

A Critical Analysis of Iranian Intellectual Currents on the Islamic Revolution and Modernity (with Emphasis on Post-Revolutionary Intellectuals)

Sadegh Meshkati  / PhD Candidate in Cultural Sociology, Research Institute for Hawza and University meshkati@rihu.ac.ir

Seyyed Hossein Sharaf al-Din / Professor of Sociology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran sharaf@iki.ac.ir

Received: 2025/01/27 - **Accepted:** 2025/02/15

Abstract


Using a narrative review method, this study critically examines the views of Iranian intellectual currents regarding the Islamic Revolution and modernity. Its objective is to identify the analytical shortcomings of non-seminary intellectual thought and to bring greater conceptual coherence to their theoretical frameworks. To this end, a typology of Iranian intellectuals is first presented, followed by the articulation of relevant critiques based on the major themes advanced by each type. The findings indicate that the critiques directed at the first and second types (which share a critical stance toward the Revolution) include deficiencies such as insufficient attention to the rational foundations of the Revolution, ambiguity in the concept of “Iranian modernity,” presupposing religion to be non-ideological, portraying the ideology of the Revolution as eclectic, and neglecting its existential foundations. The critiques concerning the third and fourth types (which share an affinity with the Revolution) include the defensive nature of their intellectual framework, ambiguity regarding how the Islamic Revolution contributed to the decline of the West, inadequate attention to the capacities of cultural Islam, and the absence of constructive programs for engaging with modernity.

Keywords: critical analysis; Islamic Revolution; modernity; intellectualism

تحلیلی انتقادی بر آرای جریان روشنفکری ایرانی در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته (با تأکید بر روشنفکران پساانقلاب)

meshkati@rihu.ac.ir

sharaf@iki.ac.ir

صادق مشکاتی  دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدحسین شرف‌الدین / استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

چکیده

این پژوهش با روش مروری روایتی، به بررسی انتقادی آرای جریان روشنفکری ایرانی درباره انقلاب اسلامی و مدرنیته می‌پردازد. هدف آن، بیان کاستی‌های تحلیلی اندیشه روشنفکران غیرحوزوی و نزدیک کردن چارچوب‌های مفهومی ایشان است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا گونه‌شناسی از روشنفکران ایرانی ارائه شده و سپس بر اساس مهم‌ترین مباحث مطرح شده از سوی هرگونه، نقدهای مرتبط طرح گردیده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نقدهای وارد بر گونه‌های اول و دوم (که در نقد انقلاب اشتراک دارند) شامل نقصان‌هایی چون عدم توجه کافی به ابعاد دلیلی انقلاب، ابهام در مفهوم مدرنیته ایرانی، دین را غیرایدئولوژیک پیش فرض گرفتن، التقاطی پنداشتن ایدئولوژی انقلاب و غفلت از بسترهای وجودی آن است. همچنین نقدهای مربوط به گونه‌های سوم و چهارم (که در همسویی با انقلاب مشترک‌اند) عبارت‌اند از: تدافعی بودن چارچوب فکری، ابهام در چگونگی تأثیر انقلاب اسلامی بر افول غرب، عدم توجه وافی به ظرفیت‌های اسلام فرهنگی و فقدان طرح‌های ایجابی در مواجهه با مدرنیته.

کلیدواژه‌ها: تحلیل انتقادی، انقلاب اسلامی، مدرنیته، روشنفکری.

طرح مسئله

انقلاب اسلامی ایران همان‌طور که بسیاری از صاحب‌نظران ادعا کرده‌اند، در تاریخ معاصر جهان، یک پدیده منحصر به فرد تصور می‌شود. همین ویژگی انحصاری باعث شده تا گروه‌های مختلفی از اندیشمندان بر اساس دیدگاه‌های خاص خود، در صدد صورت‌بندی و توضیح این پدیده شگرف برآیند. این امر منجر به طرح نظرات و آرای متفاوت و بعضاً متعارض شده است. استمرار و تداوم این آرای متفاوت و عدم ارائه یک تحلیل علمی جامع باعث گردیده تا اولاً امکان شناخت ابعاد متکثر و متنوع انقلاب اسلامی، پدیده مدرنیته و نحوه تعامل آنها با یکدیگر به نحو کافی و وافی میسر نشود؛ ثانیاً به دلیل ضعف اطلاعات پایه و پردازش ناقص، زمینه فراوانی برای سوءگیری منفی و طرح فرضیه‌ها و تحلیل‌های غیرواقعی و ساده‌انگارانه فراهم آید. بدیهی است که بروز چنین آسیب‌هایی، ضرورت یک بررسی انتقادی با هدف برجسته‌سازی ضعف‌ها و کاستی‌ها را محرز و مسلم می‌سازد. پژوهش حاضر در صدد انجام این بررسی انتقادی است. قابل ذکر است که طبق مطالعات انجام‌شده منحنی رشد یا انحطاط نهضت‌ها در ایران با منحنی تجدد ارتباط معنادار دارد (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۱۰). وقوع انقلاب اسلامی در زمانه و زمینه مدرن، از یک سو و اتکا و ابتدای بنیادین آن بر سنت، از سوی دیگر، آشخور ابهامات زیاد در عرصه تحقیق و تحلیل بوده است که این خود احتمالاً عمده‌ترین دلیل برای ظهور گونه‌های مختلف تحلیل در میان روشنفکران ایرانی باشد. برخی از این گونه‌ها، در تحلیل‌های خود وزن بیشتری به عناصر و مؤلفه‌های مدرن و تأثیرات مدرنیته داده‌اند. در مقابل، برخی بر جنبه‌ها و وجوه سنتی و غیرمدرن انقلاب تأکید ویژه کرده‌اند. گفتنی است که برخی از این گونه‌ها را می‌توان با ارجاع به شاخص‌هایی هرچند به‌اجمال از یکدیگر تفکیک و میان آنها مرزهای را ترسیم کرد، اما برخی از این گونه‌ها به دلیل عدم صراحت، تفسیرپذیری، اشتراک در برخی عناصر، ابهام زبانی، تغییرات معرفت‌شناختی و... فاقد مرزبندی مشخص و تداخل‌ناپذیر با یکدیگرند. در یک نگاه کلی، برخی از جریان‌های روشنفکری، مقوله انقلاب را اساساً یک کنش و تحول سیاسی اجتماعی مدرن می‌دانند که مختص زمان ماست و در صدد است تا با تکیه بر یک سری مبانی فکری، اهداف و غایات و به میدان کشاندن نیروهای اجتماعی خاص تحولی بنیادین و همه‌جانبه در جامعه ایجاد کنند؛ زیرا انقلاب ایران را اساساً در چارچوب پروژه مدرنیته می‌بینند (حجاریان، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲-۲۵۳). برخی دیگر، وجوه ضد مدرنیته انقلاب را برجسته کرده و آن را در ضدیت و تقابل با آن تفسیر کرده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۰ و نیز بنگرید: مددپور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲-۱۴۷). اقوالی این چنین ضمن آنکه حاوی بصیرت‌ها و روشنگری‌هایی است، لکن نمی‌تواند تهی از هرگونه کاستی و نقصان‌های تحلیلی باشد؛ از این رو فهم این کاستی‌ها و نقصان‌ها در صورتی حاصل می‌گردد که بتوان سؤال پژوهش را این‌گونه طرح کرد که در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته بر آرای جریان روشنفکری ایرانی چه ملاحظات انتقادی می‌توان داشت؟

پیشینه تحقیق

مقاله حاضر با مروری که بر پیشینه تحقیق نموده به مواردی که مستقلاً به این موضوع پرداخته باشد برنخورده است. در واقع اعظم مباحث مرتبط با تحقیق حاضر در لابه‌لای موضوعات دیگر مستتر است. همین مسئله ما را بالاجبار برای یافتن کدهای مرتبط با تحقیق، به گزینش تحقیقاتی که ارتباط مستقیمی نیز با آن ندارد سوق داد. در این گزینش، معیارهایی چون قرابت کلیدواژه‌ها در عنوان آثار، قرابت محتوایی و... محل توجه واقع گردید. در مجموع هرچند می‌توان آثار مختلفی را نام برد، لکن به جهت اختصار صرفاً به چند نمونه اکتفا می‌شود.

ادریس بهشتی‌نیا، معصومه دستمرد و ایرج رنجبر در مقاله «نوع‌شناسی روشنفکران ایرانی بر اساس فهم‌های متفاوت از مقوله عقل مدرن» (۱۴۰۱) درصدد قرار گرفته‌اند تا اولاً رابطه سنت و مدرنیته را در بازه زمانی خاصی محل تأمل قرار دهند؛ ثانیاً وجهه همت ایشان در واقع ارائه دسته‌بندی جدیدی از روشنفکران است؛ چراکه بیان می‌دارند: از معیار رویکرد به مدرنیته و مؤلفه‌های بنیادی آن می‌توان به دسته‌بندی بهتری در باب روشنفکران نایل آمد. این مقاله بیشتر ناظر به گونه‌شناسی روشنفکران است.

تقی آزاد ارمکی در کتاب *مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم عقب‌ماندگی ایران* (۱۳۸۱) معتقد است که مدرنیته در ایران نفوذ یافته، ولی به علت معلق بودن، زمینه عدم چسبندگی بین مؤلفه‌های اجتماعی را فراهم ساخته است. در نظر ایشان همین امر از جمله علل تناقض و تعارض در جامعه ایران است. به نظر می‌رسد که در این چارچوب، اعظم تمرکز ایشان بر روی نسل‌های مختلف روشنفکران است.

سعید حجاریان در کتاب *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست* (۱۳۸۰) در قالب مقاله‌ای اشاره به نقش علی مدرنیته در وقوع انقلاب اسلامی دارد. وی معتقد است که مدرنیته بر خلاف مدرنیاسیون ضدیت با سنت ندارد. حجاریان حتی حیات سنت در چارچوب مدرنیته را امری ممکن و محقق می‌داند. وی انقلاب اسلامی را صورتی از مدرنیته می‌داند که در مقابل مدرنیاسیون رژیم شاه توانسته علتی برای وقوع آن باشد.

محمد نژاد ایران و روزان حسام قاضی در مقاله «نقدی بر کتاب مدرنیته سیاسی میرسپاسی» (۱۳۹۹) معتقدند که کتاب مذکور از چند جنبه قابل نقد است؛ از جمله اشاره به ضعف نگاه میرسپاسی به ریشه‌های مذهبی و دینی انقلاب اسلامی دارند؛ همچنین معتقدند که میرسپاسی به روشنفکران در وقوع انقلاب اسلامی نقشی اغراق‌آمیز داده است.

امیر نورای مکرّم دوست در مقاله «انقلاب اسلامی، سنت و تجدد» (۱۳۸۸) معتقد است انقلاب اسلامی را باید امری در میانه مدرنیته و سنت دید. ایشان معتقدند که عینیت‌بخشی به سنت‌ها در نظام نوین جهانی مستلزم بازنگری در سنت‌ها با ملاحظه عنصر زمان و مکان است. وی انقلاب اسلامی را گویی در این بستر محل توجه قرار داده است. با توجه به آثار مذکور، مسئله اصلی در پژوهش پیش رو «بررسی انتقادی آرای جریان روشنفکران ایرانی پسانقلاب

در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته است». این امر با توجه به تنوع و تکثری که در روشنفکران ایرانی به لحاظ نوع نگاهی که به انقلاب و مدرنیته دارند، ایجاب می‌کند تا اولاً گونه‌های مختلفی از ایشان را از هم تفکیک کرد و ثانیاً هرگونه از روشنفکران را متناسب با اهم آرای ارائه‌شده محل ارزیابی انتقادی قرار داد. بنابراین پژوهش حاضر بدون اینکه ادعای حل مسائل پیچیده نظری را داشته باشد، درصدد پرتوافکنی ولو محدودی نسبت به این بحث است.

روش تحقیق

تحقیقات مروری، یا برای انجام مطالعات جدید در حوزه‌هایی که هنوز بدان پرداخته نشده است محل توجه قرار می‌گیرند، یا این تحقیقات برای معرفی سندهای موجود و خلاصه‌سازی آنها استفاده می‌شوند، و یا جهت ارزیابی و داوری نسبت به موضوعاتی که راجع به آنها آرای تفصیلی وجود ندارد کاربرد دارند (طبق رویکردی فراری ۲۰۱۵، ۲۳۰-۲۳۵؛ همچنین بنگرید به: Bougioukas, Pamporis, Vounzoulaki, Karagiannis & Haidich, 2022). مطالعه حاضر از نوع مروری روایتی است. در این مطالعه، اسناد و مدارک نوشتاری و شفاهی (کتاب، مقالات چاپی و الکترونیکی، مناظرات، مصاحبه‌ها و...) در حوزه روشنفکری، انقلاب اسلامی و مدرنیته بررسی شده است. بنابراین ابزار و شیوه گردآوری داده‌ها، فیش‌برداری از اسناد و مدارک بوده است. منابع از طریق جست‌وجو در پایگاه‌های علمی، مجلات فارسی نمایه‌شده در SID، پورتال علوم انسانی و مگ ایران، خبرگزاری‌ها و... انتخاب شده است. معیار انتخاب و مطالعه منابع به صورت هدفمند بوده است؛ بدین معنا که ضمن «تطابق و یا قرابت کلیدواژه‌ها در عنوان آثار» تلاش گردیده تا به اسناد و مدارکی مراجعه شود که مشتمل بر اطلاعاتی ولو غیرمستقیم درباره مسئله این تحقیق باشد. استخراج اطلاعات و تنظیم مطالب، بر اساس تحلیل محتوای متنی است؛ یعنی در متن مطالب جست‌وجوشده و مطالبی را که به اثبات ادعای این تحقیق کمک می‌کند، گردآوری، تنظیم و در نهایت تحلیل شده‌اند.

ادبیات نظری پژوهش

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. انقلاب

پیچیدگی‌های پدیده انقلاب موجب اختلاف نظریه‌پردازان در خصوص معنا و مفهوم آن شده است. انقلاب برای برخی نویسندگان عبارت است از: «جانشینی ناگهانی و شدید گروهی که تا کنون حکومت را در دست نداشته‌اند، به جای گروه دیگری که تا پیش از این متصدی اداره دستگاه و امور سیاسی کشور بوده‌اند» (برینتون، ۱۳۷۰، ص ۲). این تعریف تحول غیرقانونی و خشونت‌آمیز در قدرت سیاسی حاکم را در مقوله انقلاب برجسته کرده است. دسته‌های دیگر، کاربرد واژه انقلاب را به تحول در جامعه و سیاست محدود نموده و معتقدند انقلاب تحولی

سریع، اساسی و خشونت‌بار در ارزش‌ها، اسطوره‌های حاکم بر جامعه در نهادهای سیاسی، ساختارهای اجتماعی، رهبری و... است (هانتینگتون، ۱۳۷۵، ص ۳۸۵). همچنین برخی دیگر با تأکید بر تاریخ‌ساز بودن پدیده انقلاب بیان داشته‌اند مفهوم جدید انقلاب بدین معناست که سیر تاریخ ناگهان از نو آغاز می‌گردد و داستانی سراسر نو که هیچ‌گاه قبلاً گفته و دانسته نشده است به زودی شروع خواهد شد (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۳۶). بنابراین می‌توان گفت که نسبت به مقوله انقلاب تعاریف متعدد و متنوعی وجود دارد. شاید بتوان تعاریف متعدد از انقلاب را در دو دسته متمایز و کلی قرار داد: دسته‌ای انقلاب‌های بزرگ را مدنظر قرار داده و عده‌ای دیگر در یک بستر عام‌تری - تغییر سیاسی خشونت‌بار - آن را به کار برده‌اند (طالبان، ۱۳۹۳، ص ۲). به عبارت دیگر، دسته اول شامل گروهی از دانش‌پژوهان انقلاب است که به عظمت و تغییر بنیادین انقلاب‌ها اهمیت می‌دهند؛ درحالی که در دسته دوم شباهت پدیده انقلاب با وقایع و حوادث سیاسی محل توجه است که نوعاً متضمن براندازی غیرقانونی حکومت همراه با خشونت جمعی است (طالبان، ۱۳۹۳، ص ۳).

۱-۲. مدرنیته

مدرنیته را در بهترین وجه می‌توان عصری توصیف کرد که ویژگی شاخص آن تحولات دائمی است، لیکن عصری که آگاه از این ویژگی شاخص خود است (باومن، ۱۳۷۹، ص ۲۷). نکته‌ای که در باب مدرنیته باید بدان دقت کرد این است که نسبت به معنا و ماهیت این اصطلاح اجماع وجود ندارد و کثرت تعاریف نیز منجر به ابهام هرچه بیشتر در این باب شده است. در برخی آثار، سوژگی انسان را سنگ بنای اصلی مدرنیته دانسته‌اند. با این توضیح که اگر شمار بیشتری از افراد بتوانند اراده خود را بر طبیعت و حوزه‌های اجتماعی و سیاسی تحمیل کنند، در این صورت شرایط لازم برای ظهور مدرنیته فراهم می‌آید (وحدت، ۱۳۸۵، ص ۱۵). برخی دیگر نیز بر ویژگی‌ها و شاخص‌های این مقوله تأکید دارند و به مواردی چون اصالت دادن به انسان در مقابل خدا و طبیعت، عقل‌گرایی و فردیت خودخواهانه اشاره نموده‌اند. در مقابل نیز گروهی نسبت به روایت اروپایی از مدرنیته اعتراض کرده و معتقدند نمی‌توان قائل به شکل واحدی از مدرنیته شد. برای نمونه گیدنز ضمن نقدی که بر یکسان پنداشتن مدرنیته با لیبرالیسم و سرمایه‌داری دارد، لکن بر ماهیت چند بعدی مدرنیته، الگوهای علی پیچیده آن، منطق نهادینه آن تأکید دارد (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴).

۱-۳. روشنفکر

روشنفکر گرچه در معنای تاریخی خود نظر به عقل کلی دارد، لکن در معنای جدید، در ذیل عقلانیت مدرن قرار می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۳۱). بر همین اساس برخی معتقدند اگر عنصر عقلانیت را از روشنفکر بگیریم، در این صورت از جوهره ایشان چیزی باقی نمی‌ماند (بهشتی‌نیا و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۶۳). قابل ذکر است که تعاریف

ارائه‌شده از روشنفکر متنوع و متکثر است که می‌توان به چند نمونه اشاره کرد؛ از جمله روشنفکر را انسان گیتی باوری تعریف کرده‌اند که در داوری‌های خود مذهب و ایدئولوژی را دخالت نمی‌دهد (سعید، ۱۳۸۰، ص ۵۵-۵۰). به عبارت دیگر، در این تعریف تأکید بر دوری روشنفکر از مذهب و ایدئولوژی در قضاوت‌های خود شده است. همچنین بیان شده است روشنفکر کسی است که با خرد انتقادی موضع‌گیری‌اش را نسبت به مدرنیته و پیامدهای آن بیان می‌کند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ص ۲۳). این تعریف، روشنفکر را در بستر مدرنیته با ویژگی عقل نقاد دیده است. یا روشنفکر را سالکی در جهان جدید پنداشته‌اند که با چندین منبع معرفتی پیوند دارد (کاجی، ۱۳۷۸، ص ۲۹). فوکو نیز روشنفکر را در مبارزه با اشکال گوناگون قدرت می‌بیند و معتقد است که روشنفکر رسالت عام ندارد، بلکه می‌بایست بر حوزه تخصص خود تمرکز یابد. (Foucault & Deleuze, 1973, p.101) ما نه‌ایم روشنفکر را به دور از منافع طبقاتی تعریف کرده و معتقد است روشنفکران فراقشری و فراطبقاتی‌اند؛ از این رو آنها قادرند تا از چشم‌انداز دیگران به وقایع بنگرند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹، ص ۷۹). بنابراین معیار واحدی برای تعریف روشنفکر وجود ندارد. تعاریف ارائه‌شده برخی عام هستند که نوعاً شامل تمام افرادی می‌شوند که می‌توانند با دیدی انتقادی به وقایع بنگرند. در مقابل، برخی تعاریف تعیین بیشتری دارند؛ از جمله تعریف ما نه‌ایم که تلاش نموده تا روشنفکران را متناظر بر طبقه خاصی معرفی نماید. در مطالعه حاضر روشنفکر کسی تلقی شده است که با موضع نقادانه به نقد موضوعات جامعه به‌خصوص در عرصه فرهنگ و سیاست می‌پردازد. این تعریف هم شامل روشنفکران دینی و هم غیردینی می‌شود. نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که تأکید بر عدم لحاظ حوزوی‌ها در مطالعه نه به معنای عدم روشنفکر بودن ایشان است، بلکه به لحاظ حساسیت‌های مفهومی است که می‌تواند حول آن وجود داشته باشد. در نهایت نیز باید گفت که تلاش برای یافتن یک معیار مشخص و بیان چپستی روشنفکر قابلیت آن را دارد تا هرگونه تحقیقی را در سطح مناقشات و چالش‌های نظری متوقف سازد.

۴-۱. گونه‌شناسی روشنفکران در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته

بحث از روشنفکران در یک تفسیر، ارتباط تنگاتنگی با مدرنیته دارد (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ص ۱۷)، حال چه در سلسله علل ایجاد مدرنیته محل توجه باشند و یا پیامد تحولات اجتماعی و سیاسی دوران مدرن در نظر گرفته و یا در مقابله با آن تصور شوند. این مسئله، اهمیت پرداختن به دوران مدرن را به‌عنوان مقسمی برای جریان‌های فکری، فرهنگی و نیز واقعیت‌های سیاسی و... نشان می‌دهد. البته مؤلفه‌ها و مقولات دوران مدرن و نسبت آنها با انقلاب به‌طور عام و انقلاب اسلامی به‌طور خاص اجمالاً مورد توجه بوده است؛ از این رو با نظر به اهمیتی که انقلاب و مدرنیته در نزد روشنفکران دارد می‌توان از گونه‌های مختلف روشنفکری بحث کرد؛ هرچند تذکر این نکته حائز اهمیت است که دیدگاه‌های ارائه‌شده نمی‌تواند به معنای مرزبندی‌های دقیق و مطلق باشد. با این

وصف می‌توان با نظر به آرای روشنفکران، گونه‌های مختلفی را شناسایی کرد. توضیح مطلب اینکه روشنفکران نسبت به مدرنیته یا رویکردی ذات‌گرایانه دارند که در این صورت یا منتقد انقلاب و یا همسو با آن هستند، یا نسبت به مدرنیته رویکردی غیرذات‌گرایانه دارند که در این صورت نیز یا منتقد انقلاب و یا همسو با آن می‌باشند. شرح اقوال آنها را با توجه به اهمیت هریک از روشنفکران و با عنایت به بحث‌های مطرح‌شده از سوی ایشان دنبال می‌کنیم. بیان این نکته نیز بایسته است که در مطالعه حاضر تلاش شده است تا پرسامدترین بحث‌ها مطرح شوند و آنگاه نقدها نیز به تناسب بحث‌های مربوطه تنظیم گردد.

۱-۴-۱. قائلین به ذات‌گرایی مدرنیته و ناقد انقلاب

این‌گونه از روشنفکران نگاهی ذات‌گرایانه نسبت به مدرنیته داشته و معتقدند که تجدد کلیتی یکپارچه دارد. شایگان در نخستین مرحله فکری خود این‌چنین رویکردی دارد. وی بر این اساس، تأسیس مدرنیته ایرانی و یا بومی را غیرممکن دانسته و در باب انقلاب به‌عنوان یک پدیده مدرن قائل به عدم جمع شدن آن با اسلام است. به‌عبارت‌دیگر، شایگان «انقلاب را دارای حضوری هستی‌مند می‌داند که به پیامد مستقیم و برگشت‌ناپذیر نفی‌مندی خرد مبدل می‌شود و حال آنکه اسلام در بیرون از نگرانی‌های تاریخ حرکت می‌کند و به ارزش‌های سرمدی معتقد است» (شایگان، ۱۳۷۳). وی همچنین بیان می‌دارد: «در اصطلاح انقلاب اسلامی کدام‌یک از دو واژه فعال‌تر و تعیین‌کننده‌تر است؟ آیا دین است که انقلاب را تغییر می‌دهد و یا اینکه انقلاب است که به دین جنبه تاریخی می‌دهد؟». شایگان معتقد است که برنده نهایی همیشه تفکر سیاره‌ای بوده است و اوست که دیگری را از مدار خارج می‌کند و به میدان جاذبه و قانونمندی‌های خود می‌کشد.

این تعابیر معرف این نکته‌اند که انقلاب‌هایی که ماهیت دینی دارند اولاً منجر به ایدئولوژیک شدن دین می‌شوند؛ ثانیاً این مسئله در نهایت دین را به دام منطق تجدد می‌اندازد (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۸-۳۳۲). بدین علت است که می‌بایست نقدهایی این‌چنین را ترجمان نفی و نهی از اصل انقلاب اسلامی دانست. ملکیان نیز با رویکردی موافق‌آمیز نسبت به مدرنیته و با دغدغه فردیت و انسان‌شناسی ضمن پذیرش مؤلفه‌های اساسی مدرنیته از قبیل آزادی‌های فردی، دموکراسی، حقوق بشر و... در باب انقلاب اسلامی معتقد است: «سه انگاره انقلاب اسلامی که عبارت باشند از برتری ایدئولوژی بر عقلانیت - تقدم حفظ نظام بر حفظ اخلاق - تفوق ولایت فقیه بر قانون امکان اصلاح را در جامعه منتفی ساخته است» (ملکیان، ۱۴۰۱). در مجموع این‌گونه از روشنفکران معتقدند که سازوکارهای انقلاب اسلامی قرار گرفتن در مسیر غیرعقلانیت است.

۱-۴-۲. قائلین به غیرذات‌گرایی مدرنیته و ناقد انقلاب

این‌گونه از روشنفکران برای مدرنیته ماهیت سیال قائل بوده و اساساً معتقدند که نمی‌توان آن را به‌گونه واحدی

تقلیل داد. در نظر این گروه، مدرنیته تجربه‌ای منحصر به جهان غرب نیست، بلکه مدرنیته برخلاف مدرنیسمیون پدیده‌ای درون‌زاست؛ زیرا عناصری در همان بافت سنتی پی به نقاط انحطاط می‌برد و تلاش می‌کند آنها را تبیین کرده و درمان نماید (حجاریان، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴). سروش با همین دیدگاه ضمن آنکه دغدغه دین و فهم دینی دارد معتقد به فقدان گوهری ثابت برای مدرنیته و دین است. وی تحولات دوران مدرن از جمله انقلاب مدرن را مبنایی برای مقایسه با انقلاب اسلامی قرار می‌دهد؛ زیرا معتقد است انقلاب‌های مدرن از جمله انقلاب فرانسه و... توانسته‌اند تحولات و دستاوردهای مهمی چون آزادی، برابری و... را به بار آورند. در نظر وی این دستاوردها دلالت بر این نکته دارد که در پس انقلابات مذکور تئوری و ایده وجود دارد. برخلاف «انقلاب اسلامی که انقلابی بدون تئوری و ایده است» (سروش، ۱۳۹۰)؛ زیرا در انقلاب اسلامی صرفاً اسلامی‌سازی بیان شده است، اما معلوم نیست که دقیقاً اقتصاد، جامعه و... در نهایت چگونه مدلی از اسلام خواهد بود (سروش، ۱۳۹۰). طباطبایی نیز با هدف تأسیس مدرنیته بومی و با دغدغه ترکیب فرهنگ ملی با تجدد، انقلاب اسلامی را به علت گرفتار شدن در ایدئولوژی‌های مختلف محل نقد قرار داده و معتقد است: «انقلاب اسلامی، انقلابی گرفتار در ایدئولوژی‌های مختلف است». وی غایت این ایدئولوژی را انتقام‌گیری مشایخ و مراجع از حکومت قانون به‌عنوان یک دستاورد مهم مدرنیته پنداشته است (طباطبایی، ۱۴۰۱). به عبارت دیگر، گویی انقلاب اسلامی به علت گرفتار شدن در ایدئولوژی‌های مختلف امکان نیل به آگاهی و تأسیس مدرنیته بومی را غیرممکن نموده است. وی راهکار برون‌رفت از این وضعیت را در عقلانیت مدرن و خرد نقاد جست‌وجو می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳۶۲)؛ زیرا در نظر طباطبایی تداوم ایدئولوژی باعث از بین رفتن سنت و حتی تهدیدی برای بقای آن است. با این بیان که «آرمان‌شهر انقلاب گویی انگاره‌ای خیالی و یا ناکجا آباد است» (ال اسپوزیتو و شانه‌چی، ۱۳۸۸، ص ۸۰). این نقدها را نیز می‌بایست ترجمان نفی و نهی از انقلاب اسلامی دانست. برخی دیگر از روشنفکران نیز با دغدغه استمرار مدرنیته در بعد از انقلاب، تلاش دارند تا برای مدرنیته نقشی علی و یا اعدادی در وقوع انقلاب قائل شوند. در نظر ایشان انقلاب اسلامی به علت اتکا بر پدیده‌های مدرنی چون شهری بودن، بهره‌گیری از شعارهای مدرنی چون جمهوریت، استقلال و...، استفاده از ابزارهای نوین و... می‌بایست پدیده‌ای مدرن تلقی گردد؛ از این رو انقلاب اسلامی را «غلبه پروژه مدرنیته بر مدرنیسمیون دانسته‌اند» (حجاریان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۲). در همین مضمون نیز زیبا کلام و جمعی دیگر از نویسندگان بیان کرده‌اند:

رژیم شاه در ایران، سیاست‌های نوسازی را مبنایی برای ترقی، پیشرفت و اروپایی شدن قرار داد، اما این سیاست‌ها به علت شکاف با مدرنیته متمر ثمر واقع نگردید؛ بدین معنا که اگر مقرون و توأمان با مدرنیته می‌بود، امکان انقلاب ۵۷ را منتفی می‌ساخت (زیبا کلام، فعال و توحیدفام، ۱۴۰۲، ص ۷۲-۷۳).

در این نگاه هرچند در ابتدا به انقلاب اسلامی به‌عنوان یک امر اصلاح‌گرایانه با موضع مثبت نگریسته شده است، اما در ادامه به علت تجربیات تلخ حکمرانی اسلامی که ایشان بدان قائل‌اند تغییر موضع به وجود آمده است. با این بیان که «زمان انقلاب تصور این بود که هیچ اتفاق مثبتی در کشور وجود ندارد، ولی اکنون به این باور رسیده‌ایم که بسیاری از اقدامات شاه درست بوده است» (زیبا کلام، ۱۴۰۲). عبدالکریمی نیز ضمن آنکه درصدد احیای امر قدسی و عبور از تجدد است، لکن مدرنیته را یک رویداد عظیم می‌داند که متناسب با شرایط تاریخی و اجتماعی جوامع به شکل‌های متنوعی بسط یافته است. وی «اصطلاح انقلاب اسلامی را یک برساخته تاریخی می‌داند» (عبدالکریمی، ۱۴۰۰). عبدالکریمی گاهی با نقد بر نیروهای انقلاب و گاهی نیز با نقد بر گفتمان انقلاب معتقد است: «نیروی‌های انقلاب تلاش کرده‌اند تا بر این رویداد و رخداد، ظرفیت‌های متافیزیکی و فلسفی بیش از توان و قدرت آن بار نمایند». در نظر ایشان برآیند این ظرفیت‌سازی خارج از توان، مقابلهٔ ایدئولوژیکی و سیاسی با غرب است. وی معتقد است: «این‌گونه مواجهه با غرب نمی‌تواند به ظهور عالمیتی جدید منتهی گردد و حتی منجر به عرفی شدن تمام عیار سنت و بسط سکولاریسم و نیست‌انگاری می‌شود» (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۴). در مجموع، این‌گونه [از روشنفکران] نیز، همانند گروه اول، انقلاب اسلامی را به علت سازوکارهای غیرعقلانی از جمله ایدئولوژی‌زدگی، فقدان تحقق مدرنیتهٔ سیاسی و... مورد نقد قرار داده‌اند

۳-۴-۱. قائلین به ذات‌گرایی مدرنیته و همسو با انقلاب

فردید با رویکردی ذات‌گرایانه و اعتراضی به کلیت مدرنیته، انقلاب اسلامی را آغاز دورهٔ جدیدی در تاریخ می‌داند. وی معتقد است: «انقلاب اسلامی پیش‌قراول فیض اقدس است» (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۱۴)؛ هرچند فردید تذکر می‌دهد که تفوق بر بلوک غرب و شرق صرفاً با شعار به وجود نمی‌آید. به‌عبارت‌دیگر، معتقد است: «امام خمینی می‌خواهد به بشر امروز نه بگوید، البته این نه گفتن در هایدگر بیشتر است، البته شعار کفایت نمی‌کند، بلکه باید دید در مقام عمل چه رخ می‌دهد» (فردید، ۱۳۸۶، ص ۴۰۳). این سبک بیان دلالت دارد که فردید انقلاب اسلامی را چیزی بیش از یک دگرگونی اجتماعی دانسته و آن را بسان یک رویداد هستی‌شناختی می‌نگرد که قرار است از تمدن شرعی قرون وسطی و تمدن خودبنیاد غرب عبور کند. برخلاف ناقدین انقلاب، ایشان سازوکارهای ایجاد انقلاب را مقدمه‌ای برای پس‌فردای تاریخ می‌داند. برای نمونه معتقد است: «ولایت فقیه باید جان بگیرد و ما نیز می‌بایست ضامنش باشیم» (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۱۴). علاوه بر این، فردید درصدد حمله به مؤلفه‌های مدرن قرار می‌گیرد و بر این اساس «مفهوم ناسیونالیسم را نفس امارهٔ غرب‌زده معرفی می‌کند» (فردید، ۱۳۸۶، ص ۴۰۳). داوری اردکانی نیز متأثر اندیشه‌های فردید در همین مضامین معتقد است: «انقلاب اسلامی، انقلابی از جنس بورژوا دموکراتیک نیست و حتی به آن نوع از آزادی که حاصل چنین انقلاباتی است نمی‌رسد» (داوری

اردکانی، ۱۳۶۴، ص ۶۷). در واقع ایشان انقلاب اسلامی را پادزهری در مقابل مدرنیته می‌بیند (وحدت، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷)؛ هرچند باید به این نکته نیز توجه داشت که احتمالاً در آرای داوری در چند سال اخیر دگرپرسی به وجود آمده است. مددپور نیز متأثر از اندیشه‌های فردید غایبه‌القصوی انقلاب اسلامی را برافکندن نظم جهانی و معارضه با سیطرهٔ تکنیک دانسته است؛ چراکه معتقد است: «انقلاب اسلامی در ذیل بحران و مسموخت فرهنگ غرب آغاز گردیده و عهده‌دار وظیفه‌ای جهانی است» (مددپور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲-۱۴۷). در واقع باید گفت که در این بستر فکری جمع میان نظام معنوی و نظام تکنیک غیرممکن پنداشته شده است؛ از این رو طرح عناوینی چون تکنولوژی جدید اسلامی دلالت بر غافل بودن از مبانی تکنیک جدید و معرفت دینی دارد (مددپور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۸). سؤالی که در اینجا به وجود می‌آید این است که پس انقلاب اسلامی چه نسبتی با عالم کنونی دارد؟ در جواب بیان شده است که «انقلاب اسلامی چیزی ورای نظام کاپیتالیسم و سوسیالیسم است». به عبارتی یعنی با شرایط و لوازمی که این دو در آن به وجود آمده‌اند سازگاری ندارد (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۰).

۴-۴-۱. قائل به غیرذات‌گرایی مدرنیته و همسو با انقلاب

شریعتی در یک تفسیر با رویکردی پدیدارشناسانه نه همچون مدرنیست‌های شیفتهٔ غرب غیرنقدانه غرب را بازخوانی می‌کند و نه چون تئولوژیک‌های سنت‌گرا چشمان خود را بر عظمت و دستاوردهای مدرنیته می‌بندد (عبدالکریمی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵). در واقع دغدغهٔ وی تأسیس مدرنیتهٔ شرقی است (علایی و وثوقی، ۱۳۹۷، ص ۸۴). به عبارت دیگر، شریعتی با نقد بر مدرنیته و سنت در پی راه سومی می‌گردد. در نظر ایشان «عقلانیت مدرن را باید به علت عدم درک مسائلی چون پرستش و ایمان نارسا تلقی کرد. علاوه بر این نیز مدرن‌سازی را نه تنها باید دگرگونی در سنت‌ها دانست، بلکه می‌بایست آن را نیز تحولی در الگوهای مصرف دانست» (شریعتی، ۱۳۵۸، ص ۲۳-۲۴). در چنین درکی از مدرنیته است که شعار بازگشت به خویشتن سر داده می‌شود تا از این طریق آگاهی و ارادهٔ مغلوب‌شده در فرایند همسان‌سازی فعال گردد (وحدت، ۱۳۸۵، ص ۲۰۴). لازمهٔ این فعال شدن از یک سو این است که مؤلفه‌های تجدد و یا مارکسیسم به‌عنوان امری تلقی شوند که در تداوم تاریخی ایران، انقطاع به وجود آورده و درصدد تا دین و فرهنگ را نابود کنند (شریعتی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۲۷)؛ از سویی دیگر نیز صرف نقد بر تجدد کافی نیست، بلکه باید دست به بازسازی و تحول در مفاهیم دینی زد و از این طریق اسلام را کد را به ایدئولوژی مبدل نمود. این تحول و بازسازی است که امکان انقلاب ۵۷ را فراهم ساخت (عنایت، ۱۳۷۷، ص ۴۵-۴۶)؛ انقلابی که در سایهٔ آن می‌توان از بند الیناسیون و سنت‌های منحط رهایی جست (شریعتی، ۱۳۵۹، ص ۱۵۰). بر این اساس است که ایدئولوژی در وقوع انقلاب اسلامی جایگاهی بی‌نظیر می‌یابد. وی معتقد است: «بعد از انقلاب نیز می‌بایست تلاش کرد تا نظام‌های علمی و تمدنی ابزاری برای ایدئولوژی باشند» (شریعتی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۸).

۲. نقد و بررسی

ملاحظات انتقادی در باب گونه‌های بیان شده، به علت اشتراک گونه‌های اول و دوم در باب نقد بر انقلاب اسلامی به صورت ترکیبی بیان شده است. در باب دو گونه دیگر نیز بر اساس اینکه اشتراک در همسویی با انقلاب اسلامی دارند نقدهای مرتبط را به صورت ترکیبی و بر مبنای اهم مباحث بیان شده طرح کرده‌ایم.

۲-۱. نقد دیدگاه اول و دوم

۲-۱-۱. عدم توجه وافی به ابعاد دلیلی انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی را آمیزه‌ای از مردمسالاری، بیداری اسلامی و توجه به غرب با عنایت به درجات اهمیت هریک از آنها دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۷۹). این نکته دال بر این امر است که در تحلیل و تبیین وقایع اجتماعی می‌بایست ساحت‌های مختلف پدیده مورد بررسی را با توجه به اهمیت هریک از آنها محل توجه قرار داد. علاوه بر این، پیچیدگی‌های حیات اجتماعی همواره از موانع اصلی برای ارائه تبیین‌های تک علتی بوده است. بدین خاطر است که امروزه در باب پدیده‌های اجتماعی از علت‌های ترکیبی و یا چندگانه سخن به میان است. این مسئله در انطباق با انقلابات که موارد آن نیز معدود است بیشتر مصداق دارد؛ بدین معنا که اولاً با علت‌های متعدد مواجه هستیم؛ ثانیاً علاوه بر علت‌ها می‌بایست از دلایل نیز سخن گفت. علت در علوم اجتماعی معانی خاصی دارد. در یک تعبیر، فرایند علت‌یابی از طریق بررسی واقعیت‌های پیشینی پدیده پیامدی فهم می‌شود (کرایب، ۱۳۹۶، ص ۷۳). در عبارت دیگری آمده است که با تعیین مکانیسم‌ها و متغیرهای میانجی‌ایی که متغیر تبیینی را به متغیر پیامدی مرتبط می‌کند، می‌توان ادعای اثر علی کرد (طالبان، ۱۳۹۳، ص ۱۵۵). بر این اساس پیوند زدن مکانیسم‌های مدرن با انقلاب اسلامی هرچند می‌تواند معرف نقش علی و یا اعدادی آن باشد، لکن در مقابل باید از دلایل نیز سخن گفت. دلایل را باید با ارجاع به قصد و نیت کنشگران آگاه فهم و درک کرد (فی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳). بنابراین انقلاب اسلامی هرچند در عصری مدرن به ظهور پیوسته و وجوهی را از سایر انقلابات مدرن با خود دارد، لکن دارای عوامل و دلایلی فراتر از اقتضائات عصر مدرن است (شجاعی زند، ۱۳۸۳، ص ۸۳). برای فهم دقیق‌تر موضوع، می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد؛ از جمله بررسی محتوایی شعارها، بیانیه‌ها، سخنرانی‌ها، کتاب‌ها و... می‌تواند بیانگر بعد دینی انقلاب اسلامی باشد. توجه به فحوای موضع‌گیری‌ها و بیانات رهبران انقلاب، ادبیات مورد استفاده ایشان و... بیانگر فراگیر شدن تفاسیر انقلابی و تحول در آگاهی جمعی جامعه است (گواهی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۱). مورد دیگر توجه به نمادهای دینی در انقلاب اسلامی است. برای نمونه در انقلاب اسلامی تلاش شده است تا آن را به نماد عاشورا مبدل نمایند؛ زیرا از این طریق برای مردم قابل فهم‌تر و حمایت‌پذیرتر است (هنری لطیف‌پور، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸)؛ همچنین نمادها در حکم راهنمایی هستند که تجربیات ما را شکل می‌دهند (روزن، ۱۳۷۹، ص ۹۸).

۲-۱-۲. ابهام در مدرنیته ایرانی

مدرنیته سیار و متنوع هرچند می‌تواند دارای وجوه مثبت و نقاط قوتی باشد، لکن باید دقت کرد که بحث از تنوع در مدرنیته می‌بایست معرف اشتراکاتی در اصلی‌ترین مشخصه‌ها و کارکردهای این پدیده باشد و الا نمی‌توان نام مدرن را بر آنها اطلاق کرد (پایا، ۱۳۸۷، ص ۸۰). در این میان اگر انقلاب اسلامی را صورتی از مدرنیته ایرانی بدانیم در این صورت باید بتوان وجوه اشتراک و افتراق این دو را به‌طور دقیق بازگو نماییم. به‌عبارت‌دیگر، می‌بایست در انقلاب اسلامی اولاً بتوان مؤلفه‌های مدرن و ایرانی را از هم تفکیک کرد که این امر زمانی محقق می‌شود که بتوان مشخص کرد مدرن چیست و ایران چیست؟ ثانیاً می‌بایست چارچوب و منطق حاکم بر این ترکیب را بیان نمود که این امور نیز در آرای روشنفکران کمتر دقیق و شفاف بیان شده است. نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که تحلیل‌هایی که درون پارادایم مدرنیته‌های چندگانه صورت می‌پذیرد، دلیلی برای مثبت‌اندیشی درباره آنچه ممکن است از تمدن‌های دیگر آموخته شود ندارد. به‌عبارت‌دیگر، هرچند عنوان مدرنیته ایرانی در باب انقلاب اسلامی می‌تواند معرف نگاهی مثبت به ظرفیت سنت‌های دیگر در باب تفکر درباره جهان باشد، لکن این مسئله در مقام واقع می‌بایست مورد ارزیابی قرار گیرد که تا چه حد این چنین تفکری در ورای مقولات مدرنیته سیال به وجود آمده است؟ در چه قلمروهایی این امکان شکل گرفته است؟ وزن آنها در قیاس با عناصر مدرن تا چه حد است؟ بدین خاطر است که برخی از محققان معتقدند که فرض اساسی نظریه‌پردازان مدرنیته چندگانه، یعنی زیر سؤال بردن پیش‌فرض غالب هم‌گرایی و نتیجه منطقی‌اش، مسیر واحد به مدرنیته، همچنین خصیصه‌ای مهم در نظریه مدرنیزاسیون است. آنچه در مأموریت آن چشمگیر است، ناتوانی در توجه کافی به راهی است که در آن غرب همچنان به‌عنوان نقطه مرجع باقی می‌ماند (بهامبر، ۱۴۰۱، ص ۱۳۵)، مگر اینکه ادعا کرد که هیچ‌گونه نقطه مرجعی وجود ندارد که این امر در واقع نقض مدرنیته ایرانی است.

۲-۱-۳. دین را غیرایدئولوژیک پیش‌فرض گرفتن

اساساً در انقلاب اسلامی به‌صورت پیش‌فرض دین را غیرایدئولوژیک تصور کرده‌اند. این در حالی است که بررسی مواصفات ایدئولوژی در ابعاد کارکردی، میدان عمل، معرف‌های آن و... دلالت بر هم‌سنخی ایدئولوژی و دین دارد؛ بدین معنا که ایدئولوژی را می‌بایست واجد نقش و رسالتی دانست که قبلاً توسط ادیان در حوزه‌های فردی و اجتماعی انجام می‌گرفته است (شجاعی زند، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹-۱۶۰). از این رو اساساً نمی‌توان قائل به غیرایدئولوژیک بودن ادیان شد و انقلاب اسلامی را از آن جهت که ماهیت دینی دارد ایدئولوژیک‌زده توصیف کرد. در واقع باید گفت که عمل انقلابی به‌صورت اجتناب‌ناپذیری نیازمند ایدئولوژی انقلابی است (حجاریان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷). این اجتناب‌ناپذیری امری مرتبط با ماهیت برخی از ادیان است که چاره‌ای از آن نیست مگر اینکه در فحوا و آموزه‌های

آن قلب ماهیت کرد. ممکن است اشکال گردد که چرا قبلاً این‌گونه نبوده است؟ پاسخ را باید در شرایط جامعه جست‌وجو کرد. به‌عبارت‌دیگر، ضرورت‌ها و فوریت‌های حاد اجتماعی و سیاسی است که باعث می‌گردد در برهه‌هایی آموزه‌های دین از بعد سیاسی، اجتماعی و انقلابی آن نگریسته شود (هنری لطیف‌پور ۱۳۸۰، ص ۱۱۹-۱۲۰).

۴-۱-۲. ایدئولوژی انقلاب اسلامی را التقاطی پنداشتن

الگوهای فرهنگی اعم از ایدئولوژیکی، دینی و... همواره طرح‌هایی برای سازماندهی به امور اجتماعی و... هستند؛ از این‌رو نمی‌توان آنها را صرفاً مشتمل بر عناصر و مؤلفه‌های از فریب و حیلۀ تصور کرد (آلتوسر، ۱۳۸۷، ص ۶۰). در همین مضمون، باید گفت که ایدئولوژی به‌مثابه معرفتی کاذب و یا مصداقی از حیلۀ و فریب می‌بایست متضمن وجود معرفتی راستین باشد. به‌عبارت‌دیگر، در تمامی تحلیل‌هایی که ایدئولوژی به‌مثابه آگاهی کاذب تصور شده است، وجود معرفتی راستین و حقیقی در کنارش فرض است. جدای از اینکه معرفت واقعی و کاذب چیست و با چه معیارهایی می‌توان بدان‌ها ره یافت، باید به این نکته توجه داشت که آگاهی و معرفت به‌رحال تعین اجتماعی دارد؛ زیرا ما در جهان تبادلات و انتقالات فرهنگی زندگی می‌کنیم. بنابراین امکان خطا، انحراف و وجوه التقاطی در ایدئولوژی‌ها امری کاملاً طبیعی است؛ بنابراین از این باب نمی‌توان ایدئولوژی انقلاب اسلامی را مبرا از آسیب دانست. از طرفی نیز اگر منطقی کارآمد وجود نداشته باشد تا تنازعات ایدئولوژیکی و هویتی را سامان بخشد (کچوئیان، ۱۳۸۷، ص ۱۳)، در این صورت وجود انقلاب و تداوم آن با مشکلات جدی مواجه می‌گردد. برای نمونه در فضایی که ایدئولوژی‌های رقیب از قبیل کمونیسم، ملی‌گرایی سکولار و... فعالانه حضور داشته و با این وجود هیچ‌یک نتوانسته‌اند تمایلات اختصاصی خود را در بین مردم فراگیر کنند، همین مطلب می‌تواند مبین وجود خودآگاهی ایدئولوژیک در زمان انقلاب باشد. این خودآگاهی ایدئولوژیک بنابر آرای رهبران انقلاب، ماهیت دینی و اسلامی داشته است. برای نمونه شهید مطهری معتقد است که ارزش‌های اسلامی می‌بایست مبنای جنبش‌ها و اعتراضات اجتماعی قرار گیرند. بر این اساس وی برای توضیح منطقی کارآمد خود اشاره به تفاوت انقلاب اسلامی با اسلام انقلابی دارد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۵۵-۵۸) تا بگوید انقلاب برای اسلام مطلوب است و نه برعکس؛ زیرا در غیر این صورت انقلاب اصل قرار می‌گیرد و اسلام صرفاً ابزاری برای تحقق آن محسوب می‌شود. این بیان می‌تواند به معنای وجود منطقی اصیل در ایدئولوژی اسلامی و غیرابزاری نگاه کردن به اسلام باشد.

۴-۱-۵. عدم توجه به بسترهای وجودی انقلاب اسلامی

در مقایسه انقلاب اسلامی با انقلاب فرانسه باید گفت که قضاوت نسبت به انقلاب اسلامی، آرمان‌ها، ایده‌ها و حتی آینده‌اش صرفاً در مقایسه آن با انقلاب‌های دیگر به‌دست نمی‌آید، بلکه بررسی و تحلیل هر یک از این موارد ارتباط تنگاتنگی با زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن دارد. به‌عبارت‌دیگر، در ایجاد انقلابات و فرآورده‌های

مادی و معنوی آن همواره تنوعات مختلف و متعددی وجود دارد (گلدستون، ۱۳۹۷، ص ۲۸۷). مضاف بر این، القا و تولید مفاهیم جدید در پارادایم مدرنیته در واقع گویی ارائه یک نسخه با شاخص‌های خاصی است. با توجه به این نکته اغلب اوقات، جوامع غیرغربی درصدد تطبیق خود با این شاخص‌ها و معیارها برآمده‌اند. برای نمونه آنتونی اسمیت درباره ملی‌گرایی درصدد قرار می‌گیرد تا بررسی نماید که آیا می‌توان قائل به انواع متفاوتی از ملی‌گرایی شد؟ در این راستا او با تجزیه آثار نظریه‌پردازان ملی‌گرایی اقدام و استدلال می‌کند که منشأهای ملی‌گرایی، انگلستان و فرانسه بوده و این مقوله از کشورهای مذکور به آلمان و ایتالیا گسترش یافته و سپس این کشورها به نحو جمعی به نمونه‌های تاریخی ملی‌گرایی مبدل شده‌اند (بهمبر، ۱۴۰۱، ص ۲۳۰). با توجه به این توضیحات باید گفت که کاربست این مفاهیم در ارتباط با انقلاب اسلامی آن هم با مرجعیت غرب، نمی‌تواند مبنای دقیقی برای نسبت دادن انقلابی بدون تئوری و یا ایده باشد. علاوه بر این، راه نیل به اهداف و آرمان‌های یک جامعه منحصر در انقلاب نیست. البته انقلابات هرچند می‌توانند نقطه عطفی در تحولات بنیادین و اساسی محسوب شوند، اما باید توجه کرد که تحولات انقلابی، شرط لازم برای تعالی و تکامل‌اند. مؤیدات این موضوع را می‌توان هم در ابعاد اجبابی و هم سلبی محل توجه قرار داد. برای نمونه آرنت در باب انقلاب امریکا و فور نعمت را عاملی در تداوم موفقیت‌آمیز آن دانسته و در مقابل مخمصه فقر در انقلاب فرانسه را عاملی در ناخوشایندی از آن دانسته است (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۷۶-۷۷). نکته دیگری که می‌تواند معرف غیرکافی بودن پدیده انقلاب در نیل به آرمان‌ها باشد، وجود موانع است. این موانع ممکن است ناشی از گفتمان انقلاب باشد و یا عوامل و شرایطی فراتر از گفتمان انقلاب به مرکزیت‌زدایی از آن در راه نیل به آرمان‌هایش منجر گردد.

۲-۲. نقد دیدگاه سوم و چهارم

۲-۲-۱. چارچوب تدافعی اندیشه‌ورزان انقلاب

خودآگاهی تاریخی‌ایی که روشنفکران گونه سوم و چهارم آن را بیان کرده‌اند، از جمله میراث گران‌بها و بصیرت‌های ارائه‌شده این دسته از روشنفکران است، اما با وجود این روشنگری‌ها، کاربرد فراوان تعابیر تدافعی از سوی ایشان می‌تواند زمینه‌ای برای دور شدن از گفت‌وگو و القای زندگی در جهان‌های مختلف و غیر قابل فهم باشد. به‌عبارت‌دیگر، اگر ما چارچوب‌های مفهومی خود را غیر قابل توافق بدانیم، در این صورت لازمه چنین تفکری زندگی در جهان‌های جدای از هم است (فی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۸). این تفکر می‌تواند در ضمن خود مؤید نوعی نسبی‌گرایی و در نهایت جدایی‌گرایی باشد. علاوه بر این، باید توجه داشت که هرچند نمی‌توان زبان و ادبیات را فارغ از جهت‌گیری‌های ارزشی دانست، لکن گاهی ارزش‌گذاری‌ها بیش از خود پدیدارها جلوه می‌نماید و همین امر امکان مواجهه منطقی با وقایع پیرامونی را سلب می‌کند (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۱). با این اوصاف

است که فریدمدرنیتته و فلسفه غرب را در کلیت آن و با تمامی مؤلفه‌هایش شیطانی و طاغوتی می‌نامد (فردید، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹). این در حالی است که اگر به مواضع و ادبیات رهبران انقلاب اسلامی نظری بیفکنیم، خواهیم دید که توجه به اقتضانات زمانه از جمله موضوعات مهم در بینش اجتماعی ایشان است. برای نمونه امام علیه السلام می‌فرماید: «ما تمدن غرب را قبول داریم، ولی مفاسدش را نمی‌پذیریم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۳۹). یا در جایی دیگر می‌فرماید: «ممکن است دموکراسی مراد ما چیزی شبیه دموکراسی‌های غرب باشد، لکن دموکراسی اسلام کامل‌تر است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۴۴). نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که طرح این تعابیر هرچند ممکن است در منظومه فکری امام علیه السلام متضمن معانی خاصی باشد، لکن نفس بیان این تعابیر می‌تواند به معنای درک مفاهیم مدرن از سوی امام علیه السلام تلقی گردد.

۲-۲-۲. ابهام در چگونگی افول غرب به‌واسطه انقلاب اسلامی

در ارتباط با افول و پایان غرب اندیشمندان غربی چه در اوایل شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری و چه در دوره تثبیت آن بحث‌هایی داشته‌اند. علاوه بر این، برخی از محققان عرب زبان نیز در همین مضامین سعی کرده‌اند تا بحران‌های جهان غرب و در نهایت افول آن را اعلام کنند. در ایران نیز وقوع انقلاب اسلامی باعث شد تا اولاً نظریات انقلاب در تطبیق خود با انقلاب اسلامی با چالش‌هایی مواجه شوند؛ از جمله می‌توان به نظریه اسکاچیل اشاره کرد. وی بیان می‌دارد که انقلاب ایران مرا واداشت تا به درک خود در قبال عناصر فرهنگی عمق و وسعت بیشتری بخشم (اسکاچیل، ۱۳۷۶، ص ۱۹۱)؛ ثانیاً به تدریج روشنفکرانی چون فردید، داوری اردکانی و... قائل به ضدیت انقلاب اسلامی با مدرنیته شدند. برای نمونه داوری اردکانی انقلاب اسلامی را در جهت برهم زدن نظم جهانی تفسیر نمود. هرچند باید به تقدس و مشروعیت این چنین هدف و آرمانی اذعان و اعتراف کرد، لکن می‌بایست توضیح داد که انقلاب اسلامی اساساً با چه سازوکارها و مکانیسم‌هایی درصدد برچیدن نظام سلطه است؟ چه لایه‌های از جامعه و نظام حکمرانی می‌بایست درگیر با این هدف باشند؟ هزینه‌ها و منافع این امر چگونه ارزیابی می‌گردد؟ و... البته در یک نگاه کلی ممکن است که بحران‌ها و تناقضات مدرنیته پاسخی برای این پرسش باشد، اما این مسئله بیشتر به ماهیت دنیای غرب مرتبط است و نمی‌توان در نسبت بحران‌ها و تناقضات مدرنیته حکم به افول غرب داد، ولی به حساب انقلاب اسلامی گذاشت. به عبارت دیگر، باید توضیح داد که انقلاب اسلامی با افول جهان غرب چه نسبتی دارد؟ زیرا قائلان به این امر صرفاً اشاره به مباحث کلی کرده‌اند. برای نمونه فردید معتقد است که دنیای غرب اساساً مصداقی از ظلمت و غفلت است. در نظر وی راهکار برون‌رفت از این ظلمت، به‌واسطه یک انقلاب بزرگ تحقق می‌یابد. در همین راستا انقلاب اسلامی را طلیعه‌دار آن می‌داند (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۷). داوری اردکانی نیز کمال مطلوب خود را گویی در عالمی و رای تجدد جست‌وجو می‌کند. به همین منظور تأکید بر بحران‌های دنیای غرب

دارد، اما در عین حال نتوانسته مطلوبیت‌های خود در این باب را به‌طور دقیق و جدی پردازش نماید (تقوی و بائی، ۱۴۰۰، ص ۲۰۹). به عبارت دیگر، معلوم نیست چگونه قرار است به چنین هدفی نائل آمد. وی بیان می‌دارد: «انقلاب اسلامی خود به خود بسط می‌یابد و در جان‌ها می‌نشیند و در نهایت قائمه غرب‌زدگی را ذوب می‌کند» (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵). نکته مهم‌تری که باید بدان توجه داشت این است که وجوه ضدیت انقلاب اسلامی با مدرنیته در ابعاد هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی امری روشن و مبرهن است، لکن باید ضمن عبور از این ابعاد و با عنایت به واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی بتوان فرایند علی این مهم را ترسیم کرد. این خود یکی از مهم‌ترین طرق برای پاسخ به بی‌تئوری خواندن انقلاب اسلامی است.

۳-۲-۲. عدم توجه وافی به ظرفیت‌های اسلام فرهنگی و فقدان طرح‌های ایجابی

اندیشه‌های شریعتی ضمن آنکه حامل بصیرت‌ها و روشنگری‌هایی است، لکن در باب انقلاب اسلامی آنچه در آثار ایشان بسامد بیشتری دارد، توجه به ابعاد ایدئولوژیکی دین است. این توجه هرچند متأثر از شرایط اجتماعی و فضای انقلاب است، لکن در یک نگاه کلی باید گفت که شریعتی حتی جامعه‌سازی را محصول ایدئولوژی می‌داند. وی می‌گوید: «ایدئولوژی است که جامعه را می‌سازد» (شریعتی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰). تعبیر فوق دلالت بر نقش انحصاری ایدئولوژی در ساخت جامعه دارد. نکته مهم‌تر در تفاوتی است که شریعتی در باب اسلام فرهنگی و اسلام ایدئولوژیک قائل است؛ زیرا وی وزن بیشتری را به اسلام ایدئولوژیک می‌دهد. اما سؤالی که در اینجا شکل می‌گیرد این است که اولاً به چه دلیل این دو نمی‌توانند مکمل یکدیگر باشند؟ ثانیاً به علت غلبه نگاه ایدئولوژیک در تأملات نظری ایشان، طرح‌های ایجابی دقیقی برای دوره بعد از انقلاب وجود ندارد؛ زیرا اساساً باید روشن کرد که مؤلفه‌های مدرن چگونه می‌بایست در چارچوب نگاه سنتی و دینی بازخوانی و تفسیر گردند و کاربست آنها چگونه است؟ در واقع باید توجه داشت که هر چقدر ایدئولوژی در برابر بدیل‌های خود بسته‌تر عمل کند، موجبات از دست رفتن انعطاف‌پذیری و انطباق‌پذیری بیشتری می‌شود (روزن، ۱۳۷۹، ص ۲۵). در نهایت نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که استمرار مواجهات ایدئولوژیکی و نبود فلسفه تاریخ در مواجهه با مدرنیته می‌تواند آسیب‌هایی را به وجود آورد. این همان خلأیی است که گویی گفتمان انقلاب توسط فلسفه‌ای معین و خودآگاه راهبری نمی‌شود (ره‌دار، ۱۴۰۰).

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی انتقادی آرای روشنفکری ایرانی در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته معرف وجود اختلاف‌نظرهای اساسی در تفکرات ایشان است؛ بدین معنا که گروهی تلاش کرده‌اند تا مقوله انقلاب اسلامی را در چارچوب مدرنیته و اقتضائات آن بررسی و تحلیل نمایند. گروه دیگر نیز درصدد برآمده‌اند تا انقلاب اسلامی را در ضدیت با مدرنیته

صورت‌بندی کنند. این دو دسته از نظریات را شاید بتوان به تسامح «نظریات دینی انقلاب» و «نظریات مدرنیستی انقلاب» نامید. نقد وارد به هر دو دسته در روایت ناقصی است که از واقعیت دارند و هر کدام بخشی از صحنه فکری مرامی و واقعیت‌های ساختاری منتهی به انقلاب را حذف و یا کم‌رنگ کرده‌اند تا بتوانند تبیین یک‌سویه خود را از انقلاب ایران ارائه دهند. نقدهای ارائه‌شده در متن مقاله تا حدودی معرف و نمایانگر همین نقصان‌های تحلیلی است. این مسئله نشان از فقدان یک تئوری و نظریه جامع در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته دارد؛ بدین معنا که نظریه‌ای بایسته است که هیچ بخش از واقعیت را به نفع دیگری حذف ننماید و سهم جریان‌های اندیشه‌ای و انگیزشی (اسلام و مدرنیته) و واقعیت‌های ساختاری را ملحوظ بدارد. البته هرچند در جهانی که آکنده از پیچیدگی‌هاست، شاید تمنا و آرزوی نگاهی جامع امری غیرممکن باشد، اما باید دقت کرد که تا آنجا که ممکن است می‌بایست چارچوب‌های مفهومی را به یکدیگر نزدیک نمود؛ زیرا در غیر این صورت سوءتفاهمات، دعوای نظری و... تعمیق می‌یابد. مقاله حاضر با این هدف ولو به‌طور نسبی تلاش نموده تا خلأهای فکری گونه‌های مختلف را تصویرگری کند. برای این منظور و به جهت اتقان بیشتر ابتدا گونه‌شناسی‌ای از روشنفکران به عمل آمد و سپس متناسب با هرگونه درصدد قرار گرفتیم تا نقدهایی را که به‌حسب بحث‌های ارائه‌شده پراهمیت هستند را مطرح نماییم. دو گونه، رویکردی ذات‌گرایانه به مدرنیته داشته و درعین حال یا ناقد انقلاب بوده و یا با آن همسو. دو گونه دیگر، رویکردی غیرذات‌گرایانه به مدرنیته دارند و درعین حال یا ناقد انقلاب هستند و یا با آن همسو.

منابع

- اسکاچپل، تدا (۱۳۷۶). *دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی*. ترجمه سیدمجید روئین‌تن. تهران: سروش.
- ارمکی، نقی آزاد (۱۳۸۱). *مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی در ایران*. تهران: اجتماع.
- آزنت، هانا (۱۳۶۱). *انقلاب*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: افست.
- آلتوسر، لویی (۱۳۸۷). *سازوبرگ‌های دولت ایدئولوژیک*. ترجمه روزبه صدرآرا. تهران: چشمه.
- ال اسپوزیتو، جان و مدیر شانه‌چی، محسن (۱۳۸۸). *انقلاب اسلامی و بازتاب‌های جهانی آن*. تهران: باز.
- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳). *گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی*. تهران: کویر.
- برینتون، کرین (۱۳۶۰). *کالبدشکافی چهار انقلاب*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نو.
- بهمامبر، گرمیندر (۱۴۰۱). *بازاندیشی در معنای مدرنیته پسااستعمارگرایی و تخیل جامعه‌شناختی*. تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی باومن، زیگمونت (۱۳۷۹). *اشارات‌های پست مدرنیته*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ققنوس.
- بهشتی‌نیا، ادریس و دیگران (۱۴۰۱). *نوع‌شناسی روشنفکران ایرانی بر اساس فهم‌های متفاوت از مقوله عقل مدرن*. سیاست متعالیه، ۱۰(۳۶)، ۱۵۹-۱۷۶.
- تقوی، سیدمحمدعلی و بائی، فاطمه (۱۴۰۰). *زمان و تطور اندیشگی، بازخوانی نحوه مواجهه رضا اردکانی با غرب*. *جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی*، ۱۳(۱۳)، ۱۹۱-۲۱۶.
- پایا، علی (۱۳۸۷). *ملاحظات انتقادی در باب مدرنیته ایرانی*. حکمت و فلسفه، ۴(۳)، ۶۳-۸۹.
- پارسایان، حمید (۱۳۸۷). *روشنفکران حوزوی*. علوم سیاسی، ۱۱(۴۴)، ۲۹-۶۰.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰). *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست*. تهران: طرح نو.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۱). *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*. تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبائی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۴). *ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال*. اصفهان: پرسش.
- رهدار، احمد (۱۴۰۰). *تأملی بر هم‌افقی گفتمان انقلاب و منتقدان*. خبرگزاری مهر. کد خبر ۵۴۲۸۳۹۷.
- روزن، باری (۱۳۷۹). *انقلاب ایران: ایدئولوژی و نمادپردازی*. ترجمه سیاوش مریدی. تهران: بازشناسی اسلام و ایران.
- زیا کلام، صادق (۱۴۰۲). *سؤال از زیا کلام*. خبرگزاری رویداد. کد خبر ۳۵۴۲۲۳.
- زیا کلام، صادق، فعال، احمد و توحیدفام، محمد (۱۴۰۲). *تبارشناسی توسعه در ایران معاصر با تکیه بر تحلیل ناپوستگی مدرنیته و مدرنیزاسیون*. *مطالعات اجتماعی ایران*، ۱۷(۲)، ۷۹-۵۷.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۰). *نقش روشنفکر*. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نشر نی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۰). ۳۳ سال انقلاب بی‌تثوری. سایت عبدالکریم سروش (www.drseroush.com).
- شریعتی، علی (۱۳۵۸). *تجدد و تملن*. تهران: مؤسسه فرهنگی دکتر شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹). *تاریخ و شناخت ادیان*. تهران: تشیع.
- شریعتی، علی (۱۳۹۸). *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*. تهران: سپیده باوران.

شریعتی، علی (۱۳۷۵). *اسلام‌شناسی*. تهران: قلم.

شریعتی، علی (۱۳۷۸). *ما و اقبال*. تهران: الهام.

شایگان، داریوش (۱۳۷۳). *ایدئولوژیک شدن سنت*. ترجمه مهرداد مهریان. کیان، ۴(۱۹)،

شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۳). *تکاپوهای دین سیاسی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

شجاعی زند، علیرضا (۱۳۹۳). *ایدئولوژیک بودن دین*. *قیسات*، ۱۹(۷۱)، ۱۴۷-۱۷۴.

طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۷۴، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، طرح نو

طباطبایی، سیدجواد (۱۴۰۱). *انقلاب ملی در انقلاب اسلامی*. صدای اندیشه - صدا نت -

طالبان، محمدرضا (۱۳۹۳). *روش‌شناسی مطالعات انقلاب با تأکید بر انقلاب اسلامی*. تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره).

عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۰). *آینده انقلاب اسلامی*. خبرگزاری میزان. کد خبر ۷۹۴۸۶۹.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). *هایگر در ایران، نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سیلاحمد فرید*. تهران: حکمت و فلسفه ایران.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۴). *شریعتی و تفکر آینده ما*. تهران: نقد فرهنگ.

علایی، محمدحسین و وثوقی، منصور (۱۳۹۷). *تحلیل اندیشه‌های شریعتی در ارتباط با تفکر غیرتئولوژیک - غیرسکولار، جامعه‌پژوهی*

فرهنگی، (۲۹)۹، ۷۳-۹۳.

عنایت، حمید (۱۳۷۷). *انقلاب اسلامی، مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی*. *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ۱۳۷-۱۳۸، ۴۲-۵۱.

فی، برایان (۱۳۹۳). *فلسفه امروزین علوم اجتماعی*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.

فردید، سیداحمد (۱۳۸۶). *آرا و عقاید سیلاحمد فردید (مفردات فرید)*. به کوشش: سیدموسی دیباج. تهران: علم.

فردید، سیداحمد (۱۳۸۱). *دینار فرهی و فتوحات آخرالزمان*. به کوشش: محمد مددپور. تهران: نظر.

فعال، احمد، زیبا کلام، صادق و توحیدفام، محمد (۱۴۰۲). *تبارشناسی توسعه در ایران معاصر با تکیه بر ناپیوستگی مدرنیته و مدرنیزاسیون*.

مطالعات اجتماعی ایران، ۱۷(۲)، ۵۷-۷۹.

کرایب، یان (۱۳۹۶). *نظریه جامعه‌شناسی کلاسیک*. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: آگه.

کچوئیان، حسین (۱۳۸۷). *معضله و یا بحران هویت، بررسی و نقد گفتمان‌های هویتی التقاطی یا ترکیبی*. راهبرد فرهنگ، ۲(۳)، ۱۰-۱۶.

کوهن، اولین استانفورد (۱۳۶۹). *تئوری‌های انقلاب*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: قومس.

کاجی، حسین (۱۳۷۸). *کیستی ما*. تهران: روزنه.

گواهی، عبدالرحیم (۱۳۷۴). *ریشه‌های انقلاب از دیدگاه نویسندگان غربی*. مجموعه مقالات سمینار انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن. قم:

نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها.

گلدستون، جک (۱۳۹۷). *انقلاب*. ترجمه آسیه حایری یزدی. *مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی*، ۸(۲۶)، ۲۵۳-۲۸۸.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷). *فراسوی چپ و راست*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.

گروهی از نویسندگان زیر نظر محمد توکل (۱۳۹۹). *جامعه‌شناسی معرفت*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مددپور، محمد (۱۳۷۲). *خودگامی تاریخی*. تهران: سازمان تبلیغات.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *پیرامون انقلاب اسلامی*. تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی (۱۴۰۱). اصلاح‌پذیری حکومت. *مجله جدال*. کد خبر ۷۴۰۴.

محمدنژاد، ایران و حسام قاضی، روژان (۱۳۹۹). مدرنیته ایرانی، نقدی بر دیدگاه علی میرسپاسی. *علوم اجتماعی*، ۳۷ (۹۱)، ۷۹-۱۱۲.

مدرنیته و مدرنیسم؛ مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی (۱۳۷۹). ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: نقش جهان.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

نجفی، موسی (۱۳۸۳). *فلسفه تجدد در ایران*. تهران: بین‌الملل.

نورای مکرم دوست، امیر (۱۳۸۸). انقلاب اسلامی ایران، سنت و تجدد. *پژوهش‌نامه متین*، ۱۱ (۴۵)، ۱۲۷-۱۵۲.

وحدت، فرزین (۱۳۸۵). *رویاروی فکری ایران با مدرنیته*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: فقنوس.

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۹). *آمیزش افق‌ها (منتخباتی از آثار داریوش شایگان)*. تهران: فرزانه روز.

هنری لطیف‌پور، یدالله (۱۳۸۰). *فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

هانتیگتون، ساموئل (۱۳۷۵). *سازمان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علم.

Bougioukas, K. I., Pamporis, K., Vounzoulaki, E., Karagiannis, T. & Haidich, A. B.

(2022). Types and associated methodologies of overviews of reviews in healthcare: a methodological study with published examples. *Journal of Clinical Epidemiology*.

Ferrari, R. (2015). Writing narrative style literature reviews. *Medical writing*, 24 (4), 230-235.

Foucault, M. & Deleuse, G. (1973) *Intellectuals and Power*-TeIos 16.