

بازگشت به خویشتن به مثابه سنت بر ساخته (بررسی موردی آرای جلال آل احمد)

محمد عبدالله پور چناری^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و الهیات دانشگاه شهید باهنر کرمان

(تاریخ دریافت: ۱۹/۱۲/۲۱ - تاریخ تصویب: ۹۰/۷/۴)

چکیده

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های روشنفکران دهه ۴۰ و ۵۰ ش. در ایران مفهوم بازگشت به خویشتن بود که چنین دغدغه‌ای به وفور در آثار جلال آل احمد، شریعتی، فردید و نصر به چشم می‌خورد. در همین زمینه باید پرسید: بازگشت به کدامین خویشتن؟ در مقابل، این بازگشت از یک سو، به معنای نفی حال و از سوی دیگر، به معنای بازگشت به گذشته است. با وجود این، چنین بازگشتی متضمن دو پیش‌فرض است: اولاً دلالت بر آگاهی نسبت به میراث گذشته دارد؛ در ثانی این بازگشت به معنای رجعت به سنت اصیل است. در حالی که با مذاقه، باژگونی این دو پیش‌فرض بیش از پیش نمایان خواهد شد. از این رو، جستار حاضر بر این فرض مبتنی است که سنت بر ساخته در آرای آل احمد بر یک آنتاگونیسم استوار است که تالی منطقی آن چیزی نیست جز بومی‌گرایی و ممزوج کردن امر دینی با امر سیاسی.

واژگان کلیدی

بازگشت به خویشتن، جلال آل احمد، سنت بر ساخته، غرب‌زدگی و بومی‌گرایی، ماشین‌سیسم.

مقدمه

دهه ۴۰ ش. در ایران را می‌توان دهه بازگشت به خویشتن دانست. بر همین اساس، شاید بتوان گفت که آل‌احمد یکی از پیش‌قراولان این مفهوم بود، هرچند او «در پروراندن مفهوم بازگشت به خویشتن که دوست و همکارش که ملکی آغازگر آن بود، نقش محوری و حیاتی ایفا کرد و تأثیرش بر زندگی و تاریخ فکری ملت ایران اساسی بود» (وحدت، ۱۳۸۲: ۱۷۳). علاوه بر او، در دهه ۵۰ ش. شریعتی نیز صحبت از بازگشت به خویشتن می‌کند. بازگشت از نظر وی به معنای «بازگشت به ریشه‌های خود [ریشه‌های اسلامی] است. بر این اساس، فردید و نصر نیز در همین حیطه قرار می‌گیرند. اما آنچه مهم است اینکه بازگشت به خویشتن سنت برساخته‌ای است که فاقد تاریخی واقعی است. بدین معنا که آنچه جلال آل‌احمد ندای آن را سر داد، ناشی از یک آنتاگونیسیم در ارتباط با وضعیت غرب‌زدگی بود. با این وصف، چنین بازگشتی سه لایه معنایی دارد: لایه اول، بازگشت به کلیت اسلامی در ضدیت با «غرب‌زدگی» است که به عبارتی در لایه مذکور نوعی ممزوج‌شدگی امر دینی با امر سیاسی را تداعی می‌کند. «بازگشتی که جلال آل‌احمد از آن دفاع می‌کند البته جنبه سیاسی داشت» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۹۱)؛ لایه دوم، لایه بازگشت به خویشتن نفسانی که بیشتر حالت رازگونه دارد و لایه سوم، بازگشت به روستا و سرزمین آبا و اجدادی در ضدیت با «شهر» استوار است که تالی منطقی بانگ بازگشت به خویشتنی که جلال آل‌احمد سر داده بود چیزی جز بومی‌گرایی نبود. از همین رو در ذیل، منظور از برساخته بودن سنت توضیح داده می‌شود و سپس به تفصیل به آرای آل‌احمد پرداخته خواهد شد.

ابتدا باید خاطر نشان کرد که «واژه سنت از واژه لاتین Tradere اخذ شده است که معنی انتقال یا ارسال را می‌دهد» (Fredrich, 1972: 14). این «انتقال رسمی اطلاعات چه به صورت شفاهی و چه کتبی، در مذهب را سنت گویند. در متن غیرمذهبی روند سنت کاملاً حیاتی‌تر است» (Bowker, 2005: 601). این بدان معناست که انتقال ارزش‌ها، هنجارها و سنن مرکز ثقلی برای سنت به معنای میراث کهن است. در مقابل، تلقی اریک هابزبام از سنت بیشتر به برساختگی و ابداع‌شدگی آن اشاره دارد. آن‌گونه که خود او می‌گوید: «سنت» «ابداع‌شده»... درصدد تلقین هنجارها و ارزش‌های خاص از رفتار به وسیله تکرار است که به صورت خودکار دلالت بر تداوم با گذشته دارد. در واقع، این امکان وجود دارد که آنها رسماً درصدد باشند تا تداومی مناسب‌تر با گذشته تاریخی برقرار کنند» (Hobsbawm, 1983: 1-2). با این اوصاف، از تعریف سنت چنین استنباط می‌شود که اولاً، سنت ابداع‌شده مجموعه‌ای از اعمال را دربرمی‌گیرد؛ در ثانی، چنین سنتی درصدد تلقین ارزش‌ها و هنجارهای خاص از طریق تکرار است؛ و در نهایت، همواره در پی ارجاع خود به گذشته یا گذشته تاریخی است. نکته

حائز اهمیت اینکه هم سنت و هم تاریخ رجوع کننده به آن ابداعی و جعلی است. در همین زمینه، هابزبام سعی می کند بین سنت ابداع شده و عرف^۱ تمایز قائل شود. به گفته او «سنت در معنای برساخته بودنش باید آشکارا از «عرفی» متمیز داده شود که در اصطلاح بر جوامع سنتی حکمفرماست» (Hobsbawm, 1983: 2). این تمایز را می توان به صورت ذیل شرح داد. نخست اینکه، متعلق سنت های برساخته همواره امری ثابت است. دوم، گذشته ابداع شده یا واقعی که بدان رجوع می کنند، نوعی تکرار را تحمیل می کند. در مقابل، عرف در جوامع سنتی همچون موتور و چرخ آنها به حساب می آید که مانعی برای تغییرات و ابداعات مجاز نیستند. عرف بر خلاف سنت ابداع شده، نمی تواند امر ثابت را پیشنهاد کند، زیرا در جوامع «سنتی» زندگی بدین صورت نیست. در یک کلام، باید گفت که هر گونه زوال یا سقوط «عرف» به ناگزیر به معنای تغییر سنت هایی است که به طور معمول با سنت درهم بافته شده اند.

به نظر اریک هابزبام «سنت هایی که پدیدار می شوند یا مدعی اند که دیرینه و قدیمی اند، در واقع اغلب کاملاً جدیدند و گاه نیز ابداع می شوند» (Hobsbawm, 1983: 1). از این رو «سنت های ابداع شده هم متضمن «سنت های» واقعاً ابداع شده، برساخته و ایجاد شده است و هم شامل آنهایی می شود که در موارد کمتر به آسانی قابل ردیابی در دوره های کوتاه مدت در حال پیدایش بوده اند» (ibid). به علاوه، چنین سنت هایی همواره در صدد ارجاع خود به گذشته اند، زیرا به نظر وی «هر چند چنین بازگشتی به گذشته وجود دارد، تا آنجا که این ویژگی سنت های «ابداع شده»^۲ برای تداوم با گذشته اغلب ساختگی است. به طور موجز، آنها در واکنش به شرایط جدیدی اند که شکل بازگشت [ارجاع] به وضعیت های قدیمی را به خود می گیرند یا اینکه گذشته خودشان را با تکرار شبه الزامی ایجاد می کنند» (ibid: 2). در زمینه برساختگی سنت هابزبام به صراحت می گوید: «که یک «سنت» آگاهانه و عمدتاً توسط یک آغازگر منفرد ابداع و برساخته می شود» (Hobsbawm, 1983: 4). در این خصوص، به نظر می آید که هابزبام بین سنت هایی که «عملاً ابداع» می شوند، یعنی «عمداً به وسیله یک ابداع گر خاص برساخته یا ابداع می شوند» یا «رسماً (شاید هم توسط گروهی) تأسیس یا طراحی» می شوند و سنت هایی که «تا حدی ابداع و بعضاً بسط داده می شوند»، تمایز قائل می شود (Sarot, 2001: 28).

با این حال، ابداع سنت به کرات زمانی رخ می دهد که تغییر سریع جامعه، الگوهای اجتماعی را تضعیف و نابود می کند که آنها برای سنت های «قدیمی» طراحی شده بودند (ibid: 5). در همین زمینه، هابزبام می گوید: «دیر یا زود به این نکته پی خواهیم برد که گذشته تاریخی دیگر نمی تواند به صورت مو به مو بازتولید، حتی بازسازی یا احیا شود...» .

1. Custom
2. Invented

از این روست که توسل به احیا، ارجاع یا خلق گذشته به مراتب دور که کمتر به زمان حال نزدیک است، چه بسا برابر و همسنگ با ابداع کامل باشد؛ پس گذشته‌ای که بدان استناد می‌شود... چیزی جعلی^۱ است» (Hobsbawm, 1972: 8). بنابراین، هم سنت و هم تاریخ ارجاع به آن امری کاملاً برساخته است، زیرا این بازگشت به گذشته فقط برای توجیه و ایجاد مشروعیت برای خود است. بر همین اساس، در ذیل سعی شده است که براساس انگاره هابزبام، آرای جلال آل‌احمد تحلیل و واکاوی شود.

آنتاگونیسم؛ بستر بازگشت به خویشتن

در بادی امر، شاید بتوان غرب‌زدگی را بستر بازگشتن به خویشتن قلمداد کرد. به عبارتی دیگر، غرب‌زدگی^۲ دقیقاً همان چیزی است که هابزبام آن را شرایطی برای برساخته شدن و ابداع سنت جدید تلقی می‌کند؛ بدین معنا که شرایط بازگشت به خویشتن به مثابه سنت برساخته مبتنی بر ضدیت با غرب‌زدگی است. از این رو آل‌احمد معتقد است که غرب‌زدگی همچون بیماری و بازدگی است، زیرا اولاً، عارضه‌ای است از بیرون و در ثانی، محیط و شرایط درونی نیز ابزاری لازم برای رشد و نمو آن بوده است که حاصل منطقی بیماری مذکور، پوسیدگی و فروپاشی از درون است مثل، آفت سن‌زدگی در گندم. از سوی دیگر، غرب‌زدگی به دو سر طیف اشاره دارد که یک سوی آن غرب و سوی دیگر آن شرق قرار دارد. مشخصه بارز غرب داشتن ماشین و تولید کالا به وسیله آن است؛ در صورتی که شرق فاقد ابزار تولید ماشین و مالک مواد خام است. بر همین اساس، آل‌احمد می‌گوید: «برای من غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی. بلکه دو مفهوم اقتصادی است. غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گشنه. برای من دولت آفریقای جنوبی هم تکه‌ای از غرب است. گرچه در منتهی‌الیه جنوبی آفریقا است و اغلب ممالک آمریکای لاتین جزء شرقند. گرچه آن طرف کره ارضند» (آل‌احمد، ۱۳۴۲: ۲۲). حال، این غرب میراث‌دار انقلاب فرانسه، دارای رنگ و لعابی از

1. Fabrication

۲. در مورد مفهوم مذکور باید به دو نکته اشاره کرد: اولاً، خود آل‌احمد در مقدمه کتاب غرب‌زدگی آشکارا ادعان می‌کند که «من این تعبیر «غرب‌زدگی» را از افادات شفاهی حضرت احمد فردید گرفته‌ام» (آل‌احمد، ۱۳۴۲: ۱۶). در ثانی، آنچه فردید در وعاء ذهن از مفهوم غرب‌زدگی در نظر دارد با برداشت آل‌احمد تا حدی متفاوت است. فردید برای غرب‌زدگی کلمه *dysplexia* را به کار می‌برد، که آن از ترکیب دو کلمه یونانی *dysis* به معنی غرب و *plexia* به معنای ابتلا جعل کرده بود (مثلاً، شبیه *apoplexy* یعنی سکته). گلابه اصلی فردید تنها از تکنولوژی نوین غرب نبود، بلکه او از همان ساختار دنیاگرا در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین شکوه داشت که از یونانیان باستان ریشه می‌گرفت که میان ذهن انسان به عنوان عامل شناسا و جهان خارج به عنوان موضوع شناسا تفاوت وجودی قائل می‌شد (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۵۲-۱۵۳). حال این فرق میان فردید و آل‌احمد وجود دارد، هرچند هر دو ناقد غرب‌اند، هایدگر فردیدی بیشتر ناقد جهان‌بینی خودمحمور معرفت‌شناختی غرب بود ولی آل‌احمد ناقد ماشین‌ساز یا فناوری بود.

دموکراسی و شرق بی‌خبر از دموکراسی و میراثی از استعمار است. وی شرق و غرب را تقابلی میان فقر و ثروت، ناتوانی و قدرت، جهل و علم، ویرانی و آبادانی، توحش و تمدن می‌بیند. آل‌احمد نه تنها ماشین را طرد نمی‌کند، بلکه در پی تسلط و سلطه یافتن بر آن است. به باور او «بحث از نفی ماشین نیست... دنیاگیر شدن ماشین یک جبر تاریخی است. بحث در طرز برخورد هاست با ماشین و تکنولوژی» (همان: ۲۷). این بدین معناست که ملت‌هایی که سازنده ماشین نیستند در برابر هجوم جبری ماشین، هویت تاریخی و فرهنگی خود را از دست می‌دهند و به کالای چنین ماشین غربی تبدیل می‌شوند. مقصود اصلی آل‌احمد از غرب‌زدگی این است که «ما نتوانستیم شخصیت «فرهنگی - تاریخی» خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ بکنیم. بلکه مضمحل شدیم... حرف در این است که تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه و تمدن غرب را در نیافته‌ایم، و تنها به صورت ظاهر، ادای غرب را در می‌آوریم - با مصرف کردن ماشین‌هایش - درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفته‌ایم» (همان: ۲۸). از همین حیث، او هجوم جبری این ماشین را در سه تک‌نگاری *اورازان، تات‌نشین‌های بلوک زهرا و جزیره خارک، ژر تیم خلیج فارس* به تصویر می‌کشاند که در صفحات بعد این سه تک‌نگاری بررسی خواهند شد.

در همین خصوص، باید افزود که غرب‌زدگی به معنای سلطه ماشین بر انسان شرقی مبتنی بر دو اصل بدیهی است. بدیهی اول اینکه تا وقتی «تنها مصرف‌کننده‌ایم. تا وقتی که ماشین را نساخته‌ایم. غرب‌زده‌ایم... وقتی که ماشین را ساختیم، ماشین‌زده خواهیم شد» (همان: ۲۹) و بدیهی دیگر بر این اساس است که «غرب وقتی ما را «شرق» خواند که از خواب زمستانه قرون وسطایی خود برخاست» (همان: ۳۲). پس، غرب‌زدگی مشخصه اصلی دوران قرن بیستم ماست که سه ویژگی غرب‌زدگی عبارت‌اند از دست نیافتن به ماشین، آشنا نبودن به علوم و تکنولوژی پیشرفته در خصوص تولید ماشین و در نهایت مصرف‌کنندگی ماشین. آن‌گونه که خود وی به‌طور واضح بیان می‌کند که این سه مشخصه عبارت‌اند از اینکه «اولاً، به ماشین دست نیافتیم و رمز و راز ایجاد و خلق آن را نمی‌دانیم... در ثانی، به مقدمات ماشین، یعنی علوم جدید تکنولوژی آشنا نیستیم... ثالثاً، به جبر اقتصادی مصرف‌کننده ماشین هستیم» (همان: ۳۵). جلال آل‌احمد در کتاب *کارنامه سه‌ساله* بر آن است تا تصویری روشن‌تر از غرب‌زدگی به دست دهد. در همین کتاب، به‌صراحت مفهوم غرب‌زدگی را چنین تعریف می‌کند: «اما می‌گویم غرب‌زدگی یعنی عوارض رابطه خاص اقتصادی (و لاجرم سیاسی) میان این دو دسته ممالک شرق و غرب. که رابطه دوطرفه یک معامله نیست. یا رابطه دوطرفه یک معاهده. بلکه چیزی است در حدود رابطه ارباب و بنده» (آل‌احمد، ۱۳۲۵: ۱۱۷). حال، چنین برداشتی از غرب‌زدگی بیشتر بر مبنای نظریه وابستگی و استعمار در نیمه اول قرن بیستم توجیه‌پذیر است، زیرا در

نظریه وابستگی این کشورهای پیرامون است که به دلیل عوامل درونی مانند ضعف تولید، نیروی کاری ارزان و نداشتن فناوری و عوامل بیرونی همچون تقسیم کار ناعادلانه و ساخت اقتصادی نابرابر نظام بین‌الملل به کشور متروپل یعنی دارنده سرمایه، فناوری و علم وابسته است. و از سوی دیگر، جلال آل‌احمد می‌گوید: «من این رابطه را غرب‌زدگی می‌نامم... [از همین رو] بحث بر سر این است که آیا این نوع رابطه قابل دوام است یا نه» (همان: ۱۱۸). هرچند او معتقد است که ماشین جزء سرنوشت جبری انسان شرقی است، از طرفی بر این باور است که چون خریدار و فروشنده ماشین یکی است «یعنی حتی او [غرب] تعیین می‌کند که قیمت فروش و خرید مواد خام چقدر باید باشد... به عبارتی غرب تعیین‌کننده سرنوشت بازار جهان است» (همان: ۱۱۹). از همین روست که آل‌احمد به دنبال مفردی برای گسستن این بند وابستگی است تا بتواند به چنین سرنوشت محتومی پایان دهد. «گمان می‌کنم که این غرب‌زدگی یک دایره بسته است که باید از یک جایی بازش کرد» (همان: ۱۱۸).

بنابراین، غرب‌زدگی دارای آفت‌های است که تمام سطوح و لایه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را دربرمی‌گیرد. حتی وقتی که ما غرب‌زده بوده‌ایم که «در بوق و کرنا‌ی مدارس، رادیو و انتشاراتمان همان اباطیل غربیان را سال‌هاست تکرار می‌کنیم که رنسانس، اختراع برق، کشف نیروی بخار و الخ» (آل‌احمد، ۱۳۴۲: ۵۸). به باور او حد اعلای آفت غرب‌زدگی دنباله‌روی از سیاست و اقتصاد از غرب است. «دنباله‌روی از غرب و کمپانی‌های نفتی و از دولت‌های غربی، این است حد اعلای غرب‌زدگی در زمانه ما» (همان: ۸۷). آفت دیگر، شهرنشینی است، زیرا شهرنشینی یکی دیگر از آفت‌های جبری ماشین است که به تهی شدن روستاها از ساکنان منجر می‌شود که تالی منطقی آن ایجاد تضاد بین روستا و شهر است. پس، ماحصل ماشین انسان غرب‌زده است. به تعبیر آل‌احمد، آدم غرب‌زده «پا در هوا و معلق در فضا است، که با عمق اجتماع و فرهنگ و سنت رابطه را بریده است» و «هژهای مذهب است. به هیچ چیز اعتقاد ندارد... یک آدم التقاطی است آدم غرب‌زده چشم به دست و دهان غرب است» (همان: ۱۴۱-۱۴۹). در مقابل انسان غرب‌زده، جامعه غرب‌زده قرار دارد که آن هم بالطبع، همان ویژگی‌های فرد غرب‌زده را دارد. مثلاً در امور سیاسی دموکراسی نمایندگی را سرکوب می‌کند، زیرا جایی برای دموکراسی واقعی نیست و در عرصه فرهنگ نیز همچون عرصه حیات نباتی به حال خود رها شده است. «هدف نهایی فرهنگ؟ گفتم غرب‌زده پروراندن» (همان: ۱۷۷). به طور خلاصه، باید گفت که چنین ضدیت با ماشین است که زمینه بازگشت به خویشتن را مهیا می‌سازد.

بازگشت به کلیت اسلامی

به نظر جلال آل احمد جوامع منطقه خاورمیانه بر خلاف جوامع دیگر زود پذیرای غرب زدگی و ماشینیسیم نبوده اند. در همین زمینه، این سؤال مطرح می شود که چه علل یا عاملی سبب شده که ملل مسلمان شرقی پذیرای ماشینیسیم نبوده است؟ پاسخی که او سعی می کند به پرسش مذکور بدهد این است که ما «در درون کلیت اسلامی خود، ظاهراً شیء قابل مطالعه نبودیم. به همین علت بود که غرب در برخورد با ما، نه تنها با این کلیت اسلامی درافتاد... بلکه کوشید تا آن وحدت تجزیه شده از درون را که فقط در ظاهر کلیتی داشت هرچه زودتر از هم بدرد» (همان: ۳۲). از این عبارت چنین استنباط می شود که اولاً، کلیت اسلامی سدی نفوذناپذیر در برابر هجوم ماشین و ماشینیسیم است؛ در ثانی، این کلیت اسلامی از درون انشقاق و تجزیه شده و مفری را برای غرب زدگی مهیا کرده است و به همین دلیل جلال خواهان بازگشت به کلیت اسلامی است. حال برای اینکه بتوانیم به فهم کلیت اسلامی و کلیت تجزیه شده نائل شویم، در ذیل دقایق این امر بیشتر تجزیه و تحلیل می شود.

تفاوتی که آل احمد بین کلیت اسلامی و کلیت تجزیه شده یا جزییات اسلامی قائل می شود، بدین معناست که جزییات اسلام، همانا شک دو و سه، برپایی نماز یا روزه، دادن خمس یا زکات و غیره است. در حالی که کلیات اسلامی، بیشتر تمایل به این دارد که با توسل به «اولوالامر» از اسلام به عنوان ابزار مبارزه برای از عرش به فرش نشان دادن حکومت های جائز و ظالم استفاده کند. به همین اعتبار وقتی این کلیت اسلامی در مشروطه تجزیه می شود، روحانیتی را که مدافع آن است سخت مورد انتقاد قرار می دهد، زیرا به نظر وی «روحانیت آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی بود. از همان زمان مشروطیت چنان در مقام هجوم مقدمات ماشین در لاک خود فرو رفت» (همان: ۷۷). او ماشین را عامل سنت زدا و ایدئولوژی می داند و سلطه آن را ویران کننده فرهنگ و سنن جوامع در نظر می گیرد، به همین سبب «مشروطه به عنوان پیش قراولان ماشین، روحانیت را کوبید» (همان: ۸۱). از همین روست که آل احمد، شیخ فضل الله نوری را مدافع کلیت تشیع اسلامی در دوران مشروطه می داند که دار زدن این روحانی طرفدار «مشروع» را عامل عقب ماندگی و پسروی می داند، زیرا به نظر وی روحانیت در مشروطه تحت فشارهای وارده دست روی گذاشته و کاری از پیش نبرده اند، بلکه در واقع، «در بند مقدمات و مقارنات نماز ماندند؛ یا در بند نجاسات یا مطهرات؛ یا سرگردان میان شک دو و سه» (همان: ۸۱-۸۲).

بنابراین، روحانیت مذکور می بایست اولاً، با مسلح شدن به سلاحی در برابر دشمن قد علم کرده و نقشی همچون پاپ های واتیکان ایفا می کرد. در ثانی، روحانیت آخرین برج و بارو در برابر غرب زدگی است که می تواند با توسل به کلیت اسلام، نطفه هر قیامی را در میان مردمان

هر جامعه زنده و بنیان هر حکومت جائری را ریشه‌کن کند. با این اوصاف، «اگر روحانیت می‌دانست که با اعتقاد به عدم لزوم اطاعت از «اولوالامر» چه گوهر گرانبهایی را همچون نطفه‌ای برای هر قیامی در مقابل حکومت ظالمان و فاسقان در دل مردم زنده نگه داشته و اگر می‌توانست ماهیت اصلی این اولیاء امر را به وسایل انتشاراتی خود برای مردم روشن کند و حکم موارد عام را به خاص بکشاند... هرگز دل به چنین جزئیات نمی‌بست که حاصلش بی‌خبری صرف و کنار ماندن از گود زندگی است» (همان: ۸۲).

در همین زمینه، آل‌احمد روحانیت و نظامیان را روشنفکران سستی قلمداد می‌کند. چون هر دو اولاً در حوزه تعبند، بدین معنا که حافظ وضع موجود و توجیه‌کننده حکومت مستقرند؛ یکی با تکیه بر کلام و دومی با تکیه بر امر و دستور. حاصلش چیزی جز افزایش ظلم و ستم نیست. در ثانی منبع ارتزاق و معاش روحانی از وجوهات مردمی است، درحالی‌که منبع مادی نظامیان از حکومت است. به تعبیر او «روحانی به اسم حافظ سنت، حافظ وضع موجودی است که نظامی حراست آن ر تعهد کرده است» (آل‌احمد، ۱۳۵۷ الف: ۱۱). نکته حائز اهمیت این است تفاوتی بین این دو به دلیل منبع مادی وجود دارد که استقلال مادی برای روحانیت پتانسیلی ایجاد می‌کند تا بتواند با چنین پشتوانه‌ای گاهی در طول تاریخ علیه ظلم و ستم قیام کند. این بدین معناست که «روحانیت در موارد استثنایی به قیام در مقابل بی‌عدالتی حکومت‌ها برخاسته‌اند، اغلب روحانیت مدافع طبقات حاکم از آب درآمده است، چراکه نه تنها حافظ وضع موجودند، بلکه حافظ سنت‌های کهن نیز هستند، کار روحانیت به هر صورت مابه‌ازایی است از توجه به عالم بالا، و از طرف دیگر در حوزه مذهب تشیع روحانیان به نیابت امام معصوم دعوی جانشینی حاکم وقت را دارند» (همان: ۱۲-۱۳). نمونه‌هایی از این قیام‌ها که مدنظر اوست عبارت‌اند از: قیام روحانیت در قضیه تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی؛ قیام شیخ فضل‌الله نوری در برابر مشروطه‌خواهان و حرمت آن؛ نهضت ملی شدن نفت همکاری مصدق با آیت‌الله کاشانی و نمونه‌های کوچک‌تر دیگر، مقاومت روحانیت در مقابل مجلس مؤسسان ۱۳۰۴، مخالفت با کشف حجاب و قضیه قم، مشهد و شهر ری در سال ۱۳۱۴ش.

حال، آنکه «روحانیت تشیع در نوعی انزوا و بریدگی از کل روحانیت اسلامی... و روزه‌روز بیشتر در لاک خود می‌خزد و از حوزه عمل و عکس‌العمل داخلی نیز اخراج می‌شود» (همان: ۱۶) که تالی چنین امری کاسته شدن تأثیر روحانیت در عرصه اجتماع است. از سوی دیگر، اگر روحانیت در بند جزئیات باقی بماند و آنگاه خود به مانع هر نوع تغییر و تحول در اجتماع تبدیل خواهد شد. در مقابل، روحانیت از چندین مشخصه مهم و اصلی برخوردار است: اولاً؛ روحانیان به اعتبار دفاع از سنت نوعی قدرت مقاوم در برابر هجوم استعمارگران است. در ثانی، به همین اعتبار سدی در برابر غرب‌زدگی روشنفکران و تبعیت

حکومت‌ها و حاکمان از غرب؛ ثالثاً، جناح مترقی روحانیت مخالف وضع موجود است و این «یک نقطه قوت، و مورد توجه روشنفکرانی که نه از در غرب‌زدگی بلکه از دریچه استعماری به دنیای موجود می‌نگرد. به‌خصوص با توجه به آنچه روحانیت در باب «اولوالامر» می‌گوید» (همان: ۳۳). در نهایت، روحانیت مدعی و رقیب هر حکومت است، به این معنا که دخالت در حکومت و سیاست را امری دور از صلاحیت ذاتی خود نمی‌داند.

با وجود این، باید گفت که این بازگشت به کلیت اسلامی، در سه مفردات تجلی پیدا می‌کند که عبارت‌اند از: اصل اجتهاد، اصل انتظار و شهادت. از این نظر باید این سه مفهوم مذکور بیشتر تحلیل شود تا این بازگشت به کلیت بیشتر مورد استفاد قرار گیرد. به نظر آل‌احمد شرکت روحانیت در نهضت‌های اجتماعی (مثل تنباکو، مشروطه و ملی شدن نفت) هرچند کوتاه‌مدت موفقیت‌آمیز بوده، در درازمدت با ناکامی و شکست مواجه بوده است. برای اینکه روحانیت دچار چنین وضعی نشود، باید «این اصل اعتقادی [اصل انتظار] را مورد تجدید نظر قرار دهد» (همان: ۶۳). برای ایجاد چنین تحول و تغییری در اصل مذکور لازم است تا ضعف‌های آن تقلیل و نقاط قوت آن تشدید شود. معایب اصل انتظار از منظر او بدین شرح است: ۱. بی‌تکلیفی مردم در انتخاب جانشین امام معصوم؛ یعنی در انتخاب مجتهد اعلم‌الشرایط؛ ۲. دست بسته ماندن صاحبان فتوا در مواقع بحرانی و حساس اجتماع برای رد یا پذیرش آن؛ و ۳. فراموش کردن موقعیت موجود؛ یعنی حواله کردن حل همه مشکلات به روز ظهور و حاصلش چیزی جز مهمل گذاشتن عمل و تصمیم نیست. از این رو، وی معتقد است که «نکته سوم را نمی‌توان کاری کرد اما دو ایراد قبلی را می‌توان با پذیرفتن طرح «شورای اجتهادی» به جای پیشوای واحد مذهبی پذیرفت که از طرف جناح مترقی روحانیان نیز پذیرفته شده است» (همان: ۶۵). اما محاسن این اصل که کاربرد دارد عبارت است از اولاً، تمکین نکردن از اولوالامر، یعنی حکومت در اندیشه شیعه از آن امام معصوم است و هر حکومتی در زمانه غیبت فاقد مشروعیت و از باب غصب و جائز نگریسته می‌شود. به همین دلیل، شیعه هیچ الزامی برای پذیرش یا تبعیت از حکومت‌های وقت ندارد. در ثانی، انتظار فرج در شیعه به معنای انتظار روزی است که جهان پر از عدل و داد خواهد شد.

اصل دیگر، اصل اجتهاد است که می‌تواند در دست روحانیت افق‌های گشوده‌تری در زمینه حل مسائل و مشکلات زمانه بگشاید، بدین معنا که «روحانیت در چنین موضعی نه تنها یجوز لا یجوز گویند، به آداب طهارت و نجاست نیست، بلکه توجه مسائل اساسی زمانه است و حتی دعوی رهبری دارد» (همان: ۶۰). آن‌گونه که خود آل‌احمد می‌گوید عالم صاحب فتوا می‌تواند «بر زمینه نص قرآن و متن سنت و در مرحله سوم با تکیه به عقل و منطق رأی بدهد و تکلیف عادات و آداب مذهبی و معاملات و عقود مردم را تعیین کند» (همان: ۵۸). حال،

روحانیت با توسل به این اصل توانسته در موارد نادری در طول تاریخ از آن بر قیام و شورش علیه نظم موجود استفاده کند و از همین رو وی معتقد است که «در عالم تشیع - که به اجتهاد و فتوا قائل است - می‌بینیم که تشیع خود در اصل نوعی روشنفکری در درون کلیت اسلامی بوده است» (همان: ۵۸). به همین سبب، اصل مذکور برای اینکه بتواند بیشتر ثمربخش واقع شود لازم است که روحانیت «با کمک عقل و منطق معضلات اجتماعی را حل کند» (همان: ۵۹). این بدین معناست که جلال خواهان نوعی وحدت میان روحانیت و قشر روشنفکری برای حل مسائل اجتماعی است، زیرا تالی منطقی این امر چنین می‌شود که روشنفکر باید بتواند با توسل «به استثنائاتی که روحانیت با صدور فتوا در حیات اجتماعی نقش داشته بتواند دست استعمار را کوتاه کند... در ثانی، این موجب می‌شود تا از «تحجر روحانیت کاسته شود و در نهایت، تعارض روشنفکر با روحانیت از بین خواهد رفت» (همان: ۵۸-۶۱).

آخرین مفرد، اصل شهادت است. در واقع، برای به تصویر کشیدن این اصل باید دو کتاب او در این زمینه واکاوی شود؛ *سرگذشت کندوها و نون و القلم*. از طرفی، این دو کتاب به شیوه تمثیلی نوشته شده است. آل‌احمد «سرگذشت کندوها را تمثیلی قرار داده است از زندگانی مردمان و نون و القلم ماجرای شکست مبارزه اجتماعی است اما به زبان تمثیل» (دستغیب، ۱۳۷۱: ۷۵-۷۷). سرگذشت کندوها، سرگذشت تمثیلی از انسان‌های جهان سومی به‌طور عام و ایرانی به‌طور خاص است. مقصود آل‌احمد از این داستان چنین است که اگر استعمار برای مردم استعمارزده کاری یا خدمتی انجام دهد، اما در قبال آن درصدد است تمام حاصل و دسترنج آنها را به یغما برد. از این رو، تا زمانی که مردمان استعمار را تقدیر بدانند و بدان عادت کنند، یعنی «اینجور چیزها را به تقدیر حواله می‌کردند و دیگر عادتشان شده بود» (آل‌احمد، ۱۳۸۷: ۳۰). آنگاه، در دایره تسلسل و دور باطل جز ذلت و تسلیم چیزی باقی نخواهند ماند. از سوی دیگر، علت این بدبختی را نداند و آگاه نگردند «زنبورها [مردمان استعمارزده ایرانی] همانجور که نمی‌دانستند بلا [استعمار] چیه و چه جوری می‌آد و چرا می‌آد و آذوقه‌شان [نفت] می‌خواهد چه کند» (همان). آنچه او از این سرگذشت در نظر دارد به تصویر کشیدن مقاومت و ایستادگی در برابر استبداد داخلی و استعمار خارجی است که چنین استقامتی با تکیه بر آموزه دینی و اصل شهادت می‌تواند صورت گیرد که کلیت مدنظر در *نون و القلم* به زبان تمثیل و نمادین بیان می‌شود.

بدین سان، خود آل‌احمد در مقدمه کتاب *غرب‌زدگی* [ص ۳۶] آشکارا اذعان می‌کند که کلیت اسلامی را [علاوه بر کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران] در کتاب *نون و القلم* ایضاح کرده است. از این رو، درون‌مایه کتاب مذکور درباره کلیت اسلامی و رویدادهای اجتماعی است. آن‌گونه که ذکر شد، تلاش جلال در کتاب *سرگذشت کندوها* نشان دادن راه مبارزه و خلع ید

استعمار بود. ولی، کتاب *نون و القلم* برای دفع استبداد داخلی با توسل به کلیت اسلامی [یا همان اصل شهادت] است. بر همین اساس، از کتاب مدنظر چنین برداشت می‌شود که به باور آل احمد «مبنای هر عملی ایمان است، اصول است. اول اعتقاد و بعد عمل... اگر اصول واقعاً اصول باشد نباید با گردش زمانه بگردد. اصل یعنی آنچه که همیشه اصالت دارد... و مهم برای ما این است که هسته مقاومت را زنده نگه داریم. هسته نجات بشری را» (آل احمد، ۱۳۴۰: ۱۵۴-۱۶۳). از این رو، باید دید که این اصل اعتقادی چیست و چه قابلیت‌هایی است؟ به نظر او «من تاریخ را از چشم شهداء می‌بینم. از دریچه چشم [حضرت] مسیح، [حضرت] علی، حلاج و سهروردی. نه از روی نوشته‌های زرنگار حکامی به حکومت رسیده» (همان: ۱۶۳). در همین هنگام است که می‌گوید: «برای من مؤثرترین نوع مقاومت در مقابل ظلم، شهادت است... شهادت دست ظلم را از جان و مال مردم کوتاه کند» (همان: ۲۲۶) [در این داستان آل احمد سعی می‌کند که انگاره‌های خود را از طریق زبان شخصیت اصلی داستان روایت کند که این شخصیت فردی است میرزا بنویس به نام آقا میرزا اسدالله]. خود جلال آل احمد در کتاب *ارزیابی شتابزده* چنین می‌گوید: «من اونجا [نون و القلم] یک بازگشتی به سنت خواستم بکنم و زمان حال رو تو سنت دربیارم. و بعد مسأله‌ای رو اونجا می‌خواستم توضیح بدهم - مسأله شهادت بود» (آل احمد، ۱۳۵۸: ۸۰). از طرفی، چنین بازگشتی به مسئله شهادت برای پاک کردن شهادت‌نمایی و مظلوم‌نمایی است. زیرا او بر این باور است هرچند این مفهوم در قرن بیستم معنای خود را برای انسان قرن بیستمی از دست داده است، برای آل احمد اهمیت دارد. «چون آن هنوز امری مسلط در سنت و باارزش است» و در ادامه می‌افزاید: «حکایت نسل بعد از ما حکایت نسلی است که خیلی بی‌اطلاعه از زمینه سنت. زمینه سنت من به هر اسلامه. قبل از اسلام من نمی‌بینم یک نوع دنیایی بودن یا یک نوع تمدن» (همان: ۸۱-۸۹). در همین زمینه، نکته‌ای که باید خاطر نشان شود که اسلام مدنظر آل احمد با سنت برابر نیست، بلکه آن با امر سیاسی همسنگ و برابر است (در بخش بومی‌گرایی این مسئله بیشتر توضیح داده خواهد شد). بنابراین، بازگشت دیگری در مورد همین امر مطرح است که بازگشت به خویشتن نفسانی می‌باشد. حال، این بازگشت در ذیل ایضاح خواهد شد.

بازگشت به خویشتن نفسانی

همان‌طور که پیشتر گفته شد بازگشت به خویشتن نفسانی یکی دیگر از بازگشت‌های آل احمد است که این بازگشت بیشتر به درون و باطن فرد است که حالت رازگونه عرفانی و مذهبی را درهم می‌آمیزد. چنین بازگشتی مبتنی بر خودفهمی و شناخت خود و همچنین ذوب‌شدگی است [از این رو شبیه به حالت عرفانی است که سالک در مرحله توحید ذاتی آنجا جز خدا هیچ

چیزی نمی‌بیند نه خود را بیند نه هیچ‌یک از ماسوا را]. او این بازگشت رازگونه به خویشتن معنوی را در کتاب *حسی در میقات* به تصویر می‌کشاند. بدین‌سان، حالت‌های روحی و معنوی خود را چنین بیان می‌کند: «من هیچ شبی چنان بیدار نبوده‌ام و چنان هشیار به هیچی. زیر سقف آن آسمان و آن ابدیت، هرچه شعر که از بر داشتم خواندم - بزم‌مه‌ای برای خویش - و هرچه دقیق‌تر که توانستم در خود نگریستم تا سپیده دمید. و دیدیم که تنها «حسی» است و به «میقات» آمده است و نه «کسی» و به «معیادی» و دیدم که وقت ابدیت است ... و میقات در هر لحظه‌ای و هر جا تنها با خویش» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۸۴-۸۵). شایان ذکر است که آل‌احمد تمایزی بین میعاد و میقات برقرار می‌کند که در اولی، اشاره‌کننده به محل دیدار و قرار است و در ثانی، این دیدار با کسی غیر از خود است. درحالی‌که میقات، به معنای زمان یا هنگام دیدار است؛ ولی این دیدار با کسی جز خویشتن نیست. و ابزار این بازگشت به خویشتن و شناخت خود چیزی نیست جز سفر. در واقع، سفر هم به وجه درون و هم برون اشاره دارد چونکه سفر برای او بیشتر حالت آزمایشگاهی بر سنجش خود و دیدن خود است. وجه برون سفر دلالت بر مشاهده اقلیم‌های مختلف و دیدن رویدادها، حوادث و افراد مختلف است برای سنجش خود و فهم حدود آن. در مقابل، وجه درون به بی‌خودشدگی در برابر عظمت دگر اشاره دارد که مصداق بارز آن را در کتاب مذکور، می‌توان بین «صفا» و «مروه» دید.

آن‌گونه که خود آل‌احمد توصیف می‌کند: «این سعی میان «صفا» و «مروه» عجب کلافه می‌کند آدمی را. یکسر برت می‌گرداند به هزار و چهار صد سال پیش و به ده هزار سال پیش... با این گم شدن عظیم فرد در جمع... مگر می‌توانی در میان خیال بیخودی عظمایی به فکر خودت باشی» (همان: ۹۰-۹۱). در همین هنگام بود که «می‌دیدم «من» در چنین مساواتی در برابر عالم غیب، خود را فراموش می‌کند و غم خود را... می‌دیدم که این «من» بهمان اندازه که در اجتماع خود را «فدا» می‌کند در انفراد «فدا می‌شود»» (همان: ۹۳). از این‌رو، نتیجه این بی‌خودشدگی در جمع و فرد همانا قرار گرفتن در برابر ابدیت عالم غیب است بدین معنا که، به نظر او نه جمع اصالت دارد و نه فرد. چونکه در «سعی» فرد و جمع فاقد اصالت است و تنها عالم غیب است که دارای اصالت و معناست. به همین سبب «چه فرادا و چه با اجتماع، در دنیای کشف و عمل را بر روی خود بسته‌ایم. و حال آنکه چه فرد و چه جمع وقتی معنا پیدا می‌کند که از فرد به جمع، بقصد کشفی و عملی روانه شوی یا بعکس» (همان: ۹۴).

نکته دیگری که باید در این زمینه بیان کرد این است که آل‌احمد سعی می‌کند میان شوق و غرب در مورد اساس اجتماع تمایز قائل شود. به باور وی در غرب اساس اجتماع یا بر فرد مبتنی است یا بر جمع، یعنی اصالت فرد یا اصالت اجتماع. درحالی‌که در شوق چنین اصالتی برای فرد و جمع وجود ندارد بلکه اصالت از ابدیت عالم غیب است. اما نکته دیگر این است

که جلال در بازگشت به چنین خویشتن معنوی سعی می‌کند این آداب و رسومی را که هزاران سال برپا بوده به دلیل عدم کشف خود و عمل نکردن بر مبنای آن، آنها را مورد نکوهش و هجمه قرار بدهد. زیرا که چنین «سعی» منجر به کشف خودانگیخته نشده است. و «گر نه هزار و چهارصد سال است که ما «سعی» می‌کنیم. و هزاران سال است که اعتکاف و انزوا و چله‌نشینی داریم. اما نه به قصد کشف. و حال آنکه این خود، اگر نه به عنوان ذره‌ای که جماعتی را می‌سازد؛ حتی «خود» هم نیست، اصلاً هیچ است» (همان: ۹۴). حال، این انتقاد بدین معناست که تا هنگامی که چنین بازگشت به خود [که به واسطه غیریت با ظاهر مادی است] یا بی‌خودشدگی در برابر عالم غیب، در عرصه عمل مورد استفاده قرار نگیرد. دچار همان دور باطل هزار و چهارصدساله هستیم که نه به کشف منجر می‌شود و نه در عرصه عمل به منصفه ظهور می‌رسد. در هر صورت «هر سفری خود یک تجربه است یعنی، سفر به معنای قصد کشف و کنجکاوی است. از همین رو، جلال آل‌احمد معتقد است که «به هر صورت اینهم تجربه‌ای. یا نوعی ماجرای بسیار ساده. و هر یک از این تجربه‌ها و ماجراهای ساده و بی‌ماجرای، گرچه بسیار عادی، مبنای نوعی بیداری و اگر نه بیداری لدست کم یک شک» (همان: ۱۸۱). حال، لازم است که در ذیل، سومین بازگشت مورد مذاقه قرار گیرد.

بازگشت به روستا یا خاک نیاکان

بازگشت به روستا و خاک نیاکان سومین بازگشتی است که در اندیشه جلال آل‌احمد صورت می‌گیرد. این بازگشت در کتاب *اورازان و تات‌نشین‌های بلوک زهرا* رخ می‌دهد که نام این کتاب‌ها دقیقاً نام روستاهایی است که آل‌احمد سعی می‌کند در تک‌نگاری‌های خویش در ضدیت با «شهر» بدان بازگردد؛ روستاهایی که بخشی از دوران کودکی خود و پدرانش بوده است. به همین سبب، او می‌گوید: «نویسنده [آل‌احمد] این سطور آن را [اورازان] را برگزیده به علت علایقی بوده که به آنجا داشته. «اورازان» مولد اجداد او بوده است و از نظر وابستگی مادی و معنوی بخصوص که در این‌گونه موارد انگیزه رفت‌وآمد از ده به شهر و شهر به ده می‌شود» (آل‌احمد، ۱۳۵۴: ۷). حال، این بازگشت به آب و خاک، و موطن اجدادی ناشی از یک غیریت‌سازی بوده است. به یک معنا، فشارهای وارده از ماشین‌ساز و فناوری در شهر، آل‌احمد را وا می‌دارد تا با حالتی نوستالژیک به اوان کودکی خود در روستایی دورافتاده بازگردد. و در متنی دیگر [رزبایی شتابزده] آل‌احمد به‌صراحت می‌گوید که «توی این هرج و مرج، توی این نیهیلیسم برگشت به آب و خاک لازم‌ترین چیزه. چراکه الان بزرگ‌ترین علامت نیهیلیسم در دنیای مملکت ما فرار از دهه» (آل‌احمد، ۱۳۵۸: ۷۷).

همان‌گونه که ذکر شد این بازگشت به روستا اولاً، با حالت نوستالژیک همراه است، زیرا آل‌احمد با مقایسه شرایط کنونی در شهرها و آداب رسوم در آن بدین نتیجه رسیده است که شهر دیگر مأوایی برای حفظ سنن و آداب نیست چون شهر و فرهنگ شهرنشینی از یک سو در سطح فردی، افراد لایبالی و هرهری‌مذهب پرورش داده است؛ افرادی که به تعبیر او به همه چیز ایمان دارند و به هیچ چیز ایمان ندارند و در سطح کلی‌تر، شهر با نوعی ناامنی و تضاد با روستا استوار است بدین معنا که، افرادی که براساس آداب و سنن کهن، همچنین باورهای دینی زیست می‌کنند، مورد هجوم فرهنگ ماشین یا همان ماشین‌پرور قرار دارند، زیرا به باور او شهر بر خلاف روستاها لبالب است از بی‌فرهنگی، فساد و تزویر، ریا و ... در ثانی، چنین بازگشتی برای دوری‌گزینی از هجوم ماشین و نیهیلیسم است؛ زیرا آل‌احمد بر این باور است که هنوز زیست‌جهان در روستا دارای معنا و سرشار از زندگی است. از همین روست که وی درصدد بر می‌آید تا روستا را با تمام ابعادش در سه تک‌نگاری‌هایی چون *اورازان*، *تات‌نشین‌های بلوک زهرا* و *جزیره خارک*، *دُر یتیم خلیج فارس* به تصویر بکشاند. مثلاً، در توصیف اورازان می‌گوید: «بهر صورت اورازان ده کوهستانی از تمدن شهری دور افتاده ایست... نه تنها از دبستان و ژاندارمری و بهداری در آن خبری نیست، بلکه اغلب اهالی هنوز با سنگ چخماق و «قو» چق‌های خودشان را روشن می‌کنند» (آل‌احمد، ۱۳۵۴: ۷-۸). در همین زمینه، می‌افزاید: «اغلب اهالی گرچه خواندن فارسی را هم ندانند قرآن را می‌خوانند و حتی متفاضلانه تفسیر و تعبیرش می‌کنند» (همان: ۲۴).

آل‌احمد در متنی دیگر می‌گوید در بیشتر دهات بلوک زهرا «هنوز زمین را با خیش شخم می‌زنند. تراکتور هنوز در آن اطراف پیدا نشده... درست است که در دیگر دهات «بلوک زهرا» حتی در «ابراهیم‌آباد» کم‌کم دارند تک و توک از این نعمت آتشی [ماشین] قرن بیستم استفاده می‌کنند» (آل‌احمد، ۱۳۵۳: ۵۰). همچنین در مقدمه کتاب *جزیره خارک*، جلال به‌صراحت معترف است که این سه تک‌نگاری مذکور، دقیقاً متوجه این امر بوده است که «طرحی شتابزده به‌دست دهد از دست و پا زدن ندانم‌کارانه دو سه واحد کوچک اقتصادی و فرهنگی، یعنی دو سه تا از روستاهای این آب و خاک در مقابل هجوم ماشین و تمدن ماشینی» (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۱۰). در همین متن وی نشان می‌دهد که با ورود کمپانی‌های نفتی چگونه این جزیره دارد از حالت مسکونی به غیرمسکونی تبدیل می‌شود. «در این خانه‌ای که خراب شد خانه‌ای بود که در محل فرودگاه... کنسرسیوم بابت اعیانی ملک مزبور به ده هزار تومان صاحبش را راضی کرده بود» (همان: ۹۷). بدین‌سان، آنچه از این تک‌نگاری‌ها در خصوص بازگشت به روستا استنتاج می‌شود این است که اولاً، این سه روستا یا روستاهای مذکور به لحاظ اقتصادی خودبسنده و خودکفا هستند که هیچ‌گونه ارتباط یا مرادۀ اقتصادی با شهر ندارند؛ دوم اینکه در این روستاها

مردمانشان به لحاظ اعتقادی هنوز به آداب و سنن آبا و اجدادیشان وابسته‌اند، آن‌گونه که خود او می‌گوید در روستا «هر خانواده‌ای همان رفتاری را می‌کند که اجدادش می‌کرده، در سنت آباء اجدادی دست نمی‌برند» (آل‌احمد، ۱۳۵۳: ۵۵). در نهایت، می‌توان گفت که سادگی، صداقت و پاکی روستا آن را از جلال و جبروت شهر و شهرنشینی جدا می‌کند. به همین دلیل روستا آخرین مأوا در برابر ماشین و ماشینیسیم است. زیرا ورود ماشین به روستا به تغییر اقتصاد و شیوه تولید در روستا منجر می‌شود که کار با ماشین جایگزین کار یدی می‌شود و از سوی دیگر، به مهاجرت از ده به شهر می‌انجامد. درحالی‌که فرهنگ در پس ماشین یا همان ماشینیسیم استحاله‌کننده سنن، آداب و فرهنگ کهن این جماعت است.

بومی‌گرایی؛ تالی منطقی بازگشت به خویشتن

با این اوصاف، می‌توان مهم‌ترین تالی منطقی چنین سنت برساخته‌ای را بومی‌گرایی دانست، زیرا این بومی‌گرایی از یک سو حاصل بستار بازگشت به خویشتن یعنی آنتاگونیسیم با غرب‌زدگی و ماشینیسیم است؛ از سوی دیگر، آن اصلی نهفته در بطن سنت برساخته بازگشت به خویشتن است، بدین معنا که بومی‌گرایی در معنای وسیع آن را می‌توان آموزه‌ای دانست که «خواستار بازآمدن، بازآوردن، یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگی بومی است. بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارج نهادن به هویت اصیل و راستین قومی خویش، و آرزوش بازگشت به «سنت فرهنگی آلوده‌نشده بومی» ریشه دارد» (بروجردی، ۱۳۸۴: ۲۹). از این رو، می‌توان گفت که بومی‌گرایی از یک سو مبتنی بر غیریت‌سازی آنتاگونیستی با دگر خویش و از سوی دیگر مخالف با اصل جهان‌شمولی و منادی خاص‌گرایی است. به همین دلیل آنتاگونیسیم آن همان ماشینیسیم و غرب‌گرایی و خاص‌گرایی نیز مبتنی بر خاص‌بودگی علم در زمان و مکان خاص است.

از همین رو، یکی از مهم‌ترین انتقادهای آل‌احمد به نظام آموزشی پهلوی همین وجه غرب‌زدگی آن است. چنین انتقادهایی در کتاب‌های غرب‌زدگی، مدیر مدرسه و سه مقاله دیگر صورت‌بندی می‌شود. جلال آل‌احمد در کتاب مدیر مدرسه سعی می‌کند تمایزی میان گذشتگان و حال برقرار سازد که گذشتگان چه انسان‌های فاضل و با نام و نشانی بوده‌اند؛ برعکس جوانان امروز مقلدهای برای فرهنگ‌مآب هستند که نتیجه و کارکرد نظام آموزشی فعلی است. «جای معلم‌های پیروپاتال عجب خالی بود، چه آدم‌هایی بودند!... حال چه جوان‌های چلفتی‌ای! چه مقلدهای بی‌دردسری برای فرهنگی‌مآبی، نه خبری از دیروزشان داشتند نه از ملاک تازه‌ای که با هفتادودو واسطه بدستشان داده بودند چیزی سرشان می‌شد» (آل‌احمد، ۱۳۵۰: ۸۲). چون حاصل این نظام آموزشی این است که از یک سو دانش‌آموزان (یا

به عبارتی بهتر نسل جوانی) را آموزش می‌دهند که با فرهنگ و سنن خویش در تضاد می‌باشد و از میراث گذشتگان خویش [میراث اسلامی نه ایرانی] خبری و آگاهی ندارند [چون کتاب‌های آموزشی دوران پهلوی مروج ایدئولوژی باستان‌گرایی بود مثلاً، کتاب تاریخ پنجم دبستان به قلم پرویز ناتل خانلری]. از سوی دیگر، نظام آموزشی مذکور خود نافی اخلاق، هنجارها و ارزش‌های کهن می‌باشد که به‌جای آن فساد، فحشاء، بداخلاقی و پرورش جوانان هرهری‌مذهب را ترویج می‌دهد [اشاره به معلم مدرسه در کتاب مدیر مدرسه که خود عامل ترویج عکس‌خلاف ارزش در مدرسه است که به یک معنا، به باور آل‌احمد نظام آموزشی چیزی جز این نیست]. در همین زمینه، در متنی دیگر [غرب‌زدگی] به‌طور آشکارا اعلام می‌کند که «تکرار می‌کنم که مدارس ما و فرهنگ و دانشگاه ما یا به عمد یا به جبر ناآگاه زمانه همین نوع آدم‌ها [هرهری‌مذهب] را می‌پروراند و تحویل رهبری مملکت می‌دهند. آدم‌های غرب‌زده پا در هوایی که به هر مبنایی ایمانی بی‌ایمانند» (آل‌احمد، ۱۳۴۲: ۲۱۷).

زیرا به تعبیر او در برنامه مدارس «هیچ اثری از تکیه به سنت - هیچ جای پای از فرهنگ گذشته - هیچ ماده یا مواد اخلاق یا فلسفه و هیچ خبری در آنها از ادبیات - هیچ رابطه‌ای میان دیروز و فردا - میان خانه و مدرسه - میان جمع و فرد وجود ندارد» (همان: ۱۷۸). چنین وضعیتی در دانشگاه‌ها به‌صورت بدتری است: «دانشگاه‌هایی مثل تهران و ملی یک دکان است برای آن دسته از روشنفکران غرب‌زده که از فرنگ و آمریکا برگشته‌اند. و در زمینه سنت‌ها به همین زودی متحجر شده» (همان: ۱۸۰). در همین زمینه، در کتاب سه مقاله دیگر، وضعیت چاپ و نشر و همچنین محتوای کتاب‌های درسی را به‌شدت مورد نکوهش قرار می‌دهد، زیرا وی معتقد است که این بلبشو در چاپ و محتوای کتاب‌های درسی ماحصل شهریور ۱۳۲۰ است که سبب شد تا انتشاراتی آمریکایی فرانکلین چاپ و نشر کتاب‌های درسی و به‌خصوص آثار ترجمه را قبض و بسط کند تا جایی که وزارت فرهنگ خود به توابع این انتشاراتی بدل شده است. «حتی وضعیت چاپ و نشر طوری است که بنگاه فرانکلین آمریکایی، سهم عمده چاپ و نشر، تألیف و ترجمه را بر عهده دارد و از این بدتر عامل بلبشوی کتاب‌های درسی همین نشر می‌باشد» (آل‌احمد، ۱۳۳۷: ۸۵). چون در مقطع دبستان ۴۸۲ نوع کتاب برای این دانش‌آموزان چاپ و انتشار پیدا کرده بود. از این‌روست که می‌گوید: «ما اکنون در زمانی هستیم که این همه آه و حسرت به گذشته از دست‌رفته جای خود را به یک یک احساس حقارت عمومی داده که ناشی از عقب‌ماندگی است» (همان: ۱۰۲).

آل‌احمد در کتاب غرب‌زدگی بر این باور است تضادهایی که ماشین‌سیسم و غرب‌زدگی می‌آورد سبب می‌شود که در نظام آموزشی افراد بی‌ایمان و هرهری‌مذهب پرورش یابند. «هر کودک دبستانی به محض اینکه سرود شاهنشاهی را به‌عنوان سرود ملی از بر کرد نمازش از یاد

می‌رود و به محض اینکه پایش به کلاس ششم ابتدایی رسید از مسجد می‌برد و به محض اینکه به سینما رفت مذهب را طاق نسیان می‌نهد و به همین علت است که ۹۰ درصد دبیرستان‌دیده‌های ما لامذهب یا هرهری‌مذهب‌اند» (آل‌احمد، ۱۳۴۲: ۱۰۵). حال عذر بدتر از گناه نظام آموزشی در دوران پهلوی این است که «از ما غرب‌زده می‌سازند آدم‌های همچون نقش بر آب می‌سازند. زمینه‌های آماده برای قبول غرب‌زدگی تحویل می‌دهند» (همان: ۱۰۶). از سوی دیگر، بر این نظر است که برای فراگیری در ارتباط با ماشین و فناوری هیچ نیازی نیست که دانشجویانی را به برای کسب آن به غرب گسیل بداریم به همین سبب راه بدیلی که ارائه می‌دهد کسب علوم در زمینه ماشین فقط از ژاپن و هند است. آن‌گونه که خود او می‌گوید: «مثلاً، بیست سال شاگرد فقط به هند یا ژاپن بفرستیم و نه به هیچ جای دیگر از فرنگ یا آمریکا. به این دلیل که تا بدانیم که آخر آنها با ماشین چگونه کنار آمدند و چگونه تکنولوژی را اخذ کردند» (همان: ۱۹۲-۱۹۳). در خصوص اخذ علوم از شرق چند نکته لازم است که خاطر نشان شود؛ در وهله اول، دغدغه آل‌احمد این است که چگونه شرق توانست با ماشین کنار بیاید و تضادهای فرهنگی خود را با آن حل کند. زیرا این مهم‌ترین دغدغه ماشین است؛ این دو کشور هیچ‌گاه از نظر او کشورهای استعمارگر و غارتگر محسوب نمی‌شوند. در ثانی، مسئله دومی که آل‌احمد با آن مواجه است اینکه چگونه این دو کشور مذکور فناوری را اخذ و دریافت کردند، زیرا به تعبیر وی «این تنها راه برای ایجاد توازن با غرب‌زدگی است که کسانی را شرق‌زدگی آسیادیدگانی‌اش پرورش دهیم... با ایجاد توازنی میان شرق‌زدگی، آسیادیدگان آتی و غرب‌زدگی از فرهنگ برگشتگان فعلی، به آینده فرهنگ امیدوار بود» (همان: ۱۹۳).

از جهتی باید گفت که آل‌احمد به‌طور تلویحی تمایزی بین علوم مرتبط با ماشین و علوم مرتبط با انسان قائل می‌شود. از همین رو، برای سیطره بر ماشین، باید به علم آن دست یافت. با وجود این، راه‌حل او بازگشت به شرق و یادگیری علوم مذکور از آن است؛ در ثانی، این نوع نگاه دلالت بر این دارد که در وعاء ذهن او، علوم انسانی نادیده انگاشته شده است و آنچه از این امر استنتاج می‌شود این است که علوم انسانی نباید نه از شرق و نه غرب اخذ شود و چنین علمی باید مبتنی بر سنن و ارزش‌های درونی باشد. دقیقاً در همین جاست که وی می‌پرسد: «چرا ملل شرق نباید به دارایی خود بیدار و بینا شود» (همان: ۲۰۸). همچنین در متنی دیگر می‌گوید: «تا به امروز به‌جای پرداختن به علوم دقیقه و اصول تکنیک و فلسفه علمی، نزدیک به همه از فرهنگ‌برگشته‌ها مان در علوم انسانی دکترای گرفته برمی‌گردند» (آل‌احمد، ۱۳۵۷ الف: ۴۰). این دقیقاً ساز مخالف آل‌احمد با اصل جهان‌شمولی علوم در مورد انسان به‌طور خاص و علوم دقیقه به‌صورت عام است. از همین رو وی درصدد است حتی تصویری تازه و بدیع در برابر انسان غرب‌زده به‌دست دهد. «در این دوران تحول ما محتاج به آدم‌هایی هستیم

با شخصیت و متخصص و تندرو و اصولی» (آل‌احمد، ۱۳۴۲: ۲۱۶). در این زمینه، در ذیل سعی شده که برساختگی بودن چنین سنتی و به‌خصوص بومی‌گرایی واکاوی شود.

در نهایت، باید خاطر نشان کرد که اولاً، سنت اصیل بر خلاف سنت برساخته مبتنی بر سنن و آداب اجتماعات آن است. همان‌گونه که مک‌ایتایر معتقد است آنچه من در حال حاضر هستم «تا حد زیادی همان چیزی است که به ارث برده‌ام، گذشته خاصی که تا اندازه‌ای در حال حاضرم حضور دارد. من خویشتن را بخشی از تاریخ می‌دانم، و این بدین معناست که بگویم من چه بخوام و چه نخوام، چه بپذیرم و چه نپذیرم یکی از حاملان سنت هستم» (مک‌ایتایر، ۱۳۷۴: ۲۳۶). این بدین معناست در سنت اصیل فرد به دنبال بازگشت به سنت و آداب کهن نیست زیرا او همواره در سنت زاده می‌شود و این سنت است که هویت او را از پیش معین می‌کند و به زندگی او معنا می‌بخشد (مثل حاملان دین، یعنی روحانیت). درحالی که سنت برساخته درصدد ارجاع خود به سنت است، ارجاعی که امری پندارین با تاریخ فانتزی است. در ثانی، چه سنت را به معنای امر روش‌شناختی آن در نظر بگیریم یعنی «مجموعه‌ای از میراث فکری و دانش تاریخی ما اطلاق می‌شود» و چه آن را به‌عنوان امر دینی تلقی کنیم، یعنی «گفتار، کردار، و تقریر معصوم (ع) که سرچشمه شریعت است» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۸) باز نافی چنین بازگشتی است. از این رو، در معنای روش‌شناختی میراث فکری فیلسوفان مسلمان ملامال از تقارن عقل با وحی و فراگیری فلسفه یونانی به‌خصوص افلاطون و ارسطوست که هیچ‌گاه فیلسوفان مسلمان میراث‌داران سنت اسلامی از فارابی تا ملاصدرا و علامه طباطبایی فراگیری علم و فلسفه را نفی نمی‌کنند، زیرا از مختصات این میراث فکری اسلامی این است که «عقل را بر وحی و شریعت استوار می‌کند و از همان عقل به‌مثابه محک و ابزاری برای داوری در اعتبار داده‌های شرایع استفاده کنند» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۲۳). مهم‌ترین موردی که می‌توان در این خصوص آورد نظر ملاصدراست «صدرالمتالهین بارها [در جلد پنجم اسفار اربعه] بارها از افلاطون با تعبیر «افلاطون الهی» یاد کرده و از تاریخ فلسفه و فلسفه یونان در امتداد تاریخ نبوت‌ها سخن می‌گویند... به نظر او حکمای معروف یونان در امتداد تاریخ نبوت‌ها، علوم الهی را در قلوب مردم انتشار داده‌اند. آنان حکمای مطلق الهی‌اند که هر کدام به‌گونه‌ای دانش خود را از انبیای زمان خود فرا گرفته‌اند» (همان: ۲۴). آنچه از این امر استنباط می‌شود این است که چنین فیلسوفی میان عقل و شرع نوعی تلازم می‌بیند، در مقابل، روشنفکری مثل آل‌احمد، از آنجا که درون سنت قرار نداشته و از سنت خویش آگاهی ندارد، مدعای بازگشت به سنت دارد؛ بدین معنا، سنتی که بدان رجوع می‌کند سنت برساخته است نه اصیل. حال، از طرفی، مدعای مذکور به سنت؛ هم سنت و میراث فکری گذشته را تخطئه و به سُخره می‌گیرد و از طرف دیگر، هم مستمسکی برای امر سیاسی تهیه می‌کنند که باب علم در مورد انسان را به

امری خاص محدود و آن را تخته کند. سرانجام، اگر سنت را به معنای امری دینی در نظر بگیریم باز این حدیث نبوی آنچنان به تواتر نقل شده است که مبنا و اساس چنین بومی‌گرایی را دچار بن‌افکنی می‌کند. بدین معنا که «طلبوا العلم ولو بالصین، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم» (علم را طلب کنید حتی در چین، به‌راستی که آن فریضه‌ای است واجب برای کل مسلمین). حال چنین گزاره محکمی از سوی پیامبر، فراگیری و طلب علم را در مکان‌ها و زمان‌های مختلف نفی نمی‌کند، زیرا برای یک مسلمان علم چه در باب انسان چه در باب علم دقیقه فرازمان و مکانی است و آن به مکان و زمان خاص محدود یا مسدود نمی‌شود.

نتیجه

همان‌گونه‌که در آغاز جستار گفته شد، این نوع بازگشت به خویشتن مبتنی بر آنتاگونیسم با غرب‌زدگی قرار دارد. حال، گرایش به غرب و باستان‌گرایی از مشخصات اصلی ایدئولوژی پهلوی دوم است؛ از این‌رو، آنچه از این امر استنباط می‌شود این است که وقتی متعلق بازگشت به خویشتن مبتنی بر نوعی آنتاگونیسم با امر ایدئولوژیک استوار باشد، تالی منطقی آن چیزی نیست جز غوطه‌ورشدگی در ورطه امر سیاسی نه بازگشت به سنت. آن‌گونه که پیشتر توضیح داده شد سنت چه به معنای روش‌شناختی و چه به معنای امر دینی، هرگز تاب و توان چنین امری را بر نمی‌تابد، زیرا این نوع بازگشت با زمان است یعنی حالت همزمانی^۱ دارد تا حالت در زمانی^۲؛ یعنی بازگشت به چیزی نیست، بلکه نوعی واگشت است. از همین روست که هابزبام معتقد است که بیشتر سنت‌هایی که در دو قرن نوزدهم و بیستم ابداع شده‌اند، حالت برساختگی دارد که هم خود سنتشان و هم بازگشتشان با تاریخ امری پندارین است. نکته دیگری که باید خاطر نشان شود اینکه، مسدود و محصور کردن دانش انسان و طبیعت به یک مکان و زمان خاص دقیقاً به معنای نفی هر گونه تعامل و پیشرفت است؛ زیرا تجربه تاریخی نشان می‌دهد پیشرفت هر دانشی از درگاه نقد و انتقاد در مواجهه با امر بیرون صورت گرفته است تا امر درون. هرچند ادله محکمی چه در میراث فکری مسلمانان و چه در سنت اسلامی به‌وفور یافت می‌شود مبنی بر اینکه همواره دانش و علم حالت استعلایی از مکان و زمان دارند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آل احمد، جلال (۱۳۳۷)، سه مقاله دیگر، تهران، رواق، چ اول.
۲. ----- (۱۳۴۰)، نون و القلم، تهران، رواق، چ اول.

۳. ----- (۱۳۴۲)، غرب‌زدگی، تهران، رواق؛ چاپ دوم با تجدید نظر.
۴. ----- (۱۳۴۵)، کارنامه سه‌ساله، تهران، رواق، ج دوم.
۵. ----- (۱۳۵۰)، مدیر مدرسه، تهران، امیرکبیر، ج چهارم.
۶. ----- (۱۳۵۳)، تات‌نشین‌های بلوک زهرا، تهران، امیرکبیر، ج سوم.
۷. ----- (۱۳۵۴)، اورازان، تهران، مازیار، ج ششم.
۸. ----- (۱۳۵۶)، جزیره خارک، ڈر یتیم خلیج فارس، تهران، امیرکبیر، ج دوم.
۹. ----- (۱۳۵۷ الف)، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، رواق، ج دوم.
۱۰. ----- (۱۳۵۷ اب)، خسی در میقات، تهران، مجید، ج دوم.
۱۱. ----- (۱۳۵۸)، ارزیابی شتابزده، تهران، رواق، ج چهارم.
۱۲. ----- (۱۳۸۷)، سرگذشت کندوها، تهران، مجید.
۱۳. بروجرودی، مهرزاد (۱۳۸۴)، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه، ج چهارم.
۱۴. دستغیب، عبدالعلی (۱۳۷۱)، نقد آثار جلال آل‌احمد، تهران، ژرف.
۱۵. قیصری، علی (۱۳۸۳)، روشنفکران ایرانی در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران، هرمس.
۱۶. فیرحی، داود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلامی، تهران، نشر نی.
۱۷. فیرحی، داوود (۱۳۸۷)، روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی، در روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی، به کوشش داود فیرحی، قم، پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. مک اینتایر، السدر (۱۳۷۴)، فضایل، وحدت زندگی انسانی و مفهوم یک سنت، ترجمه احمد تدین، در لیبرالیسم و منتقدان آن، مایکل سندل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران، طرح نو.

ب) خارجی

20. Bowker, John (2005), Concise Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press.
21. Friedrich, Carl J. (1972), Tradition and Authority, Key Concepts in Political Science, The Pall Mall Press London.
22. Hobsbawm, Eric (1972), "The Social Function of the Past: Some Questions", in Past & Present, No. 55, May. Published by Oxford University Press on Behalf of The Past and Present Society.
23.(1983), The Invention Of Tradition, Co-Edit by Terence Ranger, Cambridge University Press.
25. Sarot, Marcel (2001), "CounterFactuals and The Invention of Religious Traditions" in Religious Identity and The Invention of Tradition, Co-Edit by Jan Willem Van Henten and Anton Houtepen, the Netherlands Koninklijke, Van GorcumBv,p.o.