گفتگو، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۷۸

معصومه علی اکبری

بررسی و نقد کتاب

روشنفکران ایرانی و غرب

مهرزاد بروجردی، **روشنفکران ایرانی و غرب**، نشر و پژوهش فرزان روز، تهران، ۱۳۷۷، ۱۰+۳۳۹ ص، ۱۵۰۰ تومان

روشنفکران ایرانی و غرب، پژوهشی جدی اما نه چندان عمیق است دربارهٔ اوضاع جامعهٔ فکری ایران و روندی که در پنج دههٔ اخیر طی کرده است. این کتاب که با تصریح نویسنده پاسخی به چرایی و چگونگی پیروزی انقلاب اسلامی بهمن پنجاه و هفت است، از آن حیث جائز اهمیت می باشد که دچار حذف و پرش های عمدی و جزمی نمی شود. تقریباً تمامی طیف های فکری ایران را مورد توجه قرار می دهد؛ تفکرات دیوان سالاری و دانشگاهی، اندیشه های نوین دینی و ایدئولوژیک، تحولات روحانیت و بالاخره نگاهی اجمالی و بسیار گذرا به جریان چپ مارکسیست. این نگاه آخر بیش از آن که معطوف به بنیان های اندیشه گی این نحلهٔ فکری -اجتماعی باشد، متوجه عملکردهای نظامی، سیاسی و حزبی آن است.

در بخش نخست، نویسنده دیدگاه نظری خود را تبیین کرده و از همین دیدگاه است که پی گیری نقادانهٔ جریان روشنفکری ایران را در چند دههٔ اخیر آغاز می کند. او منظر فوکو و ادوارد سعید را در این پژوهش بر می گزیند و ترجیحاً از همین زاویه به تحلیل رابطهٔ نظری و اندیشه گی روشنفکران ایرانی با غرب می پردازد.

در پایان این مقدمه باید یادآور شد که اگر چه بروجردی به تصریح خودش روشنفکر را در معنایی «کشدار» به کار می برد، اما همین معنای «کشدار» نمی تواند کسانی را که فقط به عنوان تحصیل کردگان دانشگاهی می توان از آنها نام برد، به عنوان روشنفکر در خود جای دهد. از سوی دیگر همین معنای موسع، روشنفکرانی را کنار می گذارد که در مواجههٔ با غرب در موقعیتی غیر از موضع مورد نظر نویسنده قرار دارند. از جمله می توان به مهدی بازرگان اشاره کرد. اهمیت این دسته از روشنفکران دینی بدان جهت است که می توان رگه های غرب شناسی مستقلی را در آثار آنان یافت که به یک شناخت و یک گزینش مبتنی بر خرد و اخلاق می انجامد.

گرایش های نظری نویسنده

الف: نامطلق نگری. بروجردی که مشخصاً در موضعی غیر ایدئولوژیک قرار دارد و از همین منظر نیز رویدادهای جامعهٔ فکری ایران را مورد بررسی قرار می دهد، در نقد گفتمان های اصلی این رویدادها دچار واکنش های جزمی نمی شود و در نقد نقدِ غرب زدگی روشنفکران ایرانی به گرداب پرستش غرب و غرب گرایی مطلق نمی افتد، بلکه انتقاد وی از شرق شناسی غرب، اساس نگرهٔ انتقادی او به جریان روشنفکری ایران است.

ب: نقد شرق شناسی غرب. او با تکیه بر آراء فوکو و ادوارد سعید، شرق شناسی اروپا را که مبتنی بر دوگانه انگاری ذاتی میان غرب و شرق است، نقد می کند. این دوگانه انگاری و تأکید بر تمایزات و اختلافات متأثر از گفتمان استعماری غرب است. به نظر او در نگاه شرق شناسی، غیر بومی ها همواره انسان هایی حاشیه ای و دور انداختنی تلقی می شوند که توانایی آن را ندارند که اهمیت حفظ مصنوعات خود را درک کند. از این رو بار مسئولیت انسان سفید ایجاب می کند که ساخته ها و میراث آن را نجات دهد، برهاند و حفظ کند. (ص ۱۵)

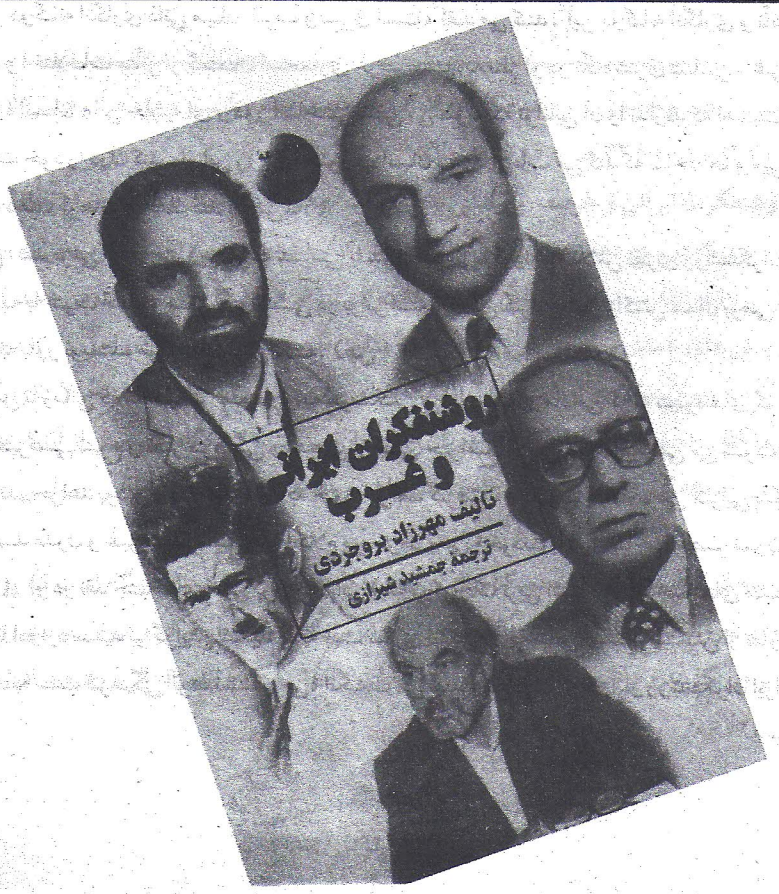
ج: نقد بومی گرایی شرق. غرب شناسی یا شرق شناسی وارونه که تلاش نظری روشنفکران شرق در مواجهه با غرب است، منجر به واکنشی در برابر استعمار می گردد. این واکنش همان بومی گرایی است که به باور نویسنده مولود استعمار است. (ص ۳۰)

پس تا زمانی که مناسبات استعماری به هر شکلی برقرار باشد و مادامی که به شیوه های گوناگون علنی و غیرعلنی تنوع و تکثر فرهنگی و مذهبی و ملی جوامع غربی در غرب نفی می شود، بومی گرایی زنده خواهد بود و چهره های تازه به خود خواهد گرفت. به نظر نویسنده بومی گرایی پدیده ای صد در صد مدرن و غیر شرقی است زیرا کلام موجز آن یعنی «خودت باش» ساختهٔ عصر مدرن است (ص ۳۵). او در نقد جنبه های منفی بومی گرایی (بدون کوچک ترین اشاره ای به جنبه های مثبت آن) همزبان با ادوارد سعید بر گرایش شدید آن به «بت سازی از هر آن چه سنتی است و ستایش از تفاوت» و «بازگشت به سنت فرهنگی آلوده نشدهٔ بومی» انگشت می نهد، بدون آن که در آثار روشنفکران ایرانی رد

پای چنین تعریف هایی را نشان دهد. او ادامه می دهد که «ناسیونالیسم بیگانه ستیز، ذهن توطئه نگر، روحیهٔ سربازخانه ای و گرایش به غرب ستیزی را می توان از جملهٔ غایات گفتمان بومی گرایانه دانست. نیازی به گفتن نیست که این گرایش ها همراه ستایش غیرانتقادی گذشته و هر آن چه بومی است، می تواند برای طرح های ترقی خواهانه پیامدهای شومی داشته باشد». (ص ۳۷)

ترسیم این ویژگی های تند و خشن هیچ مطابقتی با بومی گرایی روشنفکرانهٔ ایرانی ندارد. حتی در آن جا که نویسنده به طرح آراء روشنفکران میهن مان می پردازد و نمونه هایی ارائه می دهد، در هیچ یک از آن نمونه ها، این ویژگی های تند و خشن دیده نمی شود. به جرأت می توان گفت حتی جلال آل احمد که از منتقدین سرسخت غرب زدگی است، معتقد به ناسیونالیسمی بیگانه ستیز و یا ستایش غیر انتقادی از گذشته نیست.

در این جا نکتهٔ ظریفی نهفته است. بروجردی می بایست با تمیز دقیق میان ستیز با عرب زدگی که تا اواسط دههٔ پنجاه در نزد روشنفکران مطرح بود با غرب ستیزی که پس از انقلاب در سطح نظریه پردازان حکومت دینی رایج شد، تفاوتی اساسی و ماهوی قایل می شد. نویسنده سهواً یا عمداً این دو سطح را از هم متمایز نکرده و با خلط این دو، به یک داوری کلی می رسد. اشکال دوم آن است که او معلوم نمی سازد چه طرح ها و فرصت های ترقی خواهانه ای در این پنج دههٔ مورد بحث برای ایران پیش آمد که با پیامدهای شوم بومی گرایی از دست رفت. به نظر می رسد اشکال اصلی در این جاست که



بروجردی فراموش می کند که هر نظریه و اندیشهٔ سیاسی به رغم دامنهٔ گسترده و شمول جهانی ای که می تواند داشته باشد، نمی تواند دقیقاً منطبق بر نمونه های خاص و جزئی باشد. شاید تصویری که سعید از بومی گرایی می دهد با شرایط فکری و سیاسی اعراب منطبق باشد، اما با اوضاع سیاسی و فرهنگی ایران منطبق نیست. نخست به این دلیل که مبارزه با غرب زدگی و به تعبیر نویسنده بومی گرایی ایرانی، وسیله ای بود برای مبارزه با دستگاه استبداد پهلوی نه ستیز با غرب، زیرا غرب زدگی غایت پروژهٔ مدرنیسم نازل پهلوی بود. دیگر آن که تخاصم مستقیم استعمارگر و استعمارزده میان غرب و ایران هرگز پدیدار نگشت؛ چرا که ایران دچار استعمار مستقیم نشد. پس بومی گرایی به آن حدتی که در دیگر کشورهای جهان سوم رخ نمود، در ایران رخ ننمود و ویژگی های کاملاً خاص خود را داشت.

نویسنده در پی گفتار کتاب، بی توجه به مرز دقیق میان مبارزه با غرب زدگی قبل از انقلاب و غرب ستیزی پس از انقلاب، بومی گرایی را به عنوان «فراخوان های سطحی برای رد کردن و خوار شمردن غرب یا ستایش غیر انتقادی از گذشتهٔ اسلامی و پیش از اسلام» (ص ۲۷۹) مورد تردید جدی قرار می دهد. آن چه سخت تعجب و حیرت عمیق خواننده را بر می انگیزد آن است که چگونه پژوهشگری دقیق و جدی هیچ تمایزی میان غرب ستیزی بنیادگرایانهٔ اسلامی پس از انقلاب و مبارزه با علایم و نشانه ها و دردهای ناشی از غرب زدگی قبل از انقلاب قایل نمی شود.

نگاهی به گرایش های نظری و کارکرد اجتماعی روشنفکران ایران

در این بخش از پژوهش که حجم بیشتر کتاب را در بر می گیرد، نویسنده نگاهی وسیع و البته نه چندان دقیق و عمیق به نسل های روشنفکری ایران دارد؛ از شادمان و آل احمد و شریعتی گرفته تا عنایت و سروش و مجتهد شبستری. بدین ترتیب نویسنده خواسته است تمامی جوانب اندیشه گری ایران معاصر را در رویارویی با مسئلهٔ غرب نشان دهد و به دیده بگیرد. شاید همین گستردگی کار سبب بعضی بی دقتی ها و توقف در سطح اندیشه ها شده باشد. بروجردی سعی می کند همهٔ لایه های نظری جامعه، حتی روحانیون را به عنوان «نمایندگان ارگانیک روشنفکران سنتی» در «تعریفی کشدار» از روشنفکر بگنجاند، اگر چه این تعریف و مصادیقی که برای این تعریف بر می گزیند محل مناقشه است، اما با توجه به آن چه نویسنده در مقدمهٔ کتاب در این باره ذکر می کند، می توان از این مناقشه چشم پوشید.

بروجردی نخست با مقایسهٔ روشنفکران ایرانی با همتایان ژاپنی و هندی و عرب و افریقایی، فقدان ظرفیت دو فرهنگه بودن آنان را نشان می دهد. اگر چه این نقص می تواند متوجه تحصیل کردگانی چون فردید، داوری و تا حدی آل احمد باشد، اما به نظر نمی رسد که بتوان از این نقیصه به طور جدی در آراء شادمان («که سراسر دوران جنگ جهانی دوم را در انگلستان گذراند» (ص ۹۹))، شایگان (که بیش از نیمی از عمر خود را در اروپا گذرانده)، شریعتی (که در دوران حاکمیت ایدئولوژی ها غرب را از نزدیک لمس کرد و با برخی متفکران و منتقدان اروپایی مدرنیته تماس مستقیم داشت) و

عنایت و نصر (که آثارشان گواه بر دو فرهنگه بودن آنهاست) سخن گفت.

به نظر نگارنده نقصِ جامعهٔ فکری ایران را شاید بتوان در مشکلی به جز یک فرهنگه بودن جستجو کرد و آن نهادینه نشدن اندیشه در ایران است. با این که یک قرن از حیات روشنفکری ایران می گذرد و با این که همواره جنبش های آزادی خواهانه با تکیه بر آزادی بیان و اندیشه هر از چندی در این یک قرن رخ نموده است، اما هنوز جامعهٔ فکری ایران از فقدان نهادینگی اندیشه رنجور است. این فقدان خود زاده و مولود علل و عوامل بسیاری است که شاید بتوان همهٔ آنها را تحت عنوان سیاست زدگی و پیوند دانش-قدرت پوشش داد. این نکتهٔ بسیار مهمی است که در بررسی وضعیت اندیشه گی ایران معاصر از چشم نویسنده پنهان مانده است. غفلت و بی توجهی به عامل سیاست و قدرت در عدم تعمیق و گسترش فضای اندیشهٔ ایران، منجر به قضاوت هایی نه چندان دقیق شده و سرانجام نیز راهیاب نخواهد بود و هم چنان موقعیت روشنفکری را در بستری مه آلود و وهم آمیز رها خواهد ساخت. این موقعیت وهم آلود خود متأثر از شرایط یک جامعهٔ استبداد خیز است. جامعه ای استبداد زده، سیاست زده نیز هست. به این معنا که طرح هر اندیشه و بینش و تفکری نخست باید از درون این بستر وهم آلود بگذرد. چه بسا اندیشه هایی که در همین فضای تیره و تار مدفون گشته و فرصت شفاف شدن نیافتند. چون اندیشه در ایران نهادینه نشده است، نه تنها به سهولت در تیرگی ها تحریف می شود، بلکه از آن سهل تر مدام سرکوب می شود و مجال ظهور شفاف، علنی و صریح نمی یابد. از این رو بررسی شفاف و صریح و علنی اندیشه های ایران معاصر اگر نه کاری محال، دست کم کاری پر رنج و پر مخاطره است. این بررسی ها پیوسته ناقص، یکسویه، متأثر از گرایشات حزبی، سیاسی، شخصی و سلیقه ای می گردد و زمینهٔ گردهم آیی و تکثر آراء را در فضایی غیرخصمانه از میان بر می دارد. هنوز هر اندیشه ای خصم اندیشهٔ دیگر است و هنوز اشخاص اند که معرف اندیشه هایند نه اندیشه ها معرف اشخاص. حاصل سخن این که بیشتر روشنفکران مطرح در این کتاب، چون فقط به ارائهٔ دیدگاه های نظری نپرداختند، پس بررسی آراء آنان به دور از کارکرد اجتماعی نظریاتشان کاری ناقص و بی سرانجام است. اگر چه این رابطه مانع از این نمی شود که اندیشه ای فراتر از کارکردهای زمانی-مکانی خود رفته و لایه های پنهان دیگر خود را در دوره های بعدی بروز دهد.

از فحوای کتاب بر می آید که زمینهٔ مشترک کارکرد اجتماعی روشنفکران ایران، مبارزه با غرب زدگی و دستگاه خودکامهٔ پهلوی است. در این زمینهٔ مشترک گرایش ها بسیار متنوع است. هم گرایش های سنتی و ضد حکومتی روحانیت جای دارد و هم گرایش های غیر مذهبی و هم مذهبی غیر روحانی. در همین شاخهٔ روشنفکران مذهبی غیر روحانی نویسنده به طیف های گوناگون دیوان سالار، محافظه کار، فیلسوف و انقلابی توجه دارد و نمونه های اصلی هر کدام را معرفی می کند.

نویسنده در بررسی این دسته از روشنفکران به دو گفتمان غالب نظر دارد، یکی «غرب زدگی» است و دیگری «بازگشت به خویشتن». اولی گفتمان غالب دههٔ چهل است که با شادمان و فردید آغاز

می شود و در آثار جلال آل احمد شکل نهایی به خود می گیرد. به نظر بروجزدی غرب زدگی گرفتاری اجتماعی روشنفکران در دهۀ چهل است که جلال آل احمد با شامۀ تیز خود ادیبانه آن را تشریح کرده (ص ۱۶۷). هم چنین او به دستاوردها و دامنۀ وسیع تأثیرات آل احمد در جامعۀ فکری ایران اذعان دارد. اما در کنار این قضاوت های درست، دچار بعضی قضاوت های نادرست نیز می گردد. این نادرستی ها هم می تواند متأثر از خطای نویسنده در تشخیص و درک ناقص «غرب زدگی» آل احمد باشد و هم می تواند متأثر از پیامدهای سیاسی و اجتماعی «غرب زدگی» پس از آل احمد باشد. درک نویسنده از برخورد جلال آل احمد با غرب زدگی ناقص و ناهمزمان است. نخست آن که (همان طور که گفته شد) مبارزۀ با غرب زدگی پوششی بود برای مبارزه با دستگاه استبداد پهلوی که با نقاب مدرنیسم با هر نوع اصالت و هویت و استقلال فرهنگی و اقتصادی برخورد می کرد و در صدد ریشه کنی آن بر می آمد. از این رو مبارزه با غرب زدگی یا مدرنیسم قشری، نه پرستش افراطی گذشته بلکه نوعی مبارزۀ سیاسی بوده است.

دومین داوری نادرست نویسنده در مورد رابطۀ جلال آل احمد با مذهب است. او نگاه جلال را به مذهب ابزاری می داند و در اثبات ادعایش رجوع به نقل قولی از رضا براهنی را کافی می داند. باید گفت که آل احمد یکی از همان روشنفکرهایی است که به شدت گرفتار آسیب های سیاسی شده است و هاله ای از سیاست زدگی و بازی احزاب گرداگرد اندیشۀ او را پوشانده است. اگر چه کتاب **غرب زدگی** تنها اثر او در مورد غرب است و در همین کتاب است که صریحاً به ماشینیسم و دستاوردهای تکنولوژیک آن حمله می کند. اما بسیار ساده سازی است اگر حملۀ او را به ماشینیسم وارداتی مساوی با حمله به کارکرد ماشین در غرب تلقی کنیم. حملۀ او بیش از هر چیز و به طور قاطع متوجه ورود ناهنجار آثار و عواقب تکنولوژی به شرق است.

در مورد رویکرد آل احمد به مذهب نیز عللی می توان بر شمرد، عللی که هم ریشه های روان شناختی دارد و هم جامعه شناختی. شکست و سرخوردگی او در جریانات چپ مارکسیستی و مواجهه با عدم استقلال و بیگانگی شان با مردم از یک سو و وابستگی جریانات راست روشنفکری به غرب از سوی دیگر او را به سوی مذهب سوق می دهد. بالاخص که مذهب هم در عرصۀ سنت و هم در عرصۀ روشنفکری تحولات بسیار می یابد. از این رو گرایش او به مذهب را نمی توان یک گرایش ابزاری دانست. به خصوص که به تصریح نویسنده، آل احمد به راحتی توانست میان روحانیون و روشنفکران پل ارتباطی برقرار کند. مهم تر این که اصلاً طرح غرب زدگی جز با تکیه بر مذهب اساساً امکان پذیر نبود و «مذهب» جوهرۀ اصلی فرهنگ بومی ما بود.

علی شریعتی، لوتر بلندپرواز یا سخنران ساحر

بحث دربارۀ شریعتی این گونه آغاز می شود: مردی که غیرمذهبی ها او را نادیده گرفتند و کم اهمیت، روحانیون او را سرزنش کردند و مزاحمش شمردند و رژیم شاه او را مارکسیست اسلامی دردسر آفرینی دانست که باید خاموشش ساخت (ص ۱۶۶). سپس نویسنده نظریۀ «بازگشت به

خویشتن» شریعتی را دنبالهٔ گفتمان «غرب زدگی» آل احمد دانسته و مدعی می شود همان طور که دههٔ چهل فضای فکری ایران در تسلط آل احمد بود، دههٔ پنجاه بی شک متعلق به شریعتی بود (ص ۱۵۷).

بروجردی ادر ین بخش، بررسی خود را با همان شیوه ای آغاز می کند که دیگر بخش های کتاب را. به این معنا که نقطهٔ آغازین بحث در هر فصلی بر واقعیت های موجود و زمینه های اجتماعی و نظری است و نویسنده در خلال بحث با رجوع مستقیم به مکتوبات روشنفکران مورد نظر به نتیجه ای مشخص می رسد. این نتیجه گیری و قضاوت در هر یک از بخش های کتاب بدون نوسان و فارغ از ادبیات عاطفی و هیجانی است. اما در بحث از شریعتی این شیوه دگرگون می شود. نویسنده که در ابتدا مقید به همان شیوهٔ پژوهش گرانه است، در ادامهٔ بحث دچار نوسانات و تردیدهای مکرر می گردد و به زبانی سخن می گوید که از هیجانات و آسیب های سیاسی دوران به شدت متأثر است. بد نیست چند صفحهٔ مربوط به شریعتی مرور شود.

بروجردی در بحث از نظریهٔ غرب شناسی شریعتی و تفاوت کارکرد مذهب در شرق و غرب از دید او می نویسد: «رهبران مذهبی در غرب به صورت همکار صاحبان قدرت در آمدند. حال آن که در شرق همواره طلایه دار طغیان علیه هرگونه بی عدالتی بودند». (ص ۱۷۱) سپس اضافه می کند که این تفسیر با جهان بینی دوگانه پندار شرق شناسی وارونه سازگاری دارد و نتیجه می گیرد که «متأسفانه شریعتی در این مورد ضد و نقیض گویانه و فریب کارانه و بسیار غیرتاریخی سخن گفته است.» (ص ۱۷۱)

در یک تعریف، شریعتی را جامعه شناس دین می داند زیرا رهیافت او به دین متأثر از مکاتب جامعه شناسی معاصر است و نوشته هایش خارج از اندیشهٔ دینی نیست. در تعریف دیگر او را در مقام یک ایدئولوگ متهم می سازند که برای بی همتا سازی شیعهٔ علوی ابایی از ضد و نقیض گویی ندارد (ص ۱۷۲). در تعریف سوم او را موفق ترین روشنفکر ایرانی در استفاده از گفتمان شفاهی می داند. «او گفتمان تاریخی قربانی بودن مذهب شیعه، گفتمان شهادت، را برجسته ساخت و آن را موضوع استعاره های سخن پردازانهٔ خود قرار داد» (ص ۱۷۳). و اضافه می کند که قدرت سحر کلام او نخستین بار در حسینیهٔ ارشاد آشکار شد (ص ۱۷۹).

سرانجام این که شریعتی نه فیلسوف بود و نه کلام شناس، بلکه اهل جدلی بود که استدلال گفتمانی متکلمان و فقیهان را تقریباً نادیده گرفت (صص ۱۸۱-۱۸۰). به نظر نویسنده این ویژگی بزرگ ترین امتیاز شریعتی و در عین حال چشمگیرترین نقطهٔ ضعف اوست. زیرا با نادیده گرفتن پشتیبانی روحانیت، شریعتی روشنفکران را برای پی گیری اندیشه های دینی در عصر حاضر مستعدتر و امیدبخش تر می داند.

در این تعریف های جسته گریخته به روشنی می بینیم که نویسنده میان شیوهٔ پژوهش گرانه و ادبیات عاطفی در نوسان است. او می فهمد که معارضهٔ شریعتی با غرب (استعماری) مبارزه با دستگاه استبدادی است و باز می فهمد که ترجیح روشنفکران برای اصلاح دینی از جانب شریعتی با این قضاوت

نویسنده همخوانی ندارد که شریعتی در توضیح کارکرد مذهب در شرق، فریب کارانه و غیر تاریخی سخن گفته است. اما به رغم این دریافت های پیدا و پنهان، نویسنده نمی تواند نتیجهٔ لازم را از صحبت های خود بگیرد، از این رو با پررنگ کردن نقش و تأثیر نوزبانی شریعتی در پیشبرد اندیشه هایش، از ارزیابی گوهر اندیشهٔ شریعتی غافل می ماند.

در بحث از گفتمان بازگشت به خویشتن نیز همین شیوه تکرار می شود. از یک سو نویسنده معتقد است «بازگشت به خویشتن» را به مبارزه خواندن همزمان ناسیونالیست های غیر مذهبی، رقیبان مارکسیست و روحانیون محافظه کار است و از سوی دیگر این گفتمان را فریب آمیز و از نظر فکری پر از کاستی (ص ۱۷۷) می شمارد، بی آن که دلیل این فریب آمیزی و نمونه هایی از این کاستی ها را نشان دهد. در هیچ کجای این بحث بروجردی روشن نمی کند که منظورش از فریب آمیز بودن چیست و چرا مدام در نفی اندیشهٔ شریعتی (و نه نقد آن) کلماتی را به کار می گیرد که فاقد بار خردورزانه و منطقی است.

بی تردید نوسخنی شریعتی به عنوان پدیده ای مؤثر و سرنوشت ساز در ادبیات و اندیشهٔ سیاسی عصر انقلاب و دههٔ پنجاه غیرقابل انکار است. از این رو پژوهش های زبان شناسانهٔ مستقل و جدی دربارهٔ نقش و کارکرد زبان در اندیشهٔ شریعتی ضروری است. میان این پژوهش های زبان شناسانه و پژوهش های نظری –سیاسی باید تفکیک قایل شد و هرکدام را در جایگاه خاص خود آورد. نباید فراموش کرد که زبان عنصری است تفکیک ناپذیر از هویت ملت ها و یکی از نشانه های ذاتی هویت ملی است. به همین دلیل نوآوری شریعتی در زبان به نوعی مظهر هویت ملی ایرانی نیز هست. هویتی که در تاریخی دور پا گرفته است. از ایرانیت پیش از اسلام آمده، از کورهٔ تهاجمات بیگانگان و حملات ایدئولوژی ها عبور کرده و با تجربهٔ ادیان و جنبش های ملی و دینی و در هیئت کنونی به ما رسیده است. هیئتی که در عین ثبوت همچنان پذیرندهٔ ویژگی های تازه نیز هست. این خصوصیت ثبوت و تحول در زبان نوین شریعتی کاملاً به چشم می آمد. به همین دلیل بحث دربارهٔ زبان شریعتی نه تنها ناخوشایند نیست، بلکه ضروری هم می نماید. اما نه آن چنان که بروجردی مطرح می کند. از نظر او نیز نقش زبان در کارکرد اجتماعی اندیشهٔ شریعتی بسیار مهم است اما او این اهمیت را درشدت ریاکاری و فریب آمیزی و استعاره پردازی کلام شریعتی می جوید و در این ادعا تا حدی پیش می رود که علت موفقیت گفتمان ها و نظریات شریعتی را به نوپردازی کلامی شریعتی تقلیل می دهد.

پایان کلام

رابطهٔ قدرت و دانش یکی از رابطه های ممکنی است که فوکو آن را نشان می دهد. این رابطه ای عام است که در تمامی جامعه های مدرن و ماقبل مدرن، سنتی و فراصنعتی به چشم می خورد. اما یک رابطهٔ خاص هم میان اندیشه و سیاست وجود دارد که با توجه به شرایط اختصاصی هر جامعه ای تغییر می کند. در جامعهٔ استبداد زده ای مثل ایران هر حرکت و اندیشهٔ تازه ای (در هر عرصه ای) نخست

گرفتار بازتاب های سیاسی می شود. زیرا به ناگزیر با سیاست درگیر می شود. برای فهم این ناگزیری، نخست باید این اصل را پذیرفت که جوامع استبدادزده لاجرم سیاست زده نیز هستند. پس همه چیز به شدت از لحاظ سیاسی آسیب پذیر است. به همین دلیل باید پژوهشگران به خصوص آنان که در حیطهٔ اندیشه ها و نظرات غیر انتزاعی و غیر آکادمیک کار می کنند به آسیب پذیری سیاسی موضوع مورد پژوهش خود وقوف داشته باشند و هوشیارانه خود را از این خطرها برکنار دارند تا از اعتبار کارشان کاسته نشود.

جریان روشنفکری ایران از آغاز تا اکنون از این آسیب ها در امان نمانده است. همواره هاله ای به شدت سیاسی آن را در خود پوشانده است. سیاست در جوامع استبداد زده در همه چیز رسوخ می کند. پرده ای از ابهام، تردید و ناخالصی بر روی همه چیز می افکند. وظیفهٔ پژوهشگر کنار زدن این پردهٔ ابهام است. وظیفه ای که مورد توجه بروجردی قرار نمی گیرد و از اعتبار و دقت کارش می کاهد؛ زیرا در این پژوهش او اندیشمندانی را بر می گزیند که برخی از آنها حقیقتاً از نقش آفرینان نظری ایران در عرصهٔ اندیشه های اجتماعی و سیاسی و دینی و فلسفی در دهه های اخیر بودند و هرکدام به نوعی درگیر سیاست روز. یکی به گونه ای محافظه کارانه و تأیید آمیز، یکی به گونه ای رادیکال و انقلابی و دیگری هم به شیوهٔ مدارا و مسالمت.

حاصل کلام آن که کاوشگر دقیق و پژوهشگر حساس در بررسی اوضاع فکری جامعهٔ سیاست زدهٔ ایران باید هوشیارانه نخست هاله های ابهام را از دور و بر اندیشه ها پاك کند، لایه های فریب آمیز حزبی، جناحی، شخصی و ایدئولوژیکی را پس بزند، تا به کُنه اندیشه ها دست یابد. چرا که این نقش آفرینان عرصهٔ نظر حقیقتاً به عنوان پایه های زیرین و سنگ بنای تفکر ایران معاصر محسوب می شوند.