

آل احمد به مثابه سوء تفاهم

(نقدی بر آراء جواد طباطبایی درباره جلال آل احمد)

جواد کریمی / رضا احمدی وند

شیخ آل احمد را در دوردست‌ها جستجو نکنیم. شیخ آل احمد همین جاست؛ حتی لابه‌لای همین خطوط. گو اینکه سخن گفتن از او به ایده "غرب‌زدگی" اش، محدود می‌شود. چراکه این سطور و گزاره‌ها پیش از آنکه ایده‌ی سوژه‌های جهانی نو باشند در جهان جلال تکرار می‌شوند. در واقع این شیخ آل احمد است که در کالبد صورت‌بندی‌های به ظاهر نو از دریچه بدن و زبان ما سخن می‌گوید؛ همچنان آل احمد سخن می‌گوید!

چرا جلال تبدیل به سمپتوم جمعی ما شده است؟ چرا جلال این چنین فربه است؟ او را که به سختی می‌توان **متفکر** نامید (و خود نیز چنین ادعایی نداشت<sup>1</sup>) چگونه جریان تفکر بعد از خود را به اشغال در آورده است؟ شاید پرداختن به جلال نخ‌نما به نظر آید. جلال یکی از تابوهای تکراری جامعه روشنفکری ایران است. ما در جهانی به سر می‌بریم که با جلال به انجام رسیده است و با تلاشی مزبوحانه برآنیم تا تکرار خسته‌کننده در جهان او را به پایان رسانیم. گو اینکه این تکرار پایانی ندارد و در هر نقطه‌ی پایان، جلال دوباره تکرار می‌شود! اتفاقاً همین تکرار خسته‌کننده است که نه تنها مسئله (ایده غرب‌زدگی) جلال را نخ‌نما نمی‌کند بلکه هر روز بیش از پیش پای ما را در مسئله او فرو می‌برد؛ یعنی به گونه‌ای پارادکسیکال جلال هم نخ‌نماست هم نو! تداوم نفس‌گیر ایده جلال در تاریخ روشنفکری ایران و همچنین عکس‌العمل‌های ناگزیر جریان‌های مختلف فکری نسبت به این شیخ، روشنفکر دنیای پس از جلال را به بیماری اسکیزوفرنی مبدل کرده است که ناخودآگاه همواره در گفتگوی با جلال در کلنجار است.

این سوژه سرکش در نقطه‌ای می‌ایستد که نه نویسنده‌ای متفکر است نه مترجمی توانا و نه پژوهشگر و گزارشگری متخصص، و در عین حال مُتصِف به تمامی این اوصاف است. جلال همه اینها هست و نیست. او تنواره‌ای گول‌پیکر است که بر پاره پاره اندامش، قطعات مختلف و بعضاً متضاد از صورت‌بندی‌های **گفتاری و نوشتاری** حک و مهر شده است؛ مدیر مدرسه می‌نویسد، قمارباز ترجمه می‌کند، از مدارس تهران و وضعیت اقتصادی بلوک زهرا و خلیج فارس گزارش می‌دهد، از شرح مشاهدات خود در امریکا و حج سفرنامه درمی‌آورد، از حزب توده به حزب زحمت‌کشان و از زحمت‌کشان به نیروی سوم انشعاب می‌کند، اسطوره انقلابی او شیخ فضل‌الله نوری است و در نهایت از تشیع سیاسی در پاسخ به مسئله غرب‌زدگی خود رونمایی می‌کند. گو اینکه این بدن "چندپاره" برساخته جهان زیسته‌ایست که می‌توان تحت عنوان **وضعیت پیش‌انقلاب** (وضعیت بحران سیاسی در آستانه انقلاب) و نیز در حال سقوط به بی‌معنایی یاد کرد. وضعیت تاریخی که آل احمد را برمی‌سازد و

<sup>1</sup> جلال آل احمد مکرراً در کتاب غرب زده‌گی با طنز، خود را "پرت و پلا" می‌خواند و خود را از سگ چوپان تیز شامه تر و از کلاغ دوربین‌تر خطاب می‌کند. در حقیقت او تنها ادعایش پیدا کردن بیماری مبتلابه جامعه ایران می‌داند نه فیلسوف و متفکر. (آل احمد، جلال، غرب زدگی، تهران: آدینه سبز، 1390. صفحه 15)

کمتر مورد توجه منتقدان و حتی هواداران او قرار گرفته است شهرآشوبی از سردرگمی انسان نیمه دوم قرن بیست در میانه دژهای دهشتناک بلوک‌بندی و تجربه نفی انسان از خلال جنگهای جهانی و نیز تجربه سیاسی پس از کودتا در ایران است که سوژه‌ای مانند آل احمد را در کشاکش این جهان درهم پیچیده و ملتهب به تاریخ ایران تحویل می‌دهد و تحمیل می‌کند. در واقع انسجام پاره پاره‌ی آل احمد محصول ناگزیر این وضعیت درهم پیچیده است. آل احمد یک به یک و البته به قول خودش شتاب‌زده فیگورهای فکری موجود در جهان خود را تجربه و ارزیابی می‌کند: احمد کسروی، نیما یوشیج، صادق هدایت، خلیل ملکی، احمد فردید، سارتر، کامو، آیت‌الله خمینی... اینک آل احمد را ذیل جریان روشنفکری ادبی می‌شناسیم و البته به عنوان یک فیگور ادبی برایمان جا افتاده است نشان از آن دارد که ادبیات برای او به مثابه فرمی از مبارزه سیاسی معنا شده و شکل می‌گیرد و اتفاقاً از همین رهگذر شاید بتوان به درک شیخ جلال و جهان پرتناقض او که از ناتوانی به پایان رساندن تکرارش، عاجز مانده‌ایم گشایشی را حاصل کرد. گشایشی که وجه سیاسی و تاریخی مسئله او را در نسبتی تنگاتنگ با فرم ادبی‌اش فاش سازد.

این سوژه پرتناقض، چندتکه و سرگیجه‌آور که گوشاگوش جهان تفکر، با نیشخندهای تراژیک او پر شده، به ترومایی کهنه در تاریخ معاصر ایران شده است. روشنفکران و متفکران، با این زخم کهنه در ناخودآگاهشان همواره دست و پنجه نرم می‌کنند و کم نیستند واکنش‌های روانپزشانه‌ای که در مواجهه این **دیگری بزرگ** بیرون می‌زند. در واقع وضعیت روشنفکری پس از آل احمد، وضعیت روانپزشانه و پرخاشگرانه‌ایست که حتی سکوت برخی نسبت به او و نادیده انگاشتنش نیز نوعی فرار به نظر می‌آید. پس از آل احمد دیگر، روشنفکران ایرانی قادر نیستند که از برخورد فرهنگی خود با تمدن معاصر غرب پرسشگری کنند و سخن بگویند بدون آنکه موضع خود را در برابر نظریه‌ی محوری غرب‌زدگی آل احمد روشن کنند.

عنصر «فرهنگ» و «برخورد با غرب» دو مقوله اساسی است که کانون تلاقی جلال آل احمد و سیدجواد طباطبایی است. در حقیقت، اکنونیت ما پر شده است از برخوردهای به ظاهر متضاد و نهایتاً همسوی «**جلال و جواد!**»

جواد طباطبایی که برخلاف جلال نه تنها متفکر می‌خواندش بلکه اخیراً شهره **فیلسوف سیاست** نیز شده است، پرخاشگرترین منتقد جلال است که اتفاقاً آخرین منتقد آل احمد نیز هموست؛ یعنی طباطبایی صورت‌بندی –البته مخدوش– از نقد جلال را ارائه می‌کند که با منتقدان پیشین آل احمد متفاوت است و قابل تأمل‌تر به نظر می‌رسد. در واقع طباطبایی با ماشین **اندیشه سیاسی و فلسفه** و مسلح به موتور ایده **ایران‌شهر** برآنست تا بر سر جلال آوار گشته و یک بار برای همیشه با این شیخ تسویه حساب و این ترومای کهنه را –به گمان خود– درمان کند؛ تا شاید تکرار **بیماری جلال** به پایان رسد. با رجوع به متون طباطبایی و نیز سخنرانی‌های پی در پی او می‌توان دید که چگونه شیخ جلال همواره روبروی طباطبایی ایستاده است و با دهن‌کجی‌هایش، دست از سر فیلسوف سیاست برنمی‌دارد. جواد طباطبایی که به هر گرده‌ای از ایدئولوژی آلرزی نشان می‌دهد، هر فرصتی را مغتنم شمرده و در جای‌جای متون و سخنرانی‌هایش از خجالت فیگورهای به زعم خود ایدئولوژیک در می‌آید. او فوکو، ادوارد سعید و آل احمد را یک کاسه کرده و با ایدئولوگ خواندن آنها به جای **طرح یک بیماری**، صورت‌بندی **آسیب‌شناسانه‌ای** را ارائه می‌کند که دایره مدار «مشکل» ایران می‌گردد؛ تا شاید «مرزهای میان افسانه بافی‌هایی از سنخ جهان سوم قربانی ابدی در نظریه «غرب‌زدگی» آل احمد، «شرق آرمانی و ناب»، اما به همان اندازه قربانی استعمار ادوارد

سعید و نتیجه‌گیری‌های بی‌رویه‌ای که امثال سعید و خود فوکو از مقدمات توضیح علمی گرفته اند روشن شود.<sup>۲</sup> در واقع مسئله طباطبایی با آل احمد و دیگر روشنفکران به زعم خود ایدئولوگ با این صورتبندی طرح می‌شود که آنان با اتکاء به معرفت و جهان دانش‌های غربی، آن هم به نحوی سطحی، کمر به شبه‌نقد غرب بسته‌اند تا از این رهگذر شرق در بند و به زانو درآمده را بازسازی نمایند. طباطبایی تاکید دارد که این سنخ از مواجهه با مسئله شرق در مقابل غرب نه یک روش و رهیافت درون‌داد و متکی بر عناصر بنیادین و **متداوم** تاریخ جهان شرق است بلکه از سنخ واکنشی سطحی و روشنفکرانه است که اتفاقاً از درون منطق و تمدن غرب ریشه می‌گیرد. طباطبایی در مقابل، مدعی است که روش و رهیافت خود او درون‌داد فرهنگ ایرانی است و با بازگشت به تمدن ایران باستان و حرکت اندیشه از این دقیقه تمدنی به سوی اکنون مُحصَل می‌گردد. طباطبایی سنخی از تاریخ‌نویسی را طرح و صورتبندی می‌کند که به ادعای او نه شرح وقایع و رخداد‌های میان سلسله‌ها و حکومت‌هاست بلکه تاریخ اندیشه سیاسی است، تاریخ «جریان سیال ذهن» ایرانی است. او دغدغه بازبایی **روح**<sup>۳</sup> رو به زوال و بازمانده در قعر تاریخی را دارد، تا کوششی برای توضیح ایران به عنوان «موضوع تأمل» به خرج دهد و از رهگذر تسویه حساب با همه‌ی تاریخ‌های سیاسی یا روشنفکرانه، ایران را نه به مثابه مناسبات قدرت و رابطه نیروها بلکه به مثابه «مشکل» مورد تأمل قرار دهد.<sup>۴</sup>

آنچه تحت عنوان «پروژه فکری طباطبایی» شناخته می‌شود، هزارتویی از مفاهیم و رویکردهای فلسفی-تاریخی و **پیش‌اعلمی**<sup>۵</sup> است که گرچه تشریح و بسط اجزای آن در این نوشتار نمی‌گنجد، اما کلیتی از مفاهیم و کلان‌نظریه‌ی او را می‌توان مورد بحث قرار داد. «فرهنگ» هسته‌ی سخت دستگاه فکری طباطبایی است و آن را در مقیاس "متافیزیک"ی می‌گستراند که گه‌گاه گرایش به ایدئولوژیک شدن خود را بر ملا می‌سازد. در واقع این زمین مشترک اندیشه طباطبایی با دیگر روشنفکرانی از جمله آرامش‌دوستدار است. و طباطبایی در عین اینکه خود را منتقد آرامش‌دوستدار می‌انگارد هم زمین بازی و نیز ایده **امتناع** را از دوستدار وام می‌گیرد. طباطبایی فرهنگ را امری تاریخی و کلی می‌انگارد که به سان **روحي** مسیر تاریخ را می‌پیماید و رویگردانی از این روح، ملتی را دچار زوال و انحطاط خواهد کرد. او معتقد است برای رهایی از این زوال باید عازم بازگشتی تاریخی شد و حقیقت فرهنگی که در قعر تاریخ جا مانده است را بازیافت. این حقیقت فرهنگی که هستی بخش و معنابخش لایه‌های زیست تاریخی یک ملت است را تحت عنوان **ایران‌شهر** معرفی می‌کند. ایران‌شهر به عنوان پاسخی به ظاهر متعین و البته مسلم، اسطوره و متافیزیکی تاریخی و توأمان فراتاریخی است؛ تاریخیت آن در دوره ایران باستان و فراتاریخی بودن آن به عنوان تنها دریچه‌ی تطور و توسعه موقعیت می‌یابد. در واقع تنها گذرگاه **سعادت** از نظر فیلسوف سیاست بازگشت و عبور مداوم از این دروازه تمدنی است. ایران‌شهر را باید در مختصاتی معرفتی جستجو نمود که «فلسفیدن درباره تاریخ» (ایده آلیسم آلمانی)، «تحلیل سیاسی به عنوان محاسبه رابطه نیروها» (ماکیاویل)، «گسست معرفت‌شناسانه و مانع معرفتی» (تفکر فرانسوی: آلتوسر، باشلار، کوپره) و «تاریخ پایه‌ای و تاریخ ذهنیت به جای تاریخ رویداد نگار» (نهضت آنال: اشتراوس و کوزلک) عاصر روشی

<sup>۲</sup> طباطبایی، جواد، تاملی درباره ایران: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: انتشارات مینوی خرد، 1395، صفحه 22

<sup>۳</sup> Geist هگلی.

<sup>۴</sup> همان.

<sup>۵</sup> طباطبایی، جواد، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط، تهران: فرهنگ معاصر، 1381، صفحه 16

آن را در برمی‌گیرد. در واقع طباطبایی برخلاف آل احمد چندین‌ه‌ی کردار فرهنگ را به درکِ حسانی در نمی‌آورد و قدم به قدم اجزاء آن را نمی‌پیماید. نزد طباطبایی فرهنگ به مثابه یک متافیزیک فلسفیده می‌شود و برآن است تمامی اجزاء کردار فرهنگ را حذف و ادغام کرده و به یوغِ بیرِ کاغذیِ اصول و بنیادها در آورد.

موج جدیدی که با شوک مجدد طباطبایی به تندیس چندپاره جلال به راه افتاد و یک بار دیگر گسل‌های این شبخ را فعال نمود، متقابلاً دیگر تکه‌های این بدن فربه را نیز تحریک کرد. شبخ آل احمد به همان اندازه که مخالفان و منتقدان خود را در بطن می‌پروراند، مدافعان و سینه‌چاکانی را نیز تحریک کرده است که از رهگذر این لرزه‌ی جدید، داد سخنِ «بازگشت به آل احمد»<sup>۶</sup> سر می‌دهند. دادی که با بلندترین صدا بر سر طباطبایی زده شد فریاد **یوسف ابادری** است که نه تنها نقد طباطبایی را برنتافت بلکه شعار بازگشت به آل احمد را سر داد. امتدادِ جدال این دو قطب در ظاهر متخاصم که بیشتر شبیه به دعوایی خانوادگی است سر به درازا نهاد و باز نوبت به شکست سکوت‌های روشنفکرانه رسید. گرچه این دعوا روی دیگری دارد؛ رویی که شاید در پس اینهمه پرخاش و خشونت زبان‌ها و بدن‌ها به راحتی دیده نشود. روی دیگر، دقیقاً توجه به بازسازی حافظه خاک خورده روشنفکری ایران نسبت به مسئله واقعی جلال است. شبخ آل احمد آنچنان پهنه‌ها و لحظات حیات تفکر پس از خود را به تسخیر درآورده که تفکر در برابر این فربه‌گی دچار توقف و ایستایی شده است. شاید به مدد همین قیل‌وقال‌ها، متوجه این مسئله شویم که در هر صورت برای گذار به جهانی نو ناگزیر از ایجاد ترک‌هایی در تندیس آل احمد، در میدان تاریخ تفکر در ایران هستیم.

وانگهی از لابه‌لای هزارتوی شبخ جلال و دعوای پوکِ نوادگان خلف و ناخلف او شاید بتوان دریچه‌های نادیده و ترک‌های لمس نشده‌ای را یافت و با حفاری این دریچه‌ها و شکافها سر از ناکجاآبادی درآورد که اتفاقاً این امکان را فراهم می‌کند تا درکی نسبی از اینکه پاهای سنگین آل احمد در کجای این زمینِ سفت جایگیر شده، بدست آورد. این جایی که در جستجوی آنیم ناکجاآبادیست غریب و ناآشنا که نگرش خطی و ایدئولوژیک طباطبایی (بر خلاف ادعای او) عاجز از مشاهده آن است. چرا که طباطبایی فیلسوفی است محافظه‌کار و محافظه‌کاری نه تنها چشمان بیننده را به روی این دریچه‌ها می‌بندد بلکه اصرار بر بازگشت و توقف بر اصول و بنیادهایی دارد که اتفاقاً برخلاف گمان او تدامبخش سایه‌های شبخ آل احمد است؛ سایه‌هایی که همچون پرده‌ای مانع از یافتن ترک‌ها و دریچه‌های رهایی‌ست. در واقع طباطبایی بی آنکه خود، آگاه باشد امتدادِ وضعیت و وضع آل احمد است، در حالی که خود مدعی پرچمداری نقد اوست. این مهم از دریچه نگاه «انتقادی سوژه‌محور روانکاوانه» به جلال و نیز طباطبایی محقق می‌شود؛ یعنی با رجوع به ناخودآگاه طباطبایی به مثابه روشنفکر محصور در وضعیتِ جلال می‌توان به نقاطی نزدیک شد که امکان برملا نمودن این واقعیت که طباطبایی نیز بدن و زبان گویایِ شبخ حلول کرده جلال است را فراهم می‌کند. جلال «سوء تفاهم»ی است تاریخی و سوژه وضعیت **پیشاانقلاب** که بهتر آن است تا در زمینه و زمانه خود فهم و ارزیابی و از این رهگذر فهم اکنونی از وی محقق گردد؛ شاید بتوان این شبخ سنگین را پس زد و از جلال عبور کرد تا تاریخ متوقف پس از جلال به حرکت درآید.

<sup>6</sup> اشاره به سخنانی یوسف ابادری با عنوان "انزوای جامعه‌شناسی" در اردیبهشت 94.

## 1. سوء تفاهم جلال

چرا جلال آل احمد سوء تفاهم می‌شود؟ «سوء تفاهم» در این متن نه ترجمه سوء تفاهم کامو توسط او است و نه به معنای تلاقی دو تصور مختلف شخصی. بلکه سوء تفاهم به وسعت اندیشه و تاریخ می‌توان شکل گرفته و بزرگ شود. سوء تفاهم جلال در تاریخ روشنفکری ایران به وسعت یک شیخ فربه شده است. اما سوء تفاهم در وسعت تاریخی و اندیشه‌ای خود محمول چه معنایی است؟

سوء تفاهم صورت‌بندی انتقادی است که در مقابل تفکر خطی پیشرفت شکل می‌گیرد. شاید لازم باشد تفکر خطی که جواد طباطبایی نماینده چنین رویکردی است را بیشتر بشکافیم تا از رهگذر آن به لحظه‌های سوء تفاهم پی ببریم. تفکر خطی مکانیسمی اینهمان‌کننده و یکسان‌کننده است. براساس این صورت بندی از تفکر هر جزء و مقوله جدیدی که شناسنده با آن مواجه می‌شود الزاماً می‌بایست بر بنیاد اصولی قبلی درک، تفسیر و توجیه گردد. در واقع این سنخ از تفکر بیش از آنکه امکان‌های حرکت رو به جلو و محک جهان‌های تازه را فراهم کند، مدام وسواس بازگشت به اصول و بنیادهایی را دارد که در جایی ورای تجربه، مستقر است. از همین رهگذر «حاشیه» به بهانه‌ی صیانت و پاسداری از «نص» حذف و ادغام می‌گردد. تفکر خطی فرزند فلسفه‌های ایده‌نالیستی است که به یمن «حرامزاده‌ای»<sup>7</sup> به نام مارکس؛ در قاموس ایدئولوژی دستانش بر ملا شده است. بنابراین تفکر خطی، فیگوری است ایدئولوژیک، محافظه کارانه و متافیزیکی که با هر گونه «رهیافت انتقادی» بر سر عناد است، گرچه میراث‌داران تفکر خطی در دوره جدید - که طباطبایی نیز یکی از نمایندگان آن است - در به کارگیری مفهوم و سنخی از نقد به مخالفان خود تخفیف داده‌اند؛ اما نقد از منظر آنها چیزی به جز هجوم به دیالوگ و امکان‌های جدید نیست. (چیزی که اتفاقاً بین آل احمد و طباطبایی مشترک است و در ادامه متن به آن خواهیم پرداخت.) به واقع نقد در چهارچوب تفکر خطی همان هجمه به امکان‌هایی است که اتفاقاً از دریچه سوء تفاهم و نقاط گسست تاریخی رخ میدهد و با تعمیم مصرانة آنچه بنیادها و اصول حقیقی می‌خوانندش راه تفکر صلّب و ایدئولوژیک را باز کرده و هر روزنه‌ای را به روی «نقد» می‌بندد.

بر پایه‌ی همین توضیحات امیر هوشنگ افتخاری راد در کتاب "نقد عقل فرهنگی" کل تاریخ را محصول سوء تفاهم‌های فیلسوفان و متفکران نسبت به هم می‌داند: «کل تاریخ مگر چیست، جز نقل مکان از سوء تفاهمی به سوء تفاهم دیگر؟ هر حاشیه‌ای بر سازنده متن است. سوء فهم است که می‌تواند نقش رانۀ فهم را بازی کند. تمامی اندیشه‌ها نتیجه سوء فهم از اندیشه‌های ماقبل خود هستند. کل تاریخ زنجیره‌ای از سوء فهم‌هاست. و گویی که همین سوء فهم‌هاست که نیروی محرکه تاریخ است.»<sup>8</sup>

<sup>7</sup> اشاره به تعبیر آلتوسر که درباره نیچه، فروید و مارکس به کار می‌گیرد.

<sup>8</sup> افتخاری راد، امیر هوشنگ، نقد عقل فرهنگی، تهران: نشر چشمه، 1394، صفحه 154.

جلال آل احمد و هر روشنفکری و نیز هر فیلسوف و متفکری می‌تواند از دریچهٔ دیالوگ با جهان خود، درگیر سوءتفاهم شود. زیرا «اگر سوءتفاهم‌ها نبود و ما مدعی شویم فهم‌مان از یک واقعه یا فکری معین تام و تمام است پایان گفت و گو اعلام شده و از این پس به گفتاری ایدئولوژیک بدل می‌شود و فهم ایدئولوژیک ما فهم نیست. این درحالی است که همواره بخشی از فهم و تفکر بیرون مانده که اسمش سوءتفاهم است و اتفاقاً دیالوگ با جهان از همین دریچه تداوم خواهد یافت.»<sup>9</sup>

جواد طباطبایی که همواره فهم خود را از اموری همچون هگل، ایران، فلسفه و تاریخ، تنها فهم حقیقی و تام و تمام می‌انگارد و هرگونه مخالف و منتقد خود را به «نفهمی» متهم می‌کند واجد همین تفکر صلب ایدئولوژیک و خطی است که برخلاف آنچه او می‌انگارد باید خود را نیز به لیست طویل ایدئولوگ‌ها بیافزاید. اما آیا در مسیر تفکر و اندیشه همواره مَقَری برای به بی‌راهه رفتن وجود ندارد؟ آیا در طول تاریخ همواره کسانی که دچار سوءتفاهم شده بودند چرخ‌های تاریخ را به حرکت در نیاوردند؟ آیا مارکس که به بیان طباطبایی «هگل را نفهمیده بود» و دچار سوءتفاهم از اندیشه‌های هگل بود، منشأ نخستین ریشه‌های تحول و تاریخ‌ساز نبود؟ «دیالوگ همواره حامل این حقیقت است که سرچشمهٔ دیالوگ، در واقع سوءتفاهم یا سوءفهم بوده است و این هم به نوبهٔ خود، سرچشمهٔ سوءتفاهم است، تاریخ فلسفه هم مؤید این حقیقت... بنابراین دیالوگ محصول سوءفهم و همزمان سرچشمهٔ سوءفهم است... از این حیث به رغم تصور رایج دیالوگ همواره وجود دارد چون سوءفهم همواره هست.»<sup>10</sup>

البته پیش از پرداختن به مفهوم سوءتفاهم و نسبت آن با جلال و طباطبایی باید مسئله‌ای را روشن نمود که متن افتخاری راد نسبت به آن تا حدودی مغشوش و متشتت است. در واقع افتخاری راد «سوءفهم» و «سوءتفاهم» را یکی می‌انگارد و مدام این دو مفهوم را به یک معنا به کار می‌گیرد. اما آیا «سوءفهم» و «سوءتفاهم» دو روی یک معنا هستند یا محمول دو معنای متفاوت‌اند؟ چیزی که از متن افتخاری راد برمی‌آید یکسان‌انگاری این دو تعبیر است. در مورد «سوءفهم» نیز این سوال پیش می‌آید؛ اگر این مفهوم متفاوت با مفهوم «سوءتفاهم» باشد، در معنای «فهم نادرست» و یا «عدم امکان فهم» به کار می‌رود یا «فهم جدید»؟ هرچند افتخاری راد در جایی اشاره می‌کند که این حقیقت (سوءتفاهم و دیالوگ) به معنای بی‌اعتبار کردن فهم اجتماعی هابرماس و افتادن در دام هزلیات پست‌مدرنیسم نیست. او معتقد است برای دچار نشدن به فهم ایدئولوژیک ما نیاز حیاتی به صفت «معین» و نه «مسلم» داریم.<sup>11</sup> در واقع با این توضیح، معنای عدم امکان فهم در مورد سوءفهم و سوءتفاهم جایگاهی ندارند و این ادعای پست‌مدرنیستی که فهم و شناخت، اموری است ناممکن؛ با این توضیح رد و منتفی است. اما در مورد اینکه سوءفهم و سوءتفاهم به معنای فهم جدید به کار می‌رود یا به معنای فهم نادرست مناقشه‌ای وجود دارد. برخلاف افتخاری راد که سوءفهم و سوءتفاهم را در یک معنا به کار برده و آن معنا نیز نزد او همان فهم جدید است؛ باید گفت که سوءفهم و سوءتفاهم دو تعبیر متفاوت‌اند و سوءتفاهم به معنای فهم نو و سوءفهم به معنای فهم نادرست است. همچنین سوءفهم نمی‌تواند منجر به سوءتفاهم شود. سوءتفاهم جایی رخ می‌دهد که سوژه اتفاقاً به درکی دقیق از «تز» رسیده است و از دریچه همین فهم دقیق «آنتی تز» برساخته می‌شود. دقیقاً سوءتفاهم به معنای تضاد و عدم هم‌نظری با سوژه پیش از خود است، کما اینکه

<sup>9</sup> همان، صفحه 154.

<sup>10</sup> همان.

<sup>11</sup> . همان، 154 و 155

سوءفهم سوژه جدید را، درگیر و دربند تزی باقی می‌گذارد که در ظاهر به شناخت و نفی آن برآمده است. در واقع سوژه جدید در ساختار منطق حاکم بر تز پیش از خود باقی مانده و درگیر دستیابی به شناخت خود از آن است. هنوز سوژه‌ی جدیدی شکل نگرفته است و هنوز آنتی تزی از سوی او برسازی نشده است. در واقع تفاوت منطق حاکم بر سوءفهم با سوءتفاهم در این است که در درون منطق سوءفهم هنوز تضاد شکل نگرفته چرا که «نفی» کماکان محقق نشده است و عنصر به‌ظاهر متضاد که در مقابل «فهم اولیه» قد علم می‌کند و ادعای فهمی جدید دارد، در منطق سوءفهم باقی مانده و نتوانسته به نفی و تضاد و از رهگذر آن به خروج، گسست و برسازی سوژه جدید و نهایتاً رسیدن به سوءتفاهم و فهمی نو دست یابد. بنابراین سوءفهم یعنی اسارت در شبح سوژه حاکم. سوءتفاهم در این متن در معنای فهم جدیدی به کار می‌رود که از رهگذر فهم دقیق و نفی سوژه پیشین محقق می‌گردد.

بر همین اساس اگر دکتر طباطبایی که خود تاریخ‌نویس فلسفه هم غرب و هم ایران است نگاهی اجمالی به تاریخ اندیشه می‌انداخت متوجه این مهم می‌شد که چگونه این سوءتفاهم است که اندیشه را در طول و در جریان تاریخ به پیش می‌راند. مناقشات متعددی که در طول تاریخ فلسفه و تفکر بر روی مفاهیم و مقولاتی همچون عدالت، آزادی، دولت، حکومت، حق و ... وجود دارد نشانگر همین زنجیره گسست‌های مدام از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای و از جهانی به جهان دیگر است.

اما چرا باید جلال را به مثابه سوءتفاهم شناخت؟! آل احمد بر زمین و در زمانه‌ای جای پای خود را محکم می‌کند که اتفاقاً فضایی از کشاکش قطب‌های متضاد تجددخواهی و سنت‌گرایی بر آن مستولی است. جماعت تجددخواهان آن دوران یا دل به «میدان سرخ» کمونیسم بسته بودند و یا در فضای بده بستان با افکار امریکایی/غربی به سر می‌بردند. سوی دیگر این قطب جبهه سنت‌گرایان استقرار یافته بود که بیش‌تر روحانیون و هواداران فقه سنتی بدنه آن را تشکیل می‌دادند. گرچه در این میانه بودند سنت‌گرایانی که به سیاسی نمودن مذهب و کنش در عرصه عمومی گرایش داشتند که البته در وضعیت اقلیت به سر می‌بردند (گرچه همین نیروی اقلیت به مرور قدرت گرفته و آینده ایران را رقم زد). اما این قطب‌بندی تاریخی در همین نقطه متوقف نماند و جریان تخاصم آنها بر سر مسائل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه ایران منجر به امکان یافتن ناممکنی شد که سوءتفاهم جلال را باید از زاویه این رخداد هضم و درک نمود. این وضعیت که با تعبیر ساختار شرقی/غربی نیز می‌توان از آن یاد کرد، رفته رفته با ترک‌ها و روزنه‌های جدیدی مواجه می‌شد که آل احمد و ایده‌های او را می‌توان از خلال توجه به این ترک‌ها و روزنه‌ها تحلیل و درک کرد.

آل احمد در رساله غرب‌زدگی درباره **فضل الله نوری** چنین تعبیری را به کار می‌برد: «من نعل آن بزرگوار را بر سر دار همچون پرچی می‌دانم که به علامت استیلای غرب‌زدگی پس از دویست سال بر بام مملکت ما افراخته شد و اکنون در لوای این پرچم ما شبیه به قومی از خودبیگانه‌ایم.»<sup>12</sup> همچنین آل احمد به نقش تاریخی‌ای اشاره می‌کند که روحانیان بعضاً در حوادثی چون تحریم تنباکو، انقلاب مشروطه، ملی شدن صنعت نفت و قیام خرداد 1342 بازی کردند و وی از بی‌اعتنایی روشنفکران به حادثه 42 چنان خشمناک گشت که اندکی بعد در **خدمت و خیانت روشنفکران** را نوشت. در واقع این لحظات تاریخی که کمتر مورد ملاحظه روشنفکران مستقر در ساختار قطب‌بندی حاکم قرار می‌گرفت توجه آل احمد را به خود جلب کرده بود. گو اینکه او دریچه‌ی رهایی از ساختار فرسایشی این تضاد را درک کرده و البته در پی راه سومی بود که امکان‌های واژگونی و برسازی آن را فراهم کند. تز اصلی آل احمد این بود که «در صد ساله اخیر تاریخ ایران هر جا که

<sup>12</sup> آل احمد، جلال، غرب‌زدگی، تهران: نشر آدینه سبز، 1390، صفحه 62.

روحانیت و روشنفکران زمان باهم و دوش به دوش هم یا در پی هم می‌روند در مبارزه اجتماعی بُردی است و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول. و هرچاکه این دو از دَرِ معارضه باهم در آمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به تنهایی در مبارزه شرکت کرده‌اند از نظر اجتماعی باخت هست و پسرفت و قدمی به سوی قهقرا. او عقیده داشت که برای آسان شدن این همکاری، روشنفکران باید دست خود را به سوی روحانیان و توده‌ها دراز کنند. و روحانیان نیز باید از محافظه‌کاری دست بردارند.<sup>13</sup>

سوءتفاهم آل احمد از همین رهگذر قابل درک است. آل احمد در این توهم بود تا با دست‌اندازی به سنت‌های تشیع و کشانیدن آن به جهانی که خود در آن به سر می‌برد و با صورت‌بندی سیاسی-انقلابی، آن را به عرصه جدال‌های روشنفکری کشانده و به عنوان پاسخی به جان مسأله غرب‌زدگی بیان‌دازد. تشیع سیاسی ایزاری است که آل احمد از رهگذر سوءتفاهمی که با ساختار شرقی/غربی حاکم پیدا کرده، آن را طرح‌ریزی می‌کند. در نگاه ایزارگرایی آل احمد مذهب شیعه یک ایدئولوژی مناسب برای بسیج سیاسی بود. آل احمد بر آن بود تا با از میان بردن فاصله میان روشنفکران مدرن و روحانیت بود تا از یک طرف روشنفکران مدرن را قانع کند به اینکه روحانیان تنها قشری در ایران بوده‌اند که در برابر تسلط غرب تسلیم نمی‌شوند و از دیگر سو روحانیان را قانع کند که اتحاد روحانیون-روشنفکران تنها راه موثر برای به مبارزه خواندن حکومت استبدادی شاه است. بر این مبنا تعجب ندارد که آثار آل احمد را هم در دانشگاه‌ها و هم در حوزه‌های علمیه خوانده و بررسی می‌شود. دست‌اندازی آل احمد به سنت تشیع و گسست از بنیادهای این معرفت و سوءتفاهمی که از این نظام سنتی حاصل می‌شود نقطه‌ای است که سرآغاز حرکت آل احمد به سوی مبارزه علیه غرب‌زدگی و به حرکت در آوردن تاریخ ایران در این سوءتفاهم خواه‌ناخواه تحریفی رخ می‌دهد و اتفاقاً عمده نقدهایی که به آل احمد (و شریعتی) می‌شود از رهگذر همین تحریف، موقعیت می‌یابد. تحریفی که وضعیت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و جهانی زمانه جلال از کسی چون او طلب می‌کرد و او برای به حرکت درآوردن وضعیت حاکم و گذار به جهانی نو ناگزیر از تن دادن به آن بود. در واقع جلال عناصری را به سنت تشیع تزریق می‌نمود که گذرگاه تاریخی جهان او اقتضا می‌کرد نه آنچه در واقعیت این سنت، مستقر و حاکم بود. نکته مهمی که نباید از نظر دور داشت - که از نگاه افرادی چون طباطبایی پوشیده مانده است - این است که وضعی دیدن جلال و ناگزیری او از این سوءتفاهم و تحریف به معنای توجیه جلال و ایده‌هایش نیست. می‌توان جلال را به باد انتقاد گرفت اما با توجه به ضرورت‌های تاریخی او؛ یعنی در حرکت تاریخی، زمانی که دچار توقف می‌شویم و تاریخ آستان گسست از آنچه هست می‌گردد، سوژه‌هایی همچون جلال را برای بیرون آمدن از وضعیت جمود برمی‌گزینند. هرچند ما نیز برآنیم سوژه‌هایی همچون جلال نافیلسوف، شتاب‌ناک و سراسر پرتناقض هستند، اما بدون وضعی دیدن این سوژه‌ها، نمی‌توان به درک درستی از تاریخ و البته این اشخاص دست یافت. اینجا دقیقاً چیزی موجودیت دارد که طباطبایی نمی‌بیند و شاید نمی‌خواهد که ببیند. سوژه‌هایی چون جلال در خلأ شکل نمی‌گیرند، آنان به تعبیر کلیشه‌ای، فرزندان زمانه خود هستند و اقتضات زمان خود، آنان را بر می‌سازد. همانطور که شریط و اقتضات امروز متفکری چون طباطبایی را برمی‌سازد. طباطبایی، آل احمد، مارکس، هگل، شریعتی، لنین، آیت‌الله خمینی همه‌گی سوژه‌های وفادار به رخدادهای وضعیت خود هستند که تاریخ آنها را می‌زاید و آنها هم تاریخ را. بنابراین بدون نگاه وضعی و تاریخی، منتقد جلال همچون مشت‌زنی است که نه در مصاف واقعی با حریف، بلکه با خلأ مهاجّه می‌کند. شاید دلیل تداوم شیخ جلال تا اکنون هم به دلیل همین شیوه مواجهه با او بوده است! هرچند طباطبایی اشاره می‌کند که «تیبین دگرگونی‌های دوران جدید تاریخ ایران زمانی می‌توانست امکان‌پذیر شود که با تن دادن به الزامات اندیشه تجدد توضیحی از منطلق تصلب سنت عرضه می‌شد،

<sup>13</sup>. آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، جلد دوم، تهران: خوارزمی، 1357، صفحه 52.

درحالی که آل احمد با تکیه بر دریافتی از سنت قدمایی که در بهترین حالت می‌توانست ساده‌لوحانه باشد... وضعی ایجاد کرد که از آن پس حتی هواداران سنت قدمایی جز به زبان اهل ایدئولوژی سخن نمی‌توانست گفت.<sup>14</sup> اما طباطبایی در عین ساده‌لوح خواندن جلال و نیز پرخاش مدام به او، انگار از یک کنشگر سیاسی و به قول خودش اهل ایدئولوژی<sup>15</sup> انتظار فیلسوف و متفکری نظریه‌پرداز را دارد و از اینکه آل احمد بر لحظات بنیادین اندیشهٔ تجدد تمرکز نداشته داد سخن سر می‌دهد، درحالی که آل احمد در بهترین حالت یک سوژهٔ سیاسی-فرهنگی در وضعیت بحرانی (پیشانقلاب) است. وضعیت پیشانقلاب، لحظه ای تاریخی است که در آن، سیاست از شکل نخبه‌گی و متمرکز خود به لایه‌های زیرین جامعهٔ سیاسی سرایت می‌کند، در این وضعیت سیاست حتی توده‌ای می‌شود. درحالی که وضعیت ثبات و آرامش سیاسی، فیلسوف‌ها و دانشمندان را می‌پروراند تا لوازم اندیشه‌ای و تکنیکی بازتولید نظم مستقر را فراهم کنند، وضعیت پیشانقلاب، روشنفکران و سوژه‌های خیابانی را خلق می‌کند. این سوژه‌های خیابانی، بر خلاف فیلسوفان و دانشمندان که مخاطبانشان حلقهٔ الیگارشیک حاکم و روشنفکران است؛ تریبون‌های خود را در فضاهای عمومی و خطاب به توده‌ها و نخبه‌های خواهان تحول برپا می‌کنند.

جهانی که جلال در آن به سر می‌برد محدود به خاورمیانه و ایران نیست. بلکه در آن سوی جهان غرب و بالخصوص اروپا با سوژه‌هایی خیابانی مواجه می‌شویم که اتفاقاً پای در طیارهٔ فلسفه و دانش نیز دارند، اما از همراهی خود با نظم مستقر دست شسته و سوار بر امواج تحول‌خواهی انقلابی، در کالبد مبارزان سیاسی پای به میدان سوژگی می‌گذارند. اتفاقاً آنان نیز مانند جلال با مسأله‌ای به نام غرب پای به این میدان گذاردند. درواقع از درون جهان غرب-جغرافیا و وضعیتی که خاستگاه آنها است- به منطق حاکم بر این جهان می‌تازند. سوژه‌های وضعیت پیشانقلاب به جای تن در دادن به لوازم معرفتی و ایدئولوژیک معطوف به بازتولید نظم مستقر؛ دست به دامان ادبیات و هنر شدند تا از رهگذر آن بتوانند با توده‌های مخاطب خود وارد گفت‌وگو شده، کلیشه‌های نظم حاکم را به زیر کشیده و کلیشه‌هایی نو را خلق نمایند. بنابراین، جای تعجب نیست که آل احمد از دریچهٔ ادبیات، آن هم به شکلی ناقص و ناپخته، با جامعهٔ خود وارد گفت و گو شده تا «معلم» مبارزه در وضعیت پیشانقلاب گردد. (این ناپختگی و نقص در مورد دو کتاب «نظری» غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران صادق است. و داوری در مورد دیگر آثار جلال مجال و رویکردهای دیگری را می‌طلبید).

## 2. جلال در وضعیت پیشانقلاب

دوره‌ی تاریخی که سوژه آل احمد را به جهان روشنفکری عرضه می‌کند و نقطه عطف آن را می‌توان بازه زمانی شکل‌گیری ظهور و افول پهلوی در نظر گرفت به لحاظ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ویژگی‌هایی دارد که اتفاقاً یک ساختار سوژه‌گانی را اقتضا می‌کند که سوژه آل احمد را باید در مختصات آن درک و تحلیل نمود. پهلوی نظام سیاسی بود که سیاست‌های خود را از رهگذر «توسعه از بالا» به پیش می‌برد. رضا شاه با هدف پیاده‌سازی مدرنیزاسیون و محمدرضا نیز با به زعم خود عبور از دروازه‌های تمدن، الگوی سرمایه‌داری جهانی را پیش گرفتند که با الگوی بورژوازی کمپرادور همخوانی داشت؛ توسعه ناقص، اصلاحات ارضی، انقلاب سفید شاه و ملت، وضعیت جامعه ایران را به گونه‌ای رقم زد که تبدیل به یکی از بازارهای پیرامونی سرمایه‌داری شد و جز ایجاد نظام درهم

<sup>14</sup> طباطبایی، جواد، تأملی دربارهٔ ایران: دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران، تهران: انتشارات مینوی خرد، 1392، صفحه 115 و 116.

ریخته اجتماعی که فاقد هرگونه فرماسیون طبقاتی بود نتیجه‌ای در بر نداشت. در واقع زمینه و زمانه موصوف لحظاتی را در دل پروراند که از طرفی مواجهه جامعه ایران با «دیگری» ای به نام غرب و از سوی دیگر دغدغه و مسئله شدن این دیگری برای روشنفکران و نخبه‌گان ایرانی را ناگزیر می‌نمود.

چنین وضعیتی که آل احمد محصول و سوژه آن بود جامعه ایران را به سوی «وضعیت پیشانقلاب» سوق داد که کلیت نظم مستقر را به واژگونگی پرخاشگرانه و خشونت آمیزی هدایت کرد. در واقع این وضعیت که با حرکتی تدریجی از مبدأ خود(انقلاب مشروطیت) به فروپاشی و برسازی بعدی منجر شد؛ زنجیره‌ای از تضادها، شکافها، موانع، عوامل و تصورات را تجهیز می‌کند. این وضعیت و عناصر برساننده آن از درون خود سوژه‌هایی را خلق می‌کند که از دل آن برآمده و آنها را علیه خود وضعیت تجهیز می‌کند و می‌شوراند. آل احمد در نقطه‌ای از این وضعیت قرار داشت که تاریخ تجربه مشروطیت، پهلوی اول، نخست‌وزیری مصدق و تشکیل جبهه ملی و کودتای مرداد 1332 را از سر گذرانده بود و جلال در اکنونیت خود و با بازگشت‌های مدام به گذشته و از خلال طرح مسئله غرب‌زدگی، در خیال صورتبندی نقشه‌ای برای آینده سوق داد. گفتار آل احمد در بردارنده عناصر مفهومی و ساختار خاصی است که اتفاقاً لحظات موجود در وضعیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاکم را بازمی‌تاباند؛ که البته به اقتضای همین وضعیت موصوف، بازتاب تفکر آل احمد، واکنشی ست ایدئولوژیک. در واقع توسعه نامتوازن دولت پهلوی و تمامی عناصر و مقولات تاریخی متشکله آن، در متن و گفتار آل احمد قابل پیگیری و بازخوانی است. گرچه او از این وضعیت به غرب‌زدگی یاد کرده و پاسخ به آن را در تشیع سیاسی جستجو می‌نماید.

**علی شریعتی** که خود نیز بر بنیاد دال مرکزی ایده غرب‌زدگی آل احمد و «بازگشت» وی صورتبندی ایده‌های خود را ساخته و پرداخته است و کلیت ایده‌ی او را به تفصیل مورد برسازی قرار می‌دهد؛ بدنی است که یک بار دیگر با زبان آل احمد به سخن درمی‌آید. شریعتی با تاکید بر مقوله بازگشت، که از آل احمد و البته دیگر روشنفکران جهان سومی به میراث گرفته معتقد است؛ ملت‌های جهان سوم نمی‌توانند امپریالیسم را شکست دهند، بر از خودبیگانگی اجتماعی فائق آیند و به جایی برسند که قادر باشند **تکنولوژی** غربی را بدون از دست دادن **هویت** شخصی خود عاریت گیرند مگر آنکه نخست به خویش بازگردند و ریشه‌های خود، **میراث ملی** خود و **فرهنگ بومی** خود را بازیابند.<sup>15</sup> از نظر شریعتی **بازگشت به خویش** که به عاریت گرفتن تکنولوژی غربی بدون از دست دادن هویت خویش معنا می‌گردد، در واقع همان بازگشت به فرهنگ خویش است؛ همانگونه که آل احمد متذکر آن بود. همچنین این فرهنگ خویش نیز دائرمدار خویشتن اسلامی-شیعی می‌گردد. شریعتی خویشتن هخامنشی و باستانی را خویشتن ملت ایران نمی‌داند چرا که معتقد است ملت ایران خویشتن باستانی را به عنوان خویشتن خویش حس نمی‌کنند. توده ایران هیچ چیز از خویشتن پیش از اسلام در حافظه ندارد چرا که قیچی تمدن اسلامی بین خویشتن پیش از اسلام و پس از اسلام فاصله انداخته است. در واقع این ادعا بدان معنا است که حقیقتی تحت نام خویشتن باستانی وجود ندارد.

<sup>15</sup>. شریعتی، علی، بازگشت (مجموعه آثار جلد 4)، کتاب الکترونیکی صفحه 14 تا 34

نقد طباطبایی از همین نقطه آغاز می‌گردد. طباطبایی نیز از زاویه فرهنگ به سراغ «مشکل ایران» می‌رود. همین نقطه تلافی است که طباطبایی را وادار به پرخاش علیه آل احمد و البته شریعتی می‌نماید. به زعم او آل احمد و شریعتی با طرح مقوله هویت و فرهنگ بر آن‌اند تا در مقابل غرب‌زدگی و از خودبیگانگی پاسخی را تدارک ببینند، اما این پاسخ اتفاقاً با توسل به مقولات و مفاهیم نظام تفکر غربی جعل می‌شود. طباطبایی در خصوص آل احمد معتقد است، او با درک اقتصادی، سیاسی و جغرافیایی از «مشکل ایران» مدعی طرح راه‌حلی فرهنگی است که از خلال بازگشت به تشیع سیاسی محصل می‌گردد. اتفاقاً نقد طباطبایی تا اینجا بجاست؛ چراکه جلال صورت‌بندی مسأله را در چارچوب اقتصاد سیاسی شبه مارکسیستی و ایده ضد غربی شبه هایدگری ارائه می‌کند. اما در پاسخ به این مسأله، جلال یک صورت‌بندی فرهنگی را طرح می‌کند تحت عنوان **بازگشت**. دقیقاً چیزی که در منطق استدلال آل احمد مشخص نیست (و طباطبایی نیز به آن اشاره نمی‌کند)، عناصر میانجی و مفصل‌بندی میان مسأله و پاسخ است. در واقع از آل احمد باید پرسید که با چه عناصر میانجی فرهنگ با وضعیت اقتصادی، سیاسی و جغرافیایی ارتباط می‌یابد؟ و اتفاقاً از نگاه آل احمد فرآیند این ارتباط نیز بر مبنای طرحی صورت‌بندی می‌شود که فرهنگ و هویت (تشیع) به امر فعال فرهنگ مبدل می‌گردد که جهان سوم و یا ایران را از وضعیت غرب‌زدگی و از خودبیگانگی (که اتفاقاً ابتدائاً مقولات اقتصادی، سیاسی و جغرافیایی است) نجات داده و در مسیر رشد و توسعه قرار می‌دهد. اما در مقابل این شتاب‌زدگی و بی‌پاسخ ماندن، پرسش‌هایی اساسی از زاویه‌های دیگر قابل طرح است و آن نیز همین سنخ بحرانی، رو به انقلاب و چندپارگی و تشتت تاریخی مذکور است. پاسخ آل احمد (و شریعتی) از سنخ پاسخ سوسیالیست‌های تخیلی نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا است که در پاسخ به مسأله‌ای که از دریچه اقتصاد سیاسی صورت‌بندی می‌شود با ایده‌های شتاب‌زده، ارزشی، الهیاتی و هیجانی مواجه می‌کنند. گو اینکه نهضت خدایپرستان سوسیالیست در ایران نیز ریشه در همین سنت سوسیالیستی دارند که یک پای آن در سنت فکری سوسیالیسم فرانسوی فرو رفته بود.

اما طباطبایی با باقی ماندن در استخوان‌بندی کلان صورت‌بندی آل احمد و با اعتراف به «مشکل ایران» که در مقابل غرب موقعیت می‌یابد؛ اساس مفهوم‌پردازی خود را معطوف به امر فرهنگ دانسته و غرب را به مثابه «غرب فرهنگی» می‌شناسد و از همین رهگذر مشکل ایران را با پاسخی فرهنگی که اتفاقاً از دل بنیادها و اصول دیرپای تاریخی ایران قابل دریافت است مواجه می‌کند. این فرهنگ که از دریچه تاریخ جست و جو می‌شود باید به نقطه تطور و عزیمت تمدنی خود بازگشت کند و با بازیابی آنها جهان متمدن از دست رفته خود را یک بار دیگر بسازد؛ باز هم در مقابل غرب. اما تفاوت طباطبایی با جلال در این است که وضعیت طباطبایی هنوز مبدل به وضعیت بحرانی و رو به فروریزی انقلابی نیست (از سنخ و شدتی که جهان جلال با آن درگیر بود) و طباطبایی با توسل به فلسفه و اندیشه سیاسی بر آن است تا فهمی علمی و عمیق از صورت‌بندی مسأله خود ارائه دهد.

جلال پس از خود به یک «ایسم» تبدیل شده که بسیاری همچون جواد طباطبایی، علی شریعتی، آرامش دوستار و عبدالکریم سروش در پی بازگویی و پاسخ به مسأله جلال بودند. هرچند بسیاری از اینان مخصوصاً طباطبایی در زبان و ظاهر این حقیقت را انکار می‌کنند. بر همین اساس می‌توان با کاربست رویکرد روانکاوی به سراغ ناخودآگاه متن و گفتار طباطبایی رفت و نشان داد که او نیز برآمده از مکتب «جلالیسم» است.

### 3. جلالیسم

دکتر طباطبایی امتداد آل احمد است و از جریان امتداد، که تنها گریبانگیر او نیست، می‌توان با تعبیر «جلالیسم» یاد کرد؛ ایسمی که محمد رضا نیکفر تحت عنوان **ایدئولوژی ایرانی** معرفی‌اش میکند. از نظر او روشنفکران و متفکران پس از جلال، ایران را چون شاگردی به پیشگاه مکتب خود خوانده و درباره‌اش نظر می‌دهند. **عبدالکریم سروش** با توصیه‌ای تربیت‌شناسانه بر آن است تا این شاگرد کند ذهن را به مدرسه اعتزال برگردانده و از نو به او عقلانیت بیاموزد تا بتواند عقب ماندگی خود را جبران کند. چرا که سروش سنت را ذهنی کلی می‌داند که در آن عقلانیت سستی گرفته است. طباطبایی که می‌خواهد سنت را در قامت روح ایرانی احضار کند بر این گمان است اگر تاریخ اندیشه سیاسی این روح را بنویسد و نشان دهد که چگونه دچار انحطاط و امتناع تفکر شده است، راه علاجی برایش یافت می‌شود. که البته پیش‌شرط آن مجهز و مسلح شدن به فلسفه‌ای بنیادساز است. و **آرامش دوستدار** که فرهنگ را همچون نهاد جمعی همگنی در نظر می‌گیرد و به عبارتی همچون ذهنی دربرگیرنده ذهنهای جزئی و روندهای ذهنی موردی، خیال همه را راحت کرده و مدعی است این شاگرد (ایران) از ابتدا کودن بوده و هرچه تلاش کنید بیماری «امتناع تفکر»ش حل نخواهد شد. در واقع از نظر نیکفر این سه روشنفکر ایرانی که اتفاقاً نه در منش و نه در بینش روی خوشی نسبت به شریعتی و آل احمد نشان نمی‌دهند، در تصور از وجود یک «خود» که باید آن را شناخت با آنان هم نظرند. آنان و نیز اینان، جملگی می‌خواستند و می‌خواهند ما را به خود برگردانند. نیکفر به تفاوتی اشاره می‌کند که مربوط به صورتبندی بازگشت به این خود است: «فرق جدید خودجویان با نسل پیشین در این است که امروزیان به عقلانیت بهای بیشتری می‌دهند و دور افتادن از عقل را نشان انحطاط می‌دانند، ولی شریعتی و آل احمد و نیز فردید تاکید بر ایمان داشتند.»<sup>۱۶</sup> آن دیگری که محمدرضا نیکفر در مورد این «خود» اشاره می‌کند بی‌پیشینه نبودن تاکید بر این «خود» است، که با دو شکل ابتدائاً ایمانی و سپس عقلی خود را تجربه می‌کند.

اشارات محمدرضا نیکفر را می‌توان با نقدی به رویکرد وی تکمیل نمود. او در تشخیص محل نزاع و شکل و صورت هر دو جبهه در مواجهه با ماده نزاع به درستی و با یک هوشمندی انتقادی عمل نموده است. اما در نتیجه‌ای که از این تشخیص حاصل می‌کند ایرادی نهفته است؛ او مدعیست روشنفکران ما مسئولیت را به دوش تاریخ انداخته‌اند و از «این فرافکنی از تاریخ یک بار گران ساخته» اند «ولی مسئولیت آنچه رخ داد و رخ می‌دهد با خود ماست.» نقد این نتیجه‌گیری دو وجه پیدا می‌کند: نخست آنکه به نظر می‌رسد، نیکفر هنوز در چهارچوب «خود» محصور است و درمورد یافتن روزه‌ای برای گشایش به جهان و رویکردی جدید ناکام می‌ماند. به علاوه وی در عین اشاره‌ی درستی که به انداختن مسئولیت به دوش تاریخ دارد، درکش از "سوژه" کماکان سنجی دکارتی است و گزاره نیست که چنین درکی را ایدئولوژیک بدانیم.

**روانکاوی** خاصه سوژه فرویدی-لاکائی همان دریچه غیر مسلم و درعین حال معینی است که امکان‌هایی از گشایش را حداقل به لحاظ سلبی می‌تواند کشف کند. اولین نقطه‌ای که باید از دریچه روانکاوی درمورد تحلیل طباطبایی که امتداد سوژه آل احمد است ابراز کرد؛ مفهوم «انکار» در مقاله‌ای با همین عنوان از فروید است. همانگونه که می‌دانیم طباطبایی مدام در یادداشت‌ها و سخنرانی‌های خود جلال را نفی و انکار می‌کند، قطعاً این سخن که **طباطبایی ادامه‌دهنده جلالیسم است** را بر نمی‌تابد. اما باید بدانیم که این انکار و نفی، ریشه‌های روانی در ناخودآگاه طباطبایی دارد. هرچند طباطبایی در ضمیر آگاه خود و در زبان، این حقیقت را نفی می‌کند اما به اعتقاد فروید «ما هرگز در ضمیر ناخودآگاه به "نه" ای بر نمی‌خوریم.» نفی یا انکار، اشارتی خاموش به یک

<sup>16</sup>. نیکفر، محمدرضا، بارگران تاریخ(ذیل کتاب "نقد آگاه" به گردآوری عنایت سمیعی)، تهران: نشر آگاه، 1388، صفحه 14

«آری» است: «نه» گفتن بیمار به هیچ روی گواه صحت یک تعبیر نیست یگانه تفسیر مطمئن از "نه"ی بیمار این است که "نه"ی او اشاره به ناکام بودن دارد. «نه»ی بیمار دلالت بر حضور **سمج و عذاب آور** «دیگری» دارد.<sup>۱۷</sup> درحقیقت به بیان فروید، طباطبایی هرآنچه را که تحمل ناکردنی می‌یابد انکار می‌کند، از نظر روانکاو هرگاه فرد فکر خاصی را انکار می‌کند راه را برای رسیدن به حقیقت ناخودآگاه خویش باز می‌کند، زیرا آنچه به وسیله "نه"ی او آشکار می‌گردد در واقع اندیشه‌ای است چونان دردناک و بیگانه که او قادر نیست به جایش آورد یا قبولش کند. بنابراین آنچه از دهان طباطبایی به گوش می‌رسد "نه"ی است که روی پوشیده‌ی یک "آری" است و از این طریق می‌توان به ژرف‌ترین حقایق درونی فیلسوف سیاست در ارتباط با جلال پی برد. در واقع طباطبایی به بیمار اسکیزوفرنی می‌ماند که شبیح آل احمد همواره در مقابل او ایستاده و طباطبایی برای التیام خود مدام به شیوه پرخاشگرانه آن را **انکار** می‌کند.

اما طباطبایی چگونه این حقیقت را انکار می‌کند؟ ناکامی حاصل فقدان است. و سوژه نیز هم‌ارز فقدان. چنین دیدگاهی نسبت به سوژکتیویته امکان گسترش روانکاو به ساحت اجتماعی-سیاسی و واقعیت اجتماعی را فراهم می‌کند، زیرا واقعیت اجتماعی جایگاهی است که سوژه‌ی دچار فقدان تمامیت گمشده خود را در آن جستجو می‌کند. می‌توان این مسئله را با گردشی مجدد به ابتدای بحث سوژه آل احمد و ایده او پی گرفت. غرب‌زدگی و محتوای ایده جلال در مورد مسئله فرهنگی ایران که شبیح‌گونگی و تسخیر تاریخی یافته است؛ در قامت یک ایدئولوژی در دل جهان نمادین قابل درک است. ایدئولوژی که ابتدا با اعلام وفاداری جلال به رخدادهای زمانه خود جوانه می‌زند و در گذرگاه عبور از وضعیت پیشانقلاب به انقلاب و پسانقلاب؛ سامانه‌ای ایدئولوژیک را برمی‌سازد که فرزندان و نوادگان اتفاقاً وفادار وی هر یک نقشی در تجهیز و گسترش این جهان نمادین ایفا کرده و می‌کند. غرب‌زدگی و بازگشت، سوءتفاهمی بود که جلال مرتکب شد و میراث‌خواران وی نیز این سوءتفاهم را در کالبد دُگم درک و هضم کردند. نظام دانشی که امروز دائرمدار ما و غرب، سنت و تجدد و بازگشت استقرار یافته و گریبانگیر روشنفکر ایرانی شده است، با سوژه آل احمد سزارین شده و در جریان تداوم خود مبدل به جثه غول‌پیکری گشته است و زیست خود را همچنان ادامه می‌دهد. در واقع آل احمد نه مبدع خلق الساعه غرب‌زدگی و در عین حال نه مصرف‌کننده صرف این ایده است. جلال سوژه‌ای است که این تعبیر را به نام و ادبیات خود ثبت نموده است و ما را نیز همچنان درگیر سوءتفاهم جلال. مهم نیست که احیاناً جلال ایده غرب‌زدگی را از فردید قاپیده باشد یا اصلاً این ایده با جریان مشروطیت و پیکر «شیخ شهید» بردار و یا حتی از رهگذر نقطه عزیمت تاریخی صفویه یا هخامنشی آغاز شود؛ حتی اگر طرح مسئله غرب‌زدگی و پاسخ «بازگشت» از سرآغاز جهان و هبوط انسان بیابازد، این سوءتفاهم و سوژه آل احمد است که نقطه تلاقی بدن، زبان و کردار غرب‌زدگی و بازگشت را برمی‌سازد. گفتار "غرب‌زدگی" و "بازگشت" بدن‌ها و ذهن‌ها را می‌فرساید و به جلال می‌رسد. گفتار غرب‌زدگی به نام جلال ثبت شده. فرم زبان، بدن و کردار او گفتار غرب‌زدگی و بازگشت را در خود فروخورده و در کالبد مسئله و پاسخ خلق می‌کند. چنانکه پس از جلال نیز بدن‌ها قادر نیستند از فرم و گفتار او رهایی یافته و سپس متلاشی‌اش کنند. این سوژه سرکش، فرم و محتوای غرب‌زدگی و بازگشت را در هم ادغام می‌کند. به این تعبیر، تاریخ به ظاهر خطی ایده غرب‌زدگی و بازگشت در نقطه آل احمد پیچ و تاب می‌خورد. گو اینکه تاریخ اندیشه غرب‌زدگی و بازگشت به سوی پیشاتاریخ جلال و پساتاریخ وی امتداد می‌یابد.

اما چگونه تاریخ جلال و مسأله او را غیر خطی، پیچ در پیچ و چندبعدی بخوانیم؟ روانکاوی گذرگاهی است که خواه ناخواه تاریخ خطی در اندامواره آن پیچ و تاب می‌خورد. تاریخ خطی محصول باقی ماندن در وضعیت آگاه است. در واقع تاریخ خطی، خطی‌سازی از رهگذر ساحت آگاه است. تاریخ خطی، مبتنی بر سلسله علل است تا ساده‌سازی‌اش کند؛ ساده شدن برای شناخت مسلم و قطعی. در مقابل روانکاوی این امکان را فراهم می‌کند تا تاریخ را در گسست‌ها و واقعیتش درک کنیم. روانکاوی فرایند مدام گفت و گویی است که جهان برسازنده بدن و زبان مخاطب را آشکار می‌کند: افشای طباطبایی و آل احمد.

ایده غربزدگی و بازگشت حاکی از ناخودآگاه جامعه‌ای است که به دنبال تعریف خود در مقابل «دیگری بزرگ» می‌گردد. آدمی همواره تناهی خود را منوط به وجود «غیر» می‌داند. خود نزد یک جامعه، هویت است. هویت نیز چیزی نیست جز آنچه در مقابل غیر و دیگری بزرگ برمی‌سازیم. هویت از سنخ نماد است. واقعیت ندارد. همانگونه که لاکان اشاره می‌کند؛ نمادپردازی یا به عبارتی جست‌وجوی هویت، معرف فقدان است و سرانجام دستیابی به هویت را ناممکن می‌کند. برای ممکن شدن ایده هویت باید امتناع بنیادین آن را وضع کرد. هویت تنها به شکل هویتی ناکام ممکن می‌شود. هویت از آن رو خواستنی می‌شود که در اساس محال است. این امتناع بنیادین با ناممکن نمودن تحقق هویت کامل به «همان‌انگاری» (identification) میدان می‌دهد. آنچه با آن روبرو هستیم هویت نیست بلکه همان‌انگاری است، مجموعه‌ای از همان‌انگاری‌های ناموفق یا به بیانی دقیق‌تر بازی میان همان‌انگاری و ناکامی. ناکامی به معنای دقیق کلمه ناکامی همان‌انگاری نیست، ناکامی در تشکیل هویت از طریق همان‌انگاری است.<sup>18</sup> همچنین لاکان معتقد است سوژه به معنای دقیق کلمه اساساً موقعیتی است که در نسبت با «دیگری» اختیار می‌شود. بنابراین غربزدگی و اندیشه بازگشت نیز در مختصات مذکور موجودیت می‌یابد.

شاید تصور عجولانه از غربزدگی این باشد که غربزدگی صرفاً به معنای تقلید کورکورانه فرهنگ غرب است؛ کما اینکه سطوح متن آل احمد و دیگر روشنفکران این جریان حکایت از معنای مذکور دارد. اما عمل‌گرهای زمان سوژکتیو روی دیگری را از این واکنش برملا می‌کنند. هجوم و هرگونه لجاجت با غرب نیز غربزدگی است. در واقع تا زمانی که مسأله را بر اساس دوگانه ما و غرب تعریف کنیم و «ما» موجودیتی درک شود که تناهی خود را منوط به وجود دیگری بداند تعبیر غربزدگی پا بر جا است و به عنوان تنها الگوی دانش درک مسائل و مناسبات، بر فراز نظام دانش گردن‌کشی می‌کند. حال آنکه پاسخ «بازگشت» خواه از رهگذر باستان‌گرایی و خواه تشیع صورت‌بندی شود کماکان در صورت‌بندی غربزدگی جا خوش کرده است. ایده بازگشت از سنخ لجاجت و هجوم به غرب است خواه به مثابه ماشین و تکنولوژی در نظر گرفته شود و بازگشت به سنت تشیع تنها مسیر معارضه با غرب معرفی گردد، خواه غرب به مثابه غرب فرهنگی شناسایی شود و اندیشه ایران‌شهری برای مواجهه با آن به خدمت گرفته شود. در هر صورت غربزدگی مقوله‌ای فرهنگی و نمادین است که این «ما»ی کوچک به گمان خود برای ساختن «هویتی مستقل» در مقابل غرب آن را برسازنی نمادین کرده و بر آن است تا از رهگذر بازگشت، هویت موصوف را مقابل غرب علم کند. غافل از اینکه این هویت در اوج وابستگی و ضعف نسبت به غرب شکل می‌گیرد و جالب آنجا است پا به پای

قدرتمندتر شدن غرب تہی و متناقض تر می‌شود و هرچه این انگاره فزونی یابد، "ما"ی فرهنگی جهان نمادین و ایدئولوژی بازگشت، خود را فربه‌تر کرده و فاصله میان ما و دیگری، بیشتر می‌گردد. هرچه در نسبت خود با دیگری احساس «تهدستی» کنیم به همان اندازه نیز به «ذخایر» گذشته ایران روی می‌آوریم.<sup>19</sup>

جهانی که شیخ جلال و در امتداد آن طباطبایی تار و بود آن را به خود آغشته کرده است، درگیر جراحی خودشیفته‌وار نیز هست. به بیان لکان خودشیفتگی به گونه‌ای دیگر در مقام تنش پرخاش‌گرانه بیدار می‌شود. ساحت خیالین که در ناخودآگاه جلال و طباطبایی ریشه در گذشته دارد منشأ اصلی پرخاشگری نیز هست. جالب آنجاست که این تصویر همواره با عنصری از تفاوت ظاهر می‌شود. و خصلت هر رابطه خودشیفته‌وار در ابهام ژرف آن نهفته است. این ابهام در ساحت خیالین به دلیل همانند شدن با چیزی بیرونی، دیگری و متفاوت است؛ به منظور دستیابی به یک کلیت یکپارچه. هرچند سوژه در ساحت خیالین و ساحت دیگری بزرگ به دلیل «ابهام» نهفته در آن حضوری آگاهانه ندارد. بنابراین روشنفکر ایرانی با پناه بردن به شکوه ایران قدیم (تشیع-ایران‌شهر) به پرورش خودبزرگ‌بینی در ذات خویش پرداخته و این «ما» در جست و جوی غیری است که قبل از همه در وجود خود «ما» است و تمنای «ما» را تعیین می‌بخشد.

سنت شیعی و ایران‌شهری برای تاریخ ایران تجربیاتی هستند که در وهله نخست مسأله نبودند. اما پس از قرن‌ها و به محض مواجهه با مدرنیته و جهان غرب و مسائل آن، روشنفکران و متفکرانی مانند آل احمد و طباطبایی که مولود همین وضعیت کلی‌اند، این تجربیات توجه نشده را مورد ملاحظه قرار داده و این دو مقوله را مورد بازنمایی و معنادهی کردند.

همچنین ایران‌شهری و سنت تشیع از طریق ادغام چند خاطره مختلف در یکدیگر، ساخته و پرداخته شدند. جالب اینجا است که هم سنت تشیع با دست‌اندازی به سنت‌های باستانی، خود را تجهیز کرد و ایران‌شهری با تمسک به سنت‌های شیعی. گو اینکه هر دو، دو صورت یک محتوا هستند: **بازگشت**. همچنین در پی شکست‌های پی در پی در مقابل غرب و البته میل و گرایش به بزرگ بودن و توسعه همواره این دو سنخ بازگشت تحریف گردیده و به طرق مختلف بازنمایی می‌شود.

بنابراین سید جواد طباطبایی بی آنکه خود بداند در ناخودآگاه متونش با شکلی نسبتاً متفاوت ادامه‌دهنده مسیر و مسأله جلال است. در واقع او نیز چون جلال همواره خود را در مقابل یک دیگری و غیر می‌بیند و از طریق آن خود را تعریف و بازتعریف می‌کند و هویت می‌بخشد. در حقیقت، همانگونه که اشاره شد به بیان روانکاوانه سوژه جامعه ایران اساساً موقعیتی است که در نسبت با دیگری تعریف می‌شود و این دیگری بزرگ و دارای «فالوس» که انسان ایرانی همواره خود را فاقد آن می‌بیند، جهان غرب است. بنابراین طباطبایی شاگرد مکتب جلال است و در عین انکار دارد مسأله‌ای را پاسخ می‌گوید که شیخ جلال ساخته و پرداخته است و اتفاقاً پاسخ‌هایشان نیز دو روی یک سکه‌اند.

<sup>19</sup> موللی، کرامت، مبانی روانکاوی فرویدی-لکانی، تهران: نشر نی، 1391، صفحه 226.

اما دعوا به همین جا ختم نمی‌شود. موضع دیگری از «بازگشت» در عرصهٔ اکنونِ روشنفکری ایران سربرآورده است که اتفاقاً به خلاف طباطبایی نه تنها ایدهٔ «بازگشت» را انکار نمی‌کند؛ بلکه در زبان و کردار، آن را اشاعه داده و نیز تجویز می‌کند! خط مقدم این روشنفکران، **یوسف اباذری** است. گزارهٔ معروف «بازگشت به جلال و شریعتی» که اتفاقاً در تقابل با طباطبایی طرح‌ریزی شده شاه‌بیت این دسته از «بازگشت‌گرایان» است. اباذری که با ابزار جامعه‌شناسی به مصاف فلسفه رفته و معتقد است باید فلسفه را دور ریخت، به درون زندگی روزمره ورود نمود، کار اجتماعی را سرلوحه خود قرار داد و درک خود را از رهگذر فکت‌های تجربی صورت بندی کرد به ناچار در تقابل با فلسفه به مثابه بنیادها و اصول دیرپای فرهنگی و تاریخی قرار می‌گیرد؛ دقیقاً جایی که طباطبایی ایستاده است. از رهگذر چنین رویکردی به مسائل و امور اجتماعی، خواه‌ناخواه اباذری به صورت‌بندی از سوژه اتکا می‌کند که بیشترین سنخیت و تناسب را با سوژه جلال دارد. در واقع اباذری در پی برسازی سوژه‌ای است که ایدهٔ مثالی آن جلال است. گو اینکه جامعه‌شناسی مکتب انتقادی «انتظار» منجی‌ای را می‌کشد که نه از آینده رهسپار است بلکه از گورستان‌های گذشتهٔ تاریخ سربرخواهد آورد! هرچند شبیح جلال حاضر و ناظر است اما ظاهراً یوسف اباذری جهان اکنون ایران را «جلال‌زدایی» شده می‌بیند و موقعیت ایران را وضعیتی از سنخ «پساجلال» می‌انگارد. گو اینکه اباذری گمان می‌کند ما از جلال عبور کرده‌ایم و به جهانی نو و البته خطرناک پای گذاشته‌ایم و او به شیوه‌ای نوستالژیک و البته مرتجعانه (همچون طباطبایی) در پی بازگرداندن آل احمد است. اباذری، ایران را با وضعیتی توصیف می‌کند که گویا تحت سیطرهٔ ساختاری به همدستی نئولیبرالیسم و پست‌مدرنیسم قرار گرفته است و راه علاج و رهایی از این جهان سرمایه‌سالار و معنازدایی شده را از رهگذر بازگشت به سوژهٔ آل احمد جست و جو می‌کند. او به درستی به کلیت و سطوح مسأله اشاره دارد اما؛ نکته‌ای که اباذری از توجه به آن غفلت می‌ورزد، صورت‌بندی نئولیبرالیسم و پست‌مدرنیسمی است که جامعهٔ ایران با آن درگیر است. مواجههٔ انسان و جامعهٔ ایرانی با سرمایه‌سالاری و معنازدودگی را باید با صورت‌بندی «حاشیه-مصرف» و در «موقعیت جغرافیای سیاسی و فرهنگی» خاورمیانه‌ای درک کرد. ایران، جامعه‌ای است که در ساختار سرمایه‌داری جهانی در نقطهٔ پایان مصرف‌کننده‌گان دست سوم و شاید دست دوم نظام تولید و مصرف سرمایه‌داری قرار گرفته است. همچنین مواجههٔ ایران با پست‌مدرنیسم، از رهگذر تجربهٔ مدرنیسم با سنخ غربی آن صورت نگرفته است؛ بلکه به نحوی شتابناک و بدون آنکه فرصتی برای پاسخگویی به مسائل جدید خود پیدا کند سراسیمه از چالهٔ مدرنیسم به چاه پست‌مدرنیسم افتاده است. این وضعیت کماکان تداوم وضعیت جلال است و البته سوژهٔ آل احمد را از نیم‌قرن پیش تا به امروز با خود به همراه داشته است. در واقع برای اباذری نئولیبرالیسم و پست‌مدرنیسم مقولاتی خام هستند که بدون درک مناسبات و وضعیت آنها در موقعیت و اکنونیت ایران به کار گرفته می‌شوند. اباذری نئولیبرالیسم و پست‌مدرنیسم را مقولاتی کلی و عام می‌پندارد و بدون در نظر گرفتن مختصات آن در لحظات تاریخی و جغرافیایی، گزاره‌هایی را پرتاب می‌کند که جز درجا زدن در وضعیت حاکم، حاصل دیگری در بر ندارد. او با پناه بردن به دام متافیزیک (امری که همواره به گونه‌ای پرخاشگرانه انکارش می‌کند) و چنگ اندازی به ریسمان آل احمد بدون اینکه خود بداند مسأله را پیچ و تاب می‌دهد و اتفاقاً با جواد طباطبایی در مورد مقولهٔ «بازگشت» هم‌آوا می‌شود. گو اینکه اباذری نیز خلف سوسیالیست‌های خداپرستی است که با طرح صورت‌بندی اقتصادی از مسأله پاسخی متافیزیکی و تخیلی تحت عنوان بازگشت را برمی‌سازد. در واقع نه تنها در اکنون ما جلال‌زدایی صورت نگرفته است بلکه همواره در نقطهٔ جلال متوقفیم. بنابراین اباذری از آن سوی بام افتاده و در «مارپیچ»ی که جلال ساخته‌است با طباطبایی همسو می‌شود.

طنز ماجرا دقیقاً همینجا است؛ این دو قطبِ «در ظاهر متضاد» در ائتلافی نامیمون دست در دستِ هم نسخه‌ای واحد را عرضه کرده و با حرکتی مارپیچی، خود و مخاطبان خود را دچار سرگیجه کرده اند. همانطور که مشاهده می‌کنیم نه تنها غرب بلکه جلال نیز برای روشنفکران ما «دیگری بزرگ» است. اباذری، طباطبایی، سروش، آرامش دوستدار، غلامرضا کاشی، اصحاب نهضت ترجمه، حاتم قادری، محمد قوچانی و طیف وسیعی از روشنفکران به ظاهر متضاد، درگیر «فقدان»ی هستند که برای هویت‌یابی خود، دست به دامان آل احمد شده‌اند. آل احمد دیگری بزرگِ فالوس‌مندی است که روشنفکران ایران را دچار عقده‌ اخته‌گی کرده است. آنچه تاکنون در جهان جلال به عنوان نقد و نفی از سوی این روشنفکران طرح شده است «سوءفهم»ی بیش نیست؛ حال آنکه حرکت نه از شاه‌راه ابدۀ بازگشت بلکه از کوره‌راه سوء تفاهم و گسستی دیگر رخ خواهد داد. شاید بتوان از جلال عبور کرد...