

آنکه رفرماسیونی پدید آمده باشد جزو هدف‌های آگاهانه جنبش هومانسیم در دوره رنسانس بوده‌اند، آماده می‌کند. معترضه برای اطلاع خواننده علاقه‌مند: هر چهار رفرماتور پروتستان اشد مجازات را برای زندیقان، بخوانید دیگراندیشان، ضروری می‌دانستند و در مورد آن پافشاری می‌کردند. حتا ژان کالون خود شخصاً در توطئه محکوم کردن و سوزاندن میشل سروه (Michel Servet) پزشک، دانشمند و هومانست اسپانیایی دست داشته است. به این معنا من از « رفرماسیون به‌عنوان یک جریان فراگیر دینی و از نظر تاریخی و فرهنگی پراهمیت، با تمام بحرانها و دگرگونیهای اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فکری مترتب بر آن» گفته‌ام و بلافاصله افزوده‌ام که این پدیده «مختص جامعه مسیحی در فرهنگ غربی بوده است» و «هرگز نمی‌توانسته و نمی‌تواند در اسلام به وجود آید.» (همان، ص ۷۸). همه اینها را انکار ناقد ندیده و نخوانده است. و چون وی، معلوم نیست به چه مجوزی، بنا را بر این می‌گذارد که فرهنگ غربی را نیز من دینی می‌دانم - که چنین نیست - سوای بد فهمیدن پروتستانتیسم، بی‌آنکه بدانند به دام مشکل دیگری می‌افتد. این دام کشف تناقض گویی من است: «نویسنده کتاب یعنی من | بلافاصله پس از آنکه امکان اصلاح دینی یا پروتستانتیسم اسلامی را با استناد به این که فرهنگ دینی قابل اصلاح نیست - چرا که از بنیاد ضد عقل است - نفی می‌نماید، خود را به تناقض جدی مبتلا می‌کند. بدین ترتیب که وی آگاه است و قبول می‌کند که پروتستانتیسم مسیحی اصلاحی مذهبی بود که در ایجاد تجدد فکری و فلسفی و علمی غرب نقش شایانی ایفاء کرد» - همه اینها البته از نتایج تصادفی و قهری پروتستانتیسم بوده‌اند، نه هرگز خواسته و مطلوب آن، «اگر چنین است در این صورت خصومت با فرهنگ دینی به خاطر آن که دینی ست بی‌معنی می‌شود.» (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۱). با آنچه پیش از این نیز گفته شد گمان نمی‌کنم نادرستی تصور ناقد نیازمند توضیح بیشتری باشد. دو تصور مخدوش وی از «فرهنگ دینی» و «پروتستانتیسم» او را به تشخیص دیگری می‌رساند که از این دو تصور نیز معیوب‌تر می‌نماید: درستی تاریخی روایت آخوندزاده از ماجرای الموت و ترجیحش به گزارش تاریخ جهانکشای یا جامع‌التواریخ، به سبب

« دشمنی و غرض‌ورزی اکثر مورخان ایرانی در رابطه با نهضت‌های نوآور مذهبی». بنابراین «اعتماد دوستدار به گزارش‌های تاریخی تا حدی ساده‌لوحانه است»، و «روش آخوندزاده بر روش دوستدار در مواردی برتری دارد.» (همان). کاری ندارم به اینکه معلوم نیست چرا «دشمنی و غرض‌ورزی» را ناقد از خصوصیات «اکثر مورخان ایرانی» می‌شمارد - تازه معلوم نیست منظور از «ایرانی» مورخان ایرانی تباراند یا فارسی‌نویسان آنها. به این هم کاری ندارم که آنچه من درباره و به سبب روایت آخوندزاده گفته‌ام ارتباطی با آنچه ناقد پنداشته و البته نگفته است ندارد. در درخشش‌های تیره توضیح و نشان داده‌ام که در تحقق نهایی بینش باطنی، به روایت تاریخ جهانگشای جوینی از ماجرای الموت، زایمان همان جنینی را بازمی‌توان شناخت که در شکم پنداشت‌های باطنی ناصر خسرو نیز پرورش یافته بود. معتبر شمردن این روایت و استناد من به آن چنین دلیلی داشته است. این نیز بماند که روایت آخوندزاده در رگه‌های اصلی و نتایج آنها خنده‌دارتر از آن است که جدی گرفتنش با مشکل ناهماهنگی زمانی از حیث منش، رفتار و ایده‌های توصیف شده مواجه نگردد. اما دو نکته را باید با تأکید و تصریح بگویم. یکی آنکه آنچه آخوندزاده در مورد روایت مورد استنادش داشته و بروز داده نه «روش» بلکه صرفاً شوق به چنگ آوردن برکه‌ای بوده است در تأیید پندار پرت خود از پروتستان‌تیسیم. نکته دوم این است که من نه تنها در دو سه موضع مهم کتاب خطر اعتماد نسنجیده و نامدلل به گزارش‌های تاریخی را بررسی‌ده‌ام (درخشش‌های تیره، ۶۴، پارگراف دوم، و نیز پانویس‌های ۵۸ و ۶۰)، بلکه به این نیز توجه داده‌ام که ماجرای الموت حتا «در ضبط معتبر تاریخی‌اش | تاریخ جهانگشای | هم حادثه‌ای در هر حال استثنائی و نامعقول به نظر می‌رسد.» (همان، ۸۷).

در تاریخ فکر پیش نیامده که اندیشنده‌ای عالماً و عامداً از تناقض‌گویی نپرهیزد، چه رسد به آنکه خود یا دیگران اشکالی در آن نبینند. به همین علت نیز ناقد، چنانکه دیدیم، سعی کرده تناقض‌گویی‌هایی در درخشش‌های تیره به قصد ابطال تز آن بیابد و نشان دهد. با وجود این وی ایراد کتاب را از جمله در این می‌بیند که «معمولاً با کشف تناقض در

یک نظریه - مثلاً انتقاد از دین در عین دفاع از پروتستانتیسم اسلامی توسط آخوندزاده - بطلان و سطحی بودن آن نظریه و نظریه‌پرداز را اثبات شده می‌گیرد.» (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۰). آنچه ناقد در این عبارت به آن اشاره می‌کند، در تحلیل درخششهای تیره هم جز این است و هم به این سادگی نیست. تناقض را من برخلاف نظر ناقد در «انتقاد از دین در عین دفاع از پروتستانتیسم اسلامی» ندیده‌ام. در واقع پروتستانتیسم مشکل بزرگ دیگریست که آخوندزاده می‌خواهد به کمک آن از تناقضی در آید که خود را گرفتار آن ساخته است. آن تناقض - من آن را «مشکل خاص» آخوندزاده خوانده‌ام - این است که او «از یکسو عرب را نگونبخت‌ترین قوم و دینش را موجب نگونبختی تاریخی شده‌اش اعلام می‌کند و از سوی دیگر همین اسلام را بر دیگر ادیان ترجیح می‌دهد، تازه آنگاه همه ادیان را باطل می‌خواند.» (درخششهای تیره، ۷۱). همه اینها را نویسنده مکتوبات در چند سطر پیوسته به هم می‌آورد (همان، ۷۲-۷۳). آخوندزاده راه درآمدن از این بن‌بست چند شاخه را، به‌عللی که در درخششهای تیره آورده‌ام، در پروتستانتیسم اسلامی می‌بیند که تقدم زمانی‌اش در هیئت باطنی از دید او می‌بایستی دال بر رجحان اسلام بر دیگر ادیان بوده باشد. این یعنی برای درآمدن از چاله دین چاهی از آن به دست خود کردن و در آن پریدن. با چنین کاری که از خلط دو پدیده مطلقاً ناهم‌ریشه و ناهم‌گن پروتستانتیسم و باطنیت برای او میسر می‌گردد، آخوندزاده خود را در بن‌بست روال ضداسلامی و ضددینی‌اش برای بار دوم نفی می‌کند. پیداست که این مکانیسم گوریده را نمی‌توان، آنطور که ناقد پنداشته به «انتقاد از دین در عین دفاع از پروتستانتیسم اسلامی» واگرداند و مرا مدعی تشخیص آن قلمداد کرد، و تازه مرتکب اشتباه دیگری شد که از این پنداشت و انتساب نیز ناهنجارتر است: «در تاریخ فلسفه معمولاً خلافت‌ترین اندیشه‌ها با تناقضهای شدید و غیرقابل حل همراه است. مثلاً نظریه تاریخساز و پربار کانت آکنده از تناقضهاییست که فیخته، هگل، شوپنهاور، نیچه، هایدگر و دیگران به نفی یا حل آن پرداخته‌اند [...] طرد آخوندزاده صرفاً به خاطر آن که از باطنیه دفاع کرده است و این که این مطلب با دشمنی او با اسلام تضاد

دارد عجولانه است.» (ایران‌شناسی، یاد شده، ۸۴۰). آنچه در این عبارت آخر آمده، بر اساس توضیحاتی که دادم موضوعیت خود را عملاً از دست می‌دهد. اما از این گذشته نه آخوندزاده را من طرد کرده‌ام و نه آنچه آخوندزاده بر طبق تحلیل‌های درخشش‌های تیره با باطنیت کرده، ربطی به «دفاع» از این نهضت دارد. آخوندزاده باطنیت را پروتستان‌تیسیم اسلامی و تاریخاً هسته پیشرفت فرهنگی-اجتماعی و مآلاً آغاز آزادی ما از بندهای دینی می‌پنداشته. من کوشیده‌ام نشان دهم چرا این پنداشت نادرست بوده و چگونه او دچار آن گشته است. جز این، آخوندزاده را در کنار کانت و همانند هایش گذاشتن یعنی از او کاریکاتور ساختن. یا اینکه پست مدرنیته گفته است: گودال‌ها را پر سازید، تفاوت‌ها را از میان بردارید، چه در جوراجوری‌تان هم همسر و یکسان‌اید؟! کوه که شاعران و نویسندگان کلاسیک ایرانی را می‌شناخته و به‌ویژه حافظ را دوست داشته، او که احاطه‌اش بر پژوهش‌های علمی وقت درباره ادبیات و تاریخ ما در اسلام مسلم است، در اعتراض به ویلیام جونز، محقق انگلیسی معاصرش، موکداً گوشزد می‌کند که ادبیات شرقی را با دیدها و ارزش‌های خودش باید فهمید و دوست داشت و از مقایسه دنیای آن با دنیای یونان و روم پرهیز نمود (Goethe, Hamburger Ausgabe, Bd. 11, S. 245f.). تأمل در چنین کوشش‌های با تعمیم عرصه آن یقیناً زیان نخواهد داشت. وانگهی رویداد اندیشه فلسفی - که تناقض‌های ممکنش پیچیده‌تر و نهان‌تر از آن‌اند که یافتنشان از جمله از ما هیچ‌کاره‌های فکری ساخته باشد و مانند تناقض‌گویی‌های مکتوبات به منزله نمادی از ذهن بی‌سامان ما بهلول صحنه نمی‌شوند - چه ربطی به آخوندزاده دارد که به‌هرسان منتقدی اجتماعی در حد و سطح فرهنگ همچنان سردرگم و ناآگاه مانده ما بوده است؟ گذشته از همه اینها، «نظریه تاریخ‌ساز و پربار کانت» که «آکنده از تناقض» است چه نظریه‌ای است؟ چرا ما اصرار داریم حرف‌هایی بزنیم، که حتی اگر معنی هم می‌داشتند، کنده‌تر از دهان ما می‌بودند؟ اگر از یک‌سو فیشته و هگل به اضافه شلینگ که از قلم ناقد افتاده و در جبهه مخالف آنها شوپنهاور در همسویی‌ها و ناهم‌سویی‌های فکری‌شان آنچه را که در فلسفه کانت حقیقتی نهفته یا نیندیشیده مانده می‌دانسته‌اند به‌زعم خویش اندیشیده و به

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

با بدفهمی مفهوم « دینخویی » از همان نخستین گام ، دیگر تعجبی ندارد که « نفی افراطی فرهنگ دینخو توسط دوستدار » ناقد را « به یاد نفی فرهنگ آپولونی غرب توسط نیچه می‌اندازد . » ( ایران‌شناسی ، یاد شده ، ۸۴۲ ) . خطر آبروریزی ناشی از اینگونه گنده‌گویی‌های مغلوط در جامعه‌ای که فعالیت فرهنگی‌اش پایه‌ای استوار داشته باشد به مراتب بیش از امکان کسب وجهه به صرف سخن درستی‌ست که دربارهٔ متفکری گفته شود . از اینکه روشنفکران ما را از جمله به اینگونه اظهار لحنیه‌ها می‌توان آناً شناخت ، باید نتیجه گرفت که جامعهٔ ما مانند غالب چیزهای حساب و کتاب فرهنگی دیگری دارد . برای نیچه آپولون و دیونیزوس ( Apollon, Dionysos ) نمادهای دو نیروی آفریننده در فرهنگ یونانی از هومر تا سقراط‌اند ، نیروهایی که از کشمکش و آمیزششان موزیک ، هنر تجسمی ، تراژدی ، اخلاق و دانش پدید می‌آیند . این نیروهای دوگانه را نیچه از آغاز تا پایان در پیکرگیری فرهنگ یونانی چنان عامل و حاضر می‌بیند که همبودی متعارضشان را حتا در سقراط زندانی باز می‌شناسد ( Nietzsche, dtv-Ausgabe, Bd. I, S. 96 ) . با توجه به فرهنگ پیچیده و پرلایهٔ یونانی از یکسو و متفکری چون نیچه از سوی دیگر - او که دربارهٔ همین دو نماد فرهنگی یونان موضوعاً یکی از دشوارترین کتاب‌هایش را در بیست و پنج سالگی نوشته - مفهوم آپولونی را پیشزاد یا بدتر از آن مشابه مفهوم « دینخویی » معرفی کردن و با این دستاویز آن را وارد صحنهٔ بررسی درخششهای تیره ساختن چه معنایی دارد ، وقتی نمی‌شود چنین کاری را حتا شوخی بامزه‌ای با این کتاب تلقی نمود ؟ تازه در دنبالهٔ این ناهنجارگویی به اندرز مضحکی برمی‌خوریم که با وجود تحلیل مفهومی درخششهای تیره از فرهنگ ما خود را جدی هم می‌گیرد : « اما به همان‌گونه که دوستدار از خلاقیت فکری و فلسفی کانت ، هیوم ، هگل ،

شوپنهایتر و همانند آنان دفاع می‌کند» - یادم نیست که در درخششهای تیره موضوعاً چنین کرده باشم - «ما هم باید از شعار دینخویی دستدار فراتر رویم و مظاهر ابداع فلسفی و عرفانی در ایران از قبیل حافظ، مولوی، ابن‌سینا، غزالی و سهروردی و ملاصدرا را ستایش نماییم.» (همان، ۸۴۲). و چون به‌زعم ناقد فلسفه غرب نیز در «مکتبهای حیات و رمانتیک و ایده‌آلیست به عرفان گراییده»، اضطراراً به سر این دوراهی می‌رسیم: «یا باید نکات مثبت عرفان ایرانی را با غرور و ستایش بررسی نمود و یا آن که در نخستین اندیشه و فلسفه غربی تجدید نظر کرد.» (همان). روال ناقد با وجود سخنان ناروشنش هیچ ابهامی ندارد! نه تنها آنچه را که هنوز نمی‌شناسیم، یعنی «نکات مثبت عرفان ایرانی» را، از آغاز باید با «غرور و ستایش بررسی» کنیم، بلکه ما چنان احاطه‌ای به جنبش‌های ادبی و فلسفی غرب داریم که در صورت نتیجه‌گیری تصادفاً منفی از بررسی «نکات مثبت عرفان ایرانی»، مجبوریم در «نخستین اندیشه و فلسفه غربی تجدید نظر نماییم!» «نخستین اندیشه غربی» چه چیزی است؟ می‌توان در چیزی تجدید نظر کرد که الفبایش را به زحمت می‌شناسیم؟ چنانچه منظور ناقد از «فلسفه حیات» آن نامی باشد که برخی اصطلاحاً به فلسفه نیچه و دیلتای داده‌اند، سوای ناقد کدام‌اند ایرانیان بی‌همتایی که این دو فلسفه را در دیدگاه‌ها، حوزه‌های موضوعی و بفرنج‌هاشان از درون می‌شناسند؟ آیا دعوت به بررسی نوید بخش «نکات مثبت» در واقع نشانه‌روالی نیست که از پرسیدن و عواقب نامعلوم آن می‌هراسد، مبادا کوه «عرفان ایرانی» پوشالی از آب درآید، به آتش پرسش بسوزد و در پیاپی اش غرور و ستایشی که آن کوه از دیرباز در ما برانگیخته دود شود؟ آیا ناقد با روال ناپرسایش، درست برخلاف قصدی که داشته، تز کانونی درخششهای تیره را به سهم خود ثابت نکرده است؟ آن «حقایق روحانی» در اعتقادات فیلسوفان غربی، که او نام‌شماری از آنان را از دکارت تا هانری برگسون پشت هم ردیف کرده (همان)، کدام‌اند؟ آیا «تعبیر تاریخی، اجتماعی، عقلانی، اخلاقی، هنری و عاطفی» آن فیلسوفان از «الاهیات مسیحی»، که ناقد آن را منافی با خلاقیت آنها نمی‌داند (همان)، به این قصد نبوده تا جهانی - برای آنکه به

زبان ماکس وبر گفته باشم - پر از « مزد ناسزاوار» و «رنج ناروا» موجه شود و آن الاهیات کزند نبیند؟ جز آن است که در فلسفه آنان آنچه از اعتقاداتشان نشأت گرفته، دیریست بی‌اعتبار گشته، و آنچه اعتبار خود را به این یا به آن گونه هنوز حفظ کرده، منحصرأ از اندیشه خویشساز آنان برخاسته است، نه از آن «حقایق روحانی»، نه از آن «الهیات مسیحی»؟ تازه الاهیات مسیحی چه ربطی به نوع اسلامی‌اش دارد که باید ناکامیاب دنبال تأثیر خلاقش در «فلسوفان» ما کشت! یا اینکه زهدان کیهانی خداوندی یگانه همه «الهیات‌ها» را همزاد، همساز و همراز ساخته، تا خلاقیت فیلسوفان غربی به حساب فیلسوفان ما نیز گذاشته شود؟ اگر ناقد بخش پنج صفحه‌ای «پروتستان‌تیسیم چیست؟» را در درخششهای تیره به درستی خوانده و فهمیده بود، بسیاری از این پرسش‌ها را خودش می‌کرد و نتیجتاً کتاب را به گونه‌ای دیگر برمی‌رسید.

به جای پرداختن تحلیلی و استدلالی به موضع کانونی یا موضع‌های پیرامونی درخششهای تیره، ناقد همه‌اش می‌کوشد آنچه «برداشت» او از کتاب بوده سر راه متفکران اروپائی بگذارد، تا معلوم شود زیر چکمه نام و نشان آنان جان به در خواهد برد یا نه. اینکه جایی در درخششهای تیره گفته شده که با دندان دیگری نه می‌توان گاز گرفت و نه جوید، او را از توسل به این شیوه به هیچ‌رو باز نداشته است. به‌زعم ناقد میشل فوکو از غرب و ادوارد سعید از شرق «روش ایستا و مطلق‌گرا را در بررسی فرهنگی مورد انتقاد قرار داده‌اند.» (همان). چنین موضعی، بر فرض که منظور آن در این بیان فارسی روشن می‌بود، چه چیز را در مورد محتوا و اغراض درخششهای تیره می‌رساند؟ اگر مراد از «مطلق‌گرایی» همان «یکسان‌خواهی» است، تلاش فکری در درخششهای تیره یکسره بر ضد آن بوده. این «برضد بودن» فقط در صورتی معنی داشته و دارد که «یکسان‌خواهی» و «یکسان‌سازی» تاریخاً عامل مسلط در فرهنگ جامعه ما بوده باشد. و عیناً همین را من در مورد فرهنگ خودمان صادق دانسته‌ام: «نظام دینی آن است و آنجا فرمان می‌راند که شبکه‌ای از ارزش‌ها بلامنازع و بی‌وقفه از درون و بیرون در بافت و ساخت جامعه می‌تند و آن را در چنگ قهر خود نگه می‌دارد یا در واقع بافت و ساخت

جامعه را از همسان و همساز کردن افراد آن می‌ریزد. در چنین شبکه‌ای من، تو، او وجود ندارد. تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شوند. همه در یک مُسند که «ما» باشد یکدل و یکجان می‌گردند، تا منویات آن تحقق پذیرد. (درخششهای تیره، XIII). موکدر و آشکارتر از این هم می‌توان گفت که گوناگونی‌ها در قهر و سلطهٔ فرهنگ مستولی پایمال می‌شوند؟ در همین درخششهای تیره نشان داده شده است که چگونه عرفان آخوندزاده را، پیش از آنکه وی مجالی برای تحقق فردیتش بیابد، در اِکام تعیین‌زدای عرفان؟! خود می‌پالاید، تا او سرانجام از کورهٔ قرآنی حق سر درآورد. اینکه در فرهنگ ما هر فردیتی خواسته بشکفت، به دست نمایندگان روحانی و جسمانی دین سرکوب گشته، یا با مُنوم عرفانی از هوش رفته و دیگر به هوش نیامده، یکی از موضع‌های درخششهای تیره است. احتمالاً به سبب اینگونه موضع‌ها ناقد خود را مجاز دیده برای نیت پوشیده‌اش بدینگونه تمهید مقدمه کند: «بدین جهت همان قدر که سنت پرستی و بازگشت به ظاهر شعائر مذهبی گذشته ویرانگر است، به همان اندازه نیز یکی پنداشتن حقیقت ادیان با ظواهر تجلی تاریخی آن نارساست.» (همان، ۸۴۳). این سخن نونمای پوسیده، که از عمر مایهٔ عرفانی آن چند سد سال می‌گذرد، در تز قل هو الله احدی جدیدش به زبان عبدالکریم سروش می‌گوید: دین به منزلهٔ حقیقت الهی مطلق و ثابت است و پیرایش‌های آدمی بر آن نسبی و متغیر. اما بلافاصله معلوم می‌شود که نیت ناقد در مقدمه‌چینی‌اش تعیین نرخ بوده است: «انتقاد دوستدار از نظام اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حاکم بر ایران در ادوار گوناگون که آزادی عقیده، فکر و دین را سرکوب کرده است کاملاً صحیح و به‌جاست. به‌همین ترتیب نظر وی در این داوری صائب است که پرستش سنتهای گذشته و قشرگرایی مذهبی ویرانگر ترقی و تکامل است.» (همان). تمام این تأییدها که ناقد با چاشنی و پسند فکری خود حق من می‌شناسد و در واقع موضع آخوندزاده در آنها منعکس می‌گردد، فقط منظور مرا به شدت تحریف می‌کنند. من رویداد فرهنگی خودمان را در تعیین دینی‌اش، به معنایی که در اینجا نیز به آن اشاره کرده‌ام، مرداب آزادی فردی و فکری دانسته‌ام، نه صرفاً «نظام اجتماعی، فرهنگی و سیاسی» دیناً