

زایش من ، انسانیت من و نه اصل و نسب من !
On est être humain par sa NAISSANCE et non par ses ORIGINES !

در عظیم خلوت من ! در عظیم خلوت من / هیچ غیر از شکوه خلوت نیست . (فریدون ایل ییگی)
به سراغ من اگر می آئید / فرم و آهسته بیایید / مبدا که ترک بردارد / چینی نازک تنهایی من . (سهراب سپهری)

(گاه روزانه های دیروز ... و امروز)

نشر دیگران



فهرست موضوعی : ادب و هنر دینی سیاسی مارکسیستی ویژه نامه ها فهرست الفبائی آمده ها

دیگر "نشر" : 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17

710.1

آرامش دوستدار : آغاز "روشنفکری" ما و پایان دوره کنونی اش - فتحعلی آخوندزاده

خاوران

خاوران

xalvat.com

* درخششهای تیره
* آرامش دوستدار
* انتشارات خاوران
* چاپ دوم، پاریس، زمستان ۱۳۷۷ - ۱۹۹۹
* طرح روی جلد : بابک حسینی
* خروغچینی، 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

آرامش دوستدار

درخششهای تیره

xalvat.com

EDITIONS KHAVARAN

فهرست مطالب		xalvat.com
پیشگفتار چاپ اول	۹	
پیشگفتار چاپ دوم	۱۳	
روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن		
راهنا	۱۹	
I شاهراه بیراهه ها	۳۷	
۱ بغرنجی در دوره نوین تاریخ ما: روشنفکری	۳۷	
۲ نام و نامیده	۴۰	
۳ دینخویی	۴۳	
۴ روزمره گی	۴۹	
۵ روزمره گی	۵۷	
۶ روشنفکری یعنی درهم شکستن سلطه دینخویی و روزمره گی	۶۲	
۷ آغاز بی پایان	۶۳	
۸ پهنه و شعاع روشنفکری ما	۶۵	
۹ آغاز دوره «روشنفکری» ما و پایان دوره کنونی اش - فتحعلی		
آخوندزاده و جلال آل احمد	۶۹	
II پیش باطنی		
۱۰ باطنیت چگونه بینشی ست؟	۷۰	
۱۱ تعین خدا و عقل نزد ارسطو	۷۱	
۱۲ مسئله عقل از نظر ناصرخسرو	۷۳	
۱۳ عقل و ابداع از نظر ناصرخسرو	۷۷	
۱۴ استدلال ناصرخسرو بر اساس حدیث	۸۰	
۱۵ استدلال ناصرخسرو بر اساس قرآن	۸۱	
۱۶ سبب پدید آمدن عقل از نظر ناصرخسرو	۸۴	
۱۷ خدا، نیستی و هستی از نظر ناصرخسرو	۸۵	
۱۸ استدلال ناصرخسرو در چرایی و چگونگی آفرینش عقل به منزله		
نخستین آفریده	۸۷	xalvat.com
III نتایج بینش باطنی		
۱۹ از جانور تا آدمی - از آدمی تا پیامبر	۹۲	
۲۰ ضرورت عقلانی مجازات های اسلامی	۹۶	
۲۱ خردی که سرور گردون و ستایشگر پیغمبر است	۹۹	
۲۲ بازنگری	۱۰۱	
۲۳ دو ویژگی بینش و جنبش باطنی	۱۰۴	
IV پروتستانتیسم اسلامی و باطنیت مسیحی		
۲۴ فتحعلی آخوندزاده - نخستین منتقد تاریخی/اجتماعی ما	۱۱۰	
۲۵ پروتستانتیسم چیست؟	۱۱۳	
۲۶ معنای داد و دادرسی در مسیحیت	۱۱۹	
۲۷ پایه دین و اصلاح دینی از نظر آخوندزاده	۱۲۰	
۲۸ ماجرای الموت در نگارش و دریافت آخوندزاده	۱۲۴	
۲۹ پندارهای نهان	۱۲۷	
۳۰ ماجرای الموت در روایت معتبرش	۱۳۱	
۳۱ ندین «عقل» و مسئله اصلاح دینی	۱۳۴	
۳۲ وحدت وجود دوگانه در جهان بینی آخوندزاده	۱۳۷	
۳۳ انه ایسم انسون شده و تعارضی که تعارض نیست	۱۴۲	
۳۴ زبان شعری عرفان	۱۴۸	
V نهای عرفان و آزادی		
۳۵ لغاهم بزرگه در مورد آزادی	۱۵۴	
۳۶ نهای «حریت» و معنای «آزادی»	۱۶۱	

۳۷	داروندار فکری ما	۱۶۶
۳۸	پایان کنونی دوره «روشنفکری» - جلال آل احمد	۱۶۷
۳۹	«عالم غیب» و «بار امانت»	۱۷۱
۴۰	جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان غربزده بوده اند	۱۷۷
۴۱	جلال آل احمد: چرا و چگونه ایرانیان روشنفکر بوده اند	۱۸۲
۴۲	سد و سی سال پس از آخوندزاده: آزادی و جلال آل احمد	۱۸۸
۴۳	چگونه جلال آل احمد به رغم خود از باطنیت و عرفان سلب روشنفکری می کند	۱۹۸
۴۴	سد و سی سال ممارست در هنر نیندیشیدن	۲۰۲
۴۵	بحرانهای من درآوردی	۲۰۶
۴۶	کیستی، چیستی و مناسبت آنها با یکدیگر	۲۰۸
۴۷	توده و روشنفکرش	۲۱۹
نگاهی به رفتار فرهنگی ما		
I	نگرشهای درونی	۲۳۱
۱	موضوع و شیوه پرداختن آن	۲۳۱
۲	شناخت: دروغ بزرگ فرهنگ ما	۲۳۲
۳	ترس از اندیشیدن در فرهنگ رموز و اسرار	۲۳۴
۴	معجونی از شبادی و سبک مغزی	۲۳۶
۵	کانت در میان ما	۲۳۹
۶	پنجاهمین سالروز يك نوشته فلسفی	۲۴۵
۷	طاقت فوق بشری ما	۲۴۷
۸	چگونه حقیقت را در آرزو بازمی تابیم و بازمی یابیم	۲۴۹
۹	چند رگه دینی و وجه مشترک آنها	۲۵۳
۱۰	فانوس کور	۲۵۴
۱۱	رگه های کنونی منش دینی	۲۵۷

۱۲	شك چیست و چه بردی دارد؟	۲۵۹
II	بیشش سیاسی اسلام	۲۶۱
۱۳	کتابی نمودار سرشت دینی ما	۲۶۱
۱۴	بنیاد و میزان سیاست در اسلام	۲۶۵
۱۵	«عقل» و «اختیار» اسلامی	۲۶۹
۱۶	پیکار سیاسی در درون اسلام	۲۷۱
۱۷	محاربه با خدا و فساد در زمین	۲۷۴
۱۸	مقایسه نادرست و ناروای مساوات اسلامی با برابری یونانی	۲۷۵
۱۹	برابری طبیعی آدمیان اندیشه ای یونانی ست	۲۷۹
۲۰	چگونگی نفی «ناسیونالیسم» در مساوات اسلامی	۲۸۲
۲۱	معنی واقعی مساوات اسلامی بر اساس چرایی و چگونگی پدیداری آن	۲۸۵
۲۲	«متفکران» زاده از شکم روحانیت	۲۸۶
پیوستها		
گنوس، ادیان سری، مکتب رواقی		
گنوس و بیشش آن		۳۰۱
ادیان سری		۳۱۵
مکتب رواقی		۳۱۹

IV پروتستانتیسم اسلامی و باطنیت مسیحی

xalvat.com

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 ریشه تاریکها و سرچشمه گره های فرهنگی کمتر از آن که می پنداشته کامیاب بوده است، گرچه بسیاری از تاریکها 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 مستنec نکند. با وجود این، با نگاهی جویا و آزموده به اندیشه 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 دستپورده آیین اسلام، از دیلمیان گرفته تا قاجار، را تباه کننده آبادانی سرزمین و فرهنگ ایران تشخیص می دهد.^{۶۸} حاصل این سرنگونی و تباهی

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

۹ آغاز دوره «روشنفکری» ما و پایان دوره کنونی اش - فتحعلی آخوندزاده و

جلال آل احمد

xalvat.com

این را که ما در هرچه می نگریم آن را از خلال منشور تصورات فرهنگ دینی خود حداکثر به شیوه دینخویی می بینیم، در دو نمونه از روشنفکری خود نشان خواهیم داد که به ترتیب مربوط اند به تصور فتحعلی آخوندزاده و جلال آل احمد از بیشش اسماعیلی یا باطنی. آخوندزاده و آل احمد هر دو مدعی اند روشن می اندیشند، ما می کوشیم نشان دهیم که هر دو در روشن اندیشیدن خود به گونه های 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 بیشش باطنی آشنا شویم. پرداختن به بیشش 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 بیشش باطنیان اسماعیلی ناصر خسرو را گزیده ایم، چون وی یکی از بزرگترین نمایندگان بیشش باطنی و افزون بر آن یکی از قوی ترین، سخت ترین و بُراترین ستونهای فکری در فرهنگ ماست.

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 روایی 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 دینی که پرده بصیرت مردم شسته و ایشان را در ترقیبات در امور دنیوی مانع می آید» ببیند.^{۷۰} اینکه اروپاییان از طریق دانش و اندیشه و پی ریزیهای 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.

xalvat.com

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 شکل 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 نگویندترین قوم و دینش را موجب نگویندستی 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 باصلاح خود او «پروتستانتیسم اسلامی»، پیشینه این رفرم دینی مسیحی را در شاخه ای از تشیع کشف می نماید: در بیش 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 سرائیهای تحمیق کننده تشیع هم پشتتاز است و هم آشتی ناپذیر.^{۷۵} اما یا همین درهم آمیختن پروتستانتیسم و اسلام در عین اعلام بطلان همه ادیان، ناهنجاراندهشی 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 اسلامی آن بیچارگان را نیز از طوایف سیویلیزه شده عقب انداخت.» مکتوبات، یادشده، ص ۳۲.

۷۴ «ای جلال الدوله از این سخنها تو گمان مبر که سایر ادیان را بر اسلام مرجع 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.

xalvat.com

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.

xalvat.com

۲۵ پروتستانتیسم چیست؟

پیش از آنکه به کشف بینش باطنی به منزله، پروتستانتیسم اسلامی توسط آخوندزاده برسیم باید پیدایش پروتستانتیسم یا در واقع رفرماسیون 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 فراگیری 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} برخود 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 موروثیش بشریت را وجوداً و فرداً معین 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 می کند،^{۷۸} و در چنین سمتی خود را مصدر و عامل منحصر به فرد آموزش گناه مؤمنان می شناسد. از سه قرن پیش از لوثر آموزش گناهان در قبال اخذ پول بصورت امری عادی درآمده بوده و کلیسای کاتولیک از سودگری فروش آموزش درآمدی کلان داشت. لوثر، 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 می کند و با آتش زدن علنی هشدارنامه پاپ موجب شکاف در حوزه سازمانی و ایمانی کلیسا و دوپارگی جهان مسیحی می گردد، 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 می گردد که به رفرماسیون معروف است. یا این پیشدرآمد که در عین حال دورنمایی از پیداری رفرماسیون است می توانیم به انگیزه ای پردازیم که موجب اعتراض لوثر به نقش ادعایی کلیسا و سوداگردی اش می شود و به صورت آن اظهاریه بروز می کند.

اکنون باید پرسیم: چه چیز در حقیقت لوثر را با کلیسا درمی اندازد؟ و پاسخ دهیم: مسئله گناهکاری وجودی آدمی. بنابراین برای فهمیدن موضع لوثر 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 می انجامد و پولس با دادن اهمیت محوری به آن در واقع

xalvat.com

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

مسیحیت را بنیان می نهد، 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 می داشته که قوم یهود بر شریعت موسی گردن نهد و در ازایش پاداش ببیند. از ایترو تبعیت با تخطی از شریعت موجب خشنودی یا خشم خدا با پیامدهای آن می شده، چنانکه یهود رویدادهای تاریخی خود را از چنین منظری می نگریسته و می فهمیده است. معنای این رابطه، متقابل میان خدا و آدمی در تصور یهودی چیزی ست بنام عدالت الهی که بر اثرش آدمی خاطی معدلت می یابد، یا به اصطلاح فارسی شده «عهد عتیق» عادل می گردد». 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 می یابند 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 می کند یا می ستانند، اصل

xalvat.com

۷۹ با اینکه گناه وجودی از عهد عتیق ریشه می گیرد (اسفر پیدایش، باب سوم: مزمور پنجاه و یکم، ۱-۷)، پندار آن در تنوؤزی یهودی آنچنان پرداخته نمی شود که اهمیت و تبلور مرکزی یابد. علت اصلی اش باید این باشد که قومیت دینی یهود و از آن بیشتر نومی بودن استثنایی رابطه، یهود یا خدا، رابطه ای که عهد و شریعت موسی محور نویناد 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 می دهد. یهود از دیرباز خود را قوم برگزیده خدا دانسته و دمی آن را از خاطر نبرده بوده است. نیرو و غرور ناشی از این انحصار و امتیاز به جدی بوده که هرگونه تعمیم محض بشر، خواه جمعیاً خواه فرداً، در برابر خدا و در نتیجه آگاهی به آن را از پیش غیرممکن می ساخته. 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 می شود، و در پی آن خصوصاً تحت تأثیر جریانهای غیرقومی فرهنگ هلنیسم است که پندار فردیت آدمی نزد یهود نیز برمی دمد و یهودیت با اشاعه اش میان اقوام دیگر بعدی جهانی پیدا می کند.

رابطه خدا و آدمی در یهودیت بر دادوستد است.^{۸۰} به این جهت منظور از عدالت، به معنای الهی 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 الهی 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 الهی 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، جینی را می گذراند مسیحیت را از همان بدو تولد از نو در چنگ می گیرد تا پس از تشکیل 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 اقتباسش 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، انطور که تجربه می آموزد، برای ندیدن آن هست: کور مادرزاد از فرهنگ دینی برآمدن.

۸۱ صرف مغایرت ذاتی میان پیش مسیحی و پیش اسلامی مانع از این می شد که همانندی برای پولس، مخترع یا لااقل 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 بسته و گریخته و غالباً نادرست از طریق یهودیان و برخی فرقه های مسیحی از در 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 روگردانیها و سرپیچیها را از ریشه برمی آورد و وحدت اسلامی را از نو در امت استوار می نماید، بعنوان عامل جهانگیری اسلام همان اهیت را از حیث عمل قابل شد که پولس از لحاظ ایده، بنیانگذارش برای مسیحیت داشته است. توضیح بن مشابهت این است که اهمیت درونی جهان مسیحی به بنیانگذاری مستقل با یهودیزایی آرمانی آن است و این کار را پولس کرده و اهمیت اسلام به جهانگیری آن برده و این کار را عمر کرده است.

میان آدمی و خدا!

پانزده قرن بعد از پولس این ایده^{۸۵} او لوتر را منقلب می کند، انگیزه^{۸۶} درونی او در تنولوژی ضد کلیسای اش می شود و به پیامدی می انجامد که دیدیم. در واقع لوتر با الهام از پولس و باززایی ایده^{۸۷} او یوغ کلیسا را به منزله^{۸۸} میانجی از گردن مؤمنانی که در جامعه^{۸۹} مسیحی راه او را برمی گزینند برمی دارد. بیینیم چگونه. تا پیش از مسیحی شدن پولس، مسیحیت به معنای اخص جرگه^{۹۰} 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،^{۹۱} بنای تنولوژی خود را بر این نهاده بود که غفران الهی هرگز از طریق کنش آدمی به منزله^{۹۲} عمل به شریعت قابل حصول نیست. فقط و فقط فضل الهی ست که آدمی را در دامن عفو خود بازمی گیرد و به این معنی او را تعدیل و روا می کند. راهی که موهبت الهی به این منظور بر آدمی می گشاید ایمان به مسیح است. به مایه^{۹۳} 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 الهی 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 وجودی آدمی در کلیت و فردیتش می یابد، با همین حربه^{۹۴} بُرآ زره قومی/شریعتی یهودیت را می درد، با نفی قابلیت غفرانی شریعت تعهد به آن را از مؤمنان فرقه^{۹۵} نوین یهود، یعنی مسیحیان، برمی گیرد، ایمان به مسیح و آموزش مفطور در این ایمان را بجای شریعت می نهد، و مسیحیت را از دل یهودیت به دنیا می آورد.

xalvat.com

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^{۹۶} میانجیگری کلیسا و قابلیت و صلاحیت آموزگاری آن برمی خیزد. لوتر که در پارسایی راهبانه و انابه^{۹۷} مستمر می زیسته و با وجود این به تجربه^{۹۸} درونی اش خود را بعنوان مسیحی در پیشگاه خدا همچنان گنهکار و قاصر احساس می کرده، از یکسو سر از این معنا 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 حتا از واژه^{۹۹} «عدالت» متنفر می گردد.^{۱۰۰} از سوی دیگر تعارض این تصور و احساس او با این سخن پولس که «عدالت الهی در انجیل [= پیام خوش] آشکار می گردد»^{۱۰۱} راحتش نمی گذاشته.^{۱۰۲} 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 مژده گانی، مژده و نوید است. منظور از نوید که سپس در کارست متغولش به صورت مکتوب آن نیز اطلاق می گردد، از همان آغاز در تصور مسیحی گفتار، کردار و کلا زیست و مرگ شخص مسیح بخاطر آموزگاری 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.

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

xalvat.com

حالا به کومک واژه فارسی داد و دادرسی به جای عدالت عربی بهتر می‌توانیم معنای این پندار مسیحی را آنچنان که لوتر از سخن پولس بازمی‌فهمد دریابیم: اینکه آدمی نمی‌تواند به ازای تکاپوی ذاتاً بی‌خود انتظار دادیابی داشته باشد، اینکه آدمی نمی‌تواند به سبب کرده، بی‌قدر و نامستحق خویش دادرسی شود، بلکه دادیابی او، بی‌آنکه سزاوارش باشد از موهبت الاهی ست، معنایی جز این ندارد که خداوند، چون بخشنده و به این معنی دادرس است، با وجود ناسزاواری آدمی گنهکار و به سبب قاصر بودن او به‌دانش می‌رسد. از اینرو دادرسی خدا از بخشندگی اوست و پس، نه استحقاقی برای آدمی هست و نه واسطه‌ای میان او و خدا. لوتر تیشه به ریشه، کلیسا بعنوان میانجی بدینگونه می‌زند که نشان می‌دهد این سمت خودآفریده، کلیسایی از بنیاد ناقض بینش مسیحی در مورد گنهکاری آدمی و بخشودگی‌اش از جانب خداست. با چنین انگیزه، وسیعی پروتستانتیسم با فرماسیون 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 هستی‌ویژه خود را از ضرورت درونی پندار مسیحی داشته و گرفته، و مختص جامعه مسیحی در فرهنگ غربی بوده است. چنین پدیده‌ای هرگز نمی‌توانسته و نمی‌تواند در اسلام به وجود آید. برای آنکه اسلام در تکوین تاریخی‌اش نه فقط فاقد سازمانی مرکزی بوده، نه فقط محملی کلیسایی برای نظامت و وساطت ایمانی مؤمنانش نداشته و ماهیتاً نمی‌توانسته داشته باشد، بلکه پیشتر و مهمتر از آن بر اساس رابطه خودکامه، خدایش که رب است با آدمی‌اش که عبد

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

اوست فاقد هرگونه امکانی ست که معنایی به این رابطه، خدا و آدمی بدهد. هر مسیحی، اگر هم نداند، می‌تواند محمل رابطه، خدا و آدمی را بر پایه بینش دینی خود بیابد. این رابطه در گناه وجودی او از یکسو و بخشودگی‌اش به دادرسی الاهی از سوی دیگر است. هر مسلمان، گرچه نمی‌داند، می‌تواند 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 قاروژه، شهاد و شرنگ وعده و وعید؛ لایذ برای آنکه این عبودیت بیروح و بی‌منشأ فقط با تطمیع و تهدید می‌توانسته بوجود آید و پابرجا بماند. برخلاف پروتستانتیسم که پیامد ضروری ایده‌ای 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 بنابر سرشتش از ناخویشاگاهی فردی و اجتماعی زنده است و در نتیجه در جامعه، فرداً بی‌پیکر می‌بالد. از اینرو در پیکرگیری فردی و برومندی اجتماعی یک فرهنگ خواهد مرد. تصادفی نیست که هر جا اسلام توده وارتر می‌لولد و می‌تند، آنجا زنده تر و دوالیابی تر عمل می‌کند. برای آنکه اسلام کیش ضد فردی و شخصیت کشی است.

دیدیم که آخوندزاده ادیان را افسانه می‌داند، اسلام را هم موجب سیه روزی غرب و هم تنها علت نگونبختی ایرانیان اعلام می‌کند، و آنوقت همین دین را بر دیگر ادیان ترجیح می‌دهد؛ باطنیت هر قدر هم پروتستان تر از

پروتستانتیسم بوده باشد، حداکثر می توانسته دستاویزی یعدی و خودفریبانه در ترجیح اسلام برای کسی شود که از پیش دل بسته به اسلام بوده و در ناخوشاگاهی اش به این امر دنبال بهانه می گشته است. چنین تناقضی نه تصادفی ست و نه ناشی از دست اندازهای فکری، بلکه از ذهنی فرم گرفته در فرهنگ دینی می تراود. 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 نمی اندیشد و نمی شناسد، به تناقض هستی زای خویش آگاهی ندارد و قهراً همیشه در چنگ آن گرفتار می ماند. نتیجه، بیواسطه این ناخوشاگاهی آن است که هرگونه شک به خود را در نقطه می کشد و به همین نسبت بر اعتماد به نفس کاذب می فزاید. کجا این اعتماد به نفس کاذب خود را در خطر می بیند؟ آنجا که تمدن و فرهنگ غربی بدنبال جهانگیری این سدواندی سال گذشته با حضور دایمیش حقارت ما را بر ایمان به گونه ای انکارناپذیر ملموس می کند. 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، زرنکترها و دودوزه بازیکنهای دوره، آریامهری آنهاپی بودند که با قشو و برگستوان غربی خویش خود را قیراق و خوش ظاهر نگه می داشتند و حرفه شان در عوض این بود که از میراث اصیل و سنتی علفه برای شکبه 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 می افتند، بیش از صد سال پیش. منتها از آنجا که آسانخواهی و آسانگیری در همه زمینه ها 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 باجرتتر از این، وقتی معبدی از آن زیرپاشان 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 حیساتی آن را نیز ثابت کنند. پشاهنگ 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 ردجویه است که آخوندزاده حتا وقتی در جهان مسیحی به جنبش دینی پروتستانتیسم برمی خورد و فقط ظاهر زداینده و دگرگون ساز آن را می بیند، دنبال الگوی آن در همین اسلام مردود خودش می گردد و آن را در جنبش باطنی می باید! 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 صبا ح ظاهر آرویده و باید، آنطور که با چگونگی

۸۷ مکتوبات، پادشده، ص ۳۴. آخوندزاده جای دیگر پتر کبیر و فریدریش بزرگ را همسخن جمشید و فریدون می داند (پادشده، ص ۴۴). خطرناک برای این «ما»ی فرهنگی همچنان خویشاشناخته مانده، ما رواج روزافزون این گونه شبیه سازیها و شبیه بابیها 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» ببانند که آلمان در غرب داشته است! در این مورد آخر رک، زیر نویس ۷۴۱.

xalvat.com

۱۲۲

xalvat.com

۱۲۱

درست آن نیز بر اساس مآخذ 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 ناگزیر شریعت به معنای ظاهر قرار می گیرد. نتیجه نهایی این تعبیر این می شده که باطن یا حقیقت با فرارسیدن قیامت تحقق تام باید و شریعت یا ظاهر منسوخ گردد. و حالا هرگاه واقعه ای کمابیش چنین پنداری را متعکس 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 تثبیت 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 یک 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 یک 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 ست 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 علی که دیدیم از برخورد با پدیده «پروتستانتیسم» به یاد باطنیت بیافتیم، آنگاه در باطنیت که از پروتستانتیسم پیشینتر است بنگریم، آن را آغاز رفرماسیون بیانکاریم، تا سپس تحقق مجدد باطنیت را در پروتستانتیسم بیابیم و با چنین سیری به زبان حال آخوندزاده معنا 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 (دروید بر یادش!). وی روزی مؤمنان را در مصلی 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 دنیویه خود مفید بیند، همان روش را بخود شعار سازد. الان تکالیف شرعیه 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 دنیویه در حیات پنج روزه خود بهره یابید. ثروت و مکت حاصل کنید، به خیالات فاسده و عقاید ابلهانه خود را مفید 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، اِناث را در حبس و حجاب نگاهداشتن صرفنظر از آن که ظلم عظیم است در حق این نصف بشریت، برای طایفه ذکور نیز خسارت لائحی دارد. از امروز طایفه اِناث را در حبس و حجاب نگاه ندارید و ایشان را بی تربیت بگذارید و در حق ایشان ظلم و ستم روا مینید، 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 [...] ۱۲۵

۱۲۶

فردای آن روز که مذهب پروتستانتیسم در ایران اظهار شد، علی ذَکَرِه السلام دو ساعت به ظهر مانده دست زن خود بانوی بزرگ دَره التاج را که از سلسله پادشاهی دیالمه 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، اِناث 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 مجالش با حکما و علما و فضلا انعقاد می یافت و در ترویج علوم و تربیت نَسوع 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 سُورث 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 ذَکَرِه السلام که در مدت تاریخ هجری مثل تو يك پادشاه باعقل و حکیم و ذی فضل و صاحب همت و صاحب عزم در میان ملت اسلام پیدا نکرده 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 ینگی دنیا خوشه چین تو حساب می شدند، زیرا که تو در عصری مذهب پروتستانتیسم را ایجاد کردی که ایشان هنوز در آتشکده های دیوان اینتیزیسیون بریان می شدند. آنها مدت مدیدی بعد از تو مذهبی را که ایجادش از تو بوده است، یعنی پروتستانتیسم را فهمیده و رولسیون کرده و مذهب پروتستانط را اختیار نمودند. ۹۰

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 محمدین 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.

xalvat.com

۳۹ پندارهای پنهان

آخوندزاده که نخستین منتقد تاریخی/اجتماعی ایران در دوره نوین آن بوده، با واگرداندن بینش باطنی به دو جنبه، 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 توهّمات مطلوب آخوندزاده و زمانه اش نمی توانسته باشد.

در نتیجه رفرماسیون برای او جز این نیست که اعتقاد و عبادت به منزله فروغ برافتنند و اخلاق به منزله اصل ضروری برای بالیدن دو جنبه فردی و اجتماعی نظام کرداری استوار شود. این همه آن چیزی است که آخوندزاده اصلاح دینی می نامیده. اگر اصلاح دینی به معنای رفرماسیون این باشد طبیعتاً بجای بازآراستن و بهسازی دین، که منظور اصلاحگر است، ریشه های دوگانه، دین را که ایمان و آداب باشند برمی کند. در عین حال چنین «رفرماسیونی» 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 یکبار می برد و این آخری را با جرح و تعدیل لازم صریحاً کنه دین می نامد و نفاذ آن را مایه دوام اسلام اعلام می کند. همان، ص ۱۵۵.

برای بینش باطنی و کاریست 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 پرسیم، در پس این گونه سخنان چه تصورات ناگفته ای پنهان اند. یا درستتر پرسیم: 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 همیشگی 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

xalvat.com

۹۳ ر.ه. ۱۲۰۵

۱۲۷ ۱۳۸

اندیشه ای در زره دینی او کارگر نیست و از این نظر او از پوست تا مغز استخوانش روین 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 همسرشتی مسیحیت و اسلام می کند و از آن نتیجه می گیرد که پروتستانتیسم می تواند در نخستین زادگاهش که به سبب واقعه الموت برای آخوندزاده ایران بوده باز زاده شود. این تصور دومی وارونه تصور اولی ست 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 همسرشتی زمینه های دینی آنها حکم کنیم و انتظار داشته باشیم B به مثابه باز زاد A دوباره در ایران پدیدار گردد. اینکه پروتستانتیسم و نه باطنیت را آخوندزاده ایده و برنامه اصلاح دینی خود می خوانده امری کاملاً طبیعی ست. علتش به جز گسنامی و بی اهمیتی تاریخی حادثه 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 پدیده، پروتستانتیسم را نیز در پی رنسانس و هومانیزم و توأم با آنها به ثمر می رساند و به نوبه خود از بازوری 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 پورقره و سیویلیزاسیون، متضمن آزادی و مساوات حقوق هر دو نوع بشر (زن و مرد)، مخفف دینسپوتیزم سلاطین شرقیه در ضمن تنظیمات حکیمانه، مقرر و خوب سواد در کل افراد اسلام ذکوراً و اناثاً. x، به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، پادشده، ص ۲۲۱.

با یهودیت نیست. بنابراین داشتن نسیت و یافتن ارتباط با مسیحیت جزو خودباوری ماهوی اسلام است. آخوندزاده نیز به نوبه خود حامل ناخویشاگاه 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 خویشاوندی 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 مجبوزی 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 هر چیز بر محور نسخ اعتقاد و عبادت در اسلام می گردد، یعنی بر محور برگردن 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 خویشاوندی ادعایی اسلام با مسیحیت به آخوندزاده القا نکرده، و این خویشاوندی اسلام ساخته نیست که او را با طعمه پروتستانتیسم به دام باطنیت می اندازد تا او به سائقه دینخوبی اش این مائده 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

xalvat.com

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 ناخوشگاه 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 همنهاد یافته، در این آخری الگوی اصل 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 حباتی آن را که اعتقاد و عبادت باشند بگوید.

xalvat.com

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، لافل 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 کذابی 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 تأسی می کرده اند! اصل ماجرای الموت در متن حوادث مربوط به اسماعیلیه را نخست عظاملك جویی 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 ذکره السلام را از جامع التواریخ می آوریم، چون بر خلاف زبان تند و نه به ندرت سنگین و پیچیده جویی، سخن و نگارش رشیدالدین سبک، روان و روشن است. و اینک آن داستان.

xalvat.com

به روایت تاریخ جهانگشای و جامع التواریخ حسن بن محمد بزرگ امید، یا علی ذکره 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 ترك 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 جویی 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 ذکره 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 جویی، تاریخ جهانگشای، پادشده، ج سوم، ص ۲۲۲-۲۴۰.
۹۵ همان، مقدمه، قزوینی، ص ۱۰۸.
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 دبیرسیاقی، 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 متقاد 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 تناسلی؟] شغف نمودند و به لهو و تماشا تظاهر کردند. بر جملہ از مهدی [عبدالله 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 بنقسه 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}

xalvat.com

۹۷ همان. ص ۹۳-۹۴.