

روشنفکر ایرانی در برخورد با خود و پیگانه

علی اکبر مهدی

این مقاله، در نقد و بررسی متن انگلیسی کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» نوشته شده است. با انتشار ترجمه فارسی کتاب (به ترجمه جمشید شیرازی، نشر فرزانه، چاپ سوم، تابستان ۱۳۷۸)، خوانندگان این مقاله فرصت بیشتری برای تأمل در مطالب کتاب خواهند داشت.

۴۰۷

روشنفکران ایرانی و غرب، پیروزی رنج آور بومی‌گرایی، نوشته مهرزاد بروجردی، چاپ انتشارات دانشگاه

سیراکیوز، قیمت کتاب ۱۶/۹۵ دلار، ۲۵۶ صفحه، سال چاپ ۱۹۹۶

Iranian Intellectuals and the West; The Tormented Triumph of Nativism, Syracuse, NY:

Syracuse university Press, 1996

«روشنفکران ایرانی و غرب» اولین کتاب آقای مهرزاد بروجردی استادیار علوم سیاسی در دانشگاه سیراکیوز در ایالت نیویورک می‌باشد. این کتاب در واقع پایان‌نامه‌ی دوره‌ی دکترای نویسنده در دانشگاه آمریکن در شهر واشنگتن می‌باشد. کتاب شامل یک پیشگفتار، هشت فصل، و پی‌گفتار می‌باشد. سرفصل‌های این کتاب عبارتند از: «غربت (Other-ness)، شرقشناسی، شرقشناسی وارونه، بومی‌گرایی، «غیرسازی (Other-ing) دولت اجاره‌گیر، «غیرسازی غرب»، «خرده فرهنگ روحانیت»، «روشنفکران مذهبی غیرروحانی»، «بومی‌گرایی دانشگاهی»، و «بحث‌های دوران بعد از انقلاب». کتاب دربرگیرنده یک نمایه‌ی اسامی و موضوعات، وازه‌نامه‌ی فارسی به انگلیسی، فهرست مآخذ و مراجع، پیوستی از شناسنامه‌ی حرفه‌ای بیش از ۲۰۰ نفر از روشنفکران و شخصیت‌های سیاسی ایرانی ذکر شده در کتاب، و تصاویری از ده روشنفکر ایرانی نیز می‌باشد.

در مقدمه کتاب بروجردی اشاره می‌کند که اغلب تحلیل‌های موجود در باره‌ی انقلاب ایران پیرو دو مکتب نظری هستند. دسته اول انقلاب ایران را ناشی از عوامل اقتصادی و اجتماعی، مثل رشد اقتصادی نابرابر و سریع، بومی‌شمارند. دسته دوم با تاکید بر عوامل فرهنگی و آرمانی انقلاب را محصول ظهور اسلام سیاسی، سرخوردگی ایرانیان از غرب‌گرایی تحولات دوران پهلوی، و کوشش برای دستیافت به هویت فرهنگی جدیدی مبتنی بر ایرانی‌ت و اسلام می‌دانند. بروجردی معتقد است "که با توجه به اینکه این دو مکتب توجه‌گر بسیاری از واقعیات و تحولات انقلابی در ایران می‌باشند، کماکان از نواقصی برخوردارند که در صورت مقابله و مقایسه با یکدیگر آشکار می‌شوند. نویسنده سعی می‌کند با ترکیبی از این دو نحله‌ی فکری تحلیل جامع‌تری از مبانی روشنفکرانه‌ی انقلاب ایران بدست دهد. هدف وی بررسی نظری تاریخ روشنفکری معاصر ایران از سه زاویه‌ی تاثیر فرهنگ و تمدن غرب در ایران، میراث اسلامی و ماقبل اسلامی ایران، و برداشت روشنفکران ایرانی از ایندو می‌باشد. بنظر نویسنده، مثلی که این سه زاویه‌ی پیشی بوجود می‌آورند دربرگیرنده سئوالات مهمی است که این کتاب در جستجوی پاسخ بدانهاست: غرب چیست؟ چگونه باید با آن مواجه شد؟ هویت ایرانی چیست؟ رابطه بین فلسفه، مذهب، و علم چیست؟ آیا مذهب در جامعه‌ی در حال توسعه ایران کارآمد تاریخی خود را از دست داده است؟ آیا نوگرایی و دنیوی‌گری (Secularism) فرآورده‌های غربی هستند که در تضاد با جامعه‌ی ایران می‌باشند یا پدیده‌های جهانشمولی که ظهور و حضورشان در جوامع معاصر اجتناب‌ناپذیر است؟

با طرح سئوالات بالا در مقدمه، بروجردی فصل اول این کتاب را به آشنایی با مفاهیم نظری تحقیق خود اختصاص داده و با استفاده از نظریات میشل فوکو، نظریه‌پرداز پسانوگرایی (Postmodernist) فرانسوی، نشان می‌دهد که فراگرد شناسایی "خود" (Self) در غرب مستلزم آفرینش "غیرخودی" بوده است که از طریق بکارگیری فنون تولید (اقتصاد) نظام نمادها (فرهنگ و هنر)، قدرت (سیاست)، و خودنگری (روانشناسی) باز تولید می‌شود. آفرینش "دیگری" یا "غیرخود" یکی از ضروریات تاسیس "خود" و بازآفرینی آن می‌باشد. برای فوکو، مهمترین ابزار چنین آفرینش و بازآفرینش "گفتمان" (Discourse) است. از طریق گفتمان علوم جدید بود که نهادهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی غرب سلطه‌ی خود را بعنوان تمدن و نوگرایی (Modernity) در سراسر عالم گسترده و از جهان "غیرخود" با صفاتی همچون وحشی، غیرمتمدن، و سنتی یاد کردند. شرق‌شناسی، چنانکه ادوارد سعید در کتابی بهمین نام نشان داده است، گفتمانی شد برای شناخت و تعریف کشورهای مسلمان، بویژه در خاورمیانه. "شرق" و

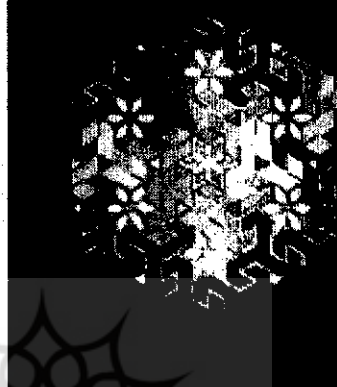


"شرقی" موجوداتی بودند که "غرب" واژگونه وار در ذهنیت خود آفریده و با عینیت بخشی بدان "غرب" را معنی می بخشید. شرق شناسی بعنوان ابزار شناخت مردم و فرهنگ شرق وسیله ای برای آفرینش و "غیرسازی" شرق شد. پس از سعید، صادق جلال العظم مفهوم شرق شناسی وی را ارزیابی کرده و نشان داد که مطالعه ی فرهنگ های غیرخودی امری جهانی است و مختص به غربیان نیست و شرقی ها هم در شناخت و آفرینش "خود" مصون از گناهی که سعید به غربیان نسبت می دهد نیستند. در مقابله با شرق شناسی و برای تاسیس هویت اصیل خود، برگزیده گان سیاسی و روشنفکران شرقی نیز از نوعی "شرق شناس وارونه"، یعنی گفتمانی که در آن غرب در تضاد با شرق تعریف می گردد، بهره می جویند. شرق شناسی غربیان بیشتر بر علوم جدید مثل زیست شناسی و انسان شناسی متکی است و "شرق شناسی وارونه" گفتمان خود را با استفاده از شناخت شناسی و هستی شناسی علوم جدید ولی بر مبنای خداشناسی، عرفان، اخلاق، و شعر شکل می دهد.

بروجردی بر این باور است که شرق شناسی وارونه هیزمی است که به آتش بوم گرایی در خاورمیانه جان بخشیده است. با تعریف بومی گرایی بعنوان فراگردی که سعی در تجدید حیات یا تداوم رسم ها و اعتقادات و ارزش های فرهنگ بومی دارد، نویسنده ارتباط این فراگرد تاریخی را با مسئله هویت اصیل و "اجتماعات متصور" (Imagined Communities) (به مفهومی که

IRANIAN INTELLECTUALS AND THE WEST

The Dormant Triumph of Nationalism



● مهرزاد بروجرودی

بندیکت اندرسن آنرا بکار گرفته است) مشخص کرده و چنین نتیجه می‌گیرد که جنبش‌های بومی‌گرایانه، در همه‌ی اشکال مختلف خود و در همه‌ی زمینه‌ها، بی‌ارتباط با مفهوم "غیرخود" نیستند. نهضت‌های ضداستعماری شرق، به انحاء مختلف، نفی "غیرخود"ی‌هایی بودند که از طریق استعمار بر این جوامع فائق آمده بودند. تجدید حیات اخیر جنبش بومی‌گرایی در کشورهای در حال توسعه ناشی از دو جریان است: اول جهانی شدن سرمایه‌داری و نوگرایی که باعث رشد از خودبیگانگی و احساس از دست رفتن هویت‌های سنتی ملی، قومی، قبیله‌ای، و خانوادگی شده است. دوم مشارکت طبقات مردمی (Popular) در حوزه سیاست (مثل مهاجران و نسل اول شهرنشینان و کارگران فصلی) که جمعیت فعال و مستعدی را برای تجهیز سیاسی در اختیار بومی‌گرایان قرار داده است.

فصل دوم با مروری در تعاریف مختلف روشنفکر آغاز می‌گردد. بنظر بروجرودی روشنفکران کشورهای جهان سوم اساساً از موقعیت اجتماعی متفاوتی نسبت به روشنفکران غربی برخوردارند. روشنفکران خاورمیانه قدرت، منزلت، و شهرتی را که در گذشته اشراف، طبقات روحانی، مقامات نظامی، و سرمایه‌داران تازه بدوران رسیده در اروپا داشتند دارا نیستند. آنها نه از معرفت اندام‌وار (Organic Knowledge) و جافتاده طبقات اشراف، نه از قدرت اقتصادی سرمایه‌داران، و نه از قدرت نظامیان برخوردارند. با اینحال، از آغاز دوران نوگرایی تاکنون

روشنفکران خاورمیانه توانسته‌اند از اقتدار و انحصار برگزیدگان سنتی بکاهند.

این روشنفکران امروز مفسران جهان، وجدان انتقادی جوامع خود، و عاملان تغییر و تحول‌اند. بروجردی آنها را بدو دسته‌ی فعالان اجتماعی بینشمند (The socially engaged visionaries) و متخصصان و کارگزاران ابزاری - اداری (The Instrumental - bureaucratic functionaries and professionals) تقسیم می‌کند. وی ویژگی‌های روشنفکران ایرانی را چنین برمی‌شمارد: (الف) عدم تجربه داشتن دو زبان و دوگانگی فرهنگی‌ایکه روشنفکران مستعمره‌هایی چون هندوستان، پاکستان، الجزایر، مراکش، و تونس با آن مواجه شدند، (ب) دیر آشنا شدن با فلسفه غرب، (پ) ناتوانی در ایجاد فضای مطلوبی برای افکار دنیوی خود در جامعه‌ی ایرانی، و (ت) کندی و کم‌استعدادی در ترجمه آثار مختلف اروپایی و تحلیل انتقادی ارتباط جامعه‌ی خود با غرب. در بقیه فصل دوم، نویسنده پس از تحلیل پشتوانه‌ی اقتصادی و مشروعیت سیاسی دولت پهلوی، بویژه بعد از دوران جنگ جهانی دوم، واکنش اقصای مختلف روشنفکری را نسبت به بحران مشروعیت و ماهیت اجاره‌ای دولت (Rentier State) بررسی می‌کند. با مروری به نظریات مختلف و آمار و ارقام اقتصادی، وی نتیجه می‌گیرد که اساساً دولت پهلوی بعلت درآمد نفت هیچ نوع وابستگی به طبقات اجتماعی مختلف نداشت. مردم ایران نیز بعلت اینکه هنوز به پرداخت مالیات عادت نکرده و رفاهی را که دولت برای آنها فراهم می‌آورد هدیه شاه، و نه حق خود، تلقی می‌کردند، فاقد "شعور رفاهی" (Welfare Consciousness) بودند. در عین حال، دولت نوگرا و متجدد پهلوی با این مشکل مواجه بود که هم برای پیاده کردن برنامه‌های خود به روشنفکران نیاز داشت و هم از سهم کردن آنها در تصمیم‌گیری‌ها و قدرت ابا داشت. برای حل این مشکل، شاه با دادن امکانات و رفاه به این طبقه آنرا اجیر خود کرد. اما روشنفکران که از همکاری با دولت شاه احساس گناه می‌کردند، مخالفت با دولت را تبدیل به یک ارزش کردند. آنها در درون دولت ولی بیگانه از آن بودند. دولت پهلوی برای این روشنفکران و اکثریت مردم ایران تبدیل به "غیرخود" شده بود. عدم مشروعیت این نظام زمینه‌ی مناسبی را برای فعالیت‌های سیاسی و ضددولتی گروه‌های چریکی، نویسندگان و روشنفکران، دانشجویان و اساتید دانشگاهی، و روحانیون بوجود آورد. هدف فعالیت‌های مخالفت‌گونه این گروه‌ها از طرفی دولت و از طرف دیگر "غرب" بود. برای بسیاری از این روشنفکران، بویژه بخش بینشمند آن، غرب و دولت پهلوی هر دو از ماهیتی یکسان، یعنی "غیرخودی" برخوردار بودند.

در فصل سوم، بروجردی بررسی نحوه‌ی برخورد روشنفکران ایرانی به "غرب" را با تحلیل آثار سیدفخرالدین شادمان، احمد فرید، و جلال‌آل احمد آغاز می‌کند. شادمان مورخی فراموش شده ولی پیشگام طرح گفتمان برخورد با غرب بود که از مقابله و معامله‌ی عامدانه و متاملانه با

غرب طرفداری می‌کرد. او تقلید بی‌چون و چرا از غرب را منع می‌کرد و نفی کورگورانه آنرا نیز ناپسند می‌دانست. تنها راه رشد و پیشرفت در ایران برخورد عقلاتی و عامی با غرب و فرآورده‌های آن است. برای کسب چنین هدفی، ایرانیان می‌بایستی فاصله بین سنت و تجدد و دانشگاه و حوزه‌های مذهبی را کوتاه کرده و با روشی منظم و عامی به مطالعه غرب و افکار و آثار آن بپردازند. برای شادمان زبان فارسی ابزاری بود که می‌توانست چنین وحدتی را فراهم آورد چراکه وجه مشترک بین همهی ایرانیان بود.

پس از شادمان، نویسنده به افکار فردید و آل‌احمد می‌پردازد. اهمیت فردید در آشناسازی روشنفکران ایرانی با فیلسوفان آلمانی، بویژه هایدگر، و آفرینش واژه غرب‌زدگی بود. فردید معتقد بود که باید از غرب بعنوان یک شیوه زندگی و نوعی هستی‌شناسی پرهیز کرد. شناسایی و طرد غرب، آغاز شناسایی "خود" و هویت اصیل می‌باشد. آل‌احمد، در غرب‌زدگی، این مفهوم را گسترش داده و یکی از مؤثرترین و ماندگارترین نقدهای تاریخی جامعه ایران را بدست داد. بروجردی افکار آل‌احمد را مورد بررسی قرار داده و اهمیت تاریخی و اجتماعی آنها را در قبل و بعد از مرگ وی، بویژه در شکل‌گیری انقلاب اسلامی، نشان می‌دهد.

در فصل چهارم بروجردی چگونگی سیاسی شدن فرهنگ شیعه در ایران را از سالهای دور تا دوران جدید دنبال می‌کند و نشان می‌دهد که خرده فرهنگ روحانیت شیعه در مقابله با غرب ابتدا از توان زیادی برخوردار نبود و در مراحل بعد از خرداد ۱۳۴۱ است که ما شاهد طرح فعال و سیاسی مقابله با غرب در فعالیت‌های روشنفکران مذهبی و روحانیون هستیم. برعکس تصور بسیاری از محققان غربی، فرهنگ سیاسی مخالفان شاه اساساً فرهنگ مذهبی نبود. اگرچه بینش روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی و روحانیون در مورد مسائل جامعه‌ی ایران یکسان نبود، ولی همگی در مخالفت با دولت پهلوی و سلطه‌ی بی‌چون و چرای غرب، بعنوان عناصری بیگانه از "خود" ایرانی هم‌عقیده بودند. عواملی که امکان سلطه روشنفکران مذهبی و روحانیون را در انقلاب ۱۹۷۹ بوجود آورد عبارت بودند از استقلال مالی روحانیت از دولت، وجود شبکه‌های ارتباطی قوی از طریق مساجد و حوزه‌ها، استفاده وسیع و مؤثر از سخنوری در مراسم مختلف مذهبی، استفاده‌ی مفید از شعائر گوناگون مذهبی، آفرینش شعارهای مردم‌پسند، حمایت بازار، رهبری منسجم و تمرکز یافته، وجود یک ایده‌نولوژی قوی مذهبی، و همکاری دولت با این گروه در مخالفت با نیروهای چپ، خلاقیت روحانیت در جریان انقلاب و برقراری سلطه سیاسی این بود که توانست روشنفکران دنیوی و چپ را نیز به فهرست "غیرخودی‌ها" بیفزاید. بعبارت دیگر، انزوای سیاسی روشنفکران غیرمذهبی و چپ در دوران بعد از انقلاب ناشی از گسترش همان فرایند بومی‌گرایانه‌ای بود که قبلاً به دفع و نفی دولت و غرب برخاسته بود.

فصل پنجم کتاب به بررسی تقابلات اندیشمندان روشنفکران مذهبی در برخورد با دولت پهلوی و غرب اختصاص دارد. پس از جنگ جهانی دوم، سه نوع مقابله و تعارض روشنفکرانه در جامعه ایران در جریان بود: مقابله چپ با راست، برخورد سنت و تجدد، رقابت دولت با روحانیت. برآیند این تضادها و تعارضات فکری - سیاسی ظهور روشنفکران بود که دیدگاه‌ها و بدیل‌های نوینی را در مقابل دولت، روشنفکران دنیوی، و روحانیت مطرح می‌داشتند. اگرچه این روشنفکران صاحب نقطه‌نظرات گوناگونی در مورد مسائل حاد جامعه‌ی ایران بودند ولی همگی به اسلام پایبند بوده و آنرا وسیله‌ای برای مقابله با از خودبیگانگی فرهنگی و سیاسی حاکم بر جامعه‌ی ایرانی می‌دانستند. این روشنفکران مذهبی با سه چالش مهم مواجه بودند: رقابت با نقطه‌نظرهای روشنفکران دنیوی نسبت به جامعه و نوگرایی، چگونگی برخورد با روحانیت در بازخوانی و بازآفرینی منابع و میراث مذهبی، مقابله با آرمان‌های گوناگون غربی. بروجردی معتقد است که این مبارزه سه جهته بطور مشخصی در شهر مشهد که زادگاه و پرورشگاه بسیاری از روشنفکران مذهبی است جلوه می‌کند. در حین بررسی مشهد بعنوان جلوه کوچکی از زندگی مذهبی در ایران، نویسنده فعالیت‌های سیاسی و مذهبی بسیاری از فعالان سیاسی و روشنفکری را خاطر نشان کرده و سپس به بررسی افکار علی شریعتی، مجاهدین خلق و سیدحسین نصر می‌پردازد. وی نقش هر یک از این افراد و گروه‌ها را در مبارزه سیاسی با دولت و مقابله روشنفکرانه با غرب نمایان کرده و بعضاً ضعیف و قوت اندیشه‌های آنان را گوشزد می‌کند.

فصل ششم به بررسی بومی‌گرایی دانشگاهی اختصاص دارد. در دو دهه‌ی قبل از انقلاب، صحنه روشنفکری ایران شاهد ظهور شخصیت‌های متفاوتی بود که هر یک با نگاهی خاص ولی نهایتاً در جهتی مشخص با مسئله هویت خودی و بیگانه، شرق در مقابل غرب، سنت در برابر تجدد، شرق‌شناسی در برابر غرب‌شناسی، و چگونگی ایران‌شناسی مواجه بود. روشنفکران دانشگاهی و غیرمذهبی مثل سیدابوالحسن جلیلی، محمدعلی اسلامی ندوشن، جمشید بهنام، حمید عنایت، احسان تراقی، و داریوش شایگان نمونه‌های مختلفی از کسانی هستند که به انحاء مختلف با مسئله برخورد شرق و غرب مواجه شده و برای مشکلاتی که اینگونه برخورد بوجود آورده بود پاسخ‌هایی را ارائه می‌دادند. وجه مشترک نقد این روشنفکران از غرب مایه اخلاقی و تاریخی آنهاست. غرب بعنوان بانی و فاعل استعمار تمدنی که ارزشهای مادی و فنی را جایگزین ارزشهای معنوی و روحانی کرده است مورد سرزنش قرار می‌گرفت و شرق منبع الهام و روحانیت و معنویت برشمرده می‌شد. از میان این روشنفکران بروجردی نظرات و فعالیت‌های تراقی، عنایت و شایگان را مورد مذاقه قرار می‌دهد.

نزاقی روشنفکر است که در عین اینکه با دستگاه دولتی کار کرد، از غرب‌گرایی، علم‌زدگی متعصبانه برگزیده‌گان ایرانی، و غربتی که اینگونه گرایش‌ها در جامعه ایران بوجود آورده بود انتقاد کرد. وی معتقد بود که بکارگیری علوم و فنون جدید و نوسازی غربی باید براساس شناخت دقیقی از فرهنگ و جامعه‌ی بومی باشد و روش‌های تحقیق علوم انسانی غربی نیز باید با امکانات و ویژگی‌های محلی کشور وفق داده شوند. حمید عنایت محقق موشکافی بود که برعکس نزاقی خطرات بومی‌گرایی را مورد توجه قرار داده و نسبت به انتقاداتی که در جامعه ایران نسبت به غرب می‌شد مظنون بود. بنظر وی روشنفکران ایرانی توانایی قضاوت صحیح و عینی از غرب را نداشتند چراکه امکانات لازم، از قبیل ترجمه آثار مهم فلاسفه و علمای غربی، برای چنین شناختی در ایران وجود نداشت. در بهترین حالت، انتقادات روشنفکران ایرانی از غرب فراتر از انتقادات روشنفکران غربی از جامعه و تمدن خود نمی‌رفت. همین انتقاد را یک‌دهه بعد بزبان و با تاکیدی متفاوت ما از شایگان می‌شنویم. شایگان بعنوان فیلسوفی که فلسفه‌های غرب و شرق را خوب می‌شناسد، در ابتدای انقلاب ایران غرب را سبیل مادیت و خالی از معنویت معرفی می‌کند و بعد از یک دهه تجربه‌ی سلطه فرهنگ مذهبی در ایران باین نتیجه می‌رسد که نه غرب آن غول بی‌شاخ و دمی است که باید از آن گریخت و نه شرق آن بهشتی است که وی در گذشته آنرا ترسیم کرده است. در یک چرخش فکری جدید، وی مشکلات غرب را چنان جهان‌گستر برمی‌شمارد که معتقد است غرب امروز مشکلات عامی است که شرق و غرب را از آنها رهایی نیست.

آخرین فصل این کتاب به بحث‌های فلسفی و فقهی بعد از انقلاب در ایران اختصاص دارد. بروجردی ادعا می‌کند که علیرغم همه‌ی محدودیت‌هایی که در دوران بعد از انقلاب در راه تولیدات فرهنگی و فکری در ایران بوجود آمده است، ایران بعد از انقلاب از تحرک و پویایی روشنفکرانه بسیاری برخوردار بوده است. ظهور یک دولت مذهبی در عصر حاضر خودبخود روشنفکران ایرانی را با مسائل و مشکلات جدیدی مواجه کرد که نسبت به گذشته فوریت و کیفیت متفاوتی را دارا هستند: آیا فقه اسلامی می‌تواند جوابگوی مشکلات انتهای قرن بیستم باشد؟ آیا دموکراسی، ملی‌گرایی، و صنعت جدید با اسلام آشتی‌پذیرند؟ جمهوری اسلامی چگونه می‌تواند در مقابل گسترش بی‌امان دنیوی‌گری غربی بایستد و ارزشهای سنتی اسلام در مقابل آنها دفاع کند؟ آیا جمهوری اسلامی ایران چیزی برای عرضه کردن به غرب دارد؟ برای پاسخ به این سؤالات بروجردی به بررسی عقاید دو متفکر مذهبی غیرروحانی در ایران، عبدالکریم سروش و رضادآوری می‌پردازد. بنظر بروجردی، با مرگ‌زودرس آیت‌اله‌طالقانی، بهشتی، و مطهری، خلعی در فضای فکری روحانیت بوجود آمد که رشد و تعالی اندیشه‌های

ایندو روشنفکر غیرروحانی را ممکن ساخت. داوری به عنوان یک ناقد سرسخت غرب و غرب‌زدگی، انسان‌گرایی و نوگرایی غربی را جلوه‌هایی از ماهیت تمام‌خواه و جهان‌گستر غرب دانسته و با آنها به مقابله برمی‌خیزد. وی حتی صنعت غربی را ابزار سلطه برشمرده و معتقد است که برای مقابله با این سلطه باید نوگرایی و انسان‌گرایی غربی را طرد کرده و در جهت حاکمیت الهی قدم برداشت. برعکس، عبدالکریم سروش نه غرب را یک مجموعه همگون و یکپارچه می‌داند و نه مقابله تام و تمام با آنرا ضروری. سروش معتقد به دادوستد فرهنگی بوده و بر این باور است که جوامع شرقی و غربی هم بیکدیگر نیازمندند و هم می‌توانند برای یکدیگر مفید واقع شوند. دستیابی به چنین موقعیتی از طریق ارتباط متقابل و تامل و تفکر دو جانبه صورت می‌گیرد. دنیای اسلام بایستی که خود را با جهان معاصر وفق داده و فقه سنتی خود را در سایه یافته‌های جدید علمی مورد تجدیدنظر قرار دهد. مخالفت با غرب و علم تجربی نه تنها به رشد جوامع اسلامی کمک نمی‌کند بلکه باعث عقب‌ماندگی مسلمانان شده و امکان سلطه سیاسی قدرتمندان را بر آنها بیشتر می‌کند.

در پی گفتار کتاب، بروجردی چنین نتیجه می‌گیرد که معمایی که روشنفکران ایرانی با آن مواجه بوده‌اند نه از موقعیت طبقاتی آنها بلکه از موقعیت تضادگونه آنها در میان دو فرهنگ نشأت می‌گیرد. درک این روشنفکران از غرب متأثر از ذهنیت خودشان بوده و تصورات و تاملاتشان در مورد "خویشتن فرهنگی" خویش نیز در مقابله با غرب شکل گرفته است. از ترس نیفتادن از پرتگاه بام غرب، روشنفکران ایرانی چنان عقب‌نشینی کردند که از پس بام، در پرتگاه بومی‌گرایی فروافتادند. بنظر بروجردی، همچون گذشته که ایرانیان اعراب را مورد انتقاد قرار دادند لیکن آئین و حروف آنها را پذیرفتند، امروز نیز به احتمال زیاد انتقاد از غرب با جذب الگوهای نوگرایی ادامه خواهد یافت. در عصر جهانی شدن سرمایه‌داری غربی و نوگرایی، روشنفکران ایران می‌بایستی رخوت و رکود روشنفکرانه خود را پذیرا شده و برخورد دوگانه‌نگر خود را نسبت به دنیای معاصر، که بوم‌گرایی و نوگرایی را دو عنصر متفاوت و متضاد برمی‌شمارد، تعالی بخشند.

بروسی: چاپ کتاب حاضر قدمی مثبت در جهت شناخت فرهنگ روشنفکری ایران، برخورد ایرانیان با غرب، رشد بوم‌گرایی و غرب‌ستیزی در ایران، و تأثیرپذیری انقلاب ایران از هر یک از عوامل ذکر شده است. بروجردی پیوستگی و گسستگی فرهنگی آفرینش فکری در جامعه‌ی ایران را ترسیم کرده و نشان می‌دهد که آنچه روشنفکران ایرانی را به مقابله با غرب و دولت پهلوی برانگیخت احساس از دست دادن هویت اصیل ملی بود. اسلام وسیله‌ای شد برای تسهیل

مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی. یکی از تازگیهای بارز این کتاب معرفی و بررسی تحلیلی آثار و افکار چند تن از اندیشمندان معاصر ایران درباره غرب است که تاکنون شاید به این صورت جامع و پیوسته انجام نگرفته است. این کتاب نه تنها افکار و عقاید این شخصیت‌های سیاسی - فرهنگی ایران را معرفی و بررسی می‌کند بلکه آنها را مورد نقد و ارزیابی نیز قرار می‌دهد. نویسنده با نگاهی ظریف و دقیق نکات بسیار مهمی را در مورد اقتصاد سیاسی انقلاب، نحوه‌ی شکل‌گیری عوامل روشنفکرانه آن، و تقابل تاریخی آن با غرب مطرح می‌کند. طرح این موضوعات از زاویه انتقادی، بویژه از دیدگاه چپ دانشگاهی، بدیع است، و بروجردی در ارائه چنین نقدی، اگرچه نه چندان همه‌جانبه و منظم، موفق بوده است. وی نقد ارزنده‌ای از شرق‌شناسی بدست داده و بنحو خلاق از نظریه "شرق‌شناسی وارونه" در مورد ایران، بویژه با تأکیدی پسانوگرایانه، سود می‌جوید. دیدگاه بروجردی در این کتاب بین دو مکتب اقتصاد سیاسی و پسانوگرایی نوسان دارد. ترکیب این دو نظرگاه این روزها در مطالعات فرهنگی و اجتماعی بسیار رایج شده است، اگرچه نه از مقبولیت عام برخوردار است و نه از انسجام بعضی از نظریاتی که به نقد آنها می‌پردازد. البته بروجردی خود را اسیر این نظریات نمی‌کند و همت خود را بیشتر معطوف به تشریح و تفسیر وقایع و افکار روشنفکرانه می‌کند تا به تطبیق این نظریات با واقعیت‌ها. برای وی نظریه در خدمت موضوع تاریخ است و نه برعکس. و بالاخره اینکه زبان این کتاب هم از قوت، ایجاز، و شیوایی برخوردار است، و هم از پیچیدگی لازمی که بحث‌های وی طلب می‌کند. اما با همه‌ی این محاسن، کتاب بروجردی می‌تواند بحث‌هایی را در زمینه انتخاب روشنفکران ایرانی و نحوه‌ی برخورد آنها با غرب برانگیزد. در ذیل من ابعادی از این دو موضوع را بطور جداگانه مطرح می‌کنم، و از انتقادات جزئی صرف‌نظر می‌کنم.

الف. معیار روشنفکری و مساله‌گزینی: معیاری که بروجردی برای انتخاب شخصیت‌ها و موضوعاتی که با طرح تحقیقاتی وی ارتباط می‌یابند بکار می‌گیرد خالی از اشکال نیست. بروجردی در پیشگفتار خود می‌گوید شخصیت‌هایی را که افکارشان را مورد بررسی قرار داده است نه براساس شهرت و موقعیت اجتماعی - سیاسی بلکه براساس میزان قابل توجه سهم نظری افکارشان در شکل‌گیری پدیده بوم‌گرایی انتخاب کرده است. در فصل دوم کتاب، وی بطور مشخص می‌گوید مطالعه‌اش توجهی به سیاست‌مداران کهنه کار و دیگر بخش‌های حرفه‌ای و اداری روشنفکران (که وی آنها را کارگزاران ابزاری - اداری می‌خواند) ندارد و تأکیدش بر عقاید و کارکرد روشنفکران بینشمند ایرانی (که وی آنان را فعالان اجتماعی بینشمند می‌خواند) است. بنظر من انتخاب ده شخصیتی که مورد توجه وی قرار گرفته است بطور یکسان و منظم با این دو

معیار نمی‌خواند. بطور مثال، سیدحسین نصر تا زمانیکه در ایران بود بیشتر در گروه اول روشنفکران قرار می‌گرفت تا در گروه دوم. نوشته‌های نصر در ایران بیشتر در میان روشنفکران مذهبی و روحانی مورد عنایت بود تا در میان روشنفکران آرمانگرای دنیوی، چه سیاسی و چه غیرسیاسی. نزدیکی وی به مراجع قدرت باعث شده بود که حتی روشنفکران مذهبی فعال نیز از شخص و اندیشه‌های وی فاصله گیرند (تاکید بیشتر روی شریعتی است تا مطهری). آقای نصر بعنوان روشنفکری آرمانی و بینشمند بیشتر در بعد از انقلاب در خارج از کشور مطرح بوده است تا در ایران گذشته و حال. امروزه نصر بعنوان یک روشنفکر بینشمند مسلمان در میان مسلمانان تحصیل کرده و دانشگاهی در سراسر جهان موقعیت خاصی را کسب کرده که حتی در درخشانترین لحظات حضورش در ایران از آن برخوردار نبود.

اما مشکل بروجردی فقط در تعیین بینشمندی و کارگزاری روشنفکرانی که مورد توجه قرار می‌دهد نیست، بلکه شامل "کارکرد" و "کاربرد" عقاید آنها نیز می‌گردد. وی عملکرد تاریخی اندیشه‌های روشنفکرانه و حاملان آنرا نادیده می‌گیرد. مقایسه تأثیر افکار شایگان و داوری و نصر و نراقی با افکار آل‌احمد و شریعتی و سروش اگر مقایسه‌ای مع‌الفارق نباشد دور از واقع‌بینی نیست. بروجردی صفحات زیادی را به اندیشه‌های گروه‌های چریکی مجاهدین و فداییان خلق اختصاص می‌دهد لیکن توجه سزاوری به تأثیر افکار بازرگان در برخورد اسلام با نوگرایی و غرب‌پذیری و یا شخصیت‌های مختلفی که به انحاء مختلف در درون و بیرون از حزب توده به فراگرد غرب‌ستیزی یاری رساندند نمی‌کند. بحث مترقی شدن اسلام را چه کسی در ایران آغاز کرد؟ طالقانی، بازرگان، مطهری، یا سروش؟ آیا بدون وجود غرب‌ستیزی آیت‌الله [امام] خمینی و همکارانش در رأس قدرت نظام جدید می‌تواند از غرب‌گریزی داوری اثری یافت؟ ارتباط گرایش‌های غرب‌ستیزانه و غرب‌گرایانه روشنفکران مورد بحث در این کتاب با موقعیت‌های سیاسی، شغلی، و طبقاتی آنها چیست؟ در این مورد و موارد دیگر انتخاب افراد، تأکید بر مسائل، حتی انتخاب زاویه دید برای بحث‌ها از معیارهای ذکر شده توسط نویسنده تخطی می‌کنند. البته باید توجه داشت که آنچه در اینجا مورد سؤال است انسجام نظری و وفاداری روشی این معیارهاست و نه اختیاری بودن آنها. بروجردی در برخورد با افکار شخصیت‌های موردنظر خود نیز یکسان عمل نمی‌کند. وی با تمام نکته‌بینی و عمق‌نظری که در شناخت مسائل عمده‌ی تحولات نظری و سیاسی ایران به خرج می‌دهد، گاه مسائلی جزئی را عمده می‌کند، افکار بعضی را از موشکافی انتقادی خود مصون می‌دارد، و نسبت به بعضی از شخصیت‌ها و نظراتشان ساکت می‌ماند. برای مثال وی توجه غیرلازمی به بحث فلسفی بین سروش و داوری راجع به هایدگر و پوپر کرده و اهمیت زیادی برای رد غرب توسط داوری قائل

می‌گردد. این در حالی است که وی نسبت به ماهیت محافظه‌کارانه و نابهنگام (Anachronic) بعضی از افکار داوری و تاحدی سروش ساکت می‌ماند. مخالفت‌های داوری با نوگرایی از بسیاری جهات بی‌شبهات به مخالفت‌های محافظه‌کاران فرانسوی قرن ۱۸ و ۱۹، مثل لوئیس دوبونالد (Louis de Bonold, 1754-1840) و جوزف دومایر (Joseph de Maistre, 1753-1821) با روشنگری نیست (۱). هر دو این محافظه‌کاران روشنگری را بنوعی مخرب فراگرد طبیعی - الهی می‌دانستند، چیزی که آقای داوری دو قرن بعد در جمهوری اسلامی و همصدای با آن مطرح می‌کند. برخورد بروجردی با سروش نیز کاملاً غیرانتقادی است و اصلاً شباهتی با انتقادی که به دیگر روشنفکران می‌کند ندارد. مثلاً، من نمی‌فهمم که چگونه است که سروش نمی‌خواهد اسلام را "نوسازی" کند و آنرا با علم آشتی دهد؟ (صفحه ۱۷۲) کمک گرفتن از علم برای فهم مذهب اهمیتی برای مذهب قائل می‌گردد که حتی از علم هم فراتر می‌رود. بیشک سروش قصد ندارد مثل زنده‌یاد بازرگان با معادلات ترمودینامیک سجود و رکود نماز را توجیه کند ولی همه حرف و کلام او اینست که بین علم و مذهب، اسلام و نوگرایی، و اسلام و دموکراسی تضادی نیست (۲). بروجردی به خوبی آگاه است که چنین ادعایی اگر هم از نظر سیاسی مطلوب باشد، خالی از اشکالات عملی و نظری نیست.

ب. برخورد با غرب: در یک نگاه اولیه، چنین به نظر می‌رسد که انجام طرحی که بروجردی در این کتاب به عهده گرفته است نباید آنقدر مشکل‌آفرین باشد، بویژه که نویسنده با موفقیت به اهداف خود در این تحقیق دست می‌یابد. اما حقیقت امر اینست که بررسی مقابله ما ایرانیان با غرب خالی از اشکال نیست چراکه ما هنوز هم با غرب درگیریم و هم در تنظیم روابط خود با آن، چه از نظر ذهنی و چه از نظر عینی، هنوز به نقطه مطلوبی نرسیده‌ایم. همانگونه که بروجردی نشان می‌دهد، برخورد با غرب ما را دچار نوعی بحران هویت کرد که بنظر من هنوز هم حل نشده است. پاسخ‌هایی که جامعه ایرانی در قرن بیستم برای این معضل فراهم آورده است نه کامل بوده است، نه منسجم، نه متوازن، نه ریشه‌دار، و نه پایدار. چه غرب‌گرایی سلطنت پهلوی و چه غرب‌ستیزی جمهوری اسلامی هر دو راه‌حل‌های از بالا به پایین و تحمیلی بودند. هیچ‌یک برآیند گفتگوی بنیانی و منطقی بین اجزای مختلف جامعه‌ی ایرانی نبود. استبداد تاریخی حاکم بر جامعه‌ی ایرانی هیچگاه فرصت کافی برای چنین گفتگویی را بوجود نیاورد. اما در عین حال، جامعه ایرانی چه در گذشته و چه در حال از تأثیر عناصر فرهنگ‌های ایران ماقبل اسلام، اسلام، و غرب معاصر به دور نبوده است (۳). اتفاقاً اگر ما امکان تحلیل منطقی از ارتباط و اختلاطمان با غرب نداشته‌ایم، در عمل همواره مشغول دفع و جذب عناصر این فرهنگ بوده‌ایم. امروزه

مردم ایران لباس غربی را جزئی از فرهنگ خود کرده‌اند و ایرانیانی که حتی در غرب زندگی می‌کنند مراسمی همچون نوروز و شب یلدا را با شکوه بسیار جشن گرفته و بسیاری از آنها از اعتقادات مذهبی خود، هرچند بگونه‌ای بسا متجددانه‌تر، دفاع می‌کنند.

با اینحال، مشکل بررسی ارتباط ما با غرب و چگونگی دفع و جذب صنعت و سنت و حکمت آن کار آسانی نیست. همانطور که آلفرد شوتز (Alfred Schutz) پدیدارشناس آلمانی متذکر می‌شود، شناخت "روابط ماگونه" (Umwelt) که در آن افراد در ارتباط متقابل و رودرو هستند، کار اساسی نیست (۴). اقتصاد، سیاست، و فرهنگ ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم بدین سو آنچنان با غرب درهم آمیخته است که بسختی می‌توان عناصر تشکیل دهنده ذهنیت و عنیت تاریخی ایران را از تاثرات خارجی آن جدا کرد. حتی زبان و قالب‌های نظری ما برای بیان این معضل متأثر از اندیشه‌ها و نظریاتی است که بعضاً در غرب شکل گرفته است. علاوه براین، از نظر زمانی مساله برخورد با غرب خیلی تازه است و بزعم پدیدارشناسان ما به فاصله تاریخی بیشتری برای قضاوت دقیق و واقع‌بینانه نسبت به آن نیاز داریم. برای شناختی دقیق از غرب و ارتباط ما با آن ما باید پاسخ‌هایی برای سئوال‌های زیر داشته باشیم: برخورد ایران و غرب از چه مراحل و مسیرهایی عبور کرده است؟ انواع برخورد ما به غرب کدامند؟ نحوه‌ی شکل‌گیری این انواع و مراحل مختلف آن چگونه بوده و متأثر از چه عواملی بوده است؟ مشخصه‌های ارتباط با غرب در جهان سوم چگونه بوده است و تجربه ایران در این زمینه چه تفاوتی با تجارب کشورهای مشابه داشته است؟ عدم تعیین و طبقه‌بندی این مراحل و انواع خود ناشی از پریشانی اندیشه ما ایرانیان نسبت به فراگرد این برخورد بوده است. ما هنوز مشکل برخورد با نوگرایی و غرب را برای خودمان حل نکرده‌ایم. اگر ما تحلیل دقیق و غیرآرمانگرایانه‌ای از چگونگی این فراگرد و ارتباط آن با پدیده‌های جهانی شدن سرمایه‌داری، رشد ارتباطات، ظهور و گسترش دولت‌های ملی جدید می‌داشتیم، در بحث غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی، می‌توانستیم از حد تشریح افکار روشنفکران ایران در این زمینه فراتر رفته و نقش اندیشه‌های آنان را در جهت حل این معضل مشخص داریم. آیا افکار زنده‌یاد آل‌احمد هیچگونه کمکی به حل این معضل و سرعت بخشیدن به این فرایند کرد؟ در قالبی که من به این معضل می‌نگرم، اندیشه‌های شادمان و نراقی، علیرغم نزدیکی آنها به مراجع قدرت و شاید هم به همین علت، کمک بیشتری به حل این مسئله کردند تا افکار آل‌احمد و داوری. غرب‌زدگی آل‌احمد، با توجه به نقش مؤثری که در مقابله با غرب‌زدگی حاکم بر دوران پهلوی داشت، کوششی ناموزون و مشکل‌زا بود چراکه در فضای اختناق‌آزایی شد برای سرکوب روشنفکران. پیامد این مشکل‌زایی را ما در ظهور انقلاب اسلامی و غرب‌ستیزی مفرط آن می‌بینیم. افکار داوری نه تنها کمکی به حل این مسئله نکرده است بلکه در

ماهیت خود توهم آفرین و در سیاستش ابزاری بوده است. زنده یاد حمید عنایت، با همه‌ی ذهنیت متوازن و گستردگی تجارب تحقیقی‌اش تاکنون نقش مؤثری در این فرایند نداشته است چراکه وی فرصت کافی برای استفاده از امکانات سیاسی برای رشد اندیشه خود نیافت، چنانکه نراقی، شادمان، و نصر یافتند. فضای اختناق حاکم در ایران همواره مانع از بحث جدی و گفتگوی آزاد حتی در مورد غرب‌زدگی بوده است. چنانکه محمد مختاری اشاره کرده است (۵)، مانع در گذشته توانایی یک ارزیابی دقیق و بیطرف از کتاب غرب‌زدگی آل‌احمد را داشتیم و نه امروز، چراکه اندیشه‌های وی در زمان شاه در مقابل و امروز در دامان آرمان مسلط جای گرفتند، ارزیابی دور از تعصب در فضای سلطه اگر غیرممکن نباشد، آسان نیست.

پ. نتیجه: بروجردی نقش عوامل سیاسی و اقتصادی گسستگی‌هایی که در پنج دهه‌ی بعد از جنگ جهانی دوم باعث فرازونشیب‌های روشنفکرانه جامعه ایرانی شد نشان می‌دهد. آنچه پژوهندگان و محققان ایرانی را در درک عمیق‌تر این مسئله یاری می‌کند فرا رفتن از محدوده‌ی پنج دهه گذشته و جستجوی عوامل جامعه‌شناسانانه‌ی داخلی و خارجی‌ایست که باعث عدم انباشت منظم و پیوسته تولیدات روشنفکرانه در جامعه‌ی ایرانی گشته و هر از گاهی با ظهور دولت یا سلسله‌ای جدید انقطاع مجددی در کمیت و کیفیت تولیدات معرفتی و نگرش فرهنگی ما نسبت به غرب و خودمان بوجود می‌آورد. مطالعات زیادی تاکنون درباره‌ی عوامل بازدارنده‌ی توسعه اقتصادی در جامعه ایران انجام گرفته است. با ظهور مطالعاتی از نوع این کتاب، زمان آن فرارسیده است که محققان ایرانی توجه بیشتری به عوامل بازدارنده توسعه پایدار فرهنگی و روشنفکرانه معطوف دارند.

شاید بتوان گفت که پس از کوشش مؤثر و ارزشمند حمید دباشی در کتاب *الهیات نارضایتی: مبانی آرمانی انقلاب اسلامی در ایران* (۶) برای آشنا کردن انگلیسی‌زبانان به تولید و بازتولید آرمان‌هایی که زمینه‌ساز انقلاب سال ۱۳۵۷ شد، کتاب بروجردی نیز قدم مفید و ارزنده‌ی دیگری در افزایش این آشنایی و نمایش دامنه وسیع‌تری از حیات روشنفکرانه ایران باشد. دباشی در آن کتاب افکار چهار شخصیت روحانی (آیت‌الله‌ها خمینی، مطهری، طالقانی، و طباطبایی) و چهار روشنفکر غیرروحانی (آل‌احمد، بازرگان، بنی‌صدر، و شریعتی) را به اجمال بررسی و معرفی کرد. کوشش وی از دقت و مهارت زیادی برخوردار بود، لیکن در برخورد بنا انقلاب بیشتر ماهیت‌گرا و کمتر انتقادی بود. کوشش بروجردی دقت و مهارت دباشی را داراست، لیکن هم انتقادی است و هم از ماهیت‌گرایی آشکار دباشی پرهیز می‌کند. با اینحال باید اذعان داشت که حیات روشنفکری ایران از قدمت، وسعت، ثروت، و ظرافت بیشتری برخوردار

است و هنوز بطور کافی مورد مطالعه انتقادی منظم و همه‌جانبه قرار نگرفته و کوشش‌های بیشتری را می‌طلبد. امید است که اثر جدیدی که علی قیصری در این زمینه در دست دارد، بنام روشنفکران ایرانی در قرن بیستم (۷) عمق و وسعت بیشتری به درک زوایای پیچیده‌ی اندیشه‌آفرینی و اندیشه‌ورزی در میان روشنفکران ایرانی بدهد. اگر مقاله کوچکی که از آقای قیصری به چاپ رسیده (۸) نمونه یا احتمالاً جزئی از اثری که در دست دارند باشد، باید گفت که مطالعات خودنگرانه جدی و بدون تعارف از تاریخ اندیشه‌ورزی و اندیشه‌نگاری روشنفکران و محققان ایرانی در مسیری درست قرار گرفته است. فراگرد خودنگری واقع‌بینانه و بازنگری عینی ارزشهای فرهنگی و مذهبی ایران در ابتدای قرن بیستم توسط شخصیت‌هایی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، عبدالرحیم طالوف، آقاخان کرمانی، فتحعلی آخوندزاده، و احمد کسروی آغاز گردید. در دوران بعد از مشروطه جدال تاریخی درباره این سنت‌ها و ارزش‌های بومی از دیدگاه مذهبی و آرمانی و سیاسی (نویسندگان مختلف این گرایش‌ها را غرب‌زدگی، سیاست‌زدگی، کلبی‌مسلمی، شبه‌نوگرایی، علم‌زدگی، و آرمان‌زدگی برخوانده‌اند) چنان اوج گرفت که نه امکان تحلیل عینی این ارزشها فراهم آمد و نه زمینه‌ای برای بررسی واقع‌بینانه ما از برخورد خودمان با ارزشهای گذشته و حال ایران، بویژه در رابطه با تأثیرات غرب بر جامعه‌ی ایرانی. بنظر می‌رسد که یکی از پیامدهای گسستگی‌های ناشی از انقلاب اسلامی در ایران ایجاد شرایطی بوده است که روشنفکران ایرانی را به بازنگری عینی و انتقادی از اندیشه‌ورزی در ایران واداشته است. بنظر می‌رسد که روشن‌فکری ایران وارد مرحله "روشن‌اندیشی" (باصطلاح چنگیز پهلوان) شده است.

۴۲۱

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

یادداشت‌ها و مآخذ

۱- مراجعه شود به:

Elisha Greifer, "Joseph de Maistre and the Reaction Against the 18th Century," *American Political Science Review*, September 1961, and Tom Bottomore & Robert Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, New York: Basic Books, 1978.

۲- آقای سروش در دو سال گذشته سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های زیادی در کشورهای غربی، بویژه آمریکا، در مورد رابطه دین و دموکراسی داشتند که در مطبوعات غربی چاپ شده و بعضی از آنها روی شبکه اینترنت به آدرس [http://www.iranian.com/June 97-index.html](http://www.iranian.com/June%2097-index.html) قرار دارد.

برای آشنایی با بحث‌های مصالحه‌جویانه دین با علم توسط عبدالکریم سروش به آثاری که از وی رد زیر نقل شده است مراجعه کنید: علم چیست، فلسفه چیست؟ (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۶۸)، قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳)، "دینداری و خردورزی"، (کیان، سال سوم شماره ۱۲، خرداد ۱۳۷۲)، "حکومت دموکراتیک دینی؟" (کیان، سال سوم، شماره ۱۱، اردیبهشت ۱۳۷۲)، "مدارا و مدیریت مومنان" (کیان، سال چهارم، شماره ۲۱، شهریور و مهر ۱۳۷۳)، "دین و آزادی" (کیان، سال ششم، شماره ۳۳، آبان و آذر ۱۳۷۵).

۳- نگاه کنید به علی‌اکبر مهدی، "فرهنگ ایرانی: عرفی، مذهبی، یا ملی"، آرش، شماره ۲۳-۲۴، ژانویه و فوریه ۱۹۹۳، فرانسه.

۴- در زمینه افکار شوتر نگاه کنید به

Schutz Alfred, *Collected papers I: The problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

۵- نگاه کنید به محمد مختاری، "دفع و نفی روشنفکران"، فرهنگ توسعه، شماره ۲۴، مهر ۱۳۷۵. ناقدان ایرانی، مثل باقر مومنی و رضا براهنی و دیگران بطور جسته و گریخته به مشکلاتی که نوشته آل‌احمد بوجود آورد اشاره داشته‌اند، لیکن در ایران هنوز نقد جامع و منسجمی که بتواند اندیشه‌های آل‌احمد را خالی از پوشش‌های هیجانی و آرمانی، و سیاسی آن بررسی کند فرصت انتشار نیافته است. کوشش حسین قاضیان در ایران، که مختصری از آن تحت عنوان "جلال آل‌احمد، سرزندگی، گسستگی و تشتت اندیشه..." در کیان (سال دوم، شماره ۸، مرداد و شهریور ۱۳۷۱) چاپ شده است ما را امیدوار می‌کند که نوعی گسستگی از این سنت در جریان است.

۶-

Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University press, 1993.

۷-

Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, (Forthcoming).

۸-

Ali Gheissari, "Iranian Historiography and Social Sciences," *Critique; Journal for Critical Studies of the Middle East*, No. 6, spring 1995.