

تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی

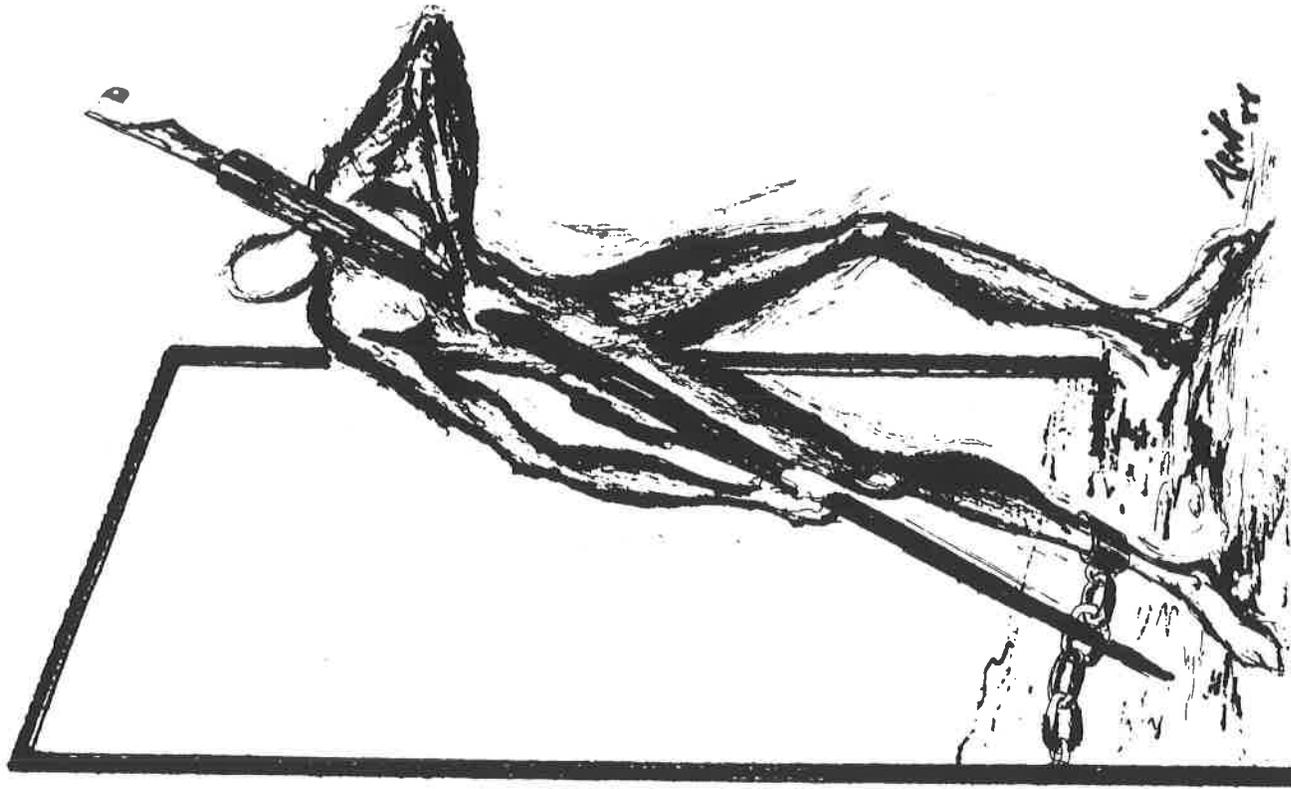
م. نیوا

اسطوره عظیمی که در طول قرن‌ها به عنوان هویت شرقی خود ساخته بودیم در حال متلاشی شدن است، تکیه‌گاه‌های ما در حال متزلزل شدن است! اعماق ما در حال پوسیدن است. غربی میخی در ذهن ما فرو کوبیده است که نسوج و ریشه‌های نسوج ما را از هم باز می‌کند. همه چیز از هم فرو گسیخته می‌شود و کاخ هویت‌های پیشین ما در حال فرو ریختن است. چه باید بکنیم؟

رضا براهنی

برخورد تمدن‌ها همواره خیزش اندیشه‌ها را سبب گشته است. تمدن‌ها به موازات حرکت انسانها، اشیاء و عقاید در درازنای زمان و مکان به تأثیر گذاری و تأثیر پذیری از یکدیگر از طرق زور و اجحاف و یا تعقل و اندیشه مشغول بوده‌اند. کنکاش در گستره اعصار نشان می‌دهد که در هنگامه رو یارونی فرهنگ‌ها، جوامع به فراخور حال و اندیشه به «شناخت» آن دیگری همت می‌گمازند. این شناخت عمدتاً از دیدگاه تقابل «ما» و «آنها» تحقق می‌پذیرد. این دوگانگی در طول قرن‌ها به شکل‌های متفاوت ظاهر می‌گردد: بومی و خارجی، دوست و دشمن، تمدن و بربریت، دارالسلام و دارالحرب، مشرق و مغرب، شمال و جنوب، پیشرفته و عقب مانده و... اما علت چیست؟ آیا این شیوه نگرش محصول اجتناب ناپذیر تقابل فرهنگ‌هاست؟ تأثیر این دیدگاه بر شکل‌بندی پرسشواره‌های فکری و پروژه‌های سیاسی روشنفکران هر جامعه چه بوده است؟

ارزیابی ترازنامه روشنگری در ایران نشان می‌دهد که در سده معاصر روشنفکران ایران بطور عمده کلیت تمدن غرب را بعنوان یک فرهنگ مرجع برای تعیین هویت و شناخت از خود پذیرفته‌اند. چه به هنگامه عصر مشروطیت که انگیزش مدنیت غرب ناقوس بیداری و تجدید را به صدا درآورد و چه آنگاه که چالش تالی غرب در هبیت پرسشواره‌های «غرب زدگی» و «بازگشت به خویش»



صورت نگرفته است. با وجود آنکه این «دوگانه» نگر بستن به حوزه سیاست از مشخصات اجتناب‌ناپذیر انسان امروزی است ولی میزان آن از لحاظ فرهنگی یک امر نسبی است. بعضی الگوهای فرهنگی بیش از دیگران ثنویت گرا می‌باشند. در این میان ادیان ابراهیمی مانند مسیحیت، یهودیت و اسلام (برخلاف ادیان چندخدائی بخشهایی از افریقا و آسیا) با تقسیم بشریت به مؤمن و کافر، پرهیزگار و گناهکار، اهورایی و اهریمنی و بالاخره «ما» و «آنها» بر این دوگانه انگاری تاکید می‌ورزند. آبخوراین ثنویت گرایی همانا در ایمان اینان به ایده یک خدای مطلق (توحید) نهفته است که خود پاسخی است به پرسش آغازین ادیان ابراهیمی، ماهیت هستی. در اسلام هستی شناسی با این سینا آغاز می‌گردد و ملاصدرا آن را به کمال می‌رساند. این سینا هستی را متشکل از سه بخش می‌داند: اول آنچه واجب الوجود است (خدا) و نمی‌تواند وجود نداشته باشد چرا که عدم وجود آن تضاد را سبب می‌گردد. دوم آنچه ممکن الوجود است و می‌تواند ماهیت داشته باشد یا نداشته باشد (جهان) و سوم آنچه ممکن نیست چرا که در درون آن تضادی ذاتی نهفته است (شریک قائل شدن برای خدا) و نمی‌تواند دو ماهیت داشته باشد. تنها «هستی لازم» قادر است که در خود تعقل کند. در اسلام از آنجا که هستی خدا واجب است و مابقی ممکن (یا بقول میرزا آشتیانی وجود از وجوب بر می‌خیزد) هیچ چیز را تصاحبی بر حیات خود بجز خدا. اگر افلاطون جهان را به دنیای مجازی و دنیای مقدس تقسیم می‌کند، این سینا نیز از دنیای سایه و دنیای نور سخن می‌راند. و اگر ارسطو حقیقت هر چیز را در خود آنچه می‌داند و منطق را اصل آغازین برمی‌شمارد، این سینا واقعیت هر چیز را در خدا می‌جوید و خود را تنها زمینه‌ای برای فرای خود رخن محسوب می‌دارد. این سینا، این طلایه دار فلسفه اسلامی، در مقدمه کتاب **منطق الشریقه** خود (که متأسفانه تنها صفحاتی از آن

• در میان صاحب نظران فلسفه اسلامی اختلاف نظر زیادی در مورد عنوان کتاب این سینا به چشم می‌خورد. عده‌ای معتقدند که عنوان کتاب منطق المشرقیه یا منطق شرقی نام دارد و دیگری بر این باورند که نام کتاب در اصل منطق المشرقیه یا منطق روشنگر (Illuminative) می‌باشد.^۱ در هر حال آنچه آشکار است این است که این سینا این منطق شرقی یا روشنگر را بسیار برتر از فلسفه ارسطویی

پیش‌زمینه شکل‌گیری نهضت فکری اسلامی را سبب گردید. آنچه در هر دو حالت مشهود است سنگینی وزنه غرب بمثابة فرهنگ مرجع بر روان روشنفکر ایرانی می‌باشد. به بیان دیگر مابنی نگرش، معیارهای ارزیابی و قضاوت‌های ارزش اینان همانا در آئینه برخوردشان با غرب شکل بسته است: تقابل و ستیزجویی یا تسلیم و سرمشق‌گیری! گروهی از «حقارت شرق» و «جلال غرب» و دیگری از «غربت غرب» و «مظاهر تفاخر شرق» سخن رانده‌اند. پرشورانه نخست، پروژه سیاسی تقلید غیرمستقدانه از غرب را به‌اروغان آورد و پرشورانه دوم غرب ستیزی و شرق‌پرستی را عنان نهاد. انقلاب اسلامی هژمونی فکری - سیاسی دیدگاه متأخر را به نمایش گذاشت، و این خود بخشاً حاصلی بود از فرایند رو بگرد روشنفکران منقد ما بسوی سامانه‌های سنتی و عقب مانده جامعه، در درازنای رودرویی با غرب.

وجود فرهنگ مرجع، همسنجی نگری و تفکر ثنویت گرا در ضمیر آگاه و ناخودآگاه روشنفکران ایرانی باعث گردیده است که اینان برای حفظ و توجیح خود در برابر غرب هرچه بیشتر به ریسمان سنت و دین و هنجارهای بومی خود متوسل شوند. نتیجه آن گردیده است که قادر نیستیم با نگاهی نقادانه در گذشته تاریخی - فرهنگی خود نظر افکنیم و تسویه حساب تاریخی خود را با نیاکانمان به سرانجام رسانیم. دیگر آنکه پرشورانه فکری ظفرمند حاکم امروزه ستیز با تمایزیت زندگانی جدید انسان متجدد را تحت لوای ستیز با غرب زدگی و مظاهر فکری آن علم نموده است و می‌رود تا مانعی بزرگ را فراروی پوشش تجدیدگرایی در ایران قرار دهد. ناگفته روشن است که جدال با این آئین کهن‌پرستی برای تمامی آثانی که به گسترانش باورها و هنجارهای تازه و جهانشمول باور دارند نیازی حیاتی است.

ادیان و دیدگاه ثنویت گرا

نگاهی اجمالی به فرهنگ سیاسی در اقصی نقاط جهان نشان می‌دهد که گرایش به تمایزگذاری میان «ما» و «آنها» از ارکان اساسی هر تفکر سیاسی می‌باشد. در عالم اندیشه سیاسی، انسانها در چارچوب دوست یا دشمن، هوادار یا مخالف، شریک یا رقیب، موافق یا ناراضی، وفادار یا... هویت می‌یابند. اگرچه اشکال و حوزه‌های سیاست از زمان دولت - شهرهای یونان باستان تا به امروز دستخوش تغییرات فراوانی گردیده است اما در ماهیت کلی ثنویت‌ها تغییر چندانی

محدودیت‌های خارجی در برابر خواست او بنظر می‌رسد در اصل شرایط لازم حیات اوست. نتیجه این اندیشه برای آواستی با واقعیت عینی بود.

جهانبینی مسیحیت و یهودیت نیز بر مبنای این ثنویت گرایان استوار گردیده است. این ادیان با جنبه انسانی قابل شدن برای خدا و استفاده از استعاره پادشاهی خداوند بر روی زمین و تاکید بر تاج و تخت منحصر به فرد او تمایز میان خود و غیرانندیشان را رقم زدند. ریشه‌های این تفکر برمی‌گمان به نظریه پادشاهان فیلسوف (philosopher kings) افلاطون بازمی‌گردد که آرمانشهر فضیلت می‌بایست در اطراف آنان شکل بدهد. در نزد ایرانیان پادشاهان فیلسوف همان پیامبران می‌باشند این باورها (افسانه‌ها) زیربنای نظام گفتاری (discourse) مذهبی این ادیان را تشکیل می‌دهند و نظامهای گفتاری با ارائه نمودارها و روشهایی که واقعیتها و فعالیتهای خود را به اشکال مرسوم بپوشی تبدیل می‌کنند ارزش‌آیدئولوژیک جوامع را ایجاد می‌کنند. نظامهای گفتاری بدلیل خصلت‌هایی که دارا بوده و نحوه‌ای که موضوعات، اشیاء، روابط و مفاهیم را ایجاد کرده و جاویدان می‌سازند دارای یک انگیزه ارزشی می‌باشند. در این میان شباهت میان یهودیت و مذهب شیعه قابل توجه است. هر دوی این مذاهب بر نظام گفتاری قربانی تاریخی (Historic Victim Discourse) پافشاری می‌کنند. در مرکز دستور زبان این نظام گفتاری قربانی بعنوان موضوع عمل قرار گرفته است. حال این قربانیان مظلوم می‌توانند یهودیان خانه‌بدوش و قتل عام شده چند قرن اخیر باشند یا امام حسین و ۷۲ یار به خون خفته صحرائی کربلا. این نظامهای گفتاری بدلیل عمق و فضای فراگیری که در کردارهای گفتاری (Speech Acts) روزانه مردمان این جوامع دارند از پیدایش و رشد تبدیل‌های دستوری دیگر جلوگیری می‌کنند. دلیل فراگیر بودن این نظامهای گفتاری نیز در آن است که در طول سالیان اعتبار زیادی برای خود کسب کرده‌اند و مردم با علم نحو، شعارها و قواعد دستوری آنها بسیار آشنا هستند و دیگر لازم نیست تا در هر موقعیت جدید دوباره آموزش ببینند. این نظام‌های گفتاری امروزه بخشی از بنیاد فکری و اندیشه‌شناسی در دنیای اسلامی، نیز تحت تاثیر آراء افلاطون می‌گردد که پادشاهان فیلسوف همان پیامبران می‌باشند و جامعه ایده‌آل یا مدینه فاضله نیز همان جامعه‌ای است که توسط پیامبران هدایت شود.

به‌جای مانده است) می‌نویسد که کارهای پیشین فلسفی او (مانند کتابهای شفا و نجات) که بر اساس منطق ارسطویی نگاشته شده‌اند تنها نوشته‌هایی هستند قابل فهم عوام، حال آنکه «فلسفه شرقی» علم نجبگان و اشرافیت ذهن است و برای هم‌اینان به‌نگارش درآمده است.

برای ابن سینا شوق در معنای نمادین خود بیانگر دنیای نوره و پاک‌ی است و مغرب‌مظهر دنیای سایه و ماده. روح انسان زندانی تاریکی دنیای ماده است و می‌باید خود را از آن رها سازد تا بتواند دوباره به دنیای نور که خود نخست از آن برخاسته است بازگردد. برای انجام این مهم و رها شدن از تبعید «غربی» خود انسان می‌باید یک هادی* که او را در کیهان (Cosmos) هدایت کرده و سرانجام به رستگاری ابدی رهنمون سازد را بازجوید. لذا در این فلسفه «کیهان درونی می‌گردد و زبان خردگرا و مجرد فلاسفه ارسطویی مبدل به زبان نمادین و خاص می‌گردد. مسافر [کیهان] از هادی خود ساختار جهان و خطراتی را که فروری او خفته است بازمی‌جوید و غم سفر می‌کند. اواز کوهها و دشتهای گیتی گذر می‌کند تا آنکه بالاخره از دنیای متجلی ظاهری بیرون می‌آید و در پایان مرگ را که مظهر متولد شدن در یک زندگی معنوی جدید است دیدار می‌کند. آنکس که کیهان را ترک می‌گوید دیگر هرگز دوباره در آن زندانی نمی‌گردد.»^۲ شباهت و تفاوت هم‌زمان این استعاره با اندیشه هگل قابل توجه است. هگل نیز ثنویت میان انسان طبیعی و وجود روحانی را پذیرفته و معتقد بود انسانها از طریق یک فرایند رهایی روحانی (Spiritualization) می‌توانند خود را از محیط زیست و کنترل خارجی پیرامون خود آزاد سازند. اما برخلاف ابن سینا، هگل می‌پنداشت که انسان از طریق راه‌گشودن فلسفی به موقعیت عینی خود، در می‌یابد که آنچه

می‌یافت. در نزد او این منطق بعنوان یک فلسفه نمادی (Symbolic) نه فقط بر اساس خردگرایی که بلکه بر مبنای روشنگری بنا شده بود.

* در اینجا دنیای نور دلالت بر دنیای ایده و فکر دارد. انگار (idea) از کلمه یونانی eide به معنی نوری یا روشنایی نشأت می‌گیرد.

** بسیاری از متفکرین شیعه این هادی را حضرت علی یا امام زمان می‌دانند.

سیراب می سازد.

دین در کنار فهم عادی، علم، و زیبایی شناسی، چهار شیوه غالب نگارش، شناخت و ادراک آدمی از دنیای پیرامون خود را تشکیل می دهد.^۳ دیدگاه دینی برخلاف فهم عادی می خواهد فرای واقعیات روزمره زندگی رفته و به حقایق «بزرگتر» دست یابد. علاقه این دیدگاه نه عمل کردن بر مبنای این حقایق بزرگتر که بیشتر پذیرش و ایمان آوردن بدانهاست. این دیدگاه برخلاف نظرگاه علمی که می کوشد حقایق روزمره زندگی را مورد پرسش قرار داده و آنچه مفروض و مسلم است را در چارچوب احتمالات و تجربیات در یابد تلاش می کند تا حقایق روزمره زندگی را بر مبنای حقیقی بزرگتر و غیرفرضی به نقد کشد. دانش دینی نمی تواند جایز الخطا باشد، بلکه باید فرای شک واقع گردد. دیدگاه مذهبی بجای تفکیک و بی طرفی از تمهید سخن می راند و بجای تحلیل بر رو یا روئی و مواجهه تاکید می ورزد. نقش دین از دیدگاه جامعه شناسانه از آن رو قابل توجه است که نه تنها نظام اجتماعی را تعریف می کند بلکه آن را می سازد و اهمیت آن نیز از آنجا ناشی می گردد که می تواند برای افراد یا گروهها یک نمودار کلی ولی متمایز از خود، دنیا و رابطه بین این دو و همچنین نمونه ای از آنچه هست و آنچه می باید باشد فراهم آورد.

گفتیم که علم در صدد شناخت واقعیت هاست از طریق توضیح و تجربه آن و دین در اندیشه شناخت برای دستیابی به ایمان. گستره کاوش ادیان لاکن بدینجا ختم نمی شود! مرحله بعدی یافتن یک نظام ارزشی و تکالیف اخلاقی است. ادیان عملکردهای انسانی را در چارچوب یک نظام گفتاری اخلاقی که بر پایه تمایز میان خوب و بد بنا گردیده است به قضاوت می گذارند (و این همانا مکانیزم عمل کننده اقتدار دینی است). نظامهای گفتاری قلمروهای هستند که در آنها قدرت و سلطه به عده ای تفویض می گردد و از دیگری سلب می شود. در جوامعی که سلطه مراتب دینی بالاترین منبع اقتدار می گردد فرهنگ گناه (guilt culture) سایه خود را بر ذهنیت مشترک جامعه می افکند. اروپای قرون وسطا و ایران معاصر دو نمونه برجسته اقتدار چنین فرهنگی می باشند. فرهنگ گناه بیش از هر جا حضور خود را در حوزه روابط جنسی افراد جامعه ظاهر می سازد. شعار همیشگی آن مبارزه با «شهوت»، «نفسانیت»، «غرایض انسانی» و «لذت» و هشدار از «ارتکاب

چنانچه از خودشناسی یهودیان و شیعیان را تشکیل می دهند. صهیونیسم بخشناً بر پایه لزوم وحدت یهودیان (ما) بر علیه غیر کلیمیان (آنها) بنا گردید و خمینی ایسم نیز امروزه از ضرورت وحدت مسلمانان، شیعیان و مستضعفین (ما) در برابر کفار و غریبیان و مستکبرین (آنها) سخن می راند. شکل گفتاری درونی / بیرونی یک جدائی رادیکال میان «بیرونی» که حیات جمع را تهدید می کند و «درونی» که باید متشکل شود تا «تهدیدات و توطئه های دائمی خارجیان» را دفع کند سبب می گردد. استعاره درون / بیرون بنوبه خود یک روحیه ی سر بازخانه ای که تحت هجوم است را در میان شهروندان و مؤمنین ایجاد می کند. تفکر دینی - سیاسی غالب در اسرائیل و ایران دو نمونه معاصر چنین اندیشه ای می باشد.

از دیگر خصوصیات مشترک میان یهودیت و شیعه (که البته در سایر ادیان نیز به وفور یافت می شود) نقش محوری زبان و عده و نوبه است که بخشی از ذهنیت روزمره پیروان - شهروندان را شکل می بخشد. اگر این گفتار صاحب نظران زبان شناسی همچون ویتگنشتاین، هایدگر، فوکو، هابرماس، لاکان و دریدا را مبنی بر اینست که زبان تفکر افرادی که آن را استعمال می کنند را می سازد (یا حداقل تحت تأثیر قرار می دهد) پذیریم به اهمیت زبان بعنوان یک حقیقت سیاسی بیشتری خواهیم برد. شیعه با زبان آینده گرای خود (قول بهشت، رستگاری ابدی، شهادت، سعادت جاویدان و...) جاده ای بسوی «آینده ای روشن» را در اذهان پیروان خود ایجاد می کند که برای رسیدن به آنها می توان از امتیازات «ناچیز دنیوی» همانند آزادی فردی، حقوق اجتماعی، داشتن شغل، صلح و... صرف نظر نمود. وعده و نوبه بارهائی از زبان هستند که همواره آماده بکار گرفته شدن می باشند. اینها ذهنیت هائی را تولید می کنند که همواره مدهوش «دیگری» می باشند: رهبری بر روی زمین یا فراسوی زمان و مکان، تصویری از یک مدینه فاضله، ایمان به یک هدف و وابستگی به شکلی از خود گرایی. یهودیت نیز دیرزمانی است که با اندیشه رسیدن و سپس ساختن «سرزمین موعود» تشنگی ایمانی و آرمانی پیروان خود را

ه می گویند خدای مسیحیت بیشتر خدای عشق است و خدای اسلام و یهودیت بیشتر خدای عدالت. در این رابطه نقش نمادی شمشیر و نظام گفتاری تنبیه طلب در اسلام قابل توجه است.

معصیت» و «توس از آخرت» می باشد. در مذهب شیعه فرهنگ گناه بر پایه عصر دیگری نیز استوار است که همانا سنت شهادت و الگوی کربلا می باشد. تأسف آن جوان بسیجی از کشته نشدن در جبهه جنگ و نیبوستن به «برادران شهیدش در بهشت» رخساره دیگری از حلول فرهنگ گناه را به نمایش می گذارد. لذا فرهنگ گناه تنها ثنویت گرایی ذهنی را تداوم می بخشد. در ایران استمرار تفکر دینی اقتدار فرهنگ گناه را به همراه آورده و این آخری خود در عدم شکل گیری جامعه مدنی کارساز بود.

غرب و دوگانه انگاری

فرایند تاریخی را که اروپا از پایان سده پانزدهم میلادی تا به امروز دنبال می کند دوران تجدید (modernity) نام گذارده اند. این فرایند که با رنسانس و نهضت اصلاح دین (reformation) آغاز گردید به اقتدار دیدگاه تقارن نگر مابین خود که دنیا را به دنیای حقیقی و دنیای مجازی تقسیم می نمود پایان بخشید. تا آن زمان دنیای حیات روزمره تنها دنیای خیالی پنداشته می شد و دنیای «واقعی» (که تنها از طریق دین و فلسفه قابل ادراک بود) تنها پس از مرگ انسان در حیاتی دیگر قابل دسترس می نمود. انسان متجدد این جهان بینی را واژگونه ساخت. دنیای مجازی را گذشته ای تاریخی نامید که او آن را از دست داده است (یا در حال از دست دادن است) و دنیای حقیقی را دنیای مادی و اجتماعی دانست که در زمان و مکان حال حاضر است (یا در حال بوجود آمدن است)؛ فرارسیدن عصر روشنگری و انقلابهای پی در پی علمی، صنعتی، فلسفی، فرهنگی و تجاری نقد بیرحمانه خرافات مذهبی را سبب گردید. کوشندگان عصر رنسانس می خواستند خود را از قید موهومات آزاد سازند و بر پایه دانش جهانشمول، عاری از هرگونه توهم و پیش داوری، دنیای جدیدی را بنا سازند. اینان بر این اندیشه بودند که انسان کهن می باید بر پایه بصیرت و خواستی که تنها از طریق عقل آزاد بدست می آید خود و محیط پیرامون خود را دگرگون سازد. تنها کافی نبود که انسان از لحاظ اخلاقیات فردی متحول گردد، می بایست تمامی جهان پیرامون و حیات سیاسی - اجتماعی او نیز از طریق عقل آزاد و فراست یک فلسفه جهانشمول دستخوش انقلاب گردد. پری اندرسن (Perry Anderson)، تاریخ نگار انگلیسی، اهمیت این دوران را چنین بر

می شمارد: «رنسانس با وجود تمامی تجدید نظرها و انتقادات [وارده به آن] کماکان رکن اصلی کلیت تاریخ اروپا را تشکیل می دهد.»^۵
 آغاز عصر روشنگری در سده هیجدهم میلادی از فرارسیدن تمدنی جدید و مدرن حکایت می کرد. تمدنی بر پایه سه اصل: خردگرایی، فردباوری و سکولاریسم. خردگرایی (rationalism) که با رنسانس آغاز گردیده بود در عصر روشنگری تولدی دوباره یافت. اینک تصور منطقی جهانشمول و پیشرفت و علم و آزادی بر کلیه نظام های ارزشی و اندیشه های سیاسی - اجتماعی جامعه مدنی سایه افکند. ژان ژاک روسو، جان لاک و دیگر اندیشمندان سیاسی آن زمان باور داشتند که خرد جامعه مدنی که بر اساس یک قرارداد اجتماعی بنا شده است جامعه را به سوی سعادت همگانی رهنمون می سازد. خرد عصر روشنگری جهانشمول شدن دلبستگی ها را اساس زندگی سیاسی دانست و جایگزینی خرافات با منطق تعقل گرا را در عالم اندیشه بیارآورد. کوشندگان عصر روشنگری تعهد کورکورانه به یک نظریه را نه یک فضیلت روشنگری بلکه یک گناه روشنگری محسوب داشتند.

فردباوری: عصر تجدید (روشنگری) نمی توانست در هنگامه ای که تحولات عظیم اجتماعی - اقتصادی در شرف رخداد بود کماکان به اندیشه حقوقی عصر کهن (قرون وسطا) وفادار بماند. توماس هابز تفکر مسیحیت را که معتقد بود حقوق افراد توسط خدا تعیین شده است، به مقابله طلبیده، و اعلام داشت که حقوق سیاسی و تعهدات تنها از منافع و خواست افراد برمی خیزد. بنتهام (Bentham) در چارچوب فلسفه مطلوب گرایی (Utilitarianism) فردباوری را به اوج خود رساند. او عقیده داشت انسانها در روابط سیاسی خود بنا به تمایل ذاتی شان برای احتراز از درد و افزایش لذت مانند ماشین حسابهایی که منافع خود را حساب می کنند عمل می نمایند. فردباوری بمثابة یک فلسفه سیاسی پا به پای رشد بورژوازی و مالکیت خصوصی نضج گرفت تا آنجا که می توان بی اغراق فردباوری آزمنند Possessive Individualism را زیربنای اندیشه سیاسی سده های هفدهم و هجدهم اروپا دانست.^۶ لیبرالیسم معتقد بود (و هست) که جوهر انسانی خواستار رهایی از هرگونه وابستگی به خواست و اراده دیگران است و آزادی تنها یک کارگزار مالکیت است. جامعه، مجموعه ای از انسانهای برابر و آزاد است که تماشاگران با یکدیگر تنها از

آورند.

مارکس بر خصلت انقلابی سرمایه‌داری مدرن تا کید می‌ورزید و ماکس وبر بر خودگرایی ذاتی آن، به عبارت دیگر تجدد هم‌خرد بود و هم انقلاب. در شیوه تفکر دیالکتیکی بود و در حوزه عمل انقلابی. به گفته مارکس انقلاب بورژوازی خصلت‌های پویای تجدد (تحریک و تحرک و دگرگشت مداوم) را آزاد نمود و این خود «هرآنچه جامد بود را در هوا ذوب کرد».^۸

حشام شرابی (Hisham Sharabi) متفکر معاصر فلسطینی به‌پروی از مارشال برمن عقیده دارد تجدد یک کلیت جامع را نمایندگی می‌کند که از سه خصلت کاملاً متفاوت تشکیل شده است: اولی ما را قادر می‌سازد تا تجدد را به عنوان یک ساختار جامع در نظر گیریم، دومی ما را قادر می‌سازد تا آن را بعنوان یک روند کلی دریابیم، و سومی شناخت از شعور یا آگاهی آن عصر را ممکن می‌سازد.^۹ او اولی را تجدد (modernity)، دومی را نوگرایی (modernization)، و سومی را تجددگرایی (modernism) می‌نامد. تجدد از لحاظ ساختاری شامل کلیه عناصر و روابطی است که رو به‌طرفه آن فرهنگ خاصی را که ما جدید می‌نامیم تشکیل می‌دهد. نوگرایی پوشش دگرگشت اقتصادی و تکنولوژیکی است که ابتدا در اروپا رخ داد و در امتداد خود نوین‌سازی جوامع اروپائی را پدید آورد. تجدد، به مثابه آگاهی، یک الگوی یک نظام گفتاری است که اروپا از طریق آن با متمایز ساختن خود از آن «دیگری» غیر مدرن خود را می‌شناسد. تجددگرایی، یا آگاهی از متجدد بودن، پنداشتی است برای شناخت و تغییر خود و جهان و نیاز به فراسوی آن رفتن. تجدد و تجددگرایی بمثابة ساختار و آگاهی، ریشه در فرایند نوگرایی و دیالکتیک تحول و دگرگشت داشتند.^{۱۰}

«شرق» بمثابة آینه خودسنجی «غرب»

بی‌گمان در گستره فراگشت (evolution) تاریخی سه اصل بنیادین عصر روشنگری را می‌توان دستیافت‌های انسان متجدد دانست. میراث این عصر را فریدون آدمیت در جمله‌ای چنین خلاصه کرده است: «چند صد سال است که عقل نقاد، خود را از ظلمتکده جهل رها ساخته است.»^{۱۱} اما این میراث پایندان یا ضامن جلوگیری از شکل‌گیری اشکال دیگری از جهالت نبود. پیشتر گفتیم که هر فرهنگی

زاویه تواناییها و مالکیتی است که دارا می‌باشند. جامعه سیاسی تنها ابزاری است برای حمایت از مالکیت و وسیله‌ای است برای حفاظت از روابط منظم داد و ستد. به عبارت دیگر لیبرالیسم دیگر انسان را نه موجودی اخلاقی یا جزئی از یک کلیت اجتماعی که تنها بعنوان مالک شخصیت و تواناییهای خود به رسمیت شناخت و بیان داشت که هماهنگی میان منافع شخصی افراد اتحاد خانوادگی را ترک گفته و مدنی یا بورژوازی را حوزه‌ای دانست که افراد اتحاد خانوادگی را ترک گفته و به رقابت اقتصادی وارد می‌شوند. برای او تنها در چارچوب دولت بود که منافع عام / همگانی تحقق می‌یافت.

سکولاریسم: با وقوع جنگهای ۳۰ ساله در اروپا و بسته شدن قرارداد (west phalia) در سال ۱۶۴۸ میلادی که طرح نظام دولت - ملت‌های مدرن را مطرح نمود، اندیشه سیاسی دستخوش تحولی عظیم گردید. اصل حاکمیت دولتها (sovereignty)، دنیوی شدن تعهد شهروندان را طلب می‌کرد. تعهد نسبت به دولت جایگزین وابستگی به کلیسا گردید و این خود دنیوی شدن «هویت» شهروندان را منجر شد. امواج اندیشه‌های ضد مسیحیت که توسط انقلاب کبیر فرانسه رهایی یافته بودند آینه‌ی بی‌تفاوتی دینی و بی‌خدائی را بعنوان عقایدی معتبر، در آگاهی و خاطره قومی مردمان حک نمودند. تفکر سکولار با اصول خرد، علم، انسانیت و دموکراسی به مصاف بتواپرسی کلیسا شافت.

مارشال برمن (Marshall Berman) چهار خصلت اساسی عصر تجدد را چنین

برمی‌شمرد:

- ۱- تجدد یک پدیده منحصر به فرد اروپائی بود.
- ۲- محتوای تاریخی تجدد که با رنسانس آغاز گردیده بود امکان فراسوی اندیشه کهن رفتن را فراهم آورده بود.
- ۳- انقلاب بورژوازی با پرده برداشتن از توهنات دینی و سیاسی حقیقت جامعه و روابط اجتماعی را برملا نمود و افق بدیل‌های قابل دسترسی (مانند شورش و انقلاب) را گسترش داد.
- ۴- جامعه جدید بورژوازی از نگرش سکولار و شیوه تفکری علمی برخوردار بود. جامعه جدید یک جامعه حقیقتاً آزاد بود که توانستند در آن آزادانه بهترین عقاید، انجمن‌ها، حقوق و سیاستهای اجتماعی را جستجو کنند و به تصرف خود در

خود نوشت « کسانی که هر شکل عملی نسبت به مردمان برابر را تجاویز به قانون ملت‌ها قلمسداد کنند: نشان می‌دهند که هرگز در این موضوع تعمق نکرده‌اند. »^{۱۴} مارکس و انگلس نیز در قرن نوزدهم، این عصر سرمایه و اقتدار بی‌چون و چرای تمدن غرب معتقد بودند که جوامع را کد و ایستای مشرق‌زمین تنها در اثر برخورد با نیروهای پویای سرمایه‌داری و انگاره‌های فرهنگی غرب متحول خواهند شده مارکس نوشت « قسطنطنیه بل طلایی میان غرب و شرق است و تمدن غربی، مانند خورشید، نمی‌تواند بدور دنیا رود بدون اینکه این‌که از این بل گذر کند. »^{۱۵} و انگلس در مورد فتح الجزایر توسط فرانسه نوشت:

« اگر چه شیوه‌ای که سر بازان خشنی مانند Bugeoud جنگ را به جلو برده‌اند شدیداً محکوم است ولی فتح الجزایر یک حقیقت مهم و خوشبختانه برای پیشرفت تمدن است. ... و بالاخره بورژوازی مدرن با تمدن، صنعت، نظم و روشنگری نسبی که به دنبال خود دارد قابل ترجیح به لردهای فئودال و دزدها و جوامع بربری که اینان به آن تعلق دارند می‌باشد. »^{۱۶}

مارکس در ۱۸۵۳ در تجلیل از عملکرد انگلستان (که او آن را ابزار ناخودآگاه تاریخ می‌خواند) در هند نوشت: « انگلستان یک انقلاب اجتماعی بنیادی را در هندوستان بوجود آورده است، تحولی که بدون آن بشریت نمی‌توانست تقدیر خود را به سرانجام رساند. »^{۱۷} و در جای دیگری می‌نویسد: « اگر بخواهید یک قالب بندی مدنی را به قرآن ضمیمه کنید باید کلیت ساختار جوامع بیزانس (Byzantine) را مغربی کنید. »^{۱۸}

مارکس و انگلس اگر چه نتوانستند از ساده‌انگاریها، تعصبات و پیشداوریهای یک جنبه نظمی گفتمانی اوربیتالیستی اروپا یکسره جدا شوند ولی بتدریج در باورهای خود تجدیدنظر کردند. تجدیدنظر مارکس را می‌توان به خوبی در گفتار زیرین او مشاهده نمود:

* بی‌گمان این گفته مارکس که « هر فرد فرزند زمانه خویش است » در مورد خود او نیز صادق بود.

محدودیت‌ها و روشهای مختص خود را برای تعریف و توجیه آنچه می‌پذیرد و آنچه را که انکار می‌کند داراست. هر فرهنگ گنجینه‌ای از ایما، کنش‌ها و کردارها برای نادیده انگاشتن هر آنچه باب طبعش نیست را در اختیار دارد. به قولی دانش رهائیبخش ما از خود عمدتاً نه ناشی از آگاهی ما که بیشتر از طریق آنچه نمی‌خواهیم بدانیم یا بشناسیم بدست می‌آید. غرب نیز از این قاعده مستثنی نبود. برخلاف آنچه امروزه اسطوره‌سازان تمدن غرب می‌گویند تا اثبات نمایند هویت جامعه غربی یک مسئله بدیهی و آشکار نبوده و نیست. جامعه غربی به تصویر برعکس خود احتیاج داشت تا خود را تعریف کند. همانگونه که میشل فوکو در مطالعه تاریخچه دیوانگی در غرب نشان می‌دهد آنچه امروز خرد و خردگرایی نامیده می‌شود ریشه ذاتی در تمدن مغرب‌زمین ندارد.^{۱۲} مفهوم غرب از خرد در تقابل با آنچه غیر عقلایی نامید (مانند دیوانگی) شکل گرفت. به همین سان نیز در مورد « شرق » یا بقول آنها (Orient) غرب به تصویر متضادی از خود نیاز داشت تا خود را هویت بخشد. ساختن یک « دیگری » متفاوت بعنوان یک پدیده خارجی دیگر یک تمرین معصومانه در تمایزگذاری برای شناخت ایزکتیو نبود، بلکه نحوه‌ای بود برای ادراک « خود » از طریق ترسیم ایدئولوژیک آن « دیگری ». لازمه شناخت، از خود بیگانگی و مرموزیندایشن دیگری و نهایتاً مادون خود شناختن آنان بود. بقول ادوارد سعید غرب با عمده کردن خرد، رفتار مردانه و نظم و قانون در فرهنگ خود تصویری عامیانه از شرق در اذهان ترسیم نمود. شرقی که خصلت‌های عمده آن را احساسات، رفتار زنانه و هرج و مرج تشکیل می‌داد. شرق گستره‌ای بود متشکل از انسانهایی مرموز، احساساتی و نفوذپذیر ولی پست‌تر که می‌باید توسط قدرتهای « تمدن » کنترل می‌گشت.^{۱۳}

دوگانه‌انگاری اینبار در هیئت جدیدی مظاهر می‌گشت. در ثنویت میان تمدن و بربریت! دارا بودن « تمدن » بدون شک فتح « بربریت » را موجه جلوه می‌داده جان استوارت میل، مدافع سرسخت آزادی در غرب بیان داشت « بربرها هیچ حقی بجز اینکه هر چه زودتر به ملت‌ها تبدیل شوند ندارند. » و در مقابل انتقادات منتقدین

* ادوارد سعید می‌نویسد: « شرقی » خواندن امپراطوری عثمانی نه فقط یک قضاوت ارزشی که همچنین یک برنامه عمل ضمنی را نیز به همراه داشت.

ذهنیت ابتدائی، وحشی و ماقبل منطقی شرقیان سخن گفت و قوام باورهای دیگر را مسکن ساخت. بقول ادوارد سعید بر پایه یک تمایز هستی شناسانه مسندی و جغرافیای تخیلی غرب به هویت خود دست یافت!

جهالت و کوراندیشی بسیاری از مکاتب ایدئولوژیک غربی در آنجاست که تلاش می کنند از اسطوره‌ها حقیقت سازند و سپس این «حقایق» را در قلب ادراک، ذهنیت، اخلاقیات و ایدئولوژی خود و دیگران جای دهند. آنچه امروز اینان قلمرو روشنفکری، ایدئولوژیک، فکری و فرهنگی خود می نامند در اصل حفاظی است که در پناه آن هر آنچه را که نمی خواهند ببینند انکار می کنند. جالب است که ثنویت باوری غرب (دارا بودن حقیقت، خرد و خدا) در مقابل شرق «بربر، خرافه پرست و شیطانی» با مضمونی مشابه اما شکلی متفاوت در مورد «دیوانگان»، «زنان» و «آنها» دیگری نیز تکرار می گردد! دیوانگان دیروزها «شیطان زده» و امروزه «غیرعقلایی» و زنان از دیرباز «خرافات» و «احساساتی» تلقی گردیده اند!^{۲۱}

انگیزش تمدن غرب و پندارهای شرق

روشنفکران بمشابه یک گروه بندی اجتماعی تقریباً همیشه و در همه جا با تنش هایی چند دست بگر بیانند. بخشی از این تنش ها برخاسته از نقش جهانشمول روشنفکران بمثابة تولید کنندگان و ناقلان فرهنگ (ها) بوده و بخش دیگری از شرایط خاص اقتصادی، اجتماعی و سیاسی محیط پیرامون اینان منتج می گردد. در این میان وضعیت روشنفکران خاورمیانه قابل توجه است. استیلای اقتصادی - سیاسی کشورهای اروپائی بر این جوامع با خود سیطره و هژمونی تفکر غربی را نیز به همراه آورد و لاجرم اندیشه تقابل یا تقلید از آن را نیز سامان داد. نگاهی به پروژه های فکری روشنفکران ایرانی و عرب در آغاز سده بیستم بر این حقیقت دلالت می ورزد.^{۲۲} گروهی بر این عقیده بودند که تنها راه نجات تقلید از غرب و نوین سازی کامل جامعه می باشد. لذا سید حسین تقی زاده در جمله مشهور خود نوشت «ما باید از فرق سر تا ناخن پا فرنگی بشویم تا ما را مستمدن بنامند و گرنه در عقب ماندگی می مانیم»، و میرزا ملکم خان نیز اعلام نمود: «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی».^{۲۳} طه حسین و احمد لطفی السعید نیز در دنیای عرب از پروژه مشابهی برای

«در زمانه ای که نیسه بربرها بر اصل اخلاقیات پافشاری می کنند، مرد مستمدن اصل خود و خویش را بر بروی او قرار می دهد. نماینده دنیای کهن با اصول اخلاقی تحریک می شود و نماینده جامعه مدرن برای بدست آوردن امتیاز خریدن به نازلترین قیمت و فروختن در بهترین بازارها مبارزه می کند. و این یک دوبیتی تراژیک است،^{۲۴}

قویتر از هر آنچه یک شاعر حتی جرأت تغیل آن را کرده باشد.»^{۲۵}
 و در ۱۸۸۱ در نامه ای اضافه کرد «در مورد هند شرقی... سرگویی مالکیت اشتراکی زمین تنها یک وحشیگری انگلیس بود که نه پیشرفت بلکه پسگردی را برای مردمان بومی به بار آورد.»^{۲۶}

آنچه میل، انگلس، مارکس و قبل از آنها منتسکیوه، هگل و دیگران را صرف نظر از اختلافهای سیاسی شان با یکدیگر در مورد شرق متفق القول می کرد باورهای مشترک زیرین بود:

۱- برتری تمدن غرب (و نتیجتاً حق طبیعی آن در کنترل و حق استثمار بربرها).

۲- باور به جهانشمول بودن آراء خویش (universalism).

۳- ایده ترقی و تاریخ گرایی.

۴- ثنویت میان «ما»ی برتر و «آنها»ی پست تر.
 اولین باور، غرب را به وسعت جهان پنداشت، و فلسفه اروپائی (غربی) و سنت یهودی - مسیحی اندیشه را تنها نظم گفتاری پنداشت که در تلاش بود تا به حیات انسانها معنی بخشد. دومین باور به فلسفه غربی خصالتی جهانشمول بخشید و با دیدگاهی خودمركزبین به سنت گرایان بومی رهنمود داد تا در چارچوب این فلسفه جدید محدودیتهای خود را درنوردند. سومین باور تاریخ را جاده ای یک طرفه ترسیم نمود که در آن به طلایه داری غرب دیگر تمدنها دیر یا زود به زور یا تغل به دروازه های تجدد راه خواهند یافت. و چهارمین باور با زبان نژادپرستانه خود از

منتسکیو در کتاب نامه های پارسی (Persian Letters) به تمسخر می پرسد «چگونه یک نفر می تواند ایرانی باشد؟» این پرسش طبیعتاً به تحقیق درباره تفاوت های میان «ما» و «آنها» می انجامید.

روح دارد چاره کنیم و آنها را از ریشه براندازیم. خواهیم کوشید مغزها را از این اندیشه‌های پوچ و پراکنده تهی ساخته حقایق را بجای آن گذاریم. خواهیم کوشید دانشهای اروپایی را در میان شرقیان روان گردانیم. شما نیز در غرب باید بکوشید که غربیان از بدخواهی با شرقیان در گذرند و اندیشه چیرگی را از دل بیرون رانند.»^{۲۴}

کسروی معتقد بود که پیشرفت بشریت از دوره میسر است: از راه دانش (افزایش و بی بردن به نیروهای طبیعت و آگاهی از جهان) و از راه دین (شناخت معنی درست جهان و زندگی و بی بردن به گوهر آدمی و دانستن جایگاه آن در میان آفریدگان و زیستن به آئین خرد). او عقیده داشت که این دوره اگرچه از هم جدا می باشند ولی باید با یکدیگر همزیستی کنند. لذا نوشت:

«در جهان چنانکه باید دانشمندان باشند که با کوششهای خود با گامیهای مردمان بیفزایند، و مخترعانی باشند که افزارهایی برای زندگی بسازند، همچنان باید گاهی مردان خدایی برخیزند و جهانیان را از راههای نهان زندگی آگاه گردانند، و راه آسایش و خرسندی را بآنان نشان دهند، و یک آیینی برای زیستن در میان آنان پدید آورند.»

تنش‌های این روشنفکران از آنجا برمی خاست که دربرخ میان دو تمدن، و تقابل خرد متجدد از یک سو و آداب و سنن جاری جوامع خود از سوی دیگر گرفتار بودند. زیستن همزمان در دو جهان متفاوت به هنجار حیات اجتماعی آنان مبدل گردیده بود.

پروژه سومی نیز در این هنگامه شکل گرفت که می توان آن را تجددخواهی اسلامی یا بهتر بگوییم رجعت گرایی اسلامی خواند. از جمله اندیشمندان این تفکر می توان از سید جمال الدین اسدآبادی در ایران، شیخ محمد عبده و رشیدرضا در مصر و اقبال لاهوری در پاکستان نام برد. اینان هراسناک از مستولی شدن ارزشهای مدرن جهانشمول و سلطه همه جانبه غرب به سنت (پروژه دین اسلام) پناه برده و از لزوم اتحاد مسلمانان برای مبارزه با غرب سخن رانند. ایجاد اصلاحات، آموزش، سیاسی، مذهبی، و نقد تفکر و نظام حکومتی مغرب زمین بخشی از اهداف و خواسته های آنها را تشکیل می داد. اقبال لاهوری سرود:

میان برزدن به جامعه مدنی سخن رانند. این دیدگاه که بر پایه اقتصاد آزاد، خردگرایی و پارلماناریسم شکل گرفته بود بزودی در میان مهندسان (اریستوکراسی)، طبقات حاکم، روشنفکران و متخصصان کشورهای خاورمیانه نضج گرفت و دگرگشت فرهنگی عظیمی را در قاموس نهضت های محمدعلی در مصر، ترکان جوان و آتاتورک و جنبش تنظیمات در ترکیه، و جنبش مشروطیت و رضاشاه در ایران سبب گردید.^{۲۳}

در این میان پروژه دیگری نیز شکل گرفت که می توان آن را ملغمه ای از عرفان شرقی، اومانیسم (انسان باوری) رنسانس و سوسیالیسم نام نهاد. میرزا آقاخان کرماتی و احمد کسروی در ایران و سلامه موسی در مصر را می توان در این زمره دانست. اینان نیز مانند گروه اول به تقلید از غرب باور داشتند ولی بر دیدی انتقادی نسبت به آن پای می فشرده. کسروی در پیام صادفانه خود به دانشمندان اروپا و آمریکا نوشت:

«باز یک دشواری دیگر داستان شرقیان و غربیان است، شرقیان چون در دانش و آگاهی از غربیان پس مانده اند و هنوز در توی گمراهی ها و تاریکی های قزنهای گذشته دست و پا میزنند، غربیان باین با دیده تحقیر می نگرند و همیشه در آرزوی چیرگی می باشند. من چون خود شرقییم اینک اعتراف می کنم که شرقیان بسیار پس مانده اند. اقرار می کنم که در توی نادانها دست و پا می زنند. ولی شما نیز اعتراف کنید که اروپائیان در این دو قرن که به شرق راه یافته اند بجای کوشش به بیداری شرقیان و رهاییدن ایشان از گمراهیها و تاریکیها به پافشاری آنان در آن گرفتاری افزوده اند و سود خود را در نادان و ناآگاه ماندن ایشان شناخته در این باره از هر وسیله باسفاده برخاسته اند. شما نیک می دانید که شرق شناسان چه رابطه با شرق داشته اند و چه کاری برای شرق انجام داده اند. چون نیک می دانید من نیز از شرح آن در میگذرم.»

و ادامه می دهد:

«... ما در شرق خواهیم کوشید که باین گمراهیها و نادانها که بنام کیش یا فلسفه یا عرفان یا ادبیات یا بهر نام دیگری در میان مردمان

اسلامی، زمانی نوشت «یک چیز مثل روز برای من روشن است و آن اینکه تمام اقوام در راه غرب هستند، اگر تاریخ داشتند دوره تاریخشان به سر آمده و کم و بیش شریک در حوالت تاریخ غرب شده‌اند.» و در جای دیگری می‌افزاید «اکنون تاریخ تمام اقوام به تاریخ غرب بسته است.»^{۲۴}

«بحران غرب» و «هویت ما»

داریوش شایگان در کتاب آسیا در برابر غرب می‌نویسد: «ما [کشورهای آسیایی] نسبت به تاریخ عقب مانده‌ایم، یعنی تاریخ غرب... و این تقدیر تاریخی ماست.»^{۲۵} و اضافه می‌کند «غور چندین ساله ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطلب و قدرت محصورکننده، پدیده‌ای تک و استثنائی بر کرهٔ خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که مسیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی - جمله‌معتداتی بوده است که میراث معنوی تمدنهای آسیایی را تشکیل می‌دهند.»^{۲۶} اما مگر تفکر غربی از چه عناصری تشکیل شده است که جمله‌معتقدات ما را به سمت بطلان تدریجی می‌کشاند؟ شایگان پاسخ را در تفکر تکنیکی که او آن را «غایت ناگزیر تفکر غربی» می‌خواند جستجو می‌کند و در پاسخی تاریخی به اولین نسل روشنفکران ایرانی که معتقد بودند می‌شود از غرب عناصری مانند تکنیک را برگزید که با میراث فرهنگی ما همساز باشد می‌نویسد: «نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم و از عواقب مضمحل‌کننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجهٔ نهایی یک سیر چند هزار ساله است.» اما خصایص این تفکر تکنیکی چه می‌باشند که ذخائر عظیم معنویت آسیایی را تهدید می‌کنند؟ شایگان تفکر تکنیکی را حاصل تلاقی چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی می‌داند که عبارتند از:

- ۱- نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی یا فرایند تقلیل طبیعت به شیئیت اشیاء که آن را جریان تکنیکی کردن تفکر می‌نامد.
- ۲- نزول از صورت‌جوهری به مفهوم مکانیکی که سلب کلیهٔ کیفیات مرموز و

• توجه کنید که چگونه برای شایگان مرجع تاریخ، تاریخ غرب است و تقدیر ما نیز عقب‌ماندگی از این تاریخ!

درون پرده او نغمه نیست، فریاد است
من از حرم نگذشتم که بخته بنیاد است
عقل تابال گشوده‌ست، گرفتار است
عجب این است که بیمار تو بیمار است^{۲۵}

اینان اگرچه از تطور تفکر غربی تأثیر پذیرفته بودند ولی نسبت به فرهنگ آن بی‌اعتماد بوده و اعتقادی عمیق به برتری جهان‌بینی اسلامی داشتند. خواهان تکنولوژی غرب بودند ولی به سیاست و فرهنگ آن وقعی نمی‌گذاشتند. به عبارت دیگر نوگرایی را می‌خواستند ولی تجدیدگرایی را نه! بقول مارشال برن، مستجد بودن خود را یافتن در محیطی است که از یک سو به ما نوید قدرت، ماجرا، شادی، پیشرفت و دگرذیسی خود و جهان را می‌دهد و از سوی دیگر ما را به از بین بردن هر آنچه که داریم، هر آنچه که می‌دانیم و هر آنچه که هستیم تهدید می‌کند. و این اندیشمندان که نمی‌خواستند قواعد شناخت شان از خود دستخوش هیچ‌گونه دگرگونی گردد رجعت به کهن شیوگی اسلامی را پیشه کردند.

آنچه این سه پروژه فکری را صرفنظر از موضع گیریهای متفاوت سیاسی آنان به هم متصل می‌کند همانا روش برخوردشان به غرب می‌باشد. چه آنان که به تقلید از غرب همت می‌گمازند و چه آنان که به انکار آن می‌پردازند کماکان حقیقت وجودی غرب را بمعنای فرهنگ مرجع (Culture of Reference) می‌پذیرند. بنظر می‌رسد که هیچ راهی برای دور زدن غرب موجود نیست. آنان که سیطرهٔ تفکر غربی را پذیرا گشته‌اند اغلب قالبهای فکری آن را نیز به عاریه می‌گیرند و آنان که به طرد غرب بنباطهٔ آن «دیگری» متعارض می‌پردازند (تا آن را نابود ساخته و فرای آن روند) نیز کماکان برای تعریف خود به آن باز می‌گردند. به عبارت دیگر غرب آن آینهٔ تمام قندی است که ما خود را در آن برانداز می‌کنیم تا از بیماری یا سلامتی تاریخی - فرهنگی خود اطلاع یابیم. رضا داوری، ایدئولوگ نظام جمهوری

• تصادفی نیست که جلال آل احمد غرب‌زدگی را یک بیماری همچون وبازدگی می‌نامد. او در نگاهش به‌تصویر جامعهٔ خود در آینهٔ غرب چهرهٔ کوریه یک بیمار روبه مرگ را ملاحظه می‌کرد.

صفات جاودیی از طبیعت را سبب گشته و می توان آن را جریان دنیوی کردن عالم نام نهاد.

۳- نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی که سلب همه صفات ربانی انسان ملکوتی است و می توان آن را حرکت طبیعی کردن انسان نامید.

۴- نزول از غایت اندیشی و معاد به تاریخ پرستی، و زمانی که تهی از هر معنای معاد است و می توان آن را جریان اسطوره زدایی نامید.^{۲۸}

قرائت فلسفی، شایگان از تاریخ بر اساس روش نئوپت گرایی و پذیرش غرب به عنوان فرهنگ مرجع بنا شده است. هویت ما (شرقیان) تنها از طریق تمایز گذاشتن با غرب شکل می گیرد: «در مشرق علم هرگز به معنای علم جدید غربی پدید نیامد زیرا که عالم هرگز دنیوی نشد و طبیعت از روحی که حاکم بر آن بود، منفک نگشت و تجلیات فیض الهی از صحنه عالم روی بر تافت. شوق هرگز فلسفه تاریخ بوجود نیاورد زیرا که وجود هرگز چون در فلسفه هگل به صرف فعالیت و بیگ مسیر و فراسد تحویل نشد. ظهور عالم همواره برای ما شرقیان ظهوری چون و چند حقیقی است که در حین ظهور مستور است و گنگ وجودش در شب تاریکی نیستی پنهان.»^{۲۹} به عبارت دیگر ما شرقیان از تأثیرات مخرب چهار حرکت نزولی در مسیر تفکر غربی برخوردار بوده ایم و چه بهتر که اینگونه بوده است! شایگان تفاوتی دیگری را نیز میان فلسفه در غرب و شرق یافته است: «اگر فلسفه غربی سوالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرسش چرا پاسخ می دهد، در تصوف اسلامی پرسش کننده خداست و انسان جواب می دهد.»^{۳۰} «... علم در تمدنهای بزرگ آسیائی اعم از اسلامی و هندو بودائی همواره تابع دیانت و فلسفه بوده است. علم هرگز این استقلال و تصرفی را که در فرهنگ مغرب زمین منجر به عصیانش بر علیه دین و فلسفه گردید و انسان را مبدل به مالک و صاحب کائنات گرداند، بدست نیاورد.»^{۳۱} اگر فلسفه نوین غرب بر مبنای نئوپت گرایی میان خود اندیشه گتر (thinking ego) و واقعیت منظم (ordered reality) بنا گردید و با روش شک دستوری به شناخت آدمی پرداخت، فلسفه در تمدنهای آسیائی هدفی دیگر داشت «تفکر آسیائی در اصل عرفانی است و هدف آنهم رستگاری.»^{۳۲} به عبارت دیگر اگر فلسفه در غرب با نسبت آغاز گشت و تمام علوم را دنیوی شمرد، فلسفه اسلامی با نبوت و وحی آغازید و تمامیت علوم را مقدس گماشت. نتیجه آن

گشت که فلسفه در غرب خودمختار شد و در شرق هراسمند از آخرت!

شایگان اما هرگز به این نتیجه گیری نمی رسد و برعکس معتقد است غرب از آن هنگام که نظام مدنی را جایگزین نظام مذهبی ساخت امانت خود را از دست داد و نتیجه آن بحران امروزی غرب است که خود را در چهار شکل به منصف ظهور گذاشته است: انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اساطیر و سقوط معنویت. و اما هشدار او به متفکران «قاره کهن» چیست؟ اینکه از میراث و هویت فرهنگی و خاطره قومی خود در برابر تطور تفکر غربی و غریزگی پاسداری کنیم.

«توس از سیطره غرب و کوشش ما برای رهایی از آن موجب غفلت بزرگتری می شود که به جای اینکه ما را به رهایی اقتصادی برساند به تسلیم در برابر فرهنگ غرب می کشاند. ناآگاهی از اینکه ما به این تسلیم رسیده ایم خود جنبه اصلی همان عقب ماندگی تکنولوژیک است. زیرا تکنولوژی و علمی که اساس آنست یگانه و جدا نشدنی هستند. به عبارت دیگر، به علت نشناختن این یگانگی جدائی ناپذیر و پنداشتن اینکه می توان این دورا از هم جدا کرد، ما دچار توهمی مضاعف شده ایم: از یکسو، گمان می کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می کنیم، و از سوی دیگر، می پنداریم که می توانیم «هویت فرهنگی» خود را حفظ کنیم. غافل از اینکه این پیشرفت ظاهری به قیمت نابودی جمله آن ارزشهایی تمام می شود که مدبوحانه در صدد حفظ آنها هستیم. پیشرفت ظاهری نه فقط عقب ماندگی ناشی از این فاصله تکنولوژیک را پر نمی کند بلکه از مصونیت نسبی و آلودگی کمتری که ما در برابر سیر نهیلیسم داشتیم می کاهد.»^{۳۴}

شایگان پاسداری میراث گذشته را «تشیع جنازه» نمی شمارد بلکه برعکس معتقد است خاطره قومی فضای شکفتن میراث کهن را مهیا می سازد.^{۳۵} اما این فضا و خاطره قومی ما ایرانیان چیست؟ اسلام. «ارتباط با این فضا یعنی ارتباط با روح ایران و این روح نیز خواه ناخواه در قالب تفکر اسلامی شکفت و هنوز هم منشأ اثر است، زیرا ایران در اصل امانتدار حقیقت محمدی، یعنی چراغ عرفان در اسلام، بود و به همین علت است که ایران عشق به آل محمد و آخرین ظهور اخروی آن را که مهدی موعود باشد، بر همه چیز مقدم دانست.»^{۳۶} و در جای دیگری می افزاید

این مختصر در این است که ما نتوانسته‌ایم شخصیت اصیل فرهنگی خودمان را در قبال ماشین و در قبال هجوم جبری اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل شده‌ایم... حرف در این است که ما تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه تمدن غرب را در نیافته‌ایم و تنها بصورت و بظاهر ادای غرب را در می‌آوریم، درست مثل آن خریم که در پوست شیر رفت و دیدیم که چه بروزگارش آمد.»^{۴۱}

آل احمد نیز شناخت شناسی خود را بر اساس ثنویت دیرآشنای «ما» و «آنها» یا «شرق» و «غرب» آغاز می‌کند. او بعنوان «یک شرقی پای در سنت و شائق به پرشی دو بیست ساله و مجبوره جبران اینهمه درماندگی و واماندگی» غرب زدگی را اینگونه تعریف می‌کند: «مجموعه عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردمان اینسوی عالم حادث شده است بی هیچ زمینه تاریخی و بی هیچ سنتی بعنوان تکیه گاهی و فقط بعنوان سوغات ماشین. یا بهتر است بگویم بعنوان جاننشین مقدماتی آن.»^{۴۲} به عبارت کلیدی همین دو جمله بالا توجه کنید، همگی از ثنویت میان «ما» و «آنها» نشأت گرفته‌اند: «شرقی» پای در سنت، پرشی دو بیست ساله برای جبران درماندگی و واماندگی [از غرب]، مردمان «اینسوی» عالم، سوغات [آنها] به ما]. و یا در جای دیگری در ادامه منطقی قیاس خود می‌نویسد: «غرب که برخاست ما نشستم. غرب که در ستاخنیز صنعتی خود بیدار شد ما در خواب اصحاب کهف فرو رفتیم.»^{۴۳} استفاده آل احمد از استعاره‌های نمادین «برخاستن» و «بیدار شدن» برای تشریح برتری غرب و «نشستن» و «خواب رفتن» برای توضیح وضعیت شرق از استمرار طریقه نگرش او حکایت می‌کند.

آل احمد سوغات ناخوشایندی که غرب برای «ما» به ارمغان آورده بود را ماشین و تکنولوژی می‌داند و آن را «طلسم ما غرب زدگان» می‌پنداشت.^{۴۴} آل احمد را می‌توان اولین منتقد فرموله پدیده «ماشینیسیم» در ایران خواند. نقد او از ماشینیسیم و تکنولوژی را بعدها شریعتی^{۴۵}، مطهری، شایگان، داورى^{۴۶}، براهی^{۴۷} و

۴۱. شریعتی از ماشینیسیم بعنوان «ارباب کور و کور و خشن و منجمد و غول

وحشی» عصر حاضر یاد می‌کند.

۴۲. داورى تکلیک را «طاغوت بزرگ عالم کنونی» بر می‌شمارد.

«امروز طبقه‌ای که کم و بیش حافظ امانت پیشین ماست و هنوز علی رغم ضعف بنیه، گنجینه‌های تفکر سنتی را زنده نگاه می‌دارد، حوزه‌های علمی اسلامی قم و مشهد است.»^{۳۷} شایگان معتقد است که ما بازماندگان تمدنهای بزرگ آسیایی نسبت به غرب در یک گردونه تقدیر تاریخی قرار گرفته‌ایم که غرب زدگی حاصل آن است و این خود روح حاکم زمانه‌ی بی را که در شرف گذرانش هستیم تشکیل می‌دهد. «غرب زدگی خود وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است، غرب زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالبترین و مهاجرت‌ترین شیوه جهان‌بینی موجود بر روی زمین است.»^{۳۸} و نتیجه می‌گیرد «در برابر فرهنگی که به مهاجرت‌ین وجه، هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم.»^{۳۹}

آل احمد و غرب زدگی شرقیان

پانزده سال پیش از آنکه داریوش شایگان از خطر مستولی شدن فلسفه غربی بر هویت فرهنگی و خاطره قومی ما سخن گوید، جلال آل احمد با غرب زدگی کلیت سامانه‌های فکری روشنفکران ایران را به زیر سؤال کشید. پروژه غرب زدگی او را بیان «جوانمردگی مدرنیسم» در ایران خوانده‌اند.^{۴۰} سؤال اما در اینجاست که چرا این سند جوانمردگی تجدد گرایی به قرآن فکری چند نسل متوالی از روشنفکران ایرانی بدل شد؟ غرب زدگی از چه حکایت می‌کرد که اینگونه به دلها نشست و همانند آن «تراکتوری که همه مرز و سامانهای اجدادی ما را بهم میزند» توازن فکری جامعه را

دگرگون ساخت؟

غرب زدگی آل احمد ترانزنامه‌ای انتقادی و رجعت گرا از کارنامه صد ساله روشنفکری و روشنفکران در ایران بود. مرثیه‌ای بود برای عصری که در می‌گذشت و آداب و سنتی که می‌رفت تا رفته رفته از خاطره‌ها زنده شود، و چالشی بود برای بخود آمدن و تقابل با هژمونی فرهنگی بیگانه که می‌رفت تا بر حیات فکری، سیاسی و اقتصادی یک جامعه سایه افکند. رهیافت آل احمد می‌کوشید تا بجای آنکه مشکل را تشویر بزه کند آن را پروبلسماتیزه کند و بجای آنکه راه علاج درد را پیش پا گذارد، حقیقت «بیماری» را نشان دهد. و این خود مرحله آغازین خودآگاهی مستقل بود و همانا دستاورد وی. آل احمد چکیده منظوره خود را چنین برشمرد: «حرف اساسی

ملک‌مخامنه خان و آقاخان کرمانی تا طالبوف و سید جمال‌الدین اسدآبادی را غرب زده خواند و نوشت:

«... تا آنجا که صاحب این قلم می‌بیند این حضرات «مونتسکیو»های وطنی (!) هر کدام از یک سوی پام افتادند. گرچه شاید همه درین نکت متفق بودند و بفهمی نفهمی احساس میکردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در قبال حملهٔ جبری ماشین و تکنولوژی تاب مقاومت ندارد و نیز همگی باین بیراهه افتادند که پس «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» را باید جانشین کرد. اما گذشته ازین نسخهٔ نامحرب کلی هر کدام در جستجوی علاج درد براهی دیگر رفتند. یکی زیر دیک پلوی سفارت را آتش کرد. دیگری به تقلید از غرب گمان کرد باید «لوتر» بازی درآورد و بایک «رفورم» مذهبی به سنت کهن جان تازه دهد؛ و دیگری دعوی وحدت اسلامی کرد در زمانی که قتل عام ارمنیان و کردها کوس رسولی عثمانی را بر سر بازار دنیا کوفته بود.»^{۴۷}

آل احمد خصوصیات انسان غرب زده را چنین برمی شمارد:

- «انسان غرب زده یا در هواست.»
- «آدم غرب زده آب زیر کاه هم هست.»
- «آدم غرب زده هرهری مذهب است.»
- «آدم غرب زده راحت طلب است.»
- «آدم غرب زده معمولاً تخصصی ندارد.»
- «آدم غرب زده شخصیت ندارد.»
- «آدم غرب زده قوتی است.»
- «آدم غرب زده چشم بدهان غرب است.»^{۴۸}

نازل بودن نقد آل احمد از آنجا ناشی می‌گردد که او تمامی بدبختیهای جامعه را از چشم روشنفکران می‌بیند و بس. و حال او می‌خواهد تاوان تمامی نگویند بختیهای جامعه را از این آدمهای «پادرها»، «آب زیر کاه»، «هرهری مذهب»، «راحت طلب»، «بی تخصص»، «بی شخصیت»، «قوتی» و «چشم بدهان غرب» بازپس بگیرد. تو گوئی اینان را هیچ ارتباطی با مهد پرورششان (جامعه

دیگرانی چند ادامه داده و بر آن افزودند. داریوش آشوری علت محبوب شدن نقد پدیدهٔ ماشینیسم را در روانشناسی روشنفکران «جهان سوم» می‌یابد و می‌نویسد:

«جهان غرب زده در رویارویی با غرب مسئلهٔ خود را درگیری با قدرت آن می‌بیند و خود را در تهدید یا اسیر قدرت آن می‌یابد، یا شیفتهٔ آن می‌شود و برای دستیابی به این قدرت آمادهٔ آنست که همه چیز خود را فدا کند. این قدرت بیش از همه در تکنولوژی و دستگاه پیچیدهٔ ماشین غربی دیده می‌شود. به همین خاطر است که تمامی غرب در چشم جهان غرب زده با ماشینیسم و تکنولوژی و نظام سرمایه‌داری یکی انگاشته می‌شود.»^{۴۹}

آل احمد بمثابةٔ یک روشنفکر «جهان سومی» حسرت خود از ورود (یا تجاوز) ماشین به جامعهٔ بی‌آلایش خود را چنین تشریح می‌کند «ماشین که آمد و در شهرها و دهات مستقر شد — چه یک آسیاب موتوری باشد چه یک کارخانهٔ پارچه بافی — کارگر صنایع محلی را بیکار می‌کند. آسیاب ده را میخواباند. و چرخ ریسه‌ها را بی‌مصرف می‌کند و قالی بافی و گلیم بافی و نمدبافی را میخواباند و...»^{۴۶} آل احمد اما نمی‌گوید که ماشین همچنین از رحمت جانگناه هم اینان می‌کاهد. ساعات کارشان را تقلیل می‌دهد، بازدهی شان را افزون می‌سازد. آل احمد می‌خواهد دیو ماشین را در شیشه کند، آزا به اختیار خویش درآورد، اما همچون چارپایی از آن کاربکشد، بروی آن بایستد و هرچه دورتر ببرد. اما نمی‌گوید چگونه؟ به چه طریقی؟ در تمامی طول کتاب هیچ سخنی دربارهٔ عملکردهای مثبت ماشین به چشم نمی‌خورد. آل احمد همانگونه به ماشین می‌نگرد که غربیان به شرقیان نگریسته بودند: ابزار (یا افرادی) که به اکراه و از روی ناچاری باید بکارشان گرفت تا نیاز (یا هدف) تحقق یابد. همین و بس! بیزه زرقه ایم اگر آل احمد را سنت گرانی منتقد خوانیم.

آل احمد بر مبنای همین نگرش تمامی روشنفکران صدر اول مشروطه از

براهستی نیز گردن نهادن به حضور و تسلط ماشین را مبنای «از خود

بیگانگی مضاعف شرقیان» می‌خواند.

مروجین غرب زدگی می پنداشت اما نمی گفت که اینان بمثابة یک گروه اجتماعی که بقول آرتور کسلر همچون میخچه یا حساسند، تنها بازنمایی از دوگانگی ساختاری و تضادهای درونی جامعه خویش هستند. جامعه‌ای که بسرعت در بازار جهانی سرمایه ادغام می گشت، شهری می شد، صنعتی می گردید، طبقات اجتماعی آن متحول می گشت و نیاز به تعریف دوباره خود را طلب می کرد. جامعه‌ای دو پاره که در آن نخبگان به نقد از ایستائی فکری - فرهنگی جامعه خود پرداختند و دیگرانی به تقلید عقاید خود با تصور تن آسا و از خودراضی جامعه رضایت دادند. چه تقلید گرایی گروه اول و چه تقابل اندیشی گروه دوم هر دو از یک آگاهی فیشیزه شده حکایت می کنند. آگاهی که در آن ضعف یا نادرستی عقاید، کردارها و ارزشها یا ارجاع به یک انگاره مرجع تعیین می گردد. این آگاهی انگاره‌ها را به بتواره‌ها مبدل می سازد. حال می خواهد انگاره مطلوب جامعه معاصر غرب باشد یا آروانشهر صدر اسلام! تجدد گرایی فیشیزه شده گروه نخست می کوشید بدون تعقل و نگر بستن انتقادی در خود، خود را به جامعه حقیقه کند و با یافشاری بر اصول خود، علم، انسانیت، و دموکراسی حریف را از صحنه بیرون سازد و این دیگری در تلاش بود تا روند دگرگشت فرهنگی را متوقف سازد. تنش های هر دو گروه از تلاش اینان برای آشنی دادن خرد و منطق از یک سو و نظام‌های ارزشی بومی از سوی دیگر بر می خاست. تقابل میان سنت و تجدد در اندیشه ایرانی (وبصلاً دیگر کشورهای خاورمیانه) بیش از آنکه بیان ایدئولوژیک مبارزه طبقاتی باشد، بیانگر یک مشکل فرهنگی - ایدئولوژیک است که تمامی روشنفکران ما صرف نظر از جایگاه طبقاتی خود با آن دست بگریباندند. و این خود تا به امروز معضل و بحران روشنفکران خاورمیانه را رقم زده است. ۵۲

رضا داوری و تجدد ستیزی

اگر آل احمد تلاش نمود تا با تئری پروا و انتقادی خود روشنفکران جامعه ما را به تمقل وادار و براه راست (= خدمت) هدایتشان کند، رضا داوری اردکانی، روشنفکریا بقول خودشان «دیندار و فیلسوف» معاصر جمهوری اسلامی تلاش می کند تا با انکار کلیت دستاوردهای عصر روشنگری در غرب، پایه‌های یک رنسانس نوین در فلسفه اسلامی را بنیاد نهد! داوری رسالت طلایه داری تجددستیزی

ایران) نیست. پنداری اینان علف‌های هرزی هستند که خودسر روئیده‌اند! نقد سلامت کننده آل احمد تنها روشنفکران را به محاکمه می کشد نه روابط اجتماعی را. شاید در مناظره‌ای تخیلی با آل احمد بود که ژان پل سارتر فریاد برآورد «روشنفکر که پدیده جوامع از درون پاره است، در عین حال شاهد آنها است، زیرا این دو پارگی را به درون خود منتقل کرده است. پس پدیده‌ای است تاریخی. به این مفهوم، هیچ جامعه‌ای نمی تواند از روشنفکرانش شکایت کند، بی آنکه خود را متهم سازد. زیرا این پدیده را خودش بار آورده است.»^{۴۹}

آل احمد در تقابل با پوشش اندیشه غربی و روند نوین سازی جامعه با ندائی پر احساس به دفاع از آداب و رسوم سنتی فرهنگ خود و به ایده آلزده کردن جامعه ماقبل سرمایه داری پرداخت. در این درازا او احیای کلیت تشیع اسلامی را بعنوان بهترین واکسن در برابر بیماری واگیرداری غرب زدگی برگزید و روحانیت را نیز تنها پزشکان مجهز به این واکسن یافت. در افسوس دار زدن شیخ فضل الله نوری بدست پشویان مشروطیت نوشت «ومن نمش آن بزرگوار را بر سر دار همچون پرچی می دانم که بسلامت استیلائی غرب زدگی پس از دو بیست سال کشمکش برپام سرای این مملکت افزاشته شد.»^{۵۰} آل احمد روحانیت را «آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی» می دانست و نوشت «این چنین بود که مشروطه روحانیت را کوبید. بعنوان پیشقراول ماشین!» آل احمد خود را بخشی لاینفک از کلیت تشیع اسلامی می دید و گاه اعتقادات مذهبی خود را چنین ابراز می کند «و همه هم منتظر امام زمانند. یعنی همه منتظریم و حق هم داریم... و بهمین علت هاست که در ۱۵ شعبان چنان جشتی می گیریم که نوروز از حسد دق کند.»^{۵۱}

آل احمد نقد خود از روشنفکران را در آخرین کتاب خود، در خدمت و خیانت روشنفکران، نیز ادامه می دهد. در این کتاب که تلاشی است برای تدوین ترانامه روشنفکری در ایران، آل احمد تلوياً تمامی روشنفکران ایرانی در سده اخیر را غریزه می شمارد. به عبارت دیگر اینان همگی مریض بوده‌اند و گرفتار «عارضه‌ای از بیرون آمده»، و اغلب در برابر قدرت و شوکت دستگاه حاکمه تسلیم طلب و سازشکار. حال آل احمد، این پزشک سنت گرای متجدد، قصد این داشت تا با درمان، اینان را از «خیانت» باز داشته و به «خدمت» جامعه خود بشارت دهد. آل احمد لاکن جای علت و معلول را با یکدیگر اشتباه گرفته بود! او روشنفکران را

بله، آل احمد در خاک خفته شدید؟ روی سخن با شماست! غربزدگی برخلاف آنچه شما می پنداشتید «یک بیماری نیست و نسخه معین و داروی علاج فوری ندارد»،^{۵۷} «اختصاص به این یا آن قوم نیز ندارد»،^{۵۸} «علم و آئینی نیست که از جایی آمده باشد و بشر آن را یاد گرفته یا به آن معتقد شده باشد و بتواند علم خود را رها کند و از معتقداتش روگرداند و به چیز دیگری معتقد شود»^{۵۹} و بالاخره «مبارزه سیاسی با غربزدگی کافی نیست و مبادا که چون آسانتر است صرفاً به آن پردازیم و در حدود آن بمانیم. غربزدگی عارضه نفسانی شخصی نیست و به اشخاص معین قیام نداشته است و ندارد».^{۶۰} بله جناب آل احمد برخلاف افق محدود نگرش شما غرب تنها غرب سیاسی نیست بلکه «یک نحوه تفکر و عمل تاریخی است که از چهارصد سال پیش در اروپا آغاز شده و بنا به مختلف در همه جای عالم کم و بیش بسط پیدا کرده است... غرب عبارتست از مغرب یا غروب حقیقت قدسی، و ظهور بشری که خود را اول و آخر و دایره مدار همه چیز می داند و مالک همه چیز است و کمال خود را در این می داند که همه چیز و حتی عالم قدس را برای خود تملک کند. غرب حتی اگر وجود خدا را ثابت کند، برای اثبات عبودیت و سرسپردگی و طاعت نیست، بلکه از آن برای اثبات خود استفاده می کند».^{۶۱} و در آخر هم می افزاید «هر کس که اظهار مخالفت با غربزدگی می کند یا خود را مخالف با آن می داند، بالضروره از دایره غربزدگی خارج نیست. هر کس که «عقل غربی» او را رهبری می کند و هوای نفسانیت غربی وجود او را مسخر کرده و در امور هر روزی دانسته یا ندانسته به مقتضای سیر تاریخ غربی نظری می دهد و عمل می کند، غربزده است و پیداست که این غربزدگی مراتب دارد».^{۶۲}

داوری پس از آنکه کلیت تئوری غربزدگی آل احمد را به زیر سؤال برده و مؤدبانه خود او را نیز غرب زده می خواند، به سراغ جمع بندی آل احمد از تاریخ روشنفکری در ایران می رود. او ابتدا سلسله مراتب آل احمد در محث روشنفکران را مورد نقد قرار داده می نویسد: «او مداخله در سیاست و مخالفت با حکومت را در شأن روشنفکر می داند و طالب سیاسی است که روشنفکران خوب در آن سهیم و دخیل باشند، ولی آیا هر صاحب نظری که در سیاست مداخله کند روشنفکر است؟... درست بگویم آل احمد به نظر من از آن جهت روشنفکری را متقید به سیاست می داند که سیاست در نظر او بالاتر از همه چیز است. سیاست

حکومت کنونی را به عهده گرفته است و جنگ اندیشه ای خود را بر علیه سه دستیافت عصر روشنگری (خردگرایی، سکولاریسم و فردباوری) سامان داده است. از نظر وی تجدید عهد اسلامی تنها از طریق انکار تجدیدگرایی غربی میسر است. داوری چنین آغاز می کند:

«تجدید درختی است که از زمین غرب برآمده و همه جا را گرفته است. ما سالها در زیر یکی از شاخه های پزمرده و خشکیده این درخت به سر بردیم و هنوز هم این سایه خشکیده بالای سر ماست. در عین حال که ما به اسلام پناه برده ایم، سایه این شاخه هنوز یکی از سر ما کوتاه نشده است. در واقع نه ما آن را وا گذاشته ایم و نه او ما را رها کرده است. با این شاخه خشکیده چه می توان کرد؟»^{۵۳}

جواب روشن است، باید نه تنها شاخه که درخت را از ریشه برکند! چگونه؟ واضح است، با پیدایش عقلی دیگر. عقلی متمایز و برتر از «عقل غربی». عقلی که به جای باور به جدایی سیاست از دیانت و اعتقاد به اوامنیسم بر پایه اصول ولایت و نبوت بنا شده باشد.^{۵۴} عقلی که نه تابع نفسانیت بشری که تابع حق است: «بشر جدید صورت خود را در آئینه حق دیده و به جای اینکه با حق عهد ببندد با خود عهد بسته است. پس قهری و طبیعی است که چنین بشری به دیانت پشت کند و این پشت کردن را با دواعی ناسیونالیسم و انتزاسیونالیسم و سوسیالیسم و لیبرالیسم و کلکتوریسم و اندیویدوالیسم پیوندد».^{۵۵} عقلی که وحی را بجای فهم آدمی به عنوان ملاک ارزشیایی قرار دهد:

«اوامنیسم یا مذهب اصالت بشر جدید، یک فلسفه یا یک نظریه در میان نظریات دیگر نیست؛ بلکه طرح انسان دیگری است و تمام فلسفه ها و تئوریاها و علوم جدید و مخصوصاً منطق زدگیها و منطق باز یها هم فرع بر آن و تابع آن است. اوامنیسم در تمام فلسفه ها و تئوریاها جاری است؛ چنانکه کانت و هگل اوامنیست بودند. قبل از ایشان نویسنده گان و فلاسفه دوره رنسانس هم اوامنیست بودند. اگر بیستالیسم و علوم اجتماعی هم اوامنیست است؛ فراماسونری و مارکسیسم هم از نسخ مذهب اصالت بشر است. حتی دیانت را هم بر مبنای اوامنیسم تفسیر می کنند. اوامنیسم غربزدگی است...»^{۵۶}

وضع روشنفکری خودمانی ناراضی بود.»^{۶۶} با این گفتار داوری وسعت و هدف پروژه خویش را اعلام می کند: درافتادن با روشنفکری و از ریشه کردن درخت تجدد!

تحقق این آمال تنها از طریق غرب ستیزی یا به قول داوری «تعرض به بنیان غرب» (منظور همانا دستاوردهای عصر روشنگری است) که مراحل پایانی تاریخ خود را می پیماید و پناه بردن به هدایت دین میسر است.^{۶۷} «ما اکنون اگر از هدایت دین برخوردار نشویم، خواه ناخواه در دام غرب می مانیم.» داوری می نویسد: «به طور کلی آنچه که در ممالک غیر غربی معمولاً به نام «تجدد» و «ترقی» و ایدئولوژی انقلابی و لیبرالیسم و دموکراسی به صورت شعار در آمده است، صورت ناقص و پراکنده و سطحی غربزدگی فعال غربی است و این صورت ناقص را می توان غربزدگی ناقص و انفعالی نامید.»^{۶۸} باری در اندیشه داوری تجدد و ترقی و ایدئولوژی انقلابی و دموکراسی همه رخساره های غربزدگی هستند و فلسفه رنسانس و علوم اجتماعی و آگزیستانسیالیسم و مارکسیسم هم همگی اومانیزم هستند و از آنها که «اومانیزم غربزدگی است» بناچار همگی غربزده! و ما هم در «مقابل غرب قرار داریم [و] اسلام [هم] اکنون با بزرگترین معارض ادیان یعنی اومانیزم درافتاده است، و زنها را که بفکر صلح و سازش و تفسیر اومانیزمی و لیبرالی اسلام نباشیم.»^{۶۹} شیوه استدلال مصادره به مطلوب داوری تنها این حقیقت را مستدل می کند که این ایده ها هستند که انسانها را کنترل می کنند و نه بالعکس. به عبارت دیگر تا آنجا که انسانها فرای یک جهانبینی و لاجرم شیوه تصمیم گیری منتج از آن قلم نگذارند، شیوه تفکر و نهایتاً حوزه انتخاب آنها توسط آن دیدگاهها مشخص می گردد. داوری تحت لوای داعیه روند اجتناب ناپذیر سقوط تمدن غربی بار دیگر خرد عصر روشنگری را به چالش طلبیده و نغمه بازگشت به فزادش اسلامی را ساز کرده است. و این چالش همانند نغمه جدال ذهنیت مستند در برابر عینیت بیگانه کننده از معطله یک عصر حکایت می کند. عصری که در آن تجدد کوشید بجای تفوق یافتن از گذشته تنها از روی آن عبور کند و رجعت به سنت گرایی بار دیگر کاربرد خود را به عنوان مؤثرترین پادزهر در برابر گسترش آراء نوین به اثبات رساند.

ضامن تحقق خوبها و درستها یا زشتها و بدبهاست.»^{۶۳} داوری در جواب خود می نویسد: «روشنفکر محصول تاریخ جدید غربی است و پیش از آن نبوده است. نه فقط بردیای دروغین بلکه افلاطون و فارابی و نظام الملک هم هیچکدام روشنفکر نبوده اند. زیرا روشنفکر کسی است که با ابتدای از اصل جدایی سیاست از دیانت به مدد خردی که جای وحی را گرفته و در مقابل آن قرار داده، طرح سیاست در می اندازد»، و اضافه می کند: «روشنفکران در حقیقت اهل مبارزه نیستند؛ بلکه از فرصت و موقعیت و مجالی که پیدا می شود به مقتضای مرام خود بهره برداری می کنند.»^{۶۴}

داوری سپس به سراغ امید و دلستگی آل احمد به روشنفکران برای تغییر جامعه می رود:

«اما اینکه این تغییر چیست؟ و چگونه است، گفتنش آسان نیست و آل احمد در این باب دچار زحمت و تکلف شده است. علاوه بر این، او بسیاری از چیزهای ظاهر در تاریخ غربزدگی را ندید یا ندیده گرفت. او دید که امثال طالب اف و ملکم سطحی بودند و از روی تقلید یا ریا سخنانی در باب دین و دنیا و سیاست و اصلاحات و قانون و تعلیم و تربیت می گفته اند؛ او نش به دارو بیخته حاج شیخ فضل الله نوری را پرچم غربزدگی می دانست که بر سر این سرا افراشته است و مخصوصاً بعد از سال چهل و دو این توجه برایش حاصل شد که هنوز روشنفکران باید از روحانیت درس غیرت بگیرند. آل احمد این حرفها را زد؛ اما نمی توانست آنها را به اصولی بازگرداند و از آن نتایج صریحی در باب روشنفکری بگیرد. او به مدد ذوق، توصیف نسبتاً درخشانی از وضع روشنفکران کرد؛ اما به حقیقت و ماهیت روشنفکری پی نبرد. او فقط روشنفکران را ملامت و احیاناً نصیحت کرد.»^{۶۵}

داوری معتقد است که در غرب زدگی آل احمد مخالفت هست اما نجات تفکر اصلاً مطرح نیست و می گوید: «آل احمد در آثارش بدون اینکه قصد رد روشنفکری را داشته باشد و در ماهیت روشنفکری بحث کند، ناتوانی روشنفکران را نشان داد»، و سپس در خاتمه می افزاید «اصلاً آل احمد با روشنفکری در نیفتاد، بلکه از

سخن بابائی

اقتدار اندیشهٔ ثنویت گرا در جهان بینی روشنفکران ایرانی که بر محور تمایز گذاری و تمیزی میان «ما» و «آنها» قوام یافته فرهنگ پرستش تفاوت بجای تلاش در شناخت را به ارمغان آورده است. لکن تمایز گذاری با «دیگری» تا آنجا که توسط خود ما ایجاد شده باشد نمی تواند رادیکال باشد. ادراک این مهم که آن «دیگری» تنها یک موجود بیگانه، اجنبی و غیر خودی (و یا در پندار اروپائیان وحشی، بربر و نابرابر) نمی باشد شناخت این حقیقت را بیارمی آورد که آن «دیگری» که ما مرتباً به آن رجوع می کنیم در اصل موضوع ماست! اولاً بدلیل آنکه به شکلی مادی در جهان بینی و تاریخ ما ادغام گردیده و بدین سبب متحول گشته است و دوم آنکه در فرایند بکار گرفته شدن متحول گشته و در زیر منگنهٔ مائوسات فکری ما در شناخت از خود قرار گرفته است.

تفکر ثنویت گرا همچنین از کارزار نبرد شرق با غرب سخن می گوید و معنویت فرهنگی را تنها سلاح برندهٔ شرق قلمداد می کند. فصل اشتراک جلال آل احمد، علی شریعتی، سید حسین نصر، رضا داوری، رضا براهنی، دار یوش شایگان، احسان نراقی و بسیاری از دیگر اندیشمندان ما همانا تا کیدشان بر پاسداری از خاطرهٔ قومی و میراث و هویت فرهنگی ایران (یا شرق) در برابر تمدن هجوم گرای غرب است. برخی میراث فرهنگی شرق را در عرفان اسلامی جستجو می کنند، دیگری از سخاوت و ایثار، وجدان و خودآگاهی و معنویت شرقیان سخن می گویند، و دیگری چند به سترگی تمدن و فرهنگ و هنر مردمان این اقلیم و مظاهر تفاخر آنان همانند شعر فارسی، نقاشی چینی، و حکمت هندی اشاره می کنند.^{۷۰} در صحت و سقم درستی برخی از این ادعاها و قضاوتها جای شبه نیست و بخشی دیگر نیازمند کاوشی نقدانه و موشکافی تاریخی می باشد. اشکال تنها آزمون آغاز می گردد که فرهنگ پرستش تفاوت بر ما چیره می شود و در دنیای تراوشات یا تخلیلات فکری خود تا بدانجا پیش می رویم که شرق را یگانه معدن غنی معنویت، اصالت و انسانیت برمی شماریم و غرب را دنیایی تماماً عاری از معنویت، مصنوعی و پیراز پرچی قلمداد می کنیم. و در این درازنا چشممان را بر روی کمبودها و نقائص خود بر می بندیم و کورکورانه نغمهٔ به خود آمدن و بازگشت به شئون و سنن تاریخی - فرهنگی خود را ساز می کنیم. حال اگر آداب و سنن و قضاوت و هنجارهای ارزشی

ما به استبداد شرقی و خرافه پرستی و تفکر دینی آغشته است می گوئیم چه باک، حداقل بومی است و اصل! و هر آنگاه که ناظری انگشت خود را بر روی نقائص امروزین ما می گذارد فوراً «افتخارات فراوان گذشته» را علم می کنیم! هما ناطق این مفضل فرهنگی ما را بدین طریق تشریح می کند:

«... ما شرقیها هنگامی که می خواهیم خود را به رخ غربی بکشیم به جلد باستان شناس می رویم و همواره در گذشته ای دور به دنبال عظمت افسانه ای می گردیم. و در این کند و کاو هم حال را فراموش می کنیم و هم آینده را. از اینکه ما پی در پی تکرار کنیم: سرچشمهٔ علوم از ماست، فلسفه از ماست، ریاضی از ماست، قدمت از ماست چه حاصل؟ چرا دیگران به آنچه که دارند افتخار می کنند و ما به آنچه که در عالم خیال می خواهیم داشته باشیم؟»^{۷۱}

حاصل این همه به قول بابک بامدادان تنها یک «جنگ پهلوان پنهان و زرگری با غرب» است که بی شک راه به جایی نخواهد برد.^{۷۲} و لکن چه باید کرد اگر نخواهیم در این جنگ زرگری درگیر گردیم؟ روشن است که پاسخ تنها در پایه ریزی یک فرهنگ نوین روشنفکری نهفته است. فرهنگی جوان و شاداب که توش و توان تاریخی برای عزیمت از تفکر غالب به تفکر نالی را به همراه داشته باشد. فرهنگی که نه رجعت به گنجینه های تفکر سنتی و نه تقلید گرایی غیر انتقادی را پیشه سازد. فرهنگی که معیار پذیرش اندیشه های خود را نه بر مبنای جغرافیای مکان پیدایش آنها که بر اساس صحت و درستی آنان بنا نهد. فرهنگی فرای شرق پرستی و غرب ستیزی و شرق ستیزی. فرهنگی مبتنی بر اصول جهانشمول خرد و علم، آزادی و دموکراسی، برابری و عدالت اجتماعی، سکولاریسم و انسان باوری، تجدد و سوسیالیسم ...

باری نسل کنونی روشنفکران ایرانی در بافته است که امروزشان همان فردای روشنی نیست که دیروزها به او وعده داده بودند. ما وارثین جهانی بدون یک گذشته لازم و فردائی نایبیم می باشیم. دیگر نمی توان ونمی باید به روال منوالفکران عصر مشروطه به غرب خیره گردید و از جامعهٔ خود شرمند گشت و یا به سیاق برخی از روشنفکرانمان در سه دههٔ اخیر تحت لوای مبارزه با غرب زدگی به سنگر تجدد ستیزی و سنت گرایی خزید. زمانهٔ حال روشنفکران جدیدی را طلب می کند، روشنفکرانی

- ۱۸- در منبع بالا به مقاله زیر رجوع کنید:
Karl Marx, "The Outbreak of the Crimean War; Moslems, Christians and Jews in the Ottoman Empire," New York Daily Tribune, April 15, 1954, p. 138.
- ۱۹- اونیری، مقاله «تجارت تریاک»، ص ۳۲۳.
- ۲۰- منبع شماره ۱۵، ص ۲۱۹.
- ۲۱- رجوع شود به منبع ۱۲ و کتاب زیر
Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male and Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984.
- ۲۲- علی آشتیانی، «بحران سه پروژه روشنفکری در سیاست ایران معاصر»، *نظم نوین*، دفتر هفتم، شهریور ۱۳۶۴.
- ۲۳- م. تیوا، «رشد جنبش های اسلامی در خاورمیانه»، *نظم نوین*، دفتر هفتم، شهریور ۱۳۶۴.
- ۲۴- احمد کسروی، *پیام بدانضمندان اروپا و آمریکا*، تهران ۱۳۳۷.
- ۲۵- به نقل از محمد مهدی جعفری «برخورد با غرب، تسلیم یا تحقیق» *کیهان هوائی*، ۲۹ مرداد ۱۳۶۵، صفحه ۱۲.
- ۲۶- به نقل از احمد گنجی «غرب ستیزی، دینداری و...»، *کیهان فرهنگی*، سال سوم، شماره ۵، مرداد ۱۳۶۵، صفحه ۱۴.
- ۲۷- *داریوش شایگان*، *آسیا در برابر غرب*، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، صفحه ۳.
- ۲۸- همانجا، صفحه ۴۷.
- ۲۹- *داریوش شایگان*، «دین و فلسفه و علم در شرق و غرب»، *القباء*، دوره اول، جلد ششم، تهران، ۱۳۵۶، صفحه ۱۰۸.
- ۳۰- همانجا، صفحه ۱۰۹.
- ۳۱- همانجا، صفحه ۱۰۲.
- ۳۲- *آسیا در برابر غرب*، صفحه ۲۳۳.
- ۳۳- همانجا، صفحه ۱۶۸.
- ۳۴- همانجا، صفحات ۵۰-۴۹.
- ۳۵- همانجا، صفحه ۵۷.
- ۳۶- همانجا، صفحه ۱۹۰.

توانا به نکوهش دیروزها و پویش فرداها.

منابع:

- ۱- برای مطالعه بیشتر در حول این مبحث به کتاب زیر رجوع کنید:
1-Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960.
2-Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1964, p. 44.
3- Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System" Michael Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York, Praeger, 1966.
4- Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air*, New York: Simon and Schuster, 1982, p. 106.
5- Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London: New Left Books, 1974, p. 4.
6- C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford Univ. Press, 1962.
۷- منبع شماره ۴، صفحات ۳۶-۱۵.
- ۸- همانجا.
- 9- Hisham Sharabi, "The Dialectics of Patriarchy in Arab Society" in Samih Farsoun (ed.), *Arab Society: Continuity and Change*, London: Croom Helm, 1985, p. 87.
- ۱۰- همانجا، ص ۸۸.
- ۱۱- فریدون آدمیت، «آشفگی در فکرتاریخ» ضمیمه جهان اندیشه، خرداد ۱۳۶۰.
- 12- Michele Foucault, *Madness and Civilisation*, New York; Pantheon Books, 1965.
- 13- Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978.
- 14- Cited in Ali Mazrui, "The Moving Cultural Frontier of World Order: From Monotheism to North-South Relations" in R.B.J. Walker (ed.) *Culture, Ideology and World Order*, Boulder, Co.: Westview Press, 1984, pp. 32-33.
- 15- Karl Marx, "Traditional Policy of Russia," New York Daily Tribune, August 12, 1853, in Paul Blackstock and Bert F. Hoselitz, eds., *The Russian Menace to Europe* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952), p. 169.
- 16- Frederik Engels, "French Rule in Algeria," *The Northern Star*, January 22, 1848 in S. Avineri, *Karl Marx on Colonialism and Modernisation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968), p. 43.
- ۱۷- به مقاله مارکس تحت عنوان «نتایج آتی حکومت بریتانیا در هند» در کتاب بالا رجوع نمایید. ص ۸۹.

- ۶۰- همانجا، صفحه ۸۳.
- ۶۱- رضا داوری اردکانی، «لوازم و نتایج انکار غرب»، کیهان فرهنگی، سال اول، شماره ۳، خرداد ۱۳۶۳، صفحه ۱۸.
- ۶۲- انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، صفحه ۸۰.
- ۶۳- همانجا، صفحه ۴۸.
- ۶۴- همانجا، صفحه ۵۰.
- ۶۵- همانجا، صفحات ۴۹-۵۰.
- ۶۶- همانجا، صفحه ۵۶.
- ۶۷- برای توضیح بیشتر در این مورد به دو مقاله زیر رجوع نمایید:
- رضا داوری، «اشتراک مبدا غرب و شرق سیاسی»، کیهان هوائی، ۱۵ مهر ۱۳۶۵، صفحه ۱۹.
- ۶۸- انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، صفحه ۱۱۳.
- ۶۹- صحبت رضا داوری در میزگرد «برای عرضه به غرب چه داریم؟ با کدام شیوه؟»، کیهان فرهنگی، سال اول، شماره ۳، خرداد ۱۳۶۳، صفحه ۱۲.
- ۷۰- منبع شماره ۴۵، صفحه ۲۰۱.
- ۷۱- هما ناطق، «فرنگ و فرنگی مآبی و رساله انتقادی شیخ و شوخ»، الفبا، دوره اول، جلد ششم، تهران، ۱۳۵۶، صفحه ۶۳.
- ۷۲- بابک بامدادان، «روشنفکر ایرانی یا هنر نیندیشیدن»، دیره، شماره ۱، پاریس، ۱۳۶۶، صفحه ۵۳.

- ۳۷- همانجا، صفحه ۲۹۶.
- ۳۸- همانجا، صفحه ۵۱.
- ۳۹- همانجا.
- ۴۰- الف نوید، «جلال آل احمد: بیان دو پارگی یک تمدن فردگرا»، نظم نوین، دفتر هشتم، نیویورک، ۱۳۶۶، صفحه ۱۱۷.
- ۴۱- جلال آل احمد، غرب زدگی، انتشارات اتحادیه انجمن های اسلامی دانشجویان در اروپا، فروردین ۱۳۵۸.
- ۴۲- همانجا، صفحه ۱۱.
- ۴۳- همانجا، صفحه ۳۳.
- ۴۴- همانجا، صفحه ۶۲.
- ۴۵- داریوش آشوری، «درآمدی به معنای جهان سوم»، کتاب آگاه، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۲، صفحه ۲۰۶.
- ۴۶- غرب زدگی، صفحه ۴۹.
- ۴۷- همانجا، صفحات ۳۸-۳۷.
- ۴۸- همانجا، صفحات ۷۸-۷۱.
- ۴۹- ژان پل سارتر، «روشنفکر کیست و روشنفکری چیست؟»، ترجمه ر. س. حسینی، نقد آگاه، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۳، صفحه ۲۴۴.
- ۵۰- غرب زدگی، صفحه ۳۶.
- ۵۱- Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- ۵۲- رضا داوری اردکانی، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، تهران ۱۳۶۱، صفحه ۸۳.
- ۵۳- همانجا، صفحه ۸۵.
- ۵۴- همانجا، صفحه ۵۳.
- ۵۵- همانجا، صفحه ۵۹.
- ۵۶- همانجا، صفحه ۵۶.
- ۵۷- همانجا، صفحه ۵۹.
- ۵۸- همانجا، صفحه ۵۹.
- ۵۹- همانجا، صفحه ۵۷.

درباره روشنفکران

- سرسختن
- مقال شرق و غرب و بندهار روشنفکر ایرانی
- سه چهره مارکسیسم در ایران
- جامعه شناسی سه دوره
- در تاریخ روشنفکری ایران
- روشنفکران بنیاده روشنفکران
- کسروی: مظهر ناسیونالیسم یکپارچه
- لولاج از رومانیسم تا بلشویسم
- روشنفکران کافه دولاسانکسیون
- جمهوری دوباره جلال آرمان
- خروج اروپا و ملودرام های سیاست
- کتابنامه روشنفکران
- گزارش اعتصاب کارگران از ایران
- گزارشی از کنفرانس سومات ۱۹۸۷
- معرفی و نقد کتاب

کنکاش

در گستره تاریخ و سیاست

بهار ۱۳۶۷
دفعه ۲ و ۳

کنکاش

دفعه ۲ و ۳

بهار ۱۳۶۷

Kankash No. 2&3

۶:۴ دلار

KANKASH
P.O.Box 11732
Alexandria, VA. 22312
USA

KANKASH
A Persian Journal of History and Politics
Vol. 1, No. 2&3, Spring 1988