

آرامش دوستدار

خویشاوندی پنهان

به کوشش بهرام محیی

انتشارات فروغ، نشر دنا

خوشاوندی پنهان

آرامش دوستدار

ناشر: انتشارات فروغ، نشر دنا

طرح روی جلد: همایون فاتح

حروف نگاری و صفحه آرایی: تیلا ویشگاهی

چاپ و صحافی: مرتضوی - کلن

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۷

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

ISBN: 978-90-76160-10-8

Dena Publishing Center

Oostzeedijk 362

3063 CD Rotterdam , Holand

Tel.: (31) 10 4141050 , Fax: (31) 10 4141088

www.denabooks.com , info@denabooks.com

Forough Verlag

Jahn Str.24, 50676 Köln , Germany

Tel: (49) 221 9235707 Fax: (49) 221 2019878

www.foroughbook.com , foroughbook@gmail.com

فهرست مطالب

۳

توضیح

۱ جستارها

- ۵ - خویشاوندی پنهان
- ۳۱ - روشنفکری پیرامونی و مسئله زبان
- ۷۲ - دانش چیست و روال علمی کدام است؟
- ۱۰۰ - شاخصهای فرهنگ دینی
- ۱۲۴ - چگونگی برآمدن دین یهود
- در سیاست سازمانی- دیوانی هخامنشیان

۲ مقاله‌ها و نقدهای فلسفی

- ۱۳۸ - آدم دیوانه کیست؟ (گزارشی بر سخنی از نیچه)
- ۱۶۷ - خیره‌سریه‌ایی در حق نیچه
- نقدی بر ترجمه کتاب چنین گفت زرتشت
- ۱۸۲ - کانت به زبان فارسی
- (یکی از گردنه‌های بزرگ فلسفه غرب بر تپه‌های فرهنگی ما)

۳ یادداشتهای فرهنگی-سیاسی

- ۱۸۹ - جدایی کشورداری و دین یعنی چه؟
- ۱۹۸ - نگرش موسمی و نگرش تاریخی
- ۲۰۴ - سقوط جمهوری اسلامی پس از مرگ مؤسس آن
- ۲۱۰ - فرهنگ و سیاست
- ۲۱۶ - ایران در استخدام مواهب و حقایق اسلام
- ۲۲۱ - افسانه در واقعیت

۲۲۷

- یادی از سه نویسنده در گذشته

۲۳۳

- نقبی به زیر فرهنگ میهن دوستی

۴ سنجش پنداشتها

۲۴۰

- اسلام و عرفان از دید آنهماری شیمیل

۲۶۵

- نوسازی نادانی برای نادانی نوخواه

۲۹۴

- نگاهی به بررسی کتابی که چند سال پیش انتشار یافت

توضیح

این کتاب مشتمل است بر مجموعه‌ای از جستارها، مقاله‌ها، یادداشتهای فرهنگی-سیاسی و نقدها. خویشاوندی پنهان، شاخصهای فرهنگ دینی، اسلام و عرفان از دید آنهماری شیمیل برای نخستین بار در اینجا به چاپ می‌رسند. این آخری به مناسبت اعطای جایزه صلح در سال ۱۹۹۵ به «عارفه آلمانی» آنهماری شیمیل به زبان آلمانی نوشته و برای انتشار برای تمام روزنامه‌های سراسری آلمان فرستاده شده بود. هیچیک از آنها حاضر به چاپ آن نشد. علتش طبیعتاً محتوای آن بود که با سیاست فرهنگی آلمان در آن زمان منافات داشت. متن حاضر براساس نوشته اصلی برای فارسی‌زبانان نه ترجمه بلکه بازنگاری شده است. روشنفکری پیرامونی و مسئله زبان، دانش چیست و روال علمی کدام است و نوسازی نادانی برای نادانی نواخواه که در نگارش کنونی‌شان تماماً باز دیده و افزوده شده‌اند، متناسب با پیچیدگی موضوعاتشان نخست در صورت کنونی مشروحاً شکافته و بررسی شده‌اند. چگونگی برآمدن دین یهود در سیاست سازمانی-دیوانی هخامنشیان کوششی است در تحلیل و روشن ساختن نظام سیاسی-دولتی هخامنشیان نخستین ناظر بر آزادی درونی و اداری ساتراپیها که بر گرد سرزمین ایران، قلمروی دولتی این کشور را تشکیل می‌دادند. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که چگونه در و بر اثر سیاست کشورداری هخامنشیان نخستین «یهودیت» به معنایی که امروز ما می‌شناسیم پدیدار گشته. در این دوره است که اسرائیلیان با نام جدید منطقه‌ای «یهود» چهره تاریخی جدیدی می‌یابند و آن را همچنان حفظ می‌کنند. آدم دیوانه کیست به سبب خواست علاقمندان بار دیگر در اینجا به چاپ می‌رسد. خیره‌سریهایی در حق نیچه، کانت به زبان فارسی و نیز مقاله‌های سیاسی عیناً با همان نخستین نگارششان در اینجا از نو به چاپ می‌رسند. مآخذ و تاریخ اینگونه مقاله‌ها در پایان هر یک از آنها به‌دست داده شده‌اند. عنوانهای اصلی مقالات سیاسی-فرهنگی را هفته‌نامه کیهان لندن عوض کرده بود. در اینجا عنوانهای اصلی در رأس مقاله‌ها می‌آیند و عنوانهای اختیار و چاپ‌شده توسط هفته‌نامه در پایان مقاله‌ها با ذکر

تاریخ انتشار آنها. بنابراین کسانی که میل دارند به اصل مقالات برای مقایسه با چاپ آنها در این کتاب مراجعه نمایند، باید آنها را زیرعنوان روزنامه‌یی‌شان بجویند. بدون کوشش مستمر بهرام محیی دوست دیرینم این مجموعه فراهم و منتشر نمی‌شد. بسیاری از مقالات را او خود یافته و آنها را با نسخه‌های پیشین یا بازنوشته‌هایشان مطابقت کرده و من را مصرأً به برگردان مقاله‌ی مربوط به آنه‌ماری شیمیل به فارسی تحریر و تشویق کرده‌است. از این فرصت برای سپاسگزاری از او استفاده می‌کنم، و نیز از دوست دیگرم همایون فاتح که طرح پشت جلد از اوست، و سرانجام از تیلا ویشگاهی که کتاب را حروف‌نگاری کرده‌است.

جُستارها

خویشاوندی پنهان

برای آنکه شاید ما از خواب خرگوشی در بن‌بستی که من آن را نزدیک به سه دهه پیش در فرهنگ خودمان دیده و نشان داده‌ام بیدار شویم، برای آنکه شاید در جست‌وجوی راهی به خارج برآییم و به این منظور علی را بیابیم و بشناسیم که ما را از دیرباز به این بن‌بست کشانده‌اند، می‌خواهم و باید آنچه در این باره مکرر گفته‌ام، در آغاز این مقاله کوتاه برای آخرین بار به تصریح و تأکید بیشتری بگویم. و آن این است: در نقطه مقابل فرهنگ غربی که تنها شاگرد استقلال‌یافته یونانیان و مآلاً تنها فرهنگ پرسنده و اندیشنده باشد، فرهنگ ما فرهنگی‌ست ناپرسنده و نیندیشنده و هرگز جز این نبوده‌است. یعنی از بدو تبلور خود از زمان زرتشت تاکنون در کلیتش که شامل جنبشها، فرقه‌ها، مکتبها، موضعها، نگرشها و دیدگاهها بشود، هیچگاه نه پرسیده و نه مآلاً اندیشیده‌است، مگر در دو مورد استثنایی که قهراً مؤید رویداد این کلیت‌اند. این دعوی بسیار جسورانه را نمی‌توان به صرف این خصوصیت نادرست خواند. در عوض، امکان درست بودنش می‌تواند آدم پرسنده و جوینده را کاملاً نگران نماید. و این نشانه خوبی‌ست، اگر از حوزه خصوصی و شخصی خارج شود و هر چه بیشتر خود را در بخشهای گوناگون فرهنگی بگستراند. چون برای نجات از هر مهلکه‌ای نخست باید آن را دید و شناخت. چنین تشخیص، سنجش و برآوردی در مورد این پدیده دوهزار و پانصد ساله، آن را از داشتن هرگونه وجه اشتراکی با موضوع و موضعهای دیگر محروم می‌سازد. بنابراین به من با یک چنین موضوع و موضعی نباید این افتخار را داد که از زمره اندیشمندان و پژوهشگران به‌شمار آییم. من خودم را نه

اندیشمند احساس می‌کنم، نه «فرهیخته» که امروزه از در و دیوار فرهنگ ما می‌ریزد، و نه هرگز پژوهشگر، و سرانجام نه پیشوا و راهنمای مردم به سوی آینده‌ای نویدبخش. کلیدی هم نه دارم و نه می‌توانم بسازم که با آن بشود درهای بسته آینده را، که نخبگان ما چهارطاق یافته و دیده‌اند، گشود. بنابراین باید به من اجازه داده‌شود که از همسری با هرگونه «انسان فرهیخته» معاف بمانم. این درخواست ناشی از تمیزی‌ست مبتنی بر ادعای جسورانه‌ای که من می‌کنم و تاکنون، منفی یا مثبت، سابقه نداشته‌است. چنین ادعایی با تمام نتایج مرتب بر آن شامل حال همه فرهنگسازان کنونی ما نیز می‌شود. عیناً به همین سبب بسیاری از آنان لااقل در دلشان به من چپ‌چپ نگاه می‌کنند. چنین واکنشی از جانب آنها طبیعتاً بچگانه است و از کسی سرمی‌زند که خود را بیش از حد نصاب مجاز در میانمایی کنونی فرهنگمان جدی می‌گیرد. هدف تز من در وهله اول بنیادگذاران فرهنگ ما هستند که ما در برابر استعدادها و تواناییهای آنان انصافاً چیزی به‌شمار نمی‌آییم. نمونه‌هایی از توانایی آنان را من در چند مورد نشان داده‌ام: در نمونه ناصر خسرو، فردوسی، ابن‌سینا.

به این ترتیب تز امتناع تفکر در فرهنگ دینی که در پرتو مستقیم یا غیرمستقیمش نوشته‌های من را باید فهمید، تزی نیست در کنار یا در برابر اغراض و نتایجی که بررسی‌ها و جستارهای ممکن دنبال می‌کنند و به آنها می‌رسند یا نمی‌رسند. مثلاً درباره تحولات و تأثیر شعر نزد ما، درباره گوناگونیهای نقشهای قالی و ارتباط آنها با زندگی یا تصورات ما از زندگی، یا درباره جامعه مدنی، مدرنیته، درباره عشق و درک ما از آن در متن مناسبات زن و مرد، چه در ادبیات و چه در واقعیت روزمره، درباره آموزش و پرورش کودکان و عواقب آن در جامعه اسلامی ما. تز امتناع تفکر در فرهنگ دینی وقتی مطرح می‌شود که ما از چهارچوب اینگونه پدیده‌ها که به جای خود هم مهم‌اند و هم پژوهیدنی خارج شویم و خود را با این مسئله مواجه ببینیم که

آیا فرهنگ ما در بستری از پرسیدن و اندیشیدن پدید آمده و نضج گرفته یا نه. و این مسئله‌ایست به همان اندازه کانونی که منحصربه‌فرد، چون با بنیاد و بنیادگذاری فرهنگ ما سروکار دارد.

یک نشانه و نتیجه ریشه‌ی پرسیدن و اندیشیدن ضرورتاً بیرون آوردن تمام وجوه زندگی از یکنواختی و تکرار و پدید آوردن گوناگونی در آنها و دادن چهره‌ها و جلوه‌های نو به آنهاست، همراه و هماهنگ با نظامی که پرسیدن و اندیشیدن به وجود می‌آورند. نشانه دیگر در پیوند با آن اولی، کوشش در کشف و فهم مشکلات خودمان و در یافتن راه‌های ممکن برای رفع آنهاست، بدون کپی کردن از فرهنگ غربی و به کار بردن کپی‌ها برای موارد موازی در فرهنگ خودمان. منظور من از «موارد موازی»، مابه‌ازاهای آنگونه پدیده‌هایی‌اند که درونی دو یا چند فرهنگ هستند و مشابه همانند بی‌آنکه همانه باشند. طرز مواجه شدن با این پدیده‌های «مشابه» و «ناهمانه» طبیعتاً نمی‌تواند یکی باشد. مسیحیت و اسلام یکی از این موازیه‌ها هستند، موازیه‌های دینی. اینگونه موازیه‌ها مشابهت صوری دارند اما از نظر مادی ناهمانه‌اند. به همین جهت باید روالهای ناهمانه در مقابله با آن دو را جدی و ضروری گرفت. هراندازه موازیه‌های فرهنگی دیرین‌تر و درونی‌تر باشند ناهمانه‌تراند. تمام ارزشهای مختص به یک قوم معین از همین نوع‌اند. اگر ما به ناهمانگی موازیه‌ها توجه نکنیم و آن را در ژرفایش نبینیم و نشناسیم، شکست ما در یافتن راه‌حلی برای مشکلات ناشی از آنها از پیش محتوم است. کشف، بررسی و شناختن اینگونه مشکلات، چنانکه بارها توضیح کرده‌ام، نه با عاریه گرفتن آنگوها و ابزارهای غربی، بلکه با آموختن شیوه کشف و بررسی از غربیه‌ها می‌تواند میسر گردد.

برخلاف ظاهر، نپرسیدن و نیندیشیدن به مراتب بیش از بزرگان ما درباره ماکنونیه‌ها صدق می‌کند. ما کنونی‌ها فقط در صورتی مجازیم داعیه پرسیدن و اندیشیدن داشته‌باشیم که با اساسی‌ترین هنجارهای تعبدی و

خداوند ناپذیر مانده و حکومت آنها بر فرهنگمان رویارو شویم، تجاوز مخرب و سرکوبنده آنها را بر ملا سازیم. هیچ حاصلی ندارد که در کنج و دنج خانه به باری و یآوری هم سلک انمان مثلاً از دین روگردانیم، یا حتا احساس اتهایستی کنیم، و در نوشته همامان جار بزنیم که همه اهل گفت و گو، بخوانید مماشات، هستیم. در برابر هزار و چهار صد سال جهل و خرافات دینی سکوت کنیم، و مسائل را با دزازی از انسان دوستی آقامعلمانه چنان در عرصه ادب و «فلسفه» با ابزارهای مربوط رتق و فتق کنیم که بیش از یک بند انگشت از رویین ترین قشر آنها فروتر نرویم، تا خواننده در کنار ما به راه حلها رسیده باشد، پیش از آنکه مسائل را بشناسد. مثلاً درباره برابری حقوقی زن و آزادی او از بندهای جامعه مردانه و مرد پسند در دل اسلام، حرفهایی بزنیم که نه درست اند و نه حتا سرگرم کننده. در حالیکه هرگونه آزادی زن در جامعه ما، چون زن در اسلام فقط حکم متاع جنسی و دستگاه تولید نسل برای مرد دارد، تابع روشن کردن تکلیف اصولی و قطعی اسلام با انسان باقی می ماند. نخست از طریق درهم کوبیدن کل ارزشهای اسلامی که از انسان بنده می سازد و زن را به دوجنبه بنده خدا و بنده مرد تقلیل می دهد و در آن متعین می نماید، می توان زمینه را برای آزادی زن چون تابعی از متغیر مرد که خودش تابعی از متغیر اسلام است، مهیا ساخت. فقط برای آنکه از یک حیث معین موقع و موجودیت زن را بدانگونه که در مسیحیت به آن برمی خوریم با موقع و موجودیت تعین یافته زن در اسلام بسنجیم و یکی از سدها موازی فرهنگی را در این دو دین نشان دهیم: برخلاف مسیحیت که از همان آغاز تشکلیش بنیاد زناشویی را یکسان بر موافقت و تمایل هر دو طرف مبتنی می دانسته و می کرده،¹ مرد در اسلام بر طبق قراردادی که حق فسخ یکجانبه اش پیوسته از آن اوست، مالک زن می شود و تا وقتی که بخواهد مالک او می ماند، بویژه

¹ Edith Ennen: Frauen im Mittelalter, S.97, 6. Aufl. München 1999.

مالک واژن و زهدان زن. نخست و پیش از هر چیز باید کمر ارزشهای حقوقی، اخلاقی، اجتماعی و فردی اسلام را، سربسر و از هر نوع مقوله‌ای چنان بشکست که دیگر نتواند از جایش برخیزد. در غیر اینصورت آنچه درباره استیفای حقوق زن بگوییم و بکنیم دروغ و ترفند است یا ساده‌دلی و ساده‌بینی.

این مقاله، به‌صرف آنکه به پدیده‌ها و بعدهایی از فرهنگ غرب اشاره می‌کند، نه در دفاع از آن در برابر فرهنگهای دیگر و نه در مقایسه‌اش با آنها نوشته شده. علتش در مورد اول این است که فرهنگ غربی در دفاع از خود نیازی به دیگری ندارد، چون در کشمکش دائمی با خودش می‌زیبد، و از همین زورآزمایی درونی است که زنده و متحول می‌ماند. علت مورد دوم این است که فرهنگ غربی از هیچ لحاظی مقایسه‌پذیر نیست. در همه زمینه‌ها بدینگونه خودش ساخته بوده که به آنچه از خارج نیز گرفته صورت و ارزشی کلی داده‌است، آنچنان که به مواد خام می‌دهند و آنها را از جزئیات بی‌شکلی و بی‌ارزشی درمی‌آورند. جزئیات را در مخرجی کلی از قانون‌مداری گردآورده و یعنی از آنها علم ساختن. این جنبش پس از هزارسال سرکوبش توسط کلیسای کاتولیک، از نو انگیزته و پویا می‌شود تا همچنان در حیات جدیدش ببالد و بپاید. غرب با چنین خصوصیتی کانون و محور تمام روشها و ابزارهای لازم برای بقای تمدن و فرهنگ در سراسر جهان است. هیچ جامعه‌ای نیست که از آنها برخوردار نباشد یا نشود، یا از تأثیر آنها مصون بماند. هیچ جامعه‌ای، به‌محض آنکه نخواهد در پوسته رکودش بیوسد، نمی‌تواند خود را از فرهنگ غربی بی‌نیاز بداند. قطع نظر از آسیب‌های نابخشودنی و جبران‌ناپذیری که در طی تاریخش به اقوام دیگر وارد آورده، غرب از همه حیث نمونه‌ای منحصر به‌فرد بوده‌است. پایه‌ی‌ترین، مهمترین و بهترین اثرها را در هر زمینه‌ای، تمدن و فرهنگ غربی پدید آورده‌است و همچنان می‌آورد. انکار نمی‌توان کرد که فرهنگ غربی همه جا حضور دارد: با علمش با

موزیکش، با هنرش، با ادبش، با فلسفه‌اش، و پایه‌های اینها، و چه بسا بیشتر از اینها با تکنیک و صنعتش در هر زمینه ممکن. اما حضور همه‌جایی غرب دال بر غربی‌شدن فرهنگهای دیگر نیست. در غیر اینصورت آنچه برشمرديم نمی‌توانست به فرهنگ غربی اختصاص داشته‌باشد. معنای همه جا بودن غرب این است که هم در تمدن و هم در فرهنگ بر همه جا احاطه دارد و خودش عیناً به این دلیل محاط نمی‌شود، تسخیرناپذیر می‌ماند.

جوامعی که با آموختن از غربیها خود را به‌گونه‌ای در کنار آنان جای می‌دهند، یا در مواردی از تکنولوژی رقیب آنها می‌شوند و گاه نیز بر آنان پیشی می‌جویند، همه شاگردان جدی و استثنایی آنها بوده‌اند، یعنی دارای خواصی که ما خاورمیانه‌یی‌ها و مآلاً ما ایرانیان فاقد آنها هستیم: هوشمندی، کوشایی، پشتکار و بی‌ادعایی. نوع موفقیت ایرانیانی که پس از روی کار آمدن جمهوری اسلامی در خارج کشور، بویژه در آمریکا میهن دومی یافته‌اند یا آن را چون میهن دومی گزیده‌اند و آشکارا لودهنده روح، استعداد و بی‌گوهی فرهنگی ماست، عموماً منحصر می‌شود به: کسب، سرمایه‌گذاری، معاملات املاک، صرافی، کارهای حقوقی مربوط به پناهندگی، پزشکی و خاصه در جراحی که نوعی کار دستی در مراحل عالی است. میان آنهايي که از این مقوله‌ها هستند کمتر کسی می‌توان یافت که افق ذهنی‌اش از حوزه حرفه و ثروتش فراتر رود. تازه آنوقت میان این دو سه میلیون ایرانی ساکن یا زاده و پرورش‌یافته در غرب - از استثنائات که نمی‌توانند نموداری از ارزش فرهنگی ما باشند بلکه نوعاً یکی از هزاران هزار دستاورد فرهنگی و جوامع غربی هستند بگذریم - ده تن نمی‌توان یافت که ویولونیست، ساکسوفونیست، پیانیست، چلیست، آهنگ‌ساز باشند یا آکروبات، جانورشناس، جهانگرد، کوه‌نورد؛ یا تاریخ‌شناس به معنای علمی و جدی آن، تا بتوانند تاریخی از ایران باستان، یا ایران اسلامی بنویسند. هر دو کوشش درخور در این دو زمینه را اروپاییان کرده‌اند. هنوز که هنوز است واقع‌بینانه‌ترین تاریخ اسلام به

زبان فارسی همان است که علی اکبر فیاض بیش از نیم قرن پیش نوشته است. در حالیکه در هر پستیوی از دانشگاههای آمریکایی چند ایرانی «سر به جیب تفکر» فرو برده اند و در ارتباطات زیرزمینی شان با همدیگر و بر ضد هم آثاری می نویسند که به ندرت قابل اعتماد و موضوعاً به درد بخورند.

همه جا تسخیرکننده و تسخیرناپذیر بودن غرب را در هر موردی کاملاً به معنای واقعی آن باید گرفت از هرجهت: در پژوهش از هر نوعش، در کشف، اختراع، در پیشبرد همه رشته های علمی و ایجاد تکنیک برای کاربرد آنها، در ساختن تئوری برای توضیح مسائل ممکن و واقع، در آتش فشان شناسی، در اقیانوس شناسی و اقیانوس کاوی، در تسخیر قله های مرتفع، در صعود از تیغه های خطرناک، در همه ورزشهای ممکن. مختصر در هرچه کارآیی آدمی به نهایت ممکنش برسد. هزاران بچه جنگ زده، بی خانمان شده، قحطی زده را غربیها از مناطق گوناگون دنیا آورده اند و فرزند خود ساخته اند. اینگونه امداد و اقدام همچنان ادامه دارد. پزشکی بی مرز در سراسر جهان پدیده ای ست غربی. مراکز خصوصی غربی برای کمک در کشورهای آفریقایی، سازمانهای نیکوکاری و تیمار، سازمانهای حفاظت از کودکان از جانب غربیها و به سرپرستی و به خرج آنها در سراسر جهان بیش و گوناگون تر از آنند که اینجا برشمرده شوند. تمام این کارها دشوارند. از خود گذشتگی، انسان دوستی و مسئولیت می خواهند و کمترین پاداشی جز التیام دردها و رنجها ندارند. مؤکداً بگوییم: من از ابتکارها و فعالیتهای شخصی و گروههای فردی در جوامع غربی حرف می زنم، که نمونه هایی اند از سدها نوع دیگر از دیگرگونی پذیری فرهنگی و تمدنی آنها. زبان حال ما در مقابل این است: وقتی چنین انتظاراتی دیگران از ما ندارند، چرا ما از خودمان داشته باشیم؟! چرا کارهای بامسئولیت و بی پاداش بکنیم؟! چرا وجدان ما اگر چنین چیزی داشته باشیم- از اینهمه بیداد که شبانه روز در کشورمان روی می دهد ناراحت شود؟ ما که خودمان عامل آن نیستیم. مگر نه این است که

در دل این فاجعه بزرگ، و حالا که دیگر به ما مدال قهرمانی صلح هم داده‌اند، دل به دریا زده‌ایم و به اعتبار این افتخاری که نصیبان شده سازگاری اسلام و دموکراسی را برای چندمین بار اعلام می‌کنیم، شاهکاری که فقط از ما ایرانیان اسلامی منش ساخته‌است؟ تقصیر ما این میان چیست که اسلام رسماً دخترپچه را برای رفع شهوت مردان کلان‌سال به عقد آنها در می‌آورد تا هر آن که بخواهند و شهوتی شوند شب و روز به او تجاوز کنند، و خونس را دین مبین حلال شمارد، به محض آنکه «خطایی فاحش» از او سرزنند. ما آدمهای مجلسی، با نزاکت و آداب‌دان از فرط «فعالیت‌های سنجیده»، «معقول» و حساب‌شده دیگر وقت نداریم به سبب این چیزهای دیگر عادی‌شده با اسلام سرشاخ شویم، بگذریم از اینکه به صلاحمان هم نمی‌بود. مگر ما کلود لوی استروس^۲ هستیم که هشت سال از عمرش را «تلف کرد» برای آنکه می‌خواست در زندگی با قبیله‌های مختلف بومی در برزیل، احساس آنها را در خود به‌وجود آورد تا بتواند از اینطریق آنها را بفهمد؟ و تازه پس از این هشت‌سال لمس و فهم زندگی پرمشقت آنها و شرم ناشی از آسیب‌هایی که آنها از جهان متمدن دیده‌اند، بیش از یک دهه‌ونیم نتوانست و به خود اجازه نداد دست به قلم برد تا از رنج و سیه‌روزی این «همنوعان» خود «گزارشی علمی» فراهم آورد. این کارهای عجیب و غریب به ما نیامده. در عوض، ما در اولین فرصتی که پیش آمد از او نیز در آثارمان نام خواهیم برد، اگر تا کنون نبرده‌باشیم تا در اینگونه لاف و گزاف‌های «انسانی - علمی» نیز از همکاران خرد و درشت‌مان در رقابت بر سر فریب و تحمیق هر چه بیشتر خود و خواننده عقب نمانیم. الان سی سال است که این سرزمین با جامعه و افرادش چنان زیر و زبر شده که بازشناختن دوره پیشین آن در وضع کنونی‌اش و به عکس غیرممکن گشته‌است. این وضع را که دیگر نمی‌شود

² Claude Lévi-Strauss

درست کرد و آن را به آنچه پیش از این بوده بازگرداند. چه کاریست که ما بجای شعر گوئیم و قصه نویسیهای همه پسند که خواننده را محظوظ و ما را مشهور و مغمور می سازد بخواهیم با چشمهای وقزده و بی نور در اعماق این رویداد، کم هیچکس در برابر اثر مخرب آن مصونیت ندارد، بنگریم و از چنین اعماق سیاهی رمانهایی درآوریم و بنویسیم که بلد نیستیم!

برای آنکه واقعیتی در مورد سرآمدان کنونی ما محسوس و ملموس شود، فرض را این می گیریم که ایرانیان به سه صنف تقسیم شوند. این فرض طبیعتاً مانند هر فرض دیگر بازتاب واقعیت نیست، اما در حدی که خصوصیات واقعی را از همدیگر متمایز و در مقوله هایی جداگانه گرد می آورد و مآلاً آنها را چشم گیر می سازد، می تواند بعنوان الگو و ابزار کار چهره ای از واقعیت را بشناساند. اینگونه فرض را می توان اصطلاحاً فرض راهنما یا فرض روشنگر نامید: در حدی که ما ایرانیان بخصوص در مبادرت به اموری که برآیمان پرسود و بی دردسر باشند کارکشته و پیشتازیم - این را پس از ۲۸ مرداد توده ایهای زرنگ و باهوش بخوبی ثابت کردند - متعلق به صنفی هستیم که در اصل یا نهایتاً با اقتصادیات سروکار دارد. شرایط مکانی - زمانی برای این صنف بی اهمیت است. نشان داده که همه جا و در همه حال موفق می شود، چه در جمهوری اسلامی، چه در خارج آن و چه در هر دو با هم. صنف دیگر، برحسب آنکه تن یا ذهن را ملاک بگیریم، آن است که زور بدنی اش بر زور ذهنی اش می چربد. از این صنف اند، در سطح بالاتر، ورزشکاران به معنای اعم آن، از ورزش دو، شنا، فوتبال، دیسک پرانی گرفته تا کشتی، وزنه برداری، دوچرخه سواری، اتومبیل رانی و... از داپینگ که بگذریم، در ورزش نمی توان تقلب کرد. اما در نوعی از زور آزماییها پا از حد و حدود خود بیرون گذاشتن خطر جانی هم دارد. مثلاً در بکس بازی. اما خوشبختانه نه بکسور سنگین وزن ما دیوانگی می کند پا در رینگ بکس حریفی فرضاً چون روسلان چاگایف ازبک یا رقیبش نیکلای والویف روس بگذارد، نه

مسئولان امر به یک دیوانه احتمالی چنین اجازه‌ای می‌دادند. بنابراین، کسی که نتواند جان سالم از این میدان به در برد، خودبه‌خود پا در آن نمی‌گذارد. صنف سوم آن است که چون نیروی بدنی به‌اندازه کافی ندارد، گمان می‌کند از نظر ذهنی بیش از اندازه لازم نیرومند است. دیگران نیز همین تصور را از او دارند. کار این صنف سوم و آخر در فرهنگ به معنای اخصص که کلیت ساخته‌های روحانی و معنوی یا ادبی و هنری باشد نه تنها نزد ما آسان و بی‌دردسر است، بلکه شأن و شهرت نیز می‌آورد. چنین صنفی همواره تاج افتخار بر سر معنویات فرهنگ ماست.

کمابیش با حد نصابی از معلومات آسان‌یاب و هنرپیشگی فکری، همه کس می‌تواند عضو این صنف باشد یا بشود و در بازار آن جنسش را به خریدار بَجل‌پسند قالب نماید. این حوزه بی‌صاحب، این حوزه بی‌در و پیکر همه کس را به خود راه و در خود جا می‌دهد. هیچ ملاک و معیاری برای ورود به آن و عرضه متاع خود جز پیرذهنی زودرس، نوحاستگی، بی‌چشم و رویی و شیادی معنوی، با یا بدون عنوان دکترا، وجود ندارد. هر کسی می‌تواند کالایش را با انگ خودش بسته‌بندی و عرضه کند. منتها در این بازار سه نوع کالا بیشتر طالب ندارند. یکی عرفانی‌ست، دیگری غربی و سومی مخلوطی از هردو. هرچه این سه نوع کالا بیشتر با برجسبهای رنگارنگ، املی و دهاتی‌پسند پیچیده شده باشند، بیشتر خواهان دارند. همچنانکه شهرها برخلاف ظاهر در جمهوری اسلامی شکلاً و جنساً هیولاهایی روستایی شده‌اند، این بازار را نیز تولیدکنندگان و فروشندگان دهاتی و دهاتی‌منش قبضه کرده‌اند. به این ترتیب از اجامر که بگذریم، دهاتی و دهاتی‌منش انتلکْتُوئل پدیده و تحفه جدیدی‌ست آفریده شده در جمهوری اسلامی و قهراً برای نخستین بار در تاریخ ما. سنایی که در نقش مداح از دربار غزنویان خیری نمی‌بیند و به عرفان پناه می‌برد، هشت‌سد سال پیش گفته‌است: مرغ، دم او رو به شهر، سر او رو به ده/ دم این مرغ از سر او به! اما منظور من از

دهاتی و دهاتی‌منش چیز دیگری‌ست: دهاتی آن است که نتواند به‌موقع در شهر از تنگناها، قالبها و قیدهای زیست محیطی و بومی، و تصورات ساده‌دلانه روستایی محل به پرورش و بالش شهری برهد و به‌درآید و بیش و پیش از هرچیز نتواند به وضع خود وقوف یابد و گمان کند می‌توان موانع شهری‌شدن را صرفاً با خواندن کتاب و تحصیل این یا آن رشته از میان برداشت. مختصر، دهاتی آن کسی‌ست که ده را با خودش به شهر بیاورد و به این‌صورت لعاب شهری به خودش بدهد. دهاتی‌منش آن است که شهری باشد و به صرف شهری‌بودنش دچار این خواب و خیال شود که با «راه یافتن به چشمه‌های فرهنگی» غرب و غوطه زدن در آنها و احیاناً به هدایت این یا آن استاد، رشد ذهنی‌اش به حدی رسیده که دیگر می‌تواند آن را متوقف سازد، میان مشکلات، دیدها و دریافتهای غربی از امور بلمد، یا جست و خیزکنان آنها را به چشم و گوش هموطنانش عرضه نماید، تا آنان و خودش از تماشای این بی‌حرکتی و جاخوش‌کردن یا تکاپوی نمایشی لذت برند. صرف کتاب‌خواندن و تحصیلات عالی نه دهاتی را شهری می‌کند و نه دهاتی‌منشی شهری را زایل می‌سازد. در پس این دو چهره انتلکتوئل نوپدید باید بتوان خویشاوندی با گردانندگان سیاسی- فرهنگی کشور و جامعه اسلامی‌شده‌اش را دید. با وجود این‌گونه خویشاوندیهای زیرزمینی، خیال صاحبان و مالکان کشور از جانب این نخبه‌های دوقلو تخت نیست؟ تصادفی‌ست که جوائز ادبی میان «رمان‌نویسها» پخش می‌کنند؟ بنیاد به نام آنان تأسیس می‌کنند؟

همین کارگزاران سیاسی- فرهنگی دهاتی‌الاصل و دهاتی‌منش و گاه حتا در خارج و احیاناً در آلمان درس‌خوانده و متخصص‌شده در امور شرق و غرب نیستند که شخصاً و رأساً با فرهنگها «گفت‌وگو» می‌کنند و هوای انتلکتوئل‌ترها را نیز دارند که از غافله موانست با فرهنگ غربی عقب نمانند؟ به این منظور نیست که این گردانندگان در جامعه‌ای ملوث به فلاکتها و نکبتهای اسلامی و سیه‌روزیهایی که بار آورده کنفرانس کانت و نیچه برگزار

می‌نمایند؟ یا فیلسوفان بزرگ غربی را به کشور دعوت می‌نمایند، اینان نیز دعوت را می‌پذیرند و می‌آیند با همکاران ایرانی‌شان داد و ستد فلسفی می‌کنند و متوجه می‌شوند که نتیجه این دیدار، چنانکه سپس توضیح خواهد شد، برای آنها سودمند بوده‌است؟! در حالیکه معلوم نیست چه دردی این مهمانان می‌توانند از ما خواص نوساخته و نوساز در «مدرنیت اسلامی» دوا کنند. «تبادل نظر» با آنان چه سودی برای ما دُن‌کیشوت‌های فلسفی دارد، جز آنکه با حضور به هم رساندن توریستی‌شان در جمع ما فیلسوفان جدیدالتأسیس که مفهوماً دهاتی و دهاتی‌منش را در برمی‌گیرد، ما بیشتر در پوست خودمان شیر شویم؟ بعداً به معنای این اصلاح خواهیم پرداخت. جدیدالتأسیس البته منحصر به فیلسوفان نیست. بد نیست اندکی در این مورد توضیح بدهم. اینکه من «روشنفکران»، اعم از «فیلسوفان»، «جامعه‌شناسان»، «روان‌کاوان»، «روان‌شناسان» و «فرویدیست‌ها»، «لاکانیست‌ها» و سرانجام «جامعه‌شناسان و همه‌چیز نویسان» را جدیدالتأسیس می‌نامم، شوخی و جدی با هم است. چون اینگونه اهل فکر را من تا اندک زمانی پیش از انقلاب اسلامی ندیده بودم و نمی‌شناختم، نام با مسمای دیگر برای مشخص ساختن این نوپدیده فرهنگی نیافتم. عموماً کسانی که موتور فرهنگی یک جامعه هستند، به مسائلی می‌پردازند که از آن جامعه خودشان است و این کار را با معیارها و میزانهایی می‌کنند که بتوانند راهی به فرهنگ آن جامعه باز نمایند و از آن به خارج بگشایند. جز این هم نباید کرد، چون حاصلی ندارد. اما اندیشمندان «جدیدالتأسیس» که شب و روز کارشان پروار بندی فرهنگ و جامعه ما با خوراکی‌های روحی و ذهنی غربی و مغذی کردن هر چه بیشتر چنین معجونی برای پاسخ دادن به نیازهای کاذبی است که خودشان با این شیوه به وجود می‌آورند - مثلاً شناساندن «عقل ابزاری» به جامعه‌ای که اگر عقلی داشته، سی سال است آن را بر باد داده‌اند و خودش شریک جرم عاملان بوده‌است - با مصالح و ابزار

کار می‌کنند که آنان را مفتون و مجذوب خود کرده، اما از آن فرهنگ ایران اسلامی ما نیستند تا در آن به کار آیند. انکار این سرزمین برای آنان آزمایشگاهی است برای تمرین آموخته‌های «متافیزیکی» یعنی فراوجودی‌شان که از غرب با خود آورده‌اند، و نه زادگاه، جایگاه و پرورشگاه فیزیکی یعنی وجودشان. در سخنانشان چنان اظهار وجود می‌کنند که گویی تبارشان به میشل دومونتنی^۳، مونتسکیو و ولتر یا ژان ژاک روسو می‌رسد، نه به فرخی، جامی، خاقانی، خیام، عطار، عبید زاکانی، سعدی و حافظ.

احتیاجی نیست در اینجا نامهای نویسندگان معاصر غربی را که بدون ذکرنامشان نویسندگان جدیدالتأسیس ما یک مقاله ده‌صفحه‌ای نمی‌توانند حتا دربارهٔ صادق هدایت بنویسند، تا سترونی و دریوزگی ما در «آفرینندگیهای آنان» آشکار گردد. لزومی هم ندارد خواننده از آنان بپرسد چرا اینهمه لاف و گزاف در لباس مبدل نخبگان غربی که نه‌تنها از ما و فرهنگ ما نیستند، بلکه هیچگاه برای ما و به خاطر ما ننوشته‌اند. خواننده می‌تواند بسیار آسانتر و ساده‌تر آنان را با پرسشهایی از این نوع مواجه نماید و مطمئن باشد که در جوابش درمی‌مانند: ژول ورن از کدام فرهنگ است؟ معنایش چیست که او نه از فرهنگ ما بلکه از فرهنگ اروپایی‌ست، بویژه وقتی در فضای رمانهای او مانند رمانهای هربرت جرج ولز^۴ موازیبایی می‌توان یافت که بازشناختن آنها در پیشبینیهای اختراعاتی و اختراعات لئوناردو داوینچی نباید دشوار باشد؟ چرا دکتر جکیل و مستر هاید، مخلوق رابرت لویی استیونسن^۵ نویسندهٔ اسکاتلندی شخص را به یاد بیماری اسکیزوفرنی، کشف گوستاو بلویر^۶، پزشک سوئیسی می‌اندازد؟ تازه تکلیف نویسندگانی

^۳ Michel de Montaigne

^۴ Herbert George Wells

^۵ Robert Louis Stevenson

^۶ Gustav Bleuer

چون موريس لبلان^۷ و مخلوقش آرسن لوپن از يكسو و آرتور كانن ذيل^۸ و مخلوقش شرلوک هلمس از سوى ديگر چه مى‌شود، كه از نويسنده اولى خطى به دكارت و از نويسنده دومى خطى به فرانسيس بيكن مى‌توان رسم نمود؟ موريس لبلان مانند دكارت فرانسوى است و آرتور كانن ذيل مانند فرانسيس بيكن انگليسى. اين ارتباط و مشابهت فرهنگى تصادفى نيست.^۹ خواننده كافى ست به خصوصيات آرسن لوپن و شرلوک هلمس توجه كند. آرسن لوپن دزدى ست با مهارتها گوناگون و نه بهندرت با اغراض شرافت‌مندانه كه تمام نقشه‌كشيهايش، از جمله براى دستبرد يا يافتن راه فرار از چنگ پليس، همواره مبتنى بر تعقل است. چنين روش و شيوهاى فقط در فرهنگ دكارتى ميسر مى‌گردد. شرلوک هلمس كارآگاهى خصوصى ست كه از سركنجكاوى شخصى دزديها و جنايتها را با روش تجربه و آزمائش كشف مى‌كند. دستيارش پزشكى ست به نام دكتور واتسون^{۱۰}. به‌خصوص در همكارى اين دو مى‌توان نمودارى ديد از کاربرد آزمون و تشخيص در جنايت شناسى. روش آزمون در پي‌ريزى علم از آن فرانسيس بيكن است (نگ، در همين كتاب: علم چيست و روال علمى كدام است). اينكه موريس لبلان تعقل را از دكارت ياد گرفته يا اساساً او را مى‌شناخته، يا چنين رابطه‌اى ميان آرتور كانن ذيل و فرانسيس بيكن وجود داشته، نه مورد نظر من است و نه بعنوان واقعيت در بررسى ما اهميت دارد. اهميت اين دارد كه خصوصيات درونى فرهنگها تا چه حد مى‌توانند همريشه باشند و به‌صورتهاى گوناگون بروز نمايند. شاهدش را به آسانى مى‌توانيم در فرهنگ خودمان بباييم: در تسلط

^۷ Mauric Leblanc

^۸ Arthur Conan Doyle

^۹ موريس لبلان حتا رمانى دارد كه در آن آرسن لوپن و شرلوک هلمس رقيب همدىگرند: *آرسن لوپن برضد شرلوک هلمس* (*Arène Lupin contre Sherlock Holmes*)

^{۱۰} Watson

بینش عرفانی و نگرش خیامی نسبت به امور، خیامی که مطلقاً عارف نبوده‌است. همسانی این دو در تفاوتی که با هم دارند رسیدن به مراد خویش است: خیام به سبب وقوفش به گذرا بودن جهان و اطمینان نداشتن به آنچه سپس خواهد آمد یا به اینکه اصلاً سپسی خواهد بود، می‌خواهد دَمها را غنیمت شمرد، و عرفان از این جهان گذرا رویگردان است، چون حقیقت و پایداری را در پس آن پنهان می‌بیند و می‌پندارد برای رسیدن به این آخری باید از آن اولی برید.

اندیشمندان جدیدالتأسیس ما که خودبه‌خود نمی‌توانند از متفکران غربی و تئوریهای آنان دل بکنند، طبیعی‌ست که از دیدار توریستی سه چهار تنی از فیلسوفان غربی نزد خود مشعوف می‌شوند، بویژه که اینطور می‌نماید که این فیلسوفان ما را در ردیف خودشان به حساب می‌آورند، چون به هرسان یکی از دیگری دموکرات‌تراند و آمدن کسانی چون یورگن هابرماس و ریچارد رورتی را دال بر همسخنی آنها با خودشان می‌کنند. بنابراین زبان حالشان که گاهی به زبان قال نیز تبدیل می‌گردد این است: بیخود می‌گویند، تهمت می‌زنند - و طبیعتاً منظورشان من هستم - که خبری و اثری از فلسفه و فلسفه‌دان، از اندیشه و اندیشنده نزد ما نیست. اگر چنین حرفی صحت داشت، اینقدر مقالات فلسفی در مجلات ما نوشته نمی‌شدند، اینقدر ما مسائل فلسفی را مطرح نمی‌کردیم. اینقدر راه‌حلهای فلسفی برای مسائل غیرفلسفی نمی‌یافتیم، اینقدر مباحثات فلسفی‌مان در نشریه‌ها مان در نمی‌گرفت تا بتوانیم در چهارچوب آنها برخی بر ضد برخی دیگر به هم نزدیک شویم، همدیگر را تأیید نماییم، نان به هم قرض دهیم، ضمناً این را نیز به همدیگر بفهمانیم که دست کمی از هم نداریم. بسیاری از تأییدها و همگوییها از این نظر لوده‌دهنده‌اند. مثلاً وقتی می‌نویسیم: من با فلائی هم‌عقیده هستم؛ یا فلائی این دو مسئله را به درستی پی در پی آورده؛ یا در ضمن گذرا متذکر شویم: که کاش فلائی به ارتباط دو امر a و b نیز

می‌پرداخت و جای خالی آن را در نوشته‌اش پر می‌کرد. به هراسان چه آرامش دوستدار بپسندد چه نپسندد ما همیشه در صحنه‌ایم. و این موجب و فرصت را نیز برای شناساندن خودمان و ارزشهایمان از دست نمی‌دهیم. این موجب و فرصت کدامها هستند؟ حکومت جمهوری اسلامی و جامعه‌اش که در آن سگ صاحبش را نمی‌شناسد. حکومتی که به دعوتش فیلسوفان بزرگ و «دلسوز» غربی به پایتخت فرمانروایی‌اش آمده‌اند. و نتیجه‌اش هم کاملاً مثبت بوده‌است، هم برای ما که بر اعتمادبه‌نفس فلسفی‌مان افزوده شده، و هم برای آنان که به اذعان خودشان کشفیات بسیار ارزنده‌ای نزد ما کرده‌اند. مدرکش را همینجا می‌توان نشان داد:

در شناخت متقابل، آنچنانکه یورگن هابرماس به‌فراست دریافته، آنان از ما عقب‌ترند: از جمله ارمن‌هایی که یورگن هابرماس در بازگشت از ایران به آلمان آورده یکی این کشف بوده که ایرانیها درباره «ما» اروپاییها بیشتر می‌دانند تا برعکس! اگر او به جای «ما» گفته بود «من»، هم سخنش درست بود و هم وضع نزار ما ایرانیها آشکار می‌شد. لیکن چون او نه «من» بلکه «ما» به‌کار برده، با اینکه خود ما لاقط جسته و گریخته شنیده‌ایم که نخست اروپاییان فرهنگ ما را به خودمان شناسانده‌اند، قضیه، به گونه‌ای که یورگن هابرماس دیده، برعکس می‌شود و ما با خیال راحت به صدای بلند می‌توانیم بگوییم: ببینید ما دیگر چقدر درباره دستاورهای اروپایی می‌دانیم که یورگن هابرماس نیز فهمیده‌است (نگ. اسلام و عرفان از دید آتماری شیمل، در همین کتاب)! یکی از نشانه‌های صحت تشخیص یورگن هابرماس روابط نزدیک و صمیمانه‌ایست که ما، از جمله با فلسفه خود او نیز داریم و نه تنها با او و فلسفه‌اش، بلکه تقریباً با همه فیلسوفان و متفکران جدید غربی از حاضر و غایب. مثلاً با «هستی‌شناسی» مان پایه‌ای مارتین هایدگر پیش می‌رویم - با او که حتا لاتینی‌زبانها را نیز در فلسفه به بازی نمی‌گرفت - تا به پیشوایی‌اش هرچه زودتر Dasein را از این سرگردانی دیرپا نجات دهیم، بویژه

که چنین موجودی میان ما نیز دیده شده است! بجای نوشتن کتابی جمع و جور اما اساسی به منظور «خواندن و فهمیدن یورگن هابرماس» مثلاً با یک چنین عنوانی، در ششصد هفتصد صفحه «بازخوانی» یورگن هابرماس، همراه او و ماکس وبر، در جست و جوی ابعاد دیگری از «عقلانیت»، به جز آنچه آن دو یافته اند، بر می آییم و با آنان «گفتمان» جدی و طبعاً یکطرفه برقرار می سازیم! ضمناً از بردن نام سدها اروپایی و آمریکایی مهم و کم تر مهم نیز لحظه ای غافل نمی مانیم. یا روح ژان پل سارتر را در کتابی ششصد صفحه ای دائماً احضار می کنیم، همه مراجع را در زبان اصلی به دست می دهیم - یعنی ما فرانسه دان هستیم - بی آنکه حتی یکبار جرأت کنیم ترجمه چند عبارت از او را با نشان دادن مأخذ و موضع دقیق آن در گیومه بیاوریم، مبدا گیر بیفتیم. در سایه نیچه و نیهیلیسمش لنگان و عصا به دست می تازیم تا اروپاییان گمان نکنند نیچه هنر کرده گفته «خدا مرده است». هشتاد سال پیش از او حسین بن منصور حلاج خودمان ناگهان شخصاً خدا و بیدرنگ کشته شد؛ و سرانجام با هانس بلومن برگ، یکی از اریژینال ترین فیلسوفان آلمانی قرن بیستم - درباره اش گفته اند: کسی که می خواهد او را ببیند باید او را بخواند - در می افتیم، با او که اگر زنده هم بود، برای ما نامرئی می ماند و روحش هم از شمشیربازی فلسفی ما با خودش خبردار نمی شد.

مسلم است که این حرفها را من به استهزا می زنم و نه از سر «خیرخواهی». این شیوه «ناپسند» را من به کار می برم تا کاریکاتورهایی که ما از غربی مآبی خودمان ساخته ایم چشم گیرتر و مضحکه شان آشکارتر گردد. تعداد آدمهای بسیار با ملاحظه و پر از حسن نیت میان ما آنقدر زیاد است که دل آدم بهم می خورد. اما غالبشان دو دوزه بازند و آب زیر کاه. تازه این که چیزی نیست. در پس همه این تصویرهای ناجور اما جورواجور که من از روابط «تنگانگ» خودمان با متفکران غربی ترسیم و برجسته کردم آشکارا ناجنسی من نیز نهفته است، چیزی که ذره ای از حقیقت آنها نمی کاهد. کاملاً

روشن است و حرف ندارد: آنهایی که خود را در مظان اینگونه اتهامات می‌بینند و خویش‌نمایی خود را بصورتی که من برملاً ساختمان نمی‌پسندند، با واجدان راحت در برابر این نسبت‌های «ناروایی» که من به آنها داده‌ام بایستند و با من معامله‌به‌مثل کنند. منتها با آوردن دلیل و برهان بطلان سخنان من را نشان دهند، نشان دهند که آنچه می‌نویسند محتوایی جز آن دارد که پنهان و آشکار از روی دست غربیها نگاه کرده‌اند، بی‌آنکه مسئله را شخصی کنند. انتقادهایی که تاکنون به من شده فقط چنین صورتی داشته‌است. آخرینش از فریدون آدمیت سرزده که چندی پیش از درگذشتش در گفتگویی با عبدالله شهبازی به من ناسزا گفته‌است. شیوه من در موارد یادشده حمله مستقیم و آشتی‌ناپذیر است، چون هیچگونه زمینه‌ای برای نزدیک شدن به «رقیبان» به‌منظور یافتن مخرجی مشترک که مبنای گفتگو شود، مطلقاً وجود ندارد. هر چشم‌بازی می‌تواند آن را ببیند. با این وصف تمام این کولاژها در کل و جزءشان بازگردانی از واقعیت محض در فرهنگ ما هستند. واقعیت محض را در این باید دید که ما در آثار بی‌نظیرمان خود را همسر و همدم متفکران غربی می‌دانیم و معرفی می‌کنیم، معلوم نیست به چه اجازه‌ای! به همین جهت نیز پروا نداریم با آنان که در میدان عمل خودشان روسلان جاگایف و نیکلای والویف هستند اما زورشان بدنی نیست درآفتیم، مانند پهلوان پنبه‌هایی که خارج از رینگ در برابر اشباح این دو غول بکسور به این سو و آنسو بچهند و به فضایی خالی از این دو ضربات فنی وارد آورند. خوشبختانه بکسورهای ما عقل و شعور دارند، چنین ادا‌هایی از خودشان در نمی‌آورند تا مردم آنان را ریشخند کنند. در بخش زندگی روحی و ذهنی وضع کاملاً طور دیگریست. فکر و فلسفه و علوم انسانی و علوم طبیعی، گشتی و بُکس نیستند که وارد شدن در «رینگ» آنها خطر جانی داشته‌باشد. هر کسی می‌تواند در خانه خود با آنها نجوی کند یا به آنها «هل من مبارز» بگوید. اما مرکز علم و اندیشه فقط همچنان غرب است. خارج از

این خطه غربی‌زی و غربی‌نگر که از نظر تمدنی و فرهنگی هم‌تا و نظیری ندارد، نمی‌توان در دانشوری و اندیشیدن پرورش دید و سهمیم گشت. به این ترتیب «اندیشمندان و دانشوران» ما مجازند در چهار دیواری امن و امان میهن خود هرچه می‌خواهند بیندیشند، هر دانشی می‌خواهند از خودشان درآورند و آن را هر جا که می‌خواهند به کار برند، و اجر و پاداششان را در جمهوری اسلامی ببینند، و می‌بینند. بی‌جهت نیست و حقیقت دارد که «ما اندیشمندان و دانشوران» آنچنان در وطن مألوف شهره آفاق می‌شویم و شده‌ایم که پیس‌البدلهای غربی می‌توانند حسرتش را بخورند. هم موفقیت ما در این زمینه و هم علل و نتایج آن که به تخریب ذهنی و روحی جوانان منجر می‌گردد، همه لودهنده خویشتاوندی عمیق و پنهان ما در بافت جامعه اسلامی‌مان هستند. گواه آن این است که ما عملاً در هر زمینه‌ای، از جمله در زمینه فرهنگ به معنای اخص آن، جایی «گفتمان» می‌کنیم که سازندگان و عاملانش ما را از هر نظر سراپا بی‌سیرت کرده‌اند. به چنین حکومت و جامعه‌ای خیلی آشکاران قرض می‌دهیم تا جلوی عرض اندام فکری ما را نگیرد! این نان قرض دادن یعنی کور و کر و لال ماندن در برابر فاجعه‌ای که آگوی اصلیش اسلام دو سده نخستین است. آنهایی که اکنون ماتادور گاوبازیهای فرهنگی شده‌اند خشنود باشند که بر نعش جامعه‌ای پا می‌کوبند که تازه پنجاه سال از عمر متمدن شدنش می‌گذشت و داشت کم‌کم جان می‌گرفت.

در ایجاد چنین مهلکه‌ای که هیچ آدم باسرف و نان به نرخ روز نخوری از آن جان به‌در نبرده، دو گروه بطور اخص دست داشته‌اند. اینکه اینها خواهان حکومتی از نوع حکومت حاضر نبوده‌اند کمترین اهمیتی ندارد تنها چیزی که اهمیت دارد و لودهنده باورهای دینی ما همه و ملاً بویژه از آن دو گروه بوده‌است، این است که خمینی را که روحانی بود به شاه ترجیح می‌دادیم. وگرنه این آخری را نمی‌راندیم و آن دومی را به جایش نمی‌آوردیم،

آن هم با آن استقبال بیسابقه که خواب آن را مصدق در اوج محبوبیتش هم نمی‌توانست ببیند. از آن دو گروه، یکی انواع و اقسام گروه‌های سیاسی بودند که برخی بیشتر و برخی کمتر کارهای «چریکی» می‌کردند. هریک از آنها تا جایی که می‌توانست به سهم خود بر پایه‌های حکومت وقت و جامعه کم‌پنیه‌اش می‌کوبید. اگر دانشجو بودند شهریه که نمی‌پرداختند هیچ، پانصد تومان پول توجیبی هم می‌گرفتند و با پانزده ریال چلوکباب از رستوران دانشگاه می‌خوردند. اندیشمندان جدیدالتأسیس از میان این گروه‌ها برخاسته‌اند. حالا تقریباً همه سر به زیراند. با اندیشیدن سر و کار دارند و بس. فقط حربه و شیوه مبارزه خود را عوض کرده‌اند! نه تنها از گذشته، انگار که وجود خارجی نداشته، چیزی نمی‌گویند، بلکه برایشان این پرسش مطرح نیست که چرا حالا نوشته‌های آنان در سلطه حکومت اسلامی می‌توانند منشتر شوند؛ از گذشت و تجدد خواهی حکومت است یا از آبکی بودن و نالاسلامی نیز نبودن محتوایی نوشته‌های آنان؟

گروه دوم انتلکثوئل‌های زمان شاه هستند که آن زمان هیچ فرصتی را هیچ جا و هیچگاه برای اعتراض از دست نمی‌دادند. در عین حال کم نبودند میان اینان کسانی که حکومت سمت و پستی به آنان داده بود تا آنها را راضی نگهدارد. و اینان هم سمت‌ها و پست‌ها را با رضایت خاطر می‌پذیرفتند و هم از اعتراضشان دست برنمی‌داشتند، به محض آنکه مجالی پیش می‌آمد. اینها ضمناً مؤید نادانیها و نادرستیها و خطاهای بزرگ حکومت وقت نیز هست که نخست‌وزیرش بدون گل سرخ و پیپ دیده نمی‌شد، و شاهش جایی نبود که شب و روز نباشد. گروه دوم آزادی قلم و بیان می‌خواست، و این دو را حکومت شاه از آنان که چیزی نداشتند که در آزادی بنویسند یا بگویند دریغ می‌کرد. آنوقت سوگلیهایی چون احسان نراقی و حسین نصر که از پروانه‌های فرهنگی شهبانو بودند، تا آنجا که می‌توانستند و می‌شد در روزنامه‌های

پرتیراژ در رد ارزشهای فرهنگ غربی به سود ارزشهای سنتی و عرفانی با هم مسابقه می‌دادند، در ثبت یکی دو سال پیش از سقوط حکومت شاه.

حالا برای مقایسه رسم و رفتار انتلکوتل‌های آن زمان با رسم و رفتار نوع جدیدالتأسیس کنونی‌اش نگاهی به سمبول اعتراض و مقاومت که در اظهار وجود شاعران و نویسندگان در واپسین سال حکومت شاه منعکس گشت بیندازیم، که بعدها به «ده شب شعر» موسوم شد. مراسم در کانون فرهنگی ایران و آلمان برگزار گشت و عملاً همان زمان سنگ بنای پنهانی را برای انقلاب اسلامی گذاشت.

مظنه‌ای از هنرپیشگی بازی‌کنان درجه اول آن شبها را، که طبیعتاً من در آنها بعنوان تماشاچی هم حضور نداشتم، براساس جنگی که از آن سخنرانیها و شعرها به کوشش ناصر مؤذن فراهم آورده‌شده و در سال ۱۳۷۵ در بنگاه انتشاراتی امیرکبیر به طبع رسیده‌بود، در اینجا به‌دست می‌دهم، فقط برای آنکه روشنفکران‌مان را در یکی از مشعشع‌ترین لحظات اجتماعشان لمس نماییم. این دفتر هفتصد صفحه‌ای پر است از شعرهای کودکانه گاه با زنجموره و گاه با نفس‌کش‌گفتن‌های سرگذر از زبان و دهان روشنفکران وقت، و یکسره از جمله به همین مناسبات از نظر شعری بندتنبانی. چند تنی نیز آن میان سخنرانی کرده‌اند، در رأسشان سیمین دانشور. متناسب با بندتنبانی بودن شعرها سخنرانیها یکسره انشاهایی هستند جنساً و از نظر ارزش از نوع و در سطح انشاهایی که زمانی در دبیرستان نوشته می‌شدند یا آن نوع را به کمالش رسانده‌بودند. مظنه‌ها از سخنرانیها هستند و فقط در این حدکه طعم آنها را بچشانند.

نخستین سخنرانی از آن سیمین دانشور است که آن را چنین بابگشایی می‌کند: «با این کلام متین آغاز می‌کنم که رَبِّ اَشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَفْقَهُوا قَوْلِي، و دعایم برای همه شما این است که سینه‌هایتان گشاده باد و

گفته‌هایتان حجت.»^{۱۱} عبارت عربی تألیفی‌ست از دو آیه نزدیک به هم، ۲۵ و ۲۸، از سوره طه. از مقام این دو آیه سیمین دانشور دعایی ساخته‌است خطاب به حاضران و برای آنان. آیه ۲۶ و ۲۷ را که میان آیه ۲۵ و ۲۸ بیاوریم، معنای چهار آیه با هم این می‌شود: سینه‌ام را بگشای، کارم را آسان نمای، مهر از زبانم برگیر تا سخنم را دریابند. این سرآغاز سخنرانی سیمین دانشور که آن شب رسماً بانوی روشنفکر زنانه و مردانه بوده، بود و با این شاهکارش آب به آسیاب نیروی تمام‌خواه و مخرب اسلام ریخته است. توجه بکنید که ده‌شب شعر از ۱۱ مهر ۱۳۵۶ برگزار شده‌اند. البته او طبق معمول یادش نرفته از غربزدگی بگوید و از اگزیستانسیالیسم و از دلهره در هنر مدرن. در شب چهارم غلامحسین ساعدی که قطعاً خود را نفس مجسم هنرمند و در نتیجه قهرمان دلهره می‌دانسته، مسئله «شبه هنرمند» را که عنوان سخنرانی‌اش بوده مطرح می‌نماید و می‌گوید: «شبه هنرمند ریشه در خارج از وطن دارد... به فرهنگ ملی و وطنی خود علاقه ندارد... واقعه کرپلا را با ماجراهای پایین‌تنه‌یی به هم می‌آمیزد.»^{۱۲} خواننده یکبار تصور نکند که سخنان غلامحسین ساعدی - همه یکسره پامنبری‌خوانی برای ترجیع‌بندهای جلال آل‌احمد - بی‌معنی‌تر و مبتذل‌تر از سخنان دیگر شرکت‌کنندگان بوده. در پایان سخنرانی‌اش سرانجام آب پاکی آینده را روی دست تمام روشنفکران جانباز که از پس سنگر دفاع از آزادی به خارج گریختند، خودش یکی از آنان بود، با این دو بیت شعر بیش از حد مجاز احمقانه می‌ریزد:

سیسد گل سرخ و یک گل نصرانی

ما را ز سر بریده می‌ترسانی

۱۱ ده شب شعر، چاپ اول، به کوشش ناصر مؤذن، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۵۷، ص ۱۱.

۱۲ یادشده، ص ۲۰۲

گر ما ز سر بریده می‌ترسیدیم

در مجلس عاشقان نمی‌رقصیدیم^{۱۳}

شب پنجم، باقر مؤمنی از «تویسندگان و شاعران و هنرمندان فراوانی» می‌گوید که در راه آزادی جانبازی کرده‌اند. بعد از جمله می‌خواهد به یاد پنج تن - لابد از جانبازان - «یک دقیقه سکوت» کنند. به یاد «نیما یوشیج، صادق هدایت، صمد بهرنگی، جلال آل‌احمد و علی شریعتی». و اینجا یاد شعری از مولوی می‌افتد که حکم وصف‌الحال را دارد:

جان گرگان و سگان از هم جداست

متحد جانهای شیران خداست

موضوع سخنرانی او سانسور است. اینجا دیگر او از خود بی‌خود می‌شود و به نقل از روزنامه صور اسرافیل می‌نویسد: «قلمی را که خدا در قرآن مجید بدان قسم خورد، نمی‌توان اسیر سلاسل و اغلالی یک اداره مستبده کرد و مقید به قیود و نظارت ممیزی مستبدین و ظالمیت نمود. خداوند هیچ ملک و فرشته را نگماشته که پیش از وقت اعمال صادره از انسان را تفتیش کند... تا چه رسد به موکل نمودن شیطان»^{۱۴}

البته باقر مؤمنی هشدار می‌دهد که دین هم می‌تواند مؤسس و عامل سانسور شود، چنانکه در مشروطیت پیش آمده و برخی از روحانیان به بهانه یک آگهی ساده ناظر بر به لاتاری گذاشتن یک خانه در روزنامه حیل‌المتین خواهان توصیف آن روزنامه شدند. هشدار باقر مؤمنی با به‌دست دادن نمونه‌ای از سانسور بالقوه مربوط به هفتاد سال پیش از آن «شب شعر» هم حاکی از بی‌رمقی آن است و هم حاکی از فراموشکاری او نسبت به قتل‌های

۱۳ یاد شده، ۲۰۵

۱۴ یاد شده

سفارشی دینی که در زمان شاه رویداده، از جمله قتل کسروی و قتل رزم‌آرا به دستور روحانیان و به‌دست عاملان آنها، خطر کسروی این بود که در اذهان نسبت به حقانیت تشیع ایجاد شک می‌کرد. خطر رزم‌آرا این بود که می‌توانست در درازمدت جلوی نفوذ روحانیان در سیاست را قاطعانه بگیرد. «اغماض» باقر مؤمنی نسبت به اینگونه حوادث را می‌توان به سبب خطاهای بزرگ حکومت در زمان شاه، از جمله سانسور، ندیده‌گرفت. اما تناقض درونی در هشدار او چشمگیر و خطیرتر از آن است که بشود آن را حمل بر تأثیر اوضاع وقت در او نمود: باقر مؤمنی تا آن زمان، پس از عمر هزار و چهارصد ساله اسلام، در نیافته‌بوده که قرآن در آیاتش و اسلام در تاریخش دستور و تحقق سرکوبی هر امر غیرقرآنی و غیراسلامی‌ست، ضدقرآنی و ضداسلامی که جای خود دارد. سانسور فقط عشری از اعشار این دین نظراً و عملاً تمام‌خواه بوده‌است، که یک نمونه‌اش در کتاب‌سوزی زمان عمر در ایران متبلور می‌شود.

یا اینکه بنا بر این بگذاریم که کتاب‌سوزی اسلام در آغاز حمله به ایران از ابتکارات خودسرانه و از خود کامگی شخص عمر بوده برابر انواع و اقسام دگرخواهیها، دگربینی‌ها، دگردینیها، دگرگوییها، دگرنویسها، و مختصر دگربودیها و دگربودگیها؟! ما ایرانیها در تعبیر و تفسیر حقایق آنقدر دست و دل‌بازیم که مدتهای مدید تشیع را از اختراعات اصیل ایرانیان بر ضد اسلام می‌شمردیم و از آوردن «دلایل متقین» برای اثبات صحت این ادعای مضحک در نمی‌ماندیم. حالا لااقل بسیاری از ما نمی‌دانند چه خاکی بر سرشان بریزند با این اسلام از نو زاده و قد علم کرده از اعماق فرهنگ ما. از اینرو این وضع مزید بر علت می‌شود که اینان بیشتر از آخور غرب بخورند، تا برای دست و پنجه نرم کردن با مسائل غربی در کنار و در برابر هم‌آخورشان در ایران قبراق بمانند. در این فاصله البته راههای تازه دیگری نیز برای تطهیر اسلام پیدا شده‌اند. ساده‌ترینش این است که اسلام حقیقی، و نه این اسلام،

معجونی است از دموکراسی خفی که نباید از خفا به‌درآید و به‌وقوع پیوندد. علمی‌ترین و در نتیجه مهم‌ترین و دشوارترینش متوسل شدن به وسیله‌ای است از آن‌گرب به نام هرمنوتیک که برای هواداران ایرانی‌اش که کارشان در فرهنگ یکپارچه بازاری شده‌ما گرفته، حکم کیمیای دینی را دارد. با این کیمیا می‌توان هر کاری کرد به شرط آنکه بیضه اسلام حفظ گردد. سخنرانی‌اش را باقر مؤمنی با گفته‌ای به پایان می‌رساند که هم‌ریشگی اسلامی او و سیمین دانشور را به وضوح نشان می‌دهد. حتا اگر این احتمال ضعیف برود که این گفته پایانی باقر مؤمنی در تبانی تاکتیکی با سیمین دانشور فراهم آمده‌باشد، که عذری بدتر از گناه می‌بود، باز ذره‌ای از هم‌ریشگی اسلامی آن دو نمی‌کاست: «... در آخر دعایی را که خانم دانشور در اول سخنرانی بجا و فشرده‌اش آورد بصورت کامل تکرار می‌کنم که رَبِّ اَسْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي اَمْرِي وَ احْلِلْ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي وَ يَفْقَهُوا قَوْلِي. و چون کلام خود را با حکم صور اسرافیل شروع کرده‌بودم، دلم می‌خواهد که با آرزوی او هم تماشش کنم. این آرزو که روزی: "عزائیل... به امر خدای ایران و زمین و آسمان جان این دیو خبیث را قبض کرده و با پنجه فولادی قانون اساسی چنان بر مغز او بکوبد که ایران و ایرانیان را از شر او الی‌الابد آسوده کند و این لفظ منحوس فرنگی سانسور را از صفحه این خاک براندازد."»^{۱۵} گمان نرود که «روشنفکران» آن زمان از نظر ذهنی و زبانی از «روشنفکران» کنونی عقب‌افتاده‌تر بوده‌اند. هرگز. کنونیها همان پیشینیها هستند، به‌اضافه پرورشگاهشان جمهوری اسلامی، بی‌تفاوت است که در ایران باشند یا در خارج.

اینکه من با اینگونه سخنان یا «اتهامات» بر «محبوبیت» نمی‌افزایم، لااقل خودم تعجب نمی‌کنم. هیچ مَتَّهِمی از مَتَّهِم خوشش نمی‌آید. یکی

دوسال پیش بهرام محیی به من می‌گفت نزدیک به سه دهه است که من آیین‌های قدی جلوی انتلکتوئل‌ها، از نوع قدیم و جدیدشان، نگهداشته‌ام و اینها هر بار به سرعت از کنار آن رد می‌شوند و تنه‌ای به آن می‌زنند بلکه بیفتد. این نظر او را من کاملاً قبول دارم و اضافه می‌کنم که نگرانی‌شان بجاست و خاطرشان جمع باشد، که این آیین نه می‌افتد و نه می‌شکند. تا زمانی که اینها خود و رویشان را در چادر آثارشان می‌پوشانند، این آیین نیز همه جا همراه آنها هست.

روشنفکری پیرامونی و مسئله زبان

دوره نوین تاریخ ما به این شناخته می‌شود که ارزشهای غربی تقریباً در همه زمینه‌ها وارد جامعه و فرهنگ ما شده‌اند و فکر و دید و رفتار ما را به شدت تغییر داده‌اند. این تغییر شدید بیشتر ظاهری است و از نظر اجتماعی و فرهنگی بی‌عمق و نابارور. بنای جدید جامعه ما کلاً از روی ظواهر الگویی غرب ساخته و بالا برده شده. هرچه ما در این یک سده و نیم گذشته فراهم آورده و سرمایه فرهنگی خودمان ساخته‌ایم با این شیوه از غرب گرفته‌ایم. به خود این امر، در حدی که اقتباسهای ما از اروپاییان نسبت به آنچه خود داشته‌ایم، سودمند بوده‌اند، یعنی ما را از رکود و جمود بدر آورده‌اند، هیچ ایرادی نمی‌توان گرفت. بدون الگوبرداری از جوامع اروپایی ما نه چنین می‌پوشیدیم، نه چنین می‌نشستیم، نه کودکستان، دبستان، دبیرستان و دانشگاه داشتیم، نه سازمانهای اداری و حقوقی و قضایی، و نه حتا شعر نو و داستان‌نویسی و هنرهای زیبا. دو پایه‌گذار برجسته ادب معاصر ما، نیما یوشیج و صادق هدایت، بدون تأثیرپذیری از فکر و فرهنگ غربی ممکن نمی‌بودند. هر دو از طریق یک یا دو زبان اروپایی با فرهنگ غربی آشنا بودند. نیما یوشیج حتا از کودکی و دوره دبستانی با فرهنگ اروپایی مأنوس می‌شود. امروزه دانستن یک زبان اروپایی برای کتابخوانهای ما چندان غیرعادی نیست. اما ترجمه که خوب یا بد اصولاً فراوان می‌شود، راه عمومی ما به فرهنگ غربی‌ست. بنظر می‌رسد که این دو عامل یا وسیله تا آن اندازه همدیگر را در راهگشایی به فرهنگ غربی تکمیل می‌کنند که فعالیت فرهنگی ما خود را از این لحاظ در مضیقه نمی‌بیند. مجله‌ها و کتابهای به اصطلاح «نوخواه» و «نوجو» و مآلاً از نظر فرهنگی پیشرو پُراند از نام نویسندگان غربی، از نام تئوریه‌ها و مکتبهای ادبی و فلسفی غرب. اما در قبال

این تورم و احتکار «نام»، اثری از حیات واقعی «نامیده‌ها» و نشو و نمای آنها نیست. در تل اوراق سیاه شده در ظرف این سه دهه گذشته که سیل دانشجویان ایرانی به غرب سرازیر شده و بازگشته، یک اثر به دشواری می‌توان یافت که رگه‌ای از اندیشه، یا شمه‌ای از تئوری این یا آن متفکر و فیلسوف اروپایی یا آمریکایی را، بدون آلاشهای سنتی، بدون دانسته‌های خیالی، معیوب و خودساخته، بدون حدسیات بی‌پایه و یقینات من درآوردی، یا شوریده‌سریهای شاعرمنشانه، در زبانی حتی‌المقدور استوار چنان هشیارانه بازنماید که هم معرف درست آموختگی نویسنده باشد و هم مآلاً آموزنده برای خواننده. چنین اثری را به چه می‌بایست شناخت؟ به این که ضمناً بکوشد به خواننده بردبار فکرکردن بیاموزد. یعنی به او یاد دهد که فکرکردن نه بازگویی و بازنویسی خواننده‌ها و یادگرفته‌هاست و نه ترکیب و تلفیق دلبخواهی آنها، بلکه استقلال در سنجش و دریافت امور و طبعاً بدست آوردن شم و شیوه درست در تمیز مشکلها از مشکل نماهاست، از طریق و با خوب خواندن و یادگرفتن آثار پایه‌ای که همیشه سنگین و کمرشکن‌اند و ذهن یادگیرنده را زیر بار و فشارشان به آسانی فلج یا به دستگاه ضابط و حافظ تبدیل می‌کنند. اما آنچه ما عملاً در این سه دهه گذشته «اندیشیده» و نوشته‌ایم در واقع قاچاق کالاهای فرهنگی ناخالص و ناقص شده غرب بوده است و عرضه آن به بازار فرهنگ‌مان، بازاری که حتا دیگر شرافت کسب فرهنگی را هم از یاد برده است. این شرافت را روشنفکری در دوره نخستین، یعنی از آغاز این سده تا تقریباً پنجاه سال پیش داشت، چون وظیفه‌اش را اصلاح فرهنگی جامعه می‌دانست. در این حد با درایت و بی‌ادعایی می‌کوشید پوسیدگیها و زنگردگیهای فرهنگی را بسترده، راهی برای بیرون آمدن از رکود بگشاید و جانی تازه در نسل زمانه بدمد. از آنپس دیگر روشنفکری ما فقط خودش را دیده، دلباخته خودش بوده و به خودش پرداخته است. جامعه

برایش فقط صحنه خودنمایی و شهرت طلبی بوده و بس. بنابراین تماشای می‌خواسته و می‌خواهد، هرچه بیشتر بهتر.

بی‌حقیقتی فرهنگی ما فقط این نیست که از فیلسوفان و متفکران چنان می‌گوییم و می‌نویسیم که گویی سالها آثارشان را نزد استادان در دانشگاه‌های غربی خوانده و فهمیده‌ایم. شمار کسانی که در این نیم قرن گذشته در اروپا فلسفه تحصیل کرده‌اند از شمار انگشتان دو دست فراتر نمی‌رود و اگر هم برود به خودی خود هیچ چیز را ثابت نمی‌کند. تحصیل کردن و کتاب خواندن اساساً و عموماً لازمهٔ پرورش ذهن و فهمیدن مسایل است، اما عکس آن الزاماً صدق نمی‌کند. یعنی صرف تحصیل کردن و کتاب خواندن به فهمیدن مسایل و پرورش ذهن نمی‌انجامد. استشهد از پیش حسابشدهٔ ما در نوشته‌هایمان به «پهلوانان فلسفی» غرب، کاری که نزد ما حکم سند اندیشیدن را پیدا کرده و در واقع لو دهندهٔ بیماری و تقلب فکری ماست، فقط برای این نیست که خواننده با رؤیت اینگونه سند خود را ببازد و نویسندهٔ بی‌فروغ در ذهن تار و مبہوت شدهٔ او بدرخشد. بلکه بمراتب از آن مضحکتر و مهم‌تر به این دلیل نیز هست که مرتکب اینگونه «اعمال فلسفی» از همین راه تلقین به نفس موفق می‌شود «فلسفه دانی» را نخست به خود مشتبه کند و سپس چنین کلاه گشادی را تا آنجا سر خواننده بگذارد که او رفته رفته احساس نماید در این ساحت والا به مقام مخاطب رسیده است. به این ترتیب است که شبکه‌های سری و جرگه‌های ذهنی فلسفی در فرهنگی پدید می‌آیند که هشتاد درصد مردمش بی‌سوادند. منظور از بی‌سوادی نه نانویسایی و ناخوانایی بلکه نداشتن نیاز ذهنی و زیستی به کتابخوانی و مطالعه است. این را شمارگان کتابها ثابت می‌کنند. اما در حقیقت حال فرهنگی و فرهنگسازی ما گاه از این هم زارتر است. چه حتماً نداریم از نوشته‌ای که پیش از انتشارش به مناسبتی برای ما خوانده شده، یا از آنچه رفیقی در طی

ماهها برای ما گفته یا به ما آموخته، چیزهای «به دردخور»ش را بدزدیم و در اثری که می‌خواهیم مثلاً هنگام تشکیل فلان سمپوزیوم منتشر نماییم جاسازی کنیم. دستبردهای همانند به نوشته‌ای فارسی که پیشتر در این یا آن مجله منتشر شده و پراکندن ایده‌های مسروقه از این منبع در صفحات کتابی که به زبانی خارجی نوشته و منتشر می‌گردد طبیعتاً آسانتر و بی‌خطرتر است. خواننده خارجی امکان این را ندارد که منبع فارسی ایده‌های دزدیده شده را بشناسد، و خواننده فارسی زبان هم که زبان آن کتاب خارجی را بداند باز مشکل می‌تواند بازنویسهای مسروقه و پخش شده در کتاب را به صرف آشنایی با منبع فارسی آنها بدرستی بازشناسد.

بدینسان آنچه ما از روشنفکری برای خودمان دست و پا کرده‌ایم، سراسرش را مدیون فرهنگ غرب وجعل آن هستیم. اما مدیون بودن الزاماً همگون بودن نیست، بویژه آنگاه که گیرنده و دهنده همفرهنگ نباشند. و این قهرأ در مورد فرهنگ ما و فرهنگ غربی صدق می‌کند. در بهترین صورت ممکنش فرهنگ دوره نوین ما، ضمن وابستگی‌اش به ارزشهای کهن و کهنه خود، ساخته کسانی بوده و هست که با بار همین بستگیها و وابستگیهای بومی، یا در میهن خود از طریق خواندن آثار غربی به یکی از زبانهای مربوط از دور و غیرمستقیم شاگرد آموزگاران غربی بوده‌اند، یا به غرب رفته‌اند تا از نزدیک و در نتیجه مستقیماً «شاگردان رهگذر» غربیها شوند. این جنبه دوگانه از روشنفکری به اصطلاح سرچشمه‌یی را من «روشنفکری پیرامونی» می‌نامم. در برابرش نام «روشنفکری کانونی» را به آن حوزه از فعالیت روحی ذهنی اطلاق می‌کنم که منحصرأ از طریق کارکردها و بازدهای «روشنفکری پیرامونی» تغذیه می‌شود. «روشنفکری پیرامونی» در واقع پئس‌البدل، نماینده یا پیک غرب برای «روشنفکری کانونی» در فرهنگ‌ماست و به این اعتبار چشم غرب‌نگر، گوش غرب‌شنو و دهان غرب‌گویی چنین فرهنگی. از اینرو

باید تشخیص‌های سه گانه زیر را در دنباله این سخنان دائماً در مدنظر داشت. نخست آنکه ما به فرهنگ غربی نیازمندیم، دوم اینکه این نیاز را «روشنفکری پیرامونی» برمی‌آورد، سوم و آخر آنکه هیچ راه دیگری به فرهنگ غربی برای ما متصور نیست. این نقشِ بیمانند و وظیفه‌خاطر را «روشنفکری پیرامونی» از آن خود میداند و از این حیث به خود می‌بالد. چه بسا حق هم دارد. اما نمی‌داند این نقش بیمانند و به سبب وظیفه همزادش متضمن چه خطری‌ست. خطرش این است که معلوم نیست «روشنفکری پیرامونی» که از فرهنگ غربی برنیامده و همسخی دید، احساس و فکر با آن ندارد صرفاً بمنزله «شاگرد رهگذر» غرب و شاگرد غیرمستقیم آن در میهن خود، اصلاً امکان در گذشتن از پوسته فرهنگ غربی و رسیدن به درون آن را داشته باشد. و به همه اینها آگاه نیست. «روشنفکری پیرامونی»، چه بیواسطه و چه بواسطه‌اش، آن جایگاه یا مکانیسمی‌ست که در رفتار و فعالیت فرهنگی خود در این ناآگاهی می‌زید و آن را در لایه فرهنگی جامعه تولید می‌کند و می‌پراکند.

آنچه ما در جنب و جوشهای فرهنگی‌مان می‌گوییم و می‌نویسیم به گونه‌ای از فرهنگ غربی می‌گیریم یا تحت تأثیر آن می‌سازیم. و هرچه از فرهنگ غربی می‌گیریم از تنها راه ممکن می‌گیریم: از راه زبان. از اینرو زبان فارسی جدید ما باید نمودی باشد از آنچه «روشنفکری پیرامونی» از فرهنگ غربی می‌گیرد و به ما می‌دهد. و این دو معنی دارد. یکی آنکه فرهنگ دوره نوین ما عمده‌تأ به زبانی می‌گوید و می‌نویسد که با تغذیه از فرهنگ غربی بدست «روشنفکری پیرامونی» ساخته شده. دیگر آنکه زبانی که فرهنگ کنونی ما در کانون زنده و جوشانش بکار می‌برد در وهله اول زبانی «پیرامونی» و ملاً ساختگی‌ست. این امر برخلاف ظاهرش نه طبیعی است و نه ساده. طبیعی نیست، زیرا زبانی که فرهنگی از آن می‌زید و آن را می‌زاید و

می‌پرورد بایستی خودانگیخته باشد، یعنی بمنزله نمود اندیشه یا اندیشه نمودار شده، از بغرنجها و کشمکشهای درونی و اندیشه‌های فرهنگی مربوط برآید، نه از بغرنجها و کشمکشهای فرهنگی دیگر. و ساده نیست، چون هیچ زبانی این امکان را ندارد که در کانونی حیاتی‌اش در آن واحد «خویشگو» و «دیگرگو» باشد، یعنی یکسان هم سخن فرهنگ خودش را بگوید و هم سخن فرهنگ بیگانه را. این را می‌دانیم که غربیها نیز از «ما» می‌گویند، در باره «ما» می‌نویسند، در شرایط خاصی فیلمهای «ما» را می‌بینند و در مواردی جوایزی هم به این فیلمها می‌دهند. اما این را نیز می‌دانیم، یا اگر نمی‌دانیم وقتش است هرچه زودتر بدانیم، که همه اینها مطلقاً در پیرامون فعالیت جدی فرهنگی آنان روی می‌دهد. حقیقت تلخ برای ما آن است که آنچه ما هستیم و می‌کنیم نه مسئله فرهنگی آنان است و نه می‌تواند بشود. در واقع غرب که تنها فرهنگ چند زبانه است و اقوام و جوامع‌اش از طریق زبانهای خویشاوندشان با هم دادوستد فرهنگی دارند، هم در دوره کهن و هم در دوره نو در مسائل خودش کاویده و اندیشیده و هیچگاه نیز جز این نبوده است. این ما هستیم که نمی‌توانیم چشم از فرهنگ غربی برداریم و چنان به آن نیازمندیم که مسائلش را از آن خود می‌پنداریم، پیش از آنکه مسائل فرهنگ خودمان را یافته و دریافته باشیم. به این نحو زبان ما که باید زبان فرهنگ خودمان باشد، یعنی از احساس، خواست و مسایل فرهنگ خود ما برانگیخته و ساخته شود، در دوره نو عمدتاً و در پهنه‌ای وسیع وظیفه بسیار سنگین و دیگری را نیز به عهده می‌گیرد که عبارت باشد از آوردن بار فرهنگ غربی به فرهنگ ما، و اشکال از همین جا شروع می‌شود.

اشکال در این نیست که ما خودمان را تحت تأثیر این انتقال فرهنگی از دست داده باشیم، که البته چنین نشده - انگار که مثلاً به سبک خراسانی یا عراقی شعر گفتن، یا مانند شهاب‌الدین سهروردی عوالم هپروتی اشرافی و

عرفانی را فلسفه پنداشتن فضیلتی بوده که تجددطلبی آخوندزاده یا آفرینندگی شعری نیما یوشیج فاقد آن‌اند. اشکال در این هم نیست که طبیعتاً راه دیگری جز زبان برای انتقال فرهنگ غربی به فرهنگ ما وجود ندارد. بلکه اشکال، یا در واقع یکی از اشکالهای اساسی ما این است که هنوز مانند قدما زبان را وسیله‌ای محض برای حمل معنی یا باربر آن می‌پنداریم. با این تفاوت که قدما ناآموزده ما - ناآزموده به این معنی که آشنایی با وجوهی از فرهنگ غربی را نخست آنان می‌آزمایند - راهیابی به فلسفه یونانی را ناگزیر از قلهٔ چنین تصویری آغاز کرده‌اند و ما از این تجربهٔ محکوم به شکست آنان هیچ نیاموخته‌ایم. زبان به هیچ‌رو «باربر» نیست که کوله‌بار معنی را بردارد و آن را از جایی به جایی ببرد و تحویل دهد. متناسب با ساختار و مکانیسم پویا، خودساز و خودکار آن، زبان هر فرهنگی یکسره پر است از بارهای معنایی آن فرهنگ و عملاً جدایی‌ناپذیر از آنها. در چنگ این ساختار و مکانیسم از خارج تصرف‌ناپذیر زبانی که گونه‌اش از هر فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق می‌کند، واژه‌ها از نظر معنی قهراً تابع می‌مانند. یعنی خارج از قواعد و بستگیهای درون‌ساز و درون‌کار ناشناخته برای غیر اهل فن، که از آن دستگاه ساختاری‌شان‌اند، متضمن معنایی مستقل و مستقلاً تغییرپذیر نیستند. مآلاً نه می‌توان خارج از حوزه و برد عمل این کل ساختاری معنایی به واژه‌ها داد و نه چنان است که واژه‌ها الزاماً همواره معانی‌شان را به آسانی بنمایانند. بنابراین فقط برابرها و همانندهای معنایی - آنهایی که ناشی از مکانیسمهای ساختاری مشابه میان فرهنگها هستند - بایستی بتوانند از زبانی به زبانی دیگر منتقل شوند. ولی آنچه ما در وهلهٔ اول از فرهنگ غربی می‌گیریم یا می‌خواهیم بگیریم طبیعتاً باید آن باشد که نداریم، نه برابرها و همانندهای معنایی. ساده‌ترین انتقال از یک فرهنگ به فرهنگی دیگر انتقال زبانی یکانه‌های معنایی و مفهومی است، در حدی که همگونه باشند منظور از

یکانه‌ها واحدهای محوری یک گفته یا سخن‌اند که در زبان متعارف واژه نامیده می‌شوند. اما آنچه از فرهنگی به فرهنگ دیگر در انتقال زبانی به دشواری منتقل می‌شود و گاه اصلاً نمی‌شود، احساس و دریافت افراد یک فرهنگ از گفتن و شنیدن یا نوشتن و خواندن یک سخن یا مجموعه‌ای مرتبط از یکانه‌های معنایی زبان‌شان است. هرچند برگرداندن صرف یکانه‌های معنایی، خواه ابتدایی خواه عالی و خواه فنی، دشواریهای خود را دارد. چنانکه زبان فارسی نتوانسته برابری مثلاً برای واژه‌های متعارفی چون

Enttäuschung=déception=disappointment; Überraschung=surprise;

Herausforderung = défi = challenge

پدید آورد. مشکل اصلی و بزرگ در برگرداندن یک سخن از زبانی به زبان دیگر، چنانکه آمد، در واقع انتقال ناپذیری احساس و دریافتی‌ست که سخن زبان اصلی در اهل آن زبان بر می‌انگیزد. به همین جهت گاه ترجمه یک سخن بسیار ساده از زبان a به زبان b، حتا اگر زبان b تمام یکانه‌های معنایی سخن مورد نظر از زبان a را نیز داشته باشد، باز هم میسر نمی‌گردد. تنها راه ممکن برای رفع نسبی این مشکل بیراهه است. یعنی باید سخن مربوط را اگر بشود، از زبان a به زبان b به تعریف و توصیف بازگفت، بازنوشت. مثال یک چنین سخن معناً پیش پا افتاده‌ای - که احساس و دریافت همسان زبانی‌اش برای غربی ممکن نیست - با اینکه تمام یکانه‌های معنایی آن در زبانهای غربی وجود دارند، این بیت از حافظ:

فرما اشارتی که دو چشم امیدوار

بر گوشه‌های آن خم ابرو نهاده‌ایم

اگر سخنی از فرهنگ غربی شامل معنی یا مفهومی بیگانه برای فرهنگ ما باشد، یعنی زبان ما به‌ازای آنها واژه‌ای نداشته باشد، و ما بخواهیم آن سخن را به زبان خودمان برگردانیم، طبیعی‌ست که چاره‌جویی می‌کنیم.

چاره معمول برای رفع این نقص این است که واژه مربوط غربی را همراه برابری که برای آن در زبان خودمان یافته یا ساخته‌ایم می‌آوریم و در صورت لزوم توضیحی هم بر آن می‌افزاییم. مثلاً همراه واژه «رویکرد» یا «رویداشت» می‌نویسیم:

Attitude = Haltung و گمان می‌کنیم با این موازی‌نویسی معنای واژه غربی را به زبان خود منتقل ساخته‌ایم. اما این تصور نادرست است. یک واژه نوساز یا انتخاب شده چون ما به‌ازایی واژه‌یی از زبانی دیگر، فقط در شرایطی معین می‌تواند معنای واژه زبان دهنده را برساند. مکانیسم زبان در واقع به‌مراتب پیچیده‌تر از تصور یا تصوراتی‌ست که ما عموماً از آن داریم. یک اندیشه مهم ویتگنشتین (نگ، صفحات بعدی) در مورد زبان این است که یک واژه بعنوان نام می‌تواند چیزی یا کسی را مشخص نماید، بی‌آنکه آن چیز یا آن کس «معنی» آن واژه باشد و در نتیجه بتوان از طریق آن چیز یا آن کس به معنی واژه‌ای که آن را می‌نامد پی‌برد. چنانکه مثلاً فلان ابزار کار را «چکش» می‌نامیم، اما خود آن ابزار «معنای» واژه چکش نیست. در واقع با «چکش» نامیدن آن ابزار فقط آن را زبانی مشخص کرده‌ایم. خود ویتگنشتین برای روشن کردن این مناسبت از نام شخصی (عَلَم) و کسی که بدان نامیده می‌شود مثال می‌آورد (Philosophische Untersuchungen, 39, 70, 41) برای ما فارسی‌زبانان می‌توان آن را بدینگونه گفت: نام آن مرد که پشت میز نشسته «همایون است»، اما آن مرد که پشت میز نشسته «معنی» واژه همایون نیست. چون با مرگ «این» همایون یا همه کسانی که همایون نامدارند واژه همایون بی‌معنی نمی‌شود. پس معنی یک واژه را چه چیز تعیین می‌کند؟ به زعم ویتگنشتین جمله‌ای که واژه در آن به کار می‌رود. در چند جمله مختلف می‌توان معانی گوناگون همین واژه «کار» را به رای‌العین دید: X متأسفانه کار داشت (= گرفتار بود)؛ کاری از X ساخته نیست (= نمی‌تواند

مشکل را چاره کند؟ X کاری به کسی ندارد (= مزاحم دیگران نیست)؛ کار X ساخته است (= نمی‌شود او را از وضعی که پیدا کرده نجات داد)؛ X از کار افتاده است (= فرسوده، ناتوان شده). بیش از این نمی‌توان در اینجا به مناسبت واژه و معنایش پرداخت. نتیجه‌ای که ما می‌توانیم از این اندیشه ویتگنشتین برای ملاحظات خودمان در اینجا بگیریم این است: هر واژه‌ای براساس مکانیسم زبانی مربوط یا فاقد معنی‌ست، یا معنی خودش را بدون خواست ما پدید می‌آورد. اینکه یک واژه نوساخته همان معنی را بدهد که ما می‌خواهیم، از طریق همراه نویسی آن با اصل غربی‌اش، حاصل شود در واقع یک حسن تصادف است و امکان چنین پیشامدی مطلقاً بستگی به این دارد که معنی مورد نظر ما جزو امکانات معنایی زبان مربوط در مکانیسم واژه سازی‌اش باشد. این موازی‌نویسی لغوی دال بر چیست؟ دال بر این که معادل فارسی به خودی خود معنای واژه غربی را نمی‌رساند، از اینرو واژه غربی را همراه آن می‌آوریم، تا معنی خودش را به واژه فارسی منتقل نماید. در واقع ما می‌خواهیم معنای واژه غربی را، از طریق همراه نویسی‌اش با واژه فارسی، به ذهن خواننده تزریق کنیم. چنین کاری، اگر اصلاً ممکن باشد، مشروط به این است که خواننده فارسی زبان معنای واژه غربی را بداند. یکبار دیگر: این تزریق به اصطلاح معنایی از طریق موازی‌نویسی واژه‌های مربوط در حقیقت چه چیز را می‌سازند؟ این را که وقتی زبان خودش منظور ما را برنمی‌آورد و این را ما طوری حس می‌کنیم، می‌کوشیم با اینگونه دستبردن از بیرون در کارسازی آن، به نتیجه مطلوب برسیم، و قطعاً نمی‌رسیم. برای آنکه از نفس همراه نویسی واژه اصلی و واژه معادل کاری جز این برنمی‌آید که واژه معادل همچون نام به واژه اصلی اطلاق شود، بی‌آنکه طبعاً واژه اصلی بتواند معنای واژه معادل باشد. و این - با توجه به اینکه معنی یا بی‌معنایی یک واژه فقط در جمله معلوم می‌شود و مکانیسم جمله‌سازی تابع داد و ستد زبانی به

گونه‌ای است که در جامعه صورت می‌گیرد، نه تابع میل و اراده ما- چه چیز را روشن می‌کند؟ این را که زبان مکانیسمی خودکار و مستقل از خواست ما برای ساختن معانی دارد و آنها را به ما تحمیل می‌کند. اگر چنین باشد، همین مکانیسم است که بسیاری از معنی‌ها و اندیشه‌ها را متعین می‌نماید نه ما.

چگونگی‌اش را می‌توان با مثالهایی ساده از یک مقولۀ معین ترکیب زبانی نشان داد. در نمونه‌هایی که هم اکنون بدست می‌دهم رعایت همسانی صورتهای مشتق از یک واژه در زبانهای مختلف طبعاً مقدور نبوده است. این خود ناشی از مکانیسم مختص هر زبان است، اما در اینجا برای منظور ما دست و پاگیر نیست. واژه «خونسرد» یا در واقع «خونسردی» در زبان فارسی بایستی برگردانی از واژه فرانسوی sang-froid باشد. این واژه فرانسوی نیز به ترتیب از «خون» و «سرد» ساخته شده. یعنی ترتب ترکیبی اجزای هر دو واژه یکی‌ست. هر دو واژه به یک معنی‌اند و با واژه Cool در زبان انگلیسی مترادف‌اند. زبان آلمانی برای معنای مجازی Cool واژه‌ای ندارد. همان واژه انگلیسی را که تازگی گرفته بکار می‌برد. اما در زبان آلمانی واژه kaltblütig داریم. kaltblütig مرکب است از Kalt = سرد و blütig^۱ که همان bloody در انگلیسی به معنی «خونی» باشد. ترتب اجزاء در ترکیب واژه آلمانی kaltblütig برعکس ترتب اجزاء در ترکیب واژه «خونسرد» در زبان فارسی و واژه sangfroid در زبان فرانسوی‌ست. اما kaltblütig که صفت یا قید است، و اضطراراً می‌توان آن را در فارسی «خونسردی بیرحمانه» یا «بیرحمی خونسردانه» ترجمه کرد، به زبان انگلیسی یعنی in cold blood یا cold-

۱ در زبان آلمانی این واژه را به معنای مجازی‌اش در ترکیب با ü و در معنای حقیقی‌اش با u می‌نویسند.

blooded, آنچنانکه در زبان انگلیسی می‌گویند: a cold-blooded murder. روشن است که معنی این واژه آلمانی مانند معنی واژه مترادف انگلیسی‌اش منفی‌ست. برای این معنی منفی آنه زبان فارسی واژه‌ای دارد و نه زبان فرانسوی و معنایش این است که هیچیک از این دو زبان اصلاً این معنی را ندارد و نمی‌شناسد.^۲ در حالیکه در هر دو زبان، چنانکه دیدیم، واژه‌ای مرکب از همان دو جزء «خون» و «سرد» هست به معنی مثبت و دیگری، این مثال بخوبی نشان می‌دهد که زبان با مکانیسم خودش مستقل از خواست ما معنی می‌سازد و تحمیل می‌کند. و این معنی واژه‌ها، چنانکه در زبان‌شناسی می‌دانند، قالب‌هایی از پیش موجود یا سپس ساخته نیستند که آنها را با معانی نویافته، پدید آورده یا از پیش بوده پر کنیم و بدینگونه معانی را در آنها بگویانیم، بنویسانیم.

می‌بینیم که پیوند ناگسستنی معنی و واژه یا اندیشه و زبان بدانگونه نیست که بتوان به آسانی از ترکیبهای واژه‌یی معانی دلخواه ساخت و در نتیجه از این شکلهای زبانی به اندیشه‌های احتمالاً نهفته در آنها پی‌برد. برای آنکه این مناسبت بسیار پیچیده و مهم زبانی - فکری روشن شود و ما بتوانیم از چنین دیدگاهی یکی از مشکلات فرهنگی خود را ببینیم، در اینجا نیز از ویگنشتین مدد می‌گیریم: کمابیش مشابه با این دید که زبان و اندیشه چون پوست و تن جدایی ناپذیرند، زیرا نه پوست بی‌تن را می‌توان پوست شمرد و نه تن بی‌پوست را تن، ویگنشتین در «گفتار منطقی - فلسفی»^۳ زبان را

۲ این معنی منفی را زبان فرانسوی با بکاربردن قید froidement و در نتیجه نسبت به زبان آلمانی و زبان انگلیسی در شکلهای محدودتر زبانی می‌تواند بگوید:

. il a achevé froidement le blessé

3 Logisch - philosophische Abhandlung (Tractatus logico - philosophicus)

جامهٔ اندیشه می‌خواند و می‌گوید از شکل چنین جامه‌ای نمی‌توان به اندیشه‌ای که در آن هست حکم کرد. علتش به زعم او این است که جامهٔ زبانی چنان ساخته نشده که شکل اندیشه را بنمایاند. یعنی اندیشه و زبان هم‌شکل نیستند.^۴ این ناهم‌شکلی میان واژه و معنی یا زبان و اندیشه را در چند نمونهٔ مقایسه‌یی بسیار ساده هم اکنون می‌بینیم. مثلاً نمی‌توان گفت چرا «دست‌تنگ»، معکوس واژهٔ ترکیبی «تنگ‌دست» به معنی بی‌چیز یا فقیر، به کسی اطلاق می‌شود که موقتاً از نظر مالی در فشار است. به چه علت این واژگونی لغوی در این ترکیب به این تغییر معنی منجر می‌گردد؟ هیچ معلوم نیست چرا در برابر «سرافکنده» می‌گوییم «سرافراز»، اما نه «سرکوتاه» در برابر «سربلند»، با اینکه «کوتاه کردن» و «بلند کردن» و دیگر ترکیبات مربوط را در تقابل با هم از جمله برای موی سر بکار می‌بریم. چرا «خونگرم» و «خونسرد» به معنای مجازی متضاد همدیگر نیستند، با اینکه «گرم» و «سرد» در معنای حقیقی متضاد هم‌اند؟ چرا «خوشدل» به آدم ساده‌دل و خوشبین گفته می‌شود و «دلخوش»، که ترکیب لغوی‌اش وارونهٔ «خوشدل» است، به آدم راضی و بی‌توقع، و همیشه مکمل می‌خواهد؟ چنانکه نمی‌گوییم فلانی «دلخوش» است، بلکه: فلانی دلخوش به فلان چیز است. چرا «خوش‌منش» که واژه‌ای نامتداول اما نه عاری از معنی‌ست نمی‌تواند نقیض «بدمنش» باشد، آنچنانکه «خوش‌جنس» و «بدجنس» نقیض همدیگرند، و تازه «خوش» و «بد» نقیض هم نیستند. چرا «گرفتار» صفت مفعولی‌ست، «خواستار» صفت فاعلی، اما «شکافتار» و «دوختار» نه تنها صفت مفعولی یا

^۴ «زبان جامعه‌ای مبدل بر تن اندیشه است، آنچنانکه از شکل برونی جامه نمی‌توان به شکل اندیشهٔ پوشیده در آن حکم کرد، چون شکل برونی جامه مطابق اغراض دیگر ساخته شده است و نه به این منظور که شکل اندیشه را بشناساند.» (گ.م.ف. 4.002).

فاعلی نیستند، بلکه اصلاً معنی ندارند، با اینکه هر چهار واژه از مشتقات آن گروه مصادر متعدی‌اند که ریشه اول‌شان به «ت» ختم می‌گردد؟ چرا در حالیکه واژه «تیک سیرت» و واژه «بدسیرت» نقیض هم‌اند، نقیض «نیکخو» نه «بدخو» بلکه «زشتخو» ست؟ این ترکیبات زبانی بسیار ساده بخوبی نشان می‌دهند که زبان و اندیشه همشکل نیستند.^۵ همشکلی یعنی اینکه صورتهای

۵. ویگنشتین دو اثر اصلی دارد: «Logisch-philosophisch = Abhandlung» گفتار منطقی - فلسفی» (نخستین چاپ، ۱۹۲۱) با «Philosophische Untersuchungen = پژوهشهای فلسفی» (نخستین چاپ، ۱۹۵۱). اولی را در اینجا با «گ. م. ف.» و دومی را با «پ. ف.» نشان می‌دهیم. این دو به ترتیب فلسفه اول و فلسفه دوم او نیز خوانده می‌شوند. ناهمگونی نگرشها در دو کتاب آنچنان است که غالباً کتاب دوم را در حکم گسست از کتاب اول دانسته‌اند. نخست خود ویگنشتین موضع اصلی کتاب اولش، و نه همه تزه‌های آن را در اثر دومش که مجموعه‌ای از یادداشتهای شماره‌گذاری شده است نقد می‌کند. با وجود این گسست، بنظر می‌رسد به همانگونه که زبان در کتاب دوم نیز پرسش محوری فکر ویگنشتین باقی می‌ماند، ریشه‌هایی نیز از کتاب اول به کتاب دوم می‌رسند و در بافت فکری آن بازمی‌زنند. در هر دو کتاب توجه او به مسایلی است که «فلسفی» خوانده می‌شوند، در هر دو کتاب می‌کوشد نشان دهد که اینگونه مسایل در واقع مسئله نیستند، بلکه ناشی از این‌اند که ما یا زبان را در بروزش بصورت سخن بد می‌فهمیم («پ. ف.»، پیشگفتار و، گ.م.ف. 4.003)، یا افزون بر آن تصور نادرستی هم از منطق زبان داریم («پ. ف.»، no. ۹۳). به این سبب ویگنشتین در «گ.م.ف.»، 4.112 می‌نویسد: «یک اثر فلسفی در اساس از توضیحات تشکیل شده است. نتیجه فلسفه (جمله‌های فلسفی) نیست، بلکه روشن شدن جمله‌هاست.» (یعنی اثر فلسفی باید چنین باشد)؛ و باز به همین سبب در «پ. ف.»، no. 109 می‌نویسد: «فلسفه نبرد با جادوشدگی فهم ما در ابزار زبانی‌ماست.» (یعنی کار فلسفه این است که مکانیسم ابزار زبانی را بشناسد و ذهن را از تسخیر آن در آورد). از اینگونه ملاحظات ویگنشتین دو نتیجه باید گرفت. اول آنکه مکانیسم زبان چنان است که می‌فریبد و موجب می‌گردد زبان بد فهمیده شود، یا آتطور که در شواهد متن دیدیم، درست فهمیدن سخن به هیچ‌رو تابع فهمیدن آن از طریق شکل ظاهری‌اش نیست، و این در دو مثال بعدی در متن روشنتر خواهد شد. دوم آنکه امکان بدفهمیده شدن زبان، چون کلی‌ست، به اندیشه فلسفی منحصر نمی‌گردد، بلکه شامل هرگونه

سخن به گونه‌ای که در ساخت و رابطه کلمات، همشینها و جمله‌ها برطبق دستور زبان پدید می‌آیند، معنای سخن را برسانند. در نمونه‌های یادشده دیدیم که چنین نیست. دو مثال ساده و از نوعی دیگر در بطلان این همشکلی: کسی که نداند «نامزد» به که یا به چه می‌گویند، نه از مشکلی این واژه ترکیبی می‌تواند به معنای آن پی‌برد و نه از راه تجزیه واژه به دو جزء تشکیل دهنده‌اش «نام» و «زد». چه مناسبتی میان جمله a: خودت را ناراحت نکن و جمله b: خودت را ناراحت کن؛ هست؟ تک تک واژه‌ها در این دو جمله یکی هستند. تفاوت دو جمله فقط از تضاد است ناشی از صورت «منفی» و صورت «مثبت» صیغه امر از فعل کردن. به این حساب از نظر قواعد دستوری جمله a و جمله b باید ضد هم باشند، و چنین نیز هست. اما از دیدگاه معنا شناختی اصلاً ارتباطی میان دو جمله وجود ندارد: جمله a می‌خواهد «آرام کند»، «غمگساری نماید»، در حالیکه جمله b نمی‌خواهد ناآرام و غمگین نماید، چون طبیعتاً نمی‌تواند، بلکه منحصراً خواستار ایجاد وضعیست غیرممکن نسبت به مقصود جمله a و مآلاً خالی از هر مقصودی که به آن اساساً معنا دهد. چون هیچکس قادر نیست بنا برخواستش خود را ناراحت کند. ناهمشکلی زبان و اندیشه را می‌توان در سخنی از ویگنشتین، با اینکه سخن مربوط منظور دیگری در متن دارد، مستدل و مسجل یافت: هرگاه کلمات یک شعر را با مرادفهای برگزیده و مورد قبولمان عوض کنیم، شعر نوساخته برای ما دیگر آن شعر اصلی نیست. در غیراینصورت شعر از نظر محتوای احساسی و روحی‌اش برای ما معنأ همان می‌ماند که بود.^۶ این را هرکسی می‌تواند خودش با شعری امتحان نماید. اما به محض آنکه ما زبان و

اندیشه دیگر نیز می‌شود. از اینرو و به این مناسبت که من در پرداختن به موضوع سخنانم به تز تحلیلی - استدلالی ویگنشتین در باره یفرنج مناسبت زبان و اندیشه استناد می‌کنم.
 6 Wittgenstein: Philosophische Grammatik, S.69, no. 32, Suhrkamp Verlag, 1973.

اندیشه را، مثلاً از طریق مرادفها، همشکل بدانیم، که عموماً چنین است، این احتمال هست که زبان عملاً منظور، معنی و اندیشه‌ای به ما القا کند که متضمن آن نیست. این را در زیر سپس با نمونه‌ای از شعر حافظ نشان خواهیم داد.

برپایهٔ تئوری زبانی ویتگنشتین در فلسفه، بویژه در کتاب دومش «پژوهشهای فلسفی»، البته می‌شد نمونه‌هایی را که وی از ناهمخوانیهای پوشیده میان زبان و اندیشه به دست داده و توضیح کرده در اینجا باز آورد. اما این هدف ما نیست و مشکل ما را حل نمی‌کند. معنای چنین کاری این می‌شد که بخواهیم مشکل زبانی- اندیشه‌یی فرهنگ خودمان را از طریق مشکلی به مراتب بزرگتر که تفکر ویتگنشتین باشد و اساساً ربطی به فرهنگ ما ندارد حل کنیم. آنچه برای ما در اینجا اهمیت دارد دریافتن رابطهٔ زبان و اندیشه به گونه‌ای است که اولی می‌تواند دومی را جعل یا القا کند و سرابی از آن به وجود آورد. منتها تا آن اندازه که من می‌بینم در پرتو اندیشهٔ ویتگنشتین، تا حدی که در خور فهم ما باشد، می‌توانیم به فهم مسئلهٔ خودمان نزدیک شویم و آن را اندکی برای خودمان روشن کنیم، یعنی آن را دریابیم و پیچیدگیهایش را ببینیم. به مجرد آنکه زبان در پیکره‌های گسترده‌تر و پیچیده‌تر از آن نمونه‌هایی که در بالا آوردیم در آید، یعنی واحدهای عبارتی بسازد، در شکل ظاهرش به آسانی می‌تواند سخنانی در واقع بی‌اندیشه اما اندیشه‌نما پدید آورد. نمونهٔ آن این شعر زیبای حافظ:

ای که گفתי جان بده تا باشدت آرام دل

جان به غمهایت سپردم نیست آرامم هنوز
گمان نمی‌کنم کسی منکر جذبۀ این شعر برای ما ایرانیان شود. این جذبۀ از چیست؟ یقیناً نه از ترکیب محض واژه‌هایی چون جان، دادن، آرام دل، غم، سپردن و هنوز. بلکه از احساسی است که این ترکیب معین از این واژه‌ها در ما

برمی‌انگیزد و به سبب همین احساس است که ما این ترکیب زبانی را در خور آن احساس معنایی و از اینرو به غایت زیبا می‌یابیم. سزاواری این پوشش زبانی برای آن معنی در نظر ما آنچنان است که قادر نیستیم آن دو را، احیاناً به قصد جستن معنایی دیگر در آن پوشش زبانی، از هم جدا نماییم، چه رسد به آنکه قادر شویم فکر کنیم از کجا که این پوشش زبانی فاقد معنی نباشد! اول ببینیم آن معنی کدام است که خواننده ایرانی یا فارسی زبان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. یا درست‌تر بپرسیم: چه چیز است که در این پوشش زبانی منعکس می‌شود و ما را مجذوب می‌کند؟ تعارض. تعارض همیشه تأثیری جادویی در آدمی دارد، شاید از جمله به این علت که نمودار رویارویی نیروهای زندگی‌ست. و چه تعارضی قویتر از این که شعر حافظ القا می‌کند یا ما از آن برمی‌خوانیم: گفתי جان بدهم تادلّم آرام بگیرد، جان به غمت دادم و هنوز آرام ندارم؟! این دو پاره سخن به گونه‌ای با هم نمی‌خوانند اما ما را راضی نمی‌کنند، گرچه بازنویسی بی‌کم و کاست محتوای شعر حافظ‌اند، و از این نظر گواهی برای سخن یادشده از ویتگنشتین. بدین نحو می‌بینیم آنچه در این شعر حافظ ما را جذب می‌کرده در واقع این است: نخست آنکه معشوق به عاشق آرزومند و بی‌آرام توصیه می‌کند بمیرد تا آرام یابد! ^۷ دوم

۷ این اعتراض احتمالی که مگر می‌شود حافظ چنین نامربوط اندیشیده و گفته باشد تنها به همین یک دلیل وارد نیست که بنا را بر درست اندیشی و درستگویی حافظ می‌گذارد و سپس به این نتیجه می‌رسد که این سخن شعری او نیز باید درست اندیش و درستگو باشد. و این در واقع یعنی درست اندیشی و درستگویی حافظ را از پیش محرز شمردن. در حالیکه روش درست، لااقل در زمینه ملاحظات ما، عکس این است. نخست باید دید خود شعر در زبانش چه می‌گوید و چه می‌اندیشد، تا سپس بشود فهمید که آیا حافظ در اینجا درست اندیشیده و گفته است یا نه. شواهد زیر در توضیح شعری که در متن آمده نشان می‌دهند که حافظ «جان دادن» و «جان سپردن» را در الگوهای زبانی مشابه دقیقاً به معنای دست/از جان شستن یا مردن بکار برده است:

آنکه عاشق در پی ادعا می‌کند که جان به غم معشوق داده و آرام نیافته است! مضمون شعر حافظ در این بازنویسی ساده و صریح حالا اندکی مظنون و غریب هم بنظر می‌رسد. و بجاست ما با شگفتی بپرسیم: آن چگونه توصیه‌ایست و این چگونه نتیجه‌ای از انجام دادن آن توصیه؟ آیا این دو اصلاً ارتباطی با هم دارند، معنا را می‌رسانند؟ باوجود این به محض آنکه به خود شعر برگردیم و آن را در روند آهنگین و موزونش باز خوانیم، سخن حافظ از نو هوش از سر ما می‌ریاید و آن ناهمخوانی میان صورت و معنا از یکسو و میان توصیه و انجام دادن آن را از سوی دیگر دود می‌کند و به آسمان می‌فرستد. با این وصف می‌توانیم گام بعدی را برداریم و بپرسیم: تعارض یا تعارضها در کجا هستند؟ نخست مصراع اول قرار و آرام را که در زندگی

لعل سیراب به خون، تشنه لب یار من است
و از پی دیدن او دادن جان کار من است

تو خوش میبایش با حافظ، برو گو خصم جان میده
چو گرمی از تو می‌بینم، چه باک از خصم دم سردم

آن دم که به یک خنده دهم جان چو صراحی
مستان تو خواهم که گزارند نمازم

شب رحلت هم از بستر روم در قصر خورالعین
اگر در وقت جان دادن توباشی شمع بالینم

جان می‌دهم از حسرت دیدار تو چون صبح
باشد که چو خورشید درخشان بدر آیی

تو همچو صبحی و من شمع خلوت سحرم
تیمی کن و جان بین که چون همی سپرم

راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست
آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

معنی و مصداق دارد و مفهوماً پدیده‌ای حیاتی‌ست بر مرگ که نفی زندگی باشد مترتب می‌سازد، و سپس در مصراع دوم که می‌گوید توصیف معشوق تحقق پذیرفته و عاشق قرار و آرام نیافته است! و معنی‌اش چیست؟ به ظاهر این است که عاشق در مصراع دوم به گفته معشوقه عمل می‌کند تا تعارض ادعایی در مصراع اول رفع گردد، و موفق نمی‌شود. صحبت این نیست که حافظ خواسته باشد این خیال شعری را واقعیت بینگارد. ما نمی‌دانیم که هنگام سرودن این بیت چه در و از ذهن او می‌گذشته. در واقع برای ما مطرح هم نیست. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که معنی این سخن شعری که بر محور تعارضی چنین غریب و ناممکن می‌گردد چه می‌تواند باشد. از چنین تعارض غریبی حتا خود عاشق می‌توانسته به شگفت آمده باشد. و چه بسا هم آمده. شاید بشود این شگفتی فرضی را در بیان او بهتر منعکس یافت، اگر جای دو مصراع را با هم عوض کنیم و بخوانیم: جان به غم‌هایت سپردم نیست آرامم هنوز / ای که گفتی جان بده تا باشدت آرام دل! بی‌تفاوت است که این را حافظ به زبان عاشق بگوید یا عاشق خود حافظ باشد، از لذتی که، از خواندن این بیت حافظ می‌بریم هرگز نمی‌کاهد. اما خوب که در این سخن شعری بنگریم و در آن بکاویم، خواهیم دید که اصلاً تعارضی در آن وجود ندارد، بلکه شعر معنأً متضمن آشفتگی‌هایی‌ست که در شکل زبانی‌اش سروسامانی تعارض‌نا و در نتیجه فریبنده یافته‌اند.

برای آنکه ببینیم چرا و چگونه شعر حافظ خالی از تعارض و متضمن آشفتگی‌های معنایی‌ست باید شکل برونی شعر را بشکافیم تا به شکل درونی یا منطق زبانی آن راه یابیم. فقط از طریق کالبد شکافی و کالبدشناسی سخن به شکل درونی یا منطق زبانی آن خواهیم رسید و در نتیجه به ناهم‌شکلی و هم‌شکل‌نمایی صورت و معنای «جان دادن» یا «جان سپردن» که به معنای مردن به ترتیب در مصراع اول و دوم آمده‌اند، افعالی که همچون بیدار ماندن،

رنج بردن، انصاف دادن و نظایرشان فعل لازم مرکب هستند.^۸ یعنی نه جزء اسمی «جان» حکم مفعول برای «دادن» یا «سپردن» دارد و نه «دادن» یا «سپردن» در فعل مرکب «جان دادن» یا «جان سپردن» مفعول می‌پذیرد. بنابراین به محض آنکه مصراع دوم شعر می‌گوید «جان به غمهایت سپردم»، که از نظر دستوری هیچ اشکالی ندارد، «جان» و «غمهایت» به ترتیب مفعول اول و دوم (بیواسطه و بواسطه) برای «سپردم» واقع می‌شوند، یعنی فعل لازم «جان سپردن» متعدی می‌گردد و معنای مردن را از دست می‌دهد. همین تغییر معنی سپس در پسنگری به مصراع اول بر آن سایه می‌افکند، بدان القا می‌شود و معنی حقیقی‌اش را مستور می‌سازد. بدینگونه اگر براساس منطقاً متعدی شدن فعل «جان سپردن» در مصراع دوم شعر بنگریم، معنی‌اش این می‌شود: آنچه خواستی کردم، حتا بیش از آن کردم؛ دل و جان به غمت دادم، سپردم، به جان غمگسارت شدم و آرام نیافتم، نه جز این. بنابراین هیچ چیز عادی‌تر و بی‌تعارض‌تر از این نمی‌تواند باشد که از چنین عاشقی بیش از پیش قرار و آرام گرفته شود. اما اگر تحت‌تأثیر مصراع دوم در مصراع اول ننگریم، بلکه آن را معنأ در خودش متعین ببینیم، طبیعتاً «جان دادن» در مصراع اول و «جان سپردن» در مصراع دوم دو معنای کاملاً متفاوت خواهند داشت. اولی فعل لازم است به معنی مردن و دومی فعل متعدی‌ست مجازاً به «معنی با تمام وجود خود» غمگسار دلدار شدن. بدینسان دو امکان برای

۸ افعال لازم مرکب مانند افعال لازم بسیط عمل می‌کنند. نه معانی جزئی پاره‌های ترکیب بلکه پیوند آنها وحدت معنایی‌شان را متعین می‌کنند. این حکم در مورد افعال متعدی مرکب نیز صادق است. معنای فعل لازم مرکب مانند معنای فعل لازم بسیط به عمل یا حالت فاعل تمام می‌شود و معنای فعل متعدی مرکب مانند معنای فعل متعدی بسیط بدون داشتن مفعول ناتمام می‌ماند. همچنانکه فعل لازم، چه بسیط و چه مرکب، مفعول نمی‌گیرد، هدف یا مفعول فعل متعدی، چه بسیط و چه مرکب، همیشه خارج از اندام زبانی فعل جای دارد.

فهمیدن منظور شعر داریم. یا معنی آن را مصراع دوم متعین می‌کند، و در اینصورت سر در نخواهیم آورد که چرا معشوق به عاشق گفته بمیرد تا آرام یابد، اما او مرده و آرام نیافته است. یا مصراع اول در خودش متعین می‌گردد و سخن از مردن به معنای واقعی آن است، آنگاه نخواهیم فهمید که معشوق با چنین سخنی واقعاً شوخی می‌کند یا یاهو می‌گوید. تازه در اینصورت سر در نخواهیم آورد که چگونه عاشق متوجه این شوخی یا یاهو نشده و در نتیجه توانسته غمگسار معشوق شود و آرام نیابد! آیا همه اینها نشانه آشفتگی‌های معنایی در این شعر تعارض‌نما نیست؟ در حدی که این شعر جلوه‌ای از هنر یا بازی زبانی باشد، نه متضمن و گوینده اندیشه‌ای، ایرادی به آن نمی‌توان گرفت.

القای اینگونه تعارضها که نویسنده و خواننده هر دو را گمراه و گرفتار می‌کند، فقط در ناآگاهی به مکانیسم پیچیده زبان صورت می‌گیرد. اگر چنین نباشد معنایش این نمی‌شود که حافظ تعمداً خواننده را اغفال می‌کرده؟ مگر نه این است که اینگونه سخن در شعر حافظ بیش از آن است که بتوان آن را تصادفی دانست؟ اما هرگاه این فرض را ناشی از آگاهی او به مکانیسم زبان بدانیم، معنایش این خواهد شد که حافظ با این وفور و مهارتی در حد چشم‌بندی قصد گمراه کردن خواننده را داشته است. یک نمونه دیگر از شکل گمراه کننده زبان که القای تضاد یا تنافی می‌کند این بیت معروف حافظ است:

از نام چه گویی که مرا ننگ ز نام است

واژ ننگ چه پرسی که مرا نام ز ننگ است

با این زبان شکلاً متنافی و چنانکه هم اکنون خواهیم دید، معنأ نامتنافی است که حافظ ناآگاهانه ما و خود هر دو را به حیرت می‌اندازد. در واقع ما هر دو فریب تنافی ظاهری این سخن را می‌خوریم. تنافی القایی که ناشی از

شکل برونی زبان باشد میان مصراع اول و دوم آشکار است. برای آنکه معنای شعر در تنافی برونی زبان مختل نگردد و شعر سرانجام بی‌معنی نشود باید دنبال امکان دیگری گشت. فقط یک امکان برای نجات معنای این شعر وجود دارد و آن این است که واژه‌های همنام در دو مصراع را معنای یکی بگیریم و مانع از این شویم که متقابلاً همدیگر را براساس تعینی که در جمله مصراعی خود دارند نفی کنند. این امکان را خود شعر به ما می‌دهد، چون واژه‌های همنام بسته به جایشان در مصراع اول و دوم به ترتیب ارزش منفی و مثبت دارند، یعنی با وجود همنامی همراه‌کننده‌شان نمی‌توانند همفرض و در نتیجه متنافی باشند. به هراسان نمی‌توان انکار کرد که «نام» در مصراع اول منفی و در مصراع دوم مثبت می‌نماید و «تنگ» در مصراع اول مثبت و در مصراع دوم منفی. تا این اندازه روشن است که مراد از «نام» در هر دو مصراع باید نامداری باشد. اما هنوز نمی‌توان گفت چرا و چگونه بدون کمترین قرینه‌ای یک نامداری منفی‌ست و دیگری مثبت. عین همین تشخیص در مورد تنگ نیز صدق می‌کند. براین اساس حافظ به ترتیب در مصراع اول و مصراع دوم می‌گوید: از یک نامداری معین است که من تنگ دارم و از یک تنگ معین است که من نامدار شده‌ام. اینکه حافظ نامداریهای معینی را بسیار هم دوست می‌داشته و قابلیت‌های موجب شهرت خود را به دفعات در اشعارش ستوده، مؤید همین اظهاریست که ما در این شعر می‌بینیم. و حالا باید توجه کنیم که گرچه «نام یا نامداری» از یکسو و «تنگ» از سوی دیگر از نظر دستوری از مقوله اسم‌اند، در منطق زبانی هم مقوله نیستند. «نامداری» یک مقوله اجتماعی‌ست، ارزش اجتماعی عموماً مثبت یا در کنایه ارزش منفی کسی را نشان می‌دهد. درست‌تر بگوییم، «نامداری» در واقع انعکاس آن برآوردیست که جامعه با ملاک‌های عمومی و حاکم خود از گفتار، رفتار و کردار کسی می‌کند و بدینسان او را مثبت یا منفی می‌شناسد و می‌شناساند. در حالی که

«نگ» در وهلهٔ اول مقوله‌ای درونی، شخصی و فردیست و می‌تواند در شرایطی حتا به شورشی درونی برضد موازین عمومی و حاکم یک جامعه بینجامد و هیچگاه نیز در جامعه منعکس نگردد. اما هیچ آدمی نمی‌تواند بدون انعکاس علنی ارزشها و شخصیتش در جامعه نامدار شود. حالا دیگر زمینه برای فهمیدن منظور حافظ از «نام» و «نگ» فراهم شده و ما می‌توانیم به معنی شعر پی‌بریم. در شعر ما: «از نام چه گویی که مرا نگ ز نام است، و از نگ چه پرسى که مرا نام ز نگ است»، واژه «نام» هر دو بار در مصراع اول به معنای ارزشهای مستولی و همگانی و مآلاً مشهور و نام‌آور آمده-یعنی آنچه همگانپسند است و پذیرش و رعایتش موجب خوشنامی نزد عموم می‌گردد- و سپس بار سوم در مصراع دوم به معنای «شهرت»، «آوازه»، به همین گونه واژه «نگ» در مصراع اول به معنای «شرم» یا «عار» است و در مصراع دوم هر دو بار به معنای ارزشهایی که با ارزشهای حاکم بر جامعه و مآلاً همگانپسند در ستیزند و ضرورتاً موجب سوء شهرت می‌شوند.

بدینسان می‌بینیم که نه تعارضی در این سخن شعری هست و نه مآلاً اندیشه‌ای که بصورت آن تنافی ظاهری در زبان آن القاء می‌شود. چه حافظ در مصراع اول شعر در روایی منفی می‌گوید: او از قبول ارزشهای مستولی سر باز می‌زند، عار دارد، از آنها بیزار است. و در مصراع دوم آن در روایی مثبت می‌گوید: آوازه او از این است که ارزشهایش ضد ارزشهای مستولی‌اند، ضدارزش‌اند. اینگونه ارزشها را جامعه طبیعتاً منفی و ننگین می‌داند. به این معناست که او «نام» از «نگ» دارد و «نگ» از «نام». هر اندازه موضعی که حافظ در برابر موازین حاکم و همگانپسند می‌گیرد در خور ستایش باشد، که هست، این بیان دو مصراعى درحقیقت همانگوییست. یعنی یک سخن را به دو بیان می‌گوید. برای پرهیز از آن حافظ می‌توانست به گفتن یکی از دو مصراع اکتفا نماید. در اینصورت البته تنافی ظاهری سخن در دو مصراع و

مألاً اندیشه‌نمایی سخن، که گوینده و خواننده را مجذوب می‌کند، ناممکن می‌شد. با وجود این باید با چنین تشخیصی مواظب باشیم سر رشته از دست‌مان در نرود؛ اشکال اصلی شعر ما در این نیست که دو مصراع معنأً متضمن یکدیگرند، یا مصراع اول ارزشهای همگانی‌سند را می‌نکوهد و مصراع دوم ضد آنها را می‌ستاید. اشکال در اینجاست که شکل برونی شعر وانمود می‌کند که یک امر واحد در مصراع اولش نفی می‌شود و در مصراع دومش اثبات، که البته چنین نیست. علت آنکه حافظ یا دیگر شاعران همدید وی چنین سخن می‌گفته‌اند یقیناً این نبوده که آنها خواسته باشند با «بودکردن» اینگونه «نمودها» خود و ما را بفریبند. بلکه اینگونه «نمودها» برای آنها و ما «بود» می‌شوند و در نتیجه می‌فریبند، چون از یکسو بینش دینی دنیایی از تضادها و تنافیهای خیالی و خیال‌انگیز را به جای تضادها و تنافیهای واقعی زندگی بر حس و درک آنها و ما چیره می‌کند،^۹ و از سوی دیگر زبان در شکل برونی‌اش از چنین حس و درک معیوبی برای آنها و ما شبه‌واقعیتی مطلوب می‌سازد. به این ترتیب حس و درک دینی و مألاً ناطبعی‌شده ما در

۹ الگوهای دینی اینگونه تضادها و تنافیها از جمله اینها هستند: خدای دانا آفریننده و ناظم این جهان است، اما در جهان آفریده او آشوب حکومت می‌کند. خدای مهربان به سبب کمال خود این جهان را نیک و خالی از نقص آفریده، اما این جهان مملو از نقص و بدی‌ست. خدای قادر به انسان قوه تمیز و اراده داده تا نیک و بد را از هم بازشناسد، نیک‌کردار باشد و از بدی بهره‌یزد، اما اعمال آدمیان حاکی از این‌اند که انسان لااقل کمتر از نیکی بدی نمی‌کند. سراسر تاریخ فرهنگ اسلامی ما پر است از کوششهایی که مصروف توجیه این تضادها و تنافیهای بینش دینی شده‌اند. از این نظر تنها استثنا در ادب و فرهنگ ایران اسلامی خیام است، چون خیام به جای آنکه مانند دیگران به رفع و رجوع این تضادها و تنافیها بپردازد، آنها را به تأکید و تصریح مطلقاً واقعیتی ناروا و مردود شمرده است (رک، درخششهای تیره، راهنما XXV-XXVI، و «پیشگفتار»/متنوع تفکر در فرهنگ دینی، چاپ اول پاریس ۱۳۸۳).

ظاهر فربای زبان برونی می‌شود و ما چنین بازتابی را سند حس و درک طبیعی خود می‌انگاریم.

این ملاحظات بایستی ما را تا حدودی با مشکل زبان آشنا کرده باشند. اکنون باز می‌گردیم به موضوع محوری سخن‌مان «روشنفکری پیرامونی». روشنفکری ما در حوزه پیرامونی‌اش از طریق زبان با اندیشه غربی آشنا می‌شود و راهی نیز جز این ندارد. اما هیچ مانعی هم که این راه را برایش عبورناپذیر یا لاقلاً سخت‌گذر نماید نمی‌بیند، به جز دشواریهای محض زبان‌آموزی که بدین یا بدانگونه برایش قابل رفع می‌نمایند، یا حتا رفع می‌شوند. آنچه از نظرش مخفی می‌ماند نقشی‌ست که زبان بمنزله میانجی با مکانیسم خودهنجارش میان فرهنگ او و فرهنگ بیگانه بازی می‌کند. کوتاه بگویم: انتقال فرهنگ غربی را از زبانهای آن به زبان خودش کمابیش سهل می‌پندارد و کمتر از هر چیز قطعاً به این امر وقوف دارد که فرهنگ غربی به نوبه خود از چند زبان میانجی، با خودهنجاری قواعد به خودش به فرهنگ او راه می‌یابد. معنای سهل‌پنداشتن یا ممکن‌پنداشتن انتقال فرهنگ غربی از طریق زبان این است که «روشنفکری پیرامونی» چیزی را به گمان خودش در زبان خویش قبضه می‌کند و به دست «روشنفکری کانونی» می‌سپارد که هیچ معلوم نیست دستیابی به آن اصلاً برای زبانی که با غرب هم‌فرهنگ و هم‌زمان نیست امکان‌پذیر باشد، یا لاقلاً به این سادگی امکان‌پذیر باشد که او باورش می‌شود. «روشنفکری پیرامونی» که بسته به ارتباط مستقیم یا غیرمستقیمش با این یا آن سرزمین غربی لاقلاً با دو زبان میانجی سروکار دارد- با زبان غربی آن سرزمین و با زبان خودش- نه در خود زبان بغرنجی می‌بیند و نه در رابطه زبان با اندیشه. زبان و اندیشه برایش حکم «تام» و «تامیده» را دارند. زبان می‌نامد و اندیشه هست می‌شود. یا اگر به استعاره بگویم: زبان برایش زهدانی‌ست که یکسان از خویش و بیگانه آبستن می‌شود،

هم خویشزایی می‌داند و هم دیگرزایی، و حاصل آن زایش/اندیشه است! مولد خارجی اینگونه آبستنی طبیعتاً برایش این یا آن زبان غربی‌ست. و پیداست که بایستی غلظت این مایهٔ تولیدی را در تبلورهای زبانی که مفاهیم باشند ببیند. بنابراین تصور می‌کند اگر برای فلان مفهوم از اندیشهٔ غربی نامی فارسی بیابد یا بسازد و آن را در عبارتی صحیح از نظر دستوری بیاورد، اندیشهٔ مربوط را در این نامگذاری فارسی به‌دام انداخته و تحویل «روشنفکر کانونی» داده است. اینکه متناسب با این باور «روشنفکری پیرامونی»، «روشنفکری کانونی» به نوبهٔ خویش شاهراه‌ها را به فرهنگ غربی گشوده می‌بیند باید روشن باشد. بدینگونه برابریابی و برابرسازی به زبان خودش برای مفاهیم اندیشهٔ غربی می‌شود کار کلیدی «روشنفکری پیرامونی» که بجای خودکاوی و خودپرسی فرهنگی و زبانی خویش، در کارگاهش از روی الگوهای غربی کالای زبانی قالب‌ریزی تولید می‌کند و در بازار فرهنگش توزیع می‌نماید.

در گیرودار این بساز و بفروش زبانی از روی نقشهای فرهنگ غربی به فرهنگ خودمان-کسی که به هیچ‌رو منحصر به مفاهیم و اصطلاحات فنی نیست- ما که حتا نیازمندی خودمان را به جعل زائد ادوات زبان ثابت کرده‌ایم، طبیعتاً از نونوار کردن واژه‌های جنساً بیدفاع‌تر ابا نداریم. و این خود یکی از عواقب جانبی آن «پیشهٔ پیرامونی» در روشنفکری ماست. مثلاً چند سال است به جای «گفتگوکردن» یا «آتش‌زدن» می‌نویسیم «به گفتگو نشستن»، «به آتش کشیدن»، به این تصور که «نام نو»، یا در واقع نونوار شده، «تامیدهٔ نو» می‌زاید. یعنی خیال می‌کنیم، وقتی «گفتگوکردن» بشود «به گفتگو نشستن» و «آتش‌زدن» بشود «به آتش کشیدن» پس گفتگو باید جدی‌تر و آتش سوزنده‌تر باشد. یا به جای «نوشته» اخیراً «نوشتار» می‌نویسیم، بی‌آنکه «نوشته» که معلوم نیست چرا ناگهان «نوشتار» شده به

جز در صورتیکه به معنای نوشتن در برابر گفتن بیاید- بویژه در زبان‌شناسی- بتواند با تغییر نام تغییر ماهیت دهد. اینکه تخیل زبانی می‌تواند احساس کاذب ایجاد نماید- احساس کاذب در اینجا یعنی احساسی که از تصویرهای محض زبانی برانگیخته شود- نه منحصر به این موارد است و نه به ما عاملان و قربانیان امروزی آن. از دو استثنای فردوسی و خیام- سعدی گلستان و بوستان را نیز می‌توان بر آنها افزود- و یکی دو شاعر نه چندان با نفوذ از نظر فرهنگی که بگذریم، شاعران بزرگ ما، همیشه در بحری از اینگونه احساسهای کاذب زبانی زاده و زیسته‌اند. گفته بی‌اندیشه فقط با واژه‌های نو بی‌محتوا و ترکیبهای نوسازی‌شده خالی از معنی بوجود نمی‌آیند. بی‌اندیشگی را به این نیز می‌توان شناخت که سخنی با منطقی موهوم و نهانکار در پیوند معینی از واژه‌ها مصداقهایی به ازای آنها می‌سازد که در واقع بازتاب همان منطق موهوم و نهانکارند اما خود را دلیل آن می‌نمایانند. این یعنی دستبردن در معانی واقعی واژه‌ها به گونه‌ای که در جمله می‌آیند، و تحریف‌شان از طریق انباشتن آنها با مصادیقی که از بطن همان منطق می‌زایند. منطق مذکور اصلاً دینی به این معناست که واقعیات نابوده از طریق جعل معنی برای واژه‌های مربوط به وجود می‌آورد، و در حدی که دینی به معنای اخص کلمه است، خرد را دشمن جان خود می‌داند و در نفی آن درنگ نمی‌کند، چون نمی‌تواند بگوید چرا و چگونه این یا آن معنای نوساخته، نویافته یا باز یافته باید یا می‌تواند نام برای ما به ازای مطلوب او در واقعیت باشد. شگردی که این منطق دینی به این منظور بکار می‌برد این است که خود را سخنگوی الهی می‌خواند و می‌گوید خدا- و این در بنیاد و بینش آن منطق، یعنی سلطه دین بر کلیت فرهنگ - برای خرد آدمی درک‌ناپذیر است. بدین ترتیب خرد را عاجز قلمداد می‌کند و راهی برای آدمی جز این باقی نمی‌گذارد که در درک‌ناپذیری خدا، بخوانید منویات دین، به حیرت ابدی فرو

رود. ابزار کار این منطق موهوم عموماً صنایع پدید لفظی و معنوی یا هنر آرایش زبانی- معنایی است، بی آنکه سخنی لفظاً و معناً آرایش شده بتواند به این سبب چیزی جز بازتاب شور و شرها یا سوز و گدازهای نویسنده یا گوینده‌اش باشد. نهانکاری چنین منطقی این است که نمی‌گوید چرا خدای توانا از یکسو آدمی را به عقلی عاجز از درک او و جهان‌ش مجهز می‌سازد و از سوی دیگر از او انتظار گفتار و کردار خردمندانه دارد و چرا اصلاً اهمیت خدا باید به عجز عقل آدمی از درک او و حیرت مترتب بر آن باشد! این ابیات مولوی، به نمایندگی سدها شعر دیگر عرفانی نمودار چنین منطق و سخنی‌ست:

هر که را ذوق دین پدید آید

شهد دنیاش کی لذیذ آید

آنچنان عقل را چه خواهی کرد؟

که نگونسار یک نبید آید؟

عقل بفروش و جمله حیرت خر

که ترا سود از این خرید آید

نه از آن حالتی‌ست ای عاقل

که در او عقل کس به دید آید

نشود باز این چنین قفلی

گر همه عقلها کلید آید

صحبت از دین به معنی تجلی الهی‌ست و در نتیجه صحبت از عجز عقل آدمی در برابر آن، و سرانجام مثل همیشه صحبت از حیرتی سزاوار آن تجلی که باید به آدمی دست دهد. اگر ما آن منطق موهوم و نهانکار را در پس این مضمون نبینیم، باید اذعان کنیم که این مضمون معنی دارد و معنی‌اش همین است که این شعر می‌گوید: دین و دنیا متنافرنند، عقل آنچنان

ناتوان است که شراب آن را از پا در می‌آورد، پس تحریر باید جای عقل را بگیرد، عقلی که توانا و بینا نخواهد شد و «قفل سراالاهی» را نخواهد گشود. اما اگر آن منطق نهانکار را در پس این مضمون می‌یابیم، باید بپذیریم که معنایی برای واژه‌های این شعر به گونه‌ای که همدیگر را در این تألیف زبانی مربوط متعین می‌کنند نمی‌شناسیم و مآلاً شعر را بی‌معنی بدانیم. چون برخلاف آنچه این شعر القا می‌کند، نه معنی تجلی/الاهی که قهراً روید/دی دینی در جهان است می‌تواند از تنافی دین و جهان حاصل گردد، نه عقل معناً آن است که بر اثر شراب زایل شود یا نشود و نه می‌توان از حیرت جایگزینی برای ناتوانی عقلانی ساخت که مابه‌الابتلائی همه دین‌خویان و دینجویان است. این معنی‌هایی‌ست که به این واژه‌ها در این تألیف زبانی داده می‌شوند. آنچه در این شعر روی می‌دهد جز پنداشتهای موهوم مولوی نیستند که آن منطق نهانکار و بازیهای زبانی در معانی واژه‌ها منعکس می‌سازند و بدینگونه سخنی در حقیقت بی‌معنی یا نیندیشیدنی پدید می‌آورند تا آن را با معنی یا اندیشیدنی جلوه دهند. گفته بی‌اندیشه نیز در بروز زبانی‌اش از همان قواعد دستوری پیروی می‌نماید که گفته اندیشه‌مند. فقط با آشکار ساختن مکانیسم زبان و راه یافتن به منطق درونی آن می‌توان فهمید گفته‌ای از اندیشه پر است یا تهی. «روشنفکری پیرامونی» و تحت تأثیرش، «روشنفکری کانونی» ما نه بغرنج زبان را می‌شناسند و نه بغرنجی در رابطه زبان و اندیشه می‌بینند در نتیجه خیال می‌کند می‌تواند هر منظوری را به دلخواه با زبان بیان نماید و از طریق آن برآورد. علت بندبازیهای زبانی و علاقه وافر به آن، علت درنیافتن این امر که پنداشتهای هر فرهنگی ناگزیر زبان خودش را می‌سازد، و نمی‌توان به آسانی از زبان یک فرهنگ بیگانه پنداشتها یا اندیشه‌هایش را گرفت و آنها را از طریق زبان فرهنگ خویش به خود خواند چیست؟ آیا جز سیطره روزافزون این باور

کهن است که زبان را «نام» و اندیشه را «نامیده» می‌پندارد و به این ترتیب قهراً مرتکب و موجب این خبط بزرگ می‌شود که زبان «اندیشه‌زا» است، پس «زبان نو» را باید دال بر «اندیشه نو» گرفت؟ در سلسله چنین تصویری، «روشنفکری پیرامونی» نمی‌بیند که آنچه ما از فرهنگ غربی به زبان خودمان در می‌آوریم - چیزی که شب و روز به گونه‌ای روی می‌دهد - اندیشه فرهنگی‌ست که خود آن را در طی چند سده پرسیدن و باز پرسیدن که همچنان ادامه دارد زاده و پرورده، آنهم به زبانهای چند. «روشنفکری پیرامونی» می‌خواهد فرهنگی بیگانه و چندزبانه و از جمله به این دلیل نیز پیچیده را با ذهنی ساده‌بین و از طریق زبانی ساده‌گیر به فرهنگش برساند و برای آن قابل استفاده سازد. و طبیعتاً نه هرگز از خودش پرسیده و نه می‌پرسد که چگونه و در چه شرایطی ممکن است آنچه فرهنگی چون فرهنگ غربی به زبانهای گوناگون خود اندیشیده و می‌اندیشد، به زبانی قابل انتقال باشد که فرهنگش با فرهنگ غربی خویشاوند نیست و از این گذشته در مقایسه با آن چنان بسیط است که روستا نسبت به شهر. در چنین شرایطی هیچ چیز تضمین نمی‌کند که آن جامعه زبانی که ما برای اندیشه غربی دوخته‌ایم و می‌دوزیم، از جمله و لااقل، چنانکه دیدیم، به سبب استقلال و خودکامیهای زبانی، جز آن نگوید که حتماً ما در آسانگیری فرهنگی‌مان می‌خواهیم و می‌پنداریم، و در بهترین صورتش تهی از اندیشه غربی و پر از پندارهای فرهنگی خودمان نباشد.

از این مسلم که در سراسر تاریخ ادب و فرهنگ ما باورهای کهن و عمومی چیره بوده‌اند و از اینرو بیش از آنکه در این ادب و فرهنگ اندیشیده شده باشد، هرز گفته و نوشته شده - دلیل بارزش سطحیت و یکنواختی اساسی موضوعها و قرنهای پرگویی و پرنویسی درباره آنها - و از این امر مسلم که نویسندگی و شاعری گویی به این بوده که آنچه از دیرباز گفته و نوشته

شده همواره از نو به بیانی دیگر بازگویی و بازنویسی شود و ادب و فرهنگ یکنواخت ما در این تکثیر به ظاهر جوراجور خود از جایش تکان نخورد و سرانجام از این امر مسلم‌تر که تمیز زبان اندیشه‌مند از زبان بی‌اندیشه دشوار است، چون هیچ قاعده قطعی و معینی برطبق دستور زبان برای چنین تمیزی وجود ندارد و تصور همشکلی میان زبان و اندیشه، چنانکه دیدیم، توهمی بیش نیست، باید نتیجه گرفت که زبان به خودی خود هرگز اندیشه‌ساز نیست، اما می‌تواند به نسبت عکس اندیشه‌نما باشد - یعنی وانمود کند که می‌اندیشد - و بنابراین فریبده و خطرناک. در چنین صورتی اگر زایش و پرورش اندیشه را زبان به سبب فریبندگی ابزاری‌اش ناممکن نسازد، به غایت دشوار خواهد کرد، بویژه جایی که زبان همچنان دست‌پرورده و دست‌نشانده پندارهای کهن و مستولی‌ست و برعکس.

رها ساختن خود از چنگ این پندارها و پاره‌کردن بندهای زبانی مربوط - که به هراسان مستلزم آگاه بودن به مشکل زبان نیز هست - هرگز آسان نیست. حالا اگر قبول داشته باشیم که اندیشه حقیقی از پرسش انگیزخته و برانگیخته می‌شود و زنده می‌ماند، اگر کم‌کم دریابیم که پندارهای بنیادین فرهنگ ما همچنان نپرسیده و نیندیشیده مانده‌اند، باید بپذیریم که ما، چون نیندیشیده‌ایم، زبان اندیشنده هم نداشته‌ایم و نداریم. زبان ما زبان اندیشه‌نمایی‌ست. این زبان نیندیشنده اندیشه‌نما زبان «روشنفکری پیرامونی» ما نیز بوده و هست. روشنفکری ما، اگر می‌اندیشید، کار دیگری می‌کرد. می‌کوشید مشکل زبان و مکانیسم آن را بشناسد و از این‌طریق اندیشه‌نمایی‌های زبانی را در فرهنگ خودش بیابد و نشان دهد. اما بجای این کار که طبیعتاً از حوزه کانونی‌اش کمتر برمی‌آید - چون حوزه کانونی روشنفکری ما وابسته به حوزه پیرامونی آن است - روشنفکری ما در کلش از طریق حوزه پیرامونی آن چشم به فرهنگ غربی دوخته و گوش را به زبانهای

آن سپرده است. و این «روشنفکری پیرامونی» که چشم غربنر و گوش غربشنو برای «روشنفکری کانونی» نیز هست، بی‌خبر از بغرنج زبان در راهیابی به فرهنگ غربی، در هرتماس تازه یا مجددی با غرب دو بار فکر غربی را نمی‌فهمد یا بد می‌فهمد. یکبار به زبانهای غربی که، هر اندازه آنها را از نظر ابزاری خوب بدانند، به هرسال زبان فرهنگ حیاتی او نیستند.^{۱۰} زبان فرهنگ حیاتی یا زبان بیواسطه یکبار یعنی زبان درونی یا زبان تنهایی آدمی، زبانی که آدمی در آن و با آن می‌زید. و بار دیگر یعنی زبانی که گفتن و نوشتن، شنیدن و خواندن و فهمیدنش او را از درون قبضه کرده و بر او احاطه دارد. آنچه باید خوب دریافت و در مدنظر داشت این است که فرهنگ غربی در اندیشیدن و زبانهایش اساساً شناسنده، متصرف و سازنده‌اند، چه نسبت به خود و چه نسبت به دیگری. پدیده‌های فرهنگی غرب همچون تراژدی، کمدی، انواع گوناگون رمان، هنر و نیز فلسفه، دانش و علوم انسانی جلوه‌ها و شیوه‌های این شناسندگی، تصرف و سازندگی‌اند. فرهنگ غربی می‌شناسد، تصرف می‌کند، می‌سازد و بر اثر آن خودش همواره دگرگون می‌شود. حتا دگرگونیهای ظاهری این صدوپنجاه سال گذشته ما از ورزش بادهای موسمی و جانبی آن است. اینکه ما در اصل از نظر فرهنگی حداکثر هنوز همان هستیم که هزار سال پیش هم بوده‌ایم - گواه آن را لااقل در همناختی و همگونگی زبان هزار ساله‌مان منعکس می‌توان دید - دلیل چه می‌تواند باشد و چه چیز را ثابت می‌کند؟ جز این را که ما رج می‌زنیم آنچه پیشینیان به ما سرمشق داده‌اند، باز می‌گوییم و باز می‌نویسیم آنچه از ریسان

۱۰ این تصور که مهارت ابزاری در زبان، تسلط به چنین ابزاری در فرهنگ خود و فرهنگ بیگانه مشکل انتقال زبانی فرهنگ را حل می‌کند بی‌اساس و گمراه‌کننده است. مشکل اصلی نه در زبان‌دانی ابزاری و مهارت در آن بلکه از یکسو در خود رابطه زبان و اندیشه، و از سوی دیگر در امکانات درونی یک فرهنگ و مآلاً زبانش برای گرفتن و برگرداندن اندیشه‌های یک فرهنگ بیگانه است.

و سرپرستان فرهنگی مان یاد گرفته‌ایم؟ زبان و فرهنگ دوره اسلامی ما چون خودمان برخلاف تصور ما نه شناسنده است، نه متصرف و نه مآلاً سازنده، پذیرنده و انفعالی است، سراپا واکنش است. چنین فرهنگ بیکنشی از رویارویی با امور به منظور شناختن آنها پدیدار نگشته و نبالیده است. به همین سبب زبانش نیز زبان شکل دهنده، سازنده و آفریننده نیست، زبان تأثیرگرفتن و واکنش نشان دادن است و بس. زبان دوره کهن ایران مانند تمدنش سیاسی و نیایشی بوده و به هراسان از آن خود ایرانیان. اگر ایران باستان، با وجود داشتن رابطه مستمر بویژه در دوره هخامنشیان با یونان، و سپس با روم، از این دو فرهنگ تأثیر فکری و زبانی نگرفته، نه از بی‌استعدادی بلکه از خودبنیادی و خودپایگی تمدنی و سیاسی‌اش بوده. با این اتکای درونی و غرور و سرفرازی ناشی از آن خود را از یونان و روم بی‌نیاز می‌دانسته و بی‌نیاز هم بوده است. نیرو و تندرستی درونی جامعه کهن ایرانی در این خودپایگی تمدنی‌اش منعکس می‌گردد. در کنار جنبه مهم و درونی دین قومی‌اش، شاخص جهانی این تمدن در دوره بنیانگذار هخامنشی نه ادب و ادبیات، یا احیاناً «فلسفه» و حکمت، بلکه دولت، نظام سیاسی و فن کشورداری بوده است. ارزش ایران باستان را باید در این بنیادگذاری و سازندگی سه گانه تمدنی دید. هر سه را ایران از آغاز دوره اسلامی برای همیشه از دست می‌دهد و به جبران مافات در لوای اسلام از میراث یونانی کسب «معنویت» می‌کند، یا در واقع به ماده معنوی اسلامی‌اش صورت پیکری می‌بخشد که در جهان وقت همه جا یونانی بوده است. به این ترتیب دوره خود بنیادی و خودسازی جامعه ایرانی با سقوطش در اسلام به سر می‌رسد و دوره بی‌خویشتنی، نیازمندی و استعانت‌اش از طریق «فکر» و «زبان» آغاز می‌گردد.

از ماده یا مایهٔ مزجات و بدوی اسلامی طبیعتاً چیز خارق‌العاده‌ای نمی‌توانسته بردمد و بروید. در نتیجه آن زبان مثلاً فکری که در فرهنگ اسلامی شده ما نیز بار می‌آید و بنوبهٔ خود آن را بار می‌آورد، می‌شود زبان نقل مفاهیم و معانی بیگانه. بدینگونه زبان عربی مصنوعاً ساخته و پروراندی می‌شود. و زبان فارسی که زبان ملی و فرهنگی ما بوده، تا آن اندازه که از نابودی مطلق در سلطهٔ زبان عربی می‌رهد، می‌شود زبان انواع و اقسام شکوه و شکایت، نصایح حکیمانه، گنده‌گویی و چاپلوسی و احياناً امیدهای واهی ناشی از خرفت‌شدگی، به استثنای زبان فردوسی که بازگردان و بازماندهٔ زبان سیاسی و نیایشی ایران کهن است، و از جنبه‌های کاملاً دیگر نیز زبان و دید خپام فرهنگ اسلامی-عربی ایران نخست با آنچه برای پی‌ریزی و بالابردن بنای «فکری» و «زبانی» خود از یونان گرفته، توانسته اساساً پا به عرصهٔ وجود نهد. ابزارها و داربستهای یونانی را که از این بنا بگیریم، به آنی فرو می‌ریزد و نقش زمین می‌گردد. و آنچنانکه از این ابتلای «فکری» و «زبانی» دنیا می‌آید، به همین ابتلا نیز جوانمرگ می‌شود: در فارابی و ابن‌سینا. به حکمت و «فلسفهٔ» ایران اسلامی که بنگریم، عین آن است که پایه‌گذارانش، آنجا که در عوالم عرفان سیر نمی‌کرده‌اند، از روی سرمشق یونانی مشق خط اسلامی می‌نوشته‌اند. هیچ فکری و هیچ زبانی، اعم از آنکه در چگونگی‌اش مختص به یک فرد باشد یا از آن یک فرهنگ، نمی‌تواند در چنگ و بند فکر و زبانی دیگر گرفتار آید و بماند، و در عین حال و زاینده و آفریننده شود. چون گسلاندن اینگونه بندها به غایت دشوار است و فکر و زبانی بیدار، شکیبای و از آن خود می‌خواهد که ما نداریم، آنها را در خواب و خیال‌مان با فکر و زبانی که اصلش نه از آن ما بلکه از آن فرهنگ غربی‌ست در فرهنگ خودمان پاره می‌کنیم. به این ترتیب باید گفت به همانگونه که قدمای ما شاگردان واقعی یونانیان نبوده‌اند، اروپاییان شاگردان واقعی یونانیان نبوده‌اند. به همین جهت

هم، اگر به تعبیری از یک سخن نیچه بگوییم، اروپاییان شاگرد یونانیان نمانده‌اند. برعکس ما که شاگردان واقعی قدمایمان بوده‌ایم و همچنان هستیم، اروپاییان شاگرد واقعی یونانیان بوده‌اند، اما نمانده‌اند. شاگرد واقعی یونانیان بودن اما در شاگردی باقی نماندن، یعنی از آنان پرسیدن آموختن و زمانی به آنان دیگر نیاز نداشتن.

بدین‌سان پرسیدن همانا فعالیت آن ذهنی‌ست که همواره در پی یافتن چرایی و چگونگی پدیده‌هاست به منظور شناختن آنها. و هیچ پدیده‌ای برای شناختن نزدیکتر از شناسنده به خودش نیست. این «خود» از شخص شناسنده آغاز می‌شود و دامنه‌اش سراسر فرهنگ او را در بر می‌گیرد. نخست پس از یافتن و رسیدن راهی که به‌خود می‌رسد می‌توان به دیگری و فرهنگ او راه یافت. هیچ آدم «خویشناسی» نمی‌تواند «دیگرشناس» شود، «دیگری» را بشناسد. «روشنفکری پیرامونی» با آنچه بوده و کرده کوچکترین گام پرسنده در خویش‌شناسی فرهنگی‌اش برنداشته و از اینرو نیز نمی‌توانسته راهی به شناختن و شناساندن فرهنگ غربی باز نماید. گمان نمی‌کنم بشود جدی مثلاً این را به حساب کوشش ما در خویش‌شناسی فرهنگی‌مان گذاشت که بپرسیم: حلاج یا خیام چه بوده‌اند؟ و پاسخ دهیم اتها نیست، یا از مناسبت حافظ و نیچه بپرسیم و بگوییم این دو همفکر و هم افق‌اند و از اینگونه یاوه‌ها. اولی ثابت می‌کند که ما اصلاً نمی‌دانیم اتها نیست، چه تجربه فرهنگی‌اش را هرگز نداشته‌ایم و هرگز نمی‌دانیم چه محتوایی در اتها نیست نهفته است. دومی نشان می‌دهد که نه نیچه را می‌فهمیم و نه حافظ را. اینگونه کشفیات حیرت‌انگیز خود انعکاسی از جعلی بودن روشنفکری ماست. جعلی بودنش به این است که دنبال قرینه‌های غربی برای پدیده‌های فرهنگ خود می‌گردد، تا به کمک آن قرینه‌ها بهتر به اسرار این پدیده‌ها پی‌برد، یا آنها را برای خودش اسرارآمیزتر و درک‌ناپذیرتر سازد.

اینکه ما ناگزیریم از فرهنگ غربی بیاموزیم هرگز تضمین نمی‌کند که از عهده چنین تکلیفی برآییم. اشکال بسیار بزرگ ما در این مورد فقط عدم تناسب امکانات ما با پیچیدگی، ژرفی و گوناگونی فرهنگ پُربُرد غربی نیست. یک اشکال اساسی و درونی ما گرفتار بودن مان در بندهای سنگین و مقاوم فرهنگی خودمان است. این بندها درونی‌اند و محیط زیستی، تمدنی و دانشگاهی غرب هم نمی‌تواند آنها را از ما بردارد، چه رسد محیط بیواسطه خودمان. در این محیط بیواسطه ذهن ما چنان مطیع و منقاد بارآمده که به حاکمان فرهنگی/ش به سادگی تمام عشق می‌ورزد، خودش را در بند اسارت آنها/زاد حس می‌کند. هر اندازه این اسارت درونی‌تر و عمیق‌تر باشد، ما با آن همانه‌تر می‌شویم، و این همانگی تزریقی و القایی احساس آزادی کاذب را در ما شدیدتر و پایاتر می‌سازد و جز این آزادی دیگری نمی‌شناسد. شاید هم عجب نباشد. برای آنکه خود آن حاکمان فرهنگی که نخستین محکومان فرهنگ دینی هستند، جز «آزادی» و «آزادگی» عرفانی که غایتش محو شدن در فضایی بی‌یقین و پر از توهّمات اثیری و مآلاً بی‌فردیتی و بی‌تشخصی محض است، آزادی دیگری نمی‌شناخته‌اند و به همین جهت هم نمی‌خواسته‌اند. آیا می‌شود از ذهنی دست‌پرورده این زیست فرهنگی انتظار داشت که وقتی لفظ آزادی را به ازای مفهوم غربی آن بکار می‌برد، با آزادی و آزادگی عرفانی نیامیزد و در نتیجه مفهوم اروپایی آزادی و تصور آزادی عرفانی هر دو را نادرست نفهمد؟ ذهنی که هوش و حواسش را قرن‌ها در فرمانبرداری از دین و دستورهای تخطی‌ناپذیر آن هدر داده و تنها گریزگاهش عواملی بوده که از تصویرهای جادویی زبان ساخته شده‌اند، ذهنی که ارضای نیازهای خود را در این یافته و خواسته که مرکوبی راهوار و بیخویشتن برای تاختهای مستانه «مولای‌روم»، هدایتهای عبرت‌آمیز «شیخ اجل» و جولانهای پر بیم و امید «خواجّه شیراز» باشد - بنگرید ابهت و

هیبت این القاب را - و حتا سرش را یکبار به کنجکاوای برنگردانده تا در این مرکبهای پرچهره و ناشناخته مانده بنگرد و بکوشد آنها را شناسایی کند، چگونه می‌توانسته و می‌تواند به فرهنگ غربی راه یابد، به فرهنگی که با آغاز یونانی‌اش برای پرسیدن و شناختن زاده و بالیده و از همان آغاز روشهای پرسش و^{۱۱} شناخت را یافته، یا در واقع ساخته است. امکان راه یافتن به چنین فرهنگ پُر بُعد، پیچیده و پُر لایه‌ای که مدام دگرگون و پیچیده‌تر می‌شود، برای ما نخبگان، اگر به قیاس بگوییم، چه بسا کمتر از امکان شناختن فرهنگ شهری برای دهاتی جامعه ماست. و ما، در حدی که از دیرباز خواسته‌ایم از یونانیان و غرب بیاموزیم، همواره این دو را «معدن فکر» پنداشته‌ایم و با چنین پنداشت نادرستی بهره‌برداری از آن را نصب‌العین خود کرده‌ایم. یعنی هیچگاه نفهمیدیم که فکر را با جُستن مشکل از طریق همواره از نو پرسیدن آنچه بدیهی و یقینی می‌نماید باید مدام پدید آورد و پرورش داد و در چنین روالی آن را پیوسته از نوساخت و زنده نگهداشت. چنین چیزی نمی‌تواند «معدن» داشته باشد تا بشود مواد آن را با نقاله زبانی به منظور تولید کالا برای فرهنگی که هرگز به جد نپرسیده و نمی‌پرسد به کارگاهی منتقل کرد که از شکم دین برای تکثیر و مستوره‌سازی محتوای آن به دنیا آمده است.

چنانکه پیش از این گفته شد، ما ناچاریم از فرهنگ غربی بیاموزیم. اما معنای آموختن این نیست که مانند قدما آثار غربی را، آنقدر که برای ما دستیاب‌اند، فقط خط به خط بخوانیم، بازگوییم و بازنویسیم، خیال کنیم با

۱۱ در اینجا نیز چون همه‌جا منظور من از «شناخت» - جز آنگاه که لفظ «تئوری» پیش از آن آمده باشد و در اینصورت به شاخه‌ای از فلسفه اطلاق می‌گردد که موضوعش چگونگی پدید آمدن درک آدمی از چیزها یا امور است - پی‌بردن به چگونگی و چرایی امور، فهمیدن در یافتن ارتباطهای آنهاست، و به همین دلیل نیز نه منحصر به فلسفه.

قالب‌گیری لغوی از زبانهای غربی و شبیه‌سازی از روی آنها به زبان فارسی
 محتواهای فرهنگ غربی را برای خودمان فرهنگ می‌سازیم. و طبیعتاً از این
 مایه‌وری و ته‌ور زبانی و فکری‌مان به شگفت‌آییم: در جامعه‌ای که دانشگاهها،
 دانشجویان و استادان‌اش فقط مابهازاهای ظاهری برای همانمهای خود در
 جوامع غربی هستند. قدمای ما لااقل الفبای آموزش را به شیوه معمول زمانه،
 که قطعاً از آموزش دینی سرچشمه می‌گرفته، خوب می‌شناختند. اشتباه‌شان
 این بوده که یادگیری الفبایی را بجای آنکه وسیله بدانند هدف می‌پنداشتند.
 خوب خواندن آثار بزرگ - از همه نوعش - که خود کار دشواری است،
 نخستین گام پرهیزناپذیر است که باید برداشت، اما به هیچ‌رو هدف آموزش
 نیست. بنابراین معنای آموختن باید چیز دیگری باشد. آموختن، در ورای آن
 آموزش الفبایی، در حدی که فرهنگ غربی مطمح‌نظر است، یعنی آموختن
 «از» فرهنگ غربی. چه چیز را می‌توان و باید «از» فرهنگ غربی آموخت،
 یادگرفت؟ پرسیدن و اندیشیدن را که حیطه‌اش در وهله اول خودمانیم، خود
 شخصی، فردی، اجتماعی و فرهنگی‌مان. با هر گامی که فرهنگ غربی از
 تئووری یونانی و سپس در چرخش اروپایی‌اش برداشته، پرسیدن و اندیشیدن
 در چنین حیطه‌ای بوده است. و بی‌آنکه از کنونش غافل بماند، هر بار از نو به
 پس نگریسته تا درستی یا نادرستی نگرشها و شناخته‌های پیشین را بسنجد،
 علل هر یک را بیابد و نشان دهد. تمام مفاهیم بیگانه‌ای که ما با آوردن آنها
 دانایی خود را در گفته‌ها و نوشته‌هامان، به اعتبار سازندگان‌شان، به رخ
 همدیگر می‌کشیم، به همدیگر ضرب شست نشان می‌دهیم، یا از خواننده
 چشم زهر می‌گیریم، در واقع نمودارهای سنجش و نگرش فرهنگ غربی و
 عاملان تحرک درونی‌آن‌اند. ناگزیر نمی‌توانند در جامعه ما جز پوسته‌ای
 بی‌هسته باشند. اینکه ما آثار فرهنگ غربی را به گونه‌ای می‌خوانیم - این کار
 را در وهله اول «روشنفکری پیرامونی» می‌کند و از نتیجه‌اش «روشنفکری

کانونی» یا کلاً کانون روشنفکری را برخوردار می‌سازد - از قرار به آسانی موجب این سوء تفاهم می‌شود که ما هم مانند غربیها می‌اندیشیم، با آنان هم‌اندیشه‌ایم و مسایل مشترک فرهنگی داریم. اما حقیقت این است که فقط فرهنگهای خویشاوند مسایل مشترک دارند. تازه هر حوزه ملی- زبانی در فرهنگ چند زبانه غربی به گونه‌ای مختص خود آن مسایل مشترک را می‌اندیشد و با تأثیر و تأثر متقابل ناشی از آن برگوناگونی آن می‌افزاید و آن را بارورتر می‌سازد. چنین است که با تأثیر گرفتن از دکارت، هگل، هوسرل و هایدگر و با پرداختن به مسایل کهن فلسفه غربی ژان پل سارتر در فرانسه فلسفه‌ای پدید می‌آورد که اندیشه اوست و نه التقاطی از فلسفه‌های نامبردگان.

هرگاه فرهنگ دینی و ناپرسنده ما بتواند با آموختن از فرهنگ غربی رفته رفته بیندیشد و شناخت به معنی جست‌وجوی چرایی و چگونگی را محور حیاتی‌اش کند، طبعاً دیگر آن نخواهد بود که تاکنون بوده است. البته آنگاه خویشاوند ذهنی فرهنگ غربی خواهد شد، بی‌آنکه همساخت یا همسنخ آن شود. اما تا آن روز فرا رسد، تا فرارسیدن آن روز اساساً امکان‌یابد، فرهنگ ما باید بکوشد شناختن بیاموزد و این یادگیری را با شناختن خود آغاز نماید. از اینرو آنچه ما بیش و پیش از هر چیز باید بپرسیم و کشف کنیم از جمله این است: رگه‌ها و پدیده‌های فرهنگساز در تاریخ ما کدامند و چگونه‌اند؟ چه انگیزه‌هایی داشته‌اند و چه چیزها در ما برانگیخته‌اند و هنوز برمی‌انگیزند؟ چرا آن گروه از قدمای با استعداد ما که شاگردان دیررسیده یونانیان بوده‌اند و تا آنجا که می‌توانسته‌اند جنبه‌هایی از فرهنگ یونانی را، عملاً به صورت اسلامی‌شده، فراگرفته‌اند، از یونانیان اندیشیدن نیاموخته‌اند؟ اگر جز این بود لااقل یک اثر آفریده بودند که ستونی از فرهنگ دینی ما را اندکی لرزانده باشد و زمین لرزه‌ای در بنیاد آن به وجود آورده باشد. چرا نثر ما در زبان

قدم، زبانی که در مقایسه با زبان ما امروزیان شاهزبان است، چنین بیدست و پا، ناکوشا و ناپویاست و نفس اندیشیدن ندارد؟ آیا گریز از اندیشیدن در زبان مناسب نثر بوده که ادبیات ما را چنین دچار تورم شعر کرده، یا چون ما ذاتاً شاعریم هیچگاه نیندیشیده‌ایم تا زبان مناسب را بیافرینیم؟^{۱۲} آیا ذهن برگو و نیندیش ما فقط بلد است در صدها بیت غالباً نالازم و نه بندرت زاید خودنمایی کند و بدینگونه هر مجالی را برای اندیشیدن و یافتن زبان آن از خود بگیرد؟ اگر چنین نیست، چرا ما یک انبار شعر گفته‌ایم و همچنان می‌گوییم، پس کو آن نثرهایی که از فرط فوران اندیشه مهارشان نمی‌توان کرد؟ کشف المحجوبها، قابوسنامه، مقامات ژنده‌پیل، عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، تذکره الاولیاء، فیه مافیه و حتا گلستان؟ چرا مثلاً در قبال گلستان، «قهرمان نثر فارسی»، که چون کلام الله بیرقیب زاده و مانده-آنچه عیناً به همین سبب مایه سرافکندگی سدها سال ادب فارسی است - و به سبب نثر موزون و مسجعش در واقع شعرگونه‌ای است در لباس مبدل^{۱۳} - کتابها شعر ممتاز داریم که دارایی واقعی ادبیات فارسی‌اند و هر کدامشان به تنهایی

۱۲ اینکه نثر به سبب امکانات طبیعی‌اش زبان اندیشیدن است، نه معنایش این است که در شعر نمی‌توان اندیشید و نه هرگز این که هر سخنی به صرف نثر بودنش می‌اندیشد. از فردوسی که با شاهنامه‌اش در فکر و احساس یکسره دنیای ایران کهن را باز دیده و باز زیسته بگذریم، در این هزار سال اخیر اسلامی ما اگر یک متن فارسی اندیشنده بتوان یافت- اندیشندگی را با همه اهمیتی که پژوهش دارد نباید با آن همگونه گرفت- آن متن نه گلستان سعدی بلکه شعر خیام است.

۱۳ همین تشخیص را ذبیح‌الله صفا از زاویه و دید دیگری پیش از اینها داده، منتها آن را امتیاز سبک گلستان شمرده و به این سبب نویسنده‌اش را ستوده است: «اگر خطا نکنم باید گفت که او (سعدی) در نثر خود شاعر است و در شعر خود آشغرف. اشعاری که در مطاوی عبارات او، خواه در گلستان و خواه در آثار منشور دیگر او، افزوده شده، برای تزیین و خارج از متن کلام شیخ نیست، بلکه عادتاً دنباله مطلب نثر است و غالباً نمی‌توان آنها را از نثر جدا کرد» (تاریخ ادبیات در ایران، ج سوم، بخش دوم، ص ۱۲۱۸). آنچه در این مناسبت بایستی برای ما لودهنده و مهم باشد این است که شاهکار نثر فارسی را نیز یک شاعر پدید آورده است!

حیثیت ادبی و فرهنگی ما را حفظ می‌کند؟ اگر گلستان نوشته نمی‌شد یا از بین می‌رفت، کدامیک از این آثار منشور نامبرده می‌توانست به جای آن پا به میدان ادب فارسی بگذارد و لحظه‌ای در برابر تاخت و تازهای شعری ادبیات ما هم‌اوردی کند و دوام بیاورد؟ به همین‌گونه باید بپرسیم: چرا عطار، مولوی، سعدی و حافظ، به نمایندگی بسیاری دیگر، چنین بر فکر و احساس ما غلبه دارند؟ چه چیز در شعر است که عنان اختیار را از ما می‌گیرد، و ما که از درون و برون غرق در شعریم و در نتیجه بیخود و بی‌اختیار، چگونه می‌توانیم بیندیشیم؟ چه چیز در شعرشاعران ما هست که آنان را بر ما محیط و ما را مسحور آنان می‌کند؟ نکند آنچه آنان سروده و پرداخته‌اند و فرهنگ ما از آن می‌درخشد و موج می‌زند سرابی بیش نبوده؟ اگر چنین باشد، چگونه و به چه چیز می‌توان سراب را شناخت و اگر روزی این سراب را بشناسیم، تکلیف‌مان سپس با آن و سازندگانش چه خواهد بود، و بدتر از آن با خودمان که پس از هزار سال به چنین حقیقت تلخی پی‌می‌بریم؟ بنابراین سخنانم را با این پرسش کلی‌تر به پایان می‌رسانم: چگونه فرهنگی سالخورده، که همیشه پرسش زبانی را بجای پرسش اندیشنده گرفته و زبان را به سادگی صرفاً حامل اندیشه پنداشته، می‌تواند پرسیدن و اندیشیدن بیاموزد، کاری که می‌بایستی در کودکی و نوجوانی‌اش می‌کرده و نکرده است و راهش چیست؟

دانش چیست و روال علمی کدام است آیا ما دانش داشته‌ایم و داریم؟

سخنران باید بتواند، در حد امکانات و محدودیت‌هایش، آنچه را که در عنوان سخنرانی می‌اندیشد چنان باز کند و بگوید که بتوان از سخنانش به معنی و منظور عنوانی که برگزیده رسید و گسترش استدلالی آن معنی را در سخنانش باز یافت. موفقیت احتمالی من در این مورد به این نیز بستگی دارد که شما راهی را که من به این منظور می‌روم با من بیایید.

با یک مثال شروع می‌کنم. قطعاً نمی‌شود که کسی که برف ندیده از برف گفت و انتظار داشت منظور ما را بفهمد. شاید راهش این باشد که یک تکه یخ مصنوعی را خوب خرد کنیم، از آن خرده‌ها به اندازه و شکل یک دکمه پیراهن برداریم، به آدم برف ندیده نشان دهیم و بگوییم: اگر چنین چیزی به شمار میلیون‌ها از آسمان بیاید، آن چیز برف است. این یعنی شناساندن برف از طریق چیزی شبیه برف به کسی که برف نمی‌شناسد. مثال ما نشان می‌دهد که برای شناختن چیزی باید تصویری پیشین از آن یا از چیزی مانند آن داشت. با وجود این نمی‌توان گفت که هر کس برف دیده و به تجربه می‌داند برف صورتی از آب است و در فصل سرما از آسمان می‌آید، می‌داند برف چیست، یعنی می‌داند چرا و چگونه آب به برف تبدیل می‌شود. اگر ما این را بدانیم، دانستمان شناخت علمی است. بنابراین معنای شناخت علمی آن است که ناشناخته‌ای، یا بدشناخته‌ای، یا کم‌شناخته‌ای شناخته شود. بدون تصور پیشین در واقع هیچ‌چیز را نمی‌توان شناخت، نه به صورت متعارف نه به صورت علمی. چنین تشخیصی متضمن این معنی نیز هست که شناخت علمی همواره از شناخت متعارف آغاز می‌شود. یا طور دیگر بگوییم: شناخت متعارف، تصویری پیشین برای شناخت علمی است و خود از تأثیر و تأثر تصوراتی ساخته می‌شود که از پیوندشان شبکه عمومی

شناخت غیرعلمی در جامعه تشکیل می‌گردد. هراندازه شناخت علمی در جامعه‌ای بی‌ریشه‌تر و ضعیف‌تر باشد، سلطه شبکه تصورات متعارف بر آن جامعه بیشتر است، نه تنها میان عوام، بلکه نیز میان خواص. گواهِش آنکه مثلاً در جامعه ما نه نابرابری میان زن و مرد منحصر به عوام است و نه نقش آموزش و پرورش در عقب‌ماندگی زنان را خواص آنطور که می‌بایست دریافته‌اند، چون الگوی تصور آنها هم از زن عمیقاً اسلامی است.

جهان آدمی جهان تصورات حاکم بر اوست. برحسب گونه این تصورات و کمی یا بیشی نفوذ علم در آنها فرهنگها از هم متمایز و نسبت به هم بیگانه، یا همسان و به هم نزدیک می‌گردند. عموماً ما در تصویری که از پیش از امور داریم، یعنی در تصویری که پیش‌ساخته‌اند و به ما رسیده‌اند، زندگی می‌کنیم و از آن طریق متعین می‌گردیم تا از طریق دریافت احتمالی خودمان از امور و این امری کاملاً طبیعی است. چون تصورات جمعی وسیله ارتباط و ادراک میانفردی یا گروههای جامعه‌اند و بدون آنها پیوند و درک متقابل غیرممکن می‌شود: ایرانیها نوروز را جشن می‌گیرند، چون نوروز برای آنها آغاز سال نو است. هر بار که به سال نو یا نوروز فکر کنند، احساس و هوای جشن نوروز در آنها برانگیخته می‌شود، با این گمان خودانگیخته که چنین آغازی در طبع خود طبیعت جای دارد و به این مناسبت این جشن در ذات سال نو نهفته است و از آن جدایی‌ناپذیر. فقط در مواقع غیرمتعارف است که یک ایرانی آگاهانه به این می‌اندیشد که نه تنها آغاز سال نو بلکه اصلاً خود سال نو قراردادیست مرسوم و این رسم قراردادی، که دیگر عاری از قرارداد شده، خود را در گرفتن جشن مربوط نشان می‌دهد. آن اولی تصور است و این دومی نتیجه اندیشیدن آن تصور. تصور در اینجا نامی است برای گونه‌آشنایی نازدودنی ما با چیزهای کهنسال و شناخت ناآگاهانه ما از آنها، هرچه می‌خواهند باشند. آدمها در زیست اجتماعی و رفتار درونی‌شان چنان وابسته تصورات حاکم‌اند و در آنها حل شده‌اند که عموماً حتا به تفاوت

چیزها و تصورات مربوط به آنها وقوف ندارند. تمیز خود امور و تصورات امور از هم در زندگی متعارف عملاً غیرممکن است. به این جهت هنوز در اینجا چنین تمیزی برای ملاحظات ما مطرح نیست. فرقی نمی‌کند که ما اینجا واژه امور را به کار ببریم یا واژه تصورات را. حل شدن در امور یعنی همیشه به گونه‌ای به آنها سرگرم و مشغول بودن، به اشغال آنها درآمدن و ماندن، و در آنها و با آنها زیستن.

آنچه ما را به خود مشغول می‌کند، به اشغال خود در می‌آورد، از خود پُر می‌سازد، در وهله اول امری معین و در نتیجه جزئی و منفرد است، خواه اجاق آشپزخانه باشد، خواه یک فیلم سینمایی، خواه سخنانی که من اینجا می‌گویم. امور، هر چه هستند و باشند، منفرداند، بسیاراند، پیوسته همه جا با ما هستند، در ما می‌خلند و ما را از خود می‌انبارند، آنچنانکه نمی‌توان گفت ما بدون آنها چه می‌بودیم و چگونه می‌بودیم. اما محاط بودن ما در آنها مانع از این می‌شود که ما آنها را واقعاً بشناسیم. و ما همین بیواسطه انباشته بودن از امور و در نتیجه مأنوس بودن گسست‌ناپذیر با آنها را به جای شناخت امور می‌گیریم. این انباشتگی و اشغالشدگی طبیعی از شناختها را می‌توان با اصطلاحی که هگل به کار می‌برد «یقین حسی»، «یقین بیواسطه» یا «بیواسطگی محض» نامید. مراد هگل از «یقین حسی» آن شناختن حسی عملاً بیواسطه است که برای آدمی حاصل می‌شود و بر او احاطه می‌یابد، انگار که واقعیت خود همان است که به درک حسی در می‌آید و آنچه به درک حسی در نمی‌آید واقعیت است. شناخت آنگاه «نادانسته» است که ما از خودمان نپرسیده و ملاً نفهمیده باشیم چه رابطه یا تأثیر و تأثیری میان ما و آنچه می‌شناسیم هست و این رابطه چه رویدادی است. چنین شناختی - یعنی «یقین حسی»، «یقین بیواسطه» یا «بیواسطگی محض» - برای آنکس که بدینگونه می‌شناسد، و ناگزیر از تأثیر و تأثیر متقابل شناسنده و آنچه شناخته می‌شود بیخبر است، «غنی‌ترین» و

«حقیقی‌ترین» شناخت می‌نماید، آنطور که هگل می‌بیند غنی‌ترین از این‌رو که هرچیز مکانی و زمانی را در برمی‌گیرد و حقیقی‌ترین از این‌رو که بیواسطه است، یعنی نه چیزی بر موضوع شناخت می‌افزاید و نه چیزی از آن می‌کاهد.¹ اما چنین شناختی به‌زعم هگل «غنی‌نما» و «حقیقی‌نما»ست و بس، و در واقع فقیرترین و ناحقیقی‌ترین. چون حیطه‌اش قلمروی حواس است و برد این حیطه را بینهایت می‌پندارد. حیطه و بُرد این شناخت نهایتاً به این تقلیل می‌یابد که بداند «چیزی هست» نه اینکه هستی‌اش به چیست، چگونه است و چگونه به شناخت ما در می‌آید. استفاده از اندیشه یا تر هگل در شناخت، برای ما در اینجا از حد یک پارادایگم فراتر نمی‌رود و دال بر دنبال کردن هدف و تضمینات آن و پیروی از آنها به گونه‌ای که در اندیشه هگل با آن روبه‌رو نمی‌شویم نیست. پارادایگم هگل-من آن را در اینجا نه فقط به چیزهای حسی محض بلکه به هرگونه امر شناختی اطلاق می‌کنم، مثلاً به تصور و دریافت خودم از رویداد دین مسیحی، یهود، اسلام، بهائی... برای ما در این حد مهم و راهنماست که غیرمستقیم نشان می‌دهد: به «بیواسطگی محض» به «یقین حسی» بسته‌کردن یعنی نپرسیدن و مآلاً نیندیشیدن. فروگذاری از این دو را من نتیجه محصور و محبوس شدن و ماندن در «یقین حسی و بیواسطه» به معنی اعمش می‌دانم. وقتی شناخت چیزی در بیواسطگی با آن حاصل گردد و بیواسطگی با چیزی شناخت آن را متحقق سازد، معنایش فقط این می‌شود که شناخت و موضوع آن «همانه»اند. در اینجا «همانه»بودن یعنی یکی‌بودن با هدف خود، یعنی از پیش از آن پربودن، پر از آن بودن، یعنی جدایی، جویایی، پویایی پرسیدن و اندیشیدن را نه فقط نالازم بلکه ممتنع و محال کردن.

هرگاه، چنانکه گفتیم، ما امور را همچون پدیده‌هایی بگیریم که

1 *Phänomenologie des Geistes, die sinnliche Gewissheit, Hamburg 1952, S. 79.*

رابطه با آنها الزاماً از طریق حواس محض برقرار نشوند، در اینصورت معنی «یقین بیواسطه» یا «بیواسطگی محض» این است که ما مثلاً «توانا بود هرکه دانا بود» فردوسی را بفهمیم و بپذیریم- به این شعر سپس باز می‌گردیم- بی‌آنکه بپرسیم و ببندیشیم دانایی چرا و چگونه توانایی می‌آورد و نتیجه آن فهمیدن و پذیرفتن بیواسطه در مناسبات گوناگون چه می‌تواند باشد. طبیعتاً نه لازم است و نه می‌شود که هرکس برای خودش از نو از چرایی و چگونگی همه امور بپرسد و به آنها پی‌برد. در عین حال هیچ چیز تضمین نمی‌کند که چرایی و چگونگی امور آن باشد که به ما یاد داده‌اند یا در واقع ما را در آن پرورانده‌اند. این پرورش یکدست و یگانه‌ساز که به «همانگی» پدیده‌ها در فرهنگ می‌انجامد، هیچگاه سیطره خود را نزد ما از دست نداده و به همین دلیل نیز بزرگان فرهنگ ما که عاملان پرورش آن «همانگی»‌اند، همچنان تاج سر ما مانده‌اند. منظورم هیاهوهایی نیست که ما وقت و بی‌وقت برای آنها راه می‌اندازیم. اینگونه نمایشها که به‌صورت «بزرگداشتها» بویژه در این دهه گذشته مد روز شده، نه فقط شامل هر مرده‌ای می‌شود که در کتابش از روزگار نالیده و آخرین راه نجات را برای سدمین‌بار نشان داده، بلکه حتا بسیاری از زنده‌های پابه‌یخت را نیز که قرار است زمانی در عالم باقی به مرده‌های جاودان بپیوندند، از هم اکنون غسل تعمید می‌کند. منظورم از «تاج سر» این است که پرورندگان «همانگی» در فرهنگ ما همچنان بر تارک فکر ما نشسته‌اند و با الهام خود افکار ما را منزّه و مزین می‌سازند. دو استثنای رازی^۲ و خیام مؤید این قاعده کلی است. راهی که این دو رفته‌اند به ابتکار خودشان رفته‌اند، با خودشان آغاز گشته و پایان یافته، یعنی هرگز در فرهنگ ما منشأ اثر نبوده است. راه رازی به این دلیل که او را نفهمیده‌ایم، و راه خیام به این دلیل که او را بد فهمیده‌ایم.

۲. نک. امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس ۱۳۸۳، فصلهای مربوط.

اینکه میان بزرگان فرهنگ ما خيام تنها کسی است که آدمی را بیگناه، بی‌پناه، بی‌سامان و محکوم سرنوشت می‌بیند و به این سبب در دانایی و فرزانی خدا شک می‌کند، یا لاقلاً از دانایی و فرزانی او سر در نمی‌آورد،^۳ و این هم دلیل باور او به خدا و هم دلیل نیرو و تهور فکری اوست، نشان می‌دهد که فرهنگ ما در بینش و گرایش سراسری‌اش دست‌کم به این معنی ضدخیامی بوده که خدا را فرزانه و دانا و پشت‌وپناه آدمی می‌دانسته است. یک نتیجه‌اش این بوده که در فرهنگ ما هیچگاه مسئله آدمی و جامعه او دیده و مطرح نشده و همه بزرگان این فرهنگ، به‌استثنای رازی و خیام، در حفظ و تحکیم تصورات حاکم پایمردی و جانفشانی کرده‌اند. بدینگونه، همچنانکه ما به امور یا تصوراتشان مشغولیم، آنها ما را از خود پر می‌کنند و از درون در چنگ می‌گیرند و برای ما ناشناخته می‌مانند. یک نمونه برجسته از این اشغال‌شدگی و تسخیرشدگی روحی در تاریخ ادب و شعر ما رابطه مولوی با شمس تبریزی است. نمونه دیگرش رابطه عطار و مولوی و حافظ با حلاج است و مورد کلی فرهنگی‌اش رابطه «بیواسطه و یقینی» ما در «همانگی» مان با قدما و بویژه با شاعران بزرگمان. یعنی چون از یک‌سو مولوی از شمس، از سوی دیگر عطار و مولوی و حافظ از حلاج، و سرانجام همه ما از نظر فرهنگی از اینان و دیگر بزرگان فرهنگمان مشحونیم و به این معنی به‌تسخیر آنان در آمده‌ایم، به‌ترتیب شمس برای مولوی، حلاج برای عطار و مولوی و حافظ و همه اینها با هم برای ما ناشناخته مانده‌اند. و حالا برگردیم به شعری که پیش از این از فردوسی آوردم، تا یک مورد مضاعف و نتایجی که بر آن مترتب می‌شوند برای صدق معنی فرهنگی آن نزد خود بیابیم. اگر فردوسی درست می‌گوید که دانایی توانایی می‌آورد، به هرسان سلطه قدما بر ما

۳ درخششهای تیره، چاپ دوم، پاریس ۱۳۷۷، راهنما، صص ۳۴؛ و نیز امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس ۱۳۸۳، پیشگفتار.

بایستی از دانایی آنان باشد. اما از چنین سلطه‌ای باید به این نتیجه معکوس نیز رسید که یقیناً ما که در برابر آنان تاب نیاورده‌ایم و در غلبه‌ایم دانا نیستیم. و اگر حاضر به چنین اذعانی نباشیم، ناگفته اعتراف کرده‌ایم که نمی‌دانیم معنی سخن فردوسی چیست. آیا این هر دو شق ثابت نمی‌کنند که سخن یادشده فردوسی یا مشابه آن و طبعاً سخنان بزرگان دیگرمان ما را در کلیت فرهنگی چنان جذب خود کرده‌اند، در خودشان فروکشیده‌اند و چنان از درون و برون بیواسطه از خودشان پر ساخته و پوشانده‌اند که ما نمی‌توانیم برای جستن، پرسیدن و اندیشیدن از جایمان تکان بخوریم؟ و اگر چنین است، آیا ما همیشه حامل تابوتهای فرهنگی نبوده‌ایم و خودمان زیر این تابوتهای نقش نعشهای متحرک را بازی نمی‌کنیم؟

دانایی و توانایی نیز، در حدی که از آن این یا آن آدم و مربوط به این یا آن امراند، منفرداند. امور منفرد به‌همان اندازه می‌توانند ابتدایی و متعارف باشند که روحی و به‌اصطلاح متعالی. آنچه در پیرامون زیستی یا فرهنگی ما بوده و هست و می‌گذرد، آنچه به‌گونه‌ای در فضای حیاتی ما روی می‌دهد و ما را به‌خود مشغول می‌دارد، در همه حال امری منفرد و معین است، پیوسته در زمینه‌ای مسبوق به آشناییهای پیشین روی می‌دهد و بر ما احاطه دارد. در مقابل، دانش یا شناخت علمی یعنی پی‌بردن به چرایی و چگونگی امور و از این مجرا احاطه‌یافتن بر آنها. دانش آن هنگام میسر می‌شود که آدمی بمنزله شناسنده از تسخیر امور به‌درآید، در اشغال آنها نماند، یعنی به آنچه می‌خواهد بشناسد ناوابسته گردد. اینگونه ناوابستگی هرگز به معنی انقطاع، بریدن و رویگرداندن از امور نیست، به‌معنی آزادشدن از سلطه امور برای روی آوردن به آنها به‌منظور شناختنشان است. جایی که دانش نباشد، آدمی پر از تصورات ناشناخته مأنوس است و از همه‌سو در آنها محاط. طبعاً عکس آن نیز با همان قاطعیت صدق می‌کند. وقتی چنین فضایی فضای «طبیعی» زندگی آدمی باشد و دانش را ممتنع کند، باید نتیجه گرفت که دانش در واقع روال و

رفتاری «غیرطبیعی» است و باید برخلاف طبیعت آدمی اختراع شده باشد. مخترع این «روال غیرطبیعی» که دانش را پدید می‌آورد، یونانیها بوده‌اند. «روال طبیعی» آدمی این است که به‌رفع نیازهای زیستی‌اش بپردازد. به این منظور وسایل و شیوه‌هایی تمهید نماید. ملزومات همزیستی را در جامعه مربوط فراهم آورد. با آفریدن هنر و موسیقی بر غنای زندگانی‌اش بیفزاید. «روال طبیعی» آدمی آن نیز هست که برایش زمین مرکز باشد و خورشید به دور آن بگردد، آسمان را بالا بیندارد یا احساس کند. شمال و جنوب، بالا و پایین و چپ و راستی برای زمین در مرکزیتش قایل باشد. به‌محض آنکه این تصورات اعتبار خود را از دست بدهند، یا قراردادی بودنشان روشن گردد، با «روال غیرطبیعی» روبه‌رو هستیم که مبتنی و ناظر بر دانستن است.

اگر دانش آن روالی نسبت به امور باشد که در چنگ امور یا تصورات آنها گرفتار نیست و این روال عملاً «غیرطبیعی» را یونانیان ساخته باشند، می‌توان و باید گفت که دانش در واقع «روالی یونانی» نسبت به امور است. اما چگونه می‌توان چنین روالی را پدید آورد، وقتی آدمی به‌اقتضای طبیعت و اشتغال زیستی‌اش در فرهنگ خویش همواره با امور و در امور می‌زید و از آنها اشباع شده است؟ برای رسیدن به این هدف باید راه یونانی را باز یافت و رفت. منتها این را باید دانست که انجام‌دادن چنین کاری به‌غایت دشوار است. در رویداد تاریخ بشر فقط اروپاییان پس از سپری‌گشتن قرون‌وسطا توانستند شاگردان واقعی یونانیان شوند و از آنان بیاموزند. از آنپس نیز هر جا دستیابی به دانش میسر گشته، بدون استثنا نتیجه شاگردی‌کردن نزد غربیها بوده است. اینکه گفتیم امور منفردند معنایش این است که ما همواره با چیز، رویداد یا پیشامدی معین و جزیی سروکار داریم: با فروریختن یا ساختن این یا آن پل معین و جزیی، با این و با آن سفر معین به استرالیا، با این یا آن گفتگوی معین. هیچ آدمی نمی‌تواند از حوزه منفردات که بدینگونه ما را پیوسته در خود می‌گیرند خارج شود. باید برای حل این مشکل چاره‌جویی کرد. راه آن را

یونانیان شناخته‌اند. راه یونانی همانا گرفتن افراد از امور است، چه امور در انفرادشان ما را تسخیر می‌کنند. با گرفتن افراد از چیزها امکان اشغال یا تسخیر کردن را از آنها می‌گیریم و خود را از وابستگی به آنها می‌رهانیم. افراد را از امور گرفتن یعنی آنها را کلی اندیشیدن. رفع افراد از منفردات به معنی کلی‌اندیشیدن آنها بدینگونه صورت می‌گیرد که خصوصیات نامشترک میان چیزهای منفرد را نادیده می‌گیریم و خصوصیات مشترکشان را ذهناً از آنها جدا می‌کنیم. حاصل این عمل انتزاعی اصطلاحاً مفهوم نامیده می‌شود. امتیاز مفهوم فقط این نیست که ذهن ما را از اشغال منفردات به‌درمی‌آورد. این امتیاز منفی است چون سازنده نیست. امتیاز سازنده یا مثبت‌بودن مفهوم این است که ما به کمک آن بر منفردات احاطه می‌یابیم و آنها را ذهناً قبضه می‌کنیم. این یعنی دید ذهنی را نسبت به‌امور علمی کردن. اینکه ما در سدها تجربه دیده باشیم که سدها آب معین و منفرد بر اثر حرارت جوش آمده‌اند طبیعتاً شناخت است و چنین شناختی را همه مردم در سراسر جهان دارند. اما این شناخت تجربی منفرد آنگاه کلی و در نتیجه علمی می‌شود که بدانیم هر آبی و ملاً آب بطور کلی، که مفهوم است و نه دیگر این یا آن آب، در سد درجه حرارت جوش می‌آید. شناخت علمی که شناختی مفهومی است آن نیست که از جزئیات و منفردات روی‌برمی‌تابد تا به‌مفاهیم صرف زبانی پناه برد، که این خودش از چالّه واقعیت به چاه زبان افتادن است. شناخت علمی آن است که از طریق مفهوم به آن کلیتی دست می‌یابد که جزئیات را دربرمی‌گیرد. شناخت مفهومی وقتی ارزش علمی دارد که از یک‌سو منطبق بر مبانی باشد و از سوی دیگر منطبق بر نظامی ناظر بر مناسبات مفاهیم. ریاضیات و فیزیک مصداقهای چنین شناختی هستند. برای آنکه ببینیم دانش بدون مبانی، مفاهیم و نظام حاکم بر مناسبات مفاهیم پدید نمی‌آید، دو نمونه تاریخی‌اش را به‌دست می‌دهم. چند هزارسال پیش مصریان به‌تجربه آموخته بودند که اگر از سه خیزران به‌اندازه‌های سه واحدی، چهار واحدی و پنج

واحدی- هر واحدی را می‌توان برابر یک متر گرفت- یک مثلث بسازیم، آن مثلث قائم‌الزاویه خواهد بود. از چنین تجربه‌ای این را نیز مصریان آموخته بودند که در چنین مثلثی زاویه میان ضلع درازتر و وتر از زاویه میان ضلع کوتاهتر و وتر کوچکتر است. از این شناخت که شناختی صرفاً تجربی و منفرد بوده مصریان در ساختن اهرام استفاده می‌کردند. هندیان نیز می‌دانستند که اگر سه تیرک پنج، دوازده و سیزده واحدی یا متری را به صورت مثلث به هم ببندند، مثلث به دست آمده قائم‌الزاویه خواهد بود. از این تجربه و شناخت منفرد، هندیان در پی‌ریزی محرابهای معابدشان استفاده می‌کردند. هردو شناخت از تجربه‌ای معین حاصل شده بودند و ارزش و اعتبارشان به کاربست‌شان بوده است. چنین شناختی را نمی‌توان علم دانست، چون هندسه وقتی علم است که نه بر تجربه بلکه بر آکسیومها مبتنی باشد و همه منفردات موضوعی‌اش را دربر گیرد، و هیچ منطق و برهانی نمی‌گوید که شناخت ریاضیات نزد هندیان و مصریان به‌مرور زمان روزهی الزاماً شناخت علمی می‌شده است. دلیلش این است که ریاضیات در این حد که وابسته به تجربه نیست اما بر مبانی متکی است و نظراً اثبات‌پذیر است، می‌تواند علم باشد. در حالیکه هر دو شناخت یادشده ریاضیات دو سه هزار سالی هندیان و مصریان را به خود «مشغول» کرده بودند، بی‌آنکه از وابستگی به کاربست معین تجربی خود به‌درآیند، از مرز آن درگذرند.^۴

^۴ هندیان از قرار قضیه معروف به فیثاغورس را می‌شناختند، یعنی این را که در هر مثلث قائم‌الزاویه مجموع مربع دو ضلع با مربع وتر برابر است. اما برخلاف فیثاغورسیان اثبات آن را نمی‌شناختند. این را نیز نمی‌دانستند که در گونه‌ای شکل‌های هندسی هستند ضلع‌هایی که هیچ واحد مشترک با ضلع‌های دیگر ندارند: مثلاً در مربع یا در پنج ضلعی منتظم واحد مشترکی میان اضلاع آنها و وترشان وجود ندارد. نگ:

(H. Meschkowski: *Mathematik verständlich dargelegt*, München 1986, Aufl., S. 27ff)

یونانیان یقیناً از اقوام دیگر بسیار آموخته‌اند. اما آموختن یونانی به این بوده و به این شناخته و متمایز می‌شود که از آنچه دانش نبوده دانش ساخته است. اینگونه یادگیری را نیچه ویژه یونانیان دانسته و آن را «یادگیری بارور» خوانده است. «یادگیری بارور» یعنی یادگیری زاینده و آفریننده به معنی جستن و یافتن بنیادی مشترک برای دانسته‌های جزئی، منفرد و پراکنده، در مقابل فراگرفتن محض دانسته‌های منفرد و پراکنده و احیاناً افزودن همین‌گونه دانسته‌ها بر آنها و تحویشان به نسلهای بعدی. نیچه بر چنین توانشی نظر دارد، وقتی می‌گوید: هیچ ادعایی از این بی‌اساستر نیست که یونانیان نسبت به تجارب اقوام کهنتر مسدود و بیگانه بوده‌اند. درست برعکس. یونانیان از اقوام دیگر به این متمایز می‌گردند که می‌توانستند از آنها بارور بیاموزند، یعنی در یادگیری‌شان نیزه را از جایی که اقوام پیشین انداخته و رها کرده بودند بردارند، به جلو پرتاب کنند و به هدف بزنند.⁵ معنی این سخن نیچه را هم اکنون خواهیم فهمید.

در سده ششم پیش از میلاد تالس، نخستین فیلسوف یونانی که به مصر و فینیقیه نیز سفر کرده بوده، پی‌می‌برد که هرگاه در یک دایره دو خط از هر نقطه محیط آن را به دو سر قطر وصل کنیم، زاویه میان دو خط رسم‌شده به دو سر قطر دایره همیشه نود درجه است. به این ترتیب برخلاف مصریان و هندیان که چند هزار سال در اشغال آن دو تجربه منفرد یادشده درجا می‌زدند، تالس براساس مبانی هندسی، تناسبهای اضلاع، زوایا، نیمساز و عمود منصف، که همه از مفاهیم انتزاعی‌اند، به حکمی کلی در مورد مثلث قائم‌الزاویه می‌رسد، حکمی که خود یکی از تعریفهای دایره هندسی نیز هست.

اینکه یونانیان پدیدآورندگان فکر مفهومی یا انتزاعی‌اند، هرگز معنی‌اش

و این خود دلیل دیگریست بر اینکه ریاضیات هندیان نیز بر تجربه متکی بوده و نه بر اثبات منطقی.

5 Nietzsche Werke III, Hg. K. Schlechta Hamburg 1997, S. 355.

این نیست که یونانیان با واقعیات محسوس و ملموس سروکار نداشته‌اند. دو چیز، که بدون آنها دانش نمی‌توانسته آغاز و میسر گردد، در یونانیان جمع آمده است. یکی کشش شدید به مشاهده محسوسات یا طبیعت بطور اعم و دیگری عدم اعتماد به ادراک حسی. یونانیان به تجربه آموخته بودند که ادراک حسی که ناگزیر عاطف بر منفردات است خطا می‌کند. از این رو می‌کوشیدند چیزها را بدانگونه بشناسند که هستند، نه بدانگونه که می‌نمایند. چنین شناختی یعنی چیزها را در بنیاد و از بنیاد شناختن، یعنی علت وجودی چیزها را یافتن. به این معنی نخستین گام در شناخت علمی را فیلسوفان پیش از سقراط یا پیش سقراطیان برمی‌دارند.^۶

آغاز یا بنیاد را پیشسقراطیان stoicheion می‌خواندند. این واژه، که element معادل لاتین آن است، آنطور که ارسطو می‌گوید، به معنی حرف یا آوای حروف الفبایی است و مجازاً اطلاق می‌گردد به هر اصل غیرقابل تقلیل که اساس چیزها باشد و چیزها از آن برآیند یا از آن تشکیل گردند. اسقطس که جایش را سپس به عنصر می‌دهد معرب همین واژه یونانی است. ما می‌توانیم این معنی را شالوده بنامیم. بهترین دلیل آنکه در عین عدم اعتماد به درک حسی، تا چه اندازه مشاهده محسوسات برای یونانیان مهم بوده این است که نخستین پیشسقراطیان شالوده یا بنیاد چیزها را در خود یکی از چیزهای طبیعی می‌یابند: در آب، در آتش و در خاک. معنی مهم آن عدم اعتماد این است که روال آنان در شناختن امور، آنچنان که گفتیم، برخلاف روال حسی و متعارف که طبیعی باشد، «غیرطبیعی» و به این

۶ پس از کشف مجدد این فیلسوفان و پی‌بردن به اهمیت آنها نخست توسط هگل و بویژه نیچه، نام پیش سقراطیان از آن رو به آنها اطلاق شده که با سقراط چرخشی اساسی در فلسفه صورت می‌گیرد. و آن این است که به جای جستجوی آغاز امور یا چیزها، که شاخص مشترک اندیشه «غیر سقراطی» است، نگرش سقراط عملاً خود امر شناخت را محور فلسفه می‌سازد. بنابراین معنی «پیش سقراطیان» این نیست که این فیلسوفان «پیش از» سقراط می‌زیسته‌اند.

معنی علمی بوده است. نخستین نمودار چشمگیر از چنین روایی را نزد تالس می‌یابیم که آب را شالودهٔ چیزها و زمین را بر آب شناور می‌دانسته، به جای آنکه بنا را بر درک حسی بگذارد و زمین را مانند عموم جایگاه آب بداند. تالس نخستین فیلسوف یونانی نیز هست که بنیاد و علت پدیداری چیزها را در خود طبیعت می‌بیند، نه در خدایان. شناخت غیرطبیعی به معنی علمی را به شدت بیشتری در هراکلیت می‌بینیم. برای هراکلیت چیزها نه تنها چنان نیستند که منفرداً به درک حسی ما درمی‌آیند، بلکه هر امری، برخلاف آنچه روال طبیعی می‌شناسد، نقیض ذاتی خودش است، نه آنکه نقیضش جز خودش باشد،^۷ مثلاً بدانگونه که زرتشت نیک و بد را در برابر هم می‌نهد و آنها را در تناقض و نبردشان با یکدیگر دو نیروی محوری رویدادها می‌داند. به این معنی است که برای هراکلیت روز و شب، یا سر بالا و سرایشیب یکی است و به این معنی است که می‌گوید در هر نقطه‌ای از هر رودی هر آن آبی دیگر می‌گذرد و با وجود این، رود همیشه همان رود است. منظور این گفته جز این نمی‌تواند باشد که چیزها، برخلاف آنچه می‌نمایند، در دگرگشتی و تضاد درونی‌شان هستند، می‌پایند.

شناخت علمی یعنی شناخت علتها، شناخت بنیادها. اینکه علتها چیزهایی نیستند که جایی پنهان باشند و ما تصادفاً به آنها برخوردیم، یا آنقدر با سماعت دنبالشان بگردیم تا پیدایشان کنیم، امری است که سقراط روشن می‌کند و آن را برای نخستین بار در فلسفه بازمی‌نماید. سقراط در جستجوی شالوده‌ای نیست که جهان از آن ساخته شده باشد، بلکه می‌کوشد نشان دهد که شناخت، هرآینه اگر شناخت باشد، کلی است و کلی با تشریح تدریجی منفردات و تحلیل آنها بصورت مفهوم پدیدار می‌گردد. به همین جهت

7 Walter Bröcker: Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates, Frankfurt 1981, S. 26.

نیز شناخت برای او مجموعه دانسته‌هایی نیست که یکی در اختیار دیگری بگذارد. بلکه آن است که هرکسی از طریق پرسیدن و شکافتن آنچه می‌داند یا می‌پندارد می‌داند رفته رفته می‌سازد، پدید می‌آورد. چنین است که به عقیده سقراط با پرسش از چیزهای جزئی و منفرد، یعنی با پرسش از آنچه به درک بیواسطه ما درمی‌آید و برای ما یقینی می‌نماید اما نمی‌توانیم پاسخی مستدل به آن بدهیم، به نادانستن خود پی‌خواهیم برد و دانش را که کلی است با چیره‌گشتن بر دانسته‌های منفردمان در کلیتی مشتمل بر آنها خواهیم ساخت. اهمیت بیماند سقراط به این است که به مکانیسم منطقی شناخت یا دانش پی می‌برد و آن را در قانون بودنش مبتنی می‌سازد. حتا، آنطور که نیچه می‌بیند، به نیروی همین منطق شناخت است که سقراط پیشنهاد فرار از زندان را همچون تخلف از قانون که کلی است و در برگیرنده منفردات رد می‌نماید و با استدلال به شاگردش کریتون می‌فهماند که اقدام به فرار فقط می‌تواند ناشی از بیشناختی و بیدانسی باشد. بدینسان شناخت و دانش موجب می‌شود که سقراط مرگ را بپذیرد. به همین سبب نیچه، دشمن شماره یک سقراط، او را پایه‌گذار واقعی علم می‌خواند و می‌گوید: «سقراط نخستین کسی است که نه تنها با غریزه علمی‌اش زیسته و زندگی کرده، بلکه به مراتب بیش از آن، با چنین غریزه‌ای نیز مرده است، از این‌رو تصویر سقراط هنگام مردن، تصویر آدمی است که چون علت مرگ را می‌شناسد و می‌داند، از آن نمی‌هراسد، و در واقع پرچمی است بر سر درِ علم».^۸

شیوه رسیدن از منفردات به مفهومی‌های کم‌شمولتر و از اینها به مفهومی‌های پرشمولتر یا مفهومی‌های کلی را افلاطون دیالکتیک می‌نامد و در پیمودن این راه به جهان ایده‌ها می‌رسد. جهان ایده‌ها، به‌زعم او، هم بنیاد هستی این جهان است و هم بنیاد شناخت آن. ایده یعنی پیکر و الگو. هرچه در این

8 Nietzsche, KSA, Bd. I, S. 105 f.

جهان هست و قهراً منفرد و جزیی است، برای افلاطون بدل، سایه، پرتو یا نوری است از آن الگوها، از آن بودها. اینها کلی و پایاند و آنها منفرد و ناپایا. از دید افلاطون، آدمی چون از جهان الگوهای کلی به این جهان آمده، به دیدن منفردات این جهان به یاد اصلهای الگویی آنها می‌افتد و از این طریق منفردات این جهان را باز می‌شناسد. به این سبب شناخت برای افلاطون بازشناسی است. چنانکه می‌بینیم انتزاع که توانش ذهن آدمی برای ساختن مفاهیم کلی از وجوه مشترک منفردات است در تئوری شناخت افلاطونی نقشی ندارد. با وجود این، افلاطون با تئوری دو جهانی‌اش نخستین تئوری شناخت علمی را به دست می‌دهد. چرا شناخت علمی؟ چون شناخت علمی، علی است، یعنی آن است که می‌گوید چرا امور چنان‌اند که هستند و چگونه شناخت این چرایی حاصل می‌گردد. نخست ارسطو است که کارسازی انتزاعی ذهن را که به شناخت منجر می‌گردد آگاهانه مطرح می‌کند و مکانیسم آن را براساس تئوری خود درباره هستی و شناخت باز می‌نماید. اشکالی که ارسطو در تئوری افلاطون می‌بیند این است که این تئوری با دوپاره کردن یا مضاعف کردن جهان، هم هستی را از این جهان می‌گیرد و هم بنیاد شناخت آن را، یعنی این جهان را از نظر هستی و شناختش ناخودبنياد می‌سازد. به زعم ارسطو این جهان دوپاره شده افلاطونی در واقع یک جهان بیش نیست. واقعیت همین منفردات‌اند که هستی‌شان علتی دوگانه دارد: ماده و صورت. ماده علت افراد آنهاست و صورت علت کلی و مشترک آنها. انتزاع آن توانش آدمی است که صورت یا علت مشترک را ذهناً از منفردات جدا می‌کند و از این طریق مفاهیم کلی را می‌سازد. شناخت که بدینگونه از مفهوم کلی حاصل می‌شود ناظر بر واقعیت است، یعنی ناظر بر این که چرا و چگونه امور چنان‌اند که هستند. به گفته ارسطو شناخت آنگاه حاصل می‌گردد که آنچه در واقعیت به هم پیوسته و مربوط است در فکر پیوند دهیم و به هم مربوط سازیم و آنچه در واقعیت از هم گسسته است در فکر از هم جدا نماییم.

این تئوری آسان‌نما به‌هرسان برای انسان متعارف به اندازه کافی دشوار هست و به‌خودی‌خود تضمین نمی‌کند که آن پیوست و گسست ذهنی در او چنان صورت بگیرد که مابه‌ازای خارجی یا واقعی ایجاد می‌کند. آدمی متعارف در تسخیر منفردات یا ادراک حسی آنها می‌زید و در این تسخیرشدگی هر آن ممکن است ناهمگون را همگون و گسسته را پیوسته و همبسته بیابد، یا آنطور که هراکلیت معنأ گفته و دیدیم، یگانه‌ها را دوگانه بفهمد و جزیی را به جای کلی بگیرد. اینکه شناخت به‌معنی یافتن رابطه درونی مفاهیم کلی، به‌سبب غیرطبیعی‌بودن راه و روال یافتن این رابطه، هرگز آسان نیست، امری است که ارسطو به‌خوبی می‌دانسته و صریحاً گفته است: «شناخت آنچه کلی‌ترین است دشوارترین کار برای مردم است، زیرا کلی‌ترین همواره دورترین چیز به ادراک حسی است»⁹.

بنابر آنچه گفته و نشان داده شد علم گونه‌ای روال غیرطبیعی نسبت به امور و چیزهاست، روالی که فقط در صورتی درونی و واقعی می‌گردد که در تحولات فرهنگی یک جامعه پدید آید و طبیعت ثانوی آن شود. سازندگان و پرورندگان این روال، چنانکه دیدیم، یونانیان بودند. از پانصدسال پیش تا کنون اروپاییان این روال را از آن خود کرده‌اند و بازپرورده‌اند. و چون آنان بدینگونه جانشین یونانیان شده‌اند، علم دارند. در فراگیری و بازپروری روال یونانی است که اروپاییان به شناخت و دانش دست می‌یابند، آن را در ژرفا و پهنا پیش می‌برند و می‌گسترانند، تا سرانجام به‌کمکش، آنچنان که از ماهیت دانش برمی‌آید، بر طبیعت چیره می‌گردند. بنابراین رواست هر اندازه در مورد «روال یونانی» همچون شناخت و دانش

9 *Metaphysik*, -Buch I, 982d.

نگ: به همین موضع از *متافیزیک* ارسطو در ترجمه فارسی شرف‌الدین خراسانی- شرف:

تأکید شود. افلاطون و ارسطو نیز نمونه‌هایی برجسته از تبلور این روال بوده‌اند، نه خود آن. به همین علت تقلید و تابعیت از آنها، که کمترین ربطی به یادگرفتن «روال یونانی» از آنان ندارد، در حکم نشناختن آن روال و دورشدن از آن است و نشانه ناتوانی در فهمیدن پرسش یونانی و باززایاندن آن در خود. مصداق این ناتوانی را در نحوه فکر و دید قرون وسطایی غرب می‌توان مشاهده کرد، یعنی در سلطه ارسطویت به معنای آنچه از فکر خالص ارسطو یا ناخالص‌شده آن شناخته، پرداخته و بازپرداخته شده و در سلطه خود هر پرسش بالقوه‌ای را از درون و برون سرکوب کرده است. در واقع قرون وسطا با تبعیت و تقلید از ارسطو جنبشی ضدیونانی و مآلاً ضد ارسطویی بوده است. محور ارسطویت قرون وسطایی از یکسو منطق و قیاس منطقی بوده و از سوی دیگر شناخت غایی و استقرایی محض جزئیات. چرا چنین شده؟ چون قرون وسطای مسیحی از یکسو می‌پنداشته که منطق وسیله یافتن حقیقت است، که طبعاً برای ارسطو چنین نبوده، و از سوی دیگر تحت تأثیر ارسطو تصور می‌کرده که دانش یعنی شناخت غایت در طبیعت و امور از طریق شناخت مفاهیم کلی که به‌زعم ارسطو صور انتزاعی ذهن از مشترکات امور منفرداند. در این مورد البته ارسطو بی‌تقصیر نبوده، چه برای او از دو علت درونی چیزها، یعنی علت مادی و علت صوری، این آخری همواره غایت برای آن اولی است که بدان می‌گراید. در واقع از نظر ارسطو ماده برای این است که صورت شود. از چنین دیدی است که برای ارسطو ماده بی‌صورت وجود ندارد، در حالی که صورت بی‌ماده یا صورت محض نه فقط هست بلکه برترین هستی‌ست و به این معنی خدا در پنداشت یونانی‌اش. بدینسان قرون وسطی در غایت‌نگری ارسطویی-مسیحی‌اش هرگز نتوانسته بپرسد و ببیند چرا و چگونه امور چنین‌اند که هستند تا راهی به دانش بگشاید، آن را پدید آورد. به همین سبب نیز تصادفی نیست که در آغاز دوره نوین تاریخ اروپا کسانی چون گالیله و کپلر که علی‌می‌اندیشند، به این دلیل و

به دلایل دیگری که ذکرشان در اینجا مقدور نیست افلاطونی‌اند و در بنیانگذاری علم جدید با ارسطویت مبارزه می‌کنند.^{۱۰}

روال «غیرطبیعی» فقط ضد ادراک حسی و دریافت متعارف نیست، ضد هرگونه انقیاد فرهنگی و پیرامونی نیز هست. اوج این روال را در دکارت می‌بینیم که برای پایه‌گذاری علم با روش اختراعی خودش هر شناختی را به اصطلاح از دم تیغ می‌گذراند. روش او این است که برای رسیدن به نخستین یقین بمنزله پایه علم از یکسو در درستی همه دانسته‌ها شک می‌کند و از سوی دیگر شک را اصولاً در مورد صحت ادراک ما از امور آنچنان تمیم می‌دهد که به نفی جهان می‌انجامد. روالی از این «غیرطبیعی‌تر» دشوار می‌توان یافت. این روش را اصطلاحاً «نابود اندیشیدن» جهان می‌نامند. نابود اندیشیدن جهان یعنی در هر شناخت ممکن از جهان تا آنجا شک کردن و آن را نادرست‌پنداشتن که از همه شناخته‌های ما از جهان و مآلاً از خود جهان به‌هر صورتی که آن را می‌شناسیم هیچ باقی نماند. تنها چیزی که از این شک نابودکننده جان به در می‌برد خود شک کردن است. و شک کردن برای دکارت یعنی اندیشیدن. بدین ترتیب او در شک کردن نخستین یقین را که اندیشیدن باشد می‌یابد و با اندیشیدن که یقین بودنش دیگر محرز گشته هستی نفی‌شده جهان را از نو بدان باز می‌گرداند. با چنین روشی در نفی همه شناخته‌های پیشین و در نادرست‌پنداشتن هر شناخت ممکن، دکارت خود را از هر قید و بند واقع و ممکن و مفروض می‌رهاند و به این تشخیص قهری می‌رسد که «می‌اندیشد». به این ترتیب آدمی، در حدی که می‌تواند شک کند یا بیندیشد، برای دکارت می‌شود گوهر یا موجود اندیشنده. به همین گونه نیز هرچه جز گوهر یا موجود اندیشنده باشد،

10 Ernst Cassirer, *Die Antike und die Entstehung der Naturwissenschaft*, S.31f., in: *Philosophie und exakte Wissenschaft*, Hg. R. Berlinger, Frankfurt 1969

یعنی طبیعت یا ماده، که بدن آدمی نیز جزو آن است، می‌شود موجود یا گوهر گسترده، ذوب‌شد. از روش دکارت پیش از هرچیز چه باید آموخت؟ این را که دانش، از آنجا که روالی غیرطبیعی است، نشانه آزادی فردی آدمی نیز هست. در پایه‌گذاری فلسفی علم توسط دکارت می‌بینیم که چگونه موجود اندیشنده یا در واقع ذهن و اندیشه آدمی نخست در جست و جوی ناشی از آزادی‌اش خود را می‌یابد و از این طریق می‌تواند طبیعت یا گوهر دیگر را بشناسد و در آن تصرف کند. در واقع محور مشترک در سراسر آن دوره از فرهنگ غرب که یونان کهن و اروپای نو را در برمی‌گیرد مسئله شناخت و دانش بوده، هرچند آگاهی به توانایی و تصرف علمی در دوره نوین پدید آمده است. با وجود این می‌توان جوانه آگاهی به توانایی علمی را لاقلاً در یک مورد در یونان کهن نیز یافت: در نقطه معروف به نقطه ارشمیدسی. موازنه مستقیم نیروهای مرتبط مکانیکی، کشف نظری ارشمیدس، نخستین افقی است که برای تصرف علمی بازمی‌شود. نه کار برد عملی اهرم، بلکه تعمیم نظری قانون آن توسط ارشمیدس برای جای‌کن نمودن فرضی کره زمین نشانه بردمیدن نخستین آگاهی به تصرف علمی است. این آگاهی که پیشدرآمد دوره نوین علم در اروپا باشد در اندیشه فرانسیس بیکن به غایت تناوری خود می‌رسد. هر چند فرانسیس بیکن در پایه‌گذاری دانش نوین یا دانش اروپایی عملاً و مستقیماً دست نداشته، روال علمی و مسئله تصرف و سلطه علم به‌صورت برنامه‌ای راهنما برای نخستین بار در نوشته‌های او تشریح و توصیف می‌شود. تمام شرایط کلی و ضروری برای پدیداری علم در اندیشه او جمع آمده است. به‌زعم او روال علمی نخست آنگاه می‌تواند میسر گردد که ذهن از سلطه چهار چیز به‌درآید: یکم، از سلطه خطاهایی که عمومی‌اند و از طبع آدمی بطور اعم یا از باور او به ادراک حسی ناشی می‌شوند. دوم، از سلطه خطاهایی که فردی و نتیجه تمایلات شخصی‌اند. سوم، از سلطه خطاهایی که از زبان در هم‌فهمی

اجتماعی بوجود می‌آیند و بر جامعه مستولی می‌گردند. و سرانجام چهارم، از سلطه خطاهایی که پیشینیان، اعم از بزرگان فلسفه و فکر یا مؤسسان مذهب و رهبران فرقه، مرتکب گشته‌اند و بمنزله سنت فرهنگی در جوامع حکومت می‌کنند.^{۱۱} کسی که می‌خواهد بیشتر و مایه‌ورتر به تأثیر این موانع در وابسته کردن ذهن و گمراه کردن آدمی در اندیشیدن پی‌برد و میدان وسیع و عمیق عمل آنها را بشناسد، باید کتاب *novum organum* فرانسیس بیکن (*ارغنون نو*) را با دقت و بردباری هر چه بیشتر مطالعه نماید. محمد علی فروغی، چنانکه خودش گفته، نخستین کسی‌ست که با اثرش سیر حکمت در *اروپا* ما را با فلسفه اروپایی آشنا می‌سازد، از جمله با شمه‌ای از اندیشه فرانسیس بیکن. گرچه بیان او در شناساندن فلسفه اروپایی دقت و انضباط مطلوب را ندارد و ابهام‌های ناشی از آن ذهن خواه ناخواه تعلیم ندیده ما را بی‌مهارتر می‌سازد، باز باید اذعان کرد که او در حد امکانات و انتظارات زمانه‌اش به خوبی از عهده کار برآمده است، به مراتب بیش از ما امروزیان در همین زمینه و مشابه‌های آن، با وجود امکانات بیشتری که داشته‌ایم. ورزیدگی و چابکی زبانی او در بیان مفاد کتاب هنوز پس از هفتاد سال که از زمان انتشارش می‌گذرد چشمگیر است. در عین حال خلطی که او میان ریشه‌ها و رگه‌های فرهنگی ما و نگرشها متناسب با آنها از یکسو و از آن فرهنگ اروپایی از سوی دیگر کرده، در واقع همان‌ست که ما امروز نیز می‌کنیم: یکم، ما هم قادر نیستیم از فرهنگمان که ما را ساخته فاصله بگیریم تا آن و مآلاً خودمان را در پرسپکتیو ببینیم و بشناسیم. این همان است که اروپاییان *réflexion* می‌گویند. دوم، وقتی هم به ادعای خودمان به چنین

۱۱ نام مفهومی این موانع شناخت علمی را فرانسیس بیکن به ترتیب بتهای طایفه‌یی، بتهای شخصی، بتهای بازاری یا اجتماعی و بتهای نمایشی می‌گذارد. اصطلاحهای فارسی‌شده از محمدعلی فروغی است. شرح این بتهای چهارگانه در سیر حکمت در *اروپا*، محمد علی فروغی، تهران ۱۳۱۷، ج اول، ۸۱-۸۹ آمده است.

کاری، یعنی به réflexion دست می‌زنیم، به زبان ترجمه‌شده از یکی از زبانهای اروپایی متوسل می‌شویم. این کار را ما با یافتن یا ساختن معادلی که آن را از نظر معنا و محتوا مابه‌ازایی برای واژه مربوط در زبان اروپایی می‌پنداریم می‌کنیم، گویی زبان انباری‌ست از همهٔ جامه‌های گوناگون ممکن و مطابق با مدل‌های آنها در دیگر انبارها. با مثالی می‌توان این را ملموس ساخت: کسانی که به فیلم علاقه دارند در نام گیلدا ریتاهایورث را با چهره و اندام سکسی‌اش می‌بینند در پیراهنی بلند، مشکی و شانه باز. دلربایی هوس‌انگیز این زن در ماجرای تبلور می‌یابد که در زندگی شبانه یک کاباره روی می‌دهد. هربار که نام گیلدا برده‌شود تمام این خصوصیات در آن باز می‌شکفند. اما این پدیده منحصر به گیلدا نیست. هر نامی در حدی که خصوصیتی را در برمی‌گیرد و منعکس می‌نماید به یک چیز معین اطلاق می‌گردد. گیلدای مورد نظر در کاربردش که این خصوصیات باشند تشخیص می‌یابد، وگرنه همین نام می‌تواند نام زنان بسیاری باشد و برای شنونده یا پندنده بی‌تشخص بماند یا تشخیصی دیگر داشته‌باشد. از واژه یا نام محض به محتوا رسیدن فقط برای کسی ممکن است که محتوا را می‌شناسد. اگر کاربردهای یک واژه را ندانیم یا نشناسیم، واژه برای ما بی‌محتوا می‌ماند، مگر آنکه ترکیب خود واژه منظور خودش را برساند. زبانهای مختلف در بسیاری از موارد که شمردنی نیستند نه متساویاً ترکیبات واژه‌یی دارند نه مشابهت ظاهری یا ریشه‌یی واژه‌یابی، یا واژه‌سازی نو پر کرد. وقتی reflexion زندگی و فرهنگ ما وجود نداشته‌باشد، با هیچ تدبیری نمی‌توان آن را از زندگی و فرهنگ غربی به زبان خودمان منتقل نمود. به همین سبب من خود واژه reflexion را در اینجا به‌کار بردم که برخی منظور از آن را می‌فهمند. سوم، در این باره که آیا اساساً ارتباطی و پیوندی میان فرهنگ اروپایی و فرهنگ ما هست و اگر هست دقیقاً کدام است، مصلحتی هم باشد سکوت می‌کنیم، تا معلوم نشود از عهده آن بر نمی‌آییم. و چهارم، به جلوه‌ها و

جنبه‌های فرهنگ غربی چنان می‌پردازیم و چنان به رد و بدل کردن اندیشه‌ها مان در باره آنها مشغولیم که انگار نه تنها ما با آنها همفهمیم، بلکه نادرستیها، کاستیهای فرهنگ آنها را بیش از خودشان می‌یابیم و نشان می‌دهیم. به کی؟

هراندازه در باره اهمیت تصرف و سلطه علم برای فرانسیس بیکن تأکید شود بجاست. منتها چنین نیست که فرانسیس بیکن دانش و توانایی را یکی بدانند. به این نکته سپس خواهیم رسید. طبیعت برای او نیروهای متکثر مقاومی هستند که باید به‌تسخیر آدمی درآیند و علم آن نیرویی است که مقاومت این متکثرات را در هم می‌شکند و آنها را قبضه می‌کند. بنابراین، شناخت برای فرانسیس بیکن وقتی شناخت است که بتواند برطبیعت چیره گردد.^{۱۲} پیش از آنکه دکارت آدمی را «فرمانروا و خداوند طبیعت» (maître et possesseur de la nature) بنامد^{۱۳}، او چنین مقامی را برای آدمی تعیین کرده و روش رسیدن به آن را به‌دست داده بوده است.^{۱۴} فرانسیس بیکن آنچنان از طریق علم در فکر قبضه کردن طبیعت است که فقط جنبه عملی علم را چون عامل قدرت در پیشرفت مهم می‌شمارد. هیچگاه او شناخت یا دانستن صرف را قدرت ندانسته و چنین حرفی نیز نزده است.^{۱۵} فقط مسئله علم متصرف برای او مطرح است. چنین موضعی تا آن اندازه اندیشه کانونی او را در برمی‌گیرد که برایش شناخت و عمل، دانستن و توانستن به معنای به

12 Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, Bd. II, Darmstadt, 1974, S.11 ff.

13 *Discours de la methode*, par Étienne Gilson, troisième édition, 1962, p.62.; cf.

Ernst Cassirer : *philosophie und exakte Wissenschaft*, op.cit ; S. 86 ff.

14 op. cit.,

15 Francis Bacon: *Neues Organon*, Hamburg 1992, Bd.1, cf. Einleitung von Wolfgang Krohn, XVII.

کار بستن دانسته‌ها فقط در پیوند باهم پایه و معنا دارند.^{۱۶} او نه تجربه صرف بلکه در وهله اول آزمون و آزمایش را که از مرز تجربه در می‌گذرند و فرا می‌روند دانش می‌داند. به همین سبب فرانسیس بیکن که حواس را ابراز و میدان‌شان را محدود تشخیص می‌دهد، آزمایش را با میدان وسیعش اصل و پایه می‌شمارد،^{۱۷} و تأکید می‌نماید که او از آغاز و همچنان در پی آزمایش‌هایی بوده و هست که پرتوافکن بوده‌اند، نه صرفاً بارآور.^{۱۸} منظور فرانسیس بیکن آزمایش‌هایی هستند که پرتوشان تاریکی‌ها را روشن می‌سازند و چیزهای تازه می‌آموزانند، نه تجربه‌های محض که شناخته‌ها را فقط افزون و بارور می‌گردانند. و مهم و جالب این است که فرانسیس بیکن این روش خود، یعنی تمهید روش آزمایش به منظور پرتو افکندن بر تاریکی‌ها را به کار خدای یهودی- مسیحی تشبیه می‌کند.^{۱۹} («خدا گفت روشنایی شود و روشنایی شد» (عهدعتیق- باب اول ۴۰). کدام «فیلسوف و متفکر» اسلامی هرگز هرگز جرأت کرده در دلش یا حتا در خواب کار خودش را به کار خدا تشبیه کند، به زبان آوردن آن پیشکشش؟ برای فرانسیس بیکن مهار کردن طبیعت و تصرف در آن فقط از طریق آزمایش که دامنه‌اش بی‌انتهاست میسر می‌گردد. برای رسیدن به این هدف نخست باید مطیع خود طبیعت شویم و از آن بیاموزیم، چون طبیعت خود بزرگترین میدان آزمایش است، نه آنکه اول امور را پیششناسی کنیم و سپس قوانینی براساس این پیششناسی برای طبیعت بیابیم یا در واقع اختراع نماییم. به همه این دلیلهای فرانسیس بیکن، خردمندی یونانیان را در عمل «فرزانگی خردمندان» یا «خردمندی

16 op. cit, Nr. 3. S.81.

17 op. cit; S.47ff. ;

18 op.cit. S. Bd. I, S. 217, 251.

19 op. Cit., S. 251.

آموزگارانه» می‌نامد،^{۲۰} اندیشه افلاطون و ارسطو، به همین گونه نیز معاصران آنها، و طبعاً فکر قرون وسطایی را، با وجود تفاوت‌های اساسی و منفی‌اش، با فکر یونانی همه را موانع اصلی در تحقق علم می‌شمرد.^{۲۱} با اینهمه، فرانسیس بیکن فقط یونانیان را پایه‌گذار دانش و آموزگاران آن می‌داند، و از این نظر ارزش چندانی حتا برای رومیان قایل نیست، چه رسد برای اعراب.^{۲۲} نیمه اول کتاب/رغنون نو به توضیح و نقد موانع و مشکلاتی می‌پردازد که قدما بر اثر اشتباهات بنیادی، نیافتن و نشناختن راه درست پژوهش برای پیشرفت علم ایجاد کرده‌اند نیمه دوم کتاب به موارد و روش‌هایی اختصاص داده شده که راه را برای پیشرفت علم می‌گشایند.

اگر نقطه ارشمیدسی نخستین پایگاه خارجی برای تصرف و قدرت علم باشد، آگاهی تام به امکان سلطه‌جویی و به دست‌دادن روش آن در اندیشه فرانسیس بیکن متبلور می‌گردد و مکانیسم تحقق این سلطه در اندیشه دکارت شالوده‌ریزی می‌شود. پیدایش، رویش و تناوری روال متصرف علم را در رگه‌ای که از ارشمیدس آغاز می‌شود، در فرانسیس بیکن می‌شکفد و در دکارت بارور می‌گردد به خوبی می‌توان دید.^{۲۳} در بازگیری و بازاندیشی این گرانیگاه که تصرف علمی باشد می‌توان خویشاوندی اندیشه کانونی ارشمیدس، فرانسیس بیکن و دکارت را به روشنی منعکس دید. دکارت آن فیلسوفی است که نقطه ارشمیدس را به منظور بنیانگذاری علم از جهان خارج به اندیشه آدمی منتقل می‌نماید و از چنین مبنا و مبدایی موفق به گشودن تنها راه ممکن به تصرف و سلطه علمی می‌گردد که هدف فرانسیس

20 Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, op.cit. Bd. II, S.6 f.

21 op.cit.

22 Neues organum, op.cit., Bd. I; S.151, Nr. 71.

23 *Discours de la methode*, VI; cf. Ernst Cassirer: *philosophie und exakte Wissenschaft*, op.cit., S. 86 ff.

بیکن بوده است. اینکه چیره گشتن بر طبیعت نتیجه تصرف علوم طبیعی است نیازی به تأکید ندارد. منتها تصرف نه منحصرأ از طریق علوم طبیعی و تکنیک صورت می‌گیرد و نه علوم طبیعی و تکنیک تنها عامل و نیروی آن هستند. تصرف همیشه تصرف کلی توسط آن فرهنگ‌ست که همه‌گونه توانایی آن را دارد، و آن فرهنگی توانایی همه‌گونه تصرف دارد که از چرایی و چگونگی امور می‌پرسد، خواه این امور طبیعت باشد خواه آدمی در هر دو جنبه تن و روانش. از اینرو علوم انسانی، مثبت یا منفی و هرچند از نوعی کاملاً دیگر، الزاماً نامتصرف نیستند. چون فرهنگ غربی تنها فرهنگ پرسنده، اندیشنده و شناسنده بوده و هست، علوم انسانی‌اش نیز همه جا در کنار علوم طبیعی آن حضور دارند و نقش موازی خود را بازی می‌کنند. نه تصادفی است و نه نتیجه دسیسه‌های «استعماری» که در هر گوشه‌ای از جهان، فرهنگ‌هایی که چون فرهنگ ما لبریز از «معنویت‌های تخمیر شده‌اند»، در عین آنکه خمیرمایه مزجات خود را در تنور تجدید حیات تکراری‌شان همچنان از نو بازمی‌پزند، پر از فرآورده‌های معنوی غربی‌اند. اینکه غرب منافع خود را در سراسر جهان به هر قیمتی حفظ می‌کند آشکارتر از آن است که بر کسی پوشیده بماند. اما حضور جهانی غرب هم از نظر ادبیات و علوم انسانی و هم از نظر علوم طبیعی و تکنیک، در حقیقت حاکی از سرشت شناسنده و تصرف‌کننده آن است. علوم طبیعی و تکنیک، و ادبیات و علوم انسانی در واقع پیکرگیرها و دست‌افزارهای دوگانه این شناسندگی متصرف جهانی‌اند. در آغاز این قرن ماکس وبر با نگاه به پدیده دانش غربی گفته است: «مسایل جهانی تاریخ را فرزندان دنیای فرهنگی مدرن اروپا باید در پرتو این پرسش بیندیشند که چه پیوندی از رویدادها منجر به این شده که بویژه در سرزمین‌های غربی و فقط در این سرزمین‌ها آن پدیده‌های فرهنگی بوجود آیند

که سویگیری تحولاتشان اهمیت و اعتبار جهانی یافته‌است.^{۲۴} کاش این سخن ماکس وبر چشم و گوش ما را باز می‌کرد که چرا او جست و جوی علت این امر را وظیفهٔ فرزندان اروپای مدرن دانسته، و نه دیگران. آیا علتش جز منطق درونی پدیده و رویدادی‌ست که منحصرأ دستاورد غربیها بوده‌است؟ آیا علت پدیداری این مهلت غامض را جز خود آن کسانی می‌توانند بیابند که پدیدآورندهٔ آن بوده‌اند، نه ما حاشیه‌نشینان و تماشاگران تناسا و، با اجازهٔ شما، کمابیش کودکان؟ آیا از ما لاقلاً این انتظار را نمی‌توان داشت، به جای آنکه لم داده و جا خوش کرده‌بمانیم و شعرها و قصه‌های یکی از یکی بدتر و نترتر بگوئیم، از جامان برخیزیم، آستینمان را، از خانم‌زاده‌ها و آقا‌زاده‌ها بالا بزنیم و آمادگی خودمان را برای تمرین علت‌جویی اعلام نماییم؟ منظورم علت پدیده‌ای نیست که ماکس وبر می‌گوید. بلکه هزاران هزار درجه پایین‌تر از آن: یافتن علت یا عللی‌ست که از هزاروچهارصد سال به اینسو ما را در آغوش اسلام به خرابی فرو برده که فقط جزیی از کابوس‌های آن را در این سی سال گذشته داریم لمس می‌کنیم. ماکس وبر می‌داند و مؤکداً به ما نشان می‌دهد که چنین پیوندی از رویدادهای منحصر به فرد جهانی را نخست دانش یونانی و در پی‌اش دانش غربی میسر ساخته است.^{۲۵}

به این ترتیب مشکل تاریخی و فرهنگی ما، یعنی درونی کردن پرسش از چرایی و چگونگی امور و مآلاً روال علمی، همچنان به قوت خود باقی می‌ماند. این گره، هرآینه اگر گشودنی باشد، به این آسانیه‌ها باز نخواهد شد. عمر آن به اعتباری بیش از دوهزار و پانصد سال است و به اعتباری هزار و دویست سال. در سده‌های نخستین از هزار و دویست سال اخیر فرهنگ

24 Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen

1988, -Bd. I, *Vorbemerkung*

25 Op. Cit.

اسلامی ما، که تنها مرحله شکوفان و بارور آن بوده است، هرچه از علم و فکر پدیدار گشته در اصل کپی صرف و غالباً اسلامی شده و جوهی از فرهنگ یونانی بوده و هیچگاه از حد اقتباس محض تجاوز نکرده است.

بدینسان هرچند ما اقتباس علمی کرده‌ایم و معلومات و محفوظات مربوط را زمانی حتا با دقت و وسواس بسیار باز نوشته‌ایم و گردآورده‌ایم، در واقع همواره نسبت به پرسش و روال علمی بیگانه مانده‌ایم. و این موجب شده که ما هیچگاه به سرشت شناخت و دانش پی‌نبریم. اینکه ارسطو دانستن و بویژه نوع فلسفی‌اش را دانستن به خاطر دانستن می‌داند و نه به خاطر چیزی جز آن و سیطره این نظر را پس از دو هزار و چهار صد سال نخست نیچه متزلزل می‌کند، به هراسان متضمن یک حقیقت مسلم هست که گواهِش را به رأی‌العین هم در ادعای ارسطو و هم در ادعای نیچه می‌توان یافت. نیچه در برابر ارسطو می‌گوید- از کجا بدانیم که ما دانستن را به خاطر خودش می‌خواهیم نه به خاطر چیزی دیگر. مثلاً به خاطر تصرف در امور که برای گونه دانستن غربی، چنانکه پیشتر نزد ارشمیدس، فرانسیس بیکن و دکارت دیدیم، تیییک است. به بیان دیگر بگویم: بر اساس دریافت نیچه، انسان کسی نیست با کانونی به نام «من» که بر گردش احوال آدمی نسبت به آن پیرامونی و فرعی باشند، بلکه مجموعه‌هایی‌ست از نیروهای متفاوت و متعارض که در دینامیسم همسوییها و همپوییهای جوراجورشان یکی بر دیگری یا برخی بر برخی دیگر استیلا می‌یابند و ما تحت تأثیر هر استیلائی که همواره وجود دارد یا به‌وجود می‌آید آن را به کانونی در خود نسبت می‌دهیم که «من» نامیده می‌شود. به زعم او یک از کنایه‌های این یکانه کانونی را ما دانستن می‌پنداریم، یا در تصور ارسطویی‌اش دانستن به خاطر دانستن. برای نیچه این همسوییها و همپوییهای گوناگون که بر حسب قوت یا ضعف دینامیسمشان غالب یا منصوب می‌شوند، چون مطلقاً درونی و به این معنا انسانی‌اند، خودشان توازن و تعادل خود را ایجاد و حفظ می‌کنند. این

تعادل و توازن طبیعتاً بهم می‌خورد، به محض آنکه موانع مغل از خارج در آنها نفوذ نمایند. چه به معنای ارسطویی و چه به معنای نیچه‌یی آن، اندیشیدن، هرچه باشد، با هر قصد و هدفی فقط در آزادی تحقق می‌یابد و در تابع، مشروط و محدود بودن نازا می‌ماند یا نازاده می‌میرد.

در تمام مرحله درخشان علمی از دوره اسلامی فرهنگ ما حتا یک مورد زاینده و آفریننده نمی‌توان یافت که حاکی از روال علمی به تفصیلی که آمد باشد و از دور با آفرینندگی یونانی یا آفرینندگیهای غربی در دوره نوینش کمترین شباهتی داشته باشد. جایی که دانش پدید آید و تناور گردد، جامعه و فرهنگ از تحول درونی باز نمی‌ایستند. جامعه‌ای که آفریننده نباشد، در فرهنگش متحول نگردد، دگرگونی درونی نیابد، نفس مجسم بیداشتی است. هرگاه بخواهم صریحتر از آن که تاکنون در خلال این ملاحظات گفته شد به این پرسش که آیا ما دانش داشته‌ایم و داریم پاسخ دهیم، باید بگویم: اگر درست باشد که قدمای با استعداد ما از حد اقتباس از یونانیان فراتر نرفته‌اند و اگر درست باشد که تنها غرب با پرسیدن از چرایی و چگونگی امور به گونه‌ای دیگر، دانش یا شناخت یونانی را از رکود به درآورده و متحول کرده و میدان عملی نو برایش پدید آورده - روش و آزمایش با آنچه لازمه آن دو است هر دو نوآوری یا اختراع اروپایی است - و آن را به مسیری کاملاً دیگر انداخته‌است، لاقلاً به همان اندازه درست است که ما کنونیها به منزله فرزندان قدما مان و در مقایسه با آنها هرگز به حدنصاب توانایی برای اقتباس از دانش اروپایی هم نرسیده‌ایم، و آنچه ما از غربیها گرفته‌ایم و می‌گیریم و به نام دانش تحویل خودمان می‌دهیم در بهترین صورتش شبی از دانش غربی است و از نظر فرهنگی پوسته‌ای آنچنان خالی که با هیچ ارفاقی نمی‌توان آن را جدی گرفت.

شاخصهای فرهنگ دینی

نخست ببینیم فرهنگ چیست؛ یا درست‌تر بگوییم من از فرهنگ چه مراد می‌کنم، تا سپس به فرهنگ دینی برسیم: «فرهنگ به معنای اعمش آن تمامیت بنیادی یا آن کلیتی‌ست که در بخشهای گوناگون اما همخوان و هماهنگش جلوه‌های فردی، جمعی و قومی یک جامعه را متعین می‌کند و آنها را در برابر هم‌بگونه نمودهای فرهنگی جامعه دیگر مشخص می‌نماید، خواه در جنبه‌های متعارف خواه در جنبه‌های متعالی. بنابراین، چنین مفهومی در تخصیصش می‌تواند به جامعه‌ای معین و واحد اطلاق گردد و آن را در همین بُعدها از جوامع بیگانه از یکسو و از جوامع خویشاوند از سوی دیگر جدا نماید، یا در توسیعش جوامعی چند را در خویشاوندیها و ویژگیهای مشترکشان دربرگیرد. به این قیاس می‌توان مثلاً فرهنگهای هلندی، آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی و انگلیسی را از یکسو متفاوت شمرد و از سوی دیگر آنها را در ارگانیسم مسیحیت اروپایی و شالوده یونانی‌شان همپیوند و همساخت یافت (درخششهای تیره، راهنما، ص ۱۹، چاپ دوم، پاریس ۱۳۳۷؛ همان چاپ سوم، راهنما، ص ۱۰۸ به بعد، کلن ۱۳۸۶).

این تعریف با قصد معین خودش ناظر بر همخویشیها و ناهمخویشیهای فرهنگی نه می‌خواهد و نه می‌تواند در کنار تعریفهایی بیاید یا جای گیرد که نتیجه نوعی کاملاً دیگر از بررسیهای موضوعی توسط پژوهشگران غربی درباره چیستی و چگونگی فرهنگ بوده‌اند یا هستند. ذکر اینگونه تعریفها و توسل به آنها که به منظور پوشاندن و پر کردن خلأ فکری نویسنده صورت می‌گیرد، مشکلی را برای ما نمی‌گشاید و نتیجه‌ای جز انباشتن ذهن جوانان از «معلومات» بجای پرورش آن برای اندیشیدن ندارد. اما تعریفی که در بالا به‌دست داده‌شد، برطبق منظور ما در این حد می‌تواند

به کار آید که خواننده کنجکاو و با پشتکار را برمی انگیزد که مناسبات ملحوظ شده را در واقعیت بیابد یا واقعیتهای را که در آن و از آن می‌زید در این مناسبات بازشناسد. این مناسبات یا شاخصها عبارتند از همگونیها و ناهمگونیها، همسانیها و ناهمسانیها، یکسانیها و نایکسانیها که صفات یا خصوصیات گفتاری، رفتاری و کرداری میانفردی، میان جمعی و جامعه‌یی را متعین می‌سازند. با چنین الگویی می‌توان تمثیلاً شبکه‌ای از خویشاوندیهای بزرگ را در واحدهای مختلفش متمایز ساخت و برحسب آن زمینه، پیوندهای بیشتر و کمتر را مشخص نمود. مثلاً چند خانواده را به مناسبت اشتراک در آداب نشست و برخاست. میزان علاقه به امور سیاسی، فعالیت در امور اجتماعی و طبعاً زبان مختص به آنها را در یک گروه گردآورد، در برابر چند خانواده دیگر از همان شبکه خویشاوندی را، تنها بدون اینگونه خصوصیات، بلکه با خصوصیات مشترک دیگری به گروهی دیگر منسوب داشت.

این الگو شامل فرهنگ به معنای /عم/ آن می‌شود. به معنای اخخص که اینجا نیز مانند همه جا مورد نظر من در بررسیهایم بوده‌است، در عین آنکه در شمول آن معنای کلی که بنیادی است به وجود می‌آید و باقی می‌ماند، فرهنگ را من به مظاهری اطلاق می‌کنم که نتیجه کارآییهای روحی، فکر، تخیلی، شعری و هنری باشد. علم را فقط در مورد جوامع صنعتی پیشرفته جزو ابعاد ذکرشده به‌شمار می‌آورم. منظور من از علم، یافتن احاطه و اقتدار مبتنی بر قوانین از طریق پژوهشهای آزمونی و آزمایشی در همه زمینه‌های ممکن با برنامه‌های حساب‌شده و هدف‌مند است که حاصلش به نام تکنیک وسیله تصرف و تولید می‌شود. به این معنا که بگیریم فرهنگ ما عاری از بعد علمی‌ست. بنابراین، فرهنگی که موضوع بررسی فشرده ماست فرهنگی‌ست دارای بعدهای ذکرشده در فوق، بدون بعد علمی.

جایی که چنین هیأتی از فرهنگ در حوزه مسلط این یا آن دین زاده شود و شکل گیرد، در آنجا ما با فرهنگ دینی سروکار داریم. فرهنگ قرون وسطای اروپا و فرهنگ اسلامی سراسر چنین فرهنگی هستند. از اینرو برای آنکه بفهمیم فرهنگی را که در استیلای دین زاده و پرورده شده به چه می‌توان شناخت، باید با شاخصهای اصلی آن آشنا شویم، تا بتوانیم به موازاتش انعکاس خصوصیات دین را در فرهنگ مربوط بازبایم. حالا ببینیم این شاخصها کدامها هستند. ویژگیهای فرهنگ دینی را می‌توان در برابر فرهنگ غیردینی در پنج بُعد و سه لایه متعین یافت.

بُعد نخست فرهنگ دینی آن است که بجای پرسش، تحلیل و استدلال منحصراً مرجع بی‌چون و چرا دارد برای هدایت جمع و فرد هر دو. و درست آنجایی که پرسش می‌بایستی نشان دهد که پرسش است و به این سبب، روالی درونی و ناوابسته به مرجع، مرجع پا به‌میدان می‌نهد تا استخبار را جانشین پرسیدن نماید. برای روشن شدن تفاوت میان پرسیدن و استخبار، توجه می‌دهم که پرسیدن در واقع رفتار یا واکنشی درونی و طبیعی‌ست در برابر پدیده‌ای ناروشن که آدمی را به جستن پاسخی روشن‌کننده برمی‌انگیزد. بنابراین پرسنده با مرجع سروکار ندارد. اما معنایش این نیست که خودش الزاماً بتواند پاسخی روشن‌کننده برای پدیده مربوط بیابد. هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که پرسش بتواند به پاسخش برسد. در این حد و به این معنا مخاطب در روال پرسندگی نهایتاً خود آن کسی‌ست که می‌پرسد و نه هیچ مرجعی که از پیش پاسخی اخباری و حاضر و آماده برای پرسش داشته باشد و آن را در اختیار پرسنده بگذارد. اینکه کپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن در فیزیک به کشفیات خود رسیده‌اند، ناشی از پرسش‌هایی بوده که آنها از خودشان کرده‌اند.

استخبار، که خبرگرفتن و خبرخواستن باشد، در برابر پرسیدن قرار می‌گیرد و آنجا بروز می‌کند که خبرگیرنده می‌خواهد خبری را که بدان آگاه نیست از خبردهنده بگیرد. اخبار الزاماً همواره خبردادن مترتب بر استخبار نیست، بلکه در اصل‌ترین صورت خود پیش از استخبار بروز می‌نماید تا حق، گونه و رمز استخبار را هنجاری سازد. شاهدش کتابهای آسمانی دین یهودی، مسیحی و اسلام. در کتاب آسمانی این دین آخری نخستین سوره به این اعتراف اختصاص داده شده که عبد خطاب به ربش بگوید او را می‌پرستد و از او یاری می‌خواهد. حتا این اولین و آخرین بار است که رب مخاطب عبد قرار می‌گیرد، آنهم فقط برای اعتراف یاد شده. از آنپس دیگر رب دهان گوینده است و عبد که آدمی باشد گوش شنونده. و در این مواجهه چنان اخبار و فرمان همه جا در قرآن استیلا دارد که استخبار را عملاً زاید می‌سازد.

هر شناختی که از دانش بدست آمده باشد ناشی از پرسش واقعی بوده و هست و مختص به فرهنگ غیردینی که مانند بسیاری از پدیده‌ها دین را نیز در خود می‌پذیرد، اما از طریق قوانین مانع تجاوزهای فردی و جمعی آن می‌شود. هرچه از مرجعی پرسیده شود و به این منظور به اخبار مرجع متوسل گردد، استخبار است نه پرسیدن. تمام کتابهای مقدس را باید مراجع دست اول دانست. انعکاس این مرجعیت دینی را عیناً می‌توان در فرهنگ آن باز یافت. در فرهنگ دینی عملاً آثار و کتابهای پایه‌گذارانش حکم مراجع را دارند. پرسش را به معنایی که گفتیم نهایتاً هر کس از خودش خواهد کرد. یعنی پرسنده و پاسخ‌دهنده هر دو یکی هستند. در برابر، هیچکس نمی‌تواند از خودش استخبار نماید، خبر بگیرد. خبرگیرنده و خبر دهنده در استخبار هیچگاه یکی نیستند. براساس این نخستین بُعد شالوده‌ای در فرهنگ دینی می‌توان به چهار بُعد دیگر مترتب بر آن دست یافت.

بعد دوم فرهنگ دینی آن است که هر مرجعی، به همانگونه که در ادیان می‌بینیم، فقط خودش را قبول دارد و به رسمیت می‌شناسد، نه مراجع فرهنگ دینی یا غیردینی دیگر را، مگر آنکه مراجع در یک فرهنگ دینی واحد هم‌مram باشند. نمودار مطلق آن در فرهنگ ما عرفان است و نمونه نیم‌بند آن "فلسفه". مرجعهای گوناگون دینی در فرهنگهای مختلف هیچ راهی بهم ندارند. هیچ رابطه‌ای میان آنان نیست مگر نفعی متقابل. محصور بودن هر مرجع دینی در مرز خود و جلوگیری از نفوذ هر عاملی در قلمروی خود حکم صیانت نفس را دارد. اگر مراجع به همدیگر راه داشتند دیگر نمی‌توانستند همدیگر را نفی کنند و این بتدریج از اعتبار انحصاری آنان می‌کاست و آن را نسبی می‌کرد، تا آنجا که هر یک اعتبار اخباری خود را در مقابله با اعتبار دیگر کاملاً از دست می‌داد و در نتیجه اقتدار خود را، اوستا در دین زرتشتی، تورات در دین یهودی، انجیل در دین مسیحی و قرآن در دین اسلامی گواه و نمودار این عدم ارتباط با همدیگرند و تنها ارتباطشان در نفی متقابل، یا نسخ دین پیشین توسط دین پسین، یا دروغین خواندن دین پسین توسط دین پیشین صورت می‌گیرد. فقط از این راه هر یک از این مراجع می‌تواند اعتبار اخباری را در انحصار خود نگهدارد و مآلاً اقتدار خود را مطلقاً حفظ کند: دینهای سامی را دین زردشتی و دین زردشتی را دینهای سامی جایجا نفی می‌کنند؛ اسلام دین مسیحی و یهودی را نسخ می‌نماید و مسیحیت دین یهودی را؛ یهودیت دین مسیحی و اسلامی را دروغین می‌داند و مسیحیت دین اسلام را. بازتاب این شاخص دینی را نیز در مراجع فرهنگی آن می‌توان باز یافت. در فرهنگ دینی نیز همواره مراجع یا مآخذ خدشه‌ناپذیر و بی‌رقیبند، و خدشه‌ناپذیری‌شان را از اعتبار مطلق اخباری‌بودنشان دارند. برای آنکه خبرها از منشأ اخباری آنها درست و همیشگی باشند، چنانکه از آن مراجع دینی هستند، فرهنگ‌هایشان هم باید خود را در خود و برخورد

اخباری‌شان متکی نمایند، و هرگونه اتکای به نفس را نفی کنند و حق حیات به هیچ پریشانی که بخواهد پا از قلمروی اخباری آنها فراتر نهد ندهند. عرفان با غلبه بلامنازعش در سراسر فرهنگ ما لبریز است از این بازی استخباری و اخباری، حتا آنجا که چنین نمی‌نماید. در این بازی دو طرفه همواره این طرف آخری خط مشی مجاز آن طرف اولی را تعیین می‌کند. در حافظ به این سبب اوج این بازی تبلور می‌یابد که شیوه استخبار و اخبار ارثاً در شعرش تقطیر و تخمیر می‌شود. منتها باید توجه داشت که این استخبار و اخبار در شعر حافظ همواره معنأ بصورت نیاز و واکنش نسبت به آن بروز می‌کند که هرچه و هرگونه که باشد به‌زعم حافظ و شعرش رواست. یک نمونه کاملاً تصادفی را در اینجا می‌آورم:

از بهر بوسه‌ای زلبش جان همی دهم

اینهم نمی‌ستاند آنهم نمی‌دهد

مردم ز اشتیاق و در این پرده راه نیست

یا هست و پرده‌دار نشانم نمی‌دهد

بعد سوم فرهنگ دینی را مانند خود دین فقط به این نمی‌توان شناخت که اخبار آن، از آنجا که چون و چرا بردار نیست، با استدلال کمترین سروکاری ندارد، بلکه بیش از آن به این که نامستدل بودنش را حمل بر برتری خود بر استدلال می‌کند. این یعنی برتری «خبر» بر «دلیل». گذشته از این، اخبار فقط از چگونگی و چرایی یک امر خبر نمی‌دهد، بلکه دستور برای رفتارهای فردی و اجتماعی خبرخواهان صادر می‌نماید. «چنین‌گنها» و «چنان‌مکنها» در فرهنگ ما یکی از نشانه‌های دینی بودن آن است مبتنی بر این استخبار که چه کنیم یا چه باید کرد. در واقع در فرهنگ دینی که استخبار و اخبار به صورگوناگون در آن پیش‌ساخته و قانونی‌اند، هیچ مسئله‌ای اصلاً وجود ندارد که از پیش حل نشده باشد. فرهنگ دینی، به این

جهت که مسئله حل نشده یا حل‌ناشدنی ندارد و سراسرش از یقینها و بداهتها انباشته است، فرهنگی‌ست که اصلاً مسئله نمی‌شناسد.

بعد چهارم فرهنگ دینی، متناسب با فرابشری و آسمانی‌بودن دین، آن است که منشأ اخبار در آن نهایتاً و لااقل نیمه‌بشری- نیمه‌آسمانی‌ست. در دین نیز اخبار بوسیله انسانی که حکم میانجی میان خدا و بندگان را دارد به اینان منتقل می‌گردد. عین همین مناسبت را در فرهنگ دینی می‌توان یافت. آنچه مثلاً مولوی یا حافظ می‌گویند خبری‌ست برای ما از جایی که خود ما به آن دسترسی نداریم. در غیراینصورت چرا ما مثنوی را قرآن فارسی و حافظ را لسان‌الغیب می‌خوانیم؟ اطلاق لسان‌الغیب به حافظ کلاً معنایی جز این ندارد که او از جهانی سخن می‌گوید که ما نمی‌شناسیم و رازش بر ما مکنون است. نام این جهان را حافظ عشق، معشوق یا همانندهای تشبیهی و استعاری آنها می‌گذارد. طبعاً منظور از عشق یا معشوق نمی‌توانسته است دختر یا زنی در همسایگی حافظ بوده باشد. راه به جهان عشق را فقط حافظ و امثالش می‌دانند که راه‌برند برای ما که با دهان باز چشمان مبهوت باید در پی آنان برویم:

به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم

که گم شد آنکه در این ره به رهبری نرسید

درحریم عشق نتوان زد دم ازگفت‌وشنود

زانکه آنجا جمله اعضا چشم باید بود و گوش

نه کسروی با سطحی بینی‌اش در برخورد با عارفان، از جمله با حافظ، بلکه نیمایوشیج در بُرندگی و ژرفنگری بیماندش در ادب ما خودفریبی و دیگرفریبی ناخودآگاهانه حافظ را در چند سطر شعری از «افسانه» به ما می‌نمایاند. در برابر نیروی ریشه‌یاب و نمایان‌ساز سخن مربوط نیمایوشیج هر

کوششی در اعاده حیثیت «لسان‌الغیبی» به حافظ هم عقب‌ماندگی و رقت‌انگیزی خود را نشان می‌دهد و هم حتا از ارزش هنری شعر حافظ می‌کاهد. نیمایوشیج در شعر مورد نظر از *افسانه* گفته است. چرا حافظ را او دروغگو می‌خواند. تنها راه نجات حافظ مآلاً این است که ما بتوانیم ثابت کنیم نیما یوشیج نادرست گفته است و این کار را فقط با توضیح مستدل می‌شود کرد. تازه حافظ و مولوی در کنار برخی دیگر از رهبران عرفانی به نوبه خود محو جمال مرشدشان حسین‌بن‌منصور حلاج بوده‌اند که ابوریحان بیرونی او را «شعبده باز» می‌خواند. اما بدون استناد به گفته ابوریحان بیرونی نیز می‌توان خبط دماغی منصور حلاج را در «ناالله‌گویی‌اش» منعکس یافت. بعد پنجم فرهنگ دینی تمام‌خواهی آن است. یعنی بهرگونه که باشد فرهنگ دینی نمی‌گذارد در هیچ زمینه‌ای و در هیچ موردی عنان اختیار فرد و جمع از دستش خارج شود، تا جایی که آدم چنین فرهنگی را حتا رسماً «سرپرستخواه و سرپرستجو» بار می‌آورد. این نیز یکی از شاخصهای مسلم و قاطع دینهای جهانی است و انعکاس آن را می‌توان در هر فرهنگ دینی بازشناخت. در فرهنگ دینی مانند خود دین جایی نیست که از حیطة اقتدار بزرگانیش خارج باشد.

با این بُعدهای پنجگانه‌اش فرهنگ دینی انتظاراتی را که به فرد و جمع در جامعه تزریق می‌کند چنان همه جا می‌رویاند که جایی برای پدیدارشدن نیازهای تازه و خود را باقی نمی‌ماند، بویژه آن نوع نیازهایی که فرهنگ دینی بخاطر حفظ خودش نه تنها نمی‌تواند برآورد بلکه عیناً به همین علت باید آنها را همه جا و همه‌گاه سرکوبد. پسندگی ما به داشتن قدمای نامدارمان و مبهوت‌ماندن ما از عمقی که در نظر و سخن آنان می‌بینیم، مخرج مشترک شاخصهای پنجگانه در فرهنگ دینی است و بدل همین پدیده در مناسبت ما با مؤسسان و بنیادگذاران دین. از این وابستگی

مطلق در فرهنگ دینی، آدمی این فرهنگ نه تنها نمی‌تواند به‌آسانی برهد بلکه اصلاً نمی‌خواهد برهد. فرهنگ دینی همه چیز را از پیش برای ما آماده می‌سازد، به همه چیز از پیش سامان ابدی می‌دهد، و ما را در نتیجه معتادساختنمان به کارآییها و کارسازیهای لازم و مختص به خودش و ممکن و مقبول ساختن استفاده رایگان و بی‌دردسر از آنها، چنان تن‌آسا و کاهل بار می‌آورد که هیچگاه از جامان تکان نمی‌خوریم و هر جا ولمان کند همانجا می‌مانیم. حتا در این ایستایی خواب‌آور نیز برکتهای فرهنگ دینی‌مان را به رخ خودمان و به رخ دیگران می‌کشیم.

«راهجوییها» و «راهباییهای» دین را بدینگونه در فرهنگ دینی منعکس می‌یابیم که پاسخهای آنها همه یکدست و یکنواختند، و در غایت امر ملزم به رعایت موازین دینی هستند. از اینرو در جامعه دینی گوناگونی وجود ندارد. بجای کثرت گوناگونی با همگونی کثیر روبرو هستیم. به همین جهت آثار مرجع در فرهنگ اسلامی ما خود آشکار و نهان همه بر یک نقطه آغازین متکی‌اند و همه به همان نقطه آغازین که مرجع مراجع باشد بازمی‌گردند. آن نقطه مرجعاً مطلق همانا دین است. کثرت همگونها در فرهنگ دینی در واقع مابه‌ازایی است برای ناهمگونهای کثیر در فرهنگ غیردینی. تصادفی نیست که در فرهنگ دینی ما میان بزرگانمان تفاوتهای ذهنی و نگرشی وجود ندارند، بلکه در همسخنیهایشان همه در یک مدرج جای می‌گیرند، با این تفاوت که برخی از برخی دیگر برترند. در دین راهها و رهنمودها تا نقطه‌ای معین ادامه می‌یابند و جایی می‌رسد که این راهها پایان می‌پذیرند. هیچ آدم دینداری نمی‌تواند و مجاز نیست پاسخی خبری از ماورای آنها بخواهد. در عوض، دین برای جبران این محدودیت، راههای دیگری باز می‌کند. فرهنگ دینی نیز عیناً همین کار را انجام می‌دهد. یعنی بجای راههایی که بر آدمی می‌بندد، او را به راههای دیگری می‌اندازد. مثلاً به

راهپایی که برای اعضای فرهنگ دینی آنقدر مطبوع و مطلوب باشند که زنجیر کردنشان را در زندان این فرهنگ احساس نکنند یا حتا از آن لذت ببرند. اما این راهها نیز زمانی و جایی به بن‌بست می‌رسند. از بن‌بست طبعاً هیچگاه نمی‌توان خارج شد. نتیجه‌اش این است که آدمی عملاً در این بن‌بست‌زاده می‌شود، می‌زیبد و می‌میرد، بی‌آنکه از جهان خارج از آن آگاه گردد. در حد رعایت این مرزها آدمی فرهنگ دینی می‌تواند در زمینه‌های گوناگون پژوهش نماید. اما شرایط و معیارهای پژوهشی‌اش را نهایتاً نه خود بلکه رهنمودها و هنجارهای دین تعیین می‌کنند. فرهنگ دینی فقط در چهاردیواری چنین فضایی بسته و پایبندکننده می‌زیبد و می‌تواند بزبید. در برابر، فرهنگ غیردینی از پرسش مداوم و افزایش کنجکاوی ناشی از آن با انتخاب معیارها و ملاکهای متناسب با پرسشها و کنجکاویهایی که در آزادی اندیشیدن ساخته شده‌اند می‌زیبد، و این زیست پویا همواره در این گوناگونی حیاتی به زندگانش ادامه می‌دهد. هیچ نهایت و پایانی بر آن متصور نیست.

می‌توان سه لایه متمایز در فرهنگ دینی یافت. لایه اول پایه‌گذاران این فرهنگ‌اند، لایه دوم «روشنفکرانند» که پیروان مستقیم لایه اول باشند. لایه سوم که عموم هستند نه مستقیماً و نه راساً، بلکه از طریق لایه دوم با لایه پایه‌گذاران ارتباط برقرار می‌کنند، لاقلاً ارتباطشان را با آن عمیق‌تر می‌سازند. منظور از لایه دوم یا روشنفکران همانا خواص به این معنا هستند که با فعالیت‌های دنباله‌روانه خود در پی لایه اول، فرهنگ دینی را در قید حیات نگه می‌دارند، و منظور از عموم کسانی‌اند که برگرد این لایه دوم و از آن می‌زیند. خواص حکم هنرپیشگان فرهنگی را دارند، و عموم، که با عوام یکی نیستند، حکم تماشاچیان را. اگر قرار باشد تحولی در فرهنگ دینی بوجود آید، ناگزیر فقط می‌تواند توسط لایه دوم تحقق پذیرد. اما چنانکه شواهد تجربی‌اش را همه جا می‌توان دید، لایه دوم بدون لایه نخستین که

سازندگان فرهنگ دینی‌اند نه بوجود می‌آید و نه اصلاً ممکن می‌گردد. همه جا ملموس و آشکار است که چگونه لایه دوم که خود محصول لایه نخست است از برق نبوغ آن می‌سوزد و می‌گذارد. از اینرو اینکه چگونه این لایه دوم بتواند در سرچشمه وجودی خود، یعنی در لایه نخست با نگاه ناقدانه بنگرد، تا مگر این فرهنگ دینی متحول شود، جزو اسرار و رموز باقی می‌ماند. به هرسا تا کنون مانده است. لایه سوم که لایه عام باشد و طبعاً سیاهی‌لشگر یا تماشاچی در یک فرهنگ دینی، همچنانکه بازار معنویت‌سازی لایه دوم را گرم نگه می‌دارد، خود از تولیدات لایه دوم صاحب معنویت می‌شود، یعنی نشخوار می‌کند آنچه را که لایه نخست به لایه دوم می‌خوراند و این دومی آن را برای سهل‌الهمضم کردنش از صافی تولید خود می‌گذراند.

آنچه ما تا کنون در همه تاریخمان داشته‌ایم فرهنگ دینی بوده، یکسره از زمان زرتشت تا هم اکنون دوره اسلامی. اینکه می‌شود و چگونه می‌شود تخمی از فرهنگ غیردینی در فرهنگ دینی کاشت و به ثمر آورد، چنانکه گفتیم، تصورش نیز مشکل است. بویژه چون شمار کسانی که بتوانند و بخواهند با فرهنگ دینی درافتند آنقدر اندک است که در برابر شمار سازندگان مجهز فرهنگ دینی اصلاً به حساب هم نمی‌آیند. ساده گرفتن این مشکل بزرگ و امیدواری به گشودن هرچه زودتر آن با اتکا به تولید کتابهای سطحی و بی‌رمقی که در سالهای اخیر خواسته‌اند به جنگ فرهنگ دینی بروند، به شوخی شباهت دارد. و نیز خطاست که بپنداریم به صرف وارد کردن نگرشهایی از فرهنگ غربی به سرزمینمان، اگر از عهده این کار برآییم، بدون درنظرگرفتن پیشینه، زمینه و ساختار فرهنگی‌مان، می‌توان گامهای مؤثر برای رویارویی با فرهنگ دینی برداشت. گروهی که به این کار اشتغال دارد و منتقل کردن فرهنگ اروپایی را راه حلی کاری می‌شمارد، خود جزئی از لایه دوم است و در اصل از تن فرهنگ دینی برآمده و اگر برنیامده باشد

تازه معنایش این است که اصل و نسب فرهنگی ندارد. عیناً بزرگان ادب و دانش در فرهنگ دینی بوده‌اند که لایهٔ دوم را زاده و پرورده‌اند. تا زمانی که در عرصه‌ای بسیار وسیع، مقابلهٔ مجهز، مبتنی بر شرایط لازم آن، با پایه‌گذاران در نگیرد، فرهنگ دینی سلطهٔ خود را نزد ما و برما حفظ می‌کند. بدون تجهیزات کافی و برنامه‌ای معین و بدقت بررسی شده به‌هیچ‌رو نمی‌توان در برابر نیاکان فرهنگی ایستاد، و پنداشت که می‌شود فرهنگی غیردینی از فرهنگ دینی پدیدآورد، در عین حال به کشتکاران چنین کشتزاری همچنان عشق ورزید.

طبعاً عین همین رفتار را بزرگان ما با مؤسسان دین، با انبیا و اولیا داشته‌اند که فرهنگ دینی حاصل آن بوده است. در واقع ما هیچگاه دریافته‌ایم که پیروی از پایه‌گذاران فرهنگمان مآلاً حکم پیروی از مؤسسان دین را دارد. برای آنکه پیوند خودمان را با دین قطع شده بنمایانیم و این را به خودمان هم القا کنیم، چاره‌اندیشی خودفریبانهٔ ما لاییکها این بوده که از پایه‌گذاران فرهنگیمان گامی فراتر نرویم - کاری که خود به خود نمی‌توانستیم - نکند به مؤسسان دین برسیم و مجبور شویم تکلیف خودمان را با آنان روشن نماییم! انگار با این شگرد می‌توان بند ناف قدما را که واسطهٔ اصلی میان ما و مؤسسان دین هستند از ایمان به دین آبا و اجدادیمان برید. جز این، از کجا معلوم است که خود ما «لاییکها» مستقیماً با سرچشمهٔ اصلی دین قطع رابطه کرده باشیم؟ چه نشانه‌ای کجا می‌بینیم که به این پرسش پاسخ مثبت دهد؟ در روشنگریهایی که فرهنگ معاصرمان را به لرزه در آورده‌اند؟ از سوی دیگر در تمام دورهٔ تاریخمان هیچ زمانی ما در برابر دین نیایستاده‌ایم. به جز دو استثنایی که در امتناع تفکر در فرهنگ دینی نشان داده‌ام، یعنی عبدالله روزبه و محمدبن زکریای رازی، هیچگاه تا هم امروز هیچکس در فرهنگ ما با دین در نیفتاده است، چه رسد به اینکه تلاشهایی

در برابر دین صورت گرفته و به شکل یک جریان فرهنگی - اجتماعی در آمده باشد. مؤکداً بگوییم: برای من درافتادن با دین هرگز نمی‌تواند با در افتادن با صنف روحانیان یکی باشد. نفی صنف روحانی را نباید حمل بر نفی دین کرد. گواههای آن در این دوره اخیر شناخته‌تر از آنند که نشان دادنشان زاید نباشد، گذشته از اینکه صرف نفی دین هیچ دردی را دوا نمی‌کند. اما به هراسان یکی دانستن دین و روحانیت لودهنده ذهن غیرتاریخی ماست که رویداد هزار و چهارصدساله اسلام و آنچه را که این دین به کمک خودمان بر سر ما و فرهنگمان آورده نمی‌بیند. منظور اینکه دین، با روحانیت یا بی‌روحانیت، همیشه در ما بوده است. تازه ما تا همین پیش از انقلاب اسلامی عملاً کاری به کار دین نداشتیم، با این تصور باطل که در نتیجه‌اش دین نیز کاری به کار ما نخواهد داشت! این تنها واکنش متجددانه ما در فرهنگمان در برابر دین بوده است! در حالیکه هرچه ما بیشتر به کار دین کار نداشته باشیم، دین در درون ما و سوای آن از طریق متولیانیش بیشتر به کار ما کار داشته و دارد. این نظر را تجربه جمهوری اسلامی در عمر سی ساله‌اش مدام ثابت کرده است.

دین، چه جایی که قدرت مطلق داشته باشد، نمودارش را در همه کشورهای اسلامی می‌توان دید، و چه قدرت نسبی داشته باشد، موردش کشورهای اروپای مسیحی کیش است، نیرویی درون‌گیر دارد. یعنی افراد یک جامعه را از درون تسخیر می‌کند و در چنگ اقتدار خود نگه می‌دارد. اما دین در اروپای مسیحی در نتیجه چند قرن مقابله‌ای که روشنگران با آن کرده‌اند و دانشی که در آن پدید آمده، این اقتدار را عملاً در سطح فعال و سازنده در جامعه از دست داده است. در شرایطی که برای اعمال نفوذ دین در بالا به آن اشاره کردیم، نمی‌توان دست روی دست گذاشت و نشست، تا دین به شخصه اختیاراتش را محدود و نسبی کند یا حقوقی را که عامل تسخیر جامعه

هستند از خود سلب نماید! هیچ جای دنیا تا کنون پیش نیامده که دستگاهی در هر زمینه ممکن از حقوقی که عامل بقایش هستند چشم ببوشد، دین که جای خود دارد. اگر جایی حدود اقتدار و اختیار یک دستگاه محدود شده، در واقع بدینگونه بوده که این محدودیت را دفاع حقوقی از جانب فرد و جامعه به دستگاه مربوط تحمیل کرده است. از اینرو دگرگون ساختن فرهنگ دینی و مجهز ساختن خود برای در افتادن با دین در بعدهای گوناگونش، در افتادن با کسانی نیز هست که با وسیله‌های متفاوت تا آنجا که توانسته‌اند بقای دین و جامعه دینی را تضمین کرده‌اند. این عوامل و وسیله‌ها دو دسته‌اند. یکدسته مستقیماً متولیان و عمال دین مربوطند، اعم از روحانیان و غیر روحانیان، و دسته دیگر عاملان غیرمستقیم آن با ظاهری نادینی‌نما. اینها بنیادگذاران فرهنگ دینی‌اند و از هر نظر به مراتب مهم‌تر و پایه‌یی‌تر از دسته اول. دسته اول را می‌توان، یا زمانی‌می‌شد، با قدرت سرچایش نشانند، چنانکه رضاشاه کرد. دسته دوم آن است که ما هرچه هستیم و داریم از آن هستیم و داریم. بنابراین برای آنکه خودمان را بیابیم و بسازیم، نخست باید خود فرهنگی‌مان را از دست بدهیم. و این یعنی نبرد با خود برای چیره‌گشتن برمن فرهنگی‌مان.

نظری اجماعی به کتاب امتناع تفکر در فرهنگ دینی

معنای «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» این است که اندیشیدن را فرهنگ دینی غیرممکن می‌سازد. این کتاب مشتمل بر هشت فصل است. فصل اول نشان می‌دهد که تناقض دین و اندیشیدن در کجاست و چرا چنین تناقضی رفع کردنی نیست. توضیحاتی که در این فصل آمده‌اند، ناظرند بر چگونگی پیروزی اسلام در ایران و شناساندن عاملان آن و شیوه اخستان در اسلامی کردن ایران.

فصل دوم به تشریح این مطلب می‌پردازد که اسلامی‌شدن ایران چه معنایی دارد و چگونه است که شکست سرزمین ایران به پیروزی رگه دینی‌اش که زرتشتی بوده و در اسلام بازمی‌زیید، منتهی می‌گردد.

فصل سوم به تشریح این امر مبادرت می‌ورزد که چرا ما با عرب دشمنیم، اما دینش را از جان و دل می‌خواهیم. در این فصل رابطه اسلام با مسیحیت و مسیحیت با یهودیت نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. بویژه از این نظر که چگونه این ترتب صورت گرفته و اینکه اعتبار این ترتب، چنانکه گفتیم، یکسویه است. به این معنا که یهودیت را مسیحیت قبول دارد و مسیحیت و یهودیت را اسلام، اما عکسش صدق نمی‌کند. یعنی اسلام را مسیحیت قبول ندارد و اسلام و مسیحیت هر دو را یهودیت.

فصل چهارم در تحلیل این موضوع می‌کوشد که چگونه پرسیدن چون چشمه زاینده اندیشیدن نمی‌تواند در فرهنگ دینی پدید آید و جوشان گردد. در همین فصل با چهره نخستین اندیشنده در تاریخ ایرانی اسلام آشنا می‌شویم، یعنی با عبدالله روزبه که همان مقفع باشد. او یکی از دو استثنای پرسیدن و اندیشیدن در فرهنگ دینی ماست.

فصل پنجم با گفتاری مقدماتی برای شناختن دومین و آخرین اندیشنده در فرهنگ دینی ما آغاز می‌شود. یعنی با محمدبن زکریای رازی. در همین فصل و در پی این آشنایی مقدماتی، «تأپرسایی فلسفی» ما و اسلامی کردن فلسفه ارسطو مطرح و توضیح می‌شود. فصل پنجم با شناساندن شیوه‌های دینی در فرهنگ آغاز می‌گردد و می‌کوشد مستدل و آشکار سازد که چگونه کسانی چون ابوریحان بیرونی و ابن‌خلدون در اظهار نظرهایشان ذهن دینی خود را لو می‌دهند.

فصل ششم به تفاوت‌های بنیادی میان پنداشت یونانی از خدا و تصور اسلامی آن می‌پردازد. در اینجا می‌بینیم که آنچه در وهله اول به سبب

شناختن این تفاوتها ابن سینا فلسفه می‌نامد، کمترین ارتباطی با نگرش فلسفی یونانی ندارد. برای روشن شدن مستقیم این مطلب نگرش فلسفی ارسطو را مبنا گرفته‌ایم و آن را در موارد اصلی با نگرش فلسفی ابن سینا سنجیده‌ایم، تا معلوم شود که راه نداشتن اسلام به نگرش یونانی و پنداشت آن از خدا چه گیرهای فکری برای ابن سینا بوجود آورده و چگونه ابن سینا اضطراب این گیرها را با اعتقاد دینی اسلامی‌اش رفع کرده است، و اینکه طبعاً تکیه بر دین، بنیادی برای «فلسفه» او و دیگر «فلاسفه اسلامی» باقی نمی‌گذارد.

فصل هفتم مشروحاً به رازی می‌پردازد تا روشن نماید که چگونه بنیاد پنداشت او از جهان یونانی است و چرا این استثنای دوم و آخر، برخلاف تمام آنهایی که در فرهنگ دینی‌مان «فیلسوف» نامیده شده‌اند، به تشخیص من واقعاً فیلسوف و تنها فیلسوف ما بوده است.

فصل هشتم به فردوسی اختصاص یافته و با تکیه بر سخن او می‌کوشد نشان دهد که چگونه او تنها کسی‌ست که اسلام را از دید ایران باستان دیده و ایران باستان را از دید اسلام، نتیجه هولناکی که فردوسی از این نگرش و سنجش می‌گیرد، نافرjامی محتوم ایران در سلطه اسلام است، و اینکه ایران باستان و اسلام، آنچنان که فردوسی می‌بیند و به ما نشان می‌دهد، از آغاز و بنیاد همدیگر را نفی می‌کرده‌اند. و چون مآلاً ایرانی مسلمان یک پدیده شگفت خیالی است، به این نتیجه باید رسید که خود فردوسی، در عین آنکه ایرانی‌ترین و زبردست‌ترین شاعر ماست، بزرگترین مظهر این تناقض نیز هست. نام این تناقض را من «ماهیت مجعول» گذاشته‌ام.

از این نگاه سریعی که به/متناع تفکر در فرهنگ دینی انداختیم باید به این نتیجه رسید که فراهم آوردن کتاب به سبب بُعدهای گوناگون

موضوعی‌اش منحصرأً با برگزیدن دیدگاه‌های متفاوت و شیوه بررسی متناسب با آنها، از جمله تاریخی، فلسفی، دینی، دین‌شناختی و سیاسی میسر گشته است. چه، به گمان من، تنها از این راه چند شاخه و با در مد نظرداشتن پیوند درونی شاخه‌ها در شبکه‌ای کلی می‌شود دید و پی‌برد که چرا پرسیدن و اندیشیدن در فرهنگ دینی ممتنع می‌گردد.

برای آنکه تصویر «ماهیت‌مجموع» روشنتر شود و بتوان آن را بهتر در نظر مجسم ساخت، باید به نکاتی چند توجه دهیم، هرچند که این کار به سرعت انجام گیرد و در اینجا از حد رسم خطوط اصلی تجاوز نکند. «ماهیت‌مجموع» را باید نتیجه بزرگترین رویداد سراسری در تاریخ ایران دانست. این رویداد سراسری را سخن فردوسی هنگام مقایسه اسلام با ایران و مضمحل شدن این آخری در آن اولی بما می‌شناساند.

مقایسه نامبرده به بهترین وجه نشان می‌دهد که چنین رویدادی در تاریخ ایران در نوع خود منحصر به فرد است. بازتاب آن در شاهنامه به این سبب حکم بزرگترین تراژدی این کتاب را دارد که رویدادش واقعیتی مسلم بوده و سرنوشت محتوم کلیت سرزمین ایران را باز می‌نماید. به همین جهت «ماهیت‌مجموع» یک واژه صرف نیست، بلکه معناً چکیده واقعیت این سرنوشت و نتیجه بی‌مفر آن است. در دومین فصل کتاب من به تفصیل به شرح مستدل و معنای درونی و برونی این واقعیت پرداخته‌ام. در اینجا به مرور کردن رؤس آن مطلب اکتفا می‌کنم. ایران از دوره هخامنشیان تا پایان دوره ساسانی کشوری بوده است استوار بر سه پایه سرزمینی. این پایه‌ها عبارتند از دولت ایرانی، ملیت ایرانی، و دین ایرانی. منظور از ملت یا ملیت آن نیست که یکپارچگی و جدایی‌ناپذیری مردم و دولت را در انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه اعلام می‌کند، بلکه آن کلیتیست که قومهای گوناگون ایرانی را در برگرفته و از قومهای غیرایرانی که انیران (ناایرانیان) نامیده می‌شده‌اند متمایز

می‌ساخته‌است. به چنین معنایی برخی دیگر از کلیتهای قومی نیز خود را از پیگانگان متمایز می‌شناختند، از جمله یونانیان. این پیوستگی قومی در مورد ایرانیان از اینرو اهمیت خاصی دارد که از دیرباز نام سرزمین آنها را منعکس می‌کرده‌است. گرداگرد این بُعد مرکزی را سرزمین‌های الحاقی گرفته‌اند که در عین تبعیت سیاسی از دولت ایران آزادیهای دیوانی، دینی و اجتماعی خود را داشته‌اند. قویترین صورت این هیأت را در حکومت دویست و پنجاه - ساله هخامنشیان می‌یابیم. با غلبه اسلام بر ایران این سه پایه نگهدار، یعنی دولت، ملت و دین در یگانگی درونی و ایرانی‌شان، فرومی‌باشد. به جای دین ایرانی زرتشتی، اسلام می‌آید، مردم این کشور ملیت خود را با مسلمان شدنشان از دست می‌دهند و به امت تبدیل می‌گردند. جای دولت سراسری ایران را دولتهای متنافر و متخاصم می‌گیرند. به این ترتیب معنای اسلامی‌شدن ایران یعنی تمامیت یگانه آن را در سه پایه دولت، ملت و دین از هم پاشیدن و به جای هر سه اسلام را نهادن. تضادی که سراسر این رویداد را می‌گیرد و آن را متحقق می‌سازد، ماهیتی برای مردم آن جعل می‌کند که من، چنانکه گفتم، آن را اصطلاحاً «ماهیت مجعول» خوانده‌ام. «ماهیت مجعول» یعنی اینکه مردم یک سرزمین خود را از نظر فرهنگی و تمدنی آن چیزی بدانند که نیستند یا آن چیزی که هستند ندانند. هر ایرانی مسلمان و هر مسلمان ایرانی نمودار این واقعیت تاریخی است. اینکه این اصطلاح را من فقط به معنای اخص آن به مسلمانان اطلاق نمی‌کنم، بلکه منظورم آن ماهیت عمومی‌ست که در این هزار و دویست‌ساله کلیت فرهنگی ما همه را اعم از مسلمان و غیرمسلمان پی‌ریزی کرده و ساخته، باید روشن باشد.

نگاهی گذرا به ماهیت مشروطیت

دوره مشروطیت و چند دهه پیش از آن، دوره‌ای است که ما را تحت تأثیر غرب بویژه از نظر سیاسی و در سایه‌اش از نظر فرهنگی متحول می‌کند و به این تحول واقف می‌سازد. ضمن پیشرفت‌ها و ترقیات بی‌سابقه‌ای که از زمان رضاشاه به بعد صورت گرفته، با توجه به خطاها و ضعف‌های سیاسی و غیرسیاسی محمدرضاشاه، دعوای اصلی، چه بالقوه و نهان و چه بالفعل و آشکار، در تمام این دوره بر سر دفاع از حقوق سیاسی- اجتماعی مردم به معنای اعم آن در برابر چندوچونی حکومت دوگانه شاهی و روحانی بوده است. اینکه ما در این رویداد تا چه اندازه و به چه گونه متحول شده بودیم و شده‌ایم، برای ما نه هرگز پرسش بلکه در واقع پاسخی بوده است در قبال آنچه بیواسطه از نظر تاریخی بر ما گذشته بوده، آنهم، چنانکه اشاره شد عملاً از نظر سیاسی و نتایج اجتماعی آن. اینکه روی جنبه «سیاسی» تأکید می‌کنم علتش باید روشن باشد: ما هیچ مدرکی در تمام دوره ذکر شده نداریم که بشود آن را دال بر ظنن شدن ما نسبت به دارایی فرهنگی‌مان کرد که مسئله اصلی باشد. نخستین و مهمترین مبتکر، گواه و عامل این تحول نوپا در فرهنگ سیاسی و اجتماعی ما پیش از مشروطیت، یعنی فتح‌علی آخوندزاده، به همان اندازه به سرافرازیهای شاهنامه‌یی می‌بالد که در عوالم عرفانی محو می‌شود. حتا اگر برخلاف آنچه من کوشیده‌ام در نوشته‌هایم باز و مستدل نمایم - هم سیستماتیک و هم با آوردن شواهد مهم تاریخی - بنا را بر این بگذاریم که فرهنگ ما در مواردی می‌پرسیده و پرسش می‌شناخته، باز هم نمی‌توان به صرف این فرض، نتیجه گرفت که تحول یادشده و وقوف به آن الزاماً نشانه برانگیختگی پرسش در ما بوده باشد. این نتیجه را فقط در صورتی می‌شد گرفت که ما نسبت به فرهنگ دیرنمان و

ناگزیر خودمان که حاصل آنیم بدگمان می‌شدیم، که هرگز پیش نیامده، بلکه در سبب عکس آن بوده است.

متحول یا دیگرگون گشتن فقط در صورتی معنا دارد که جز آن شویم که تا کنون بوده‌ایم. در جنبه فرهنگی‌اش یعنی از نیاکان مربوط متمایز گشتن و در برابر آنان موضع گرفتن. این موضع گرفتن اگر از سر عناد، خودنمایی و تجدد به معنای فرهنگی‌مآبی صرف باشد، طبعاً بی‌محتواست، حقیقت ندارد. پارادکس دگرگونی ما را در این حال می‌توان دید که متجدد شده‌ایم، یعنی نواخواه شده‌ایم، در عین حال بیش از پیش به فرهنگ دیر پامان عشق می‌ورزیم و مغرور می‌مانیم. و این در دوره تجدد و دنباله‌اش که با وجود سرکوب سی ساله اخیر آن توسط روحانیت به حکومت رسیده، بیش از پیش حضور دارد و همچنان دامنه نفوذ خود را بیشتر می‌گستراند، بویژه صدق می‌نماید. تازه در دوره تجدد اتکا و پشت گرمی غرورآمیز ما به پشتوانه فرهنگی‌مان تشدید هم شده است. در این دوره است که به آثار گذشته فرهنگی‌مان روی می‌آوریم، می‌کوشیم آنها را تا جاییکه می‌شود تصحیح نماییم، از غلطهای چاپی و تصرفات خارجی بزداییم. یکی از نشانه‌های تجدد عیناً بالیدن به همین مفاخر فرهنگی است که نمی‌تواند متضمن بالیدن به خودمان نباشد. اینگونه پرده برداریهایی که در اینجا صورت می‌گیرد هرگز نباید حمل بر این شود که ما اصلاً می‌توانستیم یا می‌توانیم در برابر قدمامان بایستیم و عرض اندام کنیم، آنهم به این علت ساده و صریح که ما هرچه هستیم و هرچه داریم، از آنها هستیم و از آنها داریم. شاید فقط کسانی میان ما می‌توانند به آسانی به پایه‌گذاران فرهنگ ما پشت کنند که از فرط فعالیت‌های سیاسی یا سرگرمی‌های دیگر هیچگاه رو به آنها نکرده بوده‌اند. و جای این خلأ را یا با ادامه فعالیت‌های تازه‌نمای سیاسی پر می‌کنند، یا با رویگرداندن از اینها و غوطه زدن در دریای فرهنگ غریبه‌ها. و چون خودشان

را ماهی این بحر میدانند، از این احساس کاذب رفته رفته به سرحد فطری گشایش آن پر می‌شوند. نتیجه‌اش این است که اگر ما زمانی از سعدی می‌گفتیم، حالا از گوته می‌گوییم. اما طبیعی‌ست که ما در اعماقمان سعدی منش می‌مانیم. هیچ ایرانی نمی‌تواند حتا به ظاهر هم شده برای این تصور سعدی منشانه جای‌گزینی بیابد:

تو کز محنت دیگران بی‌غمی

نشاط که نامت نهند آدمی

هر ایرانی که بتواند بگوید کدام پش‌البدل غربی را چگونه می‌شود به‌جای این ملاک اخلاقی - درونی فرهنگ ما گذاشت، هنرمندی خود را در جایگزین‌یابی و جایگزین‌سازی پایه‌ای ثابت کرده‌است.

اگر نخواهیم به سعدی نسبت زبان‌بازی بدهیم، باید بنا را بر این بگذاریم که او به هنگام سرودن این بیت - چنانکه دو بیت پیشین آن تأیید می‌کنند و سرآغازی بر آن هستند - بر اصلی اخلاقی نظر داشته‌است. این اصل اخلاقی می‌گوید: رنج نبردن از رنج دیگری حکم نفی آدمیت آدمی را دارد. این را - قطع نظر از مشکلی که تعمیم مطلق آن دارد - به زبان انتزاعی و مفهومی که توضیح کنیم می‌شود:

تمیز نیک از بد و عمل به اولی و پرهیز از آخری را به این سبب باید اصلی اخلاقی دانست که هر شخصی، به محض آنکه از رنج دیگری، بی‌آنکه حتا خود موجب آن رنج شده باشد، رنج نبرد، آدمیت خویش را نفی کرده‌است. می‌شود حدس زد که از همان زمانه پیش از مشروطیت و در زمینه آن، سخنان بزرگان ما، بویژه از آنگونه که مایه و شأن «انسانیت» را منعکس می‌سازند، گشایش و گسترش بیشتری به سبب تحولات مربوط در سطح جامعه و مناسبات اجتماعی آن می‌یابند، از جمله همین بیت ذکرشده از سعدی با دو بیت پیشینش. در تغییرات ناهمخوان دوره پادشاهی پهلویها

با اصول مشروطیت، بویژه در دوره پایانی آن که امکان داشتن انتظارات معقول به جامعه داده نمی‌شد و بر اثرش همه از کودکستانی تا دانشگاهی به جنون سیاست مبتلا شده بودند، طبیعتاً زیر انبوه و در پی انفجار فعالیتهای مجبونه و سرشته سیاسی، شعر سعدی نشانه از نظر اخلاقی بیشتر جنبه تصنیف یافته بود. اما حتا در این جنبه نیز، لاقل به گونه‌ای گذرا، می‌توانست ما را در هیجان زدیهای و احساسات بازی‌ها مان تحت تأثیر قرار دهد. هرچه سپس بیشتر بر عمر جامعه رسماً اسلامی شده مان گذشته، محتوای شعر سعدی یا گونه‌های مشابهش بیشتر رنگ جوک به خودش گرفته است، جوکی که بر اثر فرسودگی امروز حتا ارزش گفتن ندارد. سببش این است که بزهکاری حقوقی و اجتماعی و اداری در کشور ما شده است قانون. قانونی شدن ستم و تجاوز چنان در همه جا رخنه کرده و سلطه اش روز به روز دامنگیرتر می‌شود که شعار اخلاقی سعدی را، یعنی آنچه حشش است شاخص برای آدمی بودن آدمی باشد، از حیز انتفاع ساقط کرده. اما غرض از این توضیحات چیز دیگری ست. و آن این است که تصورات اخلاقی ما را، در صورتیکه چنین چیزهایی هنوز وجود داشته باشند، تا هم امروز نیاکان فرهنگی مان می‌سازند، نه خودمان، و نمی‌شود جای آنها را به تصورات فلسفی وارد شده از غرب داد. یا لاقل باید نشان داد که چگونه اینگونه جایگزینی میسر می‌گردد و کجا صورت گرفته است، حتا به صورت استثنا، گواپنکه استثنا هیچ جا و هیچگاه مشکلی را که عمومی و فرهنگی ست نمی‌گشاید. یا لاقل باید نشان داد که چگونه و چرا چنین نقشه‌ای می‌تواند عملی شود.

به این ترتیب می‌بینیم که ما تازه از طریق تجددمان بیشتر به بزرگان فرهنگمان وابسته شده‌ایم، و چنانکه اشاره کردم به سبب همین وقوفی که به همین تجددمان یافته‌ایم. از سد و سی‌چهل سال پیش به آنسو بزرگان فرهنگی‌شان را ایرانیان می‌خواندند و لذت می‌بردند. چنان با این

محتوای فرهنگی تغییرناپذیر و حتا ابدی شده همخو و با آن همدم و هممنس بودند که نه امکان تحولی داشتند و نه طبعاً امکان وقوف یافتن به آن را. و حالا که متحول و متجدد شده‌ایم، در حفظ این پیوند با پیشینیانمان آگاهانه و عمدتاً می‌کوشیم، حتا تا این درجه که با حربه‌های نابرای آنان که از مکررگویی و همانگویی‌هاشان ساخته شده به غرب یورش می‌آوریم، در خانه‌ها و در خواب و خیالهامان، چیزی که با غربی‌مآبی‌ها و غربی‌منشی‌های رنگارنگ ما نه تنها منافاتی ندارد، بلکه هردو را چشمگیرتر می‌سازد، بخوانید لو می‌دهد. اما اینها را طبیعتاً غریبها نه می‌بینند و نه حتا اگر ببینند برایشان اهمیتی دارد. فقط و فقط نیروی نه‌چندان زیاد ماست که این میان هرز می‌رود، برای آنکه به هر وسیله‌ای متشبث می‌شویم تا خودمان را به خودمان بنمایانیم و مثلاً به رخ غریبها بکشیم. همه این کارها را در دوره تجدد سیاسی- فرهنگی‌مان می‌کنیم، و این به ترتیبی که نشان دادیم نیروی ما را به جای آنکه برای آموختن بپرورد، یکسره به هدر می‌دهد. زمانی بود که همه شاعران نامدار ما، سوای فردوسی، نظامی و خیام، هریک به نوبه خود به گونه‌ای عاشق منصور حلاج بودند. در «شعرشان» این حسرت و آرزو را داشتند که چرا جای منصور حلاج نیستند، و کاش می‌بودند. کارشان البته به همین جا، یعنی به بیان شعری این آرزو پایان یافت. اما در دوره تجدد که ما را دگرگون کرده و بر این دگرگونی واقف، ما نه حسرت این را می‌خوریم که جای منصور حلاج نیستیم، و نه آرزوی این را داریم که کاش منصور حلاج می‌شدیم. در عوض در باره او تحقیقات می‌کنیم و از هر جایی که دستمان برسد از او آثاری گردمی‌آوریم برای آنکه بر ابعاد این پیوند مجنونانه فرهنگی‌مان بیفزاییم و به همین نسبت بر اعتبارمان در رویارویی با فرهنگ غربی!

در واقع دقیق که بنگریم می‌بینیم به همان نسبت که در دورهٔ تجدد به معنای تحولی که در ما پدید آمده و وقوفی که بر آن مترتب بوده، بُعدهای پنجگانه و لایه‌های سه‌گانه نه تنها به قوت خود باقی می‌مانند، بلکه پایگاهشان استوارتر و مقامشان محرزتر می‌گردد، برای آنکه ما متحول شده‌ها و واقف‌گشته‌ها به ارزش فرهنگی پیشینیانمان و در نتیجه به ارزش فرهنگی خودمان در رفتن راهی که زمانی آنها گشوده‌اند تازه پی‌برده‌ایم و به آنان و خودمان چون وارثان آنان آنچنان اطمینان پیدا کرده‌ایم که با تعاون متقابل در مقابل فرهنگی غربی می‌ایستیم، حتا آن را به زور آزمایی دعوت می‌کنیم. و از سوی دیگر هیچ فرصتی را برای دستبرد زدن به فرهنگ غربی و غنیمت آوردن حاصل آن به سرزمین همه چیز پذیری که داریم و ساخته‌ایم از دست نمی‌دهیم. این یعنی از دو سو با تمام نیرو فرهنگ بومی‌مان را زیر دو بار یاد شده در هم شکستن. از یکسو زیر بار وقوف به فرهنگ «بی‌مانند» خودمان و از سوی دیگر زیر بار جنگ و گریز دُنکیشوتی با فرهنگ غربی و نیز زیر بار فرسایندهٔ مثلاً شهامت‌مان برای همدم و همخون شدن با آن.

چگونگی برآمدن

دین یهود در سیاست سازمانی - دیوانی هخامنشی دورنمایی از رویداد یهودیت در دوره باستان و دوره هلنیسم

قوم اسرائیل را از دوره کهن چهار چیز از دیگر اقوام متمایز می‌ساخته است:

الف (تاریخ پرفراز و نشیب این قوم و اعتقادش به غرض و هدف نهفته در این رویداد تاریخی؛ ب) پیدایش یگانه‌پرستی نزد این قوم لااقل از قرن سیزدهم پیش از میلاد (زمان موسی)؛ پ) پایبندی شدید به شریعت (قانون موسی)؛ پیروی از نظام قومی و اخلاقی و بستگی سرزمینی؛ ت) آگاهی به برگزیدگی خود میان دیگر اقوام توسط یهوه (Jahve و نه Jahova) و متقابلاً برگزیدن یهوه بمنزله خدای یگانه مختص به خود.

این یگانه‌پرستی و برگزیدگی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ از تعلق انحصاری و متقابل یهود و خدایش به همدیگر و عهدی که به این مناسبت میان قوم اسرائیل و خدایش به میانجیگری موسی در کوه سینا جاری می‌گردد. اسرائیلیان به میانجیگری موسی می‌شوند قوم انحصاری یهوه ، و یهوه می‌شود خدای انحصاری اسرائیل («سفر خروج» ۲:۲، ۳:۳۴؛ ۱۴:۲۳).^۱

۱ در مورد برگزیدگی و بستگی انحصاری و متقابل قوم اسرائیل و خدایش بمعنای عهدی که میانشان به میانجیگری موسی جاری می‌گردد. ر. ک:

Mensching, G.: *Die Weltreligionen*, Berlin, S. 160 f. kein Datum. ; در مورد اهمیت این

برگزیدگی و بستگی قومی اسرائیل برای فهم سرشت دینی آن ر. ک:

Köhler, L.: *Theologie des Alten Testaments*, 1947, S. 48 ff.; 65ff. vgl. Schoeps, H.-J.: *Religion; Wesen und Geschichte*, Gütersloh, kein Datum, S. 240.

در مورد نام ، ریشه و معنای یهوه، Jahve (تلفظ آن به این صورت)، و چگونگی اشاعه آن ر. ک:

Köhler, L.: *Theologie des Alten Testaments*, 1947, S. 48 ff.; 65ff. Vgl. Schoeps, J.: *Religion; Wesen und Geschichte*, kein Datum, S. 1969, 240.

اهمیت موسی در این است که بدون او تصور پیوند درونی و متقابل اسرائیل و خدایش یهوه اساساً ممکن نیست؛ چنانکه اسلام را نیز از نظر ماهیت محض دینی‌اش بدون محمد بمنزلۀ رسول‌الله که میانجی خدای اسلامی و امتش باشد تصور نمی‌توان کرد، بی‌تفاوت است که موسی یا محمد واقعیت تاریخی می‌داشتند یا نه. به همین سبب گرچه ابراهیم منشأ نیایی قوم اسرائیل بشمار می‌رود، هرگز اهمیت موسی را از نظر قومیت دینی و دینیت انحصاری قومی - امری که معرف و مبتین پیوند اسرائیل و یهوه است - ندارد. آنچه «سفر پیدایش» دربارهٔ ابراهیم و دیگر آباء اسرائیل چون اسحاق و یعقوب ... می‌گوید، خواه از نظر واقعیت تاریخی بهمان اندازه بی‌ارزش باشد که روایاتش دربارهٔ پیدایش جهان و آدم،^۲ خواه کاوشهای باستانشناسی رگه‌هایی از واقعیت تاریخی در خلال آن بیابند،^۳ در هر حال خللی بر اهمیت منحصره فرد موسی برای دین قومی اسرائیل وارد نخواهد آورد.^۴

اسرائیل از نظر حکومتی و دینی در دورۀ دولتهای باستان در سه مرحله دستخوش حوادث بزرگ می‌گردد. مرحلهٔ اول و دوم بنیاد براندازند، مرحلهٔ سوم که به دگرگونی و پیکرگیری نوین حکومتی و دینی اسرائیل می‌انجامد بنیادساز. مرحلهٔ اول از اواخر سدهٔ هشتم پیش از میلاد آغاز می‌گردد و اواخر سدهٔ هفتم پایان می‌یابد. در طی آن سامره،^۵ پایتخت اسرائیل^۶ در فلسطین شمالی،^۷ توسط آشور مسخر و ویران می‌شود و

2 Fohrer, G.: *Geschichte Israels*, 1979, 1982, S. 23, 30f., 38ff.

Maag, V.: *Kultur, Kulturkontakte und Religion*, 1980, S. 1-28, و نیز به:

3 Eichrodt, W.: *Religionsgeschichte Israels*, in: *Historia Mundi*, 1954 Bd. 2, S. 376.

4 op.cit., S. 380 ff.; Fohrer, G.: *Geschichte der israelischen Religion*, op. cit., S. 62.

۵ سامره Samere یا سامره Samrre (= Samarra = سامراء، سامرا) در شمال بغداد اشتباه نشود.

۶ نگ، پانویس ۱۴.

حکومتی اسرائیلی دست‌نشانده آشور در اورشلیم، پایتخت یهودا (یهودیه) در فلسطین جنوبی، روی کار می‌آید، از آن زمان اورشلیم بجای سامره، و یهودا بجای فلسطین شمالی می‌شود وارث، نگهدار و ضامن «تمام سنن، تعهدات، تکالیف، انتظارات و بشاراتی که با نام اسرائیل عجین‌اند».^۸ و این یعنی انتقال مرکز حیات سیاسی و دینی اسرائیل از شمال فلسطین به جنوب آن. مرحله دوم از اواخر سده هفتم شروع می‌شود و در اواسط سده ششم پایان می‌پذیرد. در طی همان دو دهه اول سده ششم، دولت بابل ضربه نهایی را با ویران کردن اورشلیم و معبد آن (هیکل) به حکومت و قوم اسرائیل وارد می‌آورد و سران حکومتی و دینی، طبقات نخبه و کاردان مآلاً مؤثر در گرداندن چرخ سیاسی و دینی جامعه اسرائیل را به بابل کوچ می‌دهد. پیش از آن، یعنی تا پایان دوره استیلای آشور، اسرائیل با تمکین به خواسته‌های این دولت متجاوز و پرداختن باج و خراج، رسماً و عملاً موجودیت دولتی خود را تحت زمامداری رؤسای قومی‌اش حفظ می‌کرده‌است. سلطه بابل شیرازه سیاسی و اجتماعی اسرائیل را از هم می‌پاشاند و به این موجودیت مضاعف در پیکر دولت و دین برای همیشه خاتمه می‌دهد. به این سبب، یعنی به علت شکافتن و فرو پاشیدن دولت و دین اسرائیل از هم که تا آن زمان بنیاد و کلیتی واحد بوده، دو مرحله نخست را بنیادبرانداز نامیدیم.

سال و آخرین دهه فرمانروایی کوروش آغاز و پیش‌درآمد مرحله سوم‌اند که از دو مرحله پیشین بدین گونه متمایز می‌گردد: کوروش دولت بابل را منقرض می‌کند، قوم اسرائیل را تدریجاً به سرزمینش بازمی‌گرداند و

۷ نخست دریانوردان و بازرگانان یونانی‌اند که فنیقیه و فلسطینیا (لبنان و اسرائیل کنونی) را Palaestina می‌خوانند. رومیها در پیش از میلاد نام یهودا را رسماً به فلسطین تغییر می‌دهند. و آباء کلیسا این نام را به سراسر سرزمین رویداد سرزمینی اسرائیل اطلاق می‌کنند. در این جا ما به این معنای اخیر آن را بکار می‌بریم.

8 Köhler, L.: *Theologie des Alten Testaments*, op. cit., S.67.

مؤکداً آزادی تام دینی به آن اعطا می‌کند. اعطای آزادی دینی به اسرائیل توسط کوروش جزو ابتکارات سیاست عمومی او در تأمین این آزادی برای کلیه جوامع مغلوب بوده و در دوره آشوریه و بابلیه سابقه نداشته‌است. با وجود این در زمان کوروش نیز به شیوه معمول آشور و بابل اداره کشورهای مغلوب به‌دست رؤسا و امرای بومی سپرده می‌شود.^۹ به همین جهت اسرائیل نیز در زمان او هنوز حکومتی اسرائیلی دارد. منتها با این تفاوت فاحش و بسیار مهم که کوروش برخلاف دو دولت نامبرده با رعایت اعتقادات دینی، عادات و رسوم جوامع و نیز با رفتار صلحجویانه و کمک به بهبود زندگانی و آبادانی سرزمینشان، سیاستی نوین برمی‌گزیند که از آن پس الگوی سیاست شاهنشاهی هخامنشی می‌شود. تک و توک نوسانها پس از دوره داریوش استثنائی برای قاعده کلی است. نخست داریوش است که در آغاز فرمانروایی‌اش پس از یک سال تلاش کامیاب در فرونشاندن آشوبها و شورشها در سراسر کشور،^{۱۰} تمامی قلمرو شاهنشاهی هخامنشی را با دگرگون کردن بنیاد سازمانی و اداری ساتراپیها (استانها)ی بیست‌گانه که در اصل تقسیم‌بندی‌ای صرفاً نظامی در کشورداری کوروش بوده‌اند،^{۱۱} به ساتراپیها

9 Meyer, Ed.: *Die Entstehung des Judentums*, 1896, S. 72-79; Hölcher, G.: *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit*, 1903, S.3

Meyer, Ed.: *Geschichte des Altertums*, Bd 5, 1988, S. 194 ff. ۱۰ در مورد چگونگی این امر نگ.

در مورد تأثیر استقرار دولت هخامنشی و حوادث تاریخی آن در یهودیت رک:

Op.cit., Bd. 6, S. 157-207 Ders. *Die Entstehung des Judentums*, op.cit., S. 82ff.;

Nyberg, H.S.: *Das Reich der Achämeniden*, in: *Historia Mundi*, op. cit., Bd. 3, S. 77 ff.

۱۱ هرودت حتا ایجاد ساتراپیها را به داریوش نسبت می‌دهد: Herodot, *Historien*, 3, 89.

تقسیم کشور به ساتراپیها در واقع از ابتکارات کوروش است. منتها در زمان او ساتراپیها وظیفه‌ای صرفاً نظامی داشته‌اند، یعنی حوزه‌های نظامی قوای اشغالی بودند. نخست داریوش آنها را به حوزه‌های استانی - دیوانی تبدیل می‌کند. رک:

Nyberg, H.S.: *Das Reich der Achämeniden*, in *Historia mundi*, op. cit., Bd 3, S.

80; Will, Ed.: *le monde grec et l'orient*, in *Peuple et civilisation*, 3,1, p. 16.

(استاندارها)ی ایرانی می‌سپارد و بدین گونه حکومت‌های بومی را از اساس و رسماً منسوخ می‌سازد.^{۱۲} فلسطین، سوریه، فنیقیه (لبنان کنونی) و قبرس در این ساختمان جدید کشوری- سیاسی داریوش بصورت یک ساتراپی برگرد دولت مرکزی هخامنشی در هم ادغام می‌شوند و از آن پس یکی از بیست استان پیرامونی دولت ایران را تشکیل می‌دهند.^{۱۳} این سازماندهی نوین داریوش همراه با ادامه هرچه قاطعتر سیاست آزادی دینی کوروش زمینه‌ای می‌شود برای چرخش درونی و برونی پدیده و پندار باستانی حکومت و دین اسرائیل به پدیده و پندار نوین صرفاً دینی‌اش که ما آن را بنام «یهود» می‌شناسیم. به این دلیل مرحله سوم را بنیادساز نامیدیم.

12 Nyberg, H.S.: *Das Reich der Achämeniden*, in: *Historia mundi*, op. cit., Bd 3, S. 92-97.

13 Eine eingehende politisch-wirtschaftlich-verwaltungsmässig differenzierte Darstellung der Satrapienentstehung und -Entwicklung in der achamenidischen Zeit befindet sich in Pauly- Wissowas *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, 1921.

اطلاق نام یهود^{۱۴} به بنی اسرائیل از پدیده‌های این مرحله سوم است، و چنانکه هم اکنون خواهیم دید، بیش از یک تغییر نام ساده و تصادفی، اهمیت و معنایی صرفاً دینی و مطلقاً ناحکومتی دارد: اسرائیلیان که اسارت و انقیاد در بابل و نتایج مرارت بار آن را نتیجه خشم یهوه به خود می‌دانستند و به همین نسبت در پی نویدهای پیامبران اسرائیل در دوره اسارت به رحمت یهوه امیدوارتر می‌گشتند، رهایی از سلطه بابل به دست کوروش را مؤید امید خود می‌پندارند و اقدام و پیروزی کوروش را حمل برخواست یهوه می‌کنند.^{۱۵} به همین جهت فرمانروایی کوروش که با برانداختن بنیاد دولت بابل، با بازگرداندن اسرائیلیان به سرزمینشان، با اعطای آزادی تام دینی به آنها و به رسمیت شناختن دینشان آغاز می‌گردد، از همان زمان اهمیتی بیمانند در تاریخ «یهود» می‌یابد. قوم اسرائیل بدین ترتیب در این خواست یهوه دو بُعد عمیق و اساسی می‌بیند: یکی تحقق نویدهای پیامبران اسرائیل در مورد

۱۴ نام «اسرائیل» قطع نظر از اطلاق کهن و عمومی‌اش به جایگاه اسکان اسرائیلیان در بخش شمالی فلسطین، هنگام بازگشت موسی از مصر نام مطلق قوم یهوه بوده‌است. در تورات نیز قوم یهوه خود را غالباً به این نام می‌خواند. اما پس از آنکه یهودا در جنوب سرزمین فلسطین از دوره استیلای آشور مرکز حکومتی - دینی قوم اسرائیل می‌شود، و چون مردم این خطه را به نام سرزمینی‌شان یهود یا یهودی می‌نامیدند («کتاب دوم پادشاهان»: ۱۶،۶؛ ۲۵،۲۵)، نام یهود که در تعمیم تدریجی‌اش انتسابی بومی بوده، از پایان قرن هفتم و در هرحال پس از پایان اسارت بابل به همه اسرائیلیان اطلاق می‌گردد و بدین ترتیب معنای قومی پیدا می‌کند، و به این معنا شامل عموم اسرائیلیان می‌شود. نام یهود سرانجام از زمان انقراض دولت بابل به دست دولت ایران به جای نام اسرائیل به کار می‌رود. همچنانکه از این زمان بعد نایهودیان از یکسو و تورات از سوی دیگر اسرائیلیان را یهودی می‌خوانند. از آنپس یهودیان ساکن سرزمینهای نایهودی نیز این نامگذاری را برای خود می‌پذیرند و واژه «اسرائیلی» را برای اصطلاحات بسیار ویژه دینی بکار می‌برند. رک: Goppelt, L.: *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954, Anm. 2 zu S. 16 s.a. S. 16 ff.

15 Meyer, Ed.: *Geschichte des Altertums*, op. cit., Bd. 6, S. 166; Ders. *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921, Bd. 2, S. 19.

رحمت آوردن یهوه بر قوم برگزیده‌اش و در نتیجه محرزتر گشتن این برگزیدگی و دیگری برانداختن دشمنان قوم برگزیده یهوه به خواست او و به دست یک دولت و ملت «کافر» (هخامنشی و ایران). معنای این بُعد دوگانه نوین در تاریخ اسرائیل به تشخیص ادوارد مایر این است که برای اسرائیلیان از آنپس خداوندی خدایشان بُردی جهانی می‌یابد و اینان چنین بُرد تازه‌ای را حمل بر عظمت و اهمیت جهانی خود می‌کنند که قوم چنین خدایی‌اند. از آن زمان و براساس این پندار، اسرائیلیان خود را قوم پیامبر میان اقوام کافر می‌انگارند، و از این مجرا سرشت جهانی دین خود را احساس و کشف می‌کنند.^{۱۶} در پی از دست دادن موجودیت دولتی و محمل قومی در نظام نوین کشوری هخامنشی و احراز آزادی تام دینی در حیطه آن است که مرکز ثقل حیات سیاسی/ قومی اسرائیل یکجا به دینش منتقل و بدان منحصر می‌گردد. این پدیده نتیجه جدایی دولت از قوم و قوم (ملت باصلاح جدید) از دین است؛ طور دیگر بگوییم: نتیجه اصل گسستن سیاست، ملیت و دین از هم است که عملاً به خشکیدن چشمه واحد قومی/ دولتی دین در دنیای کهن می‌انجامد. بانی این سیاست دولت هخامنشی است که آن را در سراسر قلمرو فرمانروایی خود در شرق نافذ می‌گرداند. پیامد اجتماعی چنین سیاستی این است که دولت، قوم و دین که تا آن زمان کلیتی یگانه بوده با منسوخ شدن دولت قومی و تحلیل رفتن قومیت دینی از هم می‌گسلند و دین جایگزین قومیت می‌شود.^{۱۷} معنای این جایگزینی بویژه برای اسرائیل چیست؟ این که اگر سابقاً قومیتش حکم شیرازه درونی جامعه را داشته و

16 Meyer, Ed.: *Geschichte des Altertums*, op. cit., Bd. 6. S. 175 ff.; vgl. Kaerst, J.: *Geschichte des Hellenismus*, 1917/1926, Bd. 2 S. 210 f.

17 Meyer, Ed.: *Geschichte des Altertums*, Bd. 5, S. 201; Ders. *Die Entstehung des Judentums*, 1920, op. cit., S. 221; Ders. *Ursprung und Anfänge des Christentums*, op. cit., Bd. 2, S. 17 ff.

آرمانهای سیاسی و اعتقادات دینی‌اش عجین درهم بر این شیرازه استوار بودند، از آنپس فقط دین عاری از حیات قومی و سیاسی است که موجب پیوند افراد در جامعهٔ مربوط می‌گردد، جامعه‌ای که محور حیاتی‌اش در دایرهٔ سازمان کشوری هخامنشی نه دیگر ملیت و دولت اسرائیلی بلکه دیانت یهودی است.^{۱۸} تصادفی نیست که تحولات تاریخی شرق از این دوره به بعد یکسره گرایش و پوشش دینی دارند و دین تنها محرک است که توده‌ها را بحرکت درمی‌آورد.^{۱۹} فقط ایرانیان آن زمان که خود مبتکر و مجری این سیاست بنیادین و دگرگون‌سازند، می‌توانند تمامیت ملی و سیاسی خود را حفظ کنند،^{۲۰} حداکثر و کلاً تا پایان دورهٔ ساسانی که ایرانیان هنوز ایرانی بوده‌اند.^{۲۱}

بدین سان در پی رویداد اسارت اسرائیلیان در بابل، دولت هخامنشی در طی دویست سال اعمال سیاست سازمانی و دینی‌اش قابلیت جهانی شدن دین بدایتاً قومی- دولتی اسرائیل را می‌پروراند و با زدودنش از عنصر قومی و سیاسی موجبات جهانی شدن آن را ناخواسته فراهم می‌آورد. همچنان که قومیت و دولت اسرائیل علت وجودی خود را در نتیجهٔ سیاست هخامنشیان برای همیشه از دست می‌دهند، مانع درونی دین اسرائیل، یعنی بستگی تاریخی قومی- دولتی آن برای جهانی شدنش نیز از میان برداشته می‌شود. اطلاق یهود به دین از زمان استیلای هخامنشیان به این معناست. برآمدن یهودیت یعنی از میان رفتن واقعیت قومی- دولتی اسرائیل و تبدیل دین

18 Ders.: Die Entstehung des Judentums, op. cit., S. 221.

19 Ders.: *Geschichte des Altertums*, op. cit., Bd. 5, S. 201.

20 op. cit., S. 200 f.

۲۱ وقتی مانی و مزدک چهره‌های دینی برجسته و مستولی در درون رویداد ایران ساسانی برای تحولات اجتماعی و سیاسی‌اند، طبعاً در ایران صدر اسلام یک جنبش ضد عربی یا ضد اسلامی نمی‌توان یافت که از سرچشمهٔ دین نشأت نگرفته‌باشد.

اصالتاً قومی آن به دین جهانی.^{۲۲} ضمناً در همین دوره دویست ساله فرمانروایی هخامنشیست که پندارهای ادیان ایرانی در یهودیت رخنه می‌کنند، می‌آمیزند و موجب تغییراتی گاه بسیار اساسی در جهانبینی آن می‌شوند. از آن پس دیگر یهودیت منحصرأ دین است و در عین حال آمیخته به عنصرهای دینی ایرانی.^{۲۳} این موضوع در خور توجه است که نه فقط کمترین زور و فشاری در پس این تأثیرگذاری وجود نداشته بلکه حمایت هخامنشیان در احیای مادی و معنوی دین یهود در سراسر تاریخ جهان کهن بیمانند است، از آنپس که هیچ در دایره سیاست ابتکاری داریوش است که بنیانگذاری نوین دولتی و سازمانی هخامنشی هرگونه عنصر قومی-سیاسی بمنزله دولت را در پهنه و بُرد فرمانروایی خود تحلیل می‌برد و سیاست را از وابستگی دینی و قومی آزاد می‌سازد.

22 Meyer, Ed.: *Die Entstehung des Judentums*, op. cit., S. 221 f.; vgl. Ders.: *Ursprung und Anfänge des Christentums*, op. cit., Bd. 2, S. 1.

کتاب *Die Entstehung des Judentums* «برآمدن یهودیت»، ادوارد مایر به بررسی بفرنج و نمودن چگونگی پیگیری یهودیت، تحولات حقوقی، اجتماعی آن در متن رویداد تاریخی هخامنشی خصوصاً در دوره کوروش و داریوش، و نیز به نتایجی که از این دوره بر دوره‌های بعدی جامعه یهود و دگرگونه‌های اجتماعی و سازمانی دینی‌اش مترتب بوده‌اند می‌پردازد. دربارهٔ چند و چونی پندارهای دینی یهود و طرح بفرنجهای آن، رک:

Bertholet, A.: *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*, 1909.

۲۳ در مورد تأثیر پندارهای دینی ایرانی، خصوصاً گونه زرتشتیان آنها در پندارهای یهودی، در ژرف و مایه‌ور ساختن عناصر از پیش موجود آنها، مانند تلطیف روحانی تصور خدا، پیدایش فرشته‌ها یا تشدید اهمیت ابلیس، دوالیسم کیهانی یا اخلاقی نیک و بد، رستاخیز، خلط ایده مسیحایی با ایده پادشاهی و انتساب آن به یهوه و نتایج ناشی از آن در جهانبینی سیاسی این جهانی و آسمانی آن جهانی، که اولی عاطف بر رهایی یهود از سلطه دولتهای بیگانه و رستگاری زمینی اوست و دومی ناظر بر انهدام جهان و آفرینش نوین آن در رستاخیز مردگان و ظهور دجال، نگ.

Meyer, Ed.: *Ursprung und Anfänge des Christentums*, op. cit., Bd. 2, S. 95-117, 331 ff.; Schneider, C.: *Das Christentum, in Propyläen Weltgeschichte*, 1987, Bd. 4, S. 433 f.; Reicke, B.: *Iranische Religion, Judentum und Christentum, in Religion in Geschichte und Gegenwart*, Sp. 881-884.

بدین گونه وقتی هلنیسم، یعنی جهانگیر شدن فرهنگ و تمدن یونانی-که خود ناگزیر متضمن برون آمدن یونانیت از پوسته سرزمینی و قومی و در نتیجه گشوده شدنش به روی مایه‌های بینش شرقی نیز هست-^{۲۴} در شوون زندگانی، نظام اجتماعی، اداری و نیز در جنبه‌های هنری، ادبی و فکری‌اش با شدت و ضعف سراسر شرق را تا مرزهای باختری و جنوبی قلمرو دولتی ایران وقت بتدریج می‌گیرد، طبعاً یهودیان فلسطین را نیز تحت تأثیر خود دگرگون می‌سازد. این تأثیر بر یهودیانی که خارج از فلسطین در جهان هلنیستی می‌زیستند بمراتب بیشتر و عمیقتر بوده‌است.^{۲۵} محاط شدن در کانونهای تمدنی و فرهنگی زایا و بیش‌پیکریونانی موجب می‌شود که بسیاری از امور را یهودیان از یونانیان بیاموزند و اقتباس یا تقلید کنند: از طرز زندگی بطور کلی، آشنا شدن با تئاتر، شرکت در مسابقات، ساختن کنیسه‌ها به سبک یونانی گرفته تا آموختن زبان یونانی، بکار بردن آن بجای زبان عبری یا آرامی مادرزادی، تغییر نام به نامهای شبه‌یونانی و تاحدامکان احراز حق شهروندی رومی در قلمرو امپراتوری روم. یک نمونه معروف و نه هرگز تصادفی تغییر نام نزد یهود از عبری به یونانی، تبدیل نام ساؤلوس به

۲۴ این جنبه هلنیسم - غلبه نسبی حس بر عقل - که در پی برخورد فرهنگ یونانی با فرهنگ شرقی شکل می‌گیرد و اندیشه یونانی را با پندارهای دینی و مایه‌های احساسی ناشی از آن می‌آمیزد و در نتیجه از زور عقلی‌اش می‌کاهد در این جا برای ما مطرح نیست. در مورد رک:

Schneider, C.: *Christentum*, in: *Propyläen Weltgeschichte*, op. cit., Bd. 4, S. 435 ff; Ders. *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 1954, Bd. 1, S. 159-235.

۲۵ هلنیسم در واقع نه با دین قومی اسرائیل بلکه با یهودیت خصوصاً آمیخته به عناصر دینی ایرانی روبرو می‌گردد و آن را در حوزه نفوذ خود البته وارد جریانی می‌کند که از نظر فرهنگی کاملاً نوین و متفاوت بوده‌است. رک:

Grant, F.C.: *Hellenismus*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1957, Sp. 210; Wendland, P.: *Die Hellenistisch - römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 1965 S. 190.

پاؤلوس (پولس) است.^{۲۶} و بی سبب نیست که همین پاؤلوس (پولس حواری)- از اهالی طرسوس در کیلیکیای آسیای صغیر- به داشتن حق مادرزاد شهروندی روم مباحثات می کرده.^{۲۷}

فرهنگ یونانی عملاً از اوائل سدهٔ دوم پیش از میلاد بر شرق چیره می گردد. پیش از آن، یعنی در طی سدوپنجاه سال پس از کشور گشاییهای اسکندر، بربرها بمعنای ناپونانی زبانان^{۲۸} را ناپونانیان به خود راه نمی دادند. بانگ اعتراض یونانیان سپاهی و جرگه های وابسته بدانها برضد همزیستی با ناپونانیان در شهرکهای مشترک از همان آغاز حتی میان نزدیکان اسکندر نیز برمی خیزد، در برخی نقاط رنگ شورش به خود می گیرد و در دورهٔ جانشینان اسکندر نیز خاموش نمی شود.^{۲۹} اما در طول این مدت زمینهٔ سیاسی پذیرش آتی ناپونانیان و آمیزش با آنان را سلطهٔ مقدونی- یونانی اسکندر و در پی اش سلطهٔ جانشینان او در قلمرو دولتی بطالسه و سلوکیدها با تأسیس شهرهای یونانی یا یونانی کردن شهرهای شرقی از نظر سازمانی و حقوقی از پیش

26 Lohse, Ed.: *Umwelt des Neuen Testamentes*, op. cit., S. 88 ff.

27 Op. cit.,

۲۸ واژهٔ «بربر» را یونانیان تا نیمهٔ اول قرن ششم پیش از میلاد منحصرأ از این رو به ناپونانیان اطلاق می کردند که زبانشان را نمی فهمیدند. بدین ترتیب این واژه در اصل فاقد هرگونه ارزیابی منفی و اختلاف فرهنگی بوده است. برخلاف ایرانیان که خود را مرکز و میزان ارزشها می دانستند و فزونی ارزش نالیرانیان را به نسبت مستقیم نزدیکی آنان به سرزمین ملی خود می سنجیدند (Herodot, Historien, I, 134)، یونانیان اقوامی را که از آنها دورتر بودند شایسته تر می پنداشتند. این حرمت به بیگانگان نزد یونانیان، از دورهٔ فرمانروایی داریوش و خصوصاً خشایارشا که قصد تسخیر یونان و اقدام به آن مهمترین حادثهٔ شهریاری او بوده است به کینه تبدیل می شود. نخست از این دوره به بعد واژهٔ بربر به معنای بی فرهنگ و برده خوی را یونانیان در مورد ناپونانیان بکار می برند. رک:.

Dörrie, H.: *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen*, in: *Antike und Universalgeschichte*, Festschrift für H.E. Stier, 1972.

29 Altheim, F.: *Weltgeschichte Asiens im Griechischen Zeitalter*, 1947/48, Bd. I, S. 123.

فراهم آورده بود. همزمان با پیشروی اسکندر و نیز پس از استقرار او در سرزمینهای نو، هزاران یونانی از تنگجایی کشور پرجمعیت خود مقرر به خارج می‌یابند و در جستجوی موطنی تازه به شرق رومی‌آوردند و در بخشهای گوناگون آن ساکن می‌شوند. مهاجرت‌های گروهی و برقراری و بسط روابط بازرگانی را امنیت راهها و شرایط و امکانات نوپدید سفر تسهیل می‌کنند. بدیهی‌ست. که زبان، اشکال زندگانی، عادات و سازمانهای خود را یونانیان همه جا پخش و جاری می‌سازند. در متن این رویداد، زبان سپاهی- دیوانی یونانی، معروف به Koine (یونانی عمومی)، جای زبان آرامی دوره هخامنشیان را می‌گیرد و بین‌المللی می‌شود. در کنار قوانین بومی که اعتبار خود را در مواردی حفظ می‌کنند، حقوق آتنی مبنای قوانین دنیای هلنیسم می‌گردد. Gymnasium بمنزله باشگاهی با وظایف سه‌گانه ورزشگاه، آموزشگاه و پژوهشگاه که جزء جدایی‌ناپذیر پرورش کالبدی، روانی و ذهنی یونانیان بوده همراه آنان به شرق می‌آید. در کنار این باشگاهها، که حتا به اورشلیم نیز راه می‌یابند و جوانان یهودی را جذب می‌کنند، تئاتر و در نتیجه هنرپیشگان و هنرمندان و معماری یونانی جای خود را در شرق باز می‌نمایند، و کانونها و انجمنهای هنری، سیاسی و فکری که از مختصات فرهنگی یونان‌اند در شرق رواج می‌یابند.³⁰ از طریق این رگه‌ها و جریانهاست که شرق هلنیزه می‌شود. به شرحی که آمد اشاعه فرهنگ یونانی در شرق به سه عامل زیر راجع می‌گردد:

یکم) مهاجرت یونانیان همراه با صدور بیواسطه مظاهر مادی و معنوی فرهنگ آنها؛ دوم) ایجاد شهرهای یونانی، یا یونانی کردن شهرهای موجود از نظر حقوقی و سازمانی؛ سوم) رواج زبان یونانی بعنوان زبان اداری،

30 Bengston, H.: *Griechische Geschichte*, 1986, S.286, 349 ff., 447 f.; Lohse, Ed.: *Umwelt des Neuen Testamentes*, op. cit., S. 10 ff.

تجاری و عمومی در سراسر قلمرو فرمانروایی مقدونی- یونانی و سپس دولتهای هلنیستی.^{۳۱} در این رویداد جهانگیر هلنیستیست که یهودیان از قرن سوم تا اول پیش از میلاد **تورات** را در خارج فلسطین، از قرار در اسکندریه، به یونانی ترجمه می‌کنند.^{۳۲} این ترجمه به Septuaginta (= هفتادان) معروف است.^{۳۳} برگرداندن **تورات** به زبان یونانی یعنی ریختن آن به قالب زبانی به هر حال از نظر ساختاری بیگانه با زبان سامی. خصوصیات هریک از دو زبان بر مشکل انتقال معانی می‌افزایند. تأثیر و تأثر متقابل زبان تشبیهی-تصویری عبری و زبان انتزاعی یونانی، گاه پندار یهودی را یونانی می‌کند و گاه بیان یونانی را از شیوه معمولش بدرمی‌آورد و نامفهوم می‌سازد، در نتیجه معانی مقلوب یا محرف در ترجمه یونانی **تورات** وارد می‌شوند.^{۳۴} و این در آینده به سود مسیحیت تمام می‌شود. در کل، سه کار مهم و اساسی یهودی- مسیحی با این هیأت نوین **تورات** برای سده‌های آینده انجام می‌گیرد. یکی آنکه کتاب یهود برای یونانی زبانان قابل فهم می‌گردد، و در حدی که اینان به دین یهود می‌گروند، در آینده جذب مسیحیت می‌شوند.

31 Reicke, B.: *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, S. 27 ff.

32 Windland, P.: *die hellenistisch-romische Kultur, in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 1912, S. 196; Lohse, Ed.: *Umwelt des neuen Testamentes*, op. cit., S.92 f.; Chadwich, H.: *die Kirche in der antiken Welt*, 1977, S. 4.

۳۳ سبب این تسمیه آن است که ۷۰ یا ۷۲ تن این کتاب را به یونانی ترجمه کرده‌اند. ترجمه نامبرده نخست شامل «اسفار پنج‌گانه» بوده. بخشهای دیگر بتدریج بر آن افزوده می‌گردند یا ضامنی که در سده دوم و اول پیش از میلاد مستقیماً به زبان یونانی نگارش می‌یابند، یعنی در متن اصلی عبری وجود ندارند، تکمیل می‌شود. رک:

Schürer, E.: *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1890, Bd. 3, S. 424-429; Lohse Ed.: *Umwelt des Neuen Testamentes*, op. cit., S. 94

34 Op. cit., S. 94 f; vgl. Fohrer, G.: *Geschichte der israelischen Religion*, 1969, S. 378.

دوم آنکه مسیحیت در کنیسه‌های داخل و خارج فلسطین یعنی در قلب یهودیت نفوذ می‌کند. سوم و آخر آنکه زمینه مساعد برای تحریفات مسیحی از تصورات یهودی فراهم می‌آید و بدین وسیله مسیحیت سه قرن بعد یهودیت را با حربۀ خودش می‌زند. این آخری راه انتشار مسیحیت در شهرهای هلنیستی را می‌گشاید.^{۳۵} عامل دیگری که لااقل به اندازه ترجمۀ *تورات* به یونانی برای چگونگی رشد مسیحیت اهمیت داشته این است که مسیحیت، پس از زایشش در فلسطین که سه قرن از هلنیستی شدنش می‌گذشته، زادگاه یهودی خود را بسوی دنیای «بت پرستان» ترک می‌کند و در کانونهای فرهنگی آنها می‌زید و می‌بالد؛ در انطاکیه، دمشق، اسکندریه، و روم، همه یکسره شهرهای هلنیستی.

گامی که یهودیت با ترجمۀ *تورات* به یونانی در خارج فلسطین برمی‌دارد و بعداً مسیحیت آن را به سود و بسوی هدف خود در جدایی از یهودیت می‌گرداند و پیش می‌نهد، در این میدان فرهنگی همچنان یونانی‌تر می‌شود. یونانیت در وجوه و بُعدهای اساسی‌اش نخست یهودیت را از نظر فرهنگی تجهیز می‌کند و سپس از این مجرا و افزون بر آن از طریق وارثان رومی‌اش مسیحیت را در دامن خود می‌پروراند. بیواسطه‌ترین وسیله این کار زبان یونانی بوده‌است.

35 Lohse, Ed.: *Umwelt des Neuen Testamentes*, op. cit., S. 96.

مقاله‌ها و نقدهای فلسفی

آدم دیوانه کیست ؟ گزارشی بر سخنی از نیچه^۱

فضای حیاتی تفکر فلسفی عملاً اروپاست، لااقل در صورتی که ما فلسفه را نحوه تفکر خاصی بدانیم که از آن مغرب زمین است، مغرب زمینی که خود را وارث تفکر یونانی کرده است. معنی این گفته این نیست که فلسفه چون موهبت الهی به مغرب زمین و مغرب زمینی تفویض شده ، بلکه بعکس و نخست اینکه زور و تاب فکری فرد یا افراد یک قوم است که میتواند امری را از آن خود سازد و به انحصار خود درآورد، چنین کاری را غرب در مورد فرهنگ یونانی انجام داده‌است. به همین معنی میتوان بعنوان مثال گفت: حافظ نه هرگز به سبب ایرانی بودنش در بینش عرفانی خود از آن ماست بلکه از آن ماست، در صورتی که ما بتوانیم در بینش عرفانی وی رخنه کنیم و این بینش را از آن خود سازیم. بنابراین آنچه در این مورد نیز قاطع و موثر است بستگی و سنخیت ذهنی و فکری‌ست، نه الزاماً پیوند قومی.

هر گفته جدی هر فیلسوف بزرگی فقط در ارتباط با اندیشه اصلی فلسفی وی قابل درک است. بدین ترتیب تفسیر موجه از گفته‌های یک فیلسوف باید در ارتباط با اندیشه‌های اصلی وی صورت گیرد. یعنی ما نخست باید بدانیم مثلاً اندیشه اصلی افلاطون و ارسطو چیست، تا بتوانیم غرض گفته‌های

۱ این مقاله با کمابیش چنین عنوانی و بر از غلط چاپی نخست در نشریه/ اختصاصی گروه آموزشی فلسفه (دانشگاه تهران - شماره ۴ - تهران ۱۳۵۵) به چاپ رسید. متن تصحیح شده حاضر نخست در چاپ درختشهای تیره (کلن، ۱۳۷۰) به چاپ رسیده‌است.

دیگر آنها را در متن این محور فکری دریابیم. اما از آنجا که به بسیاری از علل اینگونه محورهای فکری در ماهیت و برد خود برای ما بیگانه‌اند، گاه مجبوریم کار را بعکس کنیم، یعنی مجبوریم بکوشیم از خلال برخی از گفته‌ها یا سخنان معین و منفرد یک متفکر راهی به محور فکری وی باز نمائیم. این کار دشوار اما عملی‌ست. طبیعتاً کوششهای بسیاری در ارتباط و هماهنگی باید صورت بگیرند تا چنین راهی بتدریج باز گردد. مقاله زیر یک چنین کوششی‌ست. اما این کوشش فقط برای راه یافتن به اندیشه فلسفی نیچه و صرفاً بخاطر آشنائی با این اندیشه فلسفی صورت نمی‌گیرد. بلکه در ضمن و حتا بیشتر از اینرو که مسئله مورد نظر در قطعه نیچه به همه ما کسانی که فکر میکنیم یا می‌خواهیم فکر کنیم مربوط می‌شود.

نام نیچه به عللی که یافتنشان هم دشوار است و هم نیست نزد ما نیز همانقدر معروف است که نام افلاطون یا ارسطو. قصد ما یافتن و نمودن این علل نیست. این کار آنجا که دشوار نیست لزوم ندارد و آنجا که لزوم دارد دشوار است، منتها در این تفسیر به فهم معضلی که مورد نظر ما است کمکی نمی‌کرد. معروفیت یک متفکر هرگز دال بر شناسایی اندیشه وی نیست. اگر قرار باشد ما فلسفه را جدی بگیریم، می‌توانیم بگوییم نیچه همانقدر نزد ما شناخته است که افلاطون. شاید درست‌تر این باشد که بگوئیم هردو کمابیش برای ما یکسان ناشناخته‌اند. این ادعا می‌تواند شگفت‌انگیز باشد. خصوصاً که ما در تاریخ فکری خود از دیرباز افلاطون را «می‌شناسیم»، در حالیکه با نیچه در همین سه چهار دهه اخیر آشنا شده‌ایم. به عللی قهری ناچار در اینجا فقط به همین اشاره اکتفا می‌کنیم که قدمت آشنایی دال بر شناسایی نیست. قصد ما این است که قطعه معینی از نیچه را به همان معنا و منظوری که گفتیم تفسیر کنیم. از پیش بگوئیم که ما در وهله اول نظرمان را به همین قطعه مورد تفسیر محدود خواهیم ساخت و فقط در صورت لزوم به

برخی دیگر از گفته‌های نیچه که خارج از متن مورد تفسیر ما آمده‌اند و البته با موضوع مورد تفسیر ما ارتباط درونی دارند اشاره خواهیم کرد و از آنها برای تکمیل اغراضی که در قطعه ما نهفته‌اند اجمالاً مدد خواهیم گرفت. مسلماً این نیز یکی از تفسیرهای ممکن است که می‌توان از قطعه نیچه کرد. اما معنی تفسیر ممکن این نیست که هر تفسیری ممکن است. ملاک تفسیر ممکن فقط متن فکری سخن و اندیشه‌هایی هستند که در تفکر یک فیلسوف چنین سخنی را ممکن ساخته‌اند. اینکه تفسیر ما نیز در حد ارتباط با تمامی متن سخن و اندیشه‌های سازنده آن سخن قهراً کمبودها و اضطراب‌هایی خواهد داشت، ضرورت ذاتی هر تفسیرممکنی است که هر قدر بیشتر در سخن مورد تفسیر می‌کاود، دشوارتر می‌تواند در همه راه‌هایی که بتدریج گشوده یا نمودار می‌شوند گام بردارد.

بسیاری گفته‌اند که نیچه اته‌ایست بوده و بسیاری نیز گفته‌اند نبوده است. این نظر آخری دهه‌هاست بی‌اعتبار شناخته شده. اینکه نیچه اته‌ایست بوده یا نبوده، در صورتی که سروکارما با فردی باشد که نیچه نام دارد، اهمیتش بیش از این نیست که کسانی بخواهند از این دو طریق خود را در نیچه تأیید کنند. چنین کاری البته ممنوع نیست، اما نه تفکر است و نه هرگز فلسفه. اینکه نیچه اته‌ایست بوده است یا نه فقط از این حیث در خور اهمیت است و از این‌طریق می‌تواند روشن شود که ما بدانیم ضرورت فلسفه نیچه، و نه هرگز سلیقه یا احساس شخصی که نیچه نام داشته‌است، اته‌ایسم را تعلیل و تحمیل می‌کند یا نه، بیتفاوت است که شخصی به اسم نیچه خود را اته‌ایست بداند یا نه. این دومی فقط براساس آن اولی معتبر خواهد بود و نه برعکس. هر آدم متعارف و غیرمتعارف در حدی که دین را یکی از شخصی‌ترین امور درونی خود می‌داند مجاز است این شخصی‌ترین امر را برای خود نگهدارد یا نفی کند. اما به محض اینکه وی بخواهد این یا آن

شخصی‌ترین امر درونی خود را بعنوان میزان درجهان منعکس سازد و از آن نتایج غیر شخصی بگیرد، اعم از اینکه این امر اته‌ایسم یا ته‌ایسم باشد، باید بداند که از حوزه شخصی خود به حوزه غیرشخصی تجاوز کرده، یعنی اعتبار برونی به احوال درونی خود داده است، و اینکه احوال درونی بعنوان میزان در برون همانقدر بیگانه و ناروا هستند که بی‌حریم و بی‌دفاع. اما یک متفکر نه مجاز است و نه می‌تواند دچار چنین وسوسه‌ای شود، یعنی احوال درونی و احساس شخصی خود را بعنوان میزان در تعلیل امور غیر شخصی بکار برد. در مورد نیچه نیز نمی‌تواند جز این باشد. ما نمی‌خواهیم در اینجا به این امر پردازیم که آیا نیچه در تفکر فلسفی خود اته‌ایست بوده است یا نه و اگر آری، تفکر فلسفی وی چگونه اته‌ایسم را تعلیل و تحمیل می‌کند. فقط و ناگزیر به امکان چنین امری توجه می‌دهیم و آنهم از اینرو و منحصرأً از اینرو که مسئله خدا محور اصلی قطعه مورد تفسیر ماست و این مسئله نزد هر متفکر بزرگی قهراً با اته‌ایسم ارتباط عمیق دارد.

اینک سخن نیچه را در تمامی متن آن در اینجا نقل می‌کنیم و سپس به تفسیر آن می‌پردازیم:

آدم دیوانه - نشنیده‌اید از آن آدم دیوانه که صبح روشن با فانوس افروخته به میدان می‌دود و پیوسته فریاد می‌کشد «من خدا را می‌جویم، من خدا را می‌جویم!». چون درست بسیاری از کسانی که به خدا باور نداشتند در آنجا گرد آمده بودند، بدیدن آدم دیوانه قهقهه سر می‌دهند. یکی می‌گوید: نکند از بین رفته است؟ دیگری می‌گوید: نکند چون کودکی راهش را گم کرده؟ یا اینکه خودش را قایم کرده؟ نکند از ما می‌ترسد؟ یا اینکه با کشتی سفر کرده و به هجرت رفته؟ بدینگونه همه درهم و برهم فریاد می‌زنند و می‌خندند. اما آدم دیوانه به میان آنها می‌جهد،

نگاه‌های برنده خود را به آنها می‌دوزد و بانگ برمی‌آورد: «خدا کجا رفته است؟ من این را به شما می‌گویم! ما او را کشته‌ایم - شما و من! ما همه قاتلان او هستیم! اما چگونه چنین کاری کردیم؟ چگونه توانستیم دریا را سرکشیم؟ چه کسی به ما اسفنج داد تا افق را سرتاسر بزداییم؟ چه می‌کردیم آنگاه که این زمین را از بند خورشیدش جدا می‌ساختیم؟ و اینک این زمین به چه سو می‌رود؟ ما به چه سو می‌رویم؟ همچنانکه از همه خورشیدها دور می‌شویم؟ آیا ما مدام سقوط نمی‌کنیم؟ به پس، به پهلوی، به پیش، به همه سو؟ یعنی دیگر بالا و پایینی هست؟ آیا ما در نیستی نامتناهی سرگردان نیستیم؟ و فضای تهی ما را نمی‌کند؟ آیا سردتر نشده است؟ و شب مدام بیشتر و شتر نمی‌شود؟ آیا مجبور نیستیم فانوس‌ها را صبح روشن کنیم؟ همه‌ی گورکنان را هیچ نمی‌شنویم، گورکنانی که خدا را گور می‌کنند؟ هنوز بوی پوسیدگی یزدانی نمی‌شنویم؟ خدایان هم فاسد می‌شوند! خدا مرده است! خدا مرده می‌ماند! ما او را کشته‌ایم! و ما قاتلترین قاتلان چگونه می‌خواهیم خود را تسلی دهیم؟ قدسی‌ترین و نیرومندترین چیزی که زمین داشت زیر تیغ ما جان داد - و چه کسی می‌خواهد دست ما را از این خون بشوید؟ با چه آبی می‌خواهیم خود را تطهیر کنیم؟ از این‌پس چه اعیاد عقاب و بازیهای مقدسی باید برای خود اختراع نماییم؟ آیا بزرگی این کار برای ما زیاد بزرگ نبوده است؟ و حالا فقط برای اینکه در خور کاری که کرده‌ایم بنظر رسیم، نباید خودمان خدا شویم؟ هرگز تاکنون کاری از این بزرگتر وجود نداشته است، و هرکس از اینپس زاده شود بخاطر همین کاری که صورت گرفته به تاریخی

برتر از همه تاریخهای پیشین تعلق خواهد داشت!» در اینجا آدم دیوانه ساکت می‌شود و از نو در شنونده‌های خود می‌نگرد. آنها نیز ساکت‌اند و بنحوی غریب وی را نگاه می‌کنند. سرانجام آدم دیوانه فانوس خود را زمین می‌اندازد و فانوس خرد و خاموش می‌شود. آدم دیوانه سپس می‌گوید: «من زود آمده‌ام، هنوز وقت من نرسیده است. این رویداد بزرگ هنوز در راه است و هنوز در گوش آدمها رخنه نکرده است. رعد و برق زمان می‌خواهد، نور ستارگان زمان می‌خواهد، و اعمال هم، حتا پس از آنکه صورت گرفتند، زمان می‌خواهند تا دیده و شنیده شوند. و این عمل از دورترین ستارگان نیز به آنها دورتر است - و با وجود این، خود / آنها / این عمل را انجام داده‌اند». می‌گویند آدم دیوانه همان روز به کلیساهای مختلف می‌رود و در آنجا برای خدا دعای موت ابدی می‌خواند.^۲ وی که به همین سبب از کلیساها رانده می‌شود و مورد بازخواست قرار می‌گیرد، همه‌اش در پاسخ می‌گوید: پس این کلیساها چیستند اگر گور و سنگ گور خدا نیستند؟^۳

آنچه نیچه در این متن می‌گوید واضح می‌گوید. هرکس این متن را بخواند می‌تواند آنرا جمله به جمله و عبارت به عبارت دنبال کند، بی‌آنکه به ترکیبات و ساخت‌های پیچیده‌ای برخورد که معنا را مغشوش و نامفهوم سازند. با وجود این هر خواننده منصف و دقیقی سرانجام اذعان خواهد کرد که نه در جملات و نه در عبارات و نه در کل متن منظور و غرض نیچه را دریافته است. حتا ممکن است وی گامی فراتر نهد و سخنان نیچه را بسادگی مهملات بخواند. و عجب هم نیست اگر کسی چنین کند. چه هر چند بار هم

^۲ Requiem aeternam deo

^۳ Nietzsche, Bd. V (Fröhliche Wissenschaft), S. 163-165, Nr. 125

که ما عبارات نیچه را بخوانیم باز از آنها سردر نمی‌آوریم. مگر نه اینست که نیچه از آدم دیوانه‌ای می‌گوید که روز روشن فانوس بدست میان مردم می‌رود، میان مردمی که بسیاری از آنها به خدا باور ندارند، و فریاد برمی‌آورد که خدا را می‌جوید. چه کاری از این مجنونانه‌تر! لابد فقط از یک دیوانه چنین کاری سر می‌زند. طبیعی است کسانی که به چنین دیوانه‌ای بر می‌خورند حیرت می‌کنند و با پرسش‌هایی عجیب به ظن خویش او را دست می‌اندازند و به او می‌خندند. به چنین دیوانه‌ای فقط هم می‌توان خندید. و تازه کار به اینجا ختم نمی‌گردد. دیوانه ما نه تنها از مردمی که در میدان جمع‌اند می‌پرسد: خدا کجا رفته است، چه شده است؟ انگار که خدا نیز چون باقی چیزها جای معینی دارد، تا بتواند از آنجا به جای دیگری برود، بلکه بیدرنگ می‌افزاید که او خود پاسخ این پرسش را به آنها می‌دهد. گیریم که خدا در جای معینی باشد که بتواند به جای دیگری نیز برود و گیریم که بر اثر معجزه‌ای آدم دیوانه به جای بعدی خدا پی برده‌است و به همین جهت می‌خواهد آن را به مردم بگوید. تا اینجا هم می‌شد حوصله کرد و حتا کنجکاو شد که حالا آدم دیوانه چه خواهد گفت. اما درست در اینجا آدم دیوانه حرفی می‌زند که آخرین شک احتمالی مخاطبان و شنوندگانش را در دیوانگی خود مبدل به یقین می‌کند. چه آدم دیوانه بجای اینکه به همین اظهار غریب اکتفا کند و بگوید خدا کجا رفته است، حرف غریب‌تری می‌زند که حتا اصلاً ارتباطی با آنچه از پیش نوید داده است ندارد. چه می‌گوید؟ می‌گوید: ما خدا را کشته‌ایم، ما قاتلان او هستیم!

مگر می‌شود خدا را کشت؟ خدایی که کشته شود و ملاً میرنده باشد در واقع همه چیز هست جز خدا. اما به همان اندازه نیز نادرست و نامربوط است اگر کشتن خدا را کنایه از مصلوب کردن مسیح بدانیم که نزد مسیحیان فرزند خداست، باز هم مشکل ما حل نمی‌شود، برای اینکه در این

صورت این خدای مسیحیست که مرده. قطع نظر از اینکه آدم دیوانه در پی خدای مسیحی نمی‌گردد، معنای چنین تصویری از جانب ما لااقل این می‌شد که خدایی هست که میرنده است و خدایی هم هست که نامیرنده است. بگذریم از اینکه به چه مجوزی می‌توان خدای مسیحی را میرنده دانست و نه خدای غیرمسیحی را! مگر نه این است که آدم دیوانه مرگ خدا را فاجعه‌ای بزرگ با عواقبی وخیم می‌شمرد، در حالیکه مرگ خدای مسیحی به زعم مسیحیان موجب نجات انسان از گناه وجودی‌اش شده است.

بدین ترتیب باز به همان نظر اول باز می‌گردیم که چنین سخنانی را فقط یک دیوانه می‌گوید. و دیوانه‌تر از او آن کس است که این دیوانه را آفریده است. و این کس نیچه است! اگر مسئله را در این حد و از این زاویه بنگریم، دیگر از گفته‌های بعدی آدم دیوانه، از این قبیل که گورکنان خدا را گور می‌کنند، خدایان نیز می‌پوسند، خدا زیر تیغ ما جانداشته است و غیره حیرت نخواهیم کرد. و از سوی دیگر حتا بیشتر جای تعجب خواهد بود، اگر در قبال چنین خدای «مقتولی» آدمها نتوانند قاتل او باشند. اگر خدا باشد چرا ما نتوانیم او را بکشیم! به همین منوال می‌توانیم سراسر سخنان دیوانه نیچه را در متن فوق دنبال و مرور کنیم و هربار و همه جا با اینگونه معانی مغشوش و نامربوط و متناقض روبرو گردیم. از جمله اینکه حال که ما خدا را کشته‌ایم خودمان باید خدا شویم! چه عمل اول هرگز عجیب‌تر از عمل بعدی نیست. و تازه پس از اینهمه تلاش و تکانی که در لحن سخنان آدم دیوانه نسبت به واقعه کشتن خدا هست، به این گفته او برمی‌خوریم که هرکس از این پس به دنیا می‌آید به سبب همین رویداد بزرگ به تاریخ برتری تعلق دارد، به تاریخی که تاکنون نظیرش بروز نکرده است، و سرانجام اوج دیوانگی آدم دیوانه به اینجا می‌رسد که وی به کلیساهای مختلف می‌رود و برای خدا دعای موت ابدی می‌خواند!

اما چون ما گمان نمی‌کنیم تکلیف آنچه را که نیچه در این سخنان می‌خواهد بگوید به همین سادگی بتوان روشن کرد و فکر می‌کنیم یک متفکر بزرگ، اعم از اینکه افلاطون، کانت یا نیچه باشد، غیرممکن می‌تواند در مورد مسئله‌ای اساسی و با چنین حوصله‌ای حتا به طنز نیز سخنان آشفته بگوید، به این نتیجه می‌رسیم که در این سخنان یقیناً غرض و معنایی نهفته است که ما بدان راه نداریم و به همین سبب می‌خواهیم به سهم خود بکوشیم تا راهی بدان باز نماییم. اما نخست چند اشاره مقدماتی لازم.

کتابی که این قطعه از آن گرفته شده برای نخستین بار در سال ۱۸۸۲ به چاپ رسیده و خود کتاب در فاصله اوت ۱۸۸۱ تا ژوئیه ۱۸۸۲ نوشته شده است. کتاب مذکور که ما عنوانش را *دانش شاد*^۴ ترجمه می‌کنیم در نخستین چاپ خود مشتمل بر چهار دفتر است. قطعه ما متعلق به اواخر سومین دفتر کتاب است. چهار سال پس از نخستین چاپ کتاب، نیچه دفتر پنجمی برای چاپ بعدی بدان می‌افزاید. در این فاصله چهارساله نیچه دو کتاب دیگر می‌نویسد، یکی *چنین گفت زرتشت*^۵ (۱۸۸۳-۱۸۸۵) و دیگری *آنسوی نیک و بد*.^۶ به گفته موکد خود نیچه محور فکری چنین گفت زرتشت اندیشه *بازآیی جاودان* است.^۷ اما این اندیشه برای نخستین بار به گفته خود نیچه در اوت ۱۸۸۱ به ذهن او می‌رسد.^۸ یعنی در همان زمانی که وی کتاب *دانش شاد* را می‌نوشته. چهار دفتر نخستین کتاب *دانش شاد* از ۳۴۲ قطعه شماره‌گذاری شده تشکیل شده‌اند. اندیشه بازآیی جاودان برای نخستین بار در قطعه ما قبل آخر دفتر چهارم، یعنی در قطعه ۳۴۱ که عنوانش

^۴ op.cit, Die fröhliche Wissenschaft.

^۵ Also sprach Zarathustra. cf. Fußnote 9

^۶ Jenseits von Gut und Böse.

^۷ Die ewige Wiederkunft des Gleichen.

^۸ Vgl. KSA, München 1980, Bd. VI, S. 335.

«بزرگترین مرکز ثقل» است آمده، بی‌آنکه مفهوم این اندیشه لفظاً در آن قطعه ذکر شده باشد «Incipit tragoedia». (تراژدی آغاز می‌گردد) عنوان قطعه ۳۴۲، یعنی عنوان آخرین قطعه دفتر چهارم دانش شاد است. نخستین قطعه پنجمین دفتر دانش شاد (قطعه ۳۴۳) عنوانی دارد که می‌توان آن را به «معنایی که سرخوشی ما دارد» ترجمه کرد. چنین بنظر می‌رسد که نیچه دفتر پنجم دانش شاد را به نحوی و سببی از چهار دفتر دیگر متمایز می‌دانسته است. علت این امر هرچه باشد فعلاً مورد نظر ما نیست. یا اگر به عبارت دیگر بگوییم: نیچه چهار دفتر نخست را به عللی یک کتاب تمام تلقی می‌کرده، و این خصوصاً از این نظر قطعی است که او در مقدمه چاپ دوم کتاب در سال ۱۸۸۷ که همزمان با نگارش و افزودن دفتر پنجم بر کتاب مذکور نوشته موکداً متذکر می‌گردد: «تراژدی آغاز می‌شود» جمله‌ایست که در پایان کتاب آمده، کتابی که بی‌دغدغه‌گی‌اش دغدغه انگیز است، باید هوشیار بود فاجعه‌ای وخیم و نابکار پیشامد خود را خبر می‌دهد: «تراژدی آغاز می‌گردد»^۹. و این، چنانکه گفتیم عنوان قطعه ۳۴۲ است که دفتر چهارم کتاب با آن پایان می‌یابد.

با توجه به اینکه همزمانی نسبی میان کتاب دانش شاد و چنین گفت زرتشت و نیز رابطه متناسب قطعاتی که ما به آنها اشاره کردیم و در این دو کتاب حاوی اندیشه مرگ خدا، بازآیی جاودان و آغاز تراژدی هستند تصادفی نیست، نخست نگاهی کوتاه به محتوای دو قطعه ۳۴۱ و ۳۴۲ کتاب دانش شاد می‌اندازیم. همینجا این نکته مهم را متذکر می‌گردیم که قطعه ۳۴۲ بدون عنوان «تراژدی آغاز می‌شود» و به استثنای یک تغییر منحصر به فرد و صرفاً لغوی که به نظر نمی‌رسد از حیث معنا کمترین نقشی در متن مربوط

^۹ Bd. V, S. 346

داشته باشد، کلمه به کلمه و جمله به جمله عیناً همان قطعه‌ای است که کتاب چنین گفت زرتشت با آن آغاز می‌گردد. آنگاه نخستین عبارت قطعه ۳۴۳، آغاز پنجمین دفتر کتاب دانش شاد را بدست خواهیم داد تا بستگی و رابطه‌اش از حیث معنا و منظور با دو اندیشه اساسی قطعات ۳۴۱ و ۳۴۲، یعنی بازآیی جاودان و مرگ خدا، روشن گردد.

«بزرگترین مرکز ثقل» عنوان قطعه ۳۴۱ است. در این قطعه می‌خوانیم اگر دیوی بر ما ظاهر گردد و به ما بگوید همه چیز همواره بازمی‌آید، ما چه خواهیم گفت؟ و نیز اینکه هرگاه این اندیشه، یعنی اندیشه بازآیی جاودان «بر تو چیره گردد، تو را دگرگون خواهد ساخت». قطعه ۳۴۲ همان است که یکی دو سال بعد در پاره شماره ۱ از درآمد کتاب چنین گفت زرتشت، اینبار بدون عنوان «تراژدی آغاز می‌گردد»، بازمی‌آید. در این پاره شماره ۱ با همان مفاد قطعه شماره ۳۴۲ از کتاب دانش شاد، سخن از این است که زرتشت پس از ده سال تنهایی دگرگون می‌شود و به میان مردم بازمی‌گردد. سپس در قطعه شماره ۲ از چنین گفت زرتشت می‌خوانیم که زرتشت در راه به قدیسی برمی‌خورد و آن قدیس وی را باز می‌شناسد، اما موکداً می‌گوید که زرتشت «دگرگون گشته است».^{۱۰} در پاسخ به این پرسش زرتشت که قدیس در جنگل چه می‌کند، قدیس می‌گوید وی «خدا را ستایش می‌کند». و چون زرتشت تنها می‌ماند با خود می‌گوید: «مگر چنین چیزی ممکن است! یعنی این قدیس پیر در جنگل خود هیچ نشنیده که خدا مرده است».^{۱۱}

در شماره ۲ قطعه سیزدهم از بخش سوم چنین گفت زرتشت است که زرتشت اندیشه بازآیی جاودان را «ورطه اندیشه‌های خود» می‌خواند و در

^{۱۰} KAS Bd. IV, S. 10, Nr.

^{۱۱} Op. cit., S. 13.

بستگی با اندیشه خود را «بی‌خدا»^{۱۲} می‌نامد. قطعه ۳۴۳ کتاب دانش شاد زیر عنوان «معنایی که سرخوشی ما دارد» با این عبارت آغاز می‌شود: «بزرگترین رویداد جدید، یعنی این که خدا مرده است» نخستین سایه‌های خود را بر اروپا می‌افکند. «نیچه در اینجا از مرگ خدای مسیحی سخن می‌گوید. در حد این گزارش کوتاه فقط این را می‌توان نشان داد که مرگ خدا را نیچه نمی‌تواند فقط به خدای مسیحی منحصر نماید.^{۱۳} اینکه نیچه در بستگی فکری و ارتباط دانسته و شاید حساب شده زمانی قطعانی که بدانها اشاره شد با چنین تأکید و تصریحی از اندیشه بازآیی جاودان بعنوان بزرگترین مرکز ثقل، با سرآغاز غربی چون «معنایی که سرخوشی ما دارد». از مرگ خدا بعنوان بزرگترین رویداد جدید، و از زرتشت بعنوان اتهایستی که ورطه اندیشه‌هایش بازآیی جاودان است سخن می‌گوید، در هیأت زرتشت از بی‌خبری قدیس در این مورد که خدا مرده است متحیر می‌گردد، زرتشت را دگرگون شده می‌خواند و کسی را دگرگون شده می‌داند که اندیشه بازآیی جاودان بر او مستولی شده باشد، نه فقط ارتباط ضروری و ذاتی اندیشه بازآیی جاودان و مرگ خدا را در تفکر نیچه مسلم می‌سازد، بلکه این را نیز محرز می‌نماید که ما فقط براساس درک یک چنین ارتباطی می‌توانیم به معنای عمیق این گفته نیچه که خدا مرده است و موضوع اصلی متن مورد تفسیر ماست پی‌بریم.

اینک با توجه داریم به این ملاحظات و به ارتباط اندیشه‌هایی که در بالا نشان دادیم می‌خواهیم به تفسیر قطعه «آدم دیوانه» بپردازیم. برای اینکه ما پاسخی برای این پرسش که آدم دیوانه کیست بیابیم، نخست باید بفهمیم

¹² Der Gottlose

¹³ بیان و توضیح تضمینات معنایی مرگ خدا مستلزم گزارش بسیار مفصلی است که شاید بتوانم بعدها فراهم نمایم.

آدم دیوانه چه می‌کند و چه می‌گوید، چه آدم همیشه برحسب آنچه می‌کند و می‌گوید می‌تواند دیوانه قلمداد گردد. نخستین کاری که آدم دیوانه می‌کند این است که صبح روشن با فانوس افروخته به میدان می‌آید و فریاد می‌زند که خدا را می‌جوید. وقتی کسی چیزی را می‌جوید، معنایش این است که جای آن چیز را درست نمی‌داند، اما برحسب شواهد و قرائن جایی دنبال آن می‌گردد که آن چیز باید آنجا باشد، آنجایی که آدم دیوانه خدا را می‌جوید، در متن ما میدان نامیده شده است. میدان در معنای متداول و قدیمی خود جایی است خاص اجتماع مردم و برآوردن حواجی روزمره آنها. اینکه آدم دیوانه خدا را در میدان، یعنی میان مردم جستجو می‌کند، دال بر این است که برای وی خدا آن جا هست که آدمها گردهم می‌آیند، بهم می‌پیوندند. به این اعتبار می‌توان گفت آدم دیوانه خدا را آن چیزی می‌داند که در جمعیت آدمها موجب پیوند آنها می‌گردد و آنها را در این پیوند نگه‌میدارد. اما آدم دیوانه با این اظهار که وی خدا را می‌جوید و یقیناً بدین سبب نیز که روز روشن فانوس بدست به میدان آمده، نه فقط مورد تمسخر آدمها قرار می‌گیرد، بلکه حتا حیرت آنها را نیز برمی‌انگیزد. این تمسخر و حیرت از اینروست که آدمهای مذکور از رفتار و گفتار آدم دیوانه سردر نمی‌آورند. چنین امری البته غیرعادی نیست، چون آدم دیوانه نزد آدمها چیزی می‌جوید که آنها از وجودش بی‌خبرند، یا برایشان فاقد معنی است.

به سبب همین بی‌خبری، آدمهایی که در میدان هستند نیز بنوبه خود به آدم دیوانه نسبت بی‌خبری می‌دهند، به استهزا خدا را کودکی ره گم کرده می‌خوانند، می‌گویند نکند گم شده، یا از آنها می‌ترسد و خودش را پنهان می‌کند یا حتا اصلاً از آنجا رفته است، آنها را با کشتی، یعنی خاک و سرزمین آنها را ترک کرده بوده است. اما همین اشارات و کنایات دال بر امر دیگری نیز هستند، دال بر این که در غیاب آدم دیوانه اتفاقاتی باید نزد آدمها افتاده

باشد که آدم دیوانه نیز بسهم خود ظاهراً از آنها بی‌خبر است و به سبب همین بی‌خبری است که آدم دیوانه چیزی را میان آدمها جستجو می‌کند که برای آنها ناشناس است یا دیگر ناشناس شده است.

بنابراین ما می‌توانیم از عکس‌العمل آدمهای میدان در برابر رفتار و گفتار آدم دیوانه دو نتیجه بگیریم: یکی اینکه آنها نمی‌دانند آدم دیوانه چه چیز نزد آنها می‌جوید، و دیگر اینکه آدم دیوانه دور افتاده و مآلاً بیگانه نیز نمی‌داند در غیاب وی حوادثی رویداده‌اند که ظاهراً جستجوی وی را بی‌معنا می‌سازند. بدین ترتیب نه آدمهای میدان منظور آدم دیوانه را می‌فهمند و نه آدم دیوانه منظور آدمهای میدان را. نتیجه آنچه در غیاب آدم دیوانه نزد آدمها رویداده لااقل عدم مطلق شناسایی آنها از چیزی است که آدم دیوانه خدا می‌نامد. اینطور بنظر می‌رسد که آدم دیوانه از گفتار و رفتار استهزا آمیز آدمها متوجه بی‌خبری خود از حوادثی که نزد آدمها در غیاب وی رویداده نمی‌گردد، چه تازه از آدمهایی که در میدان جمع هستند از نو می‌پرسد: خدا کجا رفته است؟

این پرسش، چنانکه پیشتر گفتیم، در نفس خود به اندازه کافی غریب هست، چون خدا را چیزی می‌داند که باید در جایی باشد. چه فقط چیزی که در جایی هست می‌تواند به جایی دیگر رود. به معنای این گفته بعداً خواهیم پرداخت. امری که برای ما در بستگی با منظورمان مهمتر است این است که آدم دیوانه پس از این پرسش بلافاصله می‌گوید: خود وی می‌خواهد به آنها بگوید که خدا کجا رفته است! چطور است که آدم دیوانه هم خود می‌پرسد و هم خود پاسخ می‌دهد؟ روشن است که چنین پرسشی خصلت واقعی پرسش ندارد. پرسش واقعی را کسی می‌کند که پاسخ آن را نمی‌داند و می‌کوشد پاسخ آن را بیابد، چیزی که از نحوه اظهار آدم دیوانه هرگز استنباط نمی‌گردد. بنابراین آدم دیوانه نمی‌پرسد، بلکه چیزی را بصورت پرسش

می‌اندیشد و می‌خواهد بگوید. اگر چنین باشد، یعنی آدم دیوانه بداند خدا کجا رفته است، برای او لااقل معنایش این است که خدا دیگر نزد آدمها نیست. به همین ترتیب اعلام نخست وی در مورد اینکه او خدا را می‌جوید نیز معنای خود را از دست می‌دهد. کسی که می‌داند چیزی در جای معین و مشخص خودش نیست، هرگز نمی‌تواند آن چیز را در جایی بجوید که می‌داند آن چیز در آنجا نیست. پس غرض آدم دیوانه از این نحوه اظهار چیست؟ غرض وی این است که توجه آدمها را به گفته خود جلب کند. بدین منظور وی این گفته خود را به شیوه سخنوری در پرسش بیان می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌کنیم آدم دیوانه با رفتار و گفتار غیرعادی خود می‌کوشد نظر آدمها را به امری جلب کند که مربوط به خدا است. به همین سبب می‌پرسد خدا کجا رفته است! اما پاسخی که او خود به این پرسش می‌دهد: اینکه ما خدا را کشته‌ایم، اینکه ما همه قاتلان او هستیم، نه فقط متناسب با اظهاری که وی بصورت پرسش کرده نیست، بلکه از یک نظر بسیار عجیب هم هست. چه همانطور که قبلاً گفتیم، کشتن خدا در حدی که جدی گرفته شود ذاتاً بی‌معنی است. هرگاه آدم دیوانه پرسیده بود: خدا چه شده، یا چه برسر خدا آمده است؟ دراینصورت پاسخی که وی داده است نسبت به چنین پرسشی البته نامربوط نمی‌بود. اما اگر ما بخواهیم غرض آدم دیوانه را از چنین پاسخی دریابیم نخست باید غرض پرسش او را درک کنیم و دائماً در مد نظر داشته باشیم. همانطور که دیدیم معنی چنین پرسشی اعم از اینکه ناظر بر خدا یا امری دیگر باشد همیشه این است که آنچه به جایی رفته، دیگر آنجایی که بوده نیست. بنابراین وقتی آدم دیوانه می‌پرسد خدا کجا رفته است، منظورش این است که خدا آنجایی که بوده است نیست. و آدم دیوانه خدا را کجا می‌جسته؟ نزد آدمها. پس همانطور که قبلاً دیدیم خدا بدین ترتیب دیگر نزد آدمها نیست. اما معنای این گفته این نیست که خدا از

این پس نزد جز آدمها و به معنای وسیع آن در طبیعت است. خدایی که خدایی‌اش به این است که نزد آدمها باشد، وقتی دیگر در جمع آنها نباشد، در هیچ جا و نزد هیچ چیز دیگر نیست. به این معنی است که آدم دیوانه در این ارتباط از کشتن خدا می‌گوید. بدین ترتیب ما غرض آدم دیوانه را از کشتن خدا از این دید دنبال می‌کنیم.

پیش از اینکه از منظور آدم دیوانه از کشتن خدا بپرسیم، می‌توانیم حدس بزنیم که کشتن به معنای وسیع آن از بین بردن است. باوجود این، مشکل ما حل نمی‌شود: چطور می‌توان خدا را از بین بردا به توضیح منظور چنین امری نیز خواهیم پرداخت، اما فعلاً با توجه به این که از «بین‌بردن» نتیجه نهایی کشتن است، می‌خواهیم در معنی «کشتن» دقیقتر و عمیقتر شویم. کشتن نهایتاً یعنی کسی یا چیزی را بیجان کردن. اما فقط کسی یا چیزی را می‌توان بی‌جان ساخت که جان داشته باشد، جاندار باشد. بنابراین فقط جاندار را می‌توان کشت. اکنون می‌توانیم معنای کشتن خدا را بهتر درک کنیم: در حدی که کشتن معنی‌اش بیجان ساختن باشد و چیز یا امری که بیجان شد دیگر منشأ اثر نیست، معنای این گفته که ما خدا را کشته‌ایم باید این باشد که ما حیات را از خدا گرفته‌ایم: خدا دیگر منشأ اثر نیست. بنابراین می‌توانیم بعکس نیز بگوییم: خدا هرچه تاکنون بوده در این حد بوده که منشأ اثر بوده است. پس اکنون که خدا منشأ اثر نیست، دیگر نیست. آنچه براساس چنین اندیشه‌ای آدم دیوانه بلافاصله می‌گوید نه فقط مؤید این توضیح است بلکه اهمیت نابودگی خدا را نیز از این پس نشان می‌دهد. بهمین جهت است که آدم دیوانه می‌پرسد: چگونه چنین کاری کردیم؟ چگونه توانستیم دریا را سرکشیم؟ «دریا را سرکشیدن» و «افق را زدودن» کنایه از اقدامی عظیم است. به محض اینکه چنین گفته‌ای از سربهت و حیرت بصورت پرسش بروز می‌کند، معنای قطعی قبلی‌اش این است که آدم دیوانه

باورش نمی‌شود ما توانسته باشیم چنین کاری بکنیم. اما چرا آدم دیوانه خدا را به «دریا» و «افق» تشبیه می‌کند؟ پاسخ دادن به این پرسش مستلزم این است که نخست بدانیم دریا چیست و افق چیست. هرکس معنا و منظور این دو کلمه را بی‌واسطه و روشن می‌داند. با وجود این ما می‌خواهیم در این مورد بیشتر درنگ کنیم. به همین مناسبت از نو می‌پرسیم: دریا چیست؟ دریا در حدی که در کلیتش آب است، مایهٔ حیات است. اما به سبب پهناوری و ژرفایش بهمان اندازه نیز برای ما خطرناک و مهلک است، به محض اینکه در قبالتش بی‌احتیاط باشیم. هرآببازی خطر و هول دریا را می‌شناسد. و افق چیست؟ افق حد فاصلی است که در وسیعترین زاویهٔ دید ما آسمان و زمین، یعنی برترین و نابترین امور را از هم جدا می‌کند و فقط در روشنایی دیده می‌شود. به محض اینکه دریا مایهٔ حیات ما باشد و افق حد فاصل میان زمین و آسمان، و ما این مایهٔ حیاتی را سرکشیده باشیم، یعنی تمام کرده باشیم و این حد فاصل را زدوده باشیم، یعنی محو کرده باشیم، دو کار کرده‌ایم: یکی اینکه چشمهٔ حیات خود را خشکانده‌ایم و دیگر اینکه برترین و نابترین را بهم آمیخته‌ایم و یکی کرده‌ایم. در چنین معنا و در ارتباط با «بی اثر ساختن» خدا و به سبب فاجعه‌ای که در این امر است، آدم دیوانه در کنایه بعدی خود می‌گوید: ما زمین را از خورشیدش جدا ساختیم. و درواقع با چنین عملی، یعنی با کشتن خدا به معنایی که دیدیم، ما آب و نور را بعنوان نشأت حیاتی‌مان از خود گرفته‌ایم، و تفاوت آسمان و زمین را، که اولی جایگاه خورشید باشد و خورشید است که مردمان را روشن و گرم می‌کند، زایل ساخته‌ایم، یعنی همه چیز را چنان در تاریکی فرو برده‌ایم که دیگر هیچ چیز را از هیچ چیز نمی‌توان باز شناخت. دیگر تفاوتها و تمایزها در زندگی انسانها از میان می‌روند، و در نتیجه نسبت اعتباری آنها.

هرگاه به این نکته توجه کنیم که خدا تا کنون محور وجودی انسان بوده و انسان درانکا به این محور عملاً مقرر و استقرار داشته است، روشن خواهد شد که با نیستی این محور، انسان ملاً قرار و استقرار خود را از دست می‌دهد، دیگر در جایی و جایگاهی استوار نمی‌ماند، بلکه بی‌جا می‌شود و کسی که بی‌جا و بی‌جایگاه شد، چون محور خود را از دست داده است، در همه جهات پرت می‌شود و در بی‌محوری خود دورتر و دورتر می‌گردد، و خود را از دست می‌دهد. در این ارتباط باید بیاد بیاوریم که آدم دیوانه در آغاز برای جلب نظر آدمهای بی‌خیال و بی‌خبر از مرگ خدا به معنایی که توضیح دادم می‌پرسد: خدا کجا رفته است؟ ظاهراً چنین گفته‌ای مطابق احساس آن آدمها باید این معنی را بدهد که آنها در جای خود باقی‌اند، و چیز دیگری است که از جای خود و از نزد آنها رفته است. اما ما که پس از اندیشیدن منظور و غرض آدم دیوانه رفته رفته گفته‌های وی را می‌فهمیم، می‌دانیم که ماجرا درست بعکس است. در واقع این خدا نیست که رفته و این ما نیستیم که جای خود مانده‌ایم، بلکه چون ما خدا را در نفاذ و اثرگذاری‌اش بی‌اثر کرده‌ایم و بدینگونه او را بعنوان محور ثبات و استقرار خود از دست داده‌ایم، ما هستیم که از مدار هستی خود خارج شده‌ایم و در همه جهات سقوط می‌کنیم. به همین سبب اینبار آدم دیوانه می‌پرسد: این زمین با دور شدن از خورشیده‌هایش کجا می‌رود! و: «آیا ما مدام سقوط نمی‌کنیم، به پس، به پهلوی، به پیش و به همه سو؟ یعنی دیگر بالا و پایینی هست؟ آیا ما در نیستی نامتناهی سرگردان نیستیم؟ و فضای تهی ما را ها نمی‌کند؟ آیا سردتر نشده است؟ و شب مدام بیشتر و شبتر نمی‌شود؟». می‌بینیم که نیچه به زبان آدم دیوانه چه معضلی را مطرح می‌کند: معضل خدا و معضل بی‌اثر شدن خدا را. نیچه تا اینجا و حتا در سراسر متن فقط به طرح مسئله می‌پردازد و اهمیت آن را نشان می‌دهد. اما براساس ملاحظات که ما تا اینجا

کردیم قضیه صورت دیگری پیدا میکند، یعنی ما حالا از پیش هم کمتر می‌فهمیم چرا نیچه آدمی با چنین دیدی را که باید از هر عاقلی عاقلتر باشد، دیوانه خوانده است!

تاکنون در گزارش خود به اینجا رسیدیم که خدا بر اثر اقدام آدمها اثر بخشی خود را از دست داده و به این معنا مرده است، بی‌آنکه این اقدام را بشناسیم و بی‌آنکه معضل مردن خدا را در ابعاد عمیق‌ترش تحلیل و حل کرده باشیم، و البته چنین قصدی هم نداشتیم، خصوصاً که حل معضل در تفکر فلسفی معنایش هرگز این نیست که از آنپس همه چیز چنان روشن می‌شود که هرگونه تفکری را زاید خواهد ساخت. به محض اینکه ما خدا را که دریا و خورشید زمین بوده نابود ساختیم و بی‌اثر کردیم و مآلاً آسمان و زمین را با زدودن افق که در عین حال هم جدا می‌ساخته و هم پیوند می‌داده از میان برداشتیم، مایی که در این مایهٔ حیاتی، در این وابستگی زمین به آسمان در نور و پیوندی جانبخش می‌زیستم یکباره از اینهمه عاری می‌شویم، دیگر حتا نوری نیز نیست تا ما خود را در پرتوش بیابیم و بدانیم کجاییم. همه جا شب است، همه چیز تاریک است. در فقدان نور حتا دیگر نابودگی دریا و نیستی افق را نیز نمی‌بینیم. و این وضعی است که مردم میدان دچارش هستند. درست در همین‌جا، یعنی هنگامی که آدم دیوانه آدمهای میدان را متوجه این مهلکه می‌سازد و می‌کوشد با فانوسی که روز روشن به‌دست گرفته ظلمت مطلق زندگانی آنها را بنمایاند، چه می‌گوید، برای اینکه این وضع را برای آنها با سخن نیز محسوس و ملموس نماید؟ می‌گوید: «آیا سردتر نشده است؟ و شب مدام بیشتر و شتر نمی‌گردد؟ آیا مجبور نیستیم فانوس‌ها را صبح برافروزیم؟». آنچه وی در اینجا می‌گوید درست همانکاری است که خود در آغاز ورود به میدان عملاً نمایش داده است. از یکسو با چنین نمایشی که در آغاز می‌دهد و از سوی دیگر با

اظهاراتی که در این مورد می‌کند، آدم دیوانه دو منظور دارد: یکی اینکه وخامت و مخافت وضع جهانی آدمی بی‌خورشید شده را نشان دهد و دیگر اینکه تلاش عبث آدمی را بنمایاند که می‌خواهد جهان تاریک شده را از این پس به نور فانوس روشن سازد و بدینگونه جانشینی برای خورشید درخشانی که دیگر نیست بیافریند!

آدم دیوانه در رشته همین افکار که ناظر بر آغاز چنین فاجعه‌ای هستند از همه‌مهم‌گورکنان می‌گوید، گورکنانی که خدا را گورمی‌کنند، و نیز اظهارات دیگری می‌کند که تفسیر آنها را من به وقتی دیگر موکول می‌کنم. به سبب اینکه در غیراینصورت می‌بایست به اندیشه‌های دیگری از نیچه می‌پرداختیم که در متن ما نیامده‌اند، اندیشه‌هایی که نخست خود باید تفسیر و توضیح می‌شدند، امری که در اینجا حلقه محدود تفسیر ما را می‌گسلاند. به برخی از این گونه اظهارات ما فقط در حدی می‌توانیم فعلاً توجه دهیم که بر اساسشان معضل و برد گفته اصلی آدم دیوانه، یعنی اینکه «خدا مرده است و ما او را کشته‌ایم» نمودارتر می‌شد. اینکه آدم دیوانه می‌گوید آیا ما خود نباید خدا شویم، اینکه رویدادی به عظمت کشتن خدا تاکنون بروز نکرده است و به همین علت آیندگان متعلق به تاریخ برتری هستند، نه هزل است، نه طنز است و نه وهم. اما هیچ پنداری نیز از این واهی‌تر و نامربوط‌تر نمی‌بود که ما می‌خواستیم در این اظهارات «شیخ فنا فی‌اللهی» عرفانی را بیابیم یا «هیولای ابرمردی» را. جدی بودن امر در خود رویداد است، درخلاً نیست‌کننده‌ایست که در این رویداد آدمی را در خود فرو می‌کشد. جدی بودن امر در این است که آدمی به هر حال خود باید این خلأ را پرکند و این محکومیت در این حد ضرورت ذاتی آدمی است، چون خود او عامل این رویداد بوده است. اما نخست آدمی باید خود و وضع مهلک خود را دریابد. چنانکه باز خواهیم دید آدم دیوانه گمان نمی‌کند که استعمار

به این امر، که نخستین برای این مشکل است چاره‌جویی اساساً برای آدمی حاصل شده باشد. به همین جهت وی پس از این اظهارات خاموش می‌شود و فانوس خود را بزمین می‌زند و خرد می‌کند و بدینگونه به نمایش خود، یعنی به نمودن وضعی که آدمی موجبش بوده خاتمه می‌دهد. گفته‌های بعدی آدم دیوانه کاملاً دال بر این است که شنوندگانش منظور وی را نفهمیده‌اند و این نفهمیدن الزاماً نه نتیجه‌کننده‌نی یا عدم درک شخصی آنهاست و نه ناشی از عدم توجه آنها به گفته‌های آدم دیوانه. چه پس از نخستین بانگی که آدم دیوانه با نهیب این پرسش برمی‌آورد که خدا کجا رفته است و تا آخرین سخنانی که در پی آن می‌گوید، آدمها ساکت می‌مانند و به او گوش فرامی‌دهند. بدین ترتیب علت عدم درک برد و معنای خطیر امر را نباید نزد آدمهای شنونده او جست. پس کجا باید جست؟ این علت را آدم دیوانه خود پس از کوشش عبثی که برای فهماندن این رویداد بزرگ به آدمها می‌کند به ما می‌شناساند: این رویداد در برد تاریخی و زمانی خود چنان از دور به ما نزدیک و چنان از نزدیک به ما دوراست و در این دو بعد متخالف خود چنان ما را درخود گرفته و با خود می‌برد که ما از درک و احساس آن عاجزیم. به همین سبب آدم دیوانه متوجه می‌شود که حضور زمانی خود وی برای اعلام این رویداد هنوز برای مردم زود است و همین است که می‌گوید: «این رویداد بزرگ هنوز در راه است...» رعد و برق زمان می‌خواهد، نور ستارگان زمان می‌خواهد و اعمال نیز، حتا پس از آنکه صورت گرفتند، زمان می‌خواهند تا دیده و شنیده شوند. و این عمل از دورترین ستارگان نیز به آنها دورتر است باوجود این خود اینها چنین عملی کرده‌اند!»

اکنون می‌رسیم به آخرین قسمت متن مورد تفسیرمان. دراین قسمت گفته می‌شود که همان روز آدم دیوانه به کلیساهای مختلف می‌رود و در آنجا برای خدا دعای موت ابدی می‌خواند. دو نکته‌ای که در وهله اول باید روشن

کنیم عبارتند از «کلیساهای مختلف» و «دعای موت ابدی». این آخری تحریفی است از مناجاتی مسیحی^{۱۴} به درگاه خدا برای آموزش و آرامش جاودانی مردگان. نیچه آن را همچون استعاره به منظوری که خواهیم شناخت برای مرگ ابدی خدا بکار می برد. اما در مورد آن اولی، هرگاه گفته می شد که آدم دیوانه به کلیساها می رود مشکلی در کار نمی بود. توضیح آن می توانست این باشد که در کلیساها، یعنی در حوزه های مذهبی و ایمانی، آدم دیوانه مؤمنان بیشتری را یکجا می توانست از چنین رویدادی باخبر کند. اما آنطور که متن نشان می دهد، وی نه فقط تعداد بیشتری را از این امر مطلع نمی سازد، بلکه اساساً هیچ کس دیگر راه منحصرأ سوای کسانی که غالبشان از فرط اشتغال به امور اصلاً با خدا سروکاری ندارند و از آنچه روی داده، بی خبرند. تنها کاری که آدم دیوانه می کند این است که به کلیساهای مختلف می رود و در آنجا دعای موت / ابدی برای خدا می خواند. اگر در متن دقیق شویم متوجه می گردیم که آدم دیوانه نه به «کلیساها» می رود و نه به «کلیساهای بیشمار». آدم دیوانه به کلیساهای «مختلف» می رود. در ترکیب «کلیساهای مختلف» باید غرض خاصی نهفته باشد که با خواندن دعای موت ابدی برای خدا بستگی درونی دارد. این غرض کدام است و این بستگی درونی چیست؟ کلیسا برای نیچه البته کلیسای مسیحی نیز هست. اما کلیسا در اینجا فقط از حیث معنای لغوی اش مسیحی است و نه هرگز از حیث محتوا و مقصودی که کلیسا بعنوان پرستشگاه دارد. از اینرو مراد نیچه از نام کلیسا در متن ما نه فقط کلیسای مسیحی است و نه هرگز در وهله اول و به معنای اخص آن مسیحی. کلیسا برای نیچه بعنوان متفکری که در متن ما به زبان آدم دیوانه سخن می گوید نامی است برای مجلای ناسوتی لاهوت، چیزی

¹⁴ Requiem aeternam dona eis, Domine:

خداوند آنان را آرامشی جاودان بخش.

که به هرجایی اطلاق می‌گردد که به معنای وسیع کلمه پرستشگاه الهی باشد، هرجایی که مفر جمعی و علنی بروز ایمان مؤمنان به خدا و رابطه آنها با اوست. چنین جایی نه منحصر به کلیسای مسیحیست و نه منحصر به هیچ پرستشگاه خاص و معین دیگر. به همین جهت در این قطعه می‌خوانیم که آدم دیوانه به «کلیساهای مختلف» می‌رود، یعنی به پرستشگاه‌های گوناگون که از آن ادیان مختلفند، اعم از پرستشگاه‌های مسیحی و غیرمسیحی. درحدی که خدا در ذات خود مختص مسیحیت نیست، پرستشگاه ناسوتی وی نیز نمی‌تواند فقط کلیسای مسیحی باشد، بلکه کلیسای مسیحی نیز منحصرأ یکی از پرستشگاه‌های گوناگونی است که در گوناگونی خود متعلق به ادیان مختلف هستند. بنابراین منظور از کلیساهای مختلف، پرستشگاه‌های ادیان مختلف هستند، یعنی مراکز ایمانی گوناگونی که حیات و هستی‌شان را از وحدانیت الهی دارند، از خدا.

اینک باید به نکته اساسی دیگری که در بالا به آن اشاره شد، توجه دهیم، نکته‌ای که برای درک موضوع کنونی ما اجتناب ناپذیر است: آدم دیوانه نخست نزد کسانی می‌رود که غالبشان به خدا باور ندارند و برای همین‌ها به تفصیل از مرگ خدا می‌گویند، و سرانجام به پرستشگاه‌های مختلف می‌رود و در آنجا فقط دعای موت ابدی برای خدا می‌خواند. این عمل آدم دیوانه، یعنی رفتن به میدان از یکسو و به پرستشگاه‌ها از سوی دیگر باید عجیب بنظر رسد، چون آدم دیوانه برای کسانی مرگ خدا را اعلام می‌نماید که بیشترشان به خدا ایمان ندارند، و دعای موت ابدی خدا را جایی می‌خواند که مؤمنان خدا انجمن می‌کنند! عمل آدم دیوانه به این می‌ماند که شخصی مثلاً از فناء روح برای کسانی سخن بگوید که به روح باور ندارند و دعای موت ابدی روح برای کسانی بخواند که روح را جاودان می‌دانند! این هر دو عمل در واقع بیک اندازه بی‌معنی و نامربوطند. اما در حدی که ما نخواهیم نیچه را به

بیهوده‌گویی متهم کنیم، باید بکشیم علت و غرض این عمل آدم دیوانه را دریابیم.

برای اینکه ما در حد توانایی فکری‌مان موجب و غرض این عمل آدم دیوانه را درک کنیم، باید به عقب برگردیم و بار دیگر آنچه را که آدم دیوانه در میدان می‌گوید از نو ببیندیشم: آدم دیوانه در میدان برای کسانی مرگ خدا را اعلام می‌کند که از اظهارت وی سردر نمی‌آورند، چون این اظهارات برای آنها پرت و بی‌معنی هستند، و این اظهارات پرت و بی‌معنی هستند، چون ناظر بر رویدادی‌اند که برای آدمهای میدان اساساً شناخته نیست، و در نتیجه اینها به هول و مخافت رویداد پی‌نمی‌برند. هرگاه ما به این نکته توجه کنیم که امری را فقط به کسی می‌توان شناساند که آن را نمی‌شناسد - چه در غیر اینصورت شناساندن امری به کسی که آن امر را می‌شناسد بی‌معنا خواهد بود - آنگاه خواهیم دید که عمل آدم دیوانه نه فقط بیجا و بی‌معنی نیست، بلکه کاملاً بجا و بامعنی‌ست. ما فقط کسی را می‌توانیم از وقوع حادثه‌ای مطلع سازیم که از وقوع آن بی‌خبر است. ظاهراً می‌توان به استدلالی که ما خود کردیم متوسل شد و گفت: چه کاری از این بیجا تر و بی‌معنی‌تر که ما می‌خواهیم کسی را که به روح باور ندارد از مرگ روح مطلع نماییم! این ایراد در حد این مثال البته وارد است. اما در تفکر عمیق‌تر در باره خدا و مرگ خدا، آنطور که نیچه این امر را می‌اندیشد، به اینجا رسیدیم و می‌رسیم که خدا هرچه بوده و به هرگونه که بوده است محور هستی آدمی بوده، حتی اگر این محور را آدمی خود ساخته بوده باشد. موضوعاً در خود این بحث وارد نمی‌شویم، چه از دایره منظوری که تفسیر ما دنبال می‌کند بیرون است و این دایره را ما در آغاز مشخص نمودیم. به این معنی فقط به کسی که محور هستی خود را از دست داده و نمی‌داند که محور خود را از دست داده می‌توان و باید گفت چه رویداده است. آدم روزمره، خصوصاً که خود را

متدین به ادیان به اصطلاح «متمدن» احساس کند و در این احساس خود را نسبت به اقوام ابتدایی برتر پندارد، آسان دچار این توهم می‌شود که پرستش منحصر به «خدا»ی اوست، فقط «خدا»ی او «پرستیدنی‌ست به همین جهت نیز پرستش اقوام ابتدایی را «بت‌پرستی» می‌نامد، چیزی که فقط بر ضعف حسی و فکری خودبینانه او دلالت دارد، و به این می‌ماند که آدم شهرنشین پدر خودش را برتر از پدر یک روستایی پندارد. درحالی‌که ماهیت پرستندگی در وابستگی پرستنده به پرستیده است و بس، خواه ما این پرستیده را خدا بنامیم، خواه پرستیده دیگران را «بت» بخوانیم. اگر بخواهیم اصطلاحات تحمیل شده و ناروای آدم روزمره «متدین متمدن» را که از «پرستش حقیقی» دم می‌زند- انگار پرستش غیرحقیقی هم می‌شود! - و به همین جهت از همان آغاز ماهیت پرستش را مخدوش و بر خود مجهول می‌سازد، بکار بریم، می‌توانیم در روال فکری نیچه در مورد خدا بعنوان محور هستی آدم مؤمن چنین بگوییم: هرآدمی به‌محض از دست دادن محور هستی‌اش که ایمان او باشد، خود را از دست می‌دهد، خواه محور ایمانی او «خدا» باشد، خواه «بت». در واقع به پرستنده بی‌خبر از نابودی «محور» خود اوست که باید این رویداد را شناساند. به این معنی و از اینرو آدم دیوانه مرگ خدا را درمیدان برای کسانی اعلام می‌کند که محور خود را دیگر نمی‌شناسند و هنوز نمی‌دانند که محور خود را از دست داده‌اند، برای کسانی که به این سبب در همه سو سقوط می‌کنند و در بی‌خبری خود چنان در گردونه این رویداد هولناک سرگرمند که انگار نه انگار از زیر و زبر و از پس و پیش در ظلمت و ورطه بی‌محوری پرتاب گشته‌اند. از اینرو آدم دیوانه این خبر هولناک را نخست و فقط به آنها می‌دهد، هشدار می‌دهد که وی با این خبر به آدمهای میدان می‌دهد آنها را ساکت می‌کند، اما بیدار نمی‌سازد. عدم تأثیر این هشدار در درک این رویداد چندان غریب هم نیست. چطور می‌توان انتظار داشت کسی

که از دیرباز در بی‌محوری زیسته و می‌زیید و مألماً نمی‌داند، یا دیگر نمی‌داند که بی‌محوری چیست، از شنیدن خبر آن به خطر پی‌برد و مراقب گردد! هم عدم درک و هم سکوت و شگفت‌زدگی آدم‌های جمع‌شده در میدان روزمرگی زیستی کاملاً طبیعی و قابل فهم است. عدم درک به این علت که رویدادی چنین با اهمیت تاکنون ناشنیده مانده‌بود، و سکوت و شگفت‌زدگی به این سبب که قرار است نتایج عظیم این واقعه تازه در آینده گریبانگیر شوند.

اکنون می‌توانیم به پرسش دوم خود برسیم: چگونه است که آدم دیوانه به پرستشگاه‌های مختلف می‌رود تا در آنجا برای خدا دعای موت ابدی بخواند؟ برای اینکه پاسخ این پرسش را بیابیم باید ماهیت پرستشگاه را خوب بیندیشیم. به معنای اعم پرستشگاه جایی است که در آن آدمی خدا را می‌پرستد، یعنی در وابستگی مطلق خود به خدا با خدا رابطه برقرار می‌کند. یکی از گونه‌های این رابطه نیایش است. یکی دیگر از گونه‌های اصلی رابطه با خدا طلب آموزش از او خصوصاً برای مردگان است. کسی که می‌تواند بیامرزد و آرامش ابدی دهد همانا فقط جان آفرین است. غرضی که نهفته و آشکار در این پندار آمده این است: خدا جان می‌دهد و می‌ستاند، زنده می‌کند و می‌کشد، و بر همین اساس نیز آدمی را به عمل برمی‌انگیزد و او را می‌آمرزد و آرامش می‌بخشد، لااقل در حدی که آموزش و آرامش یافتن آرزوی آدمی است. و چون پرستشگاه جایی‌ست که آدمی با خدای خود ارتباط برقرار می‌کند و خدا کسی است که زندگان از او برای مردگان خود آرامش ابدی می‌طلبند، اکنون که به گفتهٔ آدم دیوانه خدا دیگر مرده/ست و همین آدمی آفریننده و سازندهٔ تصور خداست که تصور او را کشته، یعنی دیگر آنچه را که خدا می‌نامیده بی‌اثر ساخته، همو نیز باید خدا، یعنی این تصور آفریدهٔ خود را پس از خاکسپاری‌اش بیامرزد و برای او دعای موت ابدی بخواند. این کاری است که آدم دیوانه می‌کند تا رابطهٔ معکوس شدهٔ خدا و آدمی را نشان دهد.

چنین عملی از جانب آدم دیوانه نخستین اشاره به این امر است که جای خدا و آدمی در، اندیشه و کردار با یکدیگر عوض شده است. اما نه به این معنا که آدم خدا می‌گردد خدایی که برای پندار دینی برترین وجود است. بلکه به این معنا که چون آنچه تا کنون خدا نامیده می‌شده در واقع آفریده آدمی و به هر حال غرض، هدف و محور جهان بطور اعم و غرض و هدف و محور آدمی بطور اخص بوده است، از این پس با مرگ، یعنی بی‌اثر شدن وی توسط و برای آدمی خود او باید محور خود شود و به این معنا جای خدای مرده خود، یعنی جای این خلأ عظیم ایجاد شده را پرکند. اینکه وی از عهده چنین امر خطیری برمی‌آید یا نه دشوارتر از آن است که به تصور درآید. اما هولناک و در عین حال قاطع و مهم در آدمی این است که راهی ندارد جز این که با این امر خطیر مواجه گردد.

اکنون با این توضیحات می‌توانیم بفهمیم آدم دیوانه که به سبب خواندن دعای موت از پرستشگاه‌ها رانده می‌شود و مورد اعتراض قرار می‌گیرد چرا در قبال این طرد و اعتراض فقط تکرار می‌کند: اگر این پرستشگاه‌ها گورخدا نیستند پس چیستند؟ برای نیچه، متفکری که به مسئله خدا چون یکی از معضل‌ترین امور آدمی می‌نگرد، به عللی که وی می‌اندیشد و پرداختن به آنها به فرصت دیگری باید موکول گردد، این ما هستیم که خدا را ساخته‌ایم و قهراً این ما هستیم که او را نابود کرده‌ایم. بدین معنی در طبع مفهوم ساختن و به زیست آوردن، معدوم کردن و میراندن نیز هست. مرگ فقط جایی هست که زندگی هست، و از اینرو در حدی که پرستشگاه خدا حکم زادگاه او را دارد، باید گور او نیز زادگاهش باشد. پرستشگاه بعنوان جایی که مهد حیات الهی است الزاماً مدفن او نیز خواهد بود.

وقت آن رسیده که پرسش اصلی خود را مطرح کنیم، پرسشی که عنوان این گزارش است و در سراسر این نوشته به سبب اهمیتی که در خود متن نیچه دارد نهفته و آشکار نبض حیاتی این ملاحظات بوده است: آدم دیوانه کیست؟ این را می‌دانیم که آدم دیوانه آن آدمی است که در متن سخن نیچه دیوانه خوانده شده است و نیز بظاهر این را می‌دانستیم که چرا چنین آدمی را دیوانه باید خواند: برای اینکه کارهایی می‌کند و سخنانی می‌گوید که فقط از یک دیوانه برمی‌آید. اما در این فاصله این را آموخته‌ایم که سخنان وی جنون‌آمیز بنظر میرسند اما در واقع نیستند. چنانکه دیدیم سخنان او کلمه به کلمه و جمله به جمله در غرضی خطیر و اساسی سنجیده و اندیشیده شده و در ارتباطی متقن تألیف گشته‌اند. با این وجود نیچه چنین آدمی را دیوانه می‌نامد! برای اینکه به منظور این نامگذاری پی‌بیریم از خود می‌پرسیم: اساساً دیوانه کیست؟ دیوانه عموماً آن کسی است که کردار و گفتاری غیرعادی دارد. کردار و گفتار غیرعادی همیشه نسبت به موازین معین و تثبیت شده، یعنی نسبت به موازین «عادی تلقی شده»، غیرعادی‌اند. موازین را همیشه و ناگزیر کسانی عادی تلقی می‌کنند که خودشان عادی هستند و بدین ترتیب با محک موازین خودشان دیگری را نیز عادی یا غیرعادی می‌خوانند. بدین ترتیب دیوانه کسی است که کردار و گفتارش مطابق موازین عادی و مرسوم و معمول دیگران نیست. در حدی که کردار و گفتار «آدم» ما در متن نیچه با آنچه برای دیگران مرسوم و مفهوم است مغایرت دارد، از منظر این دیگران که برطبق موازین خود فقط سخنان عادی و متداول را درک می‌کنند، چنین آدمی را نیچه دیوانه می‌نامد. و این دیگران کیستند؟ این دیگران ناگزیر دو دسته‌اند. یکدسته آنهایی که به خدا باور ندارند و دسته دیگر آنهایی هستند که ماهیتشان در پرستش خدا آغاز می‌گردد و در آن پایان می‌یابد. هر دو گروه در دوقطب مخالف از معضل خدا

و رویداد هولناکی که نیچه آن را در گفتهٔ «خدا مرده است» نشان می‌دهد بی‌خبر و غافل‌اند. گروه اول به سبب اینکه اصولاً ایمان را نمی‌شناسد و گروه دوم به سبب اینکه فقط ایمان دارد. آدم دیوانه برای این دو گروه از این جهت دیوانه است که گفتارش از دایرهٔ فهم متداول که خاص هردوی آنهاست خارج است. اینکه نیچه گفتهٔ فلسفی «خدا مرده است» را به زبان کسی می‌گوید که خود او را دیوانه می‌نامد نه تصادفی است، نه مطایبه و نه «شوخی طبیعی» فلسفی، بلکه این ضرورت ذاتی خود اندیشه است که در غرابتش نسبت به پندار عادی و متعارف و برای چنین پنداری جز دیوانگی نمی‌تواند باشد، و ناچار وی اندیشنده و گویندهٔ این اندیشه را دیوانه می‌نامد.

۱۵

¹⁵ Vgl. Nietzsches Wort «Gott ist tot » in: Heideggers Holzwege, 1963.

خیره‌سری‌هایی در حق نیچه نقدی بر ترجمه کتاب «چنین گفت زرتشت» اثر نیچه ترجمه داریوش آشوری، اسماعیل خوئی

نیچه یکی از فیلسوفان بزرگ مغرب‌زمین است. فیلسوف بزرگ از جمله بدان شناخته است که جهان پس از خود را به فهم اندیشه‌اش محکوم می‌سازد. میزان بزرگی یک اندیشه فلسفی، مداومت یک چنین محکومیتی است. اینکه ترجمه آثار فلسفی مغرب‌زمین در ایران کنونی اساساً مورد دارد یا نه، پرسشی است که پاسخش از پیش در طبع تحولاتی نهفته است که ما را نیز در بستر سیلان خود گرفته‌اند. زمانی بود که ترجمه اینگونه آثار حتا در حد آزمون نیز شور و مایه‌ای سزاوار می‌خواست. هنوز سنت حدشناسی که نیچه آن را *Pathos der Distanz* می‌گوید، قوام و دوامی داشت. امروزه دیگر همه چیز به‌هم‌آمیخته و درهم‌ریخته است. نه سنتی، نه شوری و نه مایه‌ای. جایی که دیگر هیچ ملتی مطلقاً نمی‌تواند در پیله فرهنگی از گزند خارجی مصون باشد، (بماند اینکه این ایمنی احتمالی به اطلاق نمی‌توانست به کار آید و هرگز در تاریخ میسر نبوده تا به کار آمده باشد)، جایی که هر سرزمینی شده است بازاری از ملغمه کالاهای جوراجور، جایی که در این آشفته‌بازار گاه تمیز کاسب و کالا از یکدیگر ممتنع می‌نماید، جایی که دیگر نمی‌توان جلوی این هجوم را گرفت و این سیل را مهار کرد، می‌ماند برای ما که در معرض این سیلان و تلاطمیم، تأمل و هوشمندی در اینکه چگونه و تا چه حد می‌توان در این بازار مکاره از این کالای حقنه‌شده استفاده کرد و کجا و چگونه می‌توان از چنین مهلکه‌ای جان به در برد.

ما می‌دانیم که پشتمان دارد زیر بار تولید صنعت غرب درهم‌می‌شکند، و این ملموس‌تر است و محسوس‌تر. اما به وجه دیگر امر که سطحی نیست و بالمآل نه ملموس و محسوس بی‌توجهیم. و از همین رو

نمی‌توانیم این خطر نخستین را در هر دو پهنه‌اش برآورد کنیم. این وجه که
 کنه آن هجوم باشد و طبیعتاً در پس می‌رسد و دیر می‌رسد، اما چون رسید
 تا اعماق رخنه می‌کند، مربوط به فکر و ذهن ماست: یعنی ما را از درون
 خراب می‌کند. وسیله این تخریب درونی در وهله اول علوم به اصطلاح
 عقلی‌اند. جایی که پادزهر درست و به موقع به کار نرود کار زهر را می‌کند.
 میان این وسایل در چنین شرایطی مخرب‌تر از همه شاید فلسفه باشد.
 فلسفه نه از علم برتر است و نه از آن پست‌تر، اصلاً علم نیست. فلسفه نحوه
 خاصی است از تفکر که ناگزیر به تعریف «علمی» یا «منطقی» در نمی‌آید.
 تعریف فلسفه به شیوه خاص فلسفی وقتی میسر و سودمند است که این
 نحوه تفکر از پیش به آموزشی مستمر و سیستماتیک مأنوس ذهن شده
 باشد. فلسفه هگل آشکارترین نمودار این امر است. هگل در فلسفه خود و با
 فلسفه خود نشان داد که بنیاد هستی بر تناقض است. این تناقض بنیادی را
 که وی در همه جا تعمیم می‌دهد، دیالکتیک می‌نامد. یک چنین فلسفه‌ای
 که تناقض را بنیاد هستی می‌داند، ناگزیر نمی‌تواند به قالب تعریفی منطقی
 درآید و ما می‌دانیم که یکی از دو رکن منطق، اصل عدم تناقض است. اما از
 این حکم نتیجه‌گرفتن که پس فلسفه ضدمنطقی است، همانقدر ناهنجار
 است که بگوییم منطق، ضدفلسفی است. واقع اینست که نخست در فلسفه
 اعتبار بنیاد هر علمی محل سؤال قرار می‌گیرد. در فلسفه همانقدر می‌توان
 پرسید که عدد، یعنی بنیاد علم ریاضی چیست که تناقض منطقی. اگر بنا را
 بر این بگذاریم که فلسفه آسان می‌تواند مخرب باشد، این تأمل رواست که
 اگر قرار باشد فلسفه کج فهمیده شود، همان بهتر که اصلاً فهمیده نشود. این
 خود یکی از نکاتی است که درباره‌اش نیچه به تأکید می‌نویسد: «هر وقت در
 کسی این کشش بوده که منزوی شود و به دور خود حصار انزوا بکشد،
 همیشه فلسفه آماده بوده تا وی را بیشتر به این افراد سوق دهد و تخریب
 کند. هر وقت فلسفه آنجاست که حشش نیست، خطرناک است و فقط سلامت

یک ملت می‌تواند چنین حقی را به او بدهد و تازه نه سلامت هر ملتی». اکنون باید گفت که شاید هیچ فلسفه‌ای بالقوه چنین خطرناک نباشد که فلسفه نیچه. روشن است که نوع این خطر بستگی به ساختمان و سرشت فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و روحیه یک جامعه دارد، سوای رویدادهای وقت که نقش مؤثرشان در شدت و ضعف بروز جنبه‌هایی از این مخاطرات شناخته است. نمونه‌اش تعابیر مبتذل و به همین نسبت پرخطری که در دوره سیطرهٔ رایش سوم در آلمان از افکار نیچه شد.

اما خطر فلسفه نیچه در اصل در کجاست و از کجاست؟ نخست باید دانست که نیچه در نویسندگی سخت چیره‌دست است. یک چنین امتیازی یا لاف‌ل وجه تمایزی را هیچ فیلسوف دیگری نداشته است، نه پیش از نیچه و نه پس از او. نثر نیچه روان خوانده می‌شود، دل‌انگیز است، و پرشور و فسونگر. نویسنده‌ای که در کار خود در حد تردستی زبردست باشد، خواننده را افسون می‌کند بی آنکه حتا بخواهد. آدم افسون شده کارش ساخته است: نه تردیدی و نه سنجشی، نه تمیزی و نه بینشی. کار به اینجا که رسید دیگر فاتحهٔ اندیشه خوانده شده است. و کار فلسفه اندیشیدن است. این نخستین خطر فکر نیچه. خطر دیگر اینست که نیچه با چنین زبانی فلسفه می‌گوید، یعنی خارج از سنت دوهزار و پانصدسالهٔ فلسفی مغرب‌زمین. زبان نیچه، زبان مرسوم و متداول فلسفی نیست. اما منظور از زبان، تنها ترکیب الفاظ و شیوه بیان نیست، بلکه آن گونه‌ای است که بدان اندیشهٔ نیچه بروز می‌کند، در همهٔ ابعادش. حتا نام‌های آثار نیچه نیز از این حکم مستثنا نیستند. در ترتیب موضوعات و تبویب مباحث در هیچ یک از آثار نیچه نظم و نسق متعارف و حتا لازم دیده نمی‌شود. خواندن آثار نیچه عموماً سهل است، اما فهمش به نسبت عکس ممتنع. چنانکه هایدگر نخست دریافت و نشان داده است، دشواری مطلب در اینست که در فلسفه نیچه دوهزاروپانصد سال فلسفه مغرب‌زمین سخن می‌گوید. اندیشهٔ فلسفی نیچه همانقدر ناظر بر بنیاد

فکر هراکلیت و پارمنید، و افلاطون و ارسطوست که بر بنیاد اندیشه دکارت، لایبنیتس، کانت، هگل و ... آنچه نیچه «نیهیلیسم» می‌نامد، لفظی که به دنبال تعبیرات عجولانه‌ای که نخست در اروپا از معنی و غرض آن کرده بودند و هنوز هم می‌کنند، و اکنون نیز نزد ما نارواتر ورد زبان‌ها شده است، بر خلاف تصور رایج نه عقیده است، نه مشرب فلسفی، نه روش فردی و نه مرام اجتماعی. نزد نیچه نیهیلیسم نامی است شاخص بنیاد و نهاد اندیشه مغرب-زمین در سراسر فرهنگ و تاریخش، و هر اندیشه و پنداری که بر بنیادی مشابه استوار باشد. چنین بنیادی از ارزش‌هایی ساخته شده یکسره زاده پنداشت‌های انسانی که چون حقایق ابدی و فراجهانی وانمود و تثبیت گشته‌اند. به این پرسش که این ارزش‌ها چیستند و چگونه هستند البته اینجا نمی‌توان رسید. اما از آنچه در حد اشاره درباره نیهیلیسم گفته شد برمی‌آید که کشمکش فکری نیچه با اندیشه مغرب‌زمین، در حکم پویدن و کاویدن راهی است که این اندیشه از آغاز پیموده است. اکنون می‌توان پرسید که چگونه فهم اندیشه فلسفی نیچه می‌تواند میسر باشد جایی که پندار ما از بنیاد اندیشه مغرب‌زمین، هرگاه از بیخ و بن پرت نبوده باشد، بی‌رنگ‌تر و درهم‌تر از آن است که در متنش بتوان خطوط و رگه‌های گوهرین را بازشناخت و بدتر از همه اینکه ما هنوز فاقد انضباط ذهنی در اندیشیدن و خاصه فلسفی‌اندیشیدن هستیم، و این چیزی نیست که از امروز به فردا حاصل آید. ما هنوز نه می‌دانیم و نه می‌خواهیم بدانیم که فلسفه را نیز تلمذ باید کرد. باید شاگرد بود و استاد خوب داشت تا بتوان ذهن را پرورش داد، بار آورد و روش اندیشیدن آموخت. اما همچنان که قانون طبیعی رشد فردی و اجتماعی حکم می‌کند، آن اولی را لااقل میان نسل جوانتر و دست‌نخورده‌تر همه جا می‌توان یافت و این دومی را هیچ‌جا. استثنا بر هر امری وارد است و بدینگونه عاقبت کار روشن: چنین شاگردی هرگز به ثمر نخواهد رسید مگر به گونه استادش.

با این مقدمه فشرده در حد مجال این سطور اکنون می‌رسیم به کتاب «چنین گفت زرتشت». این کتاب میان آثار آنچه وضعی خاص دارد. سبک نگارش این اثر این وضع را خاص‌تر و متمایزتر ساخته است. زبان این اثر زبان شعر است با همه پیچ و خمهایش، به شرط آنکه مشخصه عمیق زبان شعر را آن بدانیم که از اندیشه برمی‌آید و متناسب با نحوه جولان اندیشه در سخن پیکر می‌گیرد. این مشخصه، جهش فکر است در شعر، بر خلاف گام برداشتن آن در نثر و هرگز ارتباطی با قافیه و وزن و اینگونه ممیزات صوری ندارد. معنی این سخن ملاً یا در واقع از پیش نخست اینست که نشأت شعر و نثر هر دو از اندیشه است. جایی که اندیشه نباشد شعر نیست، نثر هم نیست: یاهوسرابی و ژاوخایی است. این را میان شعرای معاصر نیمایوشیج می‌دانست. اما اینکه نیما تنها شاعر معاصر است یا اینکه او هم از همان انبوه معاصرانی است که شعر می‌گویند، نخست وقتی روشن می‌شود که شعر او از چنین آزمونی گذشته باشد.

نیچه که «چنین گفت زرتشت» را ژرف‌ترین کتاب خود می‌خواند، می‌گوید: «مایه و اندیشه همه مردان بزرگ را که یکجا جمع کنید، باز همه با هم قادر نیستند حتی یک سخن زرتشت را بیافرینند. نردبانی که وی بر آن به زیروبر می‌رود سهمناک است. زرتشت از هر آدمی دورتر دیده است، دورتر خواسته است و دورتر توانسته است». خودبینی است؟ خودگویی است؟ خودستایی است؟ با اینگونه انگ‌ها مسلماً هیچ متفکر بزرگی را نمی‌توان فهمید. سخن از شطحیات نیست، سخن از آدمی نیست که نیچه نام داشته، بلکه از اندیشه‌ایست از آن آدمی نیچه نام. با دید و برد این اندیشه دورتر دیدن، دورتر خواستن و دورتر توانستن کار زرتشت است. جای تعلیل وجه انتساب این اندیشه به زرتشت ایرانی البته اینجا نمی‌تواند باشد. اما برای اینکه صاحب این اندیشه برای ما پاک بیگانه نماند باید پرسیم: پندار و اندیشه بنیادی کتاب «چنین گفت زرتشت» چیست؟ نیچه خود پاسخ این

پرسش را داده است. وی می‌گوید: «پندار بنیادی این اثر، اندیشه بازگشت جاودان است». اما بازگشت جاودان چیست؟ بازگشت جاودان نام دیگری است برای «اراده معطوف به قدرت»، یا در واقع ضرورت درونی آنست. این دو مفهوم همبسته، یکجا بنیاد اندیشه متافیزیک نیچه‌اند. برای اینکه ذهن خواننده در مورد آن دو اندیشه گمراه نشود و یا اگر شده از گمراهی درآید، ناگزیر به این اشاره مؤکد اکتفا می‌کنیم که بازگشت جاودان همانقدر با «تکرار ادوار» ارتباطی ندارد که اراده معطوف به قدرت با «اراده» یا با «قدرت» روانی و زیستی و غیره. اساساً «اراده» و «قدرت» در حد دلالت لفظ در معنای متبادر به ذهن، در فلسفه نیچه گمراه کننده است و از آن گمراه کننده‌تر، عطف یکی بر دیگری که ناگزیر قهری است در ترکیب زبانی. با این دو مفهوم یا در واقع دو اندیشه، نیچه می‌کوشد پاسخ به پرسشی بدهد که دوهزاروپانصد سال محور اندیشه متافیزیک مغرب‌زمین بوده است. این پرسش که گوهری‌ترین پرسش متافیزیک مغرب‌زمین باشد، ناظر است بر ماهیت آنچه هست. در فلسفه می‌گویند همه چیز هست، حتا «نیستی» آنچنانکه ژان پل سارتر فکر می‌کند. پرسش اینست که: آنچه هست چیست؟ این «آنچه هست» را اعم از این که کدام است، اصطلاحاً در فلسفه به زبان آلمانی *Das Seiende* می‌گویند و در فرانسه به ترجمه از آلمانی *étant* یا *existant*. ما می‌توانیم آن را به گوهری‌ترین معنا که همان مراد فلسفه است «باشنده» بگوییم: هر چه هست، باشنده است. این لفظ را ناصرخسرو و مولوی عملاً به همین معنی به کار برده‌اند، بی‌آنکه هرگز آن را چون پرسشی پرسیده و اندیشیده باشند. هر چه هست، باشنده است: اعم از درخت، گیاه، روح، اندیشه، آدم، روان. بدینگونه «قدرت» یا «اراده» نیز باشنده‌اند، نه بیشتر و نه کمتر. اما پرسش متافیزیک ناظر بر ماهیت باشنده است: یعنی بر آن «چه» باشنده هست. متافیزیک در واقع نامی است برای اندیشه‌ای که از هستی باشنده می‌پرسد، از آن «چه» که باشنده بدان است و از آن است و بر

روند این پرسش نیز پاسخ می‌جوید. متافیزیک در غرض گوهرین خود هرگز نه ارتباطی با مابعدالطبیعه دارد و نه با الهیات. چون متافیزیک از هستی‌باشنده می‌پرسد، نمی‌توان برای فهم اینکه «اراده معطوف به قدرت» یا «بازگشت جاودان» در متافیزیک نیچه چیست، بنا را بر «اراده» یا «قدرت» یا «بازگشت» یا «جاودان» گذاشت، یعنی نمی‌توان از باشنده به هستی آن حکم کرد. بلکه به عکس: در فلسفه وقتی می‌توانیم بدانیم که «اراده» و «قدرت» چیست که نخست بدانیم «اراده معطوف به قدرت» که «هستی قدرت»، و «هستی اراده» باشد، چیست. به عبارت دیگر در فلسفه فقط می‌توان از هستی به باشنده حکم کرد. پاسخ افلاطون به این پرسش که: باشنده چیست؟ ایده است و مال لایبنیتس موند و مال هگل، روح مطلق و مال نیچه: بازگشت جاودان و اراده معطوف به قدرت. با این پاسخ، نیچه می‌خواهد بگوید: باشنده چیست و چگونه است آن «چه» هست.

در آثاری که نیچه در زمان حیات خود منتشر ساخته از اندیشه بازگشت جاودان در سه کتاب به تصریح اما هر بار در ارتباطی دیگر سخن گفته است. یکی در *Fröhliche Wissenschaft* دیگر در *Zarathustra* Also sprach و بالاخره در *Jenseits von Gut und Böse*. این سه کتاب به همین ترتیب زمانی نوشته و منتشر شده‌اند. اما نیچه در هر سه کتاب چنان ژرف اندیشه بازگشت جاودان را اندیشیده است - و این میان ژرف‌تر از همه در «چنین گفت زرتشت» - که هرگاه اساساً برد نهایی این اندیشه همواره معما نماند، محتملاً معضلی بزرگ خواهد ماند. از این رو اندیشیدن این اندیشه برای خواننده‌ای که در این نحوه تفکر یعنی تفکر فلسفی آموخته و ورزیده نیست، هرگز میسر نیست و برای آن کسی که به توهم، این ورزیدگی را در خود می‌بیند گمراه‌کننده‌تر نیز هست. از این شرایط ابتدایی و پرهیزناپذیر که بگذریم، در زمینه مصالح کار باید مدد گرفت در وهله اول از آن آثار نیچه که پس از مرگش در همان دو دهه اول قرن بیستم منتشر شده‌اند و سپس از

تفسیرهای خوب و متأسفانه معدودی که در این زمینه فراهم آمده است. بدون داشتن آن شرایط ابتدایی و استفاده از این آثار که بی‌گمان کلید اندیشه فلسفی نیچه‌اند، هرگونه کوششی برای درک اندیشه بنیادی نیچه و بالمآل فلسفه وی از پیش محکوم به شکست است و این فکر بیش از هر جای دیگر آنجا صادق است که بخواهیم از خلال ترجمه‌ای بد از کتاب «چنین گفت زرتشت» به اندیشه فلسفی نیچه راهی بازکنیم.

پس از نخستین ترجمه بدی که نزدیک به بیست سال پیش از این اثر نیچه شد - با وجود تجدید چاپ آن در سال ۱۳۴۶ - تازگی بش‌البدل ناموجهی برای آن فراهم آمده است توسط داریوش آشوری و اسماعیل خوئی. اکنون می‌رسیم به بررسی مختصر و مفیدی از حاصل کار این دو مترجم. نخست اینکه مترجمان نه مشخصات متنی را ذکر کرده‌اند که مبنای ترجمه بوده و نه حتی یادآور شده‌اند که این اثر را از چه زبانی به فارسی برگردانده‌اند. ذکر این مطلب را از هر مترجمی هر قدر هم که تازه‌کار باشد انتظار می‌توان داشت. اما به اعتبار فحوای «حواشی ترجمه» در پایان کتاب، این استنباط جایز است که مترجمان متن آلمانی و انگلیسی در اختیار داشته‌اند. یادداشتی که به همین نام در آغاز کتاب آمده، این ظن را تقویت می‌کند، چه مترجمان در آن «یادداشت» از «امکانات زبان اصلی» سخن می‌گویند و این را باید حمل کرد بر آشنایی آنها به زبان آلمانی. اما اگر این ظن خواننده خطا باشد، ناگزیر مسئولش مترجمانند که او را اغفال کرده‌اند، و به چه مناسبت؟

چنانکه نشان دادیم، نخست انتخاب این اثر برای ترجمه به فارسی - و قدر مسلم به حکم ترجمه‌ای که دو مترجم نامبرده به دست داده‌اند - میان آثار فلسفی بطور اعم و میان آثار نیچه بطور اخص، نه عبث، بلکه غلط بوده است. هر چند انتخاب درست در این زمینه هرگز آسان نیست، اما کار دشوار و کار غلط دوتااست. آن اولی را می‌توان کرد و این دومی را نباید کرد.

مترجمان با یک‌چنین انتخاب پرت و ناروایی که مؤید عملی‌اش ترجمهٔ آنهابست، حداقل این ظن را برمی‌انگیزند که در کار فلسفه هر گاه پاک هم خودآموخته نباشند، دست کم کژآموخته‌اند. در اینکه «چنین گفت زرتشت» یکی از ژرف‌ترین و دشوارترین آثار فلسفی است که در فرهنگ مغرب‌زمین بوجود آمده امروزه دیگر کمتر صاحب‌نظری می‌تواند شک کند.

هنوز که هنوز است تفسیرهایی که اهل فن اروپایی تک‌وتوک در این زمینه می‌نویسند منحصر است به قطعات منفرد این کتاب و حتا گاه به یک عبارت آن. به همین سبب است که هایدگر دربارهٔ این کتاب می‌نویسد: «تاکنون هیچ اندیشنده‌ای نشان نداده است که اندیشهٔ بنیادی این کتاب درخورند او بوده باشد و او توانسته‌باشد اصالت آن را در بردش برآورد کرده باشد».^۱ دیگر از این صریح‌تر نمی‌توان گفت که معضل، اندیشه است و باز هم اندیشه. اما مترجمان کتاب با این اذعان لودهنده که: «با همهٔ کوششی که... در حد استطاعت خود برای بازگردان کردن استعاره‌ها و ایماژهای شاعرانه... کرده‌اند باید گفت که بعضی از ظرایف لفظی و بدیعی کتاب که با استفاده از امکانات زبان اصلی... پرداخته شده است، قابل برگردان نیست نه به این زبان و نه به هیچ زبان دیگر.» گزافه‌ای پرنادرست گفته‌اند. چه از لحاظ ادبی که بگیریم «چنین گفت زرتشت» نه نخستین اثر و نه هرگز تنها اثر بزرگ است. اما در زمینهٔ فلسفه با وجود سنت دیرین در ترجمهٔ آثار فیلسوفان یونانی به زبان اروپایی هنوز که هنوز است ترجمهٔ یک اثر افلاطون یا ارسطو - به سبب ساختمان زبان یونانی و قدرتی که این زبان در بیان دقایق فکری دارد - حتا به زبان فلسفی آلمانی هم که میان زبان‌های اروپایی بی‌گمان تواناترین می‌باشد، به مراتب دشوارتر است تا ترجمهٔ «چنین گفت زرتشت» نیچه به زبان فرانسه یا انگلیسی... از نظر ادبی و آشنایی به رموز و ظرایف زبان اصلی

^۱ Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 101.

که آلمانی باشد، دکتر هوشیار بهترین نمونه را در برگرداندن آنها به فارسی به دست داده است، حتا در مورد نیچه و حقش است ما از او بیاموزیم. اما تأکید مترجمان که: «در حد استطاعتشان» کوشیده‌اند، هرگز نمی‌تواند برای کار ناموجهی که ایشان ناشیانه کرده‌اند عذری موجه باشد. چه هر خیره‌سر بی‌پروایی می‌تواند برای اینکه در «حد استطاعت» خود به زیر افتد، از فراز دیرکی بر بندی بجهد که فقط پای آموخته و آشنای بندباز می‌تواند بر آن جست‌وخیز کند.

آنچه در زیر بدست داده می‌شود، مشتی است نمونه خروار. از این حیث کتاب سربسر نمونه است. در ترجمه این اثر نیچه که از نظر بُرندگی و تحرک معنا، و چالاک‌ی بیان و نرمش سبک نیز یکی از شاهکارهای ادبیات آلمانی است، شیوه نگارشی که مترجمان اینکار کرده‌اند - هرگاه بتوان نام «شیوه» بر آن نهاد - چیزیست ناموزون و کج‌آهنگ و بطی، و در ترکیبات و تقطیعات بی‌شیرازاش چنان وامانده که جان می‌کند تا معنائی مثله‌شده را به مخرج کلام تحویل دهد. مختصر، هیأتی است بی‌مشی، و نامتناسب و نامتناس که اجزایش فقط به حکم قانون تنافر متقابل از هم نمی‌پاشند. و اینک نمونه‌هایی چند تا خواننده ببیند و خود قضاوت کند: «زاهد پاسخ داد: سرودها می‌سرایم و می‌خوانم، گاه سرودن می‌خندم و می‌مویم و خورنه برمی‌کشم.»^۲ (ص ۶).

اصل آلمانی:

۲ در زبان فارسی، وقتی فعل مرکب همان کار فعل بسیط را انجام می‌دهد، جزء پیوسته به فعل، جمع بسته نمی‌شود: درس دادن، شعر گفتن، نمایش دادن، درخت کاشتن، دعوا کردن، رسوا ساختن، گام برداشتن، قدم زدن. نه: درسها دادن، شعرها گفتن، نمایشها دادن، درختها کاشتن، دعواها کردن، رسواها ساختن، گامها برداشتن، قدمها زدن. استثنا فقط در مواردی است که فعل مرکب دال بر تکثیر، تکرار، فراوانی. در اینصورت فعل مرکب به وابسته نیاز دارد: گریه‌ها کرد که نمی‌دانی، حرفهایی زد که باورت نمی‌شود، داستانه‌ها گفت که من حیرت کردم.

Der Heilige antwortete, ich mache Lieder und singe sie, und wenn ich Lieder mache lache, weine und brumme. (S. 7).

یعنی: «قدیس پاسخ داد: من سرود می‌سازم و آن را می‌خوانم، و چون سرود می‌سازم، می‌خندم و می‌گریم و زمزمه می‌کنم.»

Brummen یعنی صدای گنگ دادن یا کردن، نامفهوم چیزی گفتن و به این اعتبار، یعنی زمزمه کردن. Der Heilige یعنی قدیس نه زاهد: «... پی‌یافتن بیخ گیاه...» (ص ۴).

بیخ گیاه که اصل آلمانی‌اش Wurzel باشد، برای مترجمان همان است که ما به سادگی و درستی «ریشه» می‌گوییم. حتا این کنایه از نظر مترجمان مخفی مانده که مراد از «ریشه»، علت است.

«... و شبانگاه که در بستر صدای گام‌های مردی را می‌شنوند که دیری پیش از برآمدن آفتاب می‌گذرد، از خویش می‌پرسند.» (ص ۵).
اصل آلمانی:

Und wie wenn sie nachts in ihrem Betten einen Mann gehen hören lange bevor die Sonne aufstehe, so fragen Sie sich wohl (S. 7).

یعنی: «آنچنانکه در بستر خود بشنوند که مردی دیری پیش از دمیدن خورشید بگذرد، از خود می‌پرسند.»

«... و خود زهر چشیده و زوال یابنده...» (ص ۷) اصل آلمانی:

Absterbende und selber vergiftete (S. 9).

یعنی: «محتضرند و خود مسموم.»

«اندرونه آن ناشناختنی» (ص ۷). در مقابل: Die Eingeweide des Unerforschlichen (S. 9).
یعنی: «امعاء و احشاء ناپژوهیدنی.»

«آیا این نیست: پست کردن خویش برای زخم زدن بر غرور خویش؟
ابلهی را جلوه‌گری وا گذاشتن تا که بر خرد خنده زند؟» (۲۷).

اصل آلمانی:

"Ist es nicht das, sich erniedrigen um seinem Hochmut wehe zu tun? Seine Torheit leuchten lassen um seiner Weisheit zu spotten." (S. 25).

یعنی: «آیا این نیست: خود را خوار کنی تا غرورت به درد آید؟
دیوانگی‌ات را بدرخشش آوری تا خردمندی‌ات را ریشخند کند؟» (۲۷).
«خورش ساختن از بلوط و علف دانش و بهر حقیقت گرسنگی جان را
بر خویش هموار کردن؟»

اصل آلمانی:

Sich von Eicheln und Gras der Erkenntnis nähren und um der
Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden? (S. 25).

یعنی: «از بلوط و علوفه شناخت تغذیه کردن و بخاطر حقیقت از
گرسنه‌روانی رنج بردن؟»

توجه می‌دهم که در همین عبارت سخن از دو موضوع دیرین فلسفه
مغرب زمین است، یعنی از «شناخت» و «حقیقت»!
ص ۲۸: «اژدهای بزرگ را "توباید" نام است.»

اصل آلمانی:

"Du – sollst, heißt der große Drache" (S. 26).

یعنی: «"تکلیف" نام اژدهای بزرگ است» Du- sollst. با چنین
رسم‌الخطی صورت اسمی است از اول شخص امر فعل "sollen" برای افاده
معنای «تکلیف» که به معنای اعم خود، نخست در مسیحیت ریشه گرفته و
سپس به عنوان مفهوم در فلسفه وارد شده‌است.

قاطع‌ترین تجلی و جنبه مطلق آن را در فلسفه کانت می‌یابیم. از
همین مجرای فلسفه کانت، محمدعلی فروغی لفظ «تکلیف» را برای
نخستین بار، به‌ازای le devoir، معادل فرانسوی آن گرفته و بکار برده‌است.
«آنگاه چون این کرسی لال می‌ایستم، لیک بیش از آن نمی‌ایستم:
چه، به واقع، بیش از آن زمان آرمیده‌ام.» (ص ۳۲).

اصل آلمانی:

"dumm stehe ich da wie dieser Lehrstuhl. Aber nicht lange mehr
stehe ich, da liege ich schon" (S. 30).

یعنی: «آنگاه منم ایستاده آنجا گنج و گول چون این کرسی تدریس،
و دیری نایستاده هنوز، نقش زمین شده‌ام.»

ص ۳۵ سخن از «جهش مرگ» است. در توضیح این تعبیر در
«حواشی» پایان کتاب به این اکتشاف برمی‌خوریم که جهش مرگ اشاره
است به کی‌یرکه‌گارد دانمارکی به صرف اینکه به زعم مترجمان کی‌یرکه‌گارد،
«بازگشت و گرویدن به مسیحیت» را با «جهشی» توصیه کرده‌است. نخست
اینکه (Todessprung) که جهش مرگ ترجمه فارسی آن باشد، یک اصطلاح
سیرک است و نیچه آن را صرفاً برای گویایی و تأکید بکار برده‌است. در مورد
روال آدمی مذهبی آنجهانی، با این زبان حال مقدر که: پس با چنین حسرت
و آرزویی، به جهشی مرگ‌وار از این جهان رفتن، بهتر و این بطور اخص
نمی‌تواند مطلقاً با کی‌یرکه‌گارد ارتباطی داشته‌باشد، لاقلاً به این سبب که
نیچه تا اندک زمانی پیش از بروز جنون، یعنی پنج سال پس از انتشار آخرین
کتاب «چنین گفت زرتشت»، کی‌یرکه‌گارد را حتا بنام نیز نمی‌شناخته‌است.
«اگر تنها می‌توانست سر خویش بتکاند.» اصل آلمانی:

Wenn es nur den Kopf schüttelt. Toln könnte. (S. 40).

یعنی: «کافی بود سرش را تکان می‌داد.»

و این سری که مترجمان حسرت «تکاندنش» را می‌خورند، سر
آدمی‌ست و نه سر گوسفند کله‌پزی!
ص ۸۸: «مرگ کمال دهنده را به شما نشان خواهیم داد.» و این

ترجمه‌ای‌ست از:

«den vollbringenden Tod» (S. 76) که ترجمه درستش می‌شود: «مرگ
عامل» یا در تعبیری مشابه: «مرگ سازنده». vollbringen یعنی به‌انجام
رساندن، به سامان رساندن، متحقق ساختن، و نه هرگز کمال دادن یا کمال
یافتن.

ص ۱۰۸: «مرد روشن‌روان» ترجمه‌ای است برای (der Erkennende) این صورت لفظی، اسم فاعل است از فعل erkennen به معنای شناختن. به معنای اخص آن، مراد «شناخت» است که برای نخستین بار در اندیشه پارمنیدیس یونانی به آن برمی‌خوریم. «دست یازیدن» فعل مرکب است به معنای اصطلاحی مبادرت کردن به کاری بزرگ. اینگونه افعال مرکب را نمی‌توان به اجزاءشان تجزیه کرد و پاره‌های آنرا جدا از هم در عبارتی گنجانید. چنانکه نمی‌توان گفت: مهاجمان دسته‌ای خود را به خاک ایران انداختند، به جای مهاجمان به خاک ایران دست‌اندازی کردند. اما در ص ۱۰۹ می‌خوانیم: «از اینرو دست‌انم را که به یاری رنج‌دیده‌ای یازیده شده‌است می‌شویم.» از این مجمل می‌توان قیاس کرد که چطور یک اثر بزرگ فلسفی و حتا ادبی مغرب‌زمین در «برگردانش» به زبان فارسی زیر‌وزیر شده‌است، اما از سوی دیگر آشوری و خوئی تنها کسانی نیستند که در اینگونه استحاله‌ها، افکار و اندیشه‌ها را مخدوش و مستحیل می‌سازند. اینگونه پدیدارها و نمودارها در جوامعی چون جامعه ما تپیک است، نشانهٔ بیمارگونه‌گی و انحطاط است. و هیچ معلوم نیست که چرا سرزمینی که وقتی تک‌مردی چون ناصر خسرو از خاکش برآمده، مردی که اندیشه و گفته‌اش در استواری و سختی می‌تواند پابای اندیشه و گفتهٔ متفکری چون مارتین هایدگر گام بردارد، به چنین روزی افتاده‌است؟ هیچ معلوم نیست که ما از این پس دیگر از کدام مرداب سر درمی‌آوریم؟ درد بی‌درمان آن نیست که اثری از نیچه، ارسطو، افلاطون، یا سارتر، هایدگر و مارکس یا هر متفکر دیگر به فارسی، بد ترجمه شود و ندایی از اینجا و آنجا برخیزد که حیف از این اثر و صاحب اثر که با این تصرف و تحریف تلف شدند! غم آنها را نباید خورد. زبان فارسی نیز یکی از ده‌ها زبانی است که اندیشهٔ این متفکران روا یا ناروا در آن رخنه می‌کند. درد اینست که ما در این بی‌رمقی فکری و ذهنی، با بافتی از فرهنگ راکد و هنوز ناشناخته که میان تاروپود، و نقش آشفته رنگش اگر هرگونه

ارتباطی قطع نشده باشد، از آن دیگر جز شبحی بیش باقی نمانده است، یا در رختی خلسه واریم یا در تلاشی تشنج آمیز: در آن اولی بقای سنت می بینیم و در این آخری لقای بدعت! و چه خوش خیال در این برزخ وجودی به مرگی تعلیقی سگ کش می شویم - و البته نیک می دانیم که سگ هفت جان دارد! - به کفاره نداشتن آنچه فرانسوی ها prise de conscience می گویند.

*متن آلمانی در سراسر مقاله نقل شده است از:

Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, Alfred Kroner Verlag, 1960

آیندگان، ۱۴ دی ۱۳۴۹

کانت به زبان فارسی یکی از گردنه‌های بزرگ فلسفه غرب بر تپه‌های فرهنگی ما

کانت را به زبان فارسی برگرداندن یعنی گشودن راهی برای فارسی‌زبانان به یکی از گردنه‌های بزرگ و بلند فکر فلسفی غربی از آغاز تا کنون. رویداد فکر فلسفی از یونان شروع شده و در اروپای غربی از نو پا گرفته و به زندگی خود ادامه داده است. محرک‌های درونی این رویداد مسائلی هستند که فکر فیلسوفان را قبضه می‌کنند و آنان را به پاسخجویی و پاسخ‌یابی وامیدارند. بنیادی‌ترین این پرسش‌ها، لااقل تا زمان معاصر، عموماً این بوده‌است که هستی چیست، یا در معنای محصورش، آنچه هست و ما می‌توانیم آن را به تبع ناصر خسرو هستنده یا باشنده بنامیم چیست. هستنده که اسم فاعل هستن باشد دانسته یا نادانسته برگردان واژه یونانی مربوط است. اینکه این پرسش ناگزیر فلسفی، یا یونانی‌ست و بعکس علت دارد: مشاهده چیزها و امور و کنجکاوای در چند و چون آنها بر ذهن و زندگانی یونانیان چنان غلبه‌ای داشته که می‌توان آنان را به این خصوصیت از اقوام دیگر بازشناخت. یعنی یونانیان را برون‌نگر و جهان‌گرا خواند در برابر اقوام غیریونانی که درون‌نگری و خودنگری از شاخصهای روحی و فکری‌شان بوده است.

این پرسنده‌خویی و سبب‌جویی یونانی در مورد جهان است که منجر به پدیداری و پایه‌گذاری دانش (علم) در آن سرزمین می‌گردد.

دومکتب

استیلای این برون‌نگری عملاً موجب می‌شود که خود مسئله شناخت بعنوان بفرنج برای یونانیان بسیار دیر مطرح گردد و مسئله‌ای محوری نشود.

نخست فلسفه دوره نوین از قرن هفدهم به این سوست که آشکارا این پرسش را می‌کند و می‌کوشد پاسخی برای ساختمان و مبانی کارسازی آن بیابد. مکتب آمپیربسم (تجربی) و مکتب راسیونالیسم (تعقلی) چنین کوششهایی هستند. اولی فقط تجربه را سرچشمه شناخت می‌داند، و می‌گوید میان ادراک حسی و عمل‌فکری تفاوت چندانی نیست. فکر را این مکتب صورتی تنظیم شده از ادراک حسی می‌داند که باید جنبه نامنظمی از آن صورت فکری باشد. به این ترتیب صورت فکری یک امر پیوسته به اجزای حسی تصورات مربوط قابل تقسیم است. در واقع فکر که خود را در تشخیص‌ها و اظهارهایش (تصدیقاتش) در باره امور بروز می‌دهد جز جنبه‌ای بعدی از پیوستگی ادراکات حسی نیست.

مکتب دومی، یعنی راسیونالیسم، عقل را بر اساس مبانی‌اش سرچشمه شناخت و ادراکات حسی را نوعی «پست» از همان تشخیصات (تصدیقات) فکری می‌داند. در جزییات روشهای مختلف و استدلالهای متفاوت این دو مکتب در اینجا وارد نمی‌شویم. فقط موکداً به این اشاره اکتفا می‌کنیم که شناخت از یکسو برای هر دو مکتب عبارت از انطباق حس یا فکر بر موضوع یا شیئی است که باید شناخته شود و از سوی دیگر بغرنجی است که گشودنش پایه‌های دانش را استوار می‌سازد و برد آن را تعیین می‌کند. دانش با مفهوم‌های کلی سر و کار دارد و از تألیف آنها ساخته می‌شود. منظور از مفهوم‌های کلی و تألیف آنها تشخیص یا اظهار (تصدیق) است به صورت سلب یا ایجاب در مورد امری. مثلاً این اظهار (تصدیق) که روح میرنده نیست، یا کوتاهترین فاصله میان دونقطه خطی مستقیم است، به ترتیب تصدیقاتی سلبی یا ایجابی‌اند که از مفهوم‌های کلی «روح»، «میرنده»، «کوتاهترین فاصله»، «خط مستقیم» ترکیب شده‌اند. طبیعتاً هر دو تصدیق نیز کلی‌اند.

حال برگردیم به کانت. کانت چنین می‌اندیشد و می‌بیند که شناخت نه یکجانبه و نه به انحصار از حس و نه یکجانبه و نه به انحصار از فکر، بلکه از همکاری حس و فکر حاصل می‌شود. این همکاری، درونی و ناگسستی است و تصورها، مفهوما و تصدیق‌ها همه یکسره زاده آن‌اند. همچنانکه کانت حس و فکر را در عین همکاری ضروری‌شان از یکدیگر متفاوت می‌داند، نام کاری را که از حس و فکر برمی‌آید «توانش» می‌گذارد (این اصطلاح از مترجم فارسی کتاب کانت است). کانت نیز که چون آمپیرست‌ها و راسیونالیست‌ها سروکارش با دانش است و آن را در ریاضیات و فیزیک زمان خود (فیزیک نیوتن) متحقق می‌بیند، می‌خواهد نشان دهد که ریاضیات و فیزیک به منزله دانش اصلاً چگونه ممکن می‌شوند. یعنی چگونه است که قضایای ریاضی (تصدیقات) بی‌آنکه برای اثبات خود نیازی به مالزای خارجی داشته باشند در جهان خارج نیز صادقند. بنابراین کانت می‌پرسد چه شرایطی موجب می‌شوند که ریاضیات و فیزیک دانش باشند، و به این پرسش پاسخ می‌دهد.

برای آنکه کانت را بفهمیم باید توجه داشته باشیم که دانش برای او به صورت یک تصدیق یا مجموعه‌ای از تصدیقات مرتبط در صورتی سزاوار نام دانش است که بردانسته‌های ما بیفزاید. وانگهی به همین اندازه نیز مهم است که تصدیق مربوط، هم ضرورت داشته باشد و هم اعتبار عام. تصدیق ضروری آن است که غیرممکن است بتواند به گونه‌ای جز آن که هست باشد. اعتبار عام یک تصدیق به آن است که استثنا بر ندارد. مثلاً این تصدیق (قضیه) هندسی که مجموع زوایای یک مثلث برابر با ۱۸۰ درجه است، ضروری است، برای آنکه غیرممکن است جز این باشد، و اعتبار تام دارد، برای آنکه استثنا نمی‌پذیرد. حال اگر با در نظر گرفتن شرایط دوگانه مذکور بگوییم: همه جسم‌ها بعد دارند، یا: همه آبستن‌ها زن (ماده) هستند- این دو تصدیق برای کانت دانش نیستند، چون مفهوم بعد داشتن و جسم بودن یکی ست و مفهوم

آبستن بودن متضمن مفهوم زن بودن است. این گونه تصدیقات را کانت تحلیلی یا توضیحی می‌نامد و منظورش این است که چنین تصدیقی منحصرأ آشکار می‌کند آنچه ما خود بخود از پیش می‌دانستیم. اما اگر بگوییم: زنهای زیبا به زیبایی خود آگاهند، چنین تصدیقی برای کانت در این حد دانش است که چیز تازه‌ای به ما می‌آموزد. چرا؟ چون مفهوم زن زیبا متضمن مفهوم آگاهی داشتن به زیبایی نیست. نخست بر اثر پیوستن مفهوم دومی به اولی‌ست که ما به امری پی‌می‌بریم که نمی‌دانستیم. در عین حال به زعم کانت نمی‌توان چنین تصدیقی را دانش واقعی دانست، زیرا نه ضرورت دارد و نه اعتبار عام. نام این گونه تصدیق‌ها را کانت ترکیبی یا توسیعی می‌گذارد. ترکیبی از اینرو که از پیوند دو مفهوم نامتضمن پدید می‌آیند و توسیعی به این معنا که دانش ما را وسیع می‌کنند، می‌گسترند. هر تصدیقی که صرفاً از تجربه و فقط از تجربه حاصل شده باشد نیز برای کانت دانش نیست برای اینکه تجربه ضرورت ندارد و استثنا پذیر است.

انقلاب در شناخت

به این ترتیب کانت به این نتیجه می‌رسد که باید تصدیقاتی باشند که مفهوم‌هاشان متضمن همدیگر نیستند، بنابراین ترکیبی‌اند و از تجربه نیز گرفته نشده‌اند، در نتیجه ضرورت و اعتبار عام دارند. کانت نام این گونه تصدیقات را ترکیبی قبلی، یعنی ترکیبی مقدم بر تجربه و مستقل از آن، می‌گذارد و آنها را به زعم خویش در دانش‌های زمانه خود می‌یابد. کجا؟ در ریاضیات و فیزیک. در واقع اینکه چگونه ریاضیات و فیزیک ممکن می‌شوند برای کانت مبتنی بر این پرسش اصلی و کلی است که: چگونه تصدیقات ترکیبی قبلی ممکن هستند؟

پیش از این گفتیم کانت آنچه را که از حس برمی‌آید «توانش» حسی و آنچه را که از فکر برمی‌آید «توانش» فکری می‌نامد. توانش حسی آن است که تأثیرات را از اشیاء به گونه‌ای که بر ما اثر می‌کنند می‌گیرد و توانش فکری آن است که برای فهمیدن این آنها را تأثیرات به مفهومی‌هایی از آن خویش می‌ریزد. تأثیرات حسی را فهم در مفهومی‌های خود انگيخته‌اش می‌اندیشد و در نتیجه آن شناخت حاصل می‌شود. کانت می‌گوید مکان و زمان که ما اشیاء و امور را در آنها درک می‌کنیم و می‌بینیم نه از آن اشیاء و نه اشیاء در آنها هستند، بلکه قالبهای حسی ما هستند که به گونه آنها ما تأثیرات خارجی را می‌گیریم و آنها را در مفهومی‌های خود انگيخته فهم می‌اندیشیم. معنی این سخن کانت این است که ساختمان ادراک حسی ما مکانی و زمانی است. بنابراین کانت می‌تواند بگوید که ما به عنوان آدمی موجودی هستیم که برای شناسایی اشیاء و امور، آنها را بر چگونگی ساختمان مکانی و زمانی را حسی از یکسو و بر مفهومی‌های خود انگيخته فکری‌مان از سوی دیگر تطبیق می‌دهیم، نه بعکس. نام این دگرنگری در مسئله شناخت به صورت انطباق امور بر ذهن را کانت در قیاس با انقلاب کپرنیک در نجوم، چرخش کپرنیکی می‌گذارد آنهم به این علت که مرکز ثقل عامل در تعیین وضع سیارات خورشید بوده‌است. این عامل تعیین کننده در شناخت چیزها به زعم کانت انسان است. انقلاب کپرنیکی در هسته اصلی مسأله شناخت برای کانت در پرسشی که قبلاً بدست دادیم منعکس می‌گردد: چگونه تصدیقات ترکیبی قبلی ممکن می‌شوند؟ برای پاسخ دادن به این پرسش کوتاه و پیچیده، برای نشان دادن اینکه ساختمان مکانی و زمانی ادراک حسی و نیز مفهومی‌های خود انگيخته فهم ما اساساً شرایط تجربه و شناخت آدمی هستند، کانت کتاب چند صد صفحه‌ای «سنجش خرد ناب» را که حاصل ده سال اندیشیدن اوست از قرار در ظرف چند ماه نوشته است.

فکر و زبان کانت در ترجمه

چنین کتابی را میرشمس‌الدین ادیب سلطانی در نزدیک به نهصد صفحه از آلمانی به فارسی برگردانده است. کسی که زبان آلمانی، زبان فلسفی آلمانی و زبان اندیشه کانت را می‌داند و می‌شناسد، در این ترجمه فارسی که بنگرد، حتا اگر بسیاری از برابریهای مترجم را نپسندد و جز این با دریافت وی در مورد برابری و اساساً در مورد زبان به کار رفته در آن مخالف باشد، باز از این کار دشوار و بس بزرگ او به شگفت خواهد آمد و در برابر کارایی و توانایی مترجم در برگرداندن این اثر سر به احترام فرود خواهد آورد. ادیب سلطانی فلسفه می‌داند و زبان‌شناس و زبان‌دان است. این را او با نوشته‌های مربوط به زبان‌شناسی و فلسفه نشان داده‌است. احاطه مترجم کتاب کانت به زبانهای سامی و ایرانی کهن و بسیاری از زبانهای اروپایی قطعی به نظر می‌رسد و نشان می‌دهد که کسانی چون او میان دانشوران ایرانی انگشت شمارند. ولی دانستن این همه زبان برای ترجمه کانت طبیعتاً ضروری نیست. اما محتمل است کنترل چنین انبوهی از تجهیزات زبانی از دست مترجم خارج شده و به یکپارچگی و هماهنگی کار او آسیب رسانده باشد. هر اهل فنی با خواندن هر سطری و هربندی از ترجمه کتاب کانت خود را با قابلیت‌های زبانی مترجم روبرو می‌بیند. پیکرگیری این اثر کانت برای نخستین بار به زبان فارسی مهمتر و با ارزش‌تر از آن است که بتوان آن را با ملاکهای متداول نقد نویسی‌های ما بررسی کرد. ادیب سلطانی کوشیده فکر و زبان کانت را به فارسی باز ریزد. کوشش او برای حفظ بازگرداندن پیوستگیهای برونی و درونی ساختمان آرشیکتونیک هر دو در کلیتی نوین همه جا چشمگیر است. منتها زور این کوشش - از جمله بر اثر شیوه مترجم در فلسفه و دریافت او از فلسفه - به حدی است که گاه داربست زبان فارسی را می‌ترکاند یا حتا در هم می‌شکند. و به این ترتیب دستیابی به موضوع

خودبه خود پیچیده فکر کانت را برای خواننده فارسی زبان چه بسا دشوارتر از آن می‌کند که هست. با اینهمه، ناچاریها و نارسایی‌ها را از پرون دیدن بهمان اندازه آسان است که چاره سازی از درون دشوار. ادیب سلطانی از درون و در گود زورآزمایی کرده و زور خود را نشان داده است. کار ما این است که از او بیاموزیم، حتی اگر بتوانیم در این آموزش شیوه‌هایی نو بیابیم و نشان دهیم. مشکل اصلی- یعنی پیش از آنکه مشکل اصطلاحات فنی مطرح شود- در مورد ترجمه هر اثر فلسفی نیز یافتن زبانی است که بتواند در استخوان‌بندی و ارگانیسم مختص به طبیعت خود، فکر اصلی را بازگرداند. این کامیابی آنگاه دست می‌دهد که آن استخوان‌بندی در اجزای سازنده‌اش از حد «توانش»های زبان ترجمه تجاوز نکند.

آیندگان، ۲۰ تا ۲۷ اردیبهشت ۱۳۶۹

یادداشت‌های فرهنگی - سیاسی

جدایی کشورداری و دین یعنی چه

ببینیم جدایی کشورداری و دین از هم یعنی چه. در وهلهٔ اول یعنی اینکه قوای سه‌گانهٔ تقنینی، قضایی و اجرایی کشور بر طبق قانون اساسی در برابر هرگونه قیمومت دینی و مرجعیت مذهبی مطلقاً مصون و مستقل باشند. این جنبهٔ قانونی‌ست و مربوط به جدایی کلیت سیاسی حکومت از جهانبینی‌های مذهبی جامعه. این جدایی جنبهٔ دیگری دارد که با اهمیتی لااقل همسان مکمل جنبهٔ قانونی می‌شود. ما آنرا فرهنگی یا فرهنگی-سیاسی اصطلاح می‌کنیم، برای اینکه از فرهنگ جامعه برمی‌خیزد و نظم کشوری را بر نیروی درونی جامعه مبتنی می‌سازد. جنبهٔ فرهنگی یعنی اینکه افراد و گروه‌های همکیش یک جامعه تحت تأثیر سیطرهٔ اجتماعی جهانبینی دینی‌شان نسبت به اندیشه، خواست و احساس افراد و گروه‌های دیگر متجاوز نباشند. این جنبه به جدایی قانونی حیات درونی می‌دهد. جوامعی که جدایی قانونی کشورداری و دین را راحت‌تر و مؤثرتر رعایت می‌کنند، جوامعی هستند که جنبهٔ جدایی فرهنگی این دو نیرو در آنها قویست. هیچ جامعه‌ای به صرف جدایی قانونی حکومت و دین اما بدون جدایی فرهنگی آنها قادر به اجرای مطلوب قانون مربوط و حفظ حقوق آدمهای مشمول آن نخواهد بود. جدایی قانونی حکومت و دین، هر قدر هم ضروری و اساسی، قراردادیست و ضمناً لودهندهٔ امکانات و احتمالات مخلی که نظم جامعه را بالقوه تهدید می‌کنند. اما این امر خصوصاً لزوم جنبهٔ قانونی این جدایی را نیز می‌رساند که می‌تواند و باید جدایی فرهنگی آن را از برون در جامعه برانگیزد و پیش راند.

جدایی فرهنگی، اگر طبیعی یا عرفی نباشد، ناشی از آموختن و دانستن است و خود معیار سنجش و ارزش قرارداده‌ها. به همین سبب قراردادی نیست، وجودش مستقیماً نیازی به قانون ندارد، اما در هر دو صورت پشتوانه معنوی قانون است. موارد نارسایی و ناتوانی آن را آسان و فراوان می‌توان به‌دست داد. برای نمونه: قانون اساسی مشروطیت چهار دین یهودی، زرتشتی، مسیحی و اسلام را به رسمیت می‌شناسد و پیروان آنها را به عنوان افراد ملت ایران از نظر حقوق فردی و اجتماعی برابر می‌داند. اما فقدان یا نقصان فرهنگ سیاسی جامعه ما از دیر باز سبب شده که یهودیان، زرتشتیان، مسیحیان از میان ما رانده شوند و در تنگنای ناشی از آن به صورت پile‌های اقلیت مذهبی درآیند. اینکه فشارها و آزارهای ناشی از چنین فضایی اعضای جامعه را ابتدابه‌ساکن نسبت به هم بدبین و بیگانه می‌سازد و هر بیگانه‌ای مشکوک و مظنون به نظر می‌رسد از بدیهات است. نخست و فقط در گسترش ارتباط‌های اجتماعی و گشایش مراودات و تنوع روابط زیستی در دو دهه آخر حکومت شاه بود که پیروان ادیان مختلف جامعه ما، آنهم میان طبقات متوسط و بالا، به تدریج با هم مأنوس گشتند. و اکنون که اپوزیسیون سیاسی در خارج، به استثنای آن گروهی که سیاستش نیز از دیانتش الهام می‌گیرد، جدایی حکومت و دین را مبنای نظام حکومتی آینده می‌خواند، باید دانست که چنین مبنایی در صورتی معنا دارد که نشانه‌ای از بیداری فرهنگی باشد، نه واکنشی محض و مصلحتی بر ضد جمهوری اسلامی.

فرهنگ سیاسی را باید فراگرفت و ترویج کرد. و این در وهله اول و آخر از طریق تنویر، یا روشنگری، یعنی روشن کردن اذهان میسر می‌گردد. هر دولت مردم‌دوست و پایمند به پیشرفت جامعه باید امکانات و موجبات تنویر را به سهم خود فراهم آورد و در تحقق آن بکوشد. اما روشن کردن اذهان در هر جامعه‌ای از وظایف فطری و اساسی روشنفکران است. روشنفکر

کسی می‌تواند باشد که با پندار و کردار خود استقلال فکری، ارادی و عاطفی را از دیگری نگیرد بلکه در او بپروراند و با پرورش اندیشه و دانش مردم را از جهل برهاند. روشنفکر ما عموماً در این سه دهه اخیر، اگر سوداگری مادی و معنوی نمی‌کرد، یا مذهبی بود، یا مارکسیست مکتبی، یا آمیخته‌ای از هر دو با هم. در هر دو حال روشنفکری‌اش را از برکت وجود دوست یا دشمن خود داشت که حکومت پیشین باشد. به محض اینکه این محور حیاتی را از او گرفتند به مرگ معنوی درگذشت. در واقع چنین روشنفکری با همه چیز سروکار داشت، حتی با تعویذ، اما نه با تنویر.

چون ما اساساً جدایی فرهنگی سیاست و دین نمی‌شناسیم، حتا سایه محو آن را در اعماق تاریخ‌مان نمی‌بینیم و مآلاً به خلأ آن در جامعه خود آگاه نبودیم، تصور می‌کردیم حکومتی مذهبی با پایین‌ترین سطح ممکن شعور و بالاترین حد ممکن جنون نخواهد توانست با ارباب و کشتار از یکسو و دمیدن در کوره کین و ستم و ایجاد ادبار زیستی و دینی از سوی دیگر بقای خود را میسر سازد. معلوم شد این تصور نادرست بوده است. به احتمال بسیار حکومت کنونی که قانون اساسی مشروطیت را برانداخت فقط در برابر فرهنگ سیاسی جامعه عاجز می‌شد، اگر ما چنین فرهنگی می‌داشتیم. برای آنکه جدایی کشورداری و دین آنگاه ملکه وجودی ما می‌بود، نه امری قراردادی و قابل لغو. و در آنصورت طبعاً زمینه‌ای برای بالش نیروهای مذهبی وجود نمی‌داشت تا آنها را نخست به میان‌داری جنبش عمومی و سپس به قدرت حکومتی برساند. چنین زمینه‌ای خود به خود پدیدار نخواهد گشت. باید آن را ساخت و این دشوارترین و اساسی‌ترین وظیفه فرهنگی در ابتدای هماهنگی و نظام درونی جامعه ماست.

سرزمین ما بارها دستخوش رویدادهای خانمانسوز بوده و به نحوی از نیستی قطعی جان به در برده است. جمهوری اسلامی به جهاتی البته مهلک‌ترین آنها نیست. اما از این امر کلی نباید نتیجه گرفت که ایران از هر

مهلکه تاریخی رهیده و در آینده نیز همیشه و الزاماً خواهد رهید. چنین توهمی ناشی از تجارب نااندیشیده تاریخی ماست: خصوصاً از اینکه ما از نخستین پایه‌گذاران دولت‌های بزرگ و مقتدر دوره کهن بوده‌ایم و قومی متمدن؛ از اینکه پس از شکست از اعراب از نو خود را باز ساخته‌ایم، در شعر و ادب و دانش میان کشورهای اسلامی شده مقامی ممتاز یافته‌ایم و سرانجام از اینکه میان مغلوبان اسلامی مانده صدر اسلام تنها قومی هستیم که زبان خود را در بنیاد حفظ کرده‌است. و نتیجه‌اش اینکه ما هنوز ایرانی‌ایم. اینها همه کلاً درست و مهم‌اند. اما نه می‌رسانند که ما از مهلکه‌های تاریخی آسیب‌های عمیق و جبران‌ناپذیر فرهنگی ندیده‌ایم و نه اینکه در برابر اینگونه مخاطرات احتمالی آینده ذاتاً رویین‌تنیم. تاریخ عکس این را به ما می‌آموزد: ایران باستان تا پیش از شکست از یونانیان بزرگترین دولت دنیای کهن بود. پس از آن باز هم دولت‌های بزرگ و نیرومند بوجود آورد. آخرین و قوی‌ترینش ساسانیان بودند که در رقابت با امپراتوری روم بر نیمی از دنیای قدیم حکومت می‌کردند. لیکن ایران دیگر نتوانست قدرت و نظامی بنیاد کند که با دولت هخامنشی برابری نماید. این امر عللی عمیق‌تر از آن دارد که اساساً بتواند در اینجا مطرح گردد. اما اینکه پس از سقوط هخامنشیان باز و اساساً دولت‌های توانایی چون اشکانیان و ساسانیان ممکن شدند همانقدر بی‌دلیل و نتیجه محض ایرانی‌ت ایرانیان نبوده است که ایران پس از اسلامی شدنش مقام خود را به عنوان کشور و دولتی اصیل و مؤثر در تاریخ جهان برای همیشه از دست می‌دهد. پیدایش دولت‌های اشکانی و ساسانی پس از سقوط شاهنشاهی هخامنشی علل خارجی بسیار مهم دارد که شرط لازم برای تجدید حیات اجتماعی و دولتی بوده‌اند. از جمله اینکه یونانیان پیروز، ایرانیان را نه زیردست بلکه حریف هم‌شان خود می‌دانستند و در نظام کشوری و تمدنی نوع خود منحصر بفرد. همین موجب شد که سازمان سیاسی، دولتی، اجتماعی و فرهنگی ایران در اصل دست نخورده بماند و

اشکانیان و سپس ساسانیان آن را از نو احیا کنند. اسکندر حتا می‌کوشید، و این از مسلمات تاریخی‌ست، با استفاده از الگوی نظام شاهی ایران از این سرزمین و یونان بزرگترین امپراتوری جهان وقت را پدید آورد. سعی وی در ترویج زناشویی میان یونانیان و ایرانیان و نیز پافشاری ناکامیابش در تحمیل آداب درباری به سرداران یونانی و همچنین سپردن بسیاری از سمت‌های مهم اداری و سازمانی به بزرگان ایرانی، همه از زمره اقداماتی هستند که او به این منظور کرده است. اینها همه شرایط مناسب و لازم خارجی برای بازسازی جامعه ایرانی بودند. بنابراین دوام فرهنگی جامعه ایرانی و پدیداری مجدد دولت‌های بزرگ آن پس از شکست از یونان نه تصادفی بوده و نه صرفاً نتیجه نبوغ جاودان ایرانی.

اما آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد. یک علت برونی و اساسی دیگر که به بقای شالوده جامعه ایرانی در استیلای یونانیان کمک کرد و احیا و استمرار نوین نهصدسال دولت آن را در دوره اشکانی و ساسانی ممکن ساخت این است: یونانیان هرگز به پندار دینی، آداب و رسوم جامعه ایرانی تجاوز نکردند و نخواستند شیرازه آن را از هم بپاشند. این رعایت نه از این‌رو بود که یونانیان از این لحاظ میان دیگر اقوام استثنا بوده باشند، گر چه آنها به عنوان قوم متفکر بطور اخص لزوم آزادی بینش‌ها و نگرش را می‌شناختند و رعایت آن را بدیهی می‌دانستند، بلکه چون در نظام دنیای کهن اساساً مصونیت آیینی، به عللی که ذکرشان در اینجا مقذور نیست، امری طبیعی به شمار می‌رفت. چنین بود که جامعه ایرانی از این نظر در شکست از یونانیان آسیب چندانی ندید و توانست با حفظ و پرورش باورها و آرمانهای بومی‌اش خود را بازسازد و بار دیگر در پیکرگیری دولتی برومند گردد. رعایت آیین بیگانه در جوامع کهن و از جمله در ایران به عنوان تمیز قومیت و بومیت خود از دیگری حکم فرهنگ فطری شده سیاسی را داشت و قانونی نانوشته بود. کوروش و داریوش نخستین زمامدارانی هستند که این حرمت آیینی را

بصورت رفتار سیاسی درمی آورند و آن را در کشورداری خود در سرزمین‌های مغلوب نیز به کار می‌برند. شواهد تاریخی آن معروفند. اهمیت این اقدام به این نسبت بیشتر می‌شود که زمینه موجود فرهنگی‌اش را در جامعه کهن ایرانی به حد شعور سیاسی بالا می‌برد. با وجود این، دو شاهنشاه نامبرده را نه مخترع فرهنگ سیاسی ایران بلکه پایه‌گذار نظام کشوری چنین فرهنگی باید دانست. این قانون نانوشته را اشکانیان به این سبب طبیعی می‌شمردند که در عهدشان همه ادیان آزادانه در کنار هم می‌زیستند. و ساسانیان نیز از اینرو که دولتشان برخلاف دو دولت پیشین از بدو تأسیس زرتشتی بود، این دین را انحصار خود و ایرانیان می‌دانست، و مآلاً نمی‌توانست مبلغ این کیش باشد. تعقیب و ایدای مسیحیان و کشتار مانویان و مزدکیان در دوره ساسانی از جمله استثنائات ننگین این قاعده کلی در جامعه و دولت ایران باستان بوده و علل سیاسی داخلی و خارجی داشته است. برای نخستین بار در دنیای کهن، تئودوسیوس امپراتور روم این پیمان عرفی را با دولتی کردن دین مسیحی و ممنوع ساختن دین رومی می‌شکند و بدینسان در پایان سده چهارم میلادی تجاوز دینی را رسمی می‌کند. سلطه دین در دوره هزار ساله قرون وسطایی خود چنین آغاز می‌گردد. هیچ تجاوزی عمیق‌تر و جبران‌ناپذیرتر از تجاوز آیینی نیست. آیین نام مجموعه باورها و ارزشهای جامعه آدمهاست. درهم شکستن روحی و ماهیتی فرد، قوم یا ملتی را به بهترین وجه هتک آیینی‌اش میسر می‌کند. چنین شیوه‌ای را باید در منشأ و سیر تاریخی‌اش نزد خود شناخت و نشان داد.

اسلام دومین دولت دینی در تاریخ است که با تحمیل خود بر اقوام، آنها را به اعراض از آیین‌شان وامی‌دارد. از این طریق یکجا شالوده جوامع را متلاشی می‌کند و خود را جانشین آن می‌سازد. چنین ضربه‌ای به ریشه‌های هر جامعه‌ای غالباً صدمه ترمیم‌ناپذیر می‌زند و حتا بازیابی ریشه‌ها را گاه غیرممکن می‌سازد. اروپاییان در جنبش‌های بزرگ فکری و فرهنگی، زمانی

دراز پیش از تقنین جدایی حکومت و دین، نخست از طریق کشف و آموزش میراث یونانی و رومی بر سلطه مسیحیت از درون چیره گشتند. بدینگونه بود که توانستند کلیسا را جای خود بنشانند و از جمله فرهنگ سیاسی را از نو بیاموزند و بیورند. کار ما بسیار دشوارتر است. ما ایرانیان حتا نمی‌دانیم چه چیز را باید در تمدن و فرهنگ باستانی خود از خلال و فراز اسلام که همه چشم‌اندازها را به آنسو بسته است بجویم تا احیاناً پشته‌های تاریخی برای تنویر خود بیابیم. برای اینکه هیچگاه نتوانسته‌ایم به جد رابطه قطع شده‌مان را با آنسوی این مرز از نو برقرار کنیم. به همان اندازه که فرهنگ اروپایی بدون پیشینه یونانی و رومی غیرقابل تصور است، بندهای مذهبی اسلام راه ما را به کنه فرهنگ پیشینمان از درون بسته‌اند. هر اندازه آنها از طریق تحقیق و تفکر و با شکستن سدهای دینی سرانجام اصل خود را باز یافته‌اند، ما در چنگ این‌گونه موانع منشأ خود را گم کرده‌ایم و از آن پرت‌تر شده‌ایم. برشمردن نام ده‌ها و صدها شاعر، ادیب، عارف و حتا دانشمند که در این هزار سال گذشته از سرزمین ما برخاسته‌اند برای اثبات نفوذ و مداومت جوهر فرهنگ ایرانی در اسلام هرگز کافی نیست، دردی را هم دوا نمی‌کند. این‌گونه نظریاتی‌ها و ادعاهای مبهم ارزش فکری ندارند و هرگز نمی‌رسانند چه چیز را چه کس و چه کس را چه چیز چگونه در نفوذ خود پرورده و دستاموز کرده است. هر اروپایی دانا و بافرهنگی می‌داند که آگوستین و توماس آکوئیناس در بینش خود قدیس مسیحی بوده‌اند و نیز این را که چرا و چگونه اینها با وجود این نمی‌توانسته‌اند بدون افلاطون و ارسطو اصلاً بوجود بیایند. دانستن یعنی چرایی و چگونگی را دانستن. چاره‌ای از آن نیست و ملاحظه و رعایت برنمی‌دارد. حال اگر ما مثلاً ناصر خسرو و حافظ را در کنار فردوسی بگذاریم، حداکثر اذعان خواهیم کرد، و آنهم به سائقه حساسیت برانگیخته شده میهنی از شعر حماسی فردوسی، که فقط این سخنرا در شعرش ایرانی بوده است. اما باز هم یک بیت دل‌انگیز حافظ برای خنثی

کردن همه آن «حساسیت» که هرگز به درجه پختگی و آگاهی فرهنگی نمی‌رسد کافی‌ست، و فردوسی فراموش می‌شود! چرا و چگونه؟ پاسخ این و صدها پرسش دیگر را باید جست و یافت، برای اینکه خودمان را بیابیم و دریابیم. برای من فردوسی نه به منزله بزرگترین حماسه‌سرای ما که غرور حسرت زده‌مان را برمی‌انگیزد، بلکه چون می‌کوشد در سخنش آن دنیایی را به ما بنمایاند که منشأ ماهیت فرهنگی مخدوش و مسدود شده ماست، ایرانی‌ترین و به این معنا تواناترین سخنسرای ما بوده است.

جدایی فرهنگی کشورداری و دین یکی از جنبه‌های دیرین ماهیت جامعه ایرانی بوده که کمابیش فقط در برخی از دوره‌های دولت زرتشتی ساسانیان تضعیف می‌گردد و تعادل درونی جامعه را به صورت تعدی و اجحاف به غیرزرتشتیان برهم می‌زند. به این اعتبار باید دوره ساسانیان را دوره‌ای ناهماهنگ با فرهنگ دینی ایران کهن دانست. این جنبه، پس از انقراض دولت ساسانی که در واقع در حکم انقراض درونی جامعه ایرانی‌ست، مانند بسیاری از جنبه‌های دیگر در چهارده قرن سلطه اسلام کلاً در نگاه نابیناشده ما ممسوخ، مدفون و منسوخ می‌گردد. از آن پس رابطه ما با سابقه فرهنگی ایرانی‌مان از اساس تحت تأثیر معیارهای مستولی اسلامی یکسره ظاهری و مخدوش می‌ماند و آن سابقه را پیوسته ناشناخته‌تر می‌کند. اما عیناً خود همین رابطه که گاه به صورت نگاه‌های مایوسانه و پرحسرت به آنسوی تاریخ اسلامی ما دوخته می‌شود نشان می‌دهد که ما به نحوی در سایه آن زیست می‌کنیم و به همین سبب نیز می‌کوشیم شبیح آن را در بزرگان فکر و ادب ایران اسلامی بازیابیم. لیکن با این‌گونه حسرت‌ها و آرزوها به فروغ آن کانون راه نخواهیم برد، اگر فروغی داشته باشد. و همین را باید معلوم کرد. راه به آن کانون را موانع ضدعلمی و ضدفکری که خود زاده بندهای مذهبی‌اند بسته‌اند. این بندها اندیشه را کاهل، کند و گمراه می‌سازند و راه را ناگشوده

می‌گذارند. فقط جدایی فرهنگی کشورداری و دین می‌تواند آنها را از وجود ما
بردارد و شرایط را برای گشودن راه فراهم آورد. وسیله آن تنویر است.
عنوان روزنامه‌ای: «جدال فرهنگی کشورداری و دین»، کیهان چاپ لندن، ۲ خرداد ۱۳۶۴.

نگرش موسمی و نگرش تاریخی

در هر رویدادی به دو گونه می‌توان نگرست. یکی بدون در نظر گرفتن گذشته و دیگری با کاویدن در گذشته و علل آن رویداد. شیوه اول را می‌توان موسمی نامید و شیوه دوم را تاریخی. موسمی یعنی گسسته، درخودبسته؛ گسسته از پیشدرآمدها و پیامدها. این شیوه به دیدن ظواهر بی‌واسطه یک رویداد اکتفا می‌کند. شیوه دوم می‌کوشد رویداد کنونی را از گذشته‌اش دریابد، از ریشه‌های آن. هیچ چیز نیست که تاریخی نباشد، یعنی هستی‌اش در دگرگونی پدیدار نگردد. اما آدمی به گونه خاصی تاریخی‌ست. بدین گونه که امور و خود را تاریخی می‌بیند. یاد و آگاهی، عامل‌های تاریخی بودن آدمی هستند. هر قدر این دو عامل در فرهنگی قوی‌تر باشند، آن فرهنگ و آدمی‌اش تاریخی‌ترند. نه سالهای عمر یک فرهنگ و آدمی آن بلکه تبلور و نفاد یاد و آگاهی‌ست که فرهنگ و آدمی‌اش را تاریخی می‌کند. بنابراین اقوام نه به صرف درازی طول عمرشان تاریخی می‌شوند، و نه می‌توان آنها را بر حسب برابری سالهای عمرشان یکسان تاریخی دانست. از این دیدگاه که بنگریم آسان می‌توان فهمید که یک قوم معین نیز در دوره‌هایی از عمرش می‌تواند تاریخی‌تر باشد، یا اساساً تاریخی نباشد. به همین قیاس باید دریافت که امروزه آدمی ایرانی، هر چند بصورت نطفه، تاریخی‌ترین مرحله عمر دوهزار و پانصد ساله‌اش را می‌گذراند. برای آنکه تازه دارد به یاد می‌آورد و آگاه می‌شود که در پس این دوره شش هفت ساله نه نیم یا یک قرن بلکه قرن‌ها رویداد نهفته است که در مخرج امروزینش مرارت‌ها و تلخی‌ها را بدو می‌چشانند.

فرهنگ به وسیع‌ترین معنایش یعنی آنچه آدمی ساخته و آفریده است. آدمی یا در صورتی می‌تواند بسازد و بیافریند که به یاد بیاورد و آگاه شود، یا بدون آگاهی، یعنی با به خاطر آوردن محض. گذشته را به منظور

درک چگونگی آن ذهناً کنونی کردن، یعنی از طریق یاد برای شناختن در آن نگریستن. این نگرش که در واقع بازنگریست فقط در صورتی که منحصر به فرد یا افرادی چند نباشد می‌تواند رویدادی فرهنگی بوجود آورد و به آگاهی فردی بعد و پیکری اجتماعی دهد. آگاهی فرهنگی شده جامعه را در پیوند و پیوستگی زمانی می‌شناسد و بدینسان مسئولیت تاریخی را برمی‌انگیزد. نگاهی بیندازیم به یکی از حوادث همین پنجاه سال گذشته. پس از کشف حجاب در سراسر دوره رضاشاه زن مجاز نبود با حجاب در انظار ظاهر شود. در دوره محمدرضاشاه هر زنی در پوشاک خود آزاد بود. در دوره کنونی دختر بچه شش ساله باید مقنعه سرکنند. مرحله اول و آخر درست نقطه مقابل هم‌اند. گرچه با حداقل و اشد آن، هر دو مرحله با زور تحقق پذیرفته‌اند. اگر قرار باشد زورگویی را محکوم کنیم، هر دو را باید محکوم کنیم. اما، خارج از ریاکاریهای سیاسی و منافع و اغراض مذهبی اعم و اخص، هیچیک از مخالفان بی‌غرض رضاشاه این عمل او را نادرست ندانسته‌اند. در حالیکه خارج از تعصب و خشکه‌مقدسی، خارج از تباری‌های مذهبی و سیاست‌بازیهای فرقه‌ای، هیچکس میان مخالفان اساسی جمهوری اسلامی نمی‌توان یافت که اجبار حجاب را نشانه دیگری از توحش تعلیم یافته این حکومت مذهبی نداند. در دوره محمدرضاشاه بی‌حجابی را جامعه وقت چنان طبیعی تلقی می‌کرد که رجعت به اصل برایش تصورناپذیر بود. این را می‌توان مصداق یاد محض، یعنی به آگاهی درنیامده جامعه ما در مورد مسئله زن بطور اعم و حجاب بطور اخص شمرد. نخست منع قهرآمیز بی‌حجابی در دوره کنونی دارد چنین یادی را به سطح آگاهی می‌رساند و این آگاهی نیز مانند نمونه‌های دیگر در جامعه ما تازه در حال جوانه‌زدن است. در این که هیچ جوانه‌ای خود بخود شکوفه نخواهد زد و به ثمر نخواهد رسید نباید شکی باشد. مسلم فقط این است که یک جامعه دو جداره به منزله یک کل مطلقاً متناقض که جدار خارجی‌اش حکومت است و جدار داخلی‌اش مقاومت مردم

به همان اندازه نمی‌تواند رشد طبیعی داشته باشد که قادر به حفظ موازنه پایدار میان این دو نیروی متخاصم نخواهد بود و سرانجام فشار درونی روزی پوسته برونی‌اش را متلاشی خواهد کرد.

بدین‌گونه زن و مرد ایرانی این‌بار و تازه شروع کرده‌اند در پدیده حجاب نیز به دیدی تاریخی بنگرند. یعنی دیگر تصور نمی‌کنند حجاب را صنف روحانی و آخوند به سائقه سلیقه و منافع بیواسطه خود اختراع و تحمیل کرده و رضاشاه صرفاً در ضدیت محض با این صنف کشف حجاب کرده است. آدمی ایرانی کم‌کم دارد به یادش در این مورد نیز آگاه می‌شود، یعنی آن را تاریخی و فرهنگی می‌کند و پی می‌برد که این پدیده نیز جریانی دیرین است و چنان تنیده در بافت مشترک پدیده‌های اصلی دیگر در کل تاریخ فرهنگ ما که هیچیک از آنها را نمی‌توان بدون ارتباط ذاتی‌اش با دیگری و در نتیجه با کل رویداد فرهنگی شناخت و ریشه‌اش را یافت. فقط در نگرش تاریخی‌ست که آدمی به یاد خود آگاه می‌شود و یاد را از مرتبه خاطره محض به مرتبه آگاهی می‌رساند. نخستین معنای این گفته مثلاً در مورد همین مثالی که آوردیم این است که تجربه حجاب/بی‌حجابی ما در پنجاه سال گذشته کاملاً سطحی و به اصطلاح من موسمی بوده است، نه تاریخی. معنای دیگرش این است که مسأله حجاب و امثال آن را مشکل انحصاری آزادی زنان نباید شمرد و به همین سبب در مسأله آزادی زنان نیز نمی‌توان جدا از دیگر مسائل جامعه ما نگریست و به اهمیت مرتبط آن در این انفصال مصنوعی پی‌برد. حق طلاق یکجانبه را از مرد سلب کردن، یا مشروط ساختن تزویج زن دوم یا چندم بر موافقت زن یا زنان نخستین در دوره پیشین، گرچه باید پیشرفتی نسبی برای بی‌حقوقی زن ایرانی در زندگانی زناشویی محسوب شود، همه از همین زمره بوده‌اند.

در هیچ جامعه‌ای برابری حقوقی برای همه و خصوصاً زن و مرد نه نظراً و نه عملاً وجود ندارد. شواهدش فراوانند: زنان سوئسی همین تازگی در تعیین مسکن، اختیار شغل و پرداختن به آن از قیمومت شوهران خود آزاد شدند. در بلژیک هنوز زن حقوقاً در بسیاری موارد در چنگ شوهر اسیر است. با این وصف ما مجاز نیستیم جامعه خود را از نظر آزادی زن هرگز با جامعه سوئسی یا بلژیکی مقایسه کنیم، به صرف اینکه زن ایرانی پیش از این و اکنون می‌توانسته و می‌تواند رأی بدهد یا ملک خود را بفروشد، یا رأی دادن در کشور ما مثلاً بر خلاف بلژیک اجباری نبوده و حالا هم نیست. مقایسه ما با این‌گونه جوامع از این‌رو نادرست است که مبنای مشترک فرهنگی و رفتار هم نهاد ندارد. فرهنگ در واقع شالوده‌ایست که به جامعه قوام و استحکام درونی می‌دهد. قوانین در وهله اول برای تنظیم و حفظ مناسبات میان امور و مردم وضع می‌شوند و نظام جامعه را تضمین می‌کنند. به زور هیچ قانونی نمی‌توان به مردم فرهنگ تزریق کرد. اما از طریق فرهنگ و فقط از این طریق می‌توان تنگناها و بیراهه‌های حقوقی را شناخت و آنها را به تدریج از میان برداشت. اینکه جریانهای این هفت سال گذشته که همچنان شدت و حدت دارند و به علل و ضرورت‌های موسمی بستر عوض می‌کنند جای انکار باقی نمی‌گذارند که سطح قوانین در دوره پیشین جامعه ما از سطح فرهنگی آن به مراتب بالاتر بوده است. این را اگر به عکس بگوییم البته ملموس‌تر می‌شود. آنچه اکنون بصورت بی‌قانونی و بی‌حقوقی محض در کشور ما روی می‌دهد، نتیجه این است که بی‌فرهنگی عمومی حتا قوانین فاقد شالوده فرهنگی را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند خود را با فرهنگ بداند به صرف اینکه در اعماق تاریخش آدمهای نیک‌سیرت و دانش‌پرور در هیأت امیر و والی پیدا شده‌اند، یا شاعر وارسته و عارف‌پیشه و نویسنده خوش‌قریحه و شوخ‌طبع داشته، یا حکیم، ریاضیدان و منجم نیز پرورانده است. خصوصاً وقتی اینها در

محفظه‌های شیشه‌ای بصورت اشیای موزه درآیند و به عنوان «مفاخر فرهنگی» در پیریزی جامعه ما مقام غیرمسئول شناخته شوند. انکار فرهنگ چیزیست که بتوان آن را کنسرو کرد و سازندگان را مؤاخذه‌ناپذیر دانست. جایی که چنین چیزی صورت می‌گیرد، آن فرهنگ از درون معیوب است. بسیار تصادفی و صرفاً به سبب آنکه کیهان (چاپ لندن، شماره ۶۹)، جمهوری اسلامی را سرزنش کرده که چرا در برگزاری نهضت‌مین سالگرد مرگ «حجت الحق امام ابوحماد غزالی، فیلسوف، اندیشمند و متفکر بزرگ ایرانی» به دمشق نماینده نفرستاده، چند سخن «تغز و پر مغز» از این «متفکر» بزرگ در اینجا نقل می‌کنم تا طعم «تفکر» این‌گونه عجبویه‌ها را اندکی بچشیم: «بدان که شهوت و صحبت (همخواهی) بر آدمی مسلط کرده‌اند تا متقاضی باشد و تخم پراکند تا نسل متقطع نشود و تا نموداری بود از لذت بهشت، و آفت این شهوت عظیم است». «و رسول علیه السلام گفت: پس از وفات خویش هیچ فتنه‌ای نگذاشتم امت خویش را چون زنان، و چشم زنا کند همچنانکه فرج، و زنا‌ی چشم نگریستن است». «علاءبن زیاد همی‌گوید که چشم بر چادر هیچ زن می‌فکن که از آن شهوتی در تو افتد... و واجب بود حذر کردن از نظر کردن در جامعه زنان و شنودن بوی خوش ایشان و شنیدن آواز ایشان... این همه تخم شهوت و اندیشه بد اندر دل افکندن بود». «رسول صلی الله علیه و سلم گفت: هر که عاشق شود و خویشتن نگهدارد و پنهان دارد و از آن رنج بمیرد شهید بود». «و رسول صلی الله علیه و سلم را یک روز اندر راه چشم به زنی افتاد نیکو، بازگشت و با خانه شد و با اهل صحبت کرد (با همسر هم‌خوابه شد). هم در حال غسل کرد و بیرون آمد و گفت هر که را زنی پیش آید، چون شیطان حرکت شهوت کند با خانه شود و با اهل خویش صحبت کند که آنچه با اهل شماسست، همچنان است که با آن زن بیگانه». (کیمیای سعادت، ص ۴۶۵ - ۴۷۱).

نسبت «متفکر» به غزالی دادن، و انگار که این اطلاق برای او که وقتی فقیه اشعری بوده و سپس شستشوی عرفانی یافته کم است اتصاف «فیلسوف و اندیشمند» نیز بر آن افزودن هیچ گرهی از فرهنگ بسته و مبدود ما نمی‌گشاید، خصوصاً که اصلاً معلوم نباشد این الفاظ در دلالت معانی خود چه چیزی را می‌رسانند، چگونه از هم متمایز می‌شوند یا چگونه همدیگر را تکمیل می‌کنند. بگذریم از اینکه «اندیشمند» به معنای متفکر از ساخته‌های همین دو سه دهه اخیر است. تکلیف ما چیست که پشتمان به تورم این گونه پشته‌های مجهول تاریخی و لعاب‌انداخته از «تفکرات» گرم است؟ فرهنگ ما منحصر به غزالی نیست. اما در این فرهنگ، غزالی نوعاً منحصر بفرد هم نیست و مهم‌تر از این ما دیگر پایه‌گذارانش را نیز جز به گونه‌ای که مقبول موسمی ماست نمی‌شناسیم. آیا با این نامگذاریهای مطمئن و پوشالی می‌توان سیر و بروزات این فرهنگ را دگرگون کرد، یا دیگرگونه نمایاند؟ آیا هنوز وقت آن نرسیده است که شروع به تاریخی دیدن تاریخ خود کنیم؟ و راه آن جز این است که نخست معیار و مجوز را بیابیم یا بسازیم، سپس تمیز دهیم و بسنجیم آیا متفکر داشته‌ایم یا نه، پیش از آنکه به رسم متداول «تاریخی» خود ابتدا بساکن به ستایش «فیلسوفان و متفکران» خود بپردازیم و پیچ اعزاز و اکرام هرز شده آنها را همچنان بیچانیم؟ برای آنکه با چنین دیدی در تاریخ و فرهنگ خود بنگریم باید در وهله اول آن را بیاموزیم و پیش از هر چیز بدانیم در این کار نه سابقه‌ای داریم و نه هرگز نمونه‌ای.

عنوان روزنامه‌ای: «ایران، تاریخی‌ترین مرحله عمر خود را می‌گذراند»

کیهان چاپ لندن، ۳۰ آبان ۱۳۴۴

سقوط جمهوری اسلامی پس از مرگ مؤسس آن؟

هفت سال از عمر حکومت اسلامی ایران گذشت. در دوسه سال نخستین این دوره همه می‌دانستند که این وضع قابل دوام نیست. به احتمال بسیار قوی خود گردانندگان تازه‌پا که زور و نفوذشان به تدریج و در کورمال تجربی شکل می‌گرفت نیز باورشان نمی‌شد این وضع به نفع آنان ادامه یابد. در بادی امر حفظ تعادل برایشان به حدی دشوار بود که بر هم زدن آن را مردم حتا به دست بازرگان میسر می‌پنداشتند، به دست کسی که واسطه‌ای اضطرابی - البته از خطرناک‌ترین و مؤثرترین نوع آن - برای تحویل این جامعه بی‌سرپرست مانده به سرپرست جدید گشت. امید مردم عموماً و اصولاً به وقایع امروز و فردا و هفته‌ها و ماه‌های آینده بود. فعالیت‌های تبلیغی و تخریبی دسته‌های گوناگون و اقدامات مسلحانه آنها بر ضد حکومت، چنین امیدی را در آشوب وقت تقویت می‌کردند. سه دهه خلأ سیاسی و فکری و اجتماعی موجب شد که گروه‌ها و سازمان‌های کمابیش خلق‌الساعه جای خالی احزاب سیاسی را پر کنند و حق و وظیفه دفاع از منافع و مصالح ملت را از آن خود دانند. این کلاه، چنانکه معلوم شد، بر سر آنها گشاد بود. اینگونه مقاومت‌های غالباً احساسی و عاطفی و در بسیاری موارد یقیناً صمیمانه از یکسو و بی‌کفایتی حکومت بدنهادی که سوای مقابله با مشکلات داخلی می‌بایست تجاوز دشمن خارجی را نیز دفع کند، مؤید امید مردم به شکست حکومت شدند. اما این امید ناکامیاب ماند. همه این حوادث، که جنگ با عراق محتوم‌ترین آنها بود، دست به دست هم دادند و مساعدترین شرایط و زمینه را برای استقرار جمهوری اسلامی عملاً فراهم آوردند.

مقاومت‌های علنی داخلی سرکوب شدند، جنگ همچنان ادامه دارد، فساد همه جاگیرتر و بی‌قانونی عادی‌تر شده است. در پی تجربه‌های تلخ این چند سال اخیر و سرخوردگی‌ها و نومیدی‌های ناشی از آن دیگر کسی

نمی‌داند چه باید بشود. اما از آنجا که نمی‌شود مطلقاً هیچ ندانست، برای آنکه ندانستن مطلق آغاز تسلیم است، حالا چیز دیگریست که همه می‌دانند و آن اینکه تا خمینی زنده است آب از آب تکان نخواهد خورد.

جنبه «مثبت» این آگاهی منفی این است که با مردن خمینی ورق برخواهد گشت. چرا! به زعم عموم برای آنکه «جناح‌های متخاصم حکومت در رقابت و نزاع بر سر بدست آوردن قدرت به جان هم می‌افتند و نیروهای ملی، و طبعاً ارتش، به پشتیبانی مردم بنیاد جمهوری اسلامی را برمی‌اندازند». چه خواست و آرزویی از این شیرین‌تر و موجه‌تر؛ حالا که آرزوهای پیشین همه بر باد رفته و نیروها فرسوده گشته‌اند باید مرگ خمینی را شرط ضروری و موجب کافی برای سرنوشتی رژیم تلقی کرد و چنین محاسبه یا معادله‌ای را درست و قابل حل دانست! اما این معادله به ظاهر درست و آسان چند مجهول مشخص دارد - سوای مجهول‌های نامشخص - و فقط یک معلوم. مجهول‌های مشخص عبارتند از نامعلومی چند و چون عملی و هماهنگی سازمان‌ها و مراکز بی‌نظام قدرت در برابر مخالفان داخلی، و مرز و اندازه برخورداری آنها از سیاست قدرت‌های بزرگ. مجهول‌های نامشخص عبارتند از چگونگی تضادهای داخلی حکومت، کارایی نیروهای ملی، مایه و آمادگی تحرک مردم، اعتمادشان به این نیروها، میزان زور و یکپارچگی ارتش و اعتماد به نفس آن. و تنها معلوم معادله: اینکه خمینی هم بیمار است و هم فرتوت، و نامیرا هم نیست. اما مسئله فقط و صرفاً مرگ خمینی نیست. قطع نظر از آنچه به این مناسبت احتمالی در پس پرده می‌گذرد، فرق می‌کند که خمینی امروز بمیرد یا سال آینده، در بهار بمیرد یا در محرم، یا چند سال دیگر و در چه شرایطی. چنانکه اگر زودتر یا دیرتر در این هفت سال گذشته مرده بود نتیجه‌اش یکی نمی‌بود.

اینکه ظلم و اختناق، آنهم با چنین ژرفا و پهنایی از فساد و ریا پایدار نخواهد ماند استدلالی است در اصل درست. اما این اصل هرگز نمی‌گوید

چگونه و تا کی می‌توان با ظلم و اختناق حکومت کرد. عوامل و وقایعی که به بقای استبداد کمک می‌کنند و در قداره‌کشی و نعره خود صدای هر تظمی را در گلو خفه می‌کنند در کشور ما فراوان و جوراجورند. منطق درونی واقعیات محض جز منطق صوری و برونی آنهاست. چنین منطقی هرگز قادر به تحلیل و توضیح حوادث این دهه اخیر نخواهد بود. کافی‌ست حمله عراق به ایران را در نظر بگیریم. در آغاز همه گمان می‌کردند این ضربه خارجی، ناگزیر رژیم درگیر با مقاومت‌های بخشی از مردم و قیام‌های داخلی را ضعیف‌تر و آسیب‌پذیرتر خواهد ساخت. درست عکس این شد. دهه نمونه دیگر می‌توان برشمرد و به این نتیجه رسید که منطق درونی حوادث ایران نیز جز آن بوده است که ما می‌پنداشتیم. این اولین بار نیست که ضربه نامهلک بر پیکر دشمن او را مقاوم‌تر و سخت‌جان‌تر می‌سازد. بنابراین در خور تأمل است که مرگ خمینی بیواسطه یا بواسطه موجبی قطعی و کافی برای سرنگونی رژیم شود. اینکه گردانندگان جمهوری اسلامی در دودستگی یا چنددستگی‌های خود پس از مرگ خمینی همدیگر را خواهند درید فرضی است که ما بر اساس صغرا و کبرای مطلوب خود می‌کنیم. اگر این پیش‌بینی تحقق نپذیرفت، آنگاه چه خواهیم کرد؟ پیش‌بینی و کشف تازه دیگری خواهیم کرد؟ چنین تصویری به مراتب ساده‌تر و دلخواه‌تر از آن است که بتواند نتیجه سنجش واقعیات سیاسی و اجتماعی دائماً متغیر وضع ایران باشد. مگر نبود که در بحبوحه شورش‌ها و منازعات داخلی که دامنه‌شان تا قم نیز کشیده شد شریعتمداری، یکی از پنج آیات عظام ایران مردم را به هیمنه خمینی‌شکنش امیدوار ساخت و سپس استغفار کرد و یازده میلیون پیرو ترک و فارس خود را به امان خدا سپرد؟ از دیدگاه سیاسی قدرت‌های بزرگ نیز نمی‌توان این را نادیده گرفت که ایران از نظر حساسیت جغرافیایی منطقه‌ای منحصر بفرد است. به همین جهت نیز هر تغییر درونی‌ای در این کشور بدون اعمال نفوذ و توافق قدرت‌های بزرگ غیرممکن خواهد بود.

بی‌آنکه اعمال نفوذ و توافق فرضی آنها به تنهایی و یکطرفه بتواند وضع ایران را به دلخواه خود تغییر دهد، آنها در هر وضعی سود خود را خواهند برد. بدون شک بخش بزرگی از مردم ایران و سازمان‌های مخالف حکومت روزشماری می‌کنند که خمینی بمیرد. اما حکومت و جامعه اسلامی‌اش نیز نمی‌توانند غافل نشسته باشند. اینکه ما آنها را غافل و خود را مترصد تلقی کنیم امتیازی برای ما نخواهد بود. جمهوری اسلامی بر حسب همه قرائن و امارات مجموعه‌ایست از حکومت‌های گروهی کوچک و بزرگ. مرکز ثقل همه‌شان دین اسلام یا تظاهر بدان از یکسو و ضدیت با آزادی مردم به بهانه خصومت با حکومت پیشین از سوی دیگر است. در این دو عنصر است که دستگاه خانجانی جمهوری اسلامی قوای خود را متمرکز می‌سازد و بر اساس آن هدایت می‌کند. خمینی آفریننده چنین ایده‌ایست.

فروپاشیدن این دستگاه ملوک‌الطوایفی ولی همگرا و متمرکز در این دو عنصر بر اثر مرگ خمینی غیرمحمتمل‌تر از سقوط حکومت پیشین به نظر می‌رسد که با برداشتن محمدرضا شاه از رأسش روی داد. مقایسه‌ای کوتاه میان محمدرضا شاه و خمینی در متن حکومت‌هایشان این امر را روشن می‌سازد. محمدرضا شاه، به منزله مظهر آرمان و بنیادی به نام شاهنشاهی، محور سنتی دوهزار و پانصدساله بود و بدین معنا در ذهن قاطبه ایرانیان تا همین هفت سال پیش انفکاک‌ناپذیر از هستی تاریخی و سیاسی این کشور. برداشتن ناگهانی این محور، برابر بود با شکستن ستون فقرات جامعه ایرانی. به همین سبب کار گذاردن خمینی به جای این ستون، از جمله فقط به صرف مصنوعی بودن آن، قادر به بازگرداندن تعادل پیشین به این بدن نقش بر زمین شده نیست. آثار آن را همه جا می‌توان دید، بی‌آنکه مجاز باشیم ضعف این ستون ساختگی را الزاماً حمل بر ضرورت ذاتی و ابدی آن ستون پیشین کنیم. اما صرف این امر که آن ستون پیشین با تمام نواقصش آن جامعه را به بهایی هر چند گزاف بر پا نگهداشته بود، صرف اینکه آن ستون

بر اندام‌ها نظارت و کار آنها را تنظیم می‌کرد، صرف اینکه می‌توانست در کار آنها دخل و تصرف کند، بی‌آنکه خود از جایش تکان خورد، نشان می‌داد که محمدرضاشاه بر کسانی که به دستور او چرخ اداره کشور را می‌گرداندند به هراسان برتری داشت. به خاطر هیچیک از آنها هرگز خطور نمی‌کرد که خود را با او برابر بدانند، یا اصلاً به این فکر بیفتد روزی به جای او زمامدار شود. همه خدمتگذار او بودند و او را ولینعمت خود می‌دانستند. این سرسپردگی و بی‌اختیاری مزمن شده دولت‌های وقت در برابر محمدرضاشاه موجب می‌شد که او تضادهای داخلی حکومت را با فکر و تصمیم شخصی خود رفع کند یا مانع از رسیدن آنها به نصاب اختلافات لاینحل گردد. محمدرضاشاه بود که شخصاً و رأساً افراد را در مناصب حساس می‌گماشت. در وابستگی و تعلق مطلق به چنین محوری بود که کارگزاران اصلی حکومت تحت نظر و کنترل مستقیم او از قدرت‌های سازمانی برخوردار می‌شدند. و مهمتر از همه آنکه محمدرضاشاه بیش از تمام زیردستانش در رتق و فتق سیاست داخلی و خارجی دیمدخل بود و شگردهای آن را می‌شناخت.

و خمینی؟ خمینی که در حقیقت قاعدی من‌درآوردی در سراسر تاریخ تشیع و ایران است مظهر هیچ چیز نیست. اطلاق اخص نام امام به ابتکار اطرافیان شعبده‌بازش به او، نامی که در حقیقت و سنت شیعی معنایی جز مقتدا برای مقلدان مذهبی ندارد، از این حیث لودهنده است. زبان فارسی نمی‌داند، سیاسی که هیچ. و این هر دو نقص برای او عملاً توفیق اجباری بوده‌اند. جز در فقه در هیچ چیز کمترین سررشته‌ای ندارد. از نظر روانی و بدنی از کار افتاده است. در واقع از هیچ نظری نیست که نیازمند اطرافیانش نباشد. در حالیکه اطرافیانش به او فقط به منزله «منشاء فیض» عوامفریبی نیازمندند. هیچ معلوم نیست که در رأس امور و در مناصب حساس، از رعایت قواعد بازی و تدبیر سیاسی که بگذریم، واقعاً کسی از شخص او حساب ببرد. یکی از شواهد تازه‌اش مخالفت یک‌سوم از نمایندگان مجلس با نخست‌وزیری

موسوی که مورد تأیید صریح خمینی بود. شاهد تازه‌ترش نقض احکام حکام شرع توسط خوئیینی‌ها و سکوت خمینی در مورد بدعت در فقه شیعی. در واقع خمینی به کرات باید حس کرده باشد که قدرت او در حقیقت و عمل از آن دیگران است. نفوذ او در توده‌های وسیعی از مردم، که مصنوعاً نیز حفظ و القا می‌شود، دال بر این نیست که او محور اصلی قدرت و مرکز اتخاذ تصمیم باشد. خمینی به اسم اعظمی می‌ماند که سطوت و قدرتش را حواریانش ساخته‌اند تا به چنین نامی حکومت کنند. اگر از روح این اسم اعظم است که حواریان تغذیه سیاسی می‌کنند و سلطه خود را پایدار می‌سازند، آیا بعید به نظر می‌رسد که پس از مرگ ترابی روح‌الله، آنها بازی با ارواح را تا جایی که می‌شود ادامه دهند و با بسیج خلق‌الله در نمایشی جدید به رغم همه نفاق‌های درونی خود بر ضد دشمن مشترکشان که مردم باشند با هم بسازند؟

عنوان روزنامه‌ای: «جمهوری اسلامی پس از مرگ مؤسس آن»

کیهان چاپ لندن، ۱۴ فروردین ۱۳۶۵

فرهنگ و سیاست

از آنجا که هیچ جامعه‌ای از نظر قومی و مذهبی نه یکدست و همسان است و نه در جریان تاریخی‌اش می‌تواند منحصرأ خودزا و خودرو بوده باشد، بلکه در دادوستد اختیاری، جبری یا تحمیلی با همسایگان می‌بالد، و از آنجا که هر قدر قدرت شبکه‌های اقتصادی جهانی‌تر شده، ناگزیر تأثیر متقابل میان کشورهای بزرگ صنعتی، یا تأثیر یکجانبه آنها بر جوامع غیرصنعتی بیشتر و عمیق‌تر گشته، سیاست به معنای اعم امروزی‌اش یعنی توانایی و کاردانی در حفظ تعادل جامعه و ایجاد مبانی ضروری در چنین میدانی، در میدانی که کشورهای صنعتی به عنوان عوامل تعیین کننده‌اش عموماً و عملاً برای سامان و پیشرفت یک جامعه غیرصنعتی سهواً یا عمدأ مخرب هم هستند، بی آنکه جوامع غیرصنعتی در رفع مشکلات و بهبود وضع خود از جوامع صنعتی بی‌نیاز باشند. جوامع جهان سوم در حیطه این واقعیت دوگانه زیست می‌کنند و راه سومی نیز ندارند. سیاست سنجیده و مدبرانه برای این جوامع آن است که بتواند آنها را در جریانهای زورمند این بستر جهانی شناور نگهدارد و در خودشان به سرمنزل مقصود برساند. منظور از سرمنزل مقصود عافیتگاه موهوم ابدی نیست، بلکه آن تحول درونی‌ست که از آسیب‌پذیری ما تا حد نصاب لازم می‌کاهد و در برابر تلاطم امواج سیاسی و اقتصادی مقاوم می‌سازد. ملزومات رساندن جوامع جهان سومی از این کرانه به کرانه دیگر و پیشبرد نشان تا این غایت نسبی مطلوب آسان به دست نمی‌آیند. اما از رفتن این راه گریزی نیست. نخستین شرطش این است که اینگونه جوامع موجبات تشتت خود را بشناسند و دریابند و با رفع آنها همبستگی و استواری درونی خود را تضمین نمایند. آنچه جوامع صنعتی و پیشرفته را از ما متمایز و ما را در برابر آنها آسیب‌پذیر می‌سازد فقط قدرت صنعتی آنها نیست، بلکه به همان اندازه همبستگی و در نتیجه فسادناپذیری نسبی کلیت ارگانیک

آن‌هاست که می‌تواند جراحات‌ها و عفونت‌های موضعی را درمان یا تحمل کند. منشأ و بنیاد این پادزهر آن است که اصطلاحاً فرهنگ نامیده می‌شود. فرهنگ در زبان ما واژه‌ایست پرمعنا و پر برد. یعنی معانی بسیار دارد و مرزهایی گوناگون. به همین جهت مشکل می‌توانیم آن را در زبان خود حصر و تدقیق کنیم. آنچه در احساس، شعور و آگاهی فرد یا جامعه‌ای هنوز شکل نگرفته و متبلور نگشته، به زبان و بیانش نیز در نمی‌آید. ما آسان می‌توانیم بگوییم نثر یا نظم چیست، یا ظلم و اجحاف یعنی چه. اما به محض آنکه بخواهیم بگوییم آزادی چیست، یا چگونه می‌توان تمدن و فرهنگ را اگر یکی نباشند، از هم متمایز ساخت، با مشکل فکری و زبانی مواجه می‌شویم. اینها مقولاتی هستند که یا در تاریخ ما هرگز مصداق نداشته‌اند، یا صورشان چنان برای ما مبهم و بی‌رمق بوده که هرگز ما بدان استشعار نیافته‌ایم. آسانترین راه برای پاسخ دادن به این‌گونه پرسش‌ها طبعاً این است که به نظرها یا تعاریفی متوسل شویم که اروپاییان در این موارد داده‌اند یا کرده‌اند. این عاریت گرفتن اضطرابی که بی‌بنیگی و ناورزیدگی حسی و فکری ما را ثابت می‌کند، اگر به اندازه و با آگاهی صورت گیرد و مبتنی بر مصادیق آن نزد ما باشد البته مفید هم خواهد بود.

مفهوم فرهنگ کلاً اطلاق می‌شود به مجموعه آنچه مردم یک جامعه در تاریخشان به دست آورده، ساخته یا آفریده‌اند و از آنها شالوده زیست مادی و معنوی خود را ریخته‌اند. این معنای عامی‌ست که اروپاییان در اصل از فرهنگ مراد می‌کنند. بر حسب این تعبیر هر جامعه‌ای در هر مرتبه‌ای از رشدش صاحب فرهنگ است. اما بر حسب سادگی یا پیچیدگی، ابتدائیت یا تعالی این شالوده - مثلاً مانند تفاوت میان حیات تک یاخته‌ای و پریاخته‌ای تکامل یافته - فرهنگ‌ها چنان از هم دور می‌شوند که گویی هیچ رابطه و سنخیتی با هم ندارند. به همین جهت نیز بر حسب مراتب اعتلای شالوده‌های فرهنگی و درجات تکامل آنها می‌توان برخی جوامع را نسبت به

برخی دیگر بی‌فرهنگ یا بافرهنگ خواند. این اطلاق حتی در مورد آدمهای یک جامعه واحد نسبت به هم نیز رواست و چنانکه می‌دانیم به کار می‌رود. مثلاً می‌گوییم فلانی زن یا مرد بافرهنگی‌ست، و معنایش این است که چنین شخصی از نظر شناسایی، آگاهی و دانایی که از ملزومات زیست حسی، ارادی و روحی او هستند نسبت به بسیاری ممتاز است. پیداست که کسب اطلاعات و معلومات، ابزار و شرط بافرهنگ‌شدن به معنای پیچیده‌تر و متعالی‌تر آن است. اما صرف گردآوری مصالح نشانه بافرهنگی نیست.

نخست آموختن شناسایی ارزش مصالح و ورزیدگی در به کاربردنشان به فراخور موقع و مقام می‌تواند جامعه یا فردی را بافرهنگ کند. نه فقط مهم است که آدم چه می‌خواند، بلکه مهم‌تر از آن این است که چگونه آدم آنچه را که می‌خواند می‌فهمد، یا چگونه آنچه را که می‌بیند و می‌شنود درمی‌یابد. اگر مثلاً سعدی را فرد بافرهنگی از زمانه خویش بدانیم، بافرهنگی‌اش به این نیست که بیشتر یا کمتر از برخی از معاصرانش خوانده یا تعلیم دیده، - در این صورت مجبور می‌شویم ابوحامد غزالی را حتی بافرهنگ‌تر از او بدانیم! - بلکه به این است که سعدی در چه شمول و عمقی از مصالح نظری و تجربی خود بارور شده و آنها را در اندیشه خود به صورتی نو بازآفریده است.

اینکه عموماً هیچ آدم بافرهنگی نمی‌تواند از منشأ و زمینه زایش و رویش فرهنگی خود درگذرد و در بیگانگی به آن از فرهنگی جز فرهنگ محیطی خویش بارور گردد باید از مسلمات باشد. نتیجه‌ای که از این اصل محتوم تجربی باید گرفت این است که هر آدم بافرهنگی به عنوان فرد یک جامعه معین در حد مایه فرهنگی جامعه خودش می‌تواند بافرهنگ باشد. به همین جهت هر آدمی را اعم از بی‌فرهنگ و بافرهنگش به خصوصیات می‌توان شناخت که شاخص فرهنگ سرزمینی یا بومی اوست. به همین گونه می‌توان مواضع مختلف را در متن نشو و نمای یک فرهنگ بررسی کرد و وابستگی پیکرگیری‌های سیاسی‌اش را نیز در کم و کیف آن بازشناخت. نه

لزومی دارد که جوامع در ساختمان خود ناب و دست‌نخورده باشند و نه چنین چیزی اساساً ممکن است. اینکه هیچ جامعه‌ای نتوانسته از تأثیر مثبت و منفی اروپا به معنای جهانگیری تکنیکی و فرهنگی‌اش مصون بماند باید امری بدیهی باشد. این تصرف طبعاً در سیاست هم اعمال گشته. تأثیر این جریان نه آنقدر عمیق بوده که مبانی فرهنگ و در نتیجه دید ما را بکل تغییر دهد، و نه به آن اندازه کم که سود و زیان آن برای ما سطحی و گذرا بوده باشد. تشنجات اجتماعی ایران کنونی یکی از نتایج آن است.

سیاست به معنای هدایت سازمانی جامعه و برآوردن نیازها و حفظ آن از صدمات داخلی و خارجی نمی‌تواند از فرهنگ آن جامعه جدا باشد و از آن منفک بماند. هم باید از آن مدد بگیرد و هم آن را در حوزه تکالیف خود از رخوت و خمودی به درآورد. این کار دشوار می‌گردد وقتی جامعه‌ای از نظر فرهنگی قرن‌ها دچار رکود و از نظر سیاسی دستخوش تضادهای عمیق درونی بوده باشد. چنین مایه تحلیل‌رفته و فاقد آرمان و اراده‌ای در سیاست دیگر خود را نیز نمی‌تواند قوام آورد، چه رسد به اینکه بخواهد چرخ زنگ‌زده فرهنگ جامعه را از جا تکان دهد. جامعه ما چنین وضعی دارد. فرهنگ ما زنگ‌زده است. برای آنکه لااقل از پنج قرن پیش به اینطرف کوچکترین آفرینندگی و کارآیی فکری و روحی نداشته‌ایم. یکسره از مایه خورده و نوشیده‌ایم. از اینرو افکار قدمامان هم نمی‌توانند احتیاجات جسمی و روحی ما را، که از جهاتی هنوز شهروندی نجشیده جهانوند شده‌ایم و دیگر به ادب و آداب بومی‌مان قابل تقلیل نیستیم، برآورند. با وجود این ما همچنان روی قبور فردوسی، ابن‌سینا، سعدی، بیرونی، حافظ و دیگران لمیده‌ایم و گوشمان به نغمه‌های صداها بار شنیده شده آنهاست تا سیلی از اعماق فرهنگی که اینها از پایه‌گذارانش بوده‌اند بیاید و ما را ببرد. افلاطون، ارسطو، کپرنیک و نیوتن و ده‌ها بنیانگذار دیگر اندیشه، فرهنگ و تکنیک مغرب‌زمین در گورهای خود پوسیده بودند، اگر اروپاییان در هر دوره‌ای این راه را که با

یونانیان آغاز شده همچنان به پیش نمی‌گشودند و نمی‌کوبیدند. اما ظاهراً تصور ما از زندگانی این است که قرن‌ها پیش افرادی برجسته در سرزمین ما ظهور کرده‌اند تا توشه فرهنگی ما را بکارند و ما بخوریم. و از این به بعد آنچه آنها نتوانسته‌اند و ما هنوز درست نمی‌دانیم چیست از مغرب‌زمین می‌گیریم که همه‌چیز می‌داند، همه‌چیز می‌سازد و بدینگونه ما را از اهتمام شخصی معاف می‌دارد.

صدوپنجاه سال پیش که امیرکبیر پایه اصلاحات سازمانی، دیوانی، اجتماعی و فرهنگی ایران را گذاشت و این پایه زمینه‌ای مساعد برای انقلاب مشروطیت گشت در واقع جامعه ایرانی در راهی افتاد خارج از راه پیشروان فرهنگ سنتی‌اش. ادامه این راه بدون جستن عناصر مخل و ریشه‌کن کردن آنها، چنانکه تازه حالا تا حدودی برایمان معلوم شده، غیرممکن بوده است. این عناصر یا یکسره خرافات مذهبی‌اند یا از آن نشأت گرفته‌اند. اما حتی در دوره به اصطلاح روشنگری همه‌جاگیر این جامعه، یعنی در بیست سال آخر حکومت محمدرضاشاه جستجو کردن در این امور و برملا کردن اساس آنها هم مرد میدان نداشت و هم از دو سو سرکوب می‌شد. از سوی حکومت و طبیعتاً از جانب روحانیت که از برکت بقای خرافات می‌زیبید. خرافات فقط تعویذ و طلسمات‌بستن یا قدوس و بدوح نوشتن نیست. اینها در واقع نوعی مشغولیات بی‌آزار برای عامه و عوام است که نظایرش را همه‌جا می‌توان دید. خرافات در حقیقت با تعیین سرنوشت آدمی به مشیت الهی و وعده و وعیدش به بهشت و جهنم - که اکنون جوانان ما به خاطرش جان می‌دهند - آغاز می‌شود، با افسار زدن توده‌ها از طریق چنین شگردهایی ادامه می‌یابد و همواره به این امید غایی منجر می‌گردد که سرانجام غیبت کبرای ولی‌عصر نیز بسر خواهد رسید. خرافات این است که بتوان افرادی را از لای درزهای سیاه تاریخی‌شده ملتی بیرون کشید، ناشناختنی و معصوم شناساند و آنها را سرمشق و آرمان مجسم مردم ساخت. خرافات آن است که کتابی بتواند با هر

کلام و کلمه‌ای از نصش عقل ملتی را زایل‌تر کند و تکلیفش را جاودانه از پیش معین نماید. در سراسر احیای به اصطلاح الهی تاریخ ما الیاف و رشته‌های چنین توری دست و پای سیاست و فرهنگ ما را به هم و درهم بسته و آنها را ظاهراً برای آینده نزدیک نیز مهار کرده است.

عنوان روزنامه‌ای: «بحثی در فرهنگ و رابطه آن با هویت ملی»

کیهان چاپ لندن، ۲۱ فروردین ۱۳۶۵

ایران در استخدام مواهب و حقایق اسلام

«از همه عجیب‌تر این است که عده‌ای به نام حمایت از ملیت و نژاد ایرانی بزرگترین توهین را به ملت ایران می‌کنند. گاهی می‌گویند: ملت ایران می‌خواست از حکومت و آیین خودش دفاع کند، ولی از یک مشت» عرب شکست خورد. اگر راست است، پس چه ننگ بزرگی! یا اینکه می‌گویند از ترس بود که ایرانیان از کیش خود برگشتند. اگر چنین باشد ایرانیان از پست‌ترین ملل جهانند. یا اینکه می‌گویند پشت ایرانیان از ضربتی که در چهارده قرن پیش از عرب خورده هنوز راست نشده است. زهی ناتوانی، بی‌لیاقتی و بی‌عرضگی. یا اینکه می‌گویند ایرانیان زیر پرده تشیع معتقدات و آداب کهن خود را حفظ می‌کنند، یعنی در تمام این دوره تاریخ‌شان در تظاهر به اسلام دروغگو و رباکار بوده‌اند. پس زهی بی‌شرافتی و نامردمی. یا اینکه می‌گویند پیوند اسلام و ایران بخاطر سنخیت اسلام و تشیع با روح ایرانی نبود بلکه ایرانیان بخاطر پیوند زناشویی مسیر زندگی و فرهنگ خویش را تغییر داده‌اند. پس زهی بی‌اصلاتی و بی‌ریشگی. یا اینکه می‌گویند ایرانی نخواست از آیین خویش دفاع کند، ترجیح داد تماشاچی باشد، پس زهی پستی و نامردمی. خلاصه از نظر این مدعیان آنچه در تاریخ این ملت رخ داده، بی‌لیاقتی، نفاق و دورویی، ترس و جبن، بی‌اصلاتی، پستی و نامردمی بوده است. چیزی که وجود نداشت تشخیص و انتخاب و ایمان و حقیقت‌خواهی بوده است. از اینرو بزرگترین اهانت‌ها از طرف این نابخردان به ملت شریف و نجیب ایران وارد می‌شود. اما همه اینها تهمت به ایران و ایرانی‌ست. ایرانی هر چه بوده به تشخیص و انتخاب خود بوده است. ایرانی لایق بوده نه بی‌لیاقت، راست و صریح بوده نه منافق و دروغگو، شجاع و دلیر بوده، نه جبان و ترسو، حقیقت‌خواه بوده، نه چشم به حوادث زودگذر، اصیل

بوده، نه بی‌بن و ریشه. ایرانی در آینده نیز اصالت خویش را حفظ و پیوند خویش را با اسلام روز به روز محکم‌تر خواهد ساخت. آمین!

چنین زبان دریده و لژجی که تازه لابد ملاحظه هم می‌کند باید بتواند با یک تیر لااقل چند نشان بزند: تحمیق خواننده، ایجاد شخصیت کاذب و ارضای چنین شخصیتی. صاحب این زبان باید آدمی باشد کارکشته در پخت‌وپز احساسات مذهبی و ملی مردم و مجرب در این که دین و ملیت را در این عکس‌العمل شرطی متقابل به جوش آورد و معجون آن را تا عرش متصاعد سازد.

قطعه‌ای که آوردیم از کتابی‌ست به نام «خدمات متقابل اسلام و ایران»، از مرتضی مطهری، «متفکر» و شهید معروف. اصل کتاب سخنرانی‌هایی بوده که وی در سال ۱۳۴۶ در حسینیه ارشاد ایراد کرده است. از هیچ بررسی جدی نمی‌توان انتظار داشت گزارشی از این گونه نقالی‌های حرفه‌ای فراهم کند، چه رسد به اینکه ساختمان این ملقمه و لقلقه‌گویی فاقد ساختمان فکری و بیانی، و مبتنی بر اخبار و روایات بنجل و رمالی‌ها و فالگیری‌های تاریخی و اجتماعی را آشکار سازد. غرض فقط معرفی چنین تیپی‌ست. در این اثر «هولناک» که به قول نویسنده‌اش «اولین کتاب در موضوع خودش» است از هر امری که بتوان به نحوی از نورد اسلام و ایران گذراند سخن می‌رود. از زبان، نژاد، سنن، درد مشترک، ملت‌پرستی در عصر حاضر و ناسیونالیسم گرفته تا آیین زرتشتی، مانوی، مزدکی، بودایی، عقاید و آراء قبل از زرتشت، شیطان، اسلام در کشمیر، در چین، در جنوب شرقی آسیا، و طبعاً از قرائت و تفسیر، حدیث و روایت، فقه و فقهات، ادبیات و عرفان و تصوف از آغاز اسلام تا قرن نهم و... این بخشی از فهرست کتاب است. لب کلام مؤلف این است که اسلام حقیقت منحصر بفردی‌ست درمانگر همه دردهای آدمیان. و ایران سرزمینی‌ست که مردمانش برای بارور شدن از این درمان و تحکیم و تکثیر فراورده‌های آن آفریده و برگزیده شده بودند.

این رابطه روحی - زیستی را مؤلف به زبان خودش چنین تشریح می‌کند: «خدمتی که یک کیش به یک ملت می‌کند این است که تحولی مفید و ثمربخش در اندیشه و روح او بوجود آورد. اما خدمتی که یک ملت به یک کیش می‌کند این است که در راه تبلیغ و ترویج آن کیش و تدوین و اشاعه فرهنگ آن بکوشد!» سهم عمده این کارسازی «به اتفاق همه صاحب‌نظران از آن ایرانیان است». نویسنده که «انگیزه‌ای جز تحقیق محرکش نبوده» و اثر تمجید نادانی را نیز خوب می‌شناسد، و از کسانی «که بدون داشتن اطلاع کافی در این زمینه قلم‌فرسایی کرده‌اند» هم دل خوشی ندارد، به مطالعه و تفکر مستمر دریافته که «مسائل مشترک اسلام و ایران هم برای ایران و هم برای اسلام افتخارآمیز است. برای اسلام که به عنوان دین با محتوای غنی خود ملتی با هوش و متمدن و صاحب فرهنگ را شیفته خود ساخت. و برای ایران که به عنوان ملت به حکم روح حقیقت‌خواه و بی‌تعصب و فرهنگ‌دوست خود بیش از هر ملتی در برابر حقیقت خضوع کرده و در راهش فداکاری نموده است». آنهایی که تاکنون معنای افتخار دوجانبه را نمی‌دانستند بر اساس چگونگی آن در رابطه اسلام و ایران بیاموزند!

نویسنده از نقل حوادثی که برای نخستین بار به گونه‌ای معجزه‌آسا دل ایرانیان را، «چنانکه در کتب تاریخی مسطور است» از نور اسلام منور می‌سازند هرگز دریغ نمی‌کند. این موهبت برای اولین بار در یمن نصیب ایرانیان می‌شود که در زمان خسرو پرویز تابع حکومت ایران بوده است. «عده بسیار زیادی ایرانی که در آنجا می‌زیستند به آیین اسلام گرویدند و پیش از رسیدن پای اسلام به ایران به احکام قرآن تسلیم شدند، از جان و دل در ترویج شریعت اسلام کوشیدند و حتی در راه اسلام و مبارزه با معاندین نبی اکرم جان سپردند». این واقعیت دلخراش و عبرت‌انگیز را مؤلف از تحقیقات آقای عزیزالله عطاردی گرفته است. «جناب آقای عطاردی از فضایی بسیار با ارزش و از متتبعین و مطلعین و کتابشناسان عالیقدر هستند». بر اساس

تحقیقات آقای عطاردی، نخست حاکم ایرانی یمن و دو تن از مأموران او و سپس باقی ایرانیان یمن اسلام می‌آورند. و این در اصل از معجزات اسلام بوده است. بدینقرار: دو مأمور مذکور از جانب حاکم یمن برای اجرای فرمان خسرو پرویز (جلب پیغمبر اسلام) «در مدینه به حضور رسیدند و منظور خود را در میان گذاشتند. حضرت فرمود: فردا بیایید. روز بعد که خدمت آن جناب آمدند حضرت فرمود شیرویه دیشب شکم پدرش خسرو پرویز را درید و او را هلاک ساخت. خداوند به من اطلاع داد که شاه شما کشته شد و مملکت شما به زودی به تصرف مسلمین درخواهد آمد. اکنون به باذان (حاکم ایرانی یمن) بگویید اسلام اختیار کند». چند روزی نمی‌گذرد که پیکی از تیسفون با نامه‌ای از شیرویه می‌رسد. در آن نامه شیرویه علت کشتن پدرش را برای باذان شرح داده و متذکر شده بود کسی مزاحم «شخصی که در یمن مدعی نبوت است» نشود! دیگر، ایرانیان یمن درنگ را جایز نمی‌شمارند. «این نخستین ایرانیانی هستند که وارد شریعت مقدس اسلام گردیدند».

مطهری دانشمندیست مسلمان، در برابرش باید خاموشی گزید. او حتی این را نیز می‌داند که «متأسفانه عصر ما، لاقلاً کشور ما هنوز مرحله تبلیغ را طی می‌کند و کمتر به تحقیق می‌پردازد». خوشبختانه، چنانکه از کتابش برمی‌آید، او نه فقط «در تاریخ اسلام و تاریخ ایران مقارن ظهور اسلام» محققى بيمانند است، بلکه می‌کوشد «بدون تعصب و جانبداری در کمال بیطرفی این موضوع را رسیدگی کند». به همین جهت کتاب خود را پر کرده است از شواهد و امثله، از روایات و اخبار، از آیات قرآنی و حتی اشعار سوزان عرفانی به عنوان دلیل و برهان، و نیز از استنادات گسیخته‌شده از متن موضوعی چند مأخذ خارجی، یا از اظهارات احساساتی آن گروه از نویسندگان و محققان ایرانی که همیشه میان دو قطب آهن‌ربای اسلام و ایران کشوقوس رفته‌اند و به نفع پیوند مبارک اسلام و ایران، عرب را کوبیده‌اند، مثلاً نظیر عبدالحسین زرین‌کوب، یا تقی‌زاده و دیگران. در این

گونه موارد، نویسنده نظر‌ها را با هیمنهٔ اجتهاد خود جرح و تعدیل می‌کند. فزونی‌ها را می‌زند و کاستی‌ها را می‌فزاید. به موقعش مقالات مبتدلی را که مثلاً مجلهٔ فردوسی زمانی در نکوهش تازیان و ستایش ایرانیان منتشر کرده رد می‌کند تا کسانی را که «ایران‌پرستانند» رسوا نماید. در عوض با دو نویسنده‌ای که آنچه کمابیش دربارهٔ چگونگی و نتایج آمیزش اسلام و ایران گفته‌اند اساسی و استوار بوده با حداکثر احتیاط روبرو می‌شود. با فریدون آدمیت و احمد کسروی. اولی را با ناشیگری تخطئه می‌کند. در مورد دومی سکوت را ترجیح می‌دهد.

این مظنه‌ای بود از کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران»، کتابی که نه ارزش هنری دارد، نه ارزش ادبی و نه ارزش پژوهشی. اما خصوصاً به همین سبب اکنون باید پرسید: پس معرفی این کتاب از چه رو بوده؟ از آنرو که فقط دوازدهمین چاپ آن در سال ۱۳۶۲ در بیست‌وپنج هزار نسخه منتشر شده است. این نشانهٔ چیست؟ نشانهٔ بیداری و آگاهی فرهنگی ما؟

عنوان روزنامه‌ای، «حدیث و روایات به جای پژوهش جدی»

کیهان چاپ لندن، ۱۱ اردیبهشت ۱۳۶۵

افسانه در واقعیت

عموماً افسانه را به معنای داستان و سرگذشت به کار می‌برند، داستان و سرگذشتی که در پس دورنمای زمان تاریخی یا درخلال رویدادهای آن گم می‌شود. از همین جا معنای اخصى نیز از آن مراد می‌کنند که به خلاف و به ضد واقعیت اطلاق می‌گردد. در این معنا آنچه به امروز و دیروز نسبت داده می‌شود، در حدی که واقعیتش را نمی‌شناسیم به همان اندازه می‌تواند افسانه باشد که آنچه دربارهٔ ماجرای مربوط به گذشته‌های دور است می‌گویند. افسانه هم به معنای عام و هم به معنای خاص که غالباً در محتوای خود جلوهٔ آرزوهای برنیامدهٔ آدمیان را منعکس می‌نماید اثری سحرانگیز و افسونگر دارد.

به احتمالی نه چندان ضعیف «افسون» به معنای رام کردن یا جادوکردن باید با افسانه هم‌ریشه باشد. شاید به همین جهت افسانه برای آدمی رام و آرام کننده و دلپذیر است. غرض من در اینجا هرگز بررسی ریشهٔ واژه‌ها نیست. این اشاره فقط برای آن بود که از بستگی معنایی واژه‌های مربوطه برای فهمیدن آنچه عموماً و بیواسطه احساس می‌کنیم نیز مدد گرفته باشیم. در برابر افسانه، واقعیت آن است که روی می‌دهد یا روی داده است، یا حتی احتمالاً روی خواهد داد. مثلاً نیم‌قرن سلطنت دودمان پهلوی، هفت سال استقرار جمهوری اسلامی، یا این امر که اگر در سالهای آینده بر شدت بحران‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان افزوده نشود از غلیان‌شان نیز کاسته نخواهد شد. یعنی واقعیت در حدی می‌تواند امری آتی نیز باشد که از رویدادهای کنونی یا بیواسطهٔ پیشین سرچشمه بگیرد. در این صورت کمابیش منطقی است که از مداومت گذشته به حال، و از حال به آینده نتایجی بتوان گرفت. آینده‌شناسی نام علمی مجموع تشخیص‌ها و

پیش‌بینی‌هایی‌ست در مورد آنچه بعد روی خواهد داد براساس آنچه اکنون روی می‌دهد، نامی‌ست علمی برای واقعیت درآینده.

افسانه که فقط در تصورات قومی و عموم نقش اساسی بازی می‌کند می‌تواند چهره‌ای زشت یا زیبا از گذشته یا تهدید یا نویدی برای آینده نیز باشد. و درست همین جاست که با واقعیت می‌آمیزد، گاه تا آنجا که تمیز آنها از همدیگر اگر غیرممکن نشود دشوار خواهد بود. جایی که چنین خلط یا معجونی سابقه دیرین دارد و هربار ممکن است بر اثر بروز حوادث از نو بر اذهان چیره شود و کلید درک آن حوادث گردد، با فرد یا جامعه‌ای سروکار داریم که در اعماق تصوراتش در افسانه زیست می‌کند، یا واقعیات تاریخی زندگانی‌اش به اصطلاح «افسون شده» می‌نمایند. اینگونه ادراک فرد یا جماعتی را می‌توان «ادراک جادویی» نامید. ادراک جادویی نحوه بینشی‌ست که قدرتی فوق بشری یا فوق طبیعی را موجب و مجری رویدادهای بشری یا طبیعی می‌داند و آدمی را از شناختن منشأ این قدرت و نیز چگونگی نفوذ آن، یا در مقابله با آن به منظور تعیین سرنوشت خویش عاجز می‌بیند. ذهن فردی و جمعی اقوام ابتدایی چنین ساختمانی دارد. جهان‌بینی‌اش جادویی‌ست. با وجود این، چنین بینشی منحصر به ذهن ابتدایی محض نیست. خارج از این حوزه نیز می‌توان نمونه‌هایی تاریخی نشان داد. مثلاً انتظار ظهور پادشاه و منجی در جامعه یهود پس از آخرین قیام شکست خورده‌اش در برابر قدرت امپراتوری روم، یا وعده و وعید فرارسیدن قریب الوقوع ملکوت الهی، یا رستاخیز و پایان جهان خاکی در آغاز دوره ظهور مسیح یا پیغمبر اسلام. این پدیده در سده‌های نخستین قرون وسطی از نو در مسیحیت ظاهر می‌گردد، در اسلام آن را به صورت انتظار ظهور مهدی یا امام زمان باز می‌یابیم.

ریشه‌های بینش جادویی در جامعه ما همچنان عمیق و زنده‌اند. نه فقط در میان مردم بشدت مذهبی و مستحیل در جهان‌بینی آن. برای این

طبقه ماجرای کلیدهای بهشت و سوار سفیدپوش که جوانان و کودکان را از جبهه‌های جنگ به جهان باقی رهسپار می‌کردند یا هنوز هم به صورتهای دیگر می‌کنند، یا ساعتهایی که چهره امام نوظهور در آنها می‌درخشد، پس از آنکه سیمای نورانی‌اش درماه دیده شده بود، نشانه‌هایی انکار ناپذیرند. بلکه نیز در میان طبقات متوسط و تحصیل کرده، درمیان توده وسیعی از ما ایرانیان که درظاهر آراسته‌مان دست کمی از اروپاییان نداریم. نقص و عیب اساسی در بینش افسانه‌ای یا افسون شده ماست که واقعیت را چنان نمی‌بیند که هست، بلکه چنان می‌بیند که می‌پسندد و می‌تواند درک کند. در خلال و در ورای همه سینه‌زن‌ها و دسته‌ها و جرگه‌هایی که می‌زادند و می‌مردند یا به گردبایهای سیاسی - فرقه‌ای پرزورتری فرو کشیده می‌شدند، میلیون‌ها از ما طبقه متوسط و درس‌خوانده به هر جان‌کندنی هستی خود را در نیستی سلطنت محمدرضاشاه می‌دیدیم - انگار که خطاها و بی‌بصیرتی‌های بزرگ او از ما در مورد سبکسریها، بیمایگی‌ها و خودپسندیهای بیعارانه‌مان سلب مسئولیت می‌کنند. چنین بود که با بی‌خیالی محض به تشویق و تحریک روحانی فرتوت و مجنونی که حوزه علمیّه قم برایش مرکز حل مشکلات جهانیست با آشتی‌ناپذیری و عنادی سفیهانه بر دولت شاهی شوریدیم تا در کام او و دستیاران شیاد و مغرض و سپس قشون اجامر و آدمخوارش فرو افتیم. حتا به خاطرمأن خطور هم نکرد که اداره یک دبستان هم مدیر، ناظم و آموزگاران آزموده و دلسوز می‌خواهد، چه رسد اداره یک کشور چهل میلیون نفری که نه سازمان‌های متشکل حزبی داشت و نه سیاستمداران صالح و مجرب. و همچنانکه در این آشوب و مهلکه اجتماعی و کشوری که از هرگوشه‌اش مدعیان جدید «خلقها» سربرآورده بودند سقوط می‌کردیم، به جنگ شوروی و آمریکا رفتیم، طبعاً با این امید جادویی که به عنوان نخستین کشور تاریخ تیشه به ریشه درخت کهن استعمار خواهیم زد. در حالیکه خود از همان آغاز قیام و قعودمان از پا درآمده بودیم.

چه نتیجه‌ای باید از این شور و شرهای سیاسی و خواب و خیالهای جاهلانه گرفت؟ این که برخلاف تمام قوانین و قواعد حاکم بر رویدادهای تاریخ، برخلاف تمام سیادت‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی دوشبکه بزرگ قدرت‌های جهانی، جایی که هوشیاری و خردمندی کیمیا باشد، معجزه صورت می‌گیرد. و معجزه آن است که وقتی نتوانیم واقعیت را افسون کنیم یعنی بر آن چیره شویم، از افسانه در افسونزدگی‌مان برای خود واقعیت می‌سازیم. جمهوری اسلامی به عنوان تحقق غایی فسون و افسانه در واقعیت تحقیقاً پایان راهی‌ست که ما خود نادانسته گشوده‌ایم. اما اگر قرار بود نادانی عذری موجه باشد، مؤسسان و مباشران جمهوری اسلامی نامشول می‌بودند، برای آنکه به معنای اصیل کلمه همه یکسره نادان فطری و حرفه‌ای‌اند. بینش افسونزده به همان اندازه پدیده‌های طبیعت را جادویی می‌بیند و می‌فهمد که حوادث تاریخی و سیاسی را. بستگی‌ها و مناسبات پیچیده جریانهای سیاسی، عوامل ذیمدخل در آنها، ضرورت‌ها، امکانات و احتمالات نفوذ و برخورد این عوامل، موازنه یا تضاد و نیز نوسانهای جذب و دفع آنها و عیناً سازشها و هماهنگیهایشان بر اثر منافع مشترک مراکز قدرت، برای بینش جادویی نه قابل فهمند و نه اساساً مطرح. چنین بینشی از منشأ فیاضی که ورای مکان و زمان است و بر همه رویدادهای مکانی و زمانی اشراف و اشعار دارد، الهام می‌گیرد و بدینگونه همه چیز را به کشف و شهود درمی‌یابد. قالبهایی که مطابق مزاج و مذاق چشمچران ما در این چند دهه گذشته از مارکسیسم گرفته شده‌اند نه تنها به سهم خود نتوانسته‌اند چشمهای ما را برای نگاه کردن و دیدن تازه و نافذی تربیت کنند، بلکه عینکی شده‌اند که از خلال و بوسیله‌اش بینش شهودی یا جادویی خود را «علمی» کرده‌ایم. همه جنبش‌های سیاسی، اجتماعی و حزبی، ادبی و هنری این نیم قرن اخیر ما از این نوع بوده‌اند. همه نیم بند و ورنیامده، همه از نظر ریشه و اندیشه بی بنیاد.

بی‌جهت نیست که اکنون پس از این شکست سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جانکاه و ننگین، قاطبهٔ ایرانیانی که برخلاف ما گریختگان قهراً در جمهوری اسلامی زیست می‌کنند این حوادث را به سادگی تمام اجرای برنامه‌ای سیاسی توسط کارگردانان انگلیسی برضد آمریکا می‌دانند. حتی برخی آمریکا را در اشغال سفارتش در تهران عامل و ذینفع می‌دانند! درست است که ناشیگری‌ها و ندانم‌کاریهای قدرت‌های بزرگ، خصوصاً آمریکا، یکی دو تا نبوده و نیست. اما چنین نیست که قدرت‌های سیاسی و نظامی و صنعتی با هم لجاج و عناد کودکانه کنند و به هم پشت پا زنند، کاری که به این حساب انگلستان باید با آمریکا کرده باشد. اگر اینطور بود که دولت‌های غربی لاقل پس از جنگ دوم جهانی نمی‌توانستند نقش کشورهای مشترک المنافع را در جهان سوم بازی کنند، نقشی که بلوک شرق در قلمرو نفوذ خود اجرا می‌نماید. این ادعا یا تصور که همهٔ دولت‌های غربی همه وقت و همه جا از یک سیاست واحد مطلق پیروی می‌نمایند و اختلافی میانشان نیست تا همان اندازه بی‌اساس است که گویی اشتراک منافع سیاسی، اقتصادی و نظامی برای خود ندارند. نقش مشترک آنها تابع ضوابطی است که اعتبارشان برحسب رویدادهای حساس جهانی و الویت‌های سیاسی - اقتصادی مربوط کاهش و افزایش می‌یابد. توطئه و دسیسهٔ متقابل سیاسی در داخل چنین منظومه‌ای غیرمنطقی‌تر از آن است که اساساً مقدور باشد، آنهم در منطقه‌ای چنین حساس و خطرناک چون ایران. از این گذشته، چگونه می‌شود با وجود تغییرات و تحولات دایم در سراسر جهان و آشوب‌های ناشی از آنها که متضمن مخاطرات غیرقابل پیشبینی‌اند به تدریج در طی سالها، یا ناگهان و بی‌هوا ایران را برطبق نقشه‌ای از قبل تنظیم شده یا خلق‌الساعه از چنگ آمریکا درآورد و عملاً یکی از پایگاههای بسیار مهم اقتصادی و نظامی غرب را برچید! برای آنکه شوروی، یعنی ابرقدرت دیگر جهانی همزمان با اجرای این نقشهٔ افسانه‌ای انگلستان، افغانستان را اشغال

کند و بدینسان از جمله هشتصد کیلومتر دیگر در شرق ایران بر طول مرز هزار و پانصد کیلومتری مشترکش با این سرزمین بیفزاید؟
در بارعام سالانهٔ زمان ساسانیان لااقل این رسم ظاهراً وجود داشت که رعیت می‌توانست حتی از شخص شاه که فرضاً به زعم وی به حقوق رعیتی‌اش تجاوز کرده بود به خود شاه شکایت برد و از او تاوان بخواهد. به سبب مجازات شدیدی که در صورت نادرستی ادعای شاکی شامل حال او می‌شد، طبیعی‌ست که هیچگاه رعیتی به چنین فکری نیفتاده باشد. با وجود این، یک معنای چنین رسمی این بوده که حقوق رعیت در برابر هرتجاوزی از ناحیهٔ هر مقامی به رسمیت شناخته می‌شده، و معنای سمبولیک و مهم‌ترش اینکه شاه را در دوره‌ای از تاریخ ایران پیش از اسلام مقام غیرمستول نمی‌دانستند. اما وقتی همین سرزمین در هزار و چند صد سال بعد با سی درصد مردم خوانا و نویسایش در بحبوحهٔ تبلیغات حقوق طبیعی و قانونی آدمی و تقنین عمومی مسئولیت متناسب با اختیارات به سوی «تمدن بزرگ» پیشرانده می‌شود، دیگر عجیب نیست که همین منطق خلل ناپذیر درونی چنین راهی را در جمهوری اسلامی به مقصد رساند و در رأسش مقام غیرمستول دیگری جای دهد به نام ولی فقیه.
عنوان روزنامه‌ای «واقعیت‌های تاریخی و افسونزدگی ما»
کیهان چاپ لندن، اول خرداد ۱۳۶۵

یادی از سه نویسنده در گذشته

صادق هدایت که خودکشی کرد مجلس یادبود برارنده‌ای برایش در تالارفرهنگ برگزارشد. عود سوزاندند و قطعات موزیک اروپایی با پیانو نواختند. تعداد حاضران زیاد نبود. کمتر از گنجایش آن تالار نه چندان بزرگ. زن و مرد آراسته پوشیده بودند، با چهره‌هایی تمیز و روشن درپس غباری از متانت غم. بسیاری از کسانی که آنروز در تالار فرهنگ به یاد او گرد آمده بودند به معنای اعم یا هنرمند بودند یا هنردوست. در مجموع نخبگان و آوانگاردهای آن زمان تهران که لاقل بالقوه در نویسندگی دست داشتند و بالفعل کتابخوان بودند. از نظر روحی همه بغتاً بی‌سرپرست شده بودند. جمعیشان جای خالی آن سرپرست را پر که نمی‌کرد هیچ، خلأ او را بیشتر نمودار می‌ساخت. چه بسا همه می‌خواستند چنین باشد، از فرط همدردی با خود که نزد ما سنتیست به احساس تبدیل شده. بدینگونه آشکارگشتن چنین فقدانی در آن جمع، که علت وجودی‌اش بود، برارزش افراد آن جمع می‌فزود و رابطه‌ای معنوی با صادق هدایت را در هر یک از آنها به فراخور حالش برمی‌فروخت. پیدا بود جای خالی او را هیچکس نمی‌توانست پر کند، نه در نویسندگی، نه در شخصیت و نه در شوخ طبعی گزنده و آشتی ناپذیرش. این، موجه‌ترین عذر برای آغاز ماتمزدگی‌ی شد که رمق زندگانی را برای زمانی دراز از جرگه ادبی و هنری وقت تهران به نمایندگی از باقی همسلکان ایرانی گرفت. سوگ مذکور را یقیناً می‌توان بایسته‌ترین یادبود برای درگذشت یک نویسنده ایرانی دانست، حتی با وجود آن ابتکار ذوق‌زده و ملال‌آور در برخواندن سراسر داستان سگ‌ولگرد توسط مجتبی مینوی. اما همین امر بوضوح نشان می‌داد که خلأ ناشی از مرگ غافلگیرکننده هدایت را حتی برای یکی دو ساعت نیز هیچ‌کس و هیچ‌چیز جز اثری از خود او نمی‌توانست پر کند.

مجلس ختم جلال آل احمد در مسجد مجد برگزار گشت، طبعاً زنانه مردانه. ناطق مجلس، فلسفی واعظ معروف بود که درست و نادرست چیزها درباره آل احمد گفت. از جمله آنکه او کتابهای بسیار خوبی نوشته. برای نمونه از غربزدگی نام برد که وی، یعنی واعظ، آنرا نخوانده است! مردم می آمدند و می رفتند، و مسجد همچنان پر بود - از نویسندگان، شاعران و هنرمندان پرشمار گرفته تا ناشران، کارمندان دولت و بخشهای خصوصی، بازاریان، دانشجویان، دانش آموزان.... تقریباً نمونه هر طبقه، صنف و دارودسته ای را آن میان می شد دید. از محل که خود ممیزی اساسی بود بگذریم تفاوت این مجلس ختم و آن انجمن یادبود از یکسو در کم و کیف شرکت کنندگان و از سوی دیگر در انتخاب ناطق ها و طبعاً اغراض نهفته در آن بود. مجتبی مینوی، سوای سمت علامگی، و ضعف های اخلاقی ای که بعدها به او نسبت دادند، به هرحال از دوستان هدایت شمرده می شد. در مورد مناسبت فلسفی و آل احمد واقعاً هیچ نمی توان گفت. جز آنکه رسم دینی بطور اعم و شگرد سیاسی وقت بطور اخص دست بدست هم داده باشند تا واعظی چنین بدنام، معلوم الحال و مجهول الهویه از نویسندگانی که مهمترین اثرش را او نمی شناخته برای کسانی که عموماً آن را بخوبی می شناختند سخن گوید. از این راه دو کار می شد کرد. یا شوراندن روحی ناراضیان همدل و همزبان، یا تبخیر جوش و خروش متراکم آنها و عموماً مردم از طریق مفرهای حرارتی وعظ و خطابه. فلسفی در این دو حرفه بی رقیب بود. منطقی که می بایست به چنین حدس دوگانه ای ضرورتاً منجر گردد این است که دو چیز نمی توانسته این میان تصادفی باشد: یکی انتخاب این واعظ و دیگری نامبردن اخص و انحصاری میان آثار نویسنده از غربزدگی، با این تصریح غریب و به همان اندازه مضحک که گوینده خود آنرا نخوانده است. یقیناً فلسفی و «کادر مطلعان» می دانستند چه می کنند. آنچه معلوم نیست این است که چه کسانی می بایست تحت تأثیر چنین نمایشی روحوی خام و

بازیچه می‌شدند. مایی که با مرگ جلال آل احمد پرچمدار مقاومت فکری‌مان را از دست داده بودیم، یا دستگاه دولت که به سبب ندانمکاریها و ناشیگریهای سیاسی‌اش در مورد کتاب و مطبوعات به تلویح و تصریح مسئول مرگ جلال آل احمد قلمداد شده بود؟ یا هردو با هم؟ اما اگر بازیچه شدن برما گران بیاید و در نتیجه منکر آن شویم، معنایش این خواهد بود که به توسل و بدتر از آن به تشبیه تن داده‌ایم. تشبیه به فلسفی و شگردهای او. و این یعنی استفاده از هر وسیله‌ای را برای مقابله یا مبارزه به اصطلاح سیاسی و موجه شمردن آن. یعنی به هیچ اصلی جز به اصل رسیدن به هدف پایبند نبودن. بدینگونه راهی می‌یابیم برای رفع اتهام بی‌خبری و خامی از خودمان، به بهایی به مراتب گزافتر. بهای گزافتر آن است که دانسته تماشاچیان و در عین حال بازیگران و سیاهی‌لشکر نمایشی بودیم به کارگردانی کسانی که نمی‌شناختیم، و به اشتراک هنرپیشه‌ی اولی که نقش دیرین و حرفه‌ای‌اش درسراسر دوره‌های حساس و بحرانی سیاست در جامعه ما تحریک و اغوا می‌عوام و عموم بوده است.

برای غلامحسین ساعدی نیز در تهران مراسمی برپا ساختند. از قرار هزاران تن در این مراسم شرکت کرده بودند، از هرگروه و دسته‌ای. در پناه مرگ او و درسایه‌ی محبوبیتش - او که در این چند ساله اقامت اضطراری در اروپا با انتشار القبا و نوشتن و اجرای نمایشنامه‌ی سیاسی تا آنجا که می‌توانست با جمهوری اسلامی و حکومت آخوندی مبارزه کرد - مردم توانستند نفرت خود را با کثرت حضورشان به حکومت نشان دهند. گفته می‌شود واعظی که در آن مراسم از صفات انسانی، سجایای اخلاقی و لایه ارزشهای ادبی و فکری ساعدی سخن می‌گفته به کرات تقاضای فرستادن صلوات کرده و حتی کارش در این مورد به استدعا کشیده، و پاسخی جز سکوت نگرفته است. اگر روحیه‌ای جمعی و کمابیش یکپارچه برای آن جمع قائل شویم که باید بشویم، این پرسش پیش می‌آید که آیا امتناع از فرستادن صلوات برای

ساعدی و دمسازی با وعظ فلسفی درمجلس ختم جلال آل احمد هردو یک هدف داشته‌اند؟ نمودن خشم خود به حکومت وقت؟ بیشک. اما هرگاه این رفتار دومی برخلاف آن اولی ارزشی مثبت داشته باشد، ارزشش به انگیزه‌ایست که هرگز نمی‌تواند به حصول چنین هدفی تقلیل پذیرد، گرچه در وهله اول و مستقیماً نیز شامل آن شود. ماهیت این انگیزه را نخست کسانی می‌توانند و باید بشناسند که چنان واکنشی در آن مراسم از خود نشان داده‌اند. اما ما هم که از محیط دوریم و ناگزیر حساس به هرحادثه‌ای که برضد جمهوری اسلامی دلمان را خنک کند باید به سهم خود بکوشیم از نمودها درگذریم و نهان‌ها را بکاویم و دریابیم. چه فقط از اینطریق می‌توان بیداری فردی و جمعی را نسبت به آنچه از نهان خودمان برخاسته سنجید و تمایز رفتار درونی خود را از آنچه زمانی معرف نگرشمان در مجلس ختم آل احمد بوده باز شناخت. آرزو کنیم چنین بیداری و تمایزی در ما بوجود آمده باشد. اما مراقب باشیم از این بیداری احتمالی و فرضی در پی تباهی‌ها و سیه‌روزیهای این هفت ساله که با صاعقه بیداد و جنونش سایه‌ها و تاریک‌های بیواسطه پیشین‌تر را برای ما بیرنگ و حتی نامریی ساخته است مدرکی به زیان آل احمد و به سود ساعدی در برائت خود جعل نکنیم. اینکه شمار نویسندگان واقعی ما به معنای اخصش در این پنجاه سال به زحمت از تعداد انگشتان یک دست تجاوز می‌کند الزاماً بر ارزش صادق هدایت، جلال آل احمد، غلامحسین ساعدی و جمالزاده نمی‌افزاید، تنها بی‌جانی و نازایی فرهنگی ما را نشان می‌دهد. مایی که از نشأت خواندن چند کتاب راحت الحلقومی، انگار که چاه کنده باشیم، از پا در می‌آییم، یا هرچه یا هراندازه هم بخوانیم آنقدر در ما کارگر نمی‌شود که در خودمان حتی تکان خوریم، از جایمان که هیچ. هر فردی از ما، چه دولتی و چه ضد دولتی، از این حیث نیز باید خود را به اندازه میدان عمل و نفوذ و به اندازه قابلیتش مسئول بشناسد، آنهم فکرأ و نه با اقرار به معاصی. زمانی که نادانی و بی‌خبری از آدمی سلب

مسئولیت می‌کرد اصولاً گذشت. در زمانه و دنیای ما نادانی و بی‌خبری باید برای بسیاری حتی جرم محسوب شود. برای آنکه نادانی هم چون دانایی عیناً آموختنی شده و بهمین معنا نیز صور گوناگون پیدا کرده است. رایج‌ترین و مستولی‌ترین صورت آن در جوامعی چون جامعه ما انداختن مسئولیت به گردن آموزگاران است که یاد دهنده و مروج نادانی بوده‌اند. و هرکس همیشه می‌تواند و حتی می‌خواهد آموزگاری برای نادانیهای خود پیدا کند و بدینگونه از خود سلب مسئولیت نماید. آیا باید گفت: خدا خمینی و حواریان او را آفرید تا به ما نادانی و بی‌خبری بیاموزند؟ یا: ما را آفرید تا آنها شاگردانی ساعی داشته باشند؟

هرسه نویسنده نامبرده، و نه جمالزاده که دیر زمانی‌ست به عنوان نویسنده دیگر نمی‌زید، در دوره خود با حکومت وقت مخالف بودند. تجربه جمهوری اسلامی را فقط ساعدی زیست. به همین جهت نیز حکومت کنونی را از حکومت پیشین دشمنتر می‌داشت. در پی عصیانهای سرخورده از تنگنای دینی خانگی در دوره جوانی، و در پی عصیانهایی که هم ناشی از جریانهای سیاسی و اجتماعی و هم شاخص کمابیش همگانی روشنفکری آن زمان بودند، جلال آل احمد در روحانیت و اسلام سنگری تازه یافت، یا سنگر از دست داده را بازیافت. از زمینه بیواسطه پرورشی و فرهنگ وسیع‌تر و عمیق‌تر صادق هدایت که بگذریم این نویسنده دو تفاوت اساسی با آل احمد و ساعدی داشت. یکی آنکه عرب و اسلام را موجب تیره روزی ایران می‌شمرد، و دیگر آنکه ایران پیش از اسلام را از نظر تمدنی و فرهنگی برتر می‌دانست و بدان می‌بالید. از این نظر هدایت جای تردید برای کسی باقی نگذاشته است. اکنون هر سه نویسنده مرده‌اند. خوانندگان آنها که از این پس خواهند زیست باید غفلت‌های گذشته را در نقد اینها و نویسندگان دیگر و بعدی جبران نمایند. شناختن دنیا، احساس و دید یک نویسنده بجای خود، اما لااقل به همان اندازه سنجش و برآورد انگیزه‌ها و سوانح نهفته در آنها کار هرخواننده

واقعی‌ست. و این فقط درکشمکش فکری میسر می‌گردد. در این کشمکش به معنای مثبتش زور روحی و ذهنی نویسنده و خواننده آشکار و افزون خواهد گشت. جامعه‌ای که خواننده مات و مبهوت، پیرو و مرید، یا خودپسند و معاند، یا اندک‌مایه و پرمدعا بارمی‌آورد، و بدینسان نویسنده را دیر یا زود هم‌رنگ جماعت خود می‌سازد - اگر از پیش اینکار را نکرده باشد - مساعدترین زمینه برای سقوط درونی نویسنده و تحلیل بردن فردیت او در جمع و جماعت است، به زیان او و جامعه هر دو. کشتن فردیت نویسنده در جوامع فاقد فردیت، یعنی او را به سخنگوی امیدها و آرزوهای مقلوب، یا منجی روحی و روانی، یا رهبر گمگشتگیهای خود تبدیل کردن. نویسنده‌ای که در این تناسخ جمعی می‌لغزد و می‌فرساید و بدینسان مدعی‌العموم و شهره‌عام می‌گردد در واقع وسیله‌ایست که عامه تمهید می‌کند تا انتقام ناکامیها و گمنامیهای خود را بگیرد. شناختن هر حکومتی باید برای نویسنده آسانترین کار باشد. دشوار شناختن خواننده است که چون در ضدیتش با حکومت برای نویسنده مأنوس اما در واقع ناشناخته می‌ماند، با همدمی و همدلی‌اش او را در خود جذب و حل می‌کند.

عنوان روزنامه‌ای: «خدا خمینی را آفرید تا به ما نادانی بیاموزد؟»

کیهان چاپ لندن، ۱۵ خرداد ۱۳۶۵

نقبی به زیرفرهنگ میهن‌دوستی

«خدمت به میهن»، «فداکاری و جانبازی در راه آن»، «انجام وظیفه نسبت به آن» و از این ترکیبات و اصطلاحات که کمابیش همه معنا و مفهومی یگانه دارند از دهان ما ایرانیان نمی‌افتد، به تصریح یا به تلویح. به ویژه وقتی دربارهٔ ویرانی ایران و آوارگی خودمان می‌نویسیم و می‌گوییم، آنچه به صورت نامه و درددل، یا مقاله و گفتگویی به نحوی در نشریات فارسی خارج کشور منعکس می‌شود، یا به صورت سخنرانی در باشگاه یا مجمعی ایراد می‌گردد. یعنی درست آنجا که با جمع سروکار داریم، با کسانی که وقتی نوشته‌هایمان را می‌خوانند، یا سخنانمان را می‌شنوند و بازگو می‌کنند. نام این حال و رفتار را می‌توان رسم گذاشت، یا اصل و قاعده. یا فن بازارگرمی، یا حتا جداً آن را ناشی از سوانح «میهن‌پرستی» پنداشت. در این صورت آخر هر کسی می‌تواند پشتوانهٔ اصطلاح تاریخی - ادبی آنرا درگفتهٔ معروف فردوسی نشان دهد. اما اگر گفتهٔ فردوسی هم برای اثبات اصالت و اعتبار چنین حال و رفتاری در ما کافی می‌بود که هرگز نیست، باز می‌توان و چه بسا باید پرسش‌هایی به این مناسبت از خودمان درمورد میهن و میهن‌پرستی‌مان بکنیم. مثلاً این که آیا این رفتار مختص ماست، و این فقط ماییم که چنین واله و شیدای میهن‌مانیم؟ یا اینکه دیگران نیز چنین‌اند، منتها به زبان نمی‌آورند؟ یا آنها هم به زبان می‌آورند، با همین تأکیدات مکرر و ترجیح‌های لعاب انداخته؟ در این صورت این «دیگران» که هستند و از چه قوم و ملتی؟ اروپایی‌اند، شرقی‌اند؟ یا آفریقایی که پس از نخستین تقسیم مستعمراتی این قاره از روی نقشهٔ جغرافیا، قبایل و اقوامش از هم گسیختند و به دنبال حوادث بعد از جنگ دوم و خصوصاً در این سه دههٔ اخیر از نظر سرزمینی و کشوری بی‌اصل و نسب‌تر شدند؟ یا آسیایی، و در این صورت از

کدام منطقه؟ از خاورمیانه که، هرگاه از ترک‌های عثمانی بگذریم، شامل اعراب از یکسو، و ما ایرانیان از سوی دیگر می‌شود؟

منظور این نیست که تک تک این پرسش‌ها را دنبال کنیم و پاسخی برایشان بیابیم. کار این پرسش‌ها در واقع این است که ما را برانگیزد و در مورد رابطه با سرزمین‌مان به فکر بیاندازد. زمانی یک خبرنگار از رئیس جمهور وقت آلمان، هینهن، پرسیده بود آیا او آلمان را دوست دارد؟ پاسخ داده بود که او زنش را دوست دارد. لزومی ندارد اکنون یا در آینده ما به رقابت با هینهن برخیزیم، یا ادای او را درآوریم. می‌توان بنا را بر این گذاشت که هریک از ما به سهم خود ایران را به اندازه عزیزترین کسش دوست دارد. به اندازه زنش، شوهرش، معشوقش، بچه‌اش یا پدر و مادرش. اگر به اعتراض گفته شود که چنین قیاسی مع الفارق است: میهن چه ارتباطی به زن و شوهر، معشوق، یا بچه و پدر و مادر دارد؟ پاسخش این است که در واقع هیچکدام از این دوست داشتن‌ها به هم ربطی ندارند، و اگر هم داشته باشند یافتن ریشه مشترکشان تقریباً غیرممکن است. دوست داشتن واژه‌ایست که احساس، کشش و دلبستگی کمابیش شدید شخصی را به شخصی یا چیزی دیگر می‌رساند، بی آنکه قادر باشد گونه‌ها و تفاوت‌های احساسی مربوط را بیان کند. تفاوت‌های گوناگون این احساس را معنای می‌توان در اشارات و کنایات ظریف شعر حافظ یافت. تعبیرهای قاطع‌تر و صریح‌تر آنرا از دیدگاهی دیگر در شعر خیام. نه برای آنکه خیام بهتر یا بدتر از حافظ شعر می‌گوید. بلکه چون روال خیام در مورد امور به سرحد قوانین ریاضی دقیق‌تر و تغییرناپذیر می‌نماید.

به جای زن و فرزند یا پدر و مادر می‌توان خانه را گرفت و گفت آدم میهن خودش را چون خانه‌اش دوست دارد، خانه و کاشانه‌ای که آدم در آن زاده و پرورش یافته است. خانه جا و پناه ماست. غیرمستقیم یا مجازاً خود آنرا ساخته‌ایم، به سلیقه خود آنرا آراسته‌ایم. به این علل، خانه هرچه باشد

دوستش داریم، در حفظش می‌کوشیم و به آن می‌رسیم. اما خانه ما هر اندازه کوچک و محقر یا بزرگ و مجلل باشد، به هر حال محدود است به خانه یا خانه‌های دیگر. این خانه یا خانه‌ها در حکم میهن دیگری یا دیگرانند. هیچ دلیلی وجود ندارد که دیگران به اندازه ما خانه و میهن‌شان را دوست نداشته باشند. این تمثیل به خوبی نسبیت مفهوم میهن‌دوستی را نشان می‌دهد. اما بر خلاف این احساس که ما خود را متعلق به میهن و مالک خانه‌مان می‌دانیم، هیچکس نمی‌تواند مالک میهن شود یا متعلق به خانه باشد. تعلق به خانه فاقد هرگونه معناست. در مورد میهن چنین نیست. چرا؟ برای آنکه میهن جایگاه زایش و بالش تاریخی و فرهنگی مردم یک سرزمین است و شالوده مشترک وجودی آنها را می‌ریزد. خانه جزئی از اجزای مادی آن بینش نیست و تازه جنبه صرفاً مکانی‌اش غلبه دارد و به همین جهت قابل تعویض است. از این رو هر کس خانه خودش را دوست دارد و همه باهم میهن‌شان را، میهن است که آدمها را در شالوده‌ای مشترک متعین می‌کند. این تعین را می‌توان تا قرن‌ها به پس دنبال کرد و خود را به همان اندازه به گذشته‌های دوردست متعلق پنداشت که به یک یا دو پشت بی‌واسطه.

از این همه چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ این که تعلق به میهن یا سرزمین وقتی حقیقت و معنا دارد که مبتنی بر رویداد فرهنگی و ادامه آن باشد. فقط به موجب چنین اساس و حقیقتی می‌توان میهن را دارایی خود دانست، خود را بدان افزون ساخت و به عکس. مالک آن نمی‌توان شد. تملک نه دارایی به معنای فرهنگی‌ست و نه می‌تواند رابطه تعلق در مالک نسبت به فرهنگ ایجاد کند. تعلق ناشی از کشش و دلبستگی‌ست و مختص آدمی به اموری که مستقیم یا غیرمستقیم چشمه‌های حیاتی اویند. تملک امری صرفاً حقوقی یا تسخیری‌ست و منحصر به شیء. چیز یا کسی را به مالکیت خود درآوردن یعنی او را به شیء تبدیل کردن. فقط آدمی که از فرهنگ سرزمینی برمی‌آید و براساس چنین تعلقی رویداد آن فرهنگ را به پیش می‌راند

می‌تواند آن‌را از آن خود بداند، نگهدار آن باشد. نگهدار یعنی حافظ و تیمارگر با هم. بنابراین نگهداری یک فرهنگ را نباید به جای کنسروکردن آن گرفت. به محض آنکه چنین وضعی پیش آید، میهن معنای فرهنگی و حیاتی‌اش را از دست می‌دهد و دیگر نمی‌زید. به شیء مبدل می‌گردد که تعلق بدان دیگر غیرممکن خواهد بود. فقط می‌توان مالک آن شد.

اینک از خودمان بپرسیم که ما متعلق به ایران به معنای فرهنگی آنیم و در این حد و به این معنا نگهدار آن که میهن ماست، یا اینکه به عنوان سمسار فقط مالک آن. صدای اعتراضی را از دور و نزدیک می‌توان شنید: معلوم است ما متعلق به سرزمین‌مان ایران هستیم و بدین معنا نگهدار آن! اما این را چگونه می‌توان ثابت کرد، هرگاه قبول داشته باشیم که تعلق فرهنگی مردم به یک سرزمین، به معنایی که گفته شد، آنها را نگهدار حقیقی آن سرزمین می‌سازد نه تملک آن؛ خواهیم گفت: چه کسی بهتر از ایرانی با مظاهر فرهنگی‌اش، با ارزش‌ها و معنویاتش رابطه دارد، آنها را می‌ستاید، دوست دارد و به هر قیمتی از آنها دفاع می‌کند؟ آنهایی که چنین ادعایی دارند باید شواهد و مصادیقش را نشان دهند. اما نگویند برای فردوسی، سعدی، حافظ و ... مقبره ساخته‌ایم که زیارتگاه «عارف و عامی»ست. یا برایشان هزاره و جشنواره گرفته‌ایم و باز هم می‌گیریم. اشعارشان ورد زبانمان است، یا آثارشان را به کرات چاپ کرده‌ایم و از مباحث کردن به آنها دمی غافل نمی‌مانیم. و به زبان حال و قال در برابرشان سر معنویت بر خاک می‌ساییم! و از این قبیل حرکات ناشایست. حتا می‌توان اعتراض را مستند ساخت و گفت: مگر نبود وقتی که فلان دیوانه زنجیری در بحبوحه قوام یافتن جمهوری اسلامی به ساحت فردوسی اسائه ادب کرد همه چون شیر شوزه بر او تاختند؟ اولاً که چنین نبود. تنها کسی که میان آن‌همه استاد دانشگاه، ادیب و محقق صدایش به اعتراض بلند شد محیط طباطبائی بود. ثانیاً فردوسی احتیاجی اساساً به غرش ما شیران شوزه ندارد، آنهم در برابر

اجامه و اراذل. با فردوسی فقط داد و ستد فرهنگی می‌توان کرد و این با اندیشیدن سخن او میسر و برای ما ثمربخش می‌گردد، یعنی درست همان کاری که ما بلد نیستیم. هر قدر برای پوشاندن این نابلدی بیشتر در اعزاز و اکرام او و امثالش از خود بی خود شویم و هوار کشیم نابلدی‌مان را مسجل‌تر می‌سازیم.

یکی از سه چهار نویسنده نامی ما در یکی از آثارش می‌نویسد: پژوهش در شعر فردوسی برای او اهمیت ندارد - البته فردوسی نمونه‌ای در اینجا بیش نیست - دل او به این قرص است که نقالان ما اشعار فردوسی را از حفظاند و در قهوه‌خانه‌ها و سرگذرها برای مردم می‌خوانند. لابد باقی شعرا و نویسندگان کلاسیک را نیز برای سوادآموزی و حداکثر الهام‌گیری باید خواند. یا برای چه کاری؟ این طرز فکر رابطه‌ی ملکی ما را با «گوهرهای» فرهنگی‌مان به خوبی نشان می‌دهد. حتی یک نقال می‌تواند دین این مالکیت فرهنگی را به فردوسی چنان ادا کند که جای هیچگونه نگرانی برای نویسنده‌ی ما باقی نگذارد. پژوهش‌ها و بررسی‌هایمان نیز در اصل از این بعد و شعاع خارج نمی‌شوند. در واقع ما چیزی جز مباشران یک فرهنگ مقطوع النسل نیستیم. یا سنگینی بارداری‌مان بر زور زایمان‌مان می‌چربد؟ اینکه حتی غالب متون مهم ادب ما را، با وجود علامه‌های جوراجورمان، غربیان تصحیح کرده‌اند، باید به اندازه‌ی کافی گویا و لودهنده باشد. شاهنامه‌ی فردوسی فقط یک نمونه‌ی آن است. نگهدار یک فرهنگ - میهن نام سرزمینی فرهنگ است به معنای مهد زایش و پرورش آن - کسی‌ست که آن را تا ریشه‌هایش به منظور شناسائی می‌کاود و تیمار می‌کند. کسی‌ست که با آن در می‌افتد تا ببیند چه در چننه دارد، چایکی‌هایش را از سست‌پایی‌هایش باز شناسد و خود در این آزمون و زورآزمایی ورزیده گردد. نگهدار فرهنگ کسی‌ست که راستیها را از کژی‌هایش جدا می‌کند، وجوه استقلال فردی آن‌را در می‌یابد و در برابر تابعیت‌های عمومی و عامی آن می‌نهد. فقط بدینگونه می‌توان جوهری در

فرهنگ، اگر باشد، یافت، آنرا مایه‌ور ساخت تا پیکرهای نوین فکری از آن برآیند. این راه احیای فرهنگ و میهن و تقویت نیروی زیستی آن است. این گوی‌او این میدان برای میهن‌دوستان و «میهن‌پرستان»! فقط از این طریق می‌توان فرهنگ را بارور ساخت و مانع از آن شد که در ریشه‌های میهنی‌اش بیژمرد و سرانجام به گورستانی تبدیل شود که درونش اسکلت‌های نامدار فناپذیر مدفونند و بیرونش پوشیده از علف‌هایی که ما از «گلستان» خود برای حفظ ظاهر و آبرو بر آن کاشته‌ایم. با این همه گنجینه‌های ادب و «اندیشه» که از دیر باز ما را از هرگونه تکاپوی آفریننده معاف و به مقلدان و مؤذنان سخنباره تبدیل نموده‌اند دو تاریخ ادبیات نسبتاً قابل داریم که، گرچه برای سر همه اندیشه‌های پوشالی باهم زیادند، هیچکدام رگ‌ها و شیرازه‌های اندیشه و فرهنگ ما را نمی‌شکافد و آنها را از زیر به رو نمی‌آورد تا معلوم شود چه در اعماق این فرهنگ نهفته است. یکی را ذبیح الله صفا نوشته و دیگری را پیش از او ادوارد براون.

نه خادم و مستخدم، یا نوچه و کوچک ابدال بلکه فقط زورمند و هم‌آورد می‌تواند توانایی‌ها و دانایی‌های گردهای فرهنگی را بیازماید و آشکار نماید. به تمثیل که بگیریم، نخست در نبرد با سهراب است که توانایی‌ها و ناتوانایی‌های جسمی و روحی رستم هویدا می‌گردد. این که ما نمی‌توانیم با قدمای خودمان حتا از دور دست و پنجه نرم کنیم در وهله اول و آخر بی‌جانی ما را می‌رساند، نه زور آنها را. این، موجب افتخار ما و آنهاست یا مایه ننگ و سرافکندگی هردومان؟ در واقع انبارداری و آمارگیری فرهنگی با هیاهو و غوغای بسیار شده است حرفه و فعالیت معنوی ما. نام این کباده‌کشی‌های توخالی و نمایش‌های پهلوان پنبه‌ای را گذاشته‌ایم فرهنگ‌دوستی و «میهن‌پرستی»! اگر میهن در واقع نام دیگرست برای سرزمینی که فرهنگ یک قوم یا اقوام هم نهاد در آن رویداده و پا گرفته - چگونه و چه سان تا کنون برای آن جانفشانی کرده ایم، که اکنون خط و

نشان برای از خود گذشتگی‌های بعدی‌مان در موردش می‌کشیم؟ یا اینکه تازه حالا به فکر جانبازی در راه آن افتاده‌ایم، چون دیگری آن‌را تصاحب و بدین ترتیب «ملک» ما را مصادره کرده است؟ نشانه‌های این جانفشانی‌ها کدام‌ها و کجاها هستند؟ آسایش‌های پر زرق و برق زندگانی تهران و شهرهای بزرگ دیگر در چند سال پیش؟ دانشگاه‌ها، مدارس عالی، مراکز پژوهشی، هنرستانها و موزه‌ها که هستی‌شان را از سر رغبتی حسرت‌زده با نیستخواهی‌های دوزخی جمهوری اسلامی مقایسه می‌کنیم، یعنی با موجود کریه و شریری که هر آدم نیمه آراسته‌ای در برابرش ماه تابان می‌نماید؟ یا این همه نقاش و مجسمه‌ساز، نویسنده و شاعر، موسیقان و فیلمبردار، و هنرپیشه و هنرمند نشانه‌های آن بودند و هستند که ارزش کار هیچ‌یکشان از چهاردیواری مرز و بوم‌مان یک وجب فراتر نمی‌رود؟

اشتباه نکنیم، اعطای جایزه‌ای تشویقی به یک فیلم در فلان فستیوال، یا ترجمه چند اثر از برخی نویسندگان ما به زبانهای غربی نه مختص آثار ایرانی‌ست و نه نشانه ارزش غیربومی آنها. یکی از کارهای سیاست فرهنگی یا فرهنگ سیاسی غرب، یا حتی صرفاً نتیجه یکی از هزاران کنجکاوی چنین فرهنگی این است که از همه کشورهای غیرغربی نمونه‌هایی در بازار خود عرضه نماید و سوراخ‌های هراندازه کوچک را نیز در آن پر سازد. در دریای چنین فرهنگی که هزاران نهنگ درش شناورند و قادر است نویسنده‌ای چون سولژنیستین را چند صباحی در خود آبیازی دهد و سپس غرق کند تا موجی گذرا بر ضد شوروی برخیزد، یا چپی‌های فرانسوی را به راست بغلتانند، چند ماهی قرمز حوض ما چه نقشی می‌توانند داشته باشند؟ اصلاً دیده می‌شوند که به حساب آیند؟

عنوان روزنامه‌ای: «نقشی به زیرفرهنگ میهن‌دوستی»
 کیهان چاپ لندن، ۲۲ خرداد ۱۳۶۵

سنجش پنداشتها

اسلام و عرفان از دید آنه‌ماری شیمل

در نبردی توانفرسا میان باور داشتن و دانستن سرانجام این آخری برآن اولی در اروپا پیروز گشت. در حدی که باور یا اعتقاد تا اواسط قرن هژدهم بر حیات فرهنگی و غیر فرهنگی اروپا مسلط بود، روشنگری سلطه آن را برای همیشه درهم شکست. اعتقاد را دانش و روشنگری به جایی که درخورش بوده نشانند، یعنی به جایگاهی در اصل برآمده از عواطف و احساسات محض آدمی. از یکی دو استثنای تاریخی و فرهنگی نشده که بگذریم، هیچگاه اینگونه رویارویی میان باور داشتن و دانستن صورت نگرفته. چون این دومی را آن اولی همواره از درون تسخیر کرده‌ بوده‌ است. در بخش غیر غربی فرهنگی - تاریخی جهان هیچگاه آگاهی نسبت به دانستن، در برابر باور یا اعتقاد، مجال بروز نیافته‌ است. و جایی که نزد ما دانستن می‌خواسته خود را بپرواند، اسلام جوانه آن را پیش از آنکه بشکفت با غریزه خطاناپذیرش جابه‌جا برکنده‌ است. چنین شده که اسلام پیوسته هیبت خود را حفظ کرده و تا هم‌امروز به شکست ناپذیری‌اش بالیده‌ است. در واقع این کل زمینه‌ای‌ست مملو به مهر صلاح‌دید و سیاست برای گفتگوی متعارفی که در آلمان به مناسبت ماجرای آنه‌ماری شیمل در گرفته‌ است. برای آلمان، این ماجرا چیزی جز یک رسوایی بی‌اهمیت و گذرای فرهنگی نیست، اما برای سپرداران اسلامی فرهنگ در عوض فرصتی است که در صحنه معنوی اروپا لحظاتی جلوه‌گر شوند. این نمایش و نتیجه‌ای که بر آن مترتب است نامبردگان را بیش از آن ارضا و تقویت می‌کند که به تصور گردانندگان آلمانی نمایش درآید. اما این اهمیتی در اینجا برای کسی ندارد.

هرآینه اگر میان مدافعان برنده جایزه نمایشگاه کتاب که آنهماری شیمیل باشد، مسلمانان اهل فن نیز اظهار وجود مطبوعاتی کرده‌اند، از نظر من مخفی مانده‌است. من طبعاً از مدافعان آنهماری شیمیل نیستم، اما از کشور و فرهنگی اسلامی می‌آیم. باید عجیب باشد که اسلامیان در این جار و جنجالی که به مناسبت اعطای جایزه نامبرده در مطبوعات آلمانی راه افتاده، به یاری همکار آلمانی خود نشتافته‌اند. اما این ضرورتاً نتیجه‌ای منفی برای آنهماری شیمیل ندارد. در عوض، به اندازه کافی بانگ تأیید و آفرین آلمانی در شایستگی آنهماری شیمیل برای گرفتن جایزه مربوط فضای مطبوعاتی را پر کرده‌است. اینان در مقابل کسانی که به این انتخاب خرده گرفته‌اند کلاً سه دلیل می‌آورند:

یکم) آنهماری شیمیل خاورشناسی‌ست با شهرت جهانی. دوم) در شناساندن اسلام به غرب سهمی به‌سزا داشته‌است. سوم) او بیش از هر چیز غرب را با جنبه عرفانی اسلامی و گوناگونی دارایی فرهنگ اسلامی آشنا ساخته، چیزی که به هرسا به تفاهم بیشتری میان اقوام کمک می‌کند. ناقدان کم‌شمار در برابر این دلایل می‌گویند، بی‌تفاوت است که آنهماری شیمیل برجستگیها و کارآییهای نامبرده را داشته‌باشد یا نه. جایزه نمایشگاه کتاب نه برای کار ادبی و نه علمی، بلکه برای فعالیتهای صلحجویانه در نظر گرفته‌شده، و به همین جهت نیز جایزه صلح، نام دارد. چنین بود که مدافعان اعطای جایزه «نمایشگاه کتاب» به آنهماری شیمیل نمی‌توانستند از این محاصره استدلالی درآیند. تا این اندازه مسلم بوده که آنهماری شیمیل هیچگاه فعالیتی در زمینه «صلح» نکرده‌بود. اما منتقدان در عوض مواردی حساس می‌شناختند و نشان می‌دادند که در آنها از آنهماری شیمیل رفتارهای ناصح‌آمیز سرزده بود، امری که توجیه آن نفس مدافعان پرشمار را بریده‌بود. از جمله این گونه موارد یکی نکوهش سلمان رشدی در همان زمان بروز بحران مربوط بود. چنین کاری را آنهماری شیمیل مسلماً از سر بغض و کینه

نکرده بود، بلکه عشق او به اسلام، به زعم من، موجب حمله‌اش به نویسندگان انگلیسی زبان هندی شده بود. برملا گشتن این ماجرا آنچنان مدافعان آنهماری شیمیل را غافلگیر ساخته بود که جهت‌یابی خود را برای مدتی از دست داده بودند.

بالاخره اینگونه نازیبندگیهای مزاحم را نمی‌شد به آسانی با «مهر صلح» خوشنما ساخت. چرا نشود؟! مگر نه این است که به گفته هلدترین شاعر معروف آلمانی: جایی که خطر هست، نجات هم هست؟! به نظر من اعتبار این سخن فقط به این است که هلدترین آن را گفته و بسیاری را شیفته آن ساخته، و نادرستی آن به واقعیتی که نمی‌تواند داشته باشد. اما درست در همین وضع نامساعدی که پیش آمده بود، آنهماری شیمیل اقراری کوتاه می‌کند و هوادارانش را از نو گرفتار می‌سازد: آنهماری شیمیل بلاهتهایی را به یاد می‌آورد که عادتاً از او سر می‌زنند. مثلاً به کسانی که همدم او هستند می‌گوید: «می‌کشم!»! به این ترتیب آنهماری شیمیل در عین حال موفق می‌شود توجیحی برای اظهار نظرهای نامطلوب خود به دست دهد و هوادارانش را از مخمصه برهاند.

خطر که رفع می‌شود، این بار هوادارانش مخالفان را مورد حمله قرار می‌دهند: حق مسلم هرکسی، از جمله آنهماری شیمیل است که چون سلمان رشدی از آزادی زبان و بیان استفاده کند و بگوید که از کتاب او خوشش نمی‌آید و این را علناً ابراز نماید. کسی که اصل آزادی بیان را قبول داشته باشد و سخن آنهماری شیمیل در مورد سلمان رشدی را محکوم سازد عملاً اصل مورد قبول خودش را نقض می‌کند. دریافتن اینکه ما در اینجا با سفسطه‌ای درجه سوم سروکار داریم هوش چندان سرشاری نمی‌خواهد. چیزی که اصلاً برای مخالفان نمی‌توانسته مطرح بوده باشد، اعطای احتمالی آن جایزه به یکی از مدافعان سلمان رشدی یا محکوم ساختن آنهماری شیمیل به صرف انزجارش از کتاب و نویسندگان آن است. سخن در واقع بر سر نقض

شرط صلح و اعطای جایزه آن به کسی است که از فرط نفرت از سلمان رشدی به سبب کتابش فتوای قتل او را عملاً با این استدلال تأیید کرده که چنین کتابی چون عواطف دینی مسلمانان را جریحه دار ساخته، نمی‌بایستی منتشر می‌شد. موضعی که این یا آن گونه گفتن یا نوشتن را ممنوع اعلام نماید، خود را از پیش توسط اصل آزادی قلم و بیان مورد اتکایش نفی کرده‌است. و علتش طبیعتاً دین است که کلیت این اصل را مخدوش می‌سازد. یعنی این امکان را به هر کسی می‌دهد که یک اصل کلی را به احساس خصوصی و شخصی خویش محدود نماید و از آن برضد مخالفان استفاده کند. اصل آزادی قلم و بیان را با هیچ عذری نمی‌توان به انحصار خود درآورد و از دیگری سلب نمود. در واقع آنهماری شیملاً کاملاً مجاز می‌بوده آنقدر که دلش می‌خواسته بگوید و بنویسد که کتاب سلمان رشدی نفرت وی را برمی‌انگیزد، بویژه از آنرو که نسبت به عواطف هموعان مسلمانش سخت حساسیت دارد. هیچکس از این امر آزوده‌خاطر نمی‌شد و طبعاً ایرادی بر او وارد نبود، مشروط بر اینکه موکداً از حق مسلم و خدشه‌ناپذیر سلمان رشدی و هر کس دیگر در گفتن و نوشتن دفاع می‌کرد. ایراد مخالفان به آنهماری شیمل به هیچ‌رو این نیست که سلیقه یا احساس شخصی او را نسبت به سلمان رشدی نمی‌پسندند، بلکه چون در اظهار پیشتر ذکرشده او ضدیت با آزادی بیان و قلم می‌بینند، او را سزاوار جایزه صلح نمی‌دانند.

خواهان محدودیت در آزادی بیان و قلم بودن حمله‌ای است کیفی. چنین حمله‌ای بر بعد وجودی انسان می‌تازد، تا به او دستور دهد، چگونه احساس نماید، چه بخواهد، چه بیندیشد، در یک کلام: چگونه باشد! محدود کردن آزادی دیگری در گفتن و نوشتن یعنی حق آن را به انحصار خود در آوردن. در حقیقت ممنوعیت دیگراندیشی و بروزش در گفتن و نوشتن از طرف قانون یا قهر محض، آنچنانکه در کشورهای توتالیتر اعمال می‌شود، همواره جز نتیجهٔ سپسین صاحب شدن حق آزادی مطلق نیست؛ فقط من

حق داریم بگویم و بنویسم، و من می‌گویم و می‌نویسم که تو فقط چیزی می‌توانی بگویی و بنویسی که من اجازه می‌دهم. منصور حلاج، عارف طامات‌گو و معروف، که مورد ستایش آنه‌ماری شیمل و هواداران اونیز هست، به این سبب کشته می‌شود که اظهارات ملحدانه‌اش با تمامخواهی حق آزادی اظهار نظر به گونه‌ای که خط مشی اسلام زمانه را معین می‌ساخته منافات داشته‌است.

سرانجام با تجهیزاتی که مدافعان در قبال برنده جایزه داشتند توانستند ناهمواریهای سخنان آنه‌ماری شیمل را بتونه و صاف کنند و نه فقط این. مدافعان حتا موفق شدند در موضع او «ارزشهای اخلاقی و مادرانه» نسبت به اسلام کشف نمایند. به هر ترتیبی بود، چنانکه از قراین برمی‌آید، پژوهنده‌ای که برای گرفتن جایزه صلح انتخاب شده‌بود می‌بایست از مظان انحصار طلبی حق آزادی بیان و قلم خارج می‌شد، تا دهان مخالفان بسته شود، پژوهنده‌ای که معنا و هدف زندگی‌اش شده بود «فهمیدن» اسلام از طریق «همدلی و همدمی»! بنا را بر شوق و دلبستگی به اسلام که بگذریم، بسیاری از واکنشهای بی‌لگام شده او را در برابر نقد به اسلام می‌توانیم بفهمیم.

حالا دیگر می‌بایستی راه رسیدن به جایزه صلح لااقل از نظر اخلاقی و به معنایی نیز از نظر حقوقی هموار می‌گشت. باید نشان داده‌می‌شد که او دشمن دشمنی و دوستدار صلح و صفا است. مانع اصلی که برداشتش از سر این راه بحث نداشت، منفی ساختن موضعگیری مثبت آنه‌ماری شیمل در مورد فتوای قتل سلمان رشدی بود. انصافاً باید گفت علاقمندان او برای حل این غامض چاره‌ای اندیشیدند که بی‌شباهت به معجزه نبود: موفق شدند این کارشناس آلمانی عرفان و دلباخته اسلام را به معامله‌ای تهاتری وادارند: اعطای جایزه صلح به او در ازای محکوم کردن «فتوای شوم» از جانب او. نام

صریحتر این معاملهٔ تهاثری *شاتائز مرضی الطرفین* است. با اینگونه صحنه‌سازی زروحوضی که سیاست روز ایجاب می‌کرده، مسئولان علاقمند به اعطای جایزه راه گرفتن آن را برای آنهماری شیمیل گشودند. اما مخالفان کم‌شمار اما جدی او سرسخر از آن بودند که از جای خود تکان بخورند. حتا برای خنثی ساختن این حیلۀ نخنما، مدارکی از مناسبات ذهنی و روحی او در تأیید وقایع تاریخی اسلام فراهم آوردند. این مدارک، هر چه بودند، در مقایسه با مدارکی که انس و الفت او را با دیکتاتوری اسلامی خانوادهٔ ضیاءالحق ثابت می‌کردند رنگ می‌باختند: پس از سقوط هواپیمای حامل خانوادهٔ ضیاءالحق، آنهماری شیمیل با بزرگداشت خانوادهٔ ضیاءالحق اندوه خود را به زبان می‌آورد. برملا شدن این ماجرای مستند دربارهٔ همبستگی آنهماری شیمیل با دیکتاتوری اسلامی وقت، موجب گرفتاری تازه‌ای می‌گردد. آنهماری شیمیل تا آن زمان مشارکت احساسی خود با بنیادگرایی سیاسی اسلام را با این بهانه رفع و رجوع می‌کرد که علاقه‌ای به وقایع سیاسی روز ندارد. در عین حال حاضر نمی‌شد توضیحی دربارهٔ «ماجرای ضیاءالحق» بدهد. چون به هیچ صورتی نمی‌توانست این ارتباط را توضیح و توجیه نماید. اینجا بود که ناجیان ورزیده شده در حل معضلات «آنهماری شیمیلی» به یاری‌اش شتافتند و برای مسئلهٔ ساده راه‌حلی به‌دست دادند که در پیچیدگی و خررنگ‌کنی نمونه بود، گفتند: بینظیر بوتو، سیاستمدار پاکستانی سالها در دانشگاه هاروارد شاگرد آنهماری شیمیل بوده و از تیمار و سرپرستی او برخوردار شده‌است. این بینظیر بوتو دختر همان ذوالفقارعلی بوتو است که سال ۱۹۷۸ در دورهٔ دیکتاتوری خانوادهٔ ضیاءالحق محکوم و با وجود تلاشهای همهٔ کشورهای مهم جهان برای بخشیدن او، اعدام می‌گردد. اینکه به سبب مهرورزی مادرانه و مربیانهٔ آنهماری شیمیل به بینظیر بوتو نمی‌توان گناه نابخشودنی دوستی او با ضیاءالحق را بخشید، در تصور

طرفداران و مسئولان اعطای جایزه نمی‌گنجید! با این وضع طبیعی است که معنای واقعی این ارتباط سه‌گانه بر آنان پنهان می‌ماند: با چه استعداد شیطانی‌ای آنهماری شیمل توانسته با دختری که پدرش را کشته‌اند از یکسو و با قاتل او از سوی دیگر رابطه‌ی دوستانه برقرار نماید. چون پدیده‌ای از این نوع منحصر به فرد بوده، آن را، با توجه به کبر سن آنهماری شیمل مبتکرش، مشمول مرور زمان می‌کنند.

هیچ‌جا آنهماری شیمل نمی‌تواند در برابر جاذبه‌ی اسلام مقاومت نماید، بویژه وقتی این جاذبه به اوجش می‌رسد، مثلاً در فتوای قتل سلمان رشدی. ناقدان می‌گویند سالهاست که مصاحبه‌ها و مقالات آنهماری شیمل در بولتن سفارت ایران در بُن منعکس می‌گردد. یادآوری کنم: حرف از نمایندگی سیاسی حکومتی‌ست که در ظرف شانزده سال کشور را از نظر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ویران ساخته و بیشمار دگراندیش و حتا کودکان را به قتل رسانده‌است، و برطبق سنت مرضیه‌ی اسلام و حقوق معروف جزایی‌اش انگستان و دستهای دزدان را قطع و زنان را سنگسار می‌کند. در متن چنین زمینه‌ای دیگر عقل طرفداران اعطای جایزه‌ی صلح، از یافتن توجیهی ناظر بر «همکاری فرهنگی» آنهماری شیمل با چنین رژیمی از کار افتاد و آنها مجبور به سکوت شدند. اما حامیان این «اسلام‌شناس» آلمانی زبل‌تر از آن بودند که راه نجات از این مخمصه را در منحرف ساختن اذهان از طریق افترا ببینند. خود «استاد» این را به آنها یاد داده‌بود، آنهم به این ترتیب که مخالفان اعطای جایزه را به دسیسه‌چینی و توطئه‌بازی متهم کرده‌بود. گمراه‌سازیه‌ها جورواجور بودند. مثلاً آنهماری شیمل و فعالیت‌های نگارشی او را بازتابی غربی از عرفان منظوم ایرانی می‌نمایانند، و با این شگرد القا می‌کردند که آنهماری شیمل نقش منادی را در تفاهم عرفانی اقوام دارد. من تردید ندارم که او چنین رسالتی در خود احساس می‌کند. انگار عرفان منظوم یا صورتهای دیگری از آن حکم رگ حیاتی برای هستی ایرانی دارد. حتا از این نیز بیشتر:

حکم رگ حیاتی برای جهان اسلام. این تصور ابلهانه را در نمونه مشابهی می‌توان به آسانی ملموس ساخت: به همین گونه و اندازه مجنونانه این است که مثلاً بگوییم برای تفاهمی بیشتر با آلمانی‌های متعارف، باید فلسفه دانست، چون فلسفه اهمیتی کانونی در رویداد فرهنگی آلمان داشته‌است. گذرا بپرسم: آیا آنهماری شیمیل، «عارفه» آلمانی و هوادارانش به شگفت آمدند و یکه خوردند از اینکه ملت ایران، با وجود داشتن اینهمه عارف آسمانی جهان‌گریز که معبودش هستند، خمینی را با مدح و ثنا به قدرت رساند و برایش سالها هلله کرد؟

بار دیگر موافقان اعطای جایزه با این بهانه در خنثی کردن اعتراض یورگن هابرماس تلاش مذبوحانه کردند که گفتند او برای چنین اظهارنظری صلاحیت ندارد؛ مگر نه آنست که خود فیلسوف در نقدش به ناکافی‌بودن اطلاعاتش درباره آثار آنهماری شیمیل اذعان نموده؟ چنین اشاره‌ای از جانب یورگن هابرماس با حقیقتی اخلاقی او را می‌رساند وگرنه آنهماری شیمیل در فعالیتهای مشکوک و اسلام‌باره خود بیش از آن طینت احساسی و ذهنی خود را آشکار ساخته که «مطالعه سراسری» آثارش، که هیچگونه مایه فکری و ارزش علمی ندارند، برای افق ذهنی کسی چون یورگن هابرماس لزومی داشته‌باشد. در این همه‌مه و آشوب به‌اندازه کافی از آنهماری شیمیل با نام حرفه‌ای «دین‌شناس» یاد می‌شد. طرفدارانش می‌خواستند با اطلاق این حرفه علمی به او، معترضان و ناقدان را از میان به‌در کنند. در آلمان که زادگاه «دین‌شناسی» به معنای علمی آن است، اتصاف «دین‌شناس» به کسی، او را از تعلق احساسی یا ذهنی به هر دینی میرا می‌نماید. بنابراین، اگر بشود آنهماری شیمیل را «دین‌شناس» قبولاند، او از اتهام وابستگی به اسلام نجات یافته‌است. دین‌شناسی از پایه یک رشته مقایسه‌ای‌ست. بعنوان یک رشته علمی مقایسه‌ای، بدون کوچکترین بستگی و وابستگی به این یا آن دین، کار دین‌شناسی چیزی نیست جز پژوهش متدیک در چگونگیها و

گوناگونیهای پدیده‌های پیچیده دینی، از دینهای ابتدائی گرفته تا دینهای تکامل یافته، بخوانید: تجریدی. «تکامل یافته» به معنای «کامل شده» یا «بهتر شده» در دین‌شناسی مقایسه‌ای کمترین معنا و مفهومی ندارد. بدون داشتن یا گرفتن فاصله متدیک با موضوعش، دین‌شناسی مقایسه‌ای تصویرپذیر هم نیست. برای آنکه بشود به آنچه دینها را می‌سازد، متعین می‌نماید و از هم متمایز می‌سازد، بدون ترجیح یکی بر دیگری، پی برد، نگاه و سنجش برابرین به پدیده‌های مربوط ضروری است. بنابراین کسی که به رشته دین‌شناسی می‌پردازد، اما این یا آن دین را «ترجیح» می‌دهد، یا آنطور که گوستاو منشینگ (یکی از پایه‌گذاران مهم در دین‌شناسی کلاسیک مقایسه‌ای) می‌گفت، دین خودش را معتبر و میزان می‌داند، دعوی علمی بودن پژوهشش را از پیش نقض کرده‌است.

هیچ‌چیزی مضحک‌تر و «دروغ‌تر» از این نمی‌شود که آنهماری شیمل را، باوجود انس و آلفت انحصاری‌اش به اسلام وضعی که نسبت به آن دارد، دین‌شناس بنامیم. کمترین تأثیری هم ندارد که او، آنطور که همکار و طرفدارش اشتفان ویلد (Stephan Wild) شهادت می‌دهد، در ماربورگ دین‌شناسی تحصیل کرده‌باشد. وقتی آمادگی و توانش برای درک و پذیرش ملزومات دین‌شناسی در کار نباشد، تحصیل صرف رشته‌اش هیچ‌چیزی را نمی‌رساند و به هیچ دردی نمی‌خورد. این امر در مورد هر رشته‌ای صدق می‌کند. کسی که فیزیک می‌خواند فقط با قوانینی سروکار دارد که پدیده‌های طبیعی را توضیح می‌کنند. به همین‌گونه شاگرد کانت یا ماکس پلانک بودن فقط در صورتی اعتبار محسوب می‌شود که آدم بتواند از آنها فلسفه یا فیزیک بیاموزد. در دین‌شناسی نیز مانند هر رشته دیگر فاصله گرفتن متدیک با موضوع طبعاً بی‌محمل نیست، بویژه که این فاصله گرفتن لازم به منظور مهار کردن احساسات شخصی و محل به شناختن پدیده دین برای دیندار آسان نیست. وقتی رابطه پژوهشگر با این یا آن دین همراه با

پرستش باشد، طبعاً از طریق رشته دین‌شناسی از او مؤمنی با معلومات غیرایمانی درباره دین ساخته می‌شود، اما چنین «پژوهشگری» را دانشور نمی‌توان نامید، چون نخستین چیزی که با و در پرستش از میان برداشته می‌شود، فاصله با موضوع، در اینجا با پدیده دین است، فاصله‌ای که بدون آن هیچ شناختی میسر نمی‌گردد. دانش یعنی شناختن موضوع نه مجذوب و محو آن شدن. در فاصله با موضوع و فقط از این طریق دانش می‌تواند و باید بسنجد، نقد و برآورد کند. معنای چنین روالی در علوم انسانی بطور اعم این است که آنها در پرداختن به حوزه‌های موضوعی خود خواه‌ناخواه روشنگرانه پیش می‌روند.

طبیعتاً روشنگری مستقیماً هدف و مقصد پژوهش در دین‌شناسی نیست. اصلاً هیچ رشته‌ای از دانش وجود ندارد که موضوعاً به روشنگری بپردازد. اما به مراتب از آن کمتر می‌توان دانشی یافت که خود به خود روشنگر نباشد. هر دانشی را بگیریم، خواهیم دید پدیده‌هایی را کشف و توضیح کرده که پیش از آن ناشی از مداخله نیروهای مافوق‌طبیعی یا صرفاً درونی و گوه‌ری پنداشته می‌شدند و به کرات از طریق جهانبینی‌های دینی و پندارهای مشابه سرنوشت آدمها و اقوام را تعیین می‌کرده‌اند. بدون در نظر گرفتن کشفیات و قوانین علمی و نتایج آنها، هیچ دانشی به‌وجود نمی‌آید. این طبیعتاً در مورد دانش ناظر بر ادیان نیز صدق می‌کند. هر کوششی در دور نگه‌داشتن شناخته‌های علمی و نتایج آنها از دین‌شناسی جز تاریک‌اندیشی به‌بار نمی‌آورد. هراندازه اقتدار یک دین در سطح جامعه بیشتر باشد، تعیین سرنوشت جامعه را حق طبیعی خود بداند، و ناگزیر مانع از رشد آزاد جامعه گردد، اهمیت روشنگری در پژوهش پدیده‌های دینی زیاده‌تر می‌شود. اسلام از نظر انحصارطلبی قدرت و اقتدار بی‌همتاست. چون هم در پیدایش و هم در پژوهش تاریخی‌اش همواره گردونه‌ای مطلقاً قاهر از وعد و وعید زمینی و آسمانی بوده، و بخصوص چون، با توجه به پهنه گسترده‌اش چه از نظر

تاریخی و چه از نظر جغرافیایی، هیچگاه و هیچجا روشنگری به خود ندیده، و در آینده نیز در صورت حفظ این روال، نخواهد دید، چنانکه قابلیتش را تاکنون نشان نداده است. تندیس این قهر مجسم دینی چنان بی‌نرمش و انعطاف ناپذیر است که با اندک فشار روشنگرانه ترک برمی‌دارد و با حد نصابی از این فشار درهم می‌شکند. این ترک و شکست احتمالی طبعاً فقط در گفتگو و مباحثه‌های خصوصی - چون عمومی‌اش ممنوع است - دربارهٔ اساس و مبانی اسلام و بن‌بستهایش می‌تواند تحقق پذیرد، نه در بعد عملی آن که در رویداد توده‌ها به سرپرستی روحانیهای خرد و درشت و همه‌جا پخش‌شده‌اش دژی تسخیرناپذیر می‌ماند. این است که اسلام فیزیکی در شکست‌ناپذیری‌اش با هر حریف فیزیکی درمی‌افتد و اسلام ذهنی به سبب شکنندگی‌اش از پس هیچ حریف ذهنی بر نمی‌آید، و از او می‌پرهیزد. و چون بدینگونه از نظر ذهنی ضعیف و نیازمند می‌ماند از هر سخن و مقاله بی‌مایه و بی‌رمقی که در تأییدش گفته یا نوشته شود، بویژه که وارداتی باشد، استقبال می‌نماید. هرچه عرفانی‌تر و اسرارآمیزتر، بهتر. در عوض به همین گونه و اندازه از آثار اسلام‌شناسان ژرفنگر، متبحر و مجهز به تمام شرایط لازم، چون ولهاؤزن (Wellhausen)، گلدزیهر (Goldziher)، بکر (Becker)، نولدکه - شوالی (Noldke - Schwally)، بول (Buhl) و آندره (Andrae) - اینها راهگشایان اسلام‌شناسی‌اند. می‌هراسد و طرف آنها نمی‌رود. به هراسان حجم بزرگ و بارزشی از مصالح مکتوب خام و دست‌نخورده‌ای مربوط به پیدایش و پیکربندی اسلام در دسترس همه «اسلام‌شناسان مسلمان» و در انتظار آنان هست، اما هیچیک تاکنون طرفش نرفته‌اند، و اگر رفته‌اند، یا نخواستند یا بلد نبوده‌اند از آن شواهد، قرائن و مدارک، اسلام را لااقل در جریانهای تاریخی‌اش چنان بشناسند و بشناسند که پدیدار گشته و بوده. من حدس می‌زنم نه خواسته‌اند و نه بلد بوده‌اند. توصیف، توضیح و تحلیل هر پدیده فرهنگی که با «ملاحظه و رعایت جوانب و شرایط تابویی آن» صورت گیرد،

در هر عصری و تا هر عصری که خود مشمول بررسی مربوط می‌گردد، جز فریب و دروغ چیزی نمی‌تواند باشد.

طرفداران اعطای جایزه به آنه‌ماری شیمیل تأیید می‌کنند که برای نابینادگرایی و ایثار عرفان اسلامی هیچ دلیل و مدرکی متقن‌تر و بهتر از دید، رفتار و جهانبینی آن نمی‌توان یافت. و در این مورد از کسانی چون حلاج و مولوی نام می‌برند. اما عرفان اسلامی را نقطهٔ مقابل بنیادگرایی شمردن حقیقتی‌ست ناتمام گفته. این در مورد مولوی هم صدق می‌کند، او که حتا در ورای فحای غزلیات حجیمش نیز در سُکر و خلسه شهرهٔ آفاق بوده، مانند برخی دیگر، مثلاً غزالی دیر رسیده به عرفان و ناوارد در آن، همچنان فقیه می‌ماند. این را در برخی از اشعار مثنوی‌اش به‌مناسبت تقریر احکام فقهی منعکس می‌توان یافت. در مثنوی‌اش این سرعارف ایرانی اهانت به پیغمبر (و حتا به اولادانش) را ارتداد می‌خواند (مثنوی نیکلسون، ۲: ۲۲۱۱-۲۱۹۰) حکم ارتداد، چنانکه آنه‌ماری شیمیل به دفعات تأکید نموده، در اسلام قتل است. جایی دیگر (یاد شده، د: ۱۵۱۱) همین عارف فقیه می‌گوید، اگر مجرمی که به حکم قاضی به مجازات شلاق خوردن محکوم شده، در حین اجرای مجازات یا در نتیجهٔ آن بمیرد، قاضی خونبها نمی‌پردازد. یا هرگاه بچه‌ای بر اثر زدن بمیرد، زننده، اگر پدر بچه باشد باید خونبها بپردازد، اما اگر آموزگار بچه باشد، مکلف به پرداخت خونبها نیست. استدلال «فقهایی» مولوی عارف این است، بچه را پدرش از سر «خودخواهی» می‌زند، اما آموزگارش از «بی‌خودی» (یاد شده: ۱۵۱۷) از این غریب‌تر تفسیری‌ست که مولوی از تمثیل مربوط می‌کند و بُعد حیرت‌آوری‌ست که در آن می‌بیند. بر تکیه به چنین تمثیلی از «بی‌خودی» یا «بی‌خوشتنی» آموزگار، بُعد عرفانی را مولوی در این چند بیت تابان می‌سازد:

گر پدر زد مر پسر را او بمرد

آن پدر را خونبها باید شمرد

زانک او را بهر کار خویش زد
خدمت او هست واجب بر ولد
چون معلم زد صبی را شد تلف
بر معلم نیست چیزی لا تَخَف (بیمناک مباش)
کان معلم نایب افتاد و امین
هر امین را هست حکمش همچنین
نیست واجب خدمت استا بر او
پس نبود استا به زجرش کار جو
ور پدر زد، او برای خود زدست
لاجرم از خون بها دادن نَرست
پس «خودی» را سر ببر ای ذوالفقار
«بی خودی» شو، فائشی درویش وار
چون شدی «بی خود» هر آنچه تو کنی
ما رَمیت اذ رَمیت ایمنی
آن ضمان بر حق بُود نه بر امین
هست تفصیلش به فقه اندر، مبین

کمتر عارفی می تواند در آوردن اینگونه سمبولیسم فقیهانه و ابله پسند عرفانی با مولوی رقابت نماید. منبع الهام او در این سمبولیسم، منبعی که لفظاً به دفعات در مثنوی آمده، آیه ۱۷ از سوره انفال هست و مربوط به پیروزی پیغمبر اسلام در جنگ بدر، و منظورش این است که تیر پیروزی را خدا انداخته است، نه محمد. اما خدای همین مولوی در جایی دیگر موسی را مسئول و سرزنش می کند که چرا بنده او را رنجانده است. آنه ماری شیمل که عاشق دلخسته مولوی است توانسته کتابی قطور درباره این بحر عرفان بنویسد. این کتاب از آلمانی به فارسی ترجمه شده است.

سراسر مثنوی پُر است از تفسیر حدیث و خبر و آیه‌های قرآنی. بنابراین از ابتلای مولوی به شرع بگذریم، و در این ادعای آنهماری شیمیل که عرفان اسلامی با قانون بنیادگرایی و شریعت تناقض دارد بیشتر بنگریم. تأیید این ساده‌نگری آنهماری شیمیل در این مورد نیاز چندان به تبحر در عرفان ندارد. منتها مسئله پیچیده‌تر از آن است که می‌نماید و مستلزم بررسی بیشتری‌ست. بنیادگرایی در واقع روالی‌ست متعصبانه با هدفی معین و وقوف به آن. هدف این روال متکی بر مرامی خطاناپذیر این است که هرچه از آن منحرف شود به استیلای خود درآورد، فرمانبردار سازد، و در صورت لزوم با قهر از میان بردارد. برای چنین مرامی در حوزه عملش مناسبات سیاسی، اجتماعی، حقوقی، فرهنگی، و نه کمتر از آنها مناسبات خصوصی مردم در چهارچوب جامعه، همه هدف بنیادگرایی‌اند، تا او بتواند تمامشان را در کنترل مقررات خود نگه‌دارد. بنیادگرایی دینی در واقع یعنی راست‌دینی محض ایزاری‌شده. از آنجا که جامعه حکم فضای حیاتی را برای راست‌دینی عملی دارد، ارگان بنیادگرایانه و عمل‌کننده در جامعه را راست‌دینی همواره از نو بازمی‌رویاند، هراندازه هم نیروهای مخالف موفق شوند تک‌شاخه‌هایی از این ارگان را ببرند و اثرگذاری آنها را خنثی نمایند. ضد بنیادگرایی در عرفان اسلامی کاملاً طوری دیگر است. رگه‌های راست‌دینی را بیشتر در روال عرفانی مولوی نشان دادیم. اما قطع نظر از آن، ضدیت عرفانی با بنیادگرایی که نمایندگانش به طرفدار آنهماری شیمیل وارد میدان جروبخت بر سر او می‌شوند، از لحاظ اجتماعی کاملاً بی‌هدف و بی‌مسیراست، و جز آن منفعل و بی‌دفاع. چنین ضد بنیادگرایی مآلاً در محیط خود نه نیرو دارد که اثر بگذارد و نه اصلاً در آن قادر به جهت‌یابی است. نیروی جهت‌یابی فقط در صورتی به‌وجود می‌آید که مبتنی بر موضع‌گیری آگاهانه نسبت به پدیده‌های گوناگون و پیچیدگی‌های سیاسی برای ساختارها و هدفهای فرهنگ باشد که در اهمیت آنها برای رشد و پرورش فردی هر چه تأکید شود کم است. از

تمام اینها عرفان، روحش هم خبردار نیست و نمی‌خواهد هم باشد. بی‌علاقگی تام به زندگانی اجتماعی یکی از رگه‌های اصلی عرفان است، آنقدر اصلی که عرفان بدون آن اصلاً تصویرپذیر نیست. چنانکه خواهیم دید، عرفان اسلامی نیز در سلوکش به سوی خدا از هرچه فردی و جمعی‌ست گریزان است. اما تناقض عجیب در عرفان اسلامی این است که از یکسو در جست و جوی خدا به جهان پشت می‌کند و از سوی دیگر در دینی می‌زبید که یکی از پایه‌های اساسی‌اش جهان‌خواهی به هر بهایی‌ست. لاقلاً عبودیت در قبال پیغمبر اسلام و قرآن، که هر دو از آن این جهان و برای این جهان‌اند، گواه و مؤیدی انکارناپذیر برای این مناسبت متنافی. چنین روالی فقط در صورتی می‌تواند به امور تعین عینی بخشد که بشود تعینات را برحسب میل و خواست از امور گرفت و آنها را به گونه‌ای دیگر متعین ساخت. مثلاً در آنها وسیله نجات دید یا موجب هلاک. مولوی در این مورد می‌گوید:

آب در کشتی هلاک کشتی است

آب اندر زیر کشتی پستی است

تعارض در خصوصیات یک امر در تمام موارد صدق می‌کند، و دوهزار و پانصد سال پیش سقراط آن را تحلیل و توضیح کرده‌است. به هرسان در عرفان اسلامی همه چیز می‌تواند جای هر چیز را بگیرد و هر چیز می‌تواند جای همه چیز بنشیند. این نتیجه‌ای‌ست مترتب بر جهان نفی و مقلوب شده به دست عرفان، اما فقط با تحقیر و خلع عقل سنجنده می‌شود در چنین جهانی هم زیست و هم آن را مردود شمارد:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست

عقلها باری از آن سوی است کوست (مولوی).

این عقل زدایی به سود جهانی که با رنگ عرفانی مخمور و محجور شده به زبان حافظ می‌شود:

خرد که قید مجانین به عشق می‌فرمود

به بوی حلقه زلف تو گشت دیوانه.

این امر فقط ادعای عرفان را در روی گردانی از جهان برای شهود الهی دوچار اشکال نمی‌کند. بلکه موجب اخلال و آشفته‌گی‌های دیگر نیز می‌شود. غیرممکن بودن پشت کردن به پیغمبر و کتابش که از آن این جهانند، موجب می‌شود که عارف اسلامی چاره را در گریز به کیش‌های غیراسلامی ببیند و خودش را در آنها، بویژه در کیش‌های مورد قبول اسلام، تکه پاره کند. از این‌طریق عرفان اسلامی به همان‌گی خودش با پیروان ادیان مربوط می‌رسد. این عمل ظاهراً امیدبخش در این حد مثمر‌تر است که به نحوی ناچیزی و نابودی همه جهان و جهانیان را در برابر هستی الهی می‌نمایاند: تعبیرش به این‌صورت درمی‌آید: به محض آنکه شخص همه چیز و هر چیز باشد، بی‌آنکه تفاوتی این میان مجال بروز یابد، یعنی از هر تعینی مبرا بماند، در واقع فرقی با هیچ و نیستی ندارد. این بی‌تفاوتی و بی‌تعینی که در عمیق‌ترین سرچشمه عرفانی‌اش، در بودیسم، کاملاً عادی‌ست و کوچکترین اهمیتی ندارد، در عرفان اسلامی نه‌تنها قابل ذکر بلکه محمل لاف و گزاف می‌شود. با این دید فطری‌شده و نسبی‌کننده یا حتا همانه‌کننده همه چیز، عرفان اسلامی قهراً در این همگانی و همه‌جایی بودنش از بی‌اصلاتی به‌وجود می‌آید. از این‌طریق در و دروازه عقل‌زدایی را بر خود می‌گشاید، و در این خلسه و بی‌خود شدن جار می‌زند که با مادر زنا کرده‌است (عطارد)، یا به خود می‌نازد که دیوانگی پیشه کرده‌است (مولوی)، یا چنان محو دل‌انگیزی و دل‌نوازی به دیوانگی می‌دهد که هوش از سر خواننده می‌پراند (حافظ). همه اینها در واقع کنایه از بی‌ارزشی و نیست‌گاری جهان است. این میان تیپیک برای حافظ، او که عرفانش بیشتر شاعرانه است تا شعرش عارفانه، این است که هر دو جهان را می‌خواهد، یعنی خدا و خرما را با هم. به همین جهت شرابش را که داشته‌باشد، هیچ غمی ندارد: شراب و عیش نهان چیست، کار بی‌بنیاد زویم

برصف زندان و هرچه باداباد. شواهد این وابستگی «عارفانه» به پیغمبر و مآلاً به این جهان نزد عطار که آموزگار روحی مولوی بوده فروانند. در شعر عطار می‌خوانیم که خدا به سبب عشقش به محمد او را آفرید و به خاطر او جهان را. همین گرده را با تغییراتی مولوی در شعرش تصویر می‌کند. مآخذ این پنداشت «سنت» یعنی حرفی منسوب به خود محمد است. و بعد در عطار می‌خوانیم که پیغمبر اسلام رهبر همه پیغمبران است و امتش بهترین امت. همه چیز را محمد که آخرین پیغمبر تا روز قیامت باشد، می‌داند؛ می‌داند چه بوده، چه هست و چه خواهد بود، و حتا از اینها هم بیشتر. و حالا خواننده این را در نظرش مجسم کند که عطار با وجود اینچنین اعتقادی، قادر است به همه چیز پشت‌پا بزند، در آن واحد هیچ یا همه چیز بشود، بدین ترتیب در خودش، برخوردش و بر جز خودش بشورد، خودش را «گبر» عیسوی، کافر، و مختصر کسی بداند که به پارسایی می‌خندد و با پشت کردن به کعبه به میخانه می‌رود، تا در آنجا به دعا بپردازد! طبیعتاً هیچ چیز از این غیرعرفانی‌تر نیست که معانی حقیقی از اینگونه گفتار و رفتار مراد نمائیم. هدف در واقع از هم پاشاندن و فروریزاندن آن کلیتی‌ست که جهان خوانده می‌شود، و شریعت، و بیش از آن عقل نیز جز آن محسوب می‌گردد. تنها راه رسیدن به این هدف فنای خویش و جهان است. در جهان اسلام از قرار فقط یکی توانسته این راه را برود. این کامیابی بنابر ادعای خودش نصیب منصور حلاج شده که توانسته «انالله» بگوید. چنانکه می‌دانیم این گستاخی به بهای جان او تمام می‌شود. انعکاس این بخت و اقبال و منحصر به فرد را تا چند نسل در نشأت و سرمستی عارفان باز می‌یابیم. اثرات باقی‌مانده آن حتا هم امروز نیز در هیجان‌های ذهنی و احساسی انتلکتوئل‌های ما به اندازه کافی آشکار هست.

آیا عرفان با این جهان‌بینی و با این گفتار، رفتار و کردار متناسب با آن می‌تواند روشنگری کند؟! چنین پرسشی طبعاً هیچکس از خودش نمی‌کند.

اما فتحعلی آخوندزاده معتقد بود که چنین کاری از دست عرفان برمی آید! از سدسال پیش فتحعلی آخوندزاده به موازات انتقادهای سخت و آشتی ناپذیرش به اسلام، که آن را موجب و مسئول تیره بختی تاریخی شده ایران می داند، چنین ادعایی می کند. او، مانند اقبال لاهوری که بعدها و آنهماری شیمل که امروز پی برده، «می دانسته» که عارفان از «عشق» می گویند، قوانین شریعت را جدی نمی گیرند و حتا آنها را مردود می شمارند. آخوندزاده از یکسو در عرفان نماینده صلح و صفا می بیند، و برعکس در اسلام تعدی و تجاوز: بنابراین زادن و پروردن عرفان در اسلام باید برایش غیرقابل فهم بنماید. راهی که برایش باقی می ماند این است که در عرفان جنبشی می بیند در داخل اسلام اما بر ضد آن. و این البته سؤ تفاهمی بیش نبوده است. اقبال لاهوری و آنهماری شیمل که هر دو شیفته اسلام بودند، طبعاً نمی توانستند تعبیر آخوندزاده را بپذیرند. در عوض می توانند چشم بر تأثیر غیرقابل انکار تصورات گنوستیکی، نوافلاطونی، بودایی و رهبانیت مسیحی در عرفان ببندند، راه را کج کنند و بگویند عرفان یعنی حقیقت اسلام! این البته سؤ تفاهم بزرگتری ست که طبایع «حساس و با استعداد» تحت تأثیر عناصر بیگانه، به آن مبادرت ورزیده اند، تا ناهمواریهای دین زمخت اسلام را بسایند و آن را صیقل بزنند. باید اذعان کرد که تجسم این کار، یعنی از اسلام یا در اسلام عرفان ساختن، چندان آسان نیست. اما تجسم این نیز آسان نیست که مسیحیت از سخن و رفتار مسیح ساخته شود و بوته های آدم سوزی از نوع دوستی او. عارفان که خود قربانی تقلب اسلام شدند، طبعاً به راحتی توانستند مانع بزرگی نیز بر سر راه آگاهی انتقادی گردند. به این ترتیب اضطراب به فضیلت مبدل گشت. یعنی عرفان دریچه ای شد برای دیدن اسلام در فرهنگ ما. همچنانکه عارفان ما احوال عرفانی شان را در رؤیاهای مسحورکننده برای اذهان سانتی مانتال عرضه می کردند و آنها را مدهوش می ساختند، خود و خیل پیروانشان در این گلستان معطر خودساخته گم و از اسلام واقعی پرت

می‌شدند. سعدی نگفته است: «چون به درخت گل رسیدم، بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست رفت؟» نگفته است: «عاشقان کشتگان معشوق‌اند / برنیاید ز کشتگان آواز؟»

آنه‌ماری شیمل که عرفان و روشنگری را یکی می‌داند، و این را در سخنرانی‌اش به مناسبت اعطای جایزه صلح به او نیز گفته‌است، در واقع ثابت می‌کند که نمی‌داند روشنگری چیست. روشنگری نه بی‌تفاوتی در برابر ارتودوکسی است و نه قیام صرف بر ضد بنیادگرایی. روشنگری طبعاً رسوا کردن تزویر دینی و پرده برداشتن از جانماز آب کشیدن روحانیان هم نیست، کاری که حافظ عارف همه عمرش کرده‌است. روشنگری بدون دانش و روال علمی اصلاً میسر نمی‌گردد. به این معنا، روشنگری پروژه‌ایست مبتنی بر آگاهی علمی، با هدف باز کردن راه برای پرورش آزاد آدمی از نظر فردی و اجتماعی بر ضد هرگونه جهان‌بینی، ایده‌تولوژی سازی، برضد هرگونه نیرنگ تحمیل‌کننده، بویژه از نوع دینی‌اش و طبیعتاً نیز از نوع عرفانی‌اش، یعنی برضد آنچه مانع کنجکاوی، جست و جو و ملاً رشد ذهنی می‌شود یا بخواهد مانع گشودن راه پرسیدن و اندیشیدن گردد و عملاً کوششهای مربوط را خنثی نماید. در برابر هیچ کشش و علاقه‌ای به اسلام یا به شرق، روشنگری مجاز نیست یک گام عقب رود، یا هدفش را آنی فراموش نماید و سازشکار گردد. با روشنگری واقعی قطعاً بهتر و پایدارتر می‌توان به ایجاد تفاهم میان اقوام و ملل کمک نمود تا از طریق تفاهم نابجا برای صغارتی که توسط دین ایجاد و طبیعت ثانوی مبتلایان شده‌است. به همین جهت مطرح کردن ستایش‌گوتة از شعر فارسی و چنین وانمود کردن که دل‌گوتة برای اسلام و عرفانش ضعف می‌رود، کاملاً گمراه‌کننده‌است. و این، اگر بنا را بر درستی ادعای آنه‌ماری شیمل می‌گذاشتیم، از ارزش تواناییهای گوتة می‌کاست به جای آنکه فزونی آنها را بنمایاند. اگر این ادعای آنه‌ماری شیمل درست می‌بود که گوتة در دیوان غربی شرقی و یادداشتهای آن «آنچنان تحلیلی از فرهنگ

اسلامی به دست داده که تا هم امروز بی نظیر مانده»، حرفی که مطلقاً دروغ است، آنوقت می‌بایستی او را با این پرسش روبه‌رو می‌کردیم که مگر فرهنگ اسلامی عمقی در خور تحلیل دارد، قطع نظر از اینکه گوته نه چنین کاری کرده و نه به‌جد می‌توان او را اسلام‌شناس محسوب نمود. گوته در یادداشت‌های دیوان غربی‌شرقی می‌نویسد: «ما قدر نوع نگرش و شاعری شرقی را طبعاً می‌دانیم، ما جنبه‌هایی بسیار ممتاز برای آنها قائلیم، اما ما باید آنها را با ملاک‌های خودشان بسنجیم، آنها را در حوزه مختص به خوشان بستاییم، فراموش کنیم که یونان و روم وجود داشته‌اند». این سخنش البته تسلی‌بخش و عادلانه است. اما هرگز نمی‌توان آن را حمل بر اهمیت ادبیات و نگرش شرقی نمود.

سخنرانی لبریز از داستان‌سرایی آنهماری شیمل در کلش چیززی جز «شرقی‌خویی» آلمانی‌شده نبود. به همین سبب نیز اظهاری از این‌گونه که «روش علم و روش ادب، یکی هستند» نمی‌توانست موجب شگفتی گردد، گرچه قابل فهم نمی‌نمود! فقط به صرف همین سخن هم شده، باید بنا را بر این گذاشت که «شرق‌شناس» ما در «شرق‌شناسی» اش به اندازه کافی روش ادیبانه و شاعرانه به کار برده‌است. اما جایی که این روش بیجا به کار برده می‌شود و کشفیات بارها کشف‌شده و مناسب برای مصرف خانگی را از نو کشف می‌کند، حداقل ملال‌آور می‌گردد. جایی آنهماری شیمل می‌گوید: «مغرب زمین مبانی علوم طبیعی امروزی را از اعراب که سدها سال اندلس را در سلطه خود داشتند گرفتند». این را با ارفاق می‌شود تاب آورد. اما این را دیگر نباید و نمی‌توان تحمل کرد، وقتی او رازی را با ابوعلی سینا و ابن‌الرشد در فرهنگ اسلامی، همسنخ و همپایه می‌سازد. این شگرد را دیگر نمی‌شود اشتباهی بی‌اهمیت دانست. چنین اقدامی در واقع حکم مسخ کردن تفکر و شخصیت رازی را دارد که در سراسر حوزه فرهنگ اسلامی از جمله به مناسبت مردود شمردن دین در آموزه‌اش تا هم امروز استثنایی منحصر به‌فرد

مانده است. خویشاوند ساختن فکری کسانی چون ابن سینا، ابن رشد یا هر شخصیت برجسته دیگری از فرهنگ اسلامی با رازی، اگر از جهل نباشد، قطعاً دغلبازی است. آن اولی را محتمل تر باید گرفت. رازی را به فرهنگ اسلامی منسوب نمودن به هیچرو دست کمی از این ندارد که ما نیچه را به فرهنگ مسیحی متعلق بدانیم. رازی فقط به سبب نگرش و دریافت فلسفی اش ضد دین نبود، بلکه بعنوان منتقد اجتماعی، علت اصلی جنگها و نیز دشمنی های فردی و اجتماعی را دین می دانست. او در چندین رساله بطلان همه دینهایی که می شناخته ثابت کرده است. معنایش این است که او به خدا باور داشته و نظرش این بوده که فقط از طریق عقل می توان به شناخت خدا نایل آمد. به این ترتیب او حقیقت دین ها را نیرنگ و مؤسسان آنها را نیرنگ باز می خواند. از چنین دیدی او این را ضد عقلی و بی عدالتی می داند که خدا برای شناساندن خود، آنطور که دینها ادعا می کنند، نیازی به میانجی داشته باشد، چه برابری آدمها معنایی نمی داشت، اگر خدا یکی را چون میانجی برمی گزید و او را چون راهنما بر دیگران ترجیح می داد. روشن است که این دید استثنایی رازی نمی توانسته در جریان رویداد اسلامی هیچگاه به ثمر رسد.

آیا واقعاً این «شرق شناس» نامدار از روال و نگرش فلسفی و ضد اسلامی رازی بی خبر بوده، و با این وصف او را در کنار ابن سینا و ابن رشد، پزشک معرفی می کند و جزو فرهنگ اسلامی می شمرد؟ به نظر من این را باید ناشی از سطحی بودن او دانست. از این نظر او دست کمی از پژوهشگران خودمان در این زمینه ندارد. آنهماری شیمیل با نقل گفته ای از آگوستین با این مفاد که «چیزی را فقط در صورتی می توان فهمید که آن را دوست داشت، عملاً ثابت می کند که او فهمیدن را به همانگونه می فهمد که آگوستین می فهمیده. یعنی او با همین افق ذهنی از دانش سخن می گوید؟ و به این اعتبار آیا فهمیدن رازی برای او به این سبب دشوار است که رازی را

دوست ندارد؟ یا اینکه چون رازی را بیش از اندازه دوست دارد، وی را بهتر می‌فهمد تا رازی خودش را؟

آنهماری شیمیل که می‌خواهد خودش را به هر ترتیبی در اسلام و اسلام را در خودش تطهیر کند و معصوم و بی‌آزار جلوه دهد، گفته‌است: «به هرسان من ندیده‌ام قرآن یا سنت حکم تروریسم صادر کرده‌باشد، یا حتا آن را مجاز بدانند». تروریسم پروری قرآن را او لابد در صورتی قبول داشت که آیهای دربارهٔ به‌کار بردن اسلحهٔ گرم، نارنجک و دینامیت که امروزه تروریستها نیز از آن استفاده می‌کنند، برای کشتن کافران نازل شده‌بود. وگرنه حکم قتل کافران، به‌گونه‌ای که امروز هم بتوان به آن استناد کرد، به دفعات در قرآن آمده‌است. اصطلاح کلیدی آن «فساد در زمین»، «محاربه با خدا» و «جهاد» است.

این اسلام شناس معصوم و نوع‌دوست، که نه از چگونگی پیدایش و پرورش اسلام در حجاز و نه از حمله و تجاوز اسلامیان تازی به سرزمین‌های بیگانه چیزی خوانده و شنیده، برای برائت اسلام و اعادهٔ حیثیت به آن در برابر تهمتهای یادشده، آیهٔ معروف «اکراه در دین نیست» (بقره، ۲۵۶) را گواه می‌آورد، آیهای که هر مدافع صلحجویی اسلام به آن متوسل یا متشبث می‌شود. و می‌افزاید: این آیه که نمودار اخلاق اسلامی است، همان معنا را می‌رساند که این گفتهٔ مسیح: «آنچه خواهید که مردم به شما کنند، شما نیز بدیشان، همچنان کنید.» (متی، باب هفتم، ۱۲). چه اندازه شوخ‌چشمی و بی‌استعدادی می‌خواهد برای آنکه کسی از این آیهٔ یادشدهٔ قرآنی همان معنا را بفهمد که از این سخن مسیح! روایت مشروح‌تر این سخن در یوحنا، باب ششم، ۲۷-۳۷ آمده‌است.

ماجرا از این حساستر و مضحک‌تر می‌شود وقتی آنهماری شیمیل منشأ اخلاق عرفانی را در آیهٔ یادشده کشف می‌کند. هرآینه اگر بنا را بر درستی تفسیر و تعبیری پیش‌پا افتاده و سطحی از آیهٔ مربوط به اینصورت

بگذاریم که مردم را نباید با جبر و قهر به دین گرواند، باز هم چنین تفسیری با ایثار عرفانی کمترین ارتباطی ندارد. اگر نخواهیم به هر قیمتی مسلمانی خودمان را لو دهیم و «از صلح و صفای اسلامی» دم بزنیم و این آیه را گواه آن بیاوریم، باید تکلیفمان را با قدرت بلامنازع و مطلقه خدای اسلامی لااقل در این مورد روشن کنیم. آدم معتقد طبیعتاً در تنگنا می‌ماند که چه کند، اگر نگوید دین برای او امریست شخصی، چیزی که مسئله مطرح کردن قدرت خدا در جهان و حکومت این قدرت بر آن را زاید و باطل می‌سازد. فقط در اینصورت معتقد می‌تواند تجاوز دینی را بی‌محمل و مردود شمارد: خدا بدینگونه می‌شود چیزی در چهار دیواری حسی و ذهنی او و همان حکم را به‌نحوی پیدا می‌کند که مثلاً پدر و مادر او یا کسان و بستگانش. در محدودیت اعتبار و حضور خصوصی چنین خدایی کمترین بازخواستی در مورد او نمی‌توان از معتقد کرد. اما در حدی که خدا و دین از دایره محدود شخصی و خصوصی خارج گردند و مدعی اعتباری کلی عمومی شوند، باید راهی برای موجه کردن آنها یافت، کاری که با مشکلات حل‌ناپذیر روبه‌رو می‌شود. همه دینهای سامی این رفتاری را دارند، به مراتب بیش از دین زرتشتی که اهریمن و اهورامزدا در آن همزاد و هم‌آورد هستند. و این، قدرت اهورامزدا را به‌گونه‌ای نسبی می‌کند.

به این ترتیب باز می‌گردیم به آیه یاد شده: «اکراه در دین نیست». قرآن به اندازه کافی آیه‌هایی دارد که نه فقط همدیگر بلکه آیه یاد شده را نقض می‌کنند. بنابراین استناد نمودن به آیه‌ای که از قرار عکس این مضمون را دارند،^۱ گره را نمی‌گشاید بلکه بازناشدنی‌تر می‌سازد، چون آخری را آیه‌هایی نقض می‌کنند که از قتال با کافران و مغلوب کردن آنان می‌گویند و

۱- نگ، قرآن کریم، ۱۳۷۵، ترجمه، توضیحات و واژه نماد از بهاءالدین خرمشاهی، توضیح آیه ۲۵۶ از سورة بقره در ذیل متن مربوط، ص ۴۲.

مسلمانان را به جنگ با آنان برمی‌انگیزند. بنابراین یک راه برای اعتبار عمومی این آیه می‌ماند، و این راه آن است که رودی پارت نشان می‌دهد. من به این تفسیر در امتناع تفکر در فرهنگ دینی ارجاع داده‌ام. رودی پارت می‌گوید: قدرت خدای اسلامی آنچنان است که در برابرش هر قدرتی هیچ می‌شود. و به این معنا قهر آدمهای مسلمان نیست که آنها را بر دیگران، بخوانید کافران، پیروز می‌کند، بلکه خواست و قدرت خدا است که چنین می‌خواهد و چنین می‌کند. آیه معروفی که در تأیید این توضیح یا تفسیر رودی پارت می‌توان آورد آیه ۱۷ از سوره انفال است: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى = پس شما آنان را نکشتید بلکه خداوند آنان را کشته است. و چون تیر انداختی، به حقیقت تو نبودی که تیر می‌انداختی بلکه خداوند بود که تیر می‌انداخت.» (قرآن کریم، ترجمه از بهاءالدین خرمشاهی، ۱۷، سوره انفال). عین این آیه را مولوی برای نشان دادن قدرت مطلق الهی و بی‌قدرتی آدمی در مثنوی آورده است:

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت

گفت ایزد مَرَمِیتِ إِذْ رَمِیتِ

گر پیرانیم تیر آن نی زماست

ما کمان و تیراندازش خداست

شعر «قرآنی» مولوی به وضوح نشان می‌دهد که انسان این میان هیچ‌کاره است. فاعل مایشاء خداست. بنابراین مجاهدان اسلام نباید خیال کنند که کافران را، مثلاً از طریق جنگ و قتال به اسلام گروانده‌اند، در واقع خداست که آنان را به هر صورتی که بخواهد به دین خود می‌گرواند.

پیغمبر اسلام خود بارها در قرآن گفته‌است که او وسیله و آلتی بیش نیست، عامل و مصدر خداست. چنین است که خدای اسلامی در قرآن

2 Paret, R.: *Der Koran, Kommentar*, Stuttgart 1977, S.54, No. 2,256.

می‌گوید: «همانا جزای کسانی که با خداوند و پیامبر او به محاربه برمی‌خیزند و در زمین به فتنه و فساد می‌کوشند، این است که کشته شوند یا بر دار شوند یا دستها و پاهایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شوند، یا از سرزمین خویش تبعید شوند. این خواری و زاری دنیوی‌شان است و در آخرت هم عذابی بزرگ خواهند داشت، مگر کسانی که پیش از آنکه بر آنان دست یابند، توبه کنند. پس بدانید [در این صورت] خداوند آمرزگار مهربان است.» (آیه ۳۳ و ۳۴ از سوره مائده، ترجمه فارسی از بهاءالدین خرمشاهی) خدای اسلامی چنان قهار و بی‌گذشت است که فقط از سر تقصیر کسانی می‌گذرد که تسلیم شوند پیش از آنکه مسلمانان بر آنها پیروز گردند. توبه پس از شکست، بی‌حاصل است. توبه‌کنندگان به مرگ فجیعی که چگونگی‌اش را در سوره ذکر شده دیدیم خواهند مرد.

«برای تفاهمی پر از مهر»، شعاری بود که آنهماری شیمل در لوای آن

به مناسبت اعطای جایزه صلح به او در ۱۵ اکتبر ۱۹۹۵ سخنرانی کرد.

نوسازی نادانی برای نادانی نوخواه

درباره «تئوری» عبدالکریم سروش برای تظہیر اسلام

مثنوی داستانی دارد از مسابقه نقاشی میان چینیان و رومیان در دو خانه به هم چسبیده. چینیان تصویری رنگی و پرنقش و نگار بر دیوار تالار خود می‌کشند، رومیان دیوار مقابل آن را در تالار خانه خود صیقل می‌زنند. دیوار میان دو تالار را که برمی‌دارند، تصویر دیواری چینیان بدون «لون و رنگ» آن در دیوار صیقل زده رومیان زیباتر و درخشانتر از اصل بازمی‌تابد. نتیجه‌ای که مولوی از این داستان می‌گیرد، مثل همیشه این است که باید دل را از رنگ تعلقات شست و به صفای عشق جلا داد تا نور حق در آن بتابد (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر اول، ۳۴۶۷-۳۴۹۹). اینکه مولوی از هر داستان تمثیلی معیوبی نیز، که این هم یکی از آنهاست، برای رساندن منظور خود استفاده می‌کند، برای ما در اینجا اهمیتی ندارد. از این تمثیلی که او می‌آورد، معنای دیگری نیز می‌توان بر خواند. و آن اینکه چینیان آفریننده بوده‌اند و رومیان کسانی که هنرشان در آسانترین نوع تقلید به اوج خود می‌رسد. دلایل و شواهد برای اینگونه مناسبت میان ما و غرب قطعی‌تر و چشمگیرتر از آن‌اند که آوردن آنها در اینجا زاید نباشد. منتها، برخلاف دیوار رومیان، ما در برابر غرب از نظر فرهنگی دیواری جنساً کدر و عموماً ناصافیم. از اینرو آنچه از غرب در ما باز می‌تابد، تمامیت پیکری خود را از دست می‌دهد و به تلّ پاره‌اندامه‌ای تبدیل می‌گردد که هر کاری از آنها ساخته است جز آن کار اندامی که در پیکر ارگانیک اصلی انجام داده‌اند. در این یک دهه و نیم که از عمر بحران اسلام در ایران می‌گذرد، دیوار سر به سر دینی فرهنگ ما نیز می‌خواهد عیناً با همین بازتابی پاره‌های بی‌پیکر شده از فرهنگ غربی در خود، برای این بحران چاره‌ای بیندیشد. عبدالکریم سروش نماینده و مظهر این بازتابی‌ست. اگر سخنان وی را از عناصر مخدوش شده غربی بزداییم،

چیزی جز جنازه چند فقیه، مفسر و متکلم باقی نمی‌ماند. خواننده محسوساً می‌بیند که نام و نشان وزنه‌ها همه غربی‌اند. گرچه کم پیش نمی‌آید که عبدالکریم سروش اندیشه‌ای از این یا آن فیلسوف غربی را، بدون ذکر نام صاحبش، در سخن خود بیاورد و بدینسان لاقلاً القای شبهه کند که اینگونه بغرنج‌بینیها جزو بیت‌المال بندگان خدا هستند. برای نمونه یک موردش را اینجا به دست می‌دهم: «مثلاً اصل علیت قابل اثبات فلسفی نیست و می‌توان کاملاً آن را انکار کرد، بدون اینکه انکار آن به تناقض منتهی گردد. سرمایه این اصل مقبول بودن آن است نزد عموم» (قبض و بسط تئوریک شریعت، ۷۸). اگر قرار باشد بنا را بر اثبات «فلسفی» بگذاریم، کانت در تئوری شناختش با نشان دادن کاربرد پیشینی مقوله علیت، چگونگی حل مسئله علیت در تجربه را به دست داده است. این فقط برای اطلاع عبدالکریم سروش، نه برای آنکه بخواهم خودم را در این مورد از کانتیها به‌شمار آورم. بغرنج علیت را نخست دیوید هیوم می‌بیند و نشان می‌دهد، و این همیشه با نام او همراه است. انکارعلیت مانند بسیاری از امور دیگر کمترین ارتباطی به اصل امتناع تناقض ندارد. دیوید هیوم می‌گوید از ترتب زمانی دو پدیده بر هم نمی‌توان به وجود پدیده سوم و رابطی به نام علیت میان آن دو پدیده حکم کرد. اینکه آدمی به واقعیت این پدیده سوم باور دارد، به زعم دیوید هیوم که ادراک حسی برایش سرچشمه دانش و کلاً هرگونه شناخت است، باید ناشی از عادت آدمی به تجربه دائمی‌اش از ترتب زمانی پدیده‌ها بر هم باشد. این توضیح آخری دیوید هیوم در بیان عبدالکریم سروش، چنانکه دیدیم، به این صورت بی‌صاحب و مخدوش می‌گردد: «سرمایه این اصل [اصل علیت] مقبول بودن آن است نزد عموم»!

وقتی گیری در کاری پیدا شد، نخست باید فهمید گیر کار در کجاست؛ در خود کار است، در کسی است که آن کار را انجام می‌دهد، یا در

هر دو با هم، در مواجهه با بحران اسلام، عبدالکریم سروش نیازی به این تشخیص پیشین ندارد. چون او به عنوان مسلمان نمی‌تواند لحظه‌ای بنا را بر این بگذارد که ممکن است گره در خود اسلام باشد، از پیش می‌داند که گره در ماست، ماییم که اسلام را بد می‌فهمیم و موجب بحران آن می‌شویم. بنابراین به زعم او باید گره خودمان را بکشاییم، تا اسلام را آنچنان که در خور آن است بفهمیم. برای منتقل کردن منظور خود، عبدالکریم سروش در صفحات متعددی از کتاب نامبرده‌اش از همه چیز می‌گوید: از «سیلان فهم»، از می‌خوردن حافظ، از اصل دوم «آنتروپی»، از تصور و تصدیق، از آنچه به «فهم عمیقتر گچ کمک می‌کند» یا نمی‌کند (همان، ۴۹)، از این که ما برای بهتر فهمیدن گچ به نظریه نیازمندیم (همان)! از این که «خدا تغییر نمی‌کند، ولی به صورت بدیهی همه می‌فهمند که ممکن است فهمشان از خدا و اثبات ذات باری تغییر کند» (همان، ۴۵)، از این که «خدایی که امیرالمؤمنین می‌شناخت غیر از خدایی است که ما می‌شناسیم» (همان). خواننده می‌تواند از عبدالکریم سروش بپرسد، او از کجا می‌داند علی‌بن‌ابیطالب خدا را چگونه می‌شناخته که از تفاوت شناخت او و ما از خدا حرف می‌زند! اینگونه سخنان پراکنده و معانی متنافر و پا در هوا را عبدالکریم سروش به یک مخرج مشترک وامی‌گرداند تا وحدت سازمانی‌شان تضمین گردد: «ما در اینجا چند ادعا داریم. اول: هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفتها و فهمهای بیرون دینی متکی نباشد. دوم: اگر فهمای بیرونی تحول یابند، فهم دینی هم متحول می‌شود. [...] و سوم: فهمهای بیرونی تحول می‌یابند» (همان، ۸۰). گویا به همین سبب نگاههای اسلامی و اسلام‌دوست در آغاز انقلاب برای دیدن چهره‌ای روحانی به ماه دوخته شده بودند! اگر خواننده واقعاً منظور عبدالکریم سروش را نیک دریافته، باید بتواند بگوید: آهان، حالا فهمیدم، «فهم در خور دین» آن است که ناگزیر تابع

معرفتهای بیرونی و غیردینی باشد. البته این را خود سروش همچون ترجیع‌بند می‌آورد، بی‌آنکه وجه تمایز این دو نوع معرفت، یعنی معرفت «دینی» از یکسو و معرفت «غیردینی»، را از سوی دیگر نشان دهد. و متوجه شود که بدینگونه دین را فرع بر فهم آدمی‌وار آن ساخته و این فهم آدمی‌وار دین را وابسته به فهم خارج از حوزه دین. اینکه در اینصورت چیزی از دین باقی نمی‌ماند، مسئولیتش به عهده عبدالکریم سروش است.

همچنانکه مثلاً ابن‌سینا اسلام را متناسب با «دانش زمانه» خودش می‌فهمیده، ما نیز می‌بایست آن را بر پایه دانش زمانه خودمان بفهمیم. این نظر- حتماً اگر صرفاً بی‌ارتباطی دین و دانش را ندیده بگیریم - باوجود سادگی منطقی‌اش، که هرگز ضامن درستی آن نیست، اشکالی مضاعف دارد: هم فریبنده است و هم گمراه‌کننده. فریبندگی‌اش در این است که با تصوره‌های نیمبند و سرهم کرده از دانش زمانه ما، یعنی از دانش غرب، جامعه ما را به آن مجهز می‌باوراند و بی‌ارتباطی فکری و فرهنگی ما را با دانش، که پدیده‌ای دیرپاست، ناگفته نفی می‌کند. نتیجه آن در جامعه‌ای بیگانه به دانش چون جامعه ما ایجاد یا تأیید آگاهی کاذب به داشتن دانش است. گمراه‌کنندگی‌اش در این است که هزار و چهارصدسال رویداد فرهنگی، اجتماعی، حقوقی و سیاسی ما را، که از خمیرمایه‌های اسلام‌زاده و بالیده و در قالبهای آن پیکرریزی شده، از این بدناف می‌برد و آن را مسئول درست فهمی یا نادرست فهمی اسلام از جانب ما می‌شناساند. چیزی که از قرار اصلاً به فکر او نمی‌رسد، این است که نکند اسلام با بنیادگذاری خود در شهادتین که اساسش باشد، گونه فهم ما از امور را از همان آغاز متعین می‌کند، و نتیجتاً آنچه سپس بمنزله فهم ما خود را در رویداد فرهنگی‌مان بروز می‌دهد بر این پایه و کانون استوار است و می‌گردد. به این ترتیب عبدالکریم سروش با تزیین کشف خود، بی‌آنکه به زبان آورد، حکم معصومیت اسلام و مجرمیت

بندهٔ مسلمان را از نو صادر می‌کند. تازه وی به هیچ رو قادر نیست چگونگی شمول تز خود را در کاربردهای تاریخی‌اش مشخص نماید. وابستگی «تحول فهم دین» به «تحول دانش» شامل تمام جامعه است، یا بخشی از آن، یا افراد معین بخشی از جامعه؟ در گفته‌هایی چون «دین هرکس فهم اوست از شریعت همچنانکه علم هرکس فهم اوست از طبیعت» (همان، ۹۷)، می‌توان حداکثر شعارمانندی برای دسته راه انداختن، سینه‌زنی و نوحه‌خوانی فرهنگی یافت. جزء دوم این شعار حتا در ناهنجارگویی هم کم نظیر است، چون بنا را بر این می‌گذارد که علم منحصر به طبیعت است- تکلیف ریاضیات این میان چه می‌شود؟- و هر کس علم دارد! سلیقه هم هر کس نمی‌تواند داشته باشد، چه رسد به علم. مثال تاریخی ساده‌ای نشان خواهد داد که کاربرد تز عبدالکریم سروش را اگر در مورد دو سه تن از بزرگان فرهنگ‌مان نیز بیازماییم، بطلانش به آنی ثابت خواهد شد: آیا تبعیت از دانش زمانه موجب فهم میانه‌روی ابن‌سینا، موجب فهم نرم و نازک حافظ و موجب فهم خرابی و سنگدلانهٔ ناصرخسرو- معاصر ابن‌سینا- از اسلام بوده؟ یا اینکه تأکید ناصرخسرو در مورد «عقلانی بودن» قتل کفار به دستور پیغمبر اسلام (نگ: آرامش دوستدار، درخششهای تیره، کلن، ۱۳۷۰، ص ۵۷-۵۹) برعکس نشانهٔ عدم پیروی شاعر و متکلم ما از دانش زمانه بوده است؟ آیا شق دیگرش با همان احتمال این نمی‌شود که برخلاف ناصرخسرو چه بسا ابن‌سینا و حافظ از دانش زمانه کمتر تبعیت کرده باشند؟ اینکه ابن‌سینا در دانشنامهٔ علایی به اندازهٔ هر مسلمان متعارف در اذعان به حقانیت نبی سرافرازی می‌کند، و اینکه معاصر او رازی مؤسسان دین را جاهلان و شیادانی می‌داند که مردم و اقوام را به جان هم می‌اندازند، از چه ناشی می‌گردد؟ از این که یکی پیرو «دانش زمانه» بوده و دیگری نبوده؟ نباید به این نتیجه رسید که «دانش زمانه» و «تابعیت از آن» برای فهم دین پنداشت‌هایی گنگ‌تر از آنند که به

خودی خود بتوانند در تعیین نوع تأثیر دین در پیروانش - یا در تعیین «فهم دین» به اصطلاح عبدالکریم سروش - عامل اصلی باشند؟ تز «تابعیت معرفت دینی» از «دانش زمانه» - قطع نظر از گنگی این دو مفهوم - القاء می‌کند که رابطه‌ای میان دین و دانش هست، آن هم به این صورت غیرقابل قبول برای دین که فهمش وابسته دانش گردد. از آنسو که بنگریم، دانش نه می‌خواهد و نه می‌تواند از فهم دین انتظار تابعیت داشته باشد، برای آنکه ایمان جزو حوزه موضوعی دانش نیست. جایی که دین موضوع پژوهش این یا آن رشته از علوم انسانی می‌شود، برای شناختن پدیده دین از دیدگاه رشته مربوط است، نه برای تابع ساختن معرفت دینی. هرآینه اگر معرفت دینی از دانش زمانه، به معنای آنچه علوم طبیعی و علوم انسانی می‌شناسند یا مدعی شناختنش هستند، تبعیت می‌کرد، دیگر چیزی برای ایمان مؤمن باقی نمی‌ماند که عبدالکریم سروش هم یک نمونه برجسته آن باشد. آنچه تاریخاً دین و دانش را به همدیگر می‌پیونداند در واقع کشمکش میان این دو بوده است، آنهم از اینرو که دین تا آنجا که توانسته دانش را سرکوب و دربند کرده. از آن زمان که دانش به ویژه با نیروی تکنیک بر موانع چیره می‌گردد و آنها را از سر راه خود برمی‌دارد، دین هم دیگر قادر نیست در برابر دانش پا از گلیم خود بیرون گذارد. گذشته از این، وقتی پیچیدگی تخصصی دانش در شاخه‌های گوناگون هر رشته عملاً احاطه نسبی بر این شاخه‌ها را برای متخصصان هر رشته نیز دشوار می‌سازد، دیگر چه رابطه‌ای مؤمن می‌تواند میان معرفت دینی خود و دانش برقرار کند، با کدام رشته از دانش، یا حتی با کدام شاخه از چه رشته‌ای؟ و سرانجام، چگونه می‌توان این واقعیت تاریخی را ندیده گرفت که در گذشته نه معرفت دینی از دانش بلکه بر اثر نفوذ دیرین و ته نشست شده دین در واقع دانش در قاطعترین دوره‌های بالیدنش نیز از معرفت دینی تبعیت می‌کرده؟ کم نبوده‌اند دانشمندانی که در خوی دینی‌شان تعبیرات

غیرعلمی از دانش کرده‌اند. تا «حقایق دینی» نیز به اثبات رسند یا اعتبارشان نکاهد. یک نمونه‌اش دکارت که با جدا کردن هستنده اندیشنده و هستنده گسترده (res cogitans, res extensa) از هم آگاهانه با یک تیر دو نشان می‌زند: وجود خدا و خلود روح هر دو را به اثبات می‌رساند. کاری که به زعم او از عهده اسکولاستیک برنیامده است

(Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen der neuzeitlichen Rationalismus*, 1981, S. 181f.)

نمونه دیگرش نیوتن که تز دکارتی یکی بودن جسم و مکان را رد می‌کند، چون در فیزیک خود از یکسو برای ماده و حرکت به جایگاه یا مکان نیاز دارد و از سوی دیگر مکان را آفریده فیضان خدا می‌داند که خود همه جا هست و ماده نیست (پیشین، ۲۱۴).

بنا بر «علم ایمانی» یا «ایمان علمی» عبدالکریم سروش می‌بایستی این طور باشد که پیشینیان ما بر پایه دانش زمانه خود اسلام را درست می‌فهمیده‌اند و ما امروزیان، بویژه در وضع حاضر، چون به سهو یا به عمد- این را وی القا می‌کند- از آنها تبعیت می‌کنیم بجای آنکه دانش را مبنا قرار دهیم، در فهمیدن دین‌مان به خطا می‌رویم. این نظریه مبتنی بر سهو یا عمد-که سازنده‌اش نه می‌تواند و نه می‌خواهد آن را منحصرأ ناظر بر جامعه کنونی سراپا اسلامی شده ما بداند و دوره پیشینش را از شمول آن در آورد، قطع نظر از خطر نسبی کردن فهم ناظر بر دین،- فقط در صورتی در خور بحث می‌بود که جامعه ما در ساختار پیکری‌اش به دانش مجهز می‌بود. اما حالا که چنین نیست، ما نه تنها مسئول بد فهمیدن دین نیستیم، بلکه به سبب بی‌دانشی‌مان، بر طبق «تئوری» عبدالکریم سروش، اصلاً امکان درست فهمیدن دین را نمی‌توانسته‌ایم داشته باشیم. بدینگونه نظریه عبدالکریم سروش در بنیانگذاری‌اش فرو می‌ریزد. مگر آنکه او پیشتر ثابت می‌کرد که

جامعه ما در ساختار حیاتی‌اش بر دانش استوار است. تازه آنگاه او با بغرنج بزرگتری رو به رو می‌شد، و آن اینکه چگونه انقلاب و حکومت ما با وجود دانش‌مان اسلامی شده، و چگونه ما با وجود دانش‌مان دین را بدفهمیده‌ایم. اگر درست می‌فهمیدیم، تازه تز عبدالکریم سروش موضوعاً منتفی می‌شد. کوشش او برای این که ما دین‌مان را براساس دانش که از آن غرب است بفهمیم، چیزی شبیه این می‌شد که از آدمی بی‌پا بخواهیم با پای دیگری راه برود.

برخلاف امیدی که می‌بایست و انتظاری که می‌شد داشت، در این هفده سالی که از انقلاب و سیطره اسلام می‌گذرد، در خارج نیز ما ایرانیان از رویارویی فرهنگی با اسلام، انگار که ما را طلسم کرده باشد، پرهیز نموده‌ایم. در ایران عذر این رفتار موجه‌تر از آن است که تأکید بخواهد. در عین حال پرهیز ایرانیان ساکن خارج از این رو در رویی، قرینه دلگرم‌کننده‌ای برای واکنش‌های احتمالی در ایران آینده نیست. آیا این سکوت به هراسان‌تحمیلی در ایران و اختیاری در خارج لودهنده ناتوانایی فرهنگی ما در برابر دین نیست؟ عبدالکریم سروش که زمانی «ایدئولوگ» انقلاب اسلامی و عضو شورای انقلاب فرهنگی آن بوده و اکنون از حمایت برخی از مراکز قدرت برخوردار است و در داخل نمی‌تواند رقیب و مخالف غیردینی داشته باشد، طبیعتاً آسانتر مشکل دین را برای خلیه‌ها حل می‌کند: در داخل برای دینداران ناراضی شده که فراوانند و در انتظار منجی نشسته‌اند؛ در خارج از یکسو برای همان نوع دینداران و از سوی دیگر برای ناراضی شدگان از دین، برای آنهایی که «کیستی» خنثای اسلامی‌شان خدشه برداشته و دلشان می‌خواهد آن را خدشه‌زدایی کنند، و سرانجام برای آن «مسلمانانی» که نه «کیستی» دینی داشته‌اند و نه مشکلی با اسلام، منتها پس از انقلاب با آن قهر کرده‌اند، و می‌بایستی بشود آنها را در دوباره با دین آشتی داد، تا این قهر

رنگ دشمنی نگیرد. عبدالکریم سروش به گونه‌ای به دل همه این گروه‌ها راه یافته است. این رخنه، اگر موقتی باشد، نشانه بی‌ثباتی معمول ماست؛ اگر دوام یابد، حاکی از اعتماد دیرین ما به جوش و خروشهای علمی اسلام که عبدالکریم سروش حکم نوید کنونی و مجسم آن را دارد. روال و بیان عبدالکریم سروش «موعظه علمی» است. با اندکی سختگیری به جا می‌توان آن را «روضة خوانی علمی» نامید. او هر جا بتواند شعری عرفانی چاشنی سخنانش می‌کند تا خواننده را ملتهب و پذیراتر سازد. در همدردی با خواننده و شنونده‌اش به خوبی می‌داند که دل رنج‌دیده و رنجیده از دین را باید با مؤدّه درمان فوری به دست آورد. بهترین و موثرترین آن، که باید علمی باشد، ساختن پادزهر از زهر است. بنابراین می‌گوید: «دنیا مقدمه و مزرعه آخرت است، و این مقدمه بودن آن را در چشم دین عزیز کرده است و اگر [دنیا] مستقل از آن [آخرت] بود یا آخرتی در کار نبود، دین هم بدان اشارتی و اعتنایی نمی‌کرد و لذا پرداختن دین به دنیا در حد آن مقدمه است و بس. به قول مولانا:

صید دین کن تا رسد اندر تبع حسن و مال و جان و بخت منتفع
آخرت قطار اشتر دان به ملک در تبع دنیا ش همچون پشم و پشک
پشم بگزینی شتر نبود ترا ور بود اشتر چه قیمت پشم را»

(نیمروز، چاپ لندن، ۱۳۷۴، شماره ۳۵۷)

وقتی مثلاً فوبرباخ که اعتقاد دینی ندارد، می‌گوید: اگر مرگ نمی‌بود، دین وجود نمی‌داشت، می‌خواهد علت وجودی و سبب نامیرایی پدیده دین را بشناساند. اما عبدالکریم سروش متوجه نیست که فرض منفی او: چنانچه «آخرتی در کار نبود، دین هم بدان [به دنیا] اشارتی و اعتنایی نمی‌کرد»، اولاً با نوع اعتقاد دینی وی مابینت دارد، چون دین بی‌آخرت را برای تصور اسلامی ممکن می‌سازد. حال آنکه او با این فرض منفی فقط و برعکس

می‌خواسته صدق تز خود، یعنی موجب بی‌اعتنایی مشروط دین به دنیا را در مورد اسلام ملموس و اثبات نماید. تنها فرض منفی اسلاماً ممکن این می‌شد: اگر آخرتی نمی‌بود، دین هم نمی‌بود تا اشاره و اعتنایی به دنیا کند. ثانیاً فرض منفی او به دنیا استقلال می‌دهد، یعنی مقدمه بودن آن را برای آخرت، که تز اوست، نفی می‌کند. تازه پرسشهای دیگری نیز باقی می‌مانند: این چه مقدمه‌ای است که در گسست از مؤخره‌اش به خودی خود هست؟ به چه مناسبت این مقدمه، با وجود بی‌ارتباطی‌اش به مؤخره آخرت، در چشم دین «عزیز می‌گردد»، با اینکه دین به زعم عبدالکریم سروش به خاطر آخرت است نه به خاطر دنیا؟ تعیین دنیا به منزله مقدمه آخرت، درست برخلاف ادعای عبدالکریم سروش یک معنی بیشتر نمی‌توانست داشته باشد و آن این است که دنیا در مقدمه بودنش برای آخرت ناگزیر مشمول نظام آن چیزی می‌گشت که به زعم او برای آخرت هست، یعنی مشمول نظام دین. علت اینکه او این مناسبت را نمی‌بیند این است که بیش از خدا و خرما را می‌خواهد: یعنی آخرت، دین و دنیا هر سه را با هم می‌خواهد و راهش را نیز می‌داند. راهش آن است که دنیا طفیل آخرت و نامتعهد به آن، آخرت قائم به ذات و بی‌ارتباط با دنیا باشد و دین به خاطر آخرت دستی به سر دنیا بکشد! عبدالکریم سروش، خیلی دلش می‌خواست بگوید: دنیایی که در حد مقدمه صرف آخرت چنین بی‌مقدار است که دین فقط به خاطر آخرت نظری به آن می‌اندازد، بیش از این لیاقت ندارد که قوانینش را خودش وضع کند و اداره‌اش را خودش به عهده بگیرد! از این راه لاقلاً نظر می‌توانست دنیا را از شر مدعیان اسلامی آن که علماً باشند خلاص نماید. این عیناً هدفی‌ست که او دارد. منتها چون این پسند شرعاً و علماً نامعقول می‌نماید و او مردی شرعی و علمی هردو است، صلاح در این می‌بیند که شعر یاد شده مولوی را وسیله انتقال آن کند و این غول بی‌شاخ و دم عرفانی را به جان معترض

احتمالی بیندازد. اما هم اکنون خواهیم دید که مولوی غرض دیگری داشته و عبدالکریم سروش با گزینش پاره ابیاتی از شعر مولوی که در بافت متنش نظر عبدالکریم سروش را به رغم او نفی می‌کند، می‌خواهد از آن به نفع خود استفاده کند، چه بسا نادانسته و ناآگاه، و این با آنهمه شعردانی و شعرخوانی عبدالکریم سروش حاکی از هوش سرشار او نیست. بیت‌های نقل شده توسط عبدالکریم سروش متعلق به داستان پادشاهی‌اند که برای بقای نسل خود دختر مرد پارسایی را برای پسرش به زنی می‌گیرد. «شهزاده» را ساحره فرتوتی از اهالی کابل می‌فریبد. اما بر اثر استغاثه پادشاه به درگاه خدا ساحری که «تبی» باشد شهزاده را از دام ساحره می‌رهاند و به زنش باز می‌گرداند (مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ۳۲۴۰-۳۰۸۵). در تمثیل مولوی شاهزاده آدمی است، زنش آخرت و ساحره دنیا. این داستان مانند بیشماری از داستانهای دیگر مثنوی می‌خواهد بگوید که جهان فانی و جهان باقی یکدیگر را نفی می‌کنند. هر دو را با هم نه می‌توان و نه می‌شاید داشت. در عین آنکه اولی آدم را مسحور و از دومی دور می‌سازد. از اینرو باید از جهان خاکی، که ساحره باشد و مولوی آن را، چنانکه دیدیم، به پشم و پشکل شتر مانند کرده است رست. رستن به گفته مولوی به یاری و میانجی پیامبران، که دین ابزار کارشان است، میسر می‌گردد. بیت‌های زیر که حاوی منظور واقعی مولوی هستند، از همان موضعی گرفته شده‌اند که عبدالکریم سروش بیت‌های مطلوب خود را به نحوی که مؤید تز او باشند از بافت معنایی سخن پاره و دست‌چین کرده است. برای آنکه تناقض غرض مولوی با تز عبدالکریم سروش بهتر آشکار شود، در اینجا اندکی از ترتب ابیات به گونه‌ای که در متن آمده‌اند چشم پوشیده‌ام:

ساحره دنیا، قوی دانا زنی‌ست

حل سرّ او به پای عامه نیست (۳۱۹۵)

گر گشادی عقد او را عقلها
 انبیا را کی فرستادی خدا (۳۱۹۶)
 ای برادر داناک شهزاده تویی
 در جهان کهنه زاده از نوی (۳۱۹۰)
 کابلی جادوی این دنیا است کو
 کرد مردان را اسیر رنگ و بو (۳۱۹۱)
 زان نبی دنیات را سخاره خواند
 کو به افسون خلق را درجه نشاند (۳۱۹۳)
 هین طلب کن خوش دمی عقده گشا
 راز دانی یفعل الله ما یشاء (۳۱۹۷)
 جهد کن در بیخودی خود را بیاب
 زودتر والله اعلم بالصواب (۳۲۱۸)

پیداست که قصد مولوی - برخلاف دریافت عبدالکریم سروش که
 می‌خواهد آدمی را از قیومیت دین در دنیا درآورد و دنیا را در اختیار آدمی و
 آدمی را در دنیا به حال خودش گذارد - این است که آدمی را به وسیله دین
 از دنیا جدا سازد و در همین دنیا او را تحویل آخرت دهد. خدا انبیا را اصلاً
 به این منظور فرستاده است.

سخنان عبدالکریم سروش در نوشته‌هایش به سبب خصوصیتی که آن
 را «موعظه علمی» نامیدم مهارکردنی نیستند. سر رشته یا سر رشته‌هایی
 ندارند تا بتوان به نشانه آنها از راهها و مسیرهایی به شبکه‌ای از اندیشه‌های
 مرتبط و مستدل رسید. هر رشته‌ای به آنی می‌برد، یا از این آن به آن دیگر
 سر رشته می‌شود، بی‌آنکه بپاید. هیچ فکری نیست که عنان خود را در
 نخستین حرکت از دست ندهد، هیچ نگاهی نیست که در جستن و یافتن
 هدف خود راسخ و بردبار باشد، پیرامونها را ببیند، بی‌آنکه جذب آنها گردد و

در آنها گم و گور شود. عبدالکریم سروش که دمی از مجاب کردن نمی‌آساید، در یک چیز مصمم است و به بهای ندیدن و نشناختن موانع راه چشم از آن برنمی‌دارد: نجات اسلام از بحرانی که ممکن است به مهلکه آن تبدیل گردد. برای رسیدن به این هدف، چنانکه دیدیم، می‌کوشد نشان دهد که «معرفت دینی» یا «فهم دین» خود تابعی از متغیر معرفت غیردینی و به ویژه متغیر علم است، بنابراین مجرد از آن اصلاً نمی‌تواند باشد. به زعم او معرفت دینی در وابستگی به علم پیش می‌رود و به این سبب محتمل است دچار لغزش و خطا گردد. برای آنکه معرفت دینی، یعنی فهم ما از دین، در تابعیت قهری‌اش از علم حتی‌المقدور نلغزد و اگر لغزید از نو خود را به راه راست بیندازد، یک راه بیشتر ندارد: باید همواره در سازگاری با دین صورت گیرد! چگونه؟ با استفاده از تنها ابزار برآ و خطاناپذیری که نامش برای عبدالکریم سروش اصل امتناع تناقض است. معترضه بگوییم، به کسی که از این مناسبت سردرآورد باید جایزه داد: معرفت دینی که به زعم عبدالکریم سروش مطلقاً جز خود دین است و در تابعیت از معرفت غیردینی یا علمی تحقق می‌یابد، باید بتواند خود را همواره بر دین انطباق دهد تا فهم درستی از دین باشد!

به هرسان از آن ابزار، یعنی اصل امتناع تناقض، سه کار باید برآید. یکم) باید درستی شناخت علمی را بسنجد. دوم) باید مانع از این شود که شناخت نادرست علمی به معرفت دینی راه یابد. باید معرفت دینی ناسازگار شده با دین را (۱) شناسایی و اصلاح، و موجب آن را در علم پاکسازی نماید. اصل امتناع تناقض در این مرحله نهایی معجزه‌ایست در دوسو نافذ: به محض آنکه ناسازگاری معرفت ناظر بر دین را با خود دین آشکار و رد کرد، شناخت علمی را که موجب این لغزش باشد نیز بی‌اعتبار خواهد ساخت.

اگر نه بهره‌مندی از شناخت علمی برای فهم دین اعتبار خود را حفظ می‌کرد، به بهای تن دادن به ناسازگاری معرفت ناظر بر دین با خود دین،

چیزی که نقض غرض عبدالکریم سروش می‌شد. در عین حال معلوم نیست که فهم و معرفت ناظر بر دین چگونه و در چه شرایطی در پیروی قهری‌اش از معرف علمی، از خود دین منحرف می‌شود که بخواهد رهبر علمی‌اش را ترک نماید. مگر نه این است که ما به زعم «هرمنوتیک عبدالکریم» سروش فقط با فهم همواره تغییرپذیر ناظر بر دین سروکار داریم و نه با خود دین؟! بدینسان دین که قرار بوده به کار دنیا کاری نداشته باشد، با به دست گرفتن حربه اصل امتناع تناقض می‌شود ملاک درستی و نادرستی علم! اصل امتناع تناقض در این مرحله سوم به غایت و حصر صلاحیت خود هر دو می‌رسد. این حصر و غایت برای عبدالکریم سروش صرفاً نتیجه وظیفه گمرکی آن اصل، یعنی تفتیش و تصفیه معرفت دینی و شناخت علمی محیط بر آن نیست. به زعم وی راه اصل امتناع تناقض جلوی ورودی دین به بن‌بست می‌رسد. چه اصل امتناع تناقض جایی صلاحیت و اعتبار دارد که تناقض در آن ممکن باشد، و «دین واجد و حاوی تناقض نیست» (قبض و بسط تئوریک شریعت، ۳۷۳). گرچه ثبات منحصر به دین است و شامل پیرامون آن اعم از معرفت دینی و غیردینی نمی‌گردد، باز معلوم نیست که با اصل امتناع تناقض چه باید کرد وقتی خودش نیز پیرامونی است و مآلاً مشمول دگرگونی فهم ناظر بر آن: «تحول فهم در بدیهیات و حتی بدیهی‌ترین بدیهیات که ام‌القضا، یعنی اصل امتناع نقیضین است، نیز جاری است. فکر نکنید فهم ما از این اصل تغییر نمی‌کند» (همان، ۴۵). درست یک صفحه بعد زور این «ام‌القضا» از نو می‌چرید و از شمول «تحول فهم» بیرون می‌آید: «والا اصل امتناع تناقض خرق می‌شود و نسبت حقیقت پیش می‌آید» (همان، ۴۶). و چند سطر پایین‌تر، از نو: «منتهی درک همه از اصل تناقض یکی نیست». این چه اصلی است که مشمول دگرگونی فهم می‌گردد و ناگزیر اصل بودن خود را نقض می‌کند و با وجود این ملاک تمیز حقیقت باقی می‌ماند، چون «فرق

کردن» آن محال است؟! وقتی چنین پرسشی نمی‌توانسته به خاطر منجی اسلام خطور کرده باشد، واقعاً دیگر چه اهمیتی دارد اگر وی فرضاً نداند، یا حتا بداند که مثلاً اصل امتناع تناقض- باوجود درک مفهومی مشترکش توسط ریاضیدانان منطقی و ریاضیدانان انتویی سیونیستی- در ریاضیات منطقی نافذ است، اما نه در ریاضیات انتویی سیونیستی (نگ: آامش دوستدار، ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر، تهران، ۱۳۵۹، ص ۷۹-۸۳)، چاپ دوم، پاریس ۱۳۸۱، ص ۶۸-۷۳).

عبدالکریم سروش با تصدیقات ایمانی خود مانند: «خود دین حق است، یعنی تمام اجزایش حق است» قطعاً حرف نادرستی نمی‌زند. شگفت زدگی‌اش از این فرض که «مگر می‌شود [...] مؤمنی به یک مکتب دینی اعتقاد بورزد و معتقد باشد که حرفهای باطلی هم در آن هست؟!» کاملاً به جاست. نادرست و بیجا آن است که می‌خواهد برای فهم آنچه هستی‌اش منحصرأ در و برای ایمان حقیقت دارد، از عقل و استدلال مدد بگیرد، بی‌آنکه بتواند قبلاً رابطه‌ای میان آن حقیقت ایمانی از یکسو و عقل و استدلال از سوی دیگر برقرار نماید. چون ایمان محکوم است حقایق خود را برتر و فراتر از برد استدلال نهد، از پیش هرگونه استدلالی را در مورد آنها زاید و بی‌اعتبار ساخته است. اما به هرسان استدلال یکسویه و بی‌خطر وجود ندارد. هر نظری و هر سخنی، به محض آن که بخواهد خود را مستدل سازد، خطر استدلال عکس را نیز باید دیده و پذیرفته باشد. در تاریخ اسلامی ما این خطر را عارفان به غریزه دریافته‌اند. فهمیده‌اند که ایمان و دین عمیقاً و در وهله اول با نفی عقل و استدلال از آسیب آنها در امان می‌مانند. به همین جهت نیز عارفان، برخلاف متکلمان و «فیلسوفان» ما، در تحکیم و ابقای دین در فرهنگ ما پاسبانان مؤثر منحصر به فرد مانده‌اند. چنانکه تا هم امروز- از سنایی، عطار و مولوی گرفته تا عراقی و حافظ- می‌توانند با خواندن ورد

عقل‌سوزی در گوش ما هوش از سرمان برابند و به بهترین وجه خود و دین‌مان را از گزند اندیشیدن مصون نگه‌دارند. از این تجربه عرفا عبدالکریم سروش با وجود شیدایی عرفانی‌اش چیزی نیاموخته. علتش، چنانکه از قراین برمی‌آید، باید دو چیز باشد. یکی اسارت مطلق وی در چنگ دین و دیگری طمعکاری دانشخواهانه او برای نجات دین از طریق علمی کردن این اسارت. عبدالکریم سروش از یکسو محاط بودن جهان و مآلاً خود در شبکه دانش و تکنیک‌غربی را حمل بر احاطه ممکن جهان و خود بر دانش و تکنیک می‌نماید و از سوی دیگر با این احاطه خیالی می‌خواهد دینش را با زره دانش و استدلال رویین تن کند.

برای آنکه باورتان شود عبدالکریم سروش با چه تصور یا زرنگی کودکانه‌ای ما را جمعاً و خودش را شخصاً به معنای فرهنگی لفظ واجد علم و چیره بر قواعد و ابزار آن می‌داند، و فقط این مانده که او و ما تصمیم بگیریم وارد میدان شویم، کافی است این تمیز و برآورد او را بخوانید: «علم بشری یک بازی است. می‌زنی و می‌خوری. و در این میدان کسانی می‌برند. بیرون از این بازی برد و باختی وجود ندارد [...] همین‌که ما آرای گذشتگان را نقد کنیم و آیندگان هم آرای ما را نقد کنند، در میان نقادیها و بحثها که صورت می‌گیرد، علم متولد می‌شود [...]». مگر آنکه گفته شود که ما نمی‌خواهیم بازی کنیم، که البته حرف دیگری است» (همان، ۱۸-۱۹). اینهم از کشف چگونگی تولد علم توسط عبدالکریم سروش! من باورم می‌شود که او نمی‌داند ما را در علم به «بازی» لی‌لی و دستش‌ده هم، اگر جدی باشد، راه نمی‌دهند. آیا ذهنی که علم را بازی می‌پندارد و در نمی‌یابد که بازنده در «بازی علم» پیوسته و مطلقاً تماشاچیان‌اند. نه بازیگران که همواره تنها برندگان هستند، بیش از اندازه مجاز گول و معصوم نیست و مآلاً فاقد حدنصاب شرایط لازم برای پذیرفته شدن در این «بازی»؟! آیا چنین ذهنی نباید توبیخ شود؟ به

هیچ‌رو. چون با در نظر گرفتن خمیره و پرورش آن یقیناً من مستوجب توبیخ می‌بودم، چنانچه این پرسش را جدی می‌کردم. در فرهنگی که پرسیدنش از آغاز رهنمود خواستن بوده و حقایق زهرآگینش را با خود فریبی و خوشباوری و نه به ندرت با کودنی برای کالم خویش شیرین ساخته، در فرهنگی که سازندگان زنده‌اش جز سایه‌های متجدد بنیادگذاران آن نبوده و نیستند، و در آن حتا به شوخی هم نمی‌توان جدی پرسید؛ در چنین فرهنگی پرسش باید کلاهدش را هوا بیندازد و زایشش را جشن بگیرد، اگر به اندازه یک جوک خوب فنی نیز جدی گرفته شود.

پیش از دنبال کردن تأملات عبرت‌انگیز عبدالکریم سروش در بارهٔ مناسبت علم و دین یا فهم این دو با یکدیگر، بد نیست نگاهی به بارقه‌های ذهنی سه چهرهٔ برجستهٔ دیگر از معاصران او بیندازیم تا خیال نکنیم او با شاهکارهایی که به خرج می‌دهد منحصر به فرد است. این کار لاف‌ل دو حسن دارد. یکی آنکه قدر عبدالکریم سروش را، چون مرد عمل هم بوده و در اسلامی کردن جامعه و به تدریج در منور ساختن آن به نور اسلام سهم به سزایی داشته، بیشتر خواهیم دانست و دیگر آنکه حق آن دیگران که به هرسا نبوغ تئوریک داشته‌اند و از این نظر به پرورش فرهنگی جامعه کمک کرده‌اند پایمال نخواهد شد. تصادفی نیست که فرهنگ ناپرسای ما در حال حاضر «متفکران» جوراجور دارد. در واقع تصادفی نیست که یکی از آنان، داریوش شایگان، با حقشناسی به یاد می‌آورد که در گرماگرم پرورش ذوقها و استعدادهایش - زمانی که او در آثار کارل گوستاو یونگ غوطه می‌زده - محضر علامهٔ طباطبایی را نیز در کنار محاضر علامه‌های دیگر درک کرده، و شبانگاهی این استاد در پاسخ به پرسش وی «در بارهٔ وضعیت اخروی و اینکه چگونه روح صحنهٔ نمایش ملکاتی است که در خود انباشته و پس از مرگ آنها را در جهان برزخ متمثل می‌کند»، او را ساعتها با خود به عالم اسرار

می‌برد، تا پس از عروج دادنش از «تردبان هستی» از نو پایین آورد و سالم به عالم نیستی بازگرداند (کلک، تهران، ۱۳۷۳، شماره ۵۳، ص. ۲۸۰). در چننه چنین فرهنگی شگفت‌تر از این هم پیدا می‌شود: حسین نصر - یکی از زیدگان از مرکز گریخته‌اش - که زمانی مبصر روحانی داریوش شایگان هم بوده و حالا دیگر در کهولت ذهنی‌اش به خوبی صلاحیت این را دارد که زمزمه کند: حاصل عمرم سه سخن بیش نیست/ خام بدم، پخته شدم، سوختم! می‌گویید نه، بنگرید در این چند نمونه از تأملات دوره سوختگی او پس از هفده سال ریاضت فکری از سرگرفته در مرکز امریکایی اندیشه و دانش غرب: «از مسائلی که [...] برای ما ایرانیها نیز حایز اهمیت است، مسئله بوسنی است. در دو سال اخیر تقریباً دویست هزار نفر مسلمان در آن دیار کشته شده یا [...] از بین رفته‌اند. در حالیکه آنها ادعا می‌کردند که مسلمانان چندان متعصبی هم نیستند. این نکته را باید متذکر شد که مسلمانان بوسنی از نژاد اسلاوند و چهره‌ای کاملاً اروپایی دارند و در خیابان [...] اصلاً نمی‌توان هیچ فرقی بین آنها و صربهای ارتدکس یا کرواته‌های کاتولیک ملاحظه کرد.» «مسئله بوسنی نقطه عطفی است در تاریخ که به نظر بنده در سالهای آتی به نتیجه آن خواهیم رسید» (کلک، ۱۳۷۳، شماره ۶۰، ص. ۱۷). آدمی که با این تیزبینی نقطه عطف جدید برای آینده تاریخ را یافته و به آن چشم دوخته، و از سوی دیگر برایش «همه چیز دست خدا است و آینده‌گویی نیز یکی از عبث‌ترین کارهاست!» (همان، ۱۹)، آیا چنین آدمی می‌داند که خودش به‌خواست خداوند متعال به امریکا گریخته، و به‌خواست همین خداوند متعال هزاران همکیش و هموطنش در همین ایران به دستور و به دست همکیشان دیگرش کشته و اعدام شده‌اند، و اگر می‌داند، متوجه است که مشیت الهی همچنان به قوت خود باقی است؟ لابد: «آینده برای آنانی که معتقدند، در دست خداست. ولی از آنجا که ما بشر هستیم و خداوند به ما

آزادی فکر و عمل داده، مسئول اعمال و اندیشه خود نیز هستیم» (همان، ۲۴). به همین سبب، یعنی از یکسو با توجه به نفاذ مشیت الهی و از سوی دیگر با توجه به آزادی و مسئولیت آدمی، تزی که معتزلیست و هزاروسیصدسال از عمرش می‌گذرد، حسین نصر سپاسگزار است که وضع ما بندگان شرقی خدا از این بدتر نشده است: «برای ما شرقیها خدای را شکر که به رغم کوشش فراوان برای اتحاد کشورهای اروپایی و غرب، به طور کلی هنوز این ممالک با هم سر نزاع دارند، والا معلوم نیست که در غارت بقیه دنیا تا کجا پیش می‌رفتند» (همان، ۲۱). با وجود این خوشبختانه کسی تا کنون حسین نصر را به خطبه دماغی متهم نکرده است، و گر نه این سخنان مبهوت کننده او در یک مجله وزین تهرانی منتشر نمی‌شدند. متفکران کنونی ما، چنانکه اشاره کردم، به هیچ‌رو منحصر به این دو نوع، حسین نصر و داریوش شایگان، نیستند. جامعه ما به سبب باورش به خویشاوندی فرهنگی خود با غرب و تحت تأثیر جریانهای جدید فکری آن از تولید متفکران «پست‌مدرن» هم غافل نمانده است. میان اینان هستند کسانی که حتی پی‌برده‌اند چگونه در پرتو افکار برخی از فیلسوفان معاصر غربی، می‌توان به قصد ساختن چلچراغ از فانوسهای فرهنگی ما آنها را کور کرد! یک نمونه از این حسن نیت مهلک را در کوشش حمید دباشی می‌توان دید: «تأملی بر صناعت روایت گلستان» (*ایران‌شناسی*، ۱۳۷۳، شماره ۱) که ساختار پیکری *گلستان* سعدی را به منزله اثری هنری کشف و آشکار می‌کند، گواه مهارت وی در پروردن شیوه پست مدرن وطنی است. برای این مقاله یازده صفحه‌یی به حروف درشت نویسنده‌اش در شانزده صفحه به حروف ریز هفتاد و پنج پانویس آورده، پر از توضیحات، اشعار و استدراکاتی که، با صرف وقت بیشتر، دفتری لفظاً ثقیل‌تر و معنأ ناهنجارتر از خود مقاله را به آسانی پرمی‌کردند. فقط برای آن که خواننده طعم این نوجویی و نوخواهی را بچشد: با توجه به این که «روایت» را

حمید دباشی به معنای شعر، کلام موزون یا کلام مسجع به کار می‌برد (همان، پانویس ۱۶، ص، ۱۰۶). خلاصه نظریه او این است که «کلیت روایتی کتاب، تقدم و تأخر ابواب متشکله آن، نحوه گذار از یک باب به باب دیگر، و مآلاً صنعت مستقر در صورت روایی آن خود حاوی نظریه‌ای تلویحی است از تعادل» (همان، ۸۹). چنین کلیت متوازنی «حکایت از اصل بلاتردید حضور خود- نمایان گلستان می‌کند به عنوان یک اثر هنری. اصل اول و آخر در تخریب نهایی متافیزیک معنی و بازشناسی و بازسازی و زیباشناسی روایی آن است که تمامیت روایی را به هیچ ثنویت معمولی نقصان نداد» (همان، ۹۷)؛ به فارسی می‌شود: گلستان به منزله اثر هنری صرفاً خویشمناست، همزاد معنایی ندارد تا آن را بنمایاند. این همزاد یا حتا پیشزاد معنایی که به زعم حمید دباشی برای هنر کلامی وجود ندارد و او آن را «متافیزیک معنی» می‌نامد چیست؟ «منظور از متافیزیک معنی این تصور نسنجیده و نیازموده است که صرف کلام متضمن معنی واحد و جامع و مانعی است که در خارج حیطه تاریخ و تأویل آن افاده معنی می‌کند» (همان، پانویس ۶، ص، ۱۰۲). و حالا که چنین نیست، «مقصود نهایی از تأمل بر خاصیت روایی روایت گلستان آن است که غلم طغیان علیه حکومت قاهر متافیزیک معنی برافراشت و بر مدار جدیدی از تأویل دست بر خاصیت غیرقابل نقصان و ترجمه روایت روایت نهاد» (همان، ۸۹)؛ لابد یعنی گلستان سعدی، به منزله اثر هنری، چون مطلقاً خویشمناست، چون به آنچه خودش نیست تقلیل نمی‌پذیرد، بر زورگویی متافیزیک معنی می‌شورد، تا خودپایی و خویشمنایی‌اش را ثابت نماید. هر چه سعدی در دیباچه گلستان گفته («کلام در دیباچه گلستان چون شاهبازی نشسته بردست سعدی است که بیتابی پرواز و خودنمایی دارد»، همان، ۹۱). بهانه برای خود گفتن بوده است: «همه و همه موافق یورش حرص سخن آفرینی است که تا باران بی‌امان

کلام را بر جهان جاری نسازد آرام نمی‌گیرد» (همان، ۹۱). بدینسان «دیباچه گلستان» می‌شود «اورتور سمفونی گلستان» (همان، ۹۲). معلوم می‌شود حمید دباشی، با آنکه دیرزمانی است در امریکا می‌زیید و بعید نیست «کارنگی‌هال» را هم از نزدیک دیده باشد، گمان می‌کند «اورتور» پیش‌درآمد سمفونی ستا بی‌جهت نیست که به زعم او سمفونی گلستان، پس از چنین اورتوری، با باب «در سیرت پادشاهان» آغاز می‌گردد. در واقع کلام گلستان خویشنمایی‌اش را ناگزیر از چنین اوجی شروع می‌کند، از اوجی در خور این اثر هنری. به کدام دلیل؟ به این دلیل که «کلام ملوک، ملوک کلام است» (همان، ۹۳). به همین‌گونه حمید دباشی توضیح می‌دهد که چرا ترتیب و ارتباط باقی بابهای گلستان نیز می‌بایستی ناشی از ضرورت جایگاه اندامی آنها در این پیکر هنری باشد. منتها خواننده متن چنین می‌خواند و می‌فهمد که اندامهای این پیکر هنری را بیشتر محتوای غیرکلامی آنها، یعنی همان «متافیزیک معنی» متعین می‌سازد. به هرسان این پرسش برایش پیش می‌آید که چگونه ممکن است سعدی شورنده بر «متافیزیک معنی» بخواند و بتواند اثری پدید آورد که در آن خویشنمایی کلام و متافیزیک معنی، دشمنان خونی هم، دو روح در یک بدن شوند. و اگر خواننده به اهمیت پانویسها هم پی ببرد، تازه خواهد دید که بنابر گفته خود حمید دباشی وی به پیروی از مارتین هایدگر-که قطعاً از خودش در قبال چنین استشهادهای سلب مسئولیت می‌کرد- حتا در باره مناسب‌اندیشه و سخن نیز مع خود شیخ‌اجل را با این کشف گرفته که «اول اندیشه وانگهی گفتار نشانه درخشان تعلق خود سعدی به سنت مزمن متافیزیک است که وی در قرن هفتم هجری وارث آن بوده است.» (همان، ۱۱۱). سعدی که همواره می‌خواهد آزموده‌ها و پندهای خردمندانه را به زبانی دلچسب بگوید و در دسترس همگان بگذارد، به سبب اندرز یادشده ناظر بر این که سخن سنجیده باید گفت («اندیشه

کردن که چه گویم به از پشیمانی خوردن که چرا گفتم» دیباچه گلستان، برای نخستین بار مظنون واقع می‌شود که ایدز متافیزیک دارد. یک معنی دیگر این رویداد این است که تیر این سخن خردمندانه سعدی برای نخستین بار در تاریخ ادب و فرهنگ ما رسماً به سنگی از فکر می‌خورد، به سنگ یک نظریه پست‌مدرن ساخت وطن. با این همه، کوشش حمید دباشی برای شناساندن پیکر هنری گلستان به خودی خود اشکالی نمی‌داشت. منتها هشتصد سال پس از سعدی، شناختن چنین پدیده‌ای توسط حمید دباشی، به گواه مقاله و به ویژه پانوئیسها، با خواندن و فهمیدن لاقلاً آثار مارتین هایدگر، هانس گئورک گادامر، هانس بلومن برگ، ژاک دریدا و رولان بارت میسر گشته است! اشکال در این است. از این پس علاقمندان به گلستان برای درک جنبه هنری این اثر باید مانند حمید دباشی پیه خواندن و فهمیدن این فیلسوفان را به تن خود بمالند. در عین حال از کسی که چنین کوهایی را به دوش می‌گیرد نمی‌توان انتظار داشت که اثر هنری گلستان یا هر اثر هنری دیگر را زیر پا لگد نکند. با وجود همه اینها نکته بسیار مهمی پنهان می‌ماند، چنانچه حمید دباشی سپس متوجه بی‌اساسی تهمتی که با منتسب ساختن سعدی به «سنت‌مزمّن متافیزیک» به او زده، نمی‌شد و نمی‌گفت: سعدی خود-پیش از حمید دباشی و بدون امکانات امروزی ما، از جمله آشنا بودن با فیلسوفان نامبرده- به این امر که «کلیت روایی [...] هر اثر هنری واقعیتی قائم به ذات و خصلتی غیرقابل تفکیک به اجزاء متشکله آن اثر است» کاملاً آگاه بوده و «تصوری جامع و مانع از اثر هنری خود داشته است» (همان، ۸۹). کجا خوب است یکی از برگه‌های قاطع این آگاهی را نویسنده مقاله پیدا کرده باشد؟ در این بیت در پایان دیباچه گلستان:

در این مدت که ما را وقت خوش بود

زهجرت ششصد و پنجاه و شش بود (همان، ۸۹)

حمید دباشی این برگه را-که آشکارا سند نیکبختی سعدی در چندسدمین سالگرد هجرت است-چنان برای اثبات نظر خود وافی و روشن می‌پندارد که از آوردن بیت مزاحم بعدی چشم می‌پوشد:

مراد ما نصیحت بود و گفتیـــــــــــــــــم

حوالت با خدا کردیم و رفتیم

شیخ اجل این بیت را، با بی‌ملاحظگی تمام نسبت به حسن نیت آیندگان در مورد اثر هنری او، در تکمیل بیت اول سروده و دیباچه گلستان را با آن ممهور کرده است.

بازگردیم به کشف عبدالکریم سروش در چیستی و چگونگی علم. اینکه او علم را بازی و سرگرمی می‌داند در برخی از گفته‌های دیگرش نیز پوشیده آمده است: «حتی بعضی از دانشمندان غربی، علوم را از روی قوای انسانی تقسیم‌بندی کرده‌اند، مثلاً علومی که به حافظه متعلقند یا علومی که به حس یا عقل متعلقند. تمام اینها تقسیم‌بندی است و به هدف ما بستگی دارد که از چه جهتی این تقسیم بندی را لازم داریم [...] این تقسیمات نامحدود است و مادام که این وحدت در مسایل حفظ شود می‌توان تقسیم‌بندیهای دیگری نیز داشت» (قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۸). باید بشود از اعماق این نغزگوییها یا پرت گوییهای «علمی» بخواند که چرا عبدالکریم سروش خود را مجاز دیده علوم را بر طبق هدفش به «تولیدکننده» و «مصرف‌کننده» تقسیم نماید. وقتی تقسیم‌بندی علم اینطور دلخواهی باشد، چرا او در جمهوری اسلامی با هدفها، الزامها و نیازهای ویژه‌اش تقسیم‌بندی مناسبتری نیاورد؟ یکی از فواید تقسیم‌بندی جدید توسط عبدالکریم سروش- پس از شرح مبسوطی در موجه ساختن آن و نشان دادن رابطه دو نوع علم با همدیگر- نتیجه دلگرم‌کننده‌ای است که او

می‌گیرد. آن نتیجه باز گرداندن اعتبار علمی به کلام است، که قبلاً خود رأساً منکر آن شده بوده (همان، ۱).

طبیعتاً اعاده «حیثیت علمی» به کلام چندان بی‌دردسر هم نیست. به زعم عبدالکریم سروش متکلم لازم نیست جداً فیزیکدان و ریاضیدان باشد، اما شیمی، فیزیولوژی، زیست شناسی و به اندازه کافی جامعه شناسی باید بداند. پس از آنکه عبدالکریم سروش در نخستین صفحه قبض و بسط تئوریک شریعت کلام را «علمی بلاموضوع» می‌خواند و مآلاً از آن سلب علمیت می‌کند، در پایان توضیحات مربوط به تحلیل و توجیه تقسیم‌بندی جدید، تقریباً بیست صفحه بعد معلوم می‌شود که کلام همواره علم بوده، منتها تغییر نوع داده است: «زمانی کلام، یک علم تولیدکننده بوده [...] از زمان خواجه نصیر به این طرف، در حقیقت علم کلام مصرف‌کننده شد [...] بنابراین علم کلام محتاج علوم طبیعی و انسانی تجربی و روشهای طبیعی و تجربی و مصرف‌کننده مبانی و مطالب آنها نیز می‌شود» (همان، ۲۲). با وجود اینگونه اظهارات متواری و معشوش و به زحمت در اینجا دستگیر و مهار شده و همانندهای فراوانی که انبار سخنان عبدالکریم سروش را تا سقف پرکرده‌اند، اطلاق نام «بازی» نیز به آنچه خود او به این ترتیب می‌کند به اندازه اطلاق نام علم به آنچه اودعوی‌اش را دارد نارواست. چون بازی قواعد و نظمی دارد و علم موضوع و روشی. اگر کسی به ما بگوید برای سور زدن در بازی پاسور باید سر را خاراند و روزنامه خواند، چه واکنشی نشان خواهیم داد؟ به او نگاهی خواهیم کرد و حرف دیگری خواهیم زد. اگر کسی به ما بگوید آنچه کانت اندیشیده و نوشته فلسفه نبوده است - باید چه کنیم؟ باید درخودمان بنگریم و ساکت شویم. چنین نگاه و سکوتی می‌پرسد: این چه فرهنگی است که در آن چنین حرفی می‌شود زد؟ اما جایی که بشود لودویش فویرباخ، برتراند راسل و ژان پل ساتر را دیندار نامید (همان، ۳۳)،

به راحتی می‌توان کانت را از سمت فیلسوفی عزل کرد: کانت «به درون فلسفه نرفت [...] از بیرون به این فلسفه کهنسال [...] نگریست. کارنامه آن را بررسی کرد [...] و شرح سیر خود در این وادی را در نقد خرد ناب برای خوانندگان به یادگار گذاشت.»- اگر خواننده کمی احساساتی باشد ممکن است از این حکایت سوزناک و عبرت انگیز گریه‌اش هم بگیرد- «از اینرو فلسفه وی نه متافیزیک است، نه فلسفه معهود و مأنوس، بلکه فلسفه‌شناسی است.» و به مصداق کار از محکم‌کاری عیب نمی‌کند، به «مرحوم شهید مطهری» که ظاهراً سخنش دیگر باید حجت باشد استشهاد می‌نماید که گفته است: «فلسفه کانت بیش از فلسفه به منطق شبیه است» (همان، ۲۵۹). سردرآوردن از این که چرا عبدالکریم سروش پای فلسفه کانت را به میان می‌کشد و چنین حرفهای نازیبنده و نامفهومی درباره آن می‌زند بسیار دشوار است. برحسب قرائن باید گفت وی می‌خواهد بویژه به مدد فلسفه کانت رابطه میان «حق و فهم حق» و «فهم فهم حق» را به گونه‌ای که مطلوب اوست نشان دهد. به جای «حق» مترادفهای دیگری نیز به کار می‌برد، از جمله دین، شریعت، اسلام، حقیقت. یکی از تشخیصهای پربرکت عبدالکریم سروش درباره فلسفه کانت این است که چون کانت به زعم او- انگار که فلسفه انبان باشد- از «بیرون به درون» آن می‌نگرد، و این یعنی «فلسفه‌شناسی»، پس فلسفه کانت را باید «شاخه‌ای از معرفت‌شناسی» دانست. این کار چه نتیجه‌ای دارد؟ این نتیجه که «معرفت‌شناسی» برای عبدالکریم سروش می‌شود «معرفت درجه دوم»، یا درست‌تر بخواهید، معرفت‌ناظر بر معرفت‌شناسی. برای عبدالکریم سروش معرفت درجه دوم معرفتی‌ست که ما نسبت به خود معرفت پیدا می‌کنیم. مثلاً خود فقه معرفت درجه اول است و «فقه‌شناسی» یا «معرفت به فقه» معرفت درجه دوم (همان، ۲۶۱). این معرفت درجه دوم، چنانکه عبدالکریم سروش بارها معنأ و لفظاً گفته، از نظر

زمانی و موضوعی پس از معرفت درجه اول می‌آید. معرفت درجه دوم را او «معرفت پسینی» هم می‌نامد: «موضوع» معرفت‌شناسی «شاخه‌های دانش است که معرفت دینی هم یکی از آنهاست». «به این معناست که معرفت‌شناسی معرفتی درجه دوم است، یعنی نشسته بر سر معارف درجه اول [شاخه‌های دانش] و مسبوق و مترتب بر آنها» (همان، ۲۵۸). به این ترتیب وی مزاحمی برای «معرفت درجه اول»-که هر رشته‌ای از دانش باشد، منتها معرفت دینی مورد نظر اوست- می‌تراشد تا بتواند به گونه‌ای دور را از دست آن بگیرد، یا عرصه را بر یکه‌تازی‌اش تنگ کند. برای آنکه در اینجا تکیه‌گاه محکمی داشته باشد، کانت را برمی‌گزیند: «فلسفه نقدی قرن‌ها پس از فلسفه متولد شد، چرا که معرفت‌شناسی پسینی جز این نمی‌تواند باشد» (همان، ۲۶۰) چنین ادعایی در باره فلسفه کانت یاوهای است حاکی از بیخبریهای فراوان: بیخبری از این که از زمان پیشسقراطیان، یعنی از آغاز پی‌ریزی و پای‌گیری اندیشه فلسفی، شناخت به عنوان مسئله و موضوع همواره به گونه خودش در فلسفه مطرح بوده است- تصادفی نیست که هگل سوفیست‌ها را پایه‌گذاران «سویژکتیویته» می‌خواند- بی‌خبری از این که پیش از کانت شناخت برای دکارت، لاک، هیوم و لایبنیتس بغرنج و موضوع فلسفه شده بوده است؛ بیخبری از این که کانت از این پیشینه آگاه بوده؛ بیخبری از این که کانت با توجه به این پیشینه و در پی آن شناخت را موضوع جستار فکری خود می‌کند؛ بیخبری از این که فلسفه کانت در حدی که ناظر بر شناختی‌ست که آدمی به معنای اعم آن دارد و پیدا می‌کند، شناخت نوع ریاضی و فیزیکی را نیز در بر می‌گیرد، نه آنکه این دو علم چون پیش از کانت بوده‌اند، آن طور که عبدالکریم سروش می‌پندارد، به منزله مبنا فلسفه کانت را میسر کرده باشند!- ریاضیات و فیزیک به منزله علم و جنبه خاصی از شناخت آدمی در واقع برای کانت مصداق‌هایی‌اند که شرایط امکان شناخت

آدمی از امور را در آنها منعکس می‌توان دید. معنای این نظر به زبان کانت می‌شود: ریاضیات و فیزیک نشان می‌دهند که چگونه شرایط امکان شناختن که برای آدمی میسر می‌گردد عیناً شرایط امکان چیزهایی هستند که موضوع شناخت آدمی می‌شوند؛ این شرایط خویش را یا خویش ساخت، که در پیوند و همکاری‌شان نخست هر شناختی اعم از متعارف و علمی میسر می‌گردد، برای کانت از نظر حسی زمان و مکان‌اند و از نظر فکری مفاهیم و سرانجام بیخبری از این که کانت در فلسفه انتقادی خود فهم و حس را به منزله ابزارهای توأم شناخت با این قصد می‌سجد که به مکانیسم، توان و برد آنها پی‌برد و از گمراهی شناخت و تجاوز آن از مرز خود جلوگیری نماید.

با ساده بینیه‌ها و ساده‌گیریهایی که پیشتر به آنها اشاره کردم، عبدالکریم سروش می‌خواهد رخنه ناپذیری دین، بخوانید اسلام، را به سبب ثبات و حقیقت مطلقش در برابر فهم متغیر ناظر بر آن مسجل نماید و از این مجرا حق «فهم درست» دین را از انحصار علما و روحانیت در آورد. مانند بسیاری چیزهای دیگر لابد با این کار می‌خواهد هم حق اهلیت خود را در اظهار نظر در باره دین مسلم بشناساند و هم به علما نان قرض دهد. این را نیز ندیده می‌گیریم که می‌نویسد: «اما اینکه کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح، آن مربوط به معرفت‌شناس نیست و داوری آن با عالمان دین و درخور معرفت درجه اول است و نزاعی است جاویدان و کرانه ناپیدا» (همان، ۲۷۳). لابد با این کار می‌خواهد هم حق اهلیت خود را در اظهار نظر در باره دین مهم بشناساند و هم به علما نان قرض دهد عبدالکریم سروش از یکسو، به منظور تمهید متغیری که فهم دین را در وابسته ساختن آن به خود از رکود در آورد، به علم در جامعه‌ای متوسل می‌گردد که علم ندارد، از سوی دیگر، برای آنکه به «علم‌زدگی» متهم نشود، به چیزی تکیه می‌کند که در این جامعه از علم هم کمتر وجود دارد، به فلسفه. لااقل از

زمان کانت به اینسو استمداد از فلسفه برای تأیید مدعیات دین همچنان ناممکن‌تر شده است. اما عبدالکریم سروش کاری به این کارها ندارد. برای نجات اسلام به هر راهی، بیراهه‌ای یا کوره‌راهی می‌رود. تلاشهای او، نه بیشتر و نه کمتر از دیگر تلاشهای مشابه فرهنگی ما، از هیچ جای معینی آغاز نمی‌گردند و به هیچ جای معینی نمی‌رسند. نه روشی دارد نه قواعدی. و حتا اگر هم داشته باشد، چنان به سهولت از آنها عدول می‌کند که گویی هرگز نبوده‌اند. چون نه می‌خواهم خوانندهٔ بردبار را بیش از این آزار دهم و نه بردباری خودم را بیش از این بفرسایم، این بررسی را با ذکر «قصد» شایسته‌ای از عبدالکریم سروش به پایان می‌رسانم. در پایان مقاله‌ای از او که چندی پیش منتشر شد (Die Zeit, 15.12.1995)، عبدالکریم سروش در پاسخ این پرسش خود که از جان دین چه می‌خواهد، می‌گوید: «می‌خواهم دین را انسانی کنم». حتا اگر چنین قصد و آرزویی از جانب او - چون لفظاً از دین سخن می‌گوید - برای دو دین دیگر اهل کتاب، یهودیت و مسیحیت، و افزون بر آنها برای دین زردشتی نیز در صلاحیت او می‌بود و موضوعاً ساقط نمی‌بود، باز طبیعی و آشکار باید باشد که غرض او اسلام است. با وجود این من نمی‌پرسم مگر دین اسلام انسانی نیست که او به فکر انسانی کردن آن افتاده. بلکه می‌خواهم بپرسم: آیا اصلاً می‌توان در دین، که به زعم او ثابت، مطلق و ناپژوهیدنی‌ست و فقط فهم آن برای ما میسر می‌گردد، تصرف کرد و آن را دگرگون ساخت برای آنکه «انسانی» شود؟ - بیتفاوت است با چه قصد و آرزویی. قطعی‌تر از این که او پاسخی برای این پرسش ندارد این است که این پرسش او را از خواب شیرین و سنگین دین بیدار نخواهد کرد. اما هفده سال پس از انقلاب نیز در این خواب دینی هنوز چنان نسبت به حق مسلمانی خود بیدار و هشیار مانده که برای استیفای آن در برابر تجاوز چماقداران

همکیشش تظلم می‌کند و توجه می‌دهد که از بیم جان گاه هنگام تدریس از کلاس گریخته و گاه از حضور در کلاس اجتناب ورزیده است.

نگاهی به بررسی کتابی که چند سال پیش انتشار یافت*

یکی دو سال که از انتشار درخششهای تیره گذشت و اشاره‌ای به آن در *ایران‌شناسی* نشد،^۱ به موجب شواهدی به این نتیجه رسیدم که مجله معرفی ساده کتاب را مناسب ندانسته، اما امکانی هم برای بررسی آن نیافته است. به این سبب مواجه شدن با بررسی آن به تازگی در *ایران‌شناسی* (سال هفتم، شماره ۴، ۱۳۷۴) به همان اندازه برای من غیرمنتظر بود که در نگاه اول نویدبخش. پس از خواندن آن نتوانستم خود را قانع کنم که حتا با در نظر گرفتن مشکل نقد هم - که از دیگر مشکلات فرهنگی ما جدا و کمتر نیست - بتوان حق حیاتی برای این همه ناهمواری و ناهنجاری علمی‌نما قابل شد، چه در تأیید و چه در تکذیب کتاب.

نادر سعیدی (بخش جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، کارلتون کالج، مینه‌سوتا)، چنانکه خواهیم دید، از پرداختن به آنچه می‌بایستی در بررسی

*. این پاسخ را آخر ماه اوت ۹۶ برای ایران‌شناسی فرستادم. جلال متینی، مدیر مجله، اواسط اکتبر به من نوشت که پاسخ‌ها حداکثر در بخش «نامه‌ها» چاپ می‌شوند و، برای آنکه بتواند پاسخ من را بصورت مقاله منتشر سازد، پیشنهاد کرد آن را به یک سوم تقلیل دهم. این کار را من مقدور ندیدم. به این ترتیب انتشار این نوشته در ایران‌شناسی منتفی گشت. از عبدی کلانتری، سردبیر کنکاش، بی‌نهایت سپاسگزارم که پس از اطلاع یافتن از ماجرا پیشقدم شد تمامی متن پاسخ را منتشر نماید. کنکاش، شماره سیزدهم پاییز ۱۳۷۶، نیویورک.

۱ به فاصله کوتاهی پس از انتشار درخششهای تیره در سال ۱۳۷۰، احسان یارشاطر از نیویورک به من تلفن زد و مؤکداً گفت که این کتاب باید معرفی و شناسانده شود. جای این معرفی طبیعتاً مجله *ایران‌شناسی* بود که احسان یارشاطر سمت مشاور نیز در آن داشت. نظر من در باره دو سه نفری که برای این کار به فکر او رسیده بودند، منفی بود، چون به تشخیص من صلاحیتش را نداشتند. اما او اطمینان داشت کسی را که از عهده این کار برآید خواهد یافت. بعد از یکی دو سال که خبری از «معرفی» و «بررسی» در *ایران‌شناسی* نشد، نتیجه گرفتم که او خوشبین‌تر از آن بوده که خودش می‌پنداشته.

درخششهای تیره نشان می‌داده آشکارا درمانده و به جایش بررسی خود را با آنچه موضوعاً با مفاد کتاب ربطی نداشته و آن را تازه به درستی هم نمی‌شناخته انباشته است. اینکه در حدود بیست صفحه از متن کتاب در همان آغازش به دو مفهوم محوری «دینخویی» و «روزمره‌گی» اختصاص داده شده‌اند، طبیعتاً نمی‌توانسته بی‌محمل بوده باشد. با وجود این ناقد چنان با سهل‌انگاری از این دو مفهوم در سراسر بررسی خود استفاده می‌کند که گویی خواننده می‌داند مراد از آنها چیست، خود او که هیچ اطمینان ناقد به درستی دریافتش از دو مفهوم نامبرده چنان است که مطلقاً لازم نمی‌بیند به عبارت‌های توضیحی کتاب در مورد آن دو استناد نماید. و این نه یک استثنا بلکه شیوه کلی و شگفت‌آور او در سراسر بررسی است. اینکه ناقد می‌نویسد: به زعم نویسنده درخششهای تیره، «روشنفکری به معنای راستین آن هرگز در فرهنگ ایرانی وجود نداشته است، زیرا که فرهنگ ایرانی همواره فرهنگی دینخو بوده است و با دینداری و دینخویی خود از استقلال ذهنی و خودآگاهی فردی و فرهنگی محروم مانده است»، یا «روشنفکری به نظر دوستدار مستلزم نفی آن چیزیست که تاریکی فکری و وابستگی و سرسپردگی ذهنی می‌آفریند»، و «در فرهنگ ایرانی تیرگی فکری و نازایی ذهنی معلول دو عامل دینخویی و روزمره‌گی»ست (همان، ۸۳۸)، هیچ چیزی را در مورد این دو مفهوم روشن نمی‌کند، بلکه درست برعکس، آنها را واضح می‌گیرد تا پاره‌ای از نتایج آنها را برشمارد. اما در متن کتاب از جمله چنین آمده است: «دینخویی آن رفتار و کردار درونیست که خصیصه‌ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده، بی‌آنکه بر منشأ این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور [...] دینخویی یعنی آن رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می‌فهمد.» (درخششهای تیره)، چاپ اول، کلن ۱۳۷۰؛ چاپ دوم، ۴۴، پاریس ۱۳۷۷). بنابراین «دینخویی» یعنی فهمیدن امور از طریق رفتاری ناپرسنده و

مألاً نیندیشنده، به زعم من عامل متعین کننده در رفتار فرهنگی ما ناپرسی بوده است. این بینش ناپرسا، هم از نظر ساختار و هم از نظر محتوا، در منشأ تاریخی‌اش - آنچنان که نخست در ملاحظات فلسفی (تهران ۱۳۵۹) به آن پرداخته‌ام - ناگزیر دینی بوده. در نتیجه: «هر جا و هرگاه در اعماق روانی یا روحی کسی پندارهای موروثی بدانگونه چیره باشند که او یارایی پرسیدن و اندیشیدن آنها و درافتادن با آنها را در خود نیابد و در جایگزین نمودن آنها به هر بهانه‌ای درماند، یا به لزوم آن پی‌نبرد، چنین کسی دینی‌ست. (درخششهای تیره، ۱۳۷۰، ۲۱۰؛ ۱۳۷۷، ۲۵۷-۲۵۸). به این سبب روال ناپرسا را با بدست دادن نمونه غیر دینی و ضد دینی‌اش نیز «دینخو» نامیده‌ام (درخششهای تیره، ۱۳۷۰، ۸؛ ۱۳۷۷، ۴۴). همین توضیح فشرده می‌رساند که مکانیسم «دینخویی» و به همان‌گونه مکانیسم «روزمره‌گی» پیچیده‌تر از آن است که ناقد پنداشته. و او که با ساده انگاری بنا را بر معانی صرفاً لفظی «دینخویی» و «روزمره‌گی» می‌گذارد، در این دو مفهوم آسان‌نما کلیدهایی حاضر آماده برای تحلیل‌هایی می‌یابد که به سبب تمرکزشان روی چند نمونه برجسته از این روال فرهنگی، «درخششهای تیره» نامیده شده‌اند. در چنین بیراهه‌ای‌ست که ناقد «دینخویی» را «مطلق‌گرایی و مطلق‌زدگی» می‌فهمد و «درخششهای تیره» را از آغاز تا پایان دستخوش «آن می‌شمارد (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۳۹). منظور او اینجا از «مطلق‌گرایی و مطلق‌زدگی» به حدس اضطرابی من می‌بایستی رادیکالیسم باشد: «نفی کامل فرهنگ ایرانی در طول تاریخ ایران به عنوان اندیشه‌ای ضد فلسفی و ضد عقلی و لذا نازا و سطحی، گویای یک اندیشه عقلانی نیست». سپس: «اگر مفهوم دینخویی دوستدار را به عنوان ذهنیتی که به نحوی وسواسی و غیرقابل انعطاف قربانی مقوله مطلق‌گرا [اینجا مطلق‌گرا لابد یعنی یکپارچه بین!] می‌گردد بازسازی نماییم و آن را به جد بگیریم، در آنصورت اندیشه دوستدار نیز اندیشه‌ای دینخوست و فاقد اعتبار.» (همان، ۸۴۰). قطع نظر از

گنگی‌ها و ابهام‌های زبانی این گفته، ناقد متوجه نیست- یا درست‌تر بگویم، این دام برهانی- فلسفی دیرین را نمی‌شناسد- که اندیشه‌ی کسی را، به منظور ابطال آن، مشمول اصل ادعائی او کردن، یعنی قهراً آن اصل را پذیرفتن. هرگاه کسی بگوید همه دروغ می‌گویند، و در پاسخ به او گفته شود: پس او هم دروغ می‌گوید؛ این پاسخ نه حکم بطلان بلکه حکم تأییدِ تز او را دارد. مؤید ناخویشاگاه اما آشکار این امر جمله‌ی آخری خودِ ناقد است: «در آن صورت اندیشه‌ی دوستدار نیز اندیشه‌ای دینخوست و فاقد اعتبار!» و این یعنی چه؟ فقط یعنی براساس قبول/اعتبار آن تز در مورد فرهنگ ما، دینخو و بی‌اعتبار خواندن. جبر قبول تز و این گونه نتیجه‌گیری را می‌توان تمثیلاً در بیت معروفی از مولوی روشن و ملموس نمود. مولوی گفته است:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

هرکس الفبای منطق بداند، به آسانی درمی‌یابد که در این مجاز شعری مصراع دوم کبرای قیاس است و مصراع اول صغرای آن. نتیجه‌ی مستتر در پیوند آن دو، که منظور مولوی باشد، این است که فکر استدلالی نرمش و جنبش ندارد. اعتبار واقعی منظور مولوی، درست برخلاف ظاهر و چه بسا به رغم خود او، عیناً به خود/استدلال است که می‌کند. در واقع مولوی ناخواسته و ناآگاهانه تشخیص خودش را نیز از طریق برهان قیاسی‌اش مشمول اصل مفروض خود می‌سازد. مگر آنکه به او ارفاق می‌کردیم و می‌گفتیم او با این تمثیل خواسته پاهای خودش را مجازاً ببندد، تا نشان دهد با پای بسته نمی‌توان راه رفت. اما چنانچه رقیب مولوی بخواهد بطلان ادعای او را با توجه دادن به این امر ثابت نماید که مولوی خود در اثبات ادعایش به استدلال متوسل می‌گردد، معنایش فقط این است که ناگفته و نادانسته اصل مفروض او را پذیرفته تا توانسته آن را شامل منظور خود او نیز بکند. تنها کاری که مولوی می‌توانست بکند، بی‌آنکه ایرادی بر او وارد باشد، این بود که به مصراع

اول بسنده می‌کرد و خودش را در دام/ستدلال که خودش آن را در مصراع دوم تعبیه کرده نمی‌انداخت. در اینصورت البته مصراع اول دعوی بی‌اثبات می‌ماند و در نتیجه بی‌ارزش. اگر ناقد دریافته بود که «دینخویی» یعنی روال ناپرسا و مآلاً نیندیشنده در فهمیدن امور، آنگاه کافی و ضروری بود برای اثبات بطلان ادعای درخششهای تیره از یکسو نشان دهد که اندیشیدن با ناپرسیایی و وابستگی تناقض ندارد و از سوی دیگر نمونه‌هایی از پرسندگی واقعی در رگه‌های مستولی فرهنگ ما بیاورد، تا نادرستی نمونه‌های ناپرسیایی به گونه‌ای که در تحلیل‌های کتاب آمده‌اند آشکار گردد. فقط از این راه می‌توانست ثابت نماید که نه فرهنگ مسلط در رویداد تاریخی جامعه ما بلکه تز درخششهای تیره مردود است.

عباراتی مانند: «حق این است که نه پرستش بی‌چون و چرای سنت»- انگار پرستش با چون و چرا هم می‌شود - «کار درستی‌ست و نه نفی بی‌چون و چرای آن. آموختن از فرهنگ سرشار انسانی ضروری‌ست، اما تعهد به ویژگی‌های خلاق و شکوهمند و زیبای تاریخ و فرهنگ ایرانی نیز به همین اندازه مهم است.» (همان)، بیانی است البته خالی از اشکال در وجوب و سزاواری جهان‌دوستی فرهنگی ناقد و عشق او به معنویات میهنی‌اش، بی‌آنکه این اذعان وی طبیعتاً کمترین ارتباطی به اندیشیدن داشته باشد. نه تنها درخششهای تیره نخواست‌ه ایرانیان متعهد به فرهنگ «شکوهمند» خود را از بالیدن به آن بازدارد، بلکه در این مورد برای آنها از خود تفاهم نیز نشان داده است: «هر ایرانی اگر می‌خواهد و به همین راضی‌ست، می‌تواند از نظر تاریخی به زادگاهش ببالد.» (درخششهای تیره، ۱۳۷۰، XIX؛ ۱۳۷۷، ۲۷). تقریباً در هر عبارت کاونده‌ای که ناقد در بررسی خود می‌آورد، نشان می‌دهد که کتاب را با شکیبایی فکری نخوانده، یا شکیبایی فکری او برای راه یافتن به تحلیل‌های کتاب کافی نبوده است. در دوره نوین فرهنگ ما همواره انقطاع و انعطاف عرفانی را در حکم زایمان آزادی به معنای اروپایی آن گرفته‌اند.

درخششهای تیره کوشیده نشان دهد که از جمله چنین کاری نیز از عرفان، به سبب گسستگی‌اش از جهان، که آزادی فقط در پیوستگی با آن و تعیناتش معنا می‌یابد، به هیچ‌رو نمی‌توانسته برآید. بنابراین سخنانی چون: «عرفان ایرانی دقیقاً گویای این واقعیت است که تا چه حد آرمانهای روحانی دارای قابلیت انعطاف است و این که بعضی تعالیم و تعبیر دینی موجب خلاقیت فکری و فرهنگی اعجاب‌انگیز می‌گردد». (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۱)، آشکارا تیری‌ست رها شده از عواطف روحانی ناقد به سوی آن نوع آماجی که به هرسان در درخششهای تیره وجود خارجی ندارد. عذر موجه ناقد برای این‌گونه ژاژخایی‌ها حساسیت فرهنگی اوست که کتاب آن را برانگیخته. چشم‌پوشی از آن چندان ایجاد اشکال نمی‌کند. اما برای گفته‌های بی‌سروتهی چون: «مثلاً مفهوم ذاتی و طبیعی در فلسفه روشنگرایی و یا اعتقاد به تساوی و اشتراک در مارکسیزم و با تأکید بر مفهوم طبیعت در نظریه‌های روسو [...] یا تقدس انسان در نظر فویرباخ و حتی انسان متعالی نیچه همگی بدون استثناء بر اساس مقولاتی مطلق که اساساً زمینه روحانی دارد مبتنی‌ست.» (همان، ۸۴۲)، حتا هیچ‌گونه عذر ناموجه قابل ارفاقی هم نمی‌توان یافت. و اوج این پریشان‌گویی: «در واقع دفاع دوستدار از عقل و آزادی نیز خود مفهومی دین‌خوست، زیرا همان‌طور که نیچه نشان داد، با نفی حقایق روحانی جایی برای اعتقاد به تساوی انسانها یا ارزش خرد و امکان حقیقت باقی نخواهد ماند و این خود بیانگر تناقضی در اندیشه خلاق نیچه است» (همان)! واقعاً من نمی‌توانم دریابم که او با این احساسات بازی و عواطف جریحه‌دار شده از چه سخن می‌گوید و روی سخن او اصلاً با کی یا با چیست.

از چیزی که در درخششهای تیره نمی‌توانسته سخن رفته باشد، از «خصوصیت باطنیه با عقل» است که ناقد آن را جزو تشخیص‌های کتاب می‌داند (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۳۹). دشمنی با عقل و در بند کردن آن دو

امر متفاوت‌اند. در همان آغاز بینش باطنی می‌خوانیم: «اساس سنجش و تشخیص امور را پایه‌گذاران باطنیه به زعم خود بر عقل می‌نهند» (درخششهای تیره، ۱۳۷۰، ۳۱؛ ۱۳۷۷، ۷۰). بنابر تحلیل‌های کتاب، عرفا عالمانه و عامدانه با عقل خصومت می‌ورزیده‌اند، نه باطنیان که خود را به عقل متکی می‌دانند و البته آن را در پندار دینی خود مسخ می‌کنند. پرداختن به باطنیان، به ویژه از طریق نمونه‌ای چون ناصر خسرو برای نمایاندن این مسخ به صورت تقلیب عقل یونانی از طریق اسلامی کردن آن بوده است: «در ریختن مایه‌های اسلامی به هیأت مقلوب یونانی، یا پوشاندن جامهٔ مبدل یونانی بر تن اسلام، ناصر خسرو، داعی و متکلم برجستهٔ باطنیان اسماعیلی، به همان اندازه ماهر بوده است که سهیم. به همین جهت نیز موفق می‌شود آیات قرآنی را درالگوی نایونانی شدهٔ ارسطویی چنان بریزد که مطلوب هر آدم جویندهٔ عقل در مطاوی کلام‌الله گردد.» (همان، ۱۳۷۰، ۳۵؛ ۱۳۷۷، ۷۳). یکی از چیزهایی که موجب دریافت‌های نادرست ناقد از موضع‌های درخششهای تیره شده، و توضیح مجدد و مؤکد آن روشنگر خواهد بود- بد فهمیدن مفهوم «فرهنگ دینی» است. این مفهوم را من در «راهنما»ی کتاب مشروحاً توضیح داده‌ام. اما مشروح بودن، بویژه با توجه به بی‌سابقگی مفهوم، نه الزاماً با فشردگی نسبی آن مغایرت دارد و نه ساده فهمی آن را تضمین می‌کند. هرگونه استیلای فرهنگی را که مخالف و مخالفت در آن سرکوب شود من اصطلاحاً «دینی» می‌نامم. نمونه‌اش مارکسیسم‌های جوراجور در گذشته. اما فرهنگ دینی به معنایی اخصی که من مراد می‌کنم، آن فرهنگی‌ست که چون فرهنگ ما دین تاریخاً بر آن استیلا داشته و دارد و در رویداد آن با توسل به قهر، اعم از جسمی و روحی، این استیلا را در پی‌ریزی و بالاندن جامعه مربوط درونی ساخته است. در این رگهٔ مسلط فرهنگی‌ست که من در نوشته‌هایم اندیشیده‌ام و به تحلیل آن پرداخته‌ام: «دین، هرگاه در فرهنگ مستولی باشد، ساحتی‌ست برتر از برآیند

نیروهای متنافر یا متعارض آن، ساحتی‌ست که [...] عملاً و همیشه خود را معیار و داور زیست روحی و جسمی اینجهانی افراد می‌داند، یعنی مرجع ارزشهای حسی، فکری و اخلاقی آنها. با سیطره‌دینی آنجا سروکار داریم که دین مانع هرگونه رویش و پویش بر ضد بنیادها و ارزش‌های خود می‌گردد و هر مقابله‌ای را اگر بتواند در نطفه می‌کشد.» (همان، ۱۳۷۰، XII؛ ۱۳۷۷، ۲۰)

بنیادها و ارزش‌های پایه‌یی دین را که رعایت کنیم طبیعتاً راه بر فعالیت‌هایی از نوع «تاریخننگاری، شاعری، فلسفی» و غیره» باز می‌ماند (همان). با وجود این‌گونه تعلیل‌ها و تصریح‌ها، ناقد می‌نویسد: «دوستدار ابن‌خلدون و بیرونی را در این موارد استثنا می‌شمارد (کی و کجا؟) و از طرح این سؤال و پاسخ طفره می‌رود که چگونه فرهنگی دین‌خو می‌تواند اندیشه اجتماعی پیشرو و خلاق مانند علم‌العمران را در مقدمه ابن‌خلدون اشعری به وجود آورد.» (ایرانشناسی، یاد شده، ۸۴۱). این تشخیص‌ها همه نادرست‌اند و مسئول آن فقط خود ناقد است. هیچیک از آنها را نمی‌توان از آن من دانست به صرف اینکه از «کنجکاو جدی» ابوریحان و ابن‌خلدون در علم گفته‌ام (درخشش‌های تیره، ۱۳۷۰، ۱۹۶؛ ۱۳۷۷، ۲۳۴). در تمدن اسلامی، پیوسته فعالیت‌های بنیانگذار و بالنده از نظر فرهنگی برای من اهمیت کانونی داشته‌اند، نه صرفاً بوجود آمدن محض این یا آن اثر حتا با ارزش علمی در اسلام. نه ابوریحان در تناوری فرهنگی اسلام نقشی داشته است و نه ابن‌خلدون. دلیلش آنکه آثارشان از نظر فرهنگی نابارور و بی‌پیامد مانده‌اند. از اینرو من از دیدگاه خودم به همان اندازه نمی‌توانستم آنان را در بالش فرهنگی اسلام موثر بشمارم که استثنائی مغایر با آن. در عین حال چون هیچکدامشان از دور هم با پندارها و ارزش‌های بنیادی اسلام درنیفتاده‌اند و فعالیت علمی آنها مبیمنتی با شالوده‌های اسلامی نداشته، ابوریحان را حداکثر اسلماً خنثا می‌دانم و برخلاف او ابن‌خلدون را -بدون کمترین تأثیر فرهنگی- دیناً برای اسلام کاملاً مثبت. از اینکه یکی دو بار از ابوریحان و ابن‌خلدون در

درخششهای تیره نام برده‌ام و آنها را به مناسبت دست‌آورد‌های علمی‌شان ستوده‌ام، فقط اشتباهاً می‌توان نتیجه گرفت که من ابوریحان و ابن‌خلدون را استثنایی در کلیت فرهنگ اسلامی پنداشته‌ام. کسانی را که من استثنا خوانده‌ام این دو تن نبوده‌اند. جایی دیگر که به یکی دوتا از این استثناها پرداخته‌ام، موکداً گفته‌ام: «حتی اگر بر استثنای رازی [...] ابن‌مقفع را» نیز بیفزاییم، «یا اگر ابوریحان بیرونی را نیز به این جرگه نزدیک بدانیم، برای آنکه پژوهشگر و دانشمندی بزرگ بوده و طبعی داشته، باز کمترین گرهی از گوریدگی کلاف دینی فرهنگ ما گشوده نخواهد شد.» («متنوع تفکر در فرهنگ دینی»، الفبا، شماره ۵، پاریس، ۱۳۶۳). تازه از چنین چشم‌اندازی من ابن‌خلدون را در منش علمی‌اش هرگز با ابوریحان خویشاوند ندانسته‌ام: «جامعه اسلامی می‌تواند سوای متکلمان، حکما، عرفا و فیلسوفان به راحتی و بدون کمترین دغدغه حتی تاریخشناس بزرگی چون ابن‌خلدون در دامن خود بپروراند. چه ابن‌خلدون نیز برخلاف مبانی اسلام و پندار دینی آن نمی‌اندیشد که هیچ، بلکه درست بر ضد رازی و اندیشه او وحی الهی را، بی‌آنکه گامی در این زمینه از ناصر خسرو عقب بماند، اثبات می‌کند و «علم پیامبران را که هیچگونه خطا و لغزشی بدان راه نمی‌یابد و در آن غلط و وهمی روی نمی‌دهد ناشی از وحی می‌داند و جز این هم نمی‌توانسته بگوید.» (همان). منظور روشن این سخن که پایه اشاره من در درخششهای تیره به ابن‌خلدون است، دیگر جای تردید در نادرستی دریافت ناقد از نظر من در باره این پژوهشگر باقی نمی‌گذارد. ریشه‌ها و رگه‌های دینی در منش ابن‌خلدون را در نوشته نامبرده نشان داده‌ام. ناقد می‌تواند به آن مآخذ مراجعه کند و همانجا مواضع به دست داده شده مربوط به مقدمه را بیابد.

با اینکه من با دقت و وضوح در درخششهای تیره به انگیزه‌های درونی پیدایش پروتستانسم پرداخته‌ام، این جنبش دینی در مسیحیت می‌بایستی ناقد را، به دلایلی که من نمی‌شناسم، سردرگم کرده باشد. علل و شرایط

درونی پیدایش پروتستانسیم عبارت‌اند از (۱) گناه وجودی که اصالتاً تصویری یهودی‌ست و مآلاً مسیحی، (۲) زایش مسیحیت از یهودیت، (۳) استقرار کلیسای کاتولیک به منزله میانجی سازمانی میان آدمی و خدا، (۴) کشف مجدد نظر پولس - ناظر بر گناه‌زدایی وجودی از آدمی در تحقق ایمان به مسیح - توسط لوتر و مآلاً نفی لزوم میانجی که علت وجودی کلیسای کاتولیک بوده است. (درخشش‌های تیره، ۱۳۷۰، ۷۲-۷۴؛ ۱۳۷۷، ۱۱۳-۱۱۵). همه اینها منحصراً ناشی از امکانات پندار یهودی-مسیحی هستند و کمترین ربطی به عقل ندارند. عواقب مترتب بر شکستن کمر کلیسای کاتولیک، سرپرست جهانی جامعه مسیحی از درون توسط لوتر- و سپس در پی‌اش ملانشتون، کالون و تسوینگلی- ناگزیر اما کاملاً به رغم قصد و منظور او زمینه را برای روییدن آزادی‌های فکری، فردی و اجتماعی، که از آغاز و پیش از آنکه رفرماسیونی پدید آمده باشد جزو هدف‌های آگاهانه جنبش هومانسیم در دوره رنسانس بوده‌اند، آماده می‌کند. معترضه برای اطلاع خواننده علاقه-مند: هر چهار رفرماتور پروتستان اشد مجازات را برای زندیقان، بخوانید دیگراندیشان، ضروری می‌دانستند و در مورد آن پافشاری می‌کردند. حتا ژان کالون خود شخصاً در توطئه محکوم کردن و سوزاندن میشل سروه (Michel Servet) پزشک، دانشمند و هومانست اسپانیایی دست داشته است. به این معنا من از «رفرماسیون به عنوان یک جریان فراگیر دینی و از نظر تاریخی و فرهنگی پر اهمیت، با تمام بحرانها و دگرگونیهای اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فکری مترتب بر آن» گفته‌ام و بلافاصله افزوده‌ام که این پدیده «مختص جامعه مسیحی در فرهنگ غربی بوده است» و هرگز نمی‌توانسته و نمی‌تواند در اسلام به وجود آید. (همان، ۱۳۷۰، ۷۸؛ ۱۳۷۷، ۱۱۹). همه اینها را انگار ناقد ندیده و نخوانده است. چون وی، معلوم نیست به چه مجوزی، بنا را بر این می‌گذارد که فرهنگ غربی را نیز من دینی می‌دانم- که چنین نیست- سوای بد فهمیدن پروتستانتسیم، بی‌آنکه بداند به‌دام مشکل دیگری می‌افتد.

این دام کشف تناقض‌گویی من است: «تویسنده کتاب [یعنی من] بلافاصله پس از آنکه امکان اصلاح دینی با پروتستانتیسم اسلامی را با استناد به این که فرهنگ دینی قابل اصلاح نیست- چرا که از بنیاد ضد عقل است- نفی می‌نماید، خود را به تناقض جدی مبتلا می‌کند. بدین ترتیب که وی آگاه است و قبول می‌کند که پروتستانتیسم مسیحی اصلاحی مذهبی بود که در ایجاد تجدد فکری و فلسفی و علمی غرب نقش شایانی ایفاء کرد»- همه اینها البته از نتایج تصادفی و قهری پروتستانتیسم بوده‌اند، نه هرگز خواست و مطلوب آن- «اگر چنین است در این صورت خصومت با فرهنگ دینی به خاطر آنکه دینیست بی‌معنی می‌شود.» (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۱). با آنچه پیش از این نیز گفته شد گمان نمی‌کنم نادرستی تصور ناقد نیازمند توضیح بیشتری باشد. دو تصور نادرست و مغشوش وی از «فرهنگ دینی» و «پروتستانتیسم» او را به تشخیص دیگری می‌رساند که از این دو تصور نیز معیوب‌تر می‌نماید: درستی تاریخی روایت آخوندزاده از ماجرای الموت و ترجیحش به گزارش تاریخ جهانگشای یا جامع‌التواریخ از همان ماجرا، به سبب «دشمنی و غرض‌ورزی اکثر مورخان ایرانی در رابطه با نهضت‌های نوآور مذهبی». بنابراین «اعتماد دوستدار به گزارش‌های تاریخی تا حدی ساده‌لوحانه است.» و «روش آخوندزاده بر روش دوستدار در مواردی برتری دارد.» (همان). کاری ندارم به اینکه معلوم نیست چرا «دشمنی و غرض‌ورزی» را ناقد از خصوصیات «اکثر مورخان ایرانی» می‌شمارد- تازه معلوم نیست منظورش از «ایرانی» مورخان ایرانی تباراند یا فارسی‌نویسان آنها. به این هم کاری ندارم که آنچه من در باره و به سبب روایت آخوندزاده گفته‌ام ارتباطی با آنچه ناقد پنداشته و البته نگفته است ندارد. در درخشش‌های تیره توضیح و نشان داده‌ام که در تحقق نهایی بینش باطنی، به روایت تاریخ جهانگشای جویی از ماجرای الموت، زایمان همان جنینی را می‌توان باز شناخت که در شکم پنداشت‌های باطنی ناصر خسرو نیز پرورش

یافته بود. معتبر شمردن این روایت و استناد من به آن چنین دلیلی داشته است. این نیز بماند که روایت آخوندزاده از ماجرای الموت در رگه‌های اصلی و نتایج آن خنده‌دارتر از آن است که جدی گرفتنش با مشکل سازگاری زمانی از حیث منش، رفتار و ایده‌های اجتماعی توصیف شده مواجه نگردد. اما دو نکته را باید با تأکید و تصریح بگویم. یکی آنکه آنچه آخوندزاده در مورد روایت مورد استنادش داشته بروز داده، نه «روش» بلکه صرفاً شوق به جنگ آوردن برگه‌ای بوده است در تأیید پندار پرت خود از پروتستان‌تیسیم. نکته دوم این است که من نه تنها در دو سه موضع مهم کتاب خطر اعتماد نسجیده و نامدلل به گزارش‌های تاریخی را بررسی‌دهام (درخششهای تیره، ۱۳۷۰، ۶۴، و نیز پانویس‌های ۵۸ و ۶۰؛ ۱۳۷۷، ۱۰۵)، بلکه به این نیز توجه داده‌ام که ماجرای الموت حتا «در ضبط معتبر تاریخی‌اش [تاریخ جهانگشای] نیز حادثه‌ای در هر حال استثنایی و نامعقول به نظر می‌رسد.» (درخششهای تیره، ۱۳۷۰، ۸۷؛ ۱۳۷۷، ۱۲۸).

در تاریخ فکر پیش نیامده که اندیشنده‌ای عالماً و عامداً از تناقض‌گویی نپرهیزد، چه رسد به آنکه خود یا دیگران اشکالی در آن نبینند. به همین علت نیز ناقد، چنانکه دیدیم، سعی کرده تناقض‌گویی‌هایی در درخششهای تیره به قصد ابطال تز آن بیابد و نشان دهد. با وجود این وی ایراد کتاب را از جمله در این می‌بیند که «معمولاً با کشف تناقض در یک نظریه - مثلاً انتقاد از دین در عین دفاع از پروتستان‌تیسیم اسلامی توسط آخوندزاده - بطلان و سطحی بودن آن نظریه و نظریه‌پرداز را اثبات شده می‌گیرد.» (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۰). آنچه ناقد در این عبارت به آن اشاره می‌کند، در تحلیل درخششهای تیره هم جز این است و هم به این سادگی نیست. تناقض را من برخلاف نظر ناقد در انتقاد از دین در عین دفاع از پروتستان‌تیسیم اسلامی ندیده‌ام. در واقع پروتستان‌تیسیم مشکل بزرگ دیگریست که آخوندزاده می‌خواهد به کمک آن از تناقضی در آید که خود

را گرفتار آن ساخته است. آن تناقض- من آن را «مشکل خاص» آخوندزاده خوانده‌ام- این است که او «از یک سو عرب را نگوینخت‌ترین قوم و دینش را موجب نگوینختی تاریخی شده‌اش اعلام می‌کند و از سوی دیگر همین اسلام را بر دیگر ادیان ترجیح می‌دهد، تازه آنگاه همه ادیان را باطل می‌خواند.» (درخششهای تیره، ۱۳۷۰، ۷۱، ۱۳۷۷، ۱۱۲). همه اینها را نویسنده مکتوبات در چند سطر پیوسته به هم می‌آورد (همان، ۱۳۷۰، ۷۲؛ ۱۳۷۷، ۱۱۲). آخوندزاده راه در آمدن از این بن‌بست چند شاخه را، به علی که در درخششهای تیره آورده‌ام، در پروتستانتسیم/اسلامی می‌بیند که تقدم زمانی/ش در هیئت باطنی/از دید او، می‌بایستی دال بر رجحان اسلام بر دیگر ادیان بوده باشد. این یعنی برای در آمدن از چالۀ دین، از آن چاهی به دست خود کردن و در آن پریدن. با چنین کاری که از خلط دو پدیده مطلقاً ناهم‌ریشه و ناهمگن پروتستانتسیم و باطنیت برای او میسر می‌گردد، آخوندزاده خود را در بن‌بست روال ضداسلامی و ضددینی‌اش برای بار دوم نفی می‌کند. پیداست که این مکانیسم گوریده را نمی‌توان، آنطور که ناقد پنداشته به «انتقاد از دین در عین دفاع از پروتستانتسیم اسلامی» واگرداند و من را مدعی تشخیص آن قلمداد کرد، و تازه مرتکب اشتباه دیگری شد که از این پنداشت و انتساب نیز ناهنجارتر است: «در تاریخ فلسفه معمولاً خلافت‌ترین اندیشه‌ها با تناقضهای شدید و غیرقابل حل همراه است. مثلاً نظریۀ تاریخساز و پر بار کانت آکنده از تناقضهاییست که فیخته، هگل، شوپنهاور، نیچه، هایدگر و دیگران به نفی یا حل آن پرداخته‌اند!...» [طرد آخوندزاده صرفاً به خاطر آن که از باطنیه دفاع کرده است و این که این مطلب با دشمنی او با اسلام تضاد دارد عجولانه است.] (ایرن‌شناسی، یاد شده، ۸۴۰). آنچه در این عبارت آخر آمده، بر اساس توضیحاتی که دادم موضوعیت خود را عملاً از دست می‌دهد. اما از این گذشته نه آخوندزاده را من «طرد کرده‌ام» و نه آنچه آخوندزاده، برطبق تحلیل‌های درخششهای

تیره، با باطنیت کرده، ربطی به «دفاع» از این نهضت دارد. آخوندزاده باطنیت را پروتستانتیسم اسلامی و تاریخاً هسته پیشرفت فرهنگی- اجتماعی و مآلاً آغاز آزادی ما از بندهای دینی می‌پنداشته. من کوشیده‌ام نشان دهم چرا این پنداشت نادرست بوده و چگونه او دچار آن گشته است. جز این، آخوندزاده را در کنار کانت و هماندهایش گذاشتن یعنی از او کاریکاتور ساختن. یا اینکه پست‌مدرنیته گفته است: گودال‌ها را پر سازید، تفاوت‌ها را از میان بردارید، چه در جوراجوری‌تان همه همسر و یکسان هستید؟ گوته که شاعران و نویسندگان کلاسیک ایرانی را می‌شناخته و به ویژه حافظ را دوست داشته، او که احاطه‌اش بر پژوهش‌های علمی وقت در باره ادبیات و تاریخ ما در اسلام مسلم است، در اعتراض به ویلیام جونز، محقق انگلیسی معاصرش، موکداً گوشزد می‌کند که ادبیات شرقی را با دیدها و ارزش‌های خودش باید فهمید و دست داشت و از مقایسه دنیای آن با دنیای یونان و روم پرهیز نمود (Goethe, Hamburger Ausgabe, Bd.11, S.245f.). تأمل در چنین گوشزدی با تعمیم عرصه آن به ما و فرهنگمان یقیناً زیان نخواهد داشت. وانگهی رویداد اندیشه فلسفی غرب- که تناقض‌های ممکنش پیچیده‌تر و نهان‌تر از آن‌اند که یافتنشان از جمله از ما هیچکاره‌های فکری ساخته باشد، ما که با تناقض‌گویی‌هایی چون مکتوبات به منزله نمادی از ذهن آواره و بی‌سامان‌مان بهلول صحنه می‌شویم- چه ربطی به آخوندزاده دارد که به هراسان منتقدی اجتماعی در حد وسطح فرهنگ همچنان سر در گم و ناآگاه مانده ما بوده است؟ گذشته از همه اینها، «نظریه تاریخساز و پربر کانت» که «آکنده از تناقض» است چه نظریه‌ای است؟ چرا ما اصرار داریم حرف‌هایی بزنیم که حتا اگر معنایی هم می‌داشتند، گنده‌تر از دهان ما می‌بوده‌اند؟ اگر از یک‌سو فیشته و هگل، به اضافه شلینگ که از قلم ناقد افتاده، و در جبهه مخالف آنها شوپنهاور در همسویی‌ها و ناهمسویی‌های فکری‌شان آنچه را که در فلسفه کانت حقیقتی نهفته یا نیندیشیده مانده می‌دانسته‌اند به زعم خویش

اندیشیده و به سرانجام رسانده‌اند، معنایش این نیست که تناقض‌های «تظریه تاریخساز» کانت را می‌روبیده‌اند، یا به گفته ناقد «نفی یا حل» می‌کرده‌اند. و آخر آنکه چنین نسبتی را به هایدگر و به مراتب بیش از او به نیچه دادن، برای من مسدودتر و باورنکردنی‌تر از آن است که بتوانم حتا درزی به آن باز کنم.

با بدفهمی مفهوم «دینخویی» از همان نخستین گام، دیگر تعجبی ندارد که «نفی افراطی فرهنگ دینخو توسط دوستدار» ناقد را «به یاد نفی فرهنگ آپولونی غرب توسط نیچه می‌اندازد.» (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۲). خطر آبروریزی ناشی از اینگونه گنده‌گویی‌های مغلوط در جامعه‌ای که فعالیت فرهنگی‌اش پایه‌ای استوار داشته باشد به مراتب بیش از امکان کسب وجهه به صرف سخن درستی‌ست که درباره متفکری گفته شود. از اینکه روشنفکران ما را از جمله به اینگونه اظهار لحنیه‌ها می‌توان آن‌ا شناخت، باید نتیجه گرفت که جامعه ما مانند غالب چیزهایش حساب و کتاب فرهنگی دیگری دارد. برای نیچه آپولون و دیونیزوس (Apollon, Dionysos) نمادهای دو نیروی آفریننده در فرهنگ یونانی از هومر تا سقراط‌اند، نیروهایی که از کشمکش و آمیزششان موزیک، هنر تجسمی، تراژدی، اخلاق و دانش پدید می‌آیند. این نیروهای دوگانه را نیچه از آغاز تا پایان در پیکرگیری فرهنگ یونانی چنان عامل و حاضر می‌بیند که همبودی متعارضشان را حتا در سقراط زندانی باز می‌شناسد (Nietzsche, KSA-Ausgabe, Bd. I, S. 96). با توجه به فرهنگ پیچیده و پرلایه یونانی از یکسو و متفکری چون نیچه از سوی دیگر- او که در باره همین دو نماد فرهنگی یونان موضوعاً یکی از دشوارترین کتاب‌هایش را در بیست و هشت سالگی نوشته- مفهوم آپولونی را پیشزاد یا بدتر از آن مشابه مفهوم «دینخویی» معرفی کردن و با این دستاویز آن را وارد صحنه بررسی درخششهای تیره ساختن، که هم قیاس‌مع‌الفارق است، هم بغرنجی از فرهنگ غربی را آنچنان که نیچه می‌بیند تا سطح

موضوعی درخششهای تیره، که از آن فرهنگ ماست فرو می‌کاهد، چه معنایی دارد، وقتی نمی‌شود چنین کاری را حتا شوخی پامزه‌ای با این کتاب تلقی نمود؟ تازه در دنباله این ناهنجارگویی به اندرز مصلحی برمی‌خوریم که با وجود تحلیل مفهومی درخششهای تیره از فرهنگ اما خود را جدی هم می‌گیرد: «اما به همان‌گونه که دوستدار از خلاقیت فکری و فلسفی کانت، هیوم، هگل، شوپنهاور و همانند آنان دفاع می‌کند»- یادم نیست که در درخششهای تیره موضوعاً چنین گزافه‌گویی کرده باشم گذشته از اینکه خلاقیت را نمی‌توان محکوم کرد تا نیازی به «دفاع» داشته باشد- «ما هم باید از شعار دینخویی دوستدار فراتر رویم و مظاهر ابداع فلسفی و عرفانی در ایران از قبیل حافظ، مولوی، ابن‌سینا، غزالی و سهروردی و ملاصدرا را ستایش نماییم.» (همان، ۸۴۲). و چون به زعم ناقد فلسفه غرب نیز در «مکتبهای حیات و رمانتیک و ایده‌آلیست به عرفان گراییده»، اضطراباً به سر این دو راهی می‌رسیم: «یا باید نکات مثبت عرفان ایرانی را با غرور و ستایش بررسی نمود و یا آنکه در نخستین اندیشه و فلسفه غربی تجدید نظر کرد.» (همان). روال ناقد با وجود سخنان ناروشن هیچ ابهامی ندارد! نه تنها آنچه را که هنوز نمی‌شناسیم، یعنی «نکات مثبت عرفان ایرانی» را، از آغاز باید با «غرور و ستایش بررسی» کنیم، بلکه ما چنان احاطه‌ای به جنبش‌های ادبی و فلسفی غرب داریم که در صورت نتیجه‌گیری تصادفاً منفی از بررسی «نکات مثبت عرفان ایرانی»، مجبوریم در «نخستین اندیشه و فلسفه غربی تجدید نظر نماییم!» «نخستین اندیشه غربی» چه چیزی‌ست؟ می‌توان در چیزی تجدید نظر کرد که الفبایش را به زحمت می‌شناسیم؟ چنانچه منظور ناقد از «مکتبهای حیات» آن نامی باشد که برخی اصطلاحاً به فلسفه نیچه و دیلتای و برگسون داده‌اند، سوای «ناقد» کدام‌اند آن ایرانیان بی‌همتایی که این دو فلسفه را در دیدگاه، حوزه‌های موضوعی و بغرنج‌هاشان از درون می‌شناسند؟ آیا دعوت به بررسی نوید بخش «نکات مثبت» در واقع نشانه‌ی روالی نیست که

از پرسیدن و عواقب نامعلوم آن می‌هراسد، مبدا کوه «عرفان ایرانی» پوشالی از آب در آید، به آتش پرشش بسوزد و در پیاپی اش غرور و ستایشی که آن کوه از دیرباز در ما برانگیخته دود شود؟ آیا ناقد با روال ناپرسایش، درست برخلاف قصدی که داشته، تز کانونی درخششهای تیره را به سهم خود ثابت نکرده است؟ آن «حقایق روحانی» در اعتقادات فیلسوفان غربی، که او نام شماری از آنان را از دکارت تا هانری برگسون پشت هم ردیف کرده (همان)، کدام‌اند؟ آیا «تعبیر تاریخی، اجتماعی، عقلانی، اخلاقی، هنری و عاطفی» آن فیلسوفان از «الهیات مسیحی»، که ناقد آن را منافی با خلاقیت آنها نمی‌داند (همان)، به این قصد نبوده تا جهانی - برای آنکه به زبان ماکس وبر گفته باشیم - پر از «مزد ناسزاوار» و «رنج ناروا» موجه شود، تا آن الاهیات گزند نیند؟ جز آن است که در فلسفه آنان آنچه از اعتقاداتشان نشأت گرفته، دیریست بی‌اعتبار گشته، و آنچه اعتبار خود را به این یا به آن گونه هنوز حفظ کرده، منحصر از اندیشه خویشساز آنان برخاسته است، نه از آن «حقایق روحانی»، نه از آن «الهیات مسیحی»؟ تازه الاهیات مسیحی چه ربطی به نوع اسلامی‌اش دارد که باید ناکامیاب دنبال تأثیر خلاقش در «فیلسوفان» ما گشت! یا اینکه زهدان کیهانی خداوند یکتا همه «الاهیات‌ها» را همزاد، همساز و همراز ساخته، تا خلاقیت فیلسوفان غربی به حساب فیلسوفان ما نیز گذاشته شود؟ اگر ناقد بخش پنج صفحه‌ای «پروتستان‌تیسیم چیست؟» را در درخششهای تیره به درستی خوانده و فهمیده بود، بسیاری از این پرسش‌ها را خودش می‌کرد و نتیجتاً کتاب را به گونه‌ای دیگر بر می‌رسید.

به جای پرداختن تحلیلی و استدلالی به موضوع کانونی یا موضوع‌های پیرامونی درخششهای تیره، ناقد همه‌اش می‌کوشد آنچه «برداشت» او از کتاب بوده سر راه متفکران اروپایی بگذارد، تا معلوم شود کتاب زیر چکمه نام و نشان آنان جان به در خواهد برد یا نه. اینکه جایی در درخششهای تیره

گفته شده که با دندان دیگری نه می‌توان گاز گرفت و نه جوید، او را از توسل به این شیوه به هیچ‌رو باز نداشته است. به‌زعم ناقد میشل فوکو از غرب و ادوارد سعید از شرق «روش ایستا و مطلق‌گرا را در بررسی فرهنگی مورد انتقاد قرار داده‌اند.» (همان). چنین موضعی، بر فرض که منظور آن در این بیان فارسی روشن می‌بود، چه چیز را در مورد محتوا و اغراض درخششهای تیره می‌رساند؟ اگر مراد از «مطلق‌گرایی» همان «یکسان‌خواهی» است، تلاش فکری در درخششهای تیره یکسره بر ضد آن بوده. این «برضد بودن» فقط در صورتی معنی داشته و دارد که «یکسان‌خواهی» و «یکسان‌سازی» تاریخاً عامل مسلط در فرهنگ جامعه ما بوده باشد. و عیناً همین را من در مورد فرهنگ خودمان صادق دانسته‌ام: «نظام دینی آن است و آنجا فرمان می‌راند که شبکه‌ای از ارزش‌ها بلامنازع و بی‌وقفه از درون و بیرون در بافت و ساخت جامعه می‌تند و آن را در چنگ قهر خود نگه می‌دارد، یا در واقع بافت و ساخت جامعه را از همسان و همساز کردن افراد آن به وجود می‌آورد. در چنین شبکه‌ای من، تو، او وجود ندارد. تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شوند. همه در یک مُسند که (ما) باشد یکدل و یکجان می‌گردند، تا منویات آن تحقق پذیرد.» (درخششهای تیره، ۱۳۷۰ XIII ۲۱)، موکدر و آشکارتر از این هم می‌توان گفت که گوناگونی‌ها در قهر و سلطه فرهنگ مستولی پایمال می‌شوند؟ در همین درخششهای تیره نشان داده شده است که چگونه آخوندزاده عرفان را، پیش از آنکه وی مجالی برای تحقق فردیتش بیابد، در کام تعین‌زدای خود می‌پالاید، تا او سرانجام از کوره قرآنی حق سر درآورد. اینکه در فرهنگ ما هر فردیتی، تا خواسته بشکفت، به دست نمایندگان روحانی و جسمانی دین سرکوب گشته، یا با مَنُوم عرفانی از هوش رفته و دیگر به هوش نیامده، یکی از موضع‌های درخششهای تیره است. محتملاً به سبب اینگونه موضع‌ها ناقد خود را مجاز دیده برای نیت پوشیده-اش بدینگونه تمهید مقدمه کند: «بدین جهت همان‌قدر که سنت‌پرستی و

بازگشت به ظاهر شعائر مذهبی گذشته ویرانگر است، به همان اندازه نیز یکی پنداشتن حقیقت ادیان با ظواهر تجلی تاریخی آن نارساست.» (همان، ۸۳۴). این سخن نونمای پوسیده، که از عمر مایه عرفانی آن چند صد سال می‌گذرد، در تز قل هو الله احدی جدیدش به زبان عبدالکریم سروش می‌گوید: دین به منزله حقیقت الاهی مطلق و ثابت است و پیرایش‌های آدمی بر آن نسبی و متغیر. اما بلافاصله معلوم می‌شود که نیت ناقد در مقدمه‌چینی‌اش تعیین نرخ بوده است: «انتقاد دوستدار از نظام اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حاکم بر ایران در ادوار گوناگون که آزادی عقیده، فکر و دین را سرکوب کرده است کاملاً صحیح و به‌جاست. به‌همین ترتیب نظر وی در این داوری صائب است که پرستش سنتهای گذشته و قشرگرایی مذهبی ویرانگر ترقی و تکامل است.» (همان). تمام این تأییدها که ناقد با چاشنی و پسندفکری خود حق من می‌شناسد و در واقع موضع آخوندزاده در آنها منعکس می‌گردد، فقط منظور مرا به شدت تحریف می‌کنند. من رویداد فرهنگی خودمان را در تعین دینی‌اش، به معنایی که در اینجا نیز به آن اشاره کرده‌ام، مرداب آزادی فردی و فکری دانسته‌ام، نه «نظام اجتماعی، فرهنگی و سیاسی» دیناً دست‌نخورده و آسیب ندیده‌ای را که در ایران وجود نداشته. این نظام دیرپا در سرزمین ما از هزار و چهارصد سال پیش تا کنون، با زور چه حقانیتی جز زور حکومتی، کلامی، «فلسفی» و عرفانی اسلام توانسته است فکر را سترون کند و آزادی را ناممکن سازد؟ «پرستش سنت‌های گذشته» - یعنی سنت حال و آینده نیز داریم؟- همواره برای من بروزی از مایه‌های درونی و عمیق فرهنگی‌مان بوده است، نه زایده انحطاطی آنها. حتا هیچگاه در نگرش‌های فرهنگی‌ام واژه «قشری» یا «قشرگرایی» را به کار هم نبرده‌ام، تا چه برسد به آنکه خواسته باشم با چنین برجسی نادانی دینی را از دانایی آن در بنیاد متمایز سازم، تا بزرگان را، که پایه‌گذاران فرهنگ ما بوده‌اند و به همین علت عاملان از جان گذشته در تباه‌سازی‌های شالوده‌یی

آن، معصوم جلوه دهم (نگ، «توده و روشنفکرش» در درخششهای تیره).

در دفاع از «پروتستانتیسم اسلامی»، ناقد مثل همیشه تصور خود را جایگزین توضیح و استدلال می‌کند: «توافقاً میان تقدیر پروتستان و قول به جبر اشعریان از جهاتی شباهتهایی وجود دارد که می‌توان آن را به خصوص در مقدمه ابن‌خلدون مشاهده کرد.» (همان، ۸۴۲). قطع نظر از این که «شباهتهایی» میان دو چیز به خودی خود هیچگاه دال بر همگونی و همسانی آنها نیستند؛ قطع نظر از این که «تقدیر» به معنای مسیحی آن، با وجود اهمیت ویژه‌اش در این دین، در بادی امر جزو عوامل اصلی و مستقیم در پدیداری پروتستانتیسم لوتری بمنزله پیکر بنیادی رفرماسیون نبوده؛ قطع نظر از این که علل چهارگانه گناه وجودی، کلیسا، ایمان به مسیح و رحمت الهی، چنانکه آمد، سپس مایه پرورش رفرماسیون شده، و ناقد به همان اندازه گزارش درخششهای تیره را در مورد آنها نادیده گرفته که مسئله حفظ اخلاق و نسخ اعتقاد و عبادت را در پیدایش «پروتستانتیسم» الموتی به تعبیر آخوندزاده (درخششهای تیره، ۱۳۷۰، ۸۲ - ۸۵، ۱۳۷۷، ۱۲۴-۱۲۶)، و این یعنی با چند تیر یک نشان هم نزن؛ قطع نظر از همه اینها، چه کاری آسان‌تر از احضار روح مقدمه ابن‌خلدون که یکجایش به‌زعم ناقد باید آن «شباهتها» نیز نهفته باشند. منتها کو مرد جوینده و یابنده آنجا با این پیش درآمد، ناقد به مشکل اصلی می‌رسد: «دوستدار با ذکر زمینه خاص الهیات مسیحی و مسأله تقدیر، عنایت و رستگاری در فرقه پروتستان استدلال می‌کند که سخن از پروتستانتیزم اسلامی اصولاً بی‌معنی و بی‌جاست، زیرا که زمینه مشترکی میان الهیات مسیحی و اسلامی وجود ندارد. اما این ادعا به دلایل زیادی نادرست است.» (ایران‌شناسی، یاد شده). بدینسان او - لاید چون خیال می‌کند که «جبر اسلامی» برای ماکس وبر به معنای Prädestination است و چنین نیست، (Weber: Religionssoziologie Bd. I, 1988, S. 102g) با قاچاق چه بسا بیخبرانه «جبر اشعری» به پروتستانتیسم لوتری، عاقبت از

کالونیسیم سر در می آورد. چرا؟ فقط برای آنکه حداقل برای بدست دادن یکی از آن «دلایل بسیار»، نقبی برای استمداد به سوی کسی چون ماکس وبر بزند و به او، چنانکه بعداً خواهیم دید، نرسد: «همانطور که ماکس وبر به درستی خاطر نشان کرده»، «کجا؟» «پروتستانتیزم نه به خاطر آشتی آن با خرد، آزادی و دموکراسی، بلکه بالعکس به خاطر جنبه شدید ضدعقلانی آن بود که به احیای فعالیت عقلانی اقتصادی و علمی در غرب منجرگردید[...]

بدین جهت می بینیم که همانطور که ماکس وبر تأکید می کند، شالوده عقلانیت و تجدد غرب خود امری دینخوا و دیندار و غیرعقلانی است. به همین سان معلوم می شود که مفهوم پروتستانتیزم اسلامی هم بالقوه امکان پذیر است[...]

باید متذکر شد که اتفاقاً میان نظریه تقدیر پروتستان و قول به جبر اشعریان از جهاتی شباهتهایی وجود دارد. (همان). گشودن چنین کلاف گوریده ای از ترهات و مهملات متنافر و مرتبطنما در اینجا نه ممکن می بود نه سودمند. بنابراین به نشان دادن نادرستی ادعای ناقد در مورد نظر ماکس وبر در باره «ضدعقلانی بودن پروتستانتیزم» اکتفا می کنم.

اما پیش از آن، توضیحی فشرده در باره قیاس ناپذیری «جبر اشعری» و «تقدیر» در پروتستانتیزم می دهیم، با این انتظار که خواننده بهتر به مسئله «عقلانیت» نزد ماکس وبر پی برد. «تقدیر» در پروتستانتیزم ناظر است بر «گناه وجودی»، یعنی گناهی که آدمی با خوردن از درخت معرفت در بهشت مرتکب می شود و به سبب آن با رانده شدن از بهشت «وجود زمینی» می یابد.

سپس در زمانی تاریخی عفو الهی بدینگونه شامل آدمی وجوداً گناهکار می گردد که خدا خودش را در هیأت پسرش مسیح نخست زمینی و سپس خدای گناه آدمی می کند. اما «وجود» در اسلام نه تنها گناه نیست، بلکه موهبتی ست الهی که شامل کائنات، از جمله آدمی می شود. «جبر» بویژه از نوع اشعری اش یعنی احاطه و نفاذ قدرت مطلق خدا ناظر بر کلیت وجود و امور، از جمله طبعاً بر اعمال آدمی. این تفاوت قیاس ناپذیر میان اسلام و

مسیحیت را ماکس وبر به خوبی می‌شناخته. به همین جهت نیز سرنوشت زمینی اسلامی را که «وجودی» نیست «جز» (Predetermination)، و رویداد نخست پیش‌ازمینی و سپس زمینی شده مسیحی را تقدیر (Predetermination)، می‌نامد (M. Weber, op. Cit., S. 102 f.).

چنانکه از فحوای سخن ناقد بر می‌آید، «ضدعقلانی» یعنی تعبدی، خردگریز، خردستیز. به همین گونه «عقلانیت» برای او یعنی رفتار چون و چراخواه خرد. به‌زعم ناقد آن اولی را ماکس وبر یکی از شاخص‌های پروتستانتیسم می‌داند و این آخری را یکی از شاخص‌های تجدد غرب. نخست باید این را روشن کنم که «ضدعقلانی» و «عقلانی» به ترتیب برای irrational و rational به معنایی که ماکس وبر اصولاً از این دو واژه و مشتقات آنها در تئوری خود ناظر بر چگونگی پدیداری کاپیتالیسم مدرن مراد می‌کند، نادرست و گمراه‌کننده‌اند. ماکس وبر در به کار بردن مفهوم rational به معنای ریشه‌ای این واژه در زبان لاتین نظر دارد، یعنی محاسبه، برآورد، سنجش، نقشه‌کشی و برنامه‌ریزی برای رسیدن به هدفی. هر روشی که در هدف‌یابی موثر باشد و هر هدفی که برای تحقق خود روش موثر بخواهد و بجوید برای ماکس وبر rational است و عکس آن irrational. چون من برابری فارسی برای این معنایی نمی‌شناسم، واژه لاتین را با تلفظ فرانسوی کرده‌آن که راسیونل باشد در اینجا بکار می‌برم. به زعم ماکس وبر چنین منشی از آن کاپیتالیسم است و آن را فقط در «روح» پروتستانتیسم می‌توان یافت. چون به نظر من شناختن مفهوم «کاپیتالیسم ماجراجویانه» (Abenteuerkapitalismus) که ماکس وبر آن را چون برابر نهاده کاپیتالیسم غربی بکار می‌برد، به فهم آنچه وی کاپیتالیسم غربی می‌نامد کمک می‌کند، نخست به بیان آن می‌پردازم. کاپیتالیسم ماجراجویانه را که همه جا ذات سرمایه‌داری بوده و بیشتر در مغرب زمین نیز وجود داشته، ماکس وبر به هر نوع کسب ممکن اطلاق می‌نماید: از عمده‌فروشی و خرده‌فروشی، اقتصاد پول، نزول‌خواری، تجارت

خارجی و داخلی و تشکیلات آنها گرفته تا انبارداری، حمل و نقل زمینی و آبی، برده‌داری و برده‌فروشی و اسلحه‌سازی برای جنگ، یا معاملات و... کاپیتالیسم ماجراجویانه در واقع یعنی سوداگری محض «اما کاپیتالیسمی که منحصرأ در غرب پدید می‌آید و نه هیچ جای دیگر، برای ماکس وبر در وهلهٔ اول برکار داوطلبانه مبتنی‌ست که خود از اخلاق پروتستانتیسم نشأت می‌گیرد، و راسیونالیته ذاتی آن است. چگونگی‌اش را سپس خواهیم دید. شاخصهای دیگر کاپیتالیسم غربی عبارتند از روشها و قواعد راسیونل برای سازمان‌دهی به کار داوطلبانه، به تولید و محصول آن، حسابداری علمی، محاسبات دقیق برای برآورد ارزش کارهای دستی و کارمزدها، پدیدهٔ شهروند، پدیداری طبقهٔ بورژوازی، پرولتاریا، سوسیالیسم راسیونل و سرانجام ایجاد صنایع بزرگ با همهٔ ملزومات و تکنیک مستلزم آن Weber: Aufsätze zur Religionssoziologie vorbemerung, Bd. 1. 1988. با توجه به این پیشدرآمد توضیحی، معلوم نیست ناقد از کجا و چگونه دچار این توهم شده که به زعم ماکس وبر، پروتستانتیسم نخست «دشمن» عقلانیت بوده و بعداً «دوست» آن می‌شود! یا اگر با اندکی مطالبه بگوییم، اول با آن قهر بوده و سپس آشتی کرده است.

نسبت دادن این نظر به ماکس وبر که «شالودهٔ عقلانیت و تجدد غرب خود امری دین‌خو و دیندار و غیرعقلانی‌ست»، پرت‌تر از نادرستی آن است. حتا این ادعا نیز بی‌پایه می‌بود که کاپیتالیسم مدرن را ماکس وبر زاده‌ای مطلقاً بی‌زمینه از منش عنصری پروتستانتیسم می‌داند. به زعم او پی‌های علمی و فرهنگی آن قرن‌ها پیش از مسیحیت و سپس مستقل از پروتستانتیسم ریخته شده‌اند. با مروری به رویدادهای فرهنگی دورهٔ باستان، ماکس وبر نشان می‌دهد که با وجود دستیابی هندیان، چینیان، بابلیان و مصریان به شناخت‌های بسیار مهم علمی، بنیانگذار علم «به معنایی که ما امروز به رسمیت می‌شناسیم» یونانیان بوده‌اند، هم در ریاضیات، هم در

نجوم، هم در مکانیک و هم در فیزیک، و اینکه آزمایش راسیونل پس از آغازش در یونان، در دورهٔ رنسانس از سرگرفته می‌شود. همو تحلیل علی رویدادهای تاریخی را، با در نظر داشتن پیشرفت چینیان در تاریخنگاری، ابتکار توسیدید می‌داند، و تشریح سیستماتیک و مفهومی نظام‌های دولتی و سیاسی را از آن ارسطو، و حقوق مفهومی را که پایهٔ حقوق غربی‌ست از آن رومیان. به همین‌گونه هنر، اعم از موسیقی، نقاشی و معماری، به‌زعم وی، فقط در غرب مبانی علمی یافته‌اند. چنانکه دانشگاه‌های واقعی، همچون مراکز آموزش سیستماتیک و راسیونل برای تخصص علمی در غرب پدید آمده‌اند (یاد شده).

پس از این گزارش فشرده از بنیادهای علمی، فنی و حقوقی ضروری برای پیدایش کاپیتالیسم مدرن است که ماکس وبر به «پروتستانتیسم زاهدانه» می‌رسد، تا آن را همچون عامل ناشناخته مانده و نوعاً دیگری در تحقق کاپیتالیسم مدرن بشناساند (همان). آنچه از پروتستانتیسم چنین عاملی می‌سازد، برای او «منش اقتصادی» چنین اعتقادی‌ست. این منش را «اخلاق راسیونل در پروتستانتیسم زاهدانه» متعین می‌نماید (همان) و خود این اخلاق را «پیشه»، «کار» Beruf / Calling به معنای ندا یا فراخوانی التزام‌آور، واژه‌ای‌ست که پروتستانها به پیشه و کار اطلاق می‌نمایند. به تشخیص ماکس وبر به چنین واژه‌ای برای کار به معنای اخلاقی - تکلیفی‌اش نخست در ترجمه‌های کتاب مقدس برمی‌خوریم، پیشاپیش همه در ترجمهٔ مارتین لوتر (یاد شده، ۶۵ و پانویس ۲). «کار» فقط جایی چنین منزلتی می‌یابد که فرمان الهی باشد. در این دریافت لوتری از «کار»، ماکس وبر نظر پولس را نهفته می‌بیند: «کسی که کار نمی‌کند نباید بخورد» و تبلور قاطع آن را سپس در گفتهٔ یکی از تئولوژین‌های پروتستان در قرن هجدهم: «آدمی برای زیستن کار نمی‌کند بلکه برای کارکردن می‌زبید» (همان، ۱۷۱ و پانویس ۲). بدینسان آنچه برای برای مارکس وبر در بررسی «منش اقتصادی»

کاپیتالیسم مدرن و پدیده‌های فرهنگی آن اهمیت محوری دارد خصلت اخلاقی و تکلیفی «کار» است که به تشخیص او از «پروتستانتیسم زاهدانه» سرچشمه می‌گیرد. به این سبب و معنی‌ست که او اصطلاح «راسیونالیسم زاهدانه» (asketischer Rationalismus) را ساخته و بکار برده است (همان، ۲۰۵، ۲۰۶). «کار» را با این سرشت بایسته و راسیونل آن ماکس وبر «ته تنها در نقطه مقابل زهد شرقی، بلکه تقریباً برضد همه قواعد زهد در سراسر جهان، به کلیسای مغرب زمین» منحصر می‌داند (همان، ۱۶۶). بدینسان زهد راسیونل پروتستان به پدیداری سرشت التزامی و راسیونل کار می‌انجامد و کار با چنین تعینی سازنده راسیونلیته در کاپیتالیسم مدرن می‌شود. حالا به خاطر بیاوریم گفته ناقد را: «همانطور که ماکس وبر به درستی خاطر نشان کرده است، پروتستانتیسم [...] به خاطر جنبه شدید ضدعقلانی آن بود که به احیای فعالیت عقلانی اقتصادی و علمی در غرب منجر گردید.» و توجه داشته باشیم که «ضدعقلانی» را او برای irrational آورده و «عقلانی» را برای rational. یا اینکه من اشتباه می‌کنم؟

به این ترتیب می‌بینیم که نه پروتستانتیسم و باطنیت به گونه‌ای که در درخششهای تیره (فصل پروتستانتیسم اسلامی و با مسیحی) تشریح و توصیف شده‌اند و نه علت اهمیتی که پروتستانتیسم برای کاپیتالیسم در تئوری ماکس وبر داشته، هیچیک آن نیست که ناقد پنداشته است، و گذشته از این هیچ وجه مشترکی جز نام پروتستانتیسم میان تصور آخوندزاده از این جنبش مسیحی و آن رگه‌ای از پروتستانتیسم که برای تئوری ماکس وبر بنیادی بوده وجود ندارد. می‌ماند ادعای ناقد در باره پروتستانتیسم بالقوه در اسلام بر اساس امر تقدیر یا جبر به معنای اشعری آن که پیش از آن از دیدگاه ماکس وبر در آن نگریستیم. تقدیر در اسلام نوع اشعری یعنی این که خدا انسان را بر اساس اختیار ارادی‌اش به تحقق خواستی که دارد قادر می‌سازد یعنی قدرت مطلقه الهی اراده را به آدمی تفویض کرده تا اختیار او

به اصطلاح دست خودش باشد. به این ترتیب آدمی دارای نوعی توانایی می‌گردد. این توانایی اجرا را ابوالحسن اشعری اصطلاحاً «توانایی کسب» می‌نامد در برابر «قدرت خلق»، قدرتی که منحصر به خداست. بسته به گرایش ارادی انسان به خیر یا به شر و تحقق آن توسط او، خداوند انسان را به حق مسئول می‌شناسد و او را در جهان دیگر به حق پاداش می‌دهد یا به کیفر می‌رساند (حنا الفخوری، خلیل البحر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه فارسی، ۱۵۰، ۲۵۳۵). در قبالش فشرده آنچه ماکس وبر درباره «تقدیر» در کالوینیسم می‌گوید این است: «در تقدیر به معنای کالوینیستی آن عمل مومن هیچگونه اهمیتی برای سرنوشت آنجهانی‌اش ندارد. چه این را مشیت ناپژوهیدنی و تغییرناپذیر الهی جاودانه معین کرده است. چون اقرار به معصیت و عفو کلیسایی آن نه از بار وجودی انسان می‌کاهد، نه در وضع او در پیشگاه خدا تأثیری دارد، و نه اعمال خیر به معنای کاتولیکی آن تعدیلی برای او محسوب می‌شود. وثوق مؤمن به رحمت الهی فقط از این طریق میسر می‌گردد که در زیست و رفتارش تنها راه راست را آگاهانه برود. این راه همانا کارکردن برای مجد الهی است و بس. بدینسان است که زندگانی با قاعده و نظم، یعنی شکل راسیونل زهد (die rationale Form der Askese) از دل صومعه به جهان خارج انتقال می‌یابد. شرط چنین زیستی در وهله اول پرهیز از هرچیز ناسازگار با اشتغال راسیونل در راه مجد اراده مقدر الهی است» (Wirtschaft und Gesellschaft, 9. Aufl. - 13. Aufl, 1970, S. 718 f.).

آشکارا می‌توان دید که تقدیر اسلامی به معنای اشعری‌اش و تقدیر مسیحی به تعبیر کالوینیستی آن نه تنها ربطی به هم ندارند، بلکه مباین یکدیگرند. در حدی که اسلام از یهودیت و مسیحیت متأثر بوده، مباحثش با آنها تصادف محض نیست. شاید به همین جهت ماکس وبر اسلام را دیرزاده مسیحیت - یهودی می‌خواند (der jüdisch-christliche Spätling). آنچه او در باره اسلام گفته اشاراتی پراکنده‌اند که حجم مجموع آنها از صفحاتی چند

تجاوز نمی‌کند. با اینهمه در پاره‌ای از آنها رگه‌های اسلامی را که به‌زعم او با زهد و زیست راسیونل منافات دارند برشمرده و تعلیل کرده است (یادشده، به ویژه صص ۳۷۵-۳۷۶ و ۷۱۷-۷۱۹).

اگر کسی ذهناً این نوشته را از پایان به آغاز مرور نماید، باید شگفتش زند که با تئوری ماکس وبر در باره تأثیر ویژه منش یا اخلاق کاری پروتستان‌تیسیم در تشکل کاپیتالیسم مدرن به اجمال آشنا می‌گردد، از میان پیچ و خمهای آن نگاهش به ابوالحسن اشعری می‌افتد، لحظاتی کوتاه، همبودی متعارضانه و علت وجودی دو مفهوم آپولونی و دیونیزی نیچه را از دور می‌بیند و در کنار کانت آخوندزاده کاریکاتور شده را، تا سرانجام در آغاز به درخششهای تیره بازرسد؛ کتابی که نادر سعیدی بررسی آن را به عهده گرفته و انجام نداده است. با این وصف ممکن است برخی از این نوشته راضی باشند، از جمله به سبب نمایاندن نادرستی‌های آنچه ناقد، برای بخشیدن اعتبار علمی به «نقد» خود، با اشاره‌های گنگ یا تئاترال یا هر دو با هم به این یا به آن متفکر غربی نسبت داده، درحالی که اصل آن نیز، چنانکه دیدیم ارتباطی با اغراض درخششهای تیره نداشته است. اما چه بسا همین رضایت به آسانی مانع دیدن امری شود که همیشه من آن را بغرنجی اساسی شمرده‌ام: باید اشکالی در ذهن فرهنگی ما باشد که راه را، پا ننهاد در آن همواره از نو گم می‌کنیم. حتا جامعه شناس‌مان نه تنها به موضوع کانونی یا به مسائل پیرامونی کتاب مورد بررسی‌اش دست نمی‌یابد، بلکه خود را بدون هیچ لزوم و احساس خطری در دام این یا آن مفهوم از اندیشه غربی می‌اندازد، تا تصادفاً و اضطراراً، چنانکه اینجا پیش آمده، معلوم شود که اینگونه مفاهیم به سبب نیروی همواره کاونده‌ای که فرهنگ پیچیده و خستگی ناپذیرشان در آنها می‌دمد، نیرومندتر از آن‌اند که ما را به آسانی در خود نگلتانند. بروز اینگونه خویشناشناسی‌ها و سردرگمی‌های ناشی از آنها در پس قیافه‌های علمی‌نما ثابت می‌کند که این مهلکه هفده ساله هم نتوانسته

است نگاه ما را به خودمان برگرداند، ما را به توانایی‌هایمان ظنین سازد. درخشش‌های تیره نام نوشته‌ایست در تحلیل و توضیح الگوی این خویشناشناسی حاکم در دوره نوین فرهنگ ما. ده سال پس از انتشارش به صورت دومقاله و پنج سال پس از انتشارش به صورت کتاب، هنوز به نظر نمی‌رسد که از اعتبار تشخیص‌های آن چیزی کاسته شده باشد. هیچ کتابی با این سرشت نمی‌تواند خشنود باشد که سنجش‌ها و برآوردهای آن را پدیده‌های نوزاد و بعدی همچنان تأیید نمایند.