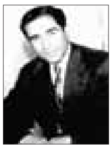
مکالمات

به مناسبت سالمرگ محمد نخشب

نخشب و روشنفکری دینی

■ محمود نکوروح ■

نوگرایی دینی بسترساز مدرنیته، سوسیال دموکراسی و روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران است، مواردی که شاید پارادوکسیکال به نظر آید، قرائتی جدید متعلق به دهه بیست در عصر ایدئولوژی‌ها است که ایدئولوژی را فربه‌تر از دین بر مبنای جهان‌بینی توحیدی می‌بینند. تاکنون در حوزه دین بیشتر سروکار ما با احیا بوده‌است و چهره‌هایی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، نایینی و بهبهانی و خراسانی در دوران قاجار و بازرگان و سحابی و بسیاری از تکنوکرات‌ها همواره بر مفهوم احیای دینی تاکید کرده‌اند، مفهومی که مورد تایید روحانیت نیز بوده‌است، اما نوگرایی گفتمانی دیگر بود که بعضی مواقع واکنش بخشی از روحانیت و حتی بازرگان را به خاطر ساختارشکنی‌ها برانگیخته‌است؛ چرا که نوگرا جرات کرده در رابطه با خود، جامعه و جهان جدید بیندیشد و حتی فراتر از آن در جست‌وجوی علل بی‌اخلاقی در جامعه‌ای مذهبی و سنت‌زده است؛ با نگاه فلسفی و هرمنوتیکی در رابطه با زمان و مکان و نیازهای روز با متن روبه‌رو شده تا جایی که از اخلاق به خلاقیت و انسان تماشاچی به انسان کنشمند رسیده است، انسانی که روشنفکر دینی نامیده می‌شود. روشنفکری که از سنت‌های دست و پاگیر رها شده بود با اجتهادات تازه در مورد مسائل جدید «مستحدثات» به‌دنبال طرح و برنامه‌های تازه بود چرا که مسائل مبتلا به آن روز راه‌حل‌های علمی طلب می‌کرد. چنین روشنفکری پیشتاز یک «جنبش پیرایش دین» بود و همچنین قدرت سیاسی، تاریخی و نفتی را به چالش می‌کشید. به گمانم، آغازگر این جنبش محمد نخشب بود که در فضای باز دهه بیست در برابر ایدئولوژی‌های دیگر که افیون روشنفکران شده و دربرابر دین خرافاتی عوام که افیون توده‌ها بود، خداپرستی را مبنای حرکت اصلاح وپیشرفت جامعه معرفی کرد و به سازماندهی آن پرداخت. سوسیالیسم او علی رغم سوسیالیسم مارکس که به دیکتاتوری پرولتاریا منتهی می‌شد، معطوف به دموکراسی و حقوق بشر بود. با سوسیالیسم مارکس مبتنی بر ماتریالیسم دیالکتیک بود و سوسیالیسم نخشب مبتنی بر خداپرستی و اخلاق. از بستر این گفتمان خرده گفتمان‌هایی در دهه‌های بعد توسط افرادی دیگر وجریان‌هایی تاریخی برآمد که بعضی به پیرایش دین و ایده‌آلیزه کردن دین پرداختند و بعضی به فلسفیدن در حوزه فرد و سوسیالیزه کردن جامعه و اقتصاد. جنبش آزادی مردم ایران (جاما) و جنبش مسلمانان مبارز حاصل جمعی این روند بود. هرکدام در زمانه خود بدین مکتب بالندگی خاصی بخشیدند. یکی از ستاره‌های این جریان



شریعتی بود که در آسمان کویر خوش درخشید، اما افسوس که زود رفت. او تمام اعتراض‌هایش در رابطه با کویر وزندگی کویری بود، اگرچه بعضی مواقع آرمان‌شهرش ایده‌آلیستی و رمانتیک می‌شد. فریاد او متعلق به نسلی بود که علی رغم پدران خود می‌خواستند خودشان تصمیم بگیرند. فراتر رفتن از تفاسیر گذشته در تاریخ و تمدن پدرسالار ما خط قرمز بود، ولی محمد نخشب پس از جنگ جهانی دوم که جامعه ایران با هرج ومرج و فقر و قحطی روبه‌رو بود، برآمد؛ در جامعه ای سرخورده و مایوس، که منورالفکرش چون خوره با تبلیغ ناامیدی جامعه را می‌خورد. از سویی تهاجم ایدئولوژیک همسایه شمالی نیز روشنفکری تازه‌پای، ایران را فریفته بود و ازسویی دیگر بند و بست‌های رجال انگلوفیل و فراماسون‌ها و دربار پهلوی بیداد می‌کرد. گروهی نیز دین را با سنت‌ها یکی گرفته و هرنوع نوآوری را بدعت و ممنوع می‌دانست، عدالت را در عدل خدا و بحث از انسان را شرک و کفر. در چنین شرایطی محمد نخشب اندیشه‌های خود را مطرح کرد.

این مکتب انسان سنت زده را به کنش حق‌طلبانه رهنمون می‌کرد چرا که نخشب حقوق خوانده و تزش «حقوق و اخلاق» بود. با چنین نگاهی بود که دین از کنج خانه‌ها بیرون آمد و با روشی هرمنوتیکی و شاید علمی در رابطه با زمان و مکان با شعارهای «کلکم راع و کلکم مسوول» ایدئولوژیزه شد. در زمانی که ایدئولوژی مارکسیسم نگاه نسل جوان آن روز را ایدئولوژیزه می‌کرد، نام این جریان «نهضت خداپرستان سوسیالیست» شد که انسان آرمانی شان انسان اخلاق گرا و برنامه اقتصادی شان سوسیالیسم و نه سوسیالیسم مارکسیستی مبتنی بر ماتریالیسم دیالکتیک بود. اصول آنها مبتنی بر خداپرستی بود چرا که «جایی که خدا نباشد انسانی هم نخواهد بود.» ژوزف ایلیچ فیلسوف روس و اومانیسم عصر روشنگری اش فراموش شد و در اقتصاد سیاسی نیز در جست‌وجوی یک «نئوسوسیالیسم» برآمدند تا انگیزه‌ای برای نسل جوان و روشنفکران منفعل باشد. از بستر این نوگرایی بود که اومانیسم بومی و انسانی دیگر، علی رغم گذشته که رعیت بود یا مرید و مقلد، با نوعی فلسفه سیاسی «حقوق محور» متولد گردید. پیام نخشب از همان زمان سوسیالیسم و دموکراسی به عنوان دو جلوه از یک حقیقت بود، حقیقتی که در قالب حکومت مردم بر مردم تجلی می‌یافت. سوسیالیسم مورد نظر این جریان برآمده از نگاه مدرن به باورهای ما چون «لیس للانسان الا ماسعی» (انسان جز حاصل کارش نیست) بود. آنها رعایت اصول اخلاقی را در جامعه منوط به تامین حقوق اولیه انسان، مثل حق حیات، اشتغال، آموزش و پرورش بهداشت و درمان رایگان می‌دانستند و همچنین در پی حقوق طبیعی مدرنی چون حق آزادی بیان و اندیشه و نوشتار و دموکراسی بودند. عدالت اجتماعی را هم نه در کلام و شعارهای پوپولیستی، بلکه در برنامه و دموکراسی در سایه احزاب رقیب و سیاسی، و نهادهای مدنی، نه باندهای مافیایی جست‌وجو می‌کردند.

گفت‌وگو با سیدعلی محمودی

فقر فکری و مطالعاتی آل‌احمد

■ یوسف ناصری ■

جلال آل‌احمد یکی از روشنفکران ایرانی معروف و جنجال برانگیز در چند دهه اخیر است. حیات او در سن ۴۶ سالگی و در ۱۸ شهریور ۱۳۴۸ خاتمه پیدا کرد. اما دو اثر فکری و تحلیلی جنجال برانگیز او - غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران - در اختیار همگان است. او تقلید از غرب ایرانی‌ها را با عنوان غرب‌زدگی معرفی کرد و «غرب» هم شامل کشورهایی است که ماشین تولید می‌کنند و شرقی‌ها و از جمله ایرانیان مصرف کننده آن هستند. او روشنفکران را به دو گروه اصیل و غیراصیل تقسیم‌بندی می‌کند. گروه اول روشنفکران در پی ایجاد تحول اجتماعی و گروه دوم وابسته به دولت هستند. در گفت‌وگو با سیدعلی محمودی استاد دانشگاه، تلاش شد آثار و ایده‌های جلال آل‌احمد مورد بررسی قرار بگیرد و نقد منصفانه‌ای ارائه شود. این گفت‌وگو در پی می‌آید.

دو کتاب «غرب‌زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» از آثار معروف و جنجال‌برانگیز جلال آل‌احمد هستند. ما اگر بپذیریم که روشنفکر الزاما خود را به صورت تعصب‌آمیزی پایبند یک تفکر و مکتب نمی‌داند، آیا می‌توان گفت که پیوستن و انشعاب آل‌احمد از حزب توده، سپس یک حزب سوسیالیستی، حزب زحمتکشان، نیروی سوم و بالاخره کناره‌گیری از فعالیت‌های حزبی به تدریج به سمت روشنفکر شدن پیش رفته است و آیا می‌توان از این طریق به آزاداندیشی رسید؟

بله، آنجا که جلال آل‌احمد در یکی از میتینگ‌های حزب توده دچار یک شوک می‌شود و از خودش می‌پرسد که من زیر چه پرچمی دارم حرکت می‌کنم و درمی‌یابد که این حزب وابسته به شوروی سوسیالیستی است، به یکی از عناصر روشنفکری که رهایی و وارستگی است نزدیک می‌شود. براین اساس او واجد آزادگی و رهایی می‌شود که لازم است و آن در چارچوب تعیین شده‌ای قرار نگرفتن است.

آل‌احمد از سال ۱۳۳۱ از فعالیت‌های سیاسی پرهیز می‌کند و در سال ۱۳۴۱ به بعد کتاب‌های غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران را عرضه می‌دارد. این سال‌ها فرصت خوبی بود که جلال به معنای واقعی کلمه به یک روشنفکر تبدیل شود. ظاهرا پرداختن به داستان‌نویسی و تک‌نگاری (مونوگرافی) فرصت کافی به او نمی‌دهد که در عرصه روشنفکری کاملا موفق باشد؟

جلال آل‌احمد حتی وقتی که از حزب توده جدا شد و به احزاب دیگر پیوست، باز تحت تاثیر جریان چپ فکری بود. البته جریان چپ در آن زمان، گفتمان غالب در ایران به شمار می‌آمد. این چپ‌گرایی در حزب توده خلاصه نمی‌شد. جریان چپ ایران متاثر از انقلاب روسیه و چپ اروپایی از جمله فرانسه بود و جلال آل‌احمد در چنین فضایی تنفس می‌کرد. بنابراین آل‌احمد از سال ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۱ همچنان در جریان چپ باقی می‌ماند ولی از حزب توده و الزامات آن و ادبیات کارگری که در «از رنجی که می‌بریم نقطه اوج آن هست، فاصله می‌گیرد.»

آل‌احمد در کتاب غرب‌زدگی از منظر اقتصادی می‌نویسد غرب کشورهایی هستند که ماشین و تکنولوژی تولید می‌کنند و ایالات متحده، شوروی و ژاپن را جزو این دسته می‌داند. او کشورهای شرقی را کشورهای وارد کنندگان ماشین‌های تولید ممالک غربی معرفی می‌کند، آل‌احمد تقریبا همانند فلاسفه مکتب فرانکفورت، ضدماشین است ولی مانند هایدگر در پی یافتن راه‌حلی برای غلبه بر بحران‌های ماشینی شدن جامعه نیست. آیا او ضعف نظریه‌پردازی دارد و یا اینکه نباید انتظار داشته باشیم که راه‌حلی هم ارائه بدهد؟

ما آل‌احمد را بایستی در فضا و الزامات اجتماعی و فکری و سیاسی آن دوره مورد مطالعه و بررسی قرار بدهیم. در آن دوره وجه غالب، چپ گرایی بود و سیاست‌زدگی و سطحی‌نگری نسبت به موضوعات و مباحث بنیادین وجود داشت. البته نگاه آل‌احمد از این جهت قابل توجه و نو بود که نسبت ما را به‌عنوان شرقی با غرب بیان کرد. اما این نسبت به درستی تبیین نشد. چرا که آگاهی‌ها و دانش زمان نسبت به غرب بسیار ضعیف بود و آل‌احمد یا در جریان آثار و اندیشه‌های بنیادین نبود و یا اینکه آنها را با دقت مطالعه نکرد. در نتیجه نتوانست تبیین جامع و عمیقی از نسبت ما با غرب ارائه بکند.

کدام آثار بنیادی را در نظر دارید؟

آثاری که در زمان آل‌احمد و قبل از او در ایران منتشر شده بود. درست است که ما دچار فقر فکری و منابع بودیم ولی به هرحال منابع و آثاری منتشر شده بود و متفکران ایرانی آثاری را به‌وجود آورده بودند که آگاهی‌شان از غرب از ژرفا و عمق بیشتری برخوردار بود.

آل‌احمد می‌گوید ما مصرف کننده ماشین هستیم. اما باید ماهیت فرهنگ و تمدن غرب را بشناسیم تا از وضع مصرف‌کنندگی بتوانیم خلاصی پیدا کنیم. با این حال همین آل‌احمد کتاب «سیر حکمت در اروپا» تالیف محمدعلی فروغی را یک کتاب شکسته بسته‌ای از تاریخ فلسفه غرب می‌داند. اتفاقا این کتاب بعد از چند دهه جزو کتاب‌های منبع و قابل اطمینان زبان فارسی است. آیا آل‌احمد قضاوتی شتابزده در مورد کتاب فروغی دارد؟

موضوع سنت و مدرنیته حیطه‌ای بود که وجه نظری و فلسفی بسیار ستبری داشت و دارد. کسی نمی‌تواند ادعای شناخت سنت و مدرنیته را بکند بدون اینکه درک درستی از تاریخ و تفکر و فلسفه‌های رایج زمانه داشته باشد. به‌نظرم آل‌احمد آگاهی لازم را در این زمینه‌ها نداشت و مراجعه‌اش به آثار فرانسوی عمدتا آثار ادبی کسانی همچون سارتر و کامو را در برمی‌گرفت. به همین دلیل نتوانست از منابع و رساله‌های اساسی استفاده کند تا با اتکا به آنها غرب را بشناسد. غیر از کتاب فروغی می‌توانم به کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» سیدفخرالدین شادمان اشاره کنم که در سال ۱۳۲۶ شمسی منتشر شده است. در حالی که کتاب غرب‌زدگی آل‌احمد در سال ۱۳۴۱ چاپ شد. شادمان در آن کتاب پیشنهاد می‌کند که آثار فلسفی، علمی و ادبی غرب به فارسی ترجمه شود. آل‌احمد به طور گذرا به پیشنهاد شادمان اشاره می‌کند و می‌گوید ما تا الان آثار زیادی را ترجمه کرده‌ایم بنابراین نیازی به آثار فلسفی، علمی و ادبی غرب نداریم. به نظر می‌آید شادمان به این نقطه اصلی رسیده بود که رساله‌ها و آثار بزرگی که شالوده فرهنگ و تمدن غرب را تشکیل می‌دهند به فارسی ترجمه کنیم تا درک عمیق و همه جانبه‌ای از زیر ساخت‌های آن فرهنگ و تمدن پیدا کنیم.

چرا آل‌احمد، کتاب سیر حکمت در اروپا را کتاب شکسته‌بسته‌ای از تاریخ فلسفه غرب می‌داند؟

این نوع اظهارنظر آل‌احمد را می‌شود از جنبه‌های تربیتی، روانشناختی و محیط اجتماعی تجزیه و تحلیل کرد. توجه به این نکات شاید خیلی مهم نباشد. اما نتیجه مهم است. نتیجه این است که آل‌احمد وارد حوزه بسیار دشواری می‌شود که پشتوانه‌های علمی و فکری لازم را برای ورود به آن نداشت.

از لحاظ روانشناختی چگونه می‌توان به تحلیل نظر آل‌احمد پرداخت؟

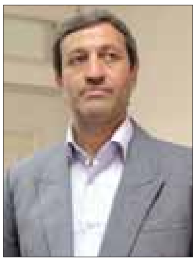
یعنی از نظر خلق‌وخوی شخصی جلال آل‌احمد که آدمی شتابزده، عصبی و کم‌حوصله بوده است. به اعتقاد من آل‌احمد می‌توانست از آثار مهم آن زمان و شخصیت‌های بزرگی که در کشور در دسترس بودند بهره‌مند شود ولی او این نوع آثار را جدی نگرفت.

به نظرم آل‌احمد در طرح این موضوع دچار تناقض می‌شود. چون اساس کار محمدعلی فروغی این بوده که ماهیت تمدن غربی را به ما بشناساند.

کتاب فروغی به نوعی انتقال میراث فلسفی غرب بود و یک کار روشنفکری به حساب نمی‌آمد. اما آل‌احمد در جهت نسبت‌سنجی بین ما و غرب است و یا بین سنت و مدرنیته. فروغی اصلا به این حوزه وارد نشد.

ما اگر بنیان‌های فکری تمدن غرب را بشناسیم، نیمی از مشکل ما حل می‌شود و فروغی حداقل سعی می‌کند آن بنیان‌ها را به ما معرفی کند.

بله، مواد خامش را فروغی عرضه کرده است. به همین دلیل استدلال می‌کنم که نمونه فروغی و شادمان می‌توانست مورد توجه جلال آل‌احمد باشد. یک نمونه دیگر هم می‌توانم ذکر کنم. مهندس مهدی بازرگان در سال ۱۳۳۵ شمسی مقاله‌ای تحت عنوان «تعریف حکومت از پایین» نوشته بود و گفته بود که دموکراسی باید از بدنه جامعه به صورت نهادهای مدنی و سازمان‌های غیردولتی متکثر و گوناگون رشد کند تا راس هرم قدرت را دگرگون سازد و حکومت دموکراتیک تشکیل بشود. البته این مقاله امسال چاپ شده است ولی آل‌احمد در همان زمان به مهندس بازرگان دسترسی داشت. همچنین مهندس بازرگان به‌عنوان نواندیش مسلمان در سال ۱۳۴۰ در مقاله‌ای درباره مرجعیت و روحانیت و در سخنرانی‌ای تحت عنوان «مرز میان دین و سیاست»، آرایی را مطرح می‌کند که مبتنی بر دموکراسی است. آل‌احمد حتی سفرنامه حج خودش - خصی در میقات - را به زندان می‌فرستد برای مهندس بازرگان ولی این ارتباط شامل ارتباط فکری نبود. چون گفتمان چپ، گفتمان غالب رایج در ایران بود و گفتمان دموکراتیک، غالب نبود، به نظر من اگر آل‌احمد با این آثار و شخصیت‌ها بیشتر آشنا می‌شد می‌توانست در تحلیل مسائل ایران، غرب‌زدگی و نحوه مبارزه علیه استبداد، به‌عنوان یک روشنفکر گام‌های اساسی بردارد.



سیدفخرالدین شادمان در زمانه خودش از تولد هویتی به نام «فکلی» نام برده است و فکلی مابی را به ایرانیان شهوت‌پرست و کوته‌نظر نسبت می‌دهد که اساس تمدن غربی را مطالعه نمی‌کنند. سیداحمد فردید نیز غرب‌زدگی را غروب حقیقت در جان و عقل و نیست‌انگاری و شرق را ساحت معنوی انسان دانسته است. آل‌احمد خودش گفته که اصطلاح غرب‌زدگی را از بیانات شفاهی فردید گرفته است و همچنین در کتاب غرب‌زدگی گفته که غرب‌زدگی، قرتی‌زدگی و شخص غرب‌زده، زن صفت است. آل‌احمد دست کم با این سبک ادبیات آشنایی داشته است.

بله؛ اما جلال آل‌احمد به آثار موجود در آن زمان با نگاهی ژرف و عمیق رجوع نکرده است. یعنی بیشتر به اصطلاحات و ظواهر مشغول بوده. آل‌احمد به همین دلیل نمی‌تواند تداوم بخش جریان‌های فکری قبلی باشد. ما کسانی دیگر مثل صدیق اعلم، رضازاده شفق هم داشته‌ایم که گام‌های موثری در این راه برداشته‌اند.

آل‌احمد غرب‌زدگی را شبیه وبازدگی می‌داند و قرتی‌زدگی. چرا به اواخر بسیاری از کلمات پسوند «زدگی» را اضافه می‌کند و ماشین‌زدگی و کسروی‌زدگی را با حالتی تمسخرآمیز به کار می‌برد و آیا می‌شود بگوییم که فاصله گرفته جلال از رویکرد نخبه‌گرایانه و متفکرانه فردید منجر به کسب محبوبیت زیادی برای او می‌شد؟

من با شما در این زمینه هم عقیده نیستم. آل‌احمد، یک نویسنده ساده‌نویس بود و از فرهنگ عامیانه در آثارش به وفور استفاده می‌کرد تا مقصودش را شفاف‌تر و روشن‌تر بیان کند.

آل‌احمد می‌گوید که غربی‌ها دارای روحیه عملگرایانه و طبیعت‌گرایانه هستند و به ماشین تسلط پیدا کردند. او می‌گوید حتی اگر ما ماشین را بسازیم، ماشین‌زده می‌شویم. در مقام مقایسه چگونه ژاپنی‌های هم قاره‌ای ما به سرعت بر ماشین تسلط پیدا کردند و جزو غرب شدند، آل‌احمد توضیح روشنی ارائه نمی‌دهد.

جلال آل‌احمد، نگرش سطحی و سیاست‌زده به غرب، تکنولوژی، سنت، ایران و روشنفکری داشت. من گمان می‌کنم که جلال در شناخت غرب و تبیین نسبت ما و غرب هم دچار نقصان‌ها و کمبودهایی بود. بخشی از این مشکل به شرایط و مقتضیات آن زمان برمی‌گردد و بخشی هم مربوط می‌شود به دشواری راهی که آل‌احمد در آن قدم گذاشت و به درستی آن را درک نکرد.

پس چرا جلال آل‌احمد بیش از افرادی مثل شادمان شهرت پیدا کرد؟

یک دلیل این است که در آن زمان، گفتمان چپ غالب بود و آل‌احمد در چارچوب این گفتمان حرکت می‌کرد. دلیل دیگرش، موضع انتقادی و شجاعانه او در مقابل حکومت پهلوی بود. دلیل سوم به ارتباط فعال او با همفکران آن روزگار برمی‌گشت و استمرار آل‌احمد در کار نوشتن و تنوع آثارش هم در افزایش شهرت او نقش داشت. نثر آل‌احمد نیز متفاوت بود و برجستگی‌های خاص خودش را عرضه می‌کرد. البته آل‌احمد تحت تاثیر «فردیناند سیلین» فرانسوی بود ولی با ادبیات کهن ایرانی خیلی مانوس بود. به همین دلیل نثری را ارائه داد که شاخصیت ویژه‌ای داشت.

او موضوع بومی‌سازی علم را مطرح می‌کند ولی از طرف دیگر می‌گوید علم و تحقیق، روش‌های یکسانی در دنیا پیدا کرده است. به نظر می‌رسد این تناقض آشکاری است که در آثار جلال به چشم می‌خورد...

ایراد روش شناختی آل‌احمد این است که خود را با مقولات بی‌شماری درگیر می‌کند بدون اینکه مطالعات عمیق و همه جانبه‌ای در همه این موارد انجام داده باشد. بنابراین ارزیابی‌ها و قضاوت‌های او در سطح مباحث شناور است.

آل‌احمد دکترایش را ناتمام می‌گذارد و می‌گوید از مرض دکتر شدن شفا پیدا کردم. آیا ادامه تحصیل نمی‌توانست در او دقت عمل کافی و تعمق لازم را ایجاد کند؟

در دانشگاه تهران یک گروه از ادبا و علامه‌ها مثل محمد قزوینی، فروزانفر و جلال‌الدین همایی بودند که پایبندی نسبت به سنت و روش حوزوی نشان می‌دادند. این گروه میراث مکتب‌ها و حوزه‌ها را به دانشگاه آورند.

گروه دومی کسانی بودند که در کشورهای غربی تحصیل کرده‌اند و یا با اندیشه‌ها و افکار مدرن آشنا بودند مثل مسعود فرزاد، صادق هدایت، پرویز ناتل خانلری و مجتبی مینوی. آل‌احمد از دسته دوم بود. بین این دو گروه کشمکش و رقابت وجود داشت و حتی گاهی کار به نفی و تخریب کشیده شد.

آل‌احمد دچار دلزدگی و بیزاری از کسانی شد که توجهی به مسوولیت اجتماعی و تحولات سیاسی ایران نداشتند و درگیر صرف و نحو فقه‌اللغه بودند.

فردید، مشروطیت را غرب‌زدگی مضاعف می‌دانست و آل‌احمد اعدام شیخ فضل ا... نوری را استیلای غرب‌زدگی در ایران و حتی نشانه شکست مشروطیت ارزیابی می‌کند. اما توضیح نمی‌دهد که چرا چنین اظهارنظری می‌کند و با روش منسجمی بحث نمی‌کند؟

درست است و جالب است بدانید که نگاه آل‌احمد به دین اساسا ابزاری است و با نگاه چپ‌گرایانه‌اش به دنبال ابزاری برای مبارزه است.

او چنین استعداد و پتانسیلی را در اسلام می‌دید و در سخنرانی‌اش در تبریز و برخی نوشته‌هایش گفته که ما نباید از اسلام غافل باشیم. او همچنین اعتقاد داشت که روشنفکران و روحانیون باید با همراهی یکدیگر شرایط سیاسی ایران را تغییر دهند. به طور کلی نگاه آل‌احمد به ایدئولوژی چپ، اسلام و روحانیت ابزاری است و هیچگاه دیدگاه روشنی راجع به دین هم ندارد. آل‌احمد در غرب‌زدگی به این باور می‌رسد که حکومت کشور باید دموکراتیزه بشود و دربند خانواده، طایفه و قبیله خاصی نباشد و پادشاهی به صورت نسل اندر نسل ادامه پیدا کند. به همین دلیل در کتاب غرب‌زدگی می‌گوید جوانان باید بسیج شوند و شرایط ایران را به نفع دموکراسی تغییر دهند.

یعنی شیوه‌های انقلابی را در کتاب غرب‌زدگی مطرح می‌کند. اما بلافاصله جلال دچار تناقض می‌شود. چون وقتی صحبت از دموکراسی در حکومت می‌شود نباید حکومت یک صنف دیگر را مورد تایید قرار بدهد. این از تناقض‌های جدی و بنیادین فکر آل‌احمد است که بین دموکراسی و اتوکراسی یعنی حکومت فردی و پدرسالاری در نوسان بود و نتوانست به درک روشنی از مبانی دموکراسی برسد. درحالی که شخص مهندس بازرگان در سال ۱۳۳۵ تلقی روشنی از حکومت دموکراتیک داشت.

آیا می‌توان گفت که دغدغه اول جلال آل‌احمد، ایجاد دموکراسی است و نه صنعتی کردن کشور؟

به نظر من دغدغه او برداشتن استبداد است و کمک به کنار زدن حکومت مستبد و نه اینکه در مورد توسعه و یا درباره حکومت در ایران الگو یا طرحی را ارائه بدهد. آل‌احمد در کتاب «نفرین زمین» قصد داشت در قالب داستان، ناسازگاری‌های ناشی از اصلاحات ارضی زمان شاه را بیان کند و بگوید توسعه ایران، یک توسعه هماهنگ و متوازن نیست.

جلال آل‌احمد می‌گوید وقتی من کتاب ارنست یونگر را خواندم فهمیدم مشکلات توسعه و مدرنیته یک بحث محلی نیست و در واقع دردی جهانی است ولی ما وضعیت سرطانی شده‌اش را داریم. آیا جلال در آن دوران در پی نقد مدرنیته و حرکت به سمت پست مدرنیسم هم هست؟

جلال آل‌احمد مثل آدمی است که بین خواب و بیداری درک می‌کند اتفاقاتی در آسیا و کشور ما دارد رخ می‌دهد. حتی او در کتاب غرب‌زدگی می‌گوید زلزله‌ای در شرف وقوع است ولی ما حداقل باید به اندازه یک اسب که هنگام زلزله افسار خود را پاره می‌کند و از اصطبل فرار می‌کند آگاه باشیم که بدانیم چه چیزی دارد اتفاق می‌افتد. این را باید بپذیریم که آل‌احمد درک می‌کرد چیزی به نام چالش سنت و مدرنیته و یا به تعبیر دیگر اسلام و غرب در کشور ما، در حال رخ دادن است. اما آل‌احمد دیگر اینقدر توانایی و پشتوانه فکری؛ علمی و فلسفی نداشت که به ژرفا و شالوده‌های این تحول و چالش دست پیدا کند. در آن زمان کسی به اندازه جلال آل‌احمد این حساسیت، جرأت و قلم او را نداشت که در مورد این چالش بحث کند. به هر حال اگر آل‌احمد پشتوانه‌های فکری و نظری لازم را می‌داشت می‌توانست به غرب‌شناسی و ایران‌شناسی دقیق‌تری برسد. در ضمن مطالعات آل‌احمد در مورد مشروطه هم بسیار سطحی است و به همین دلیل شیخ فضل ا... نوری را برای مقابله با غرب‌زدگی مورد توجه قرار می‌دهد. جلال آل‌احمد، جزیی از تاریخ معاصر ایران است و تلاش در جهت فهم او، تلاش برای نقد و ارزیابی است و یک امر شخصی نیست. این کار باعث می‌شود که امروزه بهتر بیندیشیم، قضاوت کنیم و درک جامع‌تری از واقعیت را به دست بیاوریم. من خودم نسل بعد از آل‌احمد هستم و به همین دلیل مشکل هم‌نسلان با او را ندارم، به همین جهت شاید قضاوت منصفانه‌تری نسبت به آثار او داشته باشم. در زمان آل‌احمد اگر او حرفی می‌زد حرفش به کرسی می‌نشست و دیگران هم می‌پذیرفتند و این ایجاد بدآموزی می‌کرد. اتفاقا در آن زمان نقد دقیق و منصفانه‌ای از داریوش آشوری در مورد غرب‌زدگی به چاپ رسید که امروز هم قابل استفاده است. شاید اگر ما به آثار یکدیگر به صورت انتقادی نگاه می‌کردیم و در آن دوره رابطه مراد و مریدی حاکم نبود، امروز وضع بهتری پیدا می‌کردیم. اما خوشبختانه امروزه روشنفکری ما چه نواندیشی دینی و چه روشنفکری عرفی ما به این حد از رشد رسیده است که با دیگران وارد گفت‌وگو شود و سخن منتقد خودش را گوش کند. یعنی فضای فکری جامعه ما متکثر و متنوع شده است و کسی خودش را میزان حقیقت محسوب نمی‌کند. اینها نکات جالبی است که نشان می‌دهد در این فرآیند به مرحله‌ای از رشد و پیشرفت تدریجی هر چند کند و آهسته رسیده‌ایم.

زیر آسمان‌های جهان

آیین مشروطه

اعتماد ملی: هشتمین شماره «آیین»، ماهنامه پژوهشی، سیاسی، اجتماعی منتشر شد. بیشتر مطالب این شماره آیین به بازخوانی انقلاب مشروطه تحت عنوان «صدسال تجربه سیاست ورزی مدرن در ایران» اختصاص یافته است از جمله این مطالب می‌توان به مقاله محسن کدیور با عنوان «جایگاه دین و حقوق مردم در حکومت مشروطه»، مقاله محمدامین قانعی راد با نام «گسست‌های ارتباطی و گفتمانی روشنفکران عصر مشروطه» نوشتار فیاض زاهد درباره روزنامه قانون و دو گفت‌وگو با هدی صابر و سیدعلی محمودی اشاره کرد. در بخش اندیشه این شماره آیین قسمت دوم درس گفتار مصطفی ملکیان تحت عنوان «انسان متجدد»، مقاله‌ای به قلم ابوالقاسم فنایی با عنوان «از تعبد در دین تا تعبد در فلسفه» و گفت‌وگو اختصاصی با جفری الکساندر، جامعه شناس شهیر آمریکایی منتشر شده است. انتخابات اخیر ریاست جمهوری در ترکیه نیز بهانه‌ای برای انتشار مقالاتی از سیدمصطفی تاج زاده و نادر صدیقی شده است. سرآخر اینکه در بخش زنان مجله آیین می‌توانید مقالاتی از فریده ماشینی و مهشاد عباس زاده بخوانید.

توضیح

روز دوازدهم شهریورماه متن کامل سخنرانی دکتر عبدالکریم سروش در پاریس تحت عنوان «سکولاریزم ستیزه‌گر» در روزنامه اعتمادملی منتشر شد که از نظر خوانندگان گرامی گذشت. متاسفانه سهواً بخش انتهایی این متن حذف شده بود که با انتشار آن بخش از خوانندگان محترم و دکتر سروش پوزش می‌طلبیم. «در واقع ایراد من به سکولارها این نیست که چرا سکولار هستند، بلکه این است که چرا به حد کافی سکولار نیستند. همچنان که ایراد من به لیبرال‌ها این نیست که چرا لیبرال هستند بلکه ایراد من این است که چرا به حد کافی لیبرال نیستند (لیبرالیسم را پاره‌ای از مخالفان به اباحی‌گری ترجمه کرده‌اند که ترجمه‌ای سخت، مغرضانه و جاهلانه است. آن را باید نظام حقوق اندیش ترجمه کرد و اینگونه فهمید.) آینده سکولاریزم و لیبرالیزم، به دلیل قوّت ادیان با یک سلسله چالش‌های جدی روبه‌رو خواهد شد. بنده معتقدم نه لیبرالیزم و نه سکولاریزم به این شکلی که الان وجود دارند باقی نخواهند ماند. اما و هزار اما من از این سخنان هرگز نمی‌خواهم چنین نتیجه بگیرم که برویم به سمت عدم مدارا. مدارا یک ارزش و فضیلت بزرگ انسانی است و لازم هم نیست این را از بیگانگان بیاموزیم. حافظ شاعر بزرگ ما گفت: آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است/ با دوستان مروت با دشمنان مدارا. از این پس غرب باید تئوری‌پردازی کند که با مقتدران چگونه می‌توان مدارا کرد تا امروز تئوری‌پردازی‌هاشان معطوف به مدارا با ناتوانان بود اما اکنون چالش بزرگتری است، مسلمانان می‌توانند در این تئوری‌پردازی مشارکت ورزند و به این چالش پاسخ متمدنانه بدهند.»

توضیح عبدالحسین خسروپناه

روز شنبه ۱۷ شهریورماه در صفحه اندیشه این روزنامه گزارشی از همایش «دین و مدرنیته» به همراه گزارشی از حواشی آن منتشر شد که از نظر خوانندگان گرامی گذشت. متاسفانه درج سخنان حجت‌الاسلام عبدالحسین خسروپناه با اشتباهاتی همراه بود که بدین‌وسیله از ایشان و خوانندگان محترم روزنامه عذرخواهی می‌کنیم؛ آنچه در پی می‌آید توضیحی است از جناب آقای خسروپناه.

سردبیر محترم روزنامه اعتماد ملی، با سلام و احترام. ضمن تشکر از اطلاع‌رسانی شما از همایش دین و مدرنیته به اطلاع شما می‌رسانم که خبرنگار شما گزارش ناصواب و ناقصی از عرایض بنده به روزنامه اعتمادملی روز شنبه مورخ ۸۶/۶/۱۷ دادند که خواهشمندم تصحیح فرمایید. بنده به هیچ وجه نگفتم که نظریه قبض و بسط را قبول داشتم که از ابتدا به نقد علمی آن پرداختم و نقدهای بنده در مطبوعات و کتاب کلام جدید حقیر منتشر شده است. عرض من این بود که تحمل برخی مخاطبان حوزوی و دانشگاهی در شنیدن حقایق کم است اگر رکنی از نظریه قبض و بسط را تایید می‌کنیم برخی طلبه‌ها می‌رنجند و اگر رکنی را نقد می‌کنیم پاره‌ای از دانشگاهیان ناراحت می‌شوند هر چند در هر دو قشر انسان‌های آزاداندیش هم کم نیستند. توصیه من به افزودن حلم علمی برای کشف حقیقت بود. در ضمن بنده در سخنرانی خود در حسینیه ارشاد عرض کردم که روشنفکران دینی دو دهه اخیر موضوع بحثم است نه همه روشنفکران دینی در طول پنج دهه اخیر که این طایفه در دو دهه اخیر اهل ترجمه‌اند و ترجمه‌ها را بومی‌سازی می‌کنند و به نام تولید اندیشه آن هم با تفاوت و تناقض‌گویی عرضه می‌دارند و حاضر به گفت‌وگوی تخصصی با عالمان و متخصصان نیستند. نقد بنده این بود که چرا روشنفکران دینی که فاقد جریان منسجم‌اند و از مبانی معرفت‌شناسی و دین‌شناسی آشفته‌ای رنج می‌برند در جلسات کرسی‌های نظریه‌پردازی شرکت نمی‌کنند تا با حوصله و حلم و دقت به مباحث بپردازند، آنگاه گزارش مباحث را به سمع خوانندگان برسانند تا بهره گیرند و داوری کنند. بسیار سپاسگزارم که این مطالب را جهت روشنگری مخاطبان در روزنامه خود منتشر می‌نمایید.

عبدالحسین خسروپناه، حوزه علمیه قم