



Revolution Studies
Volume 3, No. 5, Summer & Spring 2025 (Serial 5)

**Convergence and Divergence of Religious and Secular Intellectuals after the
Islamic Revolution**

Giti Poorzaki ¹

[Doi : 10.22034/fademo.2025.510189.1091](https://doi.org/10.22034/fademo.2025.510189.1091)

Abstract

The two streams of religious and secular intellectuals have experienced varying relationships with each other throughout Iran's contemporary history. Understanding the developments in these transformations leads to a deeper understanding of Iran's contemporary history. The aim of this study is to examine the evolution of these relationships after the Islamic Revolution. Hence, the main question is what was the process of divergence and convergence between the two streams of secular and religious intellectuals after the revolution and which stream played a more prominent role in producing linguistic goods in the intellectual field? The study found that after the first decade of the revolution, when the linguistic goods of religious intellectuals were in convergence with the field of religion, the greatest distance was formed from the secular intellectuals. However, in the 1970s and 1980s, religious intellectuals, in a flourishing and independence from the field of jurisprudence, were able to turn to creating ideas and linguistic goods that attempted to make the compatibility of religion with the concepts of democracy and freedom, and human rights the symbolic capital of the intellectual field. After the 1990s, it was gradually the reproduction of the linguistic goods of secular intellectuals that once again became the symbolic capital of the field, and religious intellectuals increasingly spoke in the language and rhetoric of secular intellectuals. In answering the main question, Bourdieu's method and theory have been used.

Keywords: Secular intellectuals, religious intellectuals, Bourdieu, intellectual developments in Iran, linguistic goods.

1. Assistant Professor of Political Thought Department, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran gpoorzaki@gmail.com

Received: 2025/ 03/ 04

Approved: 2025/ 04/ 08



همگرایی و واگرایی روشنفکران دینی و عرفی پس از انقلاب اسلامی

گیتی پورزکی^۱

Doi : 10.22034/fademo.2025.510189.1091

چکیده: دو جریان روشنفکری دینی و عرفی در طول تاریخ معاصر ایران نسبت به هم روابط متغیری را تجربه کرده‌اند. فهم تحولات این دگرگونی‌ها به درک ژرف‌تری از تاریخ معاصر ایران منتهی می‌شود. در این پژوهش هدف آن است که تحول این روابط را در پس از انقلاب اسلامی موردبررسی قرار دهیم؛ از این رو پرسش اصلی این است که فرایند واگرایی و همگرایی میان دو جریان روشنفکری عرفی و دینی پس از انقلاب چگونه بوده و نقش کدام جریان در تولید کالاهای زبانی میدان روشنفکری بارزتر بوده است؟ یافته پژوهش آن است که پس از دهه اول انقلاب که کالاهای زبانی روشنفکری دینی در همگرایی با میدان مذهب قرار داشت بیشترین فاصله با روشنفکری عرفی شکل گرفت؛ اما در دهه‌های هفتاد و هشتاد روشنفکری دینی در یک شکوفایی و استقلال از میدان فقه توانست به خلق ایده‌ها و کالاهای زبانی روی آورد که می‌کوشید سازگاری دین با مفاهیم دموکراسی و آزادی و حقوق بشر را به سرمایه نمادین میدان روشنفکری تبدیل کند. پس از دهه نود به تدریج، این بازتولید کالاهای زبانی روشنفکران عرفی بود که به سرمایه نمادین میدان تبدیل شد و روشنفکران دینی هرچه بیشتر با زبان و کلام روشنفکران عرفی سخن گفتند. در پاسخ به پرسش اصلی از روش و نظریه بوردیو بهره گرفته شده است.

کلیدواژه‌ها: روشنفکران عرفی، روشنفکران دینی، بوردیو، تحولات روشنفکری، کالاهای زبانی.

۱. استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

gpoorzaki@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴

دوفصلنامه انقلاب پژوهی | سال سوم، شماره ۵ | بهار و تابستان ۱۴۰۴ | صفحات ۱۹۳-۲۱۲

<https://trs.ri-khomeini.ac.ir/>

مقدمه

روشنفکران در تاریخ معاصر ایران همواره نقش تأثیرگذاری در تحولات اجتماعی و سیاسی بازی کرده‌اند. آن‌ها با خلق ایده‌ها، ارزش‌ها، مفاهیم و مقوله‌ها و کالاهای کلامی و زبانی تأثیری شگرف بر میدان‌های قدرت و فرهنگ داشته‌اند. البته میدان روشنفکری در ایران، میدان یکپارچه‌ای نبوده است. در کلی‌ترین تقسیم‌بندی به دو گروه دینی و عرفی تقسیم می‌شوند. باور رایج بر این است که این دو جریان روشنفکری همواره از اساس در تقابل با یکدیگر قرار داشتند و تفاوت در مبانی فکری، سوگیری‌های سیاسی و روش‌شناختی امکان ائتلاف و همگرایی را از آن‌ها سلب می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد در تاریخ معاصر ایران، همواره پیش از ائتلاف بزرگ روشنفکران و روحانیون که کلید اصلی موفقیت آزادیخواهان در مقاطع مشروطه، نهضت ملی و انقلاب اسلامی بوده، ائتلاف مقدماتی دو نحله مهم روشنفکران دینی و روشنفکران عرفی در مقابل دشمن مشترک مخصوصاً استبداد به وجود آمده است؛ بنابراین ارتباط این دو جریان در طول تاریخ با همگرایی‌ها و واگرایی‌هایی همراه بوده است. بررسی این تحولات و فرایندهای یکی از نقاط بکر تحقیقاتی در جامعه علمی ماست. یکی از این برهه‌های قابل بررسی تحولات رابطه میان روشنفکران عرفی و دینی در ایران پس از انقلاب اسلامی است.

پیش از انقلاب اسلامی و از دهه پنجاه به بعد کنشگران انقلابی در مقابله با استبداد داخلی و استثمار خارجی، بر سر مفاهیم و سرمایه‌های زبانی به اشتراک و توافق رسیده بودند. افرادی همچون شریعتی، آل‌احمد و بعدها بازرگان و یزدی به عنوان روشنفکران دینی دست به بازسازی و نمادین‌سازی عادت‌واره‌های سنت پرداختند و با خوانشی جدید از اسلام (اسلام انقلابی) به سرمایه‌های کلامی روشنفکران دینی و نیز میدان دین و مذهب اعتبار بخشیدند و موجب تولید سرمایه نمادین شدند. از دیگر سوی، در مبارزه با استبداد داخلی و تحت تأثیر فضای روشنفکری چپ خارجی، دیگر روشنفکران عرفی مانند مهدی پرهام، احسان نراقی، احمد شاملو، علی‌اکبر کسمایی، علیرضا میدی، داریوش شایگان، حاج سید جوادی و رضا براهنی در آن برهه زمانی با نقد هم‌زمان سه میدان: الف) میدان مدرنیته و غرب؛ ب) میدان سیاسی و حاکمیت؛ ج) و نقد درونی میدان روشنفکری و بازسازی عادت‌واره‌های آن، سرمایه کلامی خود را در خدمت میدان سنت قرار دادند و به نمادین‌سازی سرمایه‌های دینی و مذهبی کمک کردند (پورزکی، ۱۴۰۳). دلایلی که به مطالعه جداگانه‌ای نیاز دارد میدان روشنفکری در تسلط کالاهای زبانی روشنفکران دینی قرار گرفت و روشنفکران عرفی در بازسازی میدان سنت به آن‌ها یاری‌های مهمی دادند (برخلاف دوره مشروطه تا اوایل دهه چهل)؛ اما پرسش این است که مسیر این

همگرایی تا کجا ادامه یافت و پس از انقلاب اسلامی این دو جریان نسبت به هم چه نوع رابطه‌ای داشتند. چیزی که می‌دانیم این است که روشنفکران عرفی، پس از انقلاب دست به تولید سرمایه‌های کلامی زدند که با کالاهای زبانی پیش از انقلاب خود متفاوت بود و دوباره به ادبیات همتایان خود در عصر مشروطه نزدیک می‌شد؛ هرچند نتوانستند به دلایل گوناگون این کالاهای سرمایه‌های نمادین تبدیل کنند. وانگهی، این کالاهای جدید زبانی آن‌ها را در تقابل با میدان مذهب و سنت قرار داد و در نهایت میدان دینی با کمک میدان سیاست کالاهای آن‌ها را از سکه انداخت. نکته اینجاست که آیا این واگرایی و تفوق کالاهای زبانی روشنفکران دینی وضعیت ثابتی داشته است. به نظر می‌رسد که این گونه نیست.

پرسش اصلی این است که فرایند واگرایی و همگرایی میان این دو جریان روشنفکری عرفی و دینی پس از انقلاب چگونه بوده است و نقش کدام جریان در تولید کالاهای زبانی میدان روشنفکری بارزتر بوده است؟ مدعای اصلی ما این است که پس از دهه اول انقلاب به تدریج واگرایی میان روشنفکری دینی و عرفی به سمت همگرایی گرایش یافت؛ و این بار این ادبیات و کالاهای کلامی روشنفکران دینی بود که عرفی‌تر شد و با نقد میدان سیاست مستقر و اسلام فقهانی به بازخوانی‌های عقلی شده از دین نزدیک شد. برای پاسخ به پرسش از روش و نظریه پی‌یر بوردیو بهره خواهیم برد.

۱. روش و تعریف مفاهیم

چنانکه پیش‌تر گفته شد، نظریه مورد استفاده در این پژوهش نظریه بوردیو خواهد بود. در مطالعات اجتماعی یک دوالیته مشهور وجود دارد تحت عنوان ساختارگرایی - کارگزارمحوری. تأکید یک‌سوگرایانه بر هر یک از این رویکردها، سرانجام منجر به رویکرد سومی شد که یکی از ویژگی‌های آن فرارفتن از دوگانه‌انگاری حاکم بر این دو سنت جامعه‌شناسانه بود. بوردیو برای گذر از کاستی‌های دو نگرش ساختارگرایی و کارگزارگرایی کوشید ذیل نظریه کنش از تنگناهای هر دو نگرش بیرون آید (Carig, 1995, p. 95). نظریه کنش بوردیو بر پایه مفاهیم و ابزارهای نظری از جمله «عادت‌واره»، «سرمایه» و «میدان» بنا شده است که در پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش می‌تواند به ما کمک کند. بر اساس این نظریه، انسان نه آن کنشگری است که از هرگونه تعیینی آزاد است و نه صرفاً مهره‌ای از یک ساختار کلی بی‌هیچ امکانی برای کنشگری. در این نظریه، انسان یا عامل، کنشگری مستعد است که بر اساس تجربیات و آموخته‌هایی که از طریق ساختارهایی که در او درونی شده، آگاهانه یا ناآگاهانه دست به عمل

می‌زنند. افراد در مجموعه پیچیده‌ای از محدودیت‌ها و امکانات دست به عمل می‌زنند. کنش محصول رابطه میان عادت‌واره، میدان و تعامل میان آن‌هاست. سعی شده است به شکل بسیار خلاصه این ابزارهای مفهومی معرفی شوند:

دوکسا^۱: دوکساها گزاره‌های هنجاری و حتی عملی است که پیرامون عناصر مؤثر یک میدان بیان می‌شود. این گزاره‌ها میدان را یکپارچه نگاه داشته و مستقل از عادت‌واره‌ها و قوانین سایر میدان‌ها تعریف می‌کند. دوکسا منطق عمل کنشگران را تعیین می‌کند و خود را در کنش ناآگاهانه عاملان اجتماعی نشان می‌دهد. از سوی دیگر تعیین می‌کند چه افرادی می‌توانند به عنوان عضو میدان تلقی شوند و کدام افراد را نمی‌توان عضو میدان انگاشت.

عادت‌واره^۲: مجموعه‌ای از الگوهای اصلی عمیقاً درونی شده و عادات ذهنی است (Bidet, 1979, p. 203). درواقع عادت‌واره نظامی از خصلت‌های ناپایدار، نگرش‌ها، تمایلات ادراکی، احساسات، کردارها و اندیشه‌هایی است که افراد به علت شرایط عینی وجودیشان درونی کرده‌اند و در نهایت شکل ساختار به خود گرفته است.

میدان^۳: مکان‌هایی ساخت‌یافته درون فضای اجتماعی هستند که در حول انواع خاصی از سرمایه سازمان می‌یابند و کنشگران بر اساس جایگاه و موقعیت خود برای کسب سرمایه و قدرت در آن عمل می‌کنند. میدان به تعبیر بوردیو، «میدان زور» است که اجبارهای ویژه خود را بر هر کس که وارد آن شود تحمیل خواهد کرد. از کسانی که درون میدان هستند انتظار می‌رود که از طریق اجتماعی شدن، قوانین و عادت‌واره‌های میدان را رعایت کنند (بوردیو، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۱) و انگهی، میدان فضای مبارزه‌ای است که در آن کارگزاران و نهادها می‌خواهند توزیع کنونی سرمایه را حفظ یا زیر و زبر کنند؛ لذا میدان، میدان جنگی است که در آن بر سر بنیان‌های هویت و سلسله‌مراتب درگیری بی‌پایانی در جریان است (بوردیو، ۱۳۸۷، ص. ۲۳).

سرمایه: سرمایه به هر منبع کارآمدی در فضای اجتماعی اطلاق می‌شود که شخص را توانا می‌سازد به سودهایی که از مشارکت و رقابت در میدان برمی‌آید، دست یابد (بوردیو، ۱۳۸۷، ص. ۲۲). این مفهوم گرچه برگرفته از مفهوم مارکسی است؛ اما از نو صورت‌بندی می‌شود و از معنای محدود سرمایه اقتصادی فراتر رفته و انواع گوناگون سرمایه را دربر می‌گیرد و می‌توان آن را انباشتی از امکانات دانست که خود منجر به ایجاد امکانات بیشتر می‌شود. بوردیو چهار

1. Doxa
2. Habitus
3. Field

نوع سرمایه را برمی‌شمارد: سرمایه اقتصادی، سرمایه اجتماعی، سرمایه فرهنگی و سرمایه نمادین سرمایه اقتصادی: دارایی، اموال در اختیار، درآمد، حساب‌های بانکی، انواع حق مالکیت و هرآنچه که قابلیت تبدیل به پول یا دارایی دیگر در بازارهای تجاری و اقتصادی را داشته باشد مصداق بارز سرمایه اقتصادی است (درینی و دیگران، ۱۳۹۴، ص. ۱۸۲)

سرمایه فرهنگی: در نظریه بورديو سرمایه فرهنگی می‌تواند سه حالت پیدا کند. نخست سرمایه‌هایی که حالتی درونی پیدا کرده و به توانایی فرد برای انجام برخی امور می‌انجامد (مثل انواع تخصص‌ها و مهارت‌های هنری، فنی، تسلط بر زبان خارجی که سرمایه فرهنگی تجسم یافته^۱ نام دارد). توانایی بالقوه‌ای که همچون بخشی از فرد در او تثبیت شده و قابلیت انتقال ندارد. دوم شامل همه اشیاء و کالاهای فرهنگی مانند کتاب، مجله، روزنامه، آرشیوهای هنری و دسترسی به منابع علمی که سرمایه فرهنگی عینیت یافته^۲ نامیده می‌شود. سوم اینکه سرمایه فرهنگی نهادینه شده^۳ خوانده می‌شود و شامل انواع مدارک تحصیلی، دانشگاهی، گواهینامه و از این دست سرمایه‌هاست که از طرف نهادهای رسمی به افراد داده می‌شود.

سرمایه اجتماعی: جنبه‌های گسترده‌ای را در برمی‌گیرد. مفاهیمی همچون اعتماد اجتماعی، نوع دوستی، شبکه دوستان و شبکه‌های ارتباطاتی و تعلق به اجتماعی خاص یا گروه‌های مذهبی را می‌توان از مصداق این نوع سرمایه دانست. سرمایه اجتماعی از سرمایه‌های فرهنگی و اقتصادی جدا نیست؛ و این‌ها قابل تبدیل به یکدیگرند (درینی و دیگران، ۱۳۹۴، ص. ۱۸۱).

سرمایه نمادین: بورديو در تقسیم‌بندی خود از انواع سرمایه، سرمایه نمادین را محصول اشکال دیگر سرمایه می‌داند. وقتی هر یک از این سرمایه‌ها از طرف سایر عوامل داخل میدان و فضای اجتماعی به رسمیت شناخته شود، سرمایه نمادین شکل می‌گیرد. سرمایه نمادین نوعی اعتبار و حسن شهرت است. ممکن است فردی شاعر یا نویسنده باشد و دارای سرمایه فرهنگی باشد؛ اما تنها زمانی این سرمایه به سرمایه نمادین تبدیل می‌شود که در میان سایر عوامل اجتماعی داخل میدان از نوعی اقتدار و احترام ویژه برخوردار باشد.

در این پژوهش از نظریه و ابزارهای مفهومی بورديو استفاده خواهد شد و کوشش خواهد شد که چگونگی عملکرد روشنفکران در میدان کلامی روشنفکری و چگونگی ارتباط و تعامل آن با میدان سنت و سیاست موردبررسی قرار گیرد. در همین راستا با استفاده از فکت‌های

1. Embodied Cultural Capita

2. Objectified cultutral Capita

3. Institutionalized Cultural Capital

تاریخی و شواهدی که تغییر اندیشه‌های روشنفکران را نشان می‌دهد همگرایی‌ها و واگرایی‌های روشنفکران عرفی و دینی را ردیابی خواهیم داد و با استفاده از نوعی روش ردیابی فرایند این تحولات برجسته و تحلیل می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

از جمله منابعی که موضوع آن نزدیک به موضوع این مقاله است، می‌توان به مقاله بهزاد پاشازاده و همکاران (۱۴۰۱) اشاره کرد. چنان‌که روشن است موضوع این مقاله به همگرایی و واگرایی روشنفکران عرفی و دینی نمی‌پردازد و تمرکز خود را بر دو تن از متفکران روشنفکر دینی قرار داده است و نه سیر تحولی که در آرا و نظرات آن‌ها وجود دارد. مهرزاد بروجردی در کتاب روشنفکران ایرانی و غرب بر این نظر است که رنگ و بوی مذهبی و بومی‌گرایی نتیجه اندیشه‌ها و عملکرد روحانیون و حداکثر روشنفکران مذهبی بوده است. بر اساس استدلال نویسنده خرده‌فرهنگ مذهبی توانست اسلام سیاسی شده‌ای را خلق کند که به توده‌ها هویت و مشروعیت بخشیده و آنان را بسیج کند، کاری که از عهده همتایان غیرمذهبی و عرفی آن‌ها برنیامد. ناگفته پیداست که این کتاب ارزشمند به بررسی تحول در آرا و نظرات روشنفکران پس از انقلاب نپرداخته است. فردین قریشی در کتاب بازسازی اندیشه دینی در ایران نیز روشنفکران و متفکران دینی را به‌عنوان عاملان و حامیان بازسازی اندیشه دینی و سنتی‌بازشناسی می‌کند. ترکیب افرادی که قریشی در این بازسازی برای هر دوره تاریخی به آن‌ها می‌پردازد نشان‌دهنده دیدگاه و سمت‌وسوی تأکید اوست. قریشی افرادی همچون طالبوف، نائینی، شریعتی، بازرگان و سروش را به‌عنوان عاملان و حاملان بازسازی اندیشه دینی معرفی می‌کند و به متفکران و روشنفکران غیردینی چندان نمی‌پردازد.

۳. پیشینه تاریخی

روشنفکران عصر مشروطه را می‌توان نخستین نسل روشنفکران ایرانی پس از ورود مدرنیته در ایران دانست. افرادی همچون تقی زاده، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف و جهانگیرخان صوراسرافیل تحت تأثیر این مواجهه، ضمن مقایسه غرب با جامعه ایران، با تولید سرمایه‌های کلامی حول مفاهیم مدرنیته، به الگوبرداری از غرب رویکردی مثبت داشتند (ر.ک. به آخوندزاده، ۲۵۳۷؛ ملکم خان، ۱۳۲۵؛ طالبوف، ۱۳۵۷). این رویکرد مثبت تا دهه‌ها دوام آورد و در عصر پهلوی به افرادی چون ملک‌الشعراى بهار، عارف

قزوینی، میرزاده عشقی، جمالزاده و کاظمزاده ایرانشهر رسید؛ اما روشنفکران دینی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی تلاش داشتند میان آموزه‌های دینی و مفاهیم مدرن مانند حقوق بشر، دموکراسی و توسعه اجتماعی نوعی سازگاری ایجاد کنند و هم‌زمان با حفظ مبانی دینی، امکان همزیستی با ارزش‌های مدرن را فراهم سازند. هرچند در برهه انقلاب مشروطه این تفاوت‌ها کم‌رنگ و همراهی‌ها و ائتلاف‌ها پررنگ شده بود؛ اما پس از آن که تا دوره پهلوی‌ها هم کشیده شد، دوباره واگرایی این دو جریان بارز شد. روشنفکران عرفی در میدان روشنفکری قدرت و سرمایه بیشتری نسبت به روشنفکران دینی داشتند و با تولید کالاهای زبانی مدرن در تولید و انتشار ایده‌ها، مفاهیم و اندیشه‌های مدرن پیش‌تاز میدان بودند.

در دهه چهل و پنجاه، برعکس روشنفکران عرفی همگام با روشنفکران دینی، مدرنیته را تجربه‌ای ناموفق تصویر کردند که نه تنها نمی‌تواند الگوی مناسبی باشد؛ بلکه باید هرچه بیشتر از آن دوری جست. آنگاه با فاصله گرفتن از این الگو برای ایجاد راه سومی که از دل سنت‌ها می‌گذشت با روشنفکران دینی و میدان سنت به اشتراک زبانی رسیدند. آن‌ها همگام و هم‌نظر، مذهب را به مثابه نیرویی معنوی و اخلاقی در بر ساختن جامعه‌ای سالم مورد توجه قرار دادند. وانگهی آن‌ها مذهب را در جامعه ایران دارای کارکردی بسیج‌گر تشخیص دادند که سایر نهادهای اجتماعی فاقد آن بودند (ر.ک. به: نراقی، ۱۳۵۴؛ نراقی ۱۳۵۶؛ شایگان، ۱۳۷۲؛ حاج جواد، ۱۳۴۹؛ پرهام، ۱۳۵۴؛ پرهام، ۱۳۵۳). سیطره کالاهای زبانی روشنفکری دینی بر میدان روشنفکری تا پیروزی انقلاب اسلامی کمابیش پابرجا ماند؛ اما پس از آن شاهد تغییر و تحولاتی هستیم که در این پژوهش قصد بررسی آن را داریم.

تمایز دو کساحا و مبانی فکری در میدان روشنفکری: چنانکه گفتیم روشنفکری در ایران پدیده‌ای یکدست نبوده و جریان‌های متمایزی را شامل می‌شده است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان آن‌ها را به دو جریان عمده روشنفکری عرفی و مذهبی تقسیم کرد که هر یک حول سرمایه‌های کلامی متفاوتی شکل گرفته‌اند و عادت‌واره‌های متفاوتی داشته‌اند و کالاهای کلامی متمایزی را تولید می‌کردند. از جمله تفاوت‌های دو کساحا و مبانی فکری این دو جریان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

تفاوت در مبانی و دو کساحای فکری و معرفتی: روشنفکران عرفی عموماً متأثر از آموزه‌های مدرن همچون، لیبرالیسم، سکولاریسم و عقلانیت انتقادی هستند، در مقابل روشنفکران مذهبی دین را به عنوان عنصری محوری در جامعه تلقی کرده و تلاش دارند میان آموزه‌های دینی و مفاهیم مدرن مانند حقوق بشر، دموکراسی و توسعه نوعی سازگاری ایجاد کنند.

تفاوت در دوکس‌های مربوط به سنت: روشنفکران عرفی معمولاً به نقد دین پرداخته و آن را مانعی بر روی پیشرفت تلقی می‌کنند. آن‌ها بر این باورند که سکولاریسم شرط اساسی مدرنیزاسیون و توسعه است. در مقابل روشنفکران مذهبی تلاش می‌کردند قرائتی نوین از دین ارائه دهند که هم‌زمان با حفظ مبانی دینی، امکان همزیستی با ارزش‌های مدرن فراهم باشد.

تفاوت در دوکس‌های مربوط به سیاست و حکومت: روشنفکران عرفی معمولاً از مدل حکومتی مبتنی بر دموکراسی لیبرال و حقوق بشر حمایت می‌کنند و به جدایی دین از سیاست باور دارند. در مقابل روشنفکران دینی در تلاش بودند تا نظام‌های سیاسی را تدوین کنند که با اصول دینی هماهنگ باشد، هرچند با نقد دین سنتی، به دنبال قرائتی دموکراتیک از اسلام هستند که در آن ارزش‌هایی همچون آزادی، عدالت و مشارکت مردم در چهارچوب آموزه‌های دین تحقق یابد.

۴. انقلاب اسلامی و تحول در کالاهای زبانی میدان روشنفکری

دوره نخست شکست ائتلاف و پررنگ‌شدن مرزهای کلامی: در دوره اول که شامل دوره انقلابی پس از انقلاب و دهه شصت است، ائتلاف زبانی درون میدان روشنفکری شکسته شد و منازعه زبانی جای آن را گرفت. دو جریان روشنفکری تلاش کردند تا تصویر متقاعدکننده‌ای از سرمایه‌هایی که مدعی در اختیار داشتن آن بودند، عرضه کنند؛ به بیان دیگر آن‌ها در پی کسب سرمایه نمادین برای روایت خود بودند تا جایگاه فرادست را در میدان به دست آورند. مهم‌ترین منازعه میان میدان روشنفکری عرفی، دینی و میدان مذهبی بر سر تصاحب و مالکیت سرمایه نمادین انقلاب، بر سر تفسیر اسلام و نقش اسلام در جامعه و سیاست بود. مرزهای هویتی پررنگ‌تر و دقیق‌تر شد. میدان مذهبی و روشنفکران دینی اسلام را به عنوان عنصری اصلی در پیوند با سیاست مطرح کردند، یعنی ایده حکومت اسلامی که در شکل جمهوری اسلامی صورت‌بندی می‌شد. درواقع دال مرکزی در گفتمان دهه اول انقلاب و نیز در میدان روشنفکری دینی، اسلامی است که توان اداره سیاسی و اجتماعی و فرهنگی اجتماع را داراست و هرگونه بحث در مورد توسعه نیز باید نسبت خود را با اسلام تعیین می‌کرد.

این منازعه در نوشته‌ها و مقالات میدان روشنفکری بازتاب پیدا می‌کرد؛ اما درک روشنفکران عرفی پس از انقلاب از اسلام پیوندی ضروری با نهاد سیاست نداشت، بلکه درک نیرویی برانگیزاننده و بسیج‌گر بود که در مقابل امپریالیسم و سرمایه‌داری و حکومت دست‌نشانده‌اش می‌تواند مقاومت کند و ارزش‌های اخلاقی و معنوی آن در برابر فرهنگ مصرف‌گرا و مادی

غرب دارای عناصر هویت‌بخش و اصیل است. برای مثال مهدی پرهام از جمله روشنفکرانی بود که پس از انقلاب بر عنصر معنوی دین به مثابه عاملی تأکید می‌کند که ثروت و قدرت را تعدیل می‌نماید و جوهر و جرثومهٔ جمهوری اسلامی را بزرگداشت معنویت می‌داند؛ یعنی پرورش بُعد دوم وجود آدمی که درون و روح او را در برمی‌گیرد (پرهام، ۱۳۵۷، ص. ۱۰).

رضا براهنی نیز به عنوان یک روشنفکر عرفی بر این باور بود که اسلامیت و آزادی مذهبی فقط یکی از درخواست‌های مهم روشنفکران بوده است و به بیان او، صحبت از حکومت اسلامی در مقابل سلطنت اصلاً مطرح نیست، بلکه درخواست آن‌ها جدایی سه قوا از یکدیگر و اجرای مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزاد شدن زندانیان سیاسی و آزادی مذهبی است (براهنی، ۱۳۵۸، ص. ۲۰۶).

حمید عنایت در همین راستا و در یک سخنرانی ورود دین به عرصهٔ حکومت را موجب قداست زدایی از دین معرفی می‌کند و عنوان می‌دارد شما برای عشق نمی‌توانید تشکیلات و مقررات و وزارتخانه درست کنید؛ زیرا عشق چیزی نیست که با مقررات و تشکیلات و شورای و کارگزینی و کارپردازی جور دربیاید. معنویت و نورانیت مذهب هم چیزی مافوق سیاست و امور سیاسی است (عنایت، بی‌تا، ص. ۵۹) به نظر عنایت پیامد دیگر آمیزش دین و سیاست این خواهد بود که دین از هدف غایی خود، یعنی انسان‌سازی و استقرار و تحکیم ارزش‌های انسانی باز می‌ماند؛ بنابراین به زمامداران هشدار می‌دهد که از اصرار بر لزوم دخالت دین در سیاست دست بکشند؛ زیرا حاصلی جز جدا شدن دین از زندگی مردم نخواهد داشت (عنایت، ۱۳۵۸، ص. ۵۴).

محمد اسلامی ندوشن از جمله نویسندگانی بود که به نقد دخالت دین در سیاست پرداخت. به باور وی اگر صفت اسلامی به دنبال جمهوری قرار بگیرد، تعهداتی برای دولت به وجود می‌آورد و هرگونه نقص و اهمال در برآوردن آن تعهدات یا هرگونه اشتباهی به حساب دین گذاشته شده و موجب دلسردی و سرخوردگی مردم از دین خواهد شد (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۷، ص. ۷).

مصطفی رحیمی گامی پیش‌تر می‌گذارد و با صراحت بیان می‌کند که به اعتقاد وی، آزادی و دموکراسی در قوانین و احکام دین وجود ندارد؛ بنابراین حکومت اسلامی نمی‌تواند موجبات آزادی و دموکراسی را فراهم کند. حتی اگر در حکومت اسلامی آزادی داده شود، این آزادی اهدایی رهبران خواهد بود و بنا به خواست خود می‌توانند آن را بازپس گیرند (رحیمی، ۱۳۵۸، ص. ۱۷).

نکته اینجاست که میدان روشنفکری عرفی در این مرحله نقش خلاقانه‌ای در تولید تصویر جامعه آرمانی خود نداشت، آن‌ها در مخالفت با ایدهٔ جمهوری اسلامی بدیلی در برابر آن ارائه

ندادند که توان رقابت با آن ایده را داشته باشد. به‌ویژه که همین روشنفکران پیش از انقلاب در بازسازی سنت و روایت دینی نقش مهمی ایفا کرده بودند. در مقابل، میدان مذهبی به همراه روشنفکران دینی توانسته بود با طرح ایده جمهوری اسلامی و نظام ولایت فقیه، الگویی بومی برای ساختار سیاسی و اجتماعی کشور در برابر دو الگوی غیر اصیل سرمایه‌داری و کمونیستی عرضه نماید (انصاری، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۹)؛ و البته در این هم کلامی زبانی فقه دست بالاتر را داشت. به سخن دیگر، در دوره اول پس از انقلاب کالاهای کلامی روشنفکری عرفی، بر اساس معیارهای پیشانقلابی خودش، مثل ایده بازگشت به خویشتن، اصالت و بومی‌گرایی، اکنون غیر اصیل و نابومی تلقی می‌شد و در مقابل رقیب خلع سلاح بود؛ و هر سخنی در تضاد با این تولیدات درواقع پارادوکسی درون پارادایمی به نظر می‌آمد؛ اما این صحنه پس از جنگ و در دهه هفتاد به تدریج دگرگونی یافت. پایان جنگ ایران و عراق، فروپاشی بلوک شرق و پایان جنگ سرد، تشدید روند جهانی شدن و رحلت امام خمینی فضا را برای ایدئولوژی‌زدایی از دین فراهم ساخت و صحنه آرایشی دیگر یافت.

دوره دوم دگرگونی کالاهای کلامی در میدان روشنفکری دینی و دیگری شدن

ایدئولوژی: چنین می‌نماید که روشنفکری دینی در دهه هفتاد به‌نوعی پختگی رسید و خود را از زیر یوغ فقه به تدریج رها ساخت و توانست دوباره استقلال خود را بازیابد؛ و سایر اشکال روشنفکری را برای مدتی کوتاه با خود همراه سازد. این جریان در دهه هفتاد اگرچه از طریق ایجاد تمایز با سلف پیش از انقلاب خود هویت‌سازی کرده بود؛ اما به‌نوعی تداوم جریانی بود که از مشروطه به بعد به آرامی شکل گرفت، در دوره پهلوی دوم بالنده شد، با علی شریعتی نقش مهمی در تغییرات سیاسی و اجتماعی بازی کرد و در نهایت در دهه هفتاد پس از استقرار حکومتی دینی به اوج خود رسید (کاظمی، ۱۴۰۱). بحث‌های مطرح شده این جریان، حول سازگاری دین و دموکراسی موجب شد تا جنبش اصلاحات بتواند از سوخت فراهم آمده به دست روشنفکران دینی تغذیه کند. در این برهه، روشنفکری دینی از قرائت‌های احیاگرایانه، ایدئولوژیک (شریعتی و اندیشه‌ورزی اوان انقلاب)، قرائت علم‌گرایانه (بازرگانی) و قرائت‌های فقه سیاسی دور می‌شد و به قرائت‌های معرفت‌شناسانه نزدیک می‌شد. درواقع دهه هفتاد تا میانه دهه هشتاد، نقطه عطفی برای روشنفکری دینی برای بازسازی هویت خود است.

در این دوران روشنفکری دینی نقش مهمی برای خود در سازگار کردن آموزه‌های دینی با ایده‌های مدرن از جمله دموکراسی تعریف کرد؛ اما همچنان در تمایز با روشنفکران عرفی می‌کوشید توان پویای دین را برای اداره اجتماع و معنا بخشی و غنی‌سازی زندگی فردی با

توسل به عقل بشری تئوری پردازی کند. روشنفکران دینی در این برهه کوشیدند باورهای دینی و فرهنگ دینی را با توسل به عقل بازمینی کنند و برداشت‌های ایدئولوژیک را از آن بزدايند. اگر برای روشنفکران دینی پیش از انقلاب استبداد غرب در جایگاه «دیگری» قرار داشت، اکنون در این قرائت جدید، ایدئولوژی بود که در جایگاه «دیگری» قرار گرفت. این فرایند از پیش از انقلاب شروع شده بود و با بازرگان جدیدیت یافته بود و اکنون با نقد جدی قرائت سنتی از اسلام و تمایل به گرایش‌های لیبرالیستی، وارد فاز جدیدی می‌شد.

عبدالکریم سروش که یکی از سرشناس‌ترین روشنفکران دینی آن برهه شناخته می‌شد، روشنفکری دینی را چنین تعریف کرد: «روشنفکر دینی دو چیز را با هم می‌خواهد و با هم باید تعریف کند و با هم باید به کار برد و باید مراقب هر دو باشد. در عین توانایی، خلوص؛ و در عین خلوص، توانایی. یکی از این دو اگر مغفول افتد، نتیجه یا بی‌دینی یا بددینی است» (سروش، ۱۳۷۰، ص. ۴۸). او فراتر می‌رود و عنوان می‌دارد، پایگاه نقادی روشنفکری مدرنیته است، یعنی خرد جدید به او ترازویی و عینکی می‌دهد تا به وسیله آن‌ها در سنت و قدرت دینی نظر کند (سروش، ۱۳۸۵، ص. ۱۷) او می‌خواهد دینی متناسب و موافق با عقلانیت مدرن عرضه کند (سروش، ۱۳۸۵، ص. ۳۵۶). روشنفکر دینی به نظر سروش باید به معارف عصر خود رجوع و فهم رایج از دین را با آن مقایسه کند؛ و این یعنی سلطه و حاکمیت فهم عرفی بر فهم قدسی (فصیح، ۱۳۸۶، ص. ۳۰)؛ و در نهایت با تأکید بر یک دین حداقلی معتقد است دین از سیاست جداست؛ چراکه مدیریت سیاسی ماهیت و تعریفی دارد که دینی و غیردینی بر نمی‌تابد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹، ص. ۴۶۲).

علاوه بر سروش افراد دیگری هم هستند که کمابیش هم‌زمان همین مسیر را از تفسیر سنتی دین به سوی رویکردی عرفی و مدرن پیمودند. محمد مجتهد شبستری، در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت (۱۳۷۶) عنوان می‌دارد که فهم دینی همواره تاریخی و متأثر از افق معنایی مفسر است و نباید انتظار داشت که احکام فقهی سنتی، بدون تغییر در دنیای مدرن پاسخ‌گو باشند. او که پس از سفر به آلمان تبدیل به یک رفرمیست اجتهاد گرا شد، به عرفی سازی مفاهیم دینی پرداخت و به تفسیر دنیوی از بخش‌های غیرعبادی دین دست زد و بیان کرد مبنا قرار دادن امور قدسی و آموزه‌های وحیانی در این حوزه‌ها غیرعقلانی است. او خود را اهل جواز می‌داند، به این معنا که قائل به این حکم است که خداوند به انسان عقل داده و قادر به تشخیص خیر و شر است (فصیح، ۱۳۸۷). شبستری معتقد بود که احکام فقهی باید با توجه به شرایط زمانه و عقلانیت بشری بازنگری شوند. به نظر او دین باید در خدمت انسان باشد، نه انسان در خدمت دین؛ لذا باید تفسیری انسانی و عرفی از دین ارائه داد.

مصطفی ملکیان که ابتدا با مطالعه آثار اندیشه‌های مطهری به فلسفه اسلامی علاقه‌مند شده بود و آنگاه در حوزه علمی قم در مؤسسه راه حق به سرپرستی مصباح یزدی تحصیل کرد، خود از مرحله‌ای تحت عنوان بنیادگرایی دینی در اندیشه‌هایش یاد می‌کند. دوره‌ای که پس از مدتی سپری و پس از آن به دوره‌های اگزیستانسیالیستی و آنگاه پروژه عقلانیت و معنویت منتهی شده است. در اندیشه‌های او در دهه‌های هفتاد و هشتاد، دو مورد بیشتر متمایز است. نخست تأکید او بر فردی بودن دین و دوم تأکید بر باور مبتنی بر استدلال. به گفته ملکیان، نواندیش دینی زمانه ما با انسانی سروکار دارد که مدرن است... انسان مدرن به شدت استدلال‌گرا و تعبد‌گریز است. اینکه من بگویم الف، ب است؛ و شما می‌گویید به چه دلیل الف، ب است؛ و من در پاسخ می‌گویم، چون X می‌گوید چنین است. این استدلال برای انسان متجدد پذیرفتنی نیست. به باور ملکیان انسان سنتی چنین استدلالی را می‌پذیرفت چون کنفوسیوس، بودا یا زرتشت گفته بود؛ اما انسان مدرن نمی‌پذیرد؛ اما وظیفه نواندیش دینی این است که دین را به شیوه‌ای بیان کند که حتی‌المقدور برای خودش و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند قابل فهم و قابل قبول باشد (ملکیان، ۱۳۸۵). در واقع ملکیان با تأکید بر عنصر عقلانیت و لزوم ارائه احکام و آموزه‌های دین بر پایه عقل انسانی و کنار گذاشتن آموزه‌هایی که از این صافی نمی‌گذرند، به مسیر ایدئولوژی زدایی و قدسی زدایی از دین گام می‌نهد و به میدان روشنفکری عرفی نزدیک می‌شد.

با اندکی تسامح می‌توان گفت که در این دوره عرصه اندیشه‌ورزی ایران با ظهور چهره‌ها و گفتمان‌ها و ایده‌های تازه‌ای روبرو شد. در فضای نسبتاً باز سیاسی این دوره می‌توان به چند ویژگی مشترک برای هر دو شاخه روشنفکری (روشنفکری دینی که خود مدعی بود ریشه در جریان قدیمی‌تر نواندیشی دینی دارد و جریان روشنفکری عرفی که خود زیرشاخه‌هایی داشت مثل روشنفکری نوچپ‌گرا، روشنفکری پست‌مدرن و روشنفکری ملی‌گرا) اشاره داشت:

۱. رابطه مستقیم با قدرت سیاسی کمتر در مقام مدافع و بیشتر در مقام منتقد گاه رادیکال و بدون تعارف؛
۲. حضور مستمر و پیگیرانه در عرصه عمومی و جامعه مدنی مثل مطبوعات و بازار نشر و واکنش نشان دادن به تحولات مختلف سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی؛
۳. عرصه ایده‌ها و اندیشه‌های جدید یا معرفی نحله‌ها، چهره‌ها و جریان‌های جدید در عرصه علوم انسانی؛
۴. عمده این روشنفکران تازه پای در میان سالگی گذاشته بودند و مخاطبان آن‌ها نیز عموماً جوانان ۱۸ تا ۳۰ ساله بودند که حامی اصلی جنبش اصلاحات نیز بودند (آزموده، ۱۴۰۰)؛ اما اوضاع چنین نماند و با شکست سیاسی گفتمان اصلاحات میدان روشنفکری نیز دچار دگرگونی‌های بنیادین‌تری شد. این بار نه فقط ایدئولوژی، بلکه حتی سیاست نیز به

دیگری تبدیل شد. تغییری پررنگ نسبت به کالاهای روشنفکران دینی پیش از انقلاب. اگر این رویکرد را با رویکرد روشنفکران دینی پیش از انقلاب همچون شریعتی مقایسه کنیم، به راحتی تمایز میان آن‌ها را می‌توانیم دریابیم. شاهد آن هستیم که کالاهای کلامی آن‌ها ضمن تفاوت شگرفی که با روشنفکران دینی پیش از انقلاب همچون شریعتی دارند، به تدریج، اما مستمراً در حال نزدیک‌تر شدن به کالاهای کلامی روشنفکران عرفی هستند.

دوره سوم و عصر بی‌روشنفکری و جامعه هزار سر: این دوره را که می‌توان حدوداً به دهه ۹۰ و ۱۴۰۰ تسری داد، دارای چند خصوصیت است:

عصر کاریزما زدایی از روشنفکران: نخست آنکه چنین می‌نماید که با افزایش چشمگیر مؤسسات آموزش عالی و دانشجویان، به همراه گسترش و همه گیر شدن استفاده از فضای مجازی، صفحه‌های اینستاگرامی و تلگرامی و یوتیوب، عصر شکوفایی روشنفکری از هر دو جریان عرفی و دینی با خصوصیات پیشین رو به حضيض نهاد. انحصار تولید کالاهای زبانی از دست روشنفکران به در آمده بود؛ به سخن دیگر آگاهی و شانس ابراز و ارائه آگاهی از انحصار افراد خاص به در آمد. این پدیده موجب شد که آن کاریزمای پیامبرگونه این روشنفکران که زمانی با رمز و راز و کمیابی همراه بود، از دست برود و جای آن را انبوه گروه‌های و افراد مرجعی بگیرد که لزوماً یا روشنفکر نبودند و ممکن بود که سلبریتی‌های هنری و ورزشی باشند یا افراد عادی توانمندی باشند که مهارت به رخ کشیدن خود و ایده‌های خود را داشته باشند و اگر هم روشنفکر بودند زیر سرعت عصر دیجیتال به سرعت کاریزمادایی می‌شدند و وجوه مثبت و منفی و ناسازگاری‌ها و تناقضات افکار و ایده‌هایشان زیر ذره بین بی‌رحم رسانه عریان می‌شد؛ از این رو اگر روشنفکر را سر و مغز جامعه بدانیم، در این دوره گویی سپهر اجتماعی از لحاظ روشنفکری بی‌سر و هم‌زمان هزار سر شده است.

۲۰۶

روشنفکر - آکادمیسین‌های محافظه کار: با دیگرگون شدن و سخت گیرانه تر شدن فضای سیاسی و کوچک تر شدن جامعه مدنی، نسل جدیدی از «روشنفکر آکادمیسین» ها ظهور کردند که کمتر از نسل قبلی، صریح و تند به نقد قدرت می‌پرداختند، دانشگاهی بودند و تخصصی تر و در حیطه تخصص خود در لفافه سخن می‌گفتند (آزموده، ۱۴۰۰). آن‌ها کمتر لحن برانگیزانندگی برمی‌گزیدند و بیشتر در پی توصیف و تحلیل رویدادها و پدیده‌ها بودند و حداکثر در بسترهای انتخاباتی سوگیری‌های سیاسی خود را که اکثراً اصلاح طلبانه بود دنبال می‌کردند.

مخاطبان کم اقبال: پدیده دیگر آنکه با به سر آمدن عصر اصلاحات، نوعی یأس موروثی که شباهتی به یأس مخاطبان پس از عصر کودتای سی تیر قبل از انقلاب داشت بر فضای

جامعه مدنی حاکم شد که به مرور ژرف تر هم شد؛ از این رو مخاطبان این روشنفکران به تدریج محدودتر و کم اقبال تر شدند. قشر جوان به دلایل مختلف جامعه شناختی، با انتقال توجه خود به سایر گروه های مرجع کمتر با این قشر که زبان تخصصی تر و دشوارتری داشت ارتباط برقرار می کرد. از سوی دیگر، آن هیجان عصر ایدئولوژی های پر شور دیگر تنشین شده بود و جای آن را نوعی شکاکیت و بی اعتمادی به همه مدعیات گرفته بودند؛ لذا مخاطبین آن ها محدود به همان دانشگاهی ها، شاگردان، متأثران نسل پیش و دهه های قبل بود. وانگهی بسیاری از چهره های روشنفکری دهه هفتاد یا پا به سن گذاشتند، مهاجرت کردند و صحنه از حضور افراد تأثیر گذار خالی ماند.

سیالیت کالاهای زبانی: در این فضا کالاهای زبانی و ایده های جدید کمتر خلق می شود و اگر خلق شوند به سرعت مصرف می شوند و تاریخ مصرفشان تمام می شود و از این رو کمتر مورد اقبال قرار می گیرد؛ لذا سرمایه چندانی در میدان روشنفکری تولید و انباشت نمی شود که بتوان آن را در خود میدان و در تبادل با سایر میدان ها به کار گرفت؛ لذا میدان روشنفکری لاغرتر و کم بنیه تر می شود؛ اما نکته مهمی که مورد توجه ماست آن است که در این دوره که مرزهای میان روشنفکری دینی و میدان مذهبی سنتی و حوزویان بسیار پررنگ تر از مرز میان روشنفکران عرفی و دینی شد؛ دگرگونی بیشتر در کالاهای کلامی میدان روشنفکری دینی بود که بیشتر و بیشتر به کالاهای روشنفکری عرفی نزدیک می شد. در واقع این جریان تحت تأثیر امواج بی محابا و سهمگین فضای جهانی مجازی و واقعی، تحولات فناورانه و فکری جهان و در نهایت با رنسانس جدیدی که با هوش مصنوعی جهان را دیگرگون می کند، پرسش های قدیمی را در فضایی کاملاً تازه و دیگرگون از نو بررسی می کند. برای مثال فروش متأخر، پلورالیسم دینی را پیشنهاد می دهد که از همه ادیان در قانون گذاری بهره می جوید. او این نوع حکومت را «فرا دینی» می خواند. مشروعیت دینی چنین جامعه ای از جامعه دین دار و از پایین تأمین می شود. حکومت جامعه را دین دار نمی کند، بلکه برعکس جامعه حکومت را دین دار می کند.

در این فضای تازه افرادی همچون بیژن عبدالکریمی به کل از «مرگ امر دینی و پایان حیات معنوی» سخن می گویند. به باور عبدالکریمی، حوزویان یا متکلمان به دلیل عدم درک جهان مدرن و رویارویی ایدئولوژیک به این مسئله، با تبدیل مسائل دینی به سیستم های الهیاتی و مفهومی، آن را به نوعی از معنا تهی می کنند و در نهایت چیزی جز سکولاریسم به دست نخواهند آورد. از سوی دیگر، روشنفکران دینی که در الگوی سوپرکتیویستی زندگی می کنند، قادر به درک امور دینی به شکل مقابله با یک امر اسرار آمیز و راز آلود نیستند؛ بنابراین آن ها هرچه

بیشتر در این مسئله تقلا کنند، بیشتر در باتلاق نیهیلیسم فرو می‌روند (عبدالکریمی، ۱۴۰۱). حسن انصاری نیز به‌نوعی با این اندیشه هم‌داستان است که پروندهٔ روشنفکری دینی در ایران آن‌طور که در چند دههٔ اخیر می‌شناختیم پایان یافته و ماهیت آن دچار دگردیسی شده (انصاری، ۱۴۰۰). حاتم قادری، صدیقه و سمدی، مصطفی ملکیان و بیژن عبدالکریمی برخی از بدنهٔ جریان اصلاح‌طلبی با تولید کالاهای زبانی که بیشتر شبیه به سرمایه‌های نمادین روشنفکری عرفی است گویی میدان را به آن‌ها واگذار کرده‌اند و با کلمات و زبان آن‌ها سخن می‌گویند و تنها مرز کمرنگی با رقیبان قدیمی خویش می‌کشند. البته این دگردیسی چنانکه پیش‌تر نیز گفتیم فقط مخصوص روشنفکران دینی نیست، بلکه در کل میدان روشنفکری آن مرجعیت سابق را در تولید کالاهای زبانی به میدان‌های دیگر خردتری واگذار کرده است. میدان زبانی که بی‌سر، بی‌رهبر و بی‌روشنفکر می‌نماید؛ اما در حقیقت هزار سر و هزار رهبر است.

تحولات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی در سراسر جهان نشان می‌دهد که عصر روشنفکری به شیوهٔ قرن بیستمی به پایان رسیده و جامعه دیگر نه‌فقط پذیرای الگوی روشنفکری سارتری - کامویی نیست، بلکه حتی الگوی فوکویی - دلوزی - سعیدی روشنفکران نیز علاقه‌ای ندارند (آزموده، ۱۴۰۰).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش در پی آن بودیم که دریابیم دو جریان روشنفکری عرفی و دینی پس از انقلاب اسلامی چه نوع رابطه‌ای با هم داشتند. در این مسیر با استفاده از روش و نظریهٔ بوردیو دیدیم که میدان روشنفکری در برهه‌های متفاوت کالاهای کلامی متفاوتی را تولید می‌کردند و جایگاه متفاوتی نسبت به یکدیگر در تصاحب سرمایه‌های نمادین کلامی داشتند. از جمله می‌توان گفت که در بحبوحهٔ انقلاب و دههٔ پس از آن تولیدات زبانی روشنفکران عرفی از جایگاه چندانی در میدان و بیرون از میدان روشنفکری برخوردار نبود. آن‌ها زیر هیمنهٔ کاریزماتیک فضای انقلابی از یک‌سو و جهت‌گیری‌های دین‌مدارانهٔ خودشان در پیش از انقلاب توان خلق و فروش بسته‌های کلامی خود را نداشتند و از اقبال و مشروعیت لازم برخوردار نبودند. این کالاهای کلامی میدان دین بود که با زبان روشنفکران دینی در میدان روشنفکری بازتولید و مصرف می‌شد.

استقلال میدان روشنفکری از میدان دینی و شکوفایی دوبارهٔ آن در دههٔ هفتاد و هشتاد دوباره به دست آمد. سرمایهٔ نمادین در اختیار روشنفکران دینی بود. آن‌ها با خلق و تولید ایده‌ها و افکاری که می‌کوشید دین را با تحولات عصر نوین سازگاری دهند و در این مسیر

با اقبال وسیع مخاطبان مشتاق روبه‌رو بودند. حلقهٔ کیان و جنبش اصلاحات از جمله نمودهای فکری و سیاسی این زعامت بود؛ اما با افول و شکست جنبش اصلاحات و سخت‌گیرانه‌تر شدن فضای فکری و سیاسی میدان روشنفکری نیز به‌ناچار آرایشی دیگر یافت. با پا به سن گذاشتن، محدود شدن و پراکنده شدن روشنفکران به‌نام دورهٔ شکوفایی، روشنفکران - متخصصان که کمتر بی‌پرده و بیشتر در قالب واژگان تخصصی‌تر و برای مخاطبان محدودتر سخن می‌گفتند، پا به میدان گذاشتند؛ اما جامعهٔ مخاطبان آن‌ها اکنون بسیار دیگرگون بود. در بستر فضاهای مجازی بسیاری از شنوندگان و مخاطبان اکنون خود توان گویندگی و کارگزاری داشتند و انحصار روشنفکران برای تولید کالاهای کلامی اکنون درهم‌شکسته شده و نه‌تنها کاریزمای پیامبرگونه‌شان از دست‌رفته است، بلکه حتی نوعی شکاکیت و عدم اعتماد جامعه‌شناختی نسبت به آن‌ها و نسبت به هر مدعای مطلق‌ی جای آن را گرفته است.

جدول مقایسه

وضعیت همگرایی و واگرایی	روشنفکری دینی	روشنفکری عرفی	
واگرایی	همراه و همدوش میدان دینی؛ در تقابل با روشنفکر عرفی	سرخورده، با بازگشت به کالاهای کلامی دورهٔ مشروطه؛ در کار ترمیم و توضیح کالاهای تولیدی پیشاانقلابی خود	دورهٔ نخست؛ اوایل انقلاب و دههٔ شصت
همگرایی، با غلبهٔ سرمایه‌های کلامی روشنفکری دینی	دورهٔ شکوفایی و استقلال از میدان دینی، مرجع جامعه مدنی؛ اصلاح‌طلب؛ تولید مفاهیم مدرن آمیزش پذیر با دین، همچون مردم‌سالاری دینی، اسلام رحمانی و تساهل و تسامح	همراه با جریان اصلاحات؛ به کار بازتولید مفاهیم مدرن چون جامعهٔ مدنی، آزادی، مشارکت و گفتگو	دورهٔ دوم؛ دههٔ هفتاد و هشتاد
همگرایی، با غلبهٔ سرمایه‌های کلامی روشنفکری عرفی	تولید کالاهای کلامی که دیگری آن سیاست و ایدئولوژی است، اخلاق‌گرا و خواهان تغییر و عدم مرجعیت در جامعه	با تولید کالاهای کلامی سکولار، منتقد اصلاحات و خواستار تحول بنیادین	دورهٔ سوم؛ دههٔ نود و ۱۴۰۰

قانون اساسی گرایي	حيات برهنه	حيات برهنه	حيات برهنه
تفكيك قوا	مصلحت دولت	مصلحت دولت	مصلحت دولت
دولت ملی	دولت امنیت	دولت امنیت	دولت امنیت
آزادی	اقتدار نامحدود	اقتدار نامحدود	اقتدار نامحدود
قرارداد اجتماعی	خشونت ناب	خشونت ناب	خشونت ناب
حاکمیت مردم	یوستیتيوم	یوستیتيوم	یوستیتيوم
وجود جامعه مدنی و حزب	برساختن دگری سیاسی	برساختن دگری سیاسی	برساختن دگری سیاسی

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.
 مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی همه مقاله را نوشته است.
 تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.
 تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۲۵۳۷). رساله قریک، مقالات فلسفی. ویراسته حسین محمدزاده صدیق، تهران: کتاب ساوالان.
- آزموده (۱۴۰۰/۲/۷). نسل بی روشنفکر. روزنامه اعتماد، شماره ۴۹۱۳.
<https://www.etemadnewspaper.ir/fa/Main/Detail/167059>
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۷). نظامی منطبق با مصلحت و خیر مردم. مجله فردوسی، ۱۹، ۵-۸.
- انصاری، لایلا (۱۳۹۵). روشنفکران عرفی و بسیج سیاسی در انقلاب اسلامی ایران. رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
- انصاری، حسن (۱۴۰۰/۳/۸). پایان روشنفکری دینی.
<https://www.cgie.org.ir/fa/news/264423>

- براهنی، رضا (۱۳۵۸). *در انقلاب ایران چه شده است و چه خواهد شد*. تهران: انتشارات کتاب زمان.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۸). *روشنفکران ایرانی و غرب*. ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزاد.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۸۷). *درباره تلویزیون و سلطه ژورنالیسم*. ترجمه ناصر فکوهی، تهران: انتشارات آشیان.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۸۰). *نظریه کنش، دلایل عملی و انتخاب عقلانی*. ترجمه مرتضی مردیها، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- پاشازاده، بهزاد، صالحی نجف‌آبادی، عباس و ترابی، قاسم (۱۴۰۱). بررسی علل گرایش به عرفی‌گرایی نزد روشنفکران معاصر ایرانی (با تأکید بر نظریات عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری). *ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، ۵ (۱۱)، ۲۴۲-۲۲۴.
<https://doi.org/10.3015/psi.2022.323021.2914>
- پرهام، مهدی (۱۳۵۳). *آزادی بردگان انرژی*. مجله نگین، ۱۰۷.
<https://ensani.ir/fa/article/307845>
- پرهام، مهدی (۱۳۵۴). *فرهنگ تعاون*. مجله نگین، ۱۱ (۱۳۰)، ۱۶۰-۱۵۵.
<https://ensani.ir/fa/article/308040>
- پرهام، مهدی (۱۳۵۷). *جمهوری اسلامی و مسئله زنان*. مجله نگین، ۱۴ (۱۶۴)، ۱۲-۷.
<https://ensani.ir/fa/article/journal-number/31715>
- پورزکی، گیتی (۱۴۰۳). تحول در عادت‌واره‌های میدان روشن‌فکری عرفی در مواجهه با مدرنیته و غرب. *دوفصلنامه علمی پژوهش سیاست نظری*، ۳۶، ۲۷-۱.
<https://political.ihss.ac.ir/Journal/DetailNews/386>
- حاج‌جوادی، علی‌اصغر (۱۳۴۹). *مبانی فرهنگ در جهان سوم*. تهران: انتشارات توس، چاپ سوم.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۹). *اسلام سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم.
- درینی، ولی محمد، تابان، محمد، نامدار جویمی، احسان، ویسه، صید مهدی و احمدی زاده، علی‌رضا (۱۳۹۵). نقش سرمایه نمادین مبتنی بر الگوی ایرانی-اسلامی در تحکیم نهاد خانواده اسلامی با تأکید بر سیره رضوی (مورد مطالعه، شهروندان شهر اصفهان). *فرهنگ رضوی*، ۴ (۱۵)، ۴۶-۷.
[dor:20.1001.1.23452560.1395.4.15.1.6](https://doi.org/10.23452560.1395.4.15.1.6)

- رحیمی، مصطفی (۱۳۵۸). جمهوری و حکومت اسلامی مغایر یکدیگرند، (گفتگو با مصطفی رحیمی). مجله فردوسی، ۲۱، ۱۸-۱۶.
- سروش، عبدالکریم (الف ۱۳۸۵). سنت روشنفکری دینی. ماهنامه مدرسه، ۵، ۱۹-۱۵.
- سروش، عبدالکریم (ب ۱۳۸۵). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). رازدانی و روشنفکری دینی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۲). آسیا در برابر غرب. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷). سیاست طالبی. (مقاله ملکی)، به کوشش رحیم رئیس نیا و علی کاتبی، تهران: انتشارات علم.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۱). پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر. تهران: نقد فرهنگ.
- عنایت، حمید (بی تا). جهانی از خودبیگانه. مجموعه مقالات: دین و دنیا، بی جا.
- عنایت، محمود (۱۳۵۸). راپرت. مجله نگین، ۱۷۴، ۵۳-۵۷.
- <https://ensani.ir/fa/article/284359>
- فصیح، امان الله (۱۳۸۶). روشنفکران دینی و عرفی شدن در سپهر دین. علوم سیاسی، ۱۰ (۳۷)، ۴۴-۱۱.
- https://psq.bou.ac.ir/article_11907.html
- کاظمی، عباس (۱۴۰۱/۸/۴). نگاهی به فراز و فرود جریان نواندیشی دینی در ایران.
- <https://www.cgie.org.ir/fa/news/267137>
- قریشی، فردین (۱۳۸۴). بازسازی اندیشه دینی در ایران. تهران: انتشارات قصیده سرا.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶). هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: انتشارات طرح نو.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). شالوده شکنی انفسی، درباره نواندیشی دینی و سنت. خردنامه همشهری، شماره ۵. <http://noo.rs/hZs9w>
- میرزا ملکم خان (۱۳۲۵). مجموعه آثار میرزا ملکم خان. به کوشش هاشم ربیع زاده، مطبعه مجلس.
- نراقی، احسان (۱۳۵۴). غربت غرب. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- نراقی، احسان (۱۳۵۶). طمع خام. تهران: انتشارات توس.
- Bidet, G. (1979). *Questions to pierre Bourdieu. Critique of Anthropology.*
- Carig, C. (1995). *Bourdieu Perspectives*, Polity Press.