

چاپ و تکثیر این مقاله بدون اجازه نویسنده بطور اکید ممنوع است.

کنگاش

شماره سیزدهم، پاییز ۱۳۷۶

نگاهی به بررسی کتابی که چند سال

پیش انتشار یافت*

آرامش دوستدار

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

نادر سعیدی (بخش جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، کارلتون کالج، مینه‌سوتا)، چنانکه خواهیم دید، از پرداختن به آنچه می‌بایستی در بررسی درخششهای تیره نشان می‌داده آشکارا درمانده و به جایش بررسی خود را با آنچه موضوعاً نامربوط بوده و تازه به درستی نمی‌شناخته انباشته است.

* این پاسخ را آخر ماه اوت ۹۶ برای ایران‌شناسی فرستادم. جلال منینی، مدیر مجله، اواسط اکتبر به من نوشت که پاسخ‌ها حداکثر در بخش "نامه‌ها" چاپ می‌شوند و برای آنکه بتواند پاسخ مرا به صورت مقاله منتشر سازد، پیشنهاد کرد آن را به یک سوم تقلیل دهم. این کار را من مقدور ندیدم. به این ترتیب انتشار این نوشته در ایران‌شناسی منتهی گشت. از عبدی کلانتری، سردبیر کنگاش، بی‌نهایت سپاسگزارم که پس از اطلاع یافتن از ماجرا پیشقدم شد تمامی پاسخ را منتشر نماید.

اینکه در حدود بیست صفحه از متن کتاب در همان آغازش به دو مفهوم محوری «دینخویی» و «روزمره‌گی» اختصاص داده شده‌اند، طبیعتاً نمی‌توانسته بی‌محمل بوده باشد. با وجود این ناقد چنان با سهل‌انگاری از این دو مفهوم در سراسر بررسی خود استفاده می‌کند که گویی خواننده می‌داند مراد از آنها چیست، خود او که هیچ. اطمینان ناقد به درستی دریافتش از دو مفهوم نامبرده چنان است که مطلقاً لازم نمی‌بیند به عبارت‌های توضیحی کتاب در مورد آن دو استناد نماید. و این نه یک استثنا بلکه شیوه کلی و شکفت‌آور او در سراسر بررسی است. اینکه ناقد می‌نویسد: به‌زعم نویسنده درخششهای تیره، «روشنفکری به معنای راستین آن هرگز در فرهنگ ایرانی وجود نداشته است، زیرا که فرهنگ ایرانی همواره فرهنگی دینخو بوده است و با دینداری و دینخویی خود از استقلال ذهنی و خودآگاهی فردی و فرهنگی محروم مانده است». یا «روشنفکری به نظر دوستدار مستلزم نفی آن چیزی است که تاریکی فکری و وابستگی و سرسپردگی ذهنی می‌آفریند»، و «در فرهنگ ایرانی تیرگی فکری و نازایی ذهنی معلول دو عامل دینخویی و روزمره‌گی است (همان، ۸۲۸)، هیچ چیزی را در مورد این دو مفهوم روشن نمی‌کند، بلکه درست برعکس، آنها را واضح می‌گیرد تا پاره‌ای نتایج آنها را برشمارد. اما در متن کتاب از جمله چنین آمده است: دینخویی آن رفتار و کردار درونی است که خصیصه‌ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده، بی‌آنکه بر منشأ این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور |...| دینخویی یعنی آن رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می‌فهمد. (درخششهای تیره، ۷).

بنابراین «دینخویی» یعنی فهمیدن امور از طریق رفتاری ناپرسنده و مآلاً نیندیشنده. به‌زعم من عامل متعین‌کننده در رفتار فرهنگی ما ناپرسایی بوده است. این بینش ناپرسا، هم از نظر ساختار و هم از نظر محتوا، در منشأ تاریخی‌اش - آنچه‌ان که نخست در ملاحظات فلسفی (تهران ۱۳۵۹) به آن پرداخته‌ام - ناکزیر دینی بوده. در نتیجه: هر جا و هر گاه 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 بهانه‌ای درماند، یا به لزوم آن پی نبرد، چنین کسی دینی ست. (درخششهای تیره، ۲۱۰). به این سبب روال ناپرسا را با بدست دادن نمونه ضددینی‌اش نیز «دینخو» نامیده‌ام (درخششهای تیره، ۸). همین توضیح فشرده می‌رساند که مکانیسم «دینخویی» و به همان گونه مکانیسم «روزمره‌گی» پیچیده‌تر از آن است که ناقد پنداشته. و او که با ساده‌انگاری بنا را بر معانی صرفاً لفظی «دینخویی» و «روزمره‌گی» می‌گذارد، در این دو مفهوم آسان‌نما کلیدهایی حاضر آماده برای تحلیل‌هایی می‌یابد که به سبب تمرکزشان روی چند نمونه برجسته از این روال فرهنگی درخششهای تیره نامیده شده‌اند.

در چنین بیراهه‌ای ست که ناقد «دینخویی» را «مطلق‌گرایی و مطلق‌زدگی» می‌فهمد و «درخششهای تیره را از آغاز تا پایان دستخوش» آن می‌شمارد (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۳۹). منظور او اینجا از «مطلق‌گرایی و مطلق‌زدگی» به حدس اضطراری من می‌بایستی رادیکالیسم باشد: «نفی کامل فرهنگ ایرانی در طول تاریخ ایران به عنوان اندیشه‌ای ضدفلسفی و ضدعقلی و لذا نازا و سطحی، گویای یک اندیشه عقلانی نیست». سپس: «اگر مفهوم دینخویی دوستدار را به عنوان ذهنیتی که به نحوی وسواسی و غیرقابل انعطاف قربانی مقوله مطلق‌گرا | اینجا مطلق‌گرا لابد یعنی یکپارچه‌بین! می‌گردد بازسازی نمایم و آن را به جد بگیریم، در آنصورت اندیشه دوستدار نیز اندیشه‌ای دینخوست و فاقد اعتبار.» (همان، ۸۴۰). قطع نظر از کنکی‌ها و ابهام‌های زبانی این گفته، ناقد متوجه نیست - یا درست‌تر بگویم - این دام برهانی-فلسفی دیرین را نمی‌شناسد که اندیشه کسی را، به منظور ابطال آن، مشمول اصل ادعائی او کردن، یعنی قهراً آن اصل را پذیرفتن. مؤید ناخویشاگاه اما آشکار این امر جمله آخری خود ناقد است: «در آن صورت اندیشه دوستدار نیز اندیشه‌ای دینخوست و فاقد اعتبار!» و این یعنی چه؟ یعنی اندیشه سازنده‌تر دینخویی را، بر اساس قبول اعتبار آن‌تر در مورد فرهنگ ما، دینخو و بی‌اعتبار خواندن. جبر این‌گونه نتیجه‌گیری را می‌توان تمثیلاً در بیت معروفی از مولوی روشن و ملموس نمود. مولوی گفته است:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

هرکس الفبای منطق بداند، به آسانی درمی یابد که در این مجاز شعری مصراع دوم کبرای قیاس است و مصراع اول صغرای آن. نتیجه مستتر در پیوند آن دو، که منظور مولوی باشد، این است که فکر استدلالی نرمش و جنبش ندارد. اعتبار واقعی منظور مولوی، درست برخلاف ظاهر و چه بسا به رغم خود او، عیناً به خود همین استدلال است که می کند. در واقع مولوی ناخواسته و ناآگاهانه قصد خودش را نیز از طریق برهان قیاسی اش مشمول اصل مفروض خود می سازد. و این نه ناقض بلکه مؤید فرض اوست، همچون آدمی که پاهای خودش را ببندد، تا نشان دهد با پای بسته نمی توان راه رفت. اما چنانچه رقیب مولوی بخواهد بطلان ادعای او را با توجه دادن به این امر ثابت نماید که مولوی خود در اثبات ادعایش به استدلال متوسل می گردد، معنی اش فقط این است که ناگفته و نادانسته اصل مفروض او را پذیرفته تا توانسته آن را شامل منظور خود او نیز بکند. اگر ناقد دریافته بود که «دینخویی» یعنی روال ناپرسا و مآلاً نیندیشنده در فهمیدن امور، آنگاه کافی بود برای اثبات بطلان ادعای درخششهای تیره نمونه‌هایی از پرسندگی واقعی در رگه‌های مستولی فرهنگ ما بدست دهد و ناپرسایی‌ها را در تحلیل‌های کتاب بر ملا سازد. فقط از این راه می توانست ثابت نماید که نه فرهنگ مسلط در رویداد تاریخی جامعه ما بلکه درخششهای تیره دینخوست.

عباراتی مانند: «حق این است که نه پرستش بی چون و چرای سنت» - انگار پرستش با چون و چرا هم می شود - «کار درستی است و نه نفی بی چون و چرای آن. آموختن از فرهنگ سرشار انسانی ضروری است، اما تعهد به ویژگی‌های خلاق و شکوهمند و زیبای تاریخ و فرهنگ ایرانی نیز به همین اندازه مهم است.» (همان)، بیانی است البته خالی از اشکال در وجوب و سزاواری جهان دوستی فرهنگی ناقد و عشق او به معنویات میهنی اش بی آنکه این اذعان وی طبیعتاً کمترین ارتباطی به اندیشیدن داشته باشد. نه تنها درخششهای تیره نخواستہ ایرانیان متعهد به فرهنگ «شکوهمند» خود را از بالیدن به آن بازدارد، بلکه در این مورد برای آنها

از خود تفاهم نیز نشان داده است: «هر ایرانی اگر می‌خواهد و به همین راضی ست می‌تواند از نظر تاریخی به زادگاهش ببالد.» (همان، XIX). تقریباً در هر عبارت کاونده‌ای که ناقد در بررسی خود می‌آورد، نشان می‌دهد که کتاب را با شکیبایی فکری نخوانده، یا شکیبایی فکری او برای راه یافتن به تحلیل‌های کتاب کافی نبوده است. در دوره نون فرهنگ ما همواره انقطاع و انعطاف عرفانی را در حکم زایمان آزادی به معنای اروپائی آن گرفته‌اند. درخششهای تیره کوشیده نشان دهد که از جمله چنین کاری نیز از عرفان، به سبب گسستگی‌اش از جهان، که آزادی فقط در پیوستگی با آن و تعیناتش معنا می‌یابد، به هیچ رو نمی‌توانسته برآید. بنابراین سخنانی چون: «عرفان ایرانی دقیقاً گویای این واقعیت است که تا چه حد آرمانهای روحانی دارای قابلیت انعطاف است و این که بعضی تعالیم و تعابیر دینی موجب خلاقیت فکری و فرهنگی اعجاب‌انگیز می‌گردد» (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۱)، آشکارا تیری ست رها شده از عواطف روحانی ناقد به سوی آن نوع آماجی که به هر سان در درخششهای تیره وجود خارجی ندارد. عذر موجه ناقد برای این گونه زائدگویی‌ها بروز حساسیت فرهنگی اوست که کتاب در او برانگیخته. چشم‌پوشی از آن چندان ایجاد اشکال نمی‌کند. اما برای گفته‌های بی‌سروتهی چون: «مثلاً مفهوم ذاتی و طبیعی در فلسفه روشنگرایی و یا اعتقاد به تساوی و اشتراک در مارکسیزم و با تأکید بر مفهوم طبیعت در نظریه‌های روسو [۱۰۰۰] یا تقدس انسان در نظر فویرباخ و حتی انسان متعالی نیچه همگی بدون استثناء بر اساس مقولاتی مطلق که اساساً زمینه روحانی دارد مبتنی ست.» (همان، ۸۴۲)، حتا هیچگونه عذر موجهی هم نمی‌توان یافت. و اوج این پریشان‌گویی: «در واقع دفاع دوستدار از عقل و آزادی نیز خود مفهومی دینخوست، زیرا همان‌طور که نیچه نشان داد با نفی حقایق روحانی جایی برای اعتقاد به تساوی انسانها یا ارزش خرد و امکان حقیقت باقی نخواهد ماند و این خود بیانگر تناقضی در اندیشه خلاق نیچه است» (همان)؛ واقعاً من نمی‌توانم دریابم او از چه سخن می‌گوید و روی سخن او با کی یا با چیست.

از چیزی که در درخششهای تیره نمی‌توانسته سخن رفته باشد، از

« خصوصیت باطنیه با عقل » است که ناقد آن را جزو تشخیص‌های کتاب می‌داند (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۳۹). دشمنی با عقل و در بند کردن آن دو امر متفاوت‌اند. در همان آغاز ینش باطنی (درخششهای تیره، ۳۱) می‌خوانیم: « اساس سنجش و تشخیص امور را پایه‌گذاران باطنیه به‌زعم خود بر عقل می‌نهند ». بنا بر تحلیل‌های کتاب، عرفا عالمانه و عامدانه با عقل خصوصیت می‌ورزیده‌اند، نه باطنیان که خود را به عقل متکی می‌دانند و البته آن را در پندار دینی خود مسخ می‌کنند. پرداختن به باطنیان، به‌ویژه از طریق نمونه‌ای چون ناصر خسرو برای نمایاندن این مسخ به‌صورت تقلیب عقل یونانی از طریق اسلامی کردن آن بوده است: « در ریختن مایه‌های اسلامی به هیأت مقلوب یونانی، یا پوشاندن جامهٔ میدل یونانی بر تن اسلام، ناصر خسرو، داعی و متکلم برجستهٔ باطنیان اسماعیلی، به همان اندازه ماهر بوده است که سهیم به همین جهت نیز موفق می‌شود آیات قرآنی را در الگوی نایونانی شدهٔ ارسطویی چنان بریزد که مطلوب هر آدم جویندهٔ عقل در مطاوی کلام‌الله گردد. » (همان، ۳۵). یکی از چیزهایی که موجب دریافت‌های نادرست ناقد از موضع‌های درخششهای تیره شده، بد فهمیدن مفهوم « فرهنگ دینی » است. این مفهوم را من در « راهنما » ی کتاب مشروحاً توضیح داده‌ام. اما مشروح بودن - به‌ویژه با توجه به بی‌سابقگی مفهوم - نه الزاماً با فشردگی نسبی آن مغایرت دارد و نه ساده‌فهمی آن را تضمین می‌کند. فرهنگ دینی، به معنایی که من مراد می‌کنم، آن فرهنگی‌ست که دین تاریخاً بر آن استیلا دارد و در رویداد آن با توسل به قهر، اعم از جسمی و روحی، این استیلا را در پی‌ریزی و بالاندن جامعهٔ درونی ساخته است. در این رگهٔ مسلط فرهنگی‌ست که من در نوشته‌هایم اندیشیده‌ام و به تحلیل آن پرداخته‌ام: « دین، هرگاه در فرهنگ مستولی باشد، ساحتی‌ست برتر از برآیند نیروهای متنافر یا متعارض آن، ساحتی‌ست که [...] عملاً و همیشه خود را معیار و داور زیست روحی و جسمی اینجهانی افراد می‌داند، یعنی مرجع ارزشهای حسی، فکری و اخلاقی آنها. با سیطرهٔ دینی آنجا سروکار داریم که دین مانع هرگونه رویش و پویش بر ضد بنیادها و ارزش‌های خود می‌گردد و هر مقابله‌ای را اگر بتواند در نطفه می‌کشد. » (درخششهای

تیره، راهنما، XII). رعایت بنیادها و ارزش‌های پایه‌ی دین طبیعتاً راه را بر فعالیت‌هایی از نوع «تاریخنکاری، علمی، شاعری، فلسفی و غیره» نمی‌بندد (همان). با وجود این‌گونه تعلیل‌ها و تصریح‌ها، ناقد می‌نویسد: «دوستدار ابن‌خلدون و بیرونی را در این موارد استثنا می‌شمارد و از طرح این سؤال و پاسخ طفره می‌رود که چگونه فرهنگی دینخوا می‌تواند اندیشه‌ی اجتماعی پیشرو و خلاق مانند علم‌العمران را در مقدمه‌ی ابن‌خلدون اشعری به وجود آورد.» (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۱). این تشخیص‌ها همه نادرست‌اند و مسئول آن فقط خود ناقد است. هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان از آن من دانست به‌صرف این‌که از «کنجکاوای جدی» ابوریحان و ابن‌خلدون در علم گفته‌ام (درخشش‌های تیره، ۱۹۶). در تمدن اسلامی، پیوسته فعالیت‌های بنیانگذار و بالنده از نظر فرهنگی برای من اهمیت کانونی داشته‌اند، نه صرفاً بوجود آمدن محض این یا آن اثر حتا با ارزش علمی در اسلام. نه ابوریحان در تاورری فرهنگی اسلام نقشی داشته است و نه ابن‌خلدون. دلیلش آنکه آثارشان از نظر فرهنگی نابارور و بی‌پیامد مانده‌اند. از اینرو من از دیدگاه خودم به‌همان اندازه نمی‌توانسته‌ام آنان را در بالش فرهنگی اسلام موثر بشمارم که استثنائی مغایر با آن. در عین حال چون هیچ‌کدامشان از دور هم با پندارها و ارزش‌های بنیادی اسلام درنیفتاده‌اند و فعالیت علمی آنها مبیائیتی با شالوده‌های اسلامی نداشته، ابوریحان را حداکثر اسلاماً خنثا می‌دانم و برخلاف او ابن‌خلدون را - بدون کمترین تاثیر فرهنگی - دیناً برای اسلام کاملاً مثبت. از این که یکی دو بار از ابوریحان و ابن‌خلدون در درخشش‌های تیره نام برده‌ام و آنها را به مناسبت دست‌آوردهای علمی‌شان ستوده‌ام، فقط اشتباهاً می‌توان نتیجه گرفت که من ابوریحان و ابن‌خلدون را استثنایی در کلیت فرهنگ اسلامی پنداشته‌ام. کسانی را که من استثنا خوانده‌ام این دو تن نبوده‌اند. جایی دیگر که به یکی دو تا از این استثناها پرداخته‌ام، موکداً گفته‌ام: «حتی اگر بر استثنای رازی |...| ابن‌مقفع را» نیز بیفزاییم، «یا اگر ابوریحان بیرونی را نیز به این جرگه نزدیک بدانیم، برای آنکه پژوهشگر و دانشمندی بزرگ بوده و طبعی دمساز و بی‌آزار داشته، باز کمترین کوهی از کوریدگی کلاف دینی فرهنگ ما گشوده نخواهد شد.» («امتناع تفکر در

فرهنگ دینی»، القیاف، شماره ۵، پاریس، ۱۳۶۳). تازه از چنین چشم‌اندازی من ابن‌خلدون را در منش علمی‌اش هرگز با ابوریحان خویشاوند ندانسته‌ام: «جامعه اسلامی می‌تواند سوای متکلمان، حکما، عرفا و فیلسوفان به راحتی و بدون کمترین دغدغه حتی تاریخ‌شناس بزرگی چون ابن‌خلدون در دامن خود پیروزاند. چه ابن‌خلدون نیز برخلاف مبانی اسلام و پندار دینی آن نمی‌اندیشد که هیچ، بلکه درست بر ضد رازی و اندیشه او وحی الهی را، بی‌آنکه گامی در این زمینه از ناصرخسرو عقب بماند، اثبات می‌کند و علم پیامبران را» که هیچگونه خطا و لغزشی بدان راه نمی‌یابد و در آن غلط و وهمی روی نمی‌دهد «ناشی از وحی می‌داند و جز این هم نمی‌توانسته بگوید.» (همان). منظور روشن این سخن که پایه اشاره من در درخششهای تیره به ابن‌خلدون است، دیگر جای تردید در نادرستی دریافت ناقد از نظر من درباره این پژوهشگر باقی نمی‌گذارد. ریشه‌ها و رگه‌های دینی در منش ابن‌خلدون را در نوشته نامبرده نشان داده‌ام. ناقد می‌تواند به آن مأخذ مراجعه کند و همانجا مواضع به دست داده شده مربوط به مقدمه را بیابد.

با اینکه من با دقت و وضوح در درخششهای تیره به انگیزه‌های درونی پیدایش پروتستانتیسم پرداخته‌ام، این جنبش دینی در مسیحیت می‌بایستی ناقد را، به دلایلی که من نمی‌شناسم، سردرگم کرده باشد. علل و شرایط درونی پیدایش پروتستانتیسم عبارت‌اند از ۱) گناه وجودی که اصالتاً تصویری یهودی‌ست و مآلاً مسیحی، ۲) زایش مسیحیت از یهودیت، ۳) استقرار کلیسای کاتولیک به منزله میانجی سازمانی میان آدمی و خدا، ۴) کشف مجدد نظر پولس - ناظر بر گناه‌زدایی وجودی از آدمی در تحقق ایمانش به مسیح - توسط لوتر و مآلاً نفی لزوم میانجی که علت وجودی کلیسای کاتولیک بوده است. (درخششهای تیره، ۷۲-۷۴). همه اینها منحصرأ ناشی از امکانات پندار یهودی-مسیحی هستند و کمترین ربطی به عقل ندارند. عواقب مترتب بر شکستن کمر کلیسای کاتولیک، سرپرست جهانی جامعه مسیحی، از درون توسط لوتر - و سپس در پی‌اش ملانشتون، کالون و تسوینگلی - ناگزیر اما کاملاً به‌رغم قصد و منظور اینان زمینه را برای روییدن آزادی‌های فکری، فردی و اجتماعی، که از آغاز و پیش از