

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۲۱۴-۱۹۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

## ارعاب‌زدایی و اراعاب‌زایی در کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» جلال آل‌احمد

\* مریم گنجی

\*\* حاتم قادری

### چکیده

نظام سیاسی حاکم در دوران پهلوی دوم با سیاست‌های فرهنگی، رویکردهای اقتصادی توسعه‌محور و ایجاد فضای سرکوب و خفقان، گفتمان مطلوب خود از هویت ایرانی را که از مؤلفه‌های غرب‌گرایی، مدرنیسم و باستان‌گرایی سرچشمه می‌گرفت، به تنها گفتمان غالب تبدیل کرده و دیگر گفتمان‌ها و صداهای موازی را به حاشیه برده بود. ایده بازگشت به خویشتن در چنین فضایی در فضای فکری و حلقه‌روشن‌فکران مطرح شد و مورد اقبال قرار گرفت. در قاطبه پژوهش‌ها، این ایده به‌منابه پاسخی به پرسش از کیستی و تمنای هویت‌جویی جامعه ایرانی بررسی شده است. این مقاله، پرسش محوری خود را متوجه چگونگی نسبت میان «بازگشت به خویشتن» و اراعاب نظام سیاسی حاکم کرده و بر آن است که این ایده نزد «جلال آل‌احمد»، تلاشی برای بدیل‌سازی در مقابل گفتمان هویتی و فکری مسلط نظام سیاسی بوده است. فرضیه مقاله حاضر، «بازگشت به خویشتن» را تلاشی برای اراعاب‌زدایی از گفتمان مسلط نظام سیاسی حاکم می‌داند؛ هرچند درون این ایده، بذر اراعاب‌زایی و تبدیل به تک‌صدایی و به حاشیه بردن بدیل‌ها و صداهای دیگر نیز پروراند شده است.

**واژه‌های کلیدی:** بازگشت به خویشتن، جلال آل‌احمد، اراعاب‌زدایی و اراعاب‌زایی.

marygandji@gmail.com

\* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران

hatamghadery@gmail.com

\*\* استاد بازنشسته گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران



## مقدمه

در دهه‌های ۴۰ و ۵۰، نظام سیاسی حاکم، فضایی از سرکوب و اختناق گسترده ایجاد کرده و با استفاده از خشونت و زور برهنه و به‌کارگیری گسترده سیاست‌های فرهنگی، روشن‌فکران معترض را سرکوب کرده یا به حاشیه رانده بود و به تنها صدای حاضر تبدیل شده بود. سیاست‌های نوسازی اقتصادی و صنعتی پهلوی دوم که با فقدان نهادهای شالوده‌ساز جوامع مدنی نو همراه شده بود، با وجود دستگاه دولتی تمرکزگرا، سیاست توسعه‌ناهمگونی را اعمال کرد که با تغییر ساختار اقتصادی جامعه، تغییر در ساختارهای اجتماع و طبقات شهری را به دنبال خود داشت. اما عدم تساهل و رواداری سیاسی و اختناق حاکم، به نیروهای اجتماعی نوپدید در عرصه‌های سیاسی و عمومی، امکان حضور نمی‌داد. نظام پهلوی از یکسو با به‌کارگیری ابزار و فناوری مدرن وارداتی به ارتشی قدرتمند و گسترده دست یافت و از سوی دیگر با ایجاد سرویس‌های امنیتی و سازمان‌های شبه‌نظامی، زمینه مناسبی برای ایجاد و تقویت ابزار ترس و اجبار ایجاد کرد. نگاه به غرب و مدرنیسم که همچون تنها الگوی مطلوب و معتبر سیاست‌گذاری‌ها تلقی می‌شد، از سوی دیگر با نوعی ناسیونالیسم و باستان‌گرایی شدت‌یافته همراهی می‌شد که عظمت و جلال ایران باستان را افق و چشم‌انداز مطلوب ایران و ایرانی تلقی می‌کرد. تلفیق غرب‌گرایی، ملی‌گرایی و باستان‌گرایی افراطی شاه، واکنش‌های جدی و گسترده‌ای در میان روشن‌فکران مسلمان و منتقد غرب ایجاد کرد. حال آنکه سازمان امنیت شاه و فضای سانسور شدیدی که بر رسانه‌ها و حوزه عمومی حاکم بود، اجازه انتقاد و اعتراض به سیاست‌های نظام را نمی‌داد.

در این فضا که تجدد بیش از هر چیز تابع سیاست‌های نوسازی و دیکتاتورهای ملی‌گرا شد (تورن، ۱۳۸۰: ۲۵۵)، موضع‌گیری‌های روشن‌فکران در قبال تجدد و رد و پذیرش آن با واکنش در مقابل سرکوب و اختناق حاکم و سیاست‌های فرهنگی درهم‌تنیده شده بود. سیاست‌های حاصل از انحصار رسانه‌های عمومی، حذف روشن‌فکران از عرصه عمومی، سرکوب فیزیکی مخالفان و دگراندیشان، حکومت پلیسی و سلطه سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک، روشن‌فکران متعهد را در مقام موضع‌گیری و واکنش نسبت به وضعیت موجود و تعریف خویش‌کاری خود در مقابله با سیاست‌های نظام و افشای آنها یا طرح و پیشنهاد صداهایی بدیل قرار داد. در مقابل تعریف مسلط نظام از

هویت ایرانی در میان جریان‌های فکری و سیاسی متفاوت برای هویت‌یابی و بدیل‌سازی فکری و فرهنگی منطبق با آرمان‌های ایرانی-اسلامی، تلاش‌های موازی، هم‌افزا و گاه متخالفی شکل گرفت و بازگشت به خویشتن در راستای بدیل‌سازی برای هویت غالب حکومتی به گفتمان غالب تبدیل شد.

بازگشت به خویشتن را در میان گرایش‌ها و رویکردهای متکثر فضای سیاسی-اجتماعی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، جهان‌سوم‌گرایی، بومی‌گرایی، گفتمان اصالت، اسلام‌گرایی، مدرنیته ارتجاعی و ... می‌توان مشخصه برجسته و محوری و نیز عامل هم‌بستگی و هم‌پیوندی بسیاری از جریان‌های فکری و عملی دانست. بازگشت به خویشتن، تداوم اندیشه‌ورزی برخاسته از تعارض‌ها و بحران‌های منتهی به انقلاب مشروطه بود که همواره در پیوند با خاستگاه‌ها و تعلقات نظری، فرهنگی و سیاسی روشن‌فکران و جریان‌های سیاسی و فکری متفاوت، گسست‌های قابل توجهی به خود دید و در برخی چهره‌های شاخص همچون آل‌احمد در قالب‌های منحصر به فرد و تأثیرگذارتری نمود یافت.

برخی ایده بازگشت به خویشتن را تلاش برای اثبات خویشتن و خودیابی در هنگامه از خودبیگانگی اجتماعی و فرهنگی تلقی کرده‌اند (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۷۳)؛ یا با قرار دادن روشن‌فکران طراح این ایده ذیل روشن‌فکران پسااستعماری، اندیشه‌های آنان را تلاش برای ایجاد یک هویت شرقی-ایرانی در راستای محافظت از ایرانیان در برابر اثرات فرسایشی امپریالیسم دانسته‌اند (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۷۴)؛ یا با توجه به عوامل اقتصادی-اجتماعی هم‌بسته با توسعه سریع و ناموزون اقتصادی، تحولات فرهنگی و ایدئولوژیک مانند رشد اسلام سیاسی، سرخوردگی از غرب و جست‌وجوی هویت فرهنگی جدید، گرایش‌های مختلف فکری در چرخش بوم‌گرایانه را در تقویت و مشارکت در آن گفتمان «بازگشت به خویشتن» مؤثر دانسته‌اند (ر.ک: بروجردی، ۱۳۷۷). دیگرانی چون میرسپاسی آن را تلاشی برای طرح مجدد مدرنیته فارغ از وجوه سلطه‌گرانه آن و در راستای آشتی میان سنت بومی-اسلامی با مدرنیته می‌دانند (ر.ک: میرسپاسی، ۱۳۸۶).

جلال آل‌احمد به‌مثابه یکی از بارزترین چهره‌های روشن‌فکری دهه‌های ۴۰ و ۵۰، اندیشه بازگشت به خویشتن را در دو کتاب خویش، «غرب‌زدگی» و «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» بیان و پیگیری کرد. مقاله حاضر با تأکید خاص بر کتاب «در خدمت و

خیانت روشن‌فکران» حول پرسش از ارتباط میان ارباب سیاسی و فرهنگی نظام حاکم و تلاش آل‌احمد برای بدیل‌سازی در قالب ایده‌ بازگشت به خویشتن شکل گرفته است. فرضیه مقاله بر این مبنا استوار است که بازگشت به خویشتن، تلاشی در راستای ارباب‌زدایی از گفتمان هویتی، فرهنگی و فکری نظام مسلط سیاسی بود و هم‌زمان نسبت به گفتمان‌های رقیب و موازی، ارباب‌زایی می‌کرد.

### چارچوب پژوهشی

مفهوم ارباب، به معنای لغوی هراس افکندن، در این مقاله در قالب دو وجه ارباب‌زدایی به‌مثابه شکستن و به چالش کشیدن ارباب موجود نظام سیاسی و ارباب‌زایی به‌مثابه زایش ارباب از راه کاربست تعاریف و مفاهیم حذف‌گرایانه، رویکرد حذفی و سلبی نسبت به نظریه‌ها و روشن‌فکران رقیب و تبدیل شدن به دال بزرگ مراد شده است. در وجه سلبی این مفهوم روشن‌فکر، در مقاله حاضر آل‌احمد، با اندیشه‌ورزی و کنش روشن‌فکری خود در قالب طرح ایده «بازگشت به خویشتن»، با بدیل‌آفرینی برای گفتمان مسلط و مطلوب نظام سیاسی، سلطه فکری و فرهنگی را به چالش کشیده و از سیاست‌های فرهنگی، سیاسی، امنیتی و اقتصادی نظام سیاسی حاکم، ارباب‌زدایی کرده است. در سوی دیگر، وجه ایجابی این دوگانه، ارباب‌زایی که سرشتی ناخودآگاه و پنهان‌تر دارد، در مواجهه آل‌احمد با سایر گفتمان‌ها و روشن‌فکران بروز می‌کند، آنگاه که او به‌مثابه یکی از صداهای مرکزی جریان‌های روشن‌فکری، گفتمان‌های دیگر را به محاق و حاشیه برده و این ایده و منادی آن با زایش ارباب، نوعی تک‌صدایی ایجاد می‌کند. این وجه با توجه به سرشت پیچیده و پنهان‌ترش به سادگی فراچنگ پژوهشگر و مخاطب نمی‌آید و از خلال بازخوانی گزاره‌های نظری و تحلیلی نویسنده، بررسی کاربست مفاهیم و توجه به بسترها و زمینه‌های طرح نظریه بازگشت به خویشتن، درک‌شدنی است.

در انتخاب نظریه پژوهشی پشتیبان این فرضیه، توجه به چند مهم ضرورت داشت: دوجوهی بودن فرضیه، وجه سلبی و ایجابی توأمان ارباب؛ توجه به موقعیت‌مندانه بودن اندیشه‌ورزی آل‌احمد و ضرورت توجه به بسترهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن؛

اهمیت دوگانۀ استبداد و استعمار در قالب مدرنیسم در طرح ایدۀ «بازگشت به خویشتن». با توجه به این پیش‌فرض‌ها، در گام نخست از میان نظریه‌های خشونت همچون نظریۀ خشونت نمادین بوردیو و نظریۀ آگامبن، قهر فانون در شبکه‌ای از هم‌عصری، مشابهت فضای فکری و تجربه‌زیستی برای پشتیبانی امکان‌سنجی فرضیۀ این مقاله، مناسب‌تر تشخیص داده شد. فانون با بازشناسی قهر نهفته و آشکار در مناسبات میان کلن و استعمارزده، معتقد است که قهر استعمار تنها در مقابل قهری بزرگ‌تر، سرخم خواهد کرد. در تقابل با قهر استعمارگر که هویت استعمارزده را انکار کرده، او را از خویشتن تهی می‌کند، قهر استعمارزده در بردارنده خصلت‌های مثبت و سازنده و وحدت‌بخش است (فانون، ۱۳۳۶: ۲۵). این قهر نه‌تنها عامل رهایی انسان استعمارزده و ملت مقهور است، بلکه در نهایت انسان نوینی خواهد ساخت، فراتر از هرگونه قید و اسارتی. نه‌تنها قهر فانون، که انگاره‌ای که او از روشن‌فکر در جامعه استعمارزده دارد و مشابهت‌های آن با اندیشه آل‌احمد نیز در بررسی فرضیه این پژوهش یاری‌گر خواهد بود.

در عین حال قهر فانون، قهر علیه نیروی سلطۀ استعمار است و نمی‌تواند همه خواست پژوهشی ما را پوشش دهد. ارعاب به عنوان فرضیۀ محوری این رساله، از نوعی وضعیت دیالکتیکی و دوگانه برخوردار است. از یکسو نسبت به وضعیت هژمونیک ایدئولوژی نظام سلطه تعریف می‌شود و از دیگر سو به صورت ناخودآگاه و ناخواسته متوجه گروه و حلقۀ درونی موافقان و مخاطبان نیز می‌شود. قهر فانون تنها وجه و سویه‌ای از ارعاب‌زدایی اندیشه آل‌احمد را پشتیبانی می‌کند، در مواجهه با مدرنیسم و سرمایه‌داری در سطح آشکار و دیالکتیک روشنگری در اندیشه آدورنو و هورکهایمر، ارعاب درونی و مغفول‌مانده در اندیشه او را پوشش می‌دهد.

ایدئۀ محوری اندیشه دیالکتیک، روشنگری را که بر نقد معرفت‌متکی بر عقل خودبنیاد و خودارجاع روشنگری و آشکارسازی گرایش آن به سمت صورت‌های غیرعقلانی و اسطوره‌ای استوار است، می‌توان برای درک دقایق بازگشت به خویشتن به کار بست. جهان مدرن و یکسره عقلانی‌شده، تنها به ظاهر افسون‌زدایی شده و در باطن گرفتار شی‌ءوارگی و انزواست. دغدغۀ چیرگی بر نیروهای طبیعی بیرونی از سوی عقل روشنگری که نیروهای مولد را تنها در خدمت صیانت نفس می‌داند، با تحلیل بردن

نیروهای آشتی و هم‌زیستی فرارونده از صرف صیانت نفس، رهایی کور و بی‌سامانی به دنبال دارد که ناکامی انسان‌هایی که می‌خواستند خود را از نیروهای ازلی رها کنند، در پی دارد. روشننگری هرچند ادعای آن دارد که به اعتبار عقل، بندهای تاریک‌اندیشی و خرافات را از پای توده‌ها گسسته است، نمی‌تواند داعیه‌رهایی و سعادت و صلح در اجتماع‌های آزاد داشته باشد، چه در این راه ناموفق بوده است. عقل روشننگری که وعده عدالت و آزادی برای بشریت شده بود، راه را برای تجاوز، استعمار و استثمار بسیاریان برای رفاه اندک‌شمار گشوده و به جای رهایی موعود، ابزاری برای تولید فناوری جنگ‌افروزی و سلطه و خفقان شده است.

همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر درباره تفکر مدرن معتقدند که با جدایی از عنصر انتقادی خویش و تبدیل شدن به ابزاری در خدمت نظم موجود، حضوری منفی و مخرب خواهد یافت، اندیشه آل‌احمد نیز با دربرگیری سویه‌های انتقادی جدی نسبت به سیاست‌های استبدادی و تک‌صدایانه نظام رویکردی رهایی‌بخش دارد، با این حال وجه ایجابی نیندیشیده ارباب‌زایی، آن زمانی بروز می‌یابد که در تعیین معیار اصالت و خویش‌تنی که بازگشت بدان تنها راه برون‌رفت از بحران هویت موجود تلقی می‌شود، از عنصر انتقادی و روشنگرانه خویش جدا شده، به جای معرفتی سنجش‌شده و انتقادی، معرفتی محدود و مطلوب خویش و مبتنی بر خاستگاه اندیشه‌ای، تمایلات سیاسی و اجتماعی و انگیزه‌های سنجش‌نشده و نهانی را معیار روشننگری و روشن‌فکری و در خدمت ترسیم وضعیت متصلب مطلوب خاصی قرار می‌دهد.

روش مختار این مقاله، هرمنوتیک شبهه‌پل ریکور، نظریه‌پرداز هرمنوتیک متن‌محور است که هرمنوتیک را تأویل فعالیت ذهنی و کشف باطنی متن، معنایی که پس‌معنای ظاهری پنهان شده، می‌داند. «هرمنوتیک، نظریه کنش‌های فهم است در روابطشان با تفسیر متون» (Ricouer, 1981: 43). او با پذیرفتن استقلال متن نسبت به مؤلف، خواننده و جهان اجتماعی فرهنگی تولید متن، معتقد است که هر متنی با توجه به استعداد خود به روی شمار نامحدود مخاطبان و از آن رهگذر انبوهی از تأویل‌ها گشوده است.

ریکور بر آنست که تنش اصلی و بنیادین در حوزه هرمنوتیک از دو منظر و موضع سرحدی و در تقابل با یکدیگر ریشه می‌گیرد که به مثابه انگیزه‌ای دوگانه به هرمنوتیک

جان می‌بخشد: اشتیاق به گوش فرادادن و تعهد به انقیاد و تسلیم؛ اشتیاق به شبهه<sup>۱</sup> و تعهد به موشکافی و دقت. در مقابل هرمنوتیک احیا که آمادگی شنیدن و پذیرش پیام متن و احیای آن است، هرمنوتیک شبهه به‌مثابه راززدایی از پیامی است که در جامهٔ مبدل به مفسر ارائه شده است. در این موضع، مفسر به نماد به‌مثابه دگرسانی واقعیت با بی‌اعتمادی می‌نگرد. از آنجا که در این موضع، مفسر با تردید با آنچه مؤلف بیان می‌کند مواجه می‌شود، می‌توان جان‌مایهٔ آن را شبهه دانست (Josselson, 2004: 4).

در اندیشهٔ ریکور، زبان از آغاز تحریف و قلب‌شده است؛ چیزی جز آنچه می‌گوید منظور دارد؛ معنای دوگانه و ابهام‌آلود و دوپهلوی دارد (Ricouer, 1970: 7). از این رو، در هرمنوتیک شبهه را بر مبنای شک استوار می‌کند؛ شک در زاده‌شدن انسان در زبان و نور لوگوس و شبهه در زبان به‌مثابهٔ محملی برای تبدیل التفات به رمز الهی و تجلی. هرمنوتیک شبهه، نه در پی شرح است بلکه نقاب‌ها و حجاب‌ها را کنار می‌زند (ریکور، ۱۳۷۳: ۴). در رویکرد راززدایانه یا شبهه، تجربه برای خویشتن آشکار نیست. نمود ظاهر، واقعیت عمیق را پنهان و داستان روایت‌شده، یک داستان ناگفته را نهان می‌کند. هرمنوتیک شبهه یا راززدایی در جست‌وجوی ناگفته‌ها یا به‌گفت نیامدنی‌هاست. تفسیر مفسر در هرمنوتیک شبهه، قرار دادن متن در بافتار متفاوتی است و لزوماً مقصودش، درک بهتر و بیشینه‌تر از یک حقیقت غایی یا عمیق‌تر نیست؛ بلکه پیوندهای جدیدی که مفهوم‌سازی یا نظریه را بسط می‌دهد، ایجاد می‌کند. انتخاب واژهٔ شبهه یا تردید لزوماً به این معنا نیست که مفسر در موضع هرمنوتیک راززدایی بر آن است که نویسنده آگاهانه به خاطر محدودیت‌های نهادی یا بافتمندانانه تدلیس، پنهان‌کاری یا سانسور می‌کند. هرچند این نیز ممکن و شدنی است، به اندازه زوایای خودآگاهی یا معناسازی که خارج از آگاهی نویسنده عمل می‌کند، برای مفسر جالب نیست.

تلاش مفسر در هرمنوتیک شبهه برای بازیابی و روایت داستان‌های ناگفته و لایه‌های مغفول، در لفافه و پوشیده متن، به زبان آوردن آنچه در متن مسکوت مانده است و اشارت بر بن‌بست‌ها، گسست‌ها و شکاف‌های درون متن، روشی راه‌گشا و سودمند برای جست‌وجوی پاسخ مسئله اصلی این مقاله به دست می‌دهد. پیچیدگی‌های شبکه

درهم‌تنیده شخصیت، موقعیت‌مندی، زمانه و تأثیر و تأثرات آل‌احمد و حجم گسترده و گاه متضاد تفاسیر و خوانش‌های متون و ضرورت مواجهه نقادانه در برابر آثار و اندیشه‌های آل‌احمد، مستلزم رودررویی و تفسیر لایه‌های نهان و پوشیده‌اندیشه و آثار اوست. افزون بر آن مسئله محوری این رساله، ارباب، فارغ از وجوه عریان آن، که مطمح نظر این مقاله نیست، سرشتی نهانگر و پوشیده دارد و درک و دریافت آن مستلزم آمادگی برای تردید و به پرسش کشیدن بدیهیات و لایه‌های آشکارتر و نور افکندن در پستوها دارد. دیگر آنکه اگر تفسیر ریکور از هرمنوتیک شبیه را نزد مارکس، نیچه و فروید به مثابه پایانی بر جریانی که از روشنگری شروع شده و بیانگر نالاستواری عقل غربی و آغاز دوره بحران آگاهی و عقل‌گرایی بود، بپذیریم، در خوانش متون آل‌احمد که از ناقدان مدرنیسم و داعیه‌دار آگاهی بود، می‌توان گفت که هرمنوتیک شبیه، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های لازم را برای خوانش متون این روشن‌فکر و پردازش فرضیه مطلوب در اختیار این مقاله قرار می‌دهد.

### فراروی از هویت مسلط

با وجود مطالعات و پژوهش‌های بسیار در اندیشه و آثار آل‌احمد، تصویر جامع و مورد وفاقی از او به دست نیامده است. برخی، اندیشه او را بازتابی از سرگشتگی هویتی و برخی دیگر، بازتابی از وضعیت اجتماعی ایران در مرحله خاصی از پویش تاریخی دانسته یا گاه به ابعاد شخصیتی و روان‌شناختی و ادبی تقلیل داده‌اند (ر.ک: داریوش شایگان، ۱۳۸۰/حامد الگار، «سرگشته بی‌تاب حقیقت» در: قاسم میرآخوری، مرغ حق، ۱۳۷۶). برخی دیگر، اندیشه‌پردازی او را متأثر از زبان طغیان جهانی و با تشبث به هویت ملی و فرهنگ بومی، تلاشی فرجام یا نافرجام برای ارائه راه‌حل در واکنش نسبت به آنچه او به عنوان غرزدگی مطرح می‌کرد، می‌دانند (نبوی، ۱۳۸۸: ۱۰۶). دیگرانی چون رضا براهنی، اندیشه آل‌احمد را واکنشی پساستعماری دانسته‌اند یا اندیشه‌ای هویت‌محور که در میانه سرگردانی آل‌احمد میان تعریف هستی‌شناختی فلسفی - سیاسی فریدید از غرب‌زدگی و برداشت حادثی خودش از آن شکل گرفت (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۷۱).



داریوش آشوری در «ما و مدرنیت» (۱۳۸۷)، مهرزاد بروجردی در «روشن‌فکران ایرانی و غرب» (۱۳۷۷) و نگین نبوی در «روشن‌فکران و دولت در ایران» (۱۳۸۸)، اندیشه آل‌احمد را چرخشی ایدئولوژیک و سیاسی در جهت بومی‌گرایی جهان‌سوم‌گرایانه که سرآغازی برای نظریه یا گفتمان بازگشت به خویش‌تن شدن، دیده‌اند. فرهنگ رجایی نیز در «معرکه جهان‌بینی‌ها»، نظریه او را به عنوان روش توسعه‌مستقل در برابر شیوه‌نوسازی غرب‌گرایانه تحلیل کرده است. قاضیان با درک اندیشه آل‌احمد در بستر توسعه و توسعه‌نیافتگی، «بحران هویت» را به عنوان سوبه‌ای دیگر از همان چارچوب اندیشه یا نظریه توسعه مستقل می‌داند؛ اما معتقد است که مسئله «هویت» خود به قدری استعداد دارد که با کمترین گرایش جانب‌دارانه‌ای به افراط و حسرت و افسوس بر گذشته‌ها تبدیل شده و اندیشه‌پرداز را از ارزیابی خود این بحران نیز باز دارد و در نهایت بحث را از بستر عقلانی خود خارج ساخته، به مجموعه‌ای که تنها حس نوستالژیکی برای گذشته را بازتاب می‌دهد، تبدیل کند. نزدیکی ما به افق اندیشه‌ورزی آل‌احمد را می‌توان یکی از دلایل تفرق در خوانش‌ها دانست؛ امری که ویژگی‌های نثر و ادبیات او، آن را تشدید می‌کند (ر.ک: قاضیان، ۱۳۸۶).

### بستر و زمینه اجتماعی و فکری کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران»

کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» که تنها بخش اندکی از آن در زمان حیات آل‌احمد منتشر شد، واکنش‌های موافق و مخالف بسیاری را در زمان خویش برانگیخت. نثر آل‌احمد در این اثر را نه تنها مبتنی بر شیوه‌ای جدلی<sup>۱</sup> دانسته‌اند، بلکه با استفاده همزمان از تحریک، خشم، تکرار، طنز، هجو، استعاره، کنایه و... وجدان خواننده را آسوده نگذاشته و به جای اینکه تفکر برانگیز باشد، او را به موافقت یا مخالفت با خود وادار می‌سازد؛ بلکه به واسطه صراحت و شتابزدگی‌ای که در طرح اندیشه‌هایی گاه به شدت مبهم دارد، مانع از مشارکت، انتقاد و در نتیجه تعمیق و ابهام‌زدایی از مهم‌ترین اندیشه‌هایش می‌شود (قاضیان، ۱۳۸۶: ۲۹-۳۳).

توجه به مختصات زمانی اثر، در درک دغدغه‌ها و ریشه‌های مواجهه انتقادی آل‌احمد، اهمیت بسیار دارد. حضور و نفوذ نیروهای خارجی در عرصه سیاست و اقتصاد، تجربه دشوار گذار از سنت به مدرنیته و ناهمخوانی‌ها و ناسازگاری‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی حاصل از آن، سیاست‌های مدرنیزاسیون شاه که توسعه ناهمگون و نامتوازن را به دنبال دارد، به همراه استبداد و انسداد سیاسی و اثرات فرهنگی و روانی سیاست‌های مدرن‌سازی، نظام شاکله جامعه را به شدت دچار آشفتگی کرد. با ورود جلوه‌های مدرنیته به ایران از نهادها و ساختارهای جدید تا ابزار و تکنیکی که جایگزین شیوه‌های قدیمی می‌شدند، جهان مأنوس و یکپارچه سنتی، جای خود را به جهانی ناآرام، ناامن و ناآشنا سپرد که چندپارگی و پراکندگی ذهنی، روانی و هویتی، تبعات ناگزیر آن برای جامعه بود. با پیچیده‌تر شدن جامعه و درهم‌روی مرزهای ذهنی و عینی سابق، نقش‌های روشن و یکدست قدیمی، جای خود را به نقش‌های چندگانه و چندلایه نظام جدید و شبه‌مدرنی سپردند که امکان نقش‌پذیری و هماهنگی با آنها برای بسیاری از لایه‌ها و اقشار جامعه فراهم نبود. بیگانگی با ساختارهای نوین، عدم تعادل و هماهنگی تکنیک‌ها و ابزار مدرن با زمینه‌های فکری و عینی جامعه، آسیب‌های هویتی و فرهنگی بسیاری در کنار مشکلات سیاسی و اقتصادی به بار آورد. مدرنیزاسیون با خود نه تنها ابزار و نهادهای جدید که مناسبات الهیاتی، خویشاوندی، فرهنگی و... نوینی به همراه آورد، که تصویر سنتی از این مناسبات را دچار مخاطره جدی ساخت. درک مردمان از خدا، هستی، جهان و حتی خانواده و... دچار گسیختگی و تزلزل گشت. تغییر چهره شهرها در اثر طرح‌های توسعه و برنامه‌های عمرانی بر پایه ثروت هنگفت حاصل از درآمدهای نفتی و توسعه نامتوازن سیاسی - اقتصادی و عدم توازن شهرها و روستاها، تنش‌های بسیاری ایجاد کرد. در این جامعه چندپاره با هویت‌های مغشوش، سلطه سیاسی و اقتصادی برآمده از ارتش تجهیز شده و تک‌صدایی نظام، امکان حضور اجتماعی و فکری روشن‌فکران ناهم‌اندیش را دچار مشکل کرد. دولت محمدرضا شاه در دهه ۴۰، قدرت و حکومت با مشت آهنین بود؛ اما به جای ارتش و پلیس، سازمان امنیت و اطلاعات کشور، کنترل مردم را برعهده داشت (رجایی، ۱۳۷۶: ۲۲۷). در چنین جامعه در حال گذار شتاب‌آلودی است که روشن‌فکری چون آل‌احمد در تلاش است تا به پرسش از کیستی ما و راه برون‌رفت از این گسیختگی و تزلزل هویتی پاسخ دهد.

## دوگانه‌ارباب‌زدایی و ارباب‌زایی

آل احمد با مطالعه‌ی کتاب خود، «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» می‌نویسد، انگیزه‌نگارش کتابی چنین انتقادی و اعتراضی را روشن می‌کند: «طرح اول این دفتر در دی ماه ۱۳۴۲ ریخته شد. به انگیزه‌ی خونی که در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ از مردم تهران ریخته شد و روشن‌فکران در مقابلش، دست‌های خود را به بی‌اعتنایی شستند» (آل احمد، ۱۳۸۶: ۲۱).

واقعاً ۱۴ خرداد برای روشن‌فکری چون آل احمد که از خاستگاهی مذهبی برخاسته، هرچند در فراز و فرودهای اندیشه‌ای خویش، سویه‌های انتقادی و حسی جدی نسبت به این خاستگاه در پیش گرفته و زمینه‌های جدایی خویش از این بافت را پی ریخته است، و نیز برای روشن‌فکری از جنس او که رسالت و تعهد روشنی برای روشن‌فکری قائل است، درگیری‌های حسی و اندیشه‌ای گسترده‌ای در پی دارد. آل احمد در سیر تحولات حسی و اندیشه‌ای خویش، هیچ‌گاه به صورت کامل و بازگشت‌ناپذیر از خاستگاه خویش نگسسته و یأس و سرخوردگی او از جایگزین‌هایی که برای هویت موروثی خویش تعریف کرده و اودیسی‌گی هویت او که بی‌قراری و ناکامی او در دستیابی به هویت ثابت و منسجم را سبب شده (قادری، ۱۳۸۷: ۲۳۴)، در چنین هنگامه‌ی سختی، او را به سوی خاستگاه پیشینش بازمی‌گرداند. بازگشتی که نه از یکدستی و روشنی برخوردار است و نه می‌توان آن را به امری صرفاً معرفتی فروکاست. برای او که از خاستگاه مذهبی برخاسته و با تجربه‌ی فعالیت‌های سیاسی در حوزه چپ از این جریان ناامید شده و با دغدغه‌مندی هویت ایرانی در سفر به اکناف ایران و جهان به جست‌وجوی پاسخ پرداخته است، بازگشت دوباره به سوی مذهب، هرچند پاسخ فکری یک روشن‌فکر دغدغه‌مند است، می‌تواند بازگشت به خاستگاه مانوس نیز تلقی شود.

گزاره آغازین و مهم کتاب را می‌توان در پرتو خاطره‌ای از محمدحسین دانایی، خواهرزاده آل احمد، بهتر درک کرد. پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی و در کشاکش گفت‌وگوها برای تعیین مرجع تقلید آل احمد و برادرش پس از مرگ پدر روحانی‌شان، سفری به قم کرده و دیداری با آیت‌الله خمینی دارند. دانایی به نقل از شمس درباره این دیدار چنین می‌گوید: «سال چهل رفتیم دیدن آقای خمینی. به محض اینکه وارد شدم،

دیدم پدرم نشسته آنجا! در دو-سه حرکت چهره ایشان آنچنان شباهت با پدرم داشت که من غم و غصه‌ام یادم رفت. بعد از سه سال، من پدرم را مجدداً دیدم! از آن روز برای من آقای خمینی شدند یک هدف» (دانایی، ۱۳۹۲: ۶۳۳).

در ادامه شمس شرح می‌دهد که چگونه به همراه جلال در مسیر برگشت به تهران به این نتیجه رسیدند که باید از آیت‌الله خمینی در مسئله مرجعیت پشتیبانی کنند: «جلال گفت: اخوی، این سید خیلی ناب است. باید برویم تهران و ببینیم چطور می‌شود او را تقویت کرد» (همان: ۱۳۴). دیدن عکس‌های شماره ۱ و ۷ در انتهای کتاب از پدر آل‌احمد و آیت‌الله خمینی در درک مناسب‌تر از این شباهت و معنای آن برای آل‌احمد مفید است.

خاطره یاد شده در نگاه اول، مواجهه روشن‌فکر متعهدی است با شخصیتی کاریزماتیک و مذهبی که علم مخالفت با نظام سیاسی برداشته است. اما با توجه به خاستگاه خانوادگی آل‌احمد، رابطه عشق و نفرت او به پدر و شباهت ظاهری میان پدر در گذشته اما هم‌چنان حاضر در اندیشه و یاد آل‌احمد و آیت‌الله خمینی این خاطره، ناگفته‌های بسیاری را عیان می‌کند. با تقید به هرمنوتیک شبیه که اصل را بر رازدایی و کشف معناها و تضمینات نهفته در متن دارد، چنین تفسیری دور از ذهن و غریب نیست که شباهتی که شمس به تأکید بدان اشاره دارد و تصاویر پایانی کتاب نیز شاهد آن هستند، بر موضع‌گیری آل‌احمد نسبت به واقعه پانزده خرداد، تأثیری ناخودآگاه و نیندیشیده داشته و بدین معنا کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» و دوقطبیت‌سازی در مواجهه با روشن‌فکران به نوعی متأثر از این دیدار و شباهت باشد.

با در نظر گرفتن این پیش‌زمینه‌ها و امکان چنان تأثراتی، موضع استوار و حق‌مداری که آل‌احمد در این اثر اتخاذ می‌کند، دچار تزلزل و ناستواری می‌شود. این حسیات و لایه‌های درونی نهفته برای درک بهتر نوع موضع‌گیری آل‌احمد نسبت به حوادث خرداد ۱۳۴۲ و انتقاد و هجمه او به روشن‌فکرانی که به زعم آل‌احمد، «دستان خود را به بی‌اعتنایی شستند» و همراه جریان معترض نشدند، اهمیت بسیار دارد. آل‌احمد با انتخاب دوگانه خدمت و خیانت در عنوان کتاب خویش، در مقام داور کنش روشن‌فکری

قرار گرفته و در ساحتی هم‌زمان آشکار و نهان با این داوری، روشن‌فکران غیرخودی را در بزنگاهی تاریخی، متهم به بی‌عملی کرده است.

این رویکرد، با توجه به تأثیرگذاری آل‌احمد در حلقه‌های فکری، سویه ارباب‌زایی فربه‌ی از اندیشه آل‌احمد را باز‌نمایی می‌کند. حال آنکه انگیزه‌ها و رانه‌های نیندیشیده و ناخودآگاه خود او در این مواجهه به شهادتِ خاطره‌ذکرشده و تفسیر آن، بسیار تعیین‌کننده و پررنگ هستند؛ شاید بتوان گفت که قدرتمندتر از انگیزه‌های فکری و سیاسی. ضرورت دارد تأکید شود که این توجه به معنای فروکاستن مواضع و سوگیری‌های آل‌احمد و انتقادهای او از روشن‌فکری به یک واکنش حسی و نوستالژیک نیست، بلکه برجسته کردن ضرورت توجه به لایه‌های نهانی‌تر و سنجش‌نشده و ناگفته در نوع موضع‌گیری و اندیشه‌ورزی روشن‌فکری چون آل‌احمد با ویژگی‌های شخصیتی و خاص‌گاهی خاص است.

#### بازتعریف روشن‌فکری

آل‌احمد در این اثر تلاش می‌کند تا به رسالت روشن‌فکری به عنوان نیروی اجتماعی که عهده‌دار مسئولیت گذار از بحران هویتی ناشی از ورود تجدد به ایران است، بپردازد. او برای ورود به بحث اصلی کتاب خود تلاش می‌کند تا مفهوم روشن‌فکری را که به زعم او دچار آشفتنگی معنایی و مفهومی شده، منقح سازد و تعریفی روشن و دقیق از آن ارائه دهد؛ «آدمی وقتی از بند قضا و قدر رست و مه‌ار زندگی خود را به دست گرفت و در سرگذشت خود و هم‌نوعان خود مؤثر شد، پا به دایره روشن‌فکری گذاشته و [...] روشن‌فکر- آزاد از قید تعصب یا تحجر مذاهب و نیز آزاد از تحکم و سلطه قدرت‌های روز- خود را مسئول زندگی خود و دیگران می‌داند، نه لوح ازل و قلم تقدیر را... روشن‌فکری [...] یعنی فرصت و جرأت و اجازه‌اندیشیدن در این مقوله که امور آسمان‌ها و اعتقادات و اصول (لاهورت) باشد و امور زمین و مردمش و زندگی‌شان و چونی و چندی‌هایش (ناسوت)» (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۳۹-۴۰).

آل‌احمد که تعاریف و تلقی‌های موجود از روشن‌فکری را به دلیل آنکه با ابتنا بر معیارهای نامناسب و ناکافی چون تحصیلات و فراغت از کار یدی، بر مجموعه‌ای

گسترده از مصادیق اطلاق می‌شوند، مورد انتقاد قرار می‌دهد، خود نیز با ارائه تعریفی چنین گسترده که البته دارای ظرفیت‌های معیاری مناسبی برای تعیین حدود و ثغور و کیفیت روشن‌فکری است، در دایره انتقادی خویش قرار می‌گیرد. دایره روشن‌فکری ترسیمی آل‌احمد از اهالی فکر و فلسفه و روحانیون تا معلمان و هنرمندان و با تعلیقه‌هایی نظامیان را نیز دربرمی‌گیرد. حال آنکه خود در بحث از معیاری چون جسارت و جرأت اندیشه‌ورزی در ناسوت و لاهوت، روحانیون متعبد و نظامیان را به خاطر روح تعبدی که در خود دارند و نافی اصل روشن‌فکری است، در تعلق به دایره روشن‌فکری مورد تردید قرار می‌دهد. اما به نظر می‌رسد که در ارائه چنین تعریفی، او نیز چون بسیاری از روشن‌فکران روشن‌گر در دام چالۀ وحدت مفهومی و شمولیت می‌افتد و تلاش می‌کند تا تعریفی ارائه دهد که چیزی یا کسی با ظرفیت پیدا و پنهان از این تعریف بیرون نماند و چنین دایره تعریف خود را وسیع و فراگیر بگیرد. «روشن‌گری از قبل، فقط چیزهایی را به منزله موجود یا رخداد بازمی‌شناسد که بتوان آنها را تحت شمول وحدت درآورد. آرمان روشن‌گری، آن نظامی است که همه چیز و همه کس از آن استنتاج می‌شود» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۳۵).

تعریف آل‌احمد از روشن‌فکری و تعیین زادگاه روشن‌فکری، خودی و بومی و نه استعمارزده، در حوزه‌های اعمال قدرت خالی از اندیشه، تقابل آشکار او را با تعریف رسمی و مسلط روشن می‌کند.

«با توجه به تاریخ گذشته بومی، زادگاه اصلی روشن‌فکر خودی و روشن‌فکر بومی، حوزه‌های اعمال قدرت خالی از اندیشه است. هر جا که امر حکومت‌های عرفی و شرعی، دور از عدالت و انصاف و کلام و حق بر مسند نشسته. یعنی هر جا که بر خلق ظلم رانده می‌شود. هر جا که منافع اکثریت فدا می‌شود؛ [...] زادگاه اصلی روشن‌فکری در این حوزه تاریخی معین نیز مثل هر حوزه تاریخی دیگر، تمام لحظات تاریخی است و روشن‌فکر کسی است که در هر آن به گردش امر مسلط خالی از اندیشه معترض است؛ چون و چرا کننده است؛ نفی‌کننده است. طالب راه بهتر و وضع بهتر است و سؤال کننده است و نپذیرفتار است و به هیچ کس و به هیچ جا سرنسیپارنده است...» (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۱۹۵-۱۹۶).

چنین تعریفی در دهه چهل که آل‌احمد در آن قلم می‌زند و با توجه به قدرت‌گیری سازمان امنیت و سرکوبی که در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی صورت می‌گیرد و البته اعمال سلطه‌های غیرمستقیم در قالب تبلیغات فرهنگی و ایدئولوژیک از طریق برنامه‌های رادیو و تلویزیون رسمی و سانسوری که در عرصه ادبیات و اندیشه صورت می‌گیرد، به نوعی تلاش برای شکستن هاله‌قدرت و ارباب‌حاصل از آن است.

### روشن‌فکری به‌مثابه تعهد

معیار اساسی و محوری تعهد برای آل‌احمد در تعریف روشن‌فکری، نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند. معیاری که او در تعریف عام خود از روشن‌فکری وارد نکرده است، اما در نهایت مصداق‌های این تعریف را مخدوش می‌کند. مؤلفه‌جرأت که آل‌احمد در تعریف روشن‌فکری دخیل می‌داند، متصف به صفت کنشگری است. از نظر آل‌احمد با توجه به صبغه تعهدی که خود را بدان ملزم می‌داند، روشن‌فکری فارغ از کنش‌ورزی سیاسی بی‌معناست. در زمانه آل‌احمد، میان روشن‌فکری و تعهد یا مسئولیت‌پذیری، پیوندی ناگسستنی وجود داشت؛ میراث پیوند و ارتباط روشن‌فکران ایرانی با فضای فرهنگی و فکری فرانسه از جمله سارتر.

تعریف آل‌احمد از روشن‌فکر به‌مثابه کسی که آزادانه از قید قضا و قدر و تعصب رهیده و هم‌زمان نه‌تنها جرأت اندیشه‌روزی که کنشگری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی دارد نیز ریشه گرفته از چنین فضا و میراثی است. این پیوند و درهم‌تنیدگی میان تعهد و روشن‌فکری، به رادیکالیسم سیاسی معطوف می‌شد و روشن‌فکرانی را که در مقام انتقاد یا مخالفت با آن برمی‌خاستند، با تعابیر سختی چون سازش‌کاری و عافیت‌طلبی ملقب می‌ساخت. آل‌احمد نیز در وفاق با فضای غالب بر زمانه‌اش، تاب تحمل روشن‌فکران منتقد رادیکالیسم سیاسی را نداشت.

البته بی‌راه نیست اگر گفته شود که آل‌احمد در تعیین مصادیق کنشگری سیاسی معیار و اصل نیز تاحدودی خودانگیخته و خودمحور بود و بدیل‌ها و راه‌کارهای دیگر را چندان پذیرفتنی و معتبر نمی‌دانست. کنشگری سیاسی مطلوب آل‌احمد از جنس «حاضر در صحنه» بود و آئیت تاریخی را به فردای تاریخی و تأمل فکورانه ترجیح می‌داد. دوگانه تعریف روشن‌فکری به‌مثابه تعهد - تعهد از آن‌گونه که مورد تأیید آل‌احمد باشد - و

خودمحموری و خود ارجاعی آل احمد در تعیین مصادیق کنشگری روشن فکران را می توان زمینه ساز حذف، تخطئه و به حاشیه راندن بسیاری از روشن فکران و شخصیت های سیاسی و فکری تأثیرگذار دانست. همان رویه ای که در مقابل بسیار کسان در پیش گرفت. برخی مصادیق این رویکرد در ادامه خواهد آمد.

بسیاری از انتقادهای و تحقیرهایی که نسبت به بسیار کسان در مقاله ها، نوشته ها و خاطرات آل احمد می بینیم، از چنین پیوند و انتظاری ریشه می گیرد. تقییدی را که آل احمد با تعهد و کنش ورزی سیاسی به روشن فکری می زند، می توان از یکسو در تقابل روشن و آشکار با سیاست های فرهنگی و فکری نظام تلقی کرد و از دیگر سو داعیه دار حقیقت و پیوند رسالت مندی و روشن فکری دانست که ناخواسته جنسی از ارباب را نسبت به نحله های دیگر روشن فکری در خود نهفته دارد. به این تعبیر هم زمان دو وجه ارباب زدایی و ارباب زایی را در خود دارد.

او با قیدی که با تعهد بر روشن فکری می زند، نمونه های دیگر تلاش های روشن فکرانه و رسالت مندی های فرهنگی را از دور خارج می کند و به نوعی اعتبار سازی و معیار بخشی در این حوزه دست می یازد. مواجهه او با روشن فکری نوع هدایت، جایی که در اشاره به کتاب «سگ ولگرد»، او را روشن فکری بیگانه از محیط بومی تلقی می کند و وضعیت سگ ولگرد را استعاره ای از وضعیت روشن فکری در ایران «متعلق به عالم دیگری است و ارباب دیگری داشته و در این عالم واقع ما غریبه افتاده و محکوم به لطمه خوردن و کنار جاده ای از نفس افتادن» (آل احمد، ۱۳۸۶: ۲۱۵) از این دست است و نیز در تأیید وضعیت روشن فکری می داند که «در این محیط بومی نشسته اند، اما از آن بیگانه اند؛ و مدام هوای جای دیگر - ارباب دیگری - را به سردارند» (همان: ۲۱۶). یا در جای دیگر که انتقاد خود را متوجه کسانی چون جمال زاده و دهخدا و بهار می کند: «اولی از گود کنار کشیده و گریخت. شاید چون سرگذشت پدرش (سید جمال واعظ) را پیش چشم داشت و دومی بی اثر شد. شاید که انزوای ادبی محمد قزوینی و مکتب مستشرقان در او اثر کرد و ناچار کارش به لغت نامه نویسی کشید و سومی، سرگرم بزن بزن های سیاسی در اوایل و اواخر عمر و در اواسط آن، در تبعید اصفهان به تحقیق نشست، حتی قصیده برای شرکت نفت هم گفته است» (همان).



تعریف روشن‌فکری آل‌احمد و معیارهای او برای رسالت روشن‌فکری و به تبع آن خدمت و خیانتی که در نظر دارد، از یکسو در تقابل با استعمار و نیروهای سرمایه‌داری به عنوان نمایندگان آن تعریف می‌شود و از سوی دیگر در تقابل با نظام استبدادی مصرف‌گرایی که به زعم او در ادامه استعمار قرار دارد. بنا بر این معیارها، روشن‌فکرانی که در نقش‌آفرینی خویش، این تقابل دوسویه و در امتداد یکدیگر را در چشم‌انداز خویش نداشته باشند یا از شیوه‌های مواجهه متفاوت‌تری بهره بگیرند، همچون دهخدا که رسالت خویش را در عرصه فرهنگ و ادبیات تعریف کرد، در نظر آل‌احمد، نقش و رسالت روشن‌فکری خویش را به انجام نرسانده‌اند.

او با عدول از تعریف عامی که برای روشن‌فکری ارائه داده است، بارها مفهوم روشن‌فکر ایرانی را به گونه‌ای متفاوت تعریف می‌کند؛ تعریفی که تخصیص‌های بیشتری بر آن خورده و از کلیت و عمومیت تعریف اولیه تهی شده است. در انتقاد به روشن‌فکرانی که ناگفته تنها عنوان روشن‌فکری را بر خود دارند، بر عدم تعلق آنها به محیط بومی خویش و چشم داشتن به غرب به لحاظ اندیشه‌ای و فکری تأکید می‌کند. با این تعریف از یکسو لازمه روشن‌فکری را رویکرد ضداستعماری می‌داند و آزاداندیشی در قبال حکومت را به عنوان ضرورت آن تلقی می‌کند و از دیگر سو بر حفظ بنیادهای سنتی همچون مذهب، زبان، تاریخ و اخلاق توجه دارد. کش‌دار بودن و سیالیت این مفاهیم، مسئله‌ای است که از سوی آل‌احمد مغفول مانده است.

آل‌احمد در تأکید بر سرمایه‌های بومی و مذهب، سنت و آداب به عنوان بنیادهای ضروری فرهنگ، تعصب و خرافات را از این مقوله خارج می‌کند؛ اما تدقیق معنایی و مفهومی صریحی در این زمینه صورت نمی‌دهد و نیز در گذر شتاب‌زده‌ای که در تاریخ ایران برای ریشه‌یابی روشن‌فکری می‌کند و با خوانش‌گزینشی و تقلیل‌گرایانه تاریخ، قسمت‌های موردنیاز خود را و البته با روایت خود به خدمت بحث می‌گیرد، بدون آنکه مختصات معرفتی زمان و مکان را در نظر بگیرد یا زمینه‌های سیاسی و مناسبات اقتصادی و اجتماعی حاکم را مورد توجه قرار دهد، در حالی که دیگران را به تحمیل مفاهیم جدید به دوران باستان متهم می‌کند:

«مورخان خودی کمتر به زمینه اجتماعی و اقتصادی آن شکست

(شکست ساسانیان در مقابل اعراب) که معلول انحطاط مؤسسات حاکم

دوره ساسانی بوده است، توجه کرده‌اند و سخت کوشیده‌اند که شکست حکومت ساسانی را در مقابل عرب‌ها، نوعی شکست نور در مقابل ظلمت قلمداد کنند یا شکست ملتی در مقابل قومی بدوی و ویرانگر. و چه تمهیدها به کار برده‌اند تا نوعی ملت‌پرستی غایی را- به معنی قرن نوزدهمی فرنگ- القا کنند بر دوره‌ای از تاریخ ما، که مفهوم ملت و ملیت در آن شناخته نیست» (آل احمد، ۱۳۸۶: ۱۸۷-۱۸۸).

نوع استفاده آل احمد از تاریخ و روایت‌های خاص او از آن، نوعی تلقی خودارجاعی روشن‌فکری را به ذهن متبادر می‌سازد. به نظر می‌رسد که آل احمد به عنوان یک روشن‌فکر، خود را در جایگاهی قرار می‌دهد که بدون نیاز به استدلال‌های موجه و با نگاهی خودارجاع‌گر به مسائل می‌تواند داوری کند و داوری نشود. بر همین اساس است که در گفت‌وگویی که در ارزیابی شتابزده از او می‌خوانیم، در نقدی که به روایات تاریخی‌اش در غرب‌زدگی وارد می‌شود، معتقد است که هرچند مورخ نیست، می‌تواند برداشت‌های تاریخی خود را ارائه دهد و این برداشت، روایتی است تازه که اگر با حقایق تاریخی وفق ندهد، به سبب زاویه دید متفاوت آن است (میرآخوری و شجاعی، ۱۳۷۶: ۸۵).

از دیگر لوازم روشن‌فکری متعهد برای آل احمد، موضع گرفتن روشن‌فکر در مسائل اینجا و اکنون است. او هرچند در خوانش تاریخ از بلندای تاریخی برای تفسیر و درک کنش روشن‌فکران مطلوبش بهره می‌گیرد، در مواجهه با روشن‌فکران هم‌عصر خویش، اینجا و اکنون را در تعریف تعهد روشن‌فکری لحاظ می‌کند.

«روشن‌فکران در این گیرودار، دو دسته‌اند: قسمت اعظم آنها که با چرخ دستگاه حاکم می‌گردند و به گردش چنین نظمی، کمک فکری می‌دهند و توجیه علمی‌اش می‌کنند. و دسته قلیلی از ایشان که برای یافتن مفردی از این بن‌بست استعماری در جست‌وجوی راه‌حلی هستند. و همه می‌دانیم که این دسته اخیر، چه اندک شماره‌اند. [...] همین دسته اندک شماره را روشن‌فکر خودی می‌نامم. الباقی روشن‌فکران، اگر نه عوامل مستقیم استعمار باشند، خادمان غیرمستقیم دستگاهی‌اند که به نفع استعمار می‌گردند» (آل احمد، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

انتقاد آل‌احمد از رویه‌های دیگر روشن‌فکری در مواجهه با روشن‌فکران پس از مشروطه نیز بسیار آشکار است. او که در مواجهه با مصادیق روشن‌فکری که از درازنای تاریخی برمی‌گزیند و همچون سلسله‌ای آنها را به یکدیگر می‌پیوندد، می‌تواند محذورات زمانه یا دوراندیشی‌های پیدا و پنهان را لحاظ کند، همان‌گونه که درباره خواجه نصیر چنین رویکردی دارد، سکوت یا دوراندیشی‌های روشن‌فکران پس از مشروطه را به‌مثابه مشارکت در مظالم حکومت پهلوی تلقی می‌کند و با رویکردی سلبی و نفی‌گرایانه نسبت به تلاش‌های فرهنگی و فکری زمانه با افزودن پسوند تحقیرآمیز بازی، کسروی‌بازی، زردشتی‌بازی، آنها را مورد نقد جدی قرار می‌دهد.

«من به صراحت و به دور از آداب‌دانی در اینجا تمام رجال مشروطه دوم و تمام روشن‌فکرانی را که به تغییر رژیم رضایت دادند و به آن دوره بیست ساله پیش از شهریور ساختند- یا به سکوت یا به پذیرش تلویحی یا به شرکت در امر- همه ایشان را در این بی‌رمقی بعدی روشن‌فکران مقصر می‌دانم. چراکه پیش روی ایشان بود و در حضور ایشان و با سکوت و یا شرکت ایشان بود که به عنوان جانشینی برای روشن‌فکری و روحانیت که هردو در صدر مشروطه، چنان زنده و فعال عمل می‌کردند و برای گرفتن این زندگی و فعالیت از آن هر دو، چه بازی‌ها که به راه انداخته شد؛ از زردشتی‌بازی بگیر تا فردوسی‌بازی و کسروی‌بازی؛ بهایی‌بازی هم که سابقه طولانی‌تر داشت» (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۴۳۹-۴۴۰).

### نتیجه‌گیری

آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشن‌گری، با اعتقاد به وجود سویه‌های انتقادی و عنصر پیشرفت مندرج در روشن‌گری بر وجود عنصری مخرب و پس‌رونده در آن اذعان داشته‌اند که اسطوره‌های خویش را آفریده و نوعی ترس نوین در آدمی به ودیعه نهاده است. «روشن‌گری، در مقام پیشروی تفکر در عام‌ترین مفهوم آن، همواره کوشیده است تا آدمیان را از قید و بند ترس، رها و حاکمیت و سروری آنان را برقرار سازد. با این حال کره خاک که اکنون به تمامی روشن گشته است، از درخشش ظفرمند فاجعه تابناک

است. برنامه روشنگری افسون‌زدایی از جهان، انحلال اسطوره‌ها و واژگونی خیال‌بافی به دست معرفت بود» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۹).

در کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» با روشن‌فکر متعهدی چون آل‌احمد مواجه هستیم که براساس رسالت روشن‌فکر به‌مثابه روشنگری خود را در معرض موضع‌گیری سخت و تاریخی در قبال تحولات زمانه خویش قرار می‌دهد و این رسالت روشنگرانه او همچون شمشیری دولبه است که از بند جهالت رهانده و در بند اربابی از جنس روشنگری و معرفت می‌بندد (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۱۹). همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر درباره تفکر مدرن معتقدند که با جدایی از عنصر انتقادی خویش و تبدیل شدن به ابزاری در خدمت نظم موجود، حضوری منفی و مخرب خواهد یافت، اندیشه آل‌احمد در این اثر نیز هرچند با دربرگیری سویه‌های انتقادی جدی نسبت به سیاست‌های استبدادی و تک‌صدایانه نظام رویکردی رهایی‌بخش دارد، در تعیین معیار اصالت و خویشتنی که بازگشت بدان تنها راه برون‌رفت از بحران هویت موجود تلقی می‌شود، از عنصر انتقادی و روشنگرانه خویش جدا شده و در خدمت ترسیم وضعیت متصلب مطلوب خاصی قرار می‌گیرد.

اما تفاوت مهم و بنیادی آل‌احمد با آدورنو و هورکهایمر، جایی برجسته می‌شود که این دو، معرفت متکی بر عقل خودبنیاد و خودارجاع روشنگری را به دلیل گرایش آن به سمت صورت‌های غیرعقلانی و اسطوره‌ای، شایسته نقد می‌دانند و معتقدند که روشنگری با وجود ادعای گسستن بند تاریک‌اندیشی و خرافات از پای توده‌ها، به اعتبار عقل نتوانسته داعیه رهایی و سعادت و صلح در اجتماع‌های آزاد داشته باشد؛ اما آل‌احمد زمانی که از معرفت سخن می‌گوید و آن را معیار روشنگری و روشن‌فکری قرار می‌دهد، نه معرفتی سنجش‌شده و انتقادی، بلکه معرفتی محدود و مطلوب خویش را مراد می‌کند. خاستگاه اندیشه‌ای، تمایلات سیاسی و اجتماعی و انگیزه‌های سنجش‌نشده و نهانی آل‌احمد در اعتباربخشی به معرفت مطلوب او، تعیین‌کنندگی بسیار دارد. از همین‌روست که بی‌محابا و با زبان تند و تیز خود، دیگران را در عرصه نظر و عمل مورد انتقاد و حمله قرار می‌دهد و اعتبار آنها را به پرسش می‌گیرد.

آل‌احمد به قصد روشنگری و نقد رویکرد سرمایه‌دارانه اندیشه و گردن نهادن روشن‌فکری به تمایلات استعماری نظام، قراردادهایی را در قالب تعریف خویشتنی به کار

می‌برد که به زعم او، درهم‌تنیده با امور واقع هستند و ترس از انحراف از این واقعیت‌ها، او را به تصلب و جزمی می‌رساند که امکان گشودگی به بدیل‌ها و تفاسیر دیگر را دشوار می‌سازد. او هرچند تلاش می‌کند تا با فاصله‌گیری از فضای فکری مسلط، تک‌صدایی غالب را مورد چالش قرار دهد، با توسل به مفاهیم مستتر در نظام موجود، نوعی ارباب‌نهفته در مقابل اربابی که درصدد زدودن آن است، ایجاد می‌کند.

در خوانش کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» که در زمانه‌خویش، توجه و نقادی‌های بسیاری را برانگیخت، آنچه بیش از همه با آن مواجه‌ایم، رد و قبول‌های حاکی از حب و بغض‌های ایدئولوژیک و حسی است. فاصله‌گرفتن از اثری که نویسنده‌اش، روشن‌فکری است که بر بسیاری از افراد و جریان‌های فکری زمانه‌خویش به سلب یا ایجاب تأثیر داشته، امری دشوار است. اندیشه آل‌احمد بیش از هر چیز از زاویه‌ایدۀ بازگشت به خویش‌تنی که ارائه می‌دهد و موافقت یا مخالفت با خویش‌تن تعریف شده و اصالت یا بی‌ریشگی آن مورد توجه قرار گرفته است. اما آنچه در اندیشه آل‌احمد اهمیت بسیار دارد و در بسیاری از پژوهش‌ها مورد غفلت واقع شده، سویه ارباب‌زدایی/زایی در تعریف مطلوب و مختار او از خویش‌تن و ارائه هویت بدیل است. تعهد روشن‌فکری آل‌احمد و انتقادی که به وضعیت اختناق و سرکوب حاکم وارد می‌داند، او را بر آن می‌دارد تا در انتقاد به اغتشاش هویتی دوران گذار و غلبه‌هویت چندپاره شبه‌مدرن که هنوز از ریشه‌های سنتی خویش کاملاً نگسسته است، تعریف مسلط را به چالش بکشد و به تبع این تعارض، روشن‌فکرانی را که به زعم او به سکوت یا عمل با این هویت مسلط همراه می‌کنند، از دایره روشن‌فکری خارج کرده، مورد انتقاد جدی قرار دهد. او در تلاش برای ارباب‌زدایی از تک‌صدایی حاکم با استفاده از قراردادهای و مفاهیم مسلط، نوعی از هویت بدیل خدشه‌ناپذیر ارائه می‌دهد که از توجه و سویه‌های انتقادی خالی است.

به نظر می‌رسد که با توجه به سانسور حاکم بر فضای فرهنگی و فکری و حضور پررنگ و متمایز آل‌احمد در این عرصه، صداها، مخالف و انتقادهایی که متوجه بدیل او بوده‌اند، امکان زیادی برای شنیده شدن نداشته‌اند. روشن‌فکر منتقد و معترضی چون آل‌احمد، وقتی به تنها صدای بلند بدیل در مقابل ارباب نظام تبدیل می‌شود، خود نوعی تک‌صدایی غیرقابل‌کتمان ایجاد می‌کند: «تا هر زمان که روشنگری بتواند فارغ از هرگونه سرکوب خارجی، بسط و توسعه یابد، مهار آن ناممکن است» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۳۴).

## منابع

- آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر (۱۳۸۴) دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام‌نو.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۷) ما و مدرنیت، تهران، صراط.
- آل احمد، جلال (۱۳۸۶) در خدمت و خیانت روشن فکران، تهران، فردوس.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷) روشن فکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه روز.
- تورن، آلن (۱۳۸۰) نقد مدرنیت، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام‌نو.
- دانایی، محمدحسین (۱۳۹۲) دو برادر؛ ناگفته‌هایی از زندگی و زمانه جلال و شمس آل احمد، به اهتمام محمدرضا کائینی، تهران، اطلاعات.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶) معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران، احیاء کتاب.
- ریکور، پل (۱۳۸۳) «احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، شماره ۳، زمستان، صص ۱-۱۰.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰) افسون‌زدگی جدید، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فرزانه روز.
- فانون، فرانتس (۱۳۳۶) دوزخیان زمین، ترجمه علی شریعتی، اهواز، تلاش.
- قادری، حاتم (۱۳۸۷) سوییتهای هویت، تهران، شیرازه.
- قاضیان، حسین (۱۳۸۶) جلال آل احمد و گذر از سنت به تجدد، تهران، کویر.
- قیصری، علی (۱۳۸۳) روشن فکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران، هرمس.
- میرآخوری، قاسم و حیدر شجاعی (۱۳۷۶) مرغ حق: زندگی و اندیشه جلال آل احمد، تهران، جامی.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۶) تأملی در مدرنیت ایرانی، تهران، طرح نو.
- نبوی، نگین (۱۳۸۸) روشن فکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۳) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران، کویر.

Josselson, Ruthellen (2004) The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion, Narrative Requiry, 14 (1), 1-28.

Ricoeur, paul (1970) Freud and philosophy: An essay on interpretation, (D. Savage, Trans. ), New Haven, CT: Yale University Press.

----- (1981) Hermeneutics and the Human Science, Cambridge.