

س/د



آرامش دوستدار

درخششهای تیره

چاپ دوم

بازدید و افزوده شده

سج : ۱
۸۸,۶۱۷

~~سج : ۱ - ۸۸,۶۱۷~~



* درخششهای تیره *

* آرامش دوستدار *

* انتشارات خاوران *

* چاپ دوم، پاریس، زمستان ۱۳۷۷ - ۱۹۹۹ *

* طرح روی جلد : بابک حسینی *

* حروفچینی، چاپ و صحافی : آبنوس *

* تیراژ : ۱۵۰۰ نسخه *

* بها : ۹۰ فرانک فرانسه *

KHAVARAN

49, rue DeFrance - 94300 Vincennes - France

Tél : 01 48 08 76 06 Fax : 01 43 98 99 17

E.Mail : Khavaran@Wanadoo.fr

ISBN 2-912490-16-2

روشنگری بدرآمدن آدمی ست از نابالغی خود کرده اش.
نابالغی یعنی ناتوانی در به کاربردن فهم خود بدون
رهنمود دیگری. نابالغی هنگامی خود کرده است که علت
آن نه کاستی فهم بلکه کاستی عزم و دلیری در به کار
بردن فهم خویش بدون رهنمود دیگری باشد.
Sapere aude : در به کار بردن فهم خویش دلیری ورز
همانا گزینسخن روشنگری ست.
ایمانوئل کانت: روشنگری چیست؟

(Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)

فهرست مطالب

۹	پیشگفتار چاپ اول
۱۳	پیشگفتار چاپ دوم
	روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن
۱۹	راه‌نما
۳۷	I شاهراه بیراهه‌ها
۳۷	۱ بغرنجی در دوره نون تاریخ ما: روشنفکری
۴۰	۲ نام و نامیده
۴۳	۳ دینخویی
۴۹	۴ روزمره‌گی
۵۷	۵ روزمره‌گی
۶۲	۶ روشنفکری یعنی درهم شکستن سلطه دینخویی و روزمره‌گی
۶۳	۷ آغاز بی پایان
۶۵	۸ پهنه و شعاع روشنفکری ما
	۹ آغاز دوره «روشنفکری» ما و پایان دوره کنونی اش - فتحعلی
۶۹	آخوندزاده و جلال آل احمد
۷۰	II بینش باطنی
۷۰	۱۰ باطنیت چگونه بینشی ست؟
۷۱	۱۱ تعین خدا و عقل نزد ارسطو
۷۳	۱۲ مسئله عقل از نظر ناصرخسرو
۷۷	۱۳ عقل و ابداع از نظر ناصرخسرو
۸۰	۱۴ استدلال ناصرخسرو بر اساس حدیث
۸۱	۱۵ استدلال ناصرخسرو بر اساس قرآن

- ۸۴ ۱۶ سبب پدیدآمدن عقل از نظر ناصر خسرو
- ۸۵ ۱۷ خدا، نیستی و هستی از نظر ناصر خسرو
- ۱۸ استدلال ناصر خسرو در چرایی و چگونگی آفرینش عقل به منزله،
 ۸۷ نخستین آفریده
- ۹۲ III نتایج بینش باطنی
- ۹۲ ۱۹ از جانور تا آدمی - از آدمی تا پیامبر
- ۹۶ ۲۰ ضرورت عقلانی مجازات های اسلامی
- ۹۹ ۲۱ خردی که سرور گردون و ستایشگر پیغمبر است
- ۱۰۱ ۲۲ بازنگری
- ۱۰۴ ۲۳ دو ویژگی بینش و جنبش باطنی
- ۱۱۰ IV پروتستانتیسیم اسلامی و باطنیت مسیحی
- ۱۱۰ ۲۴ فتحعلی آخوندزاده - نخستین منتقد تاریخی/اجتماعی ما
- ۱۱۳ ۲۵ پروتستانتیسیم چیست؟
- ۱۱۹ ۲۶ معنای داد و دادرسی در مسیحیت
- ۱۲۰ ۲۷ پایه، دین و اصلاح دینی از نظر آخوندزاده
- ۱۲۴ ۲۸ ماجرای الموت در نگارش و دریافت آخوندزاده
- ۱۲۷ ۲۹ پندارهای نهان
- ۱۳۱ ۳۰ ماجرای الموت در روایت معتبرش
- ۱۳۴ ۳۱ تدفین «عقل» و مسئله اصلاح دینی
- ۱۳۷ ۳۲ وحدت وجود دوگانه در جهان بینی آخوندزاده
- ۱۴۲ ۳۳ اته ایسم افسون شده و تعارضی که تعارض نیست
- ۱۴۸ ۳۴ زبان شعری عرفان
- ۱۵۴ V تنافی عرفان و آزادی
- ۱۵۴ ۳۵ سوء تفاهم بزرگ در مورد آزادی
- ۱۶۱ ۳۶ معنای «حریت» و معنای «آزادی»

۱۶۶	۳۷ داروندار فکری ما
۱۶۷	۳۸ پایان کنونی دوره «روشنفکری» - جلال آل احمد
۱۷۱	۳۹ «عالم غیب» و «بار امانت»
۱۷۷	۴۰ جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان غریزده بوده اند
۱۸۲	۴۱ جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان روشنفکر بوده اند
۱۸۸	۴۲ سد و سی سال پس از آخوندزاده: آزادی و جلال آل احمد
	۴۳ چگونه جلال آل احمد به رغم خود از باطنیت و عرفان سلب روشنفکری می کند
۱۹۸	
۲۰۲	۴۴ سد و سی سال ممارست در هنر نیندیشیدن
۲۰۶	۴۵ بحرانهای من درآوردی
۲۰۸	۴۶ کیستی، چیستی و مناسبت آنها با یکدیگر
۲۱۹	۴۷ توده و روشنفکرش
	نگاهی به رفتار فرهنگی ما
	I نگرشهای درونی
۲۳۱	
۲۳۱	۱ موضوع و شیوه، پرداختن آن
۲۳۲	۲ شناخت: دروغ بزرگ فرهنگ ما
۲۳۴	۳ ترس از اندیشیدن در فرهنگ رموز و اسرار
۳۲۶	۴ معجونی از شیادی و سبک مغزی
۲۳۹	۵ کانت در میان ما
۲۴۵	۶ پنجاهمین سالروز يك نوشته فلسفی
۲۴۷	۷ طاقت فوق بشری ما
۲۴۹	۸ چگونه حقیقت را در آرزو بازمی تابیم و بازمی یابیم
۲۵۳	۹ چند رگه دینی و وجه مشترك آنها
۲۵۴	۱۰ فانوس کور
۲۵۷	۱۱ رگه های کنونی منش دینی

- ۲۵۹ ۱۲ شك چیست و چه بردی دارد؟
- ۲۶۱ II بینش سیاسی اسلام
- ۲۶۱ ۱۳ کتابی نمودار سرشت دینی ما
- ۲۶۵ ۱۴ بنیاد و میزان سیاست در اسلام
- ۲۶۹ ۱۵ «عقل» و «اختیار» اسلامی
- ۲۷۱ ۱۶ پیکار سیاسی در درون اسلام
- ۲۷۴ ۱۷ محاربه با خدا و فساد در زمین
- ۲۷۵ ۱۸ مقایسهء نادرست و ناروای مساوات اسلامی با برابری یونانی
- ۲۷۹ ۱۹ برابری طبیعی آدمیان اندیشه ای یونانی ست
- ۲۸۲ ۲۰ چگونگی نفی «ناسیونالیسم» در مساوات اسلامی
- ۲۸۵ ۲۱ معنی واقعی مساوات اسلامی بر اساس چرایی و چگونگی پدیداری آن
- ۲۸۶ ۲۲ «متفکران» زاده از شکم روحانیت

پیوستها

گنوس، ادیان سری، مکتب رواقی

- ۳۰۱ گنوس و بینش آن
- ۳۱۵ ادیان سری
- ۳۱۹ مکتب رواقی

پیشگفتار چاپ اول

تجربه، این دهه، گذشته باید ثابت کرده باشد که می توان سدها سال جهل خانه زاد را چنان در ژرفا و پهنای جامعه رماند که همه چیز را بر سر راه خود تارومار کند. باوجود این هرگز نباید انتظار داشت که زخم و درد این آسیب ما را از خواب کهن و سنگین مان بپراند و منجر به بیداری فرهنگی و تاریخی مان شود. آدمهای ساده خواه و ساده گیر تردید ندارند که این کابوس خود به خود ما را می پالاید و تندرست می سازد. به این امید کسانی از هم اکنون افقی روشن و باز برای آینده پیش بینی می کنند و نوید آن را در این می بینند که مردم عادی نیز از دین و ایمان برگشته اند. انگار مردم عادی چاره سازاند و چاره در برگشتن آنها از دین و ایمان است. در واقع هیچ چیز ایجاب نمی کند که اینگونه خواب و خیالهای خوش تحقق پذیرند. هیچ منطقی حکم نمی کند که این یا آن جامعه به قیاس واکنشهای اندامی و ارگانیک بتواند از زهری که در آن تولید یا تزریق شده پادهر بسازد، به ویژه جامعه ای که سراسر عمر فرهنگی اش را در مسمومیت دینی سپری کرده و در اعتیاد به آن زیسته است. مگر می شود از آغاز تاریخ تا کنون بهیمنه، الهی بود و از امروز به فردا دانا، آزاد و سرفراز گشت! فقط آدم خوشباور، یا در نقطه مقابلش شیاد خیال می کند تبدیل نام صدیقه به آتوسا، یا رجبعلی به خشایار ماهیتی را تغییر می دهد، یا دهاتی به شهر آمده و شهری به اروپا رسیده پس از چند سال به ترتیب شهری و اروپایی می شوند. تا همین سد و اندی پیش، ما نه میان عوام بلکه در سطح عالی جامعه نیز رسماً از همان دریچه، بندگی الهی امور را می دیدیم،

می شناختیم و می خواستیم. یعنی حالا جز این شده است؟ اگر بگوییم آری، آنگاه باید نشان دهیم که ابزارهای جدیدمان برای مشاهده، تحلیل و تشخیص کدامها هستند و با چه ملاکها و میزانهای نوینی کار می کنند. اما، پیش از آن که چنین زحمت بی نتیجه ای بکشیم، بهتر است از خودمان بپرسیم چه شده و چه روح و روحیه، دانش پژوه و کاونده ای از کجا بکھو در ما حلول کرده که تغییری چنین بنیادین و نهادین را، پس از سد و سی سال هرز رفتن مجدد در اختناق فکری خانگی، ممکن شده باشد. آنچه از آغاز مشروطیت تا کنون، یعنی در نیمه دوم دوره تاریخ نوین ما در سطح برتر جامعه نوشته و گفته ایم در اساس از حد انتقاد اجتماعی و اخلاقی وقت تجاوز نکرده و نگاه ما را از مرز وقایع روز و زمانه فراتر نبرده است. گویی این هزار و چهارصد سال گذشته و هزاره پیش از آن جز آنکه به منزله ارث پدری مایه فخر و مباهات ما باشند ربطی به ما نداشته اند. بدینگونه این مرده ریگ شایگان و رایگان همچنانکه به بنجل فروشی معنوی ما اعتبار و رونق می بخشیده و سرما را کبکوار در «مسائل روز و مشکلات وقت» فرو می برده، خودش را از گزند هر گونه سنجش و برآورد مصون نگهداشته و به زاد و زیستش در ما ادامه داده است. در انفجار چند ساله اخیر جامعه ما، برهنگی این زاد و زیست هیولایی را به چشم می توان دید.

در این دفتر که مشتمل بر دو گفتار است کوشیده ام کارسازی فرهنگی و فرهنگشناسی خودمان را بر مبنای دو سه نمونه اساسی از دوره تاریخ نوین مان روشن کنم. متن اصلی دو گفتار حاضر در این نگارش دوم کلاً و اساساً همان است که در نگارش اول بوده.^۱ اما اصلاحاتی به صورت حذف پاره ای از پاساژها و افزون و گستردن پاره ای دیگر جای به جای در متن کرده ام.

۱ بابک بامدادان، روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن، دبیره، شماره ۱-۵، پاریس ۶۸-۱۳۶۶، نگاهی به رفتار فرهنگی معاصر ما، زمان نو، شماره ۱۰-۱۱، پاریس ۱۳۶۴.

به منظور تدقیق بیان و رسایی سخن گاه تغییراتی نیز در ساختمان عبارات داده شده اند. بخشها و زیربخشها با سرنویسهای مربوط برای این نگارش تنظیم شده و در نتیجه تازه اند. آدم دیوانه کیست؟ گزارشی بر سخنی از نیچه، که کمابیش با همین عنوان چند سال پیش در تهران به چاپ رسیده بود،^۲ اکنون پس از تصحیح غلطها و بازسازی جاافتادگی های آن در اینجا از نو منتشر می گردد.

فرصت را در اینجا مغتنم می شمارم و از دوست عزیزم فریدون آزادی که بدون پایمردی اش این نوشته به چاپ نمی رسید صمیمانه سپاسگزاری می کنم.

آرامش دوستدار

کلن، شهریور ۱۳۷۰

^۲ آرامش دوستدار، آدم دیوانه کیست؟ تفسیری درباره قطعته ای از نیچه، نشریه اختصاصی گروه آموزش فلسفه، دانشگاه تهران، شماره ۴، تهران ۲۵۳۶.

پیشگفتار چاپ دوم

در این چاپ دوم درخششهای تیره عبارتها و سخنانی را که نادقیق، گنگ و گاهگاه مخمل منظور یافته ام از نو چنان پرداخته ام که این کاستی برطرف شود. برحسب ایجاب موضع یا موضوع گاه سخنان و گفته هایی حذف شده اند، گاه نیز پاره هایی که بیش از حد فشرده می نمودند گسترده گشته اند. کلاً تا جایی که برای من ممکن بوده و کشش و توانش زبان فارسی اجازه می داده کوشیده ام ابهام نگارشی در متن باقی نماند، متنی که چندلایگی و پیوندهای درونی اش را عمدتاً فشرده‌گی بیانی ممکن و حفظ کرده است.

آنچه خوب است خواننده بداند: پرهیز از توسل به این یا آن تئوری و متد غربی - جز در مواردی که پرتو آنها کمابیش بیواسطه پدیده های فرهنگی ما را روشن می کرده اند- از الزامهای تزکانونی کتاب بوده است. تزِ کانونیِ دو گفتار این نوشته می گوید ما در این سد و پنجاه سال گذشته نیز برخلاف ظاهرش در اسارت دیرپای فرهنگی مان همچنان ناپرسا و نیندیشا مانده ایم. در اینصورت یاری گرفتن از این یا آن تئوری غربی و متدهایش برای اثبات این تز خود تز را به این سبب نقض می کرد که بنا را بر مجهزبودن فرهنگی ما به تئوری و مآلاً پرسیدن و اندیشیدن می گذاشت. و این در تمثیل بدان می مانده که می خواستیم به کسی که زبان شعری نداشته از طریق قواعد عروض يك زبان خارجی و بررسیهای مربوط به ادبیات شعری بفهمانیم آنچه او در زبانش ندارد و نمی شناسد، یعنی شعر، چه چیزی ست. برای فهماندن و ملموس کردن نبودگی پرسایی من راه دیگری در

نوشته هایم رفته ام که به گمانم به هدف می رسیده است. این راه درونی می کوشد نشان دهد که فرهنگ ما، چون دینی بوده و مانده، در سراسر رویدادش ناپرسنده، پرسشنا بوده است و پرسشهایش حکم «دستاویز و محرك» را داشته اند تا «به کلام مجال بروز دهند». ^۱ در دوره ای که کلام الاهی مستقیماً از افق فرهنگی برخی از متجددان خارج می شود، روال درونی به همانگونه ناپرسا می ماند که پیشتر بوده است، و در برخورد تصادفی یا اجباری با کلام که شالوده فرهنگ ما را می ریزد و خود را در همه سطوح می نمایاند، حداکثر بلا تکلیف می ماند، یا می کوشد به سرعت از آن رد شود، آن را نادیده بگیرد یا حتی به آن دهن کجی کند، در حالیکه کلام از طریق همه شنون فرهنگی ما همچنان در آن روال درونی می تند و بر آن چیره می ماند. با وجود این، پرهیز از توسلهایی که نام بردم هرگز نفی نمی کند که شیوه رخنه کردن از درون به چگونگی پیکرگیری فرهنگی ما شیوه ای غربی ست و بدون آموختن پرسیدن و اندیشیدن غربی تحقق نمی یافته است. زمین گیر ماندن ما در پهنه مسلط فرهنگی، چیزی که در دهه های اخیر یکسان شامل همگامان حکومت و معترضان آن می شود، ناشی از «دینخویی» و مآلاً ناپرسایی فرهنگی ما بوده است. یکی دو استثناهای تاریخی نوزاد مرده یا جوانمرگ شده پرسایی که به آنها در این نوشته اشاره کرده ام و در امتناع تفکر در فرهنگ دینی مبسوط پرداخته ام، تأییدی تاریخی ناظر بر تز نام برده اند. تأیید دیگر آن است که هفت سال پس از انتشار درخششهای تیره، این کتاب بی ملاحظه و دست و پاگیر که محافل سنگین و رنگین فرهنگی را در تهران هم ناآرام ساخته فقط می تواند خود را در يك مورد کامیاب بداند: در رنجاندن روشنفکران نازک دل که با

۱ ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر، تهران، ۱۳۵۹، صص ۱۷. در همان موضع به این نتیجه گیری برمی خوریم: «هرگاه چنین بگوییم که تفکر فلسفی به نیروی پرسش زنده است، می توانیم بگوییم بیش دینی به مرگ قطعی خواهد مرد به محض آنکه نیروی پرسش واقعی در درون آن آزاد گردد.» یادشده، ص ۱۹.

سکوتشان دربارهٔ کتاب زهر نداشته‌ء خود را به نویسنده اش ریخته اند! به مراتب زرنگتر از این گروه کسانی هستند که بی سروصدا به ایده های کتاب و نوشته های دیگر نویسنده اش با چنان مهارتی دستبرد زده اند که تقریباً همه فهمیده اند. از جمله یکی از آنان که به شهادت آشنایان و دوستانش در زمان تحصیل در پاریس از خوانندگان پروپا قرص امتناع تفکر در فرهنگ دینی (القباء، پاریس ۱۳۶۱-۱۳۶۳) بوده، در کتابی که سه سال پیش در تهران به چاپ رسانده ترکیب مفهومی «امتناع تفکر» را به لباس مبدل «امتناع اندیشه» (؟) از آن خود شناسانده و از این جعل معیوب در همان آغاز کتابش پرده برداری کرده است.

اما آنچه طبیعتاً نمی توانسته منظور من بوده باشد این است که کسی در کاوندگیهای درخششهای تیره راهی نو برای اجتناب از رویارویی فرهنگی بیابد، چیزی که لزوم عکس آن را، که تا کنون صورت نگرفته مکرراً از چشم اندازهای گوناگون نشان داده ام. اگر معنأ در پایان درخششهای تیره نوشته ام فرهنگ دین زادهء ما، چون مرده به دنیا آمده، مرده خواهد ماند، برای آن بوده که از وحشت آنچه تا کنون به نام فرهنگ بر ما گذشته و در سکون و قرار ما همچنان خواهد پایید، برخی تکان بخورند و بر شمارشان رفته رفته افزوده شود، بلکه بتوان با اهتمام سدها نفر در چند دهه زمینهء دگرگون ساختن این فرهنگ بی تحرك و پرهیاهو را از درون فراهم ساخت (نگ.، ص ۲۱۶ - ۲۱۹ متن). من هرگز نخواستیم ام با آنچه اندیشیده و گفته ام درها را بر این فرهنگ ببندم. بلکه هربار از نو و از سویی دیگر کوشیده ام نشان ده^م که درهای این فرهنگ از آغاز برای بستن، یعنی محبس کردن ما ساخته شده اند. باید آنها را تك تك گشود و در صورت لزوم شکست، اگر «شکستن» است که راه ما را به درون و بیرون بازمی کند.

خوشبختانه در این چاپ دوم که در حد امکانات نشر در خارج ایران با تجهیزات خوب فنی و کاردانی حرفه ای فراهم آمده، سهوها و غلطهای

مطبعی رفع شده اند و کتاب با چاپی زیبا منتشر شده است. و این فقط به یاری و با ورزیدگی عطیه خاوران، عبدی احمدی، علی امینی، بابک حسینی و طبیعتاً تقی امینی، مدیر انتشارات خاوران، که در برآوردن خواستهای من در طبع کتاب از هیچ کوششی فروگذار نکرده میسر گشته است. از همهء نامبردگان سپاسگزارم. گزارشی بر سخنی از نیچه: آدم دیوانه کیست؟ را که با انتشار بار دومش در چاپ اول این کتاب منظور برآورده شده بود (نگ.، پیشگفتار چاپ اول) از این چاپ دوم برداشته ام. سه پیوست، که اولی و دومی اش به روال عرفانی و منشأ آن و سومی اش به مسئله آزادی و چگونگی اش در مکتب رواقی یونانی می پردازند، در این چاپ دوم به کتاب افزوده شده اند.

آرامش دوستدار

کلن، نوامبر ۱۹۹۸

روشنفکری ایرانی
یا هنر نیندیشیدن

راهنما

درباره مفهوم فرهنگ دینی به عنوان موضوع محوری نوشته دیگری که بخشهایی از آن پیشتر منتشر شده اند،^۱ در متن این دو گفتار نیز به اقتضای مطلب بارها توضیح داده ام. از اینرو منظور این مفهوم، جز از طریق نوشته یادشده، در عین حال باید بتواند با پیگیری رشته سخن و بازخوانی مواضع مربوط در همین اثر دستگیر خواننده ای هم بشود که پیش از این با مفهوم مذکور آشنا نبوده است. با وجود این، هم برای آشنایی قبلی با این مفهوم و هم برای جلوگیری از بدفهمیدن و احیاناً رفع هر گونه سوء دریافت آن، در اینجا به طور مجزا بدان خواهم پرداخت. مفهوم دیگری که نشان دادن عناصر سازنده و وجوه اساسی اش در این راهنما لازم به نظر می رسد و دوران دوم فرهنگ دینی ما را مشخص می نماید مفهوم ایران اسلامی است.

فرهنگ به معنی اعمش آن تمامیت بنیادی یا آن کلیتی است که در چهره های گوناگون هماهنگش جلوه های فردی، جامعه یی و قومی را معین می کند و آنها را در برابر نمودهای حیاتی قوم دیگر مشخص می نماید، خواه در جنبه متعارف خواه در جنبه متعالی. بنابراین چنین مفهومی می تواند در تخصیصش به جامعه ای معین و واحد اطلاق گردد و آن را از جوامع بیگانه از یکسو و جوامع خویشاوند از سوی دیگر جدا نماید، یا در توسیعی جوامعی چند را در خویشاوندی و ویژگیهای مشترکشان در برگیرد.

۱ بابك بامدادان، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، بخشهایی از این نوشته در الفبا (شماره های ۱ تا ۵، ۱۳۶۱-۱۳۶۳) چاپ پاریس منتشر شده. متن کامل آن به زودی انتشار خواهد یافت.

به این قیاس می توان مثلاً فرهنگهای هلندی، آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی و انگلیسی را از یکسو متفاوت شمرد و از سوی دیگر آنها را در ارگانیزم مسیحیت اروپایی و شالوده‌ی یونانی شان همپيوند و همساخت یافت.

دینی، آنطور که من فرهنگ را بدان متصف ساخته ام، با روحانی به معنای عام یا خاصی که این صفت به ذهن متبادر می کند یکی نیست. بنابراین در دایره‌ی موضوعی ما دینی اصولاً به پدیده‌ی ای اطلاق نمی گردد که از آن جهان مذهبی یا دنیای روحانیان باشد در مقابل حوزه‌ها و جنبه‌هایی از فرهنگ که سروکارشان در رویداد تاریخی مستقیماً یا موضوعاً با دین نبوده است، همچون حوزه‌های دیوانی، دبیری، تاریخنگاری، علمی، شاعری، فلسفی و غیره. اینگونه تقابل میان شرع و عرف، هر آینه اگر تعارضی جوهری می بود، هیچگاه در فرهنگی که دین در آن سیطره دارد بوجود نمی آمد. دین، هر گاه در فرهنگ مستولی باشد ساحتی ست برتر از برآیند نیروهای متنافر یا متعارض آن، ساحتی که به سبب سرمنشأ آنجهانی اش نه فقط رستگاری اخروی فرد و جمع را تضمین می کند، بلکه عملاً و همیشه خود را معیار و داور زیست روحی و جسمی اینجهانی افراد می داند، یعنی حکم مرجع را برای ارزشهای حسی، فکری و اخلاقی آنها دارد. با سیطره‌ی دینی آنجا سروکار داریم که دین مانع هرگونه رویش و پرورش بر ضد بنیادها و ارزشهای خود می گردد و هر مقابله‌ی ای را اگر بتواند در نطفه می کشد. ناگفته پیداست، هرگاه سرمنشأ آنجهانی را حذف نماییم، دین و به همین منوال دینی در چنین تعینی می تواند به هر نظامی نیز اطلاق گردد که خود را حتماً دشمن دین بداند. مثالش جوامع سوسیالیستی در حدی که آزادی در آنها محکومیت دیگراندیشی و دیگرخواهی بوده ست. چه در واقع این جوامع با تکیه بر گونه‌ی ای «ساحت برتر» بصورت «قانون تکامل طبیعی و تاریخی»، که اینبار از همین جهان خاکی برخاسته و مع الوصف تقدس آسمانی یافته، خود را متحقق و موجه

کرده اند، - هرچند نامهای دیگری به این «ساحت برتر» و انباشته از ارزشهای مطلق و انتزاعی خود داده اند، دلایل وجودی دیگری برای آن آورده اند و آن را رسماً ضددینی خوانده اند. نظام دینی آن است و آنجا فرمان می راند که شبکه ای از ارزشهای بلامنازع و یکسانخواه از درون و برون در بافت و ساخت جامعه می تند و آن را در چنگ قهر خود نگه می دارد. یا در واقع بافت و ساخت جامعه را از همسان و همساز کردن افراد آن می ریزد. در چنین شبکه ای من، تو، او وجود ندارد. تفاوتها از میان برداشته می شوند. همه در يك مُسند که «ما» باشد یکدل و یکجان می گردند تا منویات «ساحت برتر» تحقق پذیرند. همهء من ها، توها، اوها در آن «ما» تحلیل می روند و به صورت ورودیها و خروجیها یا سوراخهای گوارشی آن درمیایند برای فروبردن و پس دادن خوراکیهای دینپخت، و اگر در مجازی دیگر و نزدیکتر به واقعیت بگویم، چشمها و گوشها و دهنهای همه جا باز و فعال او می شوند و در نتیجه همه یکبین، یکشنو و یکگو. این است که هر آدمی در نظام دینی فرهنگ میان نهایتیهای هرچند بندرت متعارض آن زیست نوسانی می کند، بی آنکه به معنای این حال متغایر، متغیر و متضاد آگاه باشد. مثلاً از اینسو به سخن سرفراز و خوشتنمند فردوسی می نازد و به پشتگرمی او معلوم نیست برای که سینه اش را جلو می دهد و از آنسو برای عرفان و بینش نیستگرایش سینه چاک می کند تا در سودازدگیهای آن به اوج بیخوشتنی و خاکساری دست یابد، یا به تعبیری دیگر بیخوشتنی و خاکساری را با شگرد عرفای کارکشتهء ما در خودستایی درویشانه به اوج رساند. اینکه جانشینان خودگزیده و هواداران هوراکش نیمایوشیج با وجود کارکرد منحصر به فرد شعری او هنوز به شنیدن گلبانگ معنوی حافظ و نفسکش لاهوتی مولوی عرش را سیر می کنند، بهترین نشانهء آن است که شعر خوشتنزای او عملاً دست اندازی بیش در سراسر راه کوبیده و هموار شعرگویی نوسرایان ما نبوده و هرگز نتوانسته آنها

را به خویشان آورد، در خود پی افکند.

فرهنگ دینی کلاً و در وهله اول فرهنگی ست که از شکم آن «ما»ی برتر و لاهوتی^۱ زاده و در دامن آن پرورده است. ارزشهای خود را از آرزوها، هیجانها و بر رویهم از عوارض پیشزایمانی، زایمانی و پسزایمانی اجتماعی آن دارد. هر بار هم نوری بیگانه از درز و شکافی به درون تاریک و در نتیجه نامرئی اش تابیده، چشمش را بیشتر زده و خیره کرده است تا باز و بینا. اینگونه لحظات ظاهراً چشم و گوش بازکن کم پیش نیامده اند، اما برای خویشنگری و خودسنجی حتا بسیار مقدماتی تاریکخانهء فرهنگی ما بی ثمر بوده اند. از این نوع است تأثیر چه بسا منفی فلسفه و دانش یونانی در فرهنگ ما. چون با گذر آنها از غربال اقتباس ما جز شیوه ای استدلالی و بی محتوا شده برای زره پوش کردن ذهنی دینی ما باقی نمانده است.

قاعدتاً در سه بُعد، سه مرحله یا سه دوره میتوان جریان فرهنگ دینی را مشخص نمود و رابطهء آنها را نخست در این دید که مراحل پیشین^۲ دگردیسههای خویش را در مراحل پسین باز می زینند. در چنین استحاله ای رگهء جوهری فرهنگ دینی از آغاز تا فرجام آن می دود و در عین حال عموماً ناشناخته می ماند. کمابیش مانند صفاتی که بر حسب شرایط پیرامونی تغییر صورت میدهند، یا کاربست دیگری می یابند و در نقش دیگری تقلیب می گردند. مثل «سیاستمدار باهوش» که ما مردم زمانی به امیرعباس هویدا می گفتیم و حالا به علی اکبر رفسنجانی می گوئیم. مرحله یا بُعد اول مرحلهء پدیداری ست. مراد از پدیداری، طلوع، تأسیس و گسترش يك دین در سراسر جامعه و استیلای آن بر جامعه است. پدیداری برای بینش دینی که جهان را آفریدهء نیرویی درک ناپذیر برای آدمی می داند یعنی برخاستن این نیرو از ورای جهان طبیعت و آدمی و قبضه کردن تاریخی هردو. چنین مرحله ای را میتوان اصطلاحاً مرحلهء فرود آمدن آسمان بر زمین نامید، در حدی که قوم یا اقوام مربوط خود را با بروز این اقتدار آسمانی بصورت

حدوث یا بنیانگذاری يك دين مواجهه می بینند. مرحلهء دوم مرحلهء پیکرگیری و بالش است. جریانهای فرهنگی و دگرگونیهای اجتماعی ناشی از آن در این مرحله تحقق می یابند. به عبارت دیگر تخم و مایهء نخستین مرحله در این دوره بارور می گردد، همه جا به هر شکل و صورتی که جزو امکانات حیاتی جامعه باشد می شکفتد و می گسترده، هم در هیأت آثار بزرگان و بنیانگذاران در سطح عالی جامعه و هم در هیأت سنت و رسم همگانی. به این ترتیب در سطح زیرین و زیرین جامعه، که خواص و عوام باشند، عاملان کلیت فرهنگی پا به پای هم از منشأ مشترك واحدشان، یعنی از دورهء پدیداری، به سبب کارسازی متفاوتی که دارند به تدریج چندان از هم دور می شوند که پیوند آغازینشان از نظر مستور می گردد. کمابیش میتوان مثلاً پیدایش معتزله از زمینهء همگانی اسلام یا اسلام همگانی وقت را در این چشم انداز دید. یعنی دید که چگونه عناصر ناهمگانی از زمینهء همگانی دنیای اسلام - طبیعتاً تحت تأثیر غیر مستقیم تفکر یونانی - برمی خیزد و در پیامدش به منزلهء باطن در برابر ظاهر از آن زمینه جدا می شود. تصادفی نیست که تصور گناه کبیره که تصویری همگانی در اسلام نوزاد بوده لااقل یکی از انگیزه های فکر معتزله می گردد و بدینسان نخستین خواص را در اسلام بوجود می آورد. با چنین آغازی اسلام خواص در برابر اسلام عامه و عموم پامی گیرد و از آن جدا میگردد. از آنجا که فرهنگ دینی را مرحلهء دوم آن برای همیشه پی ریزی می کند و آیندهء آن را با تکیه بر فوران آسمانی مرحلهء اول متعین می سازد، میتوان مرحلهء دوم را مجازاً دورهء آسمانی کردن زمین یا سرزمین مربوط نامید. با بُعد یا مرحلهء سوم آنگاه روبرو هستیم که نیروی سرچشمه بی دین در فرهنگ می کاهد، عملاً به پایان می رسد، بی آنکه بمیرد. بيمرگی آن از بقای ایمان دیگر نازا شدهء به آن سرچشمه است و بس. بدین نحو از آن دورهء آغازین یا بُعد نخستین که برانگیزندهء دورهء دوم بوده، مایه هایش را در آن پروراند و

افشان ساخته، به قابلیت‌ها و استعداد‌های خود بیواسطه در آن تحقق بخشیده، دیگر نشأت حیاتی برای مرحله سوم که یکسره ریزه خوار دوره دوم است باقی نمی ماند. مرحله سوم در وابستگی بیواسطه اش به مرحله دوم در جریان سراسری فرهنگ دینی رویدادی ست سترون و انگلی. تیسپیک برای فرهنگ دینی آن است که دوره سومش، با احساس بی ثمری نسبی خود در مقایسه با دوره دوم، این ترتب کاهنده را طبیعی می پندارد و ناآگاهانه گمان می کند رویداد فرهنگی اساساً چیزی است مشتمل بر مراتب سه گانه زایش، بالش و پایش، و این آخری تکلیف و حرفه اوست: چون قرار بوده هست که یکی یزاید و دیگری ببالد، پس دوره سوم باید بپاید، یعنی سرایدار فرهنگ باشد! این مرحله را می توان اصطلاحاً مرحله نازایی و نگهبانی جاودان نامید.

اما به هیچ رو نباید این سه مرحله را حتا از دیدگاه دوره نهایی جامعه دینی چنان انگاشت که گویی سترونی دوره سوم نوعی انحطاط است و نتیجه انحراف از «حقیقتی» که در مرحله دوم اعتلا یافته بوده. هرگاه چنین می بود، معنی اش این می شد که ادیبان، نویسندگان و شاعران متأخر و کنونی ما خود را نسبت به قدما منحط می انگاشتند و نه فرزندان خلف آنها. بیگمان هیچ ادیب، نویسنده و شاعری نمی توان سراغ کرد که در نسبت گوهری و خونی اش با معماران فرهنگ ما کمترین تردیدی به خود راه دهد، هر چند در فروتنی اش فاصله خود با آنها را از زمین تا آسمان بداند، به ویژه که فاصله هر اندازه هم دور باشد باز رابطه است، پیوستگی ست، نه گسستگی و بیرابطگی. بنابراین به زعم خود این وارثان و شاهدان صادق هم که شده، انحراف و انحطاطی در کار نیست.

مراحل سه گانه را به درستی باید چنین دید و فهمید که ترتیشان ضرورت یا محکومیت ساختی و درونی هر فرهنگ دینی ست. اینگونه فرهنگ، از آنجا که منبع حیات بخشی یگانه و جایگزین ناپذیر دارد و هر

چشمه، روشنایی ممکن دیگر را در پیرامون خویش نجوشیده کور میکند، یعنی حق حیات را از آن میگیرد، هر چه از «سرچشمه» فیض خود دورتر گردد، بی رمقتر و نازاتر می شود. فرهنگ دینی، چون از تعارض نیروهای گوناگون و متکی به خود پدید نیامده تا در چنین جنبشی خودزا و خودخیز همواره از نو بزاید و حتا شاید به ویژه برضد و در نفی دوره های گذشته و نمایندگان آن بیابد، فرهنگی ست یکدست و یکنواخت که از افاضه وحدانی و قاعدتاً در اصل توسط يك تن برای استفاضه همگانی و همسانان ابتدا گشته است. «افاضه وحدانی» به معنای یگانه خواهی و یگانه سازی نامی ست برای کالایی که خود را یا با ایشار یا با زور - نمونه اولش مسیحیت و نمونه دومش اسلام - در اختیار همگان می گذارد. با این شگرد بازارشکن و حریفناپذیرش چشم دیدن هیچ کالای دیگر به ویژه از نوع ناهمگون و گرانبهایش را ندارد. از اینرو همچنانکه پیوسته بازار را از خود پر و به خود منحصر می کند و به عنوان تنها کالا دست به دست می گردد، مستعمل تر و کهنه تر میشود. به همین سبب فروشنده و خریدار که هیچگاه کالای دیگری در فرهنگ خود ندیده و نمی شناسند، کهنگی و پوسیدگی را به جای کهنسالی حقیقتی ابدی می گیرند. اینگونه برآورد در عین حال پاداشی ست برای سترونی دوره سوم که حرفه سرایداری را از مفاخر انحصاری خود به شمار می آورد.

در برابر این اعتراض احتمالی که سترونی ما متأخران و نوزادگان از ناجویندگی و ناخواهدگی خود ماست، اگر نه آن سرچشمه لایزال می جوشد، آنتور که مؤمنان فطری می پندارند و لابد خود را نموداری از آن جوش و خروش احساس می کنند، باید موکداً و مکرراً بگویم که تفاوت مرحله دوم و سوم به این نیست که دومی بیش از سومی جسته، خواسته و یافته، یا به سرچشمه وفادارتر بوده است. دو مرحله اساساً و ذاتاً به استقلال وجود ندارند و در عرض و به محاذات هم قرار نمی گیرند تا بشود آنها را بدین معنی با

هم سنجید و مقایسه کرد و از این مجرا کوتاهی و خبطی در یکی از آنها در مورد آن «سرچشمه فیض» یافت. بلکه یکی در خمیره و قابلیتش زاده و ماحصل دیگری ست و هر دو ماهیتاً بیواسطه تر و بواسطه تر از آن منبع آغازین تغذیه کرده اند. بنابراین نمی توانسته اند جز این شوند که شده اند. هر دو مرحله ناخویشتمندانند، یعنی از خود برنخاسته اند، وابسته به دیگری اند. این «دیگری» همیشه دوره یا دوره های پیشین اند. هر کس نتواند مثلاً سبب جهشهای مولوی و حافظ را در فنریران آن مرحله نخستین بیابد و زمین خوردن و نقش زمین شدن فرهنگی ما امروزیان مرحله سوم را نتیجه فتور خود ما در استفاده از زورپرتابی آن فنر بدانند و پی نبرد که اشکال در فرسودگی آن فنر و مآلاً ناتوانیهای پیرزادانه ماست، هر کس دریابد که شاعران تازه سر رسیده و دیر رسیده زمان ما با تفاوتهای استعدادی شان نوعاً همان مولوی و حافظ اند و محکومیت سرشت فرهنگی شان این بوده که از زبر پروازهای خودسوزانه قدما روزی به این زیر درافتند، و سرانجام هر کس نتواند در قدما «سرنوشت» ما و در ما «فرجام» آنها را بازشناسد، یعنی نتواند نتیجه آرمانهای پر یاد و بیوزن آنها را در وجودهای سبک و بادکنکی ما به رأی العین ببیند، خود بهترین نمونه جزئی و شخصی از کلیت فرهنگ دینی ست.

بهترین دلیل این که در پی جولانها و فروزشهای روحی و معنوی آنها باید زمان سرنگونی و تیرگی برای ما و در ما فرارسد، این است که پیوسته و هنوز از این مسافت زمین تا آسمان به منزله نردبان پیوند و سنخیت مان با آنها به مراحم آنان چشم دوخته ایم. و انصافاً آنها با اینهمه سخنان آرامبخش و خواب آور که برای ما بجا گذاشته اند از ایثار خود دریغ نکرده اند! وقتی فرازجوییها ناخویشتمند باشند و با زور آن ما میسر شوند، نه از نیروی من ها، سرنگونی و سرگردانی سدها سال حیات فرهنگی ما کاملاً طبیعی ست و ادامه خواهد یافت.

ایران اسلامی - معنای متداول این ترکیب لفظی را همه می شناسیم. ایران اسلامی به آن کلیتی اطلاق میگردد که پس از اسلامی شدن ایران در این سرزمین بوجود آمده. هر چه در این دوران، چه از آمیزش جنبه های ایرانی با عناصر اسلامی و عناصر بیگانه و چه از پیچش و رویش آنها در کنار هم یا در غلبه، یکی بر دیگری در این دوره پدیدار گشته، ایرانی اسلامی نامیده می شود و در این حد از باقی جهان اسلام جدا می گردد. این البته زمینهء وسیع و پرشاخه ای ست از علم، «فلسفه»، تاریخ، کلام، شعر و ادب. به محض آنکه نام ایران اسلامی برده می شود، ذهن ما متوجه این زمینه ها و مبتکران و سازندگان آنها می گردد، یعنی متوجه ایرانیانی که در پی ریزی و بالابردن این بناهای فرهنگی بی گمان جزو انگشت شماری اند که از این نظر جهان اسلام در سراسر تاریخش به خود دیده است. بارها شنیده ایم و خوانده ایم که ایرانیان در پیکردادن به فرهنگ و تمدن اسلام چنان پیشرو و سرآمد بوده اند که حتا در تدوین نحو عربی دست داشته اند. به زحمت می توان جریانی علمی، سیاسی و اجتماعی در اسلام یافت که ایرانیان مبتکر یا لااقل از پایه گذاران برجستهء آن نبوده باشند. این امر چنان چشمگیر است که حتا دانشمند نایرانی بزرگی چون ابن خلدون روی آن انگشت می نهد (مقدمهء ابن خلدون، ج دوم، ص ۱۱۴۸-۱۱۵۲، ترجمهء فارسی). همهء اینها درست و هر ایرانی اگر می خواهد و به همین راضی ست، می تواند از نظر تاریخی به زادگاهش ببالد. مفهوم ایران اسلامی در چنین وسعتی با این تبار سرزمینی، منظور من نیز بوده و به این معنی آن را در مناسبات بسیاری به کار برده ام. اما در موارد اساسی، آنچنانکه از فحوای سخن در متن نوشته هایم استنباط می گردد، معنایی حصری از آن مراد کرده ام که به ایران اختصاص می یابد. به *ایران اختصاص یافتن* یعنی جزو *دارایی عمومی فرهنگ اسلامی* محسوب نشدن. به این معنای حصری، *ایران اسلامی اطلاق می شود به آنچه از ایران و در ایران زاده و زیسته و*

سازنده، بُعد فرهنگی این سرزمین در تاریخ اسلامی اش شده است. چه چیز است که بدون آن نه این بُعد فرهنگی ممکن می شده و مآلاً نه دیگر کارکردهای ایرانیان در جهان اسلامی از آن متمایز می گشته؟ دستاوردهای زبان فارسی و آنچه به گونه ای با سرشت و احساس و دریافت این زبان ممزوج است. بنابراین آنچه از زبان فارسی برنیامده، و در پوشش آن نبالیده، من آن را فرهنگ ایران اسلامی به معنای ویژه فرهنگ ایران در اسلام نمی دانم. مثالش این است که کسانی چون فارابی و ابن سینا و دیگران، هر چند ایرانی، در حدی که نوشته هایشان فرهنگ جهان اسلام را بازمی تابند و این کارآیی در زبان عربی تحقق یافته، به همان اندازه متعلق به جهان مشترک اسلامی اند که کسانی چون آگوستین و توماس آکوئیناس به سبب پندار دینی و زبان لاتینی شان به مسیحیت تعلق دارند. این میان محمد بن زکریای رازی را با وجود آنکه آثارش به عربی هستند، چون فکرش به طور اعم ضد دینی و به طور اخص ضد اسلامی ست، باید ایرانی بدانیم.

البته هستند متفکرانی در مسیحیت که پاره ای یا تمام آثارشان به لاتینی نوشته شده و با وجود این نمیتوان آنان را به جهان سراسری مسیحی به معنی اخص دینی آن متعلق دانست. حتا بستگی سرزمینی و اجتماعی آنها از نظر تاریخ فکر اهمیت دارد. علتش این است که اینان با حفظ رگه های فرهنگ سرزمینی و اجتماعی خود یا شاید به سبب این رگه ها، برخی راهگشای دوره نوین فرهنگی و تاریخی اروپا و برخی مستقیماً از بنیانگذاران چنین دوره ای بوده اند، یعنی زمینه را برای درهم شکستن سلطه مسیحیت فراهم آورده اند. نمونه ها: آمپیرستهای انگلیسی و راسیونالیستهای فرانسوی. هرگاه فرضاً بنا را بر دوره نوینی در فرهنگ اسلامی می گذاشتیم، باز نمی توانستیم بگویم فارابی، ابن سینا و مانند هایشان نقشی مشابه آمپیرستهای انگلیسی یا راسیونالیستهای فرانسوی در فرهنگ اسلامی داشته اند، یا اگر می داشتند از ایرانیان آنها

می بوده. در حقیقت اینان نه موجد جریانی فکری بوده اند تا ما را در دوره ای از سیر فرهنگی مان از سویی به سویی غلتانده باشند، و نه اساساً جوهر آن را داشته اند که ناسلامی بیاندیشند، نادینمنشانه که جای خود دارد. مگر آنکه بگویم آنها چنین جوهر و اندیشه ای داشته اند و ما از درک آن عاجز بوده ایم. در اینصورت کسی که چنین ادعایی می کند باید آن جوهر و اندیشه را آشکار نماید و بگوید قصور و عذر بدتر از گناه هزار سآله، ما در پوشیده ماندن آن غیرت و فکر از چه و چگونه بوده است. تازه زبان لاتینی به هیچ رو زبان مسیحی به این معنا نیست که با مسیحیت پا به میدان گذارده و با گسترش آن جهانگیر شده باشد. درست بعکس، مسیحیت است که در جهان رومی لاتینی زبان و در نظام سیاسی، حقوقی و دیوانی پرشومول و جامعه سازش به دنیا می آید، در آن می پرورد، به زبان آن کتاب مقدسش را می نویسد و تدریجاً در طی چهار قرن خود را در قلمروی آن اشاعه می دهد، پیش از آنکه تئودوزیوس آن را دین رسمی امپراتوری روم کند. اینکه زبان عربی اساساً با اسلام و به سبب اسلام و بوسیله، اسلام پا به عرصه جهانی خود گذاشته و با رشد سریع و ناتندرست آن در وهله اول و آخر همه جا گیر شده، باید به اندازه کافی بدیهی باشد.

زبان لاتینی و زبان عربی را نه فقط از این لحاظ نمی توان با هم مقایسه کرد، بلکه زبان عربی تنها زبانی است که با اسلامی شدن اقوام و در پیامد آن سراسر جهان معتقد به این دین را، به استثنای ایران، از همان نخستین دوره، بورش و پیروزی اش از حیث زبانی و در نتیجه فرهنگی می بلعد. به این معنی در واقع هیچ زبانی به اندازه، زبان عربی زبان دینی نیست. این تنها زبانی است که از طریق دین در مؤمنان رخنه کرده و پابپای نفوذ دینی اش بر آنها چیره گشته است. در مقابل، هیچ قومی به سبب مسیحی شدنش نمی توانسته زبان و در نتیجه فرهنگ زبانی اش را از دست دهد، زیرا مسیحیت جز در حوزه، کلیسایی لاتینی زبانش - که خود هم

از این حیث و هم از حیث تشکیلاتی میراثی رومی ست - زبانی ویژه نداشته است.

کلیت فرهنگی ایران در جهان عربی زبان و عربی نویس اسلام، به نحوی که تمیز فرهنگی ما را از آن میسر می نماید، کارسازی فارسی زبانان فارسی نویس بوده است. شعر و شاعری آشکارا از آغاز بر این زبان فرهنگی احاطه داشته و بر دید و حس عمومی آن مسلط بوده و مانده. همچنانکه فردوسی با سخن شعری اش شالودهء زبان فارسی و فرهنگ زبانی آن را می ریزد و فارسی نویسی سپس با این نیروی آغازین رفته رفته اما با قاطعیت در آثار مهم و فرهنگسازش در برابر زبان عربی می ایستد و مانع استیلای تام آن می گردد، زبان منظوم نیز با تأثیر روحی خود بیش از پیش بر زبان منشور غلبه می نماید و در ظرف يك هزاره به احساس و دریافت و نگرش زبانی ما ساخت و پیکری می دهد که ما ایرانیان را می توان در سرتاسر این دوره بدان باز شناخت. از نیمهء دوم این هزاره عرفان منظوم روحاً بر دیگر بینشهای شعری مسلط می گردد و زبان شعری ما را جذب خود میکند. اما چرا و از چه رو زبان بومی يك فرهنگ و در نتیجه زبان فارسی برای ملاحظات ما چنین اهمیتی دارند؟ - با اینکه من خیال نمی کنم آسیبی که زبان فارسی در سلطهء اسلام از زبان عربی دیده جبران پذیر باشد، از جمله به این معنی و علت که پایه و محورش «فعل» بعنوان مهمترین عنصر هر زبان هندواروپایی چنان درو شده که دیگر کمترین امیدى به بازرویی اش نمی توان داشت. اهمیت زبان بومی به این است که عامل یا وسیلهء پیوند يك جامعه در کلیت و سراسر رویداد فرهنگی و تاریخی ویژه آن است. از اینرو زبان فارسی را باید عامل پیوند ایران اسلامی به معنای یادشده دانست. به منزلهء چنین وسیله ای، زبان سرزمینی يك قوم به دوگونه افراد آن را از هر طبقه، لاقبل بالقوه به هم پیوند می دهد. یکی در ساخت و بافت جامعهء وقت و دیگری در استمرار فرهنگی آن. زبان سرزمینی در واقع تنها

عامل پیوند فرهنگی میان افراد متفاوت از طبقات مختلف يك قوم است. به این سبب جز در شرایط خاص و ناگزیریهای تاریخی، زبان فرهنگی هیچ قومی نمی تواند جز زبان مشترك مردم و بزرگان آن قوم باشد که به این زبان اندیشیده و نوشته اند. در سراسر مراکز فرهنگ و تمدن اسلامی که عربی زبان اند و از این لحاظ از هم نامتمایز، فرهنگ ما از حیث زبان ویژه خود و هرچه خوب یا بد با آن و در آن روییده و تناور گشته يك استثناست و در این حد خارج از کلیت فرهنگی اسلام قرار می گیرد.

اگر قبول داشته باشیم که به این معنی زبان حیاتی و زیستی فرهنگ ما فارسی ست - آمیختگی زبان فارسی به عربی و آسیب دیدگیهای درمان ناپذیرش در عین حال نشانهء سختجانی عنصری فرهنگ زبانی ما در استیلای اسلام است که در پیکرگیری و گسترش آن هیچ زبان قومی دیگر زنده نمانده - باید بپذیریم که ایرانیان عربی نویس چنان متعلق به کل جهان اسلام اند که فارسی نویسان ما به ما انحصار دارند و فرهنگ ویژهء ما را در اسلام بوجود آورده اند. بنابر این ناموجه نیست وقتی اسلامشناسان غربی «فیلسوفان» عربی نویس ایرانی را نیز عموماً اسلامی و به این معنی عرب می دانند. در تحقیقات فرهنگی خود اروپاییان نیز «فیلسوفان» قرون وسطا فیلسوفان «مسیحی» خوانده می شوند، گرچه از ملیتهای گوناگون اند. برای پی بردن به اهمیت زبان فارسی از نظر پی ریزی و موجودیت ویژهء ایران در قلمروی اسلام کافی ست فارسی نویسان آن را نابوده فرض کنیم. در اینصورت از این فرهنگ زبانی که اساس هستی ماست هیچ باقی نمی ماند. نابوده انگاشتن ایرانیان بزرگ عربی نویس از مایهء ایرانی فرهنگ ما، یعنی از آنچه ایرانیت ما بدان است و شناخته می شود، ذره ای نمی کاست، در حالیکه تصور فرهنگ ایرانی در حیظهء اسلام بدون فردوسی، خیام، نظامی، ناصرخسرو، مولوی، سعدی و حافظ با نابوده انگاشتن آن یکی می بود. نه تنها از آنرو که پایه های صرفاً زبانی فرهنگ ما کارکرد آنهاست، بلکه چون

سخن آنان عملاً شالوده و پشتوانه، حس، فکر و نگرش فرهنگی ماست. به این نحو هیچ ایرانی نوعی نمی تواند بدون آنان ایرانی باشد. در عوض، هیچکس نوعاً نمی تواند ایرانی باشد به این سبب که فرهنگ اسلامی را در بیشتر زمینه هایش، از «فلسفه» و علم گرفته تا کلام و فقه و اصول، ایرانیان عربی نویس پی افکنده اند. در هر ایرانی می توان به گونه ای فردوسی، خیام، مولوی، سعدی و حافظ را حتا ملغمه وار منعکس یافت. اما چنین ترکیبی که ما عموماً تضادی در آن نمی بینیم و به هر سان نوعیت ایرانی را مشخص می نماید، هیچگونه خویشاوندی روحی و فرهنگی با ایرانی عربی نویس، هر که باشد و هر چه نوشته باشد، ندارد. کل این توضیح و تعلیل منحصرأ برای متعین کردن فرهنگ ویژه ایرانی در دایره اسلام است و نه طبیعتاً برای بخشیدن ایرانیان بزرگ عربی نویس به باقی جهان اسلامی از کیسه خلیفه. به این ترتیب فارسی نویسی و فارسی اندیشی می شود میزان برای ایرانی بودن فرهنگی که در این ویژگی حیاتی و جوهری اش در اسلام پرورده و بارآمده و به نوبه خود ایده های چه فطری و چه اکتسابی آن را خود پرورانده و به وراثت در ما تقطیر کرده است.

چون زبان فرهنگی ما نیز آن است که احساس و ادراک ما را متعین می کند، یعنی به میانجی و گونه آن ما به آنچه هست و نیست آگاهیم، ایران اسلامی به معنای ویژه اش آن فرهنگی ست که بر این هستی زبانی تاریخاً استوار گشته و در مداومت و افقش فرهنگ کنونی ما شکل گرفته است. در رویداد این زبان از یکسو شعر و منش آن چیره بوده و از سوی دیگر عنصر و بینش عرفانی بیش از پیش بر این زبان شعری مستولی گشته است. دلیلش آن که شعر و شاعرانی که در این/که چند صد سال اخیر و هنوز بر ذهن و حساس ما حاکم اند و به اصطلاح در «خلوت و جمع مان محرم راز ما» هستند یکسره عرفانی اند. اینکه ما از بی پناهی در این مهلکه کنونی خودمان را پشت فردوسی و احیاناً نظامی پنهان می کنیم، که یعنی اینها

نماینده «ما و ایران ما» هستند - در برابر که و چه؟ - دلخوشکنک بی آزاری ست بدون کمترین تأثیر و اهمیت فرهنگی، و خاطرمان جمع باشد که دلماں یا مولوی و حافظ است و با دل آنان می تپد. اگر يك لحظه استیلای شعری و شعر عرفانی را ندیده بگیریم، تا نثرمان تنها بماند، خواهیم دید که توانایی اندیشهء منثور ما چندان نیست که بتوان حتا با آن تپه ای را برداشت، کوه که هیچ. اما به راحتی میتوان با آن اینبار به همراهی شعر، بویژه از نوع عرفانی اش، از گاه کوه ساخت. چنین زبانی نه تنها برای اندیشیدن کافی نیست، بلکه اصلاً زبان اندیشیدن نیست، ضد آن است. اندیشیدن، قطع نظر از روشی که باید داشته باشد و در بروز زبانی اش منعکس گردد، یعنی پرسش و جستجو در امور. ناچار زور و برد هر اندیشه ای به همان نسبت کم و کوتاه یا زیاد و دراز است که هنوز نرسیده و نجسته تنگ نفس بگیرد و از حرکت بازایستد، یا تا آنجا که نفس دارد در این راه پیش رود. و درست چیزی که اندیشهء ما چه در نثر و چه در نظم هیچگاه در سراسر رویداد فرهنگی اش نداشته و نمی شناخته انگیزهء پرسیدن و زور جستجو کردن بوده است. برای آنکه نه در رویداد تاریخی و تشکل فرهنگی اش مشکلی می دیده و نه در چگونگی آدمی و جایگاه او در آن گردونه بفرنجی می یافته تا پرسش گریانش را بگیرد و رها نکند. آنچه در این دو زمینه بوقوع پیوسته، برای ما مشیت الاهی بوده که مستمراً «تفیوض حقیقت» می کرده است. در قبالش اندیشهء منثور و منظوم ما از آغاز شیرخوارگی و کودکی چه وظیفه ای داشته؟ نشخوار این حقیقت. به این اعتبار و قیاس بجاست ما خودمان را حتا «حقیقت زاده» بنامیم، ما که در تاریخ دوهزار و پانسده ساله مان دو بار از بطن «حقیقت» به دنیا آمده ایم. بار اول در زرتشتیت و بار دوم در اسلام: درست همان زمانی که آب حیات زرتشتیت تمام و کمال می خشکد و ما به حال احتضار می افتیم، چشمهء اسلام می جوشد و ما در آن و از آن بازمی زاییم، برای

يك عمر دینی و ابدی دیگر. شاید به همین جهت هم از سقا‌های آن که ما را از مرگ دینی مان نجات می‌دادند استقبال کرده ایم. در هر حال، حتا اگر بر اثر تصادف محض هم ما طعمهٔ اسلام شده باشیم، اسلام را می‌توان رنسانس فرهنگ دینی ایران باستان نامید، همچنانکه «رنسانس‌های» فرهنگی مان هم در زرتشتیت و هم در اسلام طبیعتاً دینی بوده اند.

با این همه، ایران اسلامی به معنای ویژه اش یکسره از پرسش خالی نیست. یکی دو استثنای تاریخی در آن می‌توان یافت. خیام یکی از آنهاست. چه بسا میان قدمای ما خیام تنها کسی ست که اصلاً می‌پرسد. پرسش خیام جدی و حقیقی ست و آنطور که من می‌بینم ناشی از این که او به این جهت رویداد جهان را بی‌محمل می‌یابد که از انگیزش و سرانجام آن در دایرهٔ نظامی که به زعم او نیز خالق و ناظمی دارد سردر نمی‌آورد. به این علت اگر همخوانی این بُعد دوگانه را از فضای فکری خیام بگیریم، تمام پرسشهای او بی‌معنی می‌شود. به همان گونه که پرسش او از حد شکوه تجاوز نمی‌کند و شکوه و شکایت همیشه مرجعی دارد که بدون او سخن و پرسش خیام هم نمی‌توانست میسر گردد، شوریدن او نیز در نهادش محکوم به شکستی ست که او را به صلحی اضطراری یا انتخابی با عامل و مرجع جهان سوق می‌دهد. «تا چند خوری غم جهان گذران» نتیجهٔ آن شکست و نمودار صلح ناشی از آن است. قطع نظر از نتیجه ای که بر اثر باورش به عامل و مرجع هر چند خودکامهٔ جهان بدان رسیده و در آن گرفتار مانده، به صرف آنکه سه گانگی جهان طبیعت و آدمی و خدا در بستگی شان به عنوان مشکل برای او مطرح می‌شود، خیام میان قدمای ما، سوای رازی، نه فقط تنها کسی ست که می‌پرسد و در نتیجه می‌اندیشد، بلکه به کلیت جهانی سرگردان و نابهنجار می‌اندیشد، ساختهٔ خدایی آفریننده و توانا که عامل و مسئول سرنوشت آدمی نیز هست. اینکه مخاطب او در پرسشهایش معنأ خداست، اینکه جهان سازی، جهان آرایی و جهان ویرانی او را مثلاً برخلاف

مولوی مردود اعلام می کند، یا کل نظام این جهان را نادرخور می شمرد، هم دال بر این است که به خدایی عامل و آمر باور دارد و هم طبعاً دال بر این که خود را در اندیشه و سنجشش برتر از آن می دانسته که به مدعیات و توجیحات ادیان و مؤسسان آن وقعی نهد. به همین جهت هم خود را کافر و بی دین خوانده و بهشت و دوزخ را دست انداخته، تا از دید خود بی ارزشی اینگونه تصورات دینی یا اسلامی را نشان دهد. اما هیچیک از اینها الزاماً ناقض باورداشتن به خدا نیست. به هر سان خیام قادر نیست بن بست صلح اضطراری یا انتخابی با خدا را باز نماید و وجود خود او را معروض پرسش قرار دهد، یعنی در هستی او شك کند.

هرگاه از هدایتیسم نهان و آشکار زمانه، خود که همیشه نشیب و فراز داشته بگذریم و نیز لغزش های اساسی هدایت را در فهمیدن خیام ندیده بگیریم - از جمله اینکه خیام را فیلسوف می خوانند؛ استهزایش را در مورد نویدها و توضیحهای دینی و خصوصاً اسلامی مربوط به این جهان و جهان دیگر حمل بر نفی خدا از جانب او می نماید؛ حسرتی مشترک و هم‌ریشه نسبت به گذشته، ایران در خیام و حسن صباح می یابد، این حجت اسماعیلی و مآلاً مسلمان شیعی مذهبی را به دلیل «مذهب جدید»ش موجد «شورش ملی ایران» می نامد و در خیام، با وجود آنکه در رباعیاتش به اندازه کافی به عقل خندیده، مؤسس مکتبی عقلی و فلسفی می بیند(رك، ترانه های خیام، مقدمه) - هدایت تنها کسی ست که بن بست پرسش خیام را شکافته و به گونه، خود راه آن را به پیش باز کرده و ادامه داده تا به نفی خدا منتهی گردد. تأثیر مشابه هر دو در ما این بوده که ما همیشه می توانیم به گونه ای خیامی و هدایتی شویم یا در امور بنگیریم، بی آنکه لحظه ای به خودمان زحمت این را داده باشیم که گامی در راه پرسش آنان به جد برداریم. خیام میان قدما و هدایت در دوره، معاصر تنها کسانی بوده اند که آدمی را هم در رویداد تاریخی و هم در کلیت هستی بغرنج اصلی دیده اند و با پرسیدن و

اندیشیدن این بغرنج خود را از باقی نمایندگان فرهنگ ما متمایز کرده اند. و چون هر دو، با همه شهرتشان، در عمق فرهنگ ما نابارور مانده اند، پرسش و اندیشه آنها نمی تواند در گذشته و کنون شاخصی برای جریان فرهنگی در ایران اسلامی باشند.

چکیده ملاحظات بالا : ایران اسلامی به کارکرد فرهنگی زبان فارسی متعین می گردد. چنین کارکردی فرهنگ ما را به منزله عامل پیوند جامعه در رویداد تاریخی آن با شعر یا بینش شعری بنیان می نهد و این عنصر، همچنانکه جهانبینی عرفانی رفته رفته در تاروپود آن می تند، بر آن مسلط تر می شود و پیوسته مستولی می ماند.

I شاهراه بیراهه ها

۱ بغرنجی در دورهء نوین تاریخ ما: روشنفکری

مشکلات مشترك جوامع دنيا بسياراند، اما هر جامعه ای مشکلات ویژهء خودش را دارد. محتملاً میان جوامع مختلف موازیهائی نیز می شود یافت که با شناختنشان در حد مقایسه و از دور بتوان پرتویی بر این مشکلات ویژه نیز افکند، لیکن نه بیش از این. تازه از چنین امکاناتی فقط در شرایطی بسیار خاص و با حداکثر احتیاط باید استفاده کرد. مشکلات انحصاری ما ایرانیان در زمینه های فرهنگی و تاریخی اجتماعی یکی دو تا نیستند. ارتباط درونی این سه زمینه نزد ما بیش از آن است که به ظاهر می نماید. در واقع ما به عنوان جامعه ناگزیر وارث تمام مشکلات فرهنگی و تاریخی مان ایم که در دگرگونیها و پیکرگیریها شان در بیشتر موارد برای ما ناشناختنی شده اند. چنین امری پیوسته جایی صورت می گیرد که بنیادهای فرهنگی و تاریخی اش همچنان تاریک مانده اند و در پاره ای از موارد اساسی تقلیب و تحریف شده اند. در اینصورت قطعی است که مایه های جسمی و روحی جامعهء وقت را همواره آن بنیادهای تاریک و ناشناخته مانده در خود تحلیل می برند، فضای پرورش و بالش درونی را بر آنها تنگ می کنند و مانع شکفتن و تناوری آنها می شوند.

هرگاه ابتلاهای پیوسته از نو عودکننده و مزمن شدهء جامعهء خودمان را دال بر درستی این تشخیص بدانیم، معنایش این می شود که ما مسائل شخصی، فردی و اجتماعی مان را، در حدی که از اعماق فرهنگ و تاریخ مان سرچشمه می گیرند، اساساً نمی شناسیم. اگر بنا را بر این

نگذاریم، معنایش این می شود که ما مشکلات جامعه مان را در ریشه های فرهنگی/تاریخی آن شناخته ایم و نتیجتاً در رفع آنها کمابیش با کامیابی کوشیده ایم. در اینصورت، با وجود تضادها، ناکامیها و شکستهای فرهنگی/سیاسی این سد سال اخیر، باز می بایست جامعه ای باشیم زنده، جوشان و آفریننده؛ و این بزرگترین دروغی ست که می توان در تاریخ ما ساخت و پرداخت. فقط جامعه ای می تواند زنده و آفریننده باشد که با شالوده ها و پیشینه های فرهنگی و تاریخی خودش، به منظور آزمون توان و تندرستی آنها و نیروی مستقل خود، در آویخته باشد، همچون پهلوانی که از زورآزمایی با حریف می زبید نه از تماشای زور دیگران. باید گفت و دانست که ما درباره تاریخ این فرهنگی که به عمر دو هزار و پانصد ساله اش این همه می نازیم هنوز یک اثر کلی جدی نداریم که یک وجب از شناسایی سطحی فروتر رفته باشد، و از حد به دست دادن سنوات، به تخت نشستنها، لشکرکشیها، چگونگی تأسیس و انقراض دودمانها، بر شمردن نامها، عناوین و القاب، سرکوبی فتنه ها و غیره تجاوز کرده باشد. و این البته برای ذهن زود راضی شونده و محفوظات طلب ما حتماً زیاد هم هست. با وجود این، این گونه آثار را نمی توان از نظر فکری جدی گرفت.

سخن از مشکلات ویژه است. یکی از این مشکلات، مسئله روشنفکری ماست. حوادث این یک دهه اخیر نه به منزله علت، اما بمنزله معلولی فرهنگی/تاریخی باید دیدگاهها و افقها را مشخصتر و روشنتر کرده باشند. به همین جهت هر چه تا کنون می توانسته مسئله تلقی گردد و ما نمی توانستیم و یا فقط به کندی می توانستیم آن را احساس کنیم، از این پس باید چشم گیرتر شود و ما را نگران کند، به فکر بیاندازد. نه برای آنکه با تردستیها و چشم بندیهای نمایشی در ابراز این نگرانی وسیله سرگرمی تازه ای برای خود و تماشاچیانمان بسازیم، بلکه به این منظور که مشکلاتمان را دریابیم و باز نماییم. این را از پیش باید دانست که هیچ

بفرنج واقعی را نمی توان به آسانی فهمید، هیچ راه کوتاهی به اعماق نمی رسد و طبعاً هیچ جرعه، زودزی و زودزایی نمی تواند به تاریکیهای زیرزمینی راه یابد. از این رو آنچه در اینجا درباره، روشنفکری می اندیشیم و می گوئیم از حد نخستین گامهایی که باید در این زمینه برداشت تجاوز نمی کند. مهم و اساسی این است که این گامها بتوانند از روی نشانه هایی برداشته شوند و راهیاب گردند. باید توجه داشت که ما، چون آسانخواه و آسانیاب هستیم، بدون کمترین دغدغه نامها را بجای نامیده ها می گیریم، در این مورد ذکر شده نام نشانه ها را بجای خود نشانه ها. اینکه مثلاً واژه های روانشناسی و جامعه شناسی نامهایی مناسب برای واژه های اصلی اروپایی هستند طبعاً معنایش این نیست که چون ما این برابریهای خوب را ساخته ایم، بکار می بریم و احیاناً آثاری به این نامها به زبان فارسی ترجمه کرده یا نوشته ایم، پس ما روانشناسی و جامعه شناسی هم داریم. و این لااقل می تواند در مورد روشنفکری نیز صدق کند، گرچه روشنفکری نه پیشه است و نه دانش به معنای اخص آن. نخست ببینیم آنچه در مورد مثال روانشناسی یا جامعه شناسی مان گفتیم در مورد روشنفکریمان صدق می کند یا نه. در مورد روانشناسی یا جامعه شناسی می توان گفت که هر دو به عنوان دانش فقط جایی وجود دارند که کسانی با احاطه به چنین دانشهایی به تجربه، مستمر آموزشی، پرورشی و آزمایشی، همراه با بررسی و پژوهش مداوم سازمان دار در حیات روانی و اجتماعی جامعه، خود دانشوریشان را در این دو زمینه متحقق سازند و پیش برند. جایی که اینگونه دانشوران، سازمانها، برنامه ها، روشها و بررسیهای مربوط وجود ندارند، روانشناسی و جامعه شناسی نیز نمی توانند وجود داشته باشند. اما از آنجا که روشنفکری پیشه و دانش نیست، در عین آنکه بدون دانش میسر نمی گردد، راه پرداختن به بفرنجش نیز گونه ای دیگر است. اینکه ترکیب لفظی روشنفکر و بار معنایی آن با اتکا به چه واژه یا واژه های معنأ مشابه خارجی در فارسی به

وجود آمده، چون کمترین کمکی به فهم بفرنج ما نمی کند، در اینجا به همان اندازه برای ما مطرح نیست که معنی و منظور مفاهیم خارجی مربوط در زبان و اندیشه، اصلی. با وجود این باید قطعی باشد که ترکیب «روشنفکر» به هر حال تحت تأثیر این سد سال آشنایی اخیر با فرهنگ غربی پیدا شده است.

۲ نام و نامیده

نه همیشه، اما در مواردی می توان از خود نامگذاری ها شروع کرد و به بهترین وجه به مدلول آنها رسید. از این نظر، روشنفکری یکی از نامگذاری های بسیار خوب و کامیاب زبان فارسی ست. با وجود این، هیچگاه صرف درستی و رسایی زبانی یک ترکیب نمی تواند خود به خود ضامن برگردان محتوایی آن از زبان دهنده به زبان گیرنده باشد. همچنانکه از ترکیب لفظی اش برمی آید روشنفکر آن کسی تواند باشد که روشن فکر کند، روشن بیندیشد. از آنجا که اندیشیدن همیشه اندیشیدن چیزی ست، حتا اگر این چیز خود اندیشیدن باشد، می توانیم بگویم روشن اندیشیدن یعنی اندیشیدن چیزی به روشنی، به معنی چیزی را با اندیشیدنش آشکار و درون نما کردن. چه چیز را می توان با اندیشیدنش آشکار و درون نما ساخت؟ هرچه نهان، تیره و تاریک است. طبعاً روشنفکری یا روشن اندیشیدن فقط در مورد امری می تواند معنی داشته باشد که قابلیت و لزوم روشن شدن داشته باشند. به این سبب روشن شدن اموری که قرنها خود را نهان و تیره نگهداشته اند منحصراً با پیوسته اندیشیدن و از نو اندیشیدن آنها میسر می گردد. هیچ امر حیاتی نیست که هستی و اعتبارش را مدیون تاریکی و تاریکی اش را مدیون نیندیشیده ماندن اش باشد و اندیشه بتواند به آسانی در آن رخنه کند. بسیاری از مسائل اجتماعی یا سیاسی را نمی توان

بر خلاف تصور رایج مستقیماً موضوع روشن اندیشیدن یا روشنفکری دانست. دانستن این امر که خرافات ناشی از جهل است، جهل موجب عقب ماندگی ست و جامعه، خرافی و جاهل پیوسته دستخوش بازیهای سیاسی داخلی و خارجی، حداکثر می تواند یکی از نتایج فرعی و دوردست و در واقع پیش پا افتاده، روشنفکری باشد. اینگونه امور را میلیونها ایرانی دیروز و امروز یقیناً می دانند. اگر بنا بود وقوف به این امور با روشنفکری یکی باشد، ایران کنونی می بایست از روشنفکر لبریز شده بود. جلال آل احمد در کتاب معروفش در خدمت و خیانت روشنفکران که از نظر موضوع محوری پسامدی بر کتاب غریزدگی و در عین حال مکمل آن است و از نظر نگرش و سنجش مسائل به همان اندازه فاقد رفتار فکری ست که بعکس شیفته، کشفیات موهوم دیگران و خود، در جایی به نقل از ریمون آرون می نویسد: «اگر بخواهیم تعبیری دقیق داده باشیم روشنفکران آن دسته از مردمند که زیستن راضی شان نمیکند، بلکه می خواهند وجود خود را توجیه کرده باشند.» و چون جلال آل احمد این گفته را بر منظور خویش منطبق می یابد، خود اضافه می کند: «گمان می کنم در این آخرین جملات او عاقبت به تعبیری که تا کنون جامع و مانع ترین است رسیده باشیم. به این تعبیر گسترده تر که: روشنفکر آن کسی است که زیستن به تنهایی راضی اش نمی کند. بلکه در صدد توجیه «وجود» و «بودن» دیگران نیز هست. یعنی تحقیق در نوع چگونگی بودن دیگران. یعنی اجتماع»^۱.

این نظر از همان آغاز به يك علت قطعی نادرست است. و آن اینکه روشنفکری، یا روشن اندیشیدن يك امر، لااقل مستقیماً هرگز با «توجیه» کار ندارد، چه رسد به آنکه از آن سرچشمه بگیرد. «توجیه کردن» در واقع یعنی وجهی برای موجودیت چیزی بدست دادن که نه متضمن روشن بودن آن

۱ در خدمت و خیانت روشنفکران، ۱۳۵۷، ج اول، ص ۷۵.

وجه است و نه می تواند الزاماً موجودیت مربوط را روشن کند. امور را عموماً سنن، رسوم، عادات، بستگیهای عاطفی و حیاتی، یا ملزومات زیستی و غیره موجه می سازند و نه قطعاً روشن اندیشیدن آنها. چنانکه می شود بر اساس مصالح و منافع نیروهای مستولی مثلاً وجود شکل‌های مختلف دولت و قوانین مربوط را برای ایجاد و حفظ نظام و سازمان جامعه توجیه نمود، بی آنکه این توجیه ناظر بر روشن کردن تاریکیهای خود مسئله، دولت و قوانین مربوط به عنوان بغرنج باشد. هر مسلمان مؤمنی دادن خمس و زکات را به عنوان فرائض دینی اش توجیه می کند، هر زن و شوهری می تواند زندگانی مشترک خود و ادامه آن را به همان اندازه بر اساس عشق متقابل توجیه کنند که به علت داشتن فرزندان مشترک یا حتا منافع بسیار شخصی یا خانوادگی و طبیعتاً تنگناها و اجبارهای اجتماعی، در عین حال هر يك از این سببها در تنافی با بقیه به نوبه خود کاملاً موجه جلوه نمایند. هر مسیحی، هر مسلمان، هر بهایی ناچار و محکوم است اعتقاد دینی خویش را آخرین شاهکار الهی تلقی نماید. توجیه نه فقط به تحقیق که آل احمد از آن سخن می گوید نیازی ندارد یا اصلاً آن را زاید می سازد، بلکه با تحقیق به محض آنکه جدی و روشنگر باشد، دشمنی می ورزد و طبیعتاً نمی تواند کمترین ربطی حتا از دور نیز با روشنفکری داشته باشد که الزاماً همیشه با علل نهان سروکار دارد و از اینرو غالباً نقیض توجیه همه جا عیان و حاکم است. بدین گونه بازمی گردیم به سخن پیشین مان. روشنفکری یعنی روشن اندیشیدن، و تنها اموری را می توان روشن اندیشید که تیرگی و تاریکی شان را فقط و فقط اندیشیدن خواهد زدود، و چنانکه خواهیم دید عیناً و در وهله اول «توجیه ها»ی مستولی بر حیات آدمی در نهاد خود از همین تاریکیها هستند. از اینرو برای آنکه ببینیم روشنفکری چیست و روشن اندیشیدن کدام است، باید از آنچه تیره، پنهان و تاریک است و با اندیشیدنش شفاف، نمایان و روشن می گردد آغاز کرد. مسلم است

آنچه تاریک است و باید روشن شود و آنچه پنهان است و باید آشکار گردد به هر قیمتی در برابر روشنایی و آشکاری مقاومت می کند، چون روشنایی و آشکاری، هستی اش را به خطر می اندازد و چه بسا نیست می کند. بنابراین اگر بخواهیم آنچه را که حیاتی تر، مستولی تر، تاریک تر و پنهان تر است بجویم و آشکار نماییم، بی تردید با اصیل ترین و سرسخت ترین مقاوم در برابر روشنفکری رو به رو شده ایم و در نتیجه به ملاکی که چند و چونی مایه روشنفکری را در این مقابله مشخص خواهد ساخت دست یافته ایم. آنچه بیش از هر چیز بر ضد روشنفکری دارای سرشستی چنین تاریک است و روشنفکری را به توان و یارایی اش در برون کشیدن و نمایاندن این سرشت تاریک می توان شناخت در دو مقوله مشخص می گردد: دینخویی و روزمره گی.

۳ دینخویی

دینخویی چیست؟ دینخویی الزاماً با دین به مفهوم تاریخی یا متداول آن و نیز با پارسایی اصیل که از شرایط دین است کاری ندارد. اما دینخویی، چنانکه نامش نیز نشان می دهد، در اصل از دین برمی آید، و در منشأش به پارسایی به معنای پرهیز کردن از اندیشه ها و پرسشهای «ناباب» برای جامعه موروثی و ارزشهای آن می رسد. یعنی به منزله آبخور معنوی اش همیشه تکیه گاه و مرجع می خواهد و از نزدیک شدن به هر پرسش و بغرنج ناسازگار با دستورالعملهای فرهنگ مستولی در جامعه به شدت می پرهیزد. بنابراین دینخویی که زمانی از شکم دین زاده، در دامن آن پرورده و تحت تأثیر درونی و زیرزمینی آن بالیده، در روزگار ما از تشنجهای و رنگ باختگیهای آن جان می گیرد و می زیبد، یعنی در خدمت دین به نوعی استقلال نیز دست یافته است. همچنانکه اگر به تمثیل بگوییم، رفتار

و پندار شاعرانه نیز با شعر و شاعری یکی نیست اما مستقیم یا غیر مستقیم از آن تراویده است. دین‌خویی آن رفتار و کردار درونی ست که خصیصه ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده، بی آنکه بر منشأ این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور. ساده تر بگویم: دین‌خویی یعنی آن رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می فهمد. بنابراین دین‌خویی، در حدی که مدعی فهمیدن به معنای جدی آن است، نه از آن عوام بلکه منحصر به خواص است. آدم عامی نه تنها نمی گوید که می داند و می فهمد، بلکه به نادانستگی خود صریحاً اقرار می کند. فقط خواص اند که همه چیز می دانند و می فهمند. هر اندازه دین‌خوتر باشند از این نظر به خود مطمئن تراند. لیکن وقتی کسی در دریافتش از امور به پرسیدن و دانستن بی قید و شرط بیگانه باشد، و در اینصورت چنین کسی را اصطلاحاً دین‌خو می نامیم، نتیجه اش معنأ این می شود که دین‌خویی، گرچه در حوزه های مختلف حتا با شور و شوق نیز به امور روی می آورد و خود را با آنها «سرگرم می کند»، در حقیقت برخوردی ست مطلقاً عاری از سنجش و شک با امور، به ویژه اموری که یکسره تاریک و مشکوک اند و جز این می نمایند. نه فقط مؤمن یهودی، زرتشتی، مسیحی، مسلمان یا بهائی خارج از دایره اعتقادات مذهبی صرفش منحصرأ به گونه ای می پرسد و یاد می گیرد که از پیش قرار است بپرسد و بیاموزد، یعنی به گونه ای که جهانبینی دینی اش را لااقل نقض نکند، بلکه هر مارکسیست مکتبی نیز که مارکس برایش «کاشف قوانین ازلی و ابدی» تاریخی/اجتماعی ست طبعاً پرسیدن و دانستن واقعی را نمی شناسد، و به همین سبب هم فقط می تواند امور را چنان بفهمد که دیدگاه ها و ارزشهای مارکسیسم مکتب‌خانه ای به او القا می کنند. آن اولی به سبب ایمان و احساس صرفاً مذهبی اش موجودی یکپارچه دینی ست و این دومی با وجود بیدینی و بی ایمانی اش نمونه ای از موجود دین‌خو، گرچه نمی توان همیشه

مرز میان این دو را مشخص ساخت.

اصیل ترین و صمیمانه ترین گونه، پرسیدن از آن کودکان است. اگر عمق، تیزبینی و ورزیدگی لازم را بر این اصالت و صمیمیت بیافزاییم، آنگاه به پرسیدن واقعی و دانستن و آموختن مربوط می‌رسیم. عیناً همین برای دینخویی یکسره گمنام و ناشناخته است. گرچه دینخویی به همه شگردهای ممکن در کج کردن راه خود از کنار پرسش واقعی برای رسیدن به هدف مطلوب خود مجهز است و متوسل می‌گردد، باید دانست که این تجهیز و توسل هرگز نشانه حدت ذهن نیست، بلکه بعکس از نوعی تعبد و سطحیت فکری ناشی می‌گردد که برای صیانت خود در برابر زور پرسش و خطر اندیشیدن، بدین نحو «تدابیر احتیاطی و دفاعی» اتخاذ می‌کند. بعنوان مثال وقتی ما دانش و نتایج پژوهشهایش را انکار کنیم یا نادیده بگیریم، در واقع بی‌دانشی خودمان را لو داده ایم که پيله ای دفاعی بر حول ما می‌تند. دینخویی، از آنجا که در دریافتی ضد پرسش و دانش از جهان مستحیل می‌گردد، فقط در سترونی پرسش واقعی می‌تواند میسر و موجود گردد. بدین ترتیب دینخویی در وهله اول و از بنیاد به آن گونه برخورد با امور اطلاق می‌شود که از اساس فاقد پرسش حقیقی و شک بارور است. مهم ترین امری که معروض اینگونه برخورد تأییدی واقع می‌شود، طبیعتاً رویدادهای شیرازه‌یی تاریخ و فرهنگ يك جامعه و توجیهات آنها هستند. زیرا این رویدادها و توجیهاتشان که غالباً درهم گوریده اند، حیاتی ترین، مستولی ترین، تاریک ترین و پنهان ترین اند و باید از طریق دینخویی درست عکس این وانمود شوند تا از گزند اندیشه ای که بخواهد آنها را از زیر به روکشد و پرده از کارشان بردارد مصون بمانند. برای این منظور دینخویی به عنوان شگرد ناپرسا و نیندیش در فهم و درک امور خود را ساحت والای تعبیر برای رویدادهای حیات فردی یا جمعی و ملی قلمداد می‌کند. این داعیه، از آنجا که مؤید هستی و دارایی وجودی افراد جامعه و ملت است، آنقدر مسلم

و مقبول می نماید که هیچ چیز و هیچ کس معترضش نمی شود. در برابر هرگونه حمله، احتمالی درونی، دینخویی عملاً برترین و کاری ترین وسیله، دفاع از هستی جمعی ما بدینسان است که ارزشهای بنیادین فرهنگی و تاریخی ما را خدشه ناپذیر اعلام می کند تا نهاد ما در حریم آن حفظ گردد. نهاد یعنی آنچه ما را در ابعاد شخصی، فردی، اجتماعی، تاریخی، سیاسی، ملی و دینی مان ایرانی می کند. بنابر این به همان اندازه می توان آن را به منزله، موجودیتهای کنونی مان، که طبعاً در پششان پیشینه ای تاریخی/فرهنگی نهفته است، گرفت که به رابطه، تصریح شده، این موجودیتها مثلاً با پدیده، زرتشتین به عنوان آغاز بنیانگذاری فرهنگ دینی مان اطلاق نمود. با دینخویی یعنی با ناپرسایی و نیندیشی ست که ما از سراسر این رویداد دو هزار و چندسده ساله به منزله، گنجینه، فرهنگی مان - که چون ناشناخته است می بایستی برایمان مشکوک می بود - حراست می کنیم. معنایش این است که دینخویی هرگونه خودکاوی و خودنگری را غیرممکن می کند. و خودکاوی و خودنگری چیست اگر این خود نه يك نقطه بلکه کشانه، يك رویداد و چکیده کنونی آن باشد؟ رویاروی شدن و درافتادن با تاریخ و فرهنگ مان، که قطعاً دشوارترین کار ممکن فرهنگی ست. برای آنکه هم جست و جو و پرسیدن می خواهد، چیزی که برای ما خطر دارد و هم دانش و دانستن که آسان به دست نمی آید. این همه را یکسره باید به رغم تمام شئون و سنن تاریخی و فرهنگی مان بیاموزیم و فراگیریم. پاسخ این پرسش که محمل اخص رویارویی با فرهنگ و تاریخ خود را در چه می توان یافت، باید نزد ما ایرانیان روشن باشد: در این که ما ایرانیان به رویدادهای کهن تاریخمان می بالیم، خصوصاً از این نظر که میان اقوام مسلمان شده در صدر اسلام تنها قومی هستیم که از عربی شدن تام به نیروی زبان فارسی جان بدر برده ایم و این زبان به سختی زخم برداشته را از کشتارگاه زبان عربی درگذرانده ایم. این چشمگیرترین موجب برای

رویاروشدن ما با فرهنگ مان است. چه فقط از این راه می توان پی برد که این بالیدن چه ارزشی داشته و دارد، چه کاری از آن ساخته است، و این جان بدربردن از تعرب قطعی و نجات زبان نیمه جان فارسی چه امکاناتی برای چه منظوری به ما داده یا می تواند بدهد که مثلاً دیگر اقوام مسلمان عربی زبان شده فاقد آن اند. به شرط آنکه دوباره همان نمایشهای مکرر لاف و گزاف را از نو روی صحنه نیاوریم که «ما ایرانیان» شعر و ادب و دانش داشته ایم، یعنی درست همان چیزی که نه موجودیت صرف آن، بلکه مایه وری و محتوایش نخست باید از طریق رویارویی فرهنگی خودمان با خودمان روشن شود. به اشاره در اینجا بگویم که وجود زبان فارسی و شالوده های تاریخی پیش اسلامی و ضد اسلامی / عربی آن در زمینه فرهنگ و سیاست مسلماً امری ست که از ما ایرانیان در سراسر جامعه جهانی اسلام خوشبختانه برای همیشه جسمی خارجی می سازد. شاید این تنها ماندن میان حتما مغلوبان تاریخی اسلام تاوانی بیش نباشد که ما به ازای اسلامی شدن مان می دهیم.

هیچ نشانی از این نیست که ما کم کم داریم می فهمیم با دینخویی مان به کجا رسیده ایم و از این پس به کجا خواهیم رسید، با وجود تمام آموخته های این يك قرن اخیرمان از اروپاییان، که ظاهری نیمه آراسته به ما داده اند. در حقیقت از دوره شکفتن فرهنگ ایران اسلامی، یعنی از قرن چهارم تا هشتم، ما حتی يك گام برنداشته ایم تا لااقل بر آنچه بوده چیزی اساسی بیافزاییم، یا از آنچه بوده چیزی اساسی بکاهیم و بدین ترتیب بتوانیم موجودیت مستقلی به خود بدهیم. اگر بنا را بر درستی این گفته بگذاریم، آنگاه هر که قادر است و قابلیتش را دارد باید به سهم خود با بردباری بجوید و بیابد که چگونه می توان پرده از سیمای سدچهره دینخویی ما برداشت و سیرتش را آشکار نمود. يك رهنمود یا سررشته این است که دینخویی چیزی نیست جز سرباز زدن از مواجهه با خودمان، پرهیزکردن از خودشناسی، ممتنع ساختن رویارویی با میراث

تاریخی/فرهنگی، و نداشتن دل و جرأت فکری برای درافتادن با سازندگان، نگهبانان، پاسداران و شیفتگان آن. این فقط جنبه منفی دینخویی است. سررشته، دیگر در مورد جنبه، به اصطلاح مثبت دینخویی آن است که در برآورد ارزش تاریخ و فرهنگ ما حد و مرزی نمی شناسد و ظاهراً قبول هم ندارد. رساندن مولوی و حافظ به ستیغ آسمان - البته این هر دو مانند بسیاری دیگر با خاکساری عرفانی‌شان خود را از پیش به چنین مقامی رسانده اند - یکی از نمونه های آن است. در این مورد دینخویی از هیچ گونه جانفشانی در ستایش میراث کهنسال فرهنگی و شاهکارهای تاریخی فروگذار نمی نماید، با این شعار که هرچه ارزشی متعالی دارد حقیقتش برتر از هرگونه شك است. جنبه «مثبت» دینخویی عموماً آنجا متجلی می شود که ما هیچ فرصتی را برای شهادت دادن به نبوغ و بی همتایی پایه گذاران فرهنگ خود از دست نمی دهیم و همیشه چنان برای دست افشانی ذهنی و روحی در پیشگاه آنها آماده ایم که انگار به این خاطر اصلاً بدنی آمده ایم. اینگونه شور و ولوله ها به آسانی می توانند هنگام راز و نیاز عرفانی و در خاموشی آن بر ما عارض گردند، یعنی آنگاه و در آن احوال که حتا زمان و مکان هم از عرصه هستی ما رخت برمی بندند!

آنچه در اینجا و تاکنون درباره دینخویی گفتیم گرده ای از رگه های بسیار کلی و بسیار اصلی آن بیش نبود. بازکردن مکانیسم فراگیر و همه جا تننده اش و نیز نشان دادن کارسازی های جزئی این مکانیسم در موارد گوناگون و در عرصه های حتا گاه نامرتبط مستلزم بررسی های دیگراند که که باید راه را برای آغاز رویارویی فرهنگی ما بگشایند، یعنی آنچه هنوز سوادش نیز در سراسر افق کنونی فرهنگی ما دیده نمی شود. به همان اندازه که آدمی دینخو نسبت به تاریخ و فرهنگش خوشباور و حساس است، به همان اندازه نیز نسبت به خطری که از سوی اندیشه، کاونده مستقیماً یا غیرمستقیم متوجه پایه های تاریخ و فرهنگ او می شود بدبین و کژنگر

است. با بدبینی اش خود را از حوزه خطر مذکور کنار می کشد و با کژنگری اش سندی در آن اندیشه از توطئه و دسیسه بر ضد تاریخ و فرهنگ خود می بیند. طبیعی است که موضع و زاویه این بدبینی و کژنگری بر حسب آنکه آدمی دینخو دلش بیشتر برای چه دستاوردها و شاهکارهایی از تاریخ و فرهنگش می تپد و چه رویدادهایی را نکوهیده و باطل می شمارد تفاوت می کند.

۴ روزمره گی I

روزمره گی در وهله اول همان زندگانی عادی و معمولی ست، یعنی آنچه از مادیت و معنویت مصرف پذیر و سازمان یافته، پایه مشترک برای زندگانی يك جامعه می شود. روزمره گی یعنی شبکه ای که در حرکات و نوسانهای کمابیش یکنواخت رشته هایش زیست آدمها را در محیط و جامعه تنظیم می کند و با مکانیسم خود آنها را همخو و همرفتار می سازد، نسبت به خودشان و نسبت به امور. مردم از اشتغال به کار، تفریح و نشست و برخاست گرفته تا ارزیابیهای اجتماعی و برآوردهای سیاسی شان همه در چنین مخرج مشترکی که زندگانی عادی و معمولی باشد به هم می رسند و در حیظه امن یا ناامن آن با انسی ناآگاهانه نسبت به هم در کنار یکدیگر می زیبند. در واقع در متن این پیوند از پیش موجود، عموم مردم يك جامعه به اصطلاح با هم آشنا درمی آیند. آشنا درآمدن اصطلاحی ست که هنگام کشف نوعی بستگی و ارتباط خود با دیگران بکار می بریم. مثلاً وقتی به نوعی به نسبت خود با دیگری پی می بریم، اعم از هم مدرسه ای بودن، هم ولایتی بودن، همدین بودن، هم مرام بودن. طبعاً منظور ما از اصطلاح آشنا درآمدن وسیع ترین معنای مجازی آن است که همخویهای میانفردی و اجتماعی را بازمی تابد. این زمینه، مشترک در هر جامعه ای از پیش

مهیاست. افراد در آن زاده می شوند، می پرورند، و همگفتار و همکرदार بار می آیند. بنیاد این زمینه، مشترک عملاً و قهراً در احساس و استدلال اخص زبانی هر زمانه، به گونه ای متمایز ریخته و منعکس می شود. در حدی که آدمها زندگانی خود را در روند عادت و معمول سپری می کنند، همه در وهله اول آدمهای عادی و معمولی اند. چنین آدمی، هر که و هر چه می خواهد باشد، وجوداً مایه، حیاتی خود را در سیر زندگی از امور متعارف و روزمره می گیرد. امور عادی منحصر به امور صرفاً ملموس و محسوس نیستند. به همان اندازه امور ذهنی نیز می توانند عادی باشند. مثلاً اینکه هر آدمی عقیده ای درباره وقایع روز و وقت داشته باشد امری «عادی و طبیعی» ست، اما به همان اندازه نیز «عادی» ست که آدمها حتا بونبرند عقیده شان بر اساس چه عوامل ناشناخته و نهفته ای به وجود می آید، و «عادی تر» از همه آن است که آدمها به امکاناتی که برای دست یافتن به حقایق رویدادها دارند هرگز ظنن نمی شوند و اگر هم بشوند این ظنن گشتن خود به همان اندازه «عادی» ست که باز همگانی، یعنی بسته و اسیر در چنگ روزمره گی. اموری که برش مردم به منزله همبافتی های میانفردی و اجتماعی حاکم بر فرهنگ وقت يك جامعه معنأً از يك نوعند و در این همنوعی حیاتی خود بستر زندگانی عادی و متعارف را مشروب می سازند. به این معنی می توان آدم عادی را اصطلاحاً آدم روزمره خواند و نتیجه گرفت که آدم روزمره آن است که خارج از میدان نفوذهای حاضر و نیازهای محیط بر زندگانش نمی داند و نمی اندیشد. نمی داند به این معنی که دانسته هایش عموماً از چنین مرزی فراتر نمی روند، نمی اندیشد به این معنی که منحصرأً در داخل چنین مرزی در حد نیازهای عجین شده، خود می اندیشد، نه بیش از آن و نه خارج از آن. هر نیازی که بر زندگانی متعارف یا روزمره مستولی باشد و بپاید رفته رفته به نیاز لازم زندگانی تبدیل می شود. نیاز مستولی و پاینده یعنی نیاز رخنه کرده و ته

نشست شده.

از توضیحی که دادیم برمی آید که نیازها منحصر به خوراک و پوشاک نیستند. گوش دادن روضه، يك روضه خوان و وعظ يك واعظ به همان اندازه از این مقوله است که شنیدن يك ترانه، دیدن يك نمایش، تماشای يك مسابقه، فوتبال، رفتن به سینما و خواندن مجله یا کتاب. آدمهای جوامع مختلف برحسب یکسانی و محدودیت، یا گسترش دامنه و گوناگونی نیازهای لازمیشان با هم فرق می کنند یا به هم شباهت دارند. بنابراین می توان گفت هرچه از محیط بیواسطه و از زیست روزانه به صورت محتوای حیاتی آدمی درآید، او را پرکند، یعنی نوعی تعادل وجودی به آدمی بخشد و از این نظر عملاً او را به انحصار خود درآورد، نیاز لازم زندگانی او محسوب می شود و باید دائماً رفع گردد. اگر بپذیریم که زندگانی روزمره، آنطور که نامش نشان می دهد، از عادات و عادیات تشکیل می گردد و جز این هم ممکن نیست، باید این را نیز بپذیریم که عادی زیستن اصولاً جزو نظام ضروری امور برای آدمی ست. آدمی روزمره مجبور و محکوم است ادامه جریان زندگی را در یکنواختی ایمنی بخش از طریق قواعد و نظامهای متعارف تضمین نماید. روال روزمره گی، چون از مجموع عاداتها و رفتارهای مشترک زندگانی پیرامونی حاصل می گردد و در نتیجه همگانی، یعنی غیرفردی و حتا ضد فردی ست، حکم میزانی را دارد که بدان می توان مایه همگانگی یا فردیت آدمها را سنجید و برآورد کرد. چه نتیجه ای می توان و باید از آنچه گفته شد گرفت؟ این که مکانیسم روزمره گی در دفع آنچه تعادل زندگانی عادی را برهم زند لحظه ای درنگ نمی کند، در دور ساختن عوامل مخل به آهنگ و هماهنگی متداول زیستی از پانمی نشیند. هیچ امر غیر عادی نمی تواند قاعداً و در درازمدت این روال را متزلزل نماید. برای آنکه نخست همین روال روزمره تکلیف عادی بودن و عادی نبودن امور را روشن می کند. از آنجا که هیچ جامعه ای در همگانگی

روزمره اش از عدم به وجود نمی آید، یعنی همیشه از زمینه ای پیشین تر می روید و می تراود، باید اذعان کرد که روزمره گی پیکرها و صورتهای خود را بیواسطه یا بواسطه از آنچه در گذشته روی داده می گیرد. اما این پیکرها و صورتها به همان اندازه نیز می توانند از تصرف تعبیری ناظر بر گذشته حتا در تضاد با تعبیر رایج آن حاصل گردند، و در این حد طبیعتاً باز وابسته، گذشته می مانند. معنای این گفته چیست؟ این که روال روزمره را پیوسته سنت و رسم به نحوی از پیش تعیین می کنند. یعنی روزمره گی وابسته سنت است، و خللی بر سخت جانی این وابستگی از این طریق وارد نخواهد شد که روزمره گی در جوهی از پهنه، فراگیرش از در تناقض با سنت درآید. اما همه، این شیوه ها و شگردهای حیاتی روزمره گی برای چیست؟ برای آن که امنیت محیطی و زیستی آدمی را مسجل نماید و قابلیت‌های او را به این منظور در سازگاری با شرایط محیطش پیروراند. و چون آدم و جامعه از هیچ هست نمی شوند، بلکه دنباله، وجودی آدمهای گذشته و ادامه، پیشینه، فرهنگی مربوط اند، هر آدمی را در وهله، اول داده های محیط بر اساس سنت و تاریخ در آمیزش و سازش با آنها از درون تسخیر می کنند و به مبانی فرهنگی و تاریخی وامی گرداند. در صورتی که چنین باشد، روزمره گی یعنی همگانگی تکراری و چیره بر فکر و ذکر آدمی، یعنی یکنواختی زیستی گاه به ظاهر متنوع که در چرخشش به منظور ایجاد و بقای ایمنی فرد در جمع هرگز از جای خویش تکان نمی خورد. اینکه جنبه، عمقی ذهنی و روحی روزمره گی برای ما مطرح است نه وجوه ظاهری ملموس و محسوس آن باید ناگفته پیدا باشد. بنابراین تکان نخوردن از جای خود، یعنی از نظر ذهنی و روحی همسان دیگران ماندن، که امری همگانی ست و نه فردی و نه شخصی، چیز دیگری جز نیندیشیدن و فقدان فردیت فرهنگی ما را نمی رساند. البته به شرط آنکه اندیشیدن و تفرد فرهنگی را به معنای زدوخوردهای باب روز در رد و قبول مردودها و

مقبولهای مسلط بر محیط جسمی و روحی و مستولی بر ارزشهای محیط نگیریم، که اگر چنین باشد ما تا کنون سدها بار از فرط اندیشیدن ازپادآمده ایم و از شدت تفرد، یعنی متمایز بودن از همگان، تقطیر و تبخیر شده ایم. منظور از فردیت فرهنگی، توانایی فرد متمایز از جمع در شکافتن زره ارزشهای جامعه گیر و انگیزختن اندیشه هایی ست که به ریشه شناسی این ارزشها می پردازند و از این راه سلطه آنها را درهم می شکنند. از اینرو فرهنگی که پایه گذارانش نه خردهای متکی به خود و از خود خواسته بلکه مخرجهای مشترکی از همگان و نیمه همگان بوده اند، طبعاً مردمش در حیات فردی و اجتماعی نمی توانند صاحب اختیار خود باشند.

اکنون که به اینجا رسیدیم باید گفت روزمره گی، تا هنگامی که کارش تنظیم حیاط جمعی و حفظ فرد در آن است، اگر آن را ضرورتی نامطلوب هم تلقی کنیم، به صرف لزوم حیاتی اش برای نظام عمومی جامعه و حفظ فرد در آن طبیعی و در خور تأیید است. اما آنجا که روزمره گی پا به میدان فرهنگ می گذارد و در آن می تازد، در وهله اول چون قلمرو خود را با چنین نقض غرضی ترك کرده، دیگر علت وجودی اش را از دست داده است. در جریانهای فرهنگی جوامع، روال روزمره آسان و فراوان به چنین قلب ماهیتی دچار می گردد، یعنی به «اندیشیدن» برای حفظ آنچه بوده و هست دست می زند. از جمله خصوصاً در آن جوامعی که مانع رشد شخصیت و محل تشخیص فردی هستند. درستتر بگویم اصلاً تشخیص فردی نمی شناسند، جوامعی که آموزش و پرورش برایشان وسیله و ایسته بار آوردن است نه وسیله زایاندن و بالاندن خویشاگاهی فردی در آزادی. در چنین سویی ست که چرخ فرهنگی جامعه، ما در جای خود می گردد و نیرویش از این طریق به مصرف خودباوریها و دکانداریهای فرهنگی می رسد، یعنی هرز می رود. این روال خودفربانیه و خویشتن پسند در جوامع روزانه زی و آرمان ناشناس که با احداث هر سد، برپاکردن هر جشنواره، افتتاح هر دانشکده و پژوهشگاه

جدیدی، آرمانهای مجسم یکی پس از دیگری به خورد خودشان می دهند، طبیعتاً قادر است از عهده انتظارات فرهنگی شده، روزمره ما به خوبی برآید. اما به همین سبب چیزی که در اینگونه جوامع هرگز جوانه نخواهد زد، نخواهد رویید و نخواهد پرورد فردیت و شخصیت و مآلاً توان اندیشیدن، تاب ذهنی و انضباط روانی ست. به این ترتیب هر يك از ما به مشابه نمونه ای جزئی از کلیت فرهنگ مان از آغاز بی خویشان و وابسته، یعنی تهی از خویش و پر از «دیگری» بارمی آییم. و این خلأ تشخیص را از دوره جوانی با چه پر می کنیم؟ البته با آنچه هم سهل الحصول است، هم بازار معنوی دارد و هم آسان موجب اشتها می گردد: با تشبه بوزینه بی به اروپاییان، با دستبردزدن به کالاهای فرهنگ غرب که با «فرزانگیها»ی فرتوت و آماسیده، ما می آمیزند و ما را به وسایل لازم برای عرض اندام در روزمره گی فرهنگی مجهز می کنند. منشأ و موجب بی واسطه این تقلیب طبعاً گوناگون است و برحسب نوع حیات وقت جوامع مسلماً متفاوت. اما به هر علت آشکار و چشمگیری که این تقلیب صورت گیرد، یعنی روزمره گی و معیارهایش وارد میدان فرهنگ شوند، نتیجه اش مسخ و بدآموزی فرهنگی خواهد بود، بی تفاوت است که انگیزه ها و برانگیزنده ها برای صحنه سازان و هنرپیشگان اینگونه نمایشهای رقت انگیز چه ها و که ها باشند. چه تفاوتی دارد که در پس این گونه تجاوزها و تاخت و تازهای روزمره مزدوری و خودکامگی حکومت نهفته باشد یا به اصطلاح رسالت پیشگیهای سیاسی یا عباریهای فکری دانایان قوم؟ وقتی همه اینها بر ضد هم و باهم در راه تسطیح و کاهاندن فرهنگ گام برمی دارند و این راه با ظاهر پرییج و خم و پرفرازونشیب فریبده اش به سردرگمی جوانان، کشیدن رمق روحی و هدردادن نیروهای سالم و طبیعی آنان می انجامد، و آن روز فرامی رسد که آنان نیز در ادامه همین راه ممارست یابند، رهنورد و راهنما شوند و عین همین بلا را بر سر نسل بعدی بیاورند. جای تردید است که ما عموماً بتوانیم به

رقت انگیزی اینگونه مضحکه، ها پی بریم. برعکس مسلم این است که ما آسان شیفته، آنها می شویم و هرچه بیشتر در دلمان به آنها مجال خودنمایی و مجلس آرای می دهیم. این را تجربه این چند دهه اخیر ثابت کرده است. بدین ترتیب همیشه دیری نخواهد پایید که تجاوزات روزمره گی حرکت و جهت جریانهای فرهنگی ما را به خود منحصر خواهند کرد و ما پیرزادگان و داوطلبان جوانمرگی ذهنی را در تلاطم خود بزیر خواهند کشید و خواهند برد. به کجا؟ مثلاً به این برهوت فرهنگی ای که اکنون رسیده ایم. و این برهوت ما را، چون سازنده اش هستیم، از خود و دستاوردمان راضی می کند. اگر چنین نمی بود، نویسندگان ما تقریباً در همه زمینه ها می بایستی از دستاورد این بیست ساله و نتیجتاً خودشان، ناراضی می شدند!

فقط برای آنکه نمونه هایی از روزمره گی فرهنگی مان بدست داده باشم: با روزمره گی فرهنگی آنجا روبرو هستیم که در دوره، حادث بزرگ و مخرب دوره، انقلاب اسلامی کتابی در چند صد صفحه به بیرون ریختن امعا و احشای موجوداتی چون کلینی اختصاص داده می شود، تا چشمها همچنانکه در این نمایش شرم آور از هزار سال جهل فردی و جمعی به پیشوایی آخوند و فقیه خیره می گردند، در اینگونه هم بینشی و یکسان بینی از نگرستن احتمالی در اسلام راستین بازمانند و نهاد دین مبین مصنوعیت موروثی اش را کماکان حفظ نماید. این شگرد یعنی زدن کوس رسوایی فرع به منظور منحرف کردن از اصل و تأیید برائت آن! تازه انصافاً باید گفت که نویسنده، کتاب در کار خویش تسلط و زبردستی بیشتری نشان داده تا حریفان و مدعیان به زعم خود ملی یا غرب شناس در زمینه، صلاحیت شان. با روزمره گی آنگاه رویه رو هستیم که در دوره، حکومت پیشین سالها برخی از قهرمانان میانمایگی و شیادی فکری ما، مثلاً احسان نراقی و حسین نصر، با خرمردرندیهای عرفانی و شیعی خود جوانان خام و بی تمیز را به

سوابق درخشان فرهنگ «پویا»ی ایران اسلامی دلگرم می ساختند تا به جنگ یکسویه پهلوان پنبه‌یی و در عین حال زرگری شان با غرب معنایی بدهند در حد شعور بسیار متوسط خود و ما خوانندگانشان. با روزمره گی آنگاه روبه رو هستیم که تنگ چشمی، حقارت درونی و شهرت طلبی با موتوری از تیزهوشی جنون آمیز و محفوظات کمیاب و بازاریپسند در سرزمین ما گاه حتا در تن يك فرد، مثلاً احمد فردید، به جان هم افتاده بودند تا بر ضد فلسفه و تمدن غربی شاخ و شانه بکشند: در روزنامه‌ها و برنامه‌های رادیو/تلویزیونی و در پیشگاه ما خوانندگان، شنوندگان و بینندگانی که هنوز تکلیف مان با بوف کور هدایت یا شعر نیما یوشیج روشن نیست، شعر حافظ که جای خود دارد. با روزمره گی آنگاه روبه رو هستیم که چون امروز معلومات جهان نما و شرق و غرب نوردمان را سر خواننده فرومی ریختیم و او را زیر آوار آنها مدفون می کردیم، به بهانه نهادن آسیا در برابر غرب. درگیرودار آن هم، طعمی از غنای فرهنگ اسلامی مان به خواننده می چشاندیم و هم او را از ناآرامی درونخیز فرهنگ غربی برحذر می داشتیم که ما را از جمله دچار نیهلیسم خودش نیز کرده است!^۲ و این همه يك سال پیش از آنکه ما مردم با هوارهای «الله اکبر» مان این سرزمین را روی سرمان بگذاریم و تحویل روحانیت اسلام دهیم. با روزمره گی آنگاه رو به رو هستیم که با جلال آل احمد گمان می کردیم مچ رنگین نامه‌ها را همچون عوامل تباہ کننده اصالت‌های بومی مان گرفته ایم و اینها هستند که به فرهنگ ما آسیب می رسانند، بجای آنکه دریابیم فرهنگی که از رنگین نامه آسیب ببینند، محتضر بدنیا آمده است.

با وجود این ممکن است کسی بپرسد اینها به روزمره گی چه ربطی دارند. و شاید چنین پرسشی چندان هم ناروا نباشد، خصوصاً که بود و نبود این قبیل امور در تنظیم و تأمین آهنگ حیات افراد در متن جامعه

۲ رك، زیرنویس ۱۴۱.

ظاهراً بی تفاوت به نظر می‌رسد. اما از آنجا که این فقط ظاهر امر است، باید به این پرسش صریح چنین پاسخ داد: وقتی روزمره گی حیاتی ضامن پیوند پیرامونی فرد به کلی‌ترین معناست، یعنی سراسر هستی رفتاری او را دربرمی‌گیرد، و در پس این پیرامون هیچ جویایی و جنبش درون رونده‌ای نیست تا عمقی به این سطح پیرامونی دهد و عملاً هرچه هست در همین رویه، روزمره که به چشم می‌بینیم انجام می‌گیرد، ناچار نمودهای معنوی جامعه نیز باید از همین نوع باشند تا با بزرگ هرچه تندتر و رنگین‌تر خود بتوانند با مظاهر ملموس روزمره گی رقابت کنند و در عین حال پشتوانه‌ای روحی به آنها بدهند. در اثبات این تشخیص همین بس که تمام این «قیامهای فکری» نمونه‌یی که در چشم و همچشمی، حسدورزی یا در پیکار با یکدیگر به میدان آمده بودند، در يك مورد اتفاق نظر داشتند، و آن اینکه ما با يك چیز می‌توانیم در برابر غرب بایستیم: با معنویت فرهنگی مان. و این درست همان چیزی بود که روزمره گی زیستی ما برای تکمیل تعادل یا استقلال کاذب کم و در نتیجه لازم داشت. این را نیز باید افزود که شاخص تمام این تلاشها این بود که عاملان نشان عموماً درس خوانده‌های اروپا و امریکا بودند و در غیر اینصورت خوانندگان کتابهای اروپایی به زبانهای اصلی، و هرچه نیمه درست یا دست و پا شکسته می‌دانستند و علناً یا در دل به آن می‌نازیدند و موجب برجستگی آنان می‌شد، همین دست افزارهای سرهم شده و مسروقه از فکر و فرهنگ اروپایی بودند.

۵ روزمره گی II

با این نمونه‌ها و در پیگیری ملاحظات پیشین به اینجا می‌رسیم که آدمهای يك جامعه را روزمره گی ذهنی و روحی، همسنخ و همسطح می‌کند. یا در واقع همسنخی و همسطحی آنها را برملا می‌سازد، خواه آدم بایگان

ثبت اسناد باشد یا تحصیل کرده دانشگاه های ایرانی، یا اروپایی و امریکایی. در جوامعی مانند جامعه، ما همه اینها در روزمره گی روحی شان همسنگ و همسان می شوند. با زور هیچ اندیشه و استدلالی نمی توان از کاردانی يك مدير يا وزير، از قابلیت يك مهندس، از احاطه تخصصی يك استاد دانشگاه، از روان نویسی يك نویسنده یا مغلق گویی يك «متفکر» به ناروزمره بودن او حکم کرد. اساساً روی آوردن به تعداد هرچه بیشتر چشم و گوش، در حالیکه یگانه ها بعنوان حاملهای فرهنگ همچنان می کاهند و همگونگی تسخیرکننده و برونجوشیده از لایه های زیرین جامعه آنها را بیش از پیش در خود فرو می کشد، تلاش در یافتن همناوهای نشخوارگر و از این مجرا پروردن پیروان آخورزی، مطرح کردن مسائل من درآوردی که به صرف نامهای خوش منظر، دلفریب یا مطمئنشان ما را مرعوب و مفتون می سازند، همه لودهنده روزمره گی ست. فقط آدم روزمره است که مجال برای موفقیت های فکری به خودش نمی دهد، فقط آدم روزمره است که کامیابی ذهنی و روحی اش را در تنگناهای روزمره گی می جوید و می یابد. به همین جهت نیز دامن به آتش افکار ساخت روز می زند تا از دیگرانی که می خواهند میدان را به خود منحصر سازند عقب نیفتد و بساط خود را هرچه رنگینتر در کنار بساط آنان بگستراند. روزمره گی ذهنی یا به اصطلاح معنوی از هیچ امکان و وسیله ای برای متحیر کردن خویش و دیگران از بارقه های فکری خود نمی گذرد. از نقالی و ایراد خطابه گرفته تا مصاحبه روزنامه بی و رادیو/تلویزیونی، یعنی درست از امکانات و وسایلی که عموماً به سبب فروسطحی فرهنگ اجتماعی ما کارشان منحصرأ سرگرم کردن مردم بوده است.

متفکر و نویسنده روزمره طبعاً خوب می داند چگونه و با چه شیوه هایی خود را در دل توده جا کند: با بازکردن چشم و گوش او نسبت به میراث معنوی اش. با آشنا کردن او با مفهومیهای فکر و فرهنگ غربی از

طریق برابرسازی های فارسی و عربی، همراه با اظهارنظرهای دهان پرکنی که نویسنده و گوینده را در انظار صاحب نظر جلوه می دهند و خواننده و شنونده را در جهت تعالی این افکار نوآمخته سبکبال می سازند. در این گونه رابطه و مبادله است که رهگشایان و رهجویان همدل و همزبان می شوند و شمع اندیشه و شناسایی در دل انجمنشان می افروزد. با این شعبده بازیها می توان عدماها به وجود آورد و آنها را به خود هم قبولاند. نتیجه اش حیرت پایان ناپذیرمان : از خروش فرهنگی ای که داریم و موجب می شود در قعر جهان نادانی و ناتوانی مان از هیچ چیز و هیچکس نخوریم. از سترگی پایه های فرهنگ مان که ما را از همه کس و همه چیز بی نیاز می سازند. از عرفان اسلامی مان که چون خصوصاً شاهکار ایرانی ست هم امروز نیز می تواند از پس افکار متفکران غربی برآید. بر اساس همه اینها معلوم می شود ما ایرانیها همه باید به نحوی نوابغ منحصر به فرد در تاریخ باشیم، چون راهی را که ملل دیگر گاه سدساله نیز نمی پیمایند ما يك شبه پشت سر می گذاریم. در اثبات این آخری همین بس که ما بغرنجهای سدها متفکر، دانشمند، نویسنده و هنرمند چندین ملت اروپایی را در فعالیتهای و اشتغالات روزمره، معنوی مان سریع حل و فصل می کنیم. اشتغال معنوی روزمره، ما بهترین معرف تجانس نخبه ها با متعارفهاست. در جامعه ما آسانتر و قطعی تر می توان نخبه شد و عمومی ماند تا ناهمگن در وفاداری به خویش. برای آنکه ما هنگامی نخبه می شویم که گفته ها و نوشته هامان گرایش های روزمره را رعایت کنند و همگانی پسند باشند، هنگامی که در پی همگان بتوانیم همگان را بدنبال خود بکشیم، تا معلوم شود همه از يك قماشیم، همسنخیم. تفاوت نخبه ها و متعارفهای ما، چنانکه درست احساس کنیم و درست دریابیم، در اندیشیدن و نیندیشیدن نیست، در بیشتردانی آنها و کمتردانی اینهاست، در بیشی و کمی معلومات و محفوظات است. و این تفاوت را، چون کمی و سطحی ست، به مرور می توان با پشت کاری که ما

در پرکردن خود از هر شنیده و خوانده ای داریم رفع کرد. اما به همین سبب نیز مسلم است که نه نخبه ها می اندیشند و نه متعارفها. سنخیت دو دسته به این است. با تفاوت کمی آنچه می دانند از هم متمایز می شوند و با ناتوانی در اندیشیدن آنچه کمی می دانند هم نهاد می مانند. ناتوانی در اندیشیدن یعنی ناتوانی در پیجویی این که دانسته های ما چگونه اند، از کجا آمده اند و به چه درد می خورند، چه نیروهایی آنها را بهم پیوند می دهند و از هم می گریزانند که کشمکش و برآیندشان بینش و طرز فکر جمعی ما را متعین می سازد. وقتی جشن دوهزار و پانصدساله شاهنشاهی ایران برگزار می شد، هزاران تن از ما، اعم از طرفداران و مخالفان حکومت، نخبه یا متعارف، در برابر این پدیده با هم شناس و همراهی در آمدیم: چون دیدیم محمدرضاشاه بنس البدل امروزین کوروش و داریوش شده، نهان و آشکار به این نمایش روحی - که خود یکی از بارزترین نشانه های روزمره گی در فرهنگ سیاسی ما بود، برای آنکه به وسیله اش بنیانگذاری ایرانی دولت را همچون مهمترین و درخشانترین کارآیی سیاسی سرزمین مان وارد صحنه نمایش و تماشا و در نتیجه همگانی و بی سیرت کرده بودیم - خندیدیم و طبعاً آن را حمل به عجب شخص شاه نمودیم. انگار او تافته ای جدا بافته از «ما دیگران» بود و با این تخیل شگفت انگیز تاریخی اش از میان ما و نفسانیات فرهنگی ما برنخاسته بود! اما این تشخیص سپس برای مخالفان سند مسلمی در بی ارزشی فطری شاهنشاهی هخامنشی شد، و نه هرگز شاهی بر سقوط بیش از پیش ما و کل جامعه مان از نظر فرهنگی و سیاسی. در این مورد مخالفان نخبه و متعارف همفکر و همزبان بودند. این سو آنان که از صید در هیچ آب گل آلودی به سود خویش پروا نداشتند، آن سو محمدرضاشاه و خدمه سیاسی/ فرهنگی اش که از پس دوهزار و پانصد سال سرانجام توانستند در جوش آوردن امیال روزمره خویش نبوغ و کاردانی بنیانگذاران نخستین و بزرگترین دولت جهان کهن را لوٹ و تباه کنند.

پیشاپیش مخالفان یا مخالف شدگان، «متفکران» ما در عین برخورداری از همه امکاناتی که همین حکومت شاهی بصورت سِمَت، حقوق یا باج و دستخوش در اختیارشان گذارده بود، با حربه های اسلام نشان یا اسلام نهاد خود در مبارزه با فرهنگ غربی نه فقط تك ضربه های کاری به پایه های پوك حکومت می زدند، بلکه زیر پای جامعه را نیز از دار و ندار به زحمت گردآورده و آسیب پذیر مانده. این سدساله اش می رویدند، (دو سه سال پیش از انقلاب حتا کتاب ابلهانه و اکابر فهم آنچه خود داشت احسان نراقی را جوانهای کتابخوان ما تا چاپ ششم فروداده بودند). سپس نخبه های دست دوم و سینه زندهای فرهنگی صف کشیده بودند که آن زمان مسایل معنوی جامعه را در پرتو افکار نویسندگان و متفکران غرب شکن در اساس روشن شده می دیدند و از کشفیات و افاضات آنها انگشت به دهان مانده بودند. در حالیکه «متفکران»، برخی رو و برخی پشت به قبله دستگاه، اما هر دو نوع کوشا و مؤثر در برآوردن ریشه های نوزاد و نازک دوره نوین فرهنگی این سرزمین، با داناییها و تواناییهای اروپایی نمای خود در مقایسه با نمایندگان اندیشه و فرهنگ غربی به مراتب عوضی تر و تقلبی تر بودند و هستند تا محمدرضا شاه نسبت به بنیانگذاران دولت در سرزمین ما، او که، بعنوان فرمانروا، در عین بی خبری محضش از چرایی و چگونگی اهمیت جهانی وقت شاهنشاهی هخامنشی، به هر حال در دنباله ریشه ای دوهزار و پانصدساله و به اعتبار غیرمستقیم آن بر تختی نشسته بود، هرچند پوك و دروغین، لااقل به ظاهر شبیه به آن الگوی کهن که قطعاً در سراسر تاریخ ما دیگر ماندنش حتا در دوره پیش از اسلام نیز نیامده است.

۶ روشنفکری یعنی درهم شکستن سلطهء دینخویی و روزمره گی

از آنچه گفتیم برمی آید که برای روزمره گی معنوی همه چیز روشن و آشکار است، هیچ چیز نیازی به اندیشیدن ندارد. هیچ گرهی نیست که روزمره گی معنوی آنرا بازش نکند و حتی از پیش برایش گشوده نباشد. «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و همهء اینگونه ترجیح بندهای معنایی و معنوی و بداهت‌های نسل اندرنسل نشخوار شده در فرهنگ ما چیزی جز زبان حال روزمره گی متجاوز نیست که همسنخی ما و قدمامان را نیز آشکار می سازد. چنانکه گفتیم به خود روزمره گی، در صورتی که پا به عرصهء فرهنگ نگذارد و به این نحو خود را قلب نکند، طبعاً ایرادی نباید گرفت اگر هیچ تاریکی و ابهامی در سراسر تاریخ و فرهنگ نمی بیند تا آن را معروض پرسش قرار دهد. این در طبیعت روزمره گی ست. چون روزمره گی نتیجهء سنخیت قهری حیات جمعی آدمهاست، هر آدمی عملاً در روزمره گی بومی از پیش موجود، زاده و بزرگ می شود. به همین سبب می توان روزمره گی را در وهلهء اول به معنای دقیق کلمه «سرنوشت» همهء آدمها دانست. آدمیت همگانی مطلقاً با چنین «سرنوشتی» آغاز می گردد و عموماً در سیطرهء مستمر و همچنان فراگیرشونده ترش به سرانجام می رسد. بنابراین «سرگذشت» فردی آدمها کلاً رویدادی ست یا در تأیید آن آغاز، یا در نفی آن. فقط کسی می تواند در «سرگذشت» خود از این «سرنوشت» جمعی برهد که در کشمکش با خویشتن و محیطش خود را به رغم کلیهء قدرتهای مستولی تاریخی و روزمره همواره از نو بزیاند و پرورش دهد. زایش و پرورش نو یعنی خود را آگاهانه و مدام از مادرپیرامونی که همیشه بر آن است ما را در دامن گرمش اسیر نگهدارد دور ساختن و در این دوری از او به استقلال اندیشه و رفتار رسیدن. در این خودسازی دایمی ضد ارثی و ضد پیرامونی، یعنی ضد دینخویی و ضد روزمره گی ست که آدمی می تواند روشنفکر شود.

۷ آغاز بی پایان

اینکه آدمی بدینسان و در این بعد اخص وجودی اش جز آن شود که تاکنون بوده در واقع آغاز روشنفکری اوست، آغازی که هرگز پایان ندارد. از این آغاز و در این آغاز است که او در هرچه به توارث، اکتساب و خوی پذیری برایش «شناخته» و «آشکار» می نموده به منظور کشف تاریکیهای فرهنگی اش برای نخستین بار می نگرد و می اندیشد، و رفته رفته پی می برد که نه هر چه «آشنا» ست شناخته است و نه هر چه «آشکار می نماید» روشن. بر این پایه روشنفکر که باید ضد مطلق آدم قابلریزی شده و مرجع پرست به همه معانی آن باشد آنکس است که در پیکار دایم با دینخویی و روزمره گی، یعنی با ارزش های کهن و نوحاسته، فرهنگی و پیرامونی اش تفرد و ناهمگانگی خود را مستمراً بیازماید و نادینخویی و ناروزمره گی اش را پیوسته از نو به خودش ثابت کند. آدمی دینخو و روزمره در حریم معیارها و در پناه ارزشهای فرهنگ و محیطش از گزند تفرد مصون می زید - مثلاً از گزند این تصور ناهمگانی که نکند «حقایق» او از «حقایق» جوامع و فرهنگهای دیگر «حقیقت تر» نباشند، یا حتا «بی حقیقت تر» باشند! - و بدین سبب در تموجات همگانی، موروثی و روزانه، جامعه اش به این سو و آنسو می گردد، یا بر حسب اجتنابهای همگانی از اینسو و آنسو روی برمی تابد. به بیگانه و ناآشنا، یعنی به هرچه قبول عام ندارد بدگمان می شود و از آن به منزله، خطری ممکن و احیاناً مهلك می پرهیزد. برخلاف او روشنفکر از این طریق تحقق وجودی می یابد که برای بیرون کشیدن خود از این حیات همگانی یکبند تکاپو می کند و در گسلاندن بندهای مأنوس و آشنا از پیکر فردی خود از پا نمی نشیند. همانطور که آدمی روزمره فقط بصورت المثنایی از جمع و همگان هست و از این هستی همگانی اعتبار می اندوزد و به رایگان

برخوردار می‌گردد، روشنفکر به بهای از دست دادن این پایگاه همگانی می‌تواند خود را از تصورات مستولی و عمومی بپالاید و به تفرّد رسد، یعنی هستی فردی خود را بسازد، بیابد و به دست آورد. از اینرو باید برای پابرجایی فردی یا ناهمگانی اش پیوسته با دینخویی و روزمره گی درافتد. هر مکتبی که در این کوشش و کشش از حداقل لازمش درگذرد و دوام یابد، می‌تواند او را از نو به کام دینخویی و روزمره گی فرو کشد. به همین سبب روشنفکری را ایستادگی و پویایی تفرّد باید شمرد. تفرّد به معنای خویشتن خواهی، به معنای ترجیح محض خویش و ارزشهای خود بر دیگران و ارزشهای آنان نیست. تفرّد یافتن، ساختن و شناختن ارزشهای خویش در برابر ارزشهای همگان پسند، همه جا خیز و همه جاگیر است، ارزشهایی که در یکدستی و یکنواختی شان برای عموم تمهید شده اند. در این حد و به این معنا تفرّد همانا تنهایی در دیدن و سنجیدن است، تنهایی در حس و فکر است در برابر دیدها، سنجشها، حسها و فکرهای همساخت و همبافت، با چشمانی باز و نگاهی خستگی ناپذیر که نخست در خود می‌نگرد و می‌کاود، سپس در بیگانه. چنین رفتار جویا و پویایی که کمترین ربطی با خمودی و خموشی درویشانه یا بیخودگشتگی های شهودی ندارد کارش این است که تاریکیهای همگانی و «عام المنفعه» را بشناسد و بشناساند. به این دلیل روشنفکری هرگز حال یا حالتی نیست که در دوره ای تصادفاً یا ضمناً، خواه گذرا خواه برای همیشه، به کسی دست دهد، مثلاً از طریق الهام، خواندن برخی کتابها یا تلمذ در محضر این یا آن استاد، یا در داد و ستد تخیلی با این یا آن نویسنده بزرگ، یا در هماغوشی فکری با این یا آن فیلسوف! روشنفکری را منحصرأ در اندیشیدن و دانستن آنچه در تاریکی دینخویی نیافته می‌ماند و در دمدمه روزمره گی می‌ساید و هرز می‌رود می‌توان پدید آورد. در هر لحظه ای که از اندیشیدن و دانستن بازایستیم و تیرگی ای روشن نگردد تا پرسشی تازه از آن برخیزد، خطر سقوط به کام

دینخویی و روزمره گی افزون می شود. برای آنکه روشنفکری در یکه و تنها بودنش، در برابر فشار جمعی پیشینه های تاریخی و تخذیرهای کنونزاد زمانه، که هر دو در هیأت دینخویی و روزمره گی زوال درونی آدمی را برایش مطبوع یا پذیرفته می سازند، پیکاری ستوه آور است. هر اندازه آدمی دینخو به منزله مولود ارزشهای محیط بر او موجودی یکسره ساخته و پرداخته یا باصطلاح «تمام شده» است، یعنی در بی تفردی اش، یا همسانی اش با دیگران به کمال رسیده، روشنفکر موجودی ست همیشه ناتمام که باید هستی خویش را در تمایزش از دیگران و ناهمسانی اش با همگان همیشه از نو بسازد و از آن دفاع کند. عیناً همین خصوصیت را باید ممیز او از «آدمهای تمام شده» به معنای دوگانه «تمام ساخته» و «به پایان رسیده» دانست.

۸ پهنه و شعاع روشنفکری ما

از آنچه تا کنون بررسی کردیم به این نتیجه می رسیم که روشنفکر نه می تواند بدون دخالت در کار خدا، جهان و آدمی به اصطلاح در کنج دلش به «روشنفکری اشتغال ورزد»، نه مجاز است رهبر و پیشوا شود و نه برای دیگران و بجای دیگران بیاندیشد تا به سهم خود عنان اختیار مردم را از دستی بگیرد و به دستی دیگر سپارد، و بدینگونه از آنها خلع اندیشیدن کند. در مورد اول خود را از میدان زادو زیست بیرون نگه می دارد، در مورد دوم خود را از امکان اندیشیدن محروم می کند، در مورد سوم گله بانی را با روشنفکری عوضی می گیرد و اندیشیدن را وسیله پیشبرد غرضی بر ضد غرضی دیگر می سازد. و این، اگر روشنفکری را به معنایی که تا کنون باز کردیم بپذیریم، یعنی نقض غرض کردن، یعنی در خدمت این قدرت و آن مرجع، از هر نوعش که می خواهد باشد، «اندیشیدن»، نه روشن اندیشیدن

که کارش همیشه و به هر قیمتی روشن ساختن تاریکی‌هایی است که بر محور و در پناهشان قدرتها و مرجع‌های فرهنگی، تاریخی و سیاسی می‌گردند و پایدارند.

اشارهء بالا که روشنفکر نمی‌تواند خود را از اندیشیدن رابطهء خدا، جهان و آدمی فارغ و معاف بداند ممکن است موجب این گمان شود که روشنفکر در جامعهء ما باید یا کافست خدا و در نتیجه اسلام را نفی کند تا جهان ایرانی و آدمی اش را از قید مخلوقیت و معبودیت بدرآورد. گرچه آن معافیت را روشنفکر، جز آنجا که خدا و دین‌داری درونی و شخصی آدمی اند، هرگز نمی‌تواند به خود اعطا کند، گمان یادشده نیز نادرست است، برای آنکه نفی کردن محض، هرچه باشد، یقیناً روشنفکری نیست، بلکه شیوه ایست زادهء بینش دینی. بهترین گواهی آنکه انبیا، اولیا، عرفا و همهء بازماندگان و اخلاف روحی شان به صرف صیانت نفس هم که بوده نفی کنندگان جبلی و حرفه یی دانش و دانستن بوده اند و با تاریخ نگری های نظری شان هم از پیش و هم سپس فروغ دانش را در طی قرن‌ها خاموش کرده و یا لااقل اندوده اند. مسئله خدا، جهان و آدمی نخست مسئلهء آدمیان يك فرهنگ و فرهنگ آن آدمیان است، یعنی ممزوج در آنچه آدمی يك فرهنگ خود را می‌انگارد و بدان می‌شناسد، نه مسئله ای خودبه خود مطلق. بنابراین، اندیشیدن این امر نیز مانند اندیشیدن امور دیگر ناگزیر متناسب با سرشت حوزهء فرهنگی معین می‌تواند صورت گیرد. هر حوزهء فرهنگی معین در رویدادهای تاریخی اش مبتنی بر تصوراتی بنیادی است که از آغاز تا هر کنونی از میان جریانهای تاریخی در می‌گذرند و در نسل بعدی به پیش می‌غلطند. یعنی همیشه در ما و همراه ما هستند، بی آنکه ما آنها را بی واسطه بشناسیم و به همراه بودنشان با خودمان آگاه باشیم. یافتن این تصورات و بازنمودن چهره های مبدل و مقلوب آنها کار اساسی روشنفکری در جامعهء ماست. نخست با این تصورات همه جا حاضر و همه

جا نافذ و پیوندهای درهم تنیده شان باید آغاز کرد. چرا؟ برای آنکه ما در هر امر فرهنگی و تاریخی، نادانسته و ناآگاهانه، از خلال منشور این گونه تصورات و شکستهای نوری آنها می‌نگریم، یعنی از منظرهای گوناگون اسلام و فرقه‌های آن، یا از دیدگاه‌های مشربها و مسلکهای عرفانی آن، که تازه هیچک از آنها اصالت عنصری ندارد، یعنی در کل و اجزاء خود التقاطی است. به این سبب روشنفکری ما باید ما را در خودمان روشن کند، به همین سبب هم نمی‌تواند وارد آن بخش‌هایی شود که از آن روشنفکری غربی ست. همین است که ما از اینسو و غربیها از آنسو هیچگاه نتوانسته ایم بهم راه یابیم، با هم گفتگو کنیم، مگر در توهّمات متقابلمان. هر جا که ما در خود نسبت به آنها احساس خویشاوندی کنیم، احساسی که مسلماً کاذب است، دچار توهّم در روشنفکری مشترک شده ایم. و چون ما به معنای تام کلام ریزه خواران و نشخوارکنندگان مائده‌های فرهنگی آنها هستیم - حتا شکمبه، روحانیان، آخوندها و طلبه‌ها مان نیز از چنین علوفه‌هایی انباشته است - و نه هرگز شاگردان آنها و یادگیرندگان شیوه اندیشیدن از آنها، از همان آغاز با چنین توهمی «فکرکردن» را شروع می‌کنیم! این «هم اندیشه شدن ما با غربیها» از جانب برخی از آنها بی‌اجر و تشویق نمانده است: از جانب آن دسته از غربیها که از سر شیفتگی به شرق، یا به منظور دکاننداری و به طمع شهرت، یا حتا به سبب عقب ماندگی دید و کهنگی نگرش از دور و نزدیک به پیکرگیریها و رویدادهای فرهنگی ما عشق می‌ورزند و ورمی روند - نمونه اش هانری کربن و حواریان او - و هنرشان این بوده که با بزک و آرایش «علمی» رخساره‌های فکری و فرهنگی ما چشمان ما را خیره تر و آن چهره‌ها را از درون ناشناختنی تر ساخته اند. هستند غربیهای دیگر که در مواردی ریشه‌ها و ریشه‌گیریهای اساسی فرهنگی ما را کشف کرده اند، شناخته اند، و مخاطب و طالبی میان ما برای انتقال شناخت و دانش خود نیافته اند. شاید به علت

همین شناختهای ریشه‌ی‌شان اصلاً در صدد یافتن مخاطب میان ما برنیامده‌اند، یا حیطه و زمانه، فکری‌شان آنها را به چنین جستجویی ملزم نمی‌ساخته است. از آن میان می‌توان گلدتسیهر، ولها، زن، بکر، تورآندره و خصوصاً هانس - هنریش شدر را نام برد.^۳ می‌ماند دسته‌ای سوم، و آن غریبهایی هستند که با مایه و برد اندیشه‌شان خصوصاً از نیمه دوم قرن نوزدهم تاکنون دگرگون‌سازان اندیشه، غربی بوده‌اند. اینها ما را هرگز به چیزی نگرفته‌اند تا زمینه، گفتگویی اساساً پدیدار شده باشد. نادیدن یا به جد نگرفتن ما از جانب آنها تصادفی نیست. علتش این است که هرچه خارج از گردونه فرهنگ یونانی/رومی و دنباله اروپایی آن رویداده، در صورتی که با این گردونه تماسی هم یافته باشد، برای آنها حداکثر اعوجاجهای بیگانه و صوری فرهنگ یونانی بوده است و مآلاً نه در خور اعتنا برای آنها. در چنین وضعی ما از جانب خود بر همه این مشکلات و موانع از این طریق افزوده‌ایم که یا خود را از غرب مستغنی دانسته‌ایم، یا خواسته‌ایم معجونی از آنها و خودمان پیوریم، یا ندهای استشرافی تنی چند غربی را به جای بانگ اندیشه، غرب گرفته‌ایم و از جمله در پی این ندها در تخیل مان از کانون فیلسوفان غربی سردآورده‌ایم و با آنان همسخن شده‌ایم! اما حتا همین همسخنیهای خیالزاد و خیالزای نیز از حد کلی گوییهای مسروقه از خلال کتابهای تاریخ فلسفه یا ملخصهای مربوط، یا دستبردهای مستقیم در آثار متفکران غربی فراتر نمی‌روند. بهترین دلیلش آنکه هیچگاه نتوانسته‌ایم در تظاهرات «فکری و فلسفی» خود جنبه‌ای از نگرشهای فیلسوفان غربی را متکی بر متن نوشته‌ها و در بستگی با استخوانبندی اندیشه‌های بنیادی آنها مطرح کنیم، بغرنجهای آنها را بشکافیم و بنمایانیم. با وجود این، اگر قرار باشد اندیشیدن و روشن اندیشیدن بیاموزیم، باید از غریبه‌ها بیاموزیم، برای آنکه آفرینندگان

اندیشیدند. آن دسته از قدمای ما که چیزی آموخته اند، هرچه در واقع اساسی بوده از پایه گذاران فرهنگ غربی آموخته اند. نشانه اندیشیدن^۱ آموختن از غریبها استقلال یافتن در اندیشیدن است، نه عنادورزی با آنها یا تفوه به افکارشان.

۹. آغاز دوره «روشنفکری» ما و پایان دوره کنونی اش - فتحعلی آخوندزاده و جلال آل احمد

این را که ما در هرچه می‌نگریم آن را از خلال منشور تصورات فرهنگ دینی خود حداکثر به شیوه دینخویی می‌بینیم، در دو نمونه از روشنفکری خود نشان خواهیم داد که به ترتیب مربوط اند به تصور فتحعلی آخوندزاده و جلال آل احمد از بینش اسماعیلی یا باطنی. آخوندزاده و آل احمد هر دو مدعی اند روشن می‌اندیشند، ما می‌کشیم نشان دهیم که هر دو در روشن اندیشیدن خود به گونه‌های متفاوت دینخو بوده اند. سبب انتخاب آخوندزاده و جلال آل احمد برای این بررسی آن است که آنها، یکی در آغاز دوره نوین فرهنگ ما و دیگری و در پایان کنونی اش، حکم پیشگامان و نمایندگان اصلی دینزدایی و دینمداری را دارند. اولی نخستین راهگشای فرهنگ غربی بر ضد اسلام در آغاز دوره نوین تاریخ ما و دومی نخستین نویسنده اسلامی فکر ضد غربی در پایان دوره کنونی آن بوده است. اما برای آنکه تحقق دینخویی را در این دو نمونه متعارض نشان دهیم، نخست باید با بینش باطنی آشنا شویم. پرداختن به بینش مذکور و آشنا کردن با آن، گرچه به درازا خواهد کشید، برای بازگشتن به گونه روشنفکری دو نویسنده نامبرده و یافتن رگه دینخویی در آن است. برای آشنایی با بینش باطنیان اسماعیلی ناصر خسرو را گزیده ایم، چون وی یکی از بزرگترین نمایندگان بینش باطنی و افزون بر آن یکی از قوی‌ترین، سخت‌ترین و بُراترین ستونهای فکری در فرهنگ ماست.

II بینش باطنی

۱۰ باطنیت چگونه بینشی ست؟

اسماعیلیان اهل تأویلند. اهل تأویل بودن یعنی به معنای اعم کلمه باطنی بودن. اساس سنجش و تشخیص امور را پایه گذاران باطنیه به زعم خود بر عقل می نهند. پیغمبران الوالعزم را ناطق، یعنی سخنگوی خدا (صاحب کتاب) می دانند و امامان را اساس به معنای آنکس که رکن تأویل است. ناصر خسرو پیغمبر و امام هر دو را اساس یا «اساسین» نیز می نامد. اینگونه ناهمنامیها یا همنامیها برای منظور ما در اینجا غیر اساسی اند. امام به منزله آنکس که شالودهء تأویل را می ریزد بازکنندهء معانی پنهان در سخنان آشکار پیغمبر است. تنزیل به معنای فرود آمدن کلام از طریق وحی و ظاهر گشتن آن به میانگیری پیغمبر است و تأویل به معنای بازگرداندن ظاهر به باطن، آشکار به نهان، یا نمایان ساختن آنچه در آشکارها پنهان است توسط امام. در حدی که پوشیده ها به دلالت آشکارها منحصرأً به روش تأویل دستیاب ما می گردند و ما بدانها پی می بریم، تأویل برای باطنیان علم به حقیقت و پایهء این علم هر دو با هم است. به این اعتبار امام عالم و معلم خوانده می شود. حقایق را فقط او می داند و آنها را فقط از او می توان آموخت. در حدی که حقیقت جز باطن نباشد و منظور از آن طبعاً اسلام باشد، باطنی یا اهل تأویل بودن یعنی قرآن و حدیث را بر حسب ظاهرشان سخنی ایهامی دانستن و با رفع ایهام که از ظاهر آیات و احادیث ناشی می گردد به باطن آنها پی بردن. سخن ایهامی آن است که در هر حال پیوسته معنایی جز آن که ظاهر سخن به ذهن متبادر می کند نیز داشته باشد. بنابراین، تأویل یعنی در ورای ظواهر تنزیلی کلام خدا معانی باطنی جستن و یافتن. اسماعیلیان نیز الگوی بینش باطنی خود را

از معتزله که مخترعان عقل و تأویل در اسلام بوده اند گرفته اند و تحت تأثیر آنها یا بدون چنین تأثیری آن را بر طبق الگویی نیمه ارسطویی و نیمه فلوطینی قالب ریزی کرده اند.^۴ اینکه کارسازی بینش باطنی کلاً و جزئاً در چه سلسله مراتبی و بر اثر و اساس چه معادله و موازنه ای میان نفوس آسمانی و زمینی میسر می گردد پریچ و خمتر از آن است که نمایشش در اینجا میسر می شد. دانستنش هم در اینجا برای ما لزومی نمی داشت.^۵ اما برای آشنایی کلی با بینش باطنی ناچاریم نگاهی بسیار اجمالی به اندیشه ارسطو بیندازیم.

۱۱ تعیین خدا و عقل نزد ارسطو

واقعیت برای ارسطو یعنی گشتن، شدن، رویدادن. رویدادن یعنی حرکت و تغییر به معنای اعم و اخص آن دو، از جا به جاشدن گرفته تا دگرگون گشتن. واقعیت به معنای رویدادن یعنی آنکه امور در رویدادشان جز آن می شوند که هستند، یا آن می شوند که عملاً هنوز نیستند. مثلاً گل می شود خشت و خشت می شود دیوار، یا تخم می شود نهال و نهال می شود درخت، یا جنین می شود بچه و بچه می شود زن یا مرد. هر يك از این حالهای پیشین برای حالهای پسین را ارسطو dynamis و هر يك از حالهای پسین برای حالهای پیشین را energeia می نامد و روند پیشین در پسین را حرکت. اولی را ما در سنت و تداول زبانی مان قوه یا امکان و دومی را فعل یا تحقق نامیده ایم. اینکه همه چیز روی می دهد معنایش برای

۴ عقل معتزلی یا دریافت معتزله از عقل را در فصلی از امتناع تفکر در فرهنگ دینی که گسترده و افزوده شده بصورت کتاب منتشر خواهد شد نشان داده ام.

۵ ر.ک. آثار ناصر خسرو؛ خصوصاً *خوان الاخوان*، وجه دین، جامع الحکمتین، و نیز ابویعقوب سجستانی: *کشف المحجوب*. مجملی در این باب در مقدمه، حسن تقی زاده بر دیوان ناصر خسرو آمده، سودمندتر از آن در این مورد مقدمه، فریدون بدره ای است بر کتاب *فرقه اسماعیلیه*، نوشته، هاجسن، چاپ دوم، ۱۳۴۶.

ارسطو این است که همه چیز به نوبه خود هم متحرك است، یعنی به حرکت درآورده می شود، و هم محرك، یعنی به حرکت درمی آورد. برابرهای حرکت، متحرك و محرك در فارسی بترتیب جنبش و جنبنده و جنباننده هستند. در جستجوی این که چه چیز می تواند محرك اول باشد و در نتیجه خود متحرك نباشد - در غیر اینصورت خود نیز از چیزی دیگر تحرك می پذیرفت و در نتیجه نمی توانست نخستین محرك باشد - ارسطو به اینجا می رسد که چنین چیزی باید بتواند به حرکت درآورد اما خود بیحرکت بماند، یا بتواند موجب رویداد شود و خود روی ندهد. به همین سبب چنین چیزی را که برای ارسطو بر طبق پندار یونانی باید خدا باشد وی محرك نامتحرک می نامد.^۶ از آنجا که هیچ چیز برای اندیشه یونانی نااندیشیدنی تر، باطل تر، بی معنی تر و مردودتر از نیستی نیست، خدای ارسطویی نیز، چون از چنین اندیشه ای برمی آید و در نتیجه نمی تواند کمترین ربطی به خدای سامی به معنای مبدع، یعنی آفریننده از نیستی، داشته باشد، ضد مطلق خدای مسیحی و اسلامی است. خدای ارسطویی، چون محرك نامتحرک است، فعل، تحقق یا هستی محض است. اما نامتحرک بودن او به معنای بیجان بودن او نیست. درست برعکس، خدای ارسطویی زندگی محض است.^۷ این زندگی را ارسطو فهم یا عقل می نامد.^۸ کار این فهم یا عقل نگرستن و دریافتن است. theoria (=نگرش) واژه ای است که ارسطو با آن کار عقل خدایی را متعین و مشخص می سازد.^۹ از آنجا که خدای

^۶ *Metaphysik*, deutsche übersetzung, Philosophische Bibliothek, 1012 b, 10172 b.

^۷ *Ibd.*

^۸ *Ibd.*

^۹ *Ibd.*, deutsche Übersetzung, Philosophische Bibliothek,

در همه این موارد خواننده می تواند به موضوعهای مربوط در ارسطو، *مناقیریک (مابعدالطبیعه)* ترجمه فارسی، شرف الدین خراسانی - شرف، رجوع کند.

ارسطویی هستی تام و محض است، موضوع و معطوف نگرش عقلانی اش نیز باید امری تام و محض باشد. چنین موضوعی به زعم ارسطو نمی تواند جز خود خدا باشد. بنابراین، خدای ارسطویی به منزله، نابتترین و برترین هستی در زیستش که تعقل محض است خود را می نگرد، خود را می اندیشد، خود را در می یابد.^{۱۰} چون هرچیز در برترین و بهترین جنبه اش بر طبق پندار یونانی به نحوی از خدا و خدایگی بهره مند است، عقل آدمی را نیز ارسطو، خدایی ترین بهره‌ او از عقل خدایی می داند.^{۱۱}

۱۲ مسئله عقل از نظر ناصر خسرو

برگردیم به باطنیان. باطنیان این اندیشه، ارسطویی را برمی دارند و چندان می پیچانند تا پذیرنده، تصورات اسلامی در قالب خود شود، یا برتصورات اسلامی منطبق گردد. باید دانست که بدون این امکان و ابزار تصرف که در وهله اول به میانجیگری یهودی / مسیحی از یونانیان گرفته شده، اسلام لااقل به همان اندازه در زاد و زیست ابتدایی اش گنگ و بیشکل می ماند که مسیحیت عیسایی. در این کار، یعنی ریختن مایه های اسلامی به هیأت مقلوب یونانی، یا پوشاندن جامه، باطنیان اسماعیلی، به همان اندازه ماهر ناصر خسرو، داعی و متکلم برجسته، باطنیان اسماعیلی، به همان اندازه ماهر است که سهیم. به همین جهت نیز موفق می شود آیات قرآنی را در این الگوی نایونانی شده، ارسطویی چنان بریزد که مطلوب هر آدم جوینده عقل در مطاوی کلام الله گردد. با وجود این، چنانکه خواهیم دید، ناصر خسرو در یکی دو مورد با ابتکاری که بخرج می دهد و ناشی از تهور فکری اوست

10 Ibid. 1047 b; 1073a.

(نیز رجوع کنید به همین موضعا در ترجمه، فارسی بادشده از متافیزیک).

۱۱ در مورد پندار یونانی از خدا و برای تمیز آن از تصور خدای سامی و نیز ایرانی، ر. ک. به /متناع تفکر در فرهنگ دینی.

برخلاف فارابی و ابن سینا بی نیازی خود را از پایبندی به فکر ارسطو ثابت می کند. یعنی با استفاده از همان الگوی ارسطویی منتها بر ضد کلیت اندیشه یونانی، آفرینش از نیستی را ضروری می نمایاند. شیوه بسیار طبیعی بی که او نخست بعنوان مسلمان در پیش می گیرد این است که از یکسو پندار آفرینش از نیستی را بر آیه ای از قرآن مبتنی می سازد که خود پایه آن پندار است. از سوی دیگر تعبیرات خاص و بسیار غریبی از آن آیه یا آیه هایی دیگر می کند تا دلیلی قاطع بر اثبات آن پایه از پیش مسلم گرفته آورده باشد. در واقع ناصرخسرو امری را بنا بر گفته ای از قرآن از پیش حقیقی و مسلم می شمرد - و این طبعاً حق مسلم مسلمانی اوست - تا سپس آن امر حقیقی و قطعی شمرده را براساس همان گفته یا گفته های همانند قرآنی ثابت کند، و این حقی است که او به گردن قرآن دارد! اینکه چنین روشی دور نامیده می شود و دور را به زعم ارسطو خرد و اندیشه نمی پذیرد باید واضح باشد. واضح تر از آن این است که ناصرخسرو طبعاً دور و بطلان دور را می شناخته. نه فقط به این دلیل که دیرزمانی پیش از دوره او بطلان دور و تسلسل و اصل امتناع تناقص جزو الفبای تعلیم و تعلم در مراکز فرهنگی بوده، بلکه چون خود او بارها بر اساس آنها استدلال کرده است. ندیدن یا نادیده گرفتن اصل بطلان دور توسط ناصرخسرو را فقط به اینصورت می توان حل کرد: وقتی او در مسلمانی اش با اصل الاصول روبرو می شود، دیگر موجبی و چه بسا اصلاً حقی برای کار بست بطلان دور در برابر آن اصل الاصول نمی بیند. و این اصل الاصول کدام است؟ آفرینش از نیستی که جهان بینی اسلامی با آن آغاز می گردد و چنانکه خواهیم دید ناصر خسرو با مهارت و قاطعیت از آن برای اثبات بطلان تسلسل و از این اصل متقابلاً برای اثبات منطقی آن اصل الاصول یا آفرینش از نیستی استفاده می کند.

از آنجا که ناصرخسرو شناخت را به عقل میسر می داند، می کوشد

چنین آغازی را به حکم عقل ثابت نماید. اما برای این منظور وی باید پیش از هر چیز خود عقل را بنیان گذارد، یعنی باید عقل را از جایی برگیرد که در بنیاد و حقیقتش شکی نباشد. این حقیقت و یقین محض برای او البته خدای (اسلامی) است. منتها ناصر خسرو نمی تواند همچون ارسطو عقل را حتا به ظاهر هم شده خدایی، یا به نوعی بهره ای از خدا بداند. برای آنکه او هم در پابرجایی ایمان چون و چرا ناپذیر اسلامی اش و هم در پی معتزله و با تکیه بر برهان آنان در تنزیه خدا هر گونه نسبتی را از خدا مسلوب می داند، حتا اگر این نسبت عقل باشد. تنزیه یعنی پاک بودن مطلق خدا در یگانگی اش از هر چه جز خداست. به این علت و به این معناست که ناصر خسرو به دفعات می گوید «عقل نه خدای است». بدین ترتیب ناصر خسرو امکان استفاده از خدا را به منزله استوارترین مبنای ذاتی عقل از همان آغاز از خود می گیرد، بی آنکه این امر مانع از رسیدن او به هدفش گردد. هدفش این است که ثابت کند هم شناخت باید امری عقلی باشد و هم کنه آغازین امور. بر مانع اولی، یعنی تنزیه خدا، مانع دومی که در اصل چه بسا منشأ آن مانع اولی یا لااقل لازم ذاتی آن است افزوده می شود و آن اینکه خدای اسلامی مُبدع است. چنانکه گفتیم مبدع یعنی آفریننده هستی از نیستی، یا به زبان ناصر خسرو «آفریننده چیزنه از چیز».^{۱۲} ناصر خسرو در اندیشه ایمانی خود کاملاً پای بند مبانی و ارکان جهان بینی اسلامی و خصوصاً ابداع است که گره کور بینش مسیحی و اسلامی و در عین حال تنها وجه مشترک بینش این دو دین باشد. یعنی به هیچ وجه حاضر نیست به قیمت جرح و تعدیل یا مخدوش

۱۲ خوان الاخوان، ۱۳۳۸، ص ۱۷۰. همین معنا را فردوسی در این شعر می آورد: که یزدان ز ناچیز چیز آفرید / بدان تا توانایی آمد پدید - یعنی خدا هستی را از نیستی آفرید و از این راه توانایی اش را پدید آورد. این تصور مسلم اسلامی را فردوسی در شعر خود آورده تا توانایی ویژه خدایی را نشان دهد. عین همین مضمون با بردی مشابه و به منظوری کاملاً دیگر در این شعر حافظ آمده است:

میان او که خدا آفریده است از هیچ / دقیقه ایست که هیچ آفریده نگشادست

کردن این معنا راه حلی برای بغرنج مزاحم آن بیاید، کاری که فارابی و ابن سینا هر دو با تفاوت‌هایی کم و بیش اساسی به کومک الگوهای بی محتواشده، فکر ارسطویی و الهام از پندار نوافلاطونیان، همراه با دمسازیه‌ها و همسازیه‌های عرفانی شان کرده اند.^{۱۳} سخت دینی ناصرخسرو در حل مسائل عموماً با تیزهوشی فوق العاده ای همراه است. این یکی از تفاوت‌های او مثلاً با ابوحامد غزالی، مدعی العموم بی ذوق و عامی منش اسلامی ست. اما در این ترکیب هوش و دین، طبعاً این تیزهوشی ست که فدای سخت‌دینی میشود. بدین معنا که ناصرخسرو را از یکسو در ایمان و ایقان اسلامی اش آشتی ناپذیر می سازد و از سوی دیگر اعتمادیه نفس وی را به سرحدی می رساند که در اثبات نظر خود حتا از توسل به شعبده بازیهای ریاضی نما نیز پروا ندارد. نمونه اش اینکه حتا با محاسباتی ساده لوحانه بر اساس حساب جَمَل (اعمال ریاضی میان برابریهای عددی حروف ابجد) نیز به کشف و درک

۱۳ رك، جلال الدین مجتبی، کوشش فارابی و ابن سینا در تقریب دین و فلسفه، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۲ سال ۲۲، ۱۳۵۴. نویسنده که پای بند سنت اسلامی «فلسفه» است، کوشیده در پیروی از «فلسوفان» بزرگ اسلامی و در همگامی با آنها نشان دهد که چگونه فلسفه و دین هر دو از يك منشأ و ناظر بر يك غایت اند، اما با موفقیت ثابت کرده که «فلسوفان» اسلامی، خصوصاً فارابی و ابن سینا، با هر زوری که هر بار از نو زاده اند تا یگانگی دین و فلسفه را مستدل سازند و پاسخ ایرادات متکلمان به ویژه غزالی را بدهند، بیشتر در کام تصورات دینی و طبیعتاً اسلامی فرو رفته اند و فلسفه را دینی تر کرده اند! تلاش از پیش محکوم به شکست آنان در این اقدام، تلاشی که در روبروشدن با مسئله ابداع در بستگی اش با تصور حدوث و قدم قهراً به اوج خود می رسد، در مقاله مذکور زیر عنوان خلق یا صدور عالم از خدا گزارش و بررسی شده است. در واقع ابن سینا در برابر این اندیشه یونانی که هستی هست و همه چیز از هستی برمی آید طبیعتاً مقاومت فکری ندارد و نمی کند. اما مسئله آفرینش از نیستی مانع از این می شود که او قاطعانه در راه یونانی گام بردارد. از اینرو سواى مفرهای عرفانی، تنها راه گریزی که برای او می ماند توسل به کارسازیه‌ها، ابزار و اصطلاح های منطقی/کلامی ست. در بافتها و بازیهای آنهاست که ابن سینا، گرچه ناآگاهانه، عملاً اصل آفرینش از نیستی را ناپرسیده و ناچار ناپرداخته می گذارد. رك، فصل فی الصنع و الابداع، از کتاب ترجمه و شرح اشارات و تنبیها، ۱۳۶۴، ج اول، ص ۲۸۰-۲۹۹، نگارش حسن ملکشاهی.

معانی کلام الله و اثبات تصورات اسلامی نایل می گردد.^{۱۴} با وجود این، در حدی که او در تعبیرات اسلامی اش صمیمیت و قاطعیت نشان می دهد و در دریافتش از امور به جوهر اسلام وفادار می ماند، بر تمام مدعیان دیگر که از هیچگونه تلطیف و رفع و رجوع تا سر حد تقلیب اسلام فروگذاری نکرده اند سر است. در صداقت ایمانی و سخن دقیق ناصر خسرو به بهترین وجه می توان «اسلام راستین» و مایه های پروردنی اش را باز شناخت.

۱۴ عقل و ابداع از نظر ناصر خسرو

حال ببینیم ناصر خسرو مسائل دوگانه، یعنی مسئلهء بنیانگذاری عقل و مسئلهء ابداع را چگونه حل می کند. راه حل ناصر خسرو برای مسئلهء ابداع به همان اندازه ساده و قاطع است که هنرمندان. برای او ابداع نه مشکل بلکه کار شگفت انگیز و غیر قابل درک خداست.^{۱۵} و مآلاً کلید همهء مشکلات مربوط. این کلید را وی بیش از هر چیز برای گشودن مشکل پدیداری عقل بکار می برد. ناصر خسرو این کار را بدین ترتیب می کند که بنا را بر تنزیه و ابداع می گذارد - اینها داده های مسلم ناصر خسرو هستند - و عقل را سپس چون برترین و سزاوارترین هستی، از نیستی پدید می آورد. برای آنکه شیوهء ناصر خسرو را در این اقدام خوب بفهمیم و لمس کنیم، می پرسیم: برترین و سزاوارترین هستی چیست؟ و از او پاسخ می شنویم: آنچه بیشترین و نابترین است، آنچه از هرگونه مادهء هیولانی منزه است، آنچه مطلقاً از چیزیت مبراست. گرچه ناصر خسرو تحت تأثیر اندیشهء یونانی به پرسش ما چنین پاسخی می دهد، باید مراقب باشیم «تأثیر اندیشهء یونانی» را با

۱۴ خوان الاخوان، ص ۲۱۱؛ وجه دین، ۱۳۴۸، چاپ دوم، ص ۵۷.

۱۵ جامع الحکمتین، ۱۳۶۳، چاپ دوم، ص ۲۸۸، به تصحیح هانری کرین و محمد معین؛ زادالمسافرین، از انتشارات کتابخانه محمودی، تاریخ انتشار ندارد، ص ۳۱۱، ۳۱۲.

«اندیشه یونانی» یکی نگیریم. با این آغاز و از این دیدگاه، ناصر خسرو که خدا را از هستی و نیستی، یا از چیز و نه چیز هر دو برتر و منزّه می داند،^{۱۶} به این پرسش که نخستین چیز با مشخصات ذکر شده از چه می تواند پدید آید، پاسخ می دهد: «نه از چیز» یا «از نه چیز»، یعنی از نیستی. به زعم ناصر خسرو به محض آنکه چیزی «نه از چیز» برآید، یعنی از نیستی هست شود، ضرورتاً باید نخستین هستی باشد. این نخستین چیز یا هستی برای او عقل کل (عقل اول) است. اهمیت منحصر به فرد عقل برای ناصر خسرو عیناً به این است که نخستین و تنها آفریده بی میانجی است، یعنی تنها چیزی که خدا فقط آن را بیواسطه از نیستی پدید آورده است.^{۱۷} در برابر عقل به منزله نخستین و تنها «مُبدَع»، ناصر خسرو نفس کل را که به گفته وی «به میانجی عقل» یا از عقل به «امر باری» هست می شود نخستین «مخلوق» به معنای «نخستین چیز پدیدآمده از چیز» می خواند.^{۱۸}

نفس برای قدما نیروی محرک ماده است. عقلها و نفسهای آدمیان در سلسله مراتبی خاص و متناسب با عالم روحانی و جسمانی از عقل کل و نفس کل هستی می پذیرند و جزئی نامیده می شوند. اما ناصر خسرو به همین تشخیص تردیدناپذیر برای او که خدا عقل را «نه از چیز» یا از نیستی

۱۶ این جنبه، بینش ناصر خسرو را بعداً بیشتر خواهیم شناخت.

۱۷ *خوان الاخوان*، یادشده، ص ۹۵، ۹۷، ۲۸۵، ۲۸۶.

۱۸ همان، ص ۲۸۶. ناصر خسرو در جاهای دیگر، از جمله در *زادالمسافرین* ص ۳۱۲، از عقل، نفس و هیولی پیایی به منزله آنچه از نیستی هست شده است نام می برد. اما معنای این تواتر بیان این نیست که نفس و هیولی نیز همچون عقل مستقیماً از نیستی برآمده اند. بلکه چون هیولی به میانجی نفس و نفس به میانجی عقل پدیدار گشته اند، به زعم ناصر خسرو بواسطه عقل از نیستی پدید آمده اند. اینطور به نظر می رسد که ناصر خسرو نیز به تبع معتزله گمان می کرده مراد ارسطو از هیولی عدم است - بی آنکه او خود هرگز عدم را هیولی بداند. اما احتمالاً همین تصور نادرست موجب شده او گمان کند که برای ارسطو نیز نخستین هستی «نه از چیز پدید آمده است». *رك، جامع الحکمتین*، یادشده، ص ۲۱۵. طبعاً اندیشه ای نایوانی تر از این به ارسطو نمی توان نسبت داد که هستی را برآمده از نیستی بداند.

آفریده بسنده نمی کند، بلکه چرایی و چگونگی آن را نیز نشان می دهد. برای اینکه در این مورد بتوانیم با او همگامی کنیم و او را بفهمیم مسئله نخستین هستی را که برای ناصرخسرو عقل باشد بصورت دو پرسش زیر مطرح می کنیم: (۱) چرا و چگونه نخستین هستی باید از نیستی پدید آید؟ (۲) چرا و چگونه این نخستین هستی باید عقل باشد؟ ناصرخسرو پاسخ پرسش اول را بر اساس بطلان تسلسل می دهد. وی می گوید، چون برآمدن چیز از چیز، یا هستی از هستی نهایت نخواهد داشت، نخستین هستی باید از نیستی پدید آمده باشد.^{۱۹} این پاسخ ساده و برنده نشانهء جرأت و خلاقیت ذهنی ناصرخسرو است و همان استدلالی است که قبلاً بدان اشاره کردیم و آن را ابتکار او نامیدیم. در پاسخ پرسش دوم که چرا و چگونه عقل باید نخستین و تنها مُبدع باشد، ناصرخسرو در حقیقت می بایست مستقیماً به سخن آشکاری از قرآن استناد می کرد. منتها چنین کاری به این سبب غیرممکن می بوده که واژهء عقل در قرآن نیامده، و این را ناصرخسرو بهتر از هر کس می دانسته است. اما چنانکه خواهیم دید، ناصرخسرو در این مورد نیز در نمی ماند و از راه تأویل که گشایندهء همهء درهای بستهء باطنی ست عقل را بعنوان نخستین آفریده از قعر آیه ای قرآنی بیرونی می کشد. برای ذهن تیز و برایی چون ذهن او برداشتن اینگونه موانع در فرهنگی که شیرازه ای جز دین ندارد کار چندان دشواری نیست. در هر حال خلأ واژهء عقل در قرآن را با حدیث که مکمل قرآن است می توان پر کرد. بنابراین چه چیز طبیعی تر از آنکه ناصرخسرو در این مورد به حدیث متوسل شود، و می شود. گرچه او به علت منش و رسوخ باطنیانه اش در اینجا نیز از اینکه نخستبودگی عقل را بر اساس تأویل در آیه ای از قرآن ثابت نماید کمترین بیمی بخود راه نمی دهد، - چنانکه در ترتیب نگارش فصل مربوط در *خوان الاخوان* نخست آیهء قرآنی و سپس حدیث مربوط را آورده است. به

دو علت ما نخست به حدیث می پردازیم و سپس به آیه قرآنی و تأویل ناصرخسرو می رسیم. یکی آنکه بر اساس حدیث آسان تر می توانیم از دیدگاه و در سوی نگاه ناصرخسرو بنگریم، در عین حال برای بهتر فهمیدن تعبیر قرآنی او آماده شویم. دیگر آنکه تعبیر یا تأویلی که ناصرخسرو از آیه مربوط می کند و در واقع شاهکاری از فکر حیف شده اوست، نیاز به دقت و بررسی بیشتری دارد.

۱۴ استدلال ناصرخسرو بر اساس حدیث

نخست گفته ناصرخسرو و حدیثی که با آن می آورد: «اما دلیل از خیر رسول صلی الله و علیه و آله بر پیشی هست شدن عقل پیش از دیگر هستها آن است که فرمود اول ما خلق الله تعالی العقل. فقال له اقبل فاقبل، ثم قال له ادبر فادبر. فقال وعزتي و جلالی ما خلقت خلقاً اعز على منك، بك اثيب و بك اعاقب: ۲۰ نخستین چیزی که خدای بیافرید عقل بود. مر او را گفت پیش آی، پیش آمد؛ پس گفت بازپس شو، بازپس شد. پس خدای تعالی سوگند یاد کرد به عز و جلال خویش که چیزی نیافریدم گرامی تر بر من از تو. به تو ثواب دهم و به تو عقاب کنم». ۲۱ ناصرخسرو در دنباله سخنش بلافاصله از این حدیث «به درستی» در اینجا یعنی به شیوه دینی از مقدمات مطلوب و مکنون یا مطلوب و بدیهی به نتایج مطلوب رسیدن. مقدمه مطلوب در اینجا آن است که خدا عقل را پیشتر و برتر از همه چیز می آفریند تا آدمی با بهره مندی از آن درست را از نادرست بازشناسد و از

۲۰ این حدیث، مستند عام علمای اسلامی برای نخستینبار در عقل است. رک، غزالی: المعارف العقلیه، دمشق، ۱۹۶۳، ص ۲۸؛ قطب الدین شیرازی: درة الساج، بخش نخستین، ۱۳۱۷-۱۳۲۰، ج اول، ص ۲، به کوشش محمد مشکوة.

۲۱ خوان الاخوان، یادشده، ص ۹۱.

۲۲ همان.

لغزش پرهیزد. نتیجهء مطلوب آن است که این قوهء ممیزه آدمی را مسئول می کند نه خدا را، پس ثواب و عقاب باید نتیجهء ضروری آن باشد. در اینجا باید به نکته ای توجه دهیم و آن اینکه هم در حدیثی که دیدیم و هم در آیه ای که خواهیم دید و مستندهای دوگانهء ناصر خسرو در مورد عقل هستند، سخن از خلق است نه از ابداع، و این خود ناصر خسرو است که ابداع را فقط ناظر بر عقل می داند هرچند از این کار بست لغوی نیز عدول می کند. چنانکه پیش از این دیدیم، برای او عقل تنها مُبَدَع است و نفس نخستین مخلوق. بنابراین ناصر خسرو در تناقض با اساس تمیزش میان ابداع و خلق توانسته ادعای خود را در مورد نخستبودگی و برتربودگی عقل بر گفته ای منتسب به محمد مبتنی سازد.

۱۵ استدلال ناصر خسرو بر اساس قرآن

اینک می پردازیم به استناد ناصر خسرو به قرآن. متکلم باطنی زیر عنوان «سخن اندر عقل که او هست نخست است» می نویسد: «اما دلیل از کتاب خدا بر آنک عقل نخستین پدیدآمده است از جود باری سبحانه آن است که همی گوید، قوله: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شَيَوخاً وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَ لِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [مؤمن، ۶۷]: خدای شما را بیافرید از خاک، پس از آب اندک، پس از خون بسته، پس بیرون آوردتان کودک خرد تا برسید به نیروی سخت خویش [به برنایی]، پس تا بباشید [بشوید] پیران و از شما کس است کز پیش [که پیشتر] بمیرد، تا برسید به وقتی نامزد کرده [به اجل نامیده یا مقرر شده] مگر که عقل را بیابید.» ۲۳

پیش از آوردن گفته های تأویلی ناصر خسرو درباره این آیه در اینجا ۲۳ همان، ص ۹۰.

توضیحاً بیفزاییم که تأویل او در شاه‌رگش کاربستی اسلامی از روند اندیشه، یونانی درباره هستی ست. با این تفاوت که جای هستی یونانی را عقل از نیستی برآمده، اسلامی می‌گیرد. اندیشه، یونانی از پیش‌سقراطیان گرفته تا ارسطو بدین مشخص می‌گردد که برایش هستی به منزله، بنیاد آن است که همه چیز از آن برمی‌آید، از آن برمی‌خیزد و در آن می‌پاید. چون هرچه هست چرایی و چگونگی اش را از هستی و در هستی دارد. هستی آغاز و پایان همه، رویدادهاست. بدین معنا هر رویدادی همچنانکه از هستی آغاز می‌گردد در هستی نیز پایان می‌یابد. در تعبیر آیه، بالا، که در آن نیز واژه، ابداع نیامده، ناصرخسرو بنا را بر درک خود از ابداع می‌گذرد. در حدی که او ابداع را به آفرینش عقل اطلاق می‌کند و هرچه از عقل و به میانجی آن و میانجیهای بعدی آفریده شده برای او مخلوق است نه مُبدَع، آیه مذکور را بدین گونه تَأویل می‌نماید: خدا آدمی را از خاک، یعنی از چیز خلق کرد، سپس از نطفه، سپس از لخته، خون، تا چون زاده شود سپس برنا و سرانجام پیر گردد، در این مسیر به کمال آغازین خود عقل رسد، چه عقل بعنوان نخستین هستی و تنها مُبدَع آغاز هستی ناب آدمی نیز هست. سخن خود ناصرخسرو در این باره این است: «این همه احوال مردم [= آدمی] را [خدا] یاد کرد و به آخر گفت مگر به عقل برسید، از بهر آنکه اصل آفرینش از عقل رفته بود، و چاره نیست از بازگشتن مرجیزی را کز چیزی پدید آید به آخر کار به آنچه از او پدید آمده باشد. پس گفتار خدای به آخر کار که مگر شما عقل را دریابید همی دلالت کند که [نخست] پدیدآمده عقل بوده است [و] به آخر پدیدآمده ای که مردم است [و مردم] به آخر کار خویش همی بدو [=بِه عقل] خواهد رسیدن.»^{۲۴} این تعبیر یا تأویل یکی از شاهکارهای ناصرخسرو است در بازخواندن آنچه خود در فحوای متن می‌خواهد بیابد، برای آنکه از آن

طریق، یعنی با گنجاندن معنایی در گفته ای قرآنی که این کتاب به سبب فرهنگ بومی و پیرامونی اش فاقد آن بوده، بینش اسلامی خود را مستند می سازد. پاره آخر گفته ناصرخسرو را معنأ چنین می توان بازگفت: اینکه خدا در پایان سخنش می گوید «مگر شما عقل را بیابید» دلالت دارد بر این که عقل الزاماً در سرانجام و هنگام پختگی آدمی برایش حاصل می گردد، زیرا آدمی در تکامل خود می تواند به عقل که پیشترین و برترین آغاز است باز رسد. ۲۵ این در واقع حرکتی تدویری است که بواسطه میانجیها تحقق می پذیرد، یعنی از عقل هست شده از نیستی و سپس هستی زای آغاز می گردد و بدان بازمی پیوندد. بدینسان ناصرخسرو با استناد به يك حدیث و يك آیه قرآنی، که تازه هر دو فاقد واژه ابداع اند و فقط در اولی صریحاً واژه عقل بکار رفته، دو کار می کند: یکی آنکه ضرورت نخستبودگی عقل را ثابت می کند، و دیگر آنکه آدمی را در سیر تکاملی اش سرانجام به عقل بازمی رساند که آغاز ست و هستی با آن آغاز گشته است. اما هر دو استدلال را خود او می بایست به زعم خویش مردود می شمرد، زیرا در حدیث مورد استناد او سخن از خلق است نه از ابداع. و جز این، استنباط معنای عقل همچون جوهر از «تعقلون» درآیه مربوط سخت ناچیز و تنگدستانه بنظر می رسد، و در هر حال فقط آدمهای معتقد را می تواند دلگرم کند که دلشان برای قانع شدن و قانع کردن در راه حق ضعف می رود. اشاره به این گونه لنگیهای فکری ناصرخسرو نتیجه ضروری تمیز خود او میان ابداع (=آفرینش از نه چیز) و خلق (=آفرینش از چیزی) است. ۲۶ که پیش از این بدان توجه دادیم. نکته مهم در اینجا برای ما این است که چگونه ناصرخسرو در بینش یکسره اسلامی خود از یکسو بر اساس بطلان تسلسل، ضرورت پدیدآمدن هستی از نیستی را نشان می دهد و از سوی

۲۵ رڪ، زادالمسافرین، یادشده، ص ۱۹۳.

۲۶ رڪ، جامع الحكمتین، یادشده، ص ۲۱۱.

دیگر براساس يك حدیث و تأویل يك آیه این را که هستی پدیدآمده از نیستی باید عقل باشد، و بدین ترتیب بنای هستی آدمی را بر عقل می نهد.

۱۶ سبب پدیدآمدن عقل از نظر ناصر خسرو

پس از هست کردن عقل از نیستی و متفرع ساختن باقی هستها از آن و سپس بازگرداندن آدمی به عقل به منزلهء آغاز بدایی اش، ناصر خسرو سبب پدیدآمدن عقل را نیز نشان می دهد. این سبب برای او نه خدا بلکه امر (فرمان) خداست، فرمانی که به دفعات بصورت «كُن» (=میباش) در قرآن آمده است. ناصر خسرو مشروحاً در *خوان الاخوان* به این فعل امر پرداخته، اما بیشتر مشروحات از حد تفکرات رمل و اسطرلابی بر محور حساب جُمَل تجاوز نمی کنند. چنین شیوهء ضعیف و فاقد هرگونه ارزشی را ناصر خسرو باندازهء کافی در موارد دیگر نیز بکار می برد، از جمله برای آشکار ساختن معانی سری یا تأویلی الله، کلام، *لااله الاالله* و همانند هاشان. بازگویی چگونگی این سحراندیشیها و کاربرستههاشان به هر حال در اینجا لزومی نمی داشت. به موازاتش این اصل زیستی و تجربی را که پدیده های حیاتی از جفت به وجود آمده اند ناصر خسرو به اصل علی آن باز می گرداند. این اصل برای او فرمان کُن است که به گفتهء توضیحی او از دو حرف تشکیل شده است. تأکید او در این مورد که همه چیز از «روحانی و جسمانی» یا «لطیف و کثیف» از جفت برآمده اند به این سبب است که آنها به زعم او همه دلالت بر منشأ مشترکی دوسویه یا جفت دارند که کُن باشد. ۲۷ دو حرفی بودن کُن، فرمان خدا، را ناصر خسرو دلیل مسلمی می گیرد بر این که کُن نه فقط سبب چیزها بلکه الگوی آنها هم هست. مؤید این نظر گفتهء اوست با

این مضمون که کُن، چون از دو حرف تشکیل شده، هم دال بر جفت بودن خویش است، هم دال بر جفت بودن آفریدگان، و اینکه کاف و نون در کُن از اینرو جمع آمده اند که امر خدا در جفت بودنش موجب پایداری همهء جفتهاست. ۲۸ در پایان کتاب *خوان الاخوان*، ناصرخسرو این فکر را از سر می گیرد و بدانجا می رساند که همچنانکه دو حرف کُن پدیدآورندهء عالم است خود نیز باید پدیدآورنده ای داشته باشد «پوشیده تر و نایافته تر از آن» ۲۹، و منظور طبعاً خداست. از آن قسمت بیش از این چیزی دستگیر نمی شود، برای آنکه سخن وی در آنجا به هر علتی که باشد ناروشن است و با تمثیلات و شواهد مزاحمش فهم منظور او را عملاً غیرممکن می کند. گفته ناصرخسرو دربارهء کُن به منزلهء نخستین جفت در بستگی با عقل که مبدع آن باشد در *جامع الحکمتین* روشنتر است. ۳۰ از اینرو ما دنبالهء این فکر را در آنجا می گیریم.

۱۷ خدا، نیستی و هستی از نظر ناصرخسرو

در اینجا موقتاً سخن مان را قطع می کنیم و اندکی ژرفتر در مسئلهء نیستی، هستی و خدا از دید ناصرخسرو می نگریم تا بهتر به اهمیت فرمان کُن برای او و آنچه از آن به زعم وی پدیدار می گردد پی بریم. معنای این که برای ناصرخسرو خدا جز نیستی و هستی - و ماهیت و ناماهیت است، ۳۱ این

۲۸ *خوان الاخوان*، یادشده، س ۲۱۰.

۲۹ همان، ص ۲۸۶.

۳۰ *جامع الحکمتین* اثر دوران پختگی و احتمالاً آخرین اثر ناصرخسرو است، گرچه چیز تازه ای بر آثار پیشین او نمی افزاید. *رك*، مقدمهء محمد معین در *جامع الحکمتین*.

۳۱ *خوان الاخوان*، یادشده، ص ۷۷: «عقل بشناختن هستی خویش هويت آفریدگار را از هست و ناهست دور کرد». همان، ص ۷۸: «شناختن مبدع حق آن است که نفی کنی هویات و ناهویات را از او».

است که او در بینش اسلامی خود مقولاتی سه گانه می شناسد که یقینات قبلی او هستند: نیستی، هستی و خدا. این یعنی نه نیستی به هیچ روی، مثلاً به منزله هیولی، هستی است و نه هستی به هیچ روی، مثلاً به منزله هستی صرف، خداست، بلکه هر سه مقوله بدان گونه جز یکدیگرند که خدا به فرمانش هستی را از نیستی پدید می آورد. بنابراین ابداع به منزله امر خدا ضمن آنکه موجب پدید آمدن هستی از نیستی می گردد حد فاصل خدا از آن دو نیز هست. فقط در صورتی که ما بنا را بر مقولات یا یقینات سه گانه ناصرخسرو چنان بگذاریم که هیچیک از آن سه مقوله به هیچ روی دیگری نباشد و با وجود این، یکی از آنها آفریننده یکی از دیگری باشد می توانیم منظور او را از شگفت انگیز بودن ابداع آنطور که بایست دریابیم.^{۳۲} اگر منظور او از ابداع به منزله فرمان کن پدید آوردن هستی از نیستی نمی بود، آنطور که برخی می خواهند القا کنند،^{۳۳} الف) تأکیدات

۳۲ فرمان کُن فَيَكُون بمنزله عامل ابداع و در نتیجه خود ابداع نه اختراع قرآن است و نه طبعاً اختراع ناصرخسرو، بلکه از سرچشمه یهودی/مسیحی creatio ex nihilo (آفرینش از نیستی) وارد تصورات قرآنی و اسلامی شده است. اصل آن را از جمله در این دو سخن عهد عتیق می بینیم: «من اولین و آخرین هستم. دست من بنیاد زمین برنهاد. دست راست من آسمانها را بگسترده. همانگاه که آنها را خواندم، همه برآمدند» (اشعیا، ۴۸، ۱۳)؛ «خدا گفت، پس همه چیز رویداد؛ فرمان داد، پس همه چیز بشد» (مزمور ۳۳، ۹). در مورد اینکه creatio ex nihilo را مسیحیت برای نخستین بار در برابر اندیشه یونانی می نهد تا بواسطه اش تناقض بود و نبود را که اندیشه یونانی دیده و آشکار کرده بود با پدید آوردن بود از نبود از میان بردارد و نیز در این باره که چگونه و تا کجا این پندار خود را در بینش بعدی مسیحی می گستراند، رک،

Heimosoeth : *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 5. Aufl. 1965, S. 24ff.

۳۳ هانری کرین برای آنکه مطابق با جهان اختراعی اش از بینش ایرانی/شیعی معنایی خارج از پندار یهودی/مسیحی به واژه ابداع در استعمال ناصرخسرو بدهد، ترکیب خوشناما و درون تهی Existenciacion éternelle را برای آن می سازد:

(*Kitabe-e-Jami al-Hikmatain*, 1984, étude préliminaire, p. 114).

این ترکیب نیز یکی از نقاط عطف تعبیرات امامشناختی imamologique از اسرار نایافتنی و ناشکافتنی اسلامیات شیعی ماست. باید گفت که کرین در تصحیح متون ما کوششهای ارزنده کرده است. اما لاقلاً به همان اندازه و شاید هم بیشتر از طریق تعبیرات

مکرر او در تواتر نیستی و هستی بی معنا می گشت، ب) مخالفتهای سرسختانه و دشمنانه، او با رازی، چون وی هیولی را به منزله، یکی از قدمای خمسه ناآفریده می داند، کمترین وجهی نمی داشتند، و پ) در فصلی با عنوان «ابداع» در جامع الحکمتین به بررسی نظرهای مربوط به ابداع و رد آنها در حدی که آفرینش از نیستی را نفی کرده اند نمی پرداخت. ۲۴

۱۸ استدلال ناصر خسرو در چرایی و چگونگی آفرینش عقل به منزله نخستین آفریده

حال دنباله، ملاحظات خود را در اینجا باز می گیریم و به سخن ناصر خسرو در باره، فرمان گن در جامع الحکمتین می پردازیم: «وجود عالم

ساحرانه اش از بینش شیعی ما ذهن خودبخود کور شده، ما را تا آنجا که توانسته در تاریکبینیهای موروثی مان فروتر برده است. این موفقیت را کرین مدیون دو چیز است. یکی آنکه از یکسو خود را شناسنده، فلسفه، یونانی و فلسفه، معاصر آلمانی وانموده کرده، و این به تنهایی برای ربودن هوش از سر ما کافی بوده است؛ دیگر آنکه در حوزه، اروپایی پژوهشهای ایرانی/اسلامی و بینشهای دینی مربوط هرگز، برعکس شهرتی که نزد ما به هم زده و جایی که در دل نازک و شیعی وش ما باز کرده، از دور هم به جد گرفته نشده است، حتا در سرزمین خودش؛ و بعید نیست این را ما، در صورتی که بدانیم، حمل بر نبوغ ناشناخته مانده و در نتیجه بی همتایی او در کشورش بکنیم؛ با این تجهیزات دوگانه، کمیاب برای ما او توانسته رگ خواب ما را تعمداً یا تصادفاً بیابد و بیش از هر اروپایی دیگر شرایط کامیابی را نزد ما در خود جمع آورد. در این چشم انداز بیافزاییم که میان فرانسویان، او در هتک و شکسته بندی زبانی یکی از نخستین شبه شاگردان مارتین هایدگه گر است، که ممارست در این فن را بجای اندیشیدن گرفته. به گمان من هائری کرین بر اثر همین لغزش آغازینش - اگر این سخن ارسطو که آغاز نیمه ای از کل است درست باشد - فکر معاصر اروپایی را به همان اندازه کج فهمیده که بینش ایرانی/اسلامی را، و در هر دو مورد باید آموزگار پنهانی و ناشناخته مانده، احمد فردید باشد. و این احمد فردید هم اوست که به نوبه، خود در طی چند دهه فعالیتهای نادانشگاهی و دانشگاهی یا پنهان و آشکارش حتا عقل بسیاری از زیرکان ما را زایل ساخته، چه رسد نیمخرد میانمایگان مان را.

۳۴ رك، جامع الحکمتین، یادشده، ص. ۲۱۰-۲۳۳.

به آنچه اندر اوست به امر خدای است و آن را ابداع گفتند که آن يك سخن بود به دو حرف و آن را كُن گفتند. معنی این قول آن بود که امر باری عقل پدید آمد. چنانکه خدا گفت، قَوْلُهُ : إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۳۵} [= چون چیزی را بخواهیم سخن ما بدو فقط این است که گوئیم می باش، پس می باشد]. با این آیه و توضیح پیش از آن ناصرخسرو ثابت می کند که سبب یا عامل بیواسطه در پدید آوردن هستی از نیستی، که ابداع نام دارد، نه خدا بلکه فرمان او كُن است. از اینجا به پس که بنسب می رسیم به آیه ای که پیش از این نقل شد و در تأویلش ناصرخسرو مسیر معکوس تکامل آدمی را از ماده به عقل به منزله، آغاز هستی اش نشان داده بود،^{۳۶} و این خود مسبوق بود به حدیثی که آشکارا عقل را نخستین آفریده، خدا می خواند. بنابراین می توان به زعم ناصرخسرو گفت: نخستبودگی عقل را بیان صریح يك حدیث و فحوای تأویلی يك آیه محرز می کند، و ابداع را فرمان كُن در آیه ای که هم اکنون دیدیم. چه تشخیصی باید در مورد این سخنان ناصرخسرو داد؟ این که لنگی استدلال او در نخستبودگی عقل و سپس بازیابی آن به منزله، آغاز هستی آدمی به ترتیب در آن حدیث و آن نخستین آیه به گونه ای مشابه در توضیح مربوط به این آیه، آخرین نیز تکرار می شود. چه به همان گونه که در آن حدیث صرفاً سخن از خلق عقل است و در نخستین آیه از «تعقلون» به دلخواه عقل مراد شده، در این آیه، آخری نیز فرمان كُن بدون هیچ قرینه و مجوزی ناظر بر عقل تلقی می گردد. بنابراین، پرسش ما این باید باشد: چرا ناصرخسرو چنین ادعا یا حکمی می کند؟ برای این پرسش نیز ناصرخسرو پاسخی دارد که هم آخرین گام او در این زمینه است و هم شاهکار دیگری از خدمتگزاری فکری او به اسلام.

۳۵ رک، جامع الحکمتین، یادشده، ص ۷۷.

۳۶ رک، ص ۸۱.

باید این را بدانیم یا به یاد بیاوریم که برای ناصر خسرو نیز عقل، گرچه دینی یا بویژه چون دینی ست، مطلقاً جوهری ست که می فهمد، می سنجد و می شناسد. بر اثر این خصوصیت منحصر به فردش نیز عقل، گذشته از آنکه با پیشبودگی نسبی اش بر همه چیز احاطه دارد، با شناخت و دانستنش همه چیز را نیز دربرمی گیرد. در بستگی با این کیفیت، چون نطق یا سخن به معنای قابلیت و وسیله فهمیدن و فهماندن منحصرأ ذاتی عقل است، نخست عقل باید شنونده، نیوشنده، یعنی سخن شنو باشد. و این عیناً همان توانشی ست که مسئله ما را از دید ناصر خسرو حل می کند. مسئله ما چه بود؟ این که به چه مجوزی ناصر خسرو فرمان کُن را عاطف بر عقل می داند. پاسخ ناصر خسرو را بدینگونه می توان آغاز کرد. چنانکه دیدیم آنچه او به درستی در مورد کُن تشخیص می دهد سخن بودن آن است. ۳۷ افزون بر این به همان درستی نیز می بیند و می گوید که چنین سخنی خطاب است. بنابراین با این پرسش مقدر که کدام موجود خطاب می پذیرد، و در پی این برآورد که نه هر موجودی بلکه فقط و فقط عقل ذاتاً خطاب پذیر است، ناصر خسرو به این نتیجه می رسد که فرمان کُن باید منحصرأ عاطف بر عقل باشد و فقط عقل است که به سبب خطاب پذیری اش با چنین فرمانی همچون «نخستین هستی» از «نیستی» پدیدار می گردد. ناصر خسرو در تأیید این نظرش توجه می دهد که قرآن برای آفریدن آسمان، زمین، تاریکی و روشنایی لفظ خلق بکار می برد نه کُن. ۳۸ بدین ترتیب با منحصر ساختن خطاب پذیری به عقل، هم عقل را به منزله «نخستین آفریده» متعین می سازد و هم از این طریق

۳۷ رک، ص ۸۷، آغاز فصل ۱۸.

۳۸ *خوان الاخوان*، ص ۹۳. این گفته ناصر خسرو نه فقط به سبب آیه قرآنی، *بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ* (بقره، ۱۱۷)، نادرست است، بلکه نظر خود او را نقض می کند که همین آیه را بر ضد و در بطلان قدمای خمسه رازی بکار برده است: «این اعتقاد [نظر رازی] بخلاف قول خدای از آن است که خدای تعالی خوشتن را پدیدآورنده آسمان و زمین گوید به ابداع نه از چیزی، بدین قول که می فرماید *بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ*»، *زادالمسافرين*، یادشده، ص ۷۷.

طبیعتاً معنایی «خردشناس» به عبارت کُنَ فَيَكُونُ در بینش اسلامی می دهد. برای آنکه این منظور ناصر خسرو در سخن تکمیل کننده ای که بلافاصله از او نقل خواهیم کرد بدرستی فهمیده شود، بار دیگر بگوئیم که برای او همه چیز از عقل به منزله نخستین هستی و به میانجی آن پدیدار می گردد و بیافزاییم که کلمه کُنَ از طریق این میانجی به دیگر موجودات نیز هستی می بخشد. این نسبت میان عقل و باقی موجودات را ناصر خسرو در تمثیل همچون نسبت عدد يك به باقی اعداد می داند که همه از آن برمی آیند.^{۳۹} بیان مربوط ناصر خسرو درباره آنچه گفته و توضیح شد این است: «ایزد تعالی وصف کرد امر خویش را که بدان آفرید همه مبدعات و مخلوقات [را] به کلمه کُنَ، و این خطاب خدای است و خطاب را جوهری خطاب پذیر واجب آید. محال باشد که ایزد تعالی خطاب کند با چیزی که آن چیز خطاب ایزد نداشت. و خطاب روا نباشد مگر با جوهری که خطاب شناسد. پس گوئیم که آن جوهر خطاب شناس عقل است که توانای پذیرفتن امر باری است.» و «چون امر ایزد به پیدا کردن عالم طبیعت رسید مضاف کرد آفرینش عالم طبیعی را به آفرینش تقدیری و آفرینش تقدیری به منزلت فرود از آفرینش ابداعی است. نبینی [=هرگز نمی بینی، پیش نمی آید] که مر آفرینش آسمانها و زمین را کُنَ بگفت [=بگوید]، مگر [=بلکه] گفت، قوله: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، و [=یعنی] اکنون گفت که بیافرید [=خَلَقَ] آسمانها و زمین را و بگرد [=جَعَلَ] تاریکیها و روشنایی را از بهر آنکه مرآسمانها و زمین را طاققت پذیرفتن فرمان نبود.»^{۴۰} ناصر خسرو برای آنکه کمترین تردیدی در اطلاق انحصاری فرمان کُنَ به عقل باقی نگذارد با استناد به قرآن متذکر می شود که فرمان کُنَ به آدمی کالبدی

۳۹ خوان الاخوان، یادشده، ص ۹۲، ۹۳.

۴۰ همان.

نیز تعلق نمی گیرد، چه آدمی نه در پیدایش جسمانی اش، چنانکه قبلاً دیدیم، بلکه نخست پس از ورود به دورهء کمال ذهنی و روحی اش به عقل که آغاز حقیقی او باشد می رسد. در بیان این معنی ناصر خسرو سپس می گوید: «و همچنین باز بسته [=وابسته] کرد آفرینش جسدهای ما را به آفرینش تقدیری و گفت، قوله، هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ، گفت: او آن است که تقدیر کرد شما را از خاک.» و «چون ما [جسماً] طاقت پذیرفتن فرمان نداشتیم، به اول آفرینش [کالبدی] ما کُنْ نگفت.»^{۴۱}

۴۱ خوان الاخوان، یادشده، ص ۹۳-۹۴.

III نتایج بینش باطنی

۱۹ از جانور تا آدمی - از آدمی تا پیامبر

بدینسان ناصر خسرو عقل را به عقلیتش که پیش از هر چیز برای او جوهر خطاب پذیری باشد نخستین و تنها معطوف فرمان خدا می شناسد و آن را بدین خصوصیت منحصر به فرد از آغاز از دیگر پدیدآورده های خدا متمایز می کند. با این روش که تا کنون دیدیم بینش باطنی هم خود را مجهز به عقل می سازد و هم با چنین عقلی از ظاهر به باطن می رسد، یعنی به شناسایی و دانش دست می یابد. این تصویری است که باطنیان از علم دارند و برترین مرتبه اش را که کلاً مختص پیغمبران و امامان می دانند تأویل می نامند. طبیعی است که چون پیغمبر اسلام در بینش باطنی نیز آخرین پیغمبر است نقش امام به مرور زمان همچنان نزد باطنیان برجسته تر می گردد، و او عملاً جای پیغمبر و عقل هر دو را با هم می گیرد، خصوصاً که پیغمبر به زعم باطنیان آنچه بیواسطه، یعنی علناً می گوید، به زبان عموم چنان می گوید که در ضمن آن منظور پوشیده، خود را نیز برای خواص آورده باشد. و این امام است که پوشیده را نمایان می کند. در غیر اینصورت امکانی برای تأویل وجود نمی داشت و در نتیجه وجود امام زاید می گشت. اما در حدی که پیغمبر همیشه تنها کس است که با تنزیل، یعنی نزول کلام بر او، اساساً تأویل را میسر می کند، طبعاً در منزلت خود منحصر به فرد می ماند. اگر امام آن است که معانی پنهانی را از ظواهر آشکار برمی خواند و به ما می آموزد، پیغمبر آنکس است که این معانی را توانسته و دانسته در آشکارگوییهایش می پوشاند. لیکن چگونه است که چنین کاری فقط و در

وهلهء اول از پیغمبر ساخته است؟ به زعم ناصر خسرو بدین گونه که پیغمبر چهار «قوت» بیش از دیگر آدمیان دارد. ببینیم این چهار قوه کدام اند. توصیف ناصر خسرو از دو «قوت» نخستین به سبب مخدوش بودن متن مربوط گنگ و آشفته می نماید. اما بر اساس پندار باطنی او از گفته اش این معنا را به درستی می توان استنباط کرد که دو قوه یا قابلیت نخستین عمدتاً ناظر بر توانایی پیغمبر در درک معانی پنهانی از ظواهر بیان مُنزل است. ۴۲ قوهء سوم او آن است که می تواند معانی باطنی را سرریسته بگوید و قوهء چهارم او آن که سرریسته را در پوشش آن گونه قراین و ظواهری بگوید که برای عامه قابل درک باشند. ۴۳ شیوهء مذکور در واقع یعنی سخن را به منظور تأویل پذیر ساختنش اساساً به ابهام گفتن. چنین سخنی هم موجب ارضا و اقبال ذهنی عوام می گردد و هم ذهن خواص را به یافتن و در یافتن نهانها برمی انگیزد. و این همان تحقق دوگانهء معانی قرآن در سراسر رویداد رویین یا توده فهم و زیرین یا زیده فهم فرهنگ ماست. در اینجا ناصر خسرو در مقایسه میان جانور، آدمی و پیغمبر بر اساس قوای مختص آنها نتیجه می گیرد که آدمی افزون بر قوای نمو و حس جانوری به سبب قوهء نطق و عقل به همان گونه سرور جانوران است که پیغمبر به سبب فزون داشتن چهار قوهء یاد شده سرور آدمیان: «آن کس که همهء قوتهای مردمی پذیرفته باشد و چهار قوت دیگر، چنانکه یاد کردیم، بپذیرد، خداوند هشت قوت شود که به چهار قوت از آن، مردم از درجهء ستوری برتر آمد. از حکم عقل واجب آید که آن کس که هشت قوت را جمله کند، او بر سالار جانوران سالار شود. سالار جانوران مردم است و سالار مردم پیغمبرانند.» ۴۴

این سخن روشن و اساسی ناصر خسرو نتیجهء بینش باطنی و

۴۲ خوان الاخوان، یاد شده، ص ۸۳.

۴۳ همان، ص ۸۳، ۸۴.

۴۴ همان، ص ۸۵.

جهان بینی مربوط است. سالاری پیغمبر بر آدمیان به این است که نخست او پنهانها را در آشکارها به وحی درمی یابد و به سخنی می گوید که ظاهرش را عوام و باطنش را خواص می فهمند. این حقیقت دوگانه را ناصر خسرو در «کتب آسمانی» و خصوصاً قرآن متحقق می یابد. از سوی دیگر نسبت ظاهری و باطنی به کلام خدا و مآلاً به قرآن دادن خود نتیجه ادعایی است که ناصر خسرو در مورد پیغمبران بطور اعم و پیغمبر اسلام بطور اخص می کند. قهراً تصور او از پیغمبر مطلقاً تصویری اسلامی ست و مآلاً متفاوت با تصویری که مسیحیت و پیش از آن یهودیت بر اساس رویداد تاریخی اش از پیغمبر دارد. برای آنکه پیغمبر بتواند در هنر آشکارگویی اش به فراخور فهم عوام و پوشیده گویی اش متناسب با درک خواص میان آدمیان منحصر به فرد و ممتاز شود، قرآن باید دو خصوصیت ظاهری و باطنی را در کلام واحد خود جمع آورده باشد. اما ناصر خسرو به این تشخیص صرف در مورد کتابهای به اصطلاح آسمانی و قرآن اکتفا نمی کند، بلکه منظور و غایتی را که در این شیوه، دویپهلوی یا ایهامی نهفته است تعلیل می نماید و از این مجرا آن را موجه می سازد: ظاهر کلام از اینرو باید در خور علم و انتظار عوام باشد که عوام کلام را بفهمند و بپذیرند. چه حاصل که کلام خدا، بنابه استدلال ناصر خسرو، به ظاهر نیز از حد فهم عوام درمی گذشت و آنان با اعتراض به نابرابری میان سطح علم کلام و سطح علم خود، گویی که روی سخن خدا اصلاً با آنان نباشد، از آن روی برمی تافتند. در حالی که هرگاه ظاهر کلام خدا در حد علم عوام و مردم زمانه باشد، چنانکه به زعم او هست، عوام از یکسو خود را به علم خویش در آن همسنخ می یابند و از سوی دیگر ناتوانی خود را در برابر علم محمد حس می کنند، در نتیجه به او و کلامش روی می آورند. در عین حال خواص نیز از طریق آنچه کلام در آشکارگوییهایش منتقل می کند به آنچه در خود نهان دارد راه می یابند.

عوامفهم بودن ظاهر کلام پیغمبران به زعم ناصرخسرو از اینروست و چنین حکمتی دارد. بر اساس این پندار و بینش است که ناصرخسرو می نویسد: «پس هر یکی از رسولان مر خلق را از آن راه سخن گفتند که مردم روزگار او دست در آن داشتند تا برایشان پذیرفتن آسان تر بود. گواهی دهد بر درستی این دعوی قول خدای تعالی که همی گوید، قوله: و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيَسَانِ قَوْمَهُ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ. گفت و نفرستادیم هیچ رسولی مگر به زبان آن قوم تا بر آنها روشن سازد. تأویل زبان بدین جای علم است از بهر آنکه گذرگار علم بر زبان است [...] و فرستادن رسول سوی خلق را تا از آن علم که خلق اندر آن باشند ایشان را سخن گوید حکمت آن بود تا علم ایشان اندر [علم] رسول ضعیف شود و عاجزی خلق پیدا آید و نگویند که او آن علم همی گوید که ما را اندر آن دست نیست، و حریص شوند به آموختن علم که ندانند». همین جا ناصرخسرو روی تأثیر چنین حکمت یا تدبیری که ظاهر کلام خدا در دلالتش به باطن آن در خواص می گذارد انگشت می نهد و مصداق آن را در دنبالهء سخنش بدینگونه نشان می دهد: «چنین [است] که اندر این دور خلق حریص شدست بر آموختن فصاحت که معجز رسول مصطفی صل الله علیه و آله است و او مر فصیحان عرب را بدان عاجز کرد تا چون به ظاهر رغبت کنند و بیاموزند به باطن آن رسند»^{۴۵} معنای این تعبیر مضاعف ناصرخسرو از آیهء مذکور جز این نیست که زبان رسول به ارادهء الهی بایست از یکسو در خورد فهم عامهء مردم باشد و از سوی دیگر چنان روا و گیرا که سخنشناسان و سخنسرایان عرب را عاجز و از این راه به فهم معانی پنهانی آن حریص کند.

بدینگونه با اطلاق قابلیت های چهارگانهء اضافی به پیغمبر، با سالار ساختن او بر آدمیان و آوردن آیهء مذکور به منزلهء سند این امتیاز و سالاری، ناصرخسرو یکجا تشخیصی سه گانه می دهد: یکم) اینکه کلام

خدا بر حسب ظاهر یا وجه، و باطن یا کُنه برای عوام و خواص هر دو ساخته شده است. دوم) اینکه کلام را محمد به همین گونه دریافت و چنان بازگفته که باطن آن در ظاهرش همچنان پوشیده بماند. سوم) اینکه این کار را چنان کرده که ظاهر سخن به فراخور فهم عوام باشد و باطنش به قرینه، آن ظاهر متناسب با درک خواص. افزون بر این، آنچه لااقل به همین اندازه مهم و اساسی است و نتیجه، منطقی تعبیر و استدلال ناصرخسرو، این است که آیه معروف مذکور باید در معنای باطنی اش قرآن و اسلام را از انحصار قومی و زبانی عرب از یکسو و زمانه، پیدایش قرآن از سوی دیگر بدینسان درآورد که معنای آشکار آن ناظر بر اختصاص قرآن و اسلام به عرب ضرورتاً بیرنگ و فرعی شود و ارزش این صورت ظاهری یا تنزیلی در برابر معنای باطنی آن به سطح فهم عوام تقلیل یابد.^{۴۶}

۲۰ ضرورت عقلانی مجازات های اسلامی

در مورد آنچه تا کنون از بینش باطنی شناختیم ناصرخسرو بنا را بر تمیز و شناخت عقل می گذارد و همه جا تأکید می کند که این همه را عقل

۴۶ باید روشن باشد که منظور ما در اینجا صرفاً نشان دادن بینش باطنی و کارکردهای ممکن و گوناگون آن است. جز این در مورد *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِسَانِ قَوْمِهِ* باید گفت: همچنانکه محمد در موارد دیگر از یهودیت و مسیحیت کلاً و جزاً متأثر بوده و بینشهای آنها را بر طبق دریافتی عموماً نادرست از آن خود ساخته و در قرآن آورده، آیه مذکور (سوره ابراهیم، ۴) را نیز بر قیاس تصویری که از قومیت یهودی و مسیحی داشته ساخته است. محمد که یهودیت و مسیحیت را قومیت‌هایی مطلقاً دینی می پنداشته، نتیجتاً بر این گمان بوده که کلام خدا تا آن زمان به «دو زبان قومی یهودی و مسیحی» ظاهر گشته است. بنابراین چه چیز طبیعی تر از این که در احساس پیغمبری محمد صورت سوم کلام خدا به زبان مادری و منحصر به قوم او باشد و از آیه بالا او در اصل همین معنی را مراد کند. (رک، Becker, C.H. : *Islamstudien*, Bd. I, 1924, S. 393). شاهد دیگر برای این گونه تصورات نادرست محمد این است که وی، چنانکه در قرآن آمده، تورات را کتاب موسی و انجیل را کتاب مسیح می پنداشته است. این دو تصور آخرین از آن دو تصور نخستین نیز نادرستتراند. رک، قرآن ۳: ۳، ۴۷، ۴۸، ۶۴، ۵: ۴۶، ۱۱۰: ۶۱، ۶: ۶۱.

درمی یابد. جز این هم نمی توانسته بگوید. چه بینش باطنی، چنانکه دیدیم، عقل را بنیاد امور می داند و رهنمون آدمی به نهاد آنها می شناسد. فکر ناصر خسرو در اساس هیچگاه و هیچ جا از این اصل منحرف نمی شود. بعکس، چنان بر این اصل ثابت قدم می ماند که از توجیه و تائید کیفیهای بدوی و هولناک اسلامی به مدد آن کمترین ابایی ندارد. به مدد همین «عقل» است که او واقعیت تاریخی کشتن کفار به دستور محمد، حد زدن زانی و زانیه، قتل تبهکاران و راهزنان یا قطع ضریدری دست و پای آنان را از مقوله، امر به معروف و نهی از منکر می شمارد و شایسته می خواند. ناصر خسرو تردیدی ندارد که در این گونه امور حقوقی/اخلاقی نیز عقل از ظاهر در می گذرد و به باطن می رسد؛ مثالش را چنین می آورد که هر گاه دزدی زاهدی را بکشد، از این کار دو منظور دارد، یکی دزدیدن مال زاهد و دیگری رهیدن از چنگ زاهد که او را از دزدی منع می کند. برای ناصر خسرو «این هر دو بهانه سخت زشت و ناپسند است بسوی عقل».^{۴۷} بنا بر این می افزاید، اگر در پس ظاهری فاسد - اینبار منظورش کشتن دزد است - منظوری نیک نهفته باشد، آن کار «روا باشد، بلکه واجب باشد آن فساد کردن».^{۴۸} به همین ترتیب و سبب نیز این را «حکمتی سخت بزرگ» می نامد که محمد کافران را کشته است، «از بهر آنکه رسول علیه السلام مر کافران را برای امر معروف و نهی از منکر کشت، و طبع و خاصیت عقل [همانا] امر به معروف و نهی از منکر است».^{۴۹} به حکم همین «عقل باطنی» ناصر خسرو می داند که محمد می دانسته منع کافران از بت پرستی و دعوتشان به پرستش خدا به جایی نخواهد رسید. این است که محمد از سر نیکخواهی و به صلاح خود ایشان کافران پندناپذیر را می کشد تا پندپذیران عبرت گیرند و ایمان آورند: پس چون کافران «از او نصیحت نپذیرفتند و

۴۷ خوان الاخوان، یادشده، ص ۵۳.

۴۸ همان، ص ۵۴.

۴۹ همان.

بغایت جهل بودند او [...] دانست به نور نبوت که اندر باقی عمر ایشان از ایشان به پذیرفتن ایمان صلاحی نخواهد آمدن که بدان راحت ابدی یابند، و بر جهل بخواهند مردن. [پس] ایشان را بکشت تا بغایت ناستوده، خود برسند. و دیگر گروه که از ایشان امید صلاح بود به کشتن ایشان عبرت گرفتند و اندر ایمان رغبت کردند و از منکر بازگشتند و معروف را بپذیرفتند. از این نیکوتر مرادی چگونه توان حاصل کردن که رسول علیه اسلام کرده، که به کشتن جاهلان، چندین خلق را کز روزگار او [...] تا امروز آمدند اندر این عالم و تا قیامت خواهند آمدن به صلاح باز آورد؟» ۵۰. با همین «عقل و تعقل» ناصر خسرو همچنان به خواننده می فهماند که کشتن يك بدکار بخاطر هزاران نیکوکار بهمان گونه «سوی عقل پسندیده است» که عکسش «سوی عقل ناپسند» ۵۱. و اینکه به این سبب «رسول صلی الله علیه و آله به آغاز پیغمبری، بت پرستان را به امر خدای تعالی بکشت». آنگاه از حکمت قصاص، حد زدن زانی و زانیه، قطع دست و پای مفسدان زمین می گوید، ۵۲ تا سرانجام جنبه اخلاقی و سودمند این اعمال بدیع را به پسند عقل و در پرتو آن محرز نماید و در این مورد نیز ظاهر و باطن را از هم بازشناساند. به این معنی بلافاصله می گوید: «پس رسول این حدها و قصاصها به فرمان خدای بفرمود تا مردم را بازداشت باشد از بی فرمانی و فساد. به جمله هر کاری که آن بظاهر زشت است و مر آن را بیاطن مرادی و مقصودی نیکوست، آن کار پسندیده عقل است و بعکس، هر کاری که آن بظاهر نیکوست و مر آن را بیاطن مرادی و مقصودی زشت است، آن کار نزد عقل نکوهیده است» ۵۳. در تمام این موارد، یعنی در مورد لزوم کشتن

۵۰ همان، ۵۴.

۵۱ همان.

۵۲ در این مورد نیز ناصر خسرو طبق معمولش نص آیه های مربوط (۲، نور؛ ۳۳، مانده) را همراه با ترجمه فارسی آنها بدست می دهد. رک، همان، ص ۵۵.

۵۳ همان، ص ۵۵، ۵۶.

کافران به دستور و سرمشق محمد، در مورد قصاص، حد زدن زانی و زانیه و در مورد مثله کردن مفسدان، ناصر خسرو با همان دقت و وسواس «علمی» همیشگی اش آیات مربوط قرآنی را در مواضع مقتضی می آورد تا هر گونه شکی را از ضمیر و وجدان آدمی اسلامی بزداید.

۲۱ خردی که سرور گردون و ستایشگر پیغمبر است

پیش از آنکه رگه های بینش عقلی باطنی، استخوانبندی و ساختش را در گرده ای کلی مرور کنیم و گردآوریم، تا سپس به موضوع اصلی خود یعنی به دریافت آخوند زاده و جلال آل احمد از بینش باطنی بازگردیم و آن را از دید آنها بنگریم، گذرا توجه می دهیم که آنچه ناصر خسرو، شاعر نامدار ما، به سخنش در نثر و نظم از خرد، اندیشه، دانش و سنجش، شناخت و زور و توانایی آنها گفته و از آن مجرا ما را از خردمندی و خرددوستی و دانشجویی خود مبهوت کرده از همین منشاء بینش باطنی برمی آید که شناختیم و تنها کلید فهم این گونه سخنهای خوش آهنگ و خردنماست: این «خرد» منشأ جهانی ست برآمده از نیستی به امر خدای اسلامی، و دستیافتن آدمی به آن برای کشف حقایق نهان از طریق ظواهر است بدان گونه که در کلام خدا بر پیغمبر اسلام نازل گشته و تأویلش در وهله اول کار امامان است که به مثابه، جانشینان محمد سالار آدمی اند. بازیافتن و بازشناختن این بینش که در سخنان صریح ناصر خسرو با آن آشنا شدیم نزد دیگر قدمای ما به همین دشواری یا آسانی ست. باید روش جستن و یافتن آن را آموخت و خود را برای مواجه با نتایج هول انگیز آن آماده کرد. در واقع ماییم که بر طبق باورهای سرهم شده و پیچ و تاب برداشته، این یکسده سال اخیر زیست فرهنگی مان ناصر خسرو و دیگر متقدمان را چنان می فهمیم که آنها خود را نمی فهمیده اند و نبوده اند، و به سائقه، دینخویی و روزمره گی مان از

فهمیدن آنها بدان سان که خود را می فهمیده اند و بوده اند سرباز می زنیم تا رویاروی آنها نایستیم، برای آنکه نه زورمان به آنها میرسد و نه حاضریم با گرفتن چنین پشتوانه ها و پشتگرمیهایی از خودمان تنها بمانیم. ورنه خود آنها - درست برخلاف ما - هم خویش را خوب می فهمیده اند و هم این خویشفهمی را بخوبی بیان می کرده اند. گواهِش میان ده ها و ده ها شعر معنأً همانند ناصرخسرو این چند بیت از يك شعر دراز او، که ستایندهء خرد و دانش است و در همین روند مآلاً مداح پیغمبر اسلام و آل او. کلید فهم مفاد یا معنای نهان این چند بیت همان بینش باطنی ست که در ملاحظاتمان شناختیم:

گر خرد را بر سر هشیار خویش افسر کنی سخت زود از چرخ گردون ای پسر سر برکُنی
دیگرت گشتست حال تن ز گشت روزگار همچو حال تن سزد گر حال جان دیگر کنی
پیش از آن تا این مزور منظرت ویران شود جهد کن تا بر فلک زین به یکی منظر کنی
علم را بنیاد او کن مر عمل را بام او در بر او پرهیز شاید گر مر او را در کُنی^{۵۴}
در چنین منظر چو بگذاری فریضه کردگار بهتر آن باشد که مدح آل پیغمبر کنی
هر که او فضل ترا و آل ترا منکر شود خوبی و معروف او را زشتی و منکر کنی
کمترا شاعر پارسی زبان و پارسی گویی هست که با صلابت بیان
ناصرخسرو و به اندازهء او دربارہء خرد و دانش داد سخن داده باشد!

۵۴ یعنی بنیاد جان را بر علم در بینش باطنی نه، با عمل بر تن چیره شو و اگر دری برای گذشتن از این جهان می گشایی، می شاید که آن همانا دوری جستن از جهان جسمانی باشد. اساس این اندیشهء آخری را ناصرخسرو در این سخن آورده است: «جسد مر نفس را بر مثال پلی است که نفس بر او از این عالم بگذرد، بر مثال کسی کز آبی بر پلی بگذرد. و گواهی دهد بر درستی این قول آنچه رسول مصطفی صل الله علیه و آله فرمود: *الدُّنْيَا قَنْطَرَةٌ فَأَعْبُرُوهَا وَلَا تَعْمُرُوهَا*: گفت این جهان پلی است بگذرید برو و آبادان مکنیدش.» *خوان الاخوان*، یادشده، ص ۲۸.

پایه های بینش باطنی که در بخش پیشین بررسی شدند عبارتند از ابداع و عقل در برآوردن و برآمدن هستی، و یافتن و دریافتن ظاهر و باطن حقیقت. حقیقت را تنزیل پیغمبر در پوشش ظاهر می پوشاند، تا تأویل امام این پوشش را از آن برگیرد. ابداع فرمان باری ست در کلام خطابی «کُن» به عقل کلی یا اول که چون ماهیتاً شناسانده، سخنش و به این معنی خطاب پذیر است باید نخستین و تنها هستی پدیدآمده از نیستی باشد و میانجی برای آنچه بر اساس و از طریق آن هست می شود. ترتیب این هستی پذیری میانجیانه یا توسیعی که با عقل اول آغاز می گردد از کلی به جزئی ست. بدینسان از پرتو سرشت بنیاد ساز و بنیاد شناس عقل کلی، عقل جزئی که همان عقل آدمی باشد نظراً و عملاً در برگیرنده و شناسانده امور می شود، یعنی مانند عقل کلی به نوبه خود بر امور احاطه می یابد. در این بستگی آنچه باید خوب فهمید و همواره بیاد داشت این است که بینش باطنی نه فقط یکسره دینی بلکه منحصرأ اسلامی به معنای اصالتاً شیعی آن است. با همین اطلاق نیز این بینش در دوگونگی تنزیل و تأویل اش در اصل ناظر بر قرآن به مثابه کلام الله است. گونه اول آن است که کلام را ظاهر می نماید، یعنی وجهش را می نمایاند. گونه دوم آن است که کنه را می شناساند. این دو جنبه را از هم تمیز دادن و بدین نحو از ظاهر به باطن رسیدن یعنی به «علم اصیل» دست یافتن، علمی که دانش را به معنای اخص آن، به شرط آنکه در خدمت کلام باشد یا لااقل با آن مغایرت نیابد، تأیید هم می کند. از اینرو علم در معنای اصیل باطنی اش کارآیی عقل باطنی ست و در برترین وجهش مختص پیغمبر و امام. امام در سمت معلم چنین علمی در واقع یعنی عقل متشخص یا عقل مجسم. بنابراین

کاملاً طبیعی و روشن است که پیغمبر و امام در بینش باطنی مقامی چنین انحصاری و مطلق دارند. در حقیقت چنین بینشی بدون مقام انحصاری و مطلق پیغمبر و مآلاً جانشینش امام از بنیاد غیرممکن می شود. چه نخست به سلسله جنبانی پیغمبر و امام است که تنزیل و تأویل به ازای ظاهر و باطن کلام الله ممکن می گردد^{۵۵} و در نتیجه علم حقیقی اصالتاً معنی و مفاد پیدا می کند. تأویل و تنزیل در همبودی خود خواه ناخواه در جریانهایی از بینش باطنی متضمن این تعبیر نیز بوده اند که چون در برابر حقیقت به معنای باطن ناگزیر شریعت به معنای ظاهر قرار می گیرد، ظاهر یا شریعت را سرانجام امام در قیامت که زمان تحقق تام باطن یا حقیقت باشد یکسره منسوخ می سازد. مورد آن را خواهیم دید.^{۵۶}

اگر به زعم ناصر خسرو، سخنگو و نماینده برجسته بینش باطنی، این عقل است که با سنجش و شناسندگی اش از آشکار به نهان می رسد، تاریکها را روشن می کند، دشوارها را آسان می نماید، نیازها را برمی آورد، و مختصر چاره ساز و چیره دست است، سالاری پیغمبر و امام بر آدمی نیز باید مانند سالاری عقلانی آدمی بر جانور در نهایت منحصرأً به عقل میسر گردد، خاصه که برای بینش باطنی هستی در همه گونه هایش از عقل و با عقل آغاز می شود. ناصر خسرو حتا از اثبات زاید این بدیهی در

۵۵ رك، فصلهای بیان اینکه از نوع مردم یکتن به خواندن این کتاب [قرآن] مخصوص است و دلیل بر اینکه نوشته آفریدگار را یکتن باید که خواند در زادالمسافرین، یادشده، ص ۲۰۶، ۲۰۷. مُفَاك، فصل سخن اندرگزیدن خدای بنده را به پیامبری، در خوان الاخوان، یادشده، ص ۲۶۸-۲۷۴. «خواندن» به معنای به آوازگفتن نیست، بلکه به معنای القا شده در قرآن یعنی اعلام کلام به خلق و مآلاً بصورت نوشته درآوردن سخن الهی که بر رسول برخوانده و مجازاً نویسانده شده است تا همه جا و هر زمان به آدمی رسد [زادالمسافرین، ص ۲۱۵]. چنانکه ناصر خسرو استدلال می کند این قابلیت میان آدمیان به یکتن تفویض می گردد، یعنی به رسول: «پس گوئیم آن یکتن که او کتاب باری سجانه بر خلق خواند [= بازگوید، نویساند] پیغمبر خدا باشد سوی خلق.» (همان، ص ۲۰۷).

۵۶ رك، ص ۳۰، ۳۱.

بینش باطنی، یعنی از تعلیل برخورداری انحصاری پیغمبر و در پی اش امام از عقل تام و تامیت عقل، نه در می ماند و نه دریغ می کند. اینکه ناصر خسرو، حتا اگر می خواسته، نمی توانسته با فرض نابودگی پیغمبر، یعنی تعلیق به محال در اسلام، از آدمی یکباره خلع عقل کند- عقلی که به پیشیزی نمی ارزد، چه عقلیتش نخست و در اساس به فرمانبرداری از دیگری است - چنانکه دیدیم ضرورت مبانی و ساختمان عقلی جهانبینی باطنی اوست. اما از آنچه او در مورد چگونگی شرف و تامیت عقل پیغمبر می گوید، به نتیجه ای جز این نمی توان رسید که بدون پیغمبر عملاً آدمی از چنین عقلی نیز عاری می بود. اگر ناصر خسرو آدم را به جود باری از عقل برخوردار می داند، این را نیز به تأکید می گوید که چنین عقلی در خویش و به خویش از حد غریزه، قابلیت یا قوت در نمی گذرد، و عقل غریزی یا بالقوه در این حال به اصطلاح هیولانی خود خواهد ماند، مگر آنکه بواسطه عقل بالفعل از قوه به فعل درآید. و عقل بالفعل برای او کدام است؟ آن که در پیغمبر تحقق و تشخیص می یابد.^{۵۷} این، معنای عقل و کارسازی و شناسندگی آن نزد باطنیان است که در ایران نماینده هوشمند و تیزبینی چون ناصر خسرو داشته اند. ناصر خسرو نخستین و یکی از دو حجت ایرانی جنبش باطنی بوده. دومین و آخرین حجت ایرانی جنبش باطنی حسن صباح بوده است.^{۵۸} بدینسان بینش باطنی که خود از چنین «عقلی» برمی آید، عقل

^{۵۷} در این مورد ناصر خسرو می نویسد: «نخست حجت از آفریدگار بر مردم عقل است که ایزد اندر آفرینش او نهاده است و آن را عقل غریزی خوانند. و آن عقلی ست اندر حد قوت و چیزی که اندر حد قوت باشد مر او را به فعل نتوان آوردن مگر به چیزی که هم از او باشد و به حد فعل باشد [...] چون این مقوله دانسته باشی، گویم که مر عقل غریزی را که اندر آفرینش به حد قوت است عقل به فعل آمده بایست تا مر او را از حد قوت به فعل بیرون آورد. و هر پیغامبری اندر زمان خویش از عقل به فعل آمده ناطق شده بود که عقلها را که اندر زمان او به حد قوت بودند به حد فعل بیرون آورد.» (خوان الاخوان، ص ۴۸). عقل غریزی یا بالقوه را ناصر خسرو وحی پوشیده یا وحی ضعیف نیز می نامد. رک، زادالمسافرین، یادشده، ص ۲۱۰-۲۱۱.

^{۵۸} حجت برترین مقام پس از مقام امام در بینش و جنبش باطنی بوده است.

کژرسته، آدمی مسلمان را کت بسته به قیمومت ابدی پیغمبر و تعلیم مطلق امام تحویل می دهد. همین شمه ای که از «تعقل و تلاش عقلی» شخص ناصرخسرو در توضیح و اثبات بینش باطنی دیدیم باید دو چیز را در ضمن برای ما آشکار کرده باشد. یکی خودنایافتگی و خودناشناختگی و طبعاً دیگر فریبی خرد سرسپرده، ما را، و دیگری ناصرخسرو را همچون شاهدهی انکارناپذیر از تلف شدن یکی از بهترین استعدادهای فرهنگ ما در کفالت «عقل اسلامی»، عقلی که او را و ما می دارد تا کافرکشی محمد را، چنانکه دیدیم، عقلانی اعلام کند! با وجود این، در مقایسه با زور ذهنی کسی چون ناصرخسرو، سراسر کارآیی فرهنگی معاصر ما با همه برخورداری های کمابیش رایگان و در هر حال ناجویا و ناپویایش از دانش و اندیشه غربی، حداکثر همچون هیبت مترسکی تازه ساز می ماند در برابر قاطعیت داسی کهنه و زنگ زده که برای گذشته اش را هنوز پس از هزار سال می توان لمس کرد.

۲۳ دو ویژگی بینش و جنبش باطنی

در بستگی ^ببَینش و جنبش باطنی در اینجا نخست باید دو نکته را باز کنیم. یکی سرشت فرقه ای و سرّی باطنیت را و دیگری تحول نهایی خطرناک و از بنیاد خردزدای آن را که از دوره «دعوت جدید» با ظهور حسن صباح روی می دهد. سپس با آخوندزاده نگاهی به اسلام ایران، باطنیت و پروتستانتیسم خواهیم انداخت، تا در پی اش چگونگی پدیداری پروتستانتیسم و معنای این پدیده را در زادگاهش بشناسیم و از این مجرا اسلام و مسیحیت را با هم بسنجیم. پس از این بررسی آنگاه به آخوندزاده بازخواهیم گشت تا دریافت نادرست او از باطنیت و پروتستانتیسم را که موجب خلط این دو پدیده برای او شده است نشان دهیم.

در مورد نکته، اول باید گفت نهران اندیشی و نهانکاری فرقه ای به منزله، قانون درونی هر انجمن و جرگه، سری نه فقط مانع شکفتن سالم اندیشه می گردد، نه فقط به پیکرگیری تندرست آن صدمه می زند و کژروالیهای درونی و برونی در آن پدید می آورد، بلکه با بستن راه به کانون حیاتی اینگونه مجامع بر نامحرم، راه بهتان و افسانه سازی را از برون و هر سو به روی آنها می گشاید، خصوصاً که «بیرونیان و بیگانگان» به علل دینی و سیاسی دشمن خونی آن بینش یا جنبش باشند.^{۵۹} این عیناً وضعی ست که باطنیان خارج از مصر در ایران، عراق و شام داشته اند. به عنوان پرزورترین و مبارزترین شاخه، تشیع که خود کلاً مطرود و مغضوب تسنن وقت بوده، جنبش باطنی نخست در سلطه، خلافت عباسی و سپس در قلمروی نفوذ غزنویان و سلجوقیان سنی مذهب از ترس مال و جان زیستی پنهانی و سری داشته است. افرادش که تربیت شده، نظامی مخفی و بشدت تابع سلسله مراتب فکری و فرمانی آن بوده اند و بر حسب تعلقشان به حوزه های گوناگون منطقه یی یا انتسابشان به پیشوایان این جنبش به نامهای مختلف خوانده می شدند،^{۶۰} دعوت سری را به زبان رمز و اشاره به هر سرداب و بارگاهی می رساندند. شعار محوری و همگانی این دعوت فرقه یی بر اساس منشاء مشترکش با دیگر فرقه های شیعی در وهله، اول حقانیت اولاد علی بن ابی طالب در امامت و وقوف انحصاری امام وقت، اعم از حاضر و

۵۹ نمونه بارزش نظام الملك، وزیر سلجوقیان، که درباره، ابوطاهرین ابوسعید نامی که پیشوای باطنیان منطقه بحرین بوده می نویسد: «خواهر و مادر را مباح کرد (...).» عرب را سخت آمد که فرمود با مادر گرد آید. بسیار کس از عرب زرنیخ و گوگرد بخوردند و بمردند تا ایشان را با مادر گرد نباید آمد. اهل مغرب [سرزمین مراکش، الجزایر و تونس = نخستین پایگاه فاطمیان] و آن عربیان که جاهلتر بودند همه بطبع این کار بر دست گرفتند.»: سیاست نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، ۱۳۴۰، ص ۲۸۸.

۶۰ از جمله فرمطی، سبعی، مبیضه، نزاری، تعلیمی ... وجه تسمیه، این نسبت آخری بیان صریح اعتقاد باطنیان به آموختن نخستین و آخرین حقایق از امام به منزله، معلم است.

غایبش، به حقایق مکون دینی و نتیجتاً، یا درستتر بگویم از همان آغاز، رد تسنن بوده است. نوشتن کتاب و رساله بدون ذکر نام نویسنده ناچار به همان اندازه از شیوه های معمول در فعالیت مخفی این جنبش بوده که خودداری از بیان صریح و علنی اعتقادات.^{۶۱} نکته دوم مربوط به دوره «دعوت جدید» در نهضت باطنی ست و ما آن را به این دلیل که رسماً ریشه همین عقل ظاهری را نیز می زند تحول خطرناک نامیدیم. این دعوت به حسن صباح نسبت داده می شود و جدید نامیده می شود. چه اوست که عقل و تعلیم را ناقض هم و موجب آشوب می بیند و نتیجه ای را که

۶۱ «به همین مناسبت در این کتب سعی شده است با استفاده از قرآن، احادیث مصطفی، علوم نقلی و عقلی در لباس کنایه و استعاره مطالب به طالبین این مذهب» فهمانده شود. «به همین جهت تشخیص کتب آنها امروز از کتب و رسالات فرق دیگر شیعه بسیار مشکل است»؛ صادق گوهرین، *حجت الحق ابوعلی سینا*، ۱۳۳۰، ص ۱۸۸. فصل مشروحی که این نویسنده در کتاب نامبرده به علل پیدایش جنبش باطنی و مبانی آن اختصاص داده برای آشنایی غیر انتقادی با این جنبش بسیار سودمند است. اما این گزارش که به شیوه معمول تحقیقی ما ارتباط درونی پدیده ها را نمی سنجد و تناقضات تاریخی و تعلیمی آنها را بر نمی رسد، نمی تواند شاهرگ فکری و عملی جنبش باطنی را بر اساس ریشه هایش، آنطور که در سخن ناصر خسرو باز نمودیم، به چنگ آورد و بنمایاند. گزارش مربوط حوادثی را نقل می کند که به پیدایش نهضت باطنی منجر شده اند، تصورات اعتقادی این نهضت را بیان می کند، مرجعیت سازمانی آن را شرح می دهد و سلسله مراتب وصول به قابلیت درک حقایق را بر طبق پیش باطنی برمی شمرد. منابع مورد استفاده مؤلف یکسره متون معتبرند و احاطه او بر آنها مسلم بنظر می رسد. منتها این منابع کلاً حکم انباری را دارند پر از مصالحتی که ساختمانیه و ارزشهای حقیقی شان بر حسب رویدادهای تاریخی و انگیزه های فکری ناشی از آنها هرگز تنظیم و برآورد نشده اند، و به این سبب آسان می توانند دستخوش گرایشهای متنافی استفاده کنندگان واقع شوند، چنان که شده اند. به همین دلیل نیز صادق گوهرین خود توانسته با استناد به آنها باطنیان را چنان ببیند که زمانی مطلوب مشی و طرز فکر سیاسی او بوده است. او که این کتاب را در دوره تنویر اجتماعی/سیاسی معنی نوشته و مانند همگامان و همفکران زمانه اش از دیدگاه ویژه ای با دین و دینداری در ستیز بوده، از زمره کسانی ست که جنبش باطنی را نه فقط ایرانی و ضد اسلامی بلکه نادرستتر از آن ضد دینی می نگارد. رک، همان، ص ۱۸۶-۲۲۸. ذبیح الله صفا نیز به ایرانی شناختن اصالت این جنبش تمایل نشان می دهد، منتها رأی نهایی را در این باره مشروط به صحت مآخذ و منابع مربوط به فاطمیان می کند. از این نظر روش صفا، گرچه مبهم و ناآوانده، در هر حال موجه است. رک. ذبیح الله صفا، *تاریخ ادبیات*، ۲۵۳۶، چاپ پنجم، ج اول، ص ۲۵۲.

می بایست و خواهیم دید از آن می گیرد. ۶۲ دقیقتر بگوییم اوست که این تناقض را در بینش باطنی درمی یابد و از دو وجه متناقض عقل -یا- تعلیم، تعلیم را به تنهایی راهبر به حقیقت می شناسد: «حسن صباح بکلی در تعلیم و تعلم [= آموزش و مباحثه] را در بست و گفت خدانشناسی به عقل و نظر نیست، به تعلیم امام است. چه اکثر خلق عالم عقلا اند و هر کس را در راه دین نظری ست. اگر در خدانشناسی نظر عقل کافی بودی، اهل هیچ مذهب را بر غیر خود اعتراض نرسیدی و همگنان متساوی بودندی. چه همه کس بنظر عقل متدین اند. چون سبیل اعتراض و انکار مفتوح است و بعضی را به تقلید بعضی احتیاج است، این خود مذهب تعلیم است که عقل کافی نیست و اما می باید تا در هر دور، مردم به تعلیم او متعلم و متدین باشند». ۶۳

در اینجا ما به بررسی برهان حسن صباح در رد عقل و لزوم اقتدای نهایی به «معلم صادق» [امام] نمی پردازیم، ۶۴ بلکه فقط اساس و ساختمان استدلال وی را به اختصار نشان می دهیم: اعتقادات مذهب بسیارند و چون بسیارند نمی توانند ناظر بر حقیقت باشند که واحد است. این بسیاری و بسیارگونگی اعتقادات را حسن صباح «نظر و عقل» می نامد و آنها را در حکم کثرت به مثابه باطل می گیرد در برابر تعلیم واحد امام. تعلیم امام، چون یکی ست و نه بسیار، حکم وحدت و مآلاً حقیقت را دارد.

۶۲ تاریخ جهانگشای، ۱۳۶۷، چاپ سوم، به اهتمام قزوینی، ج سوم، ص. ۱۹۵، ۱۹۶. همین معنی به گونه ای دیگر در سخن ناصر خسرو آمده است: «اگر صانع حکیم ما را به مراد ما دست بازداشتی، هر کسی راهی دیگر گرفتی و همیشه کسی اندر گمان افتادی از طریقت خویش که مگر حق جز آن است که او دارد. و چون رسول خدای بیاید اندر دوری و خلق را سوی حق خواند، خلق زیر یک فرمان جمله شوند و شک از میان خلق برخیزد و صلاح و آرام میان خلق پیدا آید. بدین سبب بود که ایزد تعالی یک تن را از خلق به پیغامبری اختیار کرد.» خوان الاخوان، ص ۲۷۲، ۲۷۳.

۶۳ تاریخ جهانگشای، یادشده، ص ۱۹۶.

۶۴ عظاملك جونی که مسلمانی ست سنی مفروضات محض و نادرست حسن صباح را دیده و نادرستی استنتاجهای ناشیانه و سفسطی او را نشان داده است. رك، تاریخ جهانگشای، یادشده، ص ۱۹۶، ۱۹۷.

این معنی به نقل شهرستانی چنین آمده است: «حسن صباح گوید، در جهان حقی و باطلی است. و علامت حق وحدت است و علامت باطل کثرت است. و وحدت مقرون به تعلیم است و کثرت مقارن با رأی است. و تعلیم با جماعت است و جماعت با امام است.»^{۶۵} خلطی که حسن صباح میان نظر عقلی و ایمان در اینجا می‌کند تا عجز عقل را از درک حقیقت دین بنمایاند يك خبط بنیادی ست و طبعاً نه منحصر به او. استدلالهای به اصطلاح «عقلی» دین همیشه بعدی هستند، یعنی سپس و بر اساس ایمان دینی تمهید می‌شوند و در واقع از ضایعات ذهن دینی اند. جز این، دروغ و فریبی بزرگتر و مکررتر از این در تاریخ مسیحیت و اسلام پرداخته و فروخته نشده که در دین می‌توان تعقل کرد، یا با تعقل می‌توان به دین رسید! اختلاف نظری که حسن صباح بدان اشاره می‌کند، بنابر گفته نقل شده، خود او، از تضاد ادیان و مذاهب برمی‌خیزد نه از تعقل که ذاتاً با دین منافات دارد. اما چه بسا که حسن صباح، چون این واقعیت را به حس و غریزه می‌شناخته و از سوی دیگر به سبب پای بندی به عقل باطنی نمی‌توانسته مانند عرفای ما کوس رسوایی عقل را علناً بزند و با بدنام ساختن آن زنده به گورش کند، در این شگرد مفری محترمانه برای بازنشسته و بی اعتبار کردن عقل یافته است. در اینجا مهم برای ما فقط این است که حسن صباح تناقض میان عقل و تعلیم در بینش باطنی را مسلماً اختراع یا جعل نکرده، بلکه با این تناقص، که تحققش قطعی ست به محض آنکه عقل نظراً یا عملاً از تابعیت سرباز زند، به گونه‌ای در بینش باطنی رویرو شده که به فکر چاره جویی افتاده و توانسته با خلع عقل بر طبق منوی خویش تعلیم را حاکم مطلق کند. در بستر و دنباله، این تحول از پایه خردزدای و ناظر بر حکومت مطلق امام از طریق سخنگو یا نماینده همه جا حاضر اوست که در جنبش باطنی به تعلیم و ماجرای عجیب و غریبی برمی‌خوریم که نوید فرارسیدن قیامت را

۶۵ شهرستانی، الملل و النحل، ترجمه، خالقداد بغدادی، به اهتمام جلالی نائینی، ۱۳۵۸، چاپ دوم، ج، اول، ص ۲۶۶-۲۶۹.

می دهد و شریعت و فرائض را از امت برمی دارد. ۶۶ چنانکه خواهیم دید این واقعه است که مطابق با تمایل زمانه در نقلی مخدوش و مونتاز شده نظر آخوندزاده را جلب می کند و او در آن چرخشی روشنفکرانه در دین کشف می نماید. اگر دریابیم که در بینش باطنی، به گونه ای که تعلیل و تنسیق آن را در سخن ناصر خسرو دیدیم، همبودی عقل و تعلیم به بهای تناقض نهایی شان میسر گشته، اگر دریابیم که حسن صباح با هر انگیزه و غرضی که داشته این تناقض را احساس و آشکار می کند و در پی چاره برمی آید، باید بپذیریم که نتیجهء بینش باطنی برای حفظ دین همان است که حسن صباح در دعوت جدیدش سرانجام بدان می رسد. دعوت جدید در واقع یعنی آشکارگشتن تناقض میان رای شخص و سخن فکر و غلبهء آن بر این، یعنی استیلای قطعی امام (یا تعلیم او) بر عقل بدان گونه که در بینش باطنی متعین می گردد. در اینصورت دیگر غیر منطقی نیست اگر دعوت جدید در جرگهء اسماعیلیه حتا زمینه را برای فرارسیدن دورهء قیامت و ظهور امامی ناسخ شریعت فراهم کرده باشد و واقعه ای به این معنی روی داده باشد. ۶۷ ضدش این می بود که گفته می شد عقل فرمان می راند، فکر میزان است نه رای شخص. در اینصورت نه فقط بنیاد امام، امامت و پیغمبر ماهیتاً برمی افتاد، بلکه بینش دینی اسلام در اصولش فرو می ریخت و در پی اش باطنیت که یکی از شاخه های شیعی آن است.

۶۶ ر.ک، ۳۰۵.

۶۷ ر.ک، ۳۰۵، ۳۱۵.

IV پروتستان‌تیسیم اسلامی و باطنیت مسیحی

۲۴ فتحعلی آخوندزاده - نخستین منتقد تاریخی / اجتماعی ما

فتحعلی آخوندزاده نخستین منتقد اجتماعی و فرهنگی ماست که با محدودیت امکانات خود و زمانه اش به جد کوشیده مشکلات ما را بشناساند و نخستین گامها را در رفع آنها بردارد. این گامها در مواضع مهم و حساس گاه گمراه می شوند و گاه در ناهماهنگی شان از هم می گریزند، چه در روش و چه از نظر هدفی که دارند. از اینرو او در یافتن ریشهء تاریکیها و سرچشمهء گره های فرهنگی کمتر از آن که می پنداشته کامیاب بوده است، گرچه بسیاری از تاریکیها و گره ها را دیده و در روشن کردن و گشودن آنها پشتکار و پابرجایی ستودنی از خود نشان داده است. آخوندزاده نخستین کسی هم هست که به صرف آشنابودن با ابزار فرهنگ غربی، حل مشکلات ما را آسان پنداشته و هرگز به این فکر نیفتاده که بیگانگی این ابزار در فرهنگ بومی قطعاً کاربست آن را دشوار خواهد کرد، اگر ممتنع نکند. با وجود این، با نگاهی جویا و آزموده به اندیشهء او، که آشنایی با آن را نخست به فریدون آدمیت مدیونیم، هم ثبات فکر کلاً واقع بین او را در اساس می توان شناخت و هم صداقت و جرأت ذهنی او را در خودنگری نسبی فرهنگی اش. در تعیین موضع و میدان دیدش آخوندزاده صریح و قاطع است. نهب و غارت عرب را سبب فروغلتیدن تمدن ایرانی می داند و ویرانگری های سلاطین دستپوردهء آیین اسلام، از دیلمیان گرفته تا قاجار، را تباه کنندهء آبادانی سرزمین و فرهنگ ایران تشخیص می دهد.^{۶۸} حاصل این سرنگونی و تباهی

۶۸ مکتوبات، به اهتمام صبحدم، ۱۳۶۴، ص ۳۱، ۳۲.

برای او زایل گشتن عقل و درماندگی روزافزون ما به سرحد سفاقت و فلاکت در یوغ اسلام است.^{۶۹} همین سرنگونی تمدنی و اجتماعی به دست اسلام کافی ست که آخوندزاده از یکسو دولت و جامعه باستانی ایران را در هاله ای از شکوه و برازندگی رویایی از دیدرس انتقاد خود خارج نگه دارد و از سوی دیگر به تبع اروپاییان و تجربه تاریخی آنها، آنچنان که او می فهمد، تنها راه رهایی از این مهلکه دیرپای فرهنگی را در «هدم عقاید دینیه که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را در ترقیبات در امور دنیوی مانع می آید» ببیند.^{۷۰} اینکه اروپاییان از طریق دانش و اندیشه و پی ریزهای نوین سیاسی/اجتماعی از دوره رنسانس به بعد بنیاد عقاید دینی را برنینداخته اند، بلکه «اصلاح دین... و تفکیک مطلق یا نسبی آن از دیگر بنیادهای اجتماعی» را متحقق ساخته اند و آخوندزاده باید به این امر آگاه بوده باشد، مطلبی ست که فریدون آدمیت در بررسی و بازنمودن اندیشه آخوندزاده مؤکداً بدان توجه داده است،^{۷۱} اما نه بیش از این. تشخیص دیگر آدمیت این است که «جهت عمومی عقاید او [آخوندزاده] نیز دقیقاً به همان سیر فکری [رنسانس به بعد] گرایش داشت و در پی همان تحول می گشت، خواهان اصلاح دین» بود.^{۷۲} این گفته، آسان القای شبهه می کند که آخوندزاده تحول فکری و فرهنگی دوره نوین اروپا را عمیقاً می شناخته. بنظر نمی رسد آشنایی اساسی آخوندزاده در این زمینه بیش از آشنایی کنونی ما بوده باشد، و این را البته نسبی که بگیریم زیاد هم هست. منتها نمی توان این مایه آشنایی را برای منظور آخوندزاده کافی دانست. از این گذشته به هیچ رو نیز نمی توان گرایش هرچند شدید به فکر و جریانی را ضامن شناخت درست آن فکر و جریان شمرد.

۶۹ همان، ص ۳۷ ۳۸.

۷۰ همان، ص چهار.

۷۱ آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۹۳.

۷۲ همان.

مشکل بزرگ و اساسی آخوندزاده که تا امروز از آن ما باقیمانده مشکل فکری و فرهنگی ست، با این بنیاد مشترک که ما هم چون او گمان می کنیم نه فقط پایه های فرهنگ خود بلکه پایه های فرهنگ اروپایی را نیز می شناسیم. از آن زمان تا کنون روزی نیست که ما قربانی این خوشباوری و خودفریبی نشده باشیم و آن را همچنان ادامه ندهیم. مشکل ناآگاهانه آخوندزاده در زمینه انتقاد اجتماعی و اصلاح دینی یکی این است که از یکسو عرب را نگونبختترین قوم و دینش را موجب نگونبختی تاریخی شده آن اعلام می کند^{۷۳} و از سوی دیگر همین اسلام را بر دیگر ادیان ترجیح می دهد، آنگاه همه ادیان را از بنیاد باطل می خواند؛^{۷۴} و دیگر آنکه برای اصلاح دین اسلام، یا باصطلاح خود او «پروتستانتیسیم اسلامی»، پیشینیه این فرم دینی مسیحی را در شاخه ای از تشیع کشف می نماید: در بینش و جنبش باطنی! به سبب همین اهمیتی که آخوندزاده برای جنبش باطنی قایل است و از آنجا که او علتی را برای ترجیح اسلام به دست نمی دهد، ناچار باید تنها موجب ترجیح اسلام را نزد او همین جنبش باطنی شمرد. آخوندزاده در پرده برگرفتن از نارواییهای کرداری و رفتاری محمد و شگردهای پیامبرانه او و نیز برملا کردن یاوه سراییهای تحمیق کننده تشیع هم پیشتاز است و هم آشتی ناپذیر.^{۷۵} اما با همین درهم آمیختن پروتستانتیسیم و اسلام در عین اعلام بطلان همه ادیان، ناهنجاراندیشی را به سرحد شاهکار می رساند. خلط امور اصولاً شیوه عمومی فرهنگ ماست.

۷۳ «خود عربها به چه روزی رسیدند، حالا در دنیا گمنام تر و بدبخت تر از عربها طایفه ای نیست. پس چرا اسلام مایه سعادت ایشان نشد؛ الحال گرسنه و برهنه، بی علم و بی هنر در گوشه ای افتاده می مانند. هرگاه در بت پرستی باقی می بودند، یحتمل به روزی می رسیدند. احتمال زیاد می رود که افسانه های عقاید اسلامیه آن بیچارگان را نیز از طوایف سیولیزه شده عقب انداخت.»، مکتوبات، یادشده، ص ۳۲.

۷۴ «ای جلال الدوله از این سخنها تو گمان میر که سایر ادیان را بر اسلام مرجح می دارم. اگر بنا بر ترجیح می شد باز دین اسلام از سایر ادیان مقبول و برگزیده من است. اینقدر هست که من ادیان را بی معنی و افسانه حساب می کنم.» همان.

۷۵ همان، مکتوب اول و دوم.

به این سد سال اخیر و به او اختصاص ندارد. در واقع این به هم آمیختن در اندیشه و سخن او نیز به نوبه، خود بازتابی از همین شیوه عمومی ست. در اینجا ما فقط با آن جنبه از این خلط سروکار داریم که به کشف بینش باطنی به منزله «پروتستانتیسم اسلامی» مربوط می شود. ترکیب معیوب پروتستانتیسم اسلامی نشان می دهد که آخوندزاده انگیزه و معنای واقعی پروتستانتیسم را نمی شناخته، ورنه نمی توانست پروتستانتیسم را نامسیحی هم بفهمد.

۲۵ پروتستانتیسم چیست؟

پیش از آنکه به کشف بینش باطنی به منزله پروتستانتیسم اسلامی توسط آخوندزاده برسیم باید پیدایش پروتستانتیسم یا در واقع رفورماسیون را اجمالاً اما در هسته و اساس بشناسیم و آن را از این نظر با امکانات اسلام بسنجیم. پروتستانتیسم به معنای اخص اصلاح دینی در گردونه فراگیرش به آن سازمانهای کلیسایی و آن گروه مذاهب مسیحی اطلاق می شود که ادعای کلیسای کاتولیک مبنی بر میانجی بودن میان خدا و مسیحیان را باطل می شمارند و تنها راه رستگاری آدمی را در رابطه مستقیم و فردی او با خدا می دانند.^{۷۶} این رابطه منحصرأ از طریق ایمان به مسیح، یا در واقع از طریق زیست ایمانی آن رنجی که مسیح با مرگش برای غفران گناه وجودی آدمی^{۷۷} بر خود هموار نموده میسر می گردد.

76 Glasenapp, H. v. : *Die Fünf grossen Religionen*, 1957, 2. Teil, S.

359, vgl. H. H. Schoeps, *Religionen*, S. 339-347.

۷۷ گناه وجودی (گناه آدم ابوالبشر) اصطلاحی ست برای تصور مسیحی از گناهی که هستی زمینی با آن آغاز می گردد و زیست آدمی در آن روی می دهد. این گناه که، چون موجب هستی آدمی ست، رویداد است نه کنش، پس بازکنش ندارد و بسیار نیست، بلکه یکی ست و در یکبارگی اش دامن وجودی آدمی را می گیرد، شاخص مسیحیت میان ادیان سامی ست. به زعم مسیحیت چنین گناهی در کلیت و موروثیتش بشریت را وجوداً و فرداً متعین می کند.

کلیسای کاتولیک داعیه، میانجی بودنش را بر ادعای خود پرداخته و از نظر تاریخی نامدلل دیگری که داشتن حق نیابت مسیح و رسولان او باشد مبتنی می‌کند،^{۷۸} و در چنین سمتی خود را مصدر و عامل منحصر به فرد آموزش گناه مؤمنان می‌شناسد. از سه قرن پیش از لوتر آموزش گناهان در قبال اخذ پول بصورت امری عادی درآمدی کلان داشت. لوتر، راهب آگوستینی و استاد سوادگری فروش آموزش درآمدی کلان داشت. لوتر، راهب آگوستینی و استاد تئولوژی دانشگاه ویتنبرگ، در سال ۱۵۱۷ با اظهاریه معروف خود صلاحیت غفرانی کلیسا و کسب ناشی از آن را مردود اعلام می‌کند و با آتش زدن علنی هشدارنامه، پاپ موجب شکاف در حوزه سازمانی و ایمانی کلیسا و دوپارگی جهان مسیحی می‌گردد، بی آنکه در اصل هرگز چنین نیت و قصدی داشته بوده باشد. این شکاف و دوپارگی به مدد مستقیم و غیر مستقیم جنبش هومانیزم و در زمینه، مساعد سیاست آلمان بر ضد کلیسای رم منجر به آن اصلاح دینی در مسیحیت می‌گردد که به رفرماسیون معروف است. با این پیشدرآمد که در عین حال دورنمایی از پدیداری رفرماسیون است می‌توانیم به انگیزه ای بپردازیم که موجب اعتراض لوتر به نقش ادعایی کلیسا و سوداگردی اش می‌شود و به صورت آن اظهاریه بروز می‌کند.

اکنون باید پرسیم: چه چیز در حقیقت لوتر را با کلیسا درمی‌اندازد؟ و پاسخ دهیم: مسئله گناهکاری وجودی آدمی. بنابراین برای فهمیدن موضع لوتر و ماهیت پروتستانتیسم نخست باید به برد و اهمیت این مسئله در پندار مسیحی پی برد. گناهکاری وجودی آدمی که به هبوط او به معنای تحقق وجودی اش می‌انجامد و پولس با دادن اهمیت محوری به آن در واقع

78 Gkassenapp, H.: *Die fünf grossen Religionen*, Op. cit., 2. Teil, S. 356f.

مسیحیت را بنیان می‌نهد، اصلاً پندار و میراث یهود است.^{۷۹} پیمان خدا با موسی و اهمیت منحصر به فرد این پیمان برای یهودیت بدین گونه رابطه خدا و آدمی را مقرر می‌داشته که قوم یهود بر شریعت موسی گردن نهد و در ازایش پاداش ببیند. از اینرو تبعیت یا تخطی از شریعت موجب خشنودی یا خشم خدا با پیامدهای آن می‌شده، چنانکه یهود رویدادهای تاریخی خود را از چنین منظری می‌نگریسته و می‌فهمیده است. معنای این رابطه متقابل میان خدا و آدمی در تصور یهودی چیزی ست بنام عدالت الهی که بر اثرش آدمی خاطی معدلت می‌یابد، یا به اصطلاح فارسی شده «عهد عتیق» عادل می‌گردد. برای درست فهمیدن معنای «عادل شدن» به معنای مشمول عدل الهی و مآلاً راستکار گشتن هرگز نباید از نظر دور داشت که آدمی یهودی نه در فردیتش بلکه در بستگی قومی اش به خود استشعار داشته و یهودی بوده، آنچنانکه مثلاً کودکان در بستگی خانوادگی و در کلیت آن خودیت خویش را می‌یابند و نه هرگز مانند بزرگسالان در فردیتی مستقل از کلیت خانوادگی. بنابراین عادل شدن آدمی یهودی بر اثر فرمانبرداری اش در حکم تصفیه قومی او از خطاست. اما از آنجا که آدمی این معدلت حیاتی را به تصور یهود در قبال کارکرد خود تحصیل می‌کند یا می‌ستاند، اصل

۷۹ با اینکه گناه وجودی از عهد عتیق ریشه می‌گیرد (سفر پیدایش، باب سوم؛ مزمور پنجاه و یکم، ۱-۷)، پندار آن در تئولوژی یهودی آنچنان پرداخته نمی‌شود که اهمیت و تبلور مرکزی یابد. علت اصلی اش باید این باشد که قومیت دینی یهود و از آن بیشتر قومی بودن استثنایی رابطه یهود با خدا، رابطه ای که عهد و شریعت موسی محور نوینباد و همیشگی آن است - کمابیش شبیه به نقشی که محمد و شریعتش برای مسلمان دارد - در وهله اول هر امر دیگری را تحت الشعاع قرار می‌دهد. یهود از دیرباز خود را قوم برگزیده خدا دانسته و می‌آن را از خاطر نبرده بوده است. نیرو و غرور ناشی از این انحصار و امتیاز به حدی بوده که هرگونه تعمیم محض بشر، خواه جمعاً خواه فرداً، در برابر خدا و در نتیجه آگاهی به آن را از پیش غیرممکن می‌ساخته. نخست در دو سده و نیم فرمانروایی جهانی هخامنشی و در نظام سیاسی و دولتی آن است که زمینه برای گرایش جهانی شدن آیین یهود آماده می‌شود، و در پی آن خصوصاً تحت تأثیر جریانهای غیرقومی فرهنگ هلنیسم است که پندار فردیت آدمی نزد یهود نیز برمی‌دمد و یهودیت با اشاعه اش میان اقوام دیگر بُعدی جهانی پیدا می‌کند.

رابطه، خدا و آدمی در یهودیت بر دادوستد است.^{۸۰} به این جهت منظور از عدالت، به معنای اهلی و تعدیل یا راستکار شدن آدمی در پندار یهودی، این است که مؤمن با عمل به شریعت روایی وجود می یابد. به این اعتبار، عدالت الاهی در یهودیت یعنی رواکردن زندگی آدمی به عنوان پاداش برای انجام تعهداتش از طریق اهتمام و شایستگی خود او. این «او» همیشه قومی ست نه فردی. پولس آن کسی ست که بدستش این بنای اعتقادی یهودی واژگون می گردد، و آنهم بدینگونه که او پندار یهودی عدالت الاهی و معدلت یافتن آدمی بر محور داد و ستد با خدا را نفی می کند و ایمان به مسیح را جایگزین آن می سازد. با این ایده و ابتکار پولسی، مسیحیت از یهودیت جدا می شود.^{۸۱} در پی این جدایی و استقلال، کلیسا که تازه مرحله جنینی را می گذراند مسیحیت را از همان بدو تولد از نو در چنگ می گیرد تا پس از تشکل سازمانی رسماً جانشین مسیح شود. بدینگونه کلیسا که رویدادی روحانی/سازمانی ست، و نه ساختمانی چون مسجد، در جامعه مسیحی ما به ازایی می شود برای شریعت در دین یهود و میانجی نوین

۸۰ تأثیرپذیری اسلام از ظاهر صرف این داد و ستد میان خدا و بنده و اقتباس از این تصور یهودی - بدون کمترین استشعاری به مبنا و معنای علی آن - بصورت دو جنبه، ثوابی و عقابی بر محور وعد و وعید قرآنی چنان همه جا در نصوص کلام الله موج می زند که حتا با چشم بسته هم نمی توان آن را ندید. فقط يك راه، آنطور که تجربه می آموزد، برای ندیدن آن هست: کور مادرزاد از فرهنگ دینی برآمدن.

۸۱ صرف مغایرت ذاتی میان بینش مسیحی و بینش اسلامی مانع از این می شد که همانندی برای پولس، مخترع یا لاقط مبتکر مسیحیت، در اسلام بوجود آید، مگر آنکه بخواهیم در محمد بدلگونه ای از پولس ببینیم، آنهم فقط در این حد که محمد از آنچه جسته و گریخته و غالباً نادرست از طریق یهودیان و برخی فرقه های مسیحی از دو دین مربوط دستگیرش شده بوده دین خود را در بدویت عربی اش بنا می کند. اما هرگاه تحقق تاریخی و جهانی اسلام را در نظر بگیریم، آنگاه می توان در کلیت بنیادی این رویداد، برای عمر که پس از مرگ محمد رویگردانیها و سرپیچیها را از ریشه برمی آورد و وحدت اسلامی را از نو در امت استوار می نماید، بعنوان عامل جهانگیری اسلام همان اهمیت را از حیث عمل قابل شد که پولس از لحاظ ایدهء بنیانگذارش برای مسیحیت داشته است. توضیح این مشابهت این است که اهمیت درونی جهان مسیحی به بنیانگذاری مستقل یا یهودیزایی آرمانی آن است و این کار را پولس کرده و اهمیت اسلام به جهانگیری آن بوده و این کار را عمر کرده است.

میان آدمی و خدا!

پانزده قرن بعد از پولس این ایدهء او لوتر را منقلب می کند، انگیزهء درونی او در تتولوژی ضد کلیسایی اش می شود و به پیامدی می انجامد که دیدیم. در واقع لوتر با الهام از پولس و باززایی ایدهء او یوغ کلیسا را به منزلهء میانجی از گردن مؤمنانی که در جامعهء مسیحی راه او را برمی گزینند برمی دارد. ببینیم چگونه. تا پیش از مسیحی شدن پولس، مسیحیت به معنای اخصِ جرگهء پیروان عیسی فرقه ای یهودی بوده و تماماً متعهد و متعامل به شریعت به معنایی که گفتیم. پولس با استدلال زیرکانه ای که برای اثبات دریافتنش از معنی و غرض شریعت می کند،^{۸۲} بنای تتولوژی خود را بر این نهاده بود که غفران الاهی هرگز از طریق کنش آدمی به منزلهء عمل به شریعت قابل حصول نیست. فقط و فقط فضل الاهی ست که آدمی را در دامن عفو خود بازمی گیرد و به این معنی او را تعدیل و روا می کند. راهی که موهبت الاهی به این منظور بر آدمی می گشاید ایمان به مسیح است. به مایهء چنین ایمانی آدمی گنهکار با مرگ مسیح در خود می میرد تا در باززایی (عروج) مسیح از نو زنده گردد. به زعم پولس ایمان به مسیح، مردن و از نو زادن با او در این ایمان جز فضل الاهی نیست و حکم نسخ شریعت و مآلاً نسخ دادوستد میان آدمی و خدا را دارد. بدینسان پولس که در جدال با پندار قومی / شریعتی یهود مفری مؤثر برای تعبیر گناه و جسودی آدمی در کلیت و فردیتش می یابد، با همین حربهء بُرآ زره قومی / شریعتی یهودیت را می درد، با نفی قابلیت غفرانی شریعت تعهد به آن را از مؤمنان فرقهء نوین یهود، یعنی مسیحیان، برمی گیرد، ایمان به مسیح و آموزش مفظور در این ایمان را بجای شریعت می نهد، و مسیحیت را از دل یهودیت به دنیا می آورد.

82 Vgl. dazu : Stendhal, *Sünde und Schuld*, IV. im NT, 4 in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1955, sowie Lohse : *Sünde und Schuld III*. im Judentum, Ebd.

تحت تأثیر این ایده پولس، و در بازیافتن و بازشناختن آن است که لوتر سرانجام بر ضد داعیه، میانجیگری کلیسا و قابلیت و صلاحیت آمرزگاری آن برمی خیزد. لوتر که در پارسایی راهبانه و انابه، مستمر می زیسته و با وجود این به تجربه، درونی اش خود را بعنوان مسیحی در پیشگاه خدا همچنان گنهکار و قاصر احساس می کرده، از یکسو سر از این معما در نمی آورد که چگونه اساساً ممکن است آدمی ناچیز و خاطی در برابر عظمت خداوندی به صرف تلاش و توبه قادر به حصول معدلت باشد و عادل شود. محال بودن این امر چنان برای او محرز بوده که حتی از واژه «عدالت» متنفر می گردد.^{۸۳} از سوی دیگر تعارض این تصور و احساس او با این سخن پولس که «عدالت الهی در انجیل [= پیام خوش] آشکار می گردد»^{۸۴} راحتش نمی گذاشته.^{۸۵} هر قدر خود را از درک معنای این سخن عاجزتر می دیده برای فهمیدن آن بیتابتر می شده است. سرانجام به معنای آن، که مشکل عدالت الهی را برای او می گشاید، معنایی که کلیسا آن را در کام روحانی/سازمانی خود فروبرده بوده، از نو پی می برد. و آن معنا، چنانکه دیدیم، این است که آدمی به بخشایش محض الاهی معدلت می یابد، و این بخشایش که همان مژده یا نوید معهود باشد در زیست عیسی و رویداد مسیحایی او تحقق پذیرفته است.

83 Lutz, H. : *Der politische und religiöse Aufbruch Europas*, S32, in *Propyläen Weltgeschichte*, 1986, Bd. 7.

۸۴ انجیل معرب لفظ یونانی eu-angelion (=خوش +پیام) به معنای مژدگانی، مژده و نوید است. منظور از نوید که سپس در کارست منقولش به صورت مکتوب آن نیز اطلاق می گردد، از همان آغاز در تصور مسیحی گفتار، کردار و کلاً زیست و مرگ شخص مسیح بخاطر آمرزگاری آدمی ست. فقط از طریق ایمان به این رویداد مسیحایی و زیستن بر طبق محتوای چنین ایمانی آدمی به این نوید راه می یابد و از آن بهره مند می گردد. سخن پولس، که نظر لوتر را جلب کرده، در رساله، پولس رسول به رومیان، باب اول، ۱۷ آمده است.

85 Lutz, H. : *Op. Cit.*,s.a. Moeller, B. : *Geshichte des Christentums* , ۳ Aufl, 1983, §۳۳,

۲۶ معنای داد و دادرسی در مسیحیت

حالا به کومک واژه فارسی داد و دادرسی به جای عدالت عربی بهتر می توانیم معنای این پندار مسیحی را آنچنان که لوتر از سخن پولس بازمی فهمد دریابیم: اینکه آدمی نمی تواند به ازای تکاپوی ذاتاً بی حاصل خود انتظار دادیابی داشته باشد، اینکه آدمی نمی تواند به سبب کرده، بیقدر و نامستحق خویش دادرسی شود، بلکه دادیابی او، بی آنکه سزاوارش باشد از موهبت الاهی ست، معنائی جز این ندارد که خداوند، چون بخشنده و به این معنی دادرس است، با وجود ناسزاواری آدمی گنهکار و به سبب قاصریودن او به دادش می رسد. از اینرو دادرسی خدا از بخشندگی اوست و بس، نه استحقاقی برای آدمی هست و نه واسطه ای میان او و خدا. لوتر تیشه به ریشه، کلیسا بعنوان میانجی بدینگونه می زند که نشان می دهد این سمت خودآفریده، کلیسایی از بنیاد ناقض بینش مسیحی در مورد گنهکاری آدمی و بخشودگی اش از جانب خداست. با چنین انگیزه و وسیعی پروتستانتیسم یا رفرماسیون بعنوان یک جریان فراگیر دینی و از نظر تاریخی و فرهنگی پراهمیت - با تمام بحرانها و دگرگونیهای اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فکری مترتب بر آن -^{۸۶} در واقع هستی ویژه خود را از ضرورت درونی پندار مسیحی داشته و گرفته، و مختص جامعه مسیحی در فرهنگ غربی بوده است. چنین پدیده ای هرگز نمی توانسته و نمی تواند در اسلام به وجود آید. برای آنکه اسلام در تکوین تاریخی اش نه فقط فاقد سازمانی مرکزی بوده، نه فقط محملی کلیسایی برای نظامت و وساطت ایمانی مؤمنانش نداشته و ماهیتاً نمی توانسته داشته باشد، بلکه پیشتر و مهمتر از آن بر اساس رابطه خودکامهء خدایش که رب است با آدمی اش که عبد

86 Vgl. Löwith, K. : *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1967, S. 74-81.

اوست فاقد هرگونه امکاني است که معنایی به این رابطه، خدا و آدمی بدهد. هر مسیحی، اگر هم نداند، می تواند محمل رابطه، خدا و آدمی را بر پایه، بینش دینی خود بیابد. این رابطه در گناه وجودی او از یکسو و بخشودگی اش به دادرسی الهی از سوی دیگر است. هر مسلمان، گرچه نمی داند، می تواند بکاود و دریابد که هیچ محملی برای رابطه، آدمی و خدا در بینش دینی او وجود ندارد، جز از این سو عبودیت آدمی و از آن سو خودکامگی خدایی دست به قاروره، شهاد و شرنگ وعد و وعید؛ لابد برای آنکه این عبودیت بیروح و بی منشأ فقط با تطمیع و تهدید می توانسته بوجود آید و پابرجا بماند. برخلاف پروتستانتیسم که پیامد ضروری ایده ای بوده سرشته در بینش مسیحی به معنای پولسی آن و مشروط به نقش کلیسای کاتولیک به منزله، میانجی خدا و آدمی، اسلام نه فقط بالقوه فاقد هرگونه ایده، پیوندگار میان آدمی و خدا و طبیعتاً در رویدادش فاقد سازمانی مربوط بوده، بلکه به همین سبب نیز با هر دگرگونی خودروب و سودمند برای جامعه، دچار این درد، مغایرت که داشته و دارد هیچ، دشمن خونی آن بوده و هست. چه اسلام بنا بر سرشتش از ناخویشاگاهی فردی و اجتماعی زنده است و در نتیجه در جامعه، فرداً بی پیکر می بالد. از اینرو در پیکرگیری فردی و برومندی اجتماعی يك فرهنگ خواهد مرد. تصادفی نیست که هر جا اسلام توده وارتر می لولد و می تند، آنجا زنده تر و دوپایی تر عمل می کند. برای آنکه اسلام کیش ضد فردی و شخصیت کشی است.

۲۷ پایهء دین و اصلاح دینی از نظر آخوندزاده

دیدیم که آخوندزاده ادیان را افسانه می داند، اسلام را هم موجب سیه روزی عرب و هم تنها علت نگونبختی ایرانیان اعلام می کند، و آنوقت همین دین را بر دیگر ادیان ترجیح می دهد! باطنیت هر قدر هم پروتستان تر از

پروتستان‌تیسیم بوده باشد، حداکثر می‌توانسته دستاویزی بعدی و خودفریبانه در ترجیح اسلام برای کسی شود که از پیش دلبسته‌ء اسلام بوده و در ناخوشاگاهی اش به این امر دنبال بهانه می‌گشته است. چنین تناقضی نه تصادفی ست و نه ناشی از دست اندازهای فکری، بلکه از ذهنی فرم گرفته در فرهنگ دینی می‌تراود. فقط چنین ذهنی قادر است از یکسو اسلام را در آن واحد رد کند و ترجیح دهد و از سوی دیگر ایران و اسلام را در برابر هم نهد و در اولی چراغی فروزان ببیند که در رویداد ظلمانی دومی خاموش شده است. مسلماً تناقض منحصر به فرهنگ دینی نیست. اما تناقض را دیدن و آشتی ناپذیرانه با آن درافتادن، جز رفع و رجوع کردن آن و ناآگاهانه در آن زیستن است. فرهنگ دینی، چون بنیاد خود را نمی‌اندیشد و نمی‌شناسد، به تناقض هستی زای خویش آگاهی ندارد و قهراً همیشه در چنگ آن گرفتار می‌ماند. نتیجه، بیواسطه، این ناخوشاگاهی آن است که هرگونه شك به خود را در نطفه می‌کشد و به همین نسبت بر اعتماد به نفس کاذب می‌فزاید. کجا این اعتماد به نفس کاذب خود را در خطر می‌بیند؟ آنجا که تمدن و فرهنگ غربی بدنبال جهانگیری این سدواندی سال گذشته با حضور دایم‌ش حقارت ما را بر ایمان به گونه ای انکارناپذیر ملموس می‌کند. برخی از ما برای آنکه آماج تیر چنین خطری نشوند راه گریز را در این دیده بودند که ته دل با غریبه‌ها بیشتر احساس خویشاوندی کنند تا با خودشان! در برابر، زرنگترها و دودوزه بازیکنهای دوره، آریامهری آنهایی بودند که با قشو و برگستوان غربی خویش خود را قیبراق و خوش ظاهر نگه می‌داشتند و حرفه شان در عوض این بود که از میراث اصیل و سنتی علوفه برای شکمبه فرهنگی ما فراهم کنند. اما حساب اینها جداست. آنجا که خطر مذکور احساس و دیده شده. آدمهای صمیمی و دلسوز هم بوده اند که به فکر چاره جویی می‌افتند، بیش از سد سال پیش. منتها از آنجا که آسانخواهی و آسانگیری در همهء زمینه‌ها طبیعت ثانوی ما شده و چه بسا خوی ما

بوده، اینان چاره را به سادگی دریافتن پشتوانه ای ملی برای این اعتماد به نفس می بینند. چه کاری سهلتر و بااجرت‌تر از این، وقتی معدنی از آن زیرپایشان است: فرهنگ ایران باستان. به این ترتیب پشتوانه ملی از خدا خواسته را از معدنش استخراج می کنند و آن را کشان کشان تا دل اسلام با خود می آورند، تا مداومت و بقای حیاتی آن را نیز ثابت کنند. پیشاهنگ و راهگشای آنان در این کار آخوندزاده بوده است. مقایسه فردوسی با هومر برای نشان دادن پشتوانه ای برجسته از اصالت ایرانی در دوره اسلامی توسط آخوندزاده نمونه آن است.^{۸۷} چنین مقایسه ای در واقع نه بر ارزش فردوسی می افزاید و نه از ارزش هومر می کاهد، فقط مایه و ارزش هر دو را برای ما ناشناختنی تر می کند. در چنین وضعی اعتماد به نفس کاذب چه می کند؟ گنجینه های ما را پی در پی از زیر خاک درمی آورد تا به تماشاچیان نشان دهد که ما هم داریم و این تماشاچیان خود ما هستیم! با سریدن در طاس لغزنده اینگونه ردجویه‌هاست که آخوندزاده حتا وقتی در جهان مسیحی به جنبش دینی پروتستانتیسم برمی خورد و فقط ظاهر زداینده و دگرگون‌ساز آن را می بیند، دنبال الگوی آن در همین اسلام مردود خودش می گردد و آن را در جنبش باطنی می یابد! اما چنانکه پیشتر اشاره کردیم، جنبش باطنی مورد نظر او آن جنبشی نیست که استخوانبندی نظری آن را در سخن ناصر خسرو شناختیم، بلکه واقعه ای است که پس از دعوت جدید توسط حسن صباح ظاهراً رویداده و باید، آنطور که با چگونگی

۸۷ مکتوبات، یادشده، ص ۳۴. آخوندزاده جای دیگر پطر کبیر و فریدریش بزرگ را هم‌سنخ جمشید و فریدون می داند (یادشده، ص ۴۴). خطرناک برای این «ما»ی فرهنگی همچنان خویشناشناخته مانده، ما رواج روزافزون این گونه شبیه سازیها و شبیه یابیها در دوره متأخر فرهنگ ماست. چنانکه مثلاً غزالی را در دکارت و کانت بازشناخته اند و ملاصدرا را در هگل، و حتا شکسپیر و نیچه را در حافظ - و این خود به بهترین وجه می رساند که نه فقط متفکران و نویسندگان اروپایی بلکه بنیانگذاران فرهنگ خود ما برای ما از آن ناشناخته تر مانده اند که فکرش را بکنیم- تا سرانجام ایران را در رویداد اسلامی صاحب همان «رسالتی» بیابند که آلمان در غرب داشته است! در این مورد آخر رک، زیرنویس ۱۴۱.

درست آن نیز بر اساس مأخذ معتبر آشنا خواهیم شد، از عواقب مترتب بر تعلیم این دومین و آخرین حجت ایرانی باطنیه بوده باشد. در اینجا این را به یاد می آوریم که حسن صباح، چون تناقض درونی عقل و امام را در بینش باطنی می بیند، عقل را کنار می گذارد و جای آن را نیز به امام می دهد، و نیز این را که تنزیل و تأویل به معنای آوردن حقیقت به ظاهر و درآوردن باطن آن از این ظاهر خواه ناخواه متضمن این تعبیر صریح یا ناصریح بوده اند که در برابر حقیقت به معنای باطن ناگزیراً شریعت به معنای ظاهر قرار می گیرد. نتیجه نهایی این تعبیر این می شده که باطن یا حقیقت با فرارسیدن قیامت تحقق تام یابد و شریعت یا ظاهر منسوخ گردد. و حالا هرگاه واقعه ای کمابیش چنین پنداری را منعکس سازد، می تواند از نظر آرمان، ارزشها و کنشهای به وجودآورنده آن مفهوماً با دریافت آخوندزاده از اصلاح دین قرابت یابد و از این مجرا برای او حکم مصداق این اصلاح را پیدا کند. اصلاح دین که ظاهراً از نظر آخوندزاده با پروتستانتیسم باید یکی بوده باشد وقتی برای او صورت می گیرد که از رکن های سه گانه دین دو تا بمنزله فرع نسخ شوند و رکن سوم به منزله پایه حقیقی و یگانه دین تشبیت و استوار گردد. رکن های سه گانه برای آخوندزاده عبارتند از «اعتقاد، عبادت و اخلاق»^{۸۸} اخلاق اصطلاحی ست برای کنش آدمی و ارزشهای آن. برای آخوندزاده پایه هر دینی اخلاق است، «اعتقاد و عبادت نسبت به آن مقصود [اخلاق] فرع اند»^{۸۹} بنابراین آنجا که در يك جنبش دینی یا حادثه ای ناشی از آن، رکنهای اعتقاد و عبادت بعنوان فروع نامعتبر اعلام شوند و اخلاق بجای آن دو تحکیم گردد، منظور آخوندزاده

۸۸ ملحقات، ص ۱۷۲-۱۷۵، به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه های میرزافتحعلی آخوندزاده، ۱۳۵۱، ص ۱۹۵. اما اینکه آخوندزاده بدینصورت نیز از ماجرای الموت در پروراندن ایده اصلاح دینی خود متأثر بوده یا نه در اینجا برای ما مطرح نیست. چنین ایده ای به هر حال ربطی به پروتستانتیسم ندارد.

۸۹ همان، به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه های میرزافتحعلی آخوندزاده، یادشده.

برآورده شده و به زعم او پروتستانتیسم تحقق پذیرفته است. این اندیشه و آرزوی آخوندزاده در واقعه الموت - که شرحش هم اکنون و نخست به نقل از سخن آخوندزاده خواهد آمد و برای او حکم پروتستانتیسم اسلامی را دارد - ظاهراً تحقق یافته و در رویدادش يك داعی اسماعیلی با استفاده یا سوءاستفاده از دعوت جدید، اعتقاد و عبادت را از امت برمی دارد. چون آخوندزاده در این واقعه که بر پروتستانتیسم تقدم زمانی دارد خود را به اصطلاح با پیشرویدادگی رفرماسیون مواجه می پندارد، آن را پروتستانتیسم اسلامی می نامد، و این، چنانکه خواهیم دید، تنها استنباطی است که می توان از گفته خود آخوندزاده در این مورد کرد. برای چشمگیرتر کردن و بهتر فهمیدن این نگرش آخوندزاده باید خود را بجای او بگذاریم، به عللی که دیدیم از برخورد با پدیده « پروتستانتیسم » به یاد باطنیت بیافتیم، آنگاه در باطنیت که از پروتستانتیسم پیشینتر است بنگریم، آن را آغاز رفرماسیون بیانگاریم، تا سپس تحقق مجدد باطنیت را در پروتستانتیسم بیابیم و با چنین سیری به زبان حال آخوندزاده معنأً بگوییم: باطنیت یعنی رفرماسیون اسلامی، و پروتستانتیسم به منزله صورت متأخر و بعدی آن یعنی تحقق جنبش باطنی در مسیحیت. فایده چنین بیانی این است که اصلیت و قبلیت بینش باطنی را نسبت به پروتستانتیسم چنان برمی تابد که آخوندزاده باید پنداشته باشد.

۲۸ ماجرای الموت در نگارش و دریافت آخوندزاده

و اینک ماجرای الموت در نگارش آخوندزاده. در اواخر قرن ششم هجری سومین داعی اسماعیلی در الموت پس از مرگ حسن صباح شخصی بوده است بنام حسن بن محمد بن بزرگ امید، معروف به علی ذکریه السلام [درود بر یادش!]. وی روزی مؤمنان را در مصلى جمع می کند و

ای جماعت من امام زمانم و به اقتضای عقل شریف مکلف هستم خیر و شر و ضلالت شما را بنمایانم. بدانید و آگاه شوید که عالم قدیم است و زمان نامتناهی، بهشت و دوزخ يك امر خیالی و موهومی ست. قیامت هر کسی مرگ اوست. و به هر عاقلی لازم است که در باطن به اقتضای بشریت و عقل، شریف و سلیم النفس و نیکوکار باشد. به این چنین شخص مرد راه حق خطاب می شود و در ظاهر هر گونه روش که بجهت معاش و امور دنیوی خود مفید بیند، همان روش را بخود شعار سازد. الان تکالیف شرعی را در خصوص حقوق الله من کلاً از شما ساقط کردم. پس از این آزاد هستید و از اوامر و نواهی در خصوص حقوق الله بالمره فارغ‌باید [...] علم تحصیل کنید، نیکوکار شوید و از نعمات دنیوی در حیات پنج روزه خود بهره یابید. ثروت و مکنت حاصل کنید، به خیالات فاسده و عقاید ابلهانه خود را مقید مکنید و سعی و تلاش نمایید که با علوم و صنایع و اعمال حسنه و صالحه و فضل و هنر در میان ملل عالم برگزیده و مرجع شوید. و هم فرمود: ای جماعت طایفه اناث را در حبس و حجاب نگاهداشتن صرفنظر از آن که ظلم عظیم است در حق این نصف بشریت، برای طایفه ذکور نیز خسارت لاتحصی دارد. از امروز طایفه اناث را در حبس و حجاب نگاه مدارید و ایشان را بی تربیت مگذارید و در حق ایشان ظلم و ستم روا مبینید، و زیاده بر يك زن مگیرید، چنانکه من نیز زیاده بر يك زن ندارم. و هر کس از بزرگ و کوچک و از غنی و فقیر زیاده بر يك زن بگیرد مستحق بازخواست و سخط من خواهد شد [...]]

فردای آن روز که مذهب پروتستانتیسم در ایران اظهار شد، علی ذکره السلام دو ساعت به ظهر مانده دست زن خود بانوی بزرگ دره التاج را که از سلسله پادشاهی دیلمه بود گرفته و از حرم خانه بیرون آمد، و بانوی بزرگ روگشاده در تماشاگاههای الموت با شوهر حکیم و روشن روان خود سیر کرد و به حرمخانه

بازگشت و هر روز [...] اینگونه مسیر را با بانوی بزرگ تکرار می کرد. اعیان و اشراف و جمیع سگان [ساکنان] الموت در آزادی طایفه، اناث تقلید او کرده و با زنان روگشاده، خودشان به سیر بیرون می شدند و در جمیع این قلمرو این رسم جاری شد. این پیشوا شغلش متصل مصروف آسایش و رفاهیت رعایا بود و مجالسش با حکما و علما و فضلا انعقاد می یافت و در ترویج علوم و تربیت نوع بشر بقدر امکان اهتمام می ورزید؛ بر عالمان میرهن می کرد که علم و تربیت منتج پاکدامنی از معاصی است و نادانی و دینداری باعث فسق و فجور و مولد حرص و طمع و مورت ظلم و تعدیست، و بواسطه این نوع اخلاق حسنه حق داشت که خود را امام زمان و سرخیل اصفیا بنامد، چنانکه نامید. آفرین بر تو ای علی ذکره السلام که در مدت تاریخ هجری مثل تو یک پادشاه با عقل و حکیم و ذی فضل و صاحب همت و صاحب عزم در میان ملت اسلام پیدا نگرید که به سیویلیزاسیون این ملت باعث شود و این ملت را از حماقت و جهالت و بدبختی آزاد کند. اگر ملت مطالب ترا فهمیده بود، حالا طوایف انگلیس و ینگلی دنیا خوشه چین تو حساب می شدند، زیرا که تو در عصری مذهب پروتستانتیسم را ایجاد کردی که ایشان هنوز در آتشکده های دیوان اینقیزیسیون بریان می شدند. آنها مدت مدیدی بعد از تو مذهبی را که ایجادش از تو بوده است، یعنی پروتستانتیسم را فهمیده و روولسیون کرده و مذهب پروتستانط را اختیار نمودند.^{۹۰}

معنای بیواسطه، این سخن آخر آخوندزاده درباره، این ماجرای شهر فرنگی و پربرنامه از نظر فرهنگی، پرورشی، آموزشی و سیاسی ابهامی ندارد: به زعم او، چنانکه پیشتر گفتیم و اکنون دیدیم، پروتستانتیسم به عنوان پدیده ای باطنی نخست در اسلام بوجود آمده و داعی اسماعیلی حسن بن محمدبن بزرگ امید بنیانگذار آن بوده است. بنابراین به گفته آخوندزاده

۹۰. مکتوبات، یادشده، ص ۱۳۵-۱۳۸.

پروتستانتیسم برای او حکم تحقق مجدد و البته موفق ایده ای را داشته که نخست در باطنیت زاده و پرورده شده است. چنین دریافتی در مورد پروتستانتیسم به همان اندازه معیوب و موهوم است که نادرست و خوشباور در مورد باطنیت.

۲۹ پندارهای نهان

آخوندزاده که نخستین منتقد تاریخی/اجتماعی ایران در دورهء نوین آن بوده، با واگرداندن بینش باطنی به دو جنبهء محض ظاهر و باطن یا فرع و اصل در ازای شریعت و حقیقت به معنای روزمره فهم و بازارپسند آن نادانسته از بینش باطنی قلب ماهیت می کند. بدینگونه که اعتقاد و عبادت (حقوق الله) را به ازای ظاهر یا فرع در برابر اخلاق یا نظام کرداری (حقوق الناس) به ازای باطن یا اصل (حقیقت) می گذارد. این ناباطنی ترین کاری است که با باطنیت می شد کرد و چیزی جز بازتاب تصورات و توهومات مطلوب آخوندزاده و زمانه اش نمی توانسته باشد.

در نتیجه فرماسیون برای او جز این نیست که اعتقاد و عبادت به منزلهء فروغ برافتند و اخلاق به منزلهء اصل ضروری برای بالیدن دو جنبهء فردی و اجتماعی نظام کرداری استوار شود.^{۹۱} این همهء آن چیزی است که آخوندزاده اصلاح دینی می نامیده. اگر اصلاح دینی به معنای فرماسیون این باشد طبیعتاً بجای بازآراستن و بهساختن دین، که منظور اصلاحگر است، ریشه های دوگانهء دین را که ایمان و آداب باشند برمی کند. در عین حال چنین «فرماسیونی» نه فقط کمترین ربطی به پروتستانتیسم ندارد، بلکه

۹۱ در بستگی با این معنی و منظور، آخوندزاده در جای دیگر برای اعتقاد و عبادت از یکسو و برای اخلاق از سوی دیگر مصراً اصطلاحات فقهی آنها، یعنی حقوق الله و حقوق الناس را با هم بکار می برد و این آخری را با جرح و تعدیل لازم صریحاً کنه دین می نامد و نفاذ آن را مایهء دوام اسلام اعلام می کند. همان، ص ۱۵۵.

برای بینش باطنی و کاربست واقعی آن نیز - قطع نظر از ماجرای الموت که در ضبط معتبر تاریخی اش هم حادثه ای در هر حال استثنایی و نامعقول به نظر می رسد - ۹۲ بیگانه است. حتا اگر بنا را بر امکان این اصلاح دینی من درآوردی بر اساس بینش باطنی در اسلام می گذاشتیم، احتمال تحقق آن به همان اندازه صفر می بود که اسلام بی شهادتین تصورناپذیر است. این از آنچه آخرین سخن آخوندزاده در پایان شرح ماجرای الموت بیواسطه می گوید. اما در ورای آن باید بپرسیم، در پس این گونه سخنان چه تصورات ناگفته ای پنهان اند. یا درستتر بپرسیم: این گونه سخنان متضمن چه پنداشتهای نیندیشیده ای هستند که آنها را ممکن می سازند؟ از جمله یکی این تصور که آخوندزاده آمیزشها و مواجهه های تاریخی، سیاسی و فرهنگی دو دین سامی مسیحی و اسلام را حمل بر هم‌ریشگی محور حیاتی آنها می کند و به همین مناسبت هر دو را ماهیتاً متضمن امکانات همسان و تحقق پذیر برای دگرگونی و نوسازی می داند، - دو دینی که در زمینه های اجتماعی/اصالتاً بیگانه بهم و در شرایط نامرتبط در دو بستر فرهنگی/سیاسی کاملاً متفاوت غربی و شرقی پدید آمده و تناور گشته اند، و تازه افزون بر آن با انگیزه ها و آرمانهایی که نمی توانسته اند کمترین ربطی بهم داشته باشند. در ذهن بارآمده در فرهنگی دینی از نوع اسلامی اش طبیعتاً می تواند چنین تصویری پدید آید، آنهم به این دلیل: برخلاف مسیحیت که خود را از داشتن هرگونه نسبتی با اسلام میرا می داند، و این هم از نظر تاریخی/فرهنگی درست است و هم از نظر دریافتی که مسیحیت از خودش دارد، اسلام خود را در منشأ لاهوتی اش به مسیحیت می چسباند و پیامد اعظم آن و اکبر یهودیت می شمرد. حتا از روی این آخری تا سرمنشأ ابراهیمی اش به آنسو می جهد تا آن سرمنشأ را درست از آن خود کند - و این چیزی جز درآوردن ادای مسیحیت در پیوند واقعی اش

با یهودیت نیست. بنابراین داشتن نسبت و یافتن ارتباط با مسیحیت جزو خودباوری ماهوی اسلام است. آخوندزاده نیز به نوبه خود حامل ناخوشاگاه چنین بینشی بوده است. اگر او محور حیاتی مسیحیت و اسلام را یکی احساس نمی کرده، اگر احساس او در این مورد از ادعای یکجانبه خوشاوندی اسلام با مسیحیت متأثر نبوده، اگر چنین تأثری او را به کشف تجانس میان اسلام و مسیحیت سوق نداده است، پس چه چیز آخوندزاده را برانگیخته تا از یکسو در جنبش باطنی به منزله پدیده ای از اسلام شیعی، پروتستانتیسم مسیحی ببیند و از سوی دیگر پروتستانتیسم مسیحی را باطنیتی دیررس در مسیحیت بیانگارد؟ اصلاً به چه مجوزی او خیال می کرده که اسلام اصلاح پذیر است و در نتیجه می تواند به این معنا متحول گردد؟ چون باطنیت آن در مسیحیت تحقق یافته؟! یا چون پروتستانتیسم مسیحی نوید چنین آینده ای را برای اسلام می دهد؟! قاطع ترین دلیل بطلان اصلاح پذیری اسلام را خود آخوندزاده با نمونه «پروتستانتیسم الموتی» آورده، برای آنکه به زعم وی حادثه الموت در واقع و پیش از هرچیز بر محور نسخ اعتقاد و عبادت در اسلام می گردد، یعنی بر محور برکنند دوستونی که همه ادیان و از جمله اسلام را نگه می دارد، و بدون آن دو هر دینی در خود فرو می ریزد. و آخوندزاده اصلاح اسلام را می خواسته نه اعدام آن را! آیا فکر یافتن این کنه مشترک میان اسلام و مسیحیت را خوشاوندی ادعایی اسلام با مسیحیت به آخوندزاده القا نکرده، و این خوشاوندی اسلام ساخته نیست که او را با طعمه پروتستانتیسم به دام باطنیت می اندازد تا او به سائقه دینخویی اش این مانده اسلامی را پروتستانتیسم اصیل و دستپخت فرهنگ خود بیانگارد و پروتستانتیسم لوتری را بازپخت آن در مسیحیت؟ کسی که ابا دارد این پرسشها را از خود بکند و پاسخی برای آنها بیابد، می تواند بدون کمترین نگرانی وجدانی و ایمانی همچنان به خواب و خیال آسوده خود ادامه دهد و بداند که هیچ تیر

اندیشه ای در زره دینی او کارگر نیست و از این نظر او از پوست تا مغز استخوانش رویین تن است.

تصور دیگر باید این بوده باشد که آخوندزاده بر اثر دریافت نادرست اما مطلوب خویش از باطنیت و پروتستانتیسم آنها را همانند می یابد، بر این پایه حکم به همسرستی مسیحیت و اسلام می کند و از آن نتیجه می گیرد که پروتستانتیسم می تواند در نخستین زادگاهش که به سبب واقعهء الموت برای آخوندزاده ایران بوده باز زاده شود. این تصور دومی وارونهء تصور اولی است و چنان است که بگوییم پس از نخستین بروز A به ازای باطنیت در ایران، چون سپس با آن بصورت B به ازای پروتستانتیسم در اروپای مسیحی روبرو می شویم، از همانندی این دو پدیده به همسرستی زمینه های دینی آنها حکم کنیم و انتظار داشته باشیم B به مثابهء باز زاد A دوباره در ایران پدیدار گردد. اینکه پروتستانتیسم و نه باطنیت را آخوندزاده ایده و برنامهء اصلاح دینی خود می خوانده امری کاملاً طبیعی ست. علتش به جز گمنامی و بی اهمیتی تاریخی حادثهء الموت باید مرگ قطعی جنبش بزرگ باطنی، شهرت فرقه بی و اختفایی و شکست تاریخی آن بوده باشد و در مقایسه با پروتستانتیسم که هم مفهوم اصلاح دینی را تداعی می کند، هم آوازه و هستی جهانگیر دارد و هم کامیاب از جهان نوین دانش و پیشرفت مورد نظر آخوندزاده برخاسته است،^{۹۳} جهانی که در زاینده گی فرهنگی انکارناپذیرش پدیدهء پروتستانتیسم را نیز در پی رنسانس و هومانیسیم و توأم با آنها به ثمر می رساند ویه نویهء خود از باروری آن برای پیشبرد آرمانهای نوینش بهره مند می گردد. از چنین دیدگاهی می توان قطعی گرفت

۹۳ به همین امر آخوندزاده اشاره دارد وقتی در ملحقات می نویسد: «دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پروتستانتیسم محتاج است، پروتستانتیسم کامل، موافق شروط پرورقه و سیویلیزاسیون، متضمن آزادی و مساوات حقوق هر دو نوع بشر (زن و مرد)، مخفف دیسپوتیزم سلاطین شرقیه در ضمن تنظیمات حکیمانه، مقرر وجوب سواد در کل افراد اسلام ذکوراً و اناثاً.»، به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، یادشده، ص ۲۲۱.

که توسل به پروتستانتیسم برای آخوندزاده در این مورد که اصلاح دینی یعنی وارساندن آن به اخلاق، آنچنانکه به زعم او در پروتستانتیسم و باطنیت متحقق گشته، و یکی پنداشتن این دو پدیده توسط او نمی توانسته اند از دایره، این دو تصور ناخوشایگاه و واریانتهای ممکن آنها خارج بوده باشند. اگر اینگونه تصورات دین‌خویانه را بنیاد نگرش آخوندزاده نگیریم، نمی توانیم بفهمیم چرا و چگونه وی پروتستانتیسم و باطنیت را هم نهاد یافته، در این آخری الگوی اصیل آن اولی را جسته و حقیقت دین را اخلاق پنداشته است. اما چنانکه پیشتر دیدیم نه پروتستانتیسم و باطنیت کمترین ربطی بهم دارند و نه هیچیک از آنها خواسته یا می توانسته دین را به اخلاق تقلیل دهد و بدینگونه پایه های حیاتی آن را که اعتقاد و عبادت باشند بکوبد.

۳۰ ماجرای الموت در روایت معتبرش

حالا می توانیم با واقعه الموت در گزارش معتبرش آشنا شویم. آخوندزاده مأخذ روایتی را که از واقعه مزبور آورده به دست نمی دهد، لاقلاً در مکتوبات که در دسترس و مورد استناد من است. چنانکه دیدیم از مفاد و زبان روایت آخوندزاده به خوبی پیداست که آرمانها و آرزوهای فکری و اجتماعی او و زمانه اش در آن به عمد یا به سهو راه یافته اند. از جمله این آرمانها و آرزوها هستند برابری حقوق زن و مرد، کشف حجاب، مفهوم آزادی، مفهوم بشریت و دانش آموزی به معنای نوین آن. و مبتکر همه اینها در نقل آخوندزاده داعی کذاب اسماعیلی علی ذکره السلام بوده که خود و همسر روباز و گشاده رویش روزها در گردشگاه الموت قدم می زده اند تا سرمشق دیگران باشند، و دیگران به آنها تاسی می کرده اند! اصل ماجرای الموت در متن حوادث مربوط به اسماعیلیه را نخست عظاملك جوینی در

تاریخ جهانگشای به تفصیل آورده. ۹۴ روایت های دیگر باید از همین مأخذ اقتباس شده باشند، از جمله روایت رشیدالدین فضل الله در جامع التواریخ. سراسر بخش مربوط به اسماعیلیان الموت را رشیدالدین فضل الله از تاریخ جهانگشای گاه با همان عبارات اصلی نقل می کند. ۹۵ در اینجا ما داستان علی ذکریه السلام را از جامع التواریخ می آوریم، چون بر خلاف زبان تند و نه به ندرت سنگین و پیچیده جونی، سخن و نگارش رشیدالدین سبک، روان و روشن است. و اینک آن داستان.

به روایت تاریخ جهانگشای و جامع التواریخ حسن بن محمد بزرگ امید، یا علی ذکریه السلام، سومین داعی اسماعیلی الموت پس از حسن صباح، به سبب آشنایی با تعالیم شخص اخیر، انس با عرفان و داشتن شم سیاسی و رهبری از سختگیرهای دینی رایج در الموت می کاهد و متابعان را در ماندن در الموت یا ترک آن آزاد می گذارد. به همین علل نیز میان پیروانش نفوذ و محبوبیت بسیار پیدا می کند. پیروانش از قرار او را امام می پنداشته اند و این آنطور که عظاملك جونی و رشیدالدین فضل الله می نویسند یا متأثر از تلقین غیرمستقیم و ماهرانه خود او بوده، یا ناشی از سکوت او در این باره. ۹۶ پس از مرگ پدر روزی علی ذکریه السلام بر منبر می رود و به مردم چنین القا می کند که از امام برای او پیامی رسیده تا بازگوید. با این مقدمه در پایان خطبه می گوید:

امام زمان شما را درود و ترحم فرستاد. بندگان خاص و

گزیده، خویش خواند، بار تکلیف شریعت از شما برگرفته و شما

۹۴ عظاملك جونی، تاریخ جهانگشای، یادشده، ج سوم، ص ۲۲۲-۲۴۰.

۹۵ همان، مقدمه قزونی، ص کا.

۹۶ چون پدرش بر این امر، یعنی امام نمایی او، واقف گشت، «مردم را جمع آورد و گفت حسن پسر من است و من امام نیستم، بل از دعوات امامم، یکی داعی ام، و هر که به غیر این سخن را مسموع و مصدق دارد کافر و بیدین باشد.» رشیدالدین فضل الله، تاریخ فرقه، رفیقان و اسماعیلیان الموت، مستخرج از مجمع التواریخ، به کوشش دبیر سیاقی، ۱۳۳۷، ص ۹۰.

را به قیامت رسانیده. آنگاه خطبه ای به لغت عربی ایراد کرد - چنانکه حاضران رقت آوردند - به این اسم که سخن امام است، و یکی را که بر عربیت آگاه بود بر پایه، منبر نصب کرده بود تا ترجمه آن الفاظ به پارسی با حاضران می گفت و تقریر می کرد. مضمون خطبه بر این منہاج که حسن بن محمد بن بزرگ امید خلیفه و داعی و حجت ماست. باید که شیعه، ما [پیروان ما] در امور دینی و دنیاوی مطیع و منقاد او باشند و حکم او حکم ما دانند و قول او قول ما شناسند و بدانند که مولای ما ایشان را شفیع شد و شما را به خدا رسانید [...] بعد از منبر فرود آمد [...] و گفت امروز عید قیامت است. از آنگاه ملاحظه هفدهم ماه رمضان را عید قیام خواندندی و در آن روز به راح و راحت [باده نوشی و تناسائی؟] شغف نمودند و به لہو و تماشا تظاهر کردند. بر جمله از مهدی [عبیدالله مؤسس خلافت فاطمیان] تا اینجا ایشان به طاعت و عبادت و روزه قیام می نمودند و به احکام شرعی قائل بودند، و اسماعیلیه، نزاری و اینها چون امور دینی و ارکان شرایع فرو گذاشتند، ایشان را ملاحظه خواندند [...] حسن در اثنای فصل و خطبه، مذکور چنان اظهار کرد که از قبیل امام حجت و داعی ست، اعنی مقام و نائب منفرد، و او بنفسه پسر محمد بزرگ امید است. و بعد هذا و در فصول که نوشتی و تقریر مذهب که کردی به تعریض و تصریح چنان وانمودی که اگرچه در ظاهر او را پسر محمد بزرگ امید دانسته اند، در حقیقت امام وقت است. ۹۷

۳۱ تدفین «عقل» و مسئله اصلاح دینی

این همان رویدادی ست که گفتیم تحقیقش بر اساس بینش تنزیلی/تأویلی باطنی ضرورت درونی داشته و از اینرو توانسته در پیامد «دعوت جدید» حسن صباح با دستاویز فرارسیدن رستاخیز و سرآمدن زمان حیات دنیوی ناگزیر شریعت را که منحصر به این جهان است منسوخ سازد.^{۹۸} نتیجه، منطقی رویداد الموتی پس از تعلیم حسن صباح عملاً نابودی کامل عقل در سلطه، امام بوده است، عقلی که اقتباسی اسلامی از فکر یونانی و به ویژه ارسطویی ست و بر طبق سخن اسلامی ناصر خسرو هم هستی برآمده از نیستی با آن آغاز می گردد و هم با فعلیتش در پیغمبر و امام عقل بالقوه، مردمان را به فعل می آورد. عقل مبتنی بر حدیث و قرآن و در نتیجه عاری از شالوده ای خودزای در پی تعارضی که حسن صباح میان آن و امام کشف می کند و با طرد آن امام را مطلق العنان می سازد، در واقع نمی توانسته سرنوشتی جز انهدام تام، به گونه ای که این رویداد نشان می دهد، داشته باشد. از همین رو در این روایت معتبر از ماجرای الموت اموری تعطیل می شوند و عکسشان معمول می گردد که معیار تعبیرشان بینش تنزیلی/تأویلی باطنی در هاله «دعوت جدید» حسن صباح بوده است ناظر بر تعطیل عقل از طریق امامسالاری. عقل - اگر فرمانروا باشد و نه فرمانبردار، که در اینصورت عقل نیست - قطعاً نمی تواند بگوید: ایمان بیاورید، عبادت کنید! اما کمتر از آن می تواند نوید رستاخیز دهد و دنیا را به آخر رساند، تا عیش و عشرت جایگزین طاعت و عبادت شوند. چنین شاهکاری نه از عقل بلکه فقط از امامی می تواند برآید که به سرانجام عقل باطنی رسیده و عقل باطنی را در نفس شخص خویش به پایان رسانده است! در کرده ها و ناکرده های ماجرای الموت می توان نمونه های بیلگام شده،

کششها و غرایزی را منعکس دید که پس از زنجیرشدنشان در دین، باز جوازی دینی برای گسلاندن این زنجیر لازم دارند. اما در روایت مخدوش مورد استفاده، آخوندزاده از این ماجرا سخن از آرمانهای زمانه، او و زمانه، ماست، با تکیه بر عقل! و چرا با تکیه بر عقل؟ نه برای آنکه آخوندزاده احیاناً سوسوی عقل باطنی را در سیاهی اسلام دیده یا می شناخته، که احتمالش ضعیف است، بلکه چون او خود را در انجام وظیفه، اصلاح دینی و اجتماعی اش تابع خرد و اهل سنجش می دانسته، باید پشت خود را در این زمینه به پشتوانه ای عقلی در فرهنگ خویش قرص می کرده است. و مخترع این پشتوانه در اصلاح دینی کیست؟ در روایت آخوندزاده امامی که به «اقتضای عقل شریف» خود، پروتستانتیسیم اسلامی را می آفریند، تا چنانکه دیدیم آزادی و برابری به مردم اعطاء نماید. به این جهت آخوندزاده باید در دل تاریخ اسلام به چنین شبچراغی از عقل مجسم باطنی متوسل گردد. در هر حال ما باید تازه جستجو را شروع کنیم که چرا نویسنده ای در گذشته یا کنون چنان یا چنین می اندیشیده یا می اندیشد و امور را بدان یا بدین گونه می دیده یا می بیند. اما نه برای آنکه کمتردانیهای او و بیشتردانیهای خودمان را نمایش دهیم، بلکه برای آنکه آنچه او ندیده و نیاندیشیده ما ببینیم و بیاندیشیم، برای آنکه با اعتماد و خوشباوری نسبت به گذشته و در سربه هوایی ناشی از آن در بستر ظاهراً سفت و بی گودال این فرهنگ به این سو و آن سو نجھیم و مراقب باشیم چاه های ناپیدا زیر پایمان دهان باز نکنند.^{۹۹} نکته، بسیار حساس دیگری که در بستگی با اندیشه،

^{۹۹} در جایی دیگر نشان داده ایم که در همین روزگار کنونی و درست هنگامی که اسلام عریده جویهای جیلی اش را رسماً از سر گرفته بود نخبگان ما برای آنکه سد و پنجاه سال بعد از آخوندزاده خود را به ورطه، تصوراتی به مراتب خطرناکتر و باورنکردنی تر از تصورات آخوندزاده بیاندازند حتا از گرفتن کومک فکری از آخوندی چون مطهری نیز غافل نمانده اند. رک، نگاهی به رفتار فرهنگی ما.

اصلاح دینی آخوندزاده باید گفت این است که وظیفه، روشنفکری او به عنوان منتقد فرهنگی و اجتماعی در واقع نمی بایست اصلاح دین بوده باشد. برای پی بردن به درستی این نظر کافی ست از خودمان بپرسیم: آیا می شود کسی مانند آخوندزاده از یکسو دین را افسانه بداند و از سوی دیگر درصدد اصلاح آن برآید؟ آیا می شود کسی به اصلاح چیزی بپردازد که آن را از اساس باطل می شمارد؟ مثلاً می شود منکر بنیادی معقول برای جمهوری اسلامی بود، آنگاه به فکر اصلاح نظام حکومتی و اجتماعی آن افتاد؟ این نمونه تمثیلی باید غرابت و تناقض آن تصور را به اندازه، کافی چشمگیر کند. اما چنانکه دیدیم آخوندزاده خیال می کرده می شود، آنهم با حذف اعتقاد و عبادت از اسلام و تشبیت موازین اخلاقی در آن! اصلاح دین را باید به آدم معتقد واگذارد، در دایره، موضوعی ما به مؤمن مسلمان. اوست که می بایست غم دین خود را بخورد و در صدد اصلاح و از این مجرا احیای آن برآید. نمونه، چنین آدمی در دوره، نوین تاریخ ما پیش از هرکس ماجراجوی دینی / سیاسی معروف جمال الدین اسدآبادی بوده که به منظور تحقق نقشه، اصلاحات دینی اش از به کاربردن هیچ فنی در تقلیب، تبلیغ و تحمیق فروگذاری نکرده و همه، عمرش به هر در ممکنی زده تا پرچم وحدت اسلام را بر فراز سرزمینهای آن به اهتزاز درآورد و با «مدرنیزه کردن» سنگر یگانگی و ایمان اسلام، همآورد برای غرب بپروراند! اینکه در آینده یا از هم اکنون که هنوز رگ غیرت اسلامی از جوش نیافتاده راه اصلاحی او را از سر باید گرفت، آن را با ابتکارات دیگر و تازه تر از نو به پس و پیش گشود و از هر دو سو از او پیشتر رفت تا اجتماع چند صد میلیون مسلمان بی جامعه را دین مبین در پیکر خیالی نوسازش سامان دهد و سرانجام امپراتوری جهانی اسلامی چنان پی ریزی شود که جمال الدین اسدآبادی خواب آن را می دیده یا نه، تشخیص و تصمیمش در هر حال با مصلحان بزرگ و کوچک اسلام است در سراسر جهان. اما کشش آخوندزاده به اصلاح دین از کجاست؟ از

«پروتستانتیسم غربی»؟ این انگیزه طبعاً برای آخوندزاده مهم اما خارجی ست و او منشاء بومی و اصیل آن را در سرزمینش ایران اسلامی می یابد. بنابراین، تکلیف بغرنج اصلاح دینی او چه می شود، او که منکر حقیقت دین بوده و در دوره نوین تاریخ ما و چه بسا در سراسر جهان اسلام پیشگام در نشان دادن سرشت مخرب این دین؟ آخوندزاده حداکثر می بایست آخرین کس می بود که خیال خام اصلاح اسلام را در سر می پروراند، - اولین کس بوده است. شگفت نیست؟

مورد آخوندزاده به عنوان نمونه نشان می دهد ما با بغرنجی ژرف و کلی سر و کار داریم که نمی توانیم آن را بدون شکافتن و شناختن پایه های فرهنگی مان بفهمیم، و برای خودمان روشن کنیم که چرا منتقدی چون او اساساً پا به میدان اصلاح دین می گذارد، با چنین اقدامی اندیشه بنیادی خود ناظر بر افسانه بودن ادیان را مظنون و حتا نفی می کند، به میدانی که برای جولانهای دینبارهء مشکوکی چون جمال الدین اسدآبادی جان می داده، یا حداکثر برای پژوهشگر و مصلح ساده دلی چون احمد کسروی مناسب بوده که می خواسته با ستردن جراحتهای از تن اسلام گوهر آن را تطهیر کند. برای آنکه این بغرنج را بفهمیم و به میزان تنیدگی آن در جریان ویژه، عمیق و وسیع از فرهنگ خود پی بریم، نخست باید جهانبینی آخوندزاده را بشناسیم و سپس این را که چگونه او از یکسو جهانبینی خود را با بینش بنیانگذاران آن جریان ویژه و برخی غربیان همروند می یابد و از سوی دیگر از همین مجرا در بینش اسلامی دست می برد تا آن را با جهانبینی خود هماهنگ سازد.

۳۲ وحدت وجود دو گانه در جهانبینی آخوندزاده

مشکل آخوندزاده با دین از اینجا آغاز می شود که اعتقاد اسلامی را با جهانبینی خود ناسازگار می یابد. به اعتقاد اسلام خدا همه کائنات و به

ویژه آدمی را برای آن آفریده که خدا را بشناسند و بپرستند. آخوندزاده برای آنکه نادرستی این بینش را روشن کند، مدعی می شود وجود، آنچنانکه به زعم او علم و فلسفه می آموزند، کلی ست مرکب از اجزاء، یا مجموعه ای از آنها که تابع قوانین حاکم بر خود هستند. کل در واقع نامی ست که او به مجموع اجزاء اطلاق می کند. بنابراین همانطور که هیچ جزئی در تابعیت از قوانین مربوط اختیاری از خود و رجحانی بر اجزاء دیگر ندارد، برای کل هم که جز مجموع اجزاء نیست نمی توان اختیار و رجحانی قائل شد.^{۱۰۰} این هستی عاری از اختیار و رجحان را آخوندزاده وحدت وجود می نامد و نمایندگانش را در گروه ضد و نقیضی از کسانی چون عبدالرحمان جامی، شیخ محمود شبستری، کسنوفان، پترارک و ولتر جمع می آورد و معرفی می کند.^{۱۰۱} در اتفاق نظر با افکار ناهماهنگ این نامبردگان، آخوندزاده وحدت وجود مذکور را بدین گونه تعلیل و ابتنا می کند: «کل کائنات یک قوهء واحده و کامله است، یعنی یک وجود واحد و کامل است که در کثرات لاتُحصی و اشکال و انواع مختلف ظهور کرده است و بلااختیار در تحت قوانین».^{۱۰۲} در پی این تشخیص، آخوندزاده سپس در گام بعدی از دید اسلام در وجود می نگرد تا مشکل اساسی آن را نشان دهد و حل کند، و از این راه بینش اسلامی را در جهانبینی خود اصلاح نماید. اینبار از زبان اسلام می گوید: «این عالم موجود است بواسطهء یک وجود کل که منبع است و جمیع موجودات نسبت به همان کل جزء است مانند نسبت موج به دریا یا نسبت حباب به آب.»^{۱۰۳} بر اساس این تحریف یقیناً بیغرضانه از بینش اسلامی به این نتیجه می رسد که چنین رابطه ای نیز نمی تواند کل را بر جزء

۱۰۰ مکتوبات، یادشده، ص ۹۴-۹۸.

۱۰۱ همان، ص ۹۵.

۱۰۲ همان.

۱۰۳ همان، ص ۹۹-۱۰۱.

مختار و مرجع نماید: چون «کل و جزء يك وجود واحدند».^{۱۰۴} پیداست که چنین استدلالی بینش تحریف شده اسلام را به همان جهانبینی وحدت وجودی نخست بازمی گرداند که آخوندزاده قبول دارد. با این شیوه آخوندزاده اصل پیشین مربوط را در اینجا نیز حاکم می نماید و می گوید کل نه آفریننده اجزاء است و نه می تواند آنها را به شناسایی خود وادارد، چه رسد به آنکه بتواند و بخواهد جزء را پرستنده خود کند.^{۱۰۵}

در اینجا ما کاری به این نداریم که از هم شکافتن هستی در کل و جزء و هم آوردن مدام این شکاف پایدار به خواست و جاذبه کل، یا به طلب مجذوبیت جزء چه سرمشأهایی دارد. به این هم کاری نداریم که چنین بینشی در اصل ربطی به اسلام نداشته، بلکه جامه ای است که عرفان بر تن آن دوخته است. در بینش دینی اسلام، آنچه‌آنکه در تشخیص اصیل و درست ناصرخسرو دیدیم، خدا نه هستی در برابر نیستی است و نه کل به معنای فراگیرنده اجزاء آن، تا آدمی نیز جزئی از او باشد. بلکه خدا آن است که هستی و مآلاً آدمی را نیز از نیستی برآورده. اساسی برای ما این است که نشان دهیم چگونه آخوندزاده تحت تأثیر بینش عرفانی، بطلان آفرینش جزء به خواست و کنش کل و مآلاً بطلان پرستش کل توسط آدمی به منزله جزء را در این می بیند که کل متشکل از اجزاء خویش است و اجزاء اند که کل را تشکیل می دهند، بنابراین هر دو از هم اند، یکی هستند.^{۱۰۶} این دومین نوع وحدت وجود به زعم اوست! بدینسان آخوندزاده در همراهی «با گروه دیگری از قائلین وحدت وجود» گره از ارتباط کل و جزء به ازای خدا و آدمی می گشاید.^{۱۰۷} و این وحدت وجودیهای دیگر که ما از آنها بعنوان بنیانگذاران جریانی وسیع و عمیق در فرهنگ خود یاد کردیم که ها هستند؟

۱۰۴ همان، ص ۱۰۴.

۱۰۵ همان.

۱۰۶ همان، ص ۱۰۲-۱۰۳.

۱۰۷ همان، ص ۱۰۳.

عرفای ما. آن سرسپردگان و متولیان نازکخیال اسلام که توانسته اند به زور عصاریه‌های روحی خود از این دین عاری از هرگونه ظرافت و لطافت مادی و معنوی و ممتلی از خوبیها و خواسته‌های بدوی حجاز «شهد فائق» بسازند برای کامهای همیشه تا حلقوم باز ما. در اثبات چنین وحدت وجود سرهم کرده ای از کل و جزء و در رد اختیار و رجحان کل بر جزء، در نتیجه در تأیید برابری کل و جزء از نظر حقوق یا ارزش، آخوندزاده نه تنها به ناروایی به شمس تبریزی و به ویژه به مولوی و حافظ استشهد می کند، ۱۰۸ نه تنها منصور حلاج را سند می آورد برای این که «من و کل عبارت از يك قوه و از يك وجود واحد کامل و صاحب قدرت است»، ۱۰۹ و باز نه تنها برای اثبات

۱۰۸ همان. چنین استشهادی به عارفان از اینرو نارواست که اولاً بینش عرفانی ما اصالتاً عاطف بر خدا به منزله، بود و هستی حقیقی ست، ثانیاً عارف در هر حال مجذوب و پرستنده، این هستی خدایی ست که در اجزاء یا کثرات نیز متجلی می گردد و ثالثاً اجزاء یا نموده‌ها که کل جهان ما باشند به خودی خود برای عارف در حکم نیستی اند. غایت مطلوب در بینش عرفانی آن است که آدمی با بریدن از این نموده‌ها یا هستی مجازی به حقیقت و حق رسد. خدا بمنزله، وحدت صرف، از آنجا که در عین حال در چیزها نمودار می گردد و پوشیده می ماند، نه هرگز خود چیزهاست و نه کل آنها. به این جهت عارف فقط با پی بردن به نیستگاری جهان و بریدن از آن می تواند در کشف و شهود به هستی حق پیوندند که در قبالش هر چه هست جز سراب هستی نیست. با چنین بینشی عرفای ما سراسر عمرشان واله و شیدای حق بوده اند که در زبان آنها نامهای گوناگون دارد، و هر بار از نو ندا در داده اند که نبضان حیاتی عارفان از عشق سوزان عارف به معبود است. يك نمونه از هزارش این شعر عطار، که محتوایش را در هر شعر عارفانه، اصیل دیگر باز می توان یافت:

ای خدای بی نهایت جز تو کیست	چون تویی بی حد و غایت جز تو کیست
برده برگزیر آخر و جانم بسوز	بیش از این در پرده پنهانم مسوز
هرکه در کوی تو دولتیار شد	در تو گم گشت و ز خود بیزار شد
و نیز این شعر مولوی که همین مضمون را	در تعبیری از معراج محمد آورده است:
قرب نه بالا نه پستی رفتن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالا است و زیر	نیست را نه زود و نه دور است و دیر
کارگاه و گنج حق در نیستی ست	غره، هستی چه دانی نیست چیست!
یا در این شعر دیگر او:	
رخت خود را من ز ره برداشتم	غیر حق را من عدم پنداشتم

ادعای خود از توسل به شعری عرفانی از ابوحامد غزالی هم نمی گذرد - همان غزالی متکلم که در پایان دوره « کوتاه » فیلسوف شدنش « از هجوم پیاپی شکهای حسی و عقلی چنان رنجور می گردد و به جان می آید که سرانجام به زعم خودش نور معرفت الهی به دادش می رسد و عارفش می کند - ۱۱۰ بلکه بدتر از همه آنها تحت تأثیر عارفان شاعر ما از قرآن و حدیث نیز برای کل بودن جزء و جزء بودن کل، یعنی یکی بودنشان شاهد می آورد و محل تعبیر آیات و احادیث مربوط را در دستگاه یگانه سازی این وحدت وجود نوع دوم یا عرفان نشان می دهد و می گوید: « این است معنی آیه و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۱۱۱ [همانا ما از شاهرگ آدمی به او نزدیکتریم]، این است معنی آن آیه که مَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ۱۱۲ [نه تویی که تیر می اندازی، بلکه خداست که تیر می اندازد]، ۱۱۳ این است توجیه لولاك لولاك [اگر تو نمی بودی]، ۱۱۴ یعنی اگر جزوی از

۱۱۰ الْمُتَّقِدْمَنِ الضَّلَالِ، ص ۱۳، به ویراستاری فرید جبر، بیروت، ۱۹۵۹.

۱۱۱ سوره ق، ۱۶.

۱۱۲ سوره انفال، ۱۷.

۱۱۳ بازگویی و تأیید آن به زبان مولوی:

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد: مَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ
گر پیرانیم تیر، آن نی زماست	ما کمان و تیراندازش خداست

مضمون این تعبیر را مولوی بارها در مثنوی به مناسبتی از نو آورده است.

۱۱۴ حدیث نبوی خطاب به محمد: لولاك لَمَّا خَلَقْتَ الْاَفْلاك (اگر تو نمی بودی هرگز افلاک را نمی آفریدم)، یعنی جهان را به خاطر تو آفریدم. این حدیث را نیز مولوی در این ابیات بدینگونه می آورد:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ	عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافتد فلک را سد شکاف	عشق لرزاند زمین را از گراف
با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او را خدا لولاك گفت
منتهی در عشق او چون بود فرد	پس سر او را زانبیا تخصیص کرد
گر نبودی بهر عشق پاک را	کی وجودی دادمی افلاک را

از اینرو همین مولوی در غزلی هشدار می دهد که طوع حضرت « لولاك » را به گردن نهمیم و ریزه خوار او شویم، بدینگونه:

خشم سگساران رها کن، خشم از شیران بین	خشم شیران چون بدیدی سربنه شیشاک شو
لقمه شیرین که از آن خشم انگیزان مخور	لقمه از لولاك گیر و بنده لولاك شو!

اجزاء کل کہ با جمیع جزوہای خود در یکجا شیء واحد می شود معدوم می شد، دیگر جزوہایش نیز می بایست معدوم گردد و هیچ وجود نباشد. «۱۱۵

۳۳ آتہ ایسم افسون شدہ و تعارضی کہ تعارض نیست

آیا حالا دیگر جای آن هست کہ خوانندہ با درنگریستن و از نو اندیشیدن آنچه پیش از این بر رسیدیم و گفتیم از این سخنان آخوندزادہ و از این تعبیرہای او از قرآن و حدیث بہ شگفت آید؟ و معنای این تعبیرہا و این سخنان چیست؟ جز آن کہ از یکسو او، و از سوی دیگر قرآن و اسلام، کہ ہر دو مردود او ہستند، بہ گواہ خودش دربارہء ہستی ہمنظراند؟ جز آن کہ آخوندزادہ کہ ادیان را فسون و فسانہ می خواند تحت تأثیر عرفای ما منبع یکی از ہمین فسونکاریہا و افسانہ سازیہا را با تعبیری مبتنی بر نظر علمی خود دربارہء جہان محقق می کند، یا بدتر از آن، عین نظر علمی خود را در آن چشمہء فسون بازمی یابد؟ جز آن کہ ہمین آخوندزادہ، او کہ در آغاز دورہء نوین تاریخ ما پیش و بیش از ہر کس دیگر سرچشمہء تمام استبدادہای سیاسی، شوربختیہای اجتماعی و گمراہیہای فرهنگی ایران را در اسلام دیدہ و این را بہ صراحت گفتہ، بر دوش غولہای عرفانی ہمین اسلام سوار میشود تا از چنین فرازی نشان دہد کہ ہمین غولہای روحی آنچه را کہ او کشف می کند و بہ ما یاد می دہد قرنہا پیش دیدہ و گفتہ اند، بہ مراتب تیزتر، رساتر و پرآب و تابتر از او؟ حتا اگر استنادہای او بہ قرآن و حدیث را بہ منزلہء تیق و لغزش فکری نادیدہ بگیریم و انتقادہای خود را بہ او در این مورد سختگیری نالازم تلقی کنیم، یک چیز را بہ هیچ روی نمی توان نادیدہ گرفت: ارزش فکری بی کہ آخوندزادہ برای بینش عرفانی ما

قابل است. با اینهمه، آخوندزاده هرگز از خود نپرسیده چگونه جامعه ما، با وجود داشتن چنین رهگشایانی سراپا دانایی و بینایی و گویایی که همه چیز را جسته و یافته و گفته اند و به خورد چشم و گوش و دهان ما داده اند، به زعم خود او از پگاه اسلام تا کنون روی رستگاری ندیده است.^{۱۱۶}

شاید در پاسخ این پرسش گفته شود: چه بسا آخوندزاده این تعارض را دیده، منتها چون گمان می کرده بنیاد آرمانی يك جامعه - آنطور که در جامعه ما مطمح نظر عرفا بوده - از یکسو می تواند دانایان جهانی بپرورد و از سوی دیگر بنای فرهنگی همان جامعه را در گسترده ترین پهنه اش در نادانی و انقیاد بالا برد، چنین تعارضی را در نگرش خود جدی نگرفته است. در این صورت می بایست از این پاسخ احتمالی به نتایج سه گانه زیر رسید: یکم) بنیاد آرمانی يك جامعه برای کلیت فرهنگی آن راهگشا نیست، اما تصادفاً می تواند معدودی را به اوج اندیشه برساند، در وهله اول طراحان آن بنیاد آرمانی (۱. دوم) حتا اگر این عده معدود به منزله عرفای ما همیشه در دل و جان ما بیش از هر کس دیگر حاضر و ناظر باشند، باز کمترین تأثیر مثبتی در ریختن شالوده فرهنگی جامعه ندارند. سوم) اگر بخاطر پدیده تصادفی اینان و نخبگان دیگر نباشد، می توان یکسره از بنیاد آرمانی يك جامعه چشم پوشید، چه لااقل بود و نبودش بعنوان لوکس برای جامعه یکی ست. با این ترتیب به سود آخوندزاده است که این تعارض را ندیده باشد و در واقع هم ندیده است. اما، چنانکه خواهیم دید، افتادن به دام چشمبندیهای عرفانی و در نتیجه نابینایی نسبت به این تعارض است که آخوندزاده را به پرتگاه اصلاح دین می افکند. بنابراین از نو می پرسیم:

۱۱۶ «به تکلیف سعد وقاص دین اسلام را قبول کردیم، نظر به وعده های او می بایستی در هر دو عالم به شادی و شاهی باشیم [اشاره است به شعر فردوسی که از زبان سعدبن ابی وقاص سردار عرب وعده های سرخرمن اسلامی به ازای پذیرفتن دین مبین به رستم فرخزاد سردار ایرانی و نماینده سمبولیک ایران می دهد.] از عالم آخرت هنوز خبری نداریم [...] بیاییم به عالم دنیا: از هجرت تا این زمان بر ایرانیان مصیبتهایی رسیده که در هیچیک از صفحات دنیا خلق بدانگونه مصائب گرفتار نگردیده است.» همان، ص ۳۱.

چگونه ممکن است به تشخیص آخوندزاده دینی چون اسلام از یکسو زمینه، عمومی فرهنگ ما را از جهالت بریزد و از سوی دیگر غولفکران و اژدهادانانی چون حلاج، سنائی، عطار، شمس مولوی، سعدی، حافظ، جامی ... در شکم خود پیرورد، کسانی که به يك گردش آسیای فکرشان معضلات جهان و آدمی را گرد کرده اند و در ششهای روحی ما افشانده اند؟ هرگاه گفته شود اینها برای آخوندزاده مسلمان نبوده اند - و این ظاهراً بهترین راه حل مشکل می بود - آنگاه می بایست پرسید: پس چه بوده اند؟ زرتشتی، یهودی، مسیحی، یا حتی مانند خود آخوندزاده «اته ایست»؟ پس نغمه ها و عاشقانه های عرفانی شان برای محمد، قرآن و اسلام را به چه چیز باید تعبیر کرد؟ به خارج خواندن، به لغزش زخمه های ساز، به تقیه، به تظاهر، به تزویر، به همرنگ جماعت شو؟ می شود قرآن را به چهارده روایت از بریود، به ذهنی انباشته از این گنجینه قدسی بالید، به این مناسبت خود را «حافظ» نامید، داروندار روحی خود را از «دولت قرآن» دانست، و مسلمان مؤمن نبود؟ در این صورت نمی بایست حافظ را بجای لسان الغیب که نام جادویی و بسیار زشتی ست و لودهنده بدسلیقگی و خوی ساحرانه، ما، لسان الکید یا لسان الکذب می خواندیم که معنأ هم نامی زشت اما در عوض روا می بود؟ خوشبختانه این نسبت را به حافظ نمی توان داد. برای آنکه دنیای حافظ که شاید بزرگترین هنرمند زبانی در عرفان ماست در اصل دنیای حسرتها، انگاشتها و نویدها در اسلام رؤیایی اوست، دنیای آرزوهای دلایز و پرنیانی ست که منحصرأ در شعر بعنوان هنر رنگ و پیکر می گیرند و برآورده می شوند. برای آنکه برخورد حافظ با واقعیت از حد برحذر داشتن از ریای زاهد و محتسب و درافتادن با تزویر واعظ و داروغه، یعنی با آنچه در اصل واقعیتِ عریان و بیواسطه و نه پوشیده و کانونی دنیای اسلامی ست تجاوز نمی کند. برای آنکه حافظ خوش زیست و خویش دوست با اینگونه دشمن شناسیهای غمخوارانه و آرام بخش در سرمستی عرفانی اش به ما القا

می کند که در پس این تیرگیها و تاریکیها «سرانجام» و «روشنایی» جانبخشی هست. برای آنکه او از ابهام وسوسه انگیز آن «سرانجام» و چیستی و چگونگی آن «روشنایی» در معصومیت خیال خود چنان چشم اندازی برای ما مجسم می کند که هرکس می تواند آن را هرآن در آرزویش به رنگ پیرامونی زمانی و مکانی خود درآورد - و این البته یکی از جنبه های هنرمندی منحصر به فرد حافظ است. برای آنکه حافظ با «رندی و عاقبت سوزی» اش که معنایی جز ریشخند جهان به بهای ارزان «هرچه باداباد» زبانی، جز پشت چشم نازک کردن برای موازین حاکم و اعتراض به فشارهای بیواسطه، مذهبی طبعاً همنهاد با فشارهای زمانه، ما ندارد، بی آنکه ریشه آنها را بجوید و بیابد، در واقع از اینسو سازش معاندانه با این گونه زشتخوییهای نمایان دینی به ما می آموزد و از آنسو دین و ایمان اسلامی را که به گونه خود چون ما مدعی گوهرناب آن است نجات می دهد. برای آنکه او در تکاپوی شاعرانه و هنرمندانه اش در برآوردن این منظور دوگانه با چنان ظرافت هوشربایی به پای ظواهر کژآهنگ مذهبی می پیچد و با چنان سعه صدری آنها را خوار می کند که کمترین گزندی به اسلام که ریشه و کانون آنهاست نمی رسد. به این هنرمندی زبانی و شاعرانه باز خواهیم پرداخت. ۱۱۷

آخوندزاده نیز، چنانکه جهانبینی اش نشان می دهد و دیدیم، از همین پایگاه عارفانه در پی حافظ و دیگر عرفای ما برمی خیزد و راه آنها را با تصرفات خود مطابق با نیازهای زمانه اش بر ضد «ظواهر» اسلام بازمی سازد و می رود. و این راه هم اصل با راه عرفا که به زعم او باید در جامعه از نو باز شود و با شاخه هایش پیوند جامعه را از درون میسر سازد چیست؟ اخلاق، یعنی کردار درونی، میانفردی و اجتماعی آدمی به گونه ای که کمترین زیان و بیشترین سود ممکن را برای دیگری داشته باشد.

«عبادت به جز خدمت خلق نیست» در واقع بازگویی این آرمان میانفردی و اجتماعی عرفان است. از دیدگاه اصلاح دینی آخوندزاده که بنگریم، زاید شناختن اعتقاد و عبادت و متکی ساختن دین بر تنها پایه اخلاق، به گونه ای که دیدیم،^{۱۱۸} تعبیر ناآگاهانه، او از این آرمان تهذیبی عرفان است. منتها آخوندزاده صورت متحقق آن را متناسب با هدفش در روایت خود از ماجرای الموت می یابد. اکنون دیگر این را می دانیم که ماجرای الموت در روایت معتبرش سرانجامی ضروری بصورت انهدام عقل و استیلای امام در بینش باطنی داشته و رفتار میانفردی در آن، که تعبیر عام و جزئی اش به نوعی اخلاق ناروا نمی نماید، نیز نتیجه مسخ شده ای از همین بینش بوده است. به این ترتیب حالا می توانیم این را نیز بفهمیم و بدانیم که بینش باطنی و عرفان در جدا ساختن ظاهر و باطن یا آشکار و نهان با هم خویشاونداند، گرچه هر یک برای این تمیز و معرفت شیوه ای جداگانه دارد.

یکبار دیگر برگردیم به مسئله «مسلمان نبودن عرفا» و تعارضی که در اینصورت می بایست در فرهنگ ما اساساً با وجود آنها برای آخوندزاده مطرح می شد. حتا اگر بنا را بر این فرض محال می گذاشتیم که آنان به مصلحت یا از بیم جان دروغ می گفته اند که مسلمان اند، یا بر این فرض محالتر که خودشان نمی دانستند مسلمان نیستند، و این را آخوندزاده یا بیش از او از مابتهردانان امروزی کشف کرده ایم، باز هم تعارض میان تاریکیهای فرهنگی سرزمین ما و این ستارگان آسمان افروز، آنطور که در نگرش ناآگاه آخوندزاده مکنون است، به قوت خود باقی می ماند. چه اینان در پی سدها صوفی ریاضت کشیده، خانقاهی و در رأس و کنار ده ها عارف شاعرپیشه و عارف «اهل نظر»، یعنی آنهایی که در مراتب سیر و سلوک وجود برای «خواص» نظریه پردازی کرده اند، جریان نیرومندی بوجود می آورند در پهنای ژرفا مناسب حال و باب طبع همگان. و درست دنباله،

همین جریان است که خرد نیمه جان و وارفته «دانایان ما» را نیز تا همین امروز با هر یاوه و ناهنجار ابله پسندی که از مغزی بیمار، چموش و پریشان، یا هر سه با هم می تراود مانوس و آشتی پذیر می سازد. به همین دلیل نیز عارفان ما که ورزندگان و پیکرتراشان مایه ها و ماده های اسلامی در بینش عرفانی اند در دل همه ما از مسلمان گرفته تا زرتشتی و بابی و بهائی و ارمنی جای دارند. در این بستر همگانی برای جانهای هجران زده و تشنه انس و الفت، برای جانهای محروم از پیوندهای بسیار ابتدایی و طبیعی روان و تن و تهی از دشمنی تیزهوشانه و بخردانه است که معنویتهای پیش ساخته و از دیرباز تقطیرشده در ما با یکدیگر هم آغوش و از هم آبتن می شوند. در این کوره سوزان روحی ست که مهتر و کهتر، زمامدار و دیوانی، «متفکر» و پژوهشگر، استاد دانشگاه و واعظ مسجد، بازاری و طلبه، شاعر و فکاهی نویس، نویسنده و روزنامه نگار، و پاکباز و نابکار در هم می گذازند. عارفان نام مستعار برای همبستری روحی و تاوان منع نزدیکی میان تن و جان فردیتهای گوشتی و استخوانی زنده بگور شده از حرمان در این چند صد ساله آخر فرهنگ ماست. عارفان ارگاسم مشترک روحی ما ایرانیان در دوره اسلامی ست. به همین جهت هم تصادفی نیست که دنیادوستی چون سعدی و حتا شوخ چشمی چون عبید نیز از ترنم عرفانی غافل نمی مانند، یا متکلم اسلامباره ای چون غزالی سرانجام عارف می شود، یا «فیلسوفانی» چون فارابی و ابن سینا پنهان و آشکار از این منبع عرفانی نشأت می گیرند. هر اتفاقی بیافتد، هر بلاتی سر هم بیاوریم، هر قدر از نظر مرامهای سیاسی، هدف های اجتماعی و میزانهای اخلاقی دشمن خونی هم باشیم و بمانیم، تاروپود عارفان ما را بهم زنجیر و همخونی مان را تضمین کرده است. به همین سبب نیز دل همه ما با هم و بر ضد هم برای کسانی چون مولوی و حافظ ضعف می رود، مگر آنهایی که نه مولوی خوانده اند و نه با حافظ آشنا هستند. همین نکات و واقعیات مسلم باید آدم روشن بین و جویا را به فکر بیاندازند و او را به خود و فرهنگ بومی و

تاریخی اش ظنین کنند، با این پرسش که: این چگونه فرهنگی ست که همه، تنافرها و تعارضهای محسوسش از همجویشی با این پیکرهای عرفانی یگانه می شوند، و این پیکرها از چه مایه و سرشتی هستند که به تضادهای ملموس این فرهنگ متساویاً نیرو می بخشند و آنها را در سرخوشی ناشی از بازیها و زورآزماییهای الاکلنگی شان بتدریج می فرسایند!؟

۳۴ زبان شعری عرفان

اینکه آخوندزاده بطور اخص می کوشد تاریکیهای اسلام را با فروغ عرفان و از این مجرا، چنانکه دیدیم، حتا با فروغ قرآن و حدیث روشن کند و نه مثلاً با نگاه «فیلسوفان» خودمان، علتی جز این نمی توانسته داشته باشد که اینان در فکر و زبان مفهومی و اقتباسی شان نظراً و عملاً جز شاگردان اسلامی افلاطون و ارسطو نبوده اند و با چنین منصب و شهرتی در این پای بندی صوری از حیث فکری و زبانی نسبت به استادان یونانی یقیناً میدانی به فراخی و کشداری میدان عرفان به تعبیرهای آخوندزاده نمی دادند. از اینرو او خواه ناخواه نمی توانسته از فکر و زبان تخصصی و با انضباط اینان به دلخواه برای منظور خود استفاده کند، اما به عکس از زبان و پندار بی مرز و بوم عرفا. با شوریده سربهای عرفانی که حد و مرزی نمی شناسند عارفان شاعر ما چنان آفریننده بوده اند که چون حافظ گاه از زبان هنر ناب ساخته اند. در حرکات آونگی و گیتی پیمای سخنان خود، معانی پرشکنج و شورانگیز را با چنان بیخودی و ایثاری می گویند که تقریباً همه کس می تواند به فراخوار حال خویش از آنها بهره مند شود، چنانکه آخوندزاده شده است. زبان و نوای آونگ عرفانی در فسونگرترین و پربردترین جولانش شعر است. روح عرفانی قادر است با این زبان جادویی زمین نورد و آسمان پیمای مجاز و حقیقت را چنان در جهش های نامریی اش بهم دوزد که

هرگز دیگر از هم نشکافند، بی آنکه طبیعتاً بتوان این فراز و فرودها و دوخت و دوزهای برق آسا را سنجید و اندیشید. نمی بایست و نمی توانست هم جز این باشد، برای آنکه چنین هنری هنر بندبازی احساسی و زبانی ست، حواس را مغلوب و مسحور می کند. هر قدر روح عرفانی در چابکی و تیزیابی اش شعری تر، سبکبارتر و برهنه تر شود، زیبایی اش خیره کننده تر و دستنیافتنی تر می گردد. نمونه کامیاب آن را در روزگار ما می توان در اشعار آخرین عارف پارسی گو اقبال لاهوری دید که دلش به عشق اسلام می تپیده است. حتا در عشق ورزیها و جانسوزیهای فروغ فرخزاد نیز مایه عرفانی می جوشد. به هر سان «مرداب» و «عاشقانه» اش تأثیر سوز و گدازهای عطار و مولوی را انکار نمی کنند.

اینکه هنر و اندیشه دو بُعد مجزای آدمی اند حاکی از غنای فرهنگی اوست. خطر فقط در این است که هنر یا هنرمندی و خیال برانگیخته از آن یا برانگیزنده آن را برتر از اندیشه بگیریم، کاری که عرفای ما کرده اند، یا آن را بجای اندیشه بگیریم، کاری که ما در این يك سده و نیم گذشته کرده ایم و همچنان ادامه می دهیم. در حالیکه اندیشه و هنر ماهیتاً ربطی بهم ندارند، هرچند هنرمند باورش شود با اثر هنری اش فکر کرده است - بجای آنکه دریابد نه هنر زبان اندیشه است و نه اندیشه آفریننده هنر. در غیر اینصورت هر که هنرمندتر می بود می بایست بهتر می اندیشید و هر که بهتر می اندیشید می بایست هنرمندتر می بود. اندیشیدن در واقع رفتاری ست پرسنده و جوینده که می تواند در متن سخن اضطراراً ناگفته و نانوشته هم بماند. هنر در واقع تأثر و احساسی ست که هر بار فقط در پیکرگیری محسوس هست می شود، در شعر، موسیقی، هنرهای تجسمی. از آنچه يك متفکر گفته و نوشته می توان با تکیه بر بنیاد و پیوندهای فکری او به اندیشه های دیگری از آن او راه یافت که او هیچگاه نگفته و ننوشته است. برعکس، از هیچ اثر هنری يك هنرمند نمی توان جز آنچه او خود ساخته و

پرداخته چیزی استخراج کرد.^{۱۱۹} و نیز ارزش هیچ اثر هنری را نمی توان وابسته اندیشه هنرمند دانست. شاهدش در ادبیات ما ارزش غالب اشعار حافظ که نمایشی هنری از پنداشتهای او هستند و نه باز نمود اندیشه ای، و چنان در پیکرهای زبانی خود از ایهام، کنایه، مجاز، استعاره و تشبیه مشحون اند که هر آینه هر اندیشه ای در آنها سر به نیست می شد! شواهد دیگرش ارزش آثار نقاشان درباری و اشرافی، یا آثار نقاشان مذهبی و کلیسایی، یا آثار نقاشانی که مردم کوچه و بازار سوژه کارهاشان بوده اند، یا آثار موسیقیدانان بزرگ از آغاز گرفته تا امروز. در اینکه آثار همه اینها جدا از خصوصیات فکری آفرینندگانشان هنراند و جدا از آن خصوصیات ارزش هنری کاهش ناپذیر دارند لابد کسی تردید نمی کند. به همین جهت نمی توان از خلال آثار هنری اندیشه ای برخواند و از مجرای آن به خود هنرمند رسید، یا بعکس.^{۱۲۰} درست برعکس این است رابطه میان اندیشه و اندیشنده. هر قدر اندیشه کاونده تر باشد، سنجیتش با اندیشنده بیشتر می شود. یا طور دیگر بگوییم: هرگز نمی توان اندیشه را از اندیشنده آن چنان جدا کرد که هر شبی جایگزین او شود.^{۱۲۱} جایی که این دو با هم

۱۱۹ به همین جهت مثلاً همه کتابهایی که تا کنون برای گشودن معضلات شعر حافظ نوشته اند از حد کاوش در این یا آن صورت فلان واژه و یافتن رد آن در متون دیگر، یا نشان دادن امکان قرانتهای روا، کمتر روا یا ناروای يك مصراع یا يك بیت، جنگ و جدال بر سر تشبیهات محل و نقض غرضهای معنایی، یا کش و واکش میان طرفداران حافظ زمینی و حافظ آسمانی یا جمع میان آن دو تجاوز نکرده اند. و همه این کوشش ها، که برخی از آنها برای راهیابی به زبان شعری حافظ بسیار هم سودمنداند، قادر نبوده اند حتا يك تصور منحصر بفرد از سراسر دیوان او استخراج کنند که او خود در يك بیتش بیواسطه در ذهن خواننده آشنا به فنون بیان و تعبیرات شعری و عرفانی برینگیزد.

۱۲۰ به این معنا نیچه حتا اثر هنری و هنرمند را در صورت لزوم تا آنجا از هم جدا می کند که می نویسد: «هنرمند در واقع فقط ایجاد کننده اثر است، شکم پرورنده آن است، زمین و در شرایطی کود و سرگین است که اثر هنری از آن و بر آن می روید، و به این نحو در غالب موارد آن چیزی که باید فراموش کنیم اگر بخواهیم از اثری هنری لذت ببریم.» (Nietzsche, Bd. VII, Was bedeuten asketische Ideale, Nr. 4)

۱۲۱ شاهدش سر و صدایی که تازگی درباره هایدگر فیلسوف آلمانی از نو با شدت

نمی خوانند با تقلب سروکار داریم نه با تفکر. اما به همان گونه که هنر عرفانی در شعر به اوج خود می رسد و عموماً ما در هر مجالی در تأیید نظر خود شاهی از آن می آوریم، خالی بودن عرفان از اندیشه جدی در نشر

بیشتر بلند شده است. اساسی در مسئله، رابطه، هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم - مسئله ای که با انتشار کتاب ویکتور فاریاس استاد دانشگاه آزاد برلین از نو حاد شده، بسیاری را برانگیخته و برآشفته، یا تکان داده و ظنن کرده - در واقع نه خود رابطه بلکه چرایی و چونی آن است. جنبه هایی از آن رابطه نخستین بار در سال ۱۹۶۲ با کتاب مستند *Nachlese zu Heidegger* تألیف Guido Schneeberger آشکار گشته و از آن به بعد در پژوهشهای دیگر دنبال شده اند. از این لحاظ در رأس آنها در کتاب بنیادی و کلیدی

Hugo Ott: *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, 1988.

آن مهم که در این مسئله برخی از شاگردان روحی او را در اروپا و به ویژه در فرانسه به وحشت و دست و پا انداخته این است که نکند خویشاوندی پنهان مانده ای میان فلسفه، هایدگر و ایده های ناسیونال سوسیالیستی و از اینجا میان اندیشه و اندیشنده که تحقیقاً ناسیونال سوسیالیست بوده وجود داشته باشد. همین ظن، همین واکنش مثبت و منفی یا هوشیارانه و بیدار شونده در واقع تصدیق ضمنی این امکان است که میان فکر و متفکر می تواند رابطه ای ماهوی وجود داشته باشد. بیدرنگ بگوییم که اشاره، ما به مسئله، هایدگر و ناسیونال سوسیالیست بودن او فقط برای مستند ساختن اهمیت و مشکل خویشاوندی میان اندیشه و اندیشنده است و بس. جز این، اظهار نظر درباره، بفرنج فلسفه، هایدگر در بستگی اش با ناسیونال سوسیالیسم در حد بیماری کنونی فرهنگی ما نیست، دوره ای که پرآوازه ترین استادان دانشگاهی فلسفه اش نقالان و روضه خوانهایی چون حسین نصر و رضادآوری بوده و هستند و رونق دکانشان را نخست مدیون فضای فرهنگی جامعه، آریامهری بوده اند. پاپیای همین اینها ما نیز به سهم خود به ساز انتقادهای اروپاییان به خودشان خوش رقصیده ایم - انگار کشتی گرفتن آدمهای پرزور با هم دال بر پهلوانی ما تماشاچیان مافنگی ست. پیش از آنکه ما اساساً مجاز باشیم در راه بدست آوردن صلاحیت اظهار نظر درباره، پدیده های فرهنگی غرب گام برداریم و سوارکاری بیاموزیم، باید قاج زین را بگیریم و در وهله اول خانه، تاریخ خودمان را در سراسر تاریخ روشن نماییم. عکس آن، یعنی چسباندن خودمان به متفکران غربی بصورت همنا شدن با آنها یا از طریق جیب بری افکارشان با اینگونه اظهار لحنیه ها در آثارمان که مثلاً هورک هایمر و آدورنو در فلان کتاب چنان اندیشیده اند که این «من نویسنده» در افکار شگفت انگیزم افاضه می کنم، نوع معکوسی از پهلوان پنبگی ماست، مایی که اول باید کشک فرهنگ خودمان را بسابیم و هنوز این را نیاموخته ایم.

آشکارتر می گردد. ۱۲۲ اندیشهء جدی در هر زمینه ای آن است که با پرسش جوینده در بغرنجها تحقق می یابد و در مقابل هیچ چیز و هیچکس عقب نمی نشیند، با این آگاهی که هیچ کاری در رویداد روحی از این پیشروی پرسنده هولناکتر نیست. با هر گامی که پرسندهء واقعی در فرهنگ خود، یعنی در خویشتن تاریخی اش برمی دارد، تنهاتر و بی پناه تر می شود، اما به همین نسبت رفته رفته سخت جان تر و مقاوم تر برای کشمکشهای بعدی درونی و برونی. فقدان این حال نشانهء آن است که شخص پرسیدن فکری را که رفتاری درونی ست با جنبهء صوری و محسوس آن که زبانی ست و گونه ها و شیوه های آن را سنت مستولی در زمانه یا زیست روزمره متعین می کند عوضی می گیرد. نوع اخص آن در سنت فرهنگی ما هرگز از دایرهء پرسش بلاغی یا فراتر نهاده، و معنی اش این است که ما هرگز نفهمیده ایم پرسیدن چیست.

آخوندزاده هم به نوبهء خود قربانی اندیشه نمایی عرفان به ویژه در پیکر شعری آن شده است. با این افسون هنری ست که عرفان توانسته آدمی جز این تیز و روشن بین و از نظر ذهنی متهور چون آخوندزاده را مصلح دینی کند و به کام توده خوار قرآن و حدیث بیاندازد. چنین است که او در فرهنگی که منبع تاریکیهای هزار و چندساله اش را پیشتر و بهتر از هر کس تا کنون دیده و روی آن انگشت نهاده چشمه های روشنایی عرفانی کشف می کند و از نظرش مخفی می ماند که آن ظلمت و این نور بی کم و کاست همچون

۱۲۲ نمونه های اصیل و درجهء يك آن كشف المحجوب هجویری، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید و بطور کلی همهء آثار منشور عرفانی. مقایسه کنید عرفان منظوم و منشور را از يك عارف واحد، مثلاً از عطار یا جامی. برای پیشگیری از هر سوء تفاهم احتمالی مؤکداً بگویم منظور این نیست که در شعر نمی توان اندیشید، یا شعر زبان عرفان است. بلکه یکی آنکه عرفان ما فقط در شعر قادر است هنر شود - چنانکه به ویژه در حافظ شده - و از این راه ما را بیشتر و بهتر اسیر اندیشه نمایی خود کند، و دیگر آنکه شعر هیچگاه نمی تواند زبانی همروند برای اندیشیدن باشد.

سایه روشنِ دورنمای فرهنگ ما هر دو از يك منبع اند، از منبع ایمان دینی بطور اعم و نوع اسلامی اش بطور اخص، و در نتیجه به تعارضی که با تقابل آن تاریکی و این روشنایی در نگرش خود ناگفته منعکس کرده و پذیرفته آگاه نمی گردد. اگر آخوندزاده ناآگاهانه بنا را بر چنین تعارضی نمی گذاشت، نمی کوشید خودکوری عمومی فرهنگ ما را با نگاه عرفانی تشخیص دهد و درمان کند. علت وجودی این تعارض ناخوشاگاهِ نگرش او در بُعد فرهنگی جامعه، ما، تعارضی که طبعاً در واقعیت این فرهنگ وجود ندارد، این است که او از خود نمی پرسد چگونه فرهنگ ما با وجود داشتن این پزشکان حاذق خانوادگی، یعنی عرفا، که اکسیر تیمار و درمان از سرپاشان می ریزد، تندرستی اش را به زعم او زمانی از دست داده و دیگر بازیافته است، آنطور که او می بیند، درست از زمان استیلای اسلام. در حالیکه عیناً در دامن همین اسلام است که عرفان زاده شده و پاگرفته و هرگز دیگر، برخلاف کلام و «فلسفه» ما که یا به مرگ درونی مرده اند یا عتیقه و عقیم شده اند، در دل ما نفرسوده و از پا درنیامده است. فقط دینخویی می تواند این تعارض ناخوشاگاه را در نگرش فرهنگی و اجتماعی میسر نماید. در غیر اینصورت، یعنی اگر او خود را با تعارضی رویه رو می دید، ناچار برای رفع آن یکی از دو راه حل متنافی زیر را برمی گزید: یا جامعه ما از نظر فرهنگی و تاریخی با سیطره اسلام منحط نگشته بلکه اعتلا یافته است و در این اعتلا کلیت فرهنگی ما و نخبگان عرفانی اش از يك خمیره اند؛ یا جامعه ما از نظر فرهنگی منحط شده و باز عارفان ما نخبگان همین کلیت فرهنگی در انحطاط آن هستند. فقط شق دوم می توانست بنیادی استوار و خردمندانه برای تز آخوندزاده در نفی فرهنگ اسلامی باشد.

۷ تنافی عرفان و آزادی

۳۵ سوء تفاهم بزرگ در مورد آزادی

با در نظر گرفتن این که آخوندزاده نخستین کسی ست که در دورهء نوین فرهنگ ما قربانی دینخویی می شود و در عین حال آن را پی می ریزد، دیگر تعجبی ندارد وقتی او در جستجوی آزادی منشأ آن را نزد خود ما می یابد و اصطلاح عرفانی «حریت»^{۱۲۳} را برای مفهوم آن بکار می برد. در دورهء نوین تاریخ اروپا ایدهء آزادیِ مادرزادی یا فطری از عناصر تفکر ژان ژاک روسو و طرح وی برای بنیانگذاری جامعه ای هماهنگ در ساختمان سیاسی/ اجتماعی/ فردی آن است،^{۱۲۴} ایده ای که بعداً در اعلامیهء حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه منعکس می گردد^{۱۲۵} و احتمالاً از آنجا یا از پیرامون آن به آخوندزاده می رسد. به سائقهء دینخویی اش در این مورد نیز آخوندزاده پیشینهء این مفهوم اروپایی را در فرهنگ ما می یابد، همچنان که پیشینهء پروتستانتیسم را نیز نزد ما یافته بود. البته با این تفاوت که از قدمت

^{۱۲۳} «حریت» ترکیبی ست در اصل ساخته شده از «حُر» قرآنی که خود بعنوان مقوله ای حقوقی/اجتماعی باید توسط محمد از مناسبات مستولی در زمانهء پیش از اسلام حجاز گرفته و به آیین او منتقل شده باشد. این واژه که فقط دو بار در قرآن به مناسبت قصاص در کنار عبید و اُنثی، یعنی بنده و زن، و در تفکیک از این دو نوع دیگر آدمی عرب آمده (بقره، ۱۷۸)، با در نظر گرفتن این تمیز و تقابل نهایتاً به معنای صاحب اختیار و مالک نفس خویش است در برابر مملوک و وابسته (بنده و زن). بدینسان باید نتیجه بگیریم که «حُر» قرآنی به مردان واجد شرایط حقوقی/اجتماعی مربوط در برابر بندگان و زنان اطلاق می شده است.

^{۱۲۴} «انسان آزاد زاده می شود، و همه جا در بند است.»، نخستین عبارت از اولین فصل قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو است. رک، به موضع مربوط در

Rousseau: *Du contrat social*

125 Cf. art. 1, Declaration des droits de l'homme et du citoyen

مفهومی آزادی فردی نزد ما به صراحت سخن نمی گوید. این تصور را باید از خلال گفته او در این مورد بیرون کشید و برخواند، کاری که ما هم اکنون خواهیم کرد. استعمال واژه، حریت برای مفهوم آزادی فردی توسط او نشانه دیگری از چیرگی این پندار برماست که اگر ما زهدان همه ایده ها نیستیم، لااقل همزادان آنها را برای خودمان به دنیا آورده ایم. آزادی فردی که نخست با انقلاب فرانسه رسماً از نظر سیاسی/ اجتماعی مطرح و پی ریزی می شود دو جنبه دارد، یکی آزادی روحی/ روانی و دیگری آزادی مادی/ بدنی. آخوندزاده در متن سخنش درباره این دو آزادی، ترم های اصلی فرانسوی را به فارسی بازنویسی کرده است. و اینک سخن او:

هر فردی از افراد نوع بشر که از کتم عدم بر عالم وجود قدم گذاشته است باید بحکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره مند شود. حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است، یکی حریت روحانیه است و دیگری حریت جسمانیه. حریت روحانیه را اولیای دین اسلام از ما گرفته اند، ما را در جمیع امورات روحانیه بالکلیه عبد رذیل و تابع امر و نهی خودشان کرده اند [...] حریت جسمانیه، ما را فرمانروایان دیسپوتی از دست ما گرفته اند. این دو ماده مذکور اصول حریت کامله شمرده می شوند و هر يك از این اصول فروعات متنوعه دارد که در کتب مبسوط فرنگستان مشروح است، و مساوات عبارت از وجود این دو ماده است. طوایف مشرق زمین بواسطه ظهور دین عربها و بواسطه تسلط ایشان در آسیا حریت کامله را بیکبارگی گم کرده اند، و از لذت مساوات و از نعمت حقوق بشریت کلیتاً محرومند و بر فهم این حرمان عاجزند. به زبان فرانسه حریت روحانیه را لیبرته مورال می گویند و حریت جسمانیه را لیبرته فیزیق.^{۱۲۶}

از آنچه در این سخنان برای ملاحظات ما اساسی نیست می گذریم. اساسی برای ما دو چیز است. یکی آنچه آخوندزاده درباره منشأ فرهنگی

مفهوم حریت نمی گوید اما در سخنش مستتر است و دیگری تنها معنائی که واژه حریت به سبب بار و پیشینه فرهنگش نزد ما در مغایرت با مفهوم آزادی به معنای اروپایی آن داشته و در استعمال آخوندزاده با آن خلط شده است. آنچه آخوندزاده درباره منشأ حریت «روحانیه» و «جسمانیه» می گوید این است که اولی را «اولیای اسلام»، و دومی را فرمانروایان مستبدش، از ما بازگرفته اند، چندانکه اقوام شرقی و طبیعتاً در رأسشان ایرانیان به سرحدی این نعمت را از دست داده اند که دیگر حتا قادر به درک آن هم نیستند. معنای مستتر در این سخن چیست؟ این است که تا پیش از سلطه اسلام و فرمانروایان مستبد آن ما ایرانیان از «حریت» برخوردار بوده ایم. در چه زمان؟ ناچار در یکی از دوره های پیش از اسلام. از فحوای سخن آخوندزاده چنین برمی آید که آزادی را به معنای اروپایی آن از زمان انقلاب فرانسه به این سو گرفته، یعنی آزادی فردی و اجتماعی آدمی، که قانون تضمین کننده آن بوده و هست. اما آزادی به این معنی، که برای یونانیان نه بیگانه به آن نیز مأنوس و پذیرفته نبوده،^{۱۲۷} چگونه می توانسته برای ایرانیان باستان اساساً شناخته باشد؟ ایرانیان حتا در درخشانترین دوره سیاسی و تمدنی خود، یعنی در دوره هخامنشی، چه مهتر و چه کهتر به سبب جهانبینی سرزمینی شان یکسره بنده یکتن بوده اند، بنده شاه،^{۱۲۸} در نتیجه نه آزاد بوده اند و نه آزادی را به معنای بالا اصلاً می شناخته اند. در حالیکه در یونان و در روم و متصرفاتش شهروندان حقوقاً آزاد و تابع قانون بوده اند، نه بنده و فرمانبردار کسی. مفهوم آزادی و مفهوم فردیت به معنای

۱۲۷ ر.ک، نگاهی به رفتار فرهنگی ما، ۱۹۵.

۱۲۸ «گرچه شهریاران ایرانی نیز مانند شاهان آشور و بابل، برخلاف فرعونان مصری، حکم خدایان را در زمین نداشتند، اما به هر سان بر همه مردم سرور بودند. برترین دیوانیان و فرماندهان نیز بندگان ایشان بودند و شاهان ایرانی آنها را بنده خطاب می کردند.» : Mayer, Ed.: *Geschichte des Altertums*, 9. Aufl. 1988, Bd 6, S. 36; vgl. Altheim, F.: *Alexander und Asien*, 1953, S. 40 f.

شواهد آن را هرودت چندین بار بدست داده و با موارد یونانی ضد آنها مقایسه کرده است.

اروپایی آن لازم و ملزوم هم اند. مفهوم فرد که ایده آزادی نخست در پیوند درونی با آن معنی پیدا می کند و بعکس، از تشخیصها و شناختهای فرهنگ اروپایی در دوره تاریخ نوین آن است. فردیت یعنی متمایز بودن از دیگری در اندیشه، روان، کردار و گفتار، و آزادی یعنی داشتن امکان برای تحقق این بُعدهای فردی در تقابل با فردیتهای دیگر. آزادی تنها امکان و ضرورت برای پرورش گوناگونیهای فردی، میانفردی و اجتماعی است. جامعه ای که در این ابعاد نبالیده باشد جامعه گوناگونیهای فردی نیست، اجتماع آحاد یا اجزای همگونه است. هر قدر فردیت به این معنا در جامعه ای ناشکفته تر، بی خویشتر تر و ناخویشاگاه تر بماند، آزادی در آن جامعه ناممکن تر و ناشناخته تر می شود. ۱۲۹ بنا بر این نه می توان آزادی های مسلم قومی و دینی در ایران باستان را حمل بر وجود آزادی خویشاوند با مفهوم آزادی غربی نزد پیشینیان ما نمود و نه می توان فروریختن نظام سیاسی/ اجتماعی و مآلاً سقوط تمدنی ایران در اسلام را بهانه کرد و گفت این رویداد ویرانگر

۱۲۹ معنای این گفته معروف هگل که در آسیا يك تن، یعنی فرمانروا، در یونان برخی، یعنی شهروندان، و در اروپا همه آزاد هستند این است که آگاهی به آزادی فرد در کل و به آزادی کل در فرد- کل را ما در اینجا منحصرأ به معنای جامعه می گیریم - نخست در اروپا متحقق می گردد، در جامعه، یونانی آزادی از دایره شهروندان تجاوز نمی کند و در آسیا اساساً ناشناخته می ماند. و این تصادفی نیست، چه آزادی نه اعطا کردنی است و نه از خارج به چنگ آوردنی و بر خود افزودنی، آزادی تنها راه و گونه، ممکن برای تحقق فردیت آدمی در جامعه، چنین افرادی ست. در نگرش هگلی تاریخ، گسستگی مرتبط شرق، یونان و اروپا بر اساس پیکرگیری آزادی در واقع رویدادی ست پیوسته و تکاملی از این سه مرحله، مترتب بر هم در آگاه شدن آدمی به آزادی خویش، که به گونه ای تحقق آدمیت آدمی باشد. هگل آن را رویداد جهانی تاریخ می نامد: «تاریخ جهان یعنی پیشرفت (ما) در آگاهی (مان) به آزادی.»

(Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, 1955, S. 62 f.) با این توضیحات نمی خواهیم از ضرورت درونی بی که هگل در رویداد جهانی تاریخ می بیند یا به آن تحمیل می کند سندی در تأیید نظر خود بیاوریم، بویژه که دیگر هیچ نگرش ساخته و پرداخته شده با مقولات فلسفی در رویداد تاریخ در حوزه پژوهش و اندیشه اعتبار ندارد. استناد ما به هگل فقط از ایشروست که نشان دهیم آزادی و مفهوم آن در اندیشه اروپایی چه اهمیتی داشته و دارد که هگل تحقق آن را با آگاهی به آن به معنای «خویشدانستگی» همچون نیروی محرک رویداد تاریخ یکی می داند.

تاریخی، کمترین رد و اثری از آن آزادی نیز مانند بسیاری چیزهای دیگر باقی نگذاشته است. برای اینگونه بهانه تراشوها دستاویز به اندازه کافی وجود دارد، مهمتر از همه این واقعیت که هرچه از نظام سیاسی، تمدنی، فرهنگی و اجتماعی در صدر اسلام و در تحولات بعدی آن نزد خود می‌یابیم یکسره میراث ایران باستان بوده است. اینکه اسلام در دوره عباسیان سازمان خلافت خود را از اسکلت باقیمانده از پیکر دولت ایرانی اقتباس کرده و با چنین الگویی پایه حکومت خود را ریخته، جزو مسلمت تاریخی ست و راهی هم جز این به سبب بدویت محض عشیره بی، بی فرهنگی و بی تمدنی مطلق بومی اش نداشته است. طبعاً بهره مندی اسلام از مرده ریگ ایران کهن را باید امتیاز و غنیمتی برای سازمانیابی حکومتی دین مبین دانست که تمام دارایی روحی اش بدایتاً به یک کتاب آسمانی تقلیل می‌یابد- این خصوصیت دینی منحصر به اسلام نیست- و از گوهر وحی آن با کاربست های سیاسی اش پیکر آغازین سیاسی / اجتماعی خود را در زادگاهش به وجود می‌آورد- این خصوصیت منحصر به اسلام است. اما نمی‌توان بهره مندی دیوانی و سازمانی اسلام از نظام ایرانی را به حساب مایه وری بی حساب فکری و فرهنگی ایران باستان گذاشت و از این چشم انداز ایده ها و اندیشه هایی به آن نسبت داد که فاقد آنها بوده است. و این درست کاری ست که آخوندزاده در مورد منشأ فرهنگی «حریت» می‌کند. به چه صورت؟ به این صورت که می‌گوید اسلام و فرمانروایان مستبدش «حریت» معنوی و مادی را از ما گرفته اند. معنی این گفته چه می‌تواند باشد؟ این که «حریت»، ماترك ایران باستان و از داراییهای پیش از اسلام ما بوده است. چه فقط از کسی چیزی را که دارد می‌توان گرفت. اگر چنین است باید معنای «حریت» را شناخت و دنبال اصل و نسب آن در دوره پیش از اسلام گشت. ۱۳۰

به این ترتیب می‌رسیم به نکته دوم، به خلط مفهوم «حریت» با آزادی توسط آخوندزاده. چنانکه گفتیم تصور آخوندزاده از آزادی باید به معنای اروپایی آن در آن زمان نزدیک بوده باشد. ارجاع او در این مورد به کتابهای اروپایی را می‌توان مؤید این نظر گرفت. با وجود این در خور تأمل است که آخوندزاده بدون کمترین درنگی کلمه «حریت» را بجای مفهوم اروپایی آن بکار می‌برد. گویی برای او کمترین فرقی میان معنای حریت در فرهنگ ما و آنچه او از آزادی به مفهوم غربی آن مراد می‌کند نیست. کاری به این نداریم که اگر آخوندزاده بجای حریت واژه آزادی را هم بکار می‌برد گره این مشکل گشوده نمی‌شد. برای آنکه بار معنایی سیاسی/اجتماعی کنونی را نیز واژه آزادی در طی همین سد و سی چهل سال گذشته تحت تأثیر فکر اروپایی رفته رفته جذب کرده است. هر معنایی که متون کلاسیک فارسی در نقش میانجی ناآگاه میان ایران باستان و ایران اسلامی بخواهند و بتوانند از آزادی منتقل کنند، یقیناً معنای اروپایی آن نیست و نمی‌توانسته باشد. با این حال این ایراد به آخوندزاده کمتر وارد است که چرا او به این نکته توجه نداشته و آن را متذکر نشده است، جایی که ما امروزیان به ازای هر مفهوم فکری و فرهنگی غربی بدون کمترین درنگ و دغدغه واژه ای مهجور یا مانوس از انبان زبان فارسی بیرون می‌کشیم یا برابری تازه برایش می‌سازیم و با به دست دادن اصل واژه اروپایی در کنار آن یا در پانویس گمان می‌کنیم مفهوم مربوط واژه اروپایی را به خورد واژه برگزیده یا نوساخته فارسی داده ایم و از آنجا به خورد ذهن خود و ذهن خوانندگانمان که هر دو دمی از این دادوستد فرهنگی غافل نمی‌مانیم. انگشت نهادن بر واژه «حریت» برای آن است که نشان دهیم آخوندزاده نیز به همان سبب دچار این خلط مفهومی و معنایی شده که ما امروز در موارد دیگر می‌شویم و از چنگ آن رهایی نداریم: در نتیجه ناشناخته ماندن رگه‌های بنیادی فرهنگ ایرانی و فرهنگ ایران اسلامی از یکسو و باور ما به شناختن آنها از سوی

دیگر. نه فقط این تصور ناخوشاگاه و مستولی اشتباه است که هر آدمی یا هر فرهنگی خودبخود خودش را می شناسد یا بهتر می شناسد تا دیگری او را - دلیل متقن آن پژوهشهایی که فرهنگهای بیگانه را می شناسند و می شناساند، یا، راه دور نرویم، نویسندگان بزرگی که در آثارشان ما آدمها را با خودهای ناشناسمان آشنا می کنند - بلکه هر آدمی یا هر فرهنگی که خوشتن شناسی را عادیتر و سهلتر می گیرد، و این معنایی جز بیگانه بودن با پرسش فکری ندارد، آسانتر باورش می شود که دیگری را می شناسد. و این مشکل اساسی و هنوز درنیافته، ما در مورد فرهنگ خودمان و فرهنگ غربی ست. شناخت به اصیل ترین و وسیع ترین معنای آن با خوشتن شناسی آغاز می گردد. وقتی آخوندزاده واژه «حریت» را با خیال راحت به معنای «لیبرته» بکار می برد، ناچار جز این نمی خواهد بگوید که «حریت» برای ما و به ویژه برای زمانه او همان معنا را دارد که «لیبرته» برای اروپایی، و بعکس. و چنین نیست. در واقع آخوندزاده با این قرینه سازی زبانی و فکری فقط این را ثابت می کند که هم معنای «حریت» را به سبب تأثری که از آزادی به معنای غربی آن گرفته نادرست می فهمد و هم به سبب بار معنایی «حریت» در فکر و زبان ما به معنای اروپایی آزادی راه نمی یابد. زیرا «آزادی» به گونه ای که اروپایی از همان زمان شروع به اندیشیدن آن می کند و «حریت» با تنها بُعد معنایی اش در بینش فرهنگی ایران اسلامی در حقیقت نقیض و نافی یکدیگرند. باید دید چگونه. «حریت»، «حتا اگر ترجمهء غالب و مقبول آن زمان از واژه «لیبرته» باشد - که در اینصورت لودهندهء بقای مسلم عارف منشی در ماست - اصطلاحی ست عرفانی با چند صد سال زور و برد آن. اصطلاحی که هر جا مجال بروز می یافته و بکار برده می شده قهراً نمی توانسته جز معنای عرفانی خود را برساند. زیرا ایران اسلامی جز آن برای «آزادی» معنایی نمی شناخته است. اینکه آیا می توان و چگونه و تا کجا می توان اصطلاحات یا واژه ها را با سلب معانی

محوری و مستولی شان به حوزه ای بیگانه برد و بنابر خصوصیات آن حوزه معانی تازه و دیگر به آنها داد، به همان اندازه بغرنج است که در عین حال نه به ندرت ضرورتی تحمیلی، و در این حد مؤکداً مشروط به شناختن و در نظر گرفتن معانی اصلی و متداول و تمیز آنها از معانی نو ساخته.

۳۶ معنای «حریت» و معنای «آزادی»

و حالا معنای «حریت» چیست؟ در وهله اول درست ضد آزادی روحی و جسمی، معنوی و مادی. چرا؟ زیرا این دو آزادی، از اینرو در این حد که موجد فردیت و بدینگونه مانع همگانی شدن آدمی اند، یعنی نمی گذارند او در يك دستگاه جرگه بی، دینی، سیاسی و بافتهای اجتماعی آن تحلیل رود، روح و جسم او را چنان می پروراندند که به تشخیص ذهنی و حسی خود امور را برآورد کند، بخواهد، مردود شمارد یا بپسندد. بدینسان آدمی که از این دو آزادی، یعنی آزادی تن و روان، فردیت می یابد و تشخیص می گیرد آن است که برحسب کششها، و خواستها، سنجشها، یا رد و پذیرش های خویش با خود و در جامعه اش می زید و می بالدد، نه آن که از فیضان منبعی زمینی یا آسمانی، از پیرامون بیواسطه، خودش گرفته تا مقدسات آبا اجدادی جامعه اش، تغذیه می کند، و در اینصورت هر چه و هر که باشد همه چیز دارد جز فردیت. از اینرو فردیت یافتن نخست مستلزم داشتن بستگی و دلبستگی روحی و جسمی به امور، به چیزها، یعنی داشتن رابطه با آنها به گزینش درونی و برونی دو بُعد روحی و جسمی آدمی ست، نه گسستن از آنها به حکم دین، سنن اجتماعی، رسوم قومی یا آرمانهای عرفانی. به محض آنکه شخص ارتباط درونی خود را به سبب این مشرب و آن مسلک، یا هر طرفه معجونی از دین و مکتب و ایدئولوژی و این قبیل گولواره های آسمانی و زمینی با جهان یا پاره ها و جلوه هایی از آن قطع نماید و در نتیجه

ارتباط برونی خود را با آنها به حداقل رفع نیازهای دستوری و ابتدایی تقلیل دهد، فردیت یا به اصطلاح معمول عرفانی «من یا منیت» خود را، اگر داشته، از دست داده، و اگر هنوز متحقق نساخته پاك تحقق ناپذیر کرده است. این یعنی هدم فردیت، و هدم فردیت عیناً آرمان عرفانی ست و اصطلاحاً «حریت» نامیده می شود. سند آن گفته، بزرگان صوفیه: «حریت به معنای آزادی و در اصطلاح صوفیان طلاق و رهایی از رق عبودیت اغیار است. سید شریف می گوید، حریت خروج از بندگی کائنات است و قطع جمیع علائق. صاحب لمع می گوید، حریت اشاره است به نهایت تحقق عبودیت برای خدا، و آن این است که هیچ چیز را مالک نباشد و ملک هیچ کس نباشد و در عین آنکه بندهء خداست. در رسالهء قشیریه حریت آن است که بنده در تحت رقیبت و عبودیت مخلوق حق نباشد، و عبارت از اعراض از کل و اقبال بسوی خداست. در کشاف است که حریت انقطاع خاطر است از تعلق به ما سوی الله، و گفته شده است که الحريةُ نهايةُ العبودية». ۱۳۱ آشکارتر و مستندتر از این نمی توان دید که «حریت» یعنی دل کندن از همه چیز و همه کس و مآلاً دل کندن از جهان و هرچه جهان است، به خاطر رسیدن به «معبود»، به «مسجود»، به «معشوق». همهء این نامها نهایتاً در زبان و احساس عرفانی کنایه ها و استعاره هایی از نام نامی خدا هستند و به همین جهت هم می توانند نام تجلیات محسوس او در پیکرها و پدیده های

۱۳۱ سید جعفر سجادی، فرهنگ مصطلحات عرفا و شعرا، ۱۳۳۹، ص ۱۴۴-۱۴۵. از دیدگاه فردیت زدای «حریت» بنگرید به شیوهء حصول «حریت» که ترك می نامند در شرح گلشن راز، ص ۶۸۷-۶۹۳. شاخص است که ضرورتاً آزادی و فردیت به همان اندازه در فکر نوین اروپایی همبونداند که آزادی و بیفردیتی در بینش عرفانی. به این جهت مولوی که در خدایی فرعون نفس فردیت به معنای جهانخواهی می بیند و در «خداشدن» منصور حلاج رفع مطلق فردیت به معنای جهانزدایی خویش، انالحق را به این معنای دوگانه نقیض هم برای هر دو به کار می برد. انالحق فرعون بندهء جهان شدن است و انالحق منصور حلاج وارهبین از جهان:

گفت منصورى انالحق و برست

گفت فرعونى انالحق گشت پست

زمینی باشند، تا ضمناً کششهای حسی ما را برانگیزند و ما را مجذوب و لااقل تصویراً ارضا کنند، آنطور که شواهدشان در اشعار عرفانی بصورت یار، دلدار، دولت، شاهد، ساقی، خرابات و جز اینها نشان می دهند. ۱۳۲ بدینسان وقتی «حریت» جز آزادی و رهایی از بند هستی تعین یافته نباشد، معنایی نیز جز نیستخواهی و نیستگاری ندارد و در نتیجه رافع فردیت است که از هستی و در هستگاری زمینی میسر می شود و تعین می یابد. تعین یافتن یعنی تخصیص پیدا کردن از چیز یا چیزهای معین، خواه مادی خواه معنوی، که نابودگی شان حکم بی تعینی را دارد. بنابراین، شاخص ذاتی «حریت» جدایی و دوری ست از، و شاخص ذاتی فردیت نزدیکی و پیوند است با. اولی در گسستن تحقق می پذیرد، ۱۳۳ دومی در آزادی گزینش و آمیزش. حداکثر شاید می شد در «حریت» که نامی برای رفع فردیت از طریق رویگردانی از جهان است، خصوصاً در صوفیگری به معنای بُعد عملی عرفان، گریزگاهی ناگزیر و ناآگاه نیز برای رستن از فردیت کُشی خویش ناگزیده در چنگ اسلام دید که قرنهاست ما احشام الاهی را با علوفه،

۱۳۲ غالب این نامها را مغربی، عارف معروف قرن هشتم، در شعری آورده و به مجازی بودن آنها و لزوم در گذشتن از آنها برای رسیدن به حقیقت مکنون در آنها تأکید کرده است. پس از شمارش نامهای بسیار که در اشعار عرفانی همه جا تکرار می شوند در شعر مربوط می گوید:

چو هریک را از این الفاظ جانی ست
تو جاننش را طلب از جسم بگذر
به نقل از شرح گلشن راز، ۱۳۳۷، ص ۶۸۹.

۱۳۳ مؤیدش برای نمونه از جمله این دو بیت معروف از حافظ:

گدای کوی تو از هشت خلد مستغنی ست
غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
اسیر بند تو از هر دو عالم آزاد است
ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
وابستگی حافظ بعنوان آدمی به آن «تو» که چون آنسوی «دو عالم» قرار می گیرد باید خدا باشد برابر است با آزادی اش از هرچه می توانست موجب تعلق و تعین گردد و به فردیت او منجر شود. بدینگونه «آزادی» بی که حافظ از آن سخن می گوید نام هم معنای دیگری ست برای «حریت» که منحصرأ از رفع تعلق و تعین و مآلاً نفی فردیت حاصل می گردد.

احکامش پروار بندی می کند؛ مثلاً گریزگاهی برای این عناد نمادین با آن تغذیه ارعابی و یکنواخت از فرایض و اوامر، با این زبان حال که بهتر است آدم اصلاً غذا نخورد و خودکشی کند تا همیشه غذا را از دستپخت و به دستور شریعت بخورد و بالا بیاورد! اما عرفا برعکس صوفیان خودآزار به هر تعبیری که بگیریم محرومیت های تن و روان را نمی پسندیدند. حتا برآوردن اینگونه نیازها را به شرط مستغنی بودن از آنها مقبول می شمردند - مضحک آنکه این امر بسیار طبیعی و جانوری را ما به حساب درایت و امتیاز آنها گذاشته ایم - و از همین رهگذر نیز مایه حیاتی را برای هنر و هنرمندیهای شاعرانه خود بچنگ آورده اند. از اینرو با بازکردن اینگونه روزنه های ضد صوفیانه، عرفانی نمی توان به دل انگیزه های زیر زمینی عرفان نقب زد، خصوصاً که نهضت معتزله از نیمه اول قرن دوم هجری تحت تأثیر مسیحیت و از این مجرا تحت تأثیر هلنیسم در هر حال با اختراع بینش تأویلی اش اسلام را از شکل شریعتی محض آن درمی آورد و راه پرس و جو در اساس دین اسلام و تراشیدن زمختیهای آن را پیش پای هر مسلمانی می گذارد که انتظارش از این موهبت آسمانی بیش از صدور محض دستورالعمل برای واجبات و مناهای بوده، یا در مورد آنها لااقل دنبال دلیلی برای اقصاع عقل معتزلی مآبش می گشته است - عملاً پیش پای باطنیان، عرفا، متکلمان و حتا «فیلسوفان» ما.

باید قطعی باشد که عرفان در ریشه ها و انگاشتهای آغازینش از خارج به ایران اسلامی نفوذ کرده، از جمله از رهبانیت مسیحی. برای آنکه مانند موارد دیگر، از آزمندی و غنیمت دانی بدوی اسلام، که از جمله در تعیین سهم رسول الله و بستگانش از غنایم جنگی منعکس است (انفال، ۴۱)، انتظار بردن از دنیا را هم نمی توان داشت. سراسر قرآن و تاریخ غزوات اسلام لودهنده، این خوی و پیشه است. کوششهایی که خصوصاً ریشه، رهبانیت مسیحی را در تصوف انکار می کنند از یکسو می خواهند از

دینی که اسلام تاریخاً به مسیحیت دارد بکاهند و از سوی دیگر ثابت نمایند که اسلام از خودش آستن می شده است، و تصوف را دلیل آن می آورند! اما قطعی آن است که عرفان در هسته اصلی اش از ایران باستان به ایران اسلامی نیامده. از این امر که عرفان پدیده ای اصالتاً ایرانی بوده و بینش آن را ایران باستان نمی شناخته و از این امر که ایرانیان کهن حتی با آزادی شهروندی به معنای یونانی/رومی آن بیگانه بوده اند، چه رسد با آزادی به مفهوم اروپایی آن که بیش از دو هزار سال بعد زاده می شود، باید به این نتیجه رسید: پیشینیان ایرانی «ما» نه فقط حریت عرفانی را نمی شناختند، بلکه پندارشان از جهان و روال شان نسبت به آن با حریت عرفانی در همه مورد در تضاد بوده است. تضاد این دو بینش در اصیل ترین صورتش، که از همان آغاز دو قوم هم‌تبار هندی و ایرانی را روحاً از هم جدا و از نظر سیاسی و فرهنگی دوپاره می کند، از یکسو در رویگردانی بود از جهان و از سوی دیگر در جهانگرایی زرتشت متیلور می گردد و در همان دو به اوج خود می رسد. در اینصورت پرسش حساس و مهم این خواهد بود که پس «آزاد» در ایران باستان چه معنایی داشته است. پاسخ دقیق و مشروح این پرسش را حداکثر پژوهش های آینده می توانند بدهند. اما اینقدر می توان گفت و دانست که در ایران کهن، آزاد یا آزاده به بزرگزاده و مهترنژاد می گفته اند، در برابر کهترنژاد و به ویژه بنده، و از چنان منشائی به آنچه بزرگزاده و مهترنژاد را متصف می ساخته یا به او نسبت داده می شده است. از آن جمله اند صفات و خصوصیات چون آزادگی، آزادخوی، آزادچهر، آزاده دل و آزاده بخت. شاهنامه فردوسی که دستیاب ترین و معتبرترین مأخذ در ایران اسلامی از بینش و کنش ایرانیان باستان است شواهد همه این ترکیبات را افزون بر شواهد واژه آزاد و آزاده و جمع آن آزادگان بیش از آن آورده است که بدست دادن نمونه ای از آن در اینجا لزومی می داشت.

دیدیم آخوندزاده بر اثر دینخویی، که او نخستین نماینده اش در دوره نوین ایران اسلامی بوده، چگونه الگویی از پروتستانتیسم را به معنای اصلاح دینی نزد ما در واقعه ای از جنبش باطنی می یابد، و چگونه بر آن اساس عملاً حریت عرفانی را با در نظر گرفتن تقدم زمانی اش نزد ما به مفهوم آزادی دوره نوین اروپایی می گیرد. طبیعتاً کشف رگه های اینگونه خیالپروریها و ایده سازیهها نزد ما از زمان آخوندزاده تا امروز کار آسانی نیست. اما این شبکه، موهوم بافی وجود دارد و منبع اصلی الهامش در وهله اول عرفان منظوم است، چه ما نام آن را در تکاپوهای ذهنی و روحی مان برای پیشینه یابی ایده ها نزد خود بشناسیم و ببریم و چه در وجود خود صرفاً حاملی غریزی برای جوهر آن باشیم و نام و نشان آن را ندانیم. برای آنکه اگر ما در ایران اسلامی از حرمانها و جانسوزیهامان ایده ها و پندارهایی افروخته و تابانده ایم که به گمانمان جاودانه شعله ورنند و می درخشند، سرچشمه آنها جز عرفان در پیکر هنری اش شعر نبوده است. به همین جهت نیز همین پیکر هنری عرفان است که ما آن را به منزله شاهکار آفرینندگی مان به بازار فرهنگ جهان عرضه می کنیم و خصوصاً آن را به رخ غریبان می کشیم، گو اینکه آنها مثل همیشه متوجه این عرض اندام ما هم نمی شوند یا آن را مثل همه چیز دیگرمان جدی نمی گیرند. ارزش این شاهکار فرهنگی برای ما چقدر باید باشد که نه فقط ایرانیان دلزده و بیزار از اسلام، اگر چنین کسانی بتوان یافت، بلکه «ایراندوستان اسلامی» هم عرفان را واکنش منفی یا پالنده ایران در برابر اسلام می دانند و از این حیث به آن می نازند، یعنی به این مایه «ضد اسلامی ایرانیت»! آیا متوجهیم که با این ترتیب داروندار فرهنگی باصطلاح «تاب ایرانی» را در مهد اسلام و بر «ضد اسلام» در پندار و روالی می یابیم که در اصل نه هرگز

نفی اسلام بلکه نفی جهان به گونه ای است که نهایتاً همیشه به نفع متولیان اسلام کامجو و جهانباره تمام می شود و تا کنون شده است، یعنی در پندار و روال جهان ستیز عرفانی که هیچ چیز به اندازه آن برای ایرانیان کهن چین از ریشه بیگانه و مردود نبوده است؟

۳۸ پایان کنونی دوره «روشنفکری» - جلال آل احمد

پیش از پرداختن به دریافت جلال آل احمد از باطنیت باید دو مفهوم غریزدگی و روشنفکری او را در نگرشی انتقادی چنان بشناسیم که تا کنون ناشناخته مانده اند، یعنی در بستگی درونی شان با هم. لزوم این امر از اینجا ناشی می شود که برای او، چنانکه خواهیم دید، روشنفکری ما در تحقق تاریخی اش روالی دویعدی یا دویهلوست بصورت جنبه ای از غریزدگی و نقیض آن؛ ضمن آنکه وی باطنیت را در کنار عرفان مهمترین و بزرگترین جنبش روشنفکری تاریخ اسلامی ما ایرانیان و حتا سراسر قلمروی تاریخ اسلام می داند. با مفهومیهای غرب و شرق که برای جلال آل احمد پاره های دوگانه جهان اند شروع می کنیم.

آنچه وی به صورتهای گوناگون برای متمایز ساختن غرب و شرق می گوید، گاه واقعیت عینی ندارد، گاه مبتنی بر تصورات مبهم و نادرست است و گاه زاده سهل انگاریها و تعمدهای او، و در همه این موارد طبیعتاً فهم منظور خودبه خود آشوبزده، او را دشوارتر می کند. مراد او از غرب در واقع سرزمین هایی هستند که بعنوان وارثان فرهنگ و تمدن یونانی/رومی نخست در زادگاه اروپایی خود و سپس در شاخه های خارج شده از این منطقه یا قاره در این دو سده گذشته به تدریج هم جهان طبیعت و هم جهان سیاست را به پرشمولترین معنای آن مستقیم و غیر مستقیم به تسخیر خود درآورده اند، از این مجرا در دارایی فرهنگی آن در حیطه نفوذ خود تصرف کرده اند

و سرانجام در هیأت کشورهای پیشرفته، صنعتی با تمدن و فرهنگی مسلط بر همه چیز و همه کس سرمشق منحصر به فرد برای باقی جهان شده اند. پارهء تسخیرشدهء جهان، در نفوذ بیواسطه و بواسطهء گردونهء غربی را، در حدی که این پاره در حیات مادی و معنوی اش مقهور قیومت جهانی غرب است یا در برابر زور آن ناتوان، جلال آل احمد شرق می نامد، حتا اگر این پاره با نام اصطلاحی شرق وزنهء دوم سیاسی/نظامی جهان باشد. شرق اسلامی که جلال آل احمد عمدتاً با آن کار دارد بخشی از این پارهء شرق نامیده شدهء جهان است. به این جهت لاقبل هر کشور غیر اروپایی/امریکایی مجهز به تکنولوژی عالی، که قهراً برگردانی شتابزده از تمدن و جامعهء اروپایی نیز هست، در حقیقت می بایست برای او غرب محسوب می شد و به نحوی نیز می شود. مع الوصف جلال آل احمد ژاپن را که در واقع برجسته ترین نمونهء چنین کشور و جامعه ای ست معنأً غربی ناتمام، یا درست تر بگوییم، غربی کمابیش بی عیب و نقص می پندارد، چه به زعم او ژاپن تکنولوژی دارد اما عاری از مفاسد غرب یا نهاد تجاوزکارانهء غربی به نظر می رسد. چنین معجونی برای او ایده آل می بوده که در غربزدگی پیشنهاد می کند برای دو دهه به جای غرب به ژاپن و هندوستان دانشجو بفرستیم. شاید علت این اشتباه بزرگ او این بوده که گمان می کرده ژاپن به سبب اصالت آسیایی و پای بندی به سننش توانسته تکنولوژی غرب را بگیرد و در عین حال در برابر زور تخریبی غرب نفوذناپذیر بماند. لاقبل امروز ما می دانیم که هرگز چنین نیست و در ژاپن هم آسیب اجتماعی و فرهنگی در این تحول صنعتی و اقتصادی به مراتب هولناکتر از موارد مشابه در خود کشورهای اروپایی ست و هم سنت سیطرهء طبقات خاص بر عام از مراکز قدرت قدیم به مراکز قدرت جدید به شدت هرچه تمامتر منتقل شده است، یعنی به مراکز تولید و کارتلهای اقتصادی که حاکمان بلامنازع حیات جمعی و فردی جامعه اند.

به این ترتیب غرب برای جلال آل احمد یعنی کانون جهانی زایش و تولید، تجاوز و تصرف. براساس چنین دیدی وقتی او کشورهای صنعتی را تولید کننده و ما را مصرف کننده می خواند و تولید و مصرف را به مادیات منحصر نمی داند، منظورش این نیست که برای تولیدات آنها مصرف کننده عمده ماییم و نه خود آنها، بلکه می خواهد بگوید فقط آنها با تمدن و فرهنگ مستولی شان بعنوان کشورهای صنعتی و دارنده تکنولوژی ناگزیر گردونه جهانی تولیدند، هم بالقوه و هم بالفعل، و ما، گرچه طبیعتاً در حد ظرفیت مان، در هر حال منحصراً مصرف کننده ایم، در همه زمینه ها. هر اندازه ظرفیت مصرف کنندگی ما در برابر ظرفیت مصرف کنندگی خود کشورهای تولید کننده ناچیز باشد که هست، چون ما مطلقاً و از هیچ نظری تولید کننده نیستیم، بالقوه و بالفعل مصرف کننده محض باقی می مانیم. این تشخیص محض کلاً و کاملاً درست او را آسان بین تر و آسانگیرتر می کند. نتیجه اش این می شود که وی صرف اعتراض به این تسخیرشدگی را، که مصرف کنندگی در واقع یکی از پیامدهای ضروری آن است، روشنفکری اصیل ضد غربی می انگارد و چنانکه خواهیم دید معترضان ما را به صرف اعتراضشان از همان تاریخ همچون نمونه های بکر روشنفکری به ما می شناساند. به این ترتیب جلال آل احمد از نخستین تا آخرین گام بیراهه می رود و به حوزه علل عمیق و ناپیدای رویداد فرهنگی/تاریخی ما اساساً راه نمی یابد.

هرگاه از این چشم انداز از یکسو آنچه از تناقض، تضاد، و توهم در تعریفها، توصیفها و تعلیلهها و از سوی دیگر آنچه از هرج و مرج شواهد و امثله در دو کتاب غریزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران شناور است به حداقل ممکن تقلیل داده شود، می توان چنین گفت: جلال آل احمد در تحلیل انتقادی/تاریخی خود از جامعه ما بر محوری نظر دارد که آن را غریزدگی می نامد و تحقق این محور را در ورای توسعه طلبی غربی

خصوصاً در دوره های متأخر فرهنگ ما نتیجهء تعارضی می بیند که به زعم او میان دو نوع روشنفکری به زیان ما و به سود غرب صورت گرفته است، میان تجدد و ارتجاع در روشنفکری. متجددان خواسته اند جامعه را بدون در نظر گرفتن و رعایت ریشه های سنتی و بومی اش غربی کنند، مرتجعان از وحشت از دست دادن نفوذ و قدرت خود میان عامه و عوام کوشیده اند سیطرهء جهل را در سنت و دین جامعه ابدی سازند. بدینگونه، گرچه شگفت اما حقیقت این است که جلال آل احمد بانیان و حامیان جهل را نیز روشنفکر می شمرد. آنطور که او می بیند، پیش می آید که هر دو بعد روشنفکری در يك تن یا در يك نهضت گرد می آیند و به هم می آمیزند. حاصلش آمیختن تجدد و جهالت بوده است. به نسبتی که رویداد تاریخی ما به دوره های نهایی اش در این سد و سی سال گذشته نزدیکتر می شود، تعارض مذکور در جریان چیره شدن هرچه بیشتر غرب شدت می یابد و در نتیجهء آن غربزدگی از آغاز مشروطیت تا زمان ما به اوج خود می رسد. جامعهء ما در این حد و به این معنی غربزده است که غرب آن را به تدریج و سرانجام از نظر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به تسخیر خود درآورده و بی هویت کرده. عواملان درونی این رویداد تخریبی روشنفکران اند که در تعارض متجددانه و ارتجاعی شان به منظور جذب و دفع غرب نیروی دفاعی ما را در برابر توانمندی و قدرت جهانخوار غربی هدر داده اند و مآلاً بنیاد فرهنگی/اجتماعی ما را که از اسلام و ارزشهای بومی ما نشأت می گیرند یا برانداخته اند یا مسخ کرده اند. چنین می نماید که برای جلال آل احمد غربزده یا غربزدگی به دلالت معنای لفظی اش صرفاً انفعالی است. اما نمی تواند چنین باشد. زیرا غربزده به منزلهء روشنفکر متجدد یا مرتجع در واقع به زیان ما و سود غرب فعال است. با دنبال کردن سخنان جلال آل احمد می فهمیم که روشنفکر دو بعد دیگر هم دارد. بعد مثبت و بعد منفی. بعد مثبت روشنفکری برعکس نوع متجدد محض یا مرتجع محض به این

شناخته می شود که در برابر غرب می ایستد. چنین روشنفکری طبعاً غریزه نیست. با دو تعریفی که جلال آل احمد از این پدیده به دست می دهد سپس آشنا خواهیم شد. بعد منفی به این شناخته می شود که روشنفکر عامل نفوذ غرب است، چون در برابر غرب سکوت می کند. سکوت علامت رضا است، یعنی هم منفی و انفعالی ست و هم فعال. چه رضایتش را در عمل گویا هم می کند. این پدیده را جلال آل احمد در رویداد تاریخ اسلامی ما آنچنانکه خصوصاً در دورهء نوینش به زمانهء ما نزدیکتر می شود به شدت هرچه تمامتر مستند می بیند.

۳۹ «عالم غیب» و «بار امانت»

اصطلاحهای بُعد، انفعالی، فعال، مثبت و منفی را من بکار می برم تا شکافها و گسستها، هم در درون دو مفهوم غریزدگی و روشنفکری و هم در نمودارهای تجربی آنها در میدان دید جلال آل احمد آشکار شوند. با دقت و بردباری بسیار می توان از خلال نگارش هیجانی و سهل انگار او دید که چگونه مرز میان دو بعد مثبت و منفی روشنفکری، آنچنانکه او در شواهد تاریخی شان بدست داده، محو می شود، و نیز این را که این دو بعد در شواهدی تعیین می یابند که محتوا و ساخت شان همیشه به اندازهء کافی گشوده و نموده نشده است. از این گذشته، مثالها و نمونه هایی که می آورد به اشکال با ملاکها و تعریفهایی که یکی دو تا نیستند و او برای مفهوم روشنفکری بدست می دهد مطابقت می کنند. نه فقط تعریفها همیشه بر مصداقها شمول ندارند و مصداقها در بسیاری موارد حتا منطبق درونی تعریفها را نقض می کنند، بلکه تعریفهای جورواجوری که جلال آل احمد در پرشمول ساختن هرچه بیشترشان مصرّ است و یکی پشت دیگری به بهانهء تعبیر و توصیف می آورد، چون عملاً فاقد بنیاد استوار و عنصر کانونی اند،

هر واعظ و میرزابنویسی را به همان اندازه در برمی گیرند و بر حسب شرایط افزون یا کاسته شده در تعریفهای بعدی از جرگه، روشنفکری اخراج می کنند که چاپچی و صحاف یا دانشجو و استاد دانشگاه را.

با این ترتیب، چنانکه گفتیم، باید از همه، این بیلگامی های ذهنی و زبانی بگذریم یا از سنگلاخ آنها میانبر بزنیم، تا بتوانیم با او در کنارها و کمینگاه های اصلی اش روبرو شویم و راه طفره و گریز را بر او ببینیم. آنچه با به کار بردن چنین روشی بسجا می ماند این است: روشنفکر در آخرین تحلیل برای جلال آل احمد به چند ملاک تغییرناپذیر شناخته می شود که او در دو تعریف اساسی و قطعی پیش از این یاد شده بدینگونه آورده است. الف) به اینکه وجهی برای بودن خویش می خواهد و می جوید و این مستلزم آن است که وجهی نیز برای بودن دیگران بخواهد (روشنفکران، ج اول، ص ۱۳۴، ۷۵). هر ایرانی دینداری بی درنگ خود را در این تعریف نخست بازمی یابد، برای آنکه دین او در واقع پایه، حقیقت درونی اوست و همین پایه را نیز برای دیگران می خواهد تا حقیقتی برای آنان قابل شود. برای دین البته می توان جایگزینهای گوناگون یافت. ب) به اینکه «در هر آئی به گردش امر مسلط خالی از اندیشه معترض است. چون و چرا کننده است. نفی کننده است. طالب راه بهتر و وضع بهتر است. سؤال کننده است. و نپذیرفتار است. و به هیچ جا و به هیچ کس سرنسپارنده است. جز به نوعی عالم غیب، به معنی عامش، یعنی به چیزی برتر از واقعیت موجود و ملموس که او را راضی نمی کند. به همین دلیل است که می توان روشنفکر را دنبال کننده، راه پیمبران خواند.» (همان، ص ۱۴۳). بماند که «عالم غیب» تحت تأثیر آیات قرآنی ۱۳۵ و به اقتباس لفظی از آنها نخست در دیگ عرفان پخته شده

۱۳۴ چون زبان آل احمد در تعریفی که ما مفاد آن را بازنوشتیم دقیق نیست و از اینرو محل فهم منظور او می شد، در اینجا از نقل لفظی سخن او صرف نظر کردیم. ۱۳۵ بقره، ۳۳ ۳؛ عمران، ۴۴، ۱۷۹؛ انعام، ۷۳، ۵۰؛ توبه، ۹۴، ۱۰۵؛ رعد، ۹؛ مؤمنون، ۹۲؛ سجده، ۶۰؛ سبا، ۳؛ رمز، ۳۹؛ حشر، ۲۲؛ جمعه، ۸.

و لعاب انداخته، و از این دو چشمه، حیاتی و روحی ما پیش از دیگران احمد فردید آن را به مثابه «متافیزیک» اول به خورد خودش داده و سپس به شاگردانش از جمله جلال آل احمد خورانده است، و جلال آل احمد تصادفی و به ابتکار خودش نمی توانسته چند بار در کتاب روشنفکران، عالم غیب و متافیزیک را مرادف هم بکار برده باشد. اما مهم چیز دیگر است. در بخش دوم این تعریف آخری که بنا را بر سرسپردگی به «نوعی عالم غیب» می گذارد، و این رفتار درونی یا دینی ست یا عرفانی، یا هر دو باهم، جلال آل احمد تمام خصوصیات را که در بخش اول آن به روشنفکر داده، با نسبی کردنشان از او باز می گیرد. یعنی او را همراه خود که طبیعتاً روشنفکری مثبت است نامعترض، چون و چرا ناکننده، نفی ناکننده و سرانجام مطلقاً ناپرسنده و پذیرفتار می خواهد، در برابر «عالم غیب».

این عالم غیب را ما از چه طریق می شناسیم؟ در وهله اول همیشه از طریق نمایندگی خاکی و تاریخی اش دین که همان «گردش امر مسلط خالی از اندیشه» باشد! نمایندگی خاکی از اینرو خالی از اندیشه است که از شکم عالم غیب درآمده و دهان و بلندگوی آن شده است، و از اینرو مسلط است که در تناوری وجودی اش در خاص و عام چون و چرا نمی پذیرد. مسیحیت و اسلام بارزترین و انکارناپذیرترین نمونه، آن اند و در عین حال فرزندان آخرین شکم عالم غیب. ما «ایرانیان» از نخستین شکمهای آن به دنیا آمده ایم. سرزمین ما که خود زادگاه یکی از نابترین و بانفوذترین پندارهای کهن دینی ست و تأثیر عناصر مربوطش در یهودیت متأخر، یعنی از دوره هخامنشیان به بعد، و از آن طریق در مسیحیت و اسلام از مسلمات بشمار می رود، چون پگاه فرهنگی اش را با بینش زورمند و قاطعی چون جهانبینی زرتشت آغاز می کند، با همین آغاز شالوده، نیندیشیدن را در سراسر تاریخ ما می ریزد. در چنین زمینه، مساعد پیشساخته ای ست که اسلام می پرورد و می بالد. بنابراین چه چیز بدیهی تر از این که «روشنفکر» زاده چنین

فرهنگی نه فقط مجاز نیست بلکه اصلاً قادر نیست دنبال کننده راه پیامبران و غیب آوران نباشد. برای آنکه در سراسر تاریخش، هرگاه از نفوذ خارجی یونانی و هرگز درونی نشده آن در ما بگذریم، «روشنفکر» ایرانی جز این نه راهی داشته و نه می شناخته است. منتها نمی خواهد این را بفهمد و اذعان کند. همه روشنفکران این يك سده گذشته با همه زوری که برای بریدن این جریان زورمند گردابی زده اند، سرانجام در لحظاتی حساس در کام آن فرو کشیده شده اند. نمونه اش را در تلاشهای فتحعلی آخوندزاده که در این اقدام پیشاهنگ و آموزگار بوده است دیدیم. همین امروز کسانی که سد و اند سال پس از او بر آخرین موجهای فکری اروپایی به خودشان سواری می دهند و با قرقره کردن افکار غربی لب و دهن خود را باصطلاح سکولاریزه می کنند در واقع به جبلت فرهنگی شان تندیسهایی روشنفکرنا از سرشت دینی ما هستند. طبیعتاً خود جلال آل احمد که در پوشاندن این رگه ذاتی اش سعی هم نمی کند، به گواهی سخن و سنجشش در بررسی مسایل بخوبی نشان می دهد که روشنفکری اش از چه منبعی برون می جوشد. به همین جهت نیز نویسنده غریزدگی بردن «بار امانت» را که باز میراثی قرآنی و پرورده شده در عرفان است^{۱۳۶} شرط لازم روشنفکری می داند و به کومک چنین تعبیری دو تعریف به دست داده شده را مهر و موم می کند، به این نحو: «ناچار اندیشمندان و متفکران و روشنفکران بار پیامبران را به دوش می برند، یعنی بار امانت را.» (روشنفکران، ج اول،

۱۳۶ این بار امانت که به سبب «آسمان بار امانت نتوانست کشید» حافظ شهرت یافته و پیش از آن در این گفته سعدی «درویشی را دیدم سر بر خاک کعبه همی مالید و می گفت: یا غفور، یا رحیم، تو دانی که از ظلوم و جهول چه آید!» نیز مستتر آمده، از آیه ۷۲ سوره احزاب گرفته شده است. ادیبان ما قطعاً ده ها انعکاس دیگر از آن در متون کلاسیک می شناسند. جلال آل احمد برای آنکه معنایی دوپهلوی به آن بدهد، یعنی معنایی امروزی و مدرن نیز از آن به ذهن متبادر نماید، آن را بی سر و صدا از انبان قرآن بیرون می کشد، ظاهراً بعنوان بنس البدل برای engagement ژان پل سارتر که در تداول نویسندگی مفت

۱۴۳). اما به همان گونه که جلال آل احمد روشنفکر را در بُعد مثبتش خدمتگذار مردم در حفظ سنت، فرهنگ بومی و منافع جامعه به ویژه بر ضد حکومت «غاصب» و جابر و دست نشانندگان قدرت غربی می داند و به این معنی پزشک غریزدگی، در بُعد منفی اش نیز، چه فعال و چه منفعل، او را بیش یا کم خیانتکار می شناسد. این جایی ست که از دید جلال آل احمد با روشنفکرهای غریزده و غریزده های روشنفکر شده سروکار داریم. چنین روشنفکری می تواند مبلغ، راهگشا و عامل حکومت های وقت و اربابان و حامیان خارجی آنها باشد، یا با سکوت محضش خادم رایگان آنها.

با این توضیحات هرگاه بنا را بر دو تعریف بالا بگذاریم، یعنی بگوییم: روشنفکر آن است که وجهی برای بودن خویش و دیگران بخواهد، و آن است که معترض به امر مسلط خالی از اندیشه باشد و سرنسیپارنده به هیچکس و به هیچ چیز جز به عالم غیب؛ آنگاه می بایست منکر وجود روشنفکر در بعد منفی اش شویم و با نفی او تقریباً سراسر دو اثر غریزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران را که مدعی پدیده شناسی رویداد تاریخی جامعه، ما بر محور دو مفهوم «غریزدگی» و «روشنفکری» اند و پر از شواهد روشنفکر منفی دوره^{۱۰} بربزیم. تازه آنوقت معلوم می شد که ما در این همنگری با جلال آل احمد اصلاً نمی دانیم «غریزدگی» مان را مدیون کدام

خود دان ما، التزام، تعهد یا مسئولیت نامیده شده و جاعل معنایی آن بر اساس «امانت» قرآنی و عرفانی گویا باز احمد فرید بوده است. اگر چنین است، که چه ورطه ای میان engagement سارتر و «امانت» اسلامی به همه معنایی ای که عرفان از این واژه در پیوندش با «ظلوماً و جهولاً» ناظر بر آدمی از آیه مذکور برمی خواند (برای شناختن تعبیر عرفانی آیه، مذکور رک، شرح گلشن راز، ص ۱۱۹ به بعد). اگر چنین نیست. پس این بار امانت چیست، چرا و چگونه حمل آن باید وظیفه روشنفکر باشد؟ اگر سخن از مسئولیت اخلاقی، اجتماعی و انسانی روشنفکر است، چرا باید اصطلاح قرآنی، یا عرفانی شده برایش برگزید؟ برای آنکه اسلام در تعالیم و در سراسر تاریخش بنده مطیع و منقاد خواسته و پرورده، و هدف عرفان نظراً و عملاً انقطاع از جمع و جامعه به خاطر وصال حق بوده است؟

نیروی درونی جامعه مان هستیم. چه، کسانی که او روشنفکر خیانتکار می‌شمرد مطلقاً فاقد خصوصیاتى اند که در آن دو تعریف بنیادی اساساً روشنفکری را متعین می‌سازند. آنچه در اینصورت از آن دو کتاب باقی می‌ماند یا در ستایش مؤسسان دین، جانشینان و دنبال‌کنندگان راه آنهاست، خصوصاً که اسلامی باشند و «خصوصاً تر» آنکه شیعی، یا در برانگیختن خواص و عوام مستعد برای مهمیز خوردن و رم کردن، یعنی هر آدمی که دنبال مظلومان و مصلوبان زمینی عالم غیب می‌گردد، تا هر بار از نوبه یاد آنها داغدار شود و در این ارتباط روحی یا روحانی با آنها عذر موجهی برای وجود خود بیابد. اما هرگاه دو بُعد متعارض روشنفکر تحقق یافته در تاریخ مان را، آنچنانکه او نشان می‌دهد، مبنا بگیریم، آنگاه بطلان آن دو تعریف بنیادین را مسجل کرده ایم. چون نمی‌توان از یکسو با تأثر از عالم غیب و سرسپردگی به آن وجهی برای زیست خود و دیگری خواست، معترض و نفی‌کننده بود، و به این سبب روشنفکر، آنطور که جلال آل احمد در دو تعریف مذکور می‌گوید، و از سوی دیگر در عین سرسپردن به «عالم غیرغیب» یا به «غیر عالم غیب»، که به زعم او متضمن خیانت پیشگی ست، نیز روشنفکر بود، آنطور که او موارد بشمارش را خود در تجربه تاریخی ما نشان می‌دهد و شکست و درماندگی تاریخی، اجتماعی و فرهنگی ما را نتیجه ای منطقی و واقعی از تعارض این دو نیرو می‌داند.

چنانکه در این بازبینی انتقادی ملاحظه می‌کنیم، مفهوم غربزدگی و مفهوم روشنفکری از یکسو در بستگی درونی و از سوی دیگر در بیکرگیریهای تاریخی شان به همین سادگی فرومی‌پاشند. چه هم مفهومها از درون سست و گسسته اند و هم شواهد تاریخی دو کتاب شیرازه سست آنها را از بیرون می‌گسلند. بر اساس دو مفهوم محوری غربزدگی و روشنفکری، در حالیکه این دومی به سبب بُعد دوگانه اش هم نافی و هم مقوم آن اولی است، جلال آل احمد سراسر تاریخ ما را در درازا و پهنا می‌نوردد، تا

نمودارهای تجربی آن دو را کمابیش به موازات هم به دست دهد. شیوه، گزارش و بررسی او را در جنبه، زبانی اش می توان تداعی معانی در نگارش و در جنبه، ذهنی اش راهزنی و عیاری فکری نامید. همخوانی نگارشی یعنی در نیمه راه سخن به دنبال معانی کلمات یا ترکیباتی که در عبارات آمده اند و جذبه و جلالتی دارند راه افتادن و از مسیر اصلی سخن پرت شدن. راهزنی و عیاری فکری یعنی با سلاح ایده هایی به نوبه، خود غنیمت گرفته شده از اینجا و آنجا به حوزه های متنافر از فرهنگهای نامتجانس خودی و بیگانه شبیخون زدن. حاصلش کلاً تورم و بی پیکری زبانی و فکری و پخش غنایم تازه به چنگ آمده از این جنگ و گریزها میان مستمندان است. این مستمندان ما خوانندگان او هستیم. اکنون می توانیم نظری به نمودارهای تاریخی غریزدگی و روشنفکری، آنچنانکه در دوائر مربوط منعکس اند، بیندازیم و اهم آنها را برشماریم. از این شمارش توصیفی/تشریحی که محدود به مفاد ملاحظات پیش است طبعاً نمی توان انتظار انسجامی داشت که متن های دو اثر مربوط یکسره فاقد آن اند. نخست به غریزدگی می پردازیم و سپس به روشنفکری.

۴۰ جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان غریزده بوده اند

«غریزدگی» - ایرانیان غریزده بوده اند از همان زمان که از مادر هندی شان می برند و به غرب روی می آورند. ۱۳۷ غریزده بوده اند، برای آنکه به دریای مدیترانه، یونان، دره، نیل و لیدیا نظر داشته اند. غریزده بوده اند، با وجود آنکه در همین «ناحیه» ما [...] بوده است که کلد و

۱۳۷ در مورد بطلان نسبت مادری/فرزندی میان هندیان و ایرانیان که هزار و چند صد سال پیش از میلاد بعنوان دو شاخه، بزرگ آریایی برای همیشه از هم جدا می شوند و دیگر به هم نمی پیوندند، رجوع کنید به امتناع تفکر در فرهنگ دینی الفبا، پاریس ۱۳۶۳، دفتر سوم. و از جمله نیز: Altheim, F: *Alexander und Asien*, Op. Cit., S. 32f.

آشور و ایلام و مصر و یهود و بودا و زرتشت در پهنه گسترده ای از دره سند تا دره نیل قد برافراشته اند و بنیانگذاران آن چیزی شده اند که جز آن چیزی در چننه تمدن غرب نیست.»! در گیرودار این نخستین غربگرایها و غریزدگیها ناگهان سربازان مزدور اسکندر به طمع ثروت افسانه ای شاهان ایران به سرزمین ما می تازند و بدینگونه پس از فینیقیها نخستین استعمارگران تاریخ می شوند. در پی این رویداد نیز ایرانیان غریزده می مانند، چون پارتها یونانی دوست بوده اند. نوبت به اسلام که می رسد، جلال آل احمد نخست کمر به اعاده حیثیت آن می بندد، چون اسلام از یکسو باید متجاوز و غارتگر نباشد و از سوی دیگر باید «روشنفکر» باشد، تا اسلامدوستی او معقول و مستدل بنماید. و چنانکه بعداً خواهیم دید جلال آل احمد با افکار کمرشکن خودش ثابت می کند که سازندگان اسلام یکی از دیگری روشنفکرتر بوده اند. از اینرو در رد نسبتهای ناشایستی که به اسلام داده شده و برای رفع هرگونه شبهه در مورد انسان دوستی و فرزاندگی دین مبین تأکید می کند که «اسلام وقتی به آبادیهای میان دجله و فرات رسید اسلام شد و پیش از آن بدویت و جاهلیت اعراب بود، هرگز به خونریزی برنخاسته بود». اسلام بدایی را با دوره موسوم به «جاهلیت» یکی کردن هم نادرست است و هم نفی همه ابتکارها و تصرفهای مؤسس اسلام. اما از اینکه بگذریم، انگار خونریزی وقتی از آبادیهای میان دجله و فرات شروع شد دیگر اسلامی نیست، یا اسلام در دوره جاهلیت به معنای دوره بومی آن خونریزی نکرده است. با اینگونه بندبازیهای مؤمن پسند و انتلکتوتل رنگ کن، جلال آل احمد که بعنوان نویسنده «مسئول» همیشه و همه جا ذره بین به دست می گیرد تا مو را از ماست حقیقت بکشد، لااقل دست مؤسس اسلام را تا کتف می شوید. پس اسلام در زدوخوردها و آدمکشیهایی که محمد رأساً در آنها شرکت داشته و غزوات یا مغازی نامیده شده اند چه

کرده است؟^{۱۳۸} این را جلال آل احمد که از خانواده ای مذهبی و افزون بر آن روحانی زاده بوده است ظاهراً نمی داند. ما هم اگر می دانسته ایم مثل همیشه خود را به ندانستن زده ایم. در عوض می داند که شهرت شمشیرکشی اسلام «به علت مقابله ای بوده که جهاد اسلامی با شهیدنمایی مسیحیت صدر اول» کرده است.

برای آنکه این گفتهء تخطئه کننده در مورد مسیحیان صدر اول و جز این از نظر تاریخی فاقد معنای او در تعلیل جهاد اسلامی لااقل معنایی کاذب و موهوم بیابد، باید متناسب با شگرد معمول او در تخیل چنین افزود: همچنانکه اسلام به شمشیر آزادی بخشش ایرانیان را از یوغ ساسانیان می رهند و این دولت را پس از جنگهای دیرپایش با روم مسیحی و در سرآشوب غربزدگی از پا درمی آورد، برای گرفتن انتقام ایرانیان از دشمن شهیدنمای مسیحی به مقابلهء با او برمی خیزد و با جهادش قصد گروشمالی غرب مسیحی را می کند! بدینگونه اگر اسلام را ناجی و فریادرس ایرانیان بدانیم - چنانکه هر اسلام سرشتی پیش از نویسندهء غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران دانسته - و چنین حسن نیت و حمایتی در رویدادی موهوم و تخیلی از تاریخ به آن نسبت دهیم، آنگاه دیگر نمی توان جلال آل احمد را سرزنش کرد که لااقل بیش از یک قرن و نیم سرکوبی مستقیم و غیرمستقیم ایرانیان بدست اسلام و مقاومت آنها را در برابر آن نادیده می گیرد و به استشهاد می پرسد: «درست است که از شمشیر اسلام فراوان سخن شنیده ایم، ولی آیا گمان نمی کنید که این شمشیر اگر هم کاری بوده بیشتر

۱۳۸ رڪ، تاريخ طبري، ترجمه فارسي، ج سوم و چهارم؛ تاريخ يعقوبي، ترجمهء فارسي، ج اول، ص ۴۰۴-۴۲۳؛ خصوصاً به ابن هشام، سيرت رسول الله، ترجمهء فارسي، مقدمه و تصحيح از اصغر مهدي، ۱۳۶۱، چاپ دوم، ج دوم، ص ۵۲۱-۱۰۰۷؛ هر آشنایی اساسی و فشرده با چگونگی پیدایش و بالش اسلام در زادگاهش، بی آنکه مستلزم خواندن پانصد صفحه از کتاب ابن هشام در شرح غزوات باشد، چون روز روشن می کند که اسلام از جمله با نیرنگ، شیخون، کشتار و یا تاراج دارایی نامسلمانان و دادن سهم از غنائم حربی به غازیان بر حجاز مسلط گشته و با چنین آزمون کامیابی در زادگاه خود سپس قصد تسخیر سرزمینهای بیگانه را کرده است.

در غرب بوده؟ در مقابل مسیحیت؟»! با همه خوشباوریها و زرنگی های ساده لوحانه اش خود او نیز اینگونه مانورهای رد گم کننده را برای اعادهء حیثیت اسلام کافی نمی داند. حتا به نظر می رسد که خودش را هم نمی تواند با این سخنان قانع کند. به همین جهت کوشش نهایی را می کند و می گوید: تازه اسلام را ما ایرانیان به خاک خودمان دعوت کرده بودیم، نشان به آن نشانی که مردم تیسفون با نان و خرما به استقبال مهاجمان عرب رفته بودند. و بالاتر از آن، مدتها پیش از آنکه ما به این پیشواز و دستبوسی برویم، سلمان فارسی در مدینه به «دامن عطوفت» اسلام پناه می برد. این سلمان فارسی چنان اهمیتی برای جلال آل احمد در تکوین اسلام دارد که بدون او اسلام برایش غیر قابل تصور می نماید! اینها تنها قرینه های اسلام دوستی ایرانیان کهن نیستند که جلال آل احمد بدست می دهد. مهمتر و اساسی تر از همه، اینها ندای تظلم مانی و مزدک است که به گوش اسلام می رسد و اسلام لبیک گویان به یاری پیروان این دو تن می شتابد. چون مانی و مزدک برای او دعوت کنندگان نمادین اسلام فریادرس می شوند و اسلام برای اجابت این دعوت ناچار از غرب ایران می توانسته خود را به سرزمین ما برساند، جلال آل احمد این را نیز به حساب روی آوردن ما به غرب می گذارد و می پرسد: «و در آخرین تحلیل آیا این توجه ما به اسلام نیز خود توجهی به غرب نیست؟»! با پا گذاشتن اسلام به عرصهء هستی، مواهیش حتا شامل حال دشمنان نیز می گردد. چنین است که به زعم او بعدها غرب مسیحی فرصت را در جنگهای صلیبی برای اقتباس فنون و معارف اسلامی غنیمت می شمارد، تا برپایهء این اقتباس پس از چند قرن «خداوندان سرمایه و فن و معرفت» شود و چند قرن بعد «خداوندان صنعت و ماشین و تکنولوژی». اما چرا و چگونه این اتفاق می افتد؟ به گفتهء او: زیرا و بدین گونه که غرب مسیحی از وحشت نیستی در برابر خطر اسلام بیدار می شود، «سنگر می گیرد» و پیروز می گردد. در این معارضهء

الاکلنگی که نیروی محرک آن خطر اسلام و وحشتی ست که مسیحیت از این خطر کرده، غرب مسیحی همچنانکه بیدار می شود و خود را به فراز می رساند، و شرق اسلامی همچنانکه پایین می رود خوابش می برد. و همانجا تا همین امروز در خواب می ماند. این رمز پیروزی مسیحیت و شکست اسلام است! با این عذر موجه که پرداختن به علل تحول صنعتی اروپا کار او نیست، جلال آل احمد با اکراه و بی فرهنگی هرچه تمامتر نامهای محض برخی از آنها را به سرعت می شمرد. به جایش بر اساس آن الگوی الکلنگی که دانش را از اینسو به آنسو غلتانده، تا زیردست زبردست شود و بعکس، ما را با پرسشی رعشه آور و مترتب بر منطق این بازی ساده مواجه می سازد: «آیا اکنون نرسیده است نوبت آنکه ما نیز در مقابل قدرت غرب احساس خطر نیستی کنیم و برخیزیم، سنگر گیریم و به تعرض پردازیم؟». با این پرسش بدوی القایی و نادانپرور که به همان اندازه نسبت به پیدایش و بالش دانش و تکنیک غربی و پتانسیل آن کور است که نسبت به اندک مایگی کنونی و ناتوانی تاریخی فرهنگ بومی خودمان، جلال آل احمد ما را با انتخاب میان به پاخاستن یا نقش زمین ماندن بر سر دو راهی پیروزی آتی یا ادامه، شکست تاریخی قرار می دهد و زبان حالش این است که پس معطل چه هستیم! اینها رگه های اصلی رویداد غریزدگی از آغاز آن تا نیمه های دوره اسلامی اند و از بخش «نخستین ریشه های بیماری» کتاب مربوط (ص ۴۰-۶۰) گرفته شده اند. دنباله، کتاب که تا آخرین سطر با همین پریشان اندیشی و آشفته نگاری درون زاد ادامه می یابد، رویداد مذکور را در انبوه شواهد در هم جوش بازاری و متعالی تا روزگار ما در هر سوی ممکن توصیف و تشریح می کند و شیوه های درمان این رویداد بیمارگون را نشان می دهد.

۴۱ جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان روشنفکر بوده اند

«روشنفکری» - گفتار و کردار یا اندیشه و عمل، چه با هم بخوانند و چه نخوانند، در هر حال پیوندی دوگانه از هستی آدمی اند. یعنی هرآدمی، هر گروهی و هر جامعه ای به پیچیده ترین گونهء ممکن در این نهاد و از این نهاد دوگانه هست. وقتی جلال آل احمد با این پدیدهء دوبعدی در انعکاس و تبلور اجتماعی و حکومتی آن روبرو می شود، کشف می کند که هر صاحب امری از کلام (نظر) برای تحکیم قدرت (عمل) خود استفاده می کرده است! یعنی از گفت برای کرد، از اندیشه برای کردار، از «روشنفکری» برای اقتدار یا زور کرداری. انگار شقی جز این در تاریخ تکوین فرهنگ و تمدن آدمی و جامعه اش می توانسته وجود داشته باشد. بر این بدیهی می افزاید که «در دوره های بدایت تاریخی [...] صاحبان اندیشه و کلام پیغمبرانند». منظورش این است که هرگاه بخواهیم روشنفکر در بدایت تاریخ اقوام بیابیم باید دنبال پیغمبر بگردیم! این تشخیص، اگر روشنفکری آن است که که جلال آل احمد می گوید، در مورد سرزمینهای پیامبرزا کاملاً درست است، منتها فقط این را ثابت می کند که در اینگونه جوامع به جای اندیشه بینش دینی حاکم بوده است. چنین است که او با تصورش از روشنفکری برآمده از عالم غیب در آغاز تاریخ ایرانی ما دو نمونهء معروف اما از این حیث ناشناخته مانده کشف می کند: گئومات و زرتشت را به مثابهء نخستین روشنفکران ایرانی! هر دو مربوط به زمانی اند که یونانیان هنوز از غرب به ایران نیامده اند و نخستین دورهء غریزدگی آشکار فرهنگی ما به ویژه بصورت یونانی دوستی پارتها هنوز شروع نشده، تا مقاومت احتمالی در برابر بیگانهء غریبی بتواند مطرح گردد و شاخص روشنفکری شود! بنابر این گئومات برای جلال آل احمد از اینرو روشنفکر است که در برابر دولت هخامنشی به منزلهء «قدرت عرف» قد علم می کند، و زرتشت از اینرو که

در برابر «قدرت شرع» یا مغان برمی خیزد. هر دو برای او طبعاً جویای راه و وضع بهتراند. روشن است که گنومات و زرشت را باید به مناسبت اعتراض و قیامشان از مقوله، روشنفکر فعال دانست. چند صد سال بعد باز به دلیل اعتراض به ظلم و قیام برای تغییر وضع، سرزمین ما سومین و چهارمین روشنفکر را به خود می بیند: مانی و مزدک. دوره روشنفکری ایران باستان بدینگونه به پایان می رسد. نخستین روشنفکران در زادگاه اسلام عبارتند از سلمان فارسی، اباذر غفاری و مقدم بر این دو ابوبکر، عمر و علی، یعنی خلفای راشدین منهای عثمان. این اولین کانون روشنفکری عرب اسلامی با عنصر ایرانی ست که ناگزیر به آموزگاری و سرپرستی روحی محمد در مدینه تشکیل می گردد. معلوم نیست چرا جلال آل احمد در این بستگی ذکری از این مبتکر و آموزگار روشنفکری اسلامی نمی کند! در حالیکه، چنانکه دیدیم، او نه تنها پیامبران را نخستین روشنفکران تاریخ خوانده، بلکه به صراحت زرتشت را شاهد آن آورده است. اما چرا این یاران نزدیک محمد برای جلال آل احمد روشنفکراند؟ چون «فحوائی از اشتراکی گری در رفتار خویش دارند و جویندگان عدالت صرفند و در پی ریزی مدینه، فاضله، اخوت اسلامی از هیچ فداکاری خودداری نمی کنند». کافی ست بدانیم یا سرانجام دریابیم که «اشتراکی گری» مورد نظر جلال آل احمد در واقع ظاهر آراسته و دروغینی ست از شعار و عمل «مال من مال خودم، مال کافر مال من»، که از آغاز همراه اسلام بوده و در پی ریزی آن سهم بسزایی داشته. شناختن سرچشمه، این اشتراکی گری در روال سازمان یافته، اعراب مسلمان شده در تاراج و تصاحب دار و ندار بیجان و جاندار نامسلمانان دشوار نیست. بنابراین، استدلال مبهوت کننده، او در مورد روحیه «روشنفکری» و عدالت خواهی نخستین روشنفکران اسلامی یکی دیگر از هزاران جعل و تزویر کهنه و نو در بزم چهره اسلام است و نیازی قطعاً به توضیح بیش از این ندارد. اما از آنجا که بر طبق تئوری جلال آل احمد سرزمین ما با کسانی چون زرتشت،

گنومات، مانی و مزدک زادگاه اعتراض و روشنفکری ست، و به این ترتیب اعتراض کردن نه با اسلام شروع شده، نه به اسلام اختصاص داشته و نه هرگز خود اسلام تا دو قرن و نیم پس از هجوم به ایران از اعتراض گروه های مقاوم و همچنان تحلیل رونده مردم این سرزمین مصون مانده بوده، باید او بنا بر تئوری خود به این نتیجه می رسید که چنین اعتراضی از جانب ایرانیان نسبت به اسلام نشانه روشنفکری و سنت کهن آن در سرزمین ما بوده است. به چنین نتیجه ای در این حد می رسد که شواهد اعتراض را سریع برمی شمرد و می گذرد. در واقع او که پروایی ندارد اسلام را فریادرس مانی و مزدک بخواند، ترجیح می دهد سروه خصومت ایرانیان «روشنفکر» با اسلام را در دوره استقرار یابی اش با این اظهار پیش پا افتاده هم بیاورد که «روشنفکران» مربوط ایرانی بوده اند و در سرکوبی های اسلامی یا در توطئه های دستگاه خلافت عباسی کشته شده اند. همین! این «روشنفکران» باطناً ناجور و با مقاصد ناهمگون، که برای جلال آل احمد فرقی با هم ندارند، در واقع عبارت اند از مقنع، شیاد و شعبده باز دینی/سیاسی ضد عباسی؛ بابک خرم دین، رهبر بزرگترین قیام دینی/بومی ایرانیان بر ضد مهاجمان مسلمان؛ افشین، جدیدالاسلام و سردار معروف مأمون و معتصم، که با مکر و حيله بابک را به دام می اندازد و تسلیم خلیفه می کند، تا مدتی بعد خود بر طبق سیاست معمول عباسیان به جرم زندگه به کیفر خدماتش برسد؛ و سرانجام برمکیان، یعنی خاندان بزرگ و بانفوذ بودایی الاصلی که لااقل از آغاز تأسیس خلافت عباسی اسلام آورده بود و وزیر و دبیر در دستگاه خلافت داشت، تا عاقبت ستاره بختش افول می کند و طومارش در نور دیده می شود. حتا «اعتراض»، که آن را جلال آل احمد شاخص اصیل روشنفکری می داند و با چنین سنجشی این گروه را روشنفکر می خواند، فقط در مورد مقنع و بابک خرم دین صدق می کند.

این خلاصه انتقادی و بزمحت جمع و جور و منطقی شده کوشش جلال

آل احمد است در یافتن و نشان دادن رد پاهای روشنفکری ما از آغاز تاریخ مان تا صدر اسلام (در خدمت و خیانت روشنفکران، ج اول، ص ۱۲۹-۱۴۰). خود متن مربوط با عنوان «در جستجوی روشنفکری خودی در تاریخ» تلی ست از گسیختگیها و پارگیهای فکری و بیانی از آنچه او برای اثبات جنبه های مفهومی و تحقیقی روشنفکری از میان این دوره از رویداد تاریخی ما بیرون می کشد و به زور تعبیر و تحریف به هم می چسباند. پیش از آنکه جلال آل احمد این سیر و سیاحت آشفته در «روشنفکری» ما را در چند صفحه بعد ادامه دهد و آن را با شواهد مشابه، تازه یا تکراری به پایان رساند، در پسنگری می نویسد: «غم انگیزترین صحنه های تاریخی آن دوران، صحنه هایی اند که نمایندگان این دو نوع برداشت روشنفکری،^{۱۳۹} مجبور به پیش روی یکدیگر ایستادند و خون یکدیگر را ریختن. و این همه بدان معنی که از اوان طلوع تمدن در ایران تا استقرار حکومت سامانیان - یعنی در طول یک هزاره، کامل تاریخی - یک جریان مخفی فکری زیربنای تفکر و اندیشه، جماعتی از روشنفکران است که گرچه گاهی به تعارض با یکدیگر برخاسته اند اما در حقیقت هر کدام حلقه ای از همان یک زنجیرند که عبارت باشد از تن روشنفکری واحدی که بدایت تاریخ ایران را به طلوع زبان و فرهنگ (دری) می پیوندد - تا در آن رودکی و فردوسی بزیاند». ۱۴۰

۱۳۹ در خدمت و خیانت روشنفکران، یادشده، ج اول، ص ۱۲۸.

۱۴۰ منظور جلال آل احمد از «دو برداشت روشنفکری» می بایستی از یکسو مقاومتهای پراکنده یا نیمه سازمان دار مردم بوده باشد و از سوی دیگر اعمال قدرت از جانب مراکز رسمی و نیمه رسمی. چه شواهد این دو نوع «برداشت» برای او عبارت اند از قیام سپیدجامگان (المقنع) و خرم دینان برای یک «برداشت روشنفکری»، و سیاه جامگان (به سرکردگی ابومسلم خراسانی که اشتباهاً به جایش طاهر ذوالیمینین می نویسد)، و دستگاه برمکیان برای برداشت دیگر از «روشنفکری» (در خدمت و خیانت و روشنفکران، ج اول، ص ۱۲۸). قطع نظر از ترکیب گنگ «برداشت روشنفکری»، که منظور از آن، لاقلاً در اینجا، «شیوه یا رفتار روشنفکرانه» باید باشد، در واقع سپیدجامگان به رهبری المقنع و خرم دینان به رهبری بابک دو جنبش ضداسلامی اند. برخلاف، دو جبهه دیگر مجریان و عاملان اسلام اند. یکی سیاه جامگان به رهبری ابومسلم خراسانی، که

این گفته، خوش ساخت و در عین حال چالاک و کامیاب، در بیان منظور خود نسبت به ماهیت رویدادی که او «روشنفکری» می نامد بیگانه می ماند، چه جلال آل احمد نفس اعتراض و صرف داشتن داعیه، وضع بهتر را نه فقط نشانه، روشنفکری می داند، بلکه عملاً آن را همه جا، چنانکه دیدیم، به جای روشنفکری می گیرد. واقع امر درست عکس این است. نه تنها صرف اعتراض به هر صورت و شکلی الزاماً نه روشنفکری می آورد و نه از روشنفکری می زاید، بلکه روشنفکری ست که از انگیزه، خود به اعتراض نیز منجر می گردد. در اینصورت برای شناختن اعتراض روشنفکرانه و متمایز کردن آن از انواع دیگر اعتراض باید انگیزه، اعتراض را سنجید و شناخت.

بلافاصله پس از فصلی که ذکرش رفت جلال آل احمد به «روشنفکری» در دوره، تناوری فرهنگ ایران اسلامی می رسد و در بیست صفحه با عنوان «دو نهضت اصلی روشنفکری» ما را با عرفان و باطنیت مشغول می کند. اگر خواننده ای که تا کنون این ملاحظات را دنبال کرده انتظار دارد در اینجا دیگر شاهد زورآزمایی فکری جلال آل احمد لااقل با باطنیت شود، اشتباه کرده است. عرفان و باطنیت برای ما نامهایی منیع و سحرانگیزاند که به شنیدنشان خواننده، کتاب او نیز باید خود را ببازد، تا نویسنده که تا کنون در میاننداری اش به شیوه، همخوانی بیانی و عیاری فکری او را به همه سو تاب داده و گیج و گول کرده با این آخرین فن کاری او را از پا درآورد. جلال

جنبشی اسلامی ست و محرکان و سودبرندگان اصلی اش دعوات عباسی بوده اند، و دیگری دستگاه برمکیان که پدر در پسر از آغاز سمت وزیری، رای زنی و فرمانداری در دولت عباسی داشته اند، یعنی خادمان سیاسی اسلام بوده اند. قیام و نداد هریزد در تبرستان به تمهید خالد برمکی در هم می شکنند (مجتبی مینوی، مازیار، تاریخ زندگانی و اعمال او، ۱۳۴۲، چاپ سوم، صص ۱۰-۱۹) و قیامهای ضد اسلامی وقت را ابومسلم خراسانی سرکوب می کند، از جمله قیام سپیدجامگان را. زیر بار گفته ها و تعبیرهای درهم ریخته و یک رنگ کننده، جلال آل احمد درباره، این جنبه های متضاد طبیعتاً مضحک ترین جنبه گم و گور می شود. مضحک ترین جنبه این است که جلال آل احمد کسانی چون ابومسلم، برمکیان، المقنع، بابک خرم دین و هواداران آنان را «روشنفکر» می خواند.

آل احمد نه می گوید باطنیت چیست تا سپس بر اساسش این یا آن نماینده، باطنی را با تحلیل افکارش بشناساند، و نه اندیشه، این یا آن باطنی را می شناساند تا بر اساسش بگوید باطنیت چه باید باشد. بلکه با شبحی از آنچه نامهای جادویی و اسرارآمیز قرمطی، اسماعیلی یا باطنی در ذهن او و ما پدید می آورند از شخصیت‌های پرآوازه در تاریخ ایران اسلامی بعنوان باطنی یا منسوب به این جنبش نام می برد و اعمال مثبت و منفی برخی دیگر را با ستایش یا نکوهش برمی شمارد، تا بفهماند این روشنفکر باطنی چه خدمتی و آن روشنفکر باطنی چه خیانتی به فرهنگ و تاریخ اسلامی ما کرده است. دو نمونه، برجسته که بترتیب برای این خدمت و خیانت بدست می دهد عبارتند از ناصر خسرو و خواجه نصیرالدین طوسی. تپیک برای ارزیابی دو بعد «روشنفکری» توسط جلال آل احمد این است که ناصر خسرو را به اوج می برد، چون او در برابر قدرت حاکم، در واقع تسنن، تمکین نمی کرده، و در خواجه نصیرالدین طوسی روشنفکری می بیند که به سبب شکست در اصلاح جامعه - این شکست البته شکست باطنیان اسماعیلی ست که دانشمند ما چندی در دستگاه آنان بوده - سر می خورد، به عاملی مخرب تبدیل می گردد و شریک جرم مغول در برانداختن خلافت عباسیان می شود (در خدمت و خیانت روشنفکران، ج اول، ص ۱۵۹). در چه رویدادی جلال آل احمد نسبت خیانتکاری روشنفکرانه به خواجه نصیرالدین طوسی می دهد؟ در جهانسوزی و جهانگیری در سراسر تاریخ بمانند مغولان که در ظرف پنج دهه از زمان چنگیز تا هلاکو چین و ایران و بین النهرین و شام و سراسر روسیه را در می نوردند و در قلب اروپا تا لهستان و مجارستان و بلغارستان پیش می روند. در این سیل بنیانکن، خواجه نصیرالدین طوسی خاشاکی بیش نبوده و هرآینه اگر توانسته از شخصیت، تدبیر و مقام و در نتیجه از قرب خود نزد هلاکو استفاده کند، حداکثر برای کاستن خونریزیها و ویرانگریهای مغول در ایران بوده است.

سواى ناصر خسرو و خواجه نصیرالدین طوسی، جلال آل احمد در این بیست صفحه، اختصاص داده شده به عرفان و باطنیت کارنامه، لااقل چهل تن از شخصیت های فرهنگی و سیاسی ما را از قرن سوم/ چهارم تا زمان حاضر با نام و نشان بدست می دهد. از آن جمله اند منصور حلاج، ابوسعید ابی الخیر، خواجه نظام الملک، مولوی، سعدی، حافظ، فردوسی، شهاب الدین سهروردی، طاهرذوالیمینین، خیام، قائم مقام، قوام السلطنه، ایرج میرزا، صادق هدایت، بهار، محمد قزوینی، دهخدا، بزرگ علوی، صادق چوبک... و اینها را بیواسطه و بواسطه چنان در کلافی تنیده از عرفان و باطنیت در هم می گوراند که دیگر هیچکس را از هیچکس نمی توان باز شناخت. در سراسر این بیست صفحه، مملو از پرت اندیشی و گسیخته گویی، تنها سخن اساسی او در مورد عرفان و باطنیت، مطابق تصویری که از این دو دارد، این است که عرفا روشنفکرانی بوده اند معترض به قدرت شرع و باطنیان روشنفکرانی بوده اند معترض به قدرت عرف. این تمام دریافت اصالتاً نادرستی ست که جلال آل احمد از عرفان و باطنیت دارد و آن را با رنگ آمیزیهای احساسی و عاطفی در هم جوش از موضع سیاسی و اجتماعی خود در سیماهایی از هم کش آمده و در هم دویده تصویر می کند.

۴۲ سد و سی سال پس از آخوندزاده: آزادی و جلال آل احمد

در اینجا نیز نفس اعتراض است که عرفا و باطنیان را برای وی روشنفکر می کند. سد و سی سال پیش که آخوندزاده بر اثر آشنایی با ایده پیشرفت و مظاهر تمدنی، فرهنگی و سیاسی غربی به منظور گشودن راهی مناسب برای انتقال این شئون دنبال پشتوانه بومی آن در سرزمین ما می گردد و آن پشتوانه را در باطنیت یا «پروتستانتیسیم اسلامی» به منزله الگوی اصلی رفرماسیون می یابد، متکی بر واقعه ای از الموت است

آمیخته به ایده های اروپایی نمای وقت در روایتی تحریف شده. این خلط خطرناک که در این سد و سی سال اخیر بیش از پیش در شئون فرهنگی ما ریشه دوانده، ناشی از دینخویی ماست،^{۱۴۱} ناشی از این که امور را بدون پرسیدن و دانستن چرایی و چگونگی آنها می فهمیم و به دیگران

۱۴۱ یکی از سندهای نفیس روزمره گی و دینخویی کتاب آسیا در برابر غرب، نوشته داریوش شایگان است. کتاب را می شد به سبب رنگارنگی محتویاتش جام جهان نمای خاور و باختر هم نامید. نشان دادن برخی از رگه ها و گرایشهای کتاب می تواند طعم روزمره گی و دینخویی آن را به ما بچشاند. نویسنده دورانیش که خود را به سبب علاقه اش به هشیار کردن جوانان و بیدارساختن جامعه دشمن سرسخت «تاریک اندیشی» (ایسکورانتیسم) می شناساند، نخست در سال ۱۳۵۳ در شماره یکم الفبا مقاله ای می نویسد با عنوان قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو، مقاله ای شورانگیز و حسرت زا از اسلامیات عرفانی و عرفانیات اسلامی. سرنویس های مقاله خبر از جوش و خروش های لازم برای زندگانی امروزی از قعر گور می دهند: مفهوم قیامت در عرفان اسلامی، قیامت صغری، قیامت وسطی، قیامت کبری، معاد و عالم برزخ. در شرح و توضیح این مضامین نویسنده با ارادت و اخلاصی پیرزده به سخن شعری «مولای روم» تفسیرهای مرصادالعباد، شرح گلشن راز و اینگونه نغمات ربانی استظهار می جوید. این شوریده گوییها را باید در آهنگ درونی آن مقاله و نوای عبارات آن شنید. به خاطر ردیابیهای پژوهشی و نه کمتر از آن به خاطر آشناکردن خواننده با رگ و ریشه های حیات بخش، داریوش شایگان افکار مقاله را با آیه ای قرآنی و حدیثی قدسی منور می سازد و با این روال «روشنفکرانه» «دیرپا به خواننده می آموزد: «در عرفان اسلامی فطرت انسان را آیه اَلْسُنُ بَرَبِكُمْ، یعنی آیا نیستم رب شما تعیین می کند. پیمانی که خداوند با انسان می بندد همانا فطرت انسان است که در اصل مظهر حقیقت محمدیه است.» در هنهادی روشنفکرانه با جلال آل احمد نخست در این مقاله داریوش شایگان از «بارامانت» می گوید که انسان به دوش گرفته «تا دل خویش را به صیقل ذکر بیاراید و فطرت خویش را بشکافد و به مقام انسان کامل برسد.» آنگاه در تکمیل و تحکیم این پندار نویدبخش می افزاید: «این است در اصل سرنوشت انسان و قرعه فالی که به نام او افتاده است.» چون انسان را «بارامانت» به کمال می رساند، چون کمال نوعی صعود را تداعی می کند و صعود نمی تواند مسبوق به نزول نباشد، داریوش شایگان در مقاله یادشده از دایره ای می گوید که از مرتبه احدیت با قوس نزولی آغاز می گردد، در نیمه راه به انسان کامل می رسد (!) تا از این نقطه با «سیر عروجی به نقطه اول که مرتبه احدیت است» بازآید. سه سال بعد کل این اوهام عرفانی/قرآنی و عرفان نظری را در زبانی شیفته و آرمان بخش در آسیا در برابر غرب، با تصرفاتی مناسب با مواضع مربوط بازمی پروراند. در این کتاب «بارامانت» برای آنکه سنگینی نکند بلکه سبکبار و راهنما باشد، می شود «چراغ امانت» و قوس کمال انسانی در سوی وحدانیت الهی می شود بهانه ای از یکسو برای خوشاوند کردن شرق و غرب و از سوی دیگر نشان دادن سرنگونی غرب در فرهنگ و تفکرش. به زحمت هم نمی توان فهمید که چرا او نام این «سرنگونی غربی» را نهیلیسم گذاشته است. چون همه چیزگویی یعنی همه چیزدانی؟ توضیح خود او این است: «چنانکه از عنوان بخش نخست این رساله برمی آید، این دید ناظر بر سیر نزولی تفکر غربی است که برخی از متفکران بزرگ آن را نهیلیسم (نیست انگاری) نامیده اند.» (یادشده، ۳) منظور او از «برخی از متفکران بزرگ» می بایستی نیچه باشد

می فهمانیم! جلال آل احمد که از یکسو نویسنده ای ست بر خلاف آخوندزاده تا مغز و استخوانش مفتون اسلام و از سوی دیگر دینخوتر از او نه فقط دریافتی مطلقاً بیگانه به پرسش و دانش از باطنیت دارد، بلکه در کنار نهضت عرفانی «معترض به قدرت شرع»، نهضت باطنی را به صرف این که

که یکتا بیش نبوده و هرگز چنین حرفی دربارهٔ نیهیلیسم، یکی از دو مفهوم کانونی فلسفه اش، حتا در خواب هم زنده است. در توضیح و تأکید عبارت پیشینش داریوش شایگان بیدرنگ می افزاید: غرض از نزولی «اشاره به بستر تحول تفکر غربی است که سیری منظم از زیر به زیر، از تفکر شهودی به جهانی بینی تکنیکی، از آخرت نگری و معاد به تاریخ پرستی داشته است.» (یادشده). به آسانی می توان دید که این تشخیص داریوش شایگان از همان سیر نزولی دایره وجود و بینش شهودی و معاد عرفانی/اسلامی در مقاله الفبا الگوبرداری و با افزون چاشنی تکنیک و تاریخ پرستی به آسیا در برابر غرب منتقل شده است. اصلاً از کجا و برای چه این همه سرمستیها و ایشارهای عرفانی؟ برای آنکه چشمهای ما از برق غسیرت عرفان اسلامی ناسورتر گردد و خون خود به خود دین ورز ما از فطرت تحریک شده اسلامی اش بیشتر به جوش آید؟ این را که داریوش شایگان به دیدن وجنات خمینی - یا به شنیدن سخنان او؟- هنگام زایمان انقلاب اسلامی در تهران به یاد گاندی و سپس در پاریس به یاد مارتین لوتر می افتد می شود همچون هذیانی ناشی از تب انقلاب به او بخشید. آن زمانی که خمینی را انقلاب می زاید یا انقلاب را خمینی می زایاند همه روشنفکرها از خود بیخود شده بودند، رمیده بودند. اما همسان بینها و شبیه سازهای پیش از انقلاب او را دیگر نمی توان مشمول هذیانهای پس از انقلاب کرد. همسان بینی در او رگه ای اساسی و «روشنفکرانه» است. داریوش شایگان در اینگونه شباهت یابیهای ایرانی مآب میان شرق و غرب در گذشته و کنون چنان می نگرد و ارزشها را چنان برآورد می کند که به گمان او در خور آن اند. با وجود سقوطی که او در تفکر مغرب زمینی به سبب نیهیلیسمش تشخیص داده، آلمان دوره مدرنیته و ایران چند سده پیش ما را می ستاید. چون آنها را از نظر فکری هم سنگ و هم نقش می یابد؛ به همین نسبت ایران معاصر را می نکوهد که از مقام منبع چراغ داری امانت به حسیض بی چراغی و ظلمت درافتاده است. از آپس دیگر چیزهایی می گوید که فقط خلسه ناشی از رقص و سماع موجه شان می کنند. چون آن الگوی عرفان نظری در قوس نزولی اش این را برای او مسلم می سازد که ما و غرب در تفکر شهودی، آخرت نگری و معادخواهی به گونه ای هم اصل و نسب بوده ایم و به ویژه نیز این را که سیر تحول غربی با سرانجام «جهان تکنیکی» و «تاریخ پرستی» اش فرسودن و کاهیدن بوده است، داریوش شایگان می بایستی به این نتیجه می رسید که ما با رستن از این بدفرجامی اصالت خود را در صعود سپسین به پیشگاه احدیت خوشبختانه حفظ کرده ایم. اما او بی مقدمه به نتیجه غریب دیگری می رسد: بدینگونه معلوم نیست چرا از یکسو ما را ناتوان در راه یافتن به «محرک تفکر غربی» می یابد و از سوی دیگر بیگانه شده به «خاطره قومی» خودمان. این وضع به اصطلاح برای او برزخی را از آنسواراندگی و از اینجا ماندگی می خواند (یادشده، ۵۷). برای شناساندن مرز و برد این بیگانگی و ضرورت ستردن آن نگاهش را از نافرجامی کنونی ما به گذشته ای برمی گرداند که زاد و زیست ما در آن به زعم او از خاطره قومی بوده است: «گفتن اینکه ما باید با خاطره قومی خود ارتباط داشته باشیم دال بر این است که این

ظاهراً به قدرت عرف اعتراض می کند و در برابر آن می ایستد روشن فکر می خواند. این را که تصور فتحعلی آخوندزاده از باطنیت نادرست بوده و او

خاطره و گنجینه های آن در معرض نیستی است. متفکران گذشته چون سهروردی و آخوندملاصدرا (لا بد ما اخلاف آنها تصادفی متفکران کنونی نشده ایم) چنین اندیشیده اند؟ [...] نه، آنها [...] خود تجسم زنده این خاطره بوده اند و در نتیجه در متن مسائل بوده اند [کدام مسائل؟]، نه در حاشیه [...] آنها بر خلاف درماندگان امروزی در جستجوی گریزگاه و پناهگاهی نبودند. پیشینیان چراغ امانت را به یکدیگر می سپردند و به پاسداری تذکر و تفکر، سوخت آن را فراهم می کردند و از این رو چراغ کانون همواره روشن بود و این پرسش مطرح نمی شد که آیا چراغ امانت روشن است یا خاموش؟ در اثبات این نظر از سهروردی می گوید که «حکمت خسروانی» را زنده ساخته، و شگفتا فردوسی را تا همپایگی او فرو می کشد (یادشده، ۵۷، ۵۸). عنوان این نغزنیانهای انشایی چیست؟ «بیگانگی از خود از دست دادن امانت است» (یادشده، ۵۷). طبیعی ست که او با اینگونه نواهای تلخ و شیرین و غبطنه های آمیخته به هشدار خواننده را در رؤیایی از گذشته حسرت انگیز فرو می برد، اما در افزایش بلافاصله خواب او را مشوش می سازد: «اگر ما در باره پیوند خویش با تفکر اصیلیمان شك می کنیم حاکی از آنست که این پیوند گسسته شده است و چراغ امانت نیز رو به خاموشی است، و متأسفانه نمی توان چراغی را که سوختنش به پایان رسیده باز روشن نگه داشت.» (یادشده، ص ۵۷). و به این ترتیب خواب را از سر خواننده که چشمش تازه به رؤیای شیرین گذشته گرم شده بوده می پراند، موقتاً. آخر نویسنده، کتاب چنین سختگیر و سنگدل هم نیست که اینجا و آنجا می نماید. عملاً خواننده را همراه خودش در بیم و امید نگه می دارد، و خصوصاً غرور ایرانی/ اسلامی او را برمی انگیزد، بلکه از جایش بجهد، تا وقت باقیست. منتها این بیداری و جهش به زعم او منوط است به آنکه خواننده با راهنماییهای رندانه، حافظ به سرگردانی عقل در «نقطه پرگار وجود» پی برد و جوهر عرفانی/انقلابی «رندی» و «این نیز بگذرد» را در خود باز یابد و به غلیان آورد، به قصد برخاستن و سینه سپر کردن (یادشده، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶). به این معنی ست که او صورت مثبتی از «این نیز بگذرد» در عرفان می یابد (یادشده، ۱۶۲) و می گوید: «بینش عارفانه می تواند بجای اینکه به صورت منفی این نیز بگذرد جلوه کند رنگ تحریک آمیز به خود گیرد و چه بسا به صورت قیام مذهبی جلوه کند و این همان روح آخرت نگری و قیام مذهبی است که ریشه هایش به مذاهب قبل از اسلام می رسد و معرف روح مبارز ایرانیان است. انتظار آخرت کشیدن و خود را قائم به قیامت دانستن و انقلاب زمینی را وجهی از رستاخیز اخروی پنداشتن، از صفات شاخص این دید است که از زرتشت، مزدک و مانی گرفته تا اسماعیلیه و باب، پیوستگی رشته، بینش آخرت نگری قوم ایرانی را تشکیل می دهد» (یادشده، ۱۶۳). طبیعتاً به داریوش شایگان هم ایرادی نمی توان گرفت که برای شخص خودش، همچون دیگران با هر دین و مذهبی، معتقد به آخرت باشد، انقلاب مذهبی را نمودی زمینی از رستاخیز اخروی شمارد، و حتا یکی از آثار ویژه، چنین اعتقادی را از نظر تاریخی در روح مبارز ایرانی منعکس یابد. اینگونه تشخیصهای ایمانی، بسیار شخصی و بسیار عاطفی برای همه افراد از خاص و عام در خلوت و خانه شان محترم و معتبرانند، به همان صورت که هر کسی مجاز است و در واقع چاره ندارد دین خود را بهترین دین بیناگارد و

بر اثر نادرستی این تصور توانسته باطنیت را الگوی پروتستانتیسم بپندارد روشن کردیم. اما چنانکه دیدیم نادرستی این تصور عیناً متأثر از ایده های وارد شده در آن است که فکر پیشرفت و آزادی را به او القا کرده اند. بنابراین، آخوندزاده با این دو اشتباه که از یکسو گمان می کرده می دانسته

در آن امتیازاتی سراغ نماید که چه بسا امتیاز نیستند، یا اصلاً وجود ندارند. اما کسی که می خواهد در چگونگی و مناسبات امور و رویدادها بیاندیشد و اندیشه اش را با نگرش و سنجشی غیر شخصی در سطح فرهنگی جامعه باز نماید، باید احوال بسیار خصوصی و بسیار عاطفی را هنگام اندیشیدن مهار نماید. به این سبب نویسنده، آسیا در برابر غرب می بایستی چنین می کرد، و می گفت چگونه توانسته نطفه انقلاب در عرفان کشف نماید. چگونه توانسته قیام باب و نهضت باطنیان اسماعیلی را همخمیره و جز این از خمیره عرفانی بداند؟ - با اینکه باطنیت در اساسش شاخه ای «عقلی» از شیعه امامی ست و باب، که او نیز از همین تشیع برخاسته، ناسخ قطعی اسلام هم بنا بر تعلیمش ناظر بر تواتر دایمی ادیان و پیامبران در دوره های هزار ساله و هم به حکم تمام تغییراتی که در احکام و فرائض اسلامی داده است. می بایستی می گفت چگونه توانسته این حلقه ها را به جنبش مزدک و مانی وصل کند، تا انتهای چنین زنجیری به زرتشت رسد و حلقه های آن تک تک و با هم مظاهر روح مبارز ایرانی شوند! و سرانجام در ورای تمام این پرسشهای نیندیشیده مانده: آیا این خط سیر یا رگه انقلابی/رستاخیزی که داریوش شایگان آن را در تلاطم سخنانش شعار و دثار خانگی ایرانیان نیکبخت ساخته جز آن است که در درازا و پهنای ممکنش سالها پیشتر از او جلال آل احمد کشف کرده بود؟ - بصورت رشته ای دوگانه از «اعتراض روشنفکرانه» ما در تاریخ مان، اعتراضی که با زرتشت و گنومات پدیدار می گردد، در مانی و مزدک باز می زید، در نهضت باطنی تبلوری تازه و پایدار می یابد و در پیوستگیها و گسستگیهای بعدی اش به روزگار ما می رسد؟ برای آنکه خواننده بیش از این در نگرشهای داریوش شایگان سر در گم نماند، بلکه اساس علمی/منطقی آنها را در مانیفست ماندنی از او یکپارچه منعکس ببیند، برای آنکه خواننده دریابد که ایران اسلامی از نظر فکری در آسیا با آلمان در اروپا هممنش و همسنگ بوده و این مقام شامخ را نه به رایگان و بی ضرورت بلکه در دایگی اسلام و سرسپردگی به آن حاصل کرده است تا توانسته فرهنگی چنین غول آسا بر پشت روحی خود بالا برد، این یادداشت را با شاه سخنی از کتاب یاد شده تمام می کنم، سخنی که هم گویای روزمره گی و دینخویی کنونی ماست و هم آینه ای از اسلامبارگی خانه زاد شده ما در روشنفکری مان: «حال اگر باز برگردیم به موقعیت ایران در آسیا و بویژه در اسلام می بینیم که ایران، در واقع، در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. اگر به گفته هگل مشعل تفکر را که یونانیان برافروختند آلمان زنده نگاه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام، ایران پاسداری کرد. ناسیونالیستهای جدید کشور ما که منکر اسلام و این جنبه از تاریخ ایران هستند و به سبب انزجار از هر آنچه اسلامی است دست به سوی تاریخ باستان

پروتستانتیسم چیست و از سوی دیگر گمان می کرده باطنیت آن است که در آن روایت مخدوش از ماجرای الموت متبلور گشته، لاقلاً قرینه ای، گرچه نادرست، برای ادعا و آرمان خود نشان داده است. با این قرینه هاست که او زایش ایده پیشرفت و آزادی را از آن فرهنگ و تمدن ما می داند، خاصه که تمدن باستانی ما باید به زعم او ایده آزادی را شناخته و در رویداد اسلامی از دست داده بوده باشد. اما بیش از يك سده پس از او نه تنها آزادی هیچگونه اهمیت و موضوعیت محوری در همسرشتی با روشنفکری برای

ایران دراز می کنند و به نوعی «اسطوره زدگی» دچار می شوند، به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است. ایران، برخلاف نظر این ناسیونالیستها، اسلام را پذیرفت و به آل محمد عشق ورزید و در تکمیل و تلطیف فرهنگ اسلامی از تمام امکانات نبوغ قومی خود مدد گرفت: قواعد زبان عرب را پی ریزی کرد، بهترین تفسیرهای عرفانی را بر قرآن نوشت، فره ایزدی ایمان خود را همچون هاله ای فروزان گرد سر انمه اظهار بست، عشق به آخرت و معاد را که یکی از معتقدات شاخص روح ایرانی بود، در رستاخیز دوباره مهدی موعود بازیافت. انکار این همه کوشش، تکذیب همت غول آسای نیاکان ماست که نبوغ خود را در قالب تفکر اسلامی به حد اعلا بروز دادند و چشمه فیض اهورایی را به مشکوة انوار نبوت پیوستند. انکار این همت، حکم این را دارد که ما آخرین حلقه زنجیر میراث ایرانی را نادیده بگیریم و کورانه به حلقه نخستینش که نسبت به آن بیگانه ایم، دل ببندیم. غافل از اینکه آنچه از آغاز تاریخ این تفکر متجلی شده در همین زنجیره تسلسل نهفته است و خاطره قومی ایران فضای شکوفاننده ای است که همه گنجینه های روح ایرانی را از آغاز تا به امروز در بطن خود گرد آورده و ایثار فرزندان باوفای خود کرده است. ارتباط با این فضا یعنی ارتباط با روح ایران و این روح نیز خواه ناخواه در قالب تفکر اسلامی شکفت و هنوز هم منشاء اثر است، زیرا ایران در اصل امانتدار حقیقت محمدی، یعنی چراغ عرفان در اسلام بود و به همین علت است که ایران عشق به آل محمد و آخرین ظهور اخروی آن را که مهدی موعود باشد، بر همه چیز مقدم دانست. «(یادشده، ص ۱۸۹-۱۹۰).

کسانی که علاقه دارند از «حقیقت محمدی» به معنای عرفانی آن سر درآورند رجوع کنند به تشریح و تحلیل لاهیجی در شرح گلشن راز، یادشده، ص ۲۱-۲۶، تا بفهمند چگونه مراتب چهل گانه وجود از عقل کل گرفته تا انسان کامل همه از ازل تا ابد در پیغمبر اسلام جمع آمده است. و این خودش به بهترین وجه ثابت می کند که نه فقط شریعت بلکه طریقت عرفانی که اندام ملبس و دلفریب همان شریعت باشد پیغمبر اسلام را ازلاً و ابداً محور و مرکز کون و فساد می داند.

جلال آل احمد ندارد، بلکه او مانند بیشتر موارد بی آنکه بکوشد بداند و بگوید باطنیت چیست - تا این حد ماهیت این پدیده را برای خود و خوانندگانش بدیهی می دانسته! - باطنیان را روشنفکر معترض و سرنسپارنده می خواند، و جنبش آنان را جنبش ضد ستم و ضد استبداد، تا آن را با این شگرد القایی جنبشی آزادیخواه قلمداد نماید. این هم نادرست است و هم دروغ. نادرست است، زیرا باطنیت با ریشهء مطلقاً مذهبی اسلامی اش ضد آزادی و روشنفکری بوده و این ریشه را که تنها منبع حیاتی آن بوده در تمام شاخه هایش حفظ کرده است. دروغ است، زیرا جلال آل احمد دست کم می بایست این را دانسته بوده باشد که نهضت باطنی در تمام فعالیتهای فرقه یی اش بعنوان نهضتی شیعی اساساً و خصوصاً با تسنن حاکم در هیأت دوگانهء عرف و شرع مبارزه می کرده است، نه با مشابهان آن در حوزه های شیعی. تازه جلال آل احمد با این گفته که نسبت «الحاد» را نه تنها «روحانی زمانه» بلکه «خواجه نظام الملك وزیر سلجوقی نیز» به باطنیان داده (همان، ص ۱۴۷)، نظر اصلی خود را که باطنیان فقط با قدرت عرف مبارزه می کرده اند نقض می کند. در اساس و در وهلهء اول روحانیت سنی نسبت الحاد به جنبش باطنی می دهد که یکی از ارکان اصلی اش، بر ضد اعتقاد تسنن، امامت به مثابهء نوعی تجسیم عقل بالفعل است. اشارهء «هشیارکننده» او به این که حتا وزیری چون خواجه نظام الملك نیز باطنیان را ملحد می خواند - کدام قدرت دینی حاکم در مسیحیت و اسلام مخالفان خودش را ملحد، زندیق و مهدورالدم اعلام نکرده است! - کمترین معنائی ندارد، برای آنکه دشمنی خواجه نظام الملك که سرانجام به دست باطنیان اسماعیلی کشته می شود پاسخی ست در عین حال مذهبی در متن سیاست و نظام کشورداری او به فعالیتهای میلیتانت و تروریستی این شاخهء شیعی بر ضد بینش مذهبی تسنن و حکومت آن.

با نگاهی به نامعترض ماندن عرفا در برابر قدرت عرف و در نتیجه به

این نوع بی‌بو و خاصیتی آنها، جلال آل احمد می‌پرسد: «آیا روشنفکران معاصر ما همان راه عرفا را نمی‌روند؟» و در پی آن می‌کوشد عللی چند جدا از هم و در پیوند با هم برای مثلاً سازش عرفا با قدرت عرف برشمرد. اما عللی که او می‌آورد (همان، ج اول، ص ۱۴۷-۱۴۹) اساساً علت نیستند، چون بینش عرفانی را در نظر نمی‌گیرد، در واقع اصلاً نمی‌شناسند. سرزنش، ناسازگاری و اعتراض عرفانی طبعاً جایی شروع می‌شود که با مقوله و قدرتی ضد بینش خود مواجه می‌گردد. کدام مقوله و قدرتی را باید در وهله اول ضد بینش عرفانی دانست؟ نه فقط شرع، بلکه لااقل به همان اندازه نیز عقل را. شاهد آن از جمله ده‌ها بیت که حافظ در رد و استخفاف هر دو سروده است. حافظ به جای شرع از نمایندگان و مجریان آن مفتی، محتسب، زاهد، شیخ و واعظ نام می‌برد. بنابراین موجبی نداشته که عرفا در برابر قدرت حکومت، یا به قول جلال آل احمد قدرت عرف بایستند، خصوصاً جایی که قدرت عرف ناظم و مدبر امور است و کاری به کار عرفا ندارد. اما می‌دانیم که شرع و عقل اسلامی، در عین تضادهایشان با همدیگر، هر یک بیشتر یا کمتر به سهم و از موضع خود ناچار طریقت و شناخت عرفانی را مردود می‌شمارند، گرچه خود همیشه از وسوسه های این آخری در امان نمی‌مانند. نمونه های مهمش غزالی، فارابی و ابن سینا. در مقابل، عرفای بزرگ ما، چون سنائی، عطار، مولوی و حافظ نه فقط روال شرعی و عقلی را عموماً رد می‌کنند، بلکه اصولاً دچار

۱۴۲ گول این را نباید خورد که مولوی در اشعارش عقل را نیز به عنوان مختلف می‌ستاید، مثلاً به منزله رهنمون کردار درست، یا نیروی عامل در مباشرت امور، یا ممیز آدمی از جانور، یا «عقل ایمانی»، تا برسد به «عقل کل» به معنای نیروی بیننده و داننده و در برگیرنده همه چیز، عقلی که به زعم او مظهر بی‌همتایش پیغمبر اسلام است (رک، جلال الدین همانی، مولوی نامه، ج اول، ص ۴۶۰-۴۷۰).

لا بد در پرتو همین «عقل کل» است که مولوی بر طبق قاعده ای فقهی مبتنی بر سنتی نبوی پدرفرزندکش را معاف از قصاص و فقط مشمول خونها می‌داند، و به هر علتی که برای خودش «عقلانی» می‌نموده آموزگار شاگردکش را از هر دو معاف!- (همان، ص ۷۳-۷۲).

وسوسه، شرع و به ویژه عقل نمی شوند. در این نمودارهای اساسی می بینیم که عرفان توانسته در فرهنگ ما در جلد شرع و عقل برود و آنها را منقلب و متزلزل نماید، اما عکس آن هیچگاه روی نداده است. مع الوصف عرفان به سبب بینش خود همانقدر نسبت به قدرت عرف بی اعتناست که شرع و عقل را به بازی نمی گیرد. هرگاه در اصطلاح حافظ «رند» را در وسیع ترین طیفش به معنای بیدار و هشیار در تمیز بود از نبود یا عالم قدس از عالم نفس (جهان خاکی) بگیریم و «عالم سوزی» را در اصطلاح او به معنای حرق متعینات این عالم و درگذشتن از آنها، آنگاه می بینیم که وی در دو بیت چگونه روال عرفانی را از یکسو در برابر صلاح اندیشی قدرت عرف و از سوی دیگر در برابر پارسایی شرع و پی جویی عقل دانش یاب می نهد:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بایش
تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافرست
راهرو گسر صد هنر دارد توکل بایش

اینکه عرفا با عدم اعتراضشان به قدرت عرف انتظاری را که جلال آل احمد از آنها داشته برنیاورده اند، تقصیر عرفا نیست، تقصیر جلال آل احمد است که سه خطای بزرگ کرده: یکی آنکه اعتراض را نشانه، روشنفکری دانسته، دوم آنکه عرفا را به سبب اعتراضشان به شرع روشنفکر پنداشته و سوم و مهمتر از همه آنکه گمان می کرده می داند عرفان چیست.

و در مورد باطنیان؟ جلال آل احمد حتا نتوانسته در یکی از برجسته ترین نمایندگان باطنی، یعنی ناصر خسرو که بیش از هر کس دیگر ستایش وی را برانگیخته کمترین نشانه ای از روشنفکری بدست دهد. لابد او نیز چون ما بر اساس آنچه در دبیرستان و دانشگاه و افزون بر آن خود از فرهنگ ته نشست شده مان یاد گرفته، «آزاداندیشی» را در ناصر خسرو بدیهی می پنداشته است. به ویژه که اگر انگشت شماری سخن سرا حکم ناموس

فرهنگی ما را در صلابت و جلالت «اعتراض» داشته باشند، پهلوانشان قطعاً ناصرخسرو است که در چهل سالگی به سبب رؤیایی از تسنن به تشیع باطنی می‌گردد و از اشعارش سرافرازی، هوشمندی، ایستادگی و دانش می‌بارد. اما مانند هرجای دیگر، اینجا نیز ما کنجکاو و ظنین نشده ایم که این سرافرازیها، هوشمندیها، ایستادگیها و دانش دوستیها از کجا برآمده‌اند و چه بینشی در پس آنها نهفته است. و این روشنفکر بیمانند و مورد ستایش جلال آل احمد که از پس هزار سال او را می‌پاید تا دست از پا خطا نکند^{۱۴۳} کیست؟! همان است که در صفحات و فصولی متعدد از کتاب *زادالمسافرین* به جنگ رازی می‌رود و در همان کتاب قول می‌دهد که در فرصتی مناسبتر اندیشه رازی را «ویران نماید» ناصرخسرو، روشنفکر باطنی ما، او که از گفتن اینگونه معانی دانش نمایانه: «خرد را عنان ساز و اندیشه را زین / بر اسپ زبان اندر این پهن میدان»، باز نمی‌ایستد، به این سبب به رازی دشمنی می‌ورزد که این دانشمند بر اساس بنیاد فکری اش تنها ته ایست ضد دینی و مآلاً ضد اسلامی میان همه بزرگان فرهنگ ما بوده. در

۱۴۳ جلال آل احمد به این سرزنش پرت و أملا نه که چرا به جای قصه نوشتن در هر مقوله ای قلم فرسایی می‌کند - انگار اشکال کار در اکتفا نکردن به قصه نوشتن، یا در دیگر قصه نوشتن است - پاسخی می‌دهد که با اعتراض خویشاوندی خونی دارد: «سروکار آنکه قلم می‌زند با علم نیست، با هنر است. با مجموعه فرهنگ است. چه در شعر و چه در نثر چه در تئاتر چه در برداشت و الخ [...] و در چنین صورتی خوشا به حال صاحب قلم که بی هنر و بی فرهنگ نباشد یا کمتر باشد، و آنوقت وای بحال تو اگر بخواهی از سر بی هنری و بی فرهنگی بخوانی [...] من اگر در سنه، جرت منه بویین نمی‌دانستم پیچید قلم که می‌زده ام [چنانکه از اصطلاح استهزائی جرت منه و نیز از مفاد بعدی سخن او مستفاد می‌شود منظور او از «من» طبعاً نه شخص او بلکه من فرهنگی ماست]. تو دقت و دستک غربی را همان برای تعمیر ارمیچر نگهدار. که ما برای آدموند ویلسون و لسلی فیدلر هم تره خرد نمی‌کنیم و میدانی چرا؟ چون آن برادر به یمگان نشسته دستش را از فراز هزار سال تاریخ بیخ گوش من نگهداشته بقصد گوشمالی و تأدیبی.» (جهان نو، دوره اول، شماره ۲-۳، ۱۳۴۵، ص ۲).

اینکه ناصر خسرو نمی توانسته از موضع اسلامی خود، آنهم از نوع باطنی اش، از ته ایسم ضد دینی رازی سردرآورد مشکل می شود شك کرد. با وجود این در این رگه، خطرناک فکری رازی برای فرهنگ دینی ایران اسلامی هیچکس به ژرفی ناصر خسرو ننگریسته است.

۴۳ چگونه جلال آل احمد به رغم خود از باطنیت و عرفان سلب روشنفکری می کند.

چنانکه گفتیم، جلال آل احمد عرفان و باطنیت را دو جنبش بزرگ و مداوم روشنفکری در سراسر تاریخ اسلامی ما می داند. اما به محض آنکه می کوشد ماهیت این دو نهضت را بیشتر متعین سازد، روشنفکری اعطا شده به آنها را دوباره از هر دو پس می گیرد. نخست روشنفکری عرفا را در مبارزه با قدرت شرع و روشنفکری باطنیان را در ایستادگی در برابر قدرت عرف دیده بود. به این ترتیب این دو جنبش می بایست به این سبب برای او گونه ای مکمل یکدیگر می بودند، در واقع نیز هستند، اما چنانکه خواهیم دید، نه دیگر بعنوان روشنفکری حتا به گونه ای که او خود می شناساند. این نکته را باید از ادعایی بیرون کشید که او در مورد ماهیت این دو جنبش می کند. ادعای او این است که عرفان به گونه ای خاص مراقب مرد «اندیشمند» است و باطنیت به گونه ای خاص بر فضای حیاتی مرد «اندیشمند» نظارت می کند. از این مقدمه نتیجه می گیرد: «از این دو نهضت یکی قیامی ست در درون [منظورش عرفان است] پس درونگر است و تسلا دهنده است و مراقبت می کند بر تن و جان مرد اندیشمند، دیگری [منظورش باطنیت است] که قیامی است در برون پس برونگر است و نظارت می کند سلامت محیطی را که مرد اندیشمند باید در آن تنفس کند، گاهی نیز به همین دلیل ویرانگر است و ترور کننده» (در خدمت و خیانت

ببینیم او در این سخن چه گفته که ما آن را در حکم سلب روشنفکری از دو جنبش نامبرده می دانیم. برای این منظور با معنای درونگرایی و برونگرایی شروع می کنیم. اگر درونگرایی را به معنای نهانجویی بگیریم و در برابرش برونگرایی را به معنای برونجویی و برونبینی، باید به یاد بیاوریم که هم عرفا و هم باطنیان به دو گونه، مختلف نهان جو و نهان بین بوده اند، عرفا از طریق کشف و شهود و باطنیان از طریق عقل که فعلیت بنیادی اش از آن پیامبر است و سرانجام در امام مستحیل می گردد. به این اعتبار تقابل میان عرفا و باطنیان بی معنی می شود. اما وقتی عارف با کشف و شهودش جهان را نفی می کند، چگونه می توان او را، که جهان برایش سرابی بیش نیست و باید از آن گذشت و درگذشت، روشنفکر نامید؟ و نیز چگونه می توان باطنی را، که برایش قرآن و حدیث منشأ اخباراند و امام سرانجام عقل، و آدمی را برانگیخته از خاستگاه دینی می پندارد، روشنفکر شمرد؟ از این چشم انداز کلی، درونگرایی و برونگرایی را می توان به سه صورت معنی کرد: ۱) درونگرایی یعنی در خود فروشدن و برکنار از پیرامون به اصطلاح در عالم خود زیستن. در اینصورت برونگرایی یعنی درون را یکسره عاطل گذاردن، یا به معنایی اصلاً برای خود عالمی نداشتن. هیچکدام ربطی به روشنفکری ندارد. بدین ترتیب جلال آل احمد برای اولین بار از عرفان و باطنیت سلب روشنفکری می کند. ۲) درونگرایی یعنی با ملاکهای شخصی صرف با بیرون سر و کار داشتن و امور را برآورد کردن. برونگرایی یعنی با معیارهای پیرامونی محض در امور نگرستن و آنها را سنجیدن. هیچیک از این دو متضمن روشنفکری نیست. به این ترتیب جلال آل احمد برای دومین بار از عرفان و باطنیت سلب روشنفکری می کند. ۳) درونگرایی و برونگرایی خود متفرع از معنای دیگری ست، از این که عرفان به گفته جلال آل احمد «قیامی ست در درون» و باطنیت «قیامی ست

در برون»، به ترتیب به معنای بر درون و بر برون تاختن. گرایش در اینجا فقط سوی را مشخص می کند، از اینرو و با چنین غرضی اولی درونگرا و دومی برونگراست. از چنین دیدی قیام درونی یا عرفانی معنایی جز شوریدن آدمی بر فردیت خود، و قیام برونی یا باطنی معنایی جز شوریدن آدمی بر پیرامونش ندارد. قیام درونی یا بر خویشتن شوریدن، به این معنا همان است که در اصطلاح عرفانی حریت نامیده می شود. حریت یعنی از بند خود و خودیتها وارheidن و بندهء حق شدن. قیام برونی یعنی بر ضد ارزشها و حقایق پیرامونی به اعتراض برخوانستن و ارزشها و حقایق خود را جایگزین آنها کردن، کاری که همهء زورگویان کرده اند و می کنند. نه آن و نه این، هرچه باشد روشنفکری نیست. قیام درونی یا درونگرایی عرفانی کارش با نفی خود از درون در واقع نفی جهان است، و قیام برونی یا برونگرایی باطنی کارش نفی ارزشهای پیرامونی برای اثبات و مستولی ساختن ارزشهای خویش آورده - و هر دو روشنفکری را، حتا در تعبیر آل احمد، که محورش اعتراض برای بهزیستی و توجیه وجودی خود و دیگری در سرسپردگی به عالم غیب باشد، غیر ممکن می کنند. به این نحو جلال آل احمد برای سومین بار روشنفکری را از عرفان و باطنیت بازمی گیرد.

با تخصیص قیام درونی به عرفان و قیام برونی به باطنیت، چنانکه دیدیم، جلال آل احمد از این دو خصوصیت وظایفی دوگانه استخراج می کند: چون عرفان قیامی درونی و مآلاً درونگرا و باطنیت قیامی برونی و مآلاً برونگراست، پس عرفان «تسلادهنده است و مراقبت می کند بر تن و جان مرد اندیشمند» و باطنیت «نظارت می کند سلامت محیطی را که مرد اندیشمند باید در آن تنفس کند». و این یعنی چه؟ یعنی این که عرفان می شود غمگسار و تیمارگر مرد اندیشمند، و باطنیت نگهبان و پاسدار سلامت محیطی او. بنابر این عرفان به معنی تیمار اندیشمندی و باطنیت به معنی نگهبانی آن، دو عامل پرستاری درونی و پاسبانی برونی اندیشمندی

خواهند بود و نه خود آن. «اندیشمند» در معنی نسبتاً تازه ای که این واژه در تداول نویسندگی ما یافته^{۱۴۴} برابری فارسی برای متفکر است، آن کس که در امور می اندیشد. جلال آل احمد نیز این واژه را به همین معنی بکار می برد. اگر برای جلال آل احمد نیز فقط «اندیشمند» است که می تواند روشن هم بیندیشد، اگر برای او عرفان وسیله غمگساری و تیمارگری و باطنیت وسیله نگرهبانی و پاسداری اند و کار هر دو تأمین فضا و محیط مناسب درونی و برونی برای آن کس که می اندیشد، پس وظیفه و قابلیت «مرد اندیشمند» همانقدر غمگساری و پاسبانی نیست که عارف و باطنی نه موظف اند بیانیشند و نه تعریفاً قابلیت آن را دارند. هر چند هم کلیت سه گانه عرفان/باطنیت/ اندیشمندی نامفهوم و نابهنجار بنماید، مبتنی بر سخن و اندیشه نویسنده ماست. بدینگونه است که جلال آل احمد سرانجام برای چهارمین بار از عرفان و باطنیت سلب روشنفکری می کند. حتا این فرض که منظور او از پرستار و نگهبان اندیشمند چه بسا مجازاً خود اندیشمند بوده، و این از نظری و به گونه ای صوری منطقی می نمود، نیز به بن بست می رسید. چون معنایش جز این نمی شد که روشنفکر باید معجونی از عارف و باطنی باشد، یعنی با قدرت شرع و عرف هر دو درافتد. چنین معجونی ظاهراً مطلوب جلال آل احمد بوده است. اما در اینصورت او لااقل می بایست مصداقی متوسط از چنین معجونی می بود، و به هیچ رو نبوده است. با هر مستمسکی در دو اثر محوری اش غریزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران همه جا قدرت عرف را ستمگر و روحانی را، بر خلاف نظر عرفا، ذاتاً فریادرس معرفی می کند. تاریخ ما برای او اصلاً با آن بیدادی و این «داد» ستانی آغاز می شود! گواهِش یقین او به مردمی و اصلاحی بودن اقدام گشومات بر ضد هخامنشیان، با استناد به تحلیل گرایشی و ایدئولوژیکی دیاکونوف که نه اساساً بغرنج ماجرای بردیا - گشومات را در

۱۴۴ «اندیشمند» در اصل به معنی بیمناک است.

وجوه محتملش دیده و نه علل ممکن شورشها و قیامها را در نخستین سال شاهی داریوش بررسیده است.^{۱۴۵} در عین حال هیچگاه جلال آل احمد از ستایش روحانیت به منزلهء متولی و مجری دین دریغ نکرده است، یعنی از پایمردی و همکاری در تحمیق عوام و خواص.

۴۴ سد و سی سال ممارست در هنر نیندیشیدن

هنر نیندیشیدن به معنای ناپرساماندن، به معنای راه نیافتن به خویشتن سحرآمیز تاریخی مان و باور کردن و باوراندن این که به این خویشتن تاریخی راه یافته و آن را شناخته ایم، به صرف آنکه این ادعا با نگرش نمایندگان برجسته ای چون آخوندزاده و جلال آل احمد برای نخستین بار آگاهانه مطرح می شود، پدیده ایست نو و مختص این سد و سی سال اخیر که دورهء «روشنفکری» ایران اسلامی باشد. سوای این دوره، در سراسر یکهزارهء گذشته به استثنای فردوسی - به خاطر هیچ نویسنده ایرانی/اسلامی، چه نثرنویس و چه شاعر، خطور هم نمی کرده که در خویشتن تاریخی فرهنگش

۱۴۵ حتا فرانتس الت هیم که اساس بررسی اش مانند دیاکونوف گزارش هرودوت است، با وجود نداشتن جهانبینی گرایشی دیاکونوف، دیدی بسیار نزدیک به دید او در مورد مسئله گنومات دارد. اما استدلالهای او نیز به هیچ رو قانع کننده نیستند، هم به سبب مفروضات بسیار غیر محتمل و متعهد نمایی که اختیار کرده و هم به سبب برآوردهای ناروشن، دو پهلو و حتا متناقض ناشی از همان مفروضات. بیش از این نمی توان در اینجا به این امر پرداخت.

رك:

Altheim, F. : *Das alte Iran*, in *Propyläen Weltgeschichte*, Op. Cit., Bd. II, 1986, S. 162. Ders: *Alexander und Asien*, 1953, S. 36-38 :

برای شناختن بفرنج بردیا-گنومات و نیز حوادث مربوط به نخستین سال پادشاهی رك:

Meyer, Ed. : *Geschichte des Altertums*, 1988=1952-1958, Bd. 5,9.

Aufl. S. 192 ff., Nyberg, H. : *Das Reich des Achämeniden*, in *Historia Mundi*, Bd. 3, S. 73, vgl. : *Herodot Historien*, 3. Aufl. 1963, Anm. 32,55 zum 3. Buch, deutsche Übersetzung, hg. von H. W. Haussig.

بعنوان رویداد بنگرد، چه رسد به آنکه بخواهد از چگونگی رویداد این خویشتن پرسد و آن را در پیوندهای درونی و نهفته اش تعلیل نماید. سببش این است که قدمای در اسلام متسحیل شده، ما همه، پیشامدها را نقشهایی گذرا و مجازی می دانسته اند بر لوحهء تغییرناپذیر حقیقت اسلامی، نقشهایی با اهمیت لحظه بی کمتر یا بیشتر که تقدیر الاهی آنها را بر این لوحه می تابانده یا چنان از آن می زدوده است که گویی هرگز نبوده اند. به همین جهت برای آنها هیچ اکنونی نمی توانسته پسدرآمد گذشته و پیشدرآمده آینده باشد، جز آنکه در تصور آنها هر گذشته ای در نیستی اش آینهء عبرت اکنونی بوده که خود سرانجامی جز نیستی نداشته است. بنابراین چیزی «روی نمی داده» تا خویشتن تاریخی فرهنگ ما «رویداد» تلقی شود. نخست فتحعلی آخوندزاده است که تحت تأثیر فکر غربی در این خویشتن تاریخ فرهنگ ما به منزله، رویداد می نگرد، آن را در دورهء ایران باستان پیروز و سرافراز می یابد و در دیگر گشتش در دورهء اسلامی منکوب و در بند. پیش از او فقط فردوسی، که فتحعلی آخوندزاده به شدت از او متأثر بوده، توانسته با احساس نیرومندش این پیشامد را چون رویداد ببیند و در عواقب وخیم آن بنگرد. به زعم فتحعلی آخوندزاده این بند به دست علی ذکریه السلام، مؤسس «پروتستانتیسیم اسلامی»، از پیکر خویشتن تاریخی ما از نو برداشته می شود. جلال آل احمد نیز در خویشتن تاریخی فرهنگ ما می نگرد، و چنانکه نشان دادیم، سراسر آن را رویدادی می بیند که نیروی دمنده اش تعارض میان دو نوع یا دو بُعد روشنفکری بوده است در سویی به نام غربزدگی. او نیز مانند فتحعلی آخوندزاده با ایران باستان آغاز می کند. منتها برخلاف آخوندزاده که کلیت نظام سیاسی و توانمندی کشوری و اجتماعی ایران باستان، ناچار و محتملاً تحت تأثیر اساسی حماسه های مربوط، برایش مهم است، جلال آل احمد جریانهایی را در این رویداد مهم می شمارد و تأیید می کند که می کوشیده اند این نظام را

متزلزل یا لاقبل تعدیل نمایند. از اینرو او در فروریزی ایران ساسانی گشایشی می بیند برای بهبودی پیکر آسیب دیده و فرسوده شده، ایران باستان و احیای آن با اکسیر اسلام. در این رویداد تشفی و احیا، جلال آل احمد دو رگه، روشنفکری مستمر به ما نشان می دهد: عرفان و باطنیت، که بترتیب کارشان غمگساری و نگرهبانی ناظر بر مرد اندیشمند و تندرستی پیرامونی اوست. بدینگونه از آخوندزاده که بعنوان پیشاهنگ در این ره نوردی گمراه می شود بگذریم، هنر نیندیشیدن نه اختصاص به این یا آن گفته، جلال آل احمد دارد و نه اساساً به سراسر دو اثر غریزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران. بر اساس فرهنگی از بنیاد دینی، یعنی فرهنگی که هرگز پایه های خود را نیندیشیده و در نتیجه مکانیسم و رویداد درونی خود را نمی شناسد، هنر نیندیشیدن به معنای سردرگمی در خویش شناسی، به معنای از خود پرت افتادن و در نتیجه به خویشتن تاریخی خود دست نیافتن می شود شاخص «عصر روشنفکری» ما که عکس آن باورش شده و آن را باورانده است.

برخلاف ظاهر امر، هر قدر رویداد فرهنگی ما به زمانه کنونی نزدیکتر می شود، هر قدر «ما متفکران» قد و نیمقد خود را با فرهنگ خویشتن شناس غربی دمخورتتر پنداشته ایم، عملاً در هنر نیندیشیدن ورزیده تر شده ایم، راه مان را بیشتر بر خویشتن ناشناخته مانده فرهنگ مان بسته ایم و آن را در اعماق مان و خود را در اعماق آن مدفون تر ساخته ایم. مسلم این است که نه فقط تا کنون نتوانسته ایم از نوآوریها و یا اکتسابهای مسروقه از غرب برای شناختن این خویشتن تاریخی استفاده نماییم، بلکه به کومک آنها منافذ این خویشتن را بیش از پیش مسدود و جدار آن را ناشکافتنی تر کرده ایم. قطع نظر از خوشبایورها یا کلاشیهای مباشران دولت و جامعه، در این اقدام همه جانبه همانقدر اسلامیان ایرانی سهیم بوده اند که ایرانیان به اصطلاح لایبک. از این جرگه، آخر، که حالا دیگر همه خود را متعلق به آن

می‌دانند، هستند کسانی که در این رسوایی جهانگیر اسلامی از سر نکوهش وجدان یا برای حفظ ظاهر چندیست خیزهای «نااسلامی» برداشته‌اند و در همان حال مانده‌اند، تا روزی وضع تغییر کند و آنها از نو سر جای خود در دامن اسلام بازنشینند. از آن زمان که خواسته‌ایم با نگاه کردن به دست اروپاییان فرهنگ مان را کشف کنیم و در این راه روشنفکری نیز گام برداریم، رفته رفته به دنبال آخوندزاده، که در ابتکار و قاطعیتش شك نمی‌توان کرد، نیندیشیدن را به صورت هنر درآورده‌ایم. جلال آل احمد برجسته‌ترین و مهمترین نمونه، این هنرمندی و هنرنمایی در زمانه ماست. آنچه از زمان او تا کنون در این زمینه پرداخته و نوشته شده در اصل از حد تزئین یا حک و اصلاح طرحی که او ریخته تجاوز نمی‌کند و نسبت به نگرش و گام برداری گرچه به خطا رفته، او در سراسر تاریخ فرهنگ ما در دایره همین سدوسی چهل سال گذشته زمین گیر می‌ماند، گیریم که سنگ عرفان و اشراق سهروردی و ملاصدرا را نیز نشسته به سینه می‌زند. وقتی از خویشان فرهنگی/تاریخی مان می‌گویم، منظورم هرگز خویشان باصطلاح «محض بومی» نیست، اندیشه پیچ و تاب برداشته، یونانی بدست قدمای ما نیز هست، که از آغاز اسلام در ما تنیده و ممزوج شده است. خودینگی یا بیگانگی عناصر به این نیست که ایرانی/اسلامی باشند یا غریبی. جذب و حل عناصر در خویشان جاری فرهنگی ما، یا استیلای آنها بر این خویشان ملاک خودینگی و نابیگانگی آنهاست. از این دیدگاه که بنگریم، جهان دوگانه افلاطونی با اسلامی شدنش به همان اندازه برای فرهنگ ما آشناست و از آن ماست که ته ایسم ضد دینی رازی برعکس برای ما بیگانه. آنچه از عقل ارسطویی با اسلامی شدنش در «فلسفه» ما بارآمده و پرورده شده دیگر از آن ماست، جزو دارایی فرهنگی ماست و بیگانه برای اندیشه یونانی. ماندهای امروزی اش نیز به محض آنکه در ما ته نشین شوند سرنوشتی جز این نخواهد داشت.

نام تأثیرپذیری اخیر از غرب و نتایج کلاً سودمند مترتب بر آن را خیره های فرهنگی ما، که رونق بساط فکری شان را بدون استثنا مدیون غرب اند، با اغراض خاص خود، اما همه یکسره و بی آنکه به روی خود بیاورند متأثر و ملهم از جلال آل احمد، گذاشته بودند «بی هویتی فرهنگی»، «فرهنگ بی هویت شده»، «بحران هویت فرهنگی» یا نظایر آن، و درمان آن را بیشتر و کمتر در تطهیر ما از عناصر غربی و بازگرداندنش به سنت تشخیص داده بودند. مترقیانشان حفظ سنت و بهره مندی از فرهنگ غربی را توأمأً تجویز می کردند، بی آنکه شکافته باشند آنچه را که سنت می نامند، بی آنکه دانسته و گفته باشند چرا و چگونه این سنت در معرض تهدید قرار گرفته و آسیب دیده است، بی آنکه نشان داده باشند، فرهنگ غربی را - قطع نظر از جنبه های نمایان و همه جا آشکارش - به چه باید شناخت و از کدامین رگه یا رگه های آن چگونه بهره باید گرفت که ما را «بی سنت تر» نکند. وجه مشترک هر دو دسته این بود که از خلال عینک دینی در ارزشهای کارتنگ بسته ما که به منزله سنت می بایست حفظ می شدند چشم دوخته بودند و البته هیچ چیز مانع از این نمی شد که خودشان آنها را پایمال کنند، به محض آنکه سود و صلاحشان در این بود، یا زیست غربی منشانه شان ایجاب می کرد - اشکال البته در این دورویی و فریبکاری ست نه در غربی زیستن. اینگونه نامگذاری، تشخیص و تجویز که همچون بدلی از نگرش انتقادی غربی در واقع خود زائده ای از همین پدیده «عصر روشنفکری» در مرحله آریامهری اش بود، بهانه ای شده بود برای بازکردن دکانهای هویت جویی و هویت یابی که هنوز هم از رونق نیفتاده اند. کارشناسان ارزشهای سنتی ما از «بحران هویت» چه مراد می کردند؟ این که وحدت و پیوند درونی ارزشهای کهن ما به خطر افتاده است. و از «بی هویت» شدن؟

این که این بنیاد در پهنه وسیع و عمیق اجتماعی اش فرو پاشیده است. اینکه ارزشهای بنیادی فرهنگی ما در دوره آریامه‌ری نیز بقوت خود باقی بودند و خطری وحدت آنها را تهدید نمی کرد - جز آنکه در نتیجه برخی گشایشها و تماسهای ناشی از آنها مدارا و تفاهم میان مردم بیشتر شده بود - امری ست که می توان آن را با پسنگری در مناسبات زیستی و کرداری هر خانه و مدرسه و هر کانون و سازمان، یا کلاً در رفتار فردی و جمعی مردم باز شناخت: مردم همه کماکان به دین و آیین خود باقی بودند. جز آنکه بغض دینی و پرهیز از ناهمدینان عموماً میان مردم کمتر شده بود. رسوم دینی و ملی همچنان رعایت می شدند. و طبیعتاً نوینه ها و مدشده ها نیز جای خود را باز کرده بودند. در وفاداری به سنت و ارزشهای آن، همه در حد قریحه و مایه خود نسبت به «عالم بیرنگی یا یکرنگی» حافظ شیفتگی نشان می دادند، با سروش او از عالم غیب سردرمی آوردند، مولوی را قلب سوزان عرفان می دانستند، به تپش آن می سوختند و به بینش عرفانی همچون چشمه جوشان معنویات فرهنگی خود عشق می ورزیدند. همه به خیام و شهرت «عالمگیرش» می نازیدند و مثل همیشه در لحظاتی حسرت دنیایی را می خوردند که آرزوی او بوده است. هیچکس در حقایق اسلامی و محمدی به جد شک نمی کرد و چون امروز همچنان در نمی یافت که چگونه ادبیات کلاسیک ما از این حقایق، پالوده ای مطبوع و کام پذیر برای ما ساخته است. هرز رفتن نیروی ذهنی و روحی ما که نتیجه اختناق حاکم و کار دستگاه خرفت پروری وقت نیز بود نه فقط مغایرتی با ارزشهای فرهنگی ما نداشت، بلکه ارزشهای مربوط اصولاً آن بی ثمری و بی حاصلی معنوی را موجه می ساختند، برای آنکه خود به گونه ای اساسی حاصل اختناق فطری شده در فرهنگ دینی بوده اند. از «بحران هویت فرهنگی» و «بی هویت شدن فرهنگی» سخن گفتن - جز در مواردی که فرد یا جامعه بر اثر قهر و تجاوز دچار کشمکش مستمر درونی می گردد یا از نظر روحی و جسمی هتک

می شود - لودهنده، این تصور است که آدمیت آدمهای هر سرزمین بستگی ابدی به تبعیت آنها از ارزشهای ازلی فرهنگ آن سرزمین دارد، انحراف یا عدول از آنها از آدمیت آن آدمها می گاهد و به سقوط درونی آن منجر می گردد. و این تصویری ست دینی که همیشه خواسته آدمی را در قالبهای پیشساخته، محبوس نگه دارد و همهء کوششهای او را در ترکاندن این قالبها خنثی نماید. همهء «روشنفکران» این سه چهار دههء گذشته ما، که حالا دچار نسیان شده اند یا به روی خودشان نمی آورند، سوداگران و نگهبانان این ارزشهای جاودان بودند، ارزشهایی که ستونهای سر به فلک کشیدهء آنها را فرهنگ و ادب ایران اسلامی بالا برده است. «روشنفکری» فرهنگ دینی ما، تا هنگامی که این فرهنگ با خویشناشناسی خود در ما به حیاتش ادامه می دهد، حرکتی ست واپس مانده، یعنی ناآگاه به این خویشتن تاریخی سوار و محیط بر او. از اینرو روشنفکری ما تاریکیهای گذشته مان را روشن نمی سازد، بلکه خود از آن تاریکیها می درخشد.

۴۶ کیستی، چیستی و مناسبت آنها با یکدیگر

آنچه روشنفکری متأخر ما «بحران هویت» یا «بی هویتی» می نامد و باید آن را در صورت کنونی اش به شدت هرچه بیشتر چنین بنامد، چه از پدیدهء هویت پس از انقلاب دیگر اصلاً سر در نمی آورد، در واقع چیزی جز تأثیر پذیری ما از فرهنگ غربی، از نمودارهای تمدنی و سیاسی آن که دمیدن و افروختن کورهء اسلامی نیز همراه و در پی آمده است نیست. این تأثیرگیریها که بر خلاف ظاهر همچنان ادامه دارند و خواهند داشت نیز با گذشت زمان در ما رسوب خواهند کرد، یعنی جزئی از ماهیت فرهنگی/تاریخی ما خواهند شد، به مثابهء ناشناخته ای افزون شده بر خویشتن همواره ناشناخته ماندهء ما. در نبود آگاهی و مآلاً بی توانشی و

ناتوانایی در گزینش و پرورش تأثرات فکری و فرهنگی، تأثیر پذیری محض به همان اندازه اجتناب ناپذیر می گردد که به موازاتش هرگونه بیداری درونی و دگرگونی بیدار کننده غیرممکن می شود. فرهنگ ایران اسلامی ما نمونه بارز آن است. اگر سراسر رویداد ناخویشاگاه این فرهنگ از تأثیر عناصر ناب ایرانی، عناصر یهودی/مسیحی رخنه کرده به میانجیگری اسلام، از عناصر هلنیسم، گنوستیسیسم، بودایی و غیره سترده می شد، هیچ از آن باقی نمی ماند. در واقع هرچه ما در دوره اسلامی مان داریم، از این عناصر داریم. منتها این عناصر در جوششها و آمیزشهای گوناگونشان و با الهام و القای اسلام عملاً هویت ما را در هر دوره از این رویداد فرهنگی آنچنان قوام آورده اند که ما هیچگاه نتوانسته ایم نبضان این عناصر را در هویت خودمان لمس نماییم و به نقش تعیین کننده آنها در رویداد فرهنگی مان آگاه شویم. معنی اش این است که کلیت فرهنگ اسلامی ما در ناخویشاگاهی اش از آغاز تا کنون ساخته ارزشهای مستولی و ناشناخته مانده آن بوده و در هر زمانه کنونی طبیعتاً هویتی متأثر از آنها داشته است. هویت چیزی جز آنچه بدان هر آدمی خویش را از دیگری باز می شناسد و می داند کیست نمی تواند باشد. در واقع هویت کیستی شخصی هر آدم، یا کیستی شخصی هر گروه در برابر جز او یا گروه دیگر است. کیستی شخصی حتا اگر به يك نقطه نیز کاهش یابد، باز نه توسط خود آدم مربوط رفع کردنی ست و نه از او توسط دیگران بازستاندنی، اما در عین حال تغییر می پذیرد، می شود و در این خویشسازی دگرشونده اش پایدار و پایبرجا می ماند. عیناً همینطور است کیستی یا هویت شخصی افراد يك گروه، کیستی مردم يك سرزمین یا يك فرهنگ نسبت به کیستی واحدهای مشابه دیگر. اینکه گونه یا نتیجه این دگرگشتی مثبت است یا منفی، درست است یا نادرست، خوب است یا بد، فرع بر هستی هویت می باشد. اگر نه ما ایرانیان کنونی که پس از جذب شدن در اسلام دیگر نمی توانیم خود را

دارای همان احساس، پندار و جهانبینی بدانیم که ایرانیان کهن داشته اند، باید یکسره بی هویت شده بوده باشیم. و در اینصورت چگونه ما مجاز می بودیم خود را ایرانی بدانیم! به این معنی آدمی همیشه در آنچه می شود و به گونه آن هست هویت دارد. تا آنجا که حتا به کار بردن فعل «داشتن» برای هویت، چون عکس آن، یعنی «بی هویتی» را نیز متصور می سازد، نادرست است و در واقع اضطراری زبانی.

«هویت داشتن» القا می کند که آدمی نخست هست سپس می تواند هویت یابد، دارنده آن شود. بنابراین به همین ترتیب نیز می تواند هویت نیابد، «بی هویت» بماند. یا این را القا می کند که آدمی هویتی مادرزادی دارد، سپس می تواند آن را از دست دهد و «بی هویت» شود! آدمی بی هویت به همان اندازه وجود ندارد که هویت بی آدمی. آنکه «من» است، بی آنکه الزاماً واژه «من» را بر زبان آورد، هر آدمی که خود را «من» احساس می کند، هویت دارد، هویت است. مثلاً می توان به گذشته ای نه چندان دور نگرست و به یاد آورد زمانی را که همه زنهای ایرانی چادری بوده اند و چادری بودن با تمام تضمینات بدنی، روانی، روحی، اجتماعی و در نتیجه شخصیتی آن هویت آنها بوده است. سپس می توان در گذشته نزدیک تر نگرست، زمانی که بسیاری از زنهای ایرانی به موازات و در برابر گروه چادری مانده رویازاند. اینبار هویت آنها در رویازبودن است، طبعاً باز با تمام تضمینات آن. از مقایسه این دو پدیده باید نتیجه گرفت که زنان رویاز در هویت شان از زنان چادری متمایز می شوند، بی آنکه بیشتر یا کمتر از آنها هویت داشته باشند، یا در تناسب با امکانات زیستی و اجتماعی شان بیشتر یا کمتر از آنها دچار بحران شوند. مسلم فقط این است که هویت زن رویاز جز هویت زن چادری ست و بعکس. اما هویت شناسان ما صرفاً از «بی هویتی»، «باهویتی»، از شدت و ضعف یا بحران «هویت» سخن می گویند، نه از چگونگی هویت. به همین گونه نیز هرگز

نمی توان گفت خواص بیش از عوام «هویت دارند»، یا عوام آسانتر از خواص «هویت خود را از دست می دهند». این که خواص و عوام خود را از هم متمایز احساس می کنند، از ناهمگونی کیستی یا ناهمگونی هویت آنهاست - هرچند این ناهمگونی در موارد بسیار بی اساس باشد - نه از «داشتن» یا «نداشتن» هویت، نه از «بحران هویت»، نه از «باهیتی» یا «بی هویتی».

برای چگونگی هویت می توان از شخصیت های فرهنگی نیز مثال آورد. هرگاه کیستی شخصی نیمایوشیخ را فرضاً به شاعر بودن او و از آن صادق هدایت را به نویسنده بودن او بکاهانیم، می توان گفت: هویت نیمایوشیخ و صادق هدایت به ترتیب به این است که یکی پایه گذار شعر نو و دیگری مبتکر برجسته در نویسندگی معاصر ماست. کیستی شخصی اولی همچون شاعر در چیره گشتن او بر دید و زبان شعر کهن از طریق دید و زبان تازه است و کیستی شخصی دومی همچون نویسنده در گشودن راهی نو در دیدن و نوشتن به گونه ای که ما در ادبیات و زبان خود پیش از او نمی شناختیم. درست در همین نقطه باید درنگ و توجه کرد که هر دو در شکل گیری «هویت» شان مستقیماً و بشدت از ادبیات و فرهنگ غربی متأثر بودند. بدون این تأثرگیری، ما نه نیمایوشیخ می داشتیم و نه صادق هدایت، بی آنکه هیچیک از آنها غربی شده باشند، امری که خواه ناخواه غیرممکن می بود. چنین حکمی با همین قطعیت در مورد تمام کسانی نیز صدق می کند که ماهی آبهای فرهنگ غرب اند. اگر قرار بود تأثیر فرهنگ خارجی ما را دچار بحران هویت کند، یا اصلاً بی هویت سازد، هیچکس در «بحران هویت» و در «بی هویتی» به گرد پای ما روشنفکران - که دل و روده فرهنگ مان پر از تکه پاره هایی ست که هولزده از فرهنگ اروپایی قورت داده ایم و هنوز مفهوم، اثر یا نامی را از آن سامان فرو نداده بعدی را رویش می بلعیم - نمی رسید. و این در واقع معنایی جز این نمی داشت که

هرگاه دل و رودهء فرهنگی ما را شستشو می دادند، مانند عموم و عامه می شدیم، یعنی «بحران هویت» مان فرو می نشست، و «هویت خودمان» را بازمی یافتیم!

کسی را هراس بر ندارد، هیچکس نگران نشود که هویت ما روشنفکران با چنین شستشویی فرضی در معرض خطر نیستی قرار می گرفت! ما جانمان را می دادیم، اما تن به این شستشو نمی دادیم! گمان نمی کنم میان کسانی که به گونه ای غیرمتعارف نیز در سطح فرهنگی با ارزشها و پسندهای غربی مأنوس اند، به زیست غربی خو گرفته اند و بسیاری از ظرایف رفتاری و گفتاری آن را چنان به کار می برند که گویی از فطرتشان می تراود، حتا يك نفر باشد که به این مناسبت خود را در معرض خطر «بحران هویت» احساس کند، چه رسد به آنکه خود را «بی هویت» بدانند. درست برعکس. مخترعان و مدعیان «بی هویتی فرهنگی» یا دقیق تر بگویم «بی هویت شدگی فرهنگی» ما یکسره چنان «پرهویت» و «بیش هویت» اند که می توان همه جا آنها را بعنوان میزان الهویه، یا اگر فارسی را بیشتر می پسندید، هویت سنج بکار برد. چه اینها نه فقط اژدهای فرهنگ خودشان اند، بلکه غرب را نیز لاجرعه سرکشیده اند و عیناً با این وجه تمیز و امتیاز خود را ته دل جدا و برتر از غرب ندیده ها و غرب نچشیده ها می دانند. به این ترتیب بازمی گردیم به سخن نخستین مان که هر آدمی به گونه ای که هست و در آنچه هست هویت یا کیستی ست، نه جز آن. بویژه هر نوع ناخشنودی احتمالی از کیستی خود پیش از هر چیز هستی آن را ثابت می کند.

در برابر هویت به معنای کیستی متغیر، زنده، شخصی و در نتیجه بیواسطه، میتوان جنبهء تاریخی شده، نامتغیر، رسوب کرده و به این سبب بیواسطه در نیافتنی هر آدمی یا فرهنگی را اصطلاحاً ماهیت یا چیستی نامید. «تاریخی شده» یعنی آنچه در گذشته، آنچه در خویشتنش دیگر تغییر نمی پذیرد و در این حد دیگر نمی شود، تا در آدم یا فرهنگی

بیواسطه باشد. اما می تواند محرك در زمانه، حاضر گردد و از این حیث عاملی مهم و درونی یا برونی در دگرسازی کیستی یا هویت که پیوسته کنونی ست.

به این معنی «دیگر نبودن» به عنوان شاخص چیستی، نه نیستی بلکه از کنون گسستن و به گذشته پیوستن است و بصورت عامل تاریخی به معنای فردی، جمعی و فرهنگی درآمدن. امری که رویدادش به سر آمده و بنابراین دیگر کنونگی دگرگون شونده ندارد، در نفس خود دیگر روی نمی دهد، دیگر نمی شود. بلکه فقط هست و در این هستی تغییرناپذیرش می تواند در هر آنچه می شود و تغییر می پذیرد، یعنی در هویت یا کیستی، عاملی تغییردهنده باشد. در چنین دریافتی ماهیت نه هرگز مرگ هویت بلکه در حقیقت روح ابدی شده، آن است. اینکه آدمی چگونه در کیستی خود از مایه های تاریخی فرهنگ اش تأثیر می پذیرد و متغیر می شود، بسته به احساس و دریافتی ست که از آنها دارد. هیچ چیز به خودی خود تضمین نمی کند که این احساس و دریافت با آن چیستی فرهنگی مطابقت داشته باشد. هر اندازه امکان دل کندن و بریدن حسی و فکری از آن مایه ها به سبب سلطه ای که دارند ناممکن تر باشد، ناشناختنی ماندن آنها محرزتر می گردد. هیچ فرزندی نمی تواند پدر و مادر خود را بشناسد، تا زمانی که او فقط فرزند آنها و آنها فقط پدر و مادر او باقی می مانند، تا زمانی که قادر نیست آنها را در پرسپکتیو و در ورای نسبت پدر و مادری ببیند. جایی که فاصله، درونی نیست، یعنی تارها و بندهای عاطفی و موروثی دست و پای ما را بسته اند و حتی اندامهای حسی و فکری ما را تشکیل می دهند، شناخت هم غیرممکن می گردد.

آدمی به منزله، موجودی که خودشناسی به وسیع ترین معنایش جزو امکانات اوست، بی آنکه این امکان ضرورتاً متضمن تحقق خود باشد، همیشه و در هر حال هویت دارد. اما چنانکه گفتیم هویت آن دوره، فرهنگی

را دارد که هنوز در زمانه دگرگون شونده کنونی است. ماهیت به تفاوت در کنونیها و زمانه آنها همیشه منعکس می ماند، تأثیر می گذارد و در این انعکاس و تأثیر آشکار و نهان به اصطلاح به «حیات مزمن» خود در آنها ادامه می دهد. فقط با شناختن ماهیت یا چیستی می توان در نوع تأثیرش در هویت یا کیستی تصرف نمود. فقط با شناختن ماهیت می توان آن را از خود سترد یا به گونه ای دیگر در خود بازرویاند. بسته به آنکه چگونه و تا کجا بتوانیم در گذشته، یعنی در ماهیت فرهنگی مان از طریق شناختن آن رخنه کنیم و نیروهای آن را مهار نماییم، خواهیم توانست آگاهانه در دگرگون کردن هویت یا کیستی خودمان عامل شویم. غرب بعنوان تنها فرهنگی که خویشتن تاریخی یا ماهیتش را شناخته و همچنان می شناسد و در پرتو این شناخت پایان ناپذیر از چهارقرن به اینطرف هویتش را همچنان در دوره های پی در پی دگرگون کرده، شاهد مسلم این امر است که در سراسر تاریخ هیچگاه و هیچ جا دگرگونی هدایت شده و آگاهانه هویت يك فرهنگ، بدون شناختن ماهیت آن ممکن نبوده و تحقق نیافته است. هرگاه دگرگونی ناپذیری را ماهیت بنامیم و دگرگونی پذیری را هویت، هیچ رویداد گذشته ای به این معنا که تغییرناپذیر شده هویت نیست، به همانصورت که هیچ کنونی به این معنا که هنوز دگرگون می شود نمی تواند ماهیت باشد. هویت همیشه آخرین حلقه حاضر دگرگون شونده از زنجیر يك فرهنگ است، به گذشته که پیوست، یعنی وقتی تغییرناپذیر گشت، جزو ماهیت آن فرهنگ می شود.

با این تجربه دو دهه اخیر باید حالا برای ما دیگر مسلم شده باشد که در هر فرهنگ خویشتناشناخته ای امکان این هست که نیروهای تسخیرناشده گذشته یا نیروهای ماهیتی اش در شرایط مساعد زنجیر خود را بدرند و هویتش را یکسره تسخیر کنند. این لگام گسیختگی فقط در فرهنگی صورت می گیرد که نیروهای کهن، یا ماهیتی اش آنطور که ما

می‌گوییم، در پس هویت آن پنهان اما دمنده می‌مانند. در اینصورت هویت بهترین و امن‌ترین پوشش برای ماهیت است. هرچه و هرجا این ماهیت ناشناخته‌تر و تسخیرناشده‌تر مانده باشد، امکان و زور چیره‌گشتنش بر هر زمانه، کنونی‌بیشتر خواهد بود. هیچ راهی برای لگام‌زدن به نیروهای ماهیت‌جز شناختن آن وجود ندارد، بی‌آنکه شناختن صرفاً پاره‌ای باشد افزوده شده بر رویداد کنونی و ناپیوسته به رویداد آینده، یعنی جدا از آنچه ما خود هستیم و خواهیم شد. شناختن جزو رویداد ما در هر زمانه، کنونی‌ست و باید در هر زمانه، بعدی از نو در ما زاده و پرورده شود. فقط در صورتی می‌توانیم گذشته را در هر اکنون تسخیر نماییم و نگذاریم ما را در کنونگی‌مان مقهور کند که آن را در هر زمان حاضر از نو بشناسیم. اگر دو دهه پیش «ما روشنفکران» که ید طولایی در غیب‌دانی و پیشگویی داریم، نتوانستیم ببینیم چه کوره‌ای دارد در دل ما مردم‌فروزان می‌شود و چه شراره‌هایی از آن زبانه‌خواهند کشید، سبب غیر مستقیمش ناآگاهی تاریخی شده، ما به چند و چونی ریشه‌های فرهنگ‌مان بوده است، به آنچه ما اصطلاحاً ماهیت نامیدیم. اما اگر تازه به این نتیجه رسیده‌ایم که این آتش از زیر سر جمهوری اسلامی بیسابقه برخاسته، و این تنها نوع قهر و سلطه دینی‌ست و مآلاً با مرگ آن خاموش خواهد شد، اگر هنوز نمی‌دانیم هزار و چهار صد سال از عمر هیمنه، آن می‌گذرد و تنور فرهنگ ما در سراسر این دوره از آتش دین می‌سوخته و آرمانهای فردی و اجتماعی‌مان در تف آن پخته و برشته شده‌اند، معنی‌اش این است که جامعه جمهوری اسلامی را که فقط یکی از معلولها و پیکرهای سربرآورده از بنیاد فرهنگ ماست واقعه‌ای می‌دانیم تصادفی و خلق‌الساعه در سراسر رویداد ایران اسلامی. در اینصورت فرق چندانی با عامه، مردم نداریم. خصوصاً که آنچه ما از این ننگ و سیاه‌روزی سپس به تجربه و بارقه «روشنفکری» مان دریافته‌ایم هزاران تن از مردم عادی و عامی در همان آغاز حادثه به‌غریزه فهمیده بودند

و ما را از خطری که تهدیدمان می کرد بر حذر داشته بودند. اگر به این نتیجه نرسیده ایم، پس کو شواهد و قراینش در اینهمه دفتر و مجله و کتاب که پشت هم می نویسیم و منتشر می کنیم؟ کو آن چشمهای باز، آن نگاه های جوینده و تیز، تا قلبی را که در ماهیت فرهنگی ما می تپد و با رگهای پیدا و ناپیدایش خون مسموم و عفونی به تن و جان فرهنگی ما می رساند بیابد و بشکافد؟ تا وقتی که ما تاب و جرأت نگرستن در چیستی فرهنگی مان را پیدا نکرده ایم و شیوه آن را نیاموخته ایم، تا وقتی که به وسائل لازم و کافی روحی و فکری برای کاویدن این فرهنگ که کیستی اش در حال حاضر خود ما هستیم مجهز نشده ایم، تا وقتی که ارزش خودمان را به این می دانیم که در سنت بکرمان باکره بمانیم و از خودمان آستن شویم، یا خیال می کنیم از مغازه با افکار اروپایی خودبخود از غرب باردار خواهیم شد، روشنفکری مان چیزی ست در حد شبه آستنی که نه سقط خواهد شد و نه بدنیا خواهد آمد.

هر اندازه روشنفکرهای ما خوش سیماتر و آراسته تر می نمایند، در درون رنگ پریده تر و بی چهره ترند. رنگ پریدگی و بیچهرگی را باید در پس رفتار و گفتار روشنفکرها جست، در پس خردمندبهای نادانپرور و درخششهای تیره فامشان. هر نویسنده ای که می خواهد تاریکیها را بکاود، می خواهد نهانها را عیان نماید، لایه های پُرچین و تو در تو را از هم بگشاید، نهفته ها را نشان دهد، باید در هر گامی که در این راه برمی دارد، زور حقیقت جویی خود را همواره از نو بیازماید. باید در هر اندیشه ای که می پرورد و می اندیشد، پیش از آنکه آن را در سخن آورد و هنگامی که آن را در سخن می آورد، پیوسته در وهله اول به خودش نشان دهد که دل و توان این رهروی، پیشروی و بالاروی را دارد، می تواند بی آنکه خم بر ابرو آورد و بلرزد در پرتگاهی که زیر پا می نهد و با هرگام تازه ای که به فراز آن برمی دارد، به زیر بنگرد و پای خود را برای برداشتن گام بعدی استوارتر

یابد، و از این نترسد که همه جا خطر در کمین است و او را تهدید می کند. نه آنکه در زمین هموار و افقی به سیر و سیاحت دشت و دمن پردازد. نه آنکه هنوز گام برنداشته بیم راه او را بگیرد، یا پس از لختی راه پیمایی خسته شود، بازایستد، بنشیند. در سایه های ولرم کنار راه بلمد، بخوابد، با یاد گذشته های فرهنگی راز و نیاز کند، آنها را با چشمان رؤیابینش رنگین تر ببیند، روح خود را در وزش الهام سازندگان این فرهنگ به پرواز درآورد. و سرانجام نه آنکه خود را در اینگونه مغالزه ها و هم آغوشیها دنبال و باززادهء مدرن آن روحهای کهنسال بیانگارد و گفته و ناگفته بشارت دهد که: از اینپس دیگر آنها در «من» می اندیشند، در «من» سخن می گویند، فکر «من» است که اندیشه های آنها را بازمی اندیشد، دهان «من» است که سخنان آنها را باز می گوید؛ و در این خواب و خیال سکر آور باورش شود و بباوراند که چه راههای دراز و دشواری که او به عشق و در عشق آنها نیپموده، و چه نقبهای چندسویه و ژرفی که در دل تاریخ و فرهنگ ما زنده است. یکی و فقط یکی از نشانه های زور فکری و حقیقت جویی این است که بتوان در مقابل آنچه خانه و مدرسه، کوچه و بازار، بنیادهای بیواسطه و بواسطه، پرورش جامعه و فضای نامرئی فرهنگی آن، فضائی که سدها سال میراث مخدر و منوم به ما تزریق کرده، مقاوم شد، زهر آن را خنثی کرد و سموم دیرپا و سخت جان آن را از تن و ذهن خود سترد. از این زور و حقیقت جویی نه می توان یکشبه آستن شد، نه می توان آبستنی آن را پس از چند ماه به ثمر رساند و زائو را به کومک این ماما یا آن پزشک زیاباند. هرگز به کومک خارجی یا با استعانت از این یار و آن یاور نمی توان راه این خویشتنسازی را یافت، دست به دست هم داد و در آن گام برداشت. کسی که همیشه در کاروان حرکت می کند، از بیم آنکه مبادا گم شود یا از کاروان دورافتد، کسی که دنبال کاروانسالار می دود و چشم از او بر نمی دارد، حتا در خاموشی اش با دهان بسته از دور فریاد می زند

که از فرهنگ مرادپرست و مرید پرور برآمده و گمشده در آن به دنیا آمده است.

شاید حالا برای برخی روشن شده باشد که چرا نشان دادن دریافت افسانه آمیز فتحعلی آخوندزاده و دریافت بی عمق و بلا تکلیف جلال آل احمد از باطنیت و در نتیجه اثبات دینخویی هر دو به چنین بررسی و تحلیل درازی نیازمند بوده و نیز آنکه چرا در مورد جلال آل احمد می بایست کلاف گوریده، فکری و ساختی غریزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران در دایره این ملاحظات از هم باز و رشته های اصلی اش بیرون کشیده می شدند. فتحعلی آخوندزاده، در حدی که به سبب نگرشها و سنجشهای تاریخی و فرهنگی اش در آستانه، جنبش نوین فکری و اجتماعی ما، و جلال آل احمد، در حدی که در پایان کنونی این دوره و بعنوان بیننده و نگارنده، پدیده «غریزدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکران» برای ما مطرح گشتند، نمودهایی از مشکل درونی و فرهنگی ما هستند. طبیعتاً این مشکل چهره های گوناگون دیگر نیز دارد. اما همه از این نظر هم اصل و هم ریشه اند که حسرت گذشته را به گونه ای می خورند، به آن تشبیه می جویند، و در عین حال، گویی که الزامی هست، موازیها و خویشاوندیهای غربی برای آن دست و پا می کنند، بی آنکه ریشه های گذشته را بشناسند و به چگونگی پیوند حسی و روحی خود با گذشته پی برده باشند. پرداختن به این مشکل و گشودن آن نه کار یکی دو تن است و نه کار یک سال یا یک دهه. سدها نفر باید با کاردانی فنی، بردباری و دلیری روحی و تشخیص فکری و ذهنی در چندین دهه و در ده ها زمینه سراسر فرهنگ ما را نه به شیوه نبش قبر مرسوم بلکه به روشی بنیادجو و پیوندیاب زبرورو کنند، تا چرایی و چگونگی آنچه ما دیروز بوده ایم و تا کنون شده ایم روشن گردد. نخست در این تکاپوی مستمر رفته رفته خواهیم دانست خویشان کنونی یا کیستی ما چگونه است و بر چه محوری می گردد، و خویشان گذشته یا چیستی ما چگونه باید بوده

باشد که توانسته خود را برای ما و ما را برای خودمان تا امروز ناشناخته نگه دارد، و عکس آن را القا نماید. فقط مداومت چنین کوششی می تواند ما افراد را در خود و جامعه و جامعه را در ساختمانش تکان دهد، دچار بحران لازم سازد، بخود آورد. اگر، اگر و باز هم اگر همه این شرایط جمع آیند و برای نخستین بار جامعه ما در تاریخش دچار بحران فرهنگی شود، نشانه آن است که ما به حد نصاب تندرستی رسیده ایم و در نتیجه اش قادر خواهیم بود آسیب دیدگیهای تاریخ مان را تشخیص دهیم و به خطری که همچنان برای آینده ما دارند پی بریم. این شیوه که نه با انکار و تکذیب فرهنگ ما ربطی دارد و نه با دلباختن به آن، پیش از هرچیز می کوشد چنته فرهنگ را که خواه ناخواه از آن ماست و رگ و ریشه هامان را در چنگ خود دارد بسنجد و برآورد کند. روشنفکری فقط بدینگونه جوانه می زند، یعنی در شناختن خویشتن تاریخی خود و جامعه مان، نه در شناساییهای روزمره و دینخوانه جامعه و خودمان.

۴۷ توده و روشنفکرش

روشنفکری به معنای اندیشیدن ناشناخته ها و روشن کردن تاریکیها هرگز نخبه بودن و نخبه شدن نیست - چه حاصل که آدم چون لنگ است تیزپای جامعه افلیجها باشد. اما روشنفکر فرهنگ ما را در وهله اول از جمله به این می توان شناخت که به ازایش نخبه ها از تصفیه، تغلیظ و تلطیف مایه های همگانی پدید می آیند تا همگان پسند بیاندیشند. یک خصوصیت ذاتی همگانی بودن این است که آدم حساسیتهای هسته بی و بسیار عمیق وجودی اش را از باورهای عمومی فرهنگ و جامعه اش داشته باشد، و برای حفظ و حراست آنها به هر استدلالی متوسل گردد. نخبه ای که در این شرایط از دل همگانگی ناآگاه فرهنگی برمی خیزد، آن است که در

ممارستی متکی به سدها سال پیشکاری قدما از مصالح ناپختهء این باورها، مانده های معنوی و روحی برای خود و جامعه اش می پزد. این مصالح به راحتی می توانند حتا از خیالهایی گرفته شوند که خود مفری برای گرایش و امیال سرکوب شده در جامعه بوده اند. به این سبب نمی توان آنها را به حوزه ای که اصطلاحاً ایمانی نامیده می شود منحصر ساخت.

روشنفکری ما تاکنون نیرویی زادهء فردیت و فردیت زا به معنای آگاهی درونی به خود و جز خود و جدا از نهاد همگانی نبوده است. توده در واقع حکم کالبد جمعی همهء ما را در سرگرمی های فرهنگی مان داشته، و فردیت ما جنبهء تلطیف شده یا به اصطلاح روحی همان کالبد است که گنجینهء باورهای ما باشد. به این سبب نیز «فردیت» آنچهانی ما می تواند با و در پس چهرهء روشنفکرانه اش خود را منفرد و ناهمگانی بنمایاند و جوهر توده منش مان را در ظاهر آراسته و تنهانمای خود ناشناختنی تر کند. به این ترتیب بقای فردیتهای همگانی ما ایجاب می کند که باورهای توده در سطح فرهنگی جامعه به قوت خود باقی بمانند. اما توده و فرد هر دو گمان می کنند تفاوتی اساسی میانشان هست، و اینکه عیناً به ضرورت همین تفاوت آنها مکمل همدیگر شده اند. این تصور از آن زمان مزمن و چیره تر شده که ما روشنفکران در «فردیتهای» خودمان به منزلهء نقاط متراکم شدهء روان همگانی در يك تن، خود را حافظان فرهنگی منافع و مصالح همگان شناخته ایم و عنان هدایت توده را به دست گرفته ایم، پیش از آن که حتا بو برده باشیم عنان فرهنگی خودمان به دست کیست و نکند این دست به نوبهء خود از آستین باورهای توده بیرون آمده باشد! حفظ منافع و مصالح توده در اصطلاح روشنفکری متأخر ما به ویژه یعنی چشم ظاهربین او را با نگاه های پرپیچ و تاب خودمان به قعر جهل فرهنگی مشترکمان دوختن. با همین اشتباه بزرگ که نخست با القای شبههء روشنفکری به خودمان صورت گرفته، توده و فرد همدیگر را در التزام وجودی متقابل تأیید کردند، تا سرانجام توده در

همین رویداد کنونی جامعهء ما روشنفکران را مسبب و مسئول فلاکت خود اعلام کند. اما در حقیقت این مسبب و مسئول کسی جز شریک جرم تحصیل کرده و تصفیه شدهء توده نبوده است. همین قیام شوریده سرانه و به سرعت بی لگام شده به پیشوایی و سرانجام به قیومیت مطلق روحانیت اعظم اسلامی باید نشان داده باشد که ما روشنفکران کیفیتاً به همان اندازه عامی هستیم که عوام روشنفکراند.

روشنفکری امروزهء ما که خود از جنینهای اوایل این قرن به دنیا آمده و پیش از آن که سرپرستهای بومی فرهنگ خود را بشناسد سرپرستی عوام را رسالت مقدس خود پنداشته و اعلام کرده است، نمی تواند در نهاد خود از توده جدا باشد، به رغم و شاید به زعم همهء شنیده ها و خواننده هایش. فردیت روشنفکری ما کلاً و جزئاً پوخته ای روحی ست بر تن توده منشمان که می خواهد با این تفرد برونی تشخیص جعلی یابد و ادای تمیز و تنویر در آورد. اگر زمانی فریب این جعل را دیگر نخوریم، خواهیم فهمید که «روشنفکریهای» ما در سراسر تاریخ مان نه نافی و هادم خرافات توده بلکه مجلای تطهیر اعتقادات و مظهر تلطیف و تعالی خرافات او بوده است. کو تا ما بفهمیم که مثلاً پرستش چوب و درخت که ما طبایخان مانده های آسمانی، ما روشنفکران دینی و دینداران روشنفکر، نامش را خرافات گذاشته ایم و به این مناسبت برای «بت پرستان» پشت چشم نازک می کنیم به آنها فخر می فروشیم، طبیعی تر و اصیل تر است تا پرستش «آن» که گویا چوب و درخت را آفریده و خود از آفریده های پرستنده خوبی آدمی در مراحل «تکامل یافتهء» فرهنگی اش بوده است. اما در تحقق تاریخی این اعجاز فرهنگی، یعنی تبدیل باورهای ابتدایی و همگانی به یقینات علوی و روحانی روشنفکرانه، امری که سرمایه های کلان ذهنی و روحی و قرنهای تاب و پشتکار هدر داده، قدمای ما چنان احاطه و تسلطی از خود نشان داده اند که حتا شاگردان و وارثان میانمایه ای چون ما نیز قادر نبوده اند آن را

نبینند و نیاموزند. هر بنجل و قراضه، اعتقادی عوام را خواص پیراسته و از آن کیمیای دینی و غیردینی ساخته اند، پیوسته به سود هر دو: عوام دیده اند چه گنجینه ای در سینه دارند و خواص پی برده اند که چه قدرت و جلادتی در کشف و تعالی آن به خرج داده اند. تصور معاد جسمانی را به هیأت روحانی درآوردن، یا دوزخ را انهماک در نفس و احتجاب از نور الاهی دانستن، از زمره همین جعل و تزویرهای به اصطلاح روشنفکرانه، قدمای ماست. مثل همه موارد اصلی دیگر، مخترعان این شیوه، تلطیف و تبخیر نیز معتزله بوده اند. نمونه های کامیاب کلاسیک اینگونه تهذیبها را نه فقط در «اندیشیدن فیلسوفان» بلکه قاطعتر از آن در بینش سعودی و شهودی عرفای ما میتوان یافت. مثلاً و از جمله بصورت برگردانهای تعبیری و تأویلی قرآن در مثنوی مولوی، که چون دانه و دام به مؤثرترین وجه برای عوام و خواص هر دو ریخته و تعبیه شده اند. برای آنکه مولوی خود، بر خلاف خیام، معجون بیمانندی ست از عامی و عارف، از توده و «روشنفکرش» با هم. بنگرید در داستانهای عوام پسند و خواص شکن او، به ویژه در متلها، یا در تشبیه ها و تمثیلهای جنسی او، در پورنوگرافیهای او در مثنوی «معنوی»^{۱۴۶} همه برایش وسیله شیرفهم کردن عوام و خواص با هم بوده است. اما انتخاب این وسایل توسط مولوی باید چنان لودهنده، ذهن بازاری او باشد که ذهن او آینه ای از مایه وریهای بازار فرهنگی ماست. با مهارتی که می توانست حسادت عبید زاکانی را برانگیزد، مولوی تخیل جنسی را تا مرز پورنوگرافیهای مادی و معنوی در جفت شدن مرد «شیرافکن» با زن خلیفه، آمیزش خاتون و کنیزش با چارپای زبان بسته، یا لواط با این یا آن مخنث و انواع دیگر کنش های جنسی - و طبعاً برای ذوق و سلیقه، ما شرقیهای خاورمیانه بی غالباً خنده آور- پیش می برد، تا سپس

۱۴۶ ر.ک، مثنوی، تصحیح نیکلسون، چاپ امیرکبیر، ۱۳۵۷، چاپ پنجم ص ۸۸۸-۸۹۲، ۹۳۲-۹۳۵، ۹۵۰-۹۵۱، ۱۰۲۰-۱۰۲۶.

با نتیجه گیریهای لاهوتی از کششها و کنشهای عشقی ما چشم بصیرت آدمی را بر نزهت ایمانی و روحانی اش بگشاید!

بدین گونه قرن هاست که توده و فرد ما همسرشستی خود را در تجانسهای متفاوت و تفاوت‌های متجانس نشان می دهند. با وجود این، چشم و گوش ما «روشنفکران» پیرزاد و فرسوده یا دیرآمده و نوحاسته امروز نسبت به این رابطه مضاعف یا دوپهلویی که توده و فرد همیشه با هم داشته اند همچنان نابینا و ناشنوا مانده و خود در حوزه جاذبه و دافعه آن به این زیست نوسانی ادامه داده ایم. این یعنی در عین همخمری با توده از او متمایز ماندن. یکی از خصوصیات غریب و مضحك این فرهنگ دو جداره و یکسرشت این است: از دیرباز، یعنی از زمان برنایی تا کهولت فرهنگ ایران اسلامی - که مدام برق غیرت روشنبینی اش را به رخ تاریخ قرون وسطای اروپا می کشیم، چون اگر راه این مقایسه را هم بر ما ببندند دیگر دق خواهیم کرد - قدمای غیر دانشور ما از دست توده و عوام نالیده اند، با اینکه هرچه گفته اند، جز در مواردی که مواد فنی یا مخصوص می خواهد و نه زورمندی و کشش اندیشیدن، از حد شعور عام هرگز فراتر نرفته است. این پیوند درونزاده که در حقیقت همخوییها و همجوییهای نهانی خواص و عوام را نمودار می سازد عیناً از آن ما روشنفکران کنونی نیز هست. بنابراین ما فرزندان خلف قدما هستیم و باید از این حیث به خود ببالیم. جلوه همسرشستی عوام و خواص را می توان در اقبال همگانی و فردی ما به ویژه از فردوسی و حافظ به بهترین وجه منعکس یافت. چرا به ویژه فردوسی و حافظ؟ چون در دو نقطه متقابل و دور از هم، یعنی بدون هیچگونه همسنخی در سخن و در دریافتشان از جهان، این دو نهایتهایی هستند که حسرت و خیالهای شورانگیز و دلنشین ما ایرانیان اسلامی را از خاص و عام به اوج می رسانند. بیجهت نیست که این دو بیش از هر شاعر دیگری ما را مجذوب و منقلب می کنند. چرا چنین است؟ زیرا آنچه نمی توانیم از یکی

بستانیم از دیگری می گیریم: در فردوسی دوره پرشکوه اسطوره‌یی، تاریخی و پهلوانیهای باستانی مان را می بینیم، این را که در ملیت ناب ایرانی و در نامسلمانی مان چه سرور و سزاوار زیسته ایم؛ در حافظ حتا بیش از برد آرزومان رفعت عشق آدمی/خدایی و آدمی/آدمی اعم از زمینی و آسمانی اش را با تمام رؤیاهای ممکن و ناممکن دوره اسلامی فرهنگ مان باز می یابیم. و معنی اش برای ما این است که تازه پس از اسلام آوردن مان چه جولانگاهی یافته ایم! نبوغ ما ملت به این است که قادریم همه چیزمان را از دست بدهیم و از موجبات این نیستی همواره از نو هستی برتری به وجود آوریم. البته آنچه در بستگی با فردوسی و حافظ گفتیم ناظر بر تأثیر آنها در کیستی ماست نه بر خود فردوسی و حافظ که محکوم اند به گونه ای مکمل هم غمگساران دوگانه فرهنگ ما باقی بمانند. از فردوسی همین ما را بس که هر ایرانی می داند: *توانا بود هر که دانا بود*، اما نمی خواهد بفهمد که چگونه این سخندان بزرگ با همین سخن بنیادی اش کوس رسوایی تاریخی ما را زده است - به سبب ذلیل و بی سیرت شدن سیاسی، تمدنی و اجتماعی مان در رویداد اسلام - و از حافظ، اکنون که از فراز آن توانایی گم شده در سواد تاریخ به چاه حضور و شهود عرفان درافتادیم، این را که مقام اصلی ما گوشه خرابات است؛ شاید این یادآوری در اینجا بی سود نباشد که مثلاً جلال آل احمد کافی می دیده که نقالان بر سر کوی و برزن اشعار فردوسی را برای مردم از بر بخوانند. با اینهمه این بسندگی طبیعی تر و تندرستتر می نماید تا مقایسه همسان بینی فردوسی با هومر، مقایسه همسان بینی داستانهای غم انگیز شاهنامه با تراژدیهای یونانی که نه از نظر ساختارشان، نه از نظر مناسبت زمانی شان با پیرامونی که از آنها باخبر می شود و کانون بازتابی آنها می گردد، نه از نظر گونه نمایششان و سرانجام منظوری که دارند کمترین امکانی به چنین مقایسه ای نمی دهند. گویی که ما ذهناً آنقدر بی باک هستیم که مقایسه های عجیب و غریب تر از

این هم می‌کنیم: میان حافظ از اینسو و شکسپیر، نیچه، کرکه گور، ژان پل سارتر و آلبِر کامو از سوی دیگر. اما اگر گفته‌ء جلال آل احمد را یاده بخوانیم و این بسندگی را هرگز کافی ندانیم و به این اظهار نظر بسنده کنیم، خود این داوری، چون صرفاً منفی و نافی ست، حتا ارزش سخن ایجابی جلال آل احمد را هم ندارد. باید جست، یافت و گفت با فردوسی چه میتوان کرد تا در نتیجه اش او در فرهنگ ما ثمربخش گردد، در مورد حافظ و دیگران نیز عیناً به همین گونه، یا به هر گونه ای که تکلیف ما با او و دیگران نیز روشن شود.

چنانکه می‌بینیم «روشنفکری» قدیم و جدید ما پوسته ای بیش نبوده و هرگز نتوانسته است در بنیادهای فرهنگی متعین کننده اش رخنه کند، آنها را بشکافد و بشناسد. در عوض و به این سبب ریشه های کهن فرهنگ دینی ما، یعنی باورهای اعتقادی مان، در پیکرگیرهای بزمی و رزمی، حکمتی و کلامی، شریعتی و طریقتی، یا عارفانه و عامیانه همچنان و بیش از پیش نیروی دمنده و رونده در داناییها و نادانیهای ما بوده اند. فرق دانایی و نادانی ما این است که دانایی مان از این مرداب فرهنگی با اشتها و عطش بیشتری می خورد و می نوشد، و حتی المقدور بیواسطه تر. به همین علت توده و روشنفکر ما را نه تفاوتی اساسی و درونی از هم جدا می کند و نه هرگز اشتدادی در نسوج این پوستهء روشنفکرانه بر تن همگانی ما وجود دارد. تودهء ما و پوستهء روشنفکری اش بصورت هیأتهای منفرد از یکسو بر حسب میزان اکتسابشان از اروپای مرئی و از سوی دیگر بر حسب قابلیت انطباقشان بر ظواهر اروپایی از هم بازشناخته می شوند. بر اساس ریشه های مشترک و از هم ناگسستنی شان در باورهای تعرض ناپذیری که بر هر دو استیلای تام دارند، توده و روشنفکر ما همخون و خویشاونداند و با تصرفاتی چند با هم قابل تعویض. در تن هر روشنفکر ایرانی تا اعماقش آدمی همگانی با تمام سوانق سرکوب شده و امیال برنیاورده اش خفته است. خوابی

شورانگیز یا آشفته می تواند تودهء خفته در هر روشنفکر را به هیجان آورد، از جایش بجهاند، پوستهء روشنفکری را بر تنش بدرد و کالبد همگانی اش را عریان سازد.

امیدوار نباشیم این سخنان به آسانی ما را از خواب شیرین دانش دوستیها و حقیقت جویهای دیرپا بیدار و به خودمان بدگمان کنند، موجب گردند از هم آوازی با سرپرستهای روحی مان بیزار شویم، از يك عمر خویشکامی مشترك با آنها دلمان بهم خورد، به جایش در صدد یافتن پرده ها و ساختن آهنگهای خودمان برآییم - پس از قرنهای رقص و سماع به نواهای ملکوتی و اعتیاد به مانده های معنوی آنها، با وجود اشتباهات سیری ناپذیرمان در خاکساری فرهنگی و سیاسی، با وجود سرسودن افتخاری به آستان احادیتهای آسمانی و زمینی، با وجود ابتلای مزمن به جستن و یافتن پناه و مرکز ثقل خود در دیگری. اما برعکس مطمئن باشیم این سخنان ما را زخمی خواهند کرد، فرصتی به دستمان خواهند داد، تا زهر خود را به گوینده و نویسنده اش بریزیم، اگر زهردانمان خالی نباشد! برای آنکه این سخنان ناستوده و زهرآگین شرف تفکر و حیثیت روشنفکری ما را با این همه حسن پیشینهء شوخی نابردارش به بازی می گیرند، لکه دار می سازند! یکی دو تا نیستند کسانی که دو دستی به این آبروی کهنه و پینه بستهء فرهنگی چسبیده اند، از قبل آن کسب وجهه و اعتبار و با آن سوداگری پرسود می کنند، با تکیه بر گرانمایگی اش سینهء روشنفکرانه می زنند. بنابراین از هم اکنون می توان شنید بانگ اعتراض متولیان و وارثان این فرهنگ سراپا نزهت و تقدس را با این زبان حال: همه سرسردوغ و بهتان است، از حقد و حسد است نه فقط به سرچشمه های نبوغ این فرهنگ بیتا بلکه به همان اندازه نیز به چشمه های نو شکفته اش که ما باشیم، به ما که از آبیاری و بازکشتن این زمین کهنسال هرگز آیش نشده و خیش نخورده دمی نیاسوده ایم. و: البته که ما حامی مردمیم و از مردم برخاسته ایم، به این اصل و نسب

افتخار هم می‌کنیم. اما ... - اما چه؟ - اما ... ما مردم نیستیم، عوام نیستیم، ما چشم و چراغ مردم و عوام ایم. مگر نبود که پیشاپیش صفوف آنها راه پیمایی انقلابی کردیم و با این درس به آنها آموختیم چگونه از ما بی‌نیاز شوند، پیشی جویند و ما را زیر دست و پای خود لگدمال کنند! همه آنها نیز از فرزانه‌ها و وارستگی‌هایی ست که از بزرگان مان به ارث برده ایم. چطور می‌شود به ما نویسندگان، پژوهندگان، به ما هنرمندان توفنده و شاعران آشتی‌ناپذیر با کهنه پرستی، به ما که فراوان خواننده انگشت به دهان داریم، خواننده‌هایی که دلشان برای آثاری که هنوز نیافریده ایم هم غنچ می‌زند، برای شعرهایی که هنوز نسروده ایم هم ضعف می‌رود - آنهایی که نوبت گرفته اند تا جای ما را بگیرند و به نوبه، خود پرچم رسالت موروثی را به دست آیندگان برسانند - چنین نابکارانه تاخت، هر راه‌گریزی را تا اعماق تاریخ بر ما بست و منکر آفرینندگی و زاینندگی فرهنگی ما شد؟ چگونه می‌توان درخششهای ما را در دل این روزگار تیره و تار ندید؟ چطور می‌توان حتا از دور در چشمان راستین و راستگوی ما که در هم‌وردی فکری در میدان خاور و باختر موی سپید کرده ایم، در چشمان جهان‌بین بزرگان و پیشینیان فرهنگی ما که اصلاً با موی سپید دنیا آمده اند و از آثار منظوم و منثور خود پشته‌ها ساخته اند نگاه کرد؟ چطور می‌توان چشم در چشم ما دوخت و نسبت‌هایی چنین ناروا و ناجوانمردانه به ما داد، به ما هیولاهای شرق پرست و غرب شناس، به ما که در هر دو کوره، فرهنگی گذاخته و آبدیده شده ایم، و از سنگینی این همه گرز و کویال معنوی آویخته به خودمان دیگر حتا نمی‌توانیم از جایمان بلند شویم، ما غولهای زمینگیرشده، هوش و فراست؟ مگر آنکه گوینده و نویسنده این تهمتها و افتراها قیاس به نفس کرده باشد! اگر چنین پاسخی تنها راه برای اثبات سزاوریهای ما در حفظ ارزشهای موروثی فرهنگ مان باشد، باید بیدرنگ آن را رفت: چندان کوتاه و هموار است که می‌توان نشسته آن را با نگاه پیمود.

نگاهی به رفتار فرهنگی ما



I نگرشهای درونی

۱ موضوع و شیوهء پرداختن آن

بر اساس این فکر که فرهنگ ایرانی/اسلامی ما از بنیاد در تحولاتش دینی بوده و ناگزیر مانده، در نوشته ای کوشیده ام سررشته ها و رگه های اصلی این رویداد تاریخی را بدست دهم (امتناع تفکر در فرهنگ دینی، الفبا، دورهء جدید، از سال ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۳). بر همین اساس می گویم در اینجا چشم اندازی به رفتار فرهنگ معاصرمان باز کنم. این چشم انداز می خواهد نشان دهد که کلیت منش و کنش فرهنگ کنونی ما دنبالهء سرگردان همان نهاد کهن دینی است و برخلاف ظواهر غربی نمایش از آرمانخواهی دینی و دستاموزی موروثی آن حاصل گشته و نه هرگز از آموزش و پرورش واقعی که در روش و هدفشان پدیده ای منحصرأ غربی ست. منظور این کوشش از این طریق برآورده نمی شد که میدان مشاهده را برای ارضای ذهن خرده جو و جزئی طلب از شواهد و امثله پر می کردم. شیوهء درست برای حصول آن این بوده که پیکر کلی این رفتار در اندامها و حرکات الگویی اش مشخص گردد. بنابراین، مصداقهایی که بدست داده شده اند فقط به منزلهء جنبه هایی از تحقق جزئی این رفتار عام در استخوانبندی آن پیکر کلی قابل فهمند و جدا از آن گنگ می مانند. از اینرو شواهدی که چه به اشاره و چه به تفصیل خواهم آورد حکم نمونه را دارند، نه بیش از این.

۲ شناخت: دروغ بزرگ فرهنگ ما

فرهنگ ما دینی ست. یعنی بر بنیادی ناپرسیده و نیندیشیده پی ریزی شده و بالا رفته، به همین جهت نیز از چنگ اقتدار آن بنیاد هرگز بدر نیامده است. با چنین میراثی که هیچگاه دانسته و از فاصله در آن ننگریسته ایم تا جلوه های روانی و روحی خود را در نهاد آن و التهابات رستاخیزی آن را در تظاهرات وجودی خود بازیابیم و از این مجرا خود را نقد و برآورده کنیم، طبیعتاً در آینده ای که ادامه آن گذشته باشد نیز قادر به تغییر اساسی خود نخواهیم بود. تا زمانی که ما وراثت و گونه های تأثیر آن را در خودمان نمی شناسیم - شناختن هیچ ربطی به «أنس و الفت» و این قبیل معانی همدلانه و مهرجویانه ندارد و حتا می تواند ضد آن باشد - خودمان که حاصل همان آموزش موروثی مان باشیم به وسیع ترین و عمیق ترین معنای آن برای خودمان ناشناخته می مانیم. آدمی از لحاظی و پیشتر از همه آن چیزی ست که می آموزد و بیش از آن، آن گونه ای ست که بدان چیزی را می آموزد. گونه آموزشی یعنی آگاه بودن یا آگاه نبودن به چرایی آموزش. فرهنگی که با آگاهی نیاموزد، نشناسد و عملاً نداند چرا می آموزد، دست پرورده بار خواهد آمد، از خود نخواهد پرورد. فرهنگ ما يك چنین پدیده ای ست، برای آنکه در پیشوایی و پیروی پیکر گرفته است. هیچکس بهتر از پیشوا نمی تواند آنچه را که خود نمی شناسد یاد دهد. و هیچکس بهتر از پیرو نمی تواند آنچه را که نمی فهمد یاد گیرد. این دو که همدیگر را یافتند بنیاد دین نهاده شده است. در این گونه دادوستد است که پیرو و پیشوا همدیگر را می یابند و می رسند. هر قدر استعداد پیروی آموزشی در جامعه ای تاریخی تر و دیرپاتر باشد، سلطه دینی یا دینی منشانه در آن جامعه ژرفتر و مهلك تر است. لزومی ندارد پندار مستولی و پیروی از آن، خود را دین و دینی بنامد. بی شك پیروی به نحوی لازمه آموختن و پرورش

یافتن نیز هست، اما فقط بدان گونه که موجب استقلال فرد شود و او را به خود متکی سازد. پرورش یافتن - این کلید اصلی ست - یعنی آموزش را در اصل برای استحکام و استقلال شخصیت آدمی خواستن. پیروی آموزشی فقط و فقط در این حد معنی دارد که آدمی را در استقلال فکری و عملی بپرورد. «استقلال طلبیها» بی که در خودمان و فرهنگ مان سراغ می کنیم و سماجتهایی که گاه در تصدیق و تأیید آنها بخرج می دهیم در واقع تبعیتی جدید از چیز یا کس دیگر بوده و هست که می بایست جای رهنمود یا رهنمون پیشین را بگیرد. برای لمس و درک این امر شاید هیچ راهی از این درازتر و دشوارتر اما درست تر نباشد که از خودمان بپرسیم: چرا ما چنین هستیم که تا کنون شده ایم؟ راهی ژرف تر از این پرسش نیز نمی توان رفت، برای آنکه از چرایی و چگونگی سراسر رویداد فرهنگی ما می پرسد. به همین سبب هم تنها راه ما برای رستن از سلطه این رویداد است، اگر اساساً راهی داشته باشیم. آدمی که قادر شود از خودش بپرسد و دریابد چرا و چگونه چنین شده که اکنون هست، باید بتواند آینده اش را نیز از نو بنیاد نهد. در نتیجه این پرسش، و پاسخی که برای آن خواهد یافت، یا راهی را که تا کنون سپرده همچنان ادامه می دهد، یا با خارج شدن از آن و گشودن راهی نو خود را از آنپس جز آن می سازد که تا کنون شده است. هرگاه فرهنگی قادر شود چنین پرسشی از خود کند و آن را در پهنه آموزشی و پرورشی جامعه بازنماید، معنی اش آن است که آگاهی جزئی یا استثنایی را به سطح آگاهی کلی و عمومی رسانده و از نیروهای بیدار شده منفرد که در پیوند درونی شان بافت کلی رفتارها را می سازند مخرج و پیکری اجتماعی فراهم آورده است. فرهنگی که آگاهی اش به چنین سطحی برسد می تواند و باید خود را دائماً بازسازد. فرهنگ غربی چنین فرهنگی ست. اما اینجا از پیش بگویم آنچه سپس بازخواهم نمود و نشان خواهم داد: آن آگاهی که بتواند چنین پرسشی را حتا فقط فرداً هم برانگیزد، هنوز در ما به وجود نیامده و هر

حادثه ای، هر قدر هم وخیم و تکان دهنده، خودبه خود تحقق آن را تضمین و ما را بیدار نخواهد کرد. دوهزار و پانصدسال تاریخ ما بهترین گواه آن است. هیچ قانون، تئوری و فرضیه ای نمی تواند در برابر چنین تجربه ای بایستد.

۳ تریس از اندیشیدن در فرهنگ رموز و اسرار

اگر چشمانمان را خوب باز کنیم و با شکیب و جرأت در فرهنگمان بنگریم، در جریان آن هیچ فراز و نشیبی نخواهیم یافت که خود را از نظر اندیشه بطور اساسی از دوره های دیگر این جریان متمایز ساخته باشد، به نحوی که بتوان مایه ای از آگاهی در آن بازشناخت و از آن برای ساختن این جامعه استفاده کرد. هر دوره ای از آن - که زورمند باشد و به حساب آید - در بهترین لحظاتهش خلطی بوده از فکر یونانی در قالب های اسلامی، یا حداکثر شوریده حالیهایی از کش و واکش های عارفانه - آدمی با خدایش. هر دو یک آرمان را به دو گونه جلوه گر ساخته اند: «عقلی» و شهودی. پیوسته چنین سازهایی را قدمای ما هر بار از نو کوی کرده اند و با آنها نواهای روح پرور در دستگاه های جوراجور اما هم اصل برای دلهای بیقرار ما نواخته اند. همه ملهم از یک منشأ، همه متکی به یک ملجأ. هنوز ما از این نغمه سرایی های یکنواخت که جایگزینی هم طبعاً برایشان نداریم خسته نشده ایم. اینقدر در شیدایی به گذشته مان خستگی ناپذیریم! جایی هم که خسته شده ایم، ظاهری و گذرا بوده، یا در واقع بیشتر و شاید منحصراً در این حد و از اینرو که وسوسهء محیط رنگین شده از سوغاتهای غرب بنویهء خود ما را گرفته، به دامی دیگر انداخته، و ما با همان ولع و ذائقهء پیشین اینبار از چنین طعمه ای خورده ایم و می خوریم. اما در حقیقت همان سوز و سازهایی ایرانی/اسلامی همیشه سرابهایی فرهنگی ما بوده اند: هرچه اثیری تر و کیمیایی تر، گوهرین تر و پرارزش تر برای ما که بخاطر تماشای اینگونه

معرکه گیرهای حیاتی، روح خود را از آغاز پیدایش فرهنگمان به سازندگان آن فروخته ایم. سرّ و رمز در فرهنگ افسون شده، ما کلیدی بوده است برای بستن هر درِ نابوده ای بر خودمان از رو و تو، از بیرون به درون و از درون به بیرون، تیشه و ماله ای بوده است برای بالا بردن جزرها و دیوارهای تودرتو در وجودمان و در پندارمان، تا خود را از ترس بیشتر اندیشیدن، در تابوت آنها زنده به گورتر کرده باشیم. به جای آنکه اندیشیدن بیاموزیم و با جویایی و پویایی آن در صدد یافتن و گشودن منافذ و منفجر ساختن دخمه های هستی خود برآییم، تاریکیها و سیاهیهای فرهنگی مان را روشن کنیم، گره ها و گوریدگیهای روحی و جسمی مان را باز نماییم، خود را در هر دوره، بعدی تا آخرین نفس در پرده و کلاف اسرار آنها هر چه بیشتر پیچیده ایم. اوج پرواز یا در واقع خزندگی آسمانی ما، که «عقل مان» در برابرش - هرگاه اساساً به دنیا آمده باشد - ناقص الخلقه و افلیجی بیش نبوده، عرفان نام دارد و لودهنده، سرشتی ست مالمال از مکنونات. نه فقط غولهای عرفانی ما در محو و صحو خود سینه ای نداشته اند که به یاد جانفزای معبودشان شرحه شرحه نکرده باشند، نه فقط خلأ اندیشه ای نبوده که اینها با الهام از حلاج ها و شمس ها پر نساخته باشند، بلکه ما امروزها، ما بُرناهای فرتوت نیز در اینگونه مخدرها و منومها محرکهای «بیداری مان» را می یابیم، آنها را نگهبانان و مؤذنان صلا و صلوات فرهنگی مان می دانیم. و به درستی، در فرهنگی که خرد و فرزانی اش از فرط خودبافی و کثرت استعمال نخ نما شده است. هر ایرانی مأنوس با این ادب کهنسال - آنهایی که به این ادب بیگانه اند نیز لافش را می زنند - انسانی ست از عقاید و افکار جاودان پیشینیان که او را با جور استادانه یا سلوک عرفانی خود از رنج اندیشیدن شخصی و فردی مستغنی ساخته اند. طریقت نام دیگری برای این سلوک است به عنوان پادزهر در برابر شریعت! از خرد هم مانند دلیری و راستی در فرهنگ ما زیاد نام برده شده. اما همهء اینها به سبب بی بنیادیشان سرانجام

در همان بحر عرفان که همه چیزدار و همه چیزخوار است و خصوصاً در سلوکش جراحتهای شرعیتهی مان را نیز می شوید، حل و مستحیل شده اند.

۴ معجونى از شىادى و سبک مغزى

اینکه ما نمی بینیم طریقت جز شریعت وارونه با چهره ای مخمور نیست، یعنی بدلی ست، هر چند خوشکارتر و خوشنماتر، از همان اصل و عنصر دینی؛ اینکه نمی بینیم طریقت اختراع آنهایی است که در گریز از اندیشیدن مزاحم و ستوه آور با نازک دلیها و نازک خیالیهای سحرآمیزشان هر اهریمن و آفتی را به صورت فرشته و درمان درمی آورند - و این تبدیل به احسن را حتا در بسیاری از اصطلاحات و تعبیراتشان جابه جا منعکس می توان یافت - فقط برد و عمق این تقلیب و تقلب فطری را نشان می دهد: این را که فرهنگ دینی ما توانسته ماهیت ما را برای خودمان ناشناختی سازد. در مکانیسم خودکار چنین جعل و تزویری ست که ما در حلاج ها و شمس ها «اته ایست» های ایرانی/اسلامی کشف می کنیم! انگار اته ایسم هنر زرگری یا شمایل سازی ست که بشود آن را به صرف ذوق و استعداد اختراع کرد، یا با تقلید و ممارست نزد استادکاری آموخت. کو تا ما مثلاً پی ببریم اته ایسم - که صرفاً و الزماً هیچ دردی را به خودی خود دوا نمی کند - به عنوان گونه ای اندیشیدن فلسفی تصادفاً در مسیحیت قرن نوزدهم پدیدار نگشته و اگر مسیحیان در مکتب رومیان و یونانیان پرورش نیافته بودند - چنانکه واژه اته ایسم را نخست رومیان در اطلاق به پیش و رفتار مسیحی بر ضد دین رومی ساخته و بکار برده اند - چنین اندیشه ای که انحصاراً و اختصاصاً در پایان دوره، روشنگری در مسیحیت غربی بروز می کند (فویرباخ، مارکس، نیچه) ممکن نمی شد. و اینک در قبال این اشاره، گذرای توضیحی اگر صدامان بلند نشود، لااقل نزد خود خواهیم

غرید: «مگر اته ایسم تیول کسی ست؟» البته که نیست. یا: «مگر چه چیز ما از مسیحیان غربی کمتر است؟» تقریباً همه چیزمان. «مگر ما زمانی از یونانیان نیاموخته ایم؟» اگر جدی بگیریم، نه. یا: «مگر حالا نمی توانیم اته ایسم را از مغرب زمینی بیاموزیم؟» این را اگر شوخی هم بگیریم، نه. به سه دلیل: یکی اینکه در مغرب زمین حتا اته ایسم هم دیگر زاید گشته، چون موضوعیت فکری و اجتماعی اش منتفی شده است. دیگر آنکه اته ایسم را نمی توان آموخت، فقط می توان اندیشید. سوم و آخر آنکه ما اندیشیدن نمی دانیم. و سرانجام آخرین اعتراض: «مگر نه این است که ما از يك قرن پیش به اینسو گرایش اته ایستی داشته ایم، آن را همچنان تقویت کرده ایم و گاه به وضوح نشان داده ایم؟» در پاسخ فقط می توان گفت که چنین گرایشی انگیزه ای نیمبند، یا صرفاً سیاسی داشته و از حد سلیقهء شخصی تجاوز نکرده است. اینجا سخن از نهاد فرهنگی ماست.

تسپیک برای ما ایرانیان اسلامی - از نظر فرهنگی، ایرانی ناسلامی فقط استثنائاً می تواند وجود داشته باشد، در نتیجه به حساب نمی آید - این است که تکلیف مان نه فقط با فرهنگ غربی که خودمان را به هر قیمتی به آن می چسبانیم و در حقیقت کاملاً به آن و از جمله به اته ایسمش نیز بیگانه ایم بلکه مهمتر و اساسی تر از آن با فرهنگ خودمان روشن نیست. بیش از دو دهه بود که هر واعظی سر منبر برای فروید شاخ و شانه می کشید - و از آنهایی که همه چیز می دانستند و می گفتند هیچکس هیچ جا نگفت یا ننوشت: فضولی موقوف. می دانیم چرا؟ می دانیم چرا این بیشرمیها، اگر موجب خندهء ما نمی شدند، آزارمان هم نمی دادند؟ چون تمام دانش سطح بالای جامعهء ما دربارهء تنوری فروید یا دیگر پدیده ها و جریان های فکری اروپایی، همچون پوست شیر بر تن ما، به حد نصاب الفبایی درست آن هم نمی رسید، و هنوز هم نمی رسد. با این اندک مایگی چگونه می توانیم به خودمان اجازه دهیم از فرهنگ غربی در ابعاد فکری اش دم بزنیم؟ چنین

دانش و اندیشه، لنگانی که در هر موردی يك كتاب را به غلط و به زحمت، آنهم با وراجی فضل فروشانه پر می کند الزاماً نمی تواند ناشی از کاستی یا فقدان صرف مصالح غربی باشد که ما در اختیار داریم. گیر در آموزش و پرورش فرهنگی ماست. وقتی روش آموزش و پرورش از بنیاد نادرست باشد و به جای پروردن زمینه، فرهنگی جامعه به منظور تغییر تدریجی باطن آن، ظاهرش را به سرعت عوض کند، چه خاصیتی خواهد داشت که آثار مهم غربی به زبان فارسی ترجمه شوند؟

در بازار پررونق ترجمه آثار غربی در دوره شاه بسیاری هم نان می خوردند و هم کسب شهرت می کردند. سالهاست داریم ثمرات این کوشش های «جانکاه» را به رأی العین می بینیم. اما چرا چنین شده؟ برای اینکه فهمیدن اینگونه آثار اساساً بدون وجود شرایط لازم اجتماعی و فرهنگی، از جمله وجود آموزگاران ورزیده و آشنا به فرهنگ خود و بیگانه غیرممکن خواهد بود، چنانکه بوده است. حتا کلیله و دمنه و گلستان را هم نمی توان بدون معلم خوب آموخت. تازه، آموختن جدی در سنت اصیل فرهنگی ما و در دنباله کنونی اش جز انباشتن هرچه بیشتر ذهن از معلومات و محفوظات نبوده است. هرکه دائره المعارف تر باشد برای ما داناتر است. در واقع ما همیشه آنقدر فاضل و علامه داشته ایم که اندیشیدن برایمان ناشناخته مانده! در اینصورت، ذهن سخت شده از خواننده ها و شنیده های نارس، و پیچ و تاب خورده از معلومات غلاظ و شداد شاگرد ساعی به دانشگاه آمده را چگونه می شود برای فهمیدن آثار فکری غربی نرم و باز کرد؟ اینکه چنین کاری حتا با وجود استاد خوب در دانشگاه های خارجی هم با ما نمی توان کرد، باید دیگر به تجربه، مستمر ثابت شده باشد، خصوصاً حالا که دست همه دیگر رو شده است. یا اینکه هنوز هم در خوابیم؟ انکارناپذیر است که هزاران دانشجوی ایرانی در این نیم قرن گذشته برای درس خواندن به کشورهای غربی یعنی به مراکز دانش و اندیشه و هنر

رفته اند و بدون کمترین تأثیرپذیری درونی و عمیق بازگشته اند. از این لحاظ فارغ التحصیلان این دو سه دهه، اخیر که میانشان ناصیه های ممهورشده به مهر دانشگاه های امریکایی نیز فراوان دیده می شدند، دست پیشگامانشان را از پشت بسته بودند. و ما مردم نادان و از خود راضی گمان می کردیم و می کنیم دانشگاه های خارجی از نطفه، تیزهوشی و نبوغ ایرانی تخم دو زرده برای ما می گذارند. سهم عمده، برخی از این اروپا و امریکا دیده های اخیر در گشودن روزنه هایی به فرهنگ غربی این بوده که آثاری از آن را - از همه نوعش را در حدی که دولت اجازه می داد - به فارسی ترجمه کنند. زرنگها و شیادان، حتا گاه نیز خل و چل هاشان با کشف ارزشهای مکتوم در عرفان و حکمت اسلامی، یا مفاتیح شیعیه، «جهان بینی و جامعه شناسی» سیاسی آن، مردم را در جهل این فرهنگ دینی بیشتر غوطه ور ساختند. زبده ها و مجانیانشان در خاک میهن ظهور فیلسوفانه کردند، میان قومی که برای علاج دردهای هزار و چندسده ساله، بی درمانش در انتظار فرج صاحب الزمان است (رك، روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن، زیرنویس ۱۶۱) و عطش انتظارش را با اینگونه قطرات به همان اندازه که تسکین می دهد تحریک هم می کند، تا رکود و سقوط فرهنگی اش را پایدارتر سازد. این مکانیسم روانشناختی فردی را می گویند ابدی ساختن درد و محنت برای موجه ساختن عواقب فلاکت بار آن.

۵ کانت در میان ما

دوروبرمان را نگاه کنیم. همه جور آثار ترجمه شده از نویسندگان و گاه متفکران غربی یا درباره آنها می بینیم. هرکس به سلیقه و در حد ذوق زدگی و طمع فرهنگی اش به يك یا گروهی مغرب زمینی چسبیده و مُصرّ است میانجی آشنایی با غرب شود، یا جای پای شرق را در تمدن و فرهنگ

غرب بیابد: از افلاطون و ارسطو گرفته تا دکارت، لایبنیتس، روسو، هیوم، کانت، هگل، مارکس، نیچه، فروید، لوکاج، هایدگر، یاسپرس، سارتر، مارکوزه، برشت، ویتگن اشتاین، کارل پوپر... نوآموز بیخبر و حتا آدم کارکشته با دیدن چنین بساطی رنگین دلگرم می شود و خرسند از این که نخبگان ایرانی دین خود را در نقش میانجی ادا می کنند و گنجینه های دانش و اندیشه غربی را در اختیارش می گذارند. برای او دیگر جای درنگ نیست: باید از این خوان نعمت بخورد و بنوشد، و چه بهتر که ببلعد. آنچه او هرگز در نخواهد یافت، یا بسیار دیر، این است که چنین ملغمه ای با این بنیه فرهنگ بومی اش، کار او را سریعتر خواهد ساخت. حتا هر ذهن منظمی با گشودن خود بر یورش این پریشان نویسیها که می خواهند برگردان فکر غربی باشند - قطع نظر از تك و توك ترجمه های خوب - مشوب و محجور خواهد شد. در اساس هیچ فکر اصلی نیست که در گردش از زبانی به زبان دیگر، حتا در ترجمه، خوب که نزد ما نادر است، گزند نبیند. تازه ما هنوز امانت لغوی را در ترجمه با امانت سخن و اندیشه، که اصلاً نمی شناسیم، عوضی می گیریم. اما آنچه بیشتر و عمیقتر موجب این گزند می گردد و فکر اصلی را در برگردانش گاه به سرحد یاوهء محض کژ و ناهنجار می سازد، دید و بینش فرهنگی هر قوم است که بر گفتن و شنیدن، یا نوشتن و خواندن او حاکم است و گونهء درك و فهم او را متعین می کند. از همین جا و به همین سبب ما نیز هر اندیشهء بیگانه با فرهنگمان را بد و نادرست می فهمیم به محض آنکه درك و فهم فرهنگی ما نتواند خود را از چنگ ماهیت بومی اش برهاند، بی تفاوت است که زبان سخن زبان ترجمه باشد یا زبان اصلی.

در اینجا به ترجمه ای اشاره می کنیم و به کوتاهی زمینه و امکان فهمیدن آن را می آزماییم، تا ببینیم کار خوب و جدی حتا کامیابتر از اینش نیز در تنگنای فرهنگ بومی و فضای آشفته و آلوده شده، آن بی ثمر

می ماند و چه بسا نتیجه، عکس می داشت. اخیراً مهمترین اثر کانت از زبان آلمانی به فارسی ترجمه و منتشر شده است. قابلیت‌های فرهنگی، زبانی و فنی مترجم دانای این اثر در کشور ما بسیار نادرند - گرچه مجموعه‌ای ضروری برای انجام چنین کاری نیستند، و کامیابی آن را نیز الزاماً تضمین نمی‌کنند.^۱ اگر از معادل‌سازهای گاه اضطراری، گاه پرهیزپذیر و نه همیشه موجه ترجمه که به این علل فهم این اثر خودبسه خود دشوار را دشوارتر می‌سازد صرف‌نظر کنیم، می‌توان با استناد به جا به گفته خود مترجم در تأیید اهتمام دلیرانه، او گفت که پنج سال وقت خود را «با روحیه، يك صنعتگر قرون وسطایی» وقف ترجمه این کار بزرگ کرده است (پیشگفتار کتاب، LXIX). مترجم به گره‌های بازناشده، زبان ترجمه، و محتملاً بازنشده‌ی زبان فارسی در این موارد، به خوبی آشناست و جنبه‌های فنی آن را بهتر از هر کس می‌شناسد. به همین جهت هم می‌نویسد: «شاید مترجم خوشتر می‌داشت که ای کاش این ترجمه فارسی تراز کار درمی‌آمد» (همان، LII). بسیاری از اشارات و توضیحات مستدل دیگر که خواننده را با مشکلات ترجمه، چنین متنی آشنا می‌کنند و برای او آموزنده‌اند، حاکی از تسلط و آگاهی دانشورانه، مترجم‌اند. در پایان سخنش در پیشگفتار می‌نویسد: «مترجم کوشش خود را کرده است، اینک هنگام آن است که فلسفه‌شناسان، صاحب‌نگران و خوانندگان تیزذهن بخاطر دانش و برقرار بودن آن، در ترجمه مذاقه‌کنند و در پرسش‌های آن به بحث و جدل پردازند و از خطاها و کاستیها نگذرند» (همان). بی‌آنکه بخواهم مترجم را ناگهان با این

۱ ایمانوئل کانت، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران ۱۳۶۲، انتشارات امیرکبیر. لااقل به همان اندازه نیز ترجمه *فارسی‌متافیزیک* ارسطو از متن یونانی (*متافیزیک*)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی - شرف، نشر کتاب، تهران ۱۳۶۷) نمودار احاطه، فلسفی و فنی مترجم آن است. دشواریهای ترجمه، هر یک از دو اثر نامبرده چندان ناهمگونند که نمی‌توان ناکامیهای یکی را در برابر کامیابیهای دیگری نهاد و بدینسان آن دو را در هم‌ردیفی با هم برآورد کرد، تا سپس به این نتیجه نادرست رسید که فهم فلسفی کتاب ارسطو در ترجمه فارسی اش آسانتر است تا فهم فلسفی ترجمه فارسی کتاب کانت.

پرسش مواجه سازم که: کدام دانش، کدام برقرار بودن آن؟ - در برابر توانایی علمی او و انتظار موجه ناشی از آن باید به صراحت گفت: دعوت مترجم از ما برای پایمردی فکری و امید او به ورود ما در اندیشیدن از یکسو و وضع رقت بار فرهنگی ما از سوی دیگر با هم ناسازگارند. امکان پذیر شدن چنین ترجمه، مجهزی از اثر کانت به فارسی، با وجود شماری نارواییهای زبانی اش، خود کاملاً غیرعادی و در نوع خود بی سابقه است. اما غیر عادی تر این خواهد بود که فرهنگ ما با «فلسفه شناسان، صاحبانگرا و خوانندگان تیزذهنی» که ندارد و «بخاطر دانشی» که نمی شناسد انتظار مترجم را برآورد. اولی، یعنی ترجمه، اثر کانت، کار یک تن بوده و از اینرو نیز بعنوان استثنا امکان پذیر گشته است. دومی، یعنی برآوردن انتظار مترجم، کاری ست که بسیاری، اگر وجود می داشتند، فقط به مدد هم می توانستند انجام دهند. بنابراین، تحقق این دومی به سرحد محال غیرمحتمل خواهد بود. نه صرفاً از آثرو که این اثر دشواریهای خاص خود را دارد و این دشواریها در برگردان فارسی نه به ندرت افزون و دشوارتر شده اند. هیچ اثر مهم فکری نیست که از این لحاظ استثنا باشد. بلکه چون فرهنگ ما در شکل تاریخی و مآلاً در سازمانگیریهایی بعدی و کنونی اش اساساً برای اندیشیدن ساخته نشده است تا از پس اندیشه های این یا هر کتاب فلسفی دیگر برآید. دانشگاه های ما اگر چیزی در چنته داشته اند ادبی یا فنی به معنای اعم آن بوده و فقط به درد مصارف «حیاتی» خودشان می خورده، یا حداکثر نیازهای متعارف زیستی وطن پسندشان را برمی آورده است. اندیشیدن روند پرورش یافته ذهنی و روحی آن فرهنگی ست که می کوشد امور را در ورای چهره، ملموس و آشکارشان از درون دریابد، به اصطلاح پیداها را به ناپیداها بازگرداند و اینها را در پس آنها بیابد و بیرون آورد. مثلاً با اینگونه نگرستن و اندیشیدن بکوشد در روابط فردی و اجتماعی یک جامعه رخنه کند، به بغرنجهای روانی و روحی آدمهایش راه یابد، یا رویدادهای

تاریخی، پیوندهای درونی و انگیزه های آنها را در بستگی‌هایشان بشناسد و از این راه نتایج مترتیب بر آنها را بفهمد و مشخص سازد. از چند مورد گذشته در سواد تاریخ، چون ابوریحان بیرونی و به گونه ای نیز ابن خلدون که بگذریم، - کجا و چه هنگام ما اسلامیان کنجکاوی جدی برای امور داشته ایم؟ يك متفکر در و با اثرش نخست آنگاه می تواند ما را به فهم خود برانگیزد که بغرنجها را به ما نشان دهد، یا بغرنج جویی و بغرنج یابی به ما بیاموزد و بدینگونه ضرورت فهمیدن خود را برای ما ایجاب کند. برای هیچیک از این شقها در مورد کانت و اثر او پایه و زمینه ای نزد خود نخواهیم یافت. چون روند پرورشی و فرهنگی ما با نگرش و اندیشه کانت و هیچ فیلسوف و متفکر دیگر اروپایی همسوی نیست. آنچه ما را از دور مجذوب کانت و امثال او می کند ناشناس بودن او در هاله ای از ابهامهای فسونگر برای ماست. برای آنکه فضای فرهنگی ما از هر ناشناس یا ناشناخته ای اصولاً موجودی مافوق بشری و غیرقابل درک می سازد. رابطه ما با همه بزرگان فرهنگ خودمان از اینگونه است. آنسو آنها، سازندگان و کاشفان ارزشهای ابدی و اینسو ما، ناظران و مصرف کنندگان دستاوردهای آنها. ایمنی چنین فضایی، استیلای این تصور و رابطه را به منزله توازن و ثبات فرهنگی ما تضمین می کند. هدف این توازن و ثبات به نوبه خود این است که سایه آن موجودهای ابرآدمی همچون سایه اولیا و انبیا هیچگاه از سر ما کم نشود، ما به ماهیت این اشباح که بر سراسر وجود تاریخی ما محیط اند دست نیابیم و بدینسان با حفظ اعتبار آنها دنباله اش را در خودمان از هر گزندی دور نگه داریم! البته که پایه ها و ارزشهای فرهنگ اروپایی و به ویژه کشمکشهای درونی آنها با هم برای ما بیرونی می مانند و هرگز به پایگاه حیاتی آنها راه نمی یابیم، تا هر آینه قادر شویم آنها را از آن خود سازیم. هر ایرانی که می خواهد به این گفته ها بیاندیشد و آنها را بسنجد می تواند با توجه به نمونه کانت از خودش بپرسد: آیا

کتاب کانت یا ماندهای آن ارتباطی با فرهنگ ما و نگرش و بینش آن دارند، یا با آنچه ما احیاناً بفرنج می‌یابیم و می‌گیریم؟ آیا می‌شود از میان و فراز رویداد فرهنگی خود بیرون جهید و میان بفرنج‌های کانت و فرهنگ اروپایی او پایین آمد؟ اگر بشود، تازه چه مشکلی برای ما حل شده و چگونه می‌شود از این اقدام برای حل مشکلات خودمان استفاده کرد؟ حتا اگر فهمیدن کانت برای ارضای کنجکاوی محض هم باشد، باز این کار دانش و پشتکار و لوازمی می‌خواهد که ما نداریم.

حال از این سو بنگریم و بپرسیم: بفرنج فرهنگ ما چه بوده است؟ چه‌ها بوده‌اند؟ یا حتا که بوده است؟ که‌ها بوده‌اند؟ فرهنگی که سرآغازش را زرتشت با نام اهورامزدا (= سرور دانا) نشاندار ساخته - از این آغاز زرتشتین ما در آگاهی فرهنگی مان فقط نبرد سپنتامینو و اهریمن، اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک را می‌شناسیم، اما حتا این را نمی‌دانیم که با چنین آغازی ما نه تنها پروردگار یگانه^۲ بلکه داناترینش را خود اختراع کرده و داشته‌ایم - و پس از زادن و پروراندن پیامبری چون مانی، و خصوصاً انقلابی دینی و اجتماعی‌ای چون مزدک^۳، کارش در سراسیب سقوط به جایی می‌رسد که رسولی از تنها قوم بی‌فرهنگ سامی می‌آید و با داغ لاله‌الاله‌الاله سرنوشتش را مهر و موم می‌کند، چگونه می‌توانسته بفرنج داشته باشد و اساساً بفرنج بفهمد؟ سقراط در پی نخستین فیلسوفان در آستانه تبلور اندیشه فلسفی در یونان آموزگار و نفس مجسم پرسیدن و اندیشیدن است. کسانی چون فارابی و ابن‌سینا، یعنی نوابغ فکری ما، به بهترین وجه ثابت می‌کنند که ما نه بفرنج و پرسش می‌شناخته‌ایم و نه به اندیشیدن فلسفی راه یافته‌ایم: با «فلسفه» ای که

۲ در بی‌همتایی خدای زرتشتی به سبب وجود اهریمن - او که سرانجام به دست نیروهای اهورامزدا نابود خواهد شد - تردید کردن به همان اندازه درست یا نادرست است که تردید کردن یا نکردن در بی‌همتایی خدای هر سه دین سامی با وجود شیطان که مانع نفاذ قدرت اوست.

۳ در درستی این انتساب به مزدک، مهرداد بهار تردید دارد، رک، دیدگاه‌های تازه درباره مزدک، در جستاری چند در فرهنگ ایران، ۱۳۷۶، چاپ سوم.

ساخته اند و گفته اند. چرا؟ برای آنکه اینها هر پرسشی را هنوز از اندیشهء یونانی نگرفته در پندار و یقین اسلامی مسخ، یعنی ناپرسیدنی، دینی کرده اند. شاید این روایت که ابن سینا چهل بار متافیزیک ارسطو را خوانده و نفهمیده، نشانهء تندرستی ذهنی او در بیگانگی فکری اش به اندیشیدن یونانی بوده - و یکباره فهمیدن آن اثر پس از خواندن شرح فارابی بر آن، پیش از آنکه دال بر توانایی فکری فارابی باشد، نمودار تباه ساختن مجدد اندیشهء فلسفی ارسطو در پندار دینی و آغاز ابتلای ابن سینا به «فلسفهء اسلامی» بوده است. با وجود این پیشتازان و آموزگاران، که تازه ما در برابرشان صفرایم، پرسیدن هر اندیشه ای و اندیشیدن هر پرسشی با و در «تفلسف» ما غیرممکن شده است. چند صد سال پس از این هیولاهای فرهنگی، اکنون شهرباران سخن و اندیشه میان ایرانیان اسلامی به منزلهء وارثان مضاعف دینی و میهنی آنها چه کرده اند و چه می کنند؟ اصطلاح سازی و اصطلاح بازی در جهان دانش و اندیشه ای که فقط در توهمات شهرفرنگی خودشان وجود دارد. با چنین شگردی ادای اندیشیدن درآوردن، خود را میان شست میلیون بی سواد و باسواد، یعنی همانندهای خودمان، به دانایی و توانایی زدن شاهکار نوین فرهنگی ماست.

۶ پنجاهمین سالروز يك نوشتهء فلسفی

توانا بود هر که دانا بود - این را فردوسی حماسه سرای نامدار ما گفته است. اگر هزار سال پیش فردوسی نمی دانسته چگونه با این گفته اش مِج نادانیها و ناتوانیهای ما را می گیرد - گرچه سی سال چشم دوختن به ایران باستان و قطع امیدش از کشوری که فاتحهء هستی اسلامی شده آن را خود در سد واندی بیت صریحاً خوانده، نباید تردیدی به زعم وی در آگاهی او به این امر باقی گذارد، چنانچه قرار باشد اندیشه و گفتهء او را جدی گرفت

- از آن زمان تا کنون هزار سال است تاریخ نکبت بار ما به منزله، برهان خلف دارد گفته، او را ثابت می کند. چگونه جز این می توانست باشد در فرهنگ که قرن‌هاست با اتکاء و توکل به ریش زیست انگلی می کند و خصوصاً در این سد سال اخیر از توبره سنت خود و آخور فرهنگ مغرب زمینی توأم می خورد؟ یعنی تغذیه، طبیعی و مصنوعی با هم می کند! و حالا رسیدیم به جایی که می توان نظری به نمونه ای از مایه وری فرهنگ معاصرما در زمینه، فلسفه انداخت، به عنوان بهاری زودگذر از سالهای این نیم قرن اخیر و پیشدرآمدی بی پیامد برای فهمیدن اثر کانت که به آن اشاره کردیم: سیر حکمت در اروپا. این اثر محمدعلی فروغی تقریباً همسال دانشگاه تهران است. با وجود ساده بینیهایی که دارد و در نتیجه پرسشهای اصلی فلسفی را در بسیاری موارد نیندیشیده می گذارد، یا اصلاً به آنها دست نمی یابد، نه فقط نخستین و تاکنون آخرین تاریخ نسبتاً خوب فلسفه بلکه اساساً تنها کتاب فلسفی است که به فارسی نوشته شده، حتا با در نظر گرفتن یکی دو اثر دیگر که به هر سان از حیث محتوا و حوزه، موضوعی محدود تراند. کژراهیها و بیراهیهایی این نخستین گام کاملاً طبیعی اند. اما هر فارسی خوانی که فقط همین زبان را می داند، هر آینه اگر چیزی از فلسفه آموخته از این کتاب آموخته است. معنی اش آن نیست که فارسی زبانانی که زبان خارجه هم می دانند از این کتاب نیاموخته اند. پنجاه سال دانشگاه تهران و يك کتاب فلسفی و تاریخ فلسفه که ما نوشته ایم. ببخشید، محمدعلی فروغی نوشته است! این نمونه ای ست از «فلسفه شناسی، صاحبنگری و تیزذهنی» ما از زور دسته جمعی نیم قرن «حیات فلسفی» نوین ما که محمدعلی فروغی به تنهایی زده است. تازه اشکال ما این نیست که تاریخ قابل اعتمادی از فلسفه نداشته ایم و از جمله به این دلیل اثر کانت یا آثار فلسفی دیگر را نمی فهمیم. از تاریخ کتابی فلسفه یقیناً نمی توان فلسفی اندیشیدن آموخت. اما بدون شناختن اساسی تاریخ فلسفه

نیز نمی توان به چرایی و چگونگی رویداد اندیشه های فلسفی، لزوم آن و ضرورت این گونه اندیشیدن پی برد. تاریخ فلسفه، آنچنانکه نخست ارسطو دیده و سپس هگل در مغرب زمین نشان داده، رویداد اندیشه های فلسفی در پیوند درونی آنهاست، نه کتابی در وقایع نگاری آن رویداد. در چنین دیدی تاریخ فلسفه یعنی چرایی و چگونگی رویداد اندیشه های فلسفی و ضرورت این رویداد. فقط در سنخیت و ضرورت چنین رویدادی ست که اندیشیدن فلسفی میسر می گردد. اشکال ما در فهمیدن فلسفه کانت و هر فیلسوف بزرگ دیگر بطور اخص، و فلسفی اندیشیدن بطور اعم این است که ماهیت و روال فرهنگی ما نه سنخیتی با فلسفه داشته و نه هرگز ضرورت آن را می شناخته، اما در این مورد نیز بر طبق نهاد دستاموز خود به شدت هر چه تمامتر بدان تشبه جسته است. این تشبه جستن در واقع بیماری تاریخی و ارثی ما از زمان ابتلامان به اسلام است.

۷ طاقت فوق بشری ما

در تاریخ فکری ما هیچکس خطر تشبه جستن را به اندازه مولوی ندیده و گوشزد نکرده - به دفعات و اشکال گوناگون، و هیچکس هم میان همتایانش به اندازه خود او قربانی آن نشده است. در ماجرای مولوی و شمس تبریزی، که «سری از فرهنگ اسرارآمیز» ماست در حقیقت باید نماد و چکیده بی خویشتنی و دیگرپرستی فرهنگی مان را ببینیم. پرستیدن به منزله غایت تشبه یعنی از خود تهی و از دیگری پُرگشتن، استعدادی که همچنان در ما فوران می کند. کافی ست امروزه ما تصادفاً یا به عللی به یکی از فیلسوفان غربی برخوردیم: دیگر آب حیات را یافته ایم، یا باز یافته ایم، به ویژه اگر در او جانشینی برای معبود گذشته یا گذشتگان معبود خود بیابیم. به هر قیمتی می خواهیم از تفکر او سردرآوریم، غالباً

پیش خود به نیروی جبلت شهودی مان، یا در شاگردی هر شیادی که در نیرنگبازی فلسفی تردستتر است و بتوان در عوض گرم کردن بازارش فوت و فنی از این پیشه را از او فراگرفت. با این گونه شگردها می‌کوشیم با این یا آن فیلسوف «همراز» شویم! خود را از اندیشهء او پُر سازیم. تفاوتی نمی‌کند گنجایش آن را داشته باشیم یا نه. هر کس به اندازهء طاقت بشری اش، و ما از نظر طاقت بشری همیشه انگشت نما بوده ایم و هنوز هم هستیم! اصل این است که کلاهی از اندیشهء او بر سر خود و دیگران بگذاریم. در این شوریده سری که هر کس به هر قد و قواره ای، با کلاه بوقی فکری اش در آن پایکوبی می‌کند و بلد است هر سازی بزند و به هر سازی برقصد، مطرح نیست چنین کلاهی چقدر بر سر ما گشاد باشد، یا اصلاً به ما بیاید یا نیاید. محتملاً هر چه گشادتر باشد برای اینگونه خیمه شب بازیها مناسبتر می‌نماید. مهم این است که از اندیشهء فلان فیلسوف سرپوشی برای معنویت خود تعبیه کنیم، بدون کمترین دغدغه در مورد علت و مجوز وجودی اندیشه های فلسفی که از مختصات فرهنگ غربی اند. فرهنگ غربی در هر دو دورهء یونانی و اروپایی اش بدون فلسفه و دانش به همان گونه غیرممکن می‌بود که ایران اسلامی بدون کلام الله مجید و شعر و ادبش. اما به این امر که چگونه می‌توان از فرهنگی چنین دین آشام و شعر و ادب خوار به دل فرهنگی راه یافت که کارش پرسیدن، اندیشیدن و شناختن است و هر مانعی را در راه این روال سه گانه اش از میان برمی‌دارد، البته نیندیشیده ایم. نیندیشیدن یکی از حرفه های کلیدی ما لااقل در این هزار ساله گذشته است و ضرورتاً علت وجودی و بقای آن. یعنی اگر می‌اندیشیدیم، نمی‌توانستیم چنین فرهنگی بسازیم. مبتکران این حرفه در رأس دیگران فیلسوفان ما بوده اند و بر این گمان که می‌توان دین ورزید، و پرسید و اندیشید! حتا از این نیز بیشتر: به زعم متفکران اسلامی فقط دینداران می‌توانسته اند فلسفی بیاندیشند. این نظر از آن ابن خلدون معروف نیز بوده است. وقتی به

«فیلسوفان» ما امر مشتبه شده باشد که می شود در دل اسلام زیست و در عین حال از یونانیان آموخت، آنها را فهمید و فلسفی اندیشید، یعنی می توان با دست و پای بسته راه رفت یا شنا کرد، چرا به ما وارثان آنان امر مشتبه نشود، به ما فرزندان که به کم استعدادی خویش نسبت به آن پدران پایه گذار اذعان داریم؟ وقتی آنان با توانشهای آموزشی شان در نوجوانی این فرهنگ از خود نپرسیده اند به چه سبب اندیشه یونانی بایستی ربطی به جهان اسلامی آنها داشته باشد، چگونه ما فرزندان آنان در دوره ی پیری این فرهنگ دریابیم که آنچه فرهنگ اروپایی به نیروی خودش، با معیارهای خودش برای خودش می اندیشد ربطی به ما ندارد؟ در این حد که چنین پرسشی در آغاز نوجوانی این فرهنگ بزرگان تیزهوش ما را نگرفته و تکان نداده، تا به خود آیند و این شکاف پرنشدنی را میان خود و یونانیان ببینند، پایه گذاران ناآگاهی و خویشناشناسی فرهنگی ما بوده اند. و ما فرزندان نه چندان باهوش آنان نیز همان راهی را می رویم که آنان در بنیانگذاری فرهنگ ما گشوده اند. از اینرو و به این علل کهنه و نو، کتاب بسیار مهم کانت نیز که ترجمه فارسی اش اکنون در اختیار ماست با سنگینی محتوایش و نبودن هیچگونه شرایط آموزشی و پرورشی و زمینه فرهنگی لازم باری دیگر خواهد شد بر پشت رنجور فکری ما. و هیچ بعید نیست ما آدمهای هولزده و خودنما تمام زورمان را زیر بار چنین اثری برای شکستن پشتمان بزنیم، اما بعید است بتوانیم حتا يك هسته فکری آن را بشکنیم.

۸ چگونه حقیقت را در آرزو بازمی تابیم و بازمی یابیم

سخن از گیجی، از گمراهی و از فریبکاری دوگانه فرهنگی ماست: از یکسو در نهاد و پرورش مان به فرهنگ غربی بیگانه ایم، اما لاف شناسایی آن را می زنیم. از سوی دیگر در وهله اول در فرهنگ خودمان کوریم - با

این چشمهای بی نگاه که به همه چیز خیره می شوند اما نمی بینند. بدینسان هر کدام مان در فکر این هستیم که گلیم روشنفکری و دانشبارگی خود را در هر زمینه ای از آب بیرون کشیم. هر جا که لازم شود و بلد باشیم، حتا اگر بلد هم نباشیم، بر سنت خود تکیه می کنیم، یا در جای پای شیران فرهنگ خود می گذاریم. اما با کرنش و خاکساری از آنها فاصله می گیریم، مبادا طعمه آنها شویم. یا مبادا به کنام آنان برسیم و آن را خالی بیابیم! چنین کابوسی به مراتب برای ما وحشتناکتر می بود. اگرچه با دل و جرأتی که ما داریم يك غرش آنها ما را از فرسنگها می گریزند و احتمال این کشف کابوسی را به صفر کاهش می داد. به موازاتش با شتاب رد نویسندگان غربی و آثار هرچه تازه تر آنها را می گیریم، خصوصاً اگر نوحه و نوآور باشیم، مبادا دیگری زودتر از ما به سرچشمه رسد و ما نصیبی دست دوم بریم.

بدینسان هر کس می خواهد در این سوداگری و سودازدگی فرهنگی پیشدستی کند و پرچمدار شود. این نه تنها آموختن از غریبها نیست، بلکه نیاموختن از آنها و بدآموختن به جوانان خودمان است که عوض شکل و جان گرفتن ذهنی و روحی به تبع ما در این راه پریپیچ و خم در می غلتند، می فرسایند و گم و گور می شوند، پیش از آنکه برنایی فکری، پیگیری و ردیابی بیاموزند. هر قدر ما با چنین شیوه هایی بیشتر از غریبان مایه رویم و آنها را برادرخوانده های معنوی یا راهنماهای روحی خود بیانگاریم و وانمود کنیم، هر قدر گفته ها و نوشته همان را از نامها و الگوهای مفهومی آنها انباشته تر سازیم، پیش از آنکه خودمان را بیابیم و دریابیم، بیشتر می فریبیم و دروغتر می گوئیم، آنها را برای خودمان مخدوش تر می سازیم. با دندان دیگری نه می شود گاز گرفت و نه هرگز جوید. اینکه ما آثار غربی را حتا در متون اصلی بشناسیم یا ترجمه آنها را بخوانیم، آنگاه در منش، پندار و رفتار درونی خودمان همان راه پای کوبیده و یکنواخت را دنبال کنیم،

که تحقیقاً از دو هزار و چند صد سال پیش برای خودمان گشوده ایم، فقط بی تمیزی و سطحیت ذهنی ما را نشان می دهد. تنها تحول واقعی در این راه دراز تاریخی که پشت سر گذاشته ایم سرنگونی مان از چاله، زرتشتیت ساسانی به چاه اسلامی بوده است. نام این را گذاشته ایم پیشرفت، برای آنکه در دوره اسلامی به دانش دست یافته ایم و خوارها حکیم و متکلم، و ادیب و شاعر انبار کرده ایم. گیریم که مطلقاً چنین باشد و فرهنگ ما فقط در دوره اسلامی شکفته است. چه نتیجه ای از این می گیریم؟ این که ما هرچه اساسی داریم از حقانیت اسلام داریم؛ هیچ مهم نیست در پاسخ این پرسش دریمانیم که اساسیها کدام اند و چه ربطی به حقانیت اسلام دارند به صرف اینکه اسلام برانگیزنده ما بوده است.

فقط این نیست که فرهنگ ما پایه های اساسی ندارد، برای آنکه نگفته باشم یکسره بی پایه است. پایه اساسی آن است که جامعه را از درون در تکاپو نگه می دارد و پیش می راند. حیرت آورتر از آن، بی اساسی کشفیاتی اند که ما درباره «حقایق پنهانی» فرهنگ مان به منزله اساس آن می کنیم. به عقل هیچ مسیحی در خور اعتنا نمی رسد که پدیداریهای هنری، علمی، اجتماعی و سیاسی جامعه را، چون در مسیحیت روی داده اند، از برکت حقیقت دین مسیحی و دال بر حقانیت آن بدانند، هرچند روحانیت و کلیسای مسیحی نخستین گیرنده فرهنگ رومی/یونانی و بازدهنده آن در اروپا بوده است. چنین استدلال و استنتاجی در مورد پدیده های فرهنگی به منزله تراوش حقیقت دین مبین فقط به عقل اسلامبارء ما می رسد، این پندار و روال یعنی نهاد انگیزه را از نتایج آن دریافتن، ارزش انگیزه را از پیامد آن برخواندن، سرانجام تصادفی یا قهری امور را علت غایی نهفته در آنها شمردن. معنای این دید بسیار طبیعی و ابتدایی و در اصل ارسطویی/قرون وسطایی، این دید ناآشنا به تأثیر و تأثرهای روانی/اجتماعی آدمی و نارسنده به ژرفیهای تپنده و دمنده سوانق

و امیال او آن است که اثربخشی و پیروزی يك ایده یا عمل میان آدمیان را حمل بر حقیقت ارزش آن ایده یا عمل کنیم، یا عواقب به ویژه مساعد رویدادهای تاریخی را تحقق علل غایی مکنون در آن رویدادها محسوب داریم. در مثالی محسوس و ملموس بگویم: آبستنی را که امری بیولوژیک است ارزشی برای انگیزش جنسی و عمل آن بدانیم، به این نتیجه برسیم که زنان و مردان پرزاد و ولد الزاماً در عشقبازی حرارتی تر و هماهنگتر و در خوشکامی متقابل قوی ترند. اگر بنا را بر این بگذاریم که پیروزی ایده ها در تاریخ از حقیقت آنهاست، نه فقط جهان تا کنون حقیقتی برتر از مسیحیت و اسلام به خود ندیده، چنانکه هر دو دین مدعی آن بوده و هستند، بلکه پدران و مادران پرفرزند ما نیز قهرمانان سکسوالیته و اروتیسم بوده اند! دین که در دوره های کهن برای طبع ساده بین آدمی زمانه، تنها انگیزهء حیاتی و حلال مشکلات بوده طبیعتاً می توانسته کششهای روحی و جسمی را در تسخیر خود مهمیز زند و به جولان درآورد و به جایش مهار و آرام نماید، یا، آنچنانکه تاریخ مسیحیت و اسلام نشان می دهد، به همان اندازه موجب تجاوز و تعدی شود، مردم را به جان هم اندازد، برخی را مالک جان و مال برخی دیگر کند.

قرنهاست مایهء تشحید و تأسیس در اسلام مرده؛ برخلاف، مایهء تحمیق و تخریب آن که بدایی و اصیل است هرگز نکاسته. چندین سال است داریم فوران آن را بصورت جنون و جنایت رسمی و تجویز و تبلیغ شده در سرزمین خودمان می بینیم و می زیم. دوپهلویها، جنبه های متضاد، متنافر یا متغایر از شاخصهای تاریخی رویداد اسلامی اند، نه هرگز گواه برای حقیقتی به نام خدا و نیرویی خدایی در ژرفای آن. اینکه قریحه و استعداد کسی بر اثر دلباختگی اش به امر یا شخصی بشکفد و ببالد، وجود هیچ حقیقتی را در آن امر یا آن شخص ثابت نمی کند، بلکه منحصرأ دال بر باور یا اعتماد آنکس به وجود حقیقی در آن امر یا شخص است. چنین امر یا

شخصی می تواند رسم، سنت، دین، ایدئولوژی، پیامبر، شیخ، مرشد، پیشوا، رهبر، یا حتی چیزهای بسیار خصوصی و شخصی باشد. هر شاعری می تواند به نیروی عشقش اشعار دلپذیر در زیبایی و وفای دلبرانه چندان زیبا و گاه حتی زشت و بیوفای خود بگوید. عرفای ما کم از جفا یا وفای معشوق و معبود خود یکسان به شور آمده اند، با جذبۀ تضاد انگیزه ها برای حس و طلب آدمی، اشعار دلسوز و دلنشین سروده اند؟ حلاج که بردن نامش هوش از سر عطار، مولوی، حافظ و بسیاری دیگر می ریاید، برای ابوریحان بیرونی مردی بوده است «شعبده باز که با هرکس روبرو می شد موافق اعتقاد او سخن می راند و خود را به لطائف الحیل به او می چسباند. سپس ادعایش این شد که روح القدس در او حلول کرده و خود را خدا دانست» (ترجمه آثار الباقیه، ص ۲۷۵).

۹ چند رگهء دینی و وجه مشترك آنها

برگردیم به سخن مان دربارهء «غرب شناسی» و غرب نمایی فرهنگی مان. عبث خواهد بود که ما از آثار غربی به کومک استادان دانشگاهی و غیر دانشگاهی چیزهایی در حد آویزه ها و زنگوله های فکری بر خود بیافزاییم، در حالیکه زندگانی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مان، از هر طبقه و قشری که می خواهیم باشیم، به هر سان هیچگونه ربطی نه به علل چنین آثاری دارند، نه به اندیشه هایی که در آنها پروراندۀ شده اند. غیرممکن است دکارت و کانت را بخوانیم و بفهمیم - مگر آنکه اینها برای اوقات فراغت خواننده داستانسرایی کرده باشند - وقتی دنیای ما اساساً با ریاضیات و فیزیک کمترین ارتباط درونی و فکری ندارد. و این ما کیست؟ آن است که اگر متدین یا مؤمن افسون شده باشد، سراپای شعور و درایتش با شنیدن آیه ای از قرآن، حدیثی نبوی یا کلمات قصاری از نهج البلاغه می لرزد، اگر

سالک و عارف باشد و حتا صرفاً حساس و احساساتی، وزشی از سوز دل عطار خرمن پوشالی افکارش را به باد می دهد، اگر نبض میهن پرستی اش تند بزند، با شعر فردوسی به پیکار انیران می رود تا دمار از روزگارش برآورد، و اگر مارکسیست محقق نما باشد، سرانجام به مصداق هر که او جوید بیابد اصل خویش، رگ و ریشهء الحاد را از اندرونهء «اندیشه های هولناک» فرهنگ ایرانی/اسلامی ما بیرون می کشد و از این کشف شوق آور در پوست نمی گنجد که ما اصالت نیایی و سرزمینی در جهانبینی ماتریالیستی داشتیم و نمی دانستیم! بر این رگه های دینی باز هم می توان افزود و وجه مشترکشان را در این یافت که همه در تب نوعی رستاخیز می سوزند - رستاخیز یعنی به هر قیمتی از تبار و تاریخ خود برآمدن - اما فقط تا آن اندازه که این تب دوام چنین نشأتی را در آنها و آنها را در چنین نشأتی حفظ کند، یعنی در بستر خیال نگه دارد. در واقع، جامعهء خیالپرور ما در دورهء کنونی هر آن میعاد است برای عشق و عاشقی فرهنگی با گذشته اش. در این میعاد عاشقانه، ما کنونی ها و آن گذشتگان وفاداری مان را به هم ثابت می کنیم. ما در این که همچنان سرسپردهء گذشته خودیم و آنها در این که در سرسپرده بارآوردن ما شیوه ای نبوده که بکار نبرده باشند. حتا آن هنگام که ما کنونیها با معشوق معنوی دیگری هستیم، مثلاً با فرهنگ غربی، باز به یاد گذشتگان خود و از رنج دوری آنان با او هماغوش می شویم، با این احساس و خیال که آنها را در آغوش بیگانه بازبایم، و همیشه بازمی یابیم.

۱۰ فانوس کور

جامعهء ما جامعه ای ست که به اندازهء باسوادهایش روشن فکر دارد. طور دیگر بگویم: روشنفکری اش به اندازه سوادش است. ببینید نصاب این

روشنفکری به چه حد می رسد! ذهن داهی این جامعه بر حسب کارآییهای که در «آموزش و پرورش نوین» خود داشته انباشته است از وراجیهای بالقوه و بالفعل، از ملغمه های لفظی فاقد معنی و مصداق در فرهنگ ما، بعنوان نقوشی از الگوبرداریهای مغشوش و مبهم مان از اصلهای غربی. با این هوچیگریها، جامعه ما از پس همه حریفهای نابوده خود برمی آید. با این شیوه که خود را در دفاع از هر متفکر و فلیسوفی مجهز و او را خلع سلاح می کند! خواه مارکس باشد، خواه نیچه، خواه سارتر. هستند در جامعه ما کسانی که حتی هلدلرین می خوانند و می فهمند! شاعری که درک سخنش بسبب رگه عمیق مسیحی و عناصر به شدت یونانی آن برای مغرب زمینی هم دشوار است. جایگاه اندیشه این جامعه، یعنی زبان آن، از شدت آسیبهایی که ذهنش مدام از هرز رفتن خود می بیند چنان قراضه و اسقاط شده که به عنوان حدیث نفس فقط به درد اوراق فروشی می خورد. شاعر و نویسنده اش همیشه از رنجی که به دروغ می برد بنجل و مبتذل می گوید، خود را قیم و مدافع مادرزاد طبقه محروم و رنجبر می داند. اما بیش از هرچیز تماشاچی می خواهد، اگر بشود از همه نوعش، تا او و تماشاچیانش متقابلاً در دادوستد بینواییها و بی شخصیتیهای فرهنگی خود همدیگر را غنی تر سازند. از طریق نمایشنامه ها و شعرهای برشت به دردهای خود و دنیایش که او نمی شناخته پی می برد، یعنی با نیشتر گفته های برشت برای خودش درد می تراشد تا بتواند موجه تر بنالد. با چشمان زل زده یا بی نورش می خواهد به تقلید کافکا تارها و بافتهایی را در روان و تن آدمی و روح زمانه تشخیص دهد که فقط با نگاه بردبار و میکروسکوپی چنین نویسنده ای میتوان دید. و همه اینها در جامعه اصغر ترقه بی و دایی جان ناپلئون می تواند دید. با ادامه این راهی که تا کنون رفته چنین جامعه ای هرگز قادر نخواهد بود از این ادبار فرهنگی، از این خفت اجتماعی و از این مذلت سیاسی برهد. هر گوشه ای از این جامعه تنوری ست برای تافتن بی حمیتیها و بی

حقیقتیها، گردونه ای ست برای جعل آرمانها و آرزوها، و خراباتی برای غنیمت شمردن دَمهای مادی و معنوی، برای التذاذ و کامگیریهای بسیار ابتدایی و بسیار شخصی، و برآوردن نیازهای سرکوب شده از آغاز تا انجام کنونی تاریخش. هر نامی که بر آن نهیم، تا وقتی که به خود نیاید و خود را از درون نیپالاید، این جامعه در نهادش ایران اسلامی است و می ماند.

سراسر این دریای اکنون پشت رو شده از تهوع تاریخی را می توان به يك نگاه در نوردید و برای نمونه حتا يك زورق پویا و جویا در آن نیافت: نه از هنر، نه از شعر، نه از فکر و نه از پژوهش. هر فرد یا گروهی با منش خنیاگرانه اش در پی این بوده و هست که با جنب و جوشهای نهان و آشکار سیاسی در فرهنگ روحی ما همساز و هم آواز شود. یا در پی این که از هر سوسوی ذهنش فانوسی در تاریکیهای پیرامون خویش بفرورد و بر سر راه خود و مردم فراگیرد. منشأ این تنویر را گاه در غرب می یابد و گاه در شرق، گاه میان اسلاف و گاه میان معاصران خود. چنین فانوسی را به دست که گرفت پیشاپیش سیاهی لشکری از آدمهای سردرگم و آواره فکر راه می افتد، امیال و سوانق خفته و نیم خفته آنها را در راهی که خود در آن سریده، یا بر ضد نخستین «دشمنی» که سر راه خود یافته بیدار می کند، تا همسنخها در راه مشترک یا در تجانس دشمنیهایشان همدیگر را ببینند و بهم پیوندند. و این همه، برای آنکه مؤکداً گفته باشم، در جامعه دهاتی سرشت و شهری نمای بیمار ما روی می دهد، در این جامعه لبریز از بغض و حقارت سیاسی و آکنده از خرفتی و میانمایگی فرهنگی، جامعه ای که با هر حرکت تشنج آمیزش بندی از بندهایش می گسلد، در حُقم دینی خود فروتر می رود و چاه سقوط آینده را برای نسل های بعدی همچنان فراختر، ژرفتر، و لغزنده تر می سازد.

آنچه من از دینی بودن در دوره، کنونی فرهنگ مان مراد می کنم با آنچه متدین و مؤمن بودن نامیده می شود در نهاد یکی ست، اما بر حسب ظاهر می تواند ضد آن هم باشد و قاعدتاً هم هست. متدین آن کسی است که دین می ورزد، یعنی فرائض و وظایف دینی را به ویژه انجام می دهد. در مؤمن جنبه، باطنی بر جنبه، آدابی و تکلیفی دین غلبه دارد. مؤمن عموماً متدینی ست تلطیف شده، با معنویتی بیشتر از متدین. اما هر دو از این لحاظ که مایه، حیاتی خود را بیواسطه از معتقدات پیدا و ناپیدای دینی می گیرند، آشکارا از آنها و با آنها می زنند و به این امر معترف اند به هم نزدیک و حتا قابل تبدیل اند. آدم دینی امروزی در ایران اسلامی بر خلاف متدین و مؤمن که در سطح و ظاهر هم دینی اند فقط در ژرفا دینی ست. و چون این ژرفا برای او ناشناخته می ماند، خودش را دینی نمی پندارد. از اینرو جایی که رفتار و گفتارش با ارزشها و اعتقادات دینی مغایرت ظاهری پیدا کند، در نظر متدین و مؤمن نیز بیدین می نماید. یعنی امر هم بر خودش مشتبه می شود و هم بر آنها. نشانه دینی بودن الزاماً تأیید صریح یا غیر صریح دین و اعتقادات دینی نیست. نشانه اش شناختن رگه های عمیق آن در خود و در نسوج فرهنگ و جامعه است، پرهیز از رویارویی اساسی و بنیادی بادین است که در پیکرهای گوناگون متجلی می شود بی آنکه این پیکرها خودشان را دین بنامند. مثلاً در عرفان، یا در فرمالیسم عرفانی. فرمالیسم عرفانی یعنی قالب بی محتوا، هسته، درون تهی. بدینسان آدم دینی می تواند دین را در شریعتش بکوبد، تا خمیرمایه، تصفیه شده، آن را که دیگر به منزله، دین به معنای متعارفش ناشناختنی شده در طریقت بازجوید، یا آن را به ایدئولوژی تبدیل نماید، یا ایدئولوژی را در آن بیامیزد و در این ترکیب جدید آن را بازارپسند سازد. 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 جایکن نمودن آنها به هر بهانه ای درماند، یا به لزوم این درافتادن پی نبرد، چنین کسی دینی ست. اینکه هر آدم متدین و مومنی، چنانکه گفتیم، در سرشتش دینی هم هست، در غیر اینصورت متدین و مؤمن نمی بود، باید روشن باشد. آدم دینی در جامعه ما گاه موجودی ست بی فرهنگ، گاه با پوسته ای فرهنگی و گاه با فرهنگ و حتا بسیار دان. در هر سه حال موجودی ست با لایه هایی عمیق و ناخوشاگاه از عناصر کهن اعتقادی. آدم دینی در واقع مؤمن ناخوشاگاه است. با وجود این تفاوت ساختمانی، آدم کنونی دینی و همزاد مؤمن یا متدینش هر دو زاده و پروردهء يك زمينهء روحی اند و در مرکز دایرهء فرهنگی شان ماهیتاً به هم می رسند. عیناً مانند طریقت و شریعت، عارف و متکلم. هر کوششی برای چاره جویهای ضررتی و درمان یابیهای برق آسا که از ابتلائات دانشمایی و تازه به دوران رسیدگی ست، این پدیدهء ریشه دار و سخت جان را در ابعاد و اشکال همه جا گیرش ناشناختنی تر خواهد ساخت. این پدیدهء فرهنگی همه جا با ماست، بیشتر و به ویژه درست آنجا که کمتر حدس می زنیم: در تن و جان هر يك از ما، در خویشتن مان. تا هنگامی که زمینهء پیدایش تاریخی و ساختمان چنین فرهنگی را نشناخته و بدان آگاه نشده ایم، تا زمانی که جریانهای عمیق و نامتجانس با آن در ما و در فرهنگ ما بوجود نیامده اند، کلیت ما و فرهنگ مان دینی خواهد ماند. اگر قرار باشد این فرهنگ لایروبی شود، باید به ازای جریانها و قطبهای دینی اش ضد جریان و ضد قطب در آن پدیدار گردد، لااقل با زوری برابر زور دینی آنها و نگرش مختص به خود. چنین دگرگونی ای که ابتدایی ترین مقدمات آن نیز فراهم نگشته آسان روی نمی دهد. رستاخیزهای زورکی و من درآوردی، خواه به نام یا بی نام خدا و حتا بر ضد آن، خواه از نوع اهورایی و آریایی اسلامخوارش، چه فرمایشی یا القایی، چه ذوقی یا

ابتکاری، چیزی جز خویشتن‌نماییهای مبدل همین اعماق دینی نخواهند بود. اینگونه تلاطمها و تموجهای چهره عوض کرده را ما به جای نیرومندیهای تازه جان می‌گیریم و بدینسان در پس این دگرسیسیها ماهیت فرسوده خود را باز نمی‌شناسیم. هیچ فرهنگی نمی‌تواند به این سادگی که ما گمان می‌کنیم خود را از زیر بار وراثت تاریخی اش بدون فراهم آوردن زمینه مناسب بیرون کشد و از غرقابهای جریان دینی آن برهاند. برای آنکه بفهمیم زور این جریان و شاخه‌های گوناگون آن به منزله مؤسسان فرهنگی ما چقدر است، کافی ست با صداقت در خود بنگریم و ببینیم تا چه اندازه از آنها مملو هستیم. تا چه اندازه؟ تا آن اندازه که هرچه ما تا کنون ساخته و پرداخته ایم در اصل جز تکرار و بازتاب آنچه آنها از خود در ما جاری و ساری کرده اند نبوده است. اینقدر ما از خود تهی و از آنها انباشته ایم. این، کارسازی و کارآیی نسل به نسل فرهنگ دینی ما بوده است. سرچشمه بیواسطه آن اسلام است.

۱۲ شك چیست و چه بردی دارد؟

هر ایرانی پس از هزار و چهارصد سال اسلامیت جسمی و روحی نخست باید به خودش ظنن شود و در نتیجه به ریشه‌های فرهنگی اش، به ریشه‌های فرهنگی که او نیز به نوبه خود نشانه بی‌ثمری و نازایی آن است. باید بدگمانی را از خودش آغاز کند که مسطوره و مخرجی منفرد از رویداد تاریخ ایران اسلامی ست. باید از سرگذشت برونی، درونی، شخصی، خانوادگی و اجتماعی خودش آغاز کند، تا برسد به گونه‌ها و نهادهای احساسی، ذهنی و روحی دیگرانی که چون او منفرداتی زنده از این تاریخ و فرهنگ اند و چنین رویدادی را به نوبه و به گونه خود مستند می‌سازند. باید در هرچه از فرهنگ دینی و ملی اش می‌بیند، می‌شنود و می‌خواند به

تردید بنگرد، برای آنکه عموماً و معنأً جز داستانپردازی، نقالی و رجزخوانی نبوده است. میان این نمایشها حتا يك مورد نمی توان یافت که پرسیدن را در ما برانگیزد و ذهن ما را برای اندیشیدن بیروارند. باید بنا را بر این بگذارد که قرن‌ها افسونزدگی، نابخردی، منگیِ جبلی شده، نیرنگ، خوشخدمتی و راحت طلبی، همراه با خواری و سست عنصری در برابر خودکامگیها و پیشواییهای فردی و فرقه بی دست به دست هم داده اند تا این فرهنگ و موجود ایرانی/اسلامی آن را پدید آورده اند. آنگاه ببینند چگونه با چنین موجودی که نخست خود او باشد و سپس دیگری می توان و باید درافتاد. شاید نخستین و تنها ملاک و محک درافتادن در وهله اول برای «ما با فرهنگها» این باشد که ببینیم خود ما بعنوان گوینده یا نویسنده، ایرانی چه چیز را به چه منظوری می گوئیم و می نویسیم، از گفتن و نوشتن چه چیز می پرهیزیم، حتا در آن ناتوانیم و به چه سبب. نکند اصلاً آنچه می گوئیم و خصوصاً می نویسیم برای رد گم کردن به خودمان در مورد خودمان باشد، در مورد آنچه باید نیندیشیده، ناگفته و نانوشته بماند، تا ما بعنوان پس مانده های تاریخی که سراسرش را در لاف و گزاف خود از شکوه دوره ایرانی و مواهب دوره اسلامی اش آذین بسته ایم باز نشود. نکند این شگرد چنان در ما عجین شده که به صورت مکانیسم دفاعی و وسیله مطلق صیانت نفس تاریخی و فرهنگی مان درآمده است. و ما این را به روی خود نمی آوریم، یا اصلاً بدان آگاه نیستیم. معنی اش در این مورد اخیر البته این خواهد بود که در نهایت معصومیت به دروغ شهادت می دهیم، با نادانی و ناآگاهی مان. در اینصورت باید همین جا به خودمان بدگمان تر شویم و بیدرنگ از خودمان پرسیم: آیا می شود هزار و چهارصد سال ایرانی اسلامی بود و دست نخورده ماند، معصوم ماند؟

II بینش سیاسی اسلام

۱۳ کتابی نمودار سرشت دینی ما

اکنون در پرتو این چشم انداز نمونه ای از جبلت دینی مان به دست خواهیم داد که ده ها جایگزین دیگر برایش می توان یافت، اما نه يك مورد ضد آن را. این نمونه کتابی ست به نام *اندیشهء سیاسی در اسلام معاصر*.^۴ نویسنده آن حمید عنایت است. چنین کتابی هرگز نمی توانست به وجود آید، اگر نویسنده اش از آب و خاک فرهنگ ایران اسلامی نمی بود.

کتاب که به زبان انگلیسی نوشته شده و در انگلستان منتشر گشته است به تشریح علل پیدایش اندیشهء سیاسی در اسلام و چگونگی سیر آن می پردازد، مواضع سنی و شیعی آن را بیان می کند و ناهمگامیها و نیز همگامیهای سیاسی بتدریج حاصل شدهء این دو موضع را نشان می دهد. نویسندهء کتاب کوشیده است اندیشهء سیاسی را چه در منشأ تاریخی اش و چه در نزدیکی اش به واقعیتهای کنونی جوامع اسلامی یا در دوری اش از آنها متناسب با حوزه های گوناگون فرهنگی مربوط بسنجد و با این مقیاسها نقاط ضعف و قوت آن را تشخیص دهد. برای حمید عنایت اندیشهء سیاسی اسلامی آن است که از منشأ کلام و فقه برخاسته باشد (*اندیشهء سیاسی در اسلام معاصر*، ص ۱۱)، یعنی از جهانبینی رسمی اسلام و مبانی فقهی اش. در واقع عنایت می خواهد ثابت کند که سیاست آرمانی اسلام بر اساس

4 Enayat, H.: *Modern Islamic Politic Thought*, London, 1982.

حمید عنایت، *اندیشهء سیاسی در اسلام معاصر*، تهران ۱۳۶۲، مأخذ بررسی ما در اینجاست.

جهانبینی کلامی و نظام فقهی اش برای ساختن و پیشبرد جوامع اسلامی مناسب، کافی و تحقق پذیر است.

در حدود يك سوم كتاب به ترسیم خطوط و رگه های اصلی و اساسی سابقه، سیاست در اسلام اختصاص داده شده. این درآمد خواننده را با کم و کیف اندیشه، سیاسی نوین اسلام در زمینه، تاریخی اش آشنا می سازد. سه فصل بعدی مربوط اند به موضوع اصلی، یعنی به پیدایش و نمو اندیشه، سیاسی نوین اسلامی، خصوصاً در مصر، پاکستان، هندوستان، ایران، ترکیه ... و برخورد آن با مکتبهای سیاسی ای چون ناسیونالیسم، و نظامهایی چون دموکراسی و سوسیالیسم. فصل آخر به «تجددخواهی شیعه» می پردازد. نویسنده به انگیزه های خارجی اندیشه، سیاسی اسلام در دو قرن اخیر اشاره می کند، تا نشان دهد در اسلام نمی توان سیاست را از انگیزه های محض خارجی و اجتماعی متفرع دانست. آنچه الویت سیاست را در اسلام محرز و درک اندیشه و جنبش سیاسی اش را در این دو قرن اخیر میسر می سازد، برای عنایت دو امر هستند که با هم پیوند درونی دارند: اسلام بعنوان دین «برنامه ایست جامع برای تنظیم زندگانی» و بعنوان «سیاست ابزاری لازم در خدمت همه جانبه، این برنامه» (همان، ص ۱۶). ترجمه و نگارش فارسی نخستین صفحات مقدمه، کتاب که می خواهد تصویری روشن از آرمان سیاسی اسلام و واقعیتهای معارض با آن را به خواننده نشان دهد، بطور اخص گنگ و نارساست. حتا اگر متن انگلیسی ناهمواریهایی داشته، برگرداندن آنها را در ترجمه، فارسی نمی توان موجه شمرد. از مقدمه، پرسواس و نه چندان لازمی که مترجم بر ترجمه، فارسی بعنوان راهنما افزوده چنین استنباطی نمی توان کرد. با وجود این، به سبب تأکید و تکیه، عنایت بر جهانبینی اسلامی و نظام امتی آن در مقدمه، کتاب، چنانکه بدان اشاره کردم، می توان منظور او را دریافت و بدینگونه باز گفت: دین و سیاست در اسلام ذاتاً قرین و مکمل یکدیگرند. اولی برنامه، نظام فردی و اجتماعی

جامعه است و دومی وسیلهء تحقق آن. منتها این دو جنبه را در واقعیت تاریخی، به زعم عنایت، غالباً امور بیگانه به مبانی و ارکان اسلامی متحقق ساخته اند. سیاسی بودن جهانبینی اسلامی در دو شق نسبی و مطلق برای عنایت به هر سان امری قطعی ست. در شق نسبی اش «سیاست هنر زیستن و کارکردن با دیگران است»، یعنی فن ایجاد و تنفیذ نظام اجتماعی. در این معنی عنایت ارکان چهارگانهء اسلام را، که «نماز، روزه، زکات و شهادتین» باشند، «برای اعتلای روحیهء همکاری و انسجام گروهی در میان پیروان اسلام» مناسب می داند (همان، ص ۱۷). در شق مطلقش، سیاست را عنایت به معنای قدرت طلبی محض با اسلام یکی می داند. بی آنکه به نتایج چنین دریافت درست و موحشی از اسلام اندیشیده و عواقب ناشی از آن را سنجیده و گفته باشد، به تأیید ضمنی می نویسد: اگر «سیاست همانا تلاش در پی کسب قدرت است»، «باز هم به سختی میتوان جهانبینی سیاسی تری از اسلام پیدا کرد» (همان). مطلب پاك نامفهوم می شود، به محض آنکه عنایت می کوشد نظر خود را بدینگونه توضیح کند: «اسلام که همواره طبیعت انسانی را موافق با نیازهای جسمی و روحی اش می شناسد، مدام درصدد سائلی برای جامهء عمل پوشیدن به آنهاست» (همان). این توضیح از یکسو از عهدهء مبتنی کردن نظر بالا برنمی آید و از سوی دیگر در مورد قابلیت پرورشی اسلام که در تاریخ رویش و گسترشش دمی از سرکوبی نیازهای طبیعی آدمی، یا منحرف و ضد طبیعی ساختن آنها غافل نمانده، ادعایی چنان خام، عامیانه و حتا زاهدانه است که باید آن را فقط از دهان واعظ سرمبیر شنید. نقل بی ربط آیه ای بمنزلهء گواه - که «قرآن از مؤمنان می خواهد از سرمشق والای حضرت محمد پیروی کنند» (فاطر ۲- همان) - حتا برای مستند ساختن آن ادعای توضیحی پیشین نیز کافی نیست، چه رسد برای اثبات آن.

چنانکه دیدیم عنایت ارکان چهارگانه را برای «اعتلای روحیهء همکاری و انسجام گروهی» مسلمانان کافی می پندارد. بعید نیست باشند

حتا روحانیانی که به دیدن زبردستی عنایت در پرده برداری از ارزشهای اسلامی حاضر شوند داوطلبانه از خود خلع لباس کنند و به جرگهء روشنفکران درآیند. کم نبوده اند طلبه هایی که در این نیم قرن اخیر و حتا پیش از آن «روشنفکری» را بجای وعظ پیشه ساخته اند، و ماهیت شان مصون تر هم مانده است. اما ادعای عنایت وقتی مضحك نمی بود که می شد حوزه های درهم ریخته، پرتبقة و از درون متنافر جهان چند صد میلیونی اسلام را در دایرهء يك آبادی، يك روستا، یا يك شهر و سرزمین کور و کر شده محصور کرد یا بدان کاهانید. در اینصورت البته نماز، روزه، زکات و شهادتین مایه و موجب «روحیهء همکاری و انسجام گروهی» میان مسلمانان می شدند. این ساده بینی ظاهراً بی آزار اما در واقع گمراه کننده و خطرناک را عنایت در سراسر کتاب حفظ می کند. انتقادهای او به بینشها و روشهای اسلامی غالباً بی رمق و مصلحت آمیزاند. تأثیر چنین روالی این است که خوانندهء نابلد، آن که بشمار است، و خوانندهء اسلام پیشه، آن که بشمارتر است، به راحتی می توانند بر طبق آن به نحوی نظر خود را دربارهء اسلام مؤید یابند، بی آنکه قادر شوند به چرایی و چگونگی رکود و شکست مستمر و بی بنیه گی اندیشهء سیاسی اسلام پی برند. درست است که پژوهش باید از آرایش و غرض ورزی به دور باشد، اما به همین دلیل کاویدن و ژرف دیدن غرض ورزی نیست، علت و هدف پژوهش است. اثری که نخواهد که نتواند نقاط ضعف و تعارضات درونی يك پدیده، خصوصاً يك پدیدهء «سیاسی»، یا جنبه های سیاسی يك پدیده را با این همه رکودها و سقوطهای فرهنگی و انسانی اش ببیند و نشان دهد، حداکثر سیر و سیاحتی مجامله آمیز در انفس و آفاق سیاسی آن پدیده خواهد شد. اینکه پژوهش جدی مجاز نیست صرفاً به نقد و برآورد لایه های رویین بسنده کند، بلکه باید مبانی و ارکان را لااقل در پسنگریها بسنجد و درستی و نادرستی آنها را محک زند، می بایست در اثری مربوط به اندیشهء سیاسی نوین اسلام پایه و اساس

قرار می گرفت. چون عنایت از اینرو در سیر تاریخی اندیشهء سیاسی اسلام می نگرد که چنین اندیشه ای را در زایش نوینش، چنانکه خود به صراحت گفته است و خواهیم دید، گشایندهء گره های جامعهء اسلامی می پندارد، می بایست راه های گریز را بر خود می بست، تا هم قابلیت های اسلامی را بیازماید و هم توانایی فکری خود را.

در اینجا باید یادآوری کنم که من عنایت را از ما همه و ما همه را از او به هیچ رو جدا نمی دانم. در واقع او نیز به نوبهء خود به نمایندگی ما فکر می کند و می نویسد. به همین سبب هم کتاب او را نمونه ای از جبلت دینی مان خواندم. این توجه دادن مجدد برای آن است که ما استعداد غربی داریم در این که به موقعش خود را از کسی بدانیم و سر بزنگاه او را انکار کنیم. این کار را همهء ما «روشنفکران» با محمدرضا شاه کردیم. همه یکدل، یک جان و یکصدا از او روی برتافتیم و به پیشوای جدیدمان که به جانشینی او برگزیدیم پیوستیم. عنایت در منش و فرهنگش یکی از چهره های برجستهء «روشنفکری» جامعهء ما بود و این امتیاز مسلم را نسبت به بسیاری داشت که حرفهای گنده و دهن پرکن نمی زد. اصرار نداشت پیکرهای ازدهایی فیلسوفان را در بطری کتابهایش به معرض تماشا بگذارد و با نقل مفهوما و گفته های نافهمیده و هضم نشدهء آنها، که در گلولی ما همه گیر می کنند و زبان مان را بند می آورند، شنونده و خوانندهء عقب افتاده، تازه به دوران رسیده یا دایره المعارفی را مرعوب و مجذوب سازد.

۱۴ بنیاد و میزان سیاست در اسلام

برگردیم به دنبالهء بررسی. «امر به معروف و نهی از منکر» را عنایت عنصر و مایهء سیاست در جهان بینی اسلامی می داند. این عنصر مسلمان را مکلف می سازد که در بقای حکومت متعهد به اسلام و سرنگونی حکومت

ضد اسلامی بکوشد (ص ۱۸). به محض آنکه «مسلمانان تحت حکومت بیگانگان باشند»، این وظیفه سیاسی طبعاً فوتی تر و حیاتی تر می شود (همان). همین جا عنایت توجه می دهد که این «مقدمات عقیدتی منطقاً باید ایجاب کنند که یک مسلمان، موجودی سیاسی از جدیدترین نوع آن باشد» (همان). عنایت به خوبی می داند که تحقق چنین امری معنأً گنگ، در هر حال «محیط مساعد» می خواهد و «اساسی ترین خصیصه آن وجود آزادی بیان، آزادی اجتماعات و آزادی عمل» است (همان). در این مورد عنایت خصوصاً از تئوری جامعه شناسی مارکسیستی می گوید و عواملی را که این مکتب پایه آزادی های ذکر شده می داند برمی شمارد، اما آنها را به سبب عدم ارتباط با موضوع کتاب کنار می گذارد. ایرادی به این استدلال نمی توان گرفت. اما از اصل یا رکن امر به معروف و نهی از منکر «منطقاً» به این نتیجه رسیدن که مسلمان باید موجودی سیاسی «از جدیدترین نوع آن باشد»، حتا با استنتاج ابتدایی منطق صوری که فراخور سطح و ساختمان چنین اندیشه ای ست نیز نمی خواند. ببینیم چرا. عنایت می گوید «امر به معروف و نهی از منکر» اصلی است در دفاع از حکومت متعهد به اسلام و برای سرنگون ساختن حکومت ضد اسلامی و به این معنی غاصب. این به زعم وی نتیجه بستگی سیاست و دین در اسلام است. اگر بگوییم در حد وجوب این اصل هر مسلمانی موجودی ست سیاسی، می توان این استنتاج صوری را پذیرفت. آنچه نمی توان پذیرفت و عنایت به استنتاج قیاسی ناگفته اش القا می کند و صریحاً می گوید این است که مسلمان باید «موجودی سیاسی از جدیدترین نوع آن باشد». برای آنکه چنین اتصافی بر اساس آن مقدمه اساساً نامربوط و فاقد معنی است. هیچ شالوده ای به صرف سیاسی بودنش نمی تواند ضامن نوع یا درجه ارزش سیاسی باشد. شواهد کنونی اش هم فراوان اند. اما برای روشن شدن آن می توان از تمثیلی غیر سیاسی نیز مدد گرفت. مثلاً می توان گفت هر کس از دانشکده فنی تهران فارغ التحصیل

گردد، مهندس می شود، اما نه هرگز بهترین یا بدترین مهندس. مگر آنکه این ارزشها را در آموزش علمی آن دانشکده، فرضاً چون نتایج تولید مکانیکی يك دستگاه، ملحوظ کرده باشیم. نه فقط معلوم نیست «جدیدترین نوع» موجود سیاسی چه ربطی به اصل «امر به معروف و نهی از منکر» دارد که «سرشت سیاسی» اش در وهله اول ضدیت با غاصب حکومت اسلامی ست، نه فقط «امر به معروف و نهی از منکر» به این سبب که مقولاتی منحصرأ اسلامی اند و ضرورتاً هر رفتار سیاسی ناسلامی یا ضد اسلامی را نفی می کنند، جدیدش را که بطور اخص، - یا ممکن است ارزشهای ناسلامی یا ضداسلامی را هم تأیید کنند؟ - و از اینرو مفهوماً از نظر سیاسی جزئی و ناروشن اند، بلکه ناروشنتر از آن این است «جدیدترین نوع موجود سیاسی» به معنای اسلامی اش اصلاً چه می تواند باشد و به چه مشخص و شناخته می شود! بدین گونه عنایت مجاز نمی بود از اصل سیاسی وضع کرده به نتیجه ای بیرون از حیطه شمول آن اصل برسد. اگر این حدس را نزدیک به واقع بدانیم که منظور عنایت از «جدیدترین»، همان پیشرفته یا مترقی ست، آنگاه به بن بست رسیدن اندیشه او در سیاسی دیدن «امر به معروف و نهی از منکر» اسلامی دیگر قطعی تر خواهد شد. برای آنکه الگویی از «آدم سیاسی پیشرفته» نیست که مغرب زمین از پیش نساخته باشد و همچنان نسازد، خارج از حوزه اسلام و در هر حال ناخواسته بر ضد همه مبانی و ارکان آن. و البته ذهن هیچ آدم دانا و واقعاً سیاسی را نمی توان جداً به این توهم متهم ساخت که ممکن است ما اسلامیان در این زمینه مخترع الگویی تا کنون نابوده شویم.

با نگاهی به گذشته عنایت یادآوری می کند که تجاوز و تعدی نظامی، سیاسی و اقتصادی غرب از اواخر قرن هیجدهم به کشورهای اسلامی موجب بیداری سیاسی مسلمانان می گردد و نخبگان نشان شروع به نوشتن آثار سیاسی می کنند (ص ۱۹). اما به مرور زمان روشنفکران غربی مآب اسلامی

جای رهبران سنتی را می گیرند و سنت را نفی می کنند. برای آنکه آن را باعث «عقب ماندگی مسلمانان» می دانند (همان). بدینسان «وحدت نخبگان از هم می پاشد» (همان ص ۲۰). نخست پس از جنگ دوم جهانی ست که وقوفی تازه برای جامعه اسلامی حاصل می گردد: مشکلات جامعه مسلمانان را فقط آن وحدت سیاسی می تواند حل کند که از «نظر صورت و محتوا با اصول و آگاهی دینی شان وفاق داشته باشد» (همان). کاری نداریم که آگاهی دینی يك جامعه را شرط حل مشکلاتش قرار دادن کاری ست از بنیاد نادرست - چه بسا مشکلات که از همان آگاهی دینی ناشی می شوند - و نادرست تر از آن تعمیم این تصور نابهنجار بر اساس یکدست پنداشتن جوامع اسلامی. به محض آنکه بنا را بر آگاهی دینی توده مسلمان و، به گفته خود عنایت، وقوف تازه مسلمانان نخبه هم بگذاریم، سخن او چیزی جز این نمی رساند که مشکلات جوامع امروزی اسلام همان مشکلات سده های پیشین اند. در اینصورت باید نتیجه گرفت که جوامع اسلامی بعنوان رویداد زمانی از جای خود تکان نخورده اند، یا حرکتی فقط وضعی داشته اند. در چنین حالی تنها راهی که برای رفع شبهه از رکود فرهنگی این جوامع باقی می ماند این خواهد بود که مبانی اسلام را از گذشته، ازلی الاهی اش نهایتاً حقایقی ابدی بدانیم و بدین ترتیب از یکسو رمز تحرك ناپیدای این جوامع و از سوی دیگر مشکل گشای هر رویداد واقعی در آینده، همیشگی آنها. با این پندار و پیشدرآمد محتوم، عنایت موضوع کتاب تحقیقی خود را بدینگونه حصر و تعریف می کنند: «این کتاب به اندیشه، آن نویسندگان مسلمانی می پردازد که اندیشناك ضرورت این وفاقند و در بافت فکری شان میراث فرهنگ اسلام - بویژه سنت سیاسی اندیشی به عنوان يك عنصر جانبی شریعت - بزرگترین نقش را داشته است.» (همان).

نویسنده با نظری که به تکوین اسلام پس از مرگ محمد می‌اندازد، خواننده را با چگونگی پیدایش و رویش رگه‌های تسنن و تشیع، نهضت خوارج و نیز معتزله و اخوان الصفا آشنا می‌سازد. در يك نظر اجمالی علل انشقاق اسلام در خلافت و امامت را بازگو و برآورد می‌نماید و وجوه مثبت یا منفی هر يك از دو فرقه سنی و شیعی را در نهاد یا تکوین بعدی تاریخی شان بررسی می‌کند. توجه دادن به معتزله بعنوان نخستین کسانی که در جهان‌بینی اسلامی اندیشیده و در تعیین جایگاه آدمی در این بینش دینی کوشیده‌اند به خواننده می‌آموزد که کار مهم معتزله وارد کردن عنصر عقل در ادراك دینی اسلام، یا، آنطور که عنایت می‌گوید، «آشتی دادن بین عقل و وحی» است (همان، ص ۲۶). با ورود معتزله به صحنه، عقل می‌شود «معیار تعبیر و تفسیر» اسلام و مبین اختیار آدمی (همان، ص ۲۷). این واقعیت شناخته شده را عنایت به درستی پشتوانه تاریخی برای نواندیشان اسلامی می‌گیرد که عقل و اختیار را به زعم معتزله در نهاد جهان‌بینی اسلامی باز می‌یابند (ص ۲۷ و ۲۸). بررسی عنایت در مایه و بنیاد عقل معتزلی از این حد تجاوز نمی‌کند. دلیلی که وی برای درستی و استواری مفهوم عقل «معتزلی» می‌آورد دوگانه است. یکی مخالفت باقی مسلمانان، از جمله عرفا با آنها، و دیگری این که معتزله مفهوم عقل را از یونانیان گرفته و آموخته‌اند (همان ۲۷). اما هیچ‌یک از دلایل دوگانه، عنایت، که در صحت شان به منزله، رویداد تاریخی شکی نیست، برای اثبات درستی و استواری مفهوم عقل معتزلی کفایت نمی‌کند. نخست آنکه مخالفت عرفا در مورد عقل با معتزله روشی صرفاً منفی است. برای آنکه عرفان هر شناسایی فرضی را به محض آنکه شهودی نباشد مردود می‌شمارد، نوع عقلی اش را نیز به همین سبب. لااقل به همان اندازه که عقل را از طریق نفی محض

شهودی اش نمی توان شناخت، متعین هم نمی توان ساخت. بنابر این مجاز نیستیم مخالفت عرفا را حمل بر اثبات اصالت عقل نزد معتزله کنیم. این از مورد اول. دوم آنکه صرف گرفتن چیزی از کسی ضامن درست گرفتن آن نیست. چه چیزها که ما از آموزگران غربی گرفته ایم و کج آموخته ایم، یا اصلاً نیاموخته ایم. وقتی آنچه یونانیان عقل می نامیده اند برای ایران باستان به سبب جوهریت و خودبنیادی تمدنی اش حتی پس از دوره اسکندر نیز بیگانه می ماند و باید هم بماند، و سپس در ایران اسلامی مخدوش می شود و در این آمیزه اسلامی به خواننده کنونی منتقل می گردد، دیگر چنین خواننده ای از کجا بتواند چند و چونی خویشاوندی آن را با عقل معتزلی بسنجد، خصوصاً که این را هم نمی شناسد! و مهمتر از همه آنکه در چنین زمینه ای نویسنده با سکوتش درباره چگونگی این خویشاوندی، اصالت آن را بدیهی می گیرد و به خواننده القا می کند. از این لحاظ و با این طرز فکر، حمید عنایت نیز خود در همان جریانی شنا می کند که به نام عقل از سرچشمه معتزلی اش تمام تاریخ «عقل» اسلامی ما را از آغاز مشروب ساخته و همیشه خود را با عقل به معنای یونانی اش عوضی گرفته است.

در این مورد نیز عنایت به جای آنکه مبانی «عقلی» تعبیری را که از اسلام شده اند بشکافد و بازکند، تا از این مجرا عواقب تاریخی و فرهنگی مترتب بر مشکلات درونی اسلام را نشان دهد، راه هزار بار رفته را از نو می کوید، می ساید و لیزتر می کند، تا روندگان بعدی در آن راحتتر بپسوند. در عوض این کوتاهی فکری زیانبخش، به تفاریق از رویدادهای پرآشوب حکومتی و مذهبی دوره های مختلف سخن می گوید، رویدادهایی که خواه ناخواه در ماهیت دینی خود گرفتار و مآلاً محکوم به شکست فرهنگی و اجتماعی بوده اند. شیوه عنایت از این نظر چنان است که به شرح و توصیف اختلالهای یک ارگانسیم پردازد، بی آنکه بخواهد یا بتواند علل درونی این اختلالها را ببیند و بشناسد. نه اشاره کوتاه وی به کسانی که «رابطه علت

و معلول مستقیم بین اصول و مبانی اسلام و درماندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان» را می بیند (ص ۳۴) - هر قدر هم که این کسان، چنانکه عنایت به درستی تشخیص می دهد، در حل مشکل جامعه اسلامی ناکامیاب بوده باشند - او را از کاویدن مجدد در خود اصول و تعابیری که از آنها شده معذور می داشت و نه شکست این پژوهندگان و اصلاح طلبان را می شد اساساً دلیلی بر نابودگی رابطه علی میان اصول و مبانی اسلامی و درماندگیهای جوامع مربوط دانست.

۱۶ پیکار سیاسی در درون اسلام

در مقایسهء تسنن و تشیع با هم طبعاً شاخصهای عمدهء این دومی نیز که منبع اصلی اش امامت، معصومیت امام و پیروی بی چون و چرای امت از اوست بازنموده می شوند. جایی که نویسنده از مبارزهء جدلی میان تسنن و تشیع سخن می گوید، چند صفحه به تحلیلی اختصاص می دهد که ابن تیمیه (قرن هفتم و هشتم هجری)، در رد تشیع و ارکان آن نوشته است. عنایت ضمن به دست دادن این گواه تأکید می کند که ردیه های سنی «از نظر بحث در مفاهیم غنی ترند» (ص ۶۹). امکان این امتیاز را خواننده در گفته های مستدل نقل شده از ابن تیمیه به رای العین می بیند. اگر بتوان گفته های ابن تیمیه را نمونهء جدال تسنن با تشیع گرفت که محور حیاتی اش لزوم پیروی امت از فردی به نام امام است و از جمله بر این اساس می خواهد به نوبهء خود با تسنن درافتد، باید اذعان کرد که فکر شیعی در استدلال و تعقل در برابر فکر سنی بسی دفاع است. بعید به نظر نمی رسد که نویسندهء کتاب به همین علت نیز از نقل نمونهء پاسخگوییهای شیعی چشم می پوشد، گرچه وی علت این چشم پوشی را پرهیز از اطناب کلام که «مفید هیچ فایده ای نیست» ذکر می کند (۷۳). اما اختصاص بیش از سه صفحه به جدل ابن تیمیه بر ضد مدعیات و نظریات

تشیع (ص ۶۹-۷۳)، و اشارات نه چندان ستاینده، نویسنده، کتاب به ردیه های شیعی بر ضد تسنن (ص ۷۳)، این ظن را تقویت می کند که علت تصریح شده از جانب نویسنده در چشم پوشی از نقل نمونه ای از نظرات متقابل شیعی نه کافی ست و نه در يك کتاب سبید و چند صفحه یی موجه. در بخش های دوم و سوم، عنایت تاریخچه پییدایش و نیز تطور اندیشه، سیاسی نوین اسلامی را که محرك خارجي اش تغییر حکومت ترکیه از سلطنت به جمهوری و الغای رسمی خلافت بوده است به دست می دهد، جنبه ها و گرایشهای جورواجور این تطور را به خواننده می شناساند. رشته ها و نیز بافتهایی را که از پیوستن و گسستن آنها به وجود آمده اند نشان می دهد. در این تشریح خواننده با نقش و تأثیر پایه گذاران و نمایندگان اندیشه، سیاسی نوین اسلام آشنا می شود، سوای این طبعاً با تأسیس و سرشت نهضت اخوان المسلمین در مصر و فداپیان اسلام بعنوان بنس البدلش در ایران.

به زعم عنایت، میدان پوش و رویش اندیشه، سیاسی نوین، چنانکه گفتیم و دیدیم، پیکاری ست میان سنت طلبان و نوخواهان اسلامی. مرز مقابله، آنها را به تشخیص نویسنده، کتاب نمی توان همیشه معلوم کرد. گاه این مرز در بسیاری از نقاط محو می شود. یکی از شواهدی که نویسنده در این مورد به دست می دهد قرابت نظر میان آثار عباس محمود العقاد، نواندیش مصری، و آثار سید قطب، سنت گرای همان کشور است (ص ۱۶۶). شگفت آور است شباهت آرای غزالی، یکی از افراد برجسته، اخوان المسلمین، درباره آزادی و استقلال زن در اسلام با قرینه های کنونی اش در جامعه، جمهوری اسلامی. آنطور که عنایت می نویسد، غزالی از یکسو اصرار دارد سهم مهم اجتماعی و سیاسی زن را بر طبق موازین اسلامی ثابت کند و از سوی دیگر می کوشد با معاذیر گوناگون و به روش حذف، زن را از هرگونه فعالیت اجتماعی محروم سازد. مثلاً زن به علل منافی عفت یا به

سبب شدت احساساتش نمی تواند به برخی مشاغل بپردازد. از جمله نمی تواند روحانی یا قاضی یا وکیل شود. نمی تواند به کاری اشتغال ورزد که او را از خانه و کاشانه دور نگه دارد (همان). غزالی به جبران این تبعیضات، کشف مهمی درباره وضع زن می کند تا زن قدر موهبتی را که اسلام نصیبش کرده بهتر بداند. و آن اینکه کهنتری زن نسبت به مرد امری شرقی ست، نه اسلامی (ص ۱۶۷). این نکته را دیگر غزالی نامکشوف می گذارد که کهنتری زن نسبت به مرد نخست شرقی ست و سپس اسلامی، یعنی زن در اسلام کهنتر به قوه... است... یا؟ این را نیز عنایت نمی بیند، یا نادیده می گیرد. در عوض، هشدار غزالی را می بیند و نشان می دهد «که مبادا از اینها نتیجه بگیرند که اسلام ذاتاً مردان را برتر از زنان می شمارد» (همان). به ادعای غزالی اسلام نمی خواهد زن صرفاً دستگاه تولید مثل یا وسیله التذاذ جنسی باشد و دستخوش بی بندوباری زن غربی گردد! این است که حکومت اسلامی می خواهد زن را از اسارتی دوگانه برهاند: «از اسارت مردان شهوتران» و از «سوسه های تمدن غربی». و سرانجام اینکه آموزش و پرورش اسلامی می تواند لطمه هایی را که زن مسلمان در طی قرون دیده جبران نماید (همان). چنانکه می بینیم، «متفکران» اسلامی مصر با این گونه ژاژخاییهای خر رنگ کن از نیم قرن پیش به اینطرف آموزگاران برادران شیعی خود در ایران بوده اند تا نتیجه آن بصورت جامعه جمهوری اسلامی به ثمر رسیده است. پاداش این تربیت غیر مستقیم، چنانکه هر روز می توان دید، این است که اینک مصریان دارند راه و رسم تحقق اسلام را از شاگردان کوشای ایرانی خود با جدیت هرچه تمامتر می آموزند.

۱۷ محاربه با خدا و فساد در زمین

این گونه مقایسه ها و تشخیصها را خواننده البته در اثر و زبان محتاط عنایت نمی یابد. نگرش و کاوش عنایت ملایم است و آشتی پذیر، تقریباً با همه گونه امکانات مجاز تفسیری و تعبیری از جهانی بینی اسلامی، به شرط آنکه بدویت، خشونت و قهر آن را عریان نکند. به همین علت هم عنایت از درافتادن با اصول و ذاتیات اسلام به شدت می پرهیزد. نمونه اش اینکه در هفت صفحه (ص ۱۷۱-۱۷۷)، مقوله های «محاربه با خدا» و «فساد فی الارض» را در سراسر تاریخچه تفسیری آن تشریح می کند، تا نشان دهد قطع دست و پا، یا دار زدن و نفی بلد بعنوان مجازات این دو جرم، مشکل می تواند مجوز اجرایی داشته باشد. چرا؟ برای آنکه معلوم نیست کدام جرایم را می توان محاربه با خدا و فساد فی الارض نامید! (۱۷۱-۱۷۳). بدینسان عنایت نفس مجازات محاربه با خدا و فساد در زمین را به همان اندازه ناگفته تأیید می کند که درخوری نوع و شدت آن را با چنین جرایمی. اشکال را فقط در ابهام میزانهایی می بیند که مانع تشخیص صحیح جرم می شوند. پی بردن به علت چنین برخوردی از جانب عنایت با مجازات محاربه با خدا و نوع و شدت آن دشوار نیست. برای آنکه قرآن با نص صریحش در کیفر جرم راه گریزی برای مسلمان باقی نمی گذارد.

نمونه دیگر از روال تسطیح کننده عنایت را در بخش چهارم در برخورد اسلام با ناسیونالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی می بینیم. از جمله وقتی می خواهد در بساطت های بدوی بینش اسلامی مایه های دموکراتیک بیابد می نویسد: «اسلام اصول فراوانی دارد که آن را در برابر بعضی از این لوازم اخلاقی و قانونی [...] دموکراسی پذیرا می سازد.» (ص ۲۲۱). از این «اصول فراوان» دیگر سخنی به میان نمی آید. اما در يك مورد بسیار اساسی عنایت خواننده را امیدوار می سازد که «هر روشنفکر مسلمان [...]»

به ویژه با مقایسه مساوات در اسلام و اندیشه سیاسی کلاسیک غرب قوت قلب می یابد. « (ص ۲۲۲). این قوت قلب را عنایت با عرضه کردن مظنه ای از اندیشه سیاسی کلاسیک غرب به خواننده می دهد. بدین منظور به گفته ای از هانا آرنت با این مضمون استناد می کند که یونانیان نه انسانها را ذاتاً بلکه شهروندان را قانوناً برابر می دانستند (همان)، و نتیجه می گیرد: «مساواتی که اسلام می شناسد، برخلاف آنچه در میان یونانیان معروف بوده فی المثل تابع هیچ شرطی نیست. « البته به جز تنها شرط بی اهمیت و سهل الحصول «عضویت در امت» (همان). به مسئله مساوات به سبب اهمیت اساسی اش ناگزیریم مشروحاً پردازیم.

۱۸ مقایسه نادرست و ناروای مساوات اسلامی با برابری یونانی

هم استناد عنایت به هانا آرنت مخدوش و مظنون است و هم مقایسه اش میان برابری اسلامی و یونانی از بنیاد پرت. نخست به آخری می پردازیم. عنایت می خواهد برتری و اشتغال مساوات اسلامی را - که هم فطری ست و هم مشروط به مسلمانی! - نسبت به برابری قانونی یونان کهن ثابت کند. پرتی این مقایسه در این است که امور نامتجانس یعنی تصورات بسیط و ابتدایی اسلامی را با مفهوم فکری و فرهنگی پیچیدهء برابری در جامعهء یونانی می سنجد، جامعه ای که نخستین واضع قانون سیاسی/اجتماعی در پیشرفته ترین و ممتازترین فرهنگ دنیای کهن از آنرو بوده که قانون را حاکم مطلق در اندیشه و هستی می دانسته است. جز این، اگر مسائل به همین سادگی بودند که عنایت می پنداشته، پس باید نظر هر جوانمردی را که خُرد و بزرگ و خودی و بیگانه را متساویاً «بنی بشر» می داند معیار مساوات گرفت و به این نتیجه رسید که عقل او آسانتر برابری و آزادی طبیعی آدمها را درمی یابد تا اندیشهء آدمی دانا که هر بار

از نو خود را با بغرنجهای نهفته در آن مواجه می‌بیند. نمونه‌ای از بغرنج آزادی و رویداد تاریخی ناظر بر آن را هانا آرنت در همان جای از کتابش، که موضع استناد حمید عنایت بوده، با چیره دستی نشان داده است.^۵ اگر عنایت گفته‌ء هانا آرنت را در متن بیواسطه‌ء سخن مربوط و در بستگی اش با موضوع محوری کتاب درست فهمیده باشد - تنها نقل قول به لفظی که عنایت از هانا آرنت بدون کمترین اشاره، توضیحی به منظور سخن او کرده هیچگونه اظهار نظری را در این مورد مجاز نمی‌دارد - باید نتیجه گرفت که وی تروفرز خواسته است از گفته‌ء هانا آرنت برای اثبات برتری و شمول مساوات اسلامی نسبت به برابری کلاسیک یونانی اتخاذ سند کند، یا ساده تر بگوییم میان دعوا نرخ تعیین کند. در حقیقت هانا آرنت در آن موضع از کتابش که خصوصاً به روشن کردن و بازنمودن رابطه‌ء تاریک و پیچیده‌ء انقلاب و آزادی در لابلای نسوج تاریخی اش می‌پردازد، مفهوم برابری و آزادی یونانی را از مفهوم و دریافت آن در دوره‌ء نوین تاریخ اروپا و امریکا متمایز می‌سازد، تا نشان دهد آنچه ما امروزه از آزادی و برابری مراد می‌کنیم از انقلاب امریکا و فرانسه‌ء قرن هجدهم ریشه گرفته، در آن زاده و بارور شده، و اینکه چنین پدیده‌ء ای هرگز در سراسر تاریخ بشر مانند نداشته است. اما در خور توجه و تأکید این است که تازه هانا آرنت در ورای آزادی محض و منفعل، که به معنای صرف رهایی از بندها آزادی منفی ست، آزادی روحی و کرداری یا مثبت را به گونه‌ء ای که ما اکنون بر اساس تجارب انقلاب های امریکا و فرانسه و در پی انقلابهای بعدی می‌فهمیم آغاز نویسی می‌داند از سابقه‌ء ای کهن در تاریخ مغرب زمین. این سابقه برای او تجربه‌ء واقعی آزادی در فرهنگ کهن یونانی و رومی ست.^۶

در هر حال، چیزی که برای هانا آرنت نمی‌توانسته مطرح باشد و نشده

5 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, 2. Aufl. 1974, S. 36ff.

6 Ibid. S. 40.

مساوات دینی ست. اگر جز این می بود می توانست کهن ترین سابقه آن را در کلام تورات بیابد که بر طبق آن خدا مقام آدمی را «اندکی کمتر» از خود - در عهد عتیق فارسی «اندکی کمتر از فرشتگان» - معین کرده (مزمور هشتم) و او را شبیه و بر مثال خود آفریده تا بر همه موجودات حکومت کند (سفر پیدایش، باب اول، ۲۶-۲۸). و این برای استنباط برابری آدمیان از نص قرآنی مساوات، که عنایت می آورد و ما بلافاصله خواهیم دید، هم اصیل تر می بود و هم، اگر اسلامی بنگریم به سرحد کفر قوی تر. برای آنکه هر قدر تورات با این کلامش که سپس در بینش مسیحی محور نزدیکی خدا و آدمی می شود از فاصله این دو می گاهد، قرآن بر اساس تصورش از جدایی مطلق خدا و کائنات بر این فاصله می افزاید.

اما چرا استناد به هانا آرنت مخدوش و مظنون است. به این ترتیب می رسیم به نکته اول و پیش از این اشاره شده. اگر منظور عنایت به دست دادن مرجعی معتبر درباره برابری قانونی و نابرابری طبیعی در دنیای کهن یونان بوده - امری که باید برای هر آدم کمابیش آشنا با ایده و آرمان سیاسی پولیس (POLIS) شناخته باشد - می بایست در وهله اول به مآخذ اصلی ارجاع می داد. این را به دشواری می توان در مورد عنایت نادیده گرفت. نه فقط از اینرو که او نویسنده ای مطلع بوده، بلکه چون خصوصاً خود اوست که سیاست ارسطو، یعنی یکی از معتبرترین مآخذ مربوط را به فارسی ترجمه کرده، کتابی که موضوع کانونی اش دولت و فرد یونانی و نیز غیریونانی، و چگونگی و معنای آزادی و ناآزادی فرد به منزله عضو، یا برده به ترتیب در پیکر دولت یونانی یا دولت‌های نایونانی ست. آیا عنایت بدین سبب به هانا آرنت استناد کرده که او از نویسندگان و منقدان تیزبین اخیر مغرب زمینی ست؟ و در اینصورت عنایت خواسته به پشت گرمی او دشمن را با حربه خودش به اصطلاح از درون بزند؟ چنین شیوه ای که خصوصاً در این دو سه دهه اخیر بر اثر سرایت اخبار مقاومت‌های درونی و

انتقادی در جامعه اروپایی به فرهنگ چشم چران ما طبیعت ثانوی مان شده، لودهنده، روحیه فردی، جمعی یا قومی ماست که نبرد يك زورمند با زورمند دیگری را، که دشمن واقعی یا خیالی ما باشد، متناسب با مزاج فرصت طلب و جانمی گوی خود به پای زور خویش می گذاریم. دشوارتر از نادیده گرفتن آن سهو یا عمد، این را به کسی چون عنایت می توان آموخت که قرآن سندی ست از جمله در گزارش، تجویز و تشریح نابرابریها و ناآزادیها: در مواردی که رفتار با بردگان و کنیزان را مشخص می سازد، آزاد ساختن آنها را به مثابه دادن کفاره توصیه می کند، یا زناشویی با برده مومن را بر زناشویی با برده مشرک موکداً مرجح می شمارد. برای نمونه در: توبه ۶۰، نور ۳۱-۳۴، بقره ۲۲۱، نساء ۲۵، مؤمنون ۵-۶، معراج ۲۹-۳۰. با وجود مفاد این گونه آیه ها که آشکارا دال بر نفس نابرابری حتا میان امت اسلامی نیز هست، عنایت گواه شأن و منزلت آدمی را - نمونه توراتی اش را پیش از این به دست دادیم - که او برهانی قاطع در مساوات بیمانند اسلامی می داند در آیه ای از قرآن منعکس و مستند می یابد که آدمی را در خطاب به فرشتگان «خليفة في الارض»، یعنی جانشین در زمین خوانده است! (بقره ۳۰-تندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۲۳). از نارسایی این «استناد به مطلوب» که بگذریم، اسم یا صفت ترکیبی «خليفة في الارض» آنقدر در دیگر مواضع قرآنی به معانی گوناگون آمده (اعراف ۶۹، یونس ۱۴، ۷۳، نمل ۶۲، فاطر ۳۹...) که هیچ معلوم نیست استنباط عنایت از آیه مستند او تنها استنباط مجاز، یا حتا استنباطی اساساً درست باشد. ۷

۷ امکانات معنایی کلمه خلیفه یا جانشین، برحسب زمینه های مربوط در مواضع مختلف قرآنی و با توجه به وجوه اشتقاقی آن واژه در قرآن، کم نیستند. از جمله در باب آیه مورد استناد حمید عنایت می توان، چنانکه رودی پارت نشان می دهد، گفت: منظور محتملاً باید این باشد که آدمیان جای فرشتگان را که هم پیشتر از آدمیان بوده اند و هم در زمین نیز سکونت داشته اند در آینده خواهند گرفت، یعنی جانشین فرشتگان خواهند شد. پارت توجه می دهد که دقیقاً عکس این فکر نیز در آیه ۶۰ از سوره خوف آمده است:

چنانکه آیه ۱۶۵ از سوره انعام با اطلاقی خاص از اتصاف «خليفة في الارض» صراحتاً از نابرابری آدمها می گوید: «و او خدایی ست که شما را جانشین (=جانشین گذشتگان) در زمین کرد و برخی را بر برخی دیگر به درجات برتر ساخت».

۱۹ برابری طبیعی آدمیان اندیشه ای یونانی ست

اینک افزون بر آنچه در مورد پرتی مقایسه میان برابری اسلامی و برابری در پندار یونانی گفته شد، به واقعیت بسیار مهمی توجه می دهیم که بطلان تصور عنایت از اندیشه یونانی را در مورد نابرابری طبیعی آدمی ثابت می کند و مآلاً این دستاویز را نیز از او که می خواهد اسلام را مبتکر مساوات طبیعی قلمداد کند می گیرد. درست است که برابری آدمها در نگرش مستولی زمانه و رسمی و دولت شهری یونانی قانونی بوده و قانوناً متعین می شده است. با همین توانایی فکری در بنیانگذاری نظام قانونی جامعه نیز یونانیان خود را از اقوام دیگر متمایز می سازند. اما نادرست است که گمان کنیم مفهوم برابری طبیعی برای اندیشه یونانی بیگانه یا اصلاً ناشناخته بوده.^۸ به زحمت می توان اندیشه ای در خور اندیشیدن یافت

[هرگاه بخواهیم، فرشتگان را جانشین شما (آدمیان) در زمین می کنیم]. بدین ترتیب منظور و معنای آیه مورد استناد حمید عنایت باید این باشد که آدمیان جانشین فرشتگان اند، نه جانشین خدا در زمین. در مورد مأخذ این توضیح و استدلال رک:

و R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, 1980, S. 16, Ziff. ۲/۳۰ +
۸ ارسطو که هوادار نظام پولیس و معتقد به تفاوت ذاتی یا طبیعی میان آدمهاست و به این سبب آنها را در سرشتشان به مهتر و برده تقسیم می کند و دلایلی، طبعاً برای ما کودکانه، در صحت این تشخیص و تقسیم می آورد و دلایل مخالفان این نظر را نیز نقل می کند، دلایلی که هم امروز نیز اساسی اند: «دیگران بر این رای اند که استبداد (اعمال زور مهتر بر برده) ناقض حق طبیعی ست. به عقیده اینان منحصرأ به موجب قوانین وضع شده یکی برده و دیگری آزاد تلقی می گردد. در مقابل، این دو در نهاد تفاوتی با هم ندارند و از اینرو اعمال زور مهتر بر برده نیز نه امری حقوقی بلکه صرفاً مبتنی بر قهر است.»

Politik, 1. Buch, 3. und 4. Kapitel, Philosophische Bibliothek

که آن را یونانیان بالفعل یا بالقوه نیندیشیده باشند. یکی عیناً همین اندیشهء برابری طبیعی ست که به دورهء جنبش سوفیستی تعلق دارد. بر اثر نفوذ وجهی از اندیشهء سقراطی/افلاطونی و نیز ارسطویی و پی بردن به اهمیت فکری و فرهنگی سوفیستها در خود اروپا تازه در دوره های متأخر تاریخ نوینش آغاز می گردد. نخست هگل است که آنها را از جمله بعنوان «روشنگران دورهء کهن» کشف می کند و حتا آنها را پایه گذاران «سوپرکتیویته» در فلسفهء یونانی می نامد.⁹ سپس و بیش از او نیچه در باز فهمیدن و بازشناختن تفکر آنها پافشاری می کند، با این تأکید که هر پیشرفتی در اندیشه و دانش از نو درستی نگرش فلسفی سوفیستها را در مسئلهء شناخت و اخلاق (ارزش کرداری) محرزتر کرده است.¹⁰ در دورهء جنبش فلسفی و فرهنگی سوفیستی که دامنه اش سراسر یونان را می گیرد و سقراط را با پایه گذاران و نمایندگان آن درگیر می کند (در پارمیندس، پروتاگوراس، گورگیاس، سوفیست)، یونانیان تحت نفوذ روشنفکرانهء این جنبش با اندیشهء برابری طبیعی آدمها آشنا می شوند و این اندیشه را در تفکرات خود می پروارند. سند مسلم آن، چنانکه هم اکنون خواهیم دید، قطعه ایست باقیمانده از قرن پنجم قبل از میلاد و متعلق به آنتیفون نامی که بستگی یا نابستگی اش به جنبش سوفیسم روشن نیست: «کسانی را گرامی می داریم که بزرگزاده اند، کسانی را که بزرگزاده نیستند گرامی نمی داریم. از این لحاظ همچون بریرها رفتار می کنیم. در حالیکه همهء ما، چه بربر چه یونانی، از هر نظر برابریم. این [برابری طبیعی] را می توان از قابلیت که آدمی به طبع در حصول ضروریات زندگانی دارد شناخت. همه می توانند آنچه برایشان لازم است یکسان به دست آورند. از این حیث نه بربرها با ما

9 Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, Werkausgabe Suhrkamp, 1971, Bd. 1, S. 409 f.

10 Nietzsche, Bd. XV, S. 456.

تفاوت دارند و نه یونانیها با هم. «^{۱۱} اما از سخن صریح آنتیفون هم بگذریم، در قرن چهارم پیش از میلاد برابری افراد و اقوام رگه، اخص اندیشه، یونانی دوره، هلنیسم را می سازد. این رگه در مکتب های اپیکوری، رواقی و کلیبی جداگانه اما کمابیش همروند پرورانده می شود و متبلور می گردد، با اینکه این مکتب ها در نگرش و جهان بینی شان از بنیاد با هم تفاوت دارند. به ویژه رواقیان اند که در اندیشه، فلسفی خود امتیاز فردی، قومی و ملی آدمها را بطور اعم و همچنین به گونه، اخصی که در ساختمان و نظام دولتشهری یونانی معتبر و مورد تأیید ارسطو بوده از اساس مردود می خوانند و برابری آدمها را بر پایه، خرد، دوستی و مهربانی در شهروندی جهانی برای نخستین بار در تاریخ مطرح می کنند. پرداختن مشروحتر به این امر و تحلیل علل تاریخی و سیاسی آن در اینجا نه امکان می داشت نه لزوم. همین گزارش کوتاه هم که برای نشان دادن نادرستی نظر عنایت از نصاب معمول فراتر می رود و بعنوان گواه تاریخی به هر حال از موهبت «مساوات طبیعی اسلامی» نفی قدمت می کند در واقع با اکراه نوشته شده است، موهبتی که هنگام سرکشی عبد در برابر ریش ارزش مقام «شامخ» انسانی را در تعیین مجازاتهایی نمودار می سازد که یکی از آنها قطع دست و پای «عبد» مجرم باشد! با اکراه از اینرو که من اندیشه، یونانی را به صرف مقایسه، اضطرابی اش با بینش بدوی اسلامی ناخواسته تخفیف کرده ام. و تنها عذر بدتر از گناه من که فردی از ایران اسلامی ام کوتاه بینی خودستایانه، فرهنگ حقیر و پوسیده، ماست که در پی سقوط تمدنی اش در پایان دوره، ساسانی با شروع دوره، اسلامی حتا در وضع رقت بارکنونی نیز موفق می شود روشنفکرانش را با خارهای مهمیز دین به دفاع از مذلت های زیستی هزار و چند ساله، ما به منزله، ارزشهای «انسانی» تحریک کند و برماند، در

هماوردی با یونانیان و در پیشی جستن بر آنها!

11 Diels, H. : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1964, Bd. II, S. 352 f., vgl. Capelle, W. : *Die Vorsokratiker*, 1963, S. 377.

۲۰ چگونگی نفی «ناسیونالیسم» در مساوات اسلامی

مساوات اسلامی که در تاریخ امتش نامتحقق و نامستشعر مانده بوده، اثرش برای عنایت ناگهان در قرن بیستم ظاهر می‌گردد. بدینگونه عنایت می‌کوشد انعکاس این مساوات را در پدیده‌های متأخر نشان دهد. مثلاً در گرایشهای معاصر سیاسی کشورهای اسلامی عرب در نفی ناسیونالیسم. اینگونه گرایشها را نویسنده نشانه‌ء نفی معیارهای «نژادی، قومی و ارثی» از دید اسلام می‌داند. با این تعبیرات ساده و ناپخته وی ذهن خیالباف و خودبخود گمراه آدمی مسلمان را دانسته یا نادانسته در خودشناسی اسلامی اش گمراه تر می‌سازد. هم جنبشهای ناسیونالیستی و هم گرایشهای ضد ناسیونالیستی، هر دو بعنوان پدیده‌های سیاسی معاصر، واکنشهای ضد استعماری و شبه ضد استعماری بوده‌اند که طبعاً به علل گوناگون و به همان اندازه کاذب و مقلوب در تعارض با هم می‌زیسته‌اند. انعکاس «مساوات» تاریخی اسلام را در جنبش‌های معاصر ضد ناسیونالیستی عرب باز یافتن و رمز احیای آنها را از الفبای مساوات بدوی اسلام بر خواندن فقط از عهده‌ء ذهنی غیر تاریخی برمی‌آید که هم شکلیهای صوری و پرداخته شده در جهان حاضر را در حکم رستاخیز سیرت مشترک می‌گیرد. «مساوات» بدوی و بدایی اسلام در پیدایش تاریخی خود، مطابق با ضرورت‌های مرز و بوم زمانه اش، انگیزه، سرشت و هدفی بکلی دیگر داشته‌است: چون اسلام از آغاز زایشش با مقاومت هسته‌های خارابی قبیلہ یی و زور گرانیگاه‌ها و ارزشهای خونی مربوط رو به رو بوده، ناگزیر می‌شود آنها را حتی المقدور در هم شکند یا دگرگون نماید، تا با جذب پاره‌ها و چهره‌های مناسب آنها هستی خود را پی‌ریزد.^{۱۲} مساوات اسلامی یعنی در هم کوبیدن یا جرح و

12 Goldziher, Ignaz. : *Muhammedanische Studien*, 1889, Bd. I, S. 40-101.

تعدیل ارزشهای خونی/قبیله بی عرب. در چنین رویدادی ست که قبایل متنافر و متنازع به امت تبدیل و در توحید آن همپایه و همسان می شوند. هر اندازه در اهمیت بومی این ابتکار دینی محمد در رفع پراکندگی بدوی و عنصری عرب و آشتی دادن آن در کانون امت تأکید شود بجاست. از قابلیت‌های مسلم روانشناسانه و رهبرانه محمد یکی قطعاً این است که توانسته با ایجاد وحدت میان نیروهای متخاصم بومی، پتانسیل این دشمنی درونی را با تبدیل آن به قدرتی متمرکز برای تحقق و پیشبرد مقاصد خود مهار و هدایت نماید. مساوات اسلامی در این رجوع به اصل چیزی جز وسیله از میان برداشتن تضادهای میانقبیله بی و ناهماهنگیهای درونقبیله بی به منظور استقرار دین مبین نبوده است. اگر قرار باشد مساوات به این معنای اصیل اسلامی را الگو بگیریم، فقط با توجه به اغراض بدوی آن می توان از «ناسیونالیسم» و «ضد ناسیونالیسم» عرب اسلامی سخن گفت. در اینصورت باید انگیزه ها و مبانی آن مساوات را در سامان دادن به مناسبات قبیله بی و تغییر و انتقال آنها به ساختمان امتی جستجو کرد. ناسیونالیسم به معنای کهنش فقط در ایران، اسرائیل و بیش از آن و خصوصاً با آگاهی فرهنگی شدید در یونان باستان وجود داشته است. به معنای نوینش که آگاهی به بستگی ملی در فرهنگ و سیاست باشد در انقلاب فرانسه زاده می شود و از این مرکز به سراسر خاور نزدیک و میانه و افریقای شمالی نیز سرایت می کند. از این سرچشمه نوین سیاسی و رخنه و نفوذش به خارج که چشم ببوشیم، اسلام در نهاد و سراسر تاریخش نه ناسیونالیسم می شناخته و نه ضد ناسیونالیسم. حتا هنگام رشد کودکی خارج از زادگاهش با ناسیونالیسم به معنای باستانی آن نیز روبرو نگشته و تجربه آن را نمی شناخته تا ساختن پادزهر آن برایش محمل و موجبی داشته بوده باشد.

قرنها پیش از تولد اسلام، هلنیسم پایه های باقیمانده و پوک شده

ناسیونالیسمهای وقت را همه جا بر سر راه خود شسته و برده بوده است. مساوات اسلامی ارزشی صرفاً دینی ست، نه گونه ای دیگر. به همین جهت نیز نخست و منحصرأ در دایره امت و عضویت در آن تحقق می پذیرد. ضرورت حیاتی اسلام در واقع جز این ایجاب نمی کرده و نمی کند که هرگونه ارزش ناسلامی یا اسلامی ناشده را در تعارض با ارزشهای اسلامی یا اسلامی شده از پیش نفی نماید. اینکه فقط اجتماع قبیله بی متشنج و خودستیزنده عرب در جایگاه بومی اسلامی می بایست بعنوان ماده اصلی امت آن هدف تسطیح یا مساوات اسلامی قرار گیرد تا دین مبین هستی پذیرد، امری ست که درکش برای آدمی دینی یا برای ذهن غیرتاریخی، یعنی ذهن محبوس و مقفول در زمانه بیواسطه خود، عملاً غیرممکن خواهد بود. هرگونه تصور دیگر درباره مساوات اسلامی در حکم کژ فهمی و قلب واقعیت تاریخی این پدیده است و از آن بدتر در حکم متهم ساختن اسلام به اندیشیدن ارزشهای اجتماعی غیر قبیله بی و برتر از بدویت قبیله بی عرب. اسلام بعنوان آخرین دین بزرگ جهان در زایش و بالش بومی خود به صرف بیگانگی اقلیمی و تاریخی اش به دنیای فرهنگ و تمدن کهن اصالتاً هرگز امکان اندیشیدن نداشته است. معترضه و پیشاپیش این را بیافزایم: آنچه سپس اسلام از نظر فکری به ثمر آورده مطلقاً انفعالی بوده و از بساط گسترده بقایای فرهنگ یونانی گرفته شده است، کاری که مسیحیت به نوبه خود هم پیش از اسلام کرده و هم، پس از آنکه مایه اقتباس اسلامی برای همیشه ته می کشد، از سر گرفته و ادامه داده است. با سقوط درونی امپراتوری روم و از هم پاشیدن شاهنشاهی ساسانی بعنوان پیکر محتضر تمدن ایرانی، مسیحیت و اسلام به ترتیب وارثان دوگانه و منحصر به فرد تمدن دنیای کهن می شوند. معنی اش این است که شق و امکان ثالثی برای پرورش مایه های فرهنگی جز در گردونه این دو دین وجود نداشته. هر چه بوده می بایست نخست یا مسیحی می شده، تا سپس

کوششهایی کامیاب برای پاره کردن این بند در حوزه آن صورت گیرند، یا می بایست اسلامی می شده و تا امروز همچنان در انقیاد آن بماند.

۲۱ معنی واقعی مساوات اسلامی بر اساس چرایی و چگونگی پدیداری آن

از آنچه درباره مساوات قرآنی گفتیم به این نتیجه می رسیم: معنی مساوات اسلامی این نیست که نابرابری و برتری میان آدمها را اسلام فی نفسه ناروا می یافته و بی اساس می شناخته. معنی اش فقط و عیناً این است که چون اسلام خود و منحصرأ خود را در این مورد نیز میزان مطلق می دانسته، می بایست نابرابری و برتری ناسلامی را به منزله نافی ارزشهای خود نفی کند و نابرابری و برتری اسلامی را جایگزین آن سازد. بنابراین، توضیح و تحلیل عنایت در تأیید برابری طبیعی از دید اسلام و مستند ساختن آن در قرآن هم سطحی ست و هم نادرست. اما عنایت چون نمی تواند نسبت مساوات اسلامی را منکر شود، برای رفع و رجوع آن پیشدستی می کند تا با نمودن تبعیضات موجود در نظام های اجتماعی و حکومتی دیگر زهر نابرابری «مساوات» اسلامی را بگیرد و به این نتیجه برسد که «هیچ مکتب مساوات طلبی در علم اندیشه، سیاسی، خواهان یا مدعی برابری مطلق نیست، مگر آنکه به طرز چاره ناپذیری خیالپرداز [...] باشد» (ص ۲۲۴)، و مصداقهای غیراسلامی آنها را نیز برشمارد: مثلاً «شیوه آمریکائی زندگانی»، یا «سوسیالیسم علمی»، یا «دموکراسی سلطنتی لیبرال» (همان). اما اشکال بزرگ این تشخیص و نمونه آوردن، که از نظر او مخفی می ماند، خلط بنیاد مساوات الهی در جامعه اسلامی با بنیانگذاری حقوقی ساخته و پرداخته آدمی برای تقنین برابری در نظامهای غیردینی اجتماعی ست. با چنین خلطی عنایت نه فقط مساوات نیمبند طبیعی اسلامی را، که بدان غره بوده، خود از نو از پاشنه درمی آورد، بلکه

ناگفته و عملاً تبعیض خدا خواسته را که همان مساوات اسلامی باشد نسبت به تبعیض قانونی آدمی می‌سنجد و موجه می‌سازد. و این چنان است که از دید او به تمثیل بگوییم: حال که در جامعه گدایان تبعیض وجود دارد، تبعیض در جامعه شاهانه به طریق اولی موجه است! از همه اینها گذشته، وی این پدیده شناسی دینی را نیز، هر آینه اگر می‌شناخته، نادیده می‌گیرد که تساوی امتی، يك خصیصه عمومی برای تکوین و تشکیل همه ادیان اعم از قومی و جهانی بوده است. موسی، زرتشت و عیسی مبتکران تاریخی این برابری دینی و طبیعی اند. و سرانجام عنایت این نکته خطیر را نیز نمی‌بیند که تأکید او در مورد بطلان «معیارهای نژادی، قومی و ارثی» از نظر اسلام، چنانکه در بالا بدان اشاره شد، در وهله اول تیشه به ریشه تشیع می‌زند. برای آنکه تشیع بنای تحقق اسلام حقیقی را عیناً بر امتیاز «نژادی، قومی و ارثی» می‌گذارد: بر انحصار آغازین حق حکومت اسلامی به ذریه پیغمبر.

۲۲ «متفکران» زاده از شکم روحانیت

با اشاره به میرزا آقاخان کرمانی و آخوندزاده و دیگران که در آثارشان خواستار آزادی و استقلال برای مردم ایران بوده اند، بی آنکه این استیفا صبغه اسلامی داشته باشد، عنایت می‌بیند که اندیشه سیاسی نوین در ایران خارج از حوزه دین پدیدار گشته و با آن تعارضی نیافته است. مواجهه میان «فرهنگ سنتی اسلامی و غرب در ایران جدید» نخست در جنبش عمومی مشروطیت روی می‌دهد و سپس در دوره بیواسطه اخیر، یعنی دوره ای که روحانیان ملبس و ناملبس دیگر فرهنگشناس هم شده اند. وقتی عنایت در این دوره به روحانیان نویسنده و نویسندگان های زاده از روحانیت اسلامی ایران می‌رسد چنان خود را با «تفکر» و حتا «فلسفه» روبرو

می بیند که خواننده خود به خود بی تمیز، یا شیعی منش باورش می شود فرهنگ مشعشع کنونی ما حتا در قشر روحانی اش هم فیلسوف داشته است، مثلاً سید محمد حسین طباطبائی! (ص ۲۳۶). با این حاتم بخشیهایی «فلسفی و فکری» که از مشخصات دانایی و روشنفکری همه جا گیر این سه دهه، اخیر فرهنگ ماست و نه هرگز مختص عنایت، وی خصوصاً به دوتن از «متفکران» جنبش اسلامی ضد ناسیونالیسم فرهنگی ایران می پردازد. به مطهری و شریعتی. برای او شریعتی نماینده رادیکالیسم سیاسی اسلام یا سوسیالیسم اسلامی ست. عنایت دو پایه اصلی فکر مذهبی/سیاسی او را تشریح می کند: یکی توحید که با نام اصطلاحی «جهانبینی توحیدی» برای شریعتی بیش از یگانگی محض خداست. جهانبینی توحیدی به نقل عنایت از گفته شریعتی یعنی «تلقی همه جهان به صورت يك وحدت، نه تقسیم آن به دنیا و آخرت، طبیعت و ماورا، طبیعت، ماده و معنی، روح و جسم، یعنی تلقی همه وجود به صورت يك كل و يك اندام زنده» شاعر و دارای يك اداره و خرد و احساس و هدف» (ص ۲۶۹). بر این قیاس شرك یعنی ضد مطلق جهانبینی توحیدی: «توحید جهان را يك امپراطوری می بیند و شرك يك فتودالیسم» (ص ۲۷۵). در آن سخن مربوط به جهانبینی توحیدی، که گویی زرتشت، افلاطون، ارسطو، نوافلاطونیان، آباء کلیسا، حکما و عرفای ما و حتا لابینیتس، اسپینوزا و هگل همه با هم از يك شکم و دهان گفته اند و در این بیان سپسین تشبیهی و تمثیلی شاعرانه «مارکسیستی» که ناظر بر شرك به منزله فتودالیسم باشد آشکارا می توان دید که چگونه و تا کجا رنگ و نقش الفاظ محض در پی يك سنت هزار و چهار صد ساله جای اندیشیدن و واقعیت های تاریخی را در اذهان روزبه روز کورتر شده ما ایرانیان اسلامی گرفته و اشباح لغوی را جایگزین معنی کرده اند. پایه دیگر فکر شریعتی الگوی «قابیلی/هابیلی» ست به منزله سمبل آغاز تضاد در رویداد جامعه بشری! تفاوت این دو فرزند آدم و حوا و تبهکاری یکی در

مورد دیگری را شریعتی در «موقع طبقاتی» آنها تعلیل می‌کند: «هابیل دامدار و نماینده دوره مالکیت جمعی ابزار تولید است و قابیل مالک و نماینده دوره کشاورزی و استقرار نظام مالکیت خصوصی». بنیاد استدلال شریعتی در این استنتاج اقتصادی / اجتماعی «دیالکتیکی» از داستان قائن و هابیل تورات و معنأً منعکس شده در يك آیه قرآنی (مانده ۳۰-۳۵) این است که دو برادر از يك پدر و مادرند و دارای محیط آموزشی و پرورشی همسان! «بنابراین زندگانی اقتصادی و موقع طبقاتی است که می‌تواند باعث این فرق و فاصله باشد» (ص ۲۷۱). آنطور که عنایت این یاوه اندیشیهای حداکثر اکابری، این گونه تعبیرهای «علمی» اسلامی را به جد می‌گیرد و نقل می‌کند حقیقتش است لرزه بر اندام هر خواننده‌ای بیافتد که هنوز از تندرستی فکری برخوردار است و قادر به اینکه عارضه‌های سفاهت مزمن فرهنگی ما را در اینگونه نابهنجارگوییها بازشناسد. بر اساس وحدانیت و شرک از یکسو و بر مبنای داستان قابیل و هابیل به گونه‌ای که از سوی دیگر دیدیم، شریعتی به ترتیب، جهانبینی و جنبش «زیربنایی دیالکتیکی» را در رویداد تاریخی بازمی‌پرورد و با این دانش و ژرفبینی اش راز سرگذشت آدمی و جامعه بشری را تا اخلاف بلافصل آدم و حوا نه فقط برای نسل الله اکبری بلکه برای حمید عنایت نیز بازمی‌نماید و برملا می‌سازد. آیا هنوز هم جای انکار است که ما همچنان در چاه دینی اسلام سرنگونتر می‌شویم؟

رگه اصلی فکری مطهری، چنانکه عنایت پذیرفتارانه می‌نویسد، این است که برخلاف ادعای ناسیونالیستهای فرهنگی ایران، اسلام به زور به ایران تحمیل نشده. بدینگونه معلوم می‌شود که نه اعراب اسلامی به ایران حمله کرده‌اند، نه ایرانیها دهه‌های متوالی با وجود سقوط آغازین حکومت مرکزی شان با مهاجمان می‌جنگیده‌اند، نه اسلام «صلح جوست» که با صلاح و سلاح وحدانیت خود به ایران هجوم برده، و نه مسلمانان حامل پیام نوین

الاهی می خواسته اند نوید «لااله الاالله» را در سرزمین کفر مستولی سازند. نسبت مبشری و صلحجویانه به مباشران اسلام دادن، امری که آن را هم نصوص قرآنی و هم رفتار و سیاست محمد از زمان هجرتش به یثرب نفی می کند، مضحک تر از آن است که بتوان آن را اساساً جدی گرفت. اسلام نظراً و عملاً هم نخستین، هم تنها و هم آخرین دین است که هنوز از گهواره و تختگاه بومی اش پا بزمین نگذاشته برای تحمیل و ترویج خود به سرزمینهای بیگانه حمله می برد و آنها را با سیاست زور، تبعیض و تضییق به پذیرفتن خود وامی دارد. با وجود این، آنچه ما باید به رغم خلجانهای احساسی ملی برای خودمان روزی روشن کنیم و بفهمیم، اگر قرار باشد ماهیت پیش اسلامین خودمان را بشناسیم، این است: سوی قیام آشتی ناپذیر بابک خرم دین در برابر بیگانگان متجاوز و شورشهای بسیار طبیعی، خودروی و پراکنده در برابر فشار و ستم آنها از جانب مردمی که دولتشان تا پیش از حمله اسلام بر نیمی از جهان متمدن قدیم حکومت می کرده، آنچه در صدر اسلام در ایران روی داده یا همدستی مذهبی / سیاسی ایرانیان مسلمان شده با خاندانی از عرب بر ضد خاندانی دیگر برای رساندن این یا آن خاندان به قدرت و حکومت بوده است، همچون خدمات اسلامی و دیرپای ابومسلم خراسانی در استقرار حکومت بنی عباسی بر ضد بنی امیه - و این را مورخان «تاریخشناس» ما بدون استثنا «پگاه قیام ملی ایرانیان به رهبری ابومسلم» خوانده اند! - یا قدرت طلبیهای فردی همراه با توطئه ها و دسیسه های مربوط، بدان گونه که در کردار و رفتار افشین بر ضد بابک تحقق می یابد، یا تأسیس و برانگیختن جرگه ها و عصیانهای مذهبی، همچون ظهور به آفرید، استاذسیس و مقنع. تاریخ ایران اسلامی با چنین آغازها و پیشدرآمدهایی پر است از فتنه و خدعه، و زاد و ولدهای فرقه بی. بازشناختن سایه های اسلامی کنونی آنها در پیکرگیری دار و دسته های مذهبی بصورت همدستی یا ضدیت با جمهوری اسلامی دشوار نیست.

بدینسان و چنانکه پیش از این نیز نشان دادیم، باید موضع اسلامی ضد ناسیونالیسم را اساساً از نظر موضوعی نابوده شمرد. اما از این مهمتر آن که ایران در سراسر تاریخش، چه پیش از اسلام که میراث مکتوب بسیار کم دارد و چه در دوره اسلامی اش که انباشته از چنین میراثی است، چیزی که نداشته جنبش فکری و فرهنگی بوده است. به همین جهت انتظار رویارویی فکری و فرهنگی از ایران به هر معنایی با اسلام بیجا می بود. اما ببینیم عنایت با نظر مطهری چگونه رو به رو می شود. چکیده استدلالات مطهری در بطلان بیگانگی اسلام برای ایرانیان و ناسیونالیسم فرهنگی آنان، آنطور که عنایت می نویسد، این پرسش اقماعی است: «پس چرا ایرانیان اینهمه دانشمند بزرگ اسلامی تربیت کرده اند؟» (ص ۲۱۷)، یا این برهان قیاسی: «اگر اسلام برای ایرانیان بیگانه باشد، پس مسیحیت هم از نظر اروپاییان، آیین بودایی برای چینیان و کمونیسیم برای روسها باید چنین باشد» (همان). این گفته های بکر و ناب را عنایت گویاتر و متقن تر از آن می بیند که آنها را نیازمند به تحلیل و توضیح بداند، نقد و برآورد که هیچ به همین سادگی. پرسشهایی چنین بلاغی، کوتاه بینانه و نامربوط، و مقایسه هایی چنین متنافر و پرت فقط مایه و ساخت دماغی کسی را برملا می کنند که از چگونگی رویدادهای پیچیده و نامتشابه تاریخی در فرهنگهای ناهمگون و بغرنجهای مختص آنها هرگز بویی نبرده است. جز این، انگار اسلام بیش از چند دانشمند به معنای اخص کلمه از ایرانی و نایرانی پرورانده - و تازه چنانکه توجه دادیم جز مسیحیت و اسلام بعنوان جانشینان روم و ایران امکان دیگری برای پرورش فرهنگ در قلمروی هلنیسم وجود نداشته است. یا انگار تجانس و وجه مشترکی درونی و برونی میان مسیحیت، آیین بودایی و کمونیسیم و چگونگی رخنه و سلطه آنها در اروپا، چین و روسیه شوروی وجود داشته، یا اساساً پذیرش ایده ها و آرمانهای نو و نونما ناگهان و بدون زمینه های اجتماعی/سیاسی، بدون فشارهای آشکار و نهان، رسمی و

غیررسمی، بدون تنگناهای برونی و درونی و نویدهای امیدزا صورت می‌گیرد که بتوان خط سرخی میان بیگانگی و آشنایی کشید و گفت آنچه بیگانه بوده، همیشه بیگانه خواهد ماند، و آنچه آشنا بوده، هرگز بیگانه نخواهد شد!

در واقع وعاظی چون مطهری یا علویانی چون شریعتی زمینه‌ساز مساعده اینگونه معرکه‌گیرها و اقبال از آنها را بیش از هر چیز مدیون دو پنداشت نادرست و بزرگ خود ناسیونالیستهای به اصطلاح فرهنگی ایرانی‌اند. یکی آنکه ناسیونالیستها در پیچ و خم باورهای حسرت‌زده، میهنی‌شان، که هیچ ربطی به واقعیت تاریخی ایران باستان ندارند، خاطرات قومی غالباً تخیلی از نیاکان خود را حمل بر خاطره، خویشاوندی و مآلاً نسبت خونی و روحی خود با آنها می‌کنند. در حالی که هیچ پلی از اینسو به آنسوی نمی‌رسد. نه پل ارزشهای تمدنی و فرهنگی و نه حتی پل دانایی تاریخی در سطح فرهنگ جامعه نسبت به آنچه تمدن ایرانی زمانی واقعاً بوده است. در پهنه‌ی جامعه، ما این گسستها را داناییهای استثنایی نسبت به گذشته هرگز به هم پیوند نمی‌دهند. تنها رابطه، حقیقی ما با ایران باستان رگ دینی است که درونش از قرن‌ها پیش تا کنون خون اسلامی می‌جوشد. دومین پنداشت نادرست ناسیونالیستها این است که اسلام را برای ایرانی بیگانه می‌انگارند. معلوم نیست نمونه‌های ایران بیگانه به اسلام را در کدام شکاف و درزی از این دوره، هزار و چندساله یافته‌اند. بیش از یک قرن تاخت و تاز و منازعات قبیله‌ی مهاجمان عرب،^{۱۳} همراه با پیروزی و استیلای مطلق مباشران دین اسلام بر شیرازه، متلاشی شده، دولتی و سیاسی ایران و مآلاً در پی بی‌پناهیهای زمینی و آسمانی، آسیب‌دیدگیهای درمان‌ناپذیر روانی و روحی مردم هراسیده‌ای که به تنها راه‌ها و چاههای حوادث چشم دوخته‌اند، موجب می‌گردد که بیگانگی اسلام برای ایرانی رفته رفته

۱۳ رک، برتولد اشیپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ۱۳۶۴، چاپ دوم، ص ۵-۷۴.

به سازش، به خویگیری و سرانجام به انس و الفت با اسلام تبدیل شود. پدیداری شعوبیه بهترین نشانه، اینگونه جایگیر شدن تدریجی اسلام در دل ایرانیان است. دعوی این جنبش - که ایرانیان در آن نقشی اساسی داشته اند - در مورد حقانیت برخورداری مسلمانان غیر عرب از مساوات اسلامی و همحقوقی آنها با مسلمان عرب، جای شك باقی نمی گذارد که اسلام در همان زمان بنی امیه در پهنه ای وسیع ایرانیان را از درون تسخیر کرده بوده. بدینگونه، تبدیل اسلام بیگانه و نامقبول به اسلام آشنا و مقبول حداکثر باید دیگر در دوره، ابومسلم خراسانی به سامان رسیده باشد. واقعیت این وضع کلی و عمومی را شورشها و سرکشیهای بعدی در برابر اسلام، که در چنین کشور پهناوری کاملاً طبیعی بوده اند، بیشتر اثبات می کنند تا نفی. درک کامیابی ابومسلم در صورتی میسر است که زمینه، اجتماعی اش را پذیرش دین اسلام نزد قاطبه، ایرانیان بدانیم و خود او را طبعاً رهبری مسلمان، و نه «رهبر قیام ملی ایرانیان». البته به همان اندازه نیز مهم است که شخصی چون او توانسته با شَمّ سیاسی و قاطعیت در عمل از چنین زمینه ای استفاده نماید. به میدان عمل و اثر ابومسلم که بنگریم، می بینیم فقط چنین شرایطی توانسته اند این کشور از هم گسیخته در جنگ و ستیز را به چنگ اقتدار او افکنند. ایرانی بودن یا به ایرانی معروف بودن این سردار مسلمان باید این امتیاز به اصطلاح هم میهنانه را برای او داشته بوده باشد که همکیشان ایرانی اش - آنها که به سبب ذینفع بودن و شرکت در فعالیتها و درگیریها عاملانی مؤثر بوده اند و بهره مند از مزایای نسبی اجتماعی و سیاسی در نتیجه، همکاری با هواداران عرب وی - در او نماینده، کیش نوپذیرفته و مظهر همنزادی خود را توأمأً بیابند. چه چیز بهتر از گرویدن به دین نو و بازیافتن پشتیبانی برای عواطف میهنی می توانسته دست به دست هم دهد و ایرانی اسلام آورده را به پشتیبانی او برانگیزد؟ او که در عین ایرانیتش «صاحب الدعوه» و «امین آل محمد» خوانده می شده! - او که

هدفش رسماً و عیناً بنیانگذاری حکومت یکپارچه اسلامی بوده و برای تحقق این منظور در کشتن مخالفان از هر قوم و مذهبی هیچگاه و هیچ جا تردید به خود راه نداده است. در مقابل، آیا هر نوع قیام ایرانی بر ضد اسلام - چه پیش از او، چه در زمان او و به دست او و چه پس از او - همیشه سرکوب نشده؟ آیا بابک خرم دین پس از بیست سال نبرد و گریز جز به این علت درونی بایستی شکست می خورد که رهبر جنبشی ضد اسلامی در برابر تازیان مستقر شده و ایرانیان جدیدالاسلام بوده و در نتیجه بی پایگاه میان اکثریت مردم سرزمینش؟ معکوس این را در صورتی فرضی می آورم تا تصویر تندتر و چشمگیرتر شود: آیا ابومسلم هرگز امکان پیروزی می داشت، اگر مسلمان نمی بود و چون بابک بر اسلام و مسلمانان می شورید؟ امروزه با اصطلاح آسانگیر و مبتذل سیاسی رایج چه بسا ابومسلم را «رألیست» و بابک را «ایده آلیست» می خواندیم! اما تاریخ مسیحیت و اسلام سند این واقعیت است که هر جا دین در دل مردم خانه کرده و از این طریق حکومت خود را بر درون و پشت آنها استوار ساخته، همیشه توانسته است با تکیه بر مقدسات چون و چرا ناپذیر خوش جنایتهای خود را آشکارا عدالت بنامد و به آنها مباحات کند، بی آنکه صدا از احدی درآید. و اگر صدایی بر ضد ستم دینی از کسی برخاسته، باز به نام همان مقدسات و در تأیید «قداست» اغمازگر و بخشاینده آنها بوده و نه هرگز بر ضد آن مقدسات که به ویژه در اسلام هر ستمی را برای حفظ دین مبین توصیه و حتا تکلیف می کنند. کشور خودمان اکنون بعنوان مدل حی و حاضر این واقعیت می تواند ما را عملاً از استناد به تاریخ که در تعبیرش به سود اسلام پیشگی دیرپامان ید طولایی داریم کاملاً بی نیاز سازد. به هر سان، به محض آنکه سرکشها و شورشها فرو می نشینند و علت وجودی خود را از دست می دهند، مردمان سرزمینهای مفتوح همه در لوای اسلام گرد می آیند، ایرانیان در رأسشان. ایرانی امروزی بعنوان دنباله این تحول فرهنگی از

دیرباز بدون اسلام در واقع کالبدی تهی می بود، نه بدون ایران که در گورش اسلام بالیده است. اینکه اسلام با قطع ریشه های بومی اقوام از طریق نفی عنصری آنها و جذب و هضمشان در خود، بیگانگیهای آغازین آنها را می فرساید و می فسرَد، و به موازاتش آنها را چنان از صافی کام خود می گذراند که حافظه تاریخی شان پاک زایل می گردد، عیناً حاکی از تجاوز و رخنه مطلق آن است. در برابر زور این تصرف طبعاً اقوامی که از لحاظ مذهبی ساده ترند یا دچار جمود شده اند، یا خصوصاً از نظر اندیشه و فرهنگ ناپویا و ناجویا بوده اند عملاً بی دفاع ترند و در نتیجه اسلام پذیرتر. احتمال اینگونه تبدیل و تبدل همیشه در شرایط مساعد بیش از آن است که در تصور ما آدمهای روزمره بگنجد. هر آدم دینی آسانتر به دینی دیگر می گرود و در این جان تازه یافته عموماً برای پروازهای ایمانی جدیدش پروبال می گیرد. چنین پروبالی را اسلام لاله الالهی - در اینجا یعنی ساده ترین دین سامی - قطعاً توانسته است به پیروان زرتشتیت از درون مرده ایران ساسانی بدهد، چنانکه متجاوز از هزار سال پیش از آن زرتشت بدون قوه قهریه ای که اسلام داشته دینیت ایرانی را از مرگ درونی اش نجات داده بود. رویدادهای تاریخی تابع اصول و قواعد منطقی و ریاضی نیستند. گاه يك تحول اجتماعی، خصوصاً در دوره آشوب زیر و زبرکننده اش، راه هایی می گشاید که به دلخوشی و طمع آنها مردم با پای خود به چاه هایی که میان آن راه ها دهان باز کرده اند می روند و در این ممارست، آنچنان شم تمیز راه و چاه را از دست می دهند که رفته رفته مقنی می شوند. آنگاه دیگر اثری هم از راهی باقی نمی ماند! بدین معنی نگرش تاریخی ناسیونالیستهای فرهنگی در مورد بیگانگی اسلام برای ایرانیان به همان اندازه کج و ناشیانه است که سوءاستفاده کسی چون مطهری از این کج بینی و ناشیگری کاملاً طبیعی و در حقیقت پیشه ای اصولاً دینی و به ویژه اسلامی. یگانه شدن به معنای اعم چیزی جز خوگرفتن و اخت شدن

نیست. هیچ جانوری نمی توان یافت که به اندازه آدمی خوی پذیر باشد. آدمها، اقوام و فرهنگها، چنانکه تاریخشان نشان می دهد، همواره با خرافات و نیز اوهام روحانی شده، که در تجلیلشان ادبیات ما هرگز از سخنسرایی باز نایستاده، مانوس تر و یگانه تر زیسته اند تا با دانش و دانایی. اگر جز این بود این همه آخوند، واعظ، آیت الله، قطب، فقیه و امام، این همه کشیش، مطران، بطریق، اسقف و پاپ مفتخوار نمی توانستند مردم دنیا را همچنان افسار بزنند و از آنها مرکوبهای لایشعر بسازند. حتا این کار، یعنی یگانه و فرمانبردار ساختن مردم در جهالت دینی، چنانکه شواهدش را می توان امروزه در صحنه، مبارزات سیاسی میان حاکمان و ضدحاکمان ایران و جامعه اش دید، از دست آدمهای متوسط الحال و حتا مخبط نیز ساخته است. بنگرید حد خویشاوندی میان یگانگی و جهالت را نزد ما ایرانیان اسلامی در این سقوط مجدد فرهنگی!

اما هر آدمی که مدعی دانشمند پس انداختن اسلام از ایران است باید بیاموزد و هر آن در مد نظر داشته باشد که تمام این زایمانهای علمی و فکری بدون تخمهایی که هلنیسم در سراسر منطقه، نفوذ خود پراکنده و اسلام به میانجیگری یهودیت و مسیحیت از آنها آبستن شده غیرممکن می بودند. اسلام حتا فن ابتدایی مباحثه را از پیروان ادیان غیراسلامی، اعم از یهود، نصارا، بودایی و زرتشتی آموخته، بماند که دانش پدیدآمده در کل جهان اسلام هرگز از حد اقتباس تجاوز نکرده و به همین سبب نیز هرگز نتوانسته است پایه ای واقعی برای بارورکردن دانش و اندیشه به معنای حقیقی آن شود. اینکه چرا اثر هلنیسم چند قرن پس از فرونشستن آخرین موجهایش هنگام سیطره اسلام بر ایران در این سرزمین ظاهر می گردد، و نه هرگز به چنین نسبتی در دوره چند صد ساله پیش از آن، بغرنجی تاریخی/فرهنگی ست که گشودن آن در وهله اول با شناختن چگونگی ساختمان اجتماعی، مذهبی، حکومتی و کلاً سیاسی دوره های باستانی ایران

می توانست میسر گردد، نه با دمیدن در سرنا و کرنای دانشخواهی و دانشجویی اسلامی. قطعاً اسلام با منفجرساختن در و پیکر سرزمین و نظام سیاسی ایران، با عرضه خود به عنوان جایگزین دینی آسان گیرتر و سهل بین تر راه را برای تأثیر دیررس فرهنگ هلنیسم در جامعه مسلمان شده ایران می گشاید، اما نه آنکه با آگاهی و قصد چنین کرده باشد. این در واقع یکی از پدیده های فرعی تاریخی و تصادفی اسلام است و در این حد به همان اندازه زاده آشوبها و دگرگونیهای وقت که وابسته دانش دوستی فردی برخی خلفای عباسی، یا امرای بومی در حکومتهای داخلی ایران. اما بغرنج اجتماعی/سیاسی ایران باستان در مسدود ماندنش به فرهنگ هلنیسم، همچنان به قوت خود باقی می ماند. و بغرنج را نه به گونه پرسشهای بلاغی اسلامی و پاسخهای از پیش مهیا می توان طرح کرد و نه هر ذهنی قادر است بغرنج را دریابد و بپرسد. بدین جهت نیز هرگونه انتظار پرسندگی و جویندگی در این مورد از مطهری هم نامعقول می بود و هم ناروا. اما از عنایت لاقل این انتظار را می شد داشت که به نقل محض گفته های مطهری اکتفا ننماید و اشکالات ضمنی و نهفته آنها را آشکار سازد. اشاره مجامله آمیز عنایت به نتیجه گیریهای عجیب و غریب مطهری با گفته ای چون «ما در اینجا با دقت و صحت تاریخی بعضی از اجتناجات مطهری سروکار نداریم» و «خود او طبق سنت مرضیه اهل تحقیق هرگاه به جزئیات تاریخی می پردازد، احتیاط را از دست نمی دهد» (ص ۲۱۸)، نه از بار مسئولیت او به عنوان پژوهنده می کاهد و نه می توان این غفلتها و لاپوشانیها را به هیچ قیمتی «حسن سلوک همکارانه» نامید. ممکن است راه های دیدن و گفتن حقیقت گوناگون باشند، اما همه آنها را به یک شاخص می توان شناخت: هیچکدام آنها را نمی توان با چشم و دهان بسته رفت.

همگامی و همخوانی فکری عنایت با مطهری نیز - سوی اسپاسگزاری اخصش از وی، که ضمن آن از او بعنوان «متفکری اصیل و خلاق» یاد

می کند و به صرف همین اطلاق لا اقل بی سلیقگی خود را در اهانت به تفکر و خلاقیت نشان می دهد - نه تصادفی ست و نه استثنایی. در سراسر کتاب هیچگاه عنایت پی جویی حساب نشده ای که متضمن خطری باشد نمی کند، تا مجبور نشود ریشه های چسبنده و پیچنده اندیشه سیاسی معاصر را در سرشت اسلام بجوید. در این اثرش - که پیشنویس آن را شماری قابل ملاحظه از «همکاران و دوستان» اروپایی و غیر اروپایی او خوانده اند و «وقت فراوان صرف بحث در اطراف مندرجات آن کرده اند» (ص ۱۴) - عنایت به کسی می ماند که آب تیره و سیال نهری را که در آن نوعی حیات کاذب میلولد «با غربال پژوهش» بهم می زند و می خواهد به این وسیله با تصفیه قشرهای روین آب، آن را زلال و روان سازد. غافل از آنکه آب از اعماق آلوده است و بستر نهر پر از گل و لای. از نقش منعکس شده در آینه کتابش که عنایت در برابر اندیشه سیاسی نوین اسلام گرفته، به زعم او باید به آینده جوانه ها و شکوفه های این اندیشه که از دو منشاء تسنن و تشیع برآمده اند و به تدریج برای حل مشکلات جامعه اسلامی در هم باز می شوند امیدوار گشت. این تسکین و دلگرمی در جامعه ای که طبعاً خواننده بینا و سمج نیز نمی پروراند آسان حاصل می گردد. دشوار آن است که خواننده به رغم عنایت و برضد منظور کتاب او از همین کتاب بعنوان مدرک بیاموزد که «اندیشه نوین» اسلامی، اعم از سیاسی و ناسیاسی اش، چون از دین آستن شده، و در نتیجه در زایمان دینی اش مرده پا به جهان گذاشته، در آینده نیز همچنان مرده خواهد ماند.

پیوستها

گنوس، ادیان سری، مکتب رواقی

گنوس و بینش آن

گنوس^۱ در وهله اول به جنبش بزرگ، پرشاخه و خصوصاً در هم جوشی از عناصر گوناگون دینی و غیردینی در دوره هلنیسم اطلاق می شود. در اینجا هلنیسم به دوره پخش فرهنگ یونانی از زمان اسکندر تا مرحله آغازین مسیحیت اطلاق می گردد. جنبش گنوس سپس در پیدایش و بالش مسیحیت با عناصری از آن، که یهودی الاصل بوده اند، می آمیزد و در این ترکیب جدید برخی از تصورات مسیحی را باطل می خواند. از جمله تصور میانجی میان خدا و آدم را، آنچه خود را در نسبت اب و ابن می نمایاند. رد کردن میانجی از سوی گنوس، چنانکه خواهیم دید، ضرورت بینش آن بوده است. گنوس نه هرگز پدیده ای مسیحی ست و نه از منشأ واحدی برخاسته است.^۲ پژوهش های تازه در عین آنکه تصویر این جنبش و خطوط اصلی آن را آشکارتر ساخته اند، نشان می دهند که پدیده گنوسیک به مراتب پیچیده تر از آن بوده که پژوهش های دیرین تر می پنداشته اند.^۳ نقشی که عناصر دینی و غیردینی دنیای کهن در پدیدآوردن جنبش گنوس داشته اند موجب شده که هم با آمیزه هایی از این عناصر در آن رو به رو شویم و هم با پیکرهای نابشان.^۴

۱ در مورد بفرغنه های گوناگون مسئله گنوسیک که در پژوهش های مربوطه حل نشده مانده اند یا به راه حل های متعارض و حتا متنافی رسیده اند. رک،

Gnosis und Gnostizismus, 1975, hg. von Kurt Rudolph
2, 3, 4 Op. Cit.; Lohse, E. *Umwelt des Neuen Testaments*, 3, Aufl. 1977, S. 194; Cf. Gnosis, in *Der Kleine Pauly*, 1975; *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart*, 1986; Bertolet, A. : *Wörterbuch der Religion*, 3. Aufl. 1976, hg. von Goldammer, K. : Königs, F. : *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, 1956.

یکی از شاخصهای مهم گنوس که بازتابش را در عرفان ما می توان یافت دوآلیسمی است روحی/جسمی در نفی جسم. از دوآلیسمهای مهمی که جهان کهن می شناخته یکی دوآلیسم ایرانی زرتشت است و دیگری دوآلیسم افلاطونی. دوآلیسم ایرانی به جهان گرایی اش شناخته می شود. نفی جهان یا جهان گریزی رگه ای کاملاً نایرانی ست. دوآلیسم ایرانی جهان را میدان پیکار نیک و بد، زیبا و زشت، راستی و دروغ با سرانجام پیروزی نیروی ست بر نیروی ^{شست}دوم می داند. دومین وجه تمایز دوآلیسم ایرانی این است که نیکی و بدی خود آغازکننده و پدیدآورنده اند. یعنی هرچه هست یا می شود از نیکی یا بدی می پدیدد، از این پایه های دوگانه می آغازد و در آنها می پرورد. نیک و بد در دوآلیسم ایرانی بدین معنا بنیادهای دوگانه برای چیزها هستند. چیزها، خواه روحی (= معقول، معنوی) و خواه جسمی (محسوس، مادی) از این و در این دوگانگی متعارض، هستی می پذیرند. چنین دوآلیسمی طبیعتاً نمی تواند شاخصی برای جنبش گنوس باشد.^۵ بنابراین با این شکاف یکپارچه ای که دوآلیسم ایرانی به جهان می دهد و آن را از فراز به نشیب به اصطلاح دو نیمه می کند یکسان پدیدآورنده و دربرگیرنده روح و ماده است. روح و ماده، نیک، سازنده، جهان نیک اند و روح و ماده، بد، سازنده، جهان بد. به همین سبب نیز اندیشه، نیک، گفتار نیک و کردار نیک به همان گونه خود آمیزه ای معنوی/ مادی ست که ضدهاشان اندیشه، بد، گفتار بد و کردار بد.^۶

5 Der Ursprung der Gnosis, in Gosis und Gnostizismus, Op. Cit.

۶ « آن دو گوهر همزادی که در آغاز در عالم تصور ظهور نمودند، یکی از آن نیکی است در اندیشه و گفتار و کردار، و دیگری از آن بدی (در اندیشه و گفتار و کردار). از میان این، دو مرد دانا باید نیک را برگزینند نه زشت را » (یسنا. ۳۰، ۳؛ گاتها، تألیف و ترجمه، پرورداد، ۱۳۰۵). به همین جهت نیز آیین زرتشتی مردمان را در این جهان نیز برخوردار و کامیاب می خواهد (همان، ص ۷۴). نیز رك، جان هینلز، شناخت اساطیر ایران، چاپ چهارم، ۱۳۷۵، صص ۸۵، ترجمه، ژاله آموزگار و احمد تفضلی.

دوآلیسم دیگر و به مراتب پیچیده تر دوآلیسم افلاطونی مبتنی بر ایده هاست. پیچیدگی آن از دو چیز ناشی می شود. یکی از این که به عنوان آموزه ای فلسفی باید به پرسشهای زاده آن پاسخ دهد. و دیگر از این که افلاطون در عین به دست دادن تعریفهای گاه متفاوت و حتا متباین از ایده ها خود نخستین کسی است که از چیستی ایده ها می پرسد و بغرنجهای ناشی از این پرسش و پاسخهای احتمالی آن را نشان می دهد.^۷ هرگاه از یکسو بغرنج چیستی ایده ها و از سوی دیگر بغرنج کنایشی آنها را - به معنای آنچه از ایده ها برمی آید یا آنچه ایده ها انجام می دهند - نادیده بگیریم، و نیز این را که هر آموزه فلسفی، مآلاً نیز آموزه ایده ها، به همان اندازه نمی تواند خود را پرسش ناپذیر سازد که هر آموزه دینی از ناپرسایی و پرسش ناپذیری برمی آید و مطلقاً در آن و از آن می زیید، باز هم يك چیز قطعی می ماند: برتری روح بر جسم یا ماده، پابندگی آن اولی که شناخت را اساساً و بصورت بازشناختن میسر می کند،^۸ و گذرایی این آخری. در این حد نادرست نگفته اند که می توان مشابهنی معکوس میان دوآلیسم ایرانی به عنوان بینشی منحصرأ دینی و دوآلیسم افلاطونی به منزله اندیشه ای فلسفی در دوپاره کردن جهان یافت: اولی در شمولش بر روح و جسم، جهان را در نيك و بد دونیمه می کند، و آخری جهان را در روح و جسم. به این سبب شکافتن جهان را در دوآلیسم ایرانی «عمودی» خوانده اند و در دوآلیسم افلاطونی «افقی».^۹ در این حد طبیعتاً دوآلیسم گنوسیک به دوآلیسم افلاطونی نزدیکتر است تا به دوآلیسم ایرانی. اما این کافی نیست برای آنکه دوآلیسم افلاطونی را منشاء گنوس بدانیم، و در برابر آن دوآلیسم

7Cf. Martin, G. : *Platons Ideenlehre*, 1973, besonders S. 89-131, 128-221.

۸ رك، فایدون، ۷۲، ۷۳ صص ۲-۵۰ دوره آثار افلاطون، ۱۳۵۷، ترجمه فارسی از حسن لطفی؛

Cf. Martin, Op. Cit., S. 89 ff.

9 Foerster, W. : *Das Wesen der Gnosis*, in *Gnosis und Gnostizismus*, Op. Cit.

ایرانی را در پیکرگیری دوآلیسم گنوسیک کاملاً بی نقش. نوع تأثیرپذیری در رویدادهای فرهنگی نمی تواند الزاماً ضامن انطباق فرع بر اصل باشد، یعنی همسانی تأثیرگیرنده با تأثیرگذارنده را به صرف این واسطه تضمین می نماید. این را دو بار تا کنون فرهنگ خود ما به تجربه ثابت کرده است. یک بار در تأثیرگیری آغازین ما از فکر یونانی و بار دیگر در تأثیرپذیری فرهنگی مان در دوره تجدید از غرب. جایی که فرهنگها در سرشتشان از هم دور و نسبت به هم بیگانه اند نوع قابلیتها و تصرفهای فرهنگ گیرنده در تشکّلش از عاملهای بیگانه به مراتب قاطع تر و کاری تر است تا تأثیرپذیریهای محضش از آن عاملها. به سبب قابلیتها و تصرفهای هنگام رویاری با دوآلیسمها گنوس نه فقط منحصرأ روان یا روح را نامیرا اما گزندپذیر می بیند، بلکه تن، جسم یا بطورکلی ماده را به منزله زندان روح عامل و موجب واقعی این گزند اعلام می نماید.^{۱۰} با چنین دریافتی از دوآلیسم عملاً گنوس از دوآلیسم ایرانی دور و به دوآلیسم افلاطونی نزدیک می شود، لااقل در این حد که در دوآلیسم افلاطونی روح نامیراست و حکم سرچشمه و نیکی را دارد، گرچه هر چه مادی ست منفی و بد به شمار نمی آید. برخی از پژوهشگران بر این نظراند که دوآلیسم ایرانی با وجود نفوذ عمیقش اساساً عنصری قاطع در پدیداری گنوس نبوده است.^{۱۱} وقتی

۱۰ ر، دو مقاله، یادشده از مأخذ *Gnosis und Gnostizismus*, Op. Cit.

۱۱ باید توجه داشت که نزدیکی دوآلیسم گنوسیک به دوآلیسم افلاطونی بیشتر جنبه صوری دارد، برای آنکه دوآلیسم افلاطونی نیز به نوبه خود جهان ما را هست می داند و هستی آن را نتیجه بهره مندی اش از جهان ایده ها می پندارد. چنین نگرشی به هر حال مؤید ارتباط این جهان با جهان ایده هاست. اینکه افلاطون به زعم ارسطو جهان را نخست از هم می گسلد تا سپس در پیوستن آن ناکامیاب بماند گیر و گره فلسفی در اندیشه افلاطون است. و به هر سان دوآلیسم افلاطونی برخلاف گنوس نمی تواند و نمی خواهد جهان و امور آن را چنان در روح و ماده از هم جدا سازد که این جهان از یکسو بر خود قابم گردد و از سوی دیگر یکسره نفی شود. قطع نظر از اینکه نباید نقش شناخت یا دانش را در تنوری دوآلیسم افلاطونی از خاطر برد: اگر دانش که کلی است میسر می شود فقط بر اساس ایده ها که الگوهای کلی برای منفردات این جهان اند مقدور می گردد و بس.

11 Polorny, Petr. : *Der Ursprung deer Gnosis*, in *Gnosis und Gnostizismus*, Op. Cit., S. 756.

شاخص اصلی گنوس نفی تن در برابر روان باشد که به زندان آن درافتاده، گرفتن و دنبال کردن چنین ارتباطی ما را به جرگه، سرّی ارفیک و ادیان سرّی می‌رساند که چنین شاخصی در آنها کانونی ست و دامنه، تأثیر آن را هلنیسم به سراسر پهنه، نفوذش کشانده است. عناصر سرچشمه‌ی ارفیک که از شمال ترکیه به یونان می‌آیند به همان صورت اصلی در سده هفتم و هشتم پ. م. در یونان بارور می‌شوند. بنابراین یونانی الاصل نیستند، اما این سرزمین نو آنها را می‌پذیرد. خدایان ارفیک به سرحدی انتزاعی و آنچنان درهم آمیخته‌اند که همه یکی و یکی همه می‌شود.^{۱۲} این جهانبینی را اصطلاحاً پان‌ته ایسم یا همه‌خدایی می‌نامند.^{۱۳} ناهمگونی متنافی^{۱۴} شاخص مناسبت روح و جسم یا روان و تن در بینش ارفیک است و سرچشمه، آن این تصور که روح طبیعتاً خدایی ست و جسم خاکی. با سقوط از منزلت الهی اش روح در زندان تن یا جسم گرفتار آمده است، و روشن است که روح جز اینکه از قفس تن برهد و به سرچشمه الهی اش بازگردد کشش و آرزویی ندارد.^{۱۴} از این پنداشت که تا پرورش ارفیک در یونان بیگانه بوده و از طریق جرگه‌های آن به وسیله جنبش هلنیسم در سراسر قلمرویش پخش می‌گردد گنوس تأثیر می‌گیرد.

آدمی به زعم گنوس در نوعی هبوط، وجود خاکی یافته و زندانی تن شده است. باید برای رهایی او از این زندان خاکی چاره‌ای اندیشید و راهی به برون بر او گشود. به کدام برون؟ به آن برونی که زمانی جایگاه حقیقی او بوده است. جایگاه حقیقی برای گنوس یعنی جهان دیگر. بدینسان مسئله

12 Capelle, W. : *Die Vorsokratiker*, 1963, S. 28.

۱۳ اصطلاح عرفانی ما برای آن «وحدت وجود» است. شاهد معنایی آن را از جمله در این شعر صفی علیشاه منعکس می‌توان یافت:

وحدت ذاتش تجلی کرد و شد کثرت پدید باز پیدا زین کثیر آن واحد یکناستی

به نقل از جعفر سجادی، فرهنگ مصطلحات عرفا و شعرا، ۱۳۳۹، ص ۴۱۲.

14 Capelle, Op. Cit.; 31; Cf. Nestle, W. : *Griechische Geistesgeschichte*, 2. Aufl. 1944, 34 ff.

برای گنوس این می شود که چگونه می توان آدمی را در همین زندگانی خاکی اش از اسارت آن نجات داد و برایش راهی به جهان دیگر باز نمود. گشودن چنین گرهی معنایی جز دل کندن از جهان نمی توانسته باشد. چگونه می توان در این جهان زیست و از آن دل کند؟ با نفی آن. نفی جهان، چنانکه دیدیم، عنصر دوم بینش گنوسیک بود. در واقع بن بستى که با نخستین عنصر گنوسیک، دوآلیسم روح و جسم، راه را بر آدمی می بندد و او را گرفتار وجود خاکی اش می کند با این عنصر دوم باز می شود. اما آدمی چگونه می تواند به نفی جهان کشانده شود، جهانی که آدمی با تمام ذرات وجودش وابسته آن است؟ از طریق Gnosis = «شناخت» این حقیقت که آدمی روحی ست گرفتار این خاکدان. این بیداری و آگاهی را «گنوزیس» میسر می کند. «گنوزیس» به یونانی یعنی شناخت. افلاطون آن را با «حقیقت» همراه می آورد و منظورش شناخت ناظر بر «هستندهء حقیقی» ست، و از آن معنای دانش مبتنی بر عقل و استدلال نیز مراد می شده.^{۱۵} اما شناخت گنوسیک شناختی است بی واسطه، آن که ما وحی و الهام یا کشف و شهود می خوانیم. کدام شناخت از این طریق دست می دهد؟ آن که از مبدأ فیض الاهی برمی خیزد. نام مأنوس و عام این شناخت در سنت و تداول فرهنگ ما «عرفان» است. چکیدهء بینش گنوستیک را تئودوتوس (Theodotus)، گنوسی نیمه دوم سدهء دوم میلادی، در سخنان چهارگانهء زیر آورده است:

هان که بدیم این ما	خود چه رسید بر ما
کجا بدیم از پیش	کجا فتاده از خویش
به سوی خویش تازیم	رسته ز بند سازیم
به خویش زادن است این	خود ره باز زادن است این ^{۱۶}

15 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1974, Bd.3.

16 Lohse, Ed., Op. Cit., S. 189.

سخن بالا در چهار پارهء دو نیمه یی اش، آنچنان که ادوارد لوزه نشان داده، دو عنصر اصلی گنوسیك، یعنی دوآلیسم و نفی جهان را منعکس می سازد. دو پارهء نخست به گذشتهء آدمی می نگرد و دو پارهء آخر به آیندهء او. نیمهء اول از پارهء نخست بر آنچه آدمی اصالتاً بوده نظر دارد، و نیمهء دوم آن بر آنچه سپس بر آدمی رسیده است. نیمهء اول دومین پارهء از جایگاه آسمانی آدمی می گوید و نیمهء دوم آن از هبوط او به خاکدان. پارهء سوم در نیمهء اولش حاکی از کوشش آدمی در بازگشت به اصل است در نیمهء دومش عاطف به برداشتن مانعی که راه بازگشت را بسته است. و سرانجام در ادامهء این بینش ناظر بر آیندهء پارهء چهارم در نیمهء اولش بازگشت به اصل و در نیمهء دومش رستن از خاکدان را به ترتیب به خویش زادن و باززادن آدمی تعبیر می کند. «اگر این شناخت که هم علت فاعلی و هم علت غایی اش در واقع خداست حاصل نشود آدمی از دست رفته است. چه در اینصورت به زندانی بودنش واقف نخواهد گشت تا امکان رهایی از آن را بشناسد. از آنجا که هیچ راه خاکی بی واسطه به خدای ناشناخته و نایافته نمی رسد، بلکه خداست که خود راه رستگاری را به آدمی خواهد نمود، بازگشت به اصل در کشف و شهود برای او میسر خواهد گشت. بنابراین آگاهی عرفانی ست که آدمی را به زندانی بودنش در این جهان واقف می سازد. بدین ترتیب آدمی از معرفت شهودی، که آتش نیمه خاموشش را خدا در او برمی افروزد، به ضرورت نفی جهان می رسد، جهانی که به اصطلاح مانع اشتعال نور معرفت در دل او بوده است».^{۱۷}

راه به اصل را به دو گونه می توان بازگشت. یکی با درگذشتن از دنیا با ریاضت و مجاهدت، و دیگری با بریدن از دنیا و هر چه دنیا هست به وسیع ترین معنایش. این دومی در غایت افراتش یعنی به هیچ گرفتن و بازیچه ساختن جهان و جهانیان در هر چه می گویند و می کنند، در هر چه

۱۷ ترجمه به تلخیص، یادشده.

می پسندند یا می نکوهند. شق دوم درست بر ضد شق اول که زهد و ریاضت باشد می تواند حتا پرهیز از جهان و پرهیز از جهان ورزی را به جدی گرفتن آن در برابر هستی مطلق خدا حمل نماید و مآلاً هرگونه رویگردانی از تمتع و تلذذ دنیوی را مردود شمارد.^{۱۸} مثلاً با این زبان حال که در برابر هستی مطلق خدا: یکسره پوچ است و هیچ، یکسره بازیچه است، یکسره نابوده است هرچه جهان هست و نیست؛ با این نتیجه، پیشساخته در آن مقدمه که: روی متاب از هیچ، در نگذر زنا بود، گر گذری بوده است! انعکاس و تأثیر این بینش و روش گنوسیک را می توان نزد ملامتیان به رای العین دید. ملامتیان گروهی از صوفیه بوده اند که قربت حق را در اعراض هرچه بیشتر از خلق و خوی گیریها و پای بندیهایش می دیدند، و این تعارض میان خدا از یکسو و جهان و جهانیان را از سوی دیگر با خرق عادات، یعنی شکستن هر چه معمول و مقبول عام بوده است علناً به افراط نشان می داده اند. شعر زیر که حسب حال ملامتیان و نشانه، تعمد آنها بر ضد پسند عام است تا مردم از آنان برمند و زبان به ملامتشان گشایند و اینان، در مقابل، با تجاهر به هرگونه بی بندوباری و قلندرمآبی ممکن به اصطلاح رویین تنی معنوی خود را ثابت نمایند، می تواند به تعبیری دیگر نمودار رندی تهی از معنا و بی بنیاد شده ای باشد که می خواهد از مایه، بیعاریهای مجنونانه اش شالوده، فضیلت بسازد:

رندیم و ملامستی و بدنام	قلاش و حریف ساغر و جام
بدمست و قمارباز و بیساک	معشوقه پرست و دردی آشام
اویاشم و عاشق و نظرباز	آزاده ز قید ننگ و از نام
در مستی و عاشقی و رندی	انگشت نمای خاصم و عام
بی مطرب و می، دمی اسیری،	جان و دل ما نگیرد آرام ^{۱۹}

۱۸ ترجمه به تلخیص، یادشده.

۱۹ جعفر سجادی، فرهنگ مصطلحات عرفا و شعرا، یادشده، ص ۳۸۶.

در مورد بینش و روش ملامتیه، رک. هجویری، کشف المحجوب، ۱۳۳۶، ص ۶۸-۷۸.

از این خرقه‌های سودازده عطار کم ندارد. مثلاً در اشاره به آیه ۱۷۱ از

سوره اعراف: ۲۰

ما ز خرابات عشق مست الست آمدیم نام «بلی» چون بریم؟ چون همه مست آمدیم
یا:

گهی سجاده و محراب جستیم گهی رندی و قلاشی گزیدیم
یا:

ما مردم کلیسیا و زنا ریم گبر کهنیم و نام برداریم
با جمله، مفسدان به تصدیقیم با جمله، زاهدان به انکاریم
تسبیح و ردا نمی خریم الحق سالوس و نفاق را خریداریم
یا:

ما ننگ وجود روزگاریم عمری به نفاق می گذاریم
محنت زدگان پرغرو ریم شوریده دلان بی قراریم
یا:

منم آن گبر دیرینه که بت خانه بنا کردم شدم بر بام بت خانه در این عالم ندا کردم
صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان که من آن کهنه بتها را دگر باره جلا کردم
از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش از آنم گبر می خوانند که با مادر زنا کردم
اینکه عرفا، چنانکه شعرهای عطار گواهی می دهند، دامنه خرق را به زبان متعارف نیز می کشانند و از الفاظ آن معانی دیگر یا غالباً ضد معمول آنها را مراد می کنند - مثلاً از «گبر» يك رنگی، یا از «کفر» ایمان حقیقی یا پوشاندن کثرت در وحدت^{۲۱} در واقع نشانه دیگری از بی حقیقتی این جهان در برابر حقیقت الاهی است.

۲۰. رك. دیوان عطار، حواشی و تعلیقات، م. درویش، چاپ چهارم، ۱۳۶۶، ص ۵۰۸، پانویس ۲.

۲۱. رك. جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ج سوم، مدخل «گبر» و «کفر». «قلاش» نیز برای صوفیه به معنای منقطع از علائق دنیوی است، (یادشده)، و زُنار به معنای کمریستن به خدمت محبوب حقیقی که خدا باشد، (یادشده، ج دوم).

بینش و جهانبینی گنوسیک پس از رخنه اش در مسیحیت^{۲۲} از طریق رهبانیت آن وارد اسلام می شود و به نوبه خود موجبات پدیداری بینش عرفانی آن را فراهم می آورد، یا آتش این گونه شوریده حالیهها و سودازدگیها را در آن نیز برمی افروزد. اما اینکه عرفای نامی ما چنین بینشی را مستقیماً از خفایای آیات قرآنی برمی خوانند - چنانکه آباء کلیسا به علت زمینه فرهنگی و پرورشی یونانیان اندیشه های یونانی را پس از پیچاندن و تاباندن آن در پندار مسیحی شان می خزانند تا آنها را از نو در مسیحیت باز یابند و مسیحی بفهمند، یا از اندیشه یونانی در پسنگریهای چه بسا معصومانه، خیالپردازانه شان پشتوانه برای «حقیقت مسیحی» تعبیه می کردند، می تواند علل گوناگون تاریخی، جامعه شناختی، و روان شناختی داشته باشد.

در وهله اول چون باورهای فرهنگ اسلامی ما و نیز باورهای فرهنگی و جهان بینانه اسلام در مورد ادیان به اصطلاح «نیایی» اش (یهودیت و مسیحیت) همه بر قرآن مبتنی اند و هم عملاً و هم منطقیاً باید ناشی از آشنایی محمد با فرقه های یهودی و مسیحی بوده باشند، نه می شود مواد و مصالح قرآنی را از عناصر گنوسیک عاری پنداشت و نه آشنایی نخستین مسلمانان با رهبانان سریانی و در نتیجه با عادات و خویهای رهبانیت مسیحی را که خود متضمن اینگونه عناصر بوده اند نادیده گرفت و پدیداری عرفان اسلامی را بدون آنها ممکن پنداشت.^{۲۳} این یکی از جنبه های بهره وری محمد از دارایی خالص یا ناخالص دین یهودی و مسیحی ست. جایی که بستگی دینی به ماسبق و عطف به «حقایق» ادیان پیشین محور نهان یا آشکار دین بعدی باشد، نفوذ ادیان پیشین در پیکرگیری دین بعدی چه از

22 Bultman, R. : *Das Urchristentum*, 6. Aufl. 1986., 176-189; Lehose, Ed. , Op. Cit., 187-206.

23 Cf. Andrae, T. : *Islamische Mystik*, 2 Aufl. 1980, S. 13-70; Ders. : *Der Ursprung des Islams und das Christentums*, 1926 , S. 105-123.

طریق توارث فرهنگی و چه از طریق اکتساب آگاهانه یا ناآگاهانه به همان اندازه طبیعی و مسلم است که نوآوریهای دین بعدی فقط بر اساس تصرف در همین تأثیرپذیرها می توانند صورت گیرند، خصوصاً وقتی دین بعدی خود را در «حقانیتش» بر ادیان قبلی متکی بدانند یا بپندارند و عملاً بدون چنین بنیادی در پندار ننگند. نمونه این مقوله، آخر دینهای مانوی و مزدکی اند:

اولی در تأثیرپذیری اش از یهودیت/ مسیحیت، دین بودایی و عنصرهای ویژه دینهای ایرانی، و آخری در وابستگی اش به دین مزدایی. نمونه آن مقوله نخست، یعنی متکی بودن به زنجیر دینهای پیشین، به ترتیب مسیحیت است نسبت به یهودیت، اسلام است نسبت به هر دو و سرانجام بهائیت است نسبت به هر سه. از حلقه آغازین در حلقه های بعدی تا حلقه پایانی این زنجیر که بنگریم، هر حلقه پسین برای حلقه های پیشین بیگانه و ناحقیقی ست: بهائیت برای اسلام، اسلام برای مسیحیت و مسیحیت برای یهودیت و مآلاً هر حلقه بعدی برای همه حلقه های قبلی. در واقع بیگانگی و مردود بودن هر دین نو برای هر دین کهنه پیشینش در نوآوریهای بنیانگذاری شده که دین نو را با استفاده از همان بنیادهای توارثی و اکتسابی و تصرف در آنها اساساً به وجود آورده اند. به همین جهت هر دین بعدی نظراً و عملاً دین یا ادیان قبلی را نه هرگز نفی بلکه نسخ می کند و خود با همین روند توسط آنها نفی می شود. نسخ کردن روندی ست نسبت به ادیان گذشته به معنای حفظ «حقانیت» ادیان دیرین در پیکرگیری دین نو و نفی کردن هر دین ضرورتی ست طبیعی از جانب ادیان گذشته در مورد دین نو به منزله جعل و تزویر. تازه این میان حساب عناصر به اصطلاح «غیردینی» دخیل در دینهای به هم زنجیرشده یا گسسته از هم جداست. اینگونه عناصر را عمدتاً پژوهشهای غیر ایمانی می یابند و می شناسانند. پایه گذاران فرهنگ ما به سبب ایمان دینی شان امکانی برای یافتن و دریافتن دیدها و دیدگاههای دخیل و درز کرده در جهانبینی اسلامی

نداشته اند، ناچار آنها را زادهٔ فطرت اسلامی می‌پنداشته‌اند، فطرتی که خود می‌بایستی از نطفهٔ کلام الله ازلاً آستان بوده باشد. آنچه بر محمد و قرآن در ترتب زمانی و تاریخی مسبوق بوده آنها به پیروی از محمد و کلامش آن را معطوف به اسلام می‌انگاشتند، و آنچه پس از پدیداری اسلام روی می‌دهد یا قرار است روی دهد، مفسطور در آن. در روند و رویداد فرهنگی که بگیریم تا همین امروز ما همان راهی را رفته‌ایم که قدمامان گشوده‌اند. ما آدمهای جادوشدهٔ دست دوم از سحر اسلام و مجذوب جادوشده‌های دست اول، یعنی قدمامان، در سازندگی این پرورشگاه فرهنگی هر عنصر دخیل در اسلام را آنقدر تراشیده و ساییده‌ایم تا میان درزها و شکافهای آیات قرآنی و احادیث قدسی جا گیرد، یا قرآن را آنقدر با تعبیر، تفسیر و تأویل «مثبت» سفته‌ایم تا خفایایش جایی و منشأیی برای عناصر بیگانه شوند.

به هر ترتیبی که گنوس به اسلام راه یافته باشد، و محمد و قرآن قطعاً یکی از شاهراهها بوده‌اند، دو عنصر مهم گنوسیک، یعنی دوآلیسم و نفی جهان، در لابه لای سخنان منظوم و منشور قدمای ما موج می‌زنند. چندانکه بدون دو عنصر نامبرده عرفان اسلامی و نوع ایرانی اش نه قابل فهم است، نه اصلاً تصوریپذیر. و این از نظر فرهنگی برای ما اهمیتی قاطع دارد. چون بینش عرفانی در احساس، درک و دریافت ما نسبت به جهان، جامعه و آدمی از دیرباز مستتولی‌ترین، پربردترین و سخت جان‌ترین دیدگاه بوده است. تعلق روان آدمی به جهانی دیگر توصیه به گریختن از قفس تن و خاک، پرواز به لاهوت را که حاکی از دوآلیسم و نفی جهان در بینش گنوسیک باشد، از جمله در این شعرهای قابل تعویض با سدها همانند دیگرشان آسان می‌توان منعکس یافت و از مضمون کانونی آنها به اصل گنوسیکشان رسید :

از سنائی:

بر این خاکسدان پر از گرگ تا کی کنی چون سگان رایگان پاسبانی؟
به بستان مرگ آی تا زنده گردی بسوز این کفن زنده، باستانی
وزین کلبه، جیفه مرگت رهاند که مرگ است سرمایه، زندگانی
ز نادانی و ناتوانی رسی تو از این کنج صورت به گنج معانی
از عطار:

بنده را زین بحر نا محرم در آر تو درافکندی مرا هم تو در آر
مرده ام من می روم بر روی خاک بازگردان جانم ای جان بخش پاک
با دلی پردرد و جانی بیدریغ ز اشتیاق اشک می ریزم چو میغ
رهبرم شو زانکه بی راه آمدم دولتتم ده گرچه بی جاه آمدم
هر که در کوی تو دولتیار شد در تو گم گشت و ز خود بیزار شد
و نیز:

ماهی از دریا چو بر صحرا فتد می تپد تا بو که در دریا فتد
می تپد پیوسته در سوز و گداز تا به جای خود رسد ناگاه باز
از مولوی:

بگذار جسم و جان شو، رقصان بدان جهان شو مگریز اگر چه حالی شور و شراست مردن
چون زین قفس برستی در گلشن است مسکن چون این صدف شکستی چون گوهر است مردن
چون حق ترا بخواند، سوی خودش کشاند چون جنت است رفتن، چون کوثر است مردن
پایه های دوگانه، سرگذشت آدمی آنچنانکه در آغاز نخستین دفتر
مثنوی به زبان حال جلال الدین بلخی حکایت می شود بازتاب آشکار دو
محور گنوسیک، یعنی دوآلیسم و نفی جهان است. این شالوده در تمثیلهای
قصه های مثنوی به صورتهای و شکلهای گوناگون همواره از نو باز
می گردد. و ملاک برآورد کلیت سخنان او می ماند. خود مولوی با
سودازدگیهای عرفانی اش که به هیچ صراطی مستقیم نیستند یا در واقع
قادراند هر راه کژی را به گونه ای راست بنمایانند به دفعات نشان داده که

چگونه هر فرعی را می توان به آن اصل دوگانه - دوآلیسم و نفی جهان -
واگرداند تا معنای «حقیقی» اش را بیابد!

از جمله:

مکرها در کسب دنیا بارد است مکرها در کسب دنیا وارد است
مکر آن باشد که زندان حفره کرد آن که حفره بست آن مکر است سرد
این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان
چیست دنیا از خدا غافل بُدن نی قماش و نقره و فرزند و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول نعم مالُ صالحُ گفت آن رسول
وقتی به زعم مولوی این جهان زندان و ما زندانی اش باشیم، وقتی باز
به زعم او دنیا غافل ماندن از خدا باشد. باید از هر ابزاری برای رهیدن از آن
استفاده کرد. این وارهی را مولوی به کنایه در اینجا دین می خواند که برای
رسیدن به هدفش از مال هم ابزار می سازد، چنانکه رسول الله گفته است.
عرفان شعری ما با شوریدگی و پراکنده خوبی مهارناپذیرش ثابت می کند
که نه می خواهد و نه می گذارد به هیچ گونه ای در راه وصول حق، معبود یا
معشوق مهار شود. این معنا و توضیح همهء تعارضها و تضادهایی ست که
داریستشان اشعار عرفانی ما را به فراز می برند و با چنین هیبتی ما را
همواره مجذوب و مبهوت می سازند.

ادیان سری

در دوره هلنیسم، خصوصاً در نخستین قرونش، حوادث توانفرسا و خان و مان سوز، بیماری و دربه دری، بیم از آینده، اعتقاد به سرنوشت، به نیروهای اهریمنی و نظایرشان همه جا چیره اند. خرافات، معجزات، مقدرات، ستاره بینی راه های نجات از اینگونه مهلکه های فردی و جمعی می شوند. کشف و ابداع شیوه های گره گشای و شگردهای رفع بلا از مشخصات زندگانی روزانه به شمار می آیند. در چنین وضعی پرسش اساسی و مستولی این بوده که چگونه می شود از این گرداب بلا رست. پاسخ این پرسش را ادیان سری می دادند که خود را برای دفع آفات زمینی و آسمانی از هر حیث مجهز می پنداشتند. مدعی بودند دردها را درمان می کنند و آدمها را در برابر شسوریختی، ادبار روزگار و حتا در برابر مرگ مقاوم می سازند.^۱

نام ادیان سری از دوره کلاسیک یونان، دو قرن قبل از دوره هلنیسم، به آن جرگه های پنهانی دینی اطلاق می شد که اعضایشان درباره آداب، معنی و اغراض آیینی خویش در برابر بیگانه یا ناهمراز متعهد به سکوت بودند.^۲ هنگامی که پندارها و آداب دینی شرق حوزه دریای مدیترانه را می گیرند، هم با ادیان سری یونانی می آمیزند و هم با زمینه های از پیش موجود آنها. بدینگونه هیأت‌های گوناگون و در عین حال هم ماهیت شده ای در جهان هلنیسم پدیدار می گردد. یکی از جنبه های این آمیزش این است که خدایان ادیان مختلف، اعم از شرقی و یونانی، مقامی برابر پیدا می کنند.

1 Lohse, Ed. : *Umwelt des Neuen Testaments*, 3 Aufl. 1977, S. 171.

2 Op. Cit., S. 172; cf. Kern, O. : *Die griechischen Mysterin der kalsischen Zeit*, 1927, S. 4 ff.; cf. Reitzenstein, R. : *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3. Aufl. 1927 (=1966); Cumont, F. : *Die orientalischen Religionen im romnischen Heidentum*, 3. Aufl. 1931; Kaerst, J. : *Geschichte des Hellenismus*, 3. Auff. 1927, Bd. 2. 200)233.

چندانکه نه فقط خدایان مربوط با حفظ نامهای متفاوت و احیاناً ممزوج شده ماهیتی یگانه می یابند، یعنی تفردشان در وحدانیتی مشترک و کلی مرتفع می گردد، بلکه پیروان این یا آن دین می توانند در آن واحد با عضویت در کانونها و جرگه های دینی جوراجور از راه های گوناگون به منشأ فیض الاهی نزدیک و از نیروی آن بهره مند شوند.^۳

این آمیزش از جمله موجب می گردد که جرگه های ادیان سری را اعضای آنها آزادانه، یعنی بدون تبعیضات نژادی و قومی، تأسیس کنند. زن و مرد، برده و آزاد، یونانی و نایونانی از هر طبقه اجتماعی می توانستند به عضویت این جرگه ها درآیند.^۴

ادیان سری، از تفاوت های ناشی از آداب بومی الاصل در جرگه های مربوط که بگذریم، ماهیتی واحد داشتند. این ماهیت واحد را مناسک دینی تشکیل می دادند. انجام دادن آنها حکم به نمایش درآوردن سرگذشت خدایان را داشته است. اعتقاد اسراریان این بوده که خدا یا خدایان و نیز

۳ بازتاب چنین دیدی از جمله در این شعر مولوی (توبیخ موسی به سبب شبان توسط خدا)، که در اینجا صورت تلخیص شده اش را می آوریم، به این شکل درمی آید:

و حی آمد سوی موسی از خدا	بنده، ما را ز ما کردی جدا
هرکسی را سیرتی بنهاده ایم	هر کسی را اصطلاحی داده ایم
در حق او مدح و در حق تو نیرم	در حق او شهد و در حق تو سم
هندیان را اصطلاح هند مدح	سندیان را اصطلاح سند مدح
ما برون را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را
زانکه دل جوهر بود، گفتن عرض	پس طفیل آمد عرض، جوهر غرض
آتش از عشق در خود بفرروز	سر به سر فکر و عبارت را بسوز
عاشقان را هر زمان سوزیدنی ست	بر ده ویران خراج و عشر نیست
گر خطا گوید ورا خطای مگو	گر شود پر خون شهیدان را مشو
خون شهیدان را از آب اولیتر است	این خطا از سد صواب اولیتر است
تو ز سرمستان قلاؤزی مَجو	جامه چاگان را چه فرمایی رفو
ملت عشق از همه دینها جداست	عاشقان را مذهب و ملت خداست

(مثنوی معنوی، چاپ چهارم، ۱۳۶۴، حواشی و تعلیقات از م. درویش صص. ۳۰۴).

4 Lohse, Op. Cit., S. 172.

مجریان آداب به سبب سهیم بودنشان از طریق نمایشهای آدابی در سرگذشت خدایان تجدیدحیات می کنند. همین می رساند که چرا نه گفتار و نظر بلکه منحصرأ کردار و عمل آدابی محور دینی و وسیله نیایش خدایان بوده است. طبیعتاً به جرگه های سری فقط محارم یا همرازان راه داشتند و در مجامع با ادای کلمات قدسی و علامات نمادین همدیگر را بازمی شناختند. غرض و مضمون این کلمات و علامات ناگزیر مختلف اعلام همرازی در یگانگی مشترک دین بوده، چیزی که با انجام دادن مناسک به منظور باززایی آدمی و نامیرا کردن او تحقق نهایی می یافته است.^۵ و نامیرایی به چه معنا؟ به این معنا که رویدادهای ادواری طبیعت یا باززایی آن را اسراریان نشانه نامیرایی طبیعت می شمردند و این باززایی و نامیرایی را یکسان شامل خدا و آدمی می پنداشتند. از اینرو در ادیان سری، خدایان نیز مانند آدمی معروض درد و رنج و مرگ و زایش بودند. به عبارت دیگر آنها نیز می مردند تا باز زاده شوند و در این روند طبیعتی و پایا نامیرا گردند. از این لحاظ انجام دادن مناسک به معنای اخش حکم مشارکت عمل مستقیم در سرنوشت خدایان و از این مجرا مشارکت غیر مستقیم در رویداد طبیعت را برای آدمی داشته، و غرضش جز این نبوده که آدمی را در تجدید حیاتش نامیرا سازد. بدینسان پیروان ادیان سری با این مشارکت از نیروی خدایی بهره مند می شدند و در نتیجه رستگار می گشتند.^۶

اکنون اگر ادیان سری و جنبش گنوسیک را با هم مقایسه کنیم، دو فرق و یک مشابهت اساسی میان آنها خواهیم یافت. نخستین فرق: بر خلاف ادیان سری که مینا و امکان منحصر به فرد راهیابی شان به خدا مناسک اند، در گنوس نه اعمال و آداب بلکه عرفان به معنای معرفت شهودی از طریق وحی و فیض پایه پیوستن به خداست. دومین فرق: اسراریان با مشارکت در

5 Lohse, Op. Cit., S. 172.

6 Op. Cit.

سرنوشت ربوبیت، سرنوشتی که در همسانی و همسرشتی با رویداد طبیعت تحقق می پذیرد، نامیرا و رستگار می شدند و بدین معنا به سبب تعلق به گردش زندگی و مرگ ادواری طبیعتی به زندگی نوین بازمی رسند. در حالی که برای گنوسیان، آدمی که در جهان طبیعت و ماده گرفتار است و معنأ و در حقیقت حکم مرده را دارد فقط با شناسایی الاهی به اشراق و شهود قادر خواهد بود از میرندگی حقیقی در زندان خاکی اش برهد. نتیجه آنکه، بر خلاف اسراربان، برای گنوسیان باززایی طبیعتی وجود ندارد، بلکه آدمی نخست با بازگشت به جایگاه اصلی اش نزد خدا از نو زاده می گردد و به این معنا رستگار می شود. باززایی به معنای ادوار طبیعتی به همان اندازه شاخص ادیان سری ست که رهیدن از زندان طبیعت و ماده شرط زایش گنوسیک. وجه مشابهت ادیان سری و جنبش گنوس این است که از باززایی، نامیرایی و رستگاری در ادیان سری گرفته تا رهیدن از میرندگی برای نوزایی در جنبش گنوس هیچکدام ناشی از هیچ واقعه و حادثه، معین زمانی و تاریخی نیست.^۷ یعنی نمی توان پیامبر یا دینی را مصدر آن خواند. چه هدف در ادیان سری رستگاری به نیروی طبیعت است که در نمایش میانجیانه، مناسب ممکن و متحقق می گردد و در گنوس رستگاری به فیض و موهبت بیواسطه، الاهی که بیداری و مآلاً بازگشت روحی آدمی را میسر می نماید.

دید رواقی، با محور و هدف اصلی اش که خوشبختی آدمی باشد، کلاً بر سه پایه فیزیک (طبیعت کیهانی)، منطق و اخلاق استوار است و، برخلاف پلاتونیسیم، یکسره مادی به معنای طبیعتی آن. رواقیان در پس یا کنه جهان طبیعتی و محسوس ما جهانی «مابعدالطبیعتی»، معقول و به اصطلاح مثالی نمی شناسند. طبیعت، یعنی سراسر هستی طبیعتی جهان ما را، رواقیان بخشی از هستی کیهانی می دانستند. این همگونی کیهانی را مکتب رواقی از اندیشه کلاسیک یونانی و از پیشسقراطیان دارد. نخست بینیم رواقیان چه رابطه ای میان طبیعت (Physis = آنچه از خود برمی دمد و روینده خودگستر است)، منطق (Logik, Logique از Logos) و اخلاق (Ethik, Ethique از Ethos = رسم، رفتار، خوی) می بیند. «لوگوس مفهوم کانونی در فلسفه رواقی ست»^۱ در تداول یونانی کلاسیک، لوگوس معنای شمارش، محاسبه و توجیه داشته است. از این معنای اصلی معانی دیگری متفرع می گردند چون نسبت، تناسب، توضیح، استدلال، برهان، بررسی، خرد، گفته، سخن. معنای اخصی که فلسفه کلاسیک یونانی به این واژه می دهد عبارت است از نظام، سازمان، بنیاد، غرض و منظور رویداد جهانی و کیهانی.^۲

لوگوس در عین حال هم بنیاد جهان است، هم منشأ نظام و سازمان رویدادهای آن و هم اندیشه و خردی که جهان را در رویدادش می شناسد.^۳ به این معنای پرشمول نخست فیلسوفان ایونی واژه لوگوس را به کار

1 Pohlenz, M. : *Die Stoa*, 1949, S. 34.

2 Cf. Logos in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1980; vgl. Frankel, H. : *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 3 Aufl. 1976, S. 424.

3 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Op. Cit.

می برند.^۴ مکتب رواقی همین معنای کلی و فسراگیر را از لوگوس مراد می کند و آن را از درون و بنیاد بر جهان ساری و حاکم می داند. اما لوگوس برای رواقیان تنها بنیاد نظم و بنیاد شنایی جهان و آدمی نیست، بلکه به همان اندازه نیز منشأ اثر و پدیدآورنده است: لوگوس جهان را چنان استوار می سازد که هست، چنان پی می افکند که روی می دهد، آنهم بر طبق گرد و نقشه ای که از خُرد تا درشت، از يك تا همه را دربرمی گیرد. هرچه در جهان هست و پیش می آید، هرچه در جهان می شود و رخ می دهد، مو به مو نتیجه، هنجار، خردمندی و اثربخشی لوگوس است. هیچ چیز نمی تواند در جهان تصادفی باشد. در این حد همه چیز در فرمانروایی لوگوس به همان اندازه محتوم است که معقول. با چنین نیرو و سرشتی که بی گمان برترین است لوگوس را رواقیان به همان سان خدا یا خدایی می یافتند که مثلاً برای هراکلیت بوده است. به مسئله پندار یونانی از خدا یا آنچه برای یونانی خدایی بوده در تفاوتش با پندار همین مقوله در دینهای سامی و ایرانی مشروحاً در امتناع تفکر در فرهنگ دینی خواهیم پرداخت.

تقسیمبندی فلسفه به طبیعت شناسی (طبیعیات)، اخلاق و منطق پیش از پدیداری مکتب رواقی صورت گرفته بوده.^۵ این تقسیمبندی را رواقیان می پذیرند، منتها به منطق که تا آن زمان حکم ابزار اندیشیدن را داشته در کنار طبیعیات و اخلاق استقلال می دهند.^۶ منظور از اخلاق چیزی جز رفتار خردمندانه یا هنر زیستن برای رسیدن به نیکبختی، که به زعم رواقیان آرمان آدمی باشد، نبوده است. از دیدگاه رواقیان چنین آرمانی تنها در صورتی تحقق می یابد که آدمی قادر شود به کمک لوگوس انسانی جایگاه خویش را در هنجار کیهانی لوگوس بیابد و خود را در هماهنگی با آن به سامان

4 Pohlenz, Op. Cit.

5 Barth, Paul. : *Die Stoa*, 1903, S. 30 f.

6 Pohlenz, M. : Op. Cit.

رساند. گنایش منطق این است که آدمی را از لغزشهای احتمالی در این راه بازدارد. بدینسان می بینیم که منطق برای رواقی خادم آدمی در هنر زیستن است، و هنر زیستن یعنی کشش و کوشش آدمی در رسیدن به سرشت آماجینش نیکبختی، چیزی که فقط در همسانی زندگی آدمی با هنجار کیهانی میسر می گردد.^۷ رواقیان که در جنبش بزرگ خود برای نخستین بار در فرهنگ یونانی، بر خلاف سنت افلاطونی/ارسطویی، فلسفه را از میان نخبگان به میان مردم می آورند و از این لحاظ می توان آنان را شاگردان سقراط نامید، می کوشیدند به زبان تشبیهی و تمثیلی بگویند و بنویسند تا نظرشان برای شمار بیشتری قابل فهم باشد. از جمله منطق، طبیعت و اخلاق را به ترتیب به دیوار باغ، درختان آن و میوه های درختان تشبیه می کردند. در این تشبیه منطق در حکم نگهبان است که درختان باغ و میوه های درختان را از گزند خارجی مصون می دارد.^۸ نیکبختی را که هدف زیستن باشد دو بخش دیگر، یعنی درختان و بار آنها (طبیعت و اخلاق)، در پیوند با هم تشکیل می دهند و به ثمر می رسانند. با این زبان تمثیلی و تشبیهی شان رواقیان می گفتند میوه نیکبختی را فلسفه اخلاق بدین معنا از طبیعت می چیند که طبیعت رهنمون آدمی ست و او را در هماهنگی کیهانی به جایگاهش می رساند.^۹ چون منطق در مکتب رواقی حکم نگهبان را داشته و اخلاق شیوه زیستن می آموزانده، «رواقیان در آموزش فلسفه از منطق آغاز می کردند و از اخلاق به طبیعت می رسیدند». با پیروی از این روال، به زعم آنها، آدمی «همچون درختی سر به اوج ساینده در طبیعت» آنچنان می زیبد که به «تئولوژی به معنای خداوندگی کیهانی دست می یابد». بدینگونه فلسفه رواقی از منطق و اخلاق می آغازد و در شناخت خداوندگی پایان می یابد.^{۱۰} رساندن آدمی به نگهبانی منطق و از راه اخلاق

7 Pohlen, M. : Op. Cit; Barth, Paul. : Op. Cit., S. 108.

8 Polenz, M. : Op. Cit.

9 Op. Cit.

10 Op. Cit.

به جایگاه کیهانی اش درست وارونه، جهت و ترتیبی است که کل هستی با بنیاد لوگوس کیهانی اش در پنداشت رواقی دارد. چنانکه از این پنداشت و آن روش می توان برخوردار، ابتکار رواقیان، به ویژه زنون مؤسس مکتب رواقی، این بوده که به اقتباس تقسیمبندی سه گانه فلسفه در منطق، اخلاق و طبیعیات نمی بسندند، بلکه این سه گانگی را در بنیاد لوگوس یگانه می سازند.^{۱۱} نگرش رواقی بر اساس روند درونگین لوگوس که با آهنگ و هنجار کیهانی اش در همه چیز روان است و برمی تابد، نه تنها همه امور را در یگانگی خدایی درمی یابد و بازمی یابد، بلکه آدمیان را نیز در پیوندشان با خداوندگی کیهانی قهراً هماهنگ و همساز و مآلاً برابر می شناسد. «برای اندیشه» رواقی تفاوت‌های آدمیان اهمیت بنیادی ندارد. چون همه آدمها، اعم از دارا و ندار، برده و آزاد، یونانی و بربر، زن و مرد هر چه هستند ماهیتاً در بهره مندی از هنجار کیهانی هستند. آرمان انسانی رواقی جهان‌شهری است و آدمی را به رفتاری همخوان با این آرمان در برابر کهنتر و مهتر موظف می دارد [...]. بر این پایه و بدین معنا کانونهای جمعی را طبیعت برای زندگانی آدمیان معین نموده، به نحوی که آدمی باید زندگانی زناشویی، خانوداگی و نیز سازمان دولت را میدان اعمال و وظایفی بداند که به انجام آنها مکلف است. مبانی حقوقی که نظم همزیستی آدمیان را نافذ می سازند و حق طبیعتی هر فرد آدمی را معین می کنند باید از قوانین طبیعت کیهانی چنان برخوردار شوند که نظام حقوقی جامعه انسانی از آنها برآیند.»^{۱۲} اخلاق برای رواقی یعنی خود را در سوی خداوندگی کیهانی پیش راندن و ماهیت خود را در آهنگ آن همگون ساختن و یافتن. از اینرو رواقیان، گرچه مانند کلیت فرهنگ یونانی هرگز خدای متشخص به

11 Op. Cit., 34.

12 Lohse, Ed. *Umwelt des Neuen Testaments*, 3 A ufl. 1977, S. 181 f.; Barth, P. : Op. Cit., S. 170.

معنای خدای زردشتی، یهودی، مسیحی و اسلامی نمی شناخته اند، نسبت به مسئله خدا، نظام جهانی و در پیوند با این دو نسبت به مقدرات یا سرنوشت آدمی، به معنایی که بعدها مسیحیت در پندار دینی خود مطرح می کند، حساسیت شدید فکری داشته اند.

همین مختصر می رساند که جهانشهری رواقی به هیچ رو نمی توانسته با دولتشهری یونانی بخواند. پولیس یونانی که شناسهء درونی اش آزادی برای شهروند و شناسهء بیرونی اش استقلال در برابر پولیسهای دیگر بوده، در تفاوت با حوزه های شهری یا کشوری نوعهای دیگر به جماعت محض گروه های آدمی، بناها و سازمانها شناخته نمی شده است. بلکه پولیس را نیز نیروی درونی همساز، همکشش و متعهد جامعه پیکر می گرفته است. یا آنطور که بورکههارت با استناد به سخن ارسطو و بیرون کشیدن منطق درونی آن می گوید: پولیس یونانی بنا را بر کل می گذارد، از کل می آغازد. این کل پیش از جزء، یعنی پیش از این یا آن خانه، پیش از این یا آن فرد. و ما مجازاً بر پایهء منطق درونی این سخن بیافزاییم که چنین کلی بر جزئیهایش می باید. «در پولیس صحبت از برگزیدن صرف کل نسبت به جزء نیست، بلکه به ویژه صحبت از ترجیح پاینده ها بر ناپاینده هاست.»^{۱۳} دربارهء مناسبت این کل و عضوش شهروند و رنریگر می گوید: تنها شهروند است که با وظایف و تعهدات خود هستی و امنیتش را هم به خاطر این کل دارد و هم از این کل دارد. در چنین کلی فقط او آزاد است و بس. پولیس پیکری ست به این معنای پر شمول سیاسی. هیچ جریانی از هیچ نوعی نمی تواند خارج از حیطهء آن باشد یا حتی به تصور درآید. این کل پیکری همواره تمام زمینه های فرهنگی یونانیان شهروند را در هم می تنانده

13 Burckhardt, J. : *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 1, 2. Aufl. 1982, S. 74; Vgl. auch, Op. Cit., 141 ff.

و در خویش می پیوندانده است.^{۱۴} در این حد شاید بتوان گفت که پولیس در حقیقت بازتابی ست از کل هماهنگ و فراگیری که پیوسته محور اندیشه ها و آفرینشهای یونانی در همهء زمینه های ممکن بوده است.

رواقیان که با پذیرش پایه های سه گانهء منطق، طبیعت و اخلاق و با تصرف در مناسبت و وظیفهء این پایه از آن کلیتی می سازند که به دیوار باغ، درختان آن و میوه هایش می ماند و هدفش نیکبختی همهء آدمیان است، در پنداشت جهان شهری شان به گونه ای از پولیس یا دولت شهری یونانی، منتها بر ضد چنین نظامی که آزادی را مختص شهروندها می شناخته، الهام گرفته باشند. اما اگر حدس چنین اقتباسی کاملاً هم بی پایه باشد، به هر سان این قطعی ست که آزادی و برابری همه، و نه فقط شهروندان، را رواقیان منحصراً با بی اعتبارشردن نظام دولت شهری یونانی می توانسته اند مستدل و معتبر نمایند. و این عیناً کاری ست که زنون کرده است: «زنون فکر آزادی یونانی را از این طریق بر بنیادی نو می نهد که آن را از بند پولیس و انگاشت های زیست شهروندی آن بازمی نماید و از طبیعت آدمی می زداید. بدینگونه آزادی با اندیشهء زنون می شود شاخص طبیعتی آدمی که عاملی از لوگوس کیهانی ست و این توانش را دارد که نسبت به چیزها موضع گیرد و به زندگانی طبیعتی خود پیکر بخشد.»^{۱۵}

۱۴ بررسی ارسطو در مورد مناسبت پولیس و شهروند بسیار مشروح است و به سبب در نظر گرفتن همهء جوانب و زمینه ها در پولیسهای گوناگون طبیعتاً به همین پیچیده. اما جای تردید باقی نمی گذارد که به زعم او در برابر بردگان و پیشه وران فقط کسانی در خورد شهروندی اند و آزاد بشمار می آیند که در گرداندن چرخهای پولیس از نظر ادارهء «سیاسی» سهیم باشند:

Aristoteles : *Politik*, 1253 b; 1254a, 1255 a, 1275 a, 1276 b, 1277 z, 1278 a.

15 Pohlenz, M. : *Die griechische Freiheit, Wesen und Werden eines Lebensideals*, 1955, S. 146.