

نقد و معرفی کتاب

روشنفکران ایرانی و غرب

بوده است.

فصل نخست کتاب کلید فتح و فهم بقیه کتاب است. چهار مفهوم کلیدی در این فصل به بحث گذاشته شده‌اند: «دیگر بود»، «شرق‌شناسی»، «شرق‌شناسی وارونه» و «بومی‌گرایی». نویسنده با تکیه بر آرای فوکو و ادوارد سعید و جلال العظم به شرح این نکته پرداخته است که ذهنیت دوگانه روشنفکران ایران بر اساس تثبیت هستی‌شناسانه شرق و غرب استوار است و از راه‌دوگانه‌سازی به کسب هویت و شناخت خود می‌پردازد. این ذهنیت دوگانه انگار که مبتنی بر تفاوت گذاری ذهنی بین «ما» و «آنها» است، میراثی است که این روشنفکران از شرق‌شناسان غربی به ارث برده‌اند.

همان گونه که فوکو و به تبع او ادوارد سعید نشان داده‌اند غرب برای شناخت خود و برای کسب هویت ویژه خویش از راه نوشتاری و از طریق گفتمان تفاوت و باالزاری بنام «شرق‌شناسی» به تصاحب شرق پرداخته‌است (صص ۱۷-۱۸). در واقع شرق‌شناسی - از دیدگاه سعید - چیزی جز باز نمود تحریف شده شرق نیست که غرب به خاطر نیاز به دیگرسازی، آنرا آفریده است. اما پرسش این است که درجه دقت خود سعید و دیگر منتقدان از «شرق‌شناسی» چه اندازه است؟ به عبارت دیگر اگر شرق‌شناسی و خودشناسی غربی‌ها ذهنیت زده و غیر علمی است و از تفکر «اروپا محور» متأثر است آیا غرب‌شناسی روشنفکران شرقی نیز گرفتار همین آفت نیست؟ (ص ۲۴) جلال العظم به این پرسش، پاسخ مثبت داده است. او خودشناسی ذهنیت زده شرقی‌ها را «شرق‌شناسی وارونه» می‌نامد.

«شرق‌شناسی وارونه گفتمانی است که روشنفکران و سرآمدان سیاسی شرقی به کار می‌گیرند تا ادعا کنند هویتی حقیقی و اصیل دارند... این شیوه هویت‌سازی برای خویش غالباً به عنوان دانش خنثی کننده روایت غربی‌ها از شرق [شرق‌شناسی] وانمایانده می‌شود. اما شرق‌شناسی وارونه نه تنها شرق‌شناسی را کالبدشکافی نمی‌کند بلکه مانند همه وارونه‌سازی‌ها بسیاری از اصول هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه آن را به عاریت می‌گیرد. شرق‌شناسی وارونه در درجه اول این فرض شرق‌شناسی را که یک تفاوت بنیادین انتولوژیک میان غرب و شرق از حیث ذات، مردم و فرهنگها وجود دارد به گونه‌ای انتقادی می‌پذیرد.» (ص ۲۶)

خودشناسی شرقی‌ها از راه تقابل یا «دیگری» و «غیر» از همان شیوه‌ای پیروی می‌کند که خودشناسی غربی‌ها (ص ۲۷).



داریوش رحمانیان

روشنفکران ایرانی و غرب
تالیف: مهرزاد بروجردی
ترجمه: جمشید شیرازی
ناشر: فرزاد، چاپ اول ۱۳۷۷، چاپ دوم ۱۳۷۷، چاپ سوم ۱۳۷۸

کتاب روشنفکران ایرانی و غرب همانگونه که از نامش پیداست پژوهشی موردی است در تاریخ اندیشه ایرانی. عمده مطالب کتاب درباره ده اندیشه‌گر برجسته ایرانی است که در باب تمدن غرب و چگونگی رابطه ما و غرب اندیشیده‌اند و ارائه طریق کرده‌اند: ۱- سیدفخرالدین شادمان (صص ۱۰۴-۸۹) ۲- احمد فردید (صص ۱۰۸-۱۰۴) ۳- جلال آل احمد (صص ۱۲۳-۱۰۸) ۴- علی شریعتی (صص ۱۸۱-۱۶۶) ۵- سید حسین نصر (صص ۲۰۲-۱۸۷) ۶- احسان نراقی (صص ۲۱۶-۲۱۰) ۷- حمید عنایت (صص ۲۲۸-۲۱۷) ۸- داریوش شایگان (صص ۲۳۹-۲۲۸) ۹- رضا داوری و ۱۰- عبدالکریم سروش (صص ۲۷۰-۲۴۱).

پیش از هر گونه چون و چرا درباره گزینش فوق باید به ملاک‌های نویسنده در این گزینش توجه کرد: ۱- مهمترین ملاک گزینش این روشنفکران دستاوردهای نظری و فکری آنها و نقشی بوده است که هر یک - به درجات - در زمینه‌سازی انقلاب اسلامی ایران ایفا کرده‌اند. دو نفر آخر - داوری، سروش - به عنوان سمبل‌های دو جریان متقابل فکری و سیاسی پس از انقلاب مورد گزینش قرار گرفته‌اند. ۲- هر یک از این ده تن دارای نوعی گرایش مذهبی و تعلق خاطر به ارزش‌های فرهنگ بومی بوده‌اند. ۳- تاریخ تلاش فکری همه آنها، نیم سده اخیر

«... شرق شناسی وارونه یک دست پخت گفتمانی است که به تفاوت سازی، گرایشی بس قوی دارد.» (ص ۲۹). «بومی گرایی» نیز که نقطه مقابل تفکر «اروپامرکز» است با شرق شناسی وارونه همان نسبتی را دارد که اروپا مرکز انگاری با شرق شناسی! بدین سان بومی گرایی که خواستار باز آمدن، باز آوردن و ادامه رسوم و باورها و ارزش های فرهنگ بومی و طرد و ترک دیگری است (ص ۳۰) در نقطه مقابل تجددگرایی قرار می گیرد. (صص ۳۵ به بعد). در واقع بومی گرایی - البته نوع افراطی و متعصبانه اش - تجلی گاه سنت گرایی کور و گذشته گرایی در ستیز با تجددگرایی است. بومی گرایی که همه چیز را به صورت ضدیتی دوسویه میان اصل (خودی) و بیگانه می بیند هر آنچه را که غیر بومی و غیر سنتی است نفی و طرد می کند و گرایشی بس قوی به گریز از واقعیت و تاریخ دارد. (صص ۳۷-۳۶) به همین سبب بومی گرایی افراطی در نقطه مقابل ترقی و تجدد قرار می گیرد (ص ۳۷).

مسئله محوری پژوهش آقای بروجردی «بومی گرایی» است و طرح درست و مؤکد آن باعث انسجام بارزی شده است که در کتاب روشنفکران ایرانی و غرب خواننده را مسحور می سازد. این مسئله محوری درست بسان رشت های که مهره های یک تسبیح را به هم پیوند می دهد و از آنها پیکره های واحد می سازد، فصول کتاب آقای بروجردی را به هم پیوند داده است. از آنجا که بومی گرایی از مهمترین ملاک های گزینش روشنفکران مورد پژوهش بوده است سرخ فهم کل محتوای کتاب و درک و دریافت پیام آن، چیزی جز فهم بومی گرایی نیست. اصل اهمیت کتاب نیز به این بازمی گردد که خواننده آن به طور نسبتاً کامل در جریان پیدایش و رشد این گفتمان بسیار مهم و تاثیر گذار قرار می گیرد.

ناگفته پیداست که بومی گرایی معقول و معتدل چیزی است و بومی گرایی افراطی و افسار گسیخته چیزی دیگر. اولی آثار حسنه بسیار دارد؛ مانع خود باختگی در برابر هجوم فرهنگ بیگانه است، در هویت بخشیدن به ملل استعمارزده نقش غیر قابل انکار دارد و عامل افزایش هشیاری و آگاهی تاریخی است. اما دومی خاک در چشم اندیشه می کند، چشم اندیشه گران بومی را بر معایب و نقطه ضعف های درونی می بندد، مروج خود شیفتگی (= نارسیم) و برون فکنی است و باعث غلبه گفتمان «غیر ستیزی» و روحیه تخاصم می شود. در یک کلام عامل مؤید توقف در وضعیت انحطاط است! پس آفتی است مهلک و کشنده که اصلی ترین مانع علت یابی و علت شناسی علمی از انحطاط مدنیت و فرهنگ بومی است. چون اساساً به انحطاط خود نمی اندیشد و از بیخ و بن آنرا قبول ندارد. به همین سبب مهمترین مانع شناخت راه خروج از انحطاط نیز هست. چون راه خروج از انحطاط جز از مجرای تفکر در علل انحطاط نمی گذرد، حال آنکه گفتمان مورد بحث ما دشمن تفکر آزاد است.

فصل دوم توضیح این مطلب است که چگونه دولت پهلوی دچار بحران مشروعیت شد و به عنوان «دیگری» یا «دشمن» در برابر روشنفکران ایرانی قرار گرفت. آنکای روز افزون به درآمد نفت، از دولت پهلوی یک نمونه کلاسیک از دولت اجاره گیر ساخت که با مردمش بجای رابطه دولت - شهروندی، رابطه ولی نعمت - نمک پرورده برقرار کرد. در عین حال یکی از معضلات اصلی رژیم شاه و یا به عبارت بهتر یکی از تناقضات اصلی برنامه های شاه این بود که در زیر ساخت اجتماعی - اقتصادی نوگرا بود و در نظام سیاسی مرتجع رژیم شاه از درک تلازم و تقارن ذاتی توسعه اقتصادی و سیاسی عاجز بود و

همین نکته یکی از مهمترین علل تبدیل کننده آن رژیم به «دیگری» یا «دشمن» نزد روشنفکران و به تبع یکی از اصلی ترین علل سقوطش بود! (صص ۴۷-۴۶).

فصل سوم درباره چرایی و چگونگی «دیگری شدن» غرب است. اصل موضوع پژوهش با همین فصل آغاز می شود که شامل چگونگی پیدایش و رشد گفتمان «غرب زدگی» از نظر تاریخی و شناخت شناسی - با تکیه بر آثار و آرای شادمان، فردید و آل احمد - است. حاصل بررسی نویسنده - که البته از نظر ما مورد اشکال است و نیاز به تجدید نظر دارد - این است که برخلاف مشهور، آل احمد نه مبدع و منادی گفتمان «غرب زدگی» بلکه فقط مروج آن بود؛ نخستین منادی این گفتمان، شادمان بود (صص ۱۰۴-۱۰۳)، فردید پایه فلسفی اش را فراهم کرد (صص ۱۰۴ به بعد) و آل احمد فقط آنرا رواج داد و با انتشار کتاب «غرب زدگی» او بود که بومی گرایی به جز لاینفک گفتمان جدید سیاسی ایران مبدل شد. (ص ۱۲۰).

فصل چهارم شرحی است درباره تغییر گفتمان فلسفی و سیاسی روحانیون و چگونگی حضور اسلام به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی نیرومند که روحانیون را برای رهبری انقلاب ایران تجهیز کرد. (صص ۱۲۶ به بعد) گرایش روحانیون به مبارزه ایدئولوژیک، نفوذ آنان در دستگاه آموزشی - مدارس و دانشگاهها - رژیم شاه و تحول اندیشه سیاسی روحانیت شیعه، عمده مباحث این فصل هستند.

فصل پنجم مکمل فصل پیشین است و چگونگی حضور اسلام و آماده شدنش برای جهت دهی به روند انقلاب اسلامی ایران را توضیح می دهد منتهی محور اصلی این فصل پدیده های نوظهور است: «روشنفکری مذهبی». جریانی که در تقابل با دولت، غرب و رهبران دینی قرار گرفت. (صص ۱۵۸-۱۵۷) برجسته ترین نماینده این جریان دکتر علی شریعتی - و اثر انقلاب ایران - بود. او مبدع و مروج گفتمان «بازگشت به خویش» - در ادامه گفتمان غرب زدگی - بود. (ص ۱۶۷) این گفتمان که بدل گفتمان فرانتس قانون بود راهی بود که شریعتی برای رویارویی با امپریالیسم فرهنگی غرب پیش پای روشنفکر شرقی مسلمان می نهاد (ص ۱۷۶) و درست مثل گفتمان قانون تطهیر کننده و مروج بومی گرایی و هموار کننده راه آن بود.

آراء سید حسین نصر نیز در همین فصل به بحث گذارده شده اند. اگر شریعتی متجدد بود و تنها گناه غرب را در استعمارگری می دید، نصر بزرگترین گناه غرب را تجدید می انگاشت (ص ۱۹۸). نصر به پیروی از گون به نقد و رد تجدید و دفاع از سنت پرداخت. از نظر او ویژگی تمدن مدرن طفیان انسان بر خداست و تجربه این تمدن تجربه ای شکست خورده است. به گمان او غرب در راه انحطاط و گرفتار بن بست تاریخی است (صص ۱۹۲ به بعد). راه نجات غرب و کل دنیای متجدد نیز در بازگشت به حکمت عرفانی شرق است (ص ۱۹۳). بدین سان نصر نیز محکم کننده زره فلسفی بومی گرایی بود. (ص ۲۰۲).

فصل ششم درباره بومی گرایی دهه ۵۰ است و به بررسی آراء سه تن از دانشگاهیان برجسته اختصاص دارد: احسان نراقی، حمید عنایت و داریوش شایگان. نراقی و شایگان مروج و تعمیم دهنده بومی گرایی بودند و عنایت منتقد آن. نراقی پیرو اندیشه امکان تلفیق دانش و فن غرب و ایمان و عرفان شرق بود و ضمن انتقاد از غرب گرایی افراطی رژیم شاه و تکنوکرات های نوگرای ایرانی - که نسبت به ارزش های فرهنگ بومی بی اعتنا بودند - بر لزوم حفظ بینش فرهنگی ایران تاکید می کرد (صص ۲۱۵-۲۱۴).

حمید عنایت - به عنوان یک استثناء - ناقد شرق شناسی وارونه بود و بر ضرر و زیان غرور بی جا و گذشته گرایی و

بومی گرایی ناشی از آن تاکید می کرد. آواز نقص های شناخت شناسانه و تاریخی گفتمان ضد شرق شناسی (و بومی گرایی) آگاهی داشت. (صص ۲۲۲-۲۲۰)

داریوش شایگان بر تفاوت جوهری فلسفه و علم غربی با بینش شرقی تاکید می کرد: برخلاف فلسفه و علم غربی که مطلقاً بر عقل باوری تاکید دارد و از ایمان دینی منفک است. فلسفه و علم شرقی مبتنی بر مکاشفه و ایمان دینی است. جایگزینی عقل به جای مکاشفه - در غرب - نفی ارزش های متفاوتی و جایگزینی جامعه مدنی به جای نظام مذهبی را به دنبال آورده است. ریشه بحران معنوی غرب نیز در همین مسئله است (صص ۲۲۱-۲۲۰). غرب در دوران اخیر چهار حرکت نزولی را طی کرده است: ۱- تکنیکی کردن تفکر ۲- دنیوی کردن عالم ۳- طبیعی کردن انسان ۴- اسطوره زدایی. از آنجا که این چهار حرکت در جهت بطلان باورهای آسیایی است بر روشنفکران آسیایی است که از آنها پرهیز کنند و برای شکوفایی دوباره آسیا نه به تقلید و پیروی از غرب که به پیوند با خاطره ازلی و ارزش های بومی خود بیندیشند. به گمان شایگان پذیرش تکنیک غربی لزوماً در افتادن به گرداب بحران معنوی غرب را نیز در پی دارد چرا که غرب یک کلیت تجزیه ناپذیر است و بین علم و فن آن با فرهنگ مادی مبتنی بر آن هیچ جدایی نیست (صص ۲۲۳-۲۲۲).

فصل هفتم با عنوان «بحتهای پس از دوران انقلاب» به شرح سه رشته بحث ایجاد شده بین سروش و داوری و مدافعان هر یک اختصاص یافته است: ۱- تعریف غرب و نوع رابطه ما با آن؟ (صص ۲۵۱-۲۴۵) ۲- حقانیت تاریخ باوری یا پوزیتیویسم؟ (صص ۲۵۵-۲۵۱) ۳- فقه سنتی؟ یا فقه پویا؟ و به عبارتی مسئله رابطه دین و دولت؟ (صص ۲۶۴-۲۵۵). در حالی که داوری از موضع پیروی از سنت تاریخ باوری آلمان و فلسفه هایدگر و نقادی تجدید به بحث و تفکر در باب مسائل فوق الذکر می پردازد، سروش با پیروی از پوپر و اصول شناخت شناسی پوزیتیویستی در تقابل با داوری و موافقان او قرار گرفته است. به زعم نویسنده در واقع بحث پوپر - هایدگر در ایران پس از انقلاب به صورت یک بحث مهم شناخت شناسانه و سپس سیاسی، تبدیل شده است. (ص ۲۵۵) برخلاف سروش که فرهنگ غربی را جزو موارث سه گانه فرهنگی ایران می انگارد و قائل به لزوم آشتی دادن آن با

فصل نخست کتاب کلید فتح و فهم بقیه کتاب است. چهار مفهوم کلیدی در این فصل به بحث گذاشته شده اند: «دیگر بود»، «شرق شناسی»، «شرق شناسی وارونه» و «بومی گرایی»

فرهنگ ملی- دینی ایران است (صص ۲۵۱-۲۴۹) و تلاش می‌کند تا اندیشه‌های پوپر و اصول شناخت‌شناسانه پوزیتیویستی را با شریعت اُستی دهد (ص ۲۵۳) و با به‌کارگیری اصول فلسفه علم پوپری به طرح نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت و دفاع از فقه پویا و نقد فقه‌سنجی می‌پردازد (صص ۲۵۸-۲۵۶)، طوری بر لزوم ریشه‌کن کردن تجدد تاکید می‌کند (صص ۲۴۷-۲۴۶)، غرب را گرفتار بن‌بست انحطاط می‌پندارد و قائل به ملطرد آن است و تنها راه نجاتش را از بن‌بست انحطاط، دست برداشتن از انسان‌باوری، ریشه‌کن کردن تجدد و تسلیم در برابر خداوند می‌داند. (صص ۲۴۸-۲۴۷) داوری تلاش سروش و پوزیتیویست‌های ایرانی، برای اُستی دادن پوپریسم با اسلام را برخلاف شریعت می‌داند و معتقد است که این کار باعث ایجاد تفرق درامت و صدمه زدن به اطاعت و احترام نسبت به ذات خداوند می‌شود (ص ۲۵۳) ایضا در انتقاد از نظریه قبض و بسط شریعت از موضع پست مدرن برخوردار کرده و بر این باور است که کوشش برای مدرن کردن فقه و تجدد در معرفت دینی - در عصر پست مدرن - محکوم به شکست و کاری بیهوده است. (ص ۲۶۴)

فصل هشتم کتاب، حاوی نتیجه‌گیری‌ها و چکیده‌محتوای کتاب است. اینک که خواننده در جریان بحث و تحلیل‌های کتاب روشنفکران ایرانی و غرب قرار گرفت بایسته است چند مورد از ایرادهایی را که بر آن تحلیل‌ها وارد است یادآوری کنیم: تذکر این نکته حائز اهمیت است که ریشه ضعف و نقص برخی از تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌های آقای بروجرودی بازمی‌گردد به وفاداری مطلق ایشان به محدوده زمانی پژوهش‌شان، به عبارت گویاتر اگر کتاب روشنفکران ایرانی و غرب را مثل بعضی کتاب‌های مشابه از جمله: نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن‌پورژوازی غرب به نوشته مرحوم عبدالهادی حائری- کتابی در موضوع تاریخ غرب‌شناسی در ایران تلقی کنیم - صرف‌نظر از اینکه اصلا عنوان غرب‌شناسی درست است یا نادرست، و صرف‌نظر از اینکه ما در تاریخ فکری‌مان جریانی به نام غرب‌شناسی به معنای دقیق کلمه و معادل جریان شرق‌شناسی، نداشته‌ایم - آن‌گاه این نقطه‌ضعف که نویسنده به طور کامل به پیشینه‌های تاریخی موضوع مورد پژوهش خود در ایران بی‌اعتنا مانده و غفلت ورزیده‌اند بسیار محسوس‌تر و برجسته‌تر خواهد شد.

یکی از معضلات اصلی رژیم شاه و یابه عبارت بهتر یکی از تناقضات اصلی برنامه‌های شاه این بود که در زیرساخت اجتماعی- اقتصادی نوگرا بود و در نظام سیاسی مرتجع، رژیم شاه از درک تلازم و تقارن ذاتی توسعه اقتصادی و سیاسی عاجز بود

ایشان حتی از اشاره‌ای ولو در حد یک جمله به پیشینه‌ها یا زمینه‌های پیدایش گفتمان‌هایی چون «غربزدگی» و «بازگشت به خویش» و «ضد شرق‌شناسی» و... در ایران قبل از جنگ جهانی دوم، دریغ ورزیده‌اند. شرح مختصری در این باره لازم است:

در ایران پیش از جنگ جهانی دوم - لاقلاً از عصر ناصری - اندیشه‌گران متعددی بوده‌اند که نه تنها در ذات تمدن غرب و تفاوت‌های آن با تمدن ایران و شرق اندیشیده و به نقادی از آن پرداخته‌اند بلکه از آن فراتر، برخی از آنها مؤسس یا پیشتاز و منادی گفتمان‌های مورد بحث آقای بروجرودی - در کتاب روشنفکران ایرانی و غرب - بوده‌اند. از جمله برجسته‌ترین و اثرگذارترین آن اندیشه‌گران می‌توان به کسانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، آخوندزاده، میرزا ملک‌خان، تقی‌زاده، کسروی و... اشاره کرد. بعضی از آنها منادی و مروج گفتمان بازگشت به خویش - بازگشت به اسلام حقیقی - بودند؛ مانند سیدجمال. بعضی دیگر منادی و مروج گفتمان غرب‌گرایی بودند؛ مانند تقی‌زاده و میرزا ملک‌خان - میرزا ملک‌خان از جمله نخستین متفکرانی است که در امکان تلفیق و ترکیب فرهنگ و مدنیت شرقی و غربی تأمل کرده و بر آن تاکید ورزیده است - بعضی نیز منادی و پیشتاز گفتمان ضد شرق‌شناسی و غربزدگی بوده‌اند؛ مثل کسروی و... الخ. بنابراین آیا بهتر نبود که نویسنده فاضل و ارجمند کتاب روشنفکران ایرانی و غرب در ریشه‌یابی و پیشینه‌جویی گفتمان‌های مزبور حداقل اشاره‌ای به اینگونه اندیشه‌گران و آثارشان داشته‌باشند؟ به عنوان مثال در تصحیح آنچه آقای بروجرودی در مورد ریشه و پیشینه گفتمان غربزدگی گفتمان‌یادآوری این نکته بسیار حائز اهمیت است که منادی غربزدگی در ایران نه سید فخرالدین شادمان - بلکه چندسالی پیش از او - احمد کسروی بود. این کسروی بود که با انتشار کتاب «آیین در سال ۱۳۱۱ ش.» این گفتمان را تحت عنوان اروپایی‌گری بنیان‌گذار و در عین انتقاد از غرب‌زدگان خودباخته و اشاره به بیماری اروپایی‌گری، به انتقاد از وجوه فاسد و مخرب مدنیت مدرن پرداخت. او پس از آیین نیز، در ماهنامه «پیمان» و نشریاتی چون «پرچم» روزانه و هفتگی و مهنامه این راه را ادامه داد. درست است که کسروی - برعکس شادمان و آراهمد - نه از موضع بومی‌گرایی و سنت‌گرایی بلکه از موضع یک‌عقاد متجدد با مسئله اروپایی‌گری یا غربزدگی برخوردار کرد و به این لحاظ پرداختن به او و شرح آراء و آثارش در این زمینه در محدوده پژوهش آقای بروجرودی که با محوریت رشد بومی‌گرایی انجام شده نبوده است اما به هر حال هیچ شکی نیست که افکار و آرای کسروی به‌انحاء گوناگون - ولو از راه دشمنی و ضدیت با سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگ دینی و بومی - در پیدایش و رشد گفتمان‌های مورد پژوهش نویسنده کتاب روشنفکران ایرانی و غرب مؤثر بوده است.

همچنین در مورد گفتمان «ضد شرق‌شناسی» یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که در این زمینه نیز کسروی بر دیگران حق تقدم دارد منتهی باز هم باین تذکر که او با شرق‌شناسی نه از موضع احساسی - موضعی که امثال جلال‌العظم از آن انتقاد کرده‌اند - بلکه از موضع یک دانشمند و همچنین از موضع یک جستجوگر انحطاط مدنیت و فرهنگ بومی برخوردار کرده است. در این زمینه اشاره‌ای کرده و می‌گذریم و بحث تفصیلی را به موقع دیگر می‌گذاریم: به باور کسروی، شرق‌شناسی ابزاری استعماری است که وسیله آن شرق‌شناسان و همکاران و مزدوران ایرانی و شرقی‌شان، به ترویج بدآموزی‌هایی چون صوفی‌گری، خراب‌تگرایی، جبری‌گری و... می‌پردازند. بدآموزی‌هایی که جز آلوده کردن خلق و خوی

آدمیان و کشاندن آنها به انفعال و سلطه‌پذیری و... فایده‌ای و نتیجه‌ای ندارند و از گذشته تاکنون نیز همواره از اصلی‌ترین علل انحطاط و رکود جوامع و ملت‌ها بوده‌اند.

تحلیل‌های نویسنده محترم از ریشه و پیشینه گفتمان بازگشت به خویش، نیز مشمول ایراد فوق است. ایشان مبدا و مؤسس این گفتمان را در ایران دکتر علی‌شریعتی دانسته‌اند و در ریشه‌یابی آن یادآور شده‌اند که گفتمان بازگشت به خویش شریعتی بدل گفتمان فرانتس فانون و تقلیدی از بومی‌گرایی او بود. البته در تائر شریعتی از فانون تردیدی نیست. اما آقای بروجرودی با مطلق کردن این تأثر، یکسره از توجه به ریشه‌ها و پیشینه‌های گفتمان بازگشت به خویش در ایران و جهان اسلام غافل مانده‌اند. باید پرسید که آیا شریعتی در ترویج گفتمان بازگشت به خویش - که در ارتباط تنگاتنگ با عقاید او در لزوم ایجاد پروتستانتیسم اسلامی و از آن طریق تحقق رنسانس اسلامی بود - از کسانی چون سیدجمال، شیخ محمدعبده و اقبال لاهوری بیشتر متأثر شده بود یا از فانون؟ شریعتی، به گواهی مجموعه آثارش، خود را ادامه‌دهنده راه سیدجمال و اقبال لاهوری و... می‌داند. راهی که در یک عبارت خلاصه می‌شد: بازگشت به اسلام اصیل.

آشکار است که آقای بروجرودی نه به کل مجموعه آثار شریعتی رجوع کرده‌اند و نه - با کمال تأسف - توانسته‌اند ارزش، عمق و گستردگی شناخت شریعتی از فرهنگ و مدنیت غربی و نقادی‌های فراوان و جسورانه او را از فرهنگ بومی و سنتی که رویارویی آشکار یا گفتمان بومی‌گرایی افراطی بود، در کتاب خود متعکس کنند. شاید از گفتمان بازگشت به خویش او کسانی برداشت ارتجاعی داشته و دارند و آنرا به منزله بازگشت به گذشته و بازگشت به تمدن و فرهنگ گذشته می‌انگارند اما مسلماً کسی که حتی یک جلد از آثار شریعتی را با دقت خوانده باشد به راحتی درمی‌یابد که او بومی‌گرا به آن معنا که ستاینده بی چون و چرای فرهنگ بومی و طردکننده غیر باشد نبوده است. برعکس همانگونه که گفتیم او از بزرگترین منتقدان فرهنگ گذشته - البته نه در کل بلکه در اجزا و بخش‌هایی از آن - بود. اما متأسفانه و سوسه انتقاد باعث شده است که نویسنده محترم کتاب روشنفکران ایرانی و غرب اولاً تن به وارد کردن انتقاد ناشیانه بر گفتمان بازگشت به خویش بدهند و ثانیاً دچار تناقض‌گویی شوند. به جملات ذیل توجه کنید:

«... اما این گفتمان فریب‌آمیز و از نظر فکری پر از کاستی بود... بازگشت به چه چیز و ارتباط با چه کسی؟...»
و سپس در تناقض با انتقاد فوق:
«... اما به گمان من گفتمان بازگشت به خویش رنسانس است نه به گونه‌های ناهم‌زمانانه بلکه به شیوه‌های هم‌زمانانه درک کرد، زیرا این بیشتر گفتمانی درباره «نوگشت» زمان حال بود تا «بازگشت» به گذشته. شریعتی بیشتر مرد امروز بود تا هوادار گذشته. سرشت‌اندیشه او امروزی بود.» (صص ۱۷۸-۱۷۷)
و بالاخره بر خواننده آشکار نمی‌شود که کاستی‌ها و فریب‌آمیزی‌های گفتمان مورد بحث چیستند و در کجا؟ آیا کسی که مجموعه آثار شریعتی را ولو گذرا هم مطالعه کرده باشد نخواهد دانست که منظور او از بازگشت به خویش، بازگشت به چه چیز و ارتباط با چه ریشه و مبنایی بود؟

انتقاد دیگر آقای بروجرودی به شریعتی، مربوط است به تز او درباره ضرورت ایجاد پروتستانتیسم اسلامی که از نظر ایشان تقلیدی نابجا و بی‌موقع و بی‌نتیجه بوده است از دین پیرایی پروتستانی. «او حاضر نبود بپذیرد که در عصر تجدد و سکولاریسم جهانی، پروتستانتیسم اسلامی دیگر نمی‌توانست پیامدهای انقلابی شورش لوتر را تکرار کند.» (ص ۱۸۱)