

روشنفکران ایران:

(روایت‌های یاس و امید)

نگار علی میرسپاسی
ترجمه سمان بهمن



روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید*

معصومه علی اکبری

۱. سادگی پر جذبه نثر و نگاه میرسپاسی در کتاب روشنفکران ایرانی، روایت‌های یاس و امید به خوبی می‌تواند خواننده را با مولف همدل و همراه سازد. این جذبه زبان تحلیلی مولف، ظریف و روان در ذهن خواننده نفوذ می‌کند و ناخودآگاه او را با خود همراه می‌سازد. البته بعضی‌ها کمتر به دام این جذبه زبانی می‌افتند و می‌توانند فاصله خود را به عنوان خواننده، با متن کتاب به عنوان یک متن مستقل و با نویسنده به عنوان کسی که به واسطه متن با خواننده در ارتباط است، حفظ کنند. حفظ این فاصله به معنی انکار متن و انکار نویسنده نیست، بلکه نوعی خواندن متن بیرون از سلطه و جذبه مولف است. خواننده می‌تواند با حفظ این فاصله به خوانش دقیق متن بپردازد و در ضمن این خوانش دقیق، امتیازات زیادی نیز در این کتاب پیدا کند. نگارنده در این نوشتار به چند مورد از این ویژگی‌ها اشاره خواهد کرد. از سادگی جذاب نثر و نگاه میرسپاسی که بگذریم، تازگی نگاه او امتیاز دیگر اثرش به شمار می‌رود. تازگی نه از آن حیث که به نقد روشنفکران مسلمان پیش از انقلاب پرداخته و مثل همتایانش همه کاسه کوزه‌های سنت و پیام‌های پس از انقلاب آن را بر سر جلال آل احمد و شریعتی می‌شکنند، بی آن که بگذارد چینی به پیشانی سنت بیفتد؛ این تازگی هم از آن رو نیست که به نقش فلسفی و نظری فردید در احیای تفکر اسلامی انقلابی و جریان روشنفکری دینی ایران کاریزمایی جعلی می‌بخشد. این نوع جعل و اسناد از اواخر دهه شصت به این سو باب شده و البته هنوز هم رواج دارد. البته نگارنده قصد ندارد دست به مقابله بزند و در برابر آن بزرگنمایی به کوچک‌نمایی روی آورد. مساله اصلی، غفلت از تحول فردید پیش از انقلاب، در دوران پس از انقلاب است. هر چند در این تحول بن‌مایه تفکر فلسفی او همچنان به شکل آخرالزمانی یا بهتر است بگوییم ازلی و ابدی

باقی ماند. در خلال تفکر فلسفی فردید یک عقیده تاریخی، جاودانه انگاشته می‌شد؛ این عقیده که نوعی باستان‌گرایی بود، قابلیت بهره‌برداری یکسانی در دو وضعیت متفاوت پیش و پس از انقلاب را داشت. این تغییر جهت از خاطر شاگردان فلسفه آموخته فردید نرفته است. چه بسا تعدادی از آن‌ها این تغییر جهت را تایید می‌کنند. اما روشنفکران منتقد روشنفکری دینی، یا کمتر متوجه این تغییر شده‌اند و یا به آن اهمیتی نداده‌اند، تازگی نگاه میرسپاسی نسبت به فردید در توجه به این تغییر نیست، بلکه در گسترش دامنه تاثیرگذاری او تا به امروز است، حتی بر روشنفکرانی که به شدت از او روگردانده‌اند و به تلافی گذشته‌های نه چندان دور، در نقد فردید بد زبانی را پیشه خود ساخته‌اند. این که همه روشنفکران و نظریه‌پردازان فلسفی از شایگان و داوری گرفته تا طباطبایی و دوستدار و حتی امروزی‌ترهای مقیم داخل، خارج از شعاع اندیشه فردید نیستند، به تحلیلی که میرسپاسی از فردید دارد، تازگی خاصی می‌بخشد. پاکیزگی نثر و زبان میرسپاسی با حفظ انتقادهای رایکالش به جریان روشنفکری ایران که کلیت آن را متأثر از تفکر فردیدی می‌داند، یکی دیگر از امتیازات میرسپاسی است. او نه خشن حرف می‌زند، نه تند می‌کند و نه بدزبانی، در حالی که زبان بسیاری از منتقدان فردید به همه این آرایه‌های نامودب زبانی مزین است.

همان طور که گفته شد، تازگی نگاه میرسپاسی در توجهش به فردید، از آن بابت است که او جریان روشنفکری ایران را تقریباً به طور یکپارچه، از سنت‌گرا و لیبرال و محافظه‌کار گرفته تا چپ ایدئولوژیک، خواه مستقیماً در جلسات فردید شرکت کرده باشند و خواه با واسطه تحت تاثیر او قرار گرفته باشند، از تفکر فلسفی فردید متأثر می‌انگارد. اما اسناد یک نقش تمام عیار و کامل و مطلق به فردید، جای چون و چرای بسیار دارد. به صرف این که فردید متأثر از هایدگر، به طرح غرب‌زدگی و نقد غرب و پیش‌بینی افول آن می‌پردازد، نمی‌توان همه روشنفکران را زیر علم یک نفر جمع کرد تا با نفی یا نقد آن یک نفر، تکلیف بقیه هم روشن شود. اگر بپذیریم رویکرد هستی‌شناسانه هایدگری فردید به غرب و مدرنیته و شرق و ایران و اسلام، یک رویکرد انتزاعی، به دور از اجتماع و زندگی عینی و عمل‌گریز بوده است (بر اساس معنایی که عمل‌گرایی در نزد پراگماتیست‌هایی مثل جان دیویی دارد)، در این صورت نمی‌توان حرکت روشنفکرانی مثل شریعتی را متأثر از فردید دانست، چرا که روشنفکرانی مثل شریعتی به شدت عمل‌گرا بودند و از قضا درگیری نظری و انتزاعی را مانعی بر سر راه جنبش سیاسی و اجتماعی ایران به حساب می‌آوردند.

۲. جریان روشنفکری ایران برغم گوناگونی غیرقابل انکارش، در این کتاب به بخشی از آن فرو کاسته شده و این بخش هم برغم تفاوت‌های جدی‌ای که در اجزایش وجود دارد، زیر چتر وحدت فردیدیسم قرار گرفته است؛ جریانی که مبتلا به فردیدیسم باشد، در عمل و نظر مجالی برای رواداری پیدا نمی‌کند؛ نه خودش روادار است و نه شایستگی ملاحظات روادارانه را دارد. به همین دلیل هم باید کلیت این جریان را نفی کرد و نقدی هم اگر باشد، یک نقد کلی و مبهم درباره تمامیت آن است. از همین جاست که اولین عیب رویکرد انتقادی میرسپاسی به جریان روشنفکری ایران آشکار می‌شود: روشنفکران ایران، روایت‌های یاس و امید‌عنوانی نیست که فقط بر یک گروه از روشنفکران ایران در یک دوره زمانی کوتاه مثلاً سه چهار دهه پیش یا پس از انقلاب دلالت کند، این عنوان آن قدر کلی و فراگیر است که گویی از صدر مشروطه تا هم‌اکنون را در همه طیف‌های گوناگون شامل می‌شود. اما از همان نخستین



**مولف کتاب بنیان اصلی
نقد خود را بر نقد تقلید
روشنفکران ایرانی از
هایدگر گذاشته که
نقطه آغاز خوبی است،
اما از این بر خورد اولیه
نمی توان به یک
قضای کلی رسید**

الگوی روشنگری که به نظر میرسد سیاسی مورد تقلید ذات یکپارچه روشنگری دینی ایران قرار گرفته، الگوی فرانسه است که مدرنیته را از راه انقلاب و تخریب و کشتار تحقق می بخشد و در عین حال دارای الگوی نظری ای مانند فیلسوفان ضد روشنگری از قبیل نیچه و هایدگر بوده است. این فیلسوفان در واقع فاقد مدرنیته و روشنگری از نوع فرانسوی اش بوده اند. در همین جاست که میرسد سیاسی به نقد روشنگری می پردازد. در واقع فیلسوفان آلمان سده بیست از روشنگری تعریف واحد و ذات گرایانه ای داشتند که منطبق بر نوع فرانسوی بود، نه نوع آمریکایی یا انگلیسی که مورد بهره برداری نظری و عملی جنبش های دموکراسی خواهی در آمریکا و هند قرار گرفت. گفتیم که برداشت مطلق و نگاه تمامیت بین میرسد سیاسی به جریان روشنگری ایران پیش و پس از انقلاب، عیب اصلی تحلیل و تفسیر او در نقد روشنگری ایران است. حال در کنار این عیب می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا هر نقد مدرنیته ای ضد روشنگری است؟ به نظر نگارنده چنین نیست. یعنی نقد هایدگر بر مدرنیته و نقد نیچه بر جهان مدرن، عملی ضد روشنگری محسوب نمی شود مگر آن که بپذیریم روشنگری تعریف و ذات ثابت و مطلق دارد که مورد هجوم اندیشه های ستیزنده و انتقادی هایدگر قرار گرفته است. اما اگر مثل نویسنده بپذیریم روشنگری ذات و مفهوم واحد و یکپارچه ای ندارد، پس نقد هایدگر هم به نحوی تمام عیار و مطلق نمی تواند

ضد روشنگری تلقی شود. هایدگر می تواند به عنوان فیلسوفی که دغدغه های هستی شناختی دارد و دل نگران موجودها نیست، بلکه سرسپرده وجود است مورد نقد قرار گیرد. می توان به این بخش از آراء فلسفی او ضربه های کاری وارد آورد و او را همچون یک ایده آلیست و آرمان گرای انتزاعی که از قضا ایده های انتزاعی هستی شناسانه اش به شدت از سوی سیاست روز استقبال می شود و مورد بهره برداری قرار می گیرد، مورد انتقاد قرار داد؛ اما نمی توان او را به دلیل نقدی که بر مدرنیته وارد می آورد، ضد روشنگری دانست. نقد بر آن بخش از تفکر او وارد است که مدرنیته را به یک ذات اصیل و بسته به نام تکنیک تقلیل می دهد، تکنولوژی، ماشینیسیم، شی عوارگی و بیگانگی انسان با خودش، با جهان و با اشیاء بی راموشن، از دستاوردهای معیوب مدرنیته است که فقط از سوی آگزیستانسیالیست هایی مثل هایدگر مورد نقد قرار گرفته؛ اشکال بنیادین هایدگر در یکسان انگاری مدرنیته با این دستاوردهاست، آن هم نه در همه ابعاد فلسفه اش. اشکال بیروان ایرانی هایدگر نیز در تاسی بیش از حد به همین اشکال بنیادین به عنوان تمامیت تفکر فلسفی اوست. شاید به سختی بتوان مرز میان ابعاد درهم تنیده تفکر یک فیلسوف را از هم تشخیص داد و مرز میان ذهنیت یک فیلسوف را در مقام نقد مدرنیته با زندگی عینی و روزمره او در مقام یک فیلسوف سرسپرده حزب و رهبر از هم جدا کرد. این تفکیک بخصوص برای کسی که به وابستگی میان ذهنیت و عینیت در وجود فرد باور دارد و نمی تواند میان ابعاد گوناگون فرد تعارض قائل شود، بلکه با اتکا بر اراده، میل و خواست بشری میان همه جنبه های ذهنی و روحی و عاطفی و روزمره وحدت برقرار می کند، سخت تر خواهد بود. اساسا تفکیک میان نحوه زیستن و نحوه اندیشیدن یا زیسته ها و اندیشیده ها بسیار سخت است، اما برغم این دشواری و درهم آمیختگی که میان فکر و زندگی و ذهن و عین هر فردی وجود دارد، باز

صفحات درمی یابیم تنها روشنفکران دینی و روشنفکران متأثر از فردید (به باور میرسد سیاسی) مورد توجه بوده اند. گویی در دهه های بیست و سی و چهل و پنجاه ما روشنفکران چپ غیردینی سیاسی یا روشنفکران ادبی اعم از نویسنده، شاعر و مترجم نداشته ایم و گویی این ها هیچ تاثیری در تحولات فکری و فرهنگی و سیاسی آن سال ها و این سال ها نداشته اند. گویی مخاطب آن شاعرها و رمان نویس ها و مترجم های طراز اول، همان مخاطبانی نبوده اند که در صف مقدم انقلاب و جنبش سیاسی حضور داشته اند یعنی دانشجویان. به نظر می رسد این بخش از جریان روشنگری متنوع ایران حذف می شود تا نویسنده راحت تر بتواند ذات گرایی، کل گرایی، مطلق گرایی و بیگانگی با امر واقع را به ذات یکپارچه و یک دست انگاشته خود از جریان روشنگری نسبت دهد. به نظر او روشنگری و غرب و مدرنیته هیچ کدام دارای یک ذات واحد، یک دست و تعریف شده و تغییر ناپذیر نیستند که بتوان با تکیه بر آن ها به رد و انکار مطلق و تام و تمام شان پرداخت. در مقابل روشنگری ایران در دهه چهل و پنجاه دارای ذات واحد و یکپارچه ای است که به راحتی می توان به نقد تام و تمام آن پرداخت یا نپرداخت.

هم لازم است این مرزها را از هم جدا کرد. در مورد هایدگر هم ناگزیر از چنین تفکیکی هستیم. فقط به وسیله چنین تفکیکی می‌توان با حفظ ارزش و اهمیت نقد او بر مدرنیته، نقد او بر سلطه میان‌مایگان، نقد او بر سلطه تکنولوژی، نقد او بر غفلت از وجود، نقد او از شی‌عزدگی و شی‌انگاری جهان، به نقد او به عنوان یک فیلسوف وابسته به یک نظام فاشیستی پرداخت و نشان داد چگونه اندیشه‌های درست قابلیت بهره‌برداری نادرست پیدا می‌کنند. این یکی از نکات مهمی است که از تیررس نگاه و قضاوت میرسپاسی درباره هایدگر و روشنگران ایرانی دور مانده است. نکته دیگری که در همین محدوده باید به آن پرداخته آن است که منتقدان لیبرال و راست‌گرای روشنفکری ایران، برای نقد جریان روشنفکری پیش یا پس از انقلاب ۵۷ مشخصاً به نقد هایدگر می‌پردازند و بر اساس یک برداشت از هایدگر در ایران، کلیت تفکر انتقادی هایدگر را بر اساس تفسیر ایرانی‌اش، از بن‌انکار می‌کنند و از یاد می‌برند که نقد مدرنیته چیزی به جز ادامه و استمرار منطقی مدرنیته به معنای روشنگری نیست. تفسیر ایرانی هایدگری از مدرنیته یک نقد پشامدرن از مدرنیته است و اشکال کار دقیقاً در همین یکی انگاشتن این تفسیر با آن فلسفه است. چرا که نمی‌توان قبل از تجربه مدرنیته به نقد مدرنیته پرداخت و مدعی دریافت‌ها و دستاوردهای پشامدرن شد؛ اما می‌توان این تفاوت میان جایگاه هایدگر به عنوان یک فیلسوف غربی منتقد مدرنیته را که از قضا متعلق به یکی از شیوه‌های نوظهور روشنگری در غرب- آلمان سده بیست- است، با جایگاه فیلسوفان مدعی یا منتقدان ایرانی متمایل به هایدگر که هیچ تجربه روشن و منحصر به فرد تاریخی از مدرنیته در سرزمین مادری خود ندارند، مورد بررسی قرار داد. برای کندوکاو در ریشه‌ها و خاستگاه‌های اندیشه‌های ایرانی در یک سده گذشته، توجه جدی به سازوکارهای سیاسی و حکومتی و نسبت‌شان با آن ریشه‌ها بخصوص در حوزه روشنفکری دانشگاهی و غیردانشگاهی تردیدناپذیر است، اما سرایت و تعمیم ناروای آن

ریشه‌ها و میوه‌هایشان به همه زمینه‌های روشنفکری به‌طور یکپارچه منطقی‌مقبول و معقول نیست. در واقع این همانی قائل شدن میان هایدگر و مدعیان تفکر هایدگری در ایران، بیش از آن که به کار روشنگری در باب جریان روشنفکری ایران بیاید و نوری بر زوایای تاریک آن بتابد، با ایجاد تشعشعات کاذبه، مخاطب مانده در غار تاریک روشنفکری ایران را در معرض تابش‌های تندی قرار می‌دهد که نه تنها به برون‌رفت او از این غار کمکی نمی‌رساند، بلکه او را بیشتر به بسته نگاه داشتن چشمانش تشویق می‌کند.

۳. یکی از تعمیم‌های ناروا و همانندسازی‌های ناجای میرسپاسی، قائل شدن به همانندی هایدگر و شریعتی است. او در چند مورد صریحاً و بدون احساس نیاز به ارجاع و اسناد مستقیم به گفتارها و نوشتارهای علی شریعتی، این یکسانی را مطرح می‌کند. میرسپاسی در سراسر کتابش به جز چند مورد که به متن غرب‌زدگی و خدمت و خیانت روشنفکران جلال‌آل احمد ارجاع می‌دهد، به هیچ یک از آثار شریعتی استناد نمی‌کند:

“آن طور که در آثار شریعتی می‌بینیم، می‌توان به هرمنوتیک جواز هستی‌شناختی داد و چنین کاری آن را به نوعی تمامیت‌خواهی خطرناک تبدیل می‌کند (ص ۱۱۶).”

میرسپاسی در همین یکی دو سطر ادعاهای کلانی دارد. ادعای اول مربوط به صیغه جمع فعل “می‌بینیم است” منظور از این “مای مستتر کیست؟ مولف و خواننده یا مولف و هم‌اندیشان خودش؟ نگارنده فرض اول را می‌پذیرد و بر اساس این فرض چند پرسش مطرح می‌کند: پرسش اول: منظور او از دیدن آثار شریعتی و هایدگر، یک خواندن دقیق است یا یک تورق شتابزده برای کشف شواهد و مثال‌ها (که البته جای همین شاهد و مثال هم در کتاب وی خالی است)؟ خواننده با هیچ ارجاعی به آثار حماسی و ادبی و سیاسی و ایدئولوژیک و دینی شریعتی از سوی میرسپاسی مواجه نمی‌شود و می‌تواند جمله میرسپاسی را به این پرسش تبدیل کند که: همان طور که در کدام آثار شریعتی می‌بینیم؟ بر فرض هم که مولف

چند اثر اصلی شریعتی را دیده باشد، آیا مطمئن است که خواننده او هم آثار هایدگر و شریعتی را دیده (خواننده) است؟ بازتاب دانایی و احاطه نویسنده بر آثار شریعتی و متون مورد انتقادش، باید در کتابش به چشم بیاید، همان طور که در مورد هایدگر به چشم می‌آید درحالی که خواننده در سراسر این کتاب حتی با یک ارجاع سراسر است به شریعتی مواجه نمی‌شود. ادعای دوم این است که هایدگر و شریعتی هر دو به هرمنوتیک جواز هستی‌شناختی داده‌اند. درباره هایدگر نویسنده به‌طور مبسوط و مفصل بحث می‌کند و مکرر به هستی و زمان او و منابعی که درباره هایدگر موجودند، ارجاع می‌دهد. اما درباره شریعتی این ادعای کلان با متن تطبیق داده نشده و در واقع از متن اندیشه شریعتی استخراج نمی‌شود. گویی نویسنده ضرورتی نمی‌بیند خواننده خود را شیرفهم کند که شریعتی در کجاها به هرمنوتیک جواز هستی‌شناختی داده است و بالاخره این که اصلاً معلوم نمی‌شود جواز هستی‌شناختی دادن به هرمنوتیک یعنی چی؟ آیا این ادعای کلان نیاز به توضیح و تشریح ندارد؟ آیا هرمنوتیک ذاتاً روشی معرفت‌شناختی است؟ آیا فقط از دل هستی‌شناسی هرمنوتیک است که می‌توان به اعتدالی یک ایرانیان و ابرقررت و یک انسان مافوق پرداخت؟ از دل هستی‌شناسی‌های غیرهرمنوتیک این مطلقیت محض قابل استخراج نیست؟ جواب این پرسش در سومین ادعای کلان نویسنده آمده است. یعنی در تمامیت‌خواهی خطرناک. آیا تمامیت‌خواهی‌های خطرناکی که در حال حاضر در همه جهان سربرآورده‌اند و هم تکیه دینی دارند و هم غیردینی، هم از نوع اندیشه‌های هایدگری هستند و هم ماخوذ از نسخه تجویز شده هرمنوتیک هستی‌شناختی؟ مثلاً نظام‌ها و حرکت‌های تمامیت‌خواهانه‌ای از نوع کوبایی، ونزوئلایی و طالبانی که نمونه اخیرش در پاکستان یکی از وحشیانه‌ترین عملکردهایش را نشان داد- ترور بی‌نظیر بوتو- هم از نوع تمامیت‌خواهی‌های هرمنوتیک هستی‌شناختی است؟ اشکال این ادعا در مصداق‌های مشخص اما بیان نشده توسط

نویسنده نیست، بلکه اشکال در آن است که چنین پنداشته شود که هرمنوتیک هستی‌شناختی ذاتاً قابلیت تبدیل و تحویل به یک ایدئولوژی جزمیت یافته تمامیت‌خواه را دارد و اصلاً چیزی به جز همین تحویل و تبدیل نیست. در حالی که یکسان‌سازی و هم‌ذات‌پنداری میان هرمنوتیک هستی‌شناختی با ایدئولوژی یا فلسفه تمامیت‌خواه تقریباً ناپذیرفتنی است. پذیرش هرمنوتیک به عنوان یک شیوه فهم و استنباط خود به خود به برداشته‌ها و تفسیرهای گوناگون به جای یک فهم و تفسیر مطلق و یگانه اصالت می‌دهد؛ این یعنی هیچ سازگاری درونی میان هرمنوتیک به عنوان روش فهمیدن و علم و تفسیر با ایدئولوژی یا فلسفه تمامیت‌خواه به عنوان تنها طریقه فهمیدن منزّه و بی‌عیب به چشم نمی‌خورد. به همین دلیل هم نمی‌توان با تکیه بر هرمنوتیک هستی‌شناسانه هایدگر او را به تمامیت‌خواهی خطرناک متهم کرد، ریشه اتهام او در تعمیم هستی‌شناسی و هرمنوتیک‌اش به تبارشناسی نژادی است. در واقع غایت و نتیجه‌ای که هایدگر بر فراز هرمنوتیک هستی‌شناختی‌اش تعبیه می‌کند، یک غایت برتری جوانانه نژادی - دینی متناسب با سیاست و بحران‌های جهانی مدرنیته و غرب است. در این جا قصد طرح و موشکافی و تحلیل فلسفه هایدگر را ندارم (نه تخصص‌اش را دارم و نه این نوشته جای چنان تحلیلی است).

فقط می‌خواهم بگویم اگر فلسفه تمامیت‌خواه هایدگر اسباب هولناک‌ترین فجایع قرن بیستم را فراهم آورد، نمی‌توان مقابله به مثل کرد و با یک رویکرد تمامیت‌خواهانه به نفی و رد مطلق آن پرداخت و میان فلسفه و سیاست هایدگر به این همانی کامل رسید. اگر ذات‌انگاری در باب غرب و مدرنیته امروز امری مذموم و نادرست است، پیشاپیش در مورد داورهای فلسفی نیز چنین رویکردی مذموم و نادرست خواهد بود. حداقل دو عنصر در فلسفه هایدگر وجود دارد که اجازه نمی‌دهد فلسفه او به تمام معنا تمامیت‌خواه شود؛ یکی جنبه انتقادی آن نسبت به مدرنیته و دیگری جوهر هرمنوتیکی‌اش. یعنی همان دو عنصری که به نظر نویسنده فلسفه هایدگر را تمامیت‌خواه ساخته است.

۴. به عنوان یک ایرانی بعد از یک تجربه تقریباً سی ساله از انقلاب و جنگ و تحولات سیاسی و دینی و فکری جامعه ایرانی، نسبت به روشنفکران ایرانی به حدی از شناخت رسیده‌ام که بگویم روشنفکر ایرانی با هر سلیقه و کشش و فکر و مکتبی، از راست راست تا چپ چپ از غرب زده تا غرب‌گریز و غرب‌ستیز، از هایدگری تا پوپری، از مشتاق سرودست افشان مدرنیته و روشنگری لیبرال تا جویندگان اتویبایی سوسیال - دموکراسی، همه و همه در شناخت یکدیگر ناتمام خوانند، همه‌گزینی می‌خوانند؛ نه به دلیل عصر سرعت بلکه به این دلیل که خواندن برای روشنفکر ما یک عمل پیش پا افتاده است. آن‌ها که تازه در اول راهند، نیاز به خواندن دارند، شاید به همان سبک و سیاق قبل از انقلاب که تجربه‌اش را داشتیم، یعنی یک دوره مطالعاتی را پشت سر گذاشتن و بعد بی‌نیاز از خواندن شدن. این استغنائی از خوانش بلای جان فهم همه‌جانبه و دید همه‌سویه روشنفکران ما نسبت به یکدیگر شده است. برای همین است که عموماً در موضع نقد یکدیگر فله‌ای رفتار می‌کنند. یک روشنفکر، یک فیلسوف یا یک جامعه‌شناس را علم می‌کنند و بعد یا زیر علم او سینه می‌زنند یا لعن و نفرینش می‌کنند و از برکت آن سوگ و این لعن، نصیبی هم به هم‌کیشان و هم‌وطنان خود می‌رسانند. می‌توان استدلال کرد که فرمودید با قرار دادن خود در مقام یک فیلسوف پیام‌آور و دعوی بودن در مقام یک متفکر بزرگ همه چیز دان، این عادت روشنفکری را در میان متفکران ایرانی رواج داد. عادتی که

هنوز هم زنده است. (ص ۵۴)

در حالی که تنها نظریه‌پردازان (ایدئولوگ‌های) اسلام‌گرا به ستایش از او به عنوان فیلسوف و مرشد خود ادامه می‌دهند، اما بسیاری از روشنفکران ایرانی ضمن تأکید بر نارسایی‌های شخصی و خصلیتی فریدید و نفی سیاست‌های اسلام‌گرایانه او صرفاً به خراشاندن سطحی پدیده‌ای که فریدید آن را نمایندگی می‌کند، اکتفا کرده‌اند و بدون آن که خود بخواهند میراث او را تداوم می‌بخشند. (ص ۵۵)

در آثار فریدید و کسانی که از چرخش سرمشق‌های فکری به ابتکار او الهام گرفته‌اند، با دنیایی خیالی مواجهیم. آمیزه‌ای از خیال‌پردازی شرق‌شناسانه که با روایتی حول ترس از دست رفتن ریشه‌ها یا خانه معنوی در هم تنیده است. این آمیزه به مثابه یک چارچوب خیالی خاطره‌انگیز برای ایرانی تازه نیست(؟). هر چند روشنفکران ایرانی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به روایت محلی خود چرخشی اصیل در آن ایجاد کردند (ص ۷۴ و ۷۵).

میرسپاسی بعد از ارائه یک الگوی فیلسوف-پیامبری فریدیدی، به تشریح این الگو می‌پردازد، اما نه با تکیه بر متونی از همین فیلسوف پیامبرانی که نام می‌برد، بلکه از رهبر و شاعر فرانسوی بحث به میان می‌آورد و کیهان‌شناسی شرق‌شناسانه فریدیدی را در کتاب فصلی در دوزخ رمبو نشان می‌دهد (ص ۷۵).

در واقع در کتاب روشنفکران ایرانی، روایت‌های یاس و امید به جای این‌که با کندوکاو و زیر و رو کردن اندیشه‌های روشنفکران ایرانی مواجه شویم و از نزدیک ببینیم چگونه مولف همچون یک حلاج پروبود اندیشه‌های شریعتی، شایگان، طباطبایی، داور، دوستدار و فریدید را به زیر ضربه‌های چوبش می‌گیرد و به هوا می‌افشاند، می‌بینیم که آراه و آثار هایدگر، دیوبی، هگل، ارغون و طیب صالح تحلیل می‌کند و تنها نامی از روشنفکران ایرانی و گاهی هم تک جمله‌ای از آن‌ها به میان می‌آورد. اگر نبود مقدمه مترجم و چکیده فصول در پیشگفتار کتاب، عنوان کتاب با متن آن بی‌ارتباط می‌نمود. وقتی خواننده کتاب را با عنوان روشنفکران ایرانی، روایت‌های یاس و امید می‌گشاید، منتظر است تا آیه‌های یاس آسمانی را در آثار شریعتی، شایگان، شیبستری و ملکیان مشاهده کند و آیه‌های زمینی امید را در آثار سروش، طباطبایی، کدیور و خیلی‌های دیگر ببیند. یاس و امیدی اگر در این کتاب هسته

ربطی به خوانش آثار روشنفکران ایرانی مورد نظر نویسنده از مدرنیته و سنت ندارد. گویی مولف برای شرح و بسط و تحلیل هایش، از روشنفکران ایرانی و متن‌های آنان بی‌نیاز است (هر چند در مورد فردید تا حدی بیشتر تامل می‌کند و به متن نوشته‌های شفاهی منسوب به او ارجاعاتی دارد)، اما در مورد شریعتی به همان قدر که در جوانی‌اش احیاناً و یا در ضمن کارهای تحقیقاتی‌اش ارجاعاتی داشته، کفایت می‌کند. کلیت ایدئولوژیک آثار و سخنان شریعتی که از یاد رفتی نیست. آرمانگرایی و آرمان شهرخواهی او در ته ذهن مولف ماندگار شده است جملاتی مثل: "آنان که رفتند کاری حسینی کردند، آنان که ماندند باید کاری زینبی کنند و گرنه یزیدی‌اند"، اگر می‌توانی بمیران، اگر نمی‌توانی بمیر، "خدایا مرا به ابتلال آرامش و خوشبختی مکشان"، این جملات زندگی‌ستیز در ته ذهن هر کسی نشست و رسوب کرده باشد، می‌تواند به سادگی با ذهن مولف همسو شود و همچون او به این نتیجه برسد که روشنفکران فیلسوف پیامبری مثل

یا هر خواننده و هر مولف دیگری که به نقد روشنفکری دینی ایران می‌پردازد، در دو دوره فکری پیش و پس از انقلاب فردید کندوکاو کند؟ اصلاً چه ضرورتی دارد که اهل تحقیق خود را درگیر مفاهیمی مثل دیدار فرهنگی، فره ایزدی باستانی و فتوحات آخرازمایی کنند و به درک معنای این اصطلاحات برآیند؟ اصطلاحاتی که یکی می‌تواند خاطره مذهب ایران باستان را در ذهن بیدار کند و دیگری خاطره ایران شیعی را؟ دلیلی ندارد که اهل تحقیق فکر کنند در اندیشه فردید چرخشی صورت گرفته است یا نگرفته است. احتمالاً اگر کسی بخواهد بداند که گذشته‌گرایی فردیدی یک گذشته‌گرایی معطوف به ایران باستان بوده یا معطوف به ایران پس از اسلام، گرفتار یک پرسش بیپه‌وده شده است. اما به نظر نگارنده این پرسش‌ها نه تنها لطمه‌ای به شناخت فردید نمی‌زند و نه تنها چهره او را مخدوش نمی‌کنند، بلکه بر عکس می‌توانند بسیاری از ابهامات و سایه‌ها را از بین ببرند. تا جایی که فردید که همچون یک سایه مطرح

متن غرب‌زدگی و خدمت و خیانت روشنفکران او دارد. اما در مورد شریعتی همان طور که گفتیم، مولف از رجوع به متن احساس استغنا می‌کند و در یک برداشت کلی اندیشه دینی و سیاسی شریعتی را به یک "ساختمان گفتمانی از سیاست اسلامی اصالتمند" منتسب می‌کند که "از بستر ایرانی سرچشمه نمی‌گیرد" و هرگز هم نمی‌فهمد که این گفتمان در یک پروژه سیاسی مشابه قبلاً آزمایش شده و به قیمت جان میلیون‌ها انسان تمام شده است (ص ۶۹).
احتمالاً منظور مولف از پروژه مشابه آزمایش شده، جنگ بین‌الملل دوم و نمونه‌های حکومت‌های کمونیستی است. اما این مشابهت‌ها حتی به اشاره هم نشان داده نمی‌شوند، تا چه رسد به این که به طور روشن و مبسوط معلوم شود که "سیاست اسلامی اصالتمند" مورد نظر شریعتی کدام است که قبلاً به قیمت جان میلیون‌ها انسان آزمایش شده است.
مگر جلال آل‌احمد پروژه سیاسی اسلامی اصالتمند را به عنوان چارچوب کلی یک نظام

شریعتی اگر "امید به مکان یک زندگی معنادار را بدان گونه که واقعاً موجود است از دست بدهند، چشم‌اندازهای خود را از واقعیت بر پایه خیالاتی حسرت‌بار بنا خواهند کرد (ص ۴۶)". در واقع چنین روشنفکرانی نمی‌توانند "جای پای محکمی در واقعیات اجتماعی روزمره داشته باشند." پس دیگر نه مولف و نه خواننده هیچ کدام نیازی به مراجعه مجدد به متن شریعتی ندارند. در مورد فردید هم با این که مولف تقریباً جدی‌تر به او پرداخته، چون تفکر او را اساس و زمینه تفکر روشنفکران بعدی می‌داند، اما باز هم نقص‌هایی در این تامل و توجه به چشم می‌آید، بخصوص که فردید متن مکتوبی ندارد و فقط به همان دست‌نوشته‌های گاه روشن و گاه مبهم شاگردانش اکتفا می‌کند و بر اساس همان یادداشت‌های ناکافی به برداشت‌های کامل و متقن می‌رسد. حتی نیازی هم نیست که عین همان دست‌نوشته‌های شاگردان در لابه لای متن بیاید. ارجاع در بخش منابع کافی است. گویی نه مولف و نه خواننده نیازی به واریسی تاریخ فکر فردید ندارند. چه ضرورتی دارد که مولفی مثل میرسپاسی و خواننده‌ای مثل من و

است، همچون یک تصویر واقعی نموده شود، تصویری گویا و تا حدودی روشن.
میرسپاسی بخشی از کتاب را به پدیده فردید اختصاص داده است پدیده‌ای که کلیت ساحت روشنفکری ایران را به استثنای موارد نادری مثل سروش تحت تاثیر قرار می‌دهد. اما برای تفهیم این که فردیدیسیم چیست، مولف به سراغ فردید نمی‌رود. کلام ویژه و زبان خاص او را مطرح نمی‌کند، بلکه فکر فردیدی را از خلال آراء شاگردانش بخصوص شایگان بررسی می‌کند. فردیدیسیم یا پدیده فردید عبارت است از نحوه‌ای از اندیشه هایدگر که توانسته است روشنفکران را از پیش از انقلاب تاکنون تحت تاثیر قرار دهد. فردیدیسیم طباطبایی- با این که از مخالف‌خوان‌های فردید است، اما از شاگردان او و متأثر از شیوه اندیشیدن اوست- اگر چه بیشتر هگلی است تا هایدگری، به تعبیر مولف کتاب آرامش دوستدار هم با این که به شرح نقادانه این خوی ایرانی می‌پردازد، اما متأثر از دیدگاه کلی و کلی‌گرایی هایدگری و فردیدی است. میرسپاسی در اشاره به جلال آل‌احمد به عنوان یکی از نمادهای فردیدیسیم، تاملی معطوف به

فلسفی- سیاسی در نظر داشته است؟ اگر داشته، در کدام یک از آثارش مندرج است؟ و اگر مندرج شده است، وجوه شباهت و عدم شباهت آن با نمونه‌ای مثل شریعتی یا شایگان چگونه بوده است؟ اصلاً "پروژه سیاسی اصالتمند" شریعتی بر چه بنیان‌های نظر فلسفی و متافیزیکی و دینی دقیق و روشنی مبتنی است؟ ترکیب پرهیبت و ذهن پرکنی مثل "سیاست اسلامی اصالتمند" آن قدر مبهم است و اجزاء ترکیبی آن به قدری کلی هستند که وقتی با هم ترکیب و تالیف می‌شوند، ابهام‌شان به توان بی‌نهایت می‌رسد. در نهایت هم معلوم نمی‌شود اگر تفکر شریعتی از بستر ایرانی سرچشمه نگرفته است، پس بستر آن کجاست؟ و چگونه توانسته خودش را و این شیوه اندیشیدن به تاریخ و سیاست و اجتماع و دین را با بستر هایدگر جفت و جور کند؟ به نظر نگارنده اگر تفکر شیعی را که می‌تواند ما به ازای اسلام ایرانی باشد، به عنوان سرچشمه تفکر شریعتی یا یکی از سرچشمه‌های تفکر او در نظر بگیریم، از تصویر واقعی ساختمان فکری شریعتی بسیار دور می‌مانیم و به همان تصویرهای کلی و مبهم خود ساخته و خودخواسته‌ای که با تکیه بر آن می‌توانیم

همان شریعتی‌ای را نقد کنیم که خود ساخته‌ایم، بسنده کرده‌ایم. چنین نقد و انگاره‌ای، گره از هیچ مشکل فرو بسته‌ای نمی‌گشاید. در این تصویرهای خودساخته می‌توان یکی از عیب‌های روشنفکران ایرانی را مشاهده کرد: به کارگیری اصطلاحات و مفاهیم کلی و مبهم بدون دغدغه تشریح آن‌ها. همین کلی‌گویی‌ها و مبهم‌گویی‌هاست که نمی‌گذارد زوایای پنهان و جنبه‌های گوناگون جریان روشنفکری ایران روشن شود و روایت‌های مختلف یک گفتمان مسلط از زبان‌های مختلف به گوش رسد. روایت‌های مختلف و زبان‌های مختلف متکی بر جزئی‌نگری‌های نسبتاً دقیق و تعاریف مشخص و حدود معین اصطلاحات در ساختار فکری یک فیلسوف یا یک روشنفکر است، نه فقط متکی بر کلیات مبهم و مشترک‌نما. اما در سنت روشنفکران ما پیش و پس از انقلاب تقدم و تفضل بر کلی‌گویی است. شاید یکی از دلایل این کلی‌گویی آن باشد که گوینده را از عواقب خطرات احتمالی طرح نظریه‌اش در امان نگه می‌دارد، یا این که با چنین روشی یک روشنفکر فرصت پیدا

می‌کند حرف‌هایش را برزند، به این امید که در فرصت‌های بعدی به رفع ابهام نظرانش بپردازد، اما شرایط سیاسی و اجتماعی ایران نشان داده است روشنفکران معمولاً فرصت دوباره‌ای پیدا نمی‌کنند که به تدقیق مفاهیم بنیادین و کلیدی اندیشه‌شان بپردازند. به همین میزان هم روشنفکر بعدی که می‌آید و به نقد روشنفکر پیشینی می‌پردازد، در دام همان کل‌گرایی می‌افتد و چرخه ابهام و کلی‌گویی و کل‌گرایی بی‌پایان ادامه پیدا می‌کند. برای همین است که روشنفکری مثل عبدالکریم سروش در نقد تطبیقی‌اش میان شریعتی و مطهری، شریعتی را به عدم اصالت و عدم خلوص و فرقه‌گردن اسلام با عناصر غیراصیل متهم می‌کند و دو سه دهه بعد مولفی به نام میرسپاسی می‌نویسد شریعتی به دنبال تکرار تجربه نافرجام گفتمان اسلامی اصالت‌مند بود. ۵. همان طور که گفته شد میرسپاسی فصل کاملی را به فریاد اختصاص می‌دهد و به عنوان یک پدیده به بررسی آن در سه بند فریدیسم، نخوت فلسفی و زندگی روزمره و اندیشه نخبه‌گرا می‌پردازد. در بند اول یعنی فریدیسم، مولف می‌نویسد:

و شریعتی را از لحاظ ساختار فلسفی و زبانی و محتوایی به طور مقایسه‌ای بخوانیم تا معلوم شود فهم زبان شایگان حتی برای اهل فلسفه و خوانندگان جدی این حوزه هم دشوار است تا چه رسد به مخاطبان عادی. زبان او کاملاً نخبه‌گرا، متافیزیکی و دور از دسترس ذهن عامه اهل کتاب و اهل فرهنگ است. زبان او تند و تیز و ادب‌ستیز نیست، خشن نیست. از جنس سیاست و اجتماع روزمره و فرهنگ عامه است. از جنس فلسفه و متافیزیک ناب است. حتی وقتی که از حیا و شرم‌زنانه می‌نویسد و یا وقتی که گام برداشتن یک زن مسلمان را در زیر موج‌های برانگیخته چادر مشکی تصویر می‌کند، وقتی که از حضور اجباری فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها در کنار ساحلی از ساحل‌های دور افتاده یا نزدیک در آمریکا می‌گوید، به همان اندازه دشوار فهم می‌گوید که از قاره روح می‌نویسد و یا اسلام ایرانی کرپن را گزارش می‌کند. زبان شایگان یک زبان دشواریاب و نخبه‌گرای محض است. خواه شایگان سی سال پیش باشد که آسیا در برابر غرب را نوشت، خواه شایگان پیرانه سر باشد که از افسون‌زدگی جدید

مردم ایران برخلاف تجربه‌های فراوانی که از رادیکالیسم و اجبار رادیکالیسم داشته‌اند، از تجربه مکرر تحقق دموکراسی و تولید نظریه محروم بوده‌اند؛ به همین دلیل هم نمی‌توان به طور قطعی و صددرصد در مورد جامعه‌ای مثل ایران به یک راهکار اخلاقی مثل تحقق دموکراسی بدون گذر از نظریه رسید

فریدیسم صرفاً بر اندیشه‌هایی ارج می‌نهد که کلان‌نگر، کاملاً انتزاعی، ناآشنا و رازآمیز باشند. خود فریاد و پس از او بیروانش نوعی زبان روشنفکری پدید آوردند که به دشواری می‌توان آن را فهمید. نوعی گفتمان فرافلسفی که ضمن بهره‌گیری از مبهم‌ترین جنبه‌های فلسفه مدرن، ایدئولوژی اسلامی را با عرفانی‌گری و افکاری با سرشت ادبی ترکیب می‌کند (ص ۵۶). این برداشت نویسنده از وجود پدیده‌ای به نام فریدیسم به چند دلیل متکی بر همان سنت ناخرسند و نازیبای کاملاً انتزاعی و کلان‌نگر است. دلیل اول پذیرش نوعی زبان روشنفکری دشوار فهم است که میان شاگردان فریاد مشترک است. پیروان و شاگردان فریاد چه کسانی هستند؟ شایگان، داوری، جلال آل‌احمد، طباطبایی و شریعتی (به‌عزم مولفه البته نه در واقعیت). کافی است خواننده با آثار این صاحب‌اثران از نزدیک آشنا باشد و حداقل یکی دو اثر دست‌اول و مهم‌تر آن‌ها را خوانده باشد تا دریابد وجود چنین زبان مشترکی تحت عنوان زبان فریدی، نمی‌تواند واقعیت داشته باشد. کافی است فصلی از یک متن داوری، شایگان، طباطبایی، جلال آل‌احمد

می‌گوید و می‌نویسد. بر عکس شایگان، سیدجوادی طباطبایی زبانی ساده دارد، در مقدمه ابن‌خلدون باشد یا مقدمه بر انحطاط اندیشه‌ای ایرانی. زبان تاریخی، جهت‌دار و کمابیش ایدئولوژیک او کاملاً متفاوت با زبان متافیزیکی شایگان و دیگر متأثران فریاد است. با این که همچون فریاد قلم طباطبایی به راحتی به سوی ادب‌ستیزی و به کار بردن کلمات عاطفی و تخریب‌گر شخصیت افراد سر می‌خورد، اما به پای دشنام‌گویی فریاد نمی‌رسد. زبان طباطبایی برعکس زبان شایگان اصلاً دشوار فهم نیست. رمزآمیز هم نیست. هیچ نسبتی هم با زبان فرافلسفی و عرفانی ندارد. زبان او تاریخی و سیاسی است. طباطبایی از یک زبان شسته رفته و متداول در قلمرو اندیشه‌های سیاسی و تاریخی و فلسفه سیاسی برخوردار است. فهم حرف‌هایش نیازی به پیش مطالعات فلسفی ندارد. اهل مطالعه تاریخی و سیاسی و اجتماعی با پیگیران اندیشه‌های روشنفکری می‌توانند به راحتی با متن او ارتباط برقرار کنند و حرفش را بفهمند. اتفاقاً زبان طباطبایی کمتر از هر نویسنده و روشنفکر دیگری لایه‌های پنهان و نیندیشیده‌مانده دارد. زبان جلال آل‌احمد که از فرط سادگی و بی‌رمز و رازی برای

هر دانش آموز دبیرستانی هم قابل فهم است. تا چه رسد به کسانی که در فرید به دنبال هایدگر می‌گردند. دکتر داوری شاید تنها نمونه‌ای باشد که تا حدی زبانش به زبان مورد نظر مولف کتاب نزدیک است. با این همه نمی‌توان زبان داوری را هم زبان فریددی نامید. چون فریددی اثر مکتوبی ندارد که بتوان با اتکاء بر آن دست به یک مطالعه تطبیقی زد و از درون یک چنین مطالعه‌ای به کشف یک زبان مشترک به نام زبان فریددی نائل شد. زبان داوری تا حدی دشوار فهم است و تا حدی بر جنبه‌های مبهم فلسفه مدرن مبتنی است. آن گونه که هایدگر طرح می‌کند و با حفظ سرشت ادبی خاص زبانش، به زبان شفاهی فریددی همانند می‌شود. زبان او گاهی بر اصطلاحات ایدئولوژی اسلامی و سیاسی روز متکی است و گاهی در بردارنده نشانه‌هایی از عرفان اسلامی است. پس این که مولف می‌گوید زبان فریددی با ویژگی‌هایی مشخص، نزد پیروان و شاگردان او مشترک است ساخته‌ای کاملاً انتزاعی، ناآشنا و شاید هم رازآمیز باشد. از این نظر رازآمیز است که چیزی را که اصلاً رازآمیز نبوده و نیست رازآمیز جلوه می‌دهد. بکارگیری مفهیمی مثل غربزدگی، فاشیسم، اصالت و بازگشت به خویش، از جانب شریعتی هم سبب نمی‌شود که زبان او را شبیه به زبان فریددی بدانیم. هر چند هر دو از منتقدان مدرنیته هستند و هر دو دید تاریخی دارند. بدون این که شریعتی همچون فریددی تاریخ شرق را ذیل تاریخ غرب باند و در نتیجه غروب این را طلوع آن دیگری بشمارد. در واقع با تاسی بر بعضی جنبه‌ها و موارد مشترک نمی‌توان حکمی کلی و مبهم درباره کلیت جریان روشنفکری ایران صادر کرد. رویکرد انتقادی غیرقابل چشم‌پوشی شریعتی نسبت به سنت و روحانیت جهت‌گیری طبقاتی او در نقد اسلام سنتی، ترجیح مارکس و سارتر در عمل اجتماعی به هایدگر، ترجیح گاندی به یک مومن دو آتشه شیعه، زبان جامعه‌شناسان، رویکرد جنایی و نه حذفی او نسبت به روشنفکران، تلقی او از روشنفکر به عنوان پیامبر و تلقی فریددی از روشنفکر به عنوان غریزه در پوشش دشنام‌های مضموم و علنی، فقط بخشی از تفاوت‌های غیرقابل انکار شریعتی و فریددی هستند. به همه این نامتشابهات می‌توان یک عدم تشابه دیگر هم افزود: مرگ شریعتی در ۲۹ خرداد ۱۳۵۶ یعنی قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و قبل از تاسیس جمهوری اسلامی و حکومت دینی رخ داد، در حالی

که مرگ فریددی در سال ۱۳۳۳، یعنی ۱۶ سال پس از تاسیس حکومت دینی. اتفاقاً بیشترین تفسیرهای دینی و اسلامی فریددی از هایدگر متعلق به همین دوره از حیات اوست. نه دوره پیش از انقلاب اسلامی. گفته خود او محکم‌ترین سند برای اثبات این عدم تشابه است:

راه و رسم من هرمنوتیک است. فلسفه من گذشت نظری از اگزیستانسیالیسم است. من موضع منفی نسبت به کانت و هگل راست و چپ دارم و هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کنم. یگانه متفکری که در جهت جمهوری اسلامی است، هایدگر است (دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمانی، پیش مقدمه).

علاوه بر این می‌توان گفت که با تکیه بر سخنان فریددی پس از انقلاب، اسلام فریددی عین سیاست است. در حالی که عموم شاگردان پیش از انقلاب او که در جلسات خانه جهانگلو شرکت می‌کردند، به جز یکی دو نفر، همگی از سیاست روزمره پرهیز داشتند و درباره اسلام و حکومت دینی و سنت و روشنفکری به گرایش‌ها و برداشت‌های متفاوتی رسیدند، به گونه‌ای که به راحتی نمی‌توان درباره یکسانی فکری مثلاً شایگان یا طباطبایی با فریددی پس از انقلاب داوری کرد و همان مشابهت و تاثیر و تاثر پیش از انقلاب را به پس از انقلاب هم تعمیم داد. بنابراین هر آنچه مولف درباره رابطه شاگردی این افراد با فریددی می‌گوید، به ایده‌های فریددی پیش از انقلاب منتسب می‌شود. البته نمی‌توان از یاد برد که کلیت و بنیان‌های اصلی فکر فریددی، یعنی غرب‌ستیزی و خصوصیت‌های دیگری با مدرنیته، اصالت سنت، گریز از مبارزه، همسویی با حکومت وقت و زبان دشوار او در دو دوره پیش و پس از انقلاب تغییر نمی‌کند.

۶. میرسپاسی در نقد صفت پیامبری که به زعم او فریددی برای روشنفکر قائل است، می‌نویسد: "سفارش تحکم‌آمیز روشنفکری در اندیشه فریددی ریختن مردم به قالب طرح یا الهامی والاثر است. پیامد تبدیل کردن روشنفکران به متفکران بزرگی با خواست‌های پیامبرانه که فی‌نفسه و در اصول نگرشی خطرناک است، در واقعیت نیز فوق‌العاده مخرب بوده و فضای روشنفکری ایران را ویران کرده است (ص ۵۶)".

یکی از ویژگی‌های مهم و مهلک پدیده فریددی- یا به طور کلی روشنفکران پیامبر صفت در ایران- عدم هر گونه رواداری در مقابل آدم‌های معمولی، بی‌اعتنایی به واقعیت موجود اجتماعی و خواست

ویرانی کامل همه اندیشه‌ها، ساختارها، عادت‌ها و شیوه‌های اندیشیدن است (ص ۵۶)."

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ روشنفکرانی از قبیل فریددی، آل احمد، شریعتی و بسیاری دیگر، خود را در نقش روشنفکرانی پیام‌آور می‌دیدند و کل تجربه مدرنیته ایران، تحولات اجتماعی و اقتصادی آن و تاثیر غرب را به مثابه شرارت و غده سرطانی نفی می‌کردند (ص ۵۷)."

در این که بیشتر روشنفکران ایرانی از هر نوع پیامبر صفت یا غیر پیامبر صفت فاقد رواداری اند، نمی‌توان با مولف کتاب همسو نبود. خود مطلق‌بینی، خود محوربینی، تحقیر، حذف نفی و خشونت، شیوه‌های مرسوم و ازلی و ابدی همه طبقات در جامعه ایرانی است. اهل قدرت باشد یا نخبه اهل دانش و معرفت باشد و یا از طبقه تاجران و کاسبان و دلان، اهل ثروت باشد یا از طبقه عوام، یا از قدرت و معرفت و ثروت هر سه محروم باشد، فرقی نمی‌کند ایرانی از هر طبقه‌ای که باشد، در رواداری، خصمانگاری غیر، خود برتربینی و خود حق‌بینی با دیگر ایرانیان در تفاهم کامل به سر می‌برد. بنابراین دامنه اسناد این صفت بسی وسیع‌تر از محدوده روشنفکران مورد نظر مولف است. از جنبه دیگری هم می‌توان در این وصف پیامبرانه روشنفکر از سوی فریددی چون و چرا کرد. تا جایی که نگارنده مطالعه کرده است، شریعتی نخستین روشنفکری است که به طرح روشنفکر به مثابه یک پیامبر می‌پردازد و مدعی می‌شود هر روشنفکری پیامبر زمانه خویش است. بدون این که متصل به وحی باشد. از نظر شریعتی روشنفکر همچون پیامبر ارتباطی با مبدء غیب ندارد. باید به عقل خود، شعور خود و وجدان و آگاهی خود رجوع کند. شریعتی این رسالت را فقط بر دوش روشنفکران دینی نمی‌نهد، تا وقتی که او می‌زیست این اصطلاحات هنوز مد نشده بود. او از روشنفکر مسلمان سخن می‌گفت، اما نه به این معنی که هر روشنفکری برای روشنفکر بودن باید حتماً متدین باشد و یا مودب به آداب دینی. او برای روشنفکر رسالتی پیامبرانه به مفهوم عام قائل بود، به این دلیل که به نظر او پیامبران بهترین الگو برای ایجاد ارتباط با مردم و جامعه بودند. یک پیامبر با بدنه جامعه خود در ارتباط است نه فقط با نخبه‌ها. زبان مردم را می‌فهمد، مردم هم زبان او را می‌فهمند. هدف پیامبر اصلاح جامعه است و تحول در سنت پیشینیان. به این ترتیب برخلاف برداشت کتاب، پیامبر صفتی به معنای جدا افتادگی از مردم

نیست، "خواست ویرانی کامل همه اندیشه‌ها، ساختارها، عادت‌ها و شیوه‌های اندیشیدن نیست". چنین خواستی نه ممکن است و نه در مورد پیامبران صادق بوده است. حتی اگر صادق هم بوده باشد، از سوی طراح این طرح یعنی شریعتی، چنین خواستی مورد نظر نبوده است: "خواست ویرانی کامل همه اندیشه‌ها". این نوع داوری‌ها بیش از هر چیز نشان می‌دهد که مولف احتمالاً خود گرفتار یک چنین تلقی‌ای از روشنفکر شده و چنین توقعی از روشنفکر دارد، چون در ضمن و ذیل چنین تفسیرهایی از جریان روشنفکری پیش از انقلاب است که می‌توان نفی و حذف روشنفکری دینی و روشنفکری فلسفی را به وضوح دیده بخصوص وقتی که می‌نویسد روشنفکران دهه چهل و پنجاه از قبیل فردید، آل احمد، شریعتی و بسیاری دیگر، خود را در نقش روشنفکرانی پیام‌آور می‌دیدند و کل تجربه مدرنیته ایران، تحولات اجتماعی، اقتصادی آن و تأثیرات غرب را به مثابه شرارت و غده سرطانی نفی می‌کردند. "این تکمله موکد میرسیاسی پیش از آن که توضیح دهنده قسمت اول ادعای او باشد، تمایل شدید و اصرار مولف را در پندار کل گریبانه و ذات گریبانه افراطی روشنفکری دینی ایران نشان می‌دهد. همین تمایل شدید اجازه نمی‌دهد مولف متوجه تغییر کاربری مفهوم پیامبری و مفهوم رسالت روشنفکری در مجموعه فکری بعضی از روشنفکران و مشخصاً شریعتی شود و از نقد فردید به نفی شریعتی نرسد. چرا که اساساً فردید یک متفکر ضد روشنفکر است نه تنها حاضر نیست رسالت پیامبرانه به عهده روشنفکران بگذارد، بلکه از بن با این واژه سر ستیز دارد. برای او- فردید پس از انقلاب- روشنفکری چیزی به جز غرب‌زدگی و فراماسونیت نیست. پس چه طور می‌توان به این نتیجه رسید که فردید و فردیدی‌ها معتقد به روشنفکری پیامبرانه بوده‌اند؟ فردیدی که روشنفکر را فراماسون می‌داند و آلت دست صهیونیست‌ها، یا هزار و یک جور صفت مذموم دیگر به روشنفکر می‌چسباند و هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کند و او را متفکری در جهت جمهوری اسلامی می‌داند، چگونه ممکن است میان روشنفکری و پیامبری تفاهم و هم‌معنایی و هم‌چستی و همراهی ایجاد کند؟ در نزد متفکری مثل فردید، روشنفکری ضد پیامبری است. از طرف دیگر شریعتی روشنفکران را پیامبران عصر قطع ارتباط با وحی می‌داند. عصری که ارتباط انسان با وحی قطع شده است. تحویل معنای روشنفکری

به پیامبری این نیست که به روشنفکر معنای قدسی و مطلق می‌دهد و از او یک ابر انسان یا یک انسان مافوق می‌سازد، بلکه به این معناست که به پیامبر حیات و معنایی این جهانی و دنیایی می‌بخشد. مفهوم پیامبری را وارد زندگی روزمره و اجتماعی مردم می‌کند. درست همان طور که هر پیامبر در

کل گریب و ذات‌گریب را نسبت به غرب و شرق رد می‌کند و نمی‌پذیرد که شرق یا غرب و مدرنیته ذات یکپارچه‌ای داشته باشند. پس چگونه خود چنین صفتی را برای تفکر روشنفکری دینی می‌پذیرد و آن را دارای ذاتی یکپارچه می‌انگارد؟ گویی آن یکپارچگی نکوهیده مورد نظر مولف

دوره خودش با زندگی روزمره مردم سروکار داشت و مردم با او مثل فردی از جنس خودشان رفتار می‌کردند، نه انسانی ماوراء زمینی و غیرقابل دسترسی یا هزار واسطه دور و نزدیک برای ارتباط با بدنه اجتماع، تقریباً در هیچ یک از آثاری که به تاریخ پیامبران نظر دارد (حتی آثار مخالفان)، درباره وصف نخبه‌گریبانه پیامبران سخنی نرفته است. همان‌طور که در مورد مردم‌گریز بودن آن‌ها و بیگانگی‌شان با جامعه و زندگی روزمره مردم به دلیل ارتباط‌شان با مبدء وحی سخنی نرفته است. اتفاقاً یکی از صفات مشترک پیامبران توحیدی استقبال عام و عوام از آن‌هاست نه استقبال نخبگان از آن‌ها. گویا مولف کتاب برای توصیف وصف پیامبرانه روشنفکران، دقت لازم را در مراجعه به متن‌ها رعایت نکرده و از هیچ جنبه‌ای به تدقیق این معنا نپرداخته است. از این نوع بی‌دقتی‌های شتاب‌زده و کل‌گرا در فصل‌های مختلف کتاب - هر جا که به موضوع روشنفکران ایرانی می‌رسد- کم نیست. برای مثال در ادامه همین فصل از این نوع ارزیابی‌های شتاب‌زده "باز هم به چشم می‌خورد. ارزیابی‌هایی که اگر چهل پنجاه سال پیش شتاب‌زده ارائه می‌شدند، جای شگفتی نداشت. اما در این سال و پس از این همه تجربه رنگارنگ در ابعاد ملی و جهانی و فردی، حیرت‌آور می‌نماید. برای مثال تفسیر او از گفتمان پایه شرق و غرب فقط صورت‌هایدگری دارد و لاغیر. به این ترتیب او برای این گفتمان یک ذات و کلیت تغییر ناپذیر قائل است. در حالی که در ابتدای بحث خود

عاقبت خود او را هم مبتلا کرده است. به همین دلیل هم می‌توان گفت روایت میرسیاسی از روشنفکران ایرانی نمونه‌ای از همان روایت یاس است. روایتی که جز در یکی دو نمونه مثل سروش و کدیور و احیانا شستری رو به هیچ افق روشنی ندارد و همه گذشته این جریان را تبه و بی‌حاصل می‌انگارد.

۷. دومین ایرادی که میرسیاسی در نقد روشنفکری ایران (ماتر از هایدگر) همچون ذات یکپارچه مطرح می‌کند، اتویپاگری است، انتزاع و تجرید از زندگی روزمره و گرفتار شدن در خلسه و نخوت فلسفی. به نظر او روشنفکران هایدگری "هر مساله مشخص اجتماعی و سیاسی" را به نوعی با مقوله‌های فلسفی پیوند می‌دادند. مثلاً آل احمد مفهوم هایدگری غرب‌زدگی را به دست گرفت تا گسترش فرهنگ مصرفی، خودکامگی سیاسی، فقر و رویگردانی طبقه متوسط از انجام تکالیف مذهبی را توضیح دهد. "به نظر میرسیاسی هیچ یک از این دعوی مهم جامعه‌شناختی از رهگذر یک کار میدانی جدی یا حتی تحلیل نظری جامعه ایران طرح نشده بود (ص ۶۶)".

نخوت فلسفی و غفلت از زندگی روزمره عموم مردم حالتی است که تقریباً اکثر روشنفکران ایران بخصوص روشنفکران دانشگاهی به آن دچار بودند. با این همه خطاست اگر همه روشنفکران را به یک چوب برانیم و همه را به صفت نخوت فلسفی متصف بدانیم. نخوت فلسفی و بی‌تفاوتی نسبت به اجتماع و زندگی عامه مردم از خصلت‌های

روشنفکران نخبه‌دانشگاهی بود که بعد از انقلاب و بخصوص در دهه هفتاد و هشتاد با شدت بیشتری رواج یافت. اما نمونه‌هایی که مولف به آن‌ها اشاره می‌کند (شریعتی و آل‌احمد)، از نمونه‌های غیر نخبه‌گرا بودند. با مردم از پایین‌ترین لایه‌های طبقات اجتماعی تا لایه‌های متوسط دانشگاهی، مفاهیم کلامی و فکری داشتند. زبان‌شان برخلاف زبان روشنفکران نخبه، مخاطبان محدود و خاص نداشت. عموم دانشجویان و دانش‌آموزان و طبقه متوسط قادر به فهم مفاهیم مورد نظر آن‌ها بودند. بخصوص درباره شریعتی با وضوح بیشتری می‌توان ارتباط متقابل میان روشنفکر و عامه را ملاحظه کرد. با این همه می‌توان گفت فهم نخبه‌گرایی و عدم توجه به زندگی روزمره مورد نظر میرسپاسی به خوبی صورت نمی‌پذیرد، چون او توضیح روشن و دقیقی بویژه از توجه به "زندگی روزمره" به دست نمی‌دهد. منظور نویسنده از "تجدید از زندگی روزمره" چیست؟ آیا منظور مولف این است که کار روشنفکر تشویق مخاطبان خود به ماندن در زندگی روزمره است؟ آیا کار روشنفکر پرداختن به مسائل روزمره مردم است؟ مسائلی از قبیل نان، مسکن، شغل، تحصیل، بهداشت امور شهروندی و...؟ اصلاً رابطه کار روشنفکری با زندگی روزمره چگونه باید باشد؟ یک رابطه بی‌ضرر و بی‌خطر است؟ یعنی کار روشنفکر تأیید وضع موجود است؟ یا نه برکنشیدن وضع موجود و درگیر شدن با زندگی روزمره؟ به نظر می‌رسد با فصل مبسوطی که به شرح نظریه دیویی می‌پردازد، نویسنده مایل است روشنفکر به اصلاح و ترمیم زندگی روزمره توجه داشته باشد. از قضا یکی از ویژگی‌های چشمگیر و غیرقابل اغماض شریعتی توجه بیش از حد او به زندگی روزمره مردم و مصائبی است که در این زندگی متحمل می‌شوند. عدالتی که او مدام مطرح می‌کند، آزادی‌ای که او یکسره از آن دم می‌زند، بر فراز زندگی روزمره مردم نیست، با امور عینی و جاری زندگی آن‌ها سروکار دارد. او حتی وقتی صحبت از بازگشت به خویشتن هم می‌کند، متذکر می‌شود که برای آن روستایی که زنش در حال مرگ است، اما جاده درستی در روستایش نیست تا او را به پزشک شهر برساند، سخن گفتن از سارتر و کامو یک انحراف بزرگ است، نوعی تمسخر و به ریشخند گرفتن واقعیت است. مسأله این جاست که نحوه برخورد با زندگی روزمره آن گونه که شریعتی در نظر داشت و تا حدودی جلال آل‌احمد می‌توان توجه او را به زندگی روزمره مردم و نقد

آن البته نه به معنایی که میرسپاسی می‌گوید، در مجموعه داستان‌های او از قبیل دید و بازدید و سه تار دید. ملموس‌ترین و عینی‌ترین برخورد و شرح و گزارش انتقادی جلال آل‌احمد از زندگی روزمره مردم را که در سایه باورهای دینی و خرافه‌های دینی نمود پیدا می‌کند، می‌توان در داستان‌های سه تار، وسواس، تابوت، افطار بی‌موقع، دو مرده، زیارت و... (دید) با تلقی میرسپاسی از برخورد با زندگی روزمره متفاوت است. شریعتی به شیوه‌ای انقلابی در صدد تغییر وضع موجود از جمله ارتقاء و اعتلای زندگی روزمره بود؛ بعد از گذشت چهل سال، میرسپاسی شیوه آرام را در مواجهه با زندگی روزمره پیشنهاد می‌دهد. به نظر می‌رسد شکست روش‌های انقلابی برای اصلاح وضع موجود، اندیشمندانی مثل میرسپاسی را بر آن می‌دارد که در نقد و نفی روش انقلابی، هر نقطه روشن و مثبت را در رادیکالیسم شریعتی به کلی رد کند و میان این رادیکالیسم و ایده‌آلیسم شریعتی هیچ جای خالی‌ای برای توجه به زندگی روزمره نبیند و یکسره او را به نخبه‌گرایی و نخوت فلسفی متصف کند. اما برخلاف تصور میرسپاسی نه جلال آل‌احمد و نه بویژه شریعتی، با تدبیرهای نظری و فلسفی در صدد توییح و تحقیر زندگی روزمره برنیامدند، اگر چه به شدت با فرهنگ مصرفی و مدرنیسم مصرفی سرستیز داشتند. از این گذشته تبیین شریعتی از بازگشت به خویش یک تبیین کاملاً متافیزیکی و فلسفی نبود که سرچشمه ایرانی نداشتند و فقط از مفاهیم غربی آگزیستانسیالیست‌های اروپایی متأثر باشد. او اگر چه متأثر از گفتمان‌های اروپایی و بخصوص فرانسوی جهان سوم بود، اما مراد او از بازگشت به خویش، یک خویشختی شیعی، انقلابی، اجتماعی و تاریخی بود. کسی که با شیعه‌شناسی شریعتی و کربن‌آشنایی داشته باشد به راحتی می‌تواند با تکیه بر منابع این دوروش شناخت شیعی، تفاوت تلقی عینی، سیاسی و تاریخی شریعتی از شیعه را با تلقی متافیزیکی کربن از شیعه مشاهده کند. می‌توان به تلقی خاص شریعتی از شیعه و احیای تاریخی آن ایراد گرفت و رادیکالیسم شیعی او را مورد نقد و جرح قرار داد، اما نمی‌توان شیعه‌شناسی او را یک تلقی زندگی‌گريزانه، متافیزیکی و معطوف به نخوت فلسفی انگاشت. شیعه در نظر شریعتی تلفیق تاریخی و سازگارانه ملیت و مذهب بود و این هر دو از وجوه عینی جامعه ایرانی است پس به تجدید و انتزاع از واقعیت

راه نمی‌برد. در این جا می‌توان به کم‌توجهی و بلکه بی‌توجهی میرسپاسی به متن آثار شریعتی و جلال آل‌احمد ایراد گرفت و متذکر شد که روشنفکری که مدعی است روشنفکر نخبه با متن جامعه ایران و مشکلات واقعی آن سروکار ندارد و گرفتار ذهنیت تجریدی درباره مقولات اجتماعی است، خودش دیگر نباید پا جای پای نخبگان بگذارد و همچون یک روشنفکر نخبه که برگ‌های دفتر حیات روزمره اجتماع را ورق نمی‌زند، او هم برگ‌های نوشته‌ها و گفته‌های روشنفکران مورد انتقادش را ورق نزند و با تکیه بر یک ذهنیت تجریدی و کل‌گرایی مبهم، تصویری ناخوانا و گنگ از یک اندیشه را نشان دهد. این هر دو تیپ روشنفکر یعنی روشنفکر نخبه و منتقد نخبه روشنفکر نخبه با غفلت از واقعیت و متن موجود آن گونه که هستند، هر دو به یکسان گرفتار خلسه ذهنی و داورای‌های پیشینی و ذات‌گرا و کلی می‌شوند. در زیر به یکی دو نمونه از برداشت‌های شریعتی درباره روشنفکر و هویت روشنفکر اشاره می‌کنم تا نشان دهم به سراغ متن رفتن چندان هم کار سختی نیست؛ در متن و با متن است که می‌توان چهره واقعی روشنفکران را تماشا کرد و خطوط ریز و درشت آن را دید و سپس به ارزیابی و نقد آن‌ها پرداخت. یک دلیل اصلی که نقد ملام روشنفکران از یکدیگر راه به جایی نمی‌برد، همین روش نقد انتزاعی و برداشت‌های صرفاً سلیقه‌ای و گزینشی بی‌ارجاع و اتکاء بر متنتب اندیشه‌هاست. اگر در طول همین پنجاه سال اخیر روشنفکران ایرانی اعم از دینی، لائیک، راست، انقلابی، نخبه، روزمره‌پرست، لیبرال و... به نقد متن واقعی و پر فراز و نشیب جریان روشنفکری ایران پرداخته بودند، شاید حالا وقت آن رسیده بود که بعد از نزاع‌های طبیعی روشنفکرانه به متن اصلی یعنی مردم و زندگی روزمره آن‌ها و تدبیر و چاره‌اندیشی برای ارتقاء و اصلاح آن بپردازند. اینک نمونه‌ای از معنای رسالت روشنفکری در نزد شریعتی: "متفکری که به معنویت‌گرایی، خودسازی اخلاقی و اعراض از زندگی مادی و قدرت‌طلبی و اقتصادپرستی و مبارزه با تمدن مصرفی دعوت می‌کند، سخنش فلسفه و شعر است و دعوت نیست، هنگامی دعوت است که او را در محیطش، در متن واقعیت‌هایی که زمینه و زمانه‌اش را می‌سازند، بشناسیم و به قضاوتش بنشینیم. چه درباره روشنفکر همیشه این دو مسأله مطرح است که کی؟ و کجا؟ این است که چنین داعی مقدسی در آمریکا که مصرف و لذت و جنسیت و پول و

قدرت، راه تنفس انسان را بند آورده است و تمدن و تفکرش را غرق کرده است بی شک موعودی مسیح‌وار است، اما همو در هند دجالی پیش نیست.^۱ قضاوت درباره خوب و بد یک نسخه بی معنی است. آن را در رابطه با بیماری بیمار باید ارزیابی کرد.^۲ بزرگ‌ترین فریبی که هر روشنفکری را گریبانگیر می‌شود، ابدی، مطلق و جهانی تلقی کردن حقیقت‌ها، آرمان‌ها و جهت‌گیری‌هایی است که گذرا، نسبی و موضعی است. چنین فریبی بر روشنفکری که انسان، جامعه و زمان را همواره در حرکت و تغییر می‌یابد و ناچار به تنوع شرایط و تحول نیازها و تبدل جبهه‌ها و جهت‌ها معترف است، بخشودنی نیست.^۳

برخلاف تصورات ذهنی و اطلاعات کلی‌ای که نویسندگان از شریعتی به دست می‌دهند، شریعتی مصداقی از روشنفکرانی نیست که بیگانه با زندگی روزمره مردم و اجتماع، به خلوت فلسفی خود دل بسپارد. در نگاه او جوهر روشنفکری اصلا با چنین دل سپردن‌هایی جور در نمی‌آید. گزیده‌های بالا به عنوان نمونه نشان می‌دهند که شریعتی در سال ۱۳۴۹ دقیق‌تر و جزئی‌تر از منتقدان سال‌های هشتاد، مشکل معنویت‌زدگی، ذهنیت‌زدگی و بیگانگی با مصائب اجتماعی را طرح می‌کند و در جستجوی راهکارهای مناسب بر می‌آید. او در سال ۱۳۴۹، یعنی سی و هشت سال پیش واضح‌تر از منتقدان امروزی روشنفکران ایرانی، مسأله تقلید و پیروی آن‌ها را از نمونه‌های اروپایی طرح می‌کند و به ریشه‌یابی و کشف خاستگاه جریان روشنفکری ایران در فلسفه‌ها و مکاتب غربی اهمیت ویژه‌ای می‌دهد بدون آن که خود را از این داوری مستثنی کند:

"ما روشنفکران آسیایی، آفریقایی، نسخه بدل روشنفکران اروپایی هستیم، بدون کم و کاست. بنابراین امکان ندارد خود را بشناسیم و به نقاط ضعف و قوت خودمان پی ببریم مگر این که نسخه اصل را تحلیل کنیم و ببینیم که تحت چه شرایطی طبقه روشنفکر اروپایی تکوین یافت و خصوصیات طبقاتی و روانی و فکری و اعتقادی و نوقی خودش را تحت چه شرایط تاریخی و اجتماعی پیدا کرد و خلاصه در یک عبارت، روشنفکر آسیایی، آفریقایی و ایرانی را نمی‌توان شناخت، مگر این که قبلا روشنفکر اروپایی را بشناسیم."^۴

ظاهرا بر اساس راهی که شریعتی نشان می‌دهد، روش بازنشاسی جریان روشنفکری

ایران در کتاب میرسپاسی از نظر شریعتی مقبول و معتبر است. میرسپاسی برای این که نشان دهد روشنفکران ایرانی که هستند و کجا هستند و به چه می‌اندیشند، به الگوهای مادر یعنی الگوهای اروپایی می‌پردازد، اما این فقط نیمی از راهی است که شریعتی نشان داده است. نیمه دیگر راه پرداختن به همان اندازه دقیق و موشکافانه به روشنفکران ایرانی و خودداری کردن از قضاوت‌های کلی شبه‌هایدگری و شبه‌ذات‌گرایانه است.

۸. یکی دیگر از نکات مهمی که در نقد روشنفکری ایران از نگاه مولف دور مانده است، نحوه مواجهه روشنفکران با الگوهای غربی است. مولف کتاب بنیان اصلی نقد خود را بر نقد تقلید روشنفکران ایرانی از هایدگر گذاشته که نقطه آغاز خوبی است اما از این بر خورد اولیه نمی‌توان به یک قضاوت کلی رسید. این که بعضی از روشنفکران در مرحله تقلید مانند و به اقتباس یعنی برداشت آزاد و آگاهانه متناسب با تجربه ایرانی از تفکر غرب نرسیدند، این جواز را به پژوهشگر نمی‌دهد که درباره کلیت این جریان حکم به تبعیت و تقلید محض بدهد و کل جریان روشنفکری را از ابتدا تا انتها متصف به وصف تقلید از هایدگر کند.

البته میرسپاسی به چنین تقسیم‌بندی‌ای اعتنا ندارد، در حالی که با توجه به دوگانگی تقلید و اقتباس می‌توان به تفاوت‌های مجموعه روشنفکری ایران پی برد. اگر کسانی مثل فرید در مرحله تقلید مانند و بی توجه به زمینه و زمانه جامعه ایرانی، نقد ضد مدرنیته هایدگر را تمام عیار به ایران منتقل کردند، کسانی مثل شایگان و طباطبایی اقتباس آگاهانه کردند یا این که به کلی از فضای فکر ایرانی به طور مجزا بیرون رفتند و در فضای فکر جهانی اندیشیدند و نوشتند. به دلیل همین تفاوت‌های ظریف است که نمی‌توان به سادگی میان فرید و شایگان (حتی حکم مشابه صادر کرد تا چه رسد به فرید و شریعتی.

همان‌طور که گفته شد یکی از ایرادات میرسپاسی به روشنفکران ایرانی، ابتلا به نخوت فلسفی و بیگانگی با زندگی روزمره بود که با تاثیر از فلسفه هایدگر شکل گرفته بود. این تقابل نخوت فلسفی و زندگی روزمره وقتی به خوبی فهمیده می‌شود که خواننده تا انتهای کتاب پیش رود و تقابل میان تفکر روزمره جان دیویی با تفکر متعالی هایدگر را در یابد. هایدگر امور روزمره را

پست و مبتذل می‌شمارد و با سلطه میان‌مایگان میانه خوبی ندارد. او در جستجوی ایر انسانی است که جهان تکنیک‌زده را از این بلاها برهاند. مسئولیت این نجات و رهایی بر دوش ایر مرد و ایر رهبری است که کلامش فصل الخطاب باشد و هر چه غیر خود را در جنبه فرمایش نوب کند. مثلا آدم‌های معمولی، زندگی‌های معمولی، خواسته‌های روزمره که بالای جان تعالی و پیشرفت معنوی آدم‌ها شلند باید در شعله‌های جنبه فرمان بسوزند و پاک شوند تا جا برای ایر انسان و ایر فرمان او به اندازه لزوم گسترده باشد. البته این فقط یک برداشت آن هم از بخشی از فلسفه ضد مدرنیته هایدگر است که به کار تعظیم و تکریم نخنگان نژادی و دینی می‌آید. چنین نخبه‌ای کاری به مسائل روزمره ندارد، پیش را بر فرق سر روزمرها می‌گذارد و به سوی افق تعالی پیش می‌رود. اما آیا روزمره‌گرایی به این معنا در نزد همه روشنفکران ایرانی قابل مشاهده است؟ در منمت و نکوهش غفلت روشنفکر از زندگی عامه مردم که متن اجتماع هستند نمی‌توان با میرسپاسی هم رای نبود. اما مسأله این جاست که همه روشنفکران دچار این غفلت نشدند و مسأله دوم این است که میرسپاسی تعریف روشنی از معنای زندگی روزمره نمی‌دهد فقط از روی مفاهیم مقلبان آن یعنی نفی مبارزه و نفی تعالی‌جویی، تا حدودی می‌توان به مقصود مولف نزدیک شد. گویی همه روشنفکران قبل از انقلاب به کلی از متن زندگی مردم و نیازهای روزمره آن‌ها بریده بودند و دعوت به عبور از زندگی روزمره و ترویج زندگی صوفیانه می‌کردند. در زیر به نمونه‌ای از شریعتی اشاره می‌شود که نشان می‌دهد روشنفکران اجتماعی نه تنها به پرهیز و تقوا از زندگی روزمره دعوت نمی‌کردند بلکه دغدغه آن‌ها اصلاح همین روزمرگی بود:

"جامعه‌ام را از بیماری تصوف و معنویت‌زدگی شفا بخش تا به زندگی و واقعیت بازگردد. مرا از ابتذال زندگی و بیماری واقعیت‌زدگی نجات بخش تا به آزادی عرفانی و کمال معنوی برسیم." به روشنفکرانی که اقتصاد را اصل می‌دانند، بیاموز که اقتصاد هدف نیست و به مذهبی‌ها که کمال را هدف می‌دانند، بیاموز که اقتصاد هم اصل است."

"مرا به جهالت وحشی معارف لطیفی مبتلا مکن که در جنبه احساس‌های بلند و اوج معراج‌های ماوراء، برق گرسنگی را در عمق چشمی و خط کبود تازیانه را بر پستی نتوانم دید."^۵

"خدایا جامعه مرا از پوچی عرفان‌زدگی و انحطاط قناعت‌زدگی و ضعف صبر و تحمل، نجات و

شفا بخش و آن‌ها را به جان من ریز.^۱
 من در این جا به معنی فرد است. برای این که صبر، تحمل، قناعت، عرفان، گرایش معنوی و نفی گرایش مادی در فرد تکامل وجودی پدید می‌آورده و در جامعه انحطاط اجتماعی-اقتصادی ایجاد می‌کند. باید جامعه‌ای مادی با عالی‌ترین سطح برخورداری و بیشترین سرعت تولید داشته اما افرادی عارف و معنویت‌گرا.^۲
 این گزین‌گویی‌ها و نیایش‌ها به آن اندازه روشن هستند که بتوان از خلال آن‌ها توجه شریعتی را به زندگی مادی و اعتلای مادی و اصلاح و پیشرفت زندگی روزمره مردم دید. مساله اصلی شریعتی برخلاف بعضی دیگر از روشنفکران هم عصر خودش غفلت از زندگی روزمره نبود، کار او دعوت اجتماعی به خلسه‌های فلسفی و معنوی نبود، مساله او نوع برخوردش با زندگی روزمره و روشی برای ارتقاء و اصلاح آن بود، پیشنهاد او آن بود که با رادیکالیسم، زندگی مادی و معنوی و اقتصادی و اجتماعی مردم از وضعیت نابرابر خارج شود و به رفاه نسبی دنیایی و زمینی و این جهانی برسد. می‌توان رادیکالیسم او را نقد کرد، اما نمی‌توان او را متهم به غفلت از زندگی جاری روزمره مردم کرد. اساسا یک روشنفکر اجتماعی مثل شریعتی نمی‌تواند دغدغه زندگی روزمره را نداشته باشد، بلکه برای اصلاح همین روزمرگی به راه‌های مختلف می‌دود. راهی که شریعتی پیشنهاد می‌دهد، مبارزه سیاسی اجتماعی است. در نگاه روشنفکر رادیکالی مثل شریعتی، مفاهیمی مثل عدالت، آزادی، برابری، ایمان، فرهنگ، نان، مسکن، حقوق شهروندی، حقوق کودک، حقوق زن، حقوق بشر، شغل، تحصیل و هزار و یک مساله ریز و درشت دیگر فقط از راه‌های محافظه‌کارانه و ساخت و ساز با نهادهای حکومتی و تاسیس نهادهای مستقل مدنی تحقق یافتنی نیستند. به میزانی که نظام‌های سیاسی و نهادهای حکومتی ظرفیت پذیرش انتقاد را داشته باشند و از وجود نهادهای مستقل مدنی نهراسند، به همان میزان زمینه رادیکالیسم و مبارزات قهرآمیز برپیده می‌شود. در واقع فقط روشنفکران سیاسی و اجتماعی نیستند که به حرکت‌های رادیکالیستی تشویق می‌کنند، حکومت‌ها بیش از همه در ایجاد این پدیده که معمولا سرانجام خوش و روشنی هم ندارد،

مقصر و موثر هستند. نمونه‌های بارز را در پیش و پس از انقلاب، فراوان مشاهده کرده‌ایم. ۹. مردم ایران برخلاف تجربه‌های فراوانی که از رادیکالیسم و اجبار رادیکالیسم داشته‌اند، از تجربه مکرر تحقق دموکراسی و تولید نظریه محروم بوده‌اند؛ به همین دلیل هم نمی‌توان به طور قطعی و صددرصد در مورد جامعه‌ای مثل ایران به یک راهکار اخلاقی مثل تحقق دموکراسی بدون گذر از نظریه رسید.

نمونه دو حرکت دموکراسی خواهانه دهه بیست و دهه هفتاد نشان می‌دهد ایرانی هنوز برای تحقق دموکراسی نیازمند نظریه‌پردازی و روشنفکران اجتماعی و حتی نخبه است. این "هنوز" شاید به مذاق ما خوش نیاید، اما واقعیتی است که نمی‌توان آن را انکار کرد. از سوی دیگر تصور نادرستی است اگر گمان کنیم اولویت دموکراسی بر فلسفه به طور ناگهانی و بی‌ارتباط با فلسفه‌های ناب‌گرای سده بیست مطرح شده است. اگر ناب‌گرایی و اصالت‌اندیشی فلسفی هایدگر و سپس گسترش آن به شرق و آسیا و آفریقا نبود، شاید طرح اولویت دموکراسی هم اصلا ضرورتی پیدا نمی‌کرد. در واقع تئوری اولویت دموکراسی بر نظریه، حاصل انباشت تجربه‌هایی بی‌نهایت از نظریه‌های مختلف در غرب است. در حالی که جامعه‌ای مثل ایران انباشتی از نظریه در دوران معاصر ندارد و فقط طریق تقلید از غرب را پیموده است (به باور میرسپاسی) و روشنفکران آن یا غرب‌زده‌اند یا شرق‌زده و از کثرت اندیشه‌ها هیچ خاطره‌ای ندارند و کیف فرهنگی‌شان از تجربه‌های رنگین نظریات خالی و از تجربه مکرر حضور دموکراتیک فرد در عرصه خصوصی و عمومی تهی است؛ در چنین جامعه‌ای چگونه می‌توان از ترجیح دموکراسی بر نظریه سخن گفت؟ البته که ایرانی مثل هر شهروند جهانی دیگری در هر جای دنیا، به دموکراسی نیازمندتر است تا به نظریه؛ اما راه‌های تحقق این دموکراسی اگر بر تحول متقابل در مبانی ذهنی و نظری و تغییر باورهای درونی مبتنی شده نباشد، به سرعت مسدود می‌شود، همان طور که تاکنون شاهد بوده‌ایم. مساله ایرانی این است که از امکان تجربه دموکراسی و نظریه مدام منع شده است. گاهی به بهانه جنبش و انقلاب، گاهی به بهانه عقیده و ایمان، گاهی به بهانه استعمار و استبداد، گاهی به بهانه صلح و

امنیت و آرامش، این بهانه‌ها هر کدام به تنهایی قدر قدرت مطلق می‌شوند، امکان تجربه را از آن دیگری می‌گیرند و نمی‌گذارند ایرانی خودش رفته رفته در زندگی روزمره ثمره دست‌چین‌های خودش را بچشد، بیازماید و به نقش فردی خود در این ثمرات ایمان بیاورد. واقعیت این است که در روزمره با بافت ایرانی‌اش نه از دموکراسی خبری است نه از نظریه. نه آزادی هست و نه فلسفه. با این واقعیت چه می‌توان کرد؟ باید گذاشت امر روزمره به سبک ایرانی در همان قالب پیشامدن و سرگردان میان مدرنیته و سنت بماند؟ پیش نهادن دو راهی‌هایی مثل دموکراسی یا نظریه، هایدگر یا دیویی، شریعتی یا گاندی، آرامش روزمره یا شورش انقلاب، ممکن است کمک چندانی به خروج ایرانی از این سرگردانی حدودا دویست ساله نکند. شاید یک راه ممکن این باشد که به همین نزدیک‌ترین تجربه‌ها یعنی تجربه انقلاب اسلامی رجوع کنیم. تجربه‌ای که توانست در کیفیت و ماهیت زندگی روزمره مردم و باورهای ذهنی آن‌ها تغییراتی ایجاد کند. اکنون پس از گذشت سه دهه از انقلاب، "دین" به مرور جایش را به امر دینی می‌دهد. می‌بینیم که ذهنیت عامه کم‌کم تفاوت دین در عرصه خصوصی را همچون امر دینی، با دین در عرصه سیاست همچون یک نهاد حکومتگر می‌فهمد و به تدریج میان فهم خودش از دین همچون یک امر متکثر با فهم حاکمان از دین به عنوان تنها مرجع مطلق صدق و کذب حقیقت دین تفاوت قائل می‌شود. این اتفاق کوچکی نیست که در ذهن ایرانی رخ می‌دهد. اتفاق کوچکی نیست که این فهم جدید می‌خواهد وارد روزمره شود و آن را درگروگون سازد. این اتفاق پیامد همان سیری است که جامعه ایران در این نیم سده اخیر طی کرده است. نیم سده‌ای که قابل تحویل و تقلیل صرف به تقلید از نظریه‌های اصالت‌گرای ناب ضد مدرنیته نیست.

* میرسپاسی، علی: روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید ترجمه عباس مخیر، چاپ دوم، نشر توسه، ۱۳۸۶. پانوش‌ها

۱. شریعتی، علی: چه باید کرد، مجموعه آثار، ۲۰، ص ۴۷۹.
- ۲ و ۳. همان.
۴. شریعتی، علی: چه باید کرد، مجموعه آثار، ۲۰، ص ۵۲.
۵. شریعتی، علی: نیایش، مجموعه آثار، ۸، صص ۱۰۳-۱۰۱.
۶. شریعتی، علی: جهت‌گیری طبقاتی، مجموعه آثار، ۱۰، ص ۴۴.