

میرزا آقاخان کرمانی و نقد سنت

محمدتقی قزلسفلی*

نگین نوریان دهکردی**



چکیده

نوشتار پیش رو تلاشی است در تفسیر و بازخوانی برخی از آثار میرزا آقاخان کرمانی به مثابه یکی از چهره‌های برجسته نسل نخست روشنفکری ایران. پرسش آن است که او چگونه به سنت می‌نگرد و با چه رویکردی با ابعاد گوناگون سنت متکثر در ایران روبه‌رو

; دکتر محمدتقی قزلسفلی، عضو هیات علمی دانشگاه مازندران

(mohammad.ghezelsofla@gmail.com)

; نگین نوریان، کارشناسی ارشد علوم سیاسی و دانشجوی مطالعات صلح دانشگاه ترمسو

(negin.nourian@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۰/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۲

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هشتم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۲، صص ۹۹-۱۳۲

می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش با خوانش برخی آثار او شیوه مواجهه او با سنت مورد بازبینی و تحلیل قرار خواهد گرفت. با مراجعه به گوشه‌هایی از نوشته‌های آقاخان کرمانی نشان داده خواهد شد که علی‌رغم این تصور که او روشنفکری ضدسنت قلمداد می‌شود، به سنت یا دست کم وجوهی از آن دلبسته است. او با برخوردی گزینشی با سنت مواجه می‌شود و البته در جهتی معکوس سنت‌مداران، در پی آن است که بخش‌هایی از میراث گذشته که با حرکت ایران به سوی تجدد در تناقض است را به پرسش بگیرد. بررسی نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌های آقاخان کرمانی پیرامون سنت از این منظر واجد اهمیت است که او روشنفکری است نوگرا که در تلاش برای گشودن راه تجدد در ایران، بحران درافتادن با میراث قدیم را در اندیشه، در مسیر زندگی و در مرگ خویش منعکس کرده است. این مقاله به صورت توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر جمع‌آوری اسنادی و داده‌های ثانوی است.

واژگان کلیدی: سنت، تجدد، روشنفکر، نوگرایی، سنت‌گرایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

سرنوشت تلخ آقاخان کرمانی و آغاز و فرجام کار او گویی که آینه تناقض‌های پنهان و آشکار فرهنگ ایرانی است (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۴). اندیشه چندوجهی او با سنت چندرگه ایرانی درهم تنیده است؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد با کاویدن گوشه‌هایی از آراء او بتوان شیوه مواجهه با سنت متکثر ایران را که کم‌وبیش در میان روشنفکران هم‌نسل او متداول بوده است به تصویر کشید. او «از پیشروان حکمت جدید در ایران است... نخستین کسی است که علم اجتماع و فلسفه مدنیت را عنوان کرده است... بنیانگذار فلسفه تاریخ ایران و ویرانگر سنت‌های تاریخ‌نگاری است... نقاد سنت‌های ادبی گذشته و نماینده نوظهوری ادبی است... بزرگ‌ترین اندیشه‌گر ناسیونالیسم است... و مئادای اخذ دانش و بنیادهای مدنی اروپایی [و در همان حال]... نقاد استعمارگری است» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱-۲).

از نگاه آدمیت، اندیشه آقاخان کرمانی سنت‌شکنانه و انقلابی به نظر می‌رسد. او آقاخان را ویرانگری زیرک و توانا می‌داند که «بنیادهای مدنی و مأنوسات ذهنی اجتماعی را یکسره کهنه و فاسد و مُفسد می‌شناسد؛ معتقد است باید آنها را برانداخت و شالوده‌ای نو برپا ساخت» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۱۰). لیک بررسی برخی از آثار آقاخان نشان از آن دارد که او به اهمیت سنت در حیات تمدن یک ملت آگاه است و به هیچ‌روی بر آن نیست که می‌توان بدون داشتن میراثی ارزنده از گذشته امروزی توأم با سعادت و نیکبختی داشت. از نظر آقاخان کرمانی بازگشت به سرچشمه‌های حیات‌بخش برای مردمی که در زیر بار سنگین وقایع غم‌آلود درحال خرد شدن هستند و بی‌خبری از گذشته تاب‌وت‌انشان را فرسوده، یک ضرورت است. او به نهضت بازگشت ادبی نظر دارد و برای گریز از اوهام منحط زمانه‌ای که

ارثیه دوران زوال تمدن ایرانی است، به سنت ادبی قرون سوم و چهارم بازمی‌گردد و به شیوه حکیم طوس تلاش می‌کند تا با ایجاد زبانی حماسی، با زنده کردن میراث تاریخی ایران باستان و از مجرای «جمع‌آوری افسانه‌ها و اسطوره‌ها و پردازش آنها در قالب نظم» (کرمانی، ۱۳۸۵: ۲۱) راه را برای حرکت در مسیری نو بگشاید.

از دیگر سو، آراء آقاخان کرمانی پیرامون سنت همچون تمامی هم‌نسلازش واجد کاستی‌ها و تناقض‌های پرسش‌برانگیزی است. او به نسل روشنفکرانی تعلق دارد که در آستانه ورود ایران به دوره جدید تاریخ خود، در آغاز «عصر بیداری» ظهور کردند. روشنفکرانی که متأثر از «مقتضیات و روح زمان» آگاه بودند که «در افکار کهنه و فرسوده خلل و سستی راه یافته و جامعه احتیاج به اصولی نو پیدا کرده است» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۴۳). لیک در همان حال در متن و بستری روزگار می‌گذراندند که در آن میراث گذشته نه به شکلی سیال و پویا که همچون ساروجی سخت دست‌به‌دست می‌شد. «طرح نو» آنها قرار بود در بستر و زمینه‌ای نطفه بندد که در آن گسلی میان واقعیات حیات اجتماعی و اندیشه سنتی ایجاد شده و پیوند سنت از حیات اجتماعی و دیگر وجوه فرهنگ و تمدن ایرانی گسسته بود (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۳). سنت قدمایی به مومیایی پیکر بی‌جان بدل شده بود که به دلیل زوال اندیشه، امکان زاینده‌گی و بالندگی و تأمل در خود را از درون نداشت. آنان روشنفکرانی بودند که نه از دل سنت برآمده بودند و نه با همه تعلق خاطری که به پیشبرد «اندیشه ترقی» داشتند به دریافتی قابل‌اتکاء از تجدد رسیده بودند. باور آنها به دنیای مدرن سبب می‌شد چه در مواجهه با غرب و چه در رویارویی با استبداد، با نگاهی ابزارری به سنت در پی آن باشند تا به هر شیوه ممکن راهی برای حرکت ایران هم‌سو و هم‌راستا با دنیای متجدد بیابند.

آخوندزاده از یک سو مدعی آن بود که منظور و آرزوی «عزت و قدرت و مکت» ایران «هرگز تیسیر نخواهد پذیرفت مگر به هدم اساس عقاید دینی که پرده بصیرت مردم شده، ایشان را از ترقیات در امور دنیویه مانع می‌آید» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۳۹). اما هم اوست که به شیوه‌ای متناقض به هنگام ارائه طرح خود برای الفبای جدید می‌بایست یقین حاصل می‌کرد که «این نوع تجدید هرگز مخالف شرع شریف نخواهد شد و علمای گرام در تعلیمش ممانعت نخواهند کرد» (آخوندزاده،

۱۳۵۷: ۸-۷). آقاخان کرمانی هم به همین نسل تعلق داشت و در همین بستر بالیده بود. او که خود را از هواداران آخوندزاده می‌شمرد با آنکه بارها و بارها به وجوهی بر سنت دینی به شدت تاخته بود، بی آنکه دریافت عمیقی از دنیای مدرن داشته باشد با آه و افسوس بسیار اعلام می‌کرد «که جمیع هوشمندان و مطلعین بر حقایق تاریخیّه ازمنه سافله از اهالی اروپا مُقِرّ و معترف‌اند که جمیع قوانین سیاسیه و مدنیّه آنها مُقتَبَس از اسلام است» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۳). اینها تضادهای آشکاری بودند که در سرگردانی فکری نسلی رخ می‌نمود که نه شالوده‌های تجدد را می‌شناخت و نه عمق زوال سنت قدمایی را.

نوشتار حاضر در پی بازخوانی و تفسیر اندیشه میرزا آقاخان کرمانی به‌مثابه نمونه‌ای از روشنفکران نوگرای نسل اول است. پرسش آن است که زاویه نگاه آقاخان و وجوه گوناگون رویکرد او به سنت در ایران چیست؟ تلاش خواهد شد در حد بضاعت با بازخوانی برخی متون و آثار این روشنفکر عهد مشروطه بر شیوه برخورد او با سنت و درک و تلقی او از آن پرتو افکنده شود. چنین به نظر می‌رسد که آقاخان کرمانی به‌خلاف آنچه اندیشیده می‌شود به وجوهی از سنت دلبستگی داشته و با پررنگ کردن بخش‌هایی از آن در پی استفاده ابزاری از سنت در خدمت آرمان‌های سیاسی تجددخواهانۀ خویش بوده است. افزون بر آن، می‌توان گفت که دریافت او از سنت و نگاه او به سنت از رسوخ در لایه‌های عمیق‌تر آن ناتوان است و تنها در سطح سیاسی، ایدئولوژیک، و ادبی و احساسی باقی می‌ماند و از آن فراتر نمی‌رود. در ادامه، نخست مروری کوتاه بر شرح حال خُزن‌انگیز آقاخان کرمانی خواهیم داشت و سپس با تفصیل بیشتر به برخی زوایای رویکرد او به سنت خواهیم پرداخت.

۱. سرگذشت آوارگی

آقاخان کرمانی در قصبه مشیز از بردسیر کرمان در ۱۲۷۰ هجری قمری و در خانواده‌ای سرشناس و نسبتاً صاحب مکنت و اهل علم و عرفان متولد شد. پدرش آقاعبدالرحیم مشیزی از ملاکین بود و به سلسله متصوفه «اهل حق» تعلق داشت. جدۀ پدری او دختر قاضی تهمتن از بزرگان دین زرتشتی بود که به کیش اسلام

درآمده بود. مادر او نوه مظفرشاه کرمانی بود که در زمره فقیهان به‌شمار می‌رفت، بعد به تصوف گرایید و از پیروان مشتاق علیشاه شد. آقاخان، تحصیلات اصلی خود را در کرمان تمام کرد. ادبیات فارسی و عربی، تاریخ اسلامی و ملل و نحل، فقه و اصول و احادیث، ریاضیات و منطق، حکمت و عرفان، و طب قدیم را به شیوه آن زمان فراگرفت. چند کلمه‌ای فرانسوی و مختصر زبان انگلیسی را نیز نزد میرزا/فلاطون زردشتی آموخت. تا اندازه‌ای زبان فرس قدیم و زند و اوستا و پهلوی را تحصیل کرد. در رشته زبان‌های باستانی بعدها از آثار شرق‌شناسان فرانسوی بیشتر بهره‌مند شد. نقاشی هم می‌کرد و در ترسیم نقشه‌های جغرافیا و اسطرلاب مهارت داشت. این نیز مسلم است که در حدود سی‌سالگی که به اصفهان رفت نزد ژوئیت‌ها زبان فرانسوی را بیشتر خواند و در اسلامبول به حد کمال خود تکمیل کرد. او که بنا به سنت معمول می‌بایست سرپرستی املاک و دارایی‌های خانواده را عهده‌دار شود و شغل پدر را که تحصیل مالیات بردسیر بود پی‌بگیرد از ظلم و جور حاکم کرمان، سلطان عبدالحمید میرزا ناصرالدوله، ناگزیر هست و نیست خود را رها کرد و در سی‌سالگی جلای وطن کرده به اصفهان رفت. در آن شهر نیز از پذیرفتن دعوت شاهزاده مسعود میرزا ظل‌السلطان که او را فرمانروایی خودکامه می‌دانست سرباز زد و به تهران آمد. چندی بعد به خراسان رفت و مدتی در کتابخانه آستان رضوی به مطالعه پرداخت. پس از بازگشت به تهران فضای خفقان‌آور پایتخت را با وجود پادشاهی خودکامه ناصرالدین‌شاه و درباریان جاهل و متملق تاب نیاورد و همراه با همشهری و دوست آزادیخواهش در حیات و ممات، شیخ احمد روحی به اسلامبول، پایتخت امپراتوری عثمانی عزیمت کرد. این دو پس از یکی دو ماه توقف در اسلامبول به قصد دیدار صبح ازل به قبرس رفتند و دو دختر او را به زنی گرفتند. پس از چندی در روزنامه اختر که در این شهر به فارسی منتشر می‌شد آغاز به کار کرد. آقاخان در ترویج اندیشه اتحاد اسلامی با سید جمال‌الدین اسدآبادی همراه بود و در تشکیل جامعه آدمیت در اسلامبول به‌همراه چند تن از یارانش تلاش کرد. او با ملکم‌خان و روزنامه قانون نیز در ارتباط بود. از خاورشناسان، خاصه ادوارد براون انگلیسی و کلمان هوار فرانسوی از بعضی آثار میرزا آقاخان مستقیماً استفاده کرده‌اند و هوار مترجم سفارت فرانسه در اسلامبول نزد میرزا

آقاخان «معلومات شرقیه» می‌آموخت. برخی از اهل فکر و قلم نیز همچون میرزاجهانگیرخان صوراسرافیل و احمد کسروی مستقیماً از اندیشه‌های او الهام گرفته‌اند. سرانجام با توطئه علاءالملک، سفیر ایران در اسلامبول در شورش آرامنه در ترکیه در ۱۳۱۲، دولت عثمانی نسبت به او بدگمان شد و او را به بندر طرابوزان تبعید کردند. آقاخان کرمانی به همراه شیخ احمد روحی و خبیرالملک تا زمان قتل ناصرالدین شاه در ذی‌قعدة ۱۳۱۳ در طرابوزان در بند بودند. سرانجام با ترور ناصرالدین شاه به دست میرزا رضا کرمانی به درخواست دولت ایران ابن سه تحت‌الحفظ به تبریز فرستاده شدند. هنوز میرزا رضا کرمانی قاتل شاه به احترام ماه محرم و صفر در تهران زنده بود که میرزا علی‌اصغرخان اتابک حکم قتل آنها را صادر کرد. در شبانگاه ششم ماه صفر ۱۳۱۴ هجری قمری میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی و خبیرالملک را در حضور محمدعلی میرزای ولیعهد، سبانه در زیر درخت نسترنی سربریدند. میرزا آقاخان کرمانی به هنگام مرگ چهل و چهار سال داشت و اوج بلوغ فکری خود را می‌گذراند.



آقاخان علی‌رغم عمر کوتاه و محنت‌بار، آثار متعددی از خود به جای گذاشته است. او قلمی بی‌پروا و سری‌پُرشور داشت. کِلکش شکرین نبود و صراحت‌گزنده کلامش نه به مذاق سنت‌گرایان خوش می‌آمد و نه صاحبان قدرت. حتی امروز

دسترسی به بخشی از تألیفات او دشوار است و اگر هم در خلوت و در حوزه خصوصی خوانده شوند، در بستر ایرانی که او چنان عاشقانه می‌ستود و در حوزه عمومی، مجالی برای طرح و نقد نمی‌یابند. در ادامه تلاش می‌شود با بازخوانی و تحلیل برخی از متونی که توسط آقاخان کرمانی به رشته تحریر درآمده و امکان بحث درباره آنها وجود دارد، بر زوایای گوناگون دیدگاه او درباره سنت پرتو افکنده شود. در ادامه ابعاد متفاوت آراء این روشنفکر را پیرامون سنت به ترتیب زیر پی خواهیم گرفت:

۲. سنت در آیین سکندر تاریخ^(۱)

آقاخان کرمانی از یک سو «نماینده طغیان علیه سنت‌های تاریخ‌نویسی و ویران کردن پایه‌های آن است» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۵۶) و از سوی دیگر هم اوست که با تلاش برای تدوین «حکمت تاریخی به مثابه آیین گیتی‌نما» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۳) می‌خواهد «تاریخ حقیقی» را «از روی معلومات جوهریه و محاکمات فلسفیه کشف و تحصیل کند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۵) و سنت گذشتگان را آن گونه که بودند و نه همچون «افسانه و سمار» بلکه در «فهرست وقایع» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۸) بنگارد. از این رو ضدیت او با شیوه تاریخ‌نویسی سنتی در ایران و کوشش سنت‌شکنانه او در این راه نشان روشنی از دل‌بستگی او به میراث گذشته است. او از طریقت مرسوم تاریخ‌نویسی در شرق که برخلاف مغرب‌زمین «تمام کتب ایشان پر است از اغراقات بی‌فایده و... تملقات بی‌جا... که ابداً نتیجه‌ای تاریخی بر آن مترتب نیست» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۹) پای بیرون می‌نهد. برای او تاریخ چیزی بسیار بیش از «احوال شخصیه سلاطین و امور شخصیه آنهاست» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۹) که آن هم آنچنان که مرسوم تاریخ‌نویسی عهد زوال است «از کثرت مداهنه و ریشخند... پنجاه ورق از تواریخ آنان را که کسی می‌خواند نمی‌فهمد که در احوال کدام پادشاه نوشته شده است، زیرا که جز جناب جهانبانی و حضرت کشورستانی... شهریار همایونی عنوانی ندارد» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۹).

مورخ به یک معنا منتقل‌کننده بخشی از سنت است و از این رو «حقیقت‌جویی است» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۰) که احوال گذشتگان را «بدون حیف و میل و بلا‌تحریر

و تبدیل، ثبت صحائف روزگار... می‌کند» و همچون «ارباب قلم و طلاب درم... به مبلغی احسان تطمیع... یا به مبالغی عقوبت تهدید» نمی‌شود تا «... گاه گاه را به قدر کوه جلوه دهند و وقتی فضایل و حقوق مردم را در زیر پرده اغماض و حق‌پوشی بنمایند...» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۰). مقصود او آن است که «تاریخ احوال عمومی یک ملت» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۹) را بنگارد و «موجبات ترقی و تنزل گذشتگان را در هر عصر بازشناسد» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۶). تاریخ حقیقی برای آقاخان «مشمول بر وقایع جوهری و امور نفس‌الامری است تا سائق غیرت و محرک ترقی و موجب تربیت ملت بتواند شد» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۱) چرا که برای او، نمای «حال» و دورنمای «آینده» بی‌دریافتی از دلایل این فراز و فرود تاریخی، کدر و مبهم خواهد بود، ملت بی‌گذشته نمی‌تواند حال و آینده داشته باشد و بدین معنا، تاریخ راستین و حقیقی که او در پی نگارش آن است، برای تداوم تمدن ایران و نیز بهبود وضعیت حال و اکنون آن حیاتی است. «ترقی و تنزل و استعلا و انحطاط ادواری طبیعی [ملل روزگار است]... و هیچ ملت از دست تبدلات ریشه‌براننداز به‌جز وسیله تاریخ خلاصی نخواهد داشت» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۶). بدون گذشته و بدون داشتن ریشه‌های سبتر در آن «بیخ و بن درخت تمدن، تاب یک حمله خزانی را نیاورد و اجزای وجودش به یک هجوم سرما تارومار شود» پس «استواری اساس ملت» به سبب تاریخ است و گرنه قوم بی‌گذشته «زیر لگد اجانب پی سپر اضمحلال خواهد شد» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۷).

از سوی دیگر، به نظر آقاخان بر نقل بی‌کم‌وکاست وقایع تاریخی، نتایج اخلاقی نیز مترتب است. اگر «عظم تاریخ از نظرها برداشته [شود] مردم... از صرافت جلب فضائل» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۰) خواهند افتاد. ملتی که از سوابق احوال قوم خود به درستی خبر ندارد و تاریخ گذشته خود را نمی‌داند و «هر جاهل را بوزرجمهر و هر ظالم را انوشیروان... و هر جبان بی‌دل را رستم... بگوید، دیگر هرگونه فضایل بشریه، آن ملت را وداع خواهد گفت» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۱). او افسوس می‌خورد که چرا «تاکنون یک تاریخ صحیح اصلی که احوال قومی را به درستی بیان کند... در ایران دیده و نوشته نشده است»، (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۹) حال آنکه بازخوانی و احیای میراث گذشته ایران «برای مورخان و شعرا سرمایه بزرگی» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۷)

به دست می‌دهد که در «دوره فترت» و زمانه ضعف و زوال، حیات تمدن و تداوم فضایل را تضمین خواهد کرد. برای آقاخان، تاریخ «قباله نجابت... هر قوم است... ملتی که تاریخ گذشتگان و اسباب ترقی و تنزل خود را نداند، کودکی را ماند که پدر و نیاکان خود را نشناسد [که] کیانند و چه نام داشته‌اند [و] بدیهی است که [چنین ملتی] پیش‌آمد حال آیندگان را هم نخواهد دانست» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۵).

به نظر می‌رسد، حتی وسواس او در یافتن ریشه‌های لغات و تبدیل و تغییرات آن در جریان تطور تاریخی که در مواردی برای خواننده امروز غیرمعمول جلوه می‌کند، نشان دیگری است از اهمیتی که آقاخان برای یافتن ریشه‌های هر پدیده اجتماعی در تاریخ گذشته قائل است. برای آقاخان «الفاظ قدیمه و اصطلاحاتی که در داستان‌ها مشهور است و شاید صورت دیگر گرفته [منبعی برای شناخت تاریخ است چراکه]... بعد از تحقیق و تشقیق برای استدلال بر تاریخ قدیم از میان آنها معانی چندی بیرون می‌آید که ذهن ما را به پاره‌ای وقایع تاریخیه منتقل می‌سازد» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۰). در این میان بیشتر می‌توان با آدمیت همسو بود که در ردّ نظر ملک‌الشعرای بهار که تاریخ ایران باستان میرزا آقاخان را به واسطه تحقیقات بی‌اساس که در فقه‌اللغه کرده بی‌اعتبار می‌داند، می‌نویسد: «عقاید میرزا آقاخان در مبحث فقه‌اللغه هر ارزشی داشته باشد - و این رشته کار ما نیست - ارتباطی با تحقیقات و تفکرات تاریخی او ندارد» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۵۹).

از دیگر سو آنجا که سخن از بررسی رویکرد آقاخان کرمانی به سنت در میان باشد، حتی خود این اقدام به ریشه‌شناسی لغات، نشانی است بر اهمیت سنت در نگاه او. آقاخان در شبه فقه‌اللغه خود از تحقیقات خاورشناسان که در پی رمزگشایی از زبان‌های باستانی بوده‌اند و در این دوره متداول بوده متأثر است. اقدام او - جدا از اینکه حاصل کارش تا چه میزان منطبق با موازین علم زبان‌شناسی است - تلاش در نورافکندن بر «تاریکی»^(۲) تاریخ تمدن ایران است.

۳. افسون‌زدایی از سنت

نکته شایان توجه در برخورد میرزا آقاخان با میراث گذشته، تلاش او در

افسون‌زدایی از آن است؛ بدین معنی که او در بازبینی سنت «در جستجوی امر قدسی»^(۳) و آسمانی کردن آن نیست. او همچون سنت‌مداران به جعل تاریخ دست نمی‌زند تا سنت را به پدیده‌ای آن‌جهانی و دور از دسترس ذهن نقاد بشر بدل کند. سنت، تبلور حیات گذشته مردمانی است که پیش از ما زیسته‌اند. اگر بنا بر بقا و تداوم حیات سنت به مثابه پدیده‌ای انسانی و اجتماعی باشد، قول و فعل و اندیشه این آدمیان می‌تواند و باید شناخته شود، کاویده شود و به پرسش گرفته شود تا در امروز و اکنون یک جامعه به‌کار آید. این ویژگی، تبلور همان «تعقل تاریخی» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۴۹) است که آدمیت درباره آقاخان می‌گوید.

هرچند آقاخان در عین حال به اهمیت اساطیر و افسانه‌ها در بقای یک فرهنگ اشاره کرده است و آنجا که درباره «ایام فترت و عصر پهلوانی» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۸۳) که شواهد تاریخی چندانی از آن در دسترس نیست، سخن می‌گوید بر آن است که «در سایه تأثیرات فایقه... افسانه‌های پهلوانی و اوصاف دلاوری پهلوانان بود که چهارصد سال مملکت ایران در زیر جزر و مدّ امواج دو سیل مهاجم سالم بماند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۹۱). او حتی «سخنان بی‌مأخذ و افسانه‌های دروغ... [را] برای ابقای ملیّت و اعاده نوعیت» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۷) مؤثر می‌داند. با این‌همه آقاخان خود را اسطوره‌ساز و افسانه‌پرداز نمی‌داند؛ چراکه به‌نظر او «تاریخ دروغین و اساطیر بی‌اصل... [همچون] چراغ کذب و دروغ» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۵) بی‌فروغ است. با آنکه او تصویر آرمانی از ایران باستان به‌دست می‌دهد، لاقلاً به بیان خود، قصد ندارد تاریخی جعل کند که بنیان آن بر خیال‌پردازی ادیبانه و سحر و افسون کلام شاعرانه است. برای او این تاریخ حقیقی است که بنیان و دستمایه شعر و شور می‌تواند باشد و چنین شعری منشاء حکمت خواهد شد و از این‌روست که اگر سنت گذشته شناخته شود و تاریخ حقیقی نگاشته و مضبوط گردد، آنگاه این «تاریخ سرمایه شعر [است] و شعر طلیعه حکمت و حکمت دلیل سعادت و برهان سیادت هر قوم» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۸).

در همین راستاست که او در بازگشت به سنت ادبی گذشته تنها فردوسی و شاهنامه را می‌ستاید چراکه «تنها کسی که به اتفاق خردمندان در این فترت ایام، خدمت راستین به عجم نموده همان فردوسی طوسی است که می‌توان گفت به

واسطه نظم شاهنامه... افتخار ملی را نگذاشته است از میان ایرانیان معدوم شود... [از سوی دیگر با وجود اینکه] مبنای تاریخ او بر روی افسانه‌های بیوه‌زنان و داستان‌های دهقانان است با وصف این... از سایر تواریخ... به صحت اقرب است... [و بر آثاری] مانند زینه‌التواریخ و روضه‌الصفاء... که هیچ مأخذ صحیح و محاکمات تاریخی ندارند [برتری دارد]» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۹۲). اثر جاودان حکیم طوس «اگرچه بعضی جاها خالی از مبالغه نیست، ولی حبّ ملیت و... شهادت را تا یک درجه در طبایع مردم ایران القاء می‌کند، و پاره‌ای جاها به اصلاح اخلاق نیز می‌کوشد» (کرمانی، ۱۳۸۵: ۱۹۳) آقاخان به نقش بنیادین شاهنامه در حفظ تمدن ایران و سنت فارسی‌زبانان اشاره می‌کند. از این رو یکی از اهداف نگارش «نامه نامی باستان» که او به تقلید از فردوسی و به شیوه‌ای حماسی و به زبانی ساده سروده است، تلاش برای بیان واقعیات و اصلاح تحریفات تاریخی شاهنامه بوده است (کرمانی، ۱۳۸۵: ۴۵). او می‌خواهد «راستی» تعقل تاریخی را احیاء کند (کرمانی، ۱۳۸۷: ۵۲) و نه آنکه تنها به شعسرایی مهممل و بیهوده پرداخته باشد (کرمانی، ۱۳۸۵: ۱۹۰).

آقاخان در پی رمزگشایی از اسطوره‌هاست. در تاریخ‌نویسی او هر نامی و هر چهره‌ای در قد و قامت انسانی خاکی و مادی و در بطن حوادث واقعی نشانده می‌شود. رسالت نقادان و مورخان راستین نیز جز این نیست که «آثار و اخبار را انتقاد و محاکمه نموده، عروس حوراسرشت را از زیر ژنده و پتیاره زشت را از میان حلیه بیرون کشند و ماهیت اصلی هر چیز را به میدان گذارند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲). حاصل این‌گونه مواجهه با سنت آن است که او در پی شناخت مبداء و منشاء تاریخی اسطوره‌های ایرانی و اسلامی است و بدین منظور و برای شناخت میراث گذشتگان از مدارک و شواهد عینی از کتب مورخان غربی و در یک کلام از «براهین تاریخی» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲) بهره می‌گیرد. به دلیل برتری همین براهین تاریخی است که برای او تواریخ مورّخین یونان و روم درباره گذشته ایران هرچند با غرض‌ورزی و تعصب توأم است در شناخت تاریخی رجحان دارد و به صحت اقرب است «چه سنین تواریخ عوض نشده و السنه و خطوط نیز همان است که در سه هزار سال قبل بوده و کتابخانه‌های ایشان نه به دست ملل مختلفه به غارت رفته

و نه طعمه آتش شده که معدوم شود» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۹۳-۳۹۲).

این خصوصیت، دربارهٔ رویکرد آقاخان به اسلام به مثابه دین قدسی و وحیانی نیز مشهود است. به عنوان نمونه آنجا که از انقراض ساسانیان به واسطهٔ حملهٔ تازیان سخن می‌گوید با اینکه سقوط این «دولت عظیم جسیم [را در برابر یورش اعراب]... از معجزات آسمانی می‌شمرد» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۸۷)، تنها به قوهٔ اعجاز در برافتادن ایرانیان بسنده نمی‌کند، بلکه شواهد را نیز مدنظر قرار می‌دهد و «به قاعدهٔ اسباب ظاهری هم در این امر ملاحظه و تفتیش» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۸۷) می‌کند، برای فتح ایران به وسیلهٔ اعراب، دلایل عینی تاریخی برمی‌شمارد و سپس با ارائهٔ این دلایل به این نتیجه می‌رسد که «با این حالت مقاومت... در مقابل آنان صورت امکان نداشت بلکه محال بود» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۸۷).

حملات شدیدی که او در آثار خود به کرات متوجه اعراب جاهلی و آداب و سنن آنها می‌نماید، با همه تندروی‌ها و انتقادهایی که بر آن وارد است، نشان دیگری است بر اینکه او به شرایط عینی و این جهانی فرهنگ و تمدن قومی که در آن اسلام به مثابه دینی وحیانی ظهور کرده توجه داشته است. به نظر آقاخان «در قرب ظهور پیمبر ختمی مآب... جزیره‌العرب را جهالت و ظلمت چنان فراگرفته بود که آن عصر را عصر جاهلیت و وحشت می‌نامند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۰۸). چنین نگاهی او را قادر می‌سازد که بسیاری از ابعاد خرافی که در طی قرون به اسلام اضافه شده و به صورت عقایدی باطل و دست‌وپاگیر درآمده را به پرسش گیرد و نقد سنت دینی از این زاویه ممکن شود.

به نظر می‌رسد، تلاش در افسون‌زدایی از سنت یکی از ویژگی‌های بارز رویکرد آقاخان کرمانی به آن است، هرچند در این راه او خود در افسون سنت ایران باستان گرفتار می‌شود. با اینهمه نگاه زمینی و این جهانی او به سنت و نقش آن در حیات امروز یک تمدن، سنت را از قالب میراثی مقدس و لایتغیر می‌رهاند. زمانی که سنت واقعیت و تعیین تاریخی پیدا کند، زمینه برای نقد و در نتیجه تجدید حیات آن فراهم خواهد شد؛ چراکه سنت قدسانی و غیرقابل نقد ناگزیر، سنتی مرده است.

۴. مدخلیت سنت در طبیعت و خوی و اندیشه مردمان

اکنون یک جامعه، ترکیبی از حال و گذشته و آینده است. آنچه در زندگی اجتماعی و در حیات امروز مشاهده می‌شود، پدیده‌ای خلق‌الساعه نیست، بلکه فرآورده و امتداد گذشته است که در چالش با بحران‌های نو و در چاره‌اندیشی برای آینده تبلور و تعین می‌یابد. آقاخان به این تأثیر شیوه پیشینیان و تبلور آن در امروز وقوف دارد و در موارد متعددی به «مدخلیت آیین و تصورات و روش و رفتار... در نهاد بنی آدم» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۵) اشاره کرده است. به نظر او «رسوم و عادات متمادی، [می‌تواند] فطرت و خلقت طبیعی را نیز تغییر دهد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۰) به گونه‌ای که اگر ملتی صد سال را به اخلاق بد عمر کند «خوی زشت جزء سرشت آنها گردد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۴۹).

اهمیت تداوم آیین‌ها و رسوم در اندیشه آقاخان کرمانی تا آنجاست که به نظر او در ظاهر و شکل مردمان و در طبایع آنان تأثیر می‌گذارد. درحقیقت، «[استمرار] دین و... قوانین و رسوم و عادات هر ملت... [سبب می‌شود که به‌مرور] دهور و ایام آن قوانین و دین، طبیعت ثانویه به‌هم برسانند، بلکه حاکم بر طبیعت اولیه [مردمان] شوند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۷۸). به‌عنوان نمونه او نشان می‌دهد که چگونه با منع ازدواج محارم از سوی اسلام، ازدواج میان خواهر و برادر که در گذشته رواج داشته و غریزه‌ای زیستی می‌تواند باشد، به امری غریب و دور از ذهن بدل شده است و چگونه تداوم یک باور می‌تواند به «حاکم مقتدر بر طبیعت» بدل شود (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۷۹).

تأثیر تداوم یک سنت و آیین حتی «تمام حالات و طبیعت و صورت و شکل و شمایل قوم و ملتی را تغییر می‌دهد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۷۹). چنانکه این ویژگی درباره حیوانات و نباتات نیز وجود دارد. مثلاً سم ستور اهلی به‌دلیل کوبیدن نعل به تدریج تغییر شکل یافته است و سم بسته اسب اهلی با سم شکافته گور اسب وحشی متفاوت است. حتی درباره گیاهان نیز چنین است و نباتات اهلی همچون به‌های باغستان و انگورهای بستان با میوه‌های کوهی تفاوت دارند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۰). بدین ترتیب، اگر بستری که در آن مردمانی رشد و پرورش یافته‌اند مناسب و مساعد نباشد، نمود آن را حتی بر بدن و چهره آنها می‌توان دید. براساس چنین

نگاهی است که او مایوس و دل‌افگار خطاب به جلال‌الدوله می‌نویسد: «... چون... به خاک ایران رسیدم آن روی‌های عبوس‌ترش و قدهای گوژخمیده و گردن‌های به‌شانه فرورفته و... خُلُق‌های خفه و حوصله‌های تنگ... ایرانیان را که دیدم درجهٔ ظلم‌های متمادی و اسارت‌های متوالی... را درباره اهالی بیچارهٔ ایران فهمیدم» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۱).

از نگاه آقاخان، عقل و اندیشهٔ مردمان در درون افق ازپیش‌مألوف سنت جای دارد. بدین معنی «که عقلِ منور و رأی مستقل و فکر مقوم که به‌چشم خود نظر کند و به پای خود قدم بردارد در میان نوع بشر دیده نمی‌شود. همهٔ مردم، گذشته از اینکه عقول و علوم و افکار و عادات و آداب و اخلاقتان تابع دیگران است [حتی] حسیاتِ ظاهریهٔ ایشان نیز... چون به‌دقت نظر می‌کنیم، از خودشان نیست بلکه از سابقین خود به عاریت گرفته‌اند» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۸). سلایق بشری در همگی زمینه‌ها از خوراک و پوشاک تا هنر و ادراکات زیباشناسی ریشه در عادات دیرپای اجتماعی و بنیان‌های فرهنگی دارند. «اهالی سودان و افریقا چیزهایی را در حسن و زینت، معتبر می‌دانند که نزد اهالی اروپا همان چیزها عین زشتی و قبح است... و در هر چیز، طوایف مختلف به عاداتی که از اسلاف خود کسب کرده‌اند، حسیات خودشان را نیز تابع آنان کرده‌اند» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۹-۹۸). به‌نظر او باورهای غلط حتی بر قوای عقلانی مردمان تأثیر دیرپای دارد و توان تعقل روشن را در نسل‌های بعدی تضعیف می‌کند. رسوخ باورهای خرافی «دماغ‌های مالیخولیایی» می‌آفریند و برای ملتی که به اندیشه‌های بیماری مبتلاست، پر است از ترس «هیولاهایی... که سرشان از گنبد گردون [گذشته است] و پایشان به... [اعماق] ارض فرورفته» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۲) امید سعادت و خوبی نمی‌توان داشت. اوهام و «عبارات غیرمرتبط افکار صاف و ساده حکیمانه را... مغشوش می‌کند و حواس زکی خوب را مغشوش می‌سازد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۵۸) و آن‌گاه که این باورها در ذهن نسل‌های متمادی ریشه بدواند، همچون گیاهی هرز با ریشهٔ زمخت برکنندش بسیار دشوار می‌شود، تا جایی که علاج «دماغی که این تصورات نامربوط و این اقوال گزاف غیرمسلسل از آن می‌تراود» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۲) چه بسا محال خواهد بود.

از سوی دیگر، نباید چنین پنداشت که او ظهور ادیان را با رشد تفکر مغایر

می‌پندارد. به نظر آقاخان کرمانی دین در تولد و شکوفایی اندیشه در درون یک تمدن نقش آفرین و چه بسا منشاء تفکر فلسفی است. به نظر او «فهمیدن... روح و حقیقت دیانت است... ولی... بنی نوع بشر به جهت اینکه مجرای فکر و مخرجی از برای خیال و روح خود داشته باشند، ناگزیرند از باور کردن چیزی که منسوب به ملکوتیت و تقدیس باشد و الا اسباب سعادت بشر بر وجه کمال فراهم نخواهد شد». برای آقاخان کرمانی «شریعت [می‌تواند]... روح و جوهر و مقوم فلسفه» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۶) باشد. پس دین و آیین آن‌چنان مهم و سازنده در حیات یک قوم است که می‌تواند سبب ترقی و تنزل آن شود. معیار قضاوت و «میزان و برهان... در تصدیق مذهب و ادیان هر ملت [نیز] این است» که دین و آیین آن ملت «موافق منش و موافق وضع معیشتی آنان تأسیس شود». در این صورت آن دین و آیین «چه در تمدن و اخلاق و چه در علوم و ترقی، اسباب پیشرفت آن ملت می‌گردد... و آلا طاعون مهلک و بلای جان [خواهد شد]» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۳۸).

از سوی دیگر به نظر آقاخان، بستر خانوادگی و اجتماعی و زمینه فرهنگی که شخص در آن می‌بالد در تعیین خوی و فطرت او تعیین‌کننده است و چنانچه شخص در چنین فضایی آکنده از سنت‌های غلط و بیمار پرورش یافته باشد، نمی‌توان به بهبود حالش امید داشت. درحقیقت «دانه و میوه هر بته... و شجره، همان... طعم و مزه بته و درخت خویش را می‌دهد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۴۹). از این روست که او بر آن است که ریشه‌های بسیاری از مشکلات اخلاقی و فرهنگی ایرانیان را باید در سنت‌های غلط رایج در درون خانواده جست. این ملاحظات او را به نتایج ملموس‌تری برای مقدمات پیش می‌برد و ضمن انتقادهای مکرری که به وضع زنان دارد «پرده‌داری آنان را که به کلی ایشان را از مراد و معامله و محاشره با مردان منع گردانده است» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۵۳) به پرسش می‌گیرد. «زنان ایران نه تنها در نظرها خفیف و... حقیر و ذلیل... و مانند اسپرند، بلکه از هر دانش مهجور و از هر پیش، دور و از همه چیز عالم بی‌خبرند و از تمام هنرهای بنی آدم بی‌بهره و بی‌اثر» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۳۰). آنان از «کسب اخلاق و عادات پسندیده و آموختن آداب متمدنانه و دیدن زندگی و حیات آدمیت و فهمیدن رسوم انسانیت» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۵۳) محرومند. این شیوه و رسم غلط بر مردان نیز تأثیر سوء دارد، چراکه

مردان در مراوده و معاشرت با زنان است که «ادب و ملایمت و نرمی و... ظرافت طبع رفتار می‌کنند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۴۸). بدیهی است که در چنین شرایطی کانون خانواده از هم گسیخته است و «به مصداق بلائی سفر به که در خانه جنگ» حاصلی جز دربدری و متارکه و شیوع انواع ناهنجاری‌ها و بی‌اخلاقی‌ها نخواهد داشت (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۵۴). اما نتیجه مهم‌تری که بر سال‌ها محرومیت زنان مترتب است، تأثیری است که در طی نسل‌ها تداوم خواهد یافت چراکه «ناچار طبیعتی که در آن اسیری و ذلت و حقیری و... مسکنت... تربیت شود پیداست که چگونه بارآورد و... مبرهن است اولاد و احفادی که از ایشان متولد می‌شوند صاحبان همان اخلاق و عادات مادر» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۳۱) خواهند شد. از این‌روست که او با آزرده‌گی و صراحت بسیار خوی ایرانیان را که به‌سبب شیوع سنت‌های غلط طی سال‌های متمادی عارضشان گردیده به نقد می‌کشد و امید چندانی به بهبود آن ندارد: «از این مردم حالیه ایران که آن اوصاف پدران و این اخلاق مادران ایشان است، توقع دارید کاوه آهنگر یا... رستم زال نریمان یا بوذرجمهر متولد شود؟ نه نخواهد شد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۵۰).

لیک با وجود گزندگی کلام او در تاختن به سنت‌های بیمار به‌نظر می‌رسد که آقاخان بر آن نیست که سنت‌ها باید به‌دور ریخته شوند. نمی‌توان همچون آفتاب‌پرست هر لحظه به‌شکلی در آمد، هیچ معیاری برای تغییر ماهیت خویش نداشت و با هر باد موافقی همسو شد. از این‌روست که او به «تربیت‌شدگان ایرانی» می‌تازد که «بحمدالله... به‌کلی خود را از... جلیه هوش و حس و ادراک و حسن و قبح عری و بری نموده‌اند هیچ چیز درنظر آنها قبیح و زشت نمی‌نماید... چنانچه اگر یک نفر در اقصی‌بلاد شاخی را به‌جای دم برای خود قرار دهد، فردای آن روز می‌بینی تمام متمدنین ایرانی خود را به همان شکل آراسته و پیراسته‌اند بلکه آن را سرمایه افتخار و امتیاز خود هم قرار می‌دهند» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۹).

۵. ریشه‌یابی سامان و نابسامانی سیاسی در سنت و فرهنگ

در نگاه آقاخان کرمانی، سامان سیاسی درختی است که ریشه در سنت فرهنگی دارد. اگر ایران، سرزمینی استبدادزده است، باید سرچشمه‌های آن را در فرهنگ

گذشته ایرانیان نیز جستجو کرد. اهالی ایران از قدیم‌الایام «اعتقاد مقدسی [داشته‌اند] که پادشاهان را خدای زمین و پسر آسمان... [می‌خوانده‌اند] و اطاعت ایشان بلکه پرستش آنان را به‌رحال اقدس و وظایف بندگی خود [می‌شمردند]» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۷۵). به‌نظر آنان از فرمان پادشاه که سایه‌خداست نمی‌توان سرپیچید؛ چه فرمان یزدان چه فرمان شاه (کرمانی، ۱۳۸۷: ۷۵). درحقیقت «... این جبلت از قدیم در نهاد مردم ایران مرکوز بوده که هر چیز را حتی تغییرات فصول و ازمینه را نسبت به پادشاه می‌دهند و افراد رعیت را... منشاء اثر و قدرتی نمی‌شمردند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۶۰). آقاخان به‌نظر سرجان ملکم در این باب اشاره می‌کند که هرچند وجود آثار و ابنیه‌ای که... از ایران باستان به‌جامانده نشان بزرگی و «از دلایل اثبات ترقی ایران در اوایل» است، اما بیشتر این آثار «تنها دلالت دارد بر اقتدار و تمول پادشاهان ایران... و نه بر آسایش رعیت... و تربیت ملت» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۱۰۹-۱۰۸). بدین ترتیب «مبنای بزرگی سلطنت قدیم ایران، بر قوت و کثرت لشکر و ضعف حال رعیت بوده نه ترقی ملت که لازمه حریت افکار است و آزادی اشخاص» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۰۹). پس استبداد سیاسی در ایران داستانی درازدامن است و معضلی دیرپا که از زمان‌های دور بر ارتباط میان حاکمان و مردمان سایه افکنده است.

از سوی دیگر دین نیز در شکل سامان سیاسی مؤثر است. برای مثال «یونانیان سیاستاً از اساطیر و خرافات [خود] فواید کلی برمی‌گرفتند». کیفیت دین یونانیان به‌نظر آقاخان دو تأثیر مهم بر سامان سیاسی آنان می‌گذاشت: نخست اینکه «اعتقاد به تعدد الهه سبب می‌شد که ایشان را در اداره حکومت و امور ملکی نیز... اعضا و رؤسای متعدده قرار دهند. و هیچ‌وقت زمام اداره کارها را... به کف اختیار یک شخص واحد نگذارند تا کیف مایشاء در مملکت اجرای حکم کنند... [و] دوم اینکه خدایان و معبودان ایشان خارق‌العاده نبودند، بلکه عادتاً آنها را مانند بشری کامل تصور می‌کردند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۲-۱۶۱). پس تولد دموکراسی در یونان باستان با باورهای دینی یونانیان قرابت دارد و بیهوده نیست که آنان «آبادی و خرابی دنیا را به یک نفر آدم عاجز جاهل مغرور حواله و عطف نمی‌نمایند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۲-۱۶۱). او بر این نکته تأکید می‌ورزد که تاریخ ایران تاریخی استبدادی است «و ایران از دوران کیومرث تاکنون در تحت اینگونه حکومت دیسپت بلاشرط... بوده و

هنوز از حکومت‌های جمهوری مشروطه و قانونی در ایران داخل نشده است» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۱۰۹).^(۴) نکته آن است که تاکنون هرگونه مبارزه و مقاومت در برابر استبداد در ایران، تنها شخص خودکامه را نشانه گرفته است و نه ریشه‌هایی را که این «شجره خبیثه» از آن برمی‌آید. ساختارهای استبدادی دیرپا دست‌نخورده باقی مانده‌اند و از این رو با تغییر افراد باز هم گیاه هرز خودکامگی از درون خاک مساعد سربرمی‌آورد. درحقیقت «اگر کسی بعضی اوقات اعتراضی کرده اعتراض بر اشخاص بوده نه بر اوضاع. و اگر انقلابی برپا کرده‌اند، برای تبدیل حاکم بوده نه برای تغییر وضع حکمرانی» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۱۹۰).

این اعتراض بر «اشخاص» و نه بر «اوضاع»، بدان معنی نیست که ویژگی‌های شخصی، قومی و تبار حاکمان از دید آقاخان اهمیتی ندارد. به نظر می‌رسد او حتی ریشه‌های خانوادگی و شجره‌نامه حاکمان را از نظر دور نمی‌دارد. او در نامه باستان و در قالب نظم، به ناصرالدین شاه قاجار می‌تازد و او را تهدید می‌کند که درباره «بیخ و تبار قجر» سخن بگوید و تاریخچه آن را برملا سازد و با این افشاگری دودمان آنان را بر باد دهد (کرمانی، ۱۳۸۵: ۱۸۶). با وجودی که نمی‌توان اهداف سیاسی چنین ابیاتی را در اعتراض به دستگاه مستبد از نظر دور داشت، نمی‌توان آن را به بیانیه تهدیدآمیز سیاسی خطاب به حکومت قاجاران نیز تقلیل داد. با توجه به مجموع آراء آقاخان می‌توان گفت که از نگاه او لاجرم تاریخچه و تبار قاجاران در ماهیت و سامان سیاسی دستگاهی که متصدی آن هستند متبلور خواهد شد.

یکی دیگر از مواردی که در وضعیت سیاسی ایران مؤثر بوده و از چشم آقاخان کرمانی دور نمانده، نبودن اتحاد و یگانگی در معنای یکپارچگی ملی در ایران است. او توضیح می‌دهد که در ایران «همه وقت ترقی و تنزل... دولت تابع شخص پادشاه بوده است» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۶۳). به این ترتیب شاه محور اتحاد اقوام و قوت ایران بوده «حال اینکه فتوحات و قوت سایر ملل به غیر از کفایت و شهامت شخص پادشاه مبنای دیگر داشته که آن مجلس سناتو... و اتحاد عموم اهالی ملت در منافع و خسارات باشد» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۶۳). اما در ایران، اتحاد ملی زاییده منافع مشترک نبوده و بیشتر از قدرت برهنه و زور و جنگاوری ناشی می‌شده است. این امر سبب شکنندگی و ضعف ایران شده است چراکه اگر اتحاد براساس منافع

عمومی ابناء یک سرزمین برقرار شود اگر هم به ناگزیر «ضعفی در شخص شاه حاصل بشود اتحاد ملت برای عدم تأثیر آن مقاومت تواند کرد» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۶۴-۳۶۳).

از موارد دیگری که به نظر آقاخان به نابسامانی سیاسی در ایران دامن زده و به مثابه خوی و عادت‌های ماندگار در میان ایرانیان سبب انفعال سیاسی شده است، شیوع سنت تقدیرگرایی و حواله کردن امور به مشیت الهی است. تقدیرگرایی جدا از تبعاتی که در حوزه اندیشه دارد که به جای علت‌یابی و تأمل در امور آنها را به قضا و قدر نسبت می‌دهند (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۸) نتایج سیاسی سوئی را نیز به دنبال داشته است. تقدیرگرایی، انگیزه مقاومت در برابر استبداد و دفاع از حقوق عمومی را به لحاظ تاریخی در میان ایرانیان به شدت تضعیف کرده است. حال آنکه باور به تأثیر اراده آدمی سبب می‌شود که غیرت اهالی یک ملت به خروش افتد، برای بهبود شرایط اجتماعی آستین بالا بزنند و امر خود را به خدا تفویض نکنند؛ «کاری که با خداست میسر نمی‌شود ما خود خدا شویم و برآریم کار خویش» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۷۶).

آقاخان همچنین به نقش اخلاقیات مردم در تشدید خوی بد حاکمان اشاره می‌کند. به عنوان نمونه او توضیح می‌دهد که چگونه رواج چاپلوسی و تملق در میان مورخین ایرانی به تداوم رذایل، تحریف تاریخ و اعمال شنیع حاکمان دامن زده است. تملق‌گویی و چرب‌زبانی ایرانیان در درج وقایع تاریخی به حدی است که «اغلب... آن خاقان گیتی ستان [که] از فرط سفاهت و سستی نیمه ملک خود را بر باد داده باشد و آن پادشاه ملایک‌سپاه و ذات اقدس همایون ظل‌الله [که] از کثرت فسق و فجور و فحشا ابلیس رجیم از دستگاه او عار و استنکاف ورزد... چاپلوسان منفور سر افتخار این یک را به سپهر برین رسانیده و فرشته کربوبی را جاروب‌کش آستان آن دیگر قرار [می‌دهند]» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۰). بدیهی است که در چنین احوالی «... که پشک و مشک به یک نرخ است عطار خود ببندد دکان را» و دستگاه سیاسی از ظلم و جور و تزییع حقوق مردم ابایی نخواهد داشت. حال آنکه «اگر این وزرا و سلاطین به‌راستی می‌دانستند که احوال ایشان را مورخین بدون حیف و میل و بلاتحریف و تبدیل، ثبت صحائف روزگار... می‌کنند، هیچ‌گاه راضی بدین سفاهت‌ها و رذالت‌های شنیعه نمی‌شدند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۱).

رابطه میان سامان سیاسی و سنت رایج در میان مردمان در اندیشه آقاخان کرمانی دوسویه است و مردم نیز از ظلم و استبداد دیرپای حاکمان تأثیر می‌پذیرند. ملتی که پیوسته بنیان سیاست و حکومت آنها بر جور بوده و بر الحق لمن غلب، به‌گونه‌ای که خودکامگی به سنت سیاسی صاحبان قدرت بدل شده باشد در درازمدت تغییر خوی و ماهیت می‌دهند. از این‌روست که او با صراحتی تلخ می‌گوید: «هرگاه کسی عیب‌های تمام طبقات بنی‌آدم و زشتی اخلاق امم را خوب بخواهد سیر و سیاحت کند و اثر ظلم و... ستم را در یک ملت و امت ملاحظه نماید که به چه درجه... اصول آدمیت... را از بیخ و بن برمی‌کند و به روزگار سیاه پریشانی... ایشان را می‌نشانند، قدم به گلستان ایران که حالا قبرستان ویران است بگذارد» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۵۰).

۶. نقد سنت دینی

همچنان‌که اشاره شد، آقاخان با افسون‌زدایی از سنت، راه را بر نقد آن گشوده است. لبه تیز انتقاد او به‌ویژه بر شیوه تفکر دینی است که از زمان صفویان در ایران متداول شد که عامل اصلی آن هم ترکیب نامیمون عقاید خرافی و مجعولات دینی با قدرت سیاسی خودکامه بوده است. به‌نظر آقاخان کرمانی «طبقه درویش‌مسلك [صفویان] اساس استحکام سلطنت خویش را بر پایه دین و روی ستون کیش و آیین گذاردند و از راه دین‌پروری خواستند ریشه در دل عوام و رسوخ در اعتقاد مردم کالانعام کنند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۷-۱۸۶). بدین منظور آنان «خود را اولاد پیغمبر و صاحب کشف و کرامات... و دارای ریاست دنیا و آخر و ظاهر و باطن جلوه دادند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۷-۱۸۶). به‌نظر او از آن پس «مشتی عامیان عالم‌نما و جاهلان فناتیک بی‌سواد» ترکیبی از خرافات «یهود و... هنود و... برهما و کهنه قصص... یونان را گنج شایگان و علم فراوان پنداشتند» که اگر نتیجه آن را «در هر ملتی انتشار بدهند و در دماغ‌های آنان این خرافات را استوار و ریشه‌دار دارند دیگر امید نجات از برای آن ملت دشوار است» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۸-۱۸۷). به برکت توجیه استبداد به مدد خرافات «درخت خبیث ظلم و ستم... نه تنها آبیاری و مددکاری [شد]... که از زقوم خرافت و حنظل جهل و وهم... پیوندی بر آن زده شد» (کرمانی، ۲۰۰۰:

۱۹۶). اکنون «تمام عرفان پوسیده و حکمت کهنه‌هایی که مانند [تخم] بهدانه زرد شده در ایران روی هم ریخته» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۳). که هر انسانی که ذره‌ای درایت و تعقل داشته باشد آن را خوراک فکری خویش نخواهد کرد. درحقیقت، این افسانه‌های «جابلسا و جابلقا و سد یاجوج و مأجوج» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۳). که در میان ایرانیان متداول شده حاصل جهل مردمانی است که جغرافیا نمی‌دانند. حتی بسیاری از دستورات شرعی نیندیشیده‌ای که از سوی علمای عهد صفوی در میان مردم رواج یافته با اخلاقیات انسانی و حتی با اصول ساده سلامت جسمی در تضاد است.^(۵) از سوی دیگر، برخلاف «فیلسوف دانا [که] هرگز اعتقاد به سحر و جادو ندارد و به آلات رصدی و میکروسکوپ و سایر ادوات هندسه نظر کرده» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۱۵)، علمایی چون مرحوم مجلسی با علم روز بیگانه‌اند و مثلاً او قریب به این مضمون را آورده که خسوف وقتی رخ می‌دهد که ماه ازدهایی را می‌بلعد، حال آنکه «همه اطفال پنج‌ساله فرانسه می‌دانند که سایه زمین در وقت خسوف میان آفتاب و ماه حایل می‌شود» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۱۶).

حاصل رواج اندیشه‌های بیمار از این دست، تنها به حوزه اندیشه منحصر نمی‌ماند و نمودهای زیانبار اجتماعی نیز پیدا می‌کند. به‌واسطه این شیوه تفکر، طبقه بزرگی در ایران شکل گرفته که زندگی انگلی دارند و از تلاش رویگردانند. مثلاً «آن‌همه... گدا و گرسنه و برهنه که دست از کار و کاسبی شسته‌اند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۶). رواج «روضه‌خوانی‌ها و عزاداری‌های پرضرر و بی‌معنی» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۷) که هیچ‌گونه حاصل اخلاقی و اجتماعی سودمندی بر آنها مترتب نیست. «تراشیدن مسئله‌های جعلی... [که] اسباب نفرت طایفه شیعه از هر ملت و باعث نفرت هر ملت از شیعه شده [است]» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۷). انبوهی از دستورالعمل‌های ریزودرشت که سبب شده است ایرانیان برخلاف سنت پیامبر اسلام سایر ادیان و اقوام را نجس و ناپاک دانسته از مراد با دیگر سنت‌ها و فرهنگ‌ها گریزان باشند. به‌نظر آقاخان، حجم بزرگی از آراء دینی که در عهد قاجار رواج یافته بی‌مبنا و بیشتر این آنها «مهملات حکمت یونانیان و خزعبلات مرتاضین هندوستان و خرافات کهنه دساتیر و اساطیر ایرانیان [است که] با موهومات جهالات تازیان به هم ریخته و در هم آمیخته» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۸) و حاصل «آش شله قلمکاری

[است] در دیگ دماغ [حکمایی چون میرداماد]... به شراره آتش وهم پخته که ابداً معلوم نمی‌شود مزه این آش چه [است] و طعمش کدام و مرآن را چه نام» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۸). این فرآورده عجیب و مضر حتی نسبتش با سنت حکمای قدیم ایران معلوم نیست چراکه «امام غزالی و فخر رازی و ابوعلی هم [در آن] متحیر شده‌اند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۸).

به همین نهج او بسیار به عرفان و صوفی‌گری که سبب تنبلی و بیعاری و عدم تحرک در میان ایرانیان است می‌تازد و توضیح می‌دهد که چگونه رواج اندیشه‌های صوفیانه و زاهدانه و تارک‌دنیایی، انگیزه هرگونه تحرک در راه ترقی و پیشرفت را از میان برده است و عقل سلیم و ذهن هوشیار را فلج کرده است. «این [همان] آش دیگر حکمای ایران و قماش مرده‌ریگ عرفای آن سامان [است که آن] را هر کسی چشید... رشته حیات و زندگانی و تکلیف معیشت و کامرانی [خود] را گم کرد و چنان در شک و وهم فرو رفت که آخر در وجود و هستی خود نیز شبهه نمود» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۱۰-۲۰۹). دشواری بزرگ‌تر اما آن است که این باورهای غلط چنان دچار جمود و تصلب شده‌اند که هیچ‌گونه نقد و مخالفتی هم بر آنها وارد نیست و «هرکس به این موهومات اعتقاد نکند، مالش حلال، خونش هدر، زنش به خانه حرام، جایش سقر [جهنم] است» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۳). به نظر آقاخان محصول زیانبار این اوهام، تعطیل عقل است و بدین سبب ایرانیان «عقب‌پژوهش علل اشیاء که ریشه درخت علم است [برنمایند]» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۰۰). رفته‌رفته این مرض شوم کار مردم این مرزوبوم را به‌جایی کشانده که «هر تقصیر را حواله به تقدیر می‌کنند». آنان به‌جای جستجوی علل هر امر و فراهم کردن اسباب کار، انجام هرچیز محال یا نامحالی را از لفظ «انشاءالله» می‌خواهند. حال آنکه غالب این فرنگی‌های بی‌مروت که به کارهای بزرگ کامیاب گردیده‌اند «مادی و طبیعی» بوده‌اند، اما «علمای اصفهان هنگام جنگ ایرانیان با افغانان هزاران انشاءالله ماشاءالله گفتند و در حمله اول از پا درآمدند، برای اینکه وسایل مادی و صوری کار را آماده نداشتند» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۰۱-۲۰۰).

در شرایطی که دنیای مدرن، روزبه‌روز بر قدرت و توان خود می‌افزاید و به انواع ابزارهای جدید مجهز می‌شود، تبعات این ترک «عادات حقیه و [چشم‌بر

بستن بر] آثار واقعیه طبیعت الهیه» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۶) می‌تواند به از دست رفتن همه چیز حتی قلمرو و خاک ایران بینجامد، حال آنکه اندیشه سنتی در برابر آن ناتوان از ارائه هرگونه راهکاری است. نتیجه ناگزیر جمود فکری، تسلط استعمارگران است. ازیک سو، استبداد سیاسی پادشاهان جفاکار که «جور و ستم و... شهرهای خراب... [و] مردم دربدر... شاهد صدق ظلم‌های آنان است» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۶۳) سبب شده که مسلمانان «با کمال میل و رغبت به رعیتی و تبعیت کفار روس و انگلیس راضی شوند و ترک وطن و مرزوبوم خویش [گویند]... و هندوستان و افغانستان و... سایر ممالک مینونشان بر باد [رود] و به دست کفار سپرده شود» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۶۶). به این ترتیب «چهارصد میلیون مسلمان، عاجز و زبون مشتی فرنگی جزیره‌نشین (انگلیس) و مار خوش‌خط و خال زهرآگین یا جمعی خرس و خوک خوار شمال (روسیه تزاری) [شوند]» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۶۶). از سوی دیگر، رسوخ باورهای غلط سبب شده که در برابر این ننگ و عار «امت بی‌همت» اسلام قادر به چاره‌اندیشی و مواجه شدن با بحران‌های جدید نباشند که حاصل آن «ذلت و خاکساری» در برابر غربیان است (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۶۹). در این راستا او به انتقاد از شیوه آموزش و پرورش سنتی نیز می‌پردازد و به‌عنوان نمونه در مسئله خط و الفبا و تعلیمات تأسف می‌خورد که کودکان ایران به دلیل روش غلط سوادآموزی پس از دو سال با اینکه گلستان و دیوان منوچهری را می‌توانند بخوانند «خواندن یک سطر نامه... و یک ورق روزنامه فارسی را نمی‌توانند» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۱۰). بدین ترتیب در برابر سیطره تمدن غرب «تمام این درس‌ها به قدر ساختن یک شمع گچی برای مسلمانان سودمند نگردیده است» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۱۰).

نباید به سادگی پنداشت که نقدهای تلخ و کوبنده آقاخان از باورهای غلط در اندیشه دینی به معنای ضدیت او با اسلام است و یا او سایر ادیان را بر اسلام ترجیح می‌دهد (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۱۳). او خود را مسلمان می‌داند و آرزوی بزرگ خود را ترقی و قوت ایران و اسلام بیان می‌کند. درحالی‌که از دمیدن در نفس مسموم سنت‌های بیمار در خشم و خروش است و به بیان خود، در برابر «احیای... مردگان گورستان فلاکت و زنده‌به‌گوران نکبت» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۷۰) به جستجوی اسلامی ساده و پیراسته از حشو و زوائد موهوم برمی‌آید. آقاخان نقد سنت را به دلیل الزامات

زمانه و شرایط جدید ناگزیر می‌بیند اما نقد او فاقد ژرفا و عمق اندیشمندانه است و نگاه او به لایه‌های زیرین و به تفاوت در مبانی فکری قدیم و جدید راه نمی‌برد. او روحانیون و متفکران سنت قدمایی را دعوت می‌کند تا با جریان نو و با اندیشه ترقی همسو شوند، لیک تصور او از این همسویی از پذیرش ظواهر دنیای مدرن فراتر نمی‌رود. در شرایطی که «تمام ملل مجاوره... در اصلاحات احوال عمومیة جمهوریة خود می‌کوشند» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۱) علمای ایران و دانشمندان روحانی که به مثابه «وارثان انبیا و قائدان راه هدی» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۱) هستند را خطاب قرار می‌دهد که در برابر مظاهر دنیای نو ایستادگی نکنند، چراکه پذیرش این ظواهر منافاتی با تفکر سنتی ندارد و «عصا و عینک و فکل مخالف شریعت ختم رسل و اسباب تشبه به قوم نخواهد بود» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۲). بدین ترتیب، گمان او این است که برای ورود به دنیای متجدد می‌توان تنها به مظاهر دنیای مدرن بسنده کرد.

۷. سنت تساهل

آقاخان کرمانی باور دارد که «ترقی دائماً به تلاحق افکار محتاج است» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۳)، از این رو برای رشد و پیشرفت از هر نوع، باید افق‌های دید را گشود و توان و ظرفیت شنیدن سخن مخالف را داشت. او انزواگزینی مسلمانان و به‌ویژه شیعیان را به نقد می‌کشد و آن را با پیشرفت آنها در تضاد می‌بیند. به‌عنوان نمونه، همچنان‌که پیشتر نیز اشاره شد، کثرت قوانین شرعی درباره طهارت و نجاست را مانعی در راه ترقی شیعیان می‌داند که در عین حال با روح اسلام نیز سنخیتی ندارد (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۶۰-۱۵۹).

تصویر او از تساهل و بردباری در شنیدن آراء فرق و ادیان گوناگون در قهرمان اثر «جنگ هفتاد و دو ملت» متجلی است. این تألیف آقاخان اقتباسی است از «قهوه‌خانه سورات» اثر نویسنده فرانسوی برناردو دو سن پیر (۱۷۳۷-۱۸۱۴) از معاصران و پیروان ژان ژاک روسو. مضمون اثر را دیالوگ‌هایی می‌سازد که میان شخصیت‌هایی از فرق گوناگون در قهوه‌خانه‌ای در شهر سورت هند در جریان است. میرزا جواد، پرسوناژ اصلی اثر، شخصی است «از اهل شیراز... از اهل دانش و سواد، [که] همه چیز را دیده و فهمیده... و سخنان و براهین هر قومی را از روی

دقت شنیده بود... این مرد با اینکه اصلاً از اهل ایران بود و اخلاق و اطوار ایرانیان را نکوهش بسیار می‌کرد... جز آرزوی ترقی ایشان [در دل نداشت]... فرنگیان را در خیلی از موارد با اینکه مکروه و منفور می‌داشت از پاره‌ای جهات تمجیدات و تجلیات فراوان می‌نمود. از بس در حق ابناء بشر یکسان خیرخواهی می‌کرد، هیچ‌کس نمی‌دانست از کدامین ملت است و انبیاء و حکما را به‌حدی تعظیم می‌فرمود که معلوم نمی‌شد امت کدام پیغمبر است... چراغی برای هدایت بهتر از انوار علم و حکمت نمی‌دانست و جهالت را منشاء هرگونه بدبختی‌های جنس بشر گمان می‌کرد» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۳ و ۹۶).

متأثر از همین رویکرد متساهلانه که در شخصیت میرزا جواد شیرازی تبلور می‌یابد می‌توان دریافت که آقاخان کرمانی قائل به برابری آحاد انسانی است و به حقوق بشر باور دارد. او به‌روشنی این ایده را بیان می‌کند که «در معاملات معاشیه و حقوق حیاتیه... [باید] با انواع ملل و طوایف یکسان و بیطرف راه رفت» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۶). در نظر او «دعوی مذهبی و دینتی» بی‌مورد است چراکه باورها و اعتقادات مردمان به‌شدت از فرهنگی که در آن پرورده شده‌اند متأثر است (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۷). راه غلبه بر مطلق‌گرایی و تعصب، شیوه «عقل منور» است (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۸). مهم آن است که انسان‌ها از «عقل منور» بهره‌گیرند... یعنی... خرافات را دور انداخته از روی استقلال فکر خود بدون هیچ اغراض شخصی حرکت و سلوک نمایند [در این حالت] بلاشک خط حرکت... دو سالک روشن‌رأی به یک نقطه می‌پیوندند اگرچه مبادی سلوک ایشان هزاران فرسنگ با هم مباین باشند» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۹۸). هرچند، این نسبی‌گرایی فرهنگی در آراء آقاخان مطلق نیست، چراکه «ترجیح بلامرجح در مذهب عقل جایز نیست... [از این رو] باید دائماً ملاحظه الاقرب فالاقرب را نمود... خود را نخست مکلف به اصلاح حال خود و خویشان و نزدیکان خود بدانیم، پس از آن... آشنایان و همسایگان... سپس اهل وطن... و بعد سایر ابناء بشر» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۰۲-۱۰۱). اما این ترتیب بدان معنا نیست که «خیر و صلاح آن کسانی که به من نزدیک‌ترند [را] به‌طوری بخواهم که منافی و مُضَرّ ابعاد و اجانب باشد» بلکه در هر شرایطی باید به خیر عمومی نظر داشت و به‌گونه‌ای عمل کرد که «خیر جزئی خصوصی راجع به خیر عمومی شود» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۰۲-۱۰۱).

آقاخان بر آن است که هدف ادیان در نهایت اعتلای اخلاقی است و علاج دردهای روح آدمی. در واقع «مقصود [ادیان] دوا خوردن است، خواه در ظرف بلور آبی سفید باشد یا پیاله چینی و غرض خوردن دوا صحت و معالجه است، خواه به نمک فرنگی یا دوی دیگر، خواه به تجویز این طیب یا [آن دیگری]» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۵۲). او از زبان میرزا جواد شیرازی در میان هفتاد و دو ملتی که به دلیل ندیدن حقیقت ره افسانه زده‌اند می‌گوید: «مبداء و منشاء اقوال و بنای اعمال من عقل مستقیم و برهان روشن است زیرا که نخستین پیغمبری که خدای بر انسان مبعوث فرموده عقل اوست» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۲۱).

۸. اتحاد اسلام و پروتستانیسم اسلامی

نقد سنت و مبارزه با حشو و زوایدی که به اسلام راستین بسته شده، مقدماتی است که بر مبنای آن آقاخان بحث از «اتحاد اسلامی» و «پروتستانیسم اسلامی» را مطرح می‌کند. این دو، از اندیشه‌های رایج زمانه اویند و در فعالیت‌های سیاسی آقاخان به‌ویژه در اسلامبول و جهت نظر او قرار دارند (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۸-۲۷). با این وجود به نظر می‌رسد که در دریافت و توضیح این دو اصطلاح در آراء آقاخان کرمانی ابهاماتی وجود دارد و این دو به‌شکلی عمیق و روشن شکافته نشده‌اند، بلکه تنها در قالب آرمان‌هایی سیاسی طرح شده و باقی می‌مانند.

درباره پروتستانیسم اسلامی، تأکید آقاخان کرمانی بر «جوهر» ادیان و عدم ژرف‌نگری او در «عرضیات» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۲۱)، سبب می‌شود که او از درک تفاوت‌های سنت مسیحی و سنت اسلامی ناتوان بماند. از این رو نسبت پروتستانیسم و اسلام در اندیشه او گنگ و مبهم باقی می‌ماند. او «علمای معظم مفخم» را خطاب قرار می‌دهد و می‌پرسد که با وجود سال‌های متمادی تلاش در ترویج دین اسلام «چه شده که به‌جای یدخلون فی دین الله، یخرجون ملاحظه می‌شود؟» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۳). در حالی که جنبش دین‌پیرایی مسیحی سبب گسترش مسیحیت شد و در عین حال راه را بر ورود غرب به دنیای مدرن گشود. مسلمانان به سبب آمیختگی دینشان با اوهام و خرافات و فاصله گرفتن از اسلام اصیل از جد و جهد در امور دنیوی بازمانده‌اند و روزبه‌روز به لحاظ دینی مهجورتر و منزوی‌تر می‌شوند (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۳). آقاخان بدون ورود به مباحث ژرف‌تر درباره تحولاتی که به

رسانس و سپس تجدد منجر شده است، اعلام می‌کند که «جمیع قوانین سیاسیّه و مدنیّه و تاریخیّه [اروپائیان] مُقتبس از اسلام است؛ چنان چه اغلب الفاظ مستعمله آنها به لغات زبان عربی است و مذهب اسلام جامع جمیع قوانین سیاسیّه و معارف نافعه مدنیّه است» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۳). او به این امر بی‌توجه است که اسلام، دینی عرفی است و بخش اعظم آن را همان حقوق فقهی تشکیل می‌دهد که از نظر او در حوزه «عرضیات» قرار دارد. او هیچ توضیح روشنی ارائه نمی‌دهد که چگونه اصلاح اسلام به شیوه مسیحیت ممکن می‌شود و منظور او از پروتستانیسم اسلامی چیست (طباطبایی، ۱۳۸۷). نکته آن است که آقاخان به میزان زیادی از جمود اندیشه سنتی و عدم امکان دیالوگ با آن آگاه است، چنانکه در حملات خود به آراء مرحوم مجلسی و میرداماد وجوهی از آن را به شدت مورد حمله قرار داده است. درباره اندیشه اتحاد اسلامی نیز آقاخان تلاش می‌کند تعریفی ساده و پیراسته از اسلام ارائه دهد (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۷۳) که به نظر می‌رسد ناشی از بی‌تفاتی به تفاوت‌های ژرف فرهنگی است و حتی با جهت‌گیری‌های تند عرب‌ستیزانه خود او در تضاد است. او سپس بر مبنای همین برداشت پیراسته‌شده از حشو و زوائد فرهنگی و عرفی در پی آن است که با چنددستگی‌ها و تفرقه‌هایی که میان امت اسلام حادث شده به مبارزه برخیزد (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۷۰).

باین‌همه، نظر به زاویه نگاه آقاخان به دین که در سنت تساهل نیز به گوشه‌هایی از آن اشاره شده است، نمی‌توان تلاش او را در ارائه تصویری همه‌گیر و جامع از اسلام تنها به حصول اهداف سیاسی منحصر دانست. او پیرو «آن اسلام حقیقی [است]... که با هیچ‌یک از ادیان روی زمین طرف واقع نمی‌شود... بلکه مصدق و مثبت کل ادیان است... آن اسلامی که فرنگیان به برکت اتخاذ پاره‌ای موارد آن به درجات عالیّه ارتقاء جستند و مسلمانان به واسطه ترک آن همه حقایق تنزل عظیم نمودند» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۲۲-۱۲۱). با این وجود اندیشه‌های آقاخان کرمانی درباره اسلام از آرمان سیاسی «اتحاد اسلامی» غیرقابل تفکیک‌اند. تنها به این ترتیب است که می‌توان تناقض‌های موجود در آراء او را درباره تأثیر غیرقابل انکار سنت و فرهنگ در طبع مردمان و باور به امکان نوعی یکپارچگی برگرفته از ایمان دینی حل کرد (کرمانی، ۱۳۸۵: ۱۸۴).

۹. محافظه‌کاری سیاسی

آقاخان کرمانی مبارزی سیاسی بود و در طول حیات خود پیوسته منتقد استبداد دستگاه فاسد قاجاران. تصویر تاریخی مرگ او نیز بیشتر به اعدام سبعانه و خونبار چهره‌ای انقلابی شبیه است. اما آیا می‌توان او را به لحاظ عقاید و اندیشه‌هایش یک انقلابی دانست؟ پاسخ این پرسش دست‌کم با مراجعه به وجوهی از آراء او مثبت به‌نظر نمی‌رسد. درحقیقت از آثار آقاخان چنین برمی‌آید که او بیشتر گرایش محافظه‌کارانه در ایجاد تغییر و تحولات سیاسی دارد و با آنکه به شیوه‌ای دلخراش قربانی دستگاه سیاسی زمانه خود می‌شود، بیشتر به اصلاح دستگاه سیاسی قاجاران نظر داشته است تا براندازی و واژگونی بنیادین آن.

همچنان‌که در بخش‌های قبل آمد، آقاخان به ریشه‌های تاریخی سامان سیاسی آگاه است، استبداد دیرپا را در ایران و بسترهای فرهنگی و فکری آن را از نظر دور نمی‌دارد. او باور دارد که با تغییر اشخاص، اوضاع دگرگون نخواهد شد و نمی‌توان یک‌شبه ره صدساله پیمود. برای تغییر اوضاع، طبیعت استبدادزدهٔ مردمان و حاکمان را که با جهلشان در هم آمیخته باید علاج کرد که آن هم سال‌های متمادی به‌طول خواهد انجامید. ارائه هرگونه راه‌حل نیز منوط به نوعی اجماع بر سر منافع ملی است. حال آنکه به لحاظ تاریخی، منافع عمومی و یکپارچگی که حاصل خیر عمومی و ملی باشد در ایران وجود نداشته است و اگر هم روزگاری چنین بوده امروز آن «قوانین و احکام پیمان فرهنگ... در عهد سلاطین فرس» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۲۰) به‌دلیل هجوم اقوام بیگانه از میان رفته است و به‌تدریج محور وحدت ملت ایران شاهانی بوده‌اند که بیشتر بر قدرت برهنه تأکید داشته‌اند. او به‌کرات در آثار خود به ترکیب زهرآگین استبداد سیاسی و فئاتیسم دینی می‌تازد و بر آن است که در چنین شرایطی مبارزه با تعصب و جمود فکری که دست در دست قدرت خودکامه داشته باشد، نبردی طولانی و جان‌فرساست. تلاش آقاخان برای تأمل در سنت‌ها و عادات و آداب ایرانیان، تکاپوی او برای «پَر ماسیدن در ظلمات تاریخ» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۴) ایران نشانی است از اهمیت اصلاح تدریجی و گام‌به‌گام که درعین حال با تفکرات انقلابی قرابت اندکی دارد.

آقاخان در بخش‌هایی از آثار خود به فواید نظام سلطنتی اشاره کرده و ساختار

آن را در صورت مشروط گرداندن قدرت شاه به قانون برای اداره ایران زمانه خود مناسب می‌بیند (کرمانی، ۱۳۸۷: ۹۹). با وجود اینکه از جمله نخستین کسانی است که به بیان خودش صاحب «کلک سیاسی» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۸۷) است و از اولین روشنفکرانی است که شخص ناصرالدین شاه را مستقیماً خطاب قرار داده و به پرسش گرفته است اما به نظر نمی‌رسد که به دنبال فرو ریختن کل ساختار سیاسی و تغییر انقلابی آن باشد. بالعکس او بیشتر اصلاح طلبی است که از یک سو، از استبداد بیزار می‌جوید و در تکاپوست تا «درخت ظلم و شجره خبیثه ستم را... از بیخ و بُن برکند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۶۹). از دیگر سو، می‌داند که نابسامانی‌های سیاسی ایران ریشه در دردهای مزمن فرهنگی دارد. پس انقلاب اساساً نمی‌تواند علاج دردهای دیرپای سیاسی و اجتماعی باشد. به بیان او برای ایرانیان «... معجون و دوايي سهل‌العلاج‌تر و مفیدتر از توسعه دواير علوم و معارف نیست» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۱). درحقیقت آقاخان در موارد متعددی نشان می‌دهد که مشکل او نه با سلطنت و نظام پادشاهی که با خودکامگی و بی‌قانونی آن است. او از نخبگان جامعه به‌ویژه از روحانیون و سیاستمداران که دستی در قدرت دارند می‌خواهد که «هر اساسی که... مخالف بنیان حصین و... منافی بنیاد زرین سیاسیه و فواید خیریه عمومیه... است مطرود و نابودش [سازند]... در تأسیس قوانین عدلیه موافق احکام الهیه که... اساس مشروطیه... است [بکوشند]... و کافه ناس را تشویق... به تمدن و معارف [نمایند]» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۲) اگر آنان به اصلاح شرایط همت گمارند و ترقی ملت را فدای منافع شخصی ننمایند و چنانچه «غنای جمهور ملت را عین غنای خود شمارند... افتخار فکر ثاقب و رأی صائب آنان از آن ملت و دولت هر دو خواهد بود» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۴).

نتیجه‌گیری

آقاخان کرمانی از پیشگامان اندیشه جدید در ایران است که درعین حال به سنت در بستری تاریخی نگریسته است. توجه او به سنت، پیشگامی او در تاریخ‌نگاری نوین و تلاش او در نقد گذشته به‌مثابه یکی از الزامات ورود به دنیای نو قابل تقدیر است. باین وجود برداشت او از سنت در ایران، به‌ویژه سنت دینی، چندان عمیق و

ژرف به نظر نمی‌رسد. همچنان‌که تلقی او از سنت ایرانشهری رنگ‌وبویی بسیار آرمان‌گرایانه و ایدئولوژیک دارد. او به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌ها در بازپرداخت ناسیونالیسم در ایران در اندیشه‌های ملی‌گرایانه خود از جریان ناسیونالیسم غرب در اواخر قرن نوزدهم و به‌ویژه از پان‌ترکیسم و فرقه‌ترکان جوان تأثیر پذیرفته است. ایده ملی‌گرایی به‌شکل منسجم و متأثر از بحران‌های ناشی از رویارویی با جهان مدرن در میان دیگر روشنفکران هم‌نسل او نیز متداول بوده است (کرمانی، ۱۳۸۷: ۲۶۹) و آقاخان نیز بدان دلیل که تمامی عناصر سازنده این اندیشه سیاسی را در هویت تاریخی و سابقه باستانی ایران می‌دیده، به تبلیغ و تشویق آن پرداخته و نقشی برجسته در این زمینه ایفا کرده است (کرمانی، ۱۳۸۵: ۲۰).

غرور ملی، عشق به وطن، تفاخر به گذشته پُرشکوه، توجه به زبان فارسی، ستایش نژاد و تبار ایرانی همراه با رویکردی گاه افراط‌گرایانه، تحسین جغرافیای ایران و دلبستگی به خاک و خون و روح ایرانی به شیوه‌ای آرمان‌گرایانه و شعارگونه بر قلم آقاخان کرمانی جاری است. حتی زمانی‌که با گزنده‌ترین و تلخ‌ترین کلمات و با صراحتی آزاردهنده از دون‌مایگی و فلاکت و نکبت ایران زمان خویش می‌گوید، از این تأثیر احساسی بر مخاطب به‌هیچ‌روی کاسته نمی‌شود. سرودن شعر حماسی به شیوه‌ای که در نامه باستان بدان پرداخته تا به بیان خود او «حبّ ملیت و جنسیت و شهامت و شجاعت را... در طبایع ایرانیان القا کند» (کرمانی، ۱۳۸۵: ۱۹۳) نمونه‌ای مشهود از ویژگی‌های ملی‌گرایی اوست.

تأثیر و نفوذ نگرش آقاخان را می‌توان در روشنفکران نسل پس از او نیز پی گرفت. پس از او این بُعد ایدئولوژیک به‌ویژه در دفاع از سنت و در «گفتمان ناسیونالیسم ایرانی یا آریایی‌گرایی» (کچوئیان، ۱۳۸۴: ۹۲) متبلور شد که با ظهور رضاخان به گفتمان غالب روشنفکری بدل شد. هرچند شاید این نقد بر روشنفکران نسل پس از آقاخان وارد باشد که آنان چندان به تکاپوی او در بازبینی تاریخی سنت توجه نکردند و آن را بیش از پیش به هیئت ابزار مشروعیت دستگاه حاکم بدل کردند. برای آنان ستایش ایدئولوژیک از گذشته ایرانی که پیشتر «عرصه عالم و فضای اقلیم سبعة میدان جولانگاه آنان بود» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۰) در حال‌وهوای داخلی و بین‌المللی ایران پس از کودتای سوم اسفند، صبغه‌ای تازه یافت. اغلب روشنفکران نسل بعد همچون کاظم‌زاده ایرانشهر از

«تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی» سخن می‌گفتند و آن را «به نژاد نوزاد ایران» (کاظم‌زاده، ۱۳۵۳) پیشکش می‌کردند. رضاخان نیز در چنین فضایی همچون همتایان خود در سایر کشورهای در حال توسعه می‌توانست ناجی و تعالی‌بخش حرکت به‌سوی تجدد باشد؛ که «اگر همان‌طور که لنین در روسیه و میکادو در ژاپن و کمال پاشا در ترکیه کسی یافت نشود که به دردهای ما مرهم بگذارد و سعادت را به ما تحمیل کند، وای بر... [ما]» (وحدت، ۱۳۸۲: ۱۲۹).

با این‌همه، میراث آقاخان را نمی‌توان به تبدیل سنت به ایدئولوژی مشروعیت‌بخشی دستگاه حاکم فروکاست. آقاخان کرمانی به شیوه خود ناقد سنت بود و در حوزه سیاسی نیز منتقد استبداد. به دلیل زاویه دید و جهت نگاه او نیز می‌توان آقاخان را روشنفکری نوگرا نامید. بدین معنا که او برای حرکت در مسیر جدید به نقد قدیم خطر کرد و جان بر سر آن گذاشت. این امر به‌ویژه به دلیل راه وارونه‌ای است که «سنت‌گرایان» یا به بیانی روشن‌تر «سنت‌مداران» (طباطبایی و پورجوادی، ۱۳۹۰: ۱۸۴-۱۸۲). نسل‌های بعدی در پیش گرفتند که تا به امروز نیز سایه سنگین خود را بر شیوه مواجهه با سنت افکنده است. بدین معنا که برای آنان سنت به ابزاری بدل شد برای توجیه خودکامگی سیاسی و یا ایستادن در مسیر تجدد. از این منظر می‌توان به رویکرد شعارگونه و ایدئولوژیک آقاخان کرمانی به سنت ایران باستان نیز به شیوه‌ای متفاوت نگریست. چراکه از یک‌سو، ایدئولوژی او با همه افراط و تفریط‌ها تلاشی تجددگرایانه است و از دیگر سو، کوششی است در راستای به چالش کشیدن خودکامگی سیاسی زمانه‌اش و نه توجیه آن. جهت نگاه او با همه کاستی‌ها هم‌سو و هم‌راستای با پیش بردن اندیشه ترقی است و در انداختن طرح نو؛ برای به پرسش گرفتن قدیم و نه رجعت به آن؛ برای نقد روزگاری که در آن «جام گیتی‌نما» و «اختر کاویان» بر باد رفته «روز بدبختی ایران پدید شده و بخت و روز سپید او سیه گشته است»؛ روزگار واژگون «دلیران نازک‌بدن» و «نبردآوران سیم‌تن»، زمانه «امیران حورزاد» و «وزیران ملیجک‌نهاد» (کرمانی، ۱۳۸۵، ۱۷۸).

پی‌نوشت‌ها

۱. به بیان خود آقاخان اثر او درباره تاریخ ایران «آیینۀ سکندری است تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا»
۲. آقاخان واژگان «تاریک» و «تاریخ» را از یک ریشه می‌داند.
۳. عنوان کتاب «در جستجوی امر قدسی» اثر سید حسین نصر
۴. البته او در اینجا به مزدک به مثابه موردی استثنائی در تاریخ ایران اشاره می‌کند.
۵. به عنوان نمونه آقاخان کرمانی توضیح می‌دهد که چگونه دستوره‌های فقهی مربوط به آب کر و قلیل سبب آلودگی خزینه‌های حمام‌های ایران و حتی شیوع «امراض مهلک مسری» شده است. رجوع کنید به: همان، ص ۱۹۸.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام.
- _____ (۱۳۴۰)، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: سخن.
- آخوندزاده، فتحعلی (پاییز ۱۳۵۷)، *مکتوبات و الفبای جدید*، تبریز: نشر احیاء.
- بردسیری، میرزا عبدالحسین خان (مشهور به میرزا آقاخان کرمانی) (۱۳۸۵)، *نامه باستان*، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی، به نقل از مقدمه علی عبداللهی‌نیا.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷)، *جدال قدیم و جدید: از نوزایش تا انقلاب فرانسه*، تهران: نشر ثالث.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۴)، *مکتب تبریز و مبانی تجدیدخواهی*، تبریز: ستوده.
- _____ و نصرالله پورجوادی (فروردین ۱۳۹۰)، «سنت‌گرایی، غرب‌زدگی مضاعف است»، مصاحبه احمد بستانی و حامد زارع، *مهرنامه*، شماره ۱۰.
- کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین (۱۳۵۳)، *چهار اثر ارزنده از تألیفات ایرانشهر*، تهران: شرکت نسبی اقبال و شرکاء، مقاله «تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی».
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۴)، *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران*، تهران: نشر نی.
- کرمانی، عبدالحسین میرزا آقاخان (۱۳۸۷)، *آیین سکندری*، به کوشش علی اصغر حقدار، تهران: نشر چشمه.
- کرمانی، میرزا آقاخان، سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه، Germany: Nima Verlag, Oktober 2000. توجه شود که مکتوب اول آقاخان کرمانی بازنویسی بخشی از مکتوبات فتحعلی‌خان آخوندزاده است.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۶۲)، *هفتاد و دو ملت*، تألیف و ترجمه میرزا محمدخان بهادر، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، نقل از مقدمه محمدجواد مشکور.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس، به نقل از: *آلجای افشار*، مقاله «معارف در ایران»، *ایرانشهر*، سال ۲، شماره ۳، ۱۳۰۲.