهنگی و فرهنگ گذشته» همواره در کانون سیاستگذاری فرهنگی کشور بود (پهلوان، ۱۳۵۳، ص ۵۵). با وجود این، سیاست رژیم با رویکرد روشنفکران مخالف تفاوت زیاد داشت. در حالی که روشنفکران غرب ستیزی را به عنوان نمادی از گرایش خود به جهان سوم یدک می‌کشیدند، حاکمیت در سیاست های فرهنگی خود الزاماً با غرب مشکلی نداشت؛ به علاوه سیاست فرهنگی رژیم مبتنی بر بازگشت به گذشتهٔ پیش از اسلام بود، در حالی که روشنفکران بازگشت به خویشستن اسلامی را در سر می‌پروراندند.

روشنفکرانی که در پی احیای گذشتهٔ اصیل بودند به دلایلی چند موضع دولت را ناخوشایند تلقی می‌کردند. نخست اینکه پیشنهادی دولتی بود؛ دوم اینکه بسیار محافظه‌کارانه و نخبه‌گرایانه بود؛ و بالاخره، سوم اینکه جهت‌گیری آن به سمت به رسمیت شناخته شدن بوسیلهٔ خارجیان بود. بر این اساس، آنها به دنبال متمایز ساختن خود از حاکمیت رفتند و در راستای چگونگی احیای گذشتهٔ راستین قلم زدند (آشوری، ۱۳۴۸، ص ۷۲). لذا سیاست فرهنگی رژیم در رسیدن به هدف خود ناکام ماند. در نتیجه با گسترش افکار اصالت‌گرایانهٔ روشنفکران ناراضی در میان طبقهٔ متوسط و توده‌های سنتی، جنبشی توده‌ای موجودیت رژیم را در نوردید؛ چیزی که در مورد روسیه مستقیماً شاهد آن نبودیم.

## نتیجه

چنانکه دیدیم، روسیه و ایران هر دو از جمله کشورهای هستند که با تأخیر وارد گردونهٔ مدرنیته شدند و لذا آن را به صورت پدیده‌ای وارداتی و با تکیه بر ایدئولوژی غرب محور به صورت اجبارآمیز از بالا (بوسیلهٔ دولت) تجربه کردند. در این میان، سابقهٔ وجود دولت‌های استبدادی و خودکامهٔ سنتی در هر دو کشور نقشی ویژه در نوع رویکرد به مدرنیته و تعیین روندها و پیامدهای آن در جامعه داشته است. ساخت سیاسی هر دو کشور در نبود جامعهٔ

مدنی مؤثر در اکثر ادوار تاریخی از جامعه بیگانه بوده است؛ واقعیتی که با آغاز و تداوم مدرنیزاسیون از بالا شدت بیشتر یافت. در فقدان جامعه مدنی مؤثر، یعنی نبود احزاب سیاسی، اتحادیه‌ها و انجمن‌های حرفه‌ای با سابقه، روشنفکران این کشورها از امکان لازم برای رهبری عرصه عمومی و تعیین چشم اندازهای آینده برخوردار بودند. در هر دو کشور همزمان با آشنایی با مدرنیته گروهی از روشنفکران پدیدار شدند که می‌خواستند رنگی تازه بر فرهنگ جامعه خود ببخشند. چنانکه از مطالب این نوشتار برمی‌آید، همانندی‌های زیادی در موضع‌گیری‌های روشنفکران این کشورها، هرچند به صورت ناهمزمان، به چشم می‌خورد. به خاطر ضرورت نوسازی از بالا، در مرحله نخست روشنفکران در چارچوب پارادایم تحول خطی جوامع از غربی شدن جامعه خود حمایت کردند و به همین دلیل به شکلی قابل ملاحظه از مردم و فرهنگ بومی کشورشان فاصله گرفتند. اما انسداد ساخت سیاسی و محدودیت‌های آن بر سر راه پیشرفت و توسعه مشارکت، امیدواری‌های نوسازی را در نزد روشنفکران دو کشور به بن‌بست کشاند. سرکوب جنبش دسامبريست‌ها در روسیه و کودتای ۲۸ مرداد در ایران و متعاقباً تحکیم یکه‌سالاری در القای این ناامیدی نقشی مؤثر داشت. در این وضعیت، جامعه روشنفکری روسیه و ایران از یک سو به دلیل بیگانه شدن از مردم و فرهنگ و تاریخ کشور خود، و از سوی دیگر به دلیل رانده شدن از دولت دستخوش بحران هویت شد. در تکاپوی پیدا کردن راه برون رفت از این بحران روشنفکران به این نتیجه رسیدند که همراهی دولت با خدمت به مردم سازگاری ندارد و ناگزیر باید یکی از آن دو را برگزینند. چنین شد که روشنفکران سرخورده از دولت این بار روی به سوی جامعه و مردم نهادند و با اتکاء به آن به مبارزه با رژیم حاکم پرداختند. در شرایطی که امکان مبارزه مستقیم وجود نداشت مفهوم فرهنگ اصیل مبدل به ابزاری مؤثر برای نقد سیاست‌های رژیم‌هایی شد که مبلغ فرهنگ بیگانه غربی بشمار می‌آمدند. در این چارچوب، اصالت‌گرایان روسی و ایرانی، استدلال می‌کردند رژیم با تحمیل فرهنگ غربی و تقلید الگوهای وارداتی موجب از هم گسیختگی پیوند اندام‌وار اجتماعی و نابودی هویت مردم شده و بدین لحاظ جامعه را دستخوش بحرانی عمیق کرده است. اصالت‌گرایان در هر دو کشور در راستای تلاش برای گذار از این بحران با تأسی به نظریه اندام‌وارگی اجتماعی، بازگشت به خویشتن فرهنگی را مورد تأکید قرار دادند. آنها در این مسیر از جریان فکری ضد روشنگری آلمان که ضمن تبلیغ بی‌همتایی فرهنگی، فرهنگ مدرن غربی را فرهنگی منحط و بحران‌زده ترسیم می‌کرد، تأثیر قابل ملاحظه پذیرفتند.

این موضوع به نگرش اصالت‌گرایانه روشنفکران عمق و جهتی ویژه بخشید. بدین صورت که مقابله با فرهنگ غربی را به اولویت نخست برکشید و مبارزه با رژیم عمدتاً بدان دلیل مشروعیت یافت که مبلغ فرهنگ غربی شناخته می‌شد. لذا اینگونه شد که مقابله با غرب و



مبارزه با رژیم در هر دو کشور بهم پیوند خوردند. اصالت‌گرایان هر دو کشور خلاء معنویت در غرب را به مثابه دلیلی بر انحطاط و وجود بحران در جامعه غرب ارزیابی می‌کردند و به همین دلیل داعیه کمک به غرب از رهگذر بازگشت به معنویت نهفته در فرهنگ روسی و ایرانی - اسلامی را داشتند. این مطلب نشان دهنده ترکیب ناسازه‌ای جدی در اصالت‌گرایی این دو کشور است: در حالی که به لحاظ مبانی فکری اصالت‌گرایی فرهنگی مبتنی بر نقد جهانشمول‌گرایی فرهنگ غربی و هواداری از بی‌همتایی فرهنگی و تحول درونی فرهنگ‌ها می‌باشد، داعیه کمک به غرب، از طریق عرضه معنویت به آن، خود بیان دیگری از جهانشمول‌گرایی تلقی می‌شود. همین داعیه جهانشمول بوده است که بعدها در انقلاب روسیه و انقلاب اسلامی ایران در قالب مأموریت فرا تاریخی برای رهایی بشریت و برقراری عدالت خود را نشان داد.

از آنجا که اصالت‌گرایی فرهنگی در هر دو کشور ایران و روسیه در پی باز تفسیر گذشته به منظور غلبه بر عقب‌ماندگی و پاسخگویی به نیازهای اجتماعی در شرایط مدرن بوده است، باید این جنبش روشنفکری را به مثابه جنبشی ترقی‌خواه برای ایجاد تغییر مورد ارزیابی قرار داد و از تفسیر آن به عنوان نگرشی خیال‌پردازانه همراه با حسی نوستالژیک به گذشته‌ای بسیار دور پرهیز کرد. این بدان معنا نیست که سمت و سوی گفتمان اصالت‌گرایی فرهنگی معطوف به ایجاد ساخت سیاسی دموکراتیک است. زیرا جزم اندیشی نهفته در ذات آن امکان ایجاد چنین ساختاری را محدود می‌کند.

تا اینجا عمدتاً بر همانندی‌های اصالت‌گرایی فرهنگی در روسیه و ایران تأکید شد. اما باید توجه داشت که این همانندی‌ها را نمی‌توان بیش از این توسعه داد. زیرا بسترهای تاریخی و فرهنگی متفاوت دو کشور به همان میزان روندها و پیامدهای متفاوت را پیش می‌نهد. دامنه این ناهمانندی‌ها در جریان مدرنیزاسیون دو کشور به حدی گسترده است که ما را قانع به پذیرش رهیافت *مدرنیته‌های چند گانه* می‌کند. گزینش روش جامعه‌شناسی تاریخی برای انجام مطالعه حاضر دقیقاً به همین منظور بوده است که بتوانیم در جریان بحث، در کنار همانندی‌ها، ناهمانندی‌ها را نیز در تحلیل خود بگنجانیم. وجود همین ناهمانندی‌ها در تاریخ و فرهنگ دو کشور بوده است که تحول اصالت‌گرایی و نقش آن در آینده دو کشور را به گونه‌ای متفاوت رقم زده است.

اگر می‌بینیم شعله غرب ستیزی در روسیه بسیار ملایم بوده و در مقابل در ایران از شدت و عمق بیشتر برخوردار بوده بدان دلیل بوده است که اصالت‌گرایان روسی این کشور را پاره‌ای از غرب می‌دانستند. اما در ایران، غرب «دیگری» اصالت ایرانی - اسلامی محسوب می‌شد و از اینرو به عنوان دشمن لازم بود تا مرز براندازی با آن مقلبله شود. بنابراین، مفهوم کمک به غرب

در اصالت‌گرایی روسی و ایرانی معنایی متفاوت می‌یابد. در روسیه «کمک به غرب» معنایی معطوف به اصلاح و تکمیل فرهنگ غرب داشت، اما در ایران عمدتاً معنایی معطوف به نجات مردم غرب از سلطه فرهنگ منحط از طریق براندازی آن داشته است. شاید از دلایل اصلی ستیز با غرب در ایران، عمق و شتاب بیشتر نوسازی از بالا و متعاقباً تعمیق شدیدتر مظاهر مدرنیته غربی در مقطع زمانی کوتاه‌تر بوده است. شتاب نوسازی در ایران همراه با تبعات فرهنگی عمیق، طبقات متوسط سنتی و جدید جامعه را آزرده ساخت و به همین دلیل روشنفکران اصالت‌گرا بیشتر از این طبقات برخاستند. این در حالی بود که روشنفکران اصالت‌گرای روسیه از طبقه اشراف و نجبا برخاسته بودند. تاریخ نشان داده است که عمق رادیکالیسم در میان طبقات متوسط، خصوصاً طیف سنتی جامعه، همواره بیشتر بوده است. این موضوع می‌تواند تبیین‌کننده روندهای انقلابی روسیه و ایران نیز باشد. در روسیه به خاطر رویکرد معتدل اصالت‌گرایی، هرگز روشنفکرانی رشد نکردند که بخواهند آن را به صورت یک ایدئولوژی به میان مردم ببرند و لذا در سطح آکادمیک محدود ماند و راه را برای رشد جنبش رادیکال سوسیالیسم و مارکسیسم باز گذاشت. البته تأثیر اسلاوگرایان را بر سوسیالیسم نمی‌توان انکار کرد که بررسی آن مجالی دیگر می‌طلبد. در ایران، اصالت‌گرایی فرهنگی چندان رادیکال بود که با ظهور مفاهیم «تعهد و کوشندگی» در بستر جهان سوم‌گرایی، روشنفکران عمل‌گرایی پیدا شدند که آن را به مثابه ایدئولوژی به میان مردم بردند و جنبشی توده‌ای به جریان انداختند که نهایتاً در مدتی نسبتاً کوتاه به انقلاب و تشکیل دولت منجر شد. انقلاب، جنبش اصالت‌گرایی را از موضع اپوزسیون بیرون برد و به موضع حاکمیت برکشید و بدین ترتیب تداوم اجتماعی آن قطع شد؛ زیرا اینک اپوزسیون ایدئولوژی دیگر را می‌طلبید تا بتواند حاکمیت را به چالش بکشد. این در حالی بود که در روسیه اصالت‌گرایان موفق به تسخیر حاکمیت نشدند و اصالت‌گرایی در قالب نوعی ملی‌گرایی فرهنگی همواره به صورت جریان روشنفکری مخالف تداوم یافت.

## منابع و مأخذ:

### الف. فارسی:

۱. آشوری، داریوش (دیماه ۱۳۴۸) "سنت و پیشرفت"، فرهنگ و زندگی، شماره اول.
۲. آل احمد، جلال (فروردین ۱۳۳۸) "ورشکستگی مطبوعات" علم و زندگی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۴) غربزدگی، تهران: انتشارات رواق.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۷) در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران: انتشارات رواق.
۵. بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷) روشنفکران ایران و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزاد.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۸۰) موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران: گام نو.

۷. بیسکی، میگل د (۱۳۸۱) *هایدگر و سیاست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۸. پرهام، مهدی (۱۳۵۷) *فرهنگ سکوت*، تهران: بی ن.
۹. پهلوان، چنگیز (تابستان ۱۳۵۳) "برنامه ریزی فرهنگی در ایران"، *فرهنگ و زندگی*، شماره ۱۵.
۱۰. توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۱) "تجدد اختراعی، تمدن عاریتی، و انقلاب روحانی"، *ایران نامه*، سال ۲۰، شماره ۲-۳.
۱۱. حاج سید جوادی، علی اصغر (مرداد ۱۳۴۶) "روشنفکر مصرف کننده"، *نگین*، سال ۳، شماره ۳.
۱۳. حجازیان، سعید (۱۳۸۳) *موعودیت در انقلاب‌های ایران و روسیه*، رساله دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
۱۴. دیباج، موسی (۱۳۸۶) *آراء و عقاید سید احمد فرید*، تهران: نشر علم.
۱۵. سزر، امه (۱۳۴۸) "فرهنگ و استعمار"، در *نژاد پرستی و فرهنگ*، ترجمه منوچهر هزارخانی، تهران: کتاب زمان.
۱۶. شایگان، داریوش (۱۳۵۶) *آسیا در برابر غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۷. شریعتی، علی (۱۳۴۹) *روشنفکر و مسئولیت او در جامعه*، تهران: حسینیه ارشاد.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) *چه باید کرد؟*، تهران: انتشارات قلم..
۱۹. غنی نژاد، موسی (۱۳۷۶) "نقدی بر غرب‌گرایی و غرب ستیزی ایرانیان"، در *ما و غرب*، تهران: حسینیه ارشاد.
۲۰. کولایی، الهه (۱۳۷۲) *اتحاد شوروی از تکوین تا فروپاشی*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۲۱. ملکی، خلیل، (فروردین ۱۳۳۹) "سرنوشت نسل جوان؛ بزرگترین بحران عصر حاضر"، *علم و زندگی*.
۲۲. میر سپاسی، علی (۱۳۸۶) *روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر توسعه.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) *تأملی در مدنیت ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
۲۴. هایدگر، مارتین (۱۳۷۶) "استقلال دانشگاه آلمان"، ترجمه مهدی صادقی، *نامه فلسفه*، سال اول.

#### ب. خارجی:

- Adams, J. et al., eds, (2005) "Introduction by Editors" in **Remaking Modernity: Politics, History and Sociology**, pp. 2-14, Durham: Duke University Press.
- Aizlewood, R. (1993) "The Return of the 'Russian Idea' in Publications, 1988-91." **Slavonic and East European Review**, vol. 71, no.3, pp. 490-499.
- Aksakov, A. S. (1966) "on the Internal State of Russia." In **Russian Intellectual History: An Anthology**, edited by M. Raeff, pp. 231-251, New York: Harcourt.
- Beiser, F. (1998) "Romanticism, German", in **Rutledge Encyclopedia of Philosophy**, vol. 8, Edited by Edward Craige, PP. 348-352, London: Rutledge.
- Brown, D. (1978) **Soviet Russian Literature since Stalin**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Christoff, P. k. (1961) **An Introduction to Nineteenth-Century Slavophilism: A. S. Xonjakov**, The Hague: Mouton.
- \_\_\_\_\_ (1972) **An Introduction to Nineteenth-Century Slavophilism: I. V. Kireevsky**, The Hague: Mouton.
- Fanon, F. (1985) **Wretched of the Earth**, 12<sup>th</sup> ed., London: Penguin Books.
- Gleason, A. (1972) **European and Muscovite: Ivan kireevsky and the Origins of Slavophilism**, Cambridge: Harvard University Press.
- Khomiakov, A. S. (1965) "On Recent Developments in Philosophy." In **Russian Philosophy**, edited by J. M. Edie et al, pp. 221-269, 2 vols. Chicago: Quadrangle books.
- \_\_\_\_\_ (1966) "On Humboldt", In **Russian Intellectual History: An Anthology**, edited by M. Raeff, pp. 209-229, New York: Harcourt, 1966.
- Kireevsky, I. V. (1966) "On the Nature of European Culture and Its Relation to the Culture of Russia", In **Russian Intellectual History: An Anthology**, edited by M. Raeff, pp. 175-207, New York: Harcourt.

13. Lieven, D. (1992) **The Aristocracy in Europe, 1815-1914**, Basingstoke: McMillan.
14. McDaniel, T. (1991) **Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran**, Princeton: New Jersey University Press.
15. Nabavi, N. (2003) **Intellectuals and the State in Iran**, Florida: University of Florida.
16. Rabow-Edling, S. (2006) **Slavophile Thought and Politics of Cultural Nationalism**, New York: State University Press.
17. Raeff, M. (1983) **The Well-Ordered Police State**, New Haven: Yale University Press.
18. Riasanovsky, N. V (1955) **Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825-1855**, Berkeley: University of California Press.
19. Roy, W. G. (Oct. 1996) "Remaking Historical Sociology", **International Journal of Comparative Sociology**, vol. 47, no. 5, pp. 387-393.
20. Shragrin, B. & Todd, A., eds. (1977) **Landmarks: A Collection of Essays on the Russian Intelligentsia 1909[vekh]**, New York: Howard.
21. Sulzhenitsyn, A. (1995) **The Russian Question at the End of the Twentieth Century**, New York: Giroux.
22. Tompkins, S. (1957) "Vekhi and the Russian Intelligentsia", **Canadian Slavonic Papers**, vol. 11. PP. 11-25.
23. Williams, P. & Chrisman, L., eds. (1994) **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**, New York: Colombia University Press.