

بومی‌گرایی و روشنفکری

● مهدی صفار دستگري

عضو دفتر همکاری حوزه و دانشگاه



■ مؤلف: مهرداد بروجردي
■ مترجم: جمشید شیرازی
■ ناشر: فرزانه روز

وی در آخر با نقد مبانی نظری بومی‌گرایی (Nativism) به عنوان دستورالعمل فکری روشنفکران که اکنون بر فضای فکری ایران حاکم است متذکر می‌شود که برای احتراز از بروز مشکلاتی در آینده، روشنفکران باید به تعمیق مبانی نظری خود و تصحیح نگرش خود به غرب اقدام کنند.

در فصل نخست کتاب (۹-۳۸) نویسنده با استعانت از نظریات میشل فوکو، ادوارد سعید صادق جلال العظم و فرانتس فانون، مفاهیم دیگر بود (Other-ness)، شرقشناسی، شرقشناسی وارونه و بومی‌گرایی را توضیح و گرایش نظری پژوهش خود را تبیین می‌کند. این مفاهیم در سرتاسر کتاب به کار رفته و فهم آنها برای درک مباحث مطرح شده لازم است. وی در توضیح مفهوم «دیگر بود» یا غیریت به نقل از فوکو عنوان می‌کند که آگاهی و دانش، متأثر از قدرت است؛ بدین معنا که مفاهیم و مقولات بکار رفته در علم، بویژه در علوم که به وجهی از حیات انسان می‌پردازند (همچون مفاهیم عقل و جنون، سلامت و بیماری، رفتار پنهان و ناپنهان و...) مرزبندی‌هایی ذهنی، خودسرانه و تابع و حافظ نیروها و نهادهای قدرتمند اجتماعی است.

از سوی دیگر، پس از رنسانس، با تحول فکری اروپا از جمله در زمینه انسان‌شناسی، انسان غربی از طریق دیگرشناسی و قرار دادن «خود» در برابر یک «دیگری» به خودشناسی نایل شده و علوم انسانی از جمله مردم‌شناسی در ایجاد چنین آگاهی نقش مهمی ایفا کرده است. اما همانگونه که در مورد رابطه بین دانش و قدرت گفته شد، این مرزبندی دوگانه بین «خود» و «دیگری» به گونه‌ای بوده است که مؤید موقعیت برتر و اقتدار اروپای قرن هفدهم و هجدهم و رابطه استعماری آنان با اقوام تازه کشف شده باشد. بدین ترتیب اروپاییان، انسان‌هایی متمدن و نجیب تعریف شدند که رسالت داشتند برای کشف اقوام نامتمدن و وحشی و نجات و حفظ میراث‌های گرانبهایی که قدر آنها را نمی‌شناسند اقدام کنند.

یکی از نخستین نمونه‌های بکارگیری روش تبارشناسی

سریع و ناموزون و متکی بر درآمدهای عظیم نفتی ارایه می‌کند. در پی آن به شکل‌گیری احساس بیگانگی روشنفکران ایرانی در برابر دولت و غرب می‌پردازد. بررسی واکنش روشنفکران ایرانی در برابر چالش‌های فکری و هویتی ناشی از حضور همه جانبه تمدن غرب در سرتاسر جهان و از جمله ایران و راحل‌های پیشنهادی آنان، محور اصلی پژوهش نویسنده را تشکیل می‌دهد؛ چراکه به اعتقاد او تلاش‌های فکری آنان (بویژه روشنفکران غیر مذهبی) در جهت حفظ هویت ایرانی، به رهیافتی بومی‌گرایانه (Nativist) منتهی شد که نظر مساعد حاکمیت نیز در بالندگی آن بی‌تأثیر نبود. با وجود این، این رهیافت به دلیل قابلیت‌های خاص به صورت بخشی از بنیه نظری و فکری انقلاب درآمد و نخبگان انقلاب اسلامی ایران با وام‌گیری از دستاوردهای این فضای فکری، از آن در جهت بیان مقاصد ایدئولوژیک خود و بسیج توده‌های مردم استفاده کامل بردند. از این رو به اعتقاد وی ایدئولوژی انقلاب در آغاز، متحصراً اسلامی نبوده و نیروهای اسلامی به علت قوت سازمانی و آرمانی خود موفق شدند تا حاکمیت را به دست گیرند.

بنابر آنچه آمده نویسنده معتقد است برای ارایه تبیینی صحیح از انقلاب ایران، توجه به نقش روشنفکران غیرمذهبی امری ضروری است. وی به همین دلیل و با ذکر این مطلب که راجع به نقش مذهب شیعه و روحانیون در انقلاب، پژوهش‌های بسیاری انجام شده، پژوهش خود را بر نقش روشنفکران به‌عنوان میانجیگران بین فرهنگ ایران و غرب و بویژه روشنفکران غیردینی در دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۰ متمرکز کرده است. گزینش روشنفکران در این کتاب نه براساس شهرت آنان بلکه براساس عمق و غنای نظریاتشان بوده است.

کتاب روشنفکران ایرانی و غرب اثر مهرداد بروجردي، دانشیار علوم سیاسی در دانشگاه سیراکوز امریکا است. این کتاب که به زبان انگلیسی تألیف شده، به کوشش جمشید شیرازی ترجمه شده است؛ این ترجمه در ۳۳۹ صفحه تنظیم و مشتمل بر پیشگفتار نویسنده، هشت فصل، پیوست و فهرست منابع است. نویسنده در پیشگفتار، هدف اصلی خود از تألیف این کتاب و چکیده‌ای از مباحث آن را بیان کرده است. مباحث اصلی کتاب در هفت فصل و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری در فصل هشتم آمده است. قبل از پیوست، تصویر روشنفکرانی که آرای آنان در کتاب مورد بررسی قرار گرفته چاپ شده و در پیوست، فهرستی از ۲۲۱ شخصیت فکری و سیاسی ایران به همراه اطلاعات بسیار مختصر از آنان ارایه شده است.

این کتاب را بوجهی می‌توان تحلیلی از اوضاع فکری، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران در پیش از انقلاب اسلامی و توضیح علل پیچیده پیروزی آن دانست. به اعتقاد نویسنده، پیروزی انقلاب اسلامی ایران، مسائل جدی و مهمی را در پیش روی متفکران قرار داد؛ از جمله آنها عبارت است از: کاربرد مذهب به‌عنوان ابزار اصلی بسیج سیاسی، خصومت علیه غرب و برقراری دولتی دین‌سالار در آخرین دهه‌های قرن بیستم. وی در پیشگفتار کتاب از دو دیدگاه (دیدگاه اقتصاد سیاسی و دیدگاه فرهنگ‌گرا) در تبیین وقوع انقلاب ایران نام می‌برد و یادآور می‌شود که هیچ یک به تنهایی قادر به ارایه تحلیلی واقع‌بینانه در این مورد و تصویر پیچیدگی‌های اوضاع ایران در آن زمان نیست.

وی در مقام ارایه چنین تبیینی، ابتدا تصویری از اوضاع اقتصادی ایران در دوره سلطنت محمدرضا پهلوی و آثار توسعه

در دوره قبل از انقلاب

اطمینان حاکمیت به درآمدهای نفتی

و خصلت خودکامه آن

موجب شده بود که سیاست توسعه

در ایران صورت توسعه از بالا بیابد و

عملاً مشارکت مردمی در آن

جایی نداشته باشد

فوکو در موضوعات جدید، کتاب شرقشناسی (۱۹۷۸) اثر ادوارد سعید بود. به اعتقاد سعید با دقت در فرهنگ سیاسی همه جوامع، مشخص می‌شود که همه آنها هویت خویش را از طریق شیوایی دو گانه انگارانه و با قایل شدن تمایزی مطلق بین «خود» و «دیگری» (یک بیگانه، خارجی، دشمن و...) کسب می‌کنند. غرب نیز پس از عصر روشنگری، تصویری را از شرق ترسیم نمود و از آن پس، شرق بویژه شرق اسلامی، مظهر فساد، قساوت، استبداد، عرفان، شهوانیت، جهل، خرافه‌پرستی و... شناخته شد.

این تصویرپردازی از شرق با تمسک به علوم مختلفی چون زیست‌شناسی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و واژه‌شناسی، خود به عنوان رشته‌ای علمی مطرح شد که سعید از آن به نام «شرقشناسی» یاد می‌کند. به عقیده او شرقشناسی، اندیشه

«فردید» شرق را سرزمین نیکخواهی و شفقت و غرب را قلمرو سلطه جویی و استیلا می دانست و شناخت کهنه فلسفه و هستی شناسی غرب را برای رویارویی با تمدن آن و نیل به هویت اصیل خویش امری ضروری می دانست

نویسنده با استعانت از نظریات میشل فوکو، ادوارد سعید صادق جلال العظم و فرانتس فانون مفاهیم دیگر بود (other-ness) شرق شناسی، شرق شناسی وارونه و بومی گرایی را توضیح داده گرایش نظری پژوهش خود را تبیین می کند.

به اعتقاد نویسنده «شادمان» با وجود آنکه فردی نسبتاً ناشناخته است منادی گفتمان غرب زدگی و پیشگام در توجه به فرهنگ شناسی است و در برخورد با غرب اراهی میانه و به دور از افراط و تفریط را پیموده است

عقب ماندگی شرقیها و لزوم پیروی آنان از غرب را وجهه‌ای علمی می‌بخشید و مهمتر آنکه این هویت ساختگی شرق را به خود شرقیها باوراند و شرق شناسی، خود منبعی شد برای شرقیان در جهت آگاهی از هویت خویش. این فرآیند، حرکت برای تغییر جهان به گونه‌ای مطابق با تصور غرب را تسهیل می‌کرد. بدینسان سعید مانند فوکو بر رابطه میان دانش و قدرت صحنه می‌گذارد. و باورهای مشترک اروپا ملاترانه و امپریالیستی بین شرق شناسان و سیاستمداران استعمارگر را علت همکاری نمایندگان دانش و قدرت می‌داند.

صادق جلال العظم فیلسوف معاصر سوری ضمن انتقاد از میانی فکری سعید مفهوم «شرق شناسی وارونه» را مطرح کرد؛ به نظر او روشنفکران و نجیبگان سیاسی شرق برای خنثی سازی «شرق شناسی» و اثبات هویتی اصیل برای خود، به واکنشی وارونه در برابر آن دست می‌زنند بدین معنا که نه فقط شرق شناسی را دقیقاً مورد شناسایی قرار نمی‌دهند بلکه غیر نقادانه، اصول هستی شناسی و معرفی شناختی آن را می‌پذیرند و از آنها در راستای مقصود خود کمک می‌گیرند.

روشنفکران شرقی تمایز بنیادین و روشن میان شرق و غرب را از حیثیت ذات، مردم و فرهنگ می‌پذیرند و هر یک از این دو را کلیتهایی یکدست و همگون و فاقد تفاوت‌های درونی می‌انگارند (نکته‌ای که فوکو نیز آن را رد می‌کرد). از این رو، شرق شناسی، گفتمانی است که به شدت به تفاوت سازی گرایش دارد.

یکی از تفاوت‌های مهم «شرق شناسی وارونه» باقرینه خود در این است که چون شرق شناسی وارونه از پشتیبانی دانشگاهی و نهادی قدرتمندی برخوردار نیست، نمی‌تواند هویت مقبول خود را در سطحی عالمگیر مطرح کند و جا بیندازد.

این گرایش به کشیدن خطی فارق بین شرق و غرب به ایجاد احساسات بومی گرا و ملی گرا کمک کرد. بومی گرایی به عنوان مولود اوضاع دوران استعمار و استعمار زدایی پس از جنگ جهانی دوم، آموزه‌ای است که خواستار بازگشت به رسوم، باورها و ارزشهای فرهنگی بومی است. نسبت بومی گرایی با شرق شناسی وارونه مانند نسبت اروپا صداری با شرق شناسی است. نویسنده، فرانتس فانون (۱۹۲۵-۱۹۶۱) را ونیز شک و انقلابی معروف را مبدع گفتمان بومی گرایی می‌داند. به اعتقاد

دوزبانه و دو فرهنگی نشدند؛ ۲- آشنایی آنان با فلسفه غرب دیر هنگام بود؛ ۳- مانند هم‌تایان روسی خود نتوانستند ایدئولوژی‌های مهمی را عرضه کنند؛ ۴- به اندازه روشنفکران ژاپنی و هندی در ترجمه و نقادانه کتب غربیان همت به خرج ندادند.

نویسنده پس از این مقدمه به تشریح اوضاع اقتصادی و اجتماعی دوران سلطنت محمدرضا پهلوی (۱۳۲۰-۱۳۵۷) می‌پردازد. در این دوره دولت با اتکا بر درآمدهای نفتی و با تقلید از الگوی غربی توسعه به سرعت، سیاست صنعتی شدن را در پیش گرفت. این امر به شکل گیری اقتصاد تک محصولی و «تجاره‌گیر» (عمدتاً وابسته به دولت) منجر شد.

بطور کلی اعتقاد نویسنده بر این است که فرآیند توسعه در ایران به‌طور ناموزون شکل گرفت؛ ویژگی این توسعه در سه بعد اقتصادی، فرهنگی و سیاسی از این قرار بود: ۱- نیروهای اجتماعی سرمایه‌داری جدید، به موازات (و نه سریعتر از) سرمایه‌داری سنتی رشد یافت؛ ۲- همگام با توسعه سرمایه داری، ارزشهای فرهنگی سنتی از بین نرفت؛ ۳- ساختارهای سیاسی سنتی پابرجا ماند.

نویسنده در توضیح این سه محور بیان می‌دارد که اطمینان حاکمیت به درآمدهای نفتی و خصلت خودکامه آن موجب شده بود که سیاست توسعه در ایران، صورت توسعه از بالا بیابد و عملاً مشارکت و همکاری وسیع مردم در آن جایی نداشته باشد؛ در نتیجه وظیفه انباشت سرمایه برای پیشبرد توسعه عمدتاً بر عهده دولت بود. این امر موجب گسست میان مردم و حاکمیت و محرومیت آن از فواید مشارکت وسیع مردم در صحنه اقتصادی و نیز باعث عدم تحقق نهادهای مدنی در جامعه شد.

رژیم، با سابقه‌ای از خشونت و استبداد در انبان خود، مشروعیتی در میان توده مردم نداشت و به ناچار موجودیت خود را فقط از طریق ایجاد رفاه اقتصادی توجیه می‌کرد. کاهش قیمت نفت در اواسط دهه ۱۳۵۰ پس از افزایش سریع آن در اوایل دهه، دولت را به تنهایی با مشکلات اقتصادی ناشی از کمبود سرمایه‌مواجه ساخت و این مشروعیت متزلزل را نیز به لرزه درآورد.

از سوی دیگر، گسترش امکانات آموزش عالی در کشور، گرچه نیازهای حاکمیت را در پیشبرد اهداف صنعتی کردن جامعه بر طرف می‌کرد، موجب پیدایش طبقه متوسط جدید شد که خاستگاه قشر تحصیل کردمو روشنفکر با آگاهی‌ها و انتظارات خاص خود بود. روابط سیاسی نابرابر دولت ایران با غرب و تقلید افراطی حکومتیان از غرب و رفتار مستبدانه آنان در صحنه سیاسی، موجب قطع وفاداری روشنفکران از حاکمیت و ابراز مخالفت با آن شد.

نویسنده سپس به شیوه‌هایی که روشنفکران غیر مذهبی برای ابراز مخالفت با حاکمیت در پیش گرفتند می‌پردازد؛ گروهی راه مبارزه مسلحانه و گروهی راه ابراز نظر در قالب ادبیات، شعر و هنر را برگزیدند. در پی شکست گروه‌های سیاسی چون جبهه ملی و حزب توده در دهه ۱۳۴۰، اعضای جوان آنها در تحرکی جدید به مبارزه مسلحانه روی آوردند. شکل گیری سازمان چریکهای فدایی خلق ایران و سازمان مجاهدین خلق ایران به عنوان عمده‌ترین فعالان در این زمینه، نشان‌های این امر بود. نویسنده در ضمن ذکر تاریخچه و فعالیت‌های سازمان چریکهای فدایی خلق ایران، متذکر می‌شود که دانشگاه‌ها مراکز فعالیت و عضوگیری آن بودند. وی علل متعددی را برای این امر بر می‌شمارد. از جمله اینکه بیگانگی دانشجویان، اساتید و انقلابیون غیر مذهبی از فرهنگ توده مردم، امکان برقراری ارتباط مستقیم با توده‌ها را از آنان سلب کرده بود و از این رو در دانشگاه‌ها به دنبال یافتن مخاطب بودند.

نویسنده در بیان فعالیت‌های اهل ادب، به بروز شکاف در

وی و برای اولین بار در دوزخیان روی زمین، غرب را به عنوان یک «دیگری» مطرح کرد و نیز از استعمارزدگان به دلیل پذیرش فرودستی خود به شدت انتقاد کرد.

نویسنده می‌گوید بومی گرایی در دوران پس از استعمار، از سطح ملی گرایی سیاسی فراتر رفت و در عرصه فرهنگی نیز حاکم شد. بدین ترتیب از بیکار گیری و حاکمیت زبان، مفاهیم و مفروضات علوم انسانی در مورد جوامع غیر غربی، بشدت انتقاد و بر لزوم اهلی شدن این علوم تأکید شد.

وی علی‌رغم ذکر اهمیت فوق‌العاده تلاش‌های بومی‌گرایانه در جهت تعدیل شیوه‌های دانش و اندیشه غربی در جوامع غیر غربی، نقیصه مهمی را برای آن یادآور می‌شود و آن عبارت است از پذیرش ناآگاهانه قالب ذهنی دوگانه انگار غربی، ایجاد تقابل و ضدیت بین بومی و غیر بومی، خطرناک انگاشتن این و ستایش بی‌قید و شرط آن. به نظر وی عدم تصحیح این نگرش، به مبهم‌اندیشی و دوری از واقعیت، آنگونه که در شرق شناسان غربیان دیده شد می‌انجامد.

به اعتقاد نویسنده بومی گرایی را باید بر دو بستر ملاحظه و فهم کرد: اول (به پیروی از فوکو) صحنه سیاست داخلی جامعه‌ای که بومی گرایی در آن نضج می‌یابد دوم فرآیند مواجهه با غرب.

فصل دوم (۳۹-۸۶) تحت عنوان «دیگری» شدن یک دولت اجاره‌گیر (Rentier State) به این مطلب می‌پردازد که چگونه طبقه نوظهور روشنفکر بتدریج دچار احساس بیگانگی و جدایی از دولت می‌شود. ولی قبل از طرح این بحث، پس از ذکر تاریخچه و تعاریف مختلف اصطلاح روشنفکر، اعلام می‌دارد که در پژوهش حاضر، مقصود از این اصطلاح عبارت است از: «اهل ادب، دانشگاهیان، فیلسوفان، نظریه‌پردازان و فعالان سیاسی و به طور کلی تمام کسانی که با نظام آموزشی جدید و مهارت‌های ناشی از آن دمخور هستند.» وی پیدایش و افزایش شمار روشنفکران را نتیجه اجتناب ناپذیر توسعه اقتصادی می‌داند و پس از تقسیم بندی روشنفکران ایران به دو گروه اهل بیش و تمهد اجتماعی، و کارمندان و کارگزاران حکومت و عواملان مشروعیت بخش به آن، چند ویژگی مهم را برای آنان بر می‌شمارد:

۱- به علت آنکه ایران مستعمره هیچ کشوری نشد، آنان

جامعه ادبی ایران و انقسام آن به دو گروه ادیبان متعهد و ادیبان بی طرف اشاره می کند. وی با استناد به برخی ادیبان، دهه ۱۳۴۰ را دوره شکوفایی اهل قلم و ادب ایرانی قلمداد می کند و مفاهیمی چون فساد، تاریکی، ترس، توری، تنهایی، پوچی، گوشه نشینی و دیوار را به عنوان درون‌نمایه‌های آثار این دوره ذکر می نماید.

در سال ۱۳۵۶، به علل مختلف از جمله روی کار آمدن دموکراتها در آمریکا، رژیم به ایجاد فضای نسبتاً باز سیاسی اقدام کرد. در تحرکی جدید، کانون نویسندگان، احیا شد و به برگزاری ده شب شعرخوانی با حضور شصت شاعر با افکار گوناگون مبادرت کرد. نویسنده این ده شب را دارای اهمیتی قاطع در تاریخ فکری ایران دانسته و فراگیری اعتراضات در شهرهای ایران در سال ۱۳۵۶ را از آثار این ده شب قلمداد کرده است!

در فصل سوم (۸۷-۱۳۳) نویسنده تحت عنوان «دیگری شدن غرب» نحوه جبهه‌گیری روشنفکران رادار برابر غرب در دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ توضیح می‌دهد. وی آغاز بحث غربزدگی در فضای روشنفکری و رواج آن به عنوان گفتمان مسلط در این فضا را ویژگی کلی این دوره می‌داند. وی در این فصل به بررسی آرای سه متفکر ایرانی، سیدفخرالدین شادمان (۱۲۸۶-۱۳۴۶)، احمد فردید (۱۲۹۱-۱۳۷۳) و جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸) می‌پردازد.

شادمان در تهران و در خانواده‌ای روحانی به دنیا آمد و از تحصیلات سنتی و جدید در سطح عالی برخوردار بود. وی در مناصب متعدد قضایی، سیاسی و فرهنگی در دوره رضا شاه و محمدرضا شاه خدمت کرد. از جمله آنکه از سال ۱۳۱۱، به مدت ۱۴ سال در لندن در سمت معاون کنیل دولت برای حفاظت از منافع ایران در شرکت سابق نفت ایران و انگلیس انجام وظیفه کرد. وی در این مدت به اخذ دکترای حقوق از فرانسه و دکترای تاریخ از انگلستان نایل آمد و با فرهنگ و تمدن غرب به خوبی آشنا شد.

به اعتقاد شادمان، بررسی ملتها به منزله آینه‌ای است که ما خود را در آن بهتر خواهیم دید. از این رو، در اثر مهمش تسخیر تمدن فرنگی (۱۳۳۶) اظهار می‌دارد برای آنکه ایرانیان در برابر تمدن غرب به بیچارگی و زبون‌ی نیفتند باید هوشمندانه آن را بشناسند و با چشمی‌پاز از آن گزینش کنند. در این راستا وی بر ترجمه صحیح کتب غربیان و شناسایی غرب بر پایه یافته‌های علمی مردم‌شناسی، قوم‌نگاری، ژئوپولیتیک، زیان‌شناسی و ادبیات تاکید می‌کند. وی تنها وسیله برای نیل به این مهم را زبان فارسی به عنوان وجه مشترک ایرانیان و تجلی خرد قدیمی‌انیاکان آنان می‌داند.

او از دو گروه به عنوان فعالان عرصه فکری و فرهنگی ایران به دلیل ناآشنایی با غرب انتقاد می‌کند: ۱- روحانیون سنتگرا که بیخبرانه با تمدن جدید و دستاوردهای آن مخالفت می‌ورزیدند؛ ۲- روشنفکران شبه مدرنیست و تحصیلکرده در غرب که با عنوان «فکلیها» از آنان یاد می‌کرد و به علت تقلید کورکورانه شان از غرب، تندترین انتقادها را متوجه آنان می‌ساخت.

وی علاوه بر تقدیر از دستاوردهای تمدن غرب از جمله دموکراسی، اروپاییان را به دلیل اینکه دموکراسی را بر غیر خود روا نمی‌دارند به باد انتقاد می‌گرفت و بر نخبانان سیاسی و فکری الهام گرفته از غرب نیز خرده می‌گرفت که از حوزه‌های علمیه به عنوان پیشاهنگان قدیمی‌ترین دانشگاه‌های ایران جنا و غافلند.

به اعتقاد نویسنده، شادمان با وجود آن که فردی نسبتاً ناشناخته است، منادی گفتمان غربزدگی و پیشگام در توجه به فرنگ‌شناسی است و در برخورد با غرب راهی میانه و به دور از افراط و تفریط را پیموده است. در عین حال، تاکید بیش از حد وی را بر زبان فارسی به عنوان سلاحی در برابر سلطه غرب، ناشی از غفلت او از پیچیدگی‌های این فرآیند می‌داند.

به اعتقاد نویسنده، بومی‌گرایی به «مسکنی آرامبخش» مبدل شده که توجه ما را از دردها و بیماریهای درونی مان منصرف می‌کند

بررسی واکنش روشنفکران ایرانی در برابر چالشهای فکری و هویتی ناشی از حضور همه‌جانبه تمدن غرب در سرتاسر جهان و از جمله ایران و راه‌حل‌های پیشنهادی آنان محور اصلی پژوهش نویسنده را تشکیل می‌دهد

تمايز «عنایت» از دیگر همتایانش این بود که از ضعفهای شناخت‌شناسانه منتقدان شرق‌شناسی در ایران آگاه بود

احمد فردید در یزد و در خانواده‌ای کشتکار به دنیا آمد و پس از گذراندن تحصیلات سنتی و جدید، تحصیلات عالی را در آلمان و فرانسه طی کرد. سپس، در دانشگاه تهران به تدریس فلسفه غرب و فلسفه‌های اگزیستانس اشتغال یافت. او که در ایران به عنوان شارح فلسفه آلمان، بویژه آرای هایدگر شناخته شده است، برای دوگانگی هستی‌شناسانه شرق و غرب، مبنایی فلسفی ارائه کرد. به اعتقاد او شرق سرزمین نیک‌خواهی و شفقت و غرب قلمرو سلطه‌جویی و استیلاست. او شناخته‌کننده فلسفه و هستی‌شناسی غرب را برای رویارویی با تمدن آن و نیل به هویت اصیل خویش، امری ضروری می‌داند. افکار فردید بر روشنفکران مشتاق بازیابی هویت، تاثیر بسزایی داشت.

جلال آل احمد در خانواده‌ای مذهبی در شمال ایران به دنیا آمد. وی در طول عمر کوتاهش زندگی سیاسی و دینی پرفراز و نشیبی را پشت سر گذاشت. نام او با نام اثر به یاد ماندیش، غربزدگی (۱۳۴۱) عجین است. این کتاب بر چند نسل از روشنفکران ایران تاثیر شگرف گذاشت بگونه‌ای که در محافل فکری، هر کس قبل از اظهار نظر مجبور بود موضع خود را در این مورد مشخص کند.

وی در این کتاب، با رهیافتی بومی‌گرایانه، از دوزاویه به بیماری غربزدگی می‌پردازد: ۱- عارضه‌ای کماز جانب «آنها» (غرب) به «ما» رسیده و اصلت فرهنگی، استقلال سیاسی و اقتصادی ما را تهدید می‌کند. انتقال شدید و تاثیرگذار او از تکنولوژی غربی و ماشینیسیم در این راستاست؛ گرچه به نظر نویسنده، آل احمد در این بحث پیچیدگی‌های تکنولوژی و سرمایه‌داری را دقیقاً درک نکرده و در نقد آن از هایدگر تقلید کرده است. ۲- محیط آماده بیماری؛ وی در انتقاد از «ما» در درجه اول، روشنفکران را مسئول ایجاد چنین محیطی می‌داند. وی در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران، ضمن ذکر خاستگاه‌های طبقاتی روشنفکران ایران، بدلیل جدایی آنها از توده‌ها و سنتها، سطحی بودن و... بر آنان خرده می‌گیرد. او با رهیافتی بومی‌گرایانه، بازگشت به ارزشها و باورهای بومی، بویژه توجه جدی به تشیع و نیز کم کردن فاصله بین روشنفکران و روحانیان را راه مقابله با هجوم غرب قلمداد می‌کند.

فصل چهارم (۱۲۵-۱۵۵) با عنوان «خرده فرهنگ مذهبی» به واکنش روحانیون در برابر تحولات دوره مورد بحث و نیز به تغییرات حادث در درون روحانیت که دست آخر به

رهبری توده مردم در انقلاب منتهی شد می‌پردازد. چند عامل، از نظر نویسنده، موجب حرکتی جدید در روحانیت شد: ۱- تلاش ایدئولوژیک نیروهای غیرمذهبی، ۲- احساس نیاز به واکنش در برابر سلطه فکری و سیاسی غرب و ۳- کاهش قدرت روحانیت در برابر رژیم. نویسنده در توضیح عامل سوم اظهار می‌دارد که روابط روحانیت شیعه و دولت به عنوان تو رکن فرهنگ سیاسی در ایران، از زمان صفویه به بعد فراز و نشیبهایی را پشت سر گذاشته است.

این روابط از زمان تاجگذاری رضا شاه به و خاصت گریید و در زمان پسرش تشدید شد. روحانیت از آن زمان، بتدریج شاهد کاهش قدرت خود در برابر حکومت بود. این کاهش قدرت در ایام ذیل قابل ملاحظه بود: سیاسی (کم شدن حضور روحانیون در مجلس شورا و دیگر نهادهای دولتی)، مالی (دست‌اندازی دولت به اوقاف به عنوان منابع مالی روحانیت و کاهش شمار سرمایه‌داران سنتی با رشد طبقه متوسط جدید)، تعلیم و تربیت (گسترش مؤسسات آموزشی جدید)، رسانه‌های ارتباطی (گسترش رسانه‌های جدید ارتباط جمعی و جذب مخاطبان) و در حوزه فتاوت.

در نتیجه، حوزه به ایجاد تحولی فکری و سازمانی دست زد که عمدتاً از زمان زعامت آیت الله العظمی بروجردی (ره) آغاز شد. یکی از اقدامات اساسی این بود که برای حفظ استقلال مالی از دولت، به تامین منابع مالی از وجوهات شرعی و بازار و اتخاذ شیوه حسابداری در تنظیم دخل و خرجها روی آورد.

برداشته شدن سد قبح فلسفه در حوزه قم، در دهه ۱۳۳۰، نشانه حرکت در جهت تغییر برنامه درسی حوزه بود. به علاوه، متفکران متعدد حوزوی دست به کار کاوشهای نظری هدفمند شدند تا هم با شبهات مطرح‌شده در مورد دین و نیز ایدئولوژیهای غیردینی مقابله کنند و هم تفسیری نو از اسلام و سازگار با برخی آموزه‌های عصر جدید (دموکراسی، اکتشافات علمی و...) ارائه دهند. آثاری که در این دوره از حضرت امام خمینی (ره) (بویژه کتاب ولایت فقیه)، شهید مطهری، علامه طباطبایی، آیت الله طالقانی و آیت الله مکارم شیرازی منتشر شد، حاکی از این تلاشهای مجدانه فکری بود. همچنین در این دوره، نمایندگانی از حوزه برای معرفی اسلام به کشورهای غربی و آسیایی اعزام شدند.

به علاوه، حوزه از مخالفت با مؤسسات جدید آموزشی دست



برداشت و با ورود برخی دانش‌آموختگان حوزوی و نیز فرزندان حوزویان و مذهبیا به دانشگاهها و طی مناخ عالی، فاصله میان حوزه و دانشگاه کمتر شد. نفوذ روحانیون و طرفداران آنها، از دانشگاهها به دبیرستانها و دبستانها نیز گسترش یافت؛ این امر با ورود آنان به این مراکز به عنوان معلم و دبیر، همچنین با تأسیس مدارس جدید مذهبی با کیفیت آموزشی و رفاهی بالا محقق گشت.

حوزه همچنین از طریق ایجاد بنگاههای انتشاراتی و نشر مجلات مذهبی، کتب و... با شمارگان بالا، در جهت نشر معارف اسلامی در سطح عموم فعالیت می‌کرد. بعلاوه، مساجد و تکایا و مناسبتهای متعدد مذهبی، وسیله بسیار مهمی برای ارتباط گسترده میان روحانیت و توده مردم بود. نویسنده در این مورد، استفاده روحانیت از روزنامه، رادیو و تلویزیون را نیز بخشی از وسایل ارتباط آنان با توده مردم ذکر می‌کند؛ در حالی که کوتاهی دست روحانیت انقلابی از این سه وسیله ارتباط جمعی برای بیان افکارشان بسیار روشن است.

مجموعه این عوامل و اقدامات، موجب قدرت گرفتن مجدد روحانیت در جامعه ایران شد. بدین ترتیب شاهد شکل‌گیری خرده فرهنگ مذهبی هستیم که اسلام را بگونه‌ای سیاسی برای مردم معرفی می‌کرد. وقایع سال ۱۳۴۲ به رهبری امام خمینی (ره) نیز این فرآیند را تقویت کرده بود. اسلام سیاسی این قابلیت را داشت که به مردم هویت بخشد و احساس «دیگری» بودن نسبت به دولت، غرب و نیروهای غیرمذهبی را در مردم تقویت کند و دست آخر آنان را در جهت مخالفت با رژیم بسیج کند. در این میان مزایای نسبی‌ای که روحانیت از آنها بهره‌مند بود این فرآیند را تسهیل می‌کرد؛ برای مثال، آشنایی و سازگاری روحانیت با فرهنگ و مذهب توده مردم، انتقادات آنان از پیامدهای اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی توسعه را ناکذرمی ساخت. به اعتقاد نویسنده، این امر با ویژگی عوامگرایی روحانیت ارتباط داشت که از انکای مالی آن‌به منابع مالی مردمی نشأت می‌گرفت. همچنین نویسنده، شبکه ارتباطی نیرومند خطبای زیر دست، برخورداری از شخصیتها و قهرمانان تاریخی دینی، پشتیبانی بازار، رهبری متمرکز، وجود برنامه عمل سیاسی و نیز نظر مساعد دولت برای مقابله با نیروهای چپ را از مزایای روحانیت در مقایسه با طیف روشنفکر ذکر می‌کند.

نویسنده در آخر، تلاشهای فکری حوزویان در جهت مقابله

«احسان نراقی» انتقادات خود

نسبت به
شیفتگی نخبگان ایران به نوگرایی
و غفلت آنان از ویژگیهای
فرهنگ بومی ایران را
به جای شاه
متوجه نخبگان تکنوکرات رژیم می‌کرد

به اعتقاد «شریعتی»
در فرهنگ غرب، ویژگیهای عقلگرایی
ماتریالیسم
عینی‌انگاری و سودجویی و
در شرق صفات ملکوتی جمع‌گرایانه
ذهن‌انگارانه و اخلاقی
تجلی یافته است

با فرهنگ غرب را با وجود گستردگی آن، دچار سطحی‌نگری می‌داند. بعلاوه معتقد است آنان معمولاً با نیت رد و ابطال، به سوی این اندیشه‌های پروند نه به قصد فهم عمیق و احیای تحسین آنها.

فصل پنجم (۱۵۷-۲۰۲) با عنوان «روشنفکران مذهبی غیرروحانی» به بررسی نقش این گروه در فضای فکری ایران پس از جنگ جهانی دوم اختصاص دارد. از نظر نویسنده در این دوران در سه محور تجدید سنت، جناح چپ - جناح راست و دولت - روحانیت، مسابقهای ایدئولوژیک جریان داشته است. ظهور روشنفکران مذهبی که یکی از مهمترین تحولات در فرهنگ سیاسی ایران در این دوره بود نقطه تقاطع این سه محور بود. وجه مشترک این گروه، الهام‌گیری از مذهب تشیع بود؛ در عین حال تفاوتها و اشتراکاتی با روحانیان و روشنفکران غیرمذهبی داشت. این گروه در سه جبهه دست به تلاش زدند: ۱- مواجهه با جنبش سرزنه غیرمذهبی، ۲- تلاش برای غبارزدایی از میراث و تاریخ مذهبی که به اصطلاح با روحانیت منجر شد، ۳- تلاش برای مقابله با افکار و ایدئولوژیهای غربی. نویسنده آرای علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶)، سازمان مجاهدین خلق ایران و سید حسین نصر (۱۳۱۲...) را به عنوان برجستگان این طیف مورد بررسی قرار می‌دهد. ولی قبل از ورود به اصل مطلب، شهر مشهد را به عنوان شهری که سه جریان مذکور در آن آشکارا مشهود بود برگزیده و در این مورد تصویری کلی از این شهر ارائه کرده است. وی مراکز فکری و سیاسی مهم و تاثیرگذار در مشهد را چنین ذکر می‌کند: ۱- کانون نشر حقایق اسلامی بامحوریت محمدتقی شریعتی (۱۲۸۶-۱۳۶۶)، ۲- حوزه علمیه مشهد، ۳- تجار و افراد متمول و نیکوکار، ۴- دانشگاه فردوسی مشهد.

نویسنده علی شریعتی را ایدئولوگ اصلی انقلاب ایران معرفی می‌کند و بحث او در باب «بازگشت به خویشتن» را مکمل «غریب‌دگی» آل احمد می‌داند. بلعناقتاد او این دو، دو گفتمان غالب در فضای روشنفکری در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بودند. به نظر نویسنده جهان بینی دوگانه انگار شرقشناسی وارونه در افکار شریعتی مشهود بود. شریعتی اعتقاد داشت شرق و غرب از لحاظ تیپ‌فرهنگی با هم متفاوتند و این تفاوت، تفاوت در ویژگیهای فرهنگی را موجب شده است. در غرب ویژگیهای عقلگرایی، ماتریالیسم، عینی‌انگاری و سودجویی و در شرق

صفات ملکوتی، جمع‌گرایانه، ذهن‌انگارانه و اخلاقی تجلی یافته است. او ریشه این تفاوتها را در تفاوت بنیادی کارکرد مذهب و سیاست در شرق و غرب می‌داند، در حالی که مذهب در شرق بمطقیان علیه ظلم تشویق می‌کند، در غرب دست‌همکاری به حاکمان ظالم می‌دهد؛ در حالی که سیاست در شرق بر پایه معنویت قرار دارد در غرب بر انسان‌پاوری، عرف و قوانین انسانی مبتنی است. به اعتقاد نویسنده این تمایز‌گذاری‌ها با موارد نقضی هم‌راست که شریعتی از آنها تفاعل کرده است تا بدین طریق تشیع را به عنوان مذهبی ظلمستیز و مغضوب حاکمان ظالم برجسته سازد و در این مورد موفق هم‌بوده است.

تاکید او بر بازگشت به خویشتن به عنوان رهیافتی بومی‌گرایانه، وجه اشتراک وی با روشنفکران غیرمذهبی است؛ اما با توجه به اینکه مقصود او از خویشتن، خویشتن اسلامی و شیعی است، تعریف او از «بومی» شیوه فراخوانی بومیان به مبارزه و نیز شیوه‌تصویرپردازی او از «دیگری» بکلی با هم‌تایان غیر مذهبی تفاوت دارد. همچنین وی در اعتقاد به لزوم اصلاح نظری و سازمانی در اسلام از همکیشان روحانیت جدا می‌شود. به اعتقاد او اسلام باید از یک فرهنگ به یک ایدئولوژی (دستگاهی نظام‌مند از اندیشه اجتماعی) مبدل شود تا افرادی با آگاهی اجتماعی و متعهد پرورش دهد. همچنین روشنفکران باید به دلیل برخورداری از دید واقع‌بینانه‌تر، جای روحانیت را در رهبری جامعه اسلامی بگیرند.

گفتمان «بازگشت» شریعتی، هویت اسلامی را در مقابل ملی‌گرایان غیرمذهبی و مارکسیستها قرار می‌داد در صدد اثبات این مطلب بود که شیفتگی جوانان ایرانی نسبت به فرهنگ غربی، ناشی از سطحی بودن و ناآگاهی روحانیون است. اما به نظر نویسنده، محتوای گفتمان شریعتی، «نو - گشت» بود نه «بازگشت» و شریعتی در صدد بود تا «جنبه‌هایی از تجدد را به نظام ارزشی اجتماعی - مذهبی سنتی جامعه ایران تزریق کند». همچنین وی «به عنوان فردی جهان‌سومی» و «یک روشنفکر سرخورده درس خوانده در غرب» از بازگشت سخن می‌گفت. سازمان مجاهدین خلق ایران که نماینده مبارز روشنفکران مذهبی ایران بود در سال ۱۳۴۴ تأسیس شد. این گروه، متشکل از فعالان سابق جبهه ملی و نهضت آزادی بود و تحت تاثیر افکار بازرگان، شریعتی، آیت‌الله طالقانی و عمر اوزگان متفکر الجزایری قرار داشت. این گروه بر خلاف هضای چپگرایی خود عمدتاً از طبقه متوسط سنتی و بازاری عضوگیری می‌کرد. در عین حال مرکز فعالیت‌های آن در دانشگاهها بود.

این گروه با پذیرش اصول اقتصاد سیاسی مارکسیسم (مبارزه طبقاتی، سرشت استثماری سرمایه‌داری و...) اصول فلسفی آن را نقد می‌کرد و تشیع را تنها سلاح مناسب برای بسیج توده‌ها در جهت مبارزه با آمریکا می‌دانست. همچنین با ارایه تفسیری انقلابی از اسلام، شمار بسیاری از جوانان پر شور را به خود جذب کرد. اعضای این گروه گرچه در تفسیر قرآن همپایه روحانیون نبودند ولی در ایدئولوژی خیره بودند. ایدئولوژی آنان بر دو پایه ملیگرایی و مردمگرایی (Populism) استوار بود.

سید حسین نصر در خانواده‌ای صاحب منصب در تهران زاده شد و تحصیلات عالی‌ه را در آمریکا گذراند. پس از بازگشت به ایران به عنوان دانشیار در رشته تاریخ علوم و فلسفه به تدریس در دانشگاه مشنول شد. وی در مناصب دولتی (دانشگاهی و غیردانشگاهی) متعددی از جمله در سمت رئیس دفتر مخصوص شهپانو خدمت کرد و اکنون استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه جرج واشنگتن امریکاست. او تفسیری فلسفی و عرفانی (و نه علمی یا انقلابی) از اسلام ارایه می‌کند. به اعتقاد وی تفاوت تمدنهای غرب و شرق در این است که در غرب، فلسفه از علم، اخلاق و مذهب جدا شده، جسم و ذهن بر روح برتری

یافته، دید عرفانی ترک شده، جوهر الهی طبیعت از آن زدوده شده و علم غیردینی رایج گشته است. وی با اعتقاد به شکست تمدن غرب، برای نقد آن، ابطل بنیادهای نظری آن را دارای اهمیت در جفا اول می‌داند.

نویسنده، راه حل مورد نظر نصر را مشتمل بر چهار استراتژی به ترتیب ذیل می‌داند: ۱- احیای فلسفه و عرفان اسلامی برای احیای سنتهای اصیل فکری ایران، ۲- آگاه‌سازی ایرانیان از نقاط ضعف تمدن غرب، ۳- آگاه‌سازی ایرانیان از فرهنگها و تمدنهای آسیایی، ۴- ایجاد راهی برای حفظ اصالت و فرهنگ ایران در برابر علم و تکنولوژی غرب. وی در جهت اجرای استراتژی اول اقداماتی را انجام داد. در دانشگاه دانشجویان را به فلسفه اسلامی ترغیب می‌کرد و با تسهیل راهیابی حوزویان به دانشگاه به کم کردن فاصله حوزه و دانشگاه کمک می‌نمود. به علاوه در جهت تشکیل گروههای مطالعاتی و مباحثاتی خصوصی با حضور شمار اندکی از دانشوران تلاش می‌کرد؛ جلسات گفتگوی فلسفی مرحوم علامه طباطبایی با هانری کربن از جمله آنها بود. وی همچنین با استفاده از نفوذ خود در دربار، «انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران» را تاسیس کرد. نویسنده ضمن یک مقایسه، تفاوتهای فکری نصر و شریعتی را ذکر می‌کند که اهم آنها شیوه متمایز هر یک در تفسیر اسلام و برخورد با غرب است. در حالی که شریعتی از برخی جنبه‌های تجدد در مباحث خود الهام می‌گرفت و استعمار، استثمار و جاه‌طلبیهای غرب را محکوم می‌کرد، نصر از اصل تجدد انتقاد می‌کند و هواپار نقد جامع تجدد و سکولاریسم است و به علاوه با تقلیل اسلام به یک ایینولوژی صرف مخالفت می‌ورزد. نویسنده ضمن نقد افکار نصر، نقد او از تجدد را کاملاً ذهنی و غیرتاریخی و تحت تاثیر اندیشه‌های رنه گون قلمداد می‌کند. او نصر را نماینده «نسل اندیشه‌مندان سنت باور مذهبی» می‌داند که به تقویت فلسفی بومی‌گرایی اقدام کرده و موجب امینواری و اطمینان به فلسفه اسلامی در مقابله با غرب شده است.

در فصل ششم (۲۰۳-۲۳۹) با عنوان «بومی‌گرایی دانشگاهی»، نویسنده رونق بومی‌گرایی و ضدیت با شرقشناسی را ویژگی مسلط فضای روشنفکری ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ می‌داند به نظر وی این نسل روشنفکران در مقایسه با نسل پیشین از نظر فلسفی عمیق‌تر بود و در جهت تعیین دقیق‌تر مرز بین «خود» و «دیگری» تلاش کرد. در عین حال معتقد است انتقادات آنان از غرب، بیشتر جنبه اخلاقی داشته و با دلبستگی غیرانتقادی به برتری اخلاقی و فرهنگی شرق همراه بوده است. سپس به بررسی افکار احسان نراقی (۱۳۰۵-)، حمید عنایت (۱۳۱۱-) و داریوش شایگان (۱۳۱۳-) می‌پردازد.

احسان نراقی در خانواده‌ای مذهبی در کاشان زاده شد و تحصیلات عالی خود را در سویس و فرانسه در رشته جامعه‌شناسی گذراند و سپس در ایران به تدریس در دانشگاه پرداخت. نراقی در طی تحصیل در خارج، با نظریات اجتماعی غربی و پیش از آن در دوران ارتباط با حزب توده در دوران جوانی با نظریات اجتماعی چپ‌گرا آشنا شده بود. به اعتقاد او این نظریه‌ها با اوضاع اجتماعی ایران همخوانی ندارد؛ از این رو در تلاش برای بومی کردن علوم اجتماعی در ایران، «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی» را در دانشگاه تهران بنیان گذاشت و با راه‌اندازی پژوهشهای کاربردی جامعه‌شناختی، نقش عمده‌ای در تصمیم بومی‌گرایی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ داشت.

وی انتقادات خود نسبت به شیفتگی نخبگان ایران به نوگرایی و عقالت آنان از ویژگیهای فرهنگی بومی ایران را بجای شاه، متوجه نخبگان تکنوکرات رژیم می‌کرد و آرای خود را در سه کتاب متوالی (غربت غرب، آنچه خود داشت و طمع خام) در فاصله سالهای ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۶ منعکس نمود.

به اعتقاد «شایگان» روشنفکران شرقی دچار جهل مرکب هستند؛ از طرفی با احساس عقب‌ماندگی از تفکر جهانی از فرهنگ خودی گسسته و گمان می‌برند از نظر فکری از جامعه خویش پیش افتاده‌اند و از سویی دیگر، از درک کنه تفکر غربی ناتوانند

«داوری» به تمایز بنیادین شرق و غرب وجود کلیتی واحد به نام غرب، عدم امکان برخوردگرایی با آن و به شکست تمدن غربی اعتقاد دارد. در مقابل، «سروش» کلیتی یکدست و دارای مرزهای مشخص به نام غرب را مفهومی مبهم و باطل و ناشی از تفکرات هگلی می‌داند

به اعتقاد نویسنده پیروزی انقلاب اسلامی ایران مسائل جدی و مهمی را در پیش‌روی متفکران قرار داد: کاربرد مذهب به عنوان ابزار اصلی بسیج سیاسی و خصومت علیه غرب و برقراری دولتی دین سالار در آخرین دهه‌های قرن بیستم

هیچیک از دو دیدگاه «اقتصاد سیاسی» و «فرهنگ‌گرا» به تنهایی قادر به ارائه تحلیلی واقع‌بینانه در مورد انقلاب ایران و تصویر پیچیدگیهای اوضاع ایران در آن زمان نیست

وی به تفاوت بنیادین شرق و غرب اعتقاد داشت؛ از نظر وی شرق در طلب حقیقت است و غرب غوطه‌ور در واقعیت. این ویژگی با وجود آنکه دستاوردهای چشمگیری را برای غرب به ارمغان آورده، موجب فقر فرهنگی و معنوی و از خود بیگانگی در آن دیار شده است. وی با امکان و لزوم برخورد گرینشی با فرهنگ و تمدن غرب برای اجتناب از پیامدهای آن اعتقاد داشت.

نویسنده یادآوری می‌کند که نسبت خویشی نراقی با شهبانو در جلب موافقت برای تاسیس مؤسسه مؤثر بوده است. همچنین وی با ذکر شواهد دیگر، به این نکته توجه می‌دهد که رژیم راجع به گرایشهای بومی‌گرایانه نظر مساعدی داشته است و در آخر، این وضعیت را مؤید نظریه فوکو و سعید در مورد رابطه دانش و قدرت تلقی می‌کند.

حمید عنایت در خانواده‌ای مذهبی در تهران به دنیا آمد و تحصیلات عالی را در ایران و انگلیس گذراند. تخصص وی در زمینه اندیشه سیاسی غرب، عرب و اسلام بود و در دانشگاه تهران، در این رشته تدریس می‌کرد.

وی در دهه ۱۳۵۰ وارد بحث شرقشناسی شد. در این زمینه از ایران‌شناسان غربی به دلیل ذهنیت اروپامدار و استعماری آنان انتقاد می‌کرد. به علاوه، توجه بیش از حد آنان به زیان‌شناسی، باستان‌شناسی و تاریخ، نزاعهای نظامی و مذهبی و نیز بی‌توجهی آنان را به جنبه‌های گسترده‌تر فرهنگ ایران و نیز به فلسفه سیاسی اسلام مورد سرزنش قرار می‌داد. از سوی دیگر، ایران‌شناسان شوروی را به دلیل توجه خاصشان به علل اجتماعی و اقتصادی تحولات تاریخی ایران تحسین می‌کرد.

او که گفتمان ضد شرقشناسی در ایران را دچار نقصهایی می‌دانست، بر آن دسته از شرق‌شناسان غربی که «با آب و تاب» نتایج پژوهشهای خود را در مورد ویژگیهای فرهنگ باستانی ملل شرقی از جمله ایران بازگو می‌کردند خرده می‌گرفت؛ چرا که اعتقاد داشت اینان بدین طریق موجب شیفتگی غیرانتقادی شرقیان به گذشته خود می‌شوند. نویسنده، این عبارت عنایت را در مورد انگیزه غربیان برای چنین رفتاری نقل می‌کند: «من برخلاف برخی از همکاران دانشمند معتقد نیستم که این تحولات بر اثر آن است که پرتو عرفان شرقی بردل‌های غربیای غرب تأبیده بلکه متقدم که مقتضای منافع دولتها همچنان

ملاک اصلی در تعیین جهت و موضوع مطالعات است...» همانطور که آمد تمایز عنایت از دیگر هم‌تایان این بود که او از ضعفهای شناخت‌شناسانه منتقدان شرقشناسی در ایران آگاه بود. به نظر او در ایران برخلاف هند و اکثر کشورهای عربی، سنتی برای انتقاد و ارزیابی شرقشناسی یا نگرفته است و یکی از علل مهم تاریخی این امر را این می‌داند که ایران هیچگاه کاملاً به اشغال دولتهای استعماری در نیامد.

وی در این راستا به سطحی بودن آگاهی روشنفکران ایران از غرب و دلخوشی آنان به این آگاهی‌اندک اشاره می‌کند. همچنین جهل به میراث اسلامی ایران و انداختن تقصیر عقب‌ماندگی ایران به گردن سابقه اسلامی آن را روی دیگر این ناآگاهی می‌داند.

از نظر او اندیشه سیاسی شیعه باید بخوبی شناخته شود و فقط در این صورت است که می‌توان قضاوت کرد تا اثر این اندیشه در وضعیت کنونی ما تا چه میزان بوده است. انتشار کتاب اندیشه سیاسی اسلام معاصر از او، گام مؤثری در راستای این هدف بود وی در این کتاب با وجود همدلی با تفسیرهای تجددگرا از اسلام، انتقادهایی را از حکومت پس از انقلاب ابراز کرده است. داریوش شایگان در تهران به دنیا آمد و دوره دبیرستان و تحصیلات عالی را در انگلستان، سویس و فرانسه طی کرد و در دانشگاه تهران در موضوعات زبان سانسکریت، اسطوره‌شناسی، هندشناسی و فلسفه تطبیقی تدریس می‌کرد. همچنین با قصد آشناسازی ایرانیان با فرهنگ و تمدن شرقی و آسیایی مانند چین، ژاپن، هند و مصر، «مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها» را تاسیس و گروهی از دانشوران را برای همکاری گرد هم آورد. این مرکز سمپوزیومی را در سال ۱۳۵۶ ترتیب داد با عنوان «آیا تسلط تفکر غربی امکان گفتگو میان فرهنگها را میسر می‌سازد؟» تمایز او از هم‌تایان دیگرش در این است که به طور همزمان به فلسفه غرب و آسیایی توجه کرده و عمیقترین بیان فلسفی را در دهه ۱۳۵۰ در باب مسأله شرق و غرب ارائه داده است. وی با اعتقاد به تفاوت بنیادین علم و فلسفه در غرب و شرق، بحران کنونی غرب را ناشی از غلبه تفکر تکنیکی بر فرهنگ غرب می‌دانست. او به پیروی از هایدگر نتیجه منطقی این شیوه تفکر را نیست‌انگاری و گسترش آن را منتهی به نفی تدریجی همه اعتقادات شرقی می‌داند.

او در زمینه رویارویی فرهنگها و تمدنهای شرق و غرب به

ضعف و خستگی آن و قوت و چیرگی این دیگری اشاره می‌کند و معتقد است این امر موجب شده که روشنفکران شرقی دچار جهل مرکب شوند؛ از طرفی با احساس عقب‌ماندگی از تفکر جهانی، از فرهنگ خودی گسسته و گمان می‌برند که از نظر فکری از جامعه خویش پیش افتادمانند و از سویی دیگر، از درک کنه تفکر غربی ناتوانند. وی به عنوان نمونه‌ای از این وضعیت، به‌خام‌اندیشی روشنفکران آسیایی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اشاره می‌کند که می‌پنداشتند می‌توانند علم و تکنولوژی را از غرب اقتباس کنند و در عین حال از عواقب آن بپرهیزند. به اعتقاد او علم و تکنولوژی و پیامدهای آن یک کلیت واحد و ریشه‌دار و غیرقابل تقطیع است.

راهل پیشنه‌های شایگان، بازگشت به معنویت فرهنگی خود است. به همین دلیل مانند آل‌احمد و عنایت غفلت روشنفکران ایرانی را از اسلام و روحانیون به عنوان آگاه‌ترین نگاهبانان آن (علی‌رغم ضعف بنیه آنان) مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر او در ایران، آمیختگی اسلام و فرهنگ ایرانی چنان است که نفی اسلام ایرانی به معنی نفی تفکر ایرانی خواهد بود.

وی پس از انقلاب اسلامی ایران در آرای خود تجدیدنظر کلی کرد؛ نگرش خود نسبت به شرق را دچار گرایشی حسرت‌ناز به تمدنهای در حال زوال گذشته دانست و کشیدن خطی قاطع بین شرق و غرب، «خود» و «دیگری» را باطل دانست؛ با نفی اعتقاد به انحطاط غرب، اظهار داشت امروز، مشکلات غرب مشکلات کلی سیاره است و باید با تشریک‌مساعی در مسیر حل آنها قدم برداشت.

نویسنده این تجدیدنظر را نشانه پیشرفت گفتمان شرق‌شناسی وارونه در جهت واقع‌بینی می‌داند و بدین وسیله نکات مورد نظر شایگان را نقاط ضعف اصلی گفتمان شرق‌شناسی وارونه و بومی‌گرایی قلمداد می‌کند. به نظر او شایگان از کمبودهای بومی‌گرایی آگاهی داشت؛ ولی در عین حال دلمشغولی او به مساله «دیگری بود» نشانه عدم گسست وی از بومی‌گرایی است. در آخر، شیوه شایگان برای پیوند تجدد و سنت را انتقادی می‌خواند و توصیه او به روشنفکران شرقی برای تلاش در جهت خودآگاهی و خودشناسی را، در جهان امروز توصیفی غیرواقع‌بینانه می‌داند.

در فصل هفتم (۲۴۱-۲۷۰) با عنوان «بحشهای پس از دوران انقلاب» نویسنده با ذکر این مطلب که انقلاب بر مسیر بحشهای فکری ایران تأثیری جدی گذاشت، به مواجهه ایدئولوژی حکومت با اندیشه‌های معاصر و مواجهه نخبگان حکومت با مسائل ناشی از حکومت‌کردن و لزوم انقلابی ماندن اشاره می‌کند. وی پس از مقدمه‌ای کوتاه به بررسی آرای دو فیلسوف معاصر، رضا داوری (۱۳۱۲-) و عبدالکریم سروش (۱۳۲۴-) در سه محور تعریف غرب، تاریخ باوری و پوزیتیویسم، و فقه سنتی و پویا می‌پردازد.

داوری همچون نصر و شایگان (در نظریات اولیه‌اش) به تمایز بنیادین شرق و غرب، وجود کلیتی واحد به نام غرب، عدم امکان برخورد گزینشی با آن و به شکست تمدن غربی اعتقاد دارد. وی جوهر تفکر غربی را انسان‌باوری می‌داند و به روشنفکران توصیه می‌کند با هدف گرفتن انسان‌باوری و تجدد، این تفکر را بی‌اعتبار سازند.

در مقابل، سروش کلیتی یکدست و دارای مرزهای

مشخصی بنام غرب را مفهومی مبهم و باطل و ناشی از تفکرات هگلی می‌داند. نتیجه منطقی این سخن، امکان مبادله فرهنگی و برخورد گزینشی غیرغربی‌ها با غربیهاست. وی در بحثی راجع به هویت ایرانی، علاوه بر دو پایه ملی و دینی، پایه سومی نیز برای آن ذکر می‌کند و آن پایه غربی است؛ بدین معنا که در حال حاضر، بخشی از فرهنگ و هویت ما، از میراث غربی مایه می‌گیرد و بجای برتری دادن یکی بر دیگری، باید این سه پایه را بنحوی با هم سازگار کرد. وی همچنین با مخالفت داوری با تجدد موافق نیست؛ چرا که ویژگی مهم تجدد را امکان تفکر انتقادی درباره خود آن و تشخیص محدودیت‌های آن می‌داند. بدین ترتیب سروش با متهم کردن داوری به نوعی تاریک‌اندیشی در باب غرب به روشنفکران توصیه می‌کند که بجای سرزنش غرب به ضعفهای جامعه خود توجه کنند. نویسنده پس از آن، نزاع فکری در گرفته بین هواداران پوزیتیویسم و تاریخ‌باوری و لوازم فلسفی و سیاسی هر یک از این دو گرایش فلسفی را مورد بحث قرار داده است و در انتها، به بحث در گرفته بر سر فقه‌سننی و فقه پویا می‌پردازد. شکل‌گیری حکومت دینی، سوالات مهمی را از نو در مورد نحوه پاسخگویی شریعت به نیازهای حکومت مطرح کرد. انتشار سلسله مقالات سروش و طرح «نظریه قبض و بسط شریعت» اختلاف‌نظرهای در گرفته در بین روحانیان در این مورد را دامن زد.

ادعای سروش در این نظریه این است که تملعی علوم بشری، از جمله فقه، با یکدیگر رابطه بده و بستان دارند و از تحولات حاصل در یکی، دیگر علوم نیز متأثر می‌شوند. بنابراین فقیهان ناچارند از اینکه در استنباطات خود، از دستاوردهای سایر علوم، بویژه علوم انسانی بهره‌گیرند. او حتی ادعایی بالاتر را مطرح کرد و قطعیت در علوم تفسیری و توابلی از جمله فقه را رد کرد. به نظر او هیچ نظریه‌ای در فقه نمی‌تواند مدعی باشد که حرف آخر را در مساله‌ای زده است؛ چرا که هیچ نظریه‌ای در هیچ علمی نمی‌تواند چنین ادعایی بکند و هر مساله‌ای در علوم در هر زمان قابل طرح و موشکافی مجدد است.

این نظریه که بر پایه اصول پوزیتیویستی در فلسفه علم استوار است، در حوزه، واکنش شدید و انتشار در دهه‌های مختلف بر آن را به دنبال داشت. البته نویسندگان مخالف حوزه را با متمیزهای اجتماعی تحلیل می‌کند؛ وی با این استدلال که پذیرش نظریه سروش، مستلزم تخصصی شدن اجتهاد در حوزه و تحول در نظام مرجعیت است و موجب از بین رفتن موقعیت سیاسی و اجتماعی کنونی حوزه در جامعه می‌شود، مخالفت حوزویان را معلول و اهمه آنان از پیش آمدن چنین وضعی می‌داند.

داوری نیز با بکارگیری شناخت‌شناسی پوپری در فقه مخالفت کرد و مدعی شد با این کار، نه دین باقی می‌ماند و نه علم. نویسنده در یک جمع‌بندی نتیجه‌گیری می‌کند که مباحث فکری در دوران پس از پیروزی انقلاب، بیشتر جنبه شناخت‌شناسانه دارد و با مباحث فلسفی جدید آمیخته شده است و بعلاوه، وجه تمایز آن با مباحث دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ در اروپا را دلمشغولی ایرانیان به جایگاه اسلام در جهان پست مدرن می‌داند.

وی در آخر در ضمن بررسی و ذکر نقاط ضعف و قوت آرای داوری و سروش، تفکیک دین (به عنوان امری ثابت) از فهم

دین (به عنوان امری متغیر) را نکته‌ای نو در نظریه سروش می‌داند. به نظر او همین نکته، وجه تمایز رهیافت سروش از رهیافتهای شریعتی، شهید مطهری و بازرگان است که می‌کوشیدند بین تجدد و علم و دین (نه فهم دین) سازگاری ایجاد کنند.

فصل هشتم (۲۷۱-۲۸۰) با عنوان «پیشگفتار» به جمع بندی و نتیجه‌گیری اختصاص دارد. نویسنده در مورد فراگیر شدن بومی‌گرایی در میان روشنفکران ایران چنین توضیح می‌دهد که از اواسط قرن نوزدهم، ورود مفاهیم غربی همچون آزادی، دموکراسی، عدالت اجتماعی و... به ایران موجب شد ایرانیان برای نیل به پیشرفت، به اقتباس و پیاده کردن این مفاهیم در جامعه‌های بنیادین؛ اما بازگشت استبداد، بروز وقایعی مانند کودتای ۱۳۳۲ و... موجب ناامیدی و سرخوردگی آنان از یک سو و توجه به میراث فرهنگی و هویت اصیل خود از سوی دیگر شد. این امر مطرح شدن و قوت گرفتن بومی‌گرایی در فضای فکری ایران را به دنبال داشت.

بومی‌گرایی به عنوان راه‌حلی برای جبران عقب‌ماندگی و احساس حقارت، به علت خصلت ستیزه‌جویانه‌اش با «دیگری» و نیز به علت انطباق پذیری با اندیشه مذهبی، ابزار نظری مناسبی را برای جنبش اسلامی پیروز ایران فراهم آورد. از عبارات نویسنده چنین برمی‌آید که پیروزی انقلاب اسلامی با فراگیر کردن بومی‌گرایی، از عمق یافتن مبانی نظری و رفع کاستی‌های آن که در حال طی کردن مراحل اولیه‌اش بود جلوگیری کرد و آن را سالها به تعویق انداخت.

وی بار دیگر در باب کاستی‌های مبانی فکری بومی‌گرایی چنین توضیح می‌دهد که بومی‌گرایی دچار همان هستی‌شناسی دوگانه‌انگار است که گریبانگیر شرق‌شناسی غربی بود؛ این جریان فکری تمایزی قاطع میان «خود» و «دیگری» (غرب) قابل می‌شود؛ غافل از آنکه این «دیگری» مدتهاست که جزئی از ما و فرهنگ ما شده است. روشنفکران بومی‌گرایی ایرانی بدون شناخت عمیق از غرب، تصویری از آن در ذهن خود ساختند و به آن حمله می‌کنند؛ آن هم با استفاده از ابزارها و مفاهیم برگرفته از خود غرب. بومی‌گرایی موجب حسرت خوردن بر گذشته‌ها و دل بستگی به هر آنچه بومی است می‌شود. بدین ترتیب، غرب نقش «سیر بلا» را پیدا کرده است و تمام کاستی‌های درونی جامعه ایران به پای غرب و غربزدگی گذاشته می‌شود. بومی‌گرایی به «مسکن آرام‌بخش» مبدل شده که توجه ما را از دردها و بیماریهای درونمان منصرف می‌کند.

از نظر نویسنده بزرگترین اشکال این روند، ناتوانی آن از استمرار و پاسخگویی به واقعیات جهان امروز است؛ جهانی که به عقیده او، سرمایه‌داری و تجدد در آن به یک واقعیت مبدل شده است. بر این اساس وی اظهار می‌دارد که علی‌رغم عمق بیشتر شناخت روشنفکران ایرانی از غرب در مقایسه با گذشته، همچنان لازم است که آنان بنیه فکری خود را در این باب غنی‌تر سازند و از برخورد ساده‌انگارانه با غرب دست بردارند.

پانویس:

۱- مقصود دولتی است که به شدت به بهره‌های حاصل از سرمایه‌گذاری در بانکهای خارجی وابسته است.