

Normative Mobility and the Emergence of an Intergenerational Phenomenon Called “Hawzah Intellectualism” (Islamic Seminary-Based Intellectualism)

Seyyed Mohammad Mehdi Sharafoddin¹ , Mohammad Rayeji² 

1. PhD in Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran (Corresponding Author).

sharafoddin614@gmail.com

2. PhD in Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran.

M.rayeji97@gmail.com

Received: 2025/12/31; Accepted 2026/05/30

Extended Abstract

Introduction and Objectives: The history of intellectual developments in contemporary Iran has always been a scene of conflict or dialogue between two major currents: “seminary traditionalism” and “modern intellectualism.” Each of these currents, with their distinct epistemological systems, sources of legitimacy, and lifeworlds, has reproduced specific social and political polarizations. However, field observations and textual analysis in recent decades indicate the emergence of a problematic and hybrid phenomenon known as “Hawzah Intellectualism” (Islamic Seminary Intellectualism). The main issue of this research is to confront the ontological and sociological ambiguity of this emerging group; actors who belong to the traditional structure of the seminary in terms of their “institutional position” and educational origins, but who have found meaningful overlap with the secular intellectual current in terms of their “normative orientations” and epistemological concerns. The fundamental question is: Is Hawzah Intellectualism merely an intellectual fluctuation, or is it the emergence of a new “generation unit” in the social



Authors retain the copyright. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



structure of Iran? To answer this question, Karl Mannheim's theory of the sociology of knowledge, especially his ideas on the "problem of generations" and "normative mobility," provides a powerful analytical framework. The issue of this research is to show how the change in the "tempo of social change" in Iran has led to a gap in the lived experience of young seminarians compared to previous generations (traditional teachers). "Hawzah Intellectualism" is neither reducible to the intellectual current (due to the preservation of institutional ties with religion) nor to the traditional seminary current (due to the change in the interpretive system); rather, it should be analyzed as the emergence of a "mediating generation" that has emerged from the dialectic of tradition and modernity. This generation seeks to formulate a kind of "human religion" compatible with modern life by reinterpreting the essence of religion and separating it from historical contingencies. Failure to understand the generational and sociological nature of this group will lead to strategic errors in understanding the cultural dynamics of Iranian society.

Method: In order to analyze this issue in detail, this article has used a "descriptive-analytical" method based on documentary studies. In the first step, using a library method, Karl Mannheim's theoretical literature on generations and the sociology of knowledge was extracted and formulated. In the second step, with an analytical approach and with reference to the texts and positions of the most prominent figures of the Hawzah intellectual movement, their intellectual and behavioral components were enumerated. Finally, by applying these components to Mannheim's concepts such as "generational position," "generation unit," and "normative mobility," it has been argued how this movement has emerged as a necessary and structural (and not accidental) outcome in the epistemological sphere of Iran.

Results: The outcome of the intellectual activity of the Hawzah intellectual movement is the de-ideologization of the seminaries. In other words, these movements, consciously or unconsciously, have collectively targeted the legacy of "political Islam" arising from the thought and conduct of Imam Khomeini for criticism, weakening, and divergence. Despite their apparent and discursive differences, these movements have significant commonalities in terms of principles, methods, and goals (Dībā, 2008, p. 83). Seminary intellectuals believe that traditional religion, due to its belonging to past centuries, is incapable of responding to the needs and problems of contemporary humans. Moreover, from their perspective, presenting a general and fixed prescription for all humans in all historical



periods is considered fruitless and ineffective. Therefore, this spectrum tries to present a new reading of religion by utilizing the capacities of modern philosophies, especially in the fields of linguistic analysis and hermeneutics, and by considering it historical. Also, one of the most important concerns of the intellectual movement is tying the problems, sufferings, and hardships of the concrete life of the people of society to their ideologies and belief systems. Intellectuals, according to their own clarification and confession, introduce their main concern as making citizens aware of “more correct” beliefs and, consequently, reducing the suffering and hardship of human life. It seems that this movement, consciously or unconsciously, has come to the conclusion that in order to reconcile tradition and modernity, or to reduce the suffering of their fellow humans, it is inevitable to avoid commitment to a particular religion or school that is accompanied by the least negative language towards other traditions, and instead, to suffice with a kind of “colorless spirituality” and a “borderless” religion. The third axis that can be attributed to the Hawzah intellectual movement is the establishment and expansion of a human religion centered on a pluralistic cultural self, not a Kantian transcendental self; a religion that values human dignity and has the ability to create a correct connection between humans in a single cultural discourse. The fourth axis is the expansion and deepening of secularism. In this reading, efficiency becomes a criterion for the validity or suspension of divine decrees, and in contrast, modernized rationality replaces religious rationality that reveals divine decrees. The natural consequence of such an approach is the gradual passing beyond jurisprudence and the abandonment of traditional seminary methods in religious inference. The intellectual movement, in understanding religious texts, uses methods and approaches that are seriously influenced by modern hermeneutics. Moreover, the central issues and theoretical concerns of this movement are often not of the kind of formal and internal-discursive issues of the seminaries; although many of its bearers and theorists have studied in the seminary tradition for years and have even been in teaching positions. In the opinion of these people, adherence to the Jawāherī model of *ijtihad* is not necessary, and the development of jurisprudence requires accepting the free method of *ijtihad*; meaning that all those who are scientifically qualified can express the results of their *ijtihad* without pressure or fear.

Discussion and Conclusions: The Mannheimian analysis showed that although Hawzah intellectuals share a “generational location” and physical lifeworld with traditional clergy



and breathe within the context of the seminary institution, they have become an independent “generation unit” due to their experience of “fresh contact” with the modern world and the new humanities. Unlike their traditional peers who perceive the legacy of the past as unchangeable, this generation unit has engaged in a critical “appropriation” of tradition and passed it through the filter of modern rationality. The findings show that this group, in a pendulum-like movement, has distanced itself from the jurisprudential dogmas of traditionalists and moved towards humanistic norms and critical rationality. However, this movement does not mean a complete rupture and joining secular intellectualism. The Hawzah intellectual, while maintaining the central signifier of “faith” and “the sacred,” refuses to be completely transformed into conventional liberalism. The result is the formation of a “hybrid” identity that exists in the intermediate space of “tradition/modernity.” The present study showed that Hawzah intellectualism has changed its epistemological priorities in order to resolve the conflict between modern life and the sacred text. This current, by marginalizing the maximalist jurisprudential approach (which considers religion to be the law of all aspects of life), has turned towards highlighting the “moral,” “theological,” and “mystical” dimensions of religion. Motives such as “articulating truth and reducing suffering” and the attempt to establish a “human religion” indicate a transition from the traditional “duty-oriented” approach to a modern “rights-oriented” approach in the religious reading of this generation.

Keywords: Hawzah Intellectualism, Karl Mannheim, Sociology of Generations, Normative Mobility, Generational Gap.

Cite this article: Sharafoddin, Seyyed Mohammad Mehdi, and Rayeji, Mohammad (2026). Normative Mobility and the Emergence of an Intergenerational Phenomenon Called “Hawzah Intellectualism” (Islamic Seminary-Based Intellectualism). *Journal of Islam and Social Sciences* 17(36): 213-244.

تحرك هنجاری و ظهور میان‌نسلی به نام «روشنفکری حوزوی»

سید محمد مهدی شرف‌الدین^۱ ، محمد رایجی^۲

۱. دکتری فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

sharafoddin614@gmail.com

۲. دکتری فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.

M.rayaji97@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۹

چکیده گسترده

مقدمه و اهداف: تاریخ تحولات اندیشه در ایران معاصر، همواره صحنه نزاع یا گفتگوی دو جریان کلان «سنت‌گرایی حوزوی» و «روشنفکری مدرن» بوده است. این دو جریان، هر یک با نظام‌های معرفتی، منابع مشروعیت و زیست‌جهان‌های متمایز، قطب‌بندی‌های اجتماعی و سیاسی خاصی را بازتولید کرده‌اند. با وجود این، مشاهدات میدانی و تحلیل متون در دهه‌های اخیر، از ظهور پدیده‌ای پروبلماتیک و هیبریدی (ترکیبی) حکایت دارد که تحت عنوان «روشنفکری حوزوی» شناخته می‌شود. مسئله اصلی این پژوهش، مواجهه با ابهام هستی‌شناختی و جامعه‌شناختی این گروه نوظهور است؛ کنشگرانی که از حیث «موقعیت نهادی» و خاستگاه آموزشی به ساختار سنتی حوزه تعلق دارند، اما از حیث «جهت‌گیری‌های هنجاری» و دغدغه‌های معرفتی، همپوشانی معناداری با جریان روشنفکری عرفی پیدا کرده‌اند. پرسش بنیادین این است: آیا روشنفکری حوزوی صرفاً یک نوسان





فکری است یا ظهور یک «واحد نسلی» (Generation Unit) جدید در ساختار اجتماعی ایران؟ برای پاسخ به این پرسش، نظریه جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم، به‌ویژه آرای او در باب «مسئله نسل‌ها» و «تحرك هنجاری»، چهارچوب تحلیلی قدرتمندی را فراهم می‌آورد. مسئله این پژوهش آن است که نشان دهد چگونه تغییر در «تمپو تحولات اجتماعی» (Tempo of Social Change) در ایران، به ایجاد شکاف در تجربه زیسته طلاب جوان نسبت به نسل‌های پیشین (مدرسین سنتی) منجر شده است. «روشنفکری حوزوی» نه قابل‌تقلیل به جریان روشنفکری (به‌دلیل حفظ پیوندهای نهادی با دین) و نه قابل‌تقلیل به جریان سنتی حوزه (به‌دلیل تغییر در نظام تفسیری) است؛ بلکه باید آن را به مثابه ظهور یک «نسل میانجی» تحلیل کرد که از دل دیالکتیک سنت و تجدد بیرون آمده است. این نسل می‌کوشد تا با بازتفسیر ذاتیات دین و تفکیک آن از عرضیات تاریخی، نوعی «دین انسانی» و سازگار با زیست‌مدرن را صورت‌بندی کند. عدم درک ماهیت نسلی و جامعه‌شناختی این گروه، منجر به خطاهای راهبردی در فهم پویایی‌های فرهنگی جامعه ایران خواهد شد.

روش: به‌منظور واکاوی دقیق این مسئله، این مقاله از روش «توصیفی-تحلیلی» با تکیه بر مطالعات اسنادی بهره برده است. در گام نخست، با روش کتابخانه‌ای، ادبیات نظری کارل مانهایم در باب نسل‌ها و جامعه‌شناسی معرفت استخراج و صورت‌بندی شده است. در گام دوم، با رویکردی تحلیلی و با ارجاع به متون و مواضع شاخص‌ترین چهره‌های جریان روشنفکری حوزوی، مؤلفه‌های فکری و رفتاری آنان احصاء شده است. در نهایت، با تطبیق این مؤلفه‌ها بر مفاهیم مانهایمی نظیر «موقعیت نسلی»، «واحد نسلی» و «تحرك هنجاری»، استدلال شده است که چگونه این جریان به‌عنوان یک برآیند ضروری و ساختاری (و نه تصادفی) در سپهر معرفتی ایران ظهور یافته است.

نتایج: برآیند فعالیت فکری جریان روشنفکری حوزوی، غیرایدئولوژیک‌سازی حوزه‌های علمی است. به‌دیگرسخن، این جریانات آگاهانه یا ناآگاهانه در مجموع، میراث «اسلام سیاسی» برآمده از اندیشه و سلوک حضرت امام خمینی (ره) را آماج نقد، تضعیف و واگرایی قرار داده‌اند. باوجود تفاوت‌های ظاهری و گفتمانی، این جریان‌ها از حیث مبانی، روش‌ها و غایات، اشتراکات قابل‌توجهی دارند (دیبا، ۱۳۸۷، ص ۸۳). روشنفکران حوزوی بر این باورند که دین سنتی، به‌دلیل تعلق آن به قرون گذشته، توان پاسخ‌گویی به نیازها و مسائل انسان معاصر را ندارد. افزون‌براین، از منظر آنان، ارائه نسخه‌ای کلی و ثابت برای تمام انسان‌ها در همه ادوار تاریخی، امری بی‌حاصل و غیرکارآمد



تلقی می‌شود. از این رو، این طیف می‌کوشد با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فلسفه‌های نوین، به‌ویژه در حوزه‌های تحلیل زبانی و هرمنوتیک و با تاریخی قلمداد کردن دین، قرائتی تازه از آن ارائه دهد. همچنین، یکی از مهم‌ترین پرونده‌های جریان روشنفکری، گره زدن مشکلات، رنج‌ها و مرارت‌های زیست‌انضمامی مردم جامعه به ایدئولوژی‌ها و نظام‌های اعتقادی آنان است. روشنفکران، بنا به تصریح و اعتراف خود، دغدغه اصلی خویش را آگاه کردن شهروندان نسبت به باورهای «درست‌تر» و در نتیجه، کاستن از رنج و محنت زندگی بشر معرفی می‌کنند. به نظر می‌رسد این جریان، آگاهانه یا ناآگاهانه، به این جمع‌بندی رسیده است که برای امکان جمع میان سنت و تجدد و یا برای کاستن از آلام و مرارت‌های هموعان خویش، ناگزیر باید از التزام به پذیرش دینی یا مکتبی خاص که با کمترین زبان سلبی نسبت به سایر مسالک همراه باشد، پرهیز و در عوض، به نوعی «معنویت بی‌رنگ» و آیین و دینی «بی‌مرز» بسنده کرد.

محور سومی که می‌توان به جریان روشنفکری حوزوی نسبت داد، تأسیس و بسط دین انسانی با محوریت من‌متکثر فرهنگی است نه من‌استعلایی کانتی؛ دینی که کرامت انسان برایش اهمیت داشته و توانایی ایجاد ارتباط صحیح بین انسان‌ها در گفتمان فرهنگی واحدی را داشته باشد. محور چهارم، بسط و تعمیق سکولاریسم است. در این خوانش، کارآمدی به معیاری برای اعتبار یا تعطیلی احکام الهی تبدیل می‌شود و در مقابل، عقلانیت مدرنیزه‌شده جایگزین عقلانیت دینی کاشف از حکم الهی می‌شود. پیامد طبیعی چنین رویکردی، عبور تدریجی از فقاقت و کنار گذاشتن روش‌های مرسوم حوزوی در استنباط دینی است.

جریان روشنفکری در فهم متون دینی، از روش‌ها و رویکردهایی بهره می‌گیرد که به‌طور جدی تحت‌تأثیر هرمنوتیک مدرن قرار دارند. افزون‌براین، مسائل محوری و دغدغه‌های نظری این جریان، غالباً از جنس مسائل رسمی و درون‌گفتمانی حوزه‌های علمیه نیست؛ هرچند بسیاری از حاملان و نظریه‌پردازان آن، سال‌ها در سنت حوزوی تحصیل کرده و حتی در جایگاه تدریس قرار داشته‌اند. به نظر این افراد، پایبندی به مدل اجتهاد جواهری لازم نیست و بالندگی فقه به این است که روش آزاد اجتهاد را بپذیرد؛ یعنی همه کسانی که از نظر علمی برخوردار هستند، بتوانند بدون اینکه فشاری باشد یا ترس و واهمه‌ای داشته باشند، نتیجه اجتهاد خود را بیان کنند.

بحث و نتیجه‌گیری: تحلیل مانهایمی نشان می‌دهد که روشنفکران حوزوی اگرچه از نظر



«موقعیت نسلی» (Generation Location) و زیست‌جهان فیزیکی با روحانیت سنتی مشترک‌اند و در بستر نهاد حوزه تنفس می‌کنند، اما به دلیل تجربه «تماس تازه» (Fresh Contact) با جهان مدرن و علوم انسانی جدید، به یک «واحد نسلی» (Generation Unit) مستقل تبدیل شده‌اند. این واحد نسلی، برخلاف هم‌نسلان سنتی خود که میراث گذشته را به مثابه امری لایتغیر دریافت می‌کنند، دست به «تملک» (Appropriation) انتقادی سنت زده و آن را از صافی عقلانیت مدرن عبور داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این گروه در یک حرکت پاندولی، از جزمیت‌های فقهی سنت‌گرایان فاصله گرفته و به سمت هنجارهای انسان‌گرایانه (اومانیزم) و عقلانیت انتقادی حرکت کرده است. با وجود این، این تحرک به معنای گسست کامل و پیوستن به روشنفکری سکولار نیست. روشنفکر حوزوی با حفظ دال مرکزی «ایمان» و «امر قدسی»، از استحالة کامل در لیبرالیسم عرفی امتناع می‌ورزد. نتیجه، شکل‌گیری یک هویت «هیبریدی» (ترکیبی) است که در فضای بینابینی «سنت/تجدد» زیست می‌کند. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که روشنفکری حوزوی برای حل تعارض میان زیست مدرن و متن مقدس، دست به تغییر اولویت‌های معرفتی زده است. این جریان با به محاق بردن رویکرد حداکثری فقهی (که دین را قانون تمام‌شئون زندگی می‌داند)، به سمت برجسته‌سازی ابعاد «اخلاقی»، «کلامی» و «عرفانی» دین چرخش کرده است. انگیزه‌هایی نظیر «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت» و تلاش برای تأسیس «دین انسانی»، نشانگر گذار از «تکلیف‌محوری» سنتی به «حق‌مداری» مدرن در قرائت دینی این نسل است.

تعارض منافع: اینجانب سیدمحمد مهدی شرف‌الدین نویسنده مسئول مقاله «تحرک هنجاری و ظهور میان‌نسلی به نام روشنفکری حوزوی» متعهد می‌شوم که مقاله حاضر حاصل تلاش پژوهشی ما بوده و تمام ارجاعات حقوقی آن حاضر است. همچنین این اثر قبلاً در جای دیگری منتشر نشده و هم‌زمان به نشریه دیگری ارائه نشده است.

واژگان کلیدی: روشنفکری حوزوی، کارل مانهایم، جامعه‌شناسی نسل‌ها، تحرک هنجاری، شکاف نسلی.

استناد: شرف‌الدین، سیدمحمد مهدی، و رایجی، محمد (۱۴۰۴). تحرک هنجاری و ظهور میان‌نسلی به نام «روشنفکری حوزوی». مجله اسلام و علوم اجتماعی ۱۷(۳۶): ۲۱۳-۲۴۴.

بیان مسئله

تاریخ تحولات اندیشه در ایران معاصر، همواره صحنه نزاع یا گفتگوی دو جریان کلان «سنت‌گرایی حوزوی» و «روشنفکری مدرن» بوده است. این دو جریان، هر یک با نظام‌های معرفتی، منابع مشروعیت و زیست‌جهان‌های متمایز، قطب‌بندی‌های اجتماعی و سیاسی خاصی را بازتولید کرده‌اند. باوجود این، مشاهدات میدانی و تحلیل متون در دهه‌های اخیر، از ظهور پدیده‌ای پروبلماتیک و هیبریدی (ترکیبی) حکایت دارد که تحت عنوان «روشنفکری حوزوی» شناخته می‌شود. مسئله اصلی این پژوهش، مواجهه با ابهام هستی‌شناختی و جامعه‌شناختی این گروه نوظهور است؛ کنشگرانی که از حیث «موقعیت نهادی» و خاستگاه آموزشی به ساختار سنتی حوزه تعلق دارند، اما از حیث «جهت‌گیری‌های هنجاری» و دغدغه‌های معرفتی، همپوشانی معناداری با جریان روشنفکری عرفی پیدا کرده‌اند.

رویکردهای غالب در تحلیل این پدیده، عمدتاً در دام دو نوع تقلیل‌گرایی گرفتار شده‌اند: نخست، رویکرد «ذات‌گرایانه دینی» که این جریان را نوعی التقاط یا انحراف از اصول حوزوی می‌پندارد؛ و دوم، رویکرد «کارکردگرایانه سیاسی» که آن را تاکتیکی برای بقای نهاد دین در عصر مدرن تفسیر می‌کند. فقدان یک تبیین جامعه‌شناختی دقیق که بتواند مکانیسم‌های تکوین این گروه را فراتر از انتخاب‌های فردی و در بستر جبرهای ساختاری توضیح دهد، خلأ اصلی تحقیقات موجود است. پرسش بنیادین این است: آیا روشنفکری حوزوی صرفاً یک نوسان فکری است یا ظهور یک «واحد نسلی»^۱ جدید در ساختار اجتماعی ایران؟

برای پاسخ به این پرسش، نظریه جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم، به‌ویژه آرای او در باب «مسئله نسل‌ها» و «تحرك هنجاری»، چهارچوب تحلیلی قدرتمندی را فراهم می‌آورد. براساس دستگاه نظری مانهایم، نسل‌ها تنها با توالی بیولوژیک تعریف نمی‌شوند، بلکه اشتراک در «موقعیت»^۲ در بستر تاریخی و نحوه مواجهه با «روح زمانه» است که یک نسل بالفعل را می‌سازد. مسئله این پژوهش آن است که نشان دهد چگونه تغییر در «تمپوی تحولات اجتماعی»^۳ در ایران، به ایجاد شکاف در تجربه زیسته طلاب جوان نسبت به نسل‌های پیشین (مدرسین سنتی) منجر شده است.

1. Generation Unit

2. Location

3. Tempo of Social Change

این شکاف، نه یک گسست ساده، بلکه حاصل پدیده «تماس تازه»^۱ است. ما نه‌ایم استدلال می‌کند که وقتی اعضای جدید یک گروه (در اینجا طلاب جوان) با میراث فرهنگی انباشته‌شده مواجه می‌شوند، اگر این مواجهه در بستری از تغییرات سریع اجتماعی رخ دهد، فرایند «تملک»^۲ فرهنگ تغییر می‌کند. روشنفکر حوزوی، در واقع طلبه‌ای است که اگرچه در همان پایگاه اجتماعی حوزه قرار دارد، اما به دلیل تماس تازه با مفاهیم مدرنیته و فلسفه‌های جدید، دیگر نمی‌تواند میراث سنت را «به همان شیوه پدران خود» تملک کند. این ناتوانی در همسوسازی اندیشه‌های نوین با ارزش‌های نهادینه‌شده در طبقه سنتی، به وقوع «تحرك هنجاری»^۳ منجر می‌شود.

بنابراین، مسئله محوری این مقاله تبیین این گزاره است که «روشنفکری حوزوی» نه قابل تقلیل به جریان روشنفکری (به دلیل حفظ پیوندهای نهادی با دین) و نه قابل تقلیل به جریان سنتی حوزه (به دلیل تغییر در نظام تفسیری) است؛ بلکه باید آن را به مثابه ظهور یک «نسل میانجی» تحلیل کرد که از دل دیالکتیک سنت و تجدد بیرون آمده است. این نسل می‌کوشد تا با بازتفسیر ذاتیات دین و تفکیک آن از عرضیات تاریخی، نوعی «دین انسانی» و سازگار با زیست مدرن را صورت‌بندی کند. عدم درک ماهیت نسلی و جامعه‌شناختی این گروه، به خطاهای راهبردی در فهم پویایی‌های فرهنگی جامعه ایران منجر خواهد شد. به همین منظور، در ابتدا باید از اصل جامعه‌شناسی معرفت سخن گفت و بعد باید دید ما نه‌ایم چه نسخه‌ای از آن را ارائه می‌کند؟ در رتبه سوم باید خروجی این قرائت یعنی نظریه تحرك هنجاری را فهم کرد و در نهایت آن را بر وضعیت معاصر جریان روشنفکری حوزوی تطبیق داد.

روش پژوهش

به منظور واکاوی دقیق این مسئله، این مقاله از روش «توصیفی - تحلیلی» با تکیه بر مطالعات اسنادی بهره برده است. در گام نخست، با روش کتابخانه‌ای، ادبیات نظری کارل ما نه‌ایم در باب نسل‌ها و جامعه‌شناسی معرفت استخراج و صورت‌بندی شده است. در گام دوم، با رویکردی تحلیلی و با ارجاع

1. Fresh Contact

2. Appropriation

3. Normative Mobility

به متون و مواضع شاخص‌ترین چهره‌های جریان روشنفکری حوزوی، مؤلفه‌های فکری و رفتاری آنان احصاء شده است. در نهایت، با تطبیق این مؤلفه‌ها بر مفاهیم مانهایمی نظیر «موقعیت نسلی»، «واحد نسلی» و «تحرك هنجاری»، استدلال شده است که چگونه این جریان به‌عنوان یک برآیند ضروری و ساختاری (و نه تصادفی) در سپهر معرفتی ایران ظهور یافته است.

پیشینه جامعه‌شناسی معرفت

درحالی‌که اندیشیدن درباره خاستگاه‌های اجتماعی اندیشه و پیامدهای متنوع فرآورده‌ها و فرایندهای شناختی، سابقه‌ای طولانی و چندلایه دارد که می‌توان ردّ آن را تا فلسفه یونان باستان و سپس در آثار متفکران رنسانس، از جمله ماکیاولی و فرانسیس بیکن، دنبال کرد، شکل‌گیری مدرن جامعه‌شناسی معرفت معمولاً به اندیشه‌های عصر روشنگری در فرانسه و اسکاتلند سده هجدهم بازگردانده می‌شود. در این دوره، متفکرانی مانند هلویتوس، هلباخ و ولتر تمرکز خود را بر بررسی مبانی اجتماعی و آثار عملی تصورات دینی - در تمایز و تقابل با تصورات علمی - قرار دادند. هم‌زمان، اندیشمندانی مانند مونتسکیو، روسو و گندورسه صورت‌بندی کلی‌تری ارائه کردند و این ایده را پیش کشیدند که آگاهی انسانی ذاتاً خصلتی اجتماعی دارد و در دل شبکه‌ای از مناسبات و روابط اجتماعی تکوین می‌یابد.

در تداوم همین جریان فکری، دستوت دو تراسی، نظریه‌پرداز فرانسوی، از طرح ایده «علم اندیشه‌ها» دفاع کرد؛ دانشی که مأموریت آن شناسایی و تحلیل خاستگاه‌های حسی و مادی افکار انسان بود تا از رهگذر آن بتوان بنیانی تازه برای اخلاق و نظم سیاسی بهینه و عقلانی پی‌ریزی کرد. او برای نام‌گذاری این پروژه مفهومی نو ابداع کرد و در سال ۱۷۹۶ اصطلاح «ایدئولوژی» را به کار گرفت. باوجوداین، این واژه خیلی زود، زیر فشار نقدهای مخالفان، معنای علمی نخستین خود را از دست داد و به تعبیر تحقیرآمیزی بدل شد که به روی‌پردازی‌های دگماتیک و تصورات غیرواقع‌گرایانه اشاره داشت. این مقطع را می‌توان نقطه آغاز تاریخی ظهور مفهوم «ایدئولوژی» به‌عنوان پیوندی میان اندیشه و شرایط اجتماعی دانست؛ خاستگاهی که در ادامه، مسیر تحول نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت را به‌طور بنیادین تحت‌تأثیر قرار داد (Eagleton, T., 1991).

فلسفه روشنگری در فرانسه و اسکاتلند بر این اصل پای می‌فشرد که همه تفاوت‌های اجتماعی،

خاستگاهی اجتماعی دارند و از این رو، دست کم بالقوه، در حوزه مداخله و کنترل انسانی قرار می گیرند. از این منظر، عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نه فقط بر ظهور اندیشه ها، بلکه بر شکل، ساختار و محتوای آگاهی انسانی اثرگذارند. بدینسان، متفکران روشنگری از پیش گرایشی اساسی را صورت بندی کردند که بعدها به هسته مرکزی جامعه شناسی معرفت تبدیل شد. از میانه سده نوزدهم تا آستانه قرن بیستم، دریافت های اولیه و مدرن از جامعه شناسی معرفت در مسیرهایی متکثر گسترش یافتند؛ گسترشی که به طور خاص با تکوین نظریه کلاسیک جامعه شناسی درهم تنیده بود. در این میان، کارل مارکس با فاصله گرفتن از ایدئالیسم هگلی و روی آوردن به ماتریالیسم تاریخی، نسبت میان اندیشه انسانی و شرایط اجتماعی را در سطوح گوناگون و به لحاظ نظری به طور منسجم صورت بندی کرد.

در فراگیرترین بیان این طرح، مارکس بر آن بود که «شیوه های دیالکتیکی تولید» زیربنای کل تاریخ انسانی را تشکیل می دهند و از دل همین بنیان مادی است که خاستگاه و تحول همه فرآورده ها و صورت های نظری آگاهی از دین و فلسفه گرفته تا اخلاق و دیگر نظام های فکری قابل تبیین می شود. آنچه او از آن به عنوان «روبنای ایدئالیستی» یاد می کرد، در این چهارچوب نه خودبنیاد و مستقل، بلکه برآمده از ساختارهای اقتصادی و مناسبات مادی تولید تلقی می شود؛ ساختارهایی که مسیر شکل گیری و دگرگونی اندیشه ها را در بطن تاریخ اجتماعی رقم می زنند (Marx, K., Engels, F., 1970).

مارکس با درک روابط اجتماعی تولید به مثابه «قلمرو تاریخ واقعی»، در نوشته های اولیه خود، حوزه روبنا را در قالب «ایدئولوژی» صورت بندی کرد و این مفهوم را بار معنایی آشکارا انتقادی و تحقیرآمیز بخشید. در این چهارچوب، ایدئولوژی نه بازنمایی شفاف واقعیت، بلکه مجموعه ای از «وهم ها» و «وارونگی های» دگرگون شده از آن است؛ تصاویری واژگونه که مناسبات عینی اجتماعی را می پوشانند، تضادها و مبارزه طبقاتی را از دید پنهان می کنند و به این ترتیب، به بازتولید و استمرار الگوهای مسلط سلطه طبقاتی یاری می رسانند (Marx, K., 1963). پس از مارکس، بسیاری از پیروان و مفسران او کوشیدند تلقی صرفاً منفی از کارکرد اجتماعی ایدئولوژی را با برداشتی فراگیرتر و پیچیده تر پیوند دهند؛ برداشتی که ایدئولوژی را نه فقط به مثابه مجموعه ای از توهمات وارونگی آفرین، بلکه به عنوان «صورت های ذهنی ای می فهمد که در درون آنها زنان و مردان منازعات اجتماعی خود را تجربه و پیگیری می کنند» (Eagleton, T., 1991).

این چرخش مفهومی را می‌توان به‌روشنی در آثار متفکرانی چون برنشتاین، لنین و لوکاچ مشاهده کرد؛ آثاری که در آنها ایدئولوژی، افزون بر کارکرد پوشاننده و تثبیت‌کننده نظم موجود، به نیرویی فعال در بسیج اجتماعی و کنش تاریخی بدل می‌شود. بدین ترتیب، در این خوانش‌های متأخر، ایدئولوژی از سطح صرف «آگاهی کاذب» فراتر می‌رود و به عنصری تعیین‌کننده در صورت‌بندی تجربه اجتماعی، کنش جمعی و جهت‌گیری تاریخی جوامع بدل می‌شود؛ برداشتی که نقش آن را در قلب نظریه‌های کلاسیک و انتقادی جامعه‌شناسی معرفت تثبیت می‌کند (Hoare, Smith, 1971, p.377).

مانهایم و جامعه‌شناسی شناخت

در دهه ۱۹۲۰، انگیزه‌های تعیین‌کننده برای ظهور جامعه‌شناسی معرفت به‌عنوان حوزه‌ای نظری و پژوهشی مستقل، از سوی ماکس شلر (۱۸۷۴-۱۹۲۸) و کارل مانهایم (۱۸۹۳-۱۹۴۷) پدید آمد. کوشش‌های جداگانه آنان به شکل‌گیری اصطلاح Wissenssoziologie (جامعه‌شناسی معرفت) انجامید؛ اصطلاحی که خود محصولی نشانه‌دار از بحرانی عمیق در آگاهی اجتماعی و تاریخی آلمان وایمار بود، عصری که در آن مباحث مربوط به تاریخ‌گرایی، نسبیت‌گرایی و شکاکیت با شدت در جریان بودند. در چنین فضای فکری‌ای، باور ساده‌دلانه به پیشرفت، آماج بی‌اعتمادی و تردید قرار گرفت.

در این وضعیت، جامعه‌شناسی معرفت به‌منزله «آموزه‌ای درباره ظهور و افول فرایندها، مناسبات و بازنمایی‌های اجتماعی متعلق به قلمرو فرهنگی معرفت» (به تعبیر شلر)، و به‌ویژه به‌مثابه آموزه‌ای درباره پیوند میان معرفت یا اندیشه و بستر اجتماعی‌ای که در آن شکل می‌گیرد (به تعبیر مانهایم)، تکوین یافت. برخلاف نقد مارکسیستی ایدئولوژی، جامعه‌شناسی معرفت تأکید کمتری بر جنبه «پنهان‌سازانه» گزاره‌ها دارد و در عوض، توجه خود را به ساختارهای متنوع آگاهی معطوف می‌کند؛ ساختارهایی که فاعلان اجتماعی و تاریخی گوناگون در دوره‌های مختلف از آنها برخوردار بوده‌اند (Meja, V., Stehr, (N. (Eds.), 1982).

با آنکه کارل مانهایم غالباً به‌عنوان بنیان‌گذار اصلی جامعه‌شناسی معرفت شناخته می‌شود، این ماکس شلر بود که اصطلاح Wissenssoziologie (جامعه‌شناسی معرفت) را در امتداد علایق فلسفی خود ابداع کرد. کوشش‌های شلر برنامه پژوهشی‌ای در جامعه‌شناسی فرهنگ، و به‌ویژه جامعه‌شناسی

معرفت، پدید آورد که به هیچ روی در چهارچوب فلسفی مفروض خود او محصور نمی ماند. شلر در پی آن بود که «تکامل اجتماعی-تاریخی [حتی] عالی ترین انواع معرفت انسانی» را به رسمیت بشناسد و در عین حال از «نسبی گرایی فلسفی» بگریزد؛ نسبی گرایی ای که معاصرانش را به انکار دعوی حقیقت ایده هایی سوق داده بود که «از موضعی تاریخی و جامعه شناختی مشروط» می شوند.

از این رو، او با به چالش کشیدن این تزِ مارکس که می توان «جهان ایده آل را از جهان تاریخ واقعی تبیین کرد»، استدلال نمود که «تاریخ عوامل واقعی» - یعنی زنجیره ای که در آن عوامل خویشاوندی، سپس سیاسی و سرانجام اقتصادی به نوبت در مرکز قرار می گیرند - «به هیچ وجه معنای ایجابی محتوای آثار ذهن را تعیین نمی کند؛ هر چند می تواند روند شکل گیری آنها را بازدارد، آزاد کند، به تأخیر اندازد یا تسریع نماید» و بدینسان «مجرای جریان معنوی» را بگشاید یا ببندد (Scheler, M., 1980).

پروژه فکری کارل مانهایم معطوف به بنیان گذاری تحلیلی نظام مند در قلمرو جامعه شناسی معرفت بود؛ تحلیلی که می کوشید پیوندهای درونی میان اندیشه و بستر اجتماعی آن را به نحوی منسجم تبیین کند (Meja, Stehr, 1999). او، هم داستان با ماکس شلر، قرائتی موسّع از مفهوم مارکسی «روبنا» ارائه داد و بر این نکته تأکید گذاشت که صورت بندی های معرفتی نه صرفاً محصول تعیین کنندگی عوامل اقتصادی، بلکه برآیند درهم تنیدگی نیروهای روان شناختی، زیستی، فکری و دینی نیز هستند. مانهایم با تمرکز بر شرایط اجتماعی شکل گیری گونه های متنوع معرفت، آگاهانه ریاضیات و بخش هایی از «علوم دقیق» را از حوزه تحلیل خود کنار نهاد و در عوض، مسئله «مشروطیت اجتماعی» صورت ها و محتواهای هر فرآورده ذهنی را در کانون توجه قرار داد؛ فرآورده هایی که دامنه ای گسترده را در بر می گیرند، از ادراک ها و تفسیرها گرفته تا مفاهیم اخلاقی چون «وظیفه»، «تخطی» و «گناه»، همچنین دیدگاه ها، بیانیه ها و گزاره های سیاسی، و به طور کلی، مجموعه شیوه های اندیشیدنی که به دوره های تاریخی، زمینه های فرهنگی و گروه های اجتماعی متفاوت تعلق دارند (Pels, 1996).

از منظر مانهایم، این محصولات فکری همواره در شبکه ای از «پیوندهای چندگانه» جای می گیرند؛ از یک سو با ساختار واقعی تاریخی پیوند دارند، و از سوی دیگر با مواضع اجتماعی گروه های معین؛ مواضعی که او آنها را نه صرفاً به معنای جایگاه طبقاتی، بلکه شامل نسل ها، گروه های منزلتی، فرقه ها، گروه های شغلی، مکاتب فکری و نظایر آن می دانست. افزون بر این، موقعیت تاریخی-اجتماعی

روشنفکران فعال و مسئول درون هر گروه نیز نقشی تعیین‌کننده در صورت‌بندی این محصولات ذهنی ایفا می‌کند (Mannheim, 1936).

مانهایم با طرح این چشم‌انداز نظری، در پی آن بود که شالوده‌شکل‌گیری حوزه‌ای دانشگاهی فراگیر را استوار کند؛ حوزه‌ای که در آن «رابطه میان اندیشه و هستی» بتواند به‌صورت منظم و روشمند موضوع «پژوهش تجربی» قرار گیرد. او این برنامه را صرفاً در سطح نظری مطرح نکرد، بلکه خود نیز عملاً به انجام چنین پژوهش‌هایی همت گماشت. در این میان، مطالعات او درباره «مسئله نسل‌ها»، «جاه‌طلبی اقتصادی»، «رقابت» و «ساخت‌های اندیشیدن» نمونه‌های شاخصی از کوشش‌های او در قلمرو جامعه‌شناسی فرهنگ به‌شمار می‌آیند. افزون‌براین، آثار متأخر مانهایم در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی به‌ویژه نوشته‌های او درباره «برنامه‌ریزی» استمرار همین دغدغه را در سطحی کلان‌تر و معطوف به مسائل سامان‌دهی اجتماعی و سیاسی نشان می‌دهند.

باوجوداین، مانهایم بیش و پیش از هر چیز، به سبب دستاوردهای روش‌شناختی و مداخلات محتوایی‌اش در حوزه جامعه‌شناسی معرفت شناخته می‌شود. شاخص‌ترین اثر او، کتاب ایدئولوژی و اتوپیا، جایگاهی محوری در این زمینه دارد؛ اثری که در آن، مفهوم «ایدئولوژی» - با وجود بار تقلیل‌گرایانه و سویه‌های جدلی تاریخی‌اش - به مفهومی کانونی برای تفسیر همه گونه‌های معرفت ارتقا می‌یابد. مانهایم در این اثر، افق و دستور کاری گسترده برای جامعه‌شناسی معرفت ترسیم می‌کند که ریشه در این باور اساسی دارد که واریسی «رابطه میان مواضع فکری اتخاذشده و مواضع اجتماعی اشغال‌شده» به‌ناگزیر نشان خواهد داد که هر دیدگاه معرفتی حتی مارکسیسم به وضعیت اجتماعی معینی تعلق دارد. از این منظر، مانهایم به این نتیجه می‌رسد که اندیشه تمامی جریان‌های فکری در همه ادوار تاریخی، واجد خصلتی ایدئولوژیک است؛ ایدئولوژیک نه صرفاً به معنای تحریف آگاهانه، بلکه بدین معنا که همواره «محدود» و «یک‌سویه» است. چنین محدودیت و یک‌سویگی‌ای، به باور او، پیامدهای مهمی در هر دو سطح معرفت‌شناختی و سیاسی به همراه دارد. باوجوداین، مانهایم استدلال می‌کند که افشای نظام‌مند یک‌سویگی همه دیدگاه‌ها، نه به‌نسبی‌گرایی فلج‌کننده، بلکه می‌تواند به فراهم آمدن شرایط ظهور «نوعی نوین از عینیت» بینجامد؛ عینیتی که در قالب نوعی سنتر پویا از چشم‌اندازهای گوناگون شکل می‌گیرد، رقیبان سیاسی را به گفت‌وگویی متقابل وارد می‌کند و گرایش زیان‌بار آنان به فروکاستن دیدگاه‌های رقیب به صرف «توهم» را مهار می‌کند (Elias, 1971).

تحرك هنجاری و شكاف نسلی

یکی از مفاهیم کلیدی در جامعه‌شناسی معاصر، مفهوم «تحرك» یا «پویندگی اجتماعی» است. تحرك اجتماعی به جابه‌جایی افراد از یک منزلت اجتماعی به منزلتی دیگر اطلاق می‌شود؛ فرایندی که پیامدهایی چون برهم‌خوردن چینش تثبیت‌شده طبقات اقتصادی، سیاسی و منزلتی را به همراه دارد. ازاین‌رو، بسیاری از جامعه‌شناسان، تحرك اجتماعی را همسنگ دموکراسی و در تقابل با اشرافیت موروثی دانسته‌اند و میزان امکان‌پذیری آن را به‌عنوان یکی از شاخص‌های اصلی تحلیل جوامع توسعه‌یافته به کار گرفته‌اند. در این چهارچوب، تحلیل‌گران عوامل گوناگونی را در تحقق تحرك اجتماعی مؤثر دانسته‌اند که از میان آنها، متغیرهایی همچون سطح تحصیلات، جنسیت و قومیت از برجسته‌ترین عوامل به شمار می‌آیند.

از منظر جامعه‌شناسی کلاسیک و متأخر، دست‌کم دو نوع تحرك اجتماعی قابل تفکیک است. نوع نخست، «تحرك افقی» است که در آن فرد درون یک سطح اجتماعی نسبتاً ثابت، از موقعیتی به موقعیت دیگر برای مثال از شغلی به شغل دیگر منتقل می‌شود، بی‌آنکه تغییری معنادار در منزلت اجتماعی او رخ دهد. در مقابل، «تحرك عمودی» به جابه‌جایی فرد میان سطوح یا طبقات اجتماعی متفاوت اشاره دارد؛ جابه‌جایی‌ای که می‌تواند به‌صورت صعودی یا نزولی رخ دهد و به تبع آن، منزلت اجتماعی جدیدی برای فرد ایجاد کند. در ادامه این چهارچوب مفهومی، کارل مانهایم با پیروی از سنت تفسیری دیلتای و تأکید بر نقش ساختارهای فرهنگی در کنار ساختارهای سیاسی و اقتصادی، گونه‌ای خاص از تحرك را با عنوان «تحرك هنجاری» مطرح می‌کند. مراد مانهایم از تحرك هنجاری آن است که فرد، در صورتی که نتواند میان منظومه اندیشه‌ها، باورها و ارزش‌های خود از یک‌سو، و هنجارهای نهادینه‌شده در طبقه یا گروه اجتماعی محل استقرار خویش از سوی دیگر، نسبتی معنادار و پایدار برقرار کند، ناگزیر به وضعیت ناپایداری اجتماعی دچار می‌شود. پیامد این ناپایداری، گرایش فرد به جست‌وجوی یک طبقه، گروه یا موقعیت فرهنگی بدیل است تا بتواند خود را در ذیل آن تعریف و تثبیت کند.

مانهایم در بحث از تحرك هنجاری، برخلاف تحلیل‌های رایج درباره تحرك اجتماعی، به‌صراحت به داوری ارزشی درباره فواید یا آسیب‌های این پدیده نمی‌پردازد. دغدغه اصلی او نه ارزیابی هنجاری، بلکه نشان‌دادن امکان‌پذیری چنین نوعی از تحرك بر مبنای مبانی جامعه‌شناسی معرفت است.

به‌دیگرسخن، مانهایم می‌کوشد نشان دهد از آنجاکه اندیشه‌ها، ارزش‌ها و صورت‌های آگاهی همواره به‌طور اجتماعی مشروط‌اند، ناهماهنگی میان موقعیت اجتماعی اشغال‌شده و افق معنایی فرد می‌تواند خود به عاملی ساختاری برای جابه‌جایی هنجاری و فرهنگی بدل شود. کارل مانهایم در رساله جریان‌ساز خود «مسئله جامعه‌شناختی نسل‌ها» نقطه عزیمت بحث را نقد رویکردهایی قرار می‌دهد که می‌کوشیدند پدیده نسل را صرفاً با داده‌های طبیعی و فواصل زمانی ثابت (مانند دوره‌های ۳۰ ساله) تبیین کنند. مسئله اصلی مانهایم این است که چگونه می‌توان «نسل» را از یک داده صرفاً زیستی به یک پدیده جامعه‌شناختی ترجمه کرد، بدون آنکه ارتباط آن با ریتم حیات و ممات (تولد و مرگ) انکار.^۱

در نظریه مانهایم، شکاف نسلی نه یک گسست ویرانگر، بلکه مکانیسمی ضروری برای حیات فرهنگی است. او با طرح یک آزمایش ذهنی درباره «جامعه‌ای آرمانی و نامیرا» استدلال می‌کند که اگر اعضای یک جامعه ثابت می‌ماندند و مرگ و میر وجود نداشت، فرهنگ دچار تصلب می‌شد. ضرورت انتقال فرهنگی ناشی از ورود پیوسته افراد جدید به صحنه اجتماعی است.^۲ بنابراین، هسته مرکزی نظریه شکاف نسلی مانهایم مفهوم «تماس تازه»^۳ است. وقتی اعضای جدید جامعه (نسل نو) با میراث فرهنگی انباشته‌شده مواجه می‌شوند، این مواجهه از جنس یادگیری منفعلانه نیست. «تماس تازه» با ذخایر فرهنگی، همواره متضمن تغییر در «فاصله» و «زاویه دید» نسبت به ابره‌های فرهنگی است.^۴ مانهایم تأکید می‌کند که این شکاف، خطی و مطلق نیست. او نقش حیاتی «نسل‌های میانجی»^۵ را برجسته می‌کند. در واقعیت اجتماعی، ما با یک دوگانه ساده (پدران-پسران) روبه‌رو نیستیم، بلکه طیفی از گروه‌های سنی وجود دارند که ضرب تغییرات را گرفته و انتقال فرهنگ را تعدیل می‌کنند. این نسل‌های واسطه، شکاف را پر کرده و از برخورد خشونت‌بار میان قطب‌های نسلی جلوگیری می‌کنند.^۶

از نکات مهم دیگر در اندیشه مانهایم آن است که رابطه میان شکاف نسلی و هنجارهای اجتماعی،

1. Mannheim, Karl (), The Sociological Problem of Generations Karl, Steidl_YTJ_Q7:Steidl_YTJ_Q7

13.03.2009 11:15 Uhr Seite 163

2. P 178

3. Fresh Contact

4. P 171

5. Intermediary Generations

6. P 180

رابطه‌ای پویا و وابسته به نحوه «تملک»^۱ فرهنگ است. فرهنگ و هنجارها اشیایی ثابت نیستند که دست‌به‌دست شوند؛ بلکه هر نسل برای آنکه فرهنگ را از آن خود کند، ناگزیر است آن را براساس تجربیات زیسته خود بازتفسیر نماید. مانهایم توضیح می‌دهد که در فرایند انتقال، آنچه تغییر می‌کند لزوماً محتوای هنجار نیست، بلکه «نحوه تملک» آن است. نسل جدید حتی اگر هنجارهای سنتی را بپذیرد، آنها را با روحیه‌ای متفاوت و در بستری نوین به کار می‌بندد. این امر ناشی از آن است که نسل جدید فاقد خاطرات شخصی از فرایند شکل‌گیری آن هنجارها در گذشته است و تنها با محصول نهایی روبه‌رو می‌شود.^۲

افزون‌براین، مانهایم به پدیده «تأثیر متقابل» اشاره می‌کند. شکاف نسلی تنها بر جوانان اثر نمی‌گذارد؛ در جوامع پویا، نسل‌های قدیمی نیز تحت فشار هنجارهای نوظهور قرار می‌گیرند و ممکن است در سال‌های پایانی عمر، ناچار به بازنگری در هنجارهای خود شوند. بنابراین، شکاف نسلی عرصه‌ای برای بازتعریف مداوم هنجارهاست، نه صرفاً طرد یا قبول آنها.^۳

یکی از درخشان‌ترین ابعاد نظریه مانهایم در این مقاله، پاسخ به این پرسش است: «چرا در برخی ادوار تاریخی شکاف نسلی برجسته می‌شود و در برخی دیگر خاموش است؟» پاسخ او در مفهوم «تمپوی تغییرات اجتماعی»^۴ نهفته است.

مانهایم استدلال می‌کند که صرفِ تولد افراد در یک سال مشخص (وحدت بیولوژیک)، به‌خودی‌خود به پیدایش یک نسل فرهنگی منجر نمی‌شود. تولد تنها یک «موقعیت پتانسیل»^۵ ایجاد می‌کند. برای آنکه این پتانسیل به «فعلیت»^۶ برسد و یک نسل آگاه شکل بگیرد، نیاز به یک «کنش ماشه‌ای»^۷ از سوی تحولات اجتماعی است.^۸ در نگاه مانهایم و در شرایط ایستا^۹، زمانی که آهنگ

1. Appropriation

2. P 171

3. P 180

4. Tempo of Social Change

5. Location

6. Actuality

7. Trigger Action

8. P 191

9. Static Conditions

تغییرات جامعه کند است، نسل جدید فرصت و انگیزه چندانی برای ایجاد هویت متمایز ندارد. در چنین وضعیتی، پدیده «احترام» یا «تبعیت»^۱ غلبه دارد و جوانان می‌کوشند خود را با الگوهای کهنسالان تطبیق دهند؛^۲ اما بالعکس در شرایط پویا^۳ با افزایش شتاب تحولات، تجربیات نسل جدید چنان با تجربیات نسل قبل متفاوت می‌شود که الگوهای پیشین کارایی خود را از دست می‌دهند. در اینجا، «موقعیت نسلی» فعال شده و نسل جدید به‌عنوان یک نیروی تاریخی مستقل با فیزیونومی فرهنگی خاص خود ظهور می‌کند. بنابراین، نظریه‌هایی که می‌کوشند تاریخ فرهنگ را براساس بازه‌های زمانی ثابت (مثلاً هر ۳۰ سال) تقسیم‌بندی کنند، از نظر مانهایم مردودند؛ زیرا عامل تعیین‌کننده زمان تقویمی نیست، بلکه شدت و حدت زیست تاریخی است.^۴

مانهایم برای تدقیق مفهوم نسل، آن را در آینه مفهوم «طبقه» تحلیل می‌کند. او معتقد است که تعلق به یک نسل، شباهت ساختاری عمیقی با «موقعیت طبقاتی»^۵ دارد. همان‌طور که طبقه کارگر لزوماً یک گروه که اعضای آن همدیگر را بشناسند، نیست، بلکه اشتراک در موقعیت اقتصادی است؛ نسل نیز در وهله اول اشتراک در یک «موقعیت زمانی و تاریخی» است. افراد یک نسل در معرض رویدادها و تأثیرات فرهنگی مشابهی قرار دارند که دایره تجربیات آنها را محدود و خاص می‌کند.^۶ دقیق‌ترین بخش تحلیل مانهایم در اینجا است که یک نسل را توده‌ای یکدست نمی‌بیند. همان‌گونه که درون یک طبقه ممکن است گرایش‌های ایدئولوژیک متفاوت وجود داشته باشد، درون یک نسل واحد^۷ نیز «واحد‌های نسلی»^۸ متفاوتی شکل می‌گیرند.

مانهایم مثال جوانان آلمانی اوایل قرن نوزدهم را می‌زند: تمام آنها در یک زمان متولد شده و با ناپایداری‌های اجتماعی مشابهی روبه‌رو بودند (موقعیت یکسان)، اما واکنش آنها دوقطبی بود. یک «واحد نسلی» به سمت رمانتیسم و محافظه‌کاری افراطی رفت و «واحد نسلی» دیگر به سمت عقل‌گرایی

1. Piety

2. P 180

3. Dynamic Conditions

4. P 191

5. Class Position

6. P 166

7. actual generation

8. Generation Units

و لیبرالیسم. هر دو گروه متعلق به یک نسل اند؛ زیرا دغدغه‌های مشترکی دارند، اما پاسخ‌های متفاوتی به آن دغدغه‌ها می‌دهند.^۱

مانه‌ایم با درک تأثیر متقابل طبقه و نسل نشان می‌دهد که شکاف نسلی می‌تواند توسط شکاف طبقاتی تشدید یا تعدیل شود. فرهنگ یک نسل، برآیندی از تعامل میان «موقعیت زمانی» و «موقعیت اجتماعی/ طبقاتی» است. بنابراین، هر تحلیل دقیقی از شکاف نسلی باید اذعان کند که ما با یک «جوان» انتزاعی روبه‌رو نیستیم؛ بلکه با جوانانی مواجه هستیم که تجربیات مشترک تاریخی را از منشور منافع و پایگاه‌های طبقاتی متفاوت عبور می‌دهند.^۲

روشنفکری دینی و حوزوی

روشنفکری، در معنای اصطلاحی، معادل intellectuality بوده و گاه نیز برابر با enlightenment در نظر گرفته می‌شود که پیش‌تر به «منورالفکری» ترجمه شده و «روشنگری» ترجمه مناسب‌تر آن است. این اصطلاح، نام جنبشی است که در دوران مدرنیته در تاریخ معاصر غرب پدید آمد و ریشه در همان تاریخ دارد. جنبشی که ویژگی‌هایی مشخص با خود دارد؛ یکی از این ویژگی‌ها «انسان‌گرایی» است، توجه به اهمیت انسان و استقلال او، که آن را به جایگاه «اصالت انسان» یا همان اومانیزم می‌رساند و به جای مَن کلی، مَن جزئی را مورد توجه قرار می‌دهد.

رویکرد دیگر روشنفکری «خردگرایی» است؛ یعنی انسان را «عقل کل» می‌بیند و بر تکیه بر خرد خود تأکید دارد. ویژگی سوم «آزادی‌خواهی» است؛ حقی که روشنفکر آن را امری بشری و مطلوب انسانی می‌داند و می‌کوشد در ساختار اجتماعی نهادینه کند. «مدارا»، «تساهل» و «چندگرایی» نیز از علائم شاخص این جریان‌اند. همچنین، «تفکر انتقادی» از شناسه‌های مهم روشنفکری است که ریشه در جرأت دانستن و فهمیدن دارد. مجموعه این رویکردها، جنبشی را در غرب پدید آورد که در قرن هجدهم به اوج رسید؛ اما نظریه‌پردازی و رشد آن از اواخر قرون وسطا آغاز شد و در دوره رنسانس به بار نشست (فراستخواه، ۱۳۸۴، ص ۸۳).

1. P 189

2. P 183

مفهوم «روشنفکری» در غرب بار معنایی ویژه‌ای داشت که در جریان تحولات فکری و سیاسی ایران نیز به‌کار گرفته شد. شماری از تحصیل‌کردگان غرب‌گرای ایرانی، خود را با همین معنا در ایران معرفی کردند و در قرن نوزدهم، جریان‌های سیاسی و اجتماعی مدرنی را پدید آوردند که اغلب براساس مدل‌های غربی شکل گرفته بودند. در برابر این جریان‌ها، نخبگان مذهبی (علما) و عموم مردم واکنش جدی نشان دادند؛ زیرا این نوع تفکر با ساختارهای معرفتی و گفتمان سیاسی حاکم بر آن عصر در ایران سازگاری نداشت. هویت ملی و ایرانی، از دیرباز در پیوندی عمیق با اسلام و شریعت تشیع تعریف می‌شد، و هرگاه ایرانیان احساس می‌کردند معرفت دینی آنها در معرض تهاجم بیگانه است، به مقابله برمی‌خاستند (حسینی، ۱۳۸۷، ص ۲). از دوران مشروطه، تفکرات روشنفکری کم‌کم به درون نحله‌های دینی نیز نفوذ کرده و دو جریان نوگرا در میان شریعتمداران ایرانی شکل گرفت:

۱. جریان نوگرایی نوسلفی: این جریان با محوریت «توحید» و «عقل» و با اتکا به «قرآن»، پروژه دین‌پیرایی را عمدتاً معطوف به مبارزه با اشکال گوناگون شرک و خرافه‌زدایی از ساحت دین و شریعت دنبال می‌کرد.

۲. جریان نواندیشی دینی: این جریان می‌کوشید تا رویکردهای روشنفکرانه غربی را در متن دین جاری کند تا هم از نقد بی‌توجهی به دین در امان بماند و هم مبانی مورد علاقه خود را بنا کند. این رویکرد به تدریج در فضای فکری و اجتماعی ایران به‌عنوان «روشنفکری دینی» شناخته شد.

روشنفکری دینی در ایران، شاخه‌های مختلفی را به خود دیده که هرکدام محورهای خاص خود را دنبال می‌کنند. یکی از این شاخه‌ها، «روشنفکری حوزوی» است که بارزترین و روشن‌ترین نمونه شکاف نسلی و تحرك هنجاری در روزگار معاصر ما به شمار می‌رود؛ نسلی که با فاصله‌گرفتن از گفتمان سنتی حوزه و بهره‌گیری از هنجارهای روشنفکری لیبرال، میان‌طبقه‌ای برای خود ساخته‌اند که نمی‌توان نام هیچ‌یک از دو طبقه یادشده را بر آن گذاشت؛ اما در عین حال، بدون توجه به آن دو طبقه نیز نمی‌توان آن را فهمید. اگرچه روشنفکری حوزوی را ذیل مفهوم عام روشنفکری دینی قرار می‌گیرد، اما از آنجاکه خود مفهوم «روشنفکری» در جامعه ایرانی دارای معانی متکثر و گاه متعارض است، ضروری است جایگاه بحث حاضر به‌روشنی تبیین شود. این مفهوم در درون حوزه علمیه نیز، مشابه فضای کلی جامعه، سرنوشتی چندمعنایی داشته و دست‌کم دو تلقی متفاوت را به ذهن متبادر می‌کند:

نخست، روشنفکری براساس سنت غربی که معادل مفهوم intellectualism است. مراد از آن، تفکر و اندیشه‌ای برآمده از مدرنیته غربی است که می‌کوشد با سنت‌های فکری و فرهنگی جوامع دیگر ارتباط برقرار کند و نسخه‌ای کاملاً انسانی و سکولار از پیشرفت و توسعه را عرضه نماید.

دوم، روشنفکری به معنای مطلق نوگرایی؛ نگرشی که لزوماً متأثر از سنت فکری غربی نیست و در تاریخ اندیشه و تفکر دینی نیز همواره نمایندگان و پیروانی داشته است. این جریان، با تکیه بر اصول درونی دین، در پی به‌روزرسانی و بازخوانی «نرم‌افزار دینی» متناسب با شرایط تاریخی و اجتماعی بوده است. از این منظر، می‌توان بسیاری از مراکز و شخصیت‌های حوزوی را نیز نوگرا و روشنفکر دانست. چنان‌که رهبر انقلاب در دیدار با هیئت‌امنائی دفتر تبلیغات اسلامی در سال ۱۳۸۴، این مجموعه را نماد روشنفکری در حوزه معرفی کردند.

مراد از روشنفکری حوزوی در این نوشتار، معنای نخست است. باید توجه داشت که ترکیب روشنفکری حوزوی در این معنا، از حیث مفهومی ناسازگار و از حیث تاریخی و اجتماعی، چالش‌آفرین و بحران‌زاست؛ زیرا روشنگری و به تبع آن روشنفکری مدرن، در نفی مرجعیت علمی وحی و معرفت نقلی مستند به وحی، هم‌داستان‌اند، حال آنکه حوزه‌های علمی اسلامی و شیعی باوجود تفاوت‌ها و تنوع‌های موجود میان گرایش‌های ظاهرگرایانه، تأویلی، عرفانی یا عقلانی در نهایت بر محور وحی و نصوص دینی وحدت و انسجام می‌یابند.

براساس این، «روشنفکری حوزوی» هرگاه از محدوده یک مفهوم نظری فراتر رود و در قالب یک واقعیت تاریخی در یک مجموعه حوزوی تحقق یابد، به‌ناچار با چالشی هویتی مواجه می‌شود. این چالش، یا به غلبه بُعد روشنفکری بر بُعد حوزوی می‌انجامد، یا به غلبه بُعد حوزوی بر بُعد روشنفکری، و یا اگر راه سومی وجود داشته باشد، آن مسیر را طی خواهد کرد (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۳)؛

در صورت نخست، باورها و اعتقادات حوزوی به موضوع تفسیرها و تحلیل‌های روشنفکرانه تبدیل می‌شوند. در این بازخوانی مجدد، باورهای اعتقادی نخستین یا به‌طور کلی نفی شده و از میان می‌روند، یا آنکه با قرائتی جدید، دگرگون و منقلب شده و هویتی نوین پیدا می‌کنند. باورها و اعتقادات دینی حوزوی درباره عالم و آدم، هنگامی که از منظر روشنفکری مدرن بازخوانی می‌شوند، یا از سنخ پندارهای تاریخی قلمداد می‌شوند که براساس نظریه‌های گوناگون موسوم به علمی، در نتیجه جهل بشر یا

زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و تاریخی خاص پدید آمده‌اند و اکنون بطلان و فساد آنها آشکار شده است؛ و یا از نوع باورهای مفیدی تلقی می‌شوند که در اثر کارکردهای روانی و اجتماعی بشر شکل گرفته‌اند و هنوز نیز، از آن‌رو که انتظارات انسان را برآورده می‌کنند، مفید و کارآمد به شمار می‌آیند. این تفسیر اخیر، اگرچه ظاهری همدلانه با باور دینی دارد و تداوم آن را ممکن می‌کند، اما درواقع، با رویکردی سکولار و دنیوی، دین را در خدمت زندگی دنیوی بشر تقلیل داده و ابعاد معرفتی، هویت قدسی و ساحات آسمانی آن را زایل و نابود می‌کند.

صورت دوم، ناظر به وضعیتی است که نزاع به غلبه بُعد حوزوی ختم شود. این وضعیت در جایی رخ می‌دهد که روشنگری و روشنفکری مدرن از منظر دینی مورد بازخوانی و بازبینی قرار گیرد. در این حالت، چاره‌ای جز نفی کلی آن یا نفی کلیت آن وجود ندارد. نفی کلی، به معنای انکار همه‌جانبه مدرنیته است و نفی کلیت، به معنای بازبینی، بازخوانی و تصرف در آن. در صورت اخیر، بر مبنای نگاهی معنوی و دینی به عالم و آدم، عناصر مفید و مستعد جهان مدرن بازیافت شده و بازسازی می‌شوند. این همان کاری است که روشنفکری حوزوی، با تحفظ بر معنای قدسی و معنوی روشنفکری، باید در فرایند ساخت و ساز جهان آینده انجام دهد (همان).

صورت سوم، خروج از هر دو سنت مدرن و حوزوی است. باوجوداین، چنین خروجی در معنای عام آن ممکن نیست؛ زیرا قوام روشنگری و روشنفکری مدرن بر «عقل خودبنیاد بشری» استوار است؛ عقلانیتی که افق آن به استعدادها و توانمندی‌های انسان دنیوی و این‌جهانی محدود می‌شود. به‌دیگرسخن، این عقلانیت، هستی سکولار و دنیوی را پیش‌فرض و اصل مسلم خود قرار داده و حقیقت قدسی و متعالی را یا به‌صراحت انکار می‌کند و یا با نگاهی سرشار از تردید و شک از کنار آن می‌گذرد. اساس عقلانیت روشنفکری مدرن، اعراض از مرجعیت وحی و معرفتی است که از طریق افاضه و اشراق الهی، اسرار و رموز هستی را منکشف می‌کند.

در سوی دیگر، قوام نگاه حوزوی بر هستی‌ای متعالی و بی‌کرانه استوار است که مجال تحقق چیزی جز تجلیات و اشراقات آن را برنمی‌تابد. در این افق، هیچ امر مستقل و خودبنیادی اعم از عقل یا نفس در برابر فضل و فیض الهی امکان تحقق ندارد. به‌ویژه آنکه اساس اندیشه و تفکر حوزوی بر وحی مستقیم الهی بنیان نهاده شده است؛ وحی‌ای که پیام و کلام الهی را با مشایعت روح و فرشتگان، از زبان و بیان

رسول امین، به گونه‌ای بر دیده و دل مخاطبان ابلاغ می‌کند که هیچ‌گونه قصد، غرض، خواسته یا منفعتی از سوی وسائط در آن راه نیابد؛ آنچنان‌که استناد کلام به حقیقت بیکران الهی به نحوی است که سلب هرگونه تصرف و دخالت وسائط در آن، جایز و روا باشد. این دو سنت، با وجود صورت‌ها و قرائت‌های متکثر و گاه متضادی که در ذیل خود پدید می‌آورند، در اصول یادشده دارای تمایز و تقابلی بنیادین‌اند؛ تقابلی که از نوع تناقض است و از همین‌رو، خروج از این اصول، امری ناممکن تلقی می‌شود (همان).

محورهای روشنفکری حوزوی

در چند سال اخیر، برخی جریانات با شدت و شتابی قابل‌توجه در درون حوزه‌های علمیه فعال شده‌اند؛ جریاناتی که در نگاه نخست، گاه متعارض و حتی در نقطه مقابل یکدیگر به نظر می‌رسند، اما در چشم‌اندازی کلان‌نگر، به روشنی آشکار می‌شود که همگی در یک هدف اساسی مشترک‌اند و آن، غیرایده‌نولوژیک‌سازی حوزه‌های علمیه است. به‌دیگرسخن، این جریانات آگاهانه یا ناآگاهانه در مجموع، میراث «اسلام سیاسی» برآمده از اندیشه و سلوک حضرت امام خمینی (ره) را آماج نقد، تضعیف و واگرایی قرار داده‌اند. با وجود تفاوت‌های ظاهری و گفتمانی، این جریان‌ها از حیث مبانی، روش‌ها و غایات، اشتراکات قابل‌توجهی دارند که برخی از مهم‌ترین محورهاهای مشترک آنها عبارت‌اند از (دبیا، ۱۳۸۷، ص ۸۳):

الف) جمع میان سنت و تجدد

برخی از روشنفکران حوزوی بر این باورند که دین سنتی، به‌دلیل تعلق آن به قرون گذشته، توان پاسخ‌گویی به نیازها و مسائل انسان معاصر را ندارد. افزون‌براین، از منظر آنان، ارائه نسخه‌ای کلی و ثابت برای تمام انسان‌ها در همه ادوار تاریخی، امری بی‌حاصل و غیرکارآمد تلقی می‌شود. ازاین‌رو، این طیف می‌کوشد با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فلسفه‌های نوین، به‌ویژه در حوزه‌های تحلیل زبانی و هرمنوتیک و با تاریخی قلمدادکردن دین، قرائتی تازه از آن ارائه دهد. در این رویکرد، با انجام تفکیکی غیرنظام‌مند میان ذاتیات و عرضیات دین، آنچه «عرضی» تلقی می‌شود یا به حاشیه رانده شده و یا کنار گذاشته می‌شود تا تنها «ذاتیات» بازتعریف‌شده دین باقی بماند. هدف نهایی این بازخوانی، فراهم آوردن امکان جمع دینداری

و به‌ویژه اسلام در قرائت مورد نظر این جریان با سبک زندگی مدرن امروز، با حداقل هزینه و تنش، البته صرفاً در نسبت با تجددخواهی است.

بر پایه این نگاه، نگرش‌های سنتی نسبت به مقولات بنیادین دینی باید از اساس دگرگون شود و حتی بنیادی‌ترین مفاهیم، از جمله حقیقت وحی، نیازمند بازنگری اساسی‌اند. با تأمل دقیق‌تر می‌توان دریافت که هنگامی که کار این جریان به آنجا می‌کشد که حاصل دین، حقیقتی انسانی و برآمده از ساحت‌های فکری یا شهودی بشر معرفی می‌شود و نقش آموزش‌های مستقیم الهی به حداقل ممکن تقلیل می‌یابد، فاصله‌ای جدی میان مبانی معرفتی این رویکرد و روشنفکری غربی باقی نمی‌ماند؛ زیرا روشنفکری غربی نیز بر عقل خودبنیاد انسان و عقلانیتی گسسته از معرفت‌های وحیانی نه به معنای سنتی آن بنیاد نهاده شده و سامان یافته است.

برای مثال، این گروه در درس‌گفتارهای خود، بحث‌های عرفانی متفاوتی را مطرح می‌کنند که «ارزش عمل غیر مسلمان» و «تأثیر مهم دموکراسی غربی در از بین بردن تفرعن و آنانیت نفس» از جمله آنهاست.^۱

ب) تقریر حقیقت و تقلیل مراتب

یکی از مهم‌ترین پرونده‌های جریان روشنفکری، به‌طور کلی، گره‌زدن مشکلات، رنج‌ها و مراتب‌های زیست‌انضمامی مردم جامعه به ایدئولوژی‌ها و نظام‌های اعتقادی آنان است. روشنفکران، بنا به تصریح و اعتراف خود، دغدغه اصلی خویش را آگاه کردن شهروندان نسبت به باورهای «درست‌تر» و در نتیجه، کاستن از رنج و محنت زندگی بشر معرفی می‌کنند.

در این زمینه، می‌توان به آرای اشاره کرد که با دغدغه‌هایی متأثر از اگزیستانسیالیسم، می‌کوشند با بهره‌گیری از «معنویت» و «عقلانیت متعادل»، نخست انسان‌ها را هرچه بیشتر با حقیقت مواجه و آشنا کند و بعد چشم‌اندازی ترسیم کنند که در آن، پس از تبیین دردها و آلام انسانی، بشر کمترین میزان رنج و محنت را متحمل شود. این رویکرد در نهایت، با بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در دین، علم، فلسفه و هنر، در پی آن است که افزون‌بر تحقق دو مقصد پیش‌گفته، انسان‌ها را به گرایشی فزاینده به‌سوی نیکی و نیکوکاری رهنمون کند (ملکیان، ۱۳۹۸، ص ۱۹).

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به نشریه دیده‌بان اندیشه، شماره ۲۶، اردیبهشت ۱۴۰۰.

به نظر می‌رسد این جریان، آگاهانه یا ناآگاهانه، به این جمع‌بندی رسیده است که برای امکان جمع میان سنت و تجدد و یا برای کاستن از آلام و مرارت‌های هم‌نوعان خویش، ناگزیر باید از التزام به پذیرش دینی یا مکتبی خاص که با کمترین زبان سلبی نسبت به سایر مسالک همراه باشد، پرهیز و در عوض، به نوعی «معنویت بی‌رنگ» و آیین و دینی «بی‌مرز» بسنده کرد (همان، ص ۲۶۵).

ج) بسط دین انسانی

محور سومی که می‌توان به جریان روشنفکری حوزوی نسبت داد، تأسیس و بسط دین انسانی با محوریت من متکثر فرهنگی است نه من استعلایی کانتی؛ دینی که کرامت انسان برایش اهمیت داشته و توانایی ایجاد ارتباط صحیح بین انسان‌ها در گفتمان فرهنگی واحدی را داشته باشد. برخی از روشنفکران حوزوی برای دستیابی به این هدف، به ناچار راه عرفان را در پیش گرفته و سعی کردند تا مبانی عرفانی را در مقابل مبانی فقهی برجسته کنند. از نظر اینان فقه منشأ تمام حدگذاری‌ها و خط‌کشی‌های موجود بین انسان‌هاست؛ درحالی‌که به‌وسیله عرفان می‌توان آزادی انسان‌ها را بیش از پیش ملاحظه کرد و زندگی مسالمت‌آمیزی برای آنها پی‌ریزی کرد. از این منظر، معیار برتری انسان از منظر قرآن، تقواست و تقوا هیچ ارتباطی به اعمال شرعی و تکالیف فقهی ندارد و ورای مکتب‌ها و مذاهب‌هاست.^۱

د) بسط سکولاریسم

پروژه محوری مدرنیته و روشنفکران متأثر از آن در هر جامعه‌ای، بسط و تعمیق سکولاریسم است. در فضای حوزوی نیز، نمایندگان و نوگرایان برخاسته از این رویکرد، در پی ارائه تصویری متفاوت از دین و بازتعریف نسبت آن با دولت، سیاست و سایر سازوکارهای این‌جهانی هستند. در این چهارچوب، کارآمدی به معیاری برای اعتبار یا تعطیلی احکام الهی تبدیل می‌شود و در مقابل، عقلانیت مدرنیته شده جایگزین عقلانیت دینی کاشف از حکم الهی می‌شود. پیامد طبیعی چنین رویکردی، عبور تدریجی از فقاقت و کنارگذاشتن روش‌های مرسوم حوزوی در استنباط دینی است. بخش قابل توجهی از آنچه در

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به نشریه دیده‌بان اندیشه، شماره ۲۶، اردیبهشت ۱۴۰۰

سال‌های اخیر به‌عنوان «سکولاریسم حوزوی» در بیان دلسوزان حوزه و نظام مورد نقد قرار گرفته، محصول کنش و گفتمان همین جریان‌هاست که به دنبال ایدئولوژیک‌زدایی از تمام ساحت‌های حکمرانی هستند.

هـ) نقد گفتمان رسمی حوزوی

گفتمان حوزوی، واجد شاخصه‌ها و ملاک‌های روشنی است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به پایبندی به روش‌های مرسوم اجتهاد و قواعد سنتی فهم دین اشاره کرد. باوجوداین، جریان روشنفکری عملاً از این گفتمان فاصله گرفته و در فهم متون دینی، از روش‌ها و رویکردهایی بهره می‌گیرد که به‌طور جدی تحت تأثیر هرمنوتیک مدرن قرار دارند. افزون‌براین، مسائل محوری و دغدغه‌های نظری این جریان، غالباً از جنس مسائل رسمی و درون‌گفتمانی حوزه‌های علمیه نیست؛ هرچند بسیاری از حاملان و نظریه‌پردازان آن، سال‌ها در سنت حوزوی تحصیل کرده و حتی در جایگاه تدریس قرار داشته‌اند. به نظر این افراد، پایبندی به مدل اجتهاد جواهری لازم نیست و بالندگی فقه به این است که روش آزاد اجتهاد را بپذیرد؛ یعنی همه کسانی که از نظر علمی برخوردار هستند، بتوانند بدون اینکه فشاری باشد یا ترس و واهمه‌ای داشته باشند، نتیجه اجتهاد خود را بیان کنند (همان).

فعالیت روشنفکری حوزوی

براساس محورهایی که بیان شد، می‌توان فعالیت روشنفکرین حوزوی را در چند مورد خلاصه کرد:

الف) راه‌اندازی درس‌های خارج

برخی از روشنفکرین حوزوی، با حضور در ساختار رسمی حوزه علمیه، کرسی‌های سنتی درس خارج به راه می‌اندازند تا روش و مدل‌های جدید فقاقت را به طلاب جوان بیاموزند. بیان شد که این طیف می‌کوشد با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فلسفه‌های نوین، به‌ویژه در حوزه‌های تحلیل زبانی و هرمنوتیک و با تاریخی قلمدادکردن دین، قرائتی تازه از آن ارائه دهد. پیامد طبیعی چنین رویکردی، عبور تدریجی از فقاقت و کنار گذاشتن روش‌های مرسوم حوزوی در استنباط دینی است.

ب) گسترش رسانه‌های اقماری

گروه دیگری از این جریان، با فاصله گرفتن از محیط رسمی حوزه، به فکر آن افتادند تا تربیون‌های دیگری را برای خود پیدا کنند. بدین منظور ابتدا به فضای دانشگاهی رو آوردند و بعد از آن، به سراغ گسترش مؤسسات اقماری رفتند؛ مؤسساتی که در فضایی نسبتاً آزاد کرسی‌های نظریه‌پردازی برگزار کرده و از جریانات فکری حوزوی دعوت می‌کند تا نظریات خود را ارائه دهند. این مؤسسات گرچه آرام و بدون هیاهو جلساتی را برگزاری می‌کنند، اما در عمل در صدد تقویت دال‌های مرکزی و شناور گفتمان این جریان بوده که اثرات آنها در بلندمدت روشن می‌شود.

ج) کنشگری سیاسی منفی

سومین جنس از فعالیت روشنفکران حوزوی، ورود مستقیم آنها به دستگاه‌های سیاست‌گذار و موضع‌گیری‌های صریح سیاسی است. این جریان، در بحبوحه مسائل و حوادث سال ۱۳۸۸، به‌عنوان یکی از پرتحرک‌ترین جریانات سیاسی فعال در فضای حوزوی شناخته می‌شد. جریانی که در تمامی تلاطمات آن دوره، همگام و همسو با جریان سیاسی هم‌جهت با خود دچار تحرک و کنشگری شد و کوشید با رایزنی و ارتباط‌گیری با بیوت مراجع، حساسیت‌ها و واکنش‌ها نسبت به رخداد‌های جاری را در چهارچوب نگرش و تحلیل خود سامان دهد؛ کنشی که پیامدهای آن، به‌ویژه در حوزه قم، قابل‌توجه و تأمل‌برانگیز بود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با عبور از تحلیل‌های سطحی و سیاست‌زده، کوشید تا پدیدار «روشنفکری حوزوی» را در چهارچوب «جامعه‌شناسی معرفت» و با کاربست دستگاه نظری کارل مانهایم و اکاوی کند. نتایج حاصل از این مطالعه نشان می‌دهد که ظهور این جریان، نه یک انحراف تصادفی و نه صرفاً یک پروژه سیاسی، بلکه یک ضرورت ساختاری ناشی از تغییر در «تمپوی تحولات اجتماعی» در ایران معاصر است. تحلیل مانهایمی نشان می‌دهد که روشنفکران حوزوی اگرچه از نظر «موقعیت نسلی» وزیست‌جهان فیزیکی با روحانیت سنتی مشترک‌اند و در بستر نهاد حوزه تنفس می‌کنند، اما به‌دلیل تجربه «تماس تازه»

با جهان مدرن و علوم انسانی جدید، به یک «واحد نسلی» مستقل تبدیل شده‌اند. این واحد نسلی، برخلاف هم‌نسلان سنتی خود که میراث گذشته را به مثابه امری لایتغیر دریافت می‌کنند، دست به «تملك» انتقادی سنت زده و آن را از صافی عقلانیت مدرن عبور داده است.

هسته مرکزی این جریان بر پایه «تحرك هنجاری» استوار است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این گروه در یک حرکت پاندولی، از جزمیت‌های فقهی سنت‌گرایان فاصله گرفته و به سمت هنجارهای انسان‌گرایانه (اومانیزم) و عقلانیت انتقادی حرکت کرده است. باوجوداین، این تحرك به معنای گسست کامل و پیوستن به روشنفکری سکولار نیست. روشنفکر حوزوی با حفظ دال مرکزی «ایمان» و «امر قدسی»، از استحاله کامل در لیبرالیسم عرفی امتناع می‌ورزد. نتیجه، شکل‌گیری یک هویت «هیبریدی» (ترکیبی) است که در فضای بینابینی «سنت/تجدد» زیست می‌کند.

پژوهش حاضر نشان داد که روشنفکری حوزوی برای حل تعارض میان زیست مدرن و متن مقدس، دست به تغییر اولویت‌های معرفتی زده است. این جریان با به محاق بردن رویکرد حداکثری فقهی (که دین را قانون تمام شئون زندگی می‌داند)، به سمت برجسته‌سازی ابعاد «اخلاقی»، «کلامی» و «عرفانی» دین چرخش کرده است. انگیزه‌هایی نظیر «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت» و تلاش برای تأسیس «دین انسانی»، نشانگر گذار از «تکلیف‌محوری» سنتی به «حق‌مداری» مدرن در قرائت دینی این نسل است. در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که روشنفکری حوزوی نقش یک «نسل میانجی» را در تاریخ تحولات فکری ایران ایفا می‌کند. آنها با تأسیس نهادهای اقماری، بهره‌گیری از فضای مجازی و تولید ادبیات جدید، می‌کوشند تا شکاف عمیق میان «ساختار صلب سنتی» و «سیالیت جهان مدرن» را پُر کنند. اگرچه سنت‌گرایان آنها را به بدعت و روشنفکران سکولار آنها را به ناسازگاری درونی متهم می‌کنند، اما از منظر جامعه‌شناسی مانهایم، این گروه نمایندگان واقعی روح زمانه‌ای هستند که در آن، تداوم سنت تنها از مسیر بازتفسیر و بازسازی آن ممکن است. بنابراین، روشنفکری حوزوی نه پایان حوزه است و نه آغاز سکولاریسم؛ بلکه تلاشی دیالکتیکی برای تداوم حیات امر دینی در عصر عسرت معناست.

منابع

- ارشاد، فرهنگ (۱۳۹۷). بررسی و ارزیابی کتاب ایدئولوژی و اُتوپیا، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، شماره ۱۸، صص ۴۰-۱۵
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۷). روشنفکری حوزه‌ای، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۴۴، صص ۶۰-۲۹.
- جان علی‌زاده چوب بستی، حیدر، و سلیمانی بشلی، محمدرضا (۱۳۹۰). شکاف نسلی: توهم یا واقعیت؟. جامعه‌شناسی مطالعات جوانان.
- حسینی، سید میر صالح (۱۳۸۷). روشنفکری دینی، دین و تیپولوژی روشنفکری، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۱۵، صص ۹۶-۸۱.
- دیبا، حسین (۱۳۸۷). رویکرد روشنفکری دینی و حوزوی، انگیزه‌ها و چشم‌اندازها، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۴۴، صص ۱-۲-۸۳
- فراستخواه، مقصود (۱۳۸۴). تأملی در تقسیم بندی روشنفکری به دینی و سکولار، فصلنامه ناقد، شماره ۴، صص ۷۵-۶۱
- کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۰). مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران: نشر نی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۸). مقاله درد از کجا و رنج از کجا در کتاب مهر ماندگار، تهران، انتشارات نگاه معاصر.

References

- Dībā, Hoseyn (2008). "Rawīsh-i Rūshanfīkrī-yi Dīnī wa Ḥawzeh-ī, Andīshehā wa Chashmandāzhā" [Religious and Seminary Intellectualism, Motives and Perspectives]. Faṣḥnāmeḥ-yi 'Ulūm-i Sīyāsī, *Dānīshgāh-i Bāqir al-'Ulūm*, No. 44, pp. 1-2-83. [In Persian]
- Durkheim, E., & Mauss, M. (1963). *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology: An Introduction*. London: Verso.
- Elias, N. (1971). "Sociology of Knowledge: New Perspectives." *Sociology*, 5(2), 149-168.

- Ershād, Farhang (2018). "Barrisī wa Arzyābī-ye Ketāb-e Īde'ulūzhī wa Ūtūpīyā" [Review and Evaluation of the Book Ideology and Utopia]. *Pažūheshnāmeḥ-ye Enteqādī-ye Motūn wa Barnāmeḥhā-ye 'Ulūm-e Ensānī*, No. 18, pp. 15-40. [In Persian]
- Farāstkhvāh, Maqṣūd (2005). "Ta'ammolī dar Taqṣīmbandī-ye Rūshanfikrī beh Dīnī wa Sekūlār" [A Reflection on the Division of Intellectuals into Religious and Secular]. *Faṣlnāmeḥ-ye Nāqed*, No. 4, pp. 61-75. [In Persian]
- Frisby, D. (1983). *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany, 1918–1933*. London: Heinemann Educational Books.
- Hoare, Q., & Smith, G. N. (Eds.). (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. London: Lawrence & Wishart.
- Ḥoseynī, Seyyed Mīrṣāleḥ (2008). "Rūshanfikrī-ye Dīnī, Dīn wa Tīpūlūzhī-ye Rūshanfikrī" [Religious Intellectualism, Religion and the Typology of Intellectuals]. *Faṣlnāmeḥ-ye Mu āle'āt-e Enqelāb-e Eslāmī*, No. 15, pp. 81-96. [In Persian]
- Jān-'Alīzādeh Chūb-Bastī, Ḥeydar, & Soleimānī-Bashlī, Moḥammad-Rezā (2011). "Shekāf-e Neslī: Tūham yā Vāqe'īyat?" [Generational Gap: Illusion or Reality?]. *Jāme'eh-shenāsī-ye Mu āle'āt-e Javānān*. [In Persian]
- Knoblauch, Hubert (2011). *Mabānī-ye Jāme'eh-shenāsī-ye Shenākht* [Fundamentals of the Sociology of Knowledge]. Translated by Kerāmatollāh Rāsekh. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Malekīān, Moṣṣafā (2019). "Maqāleḥ-ye Dard az Kojā va Ranj az Kojā" [Where Does Pain Come From and Where Does Suffering Come From]. In: *Mehr-e Māndegār*. Tehran: Negāh-e Mo'āṣer Publications. [In Persian]
- Mannheim, K. (1936). "Ideology and Utopia." In K. Mannheim (Ed.), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mannheim, K. (2009). "The Sociological Problem of Generations." In Steidl_YTJ_Q7, p. 163.
- Marx, K. (1963). *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.
- Marx, K. (1967). *Capital* (Vol. 3). New York: International Publishers.
- Marx, K., & Engels, F. (1970). *The German Ideology*. New York: International Publishers.

- Meja, V., & Stehr, N. (1982). *Der Streit um die Wissenssoziologie* (2 vols.). Frankfurt: Suhrkamp.
- Meja, V., & Stehr, N. (1999). *The Sociology of Knowledge* (2 vols.). Cheltenham, UK and Northampton, MA: An Elgar Reference Collection.
- Mephram, J. (1979). "The Theory of Ideology in Capital." In J. Mephram & D.-H. Ruben (Eds.), *Issues in Marxist Philosophy: Epistemology, Science, Ideology* (Vol. 3). London: Harvester.
- Mill, J. S. (1975). *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*. New York: Harper & Row.
- Pārsāniyā, Ḥamīd (2008). "Rūshanfīkrī-ye Ḥawzeh-ī" [Seminary Intellectualism]. *Faṣl-nāmeḥ-ye 'Ulūm-e Sīyāsī, Dānishgāh-e Bāqir al-'Ulūm*, No. 44, pp. 29-60. [In Persian]
- Pels, D. (1996). "Karl Mannheim and the Sociology of Scientific Knowledge: Toward a New Agenda." *Sociological Theory*, 14(1), 30-48.
- Scheler, M. (1980). *Problems of a Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.