

مهدی استعدادی شاد : چهار مقاله درباره‌ی مسائل معرفتی ما

۱-نگاهی نیچه‌وار به فرهنگ ایران اسلامی*

آرامش دوستدار، به تازگی، کتابی با عنوان نامتعارف "درخشش‌های تیره" به دست بازار انتشارات پراکنده، راکد و کم‌بینه ایرانیان در تبعید سپرده است. اثر نگاشته دوستدار، بازچاپ دو جُستار بلند "روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن" و "نگاهی به رفتار فرهنگی معاصر ما" است و نیز ترجمه‌ی فارسی جُستار کوتاهی از نیچه و شرحی بر آن را به پیوست دارد.

کتاب یاد شده، مانند هر کتاب بحث‌برانگیز دیگر، سزاوار مطرح شدن هر چه بیشتر است. نویسنده در پیشگفتار کتاب، که در برگزیده مطالبی چاپ شده در نشریه‌های "زمان نو" و "دبیره" سابق است، در مورد چگونگی آرایش اثر خود چنین گفته: «متن اصلی دو گفتار حاضر در این نگارش دوم کلا و اساساً همان است که در نگارش اول بوده. اما اصلاحاتی به صورت حذف پاره‌ای از پاساژها و افزودن و گستردن پاره‌ای دیگر جای به جای در متن کرده‌ام» (اثر یاد شده، چاپ اول، کلن - آلمان، سال ۱۳۷۰)

در این دوران تبعید، آرامش دوستدار با چاپ جُستار بلند و دنباله‌دار "امتناع تفکر در فرهنگ دین در نشریه‌ی "الفبا"ی زنده‌یاد ساعدی، زیر اسم مستعار بابک بامدادان، یکی از اولین جدلهای فکری با ایدئولوژی اسلامی حاکم در ایران را شروع کرده است. جُستار دوستدار از آغاز انتشار نشریه الفبا در دوره جدید و تبعیدی تا شماره پنجم آن، که در زمستان ۱۳۶۳ منتشر شده، ادامه داشت و در محافل کتاب و نشریه‌خوانان برون‌مرزی طنین گسترده. به همین دلیل او در زمره پرخواننده‌ترین و مطرح‌ترین جُستارنویسان منقد این ده ساله اخیر تبعید بوده است.

آرامش دوستدار که تحصیل‌کرده‌ی رشته‌ی فلسفه است، رساله‌ی دکترای خود را پیرامون نظریه نیچه، این فیلسوف آلمانی - اگر چه فیلسوف خودش از این عنوان و انتساب ملیتی دل خوشی نداشت - نگاشته است. او سابقه‌ی تدریس دانشگاهی دارد و در نوشته‌های خود، یعنی از کتاب "ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر"، چاپ انتشارات آگاه، به سال ۱۳۵۹ تا "نگاهی به رفتار فرهنگی..."، تعمد و منظوری ویژه را رعایت می‌کند. وی سعی دارد که از تأثیر مسائل "سیاست روز" در اندیشه خود دور مانده و گفتار خود را در سطح فرهنگی - نظری پیش برد. با این وجود، در نگاه نگارنده این سطور، نقد فرهنگی - نظری دوستدار به طرز غیر قابل چشم‌پوشی‌ای انگیزه و برانگیختگی‌های خود را از شرایط سیاسی ایران معاصر می‌گیرد. شرایطی که هر وجدان بیدار انسانی را به

واکنش و امی دارد؛ البته واکنش‌هایی که شکل‌های متفاوت و قدرت و ضعف‌های گوناگون دارند.

از جنبه‌ی یاد شده، نگاه نیچه‌وار دوستدار نیز یکی از واکنش‌هاست. واکنشی که در روند اشاعه‌ی نقد فکری خود، به دلیل تجربه عمومی از سیاست حاکم بر جامعه مخاطبان بیشتری یافته است. نگرش انتقادی او، ابزارهای نظری نیچه را در نقد خرافات و ایمان بی‌پایه و نظام‌های ارجاعی منسوخ فکری به کار می‌بندد. این پراتیک تئوری (یعنی آن مفهومی که لویی آلتوسر فرانسوی برای اندیشه‌ورزی معطوف به جامعه به کار می‌گرفت) در نزد آرامش دوستدار بر بستر فکر دوران جریان می‌یابد که دیگران نیز در زمینه‌های دیگر فرهنگ و اجتماع و سیاست ایران به بازنگری باورها و سنجیدن میزان شناخت خویش پرداخته‌اند.

در رویکردهای انتقادی اندیشگران ایرانی به "ما"ی جمعی، که در تخالف با جریان ذهنی "بازگشت به خویش" گذشته صورت می‌یابد، افکار سه "فرزند ناخلف" سده‌ی پیش مطرح می‌شود. افکار اینان، یعنی نیچه و مارکس و فروید، دوباره و این بار با برداشت و کیفیت پرداخته‌تری برای مصاف با شعائر مبتنی بر خویش‌نمایی بومی عناصری چون شریعتی، آل احمد و مطهری مطرح می‌شود. فرزندان ناخلف قرن نوزدهم اروپا، که به "بچه‌های ناجور" زمانه نیز معروفند، با نقد به جامعه‌های به اصطلاح جور بساط "طرحی نو" را چیدند. این طرح نو به هدف دگرگونی اجتماعی ظاهر شد. آن هم جامعه‌ای که به خاطر شکاف طبقاتی و پافشاری بر خرافات و جزمیت و نیز به خاطر واپس زدن غریزه و عواطف و ضمیر ناخودآگاه در حال احتضار بود. نگرش آرامش دوستدار به زمینه و پس‌زمینه‌های فرهنگی ایران، یکی از تلاش‌های یاد شده بر بستر رویکرد انتقادی به خود است و از خاستگاه تلقی نیچه از جهان نشأت می‌گیرد. صحبت از رواج رویکردهای انتقادی، که به زمینه‌های سیاست و جامعه نیز کشیده شده، از آنرو لازم است تا نقد "دوستدار" به فرهنگ حاکم را به عنوان نمونه‌ای - گرچه شاید به خاطر کیفیت بیان آن، نمونه‌ای پر و پا قرص و برجسته - در میان نمونه‌ها در نظر بگیریم و همزمانی و همسویی آن را با سایر نقدها در زمینه عیبیابی از ایدئولوژی، مناسبات و رفتار حاکم دریابیم.

در اولین جستار کتاب، یعنی مطلب "روشنفکری ایرانی یا هنر نینیدیشیدن"، نویسنده مسئله‌ی روشنفکری را چنان چون امری محوری برای رشد جامعه در نظر می‌گیرد. او از گذرگاه توضیح مفاهیمی نظیر ایران اسلامی، که زبان فارسی شالوده ارتباطی و رفتاری آن را می‌سازد و مذهب تشیع که دیدگاه آن را به جهان بیان می‌کند، به بغرنج‌ترین دوره نوین تاریخ ما می‌رسد. دوستدار در این بررسی بلند خود که خواننده را به مطالعه متنی دویست صفحه‌ای دعوت می‌کند، به این نتیجه غیر قابل انتظار و افراطی می‌رسد که هنر ایرانیان و حتی روشنفکرانشان در اصل نینیدیشیدن بوده است. البته در این

قاعده تلقی شده از جانب دوستدار استثناهای نیز وجود داشته است. از این استثناءها، مثلاً یکی چون خیام بوده است. در راستای نگاه دوستدار به تاریخ روشنفکری و تشخیص وظیفه اصلی این قشر، خیام به مثابه ناخشنودی از فکر حاکم و نیز کسی که انسان را در رابطه با کلیت جهان و هستی دیده، درک می‌شود.

لیکن گره اساسی برخورد منتقدانه با نظرگاه آرامش دوستدار پیرامون تاریخ روشنفکری در ایران و یا اصولاً شیوه استدلالی او، که افراطی‌ترین نمونه را برای اثبات مدعای بحث خود به خدمت می‌گیرد، در این نکته است که طرف دیگر در جدل نظری به دام افراط دیگری کشیده می‌شود.

چنین واکنش نادرستی را در نقد مصطفی آزمایش می‌بینیم. او می‌گوید که در مقاله‌ی خود با نام "اتحاد علم و اعتقاد در فرهنگ ایران" (نشریه اختر، دفتر هشتم، زمستان ۶۸ پاریس) سعی می‌کند بر ضد استدلال دوستدار، کلیه حمله‌های او را با ضد حمله‌های خود پاسخ دهد. آن هم بدون در نظر گرفتن این ظن درست، که شاید خود بازی و قواعد مربوطه‌اش نادرست باشد. مگر نه این که برای دستیابی به یک برداشت درست و بی‌شائبه از توسل به افراط و تفریط‌های یک رابطه باید دوری جست؟ آزمایش به مقابله به مثل با دوستدار برمی‌آید که سعی دارد اندیشیدن علمای ایرانی - اسلامی را نادیده گیرد و نگرش خود را معیار تمام جریان‌های فکری کند و در مطلق‌گرایی حق به جانب خود دچار اغراق گردد. آزمایش در این جا نه تنها سعی می‌کند کلیه "اندیشمندان" اسلامی را در کنف لطف و حمایت خود گرفته بلکه، گاه و به نادرست کوچک‌ترین عملکردها و راه‌های آنان را چون "شق القمر" و کشف بزرگ علمی در عالم اندیشه جا بیاندازد. در این مقابله به مثل با دوستدار و تخالفجویی به خاطر نفس تخالف، آزمایش تا به آن حد "پیش" می‌رود که خلفای عباسی را به سان "فرمانروایان علم‌پرور" معرفی نماید. بگذریم که در طول تاریخ، به طور غالب، فرمانروایان کمتر با علم کنار آمده‌اند و فقط گاهی با دادن درهم و صله‌ای به تذکره‌نویسان و مدیحه‌سرایان بارگاه "عدل الهی" خود، اطعام مساکین کرده‌اند. اما در تحلیل آزمایش این کار به نادرستی نشانه عزت و بزرگواری "دولت‌های مؤمن" گرفته شده است. آزمایش اگر در همان دوران خلافت عباسیان با دید کنجکاوتری می‌نگریست، از وجود اولین دستگاه‌های تفتیش عقاید در تاریخ بشر با خبر می‌شد. نهادی که به دستور مأمون، فرزند هارون الرشید، تأسیس شده بود تا کلیه تصمیمات روز خلیفه را توجیه کرده و دمار از روزگار دگراندیشان و مخالفان درآورد. در این میان حتی کسانی که اوامر مأمون را برخلاف اصول بنیادی اسلام می‌یافتند نیز در زمره قربانیان دستگاه تفتیش عقاید بودند. بدین علت کسانی بوده‌اند که در این سلسله خلافت "اندیشه‌پرور و هوادار علما" به زعم آزمایش،

اولین نمونه خودکامگی فاشیستی در جهان را دیده‌اند؛ از جمله متفکر و عارف فرانسوی ژرژ باتای ((G.Bataille برای این امر می‌توان به مقاله باتای در مورد بررسی "ساختار روانشناسانه فاشیسم" رجوع کرد.

Georges Bataille: Die psychologische Struktur des Faschismus .Seitz, 1978 & Die Souverinitaet", Ed. Mattes

از همین نمونه می‌آموزیم که هنگام برخورد به افراطگرایی در اثر "دوستدار"، آن را با افراط دیگری پاسخ ندهیم. از اینرو بحث پیرامون اثر دوستدار، بحثی خواهد بود بر سر روش برخورد با قضایا و رویدادها تا در هنگام برآورد رویدادها جانب تعادل را نگاه بداریم و از غلو روگیریم. دوستدار برای سرلوحه‌ی کتاب خود گفتاوردی از کانت در مقاله "روشنگری چیست؟" را برمی‌گزیند. آن را این گونه ترجمه می‌کند: «روشنگری به در آمدن آدمی‌ست از نابالغی خود کرده‌اش. نابالغی یعنی ناتوانی در به کار بردن فهم خود بدون رهنمون دیگری». در همین سرلوحه می‌توانیم نشانی از هدف و نیت نویسنده سراغ بگیریم. البته هدف و نیتی که در روند تحقق خود، چاره‌ای جز رادیکال‌سازی امر روشنگری ندارد. از زمان شروع و پاگیری "عصر روشنگری" دیگر این عمل اجتناب‌ناپذیری شده که سخن برتر باید بر زمینه نقد گذشته ریشه داشته باشد. از همین رو رادیکالیزه شدن نقد، همچون برنامه التزامی روشنفکران پایبند به روشنگری می‌شود. لیکن بر این تجربه‌ی عریان شده در درازنای تاریخ هم نباید چشم بست که امر رادیکالیزه شدن نقد و نظرگاه با اغراق و افراط در بیان و گفتار و رفتار همراه بوده است. دوستدار در مسیر توضیح مفاهیم مورد بررسی خود به تعریف آنچه دینی است و نیز به تعریف دین برمی‌آید؛ که به قول او «هر گاه در فرهنگ مستولی باشد ساحتی‌ست برتر از برآیند نیروهای متنافر یا متعارض آن». سپس به تعریف سیطره آن می‌رسد: «با سیطره دین آن‌جا سر کار داریم که دین مانع هر گونه رویش و پرورشی بر ضد بنیادها و ارزش‌های خود می‌گردد و هر مقابله‌ای را اگر بتواند در نطفه می‌کشد... نظام دینی آن است و آن‌جا فرمان می‌راند که شبکه‌ای از ارزش‌های بلامنازع و بی‌وقفه از درون و برون در بافت و ساخت جامعه می‌نهد» (ص - ۱۳ راهنمای کتاب یاد شده). در پس این تعریف‌های گفته شده، که در میزان فراگیر بودن آن نظام دینی اغراق شده و از واکنش محیط شهروندی و متجدد نسبت به آن نظام گزارشی به دست نمی‌دهد، دوستدار به تعریف "ما"ی خود می‌رسد: «... در چنین شبکه‌ای من، تو، او وجود ندارد. تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شوند. همه در یک مُسند که "ما" باشد یکدل و یکجان می‌گردند... همه‌ی من‌ها، توها، اوها در آن "ما" تحلیل می‌روند...» (همان جا).

پس از آن نکته‌ی یاد شده که رادیکالیزه شدن نقد را مترادف افراط و تفریط در بیان و گفتار انتقادی می‌گرفت، مسئله

خواننده با اثر دوستدار مسئله کاربرد ضمیر اول شخص جمع - یعنی ما - توسط نویسنده است. گرچه او در نقد فرهنگ جمعی ناگزیر از کاربرد "ما" در مفهومی کلی است. ولی این کاربرد او همیشه آن ناگزیری را توجیه نمی‌کند. نزد دوستدار گاهی "ما" بسیار مبهم‌تر از آن است که با ترکیب اجزایش بتوان کلیت "ما" را دریافت. مثل وقتی که معلوم نیست این "ما"، قشر روشنفکر و باسواد است یا قشر شهرنشین و یا کل ساکنان کشور. تازه همین "ما" به دلیل عدم مشخص بودن، خواننده را به یکسری شبهه - پرسش روبرو می‌سازد که نه قابلیت پاسخ می‌یابند و نه طرح درست صورت مسئله هستند. از این نیز بگذریم که "ما" گاه به ورطه‌ی زبان محاوره سقوط می‌کند تا نیت «به در گفتن تا دیوار بشنود» و ترفند کلامی را بپوشاند.

در جایی از متن دوستدار با اعتراف اغراق‌آمیزی می‌گوید که ما (و البته خود او نیز در این "ما" می‌گنجد) جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نداریم. اما در چند صفحه بعدی آن که از به وجود آمدن تازه روان‌شناسی نزد "ما" چیزی مشخص بگوید در تشریح مفهوم "دین‌خوی" خودکاوی جمعی و فردی روان‌شناسانه را به خدمت می‌گیرد.

نکته‌های ناروشنی پیرامون این لفظ "ما"، در کتاب دوستدار وجود دارد. نکته‌هایی که گاه در ذهن خواننده این شک را برمی‌انگیزد که شاید چنین پدیده‌ای منظور خود نویسنده نبوده است. به دو نمونه در این مورد اکتفا کنیم. نمونه اول، استنباط محتمل و ممکن از خودآزاری نویسنده می‌تواند باشد: «... هنوز تکلیف‌مان با بوف کور هدایت یا شعر نیما یوشیج روشن نیست، شعر حافظ که جای خود را دارد.»

(ص ۱۹ کتاب یاد شده). نمونه دوم، عربانی اغتشاش تلقی بر سر زبان است: «با این که ما خیال نمی‌کنیم آسیبی که زبان فارسی در سلطه اسلام از زبان عربی دیده جبران‌پذیر باشد» (ص ۲۱ راه‌نما). و این تلقی دیگر: «اگر يك لحظه استیلاي

شعری و شعر عرفانی را نادیده بگیریم، تا نثرمان تنها بماند، خواهیم دید که توانایی اندیشه‌ی منثور ما چندان نیست که بتوان حتی با آن تپه‌ای را برداشت، کوه که هیچ... چنین زبانی نه تنها برای اندیشیدن کافی نیست، بلکه اصلا زبان اندیشیدن نیست، ضد آن است» (ص ۲۴ راه‌نما).

در مورد نمونه اول، یعنی مسئله تکلیف ما، باید گفت پیش شرط نتیجه‌گیری دوستدار نادرست است. از آن رو که نگاه، بررسی، نقد و یا حتی اگر همین لفظ و تکلیف کمتر مربوط و نادرست دوستدار را برگزینیم، همواره به تصمیم فرد و اراده شخصی وابسته است و به آن‌ها نیز برمی‌گردد. از اینرو طرح "تکلیف جمعی" نادرست است و اصلا درست نیست که به خاطر رعایت کثرت‌پذیری، ما برای شناخت این مشاهیر ادبی و آثارشان به تکلیف و تلقی جمعی برسیم. صورت نیافتن این تکلیف جمعی است که بساط آزار روحی نویسنده را فراهم

می‌کند. آزاری که به دلیل طرح نادرست پرسش از جانب خود او است.

در مورد نمونه دوم باید گفت که دوستدار با پذیرش ناتوانی زبان تکلم و رسانه ارتباطش با مخاطبین و نیز با آن احساس مسئولیتی که برای گفتن حرف‌های خود حس کرده، تنها زیر پای خویش را خالی می‌کند. اگر این کار تکرار شود، تعلیق، حالت پایدار او می‌شود. اغراق منتقدانه را در همین بحساب حمله بردن و بی‌مهابا دل به دریا زدن و نیز نهراسیدن از خالی شدن زیر پای او می‌توان دید. با این تحول، نقد اغراق‌آمیز به ضد خود بدل می‌شود. هدف نقد اگر به درستی بهبود شرایط و اوضاع باشد، با این شکل اغراق‌آمیز به کتف بستگی در برابر جریان امور بدل می‌شود. از همین رو بی‌دلیل نیست که با حذف تکیه‌گاه‌ها و فقدان توش و توانی برای پیشرفت نه تنها امید به بهبودی اوضاع، بلکه چشم‌اندازی ناخوش سرانجام محتمل شود: «ایران اسلامی برکارکرد فرهنگی زبان فارسی متعین می‌گردد. چنین کارکردی فرهنگ ما را به منزله عامل پیوند جامعه در رویدادهای تاریخی آن با شعر یا بینش شعری بنیان می‌نهد و این عنصر، همچنان که جهان‌بینی عرفانی رفته رفته در تار و پود آن می‌تند، بر آن مسلط‌تر می‌شود و پیوسته مستولی می‌ماند» (ص ۲۷ راهنمای کتاب). دوستدار با این سیاه‌نگاری قلمروی غمناک آینده، که معنای ضمنی حرفش تغییر الفبای زبان فارسی و آن پروژه‌های افراطی "از سر تا پا غربی شدن" تقی‌زاده‌ای را به ذهن متبادر می‌سازد و در طول زمانه و به خاطر عدم امکان تحققشان به تمایلی نامنعطفانه و محافظه‌کارانه بدل گشته‌اند، به بررسی روشنفکری در ایران نمی‌رسد. او پس از این کمبود، سراغ عناصری را می‌گیرد و پای آخوندزاده و جلال آل‌احمد نیز به میان می‌آید. در اینجا دوستدار به انتقاد از تقدس بخشیدن به بومی‌گرایی که در غربستیزی خود را بیان می‌کند، برمی‌آید. منتها اگر نقد غربستیزی و افشای بومی‌گرایی توسط او توافق‌برانگیز باشد، آن ناتوان‌خوانی زبان فارسی و این اهل اندیشه ندانستن ایرانیان، همچون برداشتهای نادرست و افراطی در گفتار دوستدار موجود است.

=====

* این مطلب به تاریخ ۱۰/۶/۱۹۹۲ نگاشته شده و در نشریه آرش شماره ۲۱ و ۲۲ پاریس، دسامبر ۹۲ برای نخستین بار به چاپ رسیده است.

=====

=====

۲_ پدر خواندگان ما*

آخرین کتاب داریوش شایگان، در اولین بهار دهه‌ی هفتاد به بازار آمد: «هانری کُربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی». کتاب ترجمه‌ای از زبان فرانسه به فارسی است. پس از پاگیری رژیم اسلامی، شایگان سه کتاب به زبان فرانسه پیرامون موقعیت نظری در ایران منتشر کرده است. دو کتاب قبلی، به ترتیب، "انقلاب مذهبی چیست" و "نگاه شکسته" بوده‌اند. اما این که تاکنون فقط ترجمه‌ی کتاب سوم در ایران به دست انتشار سپرده می‌شود، به حتم حکمتی دارد. حکمتی که ناشی از ملاحظه‌ها و محاسبه‌های شخصی و سیاسی، از یکسو و میزان بردباری سانسور حاکم، از سوی دیگر است. این حکمت شاید در لحن انتقادی کتاب‌های یاد شده است. به طور مثال در "انقلاب مذهبی چیست" پس از بررسی تاریخی مفاهیم انقلاب و اسلام و تفاوت‌های این دو با هم، شایگان می‌نویسد: «این انقلاب نیست که در راستای معاد، و یا حتی در راستای یک دگرذیسی مثالی، صفت اسلامی به خود می‌گیرد، بلکه این اسلام است که ایدئولوژی می‌شود، وارد تاریخ می‌شود تا بتواند کافران یعنی طرفداران ایدئولوژی‌های رقیب را منکوب کند، آن هم ایدئولوژی‌هایی که همگی چپی‌اند، مجهزترند و به هر حال با روح زمانه سازگاری بیشتری دارند. اما، دین، با این کار خود، خود به دام "نیرنگ عقل" می‌افتد: می‌خواهد در برابر غرب قد علم کند، خود غربی می‌شود، می‌خواهد به دنیا جنبه‌ی معنوی و روحانی ببخشد، خود جنبه‌ی عرفی و دنیایی می‌یابد، می‌خواهد تاریخ را نفی کند، خود تا ژرفا در آن فرو می‌رود» (نگاه کنید به "ایدئولوژیک شدن سنت"، زمان نو، ۱۲ص. (۲۷) چنین برآوردی را البته "ارشاد اسلامی" مجاز نمی‌داند. زحمت ترجمه‌ی اثر آخری را همت باقر پرهام پاسخگو بوده است. در پیش، از باقر پرهام شاهد ترجمه‌های دیگری نیز بوده‌ایم: از ترجمه آثاری درباره‌ی فلسفه‌ی غرب و پیرامون هگل و هستی‌شناسی گرفته تا حتی؛ "فا گروندریسه"ی مارکس. همین اشاره‌ی مختصر کافی است تا نشانگر فعالیت مطرح مترجم در حوزه‌های متفاوت و مختلف باشد. در یادداشت مترجم کتاب اخیر شایگان به خواننده اشاره داده می‌شود که اثر «فشرده سودمندی است از حاصل سیر و سلوک معنوی کُربن در عالم تفکر ایرانی در مدتی نزدیک به نیم قرن... هانری کُربن در این مدت بخش مهمی از آثار فکری پدران ما را در زمینه‌های دینی، عرفانی و فلسفی گرد آورده... مؤلف... در بررسی خود از سیر و سلوک معنوی کُربن، در قالب کتابی با حجم محدود... به گمان من به خوبی از عهده کار برآمده... کار شایگان کاری است راهگشا و زمینه‌ساز؛ بر ماست که با استفاده از این زمینه فراهم شده به تأمل بیشتری بنشینیم و با بررسی عوامل درونی تحولات

فکری در ایران اسلامی و مقایسه آن با تحول فکر و اندیشه در دیگر جوامع و فرهنگ‌های بشری به نتایج دقیق‌تری برسیم...»

در این جا مسئله‌ی فهم آثار پدران مطرح می‌شود و برادران ما می‌کوشند به فعلیت‌یابی دوباره‌ی آن کمک کنند. مطلب حاضر، بررسی اجمالی‌ای است از بخش پایانی کتاب (فعلیت اندیشه‌ی هانری گُربن). آن را چون بخشی مجزا - که اتفاقاً فقط در ترجمه فارسی کتاب یافت می‌شود - تلقی نموده و به چند نکته اشاره می‌کند. نکته اول این که کتاب آخری شایگان - حتا همین بخش پایانی‌اش - فقط در رابطه با سایر آثار پیشین او قابل فهم می‌شود. صحبت پیرامون آثار او نمی‌تواند به دور از توجه به عوامل خارجی دربرگیرنده متن او باشد. حتا اگر این توجه به صورت نگاهی کوتاه انجام گیرد. نگاه به انگیزه‌ها، جانبداری‌ها و گرایش‌های دوره‌ای است که شایگان هنگام نگاشتن و طرح بحث خود و امدار آن‌هاست. نگاه از فرای این نکته‌ها به زمینه‌ی اجتماعی افکار شایگان نیز دوخته می‌شود.

x

در کشاکش اجتماعی - نظری نیروهای متجدد و محافظه‌کار جامعه ایرانی، شایگان به اردوگاه محافظه‌کاران تعلق دارد. حتا اگر به واقعیت معاصر بودن تجدید کردن نهاد: «مدرنیته نه تنها دنیای بسته‌ی تمدن‌های سنتی را فروپاشیده، بلکه آفاق معنوی مابعد الطبیعی‌اش را نیز خدشه‌دار کرده و قالب جامعه شناختی روابط انسانی‌اش را در هم ریخته است» (ص ۴۳۹) این به رسمیت‌شناسی تجدید - که آن را به احترام یاد و بدعت تقی رفعت‌ها و هدایت‌ها معادل لفظ مدرنیته در زبان فرانسوی به کار می‌بریم - از جانب شایگان با منظور خاص انجام می‌گیرد. این منظور او که هم به خاطر تعلق خاطر به اردوی محافظه‌کاری و هم به خاطر پای‌بندی به سنت متافیزیکی فلسفه است، هدف دیگری ندارد جز به وجود آوردن امکان غلبه بر تجدید، تا سنت تضعیف شده احیا شود. به همین منظور می‌نویسد: «به همین دلیل هر گونه اعتبار دوباره بخشیدن به سنت اگر با آگاهی متناسب با زمانه، با چشم انداز سرنوشت تاریخی، همراه نباشد نه تنها به میان‌بُر زدن در تاریخ نخواهد انجامید بلکه فرآیند ایدئولوژی‌زدگی را تسریع خواهد کرد...» (ص ۴۳۵)

به زعم شایگان اگر احیای سنت، در روش، دچار تحول نشود، آن چه انتظار ما را می‌کشد همان غربزدگی ناخودآگاهانه است که به خاطر ناخودآگاهانه بودنش، خود پدیده‌ای اغفال‌کننده است. حرف شایگان که مبتنی بر تحول در روش احیای سنت است، و نه خدای ناکرده تحول خود سنت که در آن صورت محافظه‌کاری بی‌معنی می‌شود، یک هشدار به اردوگاه محافظه‌کاران است. در واقع شایگان می‌خواهد با یک تیر دو نشان بزند. از یک طرف، احیای سنت را از طریق واریسی تجدید و یافتن امکان سر به زیر

آب کردن آن به پیش برد و از طرف دیگر، در رقابت با سایر روشنفکران محافظه‌کار، آگاهانه مرحم التیام غریبزدگی را به انحصار خود درآورد.

گریبان خود را برای يك لحظه از دست چارچوب نظری شایگان رها کنیم و از زمینه‌ی اجتماعی نگرش او فاصله بگیریم. اگر از ورای این فاصله به دنبال سنجش نقادانه آن شویم، آن گاه به لطف فاصله‌گذاری با موضوع، محافظه‌کاری، به مثابه پدیده‌ای اجتماعی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.

از بازتاب‌های اصلی پدیده محافظه‌کاری، یکی عدم اعتماد به ابتکار انسانی است. گرایش به حفظ وضع موجود، دست نزدن به معیارهای "مقدس" و جا افتاده و نیز هول و هراس از زمانه‌ی نو، به خاطر آنست که هیچ آمیدی به تلاش و ابتکار انسانی در حال و آینده ندارد.

بدیهی است که لمیدن بر امتیازهای اجتماعی و تقلای حفظ آن، در تداوم محافظه‌کاری نقش دارد و برای فهم چگونگی رفتار اجتماعی این قشر نباید فقط بر عامل روانی عدم اعتماد به انسان و تلاش روزمره‌اش تکیه کرد. سال‌ها است که در جامعه‌شناسی انتقادی، مفهومی زیر عنوان "ماندارن" برای شناخت بخشی از قشر روشنفکر جامعه به کار می‌رود. چنانچه در مباحث روشنفکران اروپایی بارها مسئله‌ی "ماندارن"‌های آلمانی و فرانسوی و... موضوع مجادله بوده است. عنوان "ماندارن" از زبان چینی به عاریت گرفته شده و به معنای قشر ممتاز و تحصیلکرده در جامعه است. اما کاربرد عنوان "ماندارن" در گفتار جامعه‌شناسی انتقادی برای نشان دادن آن عناصر دانشگاه رفته و متخصصی است که نه تنها به لحاظ ساختار شغلی خود به حاکمیت و وضع موجود وابسته‌اند، بلکه نیت و هدف کارشان بازتولید حاکمیت و توجیه وضع موجود است. این کار توجیهی آکادمیک برای استمرار و تداوم زندگی جامعه امروزی اهمیت بسزایی یافته است؛ چنانچه بدون فعالیت این قشر، بسیاری از حوزه‌های اخلاقی، اقتصادی و سیاسی جامعه قادر به ادامه حیات نیستند.

در بارز بودن و اهمیت فعالیت "ماندارن" ایرانی همین نکته بس که استبداد دیرپا را با آرایش‌های متفاوت مستمر ساخته‌اند. همانطوری که به وقت لزوم کار و برآورد اوضاع مناسب، در این دهه‌های اخیر جاده انقلابی مذهبی را هموار کردند. ایشان وقتی جوانه‌های فرهنگ جدیدی را در مقابله‌ی سنت خود دیدند، در بزنگاه تاریخی، چاره‌جویی کردند. فرهنگ جدید قشر شهرنشین که داشت پا می‌گرفت و وارد کارزار مبارزه‌ی فرهنگی می‌شد، بسیار سریع از جانب اینان تشخیص داده شد. خواسته‌ی توده‌ی مردم برای مشارکت در امور اجتماعی و سیاسی خود و نیز ورود زنان به عرصه زندگی اجتماعی، به منزله‌ی نشانه‌ها و شاخص‌های فرهنگ نوپای شهرنشینی، روشنفکران محافظه‌کار را به فکر انداخت. برای سد کردن حریف خود، آنان به دگرگونی درونی ساختار محافظه‌کاری حاکم دست یازیدند. نخست دگرگونی در ایدئولوژی بومی (سنتی -

مذهبی (رخ داد. دستکاری ایدئولوژی بومی آن گونه صورت گرفت که شاخص‌های ناسیونالیسم مبتنی بر نظام سلطنتی تضعیف شدند و مذهب تشیع متکی بر روحانیت دست بالا را یافتند. پیامد این مانور نظری نمی‌توانست در چارچوب "کودتای آرام و بی سر و صدا در قصر" و جا به جایی در بالا فیصله یابد. روشنفکر محافظه‌کار به افراط روی آورد و بر دوش جنبش توده‌ای مردم پرشور و سرگردان به انقلاب رسید. بدین ترتیب به حفظ خود و سنت، جامه‌ی عمل پوشاند. در آن جنبش فکری بازگشت به خویش‌نژاد مذهب‌ی که سخنگویان مختلفی داشت مثل آل‌احمد و شریعتی و مطهری، بساط انقلابی شدن بخشی از محافظه‌کاری بومی فراهم شد. در فرآیند تثبیت رژیم اسلامی که به تضعیف قشر میانی شهرنشین منجر شد، محافظه‌کاری بومی دوباره یک‌تاز میدان شد.

این یک‌تازی در نخستین دهه که به خاطر ضعف حریفان فرهنگی و متلاشی شدن رقیبان سیاسی بود، بدبختی‌ها به همراه داشت. اما امروزه اتحاد جامعه به طور گسترده‌ای ناکارآیی حاکمیت را به دلیل وضع اسفناک و رقت‌بار اقتصادی و فرهنگی و... تجربه می‌کند. بنابراین احساس بحران‌زدگی جامعه، احساسی فراگیر شده است.

حالا طبیعی است که در مقابله با این بحران گسترده، واکنش‌هایی روی دهد و بخشی از افراد حاکمیت و جامعه با انگیزه‌های مختلف به فکر چاره‌جویی افتد. نمونه‌ای از این چاره‌جویی را حتی درون خود حاکمیت روحانیون می‌توان دید که در پی تجدید آرایش تازه ایدئولوژی بومی هستند. زیرا ایدئولوژی بومی، به مثابه ملاط ذهنی حفظ شالوده وضع موجود، در بحران یاد شده ناتوانی خود را نمایان ساخته است. در این میانه برخی چاره را در بازی قدیمی و تکراری می‌دانند. زیرا ناسیونالیسم و برتری‌طلبی قومی خود را برای نجات ایدئولوژی بومی مطرح سازد. تعجب‌انگیز نیست که برفروپاشی سوسیالیسم واقعا موجود و پراکندگی اتحاد شوروی سابق و پیدایش پدیده جمهوری‌های تاجیکستان، آذربایجان و... این گرایش تعویض را تقویت کرده‌اند. این منوال بخشی از روحانیون حاکم، حتی در بالاترین درجه‌های تصمیم‌گیری دولت اسلامی، شیفته‌ی "گذشته‌ی پرافتخار ملی" می‌شوند و این شیفتگی را بیان می‌دارند. پایبندی به قدرت چنان استوار است که دست زدن به هر عملی برای آن، بعید نمی‌نماید. از این "عملیات محیرالعقول" در گذشته‌ی محافظه‌کاری فراوان یافت می‌شود. مگر داریوش شایگان در آستانه انقلاب اسلامی، آیت‌الله خمینی را می‌گوید: 'ی گاندی ایران ندانسته بود؟ از این زاویه "فعالیت بخشی به هانری کربن" از جانب شایگان را باید مورد توجه قرار داد. بی هیچ شکی این کتاب جدید شایگان، که در آن استاد برای منظور شاگرد جلو انداخته می‌شود، بازتاب توهم‌های رسمی دوره است. دوره‌ای که رئیس‌جمهور اسلامی به توهم منجی شدن خود دامن زده است. در این آشفته

بازار خودفریبی و دیگر فریبی، عده‌ای در پی احضار روح "امیرکبیر" در کالبد رفسنجانی هستند. شایگان نیز خوش‌باورانه دنبال این دسته می‌افتد. در همین فصل پایانی کتاب اخیر در برخورد به بخشی از محافظه‌کاران جمله‌ای می‌آورد که معلوم نیست جمله‌ی خود اوست و یا جمله‌ی آقای رفسنجانی. برای رسیدن به رهیافت خود به دیگران می‌تازد که: «اما به چنین تجربه‌ای نمی‌توان دست یازید مگر آن که از يك سو با سنت متحجر "نبش‌قبرکن"ها و... مرز مشخصی داشته باشیم» (ص ۴۲۰) این تلاش شایگان را این‌گونه می‌توان تعبیر کرد که او می‌خواهد در برابر، و در کنار آن محافظه‌کاری، محافظه‌کاری نوع جدید **noconservatism** را جا بیندازد. این درگیری در سطح سیاست سال‌هاست که زیر عنوان اختلاف‌های برنامه‌ای - عملی میان جناح فقه سنتی و پراگماتیست‌ها جریان دارد. با این اشاره‌ی اجمالی به زمینه‌ی اجتماعی نگرش شایگان، اما، خود تعریف قدیمی از وی نیز دگرگون می‌شود. گرچه هنوز این تلقی متفکر بودن شایگان تداوم دارد. نگاه کنید به حرف‌های براهنی در سالگرد اخوان ثالث که گریزی به کتاب شایگان زده است (نشریه آدینه شماره ۷۵).

بحث براهنی، سوای خودنمایی‌های متعارف، يك اشکال عمده دارد و آن اینست که او برابر جمله‌ی شایگان به تجد ادبی و فرهنگی، خود را محور هر گونه دستاورد پرارزش ادب و فرهنگ ما می‌داند. از این زاویه، و برخلاف تلقی رایج، شایگان پیش از آن که يك متفکر به معنای دقیق کلمه باشد و اندیشیدن را به دور از جانبداری‌های سیاسی و به دور از حُقنه‌ی الگوی خاصی از نظام اجتماعی پی‌گیرد، که البته متفکرانی از این دست کمیابند، يك اندیشگر و مُبلغ سیاسی است. کار نظری و مداوم شایگان بر متن يك سیاست مشخص و در چارچوبی به نفع محافظه‌کاری ایرانی، بُرهان این نکته‌ی یاد شده است. او در هم‌وردی که به مصاف گرایش‌های نظری دیگر رفته، خود را به صورت یکی از بارزترین چهره‌های "ماندارن" ایرانی نمایان ساخته است. او، همچون شعبده‌بازی که با قلوه سنگ‌های جادویی همه را مسحور می‌کند، گاه قلوه سنگ ایرانیت را بالا انداخته و گاه قلوه سنگ اسلامیت را. در دَوَران این‌ها اسلامیت ایرانی و یا ایرانیت اسلامی تجلی یافته و ایدئولوژی بومی ما در تعادل به خود بالیده است. البته "شعبده‌بازی" شایگان جنبه‌های دیگری هم دارد. یکی این که او حرف‌های خود پیرامون موقعیت نظری جامعه ایرانی را به زبان فرانسه می‌زند تا مترجمی برای انتقال حرف‌هایش لازم آید و او خود به شخصه با هموطنان به زبان بومی تکلم نکند. این شگرد شاید به خاطر حفظ سلطه‌ی شعبده‌بازی بر روی صحنه است تا تماشاچی معمولی خود را با متفکر پاسدار سنت و بومیت اینهمانی نکند. جنبه‌ی دیگر این شعبده‌بازی، بیان مسائلیست - گرچه به گریز - که با کل مطالب مطروحه نمی‌تواند خوانایی داشته باشد اما "ظاهر" به چشم نمی‌آید.

در این کتاب چهار صد و اندی صفحه‌ای، پس از گفتن آن همه حرف و حدیث درباره‌ی پدران سنت محافظه‌کاری ما، نویسنده تنها در یک جمله از لزوم رفتار و رویکرد دمکراتیک می‌گوید. می‌نویسد: «برای آن که جهان نفس و عالم درونی فرد را نجات دهیم باید دنیا را دریابیم، یعنی جامعه را با قواعد عرفی غیر مذهبی اداره کنیم. زیرا بدون جدایی ایمان و دانش، فرد قائم به ذاتی که منشأ حق و حقوقی باشد در کار نخواهد بود، و با نبودن چنین فردی دمکراسی منتفی است.» (ص ۴۳۹)

البته اگر این حرف‌ها را به جد بگیریم و بخواهیم بر روی آن‌ها تأمل کنیم، دیگر فعلیت نظری هانری کربن که در پی بررسی سنت نظری ما بوده است، سنتی که در آشنایی و همراهی با دمکراسی دچار بیشترین ضعف‌ها و بغرنجی‌هاست، جای برای صحبت نمی‌یابد. با این حال سوای این قضیه، آن جمله‌ی جانبی و فرعی شایگان پیرامون لزوم دمکراسی دستاورد خاصی با خود ندارد. زیرا از بحث‌های انجام گرفته پیرامون دمکراسی و شرایط تحقق آن سال‌ها عقب‌تر است. بحث‌هایی که در گفتار متجددان ایرانی سال‌هاست جریان داشته و به نتیجه‌های مشخصی رسیده است. یکی از این نتایج، فقط برای نمونه، اینست که دمکراسی با وجود آمریت و استبداد سیاسی ناممکن است. حرف کوتاه شایگان درباره‌ی لزوم دمکراسی، در قیاس با کل حرف‌های او پیرامون سنت نظری، سنجش کتاب او را به یک تمثیل می‌رساند. این تمثیل در رفتار آدمیست که پس از بیداری از خواب دیرینه و گفتن جمله‌ای کوتاه پیرامون موهبت بیداری، ساعت‌ها از نغمه خوش لالایی سخن ساز کند.

شایگان با نگرش مونیستی و مطلق‌گرایی خود که این جا و آن جا حتی عارفانه و معتدل می‌گیرد، هنوز دمکراسی را همچون وسیله و نه هدف در نظر می‌گیرد. به خاطر این فاصله با تفکر دمکراتیک، از دیرباز از بالا به صحنه دیالوگ و بحث اجتماعی روشنفکر ایرانی نگریسته است. در این باره کافی است رد پای انتشار آثار شایگان را با نقدهایی به آن‌ها دنبال کنید. شایگان از همان آغاز می‌توان نقد آثار شایگان را با سطح رضایت‌بخشی سراغ گرفت. در این مورد نقد مصطفی رحیمی به اثر "آسیا در برابر غرب" شایگان نمونه‌ای بارز است. نگاه کنید به "نقد"، شماره ۲ انتشارات آگاه. حرف خود را با شگردهای یاد شده زده و رفته است. خود را بی‌نیاز از جدل دیده و به این خاطر شولای گرد و خاک گرفته‌ی کاردینالی را بر دوش کشیده است. این بی‌تفاوتی به نقد و تحلیل دیگران، خود را به منزله‌ی اسارت در تکبر اشرافی هویدا می‌سازد. اما این رفتار الزاماً ناشی از محیط پرورشی و اکتساب از محیط نشو و نما نیست. روشنفکران محافظه‌کار، غالباً، چون از مناسبات دمکراتیک و شرکت دیگران در عرصه فعالیت اجتماعی دل خوشی ندارند، حرف‌های خود را برای رهبریت جامعه می‌زنند. طرح نظر از این منظر نه برای شهروندان و درگیر شدن بر سر کم و کیف قضیه‌های اجتماعی که

برای سمت و سو دادن به قدرتمداران است. اینان چون قصد رهبری کردن اولیای امور سیاسی جامعه را دارند، در فرجام کار به دست‌اندر کار سیاست روز مبدل می‌شوند. با این که ارتباطات و جانب‌داری علنی ایشان را نمی‌شود به عینه دید و نقل کرد، لیکن از هر مسئول تشکیلات حزبی و سازمانی، در خفا، بیشتر سرنخ‌ها را در دست دارند. البته هنگامی که اینان در برآورد خود اشتباه کنند و رهبریت سیاسی مورد توجه‌شان برکنار یا سرنگون شود، این گونه به توجیه برمی‌آیند: هر کس اندیشه‌های بزرگ داشته باشد، اشتباهاتش نیز بزرگ می‌شود. مارتین هیدگر، فیلسوف آلمانی تبار، برای این نوع رفتار همنوایانه با جباریت نمونه‌ای معروف است. به هر حال کتاب اخیر شایگان در قیاس با دو کتاب قبلی این دوران پس از انقلاب اسلامی، گامی به عقب و نزدیک به

حرف‌های پیشین اوست. به نظر می‌رسد به حرف‌های "آسیا در برابر غرب" خود، شایگان موعظه‌نامه‌ای با مضمون‌های عرفانی - مذهبی پیوست کرده است. موعظه‌نامه‌ای که زبان حماسی را به خدمت می‌گیرد تا حرف‌هایی از این قبیل بزند: «و میان آن ماقبل تاریخ و این مابعد تاریخ، به تاریخ قدسی‌اش می‌رسیم که همواره در برابر ما حاضر و آماده است تا کسی پیدا بشود و بار مسئولیتش را به دوش کشد» (ص ۴۲۰).

این تلقی از تاریخ، که تاریخ را فراچنگ انسان‌ها و یا

حتا بدون در نظر گرفتن آنان می‌پندارد، و این که کسی -

فاعل مجهول - بایستی مسئولیتی به عهده گیرد، خود گویای

پرتوجهی به انسان است. شایگان در حاشیه نگرش ضد اومانیستی

- که چیزی نیست جز انکار انسان‌گرایی و دستاوردهای آن -

به تاریخ عاری از انسان و نیز به منجی مجهول‌الهویه توسل

می‌جوید.

او برای این که خردستیزی دوران کنونی را تقویت کند، نقد

خردابزاری مکتب فرانکفورت را به عقل‌ستیزی پسامدرنیستی

باب روز شده که بر گفته‌های هیدگر تکیه دارد، می‌چسباند.

پیوندی شل و لق از این میان بیرون می‌زند که با پیگیری

جایگاه و خاستگاه نظری این جریان‌های ناسخ و منسوخ فلسفی

(یعنی تئوری انتقادی از یکسو، و هستی‌شناسی هیدگری، از سوی

دیگر) به راحتی از هم جدا می‌شوند. شایگان می‌نویسد: «همه‌ی

این متفکران، هر کدام به شیوه‌ی خود، بر فقر و پرتوشگی

ذهن esprit انگشت می‌گذارند... همه جا سخن بر سر روند دنیایی و

عرفی شدن، اسطوره‌زدایی، تقدس‌زدایی، طرازبندی ذهنیت بشری یک

بعدی شده با دستگاه‌های تفکر ابزاری و مانند اینهاست.

همه‌ی اینها تعابیری منفی‌اند که خلاصه می‌خواهند نشان دهند

که جان esprit بشری چگونه از توان‌هایی که اهمیت و بردی دیگر

داشتند یکباره تهی شده است...» (ص ۴۲۱).

این ساختمان استدلال نیازی به توفان نقد ندارد. خودش با

اولین باد موسمی در هم می‌ریزد. شایگان برای آن که به

روشنگری حمله ببرد، مرکز آن، یعنی خود انسان را هدف می‌گیرد.

شایگان این نشانه‌گیری را که هدف خود را خوب تشخیص می‌دهد، در جای دیگری نیز تکرار می‌کند. وی برای آن که امر تجدد در جامعه‌ی ما را بریسه و تبار کند، می‌نویسد: «به عبارت دیگر، فردیت معنوی را نمی‌توان در بافت "رمان" گنجانده، زیرا شخصیت‌های معلق انسانی "رمان"، مانند من اندیشنده‌ی دکارت، در برابر یک حقیقت مطلق قرار ندارند، با شبکه‌ای از حقایق باید روبرو شوند که هر کدام متناقض دیگری است، شبکه‌ای که در آن یگانه یقین ممکن، به گفته‌ی میلان کوندرا، "حکمت بی‌یقینی" است. پس به هیچ وجه شگفت‌انگیز نیست که در ادبیات فارسی هرگز "رمان" نداشته‌ایم.» (همان جا، ص ۴۲۶)

شایگان بدین ترتیب همانطوری که قبلاً در حمله به خرد و روشنگری، ذهن انسان را هدف گرفته بود، در حمله به تجدد نیز رمان را هدف می‌گیرد.

حالا اگر در نشانه‌گیری او کارایی وجود داشته باشد، لیکن در تأثیر حمله‌اش دیگر توش و توانی نیست. به واقع در تلاش برای انکار وجود تجدد ادبی، که با سابقه‌ترین و بارزترین نمودار تجدد ایرانی است، محافظه‌کاران همدست و همدستانند. چنین تلاش عبثی را در پیش از سوی رضا داوری اردکانی و در اثر "شمه‌ای از تاریخ غربزدگی ما" دیده‌ایم که شعر و نثر مدرن ما را به هیچ پنداشته است. شایگان بی‌مهابا پا به نبردی علیه رمان فارسی می‌گذارد که شکستش از پیش قطعی است. کافی است فقط با سیاهه‌ی رمان‌های فارسی روبرو شود و رنگ رخسار را ببازد.

*_مطلب حاضر برای نخستین بار در نشریه آرش شماره ۲۷ ماه مه ۹۳ به چاپ رسیده است.

=====

۳_ظواهر مدرنیستی در میان ما*

با در نظر گرفتن عنوان مطلب پیش رو، البته عجیب می‌نماید که در پیش‌درآمد این سخن، شعری از سعدی به میان آید، اما در ادامه سعی خواهیم کرد که این تعجب را توجیه کنیم. سعدی (تولد - ۶۰۴مرگ ۶۹۱هجری قمری) در قیاس با سایر شاعران کلاسیک ایران، بیشترین جهانگردی‌ها را داشته است. او در دنیادیدگی خود، هم طعم غربت را چشیده و هم با سفر

و اقامت دیار دیگر چیزها آموخته است. این آموخته‌ها در شعر و غزل او به ساحت فضیلت پر کشیده‌اند. این فضیلت در پایانه‌ی سده‌ی بیستم میلادی چه چشمگیر می‌شود؛ وقتی در زمانه‌ی ما تعصب قومی و ناشکیبایی ملی، این چنین بیداد می‌کنند. بخشی از علت آوارگی و مهاجرت مردم امروز جهان در همین نکته یاد شده است. آوارگی، دیگر یکی از شاخص‌های عمده‌ی دنیای ماست و در این میان، ایرانیان هم سهمی دارند.

غزل عاشقانه سعدی که در این جا محور توجه قرار می‌گیرد، در زمره برگزیده غزل‌های او است. این غزل بازتابی از دانش و تجربه‌ی تاریخی شاعر است. آن را نبایستی برحسب عادت خواند. یعنی نه بدان گونه رایج در رفتار عمومی ما که شعرهای بسیاری را از حفظ داریم و گه‌گاهی، بی دلیل و با دلیل، یکی از آن‌ها را از بر می‌خوانیم. معمولاً از این طریق نه پیام و اندیشه شعر را به درستی درک می‌کنیم و نه خود به فکر می‌افتیم که به هر حال چه پیامی بایستی فهمیده و ارائه شود. اغلب، مجموعه شعرهای حفظی ما در حکم پرونده‌های غبار گرفته‌ی بایگانی است.

این نوع از برخورد به شعر، به مثابه عادت کردن به چیزی، سرایش را در زمره روزمرگی‌ها درمی‌آورد. لیکن برای منظور ما، بایستی برخورد دیگری با شعر داشت. شعر همیشه آشنایی تازه را می‌طلبد. شعر در این صورت، یعنی با عادت‌زدایی از عادت‌ها و لرزان‌اندان تلقی‌های تثبیت شده، می‌تواند برای چشم‌اندازی تازه، راهگشا باشد. حال از این دیدگاه به شعر سعدی نظری بیفکنیم: «سر آن ندارد امشب که برآید آفتابی / چه خیال‌ها گذر کرد و گذر نکرد خوابی / به چه دیر ماندی ای صبح؟ که جان من برآمد / بزه کردی و نکردند مؤذنان ثوابی / نفس خروس بگرفت که نوبتی بخواند / همه بلبلان بگردند و نماند جز غرابی / نجات صبح دانی ز چه روی دوست دارم؟ / که به روی دوست ماند که برافکند نقابی...»

همین بیت‌های اول غزل سعدی چه چیزی را اشاره می‌دهند جز اشاره به تداوم استبداد. شب آفتابکش در بیت اول، ما را به اصل قضیه رهنمود می‌دهد. چنان بوده است که شب استمرار یافته و سپیده دمی آفتابی نشده. در این حین، خستگی از بی‌خوابی به صورت شاخص رفتاری - روانی درمی‌آید. بی‌خوابی، خود به دلیل نبود آرامش خیال است. آرامش خیال هم به دست نمی‌آید، مگر که آرزوها و آرمان‌ها روزی جامه‌ی عمل بپوشند. آرزوها و آرمان‌هایی که به دلیل موانع و شکست‌ها هنوز تحقق نیافته‌اند.

در همین بیت‌ها عادت‌زدایی از عادت‌ها را می‌بینیم. وقتی شعریک معنای نامأنوس ارائه می‌دهد: ربودن خواب به وسیله شب، که استعاره‌ای است برای تداوم استبداد و خودکامگی. این معنای نامأنوس برای زبان و بیان رایج ما، این چنین مفهوم می‌شود. چنین حالتی در بیان تراژیک، این گونه می‌شود: در

بی‌خوابی و با خستگی جان و نیز به دور از خیال راحت، که معمولاً در آن آدمی به خواب عمیق می‌رود، مضطرب بمانیم. نبایستی حتماً اثر "تفسیر رؤیا"ی زیگموند فروید را خوانده باشیم تا به اهمیت خواب برای روانشناسی و تشخیص و درمان روان‌نژندی‌ها پی ببریم. فراغبالی پس از هر خواب عمیقی را آدمی می‌شناسد.

از مسئله تداوم استبداد در چهار بیت اول غزل سعدی گفتیم. در دو بیت بعدی، که در برداشت نگارنده این سطور اوج شعر را هم تشکیل می‌دهد، جمع‌بندی و ارائه طریق سعدی را مشاهده می‌کنیم. می‌سراید: «سرم از خدای خواهد که به پایش اندر افتد / که در آب مرده بهتر که در آرزوی آبی / دل من نه مرد آن است که با غمش برآید / مگسی کجا تواند که بیفکند عقابی!»

مصرع "در آب مرده بهتر..."، به طور آشکاری دل به دریا زدن را با خود دارد. دل به دریا زدن، یعنی در افتادن با استبداد. آن هم نه فقط با استبداد حاضر که حتی همچنین با امکان تداومش.

در بیت دوم همین نقل قول اخیر، اما، سعدی به دلیل آن تیزهوشی رشک‌برانگیز خود، مسئله درافتادن با استبداد را با برآوردی واقعی از قدرت خویش در توان‌آزمایی همراه می‌کند. نه دُچار توهم نسبت به خویش می‌شود و نه این عارضه را برای کسی تجویز می‌کند. عارضه‌ای که می‌تواند عمده شود و بلاها سر آدمی بیاورد. اما سعدی هوشیار، رهنما می‌شود که: «دل من نه مرد آن است که با غمش برآید / مگسی کجا تواند که بیفکند عقابی!»

با این حال خبر داشتن از تداوم تاریخی استبداد، که تلخ‌ترین تجربه زندگی آزادینخواهی است، بی‌تأثیر منفی نمی‌ماند. ولی سعدی به رغم آگاهی از قدر قدرتی استبداد، رضایت به تسلیم را موعظه نمی‌کند. لزوم توان‌آزمایی را دوباره و باز هم دوباره پیش می‌کشد. او با برآوردی سنجیده، که در زبان امروزه ما به مفهوم نگاهی انتقادی نسبت به خود است، به نبردی پا می‌گذارد که احتمال شکست در آن زیاد است. ولی او مصرانه اعتقاد خود را این‌گونه سروده است: «که در آب مرده بهتر که در آرزوی آبی».

بدیهی است که این مجموعه از عوامل یاد شده، در سطح سمت و سو دادن به جهان‌بینی فرد تأثیرگذار است، و تلقی و اندیشه سعدی و شاید بسیاری از فرهیختگان دیگر ما را در امان نمی‌گذارد.

آگاهی از بدکرداری استبداد و لزوم توان‌آزمایی با آن، و نیز اشراف به محدودیت‌های خود و توان کرانمند فردی، و سرانجام احتمال شکست، همه و همه، دست به دست هم می‌دهند تا نوعی اندیشه به مسائل بخرنچ و پیچیده شکل بگیرد. این جهان‌بینی است که در میان گرایش‌ها و دستگاه‌های فلسفی موجود به شیوه نگرش کلی‌مسلمان شبیه است؛ که بدان در

زبان‌های اروپایی Cynism یا Zynism گفته می‌شود. کلی‌مسلكی، نه تنها دشمن و حریف بلکه حتا نبرد و تماشایان و نیز، البته، خود را به سُخره می‌گیرد. در این میان مسئله‌ی احتمال شکست در نبرد برای فاعل اندیشه، یعنی سوژه، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

این نوع نگرش با ریشخند زدن بر کل شکست‌ها و پیروزی‌ها، نه دشمن و حریف را خوار می‌کند، بلکه همچنین سعی می‌کند که خویش را از دست کابوس شکست احتمالی نیز نجات دهد.

در پایان پیش‌درآمد به سه بیت آخر شعر سعدی می‌رسیم که پرتوی بر مسئله فردای توان‌آزمایی می‌افکند: «نه چنان گناهکارم که به دشمنم سپاری / تو به دست خویش کن اگرم کنی عذابی / دل همچو سنگت ای دوست به آب چشم سعدی / عجب است اگر نگردد که بگردد آسیابی / برو، ای گدای مسکین و دری دگر طلب کن / که هزار بار گفتم و نیامدت جوابی.» مصرع: «تو به دست خویش کن اگرم کنی عذابی»، می‌تواند به عنوان مثالی از رابطه شاعر - متفکر با جامعه‌اش در نظر گرفته شود. این رابطه، نمونه‌ی آن رفتار نامتعارفی است که به مهر و کین داشتن توأمان خوانده می‌شود. یعنی در حینی که شیفته و واله معشوقی هستیم، در همان حال نیز از او متنفریم. چنین حالتی را در بازتاب‌های روشنفکران جوامع استبدادزده می‌توان سراغ گرفت.

از يك سو روشن است که دولتمداری به مثابه فن اداره امور نه تنها بنیاد حاکمیت را استوار می‌کند، بلکه همچنین حکومت‌شوندگان را در رابطه‌ای وابسته به خود تعیین و تعریف می‌نماید. این تعریف، حکومت‌شوندگان را که ملت و خلق و توده‌ی مردم مصطلح است، در رابطه‌ای دو سویه با حاکمیت قرار می‌دهد. چنین است که حاکمیت، در اداره امور و حفظ کارکرد اقتدار از حکومت‌شوندگان همدست می‌گیرد. بدین ترتیب است که رفتار مهر و کین‌دار روشنفکر با جامعه پدید می‌آید. روشنفکر در تقابل با نظام سلطه، رو در روی حاکمیتی قرار می‌گیرد که حکومت‌شوندگان را همدست خود ساخته است. در مقابل حاکمیت هم به لحاظ ویژگی ذاتی خود نمی‌تواند به ناخشنودی آگاهانه مجال تحرك بدهد. این امر در دوران ما، زمینه تشتت در ذهنیت عمومی را فراهم می‌آورد.

مهر و کین روشنفکری، بیان این رابطه پیچیده است که گاهی حتا به خودآزاری روشنفکر نیز منجر می‌شود. این نکته بازتابی این گونه در شعر سعدی می‌یابد که از يك سو، برای عذابی که قرار است بکشد، عذاب‌دهنده برمی‌گزینند. مثل این که در تعویض شکنجه‌گر امکان التیام باشد. از سوی دیگر به خود قوت قلب می‌دهد که: «برو، ای گدای مسکین و دری دگر طلب کن.» در این چارچوب، جهان‌بینی چیزی نیست جز يك طنز سیاه که از گلوی شاعر عاشق، ولی تلخکام و سرخورده، بیرون می‌آید. در این دو دهه‌ی اخیر، طنز یاد شده به میزان و افری در میان سطور شاعران ما جاری بوده است. شاعران ما هم که

همواره جزء کانون‌های اصلی روشنفکری بوده‌اند. همیشه صحبت پیرامون وضعیت روشنفکری و روشنفکران، خواه ناخواه، به مسئله‌ی وضعیت زمانه و نیز تعریف مختصات نظری آن می‌انجامد.

کارل یاسپرس، فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی، مسئله "موقعیت نظری زمانه" را در مطلبی با همین عنوان چنین شرح می‌دهد: «... انسان وقتی خود را به مثابه جزی از "موقعیت معین و تاریخ هستی انسان" درک کرد، از ریشه ازلی خود جدا شد. زیستن در این موقعیت جدید، مثل اینست که دیگر نتوان هستی خود را کنترل کرد. در حالی که در گذشته انسان با آگاهی بديهی از وحدت، که میان هستی واقعی و شناختش برقرار می‌بود، می‌زیست... اما از وقتی که وحدت بی چون چرای گذشته ویران گشت، ما در يك سو، هستی خود را می‌بینیم و در سوی دیگر، آگاهی خود و دیگران را از این هستی... با این نکته ما تمایز جهان واقعی با جهان ذهنی را درمی‌یابیم. به همین دلیل نیز در جریان حرکتی قرار می‌گیریم که در آن هم دگرگونی شناخت باعث دگرگونی هستی می‌شود و هم دگرگونی هستی باعث دگرگونی شناخت پیشین... از همین رو شناخت حاصل از این حرکت، که در آن ما خود به صورت عاملی حضور داریم، دوگانگی عجیبی را باعث می‌شود: از يك سو، از آن جا که جهان ما کامل و نهایی نیست، امید انسان‌ها به برگزشتن است و نه رسیدن به آرامش این جهانی. امیدی که در باور به امکان شکل‌گیری بهشتی زمینی صورت می‌یابد. از سوی دیگر، از آن جا که فرد حتا در بهترین موقعیت‌ها نیز همواره فضای تأثیرگذاری محدودی دارد، این امر را باید بپذیریم که موفقیت عملکرد ما بیشتر به شرایط عمومی وابسته است تا این که متکی بر اهداف تصور کرده باشد.»

Die geistige Situation der Zeit", Ed. Walter de Gruyter, " : Karl Jaspers { Berlin, 1979. - P با این نقل قول از یاسپرس به نکته‌ای می‌رسیم که او آن را "آگاهی دورانی" می‌نامد؛ یعنی آگاهی‌ای نسبت به زمانه خویش. آنگاه از مسئله‌ی نسبی بودن آگاهی در دوران ما به مسئله‌ی مختصات دوران می‌رسیم که در مباحث فلسفی و جامعه‌شناختی به عصر مدرن معروف است. این عصر، که در اروپا پا گرفت و بر حاکمیت کلیسا و دولت مذهبی نقطه پایانی گذاشت و قرون وسطا را برای بخشی از جهان تمام کرد، طلوعه انسان‌گرایی را به تدریج در جهان گسترش داد. بدین ترتیب آگاهی دورانی، هم از بطن تحولات اندیشه و هم از بطن عصری که به انسان‌گرایی مجال رشد و تناوردگی داد، بیرون آمد. آگاهی یاد شده، از طریق رشد اندیشه تعریف تازه می‌یابد و مشروعیت حضور خود را از دوران حاضر می‌گیرد. این همان نکته‌ای است که به نظر یورگن هابرماس، عصر مدرن را از سایر اعصار تاریخ بشر متمایز می‌سازد. چنان که هابرماس در این باره می‌گوید: «خودآگاهی مدرن، ویژگی‌اش همانا در اثبات مداوم خود است.»

شرح این نکته را یاسپرس در همان مطلب یاد شده این گونه بیان می‌دارد: «از سده‌ی شانزدهم میلادی آگاهی سنتی دیگر تداوم نیافت که طبق آن دانسته‌های نسل قبلی به نسل جدید منتقل می‌شد. عدم تداوم، به دلیل شروع عرف‌سازی در هستی بر جای Dasein انسانی بود. از یک سو، تلاش برای احیای دوران عهد عتیقی و از سوی دیگر، برنامه‌ها و تحقق طرح‌های تکنیکی، هنری و عملی باعث به راه افتادن جنبش در اروپای کوچک، البته با تأثیری جهان‌گستر شد... انقلاب کبیر فرانسه حادثه‌ای است که در گذشته تاریخ بشری همتا نداشت. این آغاز زمانی است که انسان به وسیله اصل‌های خود می‌خواهد سرنوشت خود را به دست گیرد. پیش از این حادثه، کلیه تلاش‌های نوسازی بشر به دنبال دگرگونی جامعه انسانی نبودند... حتی انقلاب انگلیس در سده‌ی هفدهم نیز در دین و کشورگشایی ریشه داشت. البته پروتستانیسیم، مسیحیت را از طریق رجوع دادن به دوران اولیه‌اش بازسازی نمود، ولی آن را عرفی نکرد. بلکه درست برخلاف دنیوی ساختن دین از سوی کلیسا، دین را سخت‌تر و پرقید و شرط‌دارتر کرد.»

پس از این نقل قول، بهتر است همین جا به مسئله خودمانی برسیم. اشاره به دو واقعه از سوی یاسپرس را با همتاهای آن در تاریخ خودمان قیاس کنیم. یکی از این اشاره‌ها، نظر کارل یاسپرس درباره‌ی نقش فرم مذهبی و پیامدهای تاریخی - اجتماعی آنست. این اشاره، می‌تواند گشایش چشم‌انداز جدیدی در مباحث جاری میان روشنفکران ایرانی باشد و به صورت یک امکان محتمل در نظر گرفته شود.

برخلاف تلقی رایج در روزگار جاری که فرم مذهبی را دارای نقش مثبتی برای تحول فرهنگی - تاریخی جامعه ارزیابی می‌کند، یاسپرس نگرش مخالفی را ارائه می‌دهد. او این برداشت را نمی‌پذیرد که دگرگونی در مسیحیت و قدرت‌زدایی از کلیسا به دنیوی شدن دین انجامید و یکی از ستون‌های عرفی شدن جامعه شد. او، همان طوری که در نقل قول پیشین آمد، بر این باور است که پروتستانیسیم، فقط دین مسیحی را سخت‌تر و پرقید و شرط‌دارتر کرد. در حالی که آن چه جاده صافکن عرفی شدن جامعه شد، همانا انقلاب فرانسه است که بر اصول خرد انسانی متکی بود.

این اشاره یاسپرس همچون نگرشی انتقادی می‌تواند برابر برداشتی در جامعه روشنفکری ما قرار گیرد که با درک کلیشه‌ای و برداشت مثبت از نقش پروتستانیسیم، در پی دگرگونی اسلام می‌شود. سودای اصلاحات مذهبی، دیگر مسئله‌ی پوشیده و چشم‌انداز کم‌رنگی در میان روشنفکران جامعه ما نیست. دسته‌ای از روشنفکران اسلامی تنها راه چاره را فقط در این امر می‌بینند. اینان در سطح طرح اندیشه‌ی راهگشا سعی دارند که با طرح بردباری و تساهل لائیک، که همان کثرت‌پذیری آرا و نسبی‌سازی "حقیقت"‌های مطلق است، در سیاست اسلامی کاری بکنند. در این میان هسته اعتقادی و مذهبی در

حالت تقدس مانده و هم چنان از دست انتقاد دور است. سازشکاری در این طرح و برنامه که به عرفی شدن زندگی و خصوصی شدن امر اعتقاد نمی‌انجامد، در اینست که انتقاد در سطح رفتار مسلمانان قدرتمدار محدود می‌ماند. در این چارچوب گره‌های اصلی گشوده نمی‌شوند؛ که یکی ایدئولوژی‌زدایی از سیاست و دیگری مذهب‌زدایی از دولت است.

اشاره دوم یاسپرس به نقش مهم انقلاب فرانسه است. آن هم به خاطر تکیه‌اش بر اهمیت اصول خرد انسانی در طرح‌ریزی، آینده در شکل‌گیری مدرنیسم فرهنگی که نه تنها پایه و اساس سیاست تساهل است بلکه دموکراسی مبتنی بر فرد خودبنیاد در جامعه را نیز ممکن می‌دارد. بدین ترتیب انقلاب در فرانسه سرآغاز فرآیند عرفی شدن جامعه است که با مشخصه عمومیت‌یابی حقوق انسانی، فعالیت و کنش هدفمند شهروندان و سرانجام شکوفایی فردیت ویژگی می‌یابد.

این سه ستون اصلی جامعه متجدد که نافی حق ویژه سنتی برای اشرافیت و روحانیت و ارزش‌ها و امتیازهای موروثی، و سنجش‌گر رفتار و ذهنیت سنتی و سرانجام مهیاگر خودباوری و خودبنیادی فرد هستند، در انقلاب بومی ما آشکارا به پس رانده شدند. انقلاب فرانسه در عمل تلقی از انقلابات در اعصار گذشته را دگرگونه کرده بود؛ زیرا انقلاب‌ها، تا پیش از انقلاب فرانسه، درصدد احیای سنت‌های "پاک و ارزشمند" گذشته بودند. در مقابل اما انقلاب فرانسه، متکی بر قدرت و اطمینان به طرح‌ریزی آینده انسان، از گذشته‌ها می‌برید. با این شرح است که ما درمی‌یابیم انقلاب بومی ما، به خاطر ویژگی‌هایش، چرا نقطه مقابل انقلاب فرانسه است و چرا به دستاوردهای آن اعتنایی نمی‌کند. از همین رو است که بر ویرانه‌های ستون‌های اصلی جامعه متجدد، با انقلاب اسلامی هم حق ویژه روحانیت به شدیدترین شکل، یعنی ولایت فقیه بر کل شهروندان که صغار خوانده می‌شوند، احیا می‌شود و هم هر گونه نقدی به سنت، تکفیر و هر ابراز وجود شخصی در عرصه اجتماعی زیر سایه "حاکمیت مقدس" نودولتان سرکوب می‌گردد.

انقلاب اسلامی بر شکست پروژه انقلاب مشروطیت که از انقلاب فرانسه ملهم بود، و بر وقفه‌ای که در روند آرام عرفی شدن جامعه افتاده، سایه خود را افکنده است. وانگهی این سایه پیامدهایی دارد که ذهنیت جامعه را به پرس و جو پیرامون خواسته‌ها و چگونگی انقلاب و نهضت‌های مشروطی می‌کشاند. در این پرس و جو است که وقتی بر عمق عملکرد نهضت مشروطه و تداومش بنگریم، درمی‌یابیم کفه ترازوی ظواهر مدرنیستی بر محتواهای آن می‌چربد. بی آن که این تشخیص بخواند بر اهمیت و ارزش انقلاب مشروطه در ایران که ما را به تدریج از رعیت شاه به شهروند برکشید، چشم فرو بندد.

ما که پیش از انقلاب مشروطیت با غرب رفت و آمدی - در حدود سیاحت ممالک بیگانه - داشتیم، پس از آن در آستانه آشنایی با جهان غیر بومی خود قرار گرفتیم. این آشنایی، هم به شکاف در ذهنیت عمومی ما منجر شد و هم ما را صاحب

انگیزه برای داد و ستد با جهان غیر خودی ساخت. اگر برای وجود گسست در ذهنیت بومی‌مان اشاره به شکل‌گیری ادبیات مدرن که در شعر نو و رمان فارسی تبلور یافته، کافی باشد، ولی در این جا توضیح دو انگیزه‌ی یاد شده لازم است.

یکی از این انگیزه‌های داد و ستد با فرنگ در ذهنیت طبقه‌ی حاکم ما نطفه بسته است. اینان از طریق آشنایی با اروپا و سپس با کل جهان صنعتی، در پی آموختن دولتمداری کارا تر و قوانین و دستورات گسترده‌تر و نیز در صد کسب منفعت و کنترل بیشتر بوده‌اند. در این زمینه تحصیلکردگان مشاور حاکمیت و کارمندان با سواد دولت فعال بوده‌اند. این فعالیت و عملکرد اجتماعی به پا گرفتن قشری در ایران منجر شده است که تحت‌اللفظی آن را قشر تکنوکرات می‌خوانیم. این کارمندان متفاوت دیوانسالاری، دارای حزب سیاسی اعلام نشده‌ای هستند، که به دور از مداخله علنی در سیاست، در برنامه‌ریزی و هدایت جامعه به نفع ساختار حاکمیت اعمال نفوذ می‌کنند. انگیزه دیگر در بخش نقاد جامعه، یعنی قشر فرهیختگان و روشنفکران غیر وابسته به حاکمیت شکل گرفته است. این قشر در آشنایی و داد و ستدی که با اندیشه و رفتار مردم جهان داشته است، هم در پی انتقال ایده‌ها و دانستنی‌های کل بشر بوده و هم در پی تهیه بساط تجدد فرهنگی برای وطنی به نام ایران.

تفاوت برنامه‌ای این دو دسته‌ی مختلف همیشه در بیان و رفتار نمایندگان‌شان آشکار بوده است. دسته‌ی اولی هم و غم‌اش ضمانت تداوم حاکمیت و دولتمداری است به هر طریق ممکن، و دسته‌ی دوم، دلش می‌سوزد که پس چه وقت رفتار ما متمدن و متجدد خواهد شد. دسته‌ی اول از مدرنیزاسیون کشور می‌گوید که چیزی نیست جز منطبق‌سازی روند تولید خانگی با شیوه مسلط تولید در جهان. دسته دوم، از تجدد فرهنگی می‌گوید و رشد و پیشرفت جامعه را منوط به کثرت‌پذیری، رشد بردباری، مبارزه با جهل و توسعه آگاهی اجتماعی می‌داند. هر کدام از این دسته‌ها نمایندگان خود را داشته‌اند و نباید بحث نماینده یکی از این دسته‌ها را به پای خواسته‌های دسته دیگر، و یا بر عکس، گذاشت. چنانچه برای آن که فقط از نمایندگان امروزی این دسته‌ها سخنی به میان نیاید که برای خوانندگان آشنایند، نمایندگان قدیمی این دسته‌ها از یک سو ملکم خان است که می‌خواست برای گردش چرخ حاکمیت، قانون اساسی کشورهای اروپایی را به شریعت اسلامی بچسباند. از سوی دیگر میرزا آقا خان کرمانی و آخوندزاده که همه‌ی تلاش‌شان برحذر داری مردم از خرافات و جهل و تعصب بود؛ تا بدین ترتیب سنگ بنای تجدد فرهنگی در ایران گذاشته شود. از تفاوت در برنامه دو دسته‌ی یاد شده، به تفاوت عملکردشان می‌رسیم. از سوغات سفر مشاوران حاکمیت در ایران، یکی ایده‌ی وارد ساختن پارلمان است. پارلمان در اروپا، در پی مبارزه دوره‌های مختلف طبقات، به صورت نهادی

درآمد که نه تنها به مثابه دستاورد دوران مدرن و پس زدن شیوه حکومت بزرگ مالکان بود، بلکه همچنین مردم را به مثابه شهروند در عرصه سیاست بال و پر داد تا از طریق نمایندگان خود امکان مداخله یافته و مسائل قانونگذاری و برنامه ریزی برای جامعه از مجرای جدل و مشاجره و توافق و تفاهم احزاب بگذرد. اما وقتی کلیت عملکرد تاریخی پارلمان نزد خود را مد نظر می‌گیریم، چه می‌بینیم جز تظاهری بی‌محتوا از يك دستاورد عصر مدرن. به واقع از پارلمان (مجلس) با وجود ولایت فقیه چه چیزی بر جای می‌ماند؟

دسته‌ی دوم، در مقابل، در پی آشنایی با غرب این نکته را از همان نخست دریافت که بدون دستاوردهای فرهنگی مدرن، صحبت و تلاش در راه مدرنیزاسیون صنعتی و پیشرفت صرف در عرصه تولیدی راهی به بن‌بست خواهد داشت. اما اکنون در یکی از مراحل دعوا و مشاجره تاریخی میان این دو دسته، یعنی جدل تحصیلکردگان وابسته به حاکمیت با روشنفکران ناخشنود، هستیم. این برداشت و برنامه‌ی تبلیغ شده در این سال‌های اخیر، که شارحانی چون احسان نراقی و چنگیز پهلوان دارد، چنین است که روشنفکران باید از خصلت ناخشنودی و اعتراضی خود دست شویند. اما این به اصطلاح برای این منظور می‌توان به مصاحبه‌ی پهلوان با نشریه‌ی کیان، چاپ تهران، شماره ۱۳ رجوع کرد یا به کتاب نراقی: "از قصر شاه تا زندان اوین". رهنمود فقط يك "فرار به جلوی" دسته‌ی اول است که با آگاهی از به گِل نشستن چرخ‌های حاکمیت، دست پیش می‌گیرد که عقب نیافتد.

سوغات دسته‌ی دوم برای جامعه اما متفاوت است. روشنفکران جامعه ما نه تنها در پی آشنایی با جهان غیر بومی و انتقال‌دهنده‌ی ایده‌های اصلی و رهیافت‌های واقعی دوران ما یعنی آزادیخواهی و دموکراسی به مثابه نظامی برتر اداره‌ی امور نسبت به نظام‌های سنتی بودند، بلکه همچنین با دستاوردهای هنری خود سطح فرهنگی جامعه را نیز متحول ساختند. همین جدل و بحثی که ما امروزه شاهد آن هستیم، به خاطر دقت و شناخت بیشترش از شرایط جهانی در قیاس با بحث‌های زمان مشروطه، نتیجه‌ی تحول فرهنگی ماست که در رشد ذهنیت عمومی ریشه دارد. به واقع چه عناصر دیگری جز شاعران و نویسندگان ما که کانون اصلی جامعه روشنفکری را تشکیل می‌دهند، در رشد ذهنیت عمومی تأثیر مثبت داشته‌اند؟ با رشد شعر و نثر مدرن ما که پیش‌کسوتانی چون هدایت و نیما داشته، نه تنها سایر عرصه‌های هنری ما متحول شده، بلکه همچنین در روند این رشد، سوغات آشنایی ما با جهان از محتوا تهی نشده است. این امر دستاوردی است برخلاف آن سوغات تحصیلکردگان مشاور حاکمیت.

*_بخشی از این مطلب برای اولین بار در نشریه آرش، شماره ۳۵ چاپ پاریس، فوریه ۱۹۹۴ انتشار یافته است.

۴_ ناتوانی قهرمان ملی ما *

با فرا رسیدن آذر ماه / نوامبر امسال، به سالگرد خاموشی زبان و پایان سایه‌ی قلم علی اکبر سعید سیرجانی می‌رسیم. با این که او با جمع‌پیکار فرهنگی وداع گفته و رفته اما هنوز طعمه فراموشی برحرم روزگار نگشته است. نوشته‌ی حاضر هم که بر اثر او "ای کوتاه آستینان" تأملی می‌کند، بخشی از اذعان عمومی به حضور فعلیت‌دارش است و با تشخیص همزمانی و نقد ناهمزمانی‌ها در آثارش، یاد او را گرامی می‌دارد. تجلیل‌های بر زبان آمده و بر کاغذ جاری شده از سعیدی سیرجانی و نیز بزرگداشت‌هایی که از او در افکار عمومی ایرانیان برون مرزی به عمل آمده و به ویژه بر سبیل مرده‌پرستی متعارف ما پس از مرگش دو چندان شده، از این مرد يك قهرمان ملی ساخته است.

بدین ترتیب ما هم با يك تصویر از قهرمان ملی روبرویم و هم با يك تصور جمعی از آن؛ که بررسی هر دو این‌ها از ضرورت سنجش روحیه عمومی نشأت می‌گیرد. البته امکان فراهم این بررسی، خود به خود یکی از نمونه‌های نيك‌بختی در دوران مدرن و معاصر است. زیرا دیگر مجبور نیستیم ملاحظات و خودسانسوری‌هایی را به خود تحمیل کنیم که مثلاً پیشکسوتان اهل ثبت وقایع و تاریخ تا چند صباحی پیش در برابر پهلوانان ولایات و اقوام رعایت می‌کردند. آن زمان نقد و بررسی به اهانت تعبیر می‌شد. این "جسارت" را نه قلندری پهلوان برمی‌تابید و نه حوصله و میزان تساهل مریدان زور بازو. وحشت از انتقام فیزیکی مرید و مراد، چه دهان‌های بی‌شماری را پیش از سخن گفتن ندرخته است. در ضمن قدیم‌ها، پهلوان گود زورآزمایی صاحب‌هاله مقدسی بود که او را فرا چنگ بررسی و پرسش قرار می‌داد.

اما از آن جا که روزگار به هیچ کسی وفادار نمی‌ماند، در تحول سنت به تجدد و تغییر کهنه به نو، پهلوان هم به قهرمان بدل شد. همین تغییر و تحول است که زمینه جرات بررسی رفتار نماد اجتماعی را فراهم کرده و از دلایل‌های جذابیت آن پرسش می‌کند.

در دوران معاصر، که البته به ویروس واپس‌گرایی و بیماری مسری اُمَلِیت مبتلا است، قهرمان دیگر نصیبی از محراب و منزلت

مقدس سنتی ندارد. در همین خوشبختی مدرن، او انسان می‌ماند و مثل سایر آدمیان خاکی، موضوع حرف و سخن می‌شود. چنته و عیار و حد نصاب‌هایش هم با ملاک‌های عرفی سنجیدنی است و دیگر در غبار توهم آسمانی سرگردان نمی‌شود.

x

"ای کوتاه آستینان"، یکی از آن هفده اثر سعیدی سیرجانی است که، مانند خیل آثار دیگراندیشان و در تناقض با مدعای وقیحانه آزادی گسترده نشر و اندیشه در ایران، مورد غضب اولیای امور واقع شده است. گرفتاری‌اش، همانا مسیر ناهموار و پر مانع سانسور است که از عدم اجازه رسمی چاپ و پخش شروع و تا کمبود و گرانی سرسام‌آور کاغذ ادامه می‌یابد. سعیدی سیرجانی در آغاز و پایان کتاب خود به چگونگی عملکرد سانسور در ایران امروز پرداخته است. او گاهی مستقیم و گاهی به طعنه مسئولان کشور را به مثابه علت گرفتاری خود به محاکمه کشانده. چنین است که از يك سو، انتشار این اثر در خارج از کشور و از سوی دیگر، آن نسخه‌های محدودی از شنیده‌ها برمی‌آید که "ای کوتاه آستینان" هم در آمریکا به چاپ رسیده و هم در اروپا. متن مرجع این نوشته چاپ اروپایی است که ناشرش "عصر جدید" است و از سوی نشر باران - مقیم سوئد - چاپ و پخش می‌شود. که در ایران دست به دست چرخیده، کمی از بار گرفتاری را بر زمین می‌نهد. خواننده این اثر مطرح، تازه پس از مطالعه اولیه آن درمی‌یابد که خواندن کتاب راه و روش خاص خود را دارد. يك این که زبان پُر طعنه و کنایه آمیز اثر، توجه دقیق‌تری را می‌طلبد تا منظور اشاره‌ها فهمیده و اصل معناهای ضمنی دریافته شود. دوم این که هنگام خواندن دومین بار، تقدم دیگری را در مطالعه مقاله‌ها رعایت کند. به همین دلیل بررسی کتاب را از آخر آن شروع می‌کنیم: یعنی از مقاله‌ای که عنوانش هم اسم کتاب است هم به مخاطب موضوع نگاه نویسنده را اشاره می‌دهد؛ آن هم اشاره‌ای پُر از دریغ و افسوس به يك قشر اجتماعی، یعنی به "کوتاه آستینان". در این شکایت نامه علنی که همگان را مخاطب قرار می‌دهد، دولت و توده‌ی مردم را موضوع نگرش می‌سازد و در میان سطور متن و نوشتار خود به این شکواییه می‌رسد که: امان از دست این نودولت خرده‌پای ندید بدید و تازه به دوران رسیده‌ی فرومایه! در طنین این شکواییه، سخن بسیاری از سوزنی سمرقندی و عبید گرفته تا آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی و دهخدا و ذبیح بهروز و هدایت و... به گوش می‌رسد. عنوان سرزنش‌آمیز "ای کوتاه آستینان" را سعیدی سیرجانی از غزل حافظ (... / ای کوتاه آستینان! تا کی دراز دستی) وام می‌گیرد. او در تفسیر این گزینش و غزل حافظ، این افشاگری را نسبت به حافظ‌شناسی آکادمیک همصنفان خود ابراز می‌دارد: این که چرا نگفته‌اند «این مظهر نبوغ و رندی ایرانی در ظلمات وحشتخیز قرن هشتم چه کشیده است و این همه فریادی

که از شعبده‌ی زرّافان زمانه و ریای شریعت‌سوز زاهدنمایان روزگار و درازدستی کوتاه آستینان عصر خود سرداده محصول چه عواملی بوده است. «سپس هدف تأویل خود را این گونه اعلام می‌دارد: «لختی به پیام‌سعیدی سیرحانی، ای کوتاه‌آستینان، انتشارات عصر جدید، ۱۹۹۴ سوئد، ص 279. شاعر توجه فرمایید و به خوانندگان جوان و کم‌تجربه‌ی دیوان حافظ بگویید که این کوتاه‌آستینان دراز دست از چه مقوله‌ای بوده‌اند و در چه زبانه‌دانی می‌رویدند... و با چه وقاحتی روی تاریخ را از شرح مردم‌فریبی‌ها و درازدستی‌های خود سیاه کرده‌اند.» همان جا، منبع ۲ ص 282. آن گاه او با «سیلی بر گوش عوام» نهیب و سرزنش خود را نسبت به تلقی رایج و برداشت متعارف علما و اساتید این گونه می‌نویسد: «آری ما مردم، اگر سر موی به پیام حافظ در طول این چهار صد پانصد سال اعتنا کرده بودیم قطعا حال و روز و خلق و خوی‌مان جز این می‌بود. کمتر غزلی از حافظ می‌شناسیم که در آن مذمتی از ریای عوام‌فریبانه و سالوس ایمانسوز نشده باشد. آن هم در قالب هشدارهای تکانه‌دهنده‌ای چون "آتش رزق و ریا خرمن دین‌ها خواهد سوخت"».

همان جا، منبع ۲ ص 282. سعیدی سیرجانی البته به تبارشناسی مفهوم "کوتاه‌آستینی" هم برمی‌آید و معنای متضاد آن را در رفتار اجتماعی گذشتگان خاطر نشان می‌سازد. او با نقل قول اشعار و روایت‌هایی از ادب کهن فارسی به توضیح این عنوان و علامت تشخص می‌نشیند و هر بار با اشاره‌ای چیره‌دستانه معنای گذشته را در متن زندگی ایران کنونی می‌جوید: «... زاهدان عارفان آستین جامه کوتاه می‌کردند؛ و چون یکی از برکات ناخواسته‌ی زهد و تقوا جلب اعتماد و احترام خلایق است و نفوذ کلام و رواج احکام، و رسیدن بدین مرتبه آرزوی هر آدمیزاده‌ای است؛ در آن روزگاران هم کم نبوده‌اند شیادان و هواپرستان و منصب‌دوستانی که خود را در زئی صالحان می‌آراستند و در صف نیکان جا می‌داده‌اند تا از برکت تسخیر احمقان بر جان و مال و ناموس خلایق مسلط گردند و به نام دین و شریعت بر خلق خدا حکومت کنند و به عنوان مرشد روحانی از عوام الناس سواری گیرند.» همان جا، منبع ۲. با همین چند گفتاورد کوتاه می‌شود هم به خاستگاه و شخصیت نویسنده پی برد و هم انگیزه، پیام و هدف نوشتار را بازشناخت. این نکته‌ها هم به کار فهم روشن‌تر مقاله‌های دیگر می‌رسند و خواننده را به معنای ضمنی بیشمار در کتاب رهنمود می‌دهند و هم امکان سنجش سخن و پیام نویسنده را ممکن می‌سازند. نکته‌هایی که چنین قابل شمارش‌اند: سعیدی سیرجانی، که عنصری برخاسته از دبیری مدرسه و استادی دانشگاه است، از سنت روشنفکری مدرن و جمع روشنفکران متجدد نمی‌آید. واقعیتی که هم نشانه قوت اوست و هم نشانه‌ی ضعف و کمبود که به صورت روش و گفتار نااهمزمان خود را آشکار می‌سازد.

بر فراز همین تناقض، پدیده‌ی سعیدی سیرجانی به مثابه یک قهرمان ملی در عرصه‌ی فرهنگ شکل می‌گیرد. قدرتش بر ضعف همصنفان دانشگاهی و آکادمیکش بنا شده و چیزی نیست جز جرأت درگیری بر سر مسائل اجتماعی و شرکت در گفتگوی عمومی بر سر بهبودی اوضاع و بن‌بست‌های جامعه. کافی است به یاد آوریم که سنگر ارتجاعی دانشگاه‌های ما پُر است از استادانی که مانع ورود دستاوردهای مدرن اندیشه و ادب در نظام دروس و تدریس بوده‌اند. نمونه نادری چون سعیدی سیرجانی از این تار عنکبوتی و تکبر همه چیزدانی، بیرون زده و آموزش و آموختن را در فضای گسترده‌تری جسته است.

انگیزش نوشتن سعیدی سیرجانی، به گونه‌ای روشن، جلب نسل جوان است و به گفتاری غیر از آن چه دولت‌مداران دربار‌های فرهنگ و تاریخ می‌گویند تا مفری از چنبره‌ی مار بو‌آی روی سینه‌ی همگان پدید آید. این انگیزه در توازی با هدف متن‌های او که دغدغه‌ی احیای معنویت و آیین رفتاری دارند، آن هم در زمانه‌ای که دولت مذهبی و حاکمیت روحانیت اخلاق رایج را به بن‌بست کشانده، از سعیدی سیرجانی یک مصلح اجتماعی می‌سازد. مصلحی که هم و غمش افشای دروغ و تزویر و ریای عمومیت یافته است. پیامش، با مجموع این عناصر یاد شده، دعوت به بازنگری رفتار و اندیشه باب روز است که از طریق قوانین دلبخواهی دستگاه دولت و قوه مجریه حراست می‌شود. سعیدی سیرجانی با این مجموعه از نکته‌ها، در گفتار خود، روایتی تاریخی از دوران معاصر به دست می‌دهد که تاریخ رسمی را افشا می‌کند و در رو در روی با دولت‌مداران تازه به قدرت رسیده، به روان‌شناسی پایه‌های مردمی آن نیز می‌پردازد. منتها به رغم آن جستجو در جامعه و این تلاش احیای معنویت، نگاه و هدف سعیدی سیرجانی در سنت قدیم و ادب کلاسیک می‌ماند. او البته خود بخشی از جریان باستان‌گرایی و گذشته‌پرستی این سال‌هاست که در واکنش به واقعیت شکست جنبش ترقیخواه ایرانی، درمان درد سرهای حال را در قبل می‌جوید و امیدی به آینده نشان نمی‌دهد. بر همین زمینه است که در بررسی گره‌ها و بغرنج‌های جامعه معاصر از سوی سعیدی سیرجانی، که مدام به صورت اشاره‌های ضمنی در مقالاتش حاضر است، حافظ به مثابه سمبل ادب کلاسیک به صورت حلال همه مشکلات و شاه کلید ظاهر می‌شود و کلی غزل و قصیده و داستان‌سروده نقل.

این روش را در مقاله بعدی، اگر آن تقدم وارونه شده‌ی مقالات را در نظر بگیریم، نیز شاهدیم. سعیدی سیرجانی پس از آن "توجیه‌تراشی" برای مقاله‌ی "ز تند باد حوادث" که غالباً به صورت دغدغه‌ی خاطر خود نشان می‌دهد. این موضوع را با روایت تاریخی مشابه شرایط امروز، دلیل حضور خود را اعلام می‌کند: «... حافظ با دو تن از شاهان فارس به حکم طبع و ذوق و سلیقه‌اش سر مخالفت دارد، مخالفتی آشتی‌ناپذیر، یکی امیر مبارزالدین است با سخت‌گیری‌ها و آدم‌کشی‌هایش به بهانه‌ی حفظ

شریعت، و دیگری شاه محمد است و رجّاله‌های بی سر و پای که به عنوان یاران و سرداران‌ش به جان خلیق افتاده‌اند.»
منبع ۲ ص 270. سعیدی سیرجانی نا‌همزمانی روش استدلال خود را با این استنادهای مدام به گفته و غزل و رفتار حافظ، که در نظرش سبیل «جوانمردی و حق‌شناسی» و اوج «نیش زدن و تعریض جسورانه» است، ثابت می‌کند. آنالبتّه در واکنش به این حافظ پرستی دیرینه، یک نفی افراطی هم بعد از مشروطه داشته‌ایم که نماینده‌ای چون احمد کسروی دارد. کسروی که سرخوردگی از جهل و بی‌عاری مردمان زمانه خود را درونی کرده بود، علت بدبختی را در متون قدیمی و ادب کلاسیک می‌یافت و اشتباه خود را با یک استنتاج بدتر دو چندان ساخت. او در تشریح و توجیه "چه کتاب‌هایی را بسوزانیم" این عملکرد شبه فاشیستی را با تکیه و شاهدگیری از غزل حافظ («جهان و هر چه درو هست هیچ در هیچست / هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق») طرح نموده و لیستی از کتاب‌های "قابل سوزاندن" را ردیف کرد. هم در زمانه‌ای که یک جنبش اجتماعی با بیشمار افراد دگراندیش خود برای چندمین بار قربانی حاکمیت تاریخی قشری شده است. اما در این قربانی شدن بن‌بست تاریخی استبداد و خاتمه دوران تمام‌خواهی را به جامعه نشان داده و در متن افشاگری تاریخی خود، از مشروطه به این طرف، اسناد هنر و اندیشه مدرن خود را ارائه کرده است.
رجوع پی‌پای سعیدی سیرجانی به ادب کلاسیک به مثابه نظام ارجاعی نظریه‌پردازیش و شاهدگیری یگانه از حافظ به مثابه پهلوانی همه فن حریف، بخشی از ناتوانی قهرمان ملی ما در روزگار کنونی است.
بخش دیگر این ناتوانی را در مقاله بعدی، یعنی در مطلب "مروت و مدارا" شاهد هستیم. این مقاله که در تاریخ ۱۳۵۹ نگاشته شده، نودولتان را مخاطب قرار می‌دهد و با تکیه بر لزوم حضور و تداوم ارتش و سازمان امنیت، به تبلیغ عنوان خود یعنی مروت و مدارا برمی‌آید. سرنوشت سعیدی سیرجانی، خود به تنهایی، اثبات این اشتباه به "مست آواز یاد دادن" است. اشتباهی که به جای خطاب به افکار عمومی و هواداران جامعه مدنی، دولتیان را مخاطب خود می‌گیرد. در کنار این ناروشن‌بینی اوضاع و تخمین نادرست‌های کاش سعیدی سیرجانی، که التفاتی به دستاوردهای مدرن اندیشه و ادبیات نداشته، در آن زمان این شعر "صائب" را در نظر می‌گرفت: «مجزوز دولت نوکیسه چشم و دل سیری / که این هم‌از دهان سگ استخوان گیرد.» مخاطبان، به کمبودهای گفتار سعیدی سیرجانی بایستی زبان طعنه و سخن‌نیش‌دار را هم افزود که از صراحت مدرن و از لفظ صریح دوری می‌گزینند.
پیش از دو مطلب اصلی این کتاب، که به روان‌شناسی توده‌های مردم می‌پردازد و به قول سعیدی سیرجانی کوتاه آستینی عمومی را مد نظر قرار می‌دهد، او در دو مقاله به مسئله‌ی زبان‌پریشی و به شرح حال خود می‌پردازد و با عنوان "خودم

کردم که... " آینده محتمل و سپس تحقق یافته خویش را؛ چ پیشگویی می‌کند.

سعیدی سیرجانی در دو مقاله نسبتاً بلند کتاب " ای کوه آستینان" در قیاس با سایر مقالاتش، یعنی در "با طوطیان هند" و در "بهار کشمیر" از انحراف "خلق‌گرای" بی حد و حصر دوری می‌گزیند و این به اصطلاح "حکومت شوندگان" را در ترازوی حقیقت‌سناسی و درستکاری سبک و سنگین می‌کند. اما در این سنجش نیز او همراه روش‌ها و روحیه مدرن در "مردم‌شناسی" نیست. در گفتار خود نه تنها بدعت‌گذاری نمی‌کند که در همان چارچوب قدیمی گذشتگان می‌ماند. چنان چه در همان آغاز "با طوطیان هند" حال و هوای خود را با چنین جملاتی تشریح می‌کند: «مَنْتَ خدای را که مکالمات فارسی جمعین از این حالت تردید نجات می‌دهد، و با لغت بر طبع بوتیماروشی که جانم را از تربیت‌ناپذیری هموطنان دستخوش اندوه کرده است، این سؤال با همه بی‌جوایی حیرت‌انگیزش پیش چشم می‌نشیند که: پس نتیجه‌ی این شش سال حکومت الله و نمایندگانش البته دستچین کرده‌ی قدسی‌مآبش کجا رفته است؟» آثار سعیدی سیرجانی، البته، مانع بلندی‌منبع ۲ ص 32. برای عبور این اتهام است که او امید واهی به حاکمیت و دولت آن بسته است. اما وقتی در سطح جهان‌بینی همان مردم مورد انتقادش می‌ماند، ناتوان از افزایش کیفیت نقد و ارزش مردم‌شناسی‌اش می‌شود. همین نکته یعنی ماندن در چارچوب درک و فهم اندیشه سنتی و ادب کلاسیک، خود را به مثابه ایراد و کمبود در شناخت امر روزی برملا می‌کند. به طوری که سقف شناخت او از سطح دریافت این سروده سوزنی سمرقندی - هجوسرای قرن ششم هجری - بالاتر نمی‌رود که: «آگه شدم که خدمت مخلوق هیچ نیست / هست از همه گریز و ز الله ناگریز.»

نمونه دیگر این وامداری از گذشته، شیوه و روشی است که تخته‌بند سرمشق‌های قدیمی و الگوهای دهه‌های پیش می‌ماند و سعیدی سیرجانی را هم از حلاجی آثار گذشتگان باز می‌دارد و هم دستش را در نوآوری ضروری و تحول سبک و ژانر ادبی می‌بندد. این نکته‌ها را می‌شود هنگام مطالعه این دو مقاله اولیه کتاب دریافت که به "خلقیات ایرانیان" می‌پردازد. مطالبی که به سرعت الگوهای خود در صدر مشروطه را به ذهن تداعی می‌کنند و کیفرنامه‌هایی را که آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی بر علیه اوضاع زمانه و رفتار مردم خودی نگاشته‌اند، به یاد می‌آورند.

سعیدی سیرجانی به جای کمال‌الدوله‌ها و جلال‌الدوله‌های آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی، چندربهان و خود را می‌آورد. در این جا نیز یک هندی، چندربهان، مثل کمال‌الدوله هموطنش در متون قدیمی، یک ایرانی یعنی سعیدی سیرجانی را مخاطب قرار می‌دهد که در جای جلال‌الدوله هموطن خود قرار گرفته است. این دوستان هندی که معایب ما را می‌شمارند، در دلسوزی خود برای ما، ناتوانی ما ملت را نیز

موضوع می‌سازند که هنوز برای نقد خود نمی‌توانیم قائم به خود اقدام کنیم. و پای "دیگری" را به میان می‌کشیم. مثل این که هنوز جرأت تنظیم کیفرنامه علیه پلشتی‌های خودمانی در ما پیدا نشده است و در مردم‌شناسی خود اسیر دو راهی چه کنم هستیم. یعنی آن چه سعیدی سیرجانی را به این اعتراف وامی‌دارد: «نمی‌دانم این خاصیت حکومت استبدادی است که افراد رعیت را حقیر و بی‌شخصیت و چاپلوس می‌پرورد، یا حقارت ذاتی و دنائت جبلی آحاد ملت است که طبایع سواری‌پسند را بر مسند سبحان ما اعظم شأنی می‌نشانند.»

منبع ۲ ص ۱۰۷. نوشته‌های سعیدی سیرجانی به جز آن شباهت‌ها در خطابه‌ها، هم به يك انتخاب میان "سه مکتوب" آخوندزاده و "رساله" میرزا آقا خان کرمانی می‌رسد و هم يك عنصر دیگر را، بر حسب این انتخاب، به صحنه می‌آورد.

سعیدی سیرجانی میان موضوع نقد آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی که اولی اسلام را مسبب عقب‌ماندگی ما می‌داند و دومی عرب‌ها را مقصر می‌شمارد، به شیوه نگرش آقا خان کرمانی تمایل دارد. او به همین خاطر در آن روایت طول و تفصیل‌دار بر سر حقانیت شیعه و تسنن و اختلاف علی و معاویه، بی آن که به واقع دلیل روشنی برای مشروعیت این بازنگری تاریخی ارائه کند، در آن گفتگوی خیالی خود و چندربهان هندی، دکتر فاروق سوری را هم وارد می‌سازد. این دکتر فاروق اهل سوریه هم نقشی جز ارائه توجیه‌های لازم برای منظور بحث سعیدی سیرجانی و چندربهان هندی ایفا نمی‌کند. وظیفه او چیزی نیست جز دفاع از معاویه و خلفای بعدی، که البته این با در نظر گرفتن تعارض موجود ایرانیان شیعه و خاندان ابوسفیان، به صورت قطب متضاد نیکی و راستی و درستکاری و در هیبت شیطان و پلیدی ظاهر می‌شود. سعیدی سیرجانی در همین صحنه و با این قهرمان خودساخته که نقش منفی را به عهده می‌گیرد، مسئله ناتوانی خود را هویدا می‌سازد. ناتوانی که به صورت دعوای قومی تجلی می‌یابد و از مرزهای شناخت بومی و پیش‌داوری‌های دیرینه پا فراتر نمی‌گذارد. این نگاه که همه چیز را به سیاه و سفید تقسیم می‌کند و خودمانی‌ها را در حیطه نیکی و دیگران را به قلمرو پلشتی گسیل می‌دارد، گره‌ای از بازکاوی بغرنج‌های تاریخی - اجتماعی ما باز نمی‌کند تا چه رسد به این که با نقد و سنجش رفتار به پالایش روحیه عمومی بیانجامد. سعیدی سیرجانی اگر کمی با جنبش روشنگری و تلاش روشنفکران مدرن جوامع عربی آشنا و احساس همبستگی می‌کرد، این چنین عرب را به مثابه مسبب و مقصر کژروی‌های "عجم" نمی‌گرفت. کافی بود تنها يك سوری به نام "صادق العظم" را بشناسد و نقد او به سنت و اندیشه سنتی در جوامع عربی را مد نظر قرار دهد تا کمی از این یک‌جانبه به قاضی رفتن و راضی برگشتن را فرو گذارد.

سابقه نقد صادق العظم و تکفیرش از جانب متولیان امور

مذهبی به سال ۱۹۶۹ برمی‌گردد. مقاله‌های چندی از او پیرامون "سنجش تفکر دینی" انتشار یافته است. برای نمونه می‌توان به این اثر او رجوع کرد:

Sadik J. AL-AZM: "Unbehagen in der Moderne, Ed. Fischer" 1993

*_ این مطلب برای نخستین بار در نشریه آرش، شماره ۵۱ سپتامبر ۱۹۹۵ در پاریس به چاپ رسیده است.

=====

=====