

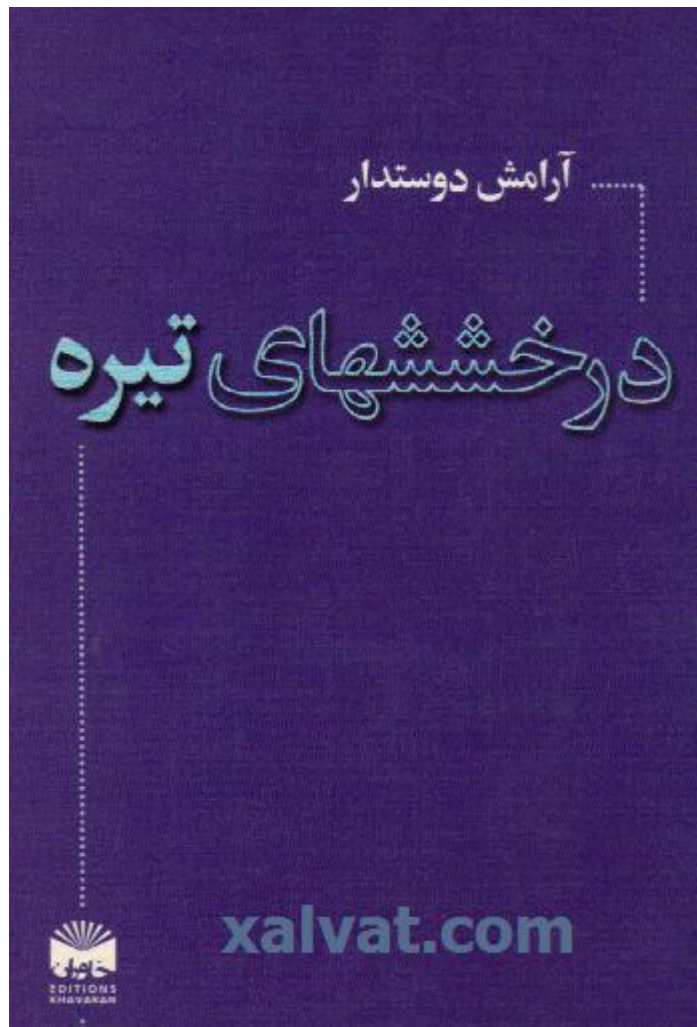
در عظیم خلوتِ من ! در عظیم خلوتِ من / هیچ غیر از شکوهِ خلوت نیست (فریدون ایل بیگی)

نشر دیگران



۷۱۰/۱

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



xalvat.com



* درخششهای تیره *

* آرامش دوستدار *

* انتشارات خاوران *

* چاپ دوم، پاریس، زمستان ۱۳۷۷ - ۱۹۹۹ *

* طرح روی جلد : بابک حسینی *

* حرفچینی، 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

- پیشگفتار چاپ اول ۹
- پیشگفتار چاپ دوم ۱۳
- روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن**
- راهنما 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 و دینخویی ها 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 ۶۹
- آخوندزاده و جلال آل احمد ۶۹
- II بینش باطنی ۷۰
- ۱۰ باطنیت چگونه بینشی ست؟ ۷۰
- ۱۱ تعین خدا و عقل نزد ارسطو ۷۱
- ۱۲ مسئله عقل از نظر ناصر خسرو ۷۳
- ۱۳ عقل و ابداع از نظر ناصر خسرو ۷۷
- ۱۴ استدلال ناصر خسرو بر اساس حدیث ۸۰
- ۱۵ استدلال ناصر خسرو بر اساس قرآن ۸۱

۸۴	۱۶ سبب پدید آمدن 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 ستابشگر پیغمبر است
۱۰۱	۲۲ بازنگری
۱۰۴	۲۳ دو ویژگی بینش و جنبش باطنی
۱۱۰	IV پروتستانتیسم اسلامی و باطنیت مسیحی
۱۱۰	۲۴ فتحعلی آخوندزاده - نخستین منتقد تاریخی/اجتماعی ما
۱۱۳	۲۵ پروتستانتیسم چیست؟
۱۱۹	۲۶ معنای داد و دادرسی در مسیحیت
۱۲۰	۲۷ پایه دین و اصلاح دینی از نظر آخوندزاده
۱۲۴	۲۸ ماجرای السموت در نگارش و دریافت آخوندزاده
۱۲۷	۲۹ پندارهای نهان
۱۳۱	۳۰ ماجرای السموت در روایت معتبرش
۱۳۴	۳۱ تدفین «عقل» و مسئله اصلاح دینی
۱۳۷	۳۲ وحدت وجود دوگانه در جهان بینی آخوندزاده
۱۴۲	۳۳ انه ایسم انسون شده و تعارضی که تعارض نیست
۱۴۸	۳۴ زبان شعری عرفان
۱۵۴	V نثاری عرفان و آزادی
۱۵۴	۳۵ لغام 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	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
۲۳۱	I نگرشهای درونی
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 معجون از شپادی و سبک مغزی
۳۳۹	۵ کانت در میان ما
۳۴۵	۶ پنجاهمین سالروز يك نوشته، فلسفی
۳۴۷	۷ طاقت فوق بشری ما
۳۴۹	۸ چگونه حقیقت را در آرزو بازمی تابیم و بازمی یابیم
۳۵۳	۹ چند رگه، دینی و وجه مشترك آنها
۳۵۴	۱۰ فانوس کور
۳۵۷	۱۱ رگه های کنونی منش دینی

- ۱۲ شك چیست و چه بردی دارد؟ ۲۵۹
- II بینش سیاسی اسلام ۲۶۱
- ۱۳ کتابی نمودار سرشت دینی ما xalvat.com 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 بینش آن ۳۰۱
- ادیان سری ۳۱۵
- مکتب رواقی ۳۱۹

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 می‌کوشیم نشان دهیم که هر دو در روشن اندیشیدن خود به گونه‌های متفاوت دین‌خو بوده‌اند. 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 دین‌دایی 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.

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 گام 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 تاریکیها و سرچشمه، 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 آشنا بودن 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 ممنوع نکند. با وجود این، با نگاهی جسور و آزموده به اندیشه او، که آشنایی با آن را نخست به قریب 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 صحبم، ۱۳۶۴، ص ۳۱، ۳۲.

برای او زایل گشتن عقل و درماندگی روزافزون ما به سرحد سفاهت 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 حاله 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 دینی که پرده بصیرت مردم ششده 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 باصطلاح خود او «پروتستانتیسیم اسلامی»، پیشینه، این رفرم 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 یا همین درهم آمیختن پروتستانتیسیم 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، بحتمل به روزی می رسیدند. احتمال زیاد می رود که افسانه های عقاید اسلامی آن بیچارگان را نیز از طوائف سیولیزه شده عقب انداخت.» مکتوبات، یادشده، ص ۳۲.

۷۴ «ای جلال الدوله از این سخنها تو گمان مبر 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.

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، 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 بوده و کلیسای کاتولیک از سودگری فروش آموزش درآمدی کلان داشت. لوتر، راهب آگوستینی و استاد تئولوژی دانشگاه ویتمبرگ، 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 انگیزه‌ای پردازیم که موجب اعتراض لوتر به نقش ادعایی کلیسا و سوداگردهی اش می‌شود و به صورت آن اظهاریه بروز می‌کند.

اکنون باید بپرسیم: 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 هیبوط او به معنای تحقق وجودی اش می‌انجامد 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 می‌نهد، اصلاً پندار و میراث یهود است.^{۷۸} 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 نهاده و در ازایش پاداش ببینند. از اینرو تبعیت با 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

xalvat.com

۷۹ با اینکه گناه وجودی از عهد عتیق ریشه می‌گیرد (سفر پیدایش، باب سوم؛ مزمور پنجاه و یکم، ۱-۷)، پندار آن در تنوؤی یهودی آنچنان پرداخته نمی‌شود که اهمیت و نیلور مرکزی یابد. علت اصلی اش باید این باشد که قومیت دینی یهود و از آن بیشتر قومی بودن استثنایی رابطه، یهود یا خدا، رابطه ای که عهد و شریعت موسی محور نوییاد 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 آدمی آن 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 اقتباسش از این تصور یهودی - بدون کمترین استشعاری به مینا 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 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 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 رو بگردانیها و سرپیچیها را از ریشه برمی آورد و وحدت اسلامی را از نو در امت امتوار می نماید، بعنوان عامل جهانگیری اسلام همان اهمیت را از حیث عمل قابل شد که پولس از لحاظ ایده بنیانگذارش برای مسیحیت داشته است. توضیح بن مشابعت این است که اهمیت درونی جهان مسیحی به بنیانگذاری مستقل یا یهودی برای آرمانی آن است و این کار را پولس کرده و اهمیت اسلام به جهانگیری آن بوده و این کار را عمر کرده است.

پانزده قرن بعد از پولس این ایده^{۸۱} او لوتر را منقلب می کند، انگیزه^{۸۲} درونی او در تنولوژی ضد کلیسایی اش می شود و به پیامدی می انجامد که دیدیم. در واقع لوتر با الهام از پولس و باززایی ایده^{۸۳} او یوغ کلیسا را به منزله^{۸۴} میانجی از گردن مؤمنانی که در جامعه^{۸۵} مسیحی راه او را برمی گزینند برمی دارد. ببینیم چگونه. تا پیش از مسیحی شدن پولس، مسیحیت به معنای اخص جرگه^{۸۶} 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،^{۸۷} بنا بر تنولوژی خود را بر این نهاده بود که غفران الهی هرگز از طریق کنش آدمی به منزله^{۸۸} 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^{۸۹} 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 فرسودیتش می یابد، با همین حسربه^{۹۰} بُرا زره قومی / شریعتی یهودیت را می درد، با نفی قابلیت غفرانی شریعت تعهد به آن را از مؤمنان فرقه^{۹۱} 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 میانجیگری کلیسا و قابلیت و صلاحیت آمرزگاری آن برمی خیزد. لوتر که در پارسایی راهبان 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 تویه قادر به حصول عدلت 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 بیثباتر 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 الهی عدلت 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 کاربرد 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 است. 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,

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، 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 به دادش می رسد. از اینرو دادرسی خدا از بخشندگی اوست و پس، 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، وسیعی پروتستانتسم با فرماسیون بعنوان يك 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 خودکامه، خدایش که رب است با آدمی اش که عبد

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

اوست فاقد هرگونه امکانی 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 و عهد و وعید؛ لاید 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 بنابر سرشتش از ناخوشاگاهی 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 دوالپایی تر عمل می کند. برای آنکه اسلام کیش ضد فردی و شخصیت کشی است.

xalvat.com

۲۷ پایه 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

پروتستانتیسم بوده باشد، حداکثر می توانسته دستاویزی بعدی و خودفریبانه در ترجیح اسلام برای کسی شود که از پیش دلبسته-اسلام بوده و در ناخویشاگاهی 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 ناخویشاگاهی آن است که هرگونه شك به خود را در نطفه 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 دایمش 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 غریبها بیشتر احساس خویشاوندی کنند تا با خودشان! در برابر، زرنگترها 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 میسرات 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 می افتند، بیش از صد سال پیش. منتها از آنجا که آسانخواهی و آسانگیری در همهء 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 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 ردجوییهاست که آخوندزاده حتا وقتی در جهان مسیحی به جنبش دینی پروتستانتسم 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 همسخ 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 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» ببابند که آلمان در غرب داشته است! در این مورد آخر رک، زیرنویس ۱۴۱.

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 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 پروردن 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 معنأ 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.

xalvat.com

۲۸ ماجرای الموت در نگارش و دریافت آخوندزاده

و اینك 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 ذکیره السلام (درود 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 دنیوی 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 دنیوی در
حیات پنج روزه، خود بهره یابید. ثروت و مکتب 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 لاثحصی 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 میننید، 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 پروتستانتیسیم در ایران اظهار شد،
علی ذکیره السلام دو ساعت به ظهر مانده دست زن خود بانوی
بزرگ دره 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] السموت در آزادی طایفه، اُنات 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 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 ذِکره السلام که در مدت تاریخ هجری مثل تو یک پادشاه باعقل و حکیم و ذی فضل و صاحب همت و صاحب عزم در میان ملت اسلام پیدا نگردید 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 پروتستانتیسیم را ایجاد کردی که ایشان هنوز در آتشکده های دیوان اینفیزسیون بریان می شدند. آنها مدت مدیدی بعد از تو مذهبی را که ایجادش از تو بوده است، یعنی پروتستانتیسیم را فهمیده و روولسیون کرده و مذهب پروتستانظ را اختیار نمودند.^{۹۰}

xalvat.com

معنای بیواسطه، این سخن آخر آخوندزاده درباره این ماجرای شهر فرنگی و پریرنامه از نظر فرهنگی، پرورشی، آموزشی و سیاسی ابهامی ندارد: به زعم او، چنانکه پیشتر گفتیم و اکنون دیدیم، پروتستانتیسیم 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

۲۹ پندارهای نهان

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 توهمات مطلوب آخوندزاده و زمانه اش نمی توانسته باشد.

در نتیجه فرماسیون برای او جز این نیست که اعتقاد و عبادت به منزله «فروع برافتند و اخلاق به منزله «اصل ضروری برای بالیدن دو جنبه» فردی و اجتماعی نظام کرداری استوار شود.^{۹۱} این همه» آن چیزی است که آخوندزاده اصلاح دینی می نامیده. اگر اصلاح دینی به معنای فرماسیون این باشد طبیعتاً بجای بازآرستن و بهساختن دین، که منظور اصلاحگر است، ریشه های دوگانه 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 مایه 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 مبرا 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 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 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 برکندن 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 دینخویی 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

اندیشه ای در زره دینی او کارگر نیست و از این نظر او از پوست تا مغز

استخوانش روپین تن است. xalvat.com

تصور دیگر باید این بوده باشد که آخوندزاده بر اثر دریافت نادرست

اما مطلوب خویش از باطنیت و پروتستانتیسیم آنها را همانند می یابد. بر

این پایه حکم به همسرشتی مسیحیت و اسلام می کند و از آن نتیجه

می گیرد که پروتستانتیسیم می تواند در نخستین زادگاهش که به سبب

واقعه الموت برای آخوندزاده ایران بوده باز زاده شود. این تصور دومی

وارونه 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 پروتستانتیسیم در

اروپای مسیحی رویو می شویم، از همانندی این دو پدیده به همسرشتی

زمینه های دینی آنها حکم کنیم و انتظار داشته باشیم B به مثابه A بازاد

دوباره در ایران پدیدار گردد. اینکه پروتستانتیسیم و نه باطنیت را آخوندزاده

یده و برنامه اصلاح دینی خود می خوانده امری کاملاً طبیعی است. 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 پروتستانتیسیم 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 زایندهگی فرهنگی

انکارناپذیرش پدیده پروتستانتیسیم را نیز در پی رنسانس و هومانیسیم 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

بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پروتستانتیسیم محتاج است، پروتستانتیسیم کامل،

موافق شروط پروقره و سیولیزاسیون، متضمن آزادی و مساوات حقوق هر دو نوع بشر از زن

و مرد، مخفف دیسپوتیزم سلاطین شرقیه در ضمن تنظیمات حکیمانه، مقرر و خوب سواد

در کل افراد اسلام ذکوراً و اناناً،» به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا قنصلعلی

آخوندزاده، پدشده، 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 ناخویشاگاه 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.

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، 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 کذایی 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 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 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.

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 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 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، یادشده، ج سوم، ص ۲۲۲-۲۴۰.

۹۵ همان، مقدمه، قزوینی، ص کا.

۹۶ چون پدرش بر این امر، یعنی امام تمایی 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 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 منهاج 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 [...]. 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 تناسانی؟] شغف نمودند و به لهو و تماشا تظاهر کردند. بر جمله 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 ۹۲-۹۴.

