

چاپ پنجم

دانشنامه گران ایرانی و مغرب

مهرزاد بروجردی
ترجمه جمشید شیرزادی



روشنفکران ایرانی و غرب:

سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی



تقدیم به مادرم و به یاد پدرم که معنای
زیبا و شگرف عشق، فروتنی، آزادمنشی،
و وطن دوستی را به من آموختند.

روشنفکران ایرانی و غرب:

سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی

تألیف: مهرزاد بروجردی

ترجمه جمشید شیرازی



بروجردی، مهرزاد
روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی گرانی /نوشته مهرزاد
بروجردی؛ ترجمه جمشید شیرازی. تهران: نشر و پژوهش فرزنان روز، ۱۳۷۷.
یازده، ۳۴۰ ص. : مصور، عکس.

ISBN 964-6138-34-9

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا. (فهرست نویسی پیش از انتشار).
عنوان اصلی: Iranian Intellectuals and the West.

کتابنامه: ص. ۳۱۱-۳۳۹؛ همچنین به صورت زیر نویس.

چاپ چهارم.

۱. ایران - زندگی فرهنگی - قرن ۱۴. ۲. روشنفکران - ایران. ۳. شرق و غرب .

الف. شیرازی، جمشید، ۱۳۱۲- ، مترجم. ب. عنوان.

۳۰۵/ ۵۵۲۰۹۵۵

۹۴/۲۱۳/ HM۲۱۳

۱۳۷۷

۱۳۳۴۸-۱۷۷

کتابخانه ملی ایران



فَرزان
ناشر و ناشر

روشنفکران ایرانی و غرب

سرگذشت نافرجام بومی گرانی

نویسنده : مهرزاد بروجردی

ترجمه : جمشید شیرازی

چاپ اول و دوم: ۱۳۷۷

چاپ پنجم : ۱۳۸۷؛ تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه ؛ قیمت : ۶۰۰۰ تومان

ناظر چاپ : مجتبی مقدم

طراح جلد: علی بخشی

حروفچینی : گوهر؛ لیتوگرافی: ارغوان

چاپ: الوان؛ صحافی: دیدآور

حق چاپ و نشر محفوظ است.

خیابان ملاصدرا، بزرگراه کردستان شمالی، بن بست یکم، بلاک ۱۱، تهران ۱۳۵۷۴ - ۱۹۹۱۹

تلفن : ۸۸۷۲۴۹۹ - ۸۸۷۸۵۲۰۵ ؛ فاکس (دورنگار) : ۸۸۷۲۴۹۹

صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: info@farzanpublishers.com

www.farzanpublishers.com

شابک: ۹-۳۴-۶۱۳۸-۹۶۴-۶۱۳۸-۳۴-۹ ISBN: 964-6138-34-9

فهرست مطالب

نه	دیباچه‌ای بر ترجمه فارسی این کتاب
یازده	دیباچه‌ای بر چاپ چهارم
۱	پیشگفتار
۷	سپاسگزاری
۹	۱. دیگر بود، شرقشناسی، شرقشناسی وارونه، و بومی‌گرایی
۹	دریاره دیگر بود
۱۷	دریاره شرقشناسی
۲۳	دریاره شرقشناسی وارونه
۲۹	دریاره بومی‌گرایی
۳۹	۲. «دیگری» شدن یک دولت اجاره‌گیر
۳۹	دریاره روشنفکران
۴۷	بحران مشروعیت دولت اجاره‌گیر
۶۰	ستیزه‌جویان غیرمذهبی
۷۲	اهل ادب
۸۷	۳. دیگری شدن غرب
۸۹	سید فخرالدین شادمان: تاریخ‌نگار فراموش‌شده
۱۰۳	احمد فردید: فیلسوف شفاهی
۱۰۷	جلال آل‌احمد: سخنور سرکش

۴. خرده فرهنگ مذهبی
 ۱۲۳ فضای ویژه تاریخی
 ۱۲۴ هشیاری ایدئولوژیک
 ۱۳۴ پاکسازی آموزشی
 ۱۴۱ دگردیسی الهیات
 ۱۴۷
۵. روشنفکران مذهبی غیر روحانی
 ۱۵۳ مشهد: نمونه کوچکی از زندگی مذهبی ایران
 ۱۵۴ علی شریعتی، لوتر بلندپرواز
 ۱۶۱ مجاهدین خلق: ستیزه جویان اسلامی
 ۱۷۷ سیدحسین نصر: عارف دیوان سالار
 ۱۸۲
۶. بومی گرایی دانشگاهی
 ۱۹۷ فضای دانشگاهی
 ۱۹۷ احسان نراقی: جامعه شناس بومی گرا
 ۲۰۴ حمید عنایت: اندیشمند ژرف اندیش سیاست
 ۲۱۰ داریوش شایگان: فیلسوف آزاداندیش
 ۲۲۱
۷. بحثهای پس از دوران انقلاب
 ۲۳۳ تعریف غرب
 ۲۳۷ تاریخگیری در برابر پوزیتیویسم
 ۲۴۳ فقه سنتی در برابر فقه پویا
 ۲۴۷
۸. پی نوشت
 ۲۶۳ پیوست: فهرستی از شخصیت‌های فکری و سیاسی ایران
 ۲۸۳

۳۰۷

۳۰۷

۳۲۲

فهرست منابع
منابع فارسی
منابع خارجی

دیباچه‌ای بر ترجمه فارسی کتاب



این نوّشتم تا بماند یادگار
من نمانم خط بماند برقرار

کتابی که پیش روی شما است بار نخست به زبان انگلیسی و با مشخصات زیر به چاپ رسیده :

Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996.

تا آنجا که توانسته‌ام تلاش کرده‌ام تا نقل قولها را از اصل فارسی آنها بیاورم. هر جا که نوشته‌ای هم به فارسی و هم به زبانهای دیگر در اختیار داشته‌ام اولویت را به مآخذ فارسی داده‌ام. درباره شیوه ذکر مآخذ به توضیحی کوتاه بسنده می‌کنم. از آنجا که فهرست مراجع را به دو بخش فارسی و غیر فارسی تقسیم کرده‌ام هرگاه مآخذی به زبان فارسی به کار رفته بعد از نام نویسنده، سال انتشار آن به تاریخ هجری شمسی ذکر شده است (برای مثال عنایت

۱۳۵۱) و هرگاه به مآخذی غیر فارسی اشاره نموده‌ام پس از نام نویسنده از تاریخ میلادی بهره‌جسته‌ام (برای مثال عنایت ۱۹۶۲).

از مترجم فاضل آقای جمشید شیرازی که دشواری ترجمه این کتاب را بر خود هموار کرده‌اند صمیمانه سپاسگزارم. از دوستان فرزانه‌ام در نشر و پژوهش فرزانه روز که انتشار این مجیزه را ممکن ساختند نیز تشکر می‌کنم و امیدوارم که خواننده ایرانی کاستی‌های این کتاب را که همه برخاسته از بضاعت ناچیز نگارنده است ببخشاید چرا که به قول حافظ «فکر هر کس بقدر همت اوست».

دیباچه‌ای بر چاپ چهارم

خواننده‌ی گرامی؛

بیش از هشت سال از زمان نخستین چاپ این کتاب می‌گذرد. درین دوره جامعه‌ی روشنفکری ایران شاهد جوشش گفتمانهای تازه و همراه دگرذرسی‌های شگرفی بوده است. روشنفکران دینی از جامعه‌ی مدنی، اندیشه‌ورزی در دین، دین حداقلی، تساهل و مدارا سخن گفته‌اند و روشنفکران عرفی به نظریه‌ی زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، جمهوری خواهی، تجدد و امتناع تفکر و دیدگاههای پسامدرنیتی پرداخته‌اند. اندیشمندان برجسته‌ای از دیار مغرب‌زمین به ایران آمده‌اند و گفت و شنید درخوری میان روشنفکران درون و بیرون از کشور درگرفته است. دگرگونیهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌ای که همراه این روند اندیشه‌ورزی شده‌اند دست به دست اندیشه‌های نوین جامعه‌ای نو بر قامت تفکر و شیوه‌ی خردورزی جامعه‌ی ایرانی دوخته‌اند. درین میان سهم این کتاب همانا بازخوانی و نقد دیدگاه بومی‌گرایی و روایت سرگذشت نافرجام آن بوده است و بسی خرسندم که اهل اندیشه بر این نقد به چشم قبول نگرسته‌اند.

اینک راهی را که پژوهشگران برجسته‌ای چون فریدون آدمیت، هانا ناطق، ایرج افشار، یحیی آرین‌پور و منگل بیات در ارزیابی ترازنامه روشنفکری ایران مدرن گشوده‌اند. پژوهندگانی چون محمد توکلی طرقی،

علی قیصری، علی میرسپاسی، آرامش دوستدار، عباس میلانی، پروان آبراهامیان، افسانه نجم‌آبادی، رامین جهانبگلو، همایون کاتوزیان، فرزین وحدت، ماشاء... آجودانی، سید جواد طباطبائی، نگین نبوی، حمید دباشی، علی رهنما، علی دهباشی و بسیاری دیگران پی گرفته‌اند و بدین شیوه برگهائی بر دفتر تاریخ تحلیلی اندیشه در ایران افزوده‌اند و ازین مهمتر خردآگاهی تاریخی ایرانیان را فزونی بخشیده‌اند. چنین است که باید روند ترجمه و انتشار کتابها و مقاله‌های پژوهشگران ایرانی خارج از کشور را رویدادی خجسته دانست.

در چاپ کنونی افزون بر بازنگری و تصحیح غلطهای چاپی پیشین و ویرایش برخی جمله‌ها، اطلاعات پراکنده در پاورقی‌ها و پی‌نوشت‌های کتاب را نیز به روز کرده‌ایم. فصلهای اصلی کتاب اما همانند که بود. چنانکه ساخت‌شکنی‌گفتمانهای جامعه ایران را نیز به نوشته‌ای دیگر واگذاشته‌ایم. بجاست که از دانشجویان و دوستان خوبم در دانشگاه سیرا کیوز، علیرضا شمالی و ابراهیم سلطانی که پیشنهادهای ارزنده‌ای برای بهبود چاپ کنونی داده‌اند تشکر کنم. همچنین از تمامی دست‌اندرکاران انتشارات فرزانه روز و به‌ویژه سرکار خانم گلی امامی سپاسگزارم.

چنانکه هگل به استادی نشان داده، تاریخ اندیشه الگویی سیال از اندیشه‌های بزرگ‌رهای بخش است که به‌ناچار به قفسه‌هایی خفه‌کننده تبدیل می‌شوند و بدین‌سان نابودی خود را، به‌دست مفهومی‌های رهای بخش تازه، و درعین‌حال برده‌سازنده، سبب می‌شوند. نخستین گام برای فهمیدن انسانها آگاهی از الگو یا الگوهایی است که بر اندیشه و عمل آنان چیره می‌شود و در آن رخنه می‌کند. این کار، مانند هر تلاشی برای آگاه ساختن انسانها از مقولاتی که در آن می‌اندیشند، کاری دشوار و گهگاه دردناک است و چه‌بسا پیامدهای سخت و ناراحت‌کننده‌ای داشته باشد.

آیزایا برلین

آیا هنوز اندیشه سیاسی وجود دارد؟ (۱۹۶۲)



انقلاب بهمن ۱۳۵۷ ایران بی‌شک حادثه سیاسی زلزله‌آسایی بود که از بازگشت انقلابهای مذهبی به صحنه تاریخ مدرن خبر می‌داد. سقوط سریع یک حکومت خودکامه، کاربرد مذهب به عنوان ابزار اصلی بسیج سیاسی، خصومت عظیمی که علیه غرب به نمایش درآمد، و برقراری یک دولت دین‌سالار در آخرین دهه‌های قرن بیستم، همگی پرسشهای جدی برای غور و بررسی از سوی دانشمندان علوم اجتماعی را مطرح کرده‌اند. در طی سالیانی که از وقوع این حادثه گذشته است دو مکتب اصلی اندیشه در مورد علت‌های این انقلاب مردمی، پر آشوب، و بحث‌انگیز سر بر آورده‌اند. رهیافت نخستین، به انقلاب از جنبه عوامل اجتماعی - اقتصادی مربوط به توسعه سریع و ناموزون اقتصادی ایران می‌نگرد. رهیافت دوم بر عوامل فرهنگی و آرمانی - بویژه رشد اسلام سیاسی، سرخوردگی ایرانیان از غرب، و جست و جوی یک هویت تازه فرهنگی - تأکید می‌ورزد.

من، پس از یک دهه پژوهش درباره گرایشهای نظری و کارکرد اجتماعی روشنفکران نوین ایران، به این نتیجه رسیده‌ام که هر دو مکتب فکری را ارج گذارم. با اینهمه، اقتصاد سیاسی و نظرگاه فرهنگ‌گرایانه، به خودی خود، تنها توانایی درک بخشهایی از واقعیت پیچیده جامعه ایران را دارند. فهمی ژرفتر از چگونگی پیدایش و مسیر این انقلاب نیازمند یک معرفت‌شناسی دوسویه

است که به پژوهشگر امکان دهد تا از هر دو مکتب وام فکری طلب کند. از این نکته بخوبی آگاهم که این روش التقاطی به کام همگان خوش نخواهد آمد و چه بسا پای آدمی را به ورطه هولناک مباحث انتزاعی آنچنانی کشد. بهر روی این جمله گوت، «دوست عزیز، تئوری‌ها همه خاکستری‌اند؛ [تنها] درخت پر بار زندگی سرسبز است»، مرا متقاعد کرده است که باید راه خود را بپیمایم. هدف عمده من ایجاد سازگاری بین این دو مکتب نیست، بلکه می‌خواهم با نشان دادن کاستیهای هریک از این دو رهیافت، فضایی برای گفت و گو بین آنها باز کنم. در این کتاب نشان خواهم داد که روشنفکران ایرانی چگونه در برابر دگرگونیهای فرهنگی، اجتماعی - اقتصادی، و سیاسی درون جامعه‌شان بین دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۷۰ واکنش نشان دادند. فاصله زمانی مورد بررسی اهمیتی فوق‌العاده دارد؛ زیرا دورانی را دربر می‌گیرد که در آن دگرگونیهای اجتماعی - اقتصادی و دگرسیهای سیاسی عظیمی رخ داده است.

من پژوهش خود را در مورد تاریخ فکری ایران معاصر در قلمرو یک مثلث فرهنگی محدود ساخته‌ام: تأثیر فرهنگ و تمدن غرب، میراث ماقبل اسلامی ایران، و برآورد روشنفکران از این دو. اهمیت عامل نخست در این واقعیت نهفته که قابلیت‌های فلسفی، علمی، اقتصادی، و نظامی غرب تأثیری قطعی بر شیوه روزمره زندگی و تفکر در ایران بر جای گذاشته است. عامل دوم از این نظر اهمیت دارد که سرچشمه اصلی هویت فرهنگی و فکری ایرانیان را تشکیل می‌دهد. عامل سوم به این دلیل تعیین کننده است که روشنفکران، در مقام آفریننده و راویان فرهنگ، نقش حیاتی در میانجیگری بین فرهنگ غربی و میراث (ماقبل) اسلامی ایران ایفا کرده‌اند. در محدوده این مثلث فرهنگی، رشته‌ای از پرسشها پدید آمده است: غرب چیست؟ چگونه باید با آن مواجه شد؟ عناصر تشکیل دهنده هویت ایرانی کدامند؟ رابطه مناسب میان دین، علم، و فلسفه کدام است؟ آیا برای جامعه «در حال

توسعه‌ای مانند ایران دین یک نابهنگامی تاریخی^۱ است؟ آیا مدرنیته و دنیوی‌گری پدیده‌هایی جهانشمول‌اند، یا فرآورده‌هایی غربی که با فرهنگ ایرانی سازگاری ندارند؟ در صفحات بعد، شیوه‌های صورتبندی این پرسشها و پاسخهای روشنفکران ایرانی به آنها را مورد مذاقه قرار خواهم داد. این کار از راه بررسی نقادانه فرآورده‌های گفتمانی^۲ روشنفکران ایرانی در بحث از دولت و جهان غرب صورت خواهد پذیرفت.

در پرتو نتایج انقلاب، شمار زیادی کتابهای پژوهشگرانه درباره مذهب شیعه و روحانیت ایران منتشر شده است.^۳ با اینهمه در مورد آثار روشنفکران مذهبی غیرروحانی چندان کاری صورت نگرفته است^۴ و به بررسی اندیشه‌ها و کارکردهای روشنفکران غیرمذهبی (سکولار) نیز کمتر از آن توجه شده است چرا که آنان را به طور عمده بازیگرانی حاشیه‌ای تلقی کرده‌اند.^۵ برخلاف بیشتر انقلابهای جدید، روشنفکران غیرمذهبی ایران به صدر آن جنبش انقلابی که در ۱۳۵۷ به قدرت رسید صعود نکردند. ولی این اشتباه بزرگی است اگر نقش اساسی آنان را در تمرین مشقهای سیاسی و ایدئولوژیکی که به انقلاب انجامید مورد مطالعه قرار ندهیم. بدون توجه به واکنشهای نظری و مبارزات سیاسی روشنفکران غیرمذهبی، فهم چگونگی تکوین انقلاب ایران ناممکن است. این نکته که در تاریخ فکری جدید ایران، جغد مینروای هگل (نماد خرد یا فهم تاریخی) چیزی غیر از گسترش معمول

1. anachronism

۲. discursive practices، در این باره بعداً توضیح داده خواهد شد. - م.
۳. برای بعضی از بهترین نمونه‌ها نگاه کنید به اخوی ۱۹۸۰، امیر ارجمند ۱۹۸۸، بیات - فیلیپ ۱۹۸۲، عنایت ۱۹۸۲، فیشر ۱۹۸۰ و متحده ۱۹۸۵.
۴. برای شماری از نمونه‌های خوب، نک: آبراهامیان ۱۹۸۹، شهابی ۱۹۹۰، و دباشی ۱۹۹۳.
۵. برای سه اثری که درباره وضع دشوار تاریخی روشنفکران غیرمذهبی بحث می‌کند، نک: شهادی ۱۹۸۲، کیا ۱۹۸۶، و قیصری ۱۹۹۸.

سکولاریسم به ارمغان آورد، بررسی روشنفکران مذهبی غیرروحانی را ضروری می‌سازد.

من با در نظر داشتن این نکته‌ها، در این مطالعه در درجهٔ نخست به اندیشه‌ها و کردار روشنفکران غیرمذهبی و روشنفکران مذهبی غیرروحانی می‌پردازم. استدلال خواهم کرد که در سالهایی که به انقلاب انجامید، آنچه در محفل‌های فکری ایران رواج فراوان داشت، بحثی بومی‌گرایانه^۶ بود که از اسلام شیعی بر مراتب فربه‌تر، همه‌جانبه‌تر و فراگیرتر بود. آری مذهب شیعه بخشی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ سیاسی ایران است، و بی‌شک فرهنگ سیاسی پس‌زمینه‌ای است که نمایش سیاست روی صحنهٔ آن بازی می‌شود. اما این استدلال که فرهنگ سیاسی ایران به گونه‌ای یکتا اسلامی است تاب یک واریسی دقیق را نمی‌آورد. مطالعهٔ من دربارهٔ ذهنیات، شناخت و مباحث نخبگان روشنفکری معاصر ایران نشان می‌دهد که ایدئولوژی انقلاب ایران در آغاز منحصرأ اسلامی نبوده است. به عبارت دیگر، مذهب شیعه یکی از ارکان کلیدی ایدئولوژی انقلاب بوده اما تنها رکن آن نبوده است. آنچه بسیاری از روشنفکران ایرانی را به پیوستن به موج انقلابی برانگیخت، یا به آن کشانید، چیزی بیش از تعلقات مذهبی بود. چرا که انقلاب هم از تعدد علیتها برخوردار بود و هم از تکثر مشارکتها. می‌توان گفت که ضعف آرمانی و سازمانی دیگر نیروهای سیاسی سبب گشت که ایدئولوژی اسلامی بتواند به پیش افتد و بسیاری کسان را که از دگردیسه‌های اقتصادی و اجتماعی کشور در دهه‌های پیش آسیب دیده بودند، به یک همایش عظیم مبارزاتی فراخواند. نظم تئوریک این کتاب چنین اقتضا می‌کند که تحلیل خود، از ترازنامهٔ فکری روشنفکران ایران در پنج دههٔ اخیر، را هم از طریق نگرشی اجمالی به محیط اجتماعی - اقتصادی کشور به طور کلی و هم، از طریق مورد مذاقه قرار دادن آرای ده روشنفکر برجسته ارائه دهیم. معیاری که برای گزینش این

روشنفکران به کار رفته، نه به خاطر شهرتشان در میان مردم که به سبب دستاوردهای نظری آنان بوده است. گرچه بعضی از اندیشه‌مندان را که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند می‌توان در زمره شخصیت‌های برجسته انقلاب ۱۳۵۷ تلقی کرد، ولی من به بررسی آراء کسان دیگری نیز پرداخته‌ام که نه تنها برای غیر ایرانیان، که دریغا، برای بسیاری از ایرانیان نیز کم و بیش ناشناخته باقی مانده‌اند. با مطرح کردن اندیشه‌ها و نوشته‌های نویسندگانی که کمتر مورد اعتنا قرار گرفته‌اند، سعی می‌کنم توجه خواننده را به تداوم چشمگیر اندیشه ایرانی، پیش و پس از انقلاب بهمن ماه، جلب کنم.

گرایش نظری این پژوهش در فصل نخست کتاب عرضه شده که در آن مفاهیم کلیدی دیگر بود^۷، شرقشناسی، شرقشناسی وارونه، و بومی‌گرایی مورد بحث قرار گرفته است. فهم این اندیشه‌ها برای درک فصل‌های بعدی ضروری است. در فصول دوم و سوم به بررسی این نکته می‌پردازم که روشنفکران سکولار ایرانی در دهه‌های ۱۳۳۰، ۱۳۴۰، و ۱۳۵۰ چگونه در ارتباط با دولت و غرب با احساس دوگانه‌ای از دیگر بود روبرو شدند که به ترتیب به نارضایتی و بومی‌گرایی انجامید. فصل دوم با بررسی اصطلاح روشنفکران آغاز می‌شود و سپس نشان می‌دهد که خصلت «اجاره‌گیر»^۸ دولت پهلوی چگونه آن را دچار بحران مشروعیتی ساخت که ستیزه‌جویان غیرمذهبی و ادیبان متعهد به فعالیت سیاسی از آن بهره جستند. در فصل سوم به نوع دوم دیگر بودی می‌پردازم که گریبانگیر روشنفکران ایرانی بود، یعنی دیگر بود غرب. جست و جوی این گروه برای دستیابی به هویت، از راه بررسی نوشته‌های ادبی، سیاسی، و فلسفی سه روشنفکر مهم، سید فخرالدین شادمان،

۷. other-ness ، بعداً توضیح داده خواهد شد. - م.

۸. rentier ، رانتیه در اصل به کسی گفته می‌شود که درآمد ثابتی از زمین، اوراق قرضه، و امثال آن داشته باشد. منظور از دولت رانتیه در مورد ایران دولتی است که از درآمد نفت برخوردار است. - م.

احمد فردید، و جلال آل احمد، نشان داده شده است. در فصل چهارم شرحی دربارهٔ خصلت در حال تغییر گفتمان فلسفی و سیاسی روحانیان آورده‌ام. در فصل پنجم به تحلیل بحث‌های طبقه نوپدید از روشنفکران مذهبی غیرروحانی می‌پردازم که تلاششان برای به وجود آوردن یک «آلترناتیو اسلامی» به برخاستن ندهایی به هواداری از «اصالت» و «بازگشت به خویشتن» انجامید. برای آنکه از فرایند پیچیده‌ای که این روشنفکران مسلمان از طریق آن به ایجاد خرده فرهنگ مذهبی کمک کرده‌اند شرحی به دست دهم، ابتدا به مطالعه موردی شهر مشهد پرداخته‌ام. سپس نوشته‌های دو اندیشه‌مند بانفوذ یعنی، علی شریعتی و سید حسین نصر، و نیز سازمان چریکی مجاهدین خلق را بررسی کرده‌ام. این فصل، همراه با فصل چهارم، این بحث را تکمیل می‌کند که احیای فکری و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران چگونه ممکن شد. در فصل ششم از راه نگاهی به آثار احسان نراقی، حمید عنایت، و داریوش شایگان توضیح می‌دهم که دانشگاهیان ایران چگونه بحث بومی‌گرایی را به ارتقای سطح و محبوبیت بیشتری رساندند. در فصل پایانی کتاب، با تحلیل انتقادی سه رشته بحث درگرفته میان رضا داوری و عبدالکریم سروش، به بررسی دامنهٔ چالش‌هایی می‌پردازم که سرآمدان فکری پس از انقلاب با آن روبرویند.

سپاسگزاری



این کتاب بازنویسی و پردازش نکته‌هایی است که پیش ازین در پایان‌نامه دکترای نویسنده در دانشگاه امریکائی واشنگتن. دی. سی آمده است. «بنیاد مطالعات ایران» در سال ۱۳۶۹ این پایان‌نامه را «بهترین در نوع خود» شناخت و اقامت‌های پژوهشی من در دانشگاه هاروارد ۷۰-۱۳۶۹ و دانشگاه تگزاس در آستین ۷۱-۱۳۷۰ فرصت پرداخت آن در کالبد کنونی را فراهم ساخت. اینک از تمامی همکاران خود در مرکزهای پژوهش خاورمیانه درین دو دانشگاه برای این فرصتهای پژوهشی سپاسگزارم. همچنین گفتگو با همکاران و دانشجویانم در دانشگاه سیراکیوز مرا بهره‌ور از نقدها و نکته‌هایی کرد که بازاندیشی پاره‌ای از استدلالهای پیشین را به همراه داشت. از آنان نیز سپاسگزارم.

بی‌شک در نوشتن این کتاب وامدار معنوی استادان، همکاران و دوستان بسیاری هستم که هر یک از سر لطف بخشی یا تمامی این اثر را خواندند و پیشنهادهای خویش را در بهبود آن با من در میان گذاشتند. از جمله این عزیزان باید از یروان آبراهامیان، شاهرخ اخوی، رضا علوی، مهدی امین رضوی،

احمد اشرف، ماتیو بانهم^۱، هوشنگ شهابی، آنا عنایت، فریدون فرخ، تریسی فورد هام^۲، والرئ هافمن^۳، محمدرضا قانون پرور، نعیم عنایت‌الله، احمد کریمی حکاک، شریف مردین^۴، علی میرسپاسی، نیکلاس جی. انوف^۵، اباذر سپهری، محمد توکلی طرقي، و پردروموس یاناس^۶ یاد کنم. همچنین از بسیاری از پژوهشگرانی سپاسگزارم که در مصاحبه‌های طولانی، تجربه‌ها و اندیشه‌های خود را دربارهٔ پیچیدگیهای زندگی فکری ایرانیان با من در میان نهادند. ناگفته پیداست که بار همهٔ کاستیهای این کتاب تنها بر دوش من است. فهرست اسامی کسانی که در سالهای گذشته در فراهم آوردن اطلاعات مندرج در پیوست این کتاب به من کمک کردند طولانی‌تر از آن است که در اینجا بیاورم؛ و من مراتب حق‌شناسی خود را به یکایک این عزیزان تقدیم می‌کنم. از همکاران خود در گروه علوم سیاسی دانشگاه سیراکیوز سپاسگزارم که نگذاشتند این دست‌نوشته را به روایت دیگری از آن نخستین کتاب «ایده‌آل» واگذارم که بسیاری از پژوهندگان جوان، خام اندیشانه، رؤیای آن را در سر می‌پروراندند. از همه بالاتر، امیدوارم اعضای خانواده‌ام این هدیه را به نشانهٔ سپاس صادقانه‌ام بپذیرند. سرانجام آنکه، به عنوان یک پدر، این اندیشه را در خاطر می‌پرورم که این کتاب به فرزندانم، متین و آواکمک کند تا سرشت انقلابی را دریابند که آنها را از آغوش پدربزرگی فرزانه و مهربان محروم ساخت.

1. G. Matthew Bonham

2. Traci A. Fordham

3. Valerie J. Hoffman

4. Şerif Mardin

5. Nicholas G. Onuf

6. Prodromos Yannas

دیگر بود، شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه، و بومی‌گرایی

تماس میان فرهنگها همواره به پیدایش درام می‌انجامد: درام هستی‌شناختی و قومی تفاوت‌های انسانی، یا درام وجودی و فکری در زندگی یک فرد. تماس سطحی، احساس ناآشنایی به وجود می‌آورد، و تماس‌های ژرف‌تر خطر ازهم‌پاشیدگی ذات فردی، گسیختن یکپارچگی آن، پایان یقین و چالشی روان - زخمی نسبت به ارزشهای خویشتن را دربردارد.

هشام جعیط، اروپا و اسلام^۱ (۱۹۸۵)

دربارهٔ دیگر بود

بیشتر پژوهندگان فلسفه در این نکته توافق دارند که گفته رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) - «می‌اندیشم، پس هستم» - برآستی سبب ساز ظهور دوره‌ای جدید در تاریخ بشر گردید. پیش فرض خردگرایانهٔ این جمله کوتاه،

1. Hichem Djaït

گسستی قطعی با اندیشه پیش‌مدرن را رقم زد. از آن پس، من دکارتی، یا من اندیشنده، از راه عرضه کردن خود به عنوان شناسنده (یا عامل) دانش، مسؤولیت اخلاقی، و تغییر، خود را به وجه محوری و ضروری فلسفه غرب مبدل ساخت. «با می‌اندیشم» دکارتی مبتنی پدید آمد که بزودی گرانگه‌گاه عصر جدید را جابه‌جا نمود. من خاستگاهی فراهم آورد که بر اساس آن یک جهان مطمئن، اما خودمدار و ثنوی برای تجربه غربی تأسیس گردید» (لیبرمن ۱۹۸۹، ص ۱۲۷).

میثل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، هموطن دکارت و مورخ اندیشه، عمری را صرف تفهیم این نکته کرد که نفس غربی چگونه درباره خویش آگاهی به دست می‌آورد. فوکو با مطالعه تبارشناسی علوم انسانی از قرن هجدهم تا کنون به این نتیجه رسید که این علوم تعریفی تازه و مثبت از خود یا نفس به دست می‌دهند که با مفهوم مسیحیت «از ترک نفس» از ریشه تفاوت دارد. به عقیده فوکو علوم انسانی این خود تازه را، از راه نهادن آن در برابر دیگری، به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، خودشناسی از طریق شناسایی دیگری حاصل می‌شود. او، برای نشان دادن این موضوع، به بررسی تبارشناسی و باستانشناسی رشته‌های گوناگون علوم مدرن، مانند زیست‌شناسی، پزشکی، کبیرشناسی، روان‌پزشکی، و جمعیت‌شناسی پرداخت.

فوکو چهار فن آوری را مشخص ساخت که انسانها برای فهمیدن خویش به آن متمسک می‌شوند: فن آوری‌های تولید؛ فن آوری‌های نظام نهادها؛ فن آوری‌های قدرت؛ و فن آوری‌های خود (فوکو ۱۹۸۸، ۱۸). در حالی که مارکس به فن آوری تولید علاقه داشت، فوکو به فن آوری‌های خود پرداخت.^۲

۲. او می‌نویسد: «فن آوری‌های خود به افراد اجازه می‌دهد که با امکانات خودشان یا به کمک دیگران بر روی بدن‌ها، روان‌ها، اندیشه‌ها، رفتار، و شیوه‌های بودن خویش شماری عمل انجام دهند تا در خود تغییری به وجود آورند که از راه آن به حالت معینی از شادی، پاکی، خرد، کمال، یا جاودانگی دست یابند» (فوکو ۱۹۸۸، ۱۸).

وی بر آن بود که فهم تبارشناختی دانش، بدون درک پیوندهای میان دانش و قدرت ممکن نیست. فوکو به این نکته علاقه مند بود که دیگری چگونه در من مفرد و درهای جمع ناپدید می شود. از این رو سفر دراز فکری خود را به کناره های فردیت و جامعه آغاز کرد. او به مطالعه دیوانه، منحرف، زندانی، بزهکار، قاتل، انسان دو جنس، و به عبارت دیگر، «دیگران» درونی پرداخت.^۳ فوکو می گوید «گفتمانهای^۴ وابسته به نیروها و نهادهای اجتماعی قدرتمند، این دیگران را آفریده اند. این عینها (اویژه ها) نیستند که گفتمانها را به وجود می آورند بلکه موضوع به عکس اتفاق می افتد، زیرا نخست زبان به وجود می آید و ذهنیت را می سازد. علاوه بر این، گفتمانهای علوم انسانی، از طریق پیوندشان با ساختارهای مسلط قدرت و به نام عینیت علمی، «نظامهای حقیقت» را تشکیل می دهند (گریگوری ۱۹۸۹، xiv). این نظامهای حقیقت یک «وظیفه پاسبانی» انجام می دهند که دستور آن عبارت است از: «ترسیم مرزهایی میان عرصه های مقبول و نامقبول فعالیت انسانی. این مرزها ذهنیتی را می آفریند که فعالیتهای انسانی را بر حسب تقابلی دوگانه تفسیر می کند: عقل و جنون، سلامتی و بیماری، رفتار برحق و تبهکارانه، عشق قانونی و غیرقانونی» (هاتن ۱۹۸۸، ۱۲۶). فوکو قصد داشت خودسرانه بودن این مقوله سازها را ثابت کند. او در کتاب دیوانگی و تمدن، گفتمان روان پزشکی را می شکافد و نشان می دهد که چگونه مفهوم دیوانگی از رفتار نامتعارف در قرون وسطا به رفتار شرم آور در قرن شانزدهم و، سرانجام، به رفتار تحمل

۳. فوکو، ۱۹۶۵، ۱۹۷۵، ۱۹۷۹، و ۱۹۸۰.

۴. مراد از این واژه یک عملکرد زبانی است که مجموعه ای از قاعده ها و آیینها را برای شکل بخشیدن اشیاء سخنوران و موضوعات به کار می گیرد. فوکو گفتمان (discourse) را زمینه ای مفهومی می داند که در آن دانش تولید می شود. اما این دانش و فرضیات، قواعد و برنامه کار آن همگی به گونه ای اجتماعی و سیاسی پرداخته می شوند. به عبارت دیگر بدنه های دانش، ساختارهای مستقل فکری نیستند بلکه جایگاه های قدرت نیز هستند - جایگاه هایی که در آنها قدرت و دانش آزادانه با هم درمی آمیزند.

ناکردنی در قرن هجدهم دگرگونی یافت. او در مورد «کردار گفتمانی»، رشته‌های گوناگون ساخت‌شکنی مشابهی انجام داد.^۵ و بر آن شد که این رشته‌ها، از طریق ابداع یا دوباره فعال کردن یک رشته از قواعد، یک نظام کنترل در ایجاد گفتمانها برقرار می‌سازند. بدین‌سان گفتمانها به صورت «داراییهایی» درمی‌آیند که نیروهای اجتماعی به خاطر آنها در یک اقتصاد گفتمانی رقابت می‌کنند.

مسئله قدرت - دانش، و مثلث قدرت، حق، و حقیقت در عصر مدرن، محور «تبارشناسی» فوکو را تشکیل می‌دهد: «نفس اعمال قدرت، موضوعهای تازه دانش را به وجود می‌آورد و سبب پیدایش آنها می‌شود، و مجموعه‌های تازه‌ای از اطلاعات را انباشته می‌سازد.... از سوی دیگر دانش همواره موجب پیدایش اثرهای قدرت می‌شود» (فوکو ب ۱۹۷۷، ۵۱ - ۵۲). «روابط چندسویه در هر جامعه‌ای بدون ایجاد، انباشت، گردش، و کارکرد یک گفتمان نمی‌تواند برقرار، استوار، یا به کار بسته شود» (همانجا، ۹۳). او همچنین عقیده داشت که «بدون اقتصاد معینی از گفتمانهای حقیقت، که از طریق و بر پایه این پیوستگی عمل می‌کند، هیچ‌گونه اعمال قدرتی امکان ندارد» (همانجا، ۹۳). بنابراین محور این پیوستگی مثلثی است که از قواعد حق، مکانیسم‌های قدرت، و اثرهای حقیقت تشکیل می‌شود.^۶

۵. فوکو «کردار گفتمانی» را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه‌ای از قواعد بی نام و نشان تاریخی که در زمان و فضایی که دوران معینی را می‌سازد، و برای قلمروی اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی، یا زبانی مشخص، همواره شرایط کارکرد بیانی را تعیین می‌کند» (فوکو، ۱۹۷۲، ۱۱۷).

۶. با اینهمه فوکو از توانایی مقاومتی که بالقوه در گفتمان وجود دارد آگاه بود. او در این باره نوشت: «گفتمانها همواره در برابر قدرت تسلیم نیستند بلکه بیش از آنچه در برابر آن سر فرود آوردند علیه آن برمی‌خیزند. باید متوجه فرایند پیچیده و ناسیالی باشیم که گفتمان از راه آن می‌تواند هم ابزار و نتیجه قدرت باشد و هم مانع، سد راه، نقطه مقاومت، و نقطه آغازی برای یک استراتژی مخالف آن. گفتمان قدرت را متغزل

فوکو با این پرسش که گفتمان به چه کسی خدمت می‌کند پرسش مارکس را در این باره گسترش می‌دهد که روابط قدرت از منافع چه کسی حمایت می‌کند. در حالی که مارکس به وسائل و شیوه‌های تولید می‌نگرد، دنباله رویکرد انتقادی فوکو به بررسی دربارهٔ وسائل و شیوه‌های باز نمود^۷ می‌پردازد. اما نباید فراموش کرد که این هردو اندیشمند به فرایندهای استثمار و از خود بیگانگی‌ای می‌پردازند که در پی آنها انسان جایگاه راستین خود را ترک می‌گوید تا به یک دیگری تبدیل شود.

آثار فوکو همچنین آن باورهای اساسی پدیدارشناسی را مورد تردید قرار می‌دهد که همانی خود و دیگری را یک شرط اساسی تفاهم، پیام‌رسانی، و روابط متقابل میان افراد می‌داند. برای فوکو دیگر بود یا غیریت تنها یک مسئلهٔ تفاوت نیست بلکه مسئلهٔ سلسله مراتب نیز هست، زیرا دیگری کسی نیست که ما خود را با او یکی می‌دانیم بلکه کسی است که او را از خودمان والاتر یا پست‌تر می‌شماریم. فوکو همچنین راه خود را از ساختگرایان جدا کرد؛ یعنی کسانی که بیشتر به توصیف ساختارهای ثابت و تداومهای تاریخ علاقه‌مندند تا به نشان دادن عدم عقلانیتها و گسیختگیهای آن. انتقاد فوکو از فرا روایت تجدّد غرب، و ساخت شکنی او از شکلهای بعدی باز نمود آن، مهمترین دستاورد فکری اوست. از این رو کار او را می‌توان در سه زمینه خلاصه کرد: مجموعه‌های دانش همواره با قدرت و نظامهای مهار اجتماعی پیوند دارد؛ تمدن غربی یک موجودیت مشخص و همگون را تشکیل نمی‌دهد؛ «ما» با دست زدن به خشونت (مانع‌تراشی، بدفهمی، جلوگیری)



می‌سازد و به وجود می‌آورد؛ آن را تقویت می‌کند، اما آن را ضعیف نیز می‌سازد و در معرض خطر قرار می‌دهد، آن را شکننده می‌کند و امکان خنثی کردن آن را فراهم می‌آورد» (فوکو ۱۹۸۰، ۱۰۰-۱۰۱).

7. Representation

نسبت به دیگری، در واقع به هویت خویش آسیب می‌رسانیم. کار راهگشای فوکو دربارهٔ دیگر بود شمار زیادی از پژوهندگان را برانگیخت تا روش‌شناسی او را در مورد موضوعها، رشته‌های علمی، موجودیتهای جغرافیایی، و زمینه‌های تاریخی گوناگون به کار بندند. دو زمینه که این شیوهٔ پژوهش در آنها ثمربخش از کار درآمد پژوهشهای فمینیستی و بررسی پدیدهٔ نژادپرستی بود. ادبیات فمینیستی با تکیه بر مفهوم دیگر بود نشان داده است که چگونه جامعهٔ مدرن به کُذ گذاری جنسی و دو شقه کردن خود مبادرت می‌ورزد. این ادبیات با چنین کاری به ما مکانیسم‌هایی را نشان داد که از طریق آن «مرد» به عنوان خودِ مطلق و «زن» به عنوان دیگری فرودست تصور می‌شود. نشان داد که چگونه «زن» (همسر) به صورت دیگری پایدار، به مهار شوهر درمی‌آید در حالی که «او» (زن) همواره «دیگری» گفتمان نر سالار» است. پژوهشهای مشابهی در مورد تاریخ نژادپرستی نیز نشان داده است که چگونه سرخپوستان بومی به صورت «بیگانگان» سفیدپوستان مهاجر امریکا، بردگان سیاهپوست به صورت «فروستان» اربابان سفیدپوست، و یهودیان به صورت «دشمنان خرابکار» فاشیسم و نازیسم درآمدند. با اینهمه رواج اندیشه‌های ساخت شکنانه فوکو را باید در رشته‌های تاریخ و مردم‌شناسی باز دید، از جمله در موضوع مشترک دیگر بود، علاقه‌مندی به متن و زمینهٔ کنشهایی که در زمان و مکان ریشه دارند با علاقه‌مندی به اقداماتی نظیر ترجمه، فهم، توضیح، و بالاخره تمایل به عرضه کردن یافته‌های خود در قالبی ادبی (کوهن ۱۹۸۰، ۱۹۹-۱۹۸).

گسترش سکولاریسم، همراه با پیدایش گفتمان «کلونالیسم» در اواخر قرن هفدهم و هجدهم، قالب ذهنی دوگانهٔ غرب را تقویت کرد. پیدایش اصطلاحاتی چون «تمدن» در نیمه‌های قرن هجدهم و «غرب» در نیمه‌های قرن نوزدهم، قرار دادن «بربرها» و «شرقها» را به عنوان «دیگران» برابر نهادانه ضروری ساخت. بدین سان دوگانگی تمدن-بربریت، و غرب-شرق، بسادگی

جای دوگانگی مسیحیت - اسلام را که در قرون وسطا رایج بود گرفت. نهال دانش مردم‌شناسی به‌عنوان یک تلاش فکری در قرن نوزدهم بر چنین زمینه‌ای روئید. مردم‌شناسی رشته‌ای بود که از همان آغاز جیمز کلیفورد آن را «الگوی نجاتگری»^۸ تعریف کرد؛ الگویی ژئوپولیتیکی و تاریخی که روشهای «گردآوری هنر و فرهنگ» غرب را سازمان داد (کلیفورد ۱۹۸۷، ۱۲۱). این الگو بیانگر بار مؤسولیتی بود که انسان سفیدپوست بر ذمه خود می‌دانست. از یک سو مقهور ساختن انسانهایی وحشی کافر، جانورخو و بربر و از سویی دیگر تلاش در نجات دادن و حفظ استخوانها، سنگواره‌ها، اصالت، و فرهنگ قبیله‌ای هم اینان. در این رابطه که آشکارا رابطه‌ای نابرابر است، غیرغریبها همواره انسانهایی حاشیه‌ای و دورانداختنی تلقی می‌شوند که از پاسداری از میراث خویش ناتوانند. از این رو بار مؤسولیت انسان سفیدپوست ایجاب می‌کند که ساخته‌ها و میراث آنان را نجات دهد، برهاند، و حفظ کند. چنانکه کلیفورد گوشزد می‌کند، تصادفی نیست که هنرشناسی، گردآوری آثار هنری، رواج موزه‌های عمومی، رقابت برای جمع‌آوری مصنوعات اقوام گوناگون، و پیدایش و مقبولیت یافتن نمایشگاه‌های جهانی، همه همزمان با گسترش مردم‌شناسی در قرن نوزدهم به وجود آمدند. بدین سان غرب به تعیین معیارهای اصالت پرداخت و مردم‌شناسی به تلاش برخاست تا صلاحیت چنین صاحب‌منصب بودنی را توجیه نماید. مردم‌شناسی تصمیم گرفت این واقعیت را نادیده بگیرد که «دیگران» تا حد بسیار زیادی آفریده‌ی تصنعی کردار گفتمانی خود غرب بود. (فریدمن، ۱۹۸۷، ۱۶۵).

تزوئان تودورف، نویسنده و منتقد بلغاری - فرانسوی، در کتاب فتح امریکا نشان می‌دهد که اگر شخص حضور «دیگری» را به حساب آورد، چگونه می‌توان از تاریخ رویاروییهای فرهنگی راززدایی کرد و آن را از نو نوشت. می‌توان شرح تودورف را آزمون مجدد الگوی «کشف» تاریخنگاری

اروپایی در پرتو فتح امریکای مرکزی به دست اسپانیاییها در قرن شانزدهم تلقی کرد. الگوی «کشف» رویایی فرهنگی، مانند الگوی «نجاتگری» مردم شناسی، به مردمان و فرهنگهایی که مطالعه می‌کند شیبیت می‌بخشد، اما از اینکه آنها را همچون موضوعهایی تاریخی تلقی کند اجتناب می‌ورزد. تودورف می‌گوید مسئله دیگر بود را می‌توان دست کم در سه سطح مورد بررسی قرار داد: سطح ارزش شناختی، که یک داوری ارزشی را دربردارد (دیگری خوب یا بد است)؛ سطح کردار شناختی، که نزدیک شدن یا فاصله گرفتن در ارتباط با دیگری را در بردارد (پذیرش ارزشهای دیگری، یا دیگری را با خود یکی دانستن)؛ و سطح شناخت شناسانه که به دانایی یا جهل نسبت به هویت دیگری باز می‌گردد (تودورف ۱۹۸۴، ۱۸۵). تودورف گرچه به هر سه سطح علاقه مند است، به محور دوم، محور همگون گردی و یکی دانی، توجهی خاص نشان می‌دهد. او عقیده دارد که تمدن غرب، از زمان فتح قاره آمریکا، این محور را برای همگون سازی دیگران در حوزه استیلای خود به کار گرفته و تا حدود زیادی موفق نیز بوده است. تودورف علم قوم شناسی، این «فرزند استعمار»، را یکی از فرایندهایی می‌داند که از راه آن همگون سازی دیگری امکان پذیر می‌گردد. چنانکه او در مورد فاتحان اسپانیایی نشان می‌دهد، کشف دیگری را می‌توان به گونه‌ای تخیلی نیز به وجود آورد؛ شیوه‌ای که از طریق آن، به جای کشف وجود عینی دیگری، شناخت ذهنی خود را کشف می‌کنیم. از این رو کشف قاره آمریکا در سال ۱۴۹۲ به وسیله کریستف کلمب بیش از آنکه مبدأ آغازین عصر جدید باشد کشف دوباره خود اروپایی در برابر دیگری تازه یافته در سرزمینهای مکزیک و منطقه کارائیب بود.

درباره شرقشناسی

یکی از پر بارترین تلاشها در کاربرد روشمند شیوه تبارشناختی فوکو با انتشار کتاب شرقشناسی ادوارد سعید (۱۹۷۸) انجام گرفت. سعید (۲۰۰۳ - ۱۹۳۵)، مانند فوکو، به چگونگی باز نمود علاقه مند بود - یعنی اینکه یک «دیگری» چگونه ساخته می شود. موضوع بحث سعید «شرق» بود - یعنی یک مجموعه مکانی و فرهنگی نا آشنا که توانست در طول قرنها توجه اروپاییان را به خود مشغول دارد و در میان آنان ترسها و هیجاناتی را دامن زند. «شرقیهای» سعید از جنبه هایی همانند دیوانگان، منحرفان، و تبهاران فوکو هستند. همه آنان موضوع گفتمانها و روایت های نهادینه شده هستند که شناسایی، تحلیل، و کنترل می شوند ولی هرگز به آنها اجازه سخن گفتن داده نمی شود. همه آنان در شرایط دیگری بودی قرار دارند که زائیده تفاوت های آنها با چیزهایی است که عادی، حقیقی و درست تلقی می شود.

سعید از راه بررسی نوشته های پژوهشگرانه، بایگانیهای دیپلماتیک، سفرنامه ها، و آثار ادبی نشان می دهد که چگونه اروپاییان در دوران پس از عصر روشنگری نخست «شرق» را به گونه ای «نوشتاری» تصاحب کردند. به عقیده سعید جامعه ها هويت خویش را از طریق قرار گرفتن در کنار دیگری - یک بیگانه، یک خارجی، یا یک دشمن - کسب می کنند. نگاهی ساخت نما به طیف فرهنگ های سیاسی گرداگرد جهان، این ادعای سعید را تأیید می کند که شیوه دوگانه سازی تفاوت میان «ما» و «آنها» بخشی مهم در هر نظام سازمان یافته اندیشه سیاسی است. سیاست، چه به عنوان یک رشته علمی و چه به عنوان یک حرفه، مردم را بر پایه هوادار یا مخالف، یار یا رقیب، و از همه مهمتر دوست یا دشمن، طبقه بندی می کند.

سعید عقیده دارد که این تصاحب از طریق یک گفتمان تفاوت، که او آن را «شرقشناسی» می داند، امکان پذیر شد. به نظر او شرقشناسی عبارت است از

یک رشته فوق العاده منسجم علمی که فرهنگ اروپایی در دوران پس از عصر روشنگری توانست با آن «شرق» را از حیث سیاسی، جامعه‌شناسی، نظامی، ایدئولوژی، علمی، و تخیلی اداره کند و حتی به وجود آورد (سعید ۱۹۷۸، ۳). به گفته سعید شرقشناسی، به عنوان مجموعه‌ای از دانش و نظام باز نمود، توانست شرق را همچون «دیگری تمدنی» خاموش اروپا تصویر کند. خطی که برای جدا کردن شرق و غرب در جایی میان یونان و ترکیه کنونی کشیده شد، بیش از آنکه یک واقعیت طبیعی باشد یک اختراع «جغرافیایی خیالی» اروپایی بود (سعید ۱۹۸۵، ۲). او می‌نویسد:

باید این نظر مهم و یکو^۹ را جدی بگیریم که انسانها تاریخ خود را می‌سازند، و آنچه می‌توانند بدانند همان چیزی است که آن را ساخته‌اند و [آن را] به جغرافیا نیز بسط می‌دهند؛ محلها، منطقه‌ها، و بخشهای جغرافیایی مانند «شرق» و «غرب» - به عنوان موجودیتهای جغرافیایی و فرهنگی، چه رسد به موجودیتهای تاریخی - ساخته انسان است. بنابراین شرق، به اندازه خود غرب، اندیشه‌ای است که یک تاریخ و سنت فکری، پنداشتها، و واژگانی دارد که در غرب و برای غرب به آن واقعیت و حضور بخشیده شده است. (سعید ۱۹۷۸، ۴-۵).

از آنجا که خود همواره با دیگری پیوند دارد، در تضاد با این هستی بر ساخته بود که غرب توانست هویت خویش را به وجود آورد و حفظ کند. در میان کشورهای شرقی چین، به سبب دوری جغرافیایی و انزوای تاریخی خود، در قامت ناآشناترین دیگری درآمد. هند، که مدتهای مدیدی تاج طلایی مستعمرات بریتانیا در شبه قاره محسوب می‌شد، دومین نامزد دیگر بود به شمار می‌رفت. نامزدی که همراه با برآمدن جنبش رومانیتیک در قرن

۹. G.B. Vico، فیلسوف ایتالیایی (۱۶۶۸-۱۷۴۴). - م.

نوزدهم، اهمیت روزافزونی می‌یافت. تنها نامزد باقیمانده برای برآوردن نیاز ذاتی غرب به یک دیگری جهان مسلمان بود. شرق اسلامی با کلیت تمدن غربی نزدیک، و در عین حال متفاوت، تلقی شد. اسلام، به عنوان یک دین سامی، با مسیحیت در بسیاری از اصول کلامی مشترک بود. با اینهمه مجاورت جغرافیایی و نگرش مقابل‌جویانه آن، که به فتح سرزمینهای اروپایی در قرون وسطا انجامیده بود، همراه با اتحاد سیاسی آشکار آن در زیر لوای امپراتوری عثمانی، جهان اسلام را به عنوان حریف بزرگ فرهنگی و سیاسی اروپا ارائه نمود. تا قرن هجدهم اروپاییان اسلام را یک آیین انحرافی از مسیحیت و جهان مسلمان را قلمرو ضد مسیح تلقی می‌کردند. پس از ظهور فلسفه خردگرا و انسان‌باور (اومانیزم) عصر روشنگری اروپائیان جهان اسلامی را همچون همه چیزهایی قلمداد نمودند که به تازگی اروپا آن را پشت سر گذاشته بود؛ یعنی استیلای تام مذهب، خودکامگی سیاسی، رکود فرهنگی، جهل علمی، خرافه پرستی، و غیره.

از این زمان شرق اسلامی به کابوس جمعی اروپاییان مبدل گشت، جهانی که خیالپردازهای ناآشنا و شهوانی را برمی‌تافت. در نزد اندیشه‌مندان غربی «شرقیها» - که شامل مسلمانان، عربها، ترکها، و ایرانیان می‌شد - همه و همه در یک «فضای گفتمانی» بسر می‌بردند و بسان نوع آرمانی روسو از «وحشی نجیب» یا مسافران خیالی پاریس در نامه‌های ایرانی^{۱۰} متسکیو باز نموده می‌شدند. روسو با ضد افسوس آنان را همچون نمایندگان عصری سپری شده می‌نگریست که در آن انسان و طبیعت در هماهنگی به سر می‌بردند و متسکیو آنان را همچون سخنگویی نمادین برای انتقاد خود از زندگی اروپای آن زمان به گفتگو می‌گرفت. «انسان شرقی» در هر دو مورد تنها بازتاب خیالی خود غربی بر خویش بود.

از این رو، چنانکه سعید بدرستی استدلال می‌کند رابطه میان شرقشناسان

و شرق در اساس تأویل‌گرایانه^{۱۱} بود. پژوهشگر شرقشناس در حالی که در برابر یک تمدن یا یادمان فرهنگی دوردست و دشوار فهم ایستاده بود، از راه ترجمه، و یا توصیف همدلانه، ابهام را کاهش می‌داد تا بدین ترتیب بر دشواری فهم موضوع چیره شود (سعید ۱۹۷۸، ۲۲۲). شرق و شرقیان تنها از آن رو که موضوعی برای تفسیر بودند سودمند قلمداد می‌شدند و بس. اینان همواره نمودار می‌شدند ولی هیچ‌گاه نمودارکننده نبودند. شرقشناس است که همواره حضور دارد حال آنکه شرق همواره غایب است. شرق و شرقیان به عنوان «متون» و «موضوعهای» واقعی و خیالی در خدمت نویسندگان اروپایی بودند. دنیای نوشته‌های غربی و سکوت شرقی این امکان را به وجود می‌آورد که چیزهای گوناگونی «شرقی» معرفی شوند و انگ «شرقی» بخورند. اصطلاحاتی همچون فساد، قساوت، استبداد، جوهر، روحیه، عرفان، شهوانیت، روح، و شکوه شرقی خیلی زود به گفتمان روزمره ناظران اروپایی راه یافت. بدین سان شرق نه تنها کالبد یک دستگاه اندیشگی درآمد، بلکه به یک دیگری هستی‌شناختی نیز تبدیل شد که می‌بایست کشف، مهار، رهانیده، و متمدن شود.

گفتمان شرقشناسی به پیروی از الگوی تمایز، از یک سو ریشه در عقل‌باوری، سکولاریسم، و جهان‌گرایی قرن هجدهم داشت و از دیگر سو از رمانتیسم، پوزیتیویسم، و استعمارگری قرن نوزدهم بهره می‌برد. شرقشناسان که به فرهنگ و ادب سیاسی زمان خود سخت پایبند بودند برای توجیه سلطه الگویی غرب به رشته‌های علمی گوناگونی همچون زیست‌شناسی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، و واژه‌شناسی تکیه می‌کردند. شرقشناسی دانشگاهی خیلی زود به صورت یک مکتب تفسیر و منبع آگاهی درباره شرق درآمد. انباشته شدن یافته‌های این سنت فرهنگی درباره شرق به تسهیل مأموریت خود گماشته‌غریبان برای تغییر جهان مطابق با تصور خویش کمک شایانی نمود.

سعید، با توجه به آموزه فوکو در رابطه دانش و قدرت، همکاری آگاهانه یا ناآگاهانه شرقشناسان و قدرتهای استعماری را آشکار می‌سازد: شرقشناسان در نظر شرق را دریافتند و قدرتهای استعماری در عمل بر آن چیره شدند. بدین سان از قرن هجدهم به بعد دانش تجربه‌گرا به فرایند انباشت سرمایه و قدرت کمک کرد.

به گفته سعید آنچه این همکاری را ممکن ساخت باورهای مشترک نژادپرستانه و امپریالیستی شرقشناسان دانشگاهی و سیاستمداران استعمارگر بود. تعصبات نژادی قرون وسطی، که برخاسته از مذهب بود، پیشینه تاریخی نژادپرستیهای زیست‌شناختی و جغرافیایی دوران پس از رنسانس را تشکیل می‌داد. گذار از نظام فئودالی به شیوه تولید سرمایه‌داری که نیاز به انباشت سرمایه را در پی می‌آورد، قدرتهای غربی را بر آن می‌داشت که سربازان خود را به دورترین گوشه‌های جهان توسعه نیافته روانه سازند. اما در این میان، آنچه بیش از سایر عوامل نقش بازی کرد، فرهنگ اروپامدار عصر تجدد بود.^{۱۲} شرقشناسی بیش از هر چیز نماد تجدد و فرزند ناتنی آن، استعمار، بود. تجدد ردای علم بر تن و ادعای سروری جهان را بر زبان داشت. اندیشه جهانشمول ترقی که بشریت را در حرکتی پیوسته و پیشرفتی می‌دید ناهمزمانی تجربه شرق را نمی‌پسندید. چرا که درین نگاه دستیابی به هدف والای ترقی تنها با رها کردن سرزمین گذشتگان و انگاره‌های عتیق آنان امکان‌پذیر

۱۲. مارشال برمن در کتاب سودمند خود چهار ویژگی اساسی عصر تجدد را چنین بر می‌شمارد:

(۱) تجدد یک پدیده منحصر به فرد اروپایی است؛ (۲) تجدد شکل نوینی به دوگانه‌ی سنتی جهان عین و ذهن بخشید؛ (۳) انقلاب بورژوازی با پرده برداشتن از توهّمات مذهبی و سیاسی، «انتخابها و امیدهای تازه‌ای را آشکار ساخت»؛ (۴) بورژوازی نه تنها اقتصاد بازار آزاد را در پی داشت، بلکه آزادی داد و ستد و جست و جوی بهترین معامله را، علاوه بر کالاها، در زمینه عقاید، انجمنها، قوانین و سیاستهای اجتماعی نیز فراهم آورد (برمن ۱۹۸۸، ۱۳-۳۶، ۱۰۵-۱۱۴).

می‌شود^{۱۳}. اروپاییان، به‌رغم تبار شرقی خویش، یونان‌گرایی (هلنیسم) و مسیحیت را به‌عنوان عناصر سازنده میراث ویژه خود اختیار کردند.

با تکیه بر این هویت ساختگی، اروپائیان شرق را چون انبار کهنگی‌ها و نمود سستی و رکود جاودانی باز شناختند. (امین ۱۹۸۹، ۱۰۰-۱۰۱). از این رو دنیای «شرقی»، نه همچون یک دیگری بی‌طرف که بسان دیگری سرکشی که باید مهار شود پدیدار گشت.

فوکو و سعید «بازنمایی» را به نقد کشیدند و به ساخت‌شکنی شیوه‌های رایج اندیشه پرداختند. هدف آنان بازیافتن و آوابخشیدن به دیگرانِ فرودست و حاشیه‌ای بود که گفتمان چیره، حضورشان را نادیده می‌گرفت. سعید گرچه در رویکرد اصلی بحث خود با فوکو هم‌منظر بود، اختلاف نظرهای چندی نیز با او داشت. نخست آنکه درحالی که فوکو می‌کوشید فرهنگ اروپایی را در درون مرزهایی که خود برای خویش معین ساخته بود تمایز بخشد، سعید دعوی غربیان درباره‌ی حقیقت شرق را به چالش می‌کشید. دوم اینکه فوکو و سعید در مورد اینکه چگونه باید به رابطه‌ی میان متون و نویسندگان از یک سو، و صورت‌بندیها و گفتمانهای جمعی از سوی دیگر، نگرست با هم اختلاف داشتند. در تحلیل کلان و دائرةالمعارفی فوکو درباره‌ی تبارشناسی نهادهای گوناگون، تک تک متون و نویسندگان چندان به حساب نمی‌آیند، حال آنکه نویسندگان در تحلیل سعید اهمیت اساسی دارند. سعید در مورد این اختلاف می‌نویسد: «با اینهمه برخلاف میشل فوکو، که به آثار او بسیار مدیون هستم من به تأثیر تعیین‌کننده‌ی تک تک نویسندگان بر مجموعه‌ی متنهایی که یک صورت‌بندی گفتمانی مانند شرقشناسی را تشکیل می‌دهد اعتقاد دارم» (سعید

۱۳. سعید می‌گوید: «تاریخ شرق - برای هگل، برای مارکس، و بعداً برای بورکهارت، نیچه، اشپنگلر، و فیلسوفان بزرگ دیگر تاریخ - از این لحاظ سودمند بود که تصویری از عصری درخشان که لاجرم می‌باید آن را پشت سر نهاد را به دست می‌داد» (سعید ۱۹۸۵، ۵).

۱۹۷۸، ۲۳). سومین اختلاف میان این دو اندیشه‌مند در نگرش آنان به قدرت ظاهر می‌شود. فوکو بیشتر به تکنولوژیها و شیوه‌های دستیابی به قدرت علاقه دارد، حال آنکه دل مشغولی سعید مقاومت در برابر قدرت است. و دست آخر اینکه در حالی که فوکو متقدم «انسان‌باوری» است، سعید تا آخر مدافع پرشور آن باقی ماند. می‌توان در تمثیلی مکانمند چنین گفت که در حالی که تفسیرهای هنجارین فوکو معمولاً در پس زمینه آثار او قرار دارد، باورهای ارزشگذارانه سعید همواره در صف مقدم نوشته‌های او متبلور است. گرایشهای هنجارین سعید را، چه به هنگام سرزنش شرقشناسان و چه در زمان دفاع از وضع دشوار هموطنان فلسطینی خود، به آسانی می‌توان کشف کرد. مختصر آنکه سعید عقیده دارد که ساخت‌شکنی (به سبک فوکو) چالش کردن است نه به قدرت رساندن یک آلترناتیو. در غیاب چالش‌کننده، یک ساختار قدرت می‌تواند تماماً بی‌اعتبار باشد معذکک در مسند قدرت باقی بماند.

درباره شرقشناسی وارونه

سعید در پایان کتاب شرقشناسی پرسشهای زیر را مطرح می‌کند: «آدمی چگونه فرهنگهای دیگر را بازمی‌نماید؟ فرهنگ دیگر چیست؟ آیا ایده یک فرهنگ (یا نژاد، یا مذهب، یا تمدن) متمایز مفهومی سودمند است یا اینکه به ناگزیر به ستایش از خود می‌انجامد (هنگامی که گفت و گو بر سر فرهنگ خودی است) و یا به دشمنی و پرخاشگیری با غیر دامن می‌زند (هنگامی که گفت و گو بر سر فرهنگ دیگری است؟)» (سعید ۱۹۷۸، ۳۲۵). برای پژوهشگران روابط بین‌الملل، این پرسشها اهمیت نظری و سیاسی روشنی دارند. از این گذشته شناخت‌شناسان نیز به این موضوع علاقه‌مندند، زیرا از این پرسشها، پرسشهای دیگری نیز زاده می‌شود: آیا وانمایی دیگری، هرگز می‌تواند به دور از تحریف باشد؟ آیا می‌توان چنین دانشی را عینی دانست؟ مکتب

پسا ساختارگرایی سعید به وی حکم می‌کند که به این پرسشها پاسخ منفی بدهد. مسئله واقعی این است که آیا یک باز نمود حقیقی از چیزی برآستی می‌تواند وجود داشته باشد، یا اینکه همه باز نمودها، به علت اینکه باز نمود است، در درجه نخست در حصر زبان و سپس در زندان فرهنگ و نهادها و فضای سیاسی باز نمودکننده باقی می‌مانند؟ اگر گزینه دوم درست باشد (که به عقیده من چنین است)، آنگاه باید آماده پذیرفتن این واقعیت نیز باشیم که یک باز نمود افزون بر «حقیقت»، که خود یک باز نمود است، با بسیاری چیزهای دیگر در هم آمیخته است (سعید ۱۹۷۸، ۲۷۲).

آیا باز نمود خود سعید از شرقشناسی، حقیقی و دقیق است؟ و آیا باز نمود شرقیها از دیگران خودشان، یعنی غربیها، می‌تواند از نوشته‌های غربیها درباره شرقیها بی‌نقص تر باشد؟ سعید در آغاز به پرسش دوم علاقه‌مند نبود. برای او چیزی هم‌تراز شرقشناسی، به عنوان غربشناسی، وجود نداشت، زیرا شرقیها چه درباره خود و چه درباره غرب سخن نمی‌گفتند، و اگر هم می‌خواستند چنین کنند نهادهای لازم را نداشتند. با اینهمه به نظر می‌رسد سعید از چشم‌انداز یک «گفتمان وارونه»^{۱۴} به هراس افتاده بود، زیرا کتاب خود را با این درخواست پایان داد: «امیدوارم به خواننده نشان داده باشم که پاسخ به شرقشناسی، غربشناسی نیست. هیچ «شرقی» سابقی از این اندیشه تسلی نخواهد دید که از آنجا که خود او شرقی بوده احتمال دارد، احتمال بسیار، که حال بتواند «شرقیهای» جدید، یا «غربیهای»، ساخته خویش را مورد مطالعه قرار دهد» (سعید ۱۹۷۸، ۳۲۸).

۱۴. فوکو (۱۹۸۰، ۱۰۱) از «گفتمان وارونه» همچون روشی برای مقاومت یاد می‌کرد. او در بحث از همجنس‌گرایی با کاربست چنین گفتمانی نوشت: «باید به نمایندگی از جانب خویش شروع به سخن گفتن کرد و درخواست کرد که «طبیعی بودن» چنین واقعیتی تصدیق شود، و در این کار همان واژگان و مقولاتی را به کار برد که براساس آنها همجنس‌گرایی گونه‌ای بیماری شناخته شده بود».

صادق جلال‌العزم (۱۹۳۴ -) فیلسوف معاصر سوری نوشته سعید را به همین شیوه نقد می‌کند.^{۱۵} العزم با ادعای سعید در بدخواهانه بودن قصد مطالعه جامعه‌های متفاوت موافق نیست. برای او میل به مطالعه درباره فرهنگها و جامعه‌های متفاوت با فرهنگ و جامعه خویش تنها یک گرایش عمومی انسانی در بسیاری از جامعه‌هاست. به باور العزم ساختن دوگانگیهای خود - دیگری یک گرایش جهانی است، زیرا پیش فرض بنیادی دیگری بود در یک برون‌سازی خیالی ریشه دارد. به عبارت دیگر تصویر ذهنی که شخص از هر فرهنگ دیگری دارد نمی‌تواند انگیزه فرهنگی و سیاسی نداشته باشد. در نگاه العزم به‌رغم «هشدار مهم سعید به دست‌اندرکاران و قربانیان شرقشناسی درباره خطرهای به‌کارگیری ساختارهای هستی‌شناختی شرقشناسی، این کار اینک به گونه‌ای گسترده انجام می‌گیرد» (العزم ۱۹۸۱، ۱۹). او این پدیده را «شرقشناسی وارونه» نامید.

شرقشناسی وارونه، گفتمانی است که روشنفکران و سرامدان سیاسی «شرقی» برای پردازش هویتی «حقیقی» و «اصیل» به کار می‌برند. این شیوه هویت‌سازی به‌عنوان دانش خنثی‌کننده روایت غربیها از شرق وانمایانده می‌شود.^{۱۶} اما شرقشناسی وارونه نه تنها شرقشناسی را کالبدشکافی نمی‌کند

۱۵. العزم در جهان عرب و ایالات متحده آمریکا تحصیل کرده است. او با گذراندن پایان‌نامه دکتری خویش در مورد فلسفه اخلاق هانری برگسون در سال ۱۹۶۱ از دانشگاه ییل فارغ‌التحصیل شد. پس از تدریس در لبنان و اردن به سوریه بازگشت و در آنجا از ۱۹۷۷ استاد فلسفه مدرن اروپایی در دانشگاه دمشق بوده است. العزم در گذشته ویراستار مجله مطالعات عربی (Arab Studies Review) و نویسنده کتابهایی چون نقد ذاتی بعد الهزیمه، نقد الفکر الدینی، انتقاد از تفکر جنبش مقاومت فلسطین، و همچنین ثلاث محاورات فلسفیه: دفاعاً عن المادیة و التاريخ (سه گفت و گوی فلسفی در دفاع از ماتریالیسم و تاریخ)، اثر الثورة الفرنسیة (تأثیر انقلاب فرانسه) و نیز *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies* (1972) است.

۱۶. من اصطلاح «شرقشناسی وارونه» را به دو دلیل به اصطلاح «غربشناسی» ترجیح

بلکه، مانند همهٔ وارونه‌سازیها، بسیاری از اصول هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانهٔ آن را به وام می‌گیرد. شرقشناسی وارونه در درجهٔ اول این فرض شرقشناسی را، که یک تفاوت بنیادین هستی‌شناختی میان غرب و شرق از حیث ذات، مردم و فرهنگها وجود دارد، به گونه‌ای غیرانتقادی می‌پذیرد. شرق و غرب همچون موجودیتهایی جغرافیایی، تاریخی، و فرهنگی تصویر می‌شوند که ذاتاً با یکدیگر ناقزینه‌اند. فرض بر این است که هر یک از آنها تاریخ، چارچوبهای مفهومی، سنت فکری، شیوهٔ گفتمان، اصول اخلاقی، و فرهنگ خاص خویش را دارد که به آسانی قابل شناخت است. برابر پیشفرض این مجرّدسازی، که شرق و غرب را نسبت به هم «دیگرانی» بی‌چون و چرا می‌پندارد، این به اصطلاح شرق و غرب، ترکیب‌بندیهای همگونی هستند. پیروان هر یک از این گفتمانها دربارهٔ ساکنان و سرزمینهای طرف مقابل چنان می‌اندیشند که گویی هر دوی آنها کلیتها و قلمروهایی مشخص، شعورمند، و یکپارچه هستند. برای منادیان شرقشناسی وارونه، غرب همان نقش منِ دیگر را بازی می‌کند که شرق به گونه‌ای سنتی برای شرقشناسان ایفا می‌کرد. استانی دایموند گفته است که فرهنگ غرب تنها از طریق ارجاع به یک بدویّت ساختگی می‌تواند خود را به تصور آورد (دایموند ۱۹۷۴). در مقابله با بومی، بربر، توسعه نیافته، و غیراروپایی است که هویت، تمدن، و قهرمانی غرب تعریف می‌شود. به نظر می‌رسد که شرقشناسی وارونه نیز از همین منطق پیروی می‌کند، زیرا «ما»ی شرقی همواره در ارتباط با غیر «ما»، یعنی انسان غربی،

می‌دهم. نخست اینکه به جای چشم پوشیدن از آموزه‌های هستی‌شناختی، روش‌شناختی و شناخت‌شناسانهٔ شرقشناسی، این گفتار کاربرد وارونهٔ همین آموزه‌ها را غسل تمعید می‌دهد. دوم اینکه این گفتمان در درجهٔ نخست درونگرا (علاقه‌مند به فهم خویشتن شرقی است) و تنها در درجهٔ دوم برونگراست (علاقه‌مند به فهم «دیگر» غربی).

ساخته می‌شود^{۱۷}. کاربرد شرقشناسی به دست استعمار درک شیفتگی نابخردانه‌ی شرقیان به مفهوم «دیگری چیره‌دست» غربی را آسان‌تر می‌کند. دیگری همواره همچون یک ناظر فرضی، یا آنچه ژاک دریدا (۱۹۸۲) آن را «فرهنگ مرجع» می‌نامد، برای هر دو طرف ایفای نقش می‌کند.

باتوجه به اینکه غرب (به علت حضور همه‌جایی آن) به عنوان مرکز ثقل جهان تلقی می‌شود، شرقشناسی وارونه‌مجبور است آیین‌شکنی خویش را درست از موضوع خود وام بگیرد. بدین‌سان شرقیها، حتی در مقام تازه به دست آمده‌ی خویش به‌عنوان سخنگویان و نویسندگان و بازیگران، همچنان از شنونده و مخاطب غربی خویش تأثیر می‌پذیرند. شرقیهای محاصره شده مجبور می‌شوند در قلمرو حریف به «جنگ برای به دست آوردن جایگاه» دست بزنند. بسیاری از روشنفکران به حاشیه‌رانده شده‌ی شرق، که در این جنگ فرهنگی زیر تهدید زرادخانه برتر دشمن قرار دارند ناسیونالیسم، یعنی الگوی ایدئولوژیکی دشمن، را به کمک می‌طلبند. این وضع یادآور آن ایده مارکس است که می‌گفت پرولتر ابزار تولید را به خدمت خواهد گرفت تا با تسلط بورژوازی بر قدرت مبارزه کند. اینک روشنفکران «جهان سوم» می‌خواهند یک آموزه دیگر قرن نوزدهم غرب (ناسیونالیسم) را از آن خود سازند تا امپریالیسم غرب را به مبارزه بخوانند.

گرچه شرقشناسی وارونه، زیربنای نظری شرقشناسی را به کار می‌بندد، برابر نهاد (آنتی‌تز) دقیق شرقشناسی نیست. شرقشناسی وارونه، مانند شرقشناسی، بر پایه برون‌نگری قرار دارد، اما بیشتر به بازنمود (یا چیرگی بر) هواداران داخلی خویش علاقه دارد تا فهمیدن دیگری ناآشنا و تسلط یافتن بر او. گفت و گوی شرقشناسی وارونه، به عنوان یک شکل گفتمانی پسا

۱۷. آشیس ناندی، متفکر هندی، در کتاب دشمن صمیمی (۱۹۸۳) و حسن حنفی، فیلسوف مصری، در کتاب مقدمه فی علم الاستغراب (۱۹۹۱) به تلاشهایی آگاهانه برای نقد این ساخت ذهنی، دست زده‌اند.

استعماری، در درجه اول به هواداران خویش نظر دارد، و تنها در درجه بعدی به حریفان غربی خود می‌پردازد. شرقشناسی وارونه از نظر صورت‌بندی دانش-قدرت نیز با شرقشناسی تفاوت دارد. شرقشناسی وارونه، همانند شرقشناسی، یک گفتمان قدرت است. با این تفاوت که اگر دومی بیان نظریات طرف پیروزمند است، شرقشناسی وارونه بیان آرزوها و ناکامیهای طرف شکست خورده است. شرقشناسی وارونه، برعکس شرقشناسی، از دو رکن پشتیبانی دانشگاهی و نهادی برخوردار نیست، همچنین از فراگیری، اعتبار علمی و مادی و پژوهشهای فنی آن بهره‌ای ندارد. شرقشناسی وارونه از شرقشناسی پراکنده‌تر، گذراتر، مبهم‌تر و ناپیوسته‌تر است. شرقشناسی وارونه، برخلاف شرقشناسی به علمی چون زیست‌شناسی و مردم‌شناسی پشت‌گرم نیست. به جای آن ادعای خویش را بر پایه زمینه‌هایی هنجاری مانند حکمت الهی، اسطوره‌شناسی، عرفان، اخلاقیات، و شعر قوام می‌بخشد.^{۱۸} مختصر آنکه شرقشناسی وارونه نه می‌تواند ادعای اعتبار عالمگیر و علمی شرقشناسی را داشته باشد و نه یک هویت یا ایدئولوژی فراگیر را بر دیگر غیر شرقی بار کند.

می‌توان استدلال کرد که در فضای پسا استعماری، توده‌های استعمار شده با کاربرد «دیگرسازی خود» به زیردستی پیشین خود واکنش نشان دادند.^{۱۹} شرقشناسی وارونه یک نمونه برجسته از این تشبیه به غیر است. برای بازنمود و معرفی شرق، دست زدن به شرقشناسانه‌تر کردن آن ضروری می‌شود. و این یعنی، نعل وارونه زدن به خود. پیش شرط تصویرسازی از

۱۸. العزم گوشزد می‌کند که یک زمینه که هواداران هر دو گفتمان به آن علاقه نشان می‌دهند عبارت است از تحلیل زبان، متون، زبان‌شناسی تاریخی و موضوعهای مربوط به آنها.

۱۹. فردریک جیمسون، منتقد ادبی برجسته امریکایی، «زیردست بودن» را چنین تعریف کرده است: «احساس حقارت ذهنی و عادت به خدمتگزاری و اطاعت که به ناچار و به گونه‌ای ساختاری در شرایط تسلط پرورانده می‌شود» (جیمسون ۱۹۸۶، ۷۶).

شرق، تبلیغ و تقویت خاص بودن آن، ستایش تفاوت‌های آن، و تأکید مصرانه بر غیریت آن از نمونه اصلی بود. مقولات ذات‌سازانه شرق و غرب یکبار دیگر به «جغرافیای تخیلی» امکان داد تا به گونه‌ای وارونه عمل کند. بدین سان شرقی توانا گردید تا «غرب» را به شیوه‌ای نمادین و معناشناسانه در منظر «دیگری» یا از دریچه دید محدودتری در هیئت یک «دشمن» نظاره کند. مختصر آنکه شرقشناسی وارونه یک دست پخت‌گفتمانی است که به تفاوت‌سازی، گرایشی بس قوی دارد. این گفتمان به خود اعتبار بخشیده و بسته، به منظور بی‌همتا نشان دادن شرق، بر دیگربود خود از غرب تکیه می‌کند و با نسبت دادن یک «ذات» به غرب و شرق به پرورش احساسات بومی‌گرا و ناسیونالیستی کمک می‌رساند.

درباره بومی‌گرایی

مقبولیت شرقشناسی وارونه در میان سیاستمداران و روشنفکران جهان سوم خود نشانه‌ای از حضور فراگیر و جاذبه و سوسه‌کننده بومی‌گرایی است. بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنا می‌توان آموزه‌ای دانست که خواستار بازآمدن، بازآوردن، یا ادامه رسم، باورها، و ارزشهای فرهنگی بومی است. بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارج نهادن به هویت «اصیل» و راستین قومی خویش، و آرزوی بازگشت به «سنت فرهنگی آلوده نشده بومی» ریشه دارد (ویلیامز و کریمن ۱۹۹۴، ۱۴). بومی‌گرایی با شرقشناسی وارونه در همان رابطه‌ای قرار دارد که اروپامداری با شرق‌شناسی. بومی‌گرایی و اروپامداری هر دو چتری هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه فراهم می‌کنند که در زیر آن به وجود آوردن یک نظریه از روند تکامل تاریخ و یک خط‌مشی سیاسی امکان‌پذیر می‌شود. در حالی که اروپامداری از اندیشه‌هایی چون بی‌همتایی و مهتری غرب و تقدیر تاریخی

بی‌چون و چرای آن هواداری می‌کند، بومی‌گرایی براندازی، وارونه‌سازی و درنوردیدن سرمشقهای غربی را پی می‌گیرد. بومی‌گرایی مولود شرایط رقت‌بار استعماری و فضای پرمشقت دوران استعمارزدایی پس از جنگ دوم جهانی است، این مکتب بیانگر واکنشی فرهنگی از سوی بسیاری از روشنفکران جهان سوم، از آسیای جنوب شرقی گرفته تا منطقه کارائیب، بود که بر استقلال تازه یافته تأکید می‌ورزیدند تا به بندگی فکری خویش پایان بخشند و حلقه‌های زنجیر حقارتی را که برای سالیان سال بر گردن آنها بسته شده بود بدرند.

رها شدن از قیدهای روانی استعمار پیش شرط لازم برای دستیابی به یک «هویت اصیل» تلقی می‌شد. روانشناسان عقیده دارند که در زمانهای بحرانی جست و جو برای به دست آوردن «هویت»، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، به یک برنامه آگاهانه و گریزناپذیر مبدل می‌شود. پس از جنگ جهانی دوم، زمانی که امپراتوریهای استعماری قدیم جای خود را به یک ساخت برتری جویانه جدید قدرت داد، این «بحران» پیش آمد. چیرگی آشکار و خشن بر بخش بزرگی از جهان به دست قدرتهای اروپایی، جا را برای شکل ظریف‌تر و با ثبات‌تری از سلطه نظام امپریالیستی باز می‌کرد. در این برهه زمانی «مستعمرات» پیشین به صورت دولت - ملت‌های جدید، یا چنانکه بندیکت اندرسون به گونه‌ای مناسب‌تر نام نهاده، به صورت «جامعه‌هایی خیالی» یکی پس از دیگری ظهور کردند (اندرسون ۱۹۹۱). با آغاز استعمارزدایی سیاسی در بخش بزرگ آسیا و افریقا در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، ناسیونالیسم به ایدئولوژی مسلط و نیروی سیاسی بسیج‌کننده زمانه تبدیل شد. بسیاری از رهبران و اندیشمندان ناسیونالیست جهان سوم مانند یاسر عرفات، احمد بن بلا، استیون بیکو^{۲۰}، هواری بومدین، آمیلکار کابرال، فیدل کاسترو، امه سه‌زر، فرانسیس فانون، پائولو فریر^{۲۱}، ارنستو

20. Steven Biko

21. Paolo Freire

چه گوارا، س.ل. ر. جیمز^{۲۲}، گابریل گارسیا مارکز، آلبرت ممی، محمد مصدق، جمال عبدالناصر، جواهر لعل نهرو، پابلو نرودا، قوام نکرومه، والتر رادنی^{۲۳}، لئوپولد سدار سنگور، سوکارنو، و مائوتسه دون برگفتمان، روایت، تخیلات، و سخن‌پردازی، و نیز آرزوهای میلیونها تن از مردم ملتهای خویش تسلط یافتند.

فراخوان رهبران و اندیشمندان ناسیونالیست برای کسب استقلال سیاسی، اصالت فرهنگی، و بومی‌سازی دانش بیش از هر چیز در یک درگیری ذهنی، هم واقعی و هم خیالی، با دیگری ریشه داشت. واقعیت سخن‌پردازی ناسیونالیستی ریشه در چالشهای لجام‌گسیخته‌ای داشت که این جوامع در گذشته‌ای نه چندان دور با پوست و خون خود آن را تجربه کرده بودند. از سوی دیگر بعد تخیلی ناسیونالیسم جهان‌سومی از آنجا نشأت می‌گرفت که نخبگان فکری این جوامع چارچوبهای ذهنی و دوگانه‌انگارهای اربابان پیشین را به‌سادگی و ناآگاهانه از آن خود ساختند. همچنین در کنار رهبران ناسیونالیست و جنبشهای آزادیبخش، روشنفکران دوزبانه، مهاجران، مسافران، دانشجویان درس خوانده در غرب، و حتی توده‌ها، نیز درباره‌ی خویش از نظرگاه تفاوت سخن گفتند^{۲۴}.

از میان همه‌ی اندیشه‌مندان پس از جنگ دوم جهانی که در صفوف روشنفکران جهان سوم قلم زدند می‌باید فرانتس فانون (۱۹۲۵-۱۹۶۱)، روانپزشک و کوشنده‌ی انقلابی اهل جزیره‌ی مارتینیک، را اصیل‌تر و بی‌نظیر دانست. از بسیاری جهات می‌توان اعتبار بدعت‌گذاری گفتمان متقابل را که

22. C.L.R. James

23. Walter Rodney

۲۴. همچنین باید توجه داشت که در همین دوران بود که سازمانهای زیادی برای پیشبرد آرمان ملتها و کشورهای جهان سوم به وجود آمد. جنبش عدم‌تعمد، جامعه‌ی عرب، سازمان کشورهای صادرکننده‌ی نفت (اوپک)، سازمان کشورهای اسلامی، و سازمان کشورهای افریقایی از جمله این سازمانها بود.

در اینجا «بومی‌گرایی» نامیده‌ایم، به او داد. دوزخیان روی زمین فانون هندسهٔ گفتمان روشنفکر جهان سوم را تغییر داد. برای نخستین بار غرب، و نه فرد بومی، به عنوان «دیگری» تعریف شد. به گفتهٔ سُها صباغ (۱۹۸۲، ۳) این کتاب به نیاز «حل معضل استعمار در سطح متن» پاسخ داد. فانون به این موضوع پرداخت که مردم جهان سوم چگونه می‌توانند از اینکه غرب آنان را از جنبهٔ شناختی مُسَخَّر سازد جلوگیری کنند. فانون با یک سبک شاعرانه نه تنها استعمارگران را متهم می‌سازد بلکه از استعمارزدگان نیز به این دلیل انتقاد می‌کند که تصویری را که استعمارگران از آنان به عنوان «فرو دست» کشیده‌اند درونی ساخته‌اند. به نظر فانون حساسترین لحظهٔ استعمار آنجا رخ می‌دهد که بومی، فروتری خود را می‌پذیرد و لذا به قلع و قمع ستهای فکری خود تن در می‌دهد. از این زمان به بعد برای استعمارزدگان یک وضع خاص روانی پیش می‌آید تا از «آنها» سلطه‌گر تقلید کنند و نه آنکه هرگز با آنان یکی یا از آنها بگسلند.

به عقیدهٔ فانون تا زمانی که این آگاهی خدمتکارانه از میان نرود نمی‌توان به آزادی دست یافت. پایان دادن به این وضع چاکرمنشی و خاکساری (علاوه بر مقاومت سیاسی) مستلزم آیین‌شکنی و خلق یک ضد روایت است که مرزهای من استعمارزده و دیگری استعمارگر را از نو مشخص سازد. فانون عقیده داشت که از راه امید بستن به خیرخواهی غرب نمی‌توان استقلال سیاسی به دست آورد، زیرا استقلال گرفتنی است نه دادنی^{۲۵}. به همین سان، دوزخیان روی زمین اگر تعاریف، توصیفها، و واژگان غربی را یکسره رها نکنند نمی‌توانند وضع وابستگی فکری خویش را تغییر دهند. نخستین نگرانی، فانون

۲۵. فانون در دوزخیان روی زمین استدلال می‌کرد که برای مردم استعمارزده خشونت (که می‌تواند شکلی نمادین نیز به خود بگیرد) می‌تواند از نظر روانی نیروئی رهایی‌بخش باشد، زیرا «نیروی پاک‌کننده» است که بومیان را از عقدهٔ حقارت و احساس نومیدی آزاد می‌سازد.

را به شرکت کردن در انقلاب الجزایر رهنمون شد؛ و دومی او را به نوشتن پوست سیاه، صورتکهای سفید (۱۹۶۷) واداشت که در آن خودشیفتگی، رفتار تقلیدگرانه، و آگاهی اجتماعی نوکرانه بومیان سخت مورد انتقاد قرار می‌گرفت. فانون در هردو مورد کوشید حضور تاریخی «من» بومی را، از راه پژواک بخشیدن به صدای در حاشیه قرار گرفته او احیا کند. او بدین‌سان امیدوار بود که انسان بومی را از خموشی درون‌گرا و خورنده خویش بیرون آورد و راه اعتراض و فریاد زدن و بازخوانی تاریخ خویش را به او نشان دهد. فانون عقیده داشت که راه بیرون آوردن بومیان از ضعف و سترونی و احساس حقارت در برابر غرب «نوشتن متقابل» است. طریق کسب هویت راستین آن است که در وهله نخست حق روایتگری را از راه نوشتن به چنگ آورد. اگر قرار باشد که بومیان از عقده حقارت درونی شده خویش رها شوند باید استراتژی تقلید و مدرنیسم قلبی نخبگان بومی غرب‌گرا (یا به قول فانون «دروغهای سفید متحرک») را نیز به مبارزه خواند. بنابراین «بومی‌گرایی» را، هم در سطح متن و هم در سطح آگاهی سیاسی، باید پاسخی به اروپامداری و استعمار تلقی کرد. به عبارت دیگر، بومی‌گرایی تنها یک نماد مقاومت روشنفکران جهان سوم نیست بلکه عین‌گفتمانی است که به خاطر آن دست به مبارزه زده شده است.

بومی‌گرایی از همان آغاز، خود را چیزی بیش از یک پاسخ سیاسی به استعمار معرفی کرد. بومی‌گرایی، به‌عنوان مظهر ناسیونالیسم فرهنگی دوران پس از استعمار، در جهت به‌وجود آوردن یک قطب شناخت‌شناسی مخالف اروپامداری نیز تلاش می‌کرد. نقد امپریالیسم و استعمار، راه را برای متهم ساختن نظریه‌های علوم اجتماعی غربی هموار کردند. منتقدان نقد خویش را به سوی زبان، مفاهیم و مفروضات علوم اجتماعی غرب که داعیه جهانشمولی داشت نشانه رفتند و به‌درستی بر این نکته پای فشرده‌اند که پژوهش علمی در جهان غیرغربی باید با به‌کار بستن مفاهیم و نظریه‌هایی که با زمینه‌های

اجتماعی - تاریخی، ویژگیهای فرهنگی، و جهان‌بینیها، و نیز ستهای فکری این جوامع سنخیت داشته باشد «اهلی» شود^{۲۶}.

خلاصه آنکه هواداران بومی‌گرایی، به نام اصالت‌بخشی و اهلی کردن دانشها، تاریخمندی و جهانشمولی و نیز خودشیفتگی رهیافتهای علوم اجتماعی غربی را به زیر سؤال کشیدند. آنان هشدار دادند که باید در برابر اندیشه‌ها، مفاهیم، و نظریه‌های علوم اجتماعی غرب، که ظاهری جهانشمول به آنها داده شده، نگاهی ناقدانه داشت.

این تلاشها که در جهت محدود کردن و از مرکزیت انداختن شیوه‌های دانش و اندیشه غربی صورت گرفت بسیار مهم بود (و هنوز نیز هست). روشنفکران جهان - وطنی و فرهنگ [غرب] آموخته جهان سوم غالباً در برابر استدلالهای بومی‌گرایان به تقبیح و طعنه و یا سرزنش و مستهلک کردن اینان متوسل می‌شوند. اما هیچ‌یک از این استراتژی‌ها در بی‌اعتبار کردن بومی‌گرایی چندان مؤثر نبوده است. جاذبه بومی‌گرایی به دو واقعیت مربوط می‌شود. نخست اینکه جهانی شدن سرمایه‌داری و تجدّد در قرن حاضر، «زیست جهان» قشرهای اجتماعی گوناگون را دگرگون ساخته است و لذا بسیاری که هویت و وابستگیهای سنتی خانوادگی، قبیله‌ای، قومی، و ملی خود را رو به زوال می‌یابند به تعقل و جنب‌وجوش سیاسی روی می‌آورند. دوم اینکه شکل‌گیری طبقات اجتماعی (مهاجران تازه‌وارد، کارگران مهمان یا فصلی، شهرنشینان نسل اول، و غیره) در صحنه سیاسی، خیل عظیمی از هواداران، پیروان دلباخته، سربازان و منادیان پرشور را در پی بومی‌گرایی روانه ساخته است. باید افزود که برخلاف کلیشه‌های رایج، بومی‌گرایی به معنی ناآگاهی از تجدّد نیست بلکه برعکس باید آن را یک پدیده مدرن دانست، زیرا پیام آن یعنی «خودت باش» که آدمی را به اصالت توجه می‌دهد خود ساخته عصر مدرن است. اگر تجدّد را به عنوان یک کلیت و نه یک ساخت

۲۶. برای یک نمونه خوب در این مورد، نک: العتاس ۱۹۹۳.

انتزاعی در نظر بگیریم دریافت این مهم که دعوی بومی‌گرایان برای اصالت فرهنگی داشتن خود چگونه برخاسته از تعلقات دوران کنونی است نباید چندان دشوار باشد.

از دیگر سو، درک جنبه‌های مثبت بومی‌گرایی نباید به پذیرش غیرانتقادی آن بینجامد، زیرا بومی‌گرایی، هم از نظر شناخت‌شناسی و هم از نظر اخلاقی کاستی‌های فراوانی دارد^{۲۷}. نخست آنکه هستی‌شناسی بنیادانگاران و ذات‌ساز بومی‌گرایی، که همه چیز را به صورت ضدیتی دوسویه میان «اصیل» و «بیگانه» می‌بیند، بسا که به بهانه «بیگانه بودن» به نفی هرچه غیر بومی و غیر سنتی است می‌انجامد (مقدم ۱۹۸۹، ۸۷). «اصالت پرستش» بومی‌گرایان اغلب در هواداران آن گرایشی شدید به بت‌سازی و ستایش از تفاوت به وجود می‌آورد. ادوارد سعید با تلقی بومی‌گرایی به عنوان مرحله کودکی ناسیونالیسم فرهنگی در جهان سوم فقدان حافظه تاریخی آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در این باره می‌نویسد: «بومی‌گرایی پیوسته به ترویج روایاتی عوام‌فریبانه در مورد گذشته و حال می‌پردازد که بنا بر واقعیت‌های جهان حاضر نیز بیگانه‌اند. این‌گرایش در انگاره اصالت سیاه‌پوستان^{۲۸} لئو پولدسار سنگور یا جنبش راستافارین^{۲۹}، یا جنبش بازگشت به افریقای مارکوس گاروی^{۳۰} برای سیاه‌پوستان امریکا، یا کشف دوباره ذات‌های ناب گوناگون اسلامی پیش از استعمار، مشاهده می‌شود» (سعید ۱۹۹۳، ۲۲۸). سعید آنگاه فرار بومی‌گرایان از تاریخ را چنین به نقد می‌کشد:

۲۷. چنانکه ماکسیم رودنسون بخوبی بیان کرده، نباید تصور کرد که «همه دشمنان صاحبان قدرت قهرمانانی پاک‌بند، عقایدشان حقایق بی‌غل و غش است، و کردارشان تجلی فضیلت و تقوا است.» (رودنسون ۱۹۸۰، xiii).

۲۸. négritude، این اصطلاح بیشتر به معنی «سیاه‌زیاست» به کار می‌رود. - م.

۲۹. Rastafarian، یک فرقه مذهبی که در جامائیکا به وجود آمد و هایلند سلاسی را مقدس می‌دانست و معتقد است سیاه‌پوستان سرانجام به افریقا باز خواهند گشت. - م.

30. Marcus Garvey

پذیرش بومی‌گرایی به معنی پذیرش پیامدهای امپریالیسم یعنی تقسیمات نژادی، مذهبی، و سیاسی امپریالیستی است. ترک جهان تاریخمند به سوی متافزیک‌های ذات‌انگاری چون «اصالت سیاهپوستان»، ایرلندگرایی، اسلام، یا مذهب کاتولیسیم، به معنی رها کردن تاریخ به سود ذات‌سازیهایی است که قدرت آن را دارند که انسانها را به جان یکدیگر بیندازند. این رها کردن جهان غیرمذهبی، اگر از پایگاهی توده‌ای برخوردار باشد، یا به ظهور هزاره‌گرایی (millenerianism) انجامیده است، یا در کالبد دیوانگیهای کم‌دامنه خصوصی درآمده و یا به تشویق امپریالیسم به پذیرش بی‌خردانه کلیشه‌های ذهنی، اسطوره‌ها، دشمنیها، و سنتها منجر شده است. آنچه جنبشهای بزرگ مقاومت به‌عنوان هدفهای خود تصور کرده بودند نمی‌توانسته چنین برنامه‌هایی باشد (سعید ۱۹۹۳، ۲۹-۲۲۸).

بومی‌گرایی را همچنین می‌توان به خاطر جدلهای پر سر و صدایی مورد انتقاد قرار داد که پیوسته روشنفکران جهان سوم را در قالبهای ذهنی تنگ‌نظر، ابهام‌اندیش، غربت‌زده و وطن‌شیدا گرفتار می‌کنند. ناسیونالیسم بیگانه‌ستیز، ذهن توپنه‌نگر، روحیه سربازخانه‌ای، و گرایش به غرب‌ستیزی را می‌توان از دستاوردهای گفتمان بومی‌گرایانه دانست. نیازی به گفتن نیست که این گرایشها، همراه ستایش غیرانتقادی گذشته و هرآنچه بومی است، می‌تواند برای طرحهای ترقیخواهانه پیامدهای شومی داشته باشد.

درهم آمیخته شدن خطابه‌های غوغاسالار، وعده‌های متافزیکی و روایت‌های نوشتاری با طوماری از نابسامانیهای اقتصادی و اجتماعی نخبگان خودی‌گفتمان بومی‌گرایی را به ابزارهای ایدئولوژیک نیرومندی برای بسیج توده‌ای مجهز ساخته است. چنانکه در بخشهای بعدی یادآوری خواهم کرد بومی‌گرایی را باید با نظر انداختن به صحنه سیاست داخلی جامعه‌هایی که در

آن بومی‌گرایی ریشه می‌دواند و از سوی دیگر با دقت‌ورزی در فرایند مواجهه این جوامع با غرب بررسی کرد. نشان خواهم داد که در صحنه فکری ایران بومی‌گرایی چگونه برای روشنفکران طبقه متوسط که شاهد گسیختگی اجتماعی و اختلال هنجاری جامعه خود بودند سلاحی فراهم کرد، و چگونه روشنفکران گوناگون دگراندیش و روشنفکران دستگاه حاکم، در چالش استراتژیکی برای به دست آوردن قدرت، این گفتمان را به کار بردند. دلیل اساسی برای متمرکز کردن توجه به روشنفکران به این واقعیت مربوط است که جست و جوی هویت اصیل بیشتر به دست روشنفکران، که در پی معنا و حقیقت هستند انجام می‌گیرد^{۳۱}. علاوه بر این به این نکته نیز خواهم پرداخت که اندیشه‌مندان بومی‌گرایی ایرانی تا چه اندازه با فلسفه غرب آشنایی داشته و در انتقاد از آن موفق بوده‌اند.

۳۱. چنانکه فوکو (آ ۱۹۷۷، ۱۲۴) بیان کرده: «کار نویسنده آن است که وجود، گردش، و عمل گفتمانهای معینی را در درون جامعه مشخص سازد».

«دیگری» شدن یک دولت اجاره گیر^۱

آمیزه بیگانگی سقراطی و امیدواری افلاطونی
 روشنفکر را به صورت فردی مجسم می‌کند که با
 سرشت چیزها، نه از راه عقاید گروه خویش بلکه
 به صورتی بی‌واسطه‌تر، در تماس است.
 ریچارد رورتی، همستگی یا واقعیتی؟ (۱۹۸۵)

درباره روشنفکران

به دست دادن تعریفی از «روشنفکر» که بیشتر کسان از آن راضی باشند وظیفه بسیار دشواری است. آدمی آرزو می‌کند که امکان آن وجود داشت تا آگاهانه از چنین مشکلی پرهیزد. دشواری هنگامی دوچندان می‌شود که پژوهشگر بکوشد برای این قشر نامشخص در جهان به اصطلاح در حال توسعه تعریفی کارساز به دست دهد. به پیروی از سقراط و افلاطون می‌توان روشنفکران را وجدان خرده گیر هر جامعه‌ای دانست. نیاز به جست و جوی حقیقت و تفاوت

1. Rentier state

گذاشتن میان دانایی و باور، در گرو وجود گروهی است که با چشمان یک فرد بیگانه به چیزها بنگرند (رورتی، ۱۹۸۵، ۴). این بیگانگان همیشگی که آزادانه در جامعه این سو و آن سو می‌روند گاه به این مسئله علاقه‌مند می‌شوند که هویت، ارزش، و فرهنگ چگونه به وجود می‌آید و از فرد یا جمعی به فرد یا جمع دیگر منتقل می‌شود. ماکس وبر روشنفکران را گروهی می‌داند که «به علت ویژگی‌شان دسترسی خاصی به دستاوردهای معینی دارند، که ارزشهای فرهنگی تلقی می‌شود، و بنابراین رهبری یک «جامعه فرهنگی» را به دست می‌آورند» (وبر ۱۹۸۱، ۱۷۶). کارل مانهایم^۲ نیز روشنفکران را یک قشر «بی طبقه» و از نظر اجتماعی ناوابسته می‌داند که ادعای سرپرستی فرهنگی را دارند^۳. ادوارد شیلز روشنفکران را کسانی می‌داند که به ارزشهای نهایی می‌پردازند و در یک «جهان بی‌قیدتر» زندگی می‌کنند. الوین گولدنر روشنفکران را یک «جماعت گفتاری» می‌داند که یک فرهنگ گفتمان انتقادی را رواج می‌دهد. و سرانجام، ادوارد سعید یک روشنفکر را چنین تعریف می‌کند: «فردی که استعداد آن را دارد که یک پیام، نظر، نگرش، فلسفه، یا عقیده‌ای را به مردم و برای مردم باز نمود، مجسم، و بیان کند» (سعید، ۱۹۹۴، ۱۱).

نخستین پرسشی که باید بکنیم این است که آیا روشنفکران در جهان غیر غربی همان کارکردهای مشخص، و در نتیجه جایگاه اجتماعی همتهای غربی خویش را دارند یا نه. وضع آنان، در مقایسه با سرامدان سنتی جامعه‌های خود چگونه است؟ یک ناظر اندیشه اجتماعی در خاورمیانه زمانی پرسید:

2. Karl Mannheim

۳. روشنفکران این ادعا را بر پایه آموزش عالیتر، تخصص حرفه‌ای، و کار فکری زیاده‌تر خود قرار می‌دهند زیرا زندگی خود را بیشتر از راه کار در مؤسساتی چون دانشگاهها، مراکز تحقیقاتی، دستگاه اداری دولت، روزنامه‌ها، و شرکتهای خصوصی تأمین می‌کنند.

«آیا در جامعه‌های مسلمان - عرب کنونی کارکرد یک روشنفکر کارکرد ادیب و علامه سستی را به یاد می‌آورد که در همان حال راهنمای ملتی بزرگ، مایه افتخار شهر یا دهکده، بود و از راه فرهنگ، از راه رایزنی قضایی، یا از راه آموزش، تنظیم‌کننده زندگی اجتماعی به‌شمار می‌رفت؟» (شارنی ۱۹۷۳، ۴۰)

شاید پاسخ آن یک «نه» مشروط باشد. در خاورمیانه کنونی روشنفکر از قدرت، منزلت، یا شهرت اشراف، امرای ارتش، طبقات روحانی، یا سرمایه‌داران نوکیسه برخوردار نیست. روشنفکران نه از دانش اندام‌وار (ارگانیک) و جا افتاده اشرافیت فکری گذشته برخوردارند و نه از قدرت اقتصادی یا نظامی سرمایه‌دار یا امیر ارتش. با این همه، در این نکته چندان تردیدی نیست که با درآمدن دوره مدرن روشنفکران (به‌عنوان یک قشر اجتماعی) توانستند به فضای اجتماعی این رقیبان نیرومندتر دست بیندازند و حوزه اقتدار اینان را محدودتر سازند. امروزه در بیشتر جامعه‌های خاورمیانه روشنفکران انحصار شدید و ساخت قدسی مآب طبقه سرامدان سستی را متزلزل کرده‌اند. روحانیت که زمانی تنها قشر ارگانیک روشنفکران جامعه‌های سستی به‌شمار می‌آمد، دیگر تنها دارندگان دانش تلقی نمی‌شود. چرا که روشنفکران توانسته‌اند برای خود نقشهای تازه‌ای همچون تفسیرکنندگان جهان، برپاکنندگان میثاقهای اجتماعی، و پیشقراولان تحولات ترقی‌خواهانه به دست آورند. دستاوردهای ایدئولوژیکی و سیاسی این روشنفکران را دیگر نمی‌توان نادیده گرفت. آنان، از جمله، احزاب سیاسی و ایدئولوژیهای نیرومند (ناسیونالیسم، مارکسیسم، اسلام‌گرایی) را سامان دادند و بر مسند کرسیهای پارلمانی و وزارتخانه‌ها نشستند و در عین حال، از راه کندوکاوهای عقلانی سرمایه‌های فکری و معنوی جامعه‌های خویش را فزونی بخشیدند. علاوه بر این آنان، اگر نه در قامت نمایندگان تام‌الاختیار، که دست کم به در جامعه‌ی مفسران ضروری، گفت و گو میان فرهنگ خویش و فرهنگ غرب را ممکن ساختند. افزایش شمار نهادهای آموزشی غیرمذهبی همراه با گسترش

کمی و کیفی طبقه متوسط و رسانه‌های همگانی، و نیز نیاز دائمی حکومتها به دیوانسالاران دانش آموخته برای سرپرستی دستگاه پیچیده دولت فضایی بس وسیع برای قشر روشنفکر فراهم نموده است تا از طریق آن با مخاطبهای خود در تماس باشند. مختصر آنکه توسعه اقتصادی افزایش کمی روشنفکران را هم ممکن و هم اجتناب‌ناپذیر ساخته و از همین روی بر میزان مشروعیت و مقبولیت آنان افزوده است.

روشنفکران را به‌طور کلی می‌توان به دو گروه بزرگ تقسیم کرد: اهل پیش با تعهد اجتماعی، و دوم کارمندان و تکنوکراتهایی کارساز و دیوانسالار. گروه نخست از گفتمان انتقادی به منظور بازتاب و برانگیختن خواستها، پرسش و انتقاد در مورد مسائل اجتماعی، و سرانجام رهبری و نمایندگی توده‌های ناراضی، استفاده می‌کند. نیاز همیشگی سرامدان حاکم به استفاده از کاردانی، و از آن مهمتر، تأیید روشنفکران، به گروه دوم این افراد توانایی آن را می‌دهد که برای خود در میان صاحب‌منصبان حکومتی جا باز کنند. وظیفه اصلی این (به گفته آتونوگرامشی) «کارشناسان مشروعیت بخشی» آن است که ضرب‌آهنگ تحول اجتماعی را به‌دست گیرند و اقتدار سرامدان حکومتی را حقانیت بخشند.

این پژوهش در درجه اول، به عقاید و کارکردهای اعضای گروه نخستین در ایران می‌پردازد. شمار زیادی از روشنفکران ایران، به‌عنوان قشری سیاسی شده رسالت نکوهش دیروزها و پوشش فرداها را برعهده گرفته‌اند. این روشنفکران، که الهام‌بخش آنان بیشتر امیدهای آینده است تا واقعیات موجود، را می‌بایست در زمره علاقه‌مندترین، جست و جو کننده‌ترین، اندیشه‌مندترین، و دلسوزترین ناظران دگردیسی فرهنگی ایران به شمار آورد. اینان تنها به نظارت این فرایند نشست‌اند بلکه در مقام مفسران و متقدانی کوشا با درمیان آوردن روایتها و تفسیرهای خویش از تاریخ و فرهنگ ایران و مغرب زمین و حلاجی کردن انگاره‌هایی چون ناسیونالیسم، تجدد،

سکولاریسم، دموکراسی، و انسان‌باوری برای همیشه هندسه و جغرافیای تفکر ما را متحول ساختند. از این رو، بررسی محتوای نظری اندیشهٔ این روشنفکران یکی از راههای بررسی تجربهٔ نسلهای اخیر ایرانیان و انقلاب سال ۱۳۵۷ به شمار می‌آید.^۴

بحث بیشتر دربارهٔ اندیشهٔ اجتماعی ایران نخست، در گرو توضیح چند مفهوم است. در اوایل دههٔ ۱۳۲۰ فرهنگستان ایران واژهٔ فارسی «روشنفکر» را به جای «منورالفکر» که رنگ و بوی عربی داشت پیشنهاد کرد. «منورالفکر» معادل اصطلاحات فرانسوی *clair voyance*، *les eclaires*، و *libre penseur* بود. این اصطلاح خیلی زود در بیان سیاسی ایرانیان جای شایستهٔ خویش را پیدا کرد. از این رو، جمع این اصطلاح یعنی روشنفکران، به جای «انتلکتول‌ها»ی فرانسوی و انگلیسی و «ایتلیجنسیا»ی روسی به کار رفت. اما این معادل می‌تواند تا اندازه‌ای گمراه‌کننده باشد زیرا «روشنفکر» از معادلهای انگلیسی و فرانسوی و روسی خود بار معنایی کُلّی تری یافت. این سه اصطلاح خارجی، که همه در اواخر قرن نوزدهم میلادی در اروپا به وجود آمد، بار معنایی تاحدودی مشخص داشتند. در فرانسه اصطلاح انتلکتوئل برای اشاره به کسانی به کار می‌رفت که هوادار دئیسم^۵، خردگرایی علمی، و ایدئولوژی بودند. ماجرای آلفرد دریفوس (افسری یهودی تبار در ارتش فرانسه که به ناحق به خیانت محکوم شده بود) در ۱۸۹۴ به استواری بیشتر هویت اجتماعی و مسؤولیت مشترک روشنفکران کمک کرد زیرا متفکران و هنرمندانی چون امیل دورکیم، آنتول فرانس، آندره ژید، کلود مونه، مارسل پروست، رومن

۴. چنانکه ادوارد سعید (۱۹۹۴، ۱۰-۱۱) بدرستی بیان کرده: «در تاریخ مدرن هیچ انقلاب بزرگی بدون حضور روشنفکران پای نگرفته است. هیچ جنبش ضد انقلابی بزرگی نیز بدون روشنفکران به وجود نیامده است. روشنفکران، پدران و مادران جنبشها و البته پسران و دختران، و حتی برادرزادگان و خواهرزادگان آنها بوده‌اند.»

۵. *Deism*، ایمان به خدا بدون اعتقاد به وحی و دخالت خداوند در امور روزمرهٔ طبیعت. - م.

رولان، و امیل زولا، به جای کُرُنش در برابر تعصبات عامه مردم آشکارا به دفاع از او برخاستند. ایتلیجنسای روسی به طبقه‌ای از سرامدان دوران تزاری اطلاق می‌شد که آموزش اروپایی داشتند و عهد کرده بودند که کارگردانان متعهد و انقلابی دگرذیسی فرهنگی جامعه خویش باشند. در ایران تا اوایل دهه ۱۳۴۰ همین تعریف روسی روشنفکر، به عنوان کارگزار تغییر ترقیخواهانه و اساسی رواج داشت. اما از آن پس، همراه با گسترش ساختارهای علمی و فنی و برآمدن طبقه‌ای از ایرانیان فرهیخته و کارآموده، این اصطلاح دچار دگرگونی کیفی شد. از این زمان، مقوله روشنفکران به مفهوم گسترده تری به کار رفت که هم اتلکتول‌ها و هم ایتلیجنسیا را دربر می‌گرفت و به گروهی بازمی‌گشت که با دستگاه آموزشی جدید و مهارت‌های حرفه‌ای ناشی از آن آموخته بودند. بدین سان گروه‌هایی چون نویسندگان، شاعران، منتقدان ادبی، هنرمندان، دبیران، دانشجویان، استادان دانشگاه، پژوهشگران، مترجمان، ناشران، و روزنامه نگاران، به اضافه قضات، مهندسان، پزشکان، و مدیران، همه در مقوله روشنفکر جای گرفتند. واژه «روشنفکر» دیگر تنها کسانی را دربر نمی‌گرفت که، به گفته ریچارد هوفستاتر، «بررسی می‌کنند، به تفکر می‌پردازند، تردید می‌کنند، نظریه می‌سازند، و نیروی تخیل خویش را به کار می‌اندازند.»^۶ با اینهمه، در پژوهش حاضر من در درجه اول به کسانی علاقه‌مندم که از صفاتی که هوفستاتر برمی‌شمارد برخوردارند. و لذا به طیف روشنفکران دیوان سالار توجه چندانی نکرده و تنها بر اهل ادب، دانشگاهیان، فیلسوفان، نظریه پردازان، و کوشندگان سیاسی نظر کرده‌ام.^۷

6. Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York:

Knopf, 1963) ۵۷، ۱۹۷۲، نقل شده در بیل (۱۹۷۲، ۵۷)

۷. بخوبی آگاهم که کاربرد تعریفی چنین کلی از «روشنفکر» مرا در معرض اتهام ابهام و آشفتگی مفهومی قرار می‌دهد. اما بر این عقیده‌ام که کوششهایی که تاکنون برای قائل شدن تفاوت‌های دقیق مفهومی میان «اتلکتول» و «ایتلیجنسیا» صورت گرفته به هیچ

به ناچار تعریفی انعطاف پذیر^۸ از «روشنفکر» را به کار بسته‌ام تا روحانیان را نیز که از نظر تاریخی به عنوان نمایندگان ارگانیک روشنفکران سنتی در ایران عمل کرده‌اند دربر گیرد. آنان، در مقام مردانی فاضل، در نقشهای گوناگونی چون معلم، نویسنده، مترجم، قاضی، رایزن دربار، و کارگزار ایدئولوژیکی ظاهر شده‌اند. بخش بزرگی از ذخیره فلسفی، ادبی، و معنوی ایران در طول قرن‌ها حاصل تلاشهای فراوان مردان دین بوده است. نادیده گرفتن علمای کلام و محققان سنتی و شیعه و عارفان و شاعران صوفی در تاریخ ایران به یک تاریخنگاری فکری تحریف شده می‌انجامد. باید به خاطر سپرد که یک روشنفکر لزومی ندارد که آیین شکن، بدعت‌گزار، آزادیخواه، انقلابی، یا غیرمذهبی (سکولار) باشد. این اصطلاح را می‌توان در مورد یک محافظه کار هم‌رنگ با جماعت، یک حامل سنت، یک هوادار وضع موجود، و حتی یک پاسدار ایمان به کار برد.

هر پژوهشی درباره روشنفکران ایران باید، علاوه بر این توضیحات مفهومی، چند ویژگی تاریخی و اجتماعی را نیز به حساب آورد. مقایسه‌ای کوتاه با کشورهای دیگر آسیایی به نشان دادن این تفاوتها کمک می‌کند. نخست و مهمتر از همه، این واقعیت که کشورهای اروپایی هرگز ایران را به‌طور رسمی مستعمره نکردند بدین معنی است که روشنفکران ایران برخلاف



روی کافی نبوده است (با اینهمه، برای تلاشی ستودنی در این مورد ر. ک.: صدوری ۱۹۹۲). آنچه مسئله را پیچیده‌تر می‌کند گرایشهای ایدئولوژیکی و سیاسی افراد گوناگون است. مثلاً بعضی از نظریه‌پردازانی که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند هم‌تاهای خود را در دستگاه حاکم پیش و یا پس از انقلاب شایسته عنوان «روشنفکر» نمی‌دانند. از طرف دیگر، شماری از متفکران ضد مدرنیست که در این کتاب مورد تحلیل واقع شده‌اند دوست ندارند «روشنفکر» خوانده شوند، زیرا به نظر آنها این اصطلاح بیش از اندازه (و به گونه‌ای ناموجه) بار معنایی لیبرال یا چپ‌گرایانه دارد. من ذهنی بودن گزینش تعریفی خود را انکار نمی‌کنم.

همتایان خود در هند، پاکستان، الجزایر، مراکش، و تونس، دوزبانه و نیز به همین خاطر دو فرهنگی نشدند. دوم اینکه روشنفکران ایرانی، در مقایسه با همتایان عثمانی خود، با فلسفه غربی دیر آشنایی یافتند؛ و تنها در اواخر قرن نوزدهم بود که مراجعه به منابع اصلی اروپایی را آغاز کردند. پیش از این زمان بیشتر آنچه دربارهٔ مکتبهای فکری غرب می‌دانستند از راه ترجمه‌های ترکی عثمانی و هندی به آنان رسیده بود. شگفتی ندارد که روشنفکران ایرانی قرن بیستم، از نظر تعهد به سکولاریسم، نتوانستند از همتایان ترک خود پیشی بجویند.^۹ سوم اینکه اصلاحگران غیر مذهبی ایرانی نتوانستند از سرمشق همتایان روسی خود، که از قرن هجدهم در اندیشهٔ عصر روشنگری مهارتی یافتند و بعدها توانستند ایدئولوژی‌هایی اروپایی چون مارکسیسم و آنارشیزم را به اوجهای تازه‌ای برسانند، پیروی کنند.^{۱۰} سرانجام آنکه روشنفکران ایرانی به اندازهٔ روشنفکران ژاپنی قرن نوزدهم و روشنفکران هندی قرن بیستم، که هزاران کتاب را از زبانهای اروپایی ترجمه کردند و به ارزیابی انتقادی جنبه‌های گوناگون روابط جامعه‌های خویش با غرب پرداختند، از خود پشتکار نشان ندادند.^{۱۱}

اینک با توجه به تصویری که ارائه کردیم به بررسی سه گونه پرسش دربارهٔ چند و چون اندیشهٔ اجتماعی ایران می‌پردازیم. روشنفکران ایران عصر کنونی نسبت به دولت خود چه نظری داشتند؟ به غرب چگونه می‌نگریستند؟ پاسخ آنها چه بود؟ بررسی این پرسشها تصویری از عمل سیاسی و تلاشهای فکری نسلهایی از روشنفکران ایرانی دوران جدید را به دست می‌دهد.

۹. برای دو بحث دربارهٔ سکولاریسم و سکولاریزاسیون در ترکیه، نک: مردین ۱۹۶۲؛

برکز ۱۹۶۴.

۱۰. برای دو بحث دربارهٔ اندیشهٔ روشنفکری روسی، نک: برلین ۱۹۷۸؛ والیکی ۱۹۷۹.

۱۱. نک: بلاکر ۱۹۶۴؛ مهتا ۱۹۸۵.

بحران مشروعیت دولت اجاره گیر

پس از جنگ جهانی دوم جامعه‌های جهان سوم، و بویژه کشورهای خاورمیانه، با مشکل اساسی تغییر اجتماعی - اقتصادی روبه‌رو شدند. در منطقه‌ای که ویژگی آن دگرگونی سریع زیرساختهای اقتصادی و بی‌ثباتی نهادهای سیاسی بود، جست و جو برای الگوهای مناسب توسعه به صورت یک دلمشغولی دائمی درآمد. در گرفتن جنگ جهانی دوم به حکومت یکه سالارانه رضاشاه (۱۳۰۴ - ۱۳۲۰) در ایران پایان داد. ویژگی سلطنت پسرش، محمدرضا پهلوی (۱۳۲۰ - ۱۳۵۷)، بازگشتی به خودکامگی پس از یک دوره مقدماتی، در واقع دو دهه، تثبیت قدرت بود. در اوایل دهه ۱۳۴۰ شاه یک برنامه اصلاحات کشاورزی را آغاز کرد که، به رغم بسیاری کاستیها، سیاست مطلوب دولت برای صنعتی شدن از طریق جایگزینی واردات را تکمیل می‌کرد و نیروی کار لازم آن را فراهم می‌ساخت. ثروت هنگفتی که از صادرات نفت عاید دولت شده بود اجرای این گونه برنامه‌ها را امکانپذیر ساخته بود. علاوه بر این، دولت، از آنجا که دیگر مجبور نبود برای انباشت سرمایه به مازاد کشاورزی متکی باشد به فرایند سریع نوگرایی دست زد. نتیجه این فرایند، تغییر اقتصاد ایران از یک اقتصاد متکی بر کشاورزی و تجارت به یک اقتصاد تک‌محصولی بر پایه نفت بود^{۱۲}. بیشتر ناظران ایرانی و غربی، رژیم محمدرضا شاه را نوگرا، غیرمذهبی، و با ثبات تلقی می‌کردند. این دستگاه سیاسی اما در لحظه سرنوشت به سادگی فرو ریخت و بازوال خویش بار دیگر شکنندگی دعوی مشروعیت را، که ویژگی بیشتر طبقات حاکم خاورمیانه است، آشکار ساخت.

اتکای روزافزون دولت به درآمد نفت، ایران را به یک نمونه روشنی از

۱۲. نفت در ایران نخست در ۱۲۸۷/۱۹۰۸ کشف و استخراج آن از ۱۲۹۰/۱۹۱۱ آغاز شد.

«دولت اجاره گیر» تبدیل کرد. یعنی دولتی که بخش بزرگی از درآمد آن به طور منظم از پولی که شرکت‌های خارجی به شکل اجاره یا بهره به آن می‌پردازند تأمین می‌شود. دولت اجاره گیر شاخه‌ای از «اقتصاد اجاره گیر» است؛ یعنی اقتصادی که چرخهای آن به دست دولت به حرکت درمی‌آید، دولتی که با تکیه بر اجاره‌های جمع‌آوری شده از خارج بر سر پای خود ایستاده است (بیلای و ولجیانی ۱۹۸۷، ۱۱). در ایران درآمد دولت از نفت از ۵۵۵ میلیون دلار در سالهای ۴۳-۱۳۴۲ به ۲۰ میلیارد دلار در سالهای ۵۵-۱۳۵۴ افزایش یافت (آبرامامیان ۱۹۸۲، ۴۲۷). درآمد نفت، به‌عنوان درصدی از کل عایدات دولت، از ۱۱ درصد در ۱۳۲۷ به ۴۱ درصد در ۱۳۳۹ و بالاخره به ۸۴/۳ درصد در ۱۳۵۳-۵۴ فزونی یافت. در این زمان درآمد نفت ۴۵ درصد تولید ناخالص داخلی (جی.دی.پی) و ۸۹/۴ درصد از عایدات صادراتی ایران را تشکیل می‌داد (آموزگار ۱۹۷۷، ۶۳). به علت درآمد فزاینده نفت، تولید ناخالص ملی (جی.ان.پی) به میزان سالانه ۸ درصد در طی سالهای ۴۹-۱۳۴۱، ۱۴ درصد در ۵۲-۱۳۵۱، و ۳۰ درصد در ۵۳-۱۳۵۲ رشد کرد. در فاصله ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۷ تولید ناخالص ملی از ۱۷/۳ میلیارد دلار به حدود ۵۴/۶ میلیارد دلار رسید، و بدین سان یکی از بالاترین نرخهای رشد تولید ناخالص ملی در جهان سوم به دست آمد (پارسا ۱۹۸۹، ۶۴). با اینهمه، از ۱۳۳۳ تا ۱۳۵۴ کل مالیات مستقیم دولت بر حقوق، املاک، و شرکت‌های خصوصی و دولتی از ۵ درصد تنها به ۱۰ درصد افزایش یافت (نجم‌آبادی ۱۹۸۷، ۲۱۵).

سودهای سریع اقتصادی در یک جامعه سستی مانند جامعه ایران پی‌آمدهای چندی به همراه داشت. نخست اینکه سودهای به دست آمده راه‌اندازی پروژه‌های عمرانی فراوانی را ممکن ساخت بدون اینکه دولت مجبور شود با توسل به افزایش مالیاتها، کسری زیاد بودجه، یا تورم که معمولاً دامنگیر کشورهای در حال توسعه است دغدغه‌خاطری به خود راه دهد. از

آنجا که درآمد نفت به میزانی سرعتر از تولید ناخالص ملی رشد می‌کرد بخش دولتی با سرعتی چشمگیر گسترش یافت. درآمد نفت دستگاہ به نسبت کوچک حکومتی پیشین را به شکلی از «دولت سالاری» پر طمطراق و زورمند تبدیل کرد. دولت به صورت بازیگر اصلی در صحنه اقتصاد درآمد. چنانکه تدا اسکوچپل می‌گوید:

رابطه اصلی دولت با جامعه ایران از کانال هزینه‌هایی بود که به کار ارتش، پروژه‌های عمرانی، ساختمانهای مدرن، سوبسید برای کالاهای مصرفی، و مانند آنها می‌آمد. دولت ایران، که خود را بر فراز سر مردم می‌داشت، به آنها رشوه می‌داد، زندگیشان را تغییر می‌داد، و مخالفان را نیز سرکوب می‌کرد. استقلال دولت از یک پایه مالیاتی، و تمایل آن به اینکه شهروندان را از سر خود باز کند، هرگونه حلقه الفتی را میان دولت و جامعه مدنی بتدریج از میان برد. شاه، که خود را «نیکوکار بزرگ» تلقی می‌کرد می‌پنداشت که نباید از طریق یا در اتحاد با هیچ طبقه اجتماعی مستقلی حکومت کند.
(اسکوچپل - ۱۹۸۲، ۲۶۹)

شاه با مداخله در تمامی تصمیم‌گیریهای مهم و با خواست وفاداری مطلق از زیردستان، دولت را از هرگونه توانایی مشارکت با مردم محروم ساخت. بدین سان درآمد نفت به برقراری یک رابطه ولی نعمت - مرید و یک دولت «نوپدرسالار» (neopatricrehal) کمک کرد^{۱۳}. سرشت نخبه‌گرا و شاهنشاهانه دولت مانع از آن شد که دولت به یک میانجی کارساز میان دربار و شهروندان تبدیل شود. بدین سان دولت، به علت این کوتاهی، به افزایش بیگانگی

۱۳. هشام شرابی (۲۰۰۵-۱۹۲۷) «نوپدرسالار» را چنین تعریف کرده است: «یک ساختار اجتماعی ناستوار که ویژگی آن سرشت گذرا و انواع معینی از توسعه‌نیافتگی و غیرمتجدد بودن است که در حوزه‌های اقتصاد و ساخت طبقاتی آن، و نیز در ساختهای سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی خود را هویدا می‌سازد» (شرابی ۱۹۸۸، ۴).

شهروندان با دربار کمک کرد. در این دولت اجاره گیر نوپدرسالار، یا به گفته همایون کاتوزیان، (۱۹۸۱، ۲۱۳-۲۵۵) «استبداد نفتی» گفتار و کردار تک صدایی بر همه سطحهای گفتمان اجتماعی - سیاسی چیرگی یافت. نوسانهای بزرگ درآمد و هزینه‌ای که از سالهای میانی دهه ۱۳۳۰ در اقتصاد ایران روی داد به ناچار، به اختلافهای اقتصادی، جابه‌جاییهای اجتماعی، و تنشهای دشوار سیاسی انجامید. نخست آنکه توسعه اقتصادی بیشتر به حوزه‌های معینی در درون مدار اجاره (رانت) محدود بود. این وضع به ناهمگونیهای بزرگ جغرافیایی دامن زد و فرایندی از توسعه ناموزون را به وجود آورد. دوم آنکه توزیع درآمدهای نفتی در همه بخشهای اقتصاد یکسان نبود. در حالی که بخشهای خدمات و صنعت سرعت توسعه می‌یافت، کشاورزی در حال رکود به سر می‌برد. درصد نیروی کار در بخشهای غیرکشاورزی از ۵۴ درصد در ۱۳۴۵ به ۶۶/۱ درصد در ۱۳۵۵ افزایش یافت (نظری ۱۳۶۸ / ۱۹۸۹، ۳۶). در نتیجه، سهم بخش کشاورزی در تولید ناخالص داخلی از ۲۸ درصد در ۱۳۴۱ به ۹/۳ درصد در ۱۳۵۶ کاهش پیدا کرد (پسران، ۱۹۸۲، ۵۰۵). سوم آنکه تمرکز درآمدهای نفتی در دست شماری اندک، سبب نابرابری درآمدها شد. در سال ۱۳۵۲، ۳۸ درصد از هزینه‌ها متعلق به ۱۰ درصد از ثروتمندترین خاندانها بود حال آنکه ۳۰ درصد فقیرترین خانوارها تنها ۷ درصد هزینه‌ها را به عهده داشتند (لونی ۱۹۷۷، ۴۷). در نتیجه، نابرابری طبقاتی میان اقلیت ثروتمندی که از رونق نفتی بهره می‌بردند و اکثریت فقیری که هنوز دچار محرومیت شدید بودند با شتابی نگران‌کننده افزایش می‌یافت.

چهارم آنکه به علت تمرکز پروژه‌های عمرانی (کارهای ساختمانی) و ثروت در مراکز شهری در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، مهاجرت عظیمی از روستاها به شهرها صورت گرفت. جمعیت شهرنشین ایران از ۳۸ درصد در ۱۳۴۵ به ۴۷ درصد در ۱۳۵۵ افزایش یافت. سی شهر بزرگ نزدیک به ۶۳ درصد از رشد جمعیت شهرنشین ایران را به خود اختصاص داده بودند. (نظری

۱۳۶۸ / ۱۹۸۹، ۷۹-۱۷۸). دهقانان بی زمین سابق، به کارگران فصلی و کارگران ساختمانی تبدیل شدند. اینان که توانایی پرداخت اجاره خانه‌های سنگین را در تهران و شهرهای بزرگ دیگر نداشتند، آلودگی‌نشینایی در حومه مراکز بزرگ شهری به وجود آوردند و به صف تهیدستان شهری پیوستند. وضع مادی این زاغه‌نشینان که اکثریت قریب به اتفاق آنان را دهقانان از روستا رانده شده تشکیل می‌دادند بیگانگی فرهنگی آنان نسبت به «بالاشهریها» را دوچندان می‌ساخت. و چنانکه همگان آگاهند این قشر اجتماعی نقشی مؤثر در براندازی رژیم شاه بازی کرد^{۱۴}.

پنجم آنکه سودهای غیرمترقبه‌ای که از صادرات نفت و گاز طبیعی به دست آمد آنچنان که باید و شاید پس‌انداز نشد یا با کارایی مورد استفاده قرار نگرفت. بودجه هنگفتی هزینه تازه‌ترین فن‌آوری‌های نظامی شد. در دهه ۱۳۵۰ نزدیک به یک سوم بودجه کشور به‌طور منظم به هزینه‌های نظامی اختصاص داده می‌شد. «بودجه سالانه نظامی از ۲۹۳ میلیون دلار در سال ۱۳۴۲ به ۱/۸ میلیارد دلار در سال ۱۳۵۲، و پس از چهار برابر شدن قیمت نفت به ۷/۳ میلیارد دلار در سال ۱۳۵۶ رسید» (آبراهامیان ۱۹۸۲، ۴۳۵). کالاهای تجملی که دولت یا سرامدان وارد می‌کردند بر این بار می‌افزود. نتیجه این کار، تورم و وابستگی هرچه بیشتر به واردات بود. تا سالهای ۵۴-۱۳۵۳ میزان افزایش واردات به سالانه ۷۷ درصد رسید. حال آنکه صادرات غیرنفتی در عمل سالانه ۸ درصد کاهش می‌یافت (عیسوی ۱۹۷۸، ۱۶۶).

اگر این تعریف ماکس وبر را از «مشروعیت» بپذیریم که مشروعیت عبارت است از کاربست قدرت و اقتدار و پذیرفته شدن آن بدون دست یازیدن شیوه‌های قهرآمیز، آنگاه متوجه خواهیم شد که در ایران مشروعیت

۱۴. برای دو پژوهش در مورد وضع زندگی و روانشناسی سیاسی تهیدستان شهری پیش از انقلاب، نک: کاظمی ۱۹۸۰؛ بنوعزیزی ۱۹۸۳.

سیاسی همواره چیزی بیش از یک رویای خیال آلود نبوده است. متأسفانه صفحات تاریخ ایران شاهی غم‌انگیز بر سرشت خشن تغییر سیاسی است که ویژگی آن سلطنت استبدادی شاهان و شورشهای پر آشوب مخالفان بوده است.

نظر به تاریخ ایران در دوران سلطنت محمدرضا شاه بار دیگر درستی رأی بالا را بر ما نمایان می‌کند. شاه که در ۱۳۳۲ با کودتایی به پشتیبانی سازمان سیا به قدرت بازگشت، بی‌بهره از مشروعیت سیاسی، برای خاموش کردن مخالفانش به گونه‌ای فزاینده به خشونت دست یازید. تنها راهی که دولت برای جبران نبود مشروعیت سیاسی می‌توانست از آن استفاده کند این بود که رفاه و آسایش شهروندان خود، بویژه طبقه متوسط جدید را، فراهم سازد. اما چنانکه پژوهشگران اقتصاد سیاسی بارها گوشزد کرده‌اند دولتهای دخالتگر در اقتصاد، این خطر را برای خود ایجاد می‌کنند که اگر وضع اقتصادی بد شود مشروعیت خود را از دست بدهند. از آنجا که در اقتصادهای اجاره گیر مانند ایران، دولت بازیگر اصلی اقتصادی است و همه قشرهای جامعه به دستورالعملها و سخاوتمندیهای آن در حوزه‌های خدمات، اشتغال، و امتیازات متکی هستند؛ بحرانهای اقتصادی به سرعت به بحرانهای سیاسی منجر می‌شوند. آنچه وضع را وخیمتر کرد این بود که ضعف تاریخی بورژوازی بومی ایران «دولت» را مجبور ساخت که وظیفه دیگری را نیز به‌عنوان کارگزار انباشت سرمایه و موتور صنعتی کردن جامعه به عهده بگیرد (اشرف ۱۳۵۹).

گفتن ندارد که این وظیفه تنها بر بار دولت افزود زیرا آن را مجبور کرد که نقشی دوگانه بازی کند. نخست اینکه دولت مسئول اصلی انباشت سرمایه و سهم‌بندی اعتبارات و توسعه اقتصادی بود. دوم آنکه دولت، همزمان مجبور بود در مقام ابزار چیرگی طبقه حاکم ایران نیز ایفای نقش کند. به گفته ظریف یک ناظر در روزهای پایانی حکومت شاه «دولت به بزرگترین سرمایه‌دار،

کارخانه‌دار، و بانکدار کشور تبدیل شده بود» (پارسا ۱۹۸۹، ۶۳). ویژگی مسیر توسعه ایران را می‌توان در همراهی سه روند خلاصه کرد. نخست آنکه رشد نیروهای اجتماعی سرمایه‌داری (بورژوازی و خرده بورژوازی جدید) همگام با رشد همتایان سستی‌تر آنها (بورژوازی تجاری و خرده بورژوازی سستی) صورت گرفت. دوم آنکه توسعه سرمایه‌داری جدید ساختارها و ارزشهای سستی ایدئولوژیک و فرهنگی (مذهب، روابط پدرسالارانه) را بی‌اعتبار ساخت. سوم آنکه به کار بستن استراتژی به‌ظاهر «جدید» صنعتی شدن، ساختارهای سیاسی کهنه و سستی (استبداد سلطنتی، نبود نهادهای دموکراتیک) را دست نخورده باقی گذاشت.

مختصر آنکه رژیم شاه آسیب‌پذیرهای جهانشمول یک دولت اجاره‌گیر را با کاستیهای ویژه بورژوازی داخلی ایران یکجا با هم داشت. گرچه درآمد هنگفت نفت و اصلاحات ارضی به دولت مشروعیتی ناچیز بخشیده بود اما حوادث بعدی، ثابت کرد که در بازار بی‌ثبات سیاست ایران، اینها توشه‌ای بس نا کافی بوده است. صاحب نظری در مورد دولتهای اجاره‌گیر که دست بر قضا زمانی معاون بخش امور اقتصادی سازمان برنامه و بودجه ایران نیز بود در سال ۱۳۴۹ بدروستی وضع دشوار شاه را چنین پیشگویی کرد:

دولتی که می‌تواند بدون گرفتن مالیات سنگین خدمات خود را گسترش دهد استقلالی از مردم خود به دست می‌آورد که بندرت در کشورهای دیگر دیده شده است. اما حکومت یک دولت اجاره‌گیر، چون نتوانسته یک دستگاه اداری مؤثر برای جمع‌آوری مالیات به وجود آورد ممکن است در زمینه هر فعالیتی که در گرو بصیرت و نوآوری گسترده سازمانی باشد دچار ناکارایی شود. از نظر سیاسی در چنین حالتی قدرت حکومت برای رشوه دادن به گروههای فشار یا پیچاندن دست مخالفان ممکن است بیشتر باشد. اما به همین نسبت این قدرت بسیار آسیب‌پذیر نیز می‌باشد زیرا عدم

دریافت اجاره‌های خارجی می‌تواند به وضع مالی حکومت سخت صدمه بزند (مهدوی ۱۹۷۰، ۴۶۷).

در سالهای میانی دهه ۱۳۵۰ این امکان صورت واقع یافت. در نتیجه بالا رفتن چشمگیر قیمت نفت در ۱۳۵۲ حکومت هزینه‌های خود را دو برابر ساخت، همه اهرمهای کنترل معاملات ارزی را از میان برداشت، و به گونه‌ای انتخابی به آزاد کردن تجارت خارجی نیز مبادرت ورزید. این سیاستها، نابرابریها، و بی‌عدالتیهای برنامه صنعتی کردن سریع شاه را افزایش داد. در نیمه راه دهه ۱۳۵۰ هزینه‌های فزاینده دولت از منابع مالی آن پیشی گرفت. علاوه بر آن، در سالهای ۱۳۵۶-۱۳۵۴ تقاضای جهانی برای نفت ایران کاهش یافت. نتیجه عبارت بود از توقف ناگهانی بسیاری از طرحهای صنعتی، و این به نوبه خود موجب بیکاری گسترده شد. این وضع، همراه با فساد و مصرف خودنمایانه قشر بالای جامعه ایران، احساس محرومیت پیشین را در میان شهرنشینان عادی چندبرابر ساخت. رشد سریع اقتصادی، رشد سریعتر انتظارات را موجب شد. اقتصاد اجاره‌گیر یک «روحیه اجاره‌گیر» به وجود آورد که در آن قاعده مقدس کار - پاداش سرمایه‌داری (که قرار بود اخلاقیات تن به کار دادن را نیز به وجود آورد) منسوخ شد. مردم پاداش و سودهای بادآورده را حاصل عاملهای موقعیتی یا فرصت‌طلبانه و پارتی‌بازی دولتی می‌دانستند نه نتیجه کار سخت و پی‌گیر. علاوه بر این، از آنجا که دولت نتوانست یک نظام نیرومند برای جمع‌آوری مالیات مستقیم از شهروندان خود به وجود آورد، مردم عادت کردند دولت را نه نهادی که باید خرج آن را پرداخت، بلکه نهادی که باید به آن متکی بود، تلقی کنند (بیلای و لوجیانی ۱۹۸۷، ۲). به عبارت دیگر، بسیاری از مردم ایران مزایایی را که دولت برای آنها فراهم می‌نمود نه به منزله حق خویش که بان حاتم بخشی شاه می‌دیدند (نجم‌آبادی ۱۹۸۷، ۲۲۳).

اینچنین گشت که در اواسط دهه ۱۳۵۰ دولت، که تا آن زمان در مورد

چگونگی خرج کردن درآمدهای نفتی، خود را در برابر مردم پاسخگو نمی‌دید، با شهروندانی رو به رو شده که می‌دانستند که آرمانهای آنان از یک زندگی بهتر بسیار فراتر از واقعیت بوده است. مردم به لاف‌زنی شاه، که ایران را به «پنجمین قدرت بزرگ نظامی در جهان» تبدیل می‌کند و به دروازه‌های «تمدن بزرگ» وارد می‌سازد، با آمیزه‌ای از پوزخند و شک و خشم واکنش نشان دادند. اینک انتظارات مردم از حکومت شکل بحرانی به خویش گرفته بود.

دولت در جبههٔ ایدئولوژیک نیز شکست خورد. در عصر دموکراسی و جمهوریخواهی، رژیم، مرکزیت را به یک ایدئولوژی سلطنتی داد که ویژگیهای اصلی آن شوینیسیم ایرانی، وفاداری به شخص شاه، غیرسیاسی کردن شهروندان، و ستایش از تاریخ پیش از اسلام بود. این ایدئولوژی انحصاری و سلسله‌مراتبی در برآوردن نیازهای ایدئولوژیک توده‌های سستی و نیز طبقهٔ متوسط تازه‌گسترش‌یافته ناکام ماند. ایدئولوژی سلطنتی، به علت سرشت خودستایانهٔ آن، نه توانست در میان مردم یک احساس تعلق فکری و میل به مشارکت سیاسی به وجود آورد، و نه بر رقیبان فکری خویش چیره شود. رژیم پهلوی در سراسر دوران حکومت خود، دستگاهی دیکتاتوری بود که بر پایهٔ رضایت واقعی مردم تکیه نداشت.

و آنگاه که گروههای مخالف، چه اسلامی و چه غیراسلامی، به میدان نبرد وارد شدند دولت به ناچار برای امنیت خویش به گونه‌ای فزاینده به خشونت دست گشود.

گرچه شاه و دستیارانش به نوگرایی سریع زیرساخت اجتماعی-اقتصادی کشور دست زدند، اما هیچ‌گاه کوششی جدی در کار به وجود آوردن یک نظام سیاسی پویا و باز نکردند. گویی شاه شعار پورفیریو دیاز^{۱۵}، یکی از رؤسای جمهور پیشین مکزیک را که می‌گفت «به بوروکراسی احتیاج هست ولی به

سیاست نه»، به عاریت گرفته بود. توسعه ناموزون اقتصادی و شکاف فزاینده میان بوروکراسی و سیاست، در سقوط نهایی رژیم پادشاهی، نقشی اساسی بازی کرد. شاه، به توصیه شماری از مشاوران خود که در امریکا درس خوانده بودند، در ۱۳۵۴ حزب رستاخیز ایران را، به عنوان یک «حزب فراگیر» بنا نهاد و همه را تشویق کرد که به آن بپیوندند.^{۱۶} در زمانی که همه مجراهای قانونی بر روی مشارکت اپوزیسیون - که دچار آزار، زندان، و شکنجه بود - بسته بود این فراخوانی، شوخی ظالمانه‌ای بیش نبود.^{۱۷} فرمول شاه برای ثبات سیاسی بر دو ستون اصلی استوار بود: سرکوب اپوزیسیون و تشویق مردم به اینکه به جای درگیر شدن با سیاست به دنبال ثروت اندوزی روند. دستگاه پهلوی اهرم سرکوب را به کار می‌بست تا به مردم بفهماند که باید عطای سیاست را به لقای آن بخشید. رژیم شاه نتوانست دریابد که حتی آنان که از نوگرایی سریع جامعه بهره اقتصادی برده‌اند دیگر تنها به سود مالی خود قناعت نخواهند کرد بلکه جویای قلمروی بازتری برای مشارکت سیاسی می‌شوند. طبقات پایین‌تر اجتماع هم که طوماری بالا بلند از محرومیتها و گله‌های خویش در دست داشتند.

بدین سان خصلت اجاره گیر اقتصاد ایران و سیاستهای عملی رژیم، پیوندهای دولت و جامعه مدنی را بتدریج فرسود. دولت خود را از جامعه مدنی مستقل می‌دانست و نتوانست هیچ‌گاه هژمونی ایدئولوژیک خود را بر کرسی بنشانند. با چنین پیشینه‌ای هنگامی که دولت نتوانست به وعده‌های بسیار بلند پروازانه‌ای که به بخشهای گوناگون مردم داده بود جامعه عمل بپوشاند،

۱۶. در شهریور ۱۳۵۵ حزب گزارش داد که ۵،۱۹۱،۳۱۲ عضو دارد که ۶۰ درصد آنها اهل روستاها هستند (Echo of Iran 1977, 119).

۱۷. داریوش همایون، روشنفکر برجسته هوادار شاه که در مقامهایی چون روزنامه‌نگار، بنیانگذار روزنامه آیدگان، دبیرکل حزب رستاخیز، و سرانجام وزیر اطلاعات (۱۳۵۶-۵۷) انجام وظیفه کرد از سرشت ساختگی این حزب شرحی به دست داده است (همایون ۱۳۶۱).

بحران مشروعیت به سرعت حکومت را فراگرفت. هنگامی که توده‌های ناراضی دریافتند که تغییر دادن وضع موجود امکان دارد، سرکوب سیاسی نتوانست آنان را سر جای خود بنشانند.

مخالفت روشنفکران غیرمذهبی با دولت بیشتر نتیجه عوامل سیاسی بود. آنان، که به‌طور عمده به طبقه متوسط جدید تعلق داشتند، از برنامه‌های اقتصادی شاه بهره‌مند شده بودند. اما سرشت پدرسالار و هوادار غرب رژیم، بسیاری از خواستهای اینان را برآورده نمی‌ساخت. این روشنفکران نمی‌توانستند به آسانی شاه را به خاطر برکنار کردن محمد مصدق، نخست‌وزیر محبوب ایران، ببخشایند. اینان سقوط مصدق را بدرستی جوانمردگی دمکراسی و حکومت ملی در ایران می‌دانستند. علاوه بر این، خاطره تلخ تاریخی، نگرشهای محافظه کارانه و هوادار غرب رژیم شاه در سیاست خارجی، دستگاه خوفناک ساواک، نبودن آزادیهای سیاسی، سانسور، و فساد داخلی، همه به بیگانه شدن روشنفکران از دولت کمک می‌کرد. چنانکه یکی از اندیشه‌مندان سیاسی معاصر ایرانی گوشزد کرده است، در کشورهایی مانند ایران، عربستان سعودی و دیگر حکومت‌های اجاره‌گیر، که ثروت از طریق نفت و نه (مانند ژاپن، کره، و اتحاد شوروی) از راه کار انباشته می‌شود، یک انضباط اقتصادی و سیاسی هرگز به وجود نمی‌آید. در ایران، که در آن طنز سیاسی شیوه‌ای مردمپسند برای بیان عقاید است، کارمندان دولت حقوق ماهانه خود را «سهم نفت» می‌نامیدند. بیکارگی دولت، و دلبخواهی بودن نظام موجود درآمد و شایستگی، در این اشاره طعنه‌آمیز نهفته است. روحیه بهره‌گیر سبب شد که رشوه‌گیری، حق کمیسیون، پارتی‌بازی، و فساد به صورت شیوه‌هایی رایج برای انجام کارها گسترش یابد (آشوری ۱۳۶۸).

دولت شاه و روشنفکران ایران، هریک برای دیگری مسئله‌ای به وجود آوردند. دولت برای اداره دستگاه صنعتی خویش، که بسرعت گسترش می‌یافت، سخت به فن‌سالاران و دیوانسالاران متکی بود. در عین حال،

درخواست فن‌سالاران برای داشتن نقشی فزاینده در امور حکومت مایه نگرانی دولت می‌شد. شاه که خود را رهبر مبارزه برای مدرنسازی ایران می‌دانست نمی‌توانست خود را از سپاه روشنفکران که ظاهراً می‌بایست طلایه‌داران این جنبش باشند بی‌نیاز بداند. با وجود این، او به‌عنوان مظهر قدرت دستگاه نوپدرسالار، نمی‌توانست به روشنفکران، که در اثر تجربه مصدق به آنان بدگمان شده بود، اختیارات زیادی بسپارد. بدین‌سان مشکلی که دولت با آن روبه‌رو بود این بود که چگونه از مهارت‌های فنی روشنفکران بهره‌برد و در همان حال هیچ امتیازی به آنان ندهد. دولت برای جبران کمبود مشروعیت خود کوشید روشنفکران را با انگیزه‌های مالی و شغلی بخرد.

از سوی دیگر، مشکل پیش روی روشنفکران این بود که به دلیل اینکه بخش خصوصی اقتصاد ایران توسعه چندانی نیافته بود اینان مجبور بودند برای اشتغال بیشتر به دولت متکی باشند. نتیجه آن شد که روشنفکران در سازمان‌های دولتی، مانند سازمان برنامه و بودجه، شرکت ملی نفت، بانک مرکزی، رادیو و تلویزیون ملی، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، و دانشگاه‌های گوناگون جذب شوند. بسیاری از این روشنفکران، برغم وابستگی خود به دولت برای گذران زندگی، خود را بخشی از آن به‌شمار نمی‌آوردند. بلکه برعکس، آنان که، علاوه بر سرشت سرکوبگر دستگاه سیاسی، از نزدیک شاهد فساد، ناکارایی، هدررفتگی، و سوء مدیریت دستگاه اداری نیز بودند با دولت بیگانه‌تر شدند. به قول داریوش آشوری روشنفکران که به‌عنوان زیردستان حقوق‌بگیر به کار گرفته شده بودند، «از همکاری خود با دولت دچار احساس گناه شدند، تا آنجا که مخالفت با دولت به خودی خود به یک ارزش تبدیل شد» (آشوری، ۱۳۶۸).

اگرچه پیوند نزدیک رژیم پهلوی با غرب از نظر اقتصادی سودمند بود، از نظر سیاسی یک نقطه ضعف سیاسی از کار درآمد. رفتار به‌طور کلی فرمانبرانه شاه در برابر غرب (بویژه در برابر امریکا به‌عنوان شیوه‌ای برای

جبران بازگرداندن او به قدرت) به نوعی شرمساری ملی خموشانه تبدیل شد. حضور مشاوران، تکنیسین‌ها، پرسنل نظامی، مبلغان دینی، مربیان، و مدیران اروپایی و امریکایی ابعادی توجیه‌نشده یافت. علاوه بر این، شمار قابل توجهی از سرامدان حاکم نه تنها پیوندهای بسیار نزدیک با غرب داشتند، بلکه به جامعه خویش نیز از چشم غرب می‌نگریستند. آنان طبقه‌ای از «عروسکهای بومی» بودند که گرچه «گوشت و خون بقیه جماعت را داشتند ولی خود را تافته‌هایی جداافتاده از لحاظ فرهنگی می‌دیدند» (علوی ۱۹۸۵، ۳۴۰). با توجه به سنت نیرومند خلع ید کردن از خارجی که در فرهنگ سیاسی ایران ریشه‌ای عمیق دارد، و نیز خاطره‌نوز زنده کودتای ۱۳۳۲، این همسانی با خارجی‌ان و نخوت ناشی از آن از نظر روشنفکران به صورت نقطه ضعفی درآمد. متأسفانه تقلید بی‌خردانه سرامدان حاکم از غرب، صرفاً شیفتگی به نوشته‌های فلسفی غربی نبود. برنامه‌ها و راه‌حلهایی که مهندسان اجتماعی ایرانی درس خوانده در غرب از آنها هواداری می‌کردند، بیشتر رونوشتی از نمونه‌های پیش‌ساخته خارجی بود که تصرفهای لازم برای همگون ساختنشان با شرایط بومی کشور صورت نگرفته بود.

چنانکه کرین بریتون در کالبدشکافی انقلاب گوسزد می‌کند، جابه‌جایی وفاداری روشنفکران را می‌توان یکی از نشانه‌های وضعیت پیش از انقلاب دانست. دو واقعه، یکی در اوایل دهه ۱۳۳۰ و دیگری در نخستین سالهای دهه ۱۳۴۰، در فراگرد رویگردانی روشنفکران نقشی اساسی پیدا کرد: براندازی مصدق در ۱۳۳۲ و دیگری قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲. پس از کودتای ۱۳۳۲ همه حزبهای سیاسی ممنوع شد. «جبهه ملی»، در غیاب رهبر فرمند خود، بتدریج در گمنامی فرو رفت. «نیروی سوم» خلیل ملکی، که شماری از روشنفکران و ادیبان برجسته ایران را گردآورده بود، یک بار دیگر تلاش کرد که به صحنه بازگردد؛ و آن هنگامی بود که در اوایل دهه ۱۳۴۰ خود را زیر نام «جامعه سوسیالیستهای نهضت ملی ایران» از نو سازمان داد. اما این سازمان مدت

زیادی دوام نیافت، و هنگامی که بسیاری از کادرهای آن فعالیت سیاسی را به خاطر تلاشهای فردی ترک گفتند، تنها خاطره‌ای از آن باقی ماند. «حزب توده»، از نظر اعدام و زندانی شدن اعضایش، بیشترین تلفات را داد. بسیاری از کادرهای برجسته آن در جست و جوی پناهندگی سیاسی به اتحاد شوروی و اروپای شرقی فرار کردند. مختصر آنکه، از چیزی بان یک حزب مؤثر سیاسی نشانی باقی نمانده بود. علاوه بر این، سرکوب خونین قیام خرداد ۱۳۴۲، باور روشنفکران رادیکال را تقویت کرد که به مبارزه خواندن دولت از راه وسایل قانونی و مسالمت آمیز دیگر ممکن نیست. از این رو آنان مخفی شدند و، به‌عنوان تنها وسیله مؤثر مقاومت، به مبارزه مسلحانه روی آوردند. اما عناصر میانه‌روتر هدف خود را، نه از راه اسلحه، بلکه از طریق ادبیات، شعر، و هنر دنبال کردند. فعالیتها، هدفها، و تأثیر این دو گرایش هریک نشان‌دهنده شیوه‌ای برای درگیری با دولت است.

ستیزه‌جویان غیرمذهبی

در دهه ۱۳۴۰ فرهنگ سیاسی ایران دچار تغییری اساسی شد. جوانان و کادرهای ساده رادیکال شکست‌دیده و سرخورده جبهه ملی و حزب توده نمی‌توانستند خود را با روزهای افتخارآمیز گذشته تسلی دهند. آنان یک خوشبینی اراده‌گرای جوانانه را جانشین بدبینی فکری رهبری قدیمی ساختند. برای این آرمان‌گرایان رمانتیک، واقعینی محافظه‌کارانه راه حلی به شمار نمی‌آمد. آنان که نمی‌خواستند از سرمشق رهبران جبهه ملی، که فعالیت سیاسی را ترک گفته بودند، یا از انتقادهای ملایمی که رهبران حزب توده در تبعید بیان می‌کردند، پیروی کنند، به عمل سیاسی رادیکال روی آوردند. این رادیکالیسم به‌طور عمده خود را در مبارزه مسلحانه سازمانهای مخفی چریکی نشان داد که از میان آنها دو گروه برجسته بودند: «سازمان چریکهای

فدایی خلق ایران» و «سازمان مجاهدین خلق ایران»^{۱۸} سازمان فداییان در سال ۱۳۴۹ تشکیل شد. اما ریشه‌های آن به سالهای آغازین دهه ۱۳۴۰ برمی‌گردد یعنی زمانی که دو گروه مخفی مستقل (که بعد از این به هم پیوستند) عملیات خود را آغاز کردند. گروه نخست در ۱۳۴۲ به رهبری بیژن جزنی (عضو پیشین حزب توده) تشکیل شد؛ و گروه دوم در ۱۳۴۶ به رهبری مسعود احمدزاده و امیر پرویز پویان (اعضای سابق جبهه ملی) سازمان یافت. گروه جزنی، که بیشتر زیربنای نظری حزب توده را حفظ کرده بود، بر سازماندهی سیاسی تکیه می‌کرد. اما گروه احمدزاده و پویان زیر تأثیر متفکرانی انقلابی مانند رئیس دبره، ارنستو چه گوارا، مائوتسه دون، و کارلوس ماریکلا^{۱۹} قرار داشت. آنان که از الگوی این انقلابیون پیروی می‌کردند هوادار جنگ چریکی، به‌عنوان تنها راه برای درهم شکستن تصویر شکست‌ناپذیر دولت شاه بودند. بدین سان، احساس کوشندگی آرمانگرایانه گروه دوم سنت ریشه‌دارتر سیاسی‌اندیشی گروه نخست را تکمیل می‌کرد. با وجود این، از آنجا که هر دو گروه به عمل انقلابی اعتقاد داشتند، یک استراتژی اراده‌گرایانه را برای تغییر اوضاع در پیش گرفتند. آنان، پس از مدتی بحث و گفت‌وگو، نظریه احمدزاده و پویان را در مورد مبارزه مسلحانه، بر پایه این فرض که قهرمانی و فداکاری تنها وسیله بیدار کردن یک «ملت خفته» است، پذیرفتند.^{۲۰} این تصمیم هم با موج رادیکالیسم، که پس از ناصریم، جنگ شش روزه اعراب - اسرائیل در ۱۳۴۶، سر بر آوردن جبهه آزادیبخش فلسطین (ساف)، جنگ آزادیبخش الجزایر، و به قدرت رسیدن

۱۸. از این پس از این دو سازمان به ترتیب به‌عنوان «فداییان» و «مجاهدین» یاد خواهد شد. اما در مورد مجاهدین، به‌عنوان گروهی از روشنفکران مذهبی، در فصل ۵ بحث خواهد شد.

19. C. Marighela

۲۰. دو نوشته نظری عمده در دفاع از این نظر، پویان ۱۳۵۲ و احمدزاده ۱۳۵۳ است.

معمّر قذافی منطقه را فرا گرفته بود، همخوانی داشت و هم با حالت عمومی انزوای روشنفکران انقلابی از توده‌ها.

در ۱۹ بهمن ۱۳۴۹ سیزده تن از چریک‌های فدایی، که می‌خواستند رهیافت تازه خود را در مورد جنگ چریکی روستایی آزمایش کنند، به یک پاسگاه ژاندارمری در سیاهکل در استان گیلان حمله کردند. دولت با یک نمایش نامتناسب قدرت و واکنش نشان داد و نیروی بسیار بزرگی را برای سرکوب چریک‌ها فرستاد. دو چریک فدایی در زد و خورد کشته شدند و کسانی که دستگیر شدند بی‌تشریفات اعدام شدند (یا در زیر شکنجه جان سپردند). حمله سیاهکل، گرچه از نظر نظامی شکستی کامل برای چریک‌های فدایی بود، یک پیروزی شگفت‌آور تبلیغاتی از کار درآمد. تنها چهار ماه پس از واقعه سیاهکل، احمدزاده هدف فداییان را چنین جمع‌بندی کرد: «هدف مبارزه مسلحانه در آغاز نه زدن یک ضربه نظامی به دشمن بلکه زدن یک ضربه سیاسی است. هدف این است که راه مبارزه هم به انقلابیون و هم به توده‌ها نشان داده شود، آنان را از قدرت خود آگاه سازد، نشان دهد که دشمن آسیب‌پذیر است، امکان مبارزه وجود دارد، دشمن را در خطر قرار دهد، و توده‌ها را بیدار کند» (احمدزاده ۱۹۷۴، ۶-۷). بدین‌سان سیاهکل در تاریخ معاصر ایران به صورت حادثه‌ای برجسته درآمد. نخست آنکه آسیب‌پذیری دولت را نشان داد، و دوم اینکه نشانه آغاز یک رهیافت تازه انقلابی نسبت به مبارزه سیاسی بود.

با وجود این، بزرگترین شور و شوقی که فداییان برانگیختند نه در میان دهقانان روستاها، که در اصل هدفشان بسیج آنان بود، بلکه در میان دانشجویان شهری بود. دهقانان ایران با آنچه فانون در دوزخیان روی زمین «پرولتاریای انقلابی زمان ما» نامیده هیچ‌گونه سنخیتی نداشتند. برعکس، دهقانان ایران از این نظر که هیچ ایدئولوژی خاص یا زبان اعتراضی نداشتند بیشتر به آنچه اریک هابزبام (۱۹۵۹) «مردم ماقبل سیاسی» می‌نامد شبیه بودند. اریک ولف

(۱۹۷۳) با توجه به نمونه‌های شورشهای دهقانی در روسیه، مکزیک، چین، ویتنام، الجزایر و کوبا، قرن بیستم را عصر جنگهای دهقانی نامیده بود. با وجود این، چنانکه دو پژوهشگر تیزبین صحنه سیاسی ایران گوشزد کرده‌اند، آنچه در مورد ایران مهم است نه فراوانی جنبشهای انقلابی دهقانی بلکه نبود چشمگیر چنین سستی است (کاظمی و آبراهامیان ۱۹۷۸). دهقانان ایران، که در انقلاب مشروطیت و حوادث سیاسی دیگر سالهای ۳۲-۱۳۲۰ و در جنبش ملی کردن نفت شرکت نکردند، زیر تأثیر این عملیات چریکی نیز قرار نگرفتند.

جایی که قهرمانی فداییان بیشترین تأثیر را به جا گذاشت، به طور کلی منطقه‌های شهری و بویژه محیطهای دانشگاهی بود. این امر شگفت آور نبود، زیرا چریکها بسیاری از حمله‌های خود را در منطقه‌های شهری انجام داده و پاسگاههای نظامی، بانکها، و نیروگاههای برق را هدف قرار داده بودند. علاوه بر این، خود فداییان بیشتر از طبقه متوسط جدید حرفه‌ای برخاسته و آموزش دانشگاهی و سیاسی خود را در دانشگاهها به دست آورده بودند^{۲۱}. در بررسی تاریخ سازمان فداییان، این نتیجه به دست می‌آید که میان محله‌های مؤسسات آموزش عالی و جاهایی که شاخه‌های فداییان در آن بیشترین فعالیت را داشته‌اند رابطه تنگاتنگی وجود دارد. یکی از کادرهای بالای سابق فداییان، جاهایی را که فداییان تا پیش از ۱۳۵۵ در آن بیشترین فعالیت را داشته‌اند، به این ترتیب نام می‌برد: تهران و حومه، گیلان، مازندران، آذربایجان، خراسان، و اصفهان (محفوظی ۱۳۶۳). تهران پیشتاز منطقی بود زیرا از دوازده دانشگاه

۲۱. آبراهامیان (۱۹۸۲، ۴۸۱)، که سابقه زندگی ۱۷۲ چریک فدایی کشته شده در فاصله سالهای ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۶ را بررسی کرده، تصویر زیر را از وضع شغلی آنها به دست داده است: ۷۳ دانشجو، یک شاگرد دبیرستان، ۱۷ معلم، ۱۹ مهندس، ۷ کارمند، ۳ پزشک، ۴ روشنفکر، ۱۳ نفر از حرفه‌های دیگر، ۸ زن خانه‌دار، ۵ سرباز وظیفه، ۱۲ کارگر، ۱۲ نامعلوم.

موجود در ۱۳۵۴ پنج تایی آن در تهران قرار داشت. ویژگی گیلان، مازندران، و آذربایجان، که در شمال و شمال غربی ایران قرار دارند، نزدیکی جغرافیایی با اتحاد شوروی، پیوندهای تاریخی با انقلابیون روسی، و نوعی فرهنگ سیاسی ترقیخواهانه و غیرمذهبی بود. اما خراسان و اصفهان، استانهایی سنتی تر و مذهبی تر بودند. با اینهمه، حتی در آن دو استان، استفاده از ثروت نفتی، تأسیس صنایع سنگین (مانند ذوب آهن اصفهان که در ۱۳۴۴ با همکاری اتحاد شوروی بنا شد)، و سرامدان فن سالار جدیدی که برای اداره آنها لازم بود، جاذبه پیام فداییان را نیرومندتر می ساخت.

تهران، تبریز، و مشهد سه نمونه از جاهایی هستند که شماری از رهبران فداییان در دانشگاههای آنجا با یکدیگر آشنا شدند. در دانشگاه تهران بیژن جزینی، عباس سورکی، علی اکبر صفایی فراهانی، محمد صفاری آشتیانی، و حمید اشرف گردهم آمدند.^{۲۲} بهروز دهقانی، اشرف دهقانی، علیرضا نابدل، کاظم سعادت، همراه با شخصیت‌هایی ادبی همچون صمد بهرنگی و غلامحسین سعادی (که با سازمان همکاری نزدیک داشتند) همه اهل تبریز بودند. در مشهد کسانی چون مسعود احمدزاده، امیرپرویز پویان، حمید توکلی، سعید آریان، و بهمن آژنگ دسته دیگری را سازمان دادند.^{۲۳} چنانکه شرح بالا نشان می دهد، دانشگاهها مرکز اصلی عضوگیری سازمان فداییان بود. هواداران

۲۲. بیژن جزینی، که در سال ۴۱ - ۱۳۴۰ در رشته فلسفه و علوم تربیتی دانشگاه تهران شاگرد اول شده بود نظریه پرداز اصلی سازمان بود. (مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ۱۳۴۱، ۲۴۴). صفایی فراهانی، دانشجوی رشته مهندسی، رهبری حمله به سیاهکل را به عهده داشت. اشرف، یک مهندس دیگر، بعدها رهبر سازمان شد. سورکی و صفاری آشتیانی به ترتیب در رشته علوم سیاسی و قضایی فارغ التحصیل شدند (آبراهامیان ۱۹۸۲، ۸۴-۴۸۳).

۲۳. رشته دانشگاهی این چریکها به قرار زیر بود: احمدزاده (ریاضی)، پویان (ادبی)، توکلی (تاریخ)، آریان (انگلیسی)، و آژنگ (انگلیسی). دو نفر نخست به ترتیب دانشجوی دانشگاه تهران و دانشگاه ملی تهران و سه نفر بعدی دانشجوی دانشگاه مشهد بودند.

فداییان باشگاههای کوهنوردی و حتی باشگاههای ادبی را مخفیانه تشویق می‌کردند تا در آنها به عضوگیری پردازند. این شیوه کار به هیچ روی به فداییان محدود نبود. مجاهدین خلق و گروهها و محفلهای مارکسیستی مانند گروه فلسطین^{۲۴}، گروه خسرو گلسرخی^{۲۵}، گروه مصطفی شجاعیان^{۲۶}، سازمان توفان^{۲۷}، و گروه جاوید آرمان خلق^{۲۸}، همه همین شیوه را به کار بسته بودند. چند عامل به روی آوردن به دانشگاهها کمک کرد. نخست اینکه کودتای ۱۳۳۲، که به مخالفت سیاسی سازمان یافته قانونی پایان داد، ناچار مرکز مخالفت را از کارخانه و محلهای کار به دبیرستانها و دانشگاهها، و حتی مسجدها، انتقال داد. این دگرگونی سیری طبیعی داشت، زیرا دولت می‌توانست حزبهای سیاسی را غیرقانونی سازد و کارگران اعتصاب‌کننده را به

۲۴. گروه فلسطین سازمان چپگرای کوچکی بود که هجده نفر عضو آن در اوایل دهه ۱۳۵۰ دستگیر شدند. سه تن از رهبران آن، شکرالله پاک‌نژاد، سعود بطحایی، و ناصر خاک‌ساز به حبس ابد محکوم گردیدند. آنان در دوران قیام انقلابی در ۱۳۵۷ آزاد شدند.

۲۵. خسرو گلسرخی، درس خوانده دانشگاه تهران، شاعر و منتقد ادبی بود. دفاع شجاعانه‌اش در ۱۳۵۳ از باورهای مارکسیستی خود در دادگاه، که از تلویزیون پخش می‌شد، هزاران بیننده را مجذوب ساخت. او و رفیق هم‌رزمش کرامت دانشیان پس از محاکمه اعدام شدند.

۲۶. شجاعیان، مهندس جوشکاری، دبیر، و اندیشمند مارکسیست برجسته و مستقلی بود که در یک رشته مباحثه با حمید مؤمنی، نظریه پرداز اصلی فداییان، آموزه‌های لنینیستی - استالینیستی آن سازمان را مورد انتقاد قرار داد. او در زد و خورد مسلحانه‌ای با مأموران پلیس در ۱۶ بهمن ۱۳۵۴، برای آنکه زنده دستگیر نشود، خودکشی کرد. برای بعضی از نوشته‌های او، نک: شجاعیان ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵.

۲۷. توفان یک سازمان کوچک مارکسیست - لنینیست هوادار چین بود که در ۱۳۴۱ تشکیل شد.

۲۸. این یکی نیز یک سازمان کوچک دیگر کمونیستی مخفی بود که تقریباً همزمان با فداییان مبارزه مسلحانه را آغاز کرد و در آذربایجان، خوزستان، و لرستان فعالیت داشت. پنج تن از کادرهای برجسته آن (همایون کتیرایی، ناصر کریمی، ناصر مدنی، بهرام طاهرزاده، و هوشنگ ترگل) در ۱۷ مهر ۱۳۵۰ اعدام شدند.

اخراج شدن تهدید کند. اما کاری که دولت نمی‌توانست انجام دهد این بود که به مسجدها هجوم آورد، نماز خواندن را ممنوع سازد، و دانشگاهها را برای همیشه ببندد، چرا که دولت برای پر کردن دستگاه دیوانی خود به دانش‌آموختگان دانشگاهها وابسته بود.^{۲۹} بدین‌سان موردی کلاسیک از آنچه ساموئل هانتینگتون^{۳۰} «معمای شاهانه» می‌نامد رخ داده بود. دومین عامل، که به روی آوردن به دانشگاهها کمک کرد، به دگرگونیهای جمعیتی آن زمان جامعه ایران مربوط بود. جمعیت ایران که در ۱۳۲۵ حدود شانزده میلیون بود، تا ۱۳۵۵ به سی و دو میلیون رسید. علاوه بر این، به علت کاهش شدید میزان مرگ و میر نوزادان، که زائیده بهبود شیوه‌های پزشکی و بهداشتی بود، جمعیت ایران جوانتر شده بود. مطابق آمارهای سازمان برنامه و بودجه ایران، در ۱۳۵۵ دو سوم از جمعیت زیر سی سال داشت، و میانگین سن نزدیک به ۲۱/۴ بود (سازمان برنامه و بودجه ۱۳۵۷، ۳۲). سرانجام آنکه، این جمعیت شهری‌تر نیز می‌شد. رشد جمعیت و تغییر ترکیب سنی آن بر شمار مردان و زنان جوانی که به دانشگاهها وارد می‌شدند به مقدار زیادی افزود. برغم افزایش شمار پذیرفته‌شدگان در دانشگاهها (از ۵,۸۷۱ در ۴۱ - ۱۳۴۰ به ۲۸,۵۰۰ در ۵۸ - ۱۳۵۷)، این دانشگاهها هنوز نمی‌توانستند دانش‌آموختگان روزافزون دبیرستانها را، که از ۱۵,۹۲۴ نفر در ۴۱ - ۱۳۴۰ به ۲۳۵,۰۰۰ نفر در ۵۸ - ۱۳۵۷ رسید، پذیرند. این بدان معنی بود که درصد دانش‌آموختگان دبیرستان که در دانشگاهها پذیرفته می‌شدند از ۳/۳۶ درصد در ۴۱ - ۱۳۴۰ به ۱/۱۲ درصد در ۵۸ - ۱۳۵۷ کاهش یافت (مناشری ۱۹۹۲، ۲۰۷).

طبقات متوسط و بالا، که با چشم‌انداز تیره پذیرفته نشدن فرزندان در

۲۹. این بدان معنی نیست که دولت به چنین کارهایی دست نزد. بلکه برعکس، در چند مورد به مسجدها حمله کرد و دانشگاهها را بست. اما هر بار زیر فشار افکار عمومی قرار گرفت که خواستار بازگشایی این مراکز بود.

دانشگاهها روبرو بودند، فرستادن پسران و دختران خود را به خارج آغاز کردند، به این امید که فراگیری آموزش عالی را که بتازگی منزلت زیادی پیدا کرده بود برای آنان فراهم سازند. اکثریت بیشتر این دانشجویان، امریکا و اروپا را برای آموزش عالی برگزیدند. مطابق گزارش وزارت علوم و آموزش عالی، در ۱۳۴۸ و ۱۳۴۹ به ترتیب ۹۵ و ۹۲ درصد از دانشجویان اعزام شده به خارج به امریکای شمالی و اروپای غربی رفتند (وزارت علوم و آموزش عالی ۱۳۵۰، ۴-۵). گرچه فرستادن دانشجویان به خارج از فشار بر دولت برای پذیرش همه دانشجویان در دانشگاههای ایران می‌کاست، این کار سرانجام یک نقطه ضعف از کار درآمد. این دانشجویان، به سبب آزادی بیشتری که در دموکراسیهای غربی یافته بودند، اینک می‌توانستند باورهای سیاسی خود را که بیشتر انتقادی بود با آزادی بیشتری بیان کنند.

یک سازمان، که در سیاسی کردن شمار بزرگی از دانشجویان ایرانی تازه وارد نقشی اساسی بازی کرد، «کنفدراسیون دانشجویان ایرانی» بود (که از این پس به نام کنفدراسیون از آن نام خواهیم برد). کنفدراسیون، که به عنوان سازمانی فراگیر تشکیل شد، شماری از گروههای رقیب را دربرمی‌گرفت که هریک برنامه جداگانه خویش را داشتند (هواداران جبهه ملی، حزب توده، نیروی سوم، و گروههای گوناگون چریکی). به تقریب همه فعالان اولیه اندکی پیش یا پس از کودتای ۱۳۳۲ ایران را ترک گفته بودند. نخستین انجمن دانشجویی ایرانی در سال ۱۳۳۶ در وین، پایتخت اتریش، بنیان نهاده شد. انجمنهای مشابهی بتدریج در فرانسه، سوئیس، آلمان، و امریکا به وجود آمد^{۳۱}. کنفدراسیون که در بسیاری از کشورهای خارجی فعال بود در دهه‌های

۳۱. مهدی خانباها تهرانی (۱۳۶۸، ۳۱۱-۳۱۳)، یکی از بنیانگذاران کنفدراسیون، از جمله افراد زیر را به عنوان فعالان برجسته سازمان در این کشورها نام می‌برد: فیروز توفیق، مهرداد بهار، حمید عنایت، همایون کاتوزیان، منوچهر هزارخانی، حسین ملک، هما ناطق، ناصر پاکدامن، امیر پیشداد، احمد اشرف، صادق قطب‌زاده، و خسرو شاکری.

۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در هماهنگی ساختن مخالفت دانشجویان ایرانی با رژیم شاه نقش مهمی بازی کرد.^{۳۲}

کسانی که در درون کنفدراسیون گرایشهای ستیزه‌جویانه تری داشتند، زیر تأثیر موفقیت‌های جنبش‌های انقلابی در مصر، کوبا، الجزایر، چین، و ویتنام، با سازمان‌های پیشرو و انقلابی در داخل و خارج ایران تماس برقرار کردند. رهبری انقلابی مصر، الجزایر، عراق، لیبی، و سازمان آزادیبخش فلسطین از اینان به گرمی استقبال می‌کردند (شاگری ۱۳۶۲). هنگامی که در ۱۳۴۹ مقاومت مسلحانه در ایران پا گرفت، جناح ستیزه‌جوی کنفدراسیون برای آن حمایت مالی و ابزاری فراهم می‌آورد. آنان تماس میان سازمان‌های چریکی داخل ایران و منطقه را آسان می‌ساختند و تا آنجا پیش رفتند که بعضی اعضای خود را به اردوگاه‌های ساف فرستادند تا در آنجا شیوه‌های مبارزه مسلحانه را یاد بگیرند. علاوه بر این، کنفدراسیون افرادی را مخفیانه به داخل یا خارج ایران می‌فرستاد، گردهماییها و کنفرانس‌هایی را برای بسیج افکار عمومی غرب علیه شاه برپا می‌کرد، درباره وضع دشوار زندانیان سیاسی ایران به تبلیغ می‌پرداخت، پیام‌های رادیویی برای ایران می‌فرستاد، روزنامه‌های گوناگونی منتشر می‌ساخت، کتابها و مقاله‌هایی ترجمه می‌کرد، و بسیاری از کتابهایی را که در ایران ممنوع بود تجدید چاپ می‌نمود.^{۳۳} کنفدراسیون به‌طور کلی بسیاری از دانشجویان معمولی را به انقلابی‌هایی تمام وقت بدل نمود که از خارج برای برانداختن رژیم شاه می‌کوشیدند. در ایران نیز وضع برای رژیم

۳۲. نیکی کدی (۱۹۹۵، ۶۹) می‌نویسد: جنبش دانشجویی ایران در خارج از کشور از هر جنبش دانشجویی دیگر بسیار بزرگتر و مبارزه‌جویانه‌تر بود، و علت این امر نه تنها به شمار بیشتر آن که به تعهد سیاسی آن نیز، مربوط می‌شد.

۳۳. مطابق یک سند به دست آمده از ساواک که کنفدراسیون آن را در ۱۳۵۰ فاش ساخت، دولت دویست کتاب را که «مضر» تشخیص داده شده بود ممنوع کرد. در اواخر دهه ۱۳۵۰ این فهرست کتابهای مضره به ۷۷۰ عنوان رسید. نک: تنکابنی

بهتر از این نبود. حکومت و مدیریت دانشگاهها از دانشجویان، که به گونه‌ای فزاینده سرکش می‌شدند، فرمانبرداری می‌خواست. حکومت، مطابق سیاست خود در تشویق سودجویی شخصی افراد، دانشجویان را از هرگونه فعالیت سیاسی منع می‌کرد. اما دانشجویان، به‌عنوان یکی از آگاهترین قشرهای جامعه، نمی‌توانستند از تأثیر آنچه در گرداگردشان می‌گذشت برکنار بمانند. آنان در درون دانشگاه خواهان آزادی بیان و اجتماعات، نقش بیشتری برای دانشجویان در تصمیم‌گیری، و بیرون رفتن افراد پلیس از محوطه دانشگاه بودند. در خود جامعه نیز خواستار آن بودند که دولت بعضی از مشکلات اجتماعی را که جامعه دچار آن بود برطرف سازد^{۳۴}. دانشجویان، که تاکنون نادیده گرفته می‌شدند یا وعده‌های دروغین به آنان داده می‌شد، به مرور زمان سرکش‌تر و رادیکال‌تر شدند. آنان حال کلاسها را تحریم می‌کردند، تظاهرات راه می‌انداختند، سخنرانی می‌کردند، گرد هم می‌آمدند، و اعتصاب را سامان می‌بخشیدند^{۳۵}.

۳۴. در یک بررسی (سال ۱۳۴۵) در دانشگاه تهران و دانشگاه ملی، در مورد نظر دانشجویان نسبت به مهمترین وظیفه‌هایی که در برابر حکومت قرار دارد، ۴۶ درصد از میان بردن نابرابری و بی‌عدالتی را نام برده و ۳۰ درصد خواستار بالا بردن سطح عمومی آموزش و افزایش فرصتهای آموزشی شده بودند (بیل ۱۹۷۲، ۸۹).

۳۵. آنچه در زیر می‌آید بخشی از فهرست مقاومت‌های دلیرانه آنهاست. در ۱۳۴۰ برای خواستههای زیر تظاهرات کردند: حمایت از اعتصاب دبیران و آموزگاران نسبت به کمی حقوق (اردیبهشت)، اعلام همبستگی با جنبش مقاومت الجزایر (آبان)، و اعتراض به حضور مستشاران امریکایی (بهمن). آنان در تیر ۱۳۴۱ به محله فقیرنشین جوادیه تهران که از سیل آسیب دیده بود رفتند تا پلی بسازند. در خرداد ۱۳۴۶ در اعتراض به اشغال سرزمینهای عربی پس از جنگ شش روزه علیه اسرائیل تظاهرات کردند. در دی ۱۳۴۶ در مراسم بزرگداشت جهان پهلوان غلامرضا تختی، که تصور می‌کردند برادر شاه از روی حسادت دستور قتل او را داده است فعالانه شرکت جستند. در اسفند ۱۳۴۸ در اعتراض به تغییر خطوط اتوبوسرانی و افزایش قیمت بلیط اتوبوس به یک تظاهرات عظیم دست زدند. موج اعتراضها و تظاهرات دانشجویان در

بیشتر این اعتراضها رنگ و بوی غیرمذهبی داشت و به وسیله نیروهای چپرو، که بیشتر فعالیت خود را در حوزه فرهنگی - آموزشی متمرکز می‌ساختند، انجام می‌گرفت. پیدایش سازمانهای چریکی مخفی این روند را تقویت کرد، اما به گروههای ضدحکومتی دانشجویان مسلمان نیز که در دانشگاهها فعال بودند مشروعیت بخشید.

پاسخ دولت به نارضایتی دانشجویان آمیزه‌ای از تهدید و دلجویی بود. دولت، به پیروی از شیوه معمولی خود در رشوه دادن به مخالفان، کمک هزینه تحصیلی، کمک هزینه زندگی، شغل، و انگیزه‌های دیگری را به‌عنوان رشوه غیررسمی به دانشجویان عرضه می‌کرد. هنگامی که این تلاشها به جایی نرسید، دولت به شیوه قدیمی خود، یعنی تهدید و مجازات، متوسل شد. دانشجویان با تهدیدهایی چون رد شدن در امتحان، از دست دادن کمک هزینه تحصیلی یا خوابگاه، و حتی اخراج روبرو شدند. دانشجویان ستیزه‌جو تر مجبور بودند که با بازجویی، شکنجه، و زندان ساواک روبرو شوند. با توجه به ادامه تظاهرات در دانشگاهها، به نظر می‌رسد که این تاکتیک‌های دولت کارساز نبود. هرچه باشد، به کار بستن وعده پادشاهی مالی و تهدید به از دست دادن امتیازات، در مورد یک نسل میانسال، متأهل، و کارمند مؤثرتر است تا در مورد یک نسل جوان مجرد، بیکار، و آرمانگرا.

دشواری دولت در مورد دانشگاهها به دانشجویان محدود نمی‌شد، زیرا استادان دانشگاه نیز مایه نگرانی بودند. ملازمات ارباب سیاسی حکم می‌نمود استادان دانشگاه نیز، از سخن گفتن درباره بعضی موضوعها منع شوند. دلمشغولی و سر و کله زدن استادان، با دانشجویان خیرچین،

→
دهه ۱۳۵۰ نیز کماکان ادامه یافت. سرانجام در اردیبهشت ۱۳۴۹ به شماری از مؤسسات و مراکز متعلق به امریکاییان حمله بردند. مختصر آنکه دهه ۱۳۵۰، مانند دهه پیش، برای دانشجویان با موجی از اعتراضهای پیگیر آغاز شد.

بازرسی‌های مدیریت دانشگاه، ساواک، انتصابهای آنجانی، فساد اداری، و بالاخره اخراج یا زندانی شدن خود و یا دانشجویانشان، سبب شد که شمار زیادی از استادان دانشگاه نیز از دولت کینه به دل بگیرند و یا حتی با آن درگیر شوند. این‌گونه مشکلات به کرات در مورد استادان جوانی که از خارج برمی‌گشتند اتفاق می‌افتاد.

ماجرای ناصر پاکدامن، استاد اقتصاد در دانشگاه تهران و بنیانگذار سازمان ملی دانشگاهیان ایران (۱۳۵۷)، نشان دهنده وضع این گروه است. پاکدامن، که در ۱۳۱۱ در یک خانواده طبقه متوسط در تهران زاده شد، در رشته اقتصاد از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۳ با رتبه شاگرد اولی فارغ‌التحصیل شد. در ۱۳۳۵ به فرانسه رفت و در آنجا دکترای اقتصاد گرفت. پاکدامن، به‌رغم اینکه یک بورس تحصیلی دولتی دریافت کرده بود، در سازمان دادن کنفدراسیون شرکت کرد و سپس، همراه با گروهی از روشنفکران همفکر خود، «جامعه سوسیالیستهای ایرانی در اروپا» را به وجود آورد. او در سال ۱۳۴۶ به ایران بازگشت و با مزاحمت‌هایی چون مصادره کتابهایی که از خارج برایش فرستاده بودند، پرس و جوهای مستقیم و غیرمستقیم، و دخالتها و هشدارهای ساواک روبرو شد (پاکدامن ۱۳۷۳). پاکدامن، وضع دشوار یک استاد دانشگاه را در آن زمان به آدمی تشبیه می‌کند که در فضای تنگ یک دودکش بخاری حبس شده است؛ یعنی در جایی که برای آن ساخته نشده بلکه به آن محکوم شده است. مرد زندانی زبانی نمادین پیدا می‌کند، به خودسانسوری می‌پردازد، و منفی‌باف و منزوی می‌شود (پاکدامن ۱۳۶۳). وضع پاکدامن، نمایشگر حالات بسیاری از استادان جوان دارای شایستگی‌های بی‌چون و چرای آکادمیک است که به ایران باز می‌گشتند و مجبور بودند با موانع متعددی که یک دستگاه سیاسی خودکامه بر سر راه آنها قرار داده بود روبرو شوند^{۳۶}.

۳۶. مثالهای دیگر از جمله عبارت بود از هما ناطق (مورخ برجسته)، حمید عنایت (استاد

ستیزه‌جویان فداکار، دانشجویان سرکش، و استادان دگراندیش، جدایی خود را از توده‌های مردم با رهیافتی توده‌گرایانه (پوپولیستی) در مبارزهٔ سیاسی جبران می‌کردند. آنان می‌کوشیدند خواسته‌های «توده‌ها» را بیان کنند بی‌آنکه لزوماً جهان‌بینی آنها را بپذیرند. در اواخر کار آنان، به‌عنوان راهی برای برقراری پیوندی با توده‌ها، به تقلید از زبان و رفتار آنها پرداختند. اما این کار از همان آغاز تلاشی بیهوده بود. زندگی مخفی، تمام وقت، و خطرناک چریکها و خصلت شهری و نخبگی مآبانهٔ زندگی دانشجویان و استادان دانشگاه در کشوری که نزدیک به شصت درصد مردم آن بیسواد بودند، مانعی بیش از آن بزرگ بود که اجازه دهد یک چنین همبستگی خیالپردازانه‌ای صورت واقع یابد. بیشترین انتظاری که از «توده‌ها» می‌شد داشت این بود که در حاشیه بایستند و اعمال قهرمانانهٔ چریکها را بستانند و یا شنوندهٔ مؤدبی برای سخنرانان «تیپ دانشگاهی» باشند. از این رو، رابطهٔ میان چریکها و دانشجویان به صورت یک همزیایی^{۳۷} درآمد که در آن چریکها از دانشجویان عضوگیری می‌کردند و دانشجویان به پرشورترین هواداران و مبلغان چریکها تبدیل می‌شدند.

اهل ادب

علاوه بر خانه‌های امن مخفی و محوطهٔ دانشگاهها، سومین جایی که دیگر بود روشنفکران غیر مذهبی نسبت به دولت خود را نشان می‌داد، برگهای مجله‌های

→
و رئیس گروه علوم سیاسی در دانشگاه تهران)، احمد اشرف (جامعه‌شناس برجسته)، رضا براهنی (منتقد سرشناس ادبی)، علی شریعتی (برجسته‌ترین نظریه‌پرداز اسلامی)، منوچهر هزارخانی (مترجم برجستهٔ متنهای نظری ادبی و سیاسی)، و سیمین دانشور (برجسته‌ترین زن رمان‌نویس ایران معاصر).

ادبی و هنری بود. دولت که درها را به روی هرگونه فعالیت معنی دار اجتماعی یا سیاسی بسته بود، عرصه ادبیات، هنرها، و ورزش را جایی می دانست که ممکن بود بیشتر انرژی کوشندگان جوان را به آنجا متوجه ساخت بی آنکه موجودیت خود او به خطر افتد. دولت با عقب نشینی از این فضاها، عمومی ناخواسته عرصه ای برای اپوزیسیون فراهم آورد تا در آنجا انتقاد ظریف اما مؤثر خود را بیان کند. اعضای اجتماعی اندیش جامعه ادبی از فضای باز نشریات ادبی استفاده کردند تا بعضی از شکایتهایی را که در گذشته چریکها و دانشجویان داشتند بیان کنند. آنان که از وسیله‌ها و امکاناتی که آن دو گروه دیگر از آن بهره می گرفتند محروم بودند از تنها سلاحی که داشتند، یعنی قلم، استفاده می کردند. برای آنان ادبیات ابزاری برای تغییر و وسیله ای سیاسی شد تا از طریق آن موضوعات سانسور، فساد، سرکوب، استبداد، و وضع دشوار محرومان را جلوه گر سازند.

این برداشت تازه از ادبیات میان ادیبان متعهد و ادیبان بی طرف در جامعه ادبی شکافی به وجود آورد^{۳۸}. بسیاری از هنرمندان، شاعران، مترجمان، و نویسندگان به هواداری «ادبیات متعهد» برخاستند؛ یعنی ادبیاتی که همچون سخنگوی تهیدستان و محرومان عمل کند. ادیبان بی طرف

۳۸. در اینجا باید در مورد مقوله سازیهایی چون متعهد، ادیبان بی طرف، مدرنیست، و 'سنت‌گرا هشدار داد. باتوجه به اینکه بسیاری از شخصیت‌های ادبی و هنری که نامشان در اینجا آمده تازه به صحنه پا گذاشته بودند یا سبکهای تازه‌ای از شعر و نثر را آزمایش می کردند، طبقه بندی ما ممکن است گمراه کننده باشد. برای نمونه بعضی از روشنفکران متعهد سبکهای مدرن را آزمایش می کردند، حال آنکه موضوعهایی که ادیبان بیطرف مطرح می کردند هیچگاه از یک پیام سیاسی ظریف (به هواداری یا به مخالفت با رژیم) خالی نبود. از این رو، آوردن ادیبان متعهد در برابر ادیبان بیطرف تنها برای این است که در مفهومی گسترده میان دو گروه فرق گذاشته شود؛ یعنی از سویی، کسانی که از پیش و آگاهانه تصمیم گرفته بودند کار هنریشان در خدمت آرمان، ایدئولوژی، یا طبقه خاصی باشد، و کسانی که بیشتر به سرشت زیبایی شناختی اثر خود علاقه داشتند.

می‌خواستند «در ادبیات یک زیبایی یا درکی به کلی جدا از سیاست» را دنبال کنند (بریتون ۱۹۶۵، ۴۴). حمایت مشهود و ضمنی دولت از ادیبان بیطرف، شکاف موجود میان دو گروه رقیب را بیشتر ساخت. ادیبان متعهد، بیطرفها و آثار آنان را با صفت‌هایی چون عروسک‌های دولت، بیگانه با توده‌ها، سطحی، پوچ‌گرا، واقع‌گریز، نیهیلیست، منحط، وارداتی، تصنعی، نامشروع، بی‌جان، و غیراخلاقی وصف می‌کردند. و هنر خود را دلسوز، وفادار، وظیفه‌شناس، اخلاقی، و اصیل می‌شمردند.

کاربرد ادبیات از سوی ادیبان متعهد، به عنوان وسیله‌ای برای زورآزمایی با رژیم و پرورش آگاهی سیاسی مردم، بعضی از آنان را به پیروی از رئالیسم پیشرو روشنفکرانی چون برتولت برشت، آنتوان چخوف، نیکلای چرنیشفسکی، ماکسیم گورکی، پابلو نرودا، رومن رولان، و ایوان تورگنیف واداشت. هواداران ایرانی این نویسندگان و شاعران اجتماعی متعهد، مانند خود آنها، تقریباً به گونه‌ای انحصاری به جناح چپ تعلق داشتند. نویسندگان، شاعران، و مترجمانی مانند بزرگ علوی، رضا براهنی، محمود اعتمادزاده (به آذین)، صمد بهرنگی، علی اشرف درویشیان، خسرو گل‌سرخ، غلامحسین ساعدی، سعید سلطانپور، احسان طبری، و فریدون تنکابنی، نمایندگان این مکتب فکری بودند. گروه دیگری از ادیبان متعهد مرکب از نویسندگانی بودند که به ادبیات جهت‌گیر باور داشتند اما هوادار رئالیسم رادیکال نبودند. این گروه بیشتر از مارکسیست‌های سرخورده، شاعران الهام‌گرفته از مذهب، و اعضای آزادخواه جامعه ادبی ایران بودند. جلال آل‌احمد، مهدی اخوان ثالث، صادق چوبک، سیمین دانشور، فروغ فرخزاد، و احمد شاملو از جمله افراد برجسته این گروه بودند. این نویسندگان، شاعران، و فیلمسازان، تحت تأثیر هنرمندان و اندیشه‌مندان غربی مانند آلبر کامو، ارنست همینگوی، هنری جیمز، برتراند راسل، ژان پل سارتر، و دیگران قرار داشتند. بزرگ علوی، پیش‌کسوت گروه ادیبان متعهد، تعهد خود را به ادبیات جهت‌گیر بدین‌گونه

بیان کرده است: «من می‌دانم که نمی‌توانم دربارهٔ گل و بلبل بنویسم». شاملو، دست پروردهٔ نیما یوشیج و برجسته‌ترین شاعر ایران از سالهای دههٔ ۱۳۴۰ به این سو از «شعر همچون سلاح بشریت» سخن گفته و جهانشهرگرایی خویش را چنین نشان داده است:

من، یک شاعر ایرانی، شعر را ابتدا از لورکای اسپانیایی، الوار فرانسوی، ریلکهٔ آلمانی، و مایاکوفسکی روسی... و لانگستون هیوز آمریکایی یاد گرفتم؛ و تنها بعدها، با این آموزش، به شاعران زبان مادری خود روی آوردم تا، برای مثال، عظمت حافظ را از چشم‌انداز تازه‌ای بینم و بشناسم.^{۳۹}

گروه ادیبان بیطرف نیز از دو‌گرایش اصلی تشکیل می‌شد. رهبری جناح مدرنیست را کسانی چون هوشنگ گلشیری، شاهرخ مسکوب، نادر نادرپور، یدالله رؤیایی، و سهراب سپهری به عهده داشتند. این گروه نویسندگان تحت تأثیر آثار ادگار آلن پو، ساموئل بکت، ویلیام فاکنر، اوژن یونسکو، جیمز جویس، فرانتس کافکا، و جان اشتاین‌بک بودند. نمایندگان جناح سنت‌گرا را، که بیشتر سالمندانی هوادار مکتب کلاسیک بودند، صادق رضازادهٔ شفق، بدیع‌الزمان فروزانفر، جلال‌الدین همایی، مجتبی مینوی، پرویز ناتل خانلری، سعید نفیسی، و ذبیح‌الله صفا تشکیل می‌دادند.

در حالی که جناح مدرنیست ادیبان بیطرف کمابیش غیرسیاسی ماندند، سنت‌گرایان در فرهنگ مجاز رسمی آن زمان بسیار درگیر شدند. دولت برای این ادیبان سنت‌گرا، تریبونهای گوناگون فراهم می‌کرد، محفلهای آنان را مورد حمایت مالی قرار می‌داد، و حتی اجازه می‌داد که در مقامهایی چون رئیس دانشگاه، رایزن دربار، سفیر و سناتور با صاحبان قدرت حشر و نشر داشته باشند. این سنت‌گرایان بر بنیادهای مورد حمایت دولت مانند انجمن

۳۹. نقل شده در کربمی حکاک ۱۹۷۷، ۲۰۲-۲۰۳.

قلم ۴۰، بنیاد فرهنگ ایران ۴۱، شورای عالی فرهنگ ۴۲، دفتر شهبانو ۴۳، بنیاد فرح پهلوی ۴۴، بنیاد فارابی، و شمار دیگری از سازمانها تسلط داشتند. آنان، در مقام اساتید برجسته زبان و ادبیات فارسی، برنامه‌های درسی دانشکده‌های ادبیات را در همه دانشگاههای ایران طرح‌ریزی و سرپرستی می‌کردند. در زمانی که در محفلهای فکری غیرحکومتی جنبش شعر نو گسترش می‌یافت دانشجویان ادبیات در دانشگاههای ایران تنها با متنهای معتبر قدیمی آموزش می‌دیدند. مثلاً در سال ۱۳۴۶ برنامه فوق لیسانس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تهران، تنها به خواندن آثاری کلاسیک چون شاهنامه فردوسی، دیوان عنصری، داستان خسرو و شیرین نظامی گنجوی، مثنوی جلال‌الدین رومی، بوستان سعدی، دیوان حافظ، تاریخ ابوالفضل بیهقی، کلیله و دمنه ابن مقفع، و جهانگشای جوینی محدود می‌شد (برودسکی ۱۹۶۷، ۱۷۸).

در محیط بسیار سیاسی آن زمان، روشنفکران و هنرمندانی که در زمینه

-
۴۰. این شعبه ایرانی انجمن بین‌المللی قلم بود که رهبری آن را شخصیت‌هایی ادبی چون محمد حجازی، علی دشتی، پرویز ناتل خانلری، و ابراهیم صهبا به عهده داشتند.
۴۱. این بنیاد در دی ماه ۱۳۴۳ به سرپرستی دفتر ملکه فرح برای ترویج زبان فارسی و حفظ میراث فرهنگی ایران تشکیل شد. پرویز ناتل خانلری، دبیرکل بنیاد، به دستیاری علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، آن را اداره می‌کرد. تا پیش از انقلاب این بنیاد بیش از سیصد کتاب درباره ادبیات، فرهنگ، و تاریخ ایران انتشار داد.
۴۲. به پیروی از تأکید یونسکو بر اهمیت توسعه فرهنگی در جهان سوم، این شورا به منظور هماهنگ ساختن فعالیتهای مختلف فرهنگی در سراسر کشور تشکیل شد. رئیس این شورا مهرداد پهلبد، وزیر فرهنگ و هنر بود، و جمشید بهنام و ذبیح‌الله صفا به ترتیب در مقام دبیرکل شورا خدمت کردند. اما به علت رقابت با وزارت فرهنگ و هنر، این شورا نتوانست در انجام دادن وظیفه خود موفق شود.
۴۳. این دفتر مسئول نگهداری موزه‌های ایران و به راه انداختن جشنهای فرهنگی گوناگون بود.
۴۴. این بنیاد که در آبان ۱۳۴۶ تشکیل شد وظیفه داشت از فرهنگ و زبان ایران، از طریق حمایت از هنرهای خلاق و پژوهشهای استادانه، حراست کند. عبدالمجید مجیدی این بنیاد را، که تحت سرپرستی شخص ملکه بود، اداره می‌کرد.

ادبی کوشا بودند تصمیم گرفتند، به عنوان راهی برای مقابله با کناره‌گزینی مدرنیست‌ها و همرنگی سنت‌گرایان با فرهنگ حاکم، ادبیات را سیاسی کنند. این ادیبان متعهد آموزه «هنر برای هنر» مدرنیست‌ها و نیز برداشت خویشندارانه سنت‌گرایان را از زیبایی‌شناسی ادبی مورد انتقاد قرار می‌دادند. آنان در برابر گروه نخست از «هنر و ادبیات متعهد» و در برابر گروه دوم، از یک استراتژی کوشندگی سیاسی ضد دستگاه حاکم هواداری می‌کردند. در اثر درهم آمیختن این مبارزه دوگانه یک پادفرهنگ^{۴۵} نیرومند و مبارزه‌جو به وجود آمد.

این پادفرهنگ در آثار و زندگی صمد بهرنگی (۱۳۴۷-۱۳۱۸) نویسنده و منتقد اجتماعی اهل تبریز، به بهترین صورت دیده می‌شود. بهرنگی پس از دریافت درجه لیسانس زبان انگلیسی از دانشگاه تبریز معلم دبستان شد. او، به عنوان یک چپ‌رو و مخالف سرسخت ادبیات تعهدگرایان، این وظیفه را برای خود برگزید که به یک زمینه ادبی نادیده گرفته شده، یعنی ادبیات کودکان، پردازد. او سخت تحت تأثیر یک مثلث ادبی - سیاسی قرار گرفت: سنت رئالیسم سوسیالیستی روسی، جنگ چریکی انقلابیهای امریکای لاتین، و انقلاب فرهنگی که در آن زمان در چین به وقوع می‌پیوست. بهرنگی ادبیات کودکان را از آن روبرگزید که قلمروی بود پاک و نمادین که رقبای زیادی نیز در آن پرسه نمی‌زدند. مشهورترین کتاب او ماهی سیاه کوچولو، که در ۱۳۴۷ منتشر شد، شرح ماجرای یک ماهی کوچک ماجراجو و فداکار است که نهر کوچک خویش را ترک می‌کند تا در پهنه گسترده دریا به کاوش پردازد. او در مسیر خود با همه گونه کارهای بی‌رحمانه‌ای که موجودات بزرگتر، مانند خرچنگ، مرغ سقا، و کوسه ماهی، علیه ماهیها انجام می‌دهند برخورد می‌کند. جنگیدن با این بی‌عدالتیها به صورت مسوولیت او در می‌آید. سرانجام هنگامی که ماهی سیاه کوچولو می‌کوشد رفیقی را نجات دهد به دست یک مرغ

ماه‌یخوار ظالم کشته می‌شود. مختصر آنکه داستان میراثی زنده از یک موجود بی‌اهمیت دلاور، که به مقابله با قدرتهای موجود برمی‌خیزد، برجای می‌گذارد.

ماهی سیاه کوچولوی بهرنگی، مانند شازده کوچولوی آنتوان دو سنت اگزوپری و آیس در سرزمین عجایب لوئیس کارول، قصه‌عامیانه‌ای است که به این قصد نوشته شده بود که بزرگسالان نیز آن را بخوانند. خوانندگان زیرک و بزرگسال، بازسازی ادبی نظریه‌ماتورا، درباره‌ی اینکه یک چریک چگونه باید همچون ماهی در دریای مردم شنا کند، دریافتند. کاربرد هوشمندانه بهرنگی از تمثیل و استعاره موفق از کار درآمد زیرا آن کتاب در دهه ۱۳۵۰ مردم‌پسندترین «کتاب کودکان» شد. غرق شدن تصادفی بهرنگی در رودخانه در همان سالی که کتاب منتشر شد جایگاه او را به‌عنوان نویسنده‌ای پرفروش و نیز یک شهید استوار ساخت. علاوه بر این، پیوند نزدیک او با شاخه‌ی سازمان فداییان در تبریز و بویژه با دوست رازدار و نویسنده همکارش بهروز دهقانی (که بعدها ساواک او را به علت اینکه عضو برجسته فداییان بود زیر شکنجه کشت) به تقویت پیوند میان کوشندگان مخفی و ادیبانی که به گونه‌ای قانونی فعالیت می‌کردند کمک کرد.

اهمیت داستانهای بهرنگی چندان به سرشت زیباشناختی آنها مربوط نمی‌شود (این داستانها ماجراهایی سرراست و زبانی ساده دارد) بلکه از سبک عامیانه و نمادسازی غنی روایتگری آنها مایه می‌گیرد. بهرنگی بهترین نمونه چیزی است که می‌توان آن را ادبیات خلق‌گرا (پوپولیست) و جهت‌گیر تلقی کرد. می‌توان به او این اعتبار را داد که یک معلم متعهد را به صورت یک کوشنده ضد دستگاه حاکم درآورد. بهرنگی برای بسیاری از سربازان وظیفه جوان و آرمانگرا که به امید بهتر ساختن زندگی دهقانان به «سپاه دانش» می‌پیوستند به صورت یک سرمشق درآمد.^{۴۶}

۴۶. سپاه دانش که در دی ماه ۱۳۴۱ تشکیل شد تقلیدی از سپاه سوادآموزی کوبا بود و

بهرنگی، علاوه بر داستانهای کودکان، چند تک‌نگاری انتقادی دربارهٔ وضع بد آموزش، هم در زادگاه خود آذربایجان و هم در جاهای دیگر کشور، نوشت. او از تأکید فزایندهٔ بوروکراسی ایران بر مدرک تحصیلی به‌عنوان نوعی «مدرک‌گرایی» یا «بیماری دیپلم» انتقاد کرد، بسیاری از سیاستهای آموزشی ایران را «امریکازده» نامید و دولتمردانی را که در تهران نشسته بودند و برنامه‌هایی را پیشنهاد می‌کردند که هیچ ربطی با نیازهای روستاییان ایران نداشت بشدت محکوم ساخت (بهرنگی ۱۳۴۸). او حتی یک شخصیت خیالی را به نام «آقای چوخ بختیار»، به‌عنوان نمونهٔ یک کارمند طبقهٔ متوسط دولت، پدید آورد (بهرنگی ۱۳۵۷، ۲۹۰-۲۹۴). وی را به خاطر رفتار غیرسیاسی، سر به زیرانه، و خودخواهانه و خلاصه سر به آخور بودن، به باد مسخره گرفت. حملهٔ شدید و طنزآمیز او به آقای چوخ بختیار، محکوم ساختن نمادین نظامهای ارزشی حاکم بر طبقهٔ متوسط جدید ایران بود. به‌رنگی با به کار گرفتن این شخصیت داستانی بار دیگر حکمت پنهان در این پند فارسی را آشکار کرد که جایی که حماسه درمی‌ماند طنز به پیش می‌رود.

غلامحسین ساعدی، روانپزشک و برجسته‌ترین نمایشنامه‌نویس ایران، دههٔ ۱۳۴۰ را «دوران شکوفایی جماعت اهل قلم و ادب ایران» می‌شمارد (ساعدی ۱۳۶۵، ۹۰). محمدعلی سپانلو، منتقد ادبی، در همراهی با نظر ساعدی،

→
وظیفه داشت بیسودی را در روستاها ریشه‌کن کند. مشمولان نظام وظیفه (زن و مرد) که دارای دیپلم یا لیسانس بودند به جای خدمت در پادگانها به روستاها فرستاده می‌شدند. کار آنها مسزولیهایی مانند آموزش کودکان و بزرگسالان روستایی و کمک به کارهای بهزیستی مانند ساختن جاذده، گرمابهٔ عمومی، درمانگاه و برنامه‌های دیگر بهداشتی بود. بدین‌سان برای روشنفکران جوان ضد دستگاه حاکم، که از نظر تاریخی خاستگاه شهری داشتند و به رسانه‌های همگانی مانند رادیو و تلویزیون دسترسی نداشتند، خدمت در سپاه دانش وسیله‌ای مناسب برای نزدیک شدن به دهقانان بود. برآورد شده که بیش از صد و پنجاه هزار نفر در سپاه دانش خدمت کردند.

دستاورد‌های این دوره را چنین برمی‌شمارد: به کرسی نشستن شعر نو، بهبود کمی و کیفی رمان‌نویسی و نقد ادبی؛ پیدایش یک سینمای قابل قبول ایرانی، نگارش و نشر ادبیات کودکان به‌طور جدی و در سطحی وسیع؛ انتشار شمار زیادی قصه و شعر؛ انتشار آثار پژوهشی مهمی درباره تاریخ، فلسفه، و ادبیات ایران؛ و به صحنه آمدن برخی از بهترین نمایشهای تئاتر ایران (سپانلو ۱۳۶۶، ۱۵). نمایشنامه‌نویسان با استعدادی چون بهرام بیضایی، اکبر رادی، علی نصیریان، محسن یلفانی، و غلامحسین ساعدی و کارگردانان مستعد موج نو سینما، مانند مسعود کیمیایی، داریوش مهرجویی، سهراب شهید ثالث، و ناصر تقوایی بسیاری از این نمایشنامه‌ها را به صورت فیلم درآوردند. با توجه به توانایی مردمی فیلم، این پیوند میان نویسندگان و کارگردانان برای هر دو طرف بسیار سودمند از کار درآمد. اینک آثار نویسندگان به دست شمار بی‌سابقه‌ای از مردم می‌رسید، و در همین حال فیلمنامه‌ها به گونه‌ای چشمگیر بهتر می‌شد^{۴۷}. همچنین در نقاشی، ترجمه، و نشر، گامهای بلندی برداشته شد.

با اینهمه، ادیبان متعهد، در حالی که از این گامها بهره می‌بردند دلایل زیادی برای نارضایتی داشتند. به‌رغم گسترش ثروت نفتی، این هنرمندان و شاعران، مانند بقیه روشنفکران مخالف، خود را از نظر سیاسی شکست‌خورده به حساب می‌آوردند. پس از کودتای ۱۳۳۲ بسیاری از شاعران وابسته به جبهه ملی یا جناح چپ این شکست را به صورت شعر بیان می‌کردند. شعر اخوان ثالث تحت عنوان «زمستان» جان‌مایه زمزمه‌های نومیدانه اهل ادب بود.

سلامت را نمی‌خواهند پاسخ گفت

هو! دلگیر، درها بسته، سرها در گریبان، دستها پنهان،

نفسها ابر، دلها خسته و غمگین،

درختان اسکلت‌های بلور آگین،

زمین دلمرده، سقف آسمان کوتاه،

۴۷. برای تحلیلی در مورد بعضی از این فیلمها، نک: فیشر ۱۹۸۴.

غبار آلوده مهر و ماه،
زمستان است.

(اخوان ثالث، ۱۳۶۹، ۹۹)

در همان حال شاعران تلاش خود را برای دستیابی به سبکهای تازه شعری ادامه می‌دادند. در شاهکارهای تازه شعری سبکی تمثیلی وجود دارد که از نماد آفرینی اسطوره‌ای غنی زبان و ادبیات فارسی مایه می‌گیرد. فردریک جیمسون ادعا می‌کند: «نوشته‌های جهان سومی، حتی آنهایی که به ظاهر خصوصی است و از یک پویایی به کلی شهوانی برخوردار است، همواره یک بُعد سیاسی را به صورت تمثیلی ملّی بازمی‌تاباند: «داستان سر نوشت خصوصی یک فرد همواره تمثیلی است از وضع دشوار فرهنگ و جامعه مردم جهان سوم» (جیمسون ۱۹۸۶، ۶۹). به رغم عمومیت بخشی ناموجه جیمسون در مورد سرشت ادبیات جهان سوم به طور کلی، نکته‌ای که درباره خصلت تمثیلی بسیاری از این نوشته‌ها می‌گوید درست است. بخش زیادی از این حالت را می‌توان به سانسور و خفقان سیاسی، و به بیسوادی مردمی نسبت داد که نیازمند شخصیت‌هایی اسطوره‌ای - نمادین هستند که بتوانند با آنان پیوندی برقرار سازند. هنگام مطالعه داستانها، شعرها، و دیگر آثار بسیاری از اهل ادب ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، آدمی از حجم نماد آفرینی، تمثیل، استعاره، و اشاره‌هایی که برای فرار از سانسور به کار رفته است شگفت‌زده می‌شود.^{۴۸} یک منتقد ادبی ایرانی مکانیسم سانسور - نماد آفرینی را چنین خلاصه می‌کند: در فضای مه‌آلودی که همه راههای ارتباط سخت زیر کنترل قرار

۴۸. دو دستگاه اصلی سانسور، ساواک و اداره نگارش وزارت فرهنگ و هنر بود. دامنه سانسور را می‌توان از شمار دفعاتی که نشریات ادبی مانند فردوسی، جهان نو، نگین، امید ایران، سپید و سیاه، و توفیق سانسور یا توقیف می‌شدند دریافت. اما در همان حال نشریاتی چون «سخن» و «یغما» که نماینده دستگاه ادبی حاکم بودند آزادانه به کار خود ادامه می‌دادند.

دارد به گونه‌ای فزاینده یک زندگی پنهانکارانه به وجود می‌آید. شکل‌هایی نابغه‌آسا از پوشش و پنهانکاری، همچون جانشینی برای مزیت‌تهایی ساخته می‌شود. دیوارها گرد خانه‌ها را می‌گیرد. روبنده زنان را می‌پوشاند. تقیّه مذهبی ایمان را حفظ می‌کند. تعارف اندیشه‌ها و احساسات واقعی را پنهان می‌سازد. خانه به اندرونی و بیرونی تقسیم می‌شود. احساسات در دو زمینه ظاهری و باطنی از هم می‌گسلد. تجرید جزئیات را زندانی می‌کند. شعارها گفت و گو را خفه می‌سازد. کلی‌گوییهای ملال‌آور جانشین ویژگی می‌شود. (میلانی، ۱۹۸۵، ۳۲۷).

درونمایه‌ها و نمادهایی که در این دوره بیش از همه تکرار می‌شود به موضوعهایی مانند فساد، تاریکی، ترس، دورویی، تنهایی، پوچی، گوشه‌نشینی، و دیوارها، می‌پردازد. از این اصطلاحها برای بیان نخوت طبقه بالا، سطحی بودن طبقه متوسط، بی‌امیدی زندگی روستا، و بیگانگی تهیدستان شهری استفاده می‌شود. در چنین فضایی در اردیبهشت ۱۳۴۷ کانون نویسندگان اعلام موجودیت نمود. این کانون در واکنش به «کنگره شعرا و نویسندگان و مترجمان ایران» که دولت می‌خواست آن را در اسفند ۱۳۴۶ برپا سازد، تشکیل شد. دولت، که با اعتراض نویسندگان متعهد روبرو شد، از اندیشه برپایی آن کنگره چشم پوشید. نویسندگان که از پیروزی کوچک خویش شادمان شده بودند تصمیم گرفتند برای پیش کشیدن آرمان خود و مقابله دسته‌جمعی با حکومت، کانون نویسندگان را به وجود آورند. گفت و گوی اعضای کانون به موضوعهایی چون معنای آزادی، موقعیت اجتماعی نویسنده، و ضرورت ادبیات متعهد باز می‌گشت. با اینهمه، به علت مرگ نابهنگام جلال آل احمد (شخصیت اصلی کانون) و دست‌بندیهای داخلی و اختلاف عقیده در میان اعضای آن، کانون پس از اسفند ۱۳۴۸ از هم پاشید. با

این حال کانون نویسندگان، به رغم دوران کوتاه فعالیت خود، به تند و تیز کردن انتقادهایی که از دولت می شد کمک کرد.

سالی پس ازین، درگرفتن مبارزه مسلحانه از سوی فداییان، سایه خود را بر محفلهای فکری و ادبی ایران افکند. ماجرای سیاهکل به وارد کردن مجموعه‌ای از درونمایه‌های تازه در ادبیات این دوره کمک کرد. از خود گذشتگی، مقاومت، انقلاب، فداکاری، زندان، و قهرمانی به گنجینه موضوعهایی که هنرمندان، شاعران، و نویسندگان می توانستند از آنها بهره گیرند وارد شد. تفنگ، جنگل، و گل سرخ نماد آفرینی این روحیه تازه را به عهده گرفتند^{۴۹}. درونمایه‌های مردمی که چریکها از آن دفاع می کردند در جامعه ادبی رسوخ یافت و شمار روزافزونی از شاعران و نویسندگان به پشتیبانی از این کوشندگان تازه آرمانگرا شتافتند^{۵۰}. اما دولت همانند شیوه روبروئی‌اش با حمله چریکی، در برابر این مبارزه ادبی «خرابکارانه» نیز سختگیری بسیاری نشان داد. در فاصله ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۴ نویسندگان شاهد اوج گیری سانسور، وحشت، و خفقان فکری بودند و بسیاری از ادیبان متعهد زندانی^{۵۱}، تبعید، و یا ممنوع القلم شدند^{۵۲}.

۴۹. تفنگ و جنگل وسیله و جایی بود که مقاومت مسلحانه نخست با آن آغاز شده بود و

نماد گل سرخ نیز خون و خاطره گل سرخی را در خاطر می آورد.

۵۰. نمونه‌های این گروه از جمله یدالله (مفتون) امینی، رضا براهنی، اسماعیل خوئی، نعمت میرزازاده، محمدعلی سپانلو، احمد شاملو، سعید سلطانپور، و غلامحسین سعیدی بودند.

۵۱. اینان از جمله عبارت بودند از محمود اعتمادزاده (به آذین)، منوچهر هزارخانی، نعمت میرزازاده، محمدعلی سپانلو، سعید سلطانپور، و فریدون تنکابنی. اعتمادزاده شرحی دست اول از زندانی شدن خود به وسیله ساواک در کتاب مهمان این آقایان (۱۳۴۹) به دست می دهد.

۵۲. کریمی حکاک (۱۹۸۵، ۲۰۴) می گوید «مطابق آمارهای رسمی شماره کتابهایی که در سال چاپ می شد و به بازار می آمد از چهار هزار در سال ۱۳۴۸ به هفتصد در سال ۱۳۵۵ کاهش یافت.»

دولت که با عوامل گوناگونی چون بن بست در برابر چریکهای شهری، به قدرت رسیدن کارتر در امریکا و مبارزه بلندپروازانه او برای حقوق بشر، و موفقیت روزافزون دانشجویان ایرانی مقیم خارج در فشار آوردن به حکومت به خاطر رفتارش با زندانیان سیاسی، روبرو بود، مقداری از فشارهای خود را کاهش داد. نویسندگان و شاعران ایرانی با احیای کانون نویسندگان از این شرایط بهره جستند. نخستین طرح آنان سامان دادن ده شب شعرخوانی به وسیله نویسندگان و شاعران پرآوازه بود. شعرخوانیها در انجمن فرهنگی ایران و آلمان (موسوم به انستیتو گوته) در تهران از ۱۸ تا ۲۷ مهر ۱۳۵۶ برپا شد (نک: مؤذن ۱۳۵۷). برای نخستین بار حدود شصت تن از شاعران و نویسندگان برجسته شعرها و آثار دیگر خود را در برابر هزاران شنونده مشتاق، که بیشترشان جوانان شهری و دانشگاه دیده بودند، خواندند. سخنرانان که سالهای سانسور را پشت سر گذاشته بودند از این موقعیت برای نشان دادن مخالفت خود با رژیم، گرچه از زاویه ایدئولوژیهای مختلف، بهره کارآمدی بردند. بعضی از آنها، مانند سعید سلطانپور که تازه از زندان آزاد شده بود، از رفقای فدایی خود تجلیل کردند، و بعضی دیگر اصطلاحات و استعاره‌هایی را که بیشتر جنبه مذهبی داشت به کار بردند^{۵۳}. شبهای شعرخوانی همچنین نشان داد که دولت و اپوزیسیون تا چه اندازه توانستند در یک فضای پرتشنج از خود خویشتنداری نشان دهند.

این ده شب در تاریخ فکری جدید ایران اهمیت بسیاری دارد. این شبها رابطه میان هنرمندان و مخاطبان آنها را نزدیکتر ساخت و به بالا بردن آگاهی سیاسی دانشجویان دانشگاهها و شاگردان دبیرستانها کمک کرد. علاوه بر این، نویسندگانی که در این مراسم شرکت کردند توانستند، به رغم چندگونگی ایدئولوژیک خود، نوعی از کثرت‌گرایی سیاسی را در میان خود پرورش

۵۳. برای دو شرح دست اول از سیاستهای ظریف پشت صحنه‌ای که به این شبهای شعرخوانی انجامید، نک: پرهام ۱۳۶۸؛ پاکدامن ۱۳۷۴.

دهند. شبهای شعر این امکان را نیز به وجود آورد که اپوزیسیون شکلی مسالمت‌آمیزتر از مقاومت در برابر حکومت را آزمایش کند. به دلیل این عوامل، شبهای شعرخوانی سرآغاز موج اعتراض‌هایی دانسته می‌شود که تنها چند ماه بعد شهرهای ایران را فراگرفت. ستیزه‌جویان و اهل ادب بدین شیوه نقش خود را در آشکار کردن ناتوانیهای دولت اجاره‌گیر بازی کردند.

دیگری شدن غرب

غولی خشن - به صورت بانویی معصوم -
بر تلی از دلار ستاده‌ست

...

در دست مشعلی‌ش فروزان

غولی خشن - به چهره قدیسی -

با مشعلی عظیم که با آن، اعماق بیشه «بلیوی» را روشن کند، و آنگاه
با دست دیگرش «چه گوارا» را، خنجر به قلب فرود آورد
و ندر نهران جنگل «کنگو» آتش دمد به جان «لوموبه»
بر تلی از دلار ستاده‌ست، با مشعلی عظیم که با آن آتش پراکند به
ویتام...

ای غول! ای مزور قدیسی، ای مشعل! ای چراغ شب رهنزان
دریایی!

با باد شرق بر تو سرانجام می‌وزم

روشنفکران غیر مذهبی ایران در دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰، موازی با احساس «دیگربودشان» در برابر دولت، با گونهٔ دومی از «دیگربود» در برابر غرب روبرو بودند. در حالی که دیگربود اول بی‌واسطه‌تر، مشخص، خطرناک، و روشن بود، دیگربود دوم دوردست‌تر، انتزاعی، بی‌خطر، و مبهم به نظر می‌آمد. دشمن یک موجودیت مسلح، سرکوبگر، و محدود، به نام دولت نبود بلکه یک کلیت دوردست و ناروشن و انتزاعی به نام «غرب» بود.^۱ از آنجا که روشنفکران غیر مذهبی رژیم ایران را امتداد موجودیت بزرگتری به نام غرب می‌دانستند، این دو گونهٔ دیگربود نسبت به دولت و نسبت به غرب به گونه‌ای جدانشدنی با هم پیوند یافت.

یکی از آموزه‌هایی که در این دوران سر برافراشت و تأثیری بسزا بر برداشت اجتماعی ایرانیان از غرب به عنوان یک «دیگری» باقی نهاد اندیشه و گفتمان «غربزدگی» بود. این بحث که اندکی پس از پایان یافتن جنگ جهانی دوم آغاز شد، در سال ۱۳۴۱ با انتشار یک نوشتهٔ جدلی به قلم جلال آل احمد تحت عنوان غرب‌زدگی زندگی تازه‌ای یافت. این اثر، گفتمانی را به همین نام به وجود آورد که به نظر من تجلی بومی‌گرایی در ایران بود.^۲ در این فصل برای بررسی چگونگی پیدایش غربزدگی از نظر شناخت‌شناسی و تاریخی، بر آثار

۱. در این کتاب شرق و غرب به معنی تقسیم جهانی دوران جنگ سرد نیست بلکه به یک واقعیت جغرافیایی اشاره دارد. «شرق» تمامی خاورمیانه و نزدیک، آسیا، خاور دور، و افریقای شمالی را دربر می‌گیرد، حال آنکه مقصود از «غرب» به طور کلی اروپای غربی و امریکای شمالی است. چنانکه خواهد آمد شماری از روشنفکران ایران اصطلاح «غرب» را به شکل دیگری به کار برده‌اند. این اصطلاح برای بعضی‌ها یک موجودیت جغرافیایی است، بعضی دیگر نظری نمادین‌تر و رازآمیز دربارهٔ آن دارند و آن را یک شیوهٔ زندگی یا یک رشته از آموزه‌های هستی‌شناختی تلقی می‌کنند.

۲. در این کتاب هنگامی که بحث از کتاب آل احمد است غرب‌زدگی (با حروف خوابیده) و زمانی که مقصود غربزدگی به عنوان یک موضوع است با حروف معمولی آورده می‌شود.

سه روشنفکر ایرانی پس از جنگ دوم جهانی تکیه خواهم کرد؛ یعنی سید فخرالدین شادمان، احمد فریدید، و جلال آل احمد. چنانکه در پیشگفتار توضیح داده‌ام گزینش این سه روشنفکر نه بر پایه شهرتشان بلکه از آن رو بوده است که آنان اندیشه‌هایی درخور توجه دربارهٔ گفتمانهای غربزدگی، شرقشناسی، و غربشناسی بیان داشته و عقاید و وابستگیهای سیاسی مختلفی را نمایندگی می‌کردند. بی‌شک رهیافتهای اینان را می‌توان نمونه‌هایی از نحوه نگرش روشنفکران ایرانی در دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ در برخورد با غرب تلقی نمود. سید فخرالدین شادمان یکی از نخست دولتمردان و متفکران ایرانی بود که بر شناخت دقیق از غرب پای می‌فشرد و «خودباختگی و وادادگی» در برابر آن را نکوهش می‌کرد. احمد فریدید فیلسوفی بود که از دههٔ ۱۳۳۰ به بعد بر روی بسیاری از روشنفکران ایرانی تأثیر شگرفی نهاد. جلال آل احمد را نیز باید برجسته‌ترین روشنفکر و متقد اجتماعی ضد دستگاه حاکم در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ دانست.

سید فخرالدین شادمان: تاریخنگار فراموش شده

پیشگامی در گفتمان فراگیر غربزدگی در دوران پس از جنگ دوم جهانی تا حدود زیادی با سید فخرالدین شادمان (۱۲۸۶ - ۱۳۴۶) بود. او در یک خانوادهٔ روحانی در تهران به دنیا آمد. چنانکه رسم آن زمان بود تحصیلات قدیم زبان و ادبیات عرب و اصول فقه را در مدارس میرزا صالح و خان مروی پشت سر گذاشت. سپس به چند مدرسهٔ جدید از جمله دارالفنون و دارالمعلمین مرکزی رفت و از مدرسهٔ عالی حقوق تهران در سال ۱۳۰۶ درجهٔ لیسانس گرفت.^۳ در سالهای ۱۳۰۵ - ۱۳۰۷ در حالی که در دارالمعلمین مرکزی به

۳. دارالفنون در سال ۱۲۶۸ قمری / ۱۸۵۱ میلادی در تهران به ابتکار میرزا تقی‌خان

تدریس فرانسه و انگلیسی مشغول بود سردبیری هفته‌نامه ادبی طوفان هفتگی را نیز، که محمد فرخی یزدی شاعر چپ‌گرا منتشر می‌کرد، به عهده داشت.^۴

علی‌اکبر داور، وزیر عدلیه رضاشاه، شادمان را در وزارتخانه خویش استخدام کرد. داور، که می‌توان او را بنیانگذار نظام قضایی جدید ایران دانست، شادمان را به مشاغلی مانند عضو پارک دیوان جزا، مدیر دفتر محاکم بدایت تهران، عضو محکمه تجارت، معاون دیوان جزای عمال دولت و بالاخره مستنطق تهران گماشت. یکی از مهمترین دستاوردهای شادمان در مقام مستنطق تهران تعقیب و محکوم نمودن دکتر کورت لیندنبلات مدیرکل آلمانی بانک ملی ایران به جرم سوءاستفاده مالی در سال ۱۳۱۱-۱۳۱۲ بود. در همین ایام او بخشهایی از تاریخ قرون جدید آلمانه و ژول ایزاک^۵ را از فرانسه به فارسی ترجمه کرد. شادمان، که بر اعتبارش افزوده شده بود، به عنوان معاون کفیل دولت ایران در سال ۱۳۱۱ به لندن فرستاده شد تا منافع ایران را در شرکت سابق نفت ایران و انگلیس نمایندگی کند. این مأموریت چهارده سال طول کشید و پنج سال آخر آن با جنگ جهانی دوم همزمان شد.

امیرکبیر، صدراعظم کاردان و اصلاحگر عصر قاجار، بنیان نهاده شد. این دبیرستان، که نخست دبیران اروپایی و سپس دبیران ایرانی در آن درس می‌دادند، در نوع خود در ایران بهترین مدرسه شناخته می‌شد. در دارالفنون به شاگردان، رشته‌هایی چون علوم طبیعی، مهندسی، پزشکی، ریاضیات، زبانهای خارجی، موسیقی، و فنون نظامی (توپخانه، پیاده‌نظام، سواره‌نظام) می‌آموختند. دارالمعلمین مرکزی در ۱۲۹۸ شمسی در تهران، برای تربیت معلمان دبستان و دبیرستان، تأسیس شد. این مدرسه در سال ۱۳۰۷ شمسی با دارالمعلمین عالی درآمیخت و در ۱۳۱۲ شمسی نام دانشسرای عالی تهران به خود گرفت. مدرسه عالی حقوق یک مدرسه وابسته به وزارت عدلیه بود که کادر قضایی در آن تربیت می‌یافت. این مدرسه در سال ۱۲۹۸ شمسی آغاز به کار کرد.

۴. دو نویسنده برجسته دیگر این نشریه ملک‌الشعراى بهار و احمد کسروی بودند.

5. A. Malet, J. Isaac: *Siècle histoire moderne*.

شادمان در این دوران از دانشگاه سوربن دکترای حقوق (۱۳۱۴) و از دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه لندن دکترای تاریخ (۱۳۱۸) گرفت. شادمان پس از تکمیل مطالعات خود در دانشگاههای کمبریج و هاروارد و تدریس زبانهای شرقی در دانشگاه لندن به ایران بازگشت و در آنجا مقامهای مهم گوناگونی را عهده‌دار شد از جمله: ریاست شرکت سهامی بیمه ایران (۱۳۲۶)، وزیر اقتصاد ملی (دوبار ۱۳۲۷ و ۱۳۳۲)، وزیر کشاورزی (۱۳۲۷)، رئیس شورای عالی سازمان برنامه و بودجه (۱۳۳۲)، وزیر دادگستری (۱۳۳۳)، و نایب تولیت آستان قدس رضوی در خراسان (۳۷ - ۱۳۲۴). او همچنین به عنوان عضو فرهنگستان، شورای فرهنگی سلطنتی، شورای عالی فرهنگ، هیئت امنای کتابخانه پهلوی، و رئیس ایرانی اصل چهار (صندوق مشترک ایران و آمریکا) خدمت کرد. او در توصیه و بنیانگذاری دانشکده نفت آبادان (۱۳۱۸)، که کارشناسان و مدیران صنعت نفت ایران را تربیت می‌کرد، نقشی مهم داشت. سرانجام آنکه شادمان از ۱۳۲۹ تا ۱۳۴۶ استاد تاریخ در دانشگاه تهران نیز بود و در آنجا موضوعهایی را چون روش‌شناسی تاریخ، فلسفه تاریخ، و سیر تمدن ممالک اسلامی تدریس می‌کرد.

او که هم با آموزش سنتی و هم با آموزش جدید آشنا بود در سال ۱۳۲۶ مهمترین اثر خود را به نام تسخیر تمدن فرنگی انتشار داد. شادمان با اندیشیدن چالشهای جامعه چنین استدلال کرد که ایران، برای گریز و رهایی از چیرگی تمدن غربی باید از روی میل و رضایت هوشمندانه آن تمدن را از آن خود سازد. اما تنها وسیله برای این کار زبان فارسی است که سرمایه مشترک همه ایرانیان و بازنمای خرد قدیمی نیاکان آنهاست.

به باور شادمان، پیروزی تمدن فرنگی در ایران آخرین شکست ما خواهد بود (شادمان ۱۳۲۶، ۲۳). بسان یک تاریخنگار، وی بخوبی آگاه بود که رخنه غرب در ایران در دوران سلطنت قاجار بسیار زیان آور بوده است. به

عقیدهٔ او دو شکست ویرانگر ایران به دست روسیه تزاری که منجر به معاهده‌های گلستان و ترکمنچای شد سبب گردید که «نومیدی و نگرانی در روح ما جای گرفت و در استقلال فکر ما خللی افتاد از نوعی که در زندگی ملی دو هزار و پانصد سالهٔ ما آن را نظیری نیست» (شادمان ۱۳۴۲، ۷۰۴). او در گذشته در رسالهٔ دکترای خود نوشته بود:

اما ایران هیچ‌گاه مانند آغاز قرن نوزدهم خود را اینهمه در ارتباط با اروپایان ندیده بود. در عرض چند سال ایرانیان مجبور شدند در سروکار داشتن با اروپایان شیوه‌های تازه‌ای بیاموزند، با همان زبان سیاسی که برایشان یکسره تازه بود سخن گویند، و تا آنجا که می‌توانند پیچیدگیهای زندگی جدیدی را که رابطه با بیگانگان به آنها تحمیل کرده بود یاد بگیرند. آنان مجبور شدند در مدت کوتاهی با تماسها، هدیه‌ها، رشوه‌ها، دوستی، و تهدیدهای انگلیسیان، ترسها و وعده‌های فرانسویان و نیروی کوبندهٔ روسها مقابله کنند.

آنان به خاطر نادانی، ضعف، و گهگاه پشتگرمی بیش از حد صادقانه به حمایت و توصیهٔ خارجیان بهای سنگینی پرداختند.

(شادمان ۱۹۳۹b، ۹-۱۰)^۶

۶. شادمان تنها روشنفکر ایرانی نبود که در این برهه به پژوهش دربارهٔ روابط کشورش با دنیای خارج به شیوه‌ای محققانه علاقه نشان داد. دست کم چهار روشنفکر دیگر از نسل وی که در اروپا تحصیل می‌کردند. رسالهٔ دکترای خود را دربارهٔ موضوعهایی همانند شادمان نوشتند. نک: احمد متین دفتری «الغای کاپیتولاسیون در ایران: رژیم سابق و موقعیت بیگانگان در امپراتوری «شیر و خورشید» (۱۳۰۹)»؛ علی اکبر سیاسی «ایران در تماس با غرب (مطالعهٔ تاریخی و اجتماعی) (۱۳۱۰)»؛ خانابا بیانی «روابط ایران با [کشورهای] اروپای غربی در دوران صفویه (پرتغال، اسپانیا، انگلستان، هلند، و فرانسه) (۱۳۱۶)»؛ و محسن عزیزی «تسلط عرب و شکستگی احساسات ملی در ایران، مطالعهٔ سیاسی و اجتماعی دربارهٔ ایران مسلمان، ۶۵۰-۹۰۰» (۱۳۱۷).

شادمان روسیه و ژاپن را دو کشوری می‌دانست که به میل و رضا و با پیروی از عقل و احتیاط توانستند تمدن غربی را از آن خود سازند و در این کار موفق شدند، حال آنکه کشورهای چینی و الجزایر که تمدن غربی آنها را «تسخیر» کرد به تهیدستی افتادند. او عقیده داشت که در برابر رسوخ غرب در فرهنگ ایران، این کشور به سرنوشتی همانند الجزایر دچار خواهد شد، مگر آنکه با اطمینان و اندیشه‌مندانه تمدن غربی را جذب کند. او با زبانی استعاره‌ای که با روحیه نظامیگری دهه ۱۳۲۰ هماهنگی داشت نوشت: «تمدن فرنگی را می‌توان به سپاهی تشبیه کرد مرگب از صد میلیون سرباز. هر کتاب معتبر فرنگی را که به ایران بیاوریم و هر ترجمه درستی که به دست ایرانی بدهیم و هر طرح و نقشه کارخانه و عمارت و ماشین و ... که در ایران جمع کنیم و شرح و تفسیرش را به فارسی بی‌غلط بنویسیم به آن می‌ماند که یکی از سربازان این سپاه عظیم را اسیر و خدمتگزار خود کرده باشیم» (شادمان ۱۳۲۶، ۷۵).

شادمان در تسخیر تمدن فرنگی باورهای دو گروه از هم‌میهنانش را درباره نفوذ سیاسی و فکری غرب به نقد می‌کشد. او از شخصیت‌های خیالی به نامهای شیخ وهاب روفعی و هوشنگ هناوید سخن می‌گوید که به ترتیب نماینده روحانیان سنت‌گرا و روشنفکران شبه‌مدرنیست درس خوانده غرب و شیفته غرب هستند، و می‌کوشد هر دو گروه را محکوم کند. شادمان در این نامگذاری به یک بازی کلمات دست می‌زند. واژه هناوید وارونه واژه «دیوانه» و روفعی نیز وارونه‌نویسی «یعفور» است که نزد طلاب علوم دینی نماد آدم آبله است. شادمان روفعی و همتایانش را به سبب بی‌خبریشان از دنیای مدرن، مخالفشان با دستاوردهای کشورهای غربی، و حسرت خوردنشان بر آرامش روزگاری که دیگر سپری گردیده، به باد انتقاد می‌گیرد. نقد شادمان بر هناوید و همفکرانش اما گزنده‌تر است. او از این افراد با اصطلاح تحقیرآمیز «فکلی» یاد می‌کند.^۷ سبب دشمنی شادمان با «فکلی‌ها»، که او آنان را

۷. «فکلی» که ریشه آن اصطلاح فرانسوی faux-col است، و به معنی کسی است که

خطرناکترین دشمنان ایران قلمداد می‌کرد، هواداری آنها از تقلید کامل یا جزئی شیوه زندگی «فرنگی» بود.^۸ دشمنان فکلی شادمان به سه دسته تقسیم می‌شوند: ادیبانی اهل فرهنگستان؛^۹ روشنفکرنمایانی که بتازگی از خارج بازگشته‌اند و هواداران شعر نو فارسی.

انتقاد او از گروه اول به طرح اندیشه تغییر دادن القبا به لاتین، که سالها پیش از آن در کشور همسایه ترکیه رخ داده بود، و ساختن واژه‌های به‌ظاهر

کراوات یا پاپیون می‌زند، از سوی روحانیان و مردم کوچک و بازار برای تحقیر ایرانیانی که در غرب درس خوانده و لباس اروپایی می‌پوشیدند به کار می‌رفت. از اصطلاحهای دیگری که به شکل مترادف در این مورد به کار گرفته می‌شوند می‌توان از «فرنگی مآب»، «قرتی» و «ژینگول» نام برد.

۸. اصطلاح «فرنگ» در زبان فارسی، معنی دقیقی ندارد. این کلمه در آغاز برای اشاره به دیار فرانسه به کار می‌رفت، ولی خیلی زود معنای عامتری به خود گرفت و برای اشاره به اروپای غربی و غرب یا کل مغرب زمین نیز به کار گرفته شد. از این رو، واژه «فرنگی» معنای فرد غربی یا چیزهای غربی یافت. در بیشتر موارد گویندگان یا نویسندگان زحمت این را به خود نمی‌دهند که مقصود خویش را از این دو اصطلاح روشن سازند. شادمان، که به این نکته توجه دارد، «فرنگ» را چنین تعریف می‌کند: «معنی و مفهوم کلمه فرنگ در زبان فارسی نه محدود است و نه صریح. می‌توان گفت که فرنگ هر جایی است که امروز تمام یا اکثر ساکنانش عیسوی باشند و از نژاد اروپایی و متکلم به یکی از زبانهای اروپایی. به موجب این تعریف، استرالیا و امریکا و بیشتر بلاد اروپا جزء فرنگ است و هائیتی که سکنه‌اش عیسویند و به فرانسه حرف می‌زنند جزء آن نیست چرا که بومیان همه فرنگیان را کشته‌اند و ... (شادمان ۱۳۴۶، ۱۶۷)».

۹. فرهنگستان ایران، با الهام از آکادمی فرانسه، در اردیبهشت ۱۳۱۴ به فرمان رضاشاه به وجود آمد. این سازمان که برآمده از حدود چهار دانشمند ادبی بود، برآن بود تا با ساماندهی واژگان تازه و پشتیبانی و دلگرمی ادیبان به باروری زبان فارسی و سرشاری سرمایه ادبی ایران کمک رساند. «پاکسازی» زبان فارسی از واژه‌های «بیگانه» (در درجه نخست عربی)، و بازسازی یک زبان «پارسی سره» هدف آغازین فرهنگستان بود. اما اشغال ایران به وسیله متفقین و کناره‌گیری رضاشاه در سال ۱۳۲۰ فرهنگستان را برای مدتی از کار بازداشت.

«ناب» فارسی، باز می‌گشت. او دربارهٔ این گروه می‌نویسد: فکلی، ایرانی غافل یا مغرضی است که تصور می‌کند که اگر الفبای فارسی را به الفبای لاتینی مبدل کند همه ایرانیان یکباره فارسی‌خوان و فارسی‌نویس و فارسی‌دان خواهند شد. دومین گروه اما، به سبب داد و ستد فاوستی^{۱۰} خود به باد سرزنش سپرده می‌شوند چرا که اینان برای آنکه به ظاهر غربی بشوند ریشه‌های ملی دینی و آداب و رسوم خود را به فراموشی می‌سپارند. شادمان، بسان وطن‌خواهی با دل‌بستگی‌های دینی، می‌گفت:

فکلی، ایرانی جاهلی است که نمی‌فهمد که مبلغ یعنی آخوند فرنگی از سر کینه و عناد و به واسطهٔ خودبینی و تعصب، اسلام را موجب بدبختی و بیچارگی ایران می‌خواند و چون خود به ظاهر پیرو دین مسیحیت است دین دیگران را خوار و بیمقدار جلوه می‌دهد، دشمن دین ماست نه دوست ایران و اگر ما زردشتی بودیم مصائب امروز ایران را دلیل بدی دین بهی می‌شمرد و اگر کیش ما پیروی از خدایان سه‌گانه در دین مسیحیت بود باز دست از سر ما بر نمی‌داشت و می‌گفت ایران را تعالیم دین عیسی ویران کرده چرا که مسیح انسان را به درویشی و قناعت و افتادگی خوانده و متابعت از گفته‌های او ایرانی را کاهل و قانع ساخته است (شادمان ۱۳۲۶، ۱۴).

شادمان به خواندگانش یادآوری می‌کند که کشوری چون پرتغال، که اروپایی و مسیحی است و الفبای لاتینی دارد، چندان پیشرفتی نکرده و چند قرن از کشوری چون سوئد عقب است. از این رو، او با کسانی که علت عقب‌ماندگی ایرانیان را باورهای دینی آنان می‌دانند سخت مخالفت می‌کند و می‌گوید اسلام نمی‌تواند با علم در تضاد باشد. رونق تمدن اسلامی، و هزاران دانشمند، نویسنده، و فیلسوفی که در حالی که به اسلام باور داشتند در دقیق‌ترین

۱۰. Faust در افسانه‌های اروپایی جادوگر پیری است که در ازای دست یافتن به دانش و قدرت روح خویش را به شیطان می‌فروشد - م.

نکته‌های علمی کاوش می‌کرده‌اند، ثابت می‌کند که این دین می‌تواند با علوم سازگار باشد (شادمان α ۱۹۳۹، ۷۲). سرانجام آنکه او هواداران شعر نو فارسی را به این علت سرزنش می‌کند که شعر کلاسیک موزون و ظریف فارسی را به خاطر یک شعر نامتعارف و معمایی به تقلید از سبکهای غربی ترک گفته‌اند. شادمان شعر کلاسیک فارسی را «در نوع خود بهترین» می‌داند و از این رو، برای شعر «توخالی» نو (با وزنهای شکسته و بدون قافیه) که باب روز می‌شد چندان ارزشی قائل نبود.

شادمان عقیده داشت که علت برتری فرنگ بیش علمی آن است، نه قدرت باورهای اخلاقی آن. از این رو، مدعی بود که گرچه ایران نیاز به این دارد که دانشجویانی برای به دست آوردن دانش فنی به فرنگ بفرستد و کتابهای علمی آن را ترجمه کند، اما اینان مجبور نیستند معیارهای اخلاقی یا شیوه‌های تفکر فرنگی را بپذیرند. شادمان در داستان طولانی خود به نام تاریکی و روشنایی آنچه را پیشتر در تسخیر تمدن فرنگی گفته بود به شرح باز می‌گوید. این داستان که عنوانش استعاره‌ی «تاریکی» به معنی نادانی و «روشنایی» به معنی دانش) و به شیوه‌ای اخلاقی نوشته شده، درباره‌ی شخصی به نام محمود سیروند است که ایرانی جوان میهن پرست و خوب درس خوانده‌ای است که از بسیاری جهات باز نمای شخصیت شادمان است. محمود، که ذهنی جست‌وجوگر دارد، در فرانسه و انگلستان درس می‌خواند، در سراسر اروپا سفر می‌کند، و با کمک شماری از روشنفکران همفکر خود برجسته‌ترین کارشناس «فرنگشناسی» یا غربشناسی در ایران می‌شود. شادمان از زبان سیروند می‌گوید:

وسعت علم دقیق فرنگشناسی هنگامی در انگلستان بر من آشکار شد که متوجه شدم چه کار دشواری است. اما تحقیق درباره‌ی وضع ملت‌های دیگر، بویژه ملت‌های فرنگی، آنقدر سودمند است که به زحمتش می‌ارزد. به عقیده من این موضوع به اندازه‌ای مهم است که

باید آن را در همهٔ مدارس ایران درس داد. کار فرنگشناسی دست کم ده برابر کار (مستشرق) تنوع و اهمیت و زحمت دارد. جای تأسف است که ما در تمام ایران حتی ده فرنگشناس نداریم، در حالی که ما برای آشنا شدن به تمدن فرنگ چندین هزار ایرانی فارسی‌دان صاحب فکر ایران‌شناس و فرنگ‌شناس می‌خواهیم.

(شادمان ۱۳۴۴، ۲۲۰-۲۲۱)

تنها شمار اندکی از روشنفکران ایرانی می‌توانستند بازنمای وصف شادمان از فرنگشناس باشند. شادمان خود از محققانی چون محمدعلی فروغی، قاسم غنی، علی‌اصغر حکمت، و عیسی صدیق نام می‌برد (شادمان ۱۹۳۷، ۱۷۲-۱۷۳؛ شادمان ۱۳۲۶، ۹). گزینش این روشنفکران از سوی او معنادار است. فروغی دولتمردی روشنفکر و دانشمند بود که سه بار نخست‌وزیر شد، و کتاب سیر حکمت در اروپای او در دهه‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۰ بهترین نوشتهٔ فارسی در فلسفهٔ اروپایی بود. غنی پزشک، نمایندهٔ مجلس، وزیر، و سفیری بود که سه کتاب را از آناتول فرانس به فارسی ترجمه کرد^{۱۱}. حکمت، پژوهشگری تحصیل‌کرده در فرانسه بود که در مقامهایی چون سفیر، رئیس دانشگاه، وزیر فرهنگ، وزیر کشور، وزیر بهداری، وزیر دادگستری، و وزیر خارجه انجام وظیفه کرد و نماد یک سیاستمدار فرهیخته به شمار می‌رفت. سرانجام، شادمان از عیسی صدیق برجسته‌ترین کارشناس سیاست آموزشی در ایران نام می‌برد که در ایران، فرانسه، انگلستان، و امریکا آموزش دیده و در مقامهای استاد دانشگاه، رئیس دانشگاه، سناتور، و وزیر خدمت کرده بود^{۱۲}. این چهار

۱۱. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ فروغی و غنی، نک: واردی ۱۹۹۲، و غنی ۱۳۶۱.

۱۲. دوتن از روشنفکران ارجمندی که شادمان از آنان یاد نمی‌کند علی‌اکبر دهخدا و حسین کاظم‌زاده ایرانشهر می‌باشند. دلیل از قلم افتادن این دو تن می‌تواند مواضع سیاسی دهخدا و اقامت طولانی‌مدت ایرانشهر در اروپا باشد.

مرد ادب و سیاست با نماد^{۱۳} فکلی‌های «از اروپا برگشته‌ای» که شادمان به خاطر بی‌توجهی و سبک‌ریشان از آنها انتقاد می‌کند هیچ شباهتی نداشتند: «فکلی، ایرانی شهوت‌پرستِ کوتاه‌نظری است که گمان می‌برد که تمدن فرنگی همه رقصِ گونه‌برگونه و قمار کردن و به میخانه‌پر از قیل و قال و دود و دم رفتن است و خبر ندارد که اساس تمدن فرنگی مطالعه و درس و بحث و به قصد کسب معلومات، به قطب سفر کردن و صحرا نوردیدن و لغات شاهنامه را یکایک شمردن و جای هر یک را نشان دادن و بیش از بیست سال بر سر ترجمهٔ مثنوی به انگلیسی زحمت کشیدن و سرچشمه نیل کشف کردن و این قبیل کارهاست نه شب و روز رقصیدن و شراب نوشیدن» (شادمان، ۱۳۲۶، ۱۸ - ۱۹).

شادمان موضوع فرنگشناسی را در یک مقالهٔ چند بخشی که پس از مرگش انتشار یافت بیشتر مورد بررسی قرار داد. او استدلال کرد که روشنفکران ایران باید دست به تلاش گسترده‌ای بزنند تا دقائق اوضاع و احوال و حالات و صفات ملت‌های دیگر را مورد بررسی قرار دهند. این کار می‌بایست به شیوه‌ای فراگیر صورت گیرد و بر پایهٔ یافته‌های علمی مردم‌شناسی، قوم‌نگاری، جغرافیای سیاسی، جمعیت‌نگاری، زبان‌شناسی، و ادبیات استوار باشد. شادمان این «علم جدید» را دارای بالاترین اهمیت برای ایرانیان می‌داند، زیرا بررسی ملت‌ها به منزله آینه‌ای است که ما خود را در آن بهتر خواهیم دید (شادمان، ۱۳۴۷).

شادمان، که سراسر دوران جنگ جهانی دوم را در انگلستان گذراند، این ویرانگرترین جنگ تاریخ بشر را آخرین فصل تاریخ درخشان اروپا تلقی می‌کرد. احترام زیاد او نسبت به اروپا، که از نقل قول زیر پیداست، اینک جای خود را به تردید می‌سپرد:

در اسم تو ای اروپا چه معنیها نهفته است! اروپا یعنی یونان قدیم و کمالش و روم قدیم و جلالش و فرانسه و مظاهر فکرش و ایطالیا

[ایتالیا] و بدایع هنرش و سویس و طریقه حکومتش. به شنیدن لفظ اروپا حکمت یونانی بیاد می آید و شعر انگلیسی و موسیقی آلمانی و هزاران عالم بزرگ و هنرمند عالیمقام و کتاب شیرین و مجسمه قشنگ و تصویر دلفریب و لحن خوب و بنای خوش ساخت. اروپا یعنی علم روزافزون خود پیرا از ارسطو تا پلانک و شعر لطیف دلکش از همر [هومر] تا هوگو و فلسفه عقل بنیاد فکری پرور از افلاطون تا رسل [راسل]. آنچه اروپا کشت و اختراع کرد، از حساب بیرونست، هر اختراعش وسیله چند کشف و هر کشفش بنیان چند اختراع. امریکا باین عظمت یک کشف آنست و الکتریسته با این قدرت کشف دیگرش. دوربین افلاک نما یک اختراع اروپاست و طیاره قلعه مانند که بسرعتی پیش از سرعت صوت در آسمانها می پرد اختراع دیگرش. (شادمان ۱۳۴۶، ۱۱۲)

او دموکراسی را مهمترین کشف اروپا می شمرد و روشهایی را که برای پاسداری از آن در نظر گرفته شده بود عالی ترین و دقیق ترین اختراع اروپا می دانست. با وجود این شادمان، به عنوان یک روشنفکر با وجدان جهان سوم که با رنجهای استعمار آشنا بود، همچنان به دورویی و فریبکاری اروپا اعتراض می کرد^{۱۴}. او بزرگترین گناه اروپا را این می دانست که در حالی که پیوسته از مزایای آزادی و دموکراسی لاف می زند آزادی را بر غیر اروپاییان روا نمی دارد (شادمان ۱۳۴۶، ۱۱۳). شادمان قدرت و اعتبار روزافزون امریکا را نیز با دیده شک می نگریست.

امریکا کشوری عظیم، ثروتمند و نیرومند است. اما جوان و بی تجربه است. بزرگترین شاعر آن کیست؟ بزرگترین فیلسوف آن چه کسی است؟ نام مشهورترین هنرمند آن چیست؟ امریکا هنوز

۱۴. شادمان در داستان کوتاهی که در زمان صفویه رخ می دهد از سیاستهای فریبکارانه انگلستان در ایران و هند شرحی به دست می دهد. نک: شادمان، ۱۳۳۵.

دشوارترین امتحانی را که هر ملّتی باید با آن روبرو شود از سر نگذرانده است. در سراسر تاریخ آن یک شکست هم وجود ندارد و بنابراین آدمی پیش از آنکه از عظمت روحی آن سخن گوید باید محتاط باشد و درنگ کند. آیا شکست محک عظمت ملتها نیست؟ دنیا جز به وسیله مصیبت و شکست چگونه می‌تواند افراد و ملتها را آزمایش کند؟ (شادمان ۱۳۴۴، ۳۴۰)

شادمان هم میهنان خود را سخت از این بابت سرزنش می‌کرد که در حالی که همواره به غرب فریبده می‌نگرند از جغرافیا، تاریخ، علوم، ادبیات، و هنرهای کشورهای شرقی چون هند، روسیه، و چین، یکسره بی‌خبر مانده‌اند. علاوه بر این، او سرامدان سیاسی و فکری الهام گرفته از غرب را از این جهت مورد نکوهش قرار می‌دهد که از حوزه‌های علمیه، که او آنها را پیشاهنگ قدیمی‌ترین دانشگاه‌های ایران تلقی می‌کند، یکسره غفلت کرده‌اند. او به همکاران غیر مذهبی خود شایستگیهای آموزشی مراکز حکمت الهی مانند قم، اصفهان، قزوین، شیراز، نیشابور و یزد را یادآوری می‌کند که بسیاری از حکیمان، شاعران، پزشکان، منجمان، دبیران، مستوفیان، مفسران، مترجمان، و دانشمندان از آنها بیرون آمده‌اند. شادمان سخن خود را با این نکته تمام می‌کند که فاصله میان دانشگاهها و مراکز مذهبی باید از میان برداشته شود (شادمان ۱۳۴۶، ۷۱-۶۷). او یک بار دیگر فکلی، محصول روشنفکرانمای این سازوکار آموزشی جدید، را به سخره می‌گیرد و به طعنه می‌گوید:

چون فکلی شدن سرمایه‌ای نمی‌خواهد هرکس چند فصل از کتاب اقتصاد شارل ژید یا [آلفرد] مارشال را سرسری و بی‌مقدمه خواند در امور اقتصادی متخصص و هرکس بیج چرخ خیاطی عمه‌اش را محکم کرد مهندس و هرکس شرح عروسی دخترخاله‌اش را بفارسی سراپا غلط نوشت نویسنده مبتکر و هرکس سه چهار کلمه سیاست و حزب و مترنخ و لُرد کرزن و اقلیت و اکثریت را بزبان یا بقلم آورد

سیاست‌شناس شد و کار مملکت ما امروز بجائی کشیده است که نسبت عدد سکنهٔ ایران متخصص اقتصادی بیش از امریکا و سیاست‌شناس و مفسر سیاسی بیش از انگلیس داریم و چرا چنین نباشد؟ (شادمان ۱۳۲۶، ۴۱)

اینک با نگاهی به گذشته می‌توان دریافت که شادمان وارث فکری جنبشی بود که در نخستین سالهای قرن بیستم میلادی در ایران آغاز شده و زبان را ستون اصلی تمدن و هویت ایرانی می‌دانست. برای شادمان و بسیاری از افراد نسل او زبان ویژگی مشترک همهٔ ایرانیان و خزانهٔ خرد کهن نیاکان بود. از این رو، آنان حفظ زبان را وظیفهٔ اصلی خود می‌دانستند. اما می‌توان به این نظر اساسی شادمان که حفظ زبان فارسی مؤثرترین سلاح ایرانیان در برابر تجاوز تمدن غرب است، و یا اینکه فارسی یگانه و وسیله تسخیر تمدن فرنگی است خرده‌هایی گرفت. شکی نیست که زبان به‌عنوان مهمترین رشتهٔ پیوند غیرمادی میان اعضای یک جامعه، نقش محوری و شکل‌دهنده در زندگی جمعی هر ملتی بازی می‌کند. همچنین روشن است که زبان، فضایی را فراهم می‌سازد که در آن نمادهای فرهنگی آفریده می‌شوند و نطفه‌های جهان‌بینی‌های گوناگون شکل می‌گیرند. اما گرچه زبان ارتباط را سرعت می‌بخشد، همگون‌سازی اجتماعی را به ضرورت آسان‌تر نمی‌سازد. همچنین نمی‌توان گفت که یک زبان توانا نشانهٔ تفکر «درست» جامعه‌ای است که به آن زبان سخن می‌گوید. زبانها از جهت نمادین و گفتمانی و نیز از جهت مهارت گویندگان و شنوندگان آنها در بازگشایی معانی، همواره قلمروهایی جدلی و بازاندیشی شونده‌اند که اجازه نمی‌دهند یک شکل یگانه، یک روایت واحد یا یک جهان‌بینی همگون و یکپارچه بر آنها چیره شود و همهٔ تجربه‌ها را به یک شیوه معنا و سامان دهد. زبان، اهمیتی بسزا دارد ولی نمی‌توان آن را دربردارندهٔ «روح جمعی یک ملت» دانست. این ادعا که زبان وسیله‌ای یا بنیانی است که تفکر یک ملت را بر

می‌تابد از این رو جای تأمل دارد که نقش عواملی چون روند اجتماعی شدن افراد، روابط قدرت در جامعه، مرحله انتقالی و ناروشن کسب هویت و حذف یا تمدید پاره‌ای از سنتها و روایتهای ناهنجار را بکلی نادیده می‌گیرد. در این مورد باید گفته‌تاما س هابز را به خاطر داشت که در حالی که «ریاضیات انسانها را متحد می‌سازد سیاست میان آنها تفرقه می‌اندازد».

رهیافت شادمان دربارهٔ زبان حکایت از آن دارد که او سرشت چند بُعدی و حجم انبوه دشواریها و چالشهایی را که تجدد با خود همراه آورده است در نیافته بود. او نمی‌توانست وضع آن ملت‌هایی را توضیح دهد که از زبان خود سخت پاسداری کردند و با اینهمه، در برابر هجوم غریب‌گری و تجدد تاب نیاوردند (ژاپنی‌ها و عرب‌ها). بسا که دلمشغولی شادمان به رد کردن باورهای هم‌روزگاران تدروی که خواستار پالایش زبان فارسی بودند، و نیز کسانی که هوادار تغییر خط بودند، او را از آن باز می‌داشت که به کلیت فرهنگ تجدد بنگرد^{۱۵}. شادمان در مورد زبان یک دید کلیت‌نگر را نپذیرفت؛ یعنی دیدی که به او اجازه دهد به زبان همچون یک موضوع بنگرد و مسائل آن را حل نشده تلقی کند. سرانجام آنکه به کارگیری یک «ارتش سیار» استعاره‌های نظامی از سوی او، مانند سپاه، سرباز، اسلحه، تسخیر، راه‌گریز، محصور و اسیر، مقاومت، حمله تمدن‌فرنگی، همدست بیگانه، و ستون پنجم، برای وصف فرایند برخورد فرهنگی میان تمدن‌های مختلف قدری ساده‌اندیشانه بود. دید کتابی او در مورد فرهنگ، تصویرپردازی نظامی، و گفتمان جدلی او، اگر نه یکسره اشتباه، دست کم ناکافی به نظر می‌رسد.

شادمان، به‌رغم این کمبودها، شاید نخستین روشنفکر ایرانی بود که مطالعهٔ منظم غرب را زیر عنوان «فرنگشناسی» پیشنهاد کرد. ریشهٔ این پیشنهاد را باید در باور راستین او به ضرورت استقلال فرهنگی جست و جو نمود. او مردی بود که با سنتهای فکری غرب آشنایی داشت، اما با میراث فرهنگی

۱۵. برای یک ارزیابی همدلانه‌تر از عقاید شادمان در مورد تجدد، نک: میلانی ۱۳۷۴.

ایران نیز بیگانه نبود. شادمان در میانه دو گروه از روشنفکران ایرانی که درباره غرب نظرهای مختلفی دارند قرار گرفته است. او حلقه رابط میان ملکم خان و تقی زاده‌ها از یکسو و جمال‌الدین اسدآبادی و آل‌احمد‌ها از سوی دیگر بود. نظرات او هم خالی از خام‌اندیشیهای گروه نخست و هم بری از رادیکالیسم گروه دوم بود. انتقاد شادمان از غرب، شبه‌مدرنیست‌های غربگرا، و بخشهای ستی جامعه را می‌توان چرخشی مهم در شیوه تفکر روشنفکران ایرانی و روایت بومی‌تر آنان از تجدد دانست. می‌توان گفت که این دولتمرد اخلاقی منادی گفتمان غربزدگی بود. این نکته را که در ارزیابی تکامل تاریخی این گفتمان به تقریب همگان نام او را از قلم انداخته‌اند شاید بتوان با موقعیت برجسته او در مقامهای گوناگون دولتی در پیش و پس از کودتای ۱۳۳۲ پیوند داد چنانکه روشنفکران ضد دستگاه دولتی را به نادیده انگاشتن سهم شادمان فرا می‌خواند^{۱۶}. اما این گفتمان، برای آنکه دوران کودکی خود را پشت سر بگذارد، به یک پایه فلسفی نیاز داشت. این پایه را یکی از معاصران شادمان، احمد فردید، فراهم ساخت.

احمد فردید: فیلسوف شفاهی

گوئی پند «بنویس و گرنه فراموش شو» که پسند ذوق دانشگاهیان بوده است، در مورد احمد فردید صدق نمی‌کند. او یکی از کم شناخته‌تر و در عین حال، پرنفوذتر فیلسوفان معاصر ایران است. بعضی حتی او را «نخستین فیلسوف تاریخ مدرن ایران» لقب داده‌اند (آشوری ۱۳۷۳، ۱۵۱).

فردید (۱۲۹۱ - ۱۳۷۳) در یک خانواده کشتکار و به نسبت مرفه یزدی به دنیا آمد. او، مانند شادمان، نخست دوره آموزش ستی ایرانی را کسب نمود

۱۶. اما نکته جالب آنکه بازیل نیکی‌تین (۱۹۵۶) شادمان را در سال ۱۳۳۵ در کتابی که در چکسلواکی به چاپ رسید به خوانندگان اروپایی معرفی کرد.

و سپس تعلیمات دانشگاهی جدید آلمان و فرانسه را گذراند^{۱۷}. او پس از فارغ‌التحصیل شدن از دانشسرای عالی در آن مدرسه، و دبیرستانهای مختلف تهران، و سپس در دانشکده الهیات و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به تدریس پرداخت. فریدید در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ عضو محفلی فکری بود که گرد صادق هدایت شکل گرفته بود و در شعبه پژوهشی جامعه معلمان ایران نیز فعالیت داشت. در دی ماه ۱۳۴۷ به مقام استادی فلسفه در دانشگاه تهران رسید و در آنجا به آموزش درسهایی چون تاریخ فلسفه جدید (از بیکن تا کانت)، تاریخ فلسفه مدرن و معاصر (از کانت تا زمان حاضر)، انسان‌شناسی فلسفی، و فلسفه‌های اگزستانس (کرکه‌گور، هایدگر، یاسپرس و سارتر) پرداخت. فریدید بتدریج محفلی محققانه از بعضی از برجسته‌تر روشنفکران، فیلسوفان، مترجمان، و متفکران اجتماعی تشکیل داد. داریوش آشوری، نجف دریابندری، رضا داوری، امیرحسین جهاننگلو، ابوالحسن جلیلی، شاهرخ مسکوب، و داریوش شایگان از جمله آنان بودند. این گروه، که به محفل فریدید شهرت یافت در مورد مسائل فلسفی شرقی و غربی به بحث می‌پرداخت.

فریدید را می‌توان متفکری عمیق ولی نابه‌سامان دانست که روشنفکران ایرانی را با فلسفه آلمان آشنا ساخت^{۱۸}. او از دهه ۱۳۳۰ به عنوان برجسته‌ترین شارح «هایدگر» برای خود جا باز کرد. فریدید، با کاربست اندیشه هایدگر و سنت پدیدارشناسی آلمان، به دوگانگی شرق - غرب‌گرایی فلسفی بخشید.

۱۷. فریدید مدتی شاگرد روحانی متجدد شیعه، میرزا رضاقلی شریعت سنگلجی بود که در فصلهای ۴ و ۵ از او یاد شده است.

۱۸. آثار منتشر شده او بسیار اندک است. او به ترجمه مقاله هانری کرین زیر عنوان: روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان: محرک‌های زرتشتی در فلسفه اشراق (۱۳۲۵) کمک نمود. فریدید همچنین یحیی مهدوی را در ترجمه کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه که در سال ۱۳۴۷ به چاپ رسید و نیز احسان تراقی را در نگارش کتاب علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن (۱۳۴۷) یاری رساند.

او که تعریفهای سیاسی، اقتصادی، و جغرافیایی این دوگانگی را رد می‌کرد، برای نشان دادن دو جهان‌بینی رقیب، زبان فلسفی‌ای را به کار گرفت که در نمادگرایی نیرومندی ریشه داشت. فردید، با وام‌گیری از این نظر هایدگر که در خلال هر دوران تاریخی یک حقیقت به وجود می‌آید که حقیقتهای دیگر را می‌پوشاند، باور داشت که حوالت تاریخی جهان کنونی همان حوالت غرب است.

به نظر من عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثناء عصر سنن تمدنی است نه عصر ودایع فرهنگی. ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی بلا استثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند چونکه ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است. مراد من از ودایع تاریخی عبارت است از آنچه در معارف اسلامی به نام امانات و مآثر و ماثورات خوانده شده که با تعبیرات ترادیسو به لاتینی و تارادوزیس به یونانی و پراداته به اوستایی و هوبرلیفر و ننگ به آلمانی هم معنی است. (فردید ۱۳۵۲، ۱۹)

فردید بر آنست که با پیدایش فلسفه یونانی ماه واقعیت طالع شد و خورشید حقیقت غروب کرد (فردید ۱۳۵۰، ۳۳). به عقیده او از آن پس شرق، که «لب لباب کتب آسمانی» و وحی الهی است، زیر پرده‌های اختفاء غرب قرار گرفته است. فردید، که تاریخ فلسفه را حرکتی گریز از مرکز نسبت به «حقیقت» اساسی می‌داند، مسیرهای هستی‌شناسانه فلسفه شرق و غرب را بدین‌گونه تصور می‌کند که اندیشه اصیل مذهبی شرق مذهب جهان‌گرایی (کازمو لوجیزم) و مذهب جهان‌مداری (کازمو ستریزم) یونانی را به وجود آورد و بعدها سبب پیدایش مذهب‌های کلامی (تئولوژیسم) و مذهب خدامداری سده‌های میانه شد، و سرانجام به مذهب اصالت انسان (آترو پولوژیسم) و

مذهب انسان‌مداری (آنتروپوستریزم) عصر مدرن انجامید. در حالی که شرق به «ذات حقیقی و معنوی» می‌اندیشید، فلسفه یونانی سرگرم «جهان» و سده‌های میانه سرگرم «خدا»ی متافیزیکی، و سرانجام بشریت مدرن سرگرم «خویشتن» فردی شد (فردید ۱۳۵۲، ۳۴). انتقاد فردید از قرون وسطا به این واقعیت می‌پردازد که گرچه موضوع تفکر یک بار دیگر از جهان به خدا بازگشت، این «خدا» هنوز بر پایه اندیشه کیهان‌شناسانه و متافیزیکی یونانی فهمیده می‌شد نه بر پایه اندیشه «حقیقی» دینی. از این رو، برای فردید پیدایش غرب با فلسفه یونانی آغاز می‌شود و رشد آن با انسان‌باوری رنسانس همراه است. فردید بر آن بود که از این دوره به بعد غربیان مفهوم خدای متعالی را گم کردند و به جای آن به خدایی کردن یک نفس مادی (نفس اماره) مبادرت ورزیدند (ریشار ۱۳۷۴، ۵۹). انسان‌باوری رنسانس، با اصالت قایل شدن برای نفسانیت یا سرشت انسان، توانست «انسان خود بنیان‌انگار» را مرکز اخلاقیات و سیاست، و به طریق اولی هنر و تاریخ‌نگاری، قرار دهد. فردید ادعا می‌کند که این دگرگونی، خوی و عادت فکری فراگیر و فن‌آورانه‌ای (تکنولوژیک) را به وجود آورد که انسانهای مدرن را از اخلاق محروم می‌ساخت. از این رو، بنا بر دوگانه هستی‌شناسانه او، شرق سرزمین نیکخواهی است حال آنکه غرب قلمرو سلطه‌جویی و چیرگی است. فردید، به پیروی از نظر هایدگر درباره روح دورانهای تاریخی، فلسفه وجود، و سرشت زندانی‌کننده فن‌آوری مدرن، از غربزدگی به‌عنوان مرحله میانی خویشتن و وجود یاد می‌کند. به گفته او مکتبهای فلسفی بشر انگارانه‌ای چون اگزیستانسیالیسم و نیهیلیسم (نیست‌گرایی) برون‌شوی از بحرانی را که دامنگیر بشریت است نشان نمی‌دهند. نه برای انسان غربی و نه برای ما شرقیان.

فردید مَنادی گونه‌ای از علوم معنوی یا فلسفه اخلاقی است که از درون‌بینی خداشناسانه خالی نباشد. او می‌گوید انسانها سه بُعد دارند: علمی، فلسفی، و معنوی. گرچه اولی و دومی در سنت فکری غرب جایی برجسته

داشته ولی سومی آشکارا پنهان و خاموش مانده است.^{۱۹} بدین سان فردید به این نتیجه می‌رسد که غرب را، هم به عنوان یک هستی و هم به عنوان یک شیوه زندگی، باید ترک گفت. بنابراین به عقیده او غربزدگی یک مرحله انتقالی است که، برای رسیدن به ذات غرب، باید آن را پشت سر نهاد. با اینهمه، برای دست زدن به این سفر دراز فکری باید غربی شد؛ نه به معنی بیگانه شدن با ذات خویش بلکه به معنی دقیقتر شناختن حریف. فردید بر این عقیده است که برای رویارویی با غرب باید به گنه فلسفه و هستی‌شناسی آن دست یافت. در تحلیل فردید شناختن دیگری شرط لازم شناختن خویش است. بخش مهمی از روشنفکران ایران، که در دوران بروز تغییراتی شگرف در شرق و غرب مشتاق آن بودند که هویت خویش را باز یابند، برداشت فردید از غرب‌زدگی را بگرمی پذیرا شدند و به فراخور حال این مفهوم فلسفی را به یک خمیرمایه ایدئولوژیک مبدل ساختند. کسی که برای رواج این مفهوم از غرب‌زدگی بیشترین تلاش را در کار کرد. یک ادیب قلندروش^{۲۰} بود.

جلال آل احمد: سخنور سرکش

جلال آل احمد (۱۳۰۲ - ۱۳۴۸) در تهران در یک خانواده مذهبی اهل شمال ایران به دنیا آمد. پدرش او را در بیست سالگی به شهر مقدس نجف در عراق فرستاد تا طلبه شود، اما آل احمد در آنجا چند ماهی بیشتر نماند. پس از بازگشت به ایران در دانشسرای عالی تهران به تحصیل پرداخت و در ۱۳۲۵ از آنجا فارغ التحصیل شد. او سپس در دانشگاه تهران برای خواندن دوره دکتری ادبیات فارسی نامنویسی کرد اما در سال ۱۳۳۰ پیش از آنکه از رساله

۱۹. برای آگاهی بیشتر و نقد عقاید فردید، نک: پرهام ۱۳۴۷ و براهنی ۱۳۶۳، ۳۳۵ -

دکترای خود تحت عنوان «قصه هزار و یک شب» دفاع کند آنجا را ترک گفت (شمس آل احمد ۱۳۶۹، ۴۶۶). در ۱۳۲۳ از مذهب گست و به حزب مارکسیست توده پیوست و در آنجا در مدتی کوتاه در بخش انتشارات حزب به موقعیت بالایی دست یافت. اما در آذر ۱۳۲۶ او و شمار دیگری از روشنفکران، به رهبری خلیل ملکی، بر سر مسائل داخلی حزب انشعاب کردند در حالی که هنوز به اتحاد شوروی وفادار مانده بودند. پس از آنکه رادپوی مسکو آنان را به عنوان خائن محکوم کرد، آل احمد چند سالی از صحنه سیاسی کناره گرفت. اما او در سال ۱۳۲۹ دوباره در سیاست درگیر شد، و آن هنگامی بود که ملکی را به مظفر بقایی کرمانی معرفی کرد و زمانی که آن دو حزب زحمتکشان ملت ایران را در اردیبهشت ۱۳۳۰ تشکیل دادند به آنان پیوست. آل احمد و گروهی از روشنفکران ناراضی، به رغم آنکه در دوران مبارزه برای ملی کردن صنعت نفت، به رهبری محمد مصدق نخست‌وزیر نقش مؤثری بازی کردند، در ۱۳۳۱ آن حزب را ترک گفتند و بار دیگر با همکاری خلیل ملکی یک حزب مستقل با گرایش جهان‌سومی به نام نیروی سوم را بنا نهادند. پس از کودتای ۱۳۳۲ آل احمد همه پیوندهای حزبی خود را گست و بیشتر کار خود را بر علاقه‌های ادبی خویش به عنوان معلم، ادیب، مترجم، و قوم‌نگار متمرکز ساخت و در همان حال یک کوشنده سیاسی مستقل باقی ماند. این تجربه‌ها بر روی سالهای بعدی زندگی او تأثیر گذاشت.

بدین ترتیب سالهای دهه ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ را می‌توان سالهای شکل‌گیری زندگی فکری آل احمد دانست. در این دوران بود که او با اندیشه‌های احمد کسروی، و روشنفکران برجسته‌ای چون صادق هدایت، نیما یوشیج، و خلیل ملکی آشنایی یافت. او از اندیشه‌های هریک از این افراد درسهای متفاوتی آموخت: خداگرایی فرامذهبی^{۲۱} از کسروی، نوشتن داستان کوتاه از هدایت، سبک شعر نو از نیما یوشیج، و کوشندگی سیاسی از ملکی. آل احمد بویژه

مجدوب نیما یوشیج و خلیل ملکی شد، که مانند او، در نقشهای خویش به عنوان شاعر و سیاستمدار روشنفکران و پیشگامانی اهل اندیشه بودند. او نیما را یک شاهکار ادبی فروتن می‌دانست و خلیل ملکی را بسان نمونه بی‌همتای روشنفکری در ایران معاصر می‌ستود. آل‌احمد در نتیجهٔ مجموعهٔ این برخوردها در این دوره مذهب را رها کرد، با مارکسیسم هم‌سخنی کرد و بتدریج به سوی یک ایدئولوژی وامدار به ناسیونالیسم گام برداشت.

در سال ۱۳۴۱ آل‌احمد یک تک‌نگاری را زیر عنوان غرب‌زدگی منتشر ساخت که در اساس گزارشی بود که برای «شورای هدف فرهنگ ایران» در وزارت آموزش و پرورش فراهم آورده بود. اندیشهٔ به وجود آوردن این شورا از محمد درخشش رهبر جامعهٔ معلمان ایران بود که بتازگی در کابینهٔ علی‌امینی وزیر آموزش و پرورش شده بود، آن شورا که ده عضو (از جمله احمد فردید) داشت در آبان و دی ۱۳۴۰ دربارهٔ گزارش آل‌احمد به بحث پرداخت و به این نتیجه رسید که، به علت انتقاد آشکار آن از رژیم، قادر به انتشار آن نیست (درخشش ۱۳۶۸). نگرانی شورا در مورد آن تک‌نگاری موجه از کار درآمد. زیرا همین که آل‌احمد تک‌نگاری را از راه دیگری منتشر ساخت سر و صدای فراوانی به پا شد. سبک بی‌پردهٔ غرب‌زدگی ورود آهسته و دیر هنگام بحث بومی‌گرایی را در دنیای فکری ایران جبران کرد. آل‌احمد، برخلاف ناقدان احتیاط‌پیشه، در زمانی که کشور در حال دگرگونی سریع اجتماعی - اقتصادی بود، پایه‌های اصلی تاریخ اجتماعی و فکری ایران را به چالش کشید. این نکته غرب‌زدگی را برای چند نسل از روشنفکران ایران به صورت کتابی مقدس درآورد، و نام آل‌احمد را به سان بی‌باکترین و مؤثرترین ناقد اجتماعی زمانه بر سر زبانها انداخت. رضا براهنی، نویسنده و منتقد ادبی، اهمیت این کتاب را چنین شرح می‌دهد:

غرب‌زدگی آل‌احمد از حیث تعیین وظیفه کشورهای استعمارزده علیه استعمارگر همان اهمیتی را دارد که مانیفست مارکس و انگلس در

مورد وظایف پرولتاریا در مقابل سرمایه‌داری و بورژوازی و کتاب دوزخیان روی زمین فرانتس فانون در تعیین نقش ملل افریقایی علیه استعمارگران خارجی داشته است. غرب‌زدگی آل‌احمد نخستین رساله شرقی است که وضع شرق را در برابر غرب، غرب استعمارگر، روشن می‌کند، و احتمالاً نخستین رساله ایرانی است که در یک سطح جهانی ارزش اجتماعی دارد^{۲۲}.

گرچه شاید ستایش براهنی آمیخته به زیاده‌روی باشد، ولی این حقیقت دارد که غرب‌زدگی چندین کار مهم برای جامعه فکری ایران انجام داد. نخست آنکه، از راه فراهم آوردن یک ترانزنامه انتقادی از کارنامه صدساله روشنفکری در ایران پیچیدگی‌هایی را که این جامعه در حال تغییر با آن دست به گریبان بود به خوبی آشکار نمود. دوم اینکه غرب‌زدگی با درمیان آوردن دوباره مسئله هویت ملی و قومی، یک جایگزین بومی‌گرایانه را در برابر دیدگاه جهان-میهن نیروهای چپ ایران که در آن برهه از زمان قوی نیز بودند پیشنهاد می‌کرد. سوم اینکه غرب‌زدگی، به سان یک مرثیه سوزناک برای دوران و آداب و رسوم که رفته‌رفته از خاطره‌ها زدوده می‌شدند روند گفتگوی روشنفکری را به سود گفتمان جهان‌سومی و شک‌آور در تمدن غرب و کالاهایش دگرگون ساخت. چهارم اینکه روشنفکران ایران را تلنگری زد تا به خود آیند و با چیرگی فرهنگی بیگانه که می‌رفت تا بر حیات فکری، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران سایه افکند به مبارزه برخیزند.

آل‌احمد نوشته جسورانه خود را با تعریف «غرب‌زدگی» آغاز می‌کند: «مجموعه عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردمان این سوی از عالم حادث شده است بی هیچ زمینه تاریخی و بی هیچ سستی به‌عنوان تکیه‌گاهی و فقط به‌عنوان سوغات ماشین. یا بهتر است بگوییم به‌عنوان

۲۲. رضا براهنی، قصه‌نویسی، چاپ دوم (تهران: اشرفی) ص ۴۶۵.

جانشین مقدماتی آن. « قصد آشکار او آن بود که حساسیت مردم ایران را نسبت به مشکل فزاینده بی‌ریشگی در کشورشان برانگیزد. «به هر صورت سخن از یک بیماری است. عارضه‌ای از بیرون آمده و در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده. مشخصات این درد را بجویم و علت یا علت‌هایش را و اگر دست داد راه علاجش را» (آل‌احمد، ۱۳۴۴، ۲۱).

آل‌احمد از دو زاویه به مفهوم غربزدگی، همچون یک بیماری اجتماعی فاسدکننده، می‌نگرد. «عارضه‌ای از بیرون آمده» و «محیطی آماده برای بیماری» به ترتیب نشانگر بدهای خارجی و داخلی آن احساس دیگربودی است که آل‌احمد به آنها حساس بود. آل‌احمد به پیروی از فریدید نگاه هایدگر به علم و فن آوری را می‌پسندید و، این ابزارهای سروری انسان را جوهر تمدن غرب می‌دانست. او با نظر در ماشین و فن آوری به سان «طلسم» غربزدگی نگرانی اصلی خود را چنین بیان کرد:

«... ما نتوانسته‌ایم شخصیت «فرهنگی - تاریخی» خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل شده‌ایم. حرف در این است که ما نتوانسته‌ایم موقعیت سنجیده و حساب‌شده‌ای در قبال این هیولای قرون جدید بگیریم. حرف در این است که ما تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه تمدن غرب را در نیافته‌ایم، و تنها به صورت و به ظاهر، ادای غرب را درمی‌آوریم - با مصرف کردن ماشین‌هایش - درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفت.» (آل‌احمد، همان، ص ۲۸)

آل‌احمد عقیده داشت که این بیماری می‌تواند به از میان رفتن اصالت فرهنگی، استقلال سیاسی، و سلامت اقتصادی ایران بینجامد. بکارگیری استعاره‌های پزشکی از سوی او برای اشاره به یک عارضه فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی، فراخوانی برای هشاری فکری بود. آل‌احمد، با بهره‌گیری از دوگانه دیرآشنای «ما» و «آنها» و «شرق» و «غرب» خود را چنین وصف می‌کند: «یک

شرقی پای در سنت و شایق به پرشی دویت سیصد ساله برای جبران درماندگی و واماندگی». سپس در ادامه مقایسه خود می‌گوید: «غرب که برخاست ما نشستیم، غرب که در رستاخیز صنعتی خود بیدار شد ما به خواب اصحاب کهف فرو رفتیم.» اما آل احمد در انتقاد از «ما» در درجه اول آن دسته از روشنفکران ایرانی را محکوم می‌کرد که به غرب به عنوان یک گزینه می‌نگرند. او این روشنفکران را مسئول اصلی به وجود آوردن فضایی می‌دانست که آماده ورود و چیرگی غرب بود و از این رو همه متفکران برجسته دوران مشروطیت را چنین محکوم می‌کرد:

«... و تا آنجا که صاحب این قلم می‌بیند این حضرات «منتسکیو»های وطنی (!) هر کدام از یک سوی بام افتادند... همه... بفهمی نفهمی احساس می‌کردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در قبال حمله جبری ماشین و فن آوری تاب مقاومت ندارد و نیز همه به این بیراهه افتادند که پس «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی». اما گذشته از این نسخه نامجزب کلی هر کدام در جستجوی علاج درد به راهی دیگر رفتند. یکی زیر دینگ پلوی سفارت را آتش کرد - دیگری به تقلید از غرب گمان کرد باید «لوتر» بازی درآورد و با یک «رفورم» مذهبی به سنت کهن جان تازه دمید - و سومی دعوت به وحدت اسلامی کرد در زمانی که قتل عام ارمنیان و کردها کوس رسوایی عثمانی را بر سر بازار دنیا کوفته بود.»

(آل احمد ۱۳۴۴، ۸۰)

آل احمد، نزدیک به شیوه‌ای که شادمان با آن فکلی‌ها را وصف کرده، (در دو پانوشت غرب زدگی از شادمان یاد شده است) سبکی از نگارش را به کار می‌گیرد تا با آن خوانندگان را بر ضد «فرد غربزده» برانگیزاند. او غربزده را شخصی می‌داند: «پا در هوا، آب زیر کاه، هر هری مذهب، راحت طلب، بی تخصص، بی شخصیت، قرتی و چشم به دهان غرب دوخته.»

با اینهمه، اشتباه بزرگی است اگر از تعبیرهای جدلی بالا نتیجه بگیریم که خود آل احمد از تأثیرهای غربی برکنار بوده است. برعکس، او از بسیاری متفکران و نویسندگان غربی (در درجه اول اروپایی) تأثیر پذیرفته بود. ژان پل سارتر را بسیار می ستود و او را یک فشارسنج سیاسی و ادبی می دانست که در برابر هرگونه سلطه ای قد برمی افراشت (آل احمد ۱۳۴۵، ۹۱). آل احمد همچنین اندیشه تعهد اجتماعی، به سان جزئی اساسی از وظیفه نویسنده، را از سارتر به وام گرفته بود و به پیروی از وی روشنفکر را «وجدان بیمار» جامعه خطاب می کرد. محمد تقی غیائی، ناقد ادبی، به یاد می آورد که آل احمد پس از بازگشت از فرانسه در سال ۱۳۴۳ از او درباره سارتر می پرسد و غیائی پاسخ می دهد: «سارتر دیگر مرده، اکنون صحبت از میشل فوکوست». آل احمد با شنیدن این سخن پرخاش کنان پاسخ می دهد: «برای ما تازه به دنیا آمده است» (غیائی ۱۳۶۷، ۴۱).

به رغم این واقعیت که فریدید برای اگزیستانسیالیسم سارتر و کامو چندان ارزشی قائل نبود، آل احمد اگزیستانسیالیسم را نخستین جنبش اصیل پس از جنگ می دانست که گرایش به این دارد که شالوده های اندیشه غربی را مورد سؤال قرار دهد.^{۲۳} اما این نیز درست است که تأثیر فکری فریدید آل احمد را واداشت که به آثار هایدگر نیز گرایش یابد. وی بویژه از افکار هایدگر در باره سرشت فن آوری و ماتریالیسم غرب تأثیر گرفت.^{۲۴} آل احمد به پیروی از فیلسوف آلمانی برآن بود که غرب تنها یک موجودیت امپریالیستی نیست،

۲۳. اما به گمان من آل احمد چندان اهمیتی به ضد و نقیض گویی خود نمی داد. او هم کامو و هم سارتر را دوست داشت، و این واقعیت را در نظر نمی گرفت که کامو از اگزیستانسیالیسم «شمالی» سارتر دوری گرفته بود.

۲۴. باید توجه داشت که آل احمد آگاهی دست اولی از سارتر، هایدگر و دیگر فیلسوفان غربی نداشت. او اهل فلسفه نبود و زبانهای فرانسه یا آلمانی را نیز خوب نمی دانست. آشنایی پایه ای او با فلسفه غربی بیشتر از راه گفت و گو با دوستان و همکارانش که در غرب درس خوانده بودند به دست آمده بود.

بلکه قلب پر تپش توسعه تکنولوژیک نیز می‌باشد و لذا باید آن را نه تنها یک ابزار، بلکه یک شیوه تفکر دانست. به باور فن آوری مبادله برابر را میان ملتها اجازه نمی‌دهد، زیرا بعضی از آنها صادرکننده آن و دیگران واردکننده آن هستند؛ بعضی تولیدکننده ماشین و دیگران مصرف‌کننده آنند. آل‌احمد، به عنوان نخستین ناقد پدیده «ماشینیسیم» در ایران بر فروریختن جامعه سنتی خود به دست ماشین چنین افسوس می‌خورد: «ماشین که آمد و در شهرها و دهات مستقر شد، چه یک آسیاب موتوری چه یک کارخانه پارچه‌بافی، کارگر صنایع محلی را بیکار می‌کند. آسیاب ده را می‌خواباند. چرخ ریسه‌ها را بی‌مصرف می‌کند. قالی‌بافی و گلیم‌بافی و نمدمالی را می‌خواباند» (آل‌احمد، ۱۳۴۴، ۹۹) ۲۵. اما آل‌احمد این واقعیت را نادیده می‌گیرد که همین ماشین‌های «بیگانه» باکم کردن ساعت کار کارگران و بالابردن بازده کارشان، از زحمات جانکاه آنان نیز می‌کاهد. او می‌خواست غول افسارگسیخته، یعنی ماشین، را دوباره در شیشه کند و آن را به صورت خدمتکار سربراهی درآورد که همواره از اربابش اطاعت کند. اما درباره اینکه این کار را چگونه می‌توان انجام داد سخن نمی‌گوید. در سراسر غرب‌زدگی هیچ سخنی درباره عملکردهای مثبت ماشین و فن آوری به چشم نمی‌خورد. منتقدان دیگری، از جمله علی شریعتی، داریوش شایگان، احسان نراقی، رضا داوری، مرتضی مطهری، و رضا براهنی، بعدها انتقاد او را از ماشینیسیم دنبال کردند ۲۶. آنچه در

۲۵. برای آگاهی بیشتر از نظر آل‌احمد درباره فن آوری باید رشته تک‌نگاریهای مردم‌شناسانه‌ای را که او در فاصله ۱۳۳۳ و ۱۳۳۹ نوشت مطالعه کرد (رجوع شود به اورازان، تات‌نشینهای بلوک زهره، و جزیره خارک در بتم خلیج). این پژوهشهای مردم‌شناسانه در این موضوع بحث می‌کند که چگونه مدرن‌سازی به شیوه غربی روابط اجتماعی طبیعی را در روستاهای ایران مختل می‌سازد. آل‌احمد، مانند روسهای اسلاوپرست (Slavophile) قرن نوزدهم، عقیده داشت که الگوی ایران برای توسعه و مدرن‌سازی باید با تاریخ، خصایل، ارزشها و نهادهای کشور همخوانی داشته باشد.

۲۶. اما باید گوشزد کرد که شماری از روشنفکران ایرانی از نظر منفی آل‌احمد نسبت به

مورد انتقاد آل احمد از ماشین بیش از هر چیز ناراحت کننده است تقلید طوطی وار او از هایدگر است.

در حالی که انتقاد هایدگر از ماشین در اروپای پس از جنگ جهانی اول (با آنهمه کشتار و ویرانی باورنکردنی که به جا گذاشت) مناسبت داشت، معلوم نیست انتقاد از «ماشینسیم» در ایران دهه های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ چه مناسبتی می توانست داشته باشد. دلمشغولی آل احمد با نقش ماشین او را از درک پیچیدگی فن آوری و سرمایه داری پیشرفته بازداشت. آل احمد، گرچه در مورد بحثهای دهه های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰، مانند نظریه وابستگی جهانی و شمال - جنوب، سخنی نگفت، ولی آشکارا و امدار آمیزه ای از این بحثها بود. نظریه غربزدگی او را می توان روایتی بی سر و سامان از نظریه وابستگی جهانی دانست.^{۲۷} شک نیست که آل احمد در دامن زدن به این گفتمان در ایران تنها نبود.^{۲۸} تأثیر پژوهشگران غربی در کتاب دیگر آل احمد نیز پیدا است. در این

→

ماشین و فن آوری انتقاد کردند. یکی از منتقدان، با اشاره به آل احمد، نوشت: «عده ای نیز در کار آند تا دشمنی با بورژوازی غرب را تبدیل به دشمنی با ماشین بیجان کنند. نظریه اینان شبیه به آن اعتقاد قدیمی است که صورتکی از دشمن با موم یا چیزی شبیه به آن می ساختند و با زخم زدن به آن صورتک می پنداشتند که به دشمن زخم زده اند. نه! ماشین که در غرب، در دست طبقه بورژوا، موجب ذلت شرق شده، در دست شرقی وسیله حتمی دفاع است (به شرط آن که خود بسازد و خود به کار برد). نمی توان با تیر و کمان به جنگ جت رفت (رحیمی ۱۳۴۷، ۳۹)». برای پاسخهای انتقادی دیگر به آل احمد، نک: آشوری ۱۳۴۵؛ مؤمنی ۱۳۴۶.

۲۷. برای یک ارزیابی از نظریه وابستگی جهانی و نحوه کاربرد آن از سوی روشنفکران ایرانی، نک: مشایخی ۱۹۸۷.

۲۸. شماری از کتابهایی که کمابیش همزمان با کتاب آل احمد منتشر شد و همین پیام را می رساند، عبارت بود از ناهماهنگی رشد اقتصادی و اجتماعی در دنیای معاصر، از عبدالرحیم احمدی؛ مسائل کشورهای آسیایی و آفریقایی، از مجید رهنما؛ و میراث خوار استعمار، از مهدی بهار. علاوه بر اینها، آثار سراپا انتقادی امه سه زر، فرانتس فانون، تیور منده، و آلبر می درباره استعمار نیز به صورت ترجمه در دسترس بودند.

کتاب دو جلدی، که نام نیشدار در خدمت و خیانت روشنفکران را بر خویش دارد، آل احمد به باز کردن بحثهای بیشتری در باب تاریخ جنبش روشنفکری ایران دست می برد^{۲۹}. او اشرافیت، روحانیت، مالکان و رؤسای ایلات، و طبقه متوسط شهری را چهار زادگاه روشنفکری ایران معرفی می کند. آل احمد از این گروه آخری با عنوان «لایق ترین زادگاههای روشنفکری» یاد می کرد و اعضای آن را «امیدهای» جنبش فکری آینده ایران به حساب می آورد. با اینهمه، او از این گروه انتقادی سخت نیز می کند. آل احمد روشنفکران غیر مذهبی ایران را به علت جدایی آنها از توده ها، سطحی بودنشان، بی خبری یا مخالفتشان با باورهای سنتی اکثریت، و همکاریشان با طبقات حاکم، مورد انتقاد قرار می دهد و نتیجه می گیرد که برای اصلاح این وضع باید روشنفکران با روحانیان، که از نظر تاریخی دومین ستون اصلی روشنفکری و نارضایتی در ایران بوده اند، اتحادی به وجود آورند. برخورد آل احمد با اندیشه غربی و فرایند نوگرایی او را به سوی بومی گرایی می راند. روند فکر آل احمد آنچنان که در غرب زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران باز نموده شده است، گویای باورمندی وی به امکان پاسداری از آداب و سنت بومی در کالبد مذهب شیعه است. گرچه این دو کتاب نشان دهنده گرایش نویسنده به درهم آمیختن اندیشه های گوناگون است - وی به مناسبت از ناسیونالیسم ایرانی، تحلیل اقتصادی مارکسیستی، و انگزستانسیالیسم اروپایی مایه می گیرد - ولی، می توان بر یک گرایش مذهبی نیرومند در گفتمان آل احمد انگشت نهاد. (نک: میراحمدی ۱۳۵۷). به باور او از آن زمان که سلسله صفوی با تکیه بر شیعه گری به حفظ استقلال ایران در برابر امپراتوری عثمانی پرداخت، مذهب شیعه در کُنه روحیه اجتماعی ایرانیان جایگاه ویژه ای یافته است. آل احمد اسلام شیعه را

۲۹. ای بسا که آل احمد در گزینش عنوان این کتاب از کتاب کلاسیک ژولین بندا (۱۸۶۷ - ۱۹۵۶) به نام خیانت روشنفکران (۱۹۲۷) الهام گرفته باشد که در آن ادعای علیّه روشنفکران غربی آورده شده است: Julien Benda, *La Trahison des clercs*.

عنصری تفکیک‌ناپذیر از هویت ایرانی قلمداد می‌کرد و از این رو تجدید حیات اسلام شیعه را کارآمدترین «واکسن» در برابر بیماری واگیر غربزدگی تشخیص می‌داد و روحانیان را باصلاحیت‌ترین «پزشکانی» تلقی می‌کرد که می‌توانند این واکسن نجات‌دهنده هویت را فراهم سازند. احترام زیاد او برای روحانیان بدین علت بود که آنان را تنها گروه مهم اجتماعی در ایران می‌دانست که در برابر تسلط غرب تسلیم نشدند. آل‌احمد عقیده داشت که روحانیان چهار مزیت ویژه دارند که آنان را متحد با ارزشی برای روشنفکران غیرمذهبی می‌سازد: آنان، به علت ماهیت حرفه‌شان، بهره‌ور از دانشند. از آنجا که بیشتر از طبقات پایین اجتماع برمی‌خیزند بیشتر از نظر فکری رادیکال هستند؛ توده مردم به آنان، همچون نگهبانان ایمان، اعتماد دارند؛ و سرانجام آنکه، به علت توانایشان در سخن گفتن به زبان توده‌ها، می‌توانند در برانگیختن مردم به قیام اجتماعی یا سیاسی مؤثر باشند. در این مورد آل‌احمد به نقشی تاریخی اشاره می‌کند که روحانیان در حوادثی چون تحریم تنباکو، انقلاب مشروطه، ملی شدن صنعت نفت، و قیام خرداد ۱۳۴۲ به رهبری آیت‌الله خمینی بازی کردند. آل‌احمد از بی‌اعتنایی روشنفکران به این حادثه آخری چنان خشمناک گشت که اندکی پس از آن نوشتن در خدمت و خیانت روشنفکران را آغاز کرد. تراصلی آل‌احمد این بود که در صد ساله اخیر تاریخ ایران «هر جا روحانیت و روشنفکران زمان با هم و دوش به دوش هم یا در پی هم می‌روند در مبارزه اجتماعی بُردی هست و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول. و هر جا که این دوازده در معارضه با هم در آمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به تنهایی در مبارزه شرکت کرده‌اند از نظر اجتماعی باخت هست و پسرفت و قدمی به سوی قهقرا». (آل‌احمد ۱۳۵۷، ج ۲: ۵۲). او عقیده داشت که برای آسان شدن این همکاری، روشنفکران باید دست خود را به سوی روحانیان و توده‌ها دراز کنند و روحانیان نیز باید از محافظه‌کاری دست بردارند.

حسن نظر آل احمد به روحانیان شامل میراث فکری شرق نیز می‌شد. او عقیده داشت که گرایش به غرب روشنفکران ایرانی باید با یک نگرش شرقی‌تر متعادل گردد. بویژه هند را سرمشقی می‌دانست که روشنفکران ایران می‌توانند از آن الهام بگیرند. این نظر بر چند پایه استوار بود. هند، هم‌ستهای غنی مذهبی و هم پیوندهای تاریخی نیرومند با ایران داشت. ازین گذشته هندوستان یک جنبش نیرومند ضداستعماری و دولتمرد و متفکری در سطح جهانی، مهاتما گاندی (۱۸۶۹ - ۱۹۴۸)، را در سالهای اخیر به وجود آورده بود. آل احمد شیوه توده‌گرا و وجهه مردمی گاندی را می‌ستود، و او را یک الگوی فکری می‌دانست که بیش از آنچه به منافع طبقاتی خاصی وابسته باشد به ایده‌آل‌های آرمانشهری خود متعهد بود. او علاوه بر این، گاندی را دارای کاملترین بینش درباره استقلال جهان سوم می‌دانست (آل احمد، ۱۳۵۷، ج ۱: ۱۶۹). آل احمد تا آنجا پیش رفت که هند را مادر تمدنی ایران خواند و حتی پیشنهاد کرد که ایران باید به جای فرستادن دانشجویان به غرب آنها را به هند و ژاپن روانه کند. بدین سان، آل احمد بسیاری از روشنفکران و مترجمان ایرانی را تشویق کرد که در مورد زبانهای شرقی مطلب بنویسند و از آن زبانها ترجمه کنند.^{۳۰}

این پیشنهادی درست بود زیرا بیشتر ایرانیان درس خوانده از تحولات فکری در کشورهای همسایه شرقی خود کاملاً بی‌خبر بودند (و هنوز هستند). ریچارد فرای، استاد ممتاز زبانهای خاور نزدیک در دانشگاه هاروارد، که از ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۳ مدیر مؤسسه آسیا در دانشگاه پهلوی شیراز بود، گفته بود «دانشگاههای ایران به دانشجویان خود درباره خاور دور و حتی هند همسایه

۳۰. داریوش شایگان حکایت می‌کند که در یکی از موارد معدودی که او آل احمد را دیده بود آل احمد به او به خاطر دو جلد کتابی که درباره ادیان و مکتهای فلسفی هند نوشته بود (شایگان ۱۳۴۶) تبریک گفته و ذکر کرده که از آن کتاب بسیار لذت برده بود. (شایگان ۱۳۶۸).

چیزی نمی آموختند، ولی درباره تاریخ اروپا و حتی امریکا درسهایی می دادند» (فرای ۱۹۸۴). در اواخر دوران پهلوی این وضع تغییر کرد و آن هنگامی بود که تنی چند استاد برای آموزش دوره‌هایی درباره هندشناسی و فلسفه شرقی به خدمت گرفته شدند. با اینهمه، روشنفکران غیر مذهبی ایران در مورد گرایشهای فکری و ادبی اروپا و امریکای شمالی، و حتی امریکای لاتین، آگاهی زیاد داشتند، اما از آنچه در نزدیکی آنها در کشورهای همسایه‌ای چون هند، پاکستان، افغانستان، ترکیه، و جهان عرب، اتفاق می افتاد تا حدود زیادی بی خبر مانده بودند.

باید این اعتبار را به آل احمد داد که نگذاشت گفتمان بومی گرایی تنها در حلقه اصحاب مدرسه باقی بماند. او توانست بومی گرایی را به پاره درشتی از گفتمان مدرن سیاسی در ایران تبدیل کند. پس از آل احمد دیگر، برای روشنفکران ایران ناممکن است که از برخورد فرهنگی خود با تمدن معاصر غرب سخن گویند بدون آنکه موضع خود را در برابر نظریه غربزدگی او روشن سازند. با اینهمه، انتقاد آل احمد از روشنفکران نقضهای بسیار دارد. او روشنفکران را مروجین غربزدگی می پنداشت اما نمی گفت که اینان به سان یک گروه اجتماعی که به قول آرتو کسلر همچون میخچه پا حساسند، تنها بازتابی از دوگانگی ساختاری و تضادهای درونی جامعه خویش هستند. جامعه‌ای که به سرعت در بازار جهانی سرمایه فرو می رفت، شهری می شد، صنعتی می گردید، طبقات اجتماعی آن متمول می گشت و به بازتعریف خود نیاز پیدا می کرد. آل احمد به ناروا روشنفکران را تنها مسئول رنجها و بدبختیهای جامعه‌شان می دانست. گویی میان این روشنفکران و جایی که در آن پرورش یافته بودند هیچ رابطه‌ای وجود نداشت. گویی آنان علفهای هرزه‌ای بودند که به خواست خود روئیده بودند. باری، آل احمد جای علت و معلول را با یکدیگر اشتباه گرفته بود! ارزیابی انتقاد آمیز وی، روشنفکران، و نه روابط اجتماعی را، به محاکمه می کشد. گویی در بحثی خیالی با آل احمد

است که ژان پل سارتر می‌گوید: «روشنفکر که پدیده جوامع از درون پاره است، در عین حال شاهد آنهاست، 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 بار آورده است.» (سارتر ۱۳۶۳، ۲۴۴).

رنجش آل‌احمد از روشنفکران را باید بر زمینه وضع فکری گنج‌کننده‌ای بررسی کرد که این گروه در دوران پس از جنگ جهانی دوم به آن دچار بود. این نسلی بود که از حمله اتمی به هیروشیما و ناگازاکی، جنگ سرد، استالین‌زدایی، جنگ ویتنام، شورشهای دانشجویی، و نیز دیکتاتوریهای بومی، وابستگی اقتصادی و قیامهای ملی در تب و تاب بود. آل‌احمد به نسلی تعلق داشت که از غرب الهام می‌گرفت و در همان حال آن را دشمن سیاسی خود می‌دانست؛ نسلی که نسبت به غرب حالت بیگانه‌هراسی داشت و با اینهمه، از اندیشه‌های متفکران برجسته آن وام می‌گرفت؛ نسلی که از مذهب و سنت‌گرایی می‌ریمید و با وجود این به سوی آنها کشیده می‌شد؛ نسلی که آرزوی هدفهای مدرنیستی مانند دموکراسی، آزادی، و عدالت اجتماعی را در سر می‌پروراند ولی در مورد پیش‌زمینه‌ها، ترازنامه تاریخی و مشکلات آنی همین ایده‌آلها در شک و تردید به سر می‌برد. آل‌احمد، به عنوان روشنفکر برجسته این دوران، نمونه آشنا و تمام عیار این تب و تاب ذهنی بود. او نماینده نسلی از روشنفکران ایرانی بود که هم از لیبرالیسم و هم از سوسیالیسم، به سان گزینه‌های سیاسی، سرخورده بود. ناخشنودی آل‌احمد از لیبرالیسم به علت این واقعیت بود که غرب، به رغم قولی که برای حمایت از دموکراسی می‌داد، تمامی آنچه برای ایران به سوغات آورده بود استعمار کهنه و نو و پشتیبانی از حاکمان خودکامه بود. باید به یاد داشت که آل‌احمد در همان زمانی در ایران به عنوان منتقد اجتماعی شکوفا شد که بعضی از حساس‌ترین ذهنهای جهان فکری غرب، کسانی چون آلبر کامو (۱۹۱۳ -

(۱۹۶۰)، اریک فروم (۱۹۰۰ - ۱۹۸۰)، هربرت مارکوزه (۱۸۹۸ - ۱۹۷۹)، ژان پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰)، جورج برنارد شا (۱۸۵۶ - ۱۹۵۰)، و آرنولد توین بی (۱۸۸۹ - ۱۹۷۵)، و پیش از آنها اسوالد اشپنگلر (۱۸۸۰ - ۱۹۳۶)، و هانری برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱)، در مورد شایستگیها و مسیر آینده تمدن غربی تردیدهایی ابراز کرده بودند. همچنین سرخوردگی او از سوسیالیسم نتیجه افزون طلبی شوروی، شکست سوسیالیسم موجود در برآورده ساختن وعده‌های فراوان خود، و نگرش فرمانبردارانه رهبری حزب توده در برابر خواستها و سیاستهای شوروی، بود.^{۳۱}

روی آوردن آل احمد به مذهب همچنین بیانگر رویگردانی ایدئولوژیک خیل گسترده‌ای از روشنفکران ایران بود. اندیشه‌های لادری (آگوستینیک)، خداناباوری (آتئیستی)، و خداگرایی فرامذهبی (دئیستی) میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، احمد کسروی، علی دشتی، تقی ارانی، و صادق هدایت، اینک جای خود را به اسلام ستیزه گر و اجتماعی داده بود. در نگاه ابرازگرایی آل احمد مذهب شیعه یک ایدئولوژی مناسب برای بسیج سیاسی بود.^{۳۲} همچنین جریان حوادث در هند، الجزایر، و ویتنام،

۳۱. در این مورد مقایسه‌ای میان سفر روس آل احمد، که پس از سفر کوتاهی در ۱۳۴۳ به اتحاد شوروی نوشته شده بود، با بازگشت از شوروی آندره ژید (۱۳۱۵) و نوشته نامرئی؛ یک زندگینامه (*The Invisible Writing: an autobiography*) اثر آرتور کسلر (۱۳۳۳) همانندی چشمگیری وجود دارد. آل احمد، علاوه بر ترجمه بازگشت از شوروی و مانده‌های زمینی ژید (با همکاری پرویز داریوش)، توانست قمارباز داستایفسکی، بیگانه (با همکاری اصغر خیره‌زاده) و سوء تفاهم کامو، دستهای آلوده سارتر، کرگدن و تشنگی و گشنگی (با همکاری منوچهر هزارخانی) اوژن یونسکو، و عبور از خط (با همکاری محمود هومن) ارنست یونگر را ترجمه کند.

۳۲. منوچهر هزارخانی، دوست نزدیک آل احمد، می‌گوید چشم‌اندازی که آل احمد برای آینده ایران می‌دید از روی الگوی انقلاب الجزایر بود. او گفت وگویی را حکایت می‌کند که در آن آل احمد به هزارخانی می‌گوید: «شما [چپها] چطور نمی‌فهمید که

و جنبشهای شورشی اروپایی در دهه ۱۹۶۰ میلادی که روحانیان چپرو در آنها نقشی پیشروانه بازی کردند، او را امیدوار کرده بود. یکی از دستاوردهای مهم آل احمد از میان بردن فاصله میان روشنفکران مدرن و روحانیان بود. او کوشید تا از راه قانع کردن روشنفکران مدرن به اینکه روحانیان تنها قشری در ایران بوده‌اند که در برابر تسلط غرب تسلیم نشدند، لحن ضد مذهبی آنان را ملایم سازد. و از دیگر سو روحانیان را قانع کند که اتحاد روحانیان - روشنفکران تنها راه مؤثر برای به مبارزه خواندن حکومت استبدادی شاه است. بنابراین شگفتی ندارد که آثار آل احمد را هم در دانشگاهها و هم در حوزه‌های علمیه به گونه‌ای جدی می‌خواندند و مورد بحث قرار می‌دادند. افرادی در هر دو سوی این شکاف تاریخی به برقراری یک رابطه دوستانه علاقه نشان دادند و چیزی نگذشت که این امر به تحقق پیوست.

→
سلولهای حزب کمونیست را باید در داخل مسجدها تشکیل داد؟ الجزایریها که نه مسلمان بودند و نه مثل شما کمونیست متعهد، این را فهمیدند و برنده شدند» (هزارخانی ۱۳۶۳).

خرده فرهنگ مذهبی

بدین سان آنان یک مدرنیته تناقض مند را به نمایش گذاشتند: اندیشه‌ها امروزی است و نگرشها کهنه و دیروزی.

اکتاویوپاز، یک زمین، چهار یا پنج جهان (۱۹۸۵)

روندی را که به انقلاب ۱۳۵۷ انجامید با برجسبهای گوناگونی مانند تجدید حیات اسلامی، بنیادگرایی اسلامی، و بازگشت اسلامی وصف کرده‌اند؛ برجسبهایی که شالوده‌اش در تاریخ غربی است یا از نفرت فرهنگی نسبت به جهان مسلمان ریشه گرفته است، یا هردو. در غرب، فرایندی را که به انقلاب انجامید یا پس از انقلاب پیش آمد، بیشتر واکنشی از سوی بخشهای سستی جامعه ایران در برابر مدرن سازی سریع و اندیشه پیشرفت دانسته‌اند.

فصلهای چهارم و پنجم کتاب این نکته را نشان می‌دهند که آنچه در ایران اتفاق افتاد بسیار پیچیده تر از آن تئوری‌هایی است که نظریه پردازان مدرن سازی پرداخته‌اند. این فصلها با بررسی اندیشه‌ها، کردارها، و برنامه‌های

سیاسی نیروهای روحانی و روشنفکران مذهبی استدلال می‌کنند که آنچه رخ داد را باید گسترش «خرده فرهنگ مذهبی‌ای» دانست که از همتای غیرمذهبی خود خلاق‌تر، دیرپاتر، و مردم‌پسندتر بود. خرده فرهنگی که «سیاسی کردن اسلام» را دربر داشت، و آن را به‌سان یک رکن کلیدی فعالیت و رقابت سیاسی درآورد. به اسلام اینک در چهرهٔ یک ایدئولوژی برتر درمی‌آمد که می‌توانست به توده‌ها هویت و مشروعیت بدهد و آنان را بسیج کند. اسلام سیاسی شده، به‌نوبهٔ خود، دیگری بودن دولت، غرب، و نیروهای غیرمذهبی (سکولاریست) را رواج داد. برای شناخت سیر تکوین این دیگرسازی باید به سه نکته نظر دوخت: کاهش قدرت روحانیت در برابر رژیم شاه، چالش ایدئولوژیکی که نیروهای غیرمذهبی به وجود آورده بودند و نیازی که به واکنش در برابر آموزه‌های فلسفی و شیوهٔ سیاسی غرب به‌طور کلی حس می‌شد.

دست یافتن روحانیان به قدرت سیاسی در بهمن ۱۳۵۷ را می‌توان زائیدهٔ برتریهای نسبی زیر دانست: استقلال مالی از دولت؛ شبکه‌های ارتباطی نیرومند؛ وجود واعظان و روضه‌خوانان زبردست؛ تعدد مراکز قانونی همایش (مساجد، حوزه‌های علمیه، انجمنهای اسلامی، بنیادهای خیریه)؛ مناسبتهای متعدد مذهبی؛ بهره‌مندی از شخصیت‌های تاریخی - اسطوره‌ای؛ شعارهای توده‌گرا؛ پشتیبانی مالی بازار؛ رهبری متمرکز با ساخت سلسله‌مراتبی؛ بهره‌وری از برنامه عمل سیاسی؛ و کاربست کمکی که دولت برای مقابله با نیروهای چپ در کف روحانیان می‌نهاد.

فضای ویژهٔ تاریخی

از زمانی که حکومت صفویه تشیع را به‌عنوان مذهب رسمی کشور پذیرفت فرهنگ سیاسی ایران بر دو ستون مذهب و دولت استوار گردید. رابطهٔ

روحانیان و دربار شاهی، به عنوان دو ستون فقرات زندگی سیاسی ایران، گاه دوستانه و گاه دشمنانه بوده است. به رغم تاریخنگاریهای تجدیدنظرطلبانه‌ای که مدعی است روحانیان شیعه همواره و به گونه‌ای گسترده و فعال نقشی مخالف دولت داشته‌اند، باید گفت که رابطه میان این دو رکن همواره در تغییر بوده است.^۲ پیوند دوستانه در دوران صفویه، رابطه غیر صمیمی - خصمانه در دوران قاجار و برخوردهای مؤدبانه - رویارویانه در دوره پهلوی بی‌اعتباری این‌گونه تاریخ‌نویسهای خام اندیشانه را برملا می‌سازد. روحانیت از نظر تاریخی منافع مشترک زیادی با دربار داشته است. حفظ وضع موجود، دفاع از مالکیت خصوصی، همکاریهای زیرکانه سیاسی برای بهره‌برداری از امتیازهای اجتماعی، و مخالفت مشترک با جنبشهای آشوب‌انگیز بدعتگذارانه، رادیکال، و غیر مذهبی، بعضی از زمینه‌های اشتراک منافع این دو را سامان می‌داده است. از سوی دیگر، این دو رکن به سودای سروری بیشتر، پشتیبانی مردمی، و پیروان زیادتر، و نیز به سبب منافع اقتصادی، یکدیگر را به مبارزه می‌خواندند.

با تاجگذاری رضاشاه در ۱۳۰۴ موازنه قدرت به زیان روحانیت برهم خورد. غیرمذهبی ساختن قلمروهایی چون آموزش، رسانه‌های ارتباط جمعی، دادگستری، و سیاست، همراه با تغییر قوانین مدنی و آداب لباس پوشیدن، دادن حقوق قانونی به زنان، پاکسازی زبان از راه پالایش واژه‌های عربی، همه از نشانه‌های این دگرگونی بودند. پادشاهی محمدرضاشاه رابطه این دو نهاد را وخیم‌تر ساخت. نفوذ سیاسی رو به کاهش روحانیان، که در کم‌شدن حضور آنان در مجلس شورا و نهادهای دیگر دولتی بازتاب یافت، یکی از علت‌های نگرانی بود. از آن مهم‌تر این بود که رژیم تصمیم گرفت سرچشمه وفاداری و هویت ایرانی را از مذهب به میراث پادشاهی پیش از

۲. برای نمونه‌ای از این شیوه تجدیدنظرطلبانه پژوهش تاریخی، نک: الگار ۱۹۷۲. برای انتقادی از این نظر، نک: فلور ۱۹۸۳.

اسلام منتقل سازد. جشنهای پرخرج دو هزار و پانصدمین سال آغاز پادشاهی در سال ۱۳۵۰، و فرمانی که در فروردین ۱۳۵۵ برای تغییر شیوه گاهشماری از هجرت پیامبر به زمان تاجگذاری کورش صادر شد، تنها دو نمونه آشکار از به مبارزه خواندن مشروعیت اسلامی از سوی رژیم شاه بود. علاوه بر همه اینها، نزدیک شدن هرچه بیشتر حکومت با غرب سکولار، قدرتمند و صاحب فن آوری برتر بر دغدغه خاطر روحانیت محافظه کار می افزود.

هنگامی که دولت اجرای برنامه اصلاحات ارضی خود را آغاز کرد، و در آذر ۱۳۴۳ تصمیم گرفت سازمان اوقاف را نیز به نخست وزیری بسپارد، تا بر املاک موقوفه نظارت بیشتری داشته باشد، روحانیت دریافت که این امر می تواند استقلال مالی آنها را خدشه دار کند. رژیم شاه بر آن بود که با در دست گرفتن نظام جمع آوری و تقسیم درآمد موقوفات، از آن همچون اهرمی برای مهار روحانیت هوادار و مخالف خود استفاده کند.^۳ نکته آخر آنکه گسترش طبقه متوسط جدید دامنه خرده بورژوازی سنتی، که پایگاه اصلی روحانیت را تشکیل می داد، را کاهش می داد. همچنین به دلیل افزایش دبستانها، دبیرستانها، و دانشگاهها، شماره طلاب حوزه های دینی نیز رو به کاهش بود.

روندهایی که برشمرديم دلایل کافی به دست روحانیت داد تا دولت را یک «غیر» دشمن بداند. این غیریت دوره ای از تأمل، تجدید سازمان، و سرانجام پیروزی را برای دستگاه روحانیت به بار آورد. براین ترنر نظریه جامعه شناختی ای را که برابر آن ویژگی اقتصادی سرمایه داری کاهش چشمگیر

۳. امیرعباس هویدا، برای رسیدن به این هدفها، نصیر عصار، پسر سید محمدکاظم عصار کلام شناس برجسته و استاد دانشگاه، را به ریاست سازمان اوقاف منصوب کرد (۱۳۴۴-۱۳۵۱). اما این سازمان نتوانست وظایفی را که برایش در نظر گرفته شده بود انجام دهد، زیرا از همان آغاز در معرض اتهام پارتی بازی و فساد قرار گرفت. نک: عصار ۱۹۸۲، ۶۵-۶۰.

اهمیت مسیحیت را در پی داشته است نقد می‌کند. به باور وی قدرت مسیحیت در جهان مدرن در ارتباطی مثبت و تنگاتنگ با رشد دولت - ملت‌های اروپایی قوام گرفت. به عبارت دیگر، هنگامی که دستگاه‌های نهادی دولت گسترش یافت کلیسا نیز به‌عنوان یک نهاد ملّی رشد پیدا کرد (ترنر ۱۹۸۸). می‌توان رابطه روحانیت - دولت در دوران پهلوی را نیز به همین شیوه واریسی کرد. افزایش قدرت دستگاه دولتی در زمان دو پادشاه پهلوی نتایج متناقضی داشت. از سویی قدرت پیشین روحانیان را کاهش داد؛ اما از سوی دیگر دستگاه روحانیت را به‌سان تنها نیروی سیاسی که می‌تواند در برابر قدرت دولت قد علم کند جلوه‌گر ساخت. در واقع انحصار قدرت در دست دولت روحانیت را مجبور کرد که بیشتر به توده‌ها روی آورد. پوپولیسیم، به‌عنوان مخزن اصلی گفتمان طبقه روحانی، جای نخبه‌گرایی (الیتسیم) را گرفت.

روحانیت دریافت که برای به چالش کشیدن دولت و بهره بردن از پشتیبانی مردم، نخست به یک خانه‌تکانی جدی فکری و سازمانی نیاز دارد. اینان دریافتند که نمی‌توان در برابر موجی از آموزه‌های فلسفی غربی - که در کالبد اندیشه‌های مارکس، نیچه، داروین، آگوست کنت و غیره تجسم یافته و به گفتمان فلسفی ایرانی راه یافته بود - برای همیشه دست به سینه نشست. به‌گمان ایشان می‌بایست با این آموزه‌ها که در گذشته به کاهش نفوذ مذهب در غرب کمک کرده بود، دست و پنجه نرم کرد. «تعطیل گفتمان» (اصطلاح هربرت مارکوزه) دیگر وسیله مؤثری برای مبارزه با شکاکان و ملحدان نبود.

پاسخ روحانیت به این چالش را می‌توان در چارچوب آنچه ماکس وبر از آن با نام عقلانی کردن زندگی یاد کرده تحلیل نمود. عقلایی کردن دخل و خرجها، کاوشهای نظری هدفمند در عرصه الهیات، طبقه‌بندی کردن و منسجم نمودن برنامه درسی حوزه‌های علمیه، به وجود آوردن شبکه‌های ارتباطی گسترده در سراسر کشور، و همکاری در راه انداختن بنگاههای انتشاراتی مذهبی، تنها چند حرکت اصلاحی عقلانی‌سازانه از سوی روحانیت ایران در

دوران پس از جنگ دوم جهانی بود.

می‌توان گفت که جنبش اصلاحی از زمان آیت‌الله العظمی حسین بروجردی آغاز شد که از سالهای میانی دهه ۱۳۲۰ تا زمان درگذشتش در سال ۱۳۴۰ بالاترین مرجع تقلید جهان تشیع تلقی می‌شد. او در حالی که نگرشی محافظه‌کارانه داشت و کناره‌جویی از درگیری سیاسی را تشویق می‌کرد، سعی بسیاری در به‌راه انداختن یک جنبش اصلاحی در صنف روحانیت به کار بست. یکی از شاگردان برجسته او مزایا و خدمات او را چنین برمی‌شمارد: متمرکز ساختن فرایند تقسیم کمکهای مالی میان رهبران و حوزه‌های علمیه؛ توسعه شیوه‌های حسابداری برای ثبت تمامی بده و بستانهایی از این نوع؛ فرستادن مبلغان مذهبی مسلمان به کشورهای غربی (مانند آلمان غربی و امریکا) برای ترویج اسلام؛ برقراری پیوندهای نزدیکتر میان علمای شیعه و سنی در ایران و جهان عرب در راه وحدت اسلامی؛ بنیانگذاری دبستانها و دبیرستانهای نوین به سرپرستی افراد متدین؛ کمک به ساختن مساجد و حوزه‌های علمیه در سراسر ایران؛ و تشویق طلاب علوم دینی به کسب تخصص در دیگر شعب علوم اسلامی به جای مسئله‌سازیهایی فرضی و تخیلی در حوزه فقه (مطهری ۱۳۴۱ الف).

رحلت آیت‌الله بروجردی به یک دوره سردرگمی در مسئله جانشینی انجامید. بعضی از روحانیان نگران بودند که حکومت، خود یکی از آیات عظام را انتخاب کرده، با وی بیعت کند و از این طریق روحانیت را در برابر یک عمل انجام‌شده قرار دهد. این نگرانیها نسل جوانتر روحانیان را واداشت تا «وظایف و شرایط انتخاب مرجع تقلید را مورد بررسی قرار دهند» (لمبتون ۱۹۶۴، ۱۱۹). اندکی پس از درگذشت بروجردی گروهی از اصلاحگران اجتماعی، که دو دهه بعد شخصیت‌های برجسته انقلاب ۱۳۵۷ شدند، گردهم آمدند تا راهکار مناسبی بجویند.^۴ در دی ماه ۱۳۴۱ حاصل گفتگوی اینان در

۴. اینان از جمله عبارت بودند از آیت‌الله سید محمد بهشتی، سید مرتضی جزایری،

کتابی به نام بحثی درباره مرجعیت و روحانیت منتشر شد. این کتاب را بعضی به عنوان «مهمترین اثری که در پنجاه سال اخیر در ایران منتشر شده است» ستوده‌اند (اخوی ۱۹۸۰، ۱۱۹). در مقدمه چاپ دوم کتاب در اهمیت آن گفته شد: «این کتاب که به قلم گروهی از دانشمندان و روحانیان عالم و فاضل نگارش یافته است و برخی از نویسندگان عالیقدر آن دارای درجه عالی اجتهادند و از محققین و مؤلفین درجه اول جهان اسلام به شمار می‌روند، همان‌طوری که انتظار می‌رفت موج عظیمی ایجاد کرد و از نظر باریک‌بینان و روشن‌اندیشان نمونه یک روشنفکری عمیق و طلیعه یک نهضت ریشه‌دار اصلاح‌طلبانه در محیط مقدس روحانیت تلقی گردید. این کتاب نشان داد که محیط مقدس روحانیت دارای آنچنان رشد عقلانی است که می‌تواند بر طبق موازین دقیق علمی و اجتماعی از خود انتقاد کند و درصدد چاره‌جویی برآید.»

اخوی (۱۹۸۰، ۱۱۹-۱۲۰) تصمیمهای اساسی گروه را که در کتاب آمده چنین خلاصه می‌کند:

- ۱- نیاز به یک سازمان مستقل مالی برای روحانیت؛ ۲- لزوم یک شورای فتوا، یعنی مجمعی دائمی از مجتهدین که اعضای آن از سراسر کشور باشند و در مورد مسائل مربوط به قانون یک نظر موثق مشترک بدهند؛ ۳- این عقیده که بدون مرجعیت و تقلید وجود جامعه شیعه ممکن نیست؛ ۴- تفسیری از اسلام به عنوان یک شیوه کامل زندگی که مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را دربرگیرد؛ ۵- نیاز به جانشین کردن اخلاق، عقاید، و فلسفه، به جای فقه در دروسهای مدارس علوم دینی؛ ۶- نیاز به مفهوم تازه‌ای از رهبری جوانان بر پایه فهم درست

→

آیت‌الله مرتضی مطهری، علامه محمد حسین طباطبایی، آیت‌الله محمود طالقانی، و حاج سید ابوالفضل موسوی مجتهد زنجان، و مهندس مهدی بازرگان به‌عنوان یک غیر معتم.

مسئولیت؛ ۷- توسعهٔ اجتهاد به عنوان ابزاری نیرومند برای تطبیق اسلام با شرایط متغیر؛ ۸- تجدید حیات اصل منسوخ شدهٔ امر به معروف و نهی از منکر، همچون وسیله‌ای برای بیان ارادهٔ مشترک و عمومی؛ ۹- ایجاد تخصص در میان مجتهدین و موکول کردن تقلید به این امر؛ ۱۰- نیاز به یک روحیهٔ متقابل و جمعی برای غلبه بر فردگرایی و بی‌اعتمادی که بر فرهنگ ایران چیره است.

این تصمیمها نشانهٔ دو دگرگونی مهم در دستگاه روحانیت بود. نخستین دگرگونی به تکاپوئی برای به دست آوردن قدرت و به منظور سیاسی کردن اسلام بود (تصمیمهای ۱، ۴، ۶، ۸، و ۱۰). مطهری، بهشتی، و بازرگان و دیگر سیاسی‌اندیشان عقیده داشتند که نهاد روحانیت، در صورتی که روحانیان همچنان بر عقاید قشری خود پافشاری کنند، نخواهد توانست دولت و مخالفان غیر مذهبی خود را به مبارزه بخواند. به باور آنان روحانیان ادبیات یا سازمان سیاسی نداشتند؛ و بیش از اندازه سرگرم موضوعهای غیرسیاسی، غیراجتماعی، و غیر امروزی بودند؛ یا از موقعیت خود سوءاستفاده می‌کردند یا همدست دولت می‌شدند، یا هردو؛ چیزی برای عرضه کردن به جوانان ایرانی نداشتند؛ و گاه در میان خودشان ناهنجاری‌های رفتاری دیده می‌شد. آیت‌الله مطهری حتی از این نیز پیشتر رفت و همکیشان خود را متهم به «عوام‌زدگی» کرد.^۵ چراکه روحانیت «در اثر آفت عوام‌زدگی نمی‌تواند پیشرو باشد، جلو قافله حرکت کند و به درستی هادی قافله باشد. خاصیت عوام این است که همیشه با گذشته و آنچه به آن خو گرفته پیمان بسته‌اند و حق و باطل را تمیز نمی‌دهند. عوام هر تازه‌ای را بدعت یا هوی و هوس می‌خوانند، ناموس

۵. مطهری، به شیوه‌ای که یادآور تأکید آل‌احمد بر غربزدگی بود، بر مشکل عوام‌زدگی تکیه کرد و نوشت: «آفتی که جامعه روحانیت ما را فلج کرده و از پا در آورده است «عوام‌زدگی» است، عوام‌زدگی از سیل‌زدگی، زلزله‌زدگی، مار و عقرب‌زدگی بالاتر است، این آفت عظیم معلول نظام مالی ما است» (مطهری ۱۳۴۱ ب، ۱۸۴).

خلقت و مقتضای فطرت و طبیعت را نمی‌شناسند و از این رو، با هر نوی مخالفت می‌کنند و طرفدار وضع موجوداند» (مطهری ۱۳۴۱ ب، ۱۸۴ - ۱۸۵). به نظر مطهری دوراهه‌ای که روحانیان با آن روبرو بودند چنین بود: «اگر اتکاء روحانی به مردم باشد قدرت به دست می‌آورد، اما حریت را از دست می‌دهد، و اگر متکی به دولتها باشد قدرت را از کف می‌دهد اما حریتش محفوظ است» (مطهری ۱۳۴۱ ب، ۱۸۳). به نظر او چاره‌کار به وجود آوردن یک نهاد مالی بود تا روحانیان دیگر به گونه‌ای مستقیم وابسته به کمکهای مالی مردم نباشند. بدین ترتیب آنان می‌توانستند استقلال خود را هم در برابر حکومت و هم در برابر عوام حفظ کنند.

دومین تحولی که در اثر انتشار کتاب بحثی در مرجعیت و روحانیت درگرفت اهمیت یافتن یک مکتب تازه در فقه بود که بعدها به «فقه پویا» معروف شد (تصمیمهای ۲، ۳، ۵، ۷، و ۹). روحانیانی که به اصلاحات گرایش داشتند، در عین باور و دفاع از اصول تقلید، اجتهاد، و مرجعیت خواستار تعدیل آنها بودند. آنان استدلال می‌کردند که، به علت تغییر دائمی مسائل علمی و اجتماعی که جامعه روحانیت با آن روبروست، فقه در صورتی که بخواهد در جهان امروز به سان یک گزینه معتبر باقی بماند باید خود را با آن تغییرات سازگار سازد. آیت‌الله مطهری عقیده داشت که روحانیان باید از جامعه علمی پیروی کنند و رشته‌های تخصصی پدید آورند. بازرگان عقیده داشت که چون زمان، فضا، زندگی، و انسانها دچار دگرگونی می‌شوند فقه و فقیهان نیز باید چنین باشند. طالبقانی و جزایری هوادار شورای فتوا بودند و آن شیوه را دموکراتیک‌تر، منطقی‌تر، و موثق‌تر از فتواهی‌های فردی می‌دانستند. مختصر آنکه نویسندگان این کتاب، برای دوام و شکوفایی بیشتر دستگاه روحانیت، هوادار یک رشته اندیشه‌های جدید بودند.

با اینهمه، تاریخ مسیر دیگری را مقدر ساخته بود. در ۱۳ خرداد ۱۳۴۲ آیت‌الله خمینی سخنرانی آتشینی بر ضد رژیم، به علت سیاستهای داخلی و

خارجی آن، ایراد کرد. بعد از این سخنرانی مردم متدین در قم و دیگر شهرهای ایران تظاهرات کردند و بسیاری از اعتراض‌کنندگان در اثر درگیری با نیروهای حکومتی جان خود را از دست دادند. [آیت‌الله] خمینی را نخست به ترکیه و سپس به عراق تبعید کردند. قیام خرداد دو پیامد مهم دربر داشت: مرحله‌ای از رویارویی آشکار در روابط روحانیت - دولت به وجود آورد، و به قطبی شدن جامعه روحانیت کمک کرد یعنی روحانیانی که هوادار فعالیت سیاسی جدی و مستمر بودند را از روحانیانی که دخالت در سیاست را در شأن خود نمی‌دیدند جدا کرد.

مبارزه [آیت‌الله] خمینی در ۱۳۴۲ برای دو هدف اساسی روحانیان اصلاح‌گر، سیاسی کردن اسلام و گسترش یک هرمنوتیک کلامی جدید، پیامدهای مختلفی داشت. مبارزه آیت‌الله خمینی اگرچه برنامه سنجیده و گام به گام بیان شده در کتاب مرجعیت و روحانیت را دنبال نکرد ولی بعضی از اهداف همان گروه را تحقق بخشید. به دنبال قیام خرداد ۱۳۴۲ روحانیان سیاست‌ورز شبکه‌های شخصی و ارتباطی خویش را در سراسر کشور برقرار ساختند؛ نوشته‌های آشکارا سیاسی را رواج دادند؛ زندان و مرگ را به خاطر آرمان مبارزه سیاسی تحمل کردند؛ و سرانجام، به سازمانهای سیاسی موجود مانند حزب ملل اسلامی و نهضت آزادی پیوستند یا سازمانهای تازه‌ای تشکیل دادند.^۶

۶. حزب ملل اسلامی، که اندکی پس از قیام خرداد ۱۳۴۲ تشکیل شد، یک سازمان مسلح مخفی بود که اعضای آن بیشتر از هواداران فداییان اسلام سابق بودند. این سازمان مسؤولیت ترور حسنعلی منصور نخست‌وزیر را در اول بهمن ۱۳۴۳ به عهده داشت. بعضی از رهبران آن عبارت بودند از محمدکاظم موسوی بجنوردی، حاج حسن حامد عزیزی، حاج مهدی عراقی، محمدجواد حجتی کرمانی، و ابوالقاسم و محمد سرحدی‌زاده. جمعیت نهضت آزادی ایران در اردیبهشت ۱۳۴۰ به وسیله مهدی بازرگان و آیت‌الله سید محمود طالقانی تشکیل شد. اعضای برجسته دیگر آن از جمله

بازگشت روحانیان به قلمرو سیاست به حسن ظن نسبت به آنان در میان بخشهای ناراضی تر مردم به مقدار زیادی افزود. هرچه شاه بر شکوه و جلال پادشاهی پیش از اسلام بیشتر تکیه می کرد، جاذبه نمادها، اسطوره ها، و شعائر اسلامی نیرومندتر می شد. جوانان گفته های جورانه [آیت الله] خمینی و دستیارانش را می ستودند، و طبقه متوسط سنتی و بازاریان متدین به فراخوان روحانیت برای پاسداری از ارزشهای تغییرناپذیر فرهنگ سنتی، و مخالفت با سرمایه داران بزرگ و پشتیبانان غربی آنها پاسخ مثبت می دادند. دو قطبی شدن گروه روحانیان مانع از بنیانگذاری یک سازمان متمرکز مالی (آن گونه که روحانیان اصلاح گر پیشنهاد داده بودند) شد و کمک مالی بازرگانان سنتی و دلالت بازار به روحانیان تندرو به نوبه خود و ناگزیر بر سیاست روحانیان اثر نهاد.

حوادث سال ۱۳۴۲ برای توسعه فقه پویا نیز نتایج عمده ای داشت. به علت قطبی شدن صفوف طبقه روحانی، اندیشه پیشرو شورای فتوا هرگز صورت واقع نیافت. [آیت الله] خمینی هنگامی که در تبعید بود کتابی درباره حکومت اسلامی منتشر ساخت که در آن این موضوع که ولایت فقیه باید در یک فرد یا در یک گروه جلوه گر شود را آگاهانه مبهم گذاشته شده بود (خمینی ۱۳۵۰، ۶۶-۶۷). کتاب، که از چند سخنرانی ایشان تشکیل شده بود، این اندیشه ها را نیز طرح می کرد که حاکمیت از خداوند ناشی می شود؛ میان اسلام و سلطنت تضادی اساسی وجود دارد؛ یک حکومت اسلامی بر پایه شریعت باید به وجود آید؛ و تا ظهور امام غایب فقیه یا فقها باید به عنوان ولی مردم خدمت کنند. اندیشه آیت الله خمینی درباره حکومت اسلامی را می توان از

عبارت بودند از احمد علی بابائی، ابوالفضل حکیمی، عزت الله سبحایی، یدالله سبحایی، و عباس شیبانی. این سازمان می کوشید میان طبقه متوسط غیرروحانی و روحانیان پلی بزند (علی بابائی ۱۳۷۰).

نگاه فقه پویا نیز بررسی کرد. او با اندیشه‌هایی چون واگذاری قدرت از سوی فقیه، باز گذاشتن در اجتهاد و لزوم تکمیل فقه و همراهی آن با درس‌هایی دربارهٔ اخلاقیات، ایدئولوژی، و فلسفه موافق بود.^۷

اما مهمتر از آن، این نکته بود که کتاب آیت‌الله خمینی نشانهٔ سیاسی شدن شدید بخش مهمی از طبقهٔ روحانی بود که، مطابق آمار سال ۱۳۵۵، شمار آنها به بیش از ۲۳,۰۰۰ نفر می‌رسید. آیت‌الله خمینی از تجربهٔ خود در سال ۱۳۴۲ درس آموخت و دیگر حاضر نبود رنج شکست را تحمل کند. موضع سیاسی او دیگر تثبیت شده بود. او دیگر از این یا آن سیاست نادرست یا استبدادی دولت انتقاد نمی‌کرد بلکه حق آن برای حکومت‌کردن را مورد حمله قرار می‌داد. او دیگر به امکان توافق با دربار اشاره نمی‌کرد بلکه خواستار براندازی آن بود. مختصر آنکه آیت‌الله خمینی اسلام را به صورت یک گزینهٔ ایدئولوژیک نیرومند درآورد که می‌توانست در برابر حریفان فکری قد برافرازد. این دگرسانی را باید در بستر یک خرده فرهنگ نیرومند مذهبی بررسی کرد که در دهه‌های پیش از انتشار کتاب آیت‌الله خمینی به آهستگی شکل گرفته بود.

هشیاری ایدئولوژیک

تکاپوهای طبقهٔ روحانی به هیچ روی به مبارزه‌های آیت‌الله خمینی محدود نمی‌شد. برآستی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بخش بزرگ جامعهٔ روحانیت و

۷. آیت‌الله خمینی، که فلسفه را نزد آیت‌الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی آموخته بود. وی از اندک روحانیانی بود که در حوزهٔ علمیه فلسفه می‌آموخت. بعضی از روحانیان محافظه‌کارتر او را به خاطر اینکه به شاگردانش فلسفهٔ یونانی و اسلامی و نیز عرفان را می‌آموخت سخت مورد انتقاد قرار می‌دادند. برای آگاهی بیشتر از گرایشهای فلسفی آیت‌الله خمینی، نک: کنیش ۱۹۹۲.

همکاران غیرروحانی آن به مبارزه‌ای بی سروصدا دست زده بودند که درس خواندگان و نیز مردم محروم را هدف گرفته بود. نتیجه آن پیدایش یک خرده فرهنگ مذهبی بود که چالشی جدی را برای دستگاه سلطنت به ارمغان آورد. پس از کودتای ۱۳۳۲ پاره‌ای روحانیان دریافتند که کناره جویی و گله‌گزاری، آن احساس دیگری بودن را که به آنها تحمیل می‌شد از میان برنخواهد داشت. آنان، به سان موعظه‌کنندگان اخلاق، نمی‌توانستند تنها به گذشته دلمشغول باشند، زیرا در زمان حاضر بود که چالش بیش از هر زمان دیگر به چشم می‌خورد. برای آنان ابعاد زمانی و مکانی گفتمان از «دیروز، آنجا، و آنها» به «امروز، اینجا، و ما» تغییر یافته بود. درست است که امروز را هنوز با نگاهی مشتاقانه به گذشته ارزیابی می‌کردند، اما این شیوه به غرق شدن در گذشته و در نتیجه فراموش شدن آن کنونی نمی‌انجامید. آنچه اتفاق می‌افتاد سنتی کردن تجدّد نبود، بلکه متجدد ساختن سنت بود.

هانری گُربن، فیلسوف فرانسوی، گفته بود که «سنت چیزی جز باززایی است و هر باززایی از نو زنده شدن سنت است در زمان حال، و از همین رهگذر است که می‌بینیم حقیقت‌گذار^۸ در زمان کنونی به واقعیت می‌پیوندد.» کرگ کلهون جامعه‌شناس امریکایی نیز به همین سان معتقد است که سنت «بیش از آنکه در یک گذشته تاریخی ریشه داشته باشد در کردارهای اجتماعی روزانه مردمان جاری است.» به باور او «سنت جایی است که در آن کنش و واکنش صورت می‌گیرد. سنت، همانند زبان، با به کار گرفته شدن از یک فرد به فرد دیگر منتقل می‌شود و معنای واقعی خود را در همان جا که به کار می‌رود به دست می‌آورد.» (کلهون ۱۹۸۳، ۸۹۶). کلهون سنت را شیوه‌ای از سازمان دادن عمل اجتماعی می‌داند و استدلال می‌کند که «اعتبار عقاید یا کردارهای سنتی تنها از قدیمی بودن آنها بر نمی‌خیزد بلکه پی‌آمد به کار گرفته شدن آنها نیز می‌باشد» (کلهون ۱۹۸۳، ۸۹۵). بی‌شک می‌توان خرده فرهنگ روحانی را به

یاری این مفهوم از سنت باز شناخت. این تحلیل نشان می‌دهد که به چه دلیل، در حالی که در ایران فرایند مدرن‌سازی در اوج خود بود، مذهب رونق یافت. در حالی که فرایند عرفی شدن در ایران در نیمه نخستین قرن بیستم آغاز شد، دولت ایران در عمل هیچ‌گاه از ایدئولوژی سکولاریسم به طور کامل پیروی نکرد. قانون اساسی ایران و حکومت ایران هیچ‌گاه خود را غیرمذهبی اعلام نکردند. دولت‌های دو پادشاه پهلوی از سابقه‌ای که پادشاهان صفوی به وجود آورده بودند پیروی کردند و اسلام شیعه را به عنوان دین رسمی کشور نگاه داشتند. ازین گذشته، قانون اساسی، گروهی از روحانیان را در نظر گرفته بود که بر همخوانی قانونهای مصوب مجلس با موازین اساسی اسلام نظارت کند.

باید به یاد داشت که، به‌رغم تفسیر کنونی که مذهب شیعه اثنی‌عشری را از اساس یک اندیشه سیاسی می‌داند، نگرش این مذهب درباره جدایی دین و دولت تفسیرهای دیگری را نیز برمی‌تابد. در حالی که فقیهانی، مانند آیت‌الله خمینی، بر این نکته اصرار می‌ورزند که امور دینی را نمی‌توان از امور این جهانی جدا ساخت، فقهای محافظه کار به این واقعیت اشاره می‌کنند که در زمان امام جعفر صادق در واقع این جدایی صورت گرفت. آن امام، امامت را از حکومت سیاسی جدا ساخت و به پیروانش گوشزد کرد که نباید دغدغه‌های اخروی و ایمانی را با رویکردهای سیاسی درآمیخت. کناره جویی امام صادق^ع از سیاست به این دلیل هم بود که او نمی‌خواست با دست‌اندر کاری در سیاست، مورد تأییدی بر پای حکومت عباسیان بنگارد. این سنت امام جعفر صادق در جدا نگاه داشتن الهیات از سیاست بود که کسانی چون بروجردی، خویی، گلپایگانی، و مرعشی نجفی را قادر ساخت که بر غیرسیاسی ماندن روحانیان پافشاری کنند.

وانگهی دشمنان مشترک و دلبستگیهای یکسان نیز روحانیت و سلطنت را به هم پیوند می‌داد. تلاش برای بیرون راندن نیروهای متفقین از ایران در

زمان جنگ جهانی دوم، مقابله با رشد تفکرات و جنبشهای کمونیستی، و پشتیبانی نیم‌بند از مبارزهٔ ملی شدن صنعت نفت، چند مورد از همکاریهای میان دو اردوگاه بود. نگاه نخبه‌گرایانهٔ هر دو نهاد آنان را بر آن داشت تا با اندیشهٔ دموکراسی و حکومت مردمی سخت مخالفت کنند. سلطنت، به عنوان یک نهاد موروثی، در نظام خود جایی برای نمایندگی مردمی نداشت. روحانیان نیز، به‌رغم سخنوریهای مردمی خود، چندان‌گرایشی به حکومت دموکراتیک نداشتند. علامهٔ طباطبایی این نگرش را به روشنی بیان کرده است:

نباید اشتباه نموده تصور کرد که روش اسلام با مارک آزادی که دارد یک روش دموکراسی یا کمونیستی است (چنانکه از کلمات عده‌ای نویسنده اهل بحث دیده می‌شود) ... مقررات قابل تغییر در جامعه اسلامی با اینکه نتیجه شورای مردم می‌باشد پایه اصلی آنها حق است نه خواست اکثریت، و روی واقعینی باید استوار باشد نه روی امیال و عواطف. «در جامعهٔ اسلامی باید حق و صلاح واقعی اسلام و مسلمین اجراء شود خواه مطابق خواست اکثریت بوده باشد و خواه نه. (طباطبائی ۱۳۴۱، ۸۵ - ۸۶)».

با اینهمه، همراهی این دو نهاد در دگرگونیهای سیاسی برپاد رفت. برنامهٔ اصلاحات ارضی، دادن مصونیت سیاسی به مستشاران نظامی امریکا در ایران، دادن حق رأی به زنان، قیام ۱۳۴۲، حمایت دولت از نهادهایی مانند سپاه دین و سازمان اوقاف، و ضعیف شدن کلی قدرت روحانیت، احساسی از کینه‌جویی به وجود آورد که طرح رابطهٔ جدیدی میان دولت و روحانیت در انداخت.

در دههٔ ۱۳۴۰ روحانیان دریافتند که تنها راه نجات دادن اسلام از چیرگی مکتبهای فکری رقیب دست زدن به یک مبارزهٔ عقیدتی است. شیوهٔ به قتل رساندن حریفان سیاسی و فکری، آن‌گونه که فداییان اسلام در دههٔ

۱۳۲۰ انجام می‌دادند، دیگر مناسب دانسته نمی‌شد.^۹ اگر قرار بود روحانیت بخشهای میانه‌روتر و روشنفکر جامعه ایرانی را به خود جلب کند می‌بایست از جهتگیری غیرروشنفکرانه فداییان اسلام دست بردارد. از این رو، روحانیت مبارزه عقیدتی را در پیش گرفت و رقیبان خود را به مبارزه خواند.

یک راه دست زدن به این مبارزه انتشار کتابهای محققانه بود. در ۱۳۲۳ آیت‌الله خمینی نخستین اثر مهم خود را تحت عنوان کشف الاسرار انتشار داد. این کتاب ۴۲۸ صفحه‌ای رده‌ای بر عقاید علی‌اکبر حکمی‌زاده و میرزا رضاقلی شریعت سنگلجی بود. حکمی‌زاده، که صف روحانیت را ترک گفته و پیرو احمد کسروی شده بود، قبلاً جزوه‌ای ۳۸ صفحه‌ای به نام اسرار هزار ساله منتشر ساخته و پرسشهایی چالش‌برانگیز را در برابر روحانیان نهاده بود.^{۱۰} شریعت سنگلجی یک پژوهشگر دینی به‌نسبت تجددگرا بود که آموزه آخرت‌اندیشانه مذهب شیعه در مورد «رجعت» امام غایب برای رستگاری جهان را مورد تردید قرار داده بود. این اندیشه آیین‌شکنانه که مهدویت‌باوری مذهب شیعه را نیز به چالش می‌کشید سخت مورد انتقاد قرار گرفت (نک: ریچارد ۱۹۸۸). علامه طباطبایی هم در پاسخ به افراد غیرمذهبی، اصول فلسفه و دوش رئالیسم را به نگارش درآورد و در آن پرورده‌ترین رده روحانیان بر فلسفه ماتریالیستی را در میان آورد.^{۱۱}

علاوه بر این، آیت‌الله مطهری، در کتاب مفصل دیگری به نام خدمات

۹. این سازمان مذهبی - سیاسی که در اوایل دهه ۱۳۲۰ به وسیله سید مجتبی نواب صفوی تشکیل شد، احمد کسروی مورخ و متفکر سیاسی مشهور را در ۲۰ اسفند ۱۳۲۴ و نخست‌وزیران عبدالحسین هژیر و علی رزم‌آرا را به ترتیب در ۱۳ آبان ۱۳۲۸ و ۱۶ اسفند ۱۳۲۹ ترور نمودند. برای شرح این وقایع نک: خسروشاهی ۱۳۵۷.

۱۰- برای آگاهی بیشتر در مورد تبادل آرای آیت‌الله خمینی با حکمی‌زاده، نک: حاج بوشهری ۱۳۶۸ و حکمی‌زاده ۱۳۶۹.

۱۱. این اثر پنج جلدی بازسازی آیت‌الله مطهری از سخنان علامه طباطبایی در دهه ۱۳۳۰ همراه با تفسیرهای مفصل خود آیت‌الله مطهری بود.

متقابل اسلام و ایران، به آن گروه از ناسیونالیستهای ایرانی که منکر خدمات اسلام به فرهنگ ایران بودند پاسخ داد (مطهری ۱۳۶۶). ناصر مکارم شیرازی در سال ۱۳۴۸ کتابی با نام کنجکاوی انگیز اسرار عقب ماندگی شرق منتشر ساخت که در آن به تمدن، فرهنگ، علوم، و سیاست غرب حمله شده و از یک جایگزین اسلامی - شرقی دفاع شده بود. آیت الله طالقانی کتاب اسلام و مالکیت را نوشت که در آن از اندیشه‌های اسلام درباره موضوعهای اقتصادی مهمی چون انواع مالکیت، اموال خصوصی و عمومی، بانکداری، و نرخ بهره، سخن رفته بود. سرانجام آنکه مهدی بازرگان، متفکر غیرروحانی، با نوشتن رشته آثاری به گفتمان روحانیت کمک کرد که در آنها سازگاری بسیاری از احکام اسلامی با آموزه‌ها و یافته‌های علمی مدرن ادعا شده بود. بازرگان، گویی برای پیشدستی کردن بر انتقادهای مخالفان رهیافت خود، شماری از آثار اریک فروم، روانکاو و روانشناس اجتماعی مکتب فرانکفورت، که در آنها شرایط بیگانه سازنده زندگی در غرب وصف شده بود، را نیز ترجمه کرد. این کتابها، که به سکولاریسم، مارکسیسم، تمدن غربی، دوگانگی شرق - غرب، ناسیونالیسم ایرانی، و نیز عقاید اسلامی در مورد اقتصاد و سیاست می پرداخت، تنها چند نمونه از نوشته‌های گسترده‌ای است که طبقه روحانی انتشار داد. آنچه در گزینش این موضوعها جلب نظر می‌کند شکل مدرن آنها و مناسبت موضوعهایشان است. اسلام در حال سیاسی شدن و از آن مهمتر تبدیل شدن به یک ایدئولوژی بود.

حضور فکری روحانیت به نشریات مردمپسند نیز گسترش یافت. در سال ۱۳۳۷ نخستین شماره از ماهنامه دسهایی از مکتب اسلام در قم به وسیله انتشارات «دارالتبلیغ اسلامی»، که سرپرستی آن را آیت الله محمد کاظم شریعتمداری به عهده داشت، منتشر شد. مقدمه نخستین شماره، هدف نشریه را ارائه گزینه‌ای در برابر سیل ویرانگر فساد اخلاقی و بی‌دینی و روحیه مال پرستی که بر جامعه ایران و بویژه جوانان آن چیره شده است، برمی شمرد.

(مکتب اسلام ۱۳۳۷). این نشریه بزودی جای شایسته خود را در صحنه فکری ایران به دست آورد، تا آنجا که برابر یک پژوهش در اواخر دهه ۱۳۵۰ ماهانه پنجاه هزار نسخه از آن به فروش می‌رفت حال آنکه مجله سخن، مشهورترین نشریه ادبی از زمان جنگ جهانی دوم، تنها سه هزار نسخه شمارگان داشت (تهرانیان ۱۹۸۰، ۲۱).^{۱۲} به دنبال درسهایی از مکتب اسلام نشریه دیگری در رقم به نام مکتب تشیع منتشر شد. این نشریه جدید در حالی که هدفهایی همانند نشریه قبلی را دنبال می‌کرد از نظر سیاسی متعهدتر بود. این نشریه در اردیبهشت ۱۳۳۸ با شمارگان ده هزار نسخه کار خود را آغاز کرد و یک ماه بعد در پنج هزار نسخه دیگر تجدید چاپ شد.

این آمارها استثنایی نبود. مطابق یک کتابشناسی آثار فلسفی که در سال ۱۳۵۶ در ایران به چاپ رسید در سال ۱۳۵۵ بیش از ۱۵۴ اثر (۸۳ کتاب و ۷۱ مقاله) درباره معارف اسلامی نوشته شد، حال آنکه تنها ۴۸ اثر (۳۰ کتاب و ۱۸ مقاله) درباره مباحث اجتماعی و ادبی در فلسفه جدید انتشار یافت (افتخارزاده ۱۳۵۶، ۱۱ - ۴۹ - ۱۰۳ - ۱۱۳).^{۱۳} آثار مذهبی، که می‌توان آنها را به گونه‌های ایدئولوژیکی، اجتماعی، و کلامی تقسیم کرد، به موضوعهای زمانه زیر می‌پرداخت:

۱. موضوعهای ایدئولوژیکی: نقد ماتریالیسم، آموزه‌های اقتصادی، صلح جهانی، اوضاع سیاسی جهان، مفاهیم زندگی آرمانی، و رابطه میان ایران و اسلام.
۲. موضوعهای اجتماعی: جوانان، زنان، کودکان، ازدواج، آموزش، قمار،

۱۲. انا سردبیران مکتب اسلام ادعا می‌کردند که شمارگان نشریه‌شان دوست هزار نسخه است.

۱۳. در اینجا باید این آمارها را با احتیاط تلقی کرد، زیرا به گفته گردآورنده کتاب، کتابشناسی بالا فهرست کامل آثار فلسفی را که در این دوره در ایران چاپ شده بود منعکس نمی‌سازد.

میگساری، موسیقی، شعر، و آگاهی اجتماعی.

۳. موضوعهای مربوط به الهیات: اثبات وجود خداوند، فضایل رهبری مذهبی، قیامت و معاد، پاسخ به انتقادهای مسیحیان از اسلام، و رابطه میان علم و ایمان.

در اوایل دهه ۱۳۵۰ سه کتاب پرفروش، که صدها هزار نسخه از آنها به چاپ رسید، همه کتابهای مذهبی بود: قرآن (هفتصد هزار نسخه)، مفاتیح‌الجتان (چهارصد و نود هزار نسخه)، و رساله‌های توضیح‌المسائل (چهارصد هزار نسخه). از این گذشته، درصد کتابهای مذهبی چاپ شده نسبت به مجموع کتابها از ۱۰/۱ درصد در ۴۳-۱۳۴۲ به ۳۳/۵ درصد در ۵۴-۱۳۵۳ افزایش یافت (امیر ارجمند ۱۹۸۴، ۲۱۴، ۲۱۶).

روحانیان و هواداران آنها در بنیانگذاری بنگاههای انتشاراتی برای ترویج عقاید خود نیز شرکت کردند. برابر پژوهشی در سال ۱۳۵۵ که امیر ارجمند آن را نقل کرده «تنها در تهران چهل و هشت ناشر کتابهای مذهبی وجود داشت که بیست و شش تای آنها فعالیت خود را با چاپ کتابهای مذهبی در دهه ۱۳۴۴ تا ۱۳۵۴ آغاز کرده بودند» (امیر ارجمند ۱۹۸۴، ۲۱۳). این بنگاههای انتشاراتی بیشتر در تهران و قم پخش شده بودند چرا که امکانات و فضای مناسب فرهنگی این دو شهر به سود نیروهای مذهبی عمل می‌کرد. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که مبارزه ایدئولوژیک، روحانیان را مجبور ساخت که گفتمان شفاهی را با گفتمان نوشتاری بیامیزند تا بدین شیوه امکانات ارتباطی آنان قدرتمندتر گردد.

پاکسازی آموزشی

بخش بزرگی از میراث فکری و علمی ایران در درون زندگی فکری مدارس دینی و حوزه‌های علمیه شکل گرفته است. اما دولتهای پهلوی با برپا ساختن و

پشتیبانی از مؤسسات آموزشی جدید غیر مذهبی، تسلط انحصاری روحانیان بر قلمروهای آموزشی را از میان بردند. غیر مذهبی کردن نظام آموزشی روحانیت را از یکی از سرچشمه‌های سنتی قدرت خود محروم می‌ساخت. روحانیان، پس از مدتی سردرگمی، دریافتند که راهی جز پی‌گیری یک سیاست دو سویه در پیش ندارند؛ یعنی باید به حفظ نهادهای سنتی خویش پردازند و در همان حال از مخالفت درازمدت خود با نهادهای آموزشی جدید بپرهیزند.

روحانیان سنتی در برابر بنیانگذاری دانشکده و دانشگاهها در سالهای پایانی دهه ۱۳۱۰ واکنش منفی نشان دادند و آنها را «آتشکده» نامیدند. یکی دانستن «دانشکده» با «آتشکده» بر این باور استوار بود که هردوی آنها نهادهایی بیگانه‌اند که به یک «دیگری» وابسته‌اند؛ اولی به غیرمسلمانان تعلق داشت و دومی عبادتگاه زردشتیان بود. اما سرانجام شماری از پسران و شاگردان سابق روحانیان صفهای آنها را ترک گفتند و به دانشگاهها وارد شدند. این سنت‌شکنان بیشتر در دانشکده‌های معقول و منقول دانشگاهها به کار گمارده می‌شدند تا موضوعهایی چون فقه، فلسفه، تاریخ، زبان عربی، و ادبیات تطبیقی را تدریس کنند. این گروه، به علت سابقه‌ای که در حوزه‌های علمیه داشتند، برای تدریس این‌گونه موضوعها شایستگی داشتند. دانشوران فاضلی چون سید محمد کاظم عصار، نصرالله فلسفی، بدیع الزمان فروزانفر، محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای، سید محمد مشکوة و محمود شهابی، که همه دانش‌آموخته حوزه‌های علمیه بودند که در اواخر دهه ۱۳۱۰ و در دهه ۱۳۲۰ در دانشگاه تهران درس می‌دادند (باهری ۱۳۶۲، ۱۷-۱۸).

از ۱۳۲۳ تا ۱۳۴۰ که آیت‌الله بروجردی مدیر حوزه علمیه قم بود فاصله میان حوزه‌های علمیه و دانشگاهها کمتر شد^{۱۴}. بروجردی از اهمیت

۱۴. بایندر (۱۹۶۵، ۱۳۸) بدرستی توضیح می‌دهد که این گرایش نتیجه این واقعیت نیز

تبلیغات، چه در داخل و چه در سطح بین المللی، بخوبی آگاه بود (الگار ۱۹۹۰، ۳۷۷). او نمایندگانی به مصر، کویت، پاکستان، سودان، و لبنان (آیت الله موسی صدر) فرستاد و «مرکز اسلامی» هامبورگ را در آلمان بنیان نهاد. وی، همچنین، به بسیاری از دانش آموختگان حوزه‌ها اجازه داد که به دانشگاهها داخل شوند تا هم دانش نوین را بیاموزند و هم اسلام را گسترش دهند. اندیشه او صورت واقع یافت، زیرا دانشورانی که آموزش سستی دیده بودند کسانی چون سید جلال الدین آشتیانی، محمد تقی دانش پژوه، مهدی حائری یزدی، محمد جواد حجتی کرمانی، احمد مهدوی دامغانی، یحیی مهدوی، محمد مفتاح، مهدی محقق، جواد مصلح، مرتضی مطهری، موسی صدر، و سید جعفر شهیدی - به زندگی دانشگاهی وارد شدند (نصر ۱۹۷۲، ۶-۸). این دانشوران، که بسیاری از آنان نویسندگانی پرکار بودند، به تغییر فضای دانشگاهها بسیار کمک کردند. کار نویسندگی، ویراستاری، و تفسیرهای آنها بر متنهای اسلامی گوناگون، رونق چنین آثاری را در پی داشت. علاوه بر این، آنان مراسم بزرگداشت و یادبود برای حکیمان و اولیای اسلامی برپا می کردند، گروههای خصوصی بحث و مطالعه تشکیل می دادند، نماز جماعت برپا می ساختند، با مخالفان خود به بحثهای کلامی یا سیاسی، و جدلهای قلمی می پرداختند، و سرانجام نسل تازه‌ای از دانشجویان و آموزگاران را پرورش می دادند.

این پیشروان، راه را بر بسیاری دیگر از طلبی گشودند که پس از آنان در مدارس الهیات در دانشگاههای جدید ایران به درس خواندن پرداختند. برگزیدگان روحانی شهرستانها نیز در پی فرزندان خود را به محیط تازه فرستادند و به آنها اجازه دادند سبک زندگی تازه‌ای در پیش گیرند. بسیاری از



بود که روحانیان جوانتر و طلاب دریافتند که دیگر در سطح روشنفکران غربی شده نیستند. دانش آنها تحقیر می شد، رفتار و لباسشان را به مسخره می گرفتند، و از بهترین شغلهای دولتی محروم می شدند.

این افراد پس از پایان دورهٔ درسی به کار در وزارتخانه‌هایی چون آموزش و پرورش، دارایی و دادگستری می‌پرداختند و دوباره به عنوان آموزگار دبستان و دبیرستان، واعظ، محضر دار، و قاضی به شهرستانها فرستاده می‌شدند. بدین‌سان روحانیان در زندگی فرهنگی در حال تغییر ایران، موقعیت بانفوذی برای خود تأمین کردند. از این رو، یک پیامد ناخواستهٔ فرایند نوگرایی این بود که قلمرو رقابت میان روحانیان و دولت را تغییر داد، زیرا روحانیان کوشیدند قدرت مطلق دولت را از درون همان ساختار ضعیف سازند.

جهاد آموزشی روحانیان از دانشگاهها بسیار فراتر رفت. هدف مهم دیگر این تلاش، دبستانها و دبیرستانها بود. از همان دههٔ ۱۳۳۰ روحانیان کوشایی چون محمدجواد باهنر، محمد بهشتی، محمد مفتاح، و مرتضی مطهری، به جامعهٔ معلمان که بیشتر غیر مذهبی بود پیوستند تا آرمان مشترک خود را در مقابله با دولت و جناح چپ کمونیست به پیش ببرند (درخشش، ۱۳۶۸). درخشش، رهبر جامعهٔ معلمان که در ۱۳۴۰ وزیر آموزش و پرورش شد، می‌گوید این روحانیان (به همراهی افرادی مانند محمدعلی رجایی و جلال‌الدین فارسی) توانستند یک رشته مدرسه‌های خصوصی پسرانه و دخترانه در ردیف مدارس علوی و رفاه تأسیس کنند. روحانیان، که نمی‌توانستند نظام جدید مدرسه‌های غیر مذهبی را برجینند، تصمیم گرفتند مدرسه‌هایی از آن خود در برابر آنها تشکیل دهند. فلسفهٔ تأسیس این مدارس در این باور ریشه داشت که دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه تنها می‌توانند توده‌های بیسواد روستایی را تحت تأثیر قرار دهند نه قشرهای درس‌خواندهٔ شهرهای بزرگ را. علاوه بر این، روحانیان و همکاران غیرروحانی آنان، از اینکه در دبیرستانهای جدید ساعتهای کمی به درس شرعیات وانهاده شده است ناراحت بودند. آنان پس از اینکه نگرانی خود را از این موضوع ابراز ساختند توانستند پشتیبانی مالی تجار و دلالان بازار را به دست آورند.

روحانیان با پشتیبانی مالی بازار توانستند مدارس جدید بسازند؛ مزایایی

چون سرویس اتوبوس خصوصی فراهم آورند؛ و دستمزدهای بالاتری برای به کارگیری بهترین معلمان پردازند. در مقابل، آنان این اطمینان را به دست آوردند که در کنار برنامه درسی وزارت آموزش و پرورش شاگردان به مقدار کافی آموزشهای دینی ببینند و دختران اجازه یابند در مدرسه حجاب داشته باشند. در نتیجه شیوه‌های سختگیرانه‌تر آموزشی که این شاگردان می‌دیدند بسیاری از آنان توانستند در آزمون ورودی دانشکده‌ها موفق شوند و به دانشگاههایی که وارد شدن در آنها بسیار دشوار می‌نمود راه یابند.^{۱۵} گرچه در مورد این مدارس آمارهای دقیقی در دست نیست ولی می‌توان گفت که شمار آنها صدها و شمار شاگردانشان هزاران بود.^{۱۶}

روحانیان در دبیرستانهای معمولی نیز رخنه کرده بودند و در آنجا به‌عنوان معلم تعلیمات دینی، انشاء، عربی، و ادبیات فارسی استخدام می‌شدند. آنان شاگردان خود را تشویق می‌کردند که انجمنهای اسلامی تشکیل دهند تا به فعالیتهای گوناگونی چون برپایی کلاسهای تفسیر قرآن و تشکیل گروههای بحث درباره‌ی مسائل فلسفی و اخلاقی، شرکت در فعالیتهای فوق برنامه، و درست کردن کتابخانه پردازند. این فعالیتهای برای بسیاری از شاگردان جالب بود.^{۱۷}

روحانیان، در کنار دانشجویان دانشگاه و شاگردان دبیرستانها، گروه دیگری را نیز به خود جلب می‌کردند که شمار آن در اثر مدرن‌سازی سریع

۱۵. پس از انقلاب بسیاری از دانش‌آموختگان مدارس علوی، مانند گاردهای سرخ مائو بودند، مقامهای بلندی را در دولت انقلابی جدید به دست آوردند.

۱۶. آل‌احمد رقی نزدیک به دویست تا از چنین دبستانها و دبیرستانهایی را ذکر می‌کند که چهل تا پنجاه هزار شاگرد داشتند (آل‌احمد ۱۳۵۷، ۲: ۳۱، ۷۱).

۱۷. علیرضا محفوظی، که بعدها از اعضای برجسته سازمان چریکهای فدائی خلق شد، حکایت می‌کند که در دبیرستان به سوی این کتابخانه‌های اسلامی کشانده می‌شد و در آنجا کتابهایی را می‌خواند که صرفاً به منظور رد کردن آموزه‌های مارکس، فروید، و داروین نوشته شده بود (محفوظی ۱۳۶۳).

کشور در حال رشد بود؛ یعنی تهیدستان شهری. روحانیان از نظر تاریخی در روستاها صاحب نفوذ بودند چرا که در آنجا وظایف گوناگونی را در مقام آخوند و روضه‌خوان، کاتب و میرزا، حلال اختلافات خانوادگی و معتمد محل برعهده داشتند. اما مهاجرت از روستا به شهر در حوزه فعالیت آنها تغییری به وجود آورد. تغییر محل، نیازمند راهکاری تازه از سوی طبقه روحانی بود که شرایط جدید را در نظر بگیرد. دولت با عمل نکردن به بسیاری از وعده‌های بلندپروازانه خود، که میل یا توانایی انجام دادن آنها را نداشت، ناخواسته به این راهکار روحانیان کمک کرد. آنان درجایی که دولت کاری را انجام نمی‌داد دست به کار شدند و با کاربست سازمانهای خیریه، که تاجران بازار و مسلمانان معتقد به آنها کمک مالی می‌کردند، توانستند دستیابی شمار زیادی از تهیدستان شهری به مسکن، تحصیلات، بهداشت، کار، مراقبت بهداشتی، و کارآموزی را هموار سازند. این شیوه ابتکاری از سوی روحانیان و همراهان بازاری آنها برای به چالش خواندن سیاست دولت در تشویق سوداندیشی شخصی مؤثر افتاد. علاوه بر اینها، نهادهایی چون مهدیه، حسینیه، روضه‌خوانی، دسته و هیئت، تعزیه، انجمنهای تفسیر قرآن، مدرسه‌های نوین، انجمنهای اسلامی دانشجویان و دانش‌آموزان، کتابخانه‌های اسلامی و صندوقهای قرض‌الحسنه، که در این زمان گسترش می‌یافت، خرده فرهنگ مذهبی را تقویت کرد.

شمار زیاد روحانیان همراه با شبکه گسترده مسجدها (که از ۹۰۱۵ تا ۲۰،۰۰۰ واحد برآورد می‌شد) پشتیبان پادفرهنگ روحانی بود. این شمار زیاد، به روحانیان اجازه داد که هم در پایگاههای سنتی خود در روستاها و هم شهرهای بزرگ حضور یابند. همچنین بهره‌برداری روحانیان از رسانه‌های همگانی جدید مانند رادیو و تلویزیون، نوار ضبط صوت، جزوه، کتاب، و روزنامه، هواداران زیادتری را برایشان فراهم ساخت. این حضور بویژه در ماههای مهم مذهبی محرم، صفر، و رمضان افزایش می‌یافت؛ یعنی زمانی که

به وعظ و روضه خوانی می پرداختند، نماز جماعت برپا می کردند، و در مصاحبه ها و بحثهای رادیویی و تلویزیونی ظاهر می شدند.

گرایشهای فرهنگی و باورهای مذهبی توده عوام نیز مذهب مردمی را تقویت می کرد. محافظه کاری اجتماعی، مردپرستی، قالب ذهنی توطئه باورانه، و گرایش پدرسالارانه جامعه به طور کلی، زمینه ای بارور برای فراخوان روحانیان فراهم می نمود. روحانیان با درمیان آوردن نکته های تحریک آمیزی چون کاستیهای گوناگون اجتماعی - اقتصادی دستگاه، فساد، نخوت نخبگان سیاسی، گسیختگی پیوندهای سنتی خانواده، بی قیدی مذهبی گسترده در میان جوانان و بی احترامی آنها نسبت به بزرگترهایشان، مال پرستی، و مصرف گرایی، توانستند بتدریج افکار عمومی را (بویژه در میان طبقات پایین شهرها) به سوی خویش بخوانند^{۱۸}. از آن پس، عتاب و خطاب آنان در زوال گسترده اخلاقی، بیماری فرهنگی، دشواریهای اقتصادی، سرکوب سیاسی، و تجاوز غرب، که جامعه ایرانی را در آن زمان آزار می داد، گوشه های شنوایی یافت. قدرت افسانه های مردمی نیز به این تغییر نگرش کمک کرد^{۱۹}.

دگردیسی الهیات

شکل گرفتن یک خرده فرهنگ ماندگار که توانایی ستیزه جویی ایدئولوژیک

۱۸. به خاطر داشتن این نکته مهم است که بخش بزرگ فعالیت مذهبی نه در روستاها بلکه در مراکز شهری مانند اصفهان، کاشان، مشهد، قم، شیراز، تبریز، و تهران صورت می گرفت.

۱۹. اسلام کاظمیه به عنوان نمونه، موردی را ذکر می کند که ادعا شده بود یک چاه نفت در نزدیکی قم به آب شور تبدیل شده است. مردم بتدریج آن حادثه را به این واقعیت نسبت دادند که شاه چند روز قبل در یک سخنرانی عمومی به روحانیان بی احترامی کرده بود (کاظمیه ۶۳ - ۱۳۶۲).

داشته باشد شرط دیگری نیز داشت، و آن سازگار ساختن الهیات با عصر مدرن بود. از آغاز قرن بیستم روحانیان ایران زیر فشاری فزاینده برای پذیرش این نکته بودند که جهانی که جهانی که با سرعت تحول می‌یابد به الهیاتی تغییر یابنده نیازمند است. عصر مدرن ساختار اندیشه را از اساس دگرگون ساخت. اومانسیم یا انسان‌مداری دیگر نه یک هشدار که یک واقعیت بود. حاکمیت از وصفی نهان در وجود خداوند به نیرویی برخاسته از اراده شهروندان تبدیل شد. برای بیشتر مردمان اینک سکولاریسم دیگر همچون گذشته یک آموزه نوپا نبود و یک واقعیت زندگی روزمره به شمار می‌آمد. کشفهای علمی اگر نه همه، دست‌کم بسیاری از اصول جزمی و خرافات را برانداخته بود. گفته‌اند که توجه به این نکته‌ها در میان عالمان شیعه ایران با انتشار کتاب محمدحسین نائینی به نام تنبیه الامته و تتریه الملّه در سال ۱۲۸۸ آغاز شد. این روحانی برجسته در آن رساله از حکومت استبدادی انتقاد و از مشروطه‌خواهی پشتیبانی کرد^{۲۰}. نائینی، به‌سان پیشروی یک شیوه تازه اندیشه سیاسی، با انتقادهای شدیدی از سوی هم‌تایان محافظه‌کارتر خود روبرو شد^{۲۱}. دومین گام در راه همگامی با جهان مدرن را روحانی هم‌روزگار نائینی یعنی عبدالکریم حائری یزدی، برداشت. وی مدرسه فیضیه قم را بنیاد نهاد و آن را به بزرگترین و مهمترین مرکز علوم دینی در ایران تبدیل کرد. سرپرستی حائری یزدی از این نظر اهمیت داشت که در صفوف پراکنده و دچار چنددستگی روحانیان همبستگی سازمانی به وجود آورد و گسترش نظام‌مند علوم دینی را ممکن ساخت.

سومین چالش با جزم‌اندیشی روحانیت در نخستین سالهای دهه ۱۳۲۰ صورت گرفت، و آن هنگامی بود که میرزا رضاقلی شریعت سنگلجی باور

۲۰. برای بحثی درباره واکنش در برابر کتاب نائینی در ایران، نک: پرهام، ۱۳۶۷.
 ۲۱. مخالف اصلی نائینی شیخ فضل‌الله نوری مجتهد طرفدار مشروطه مشروعه بود که در همان سال انتشار آن کتاب نائینی، به دست مشروطه‌خواهان اعدام شد.

شیعه را در مورد رجعت امامان در دوره پیش از قیامت مورد تردید قرار داد. در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ نیز رهبران سیاسی با نفوذی چون سید علی اکبر برقی و نواب صفوی، و از همه مهمتر سید ابوالقاسم کاشانی، به میدان آمدند و به‌رغم دیدگاههای سیاسی متفاوتشان، به بسیج سیاسی هواداران خود پرداختند. علاوه بر این، ظهور روحانیان یا روحانی‌زادگانی چون محمدکاظم عصار و مهدی حائری یزدی، که در غرب درس خوانده و دست‌کم یک زبان اروپایی می‌دانستند، برای روحانیت چشم‌انداز پسندیده‌تری را از جهان مدرن فراهم می‌ساخت.

از دهه ۱۳۳۰ شماری از علما و محققان شیعه مانند حسن حسن‌زاده آملی، سید جلال‌الدین آشتیانی، محمدکاظم عصار، مهدی حائری یزدی، محسن حکیم، آیت‌الله خمینی، مرتضی مطهری، سید حسین نصر، محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، علامه طباطبایی، و محمود طالقانی بر نیروی مخالفت سنتی روحانیان با تدریس فلسفه چیره شدند. آنان به شاگردان عرفان و حکمت الهی آموزش می‌دادند و آثار فیلسوفان مسائلی و اشراقی، مانند ابن سینا و شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا را در کنار اندیشه‌های سقراط و افلاطون و ارسطو تدریس می‌کردند. در آخرین سالهای دهه ۱۳۴۰ و نخستین سالهای دهه ۱۳۵۰ نیز حوادثی اتفاق افتاد که از جنبه‌های اهمیت داشت. نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، یکی از شاگردان آیت‌الله خمینی، رویداد کربلا را به‌سان یک حرکت سیاسی از نو تفسیر کرد و اصل اعتقادی شیعه را در مورد پیش‌آگاهی امام حسین از شهادت خویش و برنامه‌الاهی بودن این رخداد به چالش کشید. کتاب نیمه‌محققانه صالحی نجف‌آبادی، که در سال ۱۳۴۷ با عنوان شهید جاوید منتشر شد، و در پی پافشاری او در اینکه هر منبع سنتی و روایت متعارف را باید مورد موشکافی تاریخی - واقعی قرار دهد، در حلقه‌های مذهبی ایران گفتگوهای پرشوری برانگیخت. اما از آن مهمتر اینکه آیت‌الله خمینی در سال

۱۳۵۰ رساله خود دربارهٔ ولایت فقیه را منتشر ساخت و با هواداری از برپایی یک حکومت اسلامی، آموزهٔ سستی شیعه دربارهٔ شیوهٔ حکومت در دورهٔ غیبت را دگرگون کرد. (خمینی ۱۳۵۰). این کتاب شالودهٔ نظری یک حکومت انقلابی را بنا کرد که تنها هفت سال بعد صورت واقع یافت.

سیاست روحانیان، به‌رغم پختگی تدریجی، یکسره همگون یا پیشروانه نبود. به‌راستی بیشتر آنان همچنان غیرسیاسی، یا بکلی محافظه‌کار باقی ماندند. شخصیت‌های برجسته‌ای چون آیت‌الله حسین بروجردی، آیت‌الله محمدرضا گلپایگانی، آیت‌الله ابوالقاسم خوئی، آیت‌الله شهاب‌الدین مرعشی نجفی، آیت‌الله محمدهادی میلانی، و آیت‌الله محمدکاظم شریعتمداری، نمایندهٔ گروه محافظه‌کار روحانیت بودند. اینان پس از برکناری مصدق به مبارزه‌ای علیه بهائیان، که آنان را دشمن اصلی اسلام می‌دانستند پرداختند. پیشگام این مبارزه شیخ محمود حلبی یک روحانی محافظه‌کار اهل مشهد بود. وی جامعهٔ ضد بهایی را، که پیشاهنگ انجمن حجتیه بود، بنا نهاد.^{۲۲}

بسیاری از روحانیان از فلسفهٔ چیزی نمی‌دانستند. دلمشغولی اینان به مسئله‌تراشیهای فقهی و نیز جمود فکری، جهل علمی، و آداب رفتاری فرصت‌طلبانه یا خودکامانه‌شان سبب گردید که بسیاری از ایرانیان فرهیخته از آنها دوری جویند. آشنایی روحانیان با مکتبهای فکری غربی نیز از پوستهٔ نازکی فراتر نرفت. هنگامی که آنان به چنین پژوهشی می‌پرداختند قصدشان از این کار نه فهمیدن یا ارجگذاری آن نوشته‌ها یا متفکران، بلکه تنها رد کردن آنها بود. در حالی که برای روشنفکران غیرمذهبی ایران، غربگرایی به معنی نگرشی مثبت به انسانها و جهان، روحیهٔ علمی، و ایجاد بهشتی ملموس در این جهان گذرا بود، روحانیان بیشتر بر چهره‌های منفی سبک زندگی غربی مانند مصرف‌گرایی، فردباوری، و انسان‌مداری تکیه می‌کردند.

جمود فکری بسیاری از روحانیان بیش از هرچیز در نکته‌های نابرابری

۲۲. برای آگاهی بیشتر در مورد انجمن حجتیه، نک: ولی و زبیده ۱۹۸۵.

حقوق مردان و زنان آشکار می‌شد. باور جزمی به نابرابری زن و مرد سبب می‌شد که بسیاری از روحانیان با حق زنان برای آموزش، کار، رأی دادن، تنظیم خانواده، قاضی شدن، و حتی پوشیدن لباس غربی بشدت مخالفت کنند. آنچه فرودستی زنان را دوچندان می‌کرد درک پدرسالارانه و مرد سالارانه از اسلام بود^{۲۳}.

محافظه کاری روحانیان ایران به اینکه زنان را شهروندان درجه دوم بدانند محدود نمی‌شد. آنان همچنین با اصلاحات ارضی، سرمایه گذاری در بانکهای ملی، دست اندازی به مالکیت خصوصی، منزلت یابی اجتماعی - اقتصادی اقلیتهایی چون یهودیان و بهائیان، رشد مرام اشتراکی، تشکیل مدارس جدید عرفی، لباس متحدالشکل به تن کردن کودکان دبستانی، آموختن زبانهای غربی، گوش دادن یا تماشای رادیو و تلویزیون نیز مخالف بودند. شدت مخالفت آنان به ماهیت طبقاتی، سطح آموزش، و چند و چون پیوندهایشان با گروههای اجتماعی گوناگون، بستگی داشت.

با اینهمه، برخورداری روحانیان از یک رشته مزایای نسبی مهم، آنان را به سازمان یافته ترین نیروی اجتماعی - سیاسی در زمان درگرفتن انقلاب تبدیل کرده بود. نیروی احساساتی که در مناسبتهای مذهبی برانگیخته می‌شد، پشتیبانی چشمگیر مردمی، غوغاگران کاردیده، و برنامه‌ای فراگیر برای تبلیغات سیاسی، هم برای دولت و هم برای رقیبان غیر مذهبی آنها مقاومت ناپذیر از کار درآمد. علی اصغر حاج سیدجوادی، یکی از مخالفان غیر مذهبی برجسته رژیم شاه، واقعه زیر را حکایت می‌کند که نشان می‌دهد اپوزیسیون غیر مذهبی چگونه از سوی روحانیان مات شد:

در روز تاسوعا یا عاشورا یک طیف روشنفکری (همه هم با فکل و کراوات و یا بدون کراوات ولی به هر حال تمام تیپ اداری یا روشنفکر) که من هم در

۲۳. برای دو تحلیل در مورد زندگی زنان ایرانی، نک: طبری و یگانه ۱۹۸۲ و ساناساریان

میان آنها بودم از دروازه شمیران شروع به راهپیمایی کردیم. رسیدیم سر چهارراه ۲۴ اسفند یکمرتبه دیدیم که یک موج عظیمی از جنوب شهر یعنی، از خیابان سی متری دارد می آید ... در رأس مهر مثلاً دویست متری از این جمعیت یک آخوند بالاست و دارد شعار می دهد و شعارشان منتقل شد به روشنفکران یعنی، یک شعار بود در مورد امام حسین که شعار کاملاً مذهبی بود ... شعارهایی که از این جمعیت می آمد همین طور ما را مبهورت کرد. یعنی، او بود که دیگر مسلط شد ... (حاج سید جوادی ۱۳۶۲).

روشنفکران مذهبی غیرروحانی

گذشته یک کشور بیگانه است؛ آنجا کارها را
به شیوه دیگری انجام می دهند.
ل. پ. هارتلی، میانجی (۱۹۸۴)

زندگی فکری ایران در دوران پس از جنگ جهانی دوم بازنمای کشاکشی
ایدئولوژیک میان تجدد - سنت، جناح چپ - جناح راست، و دولت -
روحانیت، بود. در روند این رویاروییها گونه‌ای تازه از روشنفکران سر
برافراشت که در نقطه برخورد این سه جریان می نشست. ظهور طبقه جدید از
روشنفکران مذهبی را بی شک باید یکی از مهمترین دگرگونیهای فرهنگ
سیاسی ایران در دوران پس از جنگ جهانی دوم دانست. اعضای این طبقه هم
با روشنفکران غیرمذهبی و هم با قشر روحانی از چندین جنبه متفاوت بودند،
گویانکه وجوه اشتراک نیز با آنان داشتند. اینان که از مجموعه‌ای گونه‌گون از
پژوهندگان، کوشندگان، و اندیشمندان تشکیل می شدند توانستند گزینه
نیرومندی در برابر دولت، روشنفکران غیرمذهبی، و روحانیان به وجود
آورند. روشنفکران مذهبی می توانستند رادیکال یا محافظه کار، پیشتاز یا
سستی، و انقلابی یا دولت‌سالارانه باشند. با اینهمه، همه آنان هواداری خود را

از اسلام شیعه همچون سرچشمه الهام و دل بستگی واپسین خویش، آشکار می‌کردند. نفوذ این گروه، که در اقبال اجتماعی و سامان فکری آنان متبلور شده بود، حکایت از این واقعیت انکارناپذیر می‌کرد که یک مدعی تازه نفس در صحنه فکری ایران ظهور کرده است.

روشنفکران مذهبی غیرروحانی ایران همزمان به چند نبرد ایدئولوژیک دست زدند. نخست اینکه خود را با یک جنبش غیرمذهبی که سرزندگی فزاینده‌ای داشت، و یک دستگاه نیرومند دولتی که هرروز به گرایشهای مذهبی شهروندان خود بدگمان‌تر می‌شد، روبرو دیدند. دوم اینکه تلاش آنها برای غبارزدایی از تاریخ و میراث مذهبی‌شان و تدوین دوباره آن، آنان را با طبقه‌ای روحانی در تضاد قرار می‌داد که می‌خواست امتیاز انحصاری خود را به عنوان نگهبان ایمان، راست‌کشی، و سنت، حفظ کند. سرانجام آنکه میل روشنفکران مذهبی به پاسخ دادن به چالش غرب و ایدئولوژیهای گوناگون آن، مجبورشان می‌ساخت که بیشتر استعداد فکری خود را در رویارویی با این حریفان نیرومند به کار برند. این مبارزه سه گانه بروشنی در فضای فکری شهر مشهد، که بسیاری از روشنفکران برجسته مذهبی ایران از آنجا برخاسته‌اند، هویدا است.

مشهد: نمونه کوچکی از زندگی مذهبی ایران

استان خراسان، نقش بزرگی در زندگی فرهنگی و فکری ایران بازی کرده است. خراسان برای ایران دریچه‌ای به هند، روسیه (اتحاد شوروی)، و بقیه آسیا بوده است. سنگر اول در هجوم ازبکها، مغولها و افغانها از شرق و نیز، پناهگاه ایرانیان در برابر حمله‌های عربان از غرب. هردو را باید در خاک خراسان جستجو کرد. همچنین از نظر فرهنگی خراسان بارورترین قلمرو فکری ایران زمین است که در طول تاریخ، فلسفه، هنر و ادبیات را در خویش

شکوفایان نموده است. شاید خراسان، بسان زادگاه بسیاری از فیلسوفان، هنرمندان، و شاعران مشهور (مانند ابن سینا، فردوسی، عمر خیّام، و جلال‌الدین رومی) از نظر پرورش روشنفکران و اندیشه‌مندان با باقی سرزمین ایران برابری می‌کند. مشهد مهم‌ترین محل زیارتی شیعیان ایران و نیز دومین شهر پرجمعیت کشور است.^۱ اقتصاد مشهد بیشتر در گرو بخش خدمات است که نیازهای میلیون‌ها مسافری را که هر ساله از آن دیدار می‌کنند برآورده می‌سازد.^۲ از آنجا که مشهد حل حرم امام رضا است ادبیات آمیخته به مذهب بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی مردم خراسان است. این ویژگیها خراسان را به طور کلی، و بویژه مشهد را، به یک نمونه پژوهشی مناسب برای اندیشیدن درباره زندگی فکری ایران معاصر تبدیل می‌کند.

نیروی اعتقادات مذهبی ساکنین این شهر نخستین بار در ۲۱ تیر ۱۳۱۴ آشکار شد، هنگامی که فرمان رضاشاه در اجباری شدن لباس یکسان و کلاه پهلوی با مخالفت سخت روحانیان روبرو شد. خطاباً یک واعظ رادیکال در مسجد گوهرشاد در محکوم ساختن این فرمان تظاهراتی را برپا ساخت که حکومت آن را با خشونت سرکوب کرد. دستور کشف حجاب نیز که شش ماه بعد از واقعه مسجد گوهرشاد صادر شد شکاف میان روحانیان و حکومت را عمیق‌تر کرد (عاقلی ۱۳۷۲، ۱: ۲۸۶-۲۸۷). بسیاری از خانواده‌های متدین مشهد که این قانون را مخالف باورهای اسلامی خود می‌دانستند، و با مجازات پلیس در مورد حجاب روبرو بودند، زنان و دختران خود را سالها از بیرون رفتن از خانه بازداشتند. تنها پس از اشغال ایران توسط نیروهای متفقین (۳ شهریور ۱۳۲۰) و کناره‌گیری رضاشاه از سلطنت (۲۵ شهریور ۱۳۲۰) بود که وضع

-
۱. جمعیت مشهد از اندکی بیش از یک میلیون نفر در سال ۱۳۵۵ به بیش از دو میلیون نفر در سال ۱۳۶۵ افزایش یافت (نظری ۱۳۶۸، ۲۰۱).
 ۲. گشایش راه آهن تهران - مشهد در فروردین ۱۳۳۶ به افزایش شمار مسافران آنجا کمک کرد.

بآهستگی تغییر یافت. دو هفته‌ای پس از کناره‌گیری رضاشاه، یعنی ذر ۱۰ مهر ۱۳۲۰ حزب توده ایران گشایش یافت و کم‌کم دفترهای خود را در استانها برپا کرد. نیروهای مذهبی در مشهد گشایش دفتر محلی حزب توده را نیز چالش تازه‌ای دانستند که می‌بایست با آن روبرو شد.

محمدتقی شریعتی، دانشور مذهبی شهر، تصمیم گرفت یک مرکز اسلامی تشکیل دهد تا به جوانان درس جدیدخوانده مشهد درباره باورهای اشتباه‌آمیز خدانا باوران عقلانی (دئیست‌ها) و مزایای اسلام نسبت به مارکسیسم آموزش دهد. امید او آن بود که بدین وسیله خواهد توانست جوانان را از پیوستن به هواداران احمد کسروی، یا از آن بدتر، حزب توده، باز دارد. محمدتقی شریعتی شایستگی ویژه‌ای برای انجام دادن این وظیفه داشت. او که در یک خانواده روحانی در ده مزینان (نزدیک سبزوار) زاده شده بود، در سال ۱۳۰۶ به مشهد آمد تا مطالعات مذهبی خود را در حوزه علمیه آن شهر ادامه دهد. این روحانی دانشور در نخستین سالهای دهه ۱۳۱۰ زندگی شغلی سی‌ساله خود را به عنوان معلم و ناظم دبیرستانهای محل آغاز کرد. او بتدریج لباس روحانی خود را کنار گذاشت تا آزادانه‌تر بتواند خود را وقف دلبستگی نهایی خود، تفسیر قرآن، سازد. محمدتقی شریعتی، به اعتبار شهرت خود به عنوان یک مفسر پرکار و معلم محبوب، در سال ۱۳۲۳ کانون نشر حقایق اسلامی را بنیان نهاد.^۳

شریعتی و همکارانش در طول بیست سال بعد توانستند بسیاری از شاگردان دبیرستان و دانشجویان دانشگاه، و نیز شماری از روحانیان پیشرو و بازاریان متدین شهر، را با کانون پیوند دهند. در میان همکاران برجسته او کسانی چون طاهر احمدزاده (نخستین استاندار پس از انقلاب خراسان و پدر مسعود و مستوره احمدزاده رهبران سازمان چریکهای فدائی)، ابوالفضل و

۳. برای آگاهی بیشتر در مورد محمدتقی شریعتی و کانون او، نک: رکنی ۱۳۶۶ و پژوهم

محمود حکیمی (دو نفر از گروه رهبری نهضت آزادی)، سیدعلی خامنه‌ای (رئیس جمهوری پیشین و رهبر مذهبی کنونی جمهوری اسلامی)، امیر پرویز پویان (ایدئولوگ فداییان خلق)، رضا پویان (مهندس)، کاظم رجوی (استاد حقوق و برادر بزرگ مسعود رجوی رهبر مجاهدین خلق)، نعمت میرزازاده (شاعر)، محمد شانه‌چی (بازرگان پرسابقه با پیوندهای نزدیک با روحانیت که چهار تن از فرزندان خود را قبل و بعد از انقلاب از دست داد)، و علی، پسر خود محمد تقی شریعتی، وجود داشتند. چنین گروه برجسته‌ای از همکاران، کانون نشر حقایق اسلامی را در صف پیشین زندگی فکری مشهد، و از آنجا در باقی ایران، نشانید.

در نبود حزبهای سیاسی سازمان‌یافته، کانون نقش سیاسی‌ای نیز بر عهده گرفت. حضور افراد سیاسی باتجربه‌ای چون طاهر احمدزاده و محمد شانه‌چی درگیری سیاسی کانون را در مبارزات روز، مانند مبارزه برای ملی کردن صنعت نفت ناچار می‌ساخت. پس از سقوط مصدق، کانون پیوندهای خود را با ملیون متمایل به مذهب، که از طریق مهدی بازرگان و عزت‌الله سحابی گرد نهضت آزادی جمع شده بودند، حفظ کرد (میرزازاده ۱۳۶۳). علاوه بر این، کانون تماس خود را با روشنفکرانی که بیشتر گرایش غیرمذهبی داشتند ادامه داد. میرزازاده، که از پشتیبانان درازمدت کانون بود، جلسه‌ای را در دی ماه ۱۳۴۷ در یکی از گروههای بحث کانون به یاد می‌آورد که در آن جلال آل احمد نظر خود را در مورد لزوم اتحاد روحانیان - روشنفکران طرح کرد. همه شرکت‌کنندگان در جلسه، از جمله محمد تقی و علی شریعتی و سیدعلی خامنه‌ای، نظر آل احمد را تأیید کردند. (میرزازاده ۱۳۶۳).

تأکید کانون بر اسلامی ستیزه‌جو، مدرن و پویا، آن رانه تنها با حکومت و نیروهای چپ‌رو، بلکه با روحانیان محافظه‌کار حوزه علمیه شهر نیز درگیر می‌ساخت.^۴ حوزه مشهد، که پس از واقعه مسجد گوهرشاد و درگذشت چند

۴. کانون زیر فشار دولت در اوائل سال ۱۳۴۲ بسته شد.

تن از روحانیان برجسته آن ضعیف شده بود، پس از کناره گیری رضاشاه در ۱۳۲۰ توان خود را بازیافت و به سرپرستی آیت الله احمد کفائی که پیوند نزدیکی با دربار داشت، بتدریج ساخت اداری و مالی محکمی پیدا کرد. روحانیان بنامی چون میرزا مهدی اصفهانی، احمد کفائی، سید محمد مهدی میلانی، آقا حسن قمی، مهدی کدکنی، محسن حکیم، محمود حلبی، و حسینعلی راشد، در طول زمان به بازسازی حوزه مشهد به سان یک دژ دینی محافظه کار کمک کردند. این روحانیان، که چندان علاقه‌ای به فلسفه یا عرفان نداشتند، تاب رهیافتهای غیرسنتی محمدتقی و علی شریعتی به آموزه‌های اسلامی را نداشتند، و نیز از عقاید سیاسی و شیوه‌های نامتعارف رفتاری ایشان پشتیبانی نمی‌کردند. علی شریعتی زمانی را به خاطر می‌آورد که او و پدرش به سبب باورهایشان درباره آزادی زنان، آموزش جدید، تفسیر قرآن به شیوه‌های دیگر، جست‌وجوی دلایلی غیرکلامی برای پدیده‌های طبیعی چون باد و باران و زلزله و طوفان، و بی‌اعتقادی به اندیشه تعدد زوجات، مورد انتقاد قرار می‌گرفتند. او حتی به خاطر چیزهایی جزئی مانند تراشیدن ریش، کلاه دوره‌دار بر سر گذاشتن و یا کراوات به گردن بستن، سخنرانی از طریق بلندگو، یا حتی راه رفتن در خیابانی که نامش «پهلوی» بود، مورد سرزنش قرار می‌گرفت (شریعتی ۱۳۵۶، ۲۰). شعله این انتقادات بعدها بالا گرفت و شریعتی بارها به شیوه غیرمستقیم از آیت الله میلانی انتقاد کرد، و میلانی نیز به نمایندگی از طرف دستگاه روحانیت علی شریعتی را در معرض انتقادهای سختی قرار داد.^۵

تاجران محافظه کار بازار نیز که کانون را محل گردآمدن افراد اصلاح طلب و بدون قیده‌های مذهبی می‌دانستند، به مخالفت روحانیان با کانون شریعتی کمک می‌کردند. یکی از این تاجران بازار، علی اصغر عابدزاده بود.

۵. روحانیان شریعتی پدر و پسر را متهم به پیروی از آموزه‌های اسماعیلی، بهائی، یا سنی می‌کردند.

او که «حرفه‌اش خراطی» و خرید و فروش شیشه بود و با یکی از روحانیان محلی نسبتی داشت، در مجالس وعظ یک روحانی متوسط حضور می‌یافت و سپس آنچه را شنیده بود به زبان ساده‌تری برای هم‌مقارانش بازگو می‌کرد. شهرت عابدزاده به‌عنوان فردی خیر در سالهای میانی دهه ۱۳۲۰ رشد کرد یعنی از زمانی که او به برپا ساختن شماری سازمانهای خیریه (مهدیه، عسکریه، نقویه، جوادیه و غیره) که به یاد امامان شیعه نامگذاری شده بود دست‌گشود. هرکس که می‌خواست زبان عربی یا قرآن یاد بگیرد می‌توانست در یکی از این بنگاههای وقفی، که کار تالار رایگان وعظ و خطابه مذهبی و درمانگاه ارزان پزشکی را با هم انجام می‌داد، حضور یابد.^۶ این بنگاههای وقفی بیشتر به نیازهای تهیدستان و طبقات پایین، بازاریان، معلمان مدارس، و دانشجویان رسیدگی می‌کردند که شمارشان در شهر رو به گسترشی مانند مشهد سرعت افزایش می‌یافت. محبوبیت بنیادهای مردمی عابدزاده، که تا انقلاب ۱۳۵۷ ادامه داشت، او را برخوردار از قدرت سیاسی نیز می‌کرد. عابدزاده در زمان دولت مصدق به صورت شخصیت سیاسی بانفوذی در محل درآمد بود که نمی‌شد نادیده‌اش گرفت. عابدزاده در بنیانگذاری گروههایی چون جمعیت پیروان قرآن و هیئت علی‌اکبریه نقشی اساسی بازی کرد. این سازمانها، همراه انجمن حجّتیّه شیخ محمود حلبی، تأثیر سنت‌گرایانه خود را بر زندگی فرهنگی مشهد باقی گذاشتند (شانه‌چی ۱۳۶۱).

تا دهه ۱۳۳۰ فضای فکری مشهد به فعالیتهای مربوط به کانون، حرم امام رضا ع، چند دبیرستان، و شماری از مؤسسات نیرومند مذهبی، محدود می‌شد. اما با بنیانگذاری دانشگاه مشهد وضع بتدریج تغییر کرد.^۷ وجود این نهاد

۶. حسین خدیوچم، پژوهشگر و مترجم ادبی، و محمدرضا [سیاوش] شجریان، خواننده مشهور موسیقی سنتی ایران، از شاگردان برجسته این مؤسسات بودند.

۷. دانشگاه مشهد نخست به عنوان آموزشگاه عالی بهداری در سال ۱۳۱۸ تأسیس شد.

آموزش عالی که دولت از آن پشتیبانی می‌کرد، و گسترش بنگاههای بازرگانی، به خروج شمار زیادی طلبه از حوزه علمیه انجامید.^۸ روحانیان با دانشکده علوم معقول و منقول دانشگاه مشهد و دانشگاههای دیگر سخت مخالف بودند زیرا این دانشکده‌ها را، به علت تدریس اسلام و زبان و ادبیات عربی، خطری برای پایگاه قدرت خود می‌دانستند (نام این دانشکده‌ها بعدها به دانشکده الهیات تغییر یافت).

دانشکده الهیات، شاگردان مدارس علمیه را می‌ربود. در اواخر دهه ۱۳۴۰ در حالی که شماره طلاب مشهد در مجموع ۱۴۰۴ نفر بود. در دانشکده الهیات آن شهر ۲۶۰ دانشجو (همه مرد) درس می‌خواندند (خامنه‌ای ۱۳۶۵، ۸۶؛ دانشگاه مشهد ۱۳۵۱، بخش ۵). اما هنگامی که این دانش‌آموختگان در سمتهای بی‌ضرری مانند کارمند دولت، محضر دار، قاضی، قاضی عسکر، دبیر دبیرستان، و استاد دانشگاه مشغول کار شدند لحن انتقادی روحانیان ملایمتر شد.

افزون بر این، نوشته‌های ادبی نویسندگان مشهد هم از نظر سبک و هم از تأثیرگذاری دگرگون شد. نسل قدیم‌تر، کسانی چون محمود فرخ، بدیع الزمان فروزانفر، و محمد پروین گنابادی که هوادار ادبیات مدرسه‌ای یا غیرسیاسی



اما با تأسیس دانشکده پزشکی در ۱۳۲۸، دانشکده ادبیات و دانشکده دندانپزشکی در ۱۳۳۴، دانشکده علوم معقول و منقول در ۱۳۳۷، و دانشکده علوم در ۱۳۴۴، به صورت یک دانشگاه گسترده درآمد. در سال ۱۳۵۳ دانشگاه مشهد به دانشگاه فردوسی تغییر نام یافت.

۸. احمد مهدوی دامغانی، استاد پیشین الهیات و ادبیات در دانشگاه تهران که اینک در دانشگاه هاروارد تدریس می‌کند، نمونه‌ای از این نسل پیشین است. او که در ۱۳۰۵ در یک خانواده روحانی زاده شد نخست از حوزه علمیه فارغ‌التحصیل شد و سپس به دانشگاه رفت. نکته جالب آنکه مهدوی دامغانی حکایت می‌کند که چگونه روحانیان برجسته دیگر پدر او را، که در حوزه علمیه درس می‌داد، قانع کردند که به پسرش در سال ۱۳۲۳ اجازه دهد به دانشگاه تهران داخل شود (مهدوی دامغانی ۱۳۶۹).

بودند، شاهد ظهور نسلی جوانتر چون مهدی اخوان ثالث، محمود دولت آبادی، اسماعیل خویی، نعمت میرزازاده، و محمدرضا شفیعی کدکنی بودند که از ادبیات متعهد هواداری می‌کردند^۹. دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد بازتاب این فضای در حال تغییر بود که در آن دانشجویان مذهبی و چپ ستیزه‌جو از سرگرمی‌های ادبی و باریک‌بینی‌های نظری استادان سستی یا غیرسیاسی خود انتقاد می‌کردند.

ورود ناخوانده روشنفکران مذهبی در دژ اسلام سستی در زندگی یکی از فرزندان برجسته مشهد، علی شریعتی، تجسم یافته است. زندگی شریعتی، به‌عنوان مشهورترین روشنفکر مذهبی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ایران، نشان‌دهنده فرایندی است که در آن روشنفکران مذهبی غیرروحانی با تفسیرهای محافظه‌کارانه و سستی از اسلام روبرو شدند.

علی شریعتی، لوتر بلندپرواز

مردی که غیرمذهبیها او را نادیده می‌گرفتند، روحانیان او را سرزنش می‌کردند، و رژیم شاه او را مجازات کرد، اینک تا حدود زیادی «لوتر» و «ایدئولوگ اصلی» انقلاب ۱۳۵۷ شناخته می‌شود (فرهنگ ۱۹۷۹، ۳۱؛ ریچارد ۱۹۸۱، ۲۱۵). گروه نخست او را کم‌اهمیت می‌دانست، دومی او را آدمی مزاحم می‌شمرد، و سومی او را مارکسیست اسلامی در دسر آفرینی می‌دید که می‌بایست خاموش شود. به این دلایل، محبوبیت شریعتی در ایران از همه روشنفکران غیرمذهبی و مذهبی که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند

۹. یک استثنای برجسته در میان ادیبان نسل قدیم محمدتقی بهار، ملک‌الشعرا، بود که یکی از وفادارترین هواداران انقلاب مشروطه به شمار می‌رفت. او گرچه یک شاعر عصر مدرن بود ولی اصرار داشت که به سبک سنتی شعر بگوید. او را در این تلاش موفق‌تر از هرکس دیگری می‌دانند.

بیشتر شده است. این ویژگیها او را شایسته یک بررسی دقیق می سازد. شریعتی در ۱۲ آذر ۱۳۱۲ در یک خانواده مذهبی به دنیا آمد. او دوره دبیرستان را در مشهد گذراند و به سرپرستی پدر دانشور خود، محمدتقی شریعتی، به مطالعه پرداخت. آموزش عالی او، از جمله گرفتن درجه لیسانس در زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه مشهد (۱۳۳۷) و درجه دکترا در پاراسانسی^۱ از دانشگاه پاریس (۱۳۴۲) بود. او در آنجا بخشی از یک نسخه خطی فارسی قرون وسطایی را به نام فضائل البلخ به عنوان رساله دکترای خویش ترجمه و حاشیه نویسی کرد. پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۴۳، به علت درگیری در فعالیتهای ضددولتی در پاریس، مدت شش ماه زندانی شد. از سال ۱۳۴۵ به عنوان دانشیار تاریخ اسلام در دانشگاه مشهد به تناب به تدریس پرداخت، و به علت فعالیتهای سیاسی ساواک او را چند بار بازداشت کرد. شریعتی پس از دو سال زیر نظر بودن در خانه به انگلستان رفت و در آنجا در ۲۹ خرداد ۱۳۵۶ در اثر سکنه قلبی به مرگی ناگهانی درگذشت. شیوه مرگ او، هوادارانش را بر آن داشت که ساواک را به قتل وی متهم سازند. اگر فضای فکری ایران در دهه ۱۳۴۰ زیر تسلط جلال آل احمد بود، فضای دهه ۱۳۵۰ بی شک به شریعتی تعلق داشت. آل احمد گرفتاری اجتماعی را که روشنفکران ایران با آن روبرو بودند ادیبانه آشکار کرد، ولی راه حلی پیش پا نهاد. شریعتی اما خود را با مسائل نظری و راه حل های عملی تغییر دادن این وضع دشوار مشغول ساخت. گفتمان اصلی او، «بازگشت به خویشتن»، دنباله گفتمان غربزدگی آل احمد بود. او درباره آل احمد نوشت: «آل احمد یک روشنفکر بود، اما هنوز خودش را نمی شناخت. او نمی دانست چگونه باید عمل کند و تنها در چند سال آخر بود که بازگشت به خویشتن را آغاز کرد» (شریعتی ۱۳۶۴، ۴۱۵).

بدین سان شریعتی بر آن بود تا با درمیان آوردن تعریفی ملموستر از

روشنفکران و تعهد و شیوه عمل آنان، از اینکه مانند آل احمد تنها آنها را محکوم کند، فراتر رود. بدین ترتیب غربزدگی و بازگشت به خویشتن در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به دوگفتمان چیره صحنه روشنفکری ایران بدل شدند. به عبارت دیگر، حیات هریک از این دوگفتمان به دوام آن دیگری پیوست چنانکه جداکردنشان از یکدیگر ممکن نبود. برای فهم بهتر گفت‌وگو دوم نخست باید گرایشهای هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه شریعتی، نظر او را درباره دوگانگی شرق - غرب، و درک وی از روشنفکران را بررسی کرد.

شاید بهترین تعریفی که از شریعتی می‌توان به دست داد جامعه‌شناس دین باشد. این نکته را می‌توان با توجه به دو واقعیت پذیرفت. نخست اینکه بیشتر چیزهایی که او نوشته از چارچوب دین و اندیشه دینی بیرون نیست. دوم اینکه رهیافت او به دین به پیروی بعضی از مکتبهای فکری در جامعه‌شناسی معاصر است. شریعتی در درجه اول به زبان فلسفه اجتماعی فرانسوی - آلمانی سخن می‌گفت. او در زمان دانشجویی در فرانسه در دهه ۱۳۴۰ با اندیشه‌های ریمون آرون (۱۹۰۵ - ۱۹۸۴)، ژاک برک (۱۹۱۰ - ۱۹۹۵)، هانری کربن (۱۹۰۳ - ۱۹۷۸)، فرانتس فانون، روزه گارودی (۱۹۱۳ -)، ژرژ گوروویچ (۱۸۹۴ - ۱۹۶۵)، لوئی ماسینیون (۱۸۸۳ - ۱۹۶۲)، و ژان پل سارتر آشنا شد. از اشاره‌های پراکنده او به هگل، مارکس، هوسرل، یاسپرس، هایدگر، و مارکوزه، نیز می‌توان گفت که آموزه‌های این فیلسوفان آلمانی نیز بر او اثر گذارده بود.

شریعتی از هر دو سنت وام گرفت. اندیشه اجتماعی او با اصول سنت جامعه‌شناختی قرن نوزدهم، آن گونه که هگل و مارکس عرضه کرده‌اند، همخوانی داشت. او در مکتب فکری ایدآلیستی و تاریخ‌باورانه هگل، که گزینه‌ای در برابر ماتریالیسم مکانیکی قرن هجدهم می‌نهد، شایستگی‌هایی می‌دید. با اینهمه، شریعتی عمل (پراکسیس) را به عنوان اساس شناخت‌شناسی انسانی از مارکس وام گرفت و اصولی ضروری از فلسفه او را - مانند زیربنا و

روینا، تضاد طبقاتی، از خودبیگانگی، و ایدئولوژی - سودمند یافت. تا حدود کمتری نیز از اندیشه «زندان خویش» هایدگر الهام گرفت. شریعتی این زندان را، همراه طبیعت باوری، «جامعه گرایی» (ماتریالیسم)، و تاریخ باوری، چهار زندان بزرگ بشریت به شمار آورد (شریعتی ۱۳۶۱، پ، ۱۸۴-۱۱۷). سرانجام آنکه او از پدیدارشناسی هوسرل درس گرفت و آن را چنین خلاصه کرد:

پدیدار و پدیدارشناسی بر پایه این اصل قرار دارد که حقیقت مطلق، هسته واقعیت، و جوهر اساسی جهان، طبیعت، و ماده را هرگز نمی‌توان شناخت. آنچه وجود دارد و می‌توان آن را شناخت، تجربه کرد، و مورد تحلیل علمی قرار داد نمود است نه وجود... . فیزیک، شیمی، و روانشناسی تنها می‌تواند علامتها و نمادهای قابل تشخیص جهان و روح را تحلیل و تفسیر کند و سرانجام بشناسد. از این رو، علم تنها از علامتها و نمادهای وجود سخن می‌گوید. (شریعتی ۱۳۶۱، پ، ۳۸-۳۹)

کوشش شریعتی برای اینکه بینشهای هگل و مارکس را با جهان‌بینی گسترده‌تر شیعی خود درآمیزد او را به پدیدارشناسی، به سان یک گزینه دسترس پذیر، رهنمون شد. او این سخن پدیدارشناسان را می‌پذیرفت که تمامی آنچه آدمی همچون چیزها و موضوعهای ملموس و مشخص درک می‌کند تنها نمودهایی از یک واقعیت اصلی است. شریعتی این نظر را مطابق باورهای شیعی خود تفسیر کرد و گفت واقعیت اصلی، پنهان، ناشناخته، و فراتر از درک آدمی است.^{۱۱}

به‌رغم این تأثیرپذیری از متفکران آلمانی، شیوه روش‌شناختی و شناخت‌شناسانه شریعتی به اندیشمندان معاصر فرانسوی نزدیکتر بود. این تا اندازه‌ای بدان علت بود که او بیشتر دانشجوی علوم انسانی و اجتماعی بود تا

۱۱. برای آگاهی بیشتر از شناخت‌شناسی شریعتی، نک: اخوی ۱۹۸۳.

فلسفه. شناخت‌شناسی او بر پایه اصول و نظریه‌های رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، مردم‌شناسی، و اسطوره‌شناسی بنا شده بود. شریعتی رهیافت خود را چنین توضیح می‌دهد:

بزرگترین درسی که به عنوان یک معلم می‌توانم به شاگردان خود بدهم... این است که برای شناختن دین باید همان راهی را پیمود که دانشمندان غیرمذهبی و حتی ضد‌مذهبی پیموده‌اند. من این راه را می‌پیمایم و با همان زبانی سخن می‌گویم که به نام علم، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه تاریخ، و مردم‌شناسی، دین را محکوم می‌سازد یا ریشه‌های متافیزیکی آن را انکار می‌کند. من این زبان را برای بررسی مسائل علمی و انسانی بهترین زبان می‌دانم و همان زبانی را به کار می‌گیرم که اروپا پس از قرون هجدهم و نوزدهم برای بررسی مسائل انسانی خود به کار گرفت. (ثرینتی ۱۳۶۲، ۵۲-۵۳)

این روش به کلی با رهیافت بخش دیگری از روشنفکران مذهبی، که مهدی بازرگان نماینده آنان بود، تفاوت داشت. بازرگان می‌کوشید بر پایه کشفهای علمی مدرن در فیزیک هسته‌ای، زیست شیمی و ترمودینامیک، درستی آموزه‌های قرآنی را ثابت کند. در واقع شریعتی «علم‌باوری» را، به عنوان آموزه‌ای که بیش از هر چیز دیگر مسئول جانشین کردن واقعیت به جای حقیقت است، مورد انتقاد قرار داد. او به قلمرو مردم‌شناسی نه از در علمی، بلکه از راه فلسفی وارد شد و تأکید کرد که اسطوره را به تاریخ ترجیح می‌دهد زیرا اسطوره بیانگر تاریخ به گونه‌ای است که می‌بایست اتفاق افتد، حال آنکه تاریخ تجسم واقعیت‌هایی است که دیگران آنها را ساخته‌اند. کشش شریعتی را به سوی متافیزیک، باید در زمینه این آرزوی گسترده‌تر او فهمید که میان دو نظر تجریدی درباره انسانها پلی بزند؛ انسان زمینی فلسفه غربی و انسان نمادین فلسفه شرقی.

نکته آخر آنکه جامعه‌شناسی دیالکتیکی نو مارکسیستی ژرژ گوروچ،

اگزیتانسیالیسم ژان پل سارتر، قرائت لوئی ماسینیون از عرفان اسلام قرون وسطایی، و رهیافت روانکاوانه فرانتس فانون به جنبشهای انقلابی جهان سوم، برای شریعتی جاذبه نیرومندی داشت. او بخشها یا متن کامل نیاش^{۱۲} الکسیس کارل، دوزخیان روی زمین و پنج سال جنگ الجزایر فانون، شعر چیست و بخشهایی از هستی و نیستی سارتر، جنگ چریکی چه گوارا، سلمان پاک و نخستین شکوفه‌های معنویت اسلام ایران^{۱۳} و بررسی درباره مسیر یک زندگی: ماجرای حلاج عارف شهید اسلام^{۱۴} لوئی ماسینیون را ترجمه کرد. شریعتی بر آن بود که همه این رهیافتهای می‌تواند به بازسازی وجود اصیل شرق کمک کند، و این هدفی بود که او تا پایان زندگی خویش آن را با شور و شوق دنبال کرد.

به باور شریعتی شرق و غرب از چند جنبه با یکدیگر تفاوت دارند. به نظر او مهمترین تفاوت از جنبه «گونه‌ی فرهنگی» است؛ گونه‌ی فرهنگی یونان فلسفی است، گونه‌ی فرهنگی روم هنری و نظامی، گونه‌ی فرهنگی چین صوفیانه است، هند گونه‌ی فرهنگی روحانی دارد، و گونه‌ی فرهنگی مذهبیه اسلامی است. (شریعتی ۱۳۶۰، ۲۸۲). او بر این باور بود که این الگوهای متفاوت در غرب و شرق ویژگیهای فرهنگی متفاوتی را به بار آورد، خردگرایی، ماتریالیسم، عینی‌انگاری (اوبژکتیویسم)، و سودجویی در غرب، و صفات ملکوتی، جمع‌باورانه، ذهن‌انگارانه، و اخلاقی در شرق. از این رو غرب، از نظر هستی‌شناسی، به دنبال «واقعیت» موجود رفت و حال آنکه شرق هنوز در جست‌وجوی «حقیقتی» است که باید باشد.

شریعتی این تفاوت‌های گسترده‌تر فرهنگی - هستی‌شناختی را به ناهمانندیهای بنیادی در کارکرد مذهب و سیاست در شرق و غرب نسبت

12. *La Prière*

13. *Salman Pak et les premices spirituelles de l'Islam Iranien.*

14. *Etude sûr une courbe personnelle de vie: Le Cas de Hallaj martyr mystique de l'Islam.*

می‌داد: در حالی که مذهب در شرق به مبارزه با قدرت می‌انجامید، در غرب به چنگ حاکمان افتاد و در صف ظالمان و بر ضد مظلومان جای گرفت. رهبران مذهبی در غرب به همکاری صاحبان قدرت درآمدند، حال آنکه اینان در شرق همواره طلایه‌دار طغیان علیه هرگونه بی‌عدالتی بودند. نزد شریعتی در حالی که کلیساهای مسیحی به صورت خوابگاههای روح درآمدند، مساجد اسلامی جایگاه جنبشهای انقلابی پیشرو باقی ماندند.

متأسفانه شریعتی در این جا ضدونقیض‌گویانه، و به کلی تاریخی سخن گفته است. مایه شگفتی است که مردی که شریعتی او را به سان یکی از الگوهای خود می‌ستود، یعنی لوئی ماسینیون، عضو فرقه فرانسیسکن و یک کشیش کاتولیک بود. ماسینیون، به عنوان پرآوازه‌ترین شرقشناس فرانسه در قرن بیستم، سیاستی به سبک گاندی را پذیرفت و با جنبشهای ضداستعماری جهان سوم (بویژه با جنبش مقاومت الجزایر که برای شریعتی گرامی بود) فعالانه همدلی داشت. شریعتی همچنین در مدت اقامت خود در فرانسه، از راه نشریه اسپری^{۱۵}، با آراء و افکار الهیات آزادیبخش آشنایی یافت، و بخوبی می‌دانست که این دوگانگی که او میان عافیت‌جویی رهبران مسیحی و مبارزه‌جویی رهبران اسلامی برقرار می‌کند افسانه‌ای بیش نیست. این واقعیت که این نشریه و بنیانگذار آن، امانوئل مونیو^{۱۶} فیلسوف مسیحی، از نهضت مقاومت فرانسه هواداری می‌کردند، و از همان سال ۱۹۳۳ میلادی یهودستیزی هیتلر را مورد انتقاد قرار می‌دادند، نمی‌توانست از چشم شریعتی پنهان مانده باشد. ضدونقیض‌گویی او در ستایش از رهبران مذهبی شرقی به عنوان پیشتازان مبارزه از نقل قول زیر پیداست.

ما به کنفوسیوس فیلسوف ایمان آوردیم که از انسان و جامعه سخن می‌گفت اما خدمتکار شهرياران چین شد. بودا شاهزاده بزرگ بنارس نیز به ما پشت کرد و به درون خویش فرو رفت تا به «نیروانا»، که نمی‌دانم

15. *Esprit*

16. E. Mounier

کجاست، برسد و رنج بسیار برد تا اندیشه‌های بزرگی به وجود آورد! زرتشت که به پیامبری برگزیده شد بی آنکه به ما سوگواران و داغداران گورستان سخنی گوید به بلخ گریخت و در پناه دربار شاهی گشتاسب ما را فراموش کرد. مانی نیز که از روشنایی و هجوم تاریکی سخن می‌گفت کتابش را به شاپور پادشاه ساسانی تقدیم کرد، تاجگذاری او را تبریک گفت و افتخار می‌کرد که او را در سفرهایش به سریلانکا، هند، و بلخ همراهی کند. (شریعتی ۱۳۶۱ الف، ۱۸۱-۱۸۲)

با وجود این شریعتی، در مقام یک ایدئولوگ، بر آن بود که این واقعیتها و ضدونقیض‌گوییها را نادیده بگیرد تا اسلام، و در واقع شیعه علوی، را بی‌همتا سازد. او توانست ادعای مذهب شیعه را دربارهٔ مورد آزار و تعقیب بودن در طول تاریخ، گفتمان آن را دربارهٔ شهادت، و اندیشهٔ فرجام‌نگرانهٔ آن را (وعدهٔ رستگاری جاودانی، بهشت، و خوشبختی ابدی برای کسانی که با «دیگرانِ ظالم» مقابله کنند) به شیوه‌ای متجددانه از نو تفسیر کند. او گفتمان تاریخی قربانی بودن مذهب شیعه را برجسته ساخت و آن را در قالب زبانی - کنایی نوینی ریخت. اما، چنانکه تبارشناسی قدرت میشل فوکو نشان داده، گفتمان قلمرویی است که در آن قدرت و مرجعیت به بعضی داده می‌شود و دیگران از آن محروم می‌مانند. در گفتمان تاریخی قربانی بودن شیعه فراخوانی برای مقاومت در برابر تجاوز دیگری یا دیگرانِ ظالم وجود دارد. تفسیر متجددانهٔ شریعتی از این گفتمان، که واژگان و زبانی تازه را نیز به خدمت می‌گرفت، آن را با جهان‌بینی دوگانه‌انگارانهٔ شرقشناسی وارونه سازگار می‌ساخت. در واکنش به بی‌عدالتیهای نظام سیاسی و اقتصادی شاه، شریعتی بسادگی توانست سبک، شعارها، و انگاره‌های مذهب شیعه را که با بومی‌گرایی آمیخته شده بود به کار گیرد.

به باور شریعتی در شرق سیاست نه بر پایهٔ انسان‌باوری بلکه بر پایهٔ معنویت قرار دارد و یک بخش مهم از این آموزهٔ شرقی نقش اساسی رهبر

است. چرا که در شرق رهبران پیامبرانی هستند که رسالت آنان از وحی الهی مایه گرفته، حال آنکه در غرب سیاستمداران بر پایهٔ عُرف و قانونهای انسان ساخته برمی‌خیزند و جامعه را اداره می‌کنند. به دیگر سخن، خاستگاه قدرت در غرب سیاسی است حال آنکه در شرق سرچشمهٔ قدرت غیر سیاسی باقی مانده است.

شریعتی در یکی از مهمتر آثارش تأکید می‌کند که «بومی سخن گفته است». (۱۳۶۱ ب، ۳۵۲). تکیه روی «بومی» چیزی است که گفتمان شریعتی را با گفتمان روشنفکران غیر مذهبی که بیشتر بررسی کردیم پیوند می‌دهد. اما نزد شریعتی وضع اشاره‌ها و موضوعهای گفتمان دگرگون می‌شود. زبانی که با آن «بومی» بازشناسی و بازسازی می‌شود و بومیان را به عمل فرا می‌خواند، و نیز روشی که با آن «دیگری» تصویر می‌شود، از آن روشنفکران غیر مذهبی متفاوت است. بی‌شک شریعتی، به عنوان سخنگوی نسلی از روشنفکران مذهبی در حال پختگی، مظهر جدایی تاریخی آنان از طبقهٔ روحانی بود. بدین سان او و نسل او کوشیدند دوگانگی زندگی فرهنگی ایران را در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ باز شناسند؛ دوگانگی‌ای که در آن روشنفکران و روحانیان تا حدود زیادی تحولاتی را که در اردوی طرف دیگر واقع می‌شد نادیده می‌گرفتند. روشنفکران مذهبی که در نقطهٔ میانی قرار داشتند می‌کوشیدند که با حریفان غیر مذهبی و نیز روحانی خود رویارویی و رقابت کنند، یا متحد شوند.

زندگی و آثار شریعتی این تلاش دوگانه را به بهترین صورت نشان می‌دهد. او غیر مذهبیها را به خاطر بی‌خبریشان از تفکر متافیزیکی، هواداری غیرانتقادیشان از آموزه‌هایی بیگانه چون مارکسیسم و لیبرالیسم، و نداشتن تماس با توده‌ها، سرزنش می‌کرد. از سوی دیگر، روحانیان را به علت تاریک‌اندیشی، عقاید غیرسیاسی، خاموشی‌گزینی، و بی‌توجهیشان به دستاوردهای مهم و پیشرفتهای علوم و فن‌آوری مدرن به باد انتقاد می‌گرفت.

نزد او اسلام و نهاد رهبری آن نیازمند یک بازسازی اساسی بود؛ چیزی همانند آنچه لوتر در قرن شانزدهم میلادی بر ضد سنت باوری مسیحی و سلسله مراتب کلیسا انجام داد. به نظر او از اسلام، مانند هر دین دیگر، در طول تاریخ استفاده‌های متفاوتی شده است. گاه دین ایستا و خاموش طبقات حاکم بوده، و گاه همچون مذهب شورش و جنگاوری تهیدستان به کار رفته است. شریعتی در جست‌وجوی ریشه‌های این آسیب‌پذیری سیاسی به این نتیجه رسید که اسلام می‌باید هم از جنبه نظری و هم از نظر سازمانی اصلاح شود. از جنبه نظری باید فرایند تغییر از یک فرهنگ به یک ایدئولوژی، از مجموعه‌ای دانش پراکنده به یک دستگاه سازمان‌یافته اندیشه اجتماعی، را از سر بگذرانند چرا که اسلام نه یک رشته تخصصی علمی، و نه یک فرهنگ، بلکه یک عقیده یا یک نظام باور در چند و چون هدایت جامعه انسانی است. به نظر شریعتی تنها این درک از اسلام است که می‌تواند به صفاتی اجتماعی همچون آگاهی، تعهد، و مسئولیت بینجامد.

اما این دگرذیسی نظری در گرو تغییر سازمانی بود که در آن کارگزاران کارآمدی در جایگاه رهبری بنشینند. شریعتی هوادار آن بود که مشعل رهبری از دستگاه روحانیت به روشنفکران انتقال یابد. برای او اسلام، به سان یک فرهنگ، تنها روحانیان را به وجود آورده است، حال آنکه به عنوان یک ایدئولوژی می‌تواند جنگجویان و روشنفکران را به وجود آورد. او می‌گفت روشنفکران این برتری را دارند که از نظرگاهی واقع‌بینانه‌تر به موضوعهای حساسی چون تأویل متنها، اسطوره‌زدایی گذشته، پذیرش دگرگونیهای تازه، و رها کردن باورهای اشتباه‌آمیز، بنگرند.

شریعتی همچنین این نکته را روشن ساخت که گروهی که در جهان سوم وجودشان بیش از همه ضروری است گروه روشنفکرانی است که از «حقیقت» و «چگونه باید باشد» سخن گویند، نه دانشمندانی که تنها از «واقعیتها» و «چگونه هست» حرف می‌زنند (شریعتی ۱۳۶۰ الف، ۲۵۸). نزد او بزرگترین

مسئولیتی که این روشنفکران دارند این است که علت‌های واقعی انحطاط، توقف و عقب‌ماندگی جامعه‌های خویش را کشف کنند، به هموطنان خود در مورد سرنوشت تاریخی و اجتماعی شومشان هشدار دهند، و سرانجام راه‌حل مناسبی را پیشنهاد کنند. او نوشت: «روشنفکران هم نظیر پیامبران نه جزو دانشمندان هستند و نه جزو توده‌ی منحط، ناخودآگاه بلکه خودآگاه مسئولند، که بزرگترین مسئولیت و هدفشان بخشیدن و دیعه‌ی بزرگ خدایی، یعنی خودآگاهی، به توده‌ی انسان است.» (شریعتی ۱۳۶۰ ب).

با اینهمه، او اصرار داشت که روشنفکران جهان سوم باید خود را از روشنفکران اروپایی متمایز سازند؛ یعنی از روشنفکرانی که به‌طور کلی بی‌مذهب، ملیت‌گرا، علم‌پرست، ماده‌گرا، جهان‌وطن، ضد اشرافیت، ضد کهنگی، و مخالف با سنت و گذشته‌پرستی‌اند. به باور وی روشنفکران اسلامی‌ای که به تقلید از الگوهای غربی توسعه‌ی هواداری می‌کنند در نیافته‌اند که تمدن و فرهنگ مانند رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که بتوان آنها را وارد کرد و به برق وصل کرد تا کار کند (شریعتی ۱۳۶۰ ب). شریعتی آنان را افرادی از خودبیگانه، خودباخته، و بی‌ریشه که شخصیت و هویت خویش را از دست داده‌اند می‌دانست جهان‌وطنی، انسان‌مداری و دیگر آرمان‌های جهانشمول را دروغهای بزرگی می‌دید که غرب، که می‌خواهد شخصیت فرهنگی جامعه‌های شرقی را نفی کند، رواج داده است. به عبارت دیگر، روشنفکران خودباخته‌ی جهان سوم به امپریالیسم فرهنگی و «قوم‌کشی» خویش به دست دشمنان غربی خود کمک می‌کنند. شریعتی همدلانه از سارتر نقل می‌کند که:

سرامدان اروپایی در صدد برآمدند که یک گروه سرامدان بومی را بسازند. آنان نوجوانان مستعدی را برگزیدند؛ اصول فرهنگ غربی را، چنانکه گویی با آهنی تفته، بر آنان نقش کردند؛ دهانهای آنها را با عبارات خوش‌ظاهر و کلمات فریابی که به دندانهایشان می‌چسبید پر

ساختند. پس از توقف کوتاهی در کشور مادر، آنان را شسته و رفته به میهنشان فرستادند. این دروغهای متحرک دیگر چیزی برای گفتن به برادران خود نداشتند؛ آنها تنها پژواک می‌دادند. ما از پاریس، از لندن، از آمستردام، کلمات «پارتون! برادری!» را ادا می‌کردیم و جایی در افریقا و آسیا لبهایی باز می‌شد: «... تون! ... دری!» (سارتر ۱۹۷۹، ۷)

شریعتی برای مبارزه با این گرایش فکری - فرهنگی گفتمان بازگشت به خویشتن را به پیش برد که نسخه ایرانی‌ای از گفتمان «بازگشت به دوزخیان زمین» فانون بود. در حالی که روح گفتمان فانون غیرمذهبی بود و بر ویژگیهای نژادی، تاریخی، و زبانی جهان سوم انگشت می‌نهاد، گفتمان شریعتی آهنگی مذهبی داشت و بر «ریشه‌های اسلامی» تأکید می‌کرد. او خطاب به هواداران غیرمذهبی «بازگشت» نوشت:

هنگامی که ما از «بازگشت به ریشه‌های» خود سخن می‌گوییم، در واقع از بازگشت به ریشه‌های فرهنگی خود حرف می‌زنیم... ممکن است بعضی از شما به این نتیجه برسید که ما ایرانیان باید به ریشه‌های نژادی (آریایی) خود بازگردیم. من این نتیجه‌گیری را به طور قاطع رد می‌کنم. من با نژادپرستی، فاشیسم، و بازگشتهای ارتجاعی مخالفم. نکته مهمتر آنکه تمدن اسلامی همچون قیچی عمل کرده و ما را از گذشته پیش از اسلام خود به کلی بریده است... نتیجه آنکه برای ما بازگشت به ریشه‌هایمان به معنی کشف دوباره ایران پیش از اسلام نیست بلکه به معنی بازگشت به ریشه‌های اسلامی ماست^{۱۷}.

گفتمان بازگشت شریعتی نمونه دیگری از تکاپوی روشنفکران ایرانی در راه بازیافت اصالت است. جهاد او با هدف به مبارزه خواندن چندین نیروی رقیب صورت گرفت. نخست آنکه او می‌خواست میراث اسلامی ایران را در برابر

۱۷. آنچنان که در آبراهامیان ۱۹۸۹، ۱۱۶ نقل شده است.

ستایش ناسیونالیستهای غیرمذهبی از ایران پیش از اسلام قرار دهد. دوم اینکه می‌خواست رقیبان مارکسیست خود را با این استدلال خاموش کند که اسلام روح دمیده در فرهنگ ایران و مارکسیسم یک ایدئولوژی بیگانه با توده‌هاست. سوم اینکه امیدوار بود ثابت کند آنچه جوانان ایرانی را از اسلام فراری می‌دهد و به طرف ایدئولوژی‌ها و فرهنگ غربی می‌کشانند نادانی، سطحی بودن، و دورویی روحانیان محافظه کار است.

اما این گفتمان تناقض آلود و از نظر فکری پر از کاستی بود. نخستین مسئله این بود که وی «بازگشت» را همچون یک تعبیر کنایی به کار می‌برد. اما به راستی باید پرسید که بازگشت به چه چیز و ارتباط با چه کسی؟ یک نظر این است که مقصود شریعتی بازگشت به گذشته اسطوره‌ای اسلام اولیه و ارتباط با توده‌های محرومی بود که او از آرمانشان مشتاقانه دفاع می‌کرد. اما به گمان من گفتمان «بازگشت به خویشتن» شریعتی را نباید ناهمزمانانه^{۱۸} بلکه همزمانانه^{۱۹} درک کرد؛ زیرا گفتمان او بیشتر درباره «نو - گشت» زمان حال بود تا «بازگشت» به گذشته. شریعتی بیشتر مرد امروز بود تا هوادار گذشته. سرشت اندیشه او امروزی بود. او به اصول شناخت‌شناسی پدیدارشناسانه بسیار تکیه می‌کرد و هوادار جامعه‌شناسی و رشته‌های دیگر علوم اجتماعی بود. هنگامی که با جوانان شهری ایران سخن می‌گفت به مرجعیت اندیشه‌مندان معاصر متوسل می‌شد. او همواره مخالف سرسخت رژیم شاه باقی ماند و از مبارزات ضداستعماری مانند مبارزات الجزایرها، بی‌قید و شرط هواداری می‌کرد. نکته آخر آنکه مخالفت او با پروژه‌هایی فکری چون مارکسیسم و لیبرالیسم در این باور ریشه داشت که این دو را رقیبان ایدئولوژیک نیرومندی می‌دانست.^{۲۰} گذشته ازین، نگاه ابزارانگاران^{۲۱} او به نقش مذهب در سیاست،

18. Diachronically

19. Synchronically

۲۰. شریعتی وظیفه خود را در انتقاد از مارکسیسم بااهمیت می‌دانست. او برای بی‌اعتبار

رها کردن فزاینده مفاهیم متافیزیکی از سوی او، تأکیدش بر عقل عملی به جای مکاشفه، و سرانجام باور وی به اینکه اسلام سنتی کهنه شده و باید یک اسلام ایدئولوژیک جای آن را بگیرد، همه به این کمک کرد که فاصله میان نیروهای چپ و جوانان مسلمانی که از آموزه شرعی پیروی می‌کردند کمتر شود. تلاش جدی شرعی برای بازسازی و رادیکال کردن اسلام نه گروه تهیدستان روستایی که جوانان شهری طبقه متوسط را نشانه می‌گرفت.^{۲۱} شرعی آگاهانه می‌کوشید جنبه‌هایی از تجدّد را به روابط و نظامهای ارزشی اجتماعی - مذهبی سنتی جامعه ایران تزریق کند. او نه در چهره یک شرقی که در قامت یک جهان سومی، از «بازگشت» سخن می‌گفت. بیزاری او از غرب بیزاری یک عارف اسلامی بی‌خبر از غرب نبود، بلکه بیزاری یک روشنفکر سرخورده درس خوانده در غرب بود. او، همانند قانون، نوشت:

«بیاید دوستان، بگذارید اروپا را رها کنیم. بگذارید از این تقلید تهوع آور و میمون‌وار از اروپا دست برداریم. بگذارید این اروپا را پشت سر بگذاریم. اروپایی که همواره از انسانیت سخن می‌گوید اما هر جا انسانها را می‌یابد نابودشان می‌کند» (شرعی ۱۹۷۹، ۲۳).

اندیشه شرعی، به رغم این نطقهای سخنورانه درباره مصیبت‌های ساخته غرب،

→
ساختن مقدمات فلسفی مارکسیسم، به آموزه‌های کلاسیک اسلامی و نیز نقد سارتر درباره تک‌ساحتی بودن مارکسیسم استناد می‌کرد. رشته سخنرانیهای شرعی در مورد «اسلامشناسی» (شرعی ۱۳۶۱ ت) نشانه کوشش او در دوران پختگی برای عرضه کردن ردیه فلسفی و اجتماعی بر مارکسیسم بود. برای آگاهی از تفکرات شرعی جوان درباره همین موضوع، که از لحاظ استدلالی پیش پا افتاده است. نک: شرعی ۱۹۸۰. ۲۱. شرعی، در مقام یک سخنران دارای جاذبه کلام، بی‌شک موفقترین روشنفکر ایرانی در استفاده از گفتمان شفاهی بود. قدرت شرعی به عنوان سخنرانی ماهر و افسون‌کننده‌ای که می‌توانست از هر منبر و محرابی شنوندگان خود را شیفته سازد نخستین بار در حسینیه ارشاد آشکار شد.

سرشار از حضور همیشگی غرب بود. مانند روشنفکران غیرمذهبی پیش از او، شناخت‌شناسی، زبان، رقیبان، و مرجعهای او همه برخاسته از غرب بود. تلاش او برای بازگرداندن «انسانیت اصیل» بومیان مسلمان و نوسازی مفاهیم و ارزشهای مذهب شیعه، در مفاهیم و اشارات غربی ریشه داشت (بیات - فیلیپ ۱۹۸۰، ۱۶۵-۱۶۷). در حالی که روشنفکران غیرمذهبی ایران، به پیروی از مارکس، مذهب را «تریاک توده‌ها» می‌دانستند، او و شمار زیادی از روشنفکران مذهبی غیرروحانی، به پیروی از ماکس وبر، بر این باور بودند که اسلام را باید با ضرورت‌های عصر مدرن آشتی داد^{۲۲}. شریعتی باور داشت که «جامعه ما در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی در آغاز یک رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی به سر می‌برد» (شریعتی ۱۳۶۰ الف، ۲۸۱). شگفتی ندارد که نتیجه‌ای که او از این نکته می‌گرفت این بود که ایران نیازمند مصلحانی مانند لوتر و کالون است که پروتستانتیسیم اسلامی را به پیش ببرند. شیفتگی او به پروتستانتیسیم تا اندازه‌ای از این گفته او پیداست: «روشنفکر باید به ایجاد یک پروتستانتیسیم اسلامی پردازد تا همچنانکه پروتستانتیسیم مسیحی، اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه عوامل انحطاطی را که به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد» (شریعتی ۱۳۶۰ ب). بی‌شک این سخنان خوشایند بسیاری از روحانیان و هواداران غیرروحانی آنها نبود؛ و آنان شریعتی را به کفرگویی متهم می‌ساختند و به او انگ کافر، ماتریالیست، سنی، و مارکیست می‌زدند^{۲۳}.

در بررسی کلی آثار و نفوذ شریعتی نیازی نیست که آدمی خود را با این اتهامات ناچیز مشغول سازد. اما آنچه به خاطر داشتن آن مهم است این است

۲۲. اما شریعتی به این گفته دیگر ماکس وبر توجه نداشت که «کسی که خواهان رستگاری روح خود و دیگران است نباید آن را در حوزه سیاست بجوید».

۲۳. برای نمونه‌ای از انتقاد محافظه کاران، نک: انصاری ۱۳۵۱.

که شریعتی به عنوان یک اهل جدل پا به صحنه نهاد نه به عنوان فیلسوف یا متکلم. او با زیر و بمهای فلسفه اسلامی آشنایی نداشت و کناره‌جویی آن از سیاست را نمی‌پسندید. این موضوع را می‌توان در گزینش او از شخصیت‌های تاریخی مورد احترام دید. او بیشتر مجذوب جهادگرانی همچون ابوذر و سلمان بود تا فیلسوفانی همانند ابن‌سینا و فارابی. شریعتی فلسفه و علم را شکل‌هایی از «آگاهی» تلقی می‌کرد، حال آنکه دین را با «خودآگاهی» برابر می‌دانست. شریعتی اما به شیوه امر و نهی شرعی فقیهان و باریک‌بینی‌های متکلمان بهایی نمی‌داد.

شریعتی منادی این اندیشه بود که روشنفکران غیرروحانی می‌توانند با موفقیتی بیش از روحانیان، به مسائل جاودانه تفکر اسلامی بپردازند. من بزرگترین امتیاز، و در عین حال چشمگیرترین نقطه ضعف، او را در این می‌دانم که خردگفتمانی متکلمان و فقیهان را یکسره نادیده گرفت. گرچه این شیوه او را نزد نسل جوان، که زبان قدیمی و ناآشنای علما را دوست نداشتند، محبوب ساخت، ولی در میان روحانیان برای او پشتیبانی یا احترام چندانی به بار نیاورد. در واقع گفتمان ضدروحانی شریعتی، او را از بسیاری از متحدان بالقوه خود بیگانه ساخت. علاوه بر این، از منظری غیردینی می‌توان از شریعتی به خاطر این خام‌اندیشی که می‌خواست از دین‌پیرایی پروتستانی تقلید کند انتقاد کرد. او نمی‌توانست بپذیرد که در عصر تجدد و سکولاریسم جهانی، پروتستانیزم اسلامی دیگر نمی‌تواند پیامدهای انقلابی شورش لوتر را تکرار کند. نکته آخر آنکه شریعتی در هواداری از لوتر، این واقعیت را نمی‌دانست (یا صلاح می‌دید فراموش کند) که لوتر جنبش انقلابی خود را علیه روحانیان مسیحی در قرن شانزدهم میلادی با کمک مستقیم شهریاران انجام داد. شریعتی، هیچ‌گاه نمی‌خواست برای برانداختن روحانیان با شاه پیمان اتحاد ببندد.

مجاهدین خلق: ستیزه جویان اسلامی

دیدگاههای آزادیخواهانه بازرگان و عقاید مدرنیستی شریعتی با تشکیل سازمان مجاهدین خلق ایران تجسمی رادیکال یافت. این سازمان که در ۱۳۴۴ بنیان نهاده شد به «نخستین سازمان ایرانی که روش مندانه تفسیری مدرن و انقلابی از اسلام ارائه داد» تبدیل شد (آبراهامیان ۱۹۸۹، ۱). مجاهدین توانستند گفته‌های پراکنده روشنفکران مذهبی ناراضی ایران را به صورت یک باور جمعی درآورند. در خلأ فکری و سیاسی‌ای که به علت بیرون رفتن حزب توده و جبهه ملی از صحنه مبارزه فعال سیاسی به وجود آمد، سازمانهای نوپدیدی چون فداییان و مجاهدین توانستند در قلمرو زندگی سیاسی ایران پا بگذارند. این دو سازمان، به نمایندگی مبارزان چپ و روشنفکران مذهبی، برای کسانی که به نام آنها سخن می‌گفتند جاذبه‌ای بی‌همتا یافتند.

مجاهدین، برخلاف همتایان مارکسیست خود که بیشتر برخسته از طبقه متوسط و تکنوکراتیک جدید بودند، از میان طبقه متوسط سنی و بازاری عضوگیری می‌کردند. بسیاری از اعضای این سازمان از درس‌خواندگان دبیرستانها و مدرسه‌های دینی سبک جدید، حوزه‌های علمیه شهرستانها، انجمنهای اسلامی دبیرستانها، و شنوندگان سخنرانیهای حسینیه ارشاد بودند. آنان در گذشته در فعالیتهای جبهه ملی یا نهضت آزادی، یا هردو، شرکت داشتند. اما سرچشمه اصلی هواداران مجاهدین و عضوگیری آنها، مانند فداییان، دانشگاهها بود. این نکته را باید در چارچوب تغییری که در خاستگاه طبقاتی مجموعه دانشجویان ایرانی صورت گرفته بود بررسی کرد. طبقات بالا و متوسط جدید هنگامی که مرفه‌تر شدند گرایش شدیدی به فرستادن فرزندان خود به دانشگاههای خارج پیدا کردند. در این میان امتحان ورودی دانشگاهها (که در آن خاستگاه طبقاتی شرکت‌کنندگان چندان نقشی نداشت) بسیاری از

شاگردان هوشمند طبقات پایین و سستی را وارد دانشگاه کرد. این گروه آخر، بیشتر به مهندسی و دیگر فنی که به تحرک اجتماعی آنان کمک کند گرایش داشتند. ازین گذشته، غیر مذهبی شدن نظام آموزشی امکان تفسیر تازه از اسلام را فراهم می‌کرد. در پی این دگرگونی‌های طبقاتی، فرهنگی، تحصیلی، و حرفه‌ای، بسیاری از روشنفکران ایرانی به تفسیری برابرخواهانه، پیشرو و علمی از اسلام، بدان گونه که مجاهدین تبلیغ می‌کردند روگردند^{۲۴}. اسلام آنها اسلامی بود که مفسران آن، روحانیان محافظه کار با زبان ناآشناشان نبودند، بلکه اسلامی بود که دانشجویان و هواداران و همکاران جوان درس خوانده و ستیزه جوی آنان، آن را تفسیر می‌کردند.

جهانبینی ایدئولوژیک مجاهدین، به عنوان یک سازمان فعال چریکی شهری، بر پایه دو ویژگی اساسی اندیشه اجتماعی آن زمان قرار داشت: ناسیونالیسم و پوپولیسم. آنها خود را وارثان میراث‌های رادیکال انقلابیون مشروطه، جنبش میرزا کوچک خان، و جنبش ملی کردن نفت می‌دانستند. در تراز جهانی از مبارزه‌های ضد استعماری و ضد امپریالیستی در الجزایر، ویتنام، کوبا، و فلسطین الگو می‌گرفتند و بدین روی امپریالیسم امریکا را دشمن اصلی خود می‌شمردند.

مجاهدین برخلاف هم‌تایان غیر مذهبی خود، اسلام را تنها ایدئولوژی‌ای می‌دانستند که می‌تواند توده‌ها را برای مبارزه‌ای چنین شگرف بسیج کند. آنان به شیوهٔ ماکس وبر اسلام را یک ایدئولوژی سیاسی «اینجهانی» می‌دانستند که توانایی جنگیدن با ظلم و به ارمغان آوردن آزادی و دموکراسی را دارد.

۲۴. بررسی آبراهامیان از مشاغل هشتاد و سه تن از شهدای مجاهدین در فاصلهٔ ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ آمارهای زیر را نشان می‌دهد: چهل و چهار دانشجو (که سی و سه نفر آنها از رشته‌های علوم دقیق بودند)؛ چهارده مهندس؛ پنج معلم؛ سه حسابدار؛ دو مغازه‌دار؛ یک پزشک؛ یک افسر ارتش؛ یک طلبه؛ یک کارگر کارخانه؛ و یک زن خانه‌دار (آبراهامیان ۱۹۸۹، ۱۶۸-۱۶۷).

مجاهدین، مانند هواداران الهیات آزادیبخش در امریکای لاتین و مرکزی، به تبلیغ یک تفسیر توده‌گرا از مذهب دست گشودند. مفهومی چون مقاومت، شهادت، انقلاب، و برقراری جامعه بی طبقه (نظام توحیدی)، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ برگزیده‌ترین مجاهدین چیره بود. اما این مقولات نه تنها سرشت «اینجهانی»، بلکه سرشت «جهان‌سومی» برنامه مجاهدین را نشان می‌داد. سرسپردگی آنان به مذهب شیعه را باید با توجه به عقاید، حوادث، و افرادی که تحت تأثیر زندگی و فلسفه مدرن بودند بررسی کرد.

شاید بهترین گواه معاصر بودن اندیشه‌های مجاهدین را بتوان کتاب تبیین جهان دانست که مهمترین اثر سازمان در زمینه ایدئولوژی است. این کتاب شامل رشته‌ای طولانی از سخنرانی‌هایی است که مسعود رجوی در سال ۱۳۵۸ ایراد کرده است. رجوی، پسر یک کارمند دولت، در سال ۱۳۲۷ در طبس به دنیا آمد و دوره دبستان و دبیرستان را، همراه رهبران آینده فداییان مانند مسعود احمدزاده و امیر پرویز پویان، در مشهد گذراند. او در رشته علوم سیاسی در دانشگاه تهران به تحصیل پرداخت، رجوی در سال ۱۳۴۶ به مجاهدین پیوست و در سال ۱۳۴۹ عضو کمیته مرکزی آن شد. در شهریور ۱۳۵۰ او را دستگیر و به حبس ابد محکوم کردند. اما اندکی پیش از پیروزی انقلاب از زندان آزاد شد.

تبیین جهان، که به صورت یک رشته سخنرانی آموزشی تنظیم شده، باورهای مجاهدین را درباره وجود، انسان، تاریخ، و شناخت‌شناسی معرفی می‌کند (رجوی ۱۳۵۸، ۱۱:۱). اما بخش بزرگ این کتاب سه جلدی به مسئله شناخت‌شناسی می‌پردازد و نویسنده در آن می‌کوشد پوزیتیویسم آگوست کنت، ماکس پلانک و کانت؛ پراگماتیسم ویلیام جیمز؛ روانکاوی فروید؛ تکامل داروینی؛ همراه با شمار دیگری از «ایسم‌های غربی مانند فلسفه اسکولاستیک، علم باوری (سیانتیسم)، تجربه‌باوری، و عقل‌باوری را به نقد بکشد. مرجع‌هایی که رجوی به آنها اشاره می‌کند به خودی خود فاش‌کننده

است: اصل انواع داروین؛ مقالاتی درباره علم آلبرت اینشتین؛ روانکاوی و دین اریک فروم؛ دیالکتیک یا سیر جدایی ژرژ گورویچ؛ تصویر جهان در فیزیک جدید و علم به کجا می رود ماکس پلانک؛ جهان بینی علمی، و تاریخ فلسفه غرب برتراند راسل؛ از کهکشان تا انسان جان ففر^{۲۵}؛ تاریخ علم جرج سارتون؛ افضل الجهاد عمر اوزگان^{۲۶}؛ و زمینه جامعه‌شناسی امیرحسین آریان‌پور^{۲۷}.

رجوی مفصل‌ترین تفسیر انتقادی خود را به شناخت‌شناسی ماتریالیستی مارکسیم اختصاص داده است. هدف اصلی کتاب، نقد آرای الکساندر ایوانویچ اوپارین (۱۸۹۴ - ۱۹۸۰) زیست - شیمیدان روسی است که نظریه ماتریالیستی او در مورد خاستگاه زندگی، که نخست در سال ۱۹۲۲ میلادی تنظیم شد، مسأله پیدایش زندگی را از حوزه ایمان مذهبی به قلمرو علوم طبیعی منتقل ساخت. به نظر اوپارین، که نخستین رئیس «جامعه بین‌المللی برای مطالعه سرچشمه حیات» بود، منشاء حیات واقعه‌ای است که قوانین طبیعی آن را سامان داده و بخشی انکارناپذیر و ضروری از فرایند تکاملی کیهان است (اوپارین ۱۹۶۱). مجاهدین امیدوار بودند که، با انتقادی مذهبی از آموزه‌های ماتریالیستی اوپارین و شمار دیگری از متفکران مارکسیست، حضور نیرومندتر مارکسیم را در محافل روشنفکری ایران به چالش بخوانند. آنان برای انجام دادن چنین کاری مقدار زیادی کتابهای ماتریالیستی برای اعضای خود فراهم آوردند. به شهادت خود مجاهدین، فهرست کتابهای ایدئولوژیکی که در سازمان خوانده می‌شد از جمله عبارت بود از اصول مقدماتی فلسفه از ژرژ پولیتسر، حیات، طبیعت، منشاء و تکامل آن از اوپارین،

25. Feffer

26. Omar Ouzegan: *Le Meilleur combat*.

۲۷. کتاب آریان‌پور (۱۳۴۴) که بر پایه اقتباسی از کتاب آگبرن ونیمکف ۱۹۵۸ قرار دارد، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ محبوبترین کتاب درسی دانشگاهی در رشته جامعه‌شناسی بود.

ماتریالیسم دیالکتیک از استالین، و فلسفه مارکسیسم از جان سمرویل (سازمان مجاهدین خلق ایران ۱۳۵۸، ۱۵۰، ۱۶۰). لزوم انتقاد فلسفی از مارکسیسم پس از مهر ۱۳۵۴ بیشتر شد، زیرا در این زمان شمار بسیاری از کادرهای مجاهدین به مارکسیسم گرویدند و سبب انشعابی در سازمان شدند.

مجاهدین در جست‌وجوی خود برای تحلیلی انتقادی از ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی از آثار منتقدان ایرانی و غربی مارکسیسم استفاده می‌کردند. گفتمان آنها بیشتر به راهی می‌رفت که پیش از آن بازرگان، طالقانی، شریعتی، و عمار اوزگان متفکر انقلابی الجزایری، پیموده بودند. رجوی بر تأثیر دو نفر نخست را بر کار خود گواهی می‌دهد و می‌گوید در جوانی خود بویژه تحت تأثیر دفاع علمی بازرگان و تفسیر پیشروانه و برابری خواهانه طالقانی از اسلام بوده است (رجوی ۱۳۶۳). دشواری مجاهدین دوگانه بود. نخست آنکه نمی‌خواستند همان انتقادهای تناقض‌آلود و محافظه‌کارانه روحانیان از مارکسیسم، را تکرار کنند. دوم آنکه نمی‌خواستند به شناخت‌شناسی غیرمذهبی جناح چپ آن اندازه و مدار شوند که دیگر نتوانند هویت ویژه‌ای را برای خویش سامان دهند. از این رو، روشی گزینشی در پیش گرفتند و بیشتر از اصول اقتصاد سیاسی مارکسیسم اقتباس کردند. آنان با بعضی از اصول مارکسیسم - لنینسیم مانند مبارزه طبقاتی، سرشت استثمارگری سرمایه‌داری، نیاز به اجتماعی کردن وسایل تولید و داشتن یک نیروی پیشتاز انقلابی، ضرورت مبارزه با امپریالیسم، و به کارگیری شیوه دیالکتیکی برای پژوهش، موافق بودند. با اینهمه، مجاهدین به اصول فلسفی مارکسیسم بدگمان مانده و آموزه اساسی ماتریالیسم تاریخی آن را رد می‌کردند. آنان در باورهای خویش به وجود خداوند، وحی، معاد، روح، مهدویت، رستگاری، و پایبندی مردم به این اصول غیرمادّی، پابرجا ماندند.

به طور کلی شریعتی، مجاهدین خلق، و دیگر روشنفکران مذهبی همفکر آنها در کار ساماندهی تفسیری انقلابی از اسلام موفق شدند. گرچه

نمی‌توان آنان را تفسیرگران کارآزموده قرآنی دانست اما بی‌شک در قوام بخشیدن به ایدئولوژی افرادی خبره بودند. ایدئولوژی آنها از نظر فلسفی بی‌تناقض نبود، اما می‌توانست بسیاری از جوانان ایرانی را، به کشف دوبارهٔ مذهب شیعه و بازگشت به شعائر اسلامی تشویق کند. در حالی که شریعتی و مجاهدین به واقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی زندگی در ایران علاقه‌مند بودند، گروه دیگری از روشنفکران مذهبی غیرروحانی به تنظیم تفسیر فلسفی رساتری از اسلام پرداختند. در طیف گسترده و گوناگون سیاسی روشنفکران مذهبی غیرروحانی، شماری از کسانی که ذهن فلسفی تری داشتند نگران اندیشه‌های ضدحکومتی شریعتی و مجاهدین بودند. اینک به بررسی یکی از این‌گونه روشنفکران می‌پردازیم.

سید حسین نصر: عارف دیوان سالار^{۲۸}

سیدحسین نصر در ۱۸ فروردین ۱۳۱۲ در خانواده‌ای صاحب منصب در تهران زاده شد. پدرش، دکتر سید ولی‌الله نصر، پزشکی مشهور، پژوهشگر ادبی، نمایندهٔ مجلس، وزیر فرهنگ و رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بود. از طرف مادری نوادهٔ شیخ فضل‌الله نوری روحانی مشهور ضدمشروطه است. سید حسین نصر پس از پایان نیمهٔ اول تحصیلات متوسطه خود در ایران به امریکا رفت و در آنجا در سال ۱۳۳۳ از مؤسسهٔ فن آوری ماساچوست در رشتهٔ فیزیک درجهٔ لیسانس گرفت. سپس به دانشگاه هاروارد رفت و در آنجا در سال ۱۳۳۵ در رشتهٔ زمین‌شناسی و ژئوفیزیک درجهٔ فوق‌لیسانس و در سال ۱۳۳۷ در رشتهٔ فلسفه و تاریخ علوم همان دانشگاه درجهٔ دکترا گرفت. پس از آن به ایران بازگشت و به عنوان دانشیار تاریخ علوم و فلسفه به کار پرداخت (درسهای او از جمله عبارت بود از تاریخ فلسفه و فرهنگ اسلامی،

تاریخ علوم، نقد متنهای فلسفی به زبانهای خارجی، و غیره). نصر بزودی به موفقیت‌های پی‌درپی دانشگاهی دست یافت: استاد دانشگاه، معاون و رئیس دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (۱۳۴۷ - ۱۳۵۱)، و رئیس دانشگاه صنعتی آریامهر (۱۳۵۱ - ۱۳۵۴) شد. نصر، در کنار استادی مهمان در دانشگاه‌های هاروارد و پرینستون، در سال تحصیلی ۴۳-۱۳۴۴ نخستین استاد کرسی پژوهش‌های اسلامی آقاخان در دانشگاه امریکایی بیروت بود. وی همچنین به کارهای دیوانی نیز می‌پرداخت از جمله: سفیر سیار ایران در امور فرهنگی (۵۴-۱۳۵۷)، رئیس دفتر ویژهٔ شهبانو (۱۳۵۷)، نخستین رئیس هیئت مدیرهٔ مؤسسهٔ عمران منطقه‌ای (ایران، پاکستان، ترکیه)، عضو شورای فرهنگی ملی ایران، عضو فرهنگستان علوم ایران، عضو شورای ملی آموزش عالی ایران، و نیز بنیانگذار و نخستین دبیرکل انجمن شهنشاهی فلسفهٔ ایران (۵۲-۱۳۵۷). نصر، به علت موقعیت چشمگیر خود به عنوان یک فرد بلندپایهٔ فرهنگی در دربار پهلوی، در زمان انقلاب تصمیم گرفت ایران را ترک کند و به امریکا برود. او اینک استاد پژوهش‌های اسلامی در دانشگاه جورج واشینگتن است.

نصر، در مقام یک استاد دانشگاه و عضو فعال جامعهٔ فلسفی، سیاسی، و مذهبی ایران از دههٔ ۱۳۳۰ به بعد، اثری ماندگار بر گفتمان فلسفی در ایران نوین باقی گذاشت. اما دامنهٔ نفوذ فلسفی نصر به ایران محدود نمی‌شود. او، به عنوان نویسندهٔ حدود بیست کتاب و بیش از دویست مقاله به زبانهای فارسی و انگلیسی و فرانسه و عربی، خویش را در جایگاه برجسته‌ترین نمایندهٔ اندیشهٔ سنتی اسلامی در حلقه‌های دانشگاهی جهان نشانده است.

سفر فکری نصر فرایندی قابل توجه است. او در آغاز در ادبیات فارسی و اسلامی آموزش خوبی دید. پس از مرگ پدرش در نوجوانی به امریکا رفت و رشتهٔ فیزیک را برگزید تا سرشت واقعیت فیزیکی را درک کند. اما هنگامی که سخنرانی ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) را

شنید «از کشف اینکه بسیاری از فیلسوفان برجسته غرب اعتقاد نداشتند که نقش علوم به طور کلی، و فیزیک به طور خاص، کشف سرشت و جوانب فیزیکی واقعیت بوده است» یگه خورد (نصر ۱۹۹۴، xxviii). در این احوال آثار معلم ایتالیاییش، جورجو دسانتیلانا^{۲۹} (۱۹۰۲-۱۹۷۲) او را با داستان رابطه دشوار میان فلسفه، علم، و دین در غرب آشنا ساخت. نصر در هاروارد علاقه تازه یافته‌اش به تاریخ علم را پی گرفت و آن را در رسالهٔ دکترای خویش با نام: «مفهومهای طبیعت در تفکر اسلامی در قرن چهارم (هجری): پژوهشی دربارهٔ مفهومهای طبیعت و شیوه‌های به کار برده شده در مطالعهٔ آن به وسیلهٔ اخوان الصفا، بیرونی، و ابن سینا به اوج رسانید.» نصر با دانشوران پرآوازه‌ای چون ریچارد فرای، سر همیلتون گیب (۱۸۹۵-۱۹۷۱)، اتین ژیلسون^{۳۰} (۱۸۸۴-۱۹۷۸)، جورج سارتون (۱۸۸۴-۱۹۵۶)، د.ت. سوزوکی (۱۸۷۰-۱۹۶۶)، و هری ولفسن^{۳۱} (۱۸۸۷-۱۹۷۴) آشنا شد و به خواندن آثار ا.ک. کوماراسوامی^{۳۲} (۱۸۷۷-۱۹۴۷)، رنه گنون^{۳۳} (۱۸۸۶-۱۹۵۱)، فریدهوف شووان^{۳۴} (۱۹۰۷-۱۹۹۸)، و تیتوس بورکهارت^{۳۵} (۱۹۰۸-۱۹۸۴) پرداخت که، به ترتیب یک صاحب‌نظر بی‌مانند در اندیشهٔ هندی و هنر سستی، یک مابعدالطبیعه‌شناس سستی بزرگ، مرجعی برجسته در دین‌شناسی تطبیقی، و یک اروپایی گرویده به صوفیگری بودند. این دانشوران به نوبهٔ خود او را با دنیای متافیزیک شرقی، آئین هندو، و تفکر سستی غرب آشنا ساختند. نصر دربارهٔ مجموعهٔ این آموخته‌ها می‌نویسد: «آشنایی با هند، و تا اندازهٔ کمتری با خاور دور، همراه با انتقاد نویسندگان سستی غربی از جهان مدرن، بیش از هر چیز دیگر به زدودن غبار الگوهای اندیشهٔ مدرن غربی از ذهن و روح من کمک کرد» (نصر ۱۹۹۴، xxxiii).

29. Giorgio de Santillana

30. E. Gilson

31. H. Wolfson

32. A.K. Coomaraswamy

33. R. Guénon

34. F. Schuon

35. T. Burckhardt

نصر، در حالی که در علوم مدرن و تطبیق ادیان آموزش بسزائی دیده بود، در سفری فکری به میهن خود بازگشت و در آنجا تصوف اسلامی و حکمت الهی متفکرانی چون ابن سینا، شهاب‌الدین سهروردی، و صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا را از نو کشف کرد. نصر بر آن بود که فلسفه اسلامی تلاش هستی‌شناسی اندیشه‌مندانه خود را با ابن سینا، پزشکی، فیلسوف، و دانشمند نابغه ایرانی آغاز می‌کند. همو که با منطق‌المشریق و سه روایت شهودی خود به شیوه‌ای نمادین از شرق، به سان خاستگاه جهان‌روشنایی، اندیشه، و پاکی، سخن می‌گوید (نک: کربن ۱۹۸۰). نصر خود را با حکمت الهی عرفانی ابن سینا، که می‌خواست از فلسفه ارسطویی فراتر رود، بسیار نزدیک می‌دید. برخلاف ارسطو که منطق را اصل آغازین می‌شمرد و حقیقت هرچیز را در خود آن چیز می‌دید، ابن سینا واقعیت هرچیز را در خدا می‌جست و خرد را تنها زمینه‌ای برای فراسوی خرد رفتن می‌دانست. نصر به این نتیجه رسید که آموزه‌های هستی‌شناسانه ابن سینا، که با دیگربود خداوند سخت پیوند داشت، در مکتب اشراقی فلسفه اسلامی آبدیده شده، و اندیشه‌مندانی چون سهروردی، و ملاصدرا، آن را به کمال رسانیده‌اند.

نصر سفر فکری خود را با پیروی از سرمشق این دو فیلسوف عارف پی گرفت. سهروردی در رساله الغریت‌الغریبه، از سفر دشوار معنوی‌ای حکایت می‌کند که فرد باید برای کسب دانش باطنی، و رهایی و سعادت، انجام دهد. اما این سفر معنوی سیر معمولی صعودی نیست، بلکه در سطحی افقی انجام می‌گیرد. سهروردی با بهره‌گیری از نمادسازی جغرافیایی می‌گوید شرق (خاستگاه خورشید) نماینده نور، خرد، و معنویت است، حال آنکه غرب (جایی که خورشید غروب می‌کند) نماد تاریکی، مادیت، و ضد معنویت است. نصر از این تمثیل نتیجه می‌گیرد که آدمی باید برای بازگشت به خاستگاه الهی خویش، همه وابستگی‌های مادی و آرزوهای جسمانی را رها کند. او در حکمت الهی برین ملاصدرا، که آموزه وحدت وجودی سهروردی را به

اوجهای فکری تازه‌ای رساند، آرامش بیشتری یافت. نصر، همچنین، با درک متافیزیکی ملاًصدرا پیوندی برقرار کرد و حکمت اشراقی او را، که در آن عقل و مکاشفه درهم تنیده‌اند (و مکاشفه برجستگی بیشتری دارد) درخور نظرورزی یافت. وی می‌نویسد:

اگر مجبور بودم به اصطلاح «دیدگاه فلسفی» خود را خلاصه کنم می‌گفتم که پیرو جاویدان خرد و نیز حکمت جهانروا هستم؛ یعنی آن خرد همیشگی که همواره بوده و همواره خواهد بود و در چشم‌انداز آن تنها یک واقعیت وجود دارد که می‌تواند بگوید «من». این خرد بر پایه یک متافیزیک کلی قرار دارد و در زمینه‌های کیهان‌شناسی، روانشناسی، هنر، و غیره به کار بسته می‌شود. اما در عمل به این خرد جز با کمک تجلی جهانی عقل نمی‌توان دست یافت؛ یعنی با کمک سنت یا مذهب، که تنها اوست که می‌تواند وسیله لازم را برای کارساز کردن عقل در درون انسان فراهم آورد و او را قادر سازد که از طریق دانش دگرگون شود تا آنکه خود به تجسم این خرد تبدیل گردد. (نصر ۱۹۹۴، xxxi).

از این رو، نصر برای رهایی از این «تبعید غربی» به تفسیری خدانشناسانه و عرفانی از اسلام دست برد و تصوف را محور اصلی تفکر و جهان‌بینی خویش دانست (نصر ۱۳۶۱). او از عقل‌باوری به سود اشراق، از اندیشه دکارتی به سود اندیشه مکاشفه‌ای، و از علوم جدید به سود متافیزیک سنتی دست کشید و به شیوه‌ای نوافلاطونی میراث فکری رنسانس و عصر مدرن پس از آن را محکوم ساخت. نصر چیرگی جنبش انسان‌باورانه رنسانس و ادعاهای انسان‌مدار و جهانشمول آن را آغاز بیگانگی فلسفی تمدنهای غربی و شرقی می‌دانست. چرا که به باور نصر، رنسانس سبب جدایی فلسفه از اخلاقیات، علوم، و مذهب بود. نخست ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) به تهی کردن سیاست از پروای اخلاقی سنتی آن پرداخت. سپس گالیله (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) علم و مذهب را از یکدیگر جدا ساخت. و سرانجام دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) و نیوتن (۱۶۴۲

- ۱۷۲۸) فلسفه را هم از علم و هم از مذهب جدا کردند.

نصر از تمامی طرح تمدنی عصر مدرن نیز انتقاد می‌کرد: از برتری ذهن و جسم بر روح، ترک دید عرفانی، زدودن جوهر الهی طبیعت، و هواداری از علم و دانش غیردینی به عنوان راه رستگاری اجتماعی جهانی. او همچنین از اندیشمندان عصر روشنگری بدین روی انتقاد می‌کند که آنان زمان مسیحایی یا نجات‌بخشانه قرون وسطایی را با آنچه والتر بنیامین زمان همگون تھی می‌نامید جایگزین کرده‌اند. (بنیامین ۱۹۷۳، ۲۶۳-۲۶۵). نصر، مانند بیشتر منتقدان تجدّد، بر این باور است که وضع اولیه و ارزشمندی که ویژگی آن، همانا هماهنگی با خداوند و طبیعت بود، به علت هجوم تجدّد از میان رفته است. او ادعا می‌کند که «عصر نو» - که ویژگی آن «طغیان انسان علیه خداوند»، «جدایی عقل از نور راهنمای خرد»، و «کمبود فضیلت» است - به منجلاّب آشفتگی، انحطاط، و نادرستی انجامیده است.

تمدن مدرن، آنچنان که از زمان رنسانس در غرب گسترش یافته، تجربه‌ای است که به شکست انجامیده است؛ شکستی چنان سخت که در اینکه آدمی در آینده بتواند راههای دیگری بجوید تردید به وجود آورده است. اگر این تمدن را، با همه فرضهایش در مورد سرشت انسان و جهان که پایه آن است، چیزی جز تجربه‌ای شکست‌خورده بدانیم فوق‌العاده غیرعلمی رفتار کرده‌ایم. (نصر ۱۹۷۵ a، ۱۲).

نصر پس از این نتیجه‌گیری که مدرنیت مظهر خیانت به مکاشفه و الهام و یک بن‌بست تاریخی است، به این باور رسید که آدمی نباید آثار تمدن مدرن غربی بلکه بنیادهای آن را بی‌اعتبار بداند. هرچه باشد بشریت با روگردانی از اصالت و الوهیت خود حالت بحرانی کنونی را برای خویش به وجود آورده است. نصر، که بسیار دوست دارد این گفته افلاطون را (فلسفه تمرین مردن است) و نیز گفته جلال‌الدین رومی را (پای استدلالیان چوبین بود، پای چوبین سخت بی‌تمکین بود) نقل کند، می‌گوید راه رستگاری را نباید نه در هزارتوی

نیهایسم نیچه‌ای که در حکمت خردمندانه عارفان شرقی باز جست. نصر، آنگاه که به ایران می‌پردازد، رویکرد فکری خود به غرب و سوسه‌گر و تهدیدکننده را، در قالب برنامه چهار بخشی زیر بیان می‌کند:

۱. احیای سنت‌های اصیل فکری ایران از راه جان‌بخشی دوباره به فلسفه و عرفان اسلامی.

۲. هشدار دادن به ایرانیان در مورد سرشت علم، فلسفه، و فن آوری غربی و خطراتی که اخذ آنها برای فرهنگ ایران به بار می‌آورد، و بدین وسیله توانا ساختن ایرانیان به اینکه به غرب از دیدگاهی انتقادی، و نه از روی عقده‌حقارت، بنگرند.

۳. آگاه ساختن ایرانیان از فرهنگها و تمدنهای آسیا به عنوان وزنه‌ای متعادل‌سازنده در برابر نفوذ تمدن غرب.

۴. کوشش در ایجاد راهی که از طریق آن حفظ اصالت فرهنگی ایران در برابر فرهنگ، فن آوری، و علوم غربی امکانپذیر گردد (نصر ۱۳۶۱، ۴۷ - ۴۸). نصر نخستین بخش این برنامه را با تکاپویی پیگیر برای نشان دادن گرایش نیرومند ایرانیان و مسلمانان به اندیشه فلسفی دنبال کرد. او در مقام استادی فلسفه به آموزش دانشجویان برجسته‌ای کمک کرد که بعضی از آنان، هم در داخل و هم در خارج از ایران، به صاحب‌نظران فلسفه اسلامی تبدیل شدند. نصر، در مقام رئیس دانشکده و معاون و رئیس دو دانشگاه مهم، در جهت برقراری پیوندهای نزدیکتر میان روحانیان و دانشجویان دانشگاه کوشید، و بدین‌سان ورود شماری از روحانیان دانشور را به محیط دانشگاه ممکن ساخت. آثار متعدد او در زمینه زندگی و اندیشه فیلسوفانی چون ملاصدرا، سهروردی و متفکران اسلامی اصیل دیگر، خدمت دیگر او بود.

نصر حکایت می‌کند که به مناسبت برگزیده شدن او به عضویت «مؤسسه بین‌المللی فلسفه» به شهبانو گفت که نیازی به برپایی یک مؤسسه معتبر جهانی در مورد فلسفه ایرانی - اسلامی وجود دارد (نصر ۱۳۶۸). وی پس از آنکه

پشتیبانی شهبانو را به دست آورد انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران را در زمستان ۱۳۵۲ بنیان نهاد. بنیانگذاری این انجمن ثمرهٔ منسجم‌ترین کوشش او برای زنده کردن فلسفه اسلامی بود. او در مقام نخستین رئیس انجمن، هدفهای آن را بدین ترتیب بیان کرد:

هدفهای انجمن عبارت است از تجدید حیات زندگی فکری سنتی ایران اسلامی؛ انتشار نوشته‌ها و مطالعات مربوط به ایران پیش و پس از اسلام؛ شناساندن گنجینه‌های فکری ایران در زمینهٔ فلسفه، عرفان و مانند آن به جهان خارج؛ ممکن ساختن پژوهش گسترده در زمینهٔ فلسفه تطبیقی؛ آگاه ساختن ایرانیان از سنتهای فکری تمدنهای دیگر شرق و غرب؛ تشویق رویارویی فکری با جهان مدرن؛ و سرانجام، بحث دربارهٔ مسائل گوناگونی که انسان مدرن با آنها روبروست، از نظرگاه سنت.

(نصر b، ۱۹۷۵، ۷ - ۸)

هیئت امنای انجمن، بدین امید که آن را به یک مرکز درجه اول فکری تبدیل کند، گروه قابل ملاحظه‌ای از دانشوران شرق و غرب را گرد هم آورد.^{۳۶} انجمن، در کنار انتشار مجلهٔ جاویدان خرد، در مدت چهار سال فعالیت خود چند کنفرانس بین‌المللی در مورد فلسفه برپا ساخت و شماری کتاب دربارهٔ فلسفه و عرفان اسلامی انتشار داد. همکاری آن با دو مؤسسه مستقل، انستیتوی فرانسه - ایران^{۳۷} و نهاد پژوهشهای اسلامی دانشگاه مک‌گیل^{۳۸} در تهران به

۳۶. بعضی از دانشوران وابسته به انجمن عبارت بودند از سید جلال‌الدین آشتیانی، ویلیام چیتیک (W. Chittick)، هانری کربن، محمدتقی دانش‌پژوه، رضا داوری، مهدی حائری یزدی، توشی هیکو ایزوتسو (T. Izutsu)، جواد مصلح، مرتضی مطهری، نصرالله پورجوادی، و سیدجعفر شهیدی.

۳۷. در سال ۱۳۲۷ وزارت خارجهٔ فرانسه هانری کربن، فیلسوف و اسلامشناس فرانسوی، را به مدیریت بخش ایرانشناسی انستیتو فرانسه - ایران در تهران منصوب کرد. کربن زیر عنوان «کتابخانهٔ ایرانی» شماری از نوشته‌های مربوط به فلسفه اسلامی را منتشر

افزایش کمی و کیفی نوشته‌های مهم فلسفه و حکمت اسلامی در دهه ۱۳۵۰ انجامید.^{۳۹}

نصر همچنین در ساماندهی گفتگوها و گروه‌های پژوهشی خصوصی نیز نقشی بسزا داشت. یکی از این گردهمایی‌های درازمدت، گفت و گوهای خصوصی میان هانری کربن (رئیس بخش اسلامی در دانشگاه سوربن از ۱۳۳۳ تا ۱۳۵۳) و علامه طباطبایی بود که در ۱۳۳۷ آغاز شد و در ۱۳۵۶ به پایان رسید. این گفت و گوها، که بیشتر در حلقه کوچکی از اندیشه‌وران صورت می‌بست^{۴۰}، درباره موضوعهایی چون فلسفه اسلامی، برخورد شرق و غرب، رابطه دین و علم، اساطیر هندو و اسلامی، و عرفان تطبیقی بود^{۴۱}. این حلقه‌ها، که مستقل از دولت و حوزه‌های علمیه برپا می‌شد، به نزدیک شدن روحانیان روشن‌اندیش‌تر با گروه خاصی از استادان دانشگاه و روشنفکران مذهبی کمک کرد.

نصر، که مدت‌ها نزد روحانیانی چون علامه طباطبایی، سید محمدکاظم



ساخت. سید جلال‌الدین آشتیانی، محمد معین، محمد مکرری، سید حسین نصر، و مرتضی صراف از جمله دانشوران ایرانی بودند که در این کار با کربن همکاری داشتند. ۳۸. این مؤسسه، که یکی از برجسته‌ترین مؤسسات دانشگاهی در نوع خود در جهان است، در سال ۱۹۵۲ در شهر مونترال کشور کانادا تأسیس شد. شعبه تهران این مؤسسه در دی ۱۳۴۷ به وجود آمد. این مؤسسه در رشته انتشارات خود زیر عنوان «سلسله دانش ایرانی» که مهدی محقق و چارلز آدامز سرپرست آن بودند، تا پیش از انقلاب بیست متن و مطالعه را درباره فلسفه و الهیات اسلامی انتشار داد. علاوه بر مهدی محقق، مهدی حائری یزدی، و توشی‌هیکو ایزوتسو فیلسوف ژاپنی (۱۹۱۴ - ۱۹۹۳) نیز هم به شعبه مونترال و هم به شعبه تهران مؤسسه وابسته بودند.

۳۹. برای آگاهی مفصل از کوشش‌های فلسفی در ایران پیش از انقلاب. نک: نصر ۱۹۷۲. ۴۰. بعضی از افراد حاضر در این بحث‌ها عبارت بودند از سید جلال‌الدین آشتیانی، بدیع‌الزمان فروزانفر، مرتضی مطهری، سید حسین نصر، داریوش شایگان، عیسی سیهیدی، و محمود شهابی.

۴۱. برای نمونه‌ای از این بحث‌ها، نک: طباطبایی و کربن ۱۳۳۹ و شایگان ۱۳۷۱.

عصار، و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی آموزش دیده بود، به نزدیک ساختن آنان و روشنفکران مذهبی علاقه مند بود. این امر او را به مخالفت با شریعتی، که یک گفتمان بی پروای ضدروحانی را پذیرفته بود، برانگیخت. مقایسه های کوتاه میان عقاید این دو نفر، که نه تنها در یک سال به دنیا آمده بودند بلکه هر دو برخاسته از یک طبقه روشنفکری بودند، می تواند تا اندازه ای روشن کننده باشد. نصر و شریعتی نمایندگان بسیار توانای نسلی از روشنفکران مذهبی بودند که می خواستند اسلام را زنده کنند و اندیشه غربی را به مبارزه بخوانند. هردوی آنها در دهه های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ نزد بعضی از شخصیت های برجسته فکری غرب درس خوانده بودند. در مقام استاد دانشگاه و سخنران مهمان، هردو با شور و شوق تعالیم اسلامی را رواج دادند. با اینهمه، نصر و شریعتی از جنبه هایی مهم با یکدیگر تفاوت داشتند. در حالی که نصر نزد استادان سنتی اندیشه اسلامی درس خوانده بود، شریعتی در علوم اسلامی سنتی آموزش رسمی ندیده بود. در حالی که شریعتی به زبان جامعه شناس دین سخن می گفت، نصر به زبان فلسفه قلم می زد. شریعتی نمی توانست با چیرگی نصر بر دین شناسی تطبیقی برابری کند، و نصر از نظر آشنایی با رشته هایی از علوم اجتماعی مانند جامعه شناسی توانایی شریعتی را نداشت. علاوه بر این، موقعیت نصر به عنوان یک شخصیت فرهنگی دستگاه پهلوی، نقطه مقابل باورهای ضدحکومتی شریعتی بود، و این به اتهامات متقابلی همچون «روشنفکر ارتجاعی برج عاج نشین» و «مارکسیست اسلامی غوغاگری که می کوشد در صف نیروهای مذهبی رخنه کند» انجامید. اوج جدایی نصر و شریعتی در حدود سال ۱۳۴۹ اتفاق افتاد و آن هنگامی بود که نصر، پس از شنیدن یک سخنرانی شریعتی که در آن امام حسین با چه گوارا مقایسه شده بود، از حسینیه ارشاد استعفا داد و مرتضی مطهری نیز به پیرو او چنین کرد^{۴۲}.

۴۲. شریعتی، نصر، مرتضی مطهری، و روحانی دیگری به نام علی شاهچراغی سخنرانان

نصر می‌گوید با وجود این پس از آنکه شریعتی در سال ۱۳۵۱ زندانی شد او از شاه درخواست کرد که او را آزاد کند (نصر ۱۳۶۸). او همچنین این نکته را ذکر می‌کند که علامه طباطبایی از او خواست شریعتی را تشویق کند که مدتی از سیاست دست بردارد و به قم بیاید تا نزد خود ایشان فلسفه بخواند (نصر ۱۳۶۸). گفتن ندارد که شریعتی به این اندرز توجه نکرد.

بزرگترین تفاوت میان این دو اندیشمند را باید در شیوه‌های تفسیر آن دو از اسلام و برخوردشان با غرب دید. برخلاف شریعتی، انتقاد نصر از غرب بر محور جاه‌طلبیها و بدکاریهای امپریالیستی یا استعماری آن قرار نداشت. نصر، به جای آن معتقد بود که غرب گناه بسیار بزرگتری مرتکب شده، و آن تجدّد است^{۴۳}. در حالی که شریعتی از بعضی تحولات در درون غرب الهام می‌گرفت (مانند جنبش مارتن لوتر، پیشرفت علوم اجتماعی) و جامعه غرب را انسانی از چیزهای گوناگون می‌دید که آدمی می‌توانست از میان آنها چیزهایی را برگزیند، نصر بر آن بود که نه تنها پی آمدها که شالوده‌های تمدن مدرن را باید بی‌اعتبار دانست. در واقع نصر تمدن غرب را به مرغ پسملی تشبیه می‌کرد که پیش از آنکه بمیرد بی‌هدف به هر سو می‌جهد (نصر ۱۳۷۲، ۱۹۴). از این رو نصر با مدرنیسم شریعتی، که به نظر او اسلام را به یک ایدئولوژی فرو می‌کاهد سخت مخالف بود. نزد او نگرش بی‌خبرانه روحانیان نسبت به غرب، و انتقادهای فریب‌آمیز مسلمانان مدرن‌شده‌ای (شریعتی) که تنها بعضی از افراد یا ویژگیهای غرب را بد می‌شمارند آگاهان را بر آن می‌داشت که، انتقاد بسیار مهمتری را علیه غرب در میان آورند. به باور او هر چیزی کمتر از نقد جامع تجدّد و سکولاریسم، که دژ اسلام را از هر جهت تهدید می‌کند، یک

→

برجسته حسینیه ارشاد بودند.

۴۳. برای تفصیل عقاید او در مورد مدرنیته، نک: نصر. a. ۱۹۷۶؛ b. ۱۹۷۶؛ ۱۹۸۷.

۱۹۸۹.

خطای بزرگ در برنامه کار است.

دسانتیلانا، که در مؤسسه فن آوری ماساچوست به نصر تاریخ علم درس می داد، در مقدمه‌ای بر یکی از کتابهای نصر به بعضی از عقاید شاگرد پیشین خود ایراد گرفت. دسانتیلانا، نویسنده کتاب گناه گالیله^{۴۴}، نمی‌توانست با نظر نصر درباره آگاهی آمیخته به سکوت ستاره‌شناسان مسلمان از حقیقت خورشیدمحوری (در دوران پیشاکوپرنیکی) موافقت کند. او نوشت: «به انسان این احساس دست می‌دهد که نویسنده [نصر] می‌خواهد این مسئله را توجیه کند» و ادامه داد: «دفاع پرشور نصر از کلیت و یکپارچگی ذاتی فرهنگ خود از آغاز تا به امروز خواننده را به شک کردن در اندیشه‌های وی وامی‌دارد.» دسانتیلانا نصر را از این نظر نیز مورد انتقاد قرار داد که توماس اکویناس (۱۲۲۴/۲۵ - ۱۲۷۴) را به امام محمد غزالی (۱۰۵۸ - ۱۱۱۱)، مردی که بیش از هر کس دیگر مسئول بیرون راندن فلسفه خردگرا از جریان اصلی اندیشه اسلامی بود، تشبیه کرده است (دسانتیلانا ۱۹۶۸، xiii - xi). استاد با این نکته‌گیرها نشان داد که در مورد اینکه چرا پیوندهای ایمان و عقل سست شده است جدی‌تر از شاگرد خود اندیشیده است. برای دسانتیلانا سوزاندن جوردانو برونو فیلسوف ایتالیایی (۱۵۴۸ - ۱۶۰۰)، تکفیر گالیله (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) و اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷)، و توبه اجباری بوفون طبیعی‌دان فرانسوی (۱۷۰۷ - ۱۷۸۸) چیزهایی نبود که بتوان آنها را نادیده گرفت. دسانتیلانا همچنین حاضر نبود کشتن اندیشمند محبوب نصر، سهروردی، را نادیده بگیرد؛ مردی که فقیهان حلب او را در سی و هفت سالگی به علت آموزه‌های باطنی به مرگ محکوم کردند. به گمان من دسانتیلانا درست می‌گوید که نصر، در تلاش پرشور خود برای ثابت کردن یکپارچگی تفکر اسلامی، بیش از اندازه تفاوتها و چنددستگیها در تاریخ جامعه‌های اسلامی را نادیده می‌گیرد. هرچه باشد تکفیر یا تبعید اندیشمندانی چون ابن سینا، ابن رشد، عمر خیام، مولانا، و

اعدام کسانی چون شمس‌الدین محمد ابن مکی، زین‌الدین ابن علی، منصور حلاج، عین‌القضات همدانی، سهروردی، و سید علی محمد شیرازی را نمی‌توان به سادگی نادیده گرفت. از این گذشته، تفاوت میان استدلال‌های ضد علیت اشعریان و فلسفه عقل‌باورانه معتزله، اختلاف نظر اساسی ابن سینا و غزالی، و چالش‌های اخباری - اصولی را باید به شیوه‌ای بی‌طرفانه تحلیل نمود. به هر روی نصر دل‌های و پیامدهای دلبستگی ایرانیان به اندیشه‌های ضد فلسفی و عرفانی کسانی چون غزالی و ابن عربی (۱۱۶۵ - ۱۲۴۰) و بی‌علاقگی آنان به نظریه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸) و ابن خلدون (۱۳۳۲ - ۱۴۰۶) را به شیوه‌ای پذیرفتنی شرح نداده است.

اما آنچه ناراحت‌کننده‌تر است انتقاد نصر از تجدّد است که به کلی ذهنی و غیر تاریخی است. نصر، که سخت از رنه گنون مابعدالطبیعه‌شناس فرانسوی تأثیر پذیرفته، اندیشه‌هایی چون «بحران تجدّد»، «بدانجامی و بیهودگی پیشرفت»، و «استبداد حوادث» را از او وام گرفته است.^{۴۵} انتقاد سنت‌گرایانه نصر از تجدّد، همانند انتقاد گنون، توجهی به آن سلسله اضطرابها و جویندگی‌های فلسفی که جنبش روشنفکری را در وهله اول به وجود آورد و تا به حال آن را سر پا نگه داشته است نمی‌کند. شاید برداشت نخبه‌گرایانه نصر از نقش فیلسوفان و فلسفه، او را از تحلیل علّی‌های مادی و معنوی که به پیدایش تجدّد انجامید باز می‌دارد. نصر، از منظر یک گذشته متعالی، مفاهیم اصلی روشنگری مانند پیشرفت، عقل، علم، فن‌آوری، و آزادی فرد را به باد انتقاد می‌گیرد. «الهیات بحران» او، درست مانند انتقاد متافیزیکی گنون پیچیدگی‌های تجدّد را دست کم می‌گیرد.^{۴۶} برای هر دوی اینها پذیرفتن این نکته دشوار

۴۵. برای توضیح گنون در مورد این عقاید نک: گنون ۱۹۶۲. نصر در سال ۱۳۴۹ مقدمه‌ای بر ترجمه فارسی این کتاب نوشت. نک: گنون ۱۳۴۹.

۴۶. کتاب گنون به نام بحران دنیای متجدد بخشی از رشته کتابهایی انتقادی درباره سرشت و

است که تجدّد تنها یک زمانه‌ی تاریخی نیست که بتوان آن را پشت سر نهاد. نصر از تجدّد انتقاد می‌کند و در همان حال این نکته را فراموش می‌کند که آگاهی تاریخی خود زائیده‌ی ذهن درون‌نگر متجدد است. چنانکه یورگن هابرماس بیان کرده «تجدّد دیگر نمی‌تواند و نمی‌خواهد برای جهت‌یابی و حرکت خود معیارهایی را به عاریت بگیرد که بر اساس الگوهای عصر دیگری فراهم شده است. تجدّد باید هنجارهای خود را از درون خود بیافریند» (هابرماس ۱۹۸۷، ۷). با اینحال نصر همچنان از دیدگاه حکمت الهی عرفانی درباره‌ی انحطاط غرب سخن می‌گوید. شاید ستایش نصر از فرهنگهای مذهبی کهنه شده‌ی شرق و غرب او را از اندیشیدن درباره‌ی نابردباری، انحطاط، بینوایی، سرکوب، و جهل که ویژگی واقعی آن جامعه‌ها بود باز می‌دارد. هرچه باشد جا دارد از خود پرسیم، به چه دلیل کشورهای مسلمان مدتها پیش از ظهور اندیشه‌ی روشنگری رو به پستی نهادند؟ چگونه بود که حتی پیش از آنکه کشفهای علمی کوپرنیک، گالیله، کپلر، و نیوتون جهان را تغییر دهد، نیروی خلاق تمدنهای اسلامی، بودایی، و هندو چنان آشکارا فرسوده شد و به نیستی گرائید؟

گرچه نصر هوادار آنچه بعدها «بنیادگرایی اسلامی» نامیده شد نیست، پیامدهای انتقاد مذهبی او از تجدّد، برای کسانی که تجدّد را نه یک طرح «شکست خورده» بلکه طرحی «ناتمام» می‌دانند، تا حدودی نگران‌کننده است. گرچه بی‌شک تلاش پیگیر نصر در چهل سال گذشته برای شناساندن

سروشتمدن غرب بود که در چهار دهه‌ی نخستین قرن بیستم منتشر شد. نمونه‌هایی از این نوع کتابها از جمله عبارت بود از انحطاط غرب اثر اسوالد اشپنگلر (۱۹۱۸)، انحطاط اروپا اثر آلبرد مانژون (A. Demangeon) (۱۹۲۰)، خیانت روشنفکران اثر ژولین بندا (۱۹۲۷)، بحران تمدن اثر یوهان هیزینگا (J. Huizinga) (۱۹۲۸)؛ طیان توده‌ها اثر خوزه اورتگا ای گاست (۱۹۳۰) و بحران تمدن ما اثر هیلیر بلوک (H. Belloc) (۱۹۳۷).

اندیشه‌مندان مسلمان به روشنفکران غرب و شرق ستودنی است، ولی نقیض خودگماشته او به سان نگهبان فرهنگی سنت باوری خالی از خطر نیست. انتقاد او از علم و «علم باوری» غرب بسیار فرهیخته‌تر از انتقادهای نسل پیشین متفکران مسلمان (ردیه بر مادّیون^{۴۷} اثر سید جمال‌الدین اسدآبادی) است، اما باور وی به اینکه «خردی که از مکاشفه و عقل کلّ بریده شده باشد چیزی جز ابزاری اهریمنی نیست که به پراکندگی و سرانجام نابودی می‌انجامد» ناچار مایه شگفتی می‌شود (نصر ۱۹۹۴، xxxiii). نکته آخر آنکه بسیاری ممکن است به شیوه تجرید عارفانه‌ای که نصر با آن الهیات بحران را طرح می‌کند ایراد بگیرند، زیرا که دشوار می‌توان این جهانبینی را با استدلال استقرایی و خطایابی روش‌شناسانه به محک آزمون زد.

نصر را می‌توان نماینده نسلی از اندیشه‌مندان سنت باور دانست که نمی‌خواست در برابر اندیشه تجدّد و سکولاریسم تسلیم شود. او که به تفکر مذهبی عرفانی خویش تکیه داشت. این وظیفه را برای خود برگزید که در برابر چالشهایی چون تکامل باوری، روانکاوی، اگزستانسیالیسم، تاریخ باوری، و ماتریالیسم دیالکتیکی — واکنش نشان دهد (نصر ۱۹۶۶، ۶). نصر، با نشان دادن اینکه فرهنگ سنتی ایران هنوز از نفس نیفتاده است، به بازسازی فلسفی بومی‌گرایی کمک کرد و با باور به اینکه فرهنگهای غیر غربی نبرد تاریخ را به تمدن غرب نباخته‌اند، زیرا تمدن غرب خود گرفتار بیماری مرگباری است، خوشبینی و غرور را در رگهای فلسفی جامعه اسلامی دواند. سرانجام آنکه او با به پرسش کشیدن حقانیت گسیختن شناخت‌شناسانه تجدّد از تفکر سنتی، به شیفتگان بومی‌گرایی اطمینان داد که جهان‌بینی آنان هنوز کارآمد و کارساز است.

بومی‌گرایی دانشگاهی

غرب خوابیده است بیدارش کنید	مست افتاده است هشیارش کنید
کس در آن رنگین‌سرا خرمند نیست	بسند هست اما دلی پابند نیست
مغز غربی جز عدداندیش نیست	عیش غربی خالی از تشویش نیست
شرقی را غربی تبه کرد و خراب	خود کنون وامانده در جنگ عذاب
بیا دو جنگ نیمه راه قرن بیست	غرب را دیگر پیام تازه نیست

حسن هنرمندی (۱۳۶۶)

فضای دانشگاهی

دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ را از بسیاری جنبه‌ها می‌توان نقطه عطفی در تاریخ فکری ایران دانست. چنانکه در فصل سوم گفته شد، در این فاصله زمانی سازمانهای چریکی مخفی تازه‌ای پا به صحنه سیاسی نهادند و رهیافت جدیدی را به مبارزه سیاسی رواج دادند. همچنین با پیدایش سبکهای زیبای تازه و نویسندگان نوآور (که بسیاری زنان دانشور را در حلقه خود جای می‌داد) گامهای بلندی در زمینه ادبیات برداشته شد. همگام با افزایش شمار

نویسندگان و روشنفکران، کتابخوانی و انتشارات نیز گسترش یافت. ترجمه آثار خارجی نیز رونق گرفت و در نتیجه بر شمار خوانندگان فرهیخته افزوده شد. مراکز و نهادهای علوم اجتماعی مدرن برپا شد، و سبک تازه‌ای از نثر فلسفی و جامعه‌شناسانه شکل گرفت. سرانجام آنکه بازگشت بسیاری از استادان جوان از خارج، معیارهای دانشگاهی را بهبود بخشید. در سال تحصیلی دانشگاهی ۱۳۵۴-۱۳۵۵، ۳۰۳۷ (یا ۵۵/۹ درصد) از ۵۴۳۰ عضو هیئت آموزشی که در دانشگاهها و مؤسسات آموزش عالی در ایران درس می‌دادند دست کم یک درجه علمی از یک دانشگاه خارجی گرفته بودند.^۱

با اینهمه، این دوران اوج گرمی بازار بومی‌گرایی و ضدیت با شرقشناسی نیز بود. اینک پرسش از «خود» و «دیگری» در کانون داد و ستدهای فکری می‌نشست. در سال ۱۳۴۱، شانزده سال پیش از انتشار شرقشناسی ادوارد سعید، آل احمد در غرب‌زدگی خود شرقشناسان را مورد انتقاد شدید قرار داد.^۲ سپس در ۱۳۴۴ فخرالدین شادمان پیشنهاد کرد رشته‌ای در برابر شرقشناسی غربی، به نام فرنگشناسی یا غربشناسی به وجود آید. شادمان، فردید، و آل احمد موفق شدند بسیاری از روشنفکران ایران را قانع کنند که بیماری اجتماعی موجود، آنچنان که پیشینیان آنها در قرن پیش تصور می‌کردند، دیگر

۱. مطابق آمار وزارت علوم و آموزش عالی در ۱۳۵۵، ۹۴/۶۷ درصد از اعضای هیئت آموزشی که در خارج درس خوانده بودند فارغ‌التحصیل دانشگاههای امریکای شمالی و اروپای غربی بودند. چهار کشور اصلی عبارت بودند از امریکا (۱۰۲۵ نفر)؛ فرانسه (۷۵۸)؛ آلمان غربی (۴۲۲)؛ و انگلیس (۳۶۴).

۲. آل احمد (۱۹۸۴، ۱۵۲) نوشت: «و اصلاً من نمی‌دانم این شرقشناسی از کی تا به حال «علم» شده است؟ اگر بگوییم فلان غربی در مسائل شرقی زیان‌شناس است یا لهجه‌شناس یا موسیقی‌شناس، حرفی. یا اگر بگوییم مردم‌شناس است و جامعه‌شناس است باز هم تا حدودی، حرفی. ولی شرقشناس به طور اعم یعنی چه؟ یعنی عالم به کل خفیات در عالم شرق؟ مگر در عصر ارسطو به سر می‌بریم؟ این را می‌گویم انگلی روییده بر ریسه استعمار».

«عقب‌ماندگی» نیست بلکه «غریزدگی» است. بنابراین آنان به جای تقلید کامل از غرب یا تلاش برای رسیدن به پای آن، خواستار ترک گفتن غرب شدند. شادمان، آل احمد، و فردید گرچه زمینه را برای نقد استعمار، ماشین‌ساز، و انسان‌باوری غرب فراهم ساختند، اما دربارهٔ پژوهش و شیوه‌های آگاهی غرب دربارهٔ شرق چندان چیزی نگفتند. این وظیفه به دوش نسل بعدی روشنفکرانی افتاد که بیشترشان در غرب درس خوانده و مشتاق آن بودند که به بحثهایی دربارهٔ شرقشناسی و غربشناسی بپردازند. این نسل با پیشینیان خود از چند نظر تفاوت داشت. نخست آنکه اینان برخلاف دانشوران پیشین – مانند محمدعلی فروغی، علامه محمد قزوینی، مجتبی مینوی، و سیدحسن تقی‌زاده – شرقشناسان و ایرانشناسان غربی را چندان گرامی نمی‌داشتند.^۳ دوم آنکه اینان با اثرپذیری از اندیشه‌مندان غربی‌ای مانند ژرژ گوروویچ (۱۸۹۴ - ۱۹۶۵)، کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱)، کلود لوی استراوس (۱۹۰۸ -)، آندره مالرو (۱۹۰۱ - ۱۹۷۶)، موریس مارلو پونتی (۱۹۰۸ - ۱۹۶۱)، ژان پیاژه (۱۸۹۶ - ۱۹۸۰)، ژان پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) و دیگران، به تراز بالاتری از درک فلسفی دست یافته بودند. از این رو، این نسل نمی‌توانست تنها از شیوهٔ دانش‌پژوهی پوزیتیویستی دانشورانی چون قاسم غنی، یحیی مهدوی، غلامحسین صدیقی، و سیروس ذکاء، که به مزاح آنان را «نسل آناتول فرانس» می‌نامید، پیروی کند. نکتهٔ آخر آنکه، این روشنفکران در سایهٔ شک فلسفی غرب به خویش، در گرفتن گفتمان غریزدگی، پیدایش جنبشهای پسااستعماری، و دگرگونی سریع جامعهٔ خویش کوشیدند. مرزهای میان دیگری غربی و خود شرقی را از نو سامان دهند. سید ابوالحسن جلیلی، همکار فردید و نصر در دانشگاه تهران، در

۳. برای دو نمونه از همکاری و احترام نسل پیشین نسبت به شرقشناسان، نک: منشی‌زاده

تابستان ۱۳۴۶ به یکی از این کوششها دست زد^۴. او در سخنرانی خود در بیست و هفتمین کنگره شرقشناسان در شهر آن آربر^۵، در میشیگان، روی آوردن به غربشناسی را با این گفته توجیه کرد که «غربشناسی می‌تواند به شرق چیزی را بدهد که شرقشناسی از دادن آن عاجز بود: یعنی خودآگاهی. زیرا شرقشناسی کوششی بود دانسته و ندانسته برای غربی کردن شرق. اما غربشناسی چه چیز ممکن است باشد؟ آیا عکس کوششی است که شرقشناسی به کار می‌برد؟ نه، منظور ما این نیست: این کار نه ممکن است و نه مطلوب. غربشناسی به‌راستی‌کننده شدن و فاصله گرفتن از غرب است تا بتوان از پس جلوه‌های مختلف آن به ماهیت آن آگاهی پیدا کرد. این کار دشواری است. ولی برای بیداری شرق به کلی ضروری است» (جلیلی ۱۳۴۷، ۵۵). به عقیده جلیلی شرقشناسی، کاری از اساس غربی بود که می‌کوشید «بر حسب مقولات غربی به این واقعیت که نامش شرق است معنایی افاده» کند. اما از آنجا که در علوم اجتماعی حتی عینیت^۶ بر پایه رشته‌ای از ارزشها قرار دارد، شرقشناسان دانسته یا ندانسته از قالب ذهنی استعماری و نیز سیاست آن پیروی کرده‌اند. در مطالبی که جلیلی نقل می‌کند نکته مهم این است که روشنفکران ایرانی تا چه اندازه انتقاد منسجم از غرب را شرط لازم فرایند شکل‌گیری هویت خویش می‌دانستند. برای جلیلی و دیگران منطقی بود که از نقد تکنیک غربی به ارزیابی انتقادی از مجموعه دانش آن درباره شرق برسند. بدین ترتیب

۴. جلیلی، استاد فلسفه در دانشگاه تهران، پس از گذراندن رساله دکتری خود در دانشگاه پاریس زیر عنوان «ایمان و برشدن: تجربه وجودی واقعیت»: (Foi et transcendance) (Expérience existentielle du réel)، در سال ۱۳۳۴ به ایران بازگشت. او که به اندیشه‌های مارتین هایدگر و کارل یاسپرس، فیلسوفان آلمانی، علاقه‌مند بود درباره تاریخ فلسفه یونان و رُم باستان و متون فلسفی معاصر درس می‌داد. او در دهه ۱۳۵۰ در مقامهایی چون رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران خدمت کرد. جلیلی همچنین وابسته فرهنگی ایران در فرانسه بود.

5. Ann Arbor

6. Objectivity

شرق‌شناسی، نه تنها به سان خدمتکار استعمار، که همچون مانعی بر سر راه شرقیان در بازیافت هویت خود مورد انتقاد قرار گرفت.

در همان روزگاری که جلیلی در اجتماع دانشگاهی آن آربر میشیگان از ایجاد رشته غرب‌شناسی به عنوان یک زمینه پژوهشی سخن می‌گفت، یک ایرانی دانشگاهی دیگر، محمدعلی اسلامی ندوشن، در سمیناری در کیمبریج ماساچوست در حضور هنری کیسینجر به دفاع از باورهای اخلاقی جهان سومی خویش می‌پرداخت.^۷ اسلامی ندوشن، در مقام یک دانشور و نویسنده و مترجم برجسته، به عنوان نماینده ایران به سمینار بین‌المللی دانشگاه هاروارد در سال ۱۳۴۶ دعوت شده بود.^۸ مقاله او به نام «انسان متجدد و انسان عقب‌مانده» مظهر احساسات اخلاق پرستانه بسیاری از روشنفکران ایرانی آن دوران بود. اسلامی ندوشن در آن مقاله ویژگیهای دو نوع انسان را در جهان مدرن برشمرد. او «انسان متجدد» را کسی دانست که کم و بیش ثروتمند است. از وسایل فنی برای آسایش خود بهره می‌برد. اعتقادی کورکورانه و بی‌چون و چرا به فن دارد، تنهاست، امنیت خاطر ندارد و هوش را جانشین خرد ساخته است. ندوشن در برابر، «انسان عقب‌مانده» را آشوب‌زده، ستم‌زده، گرسنه، عدالت‌طلب و مورد تبعیض قرار گرفته تصویر کرد. به نظر او دو مانع بزرگ بر سر راه پیشرفت جهان یکی رفتار چیرگی جویانه و سودپرست دنیای صنعتی و دیگری نابرابری و بیدادگری موجود در کشورهای عقب‌مانده بود. او آنگاه پیشنهاد کرد که سازمان ملل متحد جای خود را به یک سازمان خودمختار

۷. اسلامی ندوشن در سال ۱۳۳۳ درجه دکتری خود را از دانشگاه پاریس، با نوشتن

رساله‌ای درباره کشورهای مشترک‌المنافع بریتانیا و جمهوری هند، به دست آورد.

۸. به اهتمام کیسینجر، که در آن زمان استاد علوم سیاسی دانشگاه هاروارد بود، یک سلسله سمینارهای تابستانی در این دانشگاه تشکیل می‌گردید که هدف آن گفت و شنود با شخصیت‌های ادبی، فکری، و سیاسی جهان سوم بود. ایرانیان دیگری نیز در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ در این سمینارها شرکت کردند از جمله محمد معین، صادق چوبک، جلال آل احمد، مهری آهی، شاپور راسخ، و سیمین دانشور.

بین‌المللی بدهد که به جای نمایندگان دولتها، نمایندگان ملتها در آن شرکت داشته باشند (اسلامی ندوشن ۱۳۵۶، ۱۷۹-۲۰۲؛ ۲۰۶). مختصر آنکه اسلامی ندوشن در برابر رهیافت سیاست‌شناختی قدرت‌گرایانه کیسینجر با همان آرمانگرایی روبرو شد که مردم میلوس^۹ در برابر آنتیان در جنگ پلپونز روبرو شدند.

اما یک درس خوانده دیگر در فرانسه از این نسل، جمشید بهنام، برای نشان دادن ورشکستگی اخلاقی غرب به انتقاد از شخصیت‌های داستانی غرب پرداخت^{۱۰}. بهنام با پذیرش این نکته که نخست باید اصطلاح «غرب» را تعریف کرد، تعریف زیر را ارائه داد: «همه کشورهای که نظام اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی خود را بر پایه یک تمدن اروپایی قرار داده و حکمت یونانی، مملکتداری روم، و معنویت مسیحی را به ارث برده‌اند» (بهنام ۱۳۴۸، ۲۷)^{۱۱}. او سپس می‌گوید هیچ‌یک از چهار شخصیت افسانه‌ای تمدن غرب، یعنی فاوست، هاملت، دون ژوان، و دون کیشوت، نماینده روحیه مادی آن تمدن نیستند. برعکس، هریک از آنها در جست‌وجوی آرمانی مطلق و به کلی بیگانه با موازین اقتصادی غرب سرگردانند (بهنام ۱۳۴۸، ۳۳).

چنانکه نمونه‌های بالا نشان می‌دهد، انتقاد ایرانیان از غرب بیشتر جنبه اخلاقی داشت. غرب به خاطر استعمار گذشته و امپریالیسم کنونی آن، ستایش

9. Melians

۱۰. جمشید بهنام، که درجه دکتری خود را در رشته اقتصاد در سال ۱۳۳۷ از دانشگاه پاریس گرفت، از ۱۳۳۸ تا ۱۳۵۳ استاد جمعیت‌شناسی در دانشگاه تهران بود. او همچنین در مقام رئیس دانشکده علوم اجتماعی و رئیس دانشگاه فارابی خدمت کرد.
۱۱. تعریف دیگری که در این دوران از غرب داده شده چنین است: «مجموعه کشورهای اروپای غربی و امریکای شمالی، که از طریق انقلاب صنعتی و رژیم‌های لیبرالی بورژوازی، به قدرتهایی جهانی تبدیل شدند و کشورهای آسیا و افریقا و امریکای لاتین را به صورت زائده‌های اقتصادی و سیاسی خود درآوردند؛ و دوران امپریالیسم جهانی را در تاریخ آغاز کردند.» (آشوری ۱۳۴۵).

فن‌آوری، بی‌قیدی فراگیر مذهبی، مال‌پرستی و مصرف‌گرایی، و دست برداشتن از باورهای اخلاقی و عدالت، مورد انتقاد قرار می‌گرفت. بنابراین، غربشناسی همچون گفتمانی دربارهٔ دیگری غربی، بر پایهٔ احساسی ریشه‌دار از برتری اخلاقی و فرهنگی تمدن شرق تکیه می‌کرد. اما این گرایشها به‌نادر مورد بررسی انتقادی قرار می‌گرفت. آگاهی دربارهٔ خویشتن بیشتر در پی نگاه غیرانتقادی و حسرت‌بار به گذشتهٔ تاریخی خویش به دست می‌آمد. در حالی که بعضی به شکوه ایران پیش از اسلام پناه می‌بردند، دیگران ستهای مذهبی و عرفانی کشور را ستایش می‌کردند^{۱۲}.

برای کاوش بیشتر در چند و چون، پیچیدگی، و خطر انتقادهای اخلاقی روشنفکران ایران از غرب و شرقشناسان غربی، به بررسی نوشته‌های سه دانشور می‌پردازیم که هر یک تأثیر ماندگاری بر جریان این گفتمانها باقی گذاشتند. احسان نراقی روشنفکر بنامی بود که با دربار پیوندهای نزدیکی داشت. با وجود این هوادار بومی ساختن علوم اجتماعی در ایران بود. حمید عنایت یک دانشمند برجستهٔ علوم سیاسی و از متقدمان پیشگام پژوهشهای ایرانشناسی بود. داریوش شایگان، فیلسوف ارزشمند ایرانی‌ای که به اندیشه در چستی غرب و شرق پرداخت.

۱۲. دو تن از دانشگاهیان برجستهٔ هوادار ستایش از دوران پیش از اسلام ذبیح بهروز (۱۲۶۹ - ۱۳۵۰) و ابراهیم پورداود (۱۲۶۴ - ۱۳۴۷) بودند. هردوی آنها کارشناس تاریخ ایران باستان و دین زردشت بودند. پورداود، استاد زبان اوستایی در دانشگاه تهران، در دههٔ ۱۳۲۰ اوستا را به فارسی ترجمه کرد و محفلی فکری تشکیل داد که کسانی چون محمد معین، صادق هدایت، مهدی بیانی، و بهرام فره‌وشی از جملهٔ آنان بودند. بهروز، همراه محمد مقدم و صادق کیا، استادان زبان فارسی عهد باستان و میانه در دانشگاه تهران، انجمن ایران‌ویج را بنیان نهاد. این انجمن و ارگان آن به نام ایران کوده میراث تمدن باستانی ایران را معرفی می‌کرد. بهروز و پورداود دست‌اندازی عربان بر فرهنگ و زبان فارسی را ویرانگر می‌دانستند و ازین رو زندگی خود را در راه مبارزه با آن نهادند. بی‌شک آنچه آتش وطن‌پرستی آنان را تیزتر می‌کرد این بود که از شکوه و جلال پیشین ایران اینک تنها آثار بسیار اندکی به جای مانده بود.

احسان نراقی: جامعه‌شناس بومی‌گرا

یکی از اندیشمندانی که به گسترش گفتمان بومی‌گرایانه دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ کمک کرد احسان نراقی بود. او در سال ۱۳۰۵ در خانواده‌ای از دانشوران مذهبی در کاشان به دنیا آمد. نراقی پس از پایان آموزش دبیرستانی خود در دارالفنون به دانشگاه ژنو رفت و در آنجا نزد ژان پیازه، روانشناس پرآوازه سوئیس، به خواندن جامعه‌شناسی پرداخت. او پس از گرفتن درجه لیسانس در سال ۱۳۳۰ به ایران بازگشت و به غلامحسین صدیقی، جامعه‌شناس نامدار و وزیر کشور مصدق، معرفی شد. صدیقی نراقی را در مرکز آمار وزارتخانه خود، که به برنامه کمک اصل چهار امریکا وابستگی داشت، به همکاری گماشت. نراقی پس از مدتی کارکردن با گروهی از کارشناسان آمار، جمعیت‌شناسان، و مهندسان، در سال ۱۳۳۳ به پاریس رفت تا دوره دکتری خود را در جامعه‌شناسی بگذراند. او پس از گذراندن رساله دکتری خود به نام «شیوه‌های مطالعه جمعیت در کشورهای فاقد آمار یا دارای آمارهای ناقص، بویژه در ایران» در دانشگاه سوربن، در سال ۱۳۳۵ به ایران بازگشت. او به گروه برجسته‌ای از دانشگاهیان تحصیل کرده در فرانسه مانند غلامحسین صدیقی، یحیی مهدوی، و علی اکبر سیاسی پیوست و آنان به او کمک کردند تا در سال ۱۳۳۶ در دانشگاه تهران دانشیار جامعه‌شناسی شود.^{۱۳} نراقی که

۱۳. این سه تن که مشهور به «سه یار دانشگاهی» بودند در گسترش جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته دانشگاهی در ایران نقش مهمی بازی کردند. صدیقی، یک جامعه‌شناس پوزیتیویست و پیرو سنت اوگوست کنت، در سال ۱۳۱۷ در دانشگاه پاریس رساله دکتری خود را تحت عنوان «جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری» گذراند (صدیقی ۱۳۷۵). او را پدر جامعه‌شناسی در ایران می‌دانند زیرا از سال ۱۳۱۹ به تدریس درسی با عنوان «علم الاجتماع» در دانشسرای عالی و در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران آغاز کرد. پس از کودتایی که مصدق را برانداخت صدیقی دو سال را

جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و مسائل اجتماعی ایران را درس می‌داد یک سال بعد به آرزوی دیرینه خود رسید، و آن هنگامی بود که در سی و دو سالگی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی را (که از این پس به عنوان «مؤسسه» از آن یاد خواهیم کرد) در دانشگاه تهران بنیان نهاد^{۱۴}. آنچه نراقی را بر آن داشت تا این مؤسسه را بنیان نهد تجربه‌های زندگی خود او بود. او که در جوانی از فعالان حزب توده بود می‌دانست که بخش بزرگی از نظریه اجتماعی مدرن از راه نشریات مخفی این حزب و سازمانهای سیاسی مخفی دیگر وارد ایران شده است. این نوشته‌های نظری بیشتر جنبه ایدئولوژیک داشت. نراقی احساس می‌کرد که تشخیص و راه‌حلهای حزب توده در مورد دشواریهای اجتماعی ایران با واقعتهای جامعه همخوانی ندارد. اما گسست فکری نهایی نراقی از مارکسیسم، زمانی صورت گرفت که دید یک هوادار با سابقه کمونیست یوگسلاو، که در ژنو با او دوستی داشت، چگونه زیر فشار شورویها قرار گرفته تا مارشال تیتو را، به علت در پیش گرفتن راهی مستقل به سوی کمونیسم، محکوم کند (نراقی b ۱۳۷۳). پس از آن نراقی یک ضدکمونیست

در زندان گذراند و سپس از سیاست کناره گرفت تا کار دانش‌پژوهی خویش را دنبال کند. (تکمیل همایون ۱۳۷۰). یحیی مهدوی، که از نظر آموزش فیلسوف است، در سال ۱۳۲۲ کتاب جامعه‌شناسی یا علم الاجتماع اثر فلیسین شاله را منتشر ساخت. این ترجمه نخستین کتاب درسی درباره جامعه‌شناسی در ایران بود. علی‌اکبر سیاسی، که در دوره ۱۳۲۱ تا ۱۳۳۳ بارها رئیس دانشگاه تهران بود، نیز از این رشته پشتیبانی می‌کرد. از سال ۱۳۳۶ جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته جداگانه در دوره لیسانس در دانشگاه تهران تدریس می‌شد.

۱۴. نیازی به گفتن ندارد که پیوندهایی که نراقی از طرف مادر با شهبانو داشت به او کمک کرد تا ابزار لازم برای این کار را به دست آورد. نراقی، در کنار سرپرستی این مؤسسه، به عنوان مشاور امور اجتماعی در شورای عالی اقتصاد نیز خدمت کرد، و در دهه ۱۳۴۰ عضو شورای تجدید سازمان اداری و آموزشی بود.

سرسخت شد^{۱۵}. درس خواندن فشرده نزد پیازه از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۵ دومین اثر نیرومند را در او باقی نهاد. در پی این تجربه نراقی یقین کرد که جهان بینی و شیوه‌های تحلیلی پیازه و استادان دیگر او در ژنو حاصل یک جامعه غربی است و نمی‌توان آن را در همهٔ جامعه‌های دیگر به کار برد. از آن زمان، نراقی به این نتیجه رسید که روشهای علوم اجتماعی غربی (با بار ویژهٔ فلسفی و اخلاقی آن) را نمی‌توان در صحنهٔ پژوهش اجتماعی در ایران تنها «به کار بست» بلکه باید آنها را با آن شرایط بومی «سازگار ساخت» (نراقی ۱۳۷۳).

بدین ترتیب نراقی امیدوار بود که «مؤسسه» شالوده‌ای برای یک سنت بومی تر و کمتر ایدئولوژیک برای پژوهش اجتماعی در ایران به وجود آورد. او برای رسیدن به این هدف به دو شیوه دست گشود. نخست آنکه پژوهشگران مؤسسه خود را به مناطق شهری و روستایی ایران فرستاد تا در میان مردمی که درباره‌شان پژوهش می‌کنند زندگی کنند. نراقی همچنین دانشمندان علوم اجتماعی غرب را دعوت کرد تا دربارهٔ چگونگی انجام دادن پژوهش اجتماعی کاربردی، دانش خود را با همتهای ایرانی خویش در میان گذارند. او امیدوار بود که با این شیوه ایرانیان بتوانند از شیوهٔ ژاپنی‌ها درس بگیرند، یعنی به جای اینکه کشورشان را غربی سازند غرب را به کشور خود بیاورند (نراقی ۱۳۷۴، ۵۲۹)^{۱۶}.

۱۵. همدلی نراقی با مصدق، و نیز دشمن سرسخت او سید ابوالقاسم کاشانی که نراقی در اوایل دههٔ ۱۳۳۰ به خانهٔ او رفت و آمد داشت، نشان‌دهندهٔ تلاش او برای یافتن گزینه‌ای عملی و مردم‌پسند در برابر حزب توده است.

۱۶. نراقی در این دوره موفق شد پیوندهای خود را با شماری از سازمانهای بین‌المللی حفظ کند. او در پنج دههٔ اخیر در مقامهای گوناگون با یونسکو وابستگی داشته است. در اواخر دههٔ ۱۳۳۰ به عنوان مشاور بخش علوم اجتماعی آن سازمان خدمت کرد. او در این مقام به مطالعهٔ موضوعهایی چون اسکان جمعیت کوچک و پیامدهای صنعتی شدن و شهرنشینی در شماری از کشورهای خاورمیانه پرداخت. در سال ۱۳۴۵ نخستین مطالعهٔ جهانی سازمان ملل متحد را دربارهٔ مهاجرت کارشناسان علمی از

نراقی، در مقام مدیر مؤسسه به مدت بیش از ده سال، توانست آن را به یکی از مراکز برجسته پژوهش علوم اجتماعی کاربردی تبدیل کند.^{۱۷} همکاری کارشناسان برجسته علوم اجتماعی مانند نادر افشار نادری، احمد اشرف، داریوش آشوری، جمشید بهنام، علیمحمد کاردان، امیر هوشنگ کشاورز، عباسقلی خواجه نوری، باقر پرهام، مجید رهنما، شاپور راسخ، و فیروز توفیق، اعتبار مؤسسه را بسیار بالا برد. شرکت ملی نفت ایران، بانک مرکزی، بانک کشاورزی، سازمان شیلات، و دستگاههای دولتی دیگر برای انجام دادن پژوهشهای گوناگون با مؤسسه قرارداد بستند. پژوهشگران آن دربارهٔ موضوعهای گوناگونی مانند ابعاد اجتماعی - روانی بارداری، صنعت فرش بافی، روندهای مربوط به زمینداری، روندهای جمعیتی، الگوی گردش درآمدهای نفتی، وضع مناطق زلزله‌زده، مناطق فقیرنشین شهری، و اقتصاد روستایی پژوهش می‌کردند.

پژوهشهای خود نراقی، همراه با یافته‌های دیگر پژوهشگران مؤسسه، او را به این نتیجه رساند که دلمشغولی سرامدان فن سالار (تکنوکرات) ایران به نوگرایی آنان را نسبت به ویژگیهای فرهنگی بومی کشور یکسره بی‌توجه ساخته است. او این نکته را در سه کتاب پی‌درپی، که در فاصلهٔ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۶ منتشر شد در میان آورد. غربت غرب، آنچه خود داشت، و طمع خام به



کشورهای کمتر توسعه‌یافته به کشورهای پیشرفتهٔ صنعتی (مسئلهٔ فرار مغزها) به عهده گرفت، و در ۱۳۴۸ مدیر بخش جوانان و سپس رایزن امور فرهنگی یونسکو در آسیا شد. نراقی در ۱۳۵۴ به ایران بازگشت و رئیس مطالعات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی شد. به عنوان بخشی از این وظیفه در شوراهای گوناگون دولتی مربوط به امور آموزشی شرکت کرد (نراقی ۱۹۹۴، vii). وابستگی آشکار او با رژیم پیشین او را پس از انقلاب برای چند سال به زندان انداخت. نراقی پس از آزادی نهایی خود از زندان به پاریس بازگشت و به مدت دودهه مشاور ویژهٔ مدیر کل یونسکو بود.

۱۷. مؤسسه، در کنار انتشار مجلهٔ علوم اجتماعی، بیش از شصت کتاب و تک‌نگاری در مورد رشته‌های گوناگون علوم اجتماعی منتشر ساخت.

ترتیب دربارهٔ پیچیدگیهایی که دانشمندان علوم اجتماعی ایران در به کار بستن دانش غربی خود در شرایط داخلی ایران با آن روبرویند، سرشت جامعه و فن آوری غرب، و جست‌وجوی ایرانیان برای هویت فرهنگی در جهانی بسرعت در حال تغییر، سخن می‌گفتند. نراقی، در موضع‌گیری در برابر حکومت شاه، به سنت شادمان و نصر نزدیکتر بود تا به سنت آل احمد و شریعتی. نراقی، گرچه جزئی از دستگاه حاکم بود، ولی نسبت به مدرن‌سازی بی‌نقشه، توسعه اجباری، و غربگرایی بی‌وقفه شاه انتقاد داشت. به عقیده او شاه و تکنوکراتهای حاکم «در زمینه اقتصادی راهکار قدسی صفت و فراتر از انتقاد توسعه را برای توجیه تقلید بی‌فکرانه از غرب» به کار می‌بردند (نراقی ۱۹۹۴، ۲۱۷)۱۸. نراقی که نمی‌توانست از خود شاه انتقاد کند به جای او سرامدان فن‌سالار را مورد انتقاد قرار می‌داد. او با اشاره به نسل فن‌سالاران که مقامهای عالی را در دستگاه دولت به دست آورده بودند، این «تیپ ماساچوستی» را به خاطر علم‌گرایی و آرمانهای «جهان‌وطنی» زیاد از حد، و به سبب بی‌توجهی به شرایط، معیارها، و ارزشهای بومی ایران به باد انتقاد می‌گرفت (نراقی، ۱۳۵۶، ۱۳).

به عقیده نراقی سنت تفکر یهودی - مسیحی، آنچنان که در غرب حاکم شده است، از نظر اندیشه اصیل چیز زیادی برای عرضه کردن به شرق ندارد. به گفته او قدرت تمدن غرب زائیده غوطه‌ور شدن آن در واقعیت است؛ حال آنکه شکوه تاریخ شرق تراویده از شعله جاویدان حقیقت است. با اینهمه نراقی امکان گونه‌ای درهم آمیختن فرهنگی را رد نمی‌کرد و می‌نوشت «امروزه ناگزیریم که واقعیت غرب و حقیقت شرق را درهم آمیزیم و یگانه کنیم» (نراقی ۱۳۵۵ ب، ۷). آن «واقعیت» که او از آن سخن می‌گفت علم و

۱۸. به یاد آوردن این نکته سودمند است که ۷۷/۸ درصد از وزیران آخرین کابینه امیر عباس هویدا در پیش از انقلاب درس‌خواندهٔ دانشگاه‌های غربی بودند (مناشری ۱۹۹۲، ۲۷۶).

فن آوری غرب بود، حال آنکه «حقیقت» به ایمان، عرفان، و فلسفه باطنی شرق اشاره داشت. بنابراین به نظر نراقی ایرانیان در حالی که دانش فنی را از غرب وام می‌گرفتند می‌بایست بیش فرهنگی و تمدنی خود را حفظ کنند. این وامگیری، اما باید گزینشی باشد، بویژه اگر قرار باشد ایرانیان از پیامدهای زیانبار فن آوری و ماشین، مانند از خودبیگانگی و فقر معنوی - فرهنگی بپرهیزند. نراقی، مانند آل احمد، عقیده داشت که ماشین‌ساز برای غرب فقر معنوی و فرهنگی به بار آورده است (نراقی ۱۳۵۳، ۱۷۳-۱۷۴). مختصر آنکه شیفتگی فن‌سالاران ایرانی به الگوهای رشد غربی (و در درجه نخست امریکایی) آنان را به بیراهه مصیبت‌باری خواهد کشاند. برای او راه حل این بود که صنعت‌گرایی و فن آوری را با تزریق مقداری از ارزشهای جامعه‌های غیر غربی به آنها تعدیل کرد.

نراقی در همان حال که با اندیشه غربی شده فن‌سالاران دست راستی مخالف بود، ایدئولوژیهای دست چپی را نیز بر نمی‌تافت. او هیچ فرصتی را برای حمله به روشنفکران چپرو از دست نمی‌داد. حتی همکاران خود او از انتقادش مصون نبودند. یکی از این موارد پال و بهی^{۱۹}، یک دانشور نومارکیست فرانسوی، بود که نزدیک به ده سال با مؤسسه نراقی همکاری داشت. و بهی که پژوهشهایی گسترده درباره شهر تهران و روستایان ایران انجام داده بود، پس از بازگشت به فرانسه در سالهای میانی دهه ۱۳۵۰ دو کتاب به نامهای فئودالیته و دولت در ایران^{۲۰} و نفت و خشونت^{۲۱} انتشار داد. نراقی همکار پیشین خود را با این ادعا مورد انتقاد قرار داد که اروپاییانی مانند او هرگز نمی‌توانند ایران را به درستی درک کنند، زیرا پافشاری غربیان بر رهیافت «علمی» آنان را از فهم «هیجان درونی» و «جنبه‌های خاص و بنیادی فرهنگ و تمدن» باز می‌دارد (۱۳۵۵ الف، ۲۷۴، ۵۷۳)؛ در اینجا نراقی آن فرض

19. P. Vieille

20. La Féodalité et l'état en Iran

21. Pétrole et violence

بومی‌گرایانه متعارف را بازگو می‌کند که خودشناسی بومیان، به علت طبیعت خود، اصیلتر از هرگونه باز نمودی به وسیله بیگانگان است. اما ظریفان دریافتند که حمله نراقی به ویهی، که ساواک دو کتاب او را در ایران ممنوع کرده بود، در واقع شیوه‌ای زیرکانه برای خوشامدگویی به حکومت بود. این ماجرا بروشنی نشان داد که بومی‌گرایی چگونه با خواست قدرت گره خورده است. چنانکه فوکو و سعید بخویی نشان داده‌اند دانش و قدرت درهم تنیده شده‌اند. گرچه نراقی از بحث درباره چگونگی ساخت و روابط قدرت در ایران پرهیز می‌کرد، گفتمان او درباره غرب و «خویش ایرانی» بری از تأثیر همین روابط قدرت نبود.

حمید عنایت: اندیشمند ژرف‌اندیش سیاست

در حالی که احسان نراقی، با پیشبرد پژوهش‌های کاربردی جامعه‌شناسی، بر آتش بومی‌گرایی دامن می‌زد، یک دانشگاهی دیگر، حمید عنایت، به روشنفکران ایران درباره کاستیها و خطرها و زیاده‌رویهای این کار هشدار می‌داد. عنایت در سال ۱۳۱۱ در یک خانواده مذهبی طبقه متوسط در تهران زاده شد. او دوره دبستان و دبیرستان را با درس خواندن در چند مدرسه (از جمله یک مدرسه ارمنی و یک مدرسه زرتشتی) گذراند و سرانجام از مدرسه دارالفنون فارغ‌التحصیل شد. سپس به دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران رفت و در سال ۱۳۳۳ از آنجا، به عنوان شاگرد اول، درجه لیسانس گرفت. پس از چند سال کار کردن به عنوان مترجم در سفارت ژاپن در تهران، در سال ۱۳۳۵ برای ادامه تحصیل در مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی لندن به انگلستان رفت. عنایت، که سالهای شکل‌گیری فکری خود را با فعالیت در حزب توده گذرانده بود، سخت تحت تأثیر مبارزه ملی شدن نفت به رهبری مصدق قرار گرفت. از این رو تصمیم گرفت رساله فوق‌لیسانس خود را در سال

۱۳۳۷ دربارهٔ افکار عمومی بریتانیا و بحران نفت بنویسد. رسالهٔ دکترای او در سال ۱۳۴۱ به نام تأثیر غرب بر ناسیونالیسم عرب (۱۳۳۱ - ۱۳۳۵) تلاش دیگری بود برای آشنایی بیشتر با صحنهٔ سیاسی پر آشوب خاورمیانه در دههٔ ۱۳۳۰. عنایت پس از دو سال کار در بخش جهانی رادیو بی.بی.سی. در لندن به سودان رفت و سال تحصیلی ۴۴-۱۳۴۵ را در آنجا در دانشگاه خارطوم به درس دادن دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام گذراند. در ۱۳۴۵ به ایران بازگشت و زندگی کاری خود را در مقام دانشیار (و سپس استاد) علوم سیاسی در دانشگاه تهران آغاز کرد.^{۲۲} او پس از انقلاب از مقام خود در دانشگاه استعفا داد و بار دیگر به انگلستان بازگشت و در آنجا عضو کادر آموزشی کالج سنت آنتونی در دانشگاه آکسفورد شد. در ۱۳۵۹ به عنوان دومین مدرّس تاریخ مدرن خاورمیانه در آکسفورد جانشین آلبرت حورانی^{۲۳} (۱۹۱۵ - ۱۹۹۳) تاریخ‌نگار برجسته شد. اما متأسفانه مدت زیادی در این مقام نماند، زیرا در ۳ مرداد ۱۳۶۱ در جریان پروازی از فرانسه به انگلستان با سکنهٔ قلبی به مرگی ناگهانی درگذشت.

تایمز لندن در درگذشت‌نامهٔ او نوشت: «او به علت سابقهٔ خانوادگی، آموزش و وسعت تجربه‌اش دربارهٔ اسلام، صلاحیتی بی‌همتا داشت که برای دنیای انگلیسی‌زبان سرشت و جهت احتمالی جنبشهای اسلامی امروزی را توضیح دهد.... او در قاهره نیز مانند تهران، گویی در میهن خود بود.» درگذشت‌نامه (که گویا آلبرت حورانی آن را نوشته بود) چنین ادامه می‌یافت: «در این نکته توافق وجود دارد که کتابها و مقالاتی که به زبان فارسی نوشته از

۲۲. عنایت، که در میان دانشجویان خود بسیار محبوب بود دربارهٔ موضوعهایی چون اندیشهٔ سیاسی غرب، حکومت و سیاست در خاورمیانه، دگرگونیهای سیاسی و اجتماعی در ایران، و اندیشهٔ سیاسی در ایران درس می‌داد. از سال ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۴ رئیس گروه علوم سیاسی بود.

سبکی پاک، ظریف، و اصیل برخوردار است. ترجمه‌های او دربارهٔ اندیشهٔ اروپایی... به ایجاد زبان فلسفی فارسی مدرن کمک کرد» (تابز ۱۹۸۲، ۱۰). این توصیف از عنایت را دشوار بتوان زیاده‌روی دانست. عنایت که با زبانهای عربی، انگلیسی، فرانسه، آلمانی و پهلوی آشنا بود، چند اثر مهم را به فارسی ترجمه کرد. کتابهای زیر از آن جمله‌اند: سیاست اثر ارسطو، تاریخ طبیعی دین اثر دیوید هیوم، فلسفهٔ هگل اثر والتر استیس، لوی استروس اثر ادموند لیچ، مارکوزه اثر السدیر مک ابتایر، بخشهایی از مقدمه‌ای بر خواندن هگل اثر الکساندر کوژو، بخشهایی از بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق اثر ایمانوئل کانت، قیصر و مسیح (بخشی از کتاب تاریخ تمدن) اثر ویل دورانت، و بخشهایی از پدیدارشناسی روح [که با عنوان عقل در تاریخ به چاپ رسید] و فلسفهٔ تاریخ اثر هگل.^{۲۴}

در دههٔ ۱۳۵۰ عنایت به‌ناچار درگیر بحثی شدید دربارهٔ سودها و زیانهای شرقشناسی و شرقشناسان گردید.^{۲۵} او که طبیعتی میانه‌رو داشت کوشید استدلالهای هر دو طرف بحث را بی‌طرفانه بررسی کند. عنایت در سخنرانی خود در سومین کنگرهٔ ایرانشناسی که در شهریور ۱۳۵۱ در تهران برپا شد، ایرانشناسان غربی را به علت ذهنیت اروپامدار و استعماری؛ دلمشغولی بیش از حدّ به جزئیات و دقائق زبانشناسی، باستانشناسی، و تاریخ کشمکشهای نظامی و مذهبی؛ بی‌توجهی به جنبه‌های گسترده‌تر تاریخ و فرهنگ ایران؛ و چشم‌پوشی از فلسفهٔ سیاسی اسلامی؛ مورد انتقاد قرار داد. اما از ایرانشناسان شوروی به خاطر توجه به علتهای اجتماعی و اقتصادی

۲۴. عنایت، از طریق کار در کمیتهٔ علوم سیاسی فرهنگستان زبان ایران و ویراستاری در چند بنگاه انتشاراتی نیز، به بارور ساختن زبان فلسفی فارسی امروزی کمک کرد. در این باره بویژه باید از سلسله کتابهایی که با نام خداوندان اندیشه سیاسی به سرپرستی عنایت ترجمه و چاپ گردید یاد نمود.

۲۵. برای آگاهی از سه نمونهٔ گفت‌وگو ضد شرقشناسی، نک: آشوری ۱۳۵۱، انجوی شیرازی

دگرگونی‌های تاریخی در ایران بویژه کاوش دربارهٔ وضع زندگی توده‌های مردم و عقاید مسلکها و جنبشهای معارضه‌جویی که درباره آنها سکوت شده بود ستایش کرد. با اینهمه، عنایت انتقاد از شیوهٔ «استالینی» تاریخنگاری آنها را فراموش نکرد؛ شیوه‌ای که بر پایهٔ این باور جبرگرایانه قرار دارد که هر جامعه‌ای، گذشته از صفات ویژهٔ خود، باید مراحل معینی از تکامل را از سر بگذراند (عنایت ۱۳۵۱، ۸؛ ۱۳۶۹، ۶۹-۸۳).

عنایت حتی از آن شرق‌شناسان غربی که با آرمانهای ایران همدلی داشتند و «با زبانی پر آب و تاب به ستایش فرهنگ ایران پرداخته‌اند» انتقاد کرد^{۲۶}. او دربارهٔ این گروه نوشت:

اکنون بعضی از دانشوران غربی سخت می‌کوشند، از راه پذیرش رهیافتی چون پدیدارشناسی یا تلاش برای تحلیل کردن اسلام از «چشم‌انداز ایمان» معتقدان به آن، مطالعات خود را دربارهٔ ایران و اسلام با همدلی و دلبستگی بیامیزند. ولی من برخلاف برخی از همکاران دانشمندم معتقد نیستم که این تحولات بر اثر آن است که پرتو عرفان شرقی بر دلهای غربی غرب‌تابیده بلکه معتقدم که مقتضای منافع دولتها همچنان ملاک اصلی در تعیین جهت و موضوع مطالعات است چنانکه اینک مسائل اقتصادی در برنامه‌های تحقیقی ایشان بیشتر محل اعتنا است. (عنایت ۱۳۵۱، ۸)

او در یکی از آثار بعدی خویش از دلدادگی عرفانی یا رماتیک دانشوران و هنرمندان غربی به تمدنهای شرقی چنین انتقاد کرد:

۲۶. در این مورد عنایت از هانری کربن اسلامشناس فرانسوی به خاطر «جدا کردن مذهب شیعه از زمینهٔ اجتماعی و سیاسی آن» انتقاد کرد، با تصویرپردازی مثبت حامد الگار از روحانیان ایران در زمان قاجار به عنوان پیشقراول ستیزه‌جویی شیعه مخالفت کرد، و به زیاده‌گویی ماکسیم رودنسون در نشان دادن سازگاری آموزه‌های قرآنی و سنت اسلامی با سرمایه‌داری ایراد گرفت (عنایت ۱۹۷۲ b، ۱۳۵۳، ۸۹-۹۹).

ستایش آنان از معنویت، سادگی، آهنگ بی‌شتاب زندگی، و لذت‌های قناعت در میان شرقیان، بازتاب خود را در میان مسلمانانی یافته است که اینک دربارهٔ فضیلت‌های اقتصادهای معتدل ملی که از دلمشغولی به نرخ رشد و به توسعهٔ سریع آزاد است نظریه‌پردازی می‌کنند. اما فرانتس فانون، که عقاید او در میان روشنفکران مسلمان مخالف با امپریالیسم فرهنگی محبوبیت یافته، این علاقهٔ نادرست به خویشتن را که از طریق عشق فروتنانهٔ غرب به چیزهای غریب و ناآشنا به وجود آمده، بحق مورد انتقاد قرار داده است. (عنایت، ۱۹۸۰، ۲۲)

عنایت، با اشاره به این «دل‌بستگی نادرست...» نشان داد که چگونه، در دنیای مفاهیم شرقشناسی وارونه، فرد شرقی‌گرایش به آن دارد که از مسیر خود (شناسی) منحرف شود تا از راه دیگری غربی، خود را بشناسد. به باور عنایت روشنفکران ایرانی (یا شرقی) می‌کوشند تا درد حقارت کنونی خود را نسبت به غرب، با ستایش غیرانتقادی از گذشته و فرهنگ باستانی خویش، آرام کنند. اما نکته این است که شرقشناسان نادانسته به این احساسات بومی‌گرایانه دامن زده‌اند و به وسیلهٔ یافته‌های پژوهشگرانهٔ خویش برای هواداران بومی‌گرایی، برهانه‌های حاضر و آماده فراهم ساخته‌اند.^{۲۷} عنایت در بررسی علت‌های این‌گونه احساس خودآگاهی و خودنمایی در کشورهای مسلمان نوشت:

از نظر زمانی قدیمیترین علت را باید در شرقشناسی و رشته‌های دیگر پژوهشی غربی باز جست که دربارهٔ تاریخ، زبان، مذهب، ساخت اجتماعی، و جغرافیای کشورهای «جهان سوم» اطلاعات فراوانی ساخته

۲۷. این واقعیت می‌تواند به توضیح دادن این نکته کمک کند که چرا، حتی در خلال مبارزهٔ شدید ضد شرقشناسی در ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، در میان بالاترین مقام‌های دانشگاهی ایران ستایش از انواع معینی از شرقشناسان هیچ‌گاه از رواج نیفتاد. برای نمونه دانشگاه تهران در سال‌های ۱۳۴۲ و ۱۳۵۶ به افتخار هانری ماسه (نویسندهٔ باورها و رسوم ایرانیان) و هانری کربن (نویسندهٔ کتاب‌های متعدد دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی) دو کتاب منتشر ساخت. (نک: دانشگاه تهران ۱۳۴۲، ۱۳۵۶)

بودند. شمار روزافزونی از دانشگاهها و مؤسسات مسلمانان، با پشتیبانی دولت یا بدون آن، با بهره‌گیری از این اطلاعات به مطالعه فرهنگی‌های ملی خویش ادامه داده‌اند. برای یافتن، نگهداری، و گهگاه ارزیابی میراث گذشته تلاشهای زیادی انجام گرفته است. نتیجه این کار افزایش اطمینان به نفس و احساس افتخار به دستاوردهای تاریخی اسلام در میان نسل جوان بوده است؛ احساسی که، گرچه همواره بجا نبوده، ولی وزنه مناسبی در برابر احساس حقارتی بود که از اواخر قرن گذشته دامنگیر مسلمانان باسواد شد. (عنایت، ۱۹۸۰، ۲۲)

عنایت پیش ازین در ایران نیز این گرایش را دیده بود. «خدمات ایرانشناسان در کشف بسیاری از نادانسته‌های تاریخ ایران باستان یکی از عوامل اصلی پیدایش ناسیونالیسم فرهنگی غیر اسلامی در ایران بوده است» (عنایت، ۱۳۵۱، ۷). عنایت که همواره از خودپرستی (شوونیسم) ایرانی نگران بود به هموطنان خود چنین هشدار داد: «ولی اگر فرض ضمنی و اساسی ایرانشناسی غربی آن بوده است که تمدن غربی به‌طور ذاتی و ابدی از تمدن شرقی برتر است ایرانشناس خودی نباید عکس این خطا را مرتکب شود و فرض را بر آن بگیرد که همه چیزهای تمدن و فرهنگ ایران مظهر کمال و زبردستی است و هیچ‌گونه انتقادی از آن روا نیست زیرا نباید فراموش کرد که تعصب زاینده تعصب است چنانکه تندرویهای برخی از محققان ما واکنشهای فرهنگی نامطلوبی در نزد برخی از ملت‌های فارسی‌زبان برانگیخته که کم‌کم با ملاحظات سیاسی نیز آمیخته شده است» (عنایت، ۱۳۵۱، ۷).

آنچه عنایت را از دیگر انتقادکنندگان ایرانی شرقشناسی متفاوت می‌ساخت این واقعیت بود که از نقصهای شناخت‌شناسانه و تاریخی‌گفتمان همقطاران خود بخوبی آگاهی داشت. او «نبود سنت انتقاد و ارزیابی از شرقشناسی غربیان» را کمبود مهمی می‌دانست. عنایت این فقر نظری را به دیرنگامی زایش روحیه ضد شرقشناسی در میان دانشوران ایرانی نسبت می‌داد.

در حالی که چنین گفتگوهایی در نقد شرقشناسی و واکنشهای سیاسی ناشی از آن از مدتها پیش در کشورهای مختلف آسیایی صورت گرفته و کم و بیش معیارهایی برای شیوه تحقیقات تازه در تاریخ و فرهنگ این کشورها به دست داده است در کشور ما فقط یکی دو سالی است که سخنانی جسته گریخته در این باره گفته می‌شود. این کوتاهی ما در بررسی علمی و انتقادی ایرانشناسی غرب [به دلیل رشته‌ای از دلایل روانی] است؛ از جمله گرایش غرورآمیز ما به پذیرش و تحمل گرایشهای فکری بیگانه، و نیز شیفتگی سرزنش شده ما به نمادهای فریبنده فرهنگی غرب. اما یک توضیح ویژه تاریخی - سیاسی که در اینجا باید به آن توجه کنیم این است که چون در قرن نوزده یعنی در زمان اوج استعمار کشور ما با وجود زیانهای فراوانی که از تجاوزطلبیهای استعمار دید و بخشی از سرزمینهای خود را از دست داد هیچ‌گاه از طرف قوای استعمارگر به طور کامل اشغال نشد، جنبشهای ضدغربی به شدت و دامنه‌ای که در کشورهایی چون هند و مصر و الجزایر در گرفت در ایران هرگز پدید نیامد و در نتیجه نموده‌های گوناگون رابطه معنوی ما با غرب هیچ‌گاه مورد انتقاد واقع نشد (عنایت ۱۳۵۱، ۶، ۱۹۷۳، ۶).

مقایسه ایران با کشورهای عرب همسایه آن اهمیت نکته آخر را روشن تر می‌کند. در دنیای عرب، که زیر سلطه استعماری مستقیم غرب قرار گرفت، در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم یک گرایش فکری ضد شرقشناسی پیدا شد.^{۲۸} اما در ایران تنها پس از جنگ جهانی دوم بود که این گرایش به طور جدی خود

۲۸. این گرایش را می‌توان تا حدود زیادی به ظهور جنبش «سلفیه» و رهبر فکری آن، محمد رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵) نسبت داد. در حالی که مرشد رشید رضا، یعنی محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵)، از مدرنیسم اسلامی هواداری می‌کرد و در راه یک سنتز فکری میان اسلام و اندیشه غربی می‌کوشید، خود نظری محافظه کارانه تر را پذیرفت و خواستار تأیید تام و تمام اسلام شد.

را نشان داد.^{۲۹} یک مدیر گروه پژوهش‌های مرکز مطالعات عربی در دانشگاه امریکایی قاهره، در بحث از این تفاوت گفت:

باید به این نکته توجه داشت که جنبش ضد شرقشناسی در ایران از همتای عرب خود ناچار حدود پنجاه تا هفتاد و پنج سال عقب است. علاوه بر این به نظر می‌رسد که در جهت مخالفی حرکت می‌کند. در حالی که شاخه عربی این جنبش در نخستین سالهای این قرن به اوج خود رسید و از آن پس فروکش کرده و گویی به فراموشی سپرده شده، جنبش ایرانی [ضد شرقشناسی] که در دهه‌های نخستین و نیمه این قرن آغاز شد کم‌کم نیرو گرفته و در حال به اوج رسیدن است. (میلوارد، ۱۹۷۵، ۵۲) ^{۳۰}

عنایت برخلاف بسیاری از همکاران خود، از غرب نفرت نداشت. همچنین با جنبه آشکارا «جدلی یا قومی - سیاسی» گفتمان ضد شرقی ایرانیان موافق نبود. او، مانند شادمان، بر آن بود که روشنفکران ایران هنوز غرب را به درستی نشناخته‌اند. عنایت می‌نویسد «هنوز به یقین نود و نه درصد نوشته‌های اساسی ادبی و فلسفی و علمی اروپایی به زبان فارسی در نیامده و آنچه بیشتر با سوادان و روشنفکران ما از غرب می‌دانند، یا بر اساس کتابهای دست دومی است که در تفسیر و توضیح و حاشیه‌نویسی بر آن متون نوشته و ترجمه شده است و یا از روی روایت فرنگ دیدگانی ظاهربین و خرده‌نگر» (عنایت، ۱۳۶۹، ۶۰) ^{۳۱}.

۲۹. یک استثنای برجسته در این مورد سید جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) بود که ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲) شرقشناس معروف فرانسوی را، در مورد ادعای اروپاییان به یک فلسفه جهانروا و «مأموریت» خودگماشته آن برای «متمدن» ساختن بقیه جهان، به یک مجادله قلمی کشاند.

۳۰. میلوارد، که به ایران رفته و با آل احمد ملاقات کرده بود، یکی از اندک دانشوران غربی بود که نقدهای روشنفکران ایرانی را علیه شرقشناسی جدی گرفت و به همین سان در برابر آن واکنش نشان داد. با اینهمه این بحث مهم روشنفکران ایرانی تا حدود زیادی در غرب ناشناخته ماند.

۳۱. این نقد بسیار بجاست. از میان شخصیت‌های بزرگ فلسفی غرب تا پایان دهه ۱۳۴۰

عنایت، با توجه به این واقعیتها، نوشت «به نظر بنده اجتهاد کردن در زمینه فلسفه‌های غربی هنوز در حد ما نیست. لاقلاً ما نمی‌توانیم حکم بدهیم که فلان فیلسوف و متفکر غربی در عقیده‌ای که راجع به فرهنگ یا جامعه خود دارد بر حق است یا نه» (عنایت ۱۳۵۰، ۹). به نظر او بهترین کاری که از روشنفکران ایرانی برمی‌آید گزارش دهی از روند فکری در حلقه‌های فلسفی و علوم اجتماعی غرب است. عنایت، در تأیید این نکته، به همکیشان خود یادآوری می‌کرد که آنان در محکوم ساختن غرب تنها اعتراضهای «اخلاقی یا شبه عرفانی» اندیشمندانی غربی مانند ولتر، مستکیو، روسو، مارکس، نیچه، اسپنگلر، توین‌بی، و هایدگر را بازگو کرده‌اند بی‌آنکه در این کار از اندیشه خویش مایه بگذارند (عنایت ۱۳۶۹، ۶۲).

عنایت بر آن بود که بر خلاف ژاپنی‌ها، هندیها، مصریها، و عربهای مسیحی لبنان و سوریه، که درباره میراث فکری نیاکان خویش و سرشت پیوندهایشان با غرب به کاوشهای جدی پرداخته‌اند، روشنفکران ایرانی تا همین اواخر هیچ یک از این دو کار را انجام نداده بودند. به نظر او آنچه وضع را بدتر کرده این است که درس‌خواندگان ایرانی از فهم سطحی خود درباره فلسفه غرب و بی‌خبری از گرایشهای فکری در کشورهای دیگر مسلمان راضی هستند.^{۳۲}

→

هیچ‌یک از آثار مهم هگل، اسپینوزا، دکارت، یا کانت به فارسی ترجمه نشده بود. وضع ادبیات مارکسیستی نیز بهتر از این نبود، زیرا دامنه آن به مانیفست کمونیست اثر مارکس و انگلس، آنتی دورینگ اثر انگلس، نقش شخصیت در تاریخ اثر پلخانف، و خلاصه کوتاهی از کاپیتال مارکس محدود می‌شد. نگاهی گذرا به آثار مترجمانی با گرایش فلسفی، مانند احمد آرام، امیرحسین آریان‌پور، داریوش آشوری، نجف دریابندری، محمود هومن، محمدباقر هوشیار، و محمود صناعی نیز نشان می‌دهد که اینان در گزینش کتاب برای ترجمه از برنامه روشنی پیروی نمی‌کرده‌اند.

۳۲. عنایت برای از میان بردن این نادانی خوددگی و بی‌خیالی سخت کوشید. نک: عنایت

او با توجه به این نکته غرب‌زدگی آل احمد را به‌رغم ناهمخوانیهای سبکی، کاستیهای روش‌شناسانه، و داوریهای نادرست کتاب، به‌خاطر بی‌اعتبار ساختن نگرش تحقیرآمیز ایرانیان غربی شده به‌گذشته اسلامی خویش، ستود (عنایت ۱۹۷۴، ۴). با وجود این او هشدار داد که گرچه غرب‌زدگی وارد زبان روشنفکران شده مبادا که همچون توجیهی برای تلاش نکردن در راه شناخت غرب به‌کار رود. او به پیروی شادمان غرب‌زدگی را به معنی ترجمه شاهکارهای فرهنگ غرب به زبان فارسی نمی‌دانست و آن را در آگاهی جسته‌گریخته و تقلید کورکورانه از غرب باز می‌شناخت. (عنایت ۱۳۵۸، ۱۵-۱۶).

به‌گفته عنایت بیگانگی روشنفکران ایرانی با میراث اسلامی خویش، که به کاستی و کمبود پژوهش درباره اندیشه اسلامی انجامیده، روی دیگر نادانی روشنفکران درباره غرب و حس حقارت در برابر آن است. عنایت (۱۹۷۴) در گزارش خود درباره جایگاه علوم اجتماعی در ایران در اوایل دهه ۱۳۵۰ نوشت: «آدمی گاهی حتی مشاهده می‌کند که بعضی از روشنفکران ایرانی با هر مطالعه دانشورانه‌ای درباره تاریخ عقاید اجتماعی و سیاسی ایرانی - اسلامی مخالفت می‌کنند، به این دلیل که چون این عقاید یکی از موانع پیشرفت و بیداری ایرانیان بوده هر تلاشی برای تجدید علاقه به آنها کاری بیهوده و فضل‌فروشانه و غفلتی زیانبار از عقاید «مطرح» دنیای مدرن است»^{۳۳}. به باور عنایت:

شناختی عقاید سیاسی شیعه گذشته از اهمیت تاریخی آن برای ما بیشتر از این جهت ضرورت دارد که به یاری آن می‌توانیم بخش مهمی از میراث فکری ملت خود را با معیارهای جهان امروز ارزشیابی کنیم و

۳۳. می‌توان گفت که شمار زیادی از روشنفکران غیرمذهبی ایران با احساسات مذهبی هموطنان سنتی‌تر خود ناآشنا و به آن بی‌توجه یا بی‌علاقه بوده‌اند. زادگاه بالای طبقاتی، تربیت نخوت‌بار و نخبه‌پرور آنان، تحصیلات غربی و به‌دست داشتن مقامهای عالی دانشگاهی یا سیاسی این روشنفکران، سبب جدایی بیشتر آنها از توده‌های مردم می‌شد.

بویژه بدانیم که خصوصیات روحی و فکری مردم ما تا چه اندازه برآمده از تقلید و تا چه اندازه پدید آورده نظامهای سیاسی و اقتصادی است. چنانکه می‌دانیم یکی از عقاید رایج در میان برخی از روشنفکران امروزی ما آن است که بسیاری از خصوصیات منفی روحیه ایرانیان از قبیل توکل و تسلیم و خرافه‌پرستی و ترس و پرده‌پوشی عقیده نتیجه معتقدات مذهبی ایشان یعنی مذهب شیعه است (عنایت ۱۳۵۱، ۷-۸).

عنایت در راه این ارزیابی گامی بزرگ برداشت، و به انتشار اندیشه سیاسی در اسلام معاصر^{۳۴} دست گشود که نخستین و تنها کتاب او به زبان انگلیسی به شمار می‌آید. او در بخش سپاسگزاری کتاب نوشت: «اگر به خاطر دوستی من با مرحوم مرتضی مطهری نبود اندیشه اصلی نوشتن این کتاب هرگز به ذهن نمی‌آمد. او استاد فلسفه اسلامی در دانشگاه تهران، و اندیشمندی راستین و نوآور، مسلمانی مؤمن، و یک انسان باور (اومانیت) بود» (عنایت، ۱۹۸۲، xi)^{۳۵}. کتاب عنایت به تلاشهای اندیشمندان تجددگرای سنی و شیعه‌ای می‌پردازد که می‌خواستند از «رویارویی به سوی باروری میان فرقه‌ای» حرکت کنند و در همان حال آموزه‌های سیاسی مناسبی برای عصر جدید به وجود آورند. عنایت در این کتاب نسبت به اسلام همدلی (و گاه حتی توجیه‌کنندگی) نشان می‌دهد و از تفسیرهای تجددگرا هواداری می‌کند، با اینهمه وی نمی‌تواند نگرانیهای خویش را پنهان سازد.^{۳۶} هنگام اندیشیدن درباره حکومت پس از انقلاب در ایران، نگرانیهای عنایت به انتقادهایی

۳۴. *Modern Islamic Political Thought*، این کتاب تحت عنوان اندیشه سیاسی در اسلام

معاصر توسط بهاء‌الدین خرمشاهی ترجمه شده است.

۳۵. عنایت از سال ۱۳۵۳ در یک بحث گروهی درباره فلسفه اسلامی در منزل مرتضی مطهری شرکت می‌کرد.

۳۶. برای یک نقد فلسفی تند از اندیشه‌های عنایت درباره اسلام، نک: دوستدار، ۱۳۷۰،

باریک‌بینانه تبدیل شد و دولت «بنیادگرا»، «یکه سالار»، «پدر سالار»، و «سرشت غیردموکراتیک حکومت سلسله‌مراتبی‌ای» که به قدرت رسیده بود را نشانه گرفت (عنایت ۱۹۸۴، ۲۰۴؛ عنایت ۱۹۸۶، ۱۶۸-۱۷۴).

داریوش شایگان: فیلسوف آزاداندیش

مردی که در پایان نسلی از روشنفکران انتقادکننده از غرب به میدان می‌آید، و موفق می‌شود پیراسته‌ترین تحلیل فلسفی از مسئله شرق و غرب در ایران دهه ۱۳۵۰ را به دست دهد، داریوش شایگان است. شایگان در ۴ بهمن ۱۳۱۳ در تهران از یک پدر آذری و یک مادر گرجی زاده شد. او پس از درس خواندن در مدرسه سن لوئی در تهران در پانزده سالگی به انگلستان رفت و در کالج بادینگهام^{۳۷} تحصیلات دبیرستانی خود را ادامه داد. پس از گرفتن دیپلم در سال ۱۳۳۳ به دانشگاه ژنو رفت تا رشته پزشکی بخواند، اما زود تغییر رشته داد و به تحصیل فلسفه و علوم سیاسی پرداخت. در همین حال نزدیکی از استادان سوئسی خود به یادگرفتن زبان سانسکریت مشغول شد. شایگان پس از گذراندن شش سال در ژنو به ایران بازگشت و در سال ۱۳۴۱ در دانشگاه تهران تدریس سانسکریت را آغاز کرد. او در سال ۱۳۴۴ بار دیگر ایران را ترک گفت و به دانشگاه سوربن رفت و در آنجا به راهنمایی هانری کریبن به مطالعه خود درباره آیین هندو و تصوف ادامه داد. تحصیل او در سوربن از جمله گرفتن درجه فوق‌لیسانس و دکترای مطالعات هندی و فلسفه تطبیقی بود که با نوشتن رساله‌ای به نام روابط آیین هندو و صوفیگری به روایت «مجمع‌البحرین» اثر داراشکوه به نتیجه رسید. پس از بازگشت به ایران سید حسین نصر (که در آن زمان رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی بود) بار دیگر او را به دانشگاه تهران کشاند تا در آنجا دانشیاری اسطوره‌شناسی، هندشناسی، و

37. Badingham

فلسفه تطبیقی را، نخست در گروه فلسفه و سپس در گروه زبانشناسی عمومی و زبانهای باستانی، به عهده گیرد. وابستگی او به دانشگاه تهران از ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۹ دوام یافت. او در این مدت بیشتر دربارهٔ زبان و ادبیات سانسکریت و مذهب و اندیشهٔ هندی (از جمله مکتبهای فکری مانند فلسفهٔ ودایی و اوپانیشاد، آیین بودا، آیین یوگا، حکمت عرفانی و غیره) درس می‌داد.^{۳۸} پس از انقلاب از مقام خود دست کشید، به فرانسه رفت و در آنجا مدتی دفتر بنگاه پژوهشهای اسماعیلی را سرپرستی کرد. وی سپس به ایران بازگشت و فعالیت فکری خود را در آنجا ادامه داد.

شایگان یکی از معدود روشنفکران ایرانی است که علاقهٔ خود را به فلسفهٔ غربی با توجهی همسان به فلسفهٔ آسیایی متعادل ساخته است. او که با زبانهای فرانسه، انگلیسی و آلمانی آشنا است، و دستی در زبانهای لاتینی، سانسکریت، عربی، و ترکی دارد، بهترین گزینه برای بنیانگذاری و ادارهٔ «مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها» بود. این نهاد، توانست دانشورانی چون رضا علوی، داریوش آشوری، میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، رضا داوری، شاهرخ مسکوب، و شماری دیگر را گرد هم آورد. هدف این مرکز آشنا ساختن ایرانیان با تمدنهای شرقی و آسیایی مانند چین، ژاپن، هند، و مصر بود. مرکز در راه این هدف در سال ۱۳۵۶ در تهران گردهمایی‌ای به نام «آیا تسلط تفکر غربی امکان‌گفت‌وگو میان فرهنگها را میسر می‌سازد؟» را برگزار کرد.^{۳۹} این نهاد همچنین، در مدت دو سال موجودیت خود بیش از بیست کتاب دربارهٔ جنبه‌های گوناگون تمدن آسیا منتشر ساخت. یکی از کتابهایی که سخت مورد ستایش قرار گرفت آسیا در برابر غرب، مجموعه‌ای از مقاله‌های خود شایگان، دربارهٔ دگرگونیهای اجتماعی - فرهنگی جامعه‌های سنتی آسیا بود. شایگان کتاب خود را چنین آغاز کرد:

۳۸. برای آگاهی بیشتر از نظر شایگان دربارهٔ فلسفهٔ هند، نک: شایگان ۱۳۴۶.

۳۹. برای آگاهی از بحثهای سمپوزیوم، نک:

غور چندین سאלهٔ ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب و قدرت مسحورکننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کرهٔ خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدنهای آسیایی را تشکیل می‌دهند (شایگان، ۱۳۵۶، الف، ۳).

این سخن بر برداشت شایگان از تفاوت هستی‌شناسانه میان جامعه‌های شرقی (جهان اسلام، بودایی، و هندو) و غرب تکیه می‌کرد. به باور او، جوهر فلسفه و علم در تمدنهای شرقی با همتای غربی آن یکسره متفاوت بود. شایگان، بر پایه آنچه که در آثار پیشین خود طرح کرده بود، بر آن بود که در حالی که فلسفه غربی بر اساس تفکر عقل‌باورانه قرار دارد، فلسفه شرقی بر پایه مکاشفه و ایمان استوار بوده است^{۴۰}. در نتیجه، تفکر آسیایی سرشت و فرجامی بکلی متفاوت داشته است؛ سرشت آن عارفانه و غایت آن رستگاری بوده است: «اگر فلسفه غربی سئوالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرسش چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرسش‌کننده خداست و انسان جواب می‌دهد» (شایگان ۱۳۵۶، ب، ۱۰۹). این نکته راههای متفاوتی را که این دو در پیش گرفتند توضیح می‌دهد. در نتیجه کاربست بی‌مهار شک، نیت، بحث و جدل، و غیر مذهبی شدن دانش، فلسفه غربی از مذهب جدا شد. اما در شرق فلسفه از تقدس‌شکنی پرهیز نمود، زیرا اندیشیدن اینجا با پیامبری و وحی الهی آغاز شده بود و تمامی دانش را مقدس می‌دانست. شایگان به حکمت عرفانی اسلامی می‌نگرد که با باور به حقایق باطنی، اصولی همچون نبوت، قدوسیّت و وحی آسمانی را در خویش می‌پرورد. در چنین نظام تفکری چیز «ناشناخته» ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا در آن پیش از آنکه پرسشها شکل گیرند پاسخها داده شده است.

۴۰. درین باره، نک: شایگان ۱۳۵۵.

شایگان آنگاه به تفاوت جایگاه علم در تمدنهای آسیایی و غربی می‌پردازد:

در تمدنهای بزرگ آسیایی اسلام، آیین هندو، و آیین بودایی، علم همواره تابع دین و فلسفه بوده است. علم هرگز به آن استقلال و تصرفی که در غرب به دست آورد، و به طغیان آن علیه دین و فلسفه انجامید و انسانها را تنها مالک عالم ساخت، نرسید... در شرق علم هرگز به معنای علم جدید غربی پدید نیامد زیرا که عالم هرگز دنیوی نشد و طبیعت از روحی که بر آن بود جدا نگشت و تجلیات فیض الهی از صحنه عالم روی بر نتافت. شرق هرگز فلسفه تاریخ به وجود نیاورد زیرا وجود هرگز چنانکه هگل می‌پنداشت به صرف فاعلیت و به یک مسیر و فراشد فروکاسته نشد، ظهور عالم همواره برای ما شرقیان ظهور بی‌چون و چند حقیقتی است که در عین ظهور مستور است و کُنه وجودش در شب تاریکی نیستی پنهان (شایگان ۱۳۵۶، ب، ۱۰۸).

شایگان پس از برشمردن تفاوتها اشاره می‌کند که جانشین ساختن عقل به جای مکاشفه از سوی فیلسوفان غربی آنان را بر آن داشت که تمامی ارزشهای متافیزیکی را نفی کنند. وی می‌گوید غرب، از قرن شانزدهم میلادی که جامعه مدنی را جانشین نظام مذهبی ساخت، امانت معنوی خود را از دست داده است. نتیجه آن بحران کنونی غرب است که به چهار صورت خود را نشان داده است: انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اساطیر، و سقوط معنویت (شایگان ۱۳۵۶ الف، ۱۶۸). به گفته شایگان مقصّر اصلی، شیوه مسلط «تفکر تکنیکی» بود. او که از طریق استاد خود هانری کربن با عقاید هایدگر آشنا شده بود، این شیوه اندیشه را نتیجه جبری تفکر غربی می‌دانست. او، مانند هایدگر، بر این باور بود که علم و فن آوری تنها مجموعه‌ای از ابزارها و فن‌های بی‌طرف نیست، بلکه مظهر نوعی از متافیزیک وجود است که، با دادن قدرت مهار طبیعت، آدمی را زندانی اراده برتری‌خواهی خویش می‌سازد. شایگان

انتقادی فلسفی از تفکر تکنیکی در میان می‌آورد و وصف ژاک الو (۱۹۶۴) جامعه‌شناس فرانسوی را از «جامعه‌ای تکنیک‌زده در یادها زنده می‌کند» که بر پایه خودکاری (اتوماتیسم)، خودافزایی، جهان‌روایی، خودمختاری، و یگانه‌انگاری (مونیسیم) قرار دارد. شایگان «تفکر تکنیکی» را نقطه برخورد چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی می‌داند:

تکنیکی کردن تفکر. نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی یا فرایند تقلیل طبیعت به شیئت اشیاء.

دنیوی کردن عالم. نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی که سلب کلیه کیفیات مرموز و صفات جادویی از طبیعت را سبب گشته.

طبیعی کردن انسان. نزول از جوهر روحانی به خواسته‌های نفسانی که سلب همه صفات ربّانی انسان ملکوتی است.

اسطوره‌زدایی. نزول از غایت‌اندیشی و مُعاد به تاریخ پرستی، و زمانی که تهی از هر معنای معادی است. (شایگان ۱۳۵۶ الف، ۴۷-۴۸).

شایگان، به پیروی از هایدگر، باور داشت که نیهیلیسم نتیجه منطقی فن‌آوری جدید است. بازتاب نیهیلیستی تفکر تکنیکی بی‌شک به نفی تدریجی همه اعتقادات شرقی می‌انجامد. ازین رو تمدنهای آسیایی با امید واقعینانه به بازیابی سرزندگی و فضیلت پیشین خود داشته باشند، باید از آثار ویرانگر چهار حرکت نزولی تفکر غربی پرهیزند. با توجه به ضعف و خستگی این تمدنها، این وظیفه به هیچ روی آسان نیست. به گفته شایگان چیرگی تفکر غربی و ضعف فرهنگهای آسیایی، برای آن دسته از روشنفکران آسیایی که تصور می‌کنند از نظر فکری از جامعه خویش پیش افتاده‌اند اما از آنچه «فرهنگ جهانی» تلقی می‌شود عقب هستند، «توهمی مضاعف» به وجود آورده است. نتیجه آن است که در حالی که پیوندهای آنان با تفکر، مذهب، و فرهنگ بومی گسسته شده است، نتوانسته‌اند پایه‌های فلسفی تفکر غربی را نیز درک کنند. او این «توهم مضاعف» را بخشی از دشواری بزرگتری می‌داند

که بازماندگان تمدنهای آسیایی، که در برزخی میان بسترنشینی خدایان و مرگ نزدیک آنان زندگی می‌کنند، با آن روبرویند. شایگان غربزدگی را روحیه حاکم بر این دوره گذار می‌دانست: «غربزدگی خود وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است. غربزدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که به هر روی چیره‌ترین و مهاجمترین شیوه جهان‌بینی موجود بر روی زمین است» (شایگان ۱۳۵۶ الف، ۵۱). بنابراین برای شایگان منطقی بود که بیگانگی با خویشتن اصیل و غربزدگی را دوروی یک سکه بدانند.

شایگان، برای نمونه‌ای از این «توهم مضاعف» به امید خام‌اندیشانه روشنفکران آسیایی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اشاره می‌کند که احساس می‌کردند می‌توانند فن‌آوری غرب را به دست آورند و در عین حال هویت فرهنگی خویش را حفظ کنند. «نمی‌توان گفت ما فن‌آوری را می‌پذیریم و از عواقب پریشانی آور و نابودکننده آن می‌پرهیزیم؛ زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چند هزار ساله است» (شایگان ۱۳۵۶ الف، ۴۶). او فن‌آوری و علم را یک کلیت جدایی‌ناپذیر می‌دانست. نفی یکی برابر با نفی دیگری بود. به گمان او راه‌حل مسئله بازگشت به معنویت فرهنگی بود که تنها سلاح مؤثر شرق در برابر غرب مداخله‌جو به شمار می‌رفت. شایگان با تلقی شرق به عنوان تنها مخزن باقی‌مانده انسانیت، اصالت، و معنویت، روشنفکران آسیایی را ازین رو به نقد می‌کشید که برای شناساندن فرهنگهای خویش به یکدیگر تلاش کافی انجام نمی‌دهند. شایگان دلسوزانه به آنان هشدار می‌داد که از هویت فرهنگی، خاطره ازلی، و میراث خود در برابر هجوم فکری تفکر غربی پاسداری کنند: «در برابر فرهنگی که به مهاجمترین وجه، هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم.» (شایگان ۱۳۵۶ الف، ۵۱). او بر این عقیده بود که روشنفکران آسیایی برای حفظ هویت فرهنگی خویش باید نخست با «خاطره ازلی خود خلوت کنند و با بازیابی پیغام

مستور در آن خاطره به مقابله با تفکر غربی برخیزند» (شایگان ۱۳۵۴، ۷۱). به نظر شایگان، خاطرهٔ ازلی می‌تواند به شکوفایی میراث درخشان باستانی آسیا سرعت بخشد. در مورد ایران معتقد بود که اسلام، و بسویژه مذهب شیعه، سرچشمهٔ اساسی خاطرهٔ ازلی مشترک ایرانیان است. برای شایگان، درست مانند آل احمد، شریعتی، نصر، نراقی و عنایت، ایران اسلامی و اسلام ایرانی (به مدت چهارده قرن) چنان با یکدیگر آمیخته شده بود که دیگر تشخیص آن دو از هم امکان نداشت. او به سبک تاریخنگاری هگلی نوشت:

ایران، در واقع، در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. اگر به گفتهٔ هگل مشعل تفکری را که یونانیان برافروختند آلمان زنده نگاه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام، ایران پاسداری کرد. ناسیونالیست‌های جدید کشور ما که منکر اسلام و این جنبه از تاریخ ایران هستند و به سبب انزجار از هر آنچه اسلامی است، دست به سوی تاریخ باستان دراز می‌کنند و به نوعی «اسطوره‌زدگی»^{۴۱} دچار می‌شوند، به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است. (شایگان ۱۳۵۶ الف، ۱۸۹)

باور شایگان به اینکه اسلام سرچشمهٔ آغازین هویت ایرانیان است او را به همان راهی که پیش ازین آل احمد آن را در پیش گرفته بود رهنمون شد. اگر مذهب شیعه دارای معنوی اصلی ایرانیان است، پس به‌ناچار روحانیان آگاه‌ترین نگهبانان آن هستند. ازین رو «امروز طبقه‌ای که کم و بیش حافظ امانت پیشین ماست و هنوز علی‌رغم ضعف بنیه، گنجینه‌های تفکر سستی را زنده نگاه می‌دارد، حوزه‌های علمی اسلامی قم و مشهد است» (شایگان ۱۳۵۶ الف، ۲۹۶).

شایگان پس از انقلاب ۱۳۵۷ دربارهٔ بسیاری از موعظه‌های نظری پیشین

خویش، که اینک به صورت یک واقعیت سیاسی نگران‌کننده درآمده بود، بازاندیشی کرد. او پذیرفت که کتاب آسیا در برابر غرب او دچار گرایش حسرت‌بار به تمدنهایی سستی بوده که در حال از میان رفتن بوده است (شایگان ۱۳۶۸). شایگان با بازنگری در شیوه حسرت خوردن به گذشته در هستی‌شناسی دوگانه‌انگارانه خویش نیز تردید جدی روا داشت:

تکانه‌های عمیقی که انقلاب ایران چه در زمینه اندیشه و ارزش‌هایی که برای ما گرامی بودند و چه در عادات‌های روزانه‌مان ایجاد کرد، باید مایه آن شود تا مناسبات میان تمدنهای گوناگون را مورد بازاندیشی قرار دهیم. و این البته نه به آن معناست که این تمدنها را چنان بنگریم که گویی دو جهان مختلف‌اند که از دید جغرافیایی در برابر هم قرار دارند و از دید فرهنگی نیز قطبهای مقابل هم را می‌سازند. باید آنها را دو کهکشان بدانیم که ستارگان‌شان همواره در هم فرو می‌روند، یکی وارد دیگری می‌شود و به این ترتیب مفهومی ترکیبی و نامعین پدید می‌آورند که در نگاه پژوهشگر تیزبین نشان دهنده ناسازگاری ایده‌هایی هستند که در اساس هر کدام از آنها وجود دارند (شایگان ۱۳۶۵، ۴۵).

شایگان همچنین راه خود را از فرید و نصر، که غرب و تجدد را یکسره نفی می‌کردند، جدا ساخت. او اکنون با نظر در انعطاف‌پذیری فرهنگها و تمدنها، نه غرب را در حال زوال می‌بیند و نه به طرد و دوری از آن فتوا می‌دهد. شایگان اینک به این باور رسیده است که: «امروزه، مشکلات غرب دیگر تنها به غرب منحصر نمی‌شوند، بلکه به مشکلات سیاره بدل شده‌اند. مشکلات ما نیز هستند. و فایده این دوران در همین است، که این بحران تنها با همگرایی کوششها از همه جوانب حل خواهد شد» (شایگان ۱۳۷۳، ۲۸۹) ۴۲. برخلاف نصر، که معتقد بود در سراسر تاریخ فرهنگ ایران یک تداوم فکری را می‌توان

۴۲. برای توضیحات مفصل شایگان درباره این موضوع، نک: شایگان ۱۹۹۲.

مشاهده کرد، شایگان عقیده داشت که تمدن ایران و تمدنهای آسیایی دیگر، در چند قرن اخیر از تاریخ مرخصی گرفته‌اند و اینک دچار نوعی روان‌پارگی (اسکیزوفرنی) فرهنگی شده‌اند. او در یک مهم‌سازی جسورانه تمدنهای آسیایی و افریقایی نوشت:

ما، وارثان تمدنهای آسیا و افریقا، به تعطیلات تاریخ رفته بودیم. (بی‌شک استثنایی وجود دارد.) پس از آنکه آخرین سنگهای بناهای عظیم آموزه خود را محکم ساختیم، نشستیم و به اندیشه درباره ساختن خویش پرداختیم. در متبلور ساختن زمان در فضا چنان موفق شدیم که توانستیم آسوده و فارغ از چون و چرا بیرون از زمان زندگی کنیم. (شایگان، ۱۹۹۷، ۱۲).

او در ادامه مطلب نوشت:

مشکل جهان اسلام در نیاگونگی (آتاویسم) دست و پاگیر آن، در عکس‌العملهای دفاعی آن، در گرفتگیهای فکری آن، و بیش از همه در این ادعای واهی نهفته است که برای تمامی مسائل جهان پاسخهای حاضر و آماده‌ای دارد. ما باید مقداری فروتنی، مقداری درک نسبی بودن ارزشها، را یاد بگیریم. (شایگان، ۱۹۹۷، ۲۸-۲۹)

به عقیده شایگان همان‌گونه که یک آینه شکسته واقعیت را پاره‌پاره می‌کند و دریافت درست را ناممکن می‌سازد، جهان‌بینیهای ناجور روشنفکران ایرانی (و آسیایی دیگر) مهمترین مانع برون‌رفت از تنگنای کنونی است. او روشنفکران را بندبازانی می‌داند که باید مواظب باشند که منظره پایین حواشان را پرت نکند (شایگان، ۱۳۶۸). او با بازگشت به موضوع آخرین فصل کتاب آسیا در برابر غرب، که «تاریک‌اندیشی جدید» نام دارد، بر این عقیده است که وظیفه اصلی روشنفکران شرقی این است که نوعی خودآگاهی به دست آورند و شناسایی بنیادهای واقعی تفکر غربی را آغاز کنند. شایگان، که

مانند میشل فوکو فیلسوف اجتماعی فرانسوی ستایش خویش را از جنبه معنوی انقلاب ایران بیان کرد، ده سال بعد به یک انتقاد نظری از خود پرداخت (فوکو b ۱۹۷۹؛ شایگان ۱۹۸۲). او همچنین پذیرفت که به علت سر و کار داشتن با جمع اندکی از روحانیان (علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، سید جلال‌الدین آشتیانی، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، و حسین الهی قمشه‌ای) تصویری آرمانی از اسلام و روحانیان در ذهن داشته است.

دگردیسی عقاید شایگان را نباید به عنوان نوسانهای دمدمی یک فیلسوف بی‌اهمیت دانست. تحول نظام مفهومی او نمایشگر دگردیسی گفتمان شرقشناسی وارونه نیز هست. شایگان در حقانیت نگرش‌نیشدار و تحقیرآمیز روشنفکران ایرانی تردید می‌کند. او همچنین از فقر شناخت‌شناسانه، تحریفهای پنهان، و بن‌بستهای ترسناک بومی‌گرایی آگاه است. اما این بدان معنی نیست که او نماینده یک گسست قطعی شناخت‌شناسانه است. توضیحات فلسفی شایگان همچنان نشان‌دهنده دلمشغولی روشنفکران ایرانی با مسئله پیچیده دیگر بود است. برداشت شایگان از غرب یادآور «چیزانگاری»^{۴۳} گئورگ لوکاچ است. لوکاچ، که از نظریه «بتوارگی کالا» مارکس الهام گرفته بود، این اصطلاح را برای وصف این عقیده وضع کرد که انسانها واقعیت‌هایی را که خود «می‌سازند» دارای وجودی جدای از خویش‌تصور می‌کنند. انسانها، با «چیز» مستقل دانستن ساخته‌های خود، با خود نیز بیگانه می‌شوند، زیر کنترل «چیزها» درمی‌آیند، و اسیر آنها می‌شوند (لوکاچ ۱۹۷۱، ۸۳-۱۱۰). فرض مبالغه‌آمیز شایگان درباره سرشت چیزهای غربی او را به چیزانگاشتن «غرب» کشاند. او غرب را مجموعه‌ای متنوع از موجودیتها و کیفیتهای گوناگون نمی‌داند بلکه آن را چون یک جوهر، یا یک «روح» هگلی، تصور می‌کند. علاوه بر این او، مانند هواداران دیگر شرقشناسی وارونه، این فرض

شرق‌شناسان را می‌پذیرد که مذهب باستانی «جوهر اساسی» یا «روح» شرق را تشکیل می‌دهد.

شایگان از تلاش خود برای پیوند دادن تجدد با سنت دست برنداشته است. برای او گذشته هنوز در همین نزدیکی‌هاست. اگر هم به خاک سپرده شده باشد، هنوز می‌توان آن را از گور بیرون کشید. چگونه؟ از راه یک متافیزیک غیر تاریخی جوهر یا ذات که جهان‌بینی اسطوره‌پرداز شرقی را با عالم عقلانی و ژرف‌اندیش غرب پیوند زند. او هانری گربن را، مردی که دلدادۀ تفکر عرفانی بود، نمونه‌ی متفکری می‌داند که توانست، با زدن پلی میان سهروردی قرن دوازدهم میلادی با هایدگر قرن بیستم غرب، این سفر را انجام دهد (شایگان ۱۳۷۱). گفتن ندارد که این آمیزش هستی‌شناسانه‌ی اسلام شیعه با فلسفه‌ی اروپایی خالی از اشکال نیست. شایگان ممکن است در هر زمان به گونه‌ای دلخواهی یکی از این دو شیوه‌ی استدلال را در پیش گیرد. به هر روی تعریف او از «شرق» به سان «زبان اساطیر، جغرافیای بصیرت درون، فلسفه‌ی شکل‌های نمادین، و یک نوع ضرباهنگ هستی‌مبتنی بر تسلیم و رضا در برابر خداوند» و امدار دیدگاهی «شاعرانه - اساطیری» است.

شایگان عقیده دارد که جامعه‌های سنتی آسیا از تاریخ غرب عقب افتاده‌اند و این واقعیت بازنمای گرفتاری کنونی آنهاست. اگر چنین است آیا واقعیت‌ناهن است انتظار داشته باشیم که تمدن‌های آسیایی برای حفظ هویت فرهنگی خود و بیرون آمدن از دوره‌ی فترت نخست با «خاطره‌ی ازلی» از در گفت‌وگو درآیند، و تنها پس از آن به گفت‌وگو با غرب پردازند؟ (شایگان ۱۳۷۰، ۴۱) آیا حقیقت این نیست که دیگر هیچ نوع خویشتنی یا خودشناسی «ناب» شرقی امکان ندارد، زیرا روند پویا و مداوم حوادث تاریخی، برخورد‌های فرهنگی، و وامگیری‌های فکری، شناسایی خویشتن خویش را دگرگون کرده و خواهد کرد؟

بحثهای پس از دوران انقلاب

و چه کاری والاتر که از کاشتن نهال اندیشه‌ای
خارجی در زمین سترون بومی خود، مگر آنکه
اندیشه‌ای از آن خود برای کشت داشته باشیم،
چیزی که کمتر کسی شایستگی آن را دارد؟
تامس کارلایل، درباره قهرمانان و قهرمان‌پرسی

انقلاب ۱۳۵۷ ایران نخستین جنبش انقلابی توده‌ای در عصر جدید بود که به
استقرار یک حکومت دینی انجامید. چنانکه در هر انقلاب بزرگی دیده
می‌شود، این دگرگونی اجتماعی شکوفایی اندیشه در جامعه پس از انقلاب را
همراه داشت. انقلاب روشنفکران ایران را با چالشهای نظری جدی روبرو
ساخت. در حالی که هواداران سینه‌چاک اسلام کوشیدند آن را ایدئولوژی
مشخصی معرفی کنند که می‌تواند یک گزینه فلسفی ماندگار در برابر جهان
مدرن در میان آورد، مخالفان سرسخت آن می‌بایست دلایل پیروزی این
ایدئولوژی تا پیش ازین نادیده گرفته شده را توضیح دهند. مخالفان آن، از
جمله روشنفکران سرخورده و شگفت‌زده داخل و خارج کشور، در
جستجوی چاره‌ای برای رنجی که به آن دچار شده بودند، گوشه‌گیری،

حاشیه‌نشینی سیاسی، تبعید، و زندگی در خارج از میهن را تجربه کردند. سیر رویدادهایی که پس از ۱۳۵۷ در ایران رخ داد (بحران گروگان‌گیری، جنگ عراق علیه ایران)، هر تلاش جدی را برای ساخت‌شکنی اندیشه‌ی روشنفکری پس از انقلاب ناممکن ساخت. ساخت‌شکنی فکری یک انقلاب در حال حرکت به زمان بیشتر و پژوهشهای انتقادی بسی بیش از آنچه تاکنون انجام گرفته، نیازمند است. در این فصل می‌کوشم با باز نمودن شماری از بحثهای نظری مهم که در میان ایدئولوگهای برجسته ایران پس از انقلاب انجام گرفته، از چشم‌انداز کلی فکری این دوران، تصویری به دست دهم. من بر این عقیده‌ام که به‌رغم موانع و محدودیتهای کنونی، در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ فلسفه‌ی سیاسی و فقه در ایران به‌راستی بارور شده است. بحثهایی که اکنون در ایران صورت می‌گیرد، نه تنها جدلهای بی‌ثمر و جزئی نیست، بلکه از نظر فلسفی پرورده، از نظر فکری توانمند، از نظر اجتماعی مطرح، و از جنبه سیاسی مدرن است. انقلاب سال ۱۳۵۷ چیزی مهمتر از سرنگونی رژیم پیشین به بار آورد. این انقلاب با سیاسی کردن جامعه، ترکیب فکری جامعه ایران را برای همیشه دگرگون کرد. تحولات نظری برآمده از انقلاب، و رویدادهای شکفت‌آوری که پس از انقلاب رخ داد، ناچار بر مسیر بحثهای فکری در میان روشنفکران ایران اثر گذاشت. نظام تازه، برخلاف دستگاه پیشین، سخت به تبلیغات و دستگاه دولتی ایدئولوژیک خود متکی بود، و ایدئولوژی آن نمی‌توانست از بازتاب اندیشه‌های نو در زمانه‌ی پرتغییر برکنار بماند. سودای حکومت مذهبی مدرن سرامدان جدید را در اینکه چگونه باید حکومت کرد و چه چیزی یک فرهنگ سیاسی انقلابی را می‌سازد، با چالشهای تازه‌ای روبرو ساخت. پاسخگوئی به نیازهای اساسی «حکومت کردن» و در همان حال «انقلابی» ماندن، در گرو راه‌حلهای فوری برای چالشهای نوین بود. انقلاب پرسشهای جدی زیادی را برای ایدئولوگهای اسلامی طرح کرد. آیا فقه اسلامی توانایی

پاسخگویی به چالشهای اجتماعی و علمی جدید را دارد؟ آیا فن آوری، ناسیونالیسم، و دموکراسی پارلمانی با اسلام سازگار است؟ جمهوری اسلامی برای بقیه جهان چه چیزی می تواند به ارمغان بیاورد؟ افزون بر اینها، پرسشهای پیشین مانند چگونگی متوقف ساختن یا به عقب راندن پیشرفت سکولاریسم، و چگونگی رویارویی با «غرب» و مکتبهای گوناگون فلسفی آن، حل نشده باقی مانده بود. در یک دوران پر آشوب سیاسی، اما از نظر فکری شکوفا، ناگزیر افراد مختلف به این پرسشها پاسخهای متفاوتی می دهند.

پرسشهای بالا نوع تداومها یا گسیختگیهایی را که انقلاب به بار آورد نشان می دهد. فرهنگ سیاسی انقلاب، اندکی پس از پیروزی، نشانه هایی از فروپاشی خود را آشکار ساخت. نظام اسلامی خیلی زود جنگی را علیه ناراضیان فکری آغاز کرد که بیشتر متوجه مخالفان لیبرال و چپرو بود. رژیم، روشنفکران و ادیبان غیر مذهبی را به عنوان گروهی شیفته غرب، از خوددیگانه، مقلد، و غیرمتعهد که انقلاب می تواند بدون آنها سرکند محکوم ساخت. اما به آن گروه از روشنفکران مذهبی غیرروحانی که حاضر به پذیرش پیشگامی روحانیان بودند اجازه داده شد که در صحنه بمانند. سخن پردازی ضد روشنفکری و توده گرای نظام انقلابی، رقیبان بالقوه ای مانند فداییان و مجاهدین را نیز هدف می گرفت. نظام جدید، بی شک همسانی و سرسپردگی را بیش از نارضایتی ارج می نهاد.

مرگ یا ترور ناگهانی شخصیتهای سیاسی و فکری برجسته ای چون سید محمود طالقانی، سید محمد بهشتی، و مرتضی مطهری، شکاف فکری بزرگی در میان روحانیان پدید آورد. این وضع دشوار برای دو روشنفکر مذهبی

۱. بعضی از افراد برجسته تر در گروه روشنفکران مذهبی عبارت بودند از حسن آیت، ابوالحسن بنی صدر، مهدی بازرگان، مصطفی چمران، رضا داوری، حسن حبیبی، غلامعلی حدّاد عادل، فخرالدین حجازی، محمدجواد لاریجانی، حبیب الله پیمان، نصرالله پورجوادی، عبدالکریم سروش، و ابراهیم یزدی.

غیرروحانی فرصتی پدید آورد تا به آرامی در قامت ایدئولوگهای برجسته غیر رسمی نظام تازه پدیدار شوند؛ یکی رضا داوری اردکانی و دیگری عبدالکریم سروش.

داوری در سال ۱۳۱۲ در اردکان زاده شد و آموزشهای دبستانی و دبیرستانی را در زادگاه خویش به پایان برد. در سال ۱۳۳۰ در وزارت فرهنگ معلم شد. سه سال بعد در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران نامنویسی کرد و در سال ۱۳۴۴ از همان دانشکده در رشته فلسفه درجه دکترا گرفت. داوری از آن زمان در آن دانشکده استاد فلسفه بوده و بیشتر درباره تاریخ فلسفه جدید درس داده است. او پس از انقلاب، با حفظ مقام دانشگاهی خود، در سمتهایی چون عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، پژوهشگر در انجمن حکمت و فلسفه، عضو پیوسته فرهنگستان علوم، و ویراستار نامه فرهنگ ارگان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، خدمت کرده است. در کنار اینها وی عضو هیئتهای نمایندگی علمی و دانشگاهی ایران در انجمنهای بین المللی بوده است. عبدالکریم سروش در سال ۱۳۲۴ در تهران زاده شد و به دانشکده داروسازی در دانشگاه تهران رفت. بعدها به دانشگاه لندن رفت و نخست درس شیمی خواند و سپس به تاریخ و فلسفه علوم علاقه مند شد. سروش با نوشتن رساله‌ای درباره تاریخ واکنشهای تک مولکولی در علوم فیزیک و شیمی علاقه خود را به موضوع عدم قطعیت در علم دنبال کرد. او پیش از انقلاب به کارهایی همچون سرپرستی آزمایشگاه مواد خوراکی و بهداشتی در بوشهر و کارمند اداره کنترل دارو در تهران پرداخت و پس از انقلاب عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، استاد دانشگاه (تدریس فلسفه علم، فلسفه تاریخ، و کلام جدید و شرح مثنوی)، پژوهشگر در انجمن حکمت و فلسفه، و عضو فرهنگستان علوم بود.

تعریف غرب

یکی از نخستین بحثهای میان داوری و سروش بر سر موضوعهایی از این دست آغاز شد: «غرب چیست؟ چگونه باید آن را تحلیل و با آن برخورد کرد؟ آیا چیزی هست که از غرب بیاموزیم یا به آن عرضه کنیم؟» داوری، مانند همکارش سیدحسین نصر، عقیده داشت که روشنفکران ایرانی نیازمند آنند که دربارهٔ ذات و واقعیت تاریخ غرب به تفکری انتقادی پردازند. به نظر او این انتقاد باید، با هدف گرفتن انسان‌مداری (اومانیزم) و تجدّد یعنی مهمترین میراث آن، تفکر غربی را بی‌اعتبار سازد. داوری - به پیروی از فلسفهٔ هگل که از روح، مراحل، طرح، و نیز از عواطف کارگزاران و قهرمانان تاریخ سخن می‌گوید - غرب را یک کلیت و مجموعه‌ای یگانه می‌داند. برای او غرب تنها یک موجودیت سیاسی نیست بلکه یک ذات یا جوهر است: «غرب یک نحوهٔ تفکر و عمل تاریخی است که از چهار صد سال پیش در اروپا آغاز شده و به انحاء مختلف در همه جای عالم کم و بیش بسط پیدا کرده است... غرب در یک جمله، عبارت است 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» (داوری ۱۳۶۳ الف، ۱۸).

داوری پس از اینکه غرب را دیگری مطلق می‌بیند که باید در برابر آن یک هویت اسلامی ساخته شود، به بی‌اعتبار ساختن تجدّد و همه آنچه تجدّد نمایندهٔ آن است می‌پردازد. او تجدّد را یک طرح فکری قرن هجدهمی می‌داند که به نام علم و تاریخ، جانشین نظام طبیعی قرون وسطی شد. داوری برآنست که انسان‌مداری، از آغاز خود در زمان رنسانس، جوهر غرب را

سامان داده، و در نتیجه باید فردیت و انسان‌باوری را حقایق محوری تاریخ مدرن غرب دانست: «اومانسیم 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 به‌ویژه منطق‌زدگیها و منطق‌بازیها هم فرع بر آن و تابع آن است. اومانسیم در تمام فلسفه‌ها و تئوریها ساری است؛ چنانکه کانت و هگل اومانیت بودند. قبل از ایشان نویسنده‌گان و فلاسفه دوره رنسانس هم اومانیت بودند. اگزیتانسیالیسم و علوم اجتماعی هم اومانیت است؛ فراماسونری و مارکسیسم هم از سنخ مذهب اصالت بشر است. حتی دیانت را هم بر مبنای اومانسیم تفسیر می‌کنند. اومانسیم غربزدگی است...» (داوری ۱۳۶۱، ۵۹).

او درباره خصلت تحمیلی و وارداتی تجدّد در ایران و بقیه جهان اسلامی می‌نویسد:

تجدّد درختی است که از زمین غرب برآمده و همه جا را فرا گرفته است. ما سالها در زیر یکی از شاخه‌های پژمرده و خشکیده این درخت به سر بردیم و هنوز هم این سایه خشکیده بالای سر ماست. در عین حال که ما به اسلام پناه برده‌ایم، سایه این شاخه هنوز بکلی از سر ما کوتاه نشده است. در واقع نه ما آن را وا گذاشته‌ایم و نه او ما را رها کرده است. با این شاخه خشکیده چه می‌توان کرد؟ (داوری ۱۳۶۱، ۸۳)

پاسخ داوری روشن است: نه تنها شاخه که خود درخت تجدّد باید ریشه کن شود و این کار تنها با سامان دادن یک خرد ویژه، خردی که از خرد غربی متمایز و برتر باشد شدنی است. او الگوهای غربی دموکراسی را، که بر پایه جدایی سیاست از مذهب استوار است، به‌سان چیزی منحط رد می‌کند. به‌جای باور به انتقاد آزاداندیشانه از مذهب، یعنی هدیه انسان‌مداری به زندگی آدمیان، داوری بر آنست که یک جامعه بافضیلت جامعه‌ای است که امور خود را بر اساس آن نوع دیگر عقل، یعنی عقلی که اصل آن ولایت و نبوت است،

سامان دهد. (داوری ۱۳۶۱، ۸۵). داوری در اینجا از عقاید نوافلاطونی ابونصر فارابی، که بنیانگذار فلسفه سیاسی در اسلام‌اش می‌دانند، مایه می‌گیرد.^۲ فارابی و دیگر متفکران سیاسی اسلام پیامبران را فیلسوف - شاهان حقیقی افلاطونی می‌دانستند.^۳ اما ولایت پیامبران نه بر پایه خرد انسانی بلکه بر وحی قرار داشت.

علاوه بر این، داوری غرب را به علت دست کشیدن از فلسفه متافیزیکی، یعنی رشته‌ای که نهایی‌ترین پرسشها را بر می‌انگیزد، سرزنش می‌کند. او می‌گوید این نوع فلسفه، که یونانیان باستان آن را به وجود آوردند و در اندیشه‌های هگل و نیچه به اوج خود رسید، دیگر نمی‌تواند در غرب شکوفا شود. داوری، به پیروی از هوسرل چنین می‌انگارد که عصر روشنگری به نام علم با زیرکی و شیطنت فلسفه را اسیر ساخته و به شیوه دکارتی آن را تابع «روش» و «علم» کرده است. فلسفه، که زمانی آن را تاج سر علوم می‌دانستند، اکنون به یک کتاب درسی ابتدایی برای رشته‌ای از علوم طبیعی و اجتماعی فروکاسته شده است.^۴ اما از آن بدتر این واقعیت است که این علوم جدید در جهت سروری ماتریالیسم و عقل‌باوری کوشیدند و، در نتیجه، مذهب را نادیده گرفتند. او می‌پرسد چرا غرب در دوران اخیر، به جز چند نمونه (مثلاً) فردریش ویلهلم شلینگ، ماکس شلر، و سورن کی‌یرکگار) فیلسوف مذهبی

۲. رساله دکتری داوری درباره تأثیر فیلسوفان یونانی بر فلسفه سیاسی متفکران اسلامی مانند فارابی بود. برای اثر او در مورد فارابی، نک: داوری ۱۳۵۴ الف و ۱۳۵۴ ب.

۳. سیدحسین نصر می‌نویسد: «فارابی می‌کوشید شخصیت شاه - فیلسوف افلاطون را با پیامبر و شارع سنت ابراهیمی یکی معرفی کند و مدینه فاضله‌ای را شرح دهد که در آن یک ناموس آسمانی بر جهان حکومت خواهد کرد». (نصر ۱۹۶۴، ۱۵).

۴. در اندیشیدن به اتهام داوری، به خاطر داشتن گفته زیر از امانوئل کانت (۱۹۶۳، ۱۱۶) که در ۱۷۹۵ نوشته شده، سودمند است: «مثلاً گفته‌اند که فلسفه خدمتکار الهیات است، و رشته‌های دیگر نیز چنین ادعایی دارند. اما آدمی درست نمی‌بیند که آیا این خدمتکار با چراغی در جلو بانوی خود راه می‌رود یا در پی او بقچه کشی می‌کند».

بیرون نداده است؟ سرانجام آنکه داوری، به پیروی از نگرش هایدگری، چنین می‌گوید تکنیک تنها مجموعه‌ای از اشیاء و ابزار نیست بلکه یک ذات و شیوه تفکر است که امروزه آشکارا بر جهان چیرگی یافته است (داوری ۱۳۶۹، ۳۵). فن آوری نه تنها مردم را ارباب خود نساخته، بلکه آنان را فرمانبردار خود کرده چنانکه وسیله آزادی به ابزار اسارت تبدیل شده است.

داوری، بر پایه این نشانه‌های بیماری برآنت که تمدن غرب اینک به پایان راه خود رسیده و بر ضد از خودبیگانگی، تنهایی، و خودمرکزی (سولیسیسم) مبارزه می‌کند. غرب برای او یک تمامیت، یک کل یکپارچه، و یک جوهر است که دنیای غیر غربی نمی‌تواند چیزهایی را به دلخواه خود از آن برگزیند. به گفته داوری تنها راه حلّ برای غرب آن است که از خودخواهی جمعی و فردی و از انسان‌مداری دست بردارد، شک آوری را رها کند، و درخت پوسیده تجدد را از ریشه برکند. اما این کارها را نمی‌توان از راه فرایند مبادله فرهنگی انجام داد. چرا که به باور وی در غرب، که سکولاریسم و ماتریالیسم در آن حکومت می‌کند، هرچیزی جز یک جدایی انقلابی از انسان‌مداری و تسلیم در برابر خداوند، محکوم به شکست است. او نتیجه می‌گیرد که جامعه‌های غیرغربی نه با فردفرد غربیان بلکه با یک غرب یکپارچه روبرویند. از این رو روشنفکران ایرانی نباید به سرنوشت فردفرد غربیان بلکه به سرشت خود غرب بیندیشند.

عبدالکریم سروش با آنچه به نظر او تجربه‌های فراگیر داوری است، یکسره مخالف است. او همه فرمولبندیهایی را که در بالا گفته شد به عنوان یک جبرگرایی تاریخ‌باورانه بی‌اعتبار، رد می‌کند. نزد سروش از آنجا که عقل وحشی، فلسفه بی‌وطن، و دانش بدون مرز و جغرافیاست، زمان و محل تولد نمی‌تواند معیاری برای اندازه‌گیری درستی و یا حقایقت عقاید باشد (سروش ۱۳۶۶، ۲۳۶). او خطاب به داوری می‌پرسد: «شما مرزهای غرب را در کجا می‌کشید؟ آیا این انحطاط اخلاقی در هر کجا که غرب هست وجود دارد یا در

هرجایی که غرب هست یک انحطاط اخلاقی وجود دارد؟ آیا باید گفت «روح غربی» بر پایه غرب قرار دارد یا باید میان «غرب» و «روح غربی» تفاوت قائل شویم» (سروش ۱۳۶۶، ۲۳۱).

سروش می‌گوید فرض فلسفی داوری درباره غرب، به سان یک کل یکپارچه، یک ساخت‌بندی هگلی است که جایی برای یک گفت‌وگوی سازنده باقی نمی‌گذارد. او گزاره‌های داوری را از این نظر مورد انتقاد قرار می‌دهد که مردم را ناچار می‌کند که غرب را یا به تمامی بپذیرند و یا یکسره رد کنند.

سروش برعکس بر آن است که غرب یک کل یکپارچه را تشکیل نمی‌دهد. او به کارگیری وازگانی چون «فلسفه غربی»، «هنر غربی»، «فرهنگ غربی»، «جوهر غرب»، «سرنوشت غرب»، و «روح غرب» که غرب را یک کل همگون با مرزهای مشخص فرهنگی و فکری می‌نمایاند رد می‌کند. جامعه‌های غیر غربی نمی‌توانند با «غرب» روبرو شوند بلکه تنها می‌توانند با فرد فرد غربی روبرو گردند.

سروش سپس به یک مغلطه دیگر داوری می‌پردازد. و بر این نکته انگشت می‌نهد که آنچه از غرب می‌آید همواره فاسدکننده نیست. آدمی می‌تواند اندیشه‌ها، علم سیاست، و فن آوری غرب را بپذیرد بی آنکه به خودش آسیبی برساند. برای سروش تنها شیوه برخورد ما با غرب، تسلیم شدن یا محکوم ساختن نیست بلکه می‌توان به تحلیل و تغذیه از یکدیگر نیز اندیشید. او، برخلاف داوری، به مبادله فرهنگی بسیار معتقد است. سروش در یک میزگرد که به گفت‌وگو میان ادیان می‌پرداخت، از زیانهای جزم‌اندیشی، یقین، و حق‌به‌جانبی سخن گفت و از شناسایی متقابل و همکاری دفاع کرد: «من گمان نمی‌کنم، حکومتی مثل جمهوری اسلامی که یک حکومت دینی و اسلامی است، قصد نخستین‌اش این باشد (یا باید باشد) که تمام جهان مسلمان شوند یا تحت حکومت اسلامی درآیند. اولین قدم، شاید این باشد که نفس

اندیشه دینی در جهان به جد گرفته شود و حرمت نهاده شود و قبل از اینکه همه مسلمان شوند، به اندیشه دینی، اقبال کنند... (نامه فرهنگ ۱۳۷۱، ۱۰).

سروش تا آنجا پیش رفت که گفت ایرانیان وامدار و وارث سه فرهنگ ملی (پیش از اسلام)، دینی، و غربی هستند و می‌باید، به جای برتر شمردن یکی از آنها، در راه آشتی دادن و بازآرایی هر سه بکوشند (سروش ۱۳۶۹ الف). برای سروش اندیشه «بازگشت به خویشتن» به آن اندازه که شریعتی پیش از انقلاب آن را سازمان داد طردکننده نیست. نزد سروش ایرانیان با بهره‌وری از هر سه فرهنگ می‌توانند نسبت به اختلافهای خود مدارا و تساهل بیشتری نشان دهند. مختصر آنکه سروش با پذیرش اینکه میراث غربی یکی از سه ستون خاطره تاریخی ایرانیان است، این مانع خیالی را به مزیتی نسبی تبدیل می‌کند.

سروش با نظر مخالف داوری درباره تجدّد و تجدّدگرایی نیز موافق نیست. او عقیده دارد که مهمترین ویژگی جهان امروز نسبت به جهان پیشین وارد شدن مقدار زیادی «لوژی» [اندیشه‌هایی که به شناسایی دیگر دانشها می‌پردازند] و «ایسم» به قلمرو اندیشه است. شناخت شناسیهای جدید به ما این امکان را می‌دهد که درباره اخلاق، دین، معرفت، سنت، هنر و غیره به روشی انتقادی و عینی اندیشه کنیم. پیچیدگی نهفته در مدرنیسم نیز همین است که ابزار کافی را در کف ما می‌نهد تا محدودیتهای آن را بشناسیم و مرزهای آن را درنوردیم (سروش ۱۳۷۱). بدین سان سروش داوری را به تاریخ اندیشی درباره غرب متهم می‌سازد و به روشنفکران ایران هشدار می‌دهد که غرب را به سان یک کل به خاطر راهی که در پیش گرفته یا آنچه بدان دست یافته سرزنش نکنند، برایش غصه نخورند، و آن را نفی نکنند. به نظر او روشنفکران ایران باید به جای آن چشم بر کاستیهای خود بگشایند.

تاریخ‌نگاری در برابر پوزیتیویسم

ترجمه و انتشار کتاب جامعه‌باز و دشمنان آن اثر کارل ریموند پوپر در سال ۱۳۶۴ بحث مهم دیگری را در محافل فکری ایران در دوران پس از انقلاب برانگیخت.^۵ بحث تنها درباره خود پوپر^۶ (۱۹۰۲-۱۹۹۴) نبود بلکه اصول شناخت‌شناسانه و گرایش‌های سیاسی را نیز در بر می‌گرفت. انتشار این کتاب بحث پوزیتیویسم^۷ در برابر تاریخ‌نگاری^۸ را تند و تیز کرد. این بحث قبلاً به علت انتشار ترجمه‌هایی از سنجش خرد ناب اثر کانت، فراسوی نیک و بد اثر نیچه، گفتار درباره روش اثر دکارت و قواعد روش جامعه‌شناسی اثر دورکیم، به راه افتاده بود.

داوری این شتاب برای انتشار کتاب پوپر را به سان تکاپوی مترجمان و ناشران برای گسترش «دموکراسی غربی» و یک جنبش عقل‌باورانه در فلسفه مورد حمله قرار داد. به نظر داوری بازگویی رؤیای پوپر درباره یک جامعه

۵. در سالهای ۱۳۶۳ و ۱۳۶۴ سه ترجمه از این کتاب منتشر شد. ترجمه نخست از علی اصغر مهاجر به وسیله انتشارات ملی در کالیفرنیا در ۱۳۶۳ منتشر شد. ترجمه دوم از عزت‌الله فولادوند در ۱۳۶۴ در تهران به وسیله انتشارات خوارزمی انتشار یافت. در همان سال شرکت سهامی انتشار ترجمه پیشین مهاجر را در تهران تجدید چاپ کرد.

۶. پوپر در ایران پیش از این از راه این ترجمه‌ها: پوپر ۱۳۵۰؛ پوپر و مارکوزه ۱۳۵۸؛ مگی ۱۳۵۹ شناخته شده بود.

۷. «نظریه‌های ویژه پوزیتیویسم این است که علم تنها دانش معتبر و واقعیتها تنها موضوعهای ممکن دانش است؛ فلسفه روشی متفاوت با علم در اختیار ندارد؛ و وظیفه فلسفه این است که اصول کلی مشترک میان همه علوم را پیدا کند و این اصول را به عنوان راهنمایی برای رفتار انسانی و به مثابه پایه‌ای برای سازمان اجتماعی به کار برد» (دائرةالمعارف فلسفه ۱۹۷۲).

۸. تاریخ‌باوری «اعتقاد دارد که فهم کافی از سرشت هرچیز و اندازه‌گیری کافی از ارزشهای آن باید از طریق بررسی جای آن در یک فرایند تحول و نقشی که در آن فرایند بازی می‌کند به دست آید» (دائرةالمعارف فلسفه ۱۹۷۲).

باز که در آن بدون آزادی نه عدالت می‌تواند وجود داشته باشد و نه امنیت، در واقع شیوه‌ای زیرکانه برای مخالفت با انقلاب است، زیرا پیامدهای سیاسی اندیشه‌های پوپر بروشنی در هواداری از سرمایه‌داری و لیبرالیسم سیاسی غرب است. داوری نظر داد که پوپر یک «سوفسطایی وابسته به منورالفکری قرن هجدهم اروپاست» که «آزادی» برایش در واقع «آزادی از دین» است. او به روش جدلی می‌نویسد: «تعجب می‌کنم که چگونه پوپر در یک کشور اسلامی ظهیر دین می‌شود و هیچ‌کس تعجب و اعتراضی نمی‌کند و فریاد بر نمی‌آورد که چگونه یک ملحد حامی اسلام شده است» (داوری ۱۳۶۵، ۱۲).

داوری سپس به برداشت پوزیتیویستی پوپر از علم حمله کرد.^۹ او ادعا کرد که پوپر، گرچه کارشناس روش‌شناسی علوم طبیعی است، زبان فلاسفه را نمی‌فهمد و از این رو، اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و نیز هگل و مارکس را تحریف کرده است. داوری به انتقادکنندگان خود یادآوری کرد که پوپر با این ادعا که علم با آنچه «هست» و دین با آنچه «باید باشد» سروکار دارد، به راستی روش‌شناسی علم (اصل ابطال‌پذیری) را بر شهود دینی برتری می‌دهد.^{۱۰} داوری نتیجه گرفت که تلاش پوزیتیویست‌های ایرانی برای آشتی دادن اندیشه‌های پوپر با اسلام برخلاف «شریعت» است و به اختلاف در صفوف «امت» می‌انجامد و به فرمانبرداری و احترام نسبت به ذات باری آسیب می‌رساند (داوری ۱۳۶۴).

ناقدان داوری اما به حمله‌ای سخت علیه تاریخ‌نگاری دست زدند. آنان،

۹. به عقیده داوری ثودور آدرنو و فیلسوفان دیگر مکتب فرانکفورت در اینکه پوپر را پوزیتیویست خوانده‌اند درست گفته‌اند، زیرا پوپر در این هدف پوزیتیویستی شریک است که فلسفه را با منطق و شناخت‌شناسی علوم طبیعی جدید سازگار سازد. برای شرح روشنی از اختلاف‌نمای میان آدرنو و پوپر، نک: دامیکو ۱۹۹۰-۱۹۹۱.

۱۰. سروش اصل پوپر را در مورد ابطال‌پذیری در یک مقاله دو بخشی تحلیل کرد (سروش ۱۳۶۶-۱۳۶۷). او همچنین بخشهایی از دانش عینی ۱۹۷۵ پوپر را ترجمه کرد، سروش ۱۳۶۸.

به پیروی از پوپر، «تاریخ‌نگری» را در درجهٔ اول به شیوه‌ای روش‌شناختی باز نمودند که برابر آن وظیفهٔ اصلی دانشمند علوم اجتماعی این است که قانونهایی را کشف کند که تمامی جامعه‌ها به پیروی آن تحول می‌یابند، و بر پایهٔ این قانونها تحول تاریخی آینده پیشگویی کنند» (میلر ۱۹۷۲، ۷۹۷). آنها به سنت آلمانی تاریخ‌باورانهٔ نیچه، هگل، مارکس، مانهایم، هایدگر، و در نتیجه به داوری نیز، حمله کردند (نک: گنجی ۱۳۶۵). سروش و همکارانش پاسخهای خود را، هم در تراز شناخت‌شناسی و هم در تراز سیاسی بیان کردند. آنان نخست به فرضهای فلسفی اندیشهٔ مارتین هایدگر حمله کردند که داوری پیش ازین او را دانای بزرگ عصر ما و آموزگار تفکر آینده خوانده بود (داوری ۱۳۵۹، ۲۱۰). برابر این نقد ادعای هایدگر که عصر متافیزیک پایان یافته و عصر «فلسفهٔ وجود» آغاز شده است، وجود خداوند را نه تأیید و نه انکار می‌کند. این ناقدان همچنین گزاره‌های فلسفی هایدگر را بیش از اندازه تجریدی، اسطوره‌ای، و غیر علمی دانستند^{۱۱}. پوزیتیویست‌های ایرانی با اصطلاحات ایده‌آلی هایدگر و فلسفهٔ عرفانی او مخالف بودند. آنان در رد این باور هایدگر، که علم، چه بداند و بخوهد و چه نخواهد، جز فلسفه نیست، به پوزیتیویست‌های منطقی روی آوردند که هدفشان بازسازی فلسفه و همخوانی آن با منطق و شناخت‌شناسی علوم طبیعی جدید بود. پوزیتیویست‌های ایرانی مانند همتایان اروپایی خود معتقد بودند که روشنفکران، به جای پیروی از شیوهٔ نامفهوم هایدگر در ساخت‌شکنی علم، جهان، و وجود، باید به تحلیل منطقی مفهوما، گزاره‌ها، و توضیحات علمی بپردازند. رسیدن به چنین هدفی در کنار نشان دادن همخوانی نهایی علم و دین (کاری که پوزیتیویست‌های اروپایی از آن رویگردان بودند) پوزیتیویست‌های ایرانی را به ترجمهٔ کتابهایی

۱۱. در این اتهام مقداری واقعیت وجود دارد زیرا چنین گرایشی که در هستی و زمان هایدگر وجود دارد و در نوشته‌های بعدی هایدگر آشکارتر می‌شود.

درباره «حلقه وین» و «پوزیتیویست‌های منطقی»^{۱۲} و نیز پرداختن به بحث‌های شناخت‌شناسانه در دهه‌های میانی قرن بیستم فرامی‌خواند.^{۱۳}

ناقدان هگل و نیچه را نیز، که داوری آنها را دو فیلسوفی دانسته بود که فلسفه غربی را به اوج خود رساندند (داوری ۱۳۶۳ ب، ۱۰۶-۱۰۷)، محکوم ساختند. از هگل به علت فلسفه تاریخ نظری و تکیه‌اش بر جبر تاریخی (در ترمینیم) انتقاد کردند و نیچه را نماینده نیهیلیسم و نسیت اخلاقی دانستند.^{۱۴} سروش و انتقادکنندگان دیگر، هگل، نیچه، و هایدگر را به علت پیامدهای سیاسی عقایدشان نیز رد کردند. هگل را توجیه‌کننده دولت پروس، نیچه را دشمن دموکراسی لیبرال، و هایدگر را مدافع فاشیسم، دانستند. آنان گفتند نظرگاه‌های سیاسی این سه فیلسوف نتیجه منطقی فرض‌های فلسفی آنها بوده است. به نظر آنان نظریه دولت هگل، خواست قدرت نیچه، و پدیدارشناسی وجود هایدگر، همه در مقدمه خودکامگی و تمامیت‌خواهی سیاسی (توتالیتاریسم) است. داوری در پاسخ به منتقدان خود به شرحی درباره تفاوت‌های هایدگر و پوپر پرداخت و ادعا کرد که هایدگر اندیشه‌مندی بود که او را دوست نمی‌داشتند و تبلیغات سیاسی غرب به او افترا زده است، حال آنکه همان تبلیغات پوپر را به گونه‌ای فزاینده مشهور می‌سازد (کیهان فرهنگی ۱۳۷۱، ۱۰). بدین ترتیب بحث پوپر - هایدگر در ایران پس از انقلاب به صورت یک بحث مهم شناخت‌شناسانه و نیز یک بحث سیاسی پر اهمیت درآمد.

۱۲. مثلاً، نک: خرمشاهی ۱۳۶۱، ادیب سلطانی ۱۳۵۹، نائس ۱۳۵۳، باربر ۱۳۶۲، همبل ۱۳۶۹، پوپر ۱۳۷۰.

۱۳. برای دو بررسی درباره بحث‌های اصلی اروپایی، نک: لندگرب ۱۹۶۶، آدرنو ۱۹۷۶.

۱۴. سروش از سال ۱۳۵۹ جبر تاریخی هگل را مورد انتقاد قرار داد (سروش ۱۳۵۹). برای انتقاد دیگری از هگل، نک: گنجی ۱۳۶۶.

فقه سنتی در برابر فقه پویا

سومین، و شاید مهمترین بحث، در این باره آغاز شد که چگونه می‌توان شریعت را با نیازها و محدودیتهای یک دولت دین‌سالار در آخر قرن بیستم سازگار ساخت. سرآمدان انقلابی جدید با انبوهی از مسائل اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی روبرو بودند که برای آنها پاسخهای روشنی وجود نداشت. تنظیم خانواده، تعدد زوجات، نظام وظیفه عمومی، آموزش همگانی، مجازاتهای جنایی برای جرایم جدید، مالیات برای توسعه اقتصادی، کمبود مسکن، یارانه برای کالاهای اساسی، داوری درباره اختلافهای کارگران و مدیریت، اصلاحات ارضی، و سرانجام طراحی ساخت حکومت (جمهوری اسلامی، ولایت فقیه، انتخابات) همه پرسشهای تازه‌ای را در میان آورده بود. روحانیان در شیوه پاسخگویی به این پرسشها تا اندازه‌ای دچار اختلاف شدند.^{۱۵}

انقلاب و دنباله آن، بعضی از این بحثهای قدیمی را زنده کرد و گفتگوهای تازه‌ای را نیز به وجود آورد. روحانیان به دو گروه مهم تقسیم شدند: کسانی که به فقه سنتی باور داشتند، و کسانی که هوادار یک فقه پویا بودند که بتواند با چالشهای امروزی، روبرو شود. این اختلاف نخست بر سر موضوعهای اجتماعی - سیاسی آغاز شد و بتدریج دامنه آن به یک مجادله شناخت‌شناسانه کشید. بحث هنگامی بالا گرفت که سرورش در کیهان فرهنگی، در اردیبهشت ۱۳۶۷ نخستین مقاله از یک سلسله مقالات خود را به نام «نظریه

۱۵. برای مثال یک لایحه اصلاحات ارضی که از تأیید رهبران برجسته‌ای چون محمد حسین بهشتی، حسینعلی منتظری، و علی مشکینی برخوردار بود، در نتیجه مخالفت شدید روحانیان محافظه‌کارتری که تهیه‌کنندگان لایحه را به زیر پا گذاشتن اصول اسلامی متهم می‌کردند، به حالت تعلیق درآمد (بخاش ۱۹۸۴، ۲۰۱-۲۱۱).

قبض و بسط شریعت» منتشر ساخت^{۱۶}. ویژگی بحث‌انگیز این مقاله‌های نواندیشانه سبب شد که هم از سوی روحانیان و هم از سوی روشنفکران غیرروحانی ردیه‌ها و پاسخهای آتشین و اندیشه‌ورانه‌ای درباره آن نوشته شد^{۱۷}.

سخن سروش این بود که همه علوم و حوزه‌های دانش در حالت تغییر و تحول همیشگی است، و دگرگونی در هر زمینه دانش ناچار در همه زمینه‌ها، از جمله فقه، تغییراتی را به وجود می‌آورد. او، به عنوان یک مورخ علم، هوادار این نظر بود که کشفهای علمی بر شناخت‌شناسی تأثیر می‌گذارد و این به نوبه خود فهم فلسفی تازه‌ای را به بار می‌آورد. به عقیده سروش این فهم تازه بر دانش بشریت درباره خود و محیطش تأثیر می‌گذارد و سرانجام به تغییر دانش دینی می‌انجامد (سروش ۱۳۷۰). او، برای نمونه به دستاوردهای علمی در ریاضیات اشاره کرد که بناگزییر منطق را تغییر شکل داد و، به نوبه خود، بر فهم بشریت از فلسفه، وحی، و الهیات اثر گذاشت.

سروش، به پیروی از روش استدلال منطقی، ادعا کرد که فقه بسان یک علم انسانی از روی سرشت خود تأویل‌پذیر و نظری است. از آنجا که علم و فلسفه همواره در حال تحول است، فهم شریعت نیز (که بر پایه متون مقدس و سنت قرار دارد) باید به همین شیوه باشد. سروش نتیجه گرفت که چون فلسفه و علوم طبیعی همواره ناتمام و در جست‌وجوی کمال است، نظریه فقهی نیز ناکامل، میرا، و گذراست.

۱۶. این مقالات که در فاصله اردیبهشت ۱۳۶۷ تا خرداد ۱۳۶۹ انتشار یافت پس از این در

یک کتاب ۳۴۹ صفحه‌ای منتشر شد، نک: سروش ۱۳۷۰.

۱۷. روش استدلالی مقالات سروش و مجادلاتی که به برانگیختن آن کمک کرد، برای مخالفانش تحمل‌ناکردنی از کار درآمد. کیهان فرهنگی در خرداد ۱۳۶۹ بناچار تعطیل شد. و پس از چند ماهی با مدیرانی «جدید» از نو انتشار یافت. مدیران یک مجله مستقل ماهانه به نام کیهان دایر نمودند تا در آن سروش و روشنفکران مذهبی غیرروحانی همفکر او آزادانه‌تر به بیان عقاید خود بپردازند.

سروش، بدین شیوه، حوزه‌های علمیه را، به علت نظرگاههای فکری بسته یا تنگ‌دامنه‌شان و نادیده گرفتن دیگر رشته‌های غیر فقهی، مورد انتقاد قرار داد. و به بی‌توجهی سنتی فقیهان به پیشرفتهای جدید در علوم اجتماعی و علوم دیگر ایراد گرفت. او فقها را به تعصب متهم کرد و گفت آنان در مورد جایگاه والای علم در اسلام تنها به سفسطه پرداخته‌اند. او ادعا کرد که اینان همواره، با این ادعای نادرست که نظریه‌های علمی به یقین و بی‌چون و چرا بودن باورهای قدسی آسیب می‌رساند، به این نظریه‌ها بی‌توجهی کرده یا آنها را خوار و خفیف شمرده‌اند^{۱۸}. سروش با دفاع از تغییری کامل در این شیوه کار، خواستار آن شد که معرفت دینی به روز شود چرا که شریعت نباید با یافته‌های علمی جدید در تضاد باشد. به گمان او شریعت باید کمکی را که علوم طبیعی و اجتماعی در صورتبندی استدلالهای آن عرضه می‌کند بپذیرد. او از فقیهان خواست به مسائل نظری عصر جدید پاسخ گویند و در برابر چالشهای تجدّد واکنش نشان دهند. به عبارت دیگر، سروش از این عقیده دفاع می‌کرد که دانشوران دینی، به جای آنکه در انزوایی هدف به تماشا بنشینند، در

۱۸. این بحث در اصل هنگامی آغاز شد که دولت جمهوری اسلامی مسئله «انقلاب فرهنگی» را مطرح نمود. هدف این مبارزه پاکسازی دانشگاهها از نیروهای مخالف و بازنگری در مواد درسی دانشگاهها، دبیرستانها، و دبستانها بود. در این هنگام علوم اجتماعی با اتهاماتی مبنی بر، غیرعلمی، غربگرا، نسبی‌گرا، و توانا به آسیب رساندن به باورهای مذهبی، سخت مورد بی‌مهری قرار گرفت. سروش با یک رشته مصاحبه در مجلات در دفاع از علوم اجتماعی از خود واکنش نشان داد. از آن هنگام او به این تلاش خود، از جمله با ترجمه آثار زیر از فیلسوفان غربی ادامه داده است:

آلن راین، فلسفه علوم اجتماعی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷)

Alan Ryan, *The Philosophy of Social Sciences*,

که در ۱۳۶۷ در ایران به نام مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین انتشار یافت و

Edwin Arthur Brutt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Sciences*;

که ترجمه فارسی آن در ۱۳۷۰ به نام علم‌شناسی تجربی منتشر شد؛ و

Daniel Little, *Varieties of Social Explanation*;

که در ۱۳۷۳ در تهران انتشار یافت.

گفت‌وگوی دائمی و مبادلهٔ فکری رایج در میان دانشمندان شرکت کنند. سروش، با وامی فکری از جامعه‌شناسی معرفت، ادعا کرد که تفسیرهای مختلف فقیهان اسلامی از شریعت، بی‌شک نتیجهٔ فهم متفاوت آنان از طبیعت، مردم‌شناسی و فقه است. به عقیدهٔ او همان‌گونه که فقه یک فقیه روستایی با فقه یک فقیه شهری تفاوت دارد (زیرا هریک محیط اجتماعی خود را باز می‌نمایند) اسلام یک فیلسوف نیز با اسلام یک عارف متفاوت است. سروش نتیجه گرفت که حوزهٔ «تفسیر» به هیچ روی یک علم دقیق نیست و در واقع باید آن را یک حوزهٔ غیردقیق، نامتجانس، و بحث‌انگیز پژوهشی دانست.

از جمله کسانی که از حملهٔ سروش به فقه سنتی هواداری کردند یک روحانی ژرف‌اندیش به نام محمد مجتهد شبستری بود. مجتهد شبستری، که در سال ۱۳۱۵ در تبریز به دنیا آمد، پس از هشت سال تحصیل فشرده در حوزهٔ علمیهٔ قم از آنجا فارغ‌التحصیل شد. او که بازبانهای آلمانی و انگلیسی و عربی آشنا بود، مدت ۹ سال پیش از انقلاب و مدت کوتاهی پس از آن، سرپرستی «مرکز اسلامی هامبورگ» در آلمان را به عهده داشت و یک نشریهٔ دوهفتگی ارزشمند را به نام اندیشهٔ اسلامی در سال ۱۳۵۸ در تهران منتشر ساخت. مجتهد شبستری، که بعد از انقلاب استاد الهیات در دانشگاه تهران و عضو فرهنگستان علوم بود، همزمان با سروش سلسله مقاله‌هایی انتشار داد که در آن موضوعها و نگرانیهای مشابهی طرح شده بود. او در یک انتقاد بی‌پرده از برنامهٔ آموزشی حوزه‌های علمیهٔ ایران می‌نویسد:

این که حوزه‌های فقهات ما حساب خود را از علوم انسان‌شناسی جدا کرده‌اند و بدون اطلاع از آنچه در این علوم می‌گذرد به کار خود مشغولند، موجب گردیده که امروز نه فلسفهٔ حقوق مدونی داریم و نه فلسفهٔ اخلاق مدون، نه فلسفهٔ سیاست و نه فلسفهٔ اقتصاد. آیا بدون داشتن نظریاتی متقن و قابل دفاع در این زمینه‌ها، می‌توان صحبت از احکام و ارزشهای جهانی و ابدی نمود. می‌توان به محافل علمی بین‌المللی راه

یافت؟ ... نگارندهٔ این سطور بر این مسئله تأکید می‌کند که حل بسیاری از مشکلات جمهوری اسلامی ایران تنها وقتی میسر است که نظریات جدیدی دربارهٔ تحولات اجتماعی انسان در فرهنگ دینی ما پذیرفته شود و این کار در صورتی میسر است که این نظریات پیش ازین در حوزه‌های قضاوت پذیرفته شده باشد. (مجتهد شبستری ۱۳۶۶، ۱۱ و ۱۳۷۵، ۴۸-۴۹).

همانند سروش، مجتهد شبستری بر این باور پای می‌فشرده که «مفسران وحی اسلامی همیشه بر اساس پیش فهمها، علائق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته‌اند» و در این راه هیچ‌گونه استثنایی در کار نبوده است. او سپس توجه عالمان دین را به این مسئله جلب می‌کند که «تنقیح تمام عیار پیش فهمها، علائق و انتظارات مفسران و فقیهان در هر عصر، شرط اساسی و اصلی هرگونه تفسیر و افتاء قابل قبول است و تکامل دانش دین بدون این بازنگری و تنقیح میسر نیست» (مجتهد شبستری ۱۳۷۵، ۷-۸). به عبارت دیگر تا زمانی که طلاب فقه در برج عاج خود نشسته‌اند و از سر زدن به ساحت علوم جدید سر باز می‌زنند و یا با چشم حقارت در مباحث نظری عصر حاضر می‌نگرند نمی‌توان به رهیافتهای فکری ایشان امیدی بست. بستن درهای اجتهاد و چنگ زدن به ریسمان علم اصول و احکام فقهی گذشتگان نیز راه به جایی نخواهد برد. در زمینه شکل زندگی اجتماعی مجتهد شبستری هم‌نوا با پوپر که می‌گفت مسئله اصلی این نیست که «چه کسی باید حکومت کند» بلکه این است که «چگونه باید حکومت کرد»، عقیده دارد که قرآن و سنت، بر «ارزشهای حکومت» تأکید می‌کنند نه بر «شکلهای حکومت».

او پیشنهاد کرد که، از آنجا که اداره کردن یک جامعه نیازمند علم و برنامه‌ریزی است، این وظیفه به کارشناسان، یعنی سیاستمداران و اقتصاددانان، سپرده شود. در این احوال فقه باید خود را به پیشبرد ارزشهایی که از قرآن به دست می‌آید مشغول سازد.

مجتهد شبستری در یک مقاله دیگر به مقایسه شیوه‌های برخورد مسیحیت و اسلام با تجددگرایی پرداخت. به عقیده او الهیات مسیحی، چه کاتولیک و چه پروتستان، در نتیجه برخورد ژرف‌نگرانه‌شان با علم و فلسفه مدرن، توانستند متألّهان برجسته‌ای چون کارل بارث^{۱۹} (۱۸۸۶-۱۹۶۸)، پال تیلیخ^{۲۰} (۱۸۸۶-۱۹۶۵)، رودلف بولتمان^{۲۱} (۱۸۸۴-۱۹۷۶)، و کارل رانر^{۲۲} (۱۹۰۴-۱۹۸۴) به وجود آورند. که هر یک درباره رابطه عقل و وحی، نظری ژرف از خود به جای گذاشتند. اما در مورد دنیای اسلامی مجتهد شبستری چنین می‌گوید: «من با کمال تأسف به این نتیجه می‌رسم که در عالم اسلامی برخوردهای فکری و اندیشه‌ای جدی با آنچه در عالم علم و فلسفه رخ داده است در این قرون جدید انجام نگرفته است» (مجتهد شبستری ۱۳۷۱، ۲۶). مفهوم ضمنی این مقایسه آن است که آنچه جهان اسلام امروزه سخت بدان نیازمند است یک علم کلام جدید است که بتواند رخوت و خمودگی فکری کنونی را از میان بردارد. با نظر در ویژگی ارسطویی فلسفه و الهیات اسلامی، اشاره مجتهد شبستری به بولتمان بویژه جالب می‌نماید چرا که بولتمان در همدلی با هایدگر وظیفه اسطوره‌زدایی از مسیحیت را برای خود برگزید و خواستار آشتی عقل و وحی گشت^{۲۳}.

سروش، و به مقداری کمتر مجتهد شبستری (به علت روحانی بودن)، از سوی گروهی از مخالفان روحانی و غیرروحانی مورد انتقاد سخت قرار گرفتند. آنان ادعا می‌کردند که سروش و همکارانش، به علت تکیه کردن بر عقاید پوپر (اصل ابطال‌پذیری)، ایمره لاکاتوش (برنامه‌های پژوهشی)، و

19. K. Barth

20. P. Tillich

21. R. Bultmann

22. K. Rahner

۲۳. برای نظر مجتهد شبستری در مورد ظهور سکولاریسم در غرب، نک: مجتهد

شبستری ۱۳۶۵، ۱۹.

کارل همپل (پارادوکس تأیید)^{۲۴} در واقع به اصول ایمان اسلامی آسیب می‌رساند.^{۲۵} سنت‌گرایان می‌گفتند فرض سروش درباره تغییر دائمی و رابطه درونی همه علوم، به «نسبی بودن دانش» و شکاکیت می‌انجامد، که این هردو از نظر آنان اصول موضوعه پوپری بود. یکی از انتقادکنندگان که خود استاد فلسفه دانشگاه است تا آنجا پیش رفت که گفت عقاید سروش از عقاید مارکس و فروید نیز زنده‌تر است زیرا او از درون به پایه‌های ایدئولوژیک حکومت اسلامی حمله می‌کند.^{۲۶} همچنین به باور سنت‌گرایان این نکته که شریعت را

۲۴. اصل ابطال‌پذیری پوپر می‌گوید معیار تشخیص علم از شبه علم اثبات تجربی (آنچنانکه استدلال استقرایی پوزیتیویست‌های منطقی پیشنهاد می‌کند) نیست بلکه ابطال‌پذیری از راه مشاهده است. مثال معروف پوپر در اینکه آدمی از مشاهده مکرر قوای سفید نمی‌تواند نتیجه بگیرد که همه قوها سفیدند، روح نظریه ابطال‌پذیری او را نشان می‌دهد. به باور پوپر علم یک انقلاب دائمی است. کار علم با برافتادن نظریه‌های رده‌شده و پیشرفت نظریه‌های ابطال‌پذیر انجام می‌گیرد. مختصر آنکه پوپر تنها آن نظریه‌ها را علمی می‌داند که اجازه می‌دهند غلط‌بودنشان به شیوه تجربی، نشان داده شود. ایمره لاکاتوش، فیلسوف مجار همکار پوپر، استدلال می‌کرد که علم به حالتی تدریجی‌تر از آنچه از عقاید پوپر درباره حدس، ابطال، و حذف نظریه برمی‌آید پیشرفت می‌کند. به عقیده لاکاتوش در میدان علم آدمی نه با یک نظریه بلکه با رشته‌هایی از نظریه‌ها سروکار دارد. هواداران این رشته‌ها در شبکه‌ای از برنامه‌های پژوهشی با یکدیگر پیوسته‌اند. لاکاتوش علم را به صحنه نبرد تشبیه می‌کند که در آن برنامه‌های پژوهشی با یکدیگر رقابت می‌کند و پیروزی (پیشرفت) بتدریج به دست می‌آید و آن هنگامی است که شخص از یک برنامه پژوهشی به برنامه پژوهشی پیشروتری می‌رود. برای توضیح بیشتر، نک: پوپر ۱۳۷۰/۱۹۵۹، لاکاتوش ۱۹۷۸، همپل ۱۹۴۵.

۲۵. برای نمونه‌هایی از این انتقادها، نک: مکارم شیرازی ۱۳۶۷؛ لاریجانی ۱۳۶۸؛ کریمی ۱۳۶۹؛ تبادل نظر میان سروش و مکارم شیرازی بویژه مهم بود، زیرا نشانه تداوم مبارزه میان روشنفکران مذهبی غیرروحانی و روحانیان سنتی‌تر بود. مکارم شیرازی، که یک نویسنده پرکار و عضو برجسته حوزه علمیه قم است، سه دهه پیش انتقادات مشابهی به سلف سروش، علی شریعتی، وارد کرد. نک: رزمجو ۱۳۶۹، ۱۲۱ - ۱۷۷.

۲۶. هنگامی که مدیران کیهان فرهنگی از چاپ رده مفصل ایشان خودداری کردند، او آن

می‌توان به شکل‌های متفاوتی تفسیر کرد به مردم این حق را می‌دهد که تفسیرهای خودشان را عرضه کنند (سبحانی ۱۳۶۷، ۱۱) و نتیجه آن خواهد بود که در فقه نیز، مانند علم، حالت هرج و مرج و اختلاف به وجود آید. مختصر آنکه، در حالی که سروش و هواداران دیگر فقه پویا بر سیالیت شناخت‌شناسانه فهمها تأکید می‌کردند هواداران فقه سستی بر ثبات متون مقدس پای می‌فشرده‌اند.

انتقادکنندگان در پاسخ نظر محوری سروش مبنی به اینکه فقه از نظر شناخت‌شناسی با علوم دیگر پیوند دارد، اعلام کردند که این وابستگی و داد و ستد نه ممکن و نه مطلوب است، زیرا فقه و فلسفه دو حوزه متفاوت دانش هستند و هریک روش ویژه خود را دارد. این گروه همچنین عقیده داشتند که نظریه سروش به طور ضمنی علوم بشری را بر کلام خداوند برتری می‌دهد. از این رو، آنان به سروش یادآور شدند که در حالی که علوم سرشتی نظری و فرضی دارند حکمت الهی بر پایه ایمان استوار است. بی‌شک انتقادکنندگان از پی‌آمدهای رادیکال نظریه سروش بیم داشتند. از آنجا که دامنه گسترده و سرشت تخصصی علوم جدید، دیگر به افراد امکان نمی‌دهد که در همه رشته‌ها علامه دهر باشند، ساختار و برنامه آموزشی کنونی حوزه‌های علمیه باید تغییری بنیادی پیدا کند. در نتیجه، مقررات کنونی مرجعیت دینی و تقلید نیز باید تغییر یابد، زیرا روحانیان از این پس دانشورانی همه‌چیزدان نخواهند بود بلکه به کارشناسان رشته‌های ویژه تبدیل خواهند شد. بدون تردید این امر می‌تواند موقعیت مرجع تقلید را متزلزل و یا منسوخ کند. مخالفان روحانی سروش از آن بیم داشتند که موقعیت برجسته کنونی خود را از دست بدهند و به ناچار قدرت را به حریفان غیرروحانی باصلاحیت‌تر خویش واگذار کنند.



را به صورت یک کتاب ۳۳۷ صفحه‌ای بسط داد و در بیست هزار نسخه منتشر ساخت (غفاری ۱۳۶۸).

داوری که با این سنت‌گرایان اختلاف نظر داشت مخالفت خود با سروش را در این مورد نیز آشکار ساخت. داوری عقیده دارد که در عصر پُست مدرن، که تمامی فرض‌های فلسفی تجدّد مورد سؤال قرار گرفته، کوشش سروش و همکارانش برای نوسازی فقه، محکوم به شکست است. او سروش و همکارانش را به خاطر سرشت خام‌اندیشانه برنامه‌شان سرزنش می‌کند و به طعنه می‌گوید «ما حالا هنوز در فکر مدرن کردن دین، دانشگاه، ترافیک، فرهنگ، اعتقاد و مذهب هستیم، اما توجه نمی‌کنیم که اصلاً مدرنیته خودش یک اعتقاد است. مدرنیته مجموعه‌ای از چیزهای مختلف نیست. به عبارت دیگر ما می‌خواهیم «اعتقاد» را «مدرن» کنیم! اما غریبها چنین کاری را برای خودشان نکردند، و حالا دارند برای ما می‌کنند. آنها اعتقادشان را مدرن نکردند، بلکه اعتقادی را رها کردند و یک اعتقاد دیگری را به جایش گرفتند و آن اعتقاد، مدرنیته بود». داوری ادامه می‌دهد «این قدر دین، دین نکنیم، یا فقه، فقه نکنیم. توجه داشته باشیم که فقه نه انقلاب می‌کند، و نه عالمی را نجات می‌دهد. بلکه فقه دستورالعمل هر روز است ... ما در زمانه پست مدرن، طالب مدرن و مدرنیته هستیم! خود این، یک تراژدی است. ما در زمانی که بشر بی‌تاریخ شده است و تاریخ ندارد، می‌خواهیم یک تاریخی را متحقق بکنیم (داوری ۱۳۷۰ ب). علاوه بر این، داوری به کارگیری روش‌شناسیهای علوم جدید را در مورد فقه، که آن را از مهمترین امتیاز خود محروم می‌سازد، نشانه آشفتنگی فکری می‌داند و می‌گوید با این روش نه دین می‌ماند و نه علم. داوری می‌نویسد «شناخت‌شناسی پوپری جامعه بدقواره و نامناسبی برای فقه است ... اصلاً اگر دین باید با روش‌شناسی علم جدید پیش رود [دیگر] چه نیازی به آن وجود دارد و چگونه این امر ممکن است و اگر ممکن است چرا خود حضرات مدعی، به اجتهاد نمی‌پردازند و احکام عصری و امروزی دین را میان نمی‌کشند» (داوری ۱۳۷۰ الف).

من تا اینجا نشان کردم که جامعه فکری ایران پس از انقلاب دچار یک

تب و تاب نظری بوده است؛ تب و تابی که هنوز ادامه دارد و پایانی برای آن به چشم نمی‌خورد. همچنین استدلال کرده‌ام که بیشتر این رویارویی فکری در قالب رشته پیچیده از اختلاف‌های شناخت‌شناسانه ریخته شده است. گرچه هر دو طرف گهگاه به اتهام‌های خشن و تحریف نظر طرف دیگر دست زده‌اند، این رو در روئیها از نظر فلسفی و کلامی برابر بوده است. بحثهایی که امروزه در ایران صورت می‌گیرد با بحثهایی که در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ میلادی در اروپا صورت می‌گرفت تفاوت دارد، و علت آن نیز دلمشغولی تازه ایرانیان به جایگاه درست اسلام در جهان کنونی است. از این مهمتر آنکه این بحثها در زمانی انجام می‌گیرد که تأثیرهای فزاینده فلسفهٔ زبانی، پسا‌ساختارگرایی، پسا‌استعمارگری، نسبت باوری فرهنگی، اروپامداری، و پایان ایدئولوژی، نه تنها الگوی پوزیتیویستی و نوپوزیتیویستی، که خود برنامه «روشنگری» را به چالش کشیده است. درگیریهای فکری کنونی در ایران، رنجها، خوبیها و درآمیختگیهای فکری در عصر پرآشوبی را که همه در آن زندگی می‌کنیم به نمایش می‌گذارد. ایمان و اعتقاد به حقیقت دستاوردهای علمی در همان زمانی رواج می‌یابد که دیگران توجه ما را به سیاهکاریها، تجدد بن‌بستهای فکری و ناچیزی توشهٔ آخرت متجددان جلب می‌کنند.

انتقاد داوری بر فرضهای اساسی هستی‌شناسانهٔ تفکر غربی را نباید بسادگی نادیده گرفت. فراخوان او به فرارفتن از تجدد شایستهٔ تفکر جدی است. اما این بدان معنی نیست که پیشفرضهای رنگارنگ او را باید بی‌چون و چرا پذیرفت. داوری، گویی به پیروی از گفتهٔ هایدگر که «ما دیرآمدگان در تاریخی هستیم که اینک به سوی پایان خود می‌شتابد»، تاریخ غرب به پایان رسیده یا در حال به پایان رسیدن می‌داند. من این فرض و فرضهای همانند آن را، هم فریبنده و هم تقدیرباورانه می‌دانم. داوری از «تاریخ غرب» سخن می‌گوید، اما حاضر نیست خود را موجودی تاریخی ببیند. او می‌خواهد غرب

را از دیدگاه ناظری انتقاد کند که گویی خارج از زمین‌بازی تاریخ نشسته است. گویا، داوری با این ادعا که غرب چاره‌ای ندارد جز اینکه برای وام‌گیری فکری به شرق روی آورد، نظر مرشد خویش، هایدگر، را فراموش کرده است که زمانی در مصاحبه‌ای با مجله اشپگل می‌گفت:

به باور من ایستادگی و برگرداندن روند فن‌محوری جهان تنها در همان جایی امکان دارد که جهان تکنیکی اول‌بار در آن پدید آمده است (یعنی مغرب‌زمین). این بازگردانی با روی آوردن به ذن بودائی‌ان یا دیگر تجربه‌های شرقی امکان‌پذیر نیست. برای ساماندهی دوباره اندیشه ما باید به سنت اروپایی و دوباره‌خوانی آن رو کنیم. تفکر را فقط تفکری می‌تواند دیگرگون سازد که از همان خمیره و خاستگاه باشد (هایدگر ۱۳۵۵، ۲۷-۳۳۲).

نکته آخر آنکه رد کردن ساده پوزیتیویسم و علوم جدید و بی‌اعتمادی کامل به آنها از سوی داوری راه به جایی نمی‌برد. این علوم با پرسشهای منظم و دقیق خود بسیاری از ادعاهای فلسفی را باطل کرده یا به تجدیدنظر واداشته‌اند. فلسفه باید در برابر چالشهای مهمی که علوم اجتماعی و طبیعی جدید برای آن ایجاد می‌کند تاب آورد.

به گمان من تلاش سروش و همکارانش برای موجه ساختن رهیافتی تأویلی به فقه اسلامی کاری بزرگ و شایسته توجه فراوان است. سروش، برخلاف کسانی چون مهدی بازرگان، درصدد آشتی دادن علم و اسلام یا توجیه کردن یک رهیافت علمی به دین نیست^{۲۸}. در واقع او عقیده دارد که باید از چنین تلاشهایی فراتر رفت و به جای تأکید بر دین به طور انتزاعی، بر «معرفت دینی» و «فهم دین» تأکید کرد. از این رو، سروش در مورد آشتی علم

۲۷. برای مطالعه بیشتر درباره نگاه هایدگر به تفکر شرقی، نک: پارکس ۱۹۸۷ و Mey ۱۹۹۶.

۲۸. برای نظر سروش درباره کوشش بازرگان، نک: سروش ۱۳۶۶، ۳۷۶-۳۸۰.

و دین سخن نمی‌گوید بلکه از به‌کارگیری علم برای فهم بهتر دین حرف می‌زند. سروش ادعا می‌کند که دین توانایی آن را دارد که همه‌گونه مسئله، رهیافت، نابهنجاری، و کشف را بر سر راه علم قرار دهد. از این رو، استدلال اصلی او این است که فهم آدمی از دین نمی‌تواند از فهم او از طبیعت جدا یا با آن ناسازگار باشد.

علاوه بر این، سروش با پیشینیان خود، مانند علی شریعتی و مرتضی مطهری که عمر خود را وقف پرکردن فاصله میان سنت و پیشرفت کردند، اختلاف دارد. به عقیده سروش تنش فکری در آثار این دو اندیشه‌مند زائیده باور آنان به تغییرناپذیری دین از سویی، و میل آنان به سازگار ساختن دین با جهان مدرن از سوی دیگر، است. به باور او کلید حلّ این مشکل تفاوت گذاشتن میان دین ثابت و سرشت متغیّر معرفت دینی است. سروش ادعا می‌کند که در حالی که قرآن و سنت همواره ثابت است، معرفت دینی جزئی از حوزه بزرگتر معرفت انسانی است که در آن فرآیند همیشگی بده و بستان فکری وجود دارد.

پرده برداشتن از این تفاوت ظریف، سهم مهم سروش در بحثهای فکری در ایران پس از انقلاب است. به عقیده او در حالی که خود شریعت الهی است، فهم آن چنین نیست؛ در حالی که شریعت یک سنت است، شناخت آن همواره امروزین می‌شود؛ در حالی که شریعت متعالی است، معرفت دینی زمینی و بشری است؛ و سرانجام آنکه ایمان با معرفت دینی تفاوت دارد. او نوشت: «من دستاورد مهم خود را همین نکته معرفت شناسانه می‌دانم که دین و فهم دین دو امرند» (سروش ۱۳۶۹ ب). نیازی به گفتن نیست که بخشی از روحانیان، که از پیامدهای ناخوشایند پروژه فهم تأویلی او بیمناک بودند، سروش را سیرزش کردند.

گذشته از انتقادهای قشری سنت‌گرایان، می‌توان به استدلالهای سروش ایرادهایی گرفت. به نظر می‌رسد که او چند تفاوت اساسی را میان دین به

عنوان یک جهان‌بینی و علم به عنوان یک رهیافت، نادیده گرفته است. دین، به عنوان یک جهان‌بینی، می‌خواهد تصویری پیشین^{۲۹} از جهان به دست دهد. جهانی که دین می‌خواهد آن را بشناسد جهانی است که خود آن را آفریده است. در این جهان رابطه بشر با هستی از پیش مشخص شده و به پرسشها پاسخ داده شده است (دوستدار ۱۳۵۹، ۵-۱۵). جهان‌بینی دینی در جست‌وجوی پرسش نیست بلکه در پی «حقیقت» است. تلاش آن متوجه این است که از واقعتهای روزمره فراتر رود، به این امید که «حقایق بزرگتری» را کشف کند. با اینهمه، علاقه آن چندان متوجه عمل بر پایه این حقایق بزرگتر نیست، بلکه متوجه پذیرش و بارور ساختن اعتقاد به آنهاست.

دیدگاه علمی، برعکس، جهان را به شیوه‌ی پسینی^{۳۰} می‌بیند. جهانی که او می‌خواهد آن را بفهمد آفریده خود او نیست. زیرا او طبیعت را موجودیتی مستقل می‌داند. در حالی که جهان‌بینی دینی می‌کوشد از راه بازگشت به متون مقدس معینی به شناخت و اعتقاد برسد، علم تلاش می‌کند که از طریق روندی بر پایه استنتاج و مشاهده واقعتهای را بشناسد. رهیافت علمی، از راه طرح دائمی فرضیه‌ها و سپس آزمایش سازگاری آنها با واقعیت، خرد همگانی را به پرس‌وجو می‌کشد، حال آنکه بینش دینی می‌کوشد بر پایه یک رشته حقایق بزرگتر و تغییرناپذیر از واقعیات روزمره انتقاد کند. مختصر آنکه الگوی جامعه علمی عبارت است از «یک گروه حقیقت‌جویانی که زندگی خود را وقف پیشبردن تحول فکری از راه بحث و مجادله کرده‌اند» (هولسنر، کامپل، شهید الله ۱۹۵۸، ۳۱۰). برعکس، مرزهای اکتشاف دینی از مرزهای اکتشاف علمی بسی فراتر می‌رود، زیرا غایت آن به دست آوردن یا تقویت ایمان و ایجاد یک نظام ارزشی بر پایه وظایف اخلاقی، به منظور داوری درباره رفتار انسانی، است.

در مورد انتقاد سروش از تاریخیگری باید گفت که او این اصطلاح را

بیشتر به معنی روش‌شناسانه^{۳۱} آن به کار می‌برد. اما اگر «تاریخ‌باوری» را به یک معنی شناخت‌شناسانه^{۳۲} به کار بریم، یعنی این عقیده که تمامی دانش انسانی از اساس وابسته به زمان و مکان است، آنگاه بیشتر فرضیه‌های خود سروش را نیز می‌توان «تاریخ‌باورانه» تلقی کرد^{۳۳}. برای نمونه باور او به اندیشه‌انباشت دانش و نزدیک شدن آن به حقیقت، بازپرداخت تیره‌روشنی از اندیشه‌پشرفت دوران روشنگری قرن هجدهم است که با فلسفه تاریخ هگل نیز سازگارست. ادعای سروش درباره تأثیر محیط اجتماعی بر قضاوت‌های کلامی فقیهان اسلامی نیز با این مفهوم هگلی سازگار است که اصول سامان‌بخش یا مقولات ذهن همراه با گذر دورانها و فرهنگها تغییر می‌کند.

نکته آخر اینکه می‌توان گفت سروش، به‌رغم همدلی با بعضی از اندیشه‌های علمی و فلسفی پوزیتیویسم، به هیچ روی به این مکتب نگرویده است. سروش، گرچه با انتقاد پوزیتیویست‌ها از تاریخ‌نگری هگل (باور به قوانین انعطاف‌ناپذیر تاریخ بشری) همداستان است، برداشت او از تاریخ بیشتر وامدار مایه نظری و ایدآلیستی ارنولد توین بی و رابین کالینگوود^{۳۴}

31. methodological

32. epistemological

۳۳. انتقاد تاریخ‌باوران از پوزیتیویسم بر گرد این سه محور می‌چرخد: نبود آگاهی مستقیم از داده‌های حسی محض؛ تاریخی بودن ذهن انسان؛ و نسبی بودن حقیقت.

در زبان فارسی هردو واژه «تاریخ‌نگری» و «تاریخ‌باوری» در برابر Historicism پیشنهاد شده است. واژه «تاریخ‌نگری» (به انتخاب احمد آرام در ترجمه کتاب فقر تاریخ‌نگری) به معنای باور به قانونمندی سیر تاریخ و ازین رو، امکان پیش‌بینیهای علمی رویدادهای آینده به کار می‌رود و وامدار درک جبرانگارانه و پوزیتیویستی از مارکسیم است. واژه «تاریخ‌باوری» اما، به نکته تاریخمندی اندیشه و فلسفه و پیوند آن دو با دوره‌گذرای اجتماعی - سیاسی - اقتصادی ...، چنانکه در هگل آمده است، باز می‌گردد. نقد من به بحث سروش و داوری بر تمایز نیافتن این دو معنا از Historicism انگشت می‌نهد.

34. Robin G. Collingwood

است.^{۳۵} او، بر خلاف پوزیتیویست‌های منطقی، به علم و اثبات‌پذیری تجربی ایمانی بی‌چون و چرا ندارد، و نیز با گرایش ضد متافیزیکی ارنست ماخ^{۳۶} (۱۸۳۸-۱۹۱۶)، که «حلقهٔ وین» او را مرشد خود می‌دانست، هم‌رأی نیست. سروش دین و عرفان را، همراه با علم و فلسفه، چهار شیوهٔ کسب معرفت می‌داند. برای او انسان کامل کسی است که «ضمیرش چشمهٔ پر نور این چهار جدول جنت باشد» (سروش ۱۳۶۵). نوشته‌های سروش آکنده از استدلال و تمثیلهای متافیزیکی است^{۳۷}. تعهد او به متافیزیک او را بر آن می‌دارد که شک را با باور، علمی را با قدسی، و دنیوی را با متعالی آشتی دهد. گرچه آموزش‌ها به‌ناچار مقداری تنش فکری در شناخت‌شناسی و جهان‌بینی او وارد می‌سازد. این تنش بیش از هر جا در بحث پر پیچ و خم او دربارهٔ فن‌آوری هویداست. او در حالی که به دفاع از فن‌آوری در برابر سنت‌گرایان برمی‌خیزد، کاربرد قاعانه آن را توصیه می‌کند (سروش ۱۳۶۶، ۲۴۷-۳۲۷).
گرچه رویکرد تأویلی سروش به فقه با موانعی سخت روبروست و هنوز به فرجام نرسیده است، می‌توان گفت که تکاپوی او ترکهای فقه سنتی را نمودار ساخته است.

۳۵. عقیدهٔ توین‌بی دربارهٔ امکان دستیابی به یک برادری جهانی در میان ادیان بزرگ جهان، و نظر کالینگود در این باره که آدمی نمی‌تواند ادعای آگاهی از کل تاریخ را داشته باشد، هردو برای سروش جاذبه دارد.

36. Ernest Mach

۳۷. برای نوشته‌های آشکارا متافیزیکی او، نک: سروش ۱۹۷۷، ۱۳۶۷.

پی‌نوشت

این سختی‌ها به‌ناچار ما را می‌آزارد همانگونه که لذت بسیاری نیز بر ایمان می‌آورد.
گوته، فارست

«اگر بازیگری که بر روی صحنه نقش را بازی می‌کند به‌جای آنکه خود را بکلی تسلیم نقش خویش بکند ذایم به تماشاگران و دیگر گویبایی که در سیما و نگاه و سکنت آنها روی می‌دهد توجه کند از ایفای نقشی که برعهده دارد باز می‌ماند و نیروی فاعلی او صورت انفعالی می‌گیرد. گمان می‌کنم توجه دائم به اینکه غرب دربارهٔ ما چه می‌اندیشد و یا در ما چه تأثیری دارد نیز فرهنگ ایرانی را از آفرینندگی خویش باز می‌دارد و وادارن می‌کند. کنه نقش خویش را به‌خاطر تماشاگران، غربیها و غربی‌ستایان، فدا کند. درست است که این توجه به بیرون از وجود خویش گهگاه به آفرینشگر وسعت نظر و فرصت ابداع می‌بخشد، اما اگر وی فقط به همین برخورد با دنیای

بیرون اکتفا کند، دیگر نمی‌تواند مقام شخصیت خود را در نقشی که بر عهده دارد بیرون بریزد.»
 زرین‌کوب، ۱۳۵۳، ۲۷

چکیده نظر من در این کتاب آن بود که چیرگی اندیشه دوگانه‌انگار در جهان‌بینی روشنفکران ایرانی که میان «ما» و «آنها» دویی می‌افکند فرهنگ پرستش تفاوت (به‌جای تلاش در شناخت) را در پی داشته. آنچه از دوگانه‌انگاری، نکوهش غیر و ستایش خویش نصیب ما گشت، یک پروژۀ فکری بود که بر آن نام «بومی‌گرایی» نهادیم. بومی‌گرایی اگرچه رذیۀ نویسی بر تاریخ و فرهنگ و اندیشه غرب را در میان ما رایج ساخت ولی نتوانست این حقیقت را تغییر دهد که غرب همچنان بسان فرهنگ مرجع برای ما و جامعه‌هایی مانند ما باقی مانده است. بی‌شک آن «دیگری» که ما پیوسته به او می‌نگریم دیرزمانی است که به پاره سازنده‌ای از خود «ما» تبدیل شده است. ما با قرار دادن غرب در قلمرو آشنایان فکری خود آن را خواسته یا ناخواسته با تاریخ و جهان‌بینی خود پیوند زده‌ایم.

درک روشنفکران جدید ایران از «خود» از جنبۀ تاریخی از دریافتشان از «دیگری» سلطه‌گر، یعنی غرب، اثر پذیرفته است. در برابر این دشواری، بعضی از آنها از تقلید کامل یا گزینشی غرب و تجدد هواداری کردند. روشنفکران دیگر، یا از راه سیری حسرت‌بار در خاطره قهرمانان باستانی، به دنبال نوزایش گذشته پرافتخار رفتند، یا کوشیدند با امروزین کردن سنتها، راه میانه‌ای برگزینند. در پنج دهۀ اخیر روشنفکران ایرانی (هرچند به روشی ناپیوسته) بیشتر، این راه میانه را برگزیده‌اند. آنان تقلید بی‌فکرانه از غرب را فریبکاری، و نوزایش گذشته را کهنه‌پسندی دانستند. با اینهمه، نفوذ ایدئولوژیک نیرومند غرب بسیاری از روشنفکران ایرانی را که در جست‌وجوی اصالت بودند، به روی آوردن به بومی‌گرایی و اسلام‌گرایی واداشت.

روشنفکران ایران، مانند همتایان آسیایی خود، دیگر به زبان کنفوسیوس، بودا، یا پیامبر اسلام سخن نمی‌گویند. آنچه این بومیان ناراضی جهان سومی را به خویش می‌خواند «تقدیرباوری» یا «نیروانا» نیست، بلکه مقاومت و کوشندگی است. بنابراین نباید از دست‌یازیدن آنها به اندیشه‌های روسو، مارکس، هایدگر، سارتر، و مانند آنها درشگفت بود. به‌راستی روشنفکران ایرانی از چشم این متفکران غرب و عصر مدرن را می‌بینند و آن را سرزنش می‌کنند. آنان مواضع و جهت‌گیری خود را با فراخوان روسو به عدالت اجتماعی، تحلیل مارکس از مبارزه طبقاتی، انتقاد هایدگر از فن‌آوری، و بانگ سارتر برای روشنفکر متعهد بودن هماهنگ کرده‌اند. معمای فرهنگی - ایدئولوژیکی که روشنفکران ایرانی، و به طور کلی بیشتر روشنفکران جهان سوم، خود را با آن روبرو می‌بینند، زائیده جایگاه و نقش دشوار در میانجیگری دو فرهنگ است. از این رو، این معما را نمی‌توان و نباید چنانکه تا به حال، به موقعیت و منافع طبقاتی روشنفکران فروکاست. سپس، در این کتاب تلاش نمودم با بهره‌گیری از آرای میشل فوکو و ادوارد سعید نشان دهم که فهم روشنفکران نوین ایران از غرب بر پایه ذهنیت خود آنان به دست آمده است. برای آنان بررسی مستقل قوانین جامعه مدنی، دستاوردهای فن‌آوری، جوهر انسان‌باوری، آموزه سکولاریسم، و الگوی تجدید بسیار دشوار بوده است. این پدیده‌ها به علت بدیها، دشواریها، تردیدها، شکافها، ناسازگاریها، و بیگانگیهایی که وارد کردن یا تحمیل شدن آنها برای جامعه‌ای مانند ایران به بار آورده، همواره از منظری آمیخته به تعصب مورد انتقاد قرار گرفته است. ارزیابی ترازنامه روشنفکری در ایران نشان می‌دهد که در سده معاصر روشنفکران ایران، گذشته از باورهای مختلف ایدئولوژیک خود، کلیت تمدن غرب را به عنوان یک فرهنگ مرجع برای تعیین هویت و شناخت از خود پذیرفته‌اند. سنگینی وزنه غرب بسان فرهنگ مرجع بر روان روشنفکر ایرانی آنجا هویدا می‌گردد که مبانی نگرش، معیارهای ارزیابی و

قضاوت‌های ارزشی خود این روشنفکران را وارسیم: چه در هنگامه مشروطیت که مدنیت غرب ناقوس بیداری و تجدد را به صدا درآورد و چه آنگاه که چالش غرب در چهره «غربزدگی» و «بازگشت به خویش» زمینه شکل‌گیری نهضت فکری اسلامی را سبب گردید، روشنفکران ما جنگ فلسفی خود را بر ضد غرب با سلاحهایی که از همان دشمن به عاریت گرفته بودند انجام دادند. و دریغ آنگاه که می‌خواستیم اولین قدمهای جدی را برای دور شدن از تفکر اروپا محور غرب برداریم به دام بومی‌گرایی افتادیم. نتیجه آن شد که «واکنش بر ضد» و نه «کنش به خاطر» به صورت نشانه ثابت گفتمان هویت در میان روشنفکران ما درآمد. انتقاد از تسلیم و تقلید نه به اصالت و آزادی، بلکه بیشتر به عوامفریبی و تاریک‌اندیشی انجامید. از این رو تصویری که به دست آمد جز خیالی و روان‌پریشی آشفته، جهان‌بینی‌ای ذات باور و دوگانه‌انگار فرهنگی بود.

بومی‌گرایی، آنچنان که در دو گفتمان غربزدگی و بازگشت به خویش تجسم یافته، و به صورت برنامه فکری چیره در دوران پس از جنگ جهانی دوم درآمد، نشانه ویژه این جست‌وجوی تازه است. غربزدگی مسأله روشنفکران را وانمود، و بومی‌گرایی چاره آن را پیشنهاد کرد. اما هواداران هر دو گفتمان می‌بایست مسیر دشواری را میان عقل‌باوری و عرفان، سکولاریسم و مذهب، نخبه‌گرایی و پوپولیسم، و سرانجام پیشرفت و ارتجاع، پیمایند. بومی‌گرایی توانایی خود را برای گویا ساختن همه این عناصر نشان داد. هم بخش اسلامی و هم بخش غیرمذهبی روشنفکران ایران، به‌رغم زبانها و برنامه‌های سیاسی متفاوتشان، توانستند خود را دست‌کم با یکی از شعارهای مبهم بومی‌گرایی سازگار کنند. بومی‌گرایی برای همه روشنفکرانی که دلمشغول مسائلی اساسی مانند استقلال ملی، مبارزه ضد امپریالیستی و راه‌حلهای بومی بودند جاذبه داشت. بومی‌گرایی در همان حال برای روحانیان و روشنفکران مذهبی که به تأکید بر سرشت اسلامی مبارزه علیه رژیم بیگانه،

فاسد، و ضد اسلامی شاه‌گرایش داشتند، نیز پذیرفتنی بود. مختصر آنکه سرشت مبارزه‌جو و چالشگر بومی‌گرایی توانست انگیزه‌های پوپولیستی جهان‌سومی و باورهای نخبه‌باورانه تشیع را یکجا در خود بارور سازد.

برای فهم این معجزه که بومی‌گرایی چگونه توانست در قامت تنها نامزد ایدئولوژیک برای متحد ساختن بیشتر بخشهای جامعه فکری پدیدار شود، باید به محیط اجتماعی - سیاسی ایران از نیمه قرن نوزدهم میلادی به بعد نظر انداخت. این زمان آغاز دورانی بود که در آن چالش تمدن غربی آرمانهای بیداری و تجدّد را در ایران برانگیخت. هواداران اولیه غربگرایی که به زبونی و فروتری و رکود فکری جامعه ایران عقیده پیدا کرده بودند، از برپایی یک کشور مدرن و نیرومند و توسعه‌یافته، به یاری اندیشه‌هایی چون لیبرالیسم، سکولاریسم، ناسیونالیسم، یا سوسیالیسم دفاع می‌کردند. اما اینان پس از چند نسل تلاش سرخورده و کلبی‌منش شدند. بازگشت حکومت خودکامه پس از انقلاب مشروطه، کناره‌گیری اجباری رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ زیر فشار متفقین، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، و حکومت فرنگی‌مآبهای بومی در زمان محمدرضا شاه، چشم‌انداز بسیاری از روشنفکران را دگرگون ساخت. آنان در حالی که انگشت اتهام را به سوی رکود معنوی موجود غرب نشانه می‌گرفتند از هموطنان خود خواستند که به نام ایرانی (باید) به ادبیات، هنر، معماری، عرفان، و معنویت خود افتخار کنند و به هویت راستین و اصیل خویش روی آورند. در چنین حال و هوایی بود که فراخوان برای اصالت و کشف دوباره خویشتن گمشده، فراخوانهای پیشین برای قانون و آزادی را کنار زد. اینک رژیمن پهلوی چیرگی ایدئولوژیک نداشت به ظهور بومی‌گرایی به عنوان یک ضدگفتمان نیرومند کمک کرد. پیام توده‌گرای بومی‌گرایی، که همراه با آمیزه‌ای از سخن‌پردازی ضد غربی، ضد دیکتاتوری، ضد وابستگی، و جهان‌سومی بود، نسل پس از مرداد ۱۳۳۲ ایرانیانی را که هنوز دربند پیامدهای کودتا بودند، بسادگی دلباخته خویش ساخت.

به هر روی بر این، این واقعیت که در ایران «سکولاریسم» به عنوان یک جهان‌بینی از «سکولار سازی» به عنوان یک فرایند اجتماعی - اقتصادی بسیار عقب بود، به این نتیجه انجامید که بومی‌گرایی بتواند آزادانه و بسادگی گنجینه ارزشهای سنتی و مذهبی را به یاری بطلبد^۱. پیام بومی‌گرایی دل‌های بسیاری را ربود: در زمانه‌ای که بسیاری از مردم نمی‌توانستند عذاب مرحله عبور شتابمند به یک جامعه سرمایه‌داری و صنعتی (با ناایمنی و تنهاییهای اجتناب‌ناپذیر آن) را تاب بیاورند، خواستار سامان بخشیدن یک «وجدان جمعی» بود. سرانجام آنکه ویژگیهای مذهب شیعه، روحانیان، و روشنفکران مذهبی غیرروحانی ایران، محبوبیت بی‌رقیب بومی‌گرایی را، به عنوان یک الگوی تازه، آسان ساخت.

دوگفتمان غربزدگی و بازگشت به خویشتن توانستند، در زیر چتر بومی‌گرایی، ابزار نظری لازم برای یک جنبش فکری اسلامی را فراهم آورند. انقلاب ۱۳۵۷ این دوگفتمان را از پاسخ پرورده گروهی روشنفکر ناراضی به گفتمان فرا دست‌نخبگانی انقلابی مبدل نمود. داد و فریادهای شماری اندک از روشنفکران متقدم، اینک به سلاح تثوریک یک جنبش اجتماعی تبدیل شده بود. و آنگاه که سپیده دم انقلاب دمید سرامدان انقلابی برای بی‌اثر نمودن، سد کردن و طرد گفتمانهای دیگر از کلام و ادبیات بومی‌گرایی بهره جستند.

با اینهمه، بومی‌گرایی، به‌رغم موقعیت پیروزمندانه سیاسی خود، از نظر فکری رنجور است. بومی‌گرایی بر پایه فرضهای هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه سنتی تکیه کرده است و ازین رو نمی‌تواند برای مدت زیادی دوام آورد. حسرت برای گذشته، دل‌بستگی به هر چیز بومی، آرمان‌سازی از هویت، و مخالفت اخلاقی - رماتیک با تجدّد همه بر کاستی آن دلالت دارد.

۱. برای توضیح بیشتر درباره موضوع‌های سکولاریسم، و سکولاریزاسیون، نک:

بروجردی ۱۹۹۴.

بومی‌گرایی از همان خطای شرقشناسی اصلی رنج می‌برد چرا که «دیگری» را تیره و تار جلوه می‌دهد و ذات‌باورانه و بی‌پرده از آن انتقاد می‌کند، اما در همان حال از بررسی دقیق فرضهای محبوب ولی معیوب خویش تن می‌زند.^۲ شیفتگی بسیاری از روشنفکران ایرانی به اندیشه‌هایدگری زائیده اشتیاق به این تمامیت خواهی است. این روشنفکران می‌توانند بسادگی با رمانتسم خیال‌انگیز و ضد مدرنیسم جسورانه‌هایدگر همدلی یابند، زیرا خود را در آماج حمله‌های کمرشکن عصر مدرن می‌بینند.

امروزه غرب و تجدد، به جای عربان و اسلام، سپر بلای روشنفکران ایرانی شده‌اند. اما تاریخ به ما می‌آموزد که ایرانیان، گرچه با عربان دشمنی ورزیدند، دینی را که آنان آوردند پذیرفتند. آیا در مورد غرب و تجدد نیز چنین چیزی رخ خواهد داد؟ آیا ایرانیان می‌توانند در حالی که الگوی تجدد را می‌پذیرند همچنان غرب را محکوم کنند؟ این بار پاسخ این است که شاید چنین باشد. ایرانیان در طول تاریخ دو جنبه تمدن غرب را تجربه کرده‌اند: استعمار و امپریالیسم از سویی، و اندیشه مدرن، علم، و فن‌آوری آن از سوی دیگر. آنان از استعمار و امپریالیسم بحق انتقاد کرده‌اند، اما مخالفشان با تجدد بیشتر گزافه‌گویانه، ریاکارانه، و مهمتر از همه بی‌ثمر بوده است. در عصری که جهانی شدن سرمایه‌داری و تجدد به واقعیت پیوسته است، روشنفکران ایرانی نیازمند آنند که از پیله خودساخته خویش بدرآیند و بر کمبودهای نظری و رکود فکری خود چشم بگشایند و بدانند که نمی‌توان با

۲. ولتاین مقدم (۱۹۸۹، ۸۸) درباره این موضوع می‌نویسد: «در این گفت‌وگو بومی‌گرایانه جدید وابستگی فرهنگی، شرقشناسی، استعمار نو، و امپریالیسم شناختی، اصطلاحات فراگیری است برای هر مفهوم، عمل، یا نهادی که از «غرب» برخاسته باشد. آنچه برتری می‌یابد «اصالت» و آنچه بازجسته می‌شود «هویت» است. ثنادیان بومی‌گرایی این شیوه را در رد کردن مارکسیسم، فمینیسم، دموکراسی، سوسیالیسم، سکولاریسم - به عنوان چیزهایی بیگانه و از نظر فرهنگی نامناسب - آشکار می‌کنند. آنچه بومی و بنابراین خوب است چیست؟ «اسلام»»

کلیت بخشی یا فروگاهی غرب و عناصر و تجربه‌های چندجانبه‌اش، وجدان خود را بسادگی آرام ساخت^۳. با توجه به بی‌ثمری سد کردن راه اندیشه‌ها، بسیاری از روشنفکران ایرانی باید بدانند که دیگر نمی‌توان به جای دیگران در موزه گذشته در میان قهرمانان، شبه خدایان، و خاطرات گوناگون آن پرسه بزنند. به هر روی باید گفته فرانسیس بیکن در شکستن بت‌های ذهن و قبیله و بازار و غار را همواره به یاد آورند و با خویش این سخن سمیرامین را باز گویند که «تاریخ انباشته از لاشه جامعه‌هایی است که بموقع موفق نشدند».

بومی‌گرایی بارگناه متهم‌سازی «دیگری» را بر دوش دارد، و از لذت این گناه داروی آرامبخش زوداثر و دیرپائی برای خویش فراهم ساخته است. با این همه این نکته را نیز باید گفت که بومی‌گرایی، بسان اوج تلاش‌های آرمانی روشنفکران ایرانی در مرحله گذار خودآگاهی ملی در ایران، نقش مثبتی نیز بازی کرده است^۴. اینک زمان مخالفت جاهلانه و نیز پذیرش کورکورانه غرب به سر رسیده است. فهم کنونی روشنفکران ایرانی از غرب بسیار پیچیده‌تر از گذشته است. روزهای ستایش مریدانه غرب به سر آمده و حقانیت «دروغهای سفید متحرک» فانون نیز به پایان رسیده است. آثار روشنفکرانی چون عنایت، شایگان، و سروش نشان می‌دهد که فراخوانهای

۳. چنانکه ادوارد شیلز به روشنی گفته: «جامعه مدرن، جمعیتی تنها، و خیل آوارگانی که از آزادی فرار می‌کنند نیست. انجمنی بی‌روح، خودخواه، بی‌عشق، بی‌ایمان، و یکسره غیرشخصی نیست که جز منفعت یا اجبار نیروی یکپارچه‌کننده دیگری نداشته باشد. این جامعه با بی‌نهایت دل‌بستگی‌های شخصی، تعهدات اخلاقی در زمینه‌هایی مشخص، غرور حرفه‌ای و خلّاق، بلندپروازی فردی، همبستگی‌های دیرینه، و یک احساس شهروندی - که در بعضی کم، در بعضی زیاد، و در بیشتر افراد متوسط است - به هم پیوسته است» (شیلز، ۱۹۵۷، ۱۱۳).

۴. چنانکه سعید (۱۹۹۳، ۲۲۹) بدرستی گفته: «فرارتن از بومی‌گرایی به معنی رهاکردن ملیت نیست، بلکه به این معنی است که هویت محلی را نباید فراگیر تلقی کرد، و بنابراین نباید مشتاقانه خود را در حوزه خویش - با تشریفات و خیرات تعلق داشتن، خودپرستی ذاتی آن، و احساس امنیت محدودکننده آن - زندانی ساخت».

سطحی برای رد کردن و خوار شمردن غرب، یا ستایش غیرانتقادی از گذشته اسلامی و پیش از اسلام ایران مورد تردید جدی قرار گرفته است. روشنفکران ایران اینک بیش از هر زمان دیگر نیازمند آنند که حقایقت پیشینیان فکری و میراث اجتماعی خویش را از نو ارزیابی کنند. آنان همچنین باید حقایقت غرب را نیز دوباره مورد ارزشیابی قرار دهند. نباید چیزی را بدون بررسی دقیق بپذیرند. روشنفکران ایرانی این بخت را دارند که به گونه‌ای همزمان در دو جهان متفاوت زندگی کنند: جهان تاریخی و جهان [پسا] مدرن. تصویرپردازی ناتمام و پر از کاستی کنونی آنها از واقعیت می‌تواند خود امتیازی به حساب آید؛ به شرط آنکه دیدگاهی انعطاف‌پذیرتر را جایگزین تقسیم‌بندی استخوانی کنونی میان شرق و غرب سازند. آنها درحالی که در اثر فقر نظری گذشته ناتوان شده‌اند، هنوز می‌توانند با درآمیختن اندیشه‌های گوناگونی که گرداگردشان جاری است نیرومند شوند. هرچه باشد هنوز می‌توان آنچه را که میرچا الیاده (۱۹۰۷ - ۱۹۸۶) علاقه انسان باستانی به «کیهان» و علاقه انسان مدرن به «تاریخ» می‌نامد با هم پیوند داد. اما مسئله اساسی‌ای که اینک روشنفکران ایرانی با آن روبرویند این است که چگونه باید از تفکر دوگانه‌انگاری که آنان را به چاله «مدرنیسم» فریبکار یا به چاه «بومی‌گرایی» می‌اندازد فراتر رفت.

□

فهرستی از شخصیت‌های فکری و سیاسی ایران

این پیوست حاوی اطلاعاتی دربارهٔ شخصیت‌های فکری و سیاسی است که به طرق گوناگون در این کتاب از آنها نام برده شده است. داده‌هایی که در این پیوست عرضه می‌شود از منابع گوناگونی جمع‌آوری شده است (بایگانیهای تاریخ شفاهی، درگذشت‌نامه‌ها، زندگینامه‌ها، سالنامه‌های دانشگاهی، سالنامه‌ها، دایرة‌المعارفها، کتابها، مجله‌ها، مصاحبه‌های شخصی، مکاتبه با خانواده‌ها، و غیره) شیوه‌ای که این آگاهیها عرضه می‌شود به ترتیب زیر است: نام خانوادگی، نام، محل تولد، سال-تولد (و مرگ) مطابق تاریخ شمسی هجری، کشور محل تحصیل و رشته و مدرک (یا نوع) تحصیلی و سال گرفتن آن، و کار یا شغل. این آگاهیها با نام حقیقی افراد آمده و نام مستعارشان در پرانتز ذکر شده. علامت ستاره (*) نشانهٔ سال هجری قمری است.

آخوندزاده، میرزا فتحعلی، نوکا، آذربایجان، ۱۲۲۷-۱۲۹۹*، تحصیلات سنتی، نمایشنامه‌نویس، نویسنده، سرهنگ ارتش روسیه.
آرام، احمد، تهران ۱۲۸۱-۱۳۷۷، ایران، تحصیلات دانشگاهی (ناتمام) پزشکی، مترجم، معلم، کارمند دولت، معاون وزارت فرهنگ، ۱۳۳۱.

آریان پور، امیرحسین، تهران، ۱۳۰۳-۱۳۸۰، ایران، دانشگاه تهران، دکترای فلسفه و علوم تربیتی و ادبیات فارسی، ۱۳۳۹، دانشور، استاد دانشگاه تهران و دانشگاه تربیت معلم، مترجم.

آریان، سعید، مشهد، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، ایران، دانشگاه مشهد، لیسانس زبان و ادبیات انگلیسی، چریک فدایی.

آزنگ، بهمن، ۱۳۲۴-۱۳۵۰، بندر پهلوی، دانشگاه مشهد، لیسانس ادبیات انگلیسی، ۱۳۴۷، چریک فدایی.

آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۰۴-۱۳۸۴، ایران، حوزه علمیه قم، تحصیلات مذهبی، استاد هیات در دانشگاه مشهد، دانشور، شارح، مورخ.

آشوری، داریوش، تهران، ۱۳۱۷-، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس اقتصاد، ۱۳۴۳، فرهنگ‌نویس، دانشور، مترجم، ویراستار.

آل احمد، جلال، تهران، ۱۳۰۲-۱۳۴۸، ایران، دانشسرای تهران، فوق‌لیسانس ادبیات فارسی، ۱۳۲۵، نویسنده، کوشنده سیاسی، منتقد اجتماعی.

آموزگار، جمشید، ۱۳۰۲-، امریکا، دانشگاه کُرِنل، دکترای مهندسی راه و ساختمان، ۱۳۳۰، سیاستمدار، وزیر کشاورزی، وزیر کشور، دبیرکل حزب رستاخیز ۱۳۵۵-۱۳۵۶، نخست‌وزیر ۱۳۵۶-۱۳۵۷.

آیت، حسن، نجف‌آباد، ۱۳۱۷-۱۳۶۰، ایران، دانشگاه تهران، فوق‌لیسانس جامعه‌شناسی، ۱۳۴۰، دانشور، کوشنده سیاسی.

احمدزاده، طاهر، مشهد، ۱۳۰۰-، ایران، تحصیلات دبیرستان، خرده‌مالک، کوشنده سیاسی، نخستین استاندار خراسان پس از انقلاب.

احمدزاده، مستوره، مشهد، ۱۳۲۴-، ایران، دانشگاه مشهد، دکترای پزشکی ۱۳۵۲-۵۳، چریک فدایی، پزشک.

احمدزاده، مسعود، مشهد، ۱۳۲۵-۱۳۵۰، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس ریاضیات، ۱۳۴۸، چریک و تئوریسین فدایی.

اخوان‌فالت، مهدی، مشهد، ۱۳۰۷-۱۳۶۹، ایران، هنرستان مشهد رشته آهنگری، دبیر دبیرستان، کارمند رادیو و تلویزیون ملی ایران، استاد دانشگاه، شاعر، دانشور.

ارانی، تقی، تبریز، ۱۲۸۱-۱۳۱۸، آلمان، دانشگاه برلین، دکترای شیمی، ۱۳۰۶،
استاد دانشگاه، دانشور، تئورسین مارکسیست، آموزگار معنوی بنیانگذاران
حزب توده.

اسلامی ندوشن، محمدعلی، ندوشن (یزد)، ۱۳۰۴ - ، فرانسه، دانشگاه
پاریس، دکترای حقوق بین‌الملل، ۱۳۳۳، دانشور، نویسنده، مترجم، استاد
دانشگاه تهران (۴۸-۱۳۵۸).

اشرف، احمد، تهران، ۱۳۱۳ - ، امریکا، مدرسه جدید برای تحقیقات
اجتماعی، دکترای جامعه‌شناسی، ۱۳۵۰، دانشور، استاد دانشگاه.
اشرف، حمید، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۵، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس (ناتمام)،
مهندسی مکانیک، چریک فدایی.

اعتمادزاده (به‌آذین)، محمود، رشت، ۱۲۹۳ - ، فرانسه، مهندسی، ۱۳۱۷،
مترجم، داستان‌نویس، از رهبران حزب توده.

افشار نادری، نادر، خراسان، ۱۳۰۵-۱۳۵۸، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای علوم
اجتماعی، ۱۳۴۳، استاد علوم اجتماعی در دانشگاه تهران، کارشناس عشایر
ایران.

افغانی (اسدآبادی)، سید جمال‌الدین، اسدآباد، ۱۲۵۴-۱۳۱۴*، عراق، تحصیلات
مذهبی، نویسنده، کوشنده سیاسی پان‌اسلامیست.

الهی قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی، قمشه، ۱۲۸۰-۱۳۵۲، ایران، تحصیلات مذهبی،
استاد هیات در دانشگاه تهران، شاعر، شارح.

امیرکبیر، میرزا تقی‌خان، فراهان، ۱۲۲۲-۱۲۶۸*، ایران، تحصیلات سنتی،
سیاستمدار (صدراعظم).

امینی، علی، تهران، ۱۲۸۴-۱۳۷۱، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای حقوق،
۱۳۱۱، سیاستمدار، نماینده مجلس ۲۶-۱۳۲۸؛ وزیر اقتصاد، دارایی و
دادگستری، ۲۹-۱۳۳۴؛ سفیر ایران در آمریکا، ۳۴-۱۳۳۷؛ نخست‌وزیر
۴۰-۱۳۴۱.

امینی، یدالله (مفتون)، شاهین دژ (تبریز) ۱۳۰۶ - ، ایران، دانشگاه تهران،
لیسانس حقوق قضایی، شاعر و قاضی دادگستری.

انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم، شیراز، ۱۳۰۰-۱۳۷۲، سویس، دانشگاه ژنو،
لیسانس؟، علوم سیاسی، ۱۳۲۴، دانشور ادبی، نویسنده، پژوهشگر فرهنگ
عامه.

بازرگان، مهدی، تهران، ۱۲۸۶-۱۳۷۳، فرانسه، مدرسه مرکزی هنرها و صنایع،
لیسانس مهندسی مکانیک، ۱۳۱۴، نویسنده، استاد دانشگاه، سیاستمدار
(بنیانگذار و رهبر جمعیت نهضت آزادی ایران (۴۰-۱۳۷۳)؛ اولین
نخست‌وزیر جمهوری اسلامی ایران).

باهری، محمد، شیراز، ۱۲۹۸- ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای حقوق،
۱۳۳۳، استاد حقوق در دانشگاه تهران (۳۶-۱۳۵۷)، سیاستمدار (وزیر
دادگستری، ۴۱-۱۳۴۲، ۱۳۵۷؛ معاون وزارت دربار، ۴۳-۱۳۵۶؛ دبیر
کل حزب رستاخیز، ۱۳۵۶).

باهنر، آیت‌الله محمدجواد، کرمان، ۱۳۱۲-۱۳۶۰، ایران، دانشگاه تهران، دکترای
الهیات، ۱۳۴۶، کلامشناس، سیاستمدار (سومین نخست‌وزیر جمهوری
اسلامی ایران، ۱۳۶۰).

براهنی، رضا، تبریز، ۱۳۱۴- ، ترکیه، دانشگاه استانبول، دکترای ادبیات
انگلیسی، ۱۳۳۹، نویسنده، منتقد ادبی، شاعر، استاد دانشگاه تبریز و
دانشگاه تهران.

برقعی، آیت‌الله سید علی‌اکبر، قم، ۱۲۷۹-۱۳۶۷، ایران، تحصیلات مذهبی،
۱۳۰؟، کلامشناس، کوشنده سیاسی.

بروجردی، آیت‌الله حسین، بروجرد، ۱۲۵۴-۱۳۴۰، ایران و عراق، تحصیلات
مذهبی، ۱۲؟؟، کلامشناس برجسته، مرجع تقلید شیعیان (۲۵-۱۳۴۰).

بقائی کرمانی، مظفر، کرمان، ۱۲۹۰-۱۳۶۶، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای
فلسفه، ۱۳۱۴، استاد دانشگاه، سیاستمدار (یکی از بنیانگذاران جبهه ملی
ایران و حزب زحمتکشان ملت ایران)؛ نماینده مجلس، ۱۵ تا ۱۷.

بنی‌صدر، ابوالحسن، همدان، ۱۳۱۲- ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای اقتصاد،
۱۳۴؟، دانشور، سیاستمدار (وزیر خارجه)؛ رئیس‌جمهور ۵۸-۱۳۶۰).

بهار، محمدتقی، مشهد، ۱۲۶۴-۱۳۳۰، ایران، تحصیلات سنتی، ۱۲۸؟، شاعر،

دانشور، روزنامه‌نگار، استاد دانشگاه، سیاستمدار (نماینده مجلس)؛ وزیر فرهنگ، ۲۴-۱۳۲۵).

بهار، مهدی، مشهد، ۱۲۹۹ - ، فرانسه، دکترای پزشکی، ؟۱۳۳، پزشک، نویسنده.

بهار، مهرداد، تهران، ۱۳۰۸-۱۳۷۳، انگلستان و ایران، دانشگاه تهران، دکترای زبان فارسی، ۱۳۴۴، دانشور، استاد زبانهای ایرانی پیش از اسلام در دانشگاه تهران.

بهرتگی، صمد، تبریز، ۱۳۱۸-۱۳۴۷، ایران، دانشگاه تبریز، لیسانس زبان انگلیسی، ۱۳۴۱، معلم، منتقد اجتماعی، پژوهشگر فرهنگ عامه، نویسنده، مترجم. بهروز، ذبیح، نیشابور، ۱۲۶۹-۱۳۵۰، مصر، انگلستان (دانشگاه کمبریج)، ادبیات عربی و ریاضیات، ؟۱۳۰، دانشور، نویسنده، رئیس کتابخانه باشگاه افسران. بهشتی، آیت‌الله سیدمحمد، اصفهان، ۱۳۰۷-۱۳۶۰، ایران، دانشگاه تهران، دکترای الهیات، ۱۳۳۸، کلامشناس، کوشنده سیاسی (رئیس قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران).

بهنام، جمشید، استانبول، ۱۳۰۹ - فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای اقتصاد، ۱۳۳۷، دانشور، استاد جمعیت‌شناسی در دانشگاه تهران (۳۸-۱۳۵۳)، رئیس دانشگاه فارابی (۵۴-۱۳۵۸)، عضو ارشد یونسکو.

بیانی، خانابابا، همدان، ۱۲۸۸-۱۳؟؟، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای تاریخ، ۱۳۱۶، استاد دانشگاه، مورخ، معاون و رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سناتور.

بیانی، مهدی، همدان، ۱۲۸۵-۱۳۴۶، ایران، دانشگاه تهران، دکترای ادبیات فارسی، ۱۳۲۴، استاد دانشگاه، کتابدار (بنیانگذار و مدیر کتابخانه ملی ایران)؛ مدیر کتابخانه سلطنتی، ۳۵-۱۳۴۷)، کارشناس نسخه‌های خطی فارسی.

بیضایی، بهرام، تهران، ۱۳۱۷ - ، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس ادبیات (ناتمام)، ۱۳۴۴، نمایشنامه‌نویس، فیلمنامه‌نویس، فیلمساز.

باکدامن، ناصر، تهران، ۱۳۱۱ - ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای اقتصاد،

۱۳۴۶، استاد اقتصاد در دانشگاه تهران (۴۶-۱۳۶۰) و دانشگاه پاریس هفتم، دانشور، کوشنده سیاسی (بنیانگذار سازمان ملی دانشگاهیان ایران، ۱۳۵۷).

پاکنژاد، شکرالله، دزفول، ۱۳۲۰-۱۳۶۰، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس علوم سیاسی، ۱۳۴۶، کوشنده سیاسی، (عضو برجسته گروه فلسطین و عضو شورای مرکزی جبهه دمکراتیک ملی ایران).

پروین گنابادی، محمد، گناباد، ۱۲۸۲-۱۳۵۷، ایران، تحصیلات سنتی، ۱۳۰؟، دانشور، مترجم، استاد ادبیات در دانشگاه تهران، نماینده مجلس.

پرهام، باقر، رودبار، ۱۳۱۳-، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای جامعه‌شناسی، ۱۳۵۴، مترجم، دانشور، کوشنده اجتماعی (عضو بنیانگذار کانون نویسندگان ایران).

پورجوادی، نصرالله، تهران، ۱۳۲۱-، ایران، دانشگاه تهران، دکترای فلسفه، ۱۳۵۷، دانشور، فیلسوف، سردبیر مجله نشر دانش، عضو فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران.

پورداد، ابراهیم، رشت، ۱۲۶۴-۱۳۴۷، لبنان، فرانسه، آلمان، هند، حقوق و تاریخ و زبان ایران پیش از اسلام، ۱۳۱۸، استاد حقوق، تمدن و زبانهای ایران باستان در دانشگاه تهران (۱۸-۱۳۴۲)، شاعر، دانشور.

پویان، امیرپرویز، مشهد، ۱۳۲۴-۱۳۵۰، ایران، دانشگاه ملی، لیسانس ادبیات، ۱۳۴؟، چریک و تئوریسین فدایی.

پهلبد، مهرداد، ۱۲۹۶-، ایران، لیسانس مهندسی، دانشگاه تهران، ۱۳۲؟، موسیقیدان، وزیر فرهنگ و هنر (۴۳-۱۳۵۷).

پهلوی، رضا، سوادکوه، ۱۲۵۶-۱۳۲۳، بدون تحصیلات رسمی، شاه ایران (۱۳۰۴-۱۳۲۰).

پهلوی، فرح، تهران، ۱۳۱۷-، فرانسه، مدرسه معماری، لیسانس (ناتمام)، مهندسی راه و ساختمان، ملکه ایران.

پهلوی، محمدرضا، ۱۲۹۸-۱۳۵۹، سویس و ایران، دانشکده‌های نظامی، ۱۳۱۵، شاه ایران (۲۰-۱۳۵۷).

پیشداد، امیر، تهران، ۱۳۰۹ - ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای پزشکی،
۱۳۴۰، استاد پزشکی در دانشگاه پاریس، کوشنده سیاسی (عضو رهبری
سازمان جوانان حزب زحمتکشان ایران، عضو بنیانگذار جامعه
سوسیالیستهای ایرانی در اروپا).

پیمان، حبیب‌الله، شیراز، ۱۳۱۴ - ، دانشگاه تهران، دکترای دندانپزشکی،
۱۳۳۸، دانشور، کوشنده سیاسی (بنیانگذار جنبش مسلمانان مبارز)،
دندانپزشک.

تختی، غلامرضا، تهران، ۱۳۰۹ - ۱۳۴۶، ایران، تحصیلات دبیرستان؟، ورزشکار
(قهرمان کشتی).

تقوایی، ناصر، آبادان، ۱۳۲۰ - ، فیلمساز، نویسنده داستان کوتاه.
تقی‌زاده، سیدحسین، تبریز، ۱۲۵۷ - ۱۳۴۸، ایران، تحصیلات سنتی، فیزیک،
پزشکی، ۱۲۷؟، دانشور، سیاستمدار (سفیر، نماینده مجلس، وزیر، سناتور،
عضو شورای عالی فرهنگ).

تنکابنی، فریدون، تنکابن، ۱۳۱۶ - ، ایران، ادبیات فارسی، رمان‌نویس، معلم.
توفیق، فیروز، تبریز، ۱۳۱۳ - ، سویس، دانشگاه ژنو، دکترای علوم اجتماعی
و اقتصادی، ۱۳۴۳، کوشنده سیاسی، دانشور، رئیس مرکز آمار ایران،
وزیر مسکن و شهرسازی.

توکلی، حمید، سبزوار، ۱۳۲۵ - ۱۳۵۰، ایران، دانشگاه مشهد، لیسانس تاریخ،
۱۳۵؟، چریک فدایی.

جزنی، بیژن، تهران، ۱۳۱۶ - ۱۳۵۴، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس فلسفه و علوم
تربیتی، ۱۳۴۵، تئورسین و انقلابی مارکسیست.

جلیلی، سید ابوالحسن، تهران، ۱۳۰۵ - ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای
فلسفه، ۱۳۳۴، استاد فلسفه در دانشگاه تهران، وابسته فرهنگی ایران در
فرانسه.

جهانبگلو، امیرحسین، تهران، ۱۳۰۲ - ۱۳۷۰، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای
اقتصاد، ۱۳۲۸، دانشور، استاد اقتصاد در دانشگاه تهران.

چمران، مصطفی، تهران، ۱۳۱۱ - ۱۳۶۰، امریکا، دانشگاه کالیفرنیا در برکلی،

دکترای مهندسی برق، ۱۳۴۱، کوشنده سیاسی، عضو سازمان امل در لبنان، وزیر دفاع (۵۸-۱۳۶۰).

چوبک، صادق، بوشهر، ۱۲۹۵-۱۳۷۷، ایران، دیلم دبیرستان، ۱۳۱۶، نویسنده رمان و داستان کوتاه.

حانری یزدی، آیت‌الله عبدالکریم، اردکان، ۱۲۳۸-۱۳۱۵، ایران و عراق، تحصیلات مذهبی، ۱۲۹۹، کلامشناس برجسته، رهبر مذهبی (بنیانگذار حوزه علمی قم در سال ۱۳۰۱).

حانری یزدی، مهدی، قم، ۱۳۰۲ - ۱۳۷۸، ایران، تحصیلات مذهبی، ۱۳۳۵، کانادا، دانشگاه تورنتو، دکترای فلسفه، ۱۳۵۸، دانشور، کلامشناس، استاد فلسفه در دانشگاه تهران (۳۴-۱۳۶۶).

حاج سیدجوادی، علی‌اصغر، قزوین، ۱۳۰۳ - ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای اقتصاد، ۱۳۳۲، نویسنده، روزنامه‌نگار، کوشنده سیاسی نیروی سوم.

حبیبی، حسن، تهران، ۱۳۱۶ - ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای جامعه‌شناسی، ۱۳۴۹، دانشور، سیاستمدار (نماینده مجلس، وزیر آموزش و پرورش، وزیر دادگستری، معاون اول رئیس‌جمهور، نماینده ایران در شورای اجرایی یونسکو).

حجازی، فخرالدین، سبزوار، ۱۳۰۷ - ، ایران، لیسانس ادبیات فارسی، دانشور، ناشر، سیاستمدار (نماینده مجلس شورای اسلامی).

حجازی، محمد، تهران؟، ۱۲۷۹-۱۳۵۲، فرانسه، ادبیات و فلسفه، نویسنده، سیاستمدار.

حجتی کرمانی، حجت‌الاسلام محمدجواد، کرمان، ۱۳۱۰ - ، ایران، تحصیلات مذهبی، ۱۳۳۹، کلامشناس، سیاستمدار (عضو مجلس خبرگان، امام جمعه در کرمان، نماینده مجلس).

حدّاد عادل، غلامعلی، تهران، ۱۳۲۴ - ، ایران، دانشگاه تهران، دکترای فلسفه، ۱۳۵۴، استاد دانشگاه، دانشور، کارمند دولت، نماینده و رئیس مجلس.

حکمت، علی‌اصغر، شیراز، ۱۲۷۲-۱۳۶۰، فرانسه، دانشگاه پاریس، لیسانس ادبیات،

۱۳۱۱، دانشور، استاد تاریخ مذاهب و ادبیات ایران در دانشگاه تهران، رئیس دانشگاه تهران (۱۴-۱۳۱۷)، سیاستمدار (وزیر فرهنگ، کشور، بهداری، دادگستری، خارجه).

حکیم، آیت‌الله محسن، نجف، ۱۲۶۷-۱۳۴۹، ایران و عراق، تحصیلات مذهبی، کلامشناس.

حکیمی، ابوالفضل، مشهد، ۱۳۱۹، مهندسی، دانشور، کوشنده سیاسی (عضو برجسته نهضت آزادی).

خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی، مشهد، ۱۳۱۸-، ایران، حوزه علمی مشهد، تحصیلات مذهبی، ۱۳۴۷، کلامشناس، رئیس‌جمهور (۶۰-۱۳۶۸) و رهبر جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸- تاکنون).

خانابابا تهرانی، مهدی، تهران، ۱۳۱۳-، آلمان، دانشگاه گوته، فوق‌لیسانس حقوق، ۱۳۵۰، کوشنده سیاسی (عضو برجسته کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا، سرپرست بخش فارسی رادیو پکن)، روزنامه‌نگار، مترجم. خدیو جم، حسین، مشهد، ۱۳۰۶-۱۳۶۵، ایران، تحصیلات سنتی، پژوهشگر ادبی، نویسنده، مترجم.

خرمشاهی، بهاء‌الدین، قزوین، ۱۳۲۴-، ایران، دانشگاه تهران، فوق‌لیسانس، علم کتابداری، ۱۳۵۲، دانشور، مترجم.

خمینی، آیت‌الله روح‌الله، خمین، ۱۲۸۱-۱۳۶۸، ایران، حوزه علمی قم، تحصیلات مذهبی، ۱۳۰۵، کلامشناس برجسته، کوشنده سیاسی، رهبر انقلاب اسلامی، و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران.

خونی، آیت‌الله ابوالقاسم، آذربایجان، ۱۲۸۰-۱۳۷۱، عراق، تحصیلات مذهبی، کلامشناس برجسته.

خونی، اسماعیل، مشهد، ۱۳۱۷-، انگلستان، دانشگاه لندن، دکترای فلسفه، ۱۳۴۵، شاعر، مدرس فلسفه.

خواججه‌نوری، عباسقلی، ۱۲۹۴-۱۳۷۲، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای آمار، ۱۳۳۵، استاد آمار در دانشگاه، بنیانگذار مؤسسه آموزش آمار.

دانش پژوه، محمدتقی، آمل، ۱۲۹۰-۱۳۷۵، ایران، تحصیلات سنتی، دانشور، نسخه‌شناس، کتابشناس، استاد دانشگاه تهران.

دانشور، سیمین، شیراز، ۱۳۰۰ - ، ایران، دانشگاه تهران، دکترای ادبیات فارسی، ۱۳۲۸، رمان‌نویس، مترجم، استاد دانشگاه تهران.

داور، علی‌اکبر، تهران، ۱۲۶۴-۱۳۱۵، سویس، دانشگاه ژنو، لیسانس حقوق، ۱۲۹۹، روزنامه‌نگار، سیاستمدار (نماینده مجلس)؛ وزیر فواید عامه؛ وزیر عدلیه ۱۳۰۶-۱۳۱۳؛ وزیر دارایی، ۱۱-۱۳۱۶.

داوری اردکانی، رضا، اردکان، ۱۳۱۲ - ، ایران، دانشگاه تهران، دکترای فلسفه، ۱۳۴۵، دانشور، ویراستار، استاد فلسفه در دانشگاه تهران ۱۳۴۶ - تاکنون.

درخشش، محمد، تهران، ۱۲۹۴-۱۳۸۴، ایران، دانشسرای عالی تهران، لیسانس جغرافیا، ۱۳۱۹، معلم (بنیانگذار جامعه معلمان ایران)، سیاستمدار (نماینده مجلس)؛ وزیر فرهنگ، ۴۰-۱۳۴۱)، سردبیر مجله مهرگان.

درویشیان، علی‌اشرف، کرمانشاه، ۱۳۲۰ - ، ایران، فوق لیسانس روانشناسی تربیتی، دانشگاه تهران و دبیر دبیرستان، رمان‌نویس.

دریابندری، نجف، آبادان، ۱۳۰۸ - ، ایران، دبیرستان رازی آبادان، دیپلم دبیرستان، ۱۳۲۶، مترجم، نویسنده، منتقد ادبی.

دشتی، علی، کربلا، ۱۲۷۳-۱۳۶۰، عراق، تحصیلات سنتی، ۱۲۹۷، دانشور، روزنامه‌نگار (بنیانگذار روزنامه شفق سرخ، ۱۳۰۱-۱۳۱۴)، سیاستمدار (نماینده مجلس، سفیر در مصر، ۲۷-۱۳۳۰؛ سفیر در لبنان، ۱۳۴۲؛ سناتور ۳۲-۱۳۵۷).

دوستدار، آرامش، تهران، ۱۳۱۰ - آلمان، دانشگاه بن، دکترای فلسفه، ۱۳۵۰، استاد فلسفه در دانشگاه تهران، دانشور.

دولت‌آبادی، محمود، دولت‌آباد (سبزوار)، ۱۳۱۹ - ، ایران، خودآموخته، رمان‌نویس.

دهخدا، علی‌اکبر، تهران، ۱۲۵۸-۱۳۳۴، ایران، مدرسه علوم سیاسی، لیسانس علوم سیاسی، ۱۲۸۹، دانشور، شاعر، منتقد اجتماعی، نماینده مجلس، رئیس

- مدرسه علوم سیاسی (۱۳۰۳-۱۳۲۰)، ریشه شناس [در زبان شناسی - م]،
دانشنامه نویس.
- دهقانی، اشرف، تبریز، ۱۳۲۸ - ، ایران، تحصیلات دبیرستان، ۱۳۴۶،
چریک فدایی.
- دهقانی، بهروز، تبریز، ۱۳۱۷-۱۳۵۰، ایران، فارغ التحصیل دانشسرای تربیت معلم،
۱۳۳۶، معلم، چریک فدایی.
- ذکاء، سیروس، تبریز، ۱۳۰۵ - ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای حقوق،
۱۳۳۳، نویسنده.
- رادی، اکبر، رشت، ۱۳۱۸ - ، ایران، نماینده نویس.
- راسخ، شاپور، تهران، ۱۳۰۳ - ، سویس، دانشگاه ژنو، دکترای جامعه شناسی،
۱۳۳۷، استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران (۳۷-۱۳۵۶)، دانشور،
کارشناس و معاون سازمان برنامه و بودجه، مشاور یونسکو.
- راشد، حسینعلی، تربت حیدریه، ۱۲۸۴-۱۳۵۹، ایران و عراق، تحصیلات مذهبی،
۱۳۱۳، واعظ، نماینده مجلس.
- رجوی، کاظم، مشهد؟، ۱۳۱۴-۱۳۶۹، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای حقوق،
۱۳۴۳، استاد دانشگاه، حقوقدان، کوشنده سیاسی.
- رجوی، مسعود، طبس، ۱۳۲۷ - ، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس حقوق
سیاسی، ۱۳۴۹ یا ۱۳۵۰، رهبر سازمان مجاهدین خلق.
- رحیمی، مصطفی، نائین، ۱۳۰۵ - ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای حقوق،
۱۳۳۳؟، نویسنده، مترجم، وکیل دادگستری.
- رزم آرا، علی، تهران، ۱۲۸۰-۱۳۲۹، فرانسه، دانشکده نظامی سن سیر، ۱۳۰۸،
ژنرال، سیاستمدار (نخست وزیر تیر تا اسفند ۱۳۲۹).
- رضازاده شفق، صادق، تبریز، ۱۲۷۴-۱۳۵۰، آلمان، دانشگاه برلین، دکترای فلسفه،
۱۳۰۷، استاد دانشگاه، دانشور، سیاستمدار (نماینده مجلس، سناتور).
- رهنما، مجید، تهران، ۱۳۰۳ - ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای حقوق و
اقتصاد؟، ۱۳۲۷، استاد دانشگاه تهران، دانشور، سیاستمدار (سفیر در

- سویس، ۴۴-۱۳۴۵؛ وزیر علوم و آموزش عالی، ۴۶-۱۳۵۰؛ معاون نخست‌وزیر، ۵۱-۱۳۵۶).
- رؤیایی، یدالله، دامغان، ۱۳۱۵ - ، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس حقوق، ۱۳۴۴؟، شاعر، کارمند دولت (وزارت دارایی، تلویزیون ملی ایران).
- سعادی، غلامحسین، تبریز، ۱۳۱۴-۱۳۶۴، ایران، دانشگاه تهران، دکترای روانپزشکی، ۱۳۳۹، روانپزشک، نویسنده داستان کوتاه، نمایشنامه‌نویس، کوشنده سیاسی.
- سپانلو، محمدعلی، تهران، ۱۳۱۹ - ، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس حقوق، ۱۳۴۴؟، شاعر، نویسنده.
- سپهبندی، عیسی، همدان، ۱۲۹۶-۱۳۵۷، فرانسه، دانشگاه روتان، دکترای ادبیات فرانسه، ۱۳۲۵، دانشور، استاد زبان و ادبیات فرانسه در دانشگاه تهران.
- سپهری، سهراب، کاشان، ۱۳۰۷-۱۳۵۹، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس نقاشی، ۱۳۳۲، شاعر، نقاش.
- سجادی، سیدجعفر، اصفهان، ۱۳۰۳ - ایران، دانشگاه تهران، دکترای هیات، ۱۳۳۹، دانشور، مترجم، استاد ادبیات و الهیات در دانشگاه تهران (۴۱-۱۳۵۸).
- سحابی، عزت‌الله، تهران، ۱۳۰۹ - ، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس مهندسی برق، ۱۳۳۱، مهندس، کوشنده سیاسی (نماینده مجلس)، وزیر در حکومت موقت)، سردبیر مجله ایران فردا.
- سحابی، یدالله، تهران، ۱۲۸۵-۱۳۸۱، فرانسه، دانشگاه لیل، دکترای زمین‌شناسی، ۱۳۱۵، استاد دانشگاه تهران (۱۳۱۵-۱۳۴۴؟)، کوشنده سیاسی (عضو برجسته نهضت آزادی، وزیر برنامه‌های انقلابی در حکومت موقت).
- سروش، عبدالکریم، تهران، ۱۳۲۴ - ، انگلستان، دانشگاه لندن، دکترای فلسفه علوم، ۱۳۵۷، دانشور، استاد دانشگاه، مترجم، تئورسین.
- سعادت‌ی، کاظم، ۱۳۱۹-۱۳۵۰، ایران، چریک فدایی.
- سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر، سیرجان، ۱۳۱۰-۱۳۷۳، ایران، دانشسرای عالی تهران، لیسانس؟، ۱۳۳۴؟، دانشور، شاعر، رمان‌نویس، ادیب.

سلطانپور، سعید، سزوار، ۱۳۱۹-۱۳۶۰، ایران، تحصیلات دبیرستانی، ۱۳۴۴، شاعر، نمایشنامه‌نویس، کوشنده سیاسی، معلم.

سورکی، عباس، شاهرود، ۱۳۱۵-۱۳۵۴، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس علوم سیاسی، ۱۳۴۴، چریک فدایی.

سیاسی، علی‌اکبر، یزد، ۱۲۷۴-۱۳۶۹، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای ادبیات، ۱۳۱۰، دانشور، استاد دانشگاه، رئیس دانشگاه تهران، ۲۱-۱۳۳۳، سیاستمدار (وزیر فرهنگ، ۲۲-۱۳۲۱، ۲۷-۱۳۲۶)، وزیر خارجه، ۱۳۲۸)، عضو پیوسته فرهنگستان ایران، عضو شورای عالی فرهنگ.

شادمان، سید فخرالدین، تهران، ۱۲۸۶-۱۳۴۶، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای حقوق، ۱۳۱۴، انگلستان، مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی، دکترای تاریخ، ۱۳۱۸، استاد تاریخ در دانشگاه تهران (۲۹-۱۳۴۶)، دانشور، کارمند دولت، سیاستمدار (وزیر کشاورزی، اقتصاد، دادگستری).

شاکری، خسرو، تهران، ۱۳۱۷- ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای تاریخ، ۱۳۵۹، کوشنده سیاسی (عضو برجسته کنفدراسیون دانشجویان ایرانی)، دانشور، استاد دانشگاه، ناشر اسناد تاریخی.

شاملو، احمد، تهران، ۱۳۰۴-۱۳۷۹، ایران، پنجم دبیرستان، ۱۳۲۲، شاعر، دانشور، مترجم، منتقد ادبی.

شانه‌چی، محمد، مشهد، ۱۳۰۱ - ایران، تحصیلات دبیرستانی، بازرگان، کوشنده سیاسی (عضو نهضت آزادی، دستیار اصلی آیت‌الله طالقانی، ۵۷-۱۳۵۸).

شایگان، داریوش، تهران، ۱۳۱۳- ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای فلسفه، ۱۳۴۷، دانشور، استاد هندشناسی و فلسفه تطبیقی در دانشگاه تهران (۴۷-۱۳۵۹)، رئیس مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها (۵۶-۱۳۵۸).

شجریان، محمدرضا (سیاوش)، مشهد، ۱۳۰۸- ، ایران، آوازخوان، موسیقی‌دان، معلم موسیقی.

شریعت سنگلجی، آیت‌الله میرزا رضاقلی، سنگلج (تهران)، ۱۲۶۹-۱۳۲۲، ایران، تحصیلات مذهبی، کلامشناس اصلاح طلب.

شریعتمداری، آیت‌الله محمدکاظم، تبریز، ۱۲۸۲-۱۳۶۵، ایران، تحصیلات مذهبی، کلامشناس برجسته.

شریعتی، علی، مزینان، ۱۳۱۲-۱۳۵۶، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای پارساشناسی، ۱۳۴۲.

شریعتی، محمدتقی، مزینان، ۱۲۸۶-۱۳۶۶، ایران، حوزه علمی مشهد، تحصیلات مذهبی، ۱۳۰۹، دانشور، شارح، معلم و مدیر مدرسه، کوشنده سیاسی.

شعاعیان، مصطفی، تهران، ۱۳۱۵-۱۳۵۴، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس مهندسی، ۱۳۴۹، مهندس جوش فلزات، معلم، متفکر و کوشنده سیاسی.

شبیعی کدکنی، محمدرضا، کدکن (تربت حیدریه)، ۱۳۱۸- ، ایران، دانشگاه تهران، دکترای ادبیات فارسی، ۱۳۴۸، شاعر، دانشور، استاد ادبیات فارسی در دانشگاه تهران.

شهای، محمود، تربت حیدریه، ۱۲۸۲-۱۳۶۵، ایران، تحصیلات سنتی، دانشور، استاد فقه در دانشگاه تهران.

شهید ثالث، سهراب، تهران، ۱۳۲۲-۱۳۷۷، فرانسه، انستیتوی مطالعات عالی سینمایی، لیسانس، ۱۳۴۷، کارگردان فیلم.

شهیدی، سیدجعفر، بروجرد، ۱۲۹۷- ، ایران، دانشگاه تهران، دکترای زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۴۰، دانشور، مترجم، استاد ادبیات فارسی در دانشگاه تهران.

شیبانی، عباس، تهران، ۱۳۰۹- ، ایران، دکترای پزشکی، سیاستمدار (عضو برجسته نهضت آزادی، عضو مجلس خبرگان، نماینده مجلس، وزیر کشاورزی)، رئیس دانشگاه تهران.

صدر، آیت‌الله [امام] موسی، قم، ۱۳۰۷-۱۳۵۷؟، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس علوم سیاسی، ۱۳۳۹، عراق، حوزه علمی نجف، تحصیلات مذهبی، ۱۳۳۸، کلامشناس، کوشنده سیاسی (رهبر جنبش امل در لبنان).

صدیق، عیسی، تهران، ۱۲۷۳-۱۳۵۷، امریکا، دانشگاه کلمبیا، دکترای فلسفه، ۱۳۱۰، دانشور، استاد و رئیس دانشگاه تهران، سیاستمدار (سناتور ۲۸-۱۳۳۸، ۶ بار وزیر فرهنگ).

صدیقی، غلامحسین، تهران، ۱۲۸۴-۱۳۷۰، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای جامعه‌شناسی، ۱۳۱۶، دانشور، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه تهران (۱۳۵۲-۱۷)، سیاستمدار (وزیر پست و تلگراف ۳۰-۱۳۳۱، وزیر کشور ۳۱-۱۳۳۲، عضو برجستهٔ جبههٔ ملی).

صفا، ذبیح‌الله، شه‌میرزاد (سمنان)، ۱۲۹۰-، ایران، دانشگاه تهران، دکترای ادبیات فارسی، ۱۳۲۱، دانشور، استاد ادبیات فارسی در دانشگاه تهران (۲۱-۱۳۴۸).

صفّاری آشتیانی، محمد، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۵۱، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس حقوق، ۱۳۳۹، چریک فدایی.

صفایی فراهانی، علی‌اکبر، گیلان، ۱۳۱۸-۱۳۴۹، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس؟ مهندسی، ۱۳۴؟، چریک فدایی.

صناعی، محمود، اراک، ۱۲۹۷-۱۳۶۴، دانشگاه لندن، دکترای روانشناسی، ۱۳۲؟، استاد دانشگاه، مترجم، وابستهٔ فرهنگی.

طالقانی، آیت‌الله محمود، طالقان، ۱۲۸۹-۱۳۵۸، عراق، حوزهٔ علمیهٔ نجف، تحصیلات مذهبی، ۱۳۱؟، کلامشناس برجسته، مفسر، کوشندهٔ سیاسی (از بنیانگذاران نهضت آزادی، عضو مجلس خبرگان).

طباطبایی، علامه محمدحسین، تبریز، ۱۲۸۱-۱۳۶۰، عراق، حوزهٔ علمیهٔ نجف، تحصیلات مذهبی، ۱۳۱۴، کلامشناس برجسته، فیلسوف، مفسر.

طبری، احسان، ساری، ۱۲۹۵-۱۳۶۸، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس حقوق، ۱۳؟؟، دانشور، از رهبران و تئوریسین حزب توده.

عابدزاده، حاج علی‌اصغر، مشهد، ۱۲۹۰-۱۳۶۵، ایران، حوزهٔ علمیهٔ مشهد، تحصیلات مذهبی، بازرگان، کوشندهٔ مذهبی، نیکوکار.

عراقی، حاج مهدی، تهران، ۱۳۰۹-۱۳۵۸، ایران، تحصیلات دبستانی؟، دلال بازار تهران، عضو فدائیان اسلام و هیئتهای مؤتلفه اسلامی، عضو شورای مرکزی بنیاد مستضعفان و حزب جمهوری اسلامی.

عزیزی، محسن، ۱۲۸۲-۱۳۷۲، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای ادبیات، ۱۳۱۷، استاد دانشگاه تهران.

عصار، سیدمحمد کاظم، نجف، ۱۲۶۴-۱۳۵۳، ایران و عراق، تحصیلات مذهبی ؟ ۱۳۰۵، کلامناس، فقیه، استاد فلسفه اسلامی در دانشگاه تهران.

عصار، نصیر، ۱۳۰۵ - ، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس حقوق، ۱۳۲۴، سیاستمدار (معاون نخست وزیر و رئیس سازمان اوقاف، ۴۴-۱۳۵۱؛ دبیرکل پیمان مرکزی سنتو، ۵۰-۱۳۵۴؛ معاون وزیر خارجه در امور سیاسی، ۵۴-۱۳۵۷).

علوی، بزرگ، تهران ۱۲۸۲-۱۳۷۵، آلمان، دانشگاه مونیخ، لیسانس آموزش، ۱۹۲۸ م، نویسنده، عضو بنیانگذار حزب توده، استاد زبان و ادبیات در دانشگاه هومبولت ۱۳۳۲-۱۳۵۷.

علوی، رضا، اهواز، ۱۳۱۴ - آمریکا، دانشگاه هاروارد، لیسانس تاریخ، ۱۳۳۶؛ انگلستان، دانشگاه آکسفورد، لیسانس، زبانهای کلاسیک هند، ۱۳۴۲، دانشور، راین فرهنگی ایران در هند، مشاور وزیران علوم و فرهنگ. علی بابایی، احمد، ۱۳۰۳-۱۳۷۵، ایران، تحصیلات دبیرستان، بازرگان، کوشنده سیاسی (عضو بنیانگذار نهضت آزادی ایران)، نیکوکار.

عنایت، حمید، تهران، ۱۳۱۱-۱۳۶۱، انگلستان، دانشگاه لندن، دکترای علوم سیاسی، ۱۳۴۱، دانشور، مترجم، استاد علوم سیاسی در دانشگاه تهران (۴۵-۱۳۵۸)، مدرّس تاریخ جدید خاورمیانه در دانشگاه آکسفورد (۵۹-۱۳۶۱).

غنی، قاسم، سبزوار، ۱۲۷۲-۱۳۳۱، لبنان، دانشگاه امریکایی بیروت، دکترای پزشکی، ۱۲۹۸، دانشور، مترجم، سیاستمدار (سفير در ترکیه و مصر) وزیر بهداری و فرهنگ؛ نماینده مجلس).

فرّخ، محمود، مشهد، ۱۲۷۴-۱۳۶۰، ایران، تحصیلات سنتی، ۱۳۰۵، شاعر، دانشور، ویراستار متن، کارمند دولت.

فرّخی یزدی، محمد، یزد، ۱۲۶۷-۱۳۱۸، ایران، تحصیلات سنتی، ۱۲۹۹، نویسنده، شاعر، نماینده مجلس.

فردید، احمد، یزد، ۱۲۹۱-۱۳۷۳، فرانسه و آلمان، فلسفه، دانشور، استاد فلسفه در دانشسرای عالی و دانشگاه تهران.

فروزانفر، بدیع الزمان، بشرویه (طبس)، ۱۲۸۳-۱۳۴۹، مشهد و تهران، تحصیلات سنتی، ۱۳۰۴، استاد تاریخ ادبیات فارسی و تصوف اسلامی در دانشگاه تهران، شاعر، سناتور (۲۸-۱۳۳۱)، عضو شورای عالی معارف (فرهنگ) از سال ۱۳-۱۳۳۲، رئیس دانشکده معقول و منقول (الهیات و معارف اسلامی) دانشگاه تهران (۳۱-۱۳۴۶)، رئیس کتابخانه سلطنتی.

فروغی (ذکاء الملک)، محمدعلی، تهران، ۱۲۵۴-۱۳۲۱، ایران، دارالفنون، ادبیات و فلسفه، ۱۲۸۹، دانشور، سیاستمدار (نماینده مجلس؛ وزیر دربار، رئیس دیوان عالی کشور، ۳ بار نخست‌وزیر)، ادیب.

فروهوشی، بهرام، تهران، ۱۳۰۴-۱۳۷۱، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکتر، ۱۳۴۱، استاد زبانهای باستانی و سرپرست مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران. فلسفی، نصرالله، تهران، ۱۲۸۰-۱۳۶۰، ایران، دارالفنون، دیپلم دبیرستان، ۱۲۹۸، استاد تاریخ در دانشگاه تهران (۱۵-۱۳۴۰)، نویسنده، مترجم، کارمند دولت (رایزن فرهنگی ایران در ایتالیا و اسپانیا، ۳۵-۱۳۴۰).

قزوینی، علامه محمد، تهران، ۱۲۵۶-۱۳۲۸، ایران، تحصیلات سنتی، دانشور، ادیب.

قطب‌زاده، صادق، اصفهان، ۱۳۱۵-۱۳۶۱، امریکا، لیسانس (ناتمام)، کوشنده سیاسی، سازمانده دانشجویان ایرانی در امریکا و اروپا، عضو شورای انقلاب اسلامی، رئیس رادیو و تلویزیون ملی ایران، وزیر خارجه (۵۸-۱۳۵۹). کاردان، علیمحمد، یزد، ۱۳۰۶-، سوئیس، دانشگاه ژنو، دکترای فلسفه آموزش، ۱۳۳۶، استاد دانشگاه، دانشور.

کاشانی، آیت‌الله سید ابوالقاسم، تهران، ۱۲۶۱-۱۳۴۰، عراق، حوزه علمیه نجف، تحصیلات مذهبی، ۱۲۹۹، رهبر مذهبی و سیاسی، نماینده مجلس و رئیس دوره هفدهم مجلس.

کاظم‌زاده ایران‌شهر، حسین، تبریز، ۱۲۶۲-۱۳۴۵، بلژیک، دانشگاه لوون، لیسانس علوم سیاسی و اجتماعی، ۱۲۹۰، دانشور ادبی، مبارز سیاسی.

کاظمیه، اسلام، مشهد، ۱۳۱۱-۱۳۷۶، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس ادبیات فارسی، ۳۵-۱۳۳۶، داستان‌نویس، معلم، روزنامه‌نگار، کوشنده سیاسی.

- کرمانی، میرزا آقاخان، ماشیز (نزدیک شهر کرمان)، ۱۲۷۰-۱۳۱۴* ایران،
تحصیلات سنتی، ۱۲۵؟، متفکر سیاسی و انقلابی.
- کسروی، احمد، تبریز، ۱۲۶۹-۱۳۲۴، ایران، تحصیلات مذهبی، تاریخ‌نویس،
روزنامه‌نگار، متفکر سیاسی و اجتماعی، حقوق‌دان.
- کشاورز، امیرهوشنگ، تهران، ۱۳۱۱- ، ایران، دانشگاه تهران، فوق‌لیسانس
مردم‌شناسی، ۱۳۴۸، کارشناس مسائل کشاورزی و عشایر ایران.
- کفانی، آیت‌الله احمد، مشهد، ۱۲۶۱-۱۳۵۰، ایران، تحصیلات مذهبی، ۱۲۹؟،
کلام‌شناس.
- کیا، صادق، تهران، ۱۲۹۹-۱۳۸۰، ایران، دانشگاه تهران، دکترای ادبیات فارسی،
۱۳۲۰، استاد دانشگاه، معاون وزیر.
- کیمیایی، مسعود، تهران، ۱۳۲۲- ، ایران، کارگردان فیلم، فیلم‌نامه‌نویس.
- گلپایگانی، آیت‌الله محمدرضا، گلپایگان، ۱۲۷۷-۱۳۷۲، ایران، تحصیلات مذهبی،
۱۲۹۸، کلام‌شناس برجسته.
- گلرخ، خسرو، رشت، ۱۳۲۲-۱۳۵۲، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس ادبیات،
۱۳۴؟، شاعر، منتقد هنری، کوشنده سیاسی.
- گلشیری، هوشنگ، اصفهان، ۱۳۱۶-۱۳۷۹، ایران، دانشگاه اصفهان، لیسانس
ادبیات فارسی، ۱۳۴۱، رمان‌نویس، منتقد ادبی.
- لاریجانی، محمدجواد، نجف، ۱۳۳۰- ، آمریکا، دانشگاه کالیفرنیا در برکلی،
دکترای ریاضیات، ۱۳۵؟، سیاستمدار (نماینده مجلس، معاون وزارت
خارجه، مشاور امنیت ملی رئیس‌جمهور رفسنجانی).
- متین‌دفتری، احمد، تهران، ۱۲۷۵-۱۳۵۰، سویس، دانشگاه لوزان، دکترای علوم
سیاسی، ۱۳۰۹، استاد دانشگاه، سیاستمدار (سناتور، نخست‌وزیر).
- مجتهد شبستری، حجت‌الاسلام محمد، تبریز، ۱۳۱۵- ، ایران، حوزه علمیه قم،
تحصیلات مذهبی، ۱۳۳؟، دانشور، استاد الهیات در دانشگاه تهران، عضو
فرهنگستان علوم.
- مجیدی، عبدالمجید، تهران، ۱۳۰۷- ، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای حقوق،
۱۳۳۱، سیاستمدار (وزیر کار، ۴۷-۱۳۵۱)، وزیر مشاور و رئیس سازمان

- برنامه و بودجه، ۱۳۵۶-۵۱؛ رئیس بنیاد ملکه فرح، ۱۳۵۷-۵۶).
- محفوظی، علیرضا، رودسر، ۱۳۳۵ - ، ایران، مؤسسه پارس، لیسانس (ناتمام)،
فیزیک و ریاضیات، ۱۳۵؟، چریک فدایی.
- محقق، مهدی، مشهد، ۱۳۰۸ - ، ایران، دانشگاه تهران، دکترای الهیات و
ادبیات فارسی، ۱۳۳۸، دانشور، استاد دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.
مرعشی نجفی، آیت‌الله شهاب‌الدین، ۱۲۷۳-۱۳۶۹، عراق، حوزه علمیة نجف،
تحصیلات مذهبی، کلامشناس برجسته.
- مسکوب، شاهرخ، بابل، ۱۳۰۴-۱۳۸۴، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس حقوق،
۱۳۲۸، دانشور، مترجم.
- مشکوة، سیدمحمد، بیرجند، ۱۲۸۰-۱۳۵۹، ایران، تحصیلات مذهبی، ۱۳۰؟،
کلامشناس، کتابشناس، استاد فقه اسلامی در دانشگاه تهران.
- مصلح، جواد، شیراز، ۱۲۹۷-۱۳۷۷، ایران، تحصیلات سنتی، الهیات و ادبیات،
۱۳؟؟، کلامشناس، استاد فلسفه در دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی، فریمان، ۱۲۹۸-۱۳۵۸، ایران، حوزه علمیة قم، تحصیلات
مذهبی، الهیات، ۱۳۳۱، کلامشناس برجسته، دانشور، استاد فلسفه اسلامی
در دانشگاه تهران (۳۳-۱۳۵۵)، کوشنده سیاسی (بنیانگذار جمعیت
روحانیت مبارز، عضو شورای انقلاب اسلامی).
- معین، محمد، رشت، ۱۲۹۷-۱۳۵۰، ایران، دانشگاه تهران، دکترای زبان و ادبیات
فارسی، ۱۳۲۱، دانشور، استاد ادبیات فارسی در دانشگاه تهران، مؤلف
فرهنگ فارسی.
- مفتح، آیت‌الله محمد، همدان، ۱۳۰۷-۱۳۵۸، ایران، دانشگاه تهران، دکترای
الهیات، ۱۳؟؟، کلامشناس، کوشنده سیاسی، استاد دانشگاه و اولین رئیس
دانشکده الهیات بعد از انقلاب.
- مقدم، محمد، تهران، ۱۲۸۷-۱۳۷۵، امریکا، دانشگاه پرینستون، دکترای
زبان‌شناسی، ۱۳۱۷، دانشور، استاد زبانهای باستانی در دانشگاه تهران
(۱۸-۱۳۴۷).
- مکارم شیرازی، ناصر، شیراز، ۱۳۰۵ - ، ایران (حوزه علمیة مشهد و قم) و عراق

- (حوزه علمی نجف)، تحصیلات مذهبی، ۱۳۳۰، کلامشناس، کوشنده سیاسی (عضو مجلس خبرگان)، نویسنده مذهبی.
- ملک، حسین، اراک، ۱۳۰۰-۱۳۸۳، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای جامعه‌شناسی روستایی، ۱۳۳۹، نویسنده، کوشنده و تئورسین سیاسی.
- ملکی، خلیل، تبریز، ۱۲۸۰-۱۳۴۸، آلمان، دانشگاه برلین و دانشسرای عالی تهران، لیسانس شیمی، ۱۳۰۰؟، دانشور، متفکر و کوشنده برجسته سیاسی (از بنیانگذاران حزب زحمتکشان ملت ایران)، معلم.
- منتظری، آیت‌الله حسینعلی، نجف آباد، اصفهان، ۱۳۰۰-، ایران، حوزه علمی اصفهان، تحصیلات مذهبی، ۱۳۳۱، کلامشناس برجسته، کوشنده سیاسی (عضو شورای انقلاب اسلامی، رئیس مجلس خبرگان).
- منشی‌زاده، داود، تهران، ۱۲۹۳-۱۳۶۸، آلمان، دانشگاه برلین، دکترای ادبیات و فلسفه، ۱۳۲۲، استاد دانشگاه‌های مونیخ و اوپسالا، کوشنده سیاسی (مؤسس حزب سوسیالیست ملی کارگران [سومکا]).
- منصور، حسنعلی، تهران، ۱۳۰۲-۱۳۴۳، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس علوم سیاسی، ۱۳۲۴، سیاستمدار (وزیر بازرگانی، وزیر کار، نخست‌وزیر، ۱۳۴۳-۴۲).
- مهدوی دامغانی، احمد، مشهد، ۱۳۰۵-، ایران، دانشگاه تهران، دکترای ادبیات، ۱۳۴۲، استاد دانشگاه تهران و دانشگاه هاروارد، دانشور، کارمند دولت.
- مهدوی، یحیی، تهران، ۱۲۸۷-۱۳۷۹، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای فلسفه، ۱۳۱۲، استاد فلسفه در دانشگاه تهران (۲۰-۱۳۵۲).
- مهرجویی، داریوش، تهران، ۱۳۱۹-، آمریکا، دانشگاه کالیفرنیا در لس آنجلس، لیسانس فلسفه، ۱۳۴۵؟، کارگردان فیلم، مترجم، فیلمنامه‌نویس.
- میرزاده (م. آزر)، نعمت، مشهد، ۱۳۱۷-، ایران، آموزشگاه پست و تلگراف، ۱۳۳؟، شاعر، نویسنده، کوشنده سیاسی، کارمند اداره پست و تلگراف و تلفن مشهد.

میلانی، آیت‌الله محمد حاج سید هادی، نجف، ۱۲۷۲-۱۳۵۴، عراق، تحصیلات مذهبی، ؟، ۱۳۰، کلامشناس.

مینوی، مجتبی، سامرا (عراق)، ۱۲۸۲-۱۳۵۵، ایران و انگلستان، ۱۳۱۹، استاد دانشگاه، مصحح، محقق، کارمند دولت (وابسته فرهنگی).

مؤمنی، حمید، ۱۳۲۳-۱۳۵۴، ایران، لیسانس اقتصاد، ۱۳۵۱، چریک فدایی. نائینی، آیت‌الله محمدحسین، نائین، ؟، ۱۲۲-۱۳۱۵، ایران، تحصیلات مذهبی، ؟، ؟، کلامشناس برجسته.

نابدل، علیرضا، تبریز، ۱۳۲۳-۱۳۵۰، ایران، دانشگاه تهران، لیسانس حقوق، ؟، ؟، چریک فدایی.

ناقل خانلری، پرویز، تهران، ۱۲۹۲-۱۳۶۹، ایران، دانشگاه تهران، دکترای ادبیات فارسی، ۱۳۲۲، دانشور، شاعر، استاد ادبیات فارسی در دانشگاه تهران، سیاستمدار (سناتور)، وزیر آموزش و پرورش).

نادرپور، نادر، تهران، ۱۳۰۸-۱۳۷۸، فرانسه، دانشگاه پاریس، لیسانس زبان و ادبیات فرانسه، ۱۳۳۱، شاعر، منتقد اجتماعی و ادبی، کارمند (اداره کل هنرهای زیبا، سازمان رادیو و تلویزیون ملی ایران).

ناطق، هما، رضائیه، ۱۳۱۴-، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای تاریخ، ۱۳۴۶، استاد تاریخ در دانشگاه تهران و دانشگاه پاریس، دانشور، کوشنده سیاسی.

نراقی، احسان، کاشان، ۱۳۰۵-، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای جامعه‌شناسی، ۱۳۰۵، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه تهران، مدیر مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی (۳۷-۱۳۵۷)، دانشور، مشاور دبیر کل یونسکو.

نصر، سید حسین، تهران، ۱۳۱۲-، امریکا، دانشگاه هاروارد، دکترای فلسفه، ۱۳۲۷، استاد فلسفه در دانشگاه‌های تهران، تمپل، و جورج واشنگتن، رئیس دانشگاه صنعتی آریامهر، ۵۱-۱۳۵۴؛ رئیس فرهنگستان فلسفه ایران، ۵۲-۱۳۵۷.

نصر، سید ولی‌الله، کاشان، ۱۲۵۵-۱۳۲۴، ایران، مدرسه عالی طب و دوسازی و قباله‌گی، دکترای پزشکی، ؟، ۱۲۸، پزشک، دانشور، رئیس مدرسه عالی

- طب، رئیس دانشسرا، استاد دانشگاه، سیاستمدار (وزیر فرهنگ).
 نصیریان، علی، تهران، ۱۳۱۳ - ، ایران، معلم و هنرپیشه سینما، کارگردان
 تئاتر، نماینده نویسنده.
- نفیسی، سعید، تهران، ۱۲۷۴-۱۳۴۵، سوئیس و فرانسه، استاد دانشگاه تهران،
 دانشور، مترجم، ادیب.
- نواب صفوی، سید مجتبی، تهران، ۱۳۰۳-۱۳۳۴، عراق، حوزه علمیة نجف،
 تحصیلات مذهبی، ۱۳۲۲؟؟، بنیانگذار سازمان فداییان اسلام.
- نوری، شیخ فضل الله، لاشک (مازندران) ۱۲۵۷-۱۳۲۷*، عراق، حوزه علمیة
 نجف. تحصیلات مذهبی، ۱۳۰۳* (قمری)، کلامشناس برجسته، کوشنده
 سیاسی.
- هدایت، صادق، تهران، ۱۲۸۱-۱۳۳۰، ایران، مدرسه سن لوئی، دیپلم دبیرستان،
 ۱۳۰۴، رمان نویس، داستان نویس، منتقد ادبی، پژوهشگر فرهنگ عامه.
- هزارخانی، منوچهر، تهران، ۱۳۱۳ - ، فرانسه، دکترای آسیب شناسی، ۱۳۴۴،
 پزشک، نویسنده، مترجم، کوشنده سیاسی.
- هژیر، عبدالحسین، تهران، ۱۲۸۱-۱۳۲۸، ایران، مدرسه علوم سیاسی، لیسانس
 علوم سیاسی، ۱۳۰۲، سیاستمدار (وزیر، نخست وزیر).
- همایون، داریوش، تهران، ۱۳۰۷ - ، روزنامه نگار، مدیر روزنامه آیندگان
 (۱۳۵۶-۵۴)، سیاستمدار (قائم مقام حزب رستاخیز، ۵۵-۱۳۵۶؛ وزیر
 اطلاعات و جهانگردی، ۵۶-۱۳۵۷، سخنگوی دولت، ۱۳۵۶).
- همایی، جلال الدین، اصفهان، ۱۲۷۸-۱۳۵۹، ایران، تحصیلات سنتی، ۱۳؟؟،
 دانشور، شاعر، کلامشناس.
- هومن، محمود، تهران، ۱۲۷۸-۱۳۵۹، فرانسه، دانشگاه پاریس، دکترای فلسفه،
 ۱۳۲۳، استاد فلسفه، مترجم.
- هویدا، امیرعباس، تهران، ۱۲۹۸-۱۳۵۸، بلژیک، دانشگاه بروکسل، لیسانس علوم
 سیاسی، ۱۳۲۱، سیاستمدار (کارمند وزارت امور خارجه، کارمند سازمان
 ملل متحد، نخست وزیر، ۴۳-۱۳۵۶).
- یزدی، ابراهیم، قزوین، ۱۳۱۰ - ، ایران، دانشگاه تهران، دکترای داروسازی،

۱۳۳۹، استاد دانشگاه، پژوهشگر سرطان، سیاستمدار (معاون نخست‌وزیر در امور انقلاب (۱۳۵۷)، وزیر خارجه در حکومت موقت (۱۳۵۸)، نماینده مجلس، ۵۹-۱۳۶۳، رهبر نهضت آزادی ایران.

یلفانی، محسن، یلفان (همدان)، ۱۳۲۲-، ایران، لیسانس، نمایشنامه‌نویس.
یوشیج، نیما، یوش، ۱۲۷۴-۱۳۳۸، ایران، تحصیلات دبیرستان (سن لویی)، شاعر.

فهرست منابع

منابع فارسی

- آریان پور، امیرحسین. ۱۳۴۴، زمينهٔ جامعه‌شناسی، اقتباس از تألیف آگ برن و نیمکف، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- آشوری، داریوش. ۱۳۴۵، «هشیاری تاریخی، نگرشی در غرب‌زدگی و مبانی نظری آن»، بررسی کتاب، بهمن، ۲-۳۳.
- _____، ۱۳۵۱، ایرانشناسی چیست؟ و چند مقالهٔ دیگر، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه.
- _____، ۱۳۶۸، مصاحبه با نویسنده، ۷ خرداد، نیویورک.
- _____، ۱۳۷۳، «دو یادداشت»، نگاه نو، شماره ۲۲، (مهر - آبان)، ۱۵۰ - ۱۵۹.
- آل احمد، جلال. ۱۳۴۴، غرب‌زدگی، تهران، انتشارات رواق.
- _____، ۱۳۴۵، «گفتگو با یک فرنگی از فرنگ برگشته و در جستجوی زبان بلوچی برآمده»، جهان نو، شماره ۱، (خرداد)، ۸۳ - ۹۵.
- _____، ۱۳۵۷، درخیمیت و خیانت روشنفکران، ۲ جلد، تهران، انتشارات خوارزمی.
- آل احمد، شمس. ۱۳۶۹، از چشم برادر، قم، انتشارات کتاب سعدی.
- احمدزاده، مسعود. ۱۳۵۳، مبارزهٔ مسلحانه، هم استراتژی هم تاکتیک، چاپ چهارم، سازمان جبههٔ ملی خارج از کشور.

- اخوان ثالث، مهدی. ۱۳۶۹، زمستان، چاپ دهم، تهران، انتشارات مروارید.
- ادیب سلطانی، میرشمس‌الدین. ۱۳۵۹، رسالهٔ وین، تهران، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۵۶، آزادی مجسمه (دربارهٔ ایالات متحدهٔ امریکا)، تهران، انتشارات توس.
- اشرف، احمد. ۱۳۵۹، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، دورهٔ قاجاریه، تهران، انتشارات زمینه.
- اعتمادزاده [به‌آذین]، محمود. ۱۳۴۹، مهمان این آقایان، تهران، انتشارات نیل.
- افتخارزاده، سید حسن. (گردآورنده). ۱۳۵۶، فهرست مقالات و کتب فلسفی در سال ۲۵۳۵ [۱۳۵۵]، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ ایران.
- افشار، ایرج. ۱۳۵۶. «مینوی و مستشرقین»، سخن ۲۵، شماره ۹ (اسفند)، ۹۰۴ - ۹۰۹.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. ۱۳۵۱، «علت وجودی استشراق و مستشرق»، نگین ۸، شماره ۸۵، ۵ - ۸.
- انصاری، محمدعلی. ۱۳۵۱، دفاع از اسلام و روحانیت: پاسخ به دکتر علی شریعتی سخنگوی حسینیهٔ ارشاد، قم، مهر استوار.
- باربور، این. ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- باهری، محمد. ۱۳۶۲، «خاطرات محمد باهری»، مصاحبه با شیرین سمیعی، دسامبر ۱۹۸۳ و فوریه ۱۹۸۴، کان، فرانسه، مجموعهٔ تاریخ شفاهی ایران، بنیاد مطالعات ایران، بتسدا، مریلند.
- _____ ۱۳۶۹، مصاحبه با نویسنده، ۱۵ ژوئن ۱۹۹۵، ویرجینیا.
- _____ بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، ۱۳۴۱، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- براهنی، رضا. ۱۳۶۳، تاریخ مذکر، فرهنگ حاکم و فرهنگ محکوم، تهران، نشر اول.
- بنو عزیزی، علی. ۱۳۶۲. «آلونک نشینان خیابان پروفیسور براون»، الفبا، (پاریس)، دورهٔ دوم، شمارهٔ ۳، ۵۳ - ۶۵.

- بهرنگی، صمد. ۱۳۴۸، کندوکاو در مسایل تربیتی ایران، تهران، شبگیر.
- _____ ۱۳۵۷، مجموعه مقاله‌ها، چاپ دوم، تهران، انتشارات دنیا و انتشارات روزبهان.
- پهنام، جمشید. ۱۳۴۸، «غرب، کدام غرب؟» فرهنگ و زندگی، شماره ۱ (دی)، ۲۷-۳۳.
- پاکدامن، ناصر. ۱۳۶۳، «خاطرات ناصر پاکدامن»، مصاحبه با ضیاء صدقی، ۲۶ مه ۱۹۸۴، پاریس، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.
- _____ ۱۳۷۳، مصاحبه با نویسنده، ۷ ژوئن ۱۹۹۴، پاریس.
- _____ ۱۳۷۴، «ده شب شعر: بررسی و ارزیابی یک تجربه»، کنکاش، شماره ۱۲، ۱۲۵-۱۷۰.
- پرهام، باقر. ۱۳۴۷، «پای صحبت فیلسوف: گزارشی از فلسفه دانشگاهی»، جهان نو، سال ۲۳، شماره‌های ۱۲-۱۰ (زمستان)، ۴-۱۱.
- _____ ۱۳۶۷، «نگاهی به نظریات نائینی در باب حکومت و بنیاد مشروعیت قدرت سیاسی». چشم انداز، شماره ۵ (پاییز)، ۴۸-۷۷.
- _____ ۱۳۶۸، تجارب گذشته کانون نویسندگان ایران و ضرورت‌های کنونی، پاریس، باقر پرهام.
- پژوم، جعفر. ۱۳۷۰، یادنامه استاد محمدتقی شریعتی، قم، انتشارات خرم.
- پوپر، کارل. ۱۳۵۰، فقر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات خوارزمی.
- _____ ۱۳۷۰، منطق اکتشاف علمی، ترجمه سید حسین کمالی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ و هروبرت مارکوزه. ۱۳۵۸؟، انقلاب یا اصلاح، ترجمه هوشنگ وزیری، تهران، انتشارات خوارزمی.
- پویان، امیرپرویز. ۱۳۵۲، ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقاء، بیروت، سازمان جبهه ملی خارج از کشور.
- تنکابنی، فریدون. ۱۳۵۶، ده داستان و نوشته‌های دیگر از فریدون تنکابنی به ضمیمه مقالاتی درباره سانسور در ایران و لیست کتابهای مضره، چاپ دوم، برکلی،

- کالیفرنیا، سازمان دانشجویان ایرانی در آمریکا.
تکمیل همایون، ناصر. ۱۳۷۰، «نقش فرهنگی غلامحسین صدیقی»، فرهنگ، کتاب
نهم (تابستان)، ۳ - ۳۹.
- جلیلی، ابوالحسن. ۱۳۴۸، «شرقشناسی و جهان امروز»، علوم اجتماعی، دوره اول،
شماره ۲ (زمستان)، ۵۲ - ۵۶.
- حاج بوشهری، محمدتقی. ۱۳۶۸، «از "کشف اسرار" تا "اسرار هزار ساله"»،
چشم‌انداز، شماره ۶ (تابستان)، ۱۴ - ۲۶.
- حاج سید جوادی، علی‌اصغر. ۱۳۶۲، «خاطرات علی‌اصغر حاج سید جوادی»،
مصاحبه با ضیاء صدقی، ۱ مارس ۱۹۸۴، پاریس، مجموعه تاریخ شفاهی
ایران، دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.
- حکمی‌زاده، علی‌اکبر. ۱۳۶۹، «گزیده‌هایی از اسرار هزار ساله»، چشم‌انداز، شماره ۸
(زمستان)، ۶۵ - ۷۹.
- خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۶۵، گزارش از سابقه تاریخی و اوضاع کنونی حوزه علمیه
مشهد، مشهد، کنگره جهانی حضرت رضا.
- خانابا تهران، مهدی. ۱۳۶۸، نگاهی از درون به جنبش چپ ایران، گفتگو با مهدی
خانابا تهران، ۲ جلد، با ویراستاری حمید شوکت. ساربروکن، آلمان،
بازتاب.
- خدایار محبی، منوچهر. ۱۳۴۶، «فخرالدین شادمان: زندگی و آثار او»، وحید، شماره
۴، ۸۷۵ - ۸۷۳.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۶۱، پوزیتیوسم منطقی، تهران، مرکز انتشارات علمی و
فرهنگی.
- خروشاهی، سید هادی. ۱۳۷۵، فدائیان اسلام: تاریخ، عملکرد، اندیشه، تهران،
انتشارات اطلاعات.
- خمینی، روح‌الله. ۱۳۵۰، حکومت اسلامی، چاپ سوم، محل چاپ و ناشر نامعلوم.
دانشگاه تهران. ۱۳۴۲. مجموعه مقالات تحقیقی خاورشناسی اهداء به آقای پروفوسور
هانری ماسه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ ۱۳۵۶، جشن نامه هانری گُرن، با ویراستاری سید حسین نصر، تهران،

- دانشگاه مک گیل، دانشگاه تهران و انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
 دانشگاه مشهد. ۱۳۵۱، راهنمای دانشگاه مشهد، سال تحصیلی ۱۳۴۹ - ۱۳۵۰، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۵۴ الف، فلسفه مدنی فارابی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، تجدید چاپ شده تحت عنوان فارابی (تهران، طرح نو، ۱۳۷۴).
- _____ ۱۳۵۴ ب، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- _____ ۱۳۵۹، فلسفه چیست؟ تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها. چاپ دوم توسط پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (۱۳۷۴).
- _____ ۱۳۶۱، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم. تهران، انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبائی.
- _____ ۱۳۶۳ الف، «لوازم و نتایج انکار غرب»، کیهان فرهنگی، سال ۱، شماره ۳ (خرداد)، ۱۸ - ۱۹. تجدید چاپ شده در رضا داوری اردکانی، فلسفه در بحران (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ۷۳ - ۷۸.
- _____ ۱۳۶۳ ب، شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما (وضع کنونی تفکر در ایران)، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
- _____ ۱۳۶۴، «ملاحظات چند پیرامون جامعه باز و دشمنانش»، کیهان فرهنگی، سال ۲، شماره ۱۰ (دی)، ۲۳ - ۲۶.
- _____ ۱۳۶۵، «علم و آزادی آری، التقاط نه»، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۱ (فروردین)، ۱۴ - ۱۲، تجدید چاپ شده در رضا داوری اردکانی فلسفه در بحران (امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ۳۴۳ - ۳۵۳.
- _____ ۱۳۶۹، «میعادگاه تکنیک کجاست؟»، کار و توسعه، سال اول، شماره ۱ (مهر)، ۳۴ - ۳۷.
- _____ ۱۳۷۰ الف، مکاتبه با نویسنده، ۲۸ خرداد.
- _____ ۱۳۷۰ ب، «سنت، مدرنیته و پُست مدرنیسم»، کیهان هوائی، ۲۵ دی، شماره ۹۶۵، ۱۲.

درخشش، محمد. ۱۳۶۸، مصاحبه با نویسنده، ۲۰ بهمن، بتسدا، مریلند.
دوستدار، آرامش. ۱۳۵۹، ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر، تهران، انتشارات آگاه.

_____ ۱۳۷۰، درخشش‌های تیره، روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن، گُلن، آلمان، اندیشه آزاد.

راسخ، شاپور. ۱۳۵۱، «ارتباط تحقیقات ایران‌شناسی با نیازهای جامعه کنونی»، سخن، سال ۲۲، شماره ۲، ۱۱۴ - ۱۲۶.

رجوی، مسعود. ۱۳۵۸، تبیین جهان (قواعد و مفهوم تکامل)، ۳ جلد، تهران، انتشارات سازمان مجاهدین خلق ایران.

_____ ۱۳۶۳، «خطرات مسعود رجوی»، مصاحبه با ضیاء صدقی، ۲۹ مه ۱۹۸۴، پاریس، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.

رحیمی، مصطفی. ۱۳۴۷، «ملت و روشنفکران»، جهان نو، سال ۲۳، شماره‌های ۷ - ۹، ۲۹ - ۳۹.

رزمجو، حسین. ۱۳۶۹، استاد و فرزند برومند او: یادداشت‌هایی درباره آراء و آثار استاد محمدتقی شریعتی مزینانی و دکتر علی شریعتی، مشهد، انتشارات خاوران.

رکنی، محمدمهدی. ۱۳۶۶، «چراغی که در کانون درخشید»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۰، شماره‌های ۱ و ۲ (بهار و تابستان)، ۵ - ۲۹.

ریشار، یان. ۱۳۷۴، «نگاهی دیگر به احمد فردید»، کلک، شماره ۶۲، ۵۸ - ۶۰.
زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۵۳، نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

سارتر، ژان پل. ۱۳۶۳، «روشنفکر کیست و روشنفکری چیست؟»، ترجمه رضا سید حسینی، نقد آگاه، صفحات ۲۴۴ - ۲۲۵، برای متن اصلی نگاه کنید به:

Jean-Paul Sartre. Plaidoyer Pour les intellectuels (Paris: Gallimard, 1972).

- سازمان برنامه و بودجه ایران. ۱۳۵۷، شاخصهای اجتماعی ایران ۱۳۵۷، بررسی مقدماتی، تهران.
- سازمان مجاهدین خلق ایران. ۱۳۵۸، تحلیل آموزشی بیانیهٔ اپور تونیستهای چپ‌نما. تهران.
- ساعدی، غلامحسین. ۱۳۶۵، «تاریخ شفاهی ایران، مصاحبهٔ دانشگاه هاروارد با دکتر غلامحسین ساعدی»، الفبا (پاریس)، دورهٔ دوم، شمارهٔ ۷ (پاییز)، ۷۰ - ۱۳۹.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۶۷، «تحلیلی از قبض و بسط تئوریک شریعت یا نظریه تکامل معرفت دینی»، کیهان فرهنگی، سال ۵، شماره ۹ (آذر)، ۱۰ - ۱۶.
- سپانلو، محمدعلی. ۱۳۶۶، نویسندگان پیشرو ایران از مشروطیت تا ۱۳۵۰، تاریخچهٔ رمان، قصه کوتاه، نمایشنامه و نقد ادبی در ایران معاصر، چاپ دوم، تهران، انتشارات نگاه.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۵۹. نهاد ناآرام جهان، شلن، اوهایو.
- _____ ۱۳۵۹، از تاریخ پرستی تا خداپرستی، هوستون، امریکا، انجمن اسلامی دانشجویان در امریکا و کانادا.
- _____ ۱۳۶۵، «با مسئولین کیهان فرهنگی در باب گزافه فروشی»، کیهان فرهنگی، سال ۳، شمارهٔ ۲ (اردیبهشت)، ۳۵.
- _____ ۱۳۶۶، تفرج صنّع، گفتارهایی در مقولات اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران، انتشارات سروش.
- _____ ۶۷ - ۱۳۶۶، «محک تجربه»، بخش ۱ و ۲، فرهنگ، شمارهٔ ۱ (پاییز ۱۳۶۶)، ۴۸ - ۲۱، شماره‌های ۲ - ۳ (بهار و پاییز ۱۳۶۷)، ۴۳ - ۷۷.
- _____ ۱۳۶۷، تمثیل در شعر مولانا، تهران، انتشارات برگ.
- _____ ۱۳۶۸، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ چاپ دهم، تهران، موسسهٔ فرهنگی صراط.
- _____ ۱۳۶۹ الف، «سه فرهنگ»، آینهٔ اندیشه، شماره‌های ۳ - ۴، ۵۰ - ۵۹.
- _____ ۱۳۶۹ ب، مکاتبه با نویسنده، اول بهمن.
- _____ ۱۳۷۰، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، موسسهٔ فرهنگی صراط.

- _____ ۱۳۷۱، «پارادوکس مدرنیسم»، کیهان هوائی، ۱۲ فروردین، شماره ۹۷۵، ۱۲.
- شادمان، سید فخرالدین. ۱۳۲۶، «تسخیر تمدن فرنگی»، در آرایش و پیرایش زبان، تهران، چاپخانه ایران.
- _____ ۱۳۵۵، در راه هند، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابفروشی ابن سینا.
- _____ ۱۳۴۲، «زبان داستان»، راهنمای کتاب، سال ۶، شماره‌های ۱۰ - ۱۱ (دی و بهمن)، ۷۰۳ - ۷۲۰.
- _____ ۱۳۴۴، تاریکی و روشنائی، تهران، کتابخانه سنائی، چاپ دوم [چاپ اول در ۱۳۲۹ به چاپ رسید].
- _____ ۱۳۴۶، ترازوی فرنگ، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____ ۱۳۴۷، «شناخت ملل»، بخشهای ۱ تا ۳ یغما، جلد ۲۱، شماره ۳، ۱۱۸ - ۱۲۴، شماره ۷، ۳۵۶ - ۳۵۸، شماره ۸، ۴۲۵ - ۴۲۷.
- شاکری، خسرو. ۱۳۶۲، «خطرات خسرو شاکری»، مصاحبه با ضیاء صدقی، ۲۷ جولای ۱۹۸۳، کمبریج، ماساچوست، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.
- شانه‌چی، محمد. ۱۳۶۱، «خطرات محمد شانه‌چی»، مصاحبه با حبیب لاجوردی، ۴ مارس ۱۹۸۳، پاریس، مجموعه تاریخ شفاهی ایران. دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.
- شایگان، داریوش. ۱۳۴۶، ادیان و مکاتب فلسفی هند، ۲ جلد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، [چاپ چهارم توسط انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵].
- _____ ۱۳۵۴، «بینش اساطیری»، الفبا (تهران)، دوره اول، شماره ۵، ۱ - ۸۳.
- _____ ۱۳۵۵، بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، تهران، انتشارات امیرکبیر، [چاپ دوم در سال ۱۳۷۱].
- _____ ۱۳۵۶ الف، آسیا در برابر غرب، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- _____ ۱۳۵۶ ب، دین و فلسفه و علم در شرق و غرب، الفبا (تهران)، دوره اول، شماره ۶، ۱۰۱ - ۱۰۹.

_____ ۱۳۶۵، «ایده‌تولوژیک شدنِ سنت»، ترجمه مهرداد مهربان، زمان نو، شماره ۱۲ (شهریور)، ۲۹ - ۴۸، [برای متن کامل نگاه کنید به شایگان ۱۹۸۲].

_____ ۱۳۶۸، مصاحبه با نویسنده، ۲۷ ژوئن ۱۹۸۹، بتسدا (مریلند)، امریکا.
_____ ۱۳۷۰، «تصویر یک جهان یا بحثی درباره هنر ایران»، کلک، شماره‌های ۴ - ۱۵ (اردیبهشت و خرداد)، ۳۱ - ۴۵.

_____ ۱۳۷۱، هانزی گرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.

_____ ۱۳۷۳، «زیر آسمانهای جهان: گفتگوی رامین جهاننگلو با داریوش شایگان»، کلک، شماره ۵۳، ۲۷۱ - ۳۰۳.

_____ شریعتی، علی. بدون تاریخ، تشیع علوی و تشیع صفوی، مجموعه آثار، جلد ۹، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.

_____ ۱۳۵۶، هفت نامه از مجاهد شهید دکتر علی شریعتی، انتشارات ابوذر.
_____ ۱۳۶۰ الف، از کجا آغاز کنیم؟، مجموعه آثار، جلد ۲۰، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.

_____ ۱۳۶۰ ب، روشنفکر و مسئولیت او در جامعه، مجموعه آثار، جلد ۲۰، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.

_____ ۱۳۶۱ الف، آری اینچنین بود برادر، مجموعه آثار، جلد ۲۲، تهران، انتشارات سبز.

_____ ۱۳۶۱ ب، بازگشت، مجموعه آثار، جلد ۴، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.

_____ ۱۳۶۱ پ، چهار زندان انسان، مجموعه آثار، جلد ۲۵، تهران، انتشارات قلم.

_____ ۱۳۶۱ ت، اسلام‌شناسی، مجموعه آثار، جلد ۱۶، تهران، انتشارات قلم.

_____ ۱۳۶۲، تاریخ و شناخت ادیان، مجموعه آثار، جلد ۱۴، تهران، شرکت سهامی انتشار.

_____ ۱۳۶۴، برخی پیشتانان «بازگشت به خویش» در جهان سوم، مجموعه آثار،

- جلد ۳۱، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
 شاعیان، مصطفی. ۱۳۵۴، انقلاب، ناشر و محل چاپ نامعلوم.
- _____ ۱۳۵۵، شورش نه: قدمهای سنجیده در راه انقلاب و پاسخهای سنجیده به «قدمهای سنجیده»، فلورانس، ایتالیا، انتشارات مزدک.
- صالحی نجف آبادی، نعمت‌الله. ۱۳۶۴، شهید جاوید، چاپ چهاردهم، قم، انتشارات صدرا.
- صدیقی، غلامحسین. ۱۳۷۵، جنبش‌های دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، چاپ دوم، تهران، انتشارات پازنگک.
- طباطبائی، علامه محمدحسین. ۱۳۳۲ - ۱۳۵۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ۵ جلد، تهران، انتشارات محمد آخوندی.
- _____ و هانزی کُربن. ۱۳۳۹، مصاحبات علامه طباطبائی با استاد کُربن، تهران، مکتب تشیع.
- عاقلی، باقر. ۱۳۷۲، روز شمار تاریخ ایران: از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران، نشر گفتار.
- عصار، نصیر. ۱۳۶۱، «خاطرات نصیر عصار»، مصاحبه با داریوش آق‌اولی، ۲ دسامبر ۱۹۸۲، واشنگتن، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، بنیاد مطالعات ایران، بتسدا (مربلند)، امریکا.
- علی‌بابائی، احمد. ۱۳۷۰، مصاحبه با نویسنده، ۱۳ و ۱۴ ژوئن ۱۹۹۱، فیرفکس (ویرجینیا)، امریکا.
- عنایت، حمید. ۱۳۴۹، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات فرمند.
- _____ ۱۳۵۰، «حمید عنایت و فلسفه هگل [یک گفتگو]»، کتاب امروز، شماره ۲ (اسفند)، ۲ - ۱۱.
- _____ ۱۳۵۱، «سیاست ایران‌شناسی»، نگین، شماره ۸۸ (شهریور)، ۵ - ۸ [برای مطالعه متن کاملتر این مقاله به انگلیسی نگاه کنید به عنایت ۱۹۷۳].
- _____ ۱۳۵۳، جهانی از خودیگانه: مجموعه مقالات، چاپ دوم، تهران، [چاپ اول توسط انتشارات فرمند، ۱۳۴۹].
- _____ ۱۳۵۴، اسلام و سوسیالیسم در مصر و سه گفتار دیگر، چاپ سوم، تهران،

انتشارات موج، [چاپ اول در ۱۳۵۰].

_____ ۱۳۵۸، سیری در اندیشه سیاسی عرب، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

_____ ۱۳۶۹، شش گفتار دربارهٔ دین و جامعه، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

غفاری، حسین. ۱۳۶۸، نقد نظریه شریعت صامت (بررسی انتقادی مقالات قبض و بسط شریعت از دکتر سروش)، تهران، انتشارات حکمت.

غنی، قاسم. ۱۳۶۱، زندگی من، تهران، انتشارات آبان.

غیائی، محمدتقی، ۱۳۶۷، «۴۶ سال زندگی، ۳۰ سال نوشتن»، آدینه، شماره ۲۷ (شهریور)، ۴۲ - ۴۰.

فردای ایران. ۱۳۶۰، «فهرست اسامی کتب مضره‌ای که منتشر شده‌اند»، فردای ایران، سال اول، شماره ۵ (مرداد)، ۴۷۸ - ۴۶۲، شماره ۶ (شهریور)، ۵۴۸ - ۵۵۵.

فردید، احمد. ۱۳۵۰، «چند پرسش دربارهٔ فرهنگ شرق»، فرهنگ و زندگی، شماره ۷ (دی)، ۳۲ - ۳۹.

_____ ۱۳۵۲، «سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه»، اطلاعات، ۲ اسفند، شماره ۱۴۳۳۷، ۱۹.

کاظمیه، اسلام. ۱۳۶۲ - ۱۳۶۳، «خاطرات اسلام کاظمیه»، مصاحبه با شیرین سمیعی، ۳ اکتبر ۱۹۸۳ و ۸ مه ۱۹۸۴، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، بنیاد مطالعات ایران، بتسدا (مربلند)، امریکا.

کُوبن، هانری. ۱۳۲۵، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان: محرک‌های زرتشتی در فلسفه اشراق، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران، انجمن ایرانشناسی.

کرمی، عطاءالله. ۱۳۶۹، فقر تاریخننگری (بررسی انتقادی مقالات قبض و بسط شریعت از دکتر سروش)، تهران، چاپ و نشر علامه طباطبائی.

کیهان فرهنگی. ۱۳۷۱، «تهاجم فرهنگی و وضعیت تفکر»، کیهان فرهنگی، سال ۹، شماره ۶، ۵ - ۱۶.

کنجی، اکبر. ۱۳۶۵، «غرب ستیزی، دینداری و...» کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۵، ۱۱-۱۶.

_____ ۱۳۶۶، «فلسفه تاریخ هگل»، کیهان فرهنگی، سال ۴، شماره ۲ (اردیبهشت)، ۱۰-۱۴.

گنون، رنه. ۱۳۴۹، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.

لاریجانی، صادق. ۱۳۶۸، «نقد نقد و عیار نقد»، بخش ۱ و ۲، کیهان فرهنگی، سال ۶، شماره ۱ (فروردین)، ۶-۱۲ و شماره ۲ (اردیبهشت)، ۸-۱۳، [همچنین نگاه کنید به کتاب ایشان با عنوان معرفت دینی: نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت (تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰)].
مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۶۵، «مسیحیت قرون وسطی و زمینه‌های پیدایش سکولاریسم»، کیهان هوائی، ۸ مرداد، ۱۹.

_____ ۱۳۶۶، «دین و عقل» بخش سوم، کیهان فرهنگی، سال ۴، شماره ۱۲ (اسفند)، ۱۰-۱۱.

_____ ۱۳۷۱، «دین و مدرنیسم در جهان اسلام»، کیهان هوائی، ۹ اردیبهشت، شماره ۹۷۸، ۱۲ و ۲۶.

_____ ۱۳۷۵، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.

مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. ۱۳۴۱، «دانشجویان رتبه اول دانشکده»، سال ۱۰، شماره ۲ (دی)، ۲۴۴.

محموظی، علیرضا. ۱۳۶۳، «خاطرات علیرضا محموظی»، مصاحبه با ضیاء صدقی، ۷ آوریل ۱۹۸۴، پاریس، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.

مطهری، مرتضی. ۱۳۴۱ الف، «مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی»، در بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، چاپ دوم، ۲۳۳-۲۴۹، تهران، شرکت سهامی انتشار.

_____ ۱۳۴۱ ب، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، در بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، چاپ دوم، ۱۶۵-۱۹۸.

_____ ۱۳۶۶، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۴۸، اسرار عقب ماندگی شرق، قم، انتشارات نسل جوان.

_____ ۱۳۶۷، «فقه و معارف اسلامی در کشاکش افراط و تفریطها»، کیهان فرهنگی، سال ۵، شماره ۱۱ (بهمن)، ۷ - ۹.

مکتب اسلام، هیئت تحریریه. ۱۳۳۷، «هدف ما»، درسهائی از مکتب اسلام، سال ۱، شماره ۱ (آذر)، ۲ - ۵.

مکی، بریان. ۱۳۵۹، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی.

منشی زاده، داود. ۱۳۲۸، «شرقشناسان و شرقشناسی در آلمان»، یادگار، سال ۵، شماره‌های ۸ و ۹ (فروردین و اردیبهشت)، ۷۳ - ۸۱.

مؤذن، ناصر. ۱۳۵۷، ده شب، شبهای شاعران و نویسندگان در انجمن فرهنگی ایران و آلمان، تهران، انتشارات امیرکبیر.

مؤمنی، باقر. ۱۳۶۴، «آل احمد ۳۰۰ سال عقب بود»، در یادنامه جلال آل احمد، به کوشش علی دهباشی، ۶۴۴ - ۶۵۲، تهران، انتشارات پاسارگاد.

مهدوی دامغانی، احمد. ۱۳۶۹، مصاحبه با نویسنده، ۲۴ مارس ۱۹۹۰، فیلادلفیا، امریکا.

میراحمدی، مریم. ۱۳۵۷، «تأثیر و نفوذ مذهب در آثار جلال آل احمد»، سخن، دوره ۲۶، شماره ۱۰ (آذر و دی)، ۱۰۷۷ - ۱۰۸۱.

میرزازاده، نعمت [م. آزر م.]. ۱۳۴۹، سُحوری.

_____ ۱۳۶۳، «خاطرات نعمت میرزازاده»، مصاحبه با ضیاء صدقی، ۲۵ مه ۱۹۸۴، پاریس، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.

میلانی، عباس. ۱۳۷۴، «سید فخرالدین شادمان و مسئله تجدد»، ایرانشناسی، سال ۷، شماره ۲: ۲۶۱ - ۲۷۹.

ناطق، هما. ۱۳۵۶، «فرنگ و فرنگی مآبی و رساله انتقادی "شیخ و شوخ"»، الفبا (تهران)، دوره اول، شماره ۶، ۵۶ - ۷۲.

نانس، آرن. ۱۳۵۳؟، رودلف کارناب، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی.

ناینی، آیت‌الله شیخ محمدحسین. ۱۳۳۴، تنبیه الامة و تزیه الملة، در اساس و اصول مشروطیت یا حکومت از نظر اسلام، بضمیمهٔ مقدمه و پا صفحه و توضیحات بقلم سید محمود طالقانی، چاپخانهٔ فردوسی.

نامهٔ فرهنگ، ۱۳۷۱، «گفتگوی ادیان و تفاهم حوزه‌های فرهنگی [میزگرد]»، نامهٔ فرهنگ، سال ۲، شمارهٔ ۴ (تابستان)، ۶ - ۲۳.

نراقی، احسان. ۱۳۴۷، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، چاپ دوم، تهران، چاپخانهٔ پارس.

_____ ۱۳۵۳، غربت غرب، تهران، انتشارات امیرکبیر.

_____ ۱۳۵۵ الف، «ابعاد فرهنگی در تحقیقات علمی و اجتماعی»، راهنمای کتاب، سال ۱۹، شماره‌های ۳ تا ۶ (تیر - شهریور)، ۲۷۴ - ۲۶۷، ۵۷۳ - ۵۸۶.

_____ ۱۳۵۵ ب، آنچه خود داشت ... تهران، انتشارات امیرکبیر.

_____ ۱۳۵۶، طمع خام، تهران، انتشارات توس.

_____ ۱۳۷۳، مصاحبه با نویسنده، ۷ ژوئن ۱۹۹۴، پاریس.

_____ ۱۳۷۴، «گفتگو با دکتر احسان نراقی»، کلک، شماره‌های ۷۱ - ۷۲، ۴۸۳ - ۵۶۹.

نصر، سید حسین. ۱۳۵۴، «مقدمه»، جاویدان خرد، شماره ۱، ۷ - ۸.

_____ ۱۳۶۱، «خاطرات سید حسین نصر»، مصاحبه با حسین ضیائی، اکتبر ۱۹۸۲ و ژانویه ۱۹۸۳، بُستن، ماساچوست، مجموعهٔ تاریخ شفاهی ایران، بنیاد مطالعات ایران، بتسدا (مریلند)، امریکا.

_____ ۱۳۶۸، مصاحبه با نویسنده، ۹ فوریه ۱۹۹۰، واشنگتن.

_____ ۱۳۷۲، «گفت و شنود شیواکاوایی با سید حسین نصر»، کلک، شماره‌های ۴۳ و ۴۴، ۱۷۷ - ۱۹۷.

نظری، علی اصغر. ۱۳۶۸، جغرافیای جمعیت ایران، تهران، سازمان گیتاشناسی.

وزارت علوم و آموزش عالی ایران. ۱۳۵۰، آمار دانشجویان اعزامی به خارج از کشور

در سال ۱۳۴۹، تهران، دفتر امور دانشجویان.

۱۳۵۵، راهنمای اعضای هیأت علمی دانشگاهها و مؤسسات آموزش عالی کشور: سال تحصیلی ۱۳۵۴ - ۱۳۵۵. به کوشش علی اکبر بیهقی، تهران، انتشارات شورای پژوهشهای علمی کشور.

هایدگر، مارتین. ۱۳۵۵، «فقط خدائی می تواند ما را نجات دهد»، گفتگوی اسپینگل با مارتین هایدگر»، ترجمه آرامش دوستدار، فرهنگ و زندگی، شماره های ۲۱ - ۲۲ (بهار - تابستان)، ۲۰۷ - ۲۳۶، [برای متن اصلی این مقاله نگاه کنید به:]

"Nur nöchein Gott Kenn uns retten: Spiegel-Gespröch mit mertin Heidegger am 23 September 1966" *Der Spiegel*, Nr. 23 (mai 31,1976): 193-219.

هزارخانی، منوچهر. ۱۳۶۳، «خاطرات منوچهر هزارخانی»، مصاحبه با ضیاء صدقی، اول ژوئن ۱۹۸۴، پاریس، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.

همایون، داریوش. ۱۳۶۱، «خاطرات داریوش همایون»، مصاحبه با جان مژدهی، ۲۱ نوامبر ۱۹۸۲، واشنگتن، مجموعه تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست.

همپل، کارل. ۱۳۶۹، فلسفه علوم طبیعی، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

هنرمندی، حسن. ۱۳۶۶، شعر درج شده در مقاله علی اکبر کسمایی تحت عنوان «اصالت فرهنگی و قفل بسته غرب»، کیهان هوائی، ۱۵ مهر، ۱۸.

- Abrahamian, Ervand 1982. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press.
- _____. 1989. *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. London, Tauris.
- Adorno, Theodore, et al. 1976. *The Positivist Dispute in German Sociology*. Translated by Glyn Adey and David Frisby. New York, Harper Torchbooks.
- Afkhami, Gholam R. 1985. *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale*. Washington, D.C., Middle East Institute.
- Akhavi, Shahroogh. 1980. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. Albany, State Univ. of New York Press.
- _____. 1983. "Shariati's Social Thought". In *Religion and Politics in Iran*, edited by Nikkie R. Keddie, 125-44. New Haven, Yale Univ. Press.
- Alatas, Syed Farid. 1993. "On the Indigenization of Academic Discourse." *Alternatives* 18, 307-38.
- Alavi, Reza. 1985. "Science and Society in Persian Civilization." *Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization* 6, no. 4, 329-49.
- Al-e Ahmad, Jalal. 1982. *Iranian Society: An Anthology of Writings by Jalal Al-e Ahmad*. Compiled and edited by Michael C. Hillmann. Lexington, Ky., Mazda.
- _____. 1984. *Occidentosis: A Plague from the West*. Translated by R. Campbell and edited by Hamid Algar. Berkeley, Mizan.
- Algar, Hamid. 1972. "The Oppositional Role of the ulama in Twentieth Century Iran." In *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, edited by Nikkie R. Keddie, 231-55. Berkeley, Univ. of California Press.
- _____. 1990. "Ayatollah Hajj Aqa Hosayn Tabataba'i Borujerdi." In

- Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, 376-79. Vol. 4. New York, Routledge and Kegan Paul.
- Amin, Samir. 1989. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.
- Amir-Arjomand, Said. 1984. "Traditionalism in Twentieth-century Iran." In *From Nationalism to Revolutionary Islam*, edited by Said Amir Arjomand, 195-232. Albany, State Univ. of New York Press.
- _____. 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York, Oxford Univ. Press.
- Amuzegar, Jahangir. 1977. *Iran: An Economic Profile*. Washington, D.C., Middle East Institute.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso.
- Association Internationale des docteurs de l'Université de Paris. 1967. *Bibliographie analytique des thèses (1899-1965)*. Paris, Association Internationale des Docteur de l'Université de Paris.
- al-Azm, Sadik Jalal. 1972. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford, Clarendon. Press.
- _____. 1981. "Orientalism and Orientalism in Reverse." *Khamsin*, no 8, 5-26.
- Bakhash, Shaul. 1984. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. New York, Basic Books.
- Bayat-Philipp, Mangol. 1980. "Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shari'ati." In *Towards a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, edited by Eli Kedourie and Sylvia G. Haim, 155-68. London, Frank Cass.
- _____. 1982. *Mysticism and Dissent, Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse, N.Y., Syracuse Univ. Press.
- Beblawi, Hazem, and Giacomo Luciani, eds. 1987. *The Rentier State: The Political Economy of Public Finance in the Arab Countries*. London, Croom Helm.
- Benard, Cheryl, and Zalmay Khalilzad. 1984. "*The Government of God*": *Iran's Islamic Republic*. New York, Columbia Univ. Press.

- Benda, Julien.** 1927. *La trahison des clercs*. Paris, Grasset.
- Benjamin, Walter.** 1973. *Illumination*. London, Fontana.
- Berkes, Niyazi.** 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal, McGill Univ. Press.
- Berlin, Isaiah** 1962. "Does Political Theory Still Exist?" In *Philosophy, Politics and Society* (2d ser.), edited by Peter Laslett and W.G. Runciman, 1-33. Oxford, Basil Blackwell.
- _____. 1978. *Russian Thinkers*. New York, Viking Press.
- Berman, Marshall.** 1988. *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. New York, Penguin Books.
- Bill, James A.** 1972. *The Politics of Iran: Groups, Classes and Modernization*. Columbus, Ohio, Charles E. Merrill.
- Binder, Leonard** 1965. "The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran." In *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, edited by George Makdisi. Leiden, E.J. Brill.
- Blacker, Carmen.** 1964. *The Japanese Enlightenment*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Boroujerdi, Mehrzad.** 1994. "Can Islam be Secularized?" In *In Transition: Essays on Culture and Identity in Middle Eastern Societies*, edited by M. R. Ghanoonparvar and Faridoun Farrokh, 55-64. Laredo, Texas A&M International Univ.
- Brinton, Crane.** 1965. *The Anatomy of Revolution*. New York, Vintage Books.
- Brodsky, Theda.** 1967. "The Teaching of Literature in Iran." *Literature East and West* 11, no. 2, 177-80.
- Calhoun, Craig J.** 1983. "The Radicalism of Tradition: Community Strength or Venerable Disguise and Borrowed Language?" *American Journal of Sociology* 88, no. 5, 886-911.
- Carlyle, Thomas.** 1965. *Sartor Resartus: On Heroes and Hero Worship*. New York, Everyman's Library.
- Centre Iranien Pour L'Etude Des Civilisations.** 1979. *L'impact de la Pensée occidentale rend-il Possible un dialogue réel entre les*

- civilisation?* (Does the impact of the Western thought render possible a dialogue between civilization?) Paris, Berg International.
- Charnay, Jean-Paul.** 1973. "The Arab Intellectual Between Power and Culture." *Diogenes*, no. 83, 40-63.
- Chehabi, H. E.** 1990. *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*. Ithaca, N.Y., Cornell Univ. Press.
- Clifford, James.** 1987. "Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage' Paradigm." In *Discussions in Contemporary Culture*, edited by Hal Foster, 121-130. Seattle: Bay Press.
- Cohn, Bernard S.** 1980. "History and Anthropology: The State of Play." *Comparative Studies in Society and History* 22, no. 2, 198-221.
- Corbin, Henry.** 1980. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated by William R. Trask. Irving, tex., Spring Publications.
- Dabashi, Hamid.** 1993. *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New York, New York Univ. Press.
- D'Amico, Robert.** 1990-91. "Karl Popper and the Frankfurt School." *Telos*, no. 86, 33-48.
- Derrida, Jacques.** 1982. *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Chicago, Univ. of Chicago Press.
- De Santillana, Giorgio.** 1968. Preface to *Science and Civilization in Islam*, by S. H. Nasr, vii-xiv. Cambridge, Harvard Univ. Press.
- Diamond, Stanley.** 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick, Transaction Books.
- Djaït, Hichem.** 1985. *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Berkeley, Univ. of California Press.
- Echo of Iran.** 1977. *Iran Almanac and Book of Facts 1977*. Tehran, Echo of Iran.
- Ellul, Jacques.** 1964. *The Technological Society*. Translated by John Wilkinson. New York, Knopf.

- Enayat, Hamid.** 1962. *"The Impact of the West on Arab Nationalism."* Ph.D. diss., Univ. of London.
- _____. 1972. Review of *Religion and State in Iran, 1785-1906*, by Hamid Algar. *The Muslim World* 62, no. 3, 260-64.
- _____. 1973. "The Politics of Iranology." *Iranian Studies* 6, no. 1, 2-20.
- _____. 1974. "The State of Social Sciences in Iran," *Middle East Studies Association Bulletin* 8, no. 3, 1-12.
- _____. 1980. "The Resurgence of Islam." *History Today* (February), 16-22.
- _____. 1982. *Modern Islamic Political Thought*. Austin, Univ. of Texas Press.
- _____. 1983. "Revolution in Iran 1979: Religion as Political Ideology." In *Revolutionary Theory and Political Reality*, edited by Noel O'Sullivan, 191-206. New York, St. Martin's Press.
- _____. 1986. "Iran: Khomeini's Concept of the `Guardianship of the Jurisconsult.'" In *Islam in the Political Process*, edited by James Piscatori, 160-80. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Encyclopedia of Philosophy.** 1972. S.v. "Positivism," "historicism."
- Fanon, Frantz.** 1967. *Black Skin, White Masks*. Translated by Charles Lam Markmann. New York, Grove Press.
- _____. 1979. *The Wretched of the Earth*. Translated by Constance Farrington. New York, Grove Press.
- Farhang, Mansour.** 1979. "Resisting the Pharaohs: Ali Shariati on Oppression." *Race and Class* 21, no. 1, 31-40.
- Felstiner, Mary L.** 1980. "Seeing the Second Sex Through the Second Wave." *Feminist Studies* 6, no. 2, 247-76.
- Fischer, Michael M. J.** 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press.
- _____. 1984. "Towards A Third World Poetics: Seeing Through Short Stories and Films in the Iranian Cultural Area." *Knowledge and Society* 5, 171-241.
- Floor, Willem M.** 1983. "The Revolutionary Character of the Ulama:

- Wishful Thinking or Reality? "In *Religion and Politics in Iran*, edited by Nikki Keddie, 73-97. New Haven, Yale Univ. Press.
- Foucault, Michel.** 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York, Pantheon Books.
- _____. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York, Pantheon Books.
- _____. 1975. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York, Vintage Books.
- _____. 1977a. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited by Donald F. Bouchard. Ithaca, Cornell Univ. Press.
- _____. 1977b. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York, Pantheon Books.
- _____. 1979a. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York, Vintage Books.
- _____. 1979b. "L'esprit dans un monde sans esprit," Interview with Michel Foucault. In *Iran: la Révolution au nom de Dieu*, edited by Claire Briere and Pierre Blanchet, 227-41. Paris, Seuil.
- _____. 1980. *The History of Sexuality*. Vol. 1. New York, Vintage Books.
- _____. 1988. "Technologies of the Self." In *Technologies of the Self: A Seminar With Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, 16-49. Amherst: Univ. of Massachusetts Press.
- Friedman, Jonathan.** 1987. "Beyond Otherness: The Spectacularization of Anthropology." *Telos*, no. 71, 161-70.
- Frye, Richard N.** 1984. Interviewed by Shahla Haeri. 10 Oct., Cambridge, Mass. *Iranian Oral History Collection*. Harvard, Univ. Houghton Library, Cambridge.
- Gheissari, Ali.** 1998. *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. Austin, Univ. of Texas Press.
- _____. Forthcoming. "Hamid Inayat [Enayat]." In *Islam Ansiklopedisi* (Encyclopaedia of Islam). Istanbul, Turkey.

- Goethe, Johann Wolfgang von.** 1976. *Faust, Part I*. Translated by: R. Jarrell. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Gregory, Donna U.** 1989. "Forward." In *International/ Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*, edited by James Der Derian and Michael J. Shapiro. Lexington, Mass., Lexington Books.
- Guénon, René.** 1962. *The Crisis of the Modern World*. Translated by M. Pallis and R. Nicholson. London, Luzac.
- Habermas, Jürgen.** 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press.
- Hanafi, Hasan.** 1991. *Muqaddima fi ilm al-istighrab* (An introduction to occidentalism). Cairo: ad-dar al-fanniya lil-nashr wa-l-tauzi.
- Hartley, L. P.** 1984. *The Go-Between*. New York, Stein and Day.
- Hempel, Carl G.** 1945. "Studies in the Logic of Confirmation," *Mind* 54, no. 213, 1-26, no. 214, 97-121.
- Hobsbawm, Eric.** 1959. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester, Manchester Univ. Press.
- Holzner, Burkart, Donald T. Campbell, and Muhammad Shahidullah.** 1985. "Introduction: The Comparative Study of Science and the Sociology of Scientific Validity." *Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization* 6, no. 4, 307-28.
- Hutton, Patrick H.** 1988. "Foucault, Freud, and the Technologies of the Self." In *Technologies of the Self: A Seminar With Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huch Gutman, and Patrick H. Hutton, 121-44. Amherst: Univ. of Massachusetts Press.
- Issawi, Charles.** 1978. "The Iranian Economy 1925-1975: Fifty Years of Economic Development." In *Iran Under The Pahlavis*, edited by George Lenczowski. Stanford, Hoover Institution Press.
- Jameson, Fredric.** 1986. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism." *Social Text*, no. 15, 65-88.
- Kant, Immanuel.** 1963. "Perpetual Peace." In *Immanuel Kant: On*

- History*, edited by Lewis White Beck, 85-135. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- Karimi-Hakkak, Ahmad.** 1977. "A Well Amid the Waste: An Introduction to the Poetry of Ahmad Shamlu." *World Literature Today* 51, no. 2, 201-6.
- _____. 1985. "Protest and Perish: A History of the Writers' Association of Iran." *Iranian Studies* 18, nos. 2-4, 189-229.
- Katouzian, Homa.** 1981. *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-Modernism, 1926-1979*. New York, New York Univ. Press.
- Kazemi, Farhad.** 1980. *Poverty and Revolution in Iran*. New York, New York Univ. Press.
- _____, and **Ervand Abrahamian.** 1978. "The Non-revolutionary Peasantry of Modern Iran." *Iranian Studies* 11, 259-304.
- Keddie, Nikki R.** 1981. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. With a section by Yann Richard. New Haven, Yale Univ. Press.
- _____. 1995. *Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution*. New York, New York Univ. Press.
- Khomeini, Ayatollah Ruhollah.** 1981. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Translated and annotated by Hamid Algar. Berkeley, Mizan Press.
- Kia, Mehrdad.** 1986. "Toward a Theory of Intellectual Formation: The Case of Iranian Intellectuals 1850-1900." Ph.D. diss., Univ. of Wisconsin, Madison.
- Knysh, Alexander.** 1992. "Irfan Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy." *Middle East Journal* 46, no. 4, 631-53.
- Lakatos, Imre.** 1978. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. New York, Cambridge Univ. Press.
- Lambton, Ann K. S.** 1964. "A Reconsideration of the Position of the

- Marja' al-taqid* and the Religious Institution." *Studia Islamica*, no. 20, 115-35.
- Landgrebe, Ludwig.** 1966. *Major Problems in Contemporary European Philosophy: From Dilthey to Heidegger*. Translated by Kurt F. Reinhardt. New York, Frederick Ungar.
- Liberman, Kenneth.** 1989. "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology." In *The Question of the Other*, edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, 127-42. Albany, State Univ. of New York Press.
- Lloyd, Genevieve.** 1984. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis, Univ. of Minnesota Press.
- Looney, Robert E.** 1977. *A Development Strategy for Iran Through the 1980s*. New York: Praeger.
- Lukacs, Georg.** 1971. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge, MIT Press.
- Mahdavi, Hossein.** 1970. "The Patterns and Problems of Economic Development in Rentier States: The Case of Iran." In *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*, edited by M. A. Cook, 428-67, New York, Oxford Univ. Press.
- Mardin, Serif.** 1962. *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton, Princeton Univ. Press.
- Mashayekhi, Mehrdad.** 1987. "Dependency as a Problematic: A Study in the Political Implications of the Dependency Perspective." Ph.D. diss., The American Univ.
- May, Reinhard.** 1996. *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*. London, Routledge.
- Mehta, Jarava L.** 1985. *India and the West: The Problem of Understanding*. Chico, Calif., Scholars Press.
- Menashri, David.** 1992. *Education and the Making of Modern Iran*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

- Milani, Farzaneh.** 1985. "Power, Prudence, and Print: Censorship and Simin Danashvar." *Iranian Studies* 18, nos. 2-4, 325-47.
- Miller, Eugene F.** 1972. "Positivism, Historicism, and Political Inquiry." *American Political Science Review* 66, no. 3, 796-817.
- Millward, William G.** 1975. "The Social Psychology of Anti-Iranology." *Iranian Studies* 8, nos. 1-2, 48-69.
- Moghadam, Val.** 1989. "Against Eurocentrism and Nativism: A Review Essay on Samir Amin's *Eurocentrism* and other Texts." *Socialism and Democracy*, no. 9 (Fall/Winter), 81-104.
- Mottahedeh, Roy.** 1985. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York, Pantheon Books.
- Najmabadi, Afsaneh.** 1987. "Depoliticisation of a Rentier State: The Case of Pahlavi Iran." In *The Rentier State: The Political Economy of Public Finance in the Arab Countries*, edited by Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, London, Croom Helm.
- Nandy, Ashis.** 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Delhi, Oxford Univ. Press.
- Naraqi, Ehsan.** 1994. *From Palace to Prison: Inside the Iranian Revolution*, Chicago, Ivan R. Dee.
- Nasr, Sayyid Hoseyn.** 1964. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, Cambridge, Harvard Univ. Press.
- _____. 1966. "The Immutable Principles of Islam and Western Education," *The Muslim World* 56, no. 1, 4-9.
- _____. 1972. *Islamic Philosophy in Contemporary Persia: A Survey of Activity During the Past Two Decades*. Research monograph no. 3, Salt Lake City, Univ. of Utah Middle East Center.
- _____. 1975. *Islam and the Plight of Modern Man*. New York, Longman.
- _____. 1976a. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London, Unwin.
- _____. 1976b. *Western Science and Asian Culture*, New Delhi, Indian Council for Cultural Relations.

- _____. 1987. *Traditional Islam in the Modern World*. London, Kegan Paul.
- _____. 1989. *Knowledge and the Sacred*. Albany, State Univ. of New York Press.
- _____. 1994. "In Quest of the Eternal Sophia." In *The Complete Bibliography of the Works of Seyyed Hossein Nasr From 1958 Through April 1993*, edited by Mehdi Aminrazavi and Zailan Moris, xxvii-xxxii. Kuala Lumpur, Malaysia, Islamic Academy of Science.
- Nikitine, Basile.** 1956. "Farangshenasi ou L'Europe vue de Tèhèran." In *Charisteria Orientalia: Praecipue ad Persiam Pertinentie*, edited by Felix Tauer, Vera Kubickova, and Ivan Hrbek, 210-26. Prague, Nakladatelstvi Ceskolovenske Akademie Ved.
- Ogburn, William F. and Meyer F. Nimkoff.** 1958. *Sociology*. 3d ed. Boston, Houghton Mifflin.
- Oparin, Aleksandr I.** 1961. *Life, Its Nature, Origin and Development*. Translated by Ann Synge, New York, Academic Press.
- Parkes, Graham, ed.** 1987. *Heidagger and Asian Thought*, Honolulu, Univ. of Hawaii Press.
- Parsa, Misagh.** 1989. *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick, N.J., Rutgers Univ. Press.
- Paz, Octavio.** 1985. *One Earth, Four or Five Worlds: Reflections on Contemporary History*. Translated by Helen R. Lane. San Diego, Harcourt Brace Jovanovich.
- Pessaran, M. H.** 1982. "The System of Dependent Capitalism in Pre and Post-Revolutionary Iran." *International Journal of Middle East Studies* 14, no. 4, 501-22.
- Richard, Yann.** 1981. "Contemporary Shi`i Thought." In *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. Nikkie R. Keddie, With a Section by Yann Richard, 202-230. New Haven, Yale Univ. Press.
- _____. 1988. "Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida

- Shah Period." In *Authority and Political Culture in Shi'ism*, edited by Said Amir Arjomand, 159-77, Albany, State Univ. of New York Press.
- Rodinson, Maxime.** 1980. *Europe and the Mystique of Islam*. Translated by Roger Veinus. Seattle: Univ. of Washington Press.
- Rorty, Richard.** 1985. "Solidarity or Objectivity?" In *Post-Analytic Philosophy*, edited by John Rajchman and Cornel West, 3-19., New York, Columbia University Press.
- Sabbagh, Suha.** 1982. "Going Against The West From Within: The Emergence of The West As An Other in Frantz Fanon's Work." Ph.D. diss., Univ. of Wisconsin.
- Sadri, Ahmad.** 1992. *Max Weber's Sociology of Intellectuals*. New York, Oxford Univ. Press.
- Said, Edward W.** 1978. *Orientalism*. New York, Vintage Books.
- _____. 1985. "Orientalism Reconsidered." *Race and Class* 27, no. 2, 1-15.
- _____. 1987. "Foucault and the Imagination of Power." In *Foucault: A Critical Reader*, edited by David Couzens Hoy, 149-55. New York, Basil Blackwell.
- _____. 1993. *Culture and Imperialism*. New York, Knopf.
- _____. 1994. *Representations of the Intellectual*. New York, Pantheon Books.
- Sanasarian, Eliz.** 1983. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, And Repression from 1900 to Khomeini*. New York, Praeger.
- Sartre, Jean-Paul.** 1979. Preface to *The Wretched of the Earth*, by Frantz Fanon, 7-31. New York, Grove Press.
- Shadman, Seyyed Fakhroddin.** 1937. "Education in Iran." *The Asiatic Review* 33, no. 113, 165-73.
- _____. 1939a. "Muhammad and His Mission." *The Islamic Review* 27, 64-73.

- _____. 1939b. "The Relations of Britain and Persia, 1800-1815." Ph.D. diss., Univ. of London.
- Shahdadi, Hormoz.** 1982. "The Iranian Intelligentsia and Political Development: 1900-1953." Ph.D. diss., Massachusetts Institute of Technology.
- Sharabi, Hisham.** 1988. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York, Oxford Univ. Press.
- Shari'ati, Ali.** 1979. *On the Sociology of Islam*. Translated by Hamid Algar, Berkeley, Calif., Mizan Press.
- _____. 1980. *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*. Translated by R. Campbell, Berkeley, Mizan Press.
- Shayegan, Daryush.** 1982. *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Paris, Les Presses d'aujourd'hui.
- _____. 1992. *Sous les ciels du monde: Entretiens avec Ramin Jahanbegloo* (Under the world's skies: Interviews with Ramin Jahanbegloo). Paris, Editions du Félin.
- _____. 1997. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Translated by John Howe. Syracuse, N.Y., Syracuse Univ. Press.
- Shils, Edward.** 1957. "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties." *British Journal of Sociology* 8, 130-45.
- Skocpol, Theda.** 1982. "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution." *Theory and Society* 11, no. 3, 265-83.
- Spengler, Oswald.** 1939. *The Decline of the West*. New York, Knopf.
- Tabari, Azar, and Nahid Yeganeh, eds.,** 1982, *In the Shadow of Islam*. London, Zed Press.
- Tehranian, Majid.** 1980. "Communication and Revolution in Iran: The Passing of a Paradigm." *Iranian Studies* 13, nos. 1-4, 5-30.
- Times** (London), 1982, 3 Aug., 10.
- Todorov, Tzvetan.** 1984. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Translated by Richard Howard. New York: Harper and Row.

- Turner, Bryan S.** 1988. "Religion and State-Formation: A Commentary on Recent Debates." *Journal of Historical Sociology* 1, no. 3, 322-33.
- Vali, Abbas and Sami Zubaida.** 1985. "Factionalism and Political Discourse in the Islamic Republic of Iran: The Case of the Hujjatiyeh Society," *Economy and Society* 14, no. 2, 139-73.
- Varedi, Ahmad.** 1992. "Muhammad `Ali Furughi, Zuka al-Mulk (1877-1942): A Study in the Role of Intellectuals in Modern Iranian Politics." Ph.D. diss., Univ. of Utah.
- Walicki, Andrzej.** 1979. *A History of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism*. Translated by Hilda Andrews-Rusiecka, Stanford, Stanford Univ. Press.
- Weber, Max.** 1981. *From Max Weber*. Edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York, Oxford Univ. Press.
- Williams, Patrick and Laura Chrisman.** eds. 1994, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York, Columbia Univ. Press.
- Wolf, Eric R.** 1973. *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York, Harper and Row.