

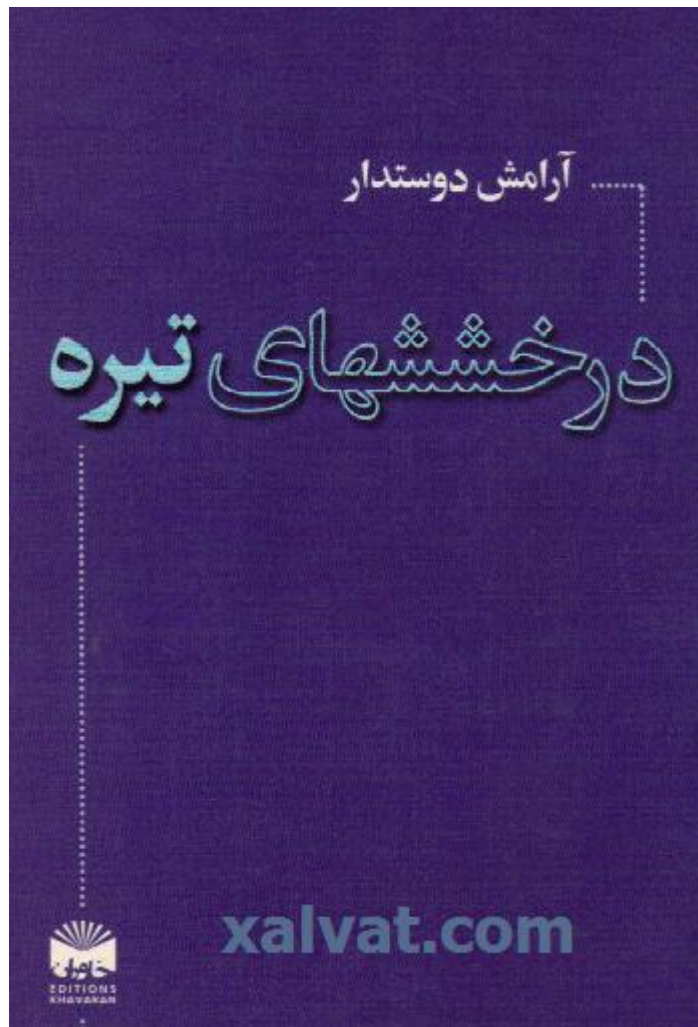
در عظیم خلوتِ من ! در عظیم خلوتِ من / هیچ غیر از شکوهِ خلوت نیست (فریدون ایل بیگی)

نشر دیگران



۷۱۰۲

آرامش دوستدار: پایان کنونی دورهء "روشنفکری" - جلال آل احمد



xalvat.com



* درخششهای تیره *

* آرامش دوستدار *

* انتشارات خاوران *

* چاپ دوم، پاریس، زمستان ۱۳۷۷ - ۱۹۹۹ *

* طرح روی جلد : بابک حسینی *

* حرفچینی، چاپ و صحافی : آبنوس *

* تیراژ : ۱۵۰۰ نسخه *

* بها : ۹۰ فرانک فرانسه *

KHAVARAN

49, rue DeFrance - 94300 Vincennes - France

Tél : 01 48 08 76 06 Fax : 01 43 98 99 17

E.Mail : Khavarān@Wanadoo.fr

ISBN 2-912490-16-2

- پیشگفتار چاپ اول ۹
- پیشگفتار چاپ دوم ۱۳
- روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن**
- راهنما ۱۹
- I شاهراه بیراهه ها ۳۷
- ۱ بقرنجی در دوره نوین تاریخ ما: روشنفکری ۳۷
- ۲ نام و نامیده ۴۰
- ۳ دینخویی ۴۳
- ۴ روزمره گی ۴۹
- ۵ روزمره گی در دهه های ۵۷
- ۶ روشنفکری یعنی درهم شکستن سلطه دینخویی و روزمره گی ۶۲
- ۷ آغاز بی پایان ۶۳
- ۸ بهنه و شعاع روشنفکری ما ۶۵
- ۹ آغاز دوره «روشنفکری» ما و پایان دوره کنونی اش - فتحعلی ۶۶
- آخوندزاده و جلال آل احمد ۶۹
- II بینش باطنی ۷۰
- ۱۰ باطنیت چگونه بینشی ست؟ ۷۰
- ۱۱ تعین خدا و عقل نزد ارسطو ۷۱
- ۱۲ مسئله عقل از نظر ناصر خسرو ۷۳
- ۱۳ عقل و ابداع از نظر ناصر خسرو ۷۷
- ۱۴ استدلال ناصر خسرو بر اساس حدیث ۸۰
- ۱۵ استدلال ناصر خسرو بر اساس قرآن ۸۱

۸۴	۱۶ سبب پدید آمدن عقل از نظر ناصر خسرو
۸۵	۱۷ خدا، نیستی و هستی از نظر ناصر خسرو
	۱۸ استدلال ناصر خسرو در چرایی و چگونگی آفرینش عقل به منزله.
۸۷	نخستین آفریده
۹۲	III نتایج بینش باطنی
۹۲	۱۹ از جانور تا آدمی - از آدمی تا پیامبر
۹۶	۲۰ ضرورت عقلانی مجازات های اسلامی
۹۹	۲۱ خردی که سرور گردون و ستابشگر پیغمبر است
۱۰۱	۲۲ بازنگری
۱۰۴	۲۳ دو ویژگی بینش و جنبش باطنی
۱۱۰	IV پروتستانتیسم اسلامی و باطنیت مسیحی
۱۱۰	۲۴ فتحعلی آخوندزاده - نخستین منتقد تاریخی/اجتماعی ما
۱۱۳	۲۵ پروتستانتیسم چیست؟
۱۱۹	۲۶ معنای داد و دادرسی در مسیحیت
۱۲۰	۲۷ پایه دین و اصلاح دینی از نظر آخوندزاده
۱۲۴	۲۸ ماجرای السموت در نگارش و دریافت آخوندزاده
۱۲۷	۲۹ پندارهای نهان
۱۳۱	۳۰ ماجرای السموت در روایت معتبرش
۱۳۴	۳۱ تدفین «عقل» و مسئله اصلاح دینی
۱۳۷	۳۲ وحدت وجود دوگانه در جهان بینی آخوندزاده
۱۴۲	۳۳ انه ایسم انسون شده و تعارضی که تعارض نیست
۱۴۸	۳۴ زبان شعری عرفان
۱۵۴	V نثاری عرفان و آزادی
۱۵۴	۳۵ لغام بزرگ در مورد آزادی
۱۶۱	۳۶ معنای «حریت» و معنای «آزادی»

۱۶۶	۳۷ داروندار فکری ما
۱۶۷	۳۸ پایان کنونی دوره «روشنفکری» - جلال آل احمد
۱۷۱	۳۹ «عالم غیب» و «بار امانت»
۱۷۷	۴۰ جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان غریزده بوده اند
۱۸۲	۴۱ جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان روشنفکر بوده اند
۱۸۸	۴۲ سد و سی سال پس از آخوندزاده: آزادی و جلال آل احمد
	۴۳ چگونه جلال آل احمد به رغم خود از باطنیت و عرفان سلب روشنفکری می کند
۱۹۸	۴۴ سد و سی سال ممارست در هنر نیندیشیدن
۲۰۲	۴۵ بحرانهای من درآوردی
۲۰۶	۴۶ کیستی، چیستی و مناسبت آنها با یکدیگر
۲۰۸	۴۷ توده و روشنفکرش
۲۱۹	نگاهی به رفتار فرهنگی ما
۲۳۱	I نگرشهای درونی
۲۳۱	۱ موضوع و شیوه، پرداختن آن
۲۳۲	۲ شناخت: دروغ بزرگ فرهنگ ما
۲۳۴	۳ ترس از اندیشیدن در فرهنگ رموز و اسرار
۳۲۶	۴ معجون از شپادی و سبک مغزی
۳۳۹	۵ کانت در میان ما
۳۴۵	۶ پنجاهمین سالروز يك نوشته، فلسفی
۳۴۷	۷ طاقت فوق بشری ما
۳۴۹	۸ چگونه حقیقت را در آرزو بازمی تابیم و بازمی یابیم
۳۵۳	۹ چند رگه، دینی و وجه مشترك آنها
۳۵۴	۱۰ فانوس کور
۳۵۷	۱۱ رگه های کنونی منش دینی

- ۱۲ شك چیست و چه بردی دارد؟ ۲۵۹
- II بینش سیاسی اسلام ۲۶۱
- ۱۳ کتابی نمودار سرشت دینی ما xalvat.com ۲۶۱
- ۱۴ بنیاد و میزان سیاست در اسلام ۲۶۵
- ۱۵ «عقل» و «اختیار» اسلامی ۲۶۹
- ۱۶ پیکار سیاسی در درون اسلام ۲۷۱
- ۱۷ محاربه با خدا و فساد در زمین ۲۷۴
- ۱۸ مقایسه- نادرست و ناروای مساوات اسلامی با برابری یونانی ۲۷۵
- ۱۹ برابری طبیعی آدمیان اندیشه ای یونانی ست ۲۷۹
- ۲۰ چگونگی نفی «ناسیونالیسم» در مساوات اسلامی ۲۸۲
- ۲۱ معنی واقعی مساوات اسلامی بر اساس چرایی و چگونگی پدیداری آن ۲۸۵
- ۲۲ «متفکران» زاده از شکم روحانیت ۲۸۶

پیوستها

گنوس، ادیان سری، مکتب رواقی

- گنوس و بینش آن ۳۰۱
- ادیان سری ۳۱۵
- مکتب رواقی ۳۱۹

دیدیم آخوندزاده بر اثر دینخویی، که او نخستین نماینده اش در دوره نوین ایران اسلامی بوده، چگونه الگویی از پروتستانتیسم را به معنای اصلاح دینی نزد ما در واقعه ای از جنبش باطنی می یابد، و چگونه بر آن اساس عملاً حریت عرفانی را با در نظر گرفتن تقدم زمانی اش نزد ما به مفهوم آزادی دوره نوین اروپایی می گیرد. طبیعتاً کشف رگه های اینگونه خیالپروریها و ایده سازیهها نزد ما از زمان آخوندزاده تا امروز کار آسانی نیست. اما این شبکه موهوم بافی وجود دارد و منبع اصلی الهامش در وهله اول عرفان منظوم است، چه ما نام آن را در تکاپوهای ذهنی و روحی مان برای پیشینه بایی ایده ها نزد خود بشناسیم و ببریم و چه در وجود خود صرفاً حاملی غریزی برای جوهر آن باشیم و نام و نشان آن را ندانیم. برای آنکه اگر ما در ایران اسلامی از حرمانها و جانسوزیهامان ایده ها و پندارهایی افروخته و تابانده ایم که به گمانمان جاودانه شعله ورنند و می درخشند، سرچشمه آنها جز عرفان در پیکر هنری اش شعر نبوده است. به همین جهت نیز همین پیکر هنری عرفان است که ما آن را به منزله شاهکار آفرینندگی مان به بازار فرهنگ جهان عرضه می کنیم و خصوصاً آن را به رخ غریبان می کشیم، گو اینکه آنها مثل همیشه متوجه این عرض اندام ما هم نمی شوند یا آن را مثل همه چیز دیگرمان جدی نمی گیرند. ارزش این شاهکار فرهنگی برای ما جقدر باید باشد که نه فقط ایرانیان دلزده و بیزار از اسلام، اگر چنین کسانی بتوان یافت، بلکه «ایراندوستان اسلامی» هم عرفان را واکنش منفی یا پالنده ایران در برابر اسلام می دانند و از این حیث به آن می نازند، یعنی به این سایه «ضد اسلامی ایرانیت»! آیا متوجهیم که با این ترتیب داروندار فرهنگی باصطلاح «ناب ایرانی» را در مهد اسلام و بر «ضد اسلام» در پندار و روالی می یابیم که در اصل نه هرگز

نفی اسلام بلکه نفی جهان به گونه ای است که نهایتاً همیشه به نفع متولیان اسلام کامجو و جهانباره تمام می شود و تا کنون شده است، یعنی در پندار و روال جهان ستیز عرفانی که هیچ چیز به اندازه آن برای ایرانیان کهن چنین از ریشه بیگانه و مردود نبوده است؟

xalvat.com

۳۸ پایان کنونی دوره «روشنفکری» - جلال آل احمد

پیش از پرداختن به دریافت جلال آل احمد از باطنیت باید دو مفهوم غربزدگی و روشنفکری او را در نگرشی انتقادی چنان بشناسیم که تا کنون ناشناخته مانده اند، یعنی درستگی درونی شان با هم. لزوم این امر از اینجا ناشی می شود که برای او، چنانکه خواهیم دید، روشنفکری ما در تحقق تاریخی اش روالی دویعدی یا دویهلوست بصورت جنبه ای از غربزدگی و نقیض آن؛ ضمن آنکه وی باطنیت را در کنار عرفان مهمترین و بزرگترین جنبش روشنفکری تاریخ اسلامی ما ایرانیان و حتا سراسر قلمروی تاریخ اسلام می داند. با مفهومیهای غرب و شرق که برای جلال آل احمد پاره های دوگانه جهان اند شروع می کنیم.

آنچه وی به صورتهای گوناگون برای متمایز ساختن غرب و شرق می گوید، گاه واقعیت عینی ندارد، گاه مبتنی بر تصورات مبهم و نادرست است و گاه زاده سهل انگاریها و تعمدهای او، و در همه این موارد طبیعتاً فهم منظور خودبه خود آشوبزده، او را دشوارتر می کند. مراد او از غرب در واقع سرزمین هایی هستند که بعنوان وارثان فرهنگ و تمدن یونانی/رومی نخست در زادگاه اروپایی خود و سپس در شاخه های خارج شده از این منطقه یا قاره در این دو سده، گذشته به تدریج هم جهان طبیعت و هم جهان سیاست را به پرشمولترین معنای آن مستقیم و غیر مستقیم به تسخیر خود درآورده اند، از این مجرا در دارایی فرهنگی آن در حیطه نفوذ خود تصرف کرده اند

و سرانجام در هیأت کشورهای پیشرفته، صنعتی با تمدن و فرهنگی مسلط بر همه چیز و همه کس سرمشق منحصر به فرد برای باقی جهان شده اند. پاره، تسخیرشده، جهان، در نفوذ بیواسطه و بواسطه، گردونه غربی را، در حدی که این پاره در حیات مادی و معنوی اش مقهور قیومت جهانی غرب است یا در برابر زور آن ناتوان، جلال آل احمد شرق می نامد، حتا اگر این پاره با نام اصطلاحی شرق وزنه، دوم سیاسی/نظامی جهان باشد. شرق اسلامی که جلال آل احمد عمدتاً با آن کار دارد بخشی از این پاره، شرق نامیده شده، جهان است. به این جهت لاقبل هر کشور غیر اروپایی/آمریکایی مجهز به تکنولوژی عالی، که قهراً برگردانی شتابزده از تمدن و جامعه اروپایی نیز هست، در حقیقت می بایست برای او غرب محسوب می شد و به نحوی نیز می شود. مع الوصف جلال آل احمد ژاپن را که در واقع برجسته ترین نمونه، چنین کشور و جامعه ای ست معنای غربی ناتمام، یا درست تر بگوییم، غربی کمابیش بی عیب و نقص می پندارد، چه به زعم او ژاپن تکنولوژی دارد اما عاری از مفاسد غرب یا نهاد تجاوزکارانه غربی به نظر می رسد. چنین معجزونی برای او ایده آل می بوده که در غریزدگی پیشنهاد می کند برای دو دهه به جای غرب به ژاپن و هندوستان دانشجو بفرستیم. شاید علت این اشتباه بزرگ او این بوده که گمان می کرده ژاپن به سبب اصالت آسیایی و پای بندی به سننش توانسته تکنولوژی غرب را بگیرد و در عین حال در برابر زور تخریبی غرب نفوذناپذیر بماند. لاقبل امروز ما می دانیم که هرگز چنین نیست و در ژاپن هم آسیب اجتماعی و فرهنگی در این تحول صنعتی و اقتصادی به مراتب هولناکتر از موارد مشابه در خود کشورهای اروپایی ست و هم سنت سیطره، طبقات خاص بر عام از مراکز قدرت قدیم به مراکز قدرت جدید به شدت هرچه تهاجمی منتقل شده است، یعنی به مراکز تولید و کارتلهای اقتصادی که حاکمان بلامنازع حیات جمعی و فردی جامعه اند.

به این ترتیب غرب برای جلال آل احمد یعنی کانون جهانی زایش و تولید، تجاوز و تصرف. براساس چنین دیدی وقتی او کشورهای صنعتی را تولید کننده و ما را مصرف کننده می خواند و تولید و مصرف را به مادیات منحصر نمی داند، منظورش این نیست که برای تولیدات آنها مصرف کننده، عمده ماییم و نه خود آنها، بلکه می خواهد بگوید فقط آنها با تمدن و فرهنگ مستولی شان بعنوان کشورهای صنعتی و دارنده، تکنولوژی ناگزیر گردونه، جهانی تولیدند، هم بالقوه و هم بالفعل، و ما، گرچه طبیعتاً در حد ظرفیت مان، در هر حال منحصراً مصرف کننده ایم، در همه زمینه ها. هر اندازه ظرفیت مصرف کنندگی ما در برابر ظرفیت مصرف کنندگی خود کشورهای تولید کننده ناچیز باشد که هست، چون ما مطلقاً و از هیچ نظری تولید کننده نیستیم، بالقوه و بالفعل مصرف کننده، محض باقی می مانیم. این تشخیص محض کلاً و کاملاً درست او را آسان بین تو و آسانگیرتر می کند. نتیجه اش این می شود که وی صرف اعتراض به این تسخیرشدگی را، که مصرف کنندگی در واقع یکی از پیامدهای ضروری آن است، روشنفکری اصیل ضد غربی می انگارد و چنانکه خواهیم دید معترضان ما را به صرف اعتراضشان از همان تاریخ همچون نمونه های بکر روشنفکری به ما می شناساند. به این ترتیب جلال آل احمد از نخستین تا آخرین گام بیراهه می رود و به حوزه، علل عمیق و ناپیدای رویداد فرهنگی/تاریخی ما اساساً راه نمی یابد.

هرگاه از این چشم انداز از یکسو آنچه از تناقض، تضاد، و توهم در تعریفها، توصیفها و تعلیلهای و از سوی دیگر آنچه از هرج و مرج شواهد و امثله در دو کتاب غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران شناور است به حداقل ممکن تقلیل داده شود، می توان چنین گفت: جلال آل احمد در تحلیل انتقادی/تاریخی خود از جامعه، ما بر محوری نظر دارد که آن را غربزدگی می نامد و تحقق این محور را در ورای توسعه طلبی غربی

خصوصاً در دوره های متأخر فرهنگ ما نتیجه، تعارضی می بیند که به زعم او میان دو نوع روشنفکری به زبان ما و به سود غرب صورت گرفته است، میان تجدد و ارتجاع در روشنفکری. متجددان خواسته اند جامعه را بدون در نظر گرفتن رعایت ریشه های سنتی و بومی اش غربی کنند، مرتجعان از وحشت از دست دادن نفوذ و قدرت خود میان عامه و عوام کوشیده اند سیطره، جهل را در سنت و دین جامعه ابدی سازند. بدینگونه، گرچه شگفت اما حقیقت این است که جلال آل احمد بانیان و حامیان جهل را نیز روشنفکر می شمرد. آنطور که او می بیند، پیش می آید که هر دو بعد روشنفکری در يك تن یا در يك نهضت گرد می آیند و به هم می آمیزند. حاصلش آمیختن تجدد و جهالت بوده است. به نسبتی که رویداد تاریخی ما به دوره های نهایی اش در این سد و سی سال گذشته نزدیکتر می شود، تعارضی مسذکور در جریان چیره شدن هرچه بیشتر غرب شدت می یابد و در نتیجه، آن غربزدگی از آغاز مشروطیت تا زمان ما به اوج خود می رسد. جامعه ما در این حد و به این معنی غربزده است که غرب آن را به تدریج و سرانجام از نظر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به تسخیر خود درآورده و بی هویت کرده. عواملان درونی این رویداد تخریبی روشنفکران اند که در تعارض متجددانه و ارتجاعی شان به منظور جذب و دفع غرب نیروی دفاعی ما را در برابر توانمندی و قدرت جهانخوار غربی هدر داده اند و مآلاً بنیاد فرهنگی/اجتماعی ما را که از اسلام و ارزشهای بومی ما نشأت می گیرند یا برانداخته اند یا مسخ کرده اند. چنین می نماید که برای جلال آل احمد غربزده یا غربزدگی به دلالت معنای لفظی اش صرفاً انفعالی است. اما نمی تواند چنین باشد. زیرا غربزده به منزله، روشنفکر متجدد یا مرتجع در واقع به زبان ما و سود غرب فعال است. با دنبال کردن سخنان جلال آل احمد می فهمیم که روشنفکر دو بعد دیگر هم دارد. بعد مثبت و بعد منفی. بعد مثبت روشنفکری برعکس نوع متجدد محض یا مرتجع محض به این

شناخته می شود که در برابر غرب می ایستد. چنین روشنفکری طبعاً غریزه نیست. با دو تعریفی که جلال آل احمد از این پدیده به دست می دهد سپس آشنا خواهیم شد. بعد منفی به این شناخته می شود که روشنفکر عامل نفوذ غرب است، چون در برابر غرب سکوت می کند. سکوت علامت رضا است، یعنی هم منفی و انفعالی ست و هم فعال. چه رضایتش را در عمل گویا هم می کند. این پدیده را جلال آل احمد در رویداد تاریخ اسلامی ما آنچنانکه خصوصاً در دورهء نوینش به زمانه، ما نزدیکتر می شود به شدت هرچه تمامتر مستند می بیند.

xalvat.com

۳۹ «عالم غیب» و «بار امانت»

اصطلاحهای بُعد، انفعالی، فعال، مثبت و منفی را من بکار می برم تا شکافها و گسستها، هم در درون دو مفهوم غریزگی و روشنفکری و هم در نمودارهای تجربی آنها در میدان دید جلال آل احمد آشکار شوند. با دقت و بردباری بسیار می توان از خلال نگارش هیجانی و سهل انگار او دید که چگونه مرز میان دو بعد مثبت و منفی روشنفکری، آنچنانکه او در شواهد تاریخی شان بدست داده، محو می شود، و نیز این را که این دو بعد در شواهدی تعیین می یابند که محتوا و ساخت شان همیشه به اندازه، کافی گشوده و نموده نشده است. از این گذشته، مثالها و نمونه هایی که می آورد به اشکال با ملاکها و تعریفهایی که یکی دو تا نیستند و او برای مفهوم روشنفکری بدست می دهد مطابقت می کنند. نه فقط تعریفها همیشه بر مصداقها شمول ندارند و مصداقها در بسیاری موارد حتا منطبق درونی تعریفها را نقض می کنند، بلکه تعریفهای جورواجوری که جلال آل احمد در پرشمول ساختن هرچه بیشترشان مصر است و یکی پشت دیگری به بهانه، تعبیر و توصیف می آورد، چون عملاً فاقد بنیاد استوار و عنصر کانونی اند،

هر واعظ و میرزابنویسی را به همان اندازه در برمی گیرند و بر حسب شرایط افزون یا کاسته شده در تعریفهای بعدی از جرگهء روشنفکری اخراج می کنند که چاپچی و صحاف یا دانشجو و استاد دانشگاه را.

با این ترتیب، چنانکه گفتیم، باید از همهء این بیلگامی های ذهنی و زبانی بگذریم یا از سنگلاخ آنها میانبر بزنیم، تا بتوانیم با او در کتابها و کمپنجاه های اصلی اش روبرو شویم و راه طفره و گریز را بر او ببینیم. آنچه با به کار بردن چنین روشی بجای می ماند این است: روشنفکر در آخرین تحلیل برای جلال آل احمد به چند ملاک تغییرناپذیر شناخته می شود که او در دو تعریف اساسی و قطعی پیش از این یاد شده بدینگونه آورده است. الف) به اینکه وجهی برای بودن خویش می خواهد و می جوید و این مستلزم آن است که وجهی نیز برای بودن دیگران بخواهد (روشنفکران، ج اول، ص ۱۷۵، ۱۳۴. هر ایرانی دینداری بی درنگ خود را در این تعریف نخست بازمی یابد، برای آنکه دین او در واقع پایهء حقیقت درونی اوست و همین پایه را نیز برای دیگران می خواهد تا حقیقتی برای آنان قابل شود. برای دین البته می توان جایگزینهای گوناگون یافت. ب) به اینکه «در هر آئی به گردش امر مسلط خالی از اندیشه معترض است. چون و چرا کننده است. نفی کننده است. طالب راه بهتر و وضع بهتر است. سؤال کننده است. و نپذیرفتار است. و به هیچ جا و به هیچ کس سرنسپارنده است. جز به نوعی عالم غیب، به معنی عامش، یعنی به چیزی برتر از واقعیت موجود و ملموس که او را راضی نمی کند. به همین دلیل است که می توان روشنفکر را دنبال کنندهء راه پیمبران خواند.» (همان، ص ۱۴۳). بماند که «عالم غیب» تحت تأثیر آیات قرآنی ۱۳۵ و به اقتباس لفظی از آنها نخست در دیگ عرفان پخته شده ۱۳۴ چون زبان آل احمد در تعریفی که ما مفاد آن را بازنوشتیم دقیق نیست و از ایترو محل فهم منظور او می شد، در اینجا از نقل لفظی سخن او صرف نظر کردیم. ۱۲۵ بقره، ۳۳ ۳: عمران، ۴۴، ۱۷۹: انعام، ۵۰، ۷۳: توبه، ۹۵، ۱۰۵: زمر، ۹: مؤمنون، ۹۲: سجده، ۶۰: سبا، ۲: رمز، ۳۹: حشر، ۲۲: جمعه، ۸.

و لعاب انداخته، و از این دو چشمه حیاتی و روحی ما پیش از دیگران احمد فردید آن را به مشابه «متافیزیک» اول به خورد خودش داده و سپس به شاگردانش از جمله جلال آل احمد خورانده است، و جلال آل احمد تصادفی و به ابتکار خودش نمی توانسته چند بار در کتاب روشنفکران، عالم غیب و متافیزیک را مرادف هم بکار برده باشد. اما مهم چیز دیگر است. در بخش دوم این تعریف آخری که بنا را بر سرسپردگی به «نوعی عالم غیب» می گذارد، و این رفتار درونی یا دینی ست یا عرفانی، یا هر دو باهم، جلال آل احمد تمام خصوصیات را که در بخش اول آن به روشنفکر داده، با نسبی کردنشان از او باز می گیرد. یعنی او را همراه خود که طبیعتاً روشنفکری مثبت است نامعترض، چون و چرا ناکند، نفی ناکند و سرانجام مطلقاً ناپرسنده و پذیرفتار می خواهد، در برابر «عالم غیب».

این عالم غیب را ما از چه طریق می شناسیم؟ در وهله اول همیشه از طریق نمایندگی خاکی و تاریخی اش دین که همان «گردش امر مسلط خالی از اندیشه» باشد! نمایندگی خاکی از اینرو خالی از اندیشه است که از شکم عالم غیب درآمده و دهان و بلندگوی آن شده است، و از اینرو مسلط است که در تناوری وجودی اش در خاص و عام چون و چرا نمی پذیرد. مسیحیت و اسلام بارزترین و انکارناپذیرترین نمونه آن اند و در عین حال فرزندان آخرین شکم عالم غیب. ما «ایرانیان» از نخستین شکمهای آن به دنیا آمده ایم. سرزمین ما که خود زادگاه یکی از نابترین و بانفوذترین پندارهای کهن دینی ست و تأثیر عناصر مربوطش در یهودیت متأخر، یعنی از دوره هخامنشیان به بعد، و از آن طریق در مسیحیت و اسلام از مسلمات بشمار می رود، چون پگاه فرهنگی اش را با بینش زورمند و قاطعی چون جهانبینی زرتشت آغاز می کند، با همین آغاز شالوده نیندیشیدن را در سراسر تاریخ ما می ریزد. در چنین زمینه مساعد پیشساخته ای ست که اسلام می پرورد و می بالد. بنابراین چه چیز بدیهی تر از این که «روشنفکر» زاده چنین

فرهنگی نه فقط مجاز نیست بلکه اصلاً قادر نیست دنبال کننده راه پیامبران و غیب آوران نباشد. برای آنکه در سراسر تاریخش، هرگاه از نفوذ خارجی یونانی و هرگز درونی نشده، آن در ما بگذریم. «روشنفکر» ایرانی جز این نه راهی داشته و نه می شناخته است. منتها نمی خواهد این را بفهمد و اذعان کند. همه روشنفکران این يك سده گذشته با همه زوری که برای بریدن این جریان زورمند گردابی زده اند، سرانجام در لحظاتی حساس در کام آن فرو کشیده شده اند. نمونه اش را در تلاشهای فتوحی آخوندزاده که در این اقدام پیشاهنگ و آموزگار بوده است دیدیم. همین امروز کسانی که صد و اند سال پس از او بر آخرین موجهای فکری اروپایی به خودشان سواری می دهند و با قرقه کردن افکار غربی لب و دهن خود را باصطلاح سکولاریزه می کنند در واقع به جبهت فرهنگی شان تندیسهایی روشنفکرنا از سرشت دینی ما هستند. طبیعتاً خود جلال آل احمد که در پوشاندن این رگه ذاتی اش سعی هم نمی کند، به گواهی سخن و سنجشش در بررسی مسایل بخوبی نشان می دهد که روشنفکری اش از چه منبعی برون می جوشد. به همین جهت نیز نویسنده غریزدگی بردن «بار امانت» را که باز میراثی قرآنی و پرورده شده در عرفان است^{۱۳۶} شرط لازم روشنفکری می داند و به کومک چنین تعبیری دو تعریف به دست داده شده را مهر و موم می کند، به این نحو: «ناچار اندیشمندان و متفکران و روشنفکران بار پیامبران را به دوش می برند، یعنی بار امانت را.» (روشنفکران، ج اول،

xalvat.com

۱۳۶ این بار امانت که به سبب «آسمان بار امانت نتوانست کشید» حافظ شهرت یافته و پیش از آن در این گفته سعدی «درویشی را دیدم سر بر خاک کعبه همی مالید و می گفت: یا غفور، یا رحیم، تو دانی که از ظلم و جهول چه آید!» نیز مستتر آمده، از آیه ۷۲ سوره احزاب گرفته شده است. ادیبان ما قطعاً ده ها انعکاس دیگر از آن در متون کلاسیک می شناسند. جلال آل احمد برای آنکه معناتی دوپهلوی به آن بدهد، یعنی معناتی امروزی و مدرن نیز از آن به ذهن متبادر نماید، آن را بی سر و صدا از انبان قرآن بیرون می کشد، ظاهراً بعنوان بنس البدل برای engagement ژان پل سارتر که در تداول نویسندگی مفت

۱۱۴۳). اما به همان گونه که جلال آل احمد روشنفکر را در بُعد مثبتش خدمتگذار مردم در حفظ سنت، فرهنگ بومی و منافع جامعه به ویژه بر ضد حکومت «غاصب» و جابر و دست نشانندگان قدرت غربی می داند و به این معنی پزشک غربزدگی، در بُعد منفی اش نیز، چه فعال و چه منفعل، او را بیش یا کم خیانتکار می شناسد. این جایی است که از دید جلال آل احمد با روشنفکرهای غربزده و غربزده های روشنفکر شده سروکار داریم. چنین روشنفکری می تواند مبلغ، راهگشا و عامل حکومت های وقت و اربابان و حامیان خارجی آنها باشد، یا با سکوت محض خادم رایگان آنها.

با این توضیحات هرگاه بنا را بر دو تعریف بالا بگذاریم، یعنی بگوییم: روشنفکر آن است که وجهی برای بودن خویش و دیگران بخواند، و آن است که معترض به امر مسلط خالی از اندیشه باشد و سرنسپارنده به هیچکس و به هیچ چیز جز به عالم غیب؛ آنگاه می بایست منکر وجود روشنفکر در بُعد منفی اش شویم و با نفی او تقریباً سراسر دو اثر غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران را که مدعی پدیده شناسی رویداد تاریخی جامعه، ما بر محور دو مفهوم «غربزدگی» و «روشنفکری» اند و پر از شواهد روشنفکر منفی دوره بریزیم. تازه آنوقت معلوم می شد که ما در این همنگری با جلال آل احمد اصلاً نمی دانیم «غربزدگی» مان را مدیون کدام

xalvat.com

خود دان ما، التزام، تعهد یا مسئولیت نامیده شده و جاعل معنایی آن بر اساس «امانت» قرآنی و عرفانی گویا باز احمد فردید بوده است. اگر چنین است، که چه ربطه ای میان engagement سارتر و «امانت» اسلامی به همه معنایی ای که عرفان از این واژه در پیوندش با «ظلوماً و جهولاً» ناضر بر آدمی از آیه مذکور برمی خورند (برای شناختن تعبیر عرفانی آیه مذکور رک، شرح گلشن راز، ص ۱۱۹ به بعد). اگر چنین نیست. پس این بار امانت چیست، چرا و چگونه حسن آن باید ضیفه. روشنفکر باشد؟ اگر سخن از مسئولیت اخلاقی، اجتماعی و انسانی روشنفکر است، چرا باید اصطلاح قرآنی، یا عرفانی شده برایش برگزید؟ برای آنکه اسلام در تعالیم و در سراسر تاریخش بنده مطیع و منقاد خواسته و پرورده، و هدف عرفان نظراً و عملاً انقضاء از جمع و جامعه به خاطر رضای حق بوده است؟!؟

نیروی درونی جامعه مان هستیم. چه، کسانی که او روشنفکر خیانتکار می‌شمرد مطلقاً فاقد خصوصیتی اند که در آن دو تعریف بنیادی اساساً روشنفکری را متعین می‌سازند. آنچه در اینصورت از آن دو کتاب باقی می‌ماند یا در ستایش مؤسسان دین، جانشینان و دنبال‌کنندگان راه آنهاست، خصوصاً که اسلامی باشند و «خصوصاً تر» آنکه شیعی، یا در برانگیختن خواص و عوام مستعد برای مهمیز خوردن و رم کردن، یعنی هر آدمی که دنبال مظلومان و مصلوبان زمینی عالم غیب می‌گردد، تا هر بار از نوبه یاد آنها داغدار شود و در این ارتباط روحی یا روحانی با آنها عذر موجهی برای وجود خود بیاید. اما هرگاه دو بُعد متعارض روشنفکر تحقق یافته در تاریخ مان را، آنچنانکه او نشان می‌دهد، مینا بگیریم، آنگاه بطلان آن دو تعریف بنیادین را مسجل کرده ایم. چون نمی‌توان از یکسو یا تأثر از عالم غیب و سرسپردگی به آن وجهی برای زیست خود و دیگری خواست، معترض و نفی کننده بود، و به این سبب روشنفکر، آنطور که جلال آل احمد در دو تعریف مذکور می‌گوید، و از سوی دیگر در عین سرسپردن به «عالم غیرغیب» یا به «غیرعالم غیب»، که به زعم او متضمن خیانت پیشگی ست، نیز روشنفکر بود، آنطور که او موارد بشمارش را خود در تجربه، تاریخی ما نشان می‌دهد و شکست و درماندگی تاریخی، اجتماعی و فرهنگی ما را نتیجه ای منطقی و واقعی از تعارض این دو نیرو می‌داند.

چنانکه در این بازبینی انتقادی ملاحظه می‌کنیم، مفهوم غربزدگی و مفهوم روشنفکری از یکسو در بستگی درونی و از سوی دیگر در پیکرگیریهای تاریخی شان به همین سادگی فرومی‌پاشند. چه هم مفهومها از درون سست و گسسته اند و هم شواهد تاریخی دو کتاب شیرازهء سست آنها را از بیرون می‌گسلند. بر اساس دو مفهوم محوری غربزدگی و روشنفکری، در حالیکه این دومی به سبب بُعد دوگانه اش هم نافی و هم مقوم آن اولی است، جلال آل احمد سراسر تاریخ ما را در درازا و پهنا می‌نوردد، تا

نمودارهای تجربی آن دو را کمابیش به موازات هم به دست دهد. شیوه، گزارش و بررسی او را در جنبه، زبانی اش می توان تداعی معانی در نگارش و در جنبه، ذهنی اش راهزنی و عیاری فکری نامید. همخوانی نگارشی یعنی در نیمه راه سخن به دنبال معانی کلمات یا ترکیباتی که در عبارات آمده اند و جذبه و جلالتی دارند راه افتادن و از مسیر اصلی سخن پرت شدن. راهزنی و عیاری فکری یعنی با سلاح ایده هایی به نوبه، خود غنیمت گرفته شده از اینجا و آنجا به حوزه های متنافر از فرهنگهای نامتجانس خودی و بیگانه شبیخون زدن. حاصلش کلاً تورم و بی پیکری زبانی و فکری و پخش غنائیم تازه به چنگ آمده از این چنگ و گریزها میان مستمندان است. این مستمندان ما خوانندگان او هستیم. اکنون می توانیم نظری به نمودارهای تاریخی غربزدگی و روشنفکری، آنچه آنکه در دواثر مربوط منعکس اند، بیندازیم و اهم آنها را برشماریم. از این شمارش توصیفی/تشریحی که محدود به مفاد ملاحظات پیش است طبعاً نمی توان انتظار انسجامی داشت که متن های دو اثر مربوط یکسره فاقه آن اند. نخست به غربزدگی می پردازیم و سپس به روشنفکری.

xalvat.com

۴۰ جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان غربزده بوده اند

«غربزدگی» - ایرانیان غربزده بوده اند از همان زمان که از مادر هندی شان می برند و به غرب روی می آورند. ۱۳۷ غربزده بوده اند، برای آنکه به دریای مدیترانه، یونان، دره نیل و لیبیا نظر داشته اند. غربزده بوده اند، با وجود آنکه در همین «ناحیه» ما [...] بوده است که کلد، و

۱۳۷ در مورد بطلان نسبت مادری/فرزندی میان هندیان و ایرانیان که هزار و چند صد سال پیش از میلاد بعنوان دو شاخه بزرگ آریایی برای همیشه از هم جدا می شوند و دیگر به هم نمی پیوندند، رجوع کنید به امتناع تفکر در فرهنگ دینی الفبا، پاریس ۱۳۶۳، دفتر سوم. و از جمله نیز: Altheim, F: *Alexander und Asien*, Op. Cit., S. 32f.

آشور و ایلام و مصر و یهود و بودا و زرتشت در پهنه گسترده ای از دره سند تا دره نیل قد برافراشته اند و بنیانگذاران آن چیزی شده اند که جز آن چیزی در چننه تمدن غرب نیست. «! در گیرودار این نخستین غربگرایها و غربزدگیها ناگهان سربازان مزدور اسکندر به طمع ثروت افسانه ای شاهان ایران به سرزمین ما می تازند و بدینگونه پس از فبئقیبها نخستین استعمارگران تاریخ می شوند. در پی این رویداد نیز ایرانیان غربزده می مانند، چون پارتها یونانی دوست بوده اند. نوبت به اسلام که می رسد، جلال آل احمد نخست کمر به اعاده حیثیت آن می بندد، چون اسلام از یکسو باید متجاوز و غارتگر نباشد و از سوی دیگر باید «روشنفکر» باشد، تا اسلامدوستی او معقول و مستدل بنماید. و چنانکه بعداً خواهیم دید جلال آل احمد با افکار کمرشکن خودش ثابت می کند که سازندگان اسلام یکی از دیگری روشنفکرتر بوده اند. از اینرو در رد نسبتهای ناشایستی که به اسلام داده شده و برای رفع هرگونه شبهه در مورد انسان دوستی و فرزاندگی دین مبین تأکید می کند که «اسلام وقتی به آبادیهای میان دجله و فرات رسید اسلام شد و پیش از آن یدویت و جاهلیت اعراب بود، هرگز به خونریزی برنخاسته بود». اسلام بدایی را با دوره موسوم به «جاهلیت» یکی کردن هم نادرست است و هم نفی همه ابتکارها و تصرفهای مؤسس اسلام. اما از اینکه بگنئیم، انگار خونریزی وقتی از آبادیهای میان دجله و فرات شروع شد دیگر اسلامی نیست، یا اسلام در دوره جاهلیت به معنای دوره بومی آن خونریزی نکرده است. با اینگونه بندبازیهای مؤمن پسند و انتلکتوئل رنگ کن، جلال آل احمد که بعنوان نویسنده «مسئول» همیشه و همه جا ذره بین به دست می گیرد تا مور را از ماست حقیقت بکشد، لااقل دست مؤسس اسلام را تا کتف می شوید. پس اسلام در زدوخوردها و آدمکشیهایی که محمد رأساً در آنها شرکت داشته و غزوات یا مغازی نامیده شده اند چه

کرده است؟^{۱۳۸} این را جلال آل احمد که از خانواده ای مذهبی و افزون بر آن روحانی زاده بوده است ظاهراً نمی داند. ما هم اگر می دانسته ایم مثل همیشه خود را به ندانستن زده ایم. در عوض می داند که شهرت شمشیرکشی اسلام «به علت مقابله ای بوده که جهاد اسلامی با شهیدنمایی مسیحیت صدر اول» کرده است.

برای آنکه این گفته، تخطئه کننده در مورد مسیحیان صدر اول و جز این از نظر تاریخی فاقد معنای او در تعلیل جهاد اسلامی لااقل معنایی کاذب و موهوم بیاید، باید متناسب با شگرد معمول او در تخیل چنین افزود: همچنانکه اسلام به شمشیر آزادی بخشش ایرانیان را از یوغ ساسانیان می رهند و این دولت را پس از جنگهای دیرپایش با روم مسیحی و در سرایشب غریزگی از پا درمی آورد، برای گرفتن انتقام ایرانیان از دشمن شهیدنمای مسیحی به مقابله با او برمی خیزد و با جهادش قصد گوشمالی غرب مسیحی را می کند! بدینگونه اگر اسلام را ناجی و فریادرس ایرانیان بدانیم - چنانکه هر اسلام سرشتی پیش از نویسنده، غریزگی و در خدمت و خیانت روشنفکران دانسته - و چنین حسن نیت و حمایتی در رویدادی موهوم و تخیلی از تاریخ به آن نسبت دهیم، آنگاه دیگر نمی توان جلال آل احمد را سرزنش کرد که لااقل بیش از یک قرن و نیم سرکوبی مستقیم و غیرمستقیم ایرانیان بدست اسلام و مقاومت آنها را در برابر آن نادیده می گیرد و به استشهاد می پرسد: «درست است که از شمشیر اسلام فراوان سخن شنیده ایم، ولی آیا گمان نمی کنید که این شمشیر اگر هم کاری بوده بیشتر

۱۳۸. رک. تاریخ طبری، ترجمه فارسی، ج سوم و چهارم؛ تاریخ یعقوبی، ترجمه فارسی، ج اول، ص ۴۰۴-۴۲۳؛ خصوصاً به این هشام، سیرت رسول الله، ترجمه فارسی، مقدمه و تصحیح از اصغر مهدوی، ۱۳۶۱، چاپ دوم، ج دوم، ص ۵۲۱-۷-۱۰؛ هر آشنایی اساسی و فشرده با چگونگی پیدایش و بالایش اسلام در زادگاهش، بی آنکه مستلزم خواندن پانصد صفحه از کتاب ابن هشام در شرح غزوات باشد. چون روز روشن می کند که اسلام از جمله با نیرنگ، شیخون، کشتار و با تاراج دارایی نامسلمانان و دادن سهم از غنائم حربی به غازیان بر حجاز مسلط گشته و با چنین آزمون کامیابی در زادگاه خود سپس قصد تسخیر سرزمینهای بیگانه را کرده است.

در غرب بوده؟ در مقابل مسیحیت؟» با همه خوشباوریه‌ها و زرنگی‌های ساده لوحانه اش خود او نیز اینگونه مانورهای رد گم کننده را برای اعاده حیثیت اسلام کافی نمی‌داند. حتی به نظر می‌رسد که خودش را هم نمی‌تواند با این سخنان قانع کند. به همین جهت کوشش نهایی را می‌کند و می‌گوید: تازه اسلام را ما ایرانیان به خاک خودمان دعوت کرده بودیم، نشان به آن نشانی که مردم تیسفون با نان و خرما به استقبال مهاجمان عرب رفته بودند. و بالاتر از آن، مدت‌ها پیش از آنکه ما به این پیشواز و دستبوسی برویم، سلمان فارسی در مدینه به «دامن عطوفت» اسلام پناه می‌برد. این سلمان فارسی چنان اهمیتی برای جلال آل احمد در تکوین اسلام دارد که بدون او اسلام برایش غیر قابل تصور می‌نماید! اینها تنها قرینه‌های اسلام دوستی ایرانیان کهن نیستند که جلال آل احمد بدست می‌دهد. مهمتر و اساسی‌تر از همه، اینها ندای تظلم مانی و مزدک است که به گوش اسلام می‌رسد و اسلام لبیک گویان به یاری پیروان این دو تن می‌شتابد. چون مانی و مزدک برای او دعوت کنندگان نمادین اسلام فریادرس می‌شوند و اسلام برای اجابت این دعوت ناچار از غرب ایران می‌توانسته خود را به سرزمین ما برساند، جلال آل احمد این را نیز به حساب روی آوردن ما به غرب می‌گذارد و می‌پرسد: «و در آخرین تحلیل آیا این توجه ما به اسلام نیز خود توجهی به غرب نیست؟» با پا گذاشتن اسلام به عرصه هستی، مواهبش حتی شامل حال دشمنان نیز می‌گردد. چنین است که به زعم او بعدها غرب مسیحی فرصت را در جنگهای صلیبی برای اقتباس فنون و معارف اسلامی غنیمت می‌شمارد، تا برپایه این اقتباس پس از چند قرن «خداوندان سرمایه و فن و معرفت» شود و چند قرن بعد «خداوندان صنعت و ماشین و تکنولوژی». اما چرا و چگونه این اتفاق می‌افتد؟ به گفته او: زیرا و بدین گونه که غرب مسیحی از وحشت نیستی در برابر خطر اسلام بیدار می‌شود، «سنگر می‌گیرد» و پیروز می‌گردد. در این معارضه

الاكلنگی که نیروی محرک آن خطر اسلام و وحشتی ست که مسیحیت از این خطر کرده، غرب مسیحی همچنانکه بیدار می شود و خود را به فراز می رساند، و شرق اسلامی همچنانکه پایین می رود خوابش می برد. و همانجا تا همین امروز در خواب می ماند. این رمز پیروزی مسیحیت و شکست اسلام است! یا این عذر موجه که پرداختن به علل تحول صنعتی اروپا کار او نیست، جلال آل احمد با اکراه و بی فرهنگی هرچه تمامتر نامهای محض برخی از آنها را به سرعت می شمرد. به جایش بر اساس آن الگوی الاكلنگی که دانش را از اینسو به آنسو غلتانده، تا زبردست زبردست شود و بعکس، ما را با پرسشی رعشه آور و مترتب بر منطق این بازی ساده مواجه می سازد: «آیا اکنون نرسیده است نوبت آنکه ما نیز در مقابل قدرت غرب احساس خطر نیستی کنیم و برخیزیم، سنگر بگیریم و به تعرض پردازیم؟». با این پرسش بدوی القایی و نادانپرور که به همان اندازه نسبت به پیدایش و بالش دانش و تکنیک غربی و پتانسیل آن کور است که نسبت به اندک مسایگی کنونی و ناتوانی تاریخی فرهنگ بومی خودمان، جلال آل احمد ما را با انتخاب میان به پاخاستن یا نقش زمین ماندن بر سر دو راهی پیروزی آتی یا ادامه شکست تاریخی قرار می دهد و زبان حالش این است که پس معطل چه هستیم! اینها رگه های اصلی رویداد غریزه گوی از آغاز آن تا نیمه های دوره اسلامی اند و از بخش «نخستین ریشه های بیماری» کتاب مربوط (ص ۴۰-۶۰) گرفته شده اند. دنباله کتاب که تا آخرین سطر با همین پریشان اندیشی و آشفتنه نگاری درون زاد ادامه می یابد، رویداد مذکور را در انبوه شواهد در هم جوش بازاری و متعالی تا روزگار ما در هر سوی ممکن توصیف و تشریح می کند و شیوه های درمان این رویداد بیمارگون را نشان می دهد.

xalvat.com

«روشنفکری» - گفتار و کردار یا اندیشه و عمل، چه با هم بخوانند و چه نخوانند، در هر حال پیوندی دوگانه از هستی آدمی اند. یعنی هرآدمی، هر گروهی و هر جامعه ای به پیچیده ترین گونه ممکن در این نهاد و از این نهاد دوگانه هست. وقتی جلال آل احمد با این پدیده دویعدی در انعکاس و تبلور اجتماعی و حکومتی آن روبرو می شود، کشف می کند که هر صاحب امری از کلام (نظر) برای تحکیم قدرت (عمل) خود استفاده می کرده است؛ یعنی از گفت برای کرد، از اندیشه برای کردار، از «روشنفکری» برای اقتدار یا زور کرداری. انگار شقی جز این در تاریخ تکوین فرهنگ و تمدن آدمی و جامعه اش می توانسته وجود داشته باشد. بر این بدیهی می افزاید که «در دوره های بدایت تاریخی [...] صاحبان اندیشه و کلام پیغمبرانند». منظورش این است که هرگاه بخواهیم روشنفکر در بدایت تاریخ اقوام بیابیم باید دنبال پیغمبر بگردیم! این تشخیص، اگر روشنفکری آن است که که جلال آل احمد می گوید، در مورد سرزمینهای پیامبرزا کاملاً درست است، منتها فقط این را ثابت می کند که در اینگونه جوامع به جای اندیشه بینش دینی حاکم بوده است. چنین است که او با تصورش از روشنفکری برآمده از عالم غیب در آغاز تاریخ ایرانی ما دو نمونه معروف اما از این حیث ناشناخته مانده کشف می کند: گنومات و زرتشت را به مثابه نخستین روشنفکران ایرانی! هر دو مربوط به زمانی اند که یونانیسان هنوز از غرب به ایران نیامده اند و نخستین دوره، غربزدگی آشکار فرهنگی ما به ویژه بصورت یونانی دوستی پارتها هنوز شروع نشده، تا مقاومت احتمالی در برابر بیگانه، غریبی بتواند مطرح گردد و شاخص روشنفکری شود؛ بنابراین این گنومات برای جلال آل احمد از اینرو روشنفکر است که در برابر دولت هخامنشی به منزله «قدرت عرف» قد علم می کند، و زرتشت از اینرو که

در برابر «قدرت شرع» یا مغان برمی خیزد. هر دو برای او طبعاً جویای راه و وضع بهتراند. روشن است که گنومات و زرشت را باید به مناسبت اعتراض و قیامشان از مقوله «روشنفکر فعال دانست». چند صد سال بعد باز به دلیل اعتراض به ظلم و قیام برای تغییر وضع، سرزمین ما سومین و چهارمین روشنفکر را به خود می بیند: مانی و مزدک. دوره روشنفکری ایران باستان بدینگونه به پایان می رسد. نخستین روشنفکران در زادگاه اسلام عبارتند از سلمان فارسی، اباذر غفاری و مقدم بر این دو ابوبکر، عمر و علی، یعنی خلفای راشدین منهای عثمان. این اولین کانون روشنفکری عرب اسلامی با عنصر ایرانی ست که ناگزیر به آموزگاری و سرپرستی روحی محمد در مدینه تشکیل می گردد. معلوم نیست چرا جلال آل احمد در این بستگی ذکری از این مبتکر و آموزگار روشنفکری اسلامی نمی کند! در حالیکه، چنانکه دیدیم، او نه تنها پیامبران را نخستین روشنفکران تاریخ خوانده، بلکه به صراحت زرتشت را شاهد آن آورده است. اما چرا این یاران نزدیک محمد برای جلال آل احمد روشنفکراند؟ چون «فحوائی از اشتراکی گری در رفتار خویش دارند و جویندگان عدالت صرفند و در پی ریزی مدینه، فاضله، اخوت اسلامی از هیچ فداکاری خودداری نمی کنند». کافی ست بدانیم یا سرانجام دریابیم که «اشتراکی گری» مورد نظر جلال آل احمد در واقع ظاهر آراسته و دروغبینی ست از شعار و عمل «مال من مال خودم، مال کافر مال من»، که از آغاز همراه اسلام بوده و در پی ریزی آن سهم بسزایی داشته. شناختن سرچشمه این اشتراکی گری در روال سازمان یافته اعراب مسلمان شده در تاراج و تصاحب دار و ندار بیجان و جاندار نامسلمانان دشوار نیست. بنابراین، استدلال مبهوت کننده، او در مورد روحیه «روشنفکری» و عدالت خواهی نخستین روشنفکران اسلامی یکی دیگر از هزاران جعل و تزویر کهنه و نو در بزک چهره اسلام است و نیازی قطعاً به توضیح بیش از این ندارد. اما از آنجا که بر طبق تنوری جلال آل احمد سرزمین ما با کسانی چون زرتشت،

گنومات، مانی و مزدک زادگاه اعتراض و روشنفکری ست، و به این ترتیب اعتراض کردن نه با اسلام شروع شده، نه به اسلام اختصاص داشته و نه هرگز خود اسلام تا دو قرن و نیم پس از هجوم به ایران از اعتراض گروه های مقاوم و همچنان تحلیل رونده، مردم این سرزمین مصون مانده بوده، باید او بنا بر تنوری خود به این نتیجه می رسید که چنین اعتراضی از جانب ایرانیان نسبت به اسلام نشانه، روشنفکری و سنت کهن آن در سرزمین ما بوده است. به چنین نتیجه ای در این حد می رسد که شواهد اعتراض را سریع برمی شمرد و می گذرد. در واقع او که پروایی ندارد اسلام را فریادرس مانی و مزدک بخواند، ترجیح می دهد سروه خصومت ایرانیان «روشنفکر» با اسلام را در دوره، استقراریابی اش با این اظهار پیش پا افتاده هم بیاورد که «روشنفکران» مربوط ایرانی بوده اند و در سرکویهای اسلامی یا در توطئه های دستگاه خلافت عباسی کشته شده اند. همین! این «روشنفکران» باطناً ناجور و با مقاصد ناهمگون، که برای جلال آل احمد فرقی با هم ندارند، در واقع عبارت اند از مفتح، شیاد و شعبده باز دینی/سیاسی ضد عباسی؛ بابک خرم دین، رهبر بزرگترین قیام دینی/بومی ایرانیان بر ضد مهاجمان مسلمان؛ افشین، جدیدالاسلام و سردار معروف مأمون و معتصم، که با مکر و حيله بابک را به دام می اندازد و تسلیم خلیفه می کند، تا مدتی بعد خود بر طبق سیاست معمول عباسیان به جرم زندقه به کیفر خدماتش برسد؛ و سرانجام برمکیان، یعنی خاندان بزرگ و بانفوذ بودایی الاصلی که لااقل از آغاز تأسیس خلافت عباسی اسلام آورده بود و وزیر و دبیر در دستگاه خلافت دشت، تا عاقبت ستاره، بختش اقول می کند و طومارش در نوردیده می شود. حتا «اعتراض»، که آن را جلال آل احمد شاخص اصیل روشنفکری می داند و با چنین سنجشی این گروه را روشنفکر می خواند، فقط در مورد مفتح و بابک خرم دین صدق می کند.

این خلاصه انتقادی و بزحمت جمع و جور و منطقی شده، کوشش جلال

آل احمد است در یافتن و نشان دادن رد پاهای روشنفکری ما از آغاز تاریخ
مان تا صدر اسلام (در خدمت و خیانت روشنفکران، ج اول، ص
۱۲۹-۱۴۰). خود متن مربوط با عنوان «در جستجوی روشنفکری خودی در
تاریخ» تلی است از گسیختگیها و پارگیهای فکری و بیانی از آنچه او برای
اثبات جنبه های مفهومی و تحقیقی روشنفکری از میان این دوره از رویداد
تاریخی ما بیرون می کشد و به زور تعبیر و تحریف به هم می چسباند. پیش
از آنکه جلال آل احمد این سیر و سیاحت آشفته در «روشنفکری» ما را در
چند صفحه بعد ادامه دهد و آن را با شواهد مشابه، تازه یا تکراری به پایان
رساند، در پسنگری می نویسد: «غم انگیزترین صحنه های تاریخی آن
دوران، صحنه هایی اند که نمایندگان این دو نوع برداشت روشنفکری،^{۱۳۹}
مجبور به پیش روی یکدیگر ایستادند و خون یکدیگر را ریختن. و این همه
بدان معنی که از اوان طلوع تمدن در ایران تا استقرار حکومت سامانیان -
یعنی در طول یک هزاره، کامل تاریخی - یک جریان مخفی فکری زیرینای
تفکر و اندیشه، جماعتی از روشنفکران است که گرچه گاهی به تعارض با
یکدیگر برخاسته اند اما در حقیقت هر کدام حلقه ای از همان یک زنجیرند
که عبارت باشد از تن روشنفکری واحدی که بدایت تاریخ ایران را به طلوع
زبان و فرهنگ (دری) می پیوندد - تا در آن رودکی و فردوسی بزنند.»^{۱۴۰}

salvat.com

۱۳۹ در خدمت و خیانت روشنفکران، پادشده، ج اول، ص ۱۳۸.

۱۴۰ منظور جلال آل احمد از «دو برداشت روشنفکری» می بایستی از یکسو مقاومت های پراکنده یا
نیمه سازمان دار مردم بوده باشد و از سوی دیگر اعمال قدرت از جانب مراکز رسمی و نیمه رسمی.
چه شواهد این دو نوع «برداشت» برای او عبارت اند از قیام سپیدجامگان (المقنع) و خرم دینان
برای یک «برداشت روشنفکری»، و سیاه جامگان (به سرکردگی ابومسلم خراسانی که اشتباهاً به
جایش طاهر ذوالیمینین می نویسد)، و دستگه برمکیان برای برداشت دیگر از «روشنفکری»
(در خدمت و خیانت و روشنفکران، ج اول، ص ۱۳۸). قطع نظر از ترکیب گنگ «برداشت
روشنفکری»، که منظور از آن، لاقول در اینجا، «شیوه یا رفتار روشنفکرانه» باید باشد. در واقع
سپیدجامگان به رهبری المقنع و خرم دینان به رهبری بابک دو جنبش ضداسلامی اند. برخلاف، دو
جنبه دیگر مجریان و عاملان اسلام اند. یکی سیاه جامگان به رهبری ابومسلم خراسانی، که

این گفته، خوش ساخت و در عین حال چالاک و کامیاب، در بیان منظور خود نسبت به ماهیت رویدادی که او «روشنفکری» می نامد بیگانه می ماند، چه جلال آل احمد نفس اعتراض و صرف داشتن داعیه، وضع بهتر را نه فقط نشانه، روشنفکری می داند، بلکه عملاً آن را همه جا، چنانکه دیدیم، به جای روشنفکری می گیرد. واقع امر درست عکس این است. نه تنها صرف اعتراض به هر صورت و شکلی الزاماً نه روشنفکری می آورد و نه از روشنفکری می زاید، بلکه روشنفکری ست که از انگیزه، خود به اعتراض نیز منجر می گردد. در اینصورت برای شناختن اعتراض روشنفکرانه و متمایز کردن آن از انواع دیگر اعتراض باید انگیزه، اعتراض را سنجید و شناخت.

بلافاصله پس از فصلی که ذکرش رفت جلال آل احمد به «روشنفکری» در دوره، تناوری فرهنگ ایران اسلامی می رسد و در بیست صفحه با عنوان «دو نهضت اصلی روشنفکری» ما را با عرفان و باطنیت مشغول می کند. اگر خواننده ای که تا کنون این ملاحظات را دنبال کرده انتظار دارد در اینجا دیگر شاهد زورآزمایی فکری جلال آل احمد لااقل با باطنیت شود، اشتباه کرده است. عرفان و باطنیت برای ما نامهایی منبع و سحرانگیزاند که به شنیدنشان خواننده، کتاب او نیز باید خود را بیازد، تا نویسنده که تا کنون در میانداري اش به شیوه، همخوانی بیانی و عیاری فکری او را به همه سو تاب داده و گیج و گول کرده با این آخرین فن کاری او را از پا درآورد. جلال

salvat.com

جنبشی اسلامی ست و محرکان و سودبرندگان اصلی اش دعوات عباسی بوده اند، و دیگری دستگاه برمکیان که پدر در پسر از آغاز سمت وزیری، رای زنی و فرمانداری در دولت عباسی داشته اند، یعنی خادمان سیاسی اسلام بوده اند. قیام و نداد هریزه در تهرستان به تمهید خالد برمکی در هم می شکند (مجتبی منوی) مازپاره، تاریخ زندگانی و اعمال او، ۱۳۴۲، چاپ سوم، صص ۱۰-۱۹) و قیامهای ضد اسلامی وقت را ابومسلم خراسانی سرکوب می کند، از جمله قیام سپیدجامگان را. زیر بار گفته ها و تعبیرهای درهم ریخته و بگ رنگ کننده، جلال آل احمد درباره، بن جبهه های متضاد طبیعتاً مضحك ترین جنبه گم و گور می شود. مضحك ترین جنبه این است که جلال آل احمد کسانی چون ابومسلم، برمکیان، المنع، بابک خرم دین و هواداران آنان را «روشنفکر» می خواند.

آل احمد نه می گوید باطنیت چیست تا سپس بر اساسش این با آن نمایندده، باطنی را با تحلیل افکارش شناساند، و نه اندیشه. این با آن باطنی را می شناساند تا بر اساسش بگوید باطنیت چه باید باشد. بلکه با شبحی از آنچه نامهای جادویی و اسرارآمیز قرمطی، اسماعیلی یا باطنی در ذهن او و ما پدید می آورند از شخصیت‌های پرآوازه در تاریخ ایران اسلامی بعنوان باطنی یا منسوب به این جنبش نام می برد و اعمال مثبت و منفی برخی دیگر را با ستایش یا نکوهش برمی شمارد، تا بفهماند این روشنفکر باطنی چه خدمتی و آن روشنفکر باطنی چه خیانتی به فرهنگ و تاریخ اسلامی ما کرده است. دو نمونه برجسته که بترتیب برای این خدمت و خیانت بدست می دهد عبارتند از ناصر خسرو و خواجه نصیرالدین طوسی. تپسک برای ارزیابی دو بعد «روشنفکری» توسط جلال آل احمد این است که ناصر خسرو را به اوج می برد، چون او در برابر قدرت حاکم، در واقع تسنن، تمکین نمی کرده، و در خواجه نصیرالدین طوسی روشنفکری می بیند که به سبب شکست در اصلاح جامعه - این شکست البته شکست باطنیان اسماعیلی ست که دانشمند ما چندی در دستگاه آنان بوده - سر می خورد، به عاملی مخرب تبدیل می گردد و شریک جرم مغول در برانداختن خلافت عباسیان می شود (در خدمت و خیانت روشنفکران، ج اول، ص ۱۵۹). در چه رویدادی جلال آل احمد نسبت خیانتکاری روشنفکرانه به خواجه نصیرالدین طوسی می دهد؟ در جهانسوزی و جهانگیری در سراسر تاریخ بیمانند مغولان که در ظرف پنج دهه از زمان چنگیز تا هلاکو چین و ایران و بین النهرین و شام و سراسر روسیه را در می نوردند و در قلب اروپا تا لهستان و مجارستان و بلغارستان پیش می روند. در این سیل بنیانکن، خواجه نصیرالدین طوسی خاشاکی بیش نبوده و هرآینه اگر توانسته از شخصیت، تدبیر و مقام و در نتیجه از قرب خود نزد هلاکو استفاده کند، حداکثر برای کاستن خونریزیها و ویرانگریهای مغول در ایران بوده است.

سوی ناصر خسرو و خواجه نصیرالدین طوسی، جلال آل احمد در این بیست صفحه، اختصاص داده شده به عرفان و باطنیت کارنامه، لااقل چهل تن از شخصیت های فرهنگی و سیاسی ما را از قرن سوم/ چهارم تا زمان حاضر با نام و نشان بدست می دهد. از آن جمله اند منصور حلاج، ابوسعید ابی الخیر، خواجه نظام الملک، مولوی، سعدی، حافظ، فردوسی، شهاب اندین سهروردی، طاهرذوالیمینین، خیام، قائم مقام، قوام السلطنه، ایرج میرزا، صادق هدایت، بهار، محمد قزوینی، دهخدا، بزرگ علوی، صادق چوبک... و اینها را بیواسطه و بیواسطه چنان در کلافی تنیده از عرفان و باطنیت در هم می گوراند که دیگر هیچکس را از هیچکس نمی توان باز شناخت. در سراسر این بیست صفحه، مملو از پرت اندیشی و گسیخته گویی، تنها سخن اساسی او در مورد عرفان و باطنیت، مطابق تصویری که از این دو دارد، این است که عرفا روشنفکرانی بوده اند معترض به قدرت شرع و باطنیان روشنفکرانی بوده اند معترض به قدرت عرف. این تمام دریافت اصالتاً نادرستی ست که جلال آل احمد از عرفان و باطنیت دارد و آن را با رنگ آمیزیهای احساسی و عاطفی درهم جوش از موضع سیاسی و اجتماعی خود در سیماهایی از هم کش آمده و در هم دویده تصویر می کند.

xalvat.com

۴۴ سد و سی سال پس از آخوندزاده: آزادی و جلال آل احمد

در اینجا نیز نفس اعتراض است که عرفا و باطنیان را برای وی روشنفکر می کند. سد و سی سال پیش که آخوندزاده بر اثر آشنایی با ابدیه پشرفت و مظاهر تمدنی، فرهنگی و سیاسی غربی به منظور گشودن راهی مناسب برای انتقال این شئون دنیال پشتوانه بومی آن در سرزمین ما می گردد و آن پشتوانه را در باطنیت یا «پروستانتیسم اسلامی» به منزله، الگوی اصلی فرماسیون می یابد، متکی بر واقعه ای از الموت است

آمیخته به ایده های اروپایی نمای وقت در روایتی تحریف شده. این خلط خطرناک که در این سد و سی سال اخیر بیش از پیش در شتون فرهنگی ما ریشه دوانده، ناشی از دینخویی ماست، ۱۴۱ ناشی از این که امور را بدون پرسیدن و دانستن چرایی و چگونگی آنها می فهمیم و به دیگران

xalvat.com

۱۴۱ یکی از سندهای نفیس روزمره گی و دینخویی کتاب آسیا در برابر غرب، نوشته داریوش شایگان است. کتاب را می شد به سبب رنگارنگی محتویاتش جام جهان نمای خاور و باختر هم نامید. نشان دادن برخی از رگه ها و گرایشهای کتاب می تواند طعم روزمره گی و دینخویی آن را به ما بچشاند. نویسنده دوراندهش که خود را به سبب علاقه اش به هشیار کردن جوانان و بیدارساختن جامعه دشمن سرسخت «تاریک اندیشی» (ایسکورانتیسم) می شناساند، نخست در سال ۱۳۵۳ در شماره یکم الفبا مقاله ای می نویسد با عنوان قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو، مقاله ای شورانگیز و حسرت زا از اسلامیات عرفانی و عرفانیات اسلامی. سرنویس های مقاله خبر از جوش و خروش های لازم برای زندگانی امروزی از قعر گور می دهند: مفهوم قیامت در عرفان اسلامی، قیامت صغری، قیامت وسطی، قیامت کبری، معاد و عالم برزخ. در شرح و توضیح این مضامین نویسنده با ارادت و اخلاصی پیرزاد به سخن شعری «مولای روم» تفسیرهای مرصادالعباد، شرح گلشن راز و اینگونه نعمات ربانی استظهار می جوید. این شوریده گوییها را باید در آهنگ درونی آن مقاله و نوای عبارات آن شنید. به خاطر ردیابیهای پژوهشی و نه کمتر از آن به خاطر آشناکردن خواننده با رگ و ریشه های حیات بخش، داریوش شایگان افکار مقاله را با آیه ای قرآنی و حدیثی قدسی منور می سازد و با این روال «روشنفکرانه» «دیربا به خواننده می آموزد: «در عرفان اسلامی فطرت انسان را آیه اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، یعنی آیا نیستم رب شما تعیین می کند. پیمانی که خداوند با انسان می بندد همانا فطرت انسان است که در اصل مظهر حقیقت محمدیه است.» در همنهادی روشنفکرانه با جلال آل احمد نخست در این مقاله داریوش شایگان از «پارامانت» می گوید که انسان به دوش گرفته «تا دل خویش را به صیقل ذکر بیازد و فطرت خویش را بشکافد و به مقام انسان کامل برسد.» آنگاه در تکمیل و تحکیم این پندار نویدبخش می افزاید: «این است در اصل سرنوشت انسان و قرعه فالی که به نام او افتاده است.» چون انسان را «پارامانت» به کمال می رساند، چون کمال نوعی صعود را تداعی می کند و صعود نمی تواند مسبوق به نزول نباشد، داریوش شایگان در مقاله یادشده از دایره ای می گوید که از مرتبه احادیث با قوس نزولی آغاز می گردد، در نیمه راه به انسان کامل می رسد (!) تا از این نقطه با «سیر عروجی به نقطه اول که مرتبه احادیث است» باز آید. سه سال بعد کل این اوهام عرفانی/قرآنی و عرفان نظری را در زبانی شیفته و آرمان بخش در آسیا در برابر غرب، با تصرفاتی مناسب با مواضع مربوط بازمی پروراند. در این کتاب «پارامانت»، برای آنکه سنگینی نکند بلکه سبکبار و رهنا باشد، می شود «چراغ هانت» و قوس کمال انسانی در سوی وحدانیت الهی می شود بهانه ای از یکسو برای خویشاوند کردن شرق و غرب و از سوی دیگر نشان دادن سرنوشتی غرب در فرهنگ و تفکرش. به زحمت هم نمی توان فهمید که چرا او نام این «سرنوشتی غربی» را تهیه شده گذاشته است. چون همه چیزگویی یعنی همه چیزدانی؟ توضیح خود او این است: «چنانکه از عنوان بخش نخست این رساله برمی آید، من دید ناظر بر سیر نزولی تفکر غربی است که برخی از متفکران بزرگ آن را بهیچلیسم (نیست انگاری) نامیده اند.» (یادشده، ۳) منظور او از «برخی از متفکران بزرگ» می بایستی نیچه باشد

می فهمانیم! جلال آل احمد که از یکسو نویسنده ای ست بر خلاف آخوندزاده تا مغز و استخوانش مفتون اسلام و از سوی دیگر دینخوتر از او نه فقط دریافتی مطلقاً بیگانه به پرسش و دانش از باطنیت دارد، بلکه در کنار نهضت عرفانی «معارض به قدرت شرع»، نهضت باطنی را به صرف این که

xalvat.com

که یکتا بیش نبوده و هرگز چنین حرفی درباره نیهیلیسم، یکی از دو مفهوم کانونی فلسفه اش، حتا در خواب هم زنده است. در توضیح و تأکید عبارت پیشینش داریوش شایگان بیدرنگ می افزاید: غرض از نزولی «اشاره به بستر تحول تفکر غربی است که سیری منظم از زیر به زیر، از تفکر شهودی به جهانیستی تکنیکی، از آخرت نگری و معاد به تاریخ پرستی داشته است. «(یادشده). به آسانی می توان دید که این تشخیص داریوش شایگان از همان سیر نزولی دایره وجود و بینش شهودی و معاد عرفانی/اسلامی در مقاله الفبا الگوبرداری و با افزودن چاشنی تکنیک و تاریخ پرستی به آسیا در برابر غرب منتقل شده است. اصلاً از کجا و برای چه این همه سرمسئلهها و ایشاواهای عرفانی؟ برای آنکه چشمهای ما از برق غسیرت عرفان اسلامی ناسورتر گردد و خون خود به خود دین ورز ما از فطرت تحریک شده اسلامی اش بیشتر به جوش آید؛ این را که داریوش شایگان به دیدن وجنات خمینی - یا به شنیدن سخنان او؟- هنگام زایمان انقلاب اسلامی در تهران به یاد گاندی و سپس در پاریس به یاد مارتین لوتر می افند می شود همچون هدایانی ناشی از تب انقلاب به او بخشید. آن زمانی که خمینی را انقلاب می زاید با انقلاب را خمینی می زایاند همه روشنفکرها از خود بیخود شده بودند، رمیده بودند. اما همسان بینها و شبیه سازیهای پیش از انقلاب از را دیگر نمی توان مشمول هدایانهای پس از انقلاب کرد. همسان بینی در او رگه ای اساسی و «روشنفکرانه» است. داریوش شایگان در اینگونه شباهت یابیهای ایرانی ماب مین شرق و غرب در گذشته و کنون چنان می نگرد و ارزشها را چنان برآورد می کند که به گمان او در خور آن اند. با وجود سقوطی که او در تفکر مغرب زمینی به سبب نیهیلیسمش تشخیص داده، آلمان دوره مدرنیته و ایران چند سده پیش ما را می ستایند. چون آنها را از نظر فکری هم سنگ و هم نقش می باید؛ به همین نسبت ایران معاصر را می نکوهد که از مقام منبع چراغ داری امانت به حسیض بی چراغی و ظلمت درآفشاده است. از آنسوی دیگر چیزهایی می گوید که فقط خلسه ناشی از رقص و سماع موجه شدن می کنند. چون آن الگوی عرفان نظری در قوس نزولی اش این را برای او مسلم می سازد که ما و غرب در تفکر شهودی، آخرت نگری و معادخواهی به گونه ای هم اصل و نسب بوده ایم و به ویژه نیز این را که سیر تحول غربی با سرانجام «جهان تکنیکی» و «تاریخ پرستی» اش فرسود و کاهیدن بوده است، داریوش شایگان می بایستی به این نتیجه می رسید که ما با رستن از این بدرجامی اصالت خود را در صعود سپسین به پیشگا، حدیث خوشبختانه حفظ کرده ایم. اما و بی مقدمه به نتیجه غرب دیگری می رسد: بدینگونه معلوم نیست چرا از یکسو ما را ناتوان در راه یافتن به «محرک تفکر غربی» می یابد و از سوی دیگر بیگانه شده به «خاطره» قومی و خودمان. بن وضع به اصطلاح برای او یرزخی را از انسجاراندگی و از اینجا ماندگی می خواند(یادشده، ۵۷). برای شناساندن مرز و برد این بیگانگی و ضرورت ستردن آن نگاهش را از نافرجامی کنونی ما به گذشته ای برمی گرداند که زاد و زیست ما در آن به زعم او از خاطره قومی بوده است: «گفتن اینکه ما باید با خاطره قومی خود از تسلط داشته باشیم دال بر این است که این

ظاهراً به قدرت عرف اعتراض می کند و در برابر آن می ایستد روشنفکر می خواند. این را که تصور فتحعلی آخوندزاده از باطنیت نادرست بوده و او

xalvat.com

خاطره و گنجینه های آن در معرض نیستی است. متفکران گذشته چون سهروردی و آخوند ملاصدرا (لا بد ما اخلاف آنها تصادفی متفکران کنونی نشده ایم! چنین اندیشیده اند: [...] نه، آنها [...] خود تجسم زنده، این خاطره بوده اند و در نتیجه در متن مسائل بوده اند [کدام مسائل؟] نه در حاشیه [...] آنها بر خلاف درماندگان امروزی در جستجوی گریزگاه و پناهگاهی نبردند. پیشینیان چراغ امانت را به یکدیگر می سپردند و به پاسداری تدکر و تفکر، سوخت آن را فراهم می کردند و از این رو چراغ کانون همواره روشن بود و این پرمش مطرح نمی شد که آیا چراغ امانت روشن است یا خاموش؟ در اثبات این نظر از سهروردی می گوید که «حکمت خسروانی» را زنده ساخته، و شگفتا فردوسی را تا همپاگی او فرو می کشد (یادشده، ۵۷، ۵۸). عنوان این نغزبانیهای انشایی چیست؟ «پیکانگی از خود از دست دادن امانت است» (یادشده، ۵۷). طبیعی ست که او با اینگونه نواهای تلخ و شیرین و شیطه های آمیخته به هشدار خواننده را در رؤیایی از گذشته، حسرت انگیز فرو می برد. اما در افزایش بلافاصله خواب او را مشوش می سازد: «اگر ما در باره پیوند خویش با تفکر اصیلیمان شك می کنیم حاکی از آنست که این پیوند گسسته شده است و چراغ امانت نیز رو به خاموشی است، و متأسفانه نمی توان چراغی را که سوختنش به پایان رسیده باز روشن نگه داشت.» (یادشده، ص ۵۷). و به این ترتیب خواب را از سر خواننده که چشمش تازه به رؤیای شیرین گذشته گرم شده بوده می پراند، موقتاً. آخر نویسنده، کتاب چنین سختگیر و سنگدل هم نیست که اینجا و آنجا می نماید. عملاً خواننده را همراه خودش در بیم و امید نگه می دارد. و خصوصاً غرور ایرانی/ اسلامی او را برمی انگیزد، بلکه از جایش بجهد، تا وقت باقیست. منتها این بیداری و جهش به زعم او منوط است به آنکه خواننده با راهنماییهای رندانه، حافظ به سرگردانی عقل در «نقطه» پرگار وجود «پی برد و جوهر عرفانی/ انقلابی» رندی و «این نیز بگذرد» را در خود بازباید و به غلیبان آورد، به قصد برخاستن و سینه سپر کردن (یادشده، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶). به این معنی ست که او صورت مثبتی از «این نیز بگذرد» در عرفان می یابد (یادشده، ۱۶۲) و می گوید: «بینش عارفانه می تواند بجای اینکه به صورت منفی این نیز بگذرد جلوه کند رنگ تحریک آمیز به خود گیرد و چه بسا به صورت قیام مذهبی جلوه کند و این همان روح آخرت نگری و قیام مذهبی است که ریشه هایش به مذاهب قبل از اسلام می رسد و معرف روح مبارز ایرانیان است. انتظار آخرت کشیدن و خود را قائم به قیامت دانستن و انقلاب زمینی را وجهی از رستاخیز اخروی پنداشتن، از صفات شاخص این دید است که از زرتشت، مزدک و مانی گرفته تا اسماعیلیه و باب، پیوستگی رشته بینش آخرت نگری قوم ایرانی را تشکیل می دهد» (یادشده، ۱۶۳). طبیعتاً به داریوش شایگان هم ابرادی نمی توان گرفت که برای شخص خودش، همچون دیگران با هر دین و مدهی معتقد به آخرت باشد، انقلاب مذهبی را نمودی زمینی از رستاخیز اخروی شمارد، و حتی یکی از آثار ویژه چنین اعتقادی را از نظر تاریخی در روح مبارز ایرانی منعکس یابد. اینگونه تشخیصهای ایمانی، بسیار شخصی و بسیار عاطفی برای همه، افراد از خاص و عام در خلوت و خانه شان محترم و معتبراند، به همان صورت که هر کسی مجاز است و در واقع چاره ندارد دین خود را بهترین دین بیناگارد و

بر اثر نادرستی این تصور توانسته باطنیت را الگوی پروتستانتیسم بپندارد روشن کردیم. اما چنانکه دیدیم نادرستی این تصور عیناً متأثر از ایده های وارد شده در آن است که فکر پیشرفت و آزادی را به او القا کرده اند. بنابراین، آخوندزاده با این دو اشتباه که از یکسو گمان می کرده می دانسته

xalvat.com

در آن امتیازاتی سراغ نماید که چه بسا امتیاز نیستند، با اصلاً وجود ندارند. اما کسی که می خواهد در چگونگی و مناسبات امور و رویدادها بیاندیشد و اندیشه اش را با نگرش و سنجش غیر شخصی در سطح فرهنگی جامعه باز نماید، باید احوال بسیار خصوصی و بسیار عاطفی را هنگام اندیشیدن مهار نماید. به این سبب نویسنده آسیا در برابر غرب می بایستی چنین می کرد، و می گفت چگونه توانسته نطفه انقلاب در عرفان کشف نماید. چگونه توانسته قیام باب و نهضت باطنیان اسماعیلی را همخمیره و جز این از خمیره عرفانی بداند؟ - با اینکه باطنیت در اساسش شاخه ای «عقلی» از شیعه امامی ست و باب، که او نیز از همین تشیع برخاسته، ناسخ قطعی اسلام، هم بنابر تعلیمش ناظر بر تواتر دایمی ادیان و پیامبران در دوره های هزار ساله و هم به حکم تمام تغییراتی که در احکام و فریض اسلامی داده است. می بایستی می گفت چگونه توانسته این حلقه ها را به جنبش مزدک و مانی وصل کند، تا انتهای چنین زنجیری به زرتشت رسد و حلقه های آن تک و تک و با هم مظاهر روح مبارز ایرانی شوند؛ و سرانجام در ورای تمام این پرسشهای بنیدیشیده مانده: آیا این خط سیر با رگه انقلابی/رستاخیزی که داریوش شایگان آن را در تلاطم سخنانش شعار و دثار خانگی ایرانیان نیکبخت ساخته جز آن است که در درازا و پهنای ممکنش سالها پیشتر از او جلال آل احمد کشف کرده بود؟ - بصورت رشته ای دوگانه از «اعتراض روشنفکرانه» ما در تاریخ مان، اعتراضی که با زرتشت و گنومات پدیدار می گردد، در مانی و مزدک باز می زید، در نهضت باطنی تبلوری تازه و پایدار می باید و در پیوستگیها و گسستگیهای بعدی اش به روزگار ما می رسد؟ برای آنکه خواننده بیش از این در نگرشهای داریوش شایگان سر در گم نماند، بلکه اساس علمی/متضقی آنها را در مانیفست مانندی از او بکپارچه منعکس ببیند، برای آنکه خواننده دریابد که ایران اسلامی از نظر فکری در آسیا با آلمان در اروپا همنش و همسنگ بوده و این مقام شامخ را نه به رایگان و بی ضرورت بلکه در دایگی اسلام و سرسپردگی به آن حاصل کرده است تا توانسته فرهنگی چنین غول آسا بر پشت روحی خود بالا برد. این یادداشت را با شاه سخنی از کتاب یاد شده تمام می کنم، سخنی که هم گویای روزمره گی و دینخویی کتونی ماست و هم آینه ای از اسلامبارگی خانه زاد شده، ما در روشنفکری مان: «حال اگر باز برگردیم به موقعیت ایران در آسیا و بویژه در اسلام می بینیم که ایران، در واقع، در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. اگر به گفته، هگل مشعل تفکر 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

پروتستانتیسم چیست و از سوی دیگر گمان می کرده باطنیت آن است که در آن روایت مخدوش از ماجرای الموت متبلور گشته، لااقل قرینه ای، گرچه نادرست، برای ادعا و آرمان خود نشان داده است. با این قرینه هاست که او زایش ایده پیشرفت و آزادی را از آن فرهنگ و تمدن ما می داند، خاصه که تمدن باستانی ما باید به زعم او ایده آزادی را شناخته و در رویداد اسلامی از دست داده بوده باشد. اما بیش از یک سده پس از او نه تنها آزادی هیچگونه اهمیت و موضوعیت محوری در همسرشتی با روشنفکری برای

xalvat.com

ایران دراز می کنند و به نوعی «اسطوره زدگی» دچار می شوند، به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است. ایران، برخلاف نظر این ناسیونالیستها، اسلام را پذیرفت و به آل محمد عشق ورزید و در تکمیل و تلطیف فرهنگ اسلامی از تمام امکانات نبوغ قومی خود مدد گرفت؛ قواعد زبان عرب را پی ریزی کرد، بهترین تفسیرهای عرفانی را بر قرآن نوشت، قره ایزدی ایمان خود را همچون هاله ای فروزان گرد سرانمه اظهار بست. عشق به آخرت و معاد را که یکی از معتقدات شاخص روح ایرانی بود، در رستاخیز دوباره مهدی موعود بازیافت. انکار این همه کوشش، تکذیب همت غول آسای نیاکان ماست که نبوغ خود را در قالب تفکر اسلامی به حد اعلا بروز دادند و چشمه فیض اهورایی را به مشکوة اوار نبوت پیوستند. انکار این همت، حکم این را دارد که ما آخرین حلقه زنجیر میراث ایرانی را نادیده بگیریم و کورانه به حلقه نخستینش که نسبت به آن بیگانه ایم، دل بندیم. غافل از اینکه آنچه از آغاز تاریخ این تفکر متجلی شده در همین زنجیره، تسلسل نهفته است و خاطره قومی ایران قضای شکوفاننده ای است که همه گنجینه های روح ایرانی را از آغاز تا به امروز در بطن خود گرد آورده و ایشار فرزندان باوفای خود کرده است. ارتباط با این فضا یعنی ارتباط با روح ایران و این روح نیز خواه ناخواه در قالب تفکر اسلامی شکفت و هنوز هم منشاء اثر است، زیرا ایران در اصل امانتدار حقیقت محمدی، یعنی چراغ عرفان در اسلام بود و به همین علت است که ایران عشق به آل محمد و آخرین ظهور اخروی آن را که مهدی موعود باشد، بر همه چیز مقدم دانست. (یادشده، ص ۱۸۹-۱۹۰).

کسانی که علاقه دارند از «حقیقت محمدی» به معنای عرفانی آن سر در آورند رجوع کنند به تشریح و تحلیل لاهیجی در شرح گلشن راز، یادشده، ص ۲۱-۲۶، تا بفهمند چگونه مراتب چهل گانه وجود از عقل کل گرفته تا انسان کامل همه از ازل تا ابد در پیغمبر اسلام جمع آمده است. و این خودش به بهترین وجه ثابت می کند که نه فقط شریعت بلکه طریقت عرفانی که انعام ملبس و دلفریب همان شریعت باشد پیغمبر اسلام را ازلاً و ایداً محور و مرکز کون و فساد می داند.

جلال آل احمد ندارد، بلکه او مانند بیشتر موارد بی آنکه بکوشد بداند و بگوید باطنیت چیست - تا این حد ماهیت این پدیده را برای خود و خوانندگانش بدیهی می دانسته! - باطنیان را روشنفکر معترض و سرسپارنده می خواند، و جنبش آنان را جنبش ضد ستم و ضد استبداد، تا آن را با این شگرد القایی جنبشی آزادیخواه قلمداد نماید. این هم نادرست است و هم دروغ. نادرست است، زیرا باطنیت با ریشه، مطلقاً مذهبی اسلامی اش ضد آزادی و روشنفکری بوده و این ریشه را که تنها منبع حیاتی آن بوده در تمام شاخه هایش حفظ کرده است. دروغ است، زیرا جلال آل احمد دست کم می بایست این را دانسته بوده باشد که نهضت باطنی در تمام فعالیتهای فرقه یی اش بعنوان نهضتی شیعی اساساً و خصوصاً با تسنن حاکم در هیأت دوگانه، عرف و شرع مبارزه می کرده است، نه با مشابهان آن در حوزه های شیعی. تازه جلال آل احمد با این گفته که نسبت «الحاد» را نه تنها «روحانی زمانه» بلکه «خواجه نظام الملك وزیر سلجوقی نیز» به باطنیان داده (همان، ص ۱۴۷)، نظر اصلی خود را که باطنیان فقط با قدرت عرف مبارزه می کرده اند نقض می کند. در اساس و در وهله اول روحانیت سنی نسبت الحاد به جنبش باطنی می دهد که یکی از ارکان اصلی اش، بر ضد اعتقاد تسنن، اصامت به مشابه، نوعی تجسیم عقل بالفعل است. اشاره «هشیارکننده»، او به این که حتا وزیری چون خواجه نظام الملك نیز باطنیان را ملحد می خواند - کدام قدرت دینی حاکم در مسیحیت و اسلام مخالفان خودش را ملحد، زندیق و مهدورالدم اعلام نکرده است! - کمترین معنائی ندارد، برای آنکه دشمنی خواجه نظام الملك که سرانجام به دست باطنیان اسماعیلی کشته می شود پاسخی ست در عین حال مذهبی در متن سیاست و نظام کشورداری او به فعالیتهای مبلتانت و تروریستی این شاخه، شیعی بر ضد بینش مذهبی تسنن و حکومت آن.

xalvat.com

با نگاهی به نامعترض ماندن عرفا در برابر قدرت عرف و در نتیجه به

این نوع بی‌بو و خاصیتی آنها، جلال آل احمد می‌پرسد: «آیا روشنفکران معاصر ما همان راه عرفا را نمی‌روند؟» و در پی آن می‌کوشد عللی چند جدا از هم و در پیوند با هم برای مثلاً سازش عرفا با قدرت عرف برشمرد. اما عللی که او می‌آورد (همان، ج اول، ص ۱۴۷-۱۴۹) اساساً علت نیستند، چون بینش عرفانی را در نظر نمی‌گیرد، در واقع اصلاً نمی‌شناسند. سرزنش، ناسازگاری و اعتراض عرفانی طبعاً جانی شروع می‌شود که با مقوله و قدرتی ضد بینش خود مواجه می‌گردد. کدام مقوله و قدرتی را باید در وهله اول ضد بینش عرفانی دانست؟ نه فقط شرع، بلکه لااقل به همان اندازه نیز عقل را. شاهد آن از جمله ده‌ها بیت که حافظ در رد و استخفاف هر دو سروده است. حافظ به جای شرع از نمایندگان و مجریان آن مفتی، محتسب، زاهد، شیخ و واعظ نام می‌برد. بنابراین موجبی نداشته که عرفا در برابر قدرت حکومت، یا به قول جلال آل احمد قدرت عرف بایستند، خصوصاً جایی که قدرت عرف ناظم و مدیر امور است و کاری به کار عرفا ندارد. اما می‌دانیم که شرع و عقل اسلامی، در عین تضادهایشان با همدیگر، هر یک بیشتر یا کمتر به سهم و از موضع خود ناچار طریقت و شناخت عرفانی را مردود می‌شمارند. گرچه خود همیشه از وسوسه های این آخری در امان نمی‌مانند. نمونه های مهمش غزالی، فارابی و ابن سینا. در مقابل، عرفای بزرگ ما، چون سنائی، عطار، مولوی و حافظ نه فقط روال شرعی و عقلی را عموماً رد می‌کنند،^{۱۴۲} بلکه اصولاً دچار

xalvat.com

۱۴۲ گول این را نباید خورد که مولوی در اشعارش عقل را نیز به عناوین مختلف می‌ستاید، مثلاً به منزله رهنمون کرده در دست، یا نیروی عامل در مباشرت امور، یا ممیز آدمی از جانور، یا «عقل ایمانی»، تا برسد به «عقل کل» به معنای نیروی بیننده و داننده و در برگرفته همه چیز، عقلی که به زعم و مظهر بی‌همتایش پیغمبر اسلام است (رک، جلال الدین همائی، مولوی نامه، ج اول، ص ۴۶۰-۴۷۰).

لاید در پرتو همین «عقل کل» است که مولوی بر طبق قاعده ای فقهی مبتنی بر سنتی نبوی پدرفرزندکش را معاف از قصاص و فقط مشمول خونبها می‌داند، و به هر علتی که برای خودش «عقلانی» می‌نموده آموزگار شاگردکش را از هر دو معاف!- همان، ص ۷۲-۷۳.

وسوسه، شرع و به ویژه عقل نمی شوند. در این نمودارهای اساسی می بینیم که عرفان توانسته در فرهنگ ما در جلد شرع و عقل برود و آنها را منقلب و متزلزل نماید، اما عکس آن هیچگاه روی نداده است. مع الوصف عرفان به سبب بینش خود همانقدر نسبت به قدرت عرف بی اعتناست که شرع و عقل را به بازی نمی گیرد. هرگاه در اصطلاح حافظ «رند» را در وسیع ترین طیفش به معنای بیدار و هشیار در تمیز بود از نبود یا عالم قدس از عالم نفس (جهان خاکی) بگیریم و «عالم سوزی» را در اصطلاح او به معنای حرق متعینات این عالم و درگذشتن از آنها، آنگاه می بینیم که وی در دو بیت چگونگی روال عرفانی را از یکسو در برابر صلاح اندیشی قدرت عرف و از سوی دیگر در برابر پارسایی شرع و پی جویی عقل دانش باب می نهد:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار

کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بآیدش

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست

راهرو گسر صد هنر دارد توکل بآیدش

اینکه عرفا با عدم اعتراضشان به قدرت عرف انتظاری را که جلال آل احمد از آنها داشته برنیاورده اند، تقصیر عرفا نیست، تقصیر جلال آل احمد است که سه خطای بزرگ کرده: یکی آنکه اعتراض را نشانه روشنفکری دانسته، دوم آنکه عرفا را به سبب اعتراضشان به شرع روشنفکر پنداشته و سوم و مهمتر از همه آنکه گمان می کرده می داند عرفان چیست.

و در مورد باطنیان؟ جلال آل احمد حتی نتوانسته در یکی از برجسته ترین نمایندگان باطنی، یعنی ناصر خسرو که بیش از هر کس دیگر ستایش وی را برانگیخته کمترین نشانه ای از روشنفکری بدست دهد. لابد او نیز چون ما بر اساس آنچه در دبیرستان و دانشگاه و افزون بر آن خود از فرهنگ ته نشست شده مان یاد گرفته، «آزاداندیشی» را در ناصر خسرو بدیهی می پنداشته است. به ویژه که اگر انگشت شماری سخن سرا حکم ناموس

فرهنگی ما را در صلابت و جلالت «اعتراض» داشته باشند، پهلوانشان قطعاً ناصر خسرو است که در چهل سالگی به سبب رویایی از تسنن به تشیع باطنی می‌گردد و از اشعارش سرافرازی، هوشمندی، ایستادگی و دانش می‌بارد. اما مانند هرجای دیگر، اینجا نیز ما کنجکاو و ظنین نشده ایم که این سرافرازیها، هوشمندیها، ایستادگیها و دانش دوستیها از کجا برآمده‌اند و چه بینشی در پس آنها نهفته است. و این روشنفکر بمانند و مورد ستایش جلال آل احمد که از پس هزار سال او را می‌پاید تا دست از پا خطا نکند^{۱۴۳} کیست؟! همان است که در صفحات و فصولی متعدد از کتاب *زادالمسافرین* به جنگ رازی می‌رود و در همان کتاب قول می‌دهد که در فرصتی مناسبتر اندیشه «رازی را «ویران نماید» ناصر خسرو، روشنفکر باطنی ما، او که از گفتن اینگونه معانی دانش نمایانه: «خرد را عنان ساز و اندیشه را زین / بر اسب زبان اندر این پهن میدان»، باز نمی‌ایستد، به این سبب به رازی دشمنی می‌ورزد که این دانشمند بر اساس بنیاد فکری اش تنها ته ایست ضد دینی و مآلاً ضد اسلامی میان همه بزرگان فرهنگ ما بوده. در

xalvat.com

۱۴۳ جلال آل احمد به این سرزنش پرت و آملاته که چرا به جای قصه نوشتن در هر مقوله ای قلم فرسایی می‌کند - انگاز اشکال کار در اکتفا نکردن به قصه نوشتن، یا در دیگر قصه نوشتن است - پاسخی می‌دهد که با اعتراض خورشاوندی خونی دارد: «سروکار آنکه قلم می‌زند با علم نیست، با هنر است. با مجموعه فرهنگ است. چه در شعر و چه در نثر چه در تناثر چه در برداشت و انبغ [...] و در چنین صورتی خوشا به حال صاحب قلم که بی هنر و بی فرهنگ نباشد یا کمتر باشد، و آنوقت وای بحال تو اگر بخواهی از سر بی هنری و بی فرهنگی بخوانی [...] من گر در سنه جرت منه بوبین نمی‌دانستم پیچید قلم که می‌زده ام [چنانکه از اصطلاح استهزائی حرت منه و نیز از مفاد بعدی سخن او مستفاد می‌شود منظور او از «من» طبعاً نه شخص او بلکه من فرهنگی ماست]. تو دفتر و دستک غربی را همان برای تعمیر ارمیجر نگهدار. که ما برای آدموند ویلسون و لسلی فیدر هم تریه خرد نمی‌کنیم و میدانی چرا! چون آن برادر به یمگان نشسته دستش را از فراز هزار سال تاریخ بیخ گوش من نگهداشته بقصد گوشمالی و تأدیبی.» (جهان نو، دوره اول، شماره ۲-۳، ۱۳۴۵، ص ۳).

اینکه ناصر خسرو نمی توانسته از موضع اسلامی خود، آنها را از نوع باطنی اش، از ته ایسم ضد دینی رازی سردرآورد مشکل می شود شك کرد، با وجود این در این رگه، خطرناک فکری رازی برای فرهنگ دینی ایران اسلامی هیچکس به ژرفی ناصر خسرو ننگریسته است.

xalvat.com

۴۳ چگونه جلال آل احمد به رغم خود از باطنیت و عرفان سلب روشنفکری می کند.

چنانکه گفتیم، جلال آل احمد عرفان و باطنیت را دو جنبش بزرگ و مداوم روشنفکری در سراسر تاریخ اسلامی ما می داند. اما به محض آنکه می کوشد ماهیت این دو نهضت را بیشتر متعین سازد، روشنفکری اعطا شده به آنها را دوباره از هر دو پس می گیرد. نخست روشنفکری عرفا را در مبارزه با قدرت شرع و روشنفکری باطنیان را در ایستادگی در برابر قدرت عرف دیده بود، به این ترتیب این دو جنبش می بایست به این سبب برای او گونه ای مکمل یکدیگر می بودند، در واقع نیز هستند، اما چنانکه خواهیم دید، نه دیگر بعنوان روشنفکری حتا به گونه ای که او خود می شناساند. این نکته را باید از ادعایی بیرون کشید که او در مورد ماهیت این دو جنبش می کند. ادعای او این است که عرفان به گونه ای خاص مراقب مرد « اندیشمند » است و باطنیت به گونه ای خاص بر فضای حیاتی مرد « اندیشمند » نظارت می کند. از این مقدمه نتیجه می گیرد: « از این دو نهضت یکی قیامی ست در درون [منظورش عرفان است] پس درونگر است و تسلا دهند، است و مراقبت می کند بر تن و جان مرد اندیشمند، دیگری [منظورش باطنیت است] که قیامی است در بیرون پس برونگر است و نظارت می کند سلامت محیطی را که مرد اندیشمند باید در آن تنفس کند، گاهی نیز به همین دلیل برانگیز است و ترور کننده » ادر خدمت و خیانت

ببینیم او در این سخن چه گفته که ما آن را در حکم سلب روشنفکری از دو جنبش نامبرده می‌دانیم. برای این منظور با معنای درونگرایی و برونگرایی شروع می‌کنیم. اگر درونگرایی را به معنای نهانجویی بگیریم و در برابرش برونگرایی را به معنای برونجویی و برونبینی، باید به یاد بیاوریم که هم عرفا و هم باطنیان به دو گونه مختلف نهان جو و نهان بین بوده‌اند، عرفا از طریق کشف و شهود و باطنیان از طریق عقل که فعلیت بنیادی اش از آن پیامبر است و سرانجام در امام مستحیل می‌گردد. به این اعتبار تقابل میان عرفا و باطنیان بی‌معنی می‌شود. اما وقتی عارف با کشف و شهودش جهان را نفی می‌کند، چگونه می‌توان او را، که جهان برایش سرایی بیش نیست و باید از آن گذشت و درگذشت، روشنفکر نامید؟ و نیز چگونه می‌توان باطنی را، که برایش قرآن و حدیث منشأ اخباراند و امام سرانجام عقل، و آدمی را برانگیخته از خاستگاه دینی می‌پندارد، روشنفکر شمرد؟ از این چشم انداز کلی، درونگرایی و برونگرایی را می‌توان به سه صورت معنی کرد: ۱) درونگرایی یعنی در خود فروشدن و برکنار از پیرامون به اصطلاح در عالم خود زیستن. در اینصورت برونگرایی یعنی درون را یکسره عاطل گذاردن، یا به معنای اصلاً برای خود عالمی نداشتن. هیچکدام ربطی به روشنفکری ندارد. بدین ترتیب جلال آل احمد برای اولین بار از عرفان و باطنیت سلب روشنفکری می‌کند. ۲) درونگرایی یعنی با ملاکهای شخصی صرف با بیرون سر و کار داشتن و امور را برآورد کردن. برونگرایی یعنی با معیارهای پیرمونی محض در امور نگریستن و آنها را سنجیدن. هیچیک از این دو متضمن روشنفکری نیست. به این ترتیب جلال آل احمد برای دومین بار از عرفان و باطنیت سلب روشنفکری می‌کند. ۳) درونگرایی و برونگرایی خود متفرع از معنای دیگری است، از این که عرفان به گفته جلال آل احمد «قیامی ست در درون» و باطنیت «قیامی ست

در برون»، به ترتیب به معنای بر درون و بر برون تاختن. گرایش در اینجا فقط سوی را مشخص می کند، از اینرو و با چنین غرضی اولی درونگرا و دومی برونگراست. از چنین دیدی قیام درونی یا عرفانی معنایی جز شوریدن آدمی بر فردیت خود، و قیام برونی یا باطنی معنایی جز شوریدن آدمی بر پیرامونش ندارد. قیام درونی یا بر خویشتن شوریدن، به این معنا همان است که در اصطلاح عرفانی حریت نامیده می شود. حریت یعنی از بند خود و خودیتها وارهیدن و بندهء حق شدن. قیام برونی یعنی بر ضد ارزشها و حقایق پیرامونی به اعتراض برخواستن و ارزشها و حقایق خود را جایگزین آنها کردن، کاری که همه، زورگویان کرده اند و می کنند. نه آن و نه این، هرچه باشد روشنفکری نیست. قیام درونی یا درونگرایی عرفانی کارش با نفی خود از درون در واقع نفی جهان است، و قیام برونی یا برونگرایی باطنی کارش نفی ارزشهای پیرامونی برای اثبات و مستولنی ساختن ارزشهای خویش آورده - و هر دو روشنفکری را، حتا در تعبیر آل احمد، که محورش اعتراض برای بهزیستی و توجیه وجودی خود و دیگری در سرسپردگی به عالم غیب باشد، غیر ممکن می کنند. به این نحو جلال آل احمد برای سومین بار روشنفکری را از عرفان و باطنیت بازمی گیرد.

xalvat.com

با تخصیص قیام درونی به عرفان و قیام برونی به باطنیت، چنانکه دیدیم، جلال آل احمد از این دو خصوصیت وظایفی دوگانه استخراج می کند: چون عرفان قیامی درونی و مآلاً درونگرا و باطنیت قیامی برونی و مآلاً برونگراست، پس عرفان «تسلادهنده است و مراقبت می کند بر تن و جان مرد اندیشمند» و باطنیت «نظارت می کند سلامت محیطی را که مرد اندیشمند باید در آن تنفس کند». و این یعنی چه؟ یعنی این که عرفان می شود غمگسار و تیمارگر مرد اندیشمند، و باطنیت نگهبان و پاسدار سلامت محیطی او. بنابراین عرفان به معنی تیمار اندیشمندی و باطنیت به معنی نگهبانی آن، دو عامل پرستاری درونی و پاسباتی برونی اندیشمندی

خواهند بود و نه خود آن. «اندیشمند» در معنی نسبتاً تازه ای که این واژه در تداول نویسندگی ما یافته^{۱۴۴} برابری فارسی برای متفکر است، آن کس که در امور می اندیشد. جلال آل احمد نیز این واژه را به همین معنی بکار می برد. اگر برای جلال آل احمد نیز فقط «اندیشمند» است که می تواند روشن هم ببیند، اگر برای او عرفان وسیله غمگساری و تیمارگری و باطنیت وسیله نگرهبانی و پاسداری اند و کار هر دو تأمین فضا و محیط مناسب درونی و برونی برای آن کس که می اندیشد، پس وظیفه و قابلیت «مرد اندیشمند» همانقدر غمگساری و پاسبانی نیست که عارف و باطنی نه موظف اند بیانیشند و نه تعریفاً قابلیت آن را دارند. هر چند هم کلیت سه گانه عرفان/باطنیت/ اندیشمندی نامفهوم و نابهنجار بنماید، مبتنی بر سخن و اندیشه نویسنده ماست. بدینگونه است که جلال آل احمد سرانجام برای چهارمین بار از عرفان و باطنیت سلب روشنفکری می کند. حتی این فرض که منظور او از پرستار و نگهبان اندیشمند چه بسا مجازاً خود اندیشمند بوده، و این از نظری و به گونه ای صوری منطقی می نمود، نیز به بن بست می رسید. چون معنایش جز این نمی شد که روشنفکر باید معجونی از عارف و باطنی باشد، یعنی با قدرت شرع و عرف هر دو درافتد. چنین معجونی ظاهراً مطلوب جلال آل احمد بوده است. اما در اینصورت او لااقل می بایست مصداقی متوسط از چنین معجونی می بود، و به هیچ رو نبوده است. با هر مستمسکی در دو اثر محوری اش غریزگی و در خدمت و خیانت روشنفکران همه جا قدرت عرف را ستمگر و روحانی را، بر خلاف نظر عرفا، ذاتاً فریادرس معرفی می کند. تاریخ ما برای او اصلاً با آن پیدادی و این «داد» ستانی آغاز می شود! گواهِش بقین او به مردمی و اصلاحی بودن اقدام گشومات بر ضد هخامنشیان، با استناد به تحلیل گرایشی و ایدئولوژیکی دیاکونوف که نه اساساً بفرنج ماجرای بردیا - گشومات را در

۱۴۴ «اندیشمند» در اصل به معنی بیمناک است.

xalvat.com

۲۰۱

وجوه محتملش دیده و نه علل ممکن شورشها و قیامها را در نخستین سال شاهی داریوش بررسی شده است.^{۱۴۵} در عین حال هیچگاه جلال آل احمد از ستایش روحانیت به منزله متولی و مجری دین دریغ نکرده است، یعنی از پایمردی و همکاری در تحمیق عوام و خواص.

xalvat.com

