



تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی

م. تیوا

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

رضا براهنى

برخورد تمدن‌ها همواره خیزش اندیشه‌ها را سبب گشته است. تمدن‌ها به موازات حرکت انسانها، اشیاء و عقاید در درازنای زمان و مکان به تأثیرگذاری و تأثیرپذیری از یکدیگر از طرق زور و اجحاف و یا تعقل و اندیشه مشغول بوده‌اند. کنکاش در گستره اعصار نشان می‌دهد که در هنگامه رویاروئی فرهنگ‌ها، جوامع به فراخور حال و اندیشه به «شناخت» آن دیگری همت می‌گمارند. 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، پیشرفه و عقب‌مانده و... اما علت چیست؟ آیا این شیوه نگرش محصول اجتناب ناپذیر تقابل فرهنگ‌هاست؟ تأثیر این دیدگاه بر شکل‌بندی پرسشواره‌های فکری و پژوهه‌های سیاسی روشنفکران هرجامعه چه بوده است؟

ارزیابی ترازنامه روشنگری در ایران نشان می‌دهد که در سده معاصر روشنفکران ایران بطور عمدۀ 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 تجدد را به صدا درآورد و چه آنگاه که چالش تالی غرب در هیبت پرسشواره‌های «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن»

پیش زمینه شکل گیری نهضت فکری اسلامی را سبب گردید. آنچه در هر دو حالت مشهود است سنگینی وزنه غرب بمثابة فرهنگ مرجع بر روان روشنفکر ایرانی می باشد. به بیان دیگر مبانی نگرش، معیارهای ارزیابی و قضاوت های ارزش اینان همانا در آئینه برخورده اشان با غرب شکل بسته است: تقابل و سیزجی یا تسلیم و سرمتشق گیری! گروهی از «حقارت شرق» و «جلال غرب» و دیگرانی از «غرب غرب» و «مظاهر تفاخر شرق» سخن رانده اند. پرسشواره نخست، پروژه سیاسی تقليد غیر منقادانه از غرب را به ارمغان آورد و پرسشواره دوم غرب سیزی و شرق پرستی را عنان نهاد. انقلاب اسلامی هژمونی فکری - سیاسی دیدگاه متاخر را به نمایش گذاشت، و این خود بخشًا حاصلی بود از فرایند رویکرد روشنفکران متقد ما بسوی سامانه های سنتی و عقب مانده جامعه، در درازنای رو در روئی با غرب.

وجود فرهنگ مرجع، همسنجی نگری و تفکر نشویت گرا در ضمیر آگاه و ناخودآگاه روشنفکران ایرانی باعث گردیده است که اینان برای حفظ و توجیح خود در برابر غرب هرچه بیشتر به رسماً سنت و دین و هنجارهای بومی خود متولّ 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 نیا کانمان به سرانجام رسانیم. دیگر آنکه پرسشواره فکری ظفرمند حاکم امروزه سیزی با تمامیت زندگانی جدید انسان متجدد را تحت لوای سیزی با غرب زدگی و مظاهر فکری آن علم نموده است و می رود تا مانعی بزرگ را فراروی پوشش تجدد گرایی در ایران قرار دهد. ناگفته روشن است که جدال با این آئین کهن پرستی برای تمامی آنانی که به گسترانش باورها و هنجارهای تازه و جهانشمول باور دارند نیازی حیاتی است.

ادیان و دیدگاه نشویت گرا

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

صورت نگرفته است. با وجود آنکه این «دوگانه» نگر یستن به حوزه سیاست از مشخصات اجتناب ناپذیر انسان امروزی است ولی میزان آن از لحاظ فرهنگی یک امر نسبی است. بعضی الگوهای فرهنگی بیش از دیگران ثنویت گرا می باشند. در این میان ادیان ابراهیمی مانند مسیحیت، یهودیت و اسلام (برخلاف ادیان چندخدائی بخششائی از افریقا و آسیا) با تقسیم بشریت به مؤمن و کافر، پرهیزگار و گناهکار، اهواری و اهریمنی و بالآخره «ما» و «آنها» براین دوگانه انگاری تا کید می ورزند. آبشعور این ثنویت گرایی همانا در ایمان اینان به اینه یک خدای مطلق (توحید) نهفته است که خود پاسخی است به پرسش آغازین ادیان ابراهیمی، ماهیت هستی. در اسلام هستی شناسی با این سینا آغازی گردد و ملاصدرا آن را به کمال می رساند. این سینا هستی را متشکل از سه بخش می داند: اول آنچه واجب الوجود است (خدا) و نمی تواند وجود نداشته باشد چرا که عدم وجود آن تضاد را سبب می گردد. دوم آنچه ممکن الوجود است و می تواند ماهیت داشته باشد یا نداشته باشد (جهان) و سوم آنچه ممکن نیست چرا که در درون آن تضادی ذاتی نهفته است (شريک قائل شدن برای خدا) و نمی تواند دوماهیت داشته باشد. تها «هستی لازم» قادر است که در خود تعقل کند. در اسلام از آنجا که هستی خدا واجب است و مابقی ممکن (یا بقول میرزا مهدی آشتیانی وجود از وجود بر می خیزد) هیچ چیز را تصاحبی بر حیات خود نیست بجز خدا. اگر افلاطون جهان را به دنیای مجازی و دنیای مقدس تقسیم می کند، این سینا نیز از دنیای سایه و دنیای نور سخن می راند. و اگر ارسطو حقیقت هر چیز را در خود آنچیز می داند و منطق را اصل آغازین بر می شمارد، این سینا واقعیت هر چیز را در خدا می جوید و خرد را تنها زمینه ای برای خرد رفتن محسوب می دارد. این سینا، این طایله دار فلسفه اسلامی، در مقدمه کتاب منطق الشرقيه خود (که متأسفانه تنها صفحاتی از آن

* در میان صاحب نظران فلسفه اسلامی اختلاف نظر ریادی در مورد عنوان کتاب این سینا به چشم می خورد. عده ای معتقدند که عنوان کتاب منطق المشرقیه یا منطق شرقی نام دارد و دیگرانی بر این باورند که نام کتاب در اصل منطق المشرقیه یا منطق روشنگر (Illuminative) می باشد.^۱ در هر حال آنچه آشکار است این است که این سینا این منطق شرقی یا روشنگر را بسیار برتر از فلسفه ارسطوی

به جای مانده است) می‌نویسد که کارهای پیشین فلسفی او (مانند کتابهای شفا و نجات) که بر اساس منطق ارسطوئی نگاشته شده‌اند تنها نوشته‌هایی هستند قابل فهم عوام، حال آنکه «فلسفه شرقی» علم نخبگان و اشرافیت ذهن است و برای هم اینان به نگارش درآمده است.

برای این سینا شرق در معنای نمادین خود بیانگر دنیای نوره و پاکی است و مغرب مظہر 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^{۲۰} که او را در کیهان (Cosmos) هدایت کرده و سرانجام به رستگاری ابدی رهمنو سازد را باز جوید. لذا در این فلسفه «کیهان درونی می‌گردد و زبان خردگرا و مجرد فلاسفه ارسطوئی مبدل به زبان نمادین و خاص می‌گردد. مسافر [کیهان] از هادی خود ساختار جهان و خطراتی را که فاروی او خفته است باز می‌جوید و عزم سفرمی کند. او از کوهها و دشت‌های گیتی گذر می‌کند تا آنکه بالآخره از دنیای متجلی ظاهری بیرون می‌آید و در پایان مرگ را که مظہر متولد شدن دریک زندگی معنوی جدید است دیدار می‌کند. آنکس که راهیش را ترک می‌گوید دیگر هرگز دوباره در آن زندانی نمی‌گردد.^{۲۱} شbahat و کیهان این مذاه برشناختی 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 صحرای کربلا. این نظامهای گفتاری بدلیل عمق و فضای فراگیری که در کردارهای گفتاری (Speech Acts) روزانه مردمان این جوامع دارند از پیدایش و رشد بدیل های 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 بینند. این نظامهای گفتاری امروزه بخشی

محدودیت‌های خارجی در برابر خواست او بنتظر می‌رسد در اصل شرایط لازم حیات او است. نتیجه این اندیشه برای او آشتبای واقعیت عینی بود. جهانبینی مسیحیت و یهودیت نیز بر مبنای این ثنویت گرایی استوار گردیده است. این ادیان با جنبه انسانی قابل شدن برای خدا و استفاده از استعاره پادشاهی خداوند بر روی زمین و تاکید بر تراج و تخت منحصر به فرد او تمایز میان خود و غیراندیشان را رقم زدند. ریشه‌های این تفکری گمان به نظریه پادشاهان فیلسوف (philosopher kings) افلاطون بازمی‌گردد که آرمان‌شهر فضیلت می‌بایست در اطراف آنان شکل بندد. در نزد ایرانیان پادشاهان فیلسوف همان پیامبران می‌باشنده این باورها (افسانه‌ها) زیر بنای 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 بینشی تبدیل می‌کنند ارز ایشان‌لور یک 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 شbahat 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 صحرای کربلا. این نظامهای گفتاری بدلیل عمق و فضای فراگیری که در کردارهای گفتاری (Speech Acts) روزانه مردمان این جوامع دارند از پیدایش و رشد بدیل های 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 در هر موقعیت جدید دوباره آموزش بینند. این نظامهای گفتاری امروزه بخشی

* ابونصر فارابی، بیانگذار منطق و اندیشه سیاسی در دنیای اسلامی، نیز تحت تأثیر آراء افلاطون می‌گوید که پادشاهان فیلسوف همان پیامبران می‌باشند و جامعه ایده‌آل یا مدنیة فاضله نیز همان جامعه‌ای است که توسط پیامبران هدایت شود.

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

^{۲۰} در اینجا دنیای نور دلالت بر دنیای ایده و فکر دارد. انگار (idea) از کلمه یونانی eide به معنی توریا روشانی نشأت می‌گیرد.

^{۲۱} بسیاری از متفکرین شیعه این هادی را حضرت علی یا امام زمان می‌دانند.

جدانشدنی از خودشناسی یهودیان و شیعیان را تشکیل می‌دهند. صهیونیسم بخشاً بر پایه لزوم وحدت یهودیان (ما) بر علیه غیرکلیمیان (آنها) بنا گردید و خمینی ایسم نیز امروزه از ضرورت وحدت مسلمانان، شیعیان و مستضعفین (ما) در برابر کفار و غربیان و مستکبرین (آنها) سخن می‌راند. شکل گفتاری درونی / بیرونی یک جدائی رادیکال میان «بیرونی» که حیات جمع را تهدید می‌کند و «درونی» که باید مشکل شود تا «تهدیدات و توطئه‌های دائمی خارجیان» را دفع کند سبب می‌گردد^۲ استعاره درون / بیرون بنویه خود یک روحیه سر بازخانه‌ای که تحت هجوم است را در میان شهر وندان و مؤمنین ایجاد می‌کند. تفکر دینی - سیاسی غالب در اسرائیل و ایران دونمونه معاصر چنین اندیشه‌ای می‌باشد.

از دیگر خصوصیات مشترک میان یهودیت و شیعه (که بته در سایر ادیان نیز به وفور یافت می‌شود) نقش محوری زبان و عده و نوید است که بخشی از ذهنیت روزمره پیروان - شهر وندان را شکل می‌بخشد. اگر این گفتار صاحب نظران زبان‌شناسی همچون ویتنگشتاین، هایدگر، فوکو، هابرماس، لاکان و دریدا را مبنی بر اینکه زبان تفکر افرادی که آن را استعمال می‌کنند را می‌سازد (یا حداقل تحت تأثیر قرار می‌دهد) پذیریم به اهمیت زبان بعنوان یک حقیقت سیاسی بیشتر پی خواهیم برد. شیعه با زبان آینده گرای خود (قول بهشت، رستگاری ابدی، شهادت، سعادت جاویدان...) جاده‌ای بسوی «آینده‌ای روشن» را در اذهان پیروان خود ایجاد می‌کند که برای رسیدن به آنها می‌توان از امتیازات «ناچیز دنیوی» همانند آزادی فردی، حقوق اجتماعی، داشتن شغل، صلح و... صرف نظر نمود. عده و نوید پاره‌هایی از زبان هستند که همواره آماده بکار گرفته شدن می‌باشند. اینها ذهنیت‌هایی را تولید می‌کنند که همواره مدهوش «دیگری» می‌باشند: رهبری بر روی زمین یا فراسوی زمان و مکان، تصویری از یک مدینه فاضله، ایمان به یک هدف وابستگی به شکلی از خردگرایی. یهودیت نیز دیرزمانی است که با اندیشه رسیدن و سپس ساختن «سرزمین موعود» تشنگی ایمانی و آرمانی پیروان خود را

سیراب می‌سازد.
دین در کنار فهم عادی، علم، و زیبائی شناسی، چهارشیوه غالباً نگرش، شناخت و ادراک آدمی از دنیا پر امون خود را تشکیل می‌دهد.^۳ دیدگاه دینی برخلاف فهم عادی می‌خواهد 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 می‌کوشد حقایق روزمره زندگی را مورد پرسش قرار داده و آنچه مفروض و مسلم است را در چارچوب احتمالات و تجربیات در باید تلاش می‌کند تا حقایق روزمره زندگی را برمبنای حقیقتی بزرگتر و غیرفرضی به نقد کشد. دانش دینی نمی‌تواند جایز الخطا باشد، بلکه باید فرای شک واقع گردد. دیدگاه مذهبی بجای تفکیک و بی‌طرفی از تعهد سخن می‌راند و بجای تحلیل برو باروئی و مواجهه تاکید می‌ورزد. نقش دین از دیدگاه جامعه‌شناسانه از آن رو قابل توجه است که نه تنها نظام اجتماعی را تعریف می‌کند بلکه آن را می‌سازد و اهمیت آن نیز از آنجا ناشی می‌گردد که می‌تواند برای افراد یا گروهها یک نمودار کلی ولی متمایز از خود، دنیا و رابطه بین این دو و همچنین نمونه‌ای از آنچه هست و آنچه می‌باید باشد فراهم آورد.

گفتیم که علم در صدد شناخت واقعیت‌هاست از طریق توضیح و تجریه آن و دین در اندیشه شناخت برای دستیابی به ایمان. گستره کاوش ادیان لاکن بدینجا ختم نمی‌شود! 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 فضای می‌گذارند (و این همانا مکانیزم عمل کننده اقتدار دینی است). نظامهای گفتاری قلمروهایی هستند که در آنها قدرت و سلطه به عده‌ای تفویض می‌گردد و از دیگرانی سلب می‌شود. در جوامعی که سلطه مراتب دینی بالاترین منبع اقتدار می‌گردد فرهنگ گناه (guilt culture) سایه خود را بر ذهنیت مشترک جامعه می‌افکند. اروپای قرون وسطاً و ایران معاصر دو نمونه برجسته اقتدار چنین فرهنگی می‌باشند. فرهنگ گناه بیش از هر جا حضور خود را در حوزه روابط جنسی افراد جامعه ظاهر می‌سازد. شعار همیشگی آن مبارزه با «شهوت»، «نفسانیت»، «غرایض انسانی» و «لذت» و هشدار از «ارتكاب

* می‌گویند 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 «ترس از آخرت» می‌باشد. در مذهب شیعه فرهنگ گناه برپایه عنصر دیگری نیز استوار است که همانا سنت شهادت والگوی کربلا می‌باشد. تأسف آن جوان بسیجی از کشته نشدن در جبهه جنگ و پیوستن به «برادران شهیدش در بهشت» رخساره دیگری از حلول فرهنگ گناه را به نمایش می‌گذارد. لذا فرهنگ گناه تنها ثوابت گرایی ذهنی را تداوم می‌بخشد. در ایران استمرار تفکر دینی اقتدار فرهنگ گناه را به همراه آورد و این آخری خود در عدم شکل گیری جامعه مدنی کارساز بود.

غرب و دوگانه‌انگاری

فرایند تاریخی را که اروپا از پایان سده پانزدهم میلادی تا به امروز دنبال می‌کند دوران تجدد (modernity) نام گذارداند. این فرایند که با رنسانس و نهضت اصلاح دین (reformation) آغاز گردید به اقتدار دیدگاه تقارن‌نگر ماقبل خود که دنیا را به دنیای حقیقی و دنیای مجازی تقسیم می‌نمود پایان بخشید. تا آن زمان دنیای حیات روزمره تنها دنیائی خیالی پنداشته می‌شد و دنیای «واقعی» (که تنها از طریق دین و فلسفه قابل ادراک بود) تنها پس از مرگ انسان در حیاتی دیگر قابل دسترس می‌نمود. انسان متعدد این جهانبینی را واژگونه ساخت. دنیای مجازی را گذشته‌ای 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).⁴ فارسید عصر روشنگری و انقلابهای پی در پی علمی، فلسفی، صنعتی، فرهنگی و تجاری نقد بيرحمانه خرافات مذهبی را سبب گردید. کوشیدگان عصر رنسانس می‌خواستند خود را از قید موهومات آزاد سازند و برپایه دانش جهانشمول، عاری از هرگونه توهمندی پیش‌داوری، دنیای جدیدی را بنا سازند. اینان براین اندیشه بودند که انسان کهن می‌باید برپایه بصیرت و خواستی که تنها از طریق عقل آزاد بdest می‌آید خود و محیط پیرامون خود را دگرگون سازد. تنها کافی نبود که انسان از لحاظ اخلاقیات فردی متحول گردد، می‌بایست 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)، تاریخ‌نگار انگلیسی، اهمیت این دوران را چنین بر

می‌شمارد: «رنسانس با وجود تمامی تجدید نظرها و انتقادات [وارده به آن] کما کان رکن اصلی کلیت تاریخ اروپا را تشکیل می‌دهد.»⁵ آغاز عصر روشنگری در سده هیجدهم میلادی از فارسیدن تمدنی جدید و مدرن حکایت می‌کرد. تمدنی برپایه سه اصل: خردگرایی، فردباوری و سکولاریسم. خردگرایی (rationalism) که با رنسانس آغاز گردیده بود در عصر روشنگری تولیدی دوباره یافت. اینک تصور منطق جهانشمول و پیشرفت و علم و آزادی بر کلیه نظام‌های ارزشی و اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی جامعه مدنی سایه افکند. زان‌راک 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 رهنمایی می‌سازد. خرد عصر روشنگری جهانشمول شدن دلیلستگی‌ها را اساس زندگی سیاسی دانست و جایگزینی خرافات با منطق تعقل گرا را در عالم اندیشه بیار آورد. کوشیدگان عصر روشنگری تعهد کورکورانه به یک نظریه را نه یک فضیلت روشنگری بلکه یک گناه روشنگری محسوب داشتند.

فردباوری: عصر تجدد (روشنگری) نمی‌توانست در هنگامه‌ای که تحولات عظیم اجتماعی - اقتصادی در شر夫 رخداد بود کما کان به اندیشه حقوقی عصر کهن (قرون وسطی) وفادار بماند. توماس هابز تفکر مسیحیت را که معتقد بود حقوق افراد توسط خدا تعیین شده است، به مقابله طلبید، و اعلام داشت که حقوق سیاسی و تعهدات تنها از منافع و خواست افراد بر می‌خizد. 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 احتیاط از درد و افزایش لذت مانند ماشین حسابهایی که منافع خود را حساب می‌کنند عمل می‌نمایند. فردباوری بمثابة یک فلسفه سیاسی پا به پای اغراق فردباوری آزمند Possessive Individualism. رازیربنای اندیشه سیاسی سده‌های هفدهم و هجدهم اروپا دانست. لیبرالیسم معتقد بود (و هست) که جوهر انسانی خواستار رهائی از هرگونه وابستگی به خواست و اراده دیگران است و آزادی تنها یک کارگزار مالکیت است. جامعه، مجموعه‌ای از انسانهای برابر و آزاد است که تماسشان با یکدیگر تنها از

راویه توانایها و مالکیتی است که دارا می باشند. جامعه سیاسی تنها ابزاری است برای حمایت از مالکیت و وسیله ای است برای حفاظت از روابط منظم داد و ستد. به عبارت دیگر لیرالیسم دیگر انسان را نه موجودی اخلاقی یا جزئی از یک کلیت اجتماعی که تنها بعنوان مالک شخصیت و توانایهای خود به رسمیت شناخت و بیان داشت که همانگی میان منافع شخصی افراد دولت را بوجود آورد. هگل جامعه مدنی یا بورژوازی را حوزه ای دانست که افراد اتحاد خانوادگی را ترک گفته و به رقابت اقتصادی وارد می شوند. برای او تنها در چارچوب دولت بود که منافع عام / همگانی تعقیق می یافت.

سکولاریسم: با وقوع جنگهای ۳۰ ساله در اروپا و بسته شدن قرارداد (west phalia) در سال ۱۶۴۸ میلادی که طرح نظام دولت - ملت های مدرن را مطرح نمود، اندیشه سیاسی دستخوش تحولی عظیم گردید. اصل حاکمیت دولتها (sovereignty)، دنیوی شدن تعهد شهروندان را طلب می کرد. تعهد نسبت به دولت جایگزین وابستگی به کلیسا گردید و این خود دنیوی شدن «هویت» شهر وندان را منجر شد. امواج اندیشه های ضد مسیحیت که توسط انقلاب کبیر فرانسه رهائی یافته بودند ایده بی تفاوتی دینی و بی خدائی را بعنوان عقایدی معتبر، در آگاهی و خاطره قومی مردمان حک نمودند. تفکر سکولاریبا اصول خرد، علم، انسانیت و دمکراسی به مصاف بتواره پرستی کلیسا شتافت.

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

برمی شمرد:

- 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 توهمات دینی و سیاسی حقیقت جامعه و روابط اجتماعی را بر ملا 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 انسانها می توانستند در آن آزادانه بهترین عقاید، انجمن ها، حقوق و سیاستهای اجتماعی را جستجو کنند و به تصرف خود در

آورند.

مارکس بر خصلت انقلابی سرمایه داری مدرن تاکید می ورزید و ماکس و برب خردگرایی ذاتی آن. به عبارت دیگر تجدد هم خرد بود و هم انقلاب. در شیوه تفکر دیالکتیکی بود و در حوزه عمل انقلابی. به گفته مارکس انقلاب بورژوازی خصلت های پویای تجدد (تحریک و تحرک و دگرگشت مدام) را آزاد نمود و این خود «هر آنچه جامد بود را در هوا ذوب کرد.»^۸

حشام شرابی (Hisham Sharabi) متکر معاصر فلسطینی به پیروی از مارشال برمن عقیده دارد تجدد یک کلیت جامع را نمایندگی می کند که از سه خصلت کاملاً متفاوت تشکیل شده است: اولی ما را قادر می سازد تا تجدد را به عنوان یک ساختار جامع در نظر گیریم، دومی ما را قادر می سازد تا آن را بعنوان یک روند کلی در بایم، و سومی شناخت از شعور یا آگاهی آن عصر را ممکن می سازد.^۹ او اولی را تجدد (modernity)، دومی را نوگرایی (modernization)، و سومی را تجدد گرایی (modernism) می نامد. تجدد از لحاظ ساختاری شامل کلیه عناصر و روابطی است که رو یه مرنه آن فرهنگ خاصی را که ما جدید می نامیم تشکیل می دهد. نوگرایی پویش دگرگشت اقتصادی و تکنولوژیکی است که ابتدا در اروپا رخ داد و در امتداد خود نوین سازی جوامع اروپائی را بیار آورد. تجدد، به مثابة آگاهی، یک الگوییک نظام گفتاری است که اروپا از طریق آن با متمایز ساختن خود از آن (دیگری) غیر مدرن خود را می شناسد. تجدد گرایی، یا آگاهی از متجدد بودن، پنداشتی است برای شناخت و تغییر خود و جهان و نیاز به فراسوی آن رفتن. تجدد و تجدد گرایی بمثابة ساختار و آگاهی، ریشه در فرایند نوگرایی و دیالکتیک تحول و دگرگشت داشتند.^{۱۰}

«شرق» بمثابة آینه خود سنجی «غرب»

بی گمان در گستره فراگشت (evolution) تاریخی سه اصل بنیادین عصر روشنگری را می توان دستیافته های انسان متجدد دانست. میراث این عصر را فریدون آدمیت در جمله ای چنین خلاصه کرده است: «چند صد سال است که عقل نقاد، خود را از ظلمتکده جهل رها ساخته است.»^{۱۱} اما این میراث پایاندان یا ضامن جلوگیری از شکل گیری اشکال دیگری از جهالت نبود. پیشتر گفتیم که هر فرهنگی

محدودیت‌ها و روش‌های مختص خود را برای تعریف و توجیه آنچه که می‌پذیرد و آنچه را که انکار می‌کند داراست. هر فرهنگ گنجینه‌ای از ایما، کنش‌ها و کردارها برای نادیده انگاشتن هرآنچه باب طبعش نیست را در اختیار دارد. به قولی دانش رهایی‌بخش ما از خود عمدتاً نه ناشی از آگاهی ما که بیشتر از طریق آنچه نمی‌خواهیم بدانیم یا بشناسیم بدست می‌آید. غرب نیز این قاعده مستثنی نبود. برخلاف آنچه امروزه اسطوره سازان تمدن غرب می‌کوشتند تا اثبات نمایند هویت جامعه غربی یک مسئله بدبیه و آشکار نبوده و نیست. جامعه غربی به تصویر بر عکس خود احتیاج داشت تا خود را تعریف کند. همانگونه که می‌شل فوکودر مطالعه تاریخچه دیوانگی در غرب نشان می‌دهد آنچه امروز خرد و خردگرایی نامیده می‌شود ریشه ذاتی در تمدن مغرب زمین 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 بخشند. ساختن یک «دیگری» متفاوت بعنوان یک پدیده خارجی دیگریک تمرين معصومانه در تمایزگذاری برای شناخت ایشکیو نبود، بلکه نحوه‌ای بود برای ادراک «خود» از طریق ترسیم ایدئولوژیک آن «دیگری». لازمه شناخت، از خود بیگانه و مرموز پنداشتن دیگری و نهایتاً مادون خود شناختن آنان بود. بقول ادوارد سعید غرب با عده کردن خرد، رفتار مردانه و نظم و قانون در فرهنگ خود تصویری عامیانه از شرق در اذهان ترسیم نمود. شرقی که خصلت‌های عده‌آن را احساسات، رفتار زبانه و هرج و مرچ تشکیل می‌داد. شرق گستره‌ای بود مشتمل از انسانهای مرموز، احساساتی و نفوذناپذیر ولی پست‌تر که می‌باید توسط قدرتهای «تمدن» کنترل می‌گشت.^{۱۳}

دوگانه انگاری اینبار در هیئت جدیدی متظاهر می‌گشت. در ثنویت میان تمدن و ببربریت! دارا بودن «تمدن» بدون شک فتح «بربریت» را موجه جلوه می‌داده جان استوارت میل، مدافعان سرخست آزادی در غرب بیان داشت «بربرها هیچ حقی بجز اینکه هرچه زودتر به ملت‌ها تبدیل شوند ندارند.» و در مقابل انتقادات منقدین

خود نوشت «کسانی که هر شکل عملی نسبت به مردمان برابر را تجاوزی به قانون ملت‌ها قلمداد کنند نشان می‌دهند که هرگز در این موضوع تعمق نکرده‌اند.»^{۱۴} مارکس و انگلیس نیز در قرن نوزدهم، این عصر سرمایه و اقتداری چون و چرای تمدن غرب معتقد بودند که جوامع راکد و ایستای مشرق زمین تنها در اثر برخورد با نیروهای پویای سرمایه داری و انگاره‌های فرهنگی غرب متحول خواهند شده مارکس نوشت «قسطنطینیه پل طلائی میان غرب و شرق است و تمدن غربی، مانند خورشید، نمی‌تواند بدور دنیا رود بدون اینکه از این پل گذر کند.»^{۱۵} و انگلیس در مورد فتح الجزایر توسط فرانسه نوشت:

«اگرچه شیوه‌ای که سربازان خشنی مانند Bugeoud جنگ را به جلو برده‌اند شدیداً محکوم است ولی فتح الجزایر یک حقیقت مهم و خوبشخтанه برای پیشرفت تمدن است... وبالاخره بورژوازی مدرن با تمدن، صنعت، نظم و روشنگری نسبی که به دنبال خود دارد قابل ترجیح به لردهای فتوال 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 دیگر می‌نویسد: «اگر بخواهید یک قالب بندي مدنی را به قرآن ضمیمه کنید باید کلیت ساختار جوامع بیزانس (Byzantine) را مغribی کنید.»^{۱۸}

مارکس و انگلیس اگرچه نتوانستند از ساده انگاره‌ها، تعصبات و پیشداوریهای یک جانبه نظم گفتاری اور یمنتالیستی 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.

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

«در زمانه‌ای که نیمه برابرها بر اصل اخلاقیات پاشاری می‌کنند، مرد متمدن اصل خود و خویشن را رو بروی او قرار می‌دهد. نمایندهٔ دنیا کهنه با اصول اخلاقی تحریک می‌شود و نمایندهٔ جامعهٔ مدرن برای بدست آوردن امتیاز خریدن به نازلترین قیمت و فروختن در بهترین بازارها مبارزه می‌کند. و این یک دویتی ترازیک است،

قویتر از هرآنچه یک شاعر حتی جرأت تخیل آن را کرده باشد.»^{۱۹}

و در ۱۸۸۱ در نامه‌ای اضافه کرد «در مورد هند شرقی ... سرکوبی مالکیت اشتراکی زمین تنها یک وحشیگری انگلیس بود که ن پیشرفت بلکه پسگردی را برای مردمان بومی به بار آورد.»^{۲۰}

آنچه میل، انگلیس، مارکس و قبل از آنها منتسکیوه، هگل و دیگران را صرفنظر از اختلافهای سیاسی شان با یکدیگر در مورد شرق متفق القول می‌کرد 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 تاریخ‌گرایی.

۴- ثنویت میان «ما»‌ی برتر و «آنها»‌ی پست‌تر. اولین باور، غرب را به وسعت جهان پنداشت، و فلسفه اروپائی (غربی) و سنت یهودی - مسیحی اندیشه را تنها نظام گفتاری پنداشت که در تلاش بود تا به حیات انسانها معنی بخشد. دومین باور به فلسفه غربی خصلتی جهان‌شمول بخشید و با دیدگاهی خود مرکزبین به سنت گرایان بومی رهنمود داد تا در چارچوب این فلسفه جدید محدودیتهای خود را درزوردنند. سومین باور تاریخ را جاده‌ای یک طرفه ترسیم نمود که در آن به طایله‌داری غرب دیگر تمدنها دیریا زود و بهزوریا تعقل به دروازه‌های تجدد راه خواهند یافت. و چهارمین باور با زبان نژادپرستانه خود از

ه منتسکیو در کتاب نامه‌های پارسی (Persian Letters) به تمسخر می‌پرسد «چگونه یک نفر می‌تواند ایرانی باشد؟» این پرسش طبیعتاً به تحقیق درباره نفوتهای میان «ما» و «آنها» می‌انجامید.

ذهنیت ابتدائی، وحشی و ماقبل منطقی شرقیان سخن گفت و قوام باورهای دیگر را ممکن ساخت. بقول ادوارد سعید برپایه یک تعایز هستی شناسانه متندی و جغرافیای تخلی غرب به هویت خود دست یافت!

جهالت و کوراندیشی بسیاری از مکاتب ایدئولوژیک غربی در آنجاست که تلاش می‌کنند از اسطوره‌ها حقیقت سازند و سپس این «حقایق» را در قلب ادراک، ذهبت، اخلاقیات و ایدئولوژی خود و دیگران جای دهند. آنچه امروز اینان قلمرو روشنفکری، ایدئولوژیک، فکری و فرهنگی خود می‌نامند در اصل حفاظی است که در پناه آن هرآنچه را که نمی‌خواهند بینند انکار می‌کنند. جالب است که ثنویت باوری غرب (دارای بودن حقیقت، خرد و خدا) در مقابل شرق «بر بر، خرافه پرست و شیطانی» با مضمونی مشابه اما شکلی متفاوت در مورد «دیوانگان»، «زنان» و «آنها»‌ی دیگری نیز تکرار می‌گردد! دیوانگان دیروزها «شیطان زده» و امروزه «غیر عقلایی» و زنان از دیر باز «خرافاتی» و «احساساتی» تلقی گردیده‌اند!^{۲۱}

انگیزش تمدن غرب و پندارهای شرق

روشنفکران بمشابهی یک گروه‌بندی اجتماعی تقریباً همیشه و در همه جا با تنشی هائی چند دست بگریانند. بخشی از این تنش‌ها برخاسته از نقش جهان‌شمول روشنفکران بمشابهی تولید کنندگان و ناقلان فرهنگ (ها) بوده و بخش دیگری از شرایط خاص اقتصادی، اجتماعی و سیاسی محیط پیرامون اینان منتج می‌گردد. 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 تقليد از آن را نیز سامان داد. نگاهی به پروژه‌های فکری روشنفکران ایرانی و عرب در آغاز سده بیستم بر این حقیقت دلالت می‌ورزد.^{۲۲} گروهی بر این عقیده بودند که تنها راه نجات تقليد از غرب و نوین سازی کامل جامعه می‌باشد. لذا سید حسین تقی زاده در جمله مشهور خود نوشت «ما باید از فرق سرتا ناخن پا فرنگی بشویم تا ما را متمدن بنامند و گرنه در عقب ماندگی می‌مانیم»، و میرزا ملکم خان نیز اعلام نمود: «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی». طه حسین و احمد لطفی السعید نیز در دنیای عرب از پروره مشابهی برای

میان بر زدن به جامعه مدنی سخن راندند. این دیدگاه که بر پایه اقتصاد آزاد، خردگرایی و پارلمانتاریسم شکل گرفته بود بزودی در میان مهزادگان (اریستوکراسی)، طبقات حاکم، روشنفکران و متخصصان کشورهای خاورمیانه نصیح گرفت و دگرگشت فرهنگی عظیمی را در قاموس نهضت‌های محمدعلی در مصر، ترکان جوان و آتابورک و جنبش تنظیمات در ترکیه، و جنبش مشروطیت و رضاشاه در ایران سبب گردید.^{۲۳}

در این میان پژوهه دیگری نیز شکل گرفت که می‌توان آن را ملجمه‌ای از عرفان شرقی، اومانیسم (انسان‌باوری) رنسانس و سوسالیسم نام نهاد. میرزا آفاخان کرمانی و احمد کسری در ایران و سلامه موسی در مصر را می‌توان در این زمرة دانست. اینان نیز مانند گروه اول به تقلید از غرب باور داشتند ولی بر دیدی انتقادی نسبت به آن پای می‌فرشدند. کسری در پیام صادقانه خود به دانشمندان اروپا و آمریکا نوشت:

«بازیک دشواری دیگر داستان شرقیان و غربیان است، شرقیان چون در دانش و آگاهی از غربیان پس مانده‌اند و هنوز در توی گمراهی‌ها و تاریکی‌های قرنها گذشته دست و پا می‌زنند، غربیان بایان با دیده تحقیر می‌نگردند و همیشه در آرزوی چیرگی می‌باشند. من چون خود شرقیم اینک اعتراف می‌کنم که شرقیان بسیار پس مانده‌اند. اقرار می‌کنم که در توی نادانیها دست و پا می‌زنند. ولی شما نیز اعتراف کنید که اروپائیان در این دو قرن که به شرق راه یافته‌اند بجای کوشش به بیداری شرقیان و رهانیدن ایشان از گمراهیها و تاریکیها به پافشاری آنان در آن گرفتاری افزوده‌اند و سود خود را در نادان و نآگاه ماندن ایشان شناخته در این باره از هر وسیله باستفاده برخاسته‌اند. شما نیک می‌دانید که شرق شناسان چه رابطه با شرق داشته‌اند و چه کاری برای شرق انجام داده‌اند. چون نیک می‌دانید من نیز از شرح آن در میگذرم.»

و ادامه می‌دهد:

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

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

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

«در جهان چنانکه باید دانشمندانی باشند که با کوشش‌های خود با آگاهی‌های مردمان بیفزایند، و مختارانی باشند که افزارهایی برای زندگانی بسازند، همچنان باید آگاهی مردان خدایی برخیزند و جهانیان را از راه‌های نهان زندگانی آگاه گردانند، و راه آسایش و خرسندي را با آنان نشان دهند، و یک آیینی برای زیستن در میان آنان پدید آورند.»

تشنهای این روشنفکران از آنجا بر می‌خاست که در برخی میان دو تمدن، و تقابل خرد متعدد از یک سو و آداب و سنت جاری جوامع خود از سوی دیگر گرفتار بودند. زیستن همزمان در دو جهان متفاوت به هنجار حیات اجتماعی اینان مبدل گردیده بود.

پژوهه سومی نیز در این هنگامه شکل گرفت که می‌توان آن را تجددخواهی اسلامی یا بهتر بگوئیم رجعت گرایی اسلامی خواند. از جمله اندیشمندان این تفکر می‌توان از سید جمال الدین اسدآبادی در ایران، شیخ محمد عبده و رشید رضا در مصر و اقبال لاهوری در پاکستان نام برد. اینان هر انسانک از مستولی شدن ارزش‌های مدرن جهان‌شمول و سلطه همه‌جانبه غرب به سنت (بویژه دین اسلام) پناه برد و از لزوم اتحاد مسلمانان برای مبارزه با غرب سخن راندند. ایجاد اصلاحات، آموزش، سیاسی، مذهبی، و نقد تفکر و نظام حکومتی مغرب زمین بخشی از اهداف و خواسته‌های آنها را تشکیل می‌داد. اقبال لاهوری سرود:

بیا که ساز فرنگ از نوا درافتاده است
زمانه کهنه بستان را هزار بار آراست
ازمن ای بادصبا، گوی به دانای فرنگ
عجب آن نیست که اعجاز مسیح داری

درون پرده او نعمه نیست، فریاد است
من از حرم نگذشتم که بخته بنیاد است
عقل تابال گشوده است، گرفتارتراست
عجب این است که بیمار تو بیمار تراست^{۲۵}

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 «اکون تاریخ تمام اقوام به تاریخ غرب بسته است.»^{۲۶}

«بحران غرب» و «هویت ما»

داریوش شایگان در کتاب آسیا در برابر غرب می‌نویسد: «ما [کشورهای آسیائی] نسبت به تاریخ عقب مانده‌ایم، یعنی تاریخ غرب... و این تقدیر تاریخی ماست.»^{۲۷} و اضافه می‌کند «غور چندین ساله ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطلب و قدرت محصور کننده، پدیده‌ای تک و استثنائی بر کره خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که مسیر تفکر غربی درجهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند.»^{۲۸} اما مگر تفکر غربی از چه عناصری تشکیل شده است که جمله معتقدات 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 می‌شد از غرب عناصری مانند تکنیک را برگزید که با میراث فرهنگی ما متساز باشد می‌نویسد: «نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم و از عواقب مضمضحل کننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک مسیر چندهزار ساله است.» اما خصایص این تفکر تکنیکی چه می‌باشد که ذخائر عظیم معنویت آسیایی را تهدید می‌کند؟ شایگان تفکر تکنیکی را ماحصل تلاقی چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی می‌داند که عبارتند از:

- ۱- نزول از بیشنش شهودی به تفکر تکنیکی یا فرایند تقلیل طبیعت به شیئت اشیاء که آن را جریان تکنیکی کردن تفکر می‌نامد.
- ۲- نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی که سلب کلیه کیفیات مرموز و

* توجه کنید که چگونه برای شایگان مرجع تاریخ، تاریخ غرب است و تقدیر ما نیز عقب ماندگی از این تاریخ!

اینان اگرچه از تطور تفکر غربی تأثیر پذیرفته بودند ولی نسبت به فرهنگ آن بی اعتماد بوده و اعتقادی عمیق به برتری جهان‌بینی اسلامی داشتند. خواهان تکنولوژی غرب بودند ولی به سیاست و فرهنگ آن وقعي نمی‌گذارند. به عبارت دیگر نوگرایی را می‌خواستند ولی تجدد و تجدددگرایی را نه! بقول مارشال بمن متجدد بودن خود را یافتن در محیطی است که از یک سوبه ما نوید قدرت، ماجرا، شادی، پیشرفت و دگردیسی خود و جهان را می‌دهد و از سوی دیگر ما را به ازین بردن هرآنچه که داریم، هرآنچه که می‌دانیم و هرآنچه که هستیم تهدید می‌کند. و این اندیشمندان که نمی‌خواستند قواعد شناخت‌شان از خود دستخوش هیچگونه دگرگونی گردد رجعت به کهن شیوه‌گی اسلامی را پیشه کردند.

آنچه این سه پروژه فکری را صرف‌نظر از موضع گیریهای متفاوت سیاسی آنان به هم متصل می‌کند همانا روش برخورشان به غرب می‌باشد. چه آنان که به تقلید از غرب همت می‌گمارند و چه آنان که به انکار آن می‌پردازند کما کان حقیقت وجودی غرب را بعنوان فرهنگ مرجع (Culture of Reference) می‌پنیرند. بنظر می‌رسد که هیچ راهی برای دور زدن غرب موجود نیست. آنان که سیطره تفکر غربی را پذیرا گشته‌اند اغلب قالبهای فکری آن را نیز به عاریه می‌گیرند و آنان که به طرد غرب بمثابة آن «دیگری» متعارض می‌پردازند (تا آن را نابود ساخته و فرای آن روند) نیز کما کان برای تعریف خود به آن باز می‌گردند. به عبارت دیگر غرب آن آینه تمام قدی 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 غرب زدگی را یک بیماری همچون و بازدگی می‌نامد. او در نگاهش به تصویر جامعه خود در آینه غرب چهره کرده یک بیمار رو به مرگ را ملاحظه می‌کرد.

صفات جادویی از طبیعت را سبب گشته و می‌توان آن را جریان دنیوی کردن عالم نام نهاد.

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

۴- نزول از غایت اندیشه و مُعاد به تاریخ پرستی، و زمانی که تهی از هر معنای معادی است و می‌توان آن را جریان اسطوره‌زدایی نامید.^{۲۸}

قرائت فلسفی شایگان از تاریخ بر اساس روش ثبویت گرایی و پذیرش غرب به عنوان فرهنگ مرتع بنا شده است. هویت ما (شرقیان) تنها از طریق تمایز گذاریمان با غرب شکل می‌گیرد: «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 برنتافت. شرق هرگز فلسفه تاریخ بوجود نیاورد زیرا که وجود هرگز چون در فلسفه هگل به صرف فاعلیت و بیک مسیر و فراسد تحويل نشد. ظهور عالم همواره برای ما شرقیان ظهوری چون و چند حقیقی است که در حین ظهور مستور است و گنه وجودش در شب تاریکی نیستی پنهان».^{۲۹} به عبارت دیگر ما شرقیان از تأثیرات مخرب چهار حرکت نزولی در مسیر تفکر غربی برحدزربوده ایم و چه بهتر که اینگونه بوده است! شایگان تفاوت‌های دیگری را نیز میان فلسفه در غرب و شرق یافته است: «اگر فلسفه غربی سوالی است در جهت موجود وجود، اگر فلسفه به پرسش چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرسش کشته خدادست و انسان جواب می‌دهد».^{۳۰} علم در تمدن‌های بزرگ آسیائی اعم از اسلامی و هندو و بودانی همواره تابع دینات و فلسفه بوده است. علم هرگز این استقلال و تصریفی را که در فرهنگ مغرب زمین منجر به عصیانش برعلیه دین و فلسفه گردید و انسان را مبدل به مالک و صاحب کائنات گرداند، بدست نیاورد».^{۳۱} اگر فلسفه نوین غرب بر مبنای ثبویت دکارتی میان خود اندیشه گر (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 آغاز ید و تمامیت علوم را مقدس گماشت. نتیجه آن

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

شایگان اما هرگز به این نتیجه گیری نمی‌رسد و بر عکس 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 منصه ظهور گذاشته است: انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اساطیر و سقوط معنویت. و اما هشدار او به متفسکران «قاره کهن» چیست؟ اینکه از میراث و هویت فرهنگی و تاریخی قومی خود در برابر تطور تفکر غربی و غربزدگی پاسداری کنیم.

«ترس از سلطه غرب و کوشش ما برای رهایی از آن موجب غفلت بزرگتری می‌شود که به جای اینکه ما را به رهایی اقتصادی برساند به تسليیم در برابر فرهنگ غرب می‌کشاند. ناگاهی از اینکه ما به این تسليیم 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 نشاختن این یگانگی جدائی ناپذیر و پنداشتن اینکه می‌توان این دورا از هم جدا کرد، ما دچار توهی ماضعف شده‌ایم: از یکسو، گمان می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم، و از سوی دیگر، می‌پنداریم که می‌توانیم «هویت فرهنگی» خود را حفظ کنیم. غافل از اینکه این پیشرفت ظاهری به قیمت نابودی جمله آن ارزشیابی تمام می‌شود که مذبوحانه در صدد حفظ آنها هستیم. پیشرفت ظاهری نه فقط عقب ماندگی ناشی از این فاصله تکنولوژیک را پر نمی‌کند بلکه از مصونیت نسی و آسودگی کمتری که ما در برابر سیر نیهیلیسم داشتیم می‌کاهد».^{۳۳}

شایگان پاسداری میراث گذشته را «تشیع جنازه» نمی‌شمارد بلکه بر عکس معتقد است خاطره قومی فضای شکفت میراث کهن را مهیا می‌سازد.^{۳۴} 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». و در جای دیگری می‌افزاید

«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 با زماندگان تمدن‌های بزرگ آسیایی نسبت به غرب در یک گردونه تقدیر تاریخی قرار گرفته‌ایم که غرب‌زدگی حاصل آن است و این خود روح حاکم زمانه‌یی را که در شرف گذرانش هستیم تشکیل می‌دهد. «غرب‌زدگی خود وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است، غرب‌زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلًا غالبترین و مهاجمترین شیوه جهان‌بیانی موجود بر روی زمین است.»^{۳۸} و توجه می‌گیرد «درباب فرهنگی که به مهاجمترین وجه، هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم.»^{۳۹}

آل احمد و غرب‌زدگی شرقیان
پانزده سال پیش از آنکه داریوش شایگان از خط‌مرتبه شدن فلسفه غربی بر هویت فرهنگی و خاطرۀ قومی ما سخن گوید، جلال آل احمد با غرب‌زدگی کلیت سامانه‌های فکری روشنفکران ایران را به زیر سوال کشید. پروژه غرب‌زدگی او را بیان «جوانمرگی مدرنیسم» در ایران خوانده‌اند.^{۴۰} سؤال اما در اینجاست که چرا این سند جوانمرگی تجدد گرایی به قرآن فکری چند نسل متواتی از روشنفکران ایرانی بدلت شد؟ غرب‌زدگی از چه حکایت می‌کرد که این‌گونه به دلها نشست و همانند آن «تراکتوری که همه مرزو سامانه‌های اجدادی ما را بهم می‌زند» توازن فکری جامعه را دگرگون ساخت؟

غرب‌زدگی آل احمد تراز نامه‌ای انتقادی و رجعت گرا از کارنامۀ 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 زوده 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 تصور یزه کند آن را پرولیتماتیزه کند و بجای آنکه راه علاج درد را پیش پا گذارد، حقیقت «بیماری» را نشان دهد. و این خود مرحلۀ آغازین خودآگاهی مستقل بود و همانا دستاورده‌ی. آل احمد چکیده منظور خود را چنین برشمرد: «حرف اساسی

این مختصر در این است که ما نتوانسته ایم شخصیت اصیل فرهنگی خودمان را در قبال ماشین و در قبال هجوم جبری اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل شده‌ایم... حرفا در این است که ما تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه تمدن غرب را در نیافته‌ایم و تنها بصورت وبظاهر ادای غرب را در می‌آوریم، درست مثل آن خریم که در پوست شیر رفت و دیدیم که چه بروزگارش آمد.»^۱

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 دویست ساله و مجبور به جبران اینهمه درماندگی و واماندگی» غرب‌زدگی 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 بگوییم بعنوان جانشین مقدماتی آن.»^۲ به عبارت کلیدی همین دو جمله بالا توجه کنید، همگی از شناخت میان «ما» و «آنها» نشأت گرفته‌اند: «شرقی» پای در سنت، پرشی دویست ساله برای جبران درماندگی و واماندگی [از غرب]، مردمان «اینسوی» عالم، سوغات [آنها به ما]. و یا در جای دیگری در ادامه منطق قیاس خود می‌نویسد: «غرب که برخاست ما نشستیم. غرب که در رستاخیز صنعتی خود بیدار شد ما در خواب اصحاب کهف فرو رفیم.»^۳ استفاده آل احمد از استعاره‌های نمادین «برخاستن» و «بیدار شدن» برای تشریح برتری غرب و «نشستن» و «خواب رفتن» برای توضیح وضعیت شرق از استعمار طریقه نگرش او حکایت می‌کند.

آل احمد سوغات ناخوشایندی که غرب برای «ما» به ارمغان آورده بود را ماشین و تکنولوژی می‌دانست و آن را «طلسم ما غرب‌زدگان» می‌پندشت.^{۴۴} آل احمد را می‌توان اولین منقد فرموله پدیده «ماشینیسم» در ایران خواند. نقد او از ماشینیسم و تکنولوژی را بعدها شریعتی^{۴۵}، مطهری، شایگان، داوری^{۴۶}، براهی^{۴۷} و

* شریعتی از ماشینیسم بعنوان «ارباب کوروکرو و خشن و منجمد و غول وحشی» عصر حاضر یاد می‌کند.

** داوری تکنیک را «طاغوت بزرگ عالم کنونی» بر می‌شمارد.

دیگرانی چند ادامه داده و بر آن افزودند. داریوش آشوری علت محبوب شدن نقد پدیده ماشینیسم را در روانشناسی روشنفکران «جهان سوم» می‌یابد و می‌نویسد: «جهان غربیزده در رویارویی با غرب مسئله خود را درگیری با قدرت آن می‌بیند و خود را در تهدید یا اسیر قدرت آن می‌یابد، یا شیفت آن می‌شود و برای دستیابی به این قدرت آماده‌تر است که همه چیز خود را فدا کند. این قدرت بیش از همه در تکنولوژی و دستگاه پیچیده ماشین غربی دیده می‌شود. به همین خاطر است که تمامی غرب در چشم جهان غربیزده با ماشینیسم و تکنولوژی و نظام سرمایه‌داری یکی انگاشته می‌شود.»^{۴۵}

آل احمد بمثابة یک روشنفکر «جهان سومی» حسرت خود از ورود (یا تجاوز) ماشین به جامعه بی‌آلایش خود را چنین تشریح می‌کند «ماشین که آمد و در شهرها و دهات مستقر شد - چه یک آسیاب موتوری باشد چه یک کارخانه پارچه بافی - کارگر صنایع محلی را بیکار می‌کند. آسیاب ده را میخواباند. و چون ریسه‌ها را بی‌صرف می‌کند و قالی بافی و گلیم بافی و نمدمالی را میخواباند و...»^{۴۶} آل احمد اما نمی‌گوید که ماشین همچنین از خدمات جانسکاه هم اینان می‌کاهد. ساعات کارشان را تقلیل می‌دهد، و بازدهی شان را افزون می‌سازد. آل احمد می‌خواهد دیوماشین را در شیشه کند، آنرا به اختیار خوبیش درآورد، همچون چارپایی از آن کاربکشد، بروی آن بایستد و هرچه دورتر بپرد. اما نمی‌گوید چگونه؟ به چه طریقی؟ در تمامی طول کتاب هیچ سخنی درباره عملکردهای مشتب 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! بیراء نرفته ایم اگر آل احمد را سنت گرانی منقد خواهیم.

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

«براهنی نیز گردن نهادن به حضور و تسلط ماشین را مبنای «از خود بیگانگی مضاعف شرقیان» می‌خواند.

ملکم خان و آقاخان کرمانی تا طالبوف و سید جمال الدین اسدآبادی را غرب زده خواند و نوشت:

«... تا آنجا که صاحب این قلم می‌بیند این حضرات «مونتسکیو»‌های وطنی (!) هر کدام از یک سوی بام افتادند. گرچه شاید همه درین نکته متفق بودند و بفهمی نفهمی احساس میکردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در مقابل حملة 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 نسخه نامجرب کلی هر کدام در جستجوی علاج درد براهمی دیگر رفته است. یکی زیر دیگ پلوی سفارت را آتش کرد. دیگری به تقلید از غرب گمان کرد باید «لوتر» بازی درآورد و با یک «روفوم» مذهبی به سنت کهن جان تازه دهد؛ و دیگری دعوی وحدت اسلامی کرد در زمانی که قتل عام ارمنیان و کردها کوس رسوبی عثمانی را بر سر بازار دنیا کوفته بود.»^{۴۷}

آل احمد خصوصیات انسان غرب زده را چنین بر می‌شمارد:
 - «انسان غرب زده پا در هواست.»
 - «آدم غرب زده آب زیر کاه هم هست.»
 - «آدم غرب زده هر هر هری مذهب است.»
 - «آدم غرب زده راحت طلب است.»
 - «آدم غرب زده معمولاً شخصی ندارد.»
 - «آدم غرب زده شخصیت ندارد.»
 - «آدم غرب زده قری است.»
 - «آدم غرب زده چشم بدhan غرب است.»^{۴۸}

نازل بودن نقد آل احمد از آنجا ناشی می‌گردد که او تمامی بدختیهای جامعه را از چشم روشنفکران می‌بیند و بس. و حال او می‌خواهد توان تمامی نگون‌بختیهای جامعه را از این آدمهای «پادرهوا»، «آب زیر کاه»، «هر هری مذهب»، «راحت طلب»، «بی تخصص»، «بی شخصیت»، «قری» و «چشم بدhan غرب» بازپس بگیرد. توگوئی اینان را هیچ ارتباطی با هد پرورششان (جامعه

ایران) نیست. پنداری اینان علوفهای هرزی هستند که خودسر روئیده‌اند! نقد ملامت کننده آل احمد تنها روشنفکران را به محاکمه می‌کشد 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 نمی‌تواند از روشنفکرانش شکایت کند، بی‌آنکه خود را متهم سازد. زیرا این پدیده را خودش بارآورده است.»^۴

آل احمد در مقابل با پویش اندیشه غربی و روند نوین سازی جامعه با ندائی پر احساس به دفاع از آداب و رسوم سنتی فرهنگ خود و به ایده‌آیزه کردن جامعه مقابل سرمایه‌داری پرداخت. در این درازنا او احیای کلیت تنشیع اسلامی را بعنوان بهترین واکسن در برابر بیماری واگیردار غرب زدگی برگزید و روحانیت را نیز تنها پزشکان مجاهز به این واکسن یافت. در افسوس دار زدن شیخ فضل الله نوری بدست پیشوایان مشروطیت نوشت «و من نعش آن بزرگوار را بر سر دار همچون پرچمی می‌دانم که بعلامت استیلای غرب زدگی پس از دویست سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته شد.»^۵ آل احمد روحانیت را «آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی» می‌دانست و نوشت «این چنین بود که مشروطه روحانیت را کویید. بعنوان پیشقاول ماشین! آل احمد خود را بخشی لاینفک از کلیت تنشیع اسلامی می‌دید و گاه اعتقادات مذهبی خود را چنین ابرازمی کند «و همه هم منتظر امام زمانند. یعنی همه منتظریم حق هم داریم... و بهمین علت هاست که در ۱۵ شبان چنان جشی می‌گیریم که نوروز از حسد دق کند.»^۶

آل احمد نقد خود از روشنفکران را در آخرین کتاب خود، در خدمت و خیانت روشنفکران، نیز ادامه می‌دهد. در این کتاب که تلاشی است برای تدوین ترازنامه روشنفکری در ایران، آل احمد تلویح‌آتمامی روشنفکران ایرانی در سده اخیر را غربزده می‌شمارد. به عبارت دیگر اینان همگی مریض بوده‌اند و گرفتار «عارضه‌ای از بیرون آمده»، و اغلب در برابر قدرت و شوکت دستگاه حاکمه تسليم طلب و سازشکار. حال آل احمد، این پزشک سنت‌گرای متعدد، 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! اوروشنفکران را

مروجین غرب زدگی می‌پنداشت اما نمی‌گفت که اینان بمثابة یک گروه اجتماعی که بقول آرتور کسلر همچون میخچه پا حساسند، تنها بازتابی از دوگانگی ساختاری و تضادهای درونی جامعه خویش هستند. جامعه‌ای که بسرعت در بازار جهانی سرمایه ادغام می‌گشت، شهری می‌شد، صنعتی می‌گردید، طبقات اجتماعی آن متتحول می‌گشت و نیاز به تعریف دوباره خود را طلب می‌کرد. جامعه‌ای دوپاره که در آن نخبگانی به نقد از ایستادی فکری - فرهنگی جامعه خود پرداختند و دیگرانی به تطبیق عقاید خود با تصور تن آسا و از خود راضی جامعه رضایت دادند. چه تقليدگرائی گروه اول و چه تقابل اندیشی گروه دوم هردو از یک آگاهی فتیشیز شده حکایت می‌کند. آگاهی که در آن ضعف یا نادرستی عقاید، کردارها و ارزشها با ارجاع به یک انگاره مرجع تعیین می‌گردد. این آگاهی انگاره‌ها را به تواره‌ها مبدل می‌سازد. حال می‌خواهد انگاره مطلوب جامعه معاصر غرب باشد یا آرمانشهر صدر اسلام! تجددگرایی فتیشیزه شده گروه نخست می‌کوشید بدون تعقل و نگریستن انتقادی در خود، خود را به جامعه حقنه کند و با پافشاری بر اصول خرد، علم، انسانیت، و دموکراسی حریف را از صحته بیرون سازد و این دیگری در تلاش بود تا روند دگرگشت فرهنگی را متوقف سازد. تنش‌های هردو گروه از تلاش اینان برای آشتی دادن خرد و منطق از یک سو و نظام‌های ارزشی بومی از سوی دیگر بر می‌خاست. تقابل میان سنت و تجدد در اندیشه ایرانی (و بعضًا دیگر کشورهای خاورمیانه) بیش از آنکه بیان ایدئولوژیک مبارزه طبقاتی باشد، بیانگریک مشکل فرهنگی - ایدئولوژیک است که تمامی روشنفکران ما صرف نظر از جایگاه طبقاتی خود با آن دست بگریبانند. و این خود تا به امروز مغضّل و بحران روشنفکران خاورمیانه را رقم زده است.^{۵۲}

رضای داوری و تجدد سیزی

اگر آل احمد تلاش نمود تا با نشیبی پروا و انتقادی خود روشنفکران جامعه ما را به تعقل و ادارد و براه راست (= خدمت) هدایتشان کند، رضا داوری اردکانی، روشنفکریا بقول خودشان «دیندار و فیلسوف» معاصر جمهوری اسلامی تلاش می‌کند تا با انکار کلیت دستآوردهای عصر روشنگری در غرب، پایه‌های یک رنسانس نوین در فلسفه اسلامی را بنیاد نهد! داوری رسالت طلایه‌داری تجدد سیزی

حکومت کنونی را به عهده گرفته است و جنگ اندیشه‌ای خود را بر علیه سه دستیافت عصر روشنگری (خردگرایی، سکولاریسم و فرداباوری) سامان داده است. از نظر وی تجدید عهد اسلامی تنها از طریق انکار تجددگرایی غربی میسر است. داوری چنین آغاز می‌کند:

«تجدد درختی است که از زمین غرب برآمده و همه جا را گرفته است. ما سالها در زیریکی از شاخه‌های پژمرده و خشکیده این درخت به سر بردم و هنوز هم این سایه خشکیده بالای سر ماست. در عین حال که ما به اسلام پناه بردیم، سایه این شاخه هنوز بکلی از سر ما کوتاه نشده است. در واقع نه ما آن را واگذاره ایم و نه او ما را رها کرده است. با این شاخه خشکیده چه می‌توان کرد؟»^{۵۳}

جواب روش 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 اوانیسم 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 بینند 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 انتراپولیسم و سوسیالیسم و لیبرالیسم و کلکتیویسم و اندیویدوئالیسم پیوشناد.»^{۵۵} عقلی که وحی را بجای فهم آدمی به عنوان ملاک ارزشیابی قرار دهد:

«اومنیسم یا مذهب اصالت بشر جدید، یک فلسفه یا یک نظریه در میان نظریات دیگر نیست؛ بلکه طرح انسان دیگری است و تمام فلسفه‌ها و تئوریها و علوم جدید و مخصوصاً منطبق زدگیها و منطق بازیها هم فرع بر آن و تابع آن است. اومنیسم در تمام فلسفه‌ها و تئوریها جاری است؛ چنانکه کانت و هگل اومنیست بودند. قبل از ایشان نویسندگان و فلاسفه دوره رنسانس هم اومنیست بودند. اگزیستانسیالیسم و علوم اجتماعی هم اومنیست است؛ فراماسونی و مارکسیسم هم از نسخ مذهب اصالت بشر است. حتی دیانت را هم بر مبنای اومنیسم تفسیر می‌کنند. اومنیسم غرب‌زدگی است...»^{۵۶}

بله، آل احمد در خاک خفته شنیدید؟ روی سخن با شماست! غرب‌زدگی برخلاف آنچه شما می‌پنداشتید «یک بیماری نیست و نسخه معین و داروی علاج فوری ندارد»،^{۵۷} «اختصاص به این یا آن قوم نیز ندارد»،^{۵۸} «علم و آینی 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 روبگرداند و به چیز دیگری معتقد شود»^{۵۹} وبالآخره «مبارزة 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} به 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 بانحصار 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 دایر مدار همه چیز می‌داند و مالک همه چیز است و کمال خود را در این می‌داند 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 می‌کند.»^{۶۱} و در آخر هم می‌افزاید «هر کس که اظهار مخالفت با غرب‌زدگی می‌کند یا خود را مخالف با آن می‌داند، بالضروره از دایره غرب‌زدگی خارج نیست. هر کس که «عقل غربی» او را رهبری می‌کند و هوا نفسانیت غربی وجود او را مسخر کرده و در امور هر روزی دانسته یا ندانسته به مقتضای سیر تاریخ غربی نظر می‌دهد و عمل می‌کند، غرب‌زدگ است و پیداست که این غرب‌زدگی مراتب دارد.»^{۶۲}

داوری پس از آنکه کلیت تئوری غرب‌زدگی آل احمد را به زیر سوال برد و مؤبدانه خود او را نیز غرب‌زده می‌خواند، به سراغ جمعبندی آل احمد از تاریخ روشنفکری در ایران می‌رود. او ابتدا سلسله مراتب ارزشی آل احمد در مبحث روشنفکران را مورد نقد قرار داده می‌نویسد: «او مداخله در سیاست و مخالفت با حکومت را در شان روشنفکر می‌داند و طالب سیاستی است که روشنفکران خوب در آن سهیم و دخیل باشند، ولی آیا هر صاحب‌نظری که در سیاست مداخله کند روشنفکر است؟... درست بگوییم آل احمد به نظر من از آن جهت روشنفکری را مقید به سیاست می‌داند که سیاست در نظر او بالاتر از همه چیز است. سیاست

ضامن تحقیق خوبیها و درستیها یا رشتیها و بدیهای است.^{۴۳} داوری در جواب خود می‌نویسد: «روشنفکر محصول تاریخ جدید غربی است و پیش از آن نبوده است. نه فقط برای دروغین بلکه افلاطون و فارابی و نظام‌الملک هم هیچکدام روشنفکر نبوده‌اند. 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 دارد، طرح سیاست در می‌اندازد»، و اضافه می‌کند: «روشنفکران در حقیقت اهل مبارزه نیستند؛ بلکه از فرصت و موقعیت و مجالی که پیدا می‌شود به مقتضای مرام خود بهره‌برداری می‌کنند».^{۴۴}

داوری سپس به سراج امید و دلستگی آل احمد به روشنفکران برای تغییر جامعه می‌رود:

«اما اینکه این تغییر چیست؟ و چگونه است، گفتتش 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 طالب‌اف 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 می‌گفته‌اند؛ او نعش به دارآویخته حاج شیخ فضل الله نوری را پرچم غرب‌زدگی می‌دانست 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 حرفلها را زد؛ اما نمی‌توانست 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 بی‌نیزد. او فقط روشنفکران را ملامت و احیاناً نصیحت کرد».^{۴۵}

داوری معتقد است که در غرب زدگی آل احمد مخالفت هست اما نجات تفکر اصلاً مطرح نیست و می‌گوید: «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 می‌افزاید «اصلًا آل احمد با روشنفکری در نیفتاد، بلکه از

وضع روشنفکری خودمانی ناراضی بود».^{۴۶} با این گفتار داوری وسعت و هدف پژوهه خویش را اعلام می‌کند: درافتادن با روشنفکری و از ریشه کندن درخت تجدد!

تحقیق 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 می‌پساید و پناه بردن به هدایت دین میسر است.^{۴۷} «ما اکنون اگر از هدایت دین برخوردار نشویم، خواه ناخواه دردام غرب می‌مانیم». داوری می‌نویسد: «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 می‌توان غرب‌زدگی ناقص و انفعایی نامید».^{۴۸} باری در اندیشه داوری تجدد و ترقی و ایدئولوژی انقلابی و دموکراسی همه رخصاره‌های غرب‌زدگی هستند و فلسفه رنسانس و علوم اجتماعی و اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم هم همگی اومانیست هستند و از آنجا که «اومانیسم غرب‌زدگی است» بنا چار همگی غرب‌زده! و ما هم که در «مقابل غرب قرار داریم [و] اسلام [هم] اکنون با بزرگترین معارض ادیان یعنی اومانیسم درافتاده است، وزنهار که بفکر صلح و سازش و تفسیر اومانیستی و لیبرالی اسلام نباشیم».^{۴۹} شیوه استدلال مصادره به مطلوب داوری تنها این حقیقت را مستدل می‌کند که این ایده‌ها هستند که انسانها را کنترل می‌کنند و نه بالعکس. به عبارت دیگر تا آنجا که انسانها فرای یک جهانبینی و لا جرم شیوه تصمیم گیری منتج از آن قدم نگذارند، شیوه تفکر و نهایتاً حوزه انتخاب آنها توسط آن دیدگاهها مشخص می‌گردد. داوری تحت لوای داعیه روند اجتناب‌ناپذیر سقوط تمدن غربی بار دیگر خرد عصر روشنگری را به چالش طلبیده و نفمة بازگشت به فرادهش اسلامی را ساز کرده است. و این چالش همانند نغمه جدال ذهنیت مستند در برابر عینیت بیگانه کننده از معظله یک عصر حکایت می‌کند. عصری که در آن تجدد کوشید بجای تفوق یافتن از گذشته تنها از روی آن عبور کند و رجمت به سنت گرایی بار دیگر کاربرد خود را به عنوان مؤثرترین پادزهر در برابر گسترانش آراء نوین به اثبات رساند.

سخن پایانی اقتدار اندیشهٔ ثنویت گرا در جهانبینی روشنفکران ایرانی که بر محو رتمایزگذاری و ممیزی میان «ما» و «آنها» قوام یافته فرهنگ پرستش تفاوت بجای تلاش در شناخت را به ارمغان آورده است. لکن تمايزگذاری با «دیگری» تا آنجا که توسط خود ما ایجاد شده باشد نمی‌تواند رادیکال باشد. ادراک این مهم که آن «دیگری» تنها یک موجود بیگانه، اجنبي و غیرخودی (و یا در پندرارو پائیان وحشی، برابر و نابرابر) نمی‌باشد شناخت این حقیقت را بارمی‌آورد که آن «دیگری» که ما مرتباً به آن رجوع می‌کنیم در اصل موضوع ماست! اولاً بدلیل آنکه به شکلی مادی در جهانبینی و تاریخ ما ادغام گردیده و بدین سبب متحول گشته است و دوم آنکه در فرایند بکار گرفته شدن متحول گشته و در زیر منگنه مأوسات فکری ما در شناخت از خود قرار گرفته است.

تفکر ثنویت گرا همچنین از کارزار نبرد شرق با غرب سخن می‌گوید و معنویت فرهنگی را تنها سلاح برندۀ شرق قلمداد می‌کند. فصل اشتراک جلال آل‌احمد، علی شریعتی، سید حسین نصر، رضا داوری، رضا براهنتی، داریوش شایگان، احسان نراقی و بسیاری از دیگر اندیشمندان ما همانا تا کیدشان برپاسداری از خاطره 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 می‌کنند، دیگرانی از سخاوت و ایشار، وجдан و خودآگاهی و معنویت شرقیان سخن می‌گویند، و دیگرانی چند به سترگی تمدن و فرهنگ و هنر مردمان این اقلیم و مظاهر تفاخر آنان همانند شعر فارسی، نقاشی چینی، و حکمت هندی اشاره می‌کنند.^{۷۰} در صحت و سقمه درستی برخی از این ادعاهای و قضاوتها جای شبه نیست و بخشی دیگر نیازمند کاوشی نقادانه و مشکافی تاریخی می‌باشد. اشکال تنها آزمان آغاز می‌گردد که فرهنگ پرستش تفاوت بر ما چیره می‌شود و در دنیا تراوشتات یا تخلیلات فکری روزنی نیست که دیروزها به او وعده داده بودند. ما وارثین جهانی بدون یک گذشته لازم و فردانی نایمن می‌باشیم. دیگر نمی‌توان ونمی‌باید به روال منورالفکران عصر مشروطه به غرب خیره گردید و از جامعه خود شرمنده گشت و یا به سیاق برخی از روشنفکرانمان در سه دهه اخیر تحت لوای مبارزه با غرب زدگی به سنگر تجدستیزی و سنت گرایانی خزید. زمانهٔ حال روشنفکران جدیدی را طلب می‌کند، روشنفکرانی

ما به استبداد شرقی و خرافه‌پرستی و تفکر دینی آتشته است می‌گوئیم چه باک، حداقل بومی است و اصیل! و هر آنگاه که ناظری انگشت خود را بر روی نقصان امروزین ما می‌گذارد فوراً «افتخارات فراوان گذشته» را علم می‌کنیم! هما ناطق این معضل فرهنگی ما را بدین طریق تشریح می‌کند:

«... ما شرقیها هنگامی که می‌خواهیم خود را به رخ غربی بکشیم به جلد باستان‌شناس می‌رویم و همواره در گذشته‌ای دور به دنبال عظمت افسانه‌ای می‌گردیم. و در این کند و کاو، هم حال را فراموش می‌کنیم و هم آینده را. از اینکه ما بی‌دریبی تکرار کنیم: سرچشمۀ علوم از ماست، فلسفه از ماست، ریاضی از ماست، قدمت از ماست چه حاصل؟ چرا دیگران به آنچه که دارند افتخار می‌کنند و ما به آنچه که در عالم خیال می‌خواهیم داشته باشیم؟»^{۷۱}

حاصل این همه به قول بابک بامدادان تنها یک «جنگ پهلوان پنهانی وزرگری با غرب» است که بی‌شک راه به جایی نخواهد برد.^{۷۲} ولکن چه باید کرد اگر نخواهیم در این جنگ زرگری در گیر گردیم؟ روش است که پاسخ تنها در پایه‌ریزی یک فرهنگ نوین روشنفکری نهفته است. فرهنگی جوان و شاداب که توش و توان تاریخی برای عزیمت از تفکر غالب به تفکر تالی را به همراه داشته باشد. فرهنگی که نه رجعت به گنجینه‌های تفکرستی و نه تقليد گرایی غیرانتقادی را پیشه سازد. فرهنگی که معیار پذیرش اندیشه‌های خود را نه بر مبنای جغرافی مکان پیداپیش آنها که بر اساس صحت و درستی آنان بنا نهاد. فرهنگی فرای شرق‌پرستی و غرب‌ستیزی و غرب‌پرستی و شرق‌ستیزی. فرهنگی مبتنی بر اصول جهانشمول خرد و علم، آزادی و دموکراسی، برابری و عدالت اجتماعی، سکولاریسم و انسان‌باوری، تجدد و سوسیالیسم...

باری نسل کنونی روشنفکران ایرانی در یافته است که امروزشان همان فردای روزنی نیست که دیروزها به او وعده داده بودند. ما وارثین جهانی بدون یک گذشته لازم و فردانی نایمن می‌باشیم. دیگر نمی‌توان ونمی‌باید به روال منورالفکران عصر مشروطه به غرب خیره گردید و از جامعه خود شرمنده گشت و یا به سیاق برخی از روشنفکرانمان در سه دهه اخیر تحت لوای مبارزه با غرب زدگی به سنگر تجدستیزی و سنت گرایانی خزید. زمانهٔ حال روشنفکران جدیدی را طلب می‌کند، روشنفکرانی

توانای 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 ۱۵-۳۶.

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، «آشفتگی در فکر تاریخ» 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 «نتائج آتی حکومت بریتانیا در هند» در

کتاب بالا رجوع نمائید. ص ۸۹.

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- اونبری، 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 پژوهه روشنفکری در سیاست ایران معاصر»، نظم نوین، دفتر هفتم، شهریور ۱۳۶۴.

۲۳- م. تیوا، «رشد جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه»، نظم نوین، دفتر هفتم، شهریور ۱۳۶۴.

۲۴- احمد کسری، پیام بدانشمندان اروپا و آمریکا، تهران ۱۳۳۷.

۲۵- به نقل از محمد مهدی جعفری «برخورد با غرب، تسليم یا تحقیق» کیهان هوائی، 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 دربرابر غرب، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، صفحه ۳.

۲۸- همانجا، صفحه ۴۷.

۲۹- داریوش شایگان، «دین و فلسفه و علم در شرق و غرب»، الفبا، دوره اول، جلد ششم، تهران، ۱۳۵۶، صفحه ۱۰۸.

۳۰- همانجا، صفحه ۱۰۹.

۳۱- همانجا، صفحه ۱۰۲.

۳۲- آسیا دربرابر غرب، صفحه ۲۳۳.

۳۳- همانجا، صفحه ۱۶۸.

۳۴- همانجا، صفحات ۴۹-۵۰.

۳۵- همانجا، صفحه ۵۷.

۳۶- همانجا، صفحه ۱۹۰.

- ۳۷- همانجا، صفحه ۲۹۶.
- ۳۸- همانجا، صفحه ۵۱.
- ۳۹- همانجا.
- ۴۰- الف نوید، «جلال آل احمد: بیان دو پارگی یک تمدن فردگرای»، نظم نوین، دفتر هشتم، نیویورک، ۱۳۶۶، صفحه ۱۱۷.
- ۴۱- جلال آل احمد، غرب زدگی، انتشارات اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا، فوریه 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 ۳۷-۳۸.
- ۴۸- همانجا، صفحات ۷۱-۷۸.
- ۴۹- ران 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- همانجا، صفحه ۵۲.
- ۵۲- همانجا، صفحه ۸۳.
- 52- Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berekely, University of California Press, 1976.
- ۵۳- رضا داوری اردکانی، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، تهران ۱۳۶۱، صفحه ۸۳.
- ۵۴- همانجا، صفحه ۸۵.
- ۵۵- همانجا، صفحه ۵۳.
- ۵۶- همانجا، صفحه ۵۹.
- ۵۷- همانجا، صفحه ۵۶.
- ۵۸- همانجا، صفحه ۵۹.
- ۵۹- همانجا، صفحه ۵۷.

- ۶۰- همانجا، صفحه ۸۳.
- ۶۱- رضا داوری اردکانی، «لوامن 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 نمائید:
- رضا داوری، «اشتراك مبدأ غرب و شرق سیاسی»، کیهان هوائی، ۱۵ مرداد ۱۳۶۵، صفحه ۱۹.
- رضا داوری، «التحقاط؛ تجاوز از حد»، کیهان هوائی، ۲ مهر ۱۳۶۵، صفحه ۱۱.
- 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 مأبی و رسالت انتقادی شیخ و شوخ»، الفباء، دوره اول، جلد ششم، تهران، ۱۳۵۶، صفحه ۶۳.
- ۷۲- بابک بامدادان، «روشنفکر ایرانی یا هنر نیندیشیدن»، دبیره، شماره ۱، پاریس، ۱۳۶۶، صفحه ۵۳.

کنکاش

درگستره تاریخ و سیاست

بهار ۱۳۶۷
دفتر ۲ و ۳

درباره روشنفکران

- سر سخن
- تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی
- سه چهره هارکسیسم در ایران
- جامعه شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران
- روشنفکران بمنابه روشنفکران
- کسری: مظہر ناسیونالیسم یکپارچه
- لوکاج از رومانتیسم تا بلشویسم
- روشنفکران کافه دولاسانکسیون
- چهره‌ی دوپاره‌ی جلال آریان
- جورج ارول و ملودرام‌های سیاست
- کتابنامه روشنفکران
- گزارش اعتضاد کارگران از ایران
- گزارشی از کنفرانس سوتات ۱۹۸۷
- معرفی و نقد کتاب

کنکاش

دفتر ۲ و ۳
بهار ۱۳۶۷

Kankash No. 2&3

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

بها: ۶ دلار

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