

## نقد اندیشه سیاسی معاصر ایران (4)

احضار ارواح: داود فیرحی علیه جلال آل احمد و امیر پرویز پویان علیه هر دو

جواد کریمی

پیشتر در خصوص آل احمد نوشته ایم. در خصوص آل احمد زیاد گفته و نوشته اند. در جستار *آل احمد به مثابه سوء تفاهم* به اتفاق رضا احمدی و ند مدعی شدیم؛ دیدگاه *غربزدگی*، شیوه نگریستنی را بنیاد نهاده که روشنفکری ایرانی پس از او کماکان نتوانسته است از *شبح آن خلاصی* یابد: «*شبح آل احمد را در دوردست ها جست و جو نکنیم. شبح آل احمد همینجاست؛ حتی لابلای همین خطوط*». جلال با نگره های عمده دوره خود در خصوص ایران دچار *سوء تفاهم* می شود. از سویی با جریان عمده مذهبی ها مسأله پیدا کرده بود و آنان را درگیر *شک دو و سه و چهار* و منش *این نیز بگذردی* می دانست و از سوی دیگر با جماعت روشنفکر و متجدد زاویه پیدا کرده و آنان را عده ای *هره‌ری مسلک و غربزده* می دانست. از همین رو جلال لاجرم مسیر "مختار" خود را بر می گزیند. او روشنفکر *عصر پیشا - انقلاب* است و آرام و قرار ندارد. او در وضعیت تاریخی به سر می برد که میدان حرکت های *شتابزده* نیرو های *شتابزده* بود. او که خود را به تنهایی *حزب* می دانست و نه تنها از *توده* و *نیروی سوم* که از خودش نیز انشعب کرد، از این شتاب در آمان نبود. جلال از واپسگرایی اصحاب مسجد و حسینیه و همچنین رادیکالیسم انقلابی کمونیست ها و چپگرا ها پرهیز داشت اما حرکت شتابناک وضعیت پیشا - انقلاب او را به *تندرو و اصولی* بودن مجاب کرد. او که تندرو ای «*حوزه گریز*» بود و در عین حال هر دو سوسیالیسم و لیبرالیسم را یکجا ذیل *تجددگرایی* و *غربزدگی* می برد، دست به کار *بازگشت به سنت* شد. *کلیت اسلامی* آن چیزی بود که جلال در تقابل با مرده ریگ *باستان گرایی* طرح کرد و به عنوان *خویشتنی* که باید بدان *بازگشت* به دفاعش کمر بست. بواقع، بودند روشنفکران تندرویی مانند *عباس اقبال آشتیانی* و *محمد علی فروغی* که در گذار از سوسیال - دموکراسی صدر مشروطه به میانه روی لیبرال - اسلامی مشروطه و از رهگذر آن، گذار به ملی گرایی - اقتدارگرایی رضاشاهی، *باستانگرایی* به زعم خود نوینی را طرح کردند و آنان نیز وضعیتی مشابه آل احمد داشتند؛ جامعه شتابناک به سمت تحول (از بالا)، فراری از مکتب خانه اسلام و پرهیز از *ایسم های غربی*. گرچه جلال اینان را نیز *غربزده* می دانست و نقطه عزیمت تفکر خود را بر *نعش آن بزرگوار* (فضل الله نوری) به عنوان *علامت استیلای غربزدگی پس از دویست سال کشمکش* بنیاد کرد. بنابراین، جلال از نخستین کسانی بود که در پی تبیین قدیم به زبان جدید بود و مواجهه تندروانه و اصولی او ناگزیر به *ایسم بی در* و *پیکری منجر شد؛ ایسمی* که به عنوان جریان عمده جهان بینی *پسا انقلاب* (57) قابل ردیابی است؛ *جلالیسم*.

آل احمد در دورهٔ حیاتش مورد نقد جدی مخالفان احتمالی اش قرار نگرفت؛ این **مُلّا-زاده** نفس هر دهان جنبانی را می برید حتی به خودش نیز رحم نمی کرد. در سال های پس از انقلاب 57 نیز بیشتر آماج حملات محفلی بوده است و تعداد اندکی از موافقانش، گفت و شنود از **علی شریعتی** را به او ترجیح دادند؛ گرچه نگارنده و **رضا احمدی** وند مدعی اند که **انکار** او از جانب مخالفانش نیز **تأیید** و **تکرار** جلال بوده است. آنان نیز با مراجعت به گذشته، جلال را انکار می کردند. با این حال دو نویسنده با شبیح جلال دچار سوء تفاهم هایی قابل تأمل بودند و تقریباً نقل محافل نشدند؛ **امیر پرویز پویان** و **داود فیرحی** در دو موقف تاریخی، پیش و پس از انقلاب، و از دو موضع متعارض در تکاپوی فراری دادن شبیح آل احمد بودند.

داود فیرحی به همان نسبت که منتقد خوبی نبود و منش محافظه کار خُرده بورژوایی اش اجازه نمی داد توپخانهٔ نقد اندیشهٔ سیاسی را فعال کند، شدیداً شارح خوبی بود. فیرحی گفتارهای روشنفکران معاصر را استادانه رمزگشایی و ساده سازی می کرد. دو اثر اخیر او "مفهوم قانون در ایران معاصر" و "دولت مدرن و بحران قانون" مؤید این واقعیت است. جدای از اینکه "چگونه" و بر پایهٔ "چه" می نگریم و فارغ از اینکه در تأسیس **سوء تفاهمی** جدید تا کجا موفق بود، دو بدعت قابل ملاحظه در اندیشهٔ سیاسی معاصر ایجاد کرد. نخست آنکه نه تنها تقریباً هیچ کردار و نوشتار سیاسی داخل در جریان اندیشهٔ سیاسی معاصر از نظرش دور نماند بلکه سعی داشت هر ایده ای را به مثابه سامانه ای از گفتار های در هم پیچیده موشکافی کند؛ هر چند **ملای لیبرال دموکرات** لاجرم از اندیشه های مارکسیستی مگر با هدف نفی و انکار آنها، پرهیز می کرد. به هر حال این موشکافی سدّ راهی برای **شتابزدگی** روشنفکری ایرانی است. این شتابزدگی حتی در نوشتار و گفتار طباطبایی قابل ردگیری است اما فیرحی از اولین تجربه های ایستادن در مقابل شتابزدگی، کمینه در اندیشهٔ سیاسی، است. این نوشتار بر آن نیست که در باب شتابزدگی بحث کند اما باید اشاره کرد که تفکر شتابزده، موازنهٔ ایده و واقعیت را بر هم می زند و اصرار دارد مدام ایده را در واقعیت تکرار کند؛ یعنی مدام ایده را به واقعیت تحمیل کند، آن هم ایده ای که نقطه عزیمتش **خود خودمحور متفکر** است. از همین رو متفکر شتابزده در مورد رمزگشایی از واقعیت خیلی بر خود سخت نمی گیرد چراکه معتقد است رمزگان یا همان **بنیاد** نزد خود او است. همچنین، به نقد ایدهٔ خود نمی رسد و یک گزارهٔ مرکزی را مدام **نشخوار** می کند. فیرحی در جاهایی حتی نطق های مجالس شورا و جدل های مطبوعاتی را به خدمت می گیرد تا لایه های دیده نشدهٔ اندیشه سیاسی معاصر را رمزگشایی کند. اما در خصوص آل احمد و رمزگشایی فیرحی از او داستان کمی متفاوت است. فیرحی با بردباری یک **طلبه** به سراغ آل احمد می رود. جلال نیز آیینۀ تمام نمای روشنفکری شتابزده است. لحن و زبانش شتابزده است. شتابزده گزارش می کند. شتابزده استدلال می کند. حتی نیمه – آگاهانه **ارزیابی شتابزده** منتشر می کند. با این تفاوت که نسبت به مشاهدات و تجربهٔ مدام واقعیت چشم بینا دارد و هر رسانهٔ نوشتاری و گفتاری را به خدمت می گیرد تا یافته های خود را بیان

کند؛ اما شتابزده! بنابراین، رمزگشایی او مسأله ای مضاعف است و شتابزدگی دیوانه وار او به شیوه نگرستن فیرحی نیز سرایت کرده و نوشتار فیرحی را نیز دچار رگه هایی از شتابزدگی می کند. نخستین بارقه شتابزدگی فیرحی بسنده کردنش به دو متن **غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران** است. این همان تکرار اشتباه مخالفان و مدافعان جلال است که رساله غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران را کشکول دیدگاه های او می انگارند. درحالی که **هفت مقاله، سه مقاله دیگر، ارزیابی شتابزده، یک چاه و دو چاله**، سفرنامه ها و حتی گزارش ها و آثار داستانی او، امکان درک بردبارانه و دقیق تر از این متفکر شتابزده را فراهم می کند. امیرپرویز پویان منتقدی بود که سعی داشت آل احمد را اینچنین توضیح و البته ویران کند؛ اما عمر چریک کوتاه است. از همین رو به نظر می رسد یکی از زمینه های ناتوانی روشنفکر پس از جلال جهت بیرون زدن از پوسته سخت او، سیطره همین نگره گسسته باشد. با این حال فیرحی در تلاش است که غربزدگی را رمزگشایی کند.

فیرحی در آخرین کار خود **دولت مدرن و بحران قانون** وارد بحث ملیت می شود و سعی دارد از نقطه عزیمت مناقشات تأسیس مشروطیت طرح مفهوم ملیت به عنوان مقوله ای جدید و موانع تثبیت و بسط آن را مورد بحث قرار دهد. او ابتدائاً نشان می دهد که چگونه دال ملت از رهگذر گفتار روشنفکران صدر مشروطه وارد ادبیات آن عصر شد. او نخستین به رساله ای تحت عنوان **حقوق و وظایف ملت** اشاره دارد که نویسنده آن مشخص نیست و در ایام انقلاب مشروطه نگاشته شده بود. به زعم فیرحی این نوشتار همانند رساله یک کلمه مستشار الدوله ملهم از انقلاب 1789 فرانسه بوده و سه گانه **آزادی، برابری و برادری** ذیل عنوان آن ذکر شده است و بر خلاف دیگر رسائل سعی دارد سه گانه مذکور را با ادبیات دینی و الهیات مسلمانی توضیح دهد؛ از همین روست که فیرحی نقطه عزیمت خود را رساله مذکور قرار می دهد. به نظر فیرحی این رساله انسانشناسی سنتی که بر پایه ذات شریر انسان و تقدیرگرایی در حکمرانی بنا شده است را به نوعی نگاه خوشبینانه تغییر داده است. بر اساس این نگاه جدید خداوند طینت انسان را منزله از معایب خلق کرده است اما از روزی که انسان رشته مساوات و برادری اولیه را قطع کرد و قانون خداوند را بر هم زد، عده ای حق حکومت را از آن خود دانستند و دیگران را مکلف به اطاعت و مطابقت صرفه و مصلحت خود قانونی را اختراع نموده و با ظلم و استبداد آن را برقرار داشته اند. رساله با پرسش چیهستی ملت ادامه می دهد. تعریف مختار او از ملت در چارچوبه ای طبقاتی طرح می شود و جامعه را متشکل از طبقات عالی و ملت می داند و معتقد است ملت مجموعه ای از افراد و گروه ها است که برای خدمت نوع و رفع احتیاجات عموم می کوشند و این انجمن از نتایج زحمات آنها زندگی می نمایند. همچنین، همانطور که فیرحی به درستی اشاره می کند تعریف مورد نظر ضمناً به دام تبارسازی هایی که به زبان، نژاد و خون ارجاع می دهند نمی افتد. اما فیرحی طبق معمول درک طبقاتی از جامعه را بر نمی تابد و با مغالطه ای ناگهانی ساختار طبقاتی درک رساله را منتفی می کند:

رساله حقوق و وظایف ملت دو دریافت متفاوت از مفهوم ملت القا می کند: نخست، تقسیم جامعه به «طبقات عالی و ملت» که مفهوم ملت را مساوی رعیت و در تقابل با طبقه برتر می نشاند، که البته برداشتی نادرست است، دوم درکی غایتگرایانه و کارکردی که ملت را مجموعه ای از افراد و گروه ها تعریف می کند . . .

حتی اگر در این تعریف ملت به رعیت قابل اطلاق باشد امکان عینیت بخشی و درکی انضمامی را فراهم می کند که تعریف دوم فاقد آنها است. از طرفی نگره طبقاتی در خصوص این مفهوم و مفصل بندی آن با دیگر مفاهیم از قبیل حقوق ملی و حق حاکمیت، ملت را بیشتر به چیزی شبیه مردم، توده و خلق ارجاع می دهد؛ گرچه هر دو زمینه قدیم (رعیت) و جدید (توده) به نحو پیوسته قابل درک است. بعلاوه، فیرحی حرکت کل به جزء رساله را در هم می ریزد و وانمود می کند که رهگذار صورتبندی «طبقات عالی و ملت» به «ملت»، طرح دو کلیت هم - ارز است که اولی را غلط و دومی را درست درست می انگارد. جالب اینجا است که رساله از ملت نیز به **انجمن و اسباب** رهنمون می گردد و فیرحی متوجه صورتبندی بیرونی و درونی مفهوم ملت نیست. بنابراین، استاد تلاش می کند تا رساله ای **سوسیال دموکراتیک** را **لیبرال دموکراتیک** بخواند. فیرحی دعوی فردگرایی دارد و در کار آخر خود مدام به دنبال تحمیل فردگرایی لیبرال به اندیشه سیاسی عمده مشروطه است. این درحالی است که اندیشه سیاسی عمده در عصر مشروطه یا حداقل یکی از جناح های عمده، واحد ملی را بر پایه چارچوب اجتماعی (social) درک و تبیین می کرد که در جای خود بحث خواهد شد. دعاوی سیاسی طرفداران و اعضای انجمن های عصر مشروطه نیز حاکی از اهمیت رویکرد سوسیالیستی است. انجمن هایی که اعم از گروه های مطبوعاتی، مسلح، مخفی، حزبی و از این دست بودند و پس از تحقق انقلاب مشروطه از سوی بدنه محافظه کار اعتدالیون مجلس مدام مورد اتهام قرار می گرفتند. آل احمد نیز به نوعی دچار اینچنین مغالطاتی بود که بحث خواهد شد اما تفصیل پیشگفته از آن جهت آمد که نقطه عزیمت فیرحی، منحنی فکری او و محل برخورد او با آل احمد مشخص گردد. از همین رهگذر فیرحی نتیجه می گیرد که گفتار **شهریاری** - **دین** در دوره ساسانی جای خود را به **سلطنت** - **شریعت** در دوره میانه داد و در دوره معاصر و با وقوع انقلاب مشروطه ساختار **شریعت** - **ملت** جای ساخت میانه را گرفت. در ادامه وارد بحث **پارادکس ملیت و تجدد** می شود که در همین نقطه با آل احمد برخورد می کند.

فیرحی سه واکنش عمده درباره مفهوم ملت را مورد بحث قرار می دهد. نخست، واکنش **باستانگرایان** است که توسط میرزا حسن خان پیرنیا و ذکاء الملک فروغی صورتبندی می شود و بعدها سید جواد طباطبایی سعی دارد از زمینه روشنفکری - اساطیری به چارچوبی فلسفی - تاریخی ارتقاء اش دهد؛ اینها مبدأ تأسیس ملت را ایران باستان و مختصات فرهنگی باستانی آن می انگارند. جریان مقابل، **تجددستیزی**، نیز واکنش علیه غربزدگی

است و کلّ مرجع ملت ایران را سنت، به معنی **اسلام شیعی**، می انگارد. این جریان، وجهی رادیکال برای اسلام شیعی قائل است که با ظرفیت های سیاسی اش، نقش خویشتن ملت ایران را ایفا می کند و باید بدان بازگشت. فیرحی در این میانه رگه های گونه ای اندیشه میانه رو را نیز پی می گیرد. ابولحسن فروغی (برادر ذکاء الملک) و فخرالدین شادمان نمایندگان این طرز تفکر اند که در باب ضرورت اختیار کردن تجدد و تسخیر تجدد بجای تسلیم در برابر آن سخن می گویند. البته این جریان معتدل نیز کل مرجع ایران را فرهنگ ایرانی و زبان فارسی می داند اما رای به بازگشت نمی دهد؛ البته که شادمان به **ضرورت هستیشناختی مذهب** قائل است و آن را **همسفر ضروری احساسات بشر** می داند. طبق معمول فیرحی اندیشه سیاسی چپگرا را نادیده می گیرد و چنانچه نقد رئوس کلی ایده او در خصوص مارکسیسم را در نوشتار پیشین کلید زدیم، مارکسیسم را فرسایش حاکمیت ملی می داند. همچنین چپگرایی را ناشیانه به آل احمد نسبت می دهد که بحث خواهد شد. بنابراین منحنی اندیشه خود فیرحی در خصوص اصحاب ملیت و تجدد را پی می گیریم تا به سر منزل آل احمد و واکنش او برسیم.

پیش از ورود به دعاوی ملیت و تجدد لازم است صورتبندی **رساله حقوق و وظایف ملت** در خصوص نسبت مذهب و ملت را تجزیه و تحلیل کنیم چراکه صورتبندی این رساله سرنمون چارچوب اندیشه فیرحی است و در جای جای **دولت مدرن و بحران قانون** بر آن است تا ناکامی نظری این صورتبندی ابتدایی را جبران کند. استاد از زبان نویسنده ناشناس تعریف مذهب را نقل قول می کند:

**مذهب عبارت است از مجموعه وظایفی که باعث حیات و منتج تمام حقایق است، و نه تنها اسباب ارتباط مابین مردم است، بلکه اسباب ارتباط تمام موجودات است.**

**صاحب رساله** غایت مذهب را حقیقت می داند و چون مذهب دائرمدار حقیقت می گردد نه تنها میانجی ارتباط میان مردم می شود بلکه ارتباط میان موجودات را رقم می زند؛ یعنی مذهب عین حقیقت است یا کمینه پای در ساحت حقیقت دارد. بدین ترتیب مذهب به ساحتی وُرای تاریخ و زندگی روزمره تعلق دارد و در عین حال رسانه ای میان مردم است. اما این شروع ماجرا است. فیرحی که از مدافعان دوساحتی بودن مذهب است و گاه گدار **دین** را بجای مذهب بکار می برد، کتاب و سنت و هسته وجودی دین را از تاریخ بیرون می اندازد و فقه و اصول را در تاریخ حفظ می کند. **رساله حقوق و وظایف ملت** نیز چنین رای را اتخاذ می کند:

**فرق است میان مذهب حقیقی اصلی تغییرناپذیر، با شعب مختلفه که ظاهراً منشعب از آن می شود؛ ..**

این صورتبندی نه تنها تضادی بنیادین را برسازی می کند بلکه به میانجی ایجاد مبنایی در حقیقت، کلیه سطوح و پدیده های تاریخی را به **نحوی انتزاعی** درونی خود می داند. این فرآیند موجب می شود امور تاریخی به حقیقت

تأویل شده و امکان برسازي نهادمند و عینی آنها را مانع گردد. حتی "مذهب تاریخی" نیز از پس چنین صورتبندی امکان رسوبگذاری و نهادینگی را از دست می دهد. چراکه پدیده ها مدام به ساحتی تهی ارجاع داده می شوند و نقطه عزیمت عینی قابل ابتدایی نمی یابند. از همین روست که فرآیند برسازي دچار اخلال و گسست های تاریخی می گردد. این حقیقت - باوری صرفاً مختص روشنفکران دیندار نیست بلکه عمده روشنفکران باستانگرا نیز دچار چنین بیماری بودند. از همین رو، همانطور که فیرحی صورتبندی خطی رساله را تبیین می کند،

### انکار مذهب انکار وظایف است، و انکار وظایف انکار حقوق و لاجرم امتناع ملت.

البته فیرحی پیشتر به نقل از رساله نشان داده بود که چگونه حقوق و وظایف با یکدیگر ملازمه دارند و بواسطه همین ملازمه، حق، ملت را احضار می کند و وظیفه، مذهب را. از همین رو به زعم صاحب رساله:

کسی که خودش را لامذهب می داند خود را بی تکلیف و بدون احساسات و خارج از عقاید عمومی و طبیعی دانسته، منکر ضمیر و وجدان و طبیعت و قوانین طبیعت شده است، و انکار انجمن [یعنی ملت] را کرده، بلکه انکار خود را نموده است؛ زیرا بدون انجمن، زندگی چگونه تواند کرد و بدون انجمن چه خواهد بود؟

از همین رو فیرحی چند مفروض عمده را با خود حمل میکند: تفکیک حقیقت دین از تاریخ دیانت، ملازمه ملیت با مذهب (به مثابه حقیقت)، نفی درک طبقاتی و نژادی - زبانی ملیت، قابل نقد بودن سنت و امکان جمع ملیت و تجدد؛ به ادعای خودش با میانجی **فقاہت** ممکن می گردد.

فیرحی داستان را اینچنین می آغازد که پارادکس تاریخی ملیت و تجدد مانند پارادوکس دین و دولت جدید از زمینه های بی قراری دولت مدرن و بحران قانون در ایران است که تا به امروز ادامه داشته است. سپس پای میرزا ابو الحسن خان فروغی را به میان می کشد که معتقد است:

اگر تجدد ما باید به همان معنی تقلید صرف از ملل اروپا باشد، ناچار شامل «تناقض صریحی» خواهد بود؛ چه از یک طرف، این تجدد چون تقلید صرف از دیگران است، مقتضی تغییر و محو آثار خود ماست، . . . (رساله تحقیق در حقیقت تجدد و ملیت)

از همین رهگذر فروغی ابتدائاً در خصوص ملیت و تجدد دوگانه گسسته ما و دیگران را طرح می کند که این پارادوکس نیز تا به امروز گریبانگیر اندیشه سیاسی بوده است. از سوی دیگر این پارادوکس را به **تناقض صریح** اطلاق کرده و مسأله را به سطحی فلسفی وارد می نماید. بواقع دو مسأله جدید توأمان سر بر می آورد تأسیس یک دوگانگی گسسته و تقلیل امری اجتماعی - تاریخی به صورت های منطقی. از پی همین پیریزی فلسفی، فروغی

سعی می کند تا نشان دهد که این تناقض بواقع یک **متناقض - نما** است. او به دوگانه فلسفی **وحدت و کثرت** متوسط می شود:

... **تجدد حقیقی از این حیث که تجدید سیر به سوی کمال مطلوب کلی و مشترک انسانیت است، جهت وحدت را شامل می باشد؛ به معنی دارندگی و پرمایگی (Richness) هستی است. لکن ملیت جلوه تنوع و تجسم کثرت است...**

شیوه استدلال ابو الحسن فروغی نشان می دهد که اتخاذ مقدمه صوری (فلسفی و منطقی) در خصوص دوگانه ملیت و تجدد و ما و دیگران منجر به پاسخی صوری می گردد و گفتار او از ورود به امور عینی و وجوه تاریخی مسأله ملیت و تجدد ناتوان باقی می ماند. فروغی پا فراتر گذاشته و فیرحی از زبان او مدعی است که تقابل ملیت و تجدد به این دلیل که **فاقد وحدت در زمان و مکان** است، از جنس تناقض نیست؛ یعنی ابو الحسن خان تجدد را امری زمانی و ملیت را نیز امری مکانی می انگارد. این چنین است که فروغی نمی تواند از چنبر نگره صوری فراروی کند و همچنین خطوط دوگانه انگاری را ادامه می دهد. این درحالی است که اساساً پارادوکس ملیت و تجدد با مناقشات نیروهای سیاسی بر سر چگونگی آشتی دادن مقولات جدید سیاسی با سنت های حاکم بر زندگی سیاسی آغاز شد؛ به عنوان نمونه دعوی متشرعان جناح اعتدالگرا با اصل آزادی مطبوعات، امکان نشر افکار ضاله و چگونگی کنترل آنها یکی از نمونه های عینی تقابل مذکور است که مطبوعات آزاد را از ساحتی **زمانی** و به عنوان محصول تجدد وارد ساحت **مکانی** و باور های ملت ایران نموده و این باورهای سنتی **مکانمند** نیز در فرایند تحمیل خود به آزادی مذکور با **زمان** گره خورده و فرصت را غنیمت شمرده تا خود را به عنوان امری جدید برسازی و جهانگیر نماید؛ سنت گرایان حتی روزنامه نویسان مترقی خارج نشین را نیز تکفیر و تهدید می کردند و در صورت دسترسی از طریق دولت های خارجی به نحو غیر مستقیم برای محدودسازی و سرکوب آنان اقدام می کردند. یعنی صورتبندی فلسفی و منطقی قادر نبود **تعارض** های عینی و تاریخی را پاسخ دهد. فیرحی نیز مُعترف است که تلاش فروغی برای تعریف هویت ملی حاصلی نداشت و از طرفی مدعی است که

... **دیگران با ارجاع به هویت باستانی ایرانیان در تعریف ملیت، این تناقض را آفریدند یا برجسته کردند.**

بواقع متوجه نیست که تعارض های عینی و تاریخی نزد فروغی به تناقض تعبیر شده و در سیر استدلالی صوری بازتولید شده است، از همین رو است که دوگانه گسسته **ما و دیگران** در خصوص ملیت را نیز خود فروغی تأسیس نموده بود. بنابراین، ارجاع به هویت باستانی یا بازگشت به خویشتن باستانی نیز از پس همین تناقض ساختگی سر برآورد.

استاد سپس سر وقت مشیرالدوله پیرنیا می رود و دعوایی از جنس **دعوای مذهبی با ملی** را در لباس **دعوای دموکرات و اقتدارگرا** می آراید. پیرنیا در موقعیتی تاریخی است که لاجرم به دنبال پاسخی معین می گردد اما غافل از اینکه بر تناقض نادرست مذکور متکی است، بدون مناقشه با آن و بر پایه آن، تاریخ باستان و ایران پیش از اسلام را به عنوان مبدأ هویتی ملت ایران معرفی می کند:

... چه بکنم که این چادر ملیت ما طناب هایش به یک میخ هایی بسته شود و آن میخ ها به زمین هایی کوفته شود که این چادر بر پا بماند. ...

پیرنیا بر آن است تا با بخاطر آوردن گذشته های ملت، روح ملیت را تقویت و وطن پرستی را در اعماق قلوب مردم تحریک نماید. او وحدت تاریخ را محکم ترین وثیقه وحدت ملی می داند. فیرحی، با رگ گردن باد کرده مدعی است که ایران باستان فاقد تاریخ یکپارچه است و تحقیقات خود پیرنیا نیز موید همین است؛ به اعتراف خود پیرنیا تاریخ ایران دارای قسمت های خیلی خالی و تاریکی است که پر کردن آن نیازمند ذوق مورخانه و حدس و گمان است؛ ای بسا مورخی که در این مسیر سر از ایدئولوژی درآورد. دست آخر فیرحی ایراد ابتدایی بجایی می گیرد و معتقد است:

... این که به فرض وحدت تاریخی، و اکتشاف تمام تاریخ باستان، تجربه ایران کهن با روح تجدد و ملیت مقتضی آن در تعارض است. ارجاع جدید به قدیم وجوه دموکراتیک دولت مدرن را تخلیه می کند و تجدد را از عنصر ذاتی آن که مردمسالاری است، خالی و به امری نمایشی و متناقض بدل می کند. ...

اما باید توجه داشت که روشنفکری در موقعیت تاریخی پیرنیا لاجرم به سمت چنین بازگشتگرایی صوری می رود. سوای از اینکه نقطه اتکاء نظری او بر چه مفردات دوگانه، متناقض و صوری متکی است، پیرنیا روشنفکر پسا - مشروطه است. پس از مشروطه نگرستن، گونه ای سنت گریزی در معنای مذهبی آن را ایجاب می کند. تفکر مشروطه، به اعتراف خود فیرحی، در تقابل با گفتمان سنتی شرعی - سلطنتی (استبدادی) شکل می گیرد. همچنین در درون نیروهای مدافع شریعت، شکافی اجتماعی - گفتمانی رخ می دهد. روحانیان وابسته به دربار، صاحب دستگاه و ملاک که در نهایت دعوای مشروعه را توسط **نوری** به راه می اندازند از یک سو، روحانیت متوسط، در اقلیت و همپیمان با روشنفکران، بازاریان و پیشه وران انقلابی که به دنبال تأسیس حکمرانی جدید در عین حفظ مبانی اسلام شیعی است در سوی دیگر این انشقاق قرار دارند. از همین رو نقد و نفی سنت مذهبی، جست و جوی بدیل دیگری را ایجاب می کرد. از طرفی جامعه ایران در موقعیت پسا مشروطه دچار هرج و مرج مُشرف به تجزیه بود و روشنفکران ایرانی به دنبال صورتبندی های اقتدارگرا، مرکزگرا و وحدتگرا می گشتند. از همین رو



ایده شاه‌ی آرمانی ایران باستان، کارکرد نظری لازم را تأمین می‌کرد. اینکه پروپاگاندای جمهوری‌ت شبه ناپلئونی، گذار از مشروطیت به سلطنت مطلقه شبه مدرنیستی را میانجی‌گری می‌کند، مبین اقتضاء تاریخی است. از طرفی آن بخش از بازماندگان طبقات اشراف و خوانین در ساحت سیاست که به واسطه همراهی با تجدد و روشنفکری، وثیقه حضور یافتند، جهت حفظ موقعیت اجتماعی خود لاجرم پاسخ بازگشت به ایران باستان و تأسیس اقتدارگرایی بروکراتیک مذکور را طرح می‌کنند و خود نقش‌نخبگان بروکرات قضایی، اجرایی، رسانه‌ای و ... را می‌گیرند. از همین رو طبقه از نو پوست انداخته باید مبنای اتکاء خود را نیز از گذشته مذهبی به گذشته ایرانی و سلطنت استبدادی به استبداد مدرن تغییر دهد.

ذکاء الملک فروغی نیز واکنشی مشابه را پی می‌گیرد و پرسش‌هایی مشابه طرح می‌کند. نقطه عزیمت بحث او ضرورت وجودی دولت و ملت برای تشکیل دولت ملی مدرن است. او در گفتارهای سیاسی خود بارها ابراز کرده بود که ایران نه دولت دارد نه ملت! گاهی قائل به اولویت نقش دولت در ملت‌سازی بوده و گاهی برعکس. همچنین معتقد بود که ایران افکار عامه ندارد و اگر افکار عامه می‌داشت، به این روز نمی‌افتاد. از نظر او قومیت، هم‌نژادی، بودن تحت لوای یک سلطنت و دولت، بودن در یک آب و خاک، هم‌دینی و هم‌مذهبی و هم‌زبانی عوامل مؤثر در «وحدت ملیت» هستند اما هیچ‌کدام به تنهایی کافی نیست و این یادگاری‌های مشترک گذشته و تاریخ و افتخارات قدیم هستند که یک ملت را می‌سازند. جدای از نقد‌های تاریخی، طبقاتی و سیاسی که به کلیت این واکنش وارد است و در مورد پیرنیا بحث شد فیرحی پرسش‌های معینی را پیش روی فروغی می‌گذارد:

... کدام یادگارهای مشترک، کدام گذشته و چرا قدیم؟ اگر یادگارهای مشترک، زمانی در گذشته شکل گرفته‌اند، آیا نمی‌توان آنها را دوباره ساخت؟ در تولید ملیت چه فرقی بین میراث مشترک قدیم، میانه و جدید است؟

سپس فیرحی به درستی ادامه می‌دهد که فروغی دوم بدون طرح استدلال، دچار ترجیح بلامرّج شده و با همان چالش ابهام در روایت ایران باستان و بحران معیار و مرجعیت در این باره مواجه شده بود. با این حال در شیوه پرسشگری فیرحی ایرادی نهفته دارد. آنچه به یادگارهای مشترک یا به تعبیری میراث مشترک از آن یاد می‌شود دارای عناصر عینی است که هرچند فروغی آن‌ها را نگشوده بود و کماکان در مسیر صوری‌گرایی موجود گام بر می‌داشت اما وجودشان قابل کتمان نیست. میراث مشترک، خواه مورد رد یا تأیید، برخاسته از زمینه تاریخی است که دیگر موجود نیست. همچنین ساختار آگاهی متعلق به آن نیز دچار تغییر و تحول بنیادین شده است. اما از پس همین تحولات بنیادین ساختاری، کماکان عناصری از گذشته باقی مانده‌اند. از همین رو نه می‌توان این عناصر رفع یافته را نفی کرد و نه می‌توان چیزی شبیه‌شان ساخت، چراکه البته دست بافت برهمکنش نیروهای تاریخی هستند و از پس دگردیسی‌هایی بنیادین سر سالم به در برده‌اند. بواقع، این قدیم است که چرایی خود را

خود اثبات می کند. سنت سیاسی استبداد و آنچه فیرحی وجوه اقتدارگرای سیاست می دانست و در تلاش بود تا وجوه دموکراتیک کمتر دیده شده سیاست قدیم را در تقابل با این گفتمان غالب بیرون بکشد؛ یکی از همین دستبافت هایی رسیده از گذشته است. درست است که فروغی با خوشبینی از این میراث سخن می گوید و مدعی است چیز قابل اتکائی در کار است، اما ضرورت بحث از قدیم آن هم قدیم ماقبل اسلام قابل نفی نیست. حتی ادعا های فرهنگی روشنفکران مذکور نیز به بُن – بست های بنیادینی بر می خورد که نه تنها صوری گرایی روشنفکران کت و شلواری را فرو می ریزند بلکه محل تأمل است؛ پدرسالاری، زن کشی، مرجعیت، تقدیر باوری و ... نمونه های عینی فرهنگی هستند که با فراخوانی آنها از گذشته به حال و حرکت توأمان از حال به گذشته می توان گشودشان. بنابراین نقد اصلی بر فروغی این است که او میراث مشترک را یکپارچه نمی بیند و ترجیح می دهد از آن بهشت گمشده ای بسازد که باید بدان بازگشت. البته وجه ترجیح مشخص است و در خود گفتار او مستقر نیست. طبقه مسلط سنتی که یک بار در دوره مشروطه به دست روشنفکران جدید عمدتاً سوسیال دموکرات، بازاری ها و تجار، اصناف و پیشه وران، گروه ها و انجمن های مسلح و کلیه نیروهای اجتماعی تحت سلطه، منافعش به خطر افتاده بود؛ ابتدا مجاهدان و سوسیال دموکرات های مسلح و قزاق ها را که مشروطه را از استبداد صغیر نجات داده بودند به جان هم انداخت و هرج مرج را رقم زد، سپس بر پایه همین هرج و مرج سیاسی، انجمن ها و مجلس را از اهرم های قدرت محروم کرده و در شرایط مناسب که قدرت های بزرگ برای تصاحب نفت بیشتر از مدرنیزاسیون ایران پشتیبانی کردند، این جماعت در سلک روشنفکر مدرنیست جمهوری خواه درآمد و توأمان با حفظ مقام بزرگ – مالکی خود، به مدد تحصیلات عالیہ فرنگی، نقش نخبه بروکرات مدافع استبداد مدرن را بر عهده گرفت و یک بار دیگر طبقات تجدد – خواه را مَنتر خود کرد. بنابراین ساختن اصل تناقض پارادوکس ملیت و تجدد و ساختن مذهب جدید باستانگرایی و جایگزینی مذبحخانه آن بجای مذهب تاریخی (تشیع)، نان و آب طبقاتی و سیاسی داشت که هیچ مُرَجِحی قوی تر از آن در کار نیست. لازم به ذکر است که چنین تناقض صوری که محصول و همزمان نتیجه دوگانه انگاری و گسسته نگری است در قائله مشروعه خواهی نیز بکار گرفته شده بود. اینکه شریعت و قانون قابل جمع نیستند و دین و تجدد در تناقض اند و باید به سنت بازگشت و حکومت مشروعه سلطنتی ایجاد کرد؛ پروپاگاندا **نوری** بود تا با تحریک احساسات مذهبی، مشروطه را از چشم جماعتی بیاندازد. در نهایت اینکه فیرحی به درستی فروغی را در دام ایدئولوژیک شدن می بیند فروغی بر شاهنامه فردوسی تأکید می کند. او معتقد است تاریخ باستانی کلیه اقوام و ملل ناچار افسانه مانند است و نه تنها عدم واقعیت تاریخی آن مهم نیست بلکه تأثیر اجتماعی آن است که اهمیت دارد. البته که ایدئولوژیک شدن برای قامت این تفکر گشاد است چراکه قادر نبود از سطوح سیاسی و محفلی به لایه های اجتماعی نفوذ کند و نزد بخشی از نیرو های اجتماعی پایگاهی برای خود دست و پا کند. شاهنامه فردوسی به توصیه **میرزا کوچک خان جنگلی** نیز در جنگل توسط جنگلی ها در کنار قرآن خوانده می شد، روشنفکران چپ نیز با شاهنامه سمپاتی نسبی داشتند، در زندگی روزمره شهرنشینان

بالاخص طبقه متوسط سنتی و جدید نیز رد پاهایی از شاهنامه دیده می‌شد. این نشان می‌دهد که شبه‌ایدئولوژی فروغی آنچنان صوری و از درون تهی بوده که قادر نبود با وجه اشتراک‌های لایه‌های مختلف اجتماعی نسبتی عینی بیابد. فیرحی باید در مورد چگونگی برسازي تناقض دین و تجدد نیز متوجه نقاط عزیمت صوری و سیاسی آن می‌شد، که نشد.

از پی نقد آراء مشیرالدوله و ذکاء الملک، استاد مجدداً متفکری را رو می‌کند که به جریان میانه رو اندیشه سیاسی و مسأله ملت و تجدد تعلق دارد. سید فخرالدین شادمان روشنفکری است که خط اندیشه ابوالحسن فروغی را در خصوص **ضرورت اختیار تجدد پی می‌گیرد و ضرورت اختیار** را بر سر دوراهی **تسلیم و تسخیر** قرار می‌دهد. او تجدد را به **تمدن فرنگی** تعبیر می‌کند و نیز دوگانه‌ای را برسازي می‌کند تحت عنوان **ایران و فرنگ**. شادمان معتقد است که نباید به تسلیم تمدن فرنگی در آمد بلکه باید آن را تسخیر کرد. ظاهراً شادمان کمی تلاش می‌کند تا دوگانه‌های صوری خود را عینی کند. او بر آن است که تمدن رواج علم و ادب و هنر است و گرچه صفات آن در زمان و مکان‌های مختلف تغییر می‌کند اما ارکان و اصول آن همه جا یکی است. از نظر او امروزه روز، دور دور تمدن فرنگی است و دیروز دوره تمدن ایران و ... بود و فردا تمدن صفت دیگری به خود می‌گیرد؛ شاید حتی دیگر تمدنی در کار نباشد. یعنی شادمان سعی می‌کند دوگانه‌های خود را به محک تجربه تاریخ در آورد. دریافت او این است که باید بتوان در ساختار تمدن حاکم و با بکارگیری اسباب آن در ساخت و پرورش همان تمدن مشارکت جست مانند **ژاپن و روسیه** و نقطه مقابل آن مردم **الجزایر** اند که نه تنها تسلیم تمدن غرب شدند بلکه داشته‌های خود را نیز از دست دادند. روس و ژاپن از خود عالم، نویسنده، هنرمند، کاشف، مخترع و ... دارند اما الجزایری نه تنها فرانسه نیاموخته بلکه عربی را نیز دیگر نمی‌داند و **گلیم پاره بر دوش دوره گردی می‌کند**. از همین رو معتقد است که باید با زبان درست فارسی به تولید علم و ادب در تمدن جدید مبادرت کرد تا به چنگال فرنگی‌ها نیفتاد. از همین رو شادمان نیز از نو به میانجی زبان فارسی به ایران باستان گریز می‌زند و از تاریخ دو هزار و پانصد ساله سخن می‌گوید. او می‌گوید باید بتوانیم چشم و گوش و دل فرنگی را از هرچه در این تاریخ داریم پر کنیم! با این حال در کنار زبان فارسی به **ضرورت هستی شناختی مذهب** قائل بود. این ضرورت هستی شناختی مذهب را **عباس میلانی** به او نسبت می‌دهد و فیرحی نیز به خوبی از ایده استاد چپ - نما ی خود بهره برداری می‌کند. میلانی بر آن است که شادمان مذهب را از سگان‌های اخلاقی جامعه تلقی می‌کرد و آن را **نسخه درمان درد های اجتماعی** نمی‌دانست، انسان **گرفتار آلام روحانی و جسمانی** از مذهب بی‌نیاز نخواهد بود. ظاهراً شادمان افکار خود را در قالب داستان بلندی به نام **تاریکی و روشنایی** آورده است. فیرحی از پس توضیح میلانی مدعی است که شادمان بر **ضرورت اندیشه انتقادی، استقلال فکر و درک درست شرایط ایران و اسلام و غرب** به عنوان شرط ضروری و **راه نجات ایران** نظر دارد. چیزی که میلانی را

بر سر ذوق می آورد، محافظه کاری و اصلاح گرایی شادمان است. میلانی با اشاره به قهرمان قصه تاریکی و روشنائی که روحانی است با سودای اصلاح اسلام، متوجه می شود که شادمان سعی می کند در میانه باستانگرایی و مذهب و تجدد حدّ میانه را نگه دارد و همچنین در مقابل نیرو های مذهبی عمده آن دوران (1320ش) که رهسپار بنیادگرایی سنتگرایانه و رادیکالیسم التقاطی بودند، گونه ای فردگرایی را در چارچوبه ایده های فرهنگی و اخلاقی بنیاد کند. از همین رو است که فیرحی نیز اندیشه انتقادی و استقلال فکری مورد تاکید او را فردگرایانه و اصلاحگرایانه درک می کند. شادمان مذهب را به عنوان رکنی بنیادین به ادبیات خود اضافه می کند. یعنی مذهب را به ادبیات روشنفکری ایرانگرا اضافه می کند. چراکه بیشتر مذهب را به عنوان امری انسانشناختی و ذاتی انسان می داند. بواقع مدعایی "عقلانی" در خصوص ضرورت مذهب طرح می کند. از همین رو فاصله خود را با نیروهای مذهبی سنتی حفظ می کند، از جریان های در حال شکل گیری بنیادگرایی مذهبی نیز فاصله می گیرد و اتفاقاً از نطفه های جریان های التقاطی (اسلامی - سوسیالیستی) نیز جدا می شود. از طرفی رهیافت او نشانگر تجهیز در برابر جریان های چپ بالاخص حزب توده نیز بوده است. حزب توده بزرگترین خطر برای روشنفکری ملی گرا - باستانگرا است و تاریخ نشان داد که با اسلامگرایان سر سازگاری و حتی دوستی بیشتری داشت. کما اینکه گونه ای بده و بستان ایدئولوژیک نیز با خرده بورژوازی اسلامگرا نیز داشت و زمینه های تفکر سوسیالیستی را هم به اسلام سیاسی که دستبافت عمل سیاسی آنها (خرده بورژوازی) بود تزریق کرد. از همین رو فخر الدین شادمان نه تنها مذهب را به ادبیات خود اضافه می کند، بلکه اخلاق فردگرا و محافظه کاری ایدئولوژیک نیز به پس زمینه افکار او مبدل می شود. اینچنین می شود که پس از سقوط رضا شاه پهلوی و فروپاشی مجدد الیگارشی بوروکرات ملی گرای باستانگرا، مرده ریگ او تلاش می کند تا با دست اندازی به خوانشی اصلاح طلبانه و ضد - انقلابی کماکان موقعیت گفتمانی خود را حفظ کند. فیرحی که در عوالم فردگرایی لیبرال و محافظه کاری انگلیسی به سر می برد و اما به اندازه یک آخوند انگلیسی جرسومه نیست، در خصوص نگره شادمان و مفصلبندی او دچار اشتباه است و این اشتباه نیز از جنس صوری گرایی است. وگرنه خود فیرحی نیز به درستی اشاره می کند که میانه مقدمات و نتایج شادمان هیچ توضیح روشنی وجود ندارد. اینکه چگونه فرهنگ و علم محور قرار می گیرد و فارسی ضروری می شود؟ اینکه تاریخ باستانی ایران چگونه با مذهب پیوند می گیرد؟ اصلاً تمامی این عناصر چگونه مفصلبندی می شوند؟ شاید دست بردن شادمان به داستان نویسی و قصه گویی از همین ضعف بنیادین ناشی شده باشد. ضعف بنیادینی که صرفاً به دانش و هوش و طبقه شادمان ربط ندارد بلکه از همان نقاط عزیمت صوری دیدن، گسسته دیدن، دوگانه انگاری، تناقض محوری و عدم تلاش برای رهنمون شدن به پیچیده گی های تاریخ به معنای انضمامی آن حاصل شده است. از همین رهگذر است که مسیر آل احمد نیز زمینه ادبی می گیرد و در عین اتخاذ رهیافت هایی جدید یا کمینه تلاش مذبحخانه برای اتخاذ آن مانند نگاه تاریخی - اجتماعی به سنت دینی و رادیکال شدن واکنش انتقادی، به تکرار سرگیجه ای از سنخ سرگیجه شادمان

مبدل می شود. سرگیجه ای که به هر رویکردی اجازه می دهد چیزی از گوشه آن بردارد و پیراهن عثمان نماید. کاری که با آل احمد و شریعتی نیز می توان کرد. اینکه فیرحی و میلانی و حتی طباطبایی (همه به عنوان نماینده یک خط فکری) می توانند از چنین تفکری تکه ای بردارند یعنی مسأله ای بنیادین در کار است. جالب اینجاست که روشنفکری ایران تا مدت ها این چند تکه بودن را ظرفیت می شمرد؛ مخصوصاً دهه های پست مدرن بازی شبه – روشنفکران کت و شلواری دانشگاه ها (دهه 70 و 80 ش). آل احمد که **کل مرجع ایران معاصر** را از باستان به اسلام تغییر می دهد، از دوگانه های دین تاریخی – دیانت و تجدد – غرب عبور می کند، رنگ مایه های شبه سوسیالیستی به خود می گیرد و در تلاش است تا خود را به مثابه آنچه هستیم در تاریخ ترین وجهش نشان دهد؛ اما کماکان مازاد صوری دیدن، گسسته دیدن، دوگانه انگاری، تضاد های فکری یک خرده بورژوازی میانه رو و بعضاً راست کیش مانند فردگرایی از جنس خودخواهانه، محافظه کاری و اصلاحگرایی ضد – انقلاب را با خود حمل می کند.

اما نوبت به جلال می رسد. فیرحی بردباری زیادی به خرج می دهد تا جلال را **بشکافد**. اما بهتر است بگوییم فیرحی بردبارانه تلاش می کند اندیشه سیاسی جلال (سنت گرایی، تجدد ستیزی و غربزدگی) را با اتکاء به رساله های **غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران** با تمرکز عمده بر اولی بحث کند. فیرحی بر آن بود که تجدد سیاسی مشروطیت نتیجه درکی نوین از سنت و تجدد بوده است. او معتقد بود تفکیک دین از سنت و تمایز تجدد از غرب، امکان نقد سنت و آماده سازی آن برای پیوستن به مظاهر سیاسی تجدد را که ملازمه ای با مبانی سکولار غرب نداشت، فراهم کند. از همین رو مشروطیت در ایران محقق شد! قبل از اینکه اقدام جلال به بر هم زدن این فرمول را به بحث بگذاریم نقد پیشفرض استاد لازم می آید. پرسشی در خصوص این صورتبندی مطرح است که بنظر می رسد پرسش جلال نیز بوده باشد. این تفکیک تا کجا موفق بود؟ فیرحی که خود استاد درس خوانده ای است شتابان معترف می شود:

... **لکن هردو جهاد و اجتهاد با چالش هایی همراه شد: نیرو های مذهبی از آشتی بین مذهب و مقتضیات دولت ملی بازماندند، و روشنفکران هم در پی یافتن جایی مطمئن برای میخ چادر ملیت، که از لوازم تجدد سیاسی بود، سر از باستانگرایی در آوردند و در پارادکس ملیت و تجدد گیر افتادند.** ...

از همین رو تاریخ خود گواه شکست برنامه سیاسی فوق بود. جالب اینجاست که تلاش روشنفکران محبوب فیرحی از جمله **علامه نائینی** نیز مانند روشنفکران کت و شلواری، **مستشار الدوله**، دچار همان صوری گرایی و دوگانه انگاری مذکور بود. مستشار الدوله تلاش کرد تا قانون و شریعت را اینهمان نشان دهد. نائینی تلاش کرد تا صورتبندی های سیاست مشروطه را با صورتبندی های فقه سیاسی مقابله و مطابقت دهد. اینکه در عالم **مدرسی** این فضلا چه گذشته بحثی مجزاست. اما اینکه این معماری نظری در **عمل تاریخی** شکست خورد بر هیچکس پوشیده

نیست. فیرحی به گونه ای سخن می گوید که انگار عاملیت مطلق در کار بوده و تقصیری از جانب دو طرف ارتکاب یافته است. چیزی که در خصوص تضاد مورد اشاره فیرحی میان این دو نیرو جالب می نماید هم سویی و هم - ارزی آنها در مقوله بازگشت است. دعوی سنت و تجدد، به واقع به دعوی دو سنت مبدل شد: سنت ایرانی و سنت اسلامی. اما سنت ایرانی به دلیل نبود موانعی مانند فقه و اصول در دستگاه گفتمانیش، خیلی سریع و راحت تر قانون، قضا و بروکراسی مدرن را جذب کرد. بواقع، میراث عینی و نهادی که از سنن اسلامی باقی مانده بود موانع عینی و عقیدتی را در مسیر پیوند با مشروطه ایجاد کرد، اما داستان پردازی های باستانی و میراث اساطیری فاقد موانع عینی در سر راه مدرنیزاسیون بود؛ البته که این عدم مانع نیز خود منجر به ایجاد مانعی بزرگتر به نام اقتدارگرایی جدید و میلیتاریستی شد. اینکه این دو نگره به گذشته چنگ می اندازند، یعنی متعلق به نیروها و طبقات مسلط اند. نیروها و طبقاتی که دم و دستگاه دیوانی، اقتصادی، نظامی و پروپاگاندای لازم را برای شکست مشروطه خواهان در دست دارند. درواقع، مشروطه دو دشمن داشت. مشروعه خواهان که خواهان بازگشت سلطنت استبدادی بودند و ملی گرایان باستان گرا که اقتدارگرایی جدید را علم کردند. مشروعه خواهان عمدتاً شامل روحانیت سنتی و بزرگ مالکان و اعیان و اشراف قاجار و خوانین ایلات بودند. ملی گرایان باستان گرا نیز بورژوازی وابسته جدیدی بود که با اتصال به سرمایه های نفتی فرایند تکوین خود را طی می کرد و به اطلاق فکر عقلانیت شبه بروکراتیک جدید مبدل می شد. البته خرده مالک ها نیز مدافع بزرگ مالکان و مشروعه بودند. این خرده مالکان را می توان به خرده بورژوازی اطلاق کرد که بعد ها با شکلگیری خرده بورژوازی جدید، به خرده بورژوازی راست تبدیل می شود و در انقلاب بعدی جایگاه ویژه می یابد. از همین رو در دوره مشروطیت این بازاریان، پیشه وران، شاگردان آنها، روشنفکران سوسیال دموکرات و انجمن ها و گروه های مسلح (مجاهدان، دانشناکس ها و سوسیال دموکرات ها) هستند که منافع مستقیم و یکپارچه در مشروطیت، حکومت قانون، حقوق و آزادی ها، دولت ملی و سیاست دموکراتیک دارند. از همین رو این تعارض منافع طبقاتی است که مشروطه را در هم می شکند. بواقع، دو طبقه عمده حاکم وجود دارد که یکی نوظهور است و در حال اشغال کردن جایگاه دیگری است و در این میانه طبقه سوم (مدافع مشروطه) به میانجی گذار از استبداد قدیم به استبداد جدید تبدیل می شود. از همین رو جلال به درستی نمی تواند تفکیک فیرحی و روحانیت و روشنفکران خام اندیش (مستشار الدوله، سید جمال، طباطبایی، نائینی، بهبهانی) را بپذیرد. هنگامی که تفکیک مذکور به گفتمان غالب تبدیل می شود و جریان های عمده مجلس تلاش می کنند تا میان شریعت و قانون آستی برقرار کنند، دقیقاً مصادف با دورانی است که طبقه حاکم جدید در حال شکل گیری است و با طبقه حاکم سنتی در موقعیت توازن قدرت قرار دارند و همچنین برای بیرون انداختن طبقه نوظهور انقلابی (بازاری، پیشه ور، روشنفکران سوسیال دموکرات) هم پیمان می شوند. پیوند شریعت و قانون سیاست مشترک دو طبقه اساساً رقیب برای حذف طبقه نوظهوری است که قانون را دموکراتیک می خواهد و مخالف استبداد خواه در قالب سنتی و خواه مدرن آن است. از همین رو ماده نزاع در

صورت خود مفاهیم چهارگانه تجدد و غرب و دین و سنت مستقر نیست بلکه در نسبت نیرو های سیاسی و اجتماعی متّصف به این اوصاف مستقر است. کما اینکه خود این تفکیک صوری نمی تواند پیوستگی نهایی آنها را در عالم واقع نفی کرده و نوعی تناقض صوری را نیز میان آنها ایجاد خواهد کرد. اما آیا جلال که پیوستگی مقولات مذکور را باز می گرداند تا انتها پیوستگی را رعایت می کند؟ اصلاً مبنای ابتدایی او برای طرح پیوستگی چیست؟

جلال نیز از پی بازگرداندن پیوستگی مذکور دست به گسست و دوگانه انگاری جدیدی می برد. او مقیاس مناقشه خود را به بیرون از جغرافیای داخلی گستراند و کماکان عاملیت نسبی برای عناصر داخلی قائل بود. او کماکان در داخل قائل به یک دوگانگی است. او سنت گرایی را در مقابل غربزدگی می نشاند. یعنی از نظر او غالب عوامل روشنفکری، سیاسی و اجرایی و البته ساختار های اقتصادی و تربیتی و رسانه و هر آن سامانه داخلی، غربزدگی را نمایندگی می کنند و در عین حال میراثی از سنت اسلام شیعی به عنوان نقطه عزیمت و/یا کل مرجع در جهانمان وجود دارد که متوجه امکان های آن در جهت مبارزه با غربزدگی نیستیم. همچنین، نمایندگان مادی و معنوی غربزدگی را نمی توان مسئول اول و آخر این بیماری دانست حتی انسان غربی را نیز نمی توان مطلقاً محکوم کرد؛ بلکه این ماشین است که به عنوان جوهر غربزدگی مولّد این بیماری و نشر آن است. با این تفاوت که انسان غربی در مرکزیت نظم ماشینی قرار دارد و بواسطه دانش و مداخله در ساخت و گسترش ماشین از وضعیت بهتری برخوردار است اما ما ایرانی مسلمان خاورمیانه ای مصرف کننده صرف و حاشیه منطبق ماشین هستیم. تنها پاسخ موجود نیز بازیابی سنت اسلامی شیعی و بکارگیری این میراث قدیم با روش جدید است. گو اینکه آل احمد نه تنها از گسسته گی های داخلی فاصله گرفته و نه تنها مسأله را به بیرون از جغرافیای ملی گسترش داد، بلکه امر جهانی را نیز در قالب های معین بین المللی درک نکرد.

... شرق و غرب دیگر دو مفهوم جغرافیایی نیست. نه معنای سیاسی دارد و نه جغرافیایی ...

بواقع جلال حدود سیاسی و حقوقی که در دو مقیاس ملی و بین المللی شکل می گیرند را نفی کرده و جهان را در واحدی انسانی درک می کند؛ با این توضیح که انسان جلال بر پایه جسم، روان و فرهنگ در مقیاس جهانی درک می شود. در غربزدگی صراحتاً سازمان های بین المللی مانند سازمان ملل را تمسخر کرده و به عنوان اتحاد سیاسی قدرت های صاحب ماشین و در جهت هرچه ماشینی تر کردن و به فلاکت کشاندن انسان ها معرفی می کند.

... سلاح هایش؟ علاوه بر تانک و توپ و بمب افکن و موشک انداز که خود ساخته های آن دنیای غرب است، «یونسکو»، «اف - آ - او»، «سازمان ملل»، «اکافه» و دیگر موسسات مثلاً بین المللی که ظاهراً همگانی و دنیایی است. ...

همچنین تأکید خاصی بر دو دیانت مسیحیت و اسلام دارد و در توضیح برخورد های جهان حاضر منطق صلیبی را کماکان در کار می بیند. البته، جلال به عنوان روشنفکری که در عصر پیشروی سوسیالیسم و سیاست های طبقاتی زیست کرده و همچنین جهانی که از هر سو دعوای انترناسیونال را اقامه می کند زمینه ای اقتصادی را به استدلال خود می افزاید و از جهان سیر ها و گرسنه ها سخن می گوید. جلال که از شنیدن نام چپگرایی و مارکسیسم - لنینیسم ترش می کند و تنها برخی مقولات ثانوی و طرح های سوسیالیسم را از سر ضرورت می پذیرد، لاجرم نمی تواند ساختار طبقاتی جوامع و مناسبات تولید اقتصادی را واحد تحلیل خود قرار دهد. امیر پرویز پویان زمینه های اصلی اندیشه آل احمد را این چنین بر می شمرد:

**ضد استالینیسم، نفی دیکتاتوری پرولتاریا، تأیید یک سوسیالیسم نیم بند که استثمار طبقاتی را تعدیل می کند و مدافع لیبرالیسم است.**

از همین رو به سراغ بی معناترین نقطه از مدرنیسم سرمایه دارانه یعنی ماشین می رود تا رنج انسان مدرن و رنج مضاعف انسان جهان سومی را به آن ربط دهد. آل احمد روشنفکر نیمه باهوشی است که می داند اگر در عصر بلوکبندی و جنگ سرد، نظام سرمایه داری را منشأ درد انسان بگمارد، ناگزیر از اتخاذ مارکسیسم - لنینیسم استالینیستی و/یا حد اقل مائویسم می بود. از طرفی نیز بجای تأکید بر واحد های تحلیلی فرهنگ و تربیت، باید دست به فلسفه ها و نظریه های اجتماعی و اقتصادی می برد و بجای کوبیدن بر طبل انسان به عنوان یک موجودیت جسمانی، روانی و اعتقادی، باید از نیرو های تاریخی و واحد های اجتماعی سخن می گفت. نباید فراموش کرد که عصر آل احمد میدان نبرد جهانی دو ایدئولوژی رقیب است. دو ایدئولوژی که به فربه ترین حدود خود رسیده بودند. در این میانه مناطق پیرامونی مانند ایران، مصر و الجزایر کماکان حدی از ایده و اسباب مقاومت در برابر قدرت های بزرگ را در دست داشتند و نسلی از روشنفکران ضد استعمار در این مناطق شکل گرفتند. این وضعیت دارای دو نتیجه بود. یکی اینکه واحد تضاد از چارچوب طبقه به چارچوب مرکز - پیرامون گسترش یافت و دیگر اینکه الگوی مقاومت به سمت وحدت در پیرامون علیه مرکز حرکت کرد. اما امیر پرویز پویان در این باره اشاره قابل تأملی دارد:

. . . در هند، مصر، الجزایر، کنگو، مارتینیک همه جا خرده برژوازی سوار بر مرکب "سنت" به میدان کارزار آمده است. . . . با شعار احیای فرهنگ بومی به شیوه نوین به جنگ امپریالیسم می رود و در همان زمان دم دیگر خود را بر فرق کمونیست ها که می خواهند فرهنگی نو بنیاد بگذارند، فرود می آورد. . . . حتی از انقلابی (مشروطه) که ارتش اصلی آن را به گمان من خرده بورژوازی ایران تشکیل می داد، نیز به وحشت می افتد.



یعنی ایده مرکز و پیرامون و همچنین وحدت و مقاومت، فرمول صوری است که تلاش می کند با محتوای سنت خود را تو – پُر کند اما غافل از آنکه به سمت اشکال جدیدی از استبداد و البته استعمار قدم بر می داشتند. خلوت رومانتیک علی شریعتی با برادران کشته مصری اش که بدن هایشان زیر سنگ های غول پیکر اهرام مدفون شده بود (آری اینچنین بود برادر) روایتی از همین ایده همبستگی رومانتیک بود. از همین رو ادعای فرحی در این خصوص که:

... نتیجه این تلاش های تناقض آمیز (دعوای مشروعه خواه ها و باستان گرایان در دوره مشروطه) هم ظهور آثاری چون غربزدگی بود.

خالی از ایراد نیست و باید به زمینه های جدیدتری در خصوص شکل گیری غربزدگی اندیشید. بواقع، آل احمد از شکست مشروطه ناراحت نیست و برای بازسازی آن تلاش نمی کند؛ آل احمد با اصل مشروطه مشکل دارد و اتفاقاً در جبهه سنت گرا ها و مشروعه خواه ها می ایستد و در اصل بازگشت نه تنها با مشروعه خواه ها همسو است بلکه با باستانگرایان نیز همسو است. یعنی تنها یک واحد تا دفاع از باستانگرایان فاصله داشت. چراکه معتقد بود کل مرجع اسلام شیعی است نه تاریخ ایران باستان. جلال سه ماخلویا به حکومت پهلوی نسبت می دهد که یکی از آنها افتخار به گذشته باستانی است: لاف در غربت زدن، تفاخر تخرُّرانگیز کوروش و داریوش، من آنم که رستم یلی بود در سیستان. یعنی آل احمد ابتدا با پهلوی مسأله دارد؛ چون پهلوی با برژوازی وابسته نوظهور در پیوند تاریخی است، قدرت سیاسی بزرگ مالکان و روحانیت را نیز فرو ریخته و متصدی غربی شدن است. از همین رو با زبان طعن و کنایه شبه – ایدئولوژی باستانگرایی آن را به تمسخر می گیرد و البته چون خود مَلّزاده ای متعلق به خرده بورژوازی میانه رو است و توأمان دشمن کمونیسم، تنها چیزی که برایش باقی می ماند سنت اسلام گرایی شیعی است و پرچم مبارزه با غربزدگی را از دست پرچمی به علامت استیلای غربزدگی (نوری) گرفته است. جلال ذیل بحث نخستین گنبدیدگی ها و با پیش گرفتن بحث انقلاب مشروطه به عنوان میاندوره غربزدگی و همچنین پرداختن به قرارداد های نفتی 1901، 1920 و 1932 صورت کلی از شکل گیری این طبقه را نشان می دهد. بنابراین، عوامل عینی پیش گفته است که موجب می شود آل احمد از گسستگی بواقع مندرآوردی مذکور عدول کند و به دریافت سنت به عنوان امری پیوسته مبادرت نماید. دو نوع مشروطه مورد نفی جلال است: مشروطه سوسیال دموکرات های صدر مشروطیت که آییناً یکپارچه تجدد و نفی استیلای هر دو طبقه سنتی و جدید حاکم بودند؛

... در زمانی که پیشوای روشنفکران غرب زده ما ملکم خان مسیحی بود و طالب اوف سوسیال دموکرات قفقازی! به هر صورت از آن روز بود که نقش غربزدگی ... برافراشته شد. ...

و دیگری البته مشروطه شبه - دموکرات هایی که برای تثبیت طبقاتی خود نرد دموکراسی را به اقتدارگرایی جدید باختند. البته جلال این دو جریان را یک کاسه می کند. بر خلاف تصورات ساده فیرحی مسأله خیلی پیچیده تر است.

... حرف اصلی این دفتر، غریبزدگی، در این است که ما نتوانسته ایم شخصیت فرهنگی تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری اش حفظ کنیم، بلکه مضمحل شده ایم. ...

جلال مدام به واحد فرهنگ بر می گردد و تاریخ را به داستانی قهرمانانه تبدیل می کند. جلال از خود تاریخ نمی گوید چون نه به نفع خودش است نه خیلی های دیگر؛ حتی همپالگی های استالین - پرست دوران جوانی اش در حزب توده. فیرحی می گوید:

... جلال ساختار کلنگر و دوگانه ساز فکر چپ را همچنان همراه دارد اما بجای کلیت های غرب/شرق، کاپیتالیسم/کمونیسم، و دارا و ندار در مقیاس جهانی، ذهن خود را به «ما شرقی های خاورمیانه» معطوف می کند و از «کلیت اسلامی خود» در مقابل کلیت غرب و ماشین آن سخن می گوید، مواجهه نابرابر «که غرب در برخورد با ما نه تنها با این کلیت اسلامی در افتاد، بلکه کوشید تا آن وحدت تجزیه شده از درون را که فقط در ظاهر کلیتی داشت، هرچه زودتر از هم بدرد» ...

جلال کل نگر و دوگانه ساز است. اما ناشی از همراهی تفکر چپ نیست. کلی نگری جلال یک واحد متافیزیکی است و او به درستی سنت را یک واحد یکپارچه می گیرد اما همانطور که خود فیرحی می گوید، جلال با نقد سنت مخالف است. مخالفت با نقد سنت یعنی هسته استعلایی در سنت مستقر است که جز تعبد و ترویج چیز دیگری نمی طلبد. اما کلی نگری چپ در تمامی نگره های آن نقد را در درون حفظ می کند. حتی کلی نگری ماتریالیستی که قادر نیست نقد را درونماندگار نماید راه به فروکاست گرایی پوزیتیویستی و یا استعلاگرایی فاشیستی می برد. از همین رو کلی نگری جلال چارچوب متافیزیکی را دارد که تلاش او برای سر شاخ کردن این کل با ماشین و منطق معنا زوده آن چیزی شبیه به گونه ای الهیات رهایی بخش را در سر می پروراند. از طرفی دوگانه سازی او نیز دیالکتیکی نیست. کلیت اسلامی و ماشین دو واحد گسسته هستند که یکی در حال اشغال جای دیگری است. گو اینکه امری مادی و مکانیستی دارد امری متافیزیکی و معنادار را فرو می پاشد. به نظر جلال نه تنها ماشین این کلیت اسلامی را تجزیه کرده است بلکه کوشید تا این وحدت از درون تجزیه شده را از هم بدرد. دوگانه های مارکسیستی درون کلیت جای می گیرند، مانند: زیربنا و روبنا درون نظام اجتماعی، کارگر و سرمایه دار درون مناسبات تولید، طبقات فرادست و فرودست درون نظم طبقاتی و یا پیرامون و مرکز در درون نظام جهانی. از طرفی جلال نمی تواند نقطه اتصال الهیات کلیت اسلامی و ماشین کاملاً مادی را تبیین کند. چراکه اقدام به این کار،

مستلزم درونی دیدن این دو در داخل کلیت است و تبیین کردن منطق و فرمولی که این دو نیرو بر پایه آنها در تضاد با یکدیگر قرار می گیرند. بدتر (برای جلال و آل احمد) آنکه کشف و تبیین آن منطق و فرمول نسبت به جانبداری عقیدتی از هر یک از طرفین، اولویت دارد و دفاع از هر جانبی کشف و تبیین آن منطق را ضروری می نماید؛ مثل کاری که در نهایت مارکس در *سرمایه* کرد. حتی مفهوم غریبزدگی تاب تبیین چنین فرمولی را ندارد. مارکس در *دستنویشته های اقتصادی و فلسفی 1844* ذیل بخش *مزد کار* می گوید:

انباشت سرمایه تقسیم کار را شدت می بخشد و تقسیم کار باعث افزایش تعداد کارگران می گردد. برعکس، افزایش تعداد کارگران، تقسیم کار را افزایش می دهد درست همانطور که تقسیم کار باعث افزایش انباشت سرمایه می شود. کارگر با تقسیم کار از یک طرف و انباشت سرمایه از طرف دیگر، به نحو منحصر به فردی به کار، آن هم کاری یکجانبه و ماشینی، وابسته می شود. چون کارگر از لحاظ معنوی و مادی تا سطح یک ماشین تنزل داده شده و از وجود انسانی به فعالیتی انتزاعی و شکمی [که باید سیر شود] سقوط کرده است، بیش از پیش به هر نوسان در قیمت بازار، به نحوه کاربرد سرمایه و به هوس ثروتمندان وابسته می شود.

برش بالا از باب تبیین ماشین و ماشینی شدن از منظر مارکس نیامده است. این عبارات صرفاً گویای سویه کلی ای از شیوه نگریستن مارکس به نسبت انباشت سرمایه، تقسیم کار و کار کارگر است. البته سوژه ماشین را نیز درون ساخت تبیین خود وارد کرده است و اما نه از سر بازپچه؛ بلکه بر پایه صورتبندی جدیدی که کار کارگر، ماشینی شدن، و به میانجی آن خود کارگر، **تنزل تا سطح ماشین**، این کار را انجام داده است. بواقع، این چنین نگریستن به ماشین، گونه ای تبیین مسأله است که به هیچ مقوله ای موقعیت استعلایی نمی بخشد، مقولات و احکام آن معین بیان می شوند، پیوستار مستقیم و غیر مستقیم مقولات رعایت می شود، استقلال نسبی و تضاد مقولات نیز رعایت می شوند و از همه مهمتر اینکه تلاش می شود تا منطق حاکم بر کلیت تبیین شود؛ در عین اینکه موضع عامدانه نیز به قوت خود باقی است و در شیوه نگریستن جریان دارد.

غریبزدگی بیشتر به انحراف روانی و عقیدتی می ماند که باید آن را درمان کرد. حتی اگر منظور فیرحی از چپ بودن، موضعی سیاسی و روشنفکری است، باید اعلام کرد که آل احمد نه تنها در *غریبزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران*، کمونیسم و سوسیالیسم را به عنوان ایدئولوژی های غربی مورد نفی و حتی بی توجهی قرار می دهد، بلکه در دیگر آثار خود مانند داستان *بلند نون و القلم*، *ارزیابی شتابزده* (مهاتما گاندی)، *هفت مقاله* (در زندان های راکفلر)، *سه مقاله* (فریادی از سر چاه)، ترجمه *بازگشت از شوروی* از آندره ژید و *یک چاه و دو چاله*، ضمنی و صریح از تفکر چپ برائت می کند و در تکاپوی نقد چپگرایی است. اشارات جلال در پایان بندی

فصل **جنگ تضاد ها** نیز جالب است. او خطرناک ترین تضاد را **اتفاقات عظیمی** می داند که **بیخ شمالی گوشمان** در حال وقوع است. آل احمد از هر چیزی که رنگ و بوی کمونیسم و مارکسیسم – لنینیسم می داد بیزار بود. این حرف جلال یعنی مبارزه با کمونیسم شوروی نسبت به مبارزه با امپریالیسم امریکا اولویت دارد.

فیرحی از پی مجادلات پیشگفته، دو ادعای عمده دیگر را طرح می کند. نخست اینکه جلال دغدغه فرد مسلمان به مثابه فرد را ندارد و دغدغه او کلیت اسلام و نجات آن از غربزدگی در مواجهه با هجوم غرب است. دیگری اینکه او به میانجی چرخش از استبداد به استعمار، از ساحتی سیاسی و فرهنگی به اقتصاد، تکنیک و ماشین غرب گردش می کند. توضیحات پیش گفته نشان می دهد که جلال نه تنها مسأله فرد مسلمان را دارد بلکه واحد تحلیل و واکنش او نیز اقتصاد نیست، بلکه فرهنگ و آموزش است. امیر پرویز پویان سنخ فردگرایی جلال را اینچنین توصیف می کند:

... چرا سوسیالیسم او را به وحشت می انداخت؟ زیرا اندویدوآلیسم افسارگسیخته اش را نفی می کرد... بارها می گفت: "من حزیم". معنای این حرف آن نبود که او انضباطی آهنین را بر خود تحمیل کرده است. معنایش این بود که از هرگونه نظمی که از بیرون به او پیشنهاد شود، می گریزد و برای تقبل این نظم، معیاری جز انگیزه های دلخواه خویش نمی شناسد. ...

می توان گفت اندویدوآلیسم افسارگسیخته یک تفاوت بنیادین با اندویدوآلیسم لیبرال دارد. یکی از پایه های فردگرایی لیبرال باور به حکومت قانون و سازوکار های عام قراردادی است که حدود آزادی فرد را تحدید و توأمان تقویت می کند. بواقع، فردگرایی لیبرال بر پایه مبانی فلسفه تاریخ بورژوایی شکل می گیرد که هم دولت و سیاست را به عنوان نهاد هایی کلان پذیرفته و هم ساز و کار های نظارتی و تنظیمی درون آن را به رسمیت شناخته است. اما فردگرایی افسار گسیخته همانطور که پویان در خصوص جلال مدعی است، سنخ فردگرایی خرده بورژوایی است. از آنجایی که خرده بورژوازی به لحاظ سیاسی و فرهنگی علی الخصوص در مناطق پیرامون بر سنت و روایت های غیر متعین متکی است و مدام انسان را در مقام فرد در برابر حقایق آسمانی و خداوند مسئول می داند، همچنین موقعیت اقتصادی و طبقاتی آن نه او را فرودست می داند و نه در واقع قوای اقتصادی طبقه مسلط را دارد؛ از همین رو هرگونه میل و اراده فرد این طبقه به راحتی بنیادی ترین اصول سکولار را نقض و تحقیر می کند. ایده ای که قانون را دنباله شریعت می داند و در تزامم شریعت و قانون، به شریعت اولویت می دهد ماحصل همین زمینه فکری است. بواقع، فردگرایی لیبرال به ناچار با عبور دادن اراده فرد از شبکه عقلانیت بروکراتیک، مشروعیت اجتماعی لازم را برای اراده های برتر فراهم می کند، اما فردگرایی افسارگسیخته خرده بورژوایی به همین حدود نیز قائل نیست. اینکه فرد به عنوان سوژه در امور دنیوی، خود را به قانون پاسخ گو بداند یا به خداون

از تفاوت های بنیادین این دو نوع فردگرایی است. حال در نظر داشته باشید که روشنفکر خرده بورژوازی ما، جلال، چگونه در ساحت اندیشه دچار تلون است و سرگیجه ایدئولوژیک رهایش نمی کند. پویان اضافه می کند:

... آل احمد به عنوان خرده بورژوازی که طبقه اش را قربانی این هر دو دیکتاتوری (امپریالیسم و پرولتاریا) می دید، دست خود را به سوی چیزی (خسی در میقات) دراز کرد که غربانیان غالباً و به هنگام تنگنا در آن پناهی می جویند...

جلال در فصل اول رساله غربزدگی بیان می کند: شرق و غرب دو مفهوم اقتصادی است. غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گرسنه. مشخصات کلی ممالک سیر عبارت اند از مزد گران، مرگ و میر اندک، زند و زای کم، خدمات اجتماعی مرتب، کفاف مواد غذایی، درآمد سرانه بیش از سه هزار تومان در سال، آب و رنگی از دموکراسی، با میراثی از انقلاب فرانسه. همچنین جلال با طرح ویژگی های ممالک گرسنه به بی خبری از دموکراسی با میراثی از صدر اول استعمار اشاره می کند. آل احمد غرب را ممالکی می داند که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده تری درآورند و روسیه شوروی نیز جزء آنها است؛ اما منظور از مواد خام فقط سنگ آهن و نفت نیست، بلکه موسیقی، اصول عقاید و عوالم علوی هم هستند. از همین رهگذر، جلال به ما می رسد و معتقد است که نتوانستیم شخصیت فرهنگی تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم آن حفظ کنیم. بنابراین، جلال مسأله را نه صرفاً اقتصادی می بیند و نه فرهنگی و سیاسی، بلکه در تلاش است تا با اخذ مقولاتی از هر کدام مفهوم غربزدگی را صورت بندی کند. گرچه صورتبندی مذکور تا انتهای رساله نیز به چیزی شبیه به تکرار آن مبدل می شود. او غربزدگی را مشخصه دورانی می داند که هنوز به ماشین دست نیافته ایم و رمز سازمان و ساختمان آن را نمی دانیم. مشخصه دورانی از تاریخ ماست که به مقدمات ماشین یعنی علوم جدید و تکنولوژی آشنا نیستیم. سرگیجه او در تبیین مسأله تا بدانجاست که تمامی مفردات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مذکور را بر پایه ماشین مفصل بندی می کند و رمزگانی را بدان نسبت می دهد که از گشودن آن ناکام مانده ایم و همچنین علوم جدید و تکنولوژی است که این امکان را فراهم می کند. بنابراین نه تنها زمینه بحث جلال از سیاست و فرهنگ به اقتصاد گردش نمی کند بلکه تمامی این مقولات به نحوی ناشیانه حول محور ماشین و علوم جدیدی به هم می رسند. کما اینکه در فصل دوم رساله نخستین ریشه های بیماری در سرشاخ شدن اسلام و مسیحیت (دوره جنگ های صلیبی) جست و جو می شود و ناگهان نقش طبیعت و روان به میان می آید؛

... درست است که نور از شرق برخاست؛ اما ابر های باران زا برای ساکنان فلات ایران، همیشه از غرب می آمدند، ... در صد ساله اخیر روی گرایش به غرب کینه، حقد، حسد، حسرت و اسف بوده است...

. اکنون احساس رقابت در ما فراموش شده و احساس درماندگی و احساس عبودیت بر جایش نشسته است. . . .

آل احمد تا بدانجا پیشروی می کند که انقلاب اکتبر 1917 روسیه را نتیجه سرما و عدم دسترسی به آب های گرم می داند.

آل احمد در فصل بعدی که سرچشمه های اصلی سیل در سه قرن اخیر نام دارد، بر آن است که در برهه ای که غرب انقلاب صنعتی را از سر گذراند و به آزمایشگاه و مدرسه روی آورد، ما به پیلۀ حکومت وحدت ملی بر مبنای تشیع و محافل سّری و باطنی گری روی آوردیم. علمای ما که در بارۀ عملۀ ظلم و جور بودن حکام سکوت کرده و جعل حدیث می کردند، به جای شهادت، به بزرگداشت شهادت قناعت کردند. آل احمد با هوشمندی ابراز می کند که بررسی علل تحول صنعتی غرب کار من نیست. اما غربی ها که در قرن 12 میلادی در چنبر ما بودند اکنون خداوندان سرمایه و صنعت و ماشین و تکنولوژی هستند. اروپایی های درمانده از جنگ های صلیبی، تیمور و مغول و صفویه را علم کردند تا به جای اتحاد با ترکان عثمانی با غربی ها متحد شویم. شیوۀ تاریخ نگاری و تدقیق در صورتبندی غربزدگی نیز به همین ترتیب با پیش کشیدن شتاب زده عناصر فرهنگی و مذهبی و سیاسی و اقتصادی پیش می رود.

. . . وقتی اختیار اقتصاد و سیاست مملکت را به دست کمپانی های خارجی دادی، او می داند به تو چه بفروشد . . . این داد و ستد اجباری حتی در مسایل فرهنگی نیز هست . . .

آل احمد بررسی علل انقلاب صنعتی را از سر خود باز می کند، چرا؟! زیرا باید از رُئسانس، جنبش پروتستانتیسم و نقش بورژوازی و سرمایه داری تجاری جدید سخن بگوید. علی الخصوص سخن گفتن از بورژوازی جدید که تبیین اقتصاد سیاسی طبقاتی غرب را می طلبد. بنابراین جلال مدام از زیر بار اقتصاد در می رود. صورت بندی کلی آل احمد در خصوص تاریخ را می توان اینچنین درک کرد که غرب پیوندی از مسیحیت، ماشین و علم است و ما نیز اسلام شیعی فراموش شده و تقلید از ماشین بدون وجود علم. از آنجایی که روزی مسیحیت در چنبر اسلام بوده است، بنابراین باید به کلیت اسلامی خود بازگردیم و به علم دست پیدا کنیم تا به تولید کننده ماشین تبدیل شویم. از این رهگذر، از مملکتی گرسنه به مملکتی سیر تبدیل خواهیم شد. جالب اینجاست که آل احمد متوجه نیست دست یابی به علم و تبدیل شدن به مملکت سیر مستلزم سیاست استعماری است. آل احمد متوجه نیست که ژاپن چگونه هم استعمار را بر خود هموار کرد و چگونه دست به استعمار برد تا به کشوری سیر تبدیل شد. جلال نمی داند که در نظام سرمایه داری لاجرم ملتی به قیمت گرسنگی ملل دیگر سیر می شود. بواقع آل احمد نمی تواند ساختار اقتصاد سیاسی ممالک و سیاست های داخلی و خارجی آنها را به عنوان زمینۀ اصلی امکان

بازیابی مذاهب و عقاید (بنیادگرایانه (تندرو و اصولی)؛ آنچنان که آل احمد می پسندد) و همچنین زمینه توسعه علمی درک کند. از همین رو چنان که فیرحی به درستی اشاره می کند نقش عمده استبداد را فراموش می کند. گرچه فیرحی نیز استبداد را سیاسی و فرهنگی درک می کند و از آن سوی بام اشتباه جلال پرتاب می شود. ادبیات عدالت اجتماعی در سنت شیعی بر پایه سیری و گرسنگی شکل گرفته است. دلیل عمده هام ساختار ساده اقتصاد در دوره شکل گیری این ادبیات بود که در سطح کشورداری نیز کماکان از منطق تدبیر منزل پیروی می کرد. به نظر می رسد آل احمد شبهه سوسیالیسم خود را با اینهمانی صوری فقر و غنا (دال هایی متعلق سنت شیعی) و گرسنگی و سیری (دال هایی متعلق به نظریه های سوسیالیستی) برسازی کرده بود.

بر هیچ جلال خواننده ای پوشیده نیست که او از فصل **راه شکستن طلسم** به بعد شروع به پراکندن گزاره های پیامبرانه می کند؛ تأکید بر اجتهاد و فتوا، در شیشه کردن جان دیو ماشین، وسیله بودن ماشین و اینکه هدف از بین بردن فقر است، تأکید بر اقتصاد مستقل، آموزش علوم و تکنولوژی، اصیل و اصولی نبودن انسان غریزه و پا در زمین نداشتن اش، از چنگ کمپانی ها در آوردن دستگاه های بزرگ سازنده افکار، اعتماد به روحانیت سیاسی به دلیل نقش آموزشی که دارد، دموکراتیزه کردن اذهان، تربیت آدم تندرو و با سواد و اصولی و تأکید چند باره بر اینکه ماشین محصول «سیانیتسم» و «پراگماتیسیم» و «پوزیتیویسم» است. آل احمد پیامبری محافظه کار و اصلاح طلب از آب در می آید که از همه چیز می گوید و هیچ چیز نمی گوید. بی خود نیست که **من شرقی** را مبشر رستاخیز می داند. پرسش های بی جواب دیگری از جلال باقی می ماند. سنت گرایی، اقتدارگرایی و بازگشت به شیخ شهید چگونه با ذهن دموکراتیزه جمع می شود؟ اتحاد روشنفکری چگونه با روحانیت ممکن می گردد؟ مگر مشروطیت در پی آن نبود که اتحاد مذکور را حد اقل در سطح سازش برقرار کند پس چرا جلال با آن در افتاد؟ اینکه جلال مدعی است روشنفکر باید ضد استعمار و بومی بیاندیشد، مانند روحانیت شیعی، دقیقاً به چه معنا است؟ آیا با توجه به رد نقد سنت، منظور جلال این نیست که روشنفکر نیز باید با اسلوب روحانیت بیاندیشد؟

جلال در آثار متنوع خود قهرمانانی را می پروراند و بعضاً شهیدشان می کند که همه شبیه به خود او هستند. **میرزا اسد الله نون و القلم**، **آقای مدیر مدیر مدرسه**، **آقا معلم نفرین زمین**، **گانندی در ارزیابی شتابزده**، **مادرجونز در در زندان های راکفلر در هفت مقاله** افرادی هستند که نه در پیله خرافات اسیر اند و نه معتقد به اصول ایدئولوژیک. آنان افرادی دغدغه مند هستند اما تاب همراهی با هیچ گروه و تشکیلاتی را ندارند و هیچ نظم سازمانی را بر خود هموار نمی کنند. از دولت و سیاست بی زار اند و کنجی برای خود ساخته اند اما مدام منتقد آن اند. خودمحوری و فردگرایی رادیکالی را تبلیغ می کنند در عین اینکه مدام خود را هیچ می انگارند. مهمتر اینکه مروج انقلاب نیستند بلکه مدام بر طبل کنش منفی و روش های نرم اصلاح گرانه می کوبند. درحالی که به شدت با حزب ها مشکل دارند، خود را حزب تمام می داند. نه سکولار هستند و نه مذهبی نه جهان وطن اند و نه ملی گرا؛ بلکه به ارزش هایی بومی معتقد اند که بیشتر مندرآورد است. جلال و البته خود فیرحی دچار

ماخولیای اینچنین فردگرایی هستند. بیماری که ناشی از تفکر اتفاقاً صوری، گسسته و مکانیستی است. این شیوه تفکر که می خواهد هر چیزی که به نظرش خوب می آید را در کنار هم جمع کند کیفیت متفکر طبقه خرده برژوازی است. خرده برژوازی که منافع طبقاتی او در موقف های مختلف تاریخی دچار صورتبندی هایی متضاد است، به ناچار دچار چنین سرگیجه هایی می شود. تلاش آل احمد برای ارجاع مقولات شبه - سوسیالیستی به سنت و تلاش فیرحی برای تأویل سنت به شبه - لیبرالیسم نمودی از همین ماخولیاست. پویان به درستی، نتیجه این سرگیجه ماخولیایی را سنخی نهیلیسم می داند که نه تنها جلال بلکه *مُلای مُتَّالِه* را راه گریزی از آن نیست:

... دیالکتیک تحول جامعه ما، جامعه ای که در زمره حلقه های متعدد امپریالیسم قرار دارد و بورژوازی ملی آن، زیر ضربات خردکننده برژوازی کمپرادور و بوروکراتیک، نیروی لازم را برای رهبری یک جنبش انقلابی از دست داده است و این کمک می کند تا تضاد های اجتماعی ناشی از وابستگی به امپریالیسم لزوماً با یک انقلاب سوسیالیستی از میان برداشته شوند، او (جلال آل احمد) را نه فقط هراسناک ساخته بود، بلکه به حق امید استقرار حاکمیت سیاسی خرده بورژوازی میانه رو را به تمامی از او گرفته بود. چنین است که او بی آنکه پیلۀ سنت را بدرد، به نهیلیسم هم می رسد. هرگونه حکومتی را نفی می کند و این آخرین تیر بی رمقی است که خرده بورژوازی نا امید از دست یافتن به قدرت سیاسی از ترکش ایدئولوژی خود پرتاب می کند. این را در "نون و القلم" به روشنی می توانید پیدا کنید. ...

#### منابع

- آل احمد به مثابه سوء تفاهم (نقدی بر آراء جواد طباطبایی درباره جلال آل احمد)، رضا احمدی وند و جواد کریمی، منتشر شده در سایت حلقه تجریش.

- دستنوشته های اقتصادی و فلسفی 1844، کارل مارکس.

- دولت مدرن و بحران قانون، داود فیرحی.

- انقلاب مشروطه ایران: نیروها و اهداف، بیژن جزنی.

- خواندن با گلوی خونین (مجموعه آثار امیر پرویز پویان)، گردآوری نشر آلترناتیو.

- غربزدگی، جلال آل احمد.

- در خدمت و خیانت روشنفکران، جلال آل احمد.

- نون و القلم، جلال آل احمد.



- یک چاه و دو چاله، حلال آل احمد.

- هفت مقاله، جلال آل احمد.

- سه مقاله دیگر، جلال آل احمد.

- ارزیابی شتابزده، جلال آل احمد.

- مدیر مدرسه، جلال آل احمد.

- نفرین زمین، جلال آل احمد.