

زایش مان ، انسانیت مان و نه اصل و نسب مان ! On est être humain par sa NAISSANCE et non par ses ORIGINES !

در عظیم خلوت من ! در عظیم خلوت من / هیچ غیر از شکوه خلوت نیست . (فریدون ابل ییگی)
به سراغ من اگر می آید / نرم و آهسته بیاید / مبادا که ترک بردارد / چینی نازک تنهایی من . (سهراب سپهری)

نشر دیگران

(ماه روزانه های دیروز ... و امروز)



فهرست موضوعی : ادب و هنر دینی سیاسی مارکسیستی ویژه نامه ها فهرست الفبائی آمده ها

دیگر "نشر" : 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17

710.2

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

xalvat.com

خاوران

* درخششهای تیره
* آرامش دوستدار
* انتشارات خاوران
* چاپ دوم، پاریس، زمستان ۱۳۷۷ - ۱۹۹۹
* طرح روی جلد : بابک حسینی
* خورفچینی، چاپ و صحافی : آبتوس
* 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 : Khavaran@Wanadoo.fr

ISBN 2-912490-16-2

آرامش دوستدار

درخششهای تیره

xalvat.com

EDITIONS KHAVARAN

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 ستایشگر پیغمبر است
۱۰۱	۲۲ بازنگری
۱۰۴	۲۳ دو ویژگی بینش و جنبش باطنی
۱۱۰	IV پروتستان تیسیم اسلامی و باطنیت مسیحی
۱۱۰	۲۴ فتحعلی آخوندزاده - نخستین منتقد تاریخی/اجتماعی ما
۱۱۳	۲۵ پروتستان تیسیم چیست؟
۱۱۹	۲۶ معنای داد و دادرسی در مسیحیت
۱۲۰	۲۷ پایه، دین و اصلاح دینی از نظر آخوندزاده
۱۲۴	۲۸ ماجرای الموت در نگارش و دریافت آخوندزاده
۱۲۷	۲۹ پندارهای نهان
۱۳۱	۳۰ ماجرای الموت 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 لسانی عرفان و آزادی
۱۵۴	۳۵ لغام بزرگ در مورد آزادی
۱۶۱	۳۶ معنای «هریت» و معنای «آزادی»

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

۳۷	دارونداد فکری ما	۱۶۶
۳۸	پایان کنونی دوره «روشنفکری» - جلال آل احمد	۱۶۷
۳۹	«عالم غیب» و «بار امانت»	۱۷۱
۴۰	جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان غربزده بوده اند	۱۷۷
۴۱	جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان روشنفکر بوده اند	۱۸۲
۴۲	سد و سی سان پس از آخوندزاده: آزادی و جلال آل احمد	۱۸۸
۴۳	چگونه جلال آل احمد به رغم خود از باطنیت و عرفان سلب روشنفکری می کند	۱۹۸
۴۴	سد و سی سال مبارست در هنر نیندیشیدن	۲۰۲
۴۵	بحرانهای من درآوردی	۲۰۶
۴۶	کیستی، چیمستی و مناسبت آنها با یکدیگر	۲۰۸
۴۷	توده و روشنفکرش	۲۱۹
نگاهی به رفتار فرهنگی ما		
I	نگرشهای درونی	۲۳۱
۱	موضوع و شیوه پرداختن آن	۲۳۱
۲	شناخت : دروغ بزرگ فرهنگ ما	۲۳۲
۳	ترس از اندیشیدن در فرهنگ رموز و اسرار	۲۳۴
۴	معجونى از شبادى و سبك مغزى	۳۲۶
۵	كانت در میان ما	۳۳۹
۶	پنجاهمین سالروز يك نوشته، فلسفی	۲۴۵
۷	طاقة فوق بشرى ما	۲۴۷
۸	چگونه حقیقت را در آرزو بازمی تابیم و بازمی یابیم	۲۴۹
۹	چند رگه دینی و وجه مشترك آنها	۲۵۳
۱۰	فانوس کور	۲۵۴
۱۱	رگه های کنونی منش دینی	۲۵۷

۱۲	شك چیست و چه بردی دارد؟	۲۵۹
II	بیشش سیاسی اسلام	۲۶۱
۱۳	کتابی نمودار سرشت دینی ما	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 قساد 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 بیشش 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 پروتستان‌تیسیم را به معنای اصلاح دینی نزد ما در واقعه ای از جنبش باطنی می باید، و چگونه بر آن اساس عملاً حریت عرفانی را با در نظر گرفتن تقدم زمائی اش نزد ما به مفهوم آزادی دوره نوین اروپایی می گیرد. طبیعتاً کشف رگه های اینگونه خیالپروورها و ایده سازیهما 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 چقدر 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 مایه «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 بابیم که در اصل نه هرگز

نفی اسلام بلکه نفی جهان به گونه ای ست 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؟

۳۸ پایان کنونی دوره «روشنفکری» - جلال آل احمد

پیش از پرداختن به دریافت جلال آل احمد از باطنیت باید دو مفهوم غریزگی و روشنفکری او را در نگرشی انتقادی چنان بشناسیم که تا کنون ناشناخته مانده اند، یعنی درستی 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 دویهلومت بصورت جنبه ای از غریزگی 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 تعندهای 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 پرشموثرترین 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 لااقل 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 معناً 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 معیجونی 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. لااقل 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 تسانتر منتقل شده است، یعنی به مراکز تولید و کارتلای اقتصادی که حاکمان بلامنازع حیات جمعی و فردی جامعه اند.

xalvat.com

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 تر 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 غریزدگی 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 غریزدگی می نامد و تحقق این محور را در ورای توسعه طلبی غربی

xalvat.com

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 غریبی 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، تعارض مذکور در جریان چیره شدن هرچه بیشتر غرب شدت می یابد و در نتیجه، آن غریزدگی از آغاز مشروطیت تا زمان ما به اوج خود می رسد. جامعه ما در این حد و به این معنی غریزه است که غرب آن را به تدریج و سرانجام از نظر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به تسخیر خود درآورده و بی هویت کرده. عاملان 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 غریبی 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 غریزه یا غریزدگی به دلالت معنای لفظی اش صرفاً انفعالی ست. اما نمی تواند چنین باشد. زیرا غریزه 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

xalvat.com

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 دوره نوبش به زمانه ما نزدیکتر می شود به شدت هرچه تواتر 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 غریزدگی 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 ملاحظات 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 مصرّ است و یکی پشت دیگری به بهانه تعبیر و توصیف می آورد، چون عملاً فاقد بنیاد استوار و عنصر کانونی اند،

و لعاب انداخته، و از این دو چشمهء حیاتی و روحی ما پیش از دیگران احمد فردید آن را به مشابیهء «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 روشن فکر داده، با نسبی کردنشان از او باز می گیرد. یعنی او را همراه خود که طبیعتاً روشن فکری مثبت است نامعترض، چون و چرا ناکننده، نفی ناکننده و سرانجام مطلقاً ناپرسنده و پذیرفتار می خواهد، در برابر «عالم غیب».

این عالم غیب را ما از چه طریق می شناسیم؟ در وهلهء اول همیشه از طریق نمایندگی خاکی و تاریخی اش دین که همان «گردش امر مسلط خالی از اندیشه» باشد! نمایندهء خاکی از ایتر و خالی از اندیشه است که از شکم عالم غیب درآمد و دهان و بلندگوی آن شده است، و از ایتر و مسلط است که در تناوری وجودی اش در خاص و عام چون و چرا نمی پذیرد. مسیحیت و اسلام بارزترین و انکارناپذیرترین نمونهء آن اند و در عین حال قرزندان 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 دورهء هخامنشیان به بعد، و از آن طریق در مسیحیت و اسلام از مسلمات بشمار می رود، چون پگاه فرهنگی اش را با بیش زورمند و قاطعی چون جهان بینی زرتشت آغاز می کند، یا همین آغاز شالودهء نیندیشیدن را در سراسر تاریخ ما می ریزد. در چنین زمینهء مساعد پیش ساخته ای ست که اسلام می پرورد و می بالد. بنابراین چه چیز بدیهی تر از این که «روشنفکری» زاده، چنین

۱۷۳

xalvat.com

هر واعظ و میرزابنویسی را به همان اندازه در برمی گیرند و بر حسب شرایط افزون یا کاسته شده در تعریفهای بعدی از جرگهء روشن فکری 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 کنارها و کمبندگاه های اصلی اش روبرو شویم و راه طفره و گریز را بر او ببندیم. آنچه با به کار بردن چنین روشی بجای می ماند این است: روشن فکر 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 بخواند (روشنفکران، ج اول، ص ۱۴۰، ۷۵). هر ایرانی دینداری بی درنگ خود را در این تعریف نخست باز می یابد، برای آنکه دین او در واقع پایهء حقیقت درونی اوست و همین پایه را نیز برای دیگران می خواهد تا حقیقتی برای آنان قایل شود. برای دین البته می توان جایگزینهای گوناگون یافت. ب) به اینکه «در هر آتی 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 سرسپارنده 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 روشن فکر را دنبال کننده، راه پیمیران 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 ایتر و مخمل فهم منظور او می شد، در اینجا از نقل لفظی سخن او صرف نظر کردیم.

۱۳۵ بقره، ۳، عمران، ۴۴، ۱۷۹؛ انعام، ۷۳، ۵۰؛ توبه، ۹۴، ۱۰۵؛ زمره، ۹؛ مؤمنون، ۹۲؛ سجد، ۶۰؛ سبا، ۲؛ رمز، ۳۹؛ حشر، ۲۲؛ جمعه، ۸.

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 یک سده گذشته با همه زوری که برای بریدن این جریان زورمند گردایی زده اند، سرانجام در لحظاتی حساس در کام آن فرو کشیده شده اند. نمونه اش را در تلاشهای فتحعلی آخوندزاده که در این اقدام پیشاهنگ و آموزگار بوده است دیدیم. همین امروز کسانی که سد 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 جبهه فرهنگی شان تندیسهایی روشنفکرانما 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 بیرون 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 کشد» 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 ظلوم 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 معنایی دوبهلو به آن بدهد، یعنی معنایی 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

۱۴۳). اما به همان گونه که جلال آل احمد روشن فکر را در بُعد مثبتش خدمتگذار مردم در حفظ سنت، فرهنگ بومی و منافع جامعه به ویژه بر ضد حکومت «غاصب» و جابر و دست نشاندهان قدرت غربی می داند و به این معنی پزشک غریزدگی، در بُعد منفی اش نیز، چه فعال و چه منفعل، او را بیش یا کم خیانتکار می شناسد. این جایی ست که از دید جلال آل احمد با روشنفکرهای غریزده و غریزده های روشن فکر شده سروکار داریم. چنین روشن فکری 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 بگویم: روشن فکر آن است که وجهی برای بودن خویش و دیگران بخواد، 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 روشن فکر در بعد منفی اش شویم و با نفی او تقریباً سراسر دو اثر غریزدگی و در خدمت و خیانت روشن فکران را که مدعی پدیده شناسی رویداد تاریخی جامعه ما بر محور دو مفهوم «غریزدگی» و «روشنفکری» اند و پر از شواهد روشن فکر منفی دوره بریزیم. تازه آنوقت معلوم می شد که ما در این همنگری با جلال آل احمد اصلاً نمی دانیم «غریزدگی» 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 رطبه ای میان engagement سارتر و «امانت» اسلامی به همه معنایی ای که عرفان از این واژه در پیوندش با «ظلوم» و «جهول» ناظر بر آدمی از آیه مذکور برمی خیزد (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 حمل آن باید وظیفه روشن فکر باشد؟ اگر سخن از مسئولیت اخلاقی، اجتماعی و انسانی روشن فکر است، چرا باید اصطلاح قرآنی، یا عرفانی شده برایش برگزید؟ برای آنکه اسلام در تعالیم و در سراسر تاریخش بنده مطیع و متقاد خواسته و پرورده، و هدف عرفان نظراً و عملاً انتقاض از جمع و جامعه به خاطر وصال 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 دنبال کنندگان 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 نو به یاد آنها داغدار شود و در این ارتباط روحی یا روحانی با آنها عذر موجهی برای وجود خود بیابد. اما هرگاه دو بُعد متعارض روشنفکر تحقق یافته در تاریخ مان را، آنچنانکه او نشان می‌دهد، مبنا بگیریم، آنگاه بطلان آن دو تعریف بنیادین را مسجل کرده ایم. چون نمی‌توان از یکسو با 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 «غیر عالم غیب»، که به زعم او متضمن خیانت پیشگی ست، نیز روشنفکر بود، آنطور که او موارد پیشمارش 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 غریزدگی و مفهوم روشنفکری از یکسو در بستگی درونی و از سوی دیگر در پیکرگیرهای تاریخی شان به همین سادگی فرومی‌پاشند. چه هم مفهومها از درون سست و گسسته اند و هم شواهد تاریخی دو کتاب شیرازه سست آنها را از بیرون می‌گسلند. بر اساس دو مفهوم محوری غریزدگی 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

xalvat.com

۱۷۶

نمودارهای تجربی آن دو را کمابیش به موازات هم به دست دهد. شیوه گزارش و بررسی او را در جنبه، زبانی اش می‌توان 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 جذب و جلائی دارند راه افتادن و از مسیر اصلی سخن پرت شدن. راهزنی و عیاری فکری یعنی با سلاح ایده هایی به توبه، 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 جنگ و گریزها میان مستمندان است. این مستمندان ما خوانندگان او هستیم. اکنون می‌توانیم نظری به نمودارهای تاریخی غریزدگی و روشنفکری، آنچنانکه در دوائر مربوط منعکس اند، بیندازیم و اهم آنها را برشماریم. از این شمارش توصیفی/تشریحی که محدود به مفاد ملاحظات پیش است طبعاً نمی‌توان انتظار انسجامی داشت که متن های دو اثر مربوط یکسره فاقد آن اند. نخست به غریزدگی می‌پردازیم و سپس به روشنفکری.

xalvat.com

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

«غریزدگی» - ایرانیان غریزده بوده اند از همان زمان که از مادر هندی شان می‌برند و به غرب روی می‌آورند. ۱۳۷ غریزده بوده اند، برای آنکه به دریای مدیترانه، یونان، دره نیل و لیبیا نظر داشته اند. غریزده 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 می‌شوند و دیگر به هم نمی‌پیوندند، رجوع کنید به امتناع تفکر در قرهنگ، دیش القبا، پاریس ۱۳۶۳، دفتر سوم. و از جمله نیز: Altheim, F: *Alexander und Asien*, Op. Cit., S. 32f.

۱۷۷

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 گرودار این نخستین غربگرایها و غریزدگیها ناگهان سربازان مزدور اسکندر به طمع ثروت افسانه ای شاهان ایران به سرزمین ما می تازند و بدینگونه پس از قبیله‌های نخستین استعمارگران تاریخ می شوند. در پی این رویداد نیز ایرانیان غریزده 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 برخاسته بود». اسلام بدایی را با دوره موسوم به «جاهلیت» یکی کردن هم نادرست است و هم نفی همه ابتکارها و تصرکهای مؤسس اسلام. اما از اینکه بگذریم، 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 پندایزیه‌های مؤمن پسند و انتלקتونل رنگ کن، جلال آل احمد که بعنوان نویسنده «مسئول» همیشه و همه جا ذره بین به دست می گیرد تا مو را از ماست حقیقت بکشد، لااقل دست مؤسس اسلام را تا کتف می شوید. پس اسلام در زده‌خوردها و آدمکشیهایی که محمد رأساً در آنها شرکت داشته و غزوات یا مغازی نامیده شده اند چه

xalvat.com

کرده است؟ 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.

xalvat.com

برای آنکه این گفته تخطئه کننده در مورد مسیحیان صدر اول و جز این از نظر تاریخی فاقد معنای او در تحلیل 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 غریزدگی از پا درمی آورد، برای گرفتن انتقام ایرانیان از دشمن شهیدنمای مسیحی به مقابله با او برمی خیزد و با جهاد قصد گوشمالی غرب مسیحی را می کند! بدینگونه اگر اسلام را ناجی و قریادرس ایرانیان بدانیم - چنانکه هر اسلام سرشتی پیش از نویسنده غریزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران دانسته - و چنین حسن نیت و حمایتی در رویدادی موهوم و تخیلی از تاریخ به آن نیست 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 ابن هشام، سیرت رسول الله، ترجمه فارسی، مقدمه و تصحیح از اصغر مهدوی، ۱۳۶۱، چاپ دوم، ج دوم، ص ۵۲۱-۵۲۷؛ هر آشنایی اساسی و فشرده با چگونگی پیدایش و بالش 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.

الاكلنگی که نیروی محرك 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! با 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 زیردست زیردست شود و بعکس، ما را با پریشی ریشه 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 گیریم و به تعرض بپردازیم؟». با این پرسش بدوی القابی و نادانپرور که به همان اندازه نسبت به پیدایش و بالش دانش و تکنیک غربی و پتانسیل آن کور است که نسبت به اندک مایگی 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 غریزگی 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 آشفتگی 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

۱۸۱

در غرب بوده؟ در مقابل مسیحیت؟»! با همه خوشباوریها و زرنگی های ساده لوحانه اش خود او نیز اینگونه مانورهای رد گم کننده را برای اعاده حیثیت اسلام کافی نمی داند. حتی به نظر می رسد که خودش را هم نمی تواند با این سخنان قانع کند. به همین جهت کوشش نهایی را می کند و می گوید: 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 عطوقت» اسلام پناه می برد. این سلمان فارسی چنان اهمیتی برای جلال آل احمد در تکوین اسلام دارد که بدون او اسلام برایش غیر قابل تصور می نماید! اینها تنها قرینه های اسلام دوستی ایرانیان کهن نیستند که جلال آل احمد بدست می دهد. مهمتر و اساسی تر از همه اینها ندای تظلم مانی و مزدک است که به گوش اسلام می رسد و اسلام لبیک گویان به یاری پیروان این دو تن می شتابد. چون مانی و مزدک برای او دعوت کنندگان نمادین اسلام فریادرس می شوند و اسلام برای اجابت این دعوت ناچار از غرب ایران می توانسته خود را به سرزمین ما برساند، جلال آل احمد این را نیز به حساب روی آوردن ما به غرب می گذارد و می پرسد: «و در آخرین تحلیل آیا این توجه ما به اسلام نیز خود توجهی به غرب نیست؟!» با پا گذاشتن اسلام به عرصه هستی، مواهبش ختا شامل حال دشمنان نیز می گردد. چنین است که به زعم او بعدها غرب مسیحی فرصت را در جنگهای صلیبی برای اقتباس فنون و معارف اسلامی غنیمت می شمارد، 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 می افتد؟ به گفته او: زیرا و بدین گونه که غرب مسیحی از وحشت نیستی در برابر خطر اسلام بیدار می شود، «سنگر می گیرد» و پیروز می گردد. در این معارضه

xalvat.com

۱۸۰

«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 جامعه‌ای به پیچیده‌ترین 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 می‌شود، کشف می‌کند که هر صاحب امری از کلام (نظر) برای تحکیم قدرت (عمل) خود استفاده می‌کرده 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 می‌توانسته وجود داشته باشد. بر این بدیهی می‌افزاید که «در دوره‌های 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 می‌گوید، در مورد سرزمینهای پیامبرزا کاملاً درست است، منتها فقط این را ثابت می‌کند که در اینگونه جوامع به جای اندیشه پیش دینی حاکم بوده است. چنین است که او با تصور از روشنفکری برآمده از عالم غیب در آغاز تاریخ ایرانی ما دو نمونه معروف اما از این حیث ناشناخته مانده کشف می‌کند: گنومات و زرتشت را به مثابه نخستین روشنفکران ایرانی! هر دو مربوط به زمانی اند که یونانیان هنوز از غرب به ایران نیامده اند و نخستین دوره غریزدگی 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! بنابر این گنومات برای جلال آل احمد از ایترو روشنفکر است که در برابر دولت هخامنشی به منزله «قدرت عرف» قد علم می‌کند، و زرتشت از ایترو که

در برابر «قدرت شرع» یا مغان برمی‌خیزد، هر دو برای او طبعاً جویای راه و وضع بهتراند. روشن است که گنومات و زرتشت 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 می‌بیند: مانی و مزدک. دوره روشنفکری ایران باستان بدینگونه به پایان می‌رسد. 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 می‌گردد. معلوم نیست چرا جلال آل احمد در این بستگی ذکری از این مستکر و آموزگار روشنفکری اسلامی نمی‌کند! 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 نمی‌کنند»، کافی ست بدانیم یا سرانجام دریابیم که «اشتراکی گری» مورد نظر جلال آل احمد در واقع ظاهر آراسته و دروغینی 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 تئوری جلال آل احمد سرزمین ما با کسانی چون زرتشت،

گنومات، مانی و مزدك 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 بنابر 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 مزدك بخواند، ترجیح می دهد سروه خصومت ایرانیان «روشنفکر» با اسلام را در دوره استقرار یابی اش با این اظهار پیش پا افتاده هم بیاورد که «روشنفکران» مربوط ایرانی بوده اند و در سرکوبیهای 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 مقنع، شیاد و شعبده باز دینی/سیاسی ضد عباسی؛ بایک خرم دین، رهبر بزرگترین قیام دینی/بومی ایرانیان بر ضد مهاجمان مسلمان؛ افشین، جدیدالاسلام و سردار معروف مأمون و معتصم، که با مکر و حیله بایک 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 اصلی 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 نور دیده 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 مقنع و بایک خرم دین صدق می کند.

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

xalvat.com

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 ست 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 - يك جریان مخفی فکری زیربنای 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 يك 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 بزیانند».^{۱۴۰}

xalvat.com

۱۳۹ در خدمت و خیانت روشنفکران، بادشده، 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 فنوت 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 يك «برداشت روشنفکری»، و سیاه جامگان! به سرکردگی ابومسلم خراسانی که اشتباهاً به جایش طاهر ذوالبستین می نویسد، و دستگاه 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، لااقل در اینجا، «شیوه یا رفتار روشنفکرانه» باید باشد، در واقع سپیدجامگان به رهبری المقنع و خرم دینان به رهبری بایک دو جنبش ضداسلامی اند. برخلاف، دو جبهه 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 میانداش به شیوه همخوانی بیانی و عیاری فکری او را به همه سو تاب داده و گنج و گول کرده با این آخرین فن کاری او را از پا درآورد. جلال

xalvat.com

جنبش اسلامی ست و محرکان و سودپرندگان 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 نیرستان به تمهید خالد برمکی در هم می شکند (مجتبی مینوی، مازیار، تاریخ زندگانی و اعمال او، ۱۳۴۲، چاپ سوم، حصص ۱۰-۱۹) و قیامهای ضد اسلامی وقت را ابومسلم خراسانی سرکوب می کند، از جمله قیام سیدجامگان را. زیر بار گفته ها و تعبیرهای درهم ریخته و پک 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 یا آن نمایندده باطنی را با تحلیل افکارش بشناساند، و نه اندیشه این یا آن باطنی را می شناساند تا بر اساسش بگوید باطنیت چه باید باشد. بلکه با شبیحی از آنچه نامهای جادویی و اسرارآمیز قرمطی، اسماعیلی یا باطنی در ذهن او و ما پدید می آورند از شخصیتهای پراوژه 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. تیپیک 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 چسه رویدادی جلال آل احمد نسبت خیانتکاری روشنفکرانه به خواجه نصیرالدین طوسی می دهد؟ در جهانسوزی و جهانگیری در سراسر تاریخ بيمانند مغولان که در ظرف پنچ 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.

xalvat.com

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

خالvat.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 جم 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 سرمخت «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. سرنویش های مقاله خبر از جوش و خروش های لازم برای زندگانی امروزی از عصر گور می دهد؛ مفهوم قیامت در عرفان اسلامی، قیامت صغری، قیامت وسطی، قیامت کبری، معاد و عالم برزخ. در شرح و توضیح این مضامین نویسنده با آزادت و اخلاصی بیزاد به سخن شعری «عولای روم» تفسیرهای مرصادالعباد، شرح گلشن راز و اینگونه نغمات 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 آشکار کردن 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، اَلْسْتُ بِرَبِّکُمْ، 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 مهندادی روشنفکرانه با جلال آل احمد نخست در این مقاله داریوش شایگان از دیارامانت و می گوید که انسان به دوش گرفته «تا دل خویش را به صیقل ذکر بیارید 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 «یارامانت» 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(۱) تا از این نقطه با «سیر عروجی به نقطه اول که مرتبه احادیث است» بازآید. سه سال بعد کل این اوهام عرفانی/قرآنی و عرفان نظری را در زمانی شیفته و آرمان بخش در آسیا در برابر غرب، با تصرفاتی مناسب با مواضع مربوط بازمی پروراند. در این کتاب «یارامانت»، برای آنکه سنگینی نکند بلکه سبکیار و ر همنما باشد، می شود «چراغ صانت» و قوس کمال انسانی در سوی وحدانیت الاهی می شود بهانه ای از یکسو برای خوشاوند 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 تبیهلیسم 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 تبیهلیسم (نست انگاری) نامیده اند.» (یادشده، ۳) منظور او از «برخی از متفکران بزرگ» می بایستی نیچه باشد

سوی ناصرخسرو 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 الدین سهروردی، طاهرذوالیمینین، خیام، قائم مقام، قوام السلطنه، ایرج میرزا، صادق هدایت، بهار، محمد قزوینی، دهخدا، بزرگ علوی، صادق چوبک... و اینها را بیواسطه و بواسطه 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 صفحهء 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.

خالvat.com

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

در اینجا نیز نفسی اعتراض است که عرفا و باطنیان را برای وی روشن فکر می کند. سد و سی سال پیش که آخوندزاده بر اثر آشنایی با ایده پشرفت و مظاهر تمدنی، فرهنگی و سیاسی غربی به منظور گشودن راهی مناسب برای انتقال این شتون دنبال پشتوانه بومی آن در سرزمین ما می گردد و آن پشتوانه را در باطنیت یا «پروتستانتیسم اسلامی» به منزله الگوی اصلی رفرماسیون می یابد، متکی بر واقعیه ای از الصوت است

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 دریافته مطلقاً بیگانه به پرسش و دانش از باطنیت دارد، بلکه در کنار نهضت عرفانی «معترض به قدرت شرع»، نهضت باطنی را به صرف این که

xalvat.com

که یکتا پیش نبوده و هرگز چنین حرفی درباره تبهلیسم، یکی از دو مفهوم کانونی فلسفه اش، حتا در خراب هم نزده است. در توضیح و تأکید عبارت پیشنهادش داریوش شایگان بیدرنگ می افزاید: غرض از نزولی «اشاره به بستر تحول تفکر غربی است که مسیری منظم از زیر به زیر، از تفکر شهودی به جهانبینی تکنیکی، از آخرت نگر 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 پیش تهودی و معاد عرفانی/اسلامی در مقاله الفبا الکوپرداری 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 اشارهای عرفانی؟ برای آنکه چشمهای ما از برق غسیرت عرفان اسلامی تاسورتر 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 زایشان انقلاب اسلامی در تهران به یاد گاندی و سپس در پاریس به یاد مارتین لوتر می افتد می شود همچون هذبانی ناشی از تب انقلاب به او بخشید. آن زمانی که خمینی را انقلاب می زابید با انقلاب را خمینی می زاباند همه روشنفکرها از خود بیخود شده بودند، امید بودند. اما هسان بینها و شبیه سازیهای پیش از انقلاب از را دیگر نمی توان مشمول هذیانهای پس از انقلاب کرد. هسان بینی در او رگه ای اساسی و «روشنفکرانه» است. داریوش شایگان در اینگونه شباهت بایبهای ایرانی ماب مبدن 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 تبهلیسمش 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 بابد؛ به همین نسبت ایران معاصر را می نکوهد که از مقام منبع چراغ داری امانت به حقیض بی چراغی و ظلمت درافتاده است. از آپس دیگر چیزهایی می گوید که فقط خلسه ناشی از رقص و سماع حوجه شن 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 نگر و معادخواهی به گونه ی هم اصل و نسب بوده ایم و به ویژه نیز این را که سیر تحول غربی با سرانجام «جهان تکنیکی» و «تاریخ پرستی» اش فروسودن و گاهیدن بوده است. داریوش شایگان می بایستی به این نتیجه می رسید که ما با رستن از این بدقرجایی اصالت خود را در صعود سپسین به پیشگاه احدیت خوشبختانه حفظ کرده ایم. اما و بی مقدمه به نتیجه غریب دیگری می رسد: بدینگونه معلوم نیست چرا از یکسو ما را ناتوان در راه یافتن به «محرك تفکر غربی» می یابد و از سوی دیگر بیگانه شده به «خاطره» قومی «خودمان. بن وضع به اصطلاح برای او پرزخی را از انسجاراندگی و از اینجا ماندگی می خواند(یادشده. ۱۵۷). برای شناساندن مرز و بره 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 ارتباط 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 آخوندملاصدرا (آلاید ما اخلاف آنها تصادفی متفکران کنونی نشده ایم) چنین ادیشیده اند؛ (...) نه، آنها (...) خود تجسم زنده این خاطره بوده اند و در نتیجه در مقام مسائل بوده اند اقدام مسائل؟) نه در حاشیه (...) آنها بر خلاف درماندگان امروزی در جستجوی گریزگاه و پناهگاهی نبوده. پیشینیان چراغ امانت را به یکدیگر می سپردند و به پاسداری تذکر و تفکر، سوخت آن را فراهم می کردند و از این رو چراغ کانون همواره روشن بود و این پرسش 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 همپایگی او فرو می کشد(یادشده. ۵۷ ۵۸). عنوان این نغزبانیهای انشایی چیست؟ «بیگانگی از خود از دست دادن امانت است»(یادشده. ۵۷). طبیعی ست که او با اینگونه نواهای تلخ و شیرین و غیظه های آمیخته به هشدار خواننده را در رؤیایی از گذشته، خسرت انگیز فرو می برد. اما در آرایش بلافاصله خواب او را موشش می سازد: «اگر ما در باره» پیوند خوش با تفکر اصیلمان شک 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، ص۵۷). 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 ر 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 باز یابد و به غلیان آورد، به قصد برخاستن و سینه سپر کردن (یادشده، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶). به این معنی ست که او صورت مشینی 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 نگر و قیام مذهبی است که ریشه هایش به مذاهب قبل از اسلام می رسد و معروف 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» پیش آخرت نگر قوم ایرانی را تشکیل می دهد»(یادشده، ۱۶۲). طبیعتاً به داریوش شایگان هم ایرادی نمی توان گرفت که برای شخص خودش، همچون دیگران با هر دین و مذهبی معتقد به آخرت باشد، انقلاب مذهبی را نمودی زمینی از رستاخیز اخروی شمارد، و حتا 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 ابا نگرش و سنجشی 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 اساس 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 مزدن 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 بنندیشیده 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 «عتراض روشنفکرانه» ما در تاریخ مان، اعتراضی که با زرتشت و گشومات پدیدار می گردد، در مانی و مزدک باز می زید، در نهضت باطنی تیلوری تازه و پایدار می باید و در پیوستگیها و گسستگیهای بعدی اش به روزگار ما می رسد؛ بلکه اساس خواننده بیش از این در نگرشهای داریوش شایگان سر در گم نماند، بلکه اساس علمی/متضقی آنها را در مانیتفست ماندنی از او یکپارچه 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 باد شده تمام می کنم، سخنی که هم گویای روزمره گی و دینخویی کتونی ماست و هم آیینی 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 متکر 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 ابده 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، فره ایزدی ایمان خود را همچون هاله ای فروزان گرد سرانسه، اظهار بست، عشق به آخرت و معاد را که یکی از معتقدات شاخص روح ایرانی بود، در رستاخیز دوباره مهدی موعود باز یافت. 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 انوار 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 فضای 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 منشا 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 تشریح 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 ملیس و دلقرب همان شریعت باشد پیغمبر اسلام را ازلا 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 مساهبت این پدیده را برای خود و خوانندگانش بدیهی می دانسته؛ - باطنیان را روشن فکر معترض و سرنسیارنده می خواند، و جنبش آنان را جنبش ضد ستم و ضد استبداد، تا آن را با این شگرد القابی جنبشی آزادیخواه قلمداد نماید. این هم نادرست است و هم دروغ. نادرست است، زیرا باطنیت با ریشه، مطلقاً مذهبی اسلامی اش ضد آزادی و روشن فکری 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 بی 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، امامت به مثابه 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 معنایی 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 صلیتانت 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 بی بو و خاصیتی آنها، جلال آل احمد می پرسد: «آیا روشنفکران معاصر ما همان راه عرفا را نمی روند؟» و در پی آن می کوشد عللی چند جدا از هم و در پیوند با هم برای مثلاً سازش عرفا با قدرت عرف برشمرد. اما عللی که او می آورد (همان، ج اول، ص ۱۴۷-۱۴۹) اساساً علت نیستند، چون بینش عرفانی را در نظر نمی گیرند، در واقع اصلاً نمی شناسند. سرزنش، ناسازگاری و اعتراض عرفانی طبعاً جانی شروع می شود که با مقوله و قدرتی ضد بینش خود مواجه می گردد. 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 ده ها 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 می برد. 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 می دانیم 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 می شمارند. گرچه خود همیشه از وسوسه های این آخری در امان نمی مانند. 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 می کنند، بلکه اصولاً دچار

xalvat.com

۱۴۲ گول این را نباید خورده که مولوی در اشعارش عقل را نیز به عناوین مختلف می ستاید، مثلاً به منزله رهنمون کرده و درست، با 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 برگیرنده همه چیز، عقلی که به زعم و مظهر بی همتایش پیغمبر اسلام است (رک، جلال الدین همایی، مولوی نامه، ج اول، ص ۴۶۰-۴۷۰).

لایذ 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 خوینها می داند، و به هر علتی که برای خودش «عقلانی» می نموده آموزگار شاگردکش را از هر دو معاف! (همان، ص ۷۳-۷۲).

وموسسه شرع و به ویژه عقل نمی شوند. در این نمودارهای اساسی می بینیم که عرفان توانسته در فرهنگ ما در جلد شرع و عقل پرود 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 یاب می نهد:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بایدش
تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست
راهرو گسر صد هنر دارد توکل بایدش

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 روشن فکر پنداشته و سوم و مهمتر از همه آنکه گمان می کرده می داند عرفان چیست.

و در مورد باطنیان؟ جلال آل احمد حتا نتوانسته در یکی از برجسته ترین نمایندگان باطنی، یعنی ناصر خسرو که پیش 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

xalvat.com

۱۹۶

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 می گردد و از اشعارش سرافرازی، هوشمندی، ایستادگی و دانش می بارد. اما مانند هرجای دیگر، اینجا نیز ما کنجکار و ظنن نشده ایم که این سرافرازیها، هوشمندیها، ایستادگیها و دانش دوستیها از کجا برآمده اند 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 می باید تا دست از پا خطا نکند^{۱۴۳} کیست؟! همان است که در صفحات و فصولی متعدد از کتاب زادالمسافرین به جنگ رازی می رود و در همان کتاب قول می دهد که در فرصتی مناسبتر اندیشه رازی را «ویران نماید» ناصر خسرو، روشنفکر باطنی ما، او که از گفتن اینگونه معانی دانش نمایانه: «خرد را عتاق ساز و اندیشه را زین / بر اسب زبان اندر این پهن میدان»، باز نمی ایستد، به این سبب به رازی دشمنی می ورزد 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 آملاشه که چرا به جای قصه نوشتن در هر مقوله ای قلم فرسایی می کند - انگار اشکال کار در اکتفا نکردن به قصه نوشتن، یا در دیگر قصه نوشتن است - پاسخی می دهد که با اعتراض خریشاوندی خونی دارد: «سروکار آنکه قلم می زند با علم نیست، با هنر است. با مجموعه فرهنگ است. چه در شعر و چه در نثر چه در تئاتر چه در برداشت و انج [...] 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 گفتم در سینه جرت مژه برین نمی دانستم پیچید قلم که می زده ام [چنانکه از اصطلاح استعرائی خرت مژه و نیز از مفاد بعدی سخن او مستفاد می شود منظور او از «من» طبعاً نه شخص او بلکه من فرهنگی ماست]. تو دفتر و دستک غربی را همان برای تعمیر ارمیچر نگهدار. که ما برای آموختن ویلسون و لسللی قیدار هم تره خرد نمی کنیم و میانی چرا! چون آن برادر به یحسان نشسته دستش را از فراز هزار سال تاریخ بیخ گوش من نگهداشته بقصد گوشمالی و تادیبی.» (جهان نو، دوره اول، شماره ۲-۳، ۱۳۴۵، ص ۳).

۱۹۷

بینیم او در این سخن چه گفته که ما آن را در حکم سلب روشنفکری از دو جنبش نامبرده می دانیم. برای این منظور با معنای درونگرایی و برونگرایی شروع می کنیم. 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 بوده اند، عرفا از طریق کشف و شهود و باطنیان از طریق عقل که فعلیت بنیادی اش از آن پیامبر است و سرانجام در امام مستحیل می گردد. به این اعتبار تقابل میان عرفا و باطنیان بی معنی می شود. اما وقتی عارف یا کشف و شهودش جهان را نفی می کند، چگونه می توان او را، که جهان برایش سرایی بیش نیست و باید از آن گشت و درگشت، روشنفکر نامید؟ و نیز چگونه می توان باطنی را، که برایش قرآن و حدیث منشأ اخباراند و امام سرانجام عقل، و آدمی را برانگیخته از خاستگاه دینی می پندارد، روشنفکر شمرد؟ از این چشم انداز کلی، درونگرایی و برونگرایی را می توان 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 می کند. 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 می کند. ۳) درونگرایی و برونگرایی خود متفرع از معنای دیگری ست، از این که عرفان به گفته جلال آل احمد «قیامی ست در درون» و باطنیت «قیامی ست

اینکه ناصرخسرو 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 ناصرخسرو نگریسته است.

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 دهنده است و مراقبت می کند بر تن و جان مرد اندیشمند، دیگری [منظورش باطنیت است] که قیامی است در برون پس برونگر است و نظارت می کند سلامت محیطی را که مرد اندیشمند باید در آن تنفس کند، گاهی نیز به همین دلیل ویرانگر است و ترور کنند» (در خدمت و خیانت

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 پر خویشختن شوریدن، به این معنا همان است که در اصطلاح عرفانی حریت نامیده می شود. حریت یعنی از بند خود و خود پتھا وارھیدن و بندهء حق شدن. قیام برونی یعنی بر ضد ارزشها و حقایق پیرامونی به اعتراض برخواست و ارزشها و حقایق خود را جایگزین آنها کردن، کاری که همهء 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 مستولی 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. بنابر این عرفان به معنی تیمار اندیشمندی و باطنیت به معنی نگهبانی آن، دو عامل پرستاری درونی و پاسبانی 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 ببیندش، اگر برای او عرفان وسیلهء غمگساری و تیمارگری و باطنیت وسیلهء نگهبانی 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 ببیندشند و نه تعریفاً قابلیت آن را دارند. هر چند هم کلیت سه گانهء عرفان/باطنیت/ اندیشمندی نامفهوم و نابهنجار بنماید، مبتنی بر سخن و اندیشهء نویسندهء ماست. بدینگونه است که جلال آل احمد سرانجام برای چهارمین بار از عرفان و باطنیت سلب روشنفکری می کند. حتا 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 بیدادی و این «داد» ستانی آغاز می شود! گواش بقین او به مردمی و اصلاحی بودن اقدام گشومات بر ضد هخامنشیان، با استناد به تحلیل گرایشی و ایدئولوژیکی دیاکوتوف که نه اساساً بقرنچ ماجرای بردیا - گشومات را در

xalvat.com

۱۴۴ «اندیشمند» در اصل به معنی بیمناک است.

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

xalvat.com

بالای صفحه

