

روشنفکر کیست ؟

کمال خسروی

برگرفته از نقد - سال سوم - شماره ی نهم - اسفندماه ۱۳۷۱ ماه مارس ۱۹۹۳

ویراستار: کمال خسروی (ش - والا منش)

ملاحظات پیرامون کتاب «درخششهای تیره»

روشنفکر کیست ؟

کمال خسروی

مقدمه

درخشش جلوه‌ای است گذرا یا پایدار از روشنائی. در تیرگی می‌توان درخشید و در درخشیدن می‌توان تیرگی را به شعاع جانمایه‌ی این درخشش روشن ساخت. آنچه می‌درخشد، اما در درخشش خویش تیره نمی‌تواند باشد. همانا ضد تیرگی است در ماهیت خویش. پس، اگر نویسنده‌ای عنوان «درخششهای تیره» را که تناقضی است در مفهوم، عامدانه برای اثر خویش برگزیند، می‌توان گمان برد که قصد پرداختن به معضلی متناقض را دارد یا برآنست که ماهیت متناقض معضلی را عیان سازد.

درخششهای تیره عنوان اصلی اثری است از آرامش دوستدار درباره‌ی «روشنفکر ایرانی و هنر نیندیشیدن» و نگاهی است به «رفتار فرهنگی ما». ارزیابی جایگاه واقعی این اثر و اهمیت آن، که بنوبه‌ی خود انگیزه‌ی من برای طرح نکاتی پیرامون آنست، کار آسانی نیست. برجستگی این اثر را نه می‌توان در تازگی موضوعش دانست، نه در تازگی نحوه‌ی پرداختنش به موضوع و نه حتی در بداعت شیوه‌ی استدلالش. موضوع تازه نیست، دست‌کم از آنرو که در این چند ساله‌ی اخیر امر روشنفکری و روشنفکران موضوع نوشته‌ها و مقالات بسیاری بوده است. در آن میان، از بدر آوردن آل احمد از گور گرفته تا ملغمه‌هایی از نقد ادبی، سیاسی و فرهنگی. ناقص، سترون، بی ربط و نامتوازن. آل احمد و

* آرامش دوستدار، درخششهای تیره، ناشر: اندیشه آزاد، چاپ افق، کلن ۱۳۷۰

شریعتی و هدایت و نراقی و داوری و ریمون آرون و ادگار مورن، و البته تاریخ و عرفان و فلسفه و ادبیات، همه در یک دیگ. درهم جوش. نحوه‌ی پرداخت نویسنده نیز، دست کم در مقایسه با آثار خوب و جدی تازه نیست: تعیین مرزهای یک مسئله از راه تعریف معیارهای تمیز هویت آن و تلاش برای بدست دادن زمینه‌ها و شواهد تاریخی در نقد، استاندارد و اثبات. در مورد شیوه‌ی استدلال، نوشته‌ی دوستدار حتی نسبت به آثار نه چندان خوب هم، تازه نیست: تعریف مفاهیم، چیدن مقدمات و تلاش برای استنتاج نتیجه‌ها و گاه و بیگاه زیر آواری از جمله پردازیهایی که ذوق نوشتن در آنها براستحکام استدلال می‌چربید.

برجستگی این کتاب را در نخستین گام می‌توان جدیت و تعمق نویسنده در پرداختن به مسئله‌ای بسیار اساسی دانست و ویژگی آنرا در ظرفی که میدان دید و نوع مقوله‌بندی نویسنده، برای اندیشیدنی جدی و ژرف درباره‌ی موضوع بدست می‌دهد. به عبارت دیگر، اگرچه بنظر من نویسنده در یافتن پاسخی برای پرسش خویش نهایتاً درمی‌ماند، اما بطور ضمنی و حتی ناخواسته پرسشهای دیگری را طرح می‌کند که هم برای خواننده جای تأمل بیشتر و ژرفتری را دارند و هم در تحلیل نهایی، شاید برای خود نویسنده. بنابراین شاید بتوان ویژگی کتاب دوستدار را در یک جمله، جدیت و تعمق او در پرداختن به مسئله‌ای مهم و طرح پرسشهای تازه دانست. درخششهای تیره عنوانی است متناقض برای پرداختن به مسئله‌ای متناقض و حاصل کار نویسنده در پایان نیافتن و ندیدن همین تناقض است.

درخششهای تیره در نخستین قدم می‌کوشد مفاهیمی مثل دین و دینی، ایرانی و اسلامی را روشن کند تا با تحدید قلمرو اطلاق این مفاهیم از اختلاطها و التقاطهای متداول بپرهیزد. سپس تعریفی برای روشنفکری ارائه می‌دهد بر بستر بحث پیرامون معیارهای آن؛ هم بنحوی اثباتی شواهد تاریخی را پیش می‌نهد و هم بنحو سلبی شواهد تاریخی مورد استاندارد دیگران را نقد می‌کند. من این خط محوری را مایه‌ی اصلی کتاب مزبور یافته‌ام و قصدم طرح نکاتی پیرامون همین موضوع محوری است. کتاب دوستدار البته قلمروی وسیعتر از این دارد و پرداختن به همه‌ی موضوعات آن، نه در حوصله‌ی این نوشته‌ی کوتاه می‌گنجد و نه کار من است. تا آنجا که به اسلام و عرفان مربوط می‌شود، دانشی دیگر می‌خواهد که از آن بی‌بهره‌ام و تا آنجا که به شواهد تاریخی بر می‌گردد، صلاحیتی دیگر می‌خواهد که ندارم.

اما پیش از پرداختن به بحث اصلی خود پیرامون کتاب درخششهای تیره،

ناگزیر از طرح چند نکته‌ام. نه از آنرو که به دیگر مباحث هم سرکی کشیده باشم و نه هرگز از آنرو که نقی زده باشم به رسم رایج. بلکه تنها از آنرو که برای دریافت خود از مایه‌ی اصلی این اثر و در نتیجه برای استدلالاتی که بر این دریافت استوار خواهند شد، "توجهی" بدست داده باشم. هرچند می‌دانم که نویسنده "توجه" را نمی‌پسندد و جلال آل احمد را بابت بکار بردن همین واژه‌ی "توجه" در چندین صفحه به سیخ کشیده است. اما، این "توجه" هم از این بابت ضروری است که نشان دهد گناه بدفهمی احتمالی خواننده، همیشه و همه جا به گردن بی‌دانشی یا کم‌دانشی یا سطحی‌نگری و نزدیک بینی خواننده نیست و هم از آنرو لازم است که راه بحث را با نویسنده و دیگرانی که در این بحث مداخله خواهند کرد، باز بگذارد.

نکته‌ی اول: با اینکه دوستدار شیوه‌ی نگارش آل احمد را "هیجانی و سهل انگار" (ص ۱۲۹) می‌خواند، اما خود نیز نمی‌تواند از سهل انگاری ناشی از هیجان در نوشتن همیشه پرهیز کند. بطوریکه اینجا و آنجا کتاب به مجادلات قلمی‌ای شبیه می‌شود که بواسطه‌ی زبان گستاخ، بیان شیوا و البته اندیشه‌ی کوتاهشان، جالب، سرگرم‌کننده و زودفهم‌اند، اما نه مایه‌ای دارند و نه ردی برجای می‌گذارند. او بحق شیوه‌ی آل احمد را در نوشتن "همخوانی نگارشی" می‌نامد، یعنی "در نیمه‌راه سخن بدنبال معانی کلمات و ترکیباتی که در عبارت آمده‌اند و جذبه و جلایی دارند راه افتادن و از مسیر اصلی سخن پرت شدن." (ص ۱۳۴) با اینحال خود او در باره‌ی یکی از مسائل اساسی کتاب، یعنی "مقوله‌ی روزمرگی" و رابطه‌اش با "فرهنگ" چندین صفحه مطالبی می‌نویسد ظاهراً در واکنش نسبت به این یا آن رویداد، درباره‌ی "تهی شدن از خویش و پراز دیگری" و در حملاتی ضمنی به کسانی که نامشان برده نمی‌شود (آل احمد، شریعتی، نراقی، شایگان؟) و بالاخره درباره‌ی مسائلی که در چرخش قلم "پیش آمده‌اند" و نویسنده ناچار است اعتراف کند که "ممکن است کسی پرسد اینها به روزمرگی چه ربطی دارند و شاید چنین پرسشی چندان هم نادر نباشد" (ص ۱۹) و بعد چند صفحه‌ی دیگر بنویسد در تلاش برای اثبات اینکه آن چندین صفحه‌ی اول بی‌ربط نبوده‌اند؛ و سرآخر هم روشن نمی‌شود که پرسش خواننده ناروا بوده‌است یا نه و اگر نبوده‌است، کجا و چرا نبوده و الی آخر.

حاصل این شیوه‌ی نگارش اینست که گاه هسته‌ی مرکزی استدلالات زیر آواری از اشارات مبهم و روایات طولانی پنهان می‌شود، و اگر غامض بودن (اگر نگوییم: نامفهوم بودن) تعابیر و ترکیبات نویسنده را

نیز بر این مشکل بیافزاییم، آنگاه خواننده هرگز نمی‌تواند مطمئن باشد که منظور نویسنده را درست فهمیده است یا نه. عبارت دیگر بافت نوشته گاه چنان تفسیرپذیر و قابل تجدیدنظر است که خواننده‌ای مفروض با دانش کافی و غور و تأمل لازم برای فهم اینگونه مطالب هرگز نمی‌تواند مدعی شود که منظور نویسنده را تحقیقا فهمیده است؛ و در مقابل، نویسنده هم همیشه این راه گریز را دارد که بگوید منظور دیگری داشته است. از آنجا که من بحث اصلی خود را با طرح یکی از این گفته‌ها آغاز خواهم کرد، ناگزیر از طرح این نکته بوده‌ام.

نکته‌ی دوم: هیجان در نگارش گاه نویسنده را به طرح ادعاهایی وامی‌دارد که نه هیچگونه جنبه‌ی اثباتی دارند و نه می‌توان علیه آنها استدلال کرد. عبارت دیگر، حوزه‌ی این ادعاها آنقدر وسیع است که یا باید حرف نویسنده را جدی تلقی نکرد و یا برای مقابله با آن، ابتدا باید به دایره‌المعارفی جامع تاریخ و ادبیات و هنر و فلسفه و تاریخ ادبیات و هنر و علم و فلسفه بدل شد. جایی می‌نویسد: "هنوز یک اثر کلی جدی جدی نداریم که یک وجب از شناسایی سطحی فروتر رفته باشد." (ص ۲) یا: "سراسر این دریای اکنون پشت و رو شده از تهوع تاریخی را می‌توان به یک نگاه درنوردید و برای نمونه حتی یک زورق پویا و جویا در آن نیافت، نه از هنر، نه از شعر، نه از فکر و نه از پژوهش." (ص ۲۱۸) از یکسو چنین ادعایی را در خداداد واقعی اش به سختی می‌توان جدی گرفت و از سوی دیگر، برای اثبات خلاف آن، باید همه‌ی تاریخ و ادبیات و شعر و هنر و فکر و پژوهش را شناخت و ثابت کرد که این یا آن اثر خلاف رای نویسنده را ثابت می‌کند؛ و تازه چه حاصل از چنین کار عبثی. چطور می‌شود مطمئن بود که منظور نویسنده از "زورق پویا و جویا" چیست تا خلاف آنرا استدلال بتوان کرد. نمونه‌ی دیگر: نویسنده بر آنست که ما ایرانیان بواسطه‌ی تسلط "اندیشه‌ی دینی هرگز امکان اندیشیدن و پرس و جو نداشته‌ایم. زیرا "اندیشیدن یعنی پرسش و جستجو" و "چیزی که اندیشه ما چه در نثر و چه در نظم هیچگاه در سراسر رویداد فرهنگی‌اش نداشته و نمی‌شناخته انگیزه پرسیدن و زور جستجو کردن بوده است." (ص XXIV) البته بجز خیام و رازی. عجالا بگذریم از این مغالطه‌ی سهل‌انگارانه که اگر اندیشه یعنی پرسش، چطور می‌شود که ما هم اندیشه داشته باشیم و هم "هیچگاه در سراسر رویداد فرهنگی‌مان، انگیزه‌ی پرسیدن نداشته باشیم. یا اینحال تا آنجا که این ادعای عام و تقریبا غیر قابل رد یا اثبات به گذشته مربوط است، می‌توان انتظار داشت که کسی با استناد به

گذشته له یا علیه آن استدلال کند. اما وقتی نویسنده می‌گوید: "درست همان زمانی که آب حیات زرتشتیت تمام و کمال می‌خشکد و ما به حال احتضار می‌فیتیم، چشمه‌ی اسلام می‌جوشد و ما در آن و از آن بازمیزاییم، برای یک عمر دینی وابدی دیگر" (همانجا)، دیگر ادعای او به گذشته محدود نیست، بلکه آینده را قاطب شامل می‌شود. آیا می‌شود در رد یا اثبات ادعایی که سرنوشتی محتوم و آینده‌ای ابدی را برای بخشی از انسانها رقم می‌زند، سخن گفت؟ آیا بهتر نیست این چرخشهای لجام گسیخته‌ی قلم را به همان سهل انگاریهای ناشی از هیجان زدگی مربوط بدانیم؟

نکته‌ی سوم: نویسنده از یکسو می‌کوشد با دقتی ذره‌بینی مفاهیمی را که در بافت طرح تئوریک و استدلالش بکار می‌آیند، نخست تعریف کند و از سوی دیگر، ادعاهای خود را بر دلایلی استوار می‌کند که خود محتاج استدلال‌اند. به عبارت دیگر، نویسنده درحالی‌که مجال می‌دهد که هسته‌های اصلی استدلال در سیر و سیاحت روایتها و نقالی‌ها گم شوند، بخود زحمت مستدل کردن بسیاری از "دلایل" خود را نمی‌دهد و صرفاً با اشاره‌ای گذرا از آنها می‌گذرد. جایی آدمی را "پرستنده‌خو" ارزیابی می‌کند (ص ۱۷۷)، ادعایی که رد و اثباتش (اگر اصلاً ارزشی داشته باشد) خود زحمت دیگر و فرصت فراختری می‌خواهد، یا از "سائقه‌ی دینخویی" آخوندزاده حرف می‌زند (ص ۸۸)، بی آنکه کوچکترین استدلالی برای "سائقه" خواندن دینخویی، یا پرستنده‌خویی آدمی در کتاب بتوان یافت. جای دیگر، در نگاهش به "رفتار فرهنگی ما"، از کشف آته‌ایستهای "ایرانی/ اسلامی" در "حلاج‌ها و شمس‌ها" تحت عنوان "معجونی از شپادی و سبک مغزی" یاد می‌کند و مدعی می‌شود که آته‌ایسم پدیده‌ای است مربوط به فرهنگ و تمدن غرب که تاریخ و فرهنگ ویژه‌ی خویش را دارد و "انحصاراً و اختصاصاً" در پایان دوران روشنگری در مسیحیت غربی بروز می‌کند. (ص ۱۹۰) سپس در پاسخ به این پرسش که گیریم آته‌ایسم غربی است، حال چرا نمی‌شود آنرا آموخت، سه دلیل می‌آورد و اولین دلیلش اینست که: "در مغرب زمین حتی آته‌ایسم هم دیگر زائد گشته، چون موضوعیت فکری و اجتماعی‌اش منتفی شده است." (ص ۱۹۱) همین. ظاهراً دستوراد توجه ندارد که این ادعا، بعنوان دلیلی برای آن ادعای اول، خود شدیداً محتاج دلیل و استدلال است. اگر کسی بپرسد چرا "در مغرب زمین آته‌ایسم هم دیگر زائد گشته؟" و چرا "موضوعیت فکری و اجتماعی‌اش منتفی شده است؟" تکلیفش چیست؟ چطور نویسنده که به "سهل

انگاری و نگارش هیجانی "آل احمد معترض است، خود از این "دریای اکنون پشت و رو شده از تهوع تاریخی" به هیجان می‌آید و چنین سهل‌انگارانه ادعاهایی را که محتاج بحث و استدلال‌اند رها شده وامی‌گذارد؟ اگر کسی نخواهد بی هیچ دلیل و برهانی بپذیرد که موضوعیت اجتماعی آت‌ایسم در غرب منتفی شده است، عملاً یکی از دلایل دوستدار را در اثبات مدعایش پیرامون فراگیری آت‌ایسم نپذیرفته است و اگر دوستدار برهانی برای این "دلیل" ندارد یا نمی‌آورد، چرا از خواننده می‌خواهد که حرفش را بپذیرد؟ برای هرچه روشنتر بودن این نکته تکرار می‌کنم، حساسیت من به این مسئله نیست که آدمی پرستنده خو هست یا نه، می‌توان از سائقه‌ی دین‌خوبی سخن گفت یا نه، یا آیا آت‌ایسم در اروپا منتفی شده است یا نه؛ حرف من اینست که نمی‌توان یکجا با تعریف ذره‌بینی مفاهیم و مقولات از سوراخ سوزن رد شد و جای دیگر، از دروازه‌ی نقالی‌های کشدار و ادعاهای غیر مستدل عبور نکرد.

تقابل دین و غیر دین

اینک بپردازم به اصل مطلب. با اینکه موضوع اصلی مورد توجه من در این یادداشت مسئله‌ی روشنفکر و روشنفکری است، اما، هم بواسطه‌ی رابطه‌ای که تعریف دوستدار از روشنفکری با دین دارد، هم برای دست و پنجه نرم کردن با تعبیر غامض و چند پهلوی کتاب و هم سرانجام برای یافتن رشته‌ای که حلقه‌های فکری پراکنده و گوناگون کتاب را بهم پیوند می‌زند، بهتر است با تعبیر او از دین و دینی آغاز کنم. دوستدار می‌نویسد: "هرگاه سر منشاء آنجهانی را حذف نماییم، دین و به همین منوال دینی در چنین تعینی می‌تواند به هر نظامی اطلاق گردد که خود را حتی دشمن دین بداند. مثالش [نظام] جوامع سوسیالیستی در حدی که آزادی شان با محکومیت دیگر اندیشی و دیگر خواهی است." (ص XII) تا اینجا، دین را در تعریف دوستدار از آن می‌توان مجموعه‌ای از قواعد (لاهوئی یا ناسوتی) دانست که در کارکرد جزم‌گرایانه‌ی خود، مجموعه‌ای واحد و بسته را می‌سازند. چیزی معادل مرام یا مسلک یا ایدئولوژی در تعبیر متداول و عامیانه‌اش. همین تعبیر از دین در تلاش دیگری چنین تعریف می‌شود: "در دایره‌ی موضوعی ما دینی اصولاً به پدیده‌ای اطلاق نمی‌گردد که از آن جهان مذهبی عموم یا دنیای روحانیان باشد، در مقابل حوزه‌ها و جنبه‌هایی از فرهنگ که سر و

کارشان در رویداد تاریخی مستقیماً با موضوعاً با دین نبوده است، همچون حوزه‌های دیوانی، دبیری، تاریخنگاری، علمی، شاعری، فلسفی و غیره... " (همانجا) این تعریف، ظاهراً تکرار همان تعریف قبلی است، یعنی منظور دؤستدار از دین آنچیزی نیست که فقط به دنیای روحانیان مربوط باشد یا متعلق باشد به جهان مذهبی عموم، یعنی جهان معتقدان به دین، بلکه چیزی است که در حوزه‌های دیگر هم موجود است، یا چیزی است که می‌توان به حوزه‌های دیگر هم اطلاقش کرد. اگر این استنباط درست باشد، در اینصورت می‌توان از دبیری دینی، تاریخنگاری دینی و شعر دینی هم سخن گفت، اما آیا می‌شود از علم دینی و فلسفه‌ی دینی هم سخن گفت؟ آیا دؤستدار می‌خواهد خیلی ساده بگوید که این حوزه‌ها با دینی بودن یا دینی شدنشان تخالفی ندارند؟ به تعبیر ساده‌تر، آیا می‌توان دانشمند یا فیلسوفی دیندار بود یا دینداری دانشمند و فیلسوف؟ چرا نشود؟ بسیاری از دانشمندان و فلاسفه‌ی بنام گذشته و حال دیندار بوده‌اند. آیا نسبت دادن چنین منظوری به کسی چون دؤستدار که بر آنست "دروغ و فریبی بزرگتر و مکررتر از این در تاریخ مسیحیت و اسلام پرداخته و فروخته نشده که در دین می‌توان تعقل کرد، یا با تعقل می‌توان به دین رسید." (صص ۸ - ۶۷)، کار درستی است؟ بعلاوه او هرچا در این کتاب از فلسفه‌ی اسلامی سخن گفته، واژه‌ی فلسفه را در گیومه گذاشته و صریحاً و تلویحاً از فیلسوف نامیدن این دینداران پرهیز کرده است.

پس اگر این نتیجه‌ی ساده و عامه پسند را نمی‌شود از حرف دؤستدار گرفت، چه غرض دیگری را باید به او نسبت داد؟ راه حل خود دؤستدار، متأسفانه جمله‌ی پیچیده (و بهتر است بگویم: درهم پیچیده) ای است که باید با حدس و گمان منظوری را از آن استخراج کرد و با قید احتمال آنرا به نگرشی معین منتسب کرد. می‌گوید: "چنین تقابلی میان این دو جناح [یعنی میان دین و حوزه‌های دیگر] هرآینه اگر تعارضی جوهری می‌بود، هیچگاه در فرهنگی که دین در آن سیطره دارد بوجود نمی‌آمد." (ص XII) اگر مجاز باشیم جمله‌ی فوق را از حالت التزامی و سلبی درآوریم و بصورت اخباری و اثباتی بنویسیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که بنظر دؤستدار، چون در فرهنگی که دین در آن سیطره دارد، بین حوزه‌ی دینی و غیر دینی تقابل بوجود می‌آید (و این بلحاظ واقعی و تاریخی هم قابل اثبات است)، پس تقابلی بین این دو حوزه تعارضی جوهری نیست. اگر تا اینجا قضیه را درست فهمیده باشیم و اگر مجاز باشیم منظور از تعارض جوهری را در معنای منطقی

تعارض و جوهر بفهمیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که از نظر دوستدار، دین و غیردین (علم، فلسفه...) دو جوهر قائم به ذات نیستند. تقابل آنها، به تعبیر کانتی، تقابلی واقعی نیست. تقابلی نیست بین دو جوهر مستقل. عبارت دیگر، نسبت دین به غیر دین، مانند نسبت ظلمت است به نور، نه همچون دو جوهر جداگانه و متعارض، بلکه چنین است که نور را فقدان ظلمت و ظلمت را فقدان نور بدانیم. سرانجام اگر سلسله‌ی استنباطات و استدلالات فوق مجاز باشند، آنگاه رشته‌ی اصلی تفکر دوستدار را "وحدت وجود" و در روایت عینی‌اش، "مونسمی" می‌سازد که آشکار و پنهان، بستر استدلالات و نگرش او به مسئله‌ی روشنفکری است. با اینحال، هم باید جستجو کرد که آیا این استنباط، شاهد یا شواهد دیگری در کتاب مورد بحث ما دارد یا نه و هم باید توجه کرد که اگر این انتساب درست باشد، آیا همه‌ی حلقه‌های استدلال، با این بند رشته می‌شوند یا نه. آیا روایتی از همین نگرش نیست که دوستدار آنرا "دینی" می‌نامد و در سراسر کتاب قصد مقابله با آنرا دارد؟

جای دیگر، دوستدار در بحث پیرامون "بحران هویت" و در انتقاد به ولنگاری در بکاربردن این مفاهیم ایراد می‌گیرد که برخی حتی از "فقدان هویت" سخن گفته‌اند. بنظر او فقدان هویت بی‌معنی است، چرا که "آدمی بی‌هویت به همان اندازه وجود ندارد که هویت بی‌آدمی" (ص ۱۶۷) او حتی بکاربردن فعل "داشتن" را برای هویت "اضطرار زبانی" می‌نامد و برآنست که درست‌تر آنست که بگوییم آدمی هویت است، نه اینکه هویت دارد.^۱

بنابراین، از نظر دوستدار، وجود عبارت است از مجموعه‌ی تعینات وجود. انکار هویت بدون وجود، داعیه‌ای است علیه ایده‌ی مطلق هگلی و انکار وجود بدون هویت داعیه‌ایست علیه شی فی‌نفسه‌ی کانتی. اما وجودی که عبارت باشد از مجموعه‌ی تعینات خویش، چاره‌ای جز آن ندارد که یا مسندالیه خود را در شی فی‌نفسه بجوید و یا خود را چون مسندات در مقوله‌ی هگلی "ایده" بیابد؛ و اگر راه نجاتی هم از این

۱- البته از کسی که زبان را وجه تمایز فرهنگها می‌داند و فارسی‌نویسی و حتی فارسی اندیشی را میزانی برای ایرانی بودن "یک فرهنگ قلمداد می‌کند" (ص XXXIII)، بسیار بعید است که در چنین مورد حساسی از "اضطرار زبانی" سخن بگوید. مسلماً باید از چنین کسی پرسید که چرا "اضطرار زبانی" اضطراب خود اندیشه نیست؟

تعریف خوشنما باشد (که بنظر من نیست) همانا، همان مونیسیم "ماتریالیستی" است که دوستدار به جد و هزل بدان می‌تازد. شاهد این اعتراض را جای دیگری خواهم آورد. در نتیجه، اگر چه در اینجا بحث بر سر تعارض جوهری وجود و هویت نیست، اما ما با آنروی سکه‌ی همان دیدگاه مواجهیم؛ یعنی یگانگی جوهری وجود و هویت. این یگانگی جوهری را هیچ چیز بهتر از جمله‌ی "هویت است" بیان نمی‌کند. اگر در تعریفی هم که دوستدار برای اندیشیدن و روشنفکر و روشنفکری ارائه می‌دهد، بیشتر بکاویم، یعنی آنجا که او از پرسش باز می‌ایستد توقف نکنیم و اصل‌های او را مورد پرسش قرار دهیم، آنگاه همین مسئله‌ی "تعارض جوهری" دوباره چهره خواهد نمود.

روشنفکر کیست؟

در کاوش و نقد دیدگاه دوستدار درباره‌ی روشنفکری، نخست پابای تعاریف و طرح او پیش می‌روم و تلاش خواهم کرد که نشان دهم بن‌بستی که این طرح بدان می‌انجامد چیست و کجاست. سپس یکبار دیگر نقاط عزیمت و اصل‌های او را مورد پرسش قرار خواهم داد و خواهم کوشید نشان دهم که چنان بن‌بستی، با عزیمت از این اصلها، غیرقابل انتظار نیست.

دوستدار نخست اندیشیدن را "پرسش و جستجو در امور" تعریف می‌کند (ص XXIV). مسلماً نمی‌توان مطمئن بود که تعریف دوستدار از اندیشیدن دقیقاً و صریحاً همین است یا نه، چرا که همانجا می‌گوید: "اندیشه‌ی ما... در سراسر رویداد فرهنگی‌اش... انگیزه‌ی پرسیدن و زور جستجو کردن" نداشته و نمی‌شناخته. یعنی اینکه، چون ما اندیشه داشته‌ایم، بنا به تعریف، در امور پرسش و جستجو هم کرده‌ایم، درحالی‌که نه هیچگاه انگیزه‌ی پرسیدن داشته‌ایم و نه زور جستجو کردن! غرضم از نشان دادن این مغالطه که بیشتر ناشی از افسارگسیختگی قلم است تا اندیشه، تنها این است که نمی‌توان با اطمینان کامل مسیر منطقی اندیشه‌ی دوستدار را قدم بقدم پیمود. بالاینحال، از آنجا که عموماً تأکید او بر پرسیدن و پرسش "اصیل و صمیمانه" است، همان تعریف را نقطه‌ی عزیمت قرار می‌دهیم.

قدم بعدی تعریف روشنفکری است. روشنفکری یعنی "روشن اندیشیدن" (ص ۷). پس، یعنی روشن پرسیدن و روشن جستجو کردن. اما چه چیزی را می‌توان روشن اندیشید؟ دوستدار می‌گوید: "فقط اموری... که

تیرگی و تاریکی شان را فقط و فقط اندیشیدن خواهد زدود" (ص ۷) و این امور چه هستند؟ "در وهله‌ی اول توجیهات مستولی بر حیات متداول آدمی در نهاد خود از مقوله‌ی [؟] همین تاریکیها هستند." (همانجا) اما دوستدار برای اینکه این امور چرا تاریک اند، دلیل مستقلى نمى‌آورد. آنها تاریک اند، چون روشن نیستند. عبارت دیگر، روشنفکر کسی است که روشن می‌اندیشد. امری را می‌توان روشن اندیشید که تیره باشد و تیرگی این امر از آنروست که می‌شود آنرا روشن اندیشید. این تعریف پارادکس گونه از روشنی و تاریکی، البته تناقضی لاینحل نیست، بلکه براحتی در همان تعارض غیر جوهری حل می‌شود. تاریک، تاریک است چون روشن نیست و روشن، روشن است چون تاریک نیست. تقابلی که تعارضی جوهری نیست. حتی این "تقابل" بین روشنی و تاریکی، دچار تسلسل هم نمی‌شود. یعنی معلوم است که هیت کدامیک از دیگری است و وجود کدامیک ناشی از غیبت دیگری. او می‌گوید: "آنچه سرشت تاریک دارد و روشنفکری در مقابل با آن معنی می‌یابد، دو مقوله است، دینخویی و روزمرگی" (ص ۷). تکلیف روشن است. خود او صریحا بر آن است که: "آنچه وجود خود را صرفا از تناقض با چیز دیگر دارد، فاقد استقلال وجودی است." (ص ۱۵) چنین تصویری حتی با سرگذشت فردی و تاریخ اجتماعی انسان هم خوانایی دارد: بشر، چه در زمان نوزادی تاریخی‌اش و چه بهنگام نوزادی فردی‌اش، در برابر جهانی از تاریکیها قرار می‌گیرد. سپس پرسیدن آغاز می‌کند و با پرسیدن تاریکیها را روشن می‌کند، پس می‌اندیشد. این طرح با بدنه‌ی اصلی ساختمان اندیشه‌ی دوستدار اساسا سازگار نیست؛ طرحی که علم را با روشننگری برابر می‌گیرد. آنچه دوستدار نمی‌پرسد و بنظر من مهمترین سوالی است که باید طرح شود و کلید معما هم، اگر اساسا قرار باشد در جایی باشد، در همانجا باید پیدا شود، اینست که: چرا انسان می‌پرسد؟ خواهیم دید که سرگیجه‌ی اصلی دوستدار در پاسخ به پرسش اساسی‌ایکه در کتابش طرح کرده است، و سرگردانی بسیاری از متفکران دیگری که در این وادی حیران شده‌اند، در اینست که چرایی پرسش و اندیشه را در دایره‌ی اندیشه صرف جستجو کرده‌اند و راهی از این دایره به بیرون نیافته‌اند.

اما عجالتا مسیر استدلال دوستدار را دنبال کنیم. تا اینجا معلوم شد که امور تاریک اساسا چه هستند و در وهله‌ی اول چه می‌توانند باشند و دیدیم که از نظر دوستدار نزدیکترین امور تاریک دو مقوله‌ی دینخویی و روزمرگی اند. روشنفکر در مبارزه با دینخویی و روزمرگی است که

روشنفکر می‌شود، بعبارت دیگر، آدمیزاد در حال عادی، چون دچار دین‌خوبی و روزمرگی است، دچار تاریکی است و وقتی دیگر دین‌خو و روزمره نبود، پس روشن است. روشن‌فکر است. در ضدیت با دین‌خوبی و روزمرگی است که "آدمی می‌تواند روشن‌فکر شود، جز آن شود که چون همگان تاکنون بوده‌است." (ص ۲۵)

اما ببینیم دین‌خوبی و روزمرگی چه هستند که در ضدیت با آنها می‌توان روشن‌فکر شد. دین‌خوبی "دریافتی بیگانه با پرسش و دانش از امور" است (ص ۷). "پرهیز از اندیشه‌ها و پرسش‌های ناباب برای جامعه موروثی و ارزش‌های آن" است (همانجا). برخوردی است "مطلقاً عاری از سنجش و شک به امور، بویژه اموری که یکسره تاریک و مشکوکند" (ص ۸) و از آنجا که دین‌خوبی، به دین در معنای رایجش محدود نیست، "هر مارکسیست مکتبی نیز که مارکس برایش، کاشف قوانین ازلی و ابدی، تاریخی اجتماعی است، طبعاً پرسیدن و دانستن واقعی را نمی‌شناسد و به همین سبب هم فقط می‌تواند امور را چنان بفهمد که دیدگاه و ارزش‌های مارکسیسم مکتب‌خانه‌ای در او القاء می‌کنند." (ص ۸) پس دین‌خوبی برخوردی است با امور که "از اساس فاقد پرسش حقیقی ... است" (ص ۹). اما پرسش حقیقی چگونه پرسشی است؟ بنظر دوستدار پرسشی است اصیل و صمیمی و "اصیل‌ترین و صمیمانه‌ترین گونه‌ی پرسیدن از آن کودکان است." (ص ۸)

از سوی دیگر، روزمرگی "یعنی شبکه‌ایکه در حرکات و نوسانهای کمابیش یکنواخت رشته‌هایش زیست آدمها را در محیط و در جامعه تنظیم می‌کند و با مکانیسم خود آنها را هم‌خو و هم‌رفتار می‌سازد، نسبت به خود و نسبت به امور... مردم در ارزیابیهای اجتماعی و برآوردهای سیاسی‌شان همه در همین مخرج مشترک که زندگی عادی و معمولی باشد، به هم می‌رسند." (ص ۱۳) روال روزمره‌ی زندگی را "پیوسته سنت و رسم به نحوی از پیش تعیین می‌کند، یعنی روزمرگی وابسته‌ی سنت است و خللی بر سخت‌جانی این وابستگی از این‌طرف وارد نخواهد شد که روزمرگی در وجهی از سینه‌ی فراگیرش از در تناقض با سنت درآید" (ص ۱۵). در نتیجه روزمرگی یعنی پذیرفتن نظام امور، همانگونه که بوده‌است و نرسیدن از چند و چون آنها. بهمین دلیل روشن‌فکر کسی است که علیه این دین‌خوبی و روزمرگی بپا می‌خیزد و نظام موجود را که مرده‌ریگ گذشته است مورد سوال قرار می‌دهد. انسانی که پا به عرصه‌ی حیات می‌گذارد نخست از سرچشمه‌ی دین‌خوبی و روزمرگی، یعنی از آنچه متعلق به دیگری است، دیگرانی پیش از او و

همزاد او، انباشته و سیراب می‌شود. او خود نیست. تجسد دیگران و دیگری است. تنها آنگاه که به "خودسازی دائمی و ضد ارثی و ضد پیرامونی، یعنی ضد دین‌خویی و ضد روزمرگی" می‌پردازد، "می‌تواند روشن‌فکر شود." (ص ۲۵) او هنوز فرد نیست. او هنوز به "تنهایی در دیدن و سنجیدن" (ص ۲۶) نرسیده است؛ او تنها در نگرشی "خستگی‌ناپذیر"، "درخود" و "سپس در بیگانه" در "ساختن و شناختن ارزشهای خویش در برابر ارزشهای همگان‌پسند"، در "ایستادگی و پویایی تفرد" (همانجا) و بالاخره در پیکاری "ستوه‌آور" علیه "فشارهای جمعی پیشینه‌های تاریخی و تخیلهای کنون‌زاد زمانه" است که روشن‌فکر می‌شود. (ص ۲۷)

در اینکه انسان در محیطی از پیش داده شده زندگی خویش را آغاز می‌کند شکی نیست و در اینکه انسان بطور واقعی، یعنی با استناد به تجربه‌ی تاریخی محیط خویش را دگرگون ساخته و می‌سازد نیز شکی نیست. اما پرسش اصلی، از نظریه پردازی چون دوستدار اینست که اینکار منطقی، یعنی بنا بر ساختمان نظری دیدگاه او، چگونه ممکن می‌شود؟ چرا کسی که در یک محیط طبیعی و اجتماعی از پیش داده شده، با مجموعه‌ی نظام ارزشها، باورها، نهادها و نمادهای بیانی، تصویری و آوایی‌اش دنیا می‌آید، می‌تواند در این نظام و در این محیط از پیش موجود تغییری پدید آورد؟ مگر مبارزه با این نمادها و این نهادها و ارزشها، جز از طریق بکارگیری نهادها و نمادها و ارزشهای دیگر ممکن است؟ و این نمادها یا ارزشهای دیگر را او از کجا می‌آورد؟ مگر فضای انتخاب او غیر از بضاعت موجود همان فضا است؟ دوستدار می‌گوید: ما فرهنگی دین‌خو داریم و روشن‌فکرش هم (آخوندزاده و آل احمد) بناگزی دین‌خوست. از نظر او "روشن‌فکر زاده‌ی چنین فرهنگی، نه فقط مجاز نیست، بلکه اصلاً قادر نیست دنبال کننده‌ی راه پیامبران و غیب‌آوران نباشد." (ص ۱۳۱) اما این پرسش اساسی‌تر از آنست که به جامعه‌ی ما و فرهنگ ما محدود شود. این پرسش را می‌توان درباره‌ی انسان هر عصری، هر تاریخی و هر جامعه‌ای طرح کرد. به همین سیاق می‌توان گفت انسانی که در فلان جامعه زاده شده، نه تنها مجاز نیست، بلکه اصلاً قادر نیست دنبال کننده‌ی ارزشها و محکهای فرهنگ آن جامعه نباشد. و اگر اینطور است، واقعیت تغییر اجتماعی و تاریخی را، یعنی واقعیت تجربی‌اش را چطور می‌شود توضیح داد؟ اگر این حرف درست باشد، اساساً روشن‌فکری بنا به تعریف دوستدار، غیرممکن می‌شود. زیرا روشن‌فکر کسی است که باید در برابر گذشته و وضع موجود بایستد و

بنا به منطق فوق، هرگز نمی‌تواند از محاق فرهنگ خویش بیرون رود. به عبارت دیگر، روشنفکری تنها زمانی ممکن می‌شود که کسی از آسمان، از ماوراء، از جهانی بیرون از جهان خویش آمده باشد یا دست کم از منبعی ماوراء جهان خویش الهام بگیرد. بنابراین اگر کسی چون آل احمد هم، ناگزیر متوسل به عالم غیب می‌شود، تنها چاره‌ای برای بیرون رفتن از این دایره‌ی بسته و نقطه‌ی اتکایی بیرون از جهانی که باید نقد شود، می‌جوید. به این نکته بازخواهم گشت.

دوستدار می‌گوید دانش پرسیدن است، پرسیدن حقیقی است و اصیل‌ترین پرسشها از آن کودکان است. اما کودک ساده‌ترین بیان خود را با واژه‌ها، آواها، ایماها و نمادهایی می‌سازد که از دیگران آموخته است. پرسش کودک، پرسشی است از سر ندانستن، اما پاسخی که کودک می‌گیرد، پاسخی است از جهان اجتماعی و تاریخی مقدم بر او. چرا باید این پاسخ او را دانا کند؟ او تاریکی را مورد سوال قرار می‌دهد و از تاریکی پاسخ تاریک می‌گیرد. پاسخی دینخویانه و روزمره. پاسخی که پاسخ همگان است. پاسخ تاکنونی است. بهرحال پاسخی نیست که او خود به این پرسش داده باشد. پاسخی در "تفرد" نیست. پاسخی نیست که با "تنهایی در دیدن و سنجیدن" بچنگ آورده است. "تابشی" است تاریک از جهان تاریکی و تابش تاریک، پرتویی روشنائی آفرین نخواهد بود. اما اگر واقعیت اینست که ما تغییر می‌کنیم و بعضا تغییر می‌دهیم، اگر واقعیت اینست که همواره فرزندان هستند که چون پدران و مادران خویش نبوده‌اند و جهانی دیگر در برابر فرزندان خویش نهاده‌اند، آنگاه پرسیدنی است که این فرزندان، نقطه‌ی اتکای خویش و تکیه‌گاه اهرم اندیشه و پرسش خود را کجا یافته‌اند؟

پرسشی که دوستدار نمی‌پرسد، اتفاقا همین است. مسئله اینست که ما با جهانی از داده‌ها روبرویم و اگر ابزار و وسائل اندیشیدن را همین داده‌ها می‌سازند، پس اندیشه برای تغییر داده‌ها، ابزارهای تازه‌اش را از کجا می‌آورد؟ مسئله اینست که این دایره‌ی اندیشه‌ی صرف به نقطه‌ی اتکایی بیرون از خویش نیاز دارد و گر نه هرگز این دور تسلسل گسسته نخواهد شد.

اتفاقا نپرسیدن از این نقطه‌ی اتکا، تعریف دوستدار را حتی در همین حیات موجودش دچار تزلزل می‌کند. بنظر دوستدار روشنفکری از جمله در مبارزه با روزمرگی است، اما از آنجا که آدمیزاد در هر لحظه‌ی معین از زندگی خویش، در وضعی معین از شرایط اجتماعی و تاریخی قرار دارد، در نتیجه تغییر هر وضعی از امور در عین حال به معنی ساختن

وضع تازه‌ای از امور است. و اگر وضع موجود امور امری تاریک است، در آن صورت هر لحظه‌ی معین از زندگی یک جامعه که وضع موجود آنست، امری است تاریک. بدین ترتیب حتی روشنفکری که با روزمرگی می‌ستیزد، بجای از بین بردن تاریکی، تاریکی تازه‌ای می‌سازد. همین مسئله باعث می‌شود که لااقل معیار "مبارزه با روزمرگی" دیگر معیار شاخصی برای روشنفکری نباشد. بویژه که "تا هنگامیکه روزمرگی کارش تنظیم حیات جمعی و حفظ فرد در آن است، اگر آن را ضرورتی نامطلوب هم تلقی کنیم، به صرف لزوم حیاتی‌اش برای نظام عمومی جامعه و حفظ فرد در آن، طبیعی و درخور تایید است." (ص ۱۶) دوستدار با این عبارت بخوبی نشان می‌دهد که چگونه اسیر دامی است که خود گسترده است. اگر روزمرگی کارش تنظیم حیات جمعی است، اگر برای زندگی انسان "لزوم حیاتی" دارد و از اینرو "درخور تایید" است، پس چرا باید با آن به ستیز پرداخت و چرا ستیز با امری که برای حیات آدمی ضرورت دارد، روشنفکری است؟

مشکل اما، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که دوستدار نمی‌پرسد که آیا می‌شود این روزمرگی‌های بیابانی و لاینقطع را ارزشگذاری کرد؟ آیا نمی‌شود در مبارزه با نوع معینی از روزمرگی روشنفکر بود؟ اگر روزمرگی عبارت است از تنظیم حیات جمعی، آیا نمی‌توان در مبارزه با آن روزمرگی‌ای روشنفکر شد که حیات جمعی را با اتکا به استثمار و سلطه تنظیم می‌کند؟ آیا ارزشگذاری روزمرگی‌ها، از بطن و متن روزمرگی‌ها اساساً ممکن است؟ تناقض اصلی معضل روشنفکری در واقع در همین جاست و دوستدار آنرا نپرسیده نادیده می‌گیرد.

عنوان متناقض "درخششهای تیره" می‌توانست نامی مناسب باشد برای نامیدن نامیده‌ای متناقض. برای نامیدن وضعیتی که در آن باید در تیرگی جنگ زد و دستمایه‌ای روشنگر از آن بیرون کشید و با آن دستمایه علیه تیرگی بهاخاست. دوستدار با ساختمان نظری‌اش، تا آستانه‌ی طرح این پرسش رفته است، یا بهتر بگویم، پرسیدن این پرسش را اجتناب ناپذیر کرده است و عجیباً که خود آنرا نپرسیده است. بنابراین ادعاهایی از این دست که "فقط جامعه‌ای می‌تواند زنده بماند و آفریننده باشد که شالوده‌های پیشینه‌ی فرهنگی و تاریخی خویش را شناخته و در ریشه کنی رگه‌های منفی آنها کوشیده باشد" (ص ۲)، چیزی بیش از سوپزکتیویسمی عامیانه نخواهد بود؛ اظهار فضلی در این حد که "از گذشته باید درس گرفت"، "گذشته چراغ راه آینده است" و "مارگزیده باید ز ریسمان سیاه و سفید بترسد!" زیرا، اگر قرار باشد از ادعای

دوستدار انتظار بیشتری داشته باشیم، آنوقت هم باید از همه‌ی سئوالاتی که او نپرسیده است صرفنظر کنیم و هم نادیده بگیریم که "ریشه‌کنی رگه‌های منفی" یعنی چه؟ کدام رگه منفی است؟ کدام رگه مثبت است؟ چگونه می‌شود "رگه‌ای را "ریشه‌کن" کرد؟

وقتی مارکس می‌گوید "انسان تاریخ خویش را می‌سازد، اما نه در محیطی خودگزیده"، در واقع همان پرسش را طرح می‌کند. اما نقطه‌ی اتکای پاسخ او، در بیرون از دایره‌ی اندیشه‌ی صرف، پراتیک است. پراتیک اجتماعی - تاریخی انسان. انسان در تولید و بازتولید شرایط زیست خویش است که هستی انسانی می‌یابد و این هستی را دگرگون می‌سازد. پراتیک انسان مجموعه یا واحدی است یکپارچه از کنش انسان، از رابطه‌ی او با محیط طبیعی و اجتماعی و از نشانه‌هایی که این رابطه را ممکن می‌سازند. در نتیجه در تولید و بازتولید شرایط هستی انسان، هم می‌توان پیدایش و دگرگونی کنشها و روابط را توضیح داد و هم پیدایش و دگرگونی نشانه‌ها را، که در وسیع‌ترین معنا، خمیرمایه‌ی اصلی و اولیه‌ی پدیده‌های فرهنگی‌اند. حتی اگر به مثال پرسشهای یک کودک هم محدود بمانیم، می‌توانیم بگوییم کودکی که پا به جهان می‌گذارد به مثابه‌ی یک واقعیت طبیعی و اجتماعی تازه، موجود تازه‌ای است. اگر این کودک توانایی پراتیک، یعنی پراتیک خودزاینده و خودگستر را انتزاع کنیم، آنگاه او هرگز نخواهد توانست منشاء تغییری در خویش و در پیرامون خویش باشد. کودکی که نام شیئی را از پدر یا مادر خویش می‌پرسد، پاسخی می‌گیرد در پوشش یک کلمه که نام متداول آن شیء است. اما همینکه آن کودک نمی‌تواند آن کلمه را "بدرستی"، یعنی همانند مادر یا پدرش تلفظ کند، و آوایی دیگر می‌سازد که از نگاه او، هم‌هویت با آن شیء است، با این آوای تازه، نطفه‌ی یک واژه‌ی تازه نیز شکل گرفته است، اما این واژه‌ی نوزاد، فقط تحت شرایطی معین، و تنها با فرض وجود پراتیکهای اجتماعی و تاریخی انسان (وجود سطح معینی از دانش اجتماعی، ادبیات، شبکه‌های ارتباطی، آموزش و پرورش...) می‌تواند روزی به واژه‌ای تازه و جاافتاده بدل شود که نسل بعدی با آن، همچون داده‌ای از پیش موجود روبرو خواهد شد.

خلاصه کنیم. اگر روشنفکری در مبارزه با دین‌خوبی و روزمرگی است، یعنی مبارزه با ساخت و بافت نظام موجود امور، آنگاه یک انسان واقعی و زمینی که نه از بارقه‌ی الهی برخوردار است، نه به عقل کل متصل است و نه از چشمه‌ی غیب می‌نوشد، اساساً چگونه می‌تواند روشنفکر شود؟ آیا روی آوردن آل احمد به عالم غیب، ناشی از الزام منطقی این

شیوهی پرسش و طرح مسئله‌ی روشنفکری نیست؟
 بینیم انتقاد دوستدار به آل احمد چیست. دوستدار بین درک آل احمد از روشنفکر و مفهوم غرب‌زدگی نزد او پیوندی الزامی می‌بیند. از دید او آل احمد روشنفکر را کسی می‌داند که غرب‌زده نباشد و با غرب‌زدگی از سر ستیز درآید. دوستدار از کتاب روشنفکران جلال آل احمد (ص ۱۴۳) نقل می‌کند که روشنفکر کسی است که "هر آئی به گردش امر مسلط خالی از اندیشه معترض است. چون و چرا کننده است. نفی کننده است. طالب راه بهتر و وضع بهتر است. سوال کننده است. و نپذیرفتار است. و به هیچ جا و هیچ کس سرنسپارنده است. جز به نوعی عالم غیب به معنی عامش، یعنی چیزی برتر از واقعیت موجود و ملموس که او را راضی نمی‌کند. به همین دلیل است که می‌توان روشنفکر را دنبال کننده‌ی راه پیامبران خواند." (ص ۱۳۰) سپس آل احمد را بیاد انتقاد می‌گیرد که چرا روشنفکر را سرسپرده‌ی عالم غیب و دنبال کننده‌ی راه پیامبران و غیب‌آوران می‌داند و بعد هم همانطور که دیدیم حکم می‌کند که روشنفکری که در فرهنگی دینخوا پیدا شود، بطور اجتناب ناپذیر دینخوا است، در نتیجه معلوم نیست گناه آل احمد چیست که "روشنفکری" دینخوست؛ و معلوم نیست که چطور خود دوستدار به عنوان روشنفکری از همان فرهنگ (چون فارسی می‌نویسد و فارسی فکر می‌کند؟)، "روشنفکری" دینخوا نیست؟ چرا اجتناب ناپذیری شامل حال او نشده است؟ بگذریم از اینکه اساساً چطور می‌شود بنا به تعریف دوستدار از روشنفکر، دینخوا و دنبال کننده‌ی راه پیامبران بود و روشنفکر هم بود. مگر غیر از اینست که او در تمام کتاب از روشنفکران جامعه‌ی ما و حتی تاریخ ما سخن می‌گوید؟
 با اینحال عجالتاً انتقاد دوستدار را به مسئله‌ی "عالم غیب" کنار می‌گذارم و تعریف او و آل احمد را از روشنفکر، بلحاظ ساختمان نظری آنها مقایسه می‌کنم. دوستدار روشنفکر را کسی می‌داند که روشن می‌اندیشد، روشن اندیشیدن را با متضاد آن، یعنی امور تاریک تعریف می‌کند؛ امور تاریک هم در وهله‌ی اول دینخویی و روزمرگی‌اند. اینکه چرا این امور جزو امور تاریک‌اند، معلوم نیست. یعنی دوستدار تلاش نمی‌کند که برای علت تاریک بودن آنها دلیلی بیاورد. ساختمان نظری این دیدگاه چنین است که یک قطب را فرض می‌گیرد و قطب دوم را در تضاد با آن استنتاج می‌کند.
 اما مگر حرف آل احمد چیست؟ او هم روشنفکر را کسی تعریف می‌کند که ناقض دو امر است. یکی "امر مسلط خالی از اندیشه" و

دیگری - به روایت دوستدار - "غرب زدگی". اگر مجاز باشیم استعاره‌های دوستدار را دریاهای نظر آل احمد هم بکار ببریم، می‌توانیم بگوییم که آل احمد نیز دو امر را تیره و تاریک می‌نامد، یکی "وضع موجود" را، هرچا و هر کس که می‌خواهد باشد، و دیگر "غرب زدگی" را. و روشن‌فکر کسی است که این دو امر تاریک را با اندیشیدنشان، با ستیزه علیه آنها، روشن می‌کند. در نتیجه ساختمان نظری یکی است. فرق قضیه اینجا است که آل احمد دین‌خوبی را امری تاریک نمی‌داند. اولاً چرا باید بداند؟ منظورم اینست که دوستدار کجا برای تیره بودن این امر دلیلی آورده است؟ دوستدار آنرا فرض گرفته و بنظرش بدیهی آمده، بنظر آل احمد بدیهی نیامده و آنرا فرض نگرفته است. برعکس غرب زدگی را تیره تلقی کرده و به سهم خود کوشیده است ثابت کند که چرا تیره است.

هدف من این نیست که بگویم آل احمد حق دارد یا ندارد (که بنظر من ندارد، و مبارزه با دین و دین‌خوبی باید نقش اساسی و دقیقاً تعریف شده در تعیین هویت روشن‌فکر و روشن‌فکران گوناگون بازی کند)، بلکه می‌خواهم نشان دهم که دوستدار با همه‌ی انتقادات غلاظ و شدادش علیه آل احمد، از لحاظ ساختمان نظری، دیدگاهی همانند آل احمد دارد. ثانیاً، توسل آل احمد به عالم غیب، بهر حال "راه حلی" برای گریز از تناقض معضل روشن‌فکری است. برای دوستدار، بشر در دریایی از تاریکی و جهل زاده می‌شود که بر او مقدم و محیط است. پس با روشنی و دانایی به جدال این دریای تاریک برمی‌خیزد و روشن‌فکر می‌شود. دوستدار اما نمی‌پرسد که چطور چنین امری اساساً ممکن است و خود را به تناقض اصلی و محوری مسئله نزدیک نمی‌کند. آل احمد اما، نرسیده می‌کوشد پاسخ این سوال را بدهد، از این‌طریق که انسان را به عالم غیب وصل می‌کند و مشعل روشن‌گر را از عالم غیب "امانت" می‌گیرد و از پیش در نهاد آدمی می‌نهد. بنابراین از نظر آل احمد رویداد تاریخی سرنوشت انسان چنین است که در دریایی از جهل و تاریکی متولد می‌شود و چون موجودی است که می‌تواند با عالم غیب یا پیام‌آوران عالم غیب و جانشینانشان تا امام و امامزاده و امام غایب رابطه برقرار کند، چراغ ظلمت شکن را از آنها "به امانت" می‌گیرد. راه حل آل احمد، راه حل بسیار قدیمی همه‌ی انواع ایده‌آلیسمی است که با دست غیب ایده‌ی آغازین از مهلکه جسته‌اند. همان راه حل فلسفه‌ی اسلامی که خود عمدتاً چیزی نیست جز تلفیقی اسلامی از جهان‌شناسی و معرفت شناسی ارسطویی با فلسفه‌ی نور فلوطین. برخی بدینسو گراینده و برخی

دیگر بدانسو. شاید بهترین مصداق این حرف دوستدار که با "تعقل" نمیتوان به دین رسید" بخشهایی از فلسفهی اسلامی است که در آن تلاش شده است پیوند و اتصال انسان به عقل اول، یا عقل کل، یا عقل ملکه "استدلال" شود. این نقطه‌ی واقعا گرهی، ضعیف‌ترین حلقه‌ی تعقل در این فلسفه‌هاست.

در نتیجه تکلیف آل احمد روشن است، او دین‌خویی را نه تنها تیرگی نمی‌داند، بلکه حتی راه حلی می‌داند برای حل تناقض دانایی، روشنی و روشن‌فکری و همه‌ی سینه چاک دادن‌های او برای اسلام و امام و "نعش آن عزیز"، از همین طریق قابل توضیح‌اند. اما تکلیف دوستدار چیست؟ او که دین‌خویی را از پیش امری تاریک فرض گرفته است و نمی‌خواهد به عالم غیب هم متوسل شود، چاره را در این می‌بیند که پرسش اساسی را اصلا نپرسد و "درخشش‌های تیره" را که می‌توانست نامی با مسمأ باشد، از معنا تهی سازد.

روشنی و عینیت

تا اینجا کوشیدیم از نقطه‌ی آغاز دیدگاه دوستدار حرکت کنم و با بپای او راه استدلال را ببویم تا در حد توان خود نشان دهم که چگونه این راه در ناهمواریهای عبورناپذیرش گم می‌شود. اکنون می‌خواهم یکبار دیگر به نقطه‌ی آغاز بازگردم و همان اولین قدم را مورد سوال قرار دهم. با این امید که معلوم گردد راهی که از چنان مبدایی آغاز شود، احتمالا چاره‌ای جز ختم شدن به ناهمواریهای ذکر شده ندارد.

دوستدار می‌گوید روشن‌فکری یعنی روشن اندیشیدن. پرسیدنی است که منظور او از نسبت یا صفت "روشن" چیست؟ دوستدار "روشن" را چگونه می‌فهمد؟ آیا "روشن" یعنی بدیهی؟ در معنای منطقی‌اش؟ یعنی امری که نیاز به استدلال ندارد و یا اساسا استدلال‌ناپذیر است، چون خود بسیط‌ترین امر است و مرکب نیست تا با امر بسیط دیگری تعریف شود؟ اگر چنین است، چرا میلیاردها انسان در طول تاریخ از عامی و عاقل باور نداشته‌اند و ندارند که دین امری تاریک است و برعکس آنرا منشاء روشنی و راه نجات یافته‌اند؟ چرا بدیهی است که "دروغ و فریبی بزرگتر و مکررتر از این در تاریخ مسیحیت و اسلام پرداخته و فروخته نشده که در دین می‌توان تعقل کرد، یا با تعقل می‌توان به دین رسید"، وقتی که همه‌ی فیلسوفان دیندار اسلامی و مسیحی چنین باوری داشته‌اند؟ آیا روشن اندیشیدن امری تاریک یعنی بدیهی کردن آن؟ اگر

آری، برای چه کسی؟ برای خود اندیشنده یا برای دیگران نیز؟ شق دوم نمی‌تواند مورد ادعای دوستدار باشد چرا که تصدیق خواهد کرد، آنچه او در باره‌ی دین می‌گوید برای دیگران بدیهی نیست. می‌ماند شق اول، یعنی بدیهی بودن برای خود اندیشنده. در اینصورت برای دینخوا، دینخواهی روشن است و لادینی تاریک، و دینخوا در پی بردن به "عبث بودن" لادینی روشن می‌شود. آیا اینطور است؟ پس به همان میزان که کسی از دینخواهی دفاع می‌کند و مدافع وضع موجود است و روزمرگی را روشن می‌داند، روشنفکر است.

اما "روشن" می‌تواند بیان‌کننده‌ی وضعیت دیگری باشد. شاید منظور دوستدار از "روشن" عبارت است از "عینی": امری روشن است که عینی است؛ و عینی امری است مستقل از خواست، اراده و ذهنیت انسان، موجود است برای خویش و قائم به خویش و به تجربه می‌توان نشان داد که چیست و چگونه است؛ و از آنجا که مستقل از ذهنیت در معنای عام آن است پس باید برای همگان قابل پذیرش باشد. بعنوان مثال، وقتی می‌گوییم "روشن است که کوه دماوند در شمال شرقی شهر تهران واقع است"، منظورمان اینست که بطور عینی قابل اثبات است، یا انکارناپذیر است، و به میل و ذهنیت این یا آن فرد هم بستگی ندارد که کوه دماوند در شمال شرقی شهر تهران واقع است. اما، آیا منظور دوستدار از "روشن" همان عینی است؟ در اینصورت اعتراض او به "مارکسیسم مکتبخانه‌ای" از چه روست؟ مگر مارکسیسم مکتبخانه‌ای چه می‌گوید؟ از دیدگاه این تعبیر از مارکسیسم، بشر در جهانی متولد می‌شود مقدم بر او، جهان عینی و مستقل از انسان که قوانین خویش را دارد. انسان در سیر تکامل طبیعی و ذهنی خود به کشف قوانین این طبیعت برمی‌آید و به حقایقی دست می‌یابد که دست کم برای دورانهایی طولانی از تاریخ، حقایقی مطلق‌اند. بدین ترتیب انسان با پرتو دانش، تاریکی جهل را می‌زداید. اما همانطور که طبیعت قوانینی دارد، که روزی از سوی این یا آن دانشمند کشف می‌شوند، اجتماع نیز به مثابه‌ی امری عینی، قوانینی دارد که روزی از سوی مارکس کشف شده‌اند. اگر دانشوری همان روشنگری است، آنگاه می‌توان گفت که مارکس نیز جهان تاریک جامعه و تاریخ را با کشف قوانینی که تا آنزمان در تاریکی پنهان بودند، روشن کرده است.

به عبارت دیگر، اگر "روشن" یعنی "عینی"، آنگاه عینی باید مستقل باشد

چرا دوستدار اعتراض دارد که "هر مارکسیست مکتبی نیز که مارکس برایش 'کاشف قوانین ذاتی و ابدی' تاریخی - اجتماعی است، طبعاً پرسیدن و دانستن واقعی را نمی‌شناسد."؟

سرانجام با ساز و برگ دیدگاهی که دانش را تنها روشنگری می‌داند آیا اساساً می‌توان مارکسیسم مکتبخانه‌ای را نقد کرد؟ آیا رگ و ریشه‌ی مارکسیسم مکتبخانه‌ای اتفاقاً با هزاران بند به درک روشنگرانه‌ی قرن هیجدهمی از علم وابسته و بسته نیست؟

بنابراین می‌بینیم که ناهمواریهای عبورناپذیر مسیر استدلالی دوستدار، از همین نقطه‌ی آغاز سرچشمه می‌گیرند. اگر دوستدار از همان آغاز روشن کرده بود که "روشن" چیست، اگر روشنی را چون "عینی بودن" و عینی بودن را نه بر مبنایی طبیعی - تاریخی، بلکه بر شالوده‌ای اجتماعی - تاریخی تعریف می‌کرد، آنگاه می‌توانست روشن ساختن را چون استوار ساختن عینیت، همانا در ستیزه جویی با اموری بداند که روشنی را پنهان و عینیت را انکار می‌کنند. آنگاه با استناد به سرنوشت و سرگذشت اجتماعی و تاریخی انسان، تاریک خواندن دین و روزمرگی، همانا چون تارهای تنیده و تننده‌ی روابط سلطه و استثمار، خودموضع می‌نمود و انسان با ایستادن در این موضع روشنفکر می‌شد. آنگاه این سخن دوستدار معنی می‌یافت که "روشن اندیشیدن به هر قیمتی روشن ساختن تاریکیهایی است که بر محور و در پناهشان قدرتها و مرجع‌های فرهنگی، تاریخی و سیاسی می‌گردند و پایدارند." (صص ۸-۲۷)

او می‌نویسد: "روشنفکر نه می‌تواند بدون دخالت در کار خدا، جهان و آدمی و باصطلاح در کنج دلش به 'روشنفکری اشتغال ورزد، نه مجاز است رهبر و پیشوا شود و نه برای دیگران و بجای دیگران بیاندیشد تا به سهم خود عنان اختیار مردم را از دستی بگیرد و به دستی دیگر بسپارد، و بدینگونه از آنها خلع ید کند. در مورد اول خود را از امکان اندیشیدن محروم کرده، در مورد دوم گله‌بانی را با روشنفکری عوضی گرفته و اندیشیدن را وسیله‌ی پیشبرد غرضی ساخته است بر ضد غرضی دیگر..." (همانجا). او در مورد اول حق دارد، اما فقط به این دلیل که بلحاظ عینی، هرگاه عینی را در چشم‌اندازی اجتماعی و تاریخی تعریف کنیم، امکان ندارد کسی بتواند در کنج دلش روشنفکر باشد. اما همان عینیت حکم می‌کند که حرف دوم دوستدار از حد نصیحتی مشفقانه تجاوز نکند. لزوماً همه‌ی روشنفکرانی که "رهبر" شده‌اند، نه تنها قصد گله‌بانی، بلکه اساساً قصد رهبر شدن نداشته‌اند. رهبر شده‌اند. اینکه انسان چون فرد، چگونه، تا کجا و به چه نحو می‌تواند در موضعی

انتقادی نسبت به جایگاه اجتماعی و تاریخی خویش بایستد، پرسشی اساسی است که پاسخی بمراتب اندیشیده‌تر از حکم به فضائل اخلاقی و نصیحت مشفقانه به روشنگری وی طرفی عملی می‌طلبد.

برگرفته از نقد - سال سوم - شماره ی نهم - اسفندماه ۱۳۷۱ ماه مارس ۱۹۹۳
ویراستار : کمال خسروی (ش - والا منش)

بازنشر کتابخانه ی گرایش مارکسی