

رک متاک

گفتاری درباره نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران

(یک جلدی - بازبینی شده)

فاضل غیبی

رک متاک

گفتاری درباره نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران
(یک جلدی - بازبینی شده)

فاضل غیبی

رگ تاک (گفتاری دربارهٔ نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران)

فاضل غیبی

این کتاب به نام «دلارام مشهوری» به سال ۱۳۷۶ در دو جلد به همت شجاعانهٔ زنده‌یاد بهمن امینی (مدیر انتشارات خاوران (پاریس)) منتشر شد و در بهار ۱۳۸۱ به چاپ چهارم رسید.
نشر پنجم (یک جلدی - بازبینی شده) ، آلمان، ۱۳۹۷.
همهٔ حقوق از جمله حق استفادهٔ اینترنتی محفوظ است

gheybi01@yahoo.com

ISBN 2-912490-27-8

به بهمن ایمنی به پاس مهر سحران او به ایران

به یادش که در قلب ایران دوستان ناز و دودنی است

فهرست

۷	پیشگفتار.....
۱۱	تاریخ نگاری و سیاست گذاری.....
۲۳	نشان شب تیره آمد پدید.....
۴۰	شب تیره.....
۵۵	اقلیت های مذهبی در ایران.....
۷۳	سرآغاز اقتدار ملایان.....
۸۲	دین، فرد و جامعه.....
۹۱	تسلط مذهب شیعه بر ایران.....
۹۹	نقش رفرم مذهبی در تکامل اجتماعی.....
۱۱۰	اوضاع سیاسی و اجتماعی در اوایل عصر قاجار.....
۱۱۵	سه چیستان تاریخی.....
۱۲۷	حکومت گران شیعه در قدرت.....
۱۳۵	برآمدن شیخیه.....
۱۴۸	رستاخیز بابی.....
۲۱۲	پیامد شکست قلعه ها.....
۲۲۲	برآمدن بهائیت.....
۲۴۹	روشنگران و روشنگری در عصر قاجار.....
۲۶۵	درآستانه انقلاب مشروطه.....
۲۸۱	بازیگران انقلاب مشروطه.....
۳۱۹	کارگردانان انقلاب مشروطه.....
۳۵۲	بهائیان در عصر ناصری.....
۳۶۵	پیکارگران انقلاب مشروطه.....
۴۱۶	جلوه و عملکرد اجتماعی بهائیان در عصر قاجار.....
۴۳۵	«دوران رضا شاه».....
۴۵۷	از «شهریور ۲۰» تا «بهمن ۵۷».....
۴۹۰	پایان سخن.....
۴۹۳	کتاب نامه.....
۴۹۸	نظرات دیگران.....

پیشگفتار

کتاب حاضر، در برگزیده پژوهشی در تاریخ اجتماعی ایران با توجه به نقش دین است. از آنجا که تاریخ‌نگاری در هر کشوری غالباً از دیدگاه اکثریت جامعه به روند کلی اجتماعی و سیاسی نظر دارد، پژوهش دربارهٔ اقلیت‌ها، چه قومی و چه مذهبی، با مشکلات ذهنی (حساسیتها) و موانع عینی (کمبود اسناد) روبروست. اما در جهانی که مدنیت نوین بر پایهٔ احترام به شخصیت فرد انسان، در حال گسترش است، شناخت حوزه‌های فرهنگی از اهمیت فزاینده‌ای برخوردار می‌گردد.

چون از این دیدگاه به ایران امروز بنگریم، جامعهٔ ایرانی را به تنوعی کم نظیر از جهت قومی و مذهبی و مجموعه‌ای از رنگارنگ از رگه‌های فکری و تحولات تاریخی «خرد فرهنگها» (Subculture) می‌یابیم، که شناخت آن در همهٔ ابعادش به پیش شرط شناخت کلی از جامعه بدل گشته است.

شگفتا که در این میان اقلیت‌های مذهبی ایران-چه به درصد ناچیز جمعیت و چه به نقش و جلوه‌ای که در حرکت کلی جامعه یافته‌اند، بی‌اهمیت بنظر می‌رسند. هرچند تصور عام چنین است، که آنان بیش از آنکه وزنهٔ کمی‌شان اجازه می‌دهد، مورد توجه قرار گرفته‌اند، خاصه آنکه بعنوان «تمامیت‌های جداگانه» نه تنها در «مبارزات سیاسی- اجتماعی ملت ایران» و تقویت «وحدت ملی» شرکتی محسوس ندارند، بلکه در مجموع منافعی مغایر و بعضاً متضاد با آن را دنبال می‌کنند. یهودیان پشتیبان اسرائیل اند، داشناکها «دست راستی» اند. و بالاخره پرشمارترین آنها، یعنی بهائیان «ستون پنجم محافل امپریالیستی» را تشکیل می‌دهند. در چنین شرایطی «پیروان عادی» این اقلیت‌ها باید سپاسگزار باشند که در «ایران اسلامی» از مواهب زندگی برخوردارند.

نگارندهٔ این بررسی نیز با حرکت از چنین نگرشی، بزودی دریافت، چه به نقشی که نگرش مذهبی همچنان در تعیین فضای ذهنی جامعه بازی می‌کند و چه به آنکه تاریخ ایران، تاریخی مملو از کشاکشهای مذهبی است، بررسی در این زمینه بدون بازرسی در مبانی «تاریخ پژوهی»، «جامعه‌شناسی» و «دین‌شناسی» غیرممکن است بدین سبب بررسی حاضر با فصل‌هایی دربارهٔ تاریخ‌نگاری در ایران، تأثیر دین بر فرد و جامعه و نگاهی کلی به تاریخ اجتماعی ایران آغاز و پژوهش دربارهٔ نقش تاریخی و جلوهٔ اجتماعی «جنبش بابی» نیز با توجه به مختصات کلی تاریخ معاصر ایران صورت می‌گیرد.

اسلوب علمی ایجاب می‌کرد که این پژوهش با بررسی تاریخ پیروان آیین باستانی ایران (زرتشتیان) آغاز و سپس اقلیت‌های «تاریخی» یهودی و مسیحی مورد توجه قرار گیرند. اما به دلایلی که خواهیم دید، در آن، واری «جنبش بابی» و «اقلیت مذهبی» برآمده از آن، نقشی محوری یافت.

از جملهٔ این دلایل آنکه شناخت ویژگی‌های قانونمند در عرصهٔ پژوهش علمی ایجاب می‌کند، در قدم اول پدیده‌ای مورد بررسی قرار گیرد که به نحو بارزی از ویژگی مزبور برخوردار باشد. از آنجا که «بابیان» در مقایسه با دیگر اقلیت‌های مذهبی ایران، بطور بارزتری در کشاکش اجتماعی دوران معاصر نقش داشته‌اند، شناخت ویژگی‌ها و سرنوشت آنان به شناخت درونمایهٔ جامعهٔ ایرانی در گذشته‌های دورتر نیز کمک می‌کند.

در این میان اشاره به نکته‌ای ضروری است: از تفاوت‌های صوری پژوهش در زمینهٔ علوم انسانی در «غرب»، با آنچه در ایران در این زمینه صورت گرفته، یکی این است که در «آن سوی جهان» آنچه هر پژوهشگری در زمینه‌ای ارائه می‌دهد، بعنوان کوشش در راستای فرهنگ پروری تلقی می‌گردد و موافقت یا مخالفت دیگر پژوهشگران با آن ربطی به مقام انسانی پژوهشگر ندارد. هرکس حق دارد آنچه دیگران گفته و نوشته‌اند را از نو ارزیابی کند و خواننده را به داوری فراخواند.

در ایران، برعکس، خرده‌گیری بر «متقدمین» توهین به آنان تلقی می‌گردد و بدین سبب نیز بویژه در کتاب‌های تاریخی کمتر شاهد برخورد عقاید و ارزیابی‌ها هستیم.

بهر رو، نگارنده این بررسی خود را ناگزیر از برخورد انتقادی با گفتار و نوشتار برخی پژوهشگران معاصر ایرانی یافته، زیرا که بقول پژوهشگر معاصر، فریدون آدمیت:

«تحقیقات تاریخی را کد نیست، بلکه همچون خود تاریخ در حرکت و جریان است. (تحول) معاصر تاریخی وجه نظر و نگرش ما را نسبت به گذشته تغییر می دهد.»^۱

البته علت ارزیابی های متضاد تاریخی را در این نیز باید جستجو کرد، که تاریخ پژوهی، علمی نورسیده است و پیچیدگی های «سیر تاریخی» اصولاً نمی تواند در ذهن یک فرد بطور کامل بازتاب یابد. لزومات این علم ایجاب می کند، که با همکاری و فعالیت جمعی متخصصان به پیش رود.

در نگارش این بررسی کوشش شده، تا آنجا که ممکن است از منابع فارسی و در دسترس همگان استفاده گردد و چنانکه در ادبیات نوین ایران نیز مرسوم گشته، در گیومه قرار دادن کلمات و یا عبارات می تواند به معنی: نقل قول، تأکید، تمجید و یا تقبیح باشد.

^۱ فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۱۵.

عزیز من! باید بتوانی بجای سنگی نشسته، دوار گذشته را که توفان زمین با تو گذرانیده، بتن حس کنی،... باید بتوانی یک جام شراب بشوی که وقتی افتاد و شکست لرزش شکستن را به تن حس کنی. باید این کشش ترا به گذشته انسان ببرد و تو در آن بکاوی. به مزار مردگان فرو بروی. به خرابه های خلوت و دور بروی و در آن فریاد برآوری و نیز ساعات دراز خاموش بنشینی. بتو بگویم تا اینها نباشند، هیچ چیز نیست...

دانستن سنگی یک سنگ کافی نیست. مثل دانستن معنی یک شعر است. گاه باید در خود آن قرار گرفت و با چشم درون آن به بیرون نگاه کرد و با آنچه در بیرون دیده شده است به آن نظر انداخت. باید بارها این مبادله انجام بگیرد تا به فراخور هوش و حس خود، و آن شوق سوزان و آتشی که در تو هست، چیزی فرا گرفته باشی. دیدن در جوانی فرق دارد تا درسن زیادتر، دیدن در حال ایمان فرق با عدم ایمان. دیدن برای اینکه حتماً در آن بمانی یا دیدن برای اینکه از آن بگذری. دیدن در حال غرور، دیدن به حال انصاف، دیدن در حال سیر، دیدن در حال وقفه، در حال سلامتی و غیر سلامتی، از روی علاقه یا غیر آن. دنباله حرف را دراز نمی کنم. تو باید عصا را بینایی باشی، بینایی ای فوق بینایی ها... اگر چنین بتوانی بود مانند جوانانی نخواهی بود که تاب دانستن ندارند و چون چیزی را دانستند جار می زنند. شبیه به بوته خشک آتش گرفته اند یا مثل ظرف که گنجایش نداشته، ترکیده اند آنها اصلاح شدنی نیستند و دانش برای آنها به منزله تیغ در کف زنگی مست که می گویند. زیرا که با این دانش بینایی ای، جفت نیست. تو باید بتوانی بدانی چنان بینایی ای هست و به زور خلوت، بتوانی روزی دارای آن بینایی باشی.

نیما یوشیج . حرفهای همسایه

تاریخ نگاری و سیاست گذاری

« جز پدرم، آری

من نیای دیگری نشناختم هرگز.

او نیز چون من سخن می گفت ...»

م. امید

تاریخ نگاران مدتهاست در این هم رأی اند، که رویدادهای تاریخی به ضرورتی رخ می دهند. امروزه کمتر تاریخ نگاری را می توان یافت که از کورش، ناپلئون و یا چنگیز به عنوان «دست های سرنوشت» یاد کند. دیگر کسی علت جهانگیری اسکندر را در خوابی که گویا در کودکی دیده، نمی جوید. رفته رفته کوشش می گردد، «حوادث» تاریخی بر مبنای شرایطی درک شوند. که امکان و همچنین ضرورت آنها را فراهم آورده اند. مطالعه درباره گذشته انسان و تاریخ جوامع بشری از دورانهای کهن تا امروز، باید بتواند در پاسخگویی به پرسشهای ذهن سوز درباره تحولات کنونی و راه آینده یاری رساند.

اگر در دوران باستان، با پرداختن «اسطوره ها» و نقل «افسانه آفرینش» می کوشیدند بدین سؤال فلسفی جواب گویند، که بشر چگونه و چرا وجود یافت، در دوران معاصر که شناخت تاریخی - تکاملی گسترش یافته، سرگذشت آدمی بر کره خاک بیش از پیش برای شناخت فلسفی اهمیت یافته است. به همین سبب هر مکتب فلسفی تاریخ بشر را در راستای نظراتش ترسیم می نماید و هر تاریخ نویس بزرگی فیلسوف نیز بوده است.

تاریخ پژوهی در هر کشوری نیز در خدمت پاسخگویی به پرسشهایی درباره نقش و جایگاه تاریخی جوامع در جهان قرار می گیرد. از جمله، این پرسش ذهن هر ایرانی را به خود مشغول می کند، که چگونه در فلات ایران یکی از مهمترین تمدنهای باستانی جهان بر شکفت، اما نه تنها آن مدنیت فروپاشید، که میهن ما، قرنهایست با «تیره بختی» دست به گریبان است و تازه در جهان امروز که ملت های نورسیده یکی پس از دیگری به منزلت تاریخی، سرافرازی ملی و هویت فرهنگی دست می یابند، ایران در سراسیمه سقوط و نکبتی نادیده و ناشنیده پا گذارده است؟

کوشش در راه جوابگویی به چنین پرسشهایی، تنها «فعالیت روشنفکری» نیست. بلکه برای زندگی کنونی و سرنوشت فردای هر ملتی تعیین کننده است. اگر علل عقب ماندگی و شکست روشن گردد، می توان دانست که چه باید کرد و به چه راه باید رفت؟ این حکم، هم در زندگی فرد انسان و هم در زندگی تاریخی هر جامعه ای صادق است.

به همانگونه که فرد انسان با تکیه بر هویت خویش، موقعیت اجتماعی و امکانات موجود، به عمل دست می یازد و کار و کوشش می کند، تا به هدف ها و آرزوهایش دست یابد، در کنش تاریخی ملت ها نیز «حافظه و هویت تاریخی» از نقشی تعیین کننده برخوردار است. اگر حافظه تاریخی مملو از خاطره شکست ها، مصیبت ها و سرخوردگی ها باشد، البته در روحیه و عزم امروزین نیز اثرات منفی دارد و زمینه بی عملی، جبونی، خوشباشی و سرنوشت گرایی را می گسترد. بر عکس، اگر ملتی بتواند برگزیده خویش و عمل تاریخی پدران و مادران خود ببالد، این مشوق پیگیری، پی جویی و زیاده طلبی در دوره معاصر می گردد.

در هر کشوری نیز نهادهای قدرت و جریان‌ات اجتماعی دفاع از منافع آنی و آتی خود را در گرو اثبات «حقانیت تاریخی» شان می‌یابند. از اینرو تاریخ نگاری، پس از سیاست گذاری، به حساس ترین فعالیت «فرهنگی» بدلی گشته و حتی وقایع نگار نیز بدانکه از میان هزاران رخداد کوچک و بزرگ، کدامین را قابل ذکر تشخیص دهد، ناگزیر نظر و «سلیقه شخصی» خود را در تصویر مشخصی از یک برهه تاریخی دخالت می‌دهد.

با این همه تنها دفاع از منافع گوناگون و اختلاف دیدگاه‌ها نیست که چنین انبوه کتاب‌های تاریخی را از راست و دروغ و تحسین و تقبیح انباشته است و برای تاریخ بافی به قصد تبلیغ و گرافه‌گویی به هدف تحمیل، میدانی چنین گسترده فراهم آورده است. بلکه این تا حد زیادی ناشی از پیچیدگی غلبه ناپذیر روندهای تاریخی نیز هست. پیچیدگی رویدادهای تاریخی- اجتماعی یکی از موانعی بوده است، که بدان علوم اجتماعی در مجموع و تاریخ پژوهی بویژه، دیرتر از علوم طبیعی پا استوار گشت و پس از آنکه ده‌ها قرن تاریخ نویسی و افسانه پردازی قابل تمیز از هم نبود، تازه در دوسه دهه اخیر می‌توان از تاریخ پژوهی علمی سخن گفت.

اینک اشاره ای فهرست وار به مشکلاتی که تاریخ نگار با آنها سروکار دارد:

ا) برخلاف علوم طبیعی، که پژوهشگر می‌تواند با تشخیص و تعیین کنش و واکنش پدیده با محیطش، مکانیسم درونی و برونی آن را بشناسد روندهای تاریخی تنها یکبار بر می‌آیند و تکرار ناپذیرند. این کیفیت تا حد زیادی وسایل بررسی «منطقی»، از قبیل «قیاس» و «استقرا» را از دست تاریخ پژوه می‌رباید.

ب) تاریخ را «عملاً» انسانها می‌سازند. اما اینکه اعمال آنان به چه انگیزه و انتخابی بر می‌آید، برای پژوهشگر در تاریکی ابهام باقی می‌ماند. چه بسا انگیزه‌های ارجمند که به «جنایت تاریخی» منجر شده‌اند و چه پر شمار اهداف والا که به «ضرورت تاریخی» و جبر اجتماعی به نکتب نهشته‌اند!

پ) رویدادهای تاریخی و جریان‌ات اجتماعی به عنوان برآیند اراده و عمل مردمان به سادگی از حد درک و تصور پژوهشگر فراتر می‌روند. او این روندها را در ذهن بازتاب می‌دهد، از صافی جهان بینی و انگیزه نگارش خود می‌گذراند و با «جرح و تعدیل» به رشته تحریر و توصیف در می‌آورد. نقش تاریخ پژوه در تعیین اهمیت عوامل و رویدادهای تاریخی چنان است، که برخی به اغراق، تاریخ نویسان را، «خالق تاریخ» دانسته‌اند.

همین سه نکته کفایت تا تاریخ پژوه را به سراشیب دروغ و گرافه در غلطاندن و مادامی که تاریخ پژوهی نیز بر خرد جمعی استوار نگردد، دستخوش انگیزه‌های ناسالم باقی بماند. گذشته از آن با این دانش، بینشی در روابط درونی و بیرونی جامعه ضروری است، که آن را به حق باید «بینش نیمایی» نامید. منظور از این «بینش» آنست که پژوهشگر باید بتواند در ورای واقعیت‌های تاریخی، درونمایه انگیزه‌های ذهنی را نیز دریابد.

نمونه یافتن برای پیچیدگی «غلبه ناپذیر» پدیده‌های تاریخی مشکل نیست. خاصه آنجا که پس از یک دوران سکوت ظاهری، جابجایی قدرت به دگرگونی پر شتاب ساختارهای پیشین منجر گردد. در چنین گیر و دارهای عظیم، تاریخ نگاران بدانکه هریک به کدام نیرو تعلق داشته‌اند، تصاویری کاملاً متناقض به دست داده‌اند.

نمونه بارز، انقلاب کبیر فرانسه است و جای تعجبی نیست که تنها درباره ناپلئون بناپارت، گویا تا به حال ۸۰۰۰ کتاب به نگارش در آمده است!

نمونه دیگر رویدادهایی است که در دوران معاصر منجر به برقراری حکومت اسلامی در ایران گشت. اغلب تاریخ نویسان درباره این رویداد اگر درگیر آن نبودند، دست کم با علاقه زیادی به این «حوادث» شگرف و سرنوشت

ساز نگریسته‌اند. با این همه هیچکس قادر نیست به درستی نشان دهد، که چه گذشت و چگونه عوامل ریز و درشت، چرخ «حوادث» را به جلو راندند؟

البته درست بدین سبب که این رویدادها برای هر ایرانی سرنوشت ساز بوده، تا بحال صدها جلد کتاب از دیدگاه‌های گوناگون در گزارش، توضیح و تفسیر آن نگارش شده و هر چند که هر یک از این‌ها، گوشه‌ای از «واقعیت» را توصیف نموده‌اند، اما نه تنها هیچ یک، بلکه در مجموع نیز تصویری خدشه‌ای از جریان‌ات به دست نمی‌دهند.

با این همه چنانکه کوشش تاریخ پژوهان برای تدوین «فلسفه علمی تاریخی» و شیوه‌های نوین در تاریخ نگاری نشان داده است- تاریخ پژوهی نیز می‌تواند از خصلت علمی برخوردار گردد و شناخت درست از لغزش‌ها، محدودیت‌ها برای این «علم نورسیده» راه‌گشا باشد.

پیش از آنکه به تاریخ پژوهی مدرن اشاره ای کنیم به دیدۀ انتقادی به دو نوع از رایج‌ترین «فلسفه‌های تاریخ» می‌نگریم. نوع نخست، نگرش مذهبی به تاریخ است. بدین نگرش، تعقل تاریخی راهی ندارد. نیروی برانگیزنده انسان، در حیطه ضرورت‌های اجتماعی و جبر و اختیار تاریخی سیر نمی‌کند. این نگرش سیر تاریخ را تبلور اراده الهی می‌یابد و دروای آن به انگیزه، ضرورت و اراده دیگری قائل نیست. هدف چنین تاریخ نگاری، پیش از آنکه بررسی وقایع تاریخی باشد، به اثبات «حقانیت» آیین خاصی توجه دارد و پهنه تاریخ و رویدادهایش را عرصه پیروزی «حق بر باطل» می‌خواهد.

این تا به حال رایج‌ترین و نافذترین شکل تاریخ نگاری است و نه تنها مرثیه سرایان آیین‌های مذهبی، بلکه اغلب تاریخ نگاران گذشته، حتی اگر ظاهراً به شیوه و لحنی دیگر قلم به دست گرفته باشند، در نهایت وابسته به همین «فلسفه تاریخی» شمرده می‌شوند.

نوع دیگر نگرش تاریخی که در قرن گذشته شایع شد و بدانکه داعیه «علمی» و «جهان‌شمول» داشت از نفوذ فراوانی برخوردار گشت، نگرش «مارکسیستی» به تاریخ است. راه‌گشایان این فلسفه تاریخی را باید انگلس و پلخانف دانست، که برای اول بار تعقل انتقادی را در بررسی به کار گرفته و کوشیدند، محرک رویدادهای اجتماعی و سیر تاریخی را در درون خود جوامع بشری جستجو کنند. از دیدگاه امروز این کوشش‌ها، تکانه‌های اولیه‌ای برای «تاریخ پژوهی علمی» بودند. زیرا که از آن پس برخورد علمی به تاریخ، می‌بایست همپای جامعه‌شناسی در پهنه‌ای وسیع به پیش رود تا تازه در دوسه دهه اخیر بتوان از «علم تاریخ» سخن گفت.

دیرتر در این باره سخن خواهیم گفت. اینجا قصد داریم به «تاریخ نگری مارکسیستی» در ایران نگاهی بیافکنیم. در طول این کتاب نیز جابجا به این زمره «تاریخ نگری» در دوران معاصر ایران خواهیم پرداخت. منتهی به منظور رعایت اختصار به اشاراتی به مهمترین جریان در این طیف، یعنی «حزب توده» و بارزترین نظریه پرداز این حزب، احسان طبری، اکتفا خواهیم کرد. اهمیتی که برای این جریان قائلیم، بر این انتظار تاریخی استوار است که می‌بایست راهی بسوی درکی درست از تاریخ طولانی و پرفراز و نشیب ایران بگشاید و کوشش زاینده روشنفکران و روشنگران عصر مشروطیت (از میرزا آقاخان کرمانی تا مشیرالدوله پیرنیا) در تدوین تاریخ ایران و جان دادن به هویت ایرانی را به قدمی بزرگ به پیش برد. اما نه تنها چنین نشد، بلکه نگرش «مارکسیست‌های ایرانی» بدانکه بازتاب استالینیسیم بود، در نقش خسران آور خود یکی از تراژدی‌های تاریخ معاصر ایران را نقش زد!

برای نشان دادن این واقعیت لازم است که مطلب از دو سو روشن شود:

نخست آنکه انحصار متولیان اسلام بر «کتابت» تا یک قرن پیش بزرگترین ضربه ممکن را بر هویت و حافظه تاریخی جامعه ایرانی وارد ساخته بود. از دیدگاه رساله نویسان عمامه به سر (مانند مطهری)، نه تنها تاریخ ایران پیش از ظهور اسلام تاریخ «عصر جاهلیت»! بود، که از آن پس نیز هر آنچه بیرون از حیطه تسلط اسلام بر ایران گذشته، «الحدادی» بوده و تاریخ ایران چیزی نیست جز تاریخ گسترش اسلام ناب محمدی که به اراده الهی و مبارزات مدافعان اسلام راستین، تا به امروز قدم به قدم به پیش رفته است.

چنانکه اشاره شد، برای درهم شکستن قدرت انحصاری متولیان اسلام، روشنگران عصر مشروطیت (مانند پیرنیا) تدوین تاریخ ایران را اولین و مهمترین قدم در راه بازیافت هویت ملی ایرانی یافتند و کوشیدند با تاریخ نگاری در باره دوران پیش از اسلام نشان دهند که هویت تاریخی جامعه ایرانی در تضاد با هویت اسلامی قرار دارد و نه تنها تسلط اعراب و اسلام بر ایران عامل درهم شکستن تمدن باستانی ایران بود، بلکه روند اضمحلالی ایران، از آن پس نیز به تناسب گسترش اسلام به پیش رفته است و تضاد میان مسجد و قهوه خانه و قرآن و شاهنامه بطور نمادین تضاد درونی میان هویت اسلامی و هویت ایرانی است.

روشنگران مشروطه می دیدند در اروپا برآمدن کشورهای پیشرفته، هرچند در قبال درهم شکستن تسلط کلیسا به پیش رفته بود، اما از آنجا که مسیحیت در دوران پایانی امپراتوری روم به آیین حاکم بر اروپا بدل شده بود، برای انگلیسی، فرانسوی و آلمانی.. دین خودی بود و توانست خود را متحول سازد و رفته رفته خود را با نیازهای جوامع مدرن هماهنگ کند. درحالیکه در ایران، تسلط اسلام، به قیمت نابودی مادی و معنوی مدنیت و فرهنگ ایرانی ممکن شده بود. از اینرو برای روشنگران ایرانی تنها راه این بود که با ستایش از تمدن باستان ایرانی بر خواری و نکبتی که ایران پس از پیروزی اعراب بدان دچار آمده بود، غلبه کنند.

برای آنان روشن بود که یا ایرانیان می بایست خود را به زنجیر مسلمانی، بازماندگان «قبایل وحشی عرب» بدانند و یا با تکیه بر اینکه این سرزمین روزگاری از مهدهای تمدن بشری بوده است، به هویتی سرافراز و انسجامی ملی دست یابند و به تداوم این تاریخ برای نیل به پیشرفت مدنی و اجتماعی بکوشند. دیدیم که چنین نشد و برعکس با وجود همه این کوشش ها، ستایش از ایران باستان بزودی، بدانکه دستمایه توجیه خودکامگی شاهان پهلوی گشت، به مضحکه ای بدل شد.

بنابراین فرصتی طلایی به دست متولیان اسلام افتاد تا به آرایش چهره تاریخ بپردازند و با یافتن «سلمان پارسی» در صدر اسلام و کسانی مانند جمال الدین اسدآبادی و میرزای شیرازی در دوران معاصر و بالاخره با تکیه بر «نقش انقلابی روحانیت» در انقلاب مشروطه، چنین وانمود کنند که نه تنها اسلامی و ایرانی تضادی ندارند، که اگر ایران بتواند در زیر لوای اسلام بر «نظام ستم شاهی» غلبه کند راه به آینده ای نیک خواهد گشود.

این پیروزی عظیم اسلام در ایران، چند دهه پیش از «انقلاب اسلامی»، ابتدا در زمینه «فرهنگ اجتماعی» جامعه ایرانی رخ داد و همین نشان می دهد که تاریخ نگاری، با نقشی که در تعیین هویت و حافظه تاریخی دارد، تا چه حد نیز تعیین کننده راه آینده است!

چنانکه خواهیم دید، پیروزی اسلام بر جامعه ایران به سادگی میسر نبود و در لحظات تاریخی بسیاری، ایران می توانست به راهی دیگر رود. اینجا سخن از عامل ذهنی این پیروزی است و بی شک گذشته از سرشت قرون وسطایی، تهاجم ایدئولوژیک جریان «چپ» نیز در راهگشایی این پیروزی نقشی عمده بر عهده داشت. بمنظور آنکه ببینیم چنین پدیده شگرفی چگونه ممکن شد، باید کمی دورتر رفت و به ریشه جریان «چپ» پرداخت:

می دانیم که بنیانگذاران مارکسیسم، «طبقه کارگر» را نیرویی برآمده از جامعه مدرن صنعتی با انضباط و روحیه ای یافتند که خواهد توانست بشریت را در راه تحقق جامعه ای انسان دوستانه و دموکراتیک به پیش برد و آرزوی انسانیتی را که از ستم اجتماعی به ستوه آمده برآورده نماید.

این، بازتاب روند رشد صنعتی و اجتماعی اروپای قرن نوزدهم در ذهن مارکس و انگلس بود و پیش شرط به کرسی نشاندنش آنکه، سیر تاریخ اروپا چنان تفسیر شود که بسوی این غایت به پیش رود. در گامی بعدی می بایست تفسیر مارکسیستی تاریخ، به خودآگاهی «طبقه کارگر» اروپایی بدل گردد. بدین هدف روشنفکران سازمانهایی سیاسی بنیان نهادند که در کنار آگاهی دادن به طبقه کارگر در راه کسب قدرت سیاسی می کوشیدند!

در روسیه، لنین با اشاره به اینکه میزان آگاهی کارگران در «کوران مبارزه» امکان رشد می یابد و قدرتمندان داوطلبانه از مسند خویش سقوط خواهند کرد، تشکیل یک «حزب کارگری» متشکل از «انقلابیون حرفه ای» را بمثابة «مشتی آهنین» برای سرنگونی «حاکمیت بورژوازی» هدف قرار داد. استدلال او این بود که با به دست گرفتن قدرت ساده ترمی توان زحمتکشان را آگاهی داد و در برپایی جامعه ای ایده آل سهم نمود و گذشته از این، بقدرت رسیدن «طبقه کارگر»، همانا تقسیم آن میان اکثریت جامعه است و قدم عظیمی در راه تأمین دموکراسی واقعی.

اما این «استدلال» اشتباه تاریخی عظیم با پیامدهای فاجعه انگیزی را پروراند و چنانکه دیدیم می توانست به ستیزی بر سر بود و نبود کل بشریت بیانجامد. اشتباه این بود که ستیزه جویی را برای دستیابی به آرمانهای انسانی به کرسی می نشاند. کافی بود تا حزب بلشویک در کشاکش جنگ جهانی اول بطوری غیرقابل پیش بینی قدرت سیاسی را در روسیه به دست گیرد، تا آرمانهای انسان دوستانه سوسیالیستی در دیکتاتوری حزبی- نظامی کمونیست ها به گل نشیند و جریان سوسیالیستی در جهان به زایده رژیمی عقب مانده در کشوری عقب مانده بدل گردد.

پیروزی بلشویک ها از یک سو حقانیت تاریخی را متوجه شیوه های ستیزه جویانه ساخت و از سوی دیگر بدین ساده نگری دامن زد که دگرگونی سوسیالیستی جامعه را می توان با کسب قدرت سیاسی به پیش برد. این حقیقت در پرده ماند، که ستیزه جویی در تضادی آشکار با آرمانهای مدنی و انسان دوستانه قرار دارد و انرژی حیاتی جامعه را به هدر خواهد داد.

جای تعجب نیست که چنین راه و روشی ناگزیر به سیستم تک حزبی و دیکتاتوری فردی انجامید و با نفی آزادیهای شهروندی، جامعه ای شکل گرفت که در آن ساختارهای فئودالی به چهره ای دیگر مستقر گردیده بود. بدین ترتیب راه شناخت همه جانبه مکانیسمهای پیچیده هستی انسان و اجتماع، و کوشش برای دگرگونی شالوده زندگی بشری، به این فرمول ساده خلاصه شد که: «اگر خواهان قدرتی، باید از همان ابزاری استفاده کنی، که تا بحال قدرتمندان را به کار آمده است!»

این انحراف عظیم نه تنها در قرن حاضر به تشنجات فاجعه انگیزی در کشورهای پیشرفته منجر شد، بلکه آنگاه که با پیروزی ارتش سرخ در جنگ جهانی دوم به کشورهای عقب مانده جهان نیز رسوخ نمود، دیگر از کوشش برای روشنگری و پیشبرد فرهنگی و اجتماعی سخنی نبود و دگردیسی جنبش سوسیالیستی، به قدرت یابی مشی احزاب و گروه های کودتاگر، روندی بود اجتناب ناپذیر.

بازتاب عملی استالینسم در ایران به سادگی تبلور یافت. «چپ» های ایرانی با این موقعیت بسیار «مناسب» روبرو شدند، که نیروی عظیم «امت مسلمان» به رهبری کارکشته پیشوایان شیعه، از قرنهای پیش در واقع همان کرده

بودند، که اینک «چپ ها» بدان می کوشیدند و آن مبارزه بر علیه «دستگاه ظلم درباری» بود! دیرتر در این باره سخن خواهیم گفت. اینجا زمینه نظری بازتاب استالینسم مطرح است و نقش تاریخ نگاری از دیدگاه چپ. برای «چپ» های ایرانی روشن بود، که تاریخ نگاری از تأثیری مهم در تعیین هویت یک جریان اجتماعی برخوردار است و اولین قدم برای بوجود آوردن «هویت چپ»، تحلیل تاریخ از این دیدگاه بود. چه باک، که تاریخ ایران از هیچ نظر شباهتی به تاریخ تحول در اروپا نداشت؛ نه از «شکل بندی های اقتصادی- اجتماعی» (مانند برده داری) اثری بود و نه از شورشهای دهقانی در عصر فئودالیسم! رسوخ «مناسبات سرمایه داری» به برآمدن «طبقه بورژوا» نیا نجامیده و تغییری در ساختار اجتماعی و سیستم حکومتی وارد نیاورده بود!

پس اینان هر جا کشمکش، زد و خوردی و خونریزی یافتند، یک طرف را «مجاهد» راه پیشرفت و طرف دیگر را استثمارکار استثمارگر قلمداد کردند و بدون پرداختن به انگیزه و محتوای تحولات تاریخی ایران، صحنه هایی تاریخی پر از مردان مبارز و فداکار پرداختند و هر کجای تاریخ ایران که «رادمردی» سراغ کردند، درباره عدالت طلبی و آزادی خواهی اش به «مرثیه سرایی» نشستند، بدون آنکه بتوانند به «نسل جوان» توضیح دهند که چرا و چگونه، «قهرمانان تاریخ ایران» یکی پس از دیگری از پای درآمدند و نتیجه آن همه کوشش ها و مبارزات جان بازان، نگون سازی امروزه شده است؟!

تاریخی مملو از مزدک ها، بابک ها، حیدر عمو و غلی ها و روزه ها، به موازات تاریخ شیعیان، پر از «حماسه و نبرد» پرداختند. در این راه حتی از به عاریت گرفتن مقولات شیعی، مانند «شهادت» نیز ابا نداشتند. هدف آن بود که از طرفی خود را ادامه دهنده راه «مبارزان آزادی و عدالت» در برابر «دستگاه فاسد ستم شاهی» بیابند و از سوی دیگر به حربه تاریخ پردازی، دل از «آل عبا» ببرند. نه تنها نقش اسلام و حکومت متولیان مذهب عربی در اضمحلال ایران را در پرده گذاشتند، که درباره «انقلاب محمدی» و مبارزه رهبری شیعه با دستگاه ظلم و فساد، به چنان تحریفات و دروغ پردازی هایی دست زدند که به مغز هیچ عمامه بصری خطور نکرده بود.

در ورای این تاریخ نگاری، با اعلام «مبارزه قهرآمیز» بعنوان «عالیترین شکل مبارزه»، نه تنها شیوه بدوی و وحشیانه متولیان اسلام را به منزلتی غیر مترقبه رساندند، بلکه بر منش و فرهنگ ایرانی که درونمایه اش را رفتار مسالمت جویانه مدنی تشکیل می دهد، ضربتی جانکاه وارد آوردند. از دیدگاه امروز همانقدر که اسفبار است، شگفت انگیز نیز هست که درست در دورانی که «برادر» بزرگ ایران، هند، به رهبری گاندی با تکیه بر فرهنگ والای مسالمت جویانه، بزرگترین امپراتوری تاریخ جهان را بزانو درآورد، «چپ» های ایرانی جزر و یای باروت و آتش در سر نداشتند!

اینجا در اینباره که چنین خط مشی تا چه حد برای «هوادران» این جریان، که از سر آرمان پرستی بدان روی آوردند، فاجعه انگیز بود، سخنی نمی گویم. زیرا هدف آنست که نشان دهیم، «جهان بینی چپ»، چگونه «نگرش اسلامی» به تاریخ ایران را جانی تازه بخشید.

هر چند که انصاف باید داد، جلوه و عملکرد «جریان چپ» در شرایط تسلط شیعه گری بر جامعه ایران اصولاً به صورت دیگری از آنچه رخ داد، نمی توانست باشد و چنانکه خواهیم دید، هر جنبش غیر اسلامی در شرایط تداوم تسلط اسلام، پیشاپیش محکوم به مسخ و شکست بود. همچنانکه نیم قرن پیشتر نیز جنبش قانون خواهی و آزادی طلبی در جریان انقلاب مشروطه به چنین سرنوشتی دچار آمد. اما «بیزندگی» «جنبش چپ» از آنجا بود که از یک سو با داعیه «جهان بینی علمی» بمیدان آمد و از سوی دیگر «آگاهانه» در خدمت تاریک اندیشی و

ستیزه‌جویی رهبری مذهبی قرار گرفت. چنانکه در پس واژه‌پراکنی «مارکسیستی»، برای نمونه حتی یک موضع تاریخی را نمی‌توان یافت، که میان «چپ» و رهبری مذهبی اختلافی وجود داشته باشد.

نمونه آنکه اساس «نگرش دیالکتیکی» اینستکه در هر پدیده‌ای تضاد میان دو پاره اصلی، محرک و تعیین‌کننده سرنوشت پدیده است. مطلب اساسی در این میان آنستکه اصولاً باید با پدیده‌ای قائم به ذات و منسجم سروکار داشته باشیم تا بتوان سرنوشت آنرا بر پایه این تضاد بررسی نمود. از سوی دیگر هرگاه چنین باشد، مثلاً جامعه و کشوری، یک پدیده تاریخی و اجتماعی را تشکیل دهد، هیچگاه نمی‌توان نقش یک عامل خارجی را در تعیین سرنوشت آن عمده شمرد. کافیت از همین دیدگاه به آنچه «نظریه پردازان چپ» درباره دو مهمترین مرحله تاریخ ایران مطرح ساختند، بنگریم تا دریابیم، سیاست‌گذاری «چپ» حتی فرصت نمی‌داد که به بنیادی‌ترین اصول جهان بینی ادعایی خود پایبند باشند:

یکی در مورد حمله اعراب و پیامد آن، که می‌بایست به اولین نگاه بعنوان گسستی عظیم در روند طبیعی جامعه ایرانی شناخته شود و بدین سبب که در طول قرن‌ها یک «قدرت خارجی» بر ایران حکومت می‌کرد، ضربه‌ای شکننده بر پیکره جامعه ایرانی تلقی گردد. اما از دیدگاه «چپ» توگویی «آمدن» اعراب به ایران جز گرویدن ایرانیان به اسلام پیامد قابل توجهی نداشته است و شاهد اینکه مقاومت ایرانیان در مقابل حکومت خلفا را «شورشهای ضد فتودالی» قلمداد نمودند!

از دیدگاه امروز این «کورچیمسی آگاهانه» تنها در خدمت «سیاست روز» این جریان قرار داشت، چنانکه درباره ایران دوران معاصر دقیقاً در جهت عکس به کار رفت. بدین صورت که «تسلط و غارت امپریالیستی» در عصر حاضر را چنان جلوه دادند که گویا کشور ایران و جامعه ایرانی پدیده‌ای قائم به ذات نیست و «تضاد خلق با امپریالیسم» تضاد عمده و سرنوشت ساز جامعه ایرانی است!

به چنین وارونه‌سازی بود که «گردان پیشرو بشریت مترقی» در ایران به هم‌آوازی و همپایی با نیروی ارتجاع قرون وسطایی در غلطید و طمع دستیابی به قدرت، او را واداشت بر هویت تاریخی و ملی ایرانی ضربه‌ای جانکاه وارد آورد. از دیدگاه امروز اینکه مثلاً احسان طبری نوشت:

«مارکسیستهای ایرانی بویژه از جهت آن استفاده‌ای که از تحلیل تاریخی می‌کنند، خواستها و نیازهای ویژه اجتماعی-تاریخی خود را دارند.»^۲

بیش از آنکه به «جانب‌داری علمی» نظر داشته باشد، همین واقعیت را تأیید کرد که هم‌آوازی با «نگرش اسلامی» به تاریخ ایران، انتخابی آگاهانه در جهت نزدیکی به رهبری مذهبی بوده است. برای تصور این هم‌آوازی کافیت اشاره کنم که حتی کتاب‌هایی که به فارسی ترجمه می‌شد، نیز از «سانسور اسلامی» در امان نبودند. نمونه بارز، ترجمه برخی آثار «مارکسیستهای شوروی» توسط کریم کشاورز، از جمله کتاب ۴۰۰ صفحه‌ای «اسلام در ایران» بقلم پطروشفسکی است، که پس از حذف بخش‌هایی از آن و اضافه نمودن حدود ۱۰۰ صفحه «توضیحات و تصحیحات» اجازه انتشار یافت!

ناگفته پیداست که در چنین شرایطی نه تنها سخن گفتن از «بینش چپ» به تاریخ ایران خطاست، بلکه در ورای ظاهرسازی‌های فاضلانه باید دید که چگونه تاریخ پژوهان مارکسیست شوروی، نیز به همان «بینش تاریخی» دامن می‌زدند، که از «حوزه‌های علمیه» بر می‌آمد!

^۲ احسان طبری، جامعه ایران در دوران رضاشاه، ص ۱۴.

خواننده دقیق متوجه است که داوری سخت ما درباره «تاریخ نگاری چپ» ناشی از انتظار تاریخی از آن است. این جریان می بایست در مقابل دوزمره تاریخ نگاری «اسلامی» و «درباری»، تصویری واقعی و جاذب از زندگی مردم ایران ترسیم کند و از این راه نسل حاضر را سرافرازانه به سرنوشت نسلهای گذشته پیوند دهد. نه آنکه فقط روشنی ها و پیروزی های تاریخی را باید ستود و از تاریکی ها، ظلم ها و شکست ها چشم پوشید، بلکه باید دید، چگونه تاریخ نگاران دیگر ملت ها در راه پیرایش تاریخ و هویت سرافرازانه ملی خود می کوشند و دریابیم که «هویت مخدوش ایرانی» تا حد زیادی ناشی از برنیاوردن همین انتظار تاریخی است.

سخن درباره «تاریخ نویسی درباری» و «کتاب های تاریخ مدارس» که با ستایش از «شاه پرستی» به بی علاقه و حتی نفرت از تاریخ ایران دامن می زدند، نیست. سخن از آنست که چرا چون از دیدگاه «کتاب های تاریخ» از چپ و راست به گذشته ایران و ایرانی بنگریم، جز سفاقت و ظلم، کشتار و ایلغار، شکست و درماندگی نمی یابیم؟ این کتاب ها حتی آنجا که درباره فداکاری و مقاومت محکوم به شکست ایرانیان مرثیه سرایی می کنند، این نیز القا می کنند که در این سرزمین نیکی ثمری ندارد و آزادیگری برای بار نخواهد آورد. همه تلاشها، فداکاری ها و انسانیت ها نقشی بر آب بوده، کوشش های مکرر ایرانیان به ثمر ننشسته و نخواهد نشست.

بی شک انگیزه چنین نگرش نفرت انگیزی به تاریخ ایران از آبخوری یکسان سرچشمه گرفته است و زمره های گوناگون تاریخ نگاری تا آنجا که در این «بینش» مشترک بوده اند، آب به آسیاب «نگرش اسلامی» ریخته اند. محتوای این «نگرش» چنانکه اشاره شد، جز این نیست که نه تنها تسلط اعراب، بلکه ایلغار ترک و مغول نیز اراده الهی بوده است و باید بر آن سر تسلیم فرود آورد:

اگرچه داد ایران را بلای ترک ویرانی ز عدلش می شود آباد اگر ایند کند یاری
گرامروز از تو ترکان هر زمان خواهند باج باز فردا نعمت ترکان ترا گردد مدام

این «نگرش» از یک سو تصویری تاریک از «شاهان» به دست می دهد و از سوی دیگر بدانکه آنان را «سایه خدا» می یابد، به «شاه پرستی» دامن می زند. مثلاً حمدالله مستوفی در وصف «چنگیز الوالامر» سرود:

ندارد گریز از شهان روزگار بود پادشاه سایه کردگار
ولیکن سزوار قوم و زمان فرستد شهان را خدا بی گمان

بدیهی است که غلبه بر چنین نگرشی می بایست و می توانست با دگرگونی شرایط زمانه در دوران معاصر با تکیه بر ارزشهای تاریخی و فرهنگ متعالی جامعه ایرانی، جای خود را به بینش و «هویت تاریخی» روشن و سرافرازانه ای بدهد. در داوری تاریخی باید گفت، اگر چنین نشد، علت اصلی آن را باید در تداوم «نگرش اسلامی» در تاریخ نگاری از دیدگاه «چپ» جستجو نمود! زیرا چنانکه دیدیم، تاریخ نگاری درباری نیز با محتوای «شاه پرستانه» اش چیزی جز نسخه بدل «نگرش اسلامی» نبود.

با این همه اسفناک ترین مظهر هم آوازی تاریخ نگاری «چپ» با «بینش اسلامی» را در این سالهای اخیر شاهدیم، که «جریان چپ» پس از «چرخش» انقلاب اسلامی اصولاً هویت تاریخی و اجتماعی خود را از دست داده است. هویتی که با «هویت اسلامی» پیوندی چنان سخت داشت، که گسست آن، در این سو هیچ چیز جز سرگشتگی بجا نگذارده است.

«چپ» های ایرانی پس از نیم قرن که وقوع «انقلاب موعود» را تنها راه بسمان رسیدن کار ایران می دانستند و در رؤیاهایشان خود را بر امواج «قدرت خلق» در جولان می دیدند «آن روز که خلق بداند، هر قطره خون تو محراب خواهد شد.»^۳ اینک بر مردم ایران می تازند، که چرا به راهی نرفتند که اینان در آیین خیال خود ترسیم نموده بودند! برای آنکه از این سرگشتگی خشم آلود نیز نمونه ای به دست داده باشیم، کافیت به «تحلیل» دو صفحه ای باقر مؤمنی درباره انقلاب ایران نگاهی بیافکنیم. مؤمنی که از «چپ» های استخواندار بشمار می رود بیکباره ادعا می کند: «انقلاب سال ۵۷-۵۶ را می توان انقلاب لومپن ها یا انقلاب لومپنی نامید»!

او بدین ترتیب بی سرو صدا انقلاب نوع جدیدی را به «سلسله انقلابهای ممکن تاریخی» افزوده است! تازه آنهم نه آنکه به نظر او «طبقه لومپن» سرکردگی خود را در جریان انقلاب تحمیل نموده باشد، بلکه به یکباره در تمام ایران جز «لومپن» نمی بیند و نمی شناسد:

«انقلاب لومپن ها با ایدئولوژی لومپنی خود با انتخاب رهبری لومپن ها پایان گرفت. نه تنها لومپن پرولتاریا، که با نیروی عظیم خود بر انقلاب سنگینی می کرد، بلکه سوسیال دموکراسی لومپن (حزب توده و بخشی از سازمان فدائی) ناسیونالیسم لومپن و روشنفکران لومپن - که همگی از طبقه و تاریخ خود جدا شده یا جدا مانده بود - بدنبال لومپن پرولتاریا و با دستپاچگی این رهبری لومپنی را پذیرفتند.»^۴

به سخن خود درباره تاریخ نگاری باز گردیم. بدانچه رفت به مهمترین مشکلات تاریخ پژوهی اشاره شد. دیدیم که بیش از پیچیدگی روندهای تاریخی، آنچه تاریخ پژوهی را «حساسیت» ویژه ای می بخشد، پیوند ناگسستنی ارزیابی تاریخی با «موضوع» تاریخ پژوه است. اما همه این مشکلات بدین معنی نیست که تاریخ پژوهی را فعالیت علمی ندانیم. برعکس به سبب اهمیت تاریخ نگاری در تعیین هویت گروهی، طبقاتی و ملی و نقش آن در سیاست گذاری، باید آن را مهمترین فعالیت در عرصه علوم انسانی تلقی نمود.

رشته سخن در این باره را بدین پرسش ادامه می دهیم، که چگونه می توان از دست آوردهای تاریخ پژوهی نوین در بررسی تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران استفاده نمود؟ دریافتیم که در ایران دوران معاصر در کنار «تاریخ نگاری اسلامی» دو «نوع» دیگر نیز مطرح بوده است، یکی «تاریخ نگاری درباری»، که با توجیه خودکامگی شاهان، در ماهیت جز بازتاب «نگرش اسلامی» نیست و دیگر تاریخ نگاری از دیدگاه «چپ»، که در توازی و هماهنگی با برداشت اسلامی از تاریخ ایران عمل کرده است.

همانطور که گفتیم، منظور از «جریان چپ» بازتاب فاجعه انگیز استالینسم در ایران است، که بر زمینه عقب مانده ذهنی و اجتماعی موجود، امکان رشدی سرطانی و خسران آوری یافت.

از سوی دیگر اما، در سطح جهانی بر شاخسار عظیم «سوسیالیسم نظری»، چه در مراحل تخیلی آن در قرن نوزدهم و چه در سراسر شیهای عملی در قرن بیستم، جوانه های ارجمند گوناگونی برآمدند، که به پیشبرد تعقل اجتماعی و علمی یاری رسانده اند. چنانکه اصولاً پژوهشی علمی در زمینه علوم انسانی بدون استفاده از این دست آوردها ممکن نیست.

^۳ «شعری نام»، خسرو گل سرخی.

^۴ ماهنامه «آرش»، شماره ۲۴.

از ماکسیم گورکی که تحول سوسیالیستی را به اراده آزاد اکثریت خواستار بود، تا رزا لوکزامبورگ که آزادی را تنها آزادی دگراندیشان می شمرد، از بوخارین که خواستار تقسیم ثروت در جامعه ای پر مکت و پیشرفته بود و نه تقسیم فقر در جامعه ای عقب مانده و گرسنه، تا آنتونیو گرامشی که تکامل همه جانبه «جامعه شهروندی» را، راه سوسیالیستی پیشرفت می دانست، با مجموعه ای از عالیتین متفکران روبرویم که با نکبت جنایتکارانه استالینسم از زمین تا آسمان فاصله دارند.

چنانکه اشاره شد، در قرن نوزدهم در زمینه تعقل علمی در تاریخ پژوهی قدم مهمی برداشته شد و پس از هزاران سال که تاریخ نگاری و افسانه پردازی همزاد و توأم بودند، برای درک فراز و نشیبهای جوامع بشری، رفته رفته زیر بنای متحول اقتصادی، روابط و ضروریات زیست اجتماعی را، عوامل تعیین کننده یافتند. پژوهش گران لایقی نشان دادند که اعمال «مردان تاریخ ساز»، نه به هوس و اراده تام، بلکه به ضرورتی قابل تشخیص صورت می گیرند و صعود و سقوط تمدنها و حکومتها، جنگها و کشاکشهای اجتماعی در چهارچوب شبکه ای از ضرورتها قابل بررسی رخ می دهند. اما این تنها آغاز راهی بود که می بایست به کوشش نسلهای بعدی پیموده گردد.

بزودی نیز زیانهای ساده انگاری در پژوهش تاریخی آشکار گشت. از جمله، «قوانین جهانشمول» ادعایی، بر بررسی تاریخ متحول اروپایی تکیه داشت و در جوامع آسیایی با گسست های عظیم تاریخی قابل تشخیص نبودند و مفاهیم کشداری مانند «شیوه تولید آسیایی» نیز این ضعف را جبران نمی توانستند.

ساده انگاری دیگر این بود، که رشد نیروهای مولده را نه عامل عمده، بلکه نهایتاً تنها عامل تحول در تاریخ بشر می انگاشتند و برای «روبنای اجتماعی» بعنوان نیرویی برانگیزنده و «مادی» ارزشی قائل نمی شدند و اگر هم بدان اشاره می گشت، قادر نبودند تأثیرش بر روندهای تاریخی را نشان دهند.

مثلاً بدین اکتفا می گشت که مطرح گردد: «مذهب دورترین پدیده روبنایی از زیربنای مادی جامعه است». اما از اینکه تأثیر دین در تحولات تاریخی نشان داده شود، خبری نبود. و بدین لحاظ به آسانی به دامان جبر مکانیکی و یا غایت گرایی مذهبی در می غلطیدند. بدین ساده انگاریها حتی تاریخ اروپایی نیز قابل تحلیل و توضیح نبود. از جمله آنکه این «چیستانی» شده بود، که چرا «یونان برده دار» مضمحل شد تا کمی دورتر، بدون تحولی در نیروهای مولده رخ داده باشد، «رم برده دار» بر پا گردد؟!.

این ساده انگاریها زمانی فاجعه انگیز شد، که با پیروزی بلشویکها، توجیه «انقلاب سوسیالیستی» در خدمت سیاست استالینی به فعالیت و تفکر علمی لگام زد. هرچند که همین روند نیز بزودی بسیاری متفکران مارکسیست را به نتایج نوبنی رهنمون ساخت. از جمله، آنتونیو گرامشی با توجه به نقش اساسی اش در پیشبرد تفکر اجتماعی و تاریخی و اینکه آشنایی با او تکانه ای برای نگارش این بررسی بوده است، به درونمایه نظراتش اشاره ای می کنم.

گرامشی با توجه به دوران پس از انقلاب اکتبر و بقدرت رسیدن فاشیسم در ایتالیا بر این نظر بود که جوامع بشری مجموعه پیچیده ای از روابط اقتصادی- اجتماعی و فرهنگی- حقوقی- مذهبی را تشکیل می دهند که در طی هزاره ها رشد یافته و نسل به نسل پیچیده تر گشته اند. این روابط با همه پیچیدگی خود در هر فردی از جامعه از راه ارث، تربیت، و یا موقعیت اجتماعی و تجربه فردی تبلور می یابند و راستا و انگیزه اراده و عمل او را تعیین می کنند. او به دیرپایی این روابط نظر داشت و آنها را از یک سو تأمین کننده نیازهای مادی و معنوی افراد و از سویی دیگر این دلبستگی ها را در تضاد با تحولات سریع اجتماعی می یافت. از همین روست که گرامشی به اقدامات اراده گرایانه کمونیستهای روسی نگرشی انتقادآمیز داشت و خواستار به کرسی نشستن این اصل مارکسیستی بود که تحولات

مثبت اجتماعی به دگرگونی های عمیق و همه جانبه نیاز دارد. از اینرو نیز لازم می دانست که سوسیالیست ها بجای تصرف قدرت سیاسی، با گسترش و تعمیق میراث معنوی و مادی جامعه، راهگشای پیشرفت و باروری فرهنگی گردند.

گرامشی بر نقش آگاهی انسان که در پهنهٔ روبنای اجتماعی بصورت فلسفه و مذهب، اخلاق و موازین حقوقی و بالاخره آموزش و هنر تبلور یافته است، تکیه می نمود و نفی این عوامل قوی را که در طول هزاره ها تکامل یافته اند، بدون ارائه ارزش های برتر و متعالی خسران انگیز می شمرد.

پس از گرامشی بسیاری محققان در اروپای غربی و آمریکای شمالی نشان دادند، که جامعه و تاریخ شناسی علمی نمی تواند تنها بر یک «عامل عمده» تکیه کند، بلکه عوامل «روبنایی» نیز می توانند در چهارچوب سیرکلی تحول، در مقطعی نقش تعیین کننده بیابند. مثلاً روشن شد که گذار از تمدن یونانی به رومی به یک «عامل غیر عمده»، یعنی گذار از ساختار اجتماعی «مادر شاهی» به «پدر شاهی» صورت گرفت. مدنیت یونانی که بر ساختارهای «مادر شاهی» برآمده بود، با تسلط «کودتاتور» پدرشاهی و تقویت سیستم برده داری، به تضادی روبنایی دچار شد، که به فرسایش و نابودی آن انجامید و جایگزین آن امپراتوری روم گشت، که بر برده داری پدرشاهانه استوار بود.

بر زمینهٔ چنین شناخت هایی در نیمهٔ دوم قرن بیستم و تجربیات حاصل از «تاریخ نگاری طبقاتی» و یا تاریخ نگاری روزمره لازم آمد که تاریخ پژوهی در رابطه ای تنگاتنگ با جامعه شناسی قرار گیرد و برای شناخت تحولات تاریخی، بررسی عوامل زیربنایی و روبنایی در سیستمی که در آن این عوامل، بصورت پارامترهای (ضرایب) متغیر عمل می کنند، اجتناب ناپذیر گشت.

در این میان شیوه های مدرن پژوهش در زمینهٔ علوم طبیعی را نیز به یاری گرفته شد. بدین توضیح که پژوهشگران در علوم طبیعی از مدتها پیش برای درک و توضیح سیستم های پیچیدهٔ طبیعی و هر جا که «مشاهدهٔ مستقیم» ممکن نیست، به پرداختن «مدل» هایی (پیکره) مجبور گشتند.

استفاده از «پیکره پردازی» در جامعه شناسی و تاریخ پژوهی نوین بدین صورت شکل گرفت، که از «شرایط تاریخی- اجتماعی» جامعه، با به دست دادن همهٔ جوانب زیربنایی و روبنایی، موقعیت جغرافیایی و ساختارهای فرهنگی و سیاسی، پیکره ای پرداخته می شود. از این پس تحلیل روندهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی در مجموعهٔ پیچیده ای از کنش ها و واکنش ها مورد بررسی قرار می گیرد و ضریب تأثیر عوامل گوناگون را قابل بررسی می سازد. از ویژگی های مثبت پیکره پردازی تاریخی آنستکه دستاوردهای دیگر علوم انسانی را در بررسی تاریخی دخالت می دهد و پژوهشگر فرصت می یابد، روندهای پیچیده و متناقض در یک دوران تاریخی را در مجموعه ای زنده بررسی نماید. بدین وسیله تاریخ دیگر، زنجیره ای از تحولات و فراز و نشیب های کور و درهم نیست. بلکه هر تحول و یا رویدادی ریشه در عوامل اصلی و فرعی مختصات جامعه را دارد.

پیکره پردازی تاریخی، از تأثیر «نظریهٔ سلیقه» تاریخ پژوه می کاهد و از آن مهمتر امکان مقایسهٔ جوامع گوناگون بشری را در روند تاریخی شان فراهم می آورد و به همین ویژگی ارزشمند می تواند برای یافتن قوانین به راستی جهانشمول راهگشا باشد.

این ویژگی نیز نگارندهٔ بررسی حاضر را بر آن داشت که با پیکره پردازی و مقایسهٔ پیکرهٔ تاریخی جامعهٔ ایران با جوامع پیشرفته، بکوشد تا علل تاریخی، جغرافیایی و اجتماعی روند پرفراز و نشیب جامعهٔ ایرانی را دریابد. بویژه بعنوان یک «کوشش ابتدایی»، پیکره ای از مناسبات اجتماعی و سیاسی در ایران معاصر پرداخته شده است و بر

همین مبنا کوشش می‌گردد، تاریخ تحولات ایران- از آغاز عصر قاجار تا وقوع انقلاب اسلامی- در یک مجموعه به هم پیوسته مورد بررسی قرارگیرد و در این دوران که کشورمان از نظر زیربنایی تاریخی پیوسته را پشت سرگذاشته، فرازونشیبهای اجتماعی و سیاسی‌اش بر پایه مکانیسمی یکسان بررسی شود.

اما پیش از آن، لازم می‌نمود، برای به دست دادن عوامل روینایی در این پیکره، به نگاهی گذشته‌دورتر و بویژه سه نقطه‌گرهی تاریخ ایران، حمله اعراب، حمله مغول و دوران صفویه- را به اشاره مختصری از نظر بگذرانیم و دیگر آنکه نقش دین بعنوان یک عامل قوی در تحول اجتماعی را بازبینی کنیم.

لازم به تذکر است که داده‌های محدود و مخدوش در کتاب‌های در دسترس، و محدودیت امکانات نگارنده باعث گشتند، که برای توضیح پدیده‌های تاریخی موردنظر، به ذکر یک یا دو نمونه اکتفا کنم و تصور، تعقل و بالاخره داوری خواننده را به یاری طلبم. این نیز نکته‌ای پوشیده نیست، که داوری تاریخی در مورد هر پدیده و رویدادی، ویژگی و درونمایه اصلی آن را در نظر دارد و در غیر این صورت اصولاً تعقل و داوری تاریخی غیرممکن می‌گردد. زیرا که در هر «گروه عادل» می‌توان افرادی «ظالم» یافت و در هر رویداد «مترقی» جوانبی «ارتجاعی». برعکس، اگر ویژگی عمده و محتوای اصلی پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی شناخته گردد، وجود «استثنائات» را می‌توان تأییدی بر «قاعدۀ» شمرد!

نشان شب تیره آمد پدید

فردوسی

تهاجم اعراب مسلمان با توجه به پیامدهای آن نمایشگر بزرگترین نقطه عطف در تاریخ ایران است. از دیدگاه اسلامی این تهاجم و پیروزی، اراده و موهبت الهی بود و این «قوم وحشی» برگزیده شده بود، تا یکتاپرستی را بر «سرزمین کفار» مسلط سازد. اگر اعراب برای پیروزی «حق بر باطل» به زور شمشیر متوسل شدند، ناشی از پافشاری دشمنان اسلام بر کفر بود و خون های ریخته در این راه را باید قیمت «تشریف به اسلام» تلقی نمود. پیروزی «مشتی عرب بیابانگرد» بر بزرگترین امپراتوری دوران، رسالتی بود، که اراده و قدرت الهی بر عهده آنان گذاشته بود و خود دلیلی است بر حقانیت اسلام.

روشن است که اگر این «توضیح» مثلاً برای اعراب، که اسلام را دستاویز تسخیر و تسلط بر «نیمی از جهان» کردند، «منطقی» بود، حتی برای «ایرانیان مسلمان» نیز پذیرفتنی نبوده و نیست. حقارتی که اعراب متوجه ایران و ایرانی ساختند و دشمنی پایدار متولیان اسلام با مظاهر فرهنگ و مدنیت ایرانی باعث شد، که نسخه دیگری برای توجیه تسلط اعراب بر ایران پرداخته شود: فساد و خودکامگی شاهان و دربار ساسانی علت این شکست تلقی می گردد و گویا فساد و خودکامگی، «مردم عدالت طلب ایران» را چنان به ستوه آورده بود، که اعراب مسلمان را با آغوش باز پذیرا گشتند. از این نظر اعراب نیروی کمکی برای «انقلاب ضد استبدادی ایران» بودند و به ایرانیان برای برانداختن «دستگاه جور و ستم» یاری رساندند!

اشکال قضیه تنها آن بود، که اعراب به یاری ایرانیان برای سرنگونی دستگاه «ستم شاهی» اکتفا نکردند و بزودی خود بر جایگاه قدرت این دستگاه نشسته و خلفای عرب همان کردند، که شاهان ساسانی. اینجا بود که ایرانیان به مخالفت و مقاومت دست زدند و آنگاه که دست خلفای عرب از ایران کوتاه شد، همه چیز به سامان رسید! ایرانیان به اسلام مشرف شده بودند و «استقلال» شان را نیز کسب کردند. از این رهگذر به «تمدن و فرهنگ اسلامی» دست یافتند، که ستایش و غبطه دیگر مردم جهان را برانگیخت! اما بعدها حملات «وحشیان غارتگر» مغول و تاتار ایران را بسوی نابودی و اضمحلال کشاند. علت آن هم فساد و بی همتی دربار سلطان محمد خوارزمشاه بود.

دو سه قرن بعد، با آنکه شاهان صفوی، گذشته از اینکه به ملت ایران امکان دادند، به «مذهب حقّ شیعه اثنی عشری» مشرف شوند، اما باز هم فساد و ضعف دربار صفوی باعث حمله افغان شد و بالاخره ناتوانی و فساد شاهان قاجار، روس و انگلیس را بر ایران مسلط ساخت و ایران را به فلاکتی واقعی کشاند. پس گذشته از حمله مغول و غارت استعمار، عامل عمده در فلاکت ایران و پسماندگی ایرانی از عهد باستان تا عصر حاضر، خودکامگی شاه و فساد دربار بوده است و کافیت دربار سرنگون شود تا مملکت اسلامی ایران بهشت برین گردد!

نه تنها «روشنفکران» معاصر، در پرداختن این سناریو از یکدیگر پیشی گرفتند، که «چپ» های ایرانی با بهره گیری از «قوانین جهانشمول مارکسیسم-لنینیسم» در تئوریزه کردن آن کوشش ها کردند. آنان پس از آنکه حمله اعراب به ایران را هجوم «انقلابیون پابرهنگه» به دستگاه فساد و ظلم توصیف کردند، به «مسلمانان ایرانی» مژده دادند، که مارکس، اسلام را بعنوان «انقلاب محمدی» ستایش کرده است. «چپ» ها نه تنها در توجیه و حتی ضرورت حمله اعراب به ایران سخن راندند، بلکه از رساله نویس های عمامه به سر نیز فراتر رفتند. مثلاً احسان طبری حتی گناه اینکه اعراب به «برادری و برابری» اسلامی رفتار نکردند و بزودی انقلابیگری و «دمکراسی قبیله ای» خود را از دست دادند، به گردن ایرانیان انداخت!

«همین غارت یک کشور ثروتمند بعدها نظام دمکراسی قبیله ای عرب را خورد کرد و اشرافیت اموی و عباسی را که مانند اشرافیت ساسانی، فاسد و تجمل پرست... بود پدید آورد و مایه انحطاط سیطره عرب شد.»^۱

خواننده را فرا می‌خوانیم درباره ذهنیتی که به بیان این «تحلیل تاریخی» منجر شده به تفکر بنشیند. بر اساس این «تحلیل»، اگر قومی وحشی بر مدینتی حمله آورد و آن را دستخوش غارت و نابودی و کشتار سازد، نه تنها به عملی انقلابی دست زده، که مدینت غارت شده، تازه از این لحاظ نیز بدهکار است که موجب فساد و تجمل پرستی غارتگران حاکم شده است!

روشن است که در این مختصر مجال پیکره‌نگاری تاریخی از دوران باستان ایران، مرحله تکاملی اش و گسست عظیمی که به تهاجم و تسلط اعراب بر آن وارد آمد، نیست. تنها بدینکه ارزیابی این «رویداد دوران ساز»، در شناخت مکانیسم تاریخ ایران تا به امروز از اهمیت تعیین کننده ای برخوردار است، فهرست وار بدان اشاره می‌کنم. این نیز لازم به یادآوری است که هدف از چنین نگرشی نه می‌تواند و نه باید به نخوتی در مورد «نژاد ایرانی» (جامعه ایرانی عهد باستان را دهها نژاد و قوم در اختلاط با هم تشکیل می‌دادند) و نه در مورد «آئین ایرانی» (ایرانیان به دهها دین و آئین گوناگون تعلق داشته اند) و یا هر نوع ویژگی ذاتی دیگری که ایرانی را در موقعیتی برتر از دیگر جهانیان قرار دهد، دامن زند. بدین سبب نیز از «نخوت» یاد کردم، که در تضادی آشکار با سرفرازی ملی و خود مخالف فرهنگ و نگرش ایرانی است. از این دیدگاه همه آنچه اسلام زدگان درباره «برتری نژاد آریایی» و یا «شاه پرستی ایرانی» سروده اند، در نهایت در خدمت لجن مالی مدینت و فرهنگی است که در این سرزمین به کوشش مردمانش پدید آمده است و یکی از گهواره های مدینت جهانی را تشکیل می‌دهد.

تیره‌های گوناگون انسانی که در حدود هشت هزار سال پیش در فلات سرسبز و پر آب ایران مستقر شدند، می‌بایست تاریخ تکاملی سه چهار هزار ساله‌ای را پشت سر گذارند تا (پس از گذار از شکار و ماهیگیری به دامپروری و کشاورزی) از «همبودهای روستایی» بسوی «دولت‌شهر» ها و بالاخره دولت‌های منطقه‌ای برسند. این «دولت‌های تمام عیار با شاه و سپاه و باج (مالیات)»^۲ پس از «هجوم» سه گانه آریاییها جای خود را به حکومت های منطقه ای در سطحی بالاتر و مرحله‌ای پیچیده‌تر (مانند: کیانیان و پیشدادیان...) داد تا بالاخره در ۲۵۰۰ سال پیش، رشد مدنی و تکامل اجتماعی با تشکیل اولین حکومت سراسری و امپراتوری فراگیر به نقطه اوج خود رسید.

گذار از بدویت بیابان‌گردی به الزامات شهرنشینی (مانند تقسیم کار و برآمدن تخصص، همیاری و تبادل اجتماعی، رفتار مسالمت آمیز و ظرفیت) پیش از آن در مجموعه ای چنین گسترده و رنگارنگ از تیره ها و نژادهای گوناگون چهره نگشوده بود. به همین سبب نیز بود که پس از پشت سر گذاشتن این سیر تکاملی برای نخستین بار در جهان، دولت سیاسی بصورت دستگاهی ظریف و پیچیده که فعالیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مردمان را در سرزمینی پهناور هدایت و تنظیم نماید، از درون جامعه ایرانی ظهور نمود. «اختراع» این نهاد نوین در جامعه‌ای ضرورت یافته بود، که ایجاد پروژه های عظیم آبرسانی و کشاورزی، ذوب فلزات و یا فعالیت های مالی و تجاری گسترده، به نهادی فراگیر برای طرح و اجرا نیاز داشت.

^۱ احسان طبری، برخی بررسی‌ها در باره جهان‌بینی‌ها و جنبشهای اجتماعی در ایران، ص ۲۵.

^۲ احسان طبری، شمه ای درباره شناخت ایران و جهان، ص ۳۱.

همین نشانه کافیت تا پیشتازی جامعه ایرانی در همه زمینه های تمدن آن روزگار دریافته شود و درباره این حقیقت نیز در میان تاریخ شناسان بزرگ اختلافی نیست. از جمله: هگل بدرستی ایرانیان را «نخستین ملت تاریخی» و تأسیس سلسله هخامنشی را «نقطه شروع تاریخ جهان» یافته است. از این مهمتر تحولی بود که در منش انسانی و اجتماعی جامعه ایرانی رخ داده بود و نیچه بدینکه «زرتشت» را اولین معلم اخلاق و منش انسانی، در اختلاف با خوی وحشی شناخته بود، بر این واقعیت نیز انگشت گذاشت، که گذار از بدویت به «انسانیت مدنی» برای اولین بار در همین نقطه از جهان چهره گشود.

گفتیم که دوران شاهنشاهی کوروش نقطه اوج مدنیت باستانی ایران را نشانه گذاری کرد و این ارزیابی متوجه تکامل چند هزار ساله جامعه ایرانی پیش از این بود. زیرا از آن پس نیز تکامل پیوسته مدنیت و فرهنگ در فلات ایران ادامه یافت. نکته جالب در این میان اینکه حمله اسکندر و «تسلط» ۸۰ ساله سلوکیان بر ایران نه تنها بر این روند تکاملی گسستی وارد نیارود، که با انتقال فرهنگ و دموکراسی یونانی، بدان تکانه ای نوین وارد ساخت.

روشن است که تحکیم و توسعه نهاد دولتی از این وجه نیز برخوردار بود، که ثروت و قدرت عظیمی را در مرکز امپراتوری گرد آورده، می توانست زمینه ساز رشد خودکامگی حکومتی گردد. از اینرو نیز مکانیسم های کنترل قدرت ضرورت یافت، که پس از تبادول فرهنگی با یونان با تشکیل حکومت اشکانی برقرار گردید:

«در زمان اشکانیان دو مجلس وجود داشت، یکی مجلسی که می توان به اصطلاح امروز آن را مجلس سنا خواند. این مجلس رسماً و علناً قدرت سلطنتی را محدود می کرد و رأی اش بسیار ارزش داشت. مجلس دیگر عبارت از مجلس «فرزانگان و مغان» بود، که فقط به منزله هیئت مشاور بشمار می رفت.»^۱

«تعیین شاه اشکانی انتخابی بود و می بایست هر دو مجلس با هم انعقاد یافته، شاه را انتخاب کنند... از تاریخ پارت دیده می شود که مجلس مهستان چند دفعه شاه را از جهت رفتاری که خوشایندش نبوده از سلطنت خلع کرده...»^۲

نکته مهم آنکه «پارت ها» برآمده از شرق ایران هنگامی که به حاکمیت در مرکز امپراتوری دست یافتند، بدون کشاکش راه تکاملی طی شده را ادامه دادند. همین نکته بیانگر ظهور مکانیسم بارز و ارزشمندی در تاریخ بشر است. بدین معنی که همپایی ساختارهای اجتماعی و حکومتی با رشد فرهنگ شهرنشینی، امپراتوری عظیم ایران را به چنان گردونه ای بدل ساخته بودن، که قادر بود مرحله به مرحله از تبادول زاینده و متحول میان اقوام و مناطق مختلف در راه غنی شدن باز هم بیشتر و حرکت تصاعدی در جهت پیشرفت استفاده کند.

دست به دست شدن قدرت سیاسی از مادها به هخامنشیان و سپس به پارتها، نه تنها به کشاکش درونی و گسست امپراتوری نیانجامید، که به تنوع فرهنگی و مدنی نیز منجر شد و بدین لحاظ نیز با خشنودی پذیرا می گشت. از سوی دیگر مثلاً در همین عصر اشکانی است که با زوال مدنیت یونانی فلاسفه آتنی راهی ایران می شوند و یکجا همه طیف فرهنگ و فلسفه یونانی را به مجموعه فرهنگ ایرانی وارد می سازند.

از این فراتر بحث درباره ساختارهای اجتماعی در عصر باستان ایران است. پژوهشگرانی که با دید اروپایی به این عصر نگریسته اند، از یافتن یک سیستم غالب مثلاً نظام دودمانی، برده داری، فئودالی و یا نظام کاستی ناتوان مانده اند و جامعه ایرانی در پهنه گسترده امپراتوری را، آمیزه ای از ساختارهای گوناگون یافته اند. واقعیت این است

^۱ نقل از «قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی»، دکتر مصطفی رحیمی، ص ۴۷.

^۲ حسن پیرنیا، ایران باستان، ج نهم، ص ۲۶۵۵.

که در این پهنه گسترده، در مناطق مختلف و بُره‌های متفاوت، این یا آن سیستم اجتماعی غالب بود و حکومت مرکزی به خوبی از عهده ایجاد توازن و هماهنگی میان این ساختارهای منطقه‌ای متغیر بر می‌آمد. از سوی دیگر در این مجموعه و گردونه رنکارنگ، هر ساختار اجتماعی از نظر کارایی در مقابل مقایسه‌ای طبیعی با دیگر ساختارها قرار داشت. همین ویژگی نیز به جامعه ایرانی، پویایی و دوامی متحول در ورای کشاکشهای ناگزیر سیاسی و اجتماعی می‌بخشید. در مقایسه می‌بینیم که علت ظهور و سقوط «سریع» مدنیت مصری، یونانی و رومی در همین است که در این تمدن‌ها یک سیستم واحد اجتماعی و اداری حاکم بود و هرگاه که ضعفهای سیستم مزبور بر قدرت هایش غلبه می‌کرد، مدنیت مزبور نیز راه زوال می‌پیمود.

از این رو نیز این ادعایی کاملاً علمی است که مطالعه تاریخ تکامل بشر، با توجه به ایران باستان می‌تواند به نتایج بهتر و درست‌تری برسد و «قانونمندی»های تکامل تاریخی، چنانکه مثلاً از سوی پژوهش‌گران اروپایی و بویژه مارکسیست‌ها مطرح گشته، از آن نظر ناقص و غیر قابل اشاعه به دیگر نقاط جهان است که بر مطالعه تمدن‌های یونانی و رومی بنا کرده‌اند، که در واقع شکل‌بندی ناقص و گسسته‌ای از شرایط زیست بشر در عهد باستان بوده‌اند! ارزش بارز مدنیت باستان ایرانی نیز در همین است که هماهنگی رشد زیربنای اقتصادی و پیشرفت مدنی نه تنها به تسلط پادشاهی منجر نگشت که تکامل ساختارها و منش مادر شاهانه را نیز در تمام طول تکامل این مدنیت می‌توان نشان داد.

نه تنها این واقعیت که حتی در سالهای پایانی دوران ساسانی زنانی به پادشاهی برگزیده شدند، بلکه درونمایه ساختارهای مادرشاهی را در جامعه متکامل این دوران از هر نظر می‌توان به وضوح دید و بازتاب آن را در رگه‌های فرهنگی و فرهنگ‌های دینی بعنوان وجه غالب بررسی کرد.

تصویری که به خطوطی سریع از جامعه ایرانی عهد باستان ترسیم کردیم، صرف‌نظر از سایه روشن‌ها به خوبی نشان می‌دهد، که ایران آن روزگار در مرکز جغرافیایی جهان شناخته شده، «شهر جهان» بود و «ایرانی» چنانکه در تواریخ چینی، یونانی و رومی بازتاب یافته، در ترادف با «خردمند» همان مقامی را داشت، که «اروپایی» از قرن هجدهم به بعد در جهان یافت.

گذشته از شیوه کشورداری، فرهنگ ایرانی ضامن پیشتازی ایرانیان بود و این فرهنگ شهرنشینی که شاخص آن روحیه مسالمت‌جویی و همیاری، منش انسانی و رفتار ظریف و پُرمدارا بود، از یک سو «ایران‌شهر» را جاذب همه رگه‌های فکری و فرهنگ‌های مذهبی می‌ساخت و از سوی دیگر ظهور ادیان جهانی و فراگیر را در خود ایران ممکن می‌ساخت. نه تنها فرهنگ، فلسفه و هنر چینی و یونانی به سراپای امپراتوری رسوخ کرده بود، بلکه در مرحله‌ی نهایی، مسیحیت از غرب و بودائیسیم از شرق تا مرکز امپراتوری گسترش یافته بودند:

«هوانگ تسانگ که چند سالی بعد از سقوط مداین در نواحی شرق ایران سفر کرده است، می‌نویسد، که در بلخ بیش از صد معبد بودایی وجود داشته است.»^۱

از سوی دیگر اما، چنانکه طبری می‌نویسد: «مردمی که در فلات ایران زندگی می‌کنند، دوبار توانستند کیش جهانی پدید آورند، یکبار در مورد مهرپرستی و بار دیگر در مورد مانی‌گری. هر دو این کیشها نیز این پیام دل‌انگیز را با خود همراه داشت که ابناء انسان در زیر یک اندیشه واحد باید به خاندانی بزرگ بدل شوند.»^۲

^۱ دکتر عبدالحسین زرین کوب، «تاریخ ایران بعد از اسلام»، ص ۱۶۹.

^۲ برخی بررسی‌ها....، یاد شده، ص ۷۱.

و پرفسور ایللیف در «میراث ایران» می نویسد:

«توسعه و پیشرفت سریع مهر پرستی از زمان امپراطور فلاویوس در سراسر امپراطوری روم آغاز شد و در قرن سوم و چهارم میلادی در زمان گالریوس و دیوکلسین چیزی نمانده بود، بر مسیحیت پیروز گردد.»^۱ 'نگاهی به فهرستی که سعید نفیسی از ادیان شایع در اواخر عهد ساسانی فراهم آورده، کافیت، تا تصویری از فضای معنوی و تکاپوی فکری که جامعه ایرانی را در می نوردید، به دست دهه: «زردشتیان، کیومرثیان، زروانیان، مرقونیان، دیصانیان، مانو یان، مزدکیان، ترسیان، یهودیان، بوداییان، منداییان، نستوریان، یعقوبیان، صائبین، گیلاییان، ماکتاییان، مبداییان، محادریان.»^۲

حال پرسیدنی است که تحول جامعه ایرانی با چنین ویژگی هایی به کدام سمت بود و در صورت عدم حمله اعراب، مرحله بعدی تکامل این جامعه چگونه جلوه می یافت؟ از دیدگاه امروز با مطالعه شرایط تاریخی و اجتماعی اروپا در اواخر قرون وسطا، جای شکی نیست، که وجود این شرایط در ایران عصر ساسانی، جامعه ایرانی را نیز بسوی نوزایی فرهنگی و ظهور مدنیت عصر جدید آن هم به کیفیتی عمیق تر و فراگیرتر از آنچه در اروپا بظهور رسید، سوق می داد. دیرتر در این باره باز هم سخن خواهیم گفت. اینجا همین بس که در اروپا پس از هزار سالی که «قرون وسطا» نامیده می شود، بر آمدن ساختارهای ملوک الطوائفی به «دگرنیشان» مذهبی و سپس اندیشمندان و دانشوران امکان داد، «سلطنت ابدی کلیسا» بر اروپا را درهم شکنند و با رها ساختن علوم، فلسفه و اصول کشورداری از مسیحیت و الهیات، اروپا را در جهت نوزایی فرهنگی و مدنیت عصر جدید به پیش رانند. بنابراین به همان نسبت که جامعه و بویژه حکومت بتواند سلطه اربابان دین را کنار بزند، به همان نسبت نیز به سوی نوزایی فرهنگی کشیده می شود.

ایران در نیمه اول عصر ساسانی نیز از هر نظر با شتاب در این سمت به پیش می رفت. در این رهگذر گفتنی است که نفوذ آیین باستانی و قدرت مغان و آتشکده هر چند به اندازه قدرت کلیسا در قرون وسطای اروپا نبود ولی در نگرش تاریخی- اجتماعی همان نقش بازدارنده را در جامعه ایرانی بازی می نمود. از این نظر به رسمیت شناختن مسیحیان ایران توسط یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۰ م) و سپس تضمین آزادی آنان در مقابل آزادی زرتشتیان در رم در قرارداد صلحی که بهرام گور به سال ۴۲۲ م با رم بست، باید قدم های مهمی در جهت عقب راندن نفوذ مغان بر حکومت و دربار تلقی گردد. زیرا گسترش ادیان دیگر در مقابل دین رسمی و مسلط، آن اهرمی را تشکیل می داد، که به کمک آن دربار می توانست از وابستگی و سرسپردگی به «آتشکده» رها گردد و در موضعی و رای عقاید و آیین های موجود در جامعه به استقلال برسد و این «جدایی دین و دولت» همان است که در اروپا به نام دولت «لایک» شاخص مدنیت عصر جدید است.

در سطح جامعه نیز برخورد عقاید نوین با آیین کهن رفته رفته زمینه را برای برآمدن اندیشه علمی و خرد اجتماعی فراهم می آورد. پیدایش مانی گری به عنوان ترکیبی از آیین کهن ایرانی با مسیحیت، به اضافه عناصری از آیین های شرق دور، ضربه دیگری بر تسلط انحصاری آیین زرتشتی وارد آورد و در مرحله بعدی، ظهور مزدک، که در واقع موجد یک آیین مذهبی نبود، بلکه فلسفه ای اجتماعی و آرمانی سیاسی را مطرح می کرد، نشان می دهد که سمتگیری حرکت جامعه بسوی «نوزایی فرهنگی» و «مدنیت نوین» قرار داشت. تکامل مدنی و پیچیدگی فزاینده

^۱ همانجا، ص ۷۵.

^۲ «پورسینا»، سعید نفیسی، ص ۹۹.

جامعه نیز باعث می گشت حکومت مرکزی از اداره کشور به شیوه های گذشته ناتوان شود و قدرت حکومت های منطقه ای (ساتراپ ها) فزونی یابد. این همه جامعه و امپراتوری را بسوی بحرانی فراگیر می راند، که غلبه بر آن تحوّل عمیق را در سیستم کشورداری بسوی دموکراسی سیاسی و اجتماعی ایجاب می کرد. در «نامه تنسّر»، «از اسناد بسیار معتبر برای شناخت جامعه ساسانی» به این تجزیه قدرت سیاسی و تضعیف آیین مسلط اشاره شده است:

«ملوک طوایف هریک برای خویش آتشگاه ساخته و آن همه بدعت بود، که بی فرمان پادشاهان قدیم نهادند.»^۱ نکته مثبت و شگرف آنکه پادشاهان نیز به نیروهای مترقی جامعه تمایل داشتند و پشتیبانی قباد از مزدک جامعه ایرانی را بی بازگشت در مقابل تحوّل دوران ساز قرار داد. البته روشن است که با توجه به قدرت عظیم مغان در جامعه گسترده امپراتوری این تحوّل به ضربتی ممکن نبود و کشاکش های بزرگ و تکانهای عمیقی لازم بود تا رفته رفته ساختارهای متحجری که در طول هزاران سال برآمده بودند، درهم شکسته شود.

پیدایش و گسترش وسیع مزدکیان نشانه کافی است که جامعه ایرانی تا چه حدّ برای چنین تحوّل آماده بود. البته که نیروی ارتجاع مذهبی نیز در مقابل این تحوّل بنیان برکن از مواضع قدرت و نفوذ خود دفاع می نمود. بالاخره نیز فشار «روحانیت» قباد را مجبور ساخت از پشتیبانی مزدکیان دست بردارد و در مرحله بعدی، کودتای انوشیروان به تشویق و حمایت مغان، شکست مرحله ای بزرگی برای نیروی مترقی جامعه بود. با این همه با کشتار رهبران جنبش مزدکی، از نفوذ و گسترش این جنبش کاسته نشد و بحران فراگیر و شتابنده جامعه و دستگاه حکومت، جناح ها دیگری از عنصر مترقی را به میدان می آورد. شورش های منطقه ای (از جمله شورش بلوچستان در زمان انوشیروان) مخالفت بزرگمهر با رفتار استبدادی انوشیروان، نمونه هایی از این مقاومت است. مرحله بعدی انقلاب ایران را باید شورش سپاه به رهبری بهرام چوبینه و جلوگیری از به تخت نشستن خسرو پرویز دانست.

چو بهرام چوبینه آمد پدید ز فرمان دیهیم ما سرکشید

خسرو پرویز از ایران فرار کرد و تنها با لشگری که موریس امپراتور رم در اختیارش گذاشت، توانست شورش سپاه را سرکوب کند و بر تخت نشیند. اما او دیگر شاه ایرانیان نبود و بحران سیاسی امپراتوری به مرحله ای شدیدتر درمی غلطید. در گزارش این بحران سیاسی می خوانیم:

«بهرام چوبین در عهد هرمزد به دعوی سلطنت برخاست و خسرو پرویز را هم یکچند نگران کرد. پس از آن نیز بسطام (گستهم) مدعی خسرو شد. اسپندگشسب فرمانده کل قوای مملکت نیز با شیرویه پسر خسرو پرویز در عزل او همکاری داشت. کمی بعد شهربراز سردار معروف سر به شورش برآورد.»^۲

پس از خسرو پرویز بحران سیاسی را چاره ای نبود:

«از قتل خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸ م) تا جلوس یزدگرد سوم در ۶۳۲ م در مدت پنج سال دوازده نفر به سلطنت

رسیدند.»^۳

بدین ترتیب حکومت مرکزی ایران در سر بزننگاه حمله اعراب، به کشاکش درونی، به «نقطه ضعف تاریخی» خود رسیده بود. با این همه نه تنها این، «ضعف» توجیه گر حمله اعراب بر ایران نمی تواند باشد، بلکه بزرگ کردن آن نیز این توضیح را به دست نمی دهد، که چگونه ممکن شد، مشی بیابانگرد بر تمدنی چنین عظیم غلبه یابند.

^۱ «پورسینا»، سعید نفیسی، ص ۹۹.

^۲ «برخی بررسیها...»، یاد شده، ص ۱۰۵.

^۳ «تاریخ ایران...»، یاد شده، ص ۱۹۱. (به مضمون)

شناخت درست ماهیت این «ضعف تاریخی» از اهمیت بسیاری برخوردار است. مثلاً «ایران شناس» روسی، پتروشفسکی، با طرح این ادعا که: «علت پیروزی اعراب بر ایران یکی هم جنگهای مداوم (از ۶۰۴ تا ۶۲۸ م) میان ایران و بیزانس (روم شرقی) و تضعیف ایران بود»^۱

نشان می دهد که کوچکترین درکی از ماهیت تحولات تاریخی و اجتماعی ندارد. چنین «تاریخ پژوهانی» چون تنها قدرت نظامی را در نظر دارند، پیروزی مثنی بیابان گرد بر تمدنی عظیم را غیرممکن یافته، برای توجیه آن ایران را «ضعیف» و اعراب را «قوی» جلوه می دهند. پتروشفسکی در این راه بدانجا می رود، که پایتخت پرشکوه ایران با نیم میلیون جمعیت را پیش از حمله اعراب را «متروک» می یابد: «در بار یزدگرد سوم چون خبر شکست قادسیه را دریافت داشت، به شتاب پایتخت ساسانیان یعنی تیسفون را رها کرد... گریخت. چیزی نگذشت که پایتخت متروک به دست اعراب افتاد».^۲

در حالیکه حتی اگر از دیدگاه او بنگریم، مسلم این است که ایران از بیزانس شکست نخورد و این نشانه آنست که از لشگری قوی و پشت جبهه سازمان یافته ای برخوردار بود.

تئوری دیگر، درگیری و کشاکش درونی ایران را دلیلی می داند، که سپاه ایران را از مقابله جدی با اعراب باز می داشت. بر اساس این ادعا، شکاف درونی و دویارگی جامعه، آن را از بیرون ضربه پذیر ساخته بود. زیرا جامعه ایرانی این دوران از همه لحاظ (بجز ضعف حکومت مرکزی)، چه به لحاظ فرهنگی و مدنی و چه به پیشرفت صنعتی و تجاری در اوج شکوفایی تاریخی خود بسر می برد. هر «لحظه تاریخی» آستان آن بود، که نیروی پیشرفت طلب بر ساختارهای کهنه شده و تسلط «آتشکده» بر دستگاه حکومت، غلبه کند. اینکه این کشاکش عظیم، در جامعه ای با ده ها شهر میلیونی، با خونریزیهای بزرگ و سرکوب های مرگ بار توأم نبود، ویژگی پر ارزش این جامعه متمدن بود و نشانه درجه عالی فرهنگ اجتماعی و تداوم ویژگی های مادرشاهانه!

جالب است که زرین کوب برای توضیح پیروزی اعراب بر امپراتوری عظیم ایران، پویایی فرهنگی ایران را نقطه ضعف آن می یابد:

«مقارن هجوم عرب، ایران خود از پای درآمده بود و شقاق و نفاق بین طبقات و اختلافات و رقابتهای میان نجباء به علاوه تفرقه و تشتت در امر دیانت آن را به کنار ورطه نیستی کشانیده بود».^۳

باید پرسید، کدام امپراتوری را می شناسیم که به سبب «شقاق و نفاق بین طبقات» و یا «تفرقه و تشتت در امر دیانت» به ورطه نیستی کشانیده شده باشد؟ وانگهی آیا مگر «مبارزه طبقاتی» و «انقلاب فرهنگی» موتور پیشرفت اجتماعی نیستند؟

واقعیت این است که زرین کوب در هماوایی با پتروشفسکی به منظور توجیه نابودی امپراتوری ایران بدست عرب مسلمان، آن را خود به خود در حال ریزش نشان میدهد. آنان در کنار همه دیگر «تاریخ نگاران» اسلام زده کشاکش عظیم در درون جامعه ایرانی را که با درد نوزایی فرهنگی و مدنی توأم بود، نادیده گرفته، جامعه اواخر عهد ساسانی را جامعه ای «ضعیف»، از هم گسیخته و رو به اضمحلال یافته اند! از سویی بر «دستگاه استبداد» و «بنیان ستم شاهی» به عنوان عامل تضعیف ایران تاخته اند و از سوی دیگر این ضعف را عامل پیروزی حمله اعراب و تحقق

^۱ «تاریخ فرهنگ ایران»، دکتر عیسی صدیق، ص ۱۱۲.

^۲ «اسلام در ایران»، پتروشفسکی، کریم کشاورز، ص ۳۹.

^۳ «تاریخ ایران...»، یاد شده، ص ۱۵۸.

«انقلاب محمدی» یافته‌اند! مثلاً از یک سوانوشیروان کودتاگر، نماینده نیروی ارتجاع درباری و مذهبی را (چون سلطنتش با تولد پیغمبر اسلام همزمان بود!) «انوشیروان عادل» خوانده‌اند و از سوی دیگر درباره کشتار مزدکیان به فرمان او، مرثیه سرایی کرده‌اند.

در میان این «تاریخ نگاران» به دشواری می‌توان کسی را یافت، که از دید ایرانیان و منافع تاریخی ایران به حمله اعراب نگریسته باشد. این هیچ، مطالعه «تاریخ»‌های موجود، این سؤال را به ذهن خطور می‌دهد که آیا اینان اصلاً ایرانیان پیش از اسلام را ایرانی می‌دانسته‌اند؟ آن میلیون‌ها ایرانی که در طول دویست سالی که لشکر اسلام ایران را به خاک و خون کشید، جان و مال خود را از دست دادند، در کجای تاریخ ایران قرار دارند؟ مطلب روشن است. یا می‌توان از دیدگاه منافع ملی و مدنیت ایرانی به تهاجم بنیان برکن عرب نگریست و یا از دیدگاه منافع گسترش اسلام. حد وسط وجود ندارد:

از دیدگاه اول کشاکش طبیعی در درون این تمدن بزرگ توجیه‌گر تهاجم اعراب نیست و حتی اگر این تهاجم ایران را به بهشت برین بدل می‌ساخت با توجه به قیمت آن، یعنی نابودی میلیون‌ها ایرانی، مردود است.

از دیدگاه دوم هر نوع مقاومت در راه گسترش اسلام مخالفت با اراده الهی است و خونی که از ایرانیان ریخته شد به هدر بود. تنها اینکه اسلام پناهان ایرانی باید از خود بپرسند، مگر نه آنکه اگر دربار ایران فاسد و ضعیف و جامعه ایرانی پوسیده و مضمحل نبود، اصولاً اعراب امکان هجوم به ایران را نمی‌یافتند و ایران از موهبت مسلمانی باز می‌ماند؟! پس دیگر سرزنش ایرانیان بخاطر فساد جامعه و ظلم دربار از چه روست؟

از سوی دیگر آن‌ان که گفته‌اند، ایرانیان با آغوش باز اعراب قرآن به دست را پذیرفتند و شیفته «برادری و برابری اسلامی» بودند، باید جوابگو باشند که: «تمدن اسلامی» چه تضادی با تمدن ایرانی و اصولاً موازین تمدن داشت که اول می‌بایست ریشه مدنیت و فرهنگ ایرانی را برکند تا خود جانشین آن شود؟

مگر ایرانیان عربی می‌دانستند و یا مگر اعراب مسلمان، «مسیحونهای مذهبی» به ایران فرستاده بودند، که ایرانیان از شعار «اخوت و مساوات» اسلامی با خبر گشته باشند؟!!

قدر مسلم آنست که ایرانیان هرچه کم داشتند کمبود دین و آیین نداشتند و «شیفتگی» ادعایی آنان برای «تعالیم مساوات طلب اسلامی»، با توجه به اینکه در این دوران جنبش مزدکی در اوج گسترش خود بود، دستکم طنزآمیز است! و همین‌طور است افسانه ای که همین چند سال پیش پرداختند که گویا «سلمان پارسی» مزدکی بوده است و باکیش دادن اعراب مسلمان به سوی ایران از سرکوب مزدکیان انتقام گرفت!

کدام ملت و مردمی را در تاریخ سراغ داریم که تسلط خارجی را بر حکومت فاسد خودی ترجیح داده باشد، که ایرانیان چنین کنند؟ و این «تاریخ نگاران» از کدام موضع میهن‌دوستانه چنین خیانت‌کاری را به مردم ایران نسبت می‌دهند؟

به درهم اندیشی در این تفسیر «علامه قزوینی» از گزارش «تاریخ بلخ» توجه کنیم:

«قتیه بن مسلم باهلی، سردار معروف حجاج، چندین هزار نفر از ایرانیان را در خراسان و ماورالنهر کشتار کرد و در یکی از جنگها به سبب سوگندی که خورده بود، اینقدر از ایرانیان کشت که به تمام معنی از خون آنها آسیاب روان گردانید. گندم آرد کرد و از آن نان پخته تناول نمود. زن‌ها و دخترهای آنها را در حضور آنها به لشکر عرب قسمت

کرد آنگاه قبر این سقی ازل وابد پس از کشته شدنش زیارتگاه قرار داده شد و همواره برای تقرب به خدا و قضای حاجت، تربت آن «شهید» را زیارت می کردند!^۱

ایرانیانی که از خونشان جوی روان می کردند مسلماً همانان نبودند که به زیارت قبر این مُسلم می رفتند. این علامه قزوینی است که چون ذهنش تضاد «ایرانی» و «مسلمان» را پس می زند، به چنین درهم اندیشی گرفتار آمده، تازه از آن تعجب نیز می کند!

به سخن اصلی بازگردیم. نگاهی به امپراتوری عظیم، تمدن پیشرفته و شهرهای بزرگ و پرجمعیت ایران کافیت تا نشان دهد که تهاجم موفق اعراب دلایل اجتماعی و تاریخی عمیق تری از افسانه پردازی متولیان اسلام داشته است. مهمترین این دلایل را باید در ویژگی فرهنگ شهرنشینی در تضاد با زیست بدوی بیابانگردی جستجو کرد.

پیش از این به چگونگی پیدایش امپراتوری های دوران باستان اشاره کردم. حال باید در نظر گرفت که به جز در شهرهای جهان، پس از اهلی شدن اسب و شتر، امکان زندگی در صحرای وسیع آسیا و بیابان های آفریقا نیز ممکن شد و از شش تا هفت هزار سال پیش به بعد در صحرای پهنای آسیای میانه، عربستان و شمال آفریقا ... قبایل بیابانگردی زندگی می کردند که همواره بخاطر منابع طبیعی ناچیز (مانند آب و چراگاه) با هم در حال ستیز بودند. در صحرای هرایل و یا حتی قبیله باید به تنهایی تمامی نیازهای زندگی خود را برآورده می کرد. بدین سبب از یک سو، ستیزه جویی، همبستگی ایلی و فرمانبرداری از رئیس قبیله در حد جان فشانی، از ویژگی های صحرانشینان بود و از سوی دیگر محیط طبیعی به آنان اجازه هیچگونه اضافه تولید و انباشت مال نمی داد. از اینرو در طول هزاران سال در همان سطح بدوی بسر می بردند.

دو شیوه زندگی در جهان باستان، یکی زندگی شهرنشینی که بر پایه تقسیم کار، برآمدن تخصص در تولید، نیاز متقابل شهرنشینان به دست آوردهای یکدیگر، تولید اضافه ارزش و بوجود آمدن دانش ها ... شکل می گرفت و دیگری زندگی بدوی و جدال همیشگی میان قبایل. این دو محیط طبیعی و اجتماعی به برآمدن دو فرهنگ متضاد در جهان انجامیده بود. این تضاد هرچندگاه بصورت برآمدن سیل پابرهنه ها به مراکز تمدن خود را نشان می داد. اما برای آنکه قومی بیابانگرد به «شهر» هجوم آورد، لازم بود که «رهبری فرهمند» پدید آید که با خشونت بسیار همه قبایل را زیر پرچمی یگانه و قانونی یکسان متحد کند. از مغولان و تاتارها تا ژرمن ها و وایکینگ ها، قبایل بدوی همه جا باید منتظر رهبری می شدند که آنان را با هم متحد می کرد. اما جالب است که به محض پیدایش چنین رهبری، هیچ سپاه و دیواری دیگر مانعی در راه تسخیر مراکز تمدن نبود. نه دیوار چین توانست از هجوم مغولان جلوگیری و نه دیوار مرزی limes به درازای هزاران کیلومتر از بریتانیا تا قسطنطنیه توانست مانعی جدی در برابر تجاوز بربرهای ژرمنی و اسلاوی به امپراتوری روم ایجاد کند.

اما این نیز جالب است که نه فقط در مورد ایران، بلکه در موارد مشابه نیز همواره ضعف کشورهای مورد تهاجم عامل اصلی پیروزی بربرها تلقی می شود! در حالیکه کافیت بدین ویژگی توجه شود، که در «شهر» به سبب تقسیم کار، تنها بخشی از مردم به سپاهی گری مشغول بودند و همین بخش نیز نه از اوان کودکی، بلکه به سپاهی گری بعنوان حرفه می پرداختند، در حالیکه در میان صحرانشینان جنگ و جدال نه تنها همگانی، بلکه از همان اوان

^۱ «بیست مقاله»، علامه محمد قزوینی، ج ۱، ص ۱۰۷.

کودکی مهمترین مشغولیت به شمار می آمد. بدین سبب نیز هرگاه که توده جنگجویان بیابانگرد بر مراکز تمدن حمله می آورد، صرف نظر از اوضاع سیاسی و اجتماعی مقابله با آنان برای هیچ سپاهی ممکن نبود. البته کشورهای همسایه نیز گهگاه با هم می جنگیدند و سرداران بزرگ می کوشیدند کشورگشایی کنند. اما این برخوردها و کشاکش ها از ماهیت کاملاً دیگری از حملات بنیان برکن بیابانگردان داشتند. چنانکه می توان گفت، هرچه دو جامعه متمدن تر، برخوردشان نیز مسالمت جویانه تر و تبادل فرهنگی شان بیشتر بود. این ویژگی را در «برخورد» یونانیان و ایرانیان به صورت «حمله اسکندر» می توان به خوبی دید.

اسکندر نه تنها دختر داریوش دوم، آخرین پادشاه هخامنشی را به زنی گرفت، بلکه در جشن عروسی پنج روزه در شوش، به ازدواج ده هزار تن از سربازانش با زنان ایرانی فرمان داد. او در ایران لباس ایرانیان به تن می کرد و آزادی دین و آیین را مقدس می شمرد. فرمان داد تا ایرانیان یونانی و یونانیان پارسی بیاموزند. فرماندهی ارتش بر عهده مقدونیان بود، در حالیکه اداره کشور همچنان در دست ایرانیان باقی ماند. اسکندر هر جا که لشکرش فرود می آمد، شهری بنا می ساخت که پیش از آنکه پایگاه نظامی باشد، مرکز فرهنگی و آموزشی بود. از جمله «اسکندریه» را بدین هدف بنا نهاد که در آن مجموعه دانش دوران باستان از چهار گوشه جهان آروزگار جمع آوری گردد، شمار «کتاب» های کتابخانه اسکندریه را ۷۰۰ هزار برآورد کرده اند!^۱

اینجا خواننده را به مقایسه میان حمله اسکندر (دقیقاً هزار سال پیش از حمله اعراب) و «حمله اعراب» فرا می خوانیم و این «پرسش» را پاسخ می خواهیم، که از چه رو، کسی مانند احسان طبری، اولی را به روشنی و درستی ارزیابی کرده، لیکن درباره حمله بنیان برکن اعراب از «تحول انقلابی در کشور ما» سخن می گوید؟ او می نویسد: «جامعه ایران پس از تسلط سلوکیها «از جهت مادی و معنوی» غنی تر شده بود، قانون تکامل مدنیت که از جمله نتیجه دو عامل، یکی تبادل فرهنگی و یکی تکامل درونی خود این فرهنگهاست کار خود را کرده بود.»^۲ برای آنکه «تبادل فرهنگی» به «تکامل درونی» فرهنگ ها دامن زدن لازم است که دو حوزه فرهنگی با هم برخوردی مسالمت آمیز داشته باشند، نه آنکه بدویت به تمدن هجوم کند و آن را درهم شکنند. مگر آنکه مانند طبری، چنین فاجعه فرهنگی را بعنوان «تحول انقلابی» ستایش کنیم:

«دین اسلام که بساط اشرافی ساسانی را برچید، نه فقط در جزیره العرب، بلکه در کشور ما نیز، در ۱۳۰۰ سال پیش، یک تحول انقلابی پدید آورد.»^۳

بنابراین تهاجم به ایران شهر بعنوان «چهار راه جهانی» تجربه مکرر ایرانیان بود. از همان ابتدای گسترش شهرنشینی از یونانیان متمدن تا ستیزه جویان «بیابان» های اطراف ایران («تورانیان»)، به این «شهر جهان» هجوم آورده بودند. می دانیم که کوروش بزرگ در جنگ با «ماساگت» ها («هون های سفید») در شرق کشته شد و به عنوان نمونه از «هفتالیان» یاد می کنیم، که حدود یک قرن پیش از حمله اعراب، بر ایران دست یافتند، اما کمتر تاریخ نگاری را می توان یافت، که این تهاجم را قابل ذکر دانسته باشد!

«چندی قبل از دوران سلطنت قباد و انوشیروان نیز این دولت از ضعف و هرج و مرجی که داشت مقهور هفتالیان (هیاطله) گشته بود، پیروز ساسانی به دست آن قوم کشته شده بود و ایران خراج گزار آنان شده بود. لیکن در آن

^۱ کتاب: اوراق پاپیروس که بر هر یک حدود ۲۰ صفحه کتاب امروزی نوشته می شد.

^۲ «برخی بررسی ها...» یاد شده، ص ۱۷.

^۳ «برخی مسایل حاد انقلاب ایران»، احسان طبری، ص ۴۶.

روزگاران هنوز مثل پایان عهد خسرو پرویز، ایران همه نیروی مادی و معنوی خود را از دست نداده بود... از این رو دیگر بار ایران از آن بلیه سقوط سراسر کرد.^۱

حال از این تاریخ نگاران پیرسید، اگر تهاجم «هفتالیان» که نه خاطره‌ای و نه نامی از آن بجا مانده «بلیه» بود، به نظر شما حمله اعراب چه بود؟

آری، «ضعف» جامعه ایرانی در اواخر عصر ساسانی پدیده نوینی نبود و باید گفت که این «ضعف» در تمام دوران تاریخ شهرنشینی ایران وجود داشته و همواره شدیدتر شده است. این «ضعف» هر جامعه متمدن و انسان با فرهنگ، در مقابل قومی وحشی و تجاوزگری خونریز است!

نگاهی به تاریخ جهان باستان نشان می‌دهد که همه مراکز تمدن مورد تهاجم قبایل بیابانگردی بودند که همواره رویای غارت شهرهای ثروتمند را در سر می‌پروراندند و منتظر ظهور رهبری بودند که قبایل پراکنده و ستیزه جوی منطقه را متحد سازد و لشکر عظیمی از جنگجویان گرسنه غارتگر را فراهم آورد و بصورت «صاعقه آسمانی» بر شهرهای جهان وارد آورد. از آن دوران در همه جای دنیا آثار مبارزه و دفاع بی‌ثمر شهرنشینان با «بربر»ها را می‌توان دید. از «دیوار هادریان» در وسط جزیره بریتانیا تا «دیوار چین»، شهرنشینان با کوشش بسیار به ساختن برج و باروها و دیوارهایی برای جلوگیری از حمله وحشیان برپا کرده بودند. در ایران نیز در شرق دریای مازندران «دیوار سرخ» (به بلندی ۱۰ متر و درازای ۲۰۰ کیلومتر) و در قفقاز «باروی سنگی دریند» (به بلندی ۱۸ تا ۲۰ متر و طول ۴۰ کیلومتر) برای جلوگیری از تهاجم تاتارها و خزرها بنا شده بود.

با توجه به نکات یاد شده، می‌توان به خوبی تصوّر نمود، که چگونه لشکر اعراب، «همچون کار در پنبه» در بدن امپراتوری ایران فرو رفت!

بدین منظور باید دو نکته اساسی را از نظر دور نداشت:

۱) چنانکه اشاره شد، ایران نیز مانند دیگر امپراتوری‌های باستان در طول دستکم هزار سال پیش از تجاوز عرب همواره مورد تهاجم اقوام بیابانگرد بود. این تهاجمات به سبب موقعیت ایران در مرکز آسیا دستکم به شدت تهاجمات بر امپراتوری‌های روم و چین بودند. از اینرو با توجه به اینکه حملات «ترکان» از شرق و شمال کشور صورت می‌گرفت، پایتخت را اشکانیان به تیسفون (در جنوب غربی) انتقال دادند. بدین تدبیر پس از رسیدن خبر حمله مهاجمان به شهرهای مرزی به پایتخت، فرصت کافی وجود داشت از ساتراپ‌ها (شهربانان) سپاهی فراهم شود. (توجه بدین نکته لازم است که امپراتوری ایران به سبب ساختار ساتراپی، از یک سپاه مرکزی برخوردار نبود و هر بار باید شماری از ساتراپ‌ها نیروی کمکی می‌فرستادند. دلیل دیگر برای نداشتن سپاه مرکزی (گارد جاویدان تنها دفاع از پایتخت را برعهده داشت) این بود که امپراتوری بزرگ ایران با دشمنان گوناگونی روبرو بود. مثلاً در شرق با مهاجمان بیابانگرد و در غرب با لشکر منظم لژیون‌های رومی و برای مقابله با هریک نیز به سپاهی با ویژگی‌های مختلف نیاز بود.)

۲) با توجه به ستیزه‌گری قبایل عرب، قابل تصوّر و پیش بینی نبود که آنها روزی بتوانند متحد شوند. با اینهمه ایران و بیزانس برای جلوگیری از چنین حمله‌ای تدبیراتی اندیشیده بودند. مهم‌تر از همه اینکه در منطقه مرزی با عربستان کوشیده بودند برخی قبایل مسیحی عرب (لخمیان و قسانیان) را اسکان دهند و از آنان بعنوان حائل و مانعی استفاده کنند.

^۱ «تاریخ ایران...»، یاد شده، ص ۱۶۰.

با چنین تدابیری تهاجم اعرابی که زیر پرچم اسلام متحد شده بودند، کاملاً قابل دفاع بود. شکست نخستین حمله اعراب در ساحل فرات («جنگ پُل» (جسر)) به سال ۶۳۴م. در برابر سپاه کوچک ایران تأییدی بر این ادعاست. وانگهی دوسه سال پیش از این (۶۳۳/۳۴م.) دولشگر عرب (به سرداری محمد و سپس پسرخوانده اش زید بن اسامه) به نواحی جنوبی دمشق حمله کردند که هر دو از لشگر بیزانس شکست خورده بودند. بنابراین نقطه عطف برای مهاجمان عرب نه جنگ قادسیه، بلکه جنگ یرموک (۶۳۶م. در مرز امروزی سوریه و اردن) بود که در آن سپاه بیزانس به سرداری امپراتور هراکلیوس پس از پیروزی‌های اولیه (پس از پیوستن اعراب مسیحی قسانی به لشگر عرب) شکست سختی خوردند و همه سپاهیان بدست اعراب کشته شدند. قابل تصور نیست که این پیروزی بزرگ و غیرقابل پیش بینی برای اعراب بادیه نشین از چه اهمیتی برخوردار بود. آنان پس از قرن‌ها حسرت و نگون‌بختی، سپاهیان امپراتوری روم شرقی را شکست داده بودند و دروازه ای را گشوده بودند که غارت جهان را برایشان ممکن می کرد. اینک سرمست از این پیروزی با شتاب به سوی ایران تاختند و چند ماه دیگر در قادسیه با سپاه ایران درافتادند. از سوی دیگر با رسیدن خبر پیروزی در یرموک، توده عظیمی به طمع رسیدن به بهشت رؤیایی، بسوی سرزمین‌های سبز و پر ثروت روان شدند و رسیدن همین نیروی کمکی به قادسیه بود که به صورت «چرخش باد»، نقش اساسی در پیروزی اعراب پیدا کرد. اعراب پس از پیروزی در قادسیه بی درنگ به سوی تیسفون پایتخت امپراتوری تاختند و توانستند پس چند ماه محاصره شهر را تصرف کنند.

شمار جنگجویان عرب را هنگام تسخیر پایتخت سی هزار و حداکثر ۶۰ هزار نوشته اند. حال برای آنکه تصویر و تصور مشخصی از حمله عرب به امپراتوری ایران بدست دهیم، کافیت ببینیم این سی هزار عرب بر چگونه شهری دست یافتند؟ (با این اشاره، که اگر تیسفون بزرگترین شهر ایران بود، اما شهرهای دیگری مانند استخر و شوش نیز بعنوان پایتخت‌های پیشین امپراتوری نیز از بزرگی قابل مقایسه‌ای برخوردار بودند.)

تیسفون پایتخت و مرکز حکومت و اداره کشور بود و چنانکه اشاره شد، با تسخیر آن گویی سر از بدن امپراتوری ایران جدا شده و امکان سازماندهی سپاهی که بتواند با یورش عرب به مقابله ای مؤثر برخیزد از دست رفته بود. تیسفون در دوسده نخست میلادی پایتخت زمستانی اشکانیان بود، که در کنار دجله، روبروی شهر سلوکیه (پایتخت سلوکیان) و بعنوان پاسخ ایرانی به معماری یونانی بنا شده بود.

شهر در طول چهار سده آتی، بعنوان پایتخت وسیع‌ترین «امپراتوری دوران»، همواره رشد کرده بود و هنگام یورش اعراب نیم میلیون جمعیت داشت. تیسفون در مقایسه با رُم (یک میلیون) و کنستانتینوپل (۴۰۰ هزار) دومین شهر بزرگ نیم کره غربی بود. در میان بناهای با شکوه تیسفون با نمای مرمرین که در کنار دجله بر روی هفت تپه قرار گرفته بودند، «کاخ سفید» خودنمایی می کرد. کاخ سفید (با وسعت ۲۷۵/۳۶۵ متر) با نمایی از مرمر سفید که با ورقه های مسین طلاکاری شده، تزیین یافته بود و نمای ساختمانی شش طبقه را به نمایش می گذاشت «طاق کسری» را دربر گرفته بود.

روی گشاده طاق کسری میهمانان را به بارگاه پرشکوهی دعوت می کرد، که بهترین دست‌آوردهای هنر تزیینی ایرانی، از جمله «فرش بهارستان» (۲۷/۲۷ متر) را نمایش می داد. کاخ سفید زیباترین بنای دوران به شمار می رفت و طاق کسری با ۳۵ متر بلندی (در مقایسه با پارتئون ۴۳٫۴ و «یا سوفیه» ۳۱٫۵ متر) دومین طاق بلند دوران بود که گویا به دست معماری رومی ساخته شده بود! و این با توجه به روابط میان دو امپراتوری بعید نیست. زیرا بر خلاف تصور، روابط ایران و روم در دوران‌های دراز صلح‌آمیز بود و دو دربار را روابطی قایل مقایسه با روابط

دیپلماتیک امروزی به هم پیوند می دادند. چنانکه رویدادهای مهم (مانند تاجگذاری) بطور رسمی در نامه هایی که در آن شاهنشاه ایران و قیصر روم یکدیگر را «برادر» می خواندند، آگهی داده می شد.^۱

همین نگاه کوتاه به پایتخت امپراتوری ایران کافیت تا بی پایگی تاریخ نویسی اسلامی برملا شود. این چنین تاریخ نگارانی باید جوابگو باشند، که ۳۰ هزار، گیریم حتی ۶۰ هزار جنگجوی عرب با چنین شهر بزرگ و با شکوهی که بر ساحل دجله صدها هزار جمعیت را در خود جا داده بود، چه کردند که بزودی جزویرانه ای از آن بجا نماند؟ اعراب مهاجم کدام موهبت را به ارمغان می آوردند که لزوم داشت چنین شهری از میان برود؟ و بالاخره چه بر سر جمعیت نیم میلیونی تیسفون آمد؟

تا بدینجا در برخورد، میان لشگر اسلام و ایران، به ایران توجه داشتیم، اما برای آنکه این «برخورد مدنیت و توحش»، قابل درک شود، باید به آن سو نیز نظر کرد و انگیزه اعراب برای حمله همزمان به دو امپراتوری ایران و روم شرقی (بیزانس) را روشن کرد.

پیش از این در طول هزاره های گذشته (و حتی مثلاً حمله مغولان در هفت قرن بعد) همه اقوام بدوی که به این مهد تمدن و فرهنگ یورش آوردند، پس از به تحلیل رفتن انرژی مخرب و خونریزشان در مقابل برتری ویژگی های زندگی و منش شهرنشینی، رفته رفته منش وحشیانه خود را باختند و در مدار جاذبه این فرهنگ قرار گرفتند. بی شک در میان ایرانیان آن روزگار نیز این تصوّر وجود داشت، که اعراب بزودی مانند دیگر «صحرا نوردان» پس از مدتی غارت و چپاول، با شکم های سیر به قعر بیابانها باز خواهند گشت. چنانکه دیگر اقوام بیابانگرد چنین کرده بودند. دیرتر نیز مثلاً مغولان سرزمین خویش را بهترین جای دنیا می دانستند و با گسیل معماران و کارورزان از کشورهای تصرف شده در نقطه ای که مرکز جهان می دانستند به ساختن شهر قراقوروم (صخره سیاه) فرمان دادند. اما برای اعراب پس از تصرف باغ های بهشت ایرانی و ثروت های افسانه ای رومیان و ایرانیان، بازگشت به بیابان های سوزان عربستان هیچگونه کششی نداشت. آنان دو امپراتوری بزرگ دوران را تصرف کرده بودند و به آقایی بر «موالی» (بندگان) و ثروت های غیر قابل تصوّر رسیده بودند. چرا باید از آن چشم می پوشیدند؟

البته اعراب نیز با همان مشکلی روبرو بودند که پیش و پس از آنان، دیگر بیابانگردان پیروزمند تاریخ: نه می توانستند دولت های پیشرفته و پیچیده و نه شهرهای بزرگ را اداره کنند و نه فرهنگ و آداب و رسوم مردمان زیر دست خود را به تغییر دهند. دیگر مهاجمان دو راه بیشتر نداشتند، یا پس از غارت شهرها به صحراهای خود بازمی گشتند و یا می ماندند و خوی بیابانی خود را از دست می دادند.

اما اعراب هم می خواستند بمانند و هم هر قدمی را که می توانست به عقب رفتن از توحش و نزدیک شدن به موازین مدنیت منجر گردد، به تضعیف قدرت شان تلقی می کردند. به همین مکانیسم مخرب، تهاجم و تسلط اعراب بر ایران نه تنها آنان را جذب موازین فرهنگ و انسانیت نمود، بلکه نابودی ایران و مظاهر مدنی اش را ضامن حفظ قدرت خود می یافتند. اگر اصولاً قادر نبودند ثروت و مکنت مادی و معنوی جوامع زیر شمشیر خود را به ضربتی نابود سازند، به تسلسلی در جهت اضمحلال بافت مدنی و فرهنگی در این «چهار راه جهانی» دامن زدند. جز این نیز نمی توانست باشد، زیرا ۲۰ سال به طول انجامید تا اعراب بر ایران تسلط نظامی یافتند و تازه پس از ۲۰۰ سال با سرکوب مقاومت های پراکنده ایرانیان توانستند «حکومت» کامل خود را برقرار سازند. همین دلیل

^۱ BYZANZ UND PERSIEN, in ihren diplomatischen Beziehungen, Karl Güterbock, Berlin 1906, s.6.

کافی بر این واقعیت است که تسلط اعراب بر ایران هرچند بصورت تندبادی آغاز شد اما به زانو در آوردن بزرگترین امپراتوری دوران بدین سادگی ها نبود:

«هریار اهل بخارا مسلمان شدند و باز چون عرب بازگشتندی، رَدّت برگشتن از دین) آوردندی. این بار چهارم... کار برایشان سخت کرد... و فرمود تا یک نیمه از خانه های خویش به عرب دادند تا عرب با ایشان باشند و از احوال ایشان با خبر باشند.»^۱

«در زمان معاویه (۴۱-۶۱ ق) حاکم عراق ۵۰ هزار سپاهی عرب را به همراه خانواده هاشان به نیشابور و بلخ و مرو و دهات طخارستان و خراسان فرستاد.»^۲

«در قم اعراب مسلمان در یک روز ۷۰ تن از سران مجوس را سربیدند تا مردم به مجاورت آنان راضی شدند.»^۳ ... پس منظره تسخیر ایران بر خلاف آنچه در اذهان جا داده شده، حرکتی «طوفان سا» نبود، بلکه طی روندی طولانی به شمشیر خونریز مهاجمان و جای دادن تدریجی قبایل عرب در شهرهای ایران میسر گشت. نمونه آنکه، لشکر عرب می بایست دست کم سه بار اصفهان را تسخیر کند و «بزودی» نابودی «مجوسان» و پرشماری اعراب مهاجر در شهر «قم» چنان توازن اجتماعی را تغییر داد که نام پیشین این شهر از خاطرها برفت!

«تازیان اعم از اسکان یافته و یا چادر نشین- به صورت قبایل کامل- به ایران نقل مکان کردند. (چنانکه) در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) در بسیاری از شهرهای ایران مثلاً قم، اعراب اکثریت ساکنان را تشکیل می داده اند.»^۴ با اینهمه امکان نداشت که جمعیت شهرهای بزرگ به اضافه میلیونها ایرانی در روستاها را از میان برد و قبایل عرب را جانشین آنان کرد. وانگهی مشکل اعراب مشکلی فرهنگی بود. آنان نیز مانند دیگر صحرائشین نوشتن نمی دانستند، زیرا آنان نیز مانند همه دیگر صحراگردان، آگاهی های خود را سینه به سینه منتقل می کردند و نیازی به نوشتن نداشتند.

با توجه به این واقعیت مهم تاریخی و منطقی، پژوهشگران معاصر از یکسو همه افسانه هایی که بعدها در مورد پیدایش اسلام و نگارش قرآن پرداخته شده را رد کرده اند و نشان داده اند، که تازه پس از تسخیر جهان، شریعت اسلام بعنوان ضرورتی برای حفظ حکومت اعراب و مقابله با ادیان کشورهای تحت سلطه تدوین می شد. از آنجا که هیچگونه نوشتاری از دوسه قرن اول سلطه اعراب وجود ندارد، چنانکه به روشنی پژوهش شده است، آثار دینی و تاریخی اسلامی را به اقتباس از متون یهودی و مسیحی به زبان آرامی، کم کم به خط تازه عربی تدوین کردند. دلیل دیگر پژوهشگران این است که مثلاً قرآن به زبان عربی فصیح نگارش یافته، درحالیکه این زبان برای قبایل بدوی عرب، که هر یک به لهجه خود سخن می گفت، ناشناخته بود.

از این دید می توان تفاوت فرهنگی عرب با شهرنشینان ایرانی را تصوّر کرد و به میزان بیگانگی فرهنگی میان اعراب پیروز و ایرانیان پی برد و «شیفتگی» ایرانیان را برای «فرهنگ (دین) عربی» که بازتاب شیوه زندگی شان بود دریافت:

«چون دیوان دین دارند، چون سگ خورند نان»^۵

^۱ نقل از «ملاحظات در تاریخ ایران»، علی میرفطرس، ص ۸۳.

^۲ همانجا، ص ۸۴.

^۳ همانجا، ص ۸۵.

^۴ «اسلام در ایران»، یاد شده، ص ۴۴.

^۵ «تاریخ ایران...»، یاد شده، ص ۳۷۶.

وانگهی به هیچ منطقی نمی‌توان تصوّر کرد، مردمی که مورد تجاوز، غارت و کشتار قرار گرفته‌اند، برای «آیین زندگی» متجاوزان و غارتگران از خود شیفتگی نشان دهند! بدین منطق تاریخی حتی این ادعا که در سده‌های نخست برخی اشراف و زمینداران، به هدف حفظ موقعیت و مال خود «اسلام آوردند»، به هیچ مدرک تاریخی قابل اثبات نیست. برعکس، آن گروه از ایرانیان که بعدها نیز بر آیین ایرانی وفادار ماندند، ثروتمندانی بودند که می‌توانستند با پرداخت جزیه، به آیین خود وفادار بمانند! از میان مردم عادی نیز در سده‌های اولیه «کسانی که به دین اسلام درآمدند... کسانی بودند که اعراب آنان را به اسارت میان قبایل خود بردند و در آن دیار به بندگی گماشتند»^۱

منطق تاریخی حکم می‌کند که اعراب مهاجر را آن ماده اجتماعی اولیه ای بیابیم که رفته رفته به دور آن، به «زور و صلت» با ایرانیان، امت اسلام در ایران تنیده شد. برای دریافت چگونگی پیشرفت این روند باید منظره‌ای از تاریخ اجتماعی در طول ده قرن آتی ترسیم نمود، که در یک سوی آن مهاجرت اعراب «فاتح» به سرزمین تحت سلطه تداوم می‌یابد و اینان با قدرت و مکتبی که از غارت مداوم ایران و ایرانی به دست می‌آورند، به عنوان عاملان دستگاه خلافت، رشد می‌کنند.

از سوی دیگر «مهاجرت» گروه گروه از ایرانیان به کشورهای اطراف، قطب ایرانی «جامعه» را به تحلیل می‌برد. در این میان واقعیت مهم آن که «مهاجرت» ایرانیان تازه در قرن دوم پس از حمله اعراب آغاز شد و مثلاً چنانکه ایناسترانتسف، پژوهشگر روس، در «مطالعات ساسانی» نشان داده است:

«زرتشتیان نه یک بار، بلکه چند بار متناوباً به هند مهاجرت کردند»^۲

آری، تنها به تداوم مهاجرت متناوب ایرانیان (از جمله به چین و اروپای شرقی) سرانجام در عصر صفوی (!) پس از ده قرن که از استیلای عرب می‌گذشت، شمار «اقلیت مسلمان» بر مجموعه اقلیت های زرتشتی، یهودی و مسیحی (که پیش از این در مجموع اکثریت را تشکیل می‌دادند) فزونی گرفت!

بنابراین، نه تنها ادعای متولیان اسلام مبنی بر اینکه اسلام به ضربه ای بر ایران مسلط شد، برخاست، بلکه شریعت اسلام بعنوان موازین زندگی عرب بادیه نشین، تازه سه تا چهار قرن پس از تسلط عرب بر ایران بعنوان آیین حکومت خلفا تدوین شد. روشن است که موازین زندگی اعراب با آداب و اخلاق ایرانیان همخوانی نداشت و تنها در میان اعراب مهاجر و عاملان خلیفه رواج داشت و این ناهمخوانی باعث می‌شد که اگر ایرانی مسلمان «اسلام می‌آورد»، مسلمانی اش اسمی و ظاهری بود و در زندگی اجتماعی به همان موازین و اخلاقی رفتار می‌کرد که در طول هزاران سال در فرهنگ اجتماعی ایرانی تبلور یافته بود.

بعنوان نمونه، از آنجا که ایران همواره میهن مردمانی از اقوام و تیره های گوناگون و آرا و ادیان رنگارنگ بود، ایرانی صرفنظر از اینکه به چه آیینی وابسته بود، هیچگونه تعصب قومی، نژادی و مذهبی نداشت. اما در اسلام، بعنوان آیین اعراب بیابانگردی که برایشان سرسپردگی به ایل و قبیله اهمیتی حیاتی داشت، دیگران (غیرمسلمانان)، نجس بودند و ریختن خونشان مجازاتی نداشت.

از اینرو جامعه ایران از قرن چهارم به بعد دو قطبی شد. یک قطب آن را اقلیت های زرتشتی، مسیحی، یهودی و... تشکیل می‌دادند. آنان هرچند اعتقادات و هویت مذهبی خود را داشتند، اما از نظر فرهنگ و اخلاق اجتماعی

^۱ «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۱۸.

^۲ «اسلام در ایران»، یاد شده، ص ۴۵.

همگون بودند و به موازین ایرانشهری زندگی می کردند. قطب دیگر را اعراب مهاجر بعنوان پایگاه حکومت اسلامی خلفا تشکیل می دادند. در طیف میان این دو قطب، «ایرانی مسلمان» با هویت فرهنگی دوگانه پدید آمد که ترکیبی از آداب ایرانی و اسلامی را بجا می آورد و به رفتار اجتماعی (مانند همدردی) و اخلاق ایرانی (راستی) برچسب اسلامی زد!

آنان در گام بعدی، عناصر فرهنگ ایرانی را که به ارث برده بودند بصورتی مسخ شده در «فرهنگ اسلامی» جاری ساختند و بدین راه مثلاً «عرفان ایرانی» را براه انداختند و رفته رفته مدعی شدند که این ترکیب ناهمگون «اسلام راستین» است و عرب بادیه نشین با آن بیگانه بوده است و حمله اعراب به ایران تنها راهی بوده است که اسلام نازل بر محمد بردوش آنان به ایران منتقل شود!

تا بدانجا که اسلام ایرانی بر «وحشیگری اعراب» مهاجم انگشت می گذارد و مدعی می شود که ایران در زیر سلطه خلفای عرب، به «دو قرن سکوت» محکوم شد، اما پس از آن با پیروزی «قیام های ضدعربی»، حکومت های مستقل ایرانی برآمدند و اگر در این میان رابطه فرهنگی ایرانیان با گذشته گسیخته بود، اینک موجد «فرهنگ و مدنیت اسلامی» و «رئسائس شرق» (طبری) گشتند! نتیجه این تحریف آنست که گویا ایرانیان با اسلام مشکلی نداشتند و تنها از تسلط «اعراب وحشی و بیگانه» و «تسلط خلفای فئودال عرب» در عذاب بودند. اصولاً تنها اشکال اسلام آن بود، که گسترش آن با تهاجم اعراب توأم گشت، اما در مقابل، ایرانیان «مذهب حقه شیعه» را پرداختند و با توسل به آن، حکومت عرب را پس زدند. از قول فردوسی (!) نیز جعل کردند که:

گرچه عرب زد به حرامی به ما داد یکی دین گرامی به ما!

در این بررسی به منظور روشن ساختن نقش «دین عربی» به عنوان عامل قوی «فرهنگی» پس از حمله اعراب تا به امروز، در فصل های آتی سخن خواهد رفت. در چهارچوب این بررسی نشان خواهیم داد، که پس از تسلط نظامی و حکومتی اعراب، گسترش مرحله به مرحله اسلام در ایران را تنها در کشاکش میان دو قطب «ایرانی» و «اسلامی» می توان بررسی نمود، که قطب ایرانی، با وجود عقب نشینی مرحله به مرحله، تا به امروز نیز نیروی حیاتی خود را از دست نداده است و «قطب اسلامی» از همان آغاز که به قدرت شمشیر در بدن جامعه ایرانی جا داده شد، مرحله به مرحله آماس نمود و اگر امروز در اوج قدرت تاریخی خود بسر می برد، در نهایت نتیجه گسترش آن در دو برهه زمانی بسیار دیرتر، یعنی «تسلط صفویان» و «انقلاب مشروطه» بوده است!!

بدانچه گذشت دریافتیم، از حدود ده هزار سال پیش که «گله های انسانی» کم کم در نقاط خوش آب و هوای دنیا ساکن شدند و «تاریخ» آغازگشت، تنها دو مرحله را می توان تشخیص داد: مرحله اول، گذار تدریجی و صبرسوز از زیست بدوی به سوی شهرنشینی را در بر می گیرد و مرحله دوم تحول مدنیت شهرنشینی است به «مدنیت عصر جدید».

اگر در مرحله اول خرد انسانی به صورت فردی برشگفت و زندگی شهرنشینی به برآمدن فرهنگ انسانی در تضاد با فرهنگ بدوی انجامید، در مرحله دوم خرد اجتماعی بنیان می یابد و نوع انسان بسوی زندگی اجتماعی خردمندانه فرامی روید و رهیده از جبر محیط زیست طبیعی و اجتماعی سرنوشت خود را به دست می گیرد. اگر آغاز این مرحله اخیر را نوزایی فرهنگی در اروپا و انقلاب کبیر فرانسه تشخیص داده اند، شهرنشینی ایرانی و تشکیل اولین کشور متمدن در عصر باستان به دست کورش کبیر را باید سرآغاز مرحله اول بشمار آورد.

چنانکه پیش از این اشاره شد، کالبد شکافی جامعه ایرانی در عصر ساسانی نشان می دهد، که اگر پیش از اروپای قرن شانزدهم، در نقطه دیگری از تاریخ جهان شرایط تحول بسوی «مدنیت عصر جدید» فراهم آمده بود، آن نقطه همانا جامعه ایرانی پیش از حمله اعراب بود.

شب تیره

دیدیم که تهاجم اعراب در بُعد مادی اش یکی از تهاجمات مکرر اقوام بدوی بر کانون تمدن ایرانی بود. اما آنچه این تهاجم را به راستی به فاجعه‌ای نه تنها برای ایران، بلکه برای تاریخ بشر بدل می‌ساخت، این بود که اعراب برای حفظ تسلط خود بر سرزمین‌های وسیع و مردمان پرشمار، کوشیدند، موازین زندگی بدوی را که در اسلام بازتاب داده بودند بر جوامع زیر سلطه خود حاکم کنند. بررسی «تحولاتی» را که ایران از حمله اعراب تا حمله مغول از سرگذراند اینجا مجال نیست. تنها بخاطر آنکه نگاه‌مان به حمله مغول تا برقراری حکومت صفویه بی‌مقدمه نباشد، بدین اکتفا می‌کنیم که کشاکش میان دو قطب «ایرانی» و «اسلامی»، نه تنها در زمان خلفای عرب، بلکه پس از آن نیز تعیین‌کننده رویدادها و روند تاریخی ایران بود.

از دیدگاه علمی با درهم شکستن روبنای اقتصادی و اداری عظیم ایران، «امپراتوری پارس»، به عنوان «پدیده‌ای تاریخی- اجتماعی» از میان رفت. برای آنکه از چگونگی ساختار جامعه و حکومت در دوران پس از تسلط نظامی اعراب تصویری بدست آوریم، کافست مثلاً سیستم پیچیده مالیات‌ستانی و خزانه‌داری امپراتوری را با ساختار ساتراپی، در نظر گیریم. در این سیستم منطقاً مالیات به نسبت ثروت و درآمد دریافت می‌شد و با حساب و کتاب به خزانه ای واریز می‌شد که مخارج دولت از پروژه‌های عظیم آبیاری تا آذوقه سپاه از آن پرداخت می‌گشت. اینک این سیستم پیچیده جای خود را به «جزیه‌ستانی» داده بود، بدین صورت که هر مرد غیرمسلمانی باید صرف‌نظر از درآمد و دارایی، سالانه مبلغی (مثلاً در مصر دودینار) به حاکمان عرب بپردازد! روشن است که چنین «سیستمی» که از دارا و نادر به یکسان مالیات می‌گرفت نسبت به گذشته تا چه بدوی و ناعادلانه بود. از این گذشته خزانه، اینک دارایی شخصی خلیفه و حکام به شمار می‌رفت و شگفت‌انگیز نیست اگر در پیامد این سیستم بدوی، همه پروژه‌های آبیاری و کشورداری بزودی از میان رفتند و اقتصاد کشور رو به زوال نهاد.

نمونه دیگر آنکه، اعراب پس از سرکوب شورش‌های مکرر ایرانیان بدین نتیجه رسیدند که با جمعیت کم «مهاجران» و شمار اندک جنگجویان نخواهند توانست درازمدت سلطه خود را بر شهرهای پرشمار و پرجمعیت حفظ کنند. از اینرو پس از از میان بردن سپاهیان با شهریانان قراردادی می‌بستند، بدین مضمون^۱:

مردم شهر باید نیازهای لشکریان عرب را تأمین کنند.

هیچ غیرعربی اجازه حمل هیچگونه سلاحی نداشته باشد.

هر مرد غیرمسلمان جزیه بپردازد.

از یک سو تخلف از قرارداد بهانه‌ای برای کشتار و غارت دوباره ساکنان شهر بود و از سوی دیگر، اجرای آن در درازمدت به سلطه کامل اعراب و عاملان آنان بر شهرها می‌انجامید.

آشنایی و اعتراف به این منظره جامعه ایرانی در دوسه قرن اول پس از حمله اعراب، گرچه برای هر دلبسته به این سرزمین دردناک است، اما واقعیت تاریخی است و بزرگ نمودن شورش‌ها و مقاومت‌های ایرانیان و حتی برآمدن حکومت‌های منطقه‌ای مانند (حکومت طاهریان در قرن دوم) که به «شتباه» حکومت‌های مستقل ایرانی قلمداد گشته‌اند، کوششی است که در خوشبینانه‌ترین برداشت، به قصد پوشاندن این منظره دردناک به کار رفته است. باید اعتراف نمود که اعراب گرچه از نظر فرهنگی و منش اجتماعی به مراتب چندی از ایرانیان عقب‌تر

^۱ مشخصاً متن قرارداد عمرعاص با اسقف اسکندریه

بودند، درست به این سبب که قدرتشان را به خشونت‌آمیزترین وجه به کار می‌گرفتند و از توسل به هیچگونه حيله و دسیسه برای سرکوب «دشمن» ابا نداشتند، از ایرانیان «برتر» بودند، بدین «برتری» نیز هر بار موفق شدند مقاومت ایرانیان را درهم شکنند.

نیاز به حيله و دسیسه برای خلیفه و عمالش از آن ناشی می‌شد، که آنان پس از تسخیر ایران همچنان اقلیت ناچیزی را در جامعه چندین میلیونی ایران تشکیل می‌دادند و تنها بدین نیز دیری نمی‌پایید که جذب این جامعه شده، قدرتشان به تحلیل می‌رفت. چنانکه برآمدن «سامانیان» در قرن سوم، طلیعه غلبه بر حکومت عرب مسلمان را فراهم آورده بود؛ اما اعراب این ضعف را بزودی با تکیه بر «ترکان» (که هم به صورت قبایل پراکنده در شمال و شرق ایران در حرکت بودند و هم کالای رایج بازارهای برده فروشی در تمام خاورمیانه را تشکیل می‌دادند) جبران کردند. بزودی شمار بردگان ترک در دستگاه خلیفه بغداد فزونی یافت و از آنجا که اعراب و ترکان در سطح بدوی یکسانی قرار داشتند، اسلام آوردن و سرسپردگی به خلیفه، ترکان را به نیروی نظامی و اجتماعی قابل اعتمادی برای دستگاه خلافت بغداد بدل کرد. طبری می‌نویسد:

«خلیفه برای درهم شکستن بابک... امیران ترک را در ظاهر تحت نظارت افشین و در واقع برای نظارت بر افشین به نبرد با بابک فرستاد. سیاست تقویت امیران ترک که غالباً حنفیان متعصب بودند و در دشمنی با ایرانیان با خلافت همدستان، بعدها از طرف خلفای دیگر عباسی و به ویژه المتوکل با مهارت دنبال شد و منجر به سرکوب سلسله ایرانی... و تسلط ترکان غزنوی و سلجوقی گردید.»^۱

بدین ترتیب نیروی اجتماعی، سیاسی و نظامی ترکان نومسلمان از یک سو، و قدرت اعراب از سوی دیگر مانند گازانبی تا حمله مغولان جامعه ایرانی را در رقابت و تشدید یکدیگر درهم می‌فشرد.

به همان نسبت که همکاری و رقابت اعراب و ترکان در حفظ قدرت به منظور غارت ایرانیان طبیعی است، شگفت انگیز نیز هست که برخی «پژوهشگران» ایرانی آن را دریافته اند. مثلاً ذبیح‌الله صفا، همکاری عمال خلیفه با ترکان را «خیانت ائمه دین و عمال شرع مبین» می‌نامد و از آن اظهار تعجب می‌کند:

«بدتر و عجیب‌تر از کار این قراغلامان آشناکش، خیانت ائمه دین و عمال شرع مبین بود که آنان نیز با خوارزمیان دیوسرشت یاوری‌ها می‌کردند، و در کار آنان راهنمایی‌ها و گره‌کشایی‌ها می‌نمودند.»^۲

مسلماً اگر در کسانی مانند صفا، حافظه تاریخی زنده بود و در نظر می‌گرفتند که در تمام طول این هفت قرن «ائمه دین و عمال شرع مبین» همان کارگزاران خلیفه بودند، از این همکاری تعجب نمی‌کردند! نتیجه خسران‌آور نگرش اسلامی به تاریخ این است که به نفرت نژادی از «ترکان وحشی» نیز دامن می‌زند و در نمی‌یابد که تسلط و غارت ایران به دست ترکان غزنوی، سلجوقی و خوارزمی... تنها به پشتیبانی دستگاه خلافت اسلامی ممکن می‌گشت. چنین «پژوهشگرانی» تنها برای آنکه نقش اسلام را بعنوان مشوق ایلغار و خونریزی مهاجمان عرب و ترک پوشیده بدارند، نه تنها به کینه نژادی به آنان دامن می‌زنند، بلکه در این سو نیز ایرانیان را دچار «حالتی از حالات روحی» می‌یابند که خود چنین خواری‌هایی را توجیه می‌کرد!

کژاندیشی دورویه را در این ارزیابی «استاد دانشگاه» یاد شده، ببینیم:

^۱ «برخی بررسی‌ها...»، یاد شده، ص ۱۶۹.

^۲ «تاریخ ادبیات...»، یاد شده، ج ۲، ص ۱۰۷.

«حکومت همین سلسله های ترک است که ایرانیان را از اندیشه های بلند پیشین که درباره استقلال و ملیت خود داشتند دور، و برای اطاعت از هر قوم، چه وحشی و چه متمدن و هرکس، چه غلام فرومایه و چه شاهزاده بلند پایه، آماده کرد و به حالتی از حالات روحی انداخت که حمله مغول را بر ایران امری بدیع و غریب ندانستند.»^۱ هرچه از مسئولیت تاریخی چنین تاریخ پردازانی، که به سبب اسلام زدگی جای علت و معلول را در تاریخ عوض کرده اند، بگوییم کم گفته ایم. اینان با وارونه سازی تاریخ ایران و پنهان ساختن رشد سرطانی متولیان اسلام، به قیمت عقب راندن قطب ایرانی جامعه، آن عاملی که ایران را به میدان این «ترک تازی» ها بدل ساخته بود، در پرده گذارده اند. مثلاً صفا می نویسد:

«ترکان نومسلمان در تعصب و سختگیری نسبت به عقاید و آراء مذهبی... از مسلمین دیگر بزودی پیش افتادند و همین امر وسیله بزرگی شد که در دوره تسلط آنان فقها و متشرعین تسلط بسیار یابند و این تسلط تا عهد مغول روز به روز در تزايد بود.»^۲

در حالیکه خود او پیشتر فرهنگ ستیزی متولیان اسلام را نشان داده و درست آن می بود که علت واقعی آن ترک تازی ها و اضمحلال ایران را در رشد پایگاه آنان بیابد:

«نیمه دوم قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم... با آنکه وضع مالی مدارس از هر زمان بهتر بود، خود وسیله ای برای جلوگیری از نشر علوم عقلی و سبب رواج زبان عربی و ضعف زبان پارسی بوده است... در این مدارس مطالعه کتب علمی و خاصه فلسفه جداً ممنوع بود و کسی یارای آن نداشت که... حرفی از فلسفه و هندسه و نجوم به میان آورد.»^۳ آنگاه که تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران از دیدگاه ایرانیان بررسی گردد، این نیز نشان داده خواهد شد که در تمامی این دوران، اسلام دین مهاجمان غارتگر و عمال آنان بود و پایگاه قدرت «متولیان شرع انور»، به منظور حفظ «سیادت» اش بر ایران بود که:

«هر روز غلامی نوحاسته و ترکی از راه رسیده را می پرورد و بر دوش مردم سوار می کرد.»^۴

در یافتیم که از دیدگاه فرهنگ و مدنیت ایرانی حتی تهاجم فاجعه انگیز اعراب و تسلط ترکان نیز آن ضربه ای نبود که بتواند شیرازه حیات مدنیت ایرانی را از هم بگسلد و در این ارزیابی به بعد مادی این تهاجم نظر داشتیم. برای درک بعد معنوی آن، باید بتوان ماهیت اسلام را در مقایسه با دیگر آیین ها و رگه های فکری و مذهبی دریافت و این مهم را به فصل آتی موکول می کنیم.

اینجا بر این واقعیت تاریخی پا می فشاریم که همه ایلغار عرب و ترک و مغول در هزاره اول، اسلام را در ایران به آیین اکثریت بدل ن ساخت و بخش بزرگ جامعه ایرانی همچنان بر آیین و فرهنگ خود پا برجا مانده بود. دیرتر نشان خواهیم داد که از همین قطب ایرانی، نوابغ، فرهنگ پروران و هنرورزان بزرگی برخاستند و «مدنیت اسلامی ایران» در هزاره اول، به عبارت میرفطروس، جزیک «جعل جابرانه و جاهلان» نیست.^۵

^۱ تاریخ ادبیات...، یاد شده، ج ۲ ص ۳.

^۲ همانجا، ص ۹۵.

^۳ همانجا، ص ۲۳۱.

^۴ همانجا، ص ۳۶۸.

^۵ «دیدگاهها»، گفتگو با علی میرفطروس، ص ۶۱.

سخن درباره توازن و ترکیب اجتماعی در هزاره اول را با نقل قولی از طبری درباره تداوم حضور مزدکیان، که پیش از حمله اعراب تنها یکی از گروه های جامعه ایرانی را تشکیل می دادند، پی می گیریم:

«به هیچ وجه چنان نبود که جنبش مزدکی با قتل عام سران آن نابود گشته باشد. پیروان مزدک حتی پس از حمله اعراب در همه جای ایران یافت می شدند و دست کم آنست که گروه های زیرین را باید مزدکی یا دارای گرایش جدی مزدکی شمرد: کودک شاهیان در خوزستان و فارس و شهرزور (کردستان)، و پیروان ابومسلم خراسانی و سپیدجامگان، ماهانیان و طرفداران به آفرید و پیروان بابک خرمدین (آذربایجان) و سندباد (ماوراءالنهر) و غیره و غیره...»^۱

همین حضور پر شمار پیروان مزدک نشانه کفایت که شمار پیروان دیگر آیین های باستانی ایران در چه حد بوده است، چنانکه حتی تاریخ نگاران مسلمان گزارش کرده اند:

در قرن سوم «در فارس آتشکده های بسیار وجود دارد... شهری و ناحیه ای و روستایی نیست مگر آنکه آتشکده ای فراوان دارد.»^۲

مثلاً حمدالله مستوفی هفت قرن پس از حمله اعراب (به سال ۷۳۰ هجری) آمار ساختمان های هرات را چنین ثبت کرده است:

«در شهر هرات ۱۲ هزار دکان، شش هزار حمام و کاروانسرا و آسیاب و ۳۵۹ مدرسه و خانقاه و آتشکده و ۴۴۴ هزار خانه موجود بود.»^۳

پیش از این اشاره ای به تیسفون کردیم و چون در نظر گیریم که پیشرفت مدنی و شهرسازی، در سراسر امپراتوری ساسانی کمابیش یکسان بوده است، این سخن در «تاریخ طبری» که: «غنیمتی که خدا در «ری» نصیب مسلمانان کرد همانند غنائم «مدائن» بود.»^۴ بدین معنی است که در شهری نیز پیش از حمله اعراب بسیاری دکان، حمام، آسیاب، مدرسه و آتشکده وجود داشته و هیچ مدرکی وجود ندارد که آنها در زمان مستوفی از بین رفته بودند!

مطالعه تاریخ نشان می دهد، که با وجود شیوع قاطع اسلام در ایران امروز، باید حرکت و تحول دو قطب متضاد ایرانی و اسلامی را در طول ۱۳ قرن گذشته بررسی کرد، آنگاه نشان داده می شود، که گسترش اسلام در ایران روندی طولانی بوده است تا آنکه بالاخره پس از انقلاب اسلامی به نقطه اوج خود رسید!

در این باره در فصل های آتی سخن خواهیم گفت، اینجا سخن از برهه زمانی میان حمله اعراب تا حمله مغولان (هفت قرن اول) است. قطب ایرانی جامعه با آنکه دستش از قدرت سیاسی کوتاه و مورد حملات و تهاجمات پی در پی و پایان ناپذیر غارتگران عرب و ترک قرار دارد، همچنان از بزرگترین پایگاه اجتماعی و قوام فرهنگی برخوردار است. اینقدر هست که «کتاب های تاریخی» که از دیدگاه مهاجمان مسلمان نوشته شده، پُر است از شرح این تهاجمات و خواننده ایرانی حیران می ماند، که چه بر ایرانیان رفته بود که با وجود اکثریت، از کوچکترین حضور و مقاومتی ناتوان گشته بودند؟!

البته که واقعیت چنین نیست و با نشان دادن کشاکش میان دو قطب متضاد جامعه می توان تاریخ زنده و سرافراز مبارزه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایرانیان را در این برهه تصویر نمود و از ورای آن بدین حقیقت دست یافت که

^۱ «برخی بررسی ها...» یاد شده، ص ۱۲۳.

^۲ «ملاحظات در...» یاد شده، ص ۸۸.

^۳ همانجا، ص ۳۷.

^۴ «تاریخ طبری»، ص ۱۹۷۵.

چگونه رشد فلج کننده اسلام، به عنوان محمل ستیزه جویی و تاریک اندیشی بدوی، قدم به قدم بر فرهنگ متعالی ایرانی چیره شد. این منظره تاریخی نشان خواهد داد که شکست و عقب نشینی فرهنگ و مدنیت ایرانی ریشه در ماهیت حاکمیت اسلامی داشت، نه ناشی از «حالات روحی» تسلیم طلبانه بود و نه به «نگرش نژادی»! می توان آن را توضیح داد. از آنجا که تحول تضاد میان «ایرانی» و «اسلامی» در دوران معاصر موضوع این بررسی در فصل های آتی قرار خواهد گرفت و به شناخت مکانیسم آن می توان چگونگی این روند در دوردست تاریخ را نیز دریافت، اینجا به ذکر نمونه ای ملموس بسنده می کنیم:

تصور رایج درباره شاعران این دوران این است که آنها به طمع «صله» و پاداش، مداح پادشاهان عصر خود بودند و کتاب های «تاریخ ادبیات» پُر است از شرح حال ده ها، بلکه صدها شاعر پارسی گوی دربارهای پادشاهان ترک تبار (!) غزنوی، سلجوقی و خوارزمشاهی، که به «راست و دروغ و چاپلوسی»، عظمت و شوکت آنان را به عرش می رساندند و از این رهگذر بعضاً (مانند: رودکی، فرخی سیستانی...) به مال و منال بسیاری نیز دست یافته بودند. از همه مهمتر افسانه درپوزگی فردوسی از سلطان محمود غزنوی است که علت سرودن حماسه ملی ایران را «وعده پادشاه» تلقی می نماید!

متولیان اسلام و «ایران شناسان» اسلام زده با پرداختن چنین افسانه ها، از یک سو بر مبارزه شگرف و عظیم فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایرانیان در این دوران پرده کشیده اند و از سوی دیگر ضربه ای جانکاه بر هویت ملی ایرانی وارد ساخته اند و یکی در میان نیست بپرسد، که «مفاخر» و «ارکان» زبان و شعر پارسی، مانند رودکی، دقیقی، فردوسی (قرن چهارم)، فرخی سیستانی، عنصری، منوچهری (قرن پنجم) و انوری، گرگانی، نظامی و خاقانی (قرن ششم) چرا بدون استثنا چنین مدح شاهان خودکامه و خونریز عصر خویش گفته اند و حتی با وجود مکتبی که برخی داشته اند، چنین به درپوزگی دربارهای «شاهان غاصب ترک» رفته اند؟

به منظور گشودن این «چیستان» باید بتوان از دیدگاه قطب ایرانی جامعه بدین دوره نگریست. برای این قطب دفاع از زبان و فرهنگ ایرانی بطور گسست ناپذیری با دفاع از مدنیت ایرانی و سیستم حکومت پیشین پیوند داشت. ایرانیان این زمان هنوز از «نگرش اسلامی» به گذشته خویش «مستفیض» نشده بودند. برایشان شاهان، منبع فساد و خودکامگی نبودند، بلکه به همان ویژگی ها و کارکرد پیش از یورش اعراب شناخته می شدند.

بازتاب این نگرش را به بهترین وجهی در شاهنامه فردوسی می توان دید و آن این است که شاه باید عادل و فرهمند باشد و به مشورت، رأی و صلاح دید سرآمدان جامعه، حکومت داد و بهی را حفظ و گسترش دهد. شاهان تا آنجا که چنین رفتار می کردند مورد مهر و احترام مردم بودند و تکامل همین سیستم می بایست در مسیر تحولات تاریخی در این جهت قرار گیرد که شمار سرآمدان جامعه و مشاوران دستگاه حکومت فزونی یابد، تا آنجا که دموکراسی اجتماعی و خرد جمعی بر جامعه حاکم گردد.

منطق تحول اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی، ادامه این راه «طبیعی» را ایجاب می کرد، که اینک با تسلط اقوام بدوی «چند هزار سال» به عقب رفته بود. راه نجات ایران چه بود؟ آیا ایرانیان می بایست همچون «نودولتیان ترک و عرب» ستیزه جویی و درنده خویی در پیش گیرند؟ اگر چنین می کردند و به فرض که با به میدان آوردن ستیزه جویی بیشتر، آنان را از ایران بیرون می راندند، چه جای سخنی از فرهنگ و منش والا و پیشرفته ایران می بود؟

واقعیت این است که ایرانیان به راهی می رفتند که با فرهنگ و منش آنان هماهنگی داشت و آن این بود که بکوشند در مبارزه ای عمیقاً فرهنگی و مسالمت جوانه این اقوام را به منش انسانی و اجتماعی تربیت کنند.

از آن زمان که تو بر تخت ملک بنشستی فریضه شد که بجز گرد ظلم نشانی
ظہیر فاریابی به طغانشاه (قرن ششم)

در بُعد سیاسی، «توجه و محبتی» که سرآمدان جامعه ایرانی متوجه حکومت گران ترک تبار می نمودند کارایی و اهمیت تعیین کننده ای داشت. چنانکه دیدیم، کیش دادن «بنلگان» و قبایل ترک بسوی ایران و غالب ساختن شمشیر خونریز آنها پس از آنکه به زنجیر اسلامیت به سرسپردگان خلیفه بدل شده بودند، تدبیری بود که بدان، دستگاه خلافت اسلامی حفظ تسلطش بر ایران را از قرن سوم به بعد ممکن ساخت.

از سوی دیگر ایرانیان نیز می کوشیدند با تربیت و جلب این اقوام به منش و فرهنگ ایرانی، آنها را از مدار نفوذ خلیفه خارج سازند. این است که در مورد هر سلسله ترک تبار این دوران، یعنی غزنویان، سلجوقیان و خوارزم شاهیان با روندی مشابه روبرویم. بدین معنی که سه بار خلیفه عباسی به یکی از این اقوام ترک متوسل شد تا سلسله پیشین را از میان بردارد و ترکان دیگری را بر ایران حاکم گرداند. درست همین جاست که ارزش والای فرهنگ و منش ایرانی نیز خود نشان می داد. بدین صورت که هر سه بار نیز پس از قرنی ترکان «وحشی» و خونریز رفته رفته در مدار فرهنگ ایرانی قرار گرفتند و خلیفه عباسی مجبور شد، قوم دیگری را به جان ایران بیاندازد.

این روند و کوشش موفق فرهنگ پروران ایرانی را در مورد اولین اینها یعنی غزنویان و آخرین پادشاه غزنوی نشان می دهیم. می دانیم که دربار او مورد توجه خاص شاعران بزرگ ایرانی بود. حال ببینیم این «مدح گویی» شاعران ایرانی از چه هشیاری و تأثیری بر او برخوردار شد. نمونه آنکه فرخی سیستانی سلطان محمود را به خاطر «فتح هند» چنین نکوهش می کرد:

ز نشان اسیر و برده شود، مردشان تبار نشان حزین و خسته شود، روحشان دژم
و عنصری سرود:

ز بس که آتش زد شاه در ولایت هند کشید دود ز بتخانه هاش بر کیوان

محتوای سخن این «مدحان» این بود که اگر ادعای پادشاهی ایران داری و به زور و قدرت خود می نازی، رو به سوی بغداد آور و دست خلیفه را کوتاه کن:

بغداد و زان سوهم ترا بودی کنون گر خواستی لیکن نگهداری همی جاه امیر المؤمنین
صد بنده داری در توانایی و مرد هنر صد ره فزون از مقتدر و ز معتمد و ز مستعین

به همین نیم نگاه می توان نشان داد که «مداحی» شاعران بزرگ ایرانی از عملکرد و هدف سیاسی بسیار خطیری برخوردار بوده است، درباره موفقیتش همین بس که هر چند سلطان محمود در ابتدا خطبه به نام خلیفه القادر بالله خوانده بود: «در اواخر حکومتش مصمم شده بود خلیفه را زیر فرمان خود درآورد»^۱

این بود که خلیفه نیز ترکان «تازه نفس» سلجوقی را تقویت و پشتیبانی نمود تا غزنویان را برانندازند. اما دیری نپایید که سلجوقیان نیز به «سرنوشت» غزنویان دچار شدند و خوی بیابانی خود را از دست دادند:

«با اینکه سلاجقه قومی کوچ نشین بودند، پس از حمله به ممالک متمدن آسیایی بزودی تحت تأثیر فرهنگ و تمدن ملل تابع قرار گرفتند. الب ارسلان و ملکشاه به کلی بیسواد بودند و جانشین آنان، سلطان سنجر نیز فرق زیادی با آنان نداشت. با اینحال سلاطین این سلسله بزودی با اصول تمدن و فرهنگ ملل اسلامی آشنا شدند و

^۱ «تاریخ اجتماعی ایران»، مرتضی راوندی، ج ۲، ص ۲۵۴.

برای حسن جریان کارها، خود تنها به امور نظامی و لشگری پرداختند و اداره امور سیاسی و اداری مملکت را به وزراء و کارشناسان ایرانی واگذار کردند.^۱

همین آشنایی با اصول تمدن و فرهنگ ملل «اسلامی» (!؟) نیز به کشاکش میان شاهان سلجوقی با خلیفه دامن زد و کار آنان که ابتدا به «بوسیدن پای اسب امیرالمؤمنین»^۲ افتخار می کردند، بدانجا رسید که هرگاه اراده می کردند، می توانستند به خلافت عباسی خاتمه دهند. چنین شد که الناصر بالله، «برای براندختن قدرت سلطان محمد (سلجوقی) نخست کوچاک خان، پادشاه نایمان و سپس چنگیز را دعوت به حمله به ماورالنهر کرد»^۳ این «دعوت» زمانی به ثمر نشست که- چنانکه خواهیم دید- سلطان محمد خوارزمشاه قصد براندازی خلافت عباسی را نمود و خلیفه عباسی تنها راه چاره را در آن یافت، که مغولان را به طرف ایران کیش دهد.

هدف از اشاراتی که رفت، آن بود که ببینیم، هجوم و ایلغار مغول و دیگر قبایل ترک تنها به پشتیبانی خلیفه ممکن می گشت و از سوی دیگر تسلط اسلام بر ایران با چه «موانع و مقاومت عظیمی» روبرو بوده است. اینکه این مقاومت هر بار با شکست روبرو شده، مرحله به مرحله قومی خونخوارتر از پیشینیان، ایران و ایرانی را به خاک و خون کشیدند، تنها به این قابل درک است که فرهنگ و منش متعالی ایرانی در شرایط تاریخی و جغرافیایی آن روزگاران قدرت جذب این همه سیل های پی در پی بیابانگردان رنگارنگ این سوی جهان را نیافت. در هیچ جای دنیا و هیچ مرحله تاریخی، هیچ کانون مدنیت جهانی به اندازه ایران در هزاره اول پس از حمله اعراب، مورد تاخت و تاز قبایل بیابان گرد و بدوی قرار نگرفته است.

با این همه آنچه (در مقایسه با دوران پیش از حمله اعراب) بطور اساسی عامل عقب نشینی و شکست فرهنگ و مدنیت ایرانی می گشت، همین بود که با «پیوند» قطب اسلامی به پیکر جامعه، «ایرانیان» همواره با یک «دشمن داخلی» (حافظ: «غمناز خانگی») نیز دست به گریبان بودند.

از دیدگاه تاریخی، شکست این کانون مدنی، تنها زمانی به راستی دردناک است که کوشش فرهنگی و پایداری قطب ایرانی بر مواضع مدنی، نادیده گرفته شود. از طرف دیگر اما آنگاه که پیکار فرهنگی قطب ایرانی جامعه و انرژی معنوی اندیشه ورزان و فرهنگ پروران ایرانی از ورای دروغ ها و تحریف ها، چهره درخشان خود را بیابد، آنگاه پیکار ایرانی در این بزرگترین آوردگاه مدنیت و توحش در ابعاد جهانی نیز مقام شایسته ای خواهد یافت و عقب نشینی آن در مقابل موج های پی در پی توحش، تنها بدین خاطر که انرژی مخرب شان را به تحلیل می برد، در منظره کلی تاریخ تکامل بشری پیروزی بزرگی محسوب خواهد شد.

بدیهی است که در این منظره تاریخی نیز چهره سرآمدان، اندیشمندان، هنرپروران و نوابغ بزرگ جهانی که علیرغم تهاجمات متولیان اسلام، از میان قطب ایرانی جامعه برخاستند، درخشش غرور آفرینی می یابد. بدانچه گذشت تنها به اشاره ای به شاعران ایرانی اکتفا کردیم، که البته تنها بخش کوچکی از سرداران «لشگر علم، سیاست و فرهنگ ایرانی» را تشکیل می دادند.

چون از این دیدگاه نمونه وار به فردوسی به عنوان یکی از این «سرداران» بنگریم او را دیگر گدامنشی نمی یابیم که به طمع سکه های زر، مدح سلطان محمود می گفت و چون پادشاه نامه سرایی نیافت، دق مرگ شد! بلکه فردوسی را سردار پیکار عظیم فرهنگی ایرانیان و حلقه ای درخشان در سلسله اندیشمندان و هنرپروران می یابیم که

۱ همانجا، ص ۲۷۳.

۲ همانجا، ص ۲۷۰.

۳ همانجا، ص ۲۷۲.

سخن پارسی و محتوای فرهنگ خردمند ایرانی را در مقابل تاریک اندیشی بدوی به کارگرفت و مترصد آن بود که آن را در تقویت نیرویی به کارگیرد، که در مقابل دشمنان فرهنگ و مدنیت ایرانی و جهانی به قیام برخیزد:

که این خانه از پادشاهی تهیست
سخن را نگهداشتم سال بیست
نه هنگام پیروزی و فرهیست
بدان تا سزاوار این گنج کیست
که ای نامداران و گردنکشان
که جست از فریادون فرخ نشان؟

از مهمترین رویدادهای تاریخی که مورد دروغ پردازی آگاهانه قرار گرفته است، حمله مغول به ایران است. برای متولیان اسلام و «تاریخ نگاران» شیعه زده از اهمیت خاصی برخوردار است که «ایلغار مغول» را بزرگترین ضربه بر ایران قلمداد کنند. از این راه، هم نقش تهاجم اعراب بر ایران در پرده می ماند و هم به متولیان اسلام فرصت داده می شود، که در موضع دفاع از منافع تاریخی ایران قرار گیرند! اسفناک اینکه تکرار این دروغ بی شرمانه به خوبی کارگر افتاده است.

تردیدی نیست که حمله مغولان به ایران یکی از سهمناک ترین حملاتی است که کانون های مدنیت جهانی با آن روبرو بوده اند. سخن از آنست که اولاً باید دید در کدام شرایط این حمله ممکن شد و دیگر آنکه ابعاد و پیامدهای «ایلغار مغول» در روند کلی تاریخ ایران از کدام وزنه برخوردار شد؟

با قبول این فرض که ایلغار مغول ضربه اصلی در قطع شریان حیاتی ایران بوده است، باید پرسید، مسئول واقعی سرازیر شدن این بیابانگردان به ایران زمین کیست؟ در این باره بررسی های نیم قرن اخیر کوچکترین شکی بجا نگذاشته اند و آنچه احسان طبری در این باره نوشت، همان است که بسیاری از تاریخ پژوهان ثابت کرده اند:

«خلیفه الناصر بالله که از قدرت امراء و سلطانان ترک (سلجوقیان و خوارزم شاهیان) طرفی نبسته بود، خان خونخوار مغول، چنگیز را به سوی ایران کشاند.»^۱

پس در ادامه آنچه پیش از این گفتیم، کیش دادن مغولان به ایران آخرین ضربه ای بود که خلیفه اسلام برای حفظ تسلط خود وارد آورد. برخلاف افسانه ای که کشتار بازرگانان را علت هجوم مغولان می داند، منافع مادی و سیاسی عظیمی آنان را به این حمله تشویق می نمود:

«سلطان محمد خوارزمشاه، نام ناصر (خلیفه عباسی ن.) را در خراسان و بخارا از خطبه حذف کرد... و به قصد حمله بر بغداد تا اسدآباد پیش رفت... بنا بر این در عهد خوارزمشاهیان ارتباط ایران با بغداد در حال گسیختن بود.»^۲
واقعیت دیگر آنست که حمله ویرانگر مغولان تنها بعد مادی داشت. مغولان «آمدند و کُشدند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند»^۳ اما آنها نه اولین مهاجمان و ویرانگرانی بودند، که «خاک ایران را به توپره کردند» و نه آخرین آنها، هر چند که مقایسه با دیگر حملات اقوام وحشی بر کانونهای تمدن بشری نشان می دهد، که واقعاً نیز کشتار چند میلیونی و ویرانی شهرهای پرشماری که بر تارک عصر خویش می درخشیدند، در زمانی بدین کوتاهی بی نظیر است، اما نکته مهم، شگفت آور و غرور انگیز این که، ایرانیان این بار نیز توانستند بر آثار یورش مغولان غلبه کنند و بزودی از آن همه جز خاطره ای سهمناک بجا نماند. از جمله چنانکه نوشته اند:

^۱ «برخی بررسی ها...»، یاد شده، ص ۲۸.

^۲ «تاریخ ادبیات...»، یاد شده، ج ۲، ص ۳۴.

^۳ «تاریخ جهانگشا»، ج ۱، ص ۸۲.

«شهر بخارا که در حمله مغولها (۶۱۶ ق) به مدت چند روز در آتش سوخت، پس از چند سال آباد و معمور شد. بطوری که در حوالی سال ۶۴۰ هجری از نظر جمعیت و رونق علم و طلبه آن، هیچ شهری در مقابله و موازات آن نمی افتاد.»^۱

سخن از سهل انگاری ایلغار مغول نیست، بلکه تأیید این رأی علی میرفطروس، که: «حمله اعراب به ایران چه از نظر سیاسی و چه از نظر اقتصادی- اجتماعی مهم تر، مؤثرتر و مرگ بارتر از حمله مغولها بوده است.»^۲

از این فراتر باید گفت حتی حمله اعراب نیز در بُعد مادی اش، توانایی آن را نداشت که شیرازه حیات ایران را از هم بگسلد، زیرا حاملان واقعی مدنیت، انسانها هستند و می توان سرزمینی را با خاک ویران ساخت و بخشی بزرگ از مردمش را کشتار کرد، اما آنجا که جامعه ای کانون فرهنگ و مدنیت است، دوباره سازی «تمدن» نیز ممکن خواهد بود. آنچه ایران را به سرایش سقوط و انهدام انداخت، تهاجم مکرر، بلکه روزمره ایست که از حمله اعراب به بعد جانمایه ایران و ایرانی را فرسوده است.

اشاره به «ایلغار مغول» نیز به همین هدف است که معیار مقایسه ای برای حمله اعراب بیابیم و شگفتا که مغولان از این مقایسه «روسفید» بیرون می آیند!

بینیم که یک «تفاوت کوچک» میان مغولان و اعراب چه پیامدهای عظیمی داشت:

چنگیزخان به دین خاصی وابسته نبود و پایبندی اش به خرافات بدوی مانع آن نمی شد، که «دانشمندان و زاهدان همه ملل را گرمی دارد.»^۳ جانشین او، هولاکوخان، بودایی شد، در حالیکه مادر و زنش مسیحی بودند.^۴ همین باعث شد که «در حکومت مغول تعرض به اعتقادات و ادیان ملل تابعه مرسوم نباشد.»^۵ از دیدگاه امروز نمی توان تصور نمود، در زمان تهاجم مغولان، بر ایران چه می رفت، که برای جامعه ایرانی منش این «وحشیان بیابانگرد» آزادیبخش بود! هولاکوخان با فتح بغداد و کشتن المعتصم بالله، ایران را پس از شش قرن از حکومت خلفا رها ساخت. ذبیح الله صفا می نویسد:

«حمله مغول و تصرف ایران... باعث گردید که کشور ما عملاً برای مدتی متمادی به کلی از سرزمینهای عربی زبان جدا شود و ارتباطی را که از نخستین قرنهای اسلامی به بعد با آنها داشت از دست بدهد.»^۶

شگفتا که دکتر صفا، استاد دانشگاه تهران، حکومت غارتگر و خردکننده خلفا را «رابطه سرزمینهای عربی زبان» با ایران جلوه می دهد و با تأسف از قطع آن یاد می کند! در حالیکه خود او از اثرات مثبت و شکوفایی مدنی و فرهنگی و اجتماعی تسلط مغولان نیز یاد کرده است:

^۱ «ملاحظات...»، یاد شده، ص ۳۳.

^۲ همانجا، ص ۲۲.

^۳ «ایران در راه یابی فرهنگی»، هما ناطق، ص ۱۷۱.

^۴ «تاریخ ادبیات...»، یاد شده، ج ۳، ص ۱۱۰.

^۵ همانجا، ص ۱۱۴.

^۶ همانجا، ج ۳، ص ۱۱۴۶.

«ایران که درگیرودار حمله مغول و تشکیل و ادامه دولت ایلخانی بزرگترین ضربات سیاسی و اجتماعی را تحمل کرده بود، بر اثر عوامل مساعدی که برایش فراهم آمد، به پیروزی‌های بزرگ در زمینه رواج و انتشار زبان، نشر و نظم پارسی نایل گردید و زمینه را برای تأسیس یک فرمانروایی وسیع ادبی و فرهنگی در چند قرن برای خود فراهم کرد.»^۱

درباره تحول اجتماعی که این شکوفایی فرهنگی و مدنی را ممکن می ساخت، دیرتر سخن خواهیم گفت. اینجا همین بس که «عوامل مساعد» برای این «پیروزیهای بزرگ»، همانا کوتاه شدن پنجه خون‌آلود خلیفه و عمالش از گریبان ایران بود. در این فرصت تاریخی کافی بود تا ایرانیان از علاقه «طبیعی» ایلخانان مغول به پزشکی، داروسازی، نجوم و تاریخ نگاری استفاده کنند تا در تمامی زمینه های علمی و فرهنگی پیشرفت‌های قابل توجهی ممکن گردد. نمونه کوچک آنکه، «تنها در مرکز علمی مراغه ۴۰۰ هزار کتاب از اطراف و اکناف ایران فراهم آمده بود.»^۲ و در عهد کی خاتون در بعضی شهرها چاپخانه (از واژه چینی «چاو» به معنی اوراق بهادار دولتی)^۳ دایر گردید. در زمینه اجتماعی نیز به همین اکتفا می کنیم که نه تنها اقلیت های مذهبی در ایران به منزلت و آزادی رسیدند، که از جمله، با انتقال کلیسای آشوریان به چین^۴، در خاور دور نیز گسترش یافتند. این را نیز ناگفته نگذاریم، برده داری که در ایران اسلامی برقرار بود، در عهد مغول از میان رفت!

آری، مغولان (!) پس از تحکیم سلطه خود، نه تنها از آبادانی جلو نگرفتند که همان اعتقادات خرافی شان باعث شد که رصدخانه های چندی برپا گردد و علوم از جمله ستاره شناسی رونق یابد. آنان اگر سوختند و کشتند و بردند، دست کم در مغولستان شهری ساختند. اما اعراب مسلمان نه تنها ثروتهای مادی و منابع انسانی ایران و مصر را نابود کردند، بلکه در هیچ جا (با آنکه آنان نیز صدها هزار اسیر ایرانی را به عربستان بردند) موجد آبادانی نشدند، که هیچ، به ذهنیت متهاجم خود، در طول قرنهای متمادی بر کوشش مردمان تحت سلطه خود تاختند. این است که در مقایسه تهاجم این دو «قوم وحشی» بر ایران، می توان از «تمدن مغولی» یاد کرد و از «تمدن اسلامی» نه!

قدر مسلم آنکه حکومت ایلخانان مغول نیز گشایشی بنیادی برای ایران نمی توانست باشد و این بار واسطه های غارت ایران توسط خلفا، که در این چند قرن خود نیز به مکتب و قدرت دست یافته بودند، «آمت» زیر فرمانشان را بسیج کرده، جناح ها گوناگون اسلامی، تهاجم برای کسب قدرت را آغاز کردند و دیری نگذشت که توانستند با کودتایی خرنده دستگاه حکومت ایلخانی را فلج نموده و باعث شدند که غازان مغول برای حفظ قدرت خود اسلام آورد!

دیرتر به این نیز اشاره خواهیم کرد، که چگونه قدرت یابی متولیان «ایرانی» اسلام، راه را برای تهاجم و ایلغار تیمور گشود و ایران را به مدت دو قرن عرصه تاخت و کشتار تاتارهای مسلمان ساخت، تا بالاخره صفویان با تکیه بر شیعیان (افراطی ترین و خشن ترین جناح اسلامی) گوی قدرت را از دست رقبا بیرون آوردند.

این نکته اهمیت تاریخی ویژه ای دارد، که با وجود همه غارت، کشتار و نابودی ایران و ایرانی در عصر خلفا، مغولان و تیموریان، ایران در آستانه عصر صفوی همچنان از کانونهای تمدن و فرهنگ باقی مانده بود و پس از

^۱ همانجا.

^۲ همانجا، ص ۱۲۰۱.

^۳ «سیک شناسی»، محمد تقی بهار «ملک الشعرا»، ج ۳، ص ۳۴۲.

^۴ «ایران در راه یابی...»، یاد شده، ص ۱۷۱.

تحمل تمامی این حملات و ضربات (پس از هزار سالی که از حمله اعراب می گذشت) تازه به سطح دیگر نقاط «متمدن» آن روزگار پایین آمده بود!

در این باره میان تاریخ پژوهان اختلافی نیست. از جمله سعید نفیسی می نویسد:

«تردید نیست که تا پایان دوره صفوی ایران در علم و صنعت از هیچ کشور جهان پست تر نبود. بلکه در پاره ای از صنایع به سنت دیرین هنوز پیشوای جهانیان بشمار می رفت.»^۱

توجه خاص خواننده را به این ارزیابی مهم جلب می کنیم، زیرا که حاوی نکات مهمی در شناخت تاریخ ایران است: از یک سو بدین واقعیت می توان تصور نمود که پیشگامی مدنی و فرهنگی ایران پیش از حمله اعراب به چه درجه ای بوده است، که اینک پس از هزار سال سیر اضمحلالی، از هیچ کشور جهان پست تر نبود! و از سوی دیگر همین واقعیت نیز نقش حکومت شیعه صفوی را در راندن ایران به سرایشی نشان می دهد، که بدان ایران رفته رفته از «جهانیان» عقب ماند و از ورود به گردونه پیشرفت بازداشته شد.

بی شک درست همین نتیجه گیری است که «تاریخ نگاران اسلام پناه» را واداشته، در توصیف ایلغار مغول از هیچ غلوی کوتاهی نکنند و با مخدوش کردن شکوفایی ایران از اسلام رسته در عصر مغول، آن را به عهد صفوی نسبت دهند!

آنجا این تحریف تاریخی واقعاً خسران آور بود، که به باور عمومی پژوهش گران «چپ» نیز بدل شد. احسان طبری درباره سه قرن پیش از صفویه می نویسد:

«از سال ۱۷۶ که چنگیز بر ایران دست یافت، تا سال ۹۰۶ هجری که بساط سلسله تیموریان برچیده شد، مدت ۲۹۰ سال یک حکومت ماوراء خشن بر ایران حکمروا شد.»^۲

طبری نه تنها شکوفایی عصر ایلخانان مغول را در پرده می گذارد، بلکه بزرگترین چرخش «دوران ساز» پس از حمله اعراب، یعنی به حکومت رسیدن متولیان ایرانی اسلام را نادیده گرفته، «فراموش» می کند، که در مرحله دوم این دوران، ایران عرصه تاخت و تاز حکمرانان «مسلمان» تاتار و دیگر قبایل و عشایر ترک بود.

در حاشیه توجه خواننده را بدین نکته جلب می کنیم، که برخورد انتقادی با نظریات احسان طبری، با وجود احترام به شخصیت انسان دوستانه اش درست بدین سبب است که همسویی «تفکر چپ» با «نگرش شیعی» به تاریخ ایران را دریابیم. طبری بارزترین نماینده این جریان است و نظراتش به سبب برد و تأثیر فراوانی که یافت چنین توجهی را ایجاب می کند. وگرنه اغلب «نظرات» در این طیف، در واقع چیزی جز رونویسی از رساله های «حوزه های علمیه» (مانند: «خدمات متقابل اسلام و ایران»، مرتضی مطهری) نیست! به عنوان نمونه، دیرتر به محمدرضا فشاهی و کتابش «واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال» اشاره می کنیم. فشاهی در این کتاب درباره سقوط ایران در عصر صفوی می نویسد:

«بایبدهایش سلسله صفویان... جامعه فتودالی ایران... بار دیگر به صورت قدرت متمرکز سلطنت صفویان چهره نمود و به ترقیات کوچکی دست یافت، اما سپس در زیر ضربات خارجی و داخلی، دوباره بسوی نابودی و مرگ پیش رفت.»^۳

^۱ «تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران»، سعید نفیسی، ج ۱، ص ۷۹.

^۲ «برخی بررسی ها...»، یاد شده، ص ۲۸.

^۳ «واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال»، محمدرضا فشاهی، ص ۲۷.

فشاهی نه تنها عصر صفوی را دوران «ترقیات» می یابد، بلکه با اشاره به «ضریات خارجی و داخلی» و «تأثیر انقلابات بورژوازی اروپا و استعمار کشورهای آسیا و آفریقا به دست کشورهای اروپایی»^۱ علت سقوط مدنی ایران را دوسه قرن پیش از ظهور استعمار، ناشی از تسلط «استعمارگران» قلمداد می کند!

به طبری بازگردیم. او دوران «حکومت ماوراء خشن» را با تسلط صفویان خاتمه یافته تلقی می کند، در حالیکه این اول کار بود و تازه از آن هنگام بود که زیربنای اقتصادی و روبنای معنوی ایران به کلی راه زوال در پیش گرفت. طبری می نویسد:

«با آنکه هسته های سرمایه داری به صورت کارخانه های دستی و نسبتاً بزرگ و سازمانهای صنفی نسبتاً مرتب و بازرگانی داخلی و خارجی نسبتاً پر رونق و حتی رخنه وسایل بدوی فنی نو (توپ، تفنگ، ساعت و غیره) در جامعه صفوی پدید شده بود، فقدان مطلق امنیت زمینه مساعد حرکت جامعه را بسوی پیش، از میان می برد»^۲

درست این است که در «فقدان مطلق امنیت» برآمدن چنین پیشرفتهایی ممکن نبود و اگر تاریخ نگاران وجود چنین سطح پیشرفته ای را گزارش کرده اند، از پس مانده آخرین کوشش های ایرانیان سخن رانده اند که در دوران پیش از آن تداوم یافته، در عصر صفوی رو به زوال نهاد. این بدان می ماند که با نگاهی به ایران معاصر پس از برقراری حکومت اسلامی، آنچه که هنوز از زیربنای مادی و توانایی معنوی بجا مانده را نتیجه برقراری این حکومت بیانگریم!

روشن است که در این مختصر امکان پرداختن به سقوط مدنی ایران در عصر صفوی نیست؛ از اینرو تنها درباره درهم شکستن «امپراتوری فرهنگ و زبان ایرانی» به اشاره بسنده می کنیم:

می دانیم که از عهد مغول به بعد، دامنه پارسی گوئی و پارسی نویسی از آسیای صغیر (ترکیه امروزی) تا مرز چین و از عراق (عرب) تا مغولستان را فرا می گرفت. از جمله:

«هشت قرن زبان فارسی زبان رسمی همه دولتهای هند بود و رابط میان اقوام مختلف هند بود که زبان یکدیگر را نمی دانستند. فکر ایرانی و تمدن ایرانی در سراسر هندوستان رواج قطعی مسلم داشت»^۳

در چنین پهنه عظیمی بود که فرهنگ و زبان پارسی جولان می یافت و نه تنها به برآمدن نوایی چون خیام (نیشابور- قرن ششم)، مولوی (قونیه - غرب ترکیه امروز- قرن هفتم) و حافظ (شیراز- قرن هشتم) منجر گشت، که برای آنان نیز «شهرت جهانی» فراهم می آورد.

تا حد مصر و چین به اطراف روم و ری

حافظ حدیث سحر فریب خوشت رسید

درباره سطح تفکر و مرتبه فرهنگی ایرانیان همین دلیل کافیست که مثلاً آنچه سخن حافظ را در چنین پهنه ای می گستراند، در درجه اول محتوای سخن و پیام او بود و قدر مسلم آنکه مردم آن روزگار نه تنها برای این پیام گوش شنوا داشتند، که آن را «حرف دل» خود می یافتند و درک می کردند!

با تصور «امپراتوری فرهنگ ایرانی» در آستانه عصر صفوی، کافیست به وضع شاعران و گویندگان نظر کنیم، تا برای میزان سقوط ایران در این دوران معیاری به دست داده باشیم.

ادوارد براون در «تاریخ ادبیات ایران» می نویسد:

^۱ همانجا.

^۲ «برخی بررسی ها...»، یاد شده، ص ۳۷۶.

^۳ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۱، ص ۸۲.

«در ۲۲۰ سال حکومت صفویه، تا آنجا که من دریافته‌ام، به دشواری می‌توان در ایران شاعری با ذوق و قریحهٔ اصیل پیدا کرد...»^۱

پرسیدنی است که بر سر شاعران و متفکران ایرانی چه آمده بود و کدام گردهای جامعهٔ ایرانی را چنین سترون ساخته بود؟

کافیست به دربار هند در آن روزگار بنگریم، تا نیروی این گردها را دریابیم. تاریخ نگاران از وجود ۵۱ شاعر فارسی زبان «تبعیدی» در دربار هند یاد کرده اند، که نامهای صائب تبریزی، کلیم کاشانی و عرفی شیرازی... از آن میان نام‌های به گوش آشنایی است!^۲

گرچه در خاک وطن گوشهٔ آبادی نیست
باز دل‌بستهٔ آن خاک خراب آبادم
کلیم کاشانی

برای آنکه با تحریف تاریخی از سوی دیگر نیز آشنا شویم، گفتنی است که ادوارد براون علت «مهاجرت» شاعران یاد شده به هند را نه نتیجهٔ پیگرد سرآمدان جامعهٔ ایرانی می‌داند، بلکه با بیش‌رمی قابل توجهی می‌نویسد: آنان «از ایران به هندوستان رفتند تا ثروتی بهم رسانند»!^۳

ادوارد براون، ایران‌شناس اسلام‌پرور، به همین جمله همهٔ جنایات تاریخی حکومت شیعه را می‌شوید و سرنوشت ایرانیانی را، که در میهن خود با سرکوب و کشتار روبرو بودند، در پرده می‌گذارد. اما برای ما که امروز منظرهٔ دومین حکومت اسلامی را در پیش رو دارند، سرنوشت «میرعماد»ها (بزرگترین خطاط تاریخ ایران که قطعه قطعه/ش کردند) و «ملا صدرا»ها (آخرین فیلسوف ایرانی که در بی‌خانمانی و گمنامی جان سپرد) سرنوشتی ملموس است! کوتاه سخن، امپراتوری فرهنگ و زبان پارسی که علیرغم تسلط خلافت عربی، اسلامی در هزارهٔ اول همچنان گسترده بود و می‌رفت تا با برافتادن دستگاه خلافت، ایران را دوباره به طلایه‌دار پیشرفت مدنی و فرهنگی در این بخش از جهان بدل سازد، با اولین «انقلاب اسلامی» و برقراری حکومت صفوی به ضربتی از میان رفت. نه تنها در درون ایران شریان حیات این قطب فرهنگی قطع شد، که جنگ شیعه و سنی میان صفویه و عثمانی و قطع رابطه با هند باعث شد که زبان حشَم (دنبالهٔ لشکر مغول و تاتار) به زبان عثمانیان بدل گردد و بعدها زبان استعمارگران انگلیس، جایگاه پارسی را در هند اشغال کند!

سخن دربارهٔ سقوط جان‌گداز ایران در آستانهٔ ورود اروپا به «عصر نوزایی» را دیرتر پی خواهیم گرفت. اینجا به مطلبی دردناک تر اشاره می‌کنیم و آن تحریف تاریخ دربارهٔ صفویان است که بنوبهٔ خود راه را برای وقوع «انقلاب اسلامی» هموار ساخت:

یکی آنکه با وارونه‌سازی چهرهٔ شاهان صفوی و ستایش از «آبادانی و استقلال کشور» بر خانمان براندازی‌ها در این عصر پرده کشیدند و دیگر آنکه با نسبت دادن فجایع این عصر به «استبداد شاهان»، شیعه‌گری را منزّه ساختند. آنجا که این حربه نیز کارایی خود را از دست داد، کسانی مانند آل احمد و شریعتی به کلی منکر رابطهٔ مستقیم و حشیگری دوران صفوی با تسلط شیعه‌گری شدند و «شیعهٔ علوی» را در مقابل «شیعهٔ صفوی» علم کردند! در

^۱ «تاریخ ادبیات ایران»، ادوارد براون، دکتر بهرام مقدادی، ص ۶۵.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا.

حالیکه همه شاهان صفوی، «مرشد» و «قطب» رهبری شیعه بودند و اینکه مثلاً شاه عباس «زنده خوارهایی در کنار تخت نگاه می داشت که به یک اشارت محکوم را زنده زنده می خوردند!»^۱ شاهدگویی بر این رابطه است.

اینجا فرصت پرداختن به توحش سازمان یافته ای نیست، که شریعت مداران حکومت گر صفوی در طول دو قرن و نیم بر ایران روا داشتند. تنها به یک کلام، این دوران از دیدگاه منافع تاریخی ایران ضربتی چندان کمتر از تهاجم عرب مسلمان نبود! با نگاهی به چگونگی قدرت یافتن شاه اسماعیل، این ادعا را به ثبوت می رسانیم. شیخ حیدر، پدر بنیانگذار خاندان صفوی، یکی از صدها حکومت گر مسلمان بود، که هر یک در شهرهای ایران محله ای را و در روستاها، «خانقاه» و یا «مدرسه» ای را در دست داشت و به چنگ و دندان از تیول خود در مقابل دیگر متولیان اسلام دفاع می کرد. هر چند که شیخ حیدر را هدف بالاتر از اینها بود:

«شیخ حیدر هرگاه در اردبیل با مخالفت کسی روبرو می شد، به فرمان وی مریدانش سگی را به نفت و گوگرد آغشته ساخته و آتش زده از پنجره به درون خانه مخالف می افکندند. شیخ حیدر... صفوف سرخ کلاهان را به شمشیر و نیزه و گرز و سپر مجهز ساخته... مدتها در خانقاه خویش، در شهر اردبیل آستین بالا زده و به ساختن نیزه و زوبین و شمشیر سرگرم بوده است.»^۲

اسماعیل، فرزندی که در دامان چنین پدری بزرگ شده بود، کار او را دنبال گرفت. با تکیه بر اوایش و جلادانی که «سرخ جامگان» نام گرفتند، روستا به روستا و شهر به شهر را غارت و کشتار کرد و با تقسیم «غنایم»، ۱۵۰۰ نفری گردآورد که به نیروی آن اردبیل را گرفته بسوی تبریز تاخت.

«با آنکه تبریزیان هیچ مقاومتی نکردند بسیاری از مردم شهر را قتل عام کرد، حتی سربازانش زنان آبستن را، با جنین هایی که در شکم داشتند کشتند... سیصد تن از زنان روسپی را به صف درآوردند و هر یک را دو نیمه کردند. سپس هشتصد تن را سر بریدند...»^۳

پس از این «مقدمه»، اسماعیل، رقیبان را که هر یک کمابیش به همین شیوه شهری را در ایران در دست داشتند در مقابل عمل انجام شده قرار داد. تبریز را پایتخت و خود را شاه ایران اعلام کرد. اهرمی که برای پیشبرد کار از آن استفاده نمود، دفاع از شیعه گری بود و با اعلام «مذهب حق شیعه اثنی عشری» به عنوان دین رسمی و تنها مذهب مجاز، پشتیبانی حکومت گران شیعه را متوجه خود ساخت:

«... در صورتی که اکثریت مردم ایران سنی مذهب و از اصول مذهب شیعه بی خبر بودند. این اقدام شاه اسماعیل تمام مردم، حتی برخی از علمای شیعه تبریز را نگران ساخت. چنانکه یک شب پیش از تاجگذاری شاه، نزد وی رفتند و گفتند: قربانت شویم، دویست سیصد هزار خلق که در تبریز است چهار دانگ آن همه سنی اند... می ترسیم مردم بگویند که پادشاه شیعه نمی خواهیم... پادشاه فرمودند، اگر رعیت حرفی بگوید، شمشیر می کشم و یک کس زنده نمی گذارم.»^۴

^۱ «برخی بررسی ها...»، یاد شده، ص ۳۵.

^۲ «تاریخ اجتماعی...»، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۳۷۹.

^۳ «سفرنامه های ونیزیان در ایران»، ترجمه منوچهر امیری، ص ۴۰۸.

^۴ «تاریخ ادبیات...»، براون، یاد شده، ص ۶۴-۶۳.

اسماعیل پس از تبریز واقعاً نیز به تحقق این «وعده» کوشید و در جنگ و کشتار و غارت، شهر به شهر ایران را متصرف شد. تنها در جنگ با «سلطان مراد ترکان» هشت هزار تن را یکجا نابود کرد.^۱

در فیروزکوه چون حاکم شهر با مدافعانش «در قلعه حبله رود متحصن شدند، آب برایشان بست تا تسلیم گشتند و بر احدی ابقا نکردند»^۲، «در مرو از جمجمه کشته شدگان مناری برپا کرد»^۳ و در یزد برجی را که حاکم بدان پناه برده بود، به آتش کشید و بالاخره در «مسافرت» به طبرستان «در یک هفته هفت هزار کس را به قتل رساند»^۴ جنون مذهبی او دست به دست قدرت طلبی نه تنها چهار سوی ایران را به آتش و خون کشید که مظاهری یافت که در تاریخ جهان کم نظیر است. از جمله فرمان داد:

«چون مردم شروان دشمن خاندان رسالتند، اموال آنها نجس است. باید تمامی اموال آنها را که به غارت گرفته اید، در آب رودخانه اندازید... تمامت اموال را در آب انداختند حتی شتر و اسب و استر را»^۵

آری، به دست چنین کسی و به پشتیبانی و همکاری شریعت مداران شیعه بود، که این مذهب پس از هزار سال که از حمله اعراب می گذشت بر ایران حاکم گردید. «تاریخ نگارانی» که این تحول را «ایجاد وحدت ملی ایرانی» و «پیروزی جنبش ملی ایران زمین» قلمداد کرده اند، باید به ملت ایران جوابگو باشند که شیعه گری چگونه موهبتی است که می بایست به دست شاه اسماعیلی که (مانند نرون) حتی از قتل مادرش ابا نداشت و حاکم فیروزکوه و حاکم یزد را در قفسی حبس نموده و آن قفس را در میدان شاه اصفهان به آتش کشید، بر ایران مستولی گردد؟

یک چیز مسلم است که او واقعاً «مرشد کامل» شیعیان بود و چنانکه با نمونه هایی دیگر از رهبران شیعیان نشان خواهیم داد، نه به لحاظ قساوت و خونخواری و نه به آنکه چنان شرابخواری می نمود که در حالت مستی جان سپرد، به هیچ ویژگی استثنای نبوده است!

^۱ «تاریخ اجتماعی...»، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۳۸۰.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا.

^۴ همانجا، ص ۳۸۱.

^۵ همانجا.

اقلیت های مذهبی در ایران

ما امروزه، ایرانی نامسلمان را، در احساس
مکنون خود، ایرانی تمام عیار نمی شناسیم.
هرکوششی برای انکار این احساس، فقط
کتمان و تقلب عاطفی ما را آشکارتر می کند.
«بابک بامدادان»^۱

به گفته عبدالحسین زرین کوب، «مورخ از همانجا که موضوع تاریخ خود را انتخاب می کند، از بی طرفی خارج می شود و رغبت یا مصلحتی او را (به موضوع مزبور) علاقمند کرده است».^۲
در این بررسی نیز انگیزه پرداختن به تاریخ اجتماعی «اقلیت های مذهبی»، پیش از آنکه به «آشنایی تاریخی» با آنان معطوف باشد، متوجه دریافت روند کلی تاریخ ایران و علل سقوط به فلاکت کنونی است. تاریخ پژوهان گفته اند و دست کم در دیگر کشورها نشان داده اند، که روندهای تاریخی به ضرورتی رخ می دهند و کوشش برای یافتن این «ضرورت» در تاریخ ایران، درونمایه اصلی بررسی حاضر است.

ویژگی مشترک جوامع مدرن این است که در مرحله ای سلطه حکومت مذهب را درهم شکسته، در آنها «دولت سیاسی» حاکم است که بر اراده «ملت» متکی است و بر پایه «قرارداد اجتماعی»، که وظایف و مسئولیت های دولت و ملت را تعیین می کند، شکل گرفته است.

ویژگی مهم «دولت سیاسی» به عنوان دست آورد انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب آمریکا این است که آنها صرف نظر از گرایشات مذهبی، حافظ آزادی همه «شهروندان» اند. زیرا «حکومت های قرون وسطایی» نیز خود را نماینده اکثریت جامعه می دانستند و به کرسی نشاندن همین تفاوت در اروپا تنها در پی سه قرن کشاکشهای عمیق و خون بار مذهبی، سیاسی و اجتماعی ممکن گشت.

در جای دیگر به نقش پروتستانسزم و عقب رانده شدن حکومت «مطلق» کلیسا سخن خواهد رفت. اما جنبه دیگری که در اروپا زمینه تحولات عظیم اجتماعی را فراهم آورد، بیشک وجود اقلیت یهودی بود!

از آنجا که ادیان «قرون وسطایی»، خود را منادی حقیقت تام می دانند، می کوشند این را بر اکثریت جامعه القا کنند، که همه خوبی ها ناشی از اعتقاد به دین مزبور است و در ورای آن هیچ چیز حقیقی و انسانی وجود ندارد. بدین سبب نیز وجود اقلیتی که به آیینی دیگر، معتقد است، بطور روزمره به ناباوری به حقیقت مطلق متولیان مذهب مسلط دامن می زند.

در قرون وسطای اروپایی، اقلیت یهودی ایفای نقش دگراندیشی مذهبی را بر عهده داشت. درباره دیرپایی و عمق این کشاکش همین بس که مارکس نیم قرن پس از انقلاب فرانسه نوشت:

^۱ «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، بابک بامدادان، از «الفتاب»، ۲، ص ۲۲.

^۲ «دو قرن سکوت»، دکتر عبدالحسین زرین کوب، مقدمه.

«یهودی آلمانی، از فقدان عمومی آزادی سیاسی و از مسیحیت رسمی دولت، در رنج است. مسأله، مسأله رابطه مذهب و دولت است... رهایی سیاسی یهودی، مسیحی و انسان مذهبی، بطور کلی در گرو رهایی دولت از یهودیت، مسیحیت و از مذهب بطور کلی است. دولت... با رهایی اش از مذهب دولتی، خود را از مذهب رها می سازد، یعنی با به رسمیت شناختن هیچ مذهبی، خود را به عنوان دولت سیاسی به کرسی می نشاند.»^۱

در ایران با وجود کوشش های بسیار نه تنها حکومت سیاسی برنیامد، که گویی جامعه ایران راهی در جهت مخالف پیمود. اغلب این را ناشی از نارسایی درونی و ذاتی جامعه ایرانی و یا نتیجه سخت جانی «عادت اجتماعی» (طبری) دانسته اند. زیرا ایران نه تنها نتوانست به نیروی درونی، راهی را که اروپاییان رفتند بیابد، بلکه حتی نتوانست، مانند بسیاری کشورها، دموکراسی، فرهنگ سیاسی و دولتمداری مدرن را بعنوان ارزشهای «جهانی وارد» نماید. برعکس، کوشش هایی که در این راه صورت گرفت، نتیجه عکس داد و ایرانیان را به «خودباختگی»، «غریزدگی» و «غرب ستیزی» دچار ساخت.

البته این درست است که در ایران زمینه «وارد کردن» به معنی آموختن آنچه دیگران دارند و به کار ما می خورد، فراهم نشد، اما، چنانکه نشان خواهیم داد، این کمبود در جامعه ایران ذاتی نبود و نیروی عظیمی از فراهم آمدن زمینه مساعد جلوگیری و عقب ماندگی ما، پیامد شکست نیروهای پیشرفت طلب ایرانی در مقابل «قدرت برتر» متولیان اسلام بوده است.

دیرتر در این باره خواهیم گفت و اینجا هدف گشودن بحث بود. خواهیم کوشید به چنین پرسش هایی پاسخ دهیم، که آیا مردم ایران واقعاً آن «توده بی شکل افسون زده و جاهلی» اند، که اینجا و آنجا ادعا می گردد؟ آیا در طول تاریخ ۶ هزار ساله ای که از «شهرنشینی» در ایران می گذرد، هیچکدام از زمینه ها و ویژگی های «مدنی» برنیامد، که بتوان با تکیه بر آن به «مدنیت عصر جدید» راه گشود؟ دست کم آنست که صرف نظر از برهه های دهشتناکی که مهاجمان بیابانگرد خاک ایران را به توبره کردند- همین تداوم چند هزار ساله شهرنشینی الزاماً می بایست به بر آمدن ویژگی های فرهنگی زندگی شهر کمک رساند.

زندگی «شهری» به همان نسبت که به تقسیم کار و برآمد تخصص می انجامد، شهرنشینان را نیز به همیاری و همکاری متقابل نیازمند می سازد و همین ویژگی کفایت تا زمینه پیدایش ارزش های مدنی مانند همزیستی مسالمت آمیز و انسان دوستی را فراهم آورد.

چنانکه اشاره شد، این تازه اول ماجرا بود و در طول چهار پنج قرن اول میلادی (اشکانیان و ساسانیان) همه ادیان بزرگ آن دوران (یهودی، مسیحی، بودایی و هندو) در مناطق وسیعی از امپراتوری ایران در رقابت با آیین باستانی پخش شده، به منطق تاریخی، روند اجتماعی در این سمت شکل می گرفت که حکومت مرکزی در پی حفظ همزیستی این گوناگونی ها خود را در ورای تعلق مذهبی قرار دهد و بسوی «دولت سیاسی» تحول یابد. دو روند متناقض در عصر ساسانی، اعلام دین زرتشتی به عنوان مذهب رسمی دولتی از یک سو و بر آمدن جنبش مزدکی از سوی دیگر، به خوبی عیار رویارویی و کشاکش درونی جامعه ایرانی در این سمت را نشان می دهد.

^۱ «درباره مذهب»، کارل مارکس و فریدریش انگلس، ترجمه ا. فاروق، ص ۱۲۵-۱۲۴.

پرسیدنی است، پس از آنکه روند طبیعی تحول تاریخی ایران، با تهاجم بنیان برکن اعراب متوقف و کشور براه اضمحلال کشانده شد، آن بخش از جامعه ایرانی، که از تسلیم به دین اعراب مهاجم سر باز می زد، کدام ویژگی های فرهنگی و اجتماعی دوران پیش را حفظ نمود؟

منطق حکم می کند، که فرهنگ دیرین ایرانی که در ادیان ایرانی بازتاب یافته بود، پس از تسلط اعراب مسلمان بر ایران در میان پیروان نامسلمان این ادیان، زنده مانده باشد. بدین سبب، بدانچه گذشت، مطالعه درباره اقلیت های مذهبی ایرانی از دیدگاه جامعه شناسی تاریخی، چه به آنکه خواه ناخواه حامل ارزشهای مدنی ایران پیش از اسلام بودند و چه به آنکه در برابر تسلط اسلام مقاومت می کردند، جالبترین وجه تاریخ اجتماعی ایران در هزاره گذشته را تشکیل می دهد.

خاصه آنکه ظاهراً «اقلیت های مذهبی» ایرانی، در تاریخ معاصر یکسره از عملکرد دوران ساز «اقلیت یهودی» در اروپا ناتوان مانده و به هیچ وجه کمکی به پیشبرد ایران ننموده اند!

اضافه آنکه این ادعای مکرر وجود دارد، که در ایران «اسلامی» اقلیت های مذهبی با «ایرانیان» در صلح و صفا بسر برده اند و از آنچه بر یهودیان اروپا روا می رفت، در این گوشه دنیا خبری نبوده است.

با توجه به این تصویر «همگانی»، باید پرسید، که چرا اینان از ایفای نقش یهودیان در پیشرفت اروپا بازماندند؟ آیا این را در «بی رمقی فرهنگی» آنان باید جستجو نمود و یا آنکه روندهای تاریخی و اجتماعی در این سوی جهان از درونمایه ای کاملاً متفاوت برخوردارند؟

از نظر علمی، روندها و کشاکشهای اجتماعی همه جا به درونمایه ای یکسان رخ می دهند. منتهی در ایران در هزاره گذشته آنان که سزاوار پیروزی بوده اند، شکست خورده اند و «محکومان تاریخی» با تکیه بر شمشیری بسیار خونریزتر از «متولیان کلیسا» غالب آمده اند. شکست خوردگان نه تنها در میدان نبرد مدنیت با خوی بیابانی شکست خوردند، که قلم نیز بدست دشمن افتاد و روایتی مطلوب خود از این نبردها بدست دادند.

پس مشکل تاریخ پژوهی در ایران دست کم دو چهره دارد. اول آنکه مدافعان فرهنگ مدنی در مقابل تهاجم مداوم، خون بار و غدارانه متولیان اسلام از شکستی به شکستی به عقب رانده شدند. و دیگر آنکه، «انحصار بر کتابت» از «غنائیم» مهمی بوده است «شریعت مداران»، با استفاده از آن اصولاً وجود دگراندیشی را در حیات اجتماعی ایران مسخ و نابود کرده اند. آنچه آنان در تحریف نوایی مانند حافظ و خیام صورت داده اند، شاهد کافیت، که با آثار فکری و هنری وابستگان به اقلیت های مذهبی چه رفته و چرا هیچ چیز چشمگیری از آنها باقی نمانده است؟!

بدین سبب تنها با استفاده از روش «پیکره پردازی» و تکیه بر «تعقل تاریخی» می توان به پس زدن پرده زخیم تاریکی هایی که بر تاریخ ایران کشیده شده، موفق شد. بررسی حاضر به بر نمودن نقش تاریخی و اجتماعی «جنبش بابی» نیز همت گماشته است.

حضور کمی اقلیت های مذهبی خود شاخص مهمی برای شناخت عملکرد تاریخی و اجتماعی آنان است. خاصه آنکه درباره «کمیت» ها در تاریخ امکان دروغ پردازی کمتر است! به عنوان نمونه به دو گزارش تاریخی نظر افکنیم:

درباره «آمدن» ارامنه به ایران این تصور عمومی وجود دارد، که «شاه عباس اسلام پناه»، جمعی از آنان را از جلفا به اصفهان منتقل و در «جلفا» ی اصفهان منزل داد، تا به ساختمان پایتخت جدید ایران کمک کنند. این را

از یک سو نشانه پیشرفت طلبی و از سوی دیگر نشانگر برخورد مثبتی از سوی «اسلام پناهان» به اقلیت های مذهبی یافته اند. حال به این گزارش تاریخی توجه کنیم:

«هنگام انتقال ارامنه از جلفا به اصفهان از ۱۵ هزار خانوار فقط سه هزار خانوار به اصفهان رسیدند و باقی در راه بر اثر گرسنگی و بیماری و حملات ایلات چادر نشین تلف شدند.»^۱

همین گزارش کافیت، تا واقعیت عصر «شاه عباس کبیر» را به چهره ای کاملاً متفاوت به نمایش بگذارد. پرسیدنی است، ارامنه که به «فرمان» شاه این راه را پیمودند، در این «شرق وحشی» با کدام حملات روبرو بودند، که از هر پنج نفر تنها یک نفر جان سالم به مقصد رساند؟ از «گرسنگی و بیماری» که بگذریم، کدام «ایلات چادر نشین» در این مسیر عامل چنین حملاتی بوده اند؟ و بالاخره اگر این وضع را به تمامی ایران تعمیم دهیم، باید پرسید، وضع امنیت کاروان های دیگر به چه صورت بوده است؟

طرفه آنکه همه تاریخ نگاران یکصدا «آرامش و امنیت» این دوران را ستوده اند، از جمله راوندی می نویسد: «شاه عباس... از آغاز حکومت به مسئله امنیت و آرامش توجه کرد و در راه برانداختن دزدان و راهزنان سعی فراوان نمود... در ایران برخلاف خاک عثمانی، دزدی و راهزنی نمی شود و کاروانها با کمال آسایش و اطمینان سفر می کنند.»^۲

پس تعمیم این وضع به تمامی ایران ناپذیرفتنی است، اما آنچه قابل تصور و نشان دادنی می باشد، موقعیت «خاص» ارامنه است و این موقعیت نشانگر آنکه نیروی ضربتی عظیمی جلوگیری از ورود آنان به ایران را هدف داشت و همین نیروست که از آن پس نیز هرزگاهی (از جمله به سال ۱۸۱۵ م. به زمان سلطنت فتحعلی شاه) جلفای اصفهان را به آتش و خون می کشید.

نمونه دیگر، گزارشی از کمیت زرتشتیان در همین برهه تاریخی - یعنی از عصر صفوی تا قاجار - را در نظر دارد و راهی دیگر به شناخت نیروی یاد شده می گشاید:

«تا اواخر سلطنت صفویه هنوز ۳۰۰ هزار خانوار زرتشتی در ایران بود که شماره افراد آن تخمیناً از یک میلیون نفر متجاوز می شد. در آغاز سلطنت قاجاریه و زمان فتحعلیشاه بیش از ۶۰ هزار خانوار زرتشتی در ایران باقی نماند... و امروز که زمان سلطنت ناصرالدین شاه است در تمام ایران اعم از زن و مرد و کودک بیش از هشت هزار زرتشتی یافت نمی شود.»^۳

اگر فاصله زمانی یاد شده را از نیمه عصر صفوی (نیمه قرن یازدهم) تا دوران ناصرالدین شاه (نیمه قرن سیزدهم) بگیریم، سخن از حد اکثر دو قرن است. دو قرنی که در طول آن از جمعیت یک میلیون نفری زرتشتیان کلاً هشت هزار نفر بجا ماند!

نه از حمله اعراب می گویم و نه از «ایلغار مغول»! سخن از همین یکی دو قرن پیش است و دورانی که در کتابهای تاریخ نه سخنی از مهاجرت گروهی آنان به خارج از کشور آمده و نه تشرف چند صد هزار نفری آنان به «دین مبین اسلام» یادداشت شده است.

^۱ «تاریخ اجتماعی ایران»، مرتضی راوندی، ج ۲، ص ۴۰۶.

^۲ همانجا. ص ۴۰۲.

^۳ «سه سال در ایران»، کنت دوگوبینو، ذبیح الله منصوری، ص ۸۱.

در تأیید دو نمونه بالا می توان از ۸۰۰ هزار یهودی در ایران عصر صفوی^۱ یاد کرد، که بنا به تناسب رشد جمعیت ۵ تا ۶ میلیونی ایران، از آن روزگار تا به امروز، می بایست اینک به ۴ الی ۵ میلیون نفر رسیده باشد! با توجه به آنکه حکومت های ایران هرچه بودند، به نابودی این اقلیت ها نمی کوشیدند، گردبادی که اینان را چنین در خود می بلعید، از سوی دیگری باید در وزیدن یافت.

چنانکه در فصل های بعد خواهیم دید، دوسه قرن گذشته، مقارن است با پیدایش حکومت «شریعت مداران» در جامعه ایران و به منطق تاریخی عروج این حکومت را باید با نابودی اقلیت های مذهبی در رابطه مستقیم دانست. در برآیند این دو جریان نیز هست که روند شتابان اضمحلال ایران از عصر صفوی تا دوران معاصر قابل درک و تشخیص می شود!

جنبه دیگر قضیه این است برخلاف تصور، روند نابودی اقلیت های مذهبی در هزاره اول پس از حمله اعراب از چنین شدتی برخوردار نبود و شواهد تاریخی دلالت بر این دارند که «غیرمسلمانان» در این هزاره هرچند دستخوش ایلغار و شبیخون بودند، اما تا عصر مغول نیز دست کم بیش از نیمی از جمعیت ایران را تشکیل می دادند:

« در ایران قرن چهارم ادیان قدیم هنوز قوت و انتشار داشت چنانکه در بسیاری از نواحی ایران دین عیسوی و یهودی و زرتشتی منتشر بود. و از این میان آیین زرتشتی بیش از سایر ادیان رواج داشت، چنانکه در شهرها و قصبات فارس... در طبرستان و خراسان و ماورالنهر و سیستان و خوزستان به نحوی که از اشارات مورخان مشهود است پیروان آیین معجوس فراوان بودند. در برخی از نواحی مانند ولایت غور عدد غیرمسلمانان به حدی بود که جغرافیا نویسان قرن چهارم آنجا را «دارالکفر» نامیده اند. در قرن چهارم هجری تقریباً در تمام ایالات ایران آتشکده ها کماکان برپا بود و پیروان مزدیسنا مطابق آیین خویش رفتار می کردند.»^۲

نمونه وار، آماری که از شمار یهودیان در قرن چهارم و آغاز قرن پنجم وجود دارد، نشان می دهد که، در همدان ۳ هزار، اصفهان ۱۵ هزار، شیراز ۱۰ هزار، غزنین ۸ هزار و در سمرقند ۳۰ هزار یهودی زندگی می کردند. « پنج شش قرن بعد نیز، مثلاً در اصفهان، اقلیت یهودی پرشماری موجود بوده، که محله ای بزرگ را در کنار گبرآباد» (که به تأیید بطروشفسکی، آنهم «محله ای بزرگ»^۳ از زرتشتیان بوده) به خود اختصاص داده بودند. بدین ترتیب تنها این داوری تاریخی بجاست که هم نابودی فزاینده اقلیت های مذهبی و هم سیر شتابان ایران در راه اضمحلال را از اوان عصر صفوی، سببی جز آغاز تسلط شیعه گری بر ایران نیست. دوران صفوی نه تنها در مدت کوتاهی، اکثریت سنی را به کشتاری دهشتناک به اقلیتی ترس خورده و ناچیز بدل ساخت، بلکه ایران دیگر شوره زاری بود، که در آن هیچ بذر دگراندیشی روییدن نتوانست.

« در حدود سالهای ۱۰۶۲ تا ۱۰۷۰ هجری در زمان شاه عباس دوم، یهودیان اصفهان یا باید اسلام می آوردند و یا قتل عام می شدند.»^۴

برای آنان که مایلند نابودی اقلیت های مذهبی را همپای هرج و مرج سیاسی و اجتماعی ببانند و نه نتیجه مستقیم تسلط فزاینده حکومتگران عمامه به سر، کافیت بدین نکته اشاره نمود، که در عصر قاجار علیرغم امنیت و ثبات

^۱ «تاریخ ادبیات در ایران»، دکتر ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۲۳۰.

^۲ همانجا، ص ۲۳۱.

^۳ همانجا، ص ۲۳۲.

^۴ «اسلام در ایران»، بطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، ص ۴۶.

^۵ همانجا، ص ۱۸۲.

سیاسی، نه تنها از شدت این روند کاسته نشد، که (چنانکه در مورد زرتشتیان دیدیم) چنان اوج گرفت، که بسرعت به «حل نهایی مسأله» نزدیک می شد.

«ترسایان آذربایجان دسته دسته راه قفقاز پیش گرفتند. مهاجرتی که تا مشروطیت ادامه داشت. به گفته سعید نفیسی در همان سالهای نخستین، ۶۰ هزار مسیحی از ایران رفتند.»^۱

«در سال ۱۸۴۰ کنت دوسرسی نخستین سفیر فرانسه از ویرانی محلات تبریز، قزوین، کاشان و اصفهان یاد کرد و نوشت: در همه این شهرهای سرشناس و کهن ایران کوی های رها شده به چشم می خورند که بیش از نیمی از جمعیت خود را از دست داده اند.»^۲

با توجه به نقش بارز مسیحیان در بازرگانی و تولیدات صنعتی و آشوریان در کشاورزی (بوژه در آذربایجان) که در این زمان، گذشته از «جزیه» های رنگارنگ حتی می بایست «حق عبور از پل»^۳ بپردازند، می توان تصور نمود، که رفتنشان از ایران چه ضربات مهلکی بر پیکر کشور وارد می آورد.

«جمعیت آشوریان در این سالهایی که وامی رسیم (نیمه قرن نوزدهم ن.) ۱۱۰ هزار اما بیشتر ۲۰۰ هزار تن نوشته اند، که از آنها ۴۰ یا ۳۰ هزار در روستای ارومیه پراکنده بودند.»^۴

پژوهش در باره حضور کمی اقلیت های مذهبی تنها گوشه ای از آن گردباد خونینی را می نمایاند، که «ذهن تاریخی ایرانیان» را چنان در هم کوفته، که تنها بر خرابه های آن آغشتن «هویت ملی ایرانی» به «هویت اسلامی» ممکن گشت. برای «ایرانیان مسلمان» امروز، دیگر تصور آنکه روزگاری در این سرزمین اکثریت زرتشتی در کنار اقلیت های بزرگ مسیحی، کلیمی و بودایی به مسالمت می زیستند، که هیچ، اینکه شیعیان تا همین پنج قرن پیش اقلیت ناچیزی در میان ده ها شاخه اسلامی را تشکیل می دادند و پیش از تسلط این «رادیکال» ترین جناح اسلامی، هزار سالی سنیان در ایران مسلط بودند، ممکن نیست!

«مسلمان هر جا که از اندیشه و استدلال باز می ماند،
اسطوره های پوسیده را از زیر خاک بیرون می کشد که،
ما چنین بودیم، چنان کردیم، فلان دانش را آفریدیم،
فلان دانشمند را به جهان دادیم. یکی نیست بگوید:
شما که این همه چراغ افروختید و نبوغ بر نمودید
چرا امروز این همه خاکسار شده اید؟»

هما ناطق

نگاهی به سیر کمیت «اقلیت های» مذهبی ایران بطور شگفت انگیزی نشان می دهد، که اگر ذره ای از «مدار» و «مسامحه» ادعایی درباره آنان حقیقت داشت و از «نسل کشی» ادامه دارشان در همین یک قرن پیش اجتناب

^۱ «ایران در راه بانی فرهنگی»، هما ناطق، ص ۱۶.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا.

^۴ همانجا، ص ۱۵۶.

^۵ همانجا، ص ۲۵۰.

می گشت، ایران با ترکیب جمعیتی کاملاً متفاوت به تاریخ معاصر گام می گذاشت و همین کافی بود که به راهی دیگر از آن که رفت، برود!

اما ماهیت انسان گش شیعه گری چنین اجازه ای نمی داد که هیچ، اگر جز این بود، هیچگاه قادر نمی شد، تسلط «انحصاری» خود را بر ایران برقرار سازد. از سوی دیگر، توفندگی این گردباد خون آلود درست در طول دوسه قرن پیش چنان بود، که در آستانه ورود ایران به دوران معاصر چنان «خانه را رفته بودند»، که از هیچ جای آن مجال برآمدن اندیشه و عملی کارساز نبود.

از این دیدگاه، انتظار اینکه «جناح اسلامی جامعه» که تازه کار ویرانی ایران را به پایان رسانده بود، در شاهره پیشرفت قدم گذارد، بیشتر به «زهرخند تاریخ» می ماند. جالبست که روشنگران و متفکران یک قرن پیش نه تنها دچار چنین «توهمی» نبودند، که بازگرداندن آب از جوی رفته را علاج کار ایران می شمردند.

میرزا ملکم، از چنین کسان، در نامه ای محرمانه به ناصرالدین شاه نوشت:

«چه ضروری داشت، از آن یهودی های متمول بغداد چند نفر هم در تهران و اصفهان می داشتیم یا از آن ارامنه که از اصفهان رفته، در هند مایه آبادی مملکت آنها شده اند به حالت قدیمی خود در اصفهان باقی می ماندند. یا گبرهایی که در هند رونق ملک آنجا شده اند، در یزد و کرمان می آرامیدند؟»^۱

این خواسته ملکم تنها بیانگر آگاهی او برسترونی «امت» است. گزارش او از وضع زرتشتیان در این دوران بیانگر است:

«بی موقع نمی دانم بیان این فقره را: ملا بهرام، گبر مشهور که ادعای ریاست طایفه مجوس داشت روزی در مجلس بنده که چند نفر مردمان صاحب سواد حضور داشتند شکایت می کرد که «در یزد و کرمان بچه های ما را تمام کردند، زبس که بی مؤاخذه کشتند، به این طورها مانند گبر در یزد و کرمان ممکن نیست مگر اینکه حکم شاهنشاهی این باشد که هر که گبری بکشد، عوضش هر که را قاتل است بکشند.» حضار مجلس از این حرف او همه خندیدند که «غریب ادعا بهم رسانیده اند. جواب چنین استدعا تودهنی است. دیوان همایون چگونه می تواند حکم شرع و حکم خدا را تغییر دهد و کدام منشی است که چنین مطلب را به تحریر درآورد؟»^۲

آری، «حکم شرع و حکم خدا» عملاً جز نابودی غیرمسلمان هدفی ندارد و هر ادعای دیگری مخالف واقعیات تاریخی است. یکی از این «غریب ادعا»ها این است که، گویا اسلام در «اصل» با چنین رفتاری با «مؤمنان اهل کتاب» مخالف است و آنچه در ایران رخ داده، مخالف «اسلام ناب محمدی»! در حالیکه با توجه به آیات قرآن در این باره، درست تر آنست که بگوییم، هیچ چیز در اسلام مسلم تر از نابودی بی چون و چرای «غیرمسلمانان» نیست و آنجا که متولیان اسلام، در این راه مسامحه ای نشان داده اند، از «آیین مسلمانی» منحرف شده اند!

مثلاً «جزیه» (جریمه نامسلمانی) که تا همین یک قرن پیش در همه جای ایران رایج بود، نه احیاناً مخالف اسلام، بلکه شیوه عمل نیز با دقت از سوی قرآن تعیین گشته است:

«به دست خود بدهند تا ایشان فرو دست باشند.» توبه ۲۹

^۱ «رسالة کنسلیطوسیون»، میرزا ملکم خان، الفبا شماره ۵، ص ۵۱.

^۲ همانجا، ص ۵۰.

کوتاه آنکه، همه آنچه در قرآن و احادیث درباره برابری، برادری و عدالت اسلامی آمده، تنها مسلمانان را در نظر دارد، وگرنه، صراحت در باره لزوم نابودی غیرمسلمانان به حدی است که متولیان اسلام در همه فروع و حتی اصول اعتقادات اسلامی شک کرده اند، درحالیکه در این باره حتی نمونه ای هم حاکی از تردید نمی توان یافت! با شناخت «دستور عمل» مسلمانان، پرداختن به صحنه های مکرر و خونباری که اعراب و سپس متولیان اسلام بر ایرانیان روا داشته اند، موردی ندارد! مهم آن بود که توازی انکارناپذیر اضمحلال مدنیت ایرانی را با سیر نابودی ایرانیان غیرمسلمان نشان دادیم و عامل اوج گیری این روند را پس از تسلط شیعه گری از صفویه به بعد برنمودیم. در این میان باید اعتراف کنم، که نه این قلم توانا است و نه مدارک لازم در اختیار، تا بتوان منظره تاریخی «نسل کشی» اقلیت‌های مذهبی در ایران را چنانکه باید توصیف نمود.

کشتار و راندن یکی دو میلیون ایرانیان وفادار به «آیین های ایرانی» در طول دو سه قرن، با توجه به کل جمعیت پنج شش میلیونی کشور یادآور کوره های آدم سوزی در دوران فاشیسم است، لیکن، چه به آنکه این کشتارها بطور «روزانه» شهر و روستای ایران را درنوردیده و چه به کوشش پیگیر متولیان اسلام، برای زدودن اسناد این نسل کشی ها، از به دست دادن منظره تاریخی آنها ناتوانیم! اما یک چیز مسلم است:

آنان که ایرانیان را ناتوان از همپایی با تمدن جدید یافته اند، در داوری تاریخی در زمره متولیان اسلام هستند و آنانکه سنگ «فرهنگ و تمدن اسلامی» را به سینه می زنند، نمی دانند «فرهنگ و تمدن» چه مقوله ایست! و بالاخره آنانکه از تأثیر اسلام در شکل گیری مدنیت جدید اروپایی سخن گفته اند، تنها اسلام زدگی خود را برملا ساخته اند. زیرا دست کم در این یک مورد تحقیقات تاریخی و اجتماعی نشان می دهند، که یهودی ستیزی در کلیسا به تأثیر «فرهنگ اسلامی» پا گرفت و پیش از تسلط اسلام بر جنوب اروپا، رابطه مسیحیان با یهودیان بیشتر جنبه رقابت داشت تا دشمنی. این جنبه در «تبادل فرهنگی» در خلال جنگهای صلیبی (۱۰۹۵-۱۲۹۱ م.) شدت گرفت و بدنبال آن اولین تهاجم گسترده بر یهودیان با راندن دو میلیون یهودی به سال ۱۴۹۲ م. از اسپانیا صورت پذیرفت. بدین ترتیب بی شک باید «حق تقدم» در یهودآزاری را از آن متولیان اسلام دانست، زیرا چند قرنی پیش از آن در ایران:

«اهل ذمه گذشته از پرداخت جزیه و خراج می بایست مسافران مسلمان را در خانه خود- هر بار سه روز- پذیرایی کنند و منزل و غذا و عتیق اسب در اختیار اینان بگذارند... اهل ذمه... می بایست بر روی لباس خویش علامت مشخصه ای نصب کنند. بنا به گفته منابع مذکوره، مسیحیان ایران هم از قرن پنجم هجری کمربند چرمی خاصی که زنار نامیده می شده می بستند و یهودیان دو وصله، یکی بر سینه و دیگر بر پشت، قرار می دادند و رنگ این وصله ها باید مشخص باشد و غیر از رنگ لباس. اهل ذمه حق نداشتند بر اسب سوار شوند و فقط می توانستند از قاطر و خر استفاده کنند و چنانچه در بین راه به مسلمانی برمی خوردند می بایستی از مرکب پیاده شوند و راه را برای او آزاد بگذارند.»^۱

«خلیفه المتوکل (۲۴۷ - ۲۳۳ ق) اهل ذمه را مجبور کرد، که علامت مشخصه ای بر البسه خویش الصاق کنند و بر فراز مدخل خانه هایشان صورت شیاطین را رسم کنند.»^۲

این «مبحث جان گداز» را با دو گزارش از موقعیت «حقوقی» و «اجتماعی» اقلیت‌های مذهبی در عصر قاجار به پایان می بریم:

^۱ «اسلام در ایران»، یاد شده، ص ۱۹۶.

^۲ همانجا، ص ۱۰۵.

«... یک نفر ذمی از یک مُسَلِم ده تومان ادعا دارد، مُسَلِم منکر می شود؛ هر دو برای مرافعه پیش قاضی می روند. قاضی از ذمی شاهد می طلبد. ذمی مدعی، چهار نفر ذمی دیگر از معتبرترین تجار ولایت شاهد می آورد. قاضی شهادت آن چهار ذمی معتبر را قبول نمی کند و از ذمی شاهد مُسَلِم می خواهد. ذمی مدعی از شاهد مُسَلِم عاجز می شود؛ بدین سبب حقش به هدر می رود.»^۱

«... جمیع آنها در ذلت بودند؛ به درجه ای که وصف ندارد. در تهران حق نظری بود کلیمی. تازه عیالی و جیهه گرفته بود. اراذل طمعی درباره عیال او نموده بودند، لهذا جمعیت کرده، پیش امام جمعه رفتند و گفتند که عیال حق نظر مسلمان شده است، ریختند در خانه، او را بیرون کشیدند، هر چه آن زن می گفت، من یهودی هستم، هیچکس گوش نمی داد. با آنکه حق نظر، حکیم مشهوری بود و محمد شاه به او امتیازی داده بود، به جهت روغنی که به پای شاه مالیده بود و درد پا را ساکت کرده بود. با وجود این، ذلت یهود به درجه ای بود که آن دختر را از خانه بیرون کشیدند و هر چه بیچاره فریاد می کرد، که من یهودی هستم گوش نمی دادند...»^۲

در مقدمه این فصل از نقش «حیاتی» اقلیت یهودی در تاریخ اروپا یاد کردیم. وجود دگراندیشی یهودی در دوران قرون وسطا، از تن در دادن اروپا به حاکمیت مطلق کلیسا جلو می گرفت و در عصر روشنگری نیز به کرسی نشاندن حق انسانی یهودیان، به قوام حق «انسان-شهروند»، در ورای اعتقاد مذهبی و برآمدن «دولت سیاسی» منجر گشت. البته، چنانکه در جای دیگر سخن رفته، دگراندیشی مذهبی تنها به صورت انفعالی به پیشبرد این روند کمک نمود و برای درهم شکستن دستگاه قدرت کلیسا، یک رفرم مذهبی درهم شکننده از درون این دستگاه لازم بود، که به صورت پروتستانیسیم رخ نمود و به تکانهای عظیم و کشاکشهای خونبار در طول سه قرن اروپا را رفته رفته از «خواب قرون وسطایی» بیدار کرد، تا آنکه در نقطه اوج خود به انقلاب کبیر فرانسه منجر شد.

با اینهمه نقش دگراندیشی یهودی در پیشبرد اروپا در خور توجه شایسته ای است. حضور اقلیت یهودی در کشورهای نیم کره غربی در برهه های تاریخی گوناگون نشان می دهد، که هرجا و هر زمان که اینان با حداقلی از مدارا و آزادی روبرو بوده اند، به میزان حیرت انگیزی موجد شکفتگی عالترین توانایی های انسانی شده، بزرگترین نوابغ از میانشان برخاسته اند. بحدی که این ادعا را می توان تأیید نمود: اگر سهم دانشمندان، متفکران و هنرمندان یهودی از علم، فرهنگ، سیاست و هنر اروپایی به کنار گذاشته شود، آنچه بجا خواهد ماند، تفاوت بارزی با سطح آن در اروپای قرون وسطا نخواهد داشت! مثلاً در آلمان، که یهودیان در قرون گذشته نیز با کشتارها و پیگردهای مداوم روبرو بودند، آزادی نسبی شان در یکی دودهمه آخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم بدان انجامید، که ۱۷ یهودی آلمانی جایزه نوبل گرفتند!

علت اصلی این پدیده را پژوهشگران در همان کشش بسوی «اکثریت» و سازماندهی انرژی لازم در این سو یافته اند. زیگموند فروید این مکانیسیم را در زندگی نامه خود به بهترین وجهی نشان داده است:

«زود با سرنوشت خود آشنا شدم. دانستم که من از آن اقلیتیم و به حریم اکثریت انبوه راهی ندارم. (از این رهگذر)

در من استقلال قضاوت پدید آمد.»^۳

پژوهشگر ایرانی، آریان پور، در تأیید همین مکانیسیم می نویسد:

^۱ «مقالات فلسفی میرزا فتحعلی آخوندزاده»، ویراسته ح صدیق، ص ۳۵.

^۲ عبدالبها، مائده آسمانی، ج ۵، ص ۷۲۰.

^۳ «فرویدیسیم»، امیرحسین آریان پور، ص ۴۴.

«فروید همانند عموم دانشوران یهودی، از تنهایی و نوحواهی بیم ننمود. راه نور را پیش گرفت و گستاخانه پیمود.»^۱ جنبه بالا اما تنها یک جلوه از سرنوشت یهودیان آلمانی است. جنبه دیگر همان یهودی ستیزی کور و وحشی است که پس از نقطه اوج خونبار در نیمه قرن نوزدهم، در زیر سلطه نازیها به جنایت تاریخی عظیمی دامن زد و در دوسوی این فاجعه، صحنه دهشتناکی از درماندگی انسانی و اجتماعی را به ظهور رساند:

در یک سو، دستگاه حکومت نازی، درست زمانی به سوی «حل نهایی مسئله یهود» و برپا ساختن کوره های آدم سوزی گام برداشت، که پس از «شکست استالینگراد»، درهم شکستن اش برای همگان روشن بود و هنوز هیچ پژوهشگری نتوانسته است، بطور قانع کننده ای مکانیسم درونی و لجام گسیخته ای را که منجر به این فاجعه شد نشان دهد!

در سوی دیگر منظره خودباختگی و درماندگی انسانی در قربانیان این فاجعه است: در فیلمهای مستند موجود، گروه های دوسه هزار نفری از قربانیان یهودی را می توان دید، که با علم به سرنوشتی که در انتظارشان بود، بسوی کشتارگاه گام برمی داشتند؛ درحالیکه بعضاً تنها از سوی دوسه تن از نازیها مراقبت می شدند!

بدانچه رفت، کوشیدیم به اجمال این بحث را بکشاییم، که هرگونه کوشش برای یکسان سازی جامعه، کوششی است در جهت بازگشت به «دوران ماقبل مدنی» و به همان درجه که جامعه ای قادر است گوناگونی های درونی خود را به توازن برساند، راه پیشرفت اجتماعی را نیز می کشاید و «دگراندیشی» ها و «دگر بودن» ها را نه تنها مخالفتی با «یکپارچگی ملی» و «اراده اجتماعی» نیست، بلکه برعکس، این ماهیت واقعی و انسانی جوامع بشری است، که با میدان دادن به دگراندیشی، برشکفتن چهره های نوین و راه گشایی های تازه را ممکن می سازد. به همانگونه که احترام متقابل به منزلت انسانی، انسانها را به سوی نزدیکی و همیاری می کشاند. همزیستی سرافرازانه گروه های اجتماعی نیز به انسجام ملی و اجتماعی راه می دهد.

«آزادی، همیشه آزادی دگراندیشان است.»
روزا لوکزامبورگ

پس از نگاهی به سیر کمی اقلیت های مذهبی و همچنین کوشش برای شناخت نقش آنان در «جوامع پیشرفته»، باید روشن شده باشد، که روند نابودی اقلیت های مذهبی ایران، اگر تنها عامل اضمحلال کشور نبوده، دست کم از توازی حیرت انگیزی با آن برخوردار است.

اما حضور کمی اقلیت های مذهبی، تنها جنبه کوچکی از نقش تاریخی آنان را نشان می دهد. باید بتوان دید، که آنان از چه جوانب فکری و بار فرهنگی برخوردار بودند که می توانست، سرنوشت ایران را در راهی دیگر رقم زند؟ مثلاً زرتشتیان و یا یهودیان ایران از چه توانایی های برخوردار بودند، که «آمت مسلمان» نبود؟

چون از زاویه دید اسلامی به اقلیت های مذهبی بنگریم، در آنها نه تنها توانایی های بارزی نمی توان تشخیص داد، برعکس، آنان را به درجه ای از مسلمانان نیز بی مایه تر، درمانده تر و خرافات پرست تر می یابیم! نه «هنرمند زرتشتی» بنامی را می توان برشمرد و نه «متفکر یهودی» شناخته شده ای را! نه از میان آشوریان «دانشمندی» برخاسته و نه از میان ارامنه «سخن دانی»!

این تناقض را به چه روی می توان توضیح داد؟ مثلاً یهودیان ایران را چه می شده، که در مقایسه با یهودیان اروپا، از میانشان حتی یک نابغه نیز برنخاسته است؟

آیا می توان ریشه این تناقض را در زاویه دید اسلامی جستجو کرد و ادعا نمود که اسلام زدگان برای توجیه درماندگی و ناتوانی خود، آن را به دیگران بازتاب می دهند و متولیان اسلام برای نگهداشتن «آمت در اسارت، از دگراندیشان» تصویری به مراتب پست تر ارائه داده اند؟ اگر چنین است باید این را نیز بتوان نشان داد، که اقلیت های مذهبی ایران در دوران معاصر دانشمندان و هنرمندان بزرگی ارائه داده اند، که از نظرها پنهان مانده اند! اما می دانیم که چنین نیست!

شاید تناقض دیگری بتواند راه به حل این «چیستان» بگشاید. از «تناقضات» بسیار تاریخ ایران پس از اسلام یکی هم این است که اغلب نام آورانی که به عنوان پرچمداران «فرهنگ و تمدن اسلامی» قلمداد می کردند، در زمان زندگی مورد پیگرد و آزار و تکفیر «متولیان اسلام» بوده اند.

از «ابن مقفع» (روزیه پارسى- کشته) و دقیقی (۳۷ ساله، کشته) تا «شیخ اشراق» (سهروردی- ۳۸ ساله، به دار آویخته)، از رازی و فارابی و ابن سینا و سعد سلمان (آواره، مورد تکفیر و تبعید و بالاخره مرگ مشکوک) تا حافظ و مولوی و خیام و ناصر خسرو (تکفیر و دق مرگ) و از عطار و ملاصدرا تا میرزا آقاخان کرمانی و طالبوف تبریزی و دهخدا (تکفیر) می توان «سیاهه» ای در چند صفحه از نام آوران ایران پرداخت، که نه تنها در زندگی با فشارها و ضربات مرگ آوری روبرو بوده اند، بلکه شخصیت فرهنگی و «پیام» شان نیز به گونه ای شناخته ناشدنی تحریف و «تصحیح» گشته است.

سه نمونه آشنا، خیام و حافظ و رودکی اند، که هیچکس نمی تواند حتی یک غزل یا رباعی از آنچه را بدانان منسوب می گردد، به یقین تاریخی تأیید کند! مثلاً امروزه بیش از پنجاه «نسخه تصحیح شده» از «دیوان حافظ» در دست است که نه تنها ابیاتشان همخوانی ندارند، بلکه واژه هاشان نیز مورد تحریفات غیر قابل تصویری قرار گرفته اند و یا روایات مختلف از «رباعیات خیام» را، که به قول صادق هدایت هر آخوندی هرچه خواسته بدان «اضافه و کم»^۱ کرده است! و یا از صد هزار و یا چنانکه برخی گفته اند، یک میلیون و سیصد هزار بیت از رودکی، «جز چند قطعه و قصیده چیزی در دست نیست»!^۲

روشن است که از این دیدگاه پرچمداران هنر و فرهنگ ایرانی تنها از یک سو مورد حمله و تحریف تلقی می کردند و آن از سوی «متولیان اسلام» است.

بر این ادعا به واقعیات و بررسی تاریخی در مورد تک تک آنان پا می فشاریم، زیرا چنانکه در همین بررسی درباره تاریخ معاصر ایران نشان خواهیم داد، فشاری که «شاهان مستبد» بر نمایندگان فرهنگ ایرانی وارد ساخته اند، دقیقاً با «شریعت پناهی» شان متناسب بوده است و در خدمت «متولیان اسلام» چنین کرده اند. به عنوان نمونه ای ناچیز در باره «شاه مستبد» دوران حافظ می خوانیم:

«محمد مظفر که «شاه محتسب» نام داشت و خم می می شکست و زه طنبور می گسست، در حالیکه به تلاوت قرآن مشغول بود، مصحف را به یک سومی نهاد و محکوم را با دست خویش سومی برید و سپس بازگشته و کلام الله می خواند و گویا این حادثه در زندگی این دژخیم هفتصد بار رخ داده است»^۳

^۱ «ترانه های خیام»، صادق هدایت، مقدمه.

^۲ «تاریخ ادبیات...»، یادشده، ج ۱، ص ۳۷۸.

^۳ «برخی بررسیها در...»، یادشده، ص ۴۰۴.

آری، چنین است که دشمنان فرهنگ پردازان ایرانی در هزاره اول تسلط اسلام تنها «شیخ و محتسب» بوده اند و در آثارشان به سختی کلمه ای زشت در توصیف «شاهان و حکام» می توان یافت! این به کنار، سخن اصلی این است که به کدام منطق می توان کسانی را که دردکش اسلام و اسلام پناهان بوده اند، مسلمان نامید؟ آخر مثلاً حافظ را که ندا می زند:

به سب بوستان و جوی شیرم؟

چون طفلان تاکی، ای زاهد، فریبی

و یا رودکی که:

دل به بخارا و بتان طراز

روی به محراب چه سود

و یا دقیقی که:

که پیش از زنده را بر خوانم از بر

یکی ز رتشت وارم آرزویست

و یا یغمای جندقی:

مدا را اگر بدین کافر نمی کردم، چه می کردم؟

ز شیخ شهر، جان بدم به تزویر مسلمانی

و یا عبید زاکانی که در سوگ میهن خود سرود:

خلد برین ز رونق آن بوستان گرفت

کان بوستان سرای که آیین و رنگ و بوی

زاغ سیه دل آمد و در او مکان گرفت

اکنون بدان رسید که بر جای عنده لیب

و یا به فردوسی که متولیان اسلام را چنین می بیند:

به کوشش ز هرگونه سازند دام

نه جشن و نه رامش نه گوهر نه نام

بجویند و دین اندر آرند پیش

زبان کسان از پی سود خویش

شود روزگار بد آراسته

برینند خون از پی خواسته

و یا خیام که به «مفتی شهر» خطاب می کند:

انصاف بده، کدام خونخوارتریم؟

تو خون کسان خوری و ما خون رزان

گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم

گر من ز می مغانه مستم، هستم

و بالاخره عطار نیشابوری که اعتراف دارد:

نام آور کفر و ننگ ایمانیم

ما گبر قدیم نا مسلمانیم

این پرده ز کار خویش بدرانیم؟

کی باشد و کی که ناگهان ما

به کدام زبان باید بگویند، که مسلمان نیستند؟

از دیدگاه امروز شگفت انگیز است که چگونه تکرار چنین دروغ بی شرمانه ای رفته رفته جای حقیقت را گرفته است! خوشبختانه، اگر پژوهشگران معاصر ایرانی در یک نقطه هم رأی باشند، در همین نامسلمانی متفکران و نام آوران هزاره اول «تسلط اسلام» است و مجموعه پژوهشهایی که در این باره صورت گرفته، منظره ای کاملاً متفاوت و غرور انگیز به نمایش می گذارد. تنها به عنوان نمونه آنکه استاد پورداود، زرتشتی بودن دقیقی را نشان داده (ن.ک).

مقدمه بیژن نامه)، باستانی پاریزی، فاش ساخته که شهرت «حافظ» بدین بوده که دستگاه های شعر و موسیقی ایرانی را از «حفظ»^۱ داشته و یا علی میرفطروس ثابت کرده است که فردوسی نیز «زرتشتی دوآتشه»^۲ بوده است!... بدین ترتیب آیا واقعاً باید پذیرفت، که پرچمداران ادب، فرهنگ و تفکر ایرانی یکسره نامسلمان بودند؟ بدین حساب نیز همه آنچه که درباره نام آوران ایرانی، از جمله شیعه بودن فردوسی و یا قرآن از حفظ بودن حافظ گفته اند- گذشته از دوسه استثناء که آنهم تأیید بر این قاعده است- یکسره جعل و تحریف بوده است؟ آری، نه تنها باید این پذیرفت، که پافشاری بر آن و اثبات ملی و تاریخی آن- هرچند هنوز در ابتدای کار است- مهمترین خدمتی است که پژوهشگران ایرانی در دوران معاصر به باز یافت هویت ملی ایرانی نموده اند. تنها به افشای آنچه از «کارخانه» جعل و تحریف متولیان اسلام بیرون آمده، می توان به درونمایه واقعی تاریخ و تحول اجتماعی در ایران دست یافت و بسیاری «چیستان» ها را برگشود. برای نمونه به دو «چیستان» از این دست نگاهی بیافکنیم: نخست آنکه اگر نام آوران فرهنگ ایرانی نامسلمان بوده اند، پس چرا این را به روشنی بیان نکرده اند؟ واقعیت این است که چنین کرده اند، اما درست همین «ظهار عقیده» نیز مورد توجه خاص «تحریف گران» بوده است. آنجا که توانسته اند آن را نابود ساخته اند و آنجا که نتوانسته اند، با جعل مطالبی مبنی بر مسلمانی آنان، چهره ای مخدوش و دوگانه پرداخته اند. مثلاً دیدیم که عطار نیشابوری به روشنی خود را «گبر قدیم نامسلمان» دانسته و یا حافظ نیز تردیدی در این باره بجا نگذاشته است:

کنون که لاله برافروخت آتش نمرود معذورم از محال تو باور نمی کنم من ترک خاکبوسی این در نمی کنم کز ساکنان درگاه پیر مغان شدم که مکدر شود آینه مهر آیینم	بباغ، تازه کن آیین دین زرتشتی پیرمغان» حکایت معقول می کند حافظ! جناب «پیرمغان» جای دولت است آرروز بر دلم در معنی گشوده شد بر دلم گردستم هاست، خدا را می پسند

...

از این بگذریم، که موضع متفکران ایرانی در دفاع از منش و فرهنگ ایرانی و در مخالفت با «ضد فرهنگ اسلامی» نیز دلیل کافی بر نامسلمانی آنهاست. منتهی با آنکه این جنبه روشن تر از آن بوده، که مورد تحریف قرار گیرد، از سوی متولیان اسلام به «ضعف اخلاقی» و یا «انحرافات» قابل چشم پوشی آنان نسبت داده شده است! متولیان اسلام کوشیده اند، چهره ای «گناهکار»، «فاسد» و «ضعیف» از مدافعان فرهنگ ایرانی بدست دهند و بدین تحریف پیام آنها را به عنوان سخن «مستانی بی شعور» و یا «خوشباشانی لاابالی» از جاذبه بی بهره سازند.

ما را به مستی افسانه کردند پیران جاهل، شیخان گمراه

حافظ

در حالیکه محتوای مبارزه نام آوران فرهنگ ایرانی با ستیزه جویی و «بی اخلاقی» در «فرهنگ اسلامی» همواره از موضعی استوار و پایه ای عمیقاً انسانی و تعقلی صورت گرفته است:

^۱ «حافظ چندین هنر»، باستانی پاریزی، حافظ شناسی، شماره ۷.

^۲ «دیدگاه ها»، گفتگو با علی میرفطروس، ص ۲۸.

ای برادر، تو همه اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

ای مفتی شرع، از تو پرکارتریم

با این همه مستی، از تو هشیارتریم

منع واعظ ز خرافات، ز غوغای عوام

ننوانیم، ولیکن به دل انکارکنیم

جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز

غافل در این خیال که اکسیر می کنند

به هر چه بسته شود راهرو حجاب وی است

تو خواه مصحف و سجاده گیر و خواه نماز

بصدق کوش که خورشید زاید از نفست

که از دروغ سیه روی گشت صبح نخست

کمتر از ذره نئی پست مشو

تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان

حلال گشته به فتوای عقل بر دانا

حرام گشته به احکام شرع براحمق

سخت گیری و تعصب خامی است

تا جنینی کار خون آشامی است

تو در ترازوی محشر نشسته‌ای و هنوز

دل تو منتظر حشر و قصه عرصات

ناصر خسرو

«چیستان» دیگر آنست که، اگر چنین تضاد عمیقی میان پیام فرهنگی این نام آوران با «فرهنگ اسلامی» وجود داشته، اصولاً با توجه به قدرت انحصاری متولیان اسلام بر «کتابت»، چگونه ممکن گشته، صفحاتی از آثار آنان بدست ما برسد؟

در پاسخ بر این پرسش باید به منطق تاریخی گفت، که واقعاً نیز آنچه از آنان بجا مانده تنها بخش بسیار کوچکی است از آنچه آفریده اند و آن نیز بخش کوچکی است از آنچه که فرهنگ پروران ایرانی در صورت نبود حملات جان ستان و نابودکننده متولیان اسلام می توانستند بیافرینند. برای درک این معنی کافیسست به «زمانه خونریز»ی که گریبانگیر ایران بوده، ببندیشیم!

اسرار جهان، چنانکه در دفتر ماست

گفتن نتوان، که وبال سرماست

خورشید به گل نهفت می نتوانم

و اسرار زمانه گفت می نتوانم

از بحر تفکرم بر آورد خرد

دری که زبیم، سفت نتوانم

خیام

احمقان سرور شدستند و زبیم

عاقلان سرها کشیده در گلیم

اسرار درون خانه از ما مطلب

خون بر در و آستان می بین و می پرس!

مولوی

خوک شکلد و حدیث از خر عیسی رانند

دیو طبع اند و همه ملک سلیمان طلبند

خواجوی کرمانی

مرغ زیرک به در خانقه اکنون نبرد

که نهاده است، به هر مجلس و عطی، دامی

پری نهفته رخ و دیو در کرشمه و ناز

بسوخت عقل ز حیرت که این چه بوالعجمی است

در آستین موقع، پیاله پنهان کن
ما در درون سینه هوایی نهفته ایم

که همچو چشم صراحی، زمانه خونریز است
بر باد رود سرما زان هوا رود

حافظ

به راستی نیز اگر صفحاتی از آثار بزرگان ایران در هزارهٔ اول «تسلط» اسلام بدست ما رسیده، این را تنها باید نتیجهٔ زیرکی خود این بزرگان و کوشش قطب ایرانی جامعه در حفظ آنها دانست.

مقایسه ای میان حافظ و سعدی مطلب را روشن تر می کند. پیش از این مقایسه گفتنی است که سعدی را باید در دوران مزبور یک استثنای بزرگ به حساب آورد، که نه تنها «مسلمان» بود، بلکه به رسوخ «فرهنگ اسلامی» در «ادب» ایرانی کوشید و نقشی عظیم در تخریب معنویت ایرانی داشته است. هرچند که او نیز تا حد زیادی دچار دوگانگی بود و میان دو فرهنگ متضاد نوسان نموده است. اما چون از انگشت شمار ادبای ایرانی است که مبلغ «اسلامیت» نیز بوده اند، مورد لطف متولیان اسلام قرار داشته و درست به همین «نکته» می توان توضیح داد که چگونه همهٔ آثار او به همان ترتیبی که خودش در زمان زندگی تنظیم کرده، بدون کوچکترین تصرفی به زمان حال رسیده است. این «نکته» زمانی روشن تر می شود، که بدانیم سعدی (قرن هفتم) یک قرن پیشتر از حافظ (قرن هشتم) زیسته است!

مقایسهٔ بالا کوچکترین شکی بجا نمی گذارد، که اگر «دیوان حافظ» میدان «ترک تازی» عمامه بصران گشته، نه احیاناً به سبب سهل انگاری و بی مبالاتی، بلکه به عمد و به این «ضرورت» که تا حد ممکن مخدوش گردد. از سوی دیگر اما این زیرکی و نفوذ معنوی حافظ نیز بوده است که در زمان زندگی، پیامش را چنان پخش نموده بود، که پس از او دیگر نابودی کامل آن غیرممکن گشت:

به شعر حافظ شیراز می گویند و می خندند سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی!

پس آثار اندیشه و ادب بزرگان ایرانی در هزارهٔ اول خود بازتاب کشاکش و مبارزهٔ عظیم، سهمناک و خون آلودی است که در یک سوی آن «قطب ایرانی» جامعه بر خلاقیت فرهنگی و منش مدنی تکیه داشت و سوی دیگر آن، یعنی «قطب اسلامی»، جز تهاجم و کشتار و کتاب سوزی ندانسته و نکرده است. روشن تر بگوییم: از دو حال خارج نیست، یا بزرگان فرهنگ پرور ایران، مسلمان بوده اند، که نمی بایست سخنی در مخالفت با اسلام بر زبان راند و یا نامسلمان بوده اند و سخنشان نیز دلیل و شاهد «کفر» شان است. در هر صورت نیز آثارشان نباید و نمی تواند مورد توجه «مسلمانان» قرار گیرد. در صورت اول بدین دلیل که «علما و پیشوایان اسلامی» مسلماً بهتر از آنان قادر به تفسیر و توضیح اسلام بودند و در صورت دوم توجه به سخنان کفرآمیزشان برای هیچ مسلمانی مجاز نیست.

شاهد تاریخی برای این استدال اینکه، هرچه در قرون اخیر جامعهٔ ایرانی اسلام زده تر شده، امکان تداوم و حتی استفاده از اندیشه های این بزرگان نیز کمتر گشته است! البته هر «مسلمان ایرانی» نیز بر بزرگی مقام «حافظ» ها و «خیام» ها و «فردوسی» ها اعتراف دارد، اما کسی نیست بپرسد، سخن و پیام اصلی آنان چه بوده است و مثلاً چرا بجای مبارزه با دربارها و شاهان فاسد و مستبد عصر خویش، از «مهر و دوستی» سخن گفته اند؟!

با نگاهی به نام آوران ایرانی دریافته ایم، که تنها راه غلبه بر «تناقض» دربارهٔ آنان، همان است که مبارزه فرهنگی شان را با «فرهنگ اسلامی» به عنوان شاخص تعلق به «قطب ایرانی» جامعه دریابیم، چهره های درخشان و نبوغ آمیز در هزارهٔ اول پس از «تسلط اسلام» نه «نومسلمانانی» بودند، که مسلمانی را تاب نمی آوردند و نه به حسرت

روزگار گذشته می زیسته اند. برعکس، به دلیری و خردمندی، فرهنگ و مدنیت ایرانی را پاس می داشتند و در همین تعلق است، که باید سرچشمه معنوی خروشان را دریافت، که نوشیدن از آن خود موجد برآمدن چنین چهره هایی شده است. همین که تسلط شیعه گری عصر صفوی در قبال ضعف کمی و کیفی قطب ایرانی، بدین انجامید که از آن پس حتی یک چهره به درخشش فرزندان پیش از آن نمی توان یافت، دلیل کافی بر تعلق یاد شده است. از سوی دیگر از این زاویه دید نیز می توان ثابت کرد، که با نشان دادن جایگاه واقعی فرهنگ پروران ایرانی، از «قطب اسلامی» جامعه و از میان «امت اسلام» سرسوزنی که بتوان بدان نام فرهنگ و تفکر خلاق داد، نترانیده است. بالاخره تنها بدین نگرش است که می توان به «تناقض» یاد شده در باره «اقلیت های مذهبی» پاسخ گفت و نشان داد، که در هزاره اول پس از حمله اعراب، از آنجا که بخش عظیم جامعه ایرانی را همچنان وابستگان به «اقلیت های مذهبی» تشکیل می دادند، ایران زمین همچنان از کانونهای فرهنگ و مدنیت جهانی بود و این ویژگی تنها به مقاومت فرهنگی در مقابل انسان کشی متولیان ترک و عرب اسلام ممکن گشته بود. پاسداران این مقاومت را نه تنها باید به نام آورانی که یادشان به یادگار مانده محدود ساخت، بلکه باید آنان را نماینده آن لشکر عظیم از «حکیمان کلیمی»، «دانشمندان مسیحی» و «هنرمندان زرتشتی» دانست، که اگر نام و آثارشان «نسل کشی دوران از صفویه به بعد» را دوام می آورد، جای تعجب می بود!

از این دیدگاه شاید اشاره به دو «نام» خالی از لطف نباشد: اولی «علی بن عباس (مجموسی) اهواری» (!)، پزشک برجسته و نام آور قرن چهارم، که در زرتشتی بودنش کسی شک نکرده است!^۱ و دیگری «زرتشت بهرام» شاعر زرتشتی قرن هفتم است، پسر بهرام پژدو، هیریدی دانشمند، پزشک، ستاره شناس و پارسی دان و پهلوی خوان از مردم کرمان. زرتشت در دبیری، نجوم، هیئت و حساب دانشمندی بنام بود و منظومه «رداویرافنامه» ای، که از او بجا مانده، شامل ۸۵۰ بیت است!^۲ با این همه، کمتر کسی را می توان یافت، که اسمی از او شنیده باشد. با توجه به «موضع فرهنگی» زرتشت بهرام، این گمنامی در زیر سلطه اسلام را باید افتخار او شمرد:

کنون آن روزگار و وقت دور است کنون آن روزگار و وقت دور است
بدست ناکسان افسوس ایران بدست ناکسان افسوس ایران
جهان پر فتنه و آشوب و شور است جهان پر فتنه و آشوب و شور است
فتاده شد خراب و تار و ویران فتاده شد خراب و تار و ویران

توهم عمیق دیگری که درباره بزرگان هنر و تفکر ایرانی وجود دارد، این است که ظهور چنین کسانی «تفاقی» تلقی می گردد و یا حداکثر استعداد «ذاتی» را عامل توانایی آنان می دانند. در حالیکه شگرف ترین استعدادها نیز تنها در محیطی امکان رشد و شکوفایی می یابند، که بدان ارج نهد و زمینه پرورشش را فراهم آورد. بدین منطق نیز می توان دریافت که پیش شرط ظهور نوابغ و «نوادری» هزاره اول، محیط فرهنگ دوست و «نادره» پروری بوده، که در بخشی از جامعه ایرانی تداوم داشته است. اینکه این بخش را قطب غیراسلامی جامعه تشکیل می داد، گفتگو ندارد!

وگرنه باید پرسید، کدام عامل در اسلام را باید مشوق «خوارزمی» ها، «بلخی» ها، «ابن سینا» ها، «رازی» ها و «فارابی» ها در روی آوردن به علم، ریاضیات و موسیقی دانست؟ مگر نه آنکه از نظر متولیان اسلام - مانند امام محمد غزالی - ریاضیات، موسیقی، فلسفه و بطور کلی تفکر و هنر «قبیح» و «از مهملات» بوده و رستگاری در دنیا و آخرت تنها به «علوم اسلامی» و نماز و روزه میسر می گردد؟ پس باید آن جناحی از جامعه را موجد برآمدن چنین

^۱ «تاریخ ادبیات...»، یاد شده، ج ۱، ص ۴۰۹.

^۲ همانجا، ج ۳، ص ۵۰۶.

کسان دانست، که علم و هنر را ارج می گذاشتند و از این دیدگاه باید آنان را نمایندگان و «سرداران» آن لشکر عظیمی دانست که فرهنگ ایرانی را در مقابل تهاجم تاریک اندیشی اسلامی پاسداری می کردند.

نمونه آنکه درباره فردوسی این «توهم» را دامن زده اند، که در جوانی گوشه گیر شد و سی سال در «خلوت» به سرایش شاهنامه مشغول بود! در حالیکه این با منطق سازگار نیست که چنین متفکر بزرگی بدون داد و ستد فکری با پیرامونش به چنین کار سترگی موفق گردد و عجباً که چون دقیق تر بنگریم، نه تنها او را ادامه دهنده راه «دقیقی» می یابیم، که می بایست «چندی در راه یافتن گشتاسب نامه دقیق رنج برد»^۱ بلکه دست کم چهار تن از هم عصرانش را می یابیم که او را «کمک نمودند» و در شاهنامه از آنان سپاسگزاری شده است!^۲

چون از این دیدگاه گسترده تر بنگریم، نه تنها آن قطب عظیمی که نبضان حیاتی جامعه ایرانی را در تمامی طول هزاره اول در دست داشت، جلوه ای درخشان و غرور انگیز می یابد، بلکه اینهم قابل درک می شود، که تنها به نسل کشی عظیم یاد شده و سترونی ناشی از آن، ایران پس از صفویه می توانست به سرایشی باور نکردنی رانده شود. برای شناخت این قطب ایرانی و قدرت معنوی اش، کافیت اشاره کنیم، که نه تنها تا «قرن چهارم و پنجم بسیاری از ایرانیان به خط و زبان پهلوی آشنایی داشتند»^۳، بلکه گذشته از ادیان بزرگ زرتشتی، یهودی و مسیحی، حضور اغلب مذاهب و جریانات فکری ایران پیش از اسلام نیز تداوم یافته بود.

«اسناد تاریخی از وجود بهدینان و یا خرمدینان در تمام طول هزاره اول اسلام در ایران خبر می دهند و تنها همین چهار پنج قرن گذشته با سرکوب بی امان صفویه بود که آنان به عنوان جناحی از زرتشتیان از میان رفتند»^۴ بدین ترتیب باید گفت که سخن از «تسلط اسلام بر ایران» در این هزاره، دست کم «نادقیق» است، زیرا در این برهه، اسلام در ایران بر پایگاه اجتماعی گسترده ای متکی نبود، و به تسلط نظامی و قدرت حکومتی عرب و ترک محدود می شد:

«الب ارسالان به یکی از سران سپاه خود... گفت: من نه یک بار و دوبار، بلکه صد بار به شما گفتم که شما... در این دیار بیگانه اید و این ولایت به شمشیر و قهر و تقلب گرفته اید، ما همه مسلمان پاکیزه ایم و اهل عراق، (اراک، نواحی مرکزی ایران ن.) اغلب بد مذہب و بد دین و بد اعتقاد باشند... تا عاجز باشند طاعت می دارند و بندگی می کنند و اگر کمتر ضعیفی در کار ترکان پدید آید هم از جهت مذہب و هم از جهت ولایت، یکی از ما ترکان زنده نماند»^۵

از سوی دیگر زمینه بررسی و تفکر در این باره که چرا «قطب ایرانی» در تمامی طول این هزاره موفق نشد، بر تسلط اعراب و ترکان غالب آید، فراخ است و ناپیموده. مسلماً ایرانیان به برتری فرهنگی و منش خود نمی توانستند و نباید که همچون این ایلغارگران وحشی و بیابان گردان ددمنش رفتار کنند، بر عکس در راه «تربیت» اینان کوشش بسیار نمودند و غرور انگیز آنکه در این راه به موفقیت های مرحله ای چندی نیز دست یافتند. فرصتهای اندکی که در لحظه های تاریخی میان حملات پیاپی بیابانگردان نصیب ایرانیان شد، مؤید موفقیت این کوشش است.

^۱ «تاریخ ادبیات...»، یاد شده، ج ۱، ص ۴۶۵.

^۲ همانجا، ص ۴۶۸.

^۳ همانجا، ص ۱۳۲.

^۴ «برخی بررسی ها...»، یاد شده، ص ۱۲۳. (مضمون)

^۵ «تاریخ ادبیات...»، یاد شده، ج ۱، ص ۱۳۲.

مهمتر از آن، پایگاه فرهنگی و هشیاری مدنی است که به اتکای آن، اندیشمندان قطب ایرانی همواره به «تهاجم فرهنگی» بر این دشمنان توانا بودند. اگر در نیمه این هزاره (قرن پنجم) ناصر خسرو بر «امت مسلمان» نهیب می زد که:

ای امت بدبخت، بدین زرق فروشان
خواهم که بدانم، که مر این بیخردان را
جز از خری و جهل چنین بنده چرایید؟
طاعت ز چه معنی و ز بهر چه نمایید؟

گسترش قطب ایرانی در نظر عطار نیشابوری در قرن هفتم بدانجا رسید، که خواستار «برنمودن درون» بود:

ز دعوی کار برناید، اگر مردید اندر دین
چنان کاند درون هستید در بازار بنمایید
به زیر خرقه تزویر، ز نار مغان تا کی؟
ز زیر خرقه گر مردید آن ز نار بنمایید

می دانیم که آرزوی عطار بر «ز نار نمودن / ایرانیان» برآورده نشد و چون مغولان به تشویق خلیفه بر ایران تاختند، عطار، این بزرگ مرد اندیشه و دانش ایرانی، با آنکه مرد کهنسالی بود، با دست های باز در مقابل لشکر مغول ایستاد و لگد مال ستوران گشت!

سرآغاز اقتدار ملایان^۱

هرچند آغاز چنگ اندازی مغولان بر ایران توفانی مرگ بار بود، که ایران زمین را درنوردید، اما بزودی مدارای مذهبی مغولان کافی بود، تا قطب ایرانی جامعه سربرافرازد و متولیان اسلام رو به هزیمت نهند. گذشته از زرتشتیان، «عیسویان و یهودیان ایران که از حدود قرن پنجم به بعد... در زحمت زندگی می‌کردند، با برافتادن حکومت اسلام در ایران و ممالک مجاور... به جنب و جوش درآمدند.»^۲

پیش از این به «عصر مغول» نگاهی داشتیم. از آنجا که پایان گرفتن این عصر یکی از چرخشهای مهم تاریخ ایران را تشکیل می‌دهد، بار دیگر به مختصر از آن سخن می‌گوییم:

نقطه اوج عصر ایلخانان مغول دوران ارغون جانشین هلاکوخان بود. در این زمان پیروان اقلیت های مذهبی به مدارج عالی حکومتی نیز رسیدند. از جمله: «سعدالدوله از اهل ابهر زنجان به مرتبه وزارت ارغون رسید... وی برادران و کسان و هم‌کیشان خود را به حکومت و عمل نواحی مختلف مملکت... گماشت.»^۳

نکته مهم آنکه سعدالدوله یهودی بود و قدرت‌ش شاخص قدرت‌گیری قطب غیراسلامی ایران. حال بینیم ذبیح‌الله صفا، «استاد ممتاز دانشگاه»، در «تاریخ ادبیات در ایران»، که به مناسبت «چهلمین سالگرد دانشگاه تهران»! انتشار یافت، درباره عاقبت این کار چه می‌نویسد!؟:

چون «ارغون دچار مرض صعب گردید و بزودی کار بر سعدالدوله شوریده شد، در سال ۶۹۰ ایلخان و او یکی به مرگ و یکی به قتل، با افکار ناموزون خود در حجاب خاک متواری شدند و اسلام را از توطئه پرخطر خود رهایی دادند. همین که خبر قتل سعدالدوله در ایران شایع شد، بسیاری از هم‌کیشان وی به تیغ انتقام مسلمانان راه دیار نیستی گرفتند و شرانان منافع گشت.»^۴

«این آخرین دوره انکسار اسلام در ممالک ایلخانی بود، زیرا دیری نکشید که حکومت بدست محمود غازان خان افتاد و اسلام از تعرض حکومت نامسلمان مغول و عمال آن رهایی جست.»^۵

چون از سوی دیگر به «افاضات» استاد «اسلام پناه» بنگریم، تنها «شر» سعدالدوله یهودی بودن او بود و ضرورت نابودی او تنها در خدمت نجات اسلام در «ممالک ایلخانی ایران»!؟

ماجرای چنین بود که پس از نابودی خلیفه، اینک متولیان «ایرانی» اسلام، مرگ ارغون را غنیمت شمرده، به تهاجمی گسترده و کشتاری عظیم توازن قدرت اجتماعی و سیاسی را به نفع خود تغییر دادند. بر این زمینه نیز برای غازان جانشین ارغون، انتخابی دیگر نماند، جز آنکه با «لشکر اسلام» همراهی کند و به «دین مبین مشرف گردد».

«اهمیت دینی تغییر کیش غازان در آنست که دین اسلام را از خطر برافتادن در ایران رهایی بخشید و از غلبه سایر ادیان که خواه‌ناخواه در حال توسعه بود پیشگیری کرد.»^۶

^۱ این بخش را به زنده‌یاد هما ناطق و کوشش او برای نوشتن کتاب «سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان» پیشکش می‌کنم.

^۲ «تاریخ ادبیات...»، یاد شده، ج ۳، ص ۱۱۳.

^۳ همانجا، ص ۱۱۶.

^۴ همانجا، ص ۱۱۸.

^۵ همانجا.

^۶ «تاریخ ادبیات...»، یاد شده، ج ۳، ص ۱۱۸.

دربارهٔ عیار این «رهایی» همین بس، که غازان «نه تنها به ویران کردن بتخانه‌ها فرمان داد، بلکه کلیساها و کنشت‌ها را نیز بدست امرای خود... ویران نمود... امیران مغول بجای کلاه‌های تاتاری همه عمامه بسرگذاشتند.»^۱ این همه تازه پیش شرط آن بود، که غازان بتواند تاج بر سرگذارد:

«در همان حال که غازان برای جلوس بر تخت ایلخانی به تبریز می رفت، سرداران او... آغاز تخریب بتخانه‌ها و هدم کنائس و کلیساهای نصاری و کنشت جهود... فرمود... بعد از آنکه غازان به تبریز رسید، عمل آنان را تأیید کرد و به ویران کردن معابد یهودی و مسیحی و معجوس دیگر باره فرمان داد و مسلمانان که جرأتی یافته و دستی از آستین برآورده بودند، بتها را می شکستند و بر سرچوبها می بستند و گرد شهر می گردانیدند.»^۲

«بدین ترتیب دین اسلام که از اوان تسلط مغول بر ایران تا این تاریخ... از رسمیت قاطع افتاده و به صورت یکی از ادیان مجاز در ردیف دینهای بودایی و مسیحی و یهودی درآمده بود، از آن حال خارج شد. زیرا با نخستین فرمان غازان قبول اسلام... واجب گردید و... از کافر و کافره، از هفت ساله تا هفتاد ساله از سر رغبت و اختیار، فوج فوج... به تشریف هدایت نور ایمان مشرف گشتند.»^۳

اینکه «استاد ممتاز» ما، اسلام آوردن «کافران» ایرانی را، که «علف شمشیر» (جامع التواریخ)^۴ می گشتند، «از سر رغبت و اختیار» قلمداد می کند، همانقدر ریشه در اسلام زدگی او دارد، که غازان را «به عنوان یک پادشاه مسلمان در حقیقت پادشاه ایران» می شمارد! ستایش او از «تغییر کیش» غازان بقدر کافی گویاست:

«این امر برای ایرانیان بمنزله فتحی عظیم بود و مایه بهجت و سرور و شادمانی و ایثارهای فراوان گردید و سبب شد که مشایخ و ائمه روی به درگاه ایلخان آورند.»^۵

بدین ترتیب، نقطهٔ عطفی شکل گرفت، که باعث شد برای اول بار پس از هفت قرن، که از حملهٔ اعراب می گذشت، اینک متولیان «ایرانی» اسلام به قدرت دست یافتند. ناگفته پیداست، حکومت «دراز دستان کوتاه آستین» به زمان غازان نیز هنوز به معنی تسلط اسلام بر ایران نبود و تنها آغاز روند «نسل کشی» پیروان ادیان و جریانات ایرانی را نشانه گذاری می کرد. این روند از قرن هشتم تا پایان قرن دهم کشور را درنوردید، تا تازه زمینهٔ به حکومت رسیدن صفویه فراهم گشت! کافست نسل کشی در این سه قرن را به کشتار دگراندیشان از دوران صفویه به بعد- چنانکه پیش از این اشاره شد- اضافه کنیم، تا تصویری از نفوذ کمی و کیفی قطب ایرانی و «نامسلمان» تا قرن هشتم به دست آریم.

چون این قلم را توانایی پرداختن به این «نسل کشی» نیست، تنها به این اشاره اکتفا می گردد، که با تبدیل نامسلمان در ایران به «اقلیت های مذهبی»، جامعهٔ ایرانی چنان نیروی حیاتی اش را از دست داد، که روند اضمحلالی اش را هیچ کوششی جلودار نمی توانست باشد.

آری، همانطور که تحول مثبت و رشد تکاملی در هر جامعه ای، از مکانیسمی ویژه برخوردار است، روند اضمحلالی نیز «مکانیسم» های ویژهٔ خود را دارد! از جمله، آنگاه که حکومتگران مردم ستیز و ضد فرهنگ بر جامعه ای چنان غلبه یابند، که مجالی برای تنفس نیروی مردمی بجا نماند، به تسلسلی دامن زده می شود، که راه

^۱ همانجا، ص ۱۳۲.

^۲ همانجا، ص ۱۲۸.

^۳ همانجا، ص ۱۲۷.

^۴ همانجا، ص ۱۳۳.

^۵ همانجا.

را برای به قدرت رسیدن نیروهای بازهم مردم‌ستیزتر و ضدفرهنگ‌تر باز می‌کند. تنها بدین «مکانیسم» است که می‌توان روند تضعیف جناح‌های سنی و قدرت‌یابی مرحله به مرحله جناح شیعی در دوران یاد شده، را دریافت. پرداختن به این همه نه در مجال این بررسی است و نه هدف آن. هدف بازشناساندن چهره آن نیروهایی است، که حامل مدنیت و فرهنگ برآمده در ایران پیش از حمله اعراب بود و بالقوه می‌توانستند در صورت عقب راندن تسلط اسلام، به راه نیمه پیموده شده تکامل ایران ادامه دهند. اما در فرصتهای تاریخی بسیاری، هر بار به انسان ستیزی ذاتی اسلام و غداري متولیانش واپس زده شدند.

روشن است، آنچه گذشت تنها در حد اشاراتی است در جهت اثبات وجود «قطب ایرانی». لازمه شناخت عملکرد تاریخی و جلوه اجتماعی و فرهنگی این قطب آنست که آثار مخدوش بجا مانده از دورانهای گذشته، از جعل اسلامی زدوده شود و مهمتر از آن تاریخ اجتماعی و جلوه فرهنگی جریانات فکری ایرانی، که «اقلیت‌های مذهبیه» تنها بخشی از آن را تشکیل داده‌اند، مورد پژوهشی گسترده قرار گیرد. آن زمان است تنها عامل تسلط اسلام بر ایران همان می‌شود، که بوده است، یعنی شمشیر خونریز بدویت عربی، که نه تنها یک بار در زمان هجوم اعراب، بلکه بطور مداوم در سیزده قرن گذشته به قطع شریانهای حیاتی جامعه ایران مشغول بوده است.

تنها برای آنکه نشان دهیم از چه زمینه پیچیده و تصویر تاریخی مخدوشی سخن می‌گوییم، کافیت اشاره کنیم، که در این سوی کشاکش عظیم در جامعه ایرانی، برخورد ایرانیان به اسلام و اعراب از ستیزه جویی، تعصب و تحقیر عاری بود و به اعراب و اسلام به همان چشم بردباری نمی‌نگریستند که به دیگر بیابانگردان وحشی.

این نکته مهم- هرچند در وهله اول به صورت «ضعفی خشم‌انگیز» جلوه می‌کند- اما در ماهیت نشانه ژرفش فرهنگ و رشد مدنیت ایرانی و ویژگی خاص آنست. به عبارت دیگر هرچند که برخورد مسالمت‌آمیز ایرانیان با این «وحشیان بدوی» در شرایط تاریخی موجود محکوم به شکست بود، اما اگر آنان «مقابله به مثل» می‌کردند، خود نیز ناگزیر در سطح بدوی این مهاجمان قرار می‌گرفتند. در حالیکه ارزش برتر فرهنگ ایرانی درست در همین بود، که در این «چهارراه جهانی» بکوشد، حاملان بدویت را به مسالمت جویی شهرنشینی و معنویت انسان دوستانه انس دهد و تربیت کند. حال اگر این برتری معنوی همواره، از «حمایه» اسکندر تا «ایغار» مغول، موفق بوده و تنها در مورد «اعراب قرآن بدست» کارایی نداشته است، مطلبی است که باید در ماهیت فرهنگ باده نشینان عرب که در اسلام بازتاب یافته بود بررسی شود!

از «پیچیدگی» های دیگر در پژوهش تاریخ اجتماعی ایران، همین چند چهره‌گی و گوناگونی پربارست، که در این نقطه جهان بر شکفته است. از جمله پس از آنکه زبانهای ایران باستان از جمله پهلوی و آرامی، در زیر سلطه اعراب فرصت تنفس نمی‌یافت، ادیبان ایرانی از قرن سوم به بعد به «زننده ساختن» فارسی به عنوان ترکیبی از زبان محلی خراسانی (دری) و عربی همت گذاردند. بدین انگیزه قابل فهم و درست، که اگر حفظ آثار گذشتگان ممکن نیست، تداوم اندیشه آنان به زبانی که بتواند «همزبانی» گروههای اجتماعی گوناگون (از جمله مسلمانان عرب نژاد) را تأمین کند، میسر گردد. این گام ناگزیر، با توجه به شرایط موجود، دقیقاً در راستای فرهنگ و اندیشه ایرانی، که خود بر همزیستی مسالمت آمیز گوناگونی ها استوار بود، برداشته شد. بدین لحاظ نیز جای شگفتی نیست، که می‌بینیم، سروده های رودکی و فردوسی مملو از لغات عربی است. این «تله‌بیر» نه تنها از ارجمندی آنان نمی‌کاهد، که بیانگر پیگیری و هشیاری آنان در احیای فرهنگ و اندیشه ایرانی است. خاکساری آنجاست که این واقعیت را به اسلام زدگی، دلیل مسلمانی شان بشماریم!

چنانکه در عرفان «ایرانی» نیز، نه تنها همه سایه روشنی های اندیشه های ایرانی پیش از اسلام به جلوه ای تازه رخ نموده است، بلکه پژوهش اندیشمندان در آن، به گونه ای غرور انگیز، نشان می دهد، می توان اندیشه گران را نیست و نابود ساخت، اما اندیشه نازدودنی است.

از «فلسفه نور» تا «انسان خدایی» و از «وحدت وجود» تا «هفت شهر عشق»، در پهنه گسترده عرفان ایرانی همه رگه های فکری و اندیشه های فلسفی ایرانی که در هزاره های پیش سرچشمه گرفته بود، به بالندگی شگفت انگیزی دست یافتند. آری، عرفان ایرانی در مقایسه با «فلسفه نوین اروپایی»، از بار تعقلی کمتری برخوردار است، اما بدانکه بطوری بی نظیر، بیانگر شور و سوز فلسفی انسان است، بطور گسست ناپذیری با مجموعه دستاوردهای جهانی اندیشه بشری پیوند دارد و به گونه ای چشم ناپوشیدنی بر غنای آن می افزاید. به کورچشمی بسیار نیاز دارد، که این قله های سر به فلک کشیده را بر گلیاره باورهای اسلامی تکیه دهیم و اندیشمندی عرفان ایرانی را به اندیشه ستیزی اسلامی مربوط سازیم.

از نگاه کلی به تاریخ اجتماعی، به «اقلیت های مذهبی» بازگردیم. دریافتیم که سرنوشت تاریخی ایران را به خوبی می توان در بود و نمودشان بازتاب شده یافت. و پس از آنکه پیوندشان را با سیر فرهنگی و مدنی ایران دریافتیم، گام بعدی این باید باشد، که جلوه اجتماعی، بار فرهنگی و سهم آنان در مجموعه فرهنگ ایرانی مورد پژوهش قرار گیرد. اگر نام آوران فرهنگ ایرانی را «سرداران» لشکر عظیم فرهنگ پروران و هنرجویان ایرانی یافتیم، نگرش هوشمندانه به «اقلیت های مذهبی» بر می نماید، که- چه در زمینه نظری و چه به عملکرد اجتماعی- پربارترین و شگرف ترین پهنه پژوهش در تاریخ ایران را تشکیل می دهند.

هرچند که در این راه دو مشکل اساسی وجود دارد: اول آنکه- چنانکه اشاره شد- جامعه شناسی مدرن نیز در شناخت کنش و واکنش میان گروه های خرد و کلان درون جامعه پیشرفت چندانی نداشته است و دیگر آنکه نسل کشی اقلیت های مذهبی ایران چنان ابعادی داشته است، که بسختی بتوان پیروان اندکی را که بجا مانده اند به عنوان یک «گروه اجتماعی پایدار» در نظر گرفت، و به شیوه های «جامعه شناسی تجربی» مورد بررسی قرار داد. مثلاً- چنانکه دیدیم- تا همین پنج قرن پیش در همه جای ایران- بویژه در استان های شمالی (خراسان، مازندران و آذربایجان)- در شهر و روستا، اقلیت های بزرگ زرتشتی می زیستند، که رفته رفته از روستاها رانده و در شهرهای بزرگتر به زندگی در «محله» های ویژه ای محکوم شدند. سپس این «کفرآباد» ها نیز تار و مار شد. همین روند «محله سازی» (Ghetto) خود پیش درآمد نابودی کامل اقلیت های اجتماعی است، که با قطع شریانهای حیاتی، آنها را به «مرگی طبیعی» محکوم می سازد. در این زمینه نیز حکومتگران اسلامی در تاریخ جهان پیش قدم بودند و «آیین نامه اسلامی» در دست آنها چنین روشی را تشویق کرده است، چنانکه از همان قرون دوم و سوم تسلط اعراب در ایران اهل ذمه «می بایست در محله هایی گرد آیند، که زمینش پست تر از زمین مسلمانان باشد و خانه های شان کوتاه تر از خانه آنها.»^۱

با این همه، بررسی حیات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اقلیت های مذهبی در ایران زمینه ایست گسترده و شیوه های سازماندهی اجتماعی و فعالیت اقتصادی آنان از پیچیدگی ها و ابتکارات بسیار جالبی برخوردار است. به عنوان نمونه ناچیز در این زمینه، می توان از رابطه تجاری میان زرتشتیان یزد و کرمان با یهودیان کاشان و همدان

^۱ بطروشفسکی، اسلام در ایران، کریم کشاورز، ص ۱۹۶.

یاد کرد، که تا همین نیم قرن پیش (دوران رضاشاه) همچنان برقرار بود و قسمت مهم آن را داد و ستد مواد پزشکی و خوراکی تشکیل می داد!

در چهارچوب چنین بررسی، اقلیت های مذهبی ایران باید یکایک به عنوان یک «**خود فرهنگ**» و در مجموع به عنوان تشکیل دهندگان جبهه ایرانی در مقابل تهاجم اسلامی مورد توجه قرار گیرند. آنگاه مقاومت آنان و شیوه های مبارزه فرهنگی شان در مقابل محیط دشمنانه اسلامی، در نمای تاریخ اجتماعی ایران جایگاهی بسزا خواهد یافت. تنها بدانکه نشان دهیم از چه سخن می گوئیم، به ذکر نمونه کوچکی اکتفا می کنیم:

از تدابیر عملی زرتشتیان به منظور تشدید همبستگی اجتماعی می توان نمونه وار از «اوستا» (استاد) فرستادن کودکان» یاد کرد. این تدبیر که تا همین اواخر در میان زرتشتیان یزد و کرمان رایج بود، به همان درجه که ساده است، از دیدگاه دانش نوین آموزش و پرورش از اهمیت نبوغ آمیزی برخوردار است.

تدبیر مزبور به این صورت است که خانواده های زرتشتی کودکان را از سه یا چهار سالگی در مدت روز به خانه یکی از هم کیشان (ونه/حیاناً بستگان) می فرستادند، تا در خانه داری به کدبانو و یا در کاردستی به مرد خانه (اوستا) کمک نماید. این «کمک» که از بازی تا کارهای ساده (از قبیل آب آوردن، جارو کردن و غیره) را شامل می شد، به کودک کمک می نمود، در ورای وابستگی خانوادگی خود، با اعضای خانواده دیگری رابطه برقرار نماید و چه بسا که محبت به «اوستا» در حد علاقه به مادر رشد می یافت.

این تدبیر از یک طرف همبستگی درونی و همیاری زرتشتیان را بر پایه ای قوی قرار می داد و از سوی دیگر از همان اوان، راه «**بالغ شدن**» را بر کودک می گشود.

یکی از جنبه های مهم کنش و واکنش اقلیت های اجتماعی، دگردیسی (استحاله) مثبت یا منفی آنها در چهارچوب کلی جامعه است: اگر در جامعه موازین مدنی برقرار باشد و اکثریت در راه تحکیم و گسترش این موازین بکوشد، بدیهی است که گروه های اقلیت نیز خواهند کوشید، خود را همپای این روند سازند و اگر هم در سرشت فرهنگی جوانی واپس گرایانه وجود داشته باشد، بکوشند تا بر آنها غالب آیند. زیرا در غیر این صورت به انزوا کشانده شده، پایگاه اجتماعی خود را از دست خواهند داد.

در هر جامعه ای موازین زندگی «اکثریت»، سرنوشت کلی تحوّل اجتماعی را تعیین می کند و تعلق به اکثریت به عنوان یک «**داده طبیعی**» تلقی می گردد. از این دیدگاه تعلق به گروه اقلیت به صورت انتخابی روزمره درآمده، اگر اکثریت از ویژگی های برتری برخوردار باشد، بدیهی است که وابستگان به اقلیت ها، نیز قدم به قدم بسوی شیوه زندگی اکثریت روی می آورند و تحوّل اجتماعی از «**تمامیت های جداگانه**» بسوی همگرایی و انسجام اجتماعی و ملی سیر می کند.

بر عکس، آنجا که گروه اکثریت بر موازین تاریک اندیشانه و ضد انسانی قوام گرفته باشد، این موازین را بر کل جامعه تحمیل می کند و به نیروی «**گریزاز مرکزی**» دامن می زند و «**حاشیه نشینی**» را ترغیب می کند.

این نیز بگوئیم، که دستگاه حکومت به عنوان نهادی در درون جامعه، هیچگاه نمی تواند بر موازینی سوای ویژگی های گروه اکثریت قوام یابد و هر کوششی در جهت دیگر دیر یا زود محکوم به شکست است. چنانکه در جامعه ای خرافی، عقب مانده و با ساختارهای استبدادی نمیتواند حکومتی دموکراتیک و مدرن مستقر گردد. چنانکه پس از این نیز خواهیم دید، ایران شاید «**بهترین**» نمونه جهانی برای نشان دادن این مکانیسم خردکننده باشد و نه تنها استبداد و فساد دستگاه حکومت بازتاب «**گروه غالب**» بوده است، بلکه کوشش های مداوم و مکرر در جهت بهسازی و نوسازی بدین سبب در نهایت نقشی بر آب.

از این دیدگاه نیز آنچه به اقلیت های مذهبی ایران مربوط می شود، از دو جهت «جالب» است: اول آنکه با تسلط اسلام ضدفرهنگ، در جامعه ایرانی چنان نیروی گریز از مرکزی بوجود آمد، که وابستگان به اقلیت های مذهبی را در آیین خود پابرجا تر کرد، چنانکه حتی یک مورد را نمی توان نشان داد، که گروهی از وابستگان به اقلیت های مذهبی آزادانه مسلمان گشته باشد!

جنبه منفی دیگر اینکه، فشار اکثریت، به شدتی که بر اقلیت های مذهبی اعمال می گشت، که باعث می شد گروه اقلیت نیازی به تحول و تجدیدنظر در موازین منفی خود نیابد. از اینرو اگر مشاهده می کنیم، که رواج اعمال و باورهای خرافی در میان اقلیت های مذهبی ایران تداوم یافته و حتی در مواردی تشدید گشته، این را نیز به اثبات علمی باید نتیجه تسلط اسلام بر جامعه ایرانی دانست.

این ادعا که در وهله اول غریب می نماید، زمانی به اثبات خواهد رسید، که دگردیسی مذهبی اقلیت های مذهبی مورد بررسی قرار گیرد. بی شک، این جنبه، تراژیک ترین و دردناک ترین فصل تاریخ اجتماعی ایران را تشکیل می دهد. به همین سبب نیز با ذکر دو نمونه از آن می گذریم.

نمونه اول «فرقه ایزیدیان» است که در کردستان عراق و ترکیه و همچنین در ارمنستان پراکنده اند. بررسی آیین و مراسم «ایزیدیان» بخوبی نشان می دهند، که آنان گروهی از پیروان آیین باستانی ایران بوده اند، که در پناه کوهستانهای غرب کشور قریب از تجاوز مسلمانان در امان ماندند.

نمونه باور نکردنی دیگر آنکه، زرتشتیان یزد و کرمان در چند قرن گذشته به «زیارت مشهد مقدس» می رفتند! توضیح آنکه، پس از ممنوعیت و جلوگیری از مراسم همگانی زرتشتی، برای زرتشتیان رفته رفته این ضرورت بوجود آمده باشد که مراسمی نزدیک به مراسم اسلامی بجا آورند. از جمله این مراسم «به زیارت رفتن» است که پیشتر نزد زرتشتیان ناشناخته بوده، زیرا از مرده پرستی به روال اسلامی بر حذر بودند. از سوی دیگر تا صد سال پیش در ایران، مسافرت عملاً تنها به هدف زیارت (ویا تجارت) معمول بود و کسی در شهرهای دیگر بستگان و یا آشنایانی نداشت که به دیدارشان برود. بر این زمینه، رفته رفته مسافرت به مشهد به قصد «زیارت» در میان زرتشتیان یزد و کرمان معمول شد. با این توجیه که: «امام رضا، هر چه باشد، داماد خودمان است.»!

نتیجه پاسداری اقلیت های مذهبی از «قطب ایرانی» دستکم این بود که از برقراری «حکومت اسلامی» بسیار پیشتر از آنکه ممکن گشت، جلو گرفتند. از این دیدگاه همین که وابستگان به اقلیت های مذهبی در طول قرنهای میانه نتوانسته اند به «کلمه» ای اسلام آورند و از همه «مواهب» زندگی مسلمانان برخوردار گردند، فرد آنان را به سنگری در مقابل تهاجم اسلام بدل می سازد. (گفتنی است، به همان شدتی که اسلام به نفرت از «کافران» دامن زده، «تشریف به اسلام» را نیز با «مزایای بزرگی» توأم ساخته است. مثلاً غیر مسلمانی که به «دین نبوی» بگردد، مجاز است بر تمام دارایی خاندانش چنگ اندازد و حتی اگر مرتکب قتل همکیشان خود شده باشد، مجازات نمی شود!)

آری، وابستگی پیروان اقلیت های مذهبی به آیین شان، در ایران «اسلامی» مقاومتی روزمره میان مرگ و زندگی بوده و هر چند که چون اجازه کتابت نداشته اند، از مبارزه حماسی شان کمترین یادگاری بجا مانده، اما اینکه این مبارزه را بتن زندگی کرده اند، حاکی از قدرت معنوی و پایداری ستایش انگیزی است، که در پژوهش تاریخ اجتماعی ایران باید به جستجوی نمای درخشان آن همت گمارد. زیرا تنها بدین می توان از هویت تاریخی و ملی ایرانی سخن گفت و تعلق به آن را موجد سرافرازی دانست.

از سوی دیگر به این پرسش نیز باید پاسخ گفت، که چرا «تنها» ایرانیان نامسلمان را جلوه گاه هویت ملی و فرهنگ ایرانی می‌یابیم؟ مگر مسلمانان ایران نیز، صرفنظر از آنکه چگونه و چرا مسلمان شدند، ایرانی نیستند؟ و از دیدگاه منش ایرانی، که موافق همزیستی مذاهب و آراء گوناگون است، نباید «مسلمان ایرانی» را نیز حامل فرهنگ و هویت ایرانی دانست؟

چون در این پرسش ژرف‌اندیشانه بنگریم، تضادی عمیق میان بار فرهنگی و منش مدنی ایرانی با ماهیت اسلام می‌یابیم، چنانکه دیدیم فرهنگ ایرانی به عنوان ویژگی جامعه‌ای که درش هزار سال تاریخ شهرنشینی تداوم یافت، ناگزیر فرهنگی است که کانون آن را همیاری، مسالمت و نرم‌خویی تشکیل می‌دهد. درحالیکه اسلام در ماهیت از ستیزه‌جویی مایه می‌گیرد، که آنهم بیانگر شرایط زیست بدوی و ماقبل شهرنشینی است. از این دیدگاه «مسلمان ایرانی» به عنوان یک پدیده اجتماعی و فرهنگی، در ماهیت، از سرشتی دوگانه برخوردار است و هرچه از سرشت ایرانی بهره‌مندتر، کمتر مسلمان است و هرچه مسلمان تر کمتر ایرانی!

آری، گرچه نرم‌خویی در برخورد با ددمنشان چهره‌ای زبوانه و محکوم به شکست می‌یابد، اما گذار از آن به این، همان گذار از بدویت بشری به مدنیت انسانی است و به این دلیل که برخورد ستیزه‌جویانه تنها به پیروزی ستیزه‌جو ترها منجر می‌گردد، نمی‌تواند هیچ راهی بسوی تعالی انسانی و نوسازی مدنی بگشاید. از همین روست که بیابانگردان ستیزه‌جوی تاریخ، مانند مغولان و اعراب، با آنکه روزگاری بر چین و ایران چنگ انداختند و از ثروتهای مادی عظیمی برخوردار گشتند، اما آنان (به سبب شرایط بدوی زندگی) پس از چند قرن نیز همانجایی بودند که پیش از آن، یعنی «مغولستان» و «عربستان».

از سوی دیگر- برخلاف آنچه که شاید ذهن اسلام زده‌ما بینگارد- اگر ستیزه‌جویی، به انرژی مخرب دامن می‌زند، مسالمت‌جویی به هیچ وجه با لختی و آسان‌طلبی هم سرشت نیست که هیچ، به میزان زیادی از انرژی معنوی، درایت و تعقل پرورش یافته نیاز دارد. به یک کلام از ستیزه‌جویی به مسالمت‌طلبی و یافتن روش و کرداری که بتواند روندها و برخوردهای اجتماعی را در جهت سازندگی سازمان دهد، عروج از مرحله‌ای پست‌تر به جایگاهی برتر است، که به همان نسبت که در این سمت دشوار است، در جهت عکس، سراسیمگی است که در غلطیدن بدان سهل و آسان.

چون از این دیدگاه به «اقلیت‌های مذهبی» در تاریخ ایران بنگریم. دو پدیده جالب را می‌یابیم: یکی آنکه همه فرهنگهای دینی برآمده در دوران پیش از اسلام را به درجه‌ای بالا برخوردار از نرم‌خویی و منش مسالمت‌آمیز می‌یابیم! و همین کمترین نشانه آنست، که همه این ادیان «به عنوان جزیی از روینای فرهنگی، سرشت جامعه را بازتاب می‌دادند و از این نظر جالب است که مثلاً «مسیحیان ایران» در مقایسه با «مسیحیان اروپا» از «منش فرهنگی» و نرم‌خویی والاتری برخوردار بوده‌اند.

دیگر آنکه با توجه به یک «استثنا»، از سویی می‌توان این «قاعده» را تأیید کرد و از سوی دیگر نشان داد که پایداری بر موضع مسالمت‌جویانه از جانب حاملان فرهنگ ایرانی نه تنها آسان نبوده، بلکه در موارد استثنایی، آنان نیز به ستیزه‌جویی در غلطیدند. استثنای تاریخی که بدان می‌نگریم، مربوط است به دوره پایانی عصر صفوی و به همکاری گروهی از بازماندگان زرتشتیان با «لشکر» محمود افغان، برای براندازی حکومت شاه سلطان حسین صفوی! ادوارد براون در «تاریخ ادبیات ایران» (!) در این باره می‌نویسد:

«مهمترین واقعه‌ای که در ارتباط با این قضیه قابل ذکر است این است که تعدادی گبر به او پیوستند. اینها بقایای معدودی از ایرانیان بودند که هنوز هم به دین باستانی زردشتی پایبند بوده و فقط در شهرهای کرمان و یزد و ناحیه‌ای که به نام رفسنجان معروف است... و شهر مهم آن بهرام آباد است، زندگی می‌کردند. چرا این مردم خودشان را

به مسلمانان بیگانه وابسته کردند تا به جنگ مسلمانان هم وطن‌شان بشتابند، این مسأله‌ای است که درک آن مشکل است. مگر اینکه بگوییم که تعصب بعضی از ملاهای شیعه باعث گردیده که آنها این روش عجیب و غریب را اتخاذ کنند. اگر حقیقت داشته باشد... یکی از بهترین سرداران، میر محمود، زردشتی بوده، اگرچه نام اسلامی نصرالله داشته...^۱

خواننده دقیق متوجه است، ادوارد براون، با مسکوت گذاشتن کشتار زرتشتیان بدست «مسلمانان هم وطن‌شان» از موضع «ملیت اسلامی» دفاع می‌کند! از اینکه چرا و چطور ادوارد براون انگلیسی (!) دفاع از این «موضع» را برعهده گرفت، دیرتر سخن خواهیم گفت. اینجا هدف آن بود که نشان دهیم، مسالمت جویی، ویژگی «ثابت» زرتشتیان نبود و در هر لحظه تاریخی با این انتخاب روبرو بوده اند، که یا با صرف انرژی معنوی بسیار بر آن موضع پایداری کنند و یا به ستیزه جویی فاجعه‌انگیز درغلطند!

در پایان این فصل نگاه از دریای خونی که ایران گذشته را در خود فرو برده، برگرفته، به زمان حال می‌دوزیم. می‌خواهیم ببینیم، آیا اسلام پناهان «ایرانی»، امروزه، که به همه احترام و نفوذی که همیشه آرزویش را داشتند، رسیده‌اند، درباره نامسلمانان «ایرانی» که دیگر حداکثر یک درصد جمعیت کل کشور را تشکیل می‌دهند، چگونه رفتاری پیش گرفته‌اند؟

مگر نه آنکه «اقلیت‌های رسمی» در سایه حکومت اسلامی از «افتخار» نمایندگی در «مجلس اسلامی» برخوردارند، مدارس ویژه خود را دارند و گویا از ایمنی و مصونیت برخوردارند؟!

قصد نداریم، از چگونگی کوشش برای «حل نهایی مسأله» در سایه حکومت اسلامی سخن گوئیم و نه حتی به توضیح این بکوشیم که چگونه از جمعیت ۷۰ هزار نفری یهودیان و ۱۶۸ هزار نفری مسیحیان در آستانه انقلاب اسلامی (آمار ۱۳۵۵ ش.) ده سال بعد به ترتیب، تنها ۲۵ هزار کلیمی و ۹۷ هزار مسیحی بجا ماند و جمعیت ۱۵ هزار نفری زرتشتیان به کمتر از نصف تقلیل یافته و یا مدتهاست که در مورد آشوریان (کلدانیان).

در ایران، از جمعی سخن گفتن بی‌مورد می‌نماید!

مهمتر آنست که ببینیم نظر متولیان امروزی اسلام به «مشکل» مورد نظر ما کدامست؟ بدین منظور نمونه‌ای انتخاب می‌کنیم که به عنوان «وارسته‌ترین دمکرات‌منش در میان روحانیت ایران» شهرت یافته است. سخن از آیت‌الله سید محمود طالقانی است و مهمترین کتابش «اسلام و مالکیت».

طالقانی در این کتاب چهره‌ای از اسلام می‌نماید، که گرچه با ماهیتش در تضادی آشکار قرار دارد، اما طرح آن ظاهراً حاکی از کوشش برای همپای ساختن اسلام با «مقتضیات زمانه» است. او در طول کتاب با ذکر آیاتی دست‌چین شده از قرآن بارها تکرار می‌کند:

«ندای عام و انسانی قرآن کریم، عکس تخیلات نژادپرستی و طبقاتی است که اختلاف نژاد و قبیله را وسیله برتری جویی و جنگ ساخته اند.»!

خواننده دقیق متوجه است که سخن از نژادها، طبقات و قبایل است، اما از «نامسلمانان» حرفی نیست. حال ببینیم که آیا «ندای عام و انسانی قرآن کریم» از نظر نگارنده «اسلام و مالکیت» اینان را نیز در بر می‌گیرد؟ طالقانی این سخن را از بحث درباره «تحریم رباخواری» آغاز می‌کند و در ریشه یابی آن می‌نویسد:

^۱ «تاریخ ادبیات ایران»، ادوارد براون، دکتر بهرام مقدادی، ص ۱۳۳.

«تحریم رباخواری در تورات منحصر به قوم یهود می باشد و بلکه صریحاً گرفتن سود ربا را از دیگران (غیر بنی اسرائیل) تجویز کرده: غریب را می توانی بسود قرض بدهی، اما برادر خود را بسود قرض مده.»^۱ سپس کشف می کند که: «این اجازه تورات بسی با خوی یهود سازگار آمده.»^۲

«از این رو (یهودیان) در میان ملل دیگر پراکنده می شوند تا با رباخواری و دیگر کارهای شریف (!) خون اقتصادی آنها را بکنند. بدیهی است که جنبندگان انگلی یا باید در خلال پیکر زندگان دیگر بسر برند یا از غذای زائد آنها تغذیه نمایند.»^۳

آری، تخریب معبد اورشلیم نبود که یهودیان را در دنیا پراکند، بلکه آنان خود با نقشه ای از پیش «در میان ملل دیگر پراکنده می شوند»، تا انگل وار «خون اقتصادی آنها را بکنند.»

باید گفت، تنها فاشیستها با چنین نفرتی از یهودیان سخن گفته اند! مگر نه آنکه کمترین سزای انگل بودن، نابودی است؟!

^۱ «تاریخ ادبیات ایران»، ادوارد براون، دکتر بهرام مقدادی، ص ۱۷۴.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۱۷۵.

دین، فرد و جامعه

آموزش ماتریالیستی دربارهٔ اینکه افراد، محصول اوضاع و احوال تربیت‌اند
ولذا افرادی که تغییر یافته‌اند، محصول اوضاع و احوال دیگر و تربیت
یافته‌ای هستند، از این نکته غافل است که اوضاع و احوال همانا بوسیلهٔ
افراد تغییر می‌یابد و لذا خود مربی را باید تربیت کرد.^۱

مارکس^۱

گسیختگی‌های شگرف در روند تاریخی ایران، بررسی تاریخ سیاسی و اجتماعی در این سرزمین را بر مبنای روابط زیربنایی و «مناسبات ارضی»، غیرممکن می‌کند. این مشکلی است که هم تاریخ‌پژوه در بررسی رویدادهای تاریخی و هم جامعه‌شناس در مشکل‌گشایی از روندهای پیچیدهٔ اجتماعی ایران با آن روبروست. در این میان، دین و عملکرد آن به عنوان قوی‌ترین عامل رونمایی، خاصه در جوامعی مانند ایران، که هنوز بر قرون وسطای خود غلبه نتوانسته‌اند، بکلی ناشناخته مانده است. بدین سبب نیز در صفحات آتی، با استفاده از دست‌آوردهای علمی اخیر، خطوط اساسی این پدیده را تا آنجا که پایهٔ بررسی حاضر قرار گرفته، جمع‌بندی می‌کنیم.

می‌خواهیم ببینیم، چگونه می‌شود که تسلط ادیان بر جوامع گوناگون یکسان نیست؛ نقش دین در عقب‌ماندگی و یا پیشرفت اجتماعی کدامست و آنان که ضرورتی برای دین قائلند، این را چگونه توجیه می‌کنند؟ کوشش برای پژوهش عقلانی در این باره، بویژه در ایران، که از سوی برخی ناظران «حاصلخیزترین زمین برای نشوونمای ادیان»^۲ قلمداد گشته، از اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردار است.

از آنجا که پژوهندگان اروپایی مانند فروید، فروم و یونگ، مسیحیت را بیش از دیگر ادیان مورد بررسی قرار داده‌اند. اینجا نیز می‌کوشیم ابتدا به دین در رابطه با مسیحیت نگرسته، نتایج این نگرش را به ادیان دیگر تعمیم دهیم.

از قرن پنجم میلادی که مسیحیت در اروپا شیوع کامل یافت و حکومت کلیسا جانشین امپراتوری روم گشت، تا قرن ۱۵ را، دوران سکون طولانی یا قرون وسطا می‌نامند. آنانکه در تاریخ بدنبال رویدادها و تحولات تاریخ ساز^۳ اند، اغلب این دوران را نادیده می‌گیرند. در حالیکه با بررسی همین «دوران وقفهٔ طولانی»، می‌توان و باید اسباب و عوامل تحول اجتماعی را دریافت!

در این رهگذر باید پرسید، ثمرهٔ مادی و معنوی ده‌ها نسل از مردم اروپا در این دوران چه بوده است و چرا به کشف و یا اختراع قابل توجهی دست نیافتند؟ در آینده قرن چه چیز از شتابی که پس از رنسانس رخ نمود، جلو می‌گرفت؟ تضاد عمدهٔ جامعه در آن دوران کدام بود و چرا این تضاد به عنوان موتور حرکت تاریخی عمل نمی‌کرد؟ مسلم آنست که در دوران مزبور پیوند حکومت دنیایی و الهی، متبلور در حاکمیت کلیسای کاتولیک، برقرار بود و کلید حل معما را باید در شناخت عملکرد مسیحیت به عنوان پدیده‌ای رونمایی جستجو کرد.

^۱ «لودویگ فویرباخ و پان فلسفهٔ کلاسیک آلمانی»، انتشارات حزب توده، ص ۸۸.

^۲ «جهان مذهبی ایران»، آلفونس گابریل، ترجمهٔ ابوالحسن محمدی.

«دستاویز مبتدلی که زندگی زاهد را قابل
تحمل می کند این است که دائم بجنگد.
آنها با کی؟ با خودش! دائم از پیروزی
به شکستی و از شکستی به پیروزی.»
نیچه

«دین شناسان» در مسیحیت دو جنبه را تشخیص داده اند:

یکی جنبه «نوع دوستانه» است، که در دوران پیش از بقدرت حکومتی رسیدن مسیحیت غالب بود. از این جنبه، دین بر محور انسان و توانایی های او بنا شده است. انسان باید نیروی منطقش را در جهت شناسایی خویش، رابطه اش با هموعان و همچنین موقعیت خود در جهان، بکارگیرد. همچنین باید نیروی عشق ورزیدن را نسبت به توانایی ها و سنجایی خویش توسعه بخشد و همبستگی با همه موجودات زنده را تجربه نماید و بالاخره باید اصول و هنجارهایی را جهت رسیدن به این هدف راهنما قرار دهد. از این دیدگاه تقوی^۱ و فضیلت به معنی تحقق نفس است، نه اطاعت و فرمانبرداری. ایمان عبارتست از قطعیت یافتن معتقدات شخص بر اساس تجربه فکری و عاطفی او، نه پذیرش القائاتی به اعتبار شخص القاکننده. خدا سمبل نیروهای خود انسان است، که بشر می کوشد در زندگی اش به آنها تحقق بخشد. چنین ایمانی فرد را با حالتی توأم با سرخوشی و شادمانی قرین می سازد.^۱

روشن است که از چنین جنبه ای، همه در مقابل خدا برابرند و وجود کسانی به عنوان پیشوایان مذهبی، که نزد خدا شفاعت دیگران را کنند، لزومی ندارد، نهادهای حکومت مذهبی پدید نمی آیند، به پیروان دیگر مذاهب و آراء به دیده خصومت نگاه نمی شود و غلبه بر دگراندیشان ضرورتی پیدا نمی کند.

دیگر جنبه «خودکامانه» است، که پس از بقدرت رسیدن کلیسا غالب گشت. از این جنبه خدا، مظهر قدرت و جبر است و انسان در مقایسه با او، به طرز رقت باری ناتوان و زبون. دین عبارتست از «شناسایی یک قدرت نامریی برتر، که بر سرنوشت انسان تسلط داشته و فرد در مقابل او چاره ای جز تسلیم و رضا ندارد. زیرا خدایی قادر مطلق و همه دان بر او غلبه دارد»^۲ انسان ناتوان و پست انگاشته می شود و تنها زمانی می تواند احساس نیرومندی کند، که با تسلیم کامل در برابر خدا، فیض یا لطف او را شامل حال خود سازد. از این رو می کوشد، برای تقرّب به خدا با تأکید بر بیچارگی و بی ارزشی خویش از وی طلب آموزش نماید. تنها هدف زندگی، جلب لطف الهی است و بدین لحاظ نه تنها فرد انسان با نیروهای خود بیگانه می شود، بلکه گرفتار در تلاطم روحی بی امان، هموعانش را در نمی یابد و از برقراری رابطه اعتماد و محبت عاجز است، همچنانکه به خویش خویش نیز ایمان ندارد؛ از تجربه عشق و منطق خویش عاجز است و در فعالیتهای دنیوی بدون احساس عشق و صمیمیت عمل می کند. اندوه و احساس گناه، دنیای عاطفی اش را پر کرده است. از اینروست که در تنهایی و ضعف در مقابل خدای قاهر، دست بدامان برگزیدگان دینی می شود؛ آنان را در مقابل او شفیع قرار می دهد و از طریق آنان طلب آموزش می نماید.

^۱ در این مبحث تا حد زیادی از کتاب «روانکاوی و دین» نوشته اریک فروم، به ترجمه روان آرسن نظریان استفاده گشته است.

^۲ فرهنگ آکسفورد: «دین».

بدینسان تلاش وی در طلب آموزش منجر به جان گرفتن همان طرز فکری می شود که خود موجب ارتکاب گناه است. هر چقدر بیشتر خدا را تمجید می کند وجود او تهی ترمی شود و خود را بیش از پیش گناهکار حس می کند. چون احساس گناهکاری زمانی واقعیت می یابد که گناه نیز مرتکب شود، تلاطم میان دو قطب «گناه» و «توبه» به محتوای زندگی فرد بدل می گردد. دیگر کافیت تا بر امیال جسمانی مهر گناه بخورد، تا همه قوای معنوی و عقلی او را به تحلیل برد. این مکانیسم، آنجا که از کنترل اراده فرد و یا جامعه خارج گردد، می تواند به برآمدن ناهنجاریهای روانی در هر دو نمود اصلی مازوخسیم (خودآزاری) و سادسیم (دگرآزاری) دامن زند.

دو نکته در این میان از اهمیت بارزی برخوردار است: یکی آنکه در این نوع از ادیان، هر چه بیشتر پیشوایان به مؤمنان، در جهت اجتناب از «گناهان» می تازند، نتیجه عکس می گیرند و ایمان مذهبی به هیچ وجه به «تریت» اجتماعی و اخلاقی نمی انجامد. از اینرو هر چه تسلط این ادیان بر جامعه قوی تر، اضمحلال اخلاق اجتماعی نیز شتابان تر است. دیگر آنکه، هر چه نفوذ ادیان خودکامه بر انسان بیشتر، عملکرد مکانیسم توبه و گناه شدیدتر است. این مکانیسم منفی مهمترین دلیل برای انکار ادیان خودکامه است. از همین رو نیز هست که این جنبه در ادبیات پارسی، مورد توجه بسیار قرار گرفته، «آزاداندیشان، بر سالوسی» ارباب دین تاخته اند، که چرا خود آن نمی کنند که از مسلمانان انتظار دارند؟ غافل از اینکه آنان نیز خود مغلوب همین خودکامگی، ناچار از دست زدن به گناه هستند. شخص مؤمن در خواب و بیداری، خواسته و ناخواسته، برای یافتن علائمی از عالم غیب و مظاهر آن می کوشد و به رؤیا و پیش بینی وقایع معتقد می گردد. در مرحله بعدی یافتن برخی نشانه ها، در او این باور را پدید می آورد که در عین ناتوانی مورد توجه عالم غیب است و در نهایت خاکساری، نسبت به دیگران برتری هایی دارد. این مکانیسم روانی به سادگی بدانجا می انجامد که در میان مؤمنان به ادیان خودکامانه، با گروه عظیمی روبرو هستیم که به مراتب مختلف ادعای برگزیدگی و رابطه با جهان دیگر دارند و مؤمنانی که بسادگی به چنین ادعاهایی باور می کنند. این بنویه خود شخص مدعی را در پافشاری بر ادعایش مصمم می سازد.

این همبستگی میان التهاب روحی و ادعای ارتباط با «جهان دیگر»، به ادعاهای گوناگون و گهگاه حیرت انگیز منجر شده است. اگر در میان «عامه»، اعتقاد به «دست خوب» و یا «قدم مبارک» عادی بنظر می رسد، چنین باورهایی در بُعد کشوری مانند ایران به برآمدن هزاران امامزاده منجر گشته است.

هنگامی که جنبه خودکامگی بر دین غالب باشد، کسانی که خود را شفیع مؤمنان در برابر خدا قرار می دهند، حکومت مذهبی را بنیان می گذارند و طبیعتاً در جهت حفظ و گسترش موقعیت مطلوبی که برایشان فراهم می آید، به اختلافات میان پیروان خود و پیروان دیگر مذاهب دامن زده، دگراندیشی را تحمل نمی نمایند.

با آنکه در قرون وسطا جنبه خودکامانه بر کلیسا غالب بود، جنبه دیگر نیز بکلی بر کنار نگشته، در دوران حکومت و سیادت کلیسا، مسیحیان فرودست در تعارض با حاکمیت کلیسا، همچنان در پی حفظ عناصر نوع خواهانه می کوشیدند.

بدین ترتیب خودکامگی مذهبی از یکسو با به هدر دادن قوای معنوی فرد و از سوی دیگر با دامن زدن به تشنجات اجتماعی، فرد و جامعه را در کشاکشی فرسایشی فرو می برد و نیروی خلاق و انرژی سازنده جامعه را در التهاب روانی و غوغاگری اجتماعی نیست و نابود می کند.

چون از این دیدگاه به «قرون وسطا» بنگریم، آنرا نه «دوران سکون»، بلکه ورطه ای هولناک می یابیم، که از یک طرف دستگاه عظیم کلیسا با «فتیش عقاید» از سلطه خود دفاع می کند و از طرف دیگر کوشش های نافرجام مکرر برای «اصلاح دین»، نیروی حیاتی جوامع را بریاد می دهد. تحقیقات تاریخی- آماری در دو سه دهه اخیر حکایت از آن دارد، که در این دوران تنها بیش از ۵ میلیون زن، به اتهام «جادوگری»، پس از «اعتراف» در زیر

شکنتجه، به زبانه های آتش سپرده شدند و دارایی شان میان کلیسا و شخص لو دهنده تقسیم گشته است! با توجه به همین فرسایش تاریخی است، که انگلس «*قرون وسطا*» را «*بربریت عمومی هزار ساله*»^۱ نامیده است. با آنکه بررسی دوگرایی نوع خواهانه و خودکامانه در ادیان بقدر کافی روشنگر است، به «*نیاز انسان به دین*» نیز چنانکه مورد بررسی روانکاوان اجتماعی قرار گرفته، اشاره ای می کنیم:

انسان در کودکی میل و نیازی طبیعی به حمایت و احساس ایمنی دارد. کودک این نیاز را در درجه اول در نزد والدین جستجو می نماید. همانطور که تولد، جدایی از وابستگی جسمی به مادر است، بلوغ نیز در گسستن از وابستگی به والدین تحقق می یابد. فرد در دوران نابالغی هنوز موجودی به شمار می رود که کس دیگری مسئول اوست. البته رهایی از وابستگی و مسئولیت پذیری، با اضطراب و دلهره نیز توأم است. میل به «*کودک ماندن*» به معنی وابسته ماندن و از حمایت و نوازش بی چون و چرا برخوردار گشتن چنان قوی است، که در نزد بسیار کس با همان شدت جای خود را بزودی به وابستگی به قبیله، ملت، نژاد، حکومت، طبقه اجتماعی، حزب سیاسی و انواع نهادها می دهد.

از دیدگاه اجتماعی و انسانی گسترش رابطه طبیعی مهر و محبت میان اعضای خانواده، به «*غریبه ها*»، یعنی سایر انسانها، همان انسان شدن فرد است و ادیان، در مثبت ترین داورها، سعی در آن داشته اند که به انسان در این روند «*رهایی*» کمک نمایند. آنجا که انجیل می گوید: «*همسایه ات را به اندازه خود دوست بدار*»^۲ و یا اینکه: «*آمده ام تا مرد را از پدر خود و دختر را از مادر خویش و عروس را از مادر شوهرش جدا سازم*»^۳ در واقع از فرد می خواهد که برای بدل شدن به عضو شایسته جامعه، خود را از قید وابستگی به «*خویشاوندان*» رها کند. افسانه رانده شدن «*آدم و حوا*» از بهشت نیز از این نظر تعبیری منطقی می یابد و آن اینکه آن دو در «*بهشت*» در ایمنی و رفاه بسر می بردند. اما همچون «*کودکان*» به بد و خوب عمل خویش آگاه نبودند. با رهایی از این ناآگاهی، به قیمت رانده شدن از «*بهشت*» است که انسان سرنوشت خود را بدست می گیرد. آنجا که حافظ می گوید: پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت نا خلف باشم اگر من به جویی نفروشم در واقع بر رشد انسانی از «*آدم*» تا «*حافظ*» نظر دارد، که «*روضه رضوان*» را با زهم بی ارزش تر جلوه می دهد!

با این همه، گرایش نوع خواهانه تنها یک جنبه عملکرد مذهبی است. اعتقاد مذهبی جنبه دیگری نیز دارد: به همان گونه که انسان با قبول سیادت پدر و مادر از خود سلب مسئولیت می کند، قبول سیادت مذهبی نیز به قیمت سلب مسئولیت از خویش و برخورداری از احساس ایمنی در زندگی است. روشن است که در این صورت از «*رهایی*» سخنی در میان نیست. چنانکه ایمان به ادیان خودکامه در واقع تبدیل یک سیادت به سیادتی دیگر است و این از جنبه رهایی و رشد انسانی عاری است.

در ادیان خودکامه گناه اساساً نافرمانی از مرجع اقتدار است و فقط بطور ضمنی نقض هنجارهای اخلاقی تلقی می گردد. مؤمن به دین خودکامه باید از «*گناهان*» ابا کند، چون دین او آنها را گناه دانسته است. فرد مؤمن را نمی رسد، در باره بد و خوب رفتار خویش قضاوت کند و بدین لحاظ نیز به احساس مسئولیت و استقلال دست

^۱ «لودویگ فویرباخ و...»، یاد شده، ص ۳۳.

^۲ انجیل متی، باب ۲۰-۱۹.

^۳ انجیل متی، باب ۱۰ و ۳۵.

نمی یابد. طرفه آنکه بسیاری از «گناهان» این جهانی در بهشت مجازند و بدین لحاظ بخودی خود «بد» نیستند و به آنها برچسب گناه زده شده است.

از این دیدگاه ادیان نوع خواهانه، یا دقیقتر بگوییم جنبه نوع خواهانه ادیان، جنبه ایست که از دیرباز تا کنون به عنوان محملی «روبنایی»، انسان را در راه تکامل و تربیت اجتماعی همپایی نموده است. اما این بحث ما نیست. بحث بر سر این است که خودکامگی ادیان نه تنها در حیطه فردی نیازهای روحی بشر را به شدیدترین وضعی مورد سوء استفاده قرار داده اند، بلکه با بدل شدن به یک قدرت سیاسی و اجتماعی، بخش اعظم توان و کوشش انسانی در جهت برپایی زندگی درخور آدمی بر روی کره خاک را نیست و نابود ساخته اند.

اینک که دو گرایش «نوع دوستانه» و «خودکامانه» و همچنین جنبه روانی «نیاز به دین» را دریافتیم، سزاوار است که اسلام را از دیدگاهی که پیش نهادیم، محک زنیم.

تا آنجا که به بررسی «نظری» اسلام مربوط می شود، بدین اکتفا می کنیم، که این امری است اصولاً غیرممکن! زیرا، اسلام شناسان از یک نکته تعیین کننده غافل مانده اند و آن نقش منطق یونانی در تکامل بشر است. کشف اصول منطق ارسطویی و بکارگیری آن در تعقل استدلالی - تا به امروز - مهمترین قدم بشریت در عرصه روبنایی بوده است. این کشف باید بعنوان حد فاصل میان دوران ماقبل مدنی و دوران تمدن ارزیابی گردد.

بدون اصول منطق ارسطویی که برای انسان امروزی، اصولی پیش پا افتاده و ابتدایی بنظر می آیند، پرداختن دستگاه های فلسفی از ارسطو تا هگل (کاشف منطق پویا) غیرممکن می بود. گفتنی است که نه تنها در زمینه تفکر فلسفی، بلکه در همه عرصه های شناخت آدمی، «منطق» اولین سنگ بناست. حتی مسیحیت نیز زمانی بعنوان «سیستم عقیدتی» قابل طرح گشت که باورهای آن توسط توماس فلویتین و سنت آگوستین تا حدی بر منطق و فلسفه یونانی تطبیق داده شد. (هرچند که اولین باور مسیحی، یعنی اعتقاد به پدر، پسر و روح القدس که سه پدیده جداگانه، اما از جوهری یکتا هستند، تناقضی غیرمنطقی است!).

«شیعیان ما با وقار و آرامش هستند، مانند شتر

نری که مهار در بینی دارد، چون او را بکشند به راه

افتد و چون بر صخره ای بخوابانند، بخوابد.»

اصول کافی»^۱

قدر مسلم آنست که تفکر فلسفی برپایه منطق ارسطویی در زمان تدوین اسلام به میان اعراب رسوخ نیافته بود و بدین لحاظ آنچه بعنوان باورهای اسلامی پرداخته شد، نمی توانست برپایه منطق قرار گیرد. چنین است که باورهای اسلامی مجموعه ای از حکم های پرتناقض را در بر می گیرند و هر کوششی برای درک منطقی این «مجموعه»، پیشاپیش محکوم به شکست است. چنانکه در قرآن حتی یک مفهوم، اعم از بهشت، جهنم، خدا، کافر و غیره را نمی توان یافت که در آیه های گوناگون بدون تناقض تشریح گشته باشد.

بعنوان نمونه از یک سو از خدا در آغاز هر سوره بعنوان «رحمن» و «رحیم» یاد می شود، در حالیکه در متن قرآن به این صفات توصیف گشته است: غضب کننده (سوره بقره آیه ۱۹) مکار (نساء ۱۴۲)، نفرین کننده (توبه ۶۸ -

^۱ اصول کافی، کلینی، نشریه مرکز انتشارات علمیة اسلامیة، ص ۱۵۹.

هود ۱۸)، سخت کیفر دهنده (انفال ۲۵-۵۲)، انتقام گیرنده (هود ۱۰۲ و رعد ۱۳)، ترسناک (مؤمنون ۵۲- حشر ۷۷) .

همانطور که برای کودک میان رؤیا و واقعیت یا افسانه و حقیقت تفاوتی نیست و باید شیوه تفکر منطقی بیاموزد تا به «بلوغ» دست یابد. اساطیر و افسانه های پیش از دوران یونان نشان می دهند که بشر پیش از آن منطقی نمی اندیشیده و قادر نبوده سیستمی فکری فراهم آورد و یا به پژوهش علمی دست یازد. اسلام نیز برخاسته از چنین دورانی از حیث «نظری» مانند مردابی است، که هر چه در آن بیافکنی همانجا می ماند، بدون رابطه ای و یامخالفتی با آنچه قبلاً بدان پرتاب شده است!

بدین استدلال تاریخی و منطقی هر آنچه نیز «اسلام شناسان» در تأیید و یا رد اسلام بعنوان یک سیستم عقیدتی نوشته اند، بی ارزش است. اینان همواره به پیشداوری مثبت یا منفی، عناصری را از این دریای بیکران انتخاب نموده، در کنار هم چیده اند و مجموعه ای را فراهم آورده اند، که مؤید پیشداوری آنان باشد.

بدیهی است، هر چه «اسلام» (از ریشه «تسلیم») در زمینه «نظری» پرتناقض است، در زمینه «عملی» در مقایسه با دیگر ادیان بروشنی بر خودکامگی تام تکیه دارد و بویژه شیعه گری بدین لحاظ در جهان بی نظیر است. از این «حدیث» با خواننده ایرانی سخن گفتن «تحصیل حاصل» است. با این همه باید دید چگونه و چرا تسلط اسلام به چنان مکانیسم فلج کننده ای دامن می زند، که علیرغم ناسازگاری با روند تکامل فردی و اجتماعی، گسترش یافته، و حتی در جامعه ایرانی، با درونمایه غنی فرهنگی ریشه دوانده است. سخن از اسلام بعنوان دین «اعراب مهاجم وحشی» نیست؛ سخن از اسلام و تأثیرش بر آن بخش از جامعه ایرانی است، که پس از آنکه گریبانشان را گرفت، به چنان ناتوانی و دوگانگی فلج کننده ای محکوم شدند، که بقول یکی از پژوهشگران معاصر رفته رفته با این «نگون بختی تاریخی» خو گرفتند و قدم به قدم «از اسلام پرواز خود تهی گشتند».^۱

«اسلام نگون بختی تاریخی شده ماست و ما برای اینکه خود را از اتهام به تحقق درونی این نگون بختی تاریخی تبرئه کنیم باید گناه آنرا به گردن دیگری بیاوریم».^۲

برای آنکه دریابیم چگونه غلبه بر اسلام برای «ایرانیان مسلمان» غیرممکن گشت، کافی نیست که عوارض شیعه زدگی را در «توده عوام» ببینیم، بلکه با توجه به نقش راهبری «سرمه‌ان» جامعه، شناخت مذهب زدگی در نزد اینان از اهمیت بیشتری برخوردار است.

برای یافتن نمونه نباید دور رفت. از آخرین «پژوهش» های منتشر شده در «افشای اسلام» و بویژه شیعه گری کتاب توضیح المسائل» به قلم شجاع الدین شفا، نماینده فرهنگی دربار پهلوی و از رهبران «پوزیسیون» است. شفا در این کتاب ۹۶۰ صفحه ای، کوشیده است با نقل «ده هزار حدیث»^۳ از میان دو میلیون و چهارصد هزار حدیث موجود، ماهیت شیعه گری را بعنوان «دین مکرونیزنگ و خیانت و نفاق» افشا کند. او می نویسد:

^۱ الفبا، شماره ۲، سال ۱۳۶۲ ش، ص ۲۲.

^۲ همانجا، ص ۲۳.

^۳ «توضیح المسائل»، شجاع الدین شفا، ص ۹۲۶.

«عامل اصلی فاجعه (ایران) یک فرد معین نبود، یک مکتب بود.»^۱ «در تمام تاریخ هزار و صد ساله

این مکتب، هرگز اثری از معنویت و روحانیت واقعی در آن دیده نشده است.»^۲

«قسمت بزرگی از جامعه ایرانی جامعه ای است که از کارگاه آخوند بیرون آمده است و چنین جامعه ای نمی تواند تابع قوانین منطقی یا دیالکتیک جوامع سالم یا کمتر بیمار باشد... برای اکثریت این جامعه معیارها، ارزشها و دیدگاه ها با موازین دنیای امروز و بالطبع با موازین دنیای فردا، تطبیق نمی کند.»^۳ «از آغاز عصر صفوی، چنان شبکه جهل و خرافات خود را بی پروا و آشکار وسعت بخشیدند، که بار جامعه ایرانی بکلی تغییر شکل داد و بصورت جامعه ای عمیقاً ناسالم، منحط و واپسگرا درآمد.»^۴

با توجه به این موضع شفا، منطقی بود که او بر اسلام و بویژه شیعه گری خط بطلان بکشد و دستکم از تسلط اسلام اظهار تأسف کند. خاصه آنکه او شیعه گری را از ابتدا دچار «رکود» می یابد: «تشیع علوی در همان نخستین سالهای بنیاد تشیع از میان رفت و از زمان شهادت حسین بدل به تشیع رکود شد.»^۵

زهی خیالی باطل! در همین کتاب این «سیاست مرد روشنفکر» ایرانی، نظراتی کاملاً مخالف آنچه در بالا آمده، بیان داشته است! او نه تنها نظریک «اسلام شناس» آلمانی (!) را تأیید می کند، که: «برای مردم ایران با تغییر مذهب هیچ چیز تازه ای چه در آسمان و چه در زمین دگرگون نشده بود، فقط لازم بود تا بجای اهورامزدا و زرتشت، الله و محمد را پذیرا شوند...»^۶

بلکه بیکباره از موضعی دیگر همه ضربات شیعه گری بر جامعه ایرانی را از سوی «دکانداران دین» تلقی می کند، که «فرهنگ تشیع تقلبی» را بجای «فرهنگ واقعی تشیع» فروخته اند!

«راه اصیل در خط تشیع اصیل، یعنی راه تعلیم و تفهیم اصولی که مبنای کار بنیانگذاران شیعه بود، در جهت هدایت توده ها و پیشبرد مبارزه آنها با فساد و ستم دستگاه خلافت... و در جهت دفاع از منافع محرومین در برابر زمینداران محلی وابسته به سازمان خلافت.»^۷

از دوران پیش از برقراری حکومت اسلامی نمی گوئیم، که نظریه پردازان «چپ»، به هدف سربازگیری از میان «امت»، بجای «روز محشر»، وعده «ساعت ستاره شناس» (احسان طبری)^۸ می دادند، بلکه از «سرآمدان جامعه» سخن می گوئیم، که پس از تجربه حکومت ناب اسلامی، ادعا می کنند، کافست اینک در راه زنده ساختن «اسلام راستین» و «تشیع علوی» بکوشند، تا نه تنها آنچه را که پس از «شهادت حسین» را کد مانده نجات دهند، بلکه راه آینده ایران را بر «موازین دنیای امروز» بکشایند!

۱ همانجا، ص ۹۳۰.

۲ همانجا، ص ۹۲۸.

۳ همانجا، ص ۵۷.

۴ همانجا، ص ۹۹.

۵ همانجا، ص ۸۵.

۶ همانجا، ص ۱۰۶.

۷ همانجا، ص ۵۷.

۸ جستارهایی از تاریخ، احسان طبری، ص ۱۱۰.

سخن از «متولیان اسلام» هم نیست. از «سرآمدان و روشنفکران» جامعه معاصر ایران، از علامه قزوینی تا احسان طبری و از سعید نفیسی تا فریدون هویدا می‌گوییم، که هیچگاه «این زور و غیرت فکری را پیدا (نکردند) که اسلامیت، این فتنه فرهنگی را (دریابند) و آن را در (خودشان بیابند)».^۱

نمونه ای دیگر بدست دهیم. فریدون هویدا ویژگی نوینی را در مردم ایران یافته است: «چرا کسانی که در سال ۱۹۷۸ علیه شاه شوریدند، اکنون بپا نمی‌خیزند؟ آیا چنین پدیده‌ای از عشق ناآگاهانه به بردگی و یا کشش به سوی مرگ و یا غریزه مرگ بر نمی‌خیزد؟»^۲

باید از او پرسید، بهتر نیست «عشق ناآگاهانه به بردگی» را در خودتان سراغ کنید، که در پاریس برای «اسلام در بن بست» (L' Islam Bloque) اشک می‌ریزید؟

«تمدن غربی امروز دنباله همان تمدنی است که در چهار قرن اول اسلام بوجود آمد و دنیای اسلام را به اوج برد... من اگر این کتاب را نوشتم برای اینست که... مردم بروند، حتی قرآن را بخوانند که در آن شأن انسانی محترم است و هیچکس حق ندارد به نام چیزی و اسمی این شأن و حقوق را لگدمال کند.»^۳

گویی آنانکه، «مراجع تقلید» را نمایندگان و متولیان اسلام می‌دانند، کور خوانده‌اند. روشنفکران ایرانی در تبعید می‌دانند، که «اسلام راستین» کدامست! این شیفتگی برای اسلام را (در دورانی که حتی روشنفکران کشورهای عربی از جمله فؤاد زکریا (مصر)، طاهر بن جلون (مراکش)، «آدونیس» (سوریه) ... در پی گسستن هویت ملی کشورشان از «ملیت عربی» و «اتحاد اسلامی» هستند)، چگونه می‌توان دریافت؟

دشوار آنست که درک شود، اینان به اسلام زدگی درونی، آن را نه تنها «دین حقه» می‌شمارند، که تسلطش بر جامعه ایرانی را مطلق و ابدی می‌یابند. با آنکه خود دردکش اسلامند و علت سیر اضمحلالی ایران را نیز حکومت فزاینده متولیان اسلام می‌دانند، نفی اسلام را با «بی‌دینی و افسارگسیختگی توده» یکی می‌گیرند!!

اینست که چون رهایی از اسلام را ناشدنی تلقی می‌نمایند، آرزو می‌کنند آن شود، که نیست و نمی‌تواند باشد. از اینرو نیز بیکباره از «انتقاد» به پیراستن «اسلام راستین» روی می‌آورند. این «دور باطل» را، که بصورت تضادی آشکار ظهور می‌کند، در نمونه برخورد شفا به شیعه‌گری روشن تر می‌توان دید:

«در جامعه انسان آخوندزده، اصولاً فکر نکردن و وکالت آنرا بدیگری دادن، نه تنها ناخواسته مؤمن نیست، خیلی هم خواسته اوست. وظیفه شرعی او است.»^۴

«هیچکس نگفته است و نمی‌گوید که جامعه آینده ایران جامعه‌ای بی‌دین باشد... آنچه بعکس برای جامعه فردا ضرورت دارد، اینست که فرد ایرانی... اگر مسلمان است، مسلمانی آگاه و مسئول باشد.»^۵

این تضاد عمیق در برخورد به اسلام را می‌توان و باید درونمایه اصلی در برخورد به دیگر پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی دانست و ناگفته پیداست که بازتاب آن در عرصه «سیاست»، خسران آورترین جلوه آن بوده و هست.

چون دقیقتر بنگریم، این «روشنفکران ایرانی» نیز همچون نسل‌های پیش «مسلمان ناب» هم نیستند و سوی دیگر چهره دوگانه آنان، چهره‌ای کاملاً مخالف تاریک اندیشی اسلامی است. اما مدّ نظر ما همان «وجه» مشترک

^۱ الفبا، شماره ۲، ص ۲۳.

^۲ کیهان (لندن)، شماره ۴۹۴.

^۳ کیهان (لندن)، شماره ۴۳۲.

^۴ «توضیح المسایل»، شجاع الدین شفا، ص ۹۱.

^۵ همانجا، ص ۹۵۵.

اسلامی است. وجه مشترکی که در تاریخ معاصر ایران از برآمدن قشری آگاه، خردمند و منسجم از روشنفکران ایرانی جلوگیری کرد.

این دوگانگی را می توان، نه تنها در سرپای جامعه شیعه زده ایرانی یافت، که درست همان را باید علت العلل درماندگی ایران- در عین برخورداری از همه امکانات مادی و معنوی- برای قدم گذاردن در راه پیشرفت اجتماعی و مدنی تلقی نمود. هدف این بررسی نیز همین است که نشان دهیم، «مسلمانی» روشنفکران ایرانی، مانند مسیحی بودن اروپاییان جنبه ای «فلکلوریک» ندارد، بلکه بازتاب جامعه ای است، که نفوذ و قدرت اسلام و متولیان آنرا علیرغم کوشش های پیشرفت طلبانه عظیم، در شرایط قرون وسطایی میخکوب ساخته است و برای این نفوذ فلج کننده را درست در ماهیت خودکامانه اسلام و بویژه شیعه گری جستجو باید نمود.

تسلط مذهب شیعه بر ایران

«این مذهب شیعه که مغایر با مذهب
نیاکان بزرگ ماست، باید متروک گردد.»
نادرشاه در دشت مغان^۱

اگر «اسلام شناسی» به سبب ماهیت «غیرمنطقی» اسلام، اصولاً غیرممکن است، خودکامگی مطلق آنرا در همه زمینه های عقیدتی و عملی می توان روشنی دید. کارایی نگرش علمی مطرح شده نیز در همین است که بدان می توان ادیان را در ماهیت و عملکردشان به مقایسه تحلیلی کشاند. مثلاً درباره فرقه گرایی بعنوان واکنش در مقابل خودکامگی مذهبی، مقایسه میان مسیحیت و اسلام نشان می دهد، اگر کشاکش مداوم مذهبی در قرون وسطا همه انرژی سازندگی در اروپا را به هدر می برد و برآمدن ده ها فرقه مسیحی یادگار این کشاکش فرساینده است، تنها در میان شاخه صوفیه، که خود یکی از دهها شاخه اسلامی است، ۱۸۰ فرقه مختلف (دائرة المعارف اسلامی- لویی ماسینیون) را برشمرده اند!

از دیدگاه امروز تصور ناکردنی است که برآمدن صدها فرقه اسلامی چگونه ایران را در طول قرنهای متمادی به «خونفشان عرصه رستاخیز» (حافظ) بدل ساخته بود. قدر مسلم آنستکه ورطه آتشین کشاکش میان مدافعان رنگارنگ «اسلام راستین» چنان منابع مادی و معنوی ایران زمین را نیست و نابود می ساخت، که در مقایسه با آن حملات پی در پی غزو مغول نیز به حساب نمی آید!

«اختلاف و مشاجره علما (حنفی و شافعی) در تمام قرن پنجم و ششم دایر بود. کار مشاجره و مناقشه را به مجادله و تخریب محلات و سوختن کتابخانه ها... می کشانید و این سفیهان حتی در فتنه ها و مصائب سخت مانند حمله غزان و هجوم مغول نیز از این اختلافات دست برنمی داشتند.»
درباره حمله غزان به نیشابور می خوانیم:

«چون غزان برفتند، مردم شهر را به سبب اختلاف مذاهب، عقاید قدیم بود. هر شب فرقتی از محلاتی حشر می کردند و آتش در محلات مخالفان می زدند، تا خرابی ها که از آثار غزان مانده بود، اطلال شد و قحط و وبا بدیشان پیوست تا هر که از تیغ و شکنجه جسته بود، به نیاز بمرد.»^۲

«کثرت عدد فقها را در آن ایام تا قرن هفتم می توان از اینجا حدس زد، که فقط در کنف اداره امام (حنفی) برهان الدین محمد معروف به صدر جهان... نزدیک شش هزار فقیه بسر می برد.»^۳

در میان فرقه های اسلامی، برآمدن «مذهب حقه شیعه» خون آلودترین کشاکش ها را پشت سر دارد. از همان هزاره اول، پس از آنکه عباسیان قدرت خلافت را از دست بنی امیه بیرون آوردند، اعراب شیعه بعنوان افراطی ترین جناح اسلامی بسوی کسب قدرت هجوم بردند.

^۱ میرزا مهدی خان استرآبادی، جهانگشای نادری، بکوشش عبدالله انوار، ص ۸۸.

^۲ تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، جلد ۲، ص ۱۴۷.

^۳ تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، جلد ۲، ص ۱۵۹.

«در محرم سال ۴۴۵ ق بین شیعه و سنی بغداد اختلافاتی... شدت گرفت... در نتیجه، نزاع و قتالی سخت در بغداد در گرفت و بسیاری از خانه های محله کرخ بغداد... و خانه های محلات دیگر طعمه آتش شد و با خاک یکسان گشت.»^۱

شیعیان، برخلاف دروغهای بیشمارانه «علامه» ها و «استادهای دانشگاه»، نه تنها ایرانیانی نبودند، که در پی زنده ساختن «اسلام راستین» باشند، بلکه جناح افراطی و مطلقاً ستیزه جوی اعراب را تشکیل می دادند و به منطق تاریخی تنها با استفاده از این «برتری» ها بود، که توانستند، رفته رفته قدرت اجتماعی و سیاسی در ایران را از دست سنیان بدر آورند. پطروشفسکی می نویسد:

«از لحاظ تاریخی فرضیه منشاء ایرانی داشتن تشیع نادرست است و اکنون می توان این نظر را کاملاً رد شده شمرد... نخستین شیعیان از «موالی» (بندگان: ایرانیان) نبودند، بلکه عرب بودند.»^۲

واقعیت تاریخی غیر قابل انکاری است، که با تسلط اعراب بر ثروتهای بیکران کشورهای تسخیر شده، مبارزه ای سخت دهشتناک، بر از دسیسه و خون و غدر، میان قبایل بیابانگرد عرب برای کنار زدن رقیبان در گرفت، که جابجایی خلافت اموی به عباسی و تجزیه آن به «شیعی» در ایران، فاطمی در مصر و «آل عثمان» در آسیای صغیر، خط اصلی جابجایی قدرت در هزاره اول را تشکیل داده است.

سلاح برنده در دست رهبری شیعیان بیشک بالا بردن درجه خودکامگی اسلام به اوجی نوین بود. گذشته از نهادن سلاح «نهی از منکر» در دست هر فرد شیعه، که به او امکان می داد، به دگرآزاری بپردازد، اعتقاد به امامان بعنوان نماینده خدا و تعمیم این نقش به ملایان، به آنان امکان داد، سیادت آن جهانی را با قدرت این جهانی در دست خود متمرکز سازند.

چنین است که خودکامگی شیعه گری به روشنی بی نظیری در سطح جهانی نشان می دهد، که خودکامگی مذهبی و غلبه بی چون و چرای آن بر روان آدمیان، شخصیت انسانی، احساس مسئولیت و زایش فکری را می رباید و انرژی سازنده فکری را بکلی به هدر می دهد. همانطور که عامل رکود هزار ساله قرون وسطایی در اروپا را باید بیواسطه ناشی از تسلط خود کامگی دستگاه حکومت کلیسا دانست، تسلط شیعه گری بر اکثریت جامعه ایرانی، و تبدیل این اکثریت به «امت افسون زده و درمانده» را باید عامل اضمحلال پرشتاب ایران و ایرانی (حتی در مقایسه با هزاره اول اسلام) بدانیم.

چرا که انسان افسون زده درگیرودار چنین اعتقادی، پای برخاک سیاه دارد و نگاه به آسمان. زندگی او برزخی است میان تولد و مرگ و بدانچه در جهان می گذرد بی اعتنا است؛ اگر به تلاشی برای «تحصیل معاش» مجبور گردد، باری است که بر دوش می برد؛ «دوروزه حیات» است که باید با «آلودگی ها» بسرسد. نه کنجکاوی علمی او را برمی انگیزد و نه حس انسان دوستی؛ چرا که دیگران نیز همه مقهور همان قدرت اند و از مسئولیت اعمال و گفتار خویش مبرا. کسروی به روشن ترین زبان شیعیان را توصیف نموده است:

«شیعیان مردم زمان خود نیستند بلکه مردگان هزار و سیصدساله اند که به زندگان درآمیخته اند.»^۳

در چنین جامعه ای، کوشش در راه توضیح رویدادهای تاریخی و جریانات اجتماعی، بر پایه سطح رشد نیروهای مولده و مناسبات تولیدی، نه تنها راه بجایی نمی برد، بلکه با چشم پوشی از خودبیگانگی و «روح مرده ای»

۱ همانجا، ص ۱۹۷.

۲ «اسلام در ایران»، پطروشفسکی، کریم کشاورز، ص ۵۱.

۳ «بهایگیری، شیعیگری و صوفیگری»، احمد کسروی، ص ۱۸۲.

(مارکس) 'که بر جامعه غالب است، به نتیجه‌گیرهای خسران آوری می‌رسد.

پس از آنکه با تسلط بنیان برکن اسلام، ایرانیان مقام خود به عنوان یکی از طلایه داران تمدن و فرهنگ از دست دادند و سپس از قافلهٔ بشری عقب ماندند، در دورهٔ معاصر نیز فشار شیعه زدگی چنان فلج‌کننده بود، که فرصت‌های پرشمار، برای دست‌کم جبران عقب‌ماندگی‌ها و همپایی با دیگران از دست رفت و صحنهٔ تاریخ معاصر ایران به صحنهٔ نبردهای عظیم محکوم به شکست و میدانی مملو از قهرمانان شکست خورده و شکست‌های تراژیک بدل شد.

خودکامگی اسلام که اصلاً شیوهٔ زندگی عرب بادیه‌نشین را بازتاب می‌داد، چنان است که که بزودی حتی برای اعراب ساکن بغداد نیز غیرقابل تحمل شد! چنانکه ابونواس شاعر دربار هارون الرشید سرود:

«اگر شراب حرام است چه پاک؟ نه آنستکه لذت همه در حرام است؟»^۲

این ماهیت «آئینی» بود که با حرام ساختن همهٔ لذات زندگی مادی و معنوی و مهمتر از آن ربودن قدرت تمیز خوب و بد از مؤمنان، کشتی عظیم بسوی رذایل انسانی دامن می‌زد. سخن از خودکامگی اسلام است که حتی متولیانش را که از اسلام صاحب همه چیز شده بودند از رفتار به مسلمانی ناتوان ساخته است. بی‌شک متشعّرتین «عالم اسلامی» در هزارهٔ اول امام محمد غزالی است. او را باید مخترع «فقه اسلامی» دانست و چه بدینکه کوچکترین انحراف از اسلام را برنمی‌تافت (وبدین خاطر همهٔ دانشمندان پیشین ایران را تکفیر کرد) او را به راستی «بزرگترین عالم اسلامی» شناخته‌اند!

«شب سیه چراغ نباید کرد، تا اصلاً آتش نبینند... چنانکه از آن نام، نشان نماند. کسی نام نوروز نبرد و نام سیه نبرد و این رسم‌ها فراموش گردد.»^۳
جالب عاقبت حال اوست، که:

«از طریقهٔ علما برگشته... با وسواس شیطانی سروکار پیدا کرده... برفقه‌های متکلمین طعن می‌زند و از این جهت درگیراگیر کفر و بی‌دینی است.»^۴ «از عجایب امور آنستکه (امام محمد) غزالی که بکچند درصدد تکفیر علما اوایل برآمده و بشدت برآنان تاخته بود، خود بعد از بازگشت از سفر دهساله و اظهار مقالات جدید... دچار حملات سخت متعصبان خراسان شد؛ چنانکه ملحد و زندقه‌ش خواندند و از راههای گوناگون درصدد ایذاء او برآمدند.»^۵
خودکامگی اسلام بحدی است که نه تنها مسلمانی را غیرممکن می‌کند، بلکه به روان‌پریشی عمیقی نزد مؤمنان دامن می‌زند. این روان‌پریشی بمراتب مختلف اما بطوری استثنای ناپذیر دردهای بالاتر به نتایج وخیم‌تری منجر شده است.

از هارون الرشید، خلیفهٔ «فاسد و خونخوار» اموی شروع می‌کنیم:

«هارون الرشید هم از اندرزهای زاهدان متأثر می‌شد و هم از سماع خنیاگران به وجد و نشاط می‌آمد... گاه از شنیدن سخنی که یادآور مرگ و فنا بود به گریه می‌آمد و گاه روزها و هفته‌ها را در شرابخواری و فراموشی بسر می‌برد»

^۱ مارکس: «دین، روح يك جامعهٔ بی‌روح است.»

^۲ تاریخ ایران بعد از اسلام، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۴۵۴.

^۳ کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، ص ۲۵.

^۴ غزالی نامه، جلال الدین همایی، ص ۴۴۸.

^۵ تاریخ ادبیات در ایران...، یاد شده، ص ۹۲۲.

برد. در هنگام شنیدن موعظه‌ای عبرت‌انگیز اشک تأثر از چشم می‌راند، اما در هنگام خشم، دلش از سنگ می‌شد و رحم و شفقت را فراموش می‌کرد. گاه در نماز و روزه زیاده روی می‌کرد و گاه در فسق و عشرت به افراط می‌گرایید.^۱

نگاهی به دیگر حکومتگران اسلام زده نشان می‌دهد، که روان پریشی هارون الرشید «قاعده» ایست ناشی از خودکامگی اسلام. نمونه دیگر تیمور لنگ و پسرش شاهرخ اند، که خونخوارگی آنان و آنچه بر ایران رواداشتند از هر توصیفی بی‌نیاز است، اما آنچه به عمد پنهان مانده اسلام زدگی آنهاست:

«تیمور بنای سلطنت خویش را بر دین و آیین اسلام رواج داد... و با تعیین یکی از سادات ذیقدر به صدارت اهل اسلام، اوقاف را تحت ضابطه درآورد و برای هر شهر، قاضی، مفتی و محتسب معلوم کرد و مساجد و خانقاه را تعمیر نمود... و در هر شهر علماء و مدرّسان گماشت تا مسایل دینی و عقاید شرعی را به مردم تعلیم دهند... ایمان و اعتقاد تیمور به اسلام آنچنان بود که در همه جنگها، سفرها و لشکرکشی‌ها قرآن بزرگی به همراه داشت که آنرا بر عراده ای نهاده پیشاپیش اردوی او می‌کشاندند و پیش می‌رفتند.»^۲

اینکه تیمور درست به مسلمانی به کشتارهای کم‌نظیر دست زد، که کمترین نمونه آن برافراختن مناری از جمجمه مردم کرمان بود، قاعده ایست که استثنا بردار نبوده و نیست. به اسلام زدگی و روان پریشی شاهرخ جانشین اش توجه کنیم:

«مدت العمر، نماز چاشت از آن پادشاه اسلام پناه فوت نشد تا چه رسد به صلوة مکتوبه... به هر دیار که در می‌آمد، شرف طواف مزارات اولیاء و اتقیاء را در می‌یافت... و در محراب طاعت، از خوف مانند برگ بید از باد صرصر می‌لرزید.»^۳

با شناخت این «مکانیسم» دیگر نباید شگفت‌انگیز باشد، که روان پریشی شاهان شیعه صفوی را به مراتب از هارون الرشید و تیمور بیشتر بیابیم.

شاه اسماعیل بنیانگذار سلسله صفوی («مرشد کامل») یک گروه ۱۲ نفری «زنده خواران» در دربار داشته است که «زیر نظر جارچی باشی شاه انجام وظیفه می‌کردند و مأموریت داشتند که به محض اشاره وی گوشت بدن مجرم را به دندان قطعه قطعه کنند و بخورند. این رسم تا پایان عصر صفوی برقرار ماند.»^۴

«شاه عباس» کبیر» پدرش را تا آخر عمر زندانی کرد، چشم‌های هر دو برادرش را درآورد. پسرش، صفی میرزا را کشت و چند پسر دیگرش را کور کرد و یکی از دختران خود را در شش سالگی در موقع غضب با دست خود شقه کرد.^۵

به ذکاوت بسیاری نیاز نیست، تا این خشونت وحشیانه را ناشی از شیعه زدگی شاه عباس بیابیم:

^۱ تاریخ ایران بعد از اسلام، یاد شده، ص ۴۲۰.

^۲ نسیمی، علی میرفطروس، ص ۷۶.

^۳ همانجا، ص ۸۳.

^۴ «توضیح المسایل»، شفا، یاد شده، ص ۱۶۷.

^۵ همانجا، ص ۱۶۹.

«شاه عباس به اخترشناسی و طالع بینی ایمان داشت و در انجام کارهای مهم مملکتی محکوم رأی منجمان و ستاره شناسان بود... یکبار به حکم منجم سه روز "یوسفی درویش" را به جای خود بر تخت نشاند و خود عصای مرصعی بدست گرفت و مانند ایشیک آقاسی در برابر او ایستاد.»^۱

متولیان اسلام بسیار علاقمنداند که استبداد و خشونت شاهان را توصیف کنند و آنان را مجموعه ای از همه رذایل بشری بشمارند. اما در این راه نیز کوشیده اند که اسلام زدگی آنان را بپوشانند و بدین منظور دینداری آنها را «سالوسی» قلمداد کرده اند، در حالیکه مثلاً شاه عباس را چه نیازی بدانکه خود را «سگ آستان علی» بنامد و پای پیاده از اصفهان تا مشهد به زیارت برود؟

آری، این شیعه زدگی «امت» از صفویه به بعد است که استثنا بردار نبوده و از شاه تا رعیت را در دام سحر خود اسیر داشته و آنها را بر مراتب مختلف، متناسب با شیعه زدگی شان به روان پریشی دچار ساخته است. به نشانه های تاریخی مشخص می توان این رابطه مستقیم را نشان داد، که شاهان و حکام خودکامه در اسلام زدگی شان تافته ای جدا بافته از «امت» نبوده اند. از نشانه های یاد شده، از احساس غم و یأس در نزد مؤمنان سخن گفتیم و بر این احساس بر «تخت طاووس» نیز غلبه نمی توان کرد. آخرین نمونه، محمد رضا شاه بود، که در اوج قدرتش اعتراف نمود:

«شاید، در نهایت، من مردی اندوهگین باشم... (در حالیکه) هیچ دلیلی برای غمگین بودن ندارم. من هرچه میخوام/سته ام، دارم. چه بعنوان یک انسان و چه بعنوان یک شاه... زندگی ام مثل یک رؤیای شیرین پیش می رود هیچکس در جهان نمی تواند شادتر از من باشد، و با وجود این ...»^۲

واقعیت اینست که خود رهبری شیعه می داند که هیچ انسانی داوطلبانه و صادقانه تسلیم خودکامگی نمی شود و از اینروست که هر نوع دینداری را «تظاهر» به دینداری تلقی می کند. در حالیکه علت تظاهر و ریاکاری در اعتقاد به ادیان خودکامه را باید در تحمل ناپذیری آنها و نه در «ضعف ایمان» جستجو نمود.

ادیان خودکامه، در آخرین تحلیل نه قادرند پیروان را به ایمان صادقانه ای وادارند و نه به رشد اخلاقی و معنوی مؤمنان کمک رسانند. این ادیان تنها با دامن زدن به التهاب، احساس گناه و پژمردگی روحی در فرد، و غوغاگری و کشاکش اجتماعی میتوانند ادامه حیاتشان را تضمین کنند.

این تازه زمانیست که خودکامگی «ارباب دین» علیرغم ماهیت نیک خواهانه و انسان دوستانه مذهبی استقرار یافته باشد، در حالیکه در اسلام، خودکامگی مذهبی ریشه در اصل و ماهیت اولین آن دارد و «قرآن» از این لحاظ تحریف بردار نیست!

«هر چه از انواع نیکویی ها بتو رسد از جانب خداست و هر بدی رسد از نفس تو است» نساء ۷۹

از جهت دیگر می توان گفت که شیعه گری چون به تحمل ناپذیری خودکامگی اش واقف است، مؤمنان را به هفتاد و دو ملت تقسیم می کند تا با هم بجنگند؛ و غوغاگری مداوم را سرمایه می کند، تا مؤمنان را از فشار خودکامگی خویش غافل نماید. در مبانی عقیدتی و رفتاری شیعه کمتر نکته ای را می توان یافت، که زمانی مورد تجدید نظر و اعتراف برخی قرار نگرفته و موجب دودستگی ها نگشته باشد. با این همه تجدیدنظرطلبان نیز چنان مقهور خودکامگی این مذهب بوده اند، که تجدیدنظرطلبی شان هرچند انگیزه در رهایی داشته، از آنجا که هربار

^۱ زندگانی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، جلد ۲، ص ۷۹.

^۲ «مصاحبه با تاریخ»، (محمد رضا پهلوی)، اورپانا فالاجی، پیروز ملکی، رنگین کمان، ص ۶.

تنها جوانبی را در نظر گرفته اند، مغلوب دیگر عناصر این مذهب گشته، «نوآوران» پس از مدتی در همان بستر گسترده جریان یافته، به نازیایی اندیشه ها منجر گشته است.

این همه هرچه هست، «حیرت انگیز» نیست. حیرت انگیز آنست که «روشنفکران» اسلام زده، پس از برقراری حکومت ناب اسلامی، که خود در «نقطه پایان» سیراضمحلالی مرحله به مرحله ایران ممکن گشت، بدین برآمده اند که حکومتگران اسلامی، به آیین مسلمانی حکومت نمی کنند!

یک چیز مسلم است و آن اینکه اگر حکومتگران اسلامی واقعاً به آیین مسلمانی رفتار می کردند، مدت ها بود که می بایست در حیطه قدرتشان سنگ بر سنگ بند نباشد و اگر چنین نکرده اند، نه بدانکه در ایمان شان خللی بوده، بلکه از آنجا که تحقق «اسلام ناب» در عمل غیرممکن است!

بر این ادعا با توجه به پژوهش هایی که بویژه در سالهای اخیر صورت گرفته، پا می فشاریم و فقط برای آنکه نمونه ای بدست داده باشیم، به موضع قرآن در مورد زنان نظر افکنیم:

«مکروه حیلۀ شما زنان بسیار بزرگ است.» (یوسف ۲۸)

«زنان در خانه بنشینند و آرام گیرند.» (احزاب ۳۳)

«مردان را بر زنان تسلط است... زنانی که از مخالفت و نافرمانی آنان بیمناکید... به زدن تنبیه کنید» (نساء ۳۴)

.....

اجرای این دستورالعمل صریح بود که در کشوری که روزگاری در آن زنان بر تخت شاهی تکیه می زدند، کارشان بدین جا کشیده بود:

«در زمان شاه طهماسب اول (صفوی) ... زنان... از خانه جز به حکم ضرورت بیرون نمی آمدند و در کوی و برزن پیاده نمی گشتند... او فرمان داده بود که در هیچ قسمت، زن بر اسب ننشیند و لجام بدست نگیرد... و هر چند عجوزه باشد در کنار معرکه قلندران و بازیگران مقام نکند.»

«وقتی زن یکی از بزرگان بر حسب ضرورت و لزوم بخواهد از خانه بیرون برود، چندین نفر از خواجه سرایان از پیش و پس او با چوب حرکت می کنند و گذرگاه را قرق می کنند... هر وقت زنان شاه بخواهند به صحرا بروند باید مردم از دو فرسخ دور و بر، از نزدیک شدن به حرم شاه بپرهیزند... اگر چه در شب زمستان باشد، باید تمام مرد های آن آبادی فرار کرده، در میان برف و سرما به کوه بزنند. زمانی که شاه عباس با زنان خود به بیلاق رفته بود، یکی از فراشان بعد از برپاداشتن چادر و سرپرده شاهی خسته شده و در زیر یکی از آن چادرها خوابیده بود، همین که زنها می رسند و مردی را در آنجا خفته می بینند، از تعجب فریاد می کشند، خواجه سراها با خبر شده و بدون آنکه آن بدبخت را بیدار کنند در همان نمادی که روی آن خوابیده بوده، می پیچند و می بزنند و زننده زننده دفنش می کنند.»^۱

پرسیدنی است، کدام نیرو ایران را چنین به «شوق وحشی» بدل می ساخت؟

«زن در عهد صفوی بطور کلی مقام و منزلتی بیشتر از برده نداشته است و به مراتب، حتی از دوران تسلط مغولان نیز بی ارزش تر بوده است. زن دیگر خانم خانه نیست، بلکه عبد مرد است و جسمش مانند سفره ای، در اختیار جنگ و دندان هوسهای او.»^۲

^۱ تاریخ اجتماعی ایران، مرتضی راوندی، جلد ۳، ص ۷۰۳.

^۲ زن در تاریخ، ع. نوابخش، ص ۳۹۴.

همین بندگی زن، در آن دوران نیز همچون امروز، عامل مهم شیوع «فساد» در سایه حکومت اسلامی بود: «تنها در اصفهان چهارده هزار معروفة مسلم با اسم و رسم که هویت آنها در دفاتر رسمی مندرج بود، وجود داشت. این گروه عظیم دارای تشکیلات منظم و مخصوصی بوده... و هریک مالیاتی می پرداختند که مجموع آن به دویست هزار اکوبالغ می شد...»^۱

ناگفته پیداست که وضع «نیمه دیگر» در زیر سایه سهمگین حکومت شیعه تنها مظهر «ناچیزی» از توفان بنیان برکنی است که جامعه ایرانی عهد صفوی را به نازیبی مطلق محکوم می ساخت. مهمتر از آن وضع متفکران و سرآمدان جامعه بود. احسان طبری در این باره می نویسد:

«در اثر اعمال نفوذ روحانیون قشری و فقها، زندگی حکیمان دشوار است و به همین جهت برخی مانند ملاصدرا گوشه گیر و گمنام می شوند و برخی دیگر مانند میرداماد با مغلق گویی و کم گویی خود را از فتنه درامان نگاه می دارند، کمتر کسیست از آنها که به تهمت زندقه و کفر متهم نشده باشد...»^۲

طبری با «بینش مارکسیستی» حیرت انگیزی نه تنها با عبارت «روحانیون قشری و فقها» می کوشد «روحانیون واقعی» را نرنجاند، بلکه «فراموش» می کند، که یکی دو نفر یاد شده، بازماندگان هزاران سرآمد جامعه ایرانی بودند، که در اولین نسخه حکومت اسلامی یا نابود گشتند و یا به «مهاجرت» محکوم شدند. به داوری احسان طبری، درباره عصر صفوی نگاه کنیم:

«از اواسط قرن نهم میلادی رهبری ایدئولوژیک جنبشهای خاکی در ایران بدست شیعیان افتاد.»^۳ و برای مؤثر ساختن بازهم بیشتر آن ادامه می دهد:

«این تحلیل دانشمندان ذیصلاحیت شوروی که از موضع مارکسیسم انجام گرفته، درباره نقش تشیع در تاریخ کشور ما کاملاً درست است.»^۴

در نتیجه چنین ضرباتی بر کوشش های روشنگرانه بود، که بعدها زمینه سازان دومین حکومت اسلامی، امکان یافتند «تشیع علوی» را در مقابل «تشیع صفوی» علم کنند («آل احمد» ها آغاز اضمحلال ایران در عصر صفوی را نتیجه «غرب زدگی» ایرانیان بدانند!)^۵ و بدین کزراهه ها «نسل جوان» ایران را به پای خود به مسلخی مکرر برانند!

گفتیم که تسلط خودکامگی مذهبی، نه تنها از «بلوغ» انسان جلو می گیرد، بلکه «فرد مؤمن» به روان پریشی دچار می گردد و همچون افسون زده ای، به واقعیت زندگی، روزنه ای نمی یابد مثلاً «خواب» را واقعیت می یابد!

«دیگر آنکه زوجه جناب آقا سید محمد حسین مجتهد خواب می بیند که در خانه استاد بقال ها، در فلان اطاق پنج خمیره اشرفی است. جناب سید، استاد مشارالیه را می طلبد و به او می گوید عیال من چنین خوابی دیده است، پنهانی خودم و خودت می رویم و این گنج را بیرون می آوریم. آن شخص به او اعتراض می کند و می گوید که باید به بیگاریگی شهر خبر داد. جناب سید هرچه اصرار می کند استاد قبول نمی کند. بعد از دوسه روز خود سید با

^۱ همانجا، ص ۳۹۵-۳۹۴. (به اختصار)

^۲ همانجا، ص ۳۹۵.

^۳ جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران، احسان طبری، ص ۳۷۹.

^۴ همانجا.

^۵ همانجا، ص ۱۴۴.

عیالش بیل و کلنگی برداشته غفلتاً می رود در خانه مشارالیه آن اطاق را قدری حفر می کند که زن استاد داد و فریاد می کند که چرا خانه ما را خراب کردی؟ نمی گذارند درست جستجو نمایند. جناب سید فوراً می رود و به حکومت عارض می شود، بقسمی بر حکومت مشتبّه می کند که حکومت را لا علاج کرده چند نفر از اعیان شهر و نوکران خود را با بنا و عمله می فرستند در خانه استاد بقالها که گنج را بیرون بیاورند. از صبح الی شام خانه استاد بیچاره را خراب کرده عاقبت مبالی و چاه مبالی و چند پله خراب شده پیدا می شود که حکومت یأس حاصل نمودند. پنج تومان به جهت خرابی خانه مشارالیه می دهند و شخص مقنی که داخل چاه شده بود، بواسطه دمه چاه خفه می شود»^۱

دوم آنکه، «وقوع معجزات» مهمترین مشغله فکری «امت» را تشکیل می دهد و خط تلگراف میان بوشهر، تهران و خاقین، هدفی دیگر نداشت، جز آنکه ظهور معجزات را سریعاً به اطلاع برساند. سالی و ماهی نیست که چنین «اخباری» نباشد:

«دیگر آنکه از قرار خطوط عربستان دو معجزه در کاظمین واقع شده... اهل شیراز تمام دکانین بازار و مساجد و کاروانسراها و امامزاده ها را چراغان کرده اند... به جهت زیادی چراغان، شمع صندوقی هجده قران، حالا رسیده به سه تومان و پنج قران، قند و چای هم گران شده»^۲

«دیگر آنکه از قراری که از نجف اشرف تلگراف و خط رسیده معجزه ای از حضرت امیرالمؤمنین بظهور رسیده است. در شیراز دو سه روز نقاره زدند و امامزاده ها را چراغان کردند.» «دیگر آنکه به جهت این معجزه ای که بظهور رسیده مجدداً بازارها و مساجد و امام زاده ها را چراغان میکنند. جناب صاحب دیوان هم پنجاه تومان داده اند که در مسجد نو چراغان کنند»^۳

ارزش «پنجاه تومان» را از گزارشی از همین سالها می توان دریافت: «دیگر آنکه در قریه زرقان جمع خانه های یهودی آتش گرفته است. حتی مسجد و تورات آنها سوخته است. به حکومت عارض شدند، حکومت پنجاه تومان از خود دادند و حکم کردند که دوست تومان هم اهل یهود شیراز بدهند به جهت تعمیر خانه ها»^۴

در مقابل جامعه ای مملو از چنین روان پریشانی، جز سیر به سوی بدویت راهی نمی ماند. تنها با شناخت این درونمایه «فرهنگ اسلامی» است، که می توان سیر اضمحلالی ایران را در سایه ایران دریافت و «خدمتی» که امثال احسان طبری با ستایش از اسلام به میهن خود کردند به درستی شناخت!

^۱ غرب زدگی، جلال آل احمد، ص ۳۴.

^۲ وقایع الاتفاقیه، بکوشش سعیدی سیرجانی، ص ۸۷.

^۳ همانجا، ص ۳۳۰.

^۴ همانجا.

نقش رفوم مذهبی در تکامل اجتماعی

بدانچه گذشت، در یافتیم که چگونه جنبه خودکامانه ادیان «قرون وسطایی»، به برآمدن دستگاه حکومت مذهبی منجر گشته، آنگاه که قدرت «این جهانی» با سطوت «آن جهانی» دست به دست دهند، جامعه در ورطه دوری «باطل» فرو می رود. این «شکل بندی» (فورماسیون) اجتماعی از «ثبات» بی نظیری برخوردار است. چنانکه در اروپا ده قونی ادامه یافت و در چین از تداومی پنج هزار ساله برخوردار گشت.

در این میان بررسی قرون وسطای اروپایی از «اهمیت ویژه ای» برخوردار است. این ویژگی در آنستکه در این نقطه از جهان، برای نخستین بار در تاریخ، بر این «دور باطل» غلبه شد و بدین موفقیت عظیم، جوامع اروپایی به راه نوزایی فرهنگی و مدنی افتادند.

در مقایسه اروپا با دیگر نقاط جهان در وهله اول دو ویژگی چشم گیرند، یکی انقلاب فنی و علمی است و دیگری برآمدن حکومت هایی که در مسیر دموکراسی سیاسی و اجتماعی سیر می نمایند.

چون از دیدگاه امروز به تاریخ اروپا بنگریم، این پرسش به ذهن خطور می کند، که از چه زمان و به چه عواملی اروپاییان از دیگر جهانیان جلو افتادند؟

آیا باید انقلاب کبیر فرانسه و دست آوردهایش را آن قدم اساسی تاریخی بحساب آورد، که گسترش و تداوم آن اروپا را بجلو انداخت؟ شکی نیست که این انقلاب از نقش تعیین کننده ای برخوردار بود، اما پیروزی آن مستقیماً مربوط به پیش زمینه ای بود، که یکی دو قرن پیش از آن فراهم آمده بود. در حالیکه پس از آن نیز بسیاری خیزشهای بزرگ در دیگر نقاط جهان رخ دادند، که با وجود پیروزیهای مرحله ای، به دست آوردهای انقلاب فرانسه نایل نشدند.

بنابراین فقط «انقلاب فرهنگی» و «نوزایی فکری» است که می تواند، نه تنها شرایط وقوع انقلاب را فراهم آورد، بلکه قشری آگاه، منسجم و با اراده متری را در جامعه متبلور سازد، که هدایت آن را بدست گیرد و از دست آوردهایش پاسداری کند. در صورت وجود چنین قشری، حتی شکستها و عقب نشینی های مرحله ای نیز پیروزی نهایی انقلاب را سد نخواهد نمود و برعکس در صورت نبود این قشر چنانکه تاریخ بسیاری دیگر کشورها نشان داده است- اگر قدرت سیاسی نیز بدست نیروی «انقلابی» بیفتد نخواهد توانست راهبر جامعه بسوی شرایط و ساختارهای نوینی گردد.

حال پرسیدنی است که چگونه می توان به چنین «انقلاب فرهنگی» دامن زد و چگونه ممکن است از درون جامعه ای عقب مانده و تاریک اندیش، فرهنگ پرورانی برآیند، که بتوانند چنین تحولی را به پیش رانند؟ دقیق تر آنکه باید دید، کدامیک از جوانب «فرهنگ»، در این نوزایی از نقش عمده ای برخوردارند؟

این شناخت خود از اهمیت ویژه ای برخوردار است. زیرا شاهدیم که علوم طبیعی و دستاوردهای فنی ناشی از آن، کمکی برای غلبه بر عقب ماندگی اجتماعی نیستند. کوتاه سخن آنکه از میان جوانب گوناگون آگاهی، «آگاهی فلسفی» نقشی تعیین کننده دارد و خود موجد تحول در دیگر جوانب و بالاخره «نوزایی فرهنگی» می گردد. انگلس از جمله کسانی است که به این کشف نایل آمده است:

«در آلمان قرن نوزدهم نیز، همانند فرانسه قرن هجدهم، انقلاب فلسفی مقدمه ای برای انقلاب سیاسی بود.»^۱

اما این هنوز مشکل ما را حل نمی کند، که از کجای جامعه ای دچار فقر معنوی، می توانند «فرهنگ پرورانی» برآیند، پیشگام حرکت جامعه شوند؟

برای جوابگویی به این پرسش کافست در تاریخ اروپا قدمی عقب تر رویم تا به نقطه تعیین کننده ای دست یابیم. شگفتا که اروپای قرن شانزده را همان اروپای «قرون وسطایی» می یابیم، که به هیچ جنبه ای از دیگر نقاط جهان پیشرفته تر نبود:

اگر میانگین عمر را شاخص وضع عمومی جامعه بگیریم، در قرن شانزدهم میلادی در هیچ جای اروپا از ۳۰ سال بیشتر نبود. پس از آنکه طاعون سال ۱۳۴۸ م. نیمی از جمعیت را درو کرده بود، همین بیماری بسال ۱۵۴۹ م. قریب یک سوم از اروپاییان را نابود ساخت. «توده» مردم از یک قحطی به قحطی دیگر در شرایط فقر مطلق بسر می بردند. نه تنها از بهداشت خبری نبود، که «حمام» را نمی شناختند و پس از آنکه جنگهای صلیبی، به پایان رسیده بود، اینک جنگهای میان شاهان ریز و درشت در هر گوشه زیانه می کشید.

اما مهمترین ویژگی این دوران همانا قدرت کلیسا است، که بیش از یک سوم کل اراضی کشورهای اروپایی را مالک بود و با تکیه بر لشکر عظیم «روحانیون» - که بطور متوسط یک هشتم (!) جمعیت را تشکیل می دادند- حیات اجتماعی را در قبضه قدرت خود داشت. شاهان بدون استثناء به نیابت و وکالت پاپ اعظم حکم می راندند. برای تصور شباهت حیرت انگیز این وضع با «شرق مذهب زده» نمونه وار به شهری در قلب اروپا نظر افکنیم. در شهر کلن آلمان از ۴۰ هزار اهالی ۵ هزار نفر را «روحانیون» در رده های گوناگون تشکیل می دادند. با این همه حداکثر دو تا سه درصد جمعیت را می توان با سواد شمرد! چنانکه بسال ۱۵۸۰ م. تازه پس از آنکه نیم قرن انجیل به آلمانی ترجمه شده بود، تنها ۶ درصد مردم این مناطق بکلی بیسواد نبودند!

در باره رفتار مستبدانه و حتی وحشیانه زبردستان با زیردستان همین بس، که مثلاً دو قرن پس از این، گراف کارل اوژنی، که در شرق الزاس حکم می راند، بسال ۱۷۸۷ م... یک هنگ کامل (بیش از ۵ هزار سرباز) را به «کمپانی هند شرقی» فروخت که بسیاری از افسران و پسران خود او بودند و درآمد این فروش را صرف ساختن قصر جدیدی ساخت!

آنجا که «شاهزادگان» همچون بردگان بفروش می رسند، می توان تصور نمود، که وضع «رعیت» چگونه بود. از این مهمتر رابطه مستقیم «استبداد حکومتی» و «خودکامگی مذهبی» است. گذشته از یهودیان که هر بار عامل ظهور قحطی و بیماری تلقی شده، خانمانشان بر باد می رفت، شکنجه و سوزاندن «جادوگران» در این عصر به «نقطه اوج» خود رسیده بود (آخرین «جادوگر» اروپایی به سال ۱۷۹۳ م. چهار سال پس از انقلاب فرانسه به زیانه های آتش سپرده شد!)

چهره ای که با خطوطی سریع از اروپای پایان قرون وسطا ترسیم کردیم، نشان دهنده وجود همان شرایط زندگی و اوضاع تاریخی است که در چین، هند و یا ایران چند قرن پیش برقرار بود. بنابراین در اروپای همین پنج قرن پیش نه تنها نشانه ای از رشد مدنی و علمی محسوس نبود، که قادر نبودند، چنین دستاوردهایی را از دیگر نقاط جهان «وارد» کنند. چنانکه مردم اروپا از کشف آمریکا (۱۴۹۲ م) و راه دریایی به هند (۱۴۹۸ م) نیز «جرسیفلیس و تنباکو بهره ای نبردند».

با توجه به راهی که اروپا در این پنج قرن گذشته پیموده، پرسیدنی است که چه رویداد دوران سازی موفق شد. حکومت مذهب قرون وسطایی را درهم شکند و روندی پریچ و خم، اما پیش رونده را دامن زند. کوتاه سخن، «رفرم مذهبی» مارتین لوتر (پروتستانتیسم) این سرآغاز شگرف بود و اینکه چرا درست «جنبشی مذهبی» و نه احیاناً جنبشی ضد مذهبی - چنین نقشی یافت، به نگاهی سریع روشن می شود:

مارتین لوتر- «دکتر الهیات» و وابسته طبقه «نجبای روحانی» با اعتراض به دستگاه حکومت کلیسا، در نزد توده های مذهب زده با شور و شوق عظیمی روبرو گشت. آخرین کوشش بزرگ برای درهم شکستن قدرت کلیسا در قرن ۱۳ بصورت جنبش مذهبی آلبینزها (Albigenses) رخ داده بود، که در جنوب فرانسه و شمال ایتالیا با لشگرکشی پاپ اینوسنس سوم روبرو شد و در جنگی که ۲۰ سال بطول انجامید، سرکوب گردید. اما جنبش لوتری با استفاده از مجموعه ویژگیهایی به شکست منجر نگشت:

اول: وابستگی لوتر به طبقات بالای کلیسا، انحصار «روحانیت» در «نماینده گی الهی» را درهم می شکست اما چون «نسخه» بهتری از مسیحیت را عرضه می داشت روی آوردن به آیین جدید را آسان تر می ساخت. دوم: برخی از فتوای قتل او از سوی پاپ و صدور فرمان پادشاهی، جان او حفظ گردید:

«هرکه مارتین لوتر را پناه دهد، به سخت ترین وجهی مجازات خواهد شد. هرکه او و پیروانش را دستگیر و پناهگاهشان را افشا کند، صاحب املاک آنان خواهد بود. نوشتجات الحادی او را هیچکس نباید بخرد، بفروشد، بخواند، رونویسی و یا چاپ کند، بلکه همه باید نابود گردند.»

سوم: آنچه لوتر می گفت، تنها مخالفت با پاپ و حکومت کلیسا را هدف داشت. او خواستار بازگشت به «مسیحیت اولیه» بود. همین نکته به توده های مذهبی اجازه می داد، بدون تعارض عمیق با باورهای هزار و پانصد ساله، به آیینی دیگر روی آورند و تا حدی سرخوشی رهایی و منزلت انسانی را تجربه کنند.

بدین سه ویژگی، جنبش لوتری با چنان استقبالی روبرو شد، که لوتر با تکیه بر آن بدون آنکه جانش را از دست بدهد، در دادگاهی فرمایشی حضور یافت و از عقایدش دفاع کرد! آتش برآمده از خشم «توده» ها نسبت به کلیسا بزودی از مرزهای آلمان فراتر رفت و در فرانسه، کالوین و در خود آلمان، توماس مونترس توده های شهر و روستا را به جنبش درآوردند. از سوی دیگر کلیسا نیز وحشت زده، با همه قدرت مادی و «معنوی» خود، حمله به پروتستانها را آغاز نمود.

تنها در دو سال (۱۵۲۴.۲۵ م.) در نواحی شمال کوههای آلپ ۱۳۰ هزار تن از «لوتریان» را سلاخی کردند. نکته جالب توجه آنکه بزودی خود لوتر که چنین فرجامی را انتظار نداشت. جبهه عوض نمود و مشوق سرکوب شورشیان گردید. حتی خواستار آن بود که: «شورشیان باید مانند سگان خفه شوند!»

البته این «عقب گرد» لوتر، تنها به رکود پروتستانسزم در زمینه نظری منجر گشت و آنرا بصورت مذهبی از مذاهب مسیحی تثبیت ساخت، که از بسیاری جوانب حتی از مذهب کاتولیک نیز «قرون وسطایی» تر بود. با این همه مذهب نوین چنان به انرژی رهایی بخش از سلطه فراگیر کلیسا دامن می زد، که مهار آن غیرممکن بود و ساختار ملوک الطوائفی اروپا به عامل موفقیتش بدل شد. چنانکه هنوز در منطقه ای سرکوب نشده از جای دیگر بر می فروخت.

تنها بخاطر نشان دادن ابعاد این جنگ ها و کشتارهای مذهبی اشاره می کنیم، که مثلاً در بلژیک در مدت سه ماه، ۱۸۰۰ پروتستان به قتل رسیدند و در «واقعۀ سن بارتلمی» در فرانسه ۲۰ هزار نفر سلاخی گشتند، که تنها ۶ هزار نفرشان در عرض سه روز در پاریس کشتار شدند. و این تازه اول کار بود! در قرن دوم پس از ظهور لوتریسم (قرن ۱۷ م.)، مرکز و شمال اروپا میدان جنگهای پایان ناپذیری گشت، که به «جنگهای سی ساله» شهرت یافت.

حال پرسیدنی است که چه چیز باعث شد، «فرقه گرایی لوتری» در مقابل چنین تهاجمی دوام آورد؟ بدون شک گذشته از تعصب و شور لوتریان، در درجه اول ساختار ملوک الطوائفی اروپای آنروز، دوام پیروان لوتر را در میان کشمکش شاهان ریز و درشت تأمین می نمود.

بهر رو، کشمکشهای مذهبی و جنگهای خون بار در این دوران، چنان وحشیانه بود، که تاریخ نگاران امروز اروپایی علاقه چندانی به شرحش ندارند و این دوسه قرن تا انقلاب کبیر فرانسه را بعنوان مرحله پایانی قرون وسطا تلقی کرده، از آن به اشاره ای می گذرند!

سؤال اینجاست که چه تحول تاریخی در ورای این کشاکشهای خون آلود شکل می گرفت؟ برای پاسخ به این پرسش بد نیست، یکی از «صحنه»های این «کشاکش» را دقیق تر از نظر بگذرانیم:

پروتستانسیم مقارن بود با جنگ میان کارل پنجم (پادشاه آلمان و اسپانیا) با فرانس اول (پادشاه فرانسه). کارل پنجم اجازه حکمرانی را در رقابت با فرانس اول از پاپ بدست آورده بود. اما همینکه جنبش لوتری در آلمان برآمد، پاپ طرف پادشاه فرانسوی را گرفت و دو پادشاه به جنگ برآمدند. با آنکه لشگر فرانسوی بسال ۱۵۲۵ م. شکست خورد و جنگ خاتمه یافته تلقی می گشت، لشگریان کارل پنجم که در این میان به لوتریسم روی آورده بودند، بدون جیره و مواجب، بسوی رم سرازیر شدند. این سیل انسانی متشکل از مزدوران و پابرهنه ها، با نفرتی بی حد که به مرز جنون مذهبی می رسید، بزودی رم ثروتمند و پرنخوت را تسخیر کرده، در طول ده ماهی که «قبله عالم» را در دست داشتند، چنان طومار قدرت و عظمت کلیسا را درهم نوردیدند و ابهتی را، که اروپاییان را در طول هزار سال گذشته به زانو درآورده بود، به خاک و خون کشیدند که تاریخ نگاران امروزی اروپا حتی از اشاره به آن نیز ابا دارند!

پس از ده قرن که کلیسا بر جان و مال اروپاییان حکم می راند و با بیرحمی ثمره بیگاری مؤمنان را ربوده، از آنان بعنوان «گوشت دم توپ» در رقابتهای قدرت طلبانه استفاده می کرد، اینک زمان انتقام فرارسیده بود. هیچ چیز جلودار نفرت ویرانگر و انتقام جویی لجام گسیخته این خیل پابرهنگان نبود. مهاجمان در درجه اول در پی آن بودند، که هر آنچه را تا بحال به عنوان مقدس ترین مقدسات شناخته شده بود، بیالایند و «متولیان سلطه کلیسا»، از کشیشها گرفته تا اسقفهایی را، که تا بحال بوسیدن دستشان افتخاری بود، تحقیر کنند. همه کلیساهای باشکوه رم به اصطبل بدل گشته، بعنوان فاحشه خانه و آبریزگاه مورد استفاده قرار می گرفت، سربازان به دختران و زنان مقامات مذهبی و اشراف و همچنین راهبه ها تجاوز می کردند و چنانچه گرگوروویوس (Gregorovius) وقایع نگار رمی، گزارش کرده، عمد داشتند که این تجاوزات در محراب کلیسا و در حضور «پدران و برادران روحانی» صورت گیرد. اسقفها و شاهزادگان در قصرهای سابق خود مجبور می شدند بعنوان خدمه آشپزخانه و اصطبل خدمت کنند. شاهزاده خانمهایی که به فاحشه بدل شده بودند، از فرط گرسنگی به باقیمانده غذای لشگریان هجوم می آوردند.

تسخیر رم توسط مزدوران لشگر کارل پنجم از ماه مه ۱۵۲۷ تا فوریه ۱۵۲۸ م، حدود ده ماه بطول انجامید و در این مدت دمار از پاسداران کاتولیسیسم درآوردند، که پس از آن هیچگاه نخوت و قدرت کلیسا به پیش از این تاریخ نرسید.

هرچند که چنین حملاتی در طول سه سده ادامه پیدا کرد تا به نقطه اوج خود در انقلاب کبیر فرانسه ۱۷۹۸ م. رسید. چنانچه اشاره شد قدرتمندان و شاهان در اروپای قرون وسطا دست نشاندۀ حکومت فراگیر پاپ بودند. بویژه در فرانسه پیش از انقلاب، قدرت کلیسا و دربار چنان درهم آمیخته بود، که هر اسقفی از پایگاهی در دربار و هر فتوایی از مقامی مذهبی برخوردار بود. چون از این دیدگاه به تحولات انقلاب فرانسه بنگریم، مبارزه آزادیخواهان با دستگاه ستبداد حکومتی را باید تا حد زیادی مبارزه با خودکامگی دستگاه کلیسا تلقی نمود و مثلاً گردن زدن ۲۰ هزار تن از «اشراف» فرانسوی در دوران ژاکوبین ها را ضربه عظیمی بر دستگاه حکومت مذهبی بشمار آورد! و این

دیگر شگفت‌انگیز نیست که در سه سال اول انقلاب، کلیساهای پاریس نیز از سوی انقلابیون بعنوان اصطبل مورد استفاده قرار داشت.

اینک می‌توانیم به پرسش یاد شده را چنین پاسخ گوئیم، که کشتارهای کور مذهبی هر چند به قیمت جان و ثمره زندگی بخش بزرگی از اروپاییان تمام می‌شد، اما از جنبه ای مثبت نیز برخوردار بود. این جنبه آنکه، رفته رفته در دوسوی این دریای خون و آتش، برای قشر بزرگی از مردم اروپا «سیادت و قداست ابدی» حکومت مذهبی درهم شکست و پیشروان و روشن‌بینان فرصت یافتند، قدم به قدم ذهن و تفکر خویش را رها سازند. نه تنها اربابان کلیسا دیگر قدرت نمی‌یافتند هر نوع انحراف، شک و «الحاد» را با شمشیر و زبانه های آتش پاسخ گویند، بلکه رفته رفته قشری در جوامع اروپایی برآمد، که برای سخنان نوین و دست آوردهای علمی روشنگران و دانشمندان معاصر گوش شنوایی داشت.

مطالعه تاریخ تحول اجتماعی در اروپا، به موازات کشاکش در راه به کرسی نشاندن دگراندیشی مذهبی، نشان می‌دهد، که ایندو چه رابطه تنگاتنگی دارند و چگونه ممکن شد، که بر خاکستر «حقایق ابدی»، که در کوران جنگهای مذهبی به آتش کشیده شد، تفکر، علم و مدنیت نوین جوانه زند. آری، یک قرن می‌بایست از جنبش لوتری بگذرد، تا کسانی مانند رابله (Rabelais) و مونتینی (Montaigne) و میلتن (Milton) جرأت یافتند مطرح سازند، «احکام الهی» را باید کنار گذارد و به «قضاوت و قوه عقل انسان» اعتماد کرد. تازه، آنان را باید زمینه سازان دانشمندانی مانند کوپرنیک، کپلر و گالیله تلقی کرد، که بازهم نیم قرن بعد، بنیان جهان بینی کلیسایی را درهم پیچیدند، تا بالاخره در قرن هجدهم بیکن (Bacon) و روسو (Rousseau) شیوه تعقل علمی را طرح ریزی نمودند. تازه پس از قرن ۱۸ م. و بشمر نشستن کوشش «اصحاب دایره المعارف» در جدا ساختن علوم از الهیات بود، که تفکر و پژوهش علمی به سرعتی تصاعدی به راهی افتاد، که اروپا را از دیگر نقاط جهان به جلو انداخت!

نکته‌ای اساسی را درباره این تحول ناگفته نگذاریم: «اصحاب دایره المعارف» با گردآوری و تعیین حدود شناخت علمی واقعاً موجود در دوران مزبور ثابت کردند، که صدها هزار جلد کتاب در کتابخانه های عظیم کلیسا، ربطی به «شناخت علمی» ندارد. از این راه، هم «ابهت علمی» کلیسا را درهم شکستند و هم نقطه آغاز پژوهش واقعی و تعقلی را نشانه گذاری کردند. اهمیت دوران ساز این تحول در اینستکه، از آن پس حتی برای مؤمنان مسیحی نیز آنچه از کلیسا و مقامات روحانی برمی آید، از حیطه علم خارج است؛ درحالیکه دیگر ادیان قرون وسطایی همچنان برای مؤمنان از «سیادت علمی» برخوردارند!

پس بطور جمع بست باید گفت، روشنگری ضد مذهب قرون وسطایی، همانا رمز رهایی و شکفتگی ذهن و تفکر فرد و جامعه است و در نتیجه آن پیشرفت در همه دیگر زمینه ها ممکن می‌گردد. سبب اصلی بودن انقلابات و رفرم های پایه ای در طول چند قرن گذشته در اروپا را باید در همین تحول جستجو کرد.

سخن از آن است که رهایی جوامع از سلطه حکومتگران «الهی»، اولین قدم عظیم و اجتناب ناپذیر برای درهم شکستن ساختارهای قرون وسطایی است. رهایی از بردگی فکری همانقدر که منزلت و هویت انسانی را به «آمت» بازپس می‌دهد، رشته های همبستگی و خودآگاهی انسان را قوت بخشیده، به برآمدن نطفه خودآگاهی ملی نیز کمک می‌کند و جامعه را بر مدار کاملاً متفاوت از پیش به حرکت درمی‌آورد.

این ویژگی یک دوران تاریخی است که «غروب» در طول چهار یا پنج قرن گذشته، آنرا به قدم های مهمی پشت سرگذاشته، در حالیکه «شرق» هنوز درگیرودار آنست و درجا زدن در این دوران تاریخی است که «جوامع شرق» را

از آنچه موجب برآمدن «مدنیت غربی» گشت، ناتوان ساخته است و چون این تحول تنها از درون هر جامعه ای می تواند و باید برخیزد، پس هر کوششی نیز برای «وارد نمودن» آن محکوم به شکست است. از سوی دیگر چنین «وارد» نمودنی بدین معنی است که «جوامع شرق» ذاتاً توانایی چنین تحولی را ندارند. درحالیکه در این سوی جهان نیز کوششهای عظیمی برای ورود به شاهراه مدنیت صورت گرفته است. اما اگر این کوششها به نتیجه مطلوب نرسیده، ناشی از عوامل قابل شناختی است که می توان مورد بررسی قرار داد. چنانکه اشاره شد، شگفت انگیز است که این «رومنر موفقیّت» در کتابهای تاریخ اروپایی بازتاب چندانی نمی یابد. بیشک یکی بدین دلیل که دوران یاد شده چنان اثرات دردناکی در حافظه تاریخی اروپاییان بجا گذاشت، که یادآوری آنرا برنمی تابند و دیگر آنکه شاید مسکوت گذاشتن این تاریخ با توجه به جدایی نسبی دین و دولت، از کشاکش های شدید جلوگیری می کند.

از انقلاب کبیر فرانسه به بعد، درگیری کلیسا و مخالفانش در بطن حرکت های اجتماعی صورت می گیرد و «مبارزه سیاسی و اجتماعی»، ظاهراً دیگر «بار مذهبی» ندارد. این خود بدان منجر گشته که آزادیخواهان دیگر نقاط جهان درباره دگرگونی های پایه ای در اروپا اشتباه کنند و «انقلاب سیاسی» را عامل اساسی برای درهم شکستن عقب ماندگی اجتماعی بیانگارند.

در حالیکه حتی تاریخ معاصر اروپا نیز به بهترین وجهی حاکی از آنستکه، هر جا روشنگری ضد مذهبی پیشرفت داشته، راه انقلابات اجتماعی و سیاسی نیز با موانع کمتری روبرو بوده است. چنانکه در شمال اروپا (از انگلستان تا فنلاند) «انقلابات» با ملایمت چشمگیری بجلو رانده شده است (نمونه آنکه در سوئد در طول «مبارزات طبقاتی» در چند قرن گذشته تنها چهار نفر کشته شده اند) حال آنکه هرچه به جنوب کاتولیکی اروپا نزدیک تر شویم، عقب ماندگی اجتماعی بصورت مزمن و قابل مقایسه ای با کشورهای شرقی همچنان پابرجاست. نکته مهم دیگر آنکه، آن دسته از کشورهای اروپایی که پیش از انقلاب فرانسه حکومت کلیسا را عقب رانده بودند، با آنکه مورد حمله و تجاوز لشکریان ناپلئون قرار گرفتند. دست آوردهای این انقلاب را بزودی از آن خود کردند. نمونه بارز سوئد است، که چون پس از اشغال کشور توسط نیروهای فرانسوی، شاه سوئد را فرزندى نبود، ژنرال «اشغالگر» فرانسوی بر تخت نشست و پادشاه امروز سوئد از اعقاب اوست!

از این رو، بر این ادعای کلی پا می فشاریم، که تحول به عصر جدید تنها از درون جامعه می تواند برآید و نه «صادر کردنی» است و نه «وارد کردنی»! نه اروپاییان (حتی اگر می خواستند) می توانستند آنرا به دیگر نقاط جهان صادر کنند (و از این بابت انتقاد روشنفکران جوامع عقب مانده را پایه ای نیست)، و نه در جوامع زیر فشار مذهب، با وجود کوشش های بزرگ ارزش های مدنی پاکیزه گشته است. بهمین سبب است که در این جوامع، بویژه در حیطه تسلط اسلام، ساختارهای دموکراتیک و یا حتی «سوسیالیستی» جز بمثابه رونمایی شکننده و حقه شده نمی تواند، شکل بگیرد.

تظاهر بارز این مکانیسم را در موقعیت «روشنفکران» جوامع نیز می توان نشان داد. اگر در جوامع پیشرفته، سرآمدن و روشنفکران، پیشگام حرکت اجتماعی اند، در جوامع عقب مانده جمع روشنفکران جزیره ای را در دریایی متلاطم ماند که گهگاهی سر برمی کشد، اما در دراز مدت مقهور تلاطمات کور اجتماعی است. این وارونگی از آنجا ناشی می شود که در جوامع پیشرفته قشر روشنفکران با عمل به وظیفه تاریخی خود، مبارزه اجتماعی در مقابل سلطه مذهب قرون وسطایی را پیشوایی کرده اند و از این راه به نفوذ اجتماعی نیز دست یافته اند. مختصر آنکه بدون غلبه بر حکومت متولیان مذهبی قرون وسطایی نمی توان به دوران نوین بشری گام گذارد. چون از این دیدگاه به جهان از هم گسیخته امروز بنگریم، تقسیم دنیا به «جهان» های مختلف را، کمتر نتیجه غارت

استعماری و امپریالیستی و بیشتر بدین سبب می‌یابیم که نیروی روشنگری اجتماعی در کشورهای عقب مانده هنوز به پیروزی بر ساختارهای حکومت مذهبی قرون وسطایی نایل نگشته است.

«بهترین» نمونه در این میان شاید ایران باشد، که با تکیه بر ارزشهای مدنی و قوام جامعه شهرنشینی توانست در قرون گذشته بر حملات پی در پی و بنیان برکن عرب و مغول و ترک و تاتار غلبه کند، در حالیکه درست در سر بزنگاه بحرکت درآمدن اروپا، به سبب تسلط بازهم بیشتر مذهب قرون وسطایی، نه تنها از قافله عقب ماند، که با وجود داشتن همه امکانات مادی و معنوی، راه اضحلال در پیش گرفت.

ویژگی بارز «دمکراسی»هایی که پس از انقلاب فرانسه در اروپا و آمریکای شمالی برآمدند اینستکه خود را ادامه دهنده سنت دمکراسی یونان باستان می‌دانند و متکی بر «فلسفه سیاسی» هستند که از سوی روشنگران و متفکران اجتماعی دوران «نوزایی فرهنگی» بنام «قرارداد اجتماعی» پرداخته شد. محور این «قرارداد» را قانون اساسی کشور تشکیل می‌دهد، که حقوق و وظایف متقابل افراد ملت و حکومت را تعیین می‌کند.

نکته اساسی در این میان همین است که در دوسوی این محور، مسئولیت و وظیفه بطور انحصاری به طرف مقابل معطوف است و همانطور که حکومت نمی‌تواند خود را در مقابل قدرتی دیگر بجز اراده ملت مسئول بداند، ملت نیز باید از سرسپردگی و وابستگی به «مرجع» و نیرویی دیگرها باشد. بدین سبب نیز نه تنها در جوامعی که حکومتها بر نیرویی دیگر («الهی»، «نظامی و یا «خارجی») تکیه دارند، سخنی از «قرارداد اجتماعی» نمی‌تواند باشد.

پیش از این گفتیم که ایران خودمان با وجود بزرگترین کوشش‌ها به سبب برقرار نشدن همین رابطه متقابل میان ملت و حکومت، «پایزترین» نمونه جهانی است. در واقع نیز علت «استبداد» و «فساد» حکومت‌های معاصر ایران را تنها به «کشش ذاتی به استبداد» نمی‌توان نسبت داد و باید اعتراف نمود، که اینان از سوی مقابل نیز با بی‌اعتمادی و کارشکنی روبرو بوده‌اند. چنانکه شاید هیچ کشوری را در دنیا نتوان یافت، که در آن مردم بدین حد با حکومت سرستیز داشته باشد.

در ایران نه فقط شاه، بلکه همه نهادهای دولتی «منبع ظلم» تلقی گشته‌اند و کارشکنی در کار دولت فضیلتی بشمار رفته است. از سوی دیگر اگر به آنچه درباره سرسپردگی دولتمردان ایرانی به قدرتهای خارجی در اذهان جاگرفته، باور کنیم، باید به این نتیجه برسیم، که از دوران فتحعلی شاه به بعد، حتی محض نمونه یک دولتمرد ایرانی را نمی‌توان یافت که به گونه‌ای از سرسپردگی برخیزد و اگر یکی دو استثناء هم یافت شود، به سرعت نابود گشته‌اند!

از سوی دیگر این نیز قابل تعمق است، که چرا در طول دو قرن گذشته کشاکش میان «ملت» با استبداد حکومتی مبارزه‌ای ثمربخش و زایا نبوده و با وجود جنبشها و خیزشهای مکرر، همواره انرژی نسلهای متمادی از ایرانیان در کوره این مبارزه سوخته و خاکستر شده است؟ و بالاخره باید بتوانیم عامل این نازیایی را در درون جامعه ایرانی جستجو کنیم و دریابیم که ابعاد این فرسایش چنان بوده است که هیچ قدرت خارجی نمی‌توانست موجد آن باشد. البته در کشوری که حکومت با «ملت» سرستیز دارد و «ملت» با دولت هرکجا که بتواند می‌جنگد، هر قدرت خارجی حتی بدون آنکه آتش بیار معرکه باشد، می‌تواند به پشتیبانی این یا آن به سودورزی و پیشبرد امیال خود موفق شود. واقعیت اینستکه بر نیامدن رابطه مسئولانه و خدمتگذارانه میان مردم و حکومت را باید در مراحل مختلف تاریخ معاصر عامل این فرسایش شمرد و عدم استقرار «قرارداد اجتماعی» یاد شده را ضعیفی اساسی ارزیابی کرد، که قوای سازنده و پیشرفت طلبانه ایرانیان را در دوران معاصر به تحلیل برده است.

در تأیید اینکه این «قرارداد» تنها زمانی کاراست، که از هر دوسو رعایت شود، تاریخ معاصر ایران نمونه های دردناک و خسران آوری ارائه داده است. یکی آنکه پس از انقلاب مشروطه و برقراری «قانون اساسی»، نه تنها «حکومت های مشروطه»، خود را پایبندش نمی دانستند، «خدمتگذاران» این حکومتها نیز از خدمت صادقانه به آنها ابا داشته اند. تا به حدی که- چنانکه برای اول بار کسروی گزارش نموده است- بسیاری کارمندان دولت، دریافتی ماهانه خود را به ملایی می دادند، تا آنرا «تطهیر» کند!

نمونه عکس، حکومت اسلامی بر بنیان «ولایت فقیه» است که از طرفی خود را بهیچوجه در مقابل «امت اسلام» جوابگو نمی داند، اما به فرمانم ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ و تصویب «قانون اساسی»^۱ش به رأی اکثریت قاطع، از «مشروعیت» بی نظیری در تاریخ ایران و حتی جهان برخوردار شد!

این وارونه کاری ها و پدیده های «غیرطبیعی» ویژه ایران نیست. در دیگر کشورهای «عقب مانده» نیز ناکام ماندن تحول طبیعی اجتماعی از سویی و «وارد» کردن مظاهر مدنیت عصر جدید از سوی دیگر، الزاماً به چنین نتایجی منجر گشته است.

نقطه اساسی و محوری در این میان برآمدن «واحدهای ملی» است. دیدیم: به همان شدتی که خودکامگی دین، انسان را نسبت به خویشتن خویش، همنوع و جامعه اش بیگانه می سازد، غلبه بر آن، گرایش به نوع دوستی و همبستگی اجتماعی را دامن می زند. چنانکه در اروپا رفته رفته از زیر سایه فراگیر حکومت پاپ «ملت»هایی برآمدند. در حالیکه در مناطقی که این تحول صورت نگرفته، با «کشور»هایی روبرویم که در درون مرزهایشان در برگرفته «توده مردمی بدون احساس همبستگی ملی» و ناتوان از بدست گرفتن سرنوشت خود هستند، که آنها را «ملت» نمی توان نامید.

مسأله رهایی از مذاهب قرون وسطایی هرچه بیشتر به مسأله اساسی تکامل بشری بدل می شود. بزرگترین مشکل بشریت قرن ۲۱ اینستکه هنوز در اکثریت خود به دوران مدنیت نوین پا نگذاشته است و اگر به دوروند کلی در جامعه بشری قائل شویم، در يك سو با بشریتی روبرویم، که با تکیه بر دست آوردهای جهانی انقلاب فرانسه قدم به قدم در راه تحکیم منزلت انسانی و تقویت نهادهای دموکراتیک به پیش می رود و در يك سو، جوامعی را می یابیم که همچنان در «توحش قرون وسطایی» غوطه ورنند.

مسأله اساسی و تعیین کننده سرنوشت آتی بشر بعنوان يك مجموعه، اینستکه آیا این جوامع قادر خواهند بود به نیروی درونی خود به دوران جدید قدم گذارند؟ وگرنه، باید از دو نوع انسان سخن بگویم:

يك «نوع» موجودی متفکر، خردگرا و نوع دوست است و نوع دیگر وابستگان به «امت» و یا چنانکه مجتهدان می گویند «کله مؤمنان». بدین معنی باید پذیرفت که بشر بر دو نوع است، يك نوع عاقل، سرافراز و متکی به نفس و نوع دیگر مهجور و نابالغ!

طرفه آنکه، مدنیت نوین چون بر ارزشهای انسانی بنا نهاده، اصولاً نمی تواند تنها بخشی از جهانیان را در بگیرد، بلکه دست آوردی بشری است که به علل خاص تاریخی و اجتماعی در اروپا جوانه زده و به ثمر نشسته است. این مدنیت تنها در صورت گسترش جهانی است که می تواند به رشد خود ادامه دهد و آن شود که باید باشد: اولین مرحله تاریخ واقعی انسان. چنین می گویم، زیرا طراحان این مدنیت، از متسکیو تا مارکس، نیز آنرا در ابعاد جهانی اندیشیده و خواسته اند.

سوء تفاهم نشود. مسأله، انسانی است که بجای آویختن به دامن متولیان مذاهب قرون وسطایی، به عقل متکی است و تنها آنگاه که چنین گروهی با چنین ویژگی سرنوشت جامعه ای را بدست گیرد، امکان برآمدن ساختارهای مدنی فراهم خواهد شد. و الا نه سخنی از یکدست کردن شرق و غرب عالم است و نه از انکار نیازهای معنوی و

روحی انسان. برعکس، پیوند خردگرایی با دست آوردهای فرهنگی جوامع گوناگون، پیش شرط شکوفایی تمدنی واقعاً جهانی است.

بازماندن «شرق» از دست یافتن به این تحول، به این توهم دامن زده است، که نه تنها «غریبان»، «شرقیان» را ذاتاً مذهب زده و خرافاتی یابند، بلکه برزمینه شکست کوشش‌های نافرجامی که در این سوی جهان رخ داده است، «سرآمدان» این جوامع نیز رفته رفته واقعاً باورشان شده است، که «انسان شرقی»، انسانی است «عرفانی» و مغزش خردگرایی را پس می زند.

این بویژه در ایران که دگراندیشی مذهبی در تبلورهای رنگارنگی رخ نموده و هر بار از سوی متولیان اسلام به خاک و خون کشیده شده، به توهمی دامن زده، که از شکست‌ها خسران آورتر است. مثلاً «بابک بامدادان» می نویسد: «شاخص فرهنگ ما اینستکه رویدادهايش همیشه باید از بن و بنیاد دینی فوران کنند. حتی به نام های ضد دینی و همیشه باید از چنین چشمه ای مشروب و سیراب شود.»^۱

و کسی نیست بیرسد، مگر نه آنکه در اروپا نیز تا همین دوسه قرن گذشته، همه رویدادها از بنیاد دینی «فوران» می کرد؟ وانگهی اگر انسان شرقی ذاتاً چنین است، چگونه است که امروزه میلیون‌ها «شرقی» در کشورهای پیشرفته جهان به موازین مدنیت نوین زندگی می کنند؟

واقعیت اینستکه با چنین برجسبی اصولاً «جامعه شناسی علمی» از محتوا تهی می گردد، زیرا اولین اصل این علم آنستکه دریابیم، موجودات بشری در شرق و غرب و جنوب و شمال در ده‌ها هزار سال گذشته دچار ویژگی‌هایی شده‌اند که مؤثر از محیط زیست بوده است. علوم انسانی در واقع با توضیح عوامل و علل این گوناگونی‌ها نشان می دهند که میان «نوع انسان» نه تفاوت‌های ذاتی نژادی و نه گوناگونی‌های بنیادی دیگری وجود دارد. اینکه بگویم «انسان شرقی» ذاتاً مذهبی است و یا «انسان غربی» ذاتاً متمایل به تعقل علمی، همانقدر غیرعلمی است که نژادی را از خصایص ذاتی برتر در مقابل دیگر نژادها قلمداد نماییم.

اینکه در «جوامع شرقی» همچنان بینش مذهبی حکمفرماست، واقعیتی است که می توان و باید علل آنرا برشمرد. اما این ویژگی ذاتی مردم این سوی جهان نیست، بلکه ناشی از بازماندن شرق از گام نهادن در آن تحول عمیق اجتماعی- تاریخی است که غرب را بدینجا آورده است.

چون از دیدگاه‌های یاد شده در این فصل، درباره خودکامگی ادیان قرون وسطایی و نقش پایدارشان در تحکیم «قرون وسطا»، به تاریخ اجتماعی ایران بنگریم، کوشش و خیزش مردم این سرزمین در مبارزه با اسلام و خودکامگی‌اش معنا و مفهومی دیگر از «کشاکش مذهبی» می یابد. دیدیم که با توجه به رسوخ فلج کننده و سحرانگیز مذهب قرون وسطایی، تنها راه غلبه بر آن درهم شکستن ساختارهای «سیادت دینی» از دستگاه حکومت دینی است و فقط برآمدن یک جنبش رفرم مذهبی است که می تواند این دستگاه متحجر را به ضربات بنیادی و پی در پی درهم شکند.

بنابراین مهمترین وظیفه تاریخ پژوه در جوامعی مانند ایران اینستکه نشان داده دهد، چرا کوشش در جهت این تحول اجتماعی و فرهنگی بی ثمر ماند؟

چنین پژوهشی در تاریخ اجتماعی ایران چرخشها و فراز و نشیبهایی را عیان خواهد ساخت، که خود به کشف مکانیسمی در جهت کاملاً مخالف با آنچه اروپا را به پیش راند، می انجامد. مثلاً اگر جنبش لوتری (سال ۹۲۳ ق!) را نقطه عطف تاریخ اروپا ببایم، شگفت انگیز و به همان نسبت دردناک است، که ببینیم، درست در همان «لحظه تاریخی» (۹۳۰ ق)، شیعه‌گری به فرمان شاه اسماعیل صفوی به مذهب مسلط بدل شد و بدین «تحول»، ایران در سراسیمه سقوطی ترمز ناپذیر در غلطید!

چنین پژوهشی نه تنها باید بر پیچیدگی‌هایی غلبه کند، که تعقل تاریخی را به حیرت وا می‌دارد، بلکه حتی از نقطه صفر هم نمی‌تواند شروع کند. زیرا با چنان یاوه‌سرایی‌ها و تقلبات تاریخی رسوب یافته‌ای روبروست، که رویدن آنها، خود به انرژی عظیمی نیاز دارد.

سخن از آن نیست، که «امت اسلام» هر آنچه متولیان اسلام گفته‌اند، بدون تفکر پذیرفته است. این امری است کاملاً «طبیعی». غیرطبیعی آن‌اند که ظاهراً در میدان «روشنگری و روشنفکری» جولان نموده‌اند، اما به سبب شیعه‌زدگی، خود به جاده صاف‌کن گسترش شیعه‌گری در ایران بدل شده‌اند. بارزترین نمونه این کسان «مارکسیست»‌های ایرانی‌اند. آنان درست بدین سبب که با داعیه «تفکر علمی» بمیدان آمدند، از خسران‌آورترین تأثیر منفی در این زمینه برخوردار شدند. پیش از این به «ارزیابی» احسان طبری و «مارکسیستهای ذیصلاحیت شوروی» درباره شیعه‌گری اشاره کردیم و پرسیدیم که چرا او مثلاً با علم به رویدادهای عصر صفوی، آن دوران را موجد «رونق در زندگی سیاسی و معنوی ایران»^۱ قلمداد می‌کند؟

واقعیت اینست که آنچه طبری در هم‌آوازی با «مارکسیستهای ذیصلاحیت شوروی» به نسل جوان ایران فروختند در خدمت سیاست خارجی روسیه بود و ربطی به مارکسیسم نداشت. این ادعا را به اشاره‌ای محک بزیم: فراموش نکرده ایم که «مارکسیست»‌های ایرانی تهاجم عرب بر امپراتوری ایران و تسلط اسلام بر ایران را تحولی انقلابی و عدالت‌گسترانه ارزیابی کرده‌اند. اینک ببینیم انگلس همین تهاجم برای تصرف اروپا را چگونه ارزیابی می‌کند:

«جهان بینی قرون وسطایی، اساساً مذهبی بود. وحدت دنیای اروپایی - که واقعیت هم نداشت - در مقابل خارج، یعنی در برابر اسلام، دشمن مشترک آنها، بوسیله مسیحیت بوجود آمد.»^۲

خواننده دقیق متوجه است که انگلس «وحدت اروپا» در زیرلای حکومت پاپ را که به تاریکی قرون وسطا منجر شد، واکنش در برابر «اسلام، دشمن مشترک» می‌یابد. حال باید پرسید، چگونه است که «محاصره اسلامی» باعث بازماندن هزار ساله اروپا شد، اما در ایران و مصر به «شکوفایی مدنی» منجر گردید؟

شاهد ادعای انگلس آنکه، اروپا تنها پس از عقب راندن لشکر اسلام (که ۱۵۵۵ م. تا وین در قلب اروپا پیش رانده بود)، آن فضای آزادی فراهم آمد، که ابتدا دگراندیشی مذهبی و سپس دگراندیشی علمی جوانه زد و رشد نمود. از این نظر حتی جنگ‌های ایران و عثمانی، هرچند برای ایرانیان فاجعه‌ای بیش نبود، در داوری تاریخی از اینکه عثمانیان را از حمله به اروپا باز می‌داشت، در تحول تاریخی نقشی مثبت یافت.

^۱ جهان بینی ها و... یاد شده، ص ۲۹.

^۲ درباره مذهب، کارل مارکس، فریدریش انگلس، ا. فاروق، ص ۱۱۳.

چون از این دیدگاه بنگریم، «وظیفه تاریخی» ایران را به چهره ای غرور انگیز درمی یابیم. آری، این «وظیفه تاریخی ایران» در تکامل بشر بود، که در کنار روسیه در تمام طول قرون وسطا، این «يك وجب خاك» را به فرساییدن نیروی مخرب بیابانگردان ترک و مغول و عرب از گزند حفظ کردند.

روسها در هر فرصتی از نقش روسیه در حفظ اروپا از گزند «مهاجمان آسیایی» یاد می کنند و واقعاً نیز این نقش از اهمیت تاریخی بسیاری برخوردار است. از این دید، اسفناک است که «تاریخ نگاران» ایرانی هنوز هم از تکرار این ادعای سفیهانه دست بر نمی دارند، که گویا اشاعه «علم و فرهنگ اسلامی» در اروپا موجب مدنیت عصر جدید گشته است!

کسی نیست پیرسد، اگر برای يك لحظه تصور کنیم، (بالا تر از صدور «فرهنگ اسلامی») اگر خود اسلام بر اروپا مسلط می شد و «لشکر/اسلام» با اروپا همان می کرد که با ایران کرد، اکنون بشریت در کدام مرحله تاریخی میخکوب شده بود؟ به این حساب، سدی که حوزه فرهنگی و مدنی ایرانی در مقابل «گسترش» اسلام به اروپا برپا ساخت، از دیدگاه تاریخی از ارزش و ارج بیشتری برخوردار است، تا نقشی که روسیه در جلوگیری از سرازیر شدن «بیابان گردان آسیایی» بازی نمود.

اینك ببینیم پوشکین شاعر ملی روس درباره نقش روسیه در تاریخ جهان چگونه می نویسد:

«تاریخ، انجام رسالت والایی را به روسیه محول کرده بود... دشت های بیکران آن نیروی مغولان را فرو بلعیدند و آنانرا از ادامه هجوم و رسیدن به انتهای اروپا باز داشتند... تمدن و فرهنگی که (در اروپا) در حال پیشرفت بود به نیروی روسیه زجر کشیده و سراپا مجروح، نجات یافت...»^۱

^۱ چنگیزخان، واسیلی یان، م. هرمان، مقدمه.

اوضاع سیاسی و اجتماعی در اوایل عصر قاجار

در فصل‌های گذشته کوشیدیم، پیکره‌ای از جامعه ایرانی و پیش از تهاجم اعراب بدست دهیم. دریافتیم که چگونه این تهاجم، روبنای جامعه ایرانی را درهم شکست و کوشش اعراب فاتح برای حفظ تسلط بر ایران، کشاکش درونی جامعه ایرانی را در هزاره اول «اسلامی» تعیین می نمود. این کشاکش مداوم نه تنها هرگونه تحول زیربنایی را غیرممکن می ساخت، که با به تحلیل بردن انرژی حیاتی جامعه، به گسست‌های مکرر مدنی انجامید. در مرحله پایانی این هزاره، با پیروزی نهایی قطب اسلامی (با قدرت‌یابی جناح شیعه در عصر صفوی)، اکثریت نامسلمان جامعه ایرانی به «اقلیت» درهم کوفته شد. با تسلط فراگیر «مذهب حقه شیعه» و از میان رفتن ساختار دو قطبی جامعه، هویت فرهنگی کشور بکلی دگرگون شد. چنانکه توضیح روندهای سیاسی و اجتماعی از صفویه به بعد، پرداخت «پیکره تاریخی» دیگری را ایجاب می کند.

پس از سه سده، در آغاز قرن نوزدهم، ایران کشوری است واحد با جامعه‌ای از نظر آیین و فرهنگ اجتماعی «یکپارچه» و بدین ویژگی قابل مقایسه با بسیاری کشورها که از آن پس راه پیشرفت پیمودند. اما در ایران چنین نشد، بلکه روند اضمحلالی کشور شتاب گرفت و علت این روند را باید به «فرهنگ مسلط بر جامعه» نسبت داد.

در آغاز قرن نوزدهم، که اروپا می رفت با گسترش و تحکیم دست آوردهای انقلاب کبیر فرانسه، چهره‌ای نو بیابد، ایران میدان تاخت و تاز مدعیان رنگارنگ حکومت بود. با پیروزی آقامحمدخان قاجار، هرچند ظاهراً تمرکز قدرت سیاسی تأمین گشت، ولی دیگر شیرازه حیات کشور از هم گسسته و بطور قطع از گردونه پیشرفت جهانی به بیرون افکنده شده بود. در سفرنامه فرد ریچاردز در باره ایران این دوران می خوانیم:

«... در این صفحات خونین تاریخ، بیهوده است اگر در جستجوی نشانه‌هایی حاکی از پیشرفت و ترقی و یا دگری از هنر دوران صالح و صفا باشیم. در سراسر ایران گاوآهن فدای شمشیر شده بود.»^۱

برخی تاریخ پژوهان تأسیس سلسله قاجار را نقطه آغازی دانسته‌اند که ایران بعنوان يك «واحد ملی»، به «دوران معاصر» گام نهاده است. درحالی‌که این جز بازتاب نگرش اروپایی به ایران نیست. چرا که ایران در راستای چنین تحولی به علت تحجر روابط قرون وسطایی و نبود جنبش ملی از کلیه شرایط لازم برای تحول بسوی يك «واحد ملی» محروم بود و شیعه‌زدگی جامعه چون سدّی ستبر در برابر حسّ میهن‌دوستی «امت» قرار داشت. به دور این «توده افسون زده و درمانده» حصار کشیدن و نام آنرا «ممالك محروسه ایران» نهادن، به هیچ مفهوم تاریخی- اجتماعی با تحول در راستای قوام ملی مترادف نیست. ناگفته نماند، که همبستگی ملی برخودآگاهی ملی متکی است و با علاقه «طبیعی» به زادگاه، تفاوت دارد. برآمدن چنین خودآگاهی بود که باعث گشت، در قرن نوزدهم، شمار زیادی از «واحدهای ملی» در «يك وجب خاک اروپا» قوام یابند.

روندی که در اروپا با درهم شکستن قدرت انحصاری کلیسا، به برآمدن شکل بندی‌های ملی کمک می نمود، در ایران جهتی عکس می پیمود. در قبال تضعیف حکومت سیاسی، «روحانیت شیعه» بسوی گسترش هرچه بیشتر نفوذ خود و بدل گشتن به يك پایگاه مستقل حکومتی گام برمی داشت.

^۱ «سفرنامه فرد ریچاردز»، مهین دخت صبا، ص ۴۲۷.

مبارزه با سنی‌مذهبان و کوشش در جهت نابودی کامل اقلیت‌های مذهبی، میدان را برای رشد جناح بازهم افراطی‌تر رهبری شیعه می‌گشود. مبارزه «اصولیون» (که خواستار حکومت مجتهدان بودند)، با «اخباریون»، به سود گروه اول به پایان خود نزدیک می‌شد و پس از نابودی «صفویان» در دوران صفویه، حکومت مجتهدان شیعی پایه سنگین خود را بر شهر و روستای ایران استوار می‌ساخت.

پس از نادرشاه که به کوشش نافرجامی برای جلوگیری از این روند دست زد و به احتمال قوی جاننش را در این راه از دست داد، قدرت این حاکمیت به اوج خود نزدیک می‌شد. بر چنین زمینه‌ای، «تمرکز قدرت سیاسی» نه تنها قدمی به پیش نبود، که با بازسازی ساختارهای پیشین، کشور در اعماق گذشته‌ها به بند کشید شد.

حکومت سیاسی، بازگشت به دوران «پرشکوه» صفوی را «ایده‌آل» خود تلقی می‌کرد، در حالیکه «وضع عمومی مملکت در قیاس دوران صفویان و افشاریان و زندیان راقه‌فرا سپرد بود»^۱ و در این زمان «حکام همه دفترخانه‌ها و صندوقهای محاسبات گذشته را بر باد دادند و براق آتش بازی ساختند»^۲ کتابخانه‌های صفویان نیز که «مملو از کتب مختلفه بود، در هر علمی و فنی همه را فروختند و دزدیدند. از آنها چیزی «باقی نماند مگر یک جلد قرآن».

۳

دستگاه حکومتی قاجار نه تنها نتوانست، دوران صفویه را تجدید نماید، بلکه حکومت شاه به این محدود بود که ولایتی را به یکی از وابستگان به دربار بدهد و سالانه مالیاتی دریافت کند. در برابر، حاکمیت مذهبی با شتاب حکومتی مستقل در شهر و روستای ایران برپا داشت. سعید نفیسی در مقایسه می‌نویسد:

«(صفویان) هرگز به روحانیون سودجوی و آزارگران آزادی را ندادند که بر جان و مال مردم دست اندازی کنند». «قاجارها چون بسرکار آمدند، خود می‌دانستند که مردم ایران پادشاهی ایشان را مشروع و بحق نمی‌دانند، به همین جهت از آغاز روحانیون را که پشتیبان خود ساخته بودند، بر مردم چیره کردند»^۴

نفیسی مسلمان‌تر از آن است که از خود بپرسد، چه شده بود که مردم ایران پادشاهی را دیگر مشروع نمی‌دانستند؟ آیا نه به این خاطر که به ادعاهای ملایان باور کرده بودند که شاهان را «غاصب حق علی بر حکومت» بدانند؟ از طرف دیگر، شاهان قاجار از آنجا که خود نیز شیعه مذهب بودند، حکومت را حق خود نمی‌دانستند و از فتحعلی شاه به بعد به «نیابت روحانیت» بر تخت نشستند!

تصویر ما از سرآغاز دوران قاجار، در مجموع همان است که در کتاب‌های تاریخ «رسمی» تکرار می‌شود. با این تفاوت، که در آنها عامل عمده در تثبیت عقب ماندگی ایران، فساد و استبداد حکومتی قلمداد می‌گردد و حتی مسئولیت قدرت‌یابی ملایان را به گردن حکومت می‌اندازند. مثلاً نفیسی می‌نویسد:

«یکی از ناگواری‌های بسیار زیانبخش در این دوره از آغاز پادشاهی قاجارها در ایران نفوذ فوق العاده‌ایست که به روحانیون مردم آزار و سودپرست داد بودند»^۵

^۱ «افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار»، هما ناطق، فریدون آدمیت، ص ۲۹.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا.

^۴ تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، سعید نفیسی، ج ۲، ص ۳۸.

^۵ همانجا.

«شاهان صفوی خود را سایه خدا و جانشین پیامبر در روی زمین و پیشوای روحانی می دانستند و ناچار روحانیون دست نشانده ایشان و پیرو فرمانشان بودند... اما در دوره قاجارها، چون آزادی بی سرانجامی به گروه متشرعان دادند و دولت، ایشان را به پشتیبانی خود برای مقاصد سیاسی برگزید، آتش فتنه بالا گرفت.»^۱

شگفت انگیز آنستکه، هیچیک از تاریخ پژوهان در این باره نیاندیشیده اند، که ضعف حاکمیت سیاسی در مقابل «روحانیون» از چه رو بوده است؟ آنان نه تنها این «آزادی دادن» به «گروه متشرعان» را دلبخواه فرض نموده اند، درحالیکه شیعه زدگی دربار را باید عامل عمده ضعف و زبونی حکومت در برابر ملایان دانست. درباره فتحعلی شاه گزارش کرده اند:

«این پادشاه خوشگذران مثل سلف خود، شقی و بی رحم نبود، ولی در آزمندی و مال دوستی دست کمی از آغامحمدخان نداشت.»^۲ و درباره آزمندی «سلطان ممالک محروسه ایران» نوشته اند:

«(شاه) یکمرتبه از دهقانی که امر به قطع گوش او داده بود، شنید که به میرغضب می گفت، که اگر فقط سرگوش او را ببر، چند عدد پول نقره به او خواهد داد. ولی مقصر بسیار متعجب شد، و قتیکه شاه به او اطلاع داد که اگر آن پول را دو برابر کند و به اعلیحضرت بدهد، گوش او کاملاً سالم خواهد ماند.»^۳

این روایت را سعید نفیسی از قول جان ملکم نقل نموده^۴ و مرتضی راوندی، از قول سایکس (نگارنده «تاریخ ایران»). نکته آنکه، اولی آنرا به آغامحمدخان نسبت داده و دومی به فتحعلی شاه! برای هیچکدام نیز مطرح نبوده است که «راویان»، دو تن از مهمترین کارگزاران «قدرت استعماری» در ایران بودند!

آیا چنین فرومایگی ناشی از مذهب زدگی عمیق او نبوده است؟ چون دقیق تر بنگریم، خرافی گری آنان را نیز در سایه مذهب زدگی شاهان می یابیم:

«(آغا محمدخان) حتی در لشکرکشی ها و سفرها نیم شبان برمی خاسته و نماز می کرده.»^۵

درباره فتحعلی شاه نیز نفیسی می نویسد:

«اعتقاد به خرافات، مانند اوراد و سعد و نحس ستارگان و توسل به دعانویس و طلسم و جادو و امثال این

باطل، جبن طبیعی او را سخت تر و چند برابر کرده بود.»^۶

با اینهمه این را نیز باید در نظر گرفت که آنان نیز دچار دوگانگی هویت بودند:

نه تنها «شبهها برای آغامحمدخان قاجار شاهنامه می خواندند»^۷، حتی فتحعلیشاه، «قصد احیای عظمت ایران باستان را داشته است. به این علت دستور می دهد، نقشی از او در لباس و شباهت پادشاهان ساسانی در صخره های نزدیک شهر ری حاک کنند»!^۸

^۱ همانجا، ص ۳۹.

^۲ «تاریخ اجتماعی ایران»، مرتضی راوندی، ج ۲، ص ۴۹۷.

^۳ همانجا، ص ۴۹۶.

^۴ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۱، ص ۵۷.

^۵ همانجا، ص ۵۴.

^۶ همانجا، ص ۷۶.

^۷ همانجا.

^۸ همانجا.

نشان دادن دوگانگی شاهان بدین علت است که آن را باید عامل اصلی ناتوانی و استبداد آنان دانست. زیرا حکومت سیاسی ذاتاً در قبال مردمی که بر آنان حکم می راند، جوابگوست و این سخن اول در فرهنگ سیاسی است. هرگاه در نظر گیریم، حکومت سیاسی بر دستگاهی تکیه دارد و این دستگاه، مثلاً در دوران قاجار نیز از درباریان و حکام ولایات تا سطوح پایین مردم گسترش داشت. چنین دستگاهی بمنظور حفظ قدرت هم که شده، نمی تواند نسبت به سرنوشت مردم بی تفاوت باشد و همواره در جهت مخالف آن گام بردارد. و اگر چنین می کند، باید دید چرا و با تکیه بر کدام قدرت برتر می کند؟

دستکم آنستکه برای خودکامه ترین حکومت ها نیز حکومت بر کشوری آباد، پر مکتب و پیشرفته را بر حکومت بر کشوری عقب مانده، قحطی زده و درمانده ترجیح می دهند و اگر حکومتی ناتوان از خدمت به «رعیت» باشد، باید علتی «غیرطبیعی» داشته باشد.

تأکید کنیم که سخن از نظامات دمکراتیک نیست، بلکه همان شاهان فلاکت زده قاجار نیز آنجا که امکان داشته اند، در «حفظ رعیت و آسایش آن» گام برداشته و خودکامگی شان در عین فلاکت، بازتاب جامعه بحران زده و عقب مانده ای بود که بر آن «حکومت» می کردند.

آنچه شاهزاده عباس میرزا به P. A. Joubert (مترجم ناپلئون در لشکرکشی به مصر و اولین نماینده اش در ایران) از سویی نشانگر میهن دوستی افتخارآمیز اوست و از سوی دیگر بیانگر سرخوردگی خشم آلودی که کمابیش در هر ایرانی میهن دوستی زنده است:

«... چه قدرتی است که به شما برتری و مزیتی را که نسبت به ما دارید عطا می کند؟ علت ترقی روزافزون (شما) و ضعف مدام ما چیست؟ ... آیا مشرق زمین از لحاظ جمعیت، حاصلخیزی (و ثروت کمتر از اروپاست؟ و آیا اشعه خورشید که قبل از رسیدن به شما بر ما می تابد تأثیرات مفیدش روی سر ما کمتر است؟ ... اجنبی حرف بزن! با من بازگویی که برای بیدار کردن ایرانیان از خواب غفلت چه باید کرد؟...»^۱

شناخت پایگاه حکومت مذهبی در ایران بعنوان يك پایگاه تمام عیار حکومتی، پیش شرط درک تاریخ ایران در دوران معاصر است. نه اینکه این مطلبی نو و یا احیاناً مخفی باشد، بلکه آثار روشنگران اجتماعی پیش از انقلاب مشروطه، پر است از اشارات و کنایات به «حکومت ملایان. مثلاً «حاج سیاح» می نویسد:

«... از تمام نقاطی که من دیده ام بدتر ایران است که هیچ جا به این درجه خراب و پریشان نیست. جهت آنهم اینست که در تمام زمین به این شدت ظلم از امراء و نفوذ جهل از ملاها نیست. این دو سنگ آسیاب در ایران در نهایت قوت و شدت عموم را خرد می کنند، زیرا هرکس برای حفظ خویش در مقابل این دو قوه ناچار به تنویر و دروغگویی است که سبب انحطاط اخلاق است.»^۲

دیدیم که تسلط شیعه گری در عصر صفوی سرآغاز روند اضمحلال واقعی کشور بود. با این همه تمرکز قدرت در این عصر را باید، در مقایسه با دیواره گری حکومت در عصر قاجار، از نظر فلسفه سیاسی مرحله ای «بالا تر» ارزیابی نمود. پس از آنکه سلسله صفوی بموازات سقوط همه جانبه ایران خود نیز از میان رفت، قرنی ایران صحنه کشاکش خونبار ایالات رنگارنگ از سویی، و میدان کشاکش مجتهدان از سوی دیگر گشت. هرچند دوران حکومت

^۱ «مسافرت به ارمنستان و ایران»، ترجمه محمود مصاحب، ص ۲۱۶.

^۲ «خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت»، بکوشش حمید سیاح، ص ۱۱۹.

نادرشاه چون اخگری زودگذر تاریکی این قرن را شکافت در دل ایرانیان امیدها برانگیخت، اما نتوانست روند اضمحلالی کشور را ترمز کند.

در باره نقش رهبری شیعه در سقوط نادرشاه شواهد زیادی در دست نیست، اما مسلم آنستکه پایان حکومت نادرشاه و «خلاء» قدرت سیاسی پس از آن، زمینه را برای رشد پایگاه مستقل ملایان فراهم آورد و اینک هر مجتهدی بساط قدرت خود را می گستراند. بازتاب درونی این روند در درون دستگاه مذهبی، همان دعوی میان «**اخباریون**» و «**اصولیون**» بود، که «**مجتهدان اصولی**» برخلاف اخباریون بر حکومتگری رهبر مذهبی پا می فشردند: «تصور نمی رود که بدون پیروزی اصولیون بر اخباریون، علما می توانستند در ایران قرن نوزدهم، چنین نقش گسترده ای پیدا کنند.»^۱

روشن است که جایگزینی اکثریت اخباری با چه کشاکشهای خونباری ممکن شد، کشاکشهایی که نقطه پایان آن قتل و به آتش کشیدن جسد رهبر اخباریون در «**عتبات عالیات**» بود. آنگاه که تاریخ جانگداز ایران بدرستی روشن شود، نشان داده خواهد شد که پایگاه حکومت مجتهدان برچه دریایی از خون قرار گرفته است و چگونه فرسایشی که بدان دامن زدند، ایرانیان را از درون به اضمحلال و درماندگی کشاند.

اینجا بمنظور رعایت اختصار تنها به یکی از کوچکترین جلوه‌های این کشاکش اشاره می کنیم. ماجرا از این قرار است که در طول جنگ اول ایران با روسیه، میرزا محمد اخباری از فتحعلی شاه قول گرفت که اگر تا یکماه سر فرمانده لشکر روس را برایش بیاورد، شاه از حمایت اصولیون دست بردارد! عجب آنکه، چنین نیز شد و چنانکه مؤلف ناسخ التواریخ می نویسد، بوسیله «علم غیب و قدرت ماورالطبیعه» ژنرال سیسیانوف، فرمانده لشکر روس به قتل رسید! اما، با آنکه سر او را برای فتحعلی شاه آوردند، شاه بقول خود وفا نکرد!

ماجرای این «معجزه» چنین بود، که در گیرودار جنگ، «طرف ایرانی» خواستار مذاکره شد و چون اشیختر (معرب Inspektore) سیسیانوف روسی، برای مذاکره به اردوی ایران آمد، بناگاه بر سرش ریختند و بقتلش رساندند و سرش را به پایتخت به ارمغان بردند. با آنکه در «**کتابهای تاریخ**» در این باره اشاره ای یافت نمی شود، می توان تصور کرد که روسها در قبال این عمل وحشیانه چه دمازی از ایرانیان درآوردند!

بگذریم، پیروزی مجتهدان بر اخباریون را باید مهمترین نتیجه یک قرن هرج و مرج پس از صفویان دانست که اینک در دوران فتحعلی شاه به پایان خود رسید و از میان دریای خونی که در شهر و روستای ایران به پا کرده بود، پایه‌های حکومت شریعت‌مداران یکی پس از دیگری برمی آمد. از اولین مجتهدان حکومتگر این دوران، میرزا محمد علی بهبهانی (مرگ ۱۸۰۱ م)، است، که در باره اش نوشته اند:

«همواره عده ای افراد مسلح او را همراهی می کردند و احکامی را که صادر می کرد، بلافاصله به اجرا می

گذاشتند.»^۲

^۱ «سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی (به روایت تاریخ کمبریج)»، ترجمه عباس مخبر، ص ۲۳۷.

^۲ همانجا، ص ۲۳۲.

سه چیستان تاریخی

از آنجا که سرآغاز عصر قاجار نقشی تعیین کننده در شکل گیری تاریخ معاصر ایران یافت، به نگاهی سه پدیده تاریخی پراهمیت را که بصورت سه چیستان تاریخی مورد بیشترین تحریفات و دروغ پردازی ها قرار گرفته از نظر می گذرانیم:

- جنگ ایران و روس
- تسلط قدرتهای استعمارگر بر ایران
- سقوط پی در پی صدراعظم های پیشرفت طلب: قائم مقام، امیرکبیر....

- جنگ ایران و روس

جنگ های ایران و روس در نیمه اول قرن نوزدهم میلادی را بسیاری تاریخ پژوهان بدرستی ضربه ای اساسی بر استقلال سیاسی ایران ارزیابی نموده و پیامدهای آنرا عامل اصلی تبدیل ایران به يك «قدرت دست نشانده» تلقی کرده اند. نفیسی می نویسد:

«نتیجه دوران فتحعلیشاه این بود که ایران به دوره تنزل و انحطاطی وارد شد که تاکنون هرگز جبران نشده است.»

«جنگ دوم روسیه و شکست فاحش از لشکر باسکیویچ، سردار معروف روسی و عهدنامه ترکمانچای، ضرر معنوی بسیار بزرگی به ایران زد که هنوز ما گرفتار آنیم و... آن این بود که ایرانیان کاملاً مرعوب اروپا شدند.»^۱

به راستی نیز جنگ اول با روسیه (۱۸۱۲-۱۸۱۳ م.) در مقایسه با جنگ دوم چندان «زیان آور» نبود و در درجه اول تنها به «از دست رفتن» مناطقی (مسیحی نشین) منجر شد، که چندی پیش توسط آغامحمدخان به تصرف در آمده، اینک باز پس گرفته می شد. خاصه آنکه در گیرودار این جنگ، لشکر ناپلئون به روسیه حمله آورد و چون دیگر ادامه جنگ با ایران برای روسها دشوار گشته بود، به موضعی «آشتی جوانانه» رانده شدند:

«امپراطور... روزی میرزا ابوالحسن خان را در پیشگاه خویش حاضر فرمود و گفت: ممالک گرجستان و آذربایجان را هرگز از در عنف و تعدی بدست نکرده ایم، بلکه اهالی این مملکت بقدم رضا پیش شده اند و پناهنده دولت ما گشته اند. از کیش مروت و آیین مملکت داری بعید است که پناهندگان دولت روسیه را دست بسته بکارداران ایران سپاریم.»^۲

«بالجمله مردم مملکت گرجستان و قزاق، چون مذهب عیسی علیه السلام دارند، نیکو آنست که در تحت فرمان پادشاه روس باشند... لکن در اراضی شیروان و گنجه و طالش مکروه نمی دارم و مسترد می سازم. این نیز وقتست که ایلچی مختار ما، که سرحدار گرجستان است، بدان اراضی درآید و رضای خاطر مردم باز داند.»^۳

^۱ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۱، ص ۸۴.

^۲ همانجا، ص ۸۳.

^۳ همانجا.

^۴ همانجا، ج ۲، ص ۸۴.

در واقع نیز: «امضای عهدنامه گلستان را مردم آن سوی ارس که سرزمین ایشان از ایران جدا شده و به روسیه پیوسته بود، بسیار ساده تلقی کرده اند و هیچگونه نگرانی نداشته اند.»^۱ خاصه آنکه چنانکه هما ناطق می نویسد:

«روسها ولایات قفقاز را به ضرب شمشیر نگرفته اند، بلکه ظلم و جور ایرانیان سبب شد که اهالی از آنان یاری بطلبند.»^۲

از اینروست که جنگ دوم با روس (۱۸۲۶-۱۸۲۸ م) را برمی گزینیم که چهارده سال پس از خاتمه جنگ اول آغاز شد و شکست در آن، پای لشکر روس را به قلب میهن ما گشود. تبریز به تصرف درآمد و اگر روسیان پایتخت را متصرف نشدند و به دریافت غرامت گراف عقب نشستند، نه در مقابل مقاومتی از اینسو، بلکه به اعتراض انگلیس چنین کردند.

این شکست پس از کشورگشایی های نادرشاه و آقامحمدخان که اولی به هند حمله نمود و دومی تا آنسوی گرجستان به پیش راند، ایران را از يك قدرت منطقه ای به دست نشاندۀ دوامپراتوری روس و انگلیس بدل ساخت. پس از این شکست نیز برخورد کشورهای اروپایی به ایران کامل دگرگون شد و اگر پیش از این ناپلئون در پی جلب دوستی و همکاری ایران در مقابل روس بود و انگلیس از برآمدن نادری که دوباره بر هند حمله آورد واهمه داشت، اینک ایران به دست نشاندۀ روس و انگلیس بدل گشته بود.

«انگلیسها تا دورۀ فتحعلی شاه از قدرت و امکان حملۀ مجدد ایران به هند واهمه داشتند و در سال ۱۸۰۰ میلادی... سر جان ملکم مبالغه گزافی هدایا و رشوه به فتحعلی شاه و درباریان داد و بیش از دو میلیون روبیه در آن سفر خرج کرد، تا از او قول گرفت که در افغانستان برخلاف منافع انگلستان قدمی برندارد.»^۳ هنگامیکه «فتحعلی شاه حاج خلیل خان قزوینی ملک التجار را به سفارت فوق العاده، مأمور هندوستان کرد... حکومت انگلیس در بمبئی دوستانه تن از سربازان بومی را برای پاسبانی اوگماشت.»^۴

حال با توجه به اهمیت «شکست سیاسی» ایران در جنگ دوم با روس، پرسیدنی است که چه کسی یا چه عاملی را باید مسئول آن دانست؟ چنانکه اشاره رفت، این جنگ پس از غلبۀ روسیه بر ارتش ناپلئون رخ داد و درافتادن با چنین قدرتی که همین چندی پیش بزرگترین نیروی نظامی اروپا را به زانو در آورده بود، می توانست خسران آور باشد. مگر نه آن که همان جنگ اول نیز، بر زمینه برتری همه جانبه روسها، جز شکست برای ایران نتیجه ای نداشت؟ چنانکه درباره جنگ اصلاندوزی سال ۱۸۱۲ م نوشته اند:

«نکتۀ باریک دیگر اینجاست که در جنگ اصلاندوز که بر ایران شکست وارد آمد، عده سربازان روس کمتر از قشون ایران بود، اینها سه چهارم مقابل آنها بودند.»^۵

تا اینجا منطق حکم می کند، که روس ها را عامل جنگ دوم به طمع پیروزی های بازم بزرگتر بباییم. اما شگفت آنکه اسناد تاریخی از بی میلی کامل طرف روسی یاد کرده اند. نفیسی می نویسد:

^۱ همانجا، ص ۲۹-۳۰.

^۲ «از ماست که بر ماست»، هما ناطق، ص ۱۵.

^۳ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۱، ص ۹۳.

^۴ همانجا، ج ۲، ص ۲۱۴.

^۵ «ایران در راه یابی فرهنگی»، هما ناطق، ص ۱۴۲.

«چنانکه اسناد معتبر نشان می دهد، دولت روسیه به همان عهدنامه گلستان قانع شده و دیگر در اندیشه جنگ با ایران نبوده است».^۱

و در روضه الصفا ناصری آمده است که:

«سفیر دولت بهیه روسیه با امنای دولت علیه عالیہ مجالس ملاقات آراست، سخن از ترک خلاف راند و مفید نیافتاد».^۲

با توجه به سودی که انگلیس را از تضعیف ایران در این جنگ عاید شد، می توان بدین ظنین گشت، که در بر افروختن آن دست داشته است. در این باره هما ناطق می نویسد:

«بنا به پیمان ۱۸۱۴ م. انگلستان قرار بست، سالانه ۲۰۰ هزار تومان در اختیار عباس میرزا بنهد، مشروط بر اینکه همواره در جنگ با روسیان به سرحدات باشد، تا آنان را از راههای هندوستان برکنار دارد».^۳

جالب اینکه طرف انگلیسی حتی همین مبلغ را نپرداخت:

«مقصود از این وعده دروغ این بوده است که ایرانیان را بفریبند و ایشان را به جنگ با روسیه دلیر کنند تا ناتوان شوند».^۴

واقعیت اینست که اگر طرف ایرانی را مسئول بدانیم، باید مسئولیت را برگردن آن گذاشت که قدرت واقعی را نیز در دست داشت:

«مجتهدین در وادار کردن فتحعلی شاه به آغاز دومین جنگ خود با روسیه نقش تعیین کننده داشتند».^۵

نگارنده «روضه الصفا ناصری» می نویسد:

«الحاصل، رأی تمام پیشوایان شریعت، که حامیان ملت و دین مبین اسلام بودند، برین مقرر شد که: باید حضرت قران، با دولت بهیه روسیه، ترک مصالحه و مدارا کند. و لازمست و واجب شرعی که عداوت و منازعت آشکار سازد».^۶

بسیار کسان، از جمله سعید نفیسی، به دربار ایران نسبت می دهند که در صدد بود، از «لشگر مذهب» در این جنگ سود ببرد:

«یکی از عوامل شگفتی که دربار تهران برای غلبه بر لشگریان روسیه بکار انداخته بود، صدور فتوای جهاد از روحانیون و از همه مهمتر از سید محمد مجاهد بود».^۷

تصور تاریخی دیگری نیز وجود دارد، که برای «لشگر اسلام» حسابی جداگانه باز می کند و «جهاد با روسیه» را امری غیر از جنگ لشگریان ایران می نمایاند و «سید مجاهد» (سید محمد طباطبایی، پسر همان طباطبایی که پیش از این یادش کردیم) را به سرداری «سپاه اسلام» می رساند. از جمله نگارنده «قصص العلماء» می نویسد:

^۱ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۷۹.

^۲ همانجا، ص ۷۵.

^۳ «ایران در راه یابی...»، یاد شده، ص ۸۲.

^۴ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۲۰.

^۵ «سلسله پهلوی...»، یاد شده، ص ۲۳۵.

^۶ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۷۵.

^۷ همانجا، ص ۱۴۲.

«چون دولت روس بر بلاد مسلمانان استیلا یافت... پس مسلمانان احوال خود را به آقا سید محمد عرضه داشتند که: کفار بر بلاد ما غلبه نمودند... پس، آن جناب به جهاد امر نمود و خود بنفسه، با جمع کثیر از علما و متدینین و طلاب بدان صوب رفته، لیکن مسلمانان تقصیر کردند و مغلوب روسیه شدند.»^۱

درباره جنگ آوری «آقایان» همین بس که:

«وی» (سید مجاهد) به عزم جهاد به تبریز رفته و هنگامیکه روس‌ها به شهر نزدیک می شدند با چند تن برای برابری با ایشان از شهر بیرون رفته و پس از اندکی راهپیمایی ترس بر غالب شده و از بیماری از پای در آمده و در بازگشت در سر راه قزوین از آن بیماری جان سپرده است.»^۲

نفیسی روشن نمی‌کند که بیماری ناشی از ترس «سید مجاهد» کدام بوده است؟! گفتنی است که این دومین حکومتگر در سلسله طباطبایی، پیش از آنکه جان خود را بر سر قدرت طلبی از دست دهد، پا بر جای پای پدر گذاشته بود و مدرس در «ریحانه الادب» از او بعنوان «یکی از عالیه‌ترین علماء عصر» یاد می‌کند:

وقتی «سید در حوض مسجد شاه قزوین وضو گرفته و اهلای آن بلده، در اثر حسن عقیدتی که درباره وی داشته‌اند، تمامی آن آب حوض را به اندک زمانی محض تبرک و استشفای بردند.»^۳

همچنانکه فتحعلی شاه را نباید بطور مطلق گوش فرمان مجتهدان دانست، برای او و دربارش نیز نمیتوان چنان قدرتی قائل شد که آنان را بخدمت بگیرد. واقعیت اینست که کشاکشی عظیم و فتنه ای بزرگ در خود ایران مقدمه چنین فاجعه‌ای بوده است، که خود حدیثی است مکرر در تاریخ معاصر:

«مجتهدین، که انجمن بودند، به اتفاق فتوی رانند که: هر کس با جهاد از روسیان باز نشیند از طاعت یزدان سر بر تافته، متابعت شیطان کرده باشد... از آن سوی سفیر روس نیز چندان که سخن از در صلح راند... سخنان او را نیز واقعی نگذاشتند... سفیر روس... خواست تا مجتهدین را دیدار کند، بلکه ایشان را از اندیشه جدال فرود آورد و خویشین برگردن نهد که: دست روسیان را از حدود ایران باز دارد. و مجتهدین در پاسخ گفتند که: در شریعت ما با کفار از در مهر و حفاظت سخن کردن گناهی بزرگ باشد، اگرچه روسیان از حدود ایران بیرون شوند هم جهاد با ایشان را واجب دانیم.»^۴

نویسنده «ناسخ التواریخ» فتحعلیشاه را تسلیم این فتنه‌گری می‌یابد:

«شاهنشاه دیندار و ولیعهد دولت نیز سخن ایشان (ملایان) را استوار داشت.»^۵

هر چند که به مقاومت درباریان اشاره می‌کند:

«معمدالدوله، میرزا عبدالوهاب و حاجی میرزا ابوالحسن خان، وزیر دول خارجه، رزم با روسیه راپسندیده نمی‌داشتند و رضا نمی‌دادند. مجتهدین ایشان را پیامهای درشت فرستادند و گفتند: همانا شما را در عقیدت و کیش خویش فتور یست و الا چگونه جهاد با کافران را مکروه می‌شمارید؟! لاجرم ایشان دم در بستند.»^۶

گزارش زیر نشان می‌دهد که کار بدین سادگی‌ها نیز نگذشته است:

۱ همانجا، ص ۵۰.

۲ همانجا، ص ۱۴۲.

۳ همانجا، ص ۷۶.

۴ همانجا، ص ۷۳-۷۲.

۵ همانجا.

۶ همانجا، ص ۷۳.

«تمامت ايران برآشفته شد و دلاهاى عموم رعايا از مواعظ علما بهم برآمده گشت و زمام رفع اين فتنه عظمى از دست تصرف پادشاه دانش آگاه اسلام بدررفت و كار ملك به كف كفايت گروهى بى كفايت در افتاد... احكام علما را براوامر سلطان ايران رجحان دادند و گوش و جان و دل بر طاعت و اطاعت مجتهدين نهادند... بازار لاف و گزاف گرم و ديده عقل و انصاف بى شرم گرديد.»^۱

فتنه و آشوب چنان عظيم بود كه فتحعلى شاه را عملاً در مقابل اين دوراهى قرار داد، كه يا به جنگ بدفراجام كردن نهد و يا «كار سلطنتش تمام» گردد:

«همه علمای ايران در طهران گرد آمدند و در امر جهاد با روسيه بدنهاد همدستان شدند. پادشاه ذی جاه قاجار، ناچار بدان گروه شريعت پژوه موافقت كرد و آنان را به قيد مرافقت در آورد و اگر نعوذ بالله چنين نكردى، بلواى عام شدی و كار سلطنت خاصه تمام.»^۲

با توجه بدانكه شاهان و حكومتهای ايران از اين پس نيز بارها در مقابل چنين انتخابی قرار گرفتند، كه يا از مسند قدرت سقوط كنند و يا به عملی دست زنند كه در جهت مخالف منافع ايران بوده است، خواننده را به دقت در اين پديده تاريخی فرا می خوانيم.

تا اينجاديديم، كه «شورش عامه» به رهبری «علما» چنان عرصه را بر فتحعلى شاه و وليعهدش تنگ كرد، كه دست زدن به جنگ را تنها راه نجات خود يافتند. اگر كار بدينجا نيز پايان می يافت، می توان پنداشت، كه جنگيدن با دشمن كافر، «فريضه مذهبی مسلمانان» بود و رهبری مذهبی نمی توانست از انجام اين فريضه سر باز زند و اگر دشمن قوی پنجه، بر ارتش و حكومت ايران غالب آمد، مسئوليتی متوجه اين رهبری نيست! اما نقش رهبری شيعه همينجا خاتمه نيافت و آنچه ملايان پس از شروع جنگ كردند، آن منگنه ای را تشكيل می دهد، كه ايران دوران معاصر را خُرد کرده است.

گزارش اين ماجرا را از قول دو تاريخ نگار نقل می كنيم. نگارنده ناسخ التواريخ می نويسد:

«اين بار كه ارستوف نزديك شد... از ميان بلده تبريز... ميرفتاح نام... چنان دانست كه اطاعت امر امپراطور روس، مورث متابعت عوام الناس خواهد شد و محراب و منبر، رونق و رواج ديگر خواهد يافت. پس به منبر برآمد و دعای دولت امپراطور بگفت... بيكباره مردم برشوريدند و غوغا در انداختند و حفظه و حرسه برج و بارو را به زير انداختند... ميرفتاح علمي افراشته كرد و مردم شهر را برداشته به استقبال (لشكر) روسيه رهسپار گشت... جماعت روسيه را به ارگ شهر تبريز در آورد. اين هنگام نايب السلطنه (عباس ميرزا) كه به آهنگ تبريز می تاخت، به دوفرسنگی شهر رسيد. اين قصه بشنيد... ناچار سربتافت و به جانب سلماس شتافت.»^۳

نفیسی می نويسد:

«سرانجام باسكويچ مصمم شد، شهر تبريز را كه پيدا است برای دولت ايران چه اهميتی داشته تصرف كند و سوی طهران بتازد و دولت ايران را يكسره از پا در آورد... در اين گيرودار آقا ميرفتاح، از پيشوایان روحانی شهر، در برابر احكام جهادی كه رقيابانش داده بودند، همينكه كار را سختديد... شرحی در باره بيدادگریها و تاراجگریهای (شاهان) قاجار بر منبر گفته... عده كثیری از روحانيون شهر، با گروهی از مردم به پيشباز (سپاه روس) آمدند و همله كردند و استحكامات شهر تبريز و انبارهای اسلحه و كارخانه های اسلحه سازی را روسها فوراً تصرف

^۱ همانجا، ص ۷۵.

^۲ همانجا، ص ۷۴.

^۳ «ناسخ التواريخ»، ج ۲، ص ۶۷.

کردند و چند ساعت بعد همه آن سپاهیان با موزیک وارد شهر شدند... مردم شهر، کاخی را که مسکن عباس میرزا بود، تاراج کرده بودند، اما انبارهای اسلحه و قورخانه و کارخانه توپ ریزی را دست نخورده تحویل کارگزاران روسیه دادند. در انبارهای شهر به اندازه خوراک پنج ماه لشکریان روسیه، آذوقه بود.^۱

از این قلم بر نمی آید، ابعاد و پیامد این خیانت عظیم در تاریخ معاصر ایران را تفسیر کند. همین بس که این نه اول بار بود و نه آخر بار، که خنجر «شارعین شرع انور» قلب ایران و ایرانی را می درید.

گفتنی است که همکاری ملایان با روسها به همین خاتمه نیافت و آنگاه که مردم تبریز ده روز بعد قیام کردند، بار دیگر بزانشان در آوردند:

«روز ۳ نوامبر (۱۳ ربیع الثانی) روسها در تبریز اعلانی منتشر کردند و مقدار مالیاتی را که اصناف مختلف می بایست بپردازند و با مشورت کدخداهای هر صنف معین کرده بودند به اطلاع مردم رساندند. مردم شهر پرخاش کردند و دکانها را بستند و در میدانها ازدحام کردند و شهرت دادند که سپاهیان روس و فرمانده آنها را خواهند کشت. میروفتاح نزد باسکیویچ رفت و اطلاع داد که کارگزاران دولت ایران مردم را تحریک کرده اند. میروفتاح صورتی از نامه‌های ایشان به باسکیویچ داد و چون آنها را زندانی کردند، فتنه فرونشست.»^۲

- تسلط قدرت‌های استعمارگر بر ایران

تاریخ «استعمار» در خاور دور و میانه بخوبی نشان می دهد، که در درجه اول، نه قدرت نظامی، بلکه «برتری و نیروی تفکر اروپایی» بود، که در قرن نوزدهم کشورهای این سوی جهان را زیر نفوذ و قدرت خود گرفت. بحران مدنی و اجتماعی و نافرجامی کارنیروهای ترقی خواه، به قدرتهای استعمارگر فرصت داد، با تکیه بر نیروهای ارتجاعی در زیر سایه مذاهب قرون وسطایی بر این جوامع سوار شوند. درحالیکه می توان نشان داد که درکانون‌های فرهنگی شرق نیز حرکت‌هایی مشابه پروتستانیسیم اروپایی، در جهت دگرگونی مذاهب قرون وسطایی ظهور کرد و چنین تحولی یک قانونمندی عام جوامع بشری است.

از سوی دیگر کوتاه بینی و آزمندی «استعمارگران» هرچند در کوتاه مدت اروپا را باز هم جلوتر انداخت، اما جهان از هم گسسته و بحرانی امروز را موجد گردید. در «توجیه تاریخی» این پدیده، باید گفت، نیروهای مترقی در اروپای قرن نوزدهم چنان درگیر مبارزه در کشور خود بودند، که از درک پیامدهای سیاستهای استعماری غافل ماندند. اینجا تنها بعنوان طرح مسأله، «آمدن خارجی‌ها» به ایران را در خطوط اصلی از نظر می گذرانیم.

درست در نیمه اول قرن نوزدهم، که کشورهای اروپایی هنوز از نظر سطح رشد قوای مولده به پیشرفتی دست نیافتنی نسبت به شرق موفق نگشته بودند، در ایران روندی کاملاً متفاوت جریان یافت و «تحول منفی اجتماعی» یعنی به حاکمیت رسیدن رهبری شیعه- در واقع به عامل روینایی تعیین کننده ای بدل گشت که پیشرفت کل جامعه ایرانی را تا به امروز ترمز کرد.

از این پس تا وقوع انقلاب اسلامی، قدرت در ایران بر دو پایه استوار شد و از دیدگاه تاریخی- اجتماعی، جامعه ایرانی سه پاره را در برمی گرفت: یکی: حکومت سیاسی، دیگری: مردم و سومی: دستگاه حکومتگران شیعه،

^۱ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۴۴ - ۱۴۱. (کوتاه شده).

^۲ همانجا، ص ۱۴۴.

که بموازات و در رقابت با حکومت سياسي بر فرودستان جامعه حکم می راند. این سه پارگی مهمترین ویژگی جامعه ایرانی و پیامدهایی یافت، که به این شکل در جهان بی نظیر است.

دوگانگی قدرت حاکمه در جامعه ایرانی زمینه بسیار مساعدی را برای نفوذ «استعمارگران» با استفاده از رقابت میان این دو قطب فراهم آورد. بدین لحاظ نیز از دوران فتحعلی شاه به بعد، آنکه بخواهد، می تواند در کشاکش های تند اجتماعی- سياسي همواره «دست خارجی» را در هدایت دست اندرکاران بیابد، ولی همانطور که اشاره شد این نفوذ گسترده نه علت، بلکه معلول ساختار اجتماعی در ایران بود.

کسروی اولین اندیشمند ایرانی است که «افسانه تسلط خارجیان بر ایران» و نتایج حاصل از آن را بصورتی روشن و ساده مطرح ساخت. کسروی می پرسد:

«نفوذیکه دولت انگلیس در ایران اعمال می کند، چیست؟ از چه راهست؟ آیا دولت انگلیس با توپ و تانک ما را مجبور می کند که فلان کار را بکنیم یا نکنیم؟ آن نفوذ دولت انگلیس که گفته می شود، بیش از این نیست که مردان سياسي ما کسان سست نهاد و کوتاه اندیشه اند و از طرف دیگر یک راه روشنی برای سياست این کشور در پیش روی خود ندارند، این است پیروی از نظریه نمایندگان سياسي دولت انگلیس می نمایند.»^۱

کسروی که پدرستی «سست نهادی» مردان سياسي ایران را دیده، «فرهنگ» مسلط بر جامعه ایرانی را نادیده می گیرد و نمی تواند نشان دهد، که این «سست نهادی» خود نتیجه برنیامدن خود آگاهی ملی در میان دولتمردان ایرانی است و ریشه آنرا باید در تسلط واپسگرای مذهب قرون وسطایی دانست. بینید درماندگی ایران در آغاز دوران استعمار به چه حد بوده است:

«در عهد فتحعلی شاه که دولت فرانسه با ایران از در دوستی آمد، نماینده ناپلئون هرچه جستجو کرد، در دارلخلافه مترجمی برای ترجمه نامه های فرانسوی نیافت. ناچار مراجعت کرد، رفت به بغداد و از آنجا گویا مسیو جان داوود را همراه خود آورد.»^۲

هما ناطق «زمینه فرهنگی» تسلط استعمار را بهتر دریافته است:

«تاریخ صد ساله ایران نشان می دهد که واماندگی ما از پیشرفت تنها به گناه استعمار و استثمار نبود... چه بسا آبخشور این واماندگی، فرهنگی باشد که همواره ما را پس می راند... هرگاه با این جهان بینی درافتاده ایم، همزمان راه بر دگراندیشی و اندیشه پیشرفت هم گشوده ایم.»^۳

دربار فتحعلی شاه خود بهترین تبلور این واماندگی بود:

«موقعی که شاه دنبال کسی می گشت که او را برای سفارت و ایالچی گری به انگلستان بفرستد و این مأموریت از آنجا که مقصد نهایی آن، درباریک پادشاه کافر خارجی بود، در نظر امراء و رجال محترم ایران، چنان ناخوشایند و حتی خوفناک جلوه می کرد، که هیچکدام از آنها حاضر به قبول آن نمی شد. پیشنهاد این مأموریت را به ابوالحسن خان کردند و او با در نظر گرفتن سود کلانی که از این رهگذر انتظار داشت، فوراً آنرا پذیرفت.»^۴

^۱ «سرنوشت ایران چه خواهد بود؟»، احمد کسروی، نوید، ص ۳۶.

^۲ «افکار اجتماعی...»، ناطق و...، یاد شده، ص ۱۴۱.

^۳ «ایران در راهیابی...»، یاد شده، ص ۲۵۰.

^۴ «حقوق بگیران انگلیس در ایران»، اسماعیل رائین، ص ۳۹.

بر این زمینه، اینکه ابوالحسن خان، ۲۵ سال، در مقام وزیر خارجه و ایلچی فتحعلی شاه در دربارهای روس، فرانسه و انگلیس، سالی یکهزار روپیه از وزارت خارجه انگلیس مستمري دریافت می کرد، نباید تعجیبی برانگیزد!^۱ خاصه آنکه اصولاً روابط ایران با کشورهای خارجی بر همین پایه قرار گرفته بود:

«جان ملکم (سفیر ویژه انگلیس در دربار فتحعلی شاه) مأموریت داشت از دو طریق با دادن رشوه و کمک به ایران وارد مذاکره شود؛ اول اینکه سالی سیصد و یا چهارصد هزار روپیه برای مدت سه سال به دولت ایران بدهد، دوم با دادن رشوه به شاه و وزراء آنها را با خود همراه گرداند، ملکم راه دوم را پیش گرفت و به مقصد خویش نائل آمد.»^۲

از این پس بود، که روس و انگلیس دانستند که در ایران با حکومتی روبرو نیستند، که حداقل در خدمت به منافع خود هم که شده، در مقابل خارجیان متحد عمل کند. بلکه با رشوه دادن و خریدن این حاکم و آن منتظرالحکومه، می توانند سیاست «تفرقه انداز و حکومت کن» را به سادگی به پیش برند.

با توجه به چنین خوان گسترده ای، حتی به درایت ویژه ای نیاز نبود، تا خارجیان، از جمله انگلیس بتواند، بزودی بر خم و چم سیاست ایران تأثیر بگذارند. از این دیدگاه باید گفت، آنکه به افسانه پردازی درباره «مکرو حیله انگلیس» و «فساد برانگیزی خارجیان» سخن گفته اند، باید جوابگو باشند که انگلیسی ها به چه وسایلی فساد را در کشور ترویج دادند و یا با کدام ابزار مغزشویی، از دولتمردان ایران چنین فرومایگان و گداصفتهانی ساختند که مثلاً نگارنده «از صبا تا نیما» می نویسد:

«انگلیسیها برای حفظ منافع خود و جلوگیری از گسترش قدرت روسیه در ایران، فساد را در کشور ترویج دادند و کسان پست و نالایق و بی شخصیت را بر سرکارهای مهم آوردند و با دادن پول و وعده مقام و منصب و گاهی تهدید و تخویف دربار و دولت های ایران را در اختیار خود گرفتند.»^۳

از نبود خودآگاهی ملی در برابر «فرهنگ» فلج کننده اسلامی که بگذریم، به عامل مهمتر نفوذ خارجیان می رسیم و آن خود پایگاه حکومت مذهبی است.

«رهبری شیعه» که از همان ابتدای «رسوخ» خارجیان به ایران همواره از بوجود آمدن هر نوع رابطه سالم و پایا میان حکومت و کشورهای خارجی، بعنوان همدستی با «جانب کافر» جلو گرفت، خود با برقراری بهترین روابط با آنان در تضعیف حاکمیت سیاسی کوشید.

قدر مسلم آنکه، رابطه با دنیای خارج می توانست دیر یا زود از نفوذ ملایان بر «امت» بکاهد و برای اقلیت های مذهبی ایران (در درجه اول مسیحیان و یهودیان) پشتیبانانی فراهم کند.

این «خطر»، رهبری مذهبی را برانگیخت تا با یورش بر حاکمیت سیاسی به قدرت نمایی بپردازد، تا به «خارجیان» نشان دهد که حکومتگر واقعی در این دیار کدام است. شورش علنی مجتهد اصفهانی (سید شفتی که دیرتر با او آشنا خواهیم شد) را بدین انگیزه نیز می توان ارزیابی نمود.

پیش از روسها، حریف انگلیسی بزودی دریافت که دربار ایران حاکم واقعی بر سرنوشت این کشور نیست و با حمایت از رهبری مذهبی در پرتگاه سقوط و نابودی، می توان با کمترین هزینه بر ایران دست انداخت.

^۱ همانجا، ص ۳۷.

^۲ «تاریخ اجتماعی...»، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۴۹۸.

^۳ «از صبا تا نیما»، یحیی آرین پور، ج ۱، ص ۲۲۳.

این نکته مهم تاریخی نیز ناگفته نماند، که کوشش روس و انگلیس، و دیگر کشورهای اروپایی، در جهت نفوذ بر سیاست ایران در درجه اول ناشی از موقعیت جغرافیایی کشور بود.

واقعیت تلخی است، اما باید اعتراف نمود، که در این دوران، (پیش از کشف منابع نفتی)، صحبت از غارت کشوری که از يك قحطی به قحطی دیگر در می غلطید و در «سالهای پرباری» حداکثر چند تن پنبه و کتیرا و یا چند خروار تریاک و الیاف، کل محموله صادراتی را تشکیل می داد، مبالغه ای بیش نیست! تازه این «غارت» را عامل عقب ماندگی ایران نشان دادن، بی شرمی خاصی می طلبد، که می دانیم آنرا در کدام سو می توان یافت! آری، حتی اگر «غارت / استعماری» را به بدترین شکل تصویر شده، بپذیریم، هنوز بدین سؤال باید جواب گفت، که مگر نه ایران پیش از این هم با غارتگرانی از زمره تاتار و مغول روبرو بوده است، چراهیچگاه بدین ذلت و اضمحلال دچار نگشته بود؟

بگذریم، همدستی کارگزاران سیاست خارجی انگلیس با حکومتگران عمامه بسر نه تنها اولی را به سهل ترین راه بر ایران مسلط می ساخت و دومی را از مرگی حتمی نجات داد، بلکه برای ایران از جوانب خسران آور دیگری نیز برخوردار گشت، که بموقع از آن سخن خواهیم گفت. اینجا تنها به يك نکته اکتفا می کنیم، که این همدستی نه تنها امکان بقای رهبری مذهبی را فراهم آورد، بلکه به او امکان داد، چنان بر «اجنبی پرستی» دربار حمله آورد، که رفته رفته رنج بارترین جنبه حافظه تاریخی ایرانیان، یعنی تهاجم اعراب به ایران و پیامدهای ناشی از آن، زدوده شد و متولیان دین عربی با حمله به «جانب»، اجنبی بودن اسلام را در پرده گذارند و در پشت غرور ملی ایرانی که تا پیش از این تداوم یافته بود، موضع گرفتند.

از این پس عمامه بسران با دامن زدن به حساسیتی، که گهگاه به شکل تشنج اجتماعی و حتی وحشیگری سازمان یافته نیز ظاهر می شد (مانند قتل گریادوف، سفیر و دیگر اعضای کادر سیاسی روسیه) نه تنها رابطه «امت» با خارجیان را زهر آلوده ساختند، بلکه از بوجود آمدن هر نوع تبادل سالم جلو گرفتند.

نیم قرن بعد از این نیز، که رفته رفته ارتباط ایران با دیگر کشورها بصورت ترمنزناپذیر فزونی یافت و رفته رفته قشری از جامعه شیعه زده ایرانی، به دودوزه بازی «روحانیت» پی می برد، بدین توهم و ساده اندیشی دامن زده شد، که اگر دست خارجی از ایران کوتاه شود، ایران يك شبه ره صد ساله پیموده و به شاهراه ترقی قدم خواهد گذارد.

این حساسیت بیمارگونه ره بدانجا برد که همواره کافی بود، نشان داده شود، کسی روابطی با خارجیان دارد و یا حتی نشست و برخاستی، تا او در تاریک ترین تصویرها به نمایش گذاشته شود! پس از ملایان نیز این «موضع سیاسی» زمانی مقبولیت عام یافت که، «چپ» های ایرانی بدون کوچکترین تفاوتی با تاریک اندیشان يك قرن پیش از خود، «مبارزه ضد امپریالیستی» را داروی همه دردهای ایران انگاشتند. غافل از آنکه موضع «اجنبی ستیزی» عمامه بسران، نه از آن ناشی گشته بود، که آنان را سد راه پیشرفت ایران شناخته بودند، بلکه «نشست و برخاست با خارجیان» می توانست در میان «امت» به آگاهی هایی دامن زند، که بدان، سایه سنگین حکومت هزار ساله را از سر خود کم کند. آنچه اسماعیل رائین، یکی از مبلغان معاصر عمامه بسران در این باره نوشته بدون تفسیر گویاست:

«در آن روزگار هنوز همه مردم و بطریق اولی متشرعین دوا تشه، فرنگی را نجس و بردن نامش را حرام و رفت و آمد و نشست و برخاست با او را مخالف آیین مقدس اسلام می دانستند و یککاش این فکر تا به امروز در این مرزو بوم باقیمانده بود!»^۱

^۱ «حقوق بگیران...»، یاد شده، ص ۱۸۰.

آری واقعاً، آرزوی کسانی مانند اسماعیل راین، در یک دهه پیش از انقلاب اسلامی، همین بود که، یک‌کاش ایران همان ایران عصر فتحعلی‌شاه باقی می‌ماند و هیچگاه بر حکومت انحصاری «روحانیت» بر جامعه ایرانی خدشه‌ای وارد نمی‌آمد.

حال که سخن از اسماعیل راین رفت، بدین شگرد «روحانیت» نیز اشاره کنیم، که در دوران پهلوی، با توجه به بالا گرفتن دامنه آگاهی‌هایی که دیگر قدر قدرتی خارجی‌ها در ایران را جدی نمی‌گرفت، نعل وارونه زدند و خود به افشای روابط‌شان با خارجی‌ها پرداختند! از جمله اسماعیل راین با انتشار اطلاعات «سوخته» از اسناد وزارت امور خارجه انگلیس، کتاب‌های پرشماری در این باره نوشت که با وجود «ممنوعیت» در سطح وسیعی پخش گردید. محتوای این کتابها چیزی نیست مگر ارائه سند و مدرک برای این شایعه که «هرچه در ایران می‌گذرد، زیر سر انگلیسهاست»!

اسماعیل راین با تکیه بر اسناد وزارت امور خارجه انگلیس، خودبزرگ‌بینی انگلیسی را چون پتکی بر اعتماد بنفس ایرانی وارد آورد و درست با پنهان ساختن زمینه نفوذ انگلیس در ایران بارها این گفته هاردینگ سفیر انگلیس را تکرار می‌کند که:

«اختیار تقسیم وجوه موقوفه «اود» هند در دست من مانند اهرمی بود که با آن می‌توانستم همه چیز را در بین‌النهرین و ایران بلند کنم و هر مشکلی را حل و تصفیه نمایم»!^۱

محور اصلی این «افشاگری‌ها» این بود که بان‌شان دادن حلقه بگوشی دولتمردان دوران قاجار، از سویی حکومت‌های ایران در دوران معاصر را یکسره اجنبی‌پرست جلوه دهد و از سوی دیگر حساب «روحانی نمایان» را از «روحانیونی» که «نامشان غرق در عفاف و شرف و تقوی و فضیلت است»^۲ جدا سازد!

بمنظور روشن شدن تأثیر فلج‌کننده این «افشاگری‌ها» کافیت بینیم، کسی مانند «استاد محیط طباطبایی» در عین شیعه‌زدگی عمیق، در این باره نوشت:

«اگر فردا روسها هم اسنادی را که از عهد کاترین بعد راجع به ایران گرد آورده اند، منتشر کنند... (و) در صورتیکه مدارک سیاسی وزارت امور خارجه فرانسه و عثمانی و اطیش... انتشار یابد، دنباله این سیه‌روی و تبهکاری، شاید تا جایی امتداد یابد، که شامل حال روستائیان شمال و شرق و صحرائشینان غرب و ملاحان جنوب ایران هم گردد»!^۳

- سقوط پی در پی صدراعظم‌های پیشرفت‌طلب: قائم مقام، امیرکبیر، سپهسالار، امین الدوله....

برآمدن مردانی بزرگ به وزارت شاهان قاجاریکی از پدیده‌های مهم و از هر نظر قابل توجه این دوران است. هم قابل تعمق است که چگونه چنین مردانی در «دربارهای مستبد و فاسد قاجارها» برآمدند و هم قابل بررسی، که تکرار چند باره عروج و سقوط دهشتناک آنان بر چه زمینه اجتماعی و سیاسی رخ می‌داد؟

قائم مقام فراهانی (وزیر محمد شاه)، امیرکبیر و سپهسالار (وزیر ناصرالدین شاه) و امین الدوله (وزیر مظفرالدین‌شاه) معروفترین و مهمترین نمونه چنین مردانی هستند. پرسیدنی است، اگر خودکامگی و استبداد شاهان

^۱ همانجا، ص ۹۷.

^۲ همانجا، ص ۱۰.

^۳ همانجا.

قاجار چنان بود، که در کتابهای تاریخی توصیف می گردد، برکشیدن چنین کسانی به چه علت صورت گرفته است و از سوی دیگر علت سقوط «نابهنگام» آنها (که اغلب مرگی فجیع را بدنبال داشت) کدام بوده است؟ در جای دیگر در باره سپهسالار و امین الدوله سخن خواهیم گفت. درباره قائم مقام و امیرکبیر، می دانیم که در به تخت نشستن محمدشاه و ناصرالدین شاه نقش اساسی داشتند و از این لحاظ می توان به آندو حاج ابراهیم کلانتر (اعتماد الدوله) را اضافه نمود. اعتمادالدوله نه تنها راه را برای فرمانروایی آغامحمدخان قاجار فراهم کرد، بلکه بر تخت نشستن فتحعلی شاه را نیز، با از میدان برون کردن رقیبان، ممکن ساخته بود:

«فتحعلی شاه (چندی پس از تاجگذاری) در یک روز معین دستور داد، که عموم بستگان اعتمادالدوله را دستگیر کردند و بعضی از آنها را کشتند و جمعی را کور کردند و خود او را که... در به سلطنت رساندن (او) نهایت کفایت و کاردانی را به خرج داده بود، کور کردند و زینش را بریدند.»^۱

می دانیم که محمد شاه، هرچند به تدبیر قائم مقام فراهانی به سلطنت دست یافت، چون قسم خورده بود، دستش را بخون او آلوده نکند، دستور داد، وی را خفه بکنند. سرنوشت امیرکبیر نیز معروف تر آنست که به اشاره ای نیاز باشد!

چیستان اینست که، چرا این سه شاه، سه صدراعظمی را، که خود «نمک خورده و نمک پرورده» آنان بودند، نابود ساختند؟ آیا تکرار این «پدیده تاریخی» خبر از یک «قانونمندی» نمی دهد، که با درک آن می توان به شناخت جامعه ایرانی در سده گذشته، روزه ای گشود؟

در «کتابهای تاریخ»، قتل فجیع و «غدارانه» قائم مقام چنان از زمینه واقعی جدا می گردد که توگویی اگر شاه به چنین جنایتی دست نمی زد، قائم مقام ایران را به بهشت برین بدل می ساخت! درحالی که تراژدی زندگی او و بسیار کسان مانند او، درست همین بود که نه تنها خود محصول جامعه شیعه زده آنروزگار بودند، بلکه شرایط فلج کننده اجتماعی و بن بست سیاسی اصولاً به چنین کسانی اجازه نمی داد به اصلاحی بنیادی دست زنند. چنانکه از اصلاحات قائم مقام در زمینه دیوان سالاری و تنظیم اوضاع مالی دربار، پس از او اثری بجا نماند.

برعکس، «اعمال تاریخی» قائم مقام از او چهره ای منفی بدست می دهد:

«میرزا ابوالقاسم فراهانی (قائم مقام) قرارداد ترکمن چای را با روسها تنظیم و امضاء کرد. تنها کوشش او این بود که روسها، ولیعهدی محمدمیرزا، پسر عباس میرزا را به رسمیت بشناسند. جهانگیرمیرزا و خسرو میرزا دوبار در شاه که در قلعه اردبیل زندانی بودند، نابینا کرد و بدین ترتیب وسایل جلوس او را فراهم آورد.»^۲

بدین معنی نه تنها «قائم مقام» ها نیز از خشونت زمانه بی بهره نبودند، بلکه شیعه زدگی آنان، خود راه را برای تحکیم بازهم بیشتر تسلط مذهب قرون وسطایی می گشود. درباره اولین کتابی که در ایران آنروزگار بزبان فارسی چاپ شد، می خوانیم:

«میرزا عیسی قائم مقام پیشکار آذربایجان... رساله ای شامل فتوای شرعی به جهاد و احکام جهاد و محسنات جهاد به زبان فارسی نوشته، در چاپخانه سربی که در همان زمان از اروپا آمده بود، دوبار چاپ کرد، و این رساله نخستین کتابی است که بزبان فارسی در ایران چاپ کرده اند و بنام «رساله جهادیه» معروف است»^۳

^۱ «تاریخ اجتماعی...»، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۴۹۷.

^۲ «از صبا تا نیما»، یاد شده، ج ۱، ص ۶۴-۶۳.

^۳ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۷۲.

با این همه برآمدن چنین مردانی در زیر سایه سهمناک و خفقان آور حکومت مذهبی نشان از زایایی جامعه ایرانی در سیاه‌ترین برهه‌های تاریخی دارد. بهر رو، قائم مقام برخفقان زمانه خویش بخوبی آگاه بود و خود را وصله‌ای ناجور بر قامت شیعه‌زده دوران خود می‌یافت. در نامه‌ای نوشت:

«مردی که اینجا بی‌پرده و حجاب حرف بزند، نادرتر از آنستکه، زنی در فرنگ با چادر و نقاب راه برود»!^۱

زان سان که سگان به جیفه گرد آیند
این گاه همی زند به چنگالم
با سگ صفتان نشسته برخوانم
وان گاه همی گزند به دندانم

با روشن شدن «مکانیسمی» که سرنوشت فجیع قائم مقام را پیشاپیش تعیین می‌کرد، سرنوشت امیرکبیر نیز نباید تعجبی برانگیزد! لازم به تأکید نیست که اینجا پیش از آنکه به فشار مستقیم رهبری مذهبی در جهت سرنوشتی قائم مقام و امیرکبیر توجه شود، می‌خواهیم آن درماندگی اجتماعی را نشان دهیم، که خود ناشی از شیعه‌زدگی امت بود. این «نکته» از دید کسی مانند کنت دوگوینو، سفیر فرانسه، نیز پنهان نمانده است:

«... من روزی به يك ایرانی که از این حادثه (قتل امیرکبیر) نالان بود، گفتم اگر امیر را شاه نکشته بود، مردم که به دزدی و دروغ خو گرفته اند، او را که مانع این دوکار بود می‌کشتند. گفت، شما حق دارید».^۲

وگرنه در سهم عمده رهبری مذهبی در سقوط قائم مقام و امیرکبیر کوچکترین شک تاریخی وجود ندارد: «میرزا مهدی امام جمعه اول تهران که در توطئه قتل قائم مقام دست داشت، برانداختن آن مرد بزرگ را به وزیر مختار انگلیس تبریک گفت».^۳

نکته ای که آگاهانه پنهان مانده همین است که شاهان قاجار نه تنها برای بر تخت نشستن به چنین کسانی نیاز داشتند، بلکه بعدها نیز از اقدامات اصلاح طلبانه آنان پشتیبانی نمودند. بویژه رابطه ناصرالدین شاه و امیرکبیر بسیار صمیمانه بود و به تأیید فریدون آدمیت، ناصرالدین شاه از امیرکبیر چنان محبت پدرانه دیده بود، که پس از خلع او «به یاد وزیرش می‌گریست»، چنانکه در نامه ای به او نوشت:

«به خدا قسم اگر کسی چه در حضور من و چه پیش اشخاص دیگر یک کلمه بی احترامی درباره شما بکند، پدر سوخته ام اگر او را جلوتوب نگذارم».^۴

واقعیت تاریخی است که شاه به قتل امیرکبیر رضا نمی‌داد، چنانکه دو روز پس از عزلش نیز به او نوشت: «به خدا قسم، به خدا قسم هر چه می‌نویسم حقیقت است، و فوق العاده شما را دوست می‌دارم، خدا مرا بکشد اگر بخوام، تا زنده ام از شما دست بردارم، یا اینکه بخوام بقدر سرسوزنی از عزت شما کم کنم».^۵ بدین ترتیب خلع و سپس قتل امیرکبیر را تنها انتخابی باید دانست که ناصرالدین شاه را وامی داشت، یا امیرکبیر را خلع کند و یا خود نیز سقوط نماید.

«به شاه خاطر نشان کردند، که... اگر طالب ایمنی اورنگ پادشاهی است، باید او را معلوم گرداند».^۶

^۱ «سبك شناسی»، محمد تقی بهار ملك الشعراء، ج ۳، ص ۳۵۴.

^۲ «حقایق الاخبار ناصری»، محمد جعفر خورموجی، مقدمه حسین خدیو جم، ص ۱۶.

^۳ «مقالات تاریخی»، فریدون آدمیت، ص ۱۹.

^۴ «امیرکبیر و ایران»، فریدون آدمیت، ص ۷۲۳.

^۵ همانجا، ص ۶۹۴.

^۶ همانجا، ص ۷۲۳.

حکومت‌گران شیعه در قدرت

با بررسی سه پدیده گوناگون در نیمه اول قرن نوزدهم مسلم شد، که بدون نقش فعال و قدرت برتر حاکمیت مذهبی، اصولاً درک روندهای تاریخی این دوران غیرممکن است. همچنین دیدیم، که از دوران صفویه تا عصر قاجار تحوّل بنیادی دردستگاه رهبری شیعیان بوجود آمد و رهبران مذهبی که جیره‌خواران شاهان صفوی بودند، رفته رفته به حکومتگرانی مستقل بدل گشتند. در اینجا بی‌فایده نیست که برای روشن شدن این تحوّل، به موقعیت رهبران مذهبی در عصر صفوی نگاهی دقیق‌تر بیافکنیم:

«سلسله مراتب روحانیت در این دوران (صفویه) خود يك طبقه اشرافی را تشکیل می داد. بزرگترین روحانی ایران.. صدرخاصه نام داشت. صدرخاصه پس از وزیر اعظم بزرگترین مقامات کشوری بود و در مجلس شاه، در دست راست او قرار می گرفت. شاهان غالباً با صدور مواصت می کردند. صدر خاصه را نواب یعنی نایب شاه و نایب محمد (ص) می نامیدند. او در تمام ایالات و شهرستانها معاونین و قائم مقامهایی داشت که آنها را مدرّس می نامیدند و حکام نمی توانستند هیچ حکمی را بدون نظر آنان که فتوا نامیده می شد، صادر کنند. پس از صدر خاصه، معاون و جانشین او صدرالممالک قرار داشت. دیوان بیگی هیچ حکمی را بدون شرکت و مشورت با صدرالممالک صادر نمی کرد.....»

سومین شخصیت، آخوند یا شیخ الاسلام یا عالم طراز اول بود. او بزرگترین صاحب منصب امور شرعی و مدنی بود و به دعاوی مردم و اداره امور شرعی مشغول بود و حقوق خود را سالیانه از شاه دریافت می کرد. او نیز در تمام کشور جانشینانی داشت. جای او در مجالس شاه، پایین مسند شاه، پس از صدر بزرگ بود. چهارمین شخصیت روحانی، قاضی بود که پس از شیخ الاسلام دومین صاحب منصب مأمور رسیدگی به دعاوی مدنی و شرعی بود. او نیز در پایین مسند شاه، پس از صدر دوم می نشست. پس از او پیشنهاد یا امام جماعت بود..... والی آخر، تا ملایان فقیر و مسئله گویان»^۱

سادگی قابل تصور است که در هیچیک از سلسله مراتب حکومتی بدون نظر این جماعت هیچ چرخشی نمی چرخید و این ریشه در باورهای شیعه‌گری داشت که از همان ابتدا «روحانیت شیعه... همواره به خلفا و سلاطین بچشم غاصبان امر ولایت و امامت نگاه می کردند و امر حکومت را در دوران غیبت امام، از آن «ولاة امر» می دانستند.»^۲

بزبان ساده، نیروی ملایان در همان عصر صفوی نیز «يك نیروی عمده اجتماعی و شاید عمده ترین نیروی اجتماعی بود»^۳ با این همه به «خدمت و دعاگویی پادشاهان صفوی مشغول بودند» و از اینکه پس از هزار سال ستیزه‌گری با سنیان («غاصبان حق علی») به پیروزی دست یافتند، اعتماد بنفس عظیمی نصیب ملایان ساخته بود. پس از سقوط صفویان، رفته رفته دشمنی با سنیان جای خود را به دشمنی با حکومتها داد و بدانجا رسید که بالاخره شاهان شیعه‌مذهب قاجار، باز هم بعنوان «غاصبان حق علی»- دشمنی «روحانیت شیعه» را متوجه خود ساختند! نگاهی به چهره تاریخی یکی از حکومتگران شیعه در دوران محمدشاه قاجار این ادعا را، که مجتهدان تنها «قشر» و یا «صنفی» را در ساختار اجتماعی ایران تشکیل می داد، باطل می سازد:

^۱ «واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال»، محمد رضا فشاهی، ص ۲۷.

^۲ همانجا، ص ۴۹-۴۸.

^۳ همانجا، ص ۴۸.

«در این دوران مجتهد اصفهانی، سید باقر شفتی بود. ثروت این مجتهد به قولی به ۲ میلیون و پانصد هزار فرانک، معادل ۲۰۰ هزار تومان می‌رسید.» «دو هزار باب دکان داشت و چهارصد کاروانسرا؛ دامنهٔ املاکش از بروجرد به یزد می‌کشیده» و «مجملاً ۱۷ هزار تومان مالیات دیوانی آن جناب» در اصفهان بود.^۱ در مسجد او تا ۲۲ هزار نفر به نماز می‌ایستادند و دربارهٔ قدرتش نوشته‌اند:

«فتحعلی شاه با میرزا محمد تقی نوری بر سر این فتوا که غلیان حرام است یا حلال، محاجه داشت. میرزا عرض کرد که: اعلم العلماء شما، آقا سید محمد باقر است، بفرستید بیاید در طهران و در باب غلیان با من گفتگو کند. سلطان گفت: آخوند، تو مخبوط و مصروعی. آقا سید محمد باقر کذایی از اصفهان برای من و تو می‌آید به طهران؟!^۲ در واقع نیز قدرت و مکنت سید شفتی، دربارهٔ فتحعلی شاه را در سایه می‌گذاشت:

«در سال طاعون در شهر رشت اموال بلا وارث و مالک بسیار جمع کرده بودند. فتحعلی شاه بدیدن سید رفت و گفت که: پادشاه صاحب عیال بسیار، فقیر شده است. شما از آن اموال که در رشت جمع شده، بما برات کرده باشید. سید مبلغ ۲۰ هزار تومان به شاه برات کرد...»^۳ از کرامات سید پرسیدند، گفت:

«... سبب اشتها رکراکت من از آنست که: مرا همزاد است که آن همزاد پادشاه طبقه ای از طبقهٔ جنیان است و او، پنج شش نفر از اجنه را برایم فرستاده که در خانه من باشند و مرا خدمت نمایند. مثلاً گاهی ظرف خانه من خالی از آب است، به یک دفعه ملاحظه می‌کنی، پر آب است و گاهی طفل در گهواره گریه میکند و بسا باشد که گهواره می‌جنبد، بدون اینکه کسی او را بجنباند.»^۴

دربارهٔ «سلوکش با خلق خدا» نوشته‌اند: «متهمین را ابتدا به اصرار و ملایمت و تشویق اینکه، خودم در قیامت پیش جدم شفیع گناهان شما خواهم شد، به اقرار و اعتراف واداشته، سپس غالباً به گریه ایشان را گردن زده و خود بر کشته آنان نماز گزارده و گاهی هم در حین نماز غش می‌کرده است.»^۵ گویا در مجموع «هفتاد نفر را بحدود شرعیه قتل نمود و اما حد غیر قتل بس بسیار بود.»^۶

شفتی در اصفهان لشگری از لوطیان و آدم‌کشان آراسته بود و به توصیف سپهر (مورخ دربارهٔ قاجار): «بسیار وقت بود که اشرار حربه‌ای که مسلمین را بدان مقتول ساخته بودند، در آبگیرهای مساجد غسل می‌دادند.»^۷

متوجه هستیم که سپهر، دار و دستهٔ شفتی را نه به منظور تحقیر، «اشرار» می‌نامد، بلکه واقعاً نیز دستگاه حکومت مذهبی همواره، لشگری از اوپاش در شهرهای ایران در اختیار داشت، که در برخورد دربارهٔ او یا در سرکوب دگراندیشان به میدان می‌آمد. از شورش لوطیان اصفهان بر علیه امیرکبیر تا حملهٔ اوپاش توپخانه به مجلس شورای ملی و از شورش

^۱ «ایران در راهبانی...»، یاد شده، ص ۵۳.

^۲ «تاریخ اجتماعی...»، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۵۳.

^۳ همانجا، ص ۵۷.

^۴ «قصص العلماء»، محمد بن سلیمان تنکابنی، ص ۱۲۹.

^۵ «حجت الاسلام سید محمد باقر شفتی»، یادگار، ۵، شماره ۱۰، ص ۳۴.

^۶ «قصص العلماء»، یاد شده، ص ۱۱۱.

^۷ «ناسخ التواریخ»، سپهر، ج ۲، ص ۹۹.

برعلیه رفع حجاب از زنان در دوران رضاشاه، تا «قیام» دارو دسته طب رضایی (خرداد ۴۲)، تاریخ این لشگرکشی‌ها جنبه «جالبی» از تاریخ اجتماعی در ایران معاصر را تشکیل می‌دهد، که بررسی جداگانه‌ای لازم دارد!

باری، شفتی با تکیه بر مزدورانش، که به ۳۰ هزار تن (!) رسیده بود، با مدعیان حکومت محمد شاه هم پیمان شد و بسال ۱۸۳۷ م. با سفیر انگلیس علیه حکومت پیمان بست و فتوا داد که لشگرکشی محمدشاه بر هرات خطاست.

سرانجام در پایان ۱۸۳۹ م. محمد شاه و حاجی میرزا آقاسی مجبور شدند با «چهل عراده توپ و چهل هزار قشون» راهی اصفهان شده، به ضرب توپخانه دروازه‌های شهر را بگشایند. با این همه محمدشاه به او - با آنکه با هدف مشخص براندازی بمیدان آمده بود - آسیبی نرساند. تنها این که «مجتهد کز کرد و به گوشه‌ای خزید»^۱ اما سه سال بعد (۱۸۴۳ م) هنگامیکه نجیب پاشا، حاکم عثمانی، شیعیان کرپلا را قتل عام نمود، شفتی برعلیه امپراتوری عثمانی فرمان جهاد داد و اگر حاجی میرزا آقاسی جلوگیری نکرده بود، فرمان او ایران را به جنگ با عثمانیان می‌کشاند!

حال که با پایگاه قدرت شفتی آشنا شدیم، بیفایده نیست، برای آنکه تصویری از شخصیت و شیوه زندگی ملایان بدست آوریم به یکی از رهبران متوسط شیعه نیز نگاهی بیافکنیم:

از «علمای اعظم» این دوران، شیخ جعفر بن نجفی، صاحب کتاب چهار جلدی «کشف الغطاء» از مراجع مهم ملایان است. درباره نفوذ و مقام شیخ جعفر همین بس، که:

«آن جناب، فتحعلی شاه را اذن در سلطنت داد و او را نایب خود قرار داد...»^۲

شیوه زندگی این «روحانی اعظم» نمونه گویایی است:

«آن جناب کثیرالاکل (پرخور) بودند. گویند یک رأس بره غذای او بود و هر شب را هم با زن مقاربت می نمود و هر شب دو ثلث شب را بیدار بود و عبادت حضرت آفریدگار اشتغال داشته و در اکثر از سنوات خانه خود را به رهن می گذاشت و به بلاد ایران می آمد و تنخواه (پول) تحصیل می کرد و مراجعت می نمود و خانه اش را از رهن بیرون می آورد و همیشه کنیزی به همراه داشت و در اسفار، هر کجا که شهوت بر او غالب می شد حکم می کرد که چادر می زدند و دفع حاجت می نمود و آن جناب بسیار خوش احوال بوده...»^۳

گفتنی است که شیخ جعفر به سهم خود در «تکمیل معارف اسلامی» نیز کوشیده است و دو فتوای زیرین دست آورد این کوشش است:

«ایضاً شیخ فرموده که: اگر در جایی تسبیح نداشته باشند استخاره کنند، می توان قدری از موی ریش را گرفته، استخاره کنند. یعنی جفت و طاق کنند و از جمله فتاوی غریبه او آنکه اگر نتوانند که جسد انسانی را حمل بعثات عالیات دهند جایزست که جزوی از اعضای او را جدا کنند و بمشاهد مشرفه رسانند، اگرچه به جدا کردن يك بندی از بندهای انگشت او باشد.»^۴!!

^۱ «ایران در راهیابی...»، یاد شده، ص ۵۷.

^۲ «قصص العلماء»، یاد شد، ص ۱۴۰.

^۳ همانجا، ص ۱۳۹.

^۴ همانجا، ص ۱۴۵.

«در اینجا زندگانی انتظار لحظه بازگشت

را مانستی و زمان حال فریبی دادم را»^۱

کنت دوسرسی (سفیر فرانسه در ایران)

هدف از بررسی اوضاع اجتماعی-سیاسی ایران در نیمه اول قرن نوزدهم، توجه دادن خواننده به مشخصاتی بود، که به درک چگونگی و چرایی برآمدن جنبش بابی کمک مینمایند. کوشیدیم، «پیکره‌ای تاریخی» از ایران آن دوران بدست دهیم و ناگفته پیداست، که آنچه گذشت، تنها به ساختارهای حکومتی نظر داشت و از این نظر که مهمترین بخش «پیکره نگاری تاریخی» چگونگی زیست مردمان را تعیین می‌کند، نارسا بود.

اگر بخواهیم وقایع تاریخی را در بستر ضروریات اجتماعی مطالعه کنیم، تنها راه پرداختن پیکره‌ای کامل از یک دوران تاریخی است. مثلاً اینکه بگوییم، دوران قاجار از هر نظر پایین‌ترین نقطه در دوران معاصر ایران است، تصویر روشنی به دست نمی‌دهد.

حتی گزارشات آماری نیز از تأثیر محدودی برخوردارند. مثلاً جان ملکم بسال ۱۸۱۵م. جمعیت ایران را ده میلیون تخمین زد و راولنسن، ۱۸۵۰م. تقریباً همین رقم را، «در حالیکه تا سال ۱۸۷۳م. به علت قحطی و وبا چنان کشتاری شد که جمعیت از ۶ میلیون تجاوز نمی‌کرد»^۲ هرچند این آمار ذهن خواننده را به تصور اوضاعی وامیدارد، که منجر به کشته شدن دو پنجم جمعیت کشور شد، با این همه از گیرایی لازم برخوردار نیست.

از سوی دیگر، خاطرات و سفرنامه‌ها با آنکه گویای فضای حاکم بر جامعه هستند، به علت بسا غلوها و یا اغراض شخصی، تنها برای پژوهش‌گران کارگشته مفید هستند. از آن میان گاه‌نامه و یا وقایع نگاری، اگر با دید تیزبین نویسنده توأم باشد، یکی از بهترین راهها برای درک فضای اجتماعی یک دوره است.

چندی پیش سند تاریخی ارزشمندی از قرن نوزدهم و دوران سلطنت ناصرالدین شاه منتشر شد: «وقایع الاتفاقیه» بقلم گزارشگری است پارسی‌الاصل، بزرگ شده هند و مأمور دولت انگلیس در شیراز، که گزارشات روزانه‌اش را به وزارت امور خارجه انگلستان می‌فرستاد. او با دید سیاسی گزارشگر وقایع است و از «لاف و کراف مبر»^۳ انتشار این کتاب به کوشش سعیدی سیرجانی قدم مهمی است، در راه شناخت جامعه ایرانی.

از آنجا که «وقایع الاتفاقیه» میتواند «پیکره پردازی» از این دوران کمک کند، دست چینی از آن را مرور می‌کنیم. خاصه آنکه امروزه در سایه حکومت اسلامی، این فضا تا حدی بازسازی شده است! درباره رابطه حکومت فارس با دربار می‌خوانیم:

^۱ «ایران در راهیابی...»، یاد شده، ص ۱۱۹.

^۲ «تاریخ اجتماعی...»، راوندی، یاد شد، ج ۱، ص ۵۴۰.

^۳ «وقایع اتفاقیه (گزارشهای خفیه نویسان انگلیس)» از ۱۲۹۱ تا ۱۳۲۲ق. بکوشش سعیدی سیرجانی، انتشارات نوین

«دیگر آنکه، از قرار جناب نظام السلطنه پنجاه هزار تومان زیادی از مالیات داده اند و یکصد و ده هزار تومان که از بابت پیشکش و مساعدت تقدیم کرده بودند، اعلیحضرت همایونی هنوز آن پول را پس نداده اند، از این جهت خیلی اوقات ایشان تلخ است.» ۱۳۱۱ ق^۱

«دیگر آنکه، حاجی معتمدالدوله، به طهران تلگراف کرده اند که ”پنج شش ماه به سال باقی نیست. این چند ماه تنظیماتی لازم ندارند، اگر حکومت سال نوبا من شد تفصیلی عرض می کنم، اگر صلاح دولت است از این قرار حکم صادر شود.“ ۱۲۹۵ ق^۲

دانستنی است که معتمدالدوله، عموی ناصرالدین شاه و حاکم ولایت فارس در مقایسه با دیگر دولتمردان تا حد زیادی مترقی بود و «بیزار از عرب و فرهنگ عرب و زمانی متهم به بایبگری»! ۳ اما او هم مانند دیگر حکام برای حکومت مرکزی «تره هم خورد نمی کند»:

«دیگر آنکه، از قراریکه جناب آقای مستوفی الممالک (صدراعظم) به حکومت فارس حسب الامر حضرت شهریاری نوشته اند که ”ماهی دو مرتبه خودتان با ریش سفیدان فارس پای تلگراف حاضر شوید و ابلاغات همایونی را بشنوید.“ حکومت فارس جواب داده اند که «من حاکم نه رئیس جمهوری. اگر می خواهند من حاکم باشم از این احکامات به من نفرمایید.» ۱۲۹۶ ق^۴

«دیگر آنکه از طهران مأموری برای صندوق عدالت فرستاده بودند که مکرراً عریضه جات به حضور حضرت شهریاری یکسره بنمایند. نواب والا قبول اجرای این کار را نکرده به اولیای دولت تلگراف کردند که، «اگر من حاکم باشم اجرای این کار در حکومت من محال است...» هرچه از طهران گفتند که اخبار، ضروری به حکومت ندارد، قبول نکردند. معیناً این کار را موقوف داشتند و مأموری را هم که آمده بود رجعت دادند.» ۱۲۹۶ ق^۵

در باره مظفرالدین میرزای ولیعهد که بعدها بعنوان پادشاه فرمان مشروطیت را امضا کرد، گزارش می دهد:

«حضرت ولیعهد (مظفرالدین میرزا) به دولت روس شکایتی نوشته است به این مضمون «من که ولیعهدم باید مبالغ کلی مقروض باشم. ظل السلطان (پسر دیگر ناصرالدین شاه و حاکم ایالات اصفهان ن.) که هیچکاره است باید مبالغ کلی وجه نقد و اسباب داشته باشد.» ۱۳۰۲ ق^۶

آزمندی و خودکامگی همه رده های حکومت را فراگرفته است:

«دیگر آنکه، کلانتر کازرون، يك نفر را در کازرون چوب زیادی زده و حبس کرده، شب در محبس فوت می شود. اهل کازرون... شکایت از مشارالیه به حکومت کرده بودند... ولی (او) چندان تقصیری ندارد، چونکه از مالیات معمولی هر ساله دو برابر سند از او گرفته، پیدا است که مردم را غارت کند تا بتواند عمل خود را صاف نماید.» ۷

۱۳۰۰ ق

۱ همانجا، ص ۴۵۰.

۲ همانجا، ص ۹۹.

۳ هما ناطق، ایران در راهبایی، یاد شده، ص ۴۲.

۴ همانجا، ص ۱۰۵.

۵ همانجا، ص ۷۵.

۶ همانجا، ص ۲۳۷.

۷ همانجا، ص ۱۹۰.

خشونت، ظلم و بی قانونی، ریشه در «فرهنگ اجتماعی» دارد:

«دیگر آنکه چند روز قبل پسری به سن بیست سال با زنی از خویشان خود در کوچه صحبت می داشته، پاکار محل به او می رسد، می گوید، چرا به زن مردم حرف می زنی؟ هرچه می گوید این زن خویش من است، از او شنیده و او را کتک زیاد می زند و می برد در محبس، یک شب هم در حبس بوده، بعد که او را از حبس بیرون می آورند فوت می شود.»^۱

این کافی نیست که مردم را در روز روشن می چاوند، در شب هم دست بردار نیستند: «... این اوقات شبها دکان و خانه بیشتر از سابق بریده می شود و دزد هم از قرار می گویند از عملیات فراشباهی است و هرچه سرقت بشود دیگر ممکن نیست که پیدا شود.»^۲ ۱۲۱۹ ق

اتهام دزدی به فراشباهی حکومت، بی پایه نیست، چنانکه مثالی دیگر جای شکی باقی نمی گذارد: «دیگر آنکه، شب جمعه ماه صفر، شخصی با بچه ای که در آن چند پارچه ملبوس بوده از محله ای بیرون می آید که برود به محله ای دیگر به خانه خودش. فردا صبح در خارج دروازه بیرون شهر جنازه آن شخص را دیده بودند.»^۳

«دیگر آنکه، شخصی که شب هنگام کشته بودند و بیرون دروازه انداخته بودند، قاتل آن مشخص شده که خود داروغه شهر است. طمع در آن بچه ای که همراه آن شخص بوده کرده، خواسته از او بگیرد، نداده، چماقی تو گوش او می زند. فوراً افتاده می میرد. رد خون را از آنجائیکه ریخته بوده تا در خانه داروغه برده اند.»^۴ گزارش بعدی، زمینه «فرهنگی» فساد حکومت‌گران را نشان می دهد:

«دیگر آنکه، اسعد السلطنه، ضعیفه فاحشه ای را در منزل خود آورده، خواهرش که عیال بیگریگی است خبردار می شود. به بیگریگی می گوید حکماً این ضعیفه را باید گرفته سیاست نمایند. بیگریگی هم به کدخدایان شهر سپرده هرچه فاحشه در شهر است گرفته بیاورند. حال هر روزه کدخدایان در شهر افتاده و فاحشه ها را گرفته می برند منزل بیگریگی. (او) مبلغی (جریمه) از آنها می گیرد. تا به حال قریب سیصد چهارصد تومان از اینکار جمع کرده است.»^۵

اینک نگاهی به هرم دیگر قدرت، یعنی دستگاه مذهبی، می افکنیم تا «فتنه فرهنگی» را دریابیم که جامعه را در مجموع و دستگاه حکومت را بعنوان بخشی از جامعه فلج کرده است. می دانیم که ملایان گذشته از «محاکم شرعی»، با اعلام مساجد بعنوان منطقه امن و بکار بردن حربه «بست نشینی» اعمال قدرت می کردند. آنان با استفاده از این سلاح، از بالا گرفتن تضاد میان مردم و حکومت بنفع خود استفاده می کردند. بدین ترتیب هرکوششی از بالا و یا پایین در جهت ایجاد امنیت و یا عدالت اجتماعی در نطفه خفه می شد: «حکومت خیال داشت که (درآمد) حسن خان را برسد، او هم ترسیده فرار کرده رفت در مسجد نو بست نشست.» از «بست نشینی» فقط بزرگان استفاده نمی کردند، بلکه:

^۱ همانجا، ص ۶۱۲.

^۲ همانجا، ص ۱۵۳.

^۳ همانجا، ص ۴۶۲.

^۴ همانجا، ص ۴۶۴.

^۵ همانجا، ص ۶۰۹.

«در این شهر تمام فساد زیر سر علما است، هر کس دزدی کند یا آدم بکشد، می رود در خانه آنها بست می نشیند.»^۱
این پایه حکومت نیز از فضای سورتالیستی بی بهره نیست:

«دیگر آنکه دو روز قبل سیدی در شاهچراغ يك قران از دست او به زمین می افتد می خواسته يك قران را از زمین بردارد شخصی از الواط پای خود را روی يك قران گذارده نمی گذارد سید پول خود را بردارد، با هم گفتگو می کنند، مرد لا ط با کارد به پیشانی سید می زند فوت می شود. قاتل هم در همان شاهچراغ بست نشسته است.»
۱۳۱۸ ق^۲

چنانکه اشاره رفت «بست نشستن»، شیوه اعمال قدرت ملایان بود. ببینیم قدرت يك پیشنهاد چقدر بوده است:
«دیگر آنکه دوباره آدمهای حکومتی جهت مطالبه پول باقی به درب منزل اسعد السلطنه آمده بودند. آقا میرزا محمد علی پیشنهاد از درب منزل اسعد السلطنه عبور می کند. می بیند آدمهای حکومت نشسته اند. می پرسد: "برای چه اینجا نشسته اید؟ می گویند برای مطالبه وجه آمده ایم". ... پیشنهاد خیلی هم بد به جناب نظام الملك می گوید که: «اسعد السلطنه پیش من بست نشسته است، شما درب منزل او برای چه آمده اید. آدمهای حکومت می بینند اگر از نروند کتک در کار است، لابد می روند.» ۱۳۱۷ ق^۳

بر خلاف تصویری که «تاریخ نویسان» شیعه القا کرده اند، تعارض «روحانیون»، تنها با دستگاه دولتی نیست، بلکه آنان نه تنها در همه شئون مملکتی، حرف آخر را می زدند، چنانکه:

«... حکومت بدست ملاحاست، ابتدا حکومت قادر به حرف زدن نیست و پیشرفت هم ندارد.»^۴
بلکه از حیث های مخصوص خود نیز برخوردار بودند. از جمله «امور اقلیت های مذهبی» بدست آخوندها بود:
«يك نفر از اهل شهر با يك نفر گبر دوست بوده، آن گبر می رود در خانه آن شخص، می فرستد دلاک می آورند که سر خود را بترشد. ملا احمد نام پیشنهاد، محض اینکه اسمی بیرون کند يك مرتبه خودش با چند نفر از مقدسین می ریزند در آن خانه، صاحبخانه و گبر را کتک زیادی می زنند که چرا گبر در خانه مسلم آمده...» ۱۳۱۷ ق^۵
در این میان جالب است ببینیم که چگونه يك پیشنهاد از راه مردم آزاری به «مجتهد الزمان» بدل می گردد:

«دیگر آنکه، آقا سید علی اکبر فال اسیری باز بنای بدسلوکی را به جماعت یهود گذارده، هر روز زلف از آنها می برد و چوب می زند و کلاه پاره می کند .. ریش سفیدان یهود به حکومت عارض شدند، حکومت هم چندان در بند نیستند، بلکه تغییر هم به آنها کرده اند و بنظر می آید که نتوانند آقا سید علی اکبر را ممانعت نمایند.»^۶ سرنوشت آخوند مزبور، نمونه گویایی است از چگونگی عروج به رأس هرم حکومت مذهبی. او که از «بد سلوکی به جماعت یهود» آغاز کرد، بزودی به دامادی میرزای شیرازی، «رهبر جنبش تنباکو» عروج نمود:

۱ همانجا، ص ۵۹۲.

۲ همانجا، ص ۶۱۲.

۳ همانجا، ص ۶۱۲.

۴ همانجا، ص ۵۹۵.

۵ همانجا، ص ۴۱۰.

۶ همانجا، ص ۵۸۲.

«دیگرآنکه، حاجی سیدعلی اکبرخیلی شأنش زیاد شده است. در جلوی قرائت قرآن به آواز بلند می‌خوانند که هیچوقت جلوی هیچ مجتهدی این حرکات را نمی‌کردند. گویا لقب مجتهدالزمانی بخود داده است.»^۱ می‌دانیم که چماق «نهی از منکر» اختراع جدیدی نیست، و مزه آنرا مردم ایران در هزار سال گذشته چشیده‌اند: «دیگر از قرار مذکور يك نفر مست از در مدرسه آقا با باخان عبور می‌کرده است. طلاب مدرسه او را می‌گیرند.. چهل تازیانه که به او می‌زنند غش می‌کند. چهل تازیانه دیگر به او می‌زنند و او را به حالت مردن از خانه بیرون می‌اندازند.»^۲

بدیختی مردم برای ملایان اسباب کسب است:

«دیگر آنکه ملخ در همه جا بشدت بیرون آمده است. میرزا هدایت الله پیشنهاد دوسه روز با جمعیت اهل شهر رفتند به ملخ کشتن. تمام بازارهای شهر را بستند... در این دوسه روزه بقدر سی و قدر ملخ آوردند. میرزا هدایت الله محض خاطر جلوه دادن به مردم، بارهای ملخ را می‌آوردند یا در شاهچراغ یا در کاروانسرای گمرک خالی می‌کردند، کم‌کم تزلزلی در قلب مردم افتاده بود و بدینجهت نان را هم ترقی دادند...»^۳ در هنگامه‌ای که کشور در نهایت ذلت بسر می‌برد و تنها در یکی از شهرها (شیراز): «از اطفال مسلمان قریب سه چهار هزار نفر و از اطفال یهود قریب به پانصد نفر از ناخوشی آبله مردند.»^۴ ۱۳۰۰ ق^۵ این «نواب الهی» يك دهه پیش از انقلاب مشروطه مشغله دیگری دارند:

«دیگر آنکه، چند روز است میانه میرزا هدایت و امام جمعه گفتگوست. امام جمعه می‌خواهد روز جمعه را که میرزا هدایت قدغن کرده، باز نمایند... این خبر به میرزا هدایت رسید بقدر صد و پنجاه نفر با اسلحه دور خود جمع کرد که اگر بخواهند دکاکین خود را باز نمایند جنگ جهاد کنید...»^۶ ۱۳۱۳ ق^۷

جای تعجب نیست که نتیجه چند قرن اشاعه «اسلام ناب محمدی» در آن سربزنگاه تاریخ که در اروپا خوشه چینی از انقلاب اجتماعی و صنعتی آغاز می‌گشت، در ایران «امتی جاہل و افسون زده» بجای مانده بود: «دیگر آنکه مشیرالملک، صبیۀ میرزا آقای سید را به جهت پسر خود عقد کرده، ولی دختر به سن پنج ساله است، بولایت پدر عقد کرده اند.»^۸ ۱۳۰۴ ق^۹

«دیگر آنکه شخصی تازه میرغصبی حکومت را اختیار کرده بود، شب هنگام با شاگرد خود شرب خمر می‌کرده، شاگرد او مست شده، سر میرغصب را بریده است.»^{۱۰} ۱۳۱۲ ق^{۱۱}

و بالاخره «امربه معروف» همیشه نیز به همان نتایجی رسیده است که امروز می‌رسد: «دیگر آنکه شب هنگام دو نفر زن مست، به طرف شهر می‌آمدند... کدخدایان و فرشان بیگلریگی.... آن دو نفر زن مست را گرفته به خانه جناب قوام الملک بردند. پس از معلوم شدن، زنهای مست از زنهای طلاب امام جمعه بوده اند.»

^۱ همانجا، ص ۱۵۸.

^۲ همانجا، ص ۳۹۸.

^۳ همانجا، ص ۴۰۰.

^۴ همانجا، ص ۴۵۲.

^۵ همانجا، ص ۴۶۶.

^۶ همانجا، ص ۴۸۹.

^۷ همانجا، ص ۲۸۷.

برآمدن شیخیه

در دورانی با مشخصات اجتماعی یاد شده، جنبش بابی پا می‌گیرد. به میدان آمدن شیخ احمد احسائی را بسیاری تاریخ پژوهان سرآغاز این جنبش دانسته اند. اما چنانکه بررسی حاضر نشان می‌دهد، «شیخیه» را باید یکی از صدها فرقه شیعه و ظهور آنرا نتیجه کشاکش همیشگی درون حاکمیت اسلامی تلقی نمود. از آنجا که شناخت این سومین مجتهد می‌تواند به شناخت رهبری مذهبی در آن دوران کمک کند، نگارنده به خواننده زحمت مطالعه این فصل را می‌دهد!

شیخ که عرب شیعه مذهب و متولد احساء (عربستان، بزرگ شده بحرین) بود، در ۲۰ سالگی به کربلا و نجف رفت و در طول ۲۰ سال بر «معارف و مدارج اسلامی» احاطه یافته و از پنج نفر «علمای شیعه» به دریافت درجه اجتهاد موفق گشت. یکی از این پنج نفر، شیخ جعفر «کاشف الغطاء» همان آخوند «پرخوری» بود، که پیش از این با او آشنا شدیم! کاشف الغطاء شاگرد دیگری نیز داشت، بنام محمد حسن نجفی، که بعدها به لقب «صاحب جواهر الکلام» رقیب و دشمن سرسخت شیخ احمد شد.^۱

شیخ احمد احسائی پس از «هفت سال به رفت و آمد در آن حوالی پرداخت.»^۲ لازم به یادآوری است که آنچه «معارف اسلامی» نامیده می‌شود، دریایی است از کتب بشمار، که چون نویسندگان آنها از اصول منطق خبر نداشتند، از سویی با دریایی است بیکران و از سوی دیگر این دریا را عمقی نیست و چون در «شیعیگری از نخست دلیل خواستن و یا اندیشیدن و فهمیدن نمی‌بود»^۳، در آن نمی‌توان نگرشی دیگر از گذشتگان یافت و یا بارقه‌ای از «تفکری» نو.

سطح «تفکر علمای شیعه» را از این می‌توان دریافت که پس از هزار سال، تا همین چندی پیش به نظرات فلاسفه یونان باستان، بعنوان آخرین کلام در فلسفه می‌نگریستند و از جمله جهان را ترکیب «عناصر اربعه» (آب، آتش، خاک، باد) می‌شمردند! گرچه هیچگاه موفق نشدند. باورهای اسلامی را بر منطق یونانی استوار سازند!

در چنین عرصه‌ای، میدان ادعاهای غریب باز است. از طرفی کافی است، کسی چند جمله عربی بداند، تا «دانش و فضل» او «مدّاحی» شود و از سویی دیگر، کسی را که تا دیروز مورد تصدیق همگان بوده، به بیماری و شادی متهم ساخت. در دوران قاجار انبوهی از طلبگان در مراکز شیعه ایران و عراق با یکدیگر و با فرزندان «علمای عظام»، که بر موروثی بودن چنین مقاماتی تکیه داشتند، در رقابت بودند.

از همین روست که اضافه بر «مدّارج علمی»، سخن دانی بود که می‌توانست فردی را انگشت‌نما نماید. شیخ احمد احسائی از همه مشخصات یاد شده، بنحو بارزی برخوردار بود. «گویا از پنج سالگی قرآن آموخته»^۴ (تألیفات او را شامل ۱۳۲ کتاب و رساله دانسته اند!) از این فراتر او ادعای پیشوایی خود را با طرح دو ادعا مسلم نموده بود. از سویی مدعی کشف و شهود بود و می‌گفت که «در بیداری به هیچ مشکلی نمی‌توانست پاسخ گوید، جز آنکه

^۱ «بهایان»، سید محمد باقر نجفی، ص ۴.

^۲ همانجا، ص ۸. به مضمون

^۳ «بهایگری شیعیگری صوفیگری»، احمد کسروی، ص ۴۱.

^۴ «شرح احوال»، شیخ عبدالله ترجمه محمد طاهرخان، باب ۲، ص ۴.

جواب آنرا در خواب دیده باشد.» و «هر بار که با مشکلی روبرو می شد، یکی از امامان را در خواب می دید.»^۱ تا آنجا که گفته بود: «هر وقت اراده می کنم به حضور ائمه اطهار مشرف می شوم.»^۲

دیگر آنکه مدعی بود، از «رایحه احادیث» به صادقه و یا جعلی بودن آنها پی می برد. این همه به اضافه تسلطی که بر فلسفه و منطق یونانی داشت و «سخن دانی»، بزودی باعث شهرت عظیم او گشت و هنگامیکه به قصد «زیارت»، عازم ایران شد، در میان «روحانیون» ایران شهرت داشت.

پس از اقامت کوتاهی در یزد، چون آوازه اش بگوش فتحعلی شاه رسید، شاه خواست که به «زیارتش» برود! علتی که شاه مملکت را از زیارت ملا احساسی منصرف کرد، جالب است:

«اگرچه مرا واجب است که به زیارت آن مقتدای انام و مرجع خاص و عام مشرف شوم... لکن مرا به جهاتی مقدور نیست و معذورم. اگر بخواهم خود روانه یزد گردم، لااقل باید ده هزار قشون همراه آورده و شهر یزد از ورود این قشون، اهل آن البته به قحط مبتلا خواهند گشت.. والا من کمتر از آنم که در محضر انور مذکور گردم!»^۳

پرسیدنی است، شاه ایران از محضر شیخ، امید به گشودن کدام مشکلات داشت، که این چنین مشتاق دیدارش بود؟ فتحعلی شاه در این دوران که ایران درگیر جنگ اول با روسیه است (۱۲۲۳ ه. مطابق ۱۸۰۸ م)، طی نامه ای از شیخ می طلبد که به پنج سؤال او جواب دهد که اینها بودند:

۱- استفسار از کیفیت نکاح اهل جنت (چگونگی ازدواج در بهشت).

۲- اهل جنت بیش از چهار زن عقدی می توانند تزویج نمایند یا نه؟

....

۵- تنعم جنت مثل تنعم دنیا است، یا طور دیگر است؟^۴

شیخ احمد در پس تملقات بسیار نسبت به فتحعلی شاه، از آنجا که مانند رهبران شیعه، حکومت را حق خود می انگاشت، آمیختن با «حکام» را در شأن خودش نمی دانست. چنانکه گفته است:

«تا آنکه مرا گذار به دیار عجم افتاد، با حکام و ملوک آن بلوک معاشر شدم. و اعتیاد به البسه و اطعمه و اشربه و مساکن ایشان نمودم. پس از آن حالت اولی از من مسلوب گشت و الحال کمتر ائمه را در خواب می بینم.»^۵

قابل دقت است که شیخ احمد با چه نخوتی از «عجم» ها سخن می گوید. او که در مجموع ۲۰ سال در ایران بسر برد و بویژه در پایتخت نه تنها مورد محبت خاص شاه بود، بلکه حتی هنگام ورودش همه بزرگان دربار چند فرسخی به پیشواز آمدند، چیزی هم طلبکار است!

بهر حال شیخ از دعوت شاه مبنی بر اقامت دائم در پایتخت سر باز زد و به کربلا بازگشت، زیرا که:

«اگر من در جوار سلطان منزل گزینم باعث تعطیل امر سلطنت خواهد بود... (زیرا) سلاطین و حکام تمام اوامر را به ظلم جاری می نمایند و چون رعیت امور را بمن رجوع نماید چون در محضر سلطنت وساطت نمایم، خالی از دو صورت نیست، اگر بپذیرد تعویق امر سلطنت است و اگر نپذیرد مرا خواری و ذلت»^۶

^۱ «واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال»، محمد رضا فشاهی، ص ۵۸.

^۲ «قصص العلماء»، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی، ص ۳۷.

^۳ «شرح احوال»، یاد شده، ص ۲۴.

^۴ «رسالة خاقانیه»، جواهر الکام، ج ۱، ص ۱۲۰ بعد.

^۵ «قصص العلماء»، یاد شده، ص ۳۷.

^۶ «شرح احوال»، یاد شده، ص ۶۰.

خواننده متوجه است که شیخ احمد به روشنی، بر ادعای حکومت پامی فشرده: حاکمیت سیاسی وظیفه دارد که بر مردم ستم کند تا «روحانیت» بتواند نقش «شفاعت» ایفا نماید! «ظلم سلاطین و حکام» ضرورت وجود «روحانیت» است و «حاکم عادل» در «فرهنگ شیعی» معنا ندارد.

از «ویژگی» های دیگر شیخ «رفتار زاهدانه» بود. او در کرمانشاه، برای ادای قروض خود (به شیوه پاپ لئون)، یک در بهشت را به محمدعلی میرزای دولتشاه (پسرتجعالشاه) به هزار تومان فروخت.^۱ چنین رفتاری به ستایش کریم خان کرمانی از شیخ، معنی دیگری می دهد. او بعدها نوشت: «شیخ احمد در علم کیمیا/ استاد بود.»^۲ بهررو، نفوذ شیخ در مدت کوتاهی چنان بالا گرفت، که «در شهر اصفهان یکبار شانزده هزار تن در پشت سر او نماز خواندند.»^۳ روشن است که چنین اوج گیری نفوذ شیخ، نمی توانست از سوی رقبا بدون واکنش بماند و بزودی از میان آنان، ملا محمدتقی برغانی (از «علمای قزوین») شیخ را تکفیر کرد و دعوی پدید آمد: «در میانه کشاکش بزرگی پدید آمد و در برخی از شهرها (از جمله تبریز) رشته بدست الوادها افتاده، خونریزی نیز رخ داد.»^۴ البته چنین کشاکش هایی شیوه کسب و کار آخوندها بود و غالباً با مرگ «بدعت گزار» نیز پایان گرفته و حداکثر گروهی از شیعیان به برداشت خاص او از شیعه گری پایبند می ماندند. و از اینراه به صدها فرقه شیعه یکی دیگر نیز افزوده می شد.

علت نفوذ شیخیه در «حوزه های علمیه» را چنانکه نشان خواهیم داد، در رفتار و گفتار شیخ نباید جستجو نمود. چرا که او، پا از حیطه اعتقادات شیعه فراتر نمی گذارد و حتی صریحاً ادعای بابت نداشت. بر اساس این ادعا او «در» می بود، میان امامان (بوژه امام غایب) و مؤمنان. حدود هزار سال پیش از او (از سال ۲۶۰ تا ۳۳۰ ق) بترتیب چهار نفر چنین ادعایی داشته اند و این ماجرا با فوت آخرین آنها به فراموشی سپرده شده بود. دیگر آنکه چون اصولاً پایه شیعه گری بر قبول بی چون و چرای ادعاهای رهبران است، پیش از شیخ احمد نیز هزاران عمامه بسر، مغزشویی امت را با ادعای رابطه با عالم غیب توأم نموده بودند. چنانکه یکی از استادان او، سید محمد مهدی «بحرالعلوم» نیز خود را در تماس دائم با ائمه می دانسته و سنگ قبرش را «مهدی صاحب الزمان» معرفی می کند!^۵

اینجا، گرچه هدف آنستکه «اسلام شناسی» تنها به اشاراتی محدود بماند، لیکن بمنظور نشان دادن درونمایه کشمکش های میان «علمای شیعه» ناگزیر از اشاره ای به «نظرات» آنان هستیم: از آنجابدویت اعراب اجازه نمی داد که بتوانند از ادراکات به مفاهیم انتزاعی (immaterial, abstract) برسند، تصویری که در قرآن از بهشت و برزخ و دوزخ ترسیم شده، تصویری ماوراء الطبیعی نیست، بلکه اینها در جایی از همین جهان مادی وجود دارند. آتش جهنم و شیر و عسل و شرابی که در بهشت جاری است، نیز از جنس این جهانی است و با آنکه سخن از عالم غیب می رود، ولی روز قیامت نیز در همین جهان روی خواهد داد و قرآن در این باره شکی بجا نگذاشته است:

^۱ «قصص العلماء»، یاد شده، ص ۳۶.

^۲ «هدایة الطالبین»، حاج محمد کریم خان کرمانی، ص ۶۴.

^۳ «واپسین جنبش...»، یاد شده، ص ۶۰.

^۴ «بهایگری»، یاد شده، ص ۴۵.

^۵ خوشه هایی از خرمن هنر و ادب، ش ۳، ص ۲۳.

«آیا آدمی پندارد که ما دیگر ابداً استخوانهای او را باز جمع نمی‌کنیم! (۳) بلی ما قادریم که سرانگشتان او را هم درست گردانیم (۴) روزی که چشمهای خلقتان از وحشت و هول خیره بماند (۷) و ماه تاریک شود (۸) - سورۃ قیامت».^۱

روشن است که بر چنین مبنایی «علمای شیعه» نیز تا به امروز از مادیت بدوی (ادراکی) فراتر نرفته اند. شیخ احمد نیز در وصف «امام غایب» می‌گفت (ترجمه):

«امام غایب در دوشهر، جابلقا و جابلسا زندگی می‌کند. دور این دوشهر حصاری آهنین گرفته شده که دارای هزار اندر هزار دروازه می‌باشد ... روزانه هفتاد هزار سوار وارد شهر میشوند که دیگر خارج نمیشوند و در همان حین هفتاد هزار سوار خارج میشوند که دیگر بر نمی‌گردند، هر دو در وسط آسمان ملاقات میکنند و در نیمه شبها انسان قادر بشنیدن صدای این‌ها می‌باشد که همه‌ی ای شبیه به زنبور عسل در کندو دارند.»^۲

اعمال مذهبی شیعیان نیز حاکی از همین معنی است، چنانکه با اعتقاد به اینکه در روز قیامت همه‌ی مردگان با بدن مادی خود از قبر برمی‌خیزند، اجساد را به «عتبات عالیات» حمل می‌نمایند، تا نزدیک امامانی باشند که در روز قیامت همانجا شفاعت آنان را خواهند کرد.

بدین ترتیب «جهان بینی» اسلامی نه تنها از فلسفه یونانی، بلکه از جهان بینی اساطیری نیز عقب‌تر است! البته در این میان شماری از آخوندها کمابیش با «عالم مثل» افلاطون و ماوراء الطبیعه ارسطویی‌اشنایی یافته، می‌کوشیدند، «ظاهر قرآن» را «تفسیر و تأویل روحانی» نمایند و این کشاکش، درونمایه «بحث» (میان پیروان «ظاهر» و مؤمنان به «باطن» قرآن) را تشکیل می‌دهد و هر «عالم بزرگی»، در یک سوی این مرز مصنوعی، سخنانی، به ابتکار و یا تقلید، در اثبات یکی از این دو «موضع» بیان کرده و بر هواداران موضع مخالف تاخته است. این تازه بالاترین سطح کشمکش میان آخوندها بود، وگرنه عمامه بصران عادی، جرأت بالاتر رفتن از بحث درباره‌ی مطهرات نداشتند.

شیخ احمد نیز چون به این هر دو (فلسفه یونان و باورهای شیعه) «دل بسته» بود، دگرگونی‌هایی در شیعه‌گری پدید آورد. مثلاً شیخ معتقد بود که برخاستن از قبر در روز قیامت نه به بدن مادی، بلکه به «جسم هورقلیایی» است. «هورقلیایی» واژه‌ی سریانی است که شیخ می‌گفت، چون شیشه در سنگ، در بدن انسان وجود دارد. همین نیز بهانه‌ای شد، تا ملا محمد تقی برغانی از موضع «اصولی»، که تنها «ظاهر» قرآن را قبول دارد، شیخ احمد را در قزوین تکفیر کرد.

البته روشن است که این کشاکش‌ها بر سر ریاست، در درون دستگاه حاکمیت شیعه رخ می‌داد و از نظر این حاکمیت، مؤمنان همواره «عوام کل انعام» (مانند حیوانات) تلقی گشته اند:

«مردم که بیچاره عوام اند، سخنی می‌شنوند و به حسن ظن قبول می‌کنند.»^۳

یکی دیگر از بدعتهای شیخ احمد در زمینه «امامت» است. می‌دانیم که شیعیان بمنظور بالا بردن امامان، از هیچ غلوئی فروگذار نکردند. تا آنجا که به این باور دامن زدند، که درک قرآن برای مؤمنان ممکن نیست و تنها امامان قرآن را درک نموده، برای مؤمنان تشریح می‌سازند. این خود زمینه گسترده‌ای شد، برای «نقل» احادیث از

^۱ «قرآن الکریم»، بخط طاهر خوش‌نویس.

^۲ بهائیکری شیعیگری صوفیگری، احمد کسروی، ص ۴۶-۴۷.

^۳ «مجمع الرسائل فارسی»، حاج کریمخان کرمانی، سعادت، ص ۲۳۴.

قول امامان؛ و هنگامیکه «علامه» مجلسی، در عصر صفویه، احادیثی را که تا آنزمان نقل شده بود، در «بحار الانوار» گردآورد، کتابی فراهم شد، از دو میلیون و چهار صد هزار حدیث!^۱ از سوی دیگر هر یک از فرقه های شیعه (از غلات (غلو کنندگان) تا علی الهی و رافضیان (تندروان) در بالا بردن مقام امامان هر چه خواسته اند گفته اند، چنانکه کم کم پیغمبر را در سایه امامان گذاشتند. چنانکه کسروی دقت نموده است:

«پیغمبر در چهل سالگی به پیغمبری رسید، آنهم بایستی پیاپی جبرئیل بیاید و برود و دستورها بیاورد. ولی امامان از کودکی امام می بوده اند و بی آنکه نیازمند جبرئیل باشند، همه چیز را می دانسته اند. در یآوری به خدا و گردانیدن جهان نیز آن توانایی و کوشایی که از امامان و حتی از حضرت عباس نمایانست، از پیغمبر نمایان نمی باشد.»^۲ هدف از مبالغه در مقام امامان آن که خودکامگی این مذهب، (در قبال هر چه حقیرتر گشتن مؤمنان)، به حد نهایت برسد. بدین ترتیب ایمان به خدا و پیامبرش و اجرای دستورات آنان، برای مسلمانی و عافیت کافی نبود، بلکه خیل عظیم امامان و نواب ایشان، از مجتهد گرفته تا آخوند و پیشماز و اجرای هر آنچه از گفتارها به آنان نسبت داده می شد، از ضروریات اولیه ایمان گشت.

جمع بندی همه مقامات مذهبی که فرد شیعه ناچار از گردن نهادن به اوامرشان است، چنین است: «اول: خداوند عالم... دوم: حجت او و خلیفه او در میان خلق که می تواند از او بگیرد و بما برساند و پیغام آور اوست به سوی خلق، سوم: ولی عهد آن پیغمبر که او را جانشین خود و قائم مقام خود می کند در رحلت خود... و همچنین جانشینان در هر عصری، که اینها همه باید معصوم و مطهر باشند و اینها حجت های ولی عهد هستند بر سایر ضعیفا که دسترسی ندارند که به خدمت ولی برسند و مدار تدین و دین بر معرفت این چهار است... اگر یکی نباشد بنیاد دین منهدم می شود.»^۳

روشن است که فرد شیعه هر چه می کوشید، نمیتوانست خواست و اراده این همه کس را برآورده سازد و ناگزیر همواره غرق در احساس گناه و دچار غم و دلمردگی بود و ملایان هر چه بیشتر این احساس را تقویت می کردند:

«هر که بگیرد و یا خود را گریان نماید، بهشت به او اوزانی می شود.»^۴

زیرا براحتی می توانستند این احساس را به مجرای تشدید تعصب مذهبی و فرقه ای بیاندازند و از مؤمنان بعنوان وسیله ای برای نابودی حریفان، دگراندیشان و «کافران» استفاده کنند. تا آنجا که گفته اند:

«روزی رستاخیز که به کارنامه های مردم یکایک رسیدگی خواهند کرد، آنچه گناه شیعیانست بگردن سنیان گزارده و آنچه صواب سنیان است به شیعیان داده، اینان را به بهشت و آنانرا به دوزخ خواهند فرستاد.»^۵

بدین ترتیب شیعه بودن عملاً ربطی به اجرای احکام دین ندارد، بلکه فقط اطاعت از پیشوایان ضامن ورود به بهشت است! برعکس، هر مخالفتی با آنان مخالفت با دین و به حلال شدن خون فرد مخالف می شود.

^۱ بحار الانوار فی اخبار الائمة الاطهار»، ملا محمد باقر مجلسی، ۲۶ جلد، ۹۲۰۰ صفحه.

^۲ «بهائیگری...»، یاد شده، ص ۱۷۸.

^۳ «رکن رابع»، حاج محمد کریمخان کرمانی، ص ۱۱.

^۴ همانجا، ص ۱۷۴.

^۵ همانجا، ص ۱۵۴.

روشن است که «حجت‌های ولی عهد» مفهومی است کشدار و چنانکه گفتیم، تا آخوند و پیشنماز ده، نیز قابل گسترش. این همه، بمنظور آنستکه «خلق را عذری نباشد در دست زدن به گناه»^۱ در حالیکه می‌دانیم، پرشماری مقامات مذهبی خود تبلور خودکامگی دین است که با خوار ساختن هرچه بیشتر فرد مؤمن، به گناهکاری دامن می‌زند:

چونکه مطلق می‌کنم گفتار خویش
لاجرم می‌مانم از کردار خویش (مولوی)

از کسانی که بدین مکانیسم آگاه‌گشته‌اند، کسروی است:

«اگر شما با یک شیعی که به کربلا می‌رود به سخن پرداخته بپرسید: چرا به کربلا می‌روید؟ پاسخ خواهد داد: آقا، ما گناهکاریم باید برویم و از گناهان پاک شویم. اگر بگویید: بهتر است که گناهی نکنی تا نیازمند پاک‌شدن نباشی؛ با شگفتی پاسخ خواهد داد: مگر آدم می‌تواند گناه نکند؟!»^۲

به شیخ احساسی بازگردیم. گویی لشگر پیشوایان در مذهب شیعه کافی نبود، او مقام جدیدی را به آنان به نام «شیعه کامل» و یا «نایب خاصه» اضافه کرد! با این توضیح که در غیبت امام زمان: «در میان بزرگان شیعه در هر زمانی یک فرد کاملی هست که فوق همه آنهاست و نایب خاص و بابی است که از آن طریق امام با خلق در رابطه است»^۳

این مطلب اخیر، مشکل جدیدی در مقابل مؤمنان قرار می‌داد که چون «حجت‌های خدا در هر لباسی هم ممکن است باشند. شاید در لباس تاجری باشند. شاید در لباس کاسبی یا زارعی باشند...»^۴، شیعیان باید در هر زمان در جستجوی آن «نایب خاصه» باشند، وگرنه ایمانشان بر باد است!

بدین ترتیب شیخ احمد پس از قرن‌ها افسانه بابت را زنده کرد. پس از تکفیر شیخ از سوی برغانی، رهبری شیعه ایران، که پیش از این درباره کمالات شیخ از هیچ ستایشی فروگذار نکرده بود، بیکباره تغییر موضع داد و به مخالفت با او قیام کرد. از جمله یکی از آخوندها که پیش از آن از مریدان شیخ بود، گفت: «من از شیخ مطالبی استفاده نموده بودم که شیخ خود به آن مطالب نرسیده بود.»^۵

بررسی شواهد تاریخی، تنها این جمع بندی را میسر می‌سازد، که شیخ در تفکر و رفتار دقیقاً در چهارچوب «علمای اعظم» می‌گنجید. چنانکه پیش از او نیز صدها مدعی دیگر نیز به ایجاد فرقه‌هایی جدید دست زده بودند. این مدعیان همواره کوشیده‌اند، با تغییراتی در اصول اعتقادی شیعیان و دامن زدن به هیاهو، به تحکیم دستگاه خودکامه رهبری شیعه یاری رسانند.

حال که نمونه‌وار نشان دادیم، انرژی معنوی ایرانیان شیعه زده، از چه مجرای به هدر رفته است و چگونه مردمی در درون خود به کشمکش‌هایی دچار گشتند، که انرژی حیاتی آنان را (بدون دخالت خارجی!) نابود می‌کرد، با اشاره به واقعه‌ای در واپسین مرحله زندگی شیخ احمد، بررسی زندگی او را پایان می‌بریم.

^۱ همانجا.

^۲ «بهایگری...»، یاد شده، ص ۱۹۳.

^۳ همانجا.

^۴ «فهرست»، یاد شده، ص ۱۳۷.

^۵ «قصص العلماء»، یاد شده، ص ۵۴.

«روحانیت شیعه»، که در اوایل قرن نوزدهم تسلطش بر جامعه ایرانی را تحکیم کرده بود، چون «عتبات عالیات» (پایتخت این حاکمیت) در آن روزگار بخشی از امپراتوری سنی مذهب عثمانی بود، رهبری پرنخوت شیعه، در «عراق عرب» در اظهار وجود محدود بود و همواره با تشنجاتی با حکومت عثمانی مواجه بود. از جمله «وهابیون» بسال ۱۸۰۰ م. کربلا را غارت کردند و در مدت شش ساعت، هفت هزار تن از شیعیان را کشتند.^۱

اینک پس از بازگشت شیخ احمد از ایران، آخوندهای نجف و کربلا به انتقام‌جویی خواستند، او را مورد خشم حاکم عثمانی قرار دهند. به این هدف کتاب او بنام «شرح‌الزبارة» که در آن به سنت شیعیان به دشنام‌گویی به «خلفای راشدین» پرداخته بود. به «داود پاشا» حاکم عثمانی نشان دادند. بر زمینه جنگ و جدال‌های گذشته همین کافی بود تا داود پاشا لشگری به کربلا بفرستد که یازده ماه شهر را محاصره کرد، «از هرگونه فشار و قتل و غارت، دریغ نورزید، و حتی بقاع متبرکه نیز از حملات و انفجار گلوله‌های توپ مصون نماند.»^۲

جالب است ببینیم که شیخ احمد در قبال کشتار مردم کربلا چه کرد؟

«... بسیار بسیار دلگیر (شدند)، و دیدند که دیگر ماندن در کربلا ممکن نیست. به مقتضای ففروالی الله (فرار بسوی خدا!) فرار را برقرار اختیار کرد و روبه مکه معظمه رفتند.»^۳

با مرگ شیخ احمد، سید کاظم رشتی جانشین وی شد. سید کاظم در خانواده‌ای عرب بدنیا آمد که کمی پیش از تولدش از مدینه به رشت مهاجرت نموده بود! با جانشینی او شیخیه وارد دومین مرحله ای گشت، که همه فرقه‌های مذهبی از سرگذرانده‌اند. اگر در مرحله اول، بدعت‌گذار گروهی را مرید خود می‌کند، در مرحله دوم، جانشینان او در پی حفظ فرقه جدید می‌کوشند. از سوی دیگر، رهبری شیعه رسمی با تشدید حملاتش به نابودی فرقه می‌کوشد.

اگر کوشش رهبری شیعه در راه نابودی فرقه جدید موفق شود. بدعت‌گذار بعنوان یکی از «اعاظم» وارد تاریخ شیعه گشته، نظراتش بخشی از آن غول بی سروپایی را که «معارف شیعه» نامیده می‌شود، تشکیل می‌دهند. اما در صورتی که نابودی فرقه جدید ممکن نشود، خلیج جدیدی به دریای شیعه اضافه می‌گردد که مانند اسماعیلیان، پس از یکی دو نسل، بدرستی نمی‌دانند که فرقه‌شان چرا بوجود آمده است. در اینجا معیارهای کمی نیز دیگر نقشی بازی نمی‌کنند، چنانکه برای شیعیان مهم نیست که ۹۰ درصد مسلمانان، سنی مذهب‌اند و از خود نمی‌پرسند، این چه دینی است، که اکثریت قاطع پیروان آن کافرانند؟

باری، «سید کاظم در کربلا به نشر تعالیم شیخ پرداخت و از آن شدیداً دفاع کرد... از این جهت حسد پیشگان نادان به معارضه او پرداختند...»^۴

در اینجا باید توجه داشت که یکی از مکانیسم‌های دیگر بدعت‌گذاری و فرقه‌پردازی، اینست که شخص جانشین نباید ادعاهایی همسنگ بدعت‌گذار داشته باشد، بلکه در بالا بردن مقام او بکوشد. در مورد سید کاظم

^۱ «بهائیگری...»، یاد شده، ص ۱۵۷.

^۲ «بهائیان»، یاد شده، ص ۸۸.

^۳ همانجا، ص ۱۳۰.

^۴ «مطالع الانوار»، یاد شده، ص ۱۷-۱۹.

هم باید گفت، او با وجود آنکه از شیخ احمد چیزی کم نداشت، تنها مرزبندی شیخیگری با شیعه رسمی را هم خود قرار داد.

از سوی دیگر، «کوتاه آمدن» سید کاظم، به رهبری شیعه رسمی این تصور را می داد که با تشدید حملات، در نابودی شیخیه موفق خواهد بود. در آنچه آخوندها درباره سید کاظم نوشته اند، شدت این حملات را می توان مشاهده نمود. مثلاً مدرّس نوشت:

«سید رشتی دارای مؤلفات بسیاری است، که احدی چیزی از آنها نفهمیده است و گویا که با زبان هندی حرف می زند.»^۱ البته سید کاظم نیز بدین حملات مایه می داد. چنانکه مثلاً می گفت: «تا کسی از من متولد نشود، گفتار مرا نمی فهمد.»^۲ و هر چند که «بزیان هندی» سخن نمی گفت، اما آنچه در کتابهای خویش نوشته است (گویا ۱۷۰ عنوان!) بی تردید در جلب پیروان و شاگردان کمتر مؤثر بوده است.

نمونه آنکه او بر این پایه که «انا مدینه العلم و علی بابها» (من شهر علم هستم و علی در آن) می نویسد: «مدینه العلم شهری در آسمان است که هزاران کوی دارد و به هر کویی هزار هزار کوچه می باشد و نام برخی از این کوچه ها را شمرده است: کوچه ایست که دارنده اش مردی بنام شلحاحون است»، «کوچه ایست که دارنده اش سگی بنام کلحاحونست»!^۳

به هر حال، مجلس درس سید کاظم در کربلا، جاذب بسیار کسانی بود که با وجود مسلمانی، به دلایل متفاوت، از «روحانیت» متشرّع دلزده بودند و ناگفته پیداست که، پهنه ایران زمین در این یلدای تسلط اسلام، هیچگاه از چنین کسان خالی نبوده است. با توجه به بی پایگی و منطق ستیزی آنچه در «معارف اسلامی» گرد هم آمده بود. طبیعی است که علیرغم سلطه ذهن سوز شیعه گری، در هر دوره ای کسانی در میان لشکر عظیم طلبگان یافت می شدند که با این «معارف» و «مقامات» بدیده تردید بنگرند. اما اینان نیز چون در چهارچوب شیعی گری محصور بودند، حداکثر برای بدعت گذاری که سخنان تازه می گفت، گوشی شنوا داشتند.

نگاهی به چهره یکی از شاگردان سید کاظم می تواند تصویر مشخصی از انگیزه آنان بدست دهد. سخن از عبدالوهاب نامی است، که در قزوین به طلبگی روی آورده بود. قزوین با آنکه از لحاظ مذهبی مرکزیتی نداشت، یکی از کانونهای آخوندپوری آن دوران بود: «شهری بود که بالغ بر صد نفر از علما و رؤسای دین اسلام در آن سکونت داشتند».^۴

«وقتی که به سن بلوغ رسیدم.. می خواستم معرفت کاملی درباره وحدانیت الهی و انبیاء داشته باشم... در یکی از مدرسه های قزوین حجه گرفتم و مدتی به تحصیل علوم مختلفه مشغول بودم... پس از دو سال در فقه و اصول به درجه عالی رسیدم... و به تألیف کتابی مشغول شدم... استاد چون آنرا مطالعه فرمود، بی اندازه مسرور شد... گفت... (او) بدرجه ای از علم و دانش رسیده روز جمعه آینده... اجازه اجتهاد به او خواهم داد... شبانگاه به اطاق خلوت خود رفتم و بفکر مشغول شدم. با خود گفتم... (همه) تو را از دانشمندان قزوین می شمارند، پیش خودت با انصاف

^۱ «ریحانة الادب»، محمد علی مدرّس، ج ۲، ص ۳۰۸.

^۲ «مطالع الانوار»، یاد شده، ص ۳۶.

^۳ «بهایگری...»، یاد شده، ص ۵۰.

^۴ «مطالع الانوار»، یاد شده، ص ۲۷۹.

فکرکن، آیا خودت هم معتقدی که به این درجه رسیده ای؟!... تا صبح اسیر این خیالات بودم.. خیلی گریه کردم، زیرا دیدم که تاکنون هرچه زحمت کشیده ام، عمرم هدر رفته است... بخواب رفتم»^۱

ادامه ماجرا قابل تصور است. طلبه مزبور، بر این زمینه روحی، طبعاً «شخص بزرگوار» را در خواب می بیند و کسی در قزوین پیدا می شود که خواب او را بدین تعبیر کند که آن «شخص بزرگوار» سید کاظم رشتی است. با بالا گرفتن حملات شیعه رسمی، سید کاظم تدبیری اندیشید، که با حاکم سنی عتبات رابطه خوبی برقرار سازد و وسیله ای را که رقیبان برای ضربه زدن به شیخ احمد استفاده نمودند، از دستشان بریاید.

«مرحوم سید کاظم و یارانش مورد احترام خاص مقامات عثمانی بودند»^۲

این بار ملایان «مردم» را بر علیه حاکم عثمانی بشوراندند. بحدی که حاکم کربلا را از شهر راندند و در پی آن واقعه دوران آخر زندگی شیخ احمد بطور شدیدتری تکرار شد:

«محمد نجیب پاشا... برای سرکوبی مردم کربلا، پس از محاصره شهر کربلا، با قشونی مجهز وارد کربلا شد. چهار هزار نفر از زن و مرد شیعه کربلایی را کشتند»^۳ «در بقیعه سیدالشهدا و حضرت عباس نهرا از خون برانندند و در این دو بقیعه مبارکه اسب و شتر بستند»^۴ «مدتی مدیده قریب سی هزار توپ به آن بلد زدند و بسیاری از آن بلد را خراب کردند»^۵

چنین بود صحنه ای از فتنه جویی رهبران شیعه، که اینبار نیز با ظهور شیخ و سید اگرچه در ابتدا «برای مردم سرگرمی نوینی پیدا شده و برای ملایان بازار تازه ای بازگردیده بود» ولی دوباره فاجعه ای منجر گشت که مردم کربلا قربانیانش بودند. حتی آنانکه به خانه سید کاظم پناه آوردند، همه نجات نیافتند:

در منزل سید کاظم «بیست نفر بواسطه تنگی جا و شدت فشار جمعیت، وفات یافتند»!^۶

بدین ترتیب با دفاع سید کاظم، «شیخیه» از ثبات برخوردار شد و می رفت که چون دیگر فرقه های اسلامی، در بطن مذهب مسلط جاگیرد و خود آغاز دو دستگی ها گردد و پاسخگوی «لامتی» (کسروی) باشد، که شیعیان از «کشاکش و دودستگی داشتند»^۸ چنانکه گویا «از میان شاگردان سید کاظم ۳۸ نفر مدعی و بدعت گذار برخاستند»^۹

^۱ همانجا، ص ۱۵۳.

^۲ «بهایان»، یاد شده، ص ۹۴.

^۳ «شهر حسین»، محمد باقر مدرس، ص ۴۱۷.

^۴ «بهایگری...»، یاد شده، ص ۱۵۷.

^۵ «هدایة الطالبین»، یاد شده، ص ۵۲.

^۶ همانجا، ص ۵۲.

^۷ «مطالع الانوار»، یاد شده، ص ۳۵.

^۸ «بهایگری...»، یاد شده، ص ۵۲.

^۹ «بهایان...»، یاد شده، ص ۱۴۴.

از مهمترین این کسان کریمخان کرمانی (نوه عموی فتحعلی شاه) بود که «کریمخانگی گری» را موروثی ساخت، که بقول کسروی، «نانی را که نیای بزرگشان پخته می خورند».^۱ از یکسونیز حاجی میرزا شفیع تبریزی... خود دستگاه جدایی در چید و بنام آنکه پس از شیخ وسید به کس دیگری نیاز نیست، با کریمخان نبرد آغازید.^۲

اینجاست که با سومین مرحله «قانونمند» از روند فرقه گذاری روبرویم: در این مرحله پس از تحکیم فرقه جدید هم رهبر فرقه جدید و هم رهبری شیعه رسمی، کم کم از در آشتی در آمده، برای حفظ «تیول» خود، یکدیگر را به رسمیت می شناسند؛ تا متفقاً با بدعت جدیدی که بی تردید رخ خواهد نمود، مبارزه نمایند و چرخ را بگردانند که در هزار و سیصد سال گذشته، هیچگاه از چرخش بازمانده است.

فرقه گرایی از سویی واکنش ناگزیر در مقابل تحمل ناپذیری خودکامکی اسلام است و از سوی دیگر، چون از نفی کامل دین خودکامه طفره می رود هربار از انرژی و انگیزه «مؤمنان» را به هدر می دهد و بنوبه خود به فرسایش معنوی منجر می گردد و در مجموع مؤمنان را دست بسته تر و خودکامگی دین را بیشتر می کند.

بررسی مختصر شیخیه را علت آن بود که بسیاری این فرقه را پیش زمینه جنبش بابی می دانند، اما چنانکه دیدیم، شیخیه، فرقه ای شیعی بیش نبود. از این دیدگاه بد نیست، به برخورد «پرووشگران چپ» به شیخیه بنگریم. اشاره شد که اینان در تاریخ ایران هرجا کشمکشی یافتند، در پی بررسی «محتوای طبقاتی» آن برآمدند و با توجیه آن خواسته و ناخواسته آب به آسیاب شیعه گری و تحکیم آن در جامعه ایرانی ریختند.

نمونه آنکه، محمد رضا فاشاهی، در کتاب «واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال» علت رفتن شیخ از دربار فتحعلیشاه را این می داند که: «او میانه ای با زور و قلدری و استبداد نداشت»!^۳ و پس از شرح نظرات فقهی شیخ، از «دیدگاه اصول علمی» می پرسد: «به راستی در پشت این امام شناسی ساده و مظلومانه، چه چیزی نهفته بود که تا آن درجه قشر بالای روحانیون و حکومت فتودال را به وحشت انداخته بود؟»!^۴ و بالاخره برای آنکه سناریوی مبارزه شیخ با «قشر بالای روحانیون»، کامل شود، «کشف» می کند که: «شیخ اعتقادی به معراج پیامبر نداشت و بی اعتقادی خود را به مسأله معراج به این شکل پیچیده و فلسفی بیان می کرد تا از تعقیب و آزار در امان باشد».^۵

فاشاهی از این هم فراتر رفته، بدینکه بدویت اسلام را دریافته، «در برخی آراء پراکنده او نوعی ماده گرایی ابتدایی»!^۶ کشف میکند و در مقابل «امام شناسی انقلابی شیخیه»^۷ سر تعظیم فرو می آورد! البته فاشاهی در این باره بدرستی «فصل تقدم و تقدم فضل»^۸ را از آن «یک نویسنده بزرگ دیگر ایرانی»^۹ می داند، که پیش از او نوشته بود:

^۱ «بهائیگری...»، یاد شده، ص ۵۴.

^۲ همانجا، ص ۵۳.

^۳ «واپسین جنبش...»، یاد شده، ص ۵۹.

^۴ همانجا.

^۵ همانجا، ص ۷۹.

^۶ همانجا، ص ۸۰.

^۷ همانجا، ص ۷۳.

^۸ همانجا، ص ۴.

^۹ همانجا.

«شیخیه به برکت دانش و پارسایی بنیادگذارش شیخ احمد احسائی... نفوذی غریب یافتند».^۱
 احسان طبری بدون کوچکترین انتقادی بر فرقه‌گرایی اسلامی، شیخ را می ستاید که:
 «یک تعبیر مبتکرانه از مسایل دینی و فلسفی ابداع نمود».^۲

واقعاً پرسیدنی است، که چه عاملی این «مارکسیست» های ایرانی را به ستایش قشری‌ترین جناح‌های اسلامی وامی داشت؟ مثلاً چه چیزی محرک احسان طبری بود، که امام محمد غزالی را (کسی که نه تنها پورسینا و فارابی را تکفیر کرد، بلکه چنانکه پیش از این دیدیم، تاریک اندیش ترین متشرع اسلامی هزاره اول بود) «آغازگر فلسفه نقد و سنجش» بنامد و او را بعنوان «پیشرو دکارت و بیکن» و «سلف کانت» بستانی؟!^۳

جمعی از شاگردان سید کاظم، پس از او در پیش برد جنبش بابی نقش اساسی بازی نمودند و توجه ما به شیخیه گذشته از بررسی مکانیسم فرقه‌گرایی در اسلام بدین سبب نیز بود. خاصه آنکه، فرقه‌گرایی شیخیه خود از شرایط تاریخی- اجتماعی خاصی متأثر بود.

فشرده آنکه، پس از چند قرن تسلط شیعه‌گری بر جامعه ایرانی و شکستهای سیاسی و نظامی، روزنه ای بسوی آینده در مقابل ایرانیان شیعه زده گشوده نبود و مجتهدان بی تاج و تخت ظاهراً حاکمیت خود را بر تمامی جوانب حیات اجتماعی برقرار نموده و «بی‌رقیب»، ایران را جولانگاه تاریک اندیشی خود ساخته بودند. تنها یک چیز با دوران گذشته تفاوت داشت و آن «آمدن» اروپاییان به ایران بود، تفاوتی که ملموس نبود و نمودی مادی نداشت، لیکن به بحرانی روینایی در همه سطوح جامعه ایرانی دامن زده بود.

تا این دوران «امت» گرفتار در تنگ نظری شیعه‌گری، خود را «امت حقه» و «بیضه عالم» می انگاشت و مدام از آخوند جماعت می شنید، شیعه بودن، عین عافیت این جهانی و رستگاری آن جهانی است و چه بیچاره اند کفار در دیگر نقاط دنیا، که از «فیض ایمان به اسلام» بی بهره اند!!

بی شک آنچه که در درجه اول برای «امتی»، که در نهایت درماندگی از یک قحطی به قحطی دیگر، با وبا و طاعون دست به گریبان بود، موجب حیرت می گشت، این بود که «کفار»، که «منطقاً» باید مورد غضب الهی و در نهایت خفت بسربردند، بسیار سرخوش و با ظاهری آراسته جلوه می نمودند. آنان بیک کلام از همه آن چیزی برخوردار بودند که «امت» گرفتار در تسلسل فقر مادی و معنوی در دورترین آرزوها نیز به داشتنش نمی اندیشید:

غالب و کامکار می بینم

عاجز و دلقکار می بینم

کافران را ز قسط عدل قوی

مسلمین را ز کفر و اهل دژم

چه شده بود که کفار این همه از نعمات الهی بهره مند بودند و «امت» برگزیده، مورد غضب و انتقام او؟ پس از دوسه قرنی که رهبری شیعه قدرت اجتماعی را قبضه کرده، خود را حاکم بر جامعه ایرانی حساب می کرد، با «آمدن» خارجیان»، ایمان به «ابدیت و حقیقت اسلام محمدی» دچار تردید شد و طبیعی است که رهبری شیعه، اولین مهمترین آماج این تردید بود.

^۱ «برخی بررسیها درباره جهان بینی ها...»، احسان طبری، ص ۳۸۶.

^۲ فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران»، احسان طبری، ص ۶۷.

^۳ «برخی بررسیها...»، یاد شده، ص ۲۰۹.

مگر نه اینکه آخوندها همیشه به «آمت» وعده داده بودند، اگر تحمل مصیبت نمایند و در ایمان پابرجا بمانند، بزودی «مهدی موعود» ظهور خواهد کرد و شیعیان «در رکاب حضرتش» به سروری و آقایی بر جهان دست خواهند یافت؟

قرنها می گذشت و هنوز خبری نبود که هیچ، بیچارگی و درماندگی بیش از پیش گریبانگیر مؤمنان بود. شک نیست، بر این زمینه ذهنی، ادعای شیخیه که ظهور نزدیک قائم موعود را نوید می دادند. برای صادق ترین و پیگیرترین افراد، بسیار جالب بود و همین مجلس درس سیدکاظم را در کربلا رونق بی سابقه ای می داد.

هزار سال، هزار ماه و هزار روز زمانهایی هستند که در قرآن و بسیاری دیگر از کتب کهن تکرار می شوند. می دانیم، که بشر بتدریج اعداد را شناخت و هر بار شناخت عددی جدید، او را به شوق می آورد که افسانه ها و یا تعبیری برای عدد مزبور پیدا نماید. بسادگی قابل تصور است، که بشر در ده قرن پیش، با آنکه عدد هزار را می شناخت، تصور دقیقی از آن نداشت. (امروز نیز تنها اذهان ورزش یافته، تصوری از «میلیون» و یا «میلیارد» دارند) نه تنها نامهایی مانند «هزار پا» و یا «هزار دستان» مؤید این معنی است، بلکه می توان انگاشت «هزار» در کتب کهن، نه بعنوان یک عدد، بلکه بمعنی «بسیار زیاد» و یا «بینهایت» آمده است. درباره اعراب پس از غارت پایتخت ایران نوشته اند:

«گویند شخصی (عربی) پاره یی یاقوت در غایت جودت و نفاست یافت و آنرا نمی شناخت. دیگری باورسید که قیمت آن می دانست، آنرا به هزار درم بخريد. شخصی بحال او واقف گشت، گفت، آن یاقوت ارزان فروختی، او گفت، اگر بدانستمی که بیش از هزار، عددی هست، در بهای آن طلبیدمی.»^۱

سال ۱۲۶۰ ق. هزار سال از غیبت امام دوازدهم می گذشت. در تاریخ، اول بار نبود که گذشت هزار سال، زمان مناسبی برای دگرگونی های عظیم تصور می گشت. مسیحیان در سال هزار میلادی برپایه تبلیغات کلیسا، خاتمه جهان را انتظار داشتند و چون با آغاز سال ۱۰۰۱ میلادی هیچ اتفاقی نیافتاد، در تاریخهای اروپایی کمتر اشاره ای به بلوا و هراس عظیمی که سالیان دراز پیش از آن، دستمایه کسب کشیشان و غیبگویان گشته بود، می توان یافت. پی یروسو می نویسد:

«یک نوع جنون دست جمعی و عمومی بر مردم (اروپا) که از شدت غم و اندوه می لرزیدند، مسلط شده بود.»^۲ با توجه به هیجانی که سال ۱۰۰۰ میلادی در اروپا ایجاد نمود، باید حتی از این تعجب کرد، که شیعیان که قرنهای فکر و ذکری جز «عجل الله تعالی فرجه» نداشتند، چرا به نزدیکی سال هزارم غیبت، اعتنای چندانی نداشتند؟ ظهور مهدی موعود را هنوز مانع بزرگی در مقابل بود. بنا به احادیث، ظهور مهدی شرایط ویژه ای داشت و او می بایست با معجزاتی، مهدی بودن خود را به اثبات رساند. در طول ده قرن، رهبری شیعه فرصت آن داشت که با نقل احادیثی، چنان به این «معجزات» شاخ و برگ دهد که سناریو نویسان فیلمهای تخیلی نیز از تصور آن عاجز خواهند بود. در یکی از «جدیدترین» نسخه های این «سناریو» می خوانیم:

^۱ «دو قرن سکوت»، دکتر عبدالحسین زرین کوب، ص ۸۱.

^۲ «تاریخ علوم»، پی یروسو، حسن صفاری، امیرکبیر، ص ۱۲۲.

«آوازی از میان آسمان وزمین شنیده خواهد شد. آفتاب بازگشته از مغرب بیرون خواهد آمد، امام نیمه شب بالای مناری رفته، یاران خود را که ۳۱۳ تن خواهند بود بسوی خود خواهد خواند. اینان با «طی الارض» در یک چشم بهم زدن نزد او خواهند بود.»^۱

برای «علایم» غیر عادی و غیرممکن ظهور مهدی، حداقل دواگزیزه را می توان برشمرد:
اول: هرچه مؤمنان درمانده تر، آرزوی اینکه دستی از غیب بدرآید، که بنیان هستی و جهان را دگرگونه کند و «عدل» را برقرار سازد، بزرگتر.

دوم: رهبران شیعه با علم به اینکه با دگرگون شدن جهان و آمدن مهدی، دیگر «وظیفه» شفاعت از دوش آنان برخاسته خواهد گشت (بدیگر سخن مقام و منصب خویش را از دست خواهند داد) نباید چندان به ظهور او مشتاق باشند. بدین خاطر نیز، هرچه علایم ظهور عظیم تر، آمدن مهدی غیرممکن تر!

بهر صورت صحبت از ظهور امام زمان مجلس درس سید کاظم را برای طلبه ها جالب می کرد: «موضوع بحث سید همیشه هرآیه و حدیثی که بود خاتمه اش منجر به قائم موعود و نزدیک بودن ایام ظهور می گردید.»^۲
با این تفاوت که رهبری شیعه بمرور، ظهور قائم موعود را به چنان اهمیتی رسانده بود، که با روز قیامت یکی شده بود و صفحات قرآن پراست از صحنه پردازی این روز. درحالیکه سید کاظم می کوشید «علایم ظهور» را به مفاهیم «روحانی» تعبیر کند و چنین کوششی با صراحت قرآن و احادیث مخالفت آشکار داشت.^۳
چنین شد که با کنار رفتن افسانه ها و صحنه های پرداخته ذهن ملایان، آتش درون شاگردان سید فزونی می گرفت و از آنجا که بنا به باورهای شیعی، تنها راه برون رفت از بن بست و ذلتی که شیعیان (ایرانی) دچارش شده بودند، فرارسیدن آخرالزمان بود، جستجوی قائم موعود به مهمترین دغدغه آنان بدل گشت.

^۱مقاله «سیمای کلی دوران ظهور»، از کتاب عصر ظهور، علی کورانی، ترجمه عباس جلالی، چاپ: «معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی»

^۲ «مطالع الانوار»، یاد شده، ص ۱۵۴.

^۳ همانجا، ص ۲۶.

رستاخیز بابی

تنها راه برون رفت از بحران حاکم بر تمامی زمینه های حیات اجتماعی، در ایران نیمه اول قرن نوزدهم، به تحولی در رابطه ایران و اسلام می انجامید. ایران که بیکباره به میدان کشاکش قدرتهای تازه نفس جهانی پرتاب شده بود، یا می بایست به جنبشی عمیق و تکان دهنده دست یابد و خواب زدگی ها را بسویی افکند و یا دست کم تا به امروز، در صف کشورهای عقب مانده از آهنگ شتابان پیشرفت جهانی به کنار افتد. ارزیابی جنبش بابی بعنوان دوراهی تعیین کننده در تاریخ معاصر ایران، خود را به هر پژوهشگر واقع بینی تحمیل می کند. از جمله، هما ناطق، کتاب خود «ایران در راه بابی فرهنگی» را با این جمله آغاز کرده است:

«بر سر آن بودم که درباره انقلاب ایران بنویسم، سر از زمانه محمد شاه در آوردم»!^۱

سعید نفیسی اولین تاریخ پژوهی است که سرآغاز دوران معاصر تاریخ ایران را بدرستی دوقرن پیش از این تشخیص داده، در مقدمه «تاریخ اجتماعی و سیاسی» می نویسد:

«برای مطالعه و ژرف بینی در تاریخ معاصر ایران ناچاریم از تاریخ قاجارها، یعنی دوران پیش از امروز آغاز کنیم»

۲

اینکه از بن بست امروز، رویدادهای دیگری در تاریخ معاصر ایران، مانند انقلاب مشروطه و یا عروج رضاشاه را نمی توان تعیین کننده شمرد، مطلبی است که دیرتر از آن سخن خواهد رفت. اینجا همین بس که غلبه بر جهان بینی قرون وسطایی، آن رستاخیز تاریخی عظیمی است که ذهن و روان مردمان را رهانیده، همبستگی و خودآگاهی ملی را دامن می زند و راه را برای پیشرفتهای مادی و معنوی می گشاید. اینکه گام نخست در راه چنین رستاخیزی را، رفرم عمیق مذهبی و جابجایی باورهای با شیراندرون شده تشکیل می دهد، واقعیتی است، که تاریخ اروپا درینج قرن گذشته گویای آنست.

از این دیدگاه است که بابت بعنوان یک جنبش مذهبی، برخاسته از درون دستگاه حاکمیت شیعه و در تعارض کامل با عملکرد و جهان بینی این حاکمیت، چنانکه نشان خواهیم داد، از اهمیت تاریخ سازی برخوردار بود و جای تعجب نیست که می بینیم چه کوشش عظیمی برای درهم شکستن و سپس مخدوش ساختن این حرکت نجاتبخش بکار رفته است.

پس از تذکره نویسان درباری و ردیه نویسان عمامه بسر، که جز شمشیر خونریز برای «ملاعنه بابیه» جوابی نداشتند، ناظران داخلی و خارجی تاریخ معاصر ایران نیز برآمدن صاعقه وار این جنبش و موج بنیان کن ناشی از آن را، بر زمینه در ماندگی های آن دوران، باورکردنی نیافته اند. هما ناطق می نویسد:

«به عقل سلیم می شود دریافت که هرگز توده های شهری و روستایی و یا حتی ملایان یک روزه از مذهب خود

دست برنمی دارند، بسیج نمی شوند و به آیین دیگر نمی پیوندند.»^۳

و یا فشاهی می پرسد:

^۱ ایران در راه بابی فرهنگی، هما ناطق، ص ۶۲.

^۲ تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، سعید نفیسی، ج ۱، ص ۱.

^۳ ایران در راه بابی....، یاد شده، ص ۶۲.

«حتی رفورماسیون لوتر در اروپا... جرئت نکرد، مدعی آوردن دین جدید و نسخ مسیحیت نکرد، و تنها ادعا کرد که قصد رفورم یا اصلاح دین را دارد. اما سید علی محمد باب به اتکای کدام سوداگری روبه پیشرفت و کدام تفکر مترقی، مدعی این امر شد؟»^۱

و بالاخره کسروی عنصر محرک بابیت را انکار کرده، نوشت:

«مردم از باب و از سخنانش آگاهی نمی داشتند و آن شور و هیاهو بیش از همه بنام امام زمان و به پیروی از ملایان شیخی می بود.»^۲ «آن شور و تکان در ملایان شیخی و در مردم نتیجه پندارهای کهن و نوحودشان می بوده.»^۳

پدیده جدید در برخورد با بابیت آنکه، در دوسه دهه اخیر کسانی، بویژه از «چپ»، بابیان را نه «فرقه ضاله»، بلکه «انقلابیون زمان خود» توصیف و ستایش هایی نثار آنان نموده اند. از جمله احسان طبری می نویسد:

«اگر سرپای این تاریخ خونین و پرشور و هیاهو بررسی شود و چنانکه شایسته است، به نسل بالنده عرضه گردد، در آنان می تواند شور و غروری شگرف را برانگیزاند و اندیشه خلاق آنها را در برگشودن دژهای نوین تاریخ، ده چندان سازد.»^۴

اما خواننده حیران می ماند، که چه چیز جنبش بابی باید «شور و غروری شگرف را برانگیزاند.»؟ مگر نه آنکه به نظر طبری:

«آموزش باب یک آموزش دینی است و نکته تازه ای در آن نیست، جز آنکه دعاوی تازه ای کرده است.»^۵ و یا:

«(بابیت) جنبشی دارای رهبری متمرکز، سازمانی با انضباط، هدفها و شعارهای روشن نبود. جنبشی بود پراکنده، مه آلود، و با وجود داشتن یک سلسله خواست های اجتماعی، بطور عمده در سائر مذهب های دارای همه نقاط ضعف جنبش های دهقانی قرون وسطایی بود و لذا نمی توانست هم بجایی برسد.»^۶

از سوی دیگر کسانی در جنبش بابی چیزی را دیده اند که نبوده و نمی توانسته باشد. از جمله هما ناطق «خواست های توده» را عامل گرویدن به جنبش بابی می داند:

«اگر برخی دولتمردان یا فقهای صوفی و شیخی و حتی گروهی از آزاداندیشان به دنبال رفتن، می بایست انگیزه دیگری می داشتند. یا اگر توده های مسلمان بی آنکه سطری از نوشته های او را خوانده باشند، از همه ولایات سربرکشیدند، می بایست، سخنی - نه در معجزه خضر و ریش موسی - بلکه در به آمد خواست های خود شنیده باشند.»^۷ و بدون آنکه توضیح دهد، «توده» مردم شیعه زده بدنال کدام «خواست ها» بودند، گسترش بابیت را ناشی از یک سوء تفاهم می بیند:

^۱ واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال، محمد رضا فشاکی، ص ۱۴۲-۱۴۳.

^۲ بهائیکری شیعیگری صوفیگری، احمد کسروی، ص ۶۱.

^۳ همانجا، ص ۱۰۳.

^۴ برخی بررسیها درباره جهان بینی ها...، احسان طبری، ص ۳۸۴.

^۵ همانجا، ص ۳۸۷.

^۶ فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران، احسان طبری، ص ۶۹.

^۷ ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۹.

«همینکه (باب) در چهره پیامبر «ظهور» کرد، خود می‌رساند که از این خرد و راه و رسم مدنیت بی بهره بود و به درک نیازهای زمانه‌اش بر نمی‌آمد...»^۱

«با برخاست باب، مردم آنچه را که در سر و به دل داشتند بر زبان راندند... محتوای مذهبی (بابیت) را بیش از پیش وانهادند و محتوای اجتماعی را برکشیدند.»^۲

به راستی باید از قول بابیان پرسید، مگر «خواست اجتماعی» آن زمانه بجز براندازی حاکمیت مذهب قرون وسطایی بوده است؟

آنانکه با ماهیت دین و عملکرد آن در طول تاریخ، آشنایی ندارند، رفرم مذهبی تنها از این جهت مطرح است، که مذهب کهنه و درمانده، با دست زدن به رفرم، خود را به جامه‌ای نو می‌آراید، تا بتواند به زندگی اش ادامه دهد. درحالیکه بررسی انقلابات اجتماعی اروپا مؤید این است که رفرم مذهبی تا آنجا که نفی خودکامگی مذهبی است، تکانه ایست به تفکر متحجر، تا اصولاً شرایطی فراهم آید که به رهایی تام از آن منجر می‌گردد.

چنانکه در مقام مقایسه تاریخی نشان دادیم، رفرم مارتین لوتر (پروتستانتیسم)، هرچند از سویی به شکل گرفتن فرقه‌ای جدید در مسیحیت انجامید، ولی به توده‌های وسیعی از اروپاییان نیز فرصت داد، تا پذیرای افکار جدید شوند و مستعد رسوخ و نشو و نمای تفکر عقلی و علمی گردند. بدین ترتیب رفرم اصیل مذهبی بعنوان یک «انقلاب فلسفی» (انگلس) می‌تواند راهگشای پیشروترین جناح جامعه در راه دامن زدن به تحولات عمیق اجتماعی باشد.

بدین ویژگی، برآمدن پروتستانتیسم در قرن ۱۶ میلادی (۱۵۱۷ م.) را بدرستی آغاز عصر روشنگری اروپایی ارزیابی نموده‌اند و درست از همین جنبه، جنبش سراپا مذهبی بابی می‌توانست ایران را در مسیر همان تحولاتی قرار دهد که اروپا پشت سر گذاشت.

رستاخیز بابی، چنانکه خواهیم دید، درست به سبب برخورداری از مشخصات یک جنبش مذهبی در مدت کوتاهی تکانی سخت به جامعه ایرانی وارد ساخت و به منفی‌ترین بیان «خسران درکار ملک و ملت انداخت» (ناسخ التواریخ). این جنبش قدرت آن را داشت که در صورت پیروزی و یا دست کم دامن زدن به یک مبارزه طولانی داخلی، به همان درونمایه تحول تاریخی در اروپا، قدرت انحصاری مذهب قرون وسطایی را درهم‌شکند و تکانه‌ای باشد تا به کمک آن ایران به مرحله کیفی بالاتری دست یابد.

این جنبش هرچند در مقابل تهاجم ائتلاف گسترده حاکمیت سیاسی و مذهبی از پیروزی بازماند و بزرگترین نیرویی، که در دوران معاصر برای سرکوب یک دشمن داخلی فراهم آمده، به هدف ریشه کن آن بسیج شد، در آستانه ورود ایران به دوران نوین جهانی، اهدافی را در مقابل جامعه ایرانی گذاشت که هرگاه ایرانیان بخواهند به نوسازی واقعی جامعه خویش دست زنند، ناگزیر از روی آوردن بدانها هستند. هرزن ایرانی، که برای رفع حجاب و تساوی حقوق با مردان برمی‌خیزد، در واقع همان می‌کند که طاهره (قره‌العین) یک قرن و نیم پیش از این کرد و هر مردی که در پی یافتن منزلت انسانی و رهایی از یوغ مذهب انسان‌کش، قدمی برمی‌دارد، به راه بابیان رفته است. در همین بررسی، شواهدی بدست خواهیم داد که چگونه شکست جنبش بابی خود زمینه‌ساز شکست‌های بعدی در مراحل تعیین‌کننده تاریخ معاصر ایران بوده است. چنین ارزیابی والایی از «راهجویی‌های مذهبی بابیان»^۳ شاید به نگاه اول ادعایی دور از ذهن بنماید. اما همینکه بابیان علیرغم سرکوب وحشیانه، همچنان جمع عظیمی

^۱ همانجا، ص ۷۰.

^۲ همانجا.

^۳ الفباء ۲، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، بابک بامدادان، ص ۶.

از مردم ایران را تشکیل دادند و پس از شکست نیز نابود نگشته که هیچ، دست بسته در حاشیه جامعه ایرانی با تکیه بر بهترین ویژگی‌های فرهنگ این سرزمین بقای خویش را تأمین کردند، خود نشانگر آن است که تا چه حد در مسیر تحول و پیشرفت مدنی قرار داشتند.

برخی با توجه با پیامدهای فاجعه انگیز انقلاب اسلامی، آن را «انتقام تاریخ» نامیده اند. انقلاب اسلامی از این نظر «انتقام تاریخ» بود، که ضعفهای تاریخی هر ملتی روزی گریبانش را خواهد گرفت. پیشروان جامعه ایرانی، که در دوران پهلوی حاکمیت مذهب شیعه بر حیات اجتماعی را باز پس زده می یافتند و شیعه‌گری را به عنوان باورهای توده‌های عقب مانده در سراسر بی اعتباری می دیدند، خود راهگشا شدند تا حاکمیت مذهبی، حکومت سیاسی را نیز از آن خود کند.

از جمله این کسان احسان طبری، دوسه دهه قبل از انقلاب اسلامی با نگاه به جنبش بابی نوشت: «ما اینک از آن دوران پنجاهه اول قرن نوزدهم، که مذهب مهر و نشان خود را بر همه چیز گذاشته است، دوریم. آن دوران بی بازگشت گذشته است.»^۱

اسفا که نه تنها او و همفکرانش، بلکه تمامی مردم ایران می بایست بتن حس کنند که آن دوران هنوز سر نیامده است.

پیش از آنکه به بررسی جنبش بابی از دیدگاه تاریخی- اجتماعی بپردازیم، ناگزیر از اشاره به منابع چنین پژوهشی هستیم. شیوه علمی بررسی در باره پیدایش یک جریان اجتماعی ایجاب می کند که شرایط تاریخی پیدایش آن بررسی گردد و خاستگاه اجتماعی شخص یا گروهی که موجد جریان بوده اند شناخته شود. با استناد به آثار موجود، اهداف، انگیزه ها و شعارهای مطرح شده، بررسی و بالاخره علل استقبال مردم از آن روشن شود.

در بررسی کوتاهی که از پیش زمینه ظهور جنبش بابی به عمل آمد با برخی ویژگی های جامعه مذهب زده ایران آشنا شدیم. اینک که نوبت به بررسی جنبش بابی می رسد، به یکباره خود را با مشکلات پژوهشی مهمی روبرو می بینیم. نه آنکه حقایق و حوادث دگرگونه توصیف شده باشند، بلکه وقایع تاریخی بگونه ای عرضه می گردند که به خواننده پیش داوریهای کاملاً منفی و یا یکسره مثبت نویسنده را القا نمایند. دشمنی ها و ستمی که بر «بابیان» روا رفته، چنان دره عمیقی را شکافته که هر ناظر «بیطرفی» را به حیرت وامی دارد. در یک سوی این دره، رهبری شیعه ایران با قلم بدستان عمامه بسرو یا کلاهی، چنان بر بابیان تاخته اند و از نابودی فیزیکی تا هرزه گویی «عالمانه» چنان رفتاری نموده اند که هیچکس با ذره ای احساس انسانی نمی تواند در این باره کلامی از آنان بپذیرد.

اگر منابع مطالعه در باره بابیت را به چهار گروه اصلی تقسیم کنیم، گروه نخست همان عمامه بسرانند، که اصولاً قلم بدست گرفته اند تا چیزی را بیالایند، که مخالف «شرع انور» بوده است. اینان در خوشبینانه ترین برداشت، کوشیده اند به آنطرف دیواری بنگرند که بابیان از آن گذشته اند. بدین خاطر نه تنها از درک بابیت عاجز بوده اند بلکه به چنان یاوه هایی برآمده اند که به خودی خود نشانگر «حقانیت» تاریخی بابیت است!

گروه دوم، «چپ» ها و «خارجیان» اند، که به بابیت از دیدگاه ویژه ای نگریسته اند و آنرا «جنبش ضد فتوای»، «مزدکی» و یا «سوسیالیستی» یافته اند.

^۱ فروپاشی.....، یاد شده، ص ۶۳.

گروه سوم، پژوهش‌گران ایرانی، از احمد کسروی تا هما ناطق، را در برمی‌گیرد، که از دیدگاه تاریخ ایران و مبارزه‌ای که خود درگیر آن بوده‌اند، به بابیت نگریسته‌اند و بدین لحاظ نیز بهتر از گروه دوم برخی جواب این جنبش را روشن ساخته‌اند.

گروه چهارم تاریخ‌نگاران بابی (بهائی) هستند که از دیدگاه آئین خود به رویدادها نگریسته، درست بدین خاطر که درگیر رویدادها و پیامدهای آن بوده‌اند، برای پژوهشگری که بدنبال کشف علل گرویدن مردمان به بابیت است، مهمترین «منابع» را در اختیار گذاشته‌اند. در نگارش این بررسی، آگاهانه و عمدتاً از کتاب تاریخی، منسوب به «محمد نبیل زندی»، بنام «مختصر تاریخ نبیل» استفاده شده است. گفتنی است که خود این کتاب موضوع بحث‌های بسیاری بوده و ردیه‌نویسان در باره آن صدها صفحه سیاه کرده‌اند.

ماجرای «باب» را از آنجا دنبال می‌کنیم که شوق انتظار «قائم موعود» چنان شاگردان سید کاظم رشتی را فراگرفته بود، که پس از مرگ او، به رهبری شاگردش، ملاحسین بشرویه‌ای، بمدت چهل روز در مسجد کوفه برای ظهور هرچه زودتر «امام زمان» به روزه و دعای مستمر (اعتکاف) نشستند!

بازتاب بحران تاریخی- اجتماعی که جامعه ایرانی بدان گرفتار آمده بود، به یقین در جمع شاگردان سید کاظم به این باور دامن می‌زد، که «آقیامت» فرارسیده و تنها راه آنستکه وعده الهی تحقق یابد و ظهور قائم موعود چاره‌ساز این بحران گردد.

از آنجا که سید کاظم نیز برای خود جانشینی معرفی ننموده بود، شاگردان سید، به ملاحسین «گفتند هرچه بفرومایی اطاعت می‌کنیم. حتی اگر خود را حضرت موعود معرفی کنی، بید رنگ ادعای ترا قبول می‌کنیم»!^۱

از آنرو که ملاحسین ادعایی نداشت، قرار بر آن شد که «در جستجوی موعود به اطراف بلاد»^۲ بروند. کوتاه سخن، ملاحسین پس از رسیدن به شیراز با سید علی محمد باب، ملاقات و ادعای بابیت او را قبول نمود.

کسروی بدون آنکه منبعی ذکر نماید می‌نویسد، «ملاحسین سه روز در مقابل سید باب سرفرو نمی‌آورد»^۳ و نبیل از قول ملاحسین نوشت، او «حجت طلبیده ایمان آورد»^۴

بگفته نبیل، پس از ملاحسین ۱۷ نفر دیگر به باب ایمان آوردند. (با خود باب نوزده نفر: حروف حی). ۱۶ نفر شاگردان سید کاظم بودند که به‌مراه ملاحسین وارد شیراز شده بودند. موقعیت روحی اینان را که «همچون تشنه‌ای که پی آب گردد، در پی آوازی می‌گردیدند»^۵، از سخنان یکی از آنان به نام ملا علی بسطامی به ملاحسین می‌توان دریافت: «تصمیم گرفته ایم، تا مقصود خود را نیابیم از طلب باز نداریم و حاضریم هر که را قبول کنی ما نیز قبول کنیم»^۶ ملا علی «با چشمان اشک آلود از ملاحسین حقیقت قضیه را جویا شد»^۷

^۱ همانجا، ص ۴۴.

^۲ همانجا.

^۳ بهائیگری... یاد شده، ص ۵۶.

^۴ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۵۳.

^۵ بهائیگری، یاد شده، ص ۵۶.

^۶ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۵۹.

^۷ همانجا، ص ۶۰.

.....

فرا تر از این، تنها زن این گروه، **زرین تاج قزوینی** (معروف به طاهره قره العین)، چنان ظهور باب را انتظار داشت، که نامه‌ای به شوهر خواهر خود داده بود، که هرگاه باب را یافت، نامه را به او بدهد تا در زمره مؤمنان درآید! ویژگی‌های مشترک این ۱۹ نفر، ضرورت تاریخی ادعای باب و علت ملموس گرویدن جمع را نشان می‌دهد: همه افراد این گروه شاگردان سید کاظم بودند و بدین لحاظ دروناً از اعتقادات شیعه رسمی بریده، هدف و مقصودی جز رهایی از مذهب هزار ساله نداشتند. از سوی دیگر جمع را جوانانی (باب ۲۵ ساله، ملاحسین ۲۷ ساله، قدوس ۲۲ ساله...) تشکیل می‌دادند، برآمده از جامعه‌ای شیعه‌زده، که با استعدادی کم‌نظیر آنچه را که «معارف اسلامی» بود، از قرآن و حدیث و تفسیر، دریافته و در آنها جوابی بر مسایل مرحله معاصر تاریخی ایران سراغ نکرده بودند.

میل به یک دگرگونی عظیم، برای غلبه بر عقب ماندگی ایران، آنان را برای پذیرفتن شجاعانه ادعایی بی‌نظیر آماده نموده بود. جلوه‌ای که بابیت یافت، پژوهشگر را وامی‌دارد، رهایی از خودکامگی شیعه‌گری و جستن راه غلبه بر درماندگی ایران را انگیزه درونی و اصلی این شاگردان سید کاظم بیابد و دیگر هیچ! توجه به ویژگی‌های مشترک پیروان نخست باب از آنرو مهم است که آنان با همدلی و هم‌پیمانی و با اراده و شهامتی که در رویدادهای بعدی از خود نشان دادند، منبع چنان انرژی عظیمی گشتند که مهمترین جنبش مردمی، پس از قرن‌ها سکون و زبونی ایرانیان، را موجد گردید.

مورخان بسیاری، با توجه به ویژگی‌های بارز پیروان نخست و مشهور باب، مانند **ملاحسین، قدوس، طاهره -** که بدانها **سید یحیی دارابی و حجت زنجانی** و بسیاری دیگر را باید افزود- اظهار شگفتی کرده‌اند، که چگونه آنان به پیروی از سید باب تن در داده‌اند؟!

روایت می‌کنند، که گویا پدر طاهره آرزو کرده بود، او بجای پیروی از جوانی شیرازی، خود به ادعای برمی‌خاست^۱ و یا ملا محمد ممقانی (که فتوا به قتل باب داد!) گفته بود:

«اگر ملاحسین بجای سید باب ادعای قائمیت می‌کرد، من پیش از همه بصدق گفتارش اقرار می‌کردم»!^۲ این «مورخان» نخواستند یا نتوانسته‌اند ببینند که آنچه بابیت را از فرقه‌گرایی‌های پیشین متمایز می‌کرد، یکی همین هم‌پایگی و همبستگی میان پیروان و رهبران بود. دیدن این ویژگی و نقش مؤثری که در نفوذ سریع جنبش بابی در میان توده مردم بازی کرد، مشکل نیست. این گروه انگشت شمار از جوانان، جمعی شد که از استعداد، قدرت و نفوذ تک‌تک شان استفاده می‌برد، بدون آنکه شخصیت و قدرت تصمیم‌گیری فردی را خدشه‌دار کند. نامیدن نوزده نفر اولیه، بنام «**حروف حی**»، که شامل خود باب نیز می‌شدند، اولین سنگ بنای این پدیده نوین بود، که بدست خود باب گذاشته شد. بدینمعنی که او و پیروان اولیه‌اش اگر نه به یک مقام، ولی یک گروه را تشکیل می‌دادند. در مقایسه با ادیان خودکامه، که در آنها پیشوایان خود را رسول و یا نایب خدایی قهار و منتقم می‌نمایانند، از همان ابتدا، رفتار و گفتار باب با محبت، دوستی و ظرافت توأم بود.

او در اولین برخورد با ملاحسین، در بیان ادعای انقلابی خود، همین روحیه و منش کاملاً متفاوت را جلوه‌گر ساخت. روحیه و منشی، که برای بابیان اولیه مانند همه رنج بردگان از خودکامگی، همچون گشودن دروازه‌های آزادی می‌نمود. باب بجای آنکه لرز کند و کف بر دهان آورد از ملاحسین پرسید:

^۱ نقطة الکاف، میرزا جانی کاشانی، به اهتمام ادوارد براون، ص ۱۴۲.

^۲ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۲۵۲.

«... چه مانع دارد که من شخص موعودی باشم، که سید مرحوم فرمود، چه اشکالی در این مسئله تصویری کنید؟»^۱

جنبه دیگر، انگیزه رهایی از زبونی شیعه‌گری است، که تأثیر شگرف آن از قول ملاحسین چنین نقل شده است: «هیجان و سرور و خوف و حیرت در اعماق قلب من موجود و در عین حال بهجت و قدرتی در خود مشاهده می نمودم که به تقریر نیاید»^۲

پیش از این دیدیم که رهایی از نظامی خودکامه از خانواده گرفته تا مذهب، هرچند با از دست دادن احساس آرامش و ایمنی توأم است، ولی از آنجا که قدمی در جهت یافتن شخصیت و منزلت انسانی است، به رشد بهترین احساسات انسانی نیز منجر می شود.

باب در همان اولین گفتاری، که به پیروانش خطاب کرد، بنیان انسان دوستانه بابت را مورد تأیید قرار داد و جالب آنکه از واژه های مسیحیت اولیه استفاده می نمود و با قائل شدن مقاماتی والا برای پیروانش، آنان را به اوج آسمانها برمی کشید:

«اینک در بلاد سیر نمایید و همانطوریکه باران زمین را سرسبز می سازد شما نیز مردم را از باران برکات خود که خداوند عنایت فرمود سرسبز سازید... اگر جمیع مخالفین قیام کنند و بخواهند ترا از انجام این مأموریت مانع شوند. هرگز نمی توانند اذیتی بتو برسانند... خداوند ترا بمائده آسمانی دعوت فرموده... شما نفوسی هستید که انوار صبح ظهور را مشاهده کردید و به اسرار امرش آگاه شدید... بضعف و عجز خود نظر نکنید بقدرت و عظمت خداوند مقتدر و توانائی خود ناظر باشید»^۳

برخی از شخصیت هایی که خود درگیر مبارزه آزادیخواهانه ملت ایران بوده اند، جنبه رهایی بخش بابت را دریافته اند. از جمله میرزا آقاخان کرمانی نیم قرن بعد، محتوای بابت را با واقع گرایی بی نظیری چنین بیان کرد: «طایفه بابیه... طاقت کشیدن بار شریعت عربی را نیاورده و طناب را بریده و از زیر بار مذهب شیعه که واقعاً (غیر قابل تحمل) است بیرون خزیند»^۴

بدین ترتیب آن هسته اولیه ای شکل گرفت که با ویژگی های یاد شده، بر زمینه ای که در ایران آنروز از همه جهت مهیا بود، می توانست به جنبشی عظیم بدل گردد. نگاهی به خاستگاه جغرافیایی همین هسته اولیه بخوبی نشانگر آنستکه چگونه جنبش بابی بزودی سراسر ایران را درنوردید: از میان این جمع، شش نفر از خراسان، پنج نفر از آذربایجان، سه نفر از قزوین، دو نفر از یزد، یک نفر از مازندران و یک نفر از هندوستان برخاسته بود!

پیش از پیگیری اینکه چگونه گسترش بابت آغاز گشت، لازم می آید، نگاهی به چهره سید علی محمد باب بیاندازیم. گفتیم، در میان همه کسانی که درباره بابت گفته اند، از امیرکبیر تا کسروی، از سپهر (ناسخ التواریخ) تا هما ناطق، یک چیز مشترک است و آن اشاره به «بیمایگی» اوست! حتی تاریخ نویسان بابی - بهائی نیز در او ویژگی های بارزی از قبیل درایت، تدبیر و یا هوش و کاردانی نیافته اند.

^۱ همانجا، ص ۵۳.

^۲ همانجا، ص ۵۷.

^۳ همانجا، ص ۷۲.

^۴ راهیابی...، یاد شده، ص ۷۰.

مختصر آنکه باب در زمان «*اظهار امر*» جوان ۲۵ ساله ایست که پیش از آن هفت ماهی (بسال ۱۸۴۱ م)، در کربلا در مجلس درس سید کاظم حاضر شده بود و به گفته نبیل، حداقل یکبار «*با سید کاظم ملاقات کرد*». ^۱ سید علی محمد از خانواده سادات و تاجریشه برخاست و زمانی که دایی او (که پس از مرگ پدر قسیم وی بود) او را به مکتب شیخ عابد نامی از پیروان شیخیه گذاشت، کودک پنج ساله ای بود و نوشته اند، هنگامیکه شیخ عابد از او خواست که جمله اول قرآن را بخواند، گفت:

«من تا معنی این جمله را ندانم، نمی خوانم»! ^۲

این نمونه در کنار گزارشات و یا خاطرات مختصری که از دوران جوانی اش نقل نموده اند، دستکم نشان دهنده هوش و فراست سرشار اوست. منش او در زمان کوتاهی که به تجارت مشغول شد، نیز شخصیت بارزی را القا نموده است. سید باب از پانزده سالگی در تجارتخانه دایی در بوشهر بکار مشغول شد و در ۲۰ سالگی، دو سال بود که خود بعنوان تاجر مستقلی فعالیت می کرد. اسناد فعالیت تجاری او در دست است و نشان می دهد که از جمله طرف های معامله اش حاج محمد هاشم نمازی، مقیم بمبئی و سرسلسله نمازی های شیراز بوده است! جالب است که او در تجارت نیز رفرم طلب بود و بر سنت «*دیه در آوردن*» گردن نمی گذاشت؛ چنانکه برخی تجار بوشهر از این بابت به دایی اش شکایت بردند.

با این همه فعالیت تجاری سید باب تحت الشعاع مطالعه پیگیری در «معارف اسلامی» قرار داشت. احاطه او بر معارف اسلامی و بویژه فلسفه یونان، که در آثار ابن سینا و ملاصدرا برای «علمای» شیعه چون قله ای دست نیافتنی می نمود، کافی بود تا بعدها برتری او را در برخورد با آنان به ظهور برساند.

از این گذشته مسافرت های چندش، بمناسبت شغل تجارت، او را تا حد زیادی جهان دیده کرده بود و بی شک بلوای شیعیان کربلا، حمله عثمانیان و آن کشتار فجیع در کشاکش کوردلی و قدرت طلبی مذهبی، در ذهن جوان و پویای او اثری شگرف داشت. هما ناطق از آگاهی احتمالی اش، از کوشش های قانون طلبانه و پیشرفت خواهانه در عثمانی آن روزگار، نیز سخن رانده است. ^۳

مهمترین ویژگی باب از نظر شیعیان قدرت بیمانند او در «*نزول آیات*» بود. اهمیت این مطلب از همان آغاز در اسلام پایه گرفت. چنانکه پیغمبر اسلام، آوردن قرآن را دلیل حقانیت خود قرار داد و از منکران خواست که اگر می توانند، آیه ای مانند آیات قرآن بیاورند! ^۴ بدین جهت با آنکه بسیار کسان از آن پس در این راه کوشیده اند (و وجود صدها هزار «*حدیث قدسی*»، شاهد موفقیت این کوشش ها است!)، همواره گفتن آیاتی مانند آیات قرآن، از نظر شیعیان حجت پیامبری بوده است!

بهر رو، سید باب در سرعت «*نزول آیات*» در اوجی بی مانند قرار داشت. چنانکه گویا «در عرض دو ساعت باندازه قرآن آیات می آورد، چنانکه کاتب از عهده نوشتن بر نمی آید».

آنانکه از موضع شیعه گری بر بابیت تاخته اند، از این بابت سکوت نموده اند و حداکثر ایراد گرفته اند، که در آثار باب همواره قواعد صرف و نحو عربی رعایت نشده است! یا مانند کسروی آثار باب را «*خنک*» و «*بی مایه*» توصیف نموده اند.

^۱ همانجا، ص ۲۷.

^۲ همانجا، ص ۶۴.

^۳ راهیابی...، یاد شده، ص ۶۲-۶۱.

^۴ سورة بقره آیه ۲۳، طور ۲۴، هود ۱۳، یونس ۳۸...

در این باره گفتنی است که با توجه به عظمت فلج‌کننده ای که پاسداران اسلام نه تنها برای کل قرآن، بلکه برای تک‌تک آیات، کلمات و حتی حروفش قائل بودند، «آوردن آیاتی» نظیر آن، از سوی جوانی ایرانی واقعاً نیز «معجزه» بود!

آنچه گذشت، در مجموع تصویری است که دوستان و دشمنان از دوران جوانی سید باب بدست داده اند. نکته مهم آنکه، با تکیه بر «تاجر پیشگی»، او را بیرون از دستگاه حاکمیت شیعیان یافته اند. اما چون دقیق تر بنگریم، با آنکه خاندان وی را بیشتر تجار پرمکنت شیراز تشکیل می‌دادند، تعلق او به رأس هرم حاکمیت مذهبی غیر قابل انکار است. پیش از این، اشاره شد که تعلق پرچمداران رفرم مذهبی به دستگاه حکومت مذهب مسلط، از اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردار است. چنانکه مارتین لوتر نیز بعنوان «دکتر الهیات» و وابسته به مقامات بالای کلیسا از چنین ویژگی برخوردار بود. بدین دلیل ساده، که زبونی و ترس مؤمنان در مقابل مذاهب خودکامه ایجاب می‌کند که کسی از درون این «دستگاه سطوت الهی» به مقابله با آن برخیزد و به همان اهرمی که این دستگاه حکم می‌راند، اُبَهِتش را درهم شکند.

برای روشن شدن مرتبه بالای خاندان سیدباب در میان ملایان، کافیست به دو تن از عموزادگان پدر او اشاره کنیم. یکی از آنان میرزا محمدحسن شیرازی (۱۸۱۵-۱۸۹۵ م) است که بعدها با شهرت «میرزای شیرازی» به مقام بزرگترین رهبر شیعیان عروج نمود و همان کسی است که بعدها بعنوان «رهبر جنبش تنباکو» بزرگترین ستایش‌ها را متوجه خود ساخت، ناصرالدین شاه در مجلس ختم او حاضر شد و درباره‌اش نوشته اند: «میرزای شیرازی، سالهای آخر عمر خود را در اوج ارتفاع و عظمتی بسر می‌برد که هیچکس تصور آن مقام را برای یک رئیس روحانی نمی‌نموده.»^۱

از دیگر اعضای خاندان سیدباب، سیدجواد شیرازی (کریلایی) است. او از سال ۱۲۴۴ ق. تا هنگام مرگش (۱۲۸۷ ق) مجتهد و امام جمعه کرمان بود. با آنکه بابی و حتی به احتمال نزدیک به یقین بهائی شد، چون آشکارا ابراز عقیده نمی‌کرد، بعنوان یکی از علمای اعظم شناخته شده، قبرش هنوز بنام «جوادیه» یا «قبر آقا» زیارتگاه شیعیان است و همین چندی پیش باستانی پاریزی درباره اش نوشت:

«شعله ای تابناک در محیط مقدس و عرفانی و ادبی و آزادیخواهی بود.»^۲

سیدجواد نه تنها معلم ملاهادی سبزواری بود (که احسان طبری از او بعنوان آخرین فیلسوف کلاسیک ایران یاد می‌کند!)، بلکه نسلی از «عمامه‌سیران تجددخواه»، مانند ناظم الاسلام کرمانی (نویسنده: «تاریخ بیداری ایرانیان») و متفکران بابی نیز، مانند شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی، او را معلم خود دانسته اند.

همین برآمدن دو تن از سرشناس‌ترین رهبران شیعه از میان خاندان سیدباب تأیید واقعیتی است که بدان اشاره شد و نشانگر این نکته، که تکیه کسانی مانند ادوارد براون بر «تجارت پیشه‌گی»، او در جهت پنهان ساختن اهرم عظیمی برای ظهور این جنبش فراگیر در ایران شیعه زده آروزگار است!

زمینه چیده‌ای که بر آن بابیت بعنوان یک رفرم مذهبی عمیق برآمد، از ویژگی دیگری نیز برخوردار بود. در خلال درگیری کمابیش شدید میان شیخیه و مذهب رسمی در دوسه دهه گذشته، جمع قابل توجهی قشرهای پایینی دستگاه حکومت مذهبی، حتی در دور دست‌ترین نقاط کشور، بدین فرقه جدید پیوسته بودند؛ چنانکه پیش از این

^۱ حیات یحیی، یحیی دولت‌آبادی، ج ۱، ص ۱۳۱.

^۲ باستانی پاریزی، کوچه هفت پیچ، مجموعه مقالات، نگاه، ۱۹۸۳ ص ۲۱۰.

دیدیم، شیخ عابد، مکتب‌دار شیرازی، نیز خود را شاگرد شیخ و سید می دانست. از سوی دیگر شیخیه در میان بزرگان حکومتی و شاهزادگان نیز نفوذ یافته بود.

هرچند که طبیعتاً اکثر مدعیان جانشینی سید کاظم به شدیدترین مخالفتها با جنبش بابی برخاستند، اما همین واکنش شدید نیز اهرمی شد تا بابت با توجه به وسایل ارتباطی آن زمان با سرعتی باور نکردنی در چهار گوشه ایران پراکنده شود. بارزترین هواداران شیخیه که صادقانه در پی رهایی از «سیستم» ذهنی متحجر شیعه بودند، بزودی پیروان باب شدند. چرا که، هرچند شیخیه در مجموع فرقه ای در چهار چوب شیعه‌گری بود، ولی همین گسست از مذهب رسمی، پرش به «ارتداد کامل» را آسانتر می نمود. این نکته خود نشانگر مکانیسمی است که رفوم مذهبی در تداوم خود می تواند بطور تصاعدی به دگراندیشی دامن زند و جامعه را به راهی ببرد که جوامع اروپایی به هدایت روشنفکران رفتند.

بمنظور درک دشواری راهی که بایان اولیه می‌پیمودند، شرایط اجتماعی پس از انقلاب اسلامی در ایران کمک مهمی است! چرا که حکومتگران اسلامی در واقع بدنبال پیاده کردن همان شرایطی در ایران امروز هستند که در زمان ظهور باب از هر نظر فراهم بود: سرکوب بی‌امان هر نوع دگراندیشی، تبدیل «امر به معروف و نهی از منکر» بعنوان سیاست عام اجتماعی در خدمت یکسان سازی گله‌وار مردم و بالاخره نابردباری نسبت به‌گونه «انحراف»، همه و همه از مظاهر جامعه ای است که در نیمه قرن نوزدهم بطور «ایده‌آل» برای حاکمیت مذهبی ایران فراهم بود. در آن روزگاران کوچکترین تجاوز از موازین فقهی با سخت‌ترین مجازاتها توأم بود. نه آنکه حتی دادگاه شرعی باشد که در آن به جرم متهم رسیدگی شود، بلکه «فقیه»، چنانکه دیدیم، خود حکم صادر می کرد و آنرا به اجرا می گذاشت. اگر امروز «بدحجابی» مهمترین «مثلاً جامعه اسلامی» است، در آن دوران، اینکه می‌توان بالای سرقبرامام نماز خواند یا نه، موجب شدیدترین اختلافات و تصادمات خون‌آلود می‌شد؛ صوفی‌منشی مستوجب مرگ بود، تا چه رسد به ادعای پیامبری.

در چنین عصری است که باب، این جوان ۲۵ ساله، ادعا می‌کند: «من آنم که هزار سال است منتظرش هستید!» بی‌گفتگو قتل چنین مدعی از نظر هر فرد شیعه حتی بدون فتوای مجتهدان، نه تنها «واجب» بود که «صواب» داشت. بدین خاطر نیز باید تدبیری اندیشیده می‌شد، که تا برانگیختن پیروانی، جان مدعی حفظ گردد.

تاریخ نویسان را از قول و قرار احتمالی پیروان باب خبری نیست. آنان بدین جهت که هدف شان بسیج گسترده مردم در همه جای کشور بود. از شیراز پراکنده شدند تا بدون ذکر نام و شهرت مدعی، ادعای او را در درجه اول به رهبران حکومت مذهبی (بویژه سردمداران شیخیه) برسانند. از میان این جمع، دو کس به خطرناک‌ترین مأموریت رفتند. یکی ملاحسین بود و دیگری ملاعلی بسطامی.

سرنوشت ملاعلی بسطامی نشانگر دشواری راه و خفقان زمانه است. او که خبر ادعای باب را به رهبری شیعیان، به پیشوایی محمدحسن صاحب‌جواهر (دشمن شیخیه) رساند، چنان در دست ملایان عراق گرفتار آمد که کسی از پایان کارش که یقیناً به قتلش انجامیده، خبری ندارد. همینقدر می دانیم، او را تحویل نجیب پاشا، همان حاکم بغداد دادند، که سالی پیش شیعیان کربلا را به خاک و خون کشیده بود!

ملاحسین بشرویه‌ای موفق‌تر بود و در راه خود بسوی مشهد در اصفهان، کاشان، تهران و دیگر شهرهای میانه راه، نه تنها خبر ادعای باب را پخش نمود، بلکه پیروانی برای آیین جدید یافت که از آن میان چهار تن را که هریک نماینده یک گروه اجتماعی‌اند، نام می‌بریم:

- در اصفهان جعفر نامی (شغل: گندم پاک کن!) به باب گروید، که بعدها در دفاع از قلعه شیخ طبرسی کشته شد. او را بعنوان نمونه یک «بابی عادی» برمی‌گزینیم.

- میرزا جانی، تاجر معروف کاشانی، که بعدها «نقطه الکاف»، اولین کتاب تاریخ بابیان را نوشت و یکی از هفت رهبر بابی بود، که بدستور امیرکبیر در تهران به قتل رسیدند.

- میرزا حسینعلی (بهاءالله)، پسر میرزا بزرگ نوری از وزرای دوران فتحعلیشاه، بنیان‌گذار بهائیت.

- ملا شیخ علی ترشیزی، مشهور به «عظیم»، که مسئولیت تیراندازی بابیان به شاه را بعهده گرفت.

از سوی دیگر باب و قدوس پس از آنکه نامه ای از ملا حسین مبنی بر موفقیت او بدستشان رسید، از بوشهر بر قایق بادبانی نشسته راه دراز به سوی مکه را در پیش گرفتند. نکته تاریخی آنکه در این سفر به جز یکی از عموهای شاه، سید جعفر کشفی، مجتهد دربار (پدر «وحید» که بزودی یکی از رهبران بابی شد) و امام جمعه اصفهان همراه بودند.^۱

گزارشی که خود باب از این سفر بیان داشته، بیانگر دوری او از انسان ستیزی و پلیدی رفتار شیعیان و «زائران خانه خدا» است:

«چنانچه خود در سفر مکه دیدم، که نفسی خرج های کلیه می نمود و از رفیق خود، که هم منزل او بود، بقدر یک فنجان آب از او مضایقه می نمود... در مکه امری که اقبیح (زشت تر) از هر امری می بود، نزاع حجاج بود با یکدیگر...»^۲

پنج ماهی که این سفر طول کشید، کافی بود تا ادعای تکان دهنده باب در ایران پخش شود و اولین واکنشهای شدید را بدنبال آورد. کسروی می نویسد:

«تا این هنگام ملاحسین و دیگران آوازه او را بگوش ها رسانیده، در میان مردم تکانی پدید آورده بودند.»^۳ اینک زمان آن فرارسیده بود، که هویت شخص مدّعی بر ملا شود. باب یکی از پیروان را (ملا صادق خراسانی، که از شیخ احمد احسائی اجازه اجتهاد داشت) به شیراز فرستاد تا بر منبر ادعای او را اعلام نماید. بدنبال این اقدام، در شهر هیجان شدیدی در گرفت. چنانکه «تمام شهر مواج و مضطرب گشت، امور پریشان شد، امنیت و آسایش مسلوب گردید.»^۴ تا آنجا که حسینخان آجودان‌باشی (صاحب اختیار)، حاکم شیراز، برای جلوگیری از گسترش دامنه بلوا، دستور داد باب را در راه بوشهر به شیراز دستگیر کنند.

حسینخان آجودان‌باشی را باید بعنوان یکی از اولین دولتمردان «متجدد» تلقی نمود. او انگلیسی می‌دانست و پیش از این بسال ۱۲۵۴ ق. بنماینده شاه به اروپا رفته بود. برای اینکه، بابیان زمان و محل حکومت او را کم خطرترین نقطه ایران انتخاب کرده باشند، شاهی در دست نیست. مهم آنستکه واقعیت و ابعاد خطری که از این پس زندگی باب را تهدید می‌کرد، دریافت شده بود. با برملا شدن هویت کسی که به چنین ادعایی برخاسته بود، کشتن او امری بود، اجتناب ناپذیر و حتمی.

برای ناباوران به میزان خشونت زمانه، «خوشبختانه» سندی تاریخی در دست است. سند مزبور، گزارش وقایع نگار دربار قاجار، درباره تیمور نامی است که هشت سال پس از این، تنها ادعای «نیابت امام» داشت:

^۱ از باب تا بیت العدل، دکتر ب. شاد، ص ۴۴.

^۲ باب ۱۶ از واحد چهارم بیان، نقل از حضرت نقطه اولی، محمد علی فیضی، ص ۱۳۱.

^۳ بهائگری... یاد شده، ص ۵۷.

^۴ تاریخ نبیل... یاد شده، ص ۱۳۱.

«و همچنین تیمور نامی از قبیله کوران که مدعی نیابت حضرت صاحب الزمان بود و عوام کالانعام را به متابعت و مباحثت خویش طلب می نمود. عمادالدوله (حاکم کرمانشاه) جمعی را غفلتاً به گرفتن وی مأمور داشت. آنرا گرفته به کرمانشاهان آوردند. حین ورود روانه دیار علمش فرمود.»^۱

درباره آنچه در شیراز رخ داد، نوشته اند، سید باب را به مجلس حسینخان برده، اما چون دایی باب ضامن شد، کار به کشیده ای که عمامه از سر او برانداخت، خاتمه یافت، بشرط آنکه در مسجد وکیل حاضر شود و ادعایش را پس بگیرد. گویا او فردای آنروز چنین کرد و پس از آن در خانه تحت نظر محبوس ماند. این رفتار بعدها «بهانه» بدست عمامه بسران داد که بر باب بتازند و او را نکوهش کنند! خاصه آنکه چنین ماجرای دوبار دیگر نیز اتفاق افتاد: یکی در «مجلس علمای اصفهان» و دیگر در مجلس ولیعهد و «علماء» در تبریز.

اصولاً سخن از این نمی تواند باشد که باب در این مجالس از ادعای خویش دفاع نمود و یا ننمود و اینرا باید نشانه «شجاعت» و یا «تدبیر» دانست. بلکه مهم آنستکه ادعای بابیت (که در آثارش ثبت گشته بود) از نظر شریعت مداران جوابی جز مرگ نداشت و اصلاً باید تعجب کرد که چگونه او ۶ سال پس از بیان این ادعا هنوز زنده ماند؟!؟

جایی که توبه «مرتد فطری» (مسلمان زاده ای که از اسلام دست بردارد)، قابل قبول نیست، چه بحثی درباره توبه و یا توبه نامه می تواند باشد؟ مثلاً چه چیز باید علمای اصفهان، از جمله محمد مهدی پسر کلباسی (بقول هما ناطق: «همدست و همگام سید شفتی»)^۲ را از کشتن باب بدست خویش باز می داشت؟

طرفه آنکه برای مردم دردکش مذهب مسلط، درک پیام باب از ورای همین «توبه» ها دشوار نبود که هیچ، در همان مسجد وکیل «دستکم ۵ نفری»^۳ به او گرویدند، که از میان آنها میرزا رکاب ساز شیرازی، بابی سرشناسی شد و در راه بابیت جان باخت!

از موضع تاریخی، در برابر سید باب دو راه بیش نبود: یا بر ادعایش پامی فشرد و بیدرنگ به قتل می رسید و جنبشی که هنوز پانگرفته بود از میان می رفت و خود او حلاج وار به هزاران تن دیگری می پیوست، که پیش از این در طول تاریخ پر خون تسلط اسلام، جان خود را از دست داده بودند و یا در جهت بتأخیر انداختن مرگ خود می کوشید و تداوم جنبشی را که موجدش گشته بود تأمین می کرد.

جالب آنکه «تاریخ نگاران» و حتی ردیه نویسان تا یک قرن خردی از این بابت به باب نگرفتند، زیرا که خود ناخواسته میزان خشونت و بی مقداری خون یک «مرتد» را در آن زمان بخوبی می دانستند. تازه پس از انقلاب مشروطه است که ردیه نویسان با تکیه بر ناآگاهی خواننده از شقاوت آن دوران، آتشبار سرکوفت را بر باب گشودند که چرا در این مجالس چنان سخن نگفته که همانجا خونس بریزند؟! و این را نشانه نادلیری او قلمداد کرده اند! اینک پس از یک قرن و نیم که هاله ای از آن روزگار در سایه حکومت اسلامی خود نشان می دهد، با کمی تعمق میتوان موقعیت خطیر پیروان باب و شخص او را تصور نمود و دریافت که، ردیه نویسان با بیان این «ایراد»، تنها آرزوی خود را پنهان کرده اند که بهتر بود، سید باب در همان اول کار کشته می شد.

وانگهی آخرین کسانی که از این بابت می توانند بر سید باب خرد گیرند، همان عمامه بسران هستند که هزار و سیصد سال، تقیه (کتمان عقیده = دروغ) را بعنوان «لازمه ایمان و بالاترین منقبت شیعه» قلمداد کردند! اما

^۱ حقایق الاخبار ناصری، محمد جعفر خورموجی، بکوشش حسین خدیو جم، ص ۱۱۲.

^۲ ایران در راه بابی...، یاد شده، ص ۶۵.

^۳ حضرت نقطه...، یاد شده، ص ۱۶۸.

اسفناک اینکه کسی مانند احمد کسروی نیز، که خود توسط حکومتگران مذهبی مورد آزار و قتل قرار گرفت، بر باب می تازد که:

«اگر (سید باب) به سخنان پرمغز ارجداری پرداختی و گمراهیهای ملایان و ستمگریهای درباریان را به رخشان کشیدی و از درماندگی دولت و بدبختی کشور سخن راندی هرآینه سرگذشتش آن نبودی که بوده است.»^۱

کسروی روشن نمی کند که اگر سید باب «سخنان پرمغز و ارجداری» می گفت، چه سرنوشتی در انتظارش بود؟ اصولاً او در «مجالس ملایان»، کجا گویی برای شنیدن چنین سخنانی سراغ کرده است؟ کسروی که یک قرن بعد در شرایطی به مراتب «بهتر» آنهمه «سخنان پرمغز و ارجدار» گفت، نمی توانست بداند که بسوی همان سرنوشتی گام برمی دارد که در انتظار باب بود!

جالب است که در باره مجلس تبریز، خود کسروی می نویسد:

«راستی هم اینست که این نشست چندانکه بیماریگی باب را رسانیده، بیماریگی ملایان را نیز روشن گردانیده، زیرا از کسیکه دعوی امام یا مهدی بودن می داشته، برخی پرسش ها کرده اند که اگر پاسخی دادی، باز هم مهدی یا امام نبودی. برخی از این پرسش ها به چیستان مانند تر است تا به یک پرسش خردمندانه.»^۲

می دانیم که در ابتدا بابیان در نزد مردم بدین شناخته شدند، که سید باب ادعای بابیت (به معنی نیابت قائم موعود) داشت. گذشته از شیخ احمد و سید کاظم کسان دیگری نیز مدعی چنین مقاماتی بودند، اما کسی آنرا به صراحت مطرح نساخته بود. با توجه به اینکه حتی ادعای بابیت نیز در آن دوران جز تکفیر و تعقیب و مرگ جوابی نداشت، باید این تدبیر را در این چهارچوب فهمید، که بابیت، بعنوان جهشی عظیم در جهت رهایی از شیعه زدگی، در پی آن بود که همه طیف آماده برای این رهایی را بخود جلب نماید و از آن میان نیز، پیروان شیخیه آمادگی بیشتری داشتند.

بی تردید از اعماق شیعه زدگی فلج کننده، تا اوج انسانیت بابی گری، فاصله ای است عظیم و جهش بدان، شهادت و اراده بسیاری می طلبد و سید باب در آغاز کار با پایین آوردن سطح ادعا، بر آن بود، که این فاصله را کمتر نماید. هرچند که در همان اولین اثر خود، «قیوم الاسماء»، ادعای قائمیت را نیز مطرح ساخته بود. کسروی که این نکته را دیده، آنرا «دورنگی» خوانده، ولی موفقیتش را تأیید نموده است:

«این دورنگی در دعوی باب، کار را به ملایان شیخی آسان می گردانید، یکی او را امام زمان می پنداشت، دیگری که چنین پنداری نمی یارست، به جانشینش می پذیرفت.»^۳

برای درک این «دورنگی» باید عمیق تر اندیشید. واقعیت غیر قابل انکار آنست که جنبش بابی از بسیاری جوانب نیز بی شباهت به دیگر فرقه سازی ها در بطن شیعه گری نیست، و این نیز کاملاً طبیعی است که توده شیعه زده و بویژه عمامه بسران، در بابیت فرقه جدیدی را سراغ کرده باشند و بدو از همان «پنداره های شیعی» خود به آن روی آوردند. اما آنچه بابیت را در جلوه و عملکردش بزودی در تمایز با شیعه گری قرار داد، دامن زدن به مکانیسمی است که

^۱ بهائیکری...، یاد شده، ص ۱۰۴.

^۲ همانجا، ص ۶۱.

^۳ همانجا، ص ۱۰۳.

این «خیل مؤمنان» را قدم به قدم از مذهب سنتی دور می ساخت و مبارزه عظیم و هشیارانه ای است که در جمع بابیان برای غلبه بر این «پنهانوارها» صورت می گرفت.

درست همین شکل مذهبی رفم مذهبی امکان می دهد که دست بستگان به مذهب هزار ساله بتوانند بنا به استعداد و شجاعت خود، به مراتب مختلف قدمی به جلو بردارند. در صورت پیروزی چنین جنبشی، بزودی کسانی با موضعی هرچه رادیکال تر سر برمی کشند. این تفاوت درجه را در میان رهبران بابی نیز می توان دید. مثلاً میرزا جانی، تاجر کاشانی، با آنکه در همان اوان کار از پیروان سرسپرده باب شد و بالاخره جان خود را نیز در این راه از دست داد، حجاب از چهره کشیدن طاهره را محکوم کرد!

با توجه به همین نکته می توان دریافت، رهایی از شیعه زدگی به پیمودن چه راهی طولانی نیاز داشت و با بررسی قدم به قدم تاریخ بابیت، می توان سمت و اهمیت تاریخی این جنبش را نشان داد.

شیعه زدگانی که تاریخ بابی را مطالعه کرده اند، از این نکته اساسی غافل مانده اند، که هر چند بابیان با شیوه های شیعی، مانند هیاهو و جنجال برانگیزی، تقیه و «دورنگی ها» بکار آغازیدند، اما در این مرحله در جا نزدند و با شهادتی عظیم، گام به گام بر باورها و شیوه های «سنتی» غلبه نمودند. در مورد نقش رهبری باب، باید گفت، که او نه تنها با هیچ یک از نوآوریهای بابیان مخالفتی ننمود که راهبر آنان نیز بوده است و پنهان ماندن همین نقش، چهره او را از گیرایی و جذبه بی بهره ساخته است.

مثالی بزینم، اولین قول و قرار سید باب با بابیان این بود که از سفر مکه، از راه کربلا به اصفهان بیاید و همه پیروان نیز در آنجا گرد آیند. اما چنانکه دیدیم، باب به شیراز مراجعت نمود و همین باعث شد، از میان بابیانی که از همه جا به اصفهان شتافته بودند، بسیاری از آنان که هنوز اسیر خرافات شیعه گری بودند، او روگردانیدند، زیرا که بنا بر باورهای شیعی، این قرار، اراده الهی بود و فسخ آن از سوی باب، دلیل بر دروغین بودن ادعای او!

بر چنین زمینه ای اجتماعی و شیعه زدگی عمیق، نه تنها یگانه راه برای پاک رفتن جنبشی رهایی بخش، داشتن خصلت مذهبی بود، بلکه از آنجا که هیچ گونه «رسانه همگانی» دیگری وجود نداشت، تنها راه گسترش آن نیز از میان کندوی طلبگان و «حوزه های علمی» می گذشت.

از سوی دیگر غوغاگری دستمایه همیشگی ملایان بود و بر این زمینه، طرح ادعایی که همه صغرا و کبرای شیعه گری را درهم می ریخت، کافی بود تا به هیجانی فراگیر در همه شهرها و حتی سطح روستاها دامن زند.

تا اینجا نیز میان بابیت و دیگر فرقه هایی که پیش از این برآمده بودند، تفاوتی نبود. آنچه جنبش بابی را عمق و اهمیتی تاریخ ساز بخشید، این بود که «فرقه بابی»، توانست از ورای سدی که متولیان مذهب مسلط با «انحصار کتابت» بنا ساخته بودند، به میان توده ایرانی یا بقول میرزا آقاخان کرمانی، «آن طبایع پاک دست نخورده»^۱ در بطن جامعه ایرانی، رسوخ کند. بابیان با تکیه بر ارزش های انسان دوستانه در فرهنگ ایرانی، آن قطبی از جامعه را به حرکت درآوردند، که علیرغم هزار سال تهاجم فرهنگی، باز هم بقول آقاخان، «ایرانیگری» را پاس داشته بود. سخن تنها از اقلیت های مذهبی نیست، سخن از ایرانیانی است که در عین «مسلمانی»، هنوز بر سلطه عمامه بسران سرفرود نیاورده بودند. دقیقتر بگویم، سخن از آن سوی دوگانگی فرهنگی است که «ایرانیان مسلمان» دچارش

^۱ اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، فریدون آدمیت، ص ۳۶.

بودند. وگرنه، تاریخ پژوهانی، از جمله هما ناطق، حتی وجود «دراویش مزدکی آیین»^۱ را در این دوران نشان داده اند!

از آنجا که پیش از این نمونه وار با سرگذشت یکی از شاگردان سید کاظم آشنا شدیم بیفایده نیست نمونه‌ای از پیروان باب نیز بدست بدهیم و در این میان چه کسی بهتر از ملا محمد نبیل زرندی، نویسنده کتاب تاریخی که ذکرش رفت.

سرگذشت نبیل بقلم خودش بخوبی زمینه روی آوردن «توده مردم» به جنبش بابی را نشان می دهد:

«... در ۱۲۴۷ در زرنده متولد شدم (هنگام گرویدن به باب شانزده ساله!) شغل من شبانی بود و مختصر سواد داشتم. باطناً مایل بودم که بیشتر درس بخوانم ولی چون چوپان بودم این آرزو برای من حاصل نمی شد. با نهایت اشتیاق قرآن را میخواندم و قسمت زیادی از آن کتاب مجید را از حفظ داشتم... پدرم هر وقت به قم می رفت مرا با خود می برد. خیلی به علما عقیده داشت. همیشه دوست می داشت بحضور علمایی که در قم مجتمع بودند برسد... منم که با او بودم پای منبر مجتهدینی که از نجف وارد می شدند می نشستم و بمجلس درس آنها می رفتم و بسخنان آنها و مجادلاتشان گوش می دادم. بتدریج فهمیدم که هر چه می گویند دروغ می گویند. آنها را بر اخلاق پست و رفتار زشت مورد ملامت قرار می دادم. خیلی مشتاق بودم که صحت عقاید و اصولی که می گفتند، فرض و واجب است برای من ثابت شود... پدرم همیشه بواسطه این تهور و پریشانی فکری که در من می دید مرا سرزنش و توبیخ می کرد... در نوروز ۱۲۶۲ در مسجد رباط کریم دو نفر نشسته بودند با هم گفتگو می کردند. من بگفتگوی آنها گوش دادم و از آن روز با امر باب آشنا شدم... آن شخص برای رفیق خود جمیع سرگذشت حضرت باب را نقل کرد و گفت که چطور آنحضرت بدعوت قیام فرمود... چه عجایی از او بروز کرد و بالاخره علمای اصفهان درباره سید باب چه فتوایی دادند... اینطور حس می کردم که نور سید باب بروح من پرتو افکنده و خیال می کردم که منم بابی هستم... در آن ایام من شاگرد سیدی بودم که قرآن بمن درس می داد و از تفسیر آیات قرآن عاجز بود و روز بروز عجزش از تفسیر آیات برای من واضعتر می شد.»^۲

رمیدگی این جوان چوپان از «اخلاق پست و رفتار زشت» عمامه بصران و همچنین عصیان ذهن پویای او در مقابل «عقاید و اصول» اسلامی، چیزی است که میتوان بدون استثنا در زندگی نامه هایی که از بابیان بجا مانده، مشاهده نمود. همین «موضع فرهنگی» نه تنها زمینه گسترش جنبش بابی رافراهم می کرد که خبر از حضور و دوام «قطب ایرانی» در روزگاری می دهد که ظاهر جامعه حاکی از تسلط بی چون و چرای شیعه گری بود.

سخن از زمینه گسترش بابیت و نشان دادن علت استقبال «توده مردم» از این «آیین نوین» است. اهمیت این نکته این است که کسانی چون کسروی، برای مطالعه درباره بابیت از کتابهای باب و دیگر آثار تاریخی شروع کرده اند و چون در آنها عامل تکان دهنده یاد شده را نیافته اند، از گشودن این «چیستان» بازمانده اند. کسروی صادقانه اعتراف می کند:

«تاریخ باب و بهاء وازل را نیک شناخته، ولی در میان دو چیز سازش نیافته بودم. از یک سو جانفشانی های بسیار مردانه بابیان نخست... که جای گمانست که آمیغ هایی (حقیقی) را دیده، که به چنان جانبازیهای مردانه

^۱ ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۴۴.

^۲ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۴۶۳-۴۵۸.

می‌کوشیدند و از یکسوی نوشته‌های باب که هیچ معنایی نداشته و رویهمرفته به آشفته‌گویی مانند ترمی بود؛ این یک چیستانی در دل من شده بود.^۱

با آنکه دیرتر نشان خواهیم داد که آثار باب درست از این دیدگاه هم بسیار پر معنا بود، بر این نظر درست کسروی انگشت می‌گذاریم که «مردمان سید باب را ندیده و سخنی از او نشنیده بودند». و با اینهمه گروه گروه به او می‌گرویدند!

بنابراین باید نخست دریابیم، چگونه بایبان با نبود «رسانه‌های همگانی» پیام خود را به توده «بیسواد» ایرانی رساندند؟ بدین هدف ناگزیر از اشاره به زندگینامه بابی دیگری هستیم.

سخن از سلمانی دوره‌گرد اصفهانی بنام محمد علی سلمانی است:

«تقریباً یازده سال داشتم که (باب) به اصفهان تشریف آوردند. چیزی می‌شنیدم. همین قدر می‌دانم که در (منزل) امام جمعه... وارد شدند و ابتدا چندان همه‌ای نشد. مشهور بود که سیدی است موسوم به سید علی محمد که سرعت قلم غربی دارد. بقسمی که وقتی گوشه کاغذ را می‌گیرد و به تند می‌نویسد، وقتی به آخر صفحه می‌رسد، هنوز اول آن خشک نشده... در اوایل عمر و شباب که گوش و چشمی باز داشتم، اکثر اوقات در حال و قال علما تفکر می‌کردم و بکلی از آنها بدم می‌آمد و می‌دیدم که اولادشان فاسق و فاجزند و خودشان بلا انصاف و مدعی بلا عمل... از جمله حاجی محمد جعفر آباده‌ای را که از علما بود، دیدم که عمل قبیحی از او صادر شد... باری، سروکاری با عرفا و شعرا پیدا کردم... کم‌کم جو یا شدم، تا آنکه خوب بابی شدم و با بابی‌ها معاشرت پیدا کردم».^۲

از این «استاد سلمانی» با آنکه «بیسواد» باقی ماند، ۵۹۸ بیت شعر بجا مانده و از معدود بایبان نخست است که بمرگ طبیعی درگذشت؛ بدین شرح که او را با چند نفر بابی در اصفهان دستگیر کرده بودند و «پس از آنکه دو نفر از ایشان را در میدان شاه سر بریدند»^۳ به بریدن گوش و بینی سلمانی اکتفا کردند.

به شیراز بازگردیم و دورانی که باب به حکم حاکم خانه نشین است و هیاهو در اطراف او فروکشیده. بیشک «بی‌عملی» پیروان اولیه باب و شخص او را، پس از هیاهوی نخستین، باید ناشی از شناخت آنان از جامعه ایران آنروزگار دانست. قدوس نیز پس از سفری به کرمان و اعلام به میرزا کریم خان از راه اصفهان و تهران به بارفروش (بابل)، به منزل پدری رفت و دو سال در خانه ماند. ملا حسین نیز در مشهد، بدون آنکه در ابتدا به هیاهویی دامن زند، خانه‌ای را که به «بیت بابیه» معروف شد مرکز رفت و آمد و جلب علاقمندان قرار داد.

چنین مرحله‌ای را در تاریخ همه توفانهای فکری، اعم از مذهبی، سیاسی و حتی علمی، می‌توان سراغ گرفت. در این دوران ادعا با گذشت زمان و فروکشیدن هیجان اولیه به «باور» گروهی بدل گردد که در مرحله بعدی موتور انرژی را و رهبر تهاجمی گسترده را تشکیل خواهند داد. پس این مرحله را نمیتوان «بی‌عملی» دانست. زیرا درست در همین زمان است، که ادعا یا تئوری، قدرت حیات خود را به آزمایش تعیین کننده می‌گذارد.

کسروی شاید تا بحال تنها کسی باشد که اهمیت این دوران را (هرچند با باری منفی) دریافته است:

^۱ بهائگیری...، یاد شده، ص ۱۹.

^۲ خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، ۴، ص ۹۱.

^۳ همانجا.

«مردم که همه امیدهای خود را به پیدایش امام زمان بسته و نهصد سال بیشتر، شب و روز "عجل الله تعالی فرجه" گفته بودند، اکنون که می شنیدند کسی برخاسته و خود را امام زمان یا «در» او می خواند، خواهان و ناخواهان به جنب و جوش می آمدند و برخی آهنگ شیراز کرده بدیدن سید باب می رفتند.»^۱

در باره علل و شرایط گسترش سریع و فراگیر بایت در ایران نکته اساسی دیگری نیز از نظرها پنهان مانده و آن موقعیت کلی اسلام در ایران است. در این باره باید گفت که نفوذ اسلام در ایران آنروز در مقایسه با مراحل بعدی تاریخی (بوژه پس از «مشروطیت») در سطح پایین تری قرار داشت! هرچند که عمامه بسان از پایگاه وسیع حکومتی برخوردار و انحصار کتابت را در دست داشتند، اما اکثریت قاطع ایرانیان دستکم به سبب «بی سوادی»، از بمباران ذهنی شیعه گری برکنار بودند و هنوز از روان و فرهنگ ایرانی می نوشیدند. تضاد مسجد و قهوه خانه همچنان برقرار بود و دید اسلامی هنوز بر دوش «آموزش و پرورش همگانی» به زوایای جامعه ایرانی نفوذ نکرده بود.

رهبری شیعیان بوژه پس از شکست در «جهاد با روس» در مجموع در موقعیت ضعیفی قرار داشت. هنوز «مستشرقینی» مانند «ادوارد براون» پیدا نشده بودند، که به ستایش از اسلام بپردازند. نه «چپ» هایی بودند که اسلام را «انقلاب محمدی» قلمداد کنند و نه «دانشکده معقول و منقولی» بود که راه فلسفه یونانی به اروپا را از طریق «تمدن و فرهنگ اسلامی» نشان دهد!

اسلام برای اکثریت مردم ایران دین عربی بود که به ضرب شمشیر حاکم گشته و متولیان این دین بیگانه، به همین سیرت و صورت شناخته می شدند. همینکه بیش از ۴۰۰ تن از عمامه بسان ایرانی به بایت پیوستند و امروزه تصور چنین چیزی برای ذهن شیعه زده ما، غیرممکن است، نشانگر تغییر در توازن فرهنگی جامعه ایران از آن روزگار تا به امروز است!

بدین ترتیب می توان جمع بست که رهایی از خودکامگی شیعه گری در طول قرنها، پیش و پس از بایت، به برآمدن صدها فرقه و جرگه در ایران منجر گشت. اما آنچه که به جنبش بابی چهره ای کاملاً متفاوت می داد، این بود، که در این دوران بحران تکان دهنده ای جامعه ایرانی را فراگرفته، فلسفه حیات اجتماعی را در مقابله با شرایط جهان نوین، یکسره مورد بازجویی قرار می داد. این جنبه نیز بنویه خود زمینه گسترش سریع و بیسابقه بایت را ممکن ساخت و از این فراتر آنچه که این «فرقه جدید» را به جنبشی اجتماعی بدل ساخت، بیشک عناصر کاملاً نوین در شیوه تشکل و منش رهبری بود.

اینجا سخن را در باره مرحله نخست برآمدن بایت به پایان می بریم. با توجه به آنچه گذشت، در این مرحله پژوهشگر در مجموع بایت را فرقه ای، برآمده از میان حاکمیت مذهب شیعه می یابد. اما آنچه این «فرقه» را بزودی به یک جنبش «انقلاب فرهنگی» بدل ساخت، در مرحله دوم به ظهور رسید، که شاخص اصلی آن، روی آوردن باب به پایگاه حکومت سیاسی است. همین رویداد، نگاهی مشخص به دوران سلطنت محمد شاه را لازم می کند.

در باره دوران قاجار و از جمله ۱۴ سال حکومت محمد شاه، در دو سه دهه گذشته کتاب های پرشماری منتشر ساخته اند. سرمطلع آن ها اینست که شاهان قاجار صدراعظم های با تدبیرشان، مانند قائم مقام و امیرکبیر را به غداری کشتند و همین را دلیل عقب ماندگی ایران گرفته اند. حتی برای نمونه نزدیکی مطرح ساخته که این «شاهان مستبد

^۱ بهائیکری.....، یاد شده، ص ۵۸.

فاسد» اگر بدین درجه با پیشرفت، دشمن بوده اند، چرا اصولاً چنین کسانی را به صدارت خود برمی گزیدند تا بعد مجبور شوند، آنها را بکشند؟

این «تاریخ نگاران» بنا به شیعه زدگی، اصولاً مشروعیتی برای حکومت سیاسی قائل نیستند و در درجه اول قلم بدست گرفته اند، تا همین را برکسی بنشانند. تا آنجا که علی اکبر هاشمی رفسنجانی نیز کتابی منتشر ساخت، بنام «امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار»!^۱

پیش از این به ساختار حکومت سیاسی دوران قاجار اشاره کردیم و اینجا نیز ناگزیریم، به دوران محمد شاه دقیق تر شویم. این «ناگزیری» از آنروست که جنبش بابی بیکباره با روی آوردن باب به دربار چرخشی یافت، که نه تنها از مزدک به بعد در تاریخ ایران بی نظیر است، بلکه بطور قاطع این جنبش را بعنوان جنبشی اجتماعی و سیاسی مطرح ساخت و نه یک «هیاهوی مذهبی».

فریدون آدمیت از اول کسانی است که این ارزش را در جنبش بابی دریافته، می نویسد:

«سید علی محمد در پی جنگ و آشوب نمی گشت. اساساً مرد نیک نفسی بود و در خوی و منش او ستیزگی نبود... فقط ملایان بودند که مقام خود را در خطر دیدند... نکته با معنی دیگر اینکه چون باب مورد تعرض علما قرار گرفت، به دولت روی آورد.»^۲

البته چنانکه خواهیم دید، روی آوردن باب نه به واکنش در مقابل «تعرض علما»، بلکه باید بعنوان قدمی آگاهانه تلقی گردد. اینجا همین بس که بابیت با این قدم از «دعوی خانگی» میان ملایان که میتوانست مانند فرقه های دیگر در دراز مدت در خدمت نفوذ عمومی مذهب مسلط قرار گیرد، با روی آوردن به «دشمن» یعنی دربار، تنها بدانکه کینه عمده بصران را متوجه خود ساخت، به نقش بارز تاریخی خود دست یافت. چنانکه حتی پس از صد و پنجاه سال، اسماعیل رائین آرزو می کند که ایکاش بابیت یک «سودای مذهبی» می ماند و در سیاست دخالت نمی کرد:

«ظهور باب و جنبش او در آغاز جنبه سیاسی نداشت و بیشترین هوس و یک سودای زودگذر به حساب می آمد تا یک حادثه اجتماعی»^۳

بر خلاف تصور، شاهان قاجار هنوز تا حدی بنا به سنت پادشاهان باستانی، به مشورت و رأی بزرگان حکم می راندند و چون به طیف صدراعظم های این دوران، از قائم مقام و امیرکبیر تا سپهسالار و امین الدوله، بنگریم دربار قاجار را کانون فعالیت سرآمدان جامعه می یابیم!

برای اثبات این ادعا به شناخت بهتری از میرزا آقاسی، صدراعظم دوران مورد نظر، نیاز داریم و از آنجا که فریدون آدمیت و هما ناطق را باید در مقایسه با «تاریخ نگاران» یاد شده، استثنا کرد، تصویری را که ایندواز حاجی میرزا آقاسی بدست داده اند، بازگو می نماییم. شگفت انگیز است که این دو پژوهشگر همکار دو تصویر کاملاً متفاوت بدست می دهند!

^۱ ایران در راه بابی...، یاد شده، ص ۲۲.

^۲ امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، ص ۴۴۴.

^۳ انشعاب در بهائیت، اسماعیل رائین، ص ۱۳۳.

در این روزگار، حاجی میرزا آقاسی، پس از قائم مقام فراهانی چند سالی است که صدراعظم محمدشاه است. فریدون آدمیت که مشارکت او را در نیرنگ‌های نابکارانه‌ای که به اعدام قائم مقام انجامید، «مسلم می داند»^۱، صوفی‌منشی را پوششی بر جاه طلبی او قلمداد می کند:

«حاجی در عالم خود شاید بی بدیلی بود. منصبش قائم به خودش نبود، زورش باسمه ای بود پرخاشگری اش از ضعف بود، دشمنی اش با مردم کاردان و هنرمند از بیم و حسد بود... کج اندیشی و غلط کاری هایش، دولت را ناتوان کرد، در بیشتر ولایات آشوب برپا کرد، دستگاه مالیه را بکلی ورشکسته کرد... گرچه او خودش آدمکش نبود، مدار حکومتش بر سنت ظلم می گشت...»^۲

آدمیت که دوران صدارت حاجی را «روزگار خاکساری» می نامد، متن نامه او به سفارت فرانسه را آورده، که در آن حاجی پس از مرگ محمد شاه التماس میکند، که سفیر فرانسه شرایط پناهنده شدنش را به اروپا (!؟) فراهم آورد. چند خطی از این نامه چنین است:

«اولاً من رعیت دولت فخمیه روس هستم. وثانیاً در دولت علیّه ایران نوکر و صاحب مواجب و وظیفه نبودم. اخلاصی به سلطان مبرور مغفور داشتم... و ایشان با زور التفات و مرحمت مرا نگاه داشتند. معروف جمیع دولتها بودم و صاحب نشان و حمایل آبی دولت فخمیه روسیه. رعیتی و بندگی و خدمت سلطان جدید را اختیار نکرده بودم که بی جهت اموال مرا تاراج کردند، و محتاج نان یکشنبه گردیدم...»^۳

برای فریدون آدمیت شاهد پستی و شیبای حاجی همین بس که او گاو میشی داشت که، «از بام تا شام در کوی و بیزن گردش میکرد، به هر دکانی می رسید اجناس خوراکی را می خورد، تغار ماست می شکست، کوزه روغن می ریخت... و می رفت... و که می توانست به حیوان صدراعظم چپ نگاه کند؟!»^۴ هما ناطق تصویری کاملاً متفاوت بدست می دهد. او دوران حاجی را «حکومت درویشان و برآمد دگراندیشان» می نامد و می نویسد:

«آن درویش که برخلاف سنت به حکومت رسید، نیندوخت، نگرفت، ساخت و آباد کرد. اگر در افتاد با اقتدار اهل دین در افتاد، اگر جنگید به جنگ دشمنان ایران در مرزهای کشور رفت.»^۵ شاهد می آورد که: «ناظران فرانسوی گفته اند، مردم نه تنها از او گریزان نبودند، بلکه همراهی هم داشتند. حتی خوش خلقی او را هم ستوده اند.»^۶

«دولت میرزا آقاسی تغییرات اساسی در بنیاد حکومت داد.»^۷ «حاجی حکومت ملوک الطوائفی دوره فتحعلیشاه را برچید.»^۸ شکنجه بدنی را نسبت به اتباع خود شدیداً ممنوع کرد.^۹ «... تربیت درویشی را با اندکی فرنگی مابی

^۱ مقالات تاریخی، فریدون آدمیت، ص ۶۸.

^۲ همانجا، ص ۷۰.

^۳ همانجا، ص ۷۸-۷۹.

^۴ همانجا، ص ۷۱-۷۰.

^۵ ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶ و ۱۲.

^۶ همانجا، ص ۲۸.

^۷ همانجا، ص ۳۱.

^۸ همانجا.

^۹ همانجا، ص ۲۹.

درآمیخت. پس به جنگ مخالفان اصلاحات و آزاداندیشان رفت.^۱ چنانکه «صوفیگری در دست حاجی میرزا آقاسی سلاخی برای مبارزه با روحانیان بود».^۲ به یک کلام، هما ناطق روزگار حاجی را سخت «روشنگر» می یابد.^۳

آدمیت با دیگر «تاریخ پژوهان» هم داستان است که در نیمه اول عصر قاجار تنها دو کس، قائم مقام فراهانی و امیرکبیر را مردانی با اراده و ترقی خواه دانسته اند و بقیه این دوران را یکسره سیاه تصویر نموده اند. آنان چنان این دور را برکشیدند که گویی اگر چند صباحی بیشتر در صدارت می ماندند، ایران آن چیزی می شد که هیچگاه نتوانست. اما هما ناطق نشان می دهد، که «اقداماتی که امیرکبیر کرده نه با اوشروع شده و نه با اوخاتمه یافته است» نخستین روزنامه فارسی نه به عصر امیرکبیر، بلکه به زمان میرزا آقاسی در سال ۱۸۳۶ م. بنا نهاده شد. اولین دانشجویان ایرانی نیز در همین سال ها به اروپا اعزام شدند.

واقعیت اینست که در درجه اول، دوگانگی ذاتی حکومت این دوران، موجود تناقض در دیدگاه بالاست. چنانکه خواهیم دید، این دوگانگی ویژگی دوران محمدشاه نبود و حکومت های ایران، از عصر محمدشاه تا روزگار محمدرضا شاه، به مراتب بدان دچار بوده اند. وجه اول این دوگانگی همان است که حکومت هرکشور، در هر دورانی، از بدوی ترین خودکامگی تا پیشرفته ترین دموکراسی، ناگزیر از «راضی نگاه داشتن» مردمانی است، که بر آنان حکم می راند. حتی اگر هیچ انگیزه مثبتی برای حکومت های سیاسی قائل نباشیم، انگیزه حفظ قدرت، آنها را وادار می سازد، در جهت خواست و بهبود وضع «رعایای» خود گام بردارند.

به دوران محمدشاه بازگردیم، تا نشان دهیم مذهب زدگی عمیق حکومت های ایران اصولاً مانع اصلی در راه شکستن این دور باطل بوده است و بر این زمینه، اقدامات مثبت، اما گذرا و ناپیگیر نیز نمی توانستند گره ای از کار فرو بسته ایران بگشایند.

محمد شاه پس از آنکه مجبور شد ولی نعمت خود، قائم مقام را زیر فشار دسیسه های «روحانیت» (و سفیر انگلیس!) خفه کرد، معلم و «مراد» خود، حاجی را صدراعظم نمود و او را در عالم صوفی منشی از «اولیاء الله» می دانست! از سوی دیگر حاجی، این پیرمرد هفتاد هشتاد ساله، تنها به این صدراعظم بود که «قاپ شاه را دزدیده بود». جالب است که محمد شاه حتی زمانیکه از علاج درد پای خود بدست حاجی ناامید شد، می گفت: «این درد پای مرا حاجی نمی خواهد، خوب شود. از اینکه زحمت را در دنیا بکشم و در آخرت به بهشت بروم».^۴

پرسیدنی است، حکومتگرانی چنین منکوب و بیچاره اسلام، چگونه می توانستند (منافع ملی ایران بکنار!) در حفظ قدرت خود بکوشند، و در مقابل پایگاه حکومت مذهبی مقاومت نمایند؟

با این همه، همین شاهان قاجار به بهترین وجهی مظهر دوگانگی یاد شده اند. چنانکه مثلاً محمدشاه که چنین خوار خرافات مذهبی بود، از زنی فرانسوی، زبان و تاریخ فرانسه می آموخت و «تاریخ ناپلئون نوشته والتر اسکات، کتاب بالینی اش بود».^۵

^۱ همانجا، ص ۴۹.

^۲ همانجا، ص ۲۳.

^۳ همانجا، ص ۶.

^۴ صدرا لتاریخ، محمد حسن اعتماد السلطنه، بکوشش محمد مشیری، ص ۱۸۸.

^۵ ایران در راهیابی...، یار شده، ص ۱۰۷.

تاریخ نگاران شیعه زده‌ای که با پرده کشیدن بر علت ضعف واقعی حکومت های ایران، به رجزخوانی دربارهٔ «فساد دربار» و «نقش قدرت های استعماری» پرداخته اند، باید جوابگو باشند که نقش «فرهنگ» مسلط بر جامعه، یعنی شیعه‌گری، در تقویت نوکرمنشی و زبونی دولتمردان ایران چه بوده است؟

زیرا واقعیات تاریخی نشان می‌دهد که حتی همین حکومت محمدشاهی با «وزیر مفلوکش»، نیز میدان بازی برای حفظ استقلال ایران داشت و آنجا که پس از عهدشکنی انگلیس در جنگ هرات، حاجی میرزا آقاسی، مکنیل، («ایلچی انگلیس») را تویخ کرد، به چهره دیگری ظاهر شد و به وزیر خارجه انگلیس نوشت: «کاغد نوشتن ایلچی دولت انگلیز به جناب سید محمد باقر اصفهانی (شفتی) چه مناسبت دارد؟»^۱ و خواستار فرستادن «ایلچی» دیگری شد!

با این وجود، در ارزیابی عملکرد تاریخی و زمانه حاجی، نمی‌توان چهره ترقی جویانه او را عمده شمرد. او پس از حمله موفق ارتجاع بر قائم مقام، صدراعظم شد و همین نشانه کفایت که نمی‌توانست حکومت شریعت‌مداران را تهدیدی جدی باشد بدین سبب نیز حاکمیت مذهبی به هنگام پیدایش بابیت در اوج قدرت خود بود. پس از آنکه با سیدشفتی آشنا شدیم، نمونه‌وار یکی دیگر از حاکمان بی‌تاج و تخت دوران یاد شده نیز نگاهی بیافکنیم. او آقامحمدعلی معروف به «صوفی‌گش» بود:

«وقتی شیخ نجفی در کرمانشاه بر آقامحمدعلی وارد شد، دید ده بیست نفر از کسانی که قبای ماهوت در برو شالهای ترمه بر کمر دارند در حضورش ایستاده اند، شیخ به آنها گفت، بنشینید و آنها امتناع کردند. پس شیخ گفت، اینها ملازمان من هستند و باید در مجلس من بایستند. زیرا من همه روز چندین حکم قتل و حد جاری می‌کنم و اگر اینها بنشینند، مرا آن قدرت و سطوت نخواهد بود.»^۲

هدف آنستکه خواننده، تصویر ملموسی از پیکره تاریخی حکومت مذهبی در ایران آروزگار بدست آورد. پایگاه حکومتی که به ساختار ملوک الطوائفی «سازمان» یافته بود و در هر شهر و ولایتی بصورت درباری خود نشان می‌داد و اگر هم تک تک این «دربارها» در مقایسه با دربار شاه کوچکتر بودند، اما در مجموع قدرتی چندین برابر را در دست داشتند. این شناخت از این لحاظ نیز بنیادی است که پایگاه حکومت مذهبی، اگر هم در نگاه اول، دست بازی را می‌ماند، اما هنگام احساس خطر می‌توانست فوراً به مشتی کوبنده بدل شود.

در یک بررسی همه جانبه می‌توان وجود چنین دربارهای کوچکی را در هر شهر و روستای ایران نشان داد و این واقعیت را دریافت که حکام ولایات تنها در همدستی و یا با اجازه عمامه بسران امکان حکمرانی داشتند:

«حاکمی از جانب سلطان اعظم فتحعلی شاه در یزد بود و بالنسبه به رعایا تعدی زیاد نمود. اهل شهر از ستم او به ستوه آمدند. آخوند مزبور حکم کردند که رعایا اجماع کردند و او را به انواع فضاحت و فطاعت بیرون کردند.»^۳ گفتن ندارد که حاکم یزد در عین «تعدی به رعایا» در صورتیکه «نظر مساعد» آخوند مزبور را متوجه خود می‌ساخت. یقیناً می‌توانست سالیان دراز بر یزد حکومت کند!

لازم به تأکید است که مجموعه حکومتگران مذهبی تنها بخش بالایی این دستگاه را تشکیل می‌دادند، و آلا هر عمامه بسری ادعای قدرت داشت و خود پایگاه هرج و مرج بود. دربارهٔ آیت الله ممقانی (آخوند شیخی که حکم به قتل باب داد) می‌خوانیم:

^۱ همانجا، ص ۹۵.

^۲ قصص العلماء، محمد بن سلیمان تنکابنی، ص ۱۹۹.

^۳ تاریخ اجتماعی....، نفیسی، ج ۲، ص ۴۸.

«آیت الله مقلانی... با یک عده زوار... به ایران آمد و با خود (وبا) به ایران آورد. هنگام ورود به مرز اعتنایی به قرنطینه نکرد و بدون رعایت بدان، از سرحد عبور کرد و کسی جرأت نداشت متعرض او بشود»^۱

بدین ترتیب باید گفت، هرچند که بایان توانستند با استفاده از رقابت میان حکومت محمدشاه و رهبری شیعه، از نابودی خود در همان اوان کار جلوگیری کنند، اما محمدشاه ناتوان تر از آن بود که به جولانگاه رهبری مذهبی خدشه ای وارد کند. برعکس، او نیز مانند همه دیگر شاهان قاجار دست نشاندۀ رهبری مذهبی بود و به نیابت از ملایان حکم می راند، وگرنه بر تخت شاهی برقرار نمی ماند: نمونه ای بدست دهیم.

تصویری که هدایت در توازن قوای اجتماعی و سیاسی تمامی این دوران بدست می دهد احتیاج به تفسیر ندارد: «مجتهدین اسلام خود را نایب امام و پادشاه عهد را در آن کیش نایب مناب از جانب حضرت خویش همی شمرند و اگر جز این باشد، عوام را برانگیزانند و طرح فساد ریزند».^۲ «(روضه الصفاء ناصری)

«بازتاب برتری قدرت روحانیت» را به بهترین وجه در «مبارزه فرهنگی» ملایان با دربار می توان نشان داد. بدین نمونه، که درباریان و حتی شخص شاه همواره مورد تمسخر عمامه پسران بودند: هنگامیکه محمدشاه بسال ۱۲۶۴ درگذشت. سال مرگ او را به حساب ابجد با «نخیک ترکیه»! هم عدد ساختند و زمانیکه ناصرالدین شاه برای زیارت به عتبات رفت، با اشاره به حرمسرای همراه، او را «شاه زنان شهرت دادند»!^۳

هدف از مختصری که گذشت، دریافت شرایط اجتماعی- سیاسی بود که در آن پیروان اولیه باب به تبلیغ برخاستند و به رشد و گسترشی انفجاری دست یافتند. بایان پس از دوسه سالی که از اعلام ادعای باب می گذشت، چنان بر سرزبانها بودند که وقت را برای گسترش فعالانه تر جنبش مناسب دیدند. کسروی می نویسد:

«چون در این هنگام سه سال بیشتر از آغاز برخاستن باب گذشته و آوازه او به همه شهرها افتاده بود، و از آن سوی ملاحسین بشرویه ای شهر به شهر گردیده مردم را می شورانیده و همچنین قرقه العین و ملا محمد علی قدوس و دیگران بمیان آمده بودند و رویهمرفته تکان بزرگی در مردم دیده می شد».^۴

از این پس بود که جنبش بابی خود را بصورت جنبش توده ای نمایان ساخت. عیار واقعی این جنبش را در این مرحله دوم باید شناخت و درباره آن داوری کرد. این تأکید از آنروست که کسانی مانند کسروی، با عمده ساختن مرحله اول، بابت را فرقه ای شیعی یافتند و «چپ»ها با برجسته نمودن دوران سوم که در آن بایان مجبور به نبرد با نیروهای دولتی شدند، بابت را «شورش دهقانی» وانمود کرده اند. درحالیکه درست مرحله دوم (۱۲۶۶-۱۲۶۳ ق.)، که «گروهمایی بدشت» نقطه اوج آنست، دوران شکفتگی جنبش را تشکیل می دهد.

این مرحله از آنجا آغاز شد که سیدباب در حین بهم ریختگی شهر شیراز، (بعالت شیوع وبا) روی سوی اصفهان نهاد و تحت حمایت منوچهرخان معتمدالدوله حاکم اصفهان قرار گرفت. منوچهرخان از شاهزادگان گرجی بود که به اسارت آقا محمدخان قاجار در آمده، در دربار او به خواجگی حرمسرا محکوم گشت. او در دوره فتحعلی شاه پس از آنکه «اسلام آورد» با هوش و تدبیر در میان شاهزادگان و درباریان «گل کرد» و بزودی به قدرت و ثروتی

^۱ تاریخ روابط ایران و روابط ایران و انگلیس، محمود محمود، ج ۶، ص ۱۷۳۱.

^۲ تاریخ اجتماعی...، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۷۴.

^۳ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۴۶.

^۴ بهائیکری...، یاد شده، ص ۶۰.

^۵ حضرت نقطه...، یاد شده، ص ۱۹۹.

عظیم دست یافت. چنانکه بخشی از غرامت شکست از روسیه را پرداخت و نوشته اند که: «نقش اساسی در به سلطنت رسیدن محمد شاه داشت»^۱

از ۱۲۵۷ ق. به بعد حاکم اصفهان و لرستان بود و سهم مهمی در سرکوب شفتی عهده داشت. آشکار است که یاری منوچهرخان به باب بیشتر در چهارچوب سیاست «آخوندستیزی» او می گنجید، تا در درک پیام و دریافت اهمیت تاریخی بابیان. درک منوچهرخان از داعیه باب را از وعده ای که به باب می داد، می توان دریافت: «اجازه بدهید به اجازه شما بطهران بروم و محمد شاه را... تبلیغ کنم. یقین دارم که مؤمن خواهد شد. یکی از خواهرهای شاه را هم برای شما می گیرم، مخارج عروسی را هم خودم می دهم»^۲

جواب سید باب به او بی پرده بیانگر جهت گیری اجتماعی بابیت است: «خداوند... نمی خواهد این امر را بوسیله حکام و سلاطین مرتفع کند. اراده خدا اینست که بواسطه مساکین و بیچارگان و خون شهدا امر خود را مرتفع سازد»^۳

بدین ترتیب باید گفت، نفوذ و گسترش جنبش بابی بود، که منوچهرخان (نایب السلطنه) را به سوی خود می کشاند و نه برعکس. بهر رو، پس از یک ماه که باب به دستور منوچهرخان در منزل امام جمعه مهمان بود، مجلس مباحثه ای با علما تشکیل شد که به صدور حکم قتل باب انجامید. منوچهرخان باب را در پناه خود گرفت و ملایان به حاجی میرزا آقاسی شکایت بردند. از آنجا که پس از سید شفتی هنوز جانشین «لایقی» پیدا نشده بود که بتواند باب را از دست منوچهرخان درآورد و فتوای قتلش را به اجرا گذارد، سید باب تا مرگ منوچهرخان چند ماهی در پناه او ایمن بود.

می دانیم که باب طی نامه ای از محمد شاه خواست، او را پذیرفته و ادعایش را به آزمایش گذارد. اوج گیری نفوذ و شهرت بابیان نیز شاه را واداشت، باب را به پایتخت بخواند و هنگامیکه او تحت مراقبت گروهی از سواران دولتی به تهران گسیل می گشت، حاجی میرزا آقاسی بدست و پا افتاده که از ورودش به دربار جلوگیری کند و شاه را واداشت نامه ای بنویسد که:

«اگرچه نهایت اشتیاق را به ملاقات شما داشتم، لکن چون سفری در پیش است که این ملاقات را بتأخیر می اندازد، دستور دادم که شما را به ماکو ببرند»^۴

بدیهی است که محمد شاه از ملاقات با باب، ابایی نداشت و توضیح نبیل زرنندی در این باره منطقی است که می نویسد، حاجی بود که ترسید مریدش مراد دیگری بیابد. مگر نه که محمدشاه در نشئه صوفی گری، در جستجوی «مراد» بود و پیش از میرزا آقاسی، «حاجی زین العابدین شیروانی نیز دل از محمد شاه ربوده بود»^۵؟ باری، حاجی، سید باب را که می توانست در پایتخت منتظر بازگشت شاه از «سفر» گردد، به دورترین نقطه ممکن، یعنی ماکو که اهالیش کرد و سنی مذهب بودند، تبعید کرد.

جالب است که هما ناطق این اقدام حاجی را نیز درخور ستایش می یابد و نامه میرزا آقاسی در جواب شکایت ملایان اصفهان را آورده است که:

^۱ گزارش ایران، مخبر السلطنه هدایت، ص ۶۳.

^۲ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۲۰۲.

^۳ همانجا.

^۴ همانجا، ص ۲۱۶.

^۵ ایران در راه بابی...، یاد شده، ص ۱۳.

«خدمت علمای اعلام... در باب شخص شیرازی که خود را باب و نایب امام نامیده نوشته بودند، چون ضالّ مضلّ است، برحسب مقتضیات دین و دولت لازم است مورد سیاست اعلیحضرت قدر قدرت... شود. تا آینده را عبرتی باشد. اما آن دیوانه جاهل دعوی نیابت نکرده، بلکه دعوی نبوت کرده... کتابی از منحرفات جمع کرده و قرآن نامیده، حقیقت احوال او را من بهتر می دانم، که چون اکثر این طایفه شیخی را مداومت به چرس و بنگ است، جمیع گفته ها و کرده های او از روی نشئه حشیش است که آن بدکیش به این خیالات باطل افتاده و من فکری برای سیاست او کرده ام... این است که او را به ماکو بفرستیم. اما کسانی که به او گرویده اند و متابعت کرده اند مقصرند. شما چند نفر از تابعین او را پیدا کرده به من نشان بدهید تا آنها مورد تنبیه و سیاست شوند.»^۱

ناطق در تفسیر این نامه می نویسد:

«می دانیم که باب کتاب خود را نه قرآن، بلکه «بیان» نامیده بود، (حاجی) بیشک این نکته را می دانست، بنابراین واژه «منحرفات» بیشتر به آیین محمدی برمی گشت تا به افکار باب. «! «از بابت مجازات هم باز» من فکری برای سیاست او کرده ام این است که او را به ماکو بفرستیم...» به عبارت دیگر: نمی گشتم.»^۲

آیا در شرایطی که فرستاده ویژه محمد شاه به شیراز (سید یحیی دارابی) بابی شده بود^۳، و نفوذ فزاینده بایان سراسر ایران را درمی نوردید، و بدین سبب شاه خواستار ملاقات با سید باب بود، حاجی می توانست باب را بکشد، که بگوید: نمی گشتم؟

سخن از آنستکه، حاجی میرزا آقاسی صدراعظم مملکت، به چه حدّ در برابر ملایان درمانده است که اقدامات خود را باید در برابر آنان توجیه کند و در چه حدّی از مذهب زدگی قرار دارد، که بجای پشتیبانی از این جنبش ضدّ «روحانیت»، که ملایان را تشویق به تحویل بایان به حکومت می کند. توگویی آنان وقتی «بابی» می یافتند، از «صواب» کشتن او درمی گذشتند!

خواننده دقیق متوجه است که، نزدیکی دربار به جنبش بابی (و حتی در بهترین حالت بابی شدن محمدشاه) خود بخود کارگشای بن بست اجتماعی-سیاسی ایران نبود، اما این نزدیکی می توانست به جبهه بندی هایی دامن زند و بردینامیسم تحول اجتماعی تکانه ای سخت وارد آورد.

دیدیم، که در اروپا پس از پیوستن توده مردم به پروتستانیسیم، پیروان مذهب جدید در میان برخی فئودالها پشتیبانانی یافتند و همین، موجب حفظ آنان گشت و به تحکیم دگراندیشی مذهبی کمک نمود.

جالب آنکه بعدها مورّخ دربار ناصری با توجه به امکان موفقیت بایان و خطری که از این بابت ساختارهای قدرت قرون وسطایی را تهدید می کرد، بر میرزا آقاسی می تازد، که:

«ظهور میرزا علی محمد باب و فتنه آن جماعت در عهد حاجی میرزا آقاسی واقع شد و اگر او را تدبیری بجا بود، نمی گذاشت که کار دنباله پیدا کند... جواب اینها از ابتدا همان شمشیر و کشتن است و نه مجلس ساختن و پیرایه بستن.»^۴

^۱ همانجا، ص ۶۶.

^۲ همانجا.

^۳ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۱۶۰.

^۴ صدر التواریخ...، یاد شده، ص ۱۷۶.

روی آوردن سید باب به حکومت دو جهت داشت، یکی پشت کردن بی چون و چرا به حکومت مذهبی و دیگری تقویت حاکمیت سیاسی. باب با روی آوردن به دربار، «نه پی حشمت و جاه»، بلکه در جهت مبرم‌ترین ضرورت تاریخی گام برداشت. اهمیت ضربه‌ای که از این راه به قدرت ملایان وارد آمد، زمانی روشن می‌شود که توجه کنیم، تک‌تک رهبران بابی در عین جوانی از موقعیت والایی در دستگاه حکومت مذهبی برخوردار بودند. صرف‌نظر از اجازهٔ اجتهاد که همگی داشتند، برای مثال، یحیی دارابی پسر بزرگترین مجتهد دربار بود، حجت زنجان به رهبر «بلامنازع» مذهبی در زنجان ارتقا یافته بود و چهارصد تن طلبه داشت، طاهره مجلس درس سید کاظم را در کربلا بدست گرفته بود...

ارزش تاریخ‌ساز پایان این بود که دستگاه حکومت مذهبی را سد اساسی راه پیشرفت ایران می‌یافتند و با فداکاری غیرقابل تصویری «به طبقهٔ خود خیانت کردند». همین موضع نیز مقام جنبش بابی را در آستانهٔ ورود ایران به دوران نوین، برجسته می‌کند.

در هر قدم بابیان و باید نشانه‌ای بر تأیید انقلابی فرهنگی یافت. نمونه‌وار آنکه، باب در راه اصفهان به ماکو بارها فرصت آن را داشت که از دست مأمورین دولتی فرار کند و چنین نکرد. در حالیکه از ورود «به قم مصرانه سر باز زد»!^۱

همهٔ شواهد و قرائن حاکی از آنستکه روی آوردن سید باب به منوچهرخان را باید ناشی از درایت و شناخت او از توازن قدرت سیاسی دانست. بابیان که خود را «وارثان ارض» می‌دانستند، حکومت را در مجموع رفرم‌پذیر و بهبود آنرا در جهت منافع عمومی مملکت می‌شمردند. این نکته را باید از مهمترین عناصر نوین بابیت در تضاد کامل با شیعه‌گری دانست. سید باب در نامه ای به محمدشاه بر این معنی تأکید کرد:

«... اگر تو نپذیری، خداوند دیگری را بر خواهد گزید تا نظم را برقرار کند.»^۲

در این مرحله، بابیت با «نسخ شریعت» (ناسخ التواریخ) به قاطع‌ترین وجهی در راه غلبه بر اسلام بعنوان تنها راه برون رفت از بحران و واپسماندگی اجتماعی قدم گذارد. بدین سبب نیز همهٔ نیروهای بالقوه موقر در جامعهٔ ایرانی را بسوی خود جلب کرده، دشمنی بی‌امان پایگاه حکومت مذهبی را بجان می‌خورد. از سوی دیگر با فاصله گذاری میان خود و حاکمیت سیاسی، آنرا تحت فشار می‌گذارد که آن شود که باید باشد، یعنی مسئول و خدمتگذار مردمی که می‌خواهد بر آنان حکم راند.

گذشته از این نکته ظریف و مهم، باید گفت که بابیت نفی هر آنچه در جامعهٔ ایرانی منفی بود را بر پرچم خود نوشت. در هر طبقه و قشری جاذب همهٔ پتانسیل موقر موجود گشت و از گندم پاک‌کن اصفهانی، تا شاهزادگان قاجار و از مجتهدان سرشناس تا جمعی عظیم از طلبگان به بحران هویت دچار آمده را، بخود جلب نمود. در این راه توجه خاصی به قشرویه ای نداشت و بدین سبب نیز باید این جنبش را از نظر فلسفهٔ سیاسی مدرن، **اولین جنبش ملی ایران** ارزیابی نمود.

اینکه گفته اند، مریدانش را در مرحلهٔ نخست از میان دولتمردان و «طبقات بالایی اجتماع برگزید»^۳ از این مایه می‌گیرد که دستگاه حکومت آنروز جالب و جاذب پتانسیل موقر جامعهٔ ایران بود.

^۱ همانجا، ص ۲۱۲.

^۲ همانجا، ص ۶۴.

^۳ ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۱.

از ارزشهای دیگر این جنبش آنکه نشان داد، درهم شکستن ساختارهای قرون وسطایی به چه انرژی تخریبی و درایت عملی احتیاج دارد.

البته آنان نیز که در آثار باب بدنال سیستم فکری و طرح نوسازی جامعه می کردند، به خطا می روند. برخی ناظران خارجی، در مقایسه با جریانات فکری- اجتماعی در اروپا، در بابیت عناصر «ماتریالیستی» و «کمونیستی» یافته اند و برخی پژوهش گران ایرانی، گرایشات مزدکی و زرتشتی مابانه در سخنان باب دیده اند. این بیشتر از آنروست که بابیت به یک کلام، نفی و نسخ اسلام و بویژه شیعه گری در همه عناصر خود کامگی آن بود و بدیهی است که این نفی، مظاهر فرهنگ و مدنیت ایرانی را القا می نماید.

کسروی هنگامیکه می گوید، با اینکه «مردم سید باب را ندیده و سخنی از او نشنیده بودند»، به او گرویدند، در نظر نمی گیرد که نفی شیعه گری کافی بود تا مردمی که از شیعه گری رنجها برده و فرزند زمانه خود بودند، بخوبی نقش براندازی بابیت را دریابند.

برای گرایش دستجمعی مردم در بسیاری شهرها و روستاها به بایان تعبیر منطقی دیگری نمی توان یافت. از این گذشته این پدیده نوظهور، یعنی گرویدن گروهی از مسیحیان، زرتشتیان و کلیمیان ایران به بابیت را تنها از این دیدگاه می توان فهمید، که آنان به بابیت نه به چشم یک «فرقه اسلامی»، بلکه بعنوان رهاگر ایران از اسلام می نگریستند، و در آن محملی می دیدند که می توانست برآمدن ملیت ایرانی را در ورای وابستگی های نژادی، فرهنگی و مذهبی ممکن سازد.

اشتباه بزرگ دیگر در پژوهش در باره بابیت آنستکه با ندیدن دلاوری بایان در نفی اسلام، خود را از درک مکانیسم رهایی و انرژی سرشار معنوی حاصل از آن، عاجز کنیم. پیروان جوان باب با باز یافتن منزلت انسانی خویش توانستند، چنان نفوذ کلامی در مردمان یابند که از دیدگاه امروز نیز حیرت انگیز است. برخلاف بابک و مازیار و افشین که چون همدست و همزمان نبودند، به تیغ خلیفه از پای درآمدند و آرزوی ملت خویش را برای هزار سال به گور بردند، در رهبران جنبش بابی، ما با تجربه ای بسیار موفق و برای هرایرانی فخرآمیز، روبرو هستیم. اینکه در هیچ مرحله ای، چه در اوج پیروزی و چه در شرایط شکست و شکنجه و اعدام، هیچکدام از رهبران بابی به هم پیمانان خود پشت نکردند. پدیده ایست که در تاریخ جهان، تنها در میان یاران اسپارتاکوس، این رهیدگان از بندگی و بردگی تام می توان سراغ کرد.

پی گیری سرگذشت جنبش بابی، از آنجا که سید باب در قلعه شهر ماکو در بند است، پژوهشگر را با یکی از شگرف ترین پدیده های تاریخی ایران روبرو می سازد و آن گردهمایی رهبران این جنبش در دشت «بدهشت» (محلی در نیمه راه شاهرود به بسطام- محل رفت و آمد کاروانیان مازندران و خراسان و تهران) است.

در این گردهمایی بسال ۱۲۶۴ ق، بمدت ۲۲ روز ۸۱ نفر از سران بابی از سراسر ایران در باره محتوای خط مشی مبارزه بایان به بحث نشستند. پس از چهار سالی که از طرح ادعای باب می گذشت و هزاران کس به انگیزه های گوناگون و تصورات مختلف بدان روی آورده بودند، لازم بود که اینک درونمایه نظری و مرزبندی کلی جنبش تعیین گردد. متأسفانه از مذکرات «گردهمایی بدهشت» گزارشی در دست نیست. چنین گزارشی می توانست نمایانگر نظرات و صف بندی های گوناگون در جنبش بابی باشد. اما مشکل نیست که تصور شود، گفتگو بر سر حیاتی ترین مسایل مطروحه با شدیدترین برخوردها نیز توأم بوده است.

تاریخ نگاران از «زخمهای عمیق بحث و مجادله» سخن رانده اند و نوشته اند: «در بدشت ظاهراً بین قدوس و طاهره و پیروان دو طرف اختلاف روی داد و نزدیک بود کار به منازعه و مجادله بکشد»^۱

محور گفتگوها در بدشت بر دو مهم قرار داشت: یکی تعیین موقعیت بابیت در قبال اسلام و دیگری اقدام برای رها ساختن باب. در مورد اول، گردهمایی بدشت به موفقیت کامل دست یافت و بالاترین هدف ممکن تحقق یافت.

در مورد رهایی باب از قلعه ماکو، ظاهراً مطرح بوده است که «راه‌پیمایی» عظیمی بسوی ماکو در پیش گرفته شود و با تبلیغ در شهرهای میانه راه، چنان جمعیتی فراهم آید که باب را از بند رها نیده و سپس یک یک شهرهای ایران را آزاد سازند. اما ظاهراً بابیان بدشت لحظه را برای دست زدن به چنین اقدامی مناسب نیافتند و گسترش بیشتر جنبش در سطح کشور را پیش شرط آن تشخیص دادند. خاصه آنکه رسیدن به همان هدف اول، دشواری راه را بخوبی نشان می داد.

مهمترین رویداد این «کنفرانس» حجاب از چهره افکندن طاهره بعنوان نماد فسخ و نسخ اسلام بود. آنهم نه تنها بعنوان «رفع حجاب از زن»، بلکه بعنوان نمادی برای برانداختن اسلام در کل آن. بابیان می توانستند نماز و روزه و دیگر مناسک اسلامی را ترک کنند، آنها حتی می توانستند ادعای خدایی (انی انا الله) کنند، (چنانکه طاهره، قدوس و بعضی دیگر نیز چنین کردند) بدون آنکه به هیجان خاصی دامن زنند. لیکن برانداختن حجاب اسلامی تنها چیزی بود که می توانست در شکل و محتوا تسلط اجتماعی اسلام را هدف گیرد. ایرانیان امروز، از زن و مرد بخوبی نقش تعیین کننده «حجاب» را در «سیستم فکری» و تسلط عملی اسلام دریافته اند و می توانند تصور کنند، حجاب افکندن طاهره چه قدم انقلابی ارجمندی در جهت نفی کامل حاکمیت مذهبی ایران بود.

برای روشن شدن هرچه بیشتر مطلب، گریزی دیگر داریم به شناخت مذهب رسمی در ایران: مذهب شیعه پیش از آنکه به مذهب مسلط در ایران بدل گردد، همواره می کوشید، با بمباران همه جانبه ذهن پیروان، آنانرا پیوسته در پابندی به باورهاشان مصرتر سازد. در این راه لازم بود، هر نوع تفکر و تعمق و واقع گرایی را بنیان برکند، تا زمینه برای غلواًمیزترین ادعاها و بی پایه ترین باورها فراهم گردد.

این ناگزیر بدان انجامید که مجبور به «نقل» احادیث و افسانه ها شدند و به درهم گویی هایی حیرت انگیز پرداختند. تا بالاخره «دین در نزد آنان (به) همان دلبستگی به چهارده معصوم و پرستش آنها»^۲ بدل شد. از سوی دیگر شیعیان به یک دستاویز بیسابقه و بی نظیر در جهان متوسل گشتند و آن «تقیه» بود.

کسروی در معنای تاریخی «تقیه» نوشت:

«کسی در خانه نشیند و خود را نهانی خلیفه خواند و دسته کمی را بسر خود گردآورده و به آنها هم سپارد که بکسی نگوید و «تقیه» کنی».^۳ بدین ترتیب پایه شیعه گری بر آن قرار گرفت که:

«کسانی مردم را از یکسو به باورهای گزاف و بی پا وادارند..... آنگاه دستور دهند که کیش خود را نهان دارید و به کسی باز ننمایید».^۴

^۱ حضرت نقطه...، یاد شده، ص ۴۰.

^۲ بهائیکری...، یاد شده، ص ۲۰۹.

^۳ همانجا، ص ۱۴۷.

^۴ همانجا، ص ۱۶۴.

جدایی عمیق میان ادعا و عمل، افسانه و واقعیت بدانجا انجامید که در چهارچوب خودکامگی شیعه گری، رفتار به مبانی اخلاقی و انسانی، بیک کلام، گفتار و کردار نیک، هدف نباشد، بلکه دفاع بی چون و چرا از باورهای خودی و کینه جوایی بی حد و مرز نسبت به مخالفان و رقبا، محور اعتقاد به این مذهب گردید. از مذهبی سخن می گویم که شعار: «از هر طرف که کشته شود، بسود اسلام است» را سرلوحه عملکرد خود قرار داد. در واقع نیز باید گفت، با این همه شفیع و نماینده خدا بر روی زمین چه احتیاجی به نیکی است؟!

در مذهبی که «تقیه» (ناراستی) فضیلت است نیکی لازمه رستگاری نیست و در نزد پیروان، چنان واژه ها و رفتارها واژگونه است که برخی از مصلحان مانند عبید زاکانی (نویسنده «اخلاق الاشراف») را واداشته، با واژگونه ساختن دوباره این مفاهیم، به «مثبت» برسند و اندرزنامه هایی بنویسند که در آنها مردم به بدکرداری فراخوانده شده اند!^۱

برای آنکه به ناباوران این پدیده حیرت انگیز و بی نظیر در عالم را نشان دهیم و ببینیم که اسلام، ایرانیان را به چه ورطه هایی افکنده، شاهی بدست می دهیم از رساله ای بنام «الموعظه والنصیحت»، نگارش شده در همان عصر قاجار:

«عزت نفس و بال جان است... سخن چینی را پیشه کن که به هر دلی نزدیک باشی و به هر جا محرم... حیا را بکلی از خویشتن دور گردان که فرمود، الحیا مانع الرزق... مردم آزار باش که گفته اند: مرد آنست که در زندگی از دهانش آتش ببارد و در مردگی از گورش... نشست و برخاست با ارازل و او باش (از صحبت هوشمندان) سودمندتر است که بیان ایشان سبک و دلگشاست. از آبرو نیندیش که آبرو لفظی است موهومی... محیل و مکار باش که به تهمت صاف و صادقی متهم نگردی. همچنین خودپسند باش که اگر تو خود را نپسندی دیگران بطریق اولی نخواهند پسندید. زنهار از غیرت بر حذر باش که... بسا غیوران که مرده اند و بی غیرتان به آسودگی حلاوی ایشان خورده اند...»^۲

این خود مکانیسم مذاهب خودکامه است که چون از تربیت پیروان ناتوانند، باید پی در پی بر آنان بتازند و تازیانه تهدید بر آنان فرو آورند و یا وعده پاداش های هرچه بزرگتر دهند. از طرف دیگر به همان نسبت که مؤمنان منزلت انسانی خویش را از دست داده اند، به سرایش «گناه» نیز در می غلطند و چون پس از مدتی بدین تهدیدها عادت می کنند، شدت تازیانه را باید فزونی داد و تهدیدهای جدیدی اختراع نمود! نمونه آنکه برای واداشتن زن به بندگی مرد، بدین حد رسیدند که گفته اند:

«زنی که در خشم شود با شوهر... روز قیامت زبان او را از پس سر بیرون کشند، زنجیر از آتش به سروی زنند و آتش در دهان وی باشد.» و به عکس زنی که خدمتکار شوی باشد «حق تعالی او را شهرستانی در بهشت دهد و هر آن زنی که برای شوهر دیگری بسازد، خدای تعالی آتش دوزخ را بر او حرام گرداند، برای هر دیگری که طبع کند ثواب شهیدی بدهد، و آن زنی که از بهر شوهر نان بپزد... بر (پل) صراط آسان گذرد، مانند برق.»^۳

بایان اراده داشتند، تبلور خصایص مثبت انسانی باشند و عمل خود را سرمشق قرار دهند. شعارشان این بود که «فعل ما بر دین ما گواهست».^۴ سید باب در همان اولین خطابه اش به «حروف حی» گفت:

^۱ هما ناطق، افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۴۰.

^۲ همانجا، ص ۲۱.

^۳ بهاء الله، کتاب بدیع، ص ۲۳.

«در هر شهری... داخل شوید از مردم آن شهر به هیچ وجه اجرو مزدی توقع نداشته باشید، غذا و طعام طلب نکنید و هنگامیکه از آن شهر می‌خواهید خارج شوید، گرد کفشهای خود را هم بتکانید.»^۱

بدین معنی، بابیان که نفی شیعه‌گری خودکامه را هدف داشتند، باید با عملی قهرمانانه، شکاف عظیم میان حرف و عمل را از میان بردارند. پیش از بابیان نیز «مردان» بسیاری، بارها و بارها به نفی عناصری از اسلام دست یازیده بودند. لیکن بدون آنکه به ساختمان دهشت‌انگیز این مذهب، خللی وارد آورند، به کناری رانده شده و همین کوشش آنها، خود به تحکیم تسلط «فرهنگ فراگیر اسلامی» انجامیده بود! مانند آنکه هرگونه کوشش برای فرار از زندان به تحکیم آن منجر می‌شود و تنها درهم کوبیدن اسارتگاه است که می‌تواند به رهایی قطعی منجر گردد!

از دورانی سخن می‌رانیم که در آن بی توجهی به فروع دین موجب مرگ بود، تا چه رسد به آنکه دختریکی از بزرگترین مجتهدان، حجاب از چهره بیافکند! در اینکه در مقابل این اقدام عظیم، حتی واکنش بابیان بدشت نیز قابل پیش بینی نبود و مبتکران آن پس از کنکاش بسیار بدان دست یازیدند، جای هیچ شبهه نیست:

«طاهره... اظهار کرد که اجرای این امر بدست من آسان است، زیرا که در شرع اسلام هرگاه زنی کلمه کفری بگوید و بعد توبه نماید توبه اش قبول می‌شود، بخلاف مردی که توبه اش قبول نخواهد شد. بنا بر این من آشکار این حکم را اظهار خواهم کرد، هرگاه اسباب اختلاف و اعتراض شد و نتوانستیم به هیچ قسم رفع نمائیم، آنوقت من توبه می‌کنم.»^۲

نقاب از چهره افکندن طاهره در بدشت، بیکباره سنگینی همه زنجیرهایی را که شیعه‌گری بر ایرانیان تحمیل ساخته بود، بطرزی شگرف بر ملا ساخت. عبرت آمیز آنکه عمل طاهره، به سران بابی که تا آن لحظه بر بسیاری باورهای هزار ساله پشت پا زده بودند، نشان داد که رهایی از شیعه‌گری به چه انرژی و شهامت سرشاری نیاز داشت. واکنشها در نزد آنان نیز حکایت از همین معنی دارد:

«جمعی بیخود و گروهی با خود و طایفه ای متحیر و قومی مجنون و فرقه ای فراری»^۳ شدند و حتی یکی از آنان، از هیجان گلوی خود بدرید.

از سوی دیگر این نیز «عبرت آمیز» است که فشاهی، محقق «مارکسیست» ما، بر همین درونمایه اصلی جنبش بابی خرده می‌گیرد و این انقلاب اجتماعی- فرهنگی را بعنوان «چپ روی بی مورد»، سرآغاز شکست بابیان می‌شمرد. او می‌نویسد:

«این عمل هرچند در اصل، عملی پسندیده و شجاعانه بود، اما اجرای آن در آن دوران، هنوز بسیار زود بود و انعکاس نامطلوبی به دنبال داشت.»^۴

باید پرسید، بنظر ایشان چند قرن دیگر زمان مناسب برای کشف حجاب در ایران فرا می‌رسد، که به «انعکاس نامطلوبی» دامن نزند؟ او بجای ستایش از این «انفجار آزادی»، مرگ را کمترین سزای بابیان می‌داند:

^۱ تاریخ نبیل....، یاد شده، ص ۷۹.

^۲ چهار رساله تاریخی درباره طاهره قرة العین، بکوشش ابوالقاسم افغان، ص ۶۵-۶۶.

^۳ واپسین جنبش....، یاد شده، ص ۱۴۶.

^۴ همانجا.

«با این همه قرة العین و ملا محمد علی بافروشی با نثار خون خود، این اشتباه را جبران کردند، اما حتی بهای سنگین خون آنان نیز نتوانست این اشتباه را از سینه تاریخ بیرون بیاورد.»^۱

می دانیم، که بابیان بدشت، به «اشتباه بزرگ» دیگری نیز دست زدند: این «طلبه های دیروزی»، مهرهای نماز را بر روی هم چیده، بعنوان نماد سرآمدن اسلام، آنها را شکستند. آری، تاریخ معاصر ایران این «اشتباهات» بابیان را به گونه ای دیگر ارزیابی می کند. بویژه زنان ایران برای قیام و عمل رهایی بخش آنان ارزشی دیگر قائلند.

عشق بهر لحظه ندا می کند
بر همه موجود صلا می کند
هر که هوای ره ما می کند
گر حذر از موج بلا می کند
پا نهد بر لب دریای من
طاهره

بدین ترتیب برای اولین بار در تاریخ معاصر ایران، زنی با بروز برتری هایی پا بمیدان مبارزه نهاد، که تا بحال ویژه «مردان» شمرده می شد. وجود طاهره در جنبش بابی بیشک در بالا بردن سطح «تخریبی» جنبش نقشی والا داشت.

زرین تاج قزوینی «طاهره»، در خانواده ای رشد نمود که به رأس هرم حکومت مذهبی ایران تعلق داشت و چنانکه دیدیم عمومی بزرگش، تقی برغانی، شیخ احمد احساسی را تکفیر کرد.

سه برادر برغانی پس از رسیدن به سیادت مذهبی در قزوین، به جمع مال و تحکیم قدرت پرداخته، بزودی در صف اول مجتهدین ایران قرار گرفته بودند و طبعاً نیز هریک بر طبلی می کوفت. برادر بزرگتر (محمد تقی) متشرع بود، برادر میانی (پدر طاهره) «میان رو» و برادر کوچکتر به شیخیه پیوست.

طاهره را در پانزده (بروایتی سیزده) سالگی به عقد پسر عمومی بزرگتر در آوردند و او صاحب سه فرزند شد، که یکی از آنها (شیخ اسمعیل) بعدها امام جمعه قزوین گردید!

برخی غریبان طاهره را با توجه به مرگ قهرمانانه اش «ژاندارک ایرانی» نامیده اند، اما تنها به همین لحاظ میتوان آن دخترک روستایی را با طاهره مقایسه نمود! برخی دیگر او را طلایه دار آزادی زن یافته اند و کوشیده اند حسابش را از بابیان جدا کنند، در حالیکه باید گفت، جنبش بابی بدون او هیچگاه به چنین عمق و انرژی دست نمی یافت و او بدون شرکت در چنین جنبشی یکی از هزاران، بلکه میلیونها زنی می بود، که در ازای تسلط اسلام استعدادشان فرصت رخ گشودن نیافت.

می بایست زنی باشد، تا با از چهره برانداختن حجاب، بعنوان نماد اسارت زن و مرد ایرانی، جنبش بابی را به بزرگترین رستاخیز تاریخ معاصر ایران بدل سازد. هرچند که طاهره را باید در راهگشایی هایش در همه زمینه های تفکر و ادب ایرانی، از فلسفه و منطق تا شعر و ادب نیز بازشناخت. فقط برای آنکه نشان دهیم از چه سخن می گوئیم و با چه دیدی می توان ارزش آثارش را دریافت، به جمله ای از او اشاره می کنیم.

طاهره در نامه ای به پسر خاله خود (ملا جواد ولیانی که موجب آشنایی او با شیخیه گشته بود، اما از گرویدن به باب خودداری می کرد) نوشت:

^۱ همانجا، ص ۱۴۷.

«نوشته بودی که تفسیر مبارک (از سید باب) نامربوط بهم می باشد. ای مسکین، به همان نظری که به تفسیر نگریسته‌ای، به قرآن بنگر... بین چه مقدار آیات نامربوط بهم می باشد.»^۱

طاهره با تکیه بر «نامربوط» بودن قرآن، به ملاجواد هشدار می دهد که اگر مدّعی تفکر منطقی است، اولین قدم همانا دست برداشتن از اسلام منطقی‌ستیز است!

طاهره پس از تسلّط بر آنچه بنام «معارف اسلامی» در حوزه های علمیه بخورد جماعت داده می شد، بیشک از تشنگی معنوی به سوی جریان الحادی شیخیه روی آورد. او شوهر و فرزندان را ترک گفته در کربلا به شاگردان سید کاظم پیوست و بزودی با اتکا به استعداد و هوشی حیرت انگیز، سرآمد شاگردان سید گردید. حتی مورخ دربار نیز که او را ندیده بود، درباره آوازه اش نوشت:

«طاهره با وجود حسن جمال و غنچ و دلّال در علوم معقول و منقول بحدّ کمال بود.»^۲

تا آنجا که، در کربلا سخن از آن بود که اگر طاهره زن نبود، بیشک به مرتبه اجتهاد دست می یافت؛ چنانکه عملاً نیز پس از مرگ سید کاظم، از پشت پرده حوزه درس او را اداره می کرد!

طاهره بهترین نمونه برای نشان دادن تأثیر طلبه های ایرانی در برآمدن شیخیه است. او که ظاهراً «شاگرد» شیخ و سید بود، پس آنکه اندو صدها صفحه در توصیف جابلقا و جابلسا سیاه کرده بودند، اینها را «اکاذیبی منافی با عقل» و «موهوم و شایسته مغزهای ناخوش»^۳ دانست!

تاریخ نویسان مخالف و موافق در عین اظهار شگفتی از این پدیده تاریخی، توگویی بنا به توافقی از دریافت شخصیت مستقل و مبتکر او سر باز زده اند و آنجا که آنرا دیده اند، غافل مانده اند که همانا کیفیت رهایی بخش جنبش بابی بود، که نه تنها برای طاهره، بلکه برای قدوس ها، ملاحسین ها و بالاخره برای تک تک بابیان راه را بسوی حداکثر شکفتگی استعدادها و شخصیت انسانی باز نموده بود.

نمونه آنکه نقاب از چهره گرفتن طاهره، نه نخستین بار در بدشت و به «صلاح‌الدین» دیگر رهبران بابی، بلکه او یکی دو سالی پیش از بدشت، دستکم از دوران تحت نظر بودن در منزل سید محمد آلوسی (مفتی بغداد) چنین می کرد:

«رسم حضرت طاهره بر این بود که در مجالس احباب (دوستان) بدون حجاب ظاهر می شدند، لیکن در مجالسی که اغیار حضور داشتند، از پشت پرده صحبت می فرمودند.»^۴

«از اینکه حضرت طاهره در مجامع احباء بدون حجاب ظاهر می شدند، بعضی از دوستان متزلزل شدند و حرفشان این بود که چرا حضرت طاهره نسخ احکام شریعت قبل را می فرمایند.»^۵

نسخ احکام شریعت قبل «به حجاب برداشتن منحصر نبود. او روز اول محرم را به مناسبت روز تولد باب جشن می گرفت!:

^۱ ظهور الحق، فاضل مازندرانی، ج ۳، ص ۴۹۵.

^۲ حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۵۴.

^۳ طاهره قره العین، حسام نقبائی، ص ۱۰۱.

^۴ چهار رساله...، یاد شده، ص ۲۳.

^۵ همانجا.

«تا ماه محرم پیش می‌آمد، جناب قرة العین و همشیره شان بملاحظه آنکه حضرت نقطه اولی (باب) در شب اول محرم تولد شده اند، حنا استعمال نموده و البسه رنگین پوشیده...»^۱

اقدام مهمتر طاهره «نفسی تقیه» بود و این قهرمانی چنان برای شاگردان سید کاظم که به او گرویده بودند، سخت آمد، که نه تنها بسیاری کنار رفتند، بلکه دستکم چهار نفر تکفیرش کردند! پس از لغو سفر اصفهان از سوی باب، این یکی دیگر از قدم های مهم بایان بود که در همان مرحله نخست جمع آنان را از کسانی که بدنبال فرقه گرای اسلامی بودند، تصفیه می نمود.

از این بالاتر، وقتیکه ورود طاهره به کرمانشاه به هیجان عمومی دامن زد و «علما» تقاضای اخراج او را نمودند (در رأس این «علماء» آقا عبدالله پسر همان «صوفی کش» بود که پیش از این یادش کردیم)، طاهره حاضر شد برای اثبات ادعای خویش با آنها «مباهله» کند، در حالیکه در شیعیگری، مباهله مختص پیامبران است. «و شرط مباهله را به این گذاشتند که هرکس براه باطل باشد فی المجلس بمیرد»^۲ پیداست که «علما» از مباهله با طاهره سر باز زدند!

طاهره پیش از این، به شکایت «علما» سه ماه در خانه سید کاظم توقیف بود، تا آنکه حاکم کربلا او را تحویل نجیب پاشا حاکم بغداد داد. او پس از سه ماه زندان در خانه ابن آوسی (مفتی بغداد) بنا به دستور حکومت عثمانی اخراج شد و با جمعی از بایان راهی ایران گشت. احتمالاً ارادت مفتی به طاهره و زن بودن او، حکومت عثمانی را از کشتنش منصرف ساخت.

طاهره و یارانش هر جا که می رسیدند، به تبلیغ بابیت همت می گماردند، چنانکه گویا در قریه گزند نزدیک کرمانشاه هزار و دویست نفر اعضای یک ایل خواستار همراهی او شدند.^۳

بزرگترین موفقیت در همدان بدست آمد. چنانکه نوشته اند، نیمی از مردم شهر بابی شدند! پدیده جالب در این میان گرویدن جمع بزرگی از یهودیان همدان به بابیت است. طاهره در همان دوران بغداد با یهودیان رابطه برقرار کرده و از جمله حکیم مسیح، پزشک شاه را به بابیت جلب نموده بود.

در قزوین نیز «طاهره و اصحاب او در امر حجاب و صوم و صلوة مثل سابق چندان دقت و احتیاط نمی نمودند»^۴

از سوی دیگر مزدوران عموی طاهره به زنان بابی ها می گفتند: «شوهرهای شما از دین برگشته اند و شما بدون طلاق می توانید هر که را بخواهید اختیار کنید»^۵

بلوا آنجا بالا گرفت که در مقابل نفوذ روز افزون بایان، یکی از آنان را در خانه عموی طاهره به چوب بستند و بابی دیگری به انتقام، برغانی (عموی بزرگ طاهره) را به قتل رساند. فریاد «وادینا» به آسمان رسید و مقتول، «شهید ثالث» لقب گرفت. کاری که در راستای ستیزه جویی شیعه گری قرار داشت، ابتکار عمل را بدست دشمن داد. هر جا بابی یافتند دستگیر کردند و دستکم پنج نفر را کشتند. خبر بلوا به پایتخت رسید و حاجی میرزا آقاسی

^۱ همانجا، ص ۴۸.

^۲ همانجا، ص ۳۱.

^۳ همانجا، ص ۲۶.

^۴ همانجا، ص ۵۲.

^۵ همانجا، ص ۵۴.

بمنظور خوابانیدن بلوا، خواستار ارسال زندانیان به تهران گشت. طاهره در خانه بازداشت شد و در حالیکه زندانبان او شوهرش بود، خطر مرگ تهدیدش می‌کرد!

اینجا سرگذشت طاهره را و امی گذاریم و فعالیت تبلیغی و تهییجی او و یارانش را در مرحلهٔ اوج گیری جنبش بابتی دنبال می‌کنیم. این فعالیت که به شیوهٔ اکیداً مسالمت‌آمیزی گیری می‌شد، چنین سازمان یافته بود، که بابتیان در سراسر ایران از روستا و شهرهای بزرگ و «حوزه های علمیه» تا بر سرکوچه و بازار، با خطابه های آتشین آغاز دورانی نوین را اعلام می‌کردند و از مردم می‌خواستند که برخیزند و سرنوشت خویش بدست گیرند. آنها می‌رفتند تا با سرعتی باور نکردنی جنبش انقلابی-فرهنگی بابتی را گسترش دهند و به وزنه ای بزرگتر از دستگاه حکومت مذهبی بدل گردند.

چنانکه اشاره شد این مرحله را (۱۲۶۴-۱۲۶۵ ق.) باید نقطهٔ اوج جنبش بابتی و بیانگر عیار واقعی آن دانست. به فعالیت تبلیغی و تهییجی موفقیت آمیز طاهره در غرب ایران اشاره شد و این تنها گوشه ای از تهاجم برانگیزندهٔ بابتیان در سراسر ایران بود. بابتیان در مشهد به شماری رسیده بودند که چون حاکم خراسان، یکی از آنان (حسن نامی، خادم ملا حسین) را دستگیر نمود، آنها با فریاد یا «صاحب الزمان!» به اردوی لشگر ریختند و او را آزاد ساختند. تاریخ‌نگار دربار در اینباره می‌نویسد:

«سال پر ملال مصیبت آثار ۱۲۶۴ حشمت الدوله (حمزه میرزا) را معروض افتاد که ملا حسین بشرویه در ارض قدس به ضلالت عباد اشتغال دارد. آنرا به اردو آورده محبوس فرمود.»^۱

واقعاً نیز حمزه میرزا قصد دستگیری ملاحسین را داشت، اما چون سرهنگ توپخانه اش (عبدالعلی خان مراغه ای) بابتی از آب درآمد، از این کار منصرف شد و مدتی او را در اردوی لشگر مهمان کرد!

یحیی دارابی (وحید) در یزد و فارس از روستایی به روستایی با استقبال روز افزون مردم روبرو بود:

«وحید در موقعیکه می‌خواستند از یزد به تبریز تشریف ببرند در راه توقف می‌فرمودند. اهالی دهات و قصبات تصدیق می‌کردند، یا همهٔ اهالی و یا اکثریت آنها. در یکی از این فصول ذکر تصدیق ۱۰۰۰ نفر شده.»^۲

«چون به قریهٔ میامی رسیدند، ملاحسین بشرویه ای به تبلیغ پرداخته و سی نفر از اهل میامی مؤمن شدند و با جناب ملاحسین همراه گشته، عازم سفر شدند. بیست و نه نفر از اینها در قلعهٔ شیخ طبرسی شهادت رسیدند.»^۳

بابتیان در مازندران و گیلان به رهبری قدوس و میرزا حسینعلی نوری (بهاءالله) گسترده می‌شدند و پیروان «حجت» در زنجان را ۱۵ هزار نفر (دو سوم جمعیت!) برآورد کرده‌اند.^۴ شخص باب در آذربایجان باعث گسترش فزایندهٔ جنبش بود. پیش از این اشاره کردیم که حاجی میرزا آقاسی او را به دورترین جای ممکن در مرز ایران فرستاد، تا در میان سنی مذهبان گردد به فراموشی سپرده شود. اما در طول ۹ ماهی که در ماکو اقامت داشت، چنان نفوذش بالا گرفت که سفیر روس را واداشت از دولت ایران بخواهد، او را به جای دیگری منتقل سازد، تا از سرایت بابتیت به آن سوی مرز جلوگیری شود! فریدون آدمیت این سند تاریخی را بدست داده است:

^۱ حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۳۵.

^۲ همانجا.

^۳ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۳۲۹.

^۴ از باب تا...، یاد شده، ص ۶۹.

«چون این شخص کهنه‌پرست به ایجاد آشوب در ولا یات مختلفه ایران می‌کوشد، بنا به خواهش از سرحدات (ماکو) رانده شد و اکنون در یکی از دهات ارومیه (چهریق) زندانی است.»^۱

درباره فعالیت سید باب در چهریق گزارشی در دست است که از او چهره ای کاملاً متفاوت بدست می‌دهد. این گزارش را موخنین (دانشجوی دانشگاه پترزبورگ که از آن‌حوالی گذشته) یادداشت کرده است:

«در ماه جون سال ۱۸۵۰ در دنباله سفرم به چهریق رسیدم. بالا خانه ای دیدم که باب از آنجا به بیان تعلیمات خویش مشغول بود. تعداد جمعیت بقدری زیاد بود که حیاط قلعه ظریف جای دادن به همه آنها را نداشت و اکثراً در جاده های اطراف نشسته و بدقت به قرآن جدید گوش می‌دادند...»^۲

پیامد چنین فعالیتی است که به روزهای اعدام باب «از ۳۰۰ خانوار سلماس، ۲۰۰ خانوار به بایان پیوسته اند.»^۳ و یا «حتی از میان روستاهای مسیحی هم گروهی دنبال باب را گرفتند.»^۴ جمعی از مشاهیر علما و اشراف و ارباب مناصب دولتی در شهر خوی «و سپس در ارومیه و اردبیل در همان اوان بابی شدند.

گسترش وسیع و رسوخ به میان همه لایه های اجتماعی ایران بی‌گفتگو نشانگر این واقعیت است، که نفوذ اسلام در ایران، تا این زمان مطلق نبود و قطب قوی ایرانی همچنان در جامعه پا برجا مانده بود. اگر نفوذ بایان محدود به يك منطقه جغرافیایی و یا يك قشر اجتماعی بود، امکان داشت به نتایج دیگری دست یابیم، اما موج عظیمی که آنان در سراسر ایران برانگیختند و استقبال مردم بویژه از طرح مسأله قائمیت و فسخ اسلام هر ارزیابی دیگری را از نظر منطق تاریخی غیرممکن می‌سازد.

پیش از این دیدیم، که فرقه گرایی، گرچه فرسایش عظیم انرژی معنوی در تاریخ «ایران اسلامی» را موجب شده است، خود نشانه خودکامگی و تحمل ناپذیری اسلام بود. اگر در مرحله اول جنبش بابی نیز کسانی (اغلب از میان عمامه بسران) در بابیت فرقه ای جدید می‌دیدند، در مرحله دوم که بایان نسخ و فسخ اسلام را بر پرچم خود نوشته بودند و با این همه بخش عظیمی از مردم ایران به ندای آنان پاسخ مثبت گفتند، سخن از فرقه گرایی، توهین به این مردم است.

بایان اینک در مقایسه با دوسه سال گذشته، رفته رفته به فعالیت روشنگرانه روی آورده بودند و قدم به قدم از غوغاگری شیعی فاصله می‌گرفتند. برای بدست دادن مقایسه ای میان این دو مرحله، نگاهی به مرحله اول می‌کنیم و مثلاً به هیجانی که مردم تبریز را با ورود نخستین باب به این شهر فراگرفت:

«خبر ورود حضرت باب به تبریز هنگامه ای برپا کرد. مردم از هر طرف هجوم کرده، قصد آن داشتند که سید باب را مشاهده کنند. بعضی مقصودشان این بود که فقط اطلاعی حاصل کنند. جمعی دیگر را مقصود این بود که ببینند، آیا آنچه علما به باب نسبت داده اند.... صحت دارد یا نه.... فریاد و غوغا از مردم تماشاچی پی در پی بلند بود.... غوغای مردم بحدی زیاد شد که به امر حکومت جارچی فریاد کرد، هرکس برای ملاقات سید باب برود، تمام اموالش ضبط می‌شود و خودش هم به حبس ابد محکوم می‌گردد.»^۵

^۱ امیرکبیر و ایران...، یاد شده، ص ۴۴۶.

^۲ از باب تا...، یاد شده، ص ۴۸. (نقل از «مجله آسیایی» (۱۸۶۶ م) شماره ۷، ص ۳۷۱).

ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۷۴.

^۴ همانجا.

^۵ همانجا ص ۲۲۴.

روشن است که چنین غوغاگری را دوامی نمی‌توانست باشد:

«مردم ارومیه بعد از اجتماع بلیه‌ایکه بر آن حضرت در تبریز وارد شد (مجلس تبریز و «توبه» باب) بجز چند نفر بقیه مردم.... اعراض کردند.»^۱

آری، در مرحله اول، بابیان خود محصول جامعه شیعه زده آن روزگار بودند و چاره‌ای نداشتند که بر اهرم غوغاگری تکیه نمایند. اما ارزش و عیار واقعی این جنبش را باید در مرحله دوم، یعنی مرحله شکفتگی آن دریافت. مرحله‌ای که در آن نه تنها بابیان بی بازگشت از اسلام بریده اند، بلکه همه «مجتهدان و متولیان شرع انور» فتوا به الحاد و نابودی آنان داده اند و برای شیعیان نزدیک شدن به آنان به بزرگترین «گناه» ممکن بدل گشته است.

اینجاست که منطق تاریخی حکم می‌کند: انگیزه مردمی که در چهریق (۱۲۶۶. ۱۲۶۶ ق.) سخنان باب را می شنیدند و یا در دیگر نقاط ایران به بابیان پیوستند، نه «ظن اسلامی» و نه «پنداره‌های شیخی» بود. دیگر آنکه احتمالاً خواننده دقیق از اینکه شیوه مبارزه بابیان در مرحله دوم مسالمت آمیز ارزیابی شود، تعجب می‌کند، مگر نه آنکه بابیان دشمنان سرسخت خود را به قتل می رساندند و کمی دیرتر به مقاومت نظامی در مقابل نیروهای دولتی دست زدند؟

گرچه بابیان در پی گسترش قدرت اجتماعی و سیاسی جنبش بودند، اما هیچ مدرک تاریخی را نمی توان یافت که رهبران بابی در اوج این جنبش، ستیزه جویی فردی و یا اجتماعی را دنبال نموده باشد. آخر مثلاً طاهره که به سلاح خطابه های آتشین هر عمامه بسری- از جمله عمویش- را بسادگی مقهور می نمود، چه احتیاجی داشت که در قتل او مشارکت کند؟ برعکس، شواهد تاریخی نشان می دهد، که بابیان با دامن زدن به يك انقلاب فرهنگی مسالمت آمیز، در پی آن بودند که قدرتهای حاکم اجتماعی- سیاسی را بشیوه مسالمت آمیز تسخیر سازند.

کوشش بابیان برای دامن زدن يك جنبش فراگیر نشان می دهد که هدف کلی شان، آزاد سازی یکایک شهرهای ایران از طریق دست زدن به شورشهای مردمی و منطقه ای بوده است. پس از طاهره در غرب ایران، ملا حسین با ۲۰۰ نفر از یارانش از خراسان بسوی مازندران حرکت کرد و یحیی دارابی از یزد به طرف فارس. آنان در هر روستا و شهری، با خطابه های شورانگیز، مردم را بسوی خود می خواندند. سند تاریخی در این زمینه را اسماعیل راین از گزارش سفارت انگلیس مورخ ۱۲ فوریه ۱۸۵۰ بدست داده است! این سند بخوبی بیانگر آنستکه بابیان را در این زمان، چه فاصله اندکی از پیروزی جدا می ساخت:

«... بلوای سختی اخیراً در یزد بوقوع پیوست. برانگیزندگان این شورش، هواخواهان مسلک جدید موسوم به «بابی» بودند و چنان تعداد کثیری در شهر اجتماع کردند که حاکم مجبور شد به ارک پناه برد. اما ارک نیز از طرف شورشیان محاصره شد. در این میان ملایان که متوجه شده بودند پیشرفت بابیگری به منزله زوال رفعت و نفوذ خودشان است، تصمیم گرفتند حاکم را نجات دهند و اُمت را بنام دفاع از دین، به حمله بر فرقه بی دینان دعوت کردند. بدبختانه این جدید المذهب ها همگی از پیروان دین اسلام هستند، که در مجازات مسلمان مرتد، آئینی غیر قابل انعطاف است. لذا مقامات شرعی و عرفی هر دو به قلع و قمع این فرقه ذیعلاقه هستند.

از قراین چنین بر می آید که این مذهب در تهران، بین همه طبقات مردم، بدون آنکه حتی روی توپخانه و پیاده نظام ثابت نیز دست رد گذاشته باشد مریدانی کسب کرده است. تعداد آنان در این شهر، تصور می رود به قریب دو هزار نفر بالغ گردد...» (بایگانی عمومی انگلیس - به لرد پالمستون وزیر خارجه)^۲

^۱ همانجا، ص ۳۱۶.

^۲ انشعاب در بهائیت، اسماعیل راین، ص ۳۹-۳۷.

پس از آنکه بابیان در مرحله دوم، عمده نیروی مرفقی در جامعه ایرانی را جلب نمودند، به مرحله سوم، یعنی مرحله رویارویی با دو پایگاه قدرت مذهبی و سیاسی کشانده شدند.

در مرحله دوم، بابت می‌رفت که بنیاد ساختارهای قرون وسطایی ایران را درنوردد. بابیان در اوج قدرت اجتماعی خویش به نیرویی بدل گشته بودند که می‌توانست پایگاه حکومت مذهبی را به هزیمت کامل سوق دهد. اما سرنوشت تاریخی دیگری در انتظار ایران بود. با مرگ محمد شاه، حاکمیت مذهبی به فرصت تاریخی غیرمترقبه‌ای دست یافته، می‌کوشد، به ناصرالدین شاه و امیرکبیر بفهماند، در صورت همدستی برای سرکوب بابیان، از «شاه نو تخت» پشتیبانی خواهد نمود.

چنانکه گفتیم بی تردید اگر دوران محمد شاهی چند سالی به درازا می‌کشید، رفته رفته کفه ترازو بسود بابیان پائین آمده و در بهترین حالت بصورتی کمابیش مسالمت‌آمیز شکستی جبران ناپذیر بر پایه‌های حاکمیت مذهبی وارد می‌آمد. اما تحول سیاسی، با مرگ محمد شاه، روندی کاملاً مخالف یافت. پیش از این دیدیم که هر بار با مرگ شاه، کشاکش میان مدعیان حکومت بالا می‌گرفت و حتی ولیعهد نیز تنها با تکیه بر «وزیری پرتله‌بیر» می‌توانست بر تخت سلطنت بنشیند. این کشاکش پس از محمد شاه، که «هیچ یک از شاهزادگان قاجار خود محمد شاه را بر نمی‌تافتند، تا صدراعظمش را بپذیرند»^۱، دامنه‌ای وسیع یافت:

«در پایتخت هرج و مرج بوجود آمد و در شهرهای بروجرد، کرمانشاه، کردستان، شیراز، کرمان، یزد و خراسان شورشهای جدی بوقوع پیوست.»^۲ «خلاصه در این چند روزه ایام فترت و اشتها را اخبار این مصیبت... در هرسری شوری و در هر دماغی سودایی ظاهر شد.»^۳ «هرکاسب ذلیل بازاری بر سر تیپ و سرداری می‌تاخت، و هر علیل بی فرهنگی یا ورسر هنگی را عریان می‌ساخت.»^۴

برخی تاریخ‌نگاران ضعف دربار در «دوران فترت» را فرصتی دانسته‌اند که بابیان با استفاده از آن به شورش دست زدند. اما سرنخ این شورشها بطور سنتی در دست حاکمیت مذهبی بود و در خدمت آنکه، شاه نو تخت را به موضع سرکوبگر مستبد سوق دهد. وانگهی کوچکترین مدرکی در دست نیست که حکایت از سوار شدن بابیان بر این موج کند. در غیر این صورت آنان می‌بایست در شهرهای بزرگ در ائتلاف با مدعیان حکومت وارد میدان شوند، در حالیکه هیچ جا چنین نشد.

امیرکبیر بعنوان وزیر ناصرالدین میرزای ۱۸ ساله‌ای که می‌خواست بر تخت نشیند، در این مرحله یک وظیفه و هدف داشت و آن راندن همه مدعیان قدرت و استقرار «امنیت» بود. در مقابل او دو راه پیش نبود: یا به بابیان میدان می‌داد و در ائتلاف با آنان در مقابل قدرت ارتجاع درباری و پایگاه حکومت مذهبی قرار می‌گرفت و از اینراه به جدالی با آینده‌ای نامعلوم کشانده می‌شد و یا در ائتلاف با نیروی ارتجاعی جامعه، با سرکوب بابیان، قدرت خویش را مستحکم می‌ساخت. امیرکبیر راه دوم در پیش گرفت و حاکمیت مذهبی، که این «انتخاب» را فرصت

^۱ ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۱۵.

^۲ تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون، دکتر بهرام مقدادی، ص ۱۵۸.

^۳ حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۳۸.

^۴ همانجا، ص ۳۶.

درخشانی برای سرکوب بابیان یافت، استقبال بی نظیری نمود. ناصرالدین میرزای ولیعهد از میان مدعیان حکومت، مطلوب «روحانیت» گردید:

«رؤس منابر و وجوه دنانیر بنام نامی و اسم سامیش زیب و زینت پذیرفت»^۱

بزودی «فته و غوغا» در سراسر کشور فروکشید و ناصرالدین شاه به تخت نشست. اینک نوبت دربار بود که «نمک شناسی» نشان دهد و برای مقابله با بابیان به یاری شریعت‌مداران بشتابد.

فشار رهبری مذهبی در این جهت، از همان گردهمایی بدشت آغاز شد که در قریه نیلا، «عمله مذهب» به رهبری سعیدالعلماء (مجتهد بافروشی) بر بابیان تاختند و آنها را پراکنده کردند.

«سعید العلماء و سایر فقه‌های مازندرانی در مقام محافظت خود برآمده، کارگزاران دولت و عمال و سرکردگان ولایت را از این فتنه و غوایت اطلاع دادند»^۲

این گزارش تاریخ نگار دربار حاکی از سرکردگی عمامه بدران در حمله به بابیان است و احسان طبری که می‌نویسد: «دولت متوجه اجتماع بدشت شد و آنرا به زور متفرق ساخت»^۳، برخلاف واقعیت تاریخی سخن می‌گوید. واقعیت اینست که حداقل در سرآغاز این مرحله نه بابیان در پی رویارویی با دولتیان بودند و نه دولت امیرکبیر چندان در پی آنان. طرف مبارزه بابیان، عمامه بدران بودند و آنجا که ملا حسین به سعیدالعلماء گفت: «سخنان من برای هدایت تو بمنزله آینه داری در محله کوران است»^۴، نقطه اوج تضاد موجود را نشانه گذاری نمود.

اولین برخورد میان بابیان و دولتیان در قلعه شیخ طبرسی (ده کیلومتری بابل) رخ داد و چنین آغاز شد که چون ملا حسین و یارانش از خراسان وارد مازندران شده، به قصد بدشت در حرکت بودند، در بابل سعیدالعلماء با «امت» زیرفرمان خود، بر آنان حمله آوردند. بابیان در بیرون شهر سنگر گرفتند، قاسم میرزا، حاکم بابل، «ملا حسین را راضی به ترک مازندران نمود»^۵

مورخ دربار نیز اعتراف دارد که «ملاعنه بابیه از در حیل و خدعیت طالب امان و خروج از مازندران شدند»! اما سرایان «محافظ» در میانه راه یکباره بر آنان حمله آوردند و بابیان ناگزیر به محل قبر شیخ طبرسی پناه بردند و به دفاع از خویش برخاستند. فرصتی طلایی برای کیش دادن حکومت بسوی بابیان فراهم آمده بود:

«سعید العلماء در نامه مفصلی به شاه چنین وانمود کرد که اجتماع اصحاب در قلعه، سلطنت شاه و مملکت را تهدید می‌کند»^۶

منطق تاریخی حکم می‌کند که زمانیکه حکومت نوپا، سرکوب بابیان «یاغی» را امری حیاتی برای حفظ قدرتش یافت و بابیان نیز برای نشان دادن یگانگی حرف و عمل خویش به مقاومت دست زدند، بدین رویارویی خون بار دامن زده شد. وگرنه باید پرسید که این جمع طلبگان و روستاییان به چه سودایی به جنگ با قوای دولتی رفتند؟

^۱ همانجا، ص ۴۳.

^۲ همانجا، ص ۵۸.

^۳ برخی بررسیها... یاد شده، ص ۳۹۱.

^۴ تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۲۵۶.

^۵ از باب تا...، یاد شده، ص ۶۳.

^۶ حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۶۲.

^۷ تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۳۶۷.

فرماندهان هر سه قلعه در این باره کوچکترین تردیدی بجا نگذاشته اند:

حجت زنجان (زنجان): «قضیه ما مستقیماً راجع به علمای زنجان است. بهیچوجه ارتباطی بشاه و مردم زنجان ندارد.»^۱

سید یحیی وحید دارابی (نیریز): «طولی نخواهد کشید که نواب، مردم را بر علیه ما خواهند شورانید و چنین منتشر خواهند ساخت که وحید دارابی طالب سلطنت است.»^۲

ملاحسین بشرویه ای (شیخ طبرسی): «ما هیچ منظوری نداریم، نه در خیال ارتقاء به تخت سلطنت هستیم و نه در فکر اغتشاش مملکت، ما فقط می‌گوییم قائم موعود ظاهر شده است.»^۳

چنین است که باید پرسید، هدف بابیان از قلعه بندی چه بود؟ خاصه آنکه می‌دانیم، با مقاومت قهرمانانه مدت نزدیک به دو سال تمامی قوای دولتی را به خود مشغول داشتند:

«دولت برای سرکوب بابیان در قلعه شیخ طبرسی بیش از ده هزار نفر و برای قیام زنجان قریب سی هزار نفر و برای سرکوب قیامهای یزد و نیریز قریب ده هزار نفر سرباز و چریک مجهز به توپ و تفنگ تجهیز کرد.»^۴

در قلعه شیخ طبرسی از ۳۰۰ الی ۴۰۰ بابی، که هفت ماه در مقابل لشگرهای متعدد دولتی مقاومت کردند. بیش از ۵۰ تا ۶۰ نفر کشته نشدند و در قلعه علی‌مردان‌خان (زنجان) در طول مقاومت ۶ ماهه ۳۰۰۰ بابی و ۴۵۰۰ نفر از قوای دولتی از پای درآمدند.^۵ دوگوبینو پنج سال بعد از این وقایع می‌نویسد:

«در زنجان هنوز آثار شورش بابی‌ها نمایان است و این شورشیان در شهر زنجان بطوری مقاومت کردند که برای تسلیم کردن آنها دولت ناچار شد که نصف شهر را خراب کند.»^۶

حتی مورخ دربار ناصرالدین شاه نیز نتوانسته است مقاومت قهرمانانه بابیان را پنهان دارد:

«فداییان بایه کاری کردند که شرحش بی‌معاینه راست نیاید و بیانش جز به مشاهده در حیز تحریر نگنجد.»^۷

او درباره یکی از نبردهای قلعه شیخ طبرسی می‌نویسد:

«رئیس و مرئوس فتح قلعه را بر خود الزام نموده، اطراف قلعه را به حفر و نقب و انباشتن باروت، خالی و مملو ساخته، در ساعتی معین آتش زده، سپر بی‌باکی بر روکشیده، قدم تهور بجانب قلعه دویدند. تویهای کوه توان و خمپاره های آتش فشان را برق خرمن جان قلعگیان ساختند. اما چون تدبیر مخالف تقدیر بود، فتح قلعه میسر نگردید و به حیز تأخیر افتاد.»^۸

«در همان شب ملاحسین بی‌دین چون خوکی سهمگین و پانگی خشمگین بدون ترس و باک بر جماعت کودار

شبیه‌خون (زد) و از خون ایشان رودی روان نمود.»^۹

^۱ همانجا، ص ۵۹۴.

^۲ همانجا، ص ۵۰۳.

^۳ همانجا، ص ۳۷۴.

^۴ برخی بررسیها...، یاد شده، ص ۳۹۰.

^۵ از باب تا...، یاد شده، ص ۷۷.

^۶ سه سال در ایران، کنت دوگوبینو، ترجمه ذبیح الله منصوری، ص ۱۳۰.

^۷ حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۶۲.

^۸ همانجا.

^۹ همانجا، ص ۶۰-۶۱.

چنانکه دیدیم، بابیان امید داشتند که دست کم جناحی از دربار آنان را متحد خود بیابد. اما اسفبار آنکه امیرکبیر در اوایل کار، پشتیبانی رهبری مذهبی (حتی امام جمعه طهران) برای تحکیم قدرت خود بهترین پایه می یافت، حتی وابستگان ترقیخواه دربار، را به فشار رهبری مذهبی برکنار کرد و «دست تنها ماند».^۱

همینکه مورخ دربار می نویسد، در این زمان «حکام پیشین به شورش عامه برکنارگشتند»^۲، نشان می دهد که کسانی مطلوب ملایان، بجای حکام دوران محمد شاه به قدرت رسیدند. روشن است که در این چرخش نامیمون و در سایه همبستگی امیرکبیر با ملایان، جنبش بابی قدمی پیش از پیروزی، از پیشرفت باز ماند.

امیرکبیر بجای برکشیدن نیرویی که می توانست مددکارش در پیش برد فرمهای جدی گردد، بابیان را در تعارض با قدرت مرکزی یافت. اگر این کلام امیرکبیر بدرستی نقل شده باشد که: «جز اینکه او (سید باب) را دفع دهیم و این فتنه را رفع کنیم، چاره نیست»^۳، روشن می کند که او در شرایطی دیگر چاره کار را دیگر می یافت!

روشن است که در چنین توازن قوایی، **تهاجم فرهنگی و برتری معنوی بابیان**، نمی توانست در مقابل نیروهای نظامی، سلاحی کارا باشد! نگاهی به درون قلعه شیخ طبرسی و آن سیصد چهارصد نفر از طلبگان و روستائیان، کافیت، تا نشان دهد، که میدان نبرد میدان مبارزه آنان نبود.

هرچند قلعه بستن می توانست این امکان را فراهم آورد که مردم بستوه آمده ایران، به شماری افزون تر به بابیان روی آورند. با در نظر گرفتن وسایل ارتباطی آنروزها این بی تردید، انتظار بیهوده ای نبود، که خبر مقاومت دلیرانه آنان با سرعت و شدت بسیاری منتشر گردد. این است که قلعه بستن بابیان را از سکوی امروز باید عملی تبلیغی و تهییجی تلقی نمود که به همه ایرانیان ندا می داد: «شما که قرنهای اربابان دین و دولت در خاک پییده/ید، بیدار شوید، بما پیوندید، تا برآنان غلبه کنیم و در این سرزمین نقشی نودرافکنیم!»

توالی زمانی قلعه های بابی (نیریز پس از قلعه شیخ طبرسی و آغاز مقاومت در زنجان درست ده روز پس از شکست در نیریز)، و این واقعیت که این سه «واقعیه» در سه نقطه دور از هم رخ دادند و بالاخره «موقعیت جغرافیایی» این سه نقطه، دلیل کافی است بر اینکه بابیان به هیچوجه در پی موفقیت نظامی نبودند.

از این دیدگاه، توصیه فشاهی - که از بوی باروتی که بر سر آنان می بارید به هیجان آمده، به آنان درس نظامی - چربکی می دهد، مسخره می نماید و نشان می دهد که کوچکترین درکی از ماهیت مبارزه بابیان ندارد:

«آنان می بایست جنگهای خود را بر حسب موقعیتهای مختلف اجتماعی و طبیعی، در هر لحظه و هر منطقه تنظیم می کردند و یا به جنگ در دشت های باز و در شهرها می پرداختند»^۴!

اما مثلاً موقعیت زنجان در نیمه راه پایتخت به تبریز، بهترین امکان را برای گردآوری سپاه در اختیار دولت قرار می داد. چنانکه فرستاده انگلیس نیز از این «انتخاب نامناسب» تعجب نموده است:

«بنظر شما این نکته عجیب بنظر نمی رسد که شهری بی اهمیت مثل زنجان، یعنی شهری که در دسترس همه منابع نظامی تهران و آذربایجان قرار دارد دست به شورش بزند؟»^۵

^۱ ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۹.

^۲ حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۴۱.

^۳ ناسخ التواریخ، لسان الملك سپهر، ج ۷، ص ۹۹.

^۴ واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۱۴۵.

^۵ انشعاب...، یاد شده، ص ۴۸.

از آنجا که تاریخ ایران پراست از صحنه های دلیرانه و جانفشانی های بیدریغی که همواره بجای در آغوش کشیدن شاهد پیروزی به شکستهای اسف بار منجر گشته اند، از پرداختن به مقاومت بابیان در قلعه ها چشم می پوشیم. تنها آنکه، شکفتگی استعدادهایی که در درون قلعه های بابی رخ نمود، از فرازهای درخشان تاریخ بشری است و مقاومت بابیان بطری شگرف نشانگر آنست که انسان رها شده از اسارت مذهبی به چه شکفتی ها تواناست. گزارشی از زنجان بهترین بیانگر این رهایی است:

«حتی زن ها نیز که چند تن از آنان به هلاکت رسیده اند، در این نبرد شرکت دارند و چنان خوب نشانه روی می کنند که تا کنون بسیاری از افراد قوای دولتی را از پا در آورده اند... بابیها با پیوستن تیرهای آهن با یکدیگر دو تا توپ نیز ساخته اند، ولی هریار که آنها را شلیک می کنند، خراب می شود.»^۱

از سوی دیگر، همینکه در دوران سه ماهه محاصره زنجان و زیر باران گلوله و شیبخون های گاه و بیگاه قوای دولتی، «دویست تن از جوانان درون قلعه عروسی کردند»^۲ و هر بار مراسم آن با جشن و سرور توأم بود، یکی از ناچیزترین مظاهر آن انرژی معنوی و سرخوشی انسانی است، که رهایی از اسارت غم آگین شیعه گری بدان دامن می زند.

چنین است که بطور جمع بست باید گفت، آنجا که بابیان مجبور به دفاع از خود شدند، در واقع با دفاع از آزادی و سرافرازی نویافته خویش، بر باریکه ای خطرناک پا گذاشتند. آنان یا باید انکار عقیده می کردند و به راه خود می رفتند و یا می ماندند و کشته می شدند. با آنکه قلعه ها یکی پس از دیگری با خاک یکسان شدند و از مدافعان آنچه یافتند، کشتند، نبرد بابیان برای از میان برداشتن فاصله ادعا و عمل، هرچند که مرگ آور بودن «بابیگری» را به نمایش می گذاشت، بیش از پیش جاذب مردم ایران شد.

واقعیت مهم آنکه هیچیک از قلعه های بابیان به قوای نظامی سرکوب نشد و با آنکه قوای دولتی چنانکه پیش از این یاد کردیم، دهها بار بیش از شمار بابیان بود، در هر سه مورد به «نیرنگ» بر آنان چیره شدند. «نیرنگ» دولتیان در هر سه قلعه این بود که فرمانده به قرآن قسم می خورد که «قلعگیان» در صورت پایان دادن به مقاومت، در امان خواهند بود و می توانند قلعه را بسلامت ترک کنند. هریار نیز همه بابیان تسلیم شده را تا نفر آخر «از دم تیغ گذراندند». گزارش تاریخ نویس دربار ناصرالدین شاه در این زمینه، نه تنها بیانگر پستی عمیق دشمنان بابیان است، که بر روشن بودن عاقبت کار تأکید دارد:

«چون کار ایشان بجان و کارد به استخوان رسیده بود... لا علاج زنهار خواستند. پس از تحریر امان نامه چه که در حقیقت نامه قتل ایشان بود، حاجی محمد علی (قدوس) با دویست و چهارده نفر و تفنگهای مستعد آماده و اسیاف مسلول در یک سمت اردو نزول نمود.»^۳

بخوبی می توان تصور نمود، برای سرداران قلعه های بابی، «نیرنگ» پیش پا افتاده دولتیان پیشاپیش آشکار بود و بر ملا ساختن عهد شکنی دشمن را می توان در آن گذرگاه دهشتناک تاریخ، ابتکاری تبلیغی و تهییجی دانست! همین منش متفاوت بابیان باعث شد که سرکوب بی امان آنان به نابودی منجر نگشت؛ زیرا توده بابیان نه شاهد خیانت و دودستگی میان رهبران شد و نه عامل منفی دیگری منزلت انسانی نویافته را خدشه ساز می ساخت. عامل شکست آنان همانا قدرت درهم ناشکستنی نیروی دوگانه ارتجاع بود و دیگر هیچ.

^۱ تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۶۰۳.

^۲ انشعاب...، یاد شده، ۵۷.

^۳ حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۶۴.

بررسی دقیق رویدادهای درون قلعه‌ها شواهد دیگری از غلبهٔ بابیان بر مظاهر شیعه‌گری بدست می‌دهد. در این زمینه حتی می‌توان بعنوان يك «توتاریخی» مطرح نمود: انگیزهٔ آنان در دست یازیدن به چنین نبرد قهرمانانه‌ای بهیچوجه در راستای شهادت طلبی شیعه‌گری نبوده است!

شاهد این «توتو» آنکه، هرچند ظاهراً همهٔ مدافعان قلعهٔ طبرسی تسلیم و «قصابی شدند»، در کتاب‌های تاریخی از کسان بسیاری بعنوان «بقیهٔ السیف قلعهٔ طبرسی» نام برده می‌شود. دربارهٔ پایان مقاومت در زنجان نیز گزارشی در دست است از فری ریر فرانسوی (۲۴ ژانویه ۱۸۵۱):

«در زنجان پس از مرگ حجت از طرف بابی‌ها خبری نبود و هنگامیکه پس از ۲۴ ساعت سربازان وارد قلعه شدند، هیچ‌جا از بابیان اثری نیافتند. سردار محمدخان، سربازان سوار خویش را به تعقیب آنها روانه ساخت، لکن آنها تنها موفق به دستگیری ۳۰ رعیت بخت برگشته‌ای شدند، که به کفارهٔ شورش بابیها قصابی گشتند.»^۱ بی سبب نبود که بابیان تا چند سالی پس از آن در زنجان چنان پر شمار بودند که از «بابی محله» یاد کرده‌اند و در «واقعۀ دوم نیریز»، (بسال ۱۸۵۳ م. دو سال پس از «واقعۀ اول»)، با شمار چند هزار نفری از آنان روبرویم.

وانگهی شمار بابیان در قلعه‌ها، درصد بسیار ناچیزی از جمعیتشان در سطح کشور را تشکیل می‌داد و آنان تنها آنجا که مجبور به مقاومت شدند، بدان دست یازیدند و «مبارزهٔ مسلحانه» اصولاً در راستای خط مشی آنان نبود. چنانکه طاهره در مدت قلعه‌ها همچنان در مازندران به تبلیغ مردم مشغول بود و در همان دوران مقاومت در قلعهٔ شیخ طبرسی، به امیرکبیر خبر دادند: بابیان تهران قصد شورش دارند. (فوریهٔ ۱۸۵۰ م.) به نوشتهٔ اعتضاد السلطنه (مؤرخ قاجار) هدفشان این بود که: «به مسجد شاه بریزند و میرزا ابوالقاسم امام جمعه را به قتل آورند.»^۲ با توجه به قدرت اجتماعی بابیان، تحقق این شورش در پایتخت، و حتی احتمال پیروزی آن از ذهن بدور نیست. چنانکه پرنس دالگورکی در ۱۲ فوریهٔ ۱۸۵۰ به وزیر متبوع خود نوشت:

«تهران از این مبدعین خطرناک که مقررات و قوانین موجود را تبعیت نمی‌کنند و تقسیم اموال کسانیکه به دین شان نمی‌پیوندند، را توصیه می‌کنند، اکنون مملو است.»^۳

امیرکبیر هفت تن از سران بابی، از جمله دایی بزرگ باب، را دستگیر و به مرگ محکوم ساخت و تازه بدین‌نگام ضد انقلاب مذهبی، فرصت انتقام جویی یافت:

«اجساد شهدا سه روز و سه شب در سبزه میدان، مجاور قصر شاه بود و هزاران نفر از شیعیان متعصب دور آن اجساد مقدسه را گرفته بودند، آنها را پامال می‌کردند، آب دهان بروی آنها می‌افکندند، سنگ می‌زدند، لعنت می‌کردند، استهزاء و تمسخر می‌نمودند، کثافات روی آنها می‌ریختند و ابدان آنها را مثله می‌کردند...»^۴

سال ۱۸۵۰ سالی بود که جنبش بابی از پیشرفت بازماند. تصادم با نیروهای دولتی که آتش بیار اصلی و واقعی آن حکومتگران مذهبی بودند، امیرکبیر را واداشت که به سرکوب این جنبش اقدام کند و این خود به حاکمیت مذهبی امکان داد که از موضع دفاعی و هزیمت به موضع حمله روی آورد و خودباختگی خود در مقابل تهاجم فرهنگی و روشنگرانهٔ بابیان را به حملات وحشیانه بر آنان جبران کند.

^۱ سه سال در دربار ایران، ترجمهٔ عباس اقبال، ص ۱۶۷.

^۲ واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۱۱۷.

^۳ برخی بررسیها...، یاد شده، ص ۳۹۰.

^۴ تاریخ نبیل، یاد شده، ص ۴۹۳.

این واقعیت که شمار کشتار قلعه‌ها مجموعاً از ۴ هزار فراتر نمی‌رفت، در حالیکه تاریخ نگاران شمار قربانیان بابی در این سالها را ۱۰ هزار برآورد کردند، نشان می‌دهد که شمار کشتار در قلعه‌ها، تنها بخش کوچکی از قربانیان تهاجم ضد انقلاب مذهبی را تشکیل می‌داد. تازه از این پس دورانی هفتاد ساله آغاز گشت که در آن بابی‌کشی به مهمترین مشغولیت حاکمیت مذهبی بدل شد و اینجا و آنجا در شهر و روستای ایران، بابیان و حتی متهمین به بابی‌گری را به وحشیانه‌ترین وضع ممکن از پای درآوردند.

«دفع بابیان» که برای امیرکبیر به صورت ضرورتی سیاسی در جهت تحکیم قدرت دربار مطرح بود، در واقع حمله ضد انقلاب مذهبی را ممکن ساخت. شواهد کافی در دست است که نابودی بابیان هدف امیرکبیر نبود. چنانکه پس از درهم شکستن قلعه‌های بابی و قتل «سران شورش» در پایتخت، از آنجا که «غائله بابی» را از نظر سیاسی پایان یافته تلقی می‌کرد، فرمان داد تا رهبری مذهبی در مجلسی مشکل خود را با سیدباب حل کند. عمامه بصران این موضع دربار را محکوم کرده‌اند. مثلاً حسن نیکومی نویسد:

«چندانکه در توده ملت و عوام از دحامی پدیدار شد و جنبش و قیامی نمودار گشت، که کرسی حکومت و اریکه سلطنت را تکان داد. از اینرو حکومت را مجبور نمود که باب ملائمت را به سوی او بنماید، مجلس بزرگی بپاراید و (سید باب) را با رؤس علمای اسلام جمع کند.»^۱

اما روشن بود که ملایان به هیچ وجه تن به مصالحه با بابیان نمی‌دادند و مجلسی که در تبریز برگزار شد را به مضحکه بدل کردند و گفتند که ما در همان «مجلس ولیعهد» حکم قتل او را صادر کردیم و تأخیر تنها بدان بود که مبادا «مجنون و لایشعر» باشد!

کار از کار گذشته بود و رهبری مذهبی که تحکیم امیرکبیر را ممکن ساخته بود، اینک به کمتر از نابودی کامل بابیان راضی شدنی نبود. از اینرو با توجه به گسترش روزافزون بابیان تنها «تدبیر» کشتن رهبر جنبش مذهبی به فرمان دولتی بود!

کشتن باب، این جوان ۳۰ ساله که آتشی برانگیخته بود به پنهانگری ایران زمین، تا جامعه ایرانی را از مذهب بدوی رها نموده و فرهنگ و مدنیت ایرانی را فرصت رشد و نمو دهد، رستاخیز بابی را برافروخته تر ساخت. هنوز چند روزی از اعدام باب با ۷۵۰ گلوله در حضور ده هزار نفر «تماشاچی» در تبریز نگذشته بود، که کشتن یکی از بابیان زنجان، «اکثریت اهل زنجان» (۱۵ هزار نفر!)،^۲ را به قلعه بندی و دفاع از خویش واداشت و چنانکه اشاره شد، این بزرگترین «شورش بابی» بود که از ژوئیه ۱۸۵۰ تا ژانویه ۱۸۵۱ م. بمدت هفت ماه، کل نیروی نظامی را بخود مشغول داشت.

تا آنجا که به سرنوشت ملت ایران مربوط می‌شود شکست و کشتار بابیان نه تنها بمعنی در بستن به روی فرصتی تاریخی برای برون رفت از بن بست روبنایی بود، بلکه با تحکیم ارتجاعی دو پایه حکومت، هر نوع تحول واقعاً بنیادین در جامعه ایرانی پیشاپیش محکوم به شکست شد. حاکمیت مذهبی همچون مارگزیده‌ای، در پی عقب راندن حمله بابیان بر بنیان هستی‌اش برآمد و رفت تا به تجربه آموزی از این «ماجرا»، به تهاجم «ضد انقلابی» گسترده‌ای دست یازد. اینکه در همین ماجرا سرنوشت امیرکبیر نیز پیشاپیش مشخص شد، شگفت‌انگیز نیست. هما ناطق می‌نویسد:

^۱ فلسفه نیکو، حسن نیکو، ج ۳، ص ۱۵۳.

^۲ ایران در راهبایی...، یاد شده ص ۷۴.

«امیرکبیر از کشتن باب و آزدن بابیان طرفی نیست. حتی دست تنها ماند. او که شیفته نوآوری و آبادسازی و اصلاح بود، می بایست نواندیشان را برکشد تا بتواند با خود کامگی نظام ناصری و استبداد دینی در افتد...»^۱

نگارنده این سطور در ارزیابی نقش تعیین کننده جنبش بابی و پیامدهای ناشی از شکست آن، تنها نیست. گذشته از ناظران خارجی، تاریخ پژوهان معاصر ایرانی نیز بطور فزاینده ای از این نقش بر سر آن «دوراهی تاریخ» سخن می گویند. از جمله هما ناطق می نویسد:

«در طی تاریخ معاصر ایران، هرگز هیچ فرقه و آیینی به اندازه جنبش بابیه مطرود روحانیون نبوده است. هرچه از مریدان علما کم می شد، بر شمار بابیان می افزود.»^۲

«بابیان... اندیشه مذهبی را علیه مذهب، نقد اجتماعی را علیه نظم حاکم و مهدی گری را در برنشان دادن انسان بجای خدا و رسولان او بکار گرفتند و جان دادند.»^۳

«چه بسا افکار آن صوفیان نوپرداز در طرد فرهنگ اسلامی، اگر به کار بسته می شد، کار سازتر از افکار بسیاری از آزادیخواهان می آمد و راه را آسان تر بر مدنیت و پیشرفت می گشود.»^۴

در نیمه سده ۱۹ م. پس از آنکه سلطه کلیسای با زکشت به عقب رانده شده و در پیامد آن مدنیت نوین بر پایه های محکمی استوار می گشت، پس از سرکوب بابیان، اقتدار نویافته ملایان، کشور را به لغزش دیگری بسوی توحش می کشاند:

«در همان سالهای نخستین ناصرالدین شاه، نخست یهود آزاری شروع شد. خبر رسید: "همه یهودیان شیراز را کشته اند. مجتهد رشتی با ۲۰۰ تن از مریدان، زن و مردی را سنگسار کردند."»^۵

از این دیدگاه، پس از دوران صفویه که شیعه گری تازه نفس، به روندی کاملاً مخالف با تحولات اروپا در ایران دامن زد، پیروزی جنبش بابی می توانست به خیزش عظیم ایرانیان برای بوجود آوردن نقطه عطفی تاریخی بیانجامد. این آخرین فرصت بود که ایران می توانست به نیروی درونی خود راهگشای پیشرفت و مدنیت باشد و شکست این کوشش تاریخی در درجه اول ناشی از نفوذ فلج کننده و قدرت تهاجمی اسلام و متولیان مذهب قرون وسطایی بود.

آری، منظره اسف بار شکست با طلیعه پیروزی از زمین تا آسمان تفاوت دارد و همانطور که گفته اند «هر پیروزی را هزار پدر است، اما هر شکستی یتیم می ماند»! آنکه پیروزی بابیان می توانست چه نیروی عظیم سازنده و راهگشایی را در ایران به میدان آورد، از دیدگاه امروز قابل تصور نیست، اما يك چیز مسلم است که این جنبش در دوران اوجش بهترین فرزندان این آب و خاک را بخود جلب کرد و همه نیروی بالقوه متری ایرانی را بسیج کرده بود. در آستانه تحولات تاریخی جهانی، برآمدن جنبشی که از هر لحاظ در مقایسه با جنبش های ترقی جویانه کشورهای پیشرفته سربلند است، مطلبی است و درک پیامدهای ناشی از این شکست مطلبی دیگر.

^۱ همانجا، ص ۶۹.

^۲ همانجا.

^۳ الفبا، ش. ۲، سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان، هما ناطق، ص ۴۳.

^۴ ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۴۸.

^۵ همانجا، ص ۲۴۹.

مگر مردم يك کشور چند بار می توانند به چنین خیزش عظیمی دست زنند و چطور می توان انتظار داشت، کشورهایی که بر پیروزی چنین جنبش‌هایی بنا کرده اند، با ایرانی که پیامد این شکست را متحمل شده است، در يك مسیر تاریخی قرار گیرند؟ اگر قرار بود مردمی که شکست می خورند و مردمی که پیروز می شوند، هر دو به هدف دست یابند، پس تفاوت میان پیروزی و شکست چیست؟

از دیدگاه منافع ملی و تاریخی ایران، ارزیابی درست و مثبت از این جنبش، اهمیت تعیین‌کننده ای دارد. چرا که دست کم بر این ادعای بیش‌زمانه خط بطلان می کشد، که مردم ایران از دامن زدن به جنبشی در جهت نیل به مدنیت عصر جدید ناتوان بوده اند!

در کوششی برای جمع بندی جنبش بابی و نقش تعیین کننده ای که در جریانات بعدی اجتماعی ایران بازی نمود، می توان گفت، مردان و زنانی بپاخاستند تا ریشه شیعه گری را از این سرزمین برکنند و مردم ایران را در آستانه ورود به دوران نوین از بار توان فرسایی که هزار سال بردوشان سنگینی کرده بود، رهایی دهند. شگفت انگیز و غرورآمیز است که چگونه جمعی از جوانان ایران، توانستند در کوتاه ترین زمان جنبشی یکپارچه در چهارسوی ایران برپا دارند و در این راه به کمترین اشتباهی دچار نگردند.

بیشک قرار دادن جنبش بابی بر تارک جنبش‌های آزادی خواهانه ایرانیان کمترین ارجی است که می توان برای آن قائل شد.

پیش از آنکه به تحلیل کلی از مقام تاریخی جنبش بابی دست یابیم، لازم است به مهمترین «نظریه پردازان» در این باره نگاهی بیافکنیم. از میان کسان بسیاری که در «نقد» بابیت قلم بدست گرفته اند، بارزترین و در عین حال صادق ترین آنها احمد کسروی است.

آثار احمد کسروی (بوژه سه کتاب «شیعه گری، صوفیگری و بهائیگری») از نظر انگیزه انسان دوستانه و ترقی خواهانه این اندیشمند بزرگ در خور توجه بارزی است. کسروی یکی از معدود روشنگران جامعه ایرانی است که با پیگیری، شهامتی کم نظیر و شناخت عمیق تاریخی، درد اساسی ایران را شناخت و بر زبان آورد. او گرچه از خانواده ای که در آن «ملایی و پیشوایی» به ارث می رسید، برخاست، اما با تکیه بر انسان دوستی پیگیر توانست، بر علیه شیعه گری که آنرا بدرستی علت العلل فلاکت ایرانیان تشخیص داده بود، به مبارزه برخیزد. از سوی دیگر از آنجا که نه تنها خود محصول جامعه ای اسلام زده بود. بلکه هیچگاه نیز نتوانست بر دوگانگی غلبه کند و آنجا که اسلام زدگی خود را منتقل کرده، به عامل گسترش آن بدل گشته است!

از دیدگاه امروز، این را باید تراژدی اغلب پیشروان در تاریخ معاصر ایران، از جمله کسروی، دانست: کسروی که پس از گذراندن دوران طلبگی در «مسجد موروثی» پیشنهاد شد، از همان ابتدا نمی توانست انسان ستیزی شیعه گری را تحمل کند:

«کوتاه سخن مرا با زور و فشار ملا گردانیده بودند، ولی خود در رنج و سختی بودم.»^۱

او خیلی زود در رابطه با مشروطه خواهان قرار گرفت و ملایان، وی و برادرش را به بایبگری متهم کردند: «در تبریز با حداد نامی که مثل خود او درس طلبگی خوانده و سپس مشروطه طلب و آنگاه بهائی شده بود، دوستی و الفت عمیقی پیدا کرد.»^۲

در تبریز، همسایگان به تشویق ملایان، به کسروی دشنام می دادند:

^۱ بهائیگری...، یاد شده، ص ۱۶.

^۲ همانجا، ص ۱۷.

«سرگذشت من و آزارهایی که از ملایان و دیگران می دیدم برای (مادرم) اندوه بزرگی شده بود و چون نام بابی و مانند اینها را می شنید بسیار افسرده می گردید.»^۱

حملات محیط شیعه زده «آنچنان در روح و جسم کسروی مؤثر افتاد که بیمار شد و به همین بهانه به قفقاز رفت. در آنجا با آزادیخواهان و آثار آنها آشنا شد.»^۲

بدین ترتیب کسروی که ضرورت رهایی از شیعه‌گری را با تمام وجود حس می کرد. از سویی با «بابیت و بهائیت» و از سوی دیگر با «سوسیال دموکراسی» آشنا گشت.

او با دست یافتن به این شناخت که: «تا این گمراهیها هست، حال توده بهتر از این نخواهد بود.»^۳، در پی یافتن راه برون رفت برآمد و با آنکه به آرمانهای جنبش چپ بدیده تحسین می نگریست، با توجه به رخنه ذهن سوز شیعه‌گری و تجربه انقلاب مشروطه، آن را درمان درد این مملکت نمی یافت و بطور دایمانه ای پیش بینی کرد: «اگر در ایران تبلیغات کمونیستی بشود، مسلمانان به عنوان آنکه مسلمان می باشند از گرویدن به آن خودداری نخواهند کرد. ولی با این عقاید درهمی که در مغزهای خود آکنده اند، اگر مبادی کمونیستی را هم فرآورند، اینها را با آنها درهم آمیخته يك معجون مهوعی پدید خواهند آورد، چنانکه همین رفتار را با مشروطه کردند.»^۴

او که شاهد سلطه استالینسم در اتحاد شوروی است، از مباحثات با مذهب وسطایی سرخورده می شود: «از همه شنیدنی تر داستان روستان و کمونیستی است. جنبشی با آن ژرفی را پدید آوردند و سراسر کشور را زیر و رو گردانیدند و با کشیشان و دستگاه شان دشمنی ها آشکار نمودند و به کوشش و نبرد سختی برخاستند، و پس از همه اینها اکنون دیده می شود که مسیحیگری از آن کشور برنیفتاده و تازه دولت میدان به کشیشان و ملایان داده.»^۵

بدین ترتیب کسروی از معدود کسانی است که به اهمیت دوران سازيك رفرم مذهبی عمیق بعنوان پیش شرط غلبه بر زبونی قرون وسطایی جامعه و برآمدن پایگاه تفکر عقلانی، قوام مدنی و انسجام ملی پی برد و این شناخت نیز چنانکه نشان خواهیم داد، با آشنایی او با «بابیت» بی رابطه نبوده است.

کسروی که از تجربه زندگی به کمک اندیشه ای ژرف و انسان دوستانه دریافته بود که «بگمراهیها باید از رویرو رزمید و تاختهای پیاپی برد.»^۶، به نبردی سخت و خطیر با «شیعیگری» و «صوفیگری» برخاست.

کسروی در چند سال پسین دوران رضاشاه، که عقب راندن مذهب مسلط سیاست دولت بود، از این فرصت استفاده کرد و پنداشت که يك تنه می تواند روشنگری ضد مذهبی را دامن زند. غافل از آنکه این باری نبود که بتوان بر دوش يك تن به مقصد رساند و کینه ای که ملایان از او بدل گرفتند، چنان بود که در «کاخ دادگستری» گلوله بارانش کردند و سپس شکمش دریدند.

با این همه کسروی راه برون رفت از «تفکر» مذهبی را دریافته بود و می کوشید، باورهای اسلامی را بر پایه های تعقلی، استحکام دهد و از این موضع بر «بدآموزیهای شیعه گری» بتازد!

۱ همانجا، ص ۲۱.

۲ همانجا.

۳ همانجا، ص ۱۲۲.

۴ همانجا، ص ۲۵.

۵ همانجا، ص ۲۴۱.

۶ همانجا، ص ۲۴۲.

چنین است که «تراژدی» واقعی زندگی او نه در قتلش بدست فداییان اسلام، بلکه در این بود که ناامید از امکان براندازی شیعه‌گری، خود به رفرم مذهبی دست زد و «پاکه‌بینی» را بنیان نهاد. و گویا مدعی «دریافت» نیز بوده است!^۱

او که در پی رهایی از خودکامگی شیعه‌گری برآمد، همین مکانیسم را در بابیت نمی دید و با آنکه رنج کش همان دردی بود که بابیان را می آزد، بابیت را نه یک جنبش رهایی‌بخش از اسلام، بلکه فرقه ای اسلامی یافت و سرخوردگی اش او را مجبور می کرد، از موضع شیعه‌گری برآن بتازد و با نادیده گرفتن تفاوت بابیت با خیل مدعیان ریز و درشتی که سراسر تاریخ شیعه‌گری را انباشته اند، زمینه رشد آن را تنها در شیعه زدگی توده بیابد:

«آن شور و تکان در ملایان شیخی و در مردم نتیجه پندارهای کهن و نو خودشان می بوده، نه نتیجه شایندگی یا راستگویی سید باب ... این چیز است که جای هیچ گفتگو نمی باشد.»^۲

این درک کسروی از بابیت شاید، چنانکه نشان دادیم، در مورد مرحله نخست پیدایش بابیت درست باشد، اما از دیدن درونمایه اصلی آن که همانا فسخ و نسخ اسلام بود طفره می رود. کسروی دریافت که دگراندیشی بابی در تداوم و پیروزی خود می توانست با غلبه بر اسلام راهگشای ایران گردد.

او در بابیت دنبال یک سیستم فکری «خردمندانه» و رهنمودهای آماده برای بنای مدنیت عصر جدید بود و در نظر نمی گرفت که مراحل تاریخی در حیات اجتماعی همچون مراحل زندگی فرد انسان تنها در تداومی قدم به قدم می تواند راه بسوی رشد و پیشرفت بگشاید.

باری، مقایسه برندگی کم نظیر استدلال‌های روشن‌گرانه کسروی در مقابله با شیعه‌گری، با ایرادهای ناهوشمندانه او به «بابیت و بهائیت» بدین تصور مایه می دهد، که او می کوشید تا با دور ساختن تهمت بایبگری از خود، با گشاده‌دستی به شیعه‌گری حمله آورد.

سرخوردگی وی از شکست بابیان، عامل خشمی است که کسروی تاریخ شناس را به چشم پوشی از شرایط اجتماعی آن دوران وامی دارد:

«اگر سید باب عربیهای غلط نبافتی و برخی سخنان معنی دار سودمند گفتی، بی گمان کارش پیش رفتی و به دولت چیره شده آنرا برانداختی.»^۳

تا آنجا که برآمدن چنین جنبشی را باور نکردنی یافته، گرویدن رهبران بابی (مانند طاهره و ملاحسین...) به باب را نشدنی قلمداد می کند! از جمله:

«نشدنیست که بگوئیم ملا محمد علی (حجت زنجانی) از روی فهم و داوری خود به باب گرویده، چنانکه من نوشته‌های او را دیده ام نه آن می بوده که...»^۴

با این همه آثار او حاوی نکته های بدیعی است که در ادامه این بررسی بجای خود اشاره خواهد شد.

^۱ درد اهل قلم، باقر مؤمنی، ص ۶۸.

^۲ همانجا، ص ۱۰۳.

^۳ همانجا، ص ۵۸.

^۴ همانجا، ص ۱۰۹.

خاصه آنکه کسروی از موضع انسان دوستی، سرکوب و پیگرد «بابیان» را محکوم می کرد و بدینوسیله مقام خود را بعنوان یکی از معدود کسانی که در راه رشد آزادمنشی در جامعه ایرانی قدم برداشته اند، تثبیت ساخته است: «این داستان یکی از افسوس آورترین و دلسوزترین پیشامدهای تاریخ ایرانست»^۱

«در ایران دولت یا مردم به هرکه گمان بابی بودن می برده اند، آسوده نگذارده و چه بسا می کشته اند»^۲ وانگهی اولین پژوهش گری است که به تبلیغات ملایان درباره بابیت سرفرو نیاورده و با شجاعت بر برآمدن این جنبش از درون جامعه ایرانی تأکید می کند:

«بابیگری و بهائیگری از شیخیگری و شیعیگری زاییده شده و این بسیار بیجاست که کسی بگوید، فلان روسی یا انگلیسی آنرا پدید آورده.... جنبش بابیگری را در ایران روس یا انگلیس پدید نیاورده و خود نتوانستندی آورد»^۳

چهره ای که با خطوطی سریع از احمد کسروی نشان دادیم، وجه مشترکی را میان او و امیرکبیر نشان می دهد! وجه مشترکی که نه تنها کسروی روشن فکر و امیرکبیر دولتمرد را در بر می گیرد، بلکه باید بعنوان علت العلل تراژدی تاریخ معاصر ایران ارزیابی شود. این دو نماینده صدها، بلکه هزارها فرزند این مرز و بوم اند، که فرایند عمل تاریخی آنان می توانست در شرایط پیروزی جنبش بابی، ایران را در راه پیشرفت به پیش راند، اما محکوم بدان بودند که چون اجاق های جداگانه بسوزند و برآمدنشان جز شعله ای زودگذر نباشد. تراژدی تاریخی زندگی این دو، که می خواستند به آرمان و هدف جنبش بابی، برکنار از آن و حتی در مقابله با آن دست یابند، در واقع تراژدی تاریخ معاصر ایران است و خود ناشی از بازماندن این جنبش از پیشرفت.

چنانکه در مقدمه این فصل اشاره کردیم، عمامه پسران ردیه نویس در خوشبینانه ترین برداشت، از درک جنبش بابی عاجز بوده اند. ملایان با طرح و انتشار پیگیر این دروغ تاریخی که جنبش بابی اصولاً دست نشاندۀ خارجیان بوده است، ایران و ایرانی را ناتوان از دست زدن به جنبشی رهایی بخش و متکی به خود جلوه داده اند و در این راه از هیچ جنایت و جعلی فروگذار نکرده اند. نمونه کوچک برای چنین جعل و جنایتی به هدف درهم شکستن اعتماد به نفس ایرانی، آنکه وسیعاً جزوه ای بنام «یادداشت های کینیاز دالغورکی» منتشر ساختند، که گویا ترجمه نوشتاری از سفیر روسیه در ایران آنروزگار است و در آن او شرح می دهد که چگونه بابیت را بوجود آورده است. نکته جالب آنکه کسروی پس از افشای این جعل (بقلم علی جوهر کلام)^۴، برای ارائه اصل روسی آن جایزه ای تعیین کرد و بیشک همین نیز در صدور حکم قتلش مؤثر بوده است!

نمونه دیگر، اسماعیل رائین است. او در کتاب «انشعاب در بهائیت» پس از نقل گزارشی از اسناد وزارت امور خارجه انگلیس از اردوی سپاهیان دولتی در زنجان، که در آن این جمله آمده است:

«مقاومت بابیها به نظر می رسد که سرسختانه ترین مقاومت های ممکن باشد و با کمال مهارت رهبری می شود»^۵،

^۱ همانجا، ص ۶۸.

^۲ همانجا، ص ۹۱.

^۳ همانجا، ص ۱۱۲.

^۴ امیرکبیر و ایران...، یاد شده، ص ۴۵۶.

^۵ انشعاب....، یاد شده، ص ۵۶.

می نویسد: «این رهبری که به «کمال مهارت» توصیف شده است از طریق خارجیان بوده است، که می توانسته اند براحتی در این جریانها دخالت کنند و دست داشته باشند.»^۱ آری، به ادعای عمامه بصران، مثلاً، «زینب رستم علی»، آن دخترک زنجانی، که پس از پنج ماه جنگ «مردانه» در زنجان جان باخت، خارجیان رهبری می شد!

پس از کسروی نیز برخی پژوهندگان ایرانی در راه گشودن «چیستان» جنبش بابی، به «تعقل تاریخی» کوشیده اند. وارسی همه این «نظریه»ها در این مختصر نمی گنجد. خاصه آنکه چون دقیقتر بنگریم ماهیت یکسانی را برملا می سازند.

این «نظریه پردازان» از یک سو به «نگرش اسلامی» به تاریخ ایران خو گرفته اند و نقش تعیین کننده اسلام در اضمحلال تاریخی ایران را دریافته اند، و از سوی دیگر تا حدی با افکار و تاریخ اروپایی آشنایی یافته، با نخوتی «روشنفکرانه» به درماندگی ایران می نگرند. از آنجا که دردکش اسلامند، از هر چه بوی مذهب دهد، منجرند، و از آنرو که بر باورهای شیعی خود غلبه نکرده اند، تسلط اسلام بر ایران را ابدی می یابند و درماندگی ناشی از آن، نزدشان به خود باختگی و در یوزگی در برابر «غرب» دامن می زند. چون از میان این دوگانگی های «تیپ روشن فکران» معاصر ایران به جنبش بابی بنگریم، «طبیعی» است که آنرا فرقه ای اسلامی و در مقایسه با افکار شسته رفته اروپایی از هر نظر در خور سرزنش بباییم. اینجا تنها نمونه وار به سرشناس ترین آنان، فریدون آدمیت، نگاهی می افکنیم: پیش از این اشاره شد، که آدمیت، باب را «مرد نیک نفسی» یافت، که «در خوی و منش او ستیزگی نبود». همین «شیوه سید شد که دولت با او به مدارا رفتار کند. فقط ملایان بودند، که مقام خود را به خطر دیدند و سر دشمنی برداشتند.»^۲

آدمیت در مورد نقشی که بابت می توانست در تاریخ ایران ایفا نماید، می نویسد: «اگر بابت در جهت متریقی آن نمو می یافت، می توانست در ست کردن زنجیرهای خرافات دینی، سبک کردن تکالیف سخت مذهبی، کاستن فشار روحانیت، برانداختن فساد دستگاه روحانی، و معطوف داشتن تعالیم دینی به بهبود زندگی دنیایی عامل مؤثری گردد.»^۳ «مجتهدان که به خون سید تشنه بودند، و در عالم فضیلت و فکر و عمل هیچ رجحانی بر او نداشتند، فتوای کشتن او را صادر کردند.»^۴

خواننده دقیق متوجه است که انتظار تاریخی آدمیت از جنبش بابی در مجموع همان است که در بررسی حاضر بیان گشته است! او بدرستی راه درهم شکستن سلطه مذهب قرون وسطایی را دست زدن به رفرم مذهبی می یابد. برتری باب بر دشمنانش در «فکر و عمل» و مسالمت جویی او را نیز دریافته، به نقشی که «ست کردن زنجیرهای خرافات دینی» و «برانداختن خرافات دستگاه روحانی» در بیداری مردمان دارد، واقف است. او حتی جنبش بابی را با رفرم مذهبی لوئر مقایسه می کند، اما شیفتگی اش برای هر آنچه از اروپا برخاسته، اجازه نمی دهد که همین مکانیسم را در جنبشی ایرانی ببیند:

^۱ همانجا.

^۲ امیرکبیر و ایران...، یاد شده، ص ۴۴۴.

^۳ همانجا، ص ۴۴۳.

^۴ همانجا، ص ۴۴۷.

«اما این مستلزم آن بود که بصورت جنبش اصلاح دین (مانند پروتستانیسیم) ظهور یافته باشد. ولی چنین نبود. فرقه تازه ای بود ساخته عقاید کهنه گندشتگان و کتاب جدیدشان مشحون از خرافات پیشینیان.»^۱

«افکار سید تازگی نداشت، و قسمت اعظم نوشته هایش در عالم دانش و اندیشه سخنان بی مغز و موهومات صرف است. اما در میان آن انبان پرازگاه... چند دانه گندم هم پیدا می شود، که همان جهت متریقی آن دو فرقه را در آغاز ظهورشان میسازد. این جنبه تجددخواهی، در واقع عکس العمل ارباب نسبتاً روشنفکر دین بود، علیه تعصب و تاریکی که دستگاه روحانی را یکسره فرا گرفته»^۲

اگر فریدون آدمیت آثار مارتین لوتر و دیگر رهبران پروتستانیسیم را خوانده بود، شاید در می یافت، که پروتستانیسیم نیز «فرقه تازه ای بود، ساخته عقاید کهنه گندشتگان و مشحون از خرافات پیشینیان»، که در آن حتی همان «چند دانه گندم» هم پیدا نمی شد!

حیرت انگیزتر آنکه آدمیت بیکباره این خط فکری را رها می کند و اصولاً منکر می شود که بابیت، «نهضت دینی» است!:

«باری بابیت هرگاه به عنوان نهضت اصلاح دین ظاهر شده بود، معنی دیگر داشت. نه تنها با روح زمان سازگار بود، دست کم دولت وقت که در پی کاستن نفوذ روحانی و برانداختن خرافات پرستی بود، در باطن از آن پشتیبانی می کرد، و سید باب سرنوشت دیگری در پیش داشت. اما این فرقه جنبه سیاسی به خود گرفت و سران بایه به شورش مسلحانه برخاستند و با حریت تعصب به میدان نبرد آمدند.»^۳

آدمیت به خواننده بدهکار می ماند، که «نهضت اصلاح دین» ایران می بایست به چه شکل و محتوایی برآید؟ آیا به نظر او ایرانیان باید پروتستانیسیم را هم مانند «فکر دمکراسی» از غرب وارد کنند؟ واقعیت اینست که او اصولاً ایرانی را لایق و قادر به برانگیختن جنبشی ترقی جویانه نمی داند؛ چنانکه بارها تکرار کرده است:

«حرکت تغییر و تحول فکری و اجتماعی در ایران... فقط در برخورد با مدنیت جدید غربی بوجود آمد.»^۴

واقعاً پرسیدنی است که آدمیت از چه موضعی بر جنبش بابی تاخت می آورد؟ در جستجوی جواب این سؤال که روشن کننده واقعیتهای دردناک است، به نظر او درباره علت گرویدن ایرانیان به جنبش بابی دقیقتر شویم. او در این باره همان نظر کسروی را تکرار می کند:

«در شناخت گرویدن مردم به بابیه و از خود گندشتگی آنان، هیچ لازم نیست، در جست و جوی علل فوق العاده ای بزنیم. تلقینات دینی، توده بی دانشی را که ذهنشان طی قرون پرورش یافته تعصب و اوهام باشد، به آسانی بهیجان می آورد و چون عقل زائل گشت و شور بر شخصیت و روان آدمی غلبه یافت، او را آماده هر عملی می گرداند.»^۵

تحقیری که آدمیت نثار «توده بیدانش» ایرانی می کند، او را در موضع اسلامی قرار می دهد. این موضع زمانی روشن تر می شود که با ریشخند به جنبش بابی توأم گردد:

^۱ همانجا، ص ۴۴۳.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۴۴۴.

^۴ ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، فریدون آدمیت، ص ۲۲۵.

^۵ امیرکبیر و ایران... یاد شده، ص ۴۴۹.

«بنیانگذاران بابیه را اعتقاد این بود که آئین جدید، عالمگیر خواهد گشت. پس کاری که به اعتقاد مسلمانان صد و بیست و چهار هزار دین آورد... در انجام آن فرومانده بودند- حالا بدست سید علی محمد شیرازی و ملا حسین بشرویه‌ای و ملا محمد علی زنجانی تحقق می پذیرفت.»^۱

برای محقق ما، تنها «اعراب بادیه نشین» جهانگیری می توانستند، و قیام گروهی از بهترین فرزندان ایران زمین در تاریخ ترین لحظات تاریخ ایران، سزاوار سرزنش و تمسخر است!

روشن تر بگوییم، صرف نظر از آنکه بابیان چه می گفتند و چه می کردند، اگر فریدون آدمیت به راستی دردکش اسلام بود و بر موضع دفاع از منافع ملی و تاریخی ایران قرار داشت، همینکه نهضتی برخاسته از ایران، چنین دشمنی خون بار متولیان اسلام را متوجه خود ساخت، می بایست دست کم او را به همدردی با آن برانگیزاند! حتی اگر فرض کنیم «توده بیدانش» و «زائد/العقل» ایرانی به جنبش بابی پیوسته بودند، میهن دوستی ایرانی حکم می کرد، که از آنان در مقابل دشمنانشان، که در حال تمام کردن کار ایران بوده و هستند، دفاع کنیم! اما چه جای چنین انتظاری؟! آدمیت کمی دیرتر همان دو کلمه‌ای را هم که در ستایش باب گفته است، با پرداختن «سناریوی خیانت» نقش بر آب می سازد.

«کتاب بیان را سید باب آورد، ولی رشته کار از دست خودش خارج گشت و به دست سه تن از پیروان او افتاد که سخت متعصب و ستیزه جو بودند. (ملا حسین بشرویه ای، قدوس و حجت). آن سه نفر علم طغیان را علیه حکومت برافراشتند تا دولت موجود را براندازند.»^۲

بنظر آدمیت نزدیک ترین و فداکارترین پیروان باب، به او خیانت کردند و او ضعیف تر از آن بود، که از این جلو گیرد! آدمیت نمی تواند ببیند، که «مسالمت جویی و نیک نفسی باب» به چنان اقتدار معنوی دامن می زد که کافی بود تا پیروانش را در مدار نفوذ و جذبۀ او قرار می داد.

مختصری که گذشت تنها از اینرو بود که نشان دهیم، چگونه داوری در بارۀ رستاخیز بابی، درست بخاطر ماهیت این جنبش در راستای تداوم فرهنگ ایرانی و انسانی، پژوهشگر را بطوری اجتناب ناپذیر و شگرف به انتخاب میان «ایرانی» و «اسلامی» وامی دارد.

بدون تردید برداشت و تحلیل «ایران شناسان» خارجی در بارۀ جنبش بابی نیز مطلبی نیست که بتوان از آن چشم پوشید. نگاهی کوتاه به دو تن از مهمترین نمایندگان این گروه درکی بهتر از رستاخیز بابی بدست می دهد. گروه اول را اروپائینی تشکیل می دهند که علیرغم خود مرکزینی اروپایی و مأموریت سیاسی در ایران از کنجکاوی علمی نیز بی بهره نبوده اند. از میان این گروه، کنت دوگوینو، فرستاده دولت فرانسه در ایران (۱۸۵۶-۵۸) کاردار و (۱۸۶۲-۶۵ سفیر) شخصیت بارزی است. او با آنکه یکی از نظریه پردازان نژادی اروپای قرن نوزدهم است، از این نظر که ایرانیان را «پسرعموهای آریایی» خود می داند، در پی شناخت علل اضمحلال ایران به نتایج درخور توجهی دست یافته است. خاصه آنکه با یکی از متفکران هم عصر خود آلکسی دوتوکویل، وزیر امور خارجه، در تبادل نظری قرار داشت و موضوع فوق مورد بحث آنان بوده است. از جمله، دوتوکویل هنگام اقامت گوینو در ایران به او می نویسد:

^۱ همانجا، ص ۴۴۴.

^۲ همانجا.

«من مشتاقانه میخوام بدانم که علت سقوط بدون انقطاع و سریع نژادهایی که شما از میان آنها گذشته‌اید چیست؟ ... آن موریانه ای که این هیکل عظیم را از داخل می‌خورد چیست؟ ... شما در میان ملت مسلمانی هستید که اگر به گفته سیاحان و مسافران اعتماد کنیم، مردمان با هوش و ظرفیتی هستند. چه کسی است که طی قرون متمادی چنین ملتی را بسوی این سقوط غیرقابل علاج کشانیده است؟»^۱

گویینو، از بدست دادن تصویری سراپا منفی از «ایرانیان» ابایی ندارد:

«معمولاً ضعف ایرانیان بیشتر در تربیت اخلاقی آنهاست. تقریباً دروغ و فریب و حقه‌بازی و خیانت ... تمام عواطف را تباه ساخته اند، آنچنان که از وطن پرستی نیز شبحی باقی نمانده. اینها آثاری هستند که من اعتراف می‌کنم، از یک طرف آنها را پایان چیزی می‌دانم که اسم آنرا تمدن گذاشته اند و از طرف دیگر به نظر من محو اصول و ضوابطی است که به یک ملت قدرت می‌دهد، تا در مقابل دیگران ایستادگی نموده و مانع از ضمیمه شدن به دیگران گردد.»^۲

و هشدار می‌دهد که:

«وقتی ما اروپائیان صاحب آسیا شویم ... به ما مفاسدی را که با آنان آشنا نیستیم، می‌آموزند و ما را خاکسترنشین می‌کنند.»^۳!

با این همه گویینو «فساد و تباهی ایرانی» را امری ذاتی نمی‌یابد:

«من با بسیاری از بزرگان درباری و دانشمندان ... در این خصوص صحبت کرده‌ام، ولی هیچک از آنها نتوانستند، بمن بگویند که برای چه، ایرانی اینقدر ریاکار شده و چرا این اندازه در تقدس و اظهار زهد غلو مینماید و حال آنکه باطناً این اندازه مؤمن نیست. و برای چه غالب این مردم حرفی را که می‌زنند، غیر از آنستکه حقیقتاً فکر می‌کنند و بقول خودشان زبانشان دگر و دل دگر است.»^۴

خاصه آنکه تجربه شخصی او وجود ایرانیانی با ویژگی‌های دیگر را نیز تأیید می‌کند:

«برای ما تاکنون بیست مرتبه اتفاق افتاده است که در خارج شهر و در چادر، اشیاء و وسایل قیمتی بسیاری را به حال خود گذاردیم و از این وسایل شبها سربازانی محافظت می‌کردند که یکسال حقوق دریافت نکرده بودند و کارشان به جایی رسیده بود که برای رفع گرسنگی پوست خربزه و هندوانه می‌خوردند. و با اینحال هرگز سوزنی از وسایل ما مفقود نشد.»^۵

او برخی ویژگی‌های فرهنگ و مدنیت ایرانی را نیز در می‌یابد:

«ایرانیان از هیچ نظر، چه نژادی و ملی و چه اشرافی و طبقاتی، تعصبات ناشی از خون را ندارند. ایران بیش از آن اختلاط یافته است که بتواند چنین تعصباتی داشته باشد.»^۶

«یکی از نکاتی که مسافران اروپایی را در ایران قرین حیرت می‌نماید اینست که در این کشور بین طبقه فقیر و غنی کینه و عداوت وجود ندارد. در اروپا عداوت بین طبقه فقرا و اغنیاء باعث انقلابها و خونریزیهای زیاد شده و حال

^۱ نامه‌های کنت دوگوبینو و الکسی دوتوکویل، ترجمه رحمت الله مقدم مراغه ای، ص ۶۱-۶۰.

^۲ همانجا، ص ۷۹-۷۷.

^۳ نامه‌ها ...، یاد شده، ص ۸۵.

^۴ سه سال ...، یاد شده، ص ۸.

^۵ نامه‌ها ...، یاد شده، ص ۷۸.

^۶ همانجا، ص ۷۶.

آنکه در تاریخ ایران حتی یکمرتبه هم اتفاق نیافتاده که بین طبقه فقیر و غنی اختلاف بوجود آمده باشد.^۱ «رعایا نسبت به ارباب خود علاقمند هستند و چون ذاتاً امین و درستکار می باشند بندرت بین مالک و رعیت اختلاف حاصل می شود.»^۲

گویینو با آنکه تضاد اسلام با فرهنگ و منش ایرانی را در نمی یابد، از وجود يك قطب ایرانی بیرون از حیطه اسلام خبر می دهد:

«روستائیان ما (فرانسویان) برخلاف روستائیان ایران، محیل می باشند و يك نوع حس عدم اعتماد در آنها موجود... لیکن در ایران قلوب روستائیان نظیر آئینه صاف و بدون زنگار است و در همان لحظه اول بدون هیچ سوءظنی با شما دوست می شوند و هرچه در دل دارند می گویند.»^۳

او در میان «یسوادان» ایرانی، چنان دانش و آگاهی تاریخی را سراغ می کند، که برایش حیرت انگیز است: «... عامی ترین و جاهل ترین ایرانیان هم همواره این موضوع را در نظر دارد که ایرانیان قدیمی ترین ملل دنیا هستند...^۴ در میان بزرگان بیسواد فرانسوی اسم ناپلئون بناپارت مجهول است و من در فرانسه بچشم خود بزرگر جوانی را دیدم که نمی دانست ناپلئون کیست. ولی در ایران با هر کس و از هر طبقه که برخورد نمایید، مشاهده می نمایید که تاریخ کشور خود را می داند... توده ایرانی مطلقاً داناست و با این وصف علاقه مفراطی به تاریخ کشور خود دارد و این علاقه را در هیچ يك از ملل جهان ندیده ام.»^۵ «در خود ایران دیوان خطی حافظ زیاد و هنوز هم هست، ولی کسانی که دارنده این دیوان می باشند هرگز آنرا نمی فروشند... شگفت در اینست که هر قدر سواد آنها کمتر باشد، بیشتر به آن کتاب علاقمند می شوند و اشخاص بیسواد بقدری به کتابهای موجود در خانه خود علاقه دارند که به هیچ قیمت حاضر نیستند آنرا بفروشند.»^۶

از سوی دیگر جالب است که گویینو نقش رفرم مذهبی در روشنگری اروپایی را در نمی یابد و تحولی را که باعث شد اروپا به «تنقید علمی» دست یابد پنهان می کند:

«يك چیز هست و آن اینکه در کشورهای خاورزمین تنقید علمی، نظیر اروپا رایج نیست. تنقید علمی که باعث موشکافی می شود اروپا را به علوم و اختراعات بزرگ راهنمایی کرده و خواهد کرد. ولی اهالی مشرق زمین... از قدیم الایام آنچه را آموخته اند، سینه به سینه نقل می نمایند بدون آنکه در آن دخل و تصرف کنند. ولی اینرا هم باید گفت که اسلوب تنقید از ابداعات جدید اروپاست و در همین اروپای ما هم سابقاً تنقید وجود نداشته است. حتی دانشمندانی از قبیل ارسطو و افلاطون نیز از اصول تنقید و موشکافی بی اطلاع بوده اند.»^۷

^۱ سه سال...، یاد شده، ص ۴۴.

^۲ همانجا، ص ۱۱۴.

^۳ همانجا، ص ۱۲۹.

^۴ همانجا، ص ۶.

^۵ همانجا، ص ۶۵.

^۶ همانجا، ص ۱۰۴.

^۷ همانجا، ص ۱۶۲.

«در اروپا يك نویسنده وقتی کتابی منتشر کرد، منتقدین در جراید و مجلات محاسن و معایب کتاب او را می گویند... ولی در ایران این رسم وجود ندارد و نویسنده پس از انتشار کتاب می داند که کسی کتاب او را تنقید نخواهد کرد.»^۱

با این همه، آنچه گوینو را درخور توجه می سازد، همین است که او به تصویر اروپایی از «ملل عقب مانده شرق» اکتفا نمی کند و در آثارش میتوان از سویی وجود و تداوم فرهنگ ایرانی را، در تقابل با ضد فرهنگ اسلامی، بازساخت و مرز میان قرون وسطا و عصر روشنگری را تشخیص داد. مرزی که اروپائیان با رفرم لوتری از آن گذشتند و ایرانیان با شکست جنبش بابی در آن سویس میخکوب گشتند.

«وقتی به مردم اینجا اجازه داده شود که در سایه قوانین روشن و حمایت کننده فعالیت نمایند، در تحصیل منافع مادی، درست مثل مردم فرانسه پیشرفت خواهند نمود... اینها مردمانی هستند با فهم و استعداد که منافع خود را درک می کنند ولی اقتدار منحل شده اند که قادر به درمان خود نیستند. تردیدی نیست که ما اروپائیان بر آنها مسلط می شویم... برای آنکه استعداد ما بیشتر نظم دارد و در تفکر نیرومند هستیم.»^۲

پس از آنکه مختصات نگرش گوینو را دریافتیم، علاقه او به شناخت جنبش بابی طبیعی بنظر می رسد. گوینو اولین گزارشگر اروپایی از این جنبش است و کتاب او «مناهج و فلسفه های آسیای مرکزی» (پاریس ۱۸۶۶ م) همزمان با مقاله ای در «ژورنال آسیاتیک» از کاظم بیگ میرزا الکساندر روسی، بنوبه خود در شناساندن این جنبش در سطح جهانی سهم داشته است. سر مطلع ارزیابی او درباره بابیان این است:

«اینان همان فرزندان دگرگون شده آن زندیق زرتشتی سده پنجم، یعنی مزدک هستند.»^۳

به واریسی همین جمله از او اکتفا می کنیم. ارزیابی گوینو بهیچوجه نشانگر واپس گرایی جنبش بابی نیست بلکه، (همانطور که در جای خود نشان دادیم) تداوم مدنیت ایرانی در راهی بود که می توانست ایران را به عصر جدید رهنمون کند و بازیابی مظاهر این فرهنگ در بایست نشانگر ترقی جویی این جنبش است. این نکته را بسیاری از پژوهشگران دیگر نیز دریافته اند. از جمله هما ناطق می نویسد:

«باب آئین خود را با رسوم زرتشتی درآمیخت.»^۴

نکته مهم در این میان آنکه، مزدک، (در درجه اول به «لطف» «چپهای» ایرانی) نه بعنوان بیانگر و تبلور والاترین مظاهر فرهنگ و مدنیت ایرانی، بلکه به تصویر ناقصی که دشمنانش از او ترسیم کرده اند، در اذهان جای یافته و آن «مساوات طلبی در مال و زن» است. در حالیکه او در درجه اول پرچمدار فرهنگ و مدنیت پیشرو ایرانی بود، چنانکه حتی مثلاً احسان طبری می نویسد:

«مزدک کشتن و زیان رساندن به دیگران را اکیداً ممنوع می داشت و تعلیم می داد که حتی به دشمن باید مهربان بود و در مهمان نوازی، از هیچ چیز حتی از بذل جان خود نباید دریغ داشت.»^۵

^۱ همانجا، ص ۲۰.

^۲ همانجا، ص ۲۰.

^۳ نامه ها...، یاد شده، ص ۸۱.

^۴ ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۴۳.

^۵ برخی بررسیها...، یاد شده، ص ۱۲۱.

شناخت و بازیافت بهترین مظاهر فرهنگ انسانی که در ایران قبل از اسلام برآمده، می تواند، نه تنها مزدک، بلکه دیگر پرچمداران مدنیت ایرانی را از مقامی شایسته برخوردار سازد و تداوم این فرهنگ را پس از هزار سال بمباران ذهنی اسلام، در جنبش بانی نشان دهد. حیرت انگیز است که گوینو این حقیقت را دریافته است: «از جهت اخلاقی آیین باب، مروج عواطف رقیق و ملایم، خیرخواهی، مهمان نوازی، ادب و نزاکت است. حتی حکم اعدام در میان احکام صادره از قلم باب وجود ندارد. شکنجه و ضرب نیز در «بیان» مردود است و بطور کلی صور مختلفه خشونت محکوم شده است»^۱

گوینو در کتاب خود بابت را از بسیاری جوانب با مکتب سوسیالیسم تخیلی فوریه Fourier بویژه از نظر مقام والایی که برای زن، بهره مندی از لذایذ زندگی و توسعه صنعتی و علمی قائل است، مقایسه نموده است.

هدف از برنمودن نگرش گوینو، یکی هم نشان دادن تفاوت آن با گروه دیگری از «ایران شناسان» است. این گروه، نه تنها ایرانیان را پست و خرافی و محکوم به عقب ماندگی یافته اند، بلکه در تثبیت آن نزد جهانیان و بویژه القای آن به خود ایرانیان گام برداشته اند. اینان با واژگونه ساختن علت و معلول در تاریخ ایران، عقب ماندگی «شرق» را امری ذاتی یافته، در چهارچوب سیاست اروپایی در قرن نوزدهم، در جهت عقب نگذاشتن این سوی جهان عمل نموده اند. آنان، آگاهانه، با دفاع از اسلام، از سیاستی دفاع نموده اند که خاورمیانه و بویژه ایران را در نقطه ضعف و «نکبت تاریخی»^۲ خود میخکوب ساخته است. هما ناطق خط اصلی این سیاست را بدرستی دیده است:

«مترنیک سفارش می داد: توصیه ما به دولت عثمانی، اینکه حکومت خود را «بر پایه نهادهای مذهبی خودتان» بنا کنید. ترک بمانید و پیرو احکام اسلام باشید. در مرحله سوم تنظیمات، ناپلئون سوم هم به ناصرالدین شاه نوشت: «من فکر میکنم ایران باید پناهگاه راستین آئین محمدی بماند... ایران می تواند... به جهانیان برنماید که قرآن مغایر ترقی و مدنیت نیست»! هنگامیکه حاکم فرنگی هم اسلام را می ستاید، دیگر چه جای درنگ!»^۳

چنانکه در جای دیگر اشاره کردیم، کارگزاران انگلیسی، پیگیرترین عاملان این سیاست در شرق و بویژه در ایران بودند. آنان پس از آنکه ابتدا با رشوه کوشیدند دولت فتحعلی شاه را تحت نفوذ خود درآورند، بزودی (حد اکثر از همان هنگام که سفیر انگلیس با سید شفتی زد و بند کرد) دریافتند که صاحب اصلی مملکت عمامه بصران اند و با جیره خوار ساختن آنان در این کشور، «هر غیرممکنی را می توان ممکن نمود»^۴

اینجا هدف شناخت «کارگزاران فرهنگی» این سیاست است و بعنوان نماینده بارز این گروه ادوارد براون را برمیگزینیم. ستایش براون (که همه جا خود را «غم خوار حقیقی ایران»! می نامد) از اسلام حد و مرزی نمی شناسد:

«برای اسلام و تمدن اسلامی ایران و عرب منتهای ستایش و احترام را قائلم و... حد اعلای اعجاب و تحسین را نسبت به اسلام و تمدن اسلامی ایران و عرب احساس می کنم»^۵

^۱ مذاهب و فلسفه های آسیای مرکزی، کنت دوگوینو

^۲ الفبا، ۲، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، بابک بامدادان، ص ۲۳.

^۳ ایران در راهبانی....، یاد شده، ص ۱۴۲.

^۴ سرتور هاردینگ، خاطرات يك دیپلمات در شرق، ص ۳۲۴ (انگلیسی)، به مضمون.

^۵ تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ترجمه علی پاشا صالح، ج ۲، ص ۵۶.

او در واژگونه‌گویی تا بدانجا رفت که از بیان بزرگترین دروغ‌ها نیز ابا نداشت: «اعراب همواره در عقاید خود دموکراتیک بوده و هستند، در حالیکه ایرانیان همیشه تمایل داشتند، در شاهان حالت نیمه‌خدایی ببینند.»^۱

بر این زمینه، کینه و دشمنی براون با بابیان قابل فهم است! البته او «زیرک» تر از آنست که دشمنی خود را چون عمامه بصران، با دشنام‌گویی برملا سازد. هدف او برانگیختن دشمنی است و راه آن، واژگونه نشان دادن جنبش بابی. او که «تاریخچه پر حادثه و گسترش همه جاگیر»^۲ بابیت را شناخته، بخوبی نیز دریافته است که: «جنبش بابی و بهائی یکی از بارزترین تظاهرات روحیه ایرانی در زمان ما است»^۳

اما او «روحیه ایرانی» را برنمی‌تابد، تا جنبش بابی را ارج نهد. براون که این جنبش را «برقی مهیب» قلمداد می‌کند، باب را «یک زندانی بیچاره» می‌نامد و خوش دارد که بابیان با «ایرانیان» در ستیز باشند: «باب که زندانی بیچاره‌ای بیش نبود، آتشی را برافروخت که هرگز خاموش نشد و بویژه برق مهیب آن نخستین چهار سال سلطنت ناصرالدین‌شاه را فراگرفت»^۴

«در خراسان، مازندران و دیگر نقاط کشور پیروان مسلح او (باب) در همه جا دیده می‌شدند.»^۵ این دروغ بزرگ تاریخی در خدمت توجیه دشمنی با بابیان است. طبعاً چپ‌های ایرانی نیز همین تصویر را خوش آمده، و آن را نشر داده‌اند. تأکید بر این واقعیت تاریخی موردی ندارد که بابیان در بیرون از قلعه‌ها هیچگاه مسلح نبودند و حتی در قلعه شیخ طبرسی تنها با شمشیر می‌جنگیدند!

نسبت دادن ستیزه‌جویی اسلامی به بابیان ممکن است در وهله اول اشتباهی از سوی ادوارد براون به نظر آید. اما چنانکه تاریخ معاصر ایران نشان داده است، از ابعاد فاجعه انگیز برخوردار گشت و برنده ترین سلاح را برای پیگرد «بابیان» بدست عمامه‌بصران داد. بدین معنی که چون ستیزه‌جویی و اسلام، بدرستی در ذهن ایرانیان مترادف هستند، ستیزه‌جو نشان دادند بابیان کافی بود تا دیواری مصنوعی میان «ایرانیان مسلمان» و آنان برپا گردد. از جمله کسانی که این سلاح را تیزتر کرده‌اند، اسماعیل رائین است:

«بابیان و بهائیان توسل به زور را برای پذیرفتن آیین خویش منع کرده بودند مگر در مورد مسلمانان که... حتی آنان را شکنجه می‌دادند و سپس به شهادت می‌رسانیدند.»^۶

به یک کلام، ادوارد براون تنها از دیدگاه منافع اسلام به تاریخ ایران می‌نگرد و واژگونه سازی او درباره جنبش بابی چنان در خدمت بابی ستیزی قرار داشت که سه نسل از مبلغان عمامه‌بسر و کلاه‌های اسلام را، جیره خوار فکری خود نمود. قزوینی در باره او می‌نویسد:

«محبت او (براون) به عالم اسلام عموماً و به ایران و ایرانیان خصوصاً فی الحقیقه حدی نداشت و هیچ غرض عملی از قبیل جاه و یا مال یا سیاست یا خدمت به وطن در آن ملحوظ نبود.»^۷

^۱ تاریخ ادبیات ایران (از صفویه تا عصر حاضر)، ادوارد براون، ترجمه دکتر بهرام مقدادی، ص ۳۱.

^۲ همانجا، ص ۱۵۶.

^۳ همانجا، ص ۲۰۱.

^۴ همانجا، ص ۱۵۹.

^۵ همانجا، ص ۱۵۷.

^۶ انشعاب...، یاد شده، ص ۱۶۸.

^۷ تاریخ ادبیات ایران، براون...، یاد شده، ص ۲۵۷.

واقعاً عجیب است، ادوارد براون مسیحی، که تا آخر عمر هر یکشنبه به کلیسا می رفت، چنان «محبّتی به عالم اسلام» داشت که حتی «خدمت به وطن» خود را نیز فراموش کرده بود!

واقعیت اینست که در آثار براون تنها چیزی که نمی توان یافت همانا محبت به ایران و ایرانی است! و همین او را پرچمدار سیاستی ساخت، که وزارت امور خارجه انگلیس سردمدار آن بود. جیمز موریه، کاردار سفارت انگلیس در تهران، یکی دیگر از کارگزاران این سیاست است. کتاب او، «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی»، با ترجمه روان به فارسی، جز باز یافت دورویی و تباهی شیعه گری در میان «ایرانیان» نیست و تکرار آن چیزی است که يك افسر انگلیسی بنام میتفورد، سه سال قبل از جنبش بابی بیان داشت:

«ایرانیان امروز پست ترین نژادی هستند که در حیات يك ملت ظاهر شده باشند... می باید کاری سهمگین در پیش گیرم تا بتوانم تك به تك آن همه فساد را، که توهین به عالم انسانی است، بازگویم.»^۱

گروه دیگری که در شناخت بابت کوشیده اند. چپ های ایرانی اند، که آثارشان در درجه اول بیانگر همزادی اسلام زدگی و کژاندیشی استالینی است و تحقق پیش بینی داهیانه کسروی، مبنی بر اینکه، اذهان آکنده از شیعه گری، از «مبادی مارکسیستی معجون مهوعی پدید خواهند آورد».

یعنوان نماینده این گروه، محمد رضا فشاھی را برگزینیم و اشاره ای داریم، به بررسی او درباره جنبش بابی با عنوان: «واپسین جنبش قرون وسطایی ایران در دوران فتودال»!

فشاھی با آنکه ادعا می کند، «این رساله اثری تحلیلی است» و او راه ایوانف و طبری، را ادامه می دهد، لازم می بیند خود را در مقابل «لعن و طعن و تکفیر نویسندگان ایرانی» بیمه کند و چون می داند، «نقل کفر کفر نیست!»، تا بدانجا می رود که بیکباره ارزش اثر خود را هیچ می کند:

«ناچارم متذکر شوم... هر جمله و یا بهتر بگویم هر کلمه آن متکی است بر معتبرترین آثار و اسناد. و در صورتیکه مدعی طلب کند، من هر جمله آنرا با معتبرترین اسناد و منابع همراه خواهم کرد.»^۲

براستی، فشاھی از کدام «مدعیان» واهمه دارد که حتی متوجه نیست، رساله ای که «هر جمله و کلمه آن بر معتبرترین آثار و اسناد» متکی است، تکرار همان آثار و اسناد است و الزاماً از تفکر «تحلیل گر» تهی؟

فشاھی در «رساله تحلیلی» خود می کوشد جنبش بابی را «واپسین جنبش توده های روستایی و شهری در دوران فتودال ایران» نشان دهد. برای این منظور لازم می بیند اشاراتی به «خواسته های مساوات طلبانه و مزدکی» در آثار باب بیابد. و چون جوینده یابنده است، می نویسد:

«در باب چهاردهم از واحد پنجم بیان، مطهرات... را چند چیز می داند که از جمله آنهاست: آب، آتش، هوا، کتاب بیان و خاک... (باب) به شکلی مبهم از خرید و فروش آنها اظهار نارضایتی و اکراه می کند و خرید و فروش آنها را جایز نمی داند... اگر توجه داشته باشیم که خاک ارض یا زمین در دوران فتودالیسم مهمترین وسیله تولید اجتماعی است و آب همواره در مشرق زمین در حکم کیمیا بوده است، به اهمیت اندیشه ضد فتودالی او پی خواهیم برد.»^۳

^۱ روابط سیاسی ایران و انگلیس، محمود محمود، ج ۲، ص ۴۷۴.

^۲ واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۴.

^۳ همانجا، ص ۱۰۹.

چون «تفکر» استالینی اصولاً برای «رونا»ی جامعه و بویژه آزادی ملی و مذهبی ارزشی قائل نیست، و اینها را تنها زائده «مناسبات تولیدی» می یابد. برای فشاهی مهم آنستکه جنبش بابی را به نحوی در «سلسله جنبش های دهقانی دوران فتودال» بگنجانند. اما چون در تاریخ ایران خبری از «جنبش دهقانی» نمی یابد، جنبش های «ضد خلافت عربی» را «جنبش های ضد فتودالی» قلمداد می کند! و آنجا که دیگر هیچ مدرکی برای سرهم کردن این سناریو نمی یابد، برای باب تعیین تکلیف می کند:

«و (باب) نمی توانست به مسئله مساوات اجتماعی و اندیشه های مساوات گرایانه مزدکی که در طول قرنهای خون و پوست و گوشت روستایی ایرانی ریشه دوانده بود و بارها در جنبش های ضد فتودالی و ضد خلافت عربی... تجلی نموده بود، اعتنایی نداشته باشد.»^۱

و افسانه می پردازد که:

«رهبران بابی به این نتیجه رسیده بودند که بهترین وسیله برای جلب توده های روستایی و شهری به جنبش، ترویج اندیشه های مساوات گرایانه مزدکی در میان آنان است.»^۲

فشاهی با سماجت از دیدن «جنبش بابی» بعنوان جنبش رفرم مذهبی سر باز می زند و نمی تواند دریابد که گرویدن توده های روستایی و شهری به بابیت، درست به همان سببی بوده است که نسل های پیش از آنان را نیز به گرویدن به «جنبش های ضد عربی» وامی داشت.

برعکس، برای «مارکسیست» ما، هر جنبشی ارجمند است، مگر آنکه با اسلام درافتد. آنجا که پای نفی شیعه گری بمیان می آید، فشاهی به یکباره چهره عوض می کند و مانند عمامه بصران، بر باب خرده می گیرد که: «ادعا کرد که امام غایب است و چندی بعد ادعا کرد که پیامبر جدید است و کتاب او بیان، ناسخ قرآن است و آیین او، ناسخ آیین اسلام. این ادعای بزرگ، بزرگترین اشتباه او بود. این ادعا اکثریت توده های شهری و روستایی را که یک هزار و اندی سال بود پذیرفته بودند که دین اسلام ناسخ تمام ادیان و پیامبر اسلام، خاتم پیامبران است، از اطراف باب پراکنده ساخت.»^۳

با توجه باینکه «توده های شهری و روستایی» از اطراف باب پراکنده نشدند، باید پرسید چرا برای فشاهی، نفی «باورهای یک هزار و اندی ساله» بزرگترین اشتباه است؟ اصولاً با این «توده مذهب زده»، پیروزی جنبش اجتماعی از چه ارزشی برخوردار است؟ آیا این خود فشاهی نیست که عمیقاً باور دارد، «دین اسلام ناسخ تمام ادیان و پیامبر اسلام خاتم پیغمبران است»؟

می دانیم که برای ملایان، ادعای قائمیت نمی توانست از انسان عاقلی سر بزند و اگر چنین بود حکمش به مجلس پرداختن احتیاج نداشت. از این نظر آنچه يك «مارکسیست» ایرانی می نویسد، «جالب» است:

«باب در يك حالت نزديك به جنون دست از مقام نماینده امام (برداشت) و مدعی مقام امامت و سپس پیامبری (گردید)»^۴

۱ همانجا، ص ۱۰۸.

۲ همانجا، ص ۱۲۰.

۳ همانجا، ص ۱۴۳.

۴ همانجا، ص ۱۴۴.

در فصلی که گذشت، نتایج بررسی جنبش بابی از دیدگاه تاریخی- اجتماعی ارائه شد. بدلالی که برخواننده پوشیده نماند، بر نقش رهایی بخش این جنبش بعنوان حرکتی که می رفت تا مرز میان قرون وسطا و عصر جدید را در شرایط ایران درنوردد، تکیه کردیم. با مقایسه میان جنبش بابی و فرقه شیخی برخی مکانیسم های فرقه گرایی و تفاوت آن را با جنبش انقلاب فرهنگی برشمردیم و در اشاراتی به تحولات اروپا در پنج قرن اخیر و بویژه نقش «پروتستانیسیم» و دگراندیشی مذهبی، نشان دادیم، که جنبش بابی در صورت پیروزی می توانست به تحولاتی مشابه و حتی قاطع تر، ژرف تر و پرشتاب تر دامن زند.

علت بازماندن جنبش بابی را نه در ضعف آن، بلکه در قدرت ستیزه خو و نفوذ فلج کننده مذهب مسلط مطرح نمودیم. همچنین نشان دادیم که با وجود سیزده قرنی که از «تسلط اسلام بر ایران» می گذشت، قطبی «ایرانی» در جامعه همچنان پابرجا بود و استقبال وسیع ایرانیان و گسترش عمیق جنبش بابی در بطن جامعه نمایانگر این واقعیت است. این همه، بمنظور افشای بی پایگی ادعایی است، که ظهور جوامع مدنی را يك ویژگی «غریبی» قلمداد می کند و عقب ماندگی «شرق» و بویژه ایران از چنین تحولی را، امری ذاتی تلقی کرده، علت تداوم روینای قرون وسطایی، علیرغم «رشد مناسبات سرمایه داری» را در نمی یابد.

اینك سخن در باره بابت را با بحثی بر همین محور به پایان می بریم. تشبیه جامعه انسانی به فرد انسان، یکی از فرازهای تفکر ایرانی است و رد پای این تشبیه را در عرفان ایرانی و از آن دورتر در جریانات فکری دوران باستان می توان یافت. جامعه شناسی مدرن بر این تکیه دارد که بافت و کنش های درونی و برونی جوامع بشری، به درجه ای از کنش ها و واکنش های بدن انسان پیچیده تر هستند. با این همه هنوز هم در چهارچوب همین تشبیه (آنالوژی) می توان بسیاری قانونمندیهای تحول اجتماعی (از جمله رابطه زیرینا و روینا به منزله رابطه جسم و ذهن) را، هر چند در سطحی ساده تر، اما قابل فهم تر دریافت. این اشاره از آنرو بود که راهی بسوی درک ماهیت تاریخی جنبش بابی بگشاییم.

بررسی تاریخ تحول جوامع بشری نیز چنین تشابهی را مجاز می دارد. از «حافظه تاریخی» جوامع یاد می کنند و از «بیماریهای معنوی» و یا «بنیه اقتصادی» سخن می رانند. از همین دیدگاه، جامعه دوران ماقبل مدنی (قرون وسطایی) را می توان دوران «نابالغی و قیمومت انسانی» (کانت) ارزیابی کرد و تحول بسوی جامعه ای که بر خود آگاهی و خرد جمعی اعضایش متکی است. «دوران گذار به بلوغ اجتماعی».

مولوی که «خون آشامی» را ویژگی «دوران جنینی» می داند و یا حافظ که «عالمی نو و آدمی نو» می طلبد، به همین معنا توجه داشته اند. باب نیز با واقع بینی شگرفی از همین دیدگاه، دوران پیش از ظهور بابیت را به دوران کودکی و نابالغی تشبیه، و بابیت را به روشنی دوران نیل به بلوغ اجتماعی (مشخصاً ۱۲ تا ۱۴ سالگی) شمرده است. همین نفی باورهای پدران و «خلاف آمده عادت» (حافظ)، به راستی نیز اولین قدم در راه بلوغ انسانی و اجتماعی است؛ زیرا «انتخاب»، عقل را بر می انگیزد و خرد را می شکند. با دگرگونی معیارها و ارزشهای قرون وسطایی، انسان به تفکر درباره معیار هستی و ارزشهای زندگی وادار می شود و به خیزش و جنبش، می کوشد در کار جهان و چرخش گردون به مراد خود دست یابد.

از این دیدگاه نیز جوامع اروپایی بكمك پروتستانیسیم و بکرسی نشستن دگراندیشی مذهبی؛ در کشاکش های خون آلود سده های پانزده و شانزده، در راهی قدم گذاشتند که با طی آن در پنج قرن اخیر (در مقایسه با «جهان سوم») به «بلوغی» نسبی دست یافته اند. از سوی دیگر ایران با وجود «بزرگسالی»، در گذرگاهی میخکوب شد که پیروزی جنبش بابی بمنزله عبور از آن می بود.

راهی که بابیان رفتند این بود که بگویند، هرچه بوده گذشته و دوران اسلام بسر رسیده است. باید عالمی نو ساخت و آدمی نو. به اصطلاح باب باید «خلق جدیدی» برآید و مفاهیم مدنی و انسانی از نو تعریف و به محتوایی جدید تثبیت گردند تسلسل رفتار ستیزه جویانه که روح جامعه ایرانی را آغشته، درهم شکسته شود.

سید باب از يك سو پرداختن به فقه و کلام و فلسفه (اسلامی) را ممنوع ساخت و از سوی دیگر از بابیان می خواست، با پیوند حرف و عمل، و زیستن به ویژگی های انسانی و مدنی در راه «خلق جدید» گام بردارند: «نهی شده است از انتشار علومى که فایده نداده و انسان را بی نیاز نمى کند، مانند علم اصول و منطق و قواعد فقهیه و حکمیه و علم لغاتى که غیر مستعمله است و نظایر آنها.» (بیان، باب عاشرا از واحد رابع)

سید باب نه تنها تمام قوانین اسلام در باره روزه و نماز و ازدواج و طلاق و ارث و غیره را فسخ نمود، بلکه درست تمامی آنچه را که در اسلام موجد بندگی معنوی انسان بود، هدف گرفت. از جمله آنکه، «بر منبر رفتن» و «نماز جماعت» را منع کرد و از بابیان می خواست که خود داور اعمال خویش باشند. بهشت و جهنم آن جهانی را نفی می کرد و بلوغ معنوی را «بهشت» و عقب ماندگی را «جهنم» اعلام نمود. باب در رد خودکامگی اسلام، نهایت انسان دوستی را به نمایش گذاشت. از بازداشتن از کتک زدن کودکان، تا «مردی که دیگری را بزند» بیان دارد، تا ۱۹ روز زنش را بر او حرام می شود!، بنیانگذار بابت چنان سطحی از انسان دوستی را هدف گرفت، که نه تنها در ایران آنروز مطرح ساختنش شهادت بسیار لازم داشت، بلکه در اروپای قرن نوزدهم نیز خیال پردازی بود.

آری، در آثار باب و پیروانش نمی توان نسخه ای آماده برای شکوفایی و نوسازی جامعه یافت. با توجه به اینکه از ظهور پروتستانیسیم تا انقلاب فرانسه نیز اروپا می بایست سه قرن پر آشوب را پشت سرگذارد، چنین انتظاری نابرابر و دنی است. جنبش بابی در دوران شش ساله ای، که مورد بررسی قرار گرفت، می رفت تا با اولین گام را از عمق قرون وسطای ایران فاصله بگیرد. گامی تعیین کننده، که اگر از پیروزی باز نمی ماند، بیشک مکانیسیم «افزایش تصاعدی» را دامن می زد و امروز از نیمه راهی که بدان رفته بودیم، ناچیز بنظر می آمد. چنانکه برای اروپائیان نیز ارزش تاریخی پروتستانیسیم از ورای کشاکشهای خونریز مذهبی، رفته رفته پنهان می گردد. در حالیکه اهمیت این قدم اساسی در آثار روشنگران قرون پیش بخوبی شناخته شده بود و مثلاً انگلس نوشت:

«لوتر نه تنها طویله اوژ یاس کلیسا را روفت، بلکه... انجیل را با آهنگ سرود پیروزمندانه ای درهم آمیخت. سرودی ملهم از ایمان به پیروزی، که مارسیز قرن شانزدهم بود. ... «پروتستانها در پیگیری بررسی طبیعت برکاتولیکها پیشی گرفتند. کالوین و سروتوس سوزانده شدند. در حالیکه دومی در حال کشف گردش خون بود... آن عمل انقلابی که علوم طبیعی بوسیله آن استقلال خویش را اعلام کرد، بدون اغراق سوزانده شدن تندیس پاپ بود... از این به بعد، توسعه علوم با قدم های عظیم به پیش رفت و از نظر سرعت زمانی، در مقایسه با نقطه عزیمت خویش دارای افزایش تصاعدی گردید.»^۱

استقلال علوم از الهیات و اصولاً توسعه علمی، خود به پیش زمینه ای نیاز دارد و آن بقول کانت «رفع قیوموت انسان» است. تنها با رسیدن به بلوغ فکری است که انسان و جامعه به فرهنگ مدنی دست می یابند و چنانکه گرامشی قرنی دیرتر بیان داشت، «فرهنگ همانا نیل به آگاهی بالاترینست که به کمک آن شخص به درک ارزش

تاریخی خود و عملکرد خود در زندگی و حقوق و وظایفش توفیق می یابد»^{۲۱} و درست همین انسان خودآگاه، صادق و مغرور، آزاد و عارف به خویش است، که سنگ بنای جامعه مدرن را تشکیل می دهد. برآمدن چنین انسانی نیز بی شک درونمایه و هدف رستاخیز بابی بود.

در این بررسی، ارزیابی نظری از محتوی اجتماعی- تاریخی جنبش بابی، بر مقایسه آن با جنبش لوتری در اروپا قرار گرفت. در نظر اول، مقایسه دو جنبش کاملاً متمایز در دو «نقطه تاریخی» متفاوت، صحیح بنظر نمی رسد، اما قوانین رشد تاریخی و اجتماعی ابزار چنین بررسی را بدست می دهند، بشرط آنکه تفاوت‌های مختصات تاریخی و اجتماعی نیز در نظر گرفته شود. چنین منظوری زمانی برآورده خواهد شد که بررسی تاریخ اجتماعی و فکری در ایران بر پایه های درست صورت گیرد. روشن است که نبود چنین تاریخی پیش از آنکه ناشی از کم همتی پژوهشگران باشد، بدین سبب است که ایران هنوز بر دوران قرون وسطای خود غلبه نکرده، تا بتوان این دوران را از دورنمای تاریخی بررسی علمی نمود. با این همه شناخت درست از جنبش بابی ایجاب می کند، برخی نقاط تمایز در زمینه تاریخی برآمدن این دو جنبش را برشمیریم:

یکم، تفاوت میان اسلام و مسیحیت است، که اسلام برآمده از دوران بیابانگردی از نظر رشد اجتماعی به مراتب عقب تر از مسیحیت است و با خشونت بیشتر بردگراندیشان شمشیر می کشد. آری، مسیحیت از نظر «زمانی» پیش از اسلام برآمد، اما آیینی بود برآمده از نیازهای زندگی شهرنشینی، وانگهی بوسیله «فلوتین» و «آگوستین» با فلسفه و منطق یونانی پیوند یافته بود.

دیگر آنکه مسیحیت، «دین خود» مردم اروپا بود. بدین معنی که بعنوان آیینی مخالف فرهنگ و منافع تاریخی، به کشورهای اروپایی تحمیل نگشت و بدین ویژگی، حتی جاذب دست آوردهای فکری و فرهنگی اروپاییان در کشورهای گوناگون نیز شده است. خاصه آنکه پس از سقوطش از اریکه قدرت انحصاری، برای آنکه بتواند نفوذش را حفظ نماید، مجبور شد جنبه های انسان دوستانه را تقویت کند، درحالیکه اسلام ماهیتاً با قدرت مداری انسان ستیز توأم بوده و هست.

واقعیت اینست که همه جوامع بشری، تا پیش از پیدایش روشنگری در اروپا، در زیر سلطه مذهب، بعنوان يك عامل روینایی عمیق و پایدار سر برده اند و ناگزیر هر چه در این دوران طولانی، در زمینه «تولید فکری» فراهم آمده، به سرمایه «مذهب» بدل گشته و به باروری این درخت تنومند انجامیده است و درست با غلبه بر تاریخ اندیشی مذهبی است که می توان کلیه این دست آوردهای نسلهای متمادی و متفکران بزرگ را در چهارچوب شایسته و روند تکاملی آن درک نمود و از آن امروز نیز بهره برد.

از این فراتر، می توان نشان داد، هرچه دوران روشنگری ضد مذهبی در جامعه ای دیرتر ظاهر گردد، گسیختگی از منابع تاریخی تعقل و سقوط در سراسیمه اضمحلال فکری نیز شتاب بیشتری می یابد. تفکر اجتماعی، از زیربنای تاریخی اش جدا می شود و اندیشه از پرواز باز می ماند. بدین سبب، تمامی آنچه که در خدمت روشنگری، در یک قرن گذشته، در باره اینکه ایرانیان باستان چه برتری بی گفتگویی داشته اند، به فروزان گشتن شعله تفکر در

^۱ درباره آموزش و فرهنگ، آنتونیو گرامشی، ترجمه م. سرخ رودی، ر. آروین، ص ۲۰.

عصر حاضر نیا نجامیده است. چرا که آنچه اندیشمندان گذشته ارائه داده اند، تنها میتواند بعنوان پله‌ای برای بالا رفتن و رسیدن به زمان ما مطرح باشد.

از این دیدگاه با پدیده‌ای شگرف روبرویم: بسیاری از متفکران ایده آلیست و حتی «مذهبی»، در اروپا طراحان «نوزایی فرهنگی و مدنی» بودند؛ درحالیکه در ایران گرچه بسیاری اندیشمندان از مرز «الحاد کامل» نیز گذشتند، «نوزایی فرهنگی» رخ نگشوده است. تفاوت در این است که در اروپا با ظهور پروتستانسم و عقب راندن شریعت کاتولیکی آنچنان فضای بازی فراهم آمد که تفکر را در پهنه گسترده‌ای بجلو راند. راهگشایان اولیه این فضای باز نیز همان «فرقه گریان لوتری» بودند، که با پرچم مذهبی به جنگ مذهب رفتند!

ایران، پیش از تهاجم اعراب، به پایان «عصر فئودالیسم» و دوران «قرون وسطایی» خود نزدیک می شد و پس از آن نیز علیرغم «تسلط اسلام»، در زمینه فکری و منش مدنی قدم‌های بلندی در این راه برداشت. چنین است که در میان دست آوردهای تفکر فلسفی و اجتماعی ایرانی، مصالح بسیاری برای بنای جامعه مدنی و به راستی انسانی یافت می شود و از همین روست که تمامی جنبشهای «مترقی» در تاریخ پس از اسلام در راه پاسداری از فرهنگ و تفکر ایرانی کوشیده اند.

این وجوه تمایز و بسیاری عوامل ریز و درشت دیگر ما را با منظره‌ای دردناک و متناقض روبرو می سازد: در اروپا پروتستانسم که در وهله اول تنها شراره خشم توده های روستایی را برافروخت، ناقوس مرگ قرون وسطا را بصدا در آورد. در حالیکه در ایران جنبشی عمیقاً مسالمت آمیز و فرهنگی، متشکل از سرآمدان جامعه در نهایت ژرفی تفکر، هوشمندی و اراده راسخ، به شکستی خون بار انجامید.

برای آخرین بار به جلوه اجتماعی و نقش تاریخی مبارزان بابی بازگردیم. اکثر «پروهندگانی» که در راه درک این پدیده کوشیده اند، چون خود در سیر قهقراپی تفکر اجتماعی در ایران قرار داشتند، دوشادوش «مستشرقان»، از بابت تصویری مخدوش و دهشتناک ارائه داده اند.

اینان ناتوان از درک جنبش زنده و پویای بابی، پس از دهه ها، اینجا و آنجا آثار باب و پیروانش را بدست آورده و تعجب نموده اند، که جز آیات و مناجات و برخی مسایل فلسفی برسیاق اسلامی، چیزی در آنها نیافته اند! برای آنکه نشان دهیم تفاوت ره از کجا به کجاست، همین بس که، نه تنها باب علاقه ای به جمع آوری و «انتشار آثارش نشان نمی داد»^۱، بلکه خود بابیان بدست خویش در مخدوش ساختن آنها کوشیده اند!

بدین نمونه که باب دستور داده بود آثارش را به جوهر سرخ بنویسند و این «گستاخی»، در سراسر ایران شایع گشته بود. بابیان از همین برای افشای عمامه بصران استفاده می بردند. بدین شیوه، که اثری از باب را به جوهر سبز می نوشتند و اثری از آثار متقدمان شیعه، مانند «صحیفه سجادیه»، را به خط سرخ. این دواثر را در مجلس مجتهدی ارائه می دادند و از او نظر می خواستند. پس از آنکه عمامه بسر «بیچاره»، در تحسین نوشته بخط سبز و در رد نوشتار بخط سرخ سخنها می گفت، افشا می ساختند، کدام به که تعلق دارد!

نکته مهم آنکه شمار عمامه بسرانی که به بابیان پیوستند، بزودی در میان اکثریت چند صد هزار نفری از میان مردمان «عادی» (که «سواد مکتبی» نداشتند) ناچیز شد و همین اکثریت بود، که مورد توجه مبارزه برانگیزاننده

^۱ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۴۳۶.

بایان قرار داشت. پیشوایان بابی نیز با این مردم به کلامی دیگر سخن می گفتند. با توجه به این نکته، جالب است ببینیم، باب در خطابه های خود به چه سادگی و صمیمیتی با مردمان گفتگو می نمود:

«من پیش از این تاجر بودم. شما باید در جمیع امور و در جمیع معاملات از من پیروی کنید. همسایگان خود را گول نزنید و مواظب باشید، کسی شما را نفریبد.»^۱

آری، پس از قرنهای خفتی که ایرانیان از متولیان دین عربی کشیده بودند، اینک می شنیدند، جوانی برآمده از شیراز، این ایرانی ترین شهر ایران، مردمان را به نیکی و سرافرازی می خواند. همین اگر جاذبه عظیمی نمی یافت، جای شگفتی می بود!

کسانی که با ناباوری به گرویدن پرشمار ایرانیان به جنبش بابی نگریسته اند، از مبارزه روزمره مردم با اسلام و متولیان غافل بوده اند و آنکه پس از یک قرن در آثار باب بدنبال «شعارهای انقلابی» می گردند و چون جز سخنانی به سیاق کتب اسلامی نمی یابند، سرخورده می گردند، باید چشم بمالند تا ببینند، آنچه بایان می گفتند و بدان عمل می کردند، از دیدگاه مردمی که از سویی رنج کش شیعه گری و از سوی دیگر هنوز به فرهنگ ایرانی سرسپرده بودند، به چه درجه از شهادت و روشن بینی تلقی می گشت.

مثالی بزنیم. کسانی، حضور خورشید و ستایش نور در آثار باب را به «خورشیدپرستی» او نسبت داده اند! باید گفت، اگر از تاریکی ذهن شیعه زده اینان به تاریخ تفکر ایرانی بنگریم، جز «خورشید پرست» نمی یابیم!

چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

یا آنکه چنانکه اشاره شد، شادی و سرخوشی برانگیزنده خرد انسانی است و خود نشانه این برانگیختگی.

چو شادی بکاهد، بکاهد روان خرد گردد اندر میان ناتوان

حال ببینیم که چگونه سیدباب با چگونه با واژگون ساختن مفاهیم شیعی به اثبات شادی می رسد:

«خاک زمینی که ملا حسین در آن مدفون است، اندوه و غصه هر محزونی را به فرح و شادی تبدیل می کند.»!

۲

تکیه بر چنین بنیان فرهنگی است که بابت را برای مردم ایران جاذب می ساخت و باعث می شد آنان که به «غریزه فرهنگی» (و یا به اصطلاح باب، به «فطرت»)، پیام بایان را درک می کردند، بدون آنکه او را دیده و یا آثارش را خوانده باشند، گهگاه با شنیدن جمله ای از او بابی شوند!

البته روشن است که در آثار خود باب نیز این پیام، خالی از ابهام بود:

«وقتی که سیدالشهداء طلب (آب) می نمود، سزاوار بود (دادن آب) به او. والا سالی (هزار هزار) در ذکر تعزیه او صرف نمودن تلذذی است برای صارفین... حال باید انسان عمل را در موقع خود کند تا آنکه نفع بخشد او را.» (دلایل سبعة)

باب به همین یک جمله «فکانه اری» رهبری شیعه را در «ذکر مصیبت حسین» برملا نموده، از ایرانیان می طلبد، که چشم بمالند و به جای اشک ریختن بر تشنگی «شهید کربلا»، قدمی در جهت خدمت به زندگانی خود بردارند.

^۱ همانجا، ص ۳۰۶.

^۲ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۴۳۶.

همین يك جمله را اگر برنامه عمل بابیان تلقی کنیم، کافی است تا جایگاه عظیم آنان را در تاریخ معاصر ایران دریابیم.

ژرفش رستاخیز بابی در نفی شیعه گری را بدین قیاس نیز می توان دریافت: در ایرانی که در هر دهکوره اش یکی دو امامزاده حاجات این جهانی و آن جهانی شیعیان را می دهند، يك وجب خاک نبود، که آنچه را از جسد باب باقی مانده بود، دفن کنند!

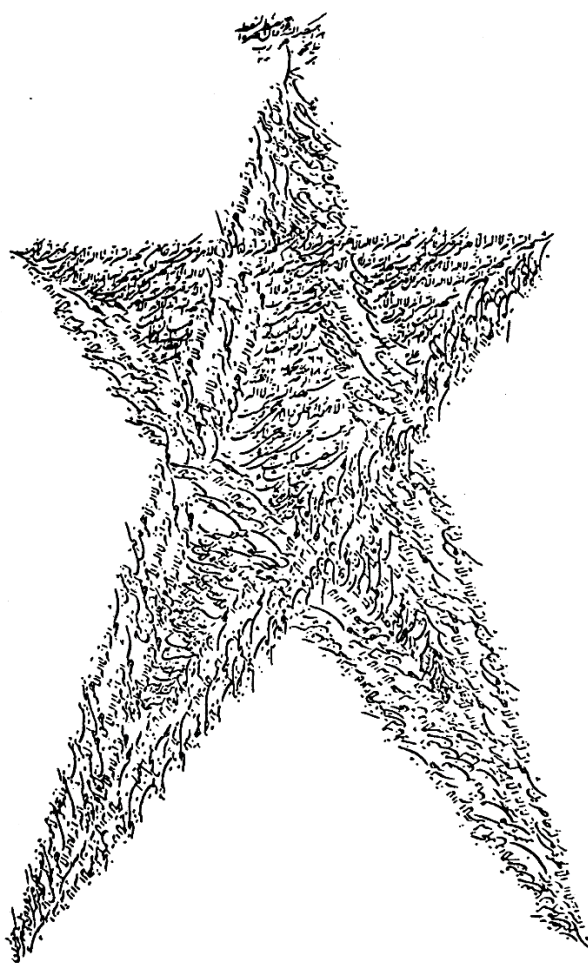
بابیان پنجاه سال! (۱۲۶۶.۱۳۱۶ ق.) این سمبل دشمنی رهبری شیعه را، اینجا و آنجا پنهان ساختند و چون دیگر امیدی به تحوّل اجتماعی نمی رفت، آن را به فلسطین (!) منتقل کردند و در دامنه کوه کرمل در حيفا، به خاک سپردند. این در حالیکه در گوشه و کنار ایران مدفن همه دیگر «دشمنان» اسلام، از جمله صوفیان نامدار، به زیارتگاه بدل شده است. از سوی دیگر چه اسفناک است که «ردیه نویسان» به تمسخر برآمده اند، که از جسد تیر باران شده باب چیزی باقی نمانده بود تا پس از پنجاه سال از ایران خارج گردد!

آتش خشم رهبری شیعه نسبت به بابیان و خطر عظیم و بنیان برکنی که آنان در باییت می دیدند، آتشی نیست که پس از يك قرن و نیم فروکش کرده باشد. نشانه این خشم آنکه در همان ماههای اول بقدرت رسیدن ملایان، بسال ۵۸ خانه محل تولد او را در شیراز با خاک یکسان کردند.

قابل تعمق است که پس از يك قرن و نیم که از برآمدن جنبش بابی می گذرد و توده مردم که هیچ، تحصیل کرده های ایرانی نیز از این جنبش جز نامی نشنیده اند، باییت در ذهن تاریخی حاکمیت شیعه چنان اثرات عمیقی بجا گذاشته است، که حتی اکنون که به آرزوی هزار ساله خویش رسیده، هنوز هم در پی نابودی کوچکترین نشانه ای از سید باب و جنبش منسوب به اوست. والا خانه ای کوچک، در کوچه پس کوچه های شیراز چه خاری در چشم این حاکمیت بلامنازع می تواند باشد؟

نگارنده این فصل را نمی تواند به پایان برد، پیش از آنکه باردگر از مهمترین و ارزشمندترین ویژگی باییت سخن گوید. این ویژگی چنانکه اشاره رفت، مربوط به مقامی است که سیدباب برای انسان قائل گشت. اینجا از نقل گفتارهای او در این باره صرف نظر میکنیم و به سمبلیک روی می آوریم:

در آثار باب به نقش ستاره ای برمی خوریم، که بطور نمادین هیکل انسان را نشان می دهد. در توصیف آن می توان گفت، اگر مدنیت اروپایی، انسان را در بالاترین مقام، همچون دانه مرواریدی می داند در گردنبندی از مروارید، همه یکسان و برابر حقوق^۱، بابت هوانسانی را ستاره ای می خواهد که برمداری ویژه سیر می کند. می تواند پاره سنگی باشد پرتاب شده به قعر آسمانها، یا ستاره ای نورانی که بدرخشد تا جهانی را روشنایی دهد. از «سی مرغ» عطار نیشابوری، که در پی «سیمرغ»، برقله قاف دریافتند، که خود همانند که در جستجویش بودند. تا ستاره علی محمد شیرازی، که فرد انسان را به اوج افلاک برمی کشد، می توان آن میراث غرور انگیز فرهنگی را دریافت، که علیرغم اسلام انسان ستیز، در این سرزمین تکامل یافته و محور هویت ایرانی را تشکیل می دهد.



^۱ قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، دکتر مصطفی رحیمی، ص ۲۳.

پیامد شکست قلعه‌ها

در فصل گذشته دیدیم که جنبش بابی چه از نظر وسعت و عمق و چه به درونمایه ای نوین، نه تنها بزودی با کشاکشهای میان فرقه ای اسلامی تمایز یافت، بلکه با فسخ اسلام، تکیه بر فرهنگ ایرانی و بالاخره طرح عناصر نوین پیشرفت خواهانه، می‌رفت، نقطه عطفی در سیر اضمحلالی ایران بوجود آورد. هر چند قوای متحد مذهبی و حکومتی راه پیشرفت آن را سد کردند، لیکن چنان ژرف و فراگیر شده بود که علیرغم کشتار و پیگردی بی نظیر در تاریخ معاصر ایران، ممکن نگشت آنرا از میان بردارند: زیرا که:

«همه چیز مردم روشنفکر در آن دوران بابی شده بود.»^۱

از این پس نه تنها سرکوب بابیان، در دستور کار قرار گرفت، بلکه بدین بهانه هر بارقه پیشرفت خواهی از هر جهت دیگر نیز منکوب می‌شد. عجیب و اسفناک است که برخی از تاریخ پژوهان، بجای آنکه سرکوب وحشیانه بابیان را محکوم کنند بر آنان می‌تازند که «بهانه» بدست قطب ارتجاعی حاکم دادند تا هر نوع حرکت پیشرفت طلبانه‌ای را سرکوب کنند!

درحالی که، با وجود عقیم ماندن کار براندازی حاکمیت مذهب مسلط، نمی‌توان از شکست این جنبش سخن گفت. به دلایلی که خواهیم دید، درست‌تر است که بگوئیم رستاخیز بابی از پیشرفت بازماند. در «بعد کمی»، پس از آنکه بابیان، در پهنه ایران زمین هرآنکه را «در درون سینه هوایی نهفته» داشت، بخود جلب کردند، به ثبات اجتماعی دست یافتند و پایگاهشان علیرغم تهاجم مداوم و جان ستان ارتجاع مذهبی و درباری در تمامی نیم قرن عصر ناصری، هر چند در حاشیه جامعه، اما استوار پا برجا ماند.

در اوان سلطنت ناصرالدین‌شاه، «اقلیت‌های» بابی در آذربایجان، فارس، خراسان، مازندران و بویژه در پایتخت چنان پر شمار بودند، که امیرکبیر یکسال و نیم پیش از اعدام باب در نامه ای بتاريخ فوریه ۱۸۴۹ م. به دالگورکی (سفیر روس) نوشت: «تعداد بابیان در سراسر ایران به صد هزار رسیده است.»^۲

حتی اگر این برآورد «محتاطانه» تلقی گردد، در مقایسه با کل جمعیت هفت یا هشت میلیونی ایران، تصویری از گسترش کمی بابیان بدست می‌دهد. نکته مهم آنکه پس از شکست قلعه‌ها نیز با وجود تهاجم گسترده نه تنها نشانه‌ای از به تحلیل رفتن بابیان در دست نیست، برعکس، سه سالی دیرتر، حتی پس از جریان تیراندازی به شاه که «هرجا بابی می‌یافتند می‌کشتند»، پرنس دلگروکف (وابسته سفارت روس) گزارش می‌دهد:

«چنانکه انتظار می‌رفت، پس از جریان سوءقصد به جان شاه، دولت اقدام به دستگیری وابستگان به مرام بابی نموده است... اخیراً کاشف به عمل آمده که علیرغم همه اقدامات، بسیاری از آنها در تهران مخفی شده‌اند و در میان آنها از همه طبقات حتی از نزدیکان سلطنتی وجود دارند.»^۳

این گزارش، بتاريخ ۲۳ آگوست ۱۸۵۲ (روز پس از تیراندازی به شاه) تأییدی است بر برآمدن بازگشت‌ناپذیر نیرویی نوین در ساختار جامعه ایرانی. بازهم سه چهار سالی پس از این (۱۸۵۶ م) گوینو می‌نویسد:

^۱ حاج سیاح محلاتی، نقل از: واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال، محمد رضا فشاھی، ص ۱۳۴.

^۲ برخی بررسیها درباره جهان بینی ها.... احسان طبری، ص ۳۹۰.

^۳ از باب تا بیت العدل، دکتر ب شاد، ص ۸۷.

«در اینجا از این فرقه که به نام بابی معروف است، ترس عجیبی دارند و از جستجوی پیروان این فرقه می ترسند، زیرا بیم آن دارند که همه جا با آنها روبرو شوند.»^۱
و مشخص تر اینکه: «برحسب احصائیه ای که اخیراً به عمل آمده، در بین هشتاد هزار سکنه تقریبی طهران پنجهزار از آنها از حزب بابی می باشند.»^۲

بدین ترتیب شمار بابیان تا به هنگام کشتار پس از واقعه تیراندازی به شاه، رشدی تصاعدی داشت و شکست قلعه ها و نه حتی قتل باب، از این رشد جلوگیری نکرده بود. نکته آنکه، ناظران خارجی اغلب شمار بابیان را بیش از واقعیت آن ذکر نموده اند، چنانکه مثلاً گوینو شمارشان در کل کشور را به یک میلیون نفر نیز رسانده است. می توان تصور نمود که آنان در درجه اول با طبقات بالای جامعه در تماس بودند، و چون نفوذ بابیان در میان این طبقات را به سراسر جامعه تعمیم داده اند، به چنین تخمین های مبالغه آمیزی رسیده اند.

مهم آنستکه بابیان علیرغم حملات جانستان ملایان به ثبات اجتماعی دست یافتند. هرچند این ثبات به تنهایی دلیل «حقانیت تاریخی» آنان نیست، اما تا حد زیادی نشانگر آنستکه بابیت از یکسو بر زمینه فرهنگ و روان تاریخی ایرانیان روئیده بود و از سوی دیگر در راستای نیازهای جامعه ایرانی در آستانه ورود به گردونه پیشرفت جهانی قرار داشت. تنها بدین سنجش تاریخی است که می توان ثبات و حتی گسترش نفوذ بابیان را با وجود ادامه کشتارشان دریافت. هما ناطق می نویسد:

«در نیمه دوم پادشاهی ناصرالدین شاه، سفیر فرانسه می شنید که «نیمی از مردم ایران بابی هستند.»^۳
از سوی دیگر، نفوذ معنوی بابیان مؤید سنجش تاریخی است، که تکان وارده به مختصات متحجر جامعه ایرانی، پیش زمینه ای بود، که بر آن، کشور بعدها در برخی جوانب به «پیشرفتهای ظاهری و مسخ شده» دست یافت. تنها با شناخت این جنبه اساسی در تاریخ معاصر، می توان این تاریخ را درک کرد و علل اصلی کامیابی های سطحی و ناکامی های تراژیک در یک قرن و نیم گذشته را دریافت!

روشن است که بر زمینه توهمی، که سرچشمه افکار پیشرفت طلبانه در ایران را اروپا می یابد، قبول این دیدگاه، دشوار است. اما کافیت، به عزم راسخ بابیان در نفی مذهب مسلط توجه شود، تا چگونگی رسوخ و شکفتگی افکار نوین نیز درک گردد. آنچه کنت دوگوینو، چند سالی پس از «رفع غائله بابی» گزارش نموده، نمونه ایست ناچیز بر تأیید این واقعیت:

«جماعتی از صوفیان ایرانی هستند که عقاید «ولتر» را می پسندند و من گمان می کنم علت گرویدن آنها به عقاید ولتر همانا مخالفتی است که این نویسنده با روحانیون اروپا کرده... ولی من نمی دانم که عقاید ولتر چگونه به ایران راه یافته، زیرا هنوز هیچ یک از کتب فلسفی و اجتماعی ولتر بزبان فارسی ترجمه نشده...»^۴
گوینو که افکار ولتر را بخوبی می شناسد، نمی تواند تصور کند، در بطن جامعه ایرانی چشمه خروشان از افکاری همسنگ افکار ولتر می جوشد و «صوفیان ایرانی» را نیازی به ترجمه آثار او نیست!

^۱ نامه های کنت دوگوینو و الکسی دوتوکویل، رحمت الله مقدم مراغه ای، ص ۱۳۷.

^۲ قرن بدیع، شوقی افندی، ترجمه نصرالله مودت، ج ۱، ص ۴۱۱.

^۳ ایران در راهیابی فرهنگی، هما ناطق، ص ۷۵.

^۴ سه سال در ایران، کنت دوگوینو، ذبیح الله منصوری، ص ۷۹.

چنانکه دیدیم تراژدی تاریخ معاصر ایران بدین صورت شکل گرفت، که امیرکبیر، رهبر جناح مترقی دربار، بایان را «متحدان طبیعی» خود نیافت و از سویی در راه «رفع غائله» گام برداشت و از سوی دیگر در جهت نوسازی ایران می کوشید!

از آنجا که در باره امیرکبیر پژوهش های بسیاری صورت گرفته، او را بیشتر در رابطه با جنبش بابی در نظر می گیریم. نخست آن که افسانه عروجش، از فرزندی قربانعلی «طباخ»، به صدارت عظمای یکپارچه بی اساس است و به نقل رأی فریدون آدمیت در باره او اکتفا می کنیم که:

«امیرکبیر، «فرزند توده های محروم» نبود. از پرولتاریا هم نبود، پدرش آشپزباشی قائم مقام و صاحب ملک و آب بود و به حج هم رفت، خودش با پسران قائم مقام نزد معلم سرخانه درس خواند و با آنان در دستگاه حاکم بزرگ شد و هیچ محرومیتی نداشت.»^۱

او در زمان محمد شاه به نمایندگی ایران برای رسیدگی به اختلافات ایران و عثمانی، (از جمله کشتار کربلا) به عثمانی رفت و با رفتار بسیار تحقیرآمیزی روبرو گشت. تا آنجا که چند نفر از همراهانش را به قتل رساندند و بالاخره نیز با وجود «میانجی گری» روس و انگلیس نتیجه درستی حاصل نیامد.

این همه امیرکبیر را به ضعف بی حد حکومت ایران آگاه ساخت و او را واداشت در دوران صدارتش به اقداماتی دست زند، که عقب ماندگی ایران را (نه از اروپا، بلکه از عثمانی!) جبران نماید. تأسیس «دارالفنون» به تقلید چنین نهادی که به همین نام در اسلامبول برقرار بود. از جمله این اقدامات است!

چنانکه دیدیم، او از درک جنبه ترقیخواهانه جنبش بابی بازماند و این جنبش را یکی از فرقه های اسلامی می انگاشت:

«یکی از (هفت نفر سران بابی که به اتهام شورش به قتل رسیدند) میرزا قربانعلی بارفروشی در بین پیروان طریقه نعمت الهی شهرتی بسزا داشت... عده زیادی از اعیان مازندران و خراسان مرید او بودند.»^۲ امیرکبیر به او گفت: «رؤسا و اعیان از دیشب متصل پیش من می آیند و توسط می کنند که ترا خلاص کنم، آنطوریکه من می بینم، مقام و رتبه ای که توداری کمتر از رتبه و مقام سید باب نیست. اگر خود ادعای رتبه و مقامی می کردی خیلی بهتر بود، از اینکه پیروی شخصی را اختیار کنی که دانش و علمش از تو کمتر است.»^۳

امیرکبیر، «بنیانگذار ایران نوین»، هرچند خواستار ترقی ایران بود، اما خود به شیعه زدگی، لزوم نوزایی اجتماعی در جامعه را در نمی یافت و تصور می کرد، با اقداماتی می توان جامعه را به حرکت درآورد. در تحلیل نهایی می توان گفت، او هر چند کوشید، در جهت مخالف جریان اضمحلال ایران حرکت کند، اما تافته ای جدا بافته از جامعه شیعه زده ایرانی نبود و همین ضعف باعث شد که در او ان کار نتوانست در بایان آنچه را ببیند که بودند. با این همه منطق تاریخی و اجتماعی حکم می کرد، که امیرکبیر ترقیخواه دیر یا زود در معارضه با پایگاه حکومت مذهبی قرار گیرد و بایان را در این راه «متحد طبیعی» خود بیابد. چنین نیز شد و امیرکبیر پس از آنکه «غائله» را پایان یافته تلقی کرد، نه تنها در پی نابودی بایان نبود. شاهد آنکه به تبعید میرزا حسینعلی نوری (بهاءالله) به عتبات اکتفا نمود و هر چند که به شدت تمام به پیگرد طاهره برآمده بود (مأموران او، آقا نصرالله، مالک قریه واز» در نزدیکی آمل را بجرم پناه دادن به طاهره کشته و اموالش را مصادره کردند)، اما پس از دستگیری به

^۱ مقاله: «آشفته گی در فکر تاریخی»، فریدون آدمیت، نقل از: نامه نهضت، شماره ۱، ص ۱۴۲.

^۲ مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، ص ۴۷۷.

^۳ همانجا، ص ۴۷۹.

بازداشت وی در خانه کلانتر طهران بسنده کرد. حتی به گزارشی ناصرالدین شاه دوبار طاهره را به حضور پذیرفت و از او خواست که از بابت دست بردارد، تا «بانوی نخست حرم» شود. گویا این رباعی جواب طاهره به این تقاضا بوده است:

من و رسم راه قلندری
و اگر این بد است مرا سزاست

تو و ملک و جاه سکندری
اگر آن خوش است تو درخوری

تا بدانجا که نبیل می نویسد:

«چنین شهرت یافت که حکومت در نظر دارد، طاهره و سید حسین کاتب یزدی را که در حبس هستند رها سازد و معروف بود که... (امیرکبیر) گفته است که من هر چند برای مصلحت حکومت و حفظ سیاست دولت، به قتل سید باب و اصحابش اقدام نمودم، ولیکن این عمل ناشی از سوءتدبیر بود و من اینک به اشتباه خود اقرار دارم. من می توانستم غوغاء مردم را که بر علیه سید باب بود مرتفع نمایم... ولیکن از سوءتدبیر موفق نشدم.»^۱

بهر حال، واقعیت تاریخی اینست که پیشرفت طلبی امیرکبیر ناگزیر از مقابله با قطب ارتجاعی جامعه بود. عملاً نیز همینکه به «محدود کردن محاضر شرع و مراسم عزاداری»^۲ اقدام نمود، به یکباره مقاومت ارتجاع مذهبی و حامی خارجی آن (انگلیس) را برانگیخت. گزارش سفارت انگلیس در این باره گویاست:

«مساعی وزیر ایران (امیرکبیر) برای واژگون ساختن قدرت مقامات مذهبی منحصر به تبریز نبوده است. در تهران نیز وی موفق شده است نفوذ امام جمعه را از راه ترغیب او - گاه توسط تهدید و گاه با مدهانه - به تسلیم شدن در برابر طرح از بین بردن حق تحصن کاهش دهد.»^۳

گزارشگر انگلیسی که نقش تحصن را در زیر فشار گذاشتن دولت بخوبی می شناسد، از آن بعنوان «تنها منبع ضد ظلم در ایران» (!) یاد کرده، آینده «دشواری» را برای امیرکبیر «پیش بینی» می کند:

«... در اصفهان نیز به کوشش مشابهی برای لغو روش «تحصن» مبادرت شده است... به عقیده من وزیر ایران برای تحقق این هدف به مراتب بیش از آنچه در حال حاضر تصور می کند، دچار اشکال خواهد شد.»^۴

جالب است که همین «گزارشگر انگلیسی» با «پیش بینی» سقوط امیرکبیر می نویسد:

«چه بسا احتمال دارد که (امیرکبیر) روزی مجبور شود جان خود را از راه همین تحصن نجات بخشد، زیرا یک ایرانی ندرتاً افکارش را از ساعت حاضر فراتر می برد.»^۵

بدین ترتیب با روی برتافتن حکومت مذهبی از امیرکبیر، سرنوشت سیاسی او نیز در شرایطی مشابه با دوران قائم مقام، رقم خورد و راز سقوط دهشتناکش نیز همین بود.

«امام جمعه تهران به وزیر مختار انگلیس متوسل شد و به او شکایت کرد که میرزا تقی خان (امیرکبیر) احترامی را که شایسته و سزاوار شخص اول روحانی پایتخت است بجای نمی آورد و از وزیر مختار خواست تا در این باره بطور مستقیم دخالت کند.»^۶

^۱ همانجا، ص ۶۵۲.

^۲ تاریخ فرهنگ ایران، دکتر عیسی صدیق، ص ۳۰۰.

^۳ انشعاب در بهائیت، اسماعیل رائین، ص ۴۸.

^۴ همانجا، ص ۴۹.

^۵ همانجا.

^۶ حقوق بگیران انگلیس در ایران، اسماعیل رائین، ص ۲۳۷.

امیرکبیر به وزیر مختار انگلیس گفت:

«امام (جمعه) در امور دولتی و آنچه که در صلاحیت وی نیست دخالت می کند... اگر این روش ادامه یابد یا من در مقابل کار او... مقاومت می کنم و یا استعفا می دهم.»^۱

از این دیدگاه، «اقتدار افسانه‌ای» او را بر مسند صدارت، باید در درجهٔ اول مدیون پشتیبانی رهبری مذهبی دانست. مادامیکه امیرکبیر در «خدمت» به این رهبری در راه سرکوب بابیان گام برمی داشت، از پشتیبانی برخوردار بود و حتی همین امام جمعهٔ تهران نیز از حمایتش دریغ نداشت. اما همینکه نشانه‌ای از معارضة با حاکمیت مذهبی به ظهور رساند، چنان چرخشی پایگاه قدرت را درهم نوردید، که خودش نیز با توجه به محبتی که ناصرالدین شاه نثارش می کرد، در بارهٔ علت واقعی سقوطش دچار توهم و ناباوری بود، همین که، به اغوای حاجب الدوله به «حمام فین» رفت، تا «خلعت پوشیده، بر مسند صدارت بازگردد»^۲، نشانهٔ این ناباوریست!

بدین ترتیب، امیرکبیر، پس از آنکه «خدمت» خود را در تحکیم سلطنت ناصرالدین شاه و سرکوب بابیان، به انجام رساند، همینکه به اقدامات ترقی جویانه روی آورد، محکوم به فنا شد. از طرف دیگر ناصرالدین شاه، که با نشان دادن اراده اش در سرکوب بابیان، از پشتیبانی رهبری مذهبی ایران برخوردار گشته بود، درست به سبب «شریعت پناهی» پنجاه سال بدون تعارضی خاص سلطنت کرد.

در تاریخ معاصر ایران صلح و صفایی که از سقوط امیرکبیر به بعد میان دربار و حاکمیت شیعه بوجود آمد، بی نظیر است و علت اصلی آنرا هم باید در «نمک شناسی» رهبری مذهبی نسبت به ناصرالدین شاه، جستجو کرد. چرا که با سرکوب بابیان، اقتدار این حاکمیت از دستبرد در امان ماند. دیرتر در این باره سخن خواهیم گفت. اینجا به تحول پایگاه حاکمیت مذهبی در این دوران نگاهی کوتاه می افکنیم:

دیدیم که در مبارزه با بابیان ائتلاف وسیعی میان جناح ها رقیب درون حاکمیت مذهبی بوجود آمد. از آن میان حملهٔ شیخیان از دیگران شدیدتر بود. در بررسی شیخیه از این سخن رفت که پس از برآمدن فرقه ای نوین و فروکش نمودن کشاکشهای اولیه، همواره مذهب رسمی، رفته رفته فرقهٔ جدید را به رسمیت شناخته و رهبران فرقهٔ جدید نیز با مذهب رسمی در مقابله با فرقه های دیگری که سر بر خواهند کرد، همکاری خواهد نمود.

این «قانونمندی» را بخوبی میتوان در حملات شدید شیخیان نسبت به بابیان مشاهده نمود. خاصه آنکه، پیشقدمی شیخیان از دو سو ضرورت یافت. ملایان وابسته به مذهب رسمی در مقابل حملات بنیان برکن بابیان چنته‌شان خالی بود و از سوی دیگر شیخیان، در مبارزه با بایت، میدان را برای خودنمایی فراخ می یافتند.

نمونه آنکه اکثر علمای مجلس ولیعهد در تبریز را، شیخیان تشکیل می دادند. یکی از آنان همان ملا محمد ممقانی بود که گوی سبقت از دیگران ربود و در قبال این خوش خدمتی بعدها از نظر رهبری شیعهٔ رسمی بعنوان یکی از «علمای عظام» به رسمیت شناخته شد! و تاریخ نویس دربار درباره او نوشت:

«ملا محمد ممقانی که در ترویج مذهب اثنی عشری و تشدید مبانی طریقهٔ جعفری و شریعت پروری از علماء معاصر تفوق و برتری داشت بجوار ساکنان ملاء اعلی شتافت.»^۳

این توصیف رسمی از جنایتکاری است که به ردهٔ متوسط پاسداران اسلام تعلق داشت و تنها بخاطر آنکه وبا به کشور آورد، در هرجای دیگر دنیا سزاوار شدیدترین مجازات ها می بود!

^۱ حقوق بگیران انگلیس در ایران، اسماعیل راثین، ص ۲۳۷.

^۲ امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، ص ۷۳۰.

^۳ حقایق الاخبار ناصری، محمد جعفر خورموجی، ص ۱۲۱.

شیخیان به کنار، پس از جنبش بابی، کشاکشهای فرقه ای درون حاکمیت مذهبی فروکش نمود و از آنجا که مبارزه بیشتر متوجه «دشمن مشترک» می گردید، از آن پس اختلافات درونی حاکمیت مذهبی به برخوردهای خونین نیانجامید. همین جنبه نیز تا پیش از انقلاب اسلامی، به رهبری شیعه امکان داد، تا خود را در قبال «دگراندیشی اسلامی» بردبار نشان دهد.

از نظرگاه امروز اهمیت بازماندن جنبش بابی از پیروزی، در آنستکه رهبری شیعه ایران در این درگیری توانست بر خودباختگی غلبه کند و دست نخورده همچنان بعنوان مهمترین سد راه پیشرفت ایران باقی بماند و بعدها حتی از موضع دفاعی به حالت تهاجمی گذار کند. هیچ یک از جریانات اجتماعی و سیاسی ایران پس از آن جرأت درافتادن با آن را نداشتند. حداکثر کوشش آنها گشودن روزه هایی، اینجا و آنجا، بود که چنانکه دیدیم در این سد شکستی وارد نتوانستند. برعکس، هریک بنوبه خود حربه هایی را که در دیگر نقاط جهان از کارآیی نسبی برای باز نمودن راه پیشرفت برخوردار بودند، به زرادخانه رهبری شیعه قرض دادند. ملایان که تا این زمان جز «بحث ققهی» نمی دانستند، رفته رفته با مقولات اجتماعی و سیاسی آشنا شدند و فرصت کافی داشتند، تا در بحثهای درون حوزه ها آنها را در چهارچوب تاریک اندیشی خود مسخ کنند. با ضعف های جریانات اجتماعی آشنا گردند و با تاختن بر آنها خود را در موقعیتی ضربه ناپذیر قرار دهند.

ملایان کم کم دریافته اند که می توان با سخن رانی در باره اصول مدنیت، چهره واقعی خود را بیوشانند. رهبری شیعه تنها در یک زمینه در هیچ مرحله از تاریخ معاصر ایران به اندازه سرسوزنی از موضع انسان ستیزانه اش عقب نشست و آن «آزادی» بود. رهبری شیعه بزودی دریافت، که می توان از «مظاهر» تمدن غرب، از قبیل فن و تکنیک و محصولات صنعتی استفاده کرد، بدون آنکه ناگزیر از گردن گذاردن بر محتوای بنیانی مدنیت، یعنی آزادی انسانی گردید.

به سرگذشت بابیان بازگردیم. دیدیم که شکست قلعه ها نه تنها از شمار آنان نکاست، که بر نفوذ معنوی شان افزود. هر چند زیر فشار دو پایگاه حکومتی دامن درکشیده بودند، لیکن به مبارزه فرهنگی در سطح جامعه ادامه می دادند. نمونه آنکه طاهره، هر چند در خانه کلانتر پایتخت اسیر بود، اما رفت و آمد زنان و مردان، بویژه از طبقات بالا، قطع نشده، روز بروز بر شمار مریدانش می افزود. بعنوان نمونه این کسان، نوه فتحعلی شاه، شمس جهان خانم را، که در شعر به «فتنه» تخلص می کرد، نام می بریم.

بدین ترتیب مادامیکه امیرکبیر صدراعظم بود، بابیان در زیر سایه اقتدار حکومت او از گزند عمامه بصران در امان بودند و ادامه این وضع در جهت نزدیکی این دویز مرفقی سیر می کرد.

همین خطر، جبهه متحد ارتجاع را به تکاپو واداشت و از مادرشاه گرفته تا سفیر انگلیس و از امام جمعه تهران تا رقبای درباری امیرکبیر، چرخ مهیب دسیسه و تهمت را به حرکت آوردند. ناصرالدین شاه بیست ساله را واداشتند، برای حفظ مقام خویش، ولینعمت خود را قربانی کند. سقوط و سپس قتل فجیع امیرکبیر نشانگر تهاجم ارتجاع متحد بود، که بزودی لبه تیز آن متوجه بابیان گشت.

از این دیدگاه قابل فهم است که با سقوط امیرکبیر برخی از بابیان دیگر امید به تحولی مثبت را از دست دادند و ناصرالدین شاه را مبتکر سقوط امیرکبیر و سرکوب بابیان یافتند. دوسه تن از جوانان بابی چند ماهی پس از قتل امیرکبیر، با دشنه و تفنگ ساچمه ای در راه شمیران به شاه حمله کردند و جراحاتی به او وارد ساختند.

اقدام به ترور شاه، باید به دو جهت بعنوان عملی منحرف از جنبش بابی ارزیابی گردد. یکی آنکه از خط مبارزه فرهنگی-سیاسی بابیان بدور بود و دیگر آنکه رهبری مذهبی را بعنوان عامل اصلی در سقوط امیرکبیر و سرکوب بابیان تشخیص نمی داد.

در مقابل بابیان، که شدیدترین دوران سرکوب خود را پشت سرگذاشته و بعنوان نیرویی عظیم در جامعه حضور داشتند، چه از نظر سمت عمل تاریخی و چه به انتخاب شیوه های مبارزه، تنها یک راه وجود داشت و آن ادامه فعالیت روشنگرانه، ترقی جویانه و مسالمت آمیز بود.

از دیدگاه امروز چنین روشی در صورت پیوند با کوشش های اصلاح طلبانه دربار می توانست، در دراز مدت چرخشی تعیین کننده در تاریخ معاصر ایران بوجود آورد. برعکس، تیراندازی به شاه دربار را به وحشتی علاج ناپذیر از بابیان دچار ساخت و آشتی ناپذیری ناشی از این وحشت، حتی بعدی «شخصی» یافت. بدین معنی که گویا ساجمه های شلیک شده، تا آخر عمر در گردن ناصرالدین شاه باقی ماند و هر بار که او بر آنها دست می کشید، از دردی خشم انگیز برمی فروخت. بدین خاطر نیز آنچه بعدها دولت آبادی نوشت، دور از ذهن نیست:

«هیچ چیز مانند لفظ بابی در بخشم آوردن ناصرالدین شاه مؤثر نبود.»^۱

با تیراندازی به شاه، خشم درباریان (به رهبری مهد علیا، مادر ناصرالدین شاه و دشمن سرسخت امیرکبیر) زیانه کشید و خواستند که هرچه را بوی بایگاری داشت از ریشه برکنند. رویکرد دربار به خط مشی بابی ستیزانه ملایان، بابیان را غافلگیر کرد و دست بسته در اختیار وحشی ترین تهاجم در عصر حاضر ایران قرار داد.

قابل تصور نیست که چگونه در آن محیط تشنج و عصبیت، (تابستان ۱۲۶۸ ق) خشم «توده شیعه زده» بر هرچه و هرکس که به بایگاری شهرت داشت، زیانه می کشید. تاریخ نگارانی که شاهد این حمام خون بوده اند، تلفات بابیان را چند هزار نفر برآورد کرده اند.

تیراندازی به شاه پیش از آنکه انتقام جویی دربار را دامن زند، در درجه اول شلیک آغاز تهاجم وحشیانه رهبری شیعیان بود. همین واقعیت نشان می دهد که انحراف از روش مسالمت آمیز چه لغزش فاجعه آفرینی بود و «فرستی طلایی» به دشمنی داد، که می توانست از آن «استفاده شایان» برد. رهبری شیعه، که تا این زمان در مقابل تهاجم فرهنگی و مسالمت آمیز بابیان خلع سلاح بود، بیکباره میدان دار انتقام دربار از بابیان گردید! گفتن ندارد که اینک ملایان به حکومت درس وحشیگری و خونریزی می دادند:

«در این هنگام علمای بلد و چاکران درگاه حضرت شاهنشاه خواستار شدند که هرکس این مردم مرتد را که مخرب دین سید انام و قاصد جان شاهنشاه اسلامند، بدست خویش سربرگیرد، او را ثواب «جهاد اکبر» باشد.»^۲
خوی حیوانی دست در دست مکر آخوندی به میدان آمد تا جبهه ها را مخدوش و «ایرانیان» را بر «بابیان» برانگیزاند:

«بهتر آنستکه شاهنشاه دادخواه، هریک از ایشان را بدست طایفه ای از مردم بسپارد تا عرصه هلاک و دمار سازند و در این ثواب انباز باشند و دیگر اینکه این جماعت بدانند که تمامت مردم ایران در خون ایشان شریکند و هرگز با این ناراستان همداستان نشوند.»^۳

^۱ حیات یحیی، یحیی دولت آبادی، ج ۱-۲ ص ۱۱۲.

^۲ ناسخ التواریخ، نقل از: برخی بررسی ها...، یاد شده، ص ۳۹۲.

^۳ همانجا.

تیراندازی به شاه برای رهبری شیعه آن فرصت طلایی و چرخش غیرمترقبه ای بود که از هر آنچه در چند سال گذشته از بابیان ضربه خورده بود، انتقام بکشد. بر زمینه تشنج عصبی، آتشی سراسر ایران را فراگرفت که هر چند بابیان قربانیان درجه اولش بودند، اما در آن نیز هرچه بوی تجدد و روشنفکری می داد، سوخت. رهبری شیعه که یکسال پیش از این خود را در مقابل پرتگاه نابودی می یافت، اینک کارایی وحشیگری و ستیزه جویی را بنمایش گذاشت. اصولاً سخنی از محاکمه و مجازات مجرمان تیراندازی بمیان نبود، چنانکه تنها در روز اول پس از این حادثه، ۸۰ نفر را در طهران به فجیع ترین وضع ممکن سلاخی کردند. آنچه میرزا آقاخان کرمانی در این باره گزارش کرده است، به تفسیری نیاز ندارد:

«در سفر سابق که من در تهران بودم، چهارصد نفر از سران بابی را دستگیر کرده، رؤسای آنان را با نوک خنجر سوراخ سوراخ کردند. صدراعظم سیصد نفرشان را به طبقات مختلف سپرد و ملایان با مقرض صحافی گوشت بابی می بریدند.»^۱

سرنوشتی که در انتظار سران بابی بود، از نظر «وحشیگری سازمان یافته» در تاریخ معاصر ایران بی نظیر است. طاهره را شبانه به دستمالی خفه کردند و جسدش را در چاهی انداختند و برای آنکه «عموم بندگان خدا از این فیض عظمی بی نصیب نباشند»^۲ هریک از سران بابی را به مناسبت شغلش به دست گروهی دادند تا بدینوسیله همه «گروه های اجتماعی» در خونریزی از بابیان شریک باشند و آتش دشمنی هرچه فزونتر زبانه کشد:

- . ملا شیخ علی به علما و طلاب.
- . سید حسن خراسانی به شاهزادگان.
- . ملا زین العابدین یزدی به مستوفی الممالک و مستوفیان.
- . ملا حسین خراسانی به نظام الملک و وزیر دول خارجه.
- . میرزا عبدالوهاب شیرازی به اولاد صدراعظم.
- . ملا فتح الله قمی به حاجب الدوله و فرّاشان.
- . شیخ عباس طهرانی به امرا و خوانین.
- . محمد باقر نجف آبادی به پیشخدمتان پادشاهی.
- . محمد تقی شیرازی به امیر آخور و عمله اصطبل.
- . حاجی میرزا جانی، تاجر کاشی، به ملک التجار و تاجران.

صحنه های وحشیانه ای که در آنها هریک از این «گروه ها» بجان یکی از بابیان افتاده، با وسایل ابتدایی بدنشان را پاره پاره می کردند، نیازی به توصیف ندارد! اما آنچه در این میان نکته اجتماعی ویژه ای دارد، قتل فجیع میرزایی دماوندی به دست «معلمان و متعلمان مدرسه دارالفنون» است!

آری، اینکه «شاهزادگان» و «علما و طلاب» دست بخون بیالایند، در تاریخ ایران، حدیثی است مکرر. اما آنچه که بدین خونریزها جنبه ای نمادین می بخشید، شرکت شاگردان دارالفنون، به همراهی معلمانی است که باید مریان نسل آینده ایران می بودند، در پاره پاره کردن بدن میرزا نبی دماوندی (آموزگار) به «ضربات نیزه و چاقو».^۳

^۱ سه مکتوب، میرزا آقاخان کرمانی، نقل از الفبا، ۲، ص ۴۴.

^۲ حقایق الاخبار....، یاد شده، ص ۱۱۶.

^۳ حسن موقر بالیوزی، بهاء الله شمس...، یاد شده، ص ۱۱۳.

اینکه شاگردان و آموزگاران دارالفنون این «*سمبل ایران نوین*» در خونریزی، همدست «*امیرآخور و عمله اصطبل*» شدند، بطور نمادین حکایت از تداوم توحش در جامعه شیعه زده ایرانی دارد.

از این دیدگاه نیز تسلط رفتار وحشیانه، نه در جامعه ایرانی (و دیگر جوامع «شرق») ذاتی است و نه غلبه بر آن در اروپا «ویژگی ذاتی غرب»؛ منتها در اروپا با پیروزی دگراندیشی مذهبی، روندی آغاز گشت که در طی آن نیروهای پیشرو، جامعه را قدم به قدم در راه بکرسی نشاندن آزادمندی و حقوق انسانی به پیش بردند و در ایران، نه تنها چنین کوششی در نطفه خفه شد، بلکه از دریای خونی که جنبش بابی را فروبلعید، هیولای مذهب بدوی و پایگاه قدرت متولیانش با توانی نوین و خردکننده برپاخواست.

کشتار بابیان بازتاب «خارجی» نیز یافت و گزارشات ناظران خارجی از آن، در شکل گرفتن تصویری که اروپاییان از «شرق» یافتند، بی تأثیر نبود.

اگر هیأت‌های خارجی قرن پیشتر در دربارهای نادری و زندگی هاله‌ای از شرق افسانه‌ای می دیدند، گزارشات درباره سرکوب بابیان، در اروپا این «تصویر» را جا انداخت که «شرق» قطبی در مقابل غرب نیست بلکه منطقه عقب مانده جهان است و مردمش از تمدن بویی نبرده اند. ناظران خارجی که در جنبش بابی شباهتهای حیرت انگیزی با جنبشهای آزادیخواهانه اروپایی می یافتند، با سرکوب آنان بدین باور رسیدند که شرق سرزمین خرافات و عقب ماندگی هاست و تنها «سفیدپوست / اروپایی» قادر است بر ارزشهای انسانی و مدنی زندگی کند!

البته مهمتر از خارجیان خود ایرانیان بودند که تضاد عمیق خونخواهی اسلامی را با فرهنگ و انسان دوستی ایرانی بتن حس می کردند. تهاجم وحشیانه بر بابیان، همه دردکشان دین عربی را بهم نزدیک‌تر می ساخت و باعث شد جمع بزرگی از اقلیت‌های مذهبی ایران پس از آنکه هزار سال از مسلمان شدن ابا کرده بودند، بابی شدند. نمونه آنکه اولین زرتشتی که بابی شد، سهراب پورکاووس بود که در کاشان پس از آنکه شاهد شکنجه و قتل محمدرضای یزدی در بازار شهر شد، به بابیت گروید! میرزا آقاخان کرمانی نیز نوشت:

«*کجایند پیشینیان ایران که سراز دخمه بردارند و ببینند، خوی زشت شترچرانان عرب، چنان در نهاد ایرانیان رخنه کرده که ریختن خون را بسیار مبارک و میمون می پندارند و از قتل مردم، بلکه کس و کار و دوست و یار رنگ ندارند.*»^۱

آخرین نکته تاریخی آنکه، تهاجم عنان گسیخته رهبری مذهبی، در شرایط موافقت دربار، نه به پایتخت محدود می گشت و نه به سال ۱۸۵۲ م. تیراندازی به شاه در واقع آغاز تهاجمی بود که بیش از نیم قرن سراسر ایران را درنوردید و در میان آتش «بابی‌کشی»، انرژی معنوی در بطن جامعه ایرانی را خاکستر ساخت.

با بدست دادن دو نمونه، سخن در این باره را به پایان می‌بریم: در همان هفته‌های پس از تیراندازی به شاه، «در شیراز سرهای دوپست نفر بابی (از نیریز) را بر (نیزه) کرده، فاتحانه به جانب آباده حرکت دادند و چهل نفر از زنان و اطفال را در غاری مجتمع نموده با چوب و نفت آتش زدند.»^۲

سال بعد، به ماه مارس ۱۸۵۳ م. باز هم بابیان نیریز مورد تهاجمی خونین قرار گرفتند که بنام «واقعۀ دوم نیریز» به کتابهای تاریخی راه یافته است:

^۱ سه مکتوب، میرزا آقاخان کرمانی، نقل از: ایران در راه بابی...، یاد شده، ص ۷۱.

^۲ قرن بدیع...، یاد شده، ص ۵۱.

«سیصد نفر از (زنان) را دوبه دوبراسبهای برهنه سوار کرده تا شیراز راندند و آنان را نیمه عریان از بین صفوفی که از سرهای بریده شده شوهران و فرزندان آنها تشکیل شده بود عبور دادند.»^۱

و آخرین کلام درباره رستاخیز بابی آنکه، اگر به اشاره ای گذرا، از بیش از ده هزار قربانیان این جنبش درگذشتیم، تنها به پرهیز از «مرثیه سرایی» به روال شیعه گری بود. اما این بمعنی نادیده گرفتن این گروه از فرزندان ایران زمین نیست و نمی تواند باشد. برعکس! همچنانکه در فصل اول این کتاب از میلیونها قربانی در راه تسلط اسلام بر ایران سخن گفتیم و سپس از میلیونها وابستگان به ادیان ایرانی، که در طول هزاره اول در درازنای یلدای ایران قربانی تیغ «متولیان اسلام» گشتند، یاد کردیم، درباره هزاران قربانی بابی نیز که تنها به «جرم نامسلمانی» خونشان ریخته شد، این پرسش را مطرح می سازیم، که اینان در کجای تاریخ و هویت ایرانی جای دارند؟ از دو حال خارج نیست؛ یا هویت تاریخی و ملی ایرانی بر مبارزه انسانی و فرهنگی چنین «ایرانیانی» بنا می نهد و یا متوجه «حقانیت» کشتارگران آنان است. حد وسط وجود ندارد!

^۱ همانجا.

برآمدن بهائیت

«بزرگی یک شخصیت تاریخی به این مناسبت است
که او دارای ویژگی‌های لازمی است که او را یکی از
مستعدترین افراد برای خدمت به احتیاجات زمان و
عصر خویش می‌نماید.»^۱ پلخائف

چنانکه اشاره شد، میرزا حسین علی نوری (بهاءالله)، از نخستین کسانی بود که به بایان پیوست. او در آن زمانی
جوان ۲۷ ساله‌ای بود، برخاسته از یکی از خاندان‌های حکومتی ایران! از اینرو نگاهی به زندگی‌نامه او را از سه
جهت مهم می‌یابیم:

آشنایی با منش و رفتار او به عنوان یکی از رهبران بابی، روشنگر ویژگی‌های این جنبش است.
تعلق پدر او به جناح مترقی دربار به شناخت این جناح و روابط اجتماعی و سیاسی آن دوران کمک می‌کند.
نقش بهاءالله در جنبش بابی و تحولاتی که منجر به رهبری او شد، همانا علل اجتماعی پیدایش بهائیت است.
میرزا حسین علی پسر میرزا عباس نوری بود. درباره راهیابی میرزا عباس، از اهالی روستای تاگر در نور (مازندران)
به درباره فتح‌علی شاه نوشته اند:

« روزی دستخط زیبایی از آثار میرعماد (خطاط معروف دوران صفوی) .. به نظر شاه رسید. شاه مجذوب آن شد
و پرسید، آیا در حال حاضر کسی هست که بتواند به آن زیبایی بنویسد؟ .. ششمین پسر شاه که در مجلس حاضر
بود از میرزا عباس نوری نام برد. به این ترتیب بدنبال میرزا عباس فرستادند. فرمان همایونی بنام او صادر شد و لقب
میرزا بزرگ به همراه شال افتخار به او اعطا گردید و نیز به همین مناسبت شاه، خراج مردم قریه تاگر را (به او)
بخشید.. چند سال بعد میرزا بزرگ به سمت وزیر دوازدهمین پسر فتح‌علی شاه و رئیس قاجار منصوب گشت.»^۲

چنین شد که میرزا بزرگ به هنر خطاطی که با ادیبی و حسابداری توأم بود، در دربار جای پای یافت و تا وزارت
والی لرستان بالا رفت. از این گذشته، وی با توجه به «نقش انحصاری» بستگان فتح‌علی شاه در دستگاه حکومت،
برای ورود به دربار راهی نداشت، جز آنکه با خاندان شاه نیز وصلت کند! و گویا پس از سه زن عقدی و سه زن
صیغه، با ضیاء السلطنه، یکی از دختران شاه ازدواج نمود.

مطلب مهم درباره میرزا بزرگ، دوستی عمیقی است که او را با میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی (پسر) پیوند
می‌داد. نامه‌هایی که در «منشآت قائم مقام» خطاب به «میرزا بزرگ» آمده، برخلاف تصور نویسنده «از صبا تا
نیما» خطاب به اوست.^۳ جالب است که دوستی ایندو چنان بود، که لقب «میرزا بزرگ» برخلاف رسم روزگار،
از میرزا عیسی قائم مقام (پدر) نه به پسر، بلکه به میرزا بزرگ نوری به ارث رسید!

تکیه بر موقعیت میرزا بزرگ نوری در دربار ایران، متوجه این واقعیت است که برخلاف آنچه از کتابهای تاریخ
برمی‌آید، کسانی مانند قائم مقام و یا امیرکبیر در دستگاه حکومت قاجار، عناصری منفرد نبودند، که بدون پیش
زمینه و همفکرانی به یکباره عروج و سقوط کنند.

^۱ گ. و. پلخائف، نقش شخصیت در تاریخ، ترجمه: خلیل ملکی. انتشارات حزب توده ایران.

^۲ موقر بالیوزی، بهاءالله شمس حقیقت، مینو ثابت، ص ۱۸.

^۳ یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، ج ۱، ص ۶۶. و همچنین ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، دکتر بهرام مقدادی، ص ۲۷۶.

بررسی دقیق دستگاه حکومت قاجار نشان خواهد داد، که دربار نیز همواره عرصه رقابت و کشاکش جناح‌های گوناگونی بوده است، که در طیفی گسترده دو قطب «ارتجاعی» و «مترقی» را تشکیل می‌دادند. البته بازگشودن این شبکه در هم، بر زمینه رقابت‌ها و یا همبستگی خانوادگی، مالی و سیاسی کار آسانی نیست. بعنوان نمونه می‌توان از کشاکش میان دیوانیان و مستوفیان برخاسته از «چهار قریه وزیرپرور» (فراهان، محلات، تفرش و نور) سخن گفت.

باری، با سقوط قائم مقام و صدارت حاجی میرزا آقاسی، موقعیت میرزا بزرگ نوری نیز متزلزل شد. حاجی او را عزل و مقرری سالیانه اش را قطع کرد. از آن سو، ضیاء السلطنه نیز خواستار طلاق گشت: «از آنجاییکه شرایط مهریه بسیار سنگین بود، میرزا بزرگ.. امکان پراخت فوری آن را نداشت. به این جهت ضیاء السلطنه میرزا بزرگ را در منزل خویش محبوس ساخت و هر روز افرادی را به سراغش می‌فرستاد که او را مورد ضرب و شتم قرار دهند.»^۱

این بود مختصر صعود و سقوط میرزا بزرگ در دربار، که توازی آن با صعود و سقوط قائم مقام، مرتبه والای او را در جناح کاردان دربار نشان می‌دهد؛ مرتبه ای که بنا به «سنت» می‌توانست به پسرش به ارث رسد. خاستگاه والای میرزا حسین علی (بهاء الله) در پایگاه حکومت سیاسی، پس از برخاست باب از رأس هرم حکومت مذهبی، خود تأییدی است برگسترش این جریان اجتماعی در ژرفا و پهنای جامعه ایرانی قرن ۱۹ م.. توجه به مطلب از آنجا مهم است که در تمامی این دوران در ورای «جناح اسلامی»، این جریان مهمترین جریان در جامعه ایرانی را تشکیل می‌داد و بدین سبب نیز داوری درباره شکلی که تداوم جنبش بابی یافت، از دیدگاه منافع تاریخی و ملی ایران، اهمیت دارد.

میرزا حسینعلی که فرزند چهارم از دومین زن میرزا بزرگ بود، بزودی بعنوان پسر ارشد سر و سامان دادن به اوضاع مالی خانواده کاردانی نشان داد و می‌توان تصور کرد که سرنوشت پدر و فراز و نشیبی که موقعیت او یافت، در ذهن میرزا حسینعلی جوان باعث پختگی زودرس گشت. چنانکه بزودی در محافل درباری نیز مورد توجه قرار گرفت. پیش از آنکه او به جنبش بابی بپیوندند، گویا هر هفته، «جمعه‌ها، با ۱۵۰ نفری از «احباء» (دوستان) در باغ حاجی باقر (شمیران. مرغ محله) گردمی آمدند و با حاجی میرزا آقاسی نیز برخورد هایی داشته است.»^۲ خاطره ای که خود او از دوران «طفولیت» نقل نموده است، شاید به بهترین وجهی بیانگر انگیزه و هدفش از رویکرد به «فعالیت اجتماعی» باشد:

«این مظلوم در طفولیت در کتابی .. غزوه اهل قریظه را مشاهده نمود. و از آن مهموم و محزون بود، به شأنی که قلم از ذکرش عاجز.. لذا در آن ایام از حق.. می طلبید، آنچه را که سبب محبت و الفت و اتحاد کل من علی الارض بوده.»^۳

«لازم به توضیح است که «بنی قریظه» قبیله ای یهودی در مدینه بود. پس از «غزوه خندق»، هنگامیکه ابوسفیان از فتح مدینه ناامید شد و به مکه بازگشت، مسلمانان بنی قریظه را به خیانت متهم کرده، پس از ۲۵ روز محاصره، همه را اسیر ساختند و حتی هنگامیکه اهل قبیله حاضر شدند، همچون دو قبیله یهودی پیش از آن، همه دارایی خود را گذاشته و مدینه را ترک کنند، پیغمبر اسلام اصرار کرد که همه مردان (۷۰۰ نفر و به روایتی ۹۰۰ نفر)

^۱ بهاء الله شمس...، یاد شده، ص ۲۷.

^۲ علی اکبر فروتن، اقتباس از نبیل زرنندی، ص ۶.

^۳ اسدالله فاضل مازندرانی، اسرار الآثار، ج ۲، ص ۱۷.

گردن زنند و زنان و کودکان را بین مسلمین تقسیم کنند. گفتنی است که حتی زنی را گردن زدند، بدین جرم که سنگی بسوی مسلمانان پرتاب کرده بود! این ماجرای وحشیانه، از آن پس به نام «غزوه بنی قریظه» از سلسله «فتوحات تاریخ اسلام» به شمار آمد.^۱

باید گفت، اگر جوانی، با چنین نگرشی به اسلام، از گرویدن به بابت سرباز می زد، جای شگفتی بود! میرزا حسینیعلی پس از آنکه بعنوان یکی از نزدیکان دربار، به جنبش بابی پیوست، در میان آنان نیز از موقعیت بارزی برخوردار گشت. مرکزیتی که خانه اش در تهران در رهبری جنبش یافت، یکی از فرازهای تاریخ بابی است. این خانه بزودی به مهمترین مرکز تنظیم و رهبری فعالیت بایان بدل شد و در آنجا رهبران بابی، از جمله ملا حسین، وحید دارابی، طاهره و قدوس، بارها با هم ملاقات نمودند.

پیش از این اشاره کردیم که پس از قتل عموی طاهره، که در قزوین رهبری مبارزه با بایان را در دست داشت، طاهره به جرم شرکت در قتل، در خانه پسر عمویش که شوهرش نیز بود، زندانی شد. بلوای شدیدی به راه افتاد و هرکه را به بابی گری مظنون بود دستگیر کردند و دستکم پنج نفر را کشتند. روشن است که چه خطر عظیمی زندگی طاهره را تهدید می کرد. در این میان، میرزا حسینیعلی با فرستادن پیک‌های پیاپی از تهران به قزوین، چنان ترتیبی داد که «طاهره شبانه شبانه بر اسب فرار کرد و به سلامت به تهران رسید.»^۲

این اقدام شجاعانه در زمانیکه خشم حاکمیت مذهبی برافروخته بود و خود حاجی میرزا آقاسی شخصاً رسیدگی به قتل را بر عهده داشت، بیسابقه بود. روایت خود میرزا حسینیعلی از این ماجرا، بخوبی بیانگر ارزشی است که برای «شجاعت و دوراندیشی» قائل است:

«وقتیکه میرزا هادی فرهادی را به قزوین فرستادیم که جناب طاهره را خلاص کند و به طهران بیاورد، شیخ تراب به ما این طور نوشت که این کار خیلی خطر دارد، ولی ما از تصمیم خود برگشتیم. این شیخ تراب آدم ساده ای بود. خیلی خوش خلق بود.. نقصی که داشت این بود که خیلی می ترسید و شجاعت و دوراندیشی نداشت.»^۳

باری، میرزا حسینیعلی که در میان بایان «جناب بهاء» شهرت یافته بود، از این دو ویژگی به نحو بارزی برخوردار بود. در گردباد حوادث در کوتاه مدت به یکی از رهبران جنبش بابی بدل گشت. اینکه چنین ویژگی هایی (ونه وزیرزادگی/ش) او را به چنین موقعیتی رساند، به نوبه خود بیانگر ویژگی مثبت این جنبش نیز هست.

درباره موقعیت «بهاءالله» این ماجرا گویاست: او هنگامیکه پس از فراهم آوردن آذوقه، با جمعی برای دومین بار قصد پیوستن به بایان محصور در قلعه شیخ طبرسی را داشت، دستگیر و به آمل برده شد، درحالیکه «علماء» قصد جاننش را داشتند، در خانه حاکم شهر زندانی شد. عباسقلی خان سرتیپ، حاکم آمل، با اینکه خود در محاصره قلعه و جنگ با بایان شرکت داشت، به معاون خود نوشت:

«اگر کوچکترین آسیبی به میرزا حسینیعلی وارد شود، شهر آمل را به آتش خواهد کشید، زیرا به هیچ وجه مایل نیست که اقوام او با خویشان میرزا حسینیعلی درگیری خانوادگی پیدا کنند.»^۴

بدین ترتیب بهاءالله از همان اوان، در جنبش بابی نقشی اساسی یافت. چنانکه از جمله در برپایی «کنفرانس بدشت» و رساندن کمک به رزمندگان قلعه شیخ طبرسی نیز ابتکار عمل را در دست داشت. تا آنجا که او را می

^۱ علی دشتی، ۲۳ سال، ۱۹۷۳ م، ص ۱۱۰-۱۰۹.

^۲ مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، ص ۲۸۳.

^۳ همانجا، ص ۴۹۲.

^۴ بهاءالله...، یاد شده، ص ۷۷.

توان از رادیکال‌ترین رهبران این جنبش به شمار آورد و این با توجه به خاستگاه طبقاتی او نکته جالبی است. مهم‌تر آنکه، بهاء‌الله نه تنها بابی بودن خویش را پنهان نمی‌کرد، بلکه در پی جلب افرادی از طبقات بالا و وابستگان به دربار نیز برآمد. در مسافرت‌هایی به مازندران به تبلیغ بابیت پرداخت؛ تا آنجا که «با عمومی خود نیز درگیری پیدا کرد.»^۱

گفتنی است که لحن او در تبلیغ بابیت، سیاسی بود و نه مذهبی:
 «استدلال می‌فرمودند که اگر زمامداران امور، این ندای الهی را قبول کنند ... منافع بیشمار برای مملکت و ملت خواهد بود.»^۲

در انتقادش به محمدشاه نیز، قتل قائم مقام و تبعید باب، به یک درجه مخالف منافع ایران تلقی می‌گردد:
 «از حضرت محمدشاه، .. دو امر (زشت) ظاهر. اول (تبعید) .. حضرت (باب) و ثانی قتل سیدمدینه تدبیر و انشاء قائم مقام.»^۳

البته کوشش او در جلب جناح مترقی دربار به بابیت، دقیقاً در راستای فاصله‌گذاری بابیان با جناح ارتجاعی دربار نیز قرار داشت، چنانکه وقتی ایلدرم میرزا، حاکم خرم‌آباد، اظهار بابی بودن نمود، گفت:
 «ایمان اولاد قاجار قابل اعتماد نیست. او در اظهار ایمان کاذب است. زیرا بواسطه آن اظهار ایمان می‌کند که شاید روزی بابی‌ها شاه را به قتل رسانند و او را بر تخت سلطنت بنشانند.»^۴
 در اینجا با توجه به نقشی که میرزا آقاخان نوری که پس از امیرکبیر هفت سال صدراعظم ناصرالدین شاه بود، بیاندازیم. خاصه آنکه او از منسوبان بهاء‌الله بود و چنانکه اشاره خواهد شد در رابطه بودند.

(در چاپ‌های پیشین این اثر در اینجا شرحی درباره یکی از شخصیت‌های تاریخی این دوران، میرزا آقاخان نوری (صدراعظم پس از امیرکبیر ۱۲۷۵-۱۲۶۸ ق.) نوشته شده بود. تا بحال تاریخ‌نگاران او را با منفی‌ترین ویژگی‌ها، از جمله «بی‌لیاقتی» و «سرسپردگی»، توصیف می‌کردند. اما اخیراً پژوهش‌گرانی، در درجه اول پیروز مجتهدزاده در کتاب «میرزا آقاخان نوری»^۵ تصویر دقیق‌تر و بسیار مثبت‌تری از او نشان داده‌اند.^۶)

چنین می‌نماید که تاریخ‌نگاران به منظور بزرگنمایی امیرکبیر، از دو صدراعظم قبل و بعد او تصویری یکسره منفی نشان داده‌اند. این مطلب را چنانکه اشاره شد هما ناطق در مورد میرزا آقاسی نشان داده است. اینک تنها برای آنکه از پیچیدگی شخصیت‌های تاریخی تصویری بیابیم شرح زیر را از نظر می‌گذرانیم:

«پدر میرزا (نصرالله) آقاخان نوری (۱۲۸۲-۱۲۲۲ ق.) در اوایل کار آقامحمدخان به لشکر او پیوست و به کاردانی «وزیر لشکر» شد. آقاخان به هنگام سلطنت فتحعلیشاه و محمدشاه سمت پدر را مدت‌های طولانی حفظ کرد. اما چون با حاجی میرزا آقاسی (صدراعظم) درگیر شد، با سفارت انگلیس رابطه برقرار کرد و: «برای حاجی میرزا آقاسی خبر آوردند که میرزا آقاخان شبها با لباس مبدل، به سفارت انگلیس رفت و آمد دارد، وی که مترصد فرصت بود دستور داد آقاخان را دستگیر کنند. فردای آنشب در برابر چشم «امنا و ارکان دولت» به جرم داشتن

^۱ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۹۸-۱۰۷.

^۲ تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۹۷.

^۳ بهاء‌الله، کلمات فردوسی.

^۴ همانجا، ص ۶۳۵.

^۵ پیروز مجتهدزاده، میرزا نصرالله (آقاخان) اعتمادالدوله نوری (بزرگترین قربانی تاریخ‌نویسی برای قهرمان‌پروری)، نشر انتخاب.

^۶ رک: فریبا صنعتی و رضا شعبانی، میرزا آقاخان نوری و مرده ریگ اصلاحات امیرکبیر، مجله «تحقیقات اجتماعی»، ۱۳۹۵ ق.

رابطه با خارجی‌ان او را چوب زدند و پس از گرفتن ده هزار تومان جریمه، از مقام وزیر لشگری برکنار و همراه برادرش به کاشان تبعید شد.^۱

باید انتظار داشت که پس از چنین آبروریزی، در تاریخ دیگر سخنی از او نباشد. اما چنین شد که به محض مرگ محمدشاه، میرزا آقاخان نوری به تهران آمد و امیرکبیر او را با لقب «اعتمادالدوله» به مقام «وزیر لشگر» و معاونت خود برگزید!

فرا‌تر از آن، او پس از امیرکبیر صدراعظم شد و مدت هفت سال در این مقام باقی ماند! او جنگ هرات را به انگلیس باخت، درحالیکه یکی از شرط‌های «انگلیس برای بستن قرارداد صلح (پاریس) برکناری وی از صدارت بود!» نمونه میرزا آقاخان از دو جهت موقعیت صاحب منصبان را در دربار قاجار نشان می‌دهد:

نخست آنکه شمار خاندان‌های نخبه‌پرور چنان کم و رو به کاهش بود که شاهان ناچار برای گرداندن امور مجبور بودند صاحب منصبان را از میان معدودی خاندان‌های سرشناس انتخاب کنند. چنانکه پسر ارشد میرزا آقاخان مدتها در مقام وزیر عدلیه و وزیر لشگر خدمت کرد و به حکومت فارس و تهران هم رسید و پسر دومش «حاجی واشنگتن» نخستین سفیر ایران در ایالات متحده بود. میان خاندان‌های وزیرپرور همواره رقابت گروهی و جناحی برقرار بود. چنانکه میرزا آقاخان به جناح فراهانی‌ها، امیرکبیر و سپهسالار وابسته و رمز بقای طولانی او در مقامات دریاری را باید همین وابستگی دانست!^۲

درباره رابطه میرزا آقاخان با بهاءالله، شواهد زیادی در دست نیست. از جمله اینکه او «مبلغ هنگفتی را که میرزا آقاخان به پرداخت آن محکوم شده بود را برایش فراهم آورد.^۳ این واقعیت ذهن ساده اندیش را بر آن می‌دارد که آنان را در رابطه‌ای نزدیک قرار دهد. درحالیکه چرخش حوادث بعدی نشان داد که از دو تافته جدا بافته بودند. میرزا آقاخان به جای امیرکبیر به صدارت عظمی رسید و بهاءالله به «سیاه‌چال» افکنده شد، بدون آنکه میرزا آقاخان قدمی برای رهایی او بردارد!

وانگهی، چنانکه اشاره شد، در دورانی که از آن سخن می‌رود، تعلقات خاندانی از وابستگی‌های اجتماعی محکم‌تر بود و مراوده این دورا می‌توان تا حدی در این چهارچوب دانست. درهم‌تیدگی این وابستگی‌ها به حدی بود که برخی میرزا آقاخان را «دست‌پرونده» امیرکبیر قلمداد نموده‌اند! چنانکه تاریخ‌نگار دربار می‌نویسد: «چون شخصی با هوش و فرهنگ و صاحب تدبیر و نیرنگ بود، به چند مجلس مجالست و محاورت اتابک اعظم را مؤتمن و مشاور محرم آمد.»^۴

«نزدیکی» میرزا آقاخان با امیرکبیر را ماجرای شورش پنج فوج از سربازان «ارک سلطانی» نیز نشان می‌دهد. پس از این شورش که بر علیه امیرکبیر صورت گرفته بود، میرزا آقاخان بعنوان وزیر لشگر، او را در خانه اش پناه داد و غائله را خواباند! درحالیکه، همو از سوی دیگر با همدستی مهدعلیا (مادر شاه)، سفیر انگلیس و امام جمعه تهران در توطئه علیه امیرکبیر از هیچ کاری فروگذار نکرد و پس از او نیز صدراعظم شد.

بگذریم، بهاءالله کارگردانی بسیاری دیگر فعالیت‌های بایان را برعهده داشت. نمونه بارز، تدبیراندیشی در رابطه با تعیین جانشین برای سیدباب بود. این تدبیر که در تاریخ بیسابقه است، بر این اساس شکل گرفت که دوران

^۱ فاضل غیبی، فلسفه مدرن و ایران، نشر پیام، ۱۳۹۵ش، ص ۱۶۸.

^۲ بهاءالله...، یاد شده، ص ۱۲۹.

^۳ محمد جعفر خورموجی، وقایع الاتفاقیه، ص ۱۰۶.

اسارت باب در چهریق، مقارن بود با اوج‌گیری جنبش بابی و چون دست باب از رهبری بایان کوتاه بود، ظن دولتیان می توانست متوجه خانه بهاء‌الله شود.

تدبیر این بود که با صلاح‌الدین ملا عبدالکریم قزوینی (کاتب و محرم باب) قرار گذاشته شد، برادر ناتنی بهاء‌الله که در آن زمان جوانی ۱۸ ساله بود، بعنوان رهبر رسمی بایان شناسانده شود، اما با مسافرت‌های طولانی به مازندران، از دسترس در امان باشد و بهاء‌الله به «نیابت» او امور را اداره کند! از اینرو سیدباب یکسال پیش از به قتل رسیدنش این برادر را که یحیی نام داشت، جانشین خود تعیین کرد و مهر و نشان خود را برای او فرستاد. این تدبیر در کنار تدابیر مشابهی، از کارایی بی نظیری برخوردار گشت و دولتیان را به سرگیجه واداشت. گزارشی که بهاء‌الله در این باره بدست می دهد، بدون توضیح گویاست:

«امیرنظام (امیرکبیر) یکروز ما را به منزل خود دعوت کرد و به نهایت احترام پذیرایی نمود و گفت: سبب ملاقات شما این بود که اکنون می گویم: من به یقین مبین می دانم که اگر مساعدت و تدبیر و اقدامات مهمه شخص شما نبود، هرگز ملاحسین و یارانش که جنگ جویی به هیچ وجه اطلاعی نداشتند، نمی توانستند مدت هفت ماه در مقابل اردوی شاهنشاهی پایداری نمایند... من از مهارت و زبردستی شخص شما که این گونه دستورات عجیبه می دهید، بسیار متعجبم، ولی تاکنون نتوانسته‌ام نشانه‌ای که اشتراک شما را در این شورش‌ها ثابت کند، بدست بیاورم.»^۱

نوشته اند که امیرکبیر در این ملاقات اظهار داشت، (در صورتیکه بهاء‌الله از بایگیری دست بردارد): «من حاضرم از شاه برای شما منصب امیردیوانی تقاضا کنم.»^۲ و چون او این پیشنهاد و مقام را که پس از صدارت مهمترین مقام درباری بود، رد کرد، امیرکبیر به عتبات تبعیدش کرد. این زمانی است که قلعه‌های بابی یکی پس از دیگری درهم شکسته و امیرکبیر «فتنه» را خاتمه یافته تلقی می کرد. وانگهی، چنانکه دیدیم، پس از «سرکوب بایان» اینک خود امیرکبیر و اقدامات ترقی جویانه‌اش آماج حملات حاکمیت مذهبی و جناح ارتجاعی دربار قرار گرفته، او در چند ماه آخر حکومت به مبارزه ای مرگبار کشانده شد.

با سقوط و قتل امیرکبیر، ارتجاع مذهبی و درباری به پیروزی غیرمنتظره ای دست یافته، ائتلاف این دو نیرو، می رفت که فصل نوینی از قرون وسطای ایران آغاز گردد. در چنین اوضاعی روز به روز عرصه بر بایان تنگ تر می شد و در مقابل حملات جان‌ستان رهبری مذهبی، نبود رهبرانی که آنان را در دورانی چنین سخت حفظ کنند، خود را بصورت ضعیفی بزرگ نشان می داد.

قابل فهم است که در شرایط شکست و عقب نشینی، زمینه انحراف و واکنش‌های عصبی فراهم آمده، جناحی از بایان به رهبری شیخ علی ترشیزی (عظیم)، دربار و شخص شاه را مسئول سرکوب خون‌آلود آرمان خود یافتند. چنانکه دیدیم، تیراندازی به شاه می توانست بزرگترین اشتباه تاریخی در این مرحله باشد. آتشی که در تابستان ۱۸۵۲م. در شهر و روستای ایران زبانه کشید، در نبود امیرکبیر و ضعف جناح مرفقی دربار، برای همه جناح ارتجاع ایران «فرصتی طلایی» فراهم ساخت، تا بر هرچه بوی بایگیری و تجدد می داد، یورش برد. میرزا حسینعلی (بهاء‌الله) این هنگام چند روزی بود که به «دعوت» میرزا آقاخان (صدراعظم جدید) تبعید بازآمده، در خانه برادر او مهمان بود!

^۱ تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۶۳۸.

^۲ همانجا، ص ۶۳۹.

بهاءالله با بالا گرفتن بلوا، به جای آنکه فرار را برقرار اختیار کند، قصد داشت به دربار برود و با استفاده از رابطه با میرزا آقاخان، قضیه را فیصله دهد. او پیش از این، از قصد بابیان مذکور با خبر بوده و با اعلام مخالفت، کوشیده بود، آنان را از این اقدام مخالف منافع آتی و آتی جنبش بازدارد، که نتیجه ای نبخشیده بود!

بهاءالله را مأمورین به «همراهی» جمعیتی به هیجان آمده، دستگیر کردند و با خشونت که دیگر باید قابل تصور باشد، پیاده از شمیران تا مرکز شهر کشاندند و در آب انبار حمام متروکه ای، که بنام «سیاه چال» در نزدیکی قصر شاه، به زندان بدل گشته بود، با بیش از چهار صد بابی دیگر به زنجیر کشیدند.

نکته قابل توجه آنکه در آن گیرودار وحشتناک، که همه دستگاه دولت با مشارکت خیل عملگاران مذهب، به جز دستگیری و شکنجه بابیان، مشغولیتی نداشتند، در میان بابیان حتی یک نفر پیدا نشد که «ندامت» نشان دهد و باعث لو رفتن دیگران شود. تنها آلت دست شکارچیان، عباس نامی، نوکر بابی سرشناس، سلیمان خان تبریزی بود. عباس را در شهر می گرداندند و او هر که را در خانه ارباش دیده بود، بعنوان بابی «شناسائی» می کرد. مادر ناصرالدین شاه (مهدعلیا) خشمگین از تیراندازی به پسرش کارگردان یورش دربار بود.

هر روز از میان زندانیان «سیاه چال» گروهی را انتخاب می کردند، که در کوچه و برزن به شکنجه و آزار به خاک و خون کشیده می شدند. رهبران بابی مورد توجه خاص بودند و پس از کشتار قلعه ها، اینک رده دیگری از آنان نابود می گشتند. «تاریخ نگاران شمارشان را ۳۸ نفر گفته اند»^۱. از جمله در همان «سیاه چال» دو محرم و کاتب باب، سیدحسین یزدی و ملاعبدالکریم قزوینی نیز به قتل رسیدند. قربانی دیگر همان سلیمان خان از بابیان سرشناس تهران بود. نوشته اند که امیرکبیر از بابی گری او خبر داشت و اینرا «به رویش نمی آورد»^۲ سلیمان خان را عملاً مذهب و دولت در بدنش با دشنه سوراخ ها کردند و در آنها شمع نشانده، در شهر گرداندند.

اما اینکه بهاءالله و شش نفر دیگر از بابیان، در همان روزهای اول کشته نشدند، علتی داشت: ناصرالدین شاه و مادرش، خواستند در این فرصت، از «رقیب» نیز انتقام بگیرند و عباس میرزا (برادر ناتنی) که خود را تحت الحمایه انگلیس قرار داده بود، از میان بردارند. به این منظور نیز بابیان مذکور را برای «پاپوش درست کردن برای عباس میرزا در زندان نگاه داشتند»^۳ سر نخ قضیه این بود که معلم سابق عباس میرزا در میان بابیان دستگیر شده بود و از این راه شاید می شد، او را در قضیه تیراندازی به شاه دخالت داد!

از طرف دیگر، طبعاً بستگان بهاءالله نیز کوشیدند تا با توسل به روابط اشرافی خود، او را از محاصره نجات دهند: «هدایای گرانبها و حتی نقدینه های هنگفتی برای آقاخان فرستادند» و چون موفق نشدند، به راهی دیگر رفتند و شوهر خواهر او، میرزا مجید، منشی سفارت روس، به سفیر پرنس دالگورکی متوسل شد، تا برای نجاتش از مرگ پادرمیانی کند.

پیش از این اشاره ای به دالگورکی داشتیم و از اسناد سفارت روس نقل کردیم، که ترس نفوذ بابیت به قفقاز، میرزا آقاسی را بر آن داشت که باب را از ماکو به چهریق (نزدیک سلماس) منتقل سازد. بدین قرینه پادرمیانی او را باید ناشی از رابطه ای دانست که ذکر شد و نه احیاناً علاقه او به جنبش بابی!

خواننده دقیق متوجه است که نگارنده برخلاف دیگر تاریخ پژوهان، روابط خاندانی و اشرافی بهاءالله را دستمایه پیشداوری منفی درباره او نمی کند، بلکه با توجه به وابستگی اش به جناح ترقی خواه دربار، منش و رفتار او را معیار

^۱ بهاءالله، شمس...، یاد شده، ص ۱۰۰.

^۲ تاریخ نیل، یاد شده، ص ۶۵۲.

^۳ بهاءالله، شمس...، یاد شده، ص ۱۱۵.

بررسی قرار داده است. زیرا غلبه بر پیشداوری‌ها ایجاب می‌کند که اعتبار شخصیت‌ها را نه در نوع سرنوشتی که برایشان پیش آمده است، بلکه در نوع واکنش و انتخابی بدانیم، که در برابر سرنوشت اتخاذ کرده‌اند.

منش بهاءالله که در کوران حوادث سهمگین به ظهور رسید، می‌رفت تا شخصیت او را بعنوان یکی از مصلحان اجتماعی ایران تثبیت کند. از مظاهر این منش آنکه پس از آزادی از سیاه‌چال با همان لباس زندان به دربار نزد صدراعظم رفت و چون شنید که:

«اگر شما نصیحت مرا شنیده و ارتباط خود را با سیدباب قطع می‌نمودید، هرگز در معرض اینهمه عذاب و توهین قرار نمی‌گرفتید. گفت: «شما هم بنوبه خود اگر نصایح مرا می‌پذیرفتید، امور دولت این چنین دچار بحران و وخامت نمی‌شد.»^۱

با پادرمیانی سفیر روس و بالاخره این واقعیت که عباس نام یادشده، بهاءالله را هرگز در بین بابیان در منزل اربابش ندیده بود، او پس از چهار ماه از سیاه‌چال رهایی یافت. در این میان سفیر روس پیشنهاد نمود، این آخرین رهبر بابیان که از مرگ حتمی نجات یافته بود، تحت حمایت روس قرار گیرد و به روسیه رود.

«تحت الحمایه» قرار دادن مردانی با نفوذ اجتماعی از حربه‌های دخالت روس و انگلیس در این دوران بود و نمونه تاریخی آن همین چند سال پیش از این رخ داده بود، که رهبر اسماعیلیان ایران پس از جنگ و گریز با لشکر میرزا آقاسی به حمایت انگلیس به هند رفت و بساطش را گسترده.

بهر رو، در مقابل بهاءالله این راه گشوده بود که با بستگانش به روسیه رود و عمری را در تحت الحمایگی بسرآورد. اما راهی دیگر نیز وجود داشت و آن «عراق عرب» بود. در این مرکز رهبری شیعیان در امپراتوری عثمانی، چنانکه پیش از این اشاره شد، کانونی از کشاکش‌ها و دسیسه‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی فراهم آمده بود، که با رفت و آمد سالیانه هزاران «زائر» بنوبه خود بر ایران نیز تأثیری نزدیک داشت. از طرف دیگر حکومت عثمانی، از آنجا که در رقابت و دشمنی دیرینه‌ای با حکومت ایران قرار داشت، همواره در پی آن بود که از این کشاکش‌ها بر علیه ایران استفاده کند.

از اینرو قرار گرفتن داوطلبانه بهاءالله در میان این دو سنگ آسیاب و انتخاب آینده‌ای پرمخاطره به منظور حفظ رابطه با بابیان ایران و ادامه مبارزه در کانون قدرت رهبری شیعه را می‌توان بعنوان قدمی در خور ستایش تلقی کرد. رویدادهای آتی و بحرانی که در نتیجه نبود رهبری، بابیان را فراگرفت، بی‌گفتگو نشانگر این واقعیت است، که در صورت رفتن بهاءالله به روسیه، احتمالاً از جنبش بابی جز نامی و خاطره‌ای بجا نمی‌ماند.

بهاءالله چند دهه بعد (در اوایل سال عمر ۱۸۹۱ م.) درباره انگیزه خود برای جلوگیری از نابودی جنبش بابی نوشت:

«در این (روزها و شب‌ها) در (زندان) مذکور، در اعمال و احوال و حرکات حزب بابی تفکر می‌نمودیم. که (با وجود) علو و سمو ادراک آن حزب، آیا چه شده که از ایشان چنین عملی ظاهر؟ .. بعد، این مظلوم اراده نمود که بعد از خروج از (زندان) به تمام همت در تهذیب آن نفوس قیام نماید.»^۲

در مورد «بحران خط مشی» باید گفت، پس از اقدام انحرافی تیراندازی به شاه، و فضای دشمنانه‌ای که بر علیه بابیان بوجود آمد، آنان ابتکار عمل در صحنه اجتماعی را از دست دادند و در مقابل یورش همه‌جانبه «ریاب دین و دولت» از حیات اجتماعی ایران بیرون رانده شدند. اگر پیش از این، پیروان فرقه‌های گوناگون شیعه، حتی در

^۱ بهاءالله...، یاد شده، ص ۱۳۲.

^۲ لوح شیخ نجفی (ابن ذئب)

زمانیکه زیر فشار مذهب رسمی بودند، در چهارچوب بساط گسترده دستگاه شیعه‌گری پناهگاهی می یافتند، اینک بابیان را «نه به مسجد راه بود و نه به خانقاه». وانگهی، آنان با نفی باورهای شیعی در شکل و محتوا، چنان بنیان هستی حاکمیت شیعه را تهدید کرده بودند که برای هیچگونه «همزیستی» با مذهب مسلط جایی نبود.

با اینهمه در کلیه سطوح اجتماعی کسانی بسیار یافت می شدند که اگر از کشتار جان بدر برده بودند، با تحمل شدیدترین حملات، حاضر نبودند منزلت انسانی نویافته خویش را رها کنند و همچنان بر سر عقیده و ایمان خود ایستادند. چون از سکوی امروز به آن بابیان بنگریم، درمی یابیم، که شاید خود آنان نیز بر نقش دوران ساز دگراندیشی مذهبی در تحول جامعه قرون وسطایی آگاه نبودند، با اینهمه با از خودگذشتگی و به غریزه میهن دوستی و بدین که دوران نوینی را برای ایران آرزو داشتند، با پافشاری بر بابت (هرچند رنگ مذهبی داشت و این با شناختی که از بابیت یافتیم، بهیچوجه جنبه ای منفی نبود) به انقلابیون و میهن دوستان بی نظیری بر تارک تاریخ معاصر ایران بدل گشتند.

دریای خونی که بابیان را از «امت/اسلام» جدا می کرد، اگر در جامعه ایران به قدمی بلند در سراسیم و وحشیگری و دگرآزاری ضد انسانی جلوه می نمود، برای بابیان، با شکست غیرمنتظره، پس از پیروزی های عظیم و سریع اولیه، به معنی از دست رفتن آرمانی بود که برایش مبارزه کرده بودند و بدین سبب به بحرانی در اندیشه و ویژگی های انسانی دامن زد.

رهبری مذهبی ایران بدست خود نیز راه بازگشت بابیان به شیعه‌گری را بسته بود. این رهبری هراسان از ضربه ای که می رفت بر بنیان هستی اش وارد شود، در مبارزه با آنان سهمناک ترین سلاح را بکار گرفت: این سلاح اجتهاد آخوندی در این جهت بود، که «توبه مرتد فطری قابل قبول نیست»، بدین معنی که مسلمان زاده ای که مرتد شده باشد، اگر هم توبه کند، خونس به هدر است.

این سلاح بویژه در مورد آن قشری از بابیان که از درون دستگاه حاکمیت شیعه برخاسته بودند، برندگی ویژه ای یافت. اولین کسی که با این سلاح مواجه شد، خود سید باب بود. به همین لحاظ نیز هرچه که قلم بدستان شیعه درباره توبه نامه های او گفته اند، یاوه ای بیش نیست. زیرا آنان این واقعیت را در پرده می گذارند که اگر سید باب هزار بار نیز توبه می کرد، از نظر رهبری شیعه ریختن خونس واجب بود.

اینک این سلاح بابیان «مسلمان زاده» را هدف گرفته، آنجا که خانواده سادات و بویژه پرمکنت برمی خاستند، خونریزتر بود. ثبات این نیروی نوپای اجتماعی، با وجود دشمنانی که کمر بر نابودی تک تک آنان بسته بودند، یکی دیگر از جوانب امیدبخش جنبش بابی را تشکیل می دهد. بدین معنی که، اگر برآمدن این جنبش بیانگران بود که پس از قرن ها حقنه «فرهنگ/اسلامی» جامعه ایرانی دچار نازیبی فرهنگی نشده بود و بخش عظیمی از آن قدرت آن را یافت که به نفی سراپای مذهب مسلط برخیزد، پایداری بابیان (حتی پس از شکست) به توبه خود نشان داد که از موضع غیراسلامی، در جامعه ایرانی پایگاه اجتماعی گسترده و باثباتی یافت می شد.

چنانکه این بررسی نشان داد، درهم شکستن قلعه های بابی بهیچوجه نباید و نمی تواند پایان کار جنبش تلقی شود. برعکس، شمار فزاینده بابیان، تا ماجرای تیراندازی به شاه، نشان می دهد، که انرژی انقلابی و قدرت معنوی آنان بخوبی از پس تعرض جانستان دشمنانشان برمی آمد. از سوی دیگر، تیراندازی به شاه، یعنی اقدامی که در راستای ستیزه جویی انتقام جویانه شیعی قرار داشت، باید از هر لحاظ بعنوان شکست مرحله ای جنبش بابی ارزیابی شود.

در نتیجه این بازپس در غلطیدن به انتقام جویی شیعی، نه تنها به کشتاری دامن زده شد، که جمع بزرگی از بابیان (بویژه رهبران) را از پای درآورد، بلکه رمیدگی حاکمیت سیاسی و برآمدن موج تشنج ضد بابی، که بابیان

را «دشمنان ملک و ملت» نشان می داد، ماهیت شکستی بود، که بر بابیان وارد آمده بود. این شکست آنان را با بن بست بیست غیرقابل پیش بینی و تصور مواجه نمود. بن بست بیست که خود ناشی از محتوای بابیت بود. بابیان بپاخاسته بودند تا شیعه گری را از این ملک و بوم برکنند و پیروزی تاریخ آنان می توانست این باشد که بخش بزرگی از جامعه ایرانی در ائتلاف با جناحی پیشرو از حاکمیت سیاسی و سرآمدان جامعه، چنان وزنه ای فراهم آوردند، که در مقابل نیروهای واپسگرا، قدرت حیات و تداوم داشته باشد. پیروزی چنین جنبش اجتماعی می توانست راه بر افکار نوین بگشاید و در سایه آن چنان نیروهای مولدی از درون جامعه سربرکشند، که با تکیه بر هویت تازه یافته خویش و خوشه چینی از دست آوردهای خودی و بیگانه در این پهنه گیتی طرحی نو دراندازند.

اما اینک بابیت رانده شده از پیروزی و گرفتار میان دو سنگ آسیاب حاکمیت سیاسی و مذهبی، در نبود رهبران و متفکرانی کارساز، و از همه مهمتر گسیختگی از زمینه فرهنگی و پشتوانه مردمی در جامعه ایران، نه فقط به فشار از بیرون، بلکه به درماندگی درونی نیز پیشرفت بازماند.

سخن از سالهای پس از ۱۸۵۲ م. است. بابیانی که از کشتار جان بدر برده بودند، به سبب انگشت نمایی و نبود هیچگونه امکان زندگی در میهن، آواره گشته، مجبور به ترک ایران می شدند. فصلی نوین از مهاجرت مکرر و گروهی ایرانیان از حمله اعراب به بعد گشوده شده بود و باری دیگر گروهی از بهترین فرزندان ایران در میهن اسلام زده خود مجال ماندن نمی یافتند. طبیعی است که عراق عرب با ویژگی های یاد شده مناسب ترین نقطه ای بود، که می توانست بابیان در میان خیل عظیم «زوار» در خود بپذیرد، هرچند که گروهی از آنان نیز به هند و قفقاز «مهاجرت» کردند.

«بابیان در ایران سخت در فشار بودند و روبه تحلیل می رفتند. بطوریکه ادامه حیات در آن مرز و بوم را غیرممکن می دیدند و با مشقات فراوان بار سفر بسته خود را به بغداد می رساندند. ولی در آنجا نیز متوجه می شدند که ... حتی بر زبان راندن نام محله ای که او (جانشین باب . میرزا یحیی) در آنجا بسر می برد ممنوع است.»^۱

اشاره کردیم، که جانشینی رسمی باب توسط میرزا یحیی (ازل) تدبیری بود که بدان رهبران شناخته شده بابی را در امان میداشت و ابتکاری شایسته و نشانگر ویژگی باورنکردنی جنبش بابی بود که هیچگاه در کوران نبرد اجتماعی نیز مسأله ای بنا مسأله رهبری نمی شناخت!

یحیی ازل در بحبوحه بابی کشی در مازندران بسر می برد و پس از تیراندازی به شاه مخفیانه عازم بغداد گردید. او از ترس پیگرد، «در اختفای کامل بسر می برد و گاهی به نام حاجی علی لاص فروش (گچ فروش) ظاهر می شد و زمانی در بصره بعنوان فروشنده کفش و دمپایی نمایان می گشت.»^۲

«میرزا یحیی بی مایه و درمانده و وحشت زده قادر و مایل به انجام کاری برای جلوگیری از بلای تجزیه و تحلیل جامعه بابی نبود.»^۳

عامل دیگری که به بحران رهبری دامن می زد، گذشته از ضعف یحیی آثار باب بود. در کتاب های او (از همه مهمتر در «بیان») بارها از ظهور «مَن یظهره الله» (کسی که او را خدا ظاهر خواهد کرد) سخن رفته بود. اما اینک بابیان با این بن بست روبرو بودند، که یحیی ازل رسماً و صریحاً از سوی باب به جانشینی برگزیده شده بود، درحالی که در این دوران سخت از عهده رهبری شان برنمی آمد. به این واقعیت حتی ردیه نویسان نیز اعتراف کرده اند. باری،

^۱ بهاء الله... یاد شده، ص ۱۵۷.

^۲ همانجا، ص ۱۴۰.

^۳ همانجا، ص ۱۵۷.

شمار بسیاری از بابیان بدین راه رفتند که یا خود ادعای «من یظهره اللهی» بکنند که مقامی بود بالاتر از مقام جانشینی و یا به کسانی که چنین ادعایی داشتند، بگروند!

چنین شد که در زمان نسبتاً کوتاهی بسیاری که «خود را به مراتب لایق‌تر از میرزا یحیی می‌دیدند»^۱، مدعی شدند که «موعود کتاب بیان» اند. چنانکه شمار مدعیان بزودی به ۲۵ نفر رسید! قابل تصور است که کشاکش میان آنان به چه هرج و مرجی دامن می‌زد و مدعیان بر سرگرد آوردن پیروان، به مناقشات بعضاً قهرآمیز پرداخته، «در نهایت خوش‌خیالی کاخ‌های با شکوه در تهران را بین خود تقسیم می‌کردند»^۲

البته انگیزه واقعی این ادعاها را باید در این ضرورت دانست که بابیان پراکنده گرد هم آیند و از بن‌بستی که بدان گرفتار آمده بودند، رها گردند. برای نشان دادن فضایی که موجب چنین هرج و مرجی گشته بود، اشاره می‌کنیم به نبیل زرنندی. او چنانکه دیدیم، به بیزاری از شیعه‌گری، بابی گشت و در این یک دهه ای که پشت سرگذاشته بود، تنها به تصادف از تیغ دشمنان جان بدر برد. (از جمله در راه قلعه شیخ طبرسی خبر یافت که مقاومت بابیان پایان یافته است.) او که همچون دیگر بابیان انگشت‌نما، راهی بغداد گشته بود، حیرت و تأسف خود را درباره جانشین باب، چنین بیان داشت:

«این شخص با این هیئت و با این وضعی که در گفتگو و بیان دارد، سزاوار مقامیکه به او نسبت می‌دهند نیست»^۳

سرخوردگی و شدت بحران رهبری، نبیل را بدانجا کشاند که گویا خود ادعای «من یظهره اللهی» کرد! بدین ترتیب بابیان که برخاسته بودند تا به تسلط شیعه‌گری با همه مظاهر جان‌سوزش خاتمه دهند، پس از آن حماسه‌آفرینی‌ها و جان‌بازی‌ها، اینک در تبعید به ورطه همان مظاهر درغلطیدند. ستیزه‌جویی و فرقه‌گرایی به شدت کم‌نظیری تظاهر نمود. بابیان بغداد دست‌کم به شش فرقه (ازلی، مراآتی، قدوسی، قرة العینی، بیانی و عیانی) تقسیم شدند. تنها در قزوین چهار فرقه بابی برآمد!

شدت و شتاب سقوط معنوی بابیان، خود نشان دهنده آن است که کوچکترین عقب‌نشینی در مقابل شیعه‌گری ناگزیر به سقوط در اعماق آن می‌انجامد. مکانیسم درونی این مذهب دوراه بیشتر در مقابل فرد و جامعه نمی‌گذارد. یا نفی کامل آن و یا گردن نهادن تمام بر آن. این تجربه عظیم و دردناک که بابیان در سرآغاز تاریخ معاصر ایران از سرگذراندند، به طرزی بارز این واقعیت را نشان می‌داد که شیعه‌گری نه رفرم‌پذیر است و نه قادر به همزیستی با افکاری دیگر.

باری، روشن است که این کشاکش‌ها در «سطح رهبری» چه پیامدهایی برای بابیان عادی داشت. اینان آواره از وطن، بی‌توشه و مال در شهرهای «عتبات عالیات» پراکنده بودند و بی‌آینده، در محیطی خصومت‌آمیز از دو طرف مورد آزار و پیگرد قرار داشتند: اول حکومت عثمانی که با همه ایرانیان بدرفتاری می‌کرد و دوم رهبری شیعیان که «دشمن خونی» خود را آواره و دست‌بسته می‌یافت.

گذشته از این، بابیان، که دیروز بر سینه شیعه‌گری دست ردّ زده بودند، اکنون در وضع فلاکت‌بار خویش نمی‌دانستند، برچه موازینی به زندگی ادامه دهند. اینک که جدال با تاریکی‌ها، که تنها سرچشمه نور و گرمی نزد ایشان بود، پایان یافته می‌نمود، ظلمت، خودشان را نیز در بر می‌گرفت. نبیل می‌نویسد:

^۱ همانجا، ص ۱۵۸.

^۲ همانجا، ص ۲۰۹.

^۳ تاریخ نبیل، یاد شده، ص ۲۶۷.

«در تیرگی شب، عمامه زائران ثروتمند را .. از سرشان برمی داشتند و کفش های آنان را سرقت می نمودند. نیمکت ها و شمع های ضریح حضرت امام حسین را می ربودند و یا جام های آب سقاخانه ها را برمی داشتند»^۱

بر این منوال، بحران رهبری و خط مشی، بایان را در ایران به گروهی ترس خورده و پریشان، و در غربت به آوارگانی بی ریشه بدل ساخته بود. آنان که در همین چندی پیش با منش فردی و اجتماعی خویش در مقابله با شیعه گری همه ویژگی های انسانی را در اوجی دست نیافتنی به ظهور رساندند، اینک به مشتی درماندگان و آوارگان بدل گشته بودند.

در این میان، تنها رهبر جان بدر برده بابی، بهاء الله، نیز مورد توجه خاصی نبود و در منزل کوچکی در بغداد بسر می برد. جالب آنکه با وجود نقشی که او پیش از این در جمع رهبران به عهده داشت، اینک به هیچ وجه از موقعیت ممتازی برخوردار نبود.

نگارنده اعتراف دارد که سبب این بی توجهی را دریافته و گمان می برد که چون او ادعای پیشوایی نداشت و به خیل مدعیان پر شمار نیبوست، بایان بغداد از او دوری می جستند. به هر رو، خود او می نویسد:

«ما چندی در بین این مردم منتظر ماندیم و کوچکترین توجهی از آنان مشاهده نمودیم»^۲

نکته جالب آنکه او نه به پایگاه اجتماعی (سابق خود) و نه به نقش رهبری در میان بایان تکیه می کند، برعکس: «به احدی در امری افتخار ننمودم و به نفسی برتری نجستم. (با) هر نفسی مصاحبی بودم در نهایت مهربانی و رفیقی به غایت بردبار»^۳

او خشمناک از روند اضمحلال پرستانی که بایان را به سرایش نابودی می کشاند، گفت:

«اینها همان مخلوقات هستند که سه هزار سال به پرستش بت ها می پرداختند و در مقابل گوساله طلایی سر تعظیم فرود آوردند. حال نیز بهتر از آن نیستند»^۴

بهاء الله پس از یک سالی در بغداد وضع بایان را تحمل ناپذیر یافته، به لباس درویشی سر به کوه های کردستان (سلیمانیه) نهاد: «قسم به خدا که این مهاجرتم را خیال مراجعت نبود»^۵

گوشه نشینی بهاء الله پس از دو سال بدین صورت خاتمه یافت که در اویش نقشبندی که در آن حوالی رفت و آمد داشتند، از وجود او خبر یافته، رفته رفته آوازه «درویش محمد» نامی در آن حوالی بالا گرفت. از طرف دیگر جستجوی خانواده و از جمله خود یحیی ازل، سرانجام به نتیجه رسید. او را یافته، یحیی ازل طی نامه ای از او خواست، به بغداد بازگردد:

«چون به بغداد برگشتیم، مشاهده شد که از امر باب اثری باقی نمانده و آن اساس به کلی فراموش گشته، همت گماشتیم تا امر حضرتش را از نو حیات تازه بخشیم. در آن وقت جمیع اصحاب و مؤمنین را خوف و اضطراب فرا گرفته بود»^۶

^۱ بهاء الله، ..، یاد شده، ص ۱۵۸.

^۲ همانجا، ص ۱۴۹.

^۳ همانجا، ص ۱۵۰.

^۴ همانجا، ص ۱۴۹.

^۵ همانجا، ص ۱۵۱.

^۶ تاریخ نبیل، یاد شده، ص ۶۳۲.

بهاءالله پس از بازگشت از گوشه نشینی، بدون آنکه ادعایی بهم رساند، خانه خود در بغداد را بطور علنی مرکز رفت و آمد و تماس گیری بایان آن نواحی و رفته رفته، بایان ایران قرار داد و با تدابیری که بکار برد، کوشید به بی سامانی آنان خاتمه دهد و بعنوان نماینده بایان مهاجر ظاهر گردد.

یکی از این تدابیر آن بود که یارانش تقاضای تابعیت عثمانی کردند، تا دستکم از دست اندازی حکومت ایران و رهبری شیعه در عتبات مصون بمانند. دیری نگذشت که این تدبیر به ثمر نشست. چنانکه با اظهار وجود بایان، ناصرالدین شاه کوشید، بوسیله کنسول ایران در بغداد، آنان را نزد دولت عثمانی آشوب طلبانی واجب القتل جلوه دهد، که وجودشان برای ایران و عثمانی خطرناک است. اما چون در این میان بایان (بجز شخص بهاءالله) به تابعیت عثمانی درآمده بودند، کوشش برای تحویل بایان به ایران به نتیجه ای نرسید. این بود که رهبری شیعه وارد میدان شد و ناصرالدین شاه، شیخ عبدالحسین مجتهد طهرانی را به عتبات فرستاد، تا علیه بایان دستور جهاد دهد! لیکن در این میان بایانی که در اطراف بهاءالله گرد آمده بودند، دیگر به آسانی ضربه پذیر نبودند و با آنکه هسته مرکزی این گروه از «چهل یا پنجاه نفر تجاوز نمی کرد»^۱ دیگر بایان را در حمایت خود گرفته، در ابتدا حملات دشمنان خویش را نیز بی جواب نمی گذاشتند.

بدین ترتیب پژوهشگر در دوره دوم اقامت بهاءالله در بغداد، با یکی دیگر از فرازهای جنبش بایی روبروست. بایانی که تا همین چند سال پیش، پس از جان بدر بردن از کشتار در ایران، در عراق عرب آواره و تک تک طعمه رهبری شیعه بودند، اینک مجهز به ستاد مرکزی، فرصت می یافتند، گردهم آیند و روابط گسسته را پیوند دهند و زیر پوشش رفت و آمد زوار، با هم کیشان در بدر و مخفی خود در ایران تماس برقرار کنند.

درباره شمار بایان در بغداد دو گزارش در دست است. یکی از کنسول انگلیس کاپیتان آرنولد، به تاریخ ۹ جون ۱۸۵۸ م. «که شمار بایان را ۲ تا ۳ هزار نفر برآورد کرده و دیگری از کنسول بعدی انگلیس به تاریخ ۲۸ سپتامبر ۱۸۵۹ م. که شمار آنان را بین ۳ تا ۵ هزار تخمین زده است.»^۲ بدینکه جمعیت بغداد را در این دوران ۳۰ هزار مسلمان، ۱۵۰۰ مسیحی و ۱۶۰۰ یهودی تشکیل می دادند، روشن می شود که بایان به کمیت نیز از وزنه ای سنگین برخوردار گشته بودند.

پرسیدنی است، که چگونه ممکن شد، جمعی فراری و آواره در محیطی خصمانه، بتوانند به چنین انسجام و نفوذی دست یابند؟ دشمنان بایان این را ناشی از بوجود آمدن یک «پایگاه ترور و وحشت» در اطراف بهاءالله دانسته اند. درحالیکه چه به منطق اجتماعی و چه به واقعیت تاریخی، تنها نوسازی معنوی و بازیافت رفتار مسالمت جویانه می توانست موجب چنین همبستگی پایدار و عمیقی باشد. وانگهی با توجه به جمع بزرگ بایان، کوچکترین بی پروایی در اعمال خشونت، می توانست به درگیری ها و خونریزی هایی با ابعادی به مراتب عظیم تر از آنچه بارها در عراق عرب رخ داده بود، منجر گردد.

بدین معنی، بایان اینک که دستشان از نوسازی ایران کوتاه بود، می بایست چه در راه مبارزه برای بقای خویش و چه به منظور تداوم انقلاب فرهنگی خود، به شیوه های مسالمت آمیز به بازسازی درونی و معنوی روی می آوردند. فاصله گذاری با مظاهر انسان ستیز و خشونت بار شیعه گری و کوشش در راه تبلور ویژگی های مدنی، انسانی و «ایرانی» در جمع بایان، تنها راهی بود که با تحکیم درونی و جلوه مثبت اجتماعی، می توانست بقای آنان را در دراز مدت تأمین کند. بهاءالله مبتکر این خط مشی بود و پیشرفت آن در مقابل تمایلات انتقام جویانه

^۱ بهاءالله...، یاد شده، ص ۱۶۸.

^۲ دکتر ب. شاد، از باب تأیید العدل، ص ۱۰۰.

بایانی که از هر سو مورد فشار بودند، قدرت معنوی و فعالیت اقناعی وسیعی را لازم می کرد. درباره نوزایی اخلاقی و همبستگی میان بایان، نیل گزارش می دهد:

«اکثر شب ها را ده نفر به یک قُمری خرمای زاهدی می گذرانیدند و معلوم نبود که کفش و عبا و قبایی که در آن منزل است صاحبش کیست. هرکسی در بازار کار داشت، کفش به او تعلق داشت و هرکه به حضور مبارک مشرف می شد، عبا و قبا از آن او بود.»^۱

«هر دو نفر با هم هم قسم و هم عهد شده بودند که یکدیگر را متذکر نمایند و اگر یکی از دو نفر به کلمه ای از روی هوی در مابین روز مبتلا می شد، هنگام شب رفیق هم عهد خود را مطلع می نمود و از او استدعای جریان آن حد را که با هم عهد نموده بودند می کردند تا آن حد جاری نمی شد از طعام و شراب ممنوع بود.»^۲

روشن ترینیم، در مقابل بایان بغداد دو راه بیش نبود. راه ساده تر آنکه در مقابل ستیزه جویی محیط (حکومت عثمانی و رهبری شیعه) واکنش نشان می دادند و به درگیری هایی دامن می زدند که در نتیجه آن خود و جنبش بابی را در دریایی از خون خفه می کردند؛ یا به رفتار مسالمت آمیز و جلوه به ارزش های اخلاقی و «قانونی» در راه بقای جمع و بازیافت معنوی خود می کوشیدند. بایان آگاهانه به راه دوم رفتند و بدین سبب رفته رفته محیط متشنج در اطراف آنان از میان رفت. نوشته اند که چون کنسول ایران در بغداد از عمل خلاف یکی از بایان به بهاء الله شکایت برد، جواب شنید:

«این برادر من موسی... اگر احیاناً روزی عملی مخالف مصالح مملکت .. از وی صادر شود و جرمش در نظر اولیاء امور ثابت و محقق گردد، خشنود و راضی خواهیم بود که دست های او را بسته در شط غرق نمایید و شفاعت احدی را در حق او نپذیرید.»^۳

خود او درباره انتخاب این خط مشی نوشت:

«این حزب را به مواعظ حکیمانه و نصایح مشفقانه نصیحت نمودیم و از فساد و نزاع و جدال و محاربه منع کردیم.»^۴

به سنجش تاریخی، چه از آن رو که بایان با توسل به این روش، بقای خود را بعنوان دگراندیشان مذهبی تأمین نمودند و چه بدانکه با غلبه بر انحرافی مرحله ای، بار دگر به مظاهر و ارزش های مدنی ایرانی روی آوردند، «پیروزی تاریخی» را باید در سوی آنان دانست. نکته جالب و شگفت انگیز آنکه احمد کسروی این حقیقت تاریخی را دریافته و نوشت:

«اگر از دیدۀ بایگیری نگیرم، بهاء به بایان نیکی کرد، که بدی نکرده.»^۵

آری، منطق تاریخی حکم می کند که یا از دید منافع ملی ایران به بایان بنگریم و یا از دید دشمنان عمامه بسر آنان. حد وسط وجود ندارد. کسروی ایران دوست که خود دردکش پاسداران اسلام بود، حتی آنگاه که قلم بدست گرفت تا بابت را رد کند، از بیان حقایقی از این دست ابا ننمود! در حالیکه پس از او برای نمونه حتی یک «روشنفکر» نداریم که کلمه ای در این راستا درباره این مرحله تاریخ بابی بیان داشته باشد! برعکس، درست

^۱ قرن بدیع، یادشده، قسمت دوم، ص ۱۳۹.

^۲ همانجا، ص ۱۴۵.

^۳ همانجا، ص ۱۳۸.

^۴ محمد علی فیضی، «حضرت بهاء الله»، ص ۱۲۰.

^۵ احمد کسروی، «بهائیت، شیعیگری، صوفیگری»، ص ۹۱.

زمانیکه «ردیه‌نویسی» بر علیه بهائیان کمتر گوش شنوایی می یافت، شیعه‌زدگان «مارکسیست» ایرانی به میان افتادند، تا مدعی شوند، مبارزهٔ بابیان برای بقای دگراندیشی و ارزش‌های مدنی «شاعهٔ اخلاقیات مبتذل» بود و «دین‌سازی آشکار و کاسبکارانه و یک کلاشی، که قصدی جز فریب توده‌های بی‌فرهنگ ندارد»^۱

بگذریم، خط مشی بابیان بزودی نتایج مثبتی به بار آورد. حکومت عثمانی آنان را بحال خود گذاشت و حکم جهاد با عقب نشینی شیخ مرتضی انصاری، اولین رهبر ایرانی شیعیان در عتبات، نقش بر آب شد. طبیعی است که «ستاد» بابیان در بغداد، اینک از چند جهت مورد توجه واقع می شد:

. چنانکه پیش از این اشاره رفت، عراق عرب از دیرگاه تبعیدگاه همهٔ رانده شدگان از ایران بود. در رأس این تبعیدیان، شاهزادگان و دولتمردانی بودند، که زمانی «مغضوب» واقع شده، می کوشیدند با زد و بندهایی به قدرت بازگردند. از جمله در این زمان ظل‌السلطان در بغداد بسر می برد که پیش از محمداشاه یک ماه بر تخت سلطنت نشسته، همچنان از مدعیان پرو پاقرص سلطنت بود. بهاءالله دربارهٔ او می نویسد:

«ظل السلطان نامه ای با دستخط خود به من نوشت. در آن نامه از من خواسته بود که به همراه بابی‌ها در خلع شاه‌بابیش» (ناصرالدین‌شاه) به او کمک نمایم. نوشته بود که اگر این کار را بکنید شما را آزاد خواهیم کرد و شناسایی رسمی شما را تأمین خواهیم نمود.. تنها جوابی که به او داده شد چنین بود: دیگر هرگز مطالبی چنین بیهوده برای ما ننویس.. ما برای اصلاح اخلاق عده ای افراد که مورد ظلم قرار گرفته‌اند، برپاخواسته‌ایم. اگر در پی مقام بودیم، چه مقامی بالاتر از وزارت در ایران می توانست باشد؟»^۲

با اینهمه دیری نگذشت که خانهٔ بهاءالله در بغداد محل رفت و آمد شاهزادگان و درباریان ایران گشت و هریک از آنان با توجه به نفوذ فزایندهٔ بابیان، در پی آن بود که این گروه را در خدمت آرزوهای قدرت طلبانهٔ خود بکار گیرد!

از سوی دیگر نیز دولتمردان انگشت شماری که اینجا و آنجا، پس از سرکوب بابیان و تحکیم دربار و مذهب رسمی، به انگیزه‌های متفاوت در پی اصلاحاتی بودند، در پی ایجاد رابطه با بابیان به بغداد می آمدند. از جمله، میرزا ملکم خان (بنیان‌گذار «فراموشخانه») بود که پس از کوشش ناموفقی برای رسوخ افکار قانون‌خواهی، به دسیسهٔ عمامه‌پسران مغضوب شاه شده، به بغداد گریخته بود. او با بهاءالله ملاقاتی داشت، بعداً از آن سخن خواهیم گفت.

باری، با مرکزیتی که بهاءالله در بغداد ایجاد نمود، نه تنها روند اضمحلالی بابیان پایان یافت، بلکه در دشوارترین شرایط اجتماعی و سیاسی در ایران و عثمانی، توانستند پایداری خویش را سازمان دهند. این مرحلهٔ تاریخی جنبش بابی در مقایسه با موج‌های تبعید تبعیدیان و مهاجرینی که از آن پس تا بحال در پی شکست جنبش‌های گوناگون، از ایران رانده شده، خود در خارج از کشور به تحلیل رفتند، از مراحل قابل مطالعه و تجربه آموز این جنبش است.

برای روشن شدن دشواری وضع بابیان ایران در دوران ناصرالدین‌شاه، نگاهی گذرا به این «نیم قرن تاریخ سیاه ایران» ضروری است. دیدیم، که ناصرالدین‌شاه با نشان دادن عزم خود در سرکوب بابیان، مورد حمایت وسیع

^۱ محمد رضا فشاھی، «واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال»، ص ۱۵۴.

^۲ بهاءالله...، یادشده، ص ۵۲۱.

رهبری مذهبی قرار گرفت. در طی اوج‌گیری سریع جنبش بابی، چنان وحشتی به ارتجاع درباری و مذهبی دست داده بود، که اینک سرکوب غیرمنتظره آن دو پایه حکومتی را سرخوش از «پیروزی» با قدمهایی شتابان به هم نزدیک می ساخت. امام جمعه تهران که فتوا داده بود:

«هرکس در پیرامون و میان کس و کار خود «ظن» به وجود و حضور بابی برد، مختار است که مریدان آن «فرقه ضاله» و «دشمنان دین و سلطنت» را به دست خود به «درگ» واصل کند.^۱

و البته بر مال و منال آنان دست اندازد، به دامقادی شاه مفتخر شد و چنین وصلتی بیسابقه بود. دیگر سخنی از اینکه شاه، «حق جانشینان علی» را غصب کرده، در میان نبود. «نظام العلماء» گفت: «خدای تبارک و تعالی مقرر فرموده است که اساس اسلام بر سلطنت است، حتی اگر سلطان کافر باشد...»^۲ و یا آنکه: «شک نیست که سلطان عادل را اطاعت فرض است. چه او ظل الله فی الارض (سایه خدا) است.» (تحفة الناصریه)

صدراعظم (میرزا آقاخان) خود «صره های زر» و «کیسه های پر» برای «علمای دیندار» می فرستاد و نیز سالیانه ۲۰ هزار تومان به نام «سادات و دارویش»^۳ در اختیارشان می نهاد. طبقه آخوندها نیز که «هم کوک و کلک عرفی را می دانست و هم دسایس شرعی را»^۴ در دستگاه حکومت درباری ادغام گشت.

اوج‌گیری نفوذ ملایان چنان عظیم و همه جانبه بود، که برخی تاریخ پژوهان (از جمله هما ناطق) اصولاً این دوره را «سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان» یافته اند. واقعیت این است که رهبری شیعه ایران پیش از این نیز بر حیات اجتماعی ایران حاکم بود و «تحول» این دوران را باید در این دانست که حیطه قدرت خود را گسترشی عظیم داد و قدرت مانوری که از آن پس با اتکا به پایگاه گسترده مالی، اقتصادی و سیاسی اش یافت، پژوهندگان را به اشتباه انداخت، که «ملایان (را) گهگاه شکرپاشنده و گهگاه زهرکشنده ببانند».^۵ درحالیکه تحولات تاریخی پس از این، مؤید این واقعیت است که نفوذ جبهه تجددطلبی و آزادخواهی از طرف جناحی از «روحانیت»، همواره در جهت سودجویی از این جبهه بوده است.

بازگردیم به اقتدار رهبری شیعه در آن دوران. اگر پیش از آن دستکم روابط خارجی کشور بطور کلی در دست دربار بود، از این پس حاکمیت مذهبی حساب خود را بکلی از دربار جدا کرد. طرف اصلی «معامله» انگلیس بود و ملایان در عتبات خود را به جیره خوار رسمی این دولت بدل ساختند. نکته جالب آنکه، از این پس کنسولگری انگلیس در بغداد، تابع سفارت انگلیس در تهران و بود و نه در اسلامبول!

«معامله» بدین صورت شکل گرفت که هاردینگ سفیر انگلیس در پی برقرار «روابط حسنه و علنی با مراجع»، مطرح ساخت که غازی الدین حیدر هندی، پادشاه «ود»^۶، بخشی از ثروت خود را (یک میلیون ریال به پول ایران) وقف «تحصیل محصلین شیعه در نجف و کربلا» کرده است! البته این مبلغ یکباره پرداخت نشد و از اصل آن که به «بانک لندن» سپرده شده بود، بهره ای ماهانه بالغ بر «ده هزار روپیه» در اختیار ملایان قرار می گرفت.

۱ هما ناطق، سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان، الفبا، ج ۲، ص ۴۴.

۲ همانجا، ص ۵۴.

۳ همانجا، ص ۴۵.

۴ همانجا، ص ۴۶.

۵ همانجا، ص ۴۰.

۶ همانجا، ص ۴۰.

جیره‌پردازی به ملایان مرتباً تا سال ۱۹۴۷ م. ادامه یافت و از آن پس نیز به «جنبش امل» در لبنان پرداخت شد. تاریخی که اسماعیل راین برای آغاز جیره‌خواری «آقایان» ذکر می‌کند، عملکرد آن را جنبه‌ای تازه می‌بخشد:

«از سال ۱۸۵۰ میلادی (سال قتل باب) تاکنون به موجب اسناد رسمی حکومت هندوستان و وزارت خارجه انگلیس در حدود ششصد نفر از علماء و روحانیون از وجوه موقوفه سفارت فخمیه در تهران و کنسولگری بغداد استفاده کرده و حتی عده‌ای از آنان رسید کتبی داده‌اند.»^۱

بر خلاف آنچه برخی تاریخ‌نگاران، مانند کسروی، نوشته‌اند، این «موقوفه» را نه «حق السکوت»^۲ رهبری شیعه، بلکه مهمترین اهرم مداخله «افسانه» ای انگلیس در ایران باید تلقی کرد. از این پس رهبری شیعه به منظور پنهان داشتن جیره‌خواری خود، هرگونه رابطه و حتی نشست و برخاست با خارجی‌ان را از بزرگترین گناهان قلمداد کرد و نفوذ خارجی‌ان به بویژه انگلیس در ایران را، که در درجه اول بدست خود آنان اعمال می‌شد، چنان عظیم و همه جانبه جلوه داد، که چند نسل از آزادیخواهان و اصلاح طلبان ایرانی از آن به وحشت افتادند.

از این نظر جالب است که با اشاره ای که به «افشگری» های اسماعیل راین داشتیم، ببینیم اوازی که از یک طرف قدرت انگلیس را مطلق جلوه می‌دهد و از قول هاردینگ نقل می‌کند:

«اختیار تقسیم وجوه موقوفه اود هند، در دست من مانند اهرمی بود که با آن می‌توانستم همه چیز را در بین‌النهرین و ایران بلند کنم و هر مشکلی را حل و تصفیه نمایم.»^۳ و از طرف دیگر نعل وارونه می‌زند، که:

«بودجه مخصوص .. دولت انگلیس .. برای پیشبرد هدفهای سیاسی و اخلاص در فعالیت های مذهبی بخصوص دین اسلام بود.»^۴

این نکته اساسی را نیز نباید از نظر دور داشت که جیره ملایان از انگلیس و یا حتی پرداختی های دولت به آنان، در مقایسه با مالیاتی که رهبری شیعه از امت می‌گرفت، بسیار ناچیز بود و تنها جنبه نمادین داشت. تنها کافیت در نظر گیریم که در این دوران تمامی «معاملات شرعی و عرفی» در اختیار ملایان بود، تا تصویری از منبع درآمد آنان بدست آوریم.

اضافه آنکه در تمامی دوران پنجاه ساله سلطنت ناصرالدین شاه، شکار «بابیان» و دست اندازی به جان و مال آنان اهرم قدرت نمایی «عملگاران مذهب» بود. در این باره مخبرالسلطنه هدایت از بزرگترین دولتمردان دوران نوشت:

«متهمین از اعیان می‌بایست بابی مقری را بکشند تا رفع تهمت از ایشان بشود.»^۵ رهبری شیعه از همان بلوایی که بدنبال تیراندازی به شاه برخاست، «بابی‌گشی» را از چند جهت سلاحی برا، کارا و پرمفعت یافت. بدین شرح که از همان هنگام که عباس، نوکر سلیمان خان، هر که را می‌شناخت به بابیگری متهم ساخت و آنان که بابی نبودند، با نفرین بر بابیان و پرداخت «جریمه» ای خلاصی می‌یافتند، ملایان دریافتند که از این پس می‌توانند با متهم ساختن هر صاحب مال و منالی، «مداخل» تازه ای دست و پا کنند. دیری نگذشت

^۱ اسماعیل راین، حقوق بگیران انگلیس در ایران، ص ۱۰۳.

^۲ احمد کسروی، زندگانی من. ده سال در عدلیه، ص ۱۵.

^۳ راین، حقوق بگیران، یادشده، ص ۹۷-۱۰۵.

^۴ همانجا، ص ۱۲۹.

^۵ مخبرالسلطنه هدایت، «گزارش ایران»، ص ۷۷.

که این منبع درآمد، اهرمی تازه گشت در خدمت گسترش زیربنای مادی حکومت مذهبی و در ضمن، وحشت افکنی برای جلوگیری از هر نوع انحراف و سرپیچی از اوامر این رهبری. دولت آبادی می نویسد:

«بعد از واقعه باب هرکس خواست حرف آزادی بزند و یا انتقادی از ستمکاری ستمکاران بکند، او را به فساد عقیده و پیروی طریقه باب متهم ساخته، نیست و نابودش ساختند.»^۱

منبری نبود که از آن صدای لعنت و نفرین بر این «فرقه ضاله» بگوش نرسد. هدف ملایان آن بود که لفظ «بابی» را چنان بیالایند که کسی را جرأت نزدیکی به آن نباشد.

استفاده از اهرم‌های روانی در سرکوب دگراندیشان پیش از آن نیز سابقه داشت، ولی آنچه که رهبری شیعه درباره بایان دامن زد، در تاریخ جهان بی نظیر است. چنانکه در نوشتارهای نیم قرن پس از برآمدن جنیش بابی، اطلاق این لفظ از دشنام هم مرحله ای بالاتر رفته بود.

نمونه ای بدست دهیم از چهار دهه پس از «سرکوب» بایان:

«دیگرانکه در نبود جناب نظام السلطنه (حاکم شیراز) چند کاغذ به درب مساجد چسبانده بودند و خیلی به نظام السلطنه نسبت بد نوشته بودند. حتی نسبت بایگیری داده بودند.»^۲ (۱۲۱۱ ق. ۱۸۹۲ م.)

شدت خشم و درجه دشمنی «علما» را شاید بتوان از این نیز دریافت که واژه «بابی» با آنکه از شیعه‌گری برمی‌خاست و ده قرن یکی از بنیادهای اعتقادی شیعیان را تشکیل می‌داد، بدون آنکه به صفتی مانند «ملعون» و یا «ضاله» نیاز باشد، به منفی‌ترین حساسیت‌ها دامن می‌زد. این مانند آنستکه نام اصلی کسی را دیگران دشنام تلقی کنند! ا

البته این کوشش‌ها تنها بایان را هدف نداشت، بلکه تهاجم به هر نوع فکر آزادی و انسان دوستی، محتوای این حملات بود. حاجی ملاعلی کنی، (مجتهد پایتخت و مالک تمام «صفحات» غرب تهران!) آزادی را «کلمه قبیحه» خواند و بدین صورت آب پاکی را بر دست آنانی ریخت که به جنیش بابی پشت کرده، به گدایی تفکر و تقلید آزاد. اندیشی در ممالک پیشرفته، اینجا و آنجا زمزمه ای درباره «حکومت قانون» و «مجلس مشاوره» سر داده بودند:

«با بودن احکام الهی نیازی به قواعد ملل و آداب دیگر نیست. اگر مقصور «اخوت» است که فرموده اند: المؤمنون اخوة «اگر غرض «جماعت و جمعیت» است که امر به نماز جماعت فرموده اند. اگر منظور «مساوات» است که خمس و زکوة را مقرر داشته اند. اگر رفع ظلم و تعدی است که باید حدودات شرعی و تهدیدات اخروی را کافی بدانیم. اگر معنی اختیار و آزادی این است که تحت حکم دیگر نباشیم، این منافی اساس خداوندی است.»^۳

تنها از این دیدگاه است که می‌توان سرخوردگی میهن دوستان ایرانی را پس از سرکوب بایان درک نمود. برای اول بار پیشقدمان و روشنفکران ایرانی «تعجب» می‌کردند که قیامی این چنین گسترده بدان انجامیده بود که این حاکمیت با قدرت هرچه بیشتر و چهره ای هرچه مخوف تر بر «حیات اجتماعی» ایران حاکم گردد!

^۱ یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۴، ص ۴۳۲.

^۲ وقایع الاتفاقیه، گزارش خفیه نویسان انگلیس، به کوشش سعیدی سیرجانی، ص ۴۴۱.

^۳ مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۲، ص ۵۱۷.

امین الدوله صدراعظم مظفردالدینشاه از کسانی است که این ناباوری را به زبان آورده، در جمع بست دوران ناصری نوشت:

«با این خون‌ها که از ظاهر و باطن این قوم در دل مردم هست، می‌بایستی تا بحال مرجعیت مسلمین ورافتاده باشد.»^۱

آنچه که امین الدوله نمی‌توانست بداند، این بود که «مرجعیت مسلمین» و یا هر حکومت دیگری، به خودی خود «ورنمی‌افتد». برعکس، پس از آنکه قدرت جنبش بابی نتوانست بر قدرت خشونت بار این حاکمیت غلبه نماید، کوشش‌های پراکنده از سوی «شیعه‌زدگان دردکش شیعه‌گری» نمی‌توانست راه بجایی ببرد. از این فراتر، با شکست و به حاشیه رانده شدن بابیان و بالاخره جاگیری تبلیغات ضدبابی در میان «آمت»، راه برای وارونه‌کاری بیسابقه و بی نظیری در جهان گشوده شد و آن این بود که، بابیان (بهائیان) خود مسئول عقب ماندگی ایران شناسانده شدند!

در سنجش تاریخی، ناگزیریم که این وارونه‌کاری را به کارگذاران سیاست انگلیس منسوب سازیم. زیرا قابل تصور نیست، عمامه پسرانی که از پس دگراندیشی و نواندیشی «بابیان» برنمی‌آمدند، به چنین حربه‌ای دست یافته باشند. چنانکه یکی از کارگذاران انگلیس سیدجمال الدین اسدآبادی بود. او نوشت:

«طائفة بایه که مصداق پهلوانان پنبه اند، صدسال پیشرفت اقدامات دانشمندان ایران را در ترقیات ملکی و ملتی عقب انداخته. چرا که امروزه هرکسی هم حرف مفید به حال ملک و ملت بزند و سخنان صحیح ناشنیده بگوید، جاهلانه نسبتش را به این گروه می‌دهند و آن بیچاره را از پای درمی‌آوردند.»^۲

و کسی جرئت نداشت بپرسد، این «دانشمندان» دست‌پرورد حوزه‌های اسلامی بودند، یا «فرنگ‌رفتگان» و «غرب‌زدگانی» که خود شما در تکفیر و تحقیر و تهدیدشان از هیچ کاری فروگذار نکردید؟

در ادامه، درباره ساختار حکومتی و «کوشش‌های روشنگرانه و راهگشا» در دوران ناصری باز هم خواهیم گفت، اینک به اوضاع بابیان بازگردیم.

دیدیم که آنان با مرکز قرار گرفتن بهاءالله در بغداد، به بحران رهبری پایان دادند و به قطبی اجتماعی بدل گشتند که حاکم بغداد و رهبری شیعه کمتر جرأت، فرصت و بهانه می‌یافتند که به جان و مال آنان دست درازی کنند. از سوی دیگر، طبعاً این چرخش به تدریج برای دولت ایران غیرقابل تحمل‌تر می‌گشت. خاصه آنکه نه تنها شاهزادگانه قاجار (از جمله عباس میرزا، همان برادر ناتنی ناصرالدین شاه) به نزد رهبر بابیان رفت و آمد داشتند، بلکه بابیان با نیرویی جدید دوباره به تهاجم فرهنگی و تبلیغی روی آورده، گذشته از برقراری تماس با هم‌مسلمانان پراکنده در ایران و عتبات، افراد جدیدی را نیز به خود جلب نمودند. در این میان بابی شدن یکی از بزرگترین ملایان عتبات، حادثه اجتماعی بزرگی محسوب می‌شد. او ملا محمد قاضی یود که از شش نفر «ساتید بزرگ» از جمله خود مرتضی انصاری اجازه اجتهاد داشت!

نفوذیابی غیرقابل پیش بینی بابیان، برای دربار و رهبری مذهبی، که انتظار داشتند که این جنبش در تبعید از میان برود، توگویی به مهمترین مسأله سیاست خارجی بدل شده بود! ناصرالدین شاه پس از فرستادن مجتهد طهرانی برای «اعلام جهاد»، اینک بوسیله سفیر خود در اسلامبول و کنسول ایران در بغداد کوشش بسیار نمود، تا بهاءالله

^۱ میرزا علی اصغر خان امین الدوله، خاطرات سیاسی، ص ۱۶۶.

^۲ نامه سیدجمال الدین اسدآبادی به مؤیدالاسلام، مقدمه حاجی بابا اصفهانی، ج ۱.

و یارانش به ایران تحویل شوند. سند تاریخی موجود در این باره، نامه‌ای است که وزیر امور خارجه به فرمان شاه به سفیر ایران در عثمانی نوشته است، که دارای نکات جالبی است.

نامه سعیدخان، وزیر امور خارجه مبنی بر دستور ناصرالدین شاه به حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) به تاریخ ۱۲ ذیحجه ۱۲۷۸ ق.:

«جنابا، بعد از اهتمامات بلّیغه که در قلع و قمع فرقۀ ضالّۀ خبیثۀ بابیه از جانب دولت علیّه .. به تقدیم رسید الحمدلله ریشه آنها. کنده شد. مناسب و بلکه واجب بود که بر احدی از آنها ابقاء نشود.. ولی از اتفاق و سؤتدبیر پیشکاران سابق، یکی از آنها که عبارت از میرزا حسینعلی نوری است از حبس انبار خلاص.. و روانه شد و از آنوقت تا حال چنانچه آنجناب اطلاع دارند، در بغداد است و اگرچه او هیچوقت در خفیه از فساد و اضلال سُفها و مستضعفین جهال خالی نبوده.. ولیکن کارش به آنطور که حالا هست بالا نگرفته بود.. با این وصف از برای دولت علیّه کمال غفلت و بی احتیاطی بود که از این اوضاع وخیم العاقبه صرف نظر کرده و در صدد چاره بر نیاید. (بیت عربی: می بینم در زیر خاکستر جرّۀ آتش که بزودی شعله ور خواهد شد). لهذا.. بر حسب امر قدر قدرت همایون سرکار اعلیحضرت شاهنشاه .. بلاد رنگ از جنابان جلالت مآب صدراعظم و ناظر امور خارجه (عثمانی) .. رفع آن مایه فساد را از مثل بغداد، جاییکه مجمع فرق مختلفه و نزدیک به حدود ممالک محروسه (ایران) است، از.. ایشان بخواهد.. میرزا حسینعلی و هر چند از اتباع و خواص او را که بانی اساس فساد هستند.. گرفته در سرحد (ایران) تسلیم نمایند .. و اگر بالفرض اولیای آن دولت .. به هر ملاحظه ای که باشد تأمل داشته باشند دیگر از این معنی چاره و گریزی نیست که هر چه زودتر قرار بدهند که این مفسد و چند نفر از خواص او را از بغداد بجای دیگر از داخلۀ ممالک عثمانی که دسترس به حدود ما نداشته باشد جلب و توقیف نمایند که راه فتنه و فساد آنها مسدود شود...»^۱

می توان تصور کرد، که چه خطری بایان بغداد و بویژه بهاءالله را (که تبعۀ ایران بود) تهدید می نمود. از سوی دیگر با بالاگرفتن فشار دولت ایران، درباره عثمانی به این خیال افتاد که به نوبۀ خود «برگ» بایان را بازی کند و بدین منظور بهاءالله را با احترام به اسلامبول دعوت کرد!

جالب آنکه واکنش بهاءالله نسبت به «دعوت» حکومتی که در امپراتوری اش تبعید بود و ناگزیر دست بسته قدرت او، این بود که خرج سفر را که نامق پاشا، حاکم بغداد در اختیارش گذاشت، «در بین فقرا تقسیم نمود».^۲ دیگر اینکه «طبیعی» می بود، اگر بهاءالله از این «موقعیت مناسب» استفاده می کرد و بایانی را که در شهرهای عراق پراکنده بودند، به اسلامبول فرامی خواند، تا با «وزنه» سنگین تری به پایتخت وارد شود. اما این نیز نکرد و با قافله‌ای از بستگان و انگشت شماری از بایان (از جمله یحیی ازل) راه طولانی و پرمخاطره اسلامبول را در پیش گرفت. در پایتخت عثمانی رسم بر این بود که:

«افراد سرشناسی که وارد پایتخت می شوند بعد از دوسه روز به دیدار وزیر امور خارجه می روند و توسط او با صدراعظم ملاقات می نمایند و از طریق صدراعظم درخواست شرفیابی به حضور سلطان را می نمایند».^۳

^۱ حضرت بهاءالله، یاد شده، ص ۱۵۲.

^۲ بهاءالله...، یاد شده، ص ۱۵۲.

^۳ بهاءالله...، یاد شده، ص ۲۰۵.

چون به بهاءالله نیز توصیه کردند که همین سلسله مراتب را بپیماید، جواب داد که هیچگونه تقاضایی ندارد و تنها علت آمدن او به اسلامبول دعوت دولت عثمانی بوده است. بنابراین اگر آنان مطلبی دارند که با او در میان بگذارند، باید به دیدنش بروند. مورخ بهائی، بالیوزی، در این باره می نویسد:

«زمانی که شاهزادگان و وابستگان قاجار در «باب عالی» (دربار عثمانی) با التماس وزاری در صدد دریافت پول و مواجب بودند، روش و سلوک حضرت بهاءالله مایه حفظ حیثیت و آبروی هموطنان ایشان شد و مقامات عثمانی متوجه شدند که در ایران نیز مردانی یافت می شوند که خود را خوار و خفیف نمی سازند.»^۱
خود بهاءالله متواضعانه تر نوشت:

«بعضی از بزرگان ایران هر هنگام وارد آن مدینه شده اند، در خانه ها (برای گرفتن ماهانه) و انعام، کمال جد و جهد را مبذول داشته اند و این مظلوم اگر سبب اعزاز نبود علت ذلت هم نشده.»^۲

امتناع بهاءالله از ورود به زد و بندهای سیاسی و «رعایت احترامات لازمه» به این انجامید که دولت عثمانی از وسیله قرار دادن بابیان برای وارد کردن فشار به دولت ایران ناامید شود و بلاخره به اصرار و فشار سفیر ایران، حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) بهاءالله و بستگانش پس از چهار ماه از اسلامبول تبعید کند. ابتدا به مدت پنج سال به شهری در قسمت اروپایی ترکیه امروز (درنه) آدریانوپولیس) و سپس به «عکا» در فلسطین، که در شهر اخیر بصورت قلعه بند، زندانی شد.

عکا در چند کیلومتری حیفا بر ساحل شرقی مدیترانه یکی از قدیمی ترین نقاط مسکونی جهان است و در طی جنگهای صلیبی و سپس حمله لشکر ناپلئون، بارها ویران گشته و پس از آنکه بسال ۱۸۴۰م. بوسیله ناوگانی انگلیسی بمباران شده بود، از آن چیز زیادی بجا نمانده بود، ولی به سبب موقعیت استراتژیک ممتاز، حکومت عثمانی در قلعه قدیمی آن سربازخانه ای داشت که بعنوان زندان و تبعیدگاه خطرناکترین و سرکش ترین یاغیان سراسر امپراتوری مورد استفاده بود.

حکومت عثمانی پس از آنکه بهاءالله و بستگانش را به مدت ۱۸ سال در این قلعه به بند کشید، چون خود از درون به سبب اعلام مشروطه عثمانی به سال ۱۸۷۷م. دچار دگرگونی های مثبتی شد، آنان را آزاد کرد تا تحت نظر در شهر زندگی کنند.

نگارنده در سطور پیشین با خطوطی سریع، چهره ای از بهاءالله و چگونگی تداوم جنبش بابی بدست داد، تا نشان دهد که چگونه منش وارسته، تدبیراندیشی و بالاخره کوشش عظیم او برای گردآوری بابیان آواره و از همه رانده، نه تنها او را از مرکز قدرت در ایران دور نمود، بلکه بدون آنکه جرم او در تیراندازی به شاه ثابت شده باشد، می بایست تا پایان عمر در اسارت و تبعید بسر برد.

می دانیم که بهائیان به او بعنوان بنیانگذار آیینی نوین مؤمن اند. هدف نگارنده اما نشان دادن شخصیت کم نظیر او در تاریخ معاصر ایران است، که بطوری چشمگیر و استثنایی با چشم پوشی از مقام موروثی وزارت، عمری را در زندان و تبعید و تحمل رنج ها و اهانت های بیشمار بسر آورد و بیشک همین جنبه نیز، صرف نظر از آثارش، آن علت «ملموسی» است که پیروانش را تحت تأثیر قرار داده است.

^۱ همانجا، ص ۲۶۴.

^۲ قرن بدیع، یادشده، ص ۸۶.

باید دید، چه ویژگی‌های واقعی و کدام منش اجتماعی. تاریخی، چنین قوه جاذبه‌ای را برانگیخته است؟ بهاءالله برای پیروانش «پیامبری» نیست، که خواسته یا ناخواسته برگزیده شده است و در حالت لرز و غش آیاتی بر او نازل می‌شود، بلکه انسانی است که هرچند از هر آنچه انسانی است بدور نیست، فضیلت را زندگی می‌کند و خود را نمونه رفتار بدان قرار می‌دهد. این «سنتی» عمیقاً ایرانی است، که از زرتشت تا عرفا، فرهیختگان تاریخ ایران، بدان رفتار کرده اند.

تنها برای آنکه ببینیم از چه سخن می‌گوییم، به دو نمونه اشاره می‌شود:

بهاءالله برخلاف «سنت شیعه»، واقع‌بینی و «انصاف» را سرمشق رفتار و گفتار خود قرار داد و در مقابله با این اصل شیعه‌گری که: «هرکه با ما نیست، بر ماست»، برای پیروانش مظهر فضیلتی واقعی گشت. نمونه، برخورد او با امیرکبیر بود. دیدیم که امیرکبیر چگونه و چرا در بابیان، «متحدان طبیعی» خود را نیافت و با تمام قوا برای سرکوب آنان کوشید. تا آنجا که می‌توان گفت، او تنها دولتمرد آن دوران بود که قدرت سرکوب بابیان را داشت و از این قدرت با برندگی تمام استفاده کرد. از سوی دیگر، «طبیعی» می‌بود که بابیان او را بزرگترین دشمن خود بدانند. اما بهاءالله (با آنکه در رابطه با رفتارش با بابیان او را «تقی شقی» نامید) اما بارها نیز از او بعنوان «وزیری غیور»، «اصلاح طلب، درستکار و فعال»^۱ یاد نموده و کوشش‌های امیرکبیر را در راه سازندگی ایران ستوده است!

نمونه دیگر آنکه، همانطور که اشاره شد، تبعید و قلعه‌بند بهاءالله در فلسطین تا حد زیادی به اصرار مشیرالدوله (سپهسالار)، سفیر آلمان ایران در اسلامبول، که بعدها به صدارت عظمی رسید، صورت گرفت. سپهسالار را پس از امیرکبیر از مصلحان حکومتگر دوران ناصرالدین شاه شناخته‌اند. حال ببینیم بهاءالله درباره او چه می‌گوید:

«شهادت می‌دهم، که در خدمت دولت امین بوده، به شأنی که خیانت را در عرصه اش راهی و مقامی نبوده. سبب ورود این مظلومان در سجن اعظم (عکا) هم او بود، ولیکن چون در عمل خود صادق بود، لایق ذکر خیر است. این مظلوم (همیشه) همش و قصدش ارتفاع و ارتقاء دولت و ملت بود و نه ارتفاع مقام خود.»^۲

بدینسان ارزیابی سرگذشت بهاءالله و کوشش در راه درک چگونگی برآمدن بهائیت، بدین رهنمود می‌سازد، که او را دستکم بخاطر آنکه از میان رفتن دگراندیشی بابی جلوگیری کرد بعنوان یکی از مصلحان اجتماعی ایران معاصر بشناسیم. از سوی دیگر، اینکه بزرگترین اقلیت مذهبی ایرانی پیروان کسی هستند که اکثریت حتی نامی از او نشنیده، از شگرفی‌هایی است که تنها در جامعه‌ای با مشخصات جامعه ایران ممکن است! آنگاه که این ناآگاهی دامن «پیشروان» را گرفته باشد، بطور نمادین بیانگر دره عمیقی است که جامعه را شکافته و از درک منافع عمومی خویش باز می‌دارد.

رهبری شیعه ایران در راندن اقلیت‌های مذهبی به حاشیه جامعه، بعنوان قدم اول در راه نابودی آنان، به چنان موفقیتی دست یافت، که تا بحال هیچ پژوهشگر ایرانی جرأت پرداختن به بهاءالله به عنوان شخصیتی تاریخی نداشته است. نگارنده نیز باید اعتراف کند که به علت نبود پیش زمینه‌ای در این باره، کوشش او با بسیاری

^۱ بهاءالله...، یادشده، ص. ۹۵.

^۲ همانجا، ص. ۲۷۶.

پیش‌داوری‌ها و باورهای ناخودآگاه توأم بوده است، تا بدین باور ساده برسد، که هر شخصیت تاریخی را می‌توان و باید از دیدگاه منافع ملی ایران شناخت و سنجید.

در داوری درباره «بهائیان» باید در نظر داشت که ما با «شکست‌خوردگان» جنبش بابی روبرویم. جنبشی که در صورت پیروزی می‌توانست به تحولاتی دامن زند که از دیدگاه امروز اصولاً قابل تصور نیست. به سبب نیز نه تنها انتقام دشمنان آنان در تاریخ ایران نمونه خود را می‌جوید، بلکه سرخوردگی اولیه رزمندگان را نیز نهایی نبود. از سوی دیگر، همینکه آنان توانستند خود را چنان بازیابند که بقای خویش را در زیر شدیدترین فشار اجتماعی حفظ کنند. با توجه به نقش دگراندیشی مذهبی در تکامل اجتماعی، این انقلابی‌ترین گام ممکن در جامعه آنروزگار ایران بود.

در اشاره به فرقه‌های برآمده از اسلام دیدیم که جانشین بنیانگذار، باید مقام خود را از او پایین‌تر گرفته، در درجه اول در پی بالابردن رتبه او، حفظ پیروان و بالاخره آشتی با مذهب مسلط برآید. اما برای بابیان نه تنها سقوط به این خواری مطرح نبود، که اراده داشتند، حال که از نوسازی مادی و معنوی ایران بازمانده اند، حتی در شرایط جانفرسای موجود نیز انقلاب فرهنگی خویش را ادامه دهند. بی‌شک بدین امید و دلگرمی، که در مرحله ای دیگر برپاسداران عقب ماندگی ایران غلبه کنند. چنانکه خواهیم دید، این امید واهی نبود و ایمان به آینده ای درخشان برای ایران، سرچشمه اصلی آن را تأمین می‌کرد.

هدف این بود که نشان دهیم، تداوم جنبش بابی چگونه صورت پذیرفت و قلم بدستانی که بابت را ستایش نموده و گذار به بهائیت را سقوط جنبش دانسته اند، در واقع بابی ستیزی خود را زیر نقاب دفاع از «انقلابیگری بابی» پنهان ساخته اند. اما نمی‌توان بابت را ستایش کرد و بابیان را مبارزان راه پیشرفت دانست و آنگاه که اکثریت قریب به اتفاق‌شان به بهائیت روی آوردند آنان را تخطئه کرد.

این راهی است که دشمنان این جنبش رفته اند و پیش از آنکه بابت و بهائیت را مخدوش کنند، ریشه‌های عمیق «تفکر» شیعه‌گرانه خود را برملا ساخته‌اند. آنان که از ابتدا بابت را «کفر مطلق» و «الحاد تام» و یا بعنوان «جنبش ضدفئودالی»، محکوم به شکست یافته‌اند، گذار به بهائیت را نیز از موضع دفاع از بابت، محکوم کرده‌اند!

طبعاً هر کس مجاز است سیر تاریخ بابت و بهائیت را مانند هر جریان تاریخی دیگری بررسی نماید و از دید خود، چرایی و چگونگی آن را توضیح دهد، اما این نیز مسلم است که بررسی این جریان را رعایت منافع ملی ایرانی به نتایجی خواهد رسید، که ناگزیر در تضاد با منافع متولیان اسلام قرار خواهد داشت.

مدّ نظر اینجا «ردیه نویسی» در لباس تاریخ‌نگاری است. ردیه نویسان، قلم بدست می‌گیرند، تا آنچه را که پیشاپیش در نظرشان محکوم است، چنان بیالایند که از ورای اعتقادات مذهبی، هیچگونه همزیستی و تبادلی میان این اقلیت و جامعه ممکن نباشد. البته بهائیان در این میدان تنها نیستند و چنین رفتاری را با دیگر گروه‌های اجتماعی و سیاسی نیز شاهدیم. اصولاً هدف این است که تاریخ ایران چنان جلوه داده شود که بکلی از مردان و زنان متکی به خود، با اراده و مصلح تهی شود.

دیگر وقت آن رسیده که این «افشاگری»‌ها را افشا کنیم و آگاهانه راهی را حکومتگران اسلامی رفته اند، در جهت عکس پیماییم. آنان در قرن گذشته چنان جریانات «غیراسلامی» را «افشا» کرده و به لجن کشیده اند، تا نه تنها جاده بقدرت رسیدن خود را بکوبند، بلکه راه بر هر نوع دگراندیشی و رای یک بُعدنگری خود را عقیم سازند.

در نظر آنان، تاریخ معاصر ایران هیچ نیست، مگر کوشش مشتی خائن برای لطمه زدن به «کیان اسلام». از ملیون گرفته تا لیبرال ها و از گُردها گرفته تا بهائیان، باید مردم ایران با مشتی خودفروخته روبرو باشند، تا متولیان اسلام چهره ای مردم پسند بیابند.

تنها از دیدگاهی که باب را مجنون، بهاء الله را وابسته، دهخدا و فروغی و بالاخره قوام و مصدق را دست نشانده جلوه می دهد، شیخ فضل الله و مدرّس، به چهره نورانی تاریخ ایران بدل می گردند. تنها برای آنکه نشان دهیم که از چه سخن می گوئیم و عمامه بسران قلم بدست در چه سطحی به بهائیان حمله کرده اند، به نقل قولی از اسماعیل رائین، «سرشناس ترین تاریخ نگار معاصر» اکتفا می کنیم:

«یکی از کوبنده ترین حربه ها علیه بابیان و بهائیان این است که تبار همه رهبران بهائی از نظر اولاد ذکور مقطوع است و هیچکدام از اینان صاحب فرزند پسر نبوده اند. در مورد میرزا حسینعلی بهاء نیز، این حقیقت را باید پذیرفت که فرزندان پسرش قبل از پیدایش باب و گرایش وی به مسلک جدید متولد شده بودند. از آن پس ملاحظه می کنید که هیچکدام از رهبران بهائی صاحب فرزند پسر نیستند»^۱

آری، در عرصه ای که صاحب پس نشدن «رهبران بهائی» «کوبنده ترین حربه علیه بابیان و بهائیان» است، مبارزه با آنان دشواری خاصی نداشته است!

دیدیم که بهاء الله در بغداد قطبی بود که عناصر پراکنده بابی را جذب می کرد و بهم پیوستگی آنان را تأمین می نمود. البته دو دستگی های موجود به این زودی ها پایان پذیر نبود. از طرفی، شکست جنبش بابی و دست نیافتن به هدف های آن، به بحث ها و برخوردهای شدیدی بر سر خط مشی آتی دامن می زد و از طرف دیگر، عمر کوتاه جنبش، فرصتی کافی به مبارزانش نداده بود، تا خود را از رفتار و کردار شیعه گرانه رها سازند.

با اینهمه هرچند در ابتدا، برخوردهایی میان فرقه های بابی رخ داد، اما رفته رفته دامنه فرقه گرایی و ستیزه جویی فروکش کرده، اکثریت قاطع بابیان به بهاء الله روی آوردند و اقلیتی پیرو یحیی ازل باقی ماندند، که به «زلی» شهرت یافتند. میرزا یحیی که به لباس مبدل در پی قافله بهاء الله از بغداد به اسلامبول و سپس ادرنه آمده بود، همچنان خود را جانشین باب می دانست و با آنکه قدمی در راه تأمین همبستگی بابیان برنداشته و از درک شرایط جدید عاجز بود، در ادرنه به اختلافی نامیمون با بهاء الله دامن زد.

این اختلاف نخستین شکاف جدی در میان بابیان بود و طبعاً، هم از ابهت آنان در برابر دشمنان می کاست و هم امکان استفاده جویی از آن را فراهم می ساخت. چنانکه عزم حکومت عثمانی را در تبعید و قلعه بند ساختن آنان تقویت نمود و این دولت، بهاء الله و یارانش را در عکا و میرزا یحیی و پیروانش را در قبرس تبعید و زندانی کرد. گفتنی است که برای استفاده از دو دستگی که اینک به دشمنی بدل شده بود، چهار «زلی» را به عکا و چهار «بهائی» را به قبرس فرستاد تا مراقب یکدیگر باشند و از اینراه حکومت عثمانی نیز از مقاصد هر دو گروه با خبر شده، آنان را بهتر تحت نظر داشته باشد.

ضربه دیگری که این اختلاف ممکن ساخت، استفاده کارگزاران انگلیسی بود. نمایندگان سیاسی انگلیس که همواره به جنبش بابی با بدبینی بسیار می نگریستند و با نفرت از بابیان بعنوان «کمونیست ها» یاد کرده اند، تا تبعید بهاء الله به بغداد از برقراری رابطه ای با این جنبش ابا داشتند. برای آنان حفظ رابطه با رهبری شیعه در ایران

^۱ اسماعیل رائین، انشعاب در بهائیت، ص ۱۴۵.

و عراق نان و آبدارتر از بود که به دشمنان این رهبری نزدیک شوند. اما پس از آنکه سفیر روس در آزادی بهاءالله از «سیاهچال» پادرمیانی کرد، کنسول انگلیس در بغداد (آنولد باروزکمبال) نیز به رقابت، از بهاءالله دعوت کرد، تحت الحمایه «دولت بهیه» قرار گیرد و با بستگانش به هند برود!^۱

با بالاگرفتن اختلاف میان «زلیان» و «بهائیان» و انسجامی که جمع اخیر در عراق و ایران پیدا نموده بود، بنظر می رسید، کارگذاران انگلیسی بتوانند از این آب گل آلود ماهی بگیرند و در این راه چه کسی بهتر از ادوارد براون «شرق شناس» و «رفیق گرمابه و گلستان» ملایان!

در مجموع آنچه که براون درباره بایان و بهائیان نوشت، بطور بارزی نمونه استفاده «جانب» از دو دستگی های ایرانیان است و نشانگر مکانیسمی که «خارجیان را بر ایرانیان مسلط ساخت».

ادوارد براون (۲۸ ساله!) به عکا شتافت، تا «فصل نویسی» از سیاست انگلیس در ایران بگشاید. شیوه کار آسان بود و پیش از این نیز بارها با موفقیت در مورد دولتمردان مورد استفاده قرار گرفته بود. کافی بود براون از سوی بهائیان با گشاده رویی پذیرفته شود، تا سپس با «افشا» ی این «رابطه»، کوس دست نشاندگی و خیانت آنان بر سر منابر ایران به صدا درآید! چنین نیز شد. هرچند که او در طول سه بار ملاقات با بهاءالله اجازه سخن گفتن نیافت و به گزارش خود بهاءالله به او گفت:

«جز اصلاح عالم و آسایش امم مقصودی نداریم، ولی ما را از اهل فتنه و فساد شمرده اند و مستحق حبس و نفی به بلاد. آیا اگر اختلافات مذهبی و تباین نژادی محو و زایل شود، چه عیبی و چه ضرری دارد؟ بلی، چنین خواهد شد. جنگهای مخرب و نزاع های بی ثمر پایان خواهد یافت .. نزاع و جدال و خونریزی باید منتهی شود و جمیع بشر یک خانواده گردد.. پادشاهان و زمامداران شما خزائن خود را بجای آنکه در راه سعادت و آسایش عالم انسانی صرف کنند، خودسرانه در تهیه وسایل دمار و انهدام نوع بشر بکار می برند»^۲

چنین برخوردی با توجه به خواری هایی که پیش از آن اکثر دولتمردان ایرانی در برابر «فرنگی ها» بروز داده بودند، از اهمیت تاریخی شایانی برخوردار است. با چنین روشی، گامی اساسی در راه بازیافت اعتماد به نفس از دست رفته برداشته شد و دستکم برای جمعی از ایرانیان، یعنی بهائیان، به بحرانی پایان داد که به سبب شیعه زدگی، به «خود باختگی» و «دریوزگی» در برخورد با اجانب انجامیده بود. از این پس بهائیان با تکیه بر منزلت بازیافته خویش و این احساس که بعنوان «شرقی» نیز حرفی برای گفتن دارند و حرفشان هم برای دنیا شنیدنی است، خود را در موضعی سرافرازانه قرار دادند.

بهررو، ادوارد براون که از سوی وزارت خارجه انگلیس مأموریت داشت^۳ با این «جریان» رابطه برقرار کند، ظاهراً چنان مجذوب گشته بود، که در بازگشت به اروپا، «مقاله شخصی سیاح» (مقاله ای تاریخی درباره بابیت) را به انگلیسی ترجمه و مقدمه ای بر آن نوشت و انتشار داد. اما بزودی دریافت، که راه به خدمت گرفتن بهائیان مسدود است. از اینرو به قبرس نزد یحیی ازل رفت و اسفا که این بار از هر جهت موفق شد.

براون ناامید از تأثیرگذاری بر بهاءالله به قبرس رفت و به اندک زمانی یحیی ازل را چنان جلب نمود، که او را در یکی از شعبه های فراماسونی (کوکب شرق) وارد ساخت و کوشید، به درماندگی رهبر ازلیان پایان دهد. به یکباره بعنوان دلسوز بایان مقدمه ای بر «نقطه الکاف» (تاریخ میرزا جانی کاشانی) نوشت و منتشرش ساخت. هدف

^۱ همانجا، ص ۲۰۲.

^۲ بهاءالله... یاد شده، ص ۲۴۱.

^۳ پشتون، به کجا می رویم؟، ص ۴.

از «مقدمه» این بود که بگوید، بهاء الله به میراث باب خیانت کرده و بابیان باید همچون شیعیان برگزیده خونین و مظلومیت خویش اشک بریزند و نه با شیعه‌گری، بلکه با مردم ایران دشمنی ورزند! خواننده دقیق متوجه است، که نگارنده در «کشاکش بر سر رهبری»، حقانیت را در سوی بهائیان می‌یابد، اما مگر نه آنکه حفظ و تداوم دگراندیشی، باید معیار اصلی ما در ارزیابی این جریان اجتماعی باشد؟ و از این موضع، چون تداوم دگراندیشی در هر دو شاخه «بهائی» و «ازلی» تأمین می‌شد، باید این اختلاف را «مشکلی درون سازمانی» شمرد! آیا از آن رو که بابیان «آزادانه» می‌توانستند میان دو «شاخه» انتخاب کنند و به اکثریت قاطع «شاخه بهائی» را برگزیدند، حقانیت تاریخی را باید متوجه این سو نمود؟ اصولاً باید پرسید، مگر چنین کشاکشی، خود از بدترین مظاهر فرقه‌گرایی شیعه‌گرانه نیست و اگر چنین کشاکشی رفته، چگونه با شناختی که از جنبش بابی داریم، جور درمی‌آید؟

واقعیت این است که چون دقیق‌تر بنگریم، اختلاف میان دو خط بهائی و ازلی کمتر کشاکشی بر سر رهبری و بیشتر اختلافی عمیق و محتوایی بر سر خط‌مشی این جریان بود. از این فراتر، چنانکه خواهیم دید، اختلاف این دو خط‌مشی (نه تنها یک مسأله درون سازمانی نبود، بلکه) اثرات بارز و شگرفی در شکل‌گیری تاریخ معاصر ایران داشت!

درباره خط‌مشی و «فلسفه سیاسی» بهائیان بعداً سخن خواهیم گفت. اینجا بحث را با اشاره به خط‌مشی ازلی به پایان می‌بریم: دیدیم که جنبش بابی، در مقابله با مذهب قرون وسطایی، به صورت انقلابی فرهنگی اوج گرفت و می‌رفت که مظاهر و مواضع عقب ماندگی ایران را درهم بکوبد. اما در مقابل جبهه متحد ارتجاع از پیشرفت بازماند و در شرایط عقب نشینی، به انحرافات دچار شد، که تیراندازی به شاه و روی آوردن به شیوه‌های ستیزه جویانه مظهر آن بود.

شکست بابیان پس از فاصله کوتاهی که نبردشان با پیروزی پیدا کرد، جناحی را به این انحراف کشاند، که مبارزه را می‌توان به شیوه ستیزه جویانه ادامه داد. دیدیم که چنین شیوه‌هایی را نه امکان موفقیتی بود و نه اصولاً با خصلت روشنگرانه رستاخیز بابی همخوانی داشت. به همین سبب نیز کوشش میرزا یحیی ازل در ادامه راه بر این منوال، مهمترین عاملی بود که آنان را از گردن گذاشتن به اوباز می‌داشت. (بعنوان نمونه: او از بغداد «میرزا آقاخان (کاشانی) را به نور فرستاد تا فرصتی بدست آورده، به قتل سلطان (ایران) مبادرت نماید»^۱).

بنابراین خط‌مشی ازلی، هم در شکل و هم در محتوا ادامه خط انحرافی از جنبش بابی بود. نه تنها تداوم انقلاب فرهنگی بابیان را تأمین نمی‌کرد، که با پیش گرفتن شیوه‌های خشن، در جهت نابودی جنبش گام برمی‌داشت. مهمترین انحراف در زمینه نظری نیز همان بود که حکومت سیاسی را دشمن اصلی می‌یافت و پایگاه حاکمیت مذهبی را بعنوان قدرت عمده ارتجاع ایران ارزیابی نمی‌کرد.

اینجا تکیه بر این نکته تاریخی ضروری است، که گرویدن اکثریت قاطع بابیان به بهائیت، در واقع انتخابی فردی و آزاد میان این دو خط‌مشی بود و نشانگر آگاهی عمیق آنان. با توجه به آنکه از سویی بهائی بودن به هیچ وجه از فشار و تعرض دشمنان نمی‌کاست. از سوی دیگر، رد ستیزه جویی شیعه‌گری، نه تنها نمی‌توانست قدمی فرصت طلبانه باشد، بلکه حاکی از اراده راسخ برای تداوم مبارزه بود. بدین سبب نیز شکاف عمیق میان دو جناح ازلی و بهائی و غلبه ستیزه جویی بر خط‌مشی ازلیان، اینک به دشمنی دامن می‌زد.

^۱ بهاء الله...، یادشده، ص. ۱۵۸.

با توجه به اکثریت بهائی، در داوری تاریخی باید گفت، تنها به کوشش اقناعی و جاذبه معنوی بهاءالله، رفته رفته بابیان (بهائیان) از درگیری های خصومت آمیز به سوی رفتار مسالمت جوینانه سوق داده شدند. شاهد این کوشش، انتقادات حیرت انگیز او نسبت به اعمال و رفتار پیروانش است!

بعنوان نمونه برخورد انتقادآمیز او، می توان از ماجرای خون آلود یاد نمود در این ماجرا سه نفر ازلیانی که به عکا تبعید شده بودند، به دست هفت نفر بهائی کشته شدند. در مقابل چنین عملی «طبیعی» می بود که بهاءالله به توجیه دست یازد و از عمل پیروان خود دفاع کند. درحالیکه او در این باره گفت:

«زندان برایم ضرر و ذلتی نبود، بلکه رفتار و کردار آنانکه خود را به من نسبت می دهند.»^۱

چنین واکنشی در بحبوحه رقابت شدید میان دو جناح ازلی و بهائی برای جلب بابیان در ایران، آن هم زیر فشار و پیگردشان در ایران و عثمانی، از هر جهت در خور توجه است. برای بدست دادن تصویری از این رقابت و همچنین موقعیت «بابیان» در ایران آنروزگار، حادثه ای به نقل از یکی تاریخ نویسان بهائی گویاست:

«سه نفر بهائی (شیخ احمد خراسانی، میرزا مصطفی نراقی و درویشی بنام علی نقی) که به قصد تشرف به حضور حضرت بهاءالله عازم خاک عثمانی بودند، در سر راه خود وارد تبریز شدند. در آنجا تصادفاً سیدعلی عرب (ازلی) را ملاقات کردند. در حین صحبت، سیدعلی، بنای بدزبانی و توهین نسبت به حضرت بهاءالله را گذارد. این حالت چنان آن سه زائر را برانگیخت که زمام صبر و اختیار از کفشان خارج شده و شال کمر او را بدور گردنش افکنده چنان پیچیدند که منجر به خفگی و مرگ او گردید.»^۲

گفتنی است که چند روز بعد این سه نفر بهائی را در تبریز گردن زدند، نه بخاطر قتلی که مرتکب شده بودند، بلکه چون «تصادفاً به چشم مأمورین خورده، بعنوان بهائی دستگیر گشتند.»!

^۱ (ترجمه) بهاءالله...، یاد شده، ص ۴۰.

^۲ همانجا، ص ۳۰۵.

روشنگران و روشنگری در عصر قاجار

«... در کوچه و بیزن، سینه زنان و مویه کنان ناله را به عرش می‌رساند. می‌پرسی که بابا چه شده است؟ جواب می‌دهد که چرا هزار و دویست و چند سال قبل از این، ده پانزده عرب، ده پانزده عرب را در صحرای کوفه کشته است؟!»^۱

آخوندزاده^۱

«روشنگران مایلند معایب جامعه را اصلاح کنند، اخلاقیات تباه، سیاست ظالمانه موجود، موازین عقب مانده زندگی روزانه را از راه اشاعه اندیشه‌هایی درباره نیکویی، عدالت، انسانیت، تمدن، نظم و قانون و غیره و از راه رخنه دادن علوم و معارف اصلاح نمایند.»^۲

ویژگی‌هایی که احسان طبری بر می‌شمرد، تنها نیمی از آنست که «روشنگر» باید داشته باشد. نیم دیگر آنست که خود باید بدانچه می‌گوید رفتار کند، تا بتواند نمونه و سرمشق قرار گیرد. همین کاستی در مفهوم «روشنگر» باعث شده، که در «کتاب‌های تاریخ» کسانی در زمره «روشنگران» بشمار آیند، که «روشنگری» را به انگیزه‌های دیگری ناندانی جدیدی یافته اند! چنانکه حتی گاه «جانوران سیاسی» را در این جمع می‌بینیم. خود طبری با توجه به نقش ارزنده روشنگران و کمبودی که جامعه معاصر ایرانی از این لحاظ داشته است، می‌نویسد:

«طی صد سال اخیر، یک تیپ «جانور سیاسی» از زمره جاه‌طلبان بی وجدان و فرصت طلب در قعر و انبیک دوگانه استبداد سلطنتی از سویی و استعمار از سوی دیگر، پرورده شد که نقش بس‌نگینی در تاریخ کشور ما بازی کرده اند.»^۳

«این زمره خیانت پیشه در هر جا که بود، خواه در عرصه دولت، خواه در عرصه مخالفان دولت با پخش بی‌صفتی و بی‌حقیقتی خود، جوهر نبرد و مقاومت و فراگیری و پیشرفت را بی‌مایه ساخت و زندگی سیاسی را به مبتذل‌ترین سطح آن تنزل داده است.»^۴

با این همه همو در میان «فراماسونرها و حقوق‌بگیران انگلیس» در ایران «تعداد متناهی ایرانیان میهن پرست» می‌یابد که کوشیده اند «از این جریان بسود رخنه واقعی اندیشه‌های آزادی پرستانه، استفاده کنند.»^۵

اگر جریان روشنگری و نقش روشنگران در تاریخ معاصر ایران به همین محدود می‌شد، ایران و ایرانی هم واقعاً سزاوار تحقیرهایی می‌بود، که از سوی دشمنان نثارش گشته است! اما می‌دانیم که چنین نیست و حتی در «عصر تاریک ناصری» نیز از درون جامعه ایرانی، روشنگران ارجمندی برخاستند، که می‌توانستند بخوبی از عهده وظیفه تاریخی‌شان برآیند و اگر بدان موفق نشدند عللی داشت که برخوایم شمرد.

هدف آنست که ببینیم، آیا نازایی فکری در جامعه ایرانی امری ذاتی است و یا آنکه سترونی ظاهری جوامع «شرق» و از جمله ایران بدینست که طلایه‌داران تفکر در زیر سایه سهمناک و تیغ خونریز پاسداران قرون وسطا مجال بالیدن نیافتند. از کسانی که نازایی تفکر در ایران را امری ذاتی یافته‌اند، فریدون آدمیت است که نوشت:

^۱ «الفبا»، ج ۲، ص ۶۱.

^۲ احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران، ص ۱۱۵.

^۳ همانجا، ص ۱۰۳.

^۴ همانجا، ص ۱۰۴.

^۵ همانجا، ص ۵۹.

«هیچکدام از متفکران شرق در آن زمان متاعی به بازار فکر و معرفت جدید عرضه نداشتند... جامعه های مشرق که چند قرن از جهان دانش و اندیشه های نو دور افتاده بودند، ذاتاً نمی توانستند اندیشه گرانی را پدید آورند که صاحب اصالت فکر باشند.»^۱

اگر تاریخ نگاران ایرانی در یک مطلب هم رأی باشند، آن اینست که پنج نفر را سرآمد روشنفکران و روشنگران در دوران پیش از انقلاب مشروطه می دانند. این پنج تن عبارتند از: میرزا طالبوف تبریزی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم خان، جمال الدین افغانی و میرزا آقاخان کرمانی.

در یکی دودهم گذشته در چهارچوب بررسی انقلاب مشروطه و شرایط برآمدن آن، پژوهش های پرشماری درباره کارنامه روشنفکران نامبرده به عمل آمده است، که از میان آنها آثار فریدون آدمیت و همانا طبق بی گفتگو برتراند. در سطور زیر، مروری می کنیم بر اندیشه و تأثیر این روشنفکران و با قراردادن آنان در یک طیف، انگیزه روشنگری و میزان موفقیت آنان را وامی رسمیم، تا از این سونیز راهی بگشاییم به دریافت نقش بنیادی عنصر مترقی و روشنفکر در روندهای اجتماعی و سیاسی دوران معاصر.

بدین منظور با استفاده از شیوه «پیکره پردازی تاریخی» میتوان طالبوف، آخوند زاده و ملکم را بدون چشم پوشی از چهره یکتای آنان، در یک مجموعه وارسید. از آنجا که جمال الدین افغانی و آقاخان کرمانی به چهره و مقام تاریخی کاملاً متفاوتی ظاهر شده اند، به ایندو جداگانه خواهیم پرداخت.

سه تن یاد شده در دوران ناصرالدین شاه زیسته اند و انگیزه روشنگری آنان روند اضمحلال و فلاکت ایران بوده است. آخوندزاده می نویسد:

«حیف بر توای ایران! خاک تو خراب است و اهل تو نادار... شاه تو مستبد است و تأثیرستم مستبد و زور خرافات متشرعان باعث ضعف و ناتوانی تو شده است.»^۲

طالبوف می نویسد:

«چهل کرور نفوس خود را زنده پنداشته اند و حال آنکه جسد ملیت ایشان... کمتر از نقطه ذره بینی شده است. اخلاق فاسده عمومی است که سکنه .. این مملکت را فاسد و مسموم ساخته.»^۳

ملکم می نویسد:

«در کره زمین هیچ دولتی نیست، که بقدر دولت ایران بی نظم و پیریشان و غرق مذلت باشد... کل شهرهای ما را چند نفر گریمبایی و چند نفر یهودی لندن ده دفعه می توانند بخرند.»^۴

طالبوف «نابالغی عمومی» را علت عدم رشد احساس همبستگی ملی، «محبت مقدسه وطنی»،^۵ می یابد و «ناباکی جسمانی» را قرینه «آلایش معنوی» می شمرد و بدین شناخت نیز دست می یابد که علت «آلودگی جسمی» فقر نیست، بلکه آلودگی فرهنگی است:

«زندگی روزمره تقریباً تمام طبقات دارا و ندار، در کثافت می گذرد، علتش فقر نیست، فرهنگ اجتماعی است... حمام که برای نظافت ساخته شده، کانون کثافت است. مطبخ کثیفتر از «تون» حمام، مسافرخانه همسایه طویله است، پراز عقرب و رطیل و ساس و شپش. پیراهن سفید تا چرک و سیاه نگردد عوض کردنش جایز نیست،

^۱ فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۴.

^۲ میرزا فتحعلی آخوندزاده، کلیات آثار، ج ۲، ص ۳۲.

^۳ فریدون آدمیت، اندیشه های طالبوف تبریزی، ص ۸۱.

^۴ روزنامه قانون، میرزا ملکم خان (نظام الدوله)، شماره ۲، ص ۴.

^۵ اندیشه های طالبوف تبریزی، ص ۹۱.

جوراب تا ننگند، نباید از پای بیرون آورد... اعیان و تجار، ایوان منقش می سازند و چلچراغ آویزان می کنند اما از ده قدمی اش عفونت صادر میشود. روزی بیست من برنج می پزند، اما صابون در مطبخ حکم اکسیر است. لحاف مخمل و اطلس می دوزند، اما بوی عرق آن خواب را بر هر جنبه ای حرام می کند.^۱

روشن است که مقام و اهمیت روشنگر اجتماعی را در درجه اول نشان دادن راه برون رفت از این بست اجتماعی و میزان تأثیر او در جهت بهبود اوضاع تعیین می کند، وگرنه انتقاد از وضع موجود، به تنهایی از تأثیر مثبت عاری است و انگشت گذاردن بر ناتوانی ها، بخودی خود مخرب است و نه سازنده. این تأکید از آنروست که در ایران، رهبری شیعه غالباً قدرت طلبی و ستیزه جویی خود را در پشت انتقاد و خرده گیری از هرکس و هر چیز پنهان ساخته است. متأسفانه باید گفت روشنگران ما نیز در بیان انتقاد جسورتر بوده اند تا ارائه مسئولانه راه برون رفت و اینرا باید به حساب شیعه زدگی آنان گذاشت. هرچند که هر سه، تسلط فلج کننده اسلام را دریافته و کمابیش غلبه بر آن را راه آینده ایران شمرده اند. ملکم می نویسد:

«هنوز نفهمیده ایم، که فرنگی ها چقدر از ما پیش افتاده اند. ما خیال می کنیم که درجه ترقی آنها همانقدر است که در صنایع ایشان می بینیم. حال آنکه اصل ترقی ایشان در آیین تمدن بروز کرده است و برای اشخاصی که از ایران بیرون نرفته اند، محال و ممتنع است که درجه این نوع ترقی فرنگ را بتوانند تصور نمایند.»^۲

آخوندزاده از این لحاظ پیشگام است:

«اگر ملت تربیت نشوند و همه مردم با سواد نشوند... قانون نویسی و همه زحماتی که در راه تأسیس یک حکومت جدید می کشیم هیچ و پوچ خواهد بود.»^۳

او راه برآمدن یک جنبش موقی از درون ایران را بسته می یابد، و با اشاره به سدی که اسلام در برابر رسوخ افکار موقی ایجاد نموده، می نویسد:

«دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پروتستانیسیم محتاج است.»^۴ «به سبب خرافه پرستی، غیر مسلمانان نمی توانند به کشورهای مسلمان نشین گام گذارند. پنداری سرتاسر جهان خارزار و فقط شما گل هستید.»^۵

طالبوف و ملکم تا این حد نیز جلو نمی روند و شیعه زدگی شان، آنان را، علیرغم انتقادات سوزنده بر جامعه ایران، از ارائه راه برون رفت باز می دارد. این ناتوانی رادر آثار طالبوف نشان می دهیم.

طالبوف با آنکه معتقد است: «اداره ملت مشکل نیست، تربیت ملت مشکل است»^۶ اصولاً اعتقادی به انسان و در نتیجه به مردم ندارد:

«از رجاله و جهله و فعله در هیچ نقطه دنیا اصلاح امور جمهور به عمل نیامده، مگر هرج و مرج»^۷ او سرآمدان جامعه را نیز ناتوان می یابد: «هیئت وزرا بر پا ساخته ایم ولی آن اسم بی مسماست. صدارت ما «مسند بی سند

^۱ همانجا، ص ۸۳.

^۲ میرزا ملکم نظام الدوله، کتابچه غیبی.

^۳ کلیات آثار...، یاد شد، ج ۳، ص ۱۵۱.

^۴ همانجا، ج ۳، ص ۱۳۱.

^۵ همانجا، ج ۲، ص ۱۷۷.

^۶ اندیشه های طالبوف...، یاد شده، ص ۶۴.

^۷ همانجا، ج ۳، ص ۶۲.

است... آنانکه از فرنگستان بازگشتند مگر معدودی، به نشر اراجیف و تقبیح سنت‌های نیاکان روی آوردند، یا «معلم احمق» شدند و یا بیکار و سرگردان. برای مملکت اشخاص عالم لازم است. باید مدارس عالی ترتیب داد که نوپا و گان به فرنگستان نروند و فرنگی ماب برنگردند، بلکه در خیال ترقی ملت، خود را مسئول بشناسند.^۱

طالبوف نمی تواند ببیند، که فرنگ رفتگان ما، خود به سبب شیعه زدگی از آموختن ناتوان بوده اند و در ایران نیز پاسداران جهل و خرافات، آنها را به «بیکاری و سرگردانی» انداختند. وانگهی روشن نمی کند که آموزگاران این «مدارس عالی» از کجا باید بیایند و از کدام سرچشمه اندیشه باید بنوشند؟

بطور جمع بست می توان گفت، که «روشنگری» این سه تن، چون از مقابله با عامل اصلی عقب ماندگی ایران طفره رفته اند، کارایی نیافت و حتی از جوانبی نتیجه عکس داد. نمونه میرزا ملکم خان از دو دیگر بارزتر است. ملکم خان فرزند میرزا یعقوب خان، مترجم دربار در دوران محمد شاه بود. او به لقب نظام الدوله از طرف ناصرالدین شاه به سفارت ایران در انگلیس (بعدها فرانسه و ایتالیا) رفت. از ده سالگی در فرانسه بزرگ شده بود و تنها ۲۱ سال از عمر طولانی خود را در ایران بسربرد. گفتنی است که ملکم خان با آنکه (بعلت دانستن زبان خارجی) مورد احتیاج بود، می بایست به «دین مبین مشرف» شود، تا به دربار راه یابد.

«ملکم نومسلمان، در اسلام نمایی چنان می کوشید، که هنگامیکه شنید، پدرش را در اسلامبول در قبرستان ارامنه به خاک سپرده اند، از ایتالیا به اسلامبول رفت و جسد پدر را به قبرستان مسلمانان انتقال داد.»^۲

با اینهمه رهبری شیعه هیچگاه «ارمنی» بودن او را نبخشید و از هیچ فرصتی برای ضربه زدن به او چشم پوشی نکرد. ملکم «اخذ بدون تصرف» فرهنگ غربی را درمان درد ایران می دانست که با توجه به عقب ماندگی مادی و معنوی موجود، تنها به معنی تقلید ظواهر مدنیت غربی می بود. از این فراتر اسلام پناهی او چنان بود که هما ناطق نوشته است:

«نخستین طرح حکومت اسلامی با شعار الله اکبر و به یاری نیروی حزب الله بدست ملکم آفریده شد و برای اولین با رچنین واژه هایی به مدونات سیاسی ایران راه یافت.»^۳

فهم این روشنگران از حقوق مدنی و دموکراسی اجتماعی- سیاسی دچار تناقضی علاج ناپذیر بود. هم آخوندزاده که «حکومتی مانند حکومت مشروطه انگلستان آن زمان را آرزو داشت»^۴ و هم طالبوف، که می خواست «کشورهایی که خود را متمدن می خوانند، از نیرنگ های سیاسی دست بشویند... کنفرانس کبیری برپا دارند... ممالک بی قانون را به وضع قانونی اساسی مجبور نمایند»^۵ از درک رابطه دموکراسی با حقوق دگراندیشان عاجز بودند. مثلاً طالبوف می نویسد:

«ایران یک مملکت، یک ملت، یک مذهب است که احتیاج و منافعشان واحد است.»^۶

^۱ همانجا، ج ۳، ص ۲۶.

^۲ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۲۱.

^۳ هما ناطق، ایران در راهیابی فرهنگی، ص ۲۵۰.

^۴ مقالات فلسفی میرزا فتحعلی آخوندزاده، ح- صدیق، ص ۱۹.

^۵ اندیشه های طالبوف...، یاد شد، ص ۲۳.

^۶ همانجا، ص ۲۳.

نگرش آنان به اقلیتهای مذهبی از یک طرف افشاکننده عدم شناخت از دموکراسی اجتماعی است و از طرف دیگر بازتاب نخوت شیعه‌گری. آخوندوف درباره یهودیان می نویسد:

«پیروان دین موسی... اگر هزاران سال بدین منوال بگذرد... ایشان همیشه روبه تنزل هستند. به علت اینکه ترقی نوع انسان به عقل است و برای عقل این بیچارگان را جولان بسته است.»^۱
و طالبوف به مسیحیان دشنام می دهد:

«با اهل کلیسا کار ندارم... با پیروان دیوانه آنها کار دارم که چرا حق و باطل را نمی فهمند.»^۲

ملکم برای آنکه «واعظان اسلام» را به ملاطفت با اقلیتهای مذهبی وادارد می نویسد:

«بیشتر از لجاجت علما و مسلمین است که ارمنی و یهود و مجوس بر سر جهلشان ثابت و محکم ایستاد اند. اگر در عوض این نوع معاملات تعصب آمیز و نجس و پرهیز، طریقه مؤانست و مؤالفت را شعار خود می کردند... بی حرف رفع جهالتشان به تدریج می شد.»^۳

البته در طرف مقابل این «روشنگران»، باید قدرت فلج کنند حاکمیت شیعه را نیز دید. این حاکمیت حتی همین روشنگری ناقص بر پایه «برخی مفروضات غیر واقعی» (آدمیت) را تحمل نمی توانست. کسروی می نویسد:

«برخی از ملایان، چنانکه شیوه ایشان بود، طالبوف را «تکفیر» کرده و مردم را از خواندن کتابهای او باز می داشتند.»^۴

نفوذی که میرزا ملکم بر ناصرالدین شاه داشت («نوکر خوب و با معنی»)، او را مورد نفرت ویژه‌ای قرار می داد، چنانکه هنوز هم او را «بالیس زمان خود» می نامند. ملکم در همال اوایل سلطنت ناصرالدین شاه با برپا داشتن «فراموشخانه» کوشید، افکار قانون خواهانه و ترقی جویانه را در میان جناح مترقی دربار رسوخ دهد. بحث و داوری در باره «فراموشخانه» را اینجا مجال نیست، اینقدر هست که اعضای آن در فکر توطئه ضد دولتی نبودند و خود به توطئه ملایان مورد غضب شاه قرار گرفتند. دولت آبادی می نویسد:

«می شنوم یکی از روحانیون بزرگ طماع برای اکتشاف حقیقت این امر به تزویر وارد (فراموشخانه) شد... شاه را از عاقبت این کار وحشتناک نمود است.»^۵

ملایان خود انگیزه این توطئه چینی را چنین بیان کرد اند:

«ترسا بچه باده فروشی، به خیال تغییر اوضاع سلطنت اسلام افتاد... پادشاه را به قانون فرنگیان ترغیب نمود است. نکند حیله این مرد بگیرد و فتنه در مملکت حادث شود!»^۶

گذشته از قدرت مهاجم ملایان، آنچه که نفوذ همین روشنگری‌های محدود را غیرممکن می ساخت، این بود که رفتار و کردار آنان با گفتارشان چندان همخوانی نداشت. آخوندزاده، «تبعه روسیه و خدمتگزار دولت

^۱ مقالات فلسفی...، یاد شده، ص ۵۱.

^۲ اندیشه های طالبوف...، یاد شده، ص ۱۸.

^۳ «الفبا»، ج ۵، ص ۵۱.

^۴ احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۴۵.

^۵ یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۳۷.

^۶ هما ناطق و فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ص ۶۱.

روسیه»^۱ بود، طالبوف چنان خرافانی بود، که برای اقدام به هر کاری (از جمله شرکت در مجلس شورا!) «استخاره می‌کرد»^۲! و میرزا ملکم بود که «از ۷۷ سال عمر، ۴۰ سال (را) ... در طلب نشان و لقب و امتیاز و مقام گذراند»^۳. اینهمه، روشنگران ما را فاقد چنان نیروی معنوی می‌ساخت که برای یک مصلح و آموزگار اجتماعی ضرورت دارد. همین کمبود نه تنها بزودی هواداران آنان را پراکند، بلکه گروه بزرگی از دولت مردان و روشنفکران ایرانی را دچار سرخوردگی ساخت. هم اعضای «فراموشخانه» بتدریج پراکنده شدند و هم هواداران طالبوف. درحالیکه هر سه در زمان خود از محبوبیت فراوانی برخوردار بودند. گذشته از ملکم که ظل السلطان او را «ارسطوی زمانه»^۴ می‌نامید، برای همه دولتمردان ایرانی که (در سر راه اروپا) به قفقاز رفت و آمد داشتند، دیدار طالبوف از واجبات بود. فریدون آدمیت که طالبوف را «ژنی سیاسی ملت ایران»^۵ می‌نامد، در این باره می‌نویسد:

«طالبوف مقام اجتماعی ارجمندی یافت... وزیران و کارگزاران دولت ایران که از بادکوبه می‌گذشتند، سراغش می‌رفتند... در سلطنت مظفرالدین شاه طالبوف به تهران آمد، حضور شاه رفت و مورد عنایت قرار گرفت. او پایگاه اجتماعی معتبری داشت. در جرگه آزادیخواهان، گرانمایه و نامدار بود»^۶.

نکته قابل توجه آنکه هر سه در خارج از کشور و دور از تیغ خونریز شریعتمداران زیستند. طالبوف می‌نویسد:

«چون در خارج بودم، ترس و واهمه نمی‌کردم، قدری بی‌پرده می‌گفتم و می‌نوشتم»^۷! با این همه، او در بیان عقاید خویش تقریباً همه جا از زبان شخص سوم سخن می‌گوید. اگر خواسته از خود نام ببرد، ذکری از «میرزا عبدالرحیم مرحوم» نموده است!^۸

چهره‌ای که با خطوطی سریع از سه تن «بزرگترین روشنگران» در آستانه انقلاب مشروطیت نشان دادیم، بیانگر این واقعیت است که روشنگری تنها زمانی زاینده است که به برآمدن نیرویی اجتماعی از دگراندیشان بدل گردد و در اوضاعی که شریعت پنهان، ایران را به «برهوتی از انسانیت» بدل ساخته بودند، پیگیرانه‌ترین کوشش‌ها از سوی فرزانه‌ترین فرزاندان نیز نمی‌توانست روزنه‌ای بگشاید. روشن‌تر بگوییم، چون این روشنگران به انتقاد از وضع موجود بسنده کردند و قادر نبودند بطور قاطع به مذهب مسلط پشت کنند، حتی آنچه را که از راهنمایی‌های درست ارائه دادند، به مرداب «تفکر اسلامی» سرازیر گشت. چنانکه مخبرالسلطنه هدایت نوشت: «آنچه ملکم می‌نوشت، به عبارت دیگر در گلستان و بوستان هست»^۹!

ضعف این روشنگران نه تنها در آن بود که خود محصول جامعه‌ای شیعه‌زده بودند، بلکه بیانگر این واقعیت نیز هست، که در چنین جامعه‌ای دگراندیشی را ارزشی نبود، تا مشوق اینان گردد. نگاهی به چهره دو تن دیگر از «روشنگران» جوانب این واقعیت را بهتر نشان می‌دهد.

^۱ مقالات فلسفی...، یاد شده ص ۱۲

^۲ اندیشه‌های طالبوف...، یاد شد، ص ۱۰.

^۳ هما ناطق و محمد فیروز، نامه‌های تبعید، ص ۱۸.

^۴ از صبا تا نیما، یحیی آرین‌پور، ج ۱، ص ۳۱۸.

^۵ اندیشه‌های طالبوف...، یاد شده، ص ۶۴.

^۶ همانجا، ص ۹.

^۷ همانجا، ص ۸.

^۸ همانجا، ص ۲.

^۹ گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۴۱.

اشاره کردیم که سید جمال الدین افغانی و آقاخان کرمانی، در طیف روشنگران دوران قاجار از «مقام تاریخی» متفاوتی برخوردارند. آقاخان کرمانی را بدرستی «*سرآمد روشنگران*» ایران دانسته‌اند، در حالیکه، سید جمال الدین افغانی اصولاً به خطا در این زمره شمرده شده است! هر چند که دست تاریخ ایندورا برای زمانی کوتاه در کنار هم قرار داد!

جمال الدین «*اسعدآبادی*»، معروف به افغانی، خود را ایرانی نمی‌دانست. با اینهمه ستایشگران ایرانی او، رساله‌ها در اثبات اینکه متولد اسدآباد همدان است، نوشته‌اند! بهرحال نه محل تولدش مشخص و نه اینکه تا ۲۸ سالگی کجا بود و چه می‌کرد. نه تنها پاسداران اسلام در ایران، هند، عثمانی و مصر در ستایش او مرثیه‌ها سروده‌اند و او را «*نادره دوران و آیتی از آیات الله*»^۱ قلمداد کرده‌اند، بلکه «*تاریخ نگاران*» ایرانی نیز بدین «*توهم*» دامن زده‌اند. اگر عمامه بصران در باره او نوشته‌اند:

«*این اعجوبه دهر به حقیقت .. مانند یک شعله برق در میان یک طوفان بر جهان برتافت و گذشت*»^۲

احسان طبری با آنکه به «*مرموز*» بودن او اشاره کرد، او را «*در سمت ترقی و در جهت انقلاب خلق*»^۳ یافته، فریدون آدمیت بارها تکرار نمود است که:

«*شاگردان سید جمال الدین در مصر و هند او را می‌پرستیدند. در هند وی را آزاد اندیشی از نوع آزاداندیشان فرانسوی و سوسیالیست و مبلغ آیین آزادی، برادری و مساوات می‌شناختند.*»^۴

بدلایلی که خواهیم دید، واقعاً باید گفت، بیچاره «*دانشجویان*» مسلمان هند و مصر! حیرت انگیز آنکه حتی او را تحت تأثیر بابیت قرار داده‌اند:

«*اندیشه‌های او هم متأثر از شیخیان بود... و هم متأثر از بابیان، چنانکه شرح حال باب در دائرة المعارف بستانی به قلم و امضای اوست.*»^۵

مسلم آنستکه افغانی، بی استعداد نبود. دولت آبادی می‌نویسد:

«*نظر به قوت حافظه‌ئی که داشت از هر خرمین خوشه‌ئی برمی‌داشته و در موقع بکار می‌برد، نمایش می‌داد.*»^۶ از «*فراز*»‌های زندگیش آنکه در سفر اروپا (۱۳۰۶ ق.) با ناصرالدین شاه ملاقات و «*قاپ او را دزدید.*»^۷ اینکه شاه به او وعده صدارت عظمی داده باشد، محتمل نیست. با اینهمه افغانی با چنین عنوانی به روسیه رفت و به مذاکره و معامله با روسها مشغول شد! شاه در بازگشت از اروپا از این جسارت به خشم آمد، او را که در شاه عبدالعظیم بست نشسته بود، از کشور اخراج کرد.

موفقیت بزرگ او در عثمانی بود، که سلطان عبدالحمید را به برآوردن این آرزو جلب نمود که همه کشورهای مسلمان (حتی شیعه مذهب) را زیر «*لوی اتحاد اسلامی*» گرد آورد و دستگاه خلافت اسلامی را زنده کند.

^۱ همانجا، ص ۳۸۳.

^۲ همانجا، ص ۳۸۲.

^۳ فروپاشی...، یاد شده، ص ۱۳۸.

^۴ فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۳۳.

^۵ الفبا، ج ۲، ص ۵۲.

^۶ حیات یحیی، ج ۱، ص ۹۲.

«چهارصد مکتوب به تمام ممالک شیعه مذهب فرستاد می شود، بعد از چندی نزدیک دویست جواب مساعد با مقصود به انجمن رسید... سلطان از شدت خوشحالی سید را در آغوش کشید، صورت او را بوسید.»^۱

بررسی فعالیت های افغانی، از محدوده بحث ما خارج است. همین بس که، در مدت سی سال زندگی فعال خود هر جا که بود، (افغانستان، هند، مصر، عثمانی، ایران، سودان) در درگیری های سیاسی دست داشت و «چیستان» زندگی او اینستکه، این «آواره شهرها و سرگشته کشورها» به چه پشتوانه ای به چنین فعالیت هایی دست می زد؟ جالب آنکه «تاریخ نگارانی» که در مقابل نفوذ استعمار این همه حساسیت از خود نشان داده اند و هر دولتمرد ایرانی را که با «اجنبی ها» نشست و برخاست کرده، «عامل استعمار» قلمداد نموده اند، بعلت دفاع افغانی از «اتحاد اسلامی» بیکباره دچار کورچشمی شده اند!

درحالی که داده های تاریخی در باره عیار فعالیت او تردیدی بجا نمی گذارند. او نه تنها رئیس حزب برادران ماسونی بود، (لتر «کوکب شرق») که شمار اعضای آن به ۳۰۰ نفر می رسید^۲، بلکه سه بار به لندن سفر کرد و یکبار مدت سه ماه مهمان حکومت انگلیس بود و با نخست وزیر و وزیر امور خارجه و وزیر هندوستان و سفیر مختار انگلیس در ایران و غیره مذاکره نمود.

مهم محتوای این «مذاکرات» است. درحالی که نگارنده «از صبا تا نیما» ادعا می کند که او درباره «اتحاد عالم اسلامی و انگلیس»^۳ مذاکره می نمود، نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان»، محتوای «جالب» تری را بیان داشته است:

«برای جواب از سؤال لرد چرچیل و لرد سالسبوری در خصوص حضرت مهدی (عج) و ظهور آن جناب، موقتاً به لندن مسافرت... نمود.»^۴

کورچشمی «تاریخ نگاران» درباره او، یکی از ستیزه جوی اش با هرکس در هر مقامی ناشی می شود و دیگری دفاعش از «جنبش اتحاد اسلامی». هدف سیاسی او، یعنی الحاق ایران به خلافت عثمانی، مستقماً در جهت مخالف منافع ملی ایران قرار داشت و ستایشگران او باید از این لحاظ جوابگوی ملت ایران باشند. وانگهی به چه معیاری میتوان او را مصلح اجتماعی و روشنگریافت؟

واقعیت اینستکه عمل تاریخی سیدجمال الدین افغانی، او را در جمع کارگزاران سیاست انگلیس در خاورمیانه قرار می دهد. دست پرورده ساختن حکومت ها و دامن زدن به توهم درباره اسلام، هدف اساسی این سیاست بود. تاریخ ایران دستکم از این لحاظ باید سپاسگزار «حکومت های استبدادی» دوران قاجار باشد، که از برقراری اولین حکومت اسلامی در ایران توسط جمال الدین افغانی جلو گرفتند! جالب اینکه در همان زمان مشق جمال الدین افغانی برای دربار ایران باز بوده است. از جمله مخبرالسلطنه هدایت او را «گرگ بالان دیده» نامیده، نوشته است:

«به موافقت سیاست انگلیس با (ارنست) رنان دوستی پیدا کرد. در ۱۳۰۳ باز به لندن رفت. متمدنی در سودان طلوع کرد، سید را برای کار او بکار انداختند.»^۵

این «روشنفکران چپ» ایران بودند، که بعدها ستیزه جویی مخرب اش را، نشان انقلابیگری او دانستند!

^۱ همانجا، ص ۹۹.

^۲ از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۱، ص ۳۸۵.

^۳ همانجا، ص ۳۷۴.

^۴ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۵۸.

^۵ گزارش ایران، یاد شده، ص ۱۴۲.

پس از آنکه در پی تأمین «تناسب های تاریخی»، جمال الدین افغانی را در طیف روشنگران نیافتیم، لازم است به چهره «سرآمد متفکران و روشنفکران در آستانه انقلاب مشروطه»، میرزا آقاخان کرمانی، نگاهی بیافکنیم. در مورد شرح زندگی و بررسی آثارش به پژوهش دو پژوهشگر یاد شده ارجاع میدهم و به بررسی نکاتی درباره او اکتفا میکنیم.

در ارزیابی میرزا آقاخان محور اصلی را این حقیقت تشکیل میدهد که او بابی بود! همین «تناقض» باعث گشته، کسانی که نتوانسته اند نادیده اش بگیرند، کوشیده اند «بابیگری» او را در پرده گذارند. درحالی که نه تنها میرزا آقاخان بارها اعلام داشته است که «بنده از اهل نبی نیستم»^۱، بلکه دلیل کافی برای اینکه تا دم آخر نیز از بابیگری دست برداشت همین است که:

«من مالم را به دیگری مصالحه کرده و وصیت کرده ام تا او را به فقرا و ابناء سبیل، یعنی بابیان بدهند»^۲
با مسکوت ماندن و حتی انکار بابیگری میرزا آقاخان، راه برای ستایش او باز شد. از او بدرستی بعنوان «بنیانگذار روشنگری در ایران»^۳، «نماینده روح نوجویی زمانه»، «نماینده کامل عیار فرهنگ ایرانی»، «یکتا مورخ متفکر زمان خود»^۴، «سرآمد روشنگران ایران»، «پیشرو فکر سوسیالیسم»^۵ و «سوسیالیست انقلابی»^۶ یاد کرده اند. حتی اسماعیل رائین نیز درباره او نوشت:

«میرزا آقاخان کرمانی، حقیقتاً شیفته آزادی، برادری و مساوات بود. او برخلاف دیگر استادان فراماسونی که بر او ریاست داشتند (ملکم خان و سید جمال الدین افغانی) نه به پول و ثروت دلبستگی داشت مثل ملکم خان، و نه به جاه و مقام و توسل به خارجیان عشق میورزید، مانند سید جمال»^۷

پافشاری بر بابی بودن میرزا آقاخان، در درجه اول بدین سبب مهم است که در غیر اینصورت اصولاً راه به درک شخصیت علمی و روشنگرانه او بسته میماند. برعکس براحتی میتوان نشان داد که میرزا آقاخان درست به سبب رهایی از شیعه زدگی به پیشرو تفکر اجتماعی در ایران بدل شد و اگر هم در اشاعه افکار مرفعی اروپایی گام برداشت، برخلاف «روشنفکران» دیگر، این افکار را بدرستی درک میکرد.

وانگهی با چشم پوشی از آن اصولاً نمیتوان وسعت فکرش را دریافت. این واقعیت را در پژوهش فریدون آدمیت در باره «اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی» میتوان نشان داد. آدمیت که تأکید میکند:

«فکر در خلأ بوجود نمی آید، لازمه آن وجود زمینه و زیرسازی فرهنگی قبلی است»^۸

این «زمینه و زیرسازی» را در آقاخان نمی بیند و حیران میماند، که وسعت فکر او از کجا ناشی شده است:

«از کلامش سراسر حکمت می تراود و روح فلسفه ترقی پذیری و خوشبینی و انسان دوستی قرن نوزدهم آمیخته با فلسفه افلاطونی در آن نمایان است»^۹ «...میرزا آقاخان کرمانی مستقیماً از افکار متفکران سوسیالیسم متأثر گشته

^۱ نامه های تبعید...، یاد شده، ص ۵۴.

^۲ همانجا، ص ۱۵.

^۳ ایران در راه یابی...، یاد شده، ص ۷۱.

^۴ اندیشه های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۲.

^۵ اید ثولوژی یاد شده، ج ۱ ص ۲۷۰.

^۶ اندیشه های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۲۵۲.

^۷ اسماعیل رائین، انجمن های سری در انقلاب مشروطیت، ص ۳۹.

^۸ اندیشه های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۷.

^۹ همانجا، ص ۱۲۹.

بود.^۱ «در آثارش تأثیر ژرف عقاید منتسکیو، روسو، آگوست کنت و هربرت اسپنسر نمایان است. با افکار لاک و هابز هم آشنا بوده...»^۲

پرسیدنی است، میرزا آقاخان در هشت سال (۱۳۱۳ - ۱۳۰۵ ق.) اقامت در اسلامبول، از چه امکاناتی برای آشنایی با این متفکران اروپایی برخوردار بود؟ اگر در نظر گیریم که او به سن ۳۲ سالگی وارد اسلامبول شد و در این هشت سال، غیر از مقالاتش در «روزنامه اختر»، «۲۰ کتاب و رساله نیز تألیف و ترجمه کرده»، که «تا به امروز تنها شش تا از کم خطرترین آنها منتشر شده است!»^۳، تازه، همواره با فقر مادی دست به گریبان بوده و در زمینه اجتماعی و سیاسی نیز فعالیت وسیع داشته است، تنها یک امکان باقی میماند، که وسعت فکر و ژرفی اندیشه او را نتیجه «زمینه و زیرسازی فرهنگی» او بدانیم.

ناگفته نماند، که آشنایی محدودش با انگلیسی و «کمی هم فرانسوی»، اصولاً به او امکان نمی داد، که «مترجم» افکار متفکران اروپایی باشد. وانگهی، ارزش روشنگری میرزا آقاخان در درجه اول نه در طرح افکاری است که در آثار متفکران بزرگ اروپایی نیز یافت می شود، بلکه در این است که همزادی این افکار را با اندیشه های پدید آمده در تاریخ، فرهنگ و مدنیت ایرانی نشان داده است.

آنچه مقام او را به عنوان «یکتا مؤرخ متفکر زمان خود» تثبیت می کند، همین است، که بر «تاریخ نگاری اسلامی» غلبه نمود و «آیین داد، اساس آزادی، احترام به عقاید دینی ملل مختلف و قانون مشورت را در مملکت مداری هخامنشیان میستاید»^۴

«مقصود حقیر اینست که در هر عصر مقتضیات و اسباب ترقی و تنزل دولت را شرح بدهم تا به این عصر حاضر امروزه برای ایران چنین تاریخی لازم است، اگرچه نویسنده آن را خطر جان است، ولی بنده جان خود را در این راه میگذارم»^۵

میرزا آقاخان کرمانی اولین تاریخ پژوه معاصر ایران است، که نشان داد، سیر صعودی تاریخ و مدنیت ایرانی با تسلط اسلام متوقف و سپس به جاده انحطاط افتاد. او مجموعه بهم پیوسته مدنیت و فرهنگ ایرانی را «ایرانیگری» مینامد و از آن در مقابل اسلام (به عنوان «فرهنگی» برآمده از شرایط زیست ماقبل مدنی)، دفاع می کند:

«اسلام مناسب قبایلی وحشی و دزد مزاج باشد که راهی برای معاش و زندگانی جز غارت و یغما نداشتند و جز طریق فحشا و بی باکی نمی پیمودند»^۶

میرزا آقاخان سرشتگی مدنیت ایرانی را با آیین ایران باستان، در مجموعه ای ملموس از اصول زندگی و کشورداری نشان می دهد و از هم دریدگی این مجموعه را علت واقعی بازماندن ایران از پیشرفت می یابد. هرچند که بدیده انتقادی نارسایی خردگرایی در ایران را دریافته و رشد آن در اروپا را بدرستی نتیجه غلبه بر باورهای کهن می داند: «مسیحیان انجیل ساختگی بی سروه را بوسیدند و بر طاق کلیسا نهادند و به دنیای علم و هنر قدم گذاردند. و گرنه امروز گدا تر و فقیر تر و جاهل تر از آنها کسی نبود.»^۷

^۱ فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، ص ۶.

^۲ اندیشه های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۱۰۵.

^۳ همانجا، ص ۴۹.

^۴ همانجا، ص ۱۶۶.

^۵ باقر مؤمنی، ایران در آستانه انقلاب مشروطیت، ص ۱۳۰.

^۶ اندیشه های میرزا آقاخان...، ص ۱۴۱.

^۷ همانجا، ص ۱۴۲.

نقش دوران‌ساز اندیشه انتقادی را دریافته، می‌نویسد:

«دماغی که لطمه اعتراض را نبیند. درست فکر نتواند و عقل که صد ایراد و افکار را تحمل نکند، معتدل حکم ننماید.»^۱

«ایرانیگری» از نظر میرزا آقاخان همانا مجموعه ویژگی‌هایی است که در ایران، در این «چهارراه جهانی»، بالید و مظاهر آن در تضاد با اسلام هنوز هم در خوی و منش ایرانی تداوم دارند. این ویژگی‌ها از یکسو تار و پود حیات اجتماعی در این «نقطه» از جهان را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر سهمی است که «ملت ایران» در برآیند فرهنگ جهانی و بشری می‌تواند و باید ادا کند، نه بیشتر و نه کمتر.

همچنانکه تعصب نژادی، و بطور کلی هرگونه تعصب قومی، عقیدتی، زبانی، منطقه‌ای و غیره، برای ملتی که از درهم آمیختگی ده‌ها نژاد و تیره و قوم و مذهب در سرزمینی با تنوعی چشمگیر از لحاظ طبیعی و انسانی قوام یافته، نمیتواند مفهومی داشته باشد.

از آنجا که محور اساسی تفکر تاریخی او، از دوسو مورد تحریف و تکذیب عمامه بصران و «روشنفکران» واقع شده، توضیحی لازم است:

این تحریف از یکسو در این جهت است، که نظرش درباره اسلام بعنوان «فرهنگ قبایل بدوی» را به «عرب ستیزی» نسبت داده‌اند. از جمله ملک الشعرا بهار مینویسد:

«فکر ضد عرب در ایران از او نشأت کرد.»^۲

در حالیکه میرزا آقاخان نه تنها فرسنگها از تعصب نژادی دور است، بلکه درست آنچیزی را هدف می‌گیرد که «اسلام زندگان» از غلبه بر آن عاجزند و آن همانا «اسلام ایرانی و شیعی» است. او درست همین اسلام را «درختی خشکیده و استخوانی پوسیده»^۳ می‌یابد:

«بجان تو آگریک جلد کتاب بحار (الانوار مجلسی) را در هر ملتی انتشار دهند و در دماغ‌های آنان این خرافات را استوار و ریشه دار دارند، دیگر امید نجات از برای آن مشکل و دشوار است.»^۴

در همفکری با آخوندزاده که نوشت:

«اگر نصایح و مواعظ مؤثر می‌شد، گلستان و بوستان شیخ سعدی، باید ایران را به بهشت برین تبدیل میکرد.»^۵

میرزا آقاخان اولین کسی است که نفوذ «اخلاق» و «فرهنگ» اسلامی را به وسیله سعدی افشا نموده، تأثیر مخرب آن را نشان داده است. یکی از همفکران او بعدها نوشت:

«اولین حکایت گلستان یاد می‌دهد که «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه انگیز است»؛ حکایت چهارم تلقین میکند که «تمایلات ارضیه جنایه با هیچ تربیتی قابل اصلاح نیست»؛ حکایت هشتم می‌رساند که پادشاهان باید کسانی را که از ایشان می‌ترسند، بدون ترحم از میان بردارند. «گریه مسکین اگر پر دشتی تخم گنجشک از جهان برداشتی»؛ حکایت نهم می‌گوید که «وراث یک شخص، بزرگترین دشمنان او می‌باشند»؛ حکایت چهاردهم

^۱ همانجا، ص ۱۴۳.

^۲ سبک‌شناسی، یاد شده، ج ۳، ص ۳۷۳.

^۳ اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۱۴۳.

^۴ نامه‌های تبعید...، یاد شده، ص ۲۳.

^۵ ایران در آستانه...، یاد شده، ص ۱۴۱.

مدعی است که «سربازی که جیره او از دولت نمیرسد حق دارد از جنگ فرار نماید»؛ «باش تا دستش بند روزگار / پس به کام خویشتن مغزش برآر»؛ «تریت نااهل را چون گردکان برگنبد است»...^۱

نظر میرزا آقاخان در باره دین، هنوز هم با اعتبار است:

«میزان و برهان ما در تصدیق مذهب و ادیان هر ملت اینست که هرگاه کیشی موافق منش و موافق وضع معیشت ملتی تأسیس شود. چه در تمدن و اخلاق چه در علوم و ترقی، اسباب پیشرفت آن ملت گردد، آن کیش را دین بهین و آن مذهب را آیین متین دانیم، و الاً به هیچ نشمرده سهل است طاعون مهلک و بلای مرض انگاریم».^۲

آدمیت در باره رساله «هفتاد و دو ملت» او مینویسد:

«جوهر کلامش یگانگی زبده همه ادیان است و تخطئه ستیزگی های مذهبی و غایت آن دعوت جهانیان است به مدارا و شکیبایی».^۳

از سوی دیگر ستایش او از فرهنگ، آیین و مدنیته که در طول هزاران سال در ایران زمین رشد کرده بود، نشانه واپسگرایی او و از آن بدتر خمیرمایه تبلیغات شاه پرستانه دربار قلمداد کرده اند. تا آنجا که کسانی چون آل احمد او را «فاشیست»^۴ خواندند که نشانه دشمنی ملایان با افکار ایران دوستانه اوست.

پس از آنکه به شخصیت علمی میرزا آقاخان کرمانی نگاهی افکندیم، لازم است، به فعالیت سیاسی و اجتماعی او نیز اشاره شود. اما پیش از آن ناگزیریم، بدین نکته توجه کنیم که این مقام والا را در مقایسه با دیگر روشنگران و متفکران هم دوره او یافتیم و هدف آن بود، که سرچشمه و خاستگاه تفکر او را نشان دهیم. وگرنه چنانچه خواهیم دید. آقاخان از پیروان یحیی ازل بود، و از نظر خط مشی سیاسی- اجتماعی به «جناح منحرف بابی» تعلق داشت و همین انحراف او را به فعالیت های خسران آوری واداشت و سرنوشتی تراژیک را رقم زد.

این انحراف را در درجه اول در اندیشه او باید نشان داد. اختصار این نوشتار ایجاب می کند، که در این باره به نمونه ای اکتفا کنیم و آن دیدگاه میرزا آقاخان به «اقلیتهای مذهبی» است. در این باره گفتنی است که رهایی او از شیعه گری به درجه ای نرسید، که بر حساسیت منفی نسبت به دگرائیشان مذهبی غلبه کند و نمونه آنکه در منظومه تاریخی اش، برای توصیف وضع فلاکت بار ایران، آن را «با فلاکت یهودیان»^۵ مقایسه میکند!

میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی پس از آنکه در کرمان، در مکتب حاج سید جواد کربلایی (بابی) تربیت یافتند، «در درجه اول به سبب پیگردشان بعنوان بابی»، راهی اسلامبول گشتند. این درست زمانی است، که اسلامبول به آش درهم جوشی از ناراضیان و تبعیدیان ایرانی بدل گشته و دربار عثمانی میکوشید، از آنان در کشاکش با حکومت ایران استفاده برد. احسان طبری در این باره مینویسد:

«ناراضیان دربار ناصری» فکر میکردند که به قس سلطان عبدالحمید پاشا، باید یک اتحاد اسلامی پدید آید. امپراطوری عثمانی که بسیار مایل بود، که دستگاه محتضر خود را با این تزریق تازه معنوی قوت بخشد. در دوران معینی به این اندیشه روی خوش نشان داد و پندارهای بی جایی را در برخی قلوب صادق ایجاد کرد».^۶

^۱ از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۲، ص ۴۴۴.

^۲ اندیشه های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۱۳۸.

^۳ همانجا، ص ۶۲.

^۴ نامه های تبعید...، یاد شده، ص ۱۴.

^۵ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۵۲.

^۶ فروپاشی...، ص ۱۳۶.

احسان طبری ابتکار «اتحاد اسلامی» را به میرزا آقاخان نسبت میدهد، که بکلی بی پایه است. بر عکس میتوان نشان داد، به رهبری میرزا آقاخان مبارزه فرهنگی گسترده ای در اسلامبول پاگرفت، که رابطه ای با این «اندیشه» نداشت. خود طبری نیز اعتراف دارد، در میان:

«مهاجران رنگارنگ سیاسی، هم از بایان (ازلیان) سابق بودند، که بعدها به اندیشه های وسیع و نتایج صحیح تری رسیدند.»^۱

فعالیت فرهنگی ازلیان به رهبری میرزا آقاخان ابعاد گسترده ای داشت. محور این فعالیت انتشار اولین روزنامه فارسی در خارج از ایران بنام «اختر» بود، که از یکسو چنان محبوبیتی کسب نمود، که «در قفقاز مردم عوام، که روزنامه خواندن را گناه میدانستند، خواص را که روزنامه اختر میخواندند، «اختری مذهب» مینامیدند.»^۲ از سوی دیگر چنان خشم ناصرالدین شاه را برانگیخت، که:

«شاه... میگوید، هرکس با آقاخان مکاتبه داشته باشد، خانه اش را بر سرش خراب میکنم.»^۳

نکته قابل دقت آنکه، میدانی که حکومت عثمانی برای فعالیت تبعیدیان ایرانی باز گذاشته بود، به دفاع از اسلام و مخالفت با دربار ناصری محدود می شد، در حالیکه فعالیت میرزا آقاخان و یارانش بسیار فراتر میرفت و همین از همان ابتدا، دشمنی ملایان را بر علیه او برانگیخت. فریدون آدمیت مینویسد:

«پس از نوشتن «هشت بهشت» در عقاید فرقه شیخیه و بابیه، در اسلامبول بر او شوریدند که دشمن دین و دولت و ملت است، باید او را سنگسار کرد.»^۴

رفته رفته محیط متخاصم، بایان اسلامبول را فرامیگرفت و میرزا آقاخان «همچون آهوپی تیر خورده» به هر سو «تک و پو» میزد و راه خلاص میجست.^۵

اینهمه او را به احتیاط واداشت؛ چنانکه مثلاً آثار خود را بنام دیگران منتشر می ساخت. از جمله «سیاحتنامه ابراهیم بیگ» را بنام تاجری به اسم زین العابدین مراغه ای نوشت. اما برای همگان روشن بود، که از کدام خامه سرچشمه گرفته است. فریدون آدمیت نیز تأیید کرده است که «نویسنده ادیبی در پرداختن نثر روان و قوی و پخته آن دست داشته است.»^۶

محتوای کتاب نیز تردیدی در «دخالت» میرزا آقاخان باقی نمیگذارد. بیک جمله از آن درباره نارسایی انسجام ملیت ایرانی توجه کنیم:

«احدی از منافع مشترکه وطن سخن نمیگوید. گویی نه این وطن از ایشان است و نه با همدیگر هموطن اند.»^۷ بی سبب نبود که کسروی نوشت:

«تنها بچاپ رسانیدن چنین کتابی در آن زمان انگیزه نابودی چاپ کننده توانستی بود.»^۸

^۱ همانجا، ص ۱۱۸.

^۲ از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۲، ص ۲۵۱.

^۳ حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۲۵.

^۴ نامه های تبعید...، یاد شده، ص ۱۵.

^۵ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۸۷.

^۶ همانجا، ص ۹۰.

^۷ تاریخ مشروطه ایران...، کسروی، یاد شده، ص ۴۶.

^۸ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۹.

اما همه این احتیاط‌کاری‌ها از تنگ شدن ریسمانی که بدور گردن میرزا آقاخان پیچیده بود، جلو نمی‌گرفت و برچنین زمینه ای بود که انحراف ازلیگیری خود نشان داد و به ائتلافی نامیمون دامن زد. او راه برون رفت ایران از بن بست را چنین یافت:

«در اصلاح کار و دفع هرج و مرج، باید قطعاً قطع نظر از این طایفه قاجار و چند نفر ملای احمق بیشعور نمود... اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و بهیچ چیزشان اطمینان نیست»^۱

میرزا آقاخان با مساوی قرار دادن پایگاه حکومت سیاسی با نقش بازدارنده «چند نفر ملای احمق بیشعور» در واقع، عمده را با غیرعمده مخدوش نمود و در پی آن، درباره موتور تحول در ایران نیز به توهم دچار شد:

«باید کاری کرد، شاید آن طبایع بگردست نخورده و آن خونهای پاکیزه مردم متوسط ملت، از دهاقین و اعیان و نجبا به حرکت بیاید و حتی از ایالات مدد خواست»^۲

غافل از آنکه پیش شرط به حرکت آوردن چنین نیرویی، برانگیزاندن جنبشی بود که در درجه اول در برابر حکومت مذهبی قرار گیرد. آقاخان با آنکه به جنبشی نظیر جنبش بابی نظر داشت، دیر یا زود باید به این رسیده باشد که چنین آرزویی دیگر برآورده شدنی نبود و دسترسی به «طبایع دست نخورده» از ورای سلطه فلج کننده حکومت مذهبی، امری بود محال. این کنکاش با پیدا شدن جمال‌الدین افغانی، که ظاهراً سخنان دیگری از رهبری شیعه می گفت، بالاخره او را به این ساده لوحی غلطاند که:

«اگر از طایفه نیم زنده ملایان تا یک درجه محدودی معاونت بطلبیم، احتمال دارد، زودتر مقصود انجام گیرد»^۳!

میرزا آقاخان ناامید از یافتن نیرویی مترقی در جامعه ایرانی، برخلاف تفکر بابی که تسلط ملایان را سد راه پیشرفت ایران می یافت، خواست نعل وارونه بزند و درست به سبب «حمایت و بیشعوری» آنان، از قدرتشان برای دامن زدن به یک حرکت اجتماعی استفاده کند. او بجای آنکه نفوذ «علما» را عامل عقب ماندگی ایرانیان بداند: «می پنداشت که نفوذ علما در افکار عام، صرفاً مولود بی دانشی و «فاناتیزم» مردم و عدم رواج فلسفه عقلی است»^۴!

آشفته بازار اسلامبول، که همه گونه ناراضیان و تبعیدیان دربار ناصری در آن میلولیدند، از طرفی، و از طرف دیگر نفوذ و احترام فزاینده جمال‌الدین افغانی در دربار عثمانی، باعث تشدید خوش بینی میرزا آقاخان به این بود، که عمامه بسران در مقابل موج پیشرفت طلبی قدمی عقب نهسته، دستکم خود را با «مقتضیات زمانه» دمساز خواهند نمود.

واقعیت عملی نیز این توهم را تأکید می کرد. کافی بود، میرزا آقاخان، بابی گری خود را مسکوت بگذارد تا سید جمال‌الدین او را با آغوش باز بپذیرد. سرآمدان آن دوران هم که با او در تماس بودند، این نظر را تأیید میکردند. از این طرف ملوک خان و از طرف دیگر امین الدوله (بعدها صدراعظم ایران)!

مثلاً امین الدوله نیز چنین می پنداشت که:

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۹.

^۲ نامه های تبعید، یاد شده، ص ۳۰.

^۳ همانجا، ص ۳۰.

^۴ همانجا، ص ۳۱.

«اعتبار علما در عقاید عام، در درجه اول نتیجه روش غلط حکمرانی و ستمگری عاملان دولت است.»^۱ بدین ترتیب میرزا آقاخان (بابی) با کسی چون جمال الدین افغانی یار شد و در راه «اتحاد اسلامی» کوشید! رأی هما ناطق در باره اختلاف بنیادی ایندو تردیدی بجا نمیگذارد:

میرزا آقاخان «آنچه در سر داشت و پیشنهاد می کرد، سازش با «اتحاد اسلامی» سید جمال که خلیفه عثمانی را بجای ناصرالدین شاه برگزیده بود، نداشت»^۲

خود میرزا آقاخان نیز سرخوردگی خویش را از اینکه «نردبان ترقی» برای جمال الدین افغانی قرار گرفته بود، چنین بیان داشت:

«حضرت شیخ در خانه خود به استقلال نشسته و چند نفر نوکر گرفته از صبح تا شام به پذیرایی مردم مختلف، از هندی و تازی و افغان و مصری و ایرانی و سودانی مشغولند و غیر از این هیچ کاری ندارند.»^۳

اما دیگر دیر شده بود و آقاخان را از ورطه ای که بدان لغزیده بود، نجاتی نبود. «در سال ۱۳۱۳، آخرین سال پادشاهی ناصرالدین شاه، علاء الملک سفیر ایران، به سلطان (عثمانی) چنین وانمود کرد که در شورش ارمنیان که سال پیش از آن روی داده بود، اینان دست داشتند.»^۴

دولت عثمانی میرزا آقاخان را با دوتن از یارانش تحویل دولت ایران داد، در حضور محمدعلی میرزای ولیعهد در تبریز دارشان زدند و پوست سرشان را پر از کاه (یا آرد) کرده، به تهران فرستادند. در حالیکه جمال الدین افغانی را، با آنکه قتل ناصرالدین شاه به دستور او صورت گرفته بود، تحویل ایران ندادند!

داوری تاریخی هدایت در باره این تراژدی، صادق است که نوشت:

«میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، میرزا حسن خان خبیرالملک بریسمان سید (جمال الدین) در چاه افتادند. ای بسا ابلیس آدم روکه هست / پس به هر دستی نباید داد دست!»^۵

سرنوشت میرزا آقاخان و یارانش نمونه بارزی است از سرنوشت صدها، بلکه هزاران تن از فرزندان ایران که با وجود استعدادهای شگرف، (و حتی اینجا و آنجا بارقه ای از نبوغ) در کشاکش دو پایگاه قدرت و در درجه اول پایگاه قدرت مسلط مذهب فدا شدند؛ در حالیکه در شرایط سالم رشد اجتماعی میتوانستند ایران را در گردونه پیشرفت فرسنگها به پیش برند. چون وسیعتر بنگریم، همین را نیز عامل اصلی درماندگی مردم ایران از ورود به شاهراه پیشرفت خواهیم یافت و تأکیدی بر این واقعیت، که جنبش بابی با درهم کوبیدن این ساختار، میتوانست با استفاده از چنین استعدادهایی ایران را در آغاز تاریخ معاصر به راهی دیگر برد.

نکته دیگر آنکه، تاریخ نگاری شیعه زده، چهره ای از «میرزا آقاخان ها» بدست می دهد، که از سویی با ساده لوحی و ناتوانی توأم است و از سوی دیگر از آنان «شهید و قهرمان راه آزادی» می سازد. برشت، متفکر آلمانی، گفته است:

«ملتی که خوشبخت است به قهرمان نیازی ندارد!»، چون به عمل قهرمانانه آنجا نیاز است، که خرابی و فساد بزرگی ریشه دوانده باشد. بدین حساب، پرشماری فزاینده «قهرمانان آزادی» در تاریخ معاصر ایران، خود نشانه بارزی است از فلاکتی عمیق در این جامعه.

^۱ نامه های تبعید، یاد شده، ص ۳۰.

^۲ همانجا، ص ۱۰۲.

^۳ تاریخ مشروطه ایران...، یاد شده، ص ۱۳۶.

^۴ گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۴۲.

^۵ همانجا.

آخرین کلام در باره میرزا آقاخان آنکه، اندیشه و موضع سیاسی او، چنانکه خواهیم دید، در انقلاب مشروطه نقشی تعیین کننده یافت و پس از آن نیز از جوانب مختلف، الهام بخش سرآمدان جامعه ایران بوده است و از هر نظر سزاوار نام «روشنگرو مصلح اجتماع». بطور کلی میتوان ادعا نمود، که کوشش های «مذبوحانه» برای بیداری و پیشرفت طلبی، چه پیش و چه پس از انقلاب مشروطه تا حد زیادی مدیون فعالیت روشنگرانه او بود، که خود از تداوم و تأثیر تفکر بابی در تاریخ معاصر ایران خبر می دهد.

«حاج میرزا حسن رشديه که بنيادگذار دبستان هاست، ميگويد مرا برفتن بيروت و يادگرفتن شيوه نوين آموزگاري يک گفتاري از «اختر» برانگيخت.»^۱

«ميراث (روزنامه نگاري) او به ميرزا جهانگيرخان شيرازي رسيد که از ارادتمندان ميرزا آقاخان بود و در دوران نهضت مشروطيت روزنامه با ارزش صوراسرافيل را برپا کرد.»^۲

در باره تأثیرش بر سرآمدان جامعه ایرانی پس از انقلاب مشروطه بدین اکتفا میکنیم، که هما ناطق، او را الهام بخش ارانی و بزرگ علوی یافته^۳ و صادق هدایت در دوران اقامتش در هند با آثار او آشنا شد و این آشنایی را باید مشوق عشق سرخورده او به میهن دانست.

^۱ تاریخ مشروطه ایران...، یاد شده، ص ۴۰.

^۲ اندیشه های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۳۳.

^۳ نامه های تبعید، یاد شده، ص ۴۳.

در آستانه انقلاب مشروطه

«معیار ما در هر زمینه، در هر آرمان و هر جا که باشیم مذهبی است. چه معتقد به مذهب باشیم و چه نباشیم. داوری تاریخی بر ایمان حکم تکبیر یا تکفیر دارد. یا بزرگداشت مطلق است و یا طرد مطلق. مردان تاریخ یا منجی هستند و برگردانی از امام زمان و یا ملعونند و چهره‌ای از ابلیس. بی سبب نیست که هنوز حتی یک دوره ناقص تاریخ معاصر ایران را نداریم. چه بسا نیازی هم نباشد، جملگان نخوانده و ندانسته صاحب نظراند!»^۱

هما ناطق

پس از نیم نگاهی به ویژگی‌های دوران پیش از انقلاب مشروطه در آثار «روشنگران عصر ناصری»، به اوضاع اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی در آستانه انقلاب نزدیک‌تر بنگریم.

ضرورت این بررسی در آن است که تنها با شناخت نیروها و مختصات اجتماعی-سیاسی در آستانه انقلاب مشروطه می‌توان عمق و جهت دگرگونی‌هایی را درک کرد، که از آن پس تا به امروز تاریخ ایران را رقم زده‌اند. زیرا هر چند که پس از انقلاب مشروطه و در دوران پهلوی نیروهای نوینی به عرصه جامعه و سیاست ایران گام گذاردند، اما در توازن قوای اجتماعی اثری تعیین کننده نیافتند و تأثیرشان از امواجی کوتاه در دریای متلاطم جامعه ایرانی فراتر نرفت. از سوی دیگر منظره رنگارنگی را که ظهور سازمانها، احزاب و جریانات اجتماعی، مذهبی و سیاسی ترسیم کرد، محرک‌های اصلی این جامعه را در پس پرده‌ای از تناقضات و شبهه‌آفرینی‌ها پنهان ساخته است.

در باره قدرت و سلطه فزاینده پایگاه حکومت مذهبی در نیمه اول سلطنت ناصرالدین شاه سخن راندیم. اینک لازم است که با توجه به رویدادهای انقلاب مشروطه این نکته را دریابیم، که وقتی از «دستگاه حکومت مذهبی» در ایران سخن می‌گوییم، نباید انتظار داشت که این حکومت نیز مانند حکومت سیاسی، هیأت وزرا و یا سیستم اداری داشته باشد، چنین «سیستمی» در تاریخ طولانی تحول شیوه‌های کشورداری تکامل یافته است، درحالی‌که «دستگاه حکومت مذهبی» همان ساختار تیول‌داری و عشیرتی ما قبل مدنی خود را همچنان حفظ کرده بود. مهم آنست که اراده قوی این «دستگاه» را در جهت قدرت‌طلبی و حکمرانی بدرستی بشناسیم. اراده‌ای که به این شدت در هیچیک از حکومت‌های سیاسی موجود نبود و همین هم به شکست و عقب‌نشینی آنان در مقابل حاکمیت مذهبی منجر می‌گشت.

در این دوران در بالاترین پله قدرت مذهبی در ایران ملاً علی کنی را داریم، که پیش از این به او اشاره کردیم و در عتبات پس از شیخ مرتضی انصاری، دومین «ایرانی» که به قدرت رسید، میرزای شیرازی (عموزاده پدر باب!) بود. او با «وسعت نظری» که داشت، به سرعت گوی سبقت از رقیبان ربود و سامره را که پیش از آن دهکده‌ای بیش نبود، به پایتخت «عتبات عالیات» بدل ساخت. دولت آبادی (از شاگردان او) می‌نویسد:

^۱ هما ناطق، ایران در راهبایی فرهنگی، خاوران، پاریس ۱۹۹۰.

«کم کم کار سامره به جای می رسد که روی توجه عموم شیعیان دنیا بدانجا گشته و وجوه سهم امام از هندوستان و ایران وقفقاز و هرکجا جعفری مذهب هست به سامره می رود.»^۱

دستگاه رهبری شیعیان در نیم قرن دوران ناصری از همه امکانات حکومت برخوردار بود و هر پیشوای مذهبی، بارگاهی برای خود داشت. قوه قضایه بکلی در قبضه قدرتش بود و قوه اجراییه مذهبی در رقابت با «دیوانخانه» از میدان عمل وسیعی برخوردار بود. امین الدوله، صدراعظم مظفردالدینشاه در این باره می نویسد:

«در سالهای آخر پادشاهی ناصرالدین شاه و در دوران پادشاهی مظفردالدین شاه هرج و مرج و لجام گسیختگی در کار روحانیون به مراحل کمال رسید. در پایتخت و در هر یک از شهرهای ایران، یکی دو نفر از روحانیون عده ای از اوپاش و اراذل را بدور خود جمع کرده، از انجام هر کار زشتی باک نداشتند.»^۲

ساختار ملوک الطوائفی دستگاه حکومت مذهبی نباید بدین ساده اندیشی دامن زند، که این دستگاه را مانند هر دستگاه حکومتی دیگری در هر جای دنیا ارزیابی نکنیم. «روحانیون» ایران در این دوران، به مقامات و وظایف گوناگون یک دستگاه عظیم حکومتی را تشکیل می دادند که دهها هزار «حقوق بگیر» داشت، «مالیات» می گرفت و هیچ خرید و فروشی، و ازدواج و طلاق بدون «شرکت» آنان صورت نمی گرفت و بالاخره بجز «لشکر اوپاشان»، که نیروی سرکوبگری بود، باید خیل عظیم طلبگان را نیز بعنوان «رعایای» این دستگاه، در نظر گرفت.

قدرت و ثروت متمرکز در دست مقامات بالای این دستگاه چنان بود که حتی دیگر در بند «زهدفروشی» نیز نبودند و همچون شاهانی بزرگ و کوچک، علناً از همه «لذتها» و ثروت های ممکن بهره داشتند. جالب است که «تاریخ نگاران» دوران قاجار علاقه خاصی به برشمردن تعداد زنان حرمسرای شاهان و علاقه آنان به عیش و نوش نشان داده اند. در حالیکه می توان تصور نمود که در «اندرونی طبقه جلیله روحانیون» که کل طلاق و ازدواج امت در دستشان بود و هر بیوه زن جوان یا پیر مالدار را ملک شخصی خود می انگاشتند، چه گذشته است! برای نشان دادن قدرت مادی پایگاه حکومت مذهبی در ایران به ذکر دو نمونه از «روحانیون متوسط الحال» اکتفا می کنیم. در احوال مجتهد همدان نوشته اند:

«متمول ترین و مالک تراز همه حاجی آقا محسن مجتهد است. او «سالی ۲۵۰۰۰ خروار گندم ضبط انبار دارد... که یک کروار (نیم میلیون ن.) تومان می شود.» «۲۰۰ هزار تومان نقد و املاک و اجاره مستغلات شهری دارد، ۵۰۰۰ تفنگ مکنز با فشنگ دارد. ۳۰۰۰ سوار تفنگچی در املاکش حاضر دارد، زیادترا ۳۰ زن دارد.»^۳

نمونه دیگر، «روحانی اول» تبریز است که در انقلاب مشروطه نیز دستی از آستین درآورد. او آقا میرزا جواد مجتهد تبریز است که کسروی درباره اش می نویسد:

«۱۶۰ هزار تومان نقد و ۲۰۰ پارچه ده داشت.»^۴

برخلاف تصویری که «تاریخ نگاران» بدست می دهند، حکومتگران مذهبی به هیچ چیز کمتر از «حاکمان ظالم قاجار» نبودند. با این تفاوت که در کتابهای تاریخ «رسمی» یافتن گزارشی درباره رفتار و کردار حکمرانی «علما»، نیز مشکل است!

^۱ یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۷۷.

^۲ میرزا علی اصغر خان امین الدوله، خاطرات سیاسی، ص ۱۶۷.

^۳ هما ناطق، سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان، القبا، ج ۲، ص ۴۸.

^۴ همانجا.

«آقا نجفی اصفهانی، که شهر علمای آنزمان بود، برای تصرف ملک سید مارینی که در مجاور ملک آقا بود، او را متهم به بایگیری کرد و در روز روشن بتحریر این مجتهد ریاکار، این سید هشتاد ساله را، طلاب علوم دینی، بنام (بابی) قطعه قطعه کردند. در این جنایت بزرگ هیچیک از علما اصفهان، قم، طهران و مشهد اعتراضی نکردند و با وجودیکه همه مردم اصفهان و حتی طهران و مشهد میدانستند که آقا قصد تصرف ملک آن سید را دارد، با اینحال، همه سکوت کردند و از ترس دم برنیاوردند.»^۱

این «ترس» و «سکوت» که به کتابهای تاریخ نیز راه یافته، ناشی از قدرت خردکننده حکومتی است که در مقایسه با آن، دربار شاه بازیچه ای بیش نبوده است. رفتار همین «آقا نجفی» با «شهردار» اصفهان معیاری برای مقایسه بدست می دهد:

«همین شخص، «آقا نجفی»، در سال قحطی معروف اصفهان، به طلاب علوم دستور داد، که محمد جعفر، رئیس بلدیۀ اصفهان را به گناه اینکه گفته بود: مردم از گرسنگی می میرند و آقای حجت الاسلام آقا نجفی، هزارها خوارگندم در انبارهای خود جمع کرده است. از عمارت بلدیۀ سروپا برهنه بیرون بکشند و به فجیع ترین وضعی به قتل برسانند و بدنش را برای عبرت دیگران بدرختی بیاورند.»^۲

جایی که با شهردار شهری به بزرگی اصفهان چنین رفتاری می شود، تکلیف مردم روشن است:

«حاجی سید ابوالقاسم زنجانی، که از جمله علمای متنفذ آنزمان بود، در زنجان، دو تاجر مشهور بازار... را متهم به بایگیری کرد و افرادی را واداشت که آنها را بطرز وحشتناکی کشتند، تا اینکه دیگر کسی جرئت نکند، مثل آندو تاجر، طلب حقۀ خود را از آقا مطالبه نماید.»^۳

«تاریخ نگارانی» که وجود «بابیان» را عامل خشونت رهبران مذهبی قلمداد کرده اند، کمتر خیانتی که به حقیقت کرده اند، همین است که قدرت و منافع این پایگاه حکومت را در پرده گذارده اند. این قدرت، در دورانی که از آن سخن می رود، بر چنان زمینه اجتماعی و «اقتصادی» عظیمی استوار گشته بود، که از بسیاری جهات در تاریخ جهان کم نظیر است:

«در هر بلد از بلاد ایران از روحانی نمایان اشخاص بیسواد یا با سواد بعنوان حکومت شرعی در امور مردم دخالت نموده جز جلب نفع شخصی مقصودی ندارند و جمعی از مردمان شرور، خود را در لباس طلاب علوم دینی در آورده... خود را مقدس و واجب الاحترام شمرده، می گویند اهانت بما اهانت به مجتهدین و اهانت به مجتهدین اهانت به امام و اهانت به امام اهانت به پیغمبر و اهانت به پیغمبر اهانت به ذات... باری تعالی می باشد. پس اهانت بما اهانت به خداوند است... خدا داند که از این طایفه چه ظلم و ستمی به ضعف می رسد چه مال های محترم و چه جانهای عزیز که بواسطۀ استبداد این طایفه بباد فنا می رود. چه خانها برچیده می شود تا اسباب عیش و عشرت آقا و آقا زادگان مهیا گردد... مانع بزرگ اجرای عدل و داد در ایران، همین طایفه عزیزی جهت هستند که تا جان در بدن دارند نخواهند گذاشت، ملت بیدار شده پی به حقوق مشروعه خود ببرد.»^۴

کسروی بدروستی از «طلاب علوم دینی» بعنوان «سپاه شریعت»^۵ یاد می کند و دولت آبادی می نویسد:

^۱ اسماعیل رائین، انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت، ص ۳۷.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا.

^۴ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۳، ص ۴۸.

^۵ احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطۀ ایران، ص ۳۳.

«تمام مدارس مذهبی که موقوفات (دارند)... پراست از طلاب. نه سواد داشتن شرط طلبه بودن است و نه با دیانت بودن. بسیاری از دهاتیان تنبل به شهرآمده، در سلک طلاب درآمده از موقوفات مدارس امرار معاش می نمایند. گاه می شود، یک شخص در تمام مدت عمر به عنوان طلبگی در مدرسه حجره دارد و چون از دنیا می رود حجره مزبور به ضمیمه سهم اواز موقوفه مانند میراث به پسرش می رسد.»^۱

«بسیاری از اراذل و اوایاش در لباس طلبگی درآمده همه کار می کنند غیر از تحصیل. همه چیز دارند غیر از دیانت... طلاب کار میرغصبی و فراشی نموده، بر تنفر خلق از نوع خود می افزایند.»^۲

همه «تاریخ نگاران»، ورشستگی اقتصادی و فزونی ستمگری دربار و حکام را عامل عمده ظهور انقلاب مشروطه دانسته اند. در حالیکه مردم ایران پیش از این نیز دردکش این «بلایا» بوده اند. وانگهی تسلط «مذهب مسلط» در این دوران چنان عمیق و همه جانبه بوده است که اصولاً جایی در ذهن «امت» برای پرداختن به چیز دیگری بجا نمی گذاشت! بقول کسروی:

«ایرانیان در آنروز، خو به این آلودگیها و بدیها گرفته بودند، و جز از این زندگانی به زندگانی دیگری گمان نمی بردند.»^۳

«به هر شهر و دهکده ای بساط «ملا بازی» گسترده است. یکی مسأله گوشت، یکی مرثیه خوان است؛ یکی قلندر که «اسم اعظم» را روی کاغذ نوشته و می فروشد، اسمی که «ولد الزنا» نمی تواند ببیند.»^۴ کسروی در باره «گدازان امت» در این دوران می نویسد:

«ایرانیان که شیعی می بودند، اگر حساب کنیم، بی گمان یک چهار یک سال را با کارهای کیشی به سر دادندی. سینه زدندی، نالیدن، گریستندی، زیارت عاشورا خواندندی، به دعای ندبه پرداختندی، در پای منبر نشسته گوش به «فضایل اهل بیت» دادندی، پول گردآورده زیارت رفتندی. گذشته از اینها یک رشته کارهایی بنام «تبری» داشتندی. هر سال نهم ربیع الاول را عید گرفته و بازارهای را بستندی، و خرد و بزرگ بکاری بیخردانه ای برخاستندی. بنوشته (علامه) مجلسی، در آن سه روز به کسی گناه نوشته نشدی.»^۵

تصور این را که «امت برگزیده الهی» در این «کارناوال توحش» چه می کرد، به قدرت تخیل خواننده وامی گذاریم! «قدرت و برتری» ملایان در دوران مورد بحث چنان بود، که گذشته از وصول «مالیات مذهبی» برای وصول هر نوع «طلب» و یا «مالیات» دولتی نیز این «برتری» را کرایه می دادند!

«دیرگاهی است سیادت و انتساب به خانواده رسالت، برای تن پروران بهترین وسیله تکیه گردیده... جمعی از سادات دارای صفات فوق تن به بیشرفی داده، بسختی از مردم طلب نموده از راه سیادت کسب معاش می کنند و عنوانشان گرفتن حق مشروع خویش است از کسانی که خمس آل محمد (ص) بر ذمه ایشان بوده باشد... کار بجایی رسیده که اعیان و اشراف و تجار و اشخاص متمول که با مردم داد و ستد دادند برای وصول مطالبات خود از بدهکاران، نوکر سید نگاهداشته مأموران انجام این خدمت می نمایند. حتی در خزانه دولت هم برای وصول بقایای

^۱ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۳۴۵.

^۲ همانجا، ص ۳۴۶.

^۳ تاریخ مشروطه ایران...، یاد شده، ص ۴۵.

^۴ فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۹۱.

^۵ تاریخ مشروطه ایران...، یاد شده، ص ۱۳۱.

مالیاتها از حکام معزول، نمونه‌ای از آن سادات دیده می‌شود که دیدار او در چشم بدهکاران دولت، اثر دیدار ملک الموت را دارد. مانند سید جواد خزانه که سید رسمی خزانه‌داری است.^۱

توگویی، مسجد و تکیه و امامزاده و خانقاه و قبرستان و دیگر «بلندگو»های تبلیغی، کم بود، دولت نیز باید با استفاده از «تکیه دولت» در «اشاعه اسلام» دخالت می‌کرد! درباره «تکیه دولت» همین بس که ناصرالدین شاه پس از بازگشت از سفر اروپا، خواست در پایتخت ساختمانی به تقلید از «ایرا» بسازد، که هنوز تمام نشده به تصرف ملایان درآمد! گنجایش آنرا ۲۰ هزار نفر نوشته اند^۲ و با توجه به جمعیت ۲۰۰ هزار نفری پایتخت می‌توان تصور نمود که از «جاذبه»ای بزرگ برخوردار بود. در آن تعداد روضه خوانان «به پنجاه و شصت نفر بالغ می‌گردد، که بنوبه روزی چند نفر به منبر می‌روند.»^۳

با توجه به قدرت و نفوذ خردکننده و فراگیر حاکمیت مذهبی در همه زمینه‌های حیات اجتماعی در ایران آنروزگار، پرسیدنی است که در این چنین جامعه‌ای چه جای انقلاب، آنهم انقلابی به عظمت انقلاب مشروطه؟! افکار جدید و آرمان‌خواهی میهن‌دوستانه از کجای جامعه‌ای که زیر چنین قدرت هیولاشی به خفقان دچار آمده بود، باید رشد می‌کرد و به نیروی اجتماعی بدل می‌گشت؟

واقعیت اینست که هر چند دستگاه حاکمیت مذهبی به قدرتی بی‌نظیر دست یافته بود و حتی دربار را در زیر سایه سنگین خود داشت، اما نه تنها قدرت بلعیدن جامعه ایرانی را نداشت، که قطب ایرانی و ضد اسلامی در جامعه نیز از سوی دیگر به اعتماد به نفس و رشدی فزاینده دست یافته بود و همین بود که این حاکمیت را به مبارزه‌ای بر سر مرگ و زندگی فرامی‌خواند. در نیم قرن دوران ناصرالدین‌شاه، چنانکه در صفحات آتی خواهیم دید، کانون قطب ایرانی را «بابیان» تشکیل می‌دادند، که در حاشیه جامعه در مبارزه‌ای بر سر مرگ و زندگی از افکار نوین پاسداری می‌کردند.

البته یافتن شواهدی برای این واقعیت در آثار «رسمی» تاریخی که درست برای پنهان کردن همین تضاد به رشته تحریر درآمده‌اند، کار آسانی نیست! با اینهمه نقش رهبری مذهبی در روند اضمحلالی ایران چنان آشکار بود، که کسانی در حد توانایی خود زبان انتقاد بر این رهبری می‌گشودند. از جمله در «انتقادات میرزا ابراهیم بدایع نگار» بسال ۱۲۸۹ ق. آمده:

«اگر ملت است چیزی از او باقی نمانده است، مگر چهار آخوند و پیش‌نماز، و چهار دسته سینه زن و سنگ زن و پیل باز... و ده دوازده هزار روضه خوان و شبیه خوان به صدای بد آواز.»^۴

از سوی دیگر برخورد با مظاهر پیشرفت اروپایی میزان عقب‌ماندگی ایران را بنمایش گذاشته، از «بهت» رهبری مذهبی می‌کاست. بعنوان نمونه، هنگامیکه دوربین عکاسی به ایران آورده شد، «حکیم دانشمند» و «نماینده عالی‌قدر حکمت‌گذاشتگان»، ملا هادی سبزواری، «عکاسی» را مخالف قوانین ارسطویی اعلام داشت و «وقتی عکس خود او را برداشتند، انگشت حیرت به دندان گرفت.»^۵

^۱ همانجا، ص ۲۴۶.

^۲ سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر، ص ۲۵۳.

^۳ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۵۵.

^۴ هما ناطق - فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ص ۹۷.

^۵ فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۷۲.

این بود که رفته رفته «حنای علم و دانش علمای عظام» حتی در میان امت چشم و گوش بسته نیز رنگ می‌باخت و تنها به کمک دستگاه عظیم تبلیغی بود، که چرخ تحمیق می‌توانست به چرخش خود ادامه دهد. کسانی به مسخره در می‌آمدند که:

«علمای معتبر و مجتهدین ما که بیست سال درس خوانده و تحصیل کرده اند، می‌گویند، کسی معنی قرآن را نمی‌داند، مگر شخصی که دودست او از دست امام باشد.»^۱

طبیعی است که کسانی از جناح مترقی دربار نیز، با همه شیعه زدگی، به علت مسئولیتی که در اضمحلال ایران متوجه خود می‌دیدند، سردمدار حمله به «روحانیت» بودند. از جمله این کسان می‌توان از فرهاد میرزا معتمدالدوله (عموی شاه) نام برد که به ملا علی کنی، بزرگترین مجتهد پایتخت پیغام داد:

«شما می‌شمارید ما را از اهل حکومت و ظالم و حرام خور... اما شما در خانه ات خم های شراب و آلات و ادوات تقطیر شراب و تبدیلیش به جوهر و عرق موجود می‌توانم از خانه ات بیرون بیاورم و رسوای خاص و عامت کنم...»^۲

از ناظران خارجی که ضعف ذاتی رهبری مذهبی را در عین قدرت فزاینده‌اش دریافته اند، یکی همان گوینو است که در میانه عصر ناصری نوشت:

«ناصرالدین شاه درصدد ترفیع قدر و منزلت آخوندها برآمد و به آنها القاب و امتیازات داد و حتی برای اینکه نفوذ آنها را در عامه زیاد نماید، سالی یکمرتبه به ملاقات بعضی از آنها می‌رود، ولی این اقدامات تأثیر کامل نمی‌بخشد و گرچه آخوندهای امروز نسبت بدوره فتحعلیشاه و محمد شاه خیلی نفوذ دارند، ولی در ذهن عامه، نسبت به آنها بی‌اعتمادی و بدبینی پیدا شده است... روزی خواهد رسید که بکلی از آنها روگردانند و به هیچ قدر و قیمتی حاضر نیستند، که زیر بار نفوذ آخوندها بروند.»^۳

البته چنانکه خواهیم دید، قدرت دستگاه حکومت مذهبی عظیم تر از آن بود، که از چنین «انتقاداتی» به لرزه درآید. وانگهی سرنگون ساختن آن به نیروی اجتماعی عظیمی نیاز داشت، که پس از سرکوب جنبش بابی، برآمدن آن غیرممکن می‌نمود، با این همه مهم است که با تکیه بر قطب مخالف این حاکمیت، آن تضاد عمده ای را دریابیم، که محرک اساسی انقلاب مشروطیت گردید.

در نیمه دوم دوران قاجار، دو سه دهه ای از شکست جنبشی که می‌رفت تا ساختارهای حکومتی در ایران را درهم شکند، می‌گذشت و قدرت سیاسی و اجتماعی در دست دو پایه حکومت قرون وسطایی تثبیت شده بود. بدین سبب نیز ایران نه تنها از ورود به گردونه پیشرفت جهانی بازماند، بلکه با سرعت نیز بسوی اضمحلال پیش می‌رفت. قحطی‌های موسمی و بیماری‌های واکیردار و بالاخره کشتارهای پیاپی در کوران تشنج اجتماعی، جمعیت کشور را تقلیل داده، روند تجزیه ایران، که از دوران فتحعلی شاه آغاز گشته بود، ادامه می‌یافت.

پس از جنگ ایران با روس و از دست دادن یک ششم خاک ایران، در دوران ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه در شمال، جزایر آشورده (۱۲۵۶ ق)، ماوراءالنهر و خوارزم (۱۲۷۴ ق)، تاشکند (۱۲۸۲ ق)، بخارا (۱۲۸۴ ق)، سمرقند (۱۲۸۵ ق)، خیوه (۱۲۹۹ ق)، مرو (۱۳۰۳ ق)، در شرق، سرزمین افغانستان و ایالت هرات (۱۲۷۳ ق)،

^۱ افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۴۲.

^۲ پیام بهائی، شماره ۱۲۲، مناظره ابوالفضایل با فرهاد میرزا معتمدالدوله.

^۳ کنت دوگوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، ص ۷۴.

قسمت مهمی از بلوچستان (۱۲۸۰ ق.) و در جنوب، بحرین و در غرب، قسمت اعظم کردستان به تصرف روس، انگلیس و عثمانی درآمد.

در هر کشور دیگری بنیان حکومتی چنین ناتوان به غریوی از سوی خلق بر باد می‌رفت. اما اسفا که در ایران وضع دگر بود. تا آنجا که ناتوانی و کوتاه دستی حکومت سیاسی، داور تاریخ را بدین وامی دارد اصولاً مسئولیت این روند اضمحلالی را متوجه این حکومت نبیند. زیرا مسئولیت حکومت، زمانی معنی می‌یابد، که توانایی حکومت کردن نیز داشته باشد!

کتابهای رسمی تاریخ یک صدا مسئولیت اضمحلال ایران را به «ظلم طایفه قاجار» و «دربار فاسد و مستبد» نسبت می‌دهند. اما در شرایطی که حاکمیت مذهبی، از روستاهای دورافتاده تا درون حرمسرای شاه را قبضه کرده بود و نفوذ دربار ناصرالدین شاه از ورای دیوارهای ارک فراتر نمی‌رفت، این مسئولیت را تنها به گردن دربار انداختن، جز شبهه آفرینی هیچ نیست. درباری که مهمترین مشکل اش تأمین هزینه مالی برای به زیارت بردن حرمسرای شاهی بود و شاهی که هر بار برای مسافرت به اروپا پول قرض می‌گرفت، شاه «ممالک محروسه ایران» نامیدن، تعارفی بیش نیست. اینقدر هست که ناصرالدین شاه بر همین باریکه‌ای که حکم می‌راند، مسلط بود و نقش خود را خوب بازی می‌کرد.

از آنجا که دربار ایران چه در دوران قاجار و چه در دوران پهلوی از سوی تبلیغات گسترده حاکمیت مذهبی، عامل عمده عقب ماندگی کشور شناسانده شده و این تبلیغات به محور اساسی شیعه زدگی ایرانیان بدل گشته، بررسی مختصر ماهیت دستگاه حکومت در طول نیم قرن سلطنت ناصرالدین شاه بی‌فایده نیست. این بررسی را از نگاهی به رأس این هرم، یعنی خود شاه آغاز و به کل دستگاه حکومت گسترش می‌دهیم.

چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، موقعیت شاهان این دوران را چه از نظر شخصیت فردی و چه بعنوان «رأس هرم حکومتی»، تنها در چهارچوب دوگانگی شخصیت «ایرانی مسلمان» میتوان درک نمود. اینان حکومتگرانی بودند که از یک سو بعنوان «صاحب مملکت» بطور طبیعی می‌بایست در خدمت به «رعیت» گام بردارند و از سوی دیگر برای حفظ موقعیت شکننده خود به زور و خودکامگی متوسل می‌شدند.

ناصرالدین شاه خود نمونه بارز چنین دوگانگی بود. از یک سو مذهب زدگی اش باعث می‌شد، که مثلاً پای پیاده از قصر شاهی به خانه ملا علی کنی برود، تا تعبیر خواب نیمه شب خود را از او بپرسد و از سوی دیگر در طول نیم قرن سلطنتش بارها و بارها به اقداماتی دست زد که مجموعه آنها رفته رفته چهره ایران را دگرگون ساختند و مقام او را بعنوان پادشاهی پیشرفت طلب تثبیت نمودند!

از طرفی مردی بود، برخوردار از هوش و استعدادی قابل توجه که پنجاه سال سلطنت بر کشوری مانند ایران، با ویژگی‌ها و توازن قوای متغیر، نشانگر آنست و از سوی دیگر استعدادش را در این صرف می‌نمود، که مثلاً سفرنامه بنویسد و یا شعر بگوید. رباعی زیرمذهب زدگی عمیق او را آشکارتر می‌سازد:

شوق دگرش به جان و دل غالب بود
مقصودش علی بن ابیطالب بود^۱

«آدم نه به گندم چنان راغب بود
می‌خواست بهانه ای که آید به نجف

پس از آنکه در نیمه شب تاجگذاری کرد، «چون ستاره شناسان این ساعت را ساعت بسیار خوبی تشخیص داده بودند»^۱ به امیرکبیر نه تنها بعنوان صدراعظم، بلکه به عنوان نماینده شخص خودش چنان علاقمند بود، که

^۱ محمد حسن اعتمادالسلطنه، صدر التواریخ، ص ۲۰۸.

حتی پس از خلع او، نامه‌های فدایت شوم به کاشان روانه می‌کرد. پس از خلع میرزا آقاخان نوری مدتی صدراعظم انتخاب نکرد و خواست که خود زمام امور را بدست گیرد.

هنگامیکه سپهسالار را به صدراعظمی برگزید، امید بسیاری به او بسته و دستش را برای هر نوع اصلاحی باز گذاشت. بویژه سفرش به اروپا تأثیری تکان‌دهنده بر او نهاد و مصمم بود، اقداماتی اساسی در ایران صورت دهد. بسال ۱۲۹۸ ق. پس از خلع سپهسالار، امین الدوله را مأمور ساخت، طرح پیشنهادی میرزا ملکم در باره ایجاد وزارتخانه‌های نُه‌گانه را به اجرا در آورد و چنان پیگیر این کار بود، که امین الدوله نوشت:

«شاه بی اندازه میل دارند که کارها را رونق و انتظامی بدهند... حتی آن حقوقی را که پادشاهان عصر ما در مقابل سختی و سماجت آزادی‌طلبان به اصرار حفظ کرده، جان خود را به خطر انداخته‌اند، این پادشاه ما دواطلبانه تفویض می‌کنند و خیریت و حمت کارگزاران مملکت چنین مساعدت را بی‌حاصل، بلکه علت تعطیل امور قرار می‌دهند.»^۱

در باره «مجلس امین الدوله» و قدم عظیمی که می‌توانست در جهت رفم دربار بردارد، همین بس که: «خصلت قانون‌گذاری داشت. مجلسی بود دارای مصونیت سیاسی و با مسئولیت تنظیم نقشه‌های اصلاحات مملکتی. و هرکس آزاد بود هر فکر و نقشه‌ای دارد برای مطالعه به آن مرجع عرضه بدارد.»^۲

البته انگیزه چنین اقداماتی را نه در «هوس‌های ملوکانه»، بلکه از جمله در تحقیری باید دانست، که کشورهای اروپایی نسبت به ایران عقب مانده رومی داشتند! برای ناصرالدین‌شاهی که در ایران در هرجا و از هرکس تملقات بی حساب می‌شنید و خود را مالک جان و مال «رعایای ممالک محروسه ایران» می‌انگاشت، سخت بود که مثلاً هنگامیکه به بیسمارک پیشنهاد بستن پیمان نمود، او را رد کرد:

«مقصود شاه روابط با آلمان بود. بیسمارک گفت: هر وقت شما پنجاه هزار نفر آنطور که ما بیسندیم قشون داشته باشید، من حاضر عهده‌نامه صلح و جنگ با ایران ببندم.»^۳

بدین ترتیب عقیم ماندن کوششهای اصلاح طلبانه ناصرالدین شاه را نمی‌توان چنانکه آدمیت ادعا می‌کند در «ورشکستگی ذاتی نظام سیاسی حاکم»^۴، بلکه در وجود قدرت مذهبی رقیب دانست. در درجه اول ورشکستگی نظام اجتماعی در زیربنای سنگین «فرهنگ» قرون وسطایی بود، که به اصلاحات مجال نمی‌داد. این تازه گذشته از قدرت ارتجاع مذهبی است که مستقیم و غیرمستقیم مانع اصلی هر قدم اصلاحی است:

«گویا عده‌ای نزد پادشاه سعایت می‌کنند و او را از وضع قوانین می‌هرسانند. چنین وانمود میکنند که قانون‌گذاری مخالف دین اسلام است و از اقتدار سلطنت هم می‌کاهد.»^۵

از این فراتر، ائتلاف ناصرالدین شاه با رهبری مذهبی، ائتلافی بود نه از سر نادانی، بلکه او به خوبی بر قدرت «رقیب» آگاه بود! نشانه آنکه درباره نقش ملایان در «جنگ ایران و روس» در نامه‌ای به نایب السلطنه نوشت:

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۸.

^۲ همانجا، ص ۱۰۷.

^۳ مخبر السلطنه هدایت گزارش ایران، قاجاریه و مشروطیت، ص ۱۲۶.

^۴ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۹.

^۵ افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۱۱.

«هنوز آن فقره جهادی علمای کربلا و نجف که آمدند طهران و فتحعلی شاه بیچاره را واداشته با دولت روسیه به جنگ و جدال انداخته از نظرها دور نشده است و هرچه دولت ایران تا به حال می‌کشد از نتیجه همان نصایح علمای آنوقت کربلا و نجف است.»^۱

همین قدرت مخرب ملایان، هر بار شاه را وامی داشت، برای حفظ خود، امیرکبیر، سپهسالار و دیگر اقدامات اصلاحی را قربانی کند. فاجعه انگیز، تسلط فلج کننده‌ای بود که نه تنها جامعه را به خفقان دچار ساخته، بلکه درباریان را نیز تا سطوح بالا در قبضه قدرت فسادانگیز خود داشت و خشونت اجتماعی و فرومایگی انسانی را تشویق می‌کرد.

نمونه بدست دهیم. یکی از دولتمردان این دوران، محمد حسن خان اعتمادالسلطنه (صنیع الدوله) از اولین تحصیل‌کردگان دارالفنون بود. چهار سال در پاریس بسر برده، در مقام «پیشخدمت خاص و وزیر انطباعات و اطلاعات» از سرآمدان جامعه ایران محسوب می‌شد. مختصر آنکه، تنها نام آثاری که به او منسوب است، صفحه‌ای را پر می‌کند! با این وصف جالب است، نمونه‌وار ببینیم، چنین کسی نه تنها از «بالا کشیدن» سهم ارث برادرش شرمسار نبوده، که آنرا با افتخار در معروف‌ترین کتاب خود «صدرالتواریخ» نقل نموده است:

«من بعد از فوت پدر خود، با برادر خود مرحوم عبدالعلی خان ادیب الممالک که طریقه شیخیه داشت در باب ارث مرافعه داشتم و مرحوم آقا سید صالح (عرب) چون با کلیه شیخیه نهایت مغایرت داشت او را بجهت مرافعه و محاکمه انتخاب کردم که ارث را بمن واگذار کند و همین طور هم مقصود حاصل شد.»^۲

همین نمونه کافیت تا به خوبی مکانیسم فسادانگیز تسلط ملایان را دریابیم. پیش از این به مذهب زدگی ناصرالدین شاه اشاره کردیم. در اینجا قابل ذکر است که او تازه در مقایسه با دیگر دولتمردان، «دماغش از خرافات صاف و پاک بود»^۳ مذهب زدگی و خرافات‌گرایی بدون استثنا گریبانگیر همه درباریان بود:

«رجال دولت اغلب بی‌مرد نیستند و تقریباً مرشد‌داری هم جزو تجملات شده... میرزا یوسف خان مستوفی الممالک که صدراعظم است مرید درویشی است بابا نام.»^۴

از این گذشته در مملکتی که «فلسفه سیاسی» رایج حکم می‌کند: «هرگاه به سلطان عادل دسترس نباشد و نظم منحصر به سلطان غیرعادل شود، باز تکلیف مسلمین اطاعت است.»^۵ چرا باید مثلاً ناصرالدین شاه بکوشد «سلطان عادل» باشد؟ و یا هنگامیکه «زمام‌داران واقعی جامعه» به شاه اندرز می‌دهند که: «باید کشت هر یک چند گرگی / به زاری، تا دگر گرگان گریزند چه جای رفتاری انسانی و نوع دوستانه است؟»

با بررسی است که می‌توان نشان داد، تسلط مذهب قرون وسطایی چه نقشی در بازداشتن ایران از تحرک اجتماعی و سیاسی داشته است. در آن دوران «فلسفه سیاسی اسلام» «فلسفه سیاسی حکومت» نیز بود و در آن چگونگی رفتار حکومت بروشنی مطرح گردیده است. از جمله در اندرزنامه «مشکوة محمدی» می‌خوانیم:

«شرط حکمرانی ترساندن قوم است به سختگیری و آزار». و یا پادشاه «در اقدام به کارها حتماً باید از تنفال و تطهیر و حکم منجم... و رویا» یاری جوید.»^۶ از این نظر اگر شاهان قاجار قدمی در جهت مخالف این «فلسفه»

^۱ از نامه ناصرالدین شاه به نایب السلطنه، ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۲.

^۲ صدرالتواریخ، یاد شده، ص ۲۷۹.

^۳ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱۳، ص ۱۰۳.

^۴ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۵۸.

^۵ نظام‌العلمای تبریزی، حقوق دول و ملل، از: ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۲۰۰.

^۶ افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۵.

برداشتند، در خور ستایش است و انتقاد را باید متوجه «فرهنگی» دانست، که چنین رفتاری را نه تنها توجیه، بلکه توصیه می نمود! از همین دیدگاه جالب است که مثلاً همان اعتمادالسلطنه، فلسفه حکومت را چنین بیان می داشت:

«سلاطین به هیچ وجه با ما مردم طرف نیستند و نباید به غرور خدمت، با آنها جسارت کرد. سلطنت به اختیار شخصی نیست که هرکس به آن قایل شود. این رتبه مخصوصاً بسته به افاضه الهی است. پس با چنین کس نباید طرف شد و با او جسارت نباید کرد، که ستیزه سلطان، مثل ستیزه با قهر و غضب الهی است.»^۱

با توجه به چنین «اندرزگوییان» و انتظاری که «جامعه» از شاه داشت، اصولاً می توان برای شاهان قاجار و بویژه ناصرالدین شاه طینتی پاک قایل بود و او را حتی در شمار مصلحان اجتماعی ایران بحساب آورد، که در «حد توانایی» در این راه کوشید! درباره این ارزیابی که در وهله اول دور از ذهن بنظر می رسد، زمانی می توان بهتر اندیشید که «قحط الرجالی» را در نظر گیریم، که به موازات اقتدار فزاینده ملایان بر جامعه سایه افکنده بود. سخنی که در بازجویی از قاتل ناصرالدین شاه، به میان آمد، از این لحاظ گویاست:

«حاجی کاظم ملک التجار... به ملاقات او (میرزا رضا کرمانی) رفته در ضمن صحبت می پرسد، کدام انوشیروان عادل را پشت دروازه طهران سراغ داشتی که ناصرالدین شاه را گشتی؟ میرزا رضا از شنیدن این سخن سکوت عمیقی کرده، می گوید: در این چند روزه در میان همه سخنها که از زبان هرکس شنیدم سخنی به این درستی نشنیده بودم.»^۲

یکی از اقدامات نافرجام ناصرالدین شاه در اوان سلطنتش (۱۲۷۶ ق.) تشکیل «مصلحت خانه» بود، تا «عقلای مملکت آنچه برای منافع مملکت و صلاح امور خلق تدبیر نموده باشند در آن مجلس بیان نمایند.» «مصوبات مجلس که به امضای پادشاه برسد، حکم مطلق دولت را خواهد داشت و لازم الاجراست.»^۳

می دانیم که کار این مجلس، دو سال هم به طول نکشید و در همان دو سال هم، کاری از پیش نبرد. علت واقعی آنرا نیز باید در دست بستگی دربار از حکومت بر کشور جستجو کرد. مثلاً «مجلس تحقیق مظالم» تشکیل گشت و کافی است به «شکایتی از شیرازیان» به این مجلس نگاه کنیم، تا علت درماندگی دولت را دریابیم:

«چندی است متقلبان شیرازی، رسم کرده اند، که املاک خراب خود را... می فروشند، وقتی که خریدار زحمت کشیده، آباد می شود، مدعی می شوند، که این ملک وقف بوده و ما قبل از فروختن به زن و بیچه خود صلح کرده بودیم و به وکالت وکلای شرع که غالباً متقلب هستند، ادعای خود را ثابت نموده، ملک را مالک (می شوند).»^۴

دست بستگی فرهنگی از این هم فاجعه انگیزتر بود. از جمله، دارالفنون بعنوان «پرورنده نسل جدید ایران» ستایش شده است. در حالیکه نگاهی دقیقتر به آن، تصویری کاملاً دیگر بدست می دهد. بر این نکته از اینرو تأکید می کنیم، که بسیاری «تاریخ نگاران» بی علاقه ناصرالدین شاه را و یا حتی ترس او که «مبادا شاگردان جمهوری پرست و بی دین ببار آیند.»^۵ عامل ورشکستگی معنوی دارالفنون قلمداد کرده اند.

کل شاگردان دارالفنون در اوان کار حدود ۱۰۰ نفر بود. (در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه به ۳۰۰ نفر رسید!) مهمتر از کمیت ناچیز شاگردان، کیفیت اخلاقی آنان است، که بن بست معنوی ایران را بازتاب می دهد:

^۱ صدرالتواریخ، یاد شده، ص ۱۴۱.

^۲ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۵۴.

^۳ افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۹۱-۱۸۹.

^۴ همانجا، ص ۴۱۰.

^۵ مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۲، ص ۵۴۷.

«اعیان زادگان نازپرورده، تصور می‌کنند دارالفنون هم مکتب خانه خصوصی آنهاست و رؤسا و معلمین آن، کلاه ها و معلم سرخانه های ایشان... به امر دولت ده نفر فرارش قرمزپوش با چوب و فلک معمولی آن عهد به دارالفنون فرستاده می شوند که اعیان زادگان خلافکار را فراشان دولتی با چوب و فلک سلطنتی تأدیب نمایند.»^۱

اگر شقاوت حکومتگران، «توشه آخرت» آنان را سنگین می‌کرد، بایستی فضای جامعه ایرانی غیر از آن می‌بود که بود! آن حاکمی که رعیت را آنقدر چوب می‌زد تا مالیات درآمد نکرده اش را بپردازد و دست آخر او را به درختی می‌بست تا رهگذران یک شاهی یک شاهی مالیات مزبور را بپردازند، مسلماً از مکافات این جهانی که هیچ، از عقوبت آن جهانی نیز ترسی نداشت و تنها بدین پشتوانه چنین می‌کرد که «آخرت» او را ملایبی تضمین خواهد کرد!

بدین جهت می‌توان چنین جمع‌بندی نمود که عامل عمده فساد حکومت سیاسی در آن بود که حکومتگران خود را تنها در مقابل حاکمیت مذهبی مسئول می‌دانستند و بس. درحالیکه شمار قابل توجهی از وابستگان به بساط ملایان، با همه «نفرتی» که از دولتیان داشتند، جیره خوار دستگاه دولت نیز بودند! (درحالی که برعکس، برخی از دولتمردان قاجار با پیوستن به «ارباب عمامه»، طبیعتاً منصب دولتی خود را از دست می‌دادند). از اینروست که خیل عظیمی از «خدمتگزاران» دولتی را نیز باید در واقع عاملان حکومت مذهبی بشمار آورد. در این زمینه کسروی نمونه جالبی بدست می‌دهد، که بی شک موارد مشابه پرشماری داشته است:

«سید آهن‌تاب خلخالی... نیز یکی از نیرنگ بازان می‌بود، که از آغاز جوانی بعنوان اینکه آهن تافته را با دست برمی‌دارد و گزند نمی‌یابد، خود را به دربار مظفرالدین شاه بسته، پول گزافی در می‌یافت.»^۲

تنها در کسروی با ویژگی های ایران آنروزگار بود، که کسی چون «سید آهنتاب» می‌توانست به تحمق توده‌ها بپردازد و از حکومت مواجب بگیرد!

برای خواننده دقیق روشن است که هدف از نشان دادن وابستگی فلج‌کننده حاکمیت سیاسی به حاکمیت مذهبی، توجیه خودکامگی دربار و شاه نیست، بلکه برعکس نشان دادن آن تمایل بالقوه‌ایست که دربار را به سوی اقداماتی در جهت نوسازی ایران وامی‌داشت. چنانکه پیش‌تر گفتیم این تمایل، خصلت ذاتی حاکمیت سیاسی است، مهم آنستکه دریابیم، اگر ایران آنروزگار از نفوذ ملایان رها شده بود تحول تاریخی چگونه بود. نمونه‌ای بدست دهیم: یکی از «اقدامات» اواخر دوران ناصرالدین شاه کشیدن خط «ماشین دودی» از پایتخت به «شاه عبدالعظیم» بود. مهندس بلژیکی مأمور این کار، تنها زمانی به انجام آن موفق شد که با دادن رشوه به ملایان از تکفیر خود جلوگیری و توانست با اختصاص دادن یک واگن به «حضرات علما» (پشت واگن سلطنتی) رضایت آنان را جلب کند. تازه این در مورد اقدامی بود، که با به زیارت بردن جماعت به تعمیق مذهب زدگی خدمت می‌کرد!

آنچه که شناخت جامعه شناسانه از حاکمیت مذهبی را دشوار می‌سازد، اینست که هر دو دستگاه حکومت در ایران، بر یک «مردم» حکم می‌راندند و بدین لحاظ نیز با آنکه هر یک عرصه ویژه خود را داشتند، در بیشتر زمینه ها نیز در عین همکاری به رقابت نیز دست می‌یازیدند. بعنوان نمونه می‌توان از سیاست خارجی نام برد، که ظاهراً

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ص ۳۲۷.

^۲ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۵۶۰.

در «قبضه قدرت» دربار بود، اما روابط مستقیم «آقایان» با روس و بویژه انگلیس در تحول درونی و بیرونی ایران بیشتر مؤثر بوده است تا «دیپلماسی رسمی»!

عرصه «فرهنگی و آموزشی» یکی دیگر از «تیول انحصاری» حکومت مذهبی است که پیش از انقلاب مشروطه در دست این حاکمیت قرار داشت و از اینرو عقب ماندگی و تاریک اندیشی «امت»، مسئولیتی است بدون چون و چرا متوجه این حاکمیت. وقیحانه آنکه، هر بار «توده ایرانی» در جهت دستیابی به حداقلی از حقوق و منزلت انسانی بپا خاسته است، همین «روحانیت» به تمسخر برآمده، که ایرانیان لایق مشروطیت و آزادی نیستند و از آن بدتر تحقیری است که نثار «امتی» گشته است که در نزد «علما» از «عوام کالانعام» و «همج رعاع» (حشراتی که بر سر و دم حیوانات می نشینند) ارزش بیشتری نداشت!

کوتاه سخن، آنجا که تاریخ نگارانی مانند کسروی و یا ناظم الاسلام کرمانی از فلان مجتهد بعنوان «رئیس ملت»، در مقابل شاه، بعنوان «رئیس دولت» یاد میکنند، بر این دویاگی قدرت حکومتی در ایران انگشت می گذارند. در این باره، همین بس که در دوران مزبور «اعتبار مالی» دستگاه مذهبی بیش از اعتبار دربار و شاه بوده است! چنانکه بانکهای خارجی (بانک استقراضی روس و بانک شاهی انگلیس) برای پرداخت قرض به «آقایان» حتی طلب گرو نمی کردند. چنانکه هنگام مسافرت بمنظور تحصن در قم:

«آقایان در کهریزک ملتفت شدند که برای مخارج این سفر پول بسیاری لازم است... پسر آقای طباطبایی که برای تحصیل پول آمده بود به شهر، ابتدا از بانک روس خواست پول قرض کند، اجزاء بانک مطالبه گرو کردند، با اینکه سابق براین، ملاها اگر پولی از بانک می گرفتند، بدون گرو می دادند.»^۱

با توجه به قدرت عظیم دستگاه حکومت مذهبی و برتری آن نسبت به قدرت دربار واقعاً پرسیدنی است، که آیا اصولاً می توان از پایگاه مستقل قدرت سیاسی در ایران سخن گفت؟ آیا دقیق تر نیست که با در نظر گرفتن ضعف و درماندگی دربار در مقابل قدرت فزاینده و فراگیر حاکمیت مذهبی، برای دربار ناصری نقشی سمبلیک قایل شویم و وجود آن را تنها در خدمت پوشاندن چهره حکومتگران واقعی ایران لازم بشمریم؟ برخی واقعیات مسلم تاریخی این معنا را تأیید می کنند که دستگاه حکومت ناصری بیشتر «گماشته» ای بود، تا «نظم» را برای حکومتگران مذهبی فراهم آورد و مهمتر از آن پوششی بود که در سایه ظلم آن، دستگاه حاکمیت مذهبی می توانست تاراج ایران را بدون رویارویی با مقاومتی ادامه دهد. کنت دوگوینو، یکی از ناظران خارجی است که چنین ارزیابی را بدست داده است:

«شاه چون یک شاه واقعی نیست، مالکیت او بر اساس زور است. بدین جهت نماز او که در محل غصب برگذار می شود قبول نیست، مگر آنکه بابت... قصری که در آن زندگی می کند و یا قطعه زمینی که در موقع بیلاق سرایرده او اشغال کرده است وجه اجاره ای پرداخته شود. این پول ها به مساجد پرداخت می شود و با پرداخت آن شاه بعنوان مستأجر شناخته می شود و نماز و طاعت او مقبول می افتد در زمان پدر شاه فعلی اتفاق افتاد که یکی از رؤسای مذهبی اصفهان (احتمالاً همان سید شفتی ن.) دعوت شاه را برای دیدار او پذیرفت. ولی وقتی خواست در حضور شاه بنشیند، اول با نوک عصای خود فرش را به کناری زد و روی زمین خالی نشست.»^۲

«در ایران دولت بمعنای حقیقی آن وجود ندارد... زیرا سازمان و ادارات دولتی وقتی بوجود می آید که دولت عایدی داشته باشد و عواید دولت هم از محل مالیات تأمین می شود و هنگامی که دولت مالیات دریافت نکرد طبعاً عوایدی ندارد که صرف تشکیلات دولتی بنماید. یک طبقه از ایرانیان مطلقاً مالیات نمی پردازند و علتش

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۲۵.

^۲ نامه های کنت دوگوینو و الکسی دوتوکویل، ترجمه رحمت الله مقدم مراغه ای، ص ۱۳۵.

اینستکه خیلی نفوذ دارند و گردن کلفت می باشند... طبقه مالیات بده هم بقدری در پرداخت مالیات سؤیت بخرج می دهند... که چیزی عاید خزینه دولت نمی شود. گاه اتفاق می افتد که مؤدیان مالیات، مأمور دولت را کتک می زنند و از خود می رانند و صریحاً از پرداخت مالیات امتناع می کنند و حاکم وقت هم... دست روی دست گذارده... بفرض داشتن سرباز و اسلحه از آخوندها می ترسد و مایل بخونریزی نمی باشد.^۱

با این وصف، اگر تملقات دریاری را که ناصرالدین شاه را «سلیمان زمان و جمشید دوران»^۲ می خواند سکه نقد نگیریم، آنچه را در «کتب تاریخ» به انتقادش نوشته اند، می توان بهانه گیری «کارفرمایان عمامه بسر» او تلقی نمود! هنگامیکه شاهان قاجار و پیر صلابت ترین آنان ناصرالدین شاه، بر پایه ای چنین سست و لرزان استوار بودند، دیگر روشن است، که صدراعظم های آنها حتی با بهترین هدفها و صادقانه ترین امیال چه می توانستند! آنچه میرزا ملکم خان که شاید بهتر از هرکس دربار و دریاریان این دوران را می شناخت در این باره گفته، قابل تعمق است: «از وزرای ایران یکی را نشان بدهید که دردم آخر آرزوی مهتر خود را نکشیده باشد!»^۳

اینهمه اگرچه «انتظار تاریخی» از دستگاه حکومت سیاسی را به حداقل می رساند، اما نمی تواند مسئولیت تاریخی را از دوش این حکومت بردارد. همچنانکه سرآمدان جامعه نیز از این مسئولیت مبرا نبوده اند. درست است که در ایران همچنان روابط و ساختارهای قرون وسطایی برپا بود، اما چنانکه دیرتر خواهیم دید، از طرفی جناح قوی «بابی» در درون جامعه و از طرف دیگر تحرکی که دیگر کشورهای جهان از اروپا تا ژاپن را در بر گرفته بود، دوقطبی بودند که حکومت سیاسی با نزدیکی بدان می توانست و باید ایران را از بن بستی که بدان دچار آمده بود، نجات دهد. وانگهی بحران سیاسی- اجتماعی و ورشکستگی اقتصادی بیش از آن بود، که بی حسی و زبونی حکومت سیاسی را توجیه نماید.

در این میان یک چیز مسلم است، هرکه ضعف حکومت های قاجار را نتیجه نفوذ «قدرت های استعماری» قلمداد کرده، تنها به یک چیز خدمت کرده و آن همانا در پرده گذاشتن قدرت فلج کننده حاکمیت مذهبی است. گرچه طبیعی است، که خارجیان بکوشند از این ضعف استفاده برند. جالب است که این نکته برای «بیداران» آروز ایران روشن بوده است. از جمله یحیی دولت آبادی می نویسد:

«انگلیسیان امتیازات می طلبند، روسها نیز عروض می خواهند، آندو به مرکب آرزوهای خویش سوار می شوند و دریاریان دلخوش می باشند که سیاست خارجی را نیکو رعایت کرده خاطر شاه را آسوده نموده تا به عیش و عشرت خود بپردازند»^۴

این مختصر را مجال بررسی بحران خردکننده ای که تمامی زمینه های «زنلگی» در ایران را فرا گرفته بود، نیست. تنها برای آنکه روشن شود از چه سخن می گوئیم، کافیت به «راه حل» هایی که از سوی سرآمدان جامعه ایرانی آروزگار پیشنهاد شده است نگاهی بیافکنیم.

پیش از این اشاره کردیم که ضعف حکومت چنان بود که نه تنها در طول نیم قرن قسمتهای عظیمی از خاک ایران جدا شد، بلکه بحران اجتماعی و سیاسی نیز به گونه ای بود که مردم، این جدایی را با خشنودی تلقی می کردند! در چنین کوران نکبت و اضمحلال بود که میهن پرستی مانند میرزا آقاخان کرمانی تا بدانجا رفت که پیشنهاد

^۱ سه سال در ایران، یاد شده، ص ۵۰.

^۲ افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۶.

^۳ محمد تقی بهار (ملک الشعرا)، سبک شناسی، ج ۳، ص ۳۴۷.

^۴ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۰۳.

نمود، خوزستان را برای سروسامان دادن به دیگر نقاط ایران بفروش برسانند و دهشتناک آنکه بر زمینه فقر مادی و معنوی ایران، عملی شدن این پیشنهاد می‌توانست قدمی مثبت باشد!

او در این باره حتی «رساله» ای بنام «رساله خرید خوزستان» نوشته است:

«مؤلف آن بفارسیان متمول ایرانی که در هندوستان اقامت دارند پیشنهاد می‌نماید اراضی اهواز را در خوزستان از دولت ایران خریداری نموده آنجا اقامت نمایند. از یک طرف پول گزافی یکمرتبه بدولت ایران برای آباد نمودن سایر قطعات مملکت می‌رسد. از طرف دیگر سرمایه بزرگی از اشخاص وطن دوست با اطلاع، به مملکت خوزستان وارد شده سد اهواز را بسته و بفاصله کمی در کنار شط کارون مملکتی مانند کراچی و بمبئی دارای تمول سرشار و روح ایرانیت ایجاد می‌گردد. این رساله به هندوستان رسیده، فارسیان وطن پرست پیشنهاد مزبور را پسندیده برای پذیرفتن آن حاضر می‌گردند... (و) در تعقیب این پیشنهاد با دولت ایران داخل مذاکره می‌شوند ولیکن افکار دولتیان وقت به اقدام به اینگونه مسایل اساسی موافقت ندارد و نتیجه گرفته نمی‌شود.»^۱

با قتل ناصرالدین شاه و بر تخت نشستن مظفرالدین شاه روند اضمحلال قدرت سیاسی شتاب باز هم بیشتری یافت. دوگانگی شخصیت او به بهترین وجهی این روند اضمحلالی را بازتاب می‌داد. مذهب زدگی مظفرالدین شاه به مراتب از پدرش شدیدتر بود:

«دماغش مانند پدر از خرافات صاف و پاک نبود، به تعزیه داری راغب، شوق بسیار به گریه داشت و حکایات غریبه در این باب ذکر می‌نمایند.» «ولیعهد در میان اجزای خود یک سید محترم هم دارد که به او اظهار ارادت می‌نماید و این شخص آقای بحرینی می‌باشد. ولیعهد چون از رعد و برق ترسناک می‌شود به سید مزبور پناه برده در سایه ردای او وحشت خود را برطرف می‌نماید.»^۲

این مذهب زدگی زمانی جلوه ای شرم آور می‌یافت که در سفر اروپا هربار که قطار از تونلی عبور می‌کرد، می‌بایست «شاه نشسته بر تخت کیانی» را از زیر عبای سید بحرینی بیرون می‌آوردند! از میان همه کسانی که با «لذت» از زبونی مظفرالدین شاه سخن گفته اند، تنها دولت آبادی آنرا نتیجه مذهب زدگی اش دانسته است:

«ولیعهد با آن عالم عیاشی که در خلوت از هیچگونه ارتکابی خودداری ندارد، در ظاهر نمازگزار و دعاخوان، روضه شنو، سیدپرست، دعاگیر، نذر و نیاز ده می‌باشد. چونکه شنیده است باین توسل‌ها می‌تواند تمام گناه‌های خود را آمرزیده شده بداند.»^۳

درباره اینکه مظفرالدین شاه چه گناهان کبیره ای مرتکب می‌شد، که به اینهمه شفیع و نذر و نیاز نیازمند بوده، قضاوت را برعهده خواننده می‌گذاریم. مهم آنستکه مذهب زدگی چنین کسی کمترین ضرری که داشت این بود که بر تخت سلطنت چنان ذلیل بود، که نمی‌توانست به هیچ کاری از روی تدبیر و دوراندیشی دست زند و قادر نبود از منافع قدرت خود دفاع نماید، تا چه رسد که برای دفاع از منافع ملی ایران در مقابل رقیبی بدین قدرت بایستد. سخنی که به مظفرالدین شاه درباره قاتل پدرش نسبت می‌دهند، خود گویای چنین پریشان اندیشی است:

^۱ همانجا، ص ۱۶۰.

^۲ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۵۱.

^۳ همانجا، ص ۱۴۹.

«مظفرالدین شاه خیال کشتن میرزا رضا و قصاص آنرا نداشت. کرا را گفته بود، قصاص و کشتن میرزا رضا تشفی قلب من نیست. من اگر بخواهم انتقام بکشم، باید تمام اهل کرمان را از دم تیغ انتقام بگذرانم.»^۱ آنچه گذشت، توصیف یک سوی چهره دوگانه مظفرالدین شاه بود و نکته عمده تاریخی همین است که چهره او از سوی دیگری نیز برخوردار بود. پیش از این از تمایل ذاتی حکومت سیاسی به پیشرفت و آبادانی کشور سخن گفتیم. بازتاب این تمایل در نزد مظفرالدین شاه جلوه ای شگرف یافته بود. هدایت می نویسد:

«مظفرالدین شاه طبعاً دمکرات بود، در سانی که من حاضر بودم، مردم تماشاچی زور می آوردند. فراشان مانع بودند. شاه به حاجب الدوله گفت: بگو مانع نشوند، این افواج از من نیست، مال این مردم است.»^۲

در مورد روشنفکرمایی او نیز همین بس که با سرآمدان جامعه ایرانی در تماس نزدیک بود و از جمله با آثار طالبوف تبریزی آشنایی داشت:

«مظفرالدین میرزا به نویسنده احمد چند دستخط فرستاد، تمجید می فرمود، تشویق می نمود، و گفته بود: طالبوف وطن پرست است، خوب می نویسد.»^۳

در این دوگانگی عظیم و حیرت انگیز مظفرالدین شاه می توان بخوبی نقش مخرب «فرهنگ» مسلط اجتماعی را دریافت و نشان داد که تداوم تسلط اسلام چه فرصتهای پی در پی را از دست حکومتگران ایران و مردم این سرزمین ربوده است. سخن تنها از مذهب زدگی شخص شاه نیست، سخن از آن قدرت عظیمی است که وی را مرعوب نموده است. گزارش هدایت درباره «مشروطه طلبی مخفی» مظفرالدین شاه از هر لحاظ تأثیرآور است:

«روزی در فرح آباد مرا خواست... و گفت: ژاپن مجلس دارد؟ عرض کردم: هشت سال است مجلس شورای ملی دارد... شبیه نیست که ایجاد مجلس در ذهن شاه بود و می ترسید اظهار کند و بقدری ملاحظه می کرد که هر وقت می خواستم از ترقیات ژاپن چیزی بگویم، می گفت: از درختهایش بگو (!) در اوقات مرض شاه یک شب تا صبح پای رختخواب او نشسته بودم و می بایست از ژاپن صحبت کنم ولی وارد سیاست نشوم»!^۴

درباره مشروطه طلبی مظفرالدین شاه کوچکترین شک تاریخی وجود ندارد، چنانکه نوشته اند، او پس از امضای قانون اساسی گفت: «حالا می توانم به آسودگی بمیرم.»

آری، ایجاد مشروطه در ژاپن به فرمان «امپراتور» نه فقط نزد مظفرالدین شاه، بلکه برای بسیاری دیگر از سرآمدان جامعه ایرانی امید آفرین بود، اما میان ژاپن و ایران تفاوتی بود، که لرزه بر اندام ترقی جویان می انداخت! میرزا اسماعیل اصفهانی (رساله همدردی بسال ۱۳۲۶ ق) این تفاوت را بخوبی دریافته است:

«اما در جاپان آن موانع ترقی نبود از حیث دین و زور علما که در ایران هست».^۵

همین «زور علما» بود که درباره زبون مظفرالدین شاهی را به مضحکه ای بدل میکرد و کوشش در جهت وارد کردن مظاهر فرهنگ اروپایی را نیز مسخ کرده، تازه باعث مسخره عمامه بصران ساخته بود:

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۷۶.

^۲ گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۶۳.

^۳ فریدون آدمیت، اندیشه های طالبوف تبریزی، ص ۹.

^۴ گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۶۳.

^۵ همانجا، ص ۳۳۸.

«از رفتن شاه به فرنگ هم مایوس نباشید، چه سوغاتی که برای ما خواهند آورد یکی لقب گرانوکی برای عین الدوله و دیگر غذا خوردن وزرا از روی ساعت و ایستاده شاشیدن رجال دولت (است)...»^۱

برای درک این که چرا مظفرالدین شاه در زیر لحاف نیز از سخن گفتن در باره پیشرفتهای ژاپن واهمه داشت، باید «تجربیات سیاسی» او را در نظر گرفت. بی شک از جمله این «تجربیات»، ناکامی او در نگاهداشتن امین الدوله بر منصب صدارت عظمی است. اولین اقدام اساسی و آگاهانه مظفرالدین شاه پس از بتخت نشستن را باید عزل اتابک (آخرین صدراعظم ناصرالدین شاه که به او به «ارث» رسیده بود) و انتخاب امین الدوله به صدارت عظمی به حساب آورد. پیش از این دیدیم که امین الدوله پس از سپهسالار، سرآمد جامعه آنروز ایران و رهبر جناح مترقی و اصلاح طلب دربار بود:

«امین الدوله... می داند خلط روحانیت و سیاست یکی از بزرگتر علت های مزاج این مریض است. این است که از ابتدای ریاست خویش به روحانی نمایان بی اعتنائی نموده، دست دخالت ایشان را از دامن کارها کوتاه کرده.»^۲

در باره کوتاهی دوران صدارت امین الدوله همین بس که:

«با همان حربه ای که میرزا حسین خان سپهسالار را از پای درآوردند- یعنی با حربه هجوم ارباب عمایم و بهتان بیدینی و اصلاح طلبی امین الدوله را نیز که تازه مشغول شده بود از پای درافکندند.»^۳

آنگاه که «هجوم ارباب عمایم» دامن خود شاه را نیز گرفت، حفظ امین الدوله غیرممکن گشت:

«رؤسای روحانی در مدرسه مروی جمع شده شاه را به فساد عقیده و پیروی از طریقه شیخی تهدید می نمایند. شاه او را برکنار می دارد.»^۴

بدین ترتیب آنکه بر تاریخ نگری شیعه زده غلبه نماید، می تواند، نه تنها تمایلات شدید ترقی جویی را در مظفرالدین شاه بیابد، بلکه او را در صف رفرم طلبان و پیشرفت خواهان عصرش باز یابد. آنگاه میتوان انزوا و فلاکتش را نیز ماهیتاً با انزوا و فلاکت روشنگران و روشنفکران ایرانی همسنگ دانست. آخرین کلام در روشنفکری اش اینکه در زمان ولیعهدی چون پدرش، ناصرالدین شاه، ورود «روزنامه قانون» (از میرزا ملکم) را ممنوع ساخته بود:

««قانون» را که ممنوع از دخول به ایران بود، در لف پاکت بایشان می رسید.»^۵

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۲۳.

^۲ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۰۷.

^۳ سبک شناسی...، یاد شده ج ۳، ص ۳۸۰.

^۴ حیات یحیی، یاد شده ج ۱، ص ۶۸.

^۵ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۰۱.

بازیگران انقلاب مشروطه

«حادثه های سیاسی بدون زمینه فکری
آن ها قابل درک و سنجش نیستند.»
فریدون آدمیت^۱

در ستایش و نکوهش انقلاب مشروطه پدافندترین بحث ها و بررسی ها صورت گرفته است. این انقلاب از سویی چنان دور است که نسل حاضر تنها آوایی از آن شنیده و چنان نزدیک است که آماج آن، یعنی تأمین «دمکراسی اجتماعی و سیاسی»، همچنان مبهم ترین قدم در راه پیشرفت ایران است.

حکومت های دوران رضاشاه و محمدرضاشاه ظاهراً بر شالوده قانون اساسی برآمده از این انقلاب حکم می رانند و حکومتگران اسلامی آنرا سرآغاز کوشش «روحانیت مبارز» برای برقراری حکومت اسلامی ارزیابی می کنند، که در آن زمان از مسیر اصلی خود منحرف شد، تا آنکه بالاخره در انقلاب بهمن ۵۷ قرین موفقیت گردید!

درواقع نیز انقلاب مشروطه از هر نظر یکی از پیچیده ترین و جالب ترین وقایع تاریخی ایران و حتی جهان است: در کشوری که ۹۸ درصد «اهالی» بیسوادند و از روابط قرون وسطایی قدمی فراتر نرفته، حاکمیت مذهبی در اوج قدرت قرار دارد و دوقدرت جهانی برای تسلط بر آن از هیچ کوششی فروگذار نیستند، انقلابی رخ می دهد که ثمره آن تصویب مترقی ترین قانون اساسی جهان (بیرون از اروپا و امریکای شمالی) است. انقلابی که نه تنها به خلع شاه و فرار او از کشور منجر می گردد، بلکه پر قدرت ترین رهبر مذهبی (شیخ فضل الله نوری) را در ملاء عام بدار می آویزد و در کشوری که پیش از آن خون بهای مردی ارمنی ۲۵ تومان بود، پیرم خان ارمنی را به «ریاست کل نظمیه پایتخت» می رساند.

اما از سوی دیگر، انقلاب مشروطه، ظاهراً به ابتکار دو عمامه ببری که به کلمه ای بیرون از «فقهیات» باور نداشتند، آغاز شد و به تقسیم رسمی و اشغال کشور توسط روس و انگلیس خاتمه یافت. نه حاکمیت استبداد را برانداخت و نه خللی به حاکمیت دستگاه مذهبی وارد آورد. کشوری که به فلاکت اقتصادی و ناتوانی اجتماعی-سیاسی دچار آمده بود و مردمش از یک قحطی به قحطی دیگر، دست بگریبان وبا و طاعون بودند، از این انقلاب طرفی نیست که هیچ، به هرج و مرج سیاسی نیز دچار آمد.

هدف این مختصر برنمودن نقش «دگراندیشان» در این انقلاب است و بدین منظور کشاکش نیروهای درگیر را تا صدور فرمان مشروطه در نظر داریم و درباره تحولات بعدی به اشاراتی اکتفا خواهیم کرد.

محدودیت زمانی دورانی که مورد بررسی است، این خوبی را دارد که به تأیید همه تاریخ نگاران، کشاکش اصلی در میان خود ایرانیان می رفته، نه «سفارت انگلیس» و «مشاوران روسی» جریانات را «هدایت» می کردند و نه هنوز «محافل فراماسونر» و «چپ ها» پا به عرصه تاریخ ایران گذارده بودند.

در میان انبوه کتاب ها و رساله هایی که درباره انقلاب مشروطه منتشر گشته، دو کتاب از اهمیت خاصی برخوردارند. یکی «تاریخ بیداری ایرانیان»، نوشته ناظم الاسلام کرمانی می باشد، که در آن «مدارک و اسناد دست اولی» ارائه داده است. نویسنده که خود عضویکی از «انجمن های مخفی» است، در کنار سید محمد طباطبایی

(یکی از «دوپیشوای انقلاب») در رویدادها فعالانه شرکت جسته، هرچند از تعقل تاریخی بهره‌ای نبرده، اما بعنوان نمونه گروه «عمامه بدران متجدد» از هر نظر درخور توجه است.

دیگر «تاریخ مشروطه» احمدکسروی است. با آنکه کسروی در دوران انقلاب، جوانی اش را در تبریز می‌گذراند و درباره وقایع پایتخت از روی شنیده‌ها و بویژه «تاریخ بیداری ایرانیان» قضاوت می‌کند، بدین جهت که درباره رویدادها به تفکر پرداخته و به دستگاه حکومت مذهبی نیز وابسته نبوده است، «تاریخ» او را نیز شالوده این بررسی قرار داده ایم.

فایده محدود ساختن منابع مطالعه نادیده گرفتن دروغ‌ها و «مغالطه‌کاری»‌هایی است، که بویژه درباره انقلاب مشروطه صورت گرفته است! فریدون آدمیت، در این باره می‌نویسد:

«هرچه کم داشته باشیم، هیچگاه مردمان نوکر صفت و بی فضیلت و شارلاتان کم نداشتیم، که با مقاله و حتی رساله نویسی به مغالطه‌کاری در مباحث تاریخ مشروطه دست ببرند.»^۱

* * *

پیش از آنکه ویژگی‌ها و نیروهای محرک انقلاب مشروطه را برشماریم، بحثی کوتاه در باره اهمیت و «انتظار تاریخی» از این انقلاب جایز است.

انقلاب کبیر فرانسه را بدرستی مهمترین تحول در تاریخ بشر دانسته‌اند. این انقلاب با پرچم «برابری، برادری و عدالت»، خواستار عروج فرد انسان به موجودی خودآگاه و برخوردار از حقوقی خدشه‌ناپذیر گردید. انقلاب فرانسه از این نظر نیز نقطه عطف تاریخ بشر است که پیش از آن ده هزار سالی از تبدیل «گله‌های انسانی» به «جوامع بشری» می‌گذشت، اما اکثریت افراد این «جوامع» در بردگی مادی و معنوی از تعیین سرنوشت خود ناتوان بودند. منتسکیو، از نظریه پردازان این انقلاب، اعلام داشت، که تنها در «جوامع وحشی»، حکومت‌های استبدادی موجودیت می‌یابند و آنجا که انسان به مقام انسانی خود آگاه گشته باشد، هیچ قدرت این جهانی نباید و نمی‌تواند اراده آزاد او را به بند بکشد و قدرت‌های اجتماعی و سیاسی بر پایه اراده و خواست افراد شکل می‌گیرند و عمل می‌کنند و نه برعکس.

مقام والایی که برای انقلاب فرانسه برشمردیم، بر تجربیات دو قرن گذشته تکیه دارد و بیشتر متوجه درونمایه این انقلاب است تا به یک «رویداد تاریخی». تجربیات تاریخی در دو قرن گذشته نشان می‌دهد، که میزان تحقق آرمانهای این انقلاب با پیشرفت جوامع نسبت مستقیم داشته، آنجا که حقوق فرد انسان سنگ بنای نهادهای اجتماعی و پایگاه قدرت سیاسی قرار گرفته، به گردونه پیشرفت واقعی گام گذارده‌اند و هر جا که چنین تحولی رخ نداده، با وجود پیشرفتهای ظاهری، جامعه همچنان در مرحله «ما قبل مدنی» می‌خکوب گشته است.

از سوی دیگر اگر از «انقلاب» اکتبر روسیه و کوششهای پس از آن در راه نوسازی سوسیالیستی جوامع درسی می‌توان آموخت، آنستکه هر کوششی برای «میان برزدن»، بدون گذار از مرز «انقلاب فرانسه»، کوششی نافرجام است و ناگزیر به «دیکتاتوری استالینی»، «توحش پول پوتی» و یا «سوسیالیسم قذافی» منجر می‌گردد. البته انتقاد مارکس و انگلس بر «جامعه بورژوازی» و تکیه بر عدالت اجتماعی و اقتصادی بعنوان پیش شرط رشد واقعی جامعه نیز خود در جهت تداوم آرمانهای انقلاب فرانسه بود و بدین خاطر هم از نظر آنان تحول سوسیالیستی تنها در کشورهایی، که مرحله اول این روند انقلابی را پشت سر داشتند، پیش بینی می‌شد!

^۱ همانجا، ص ۲۲.

اشاره به درونمایه و اهمیت جهانی انقلاب فرانسه از آن رو ضروری است، که انتظار تاریخی از انقلاب مشروطه در ایران نیز، (همزمان با چنین دگرگونی‌هایی در روسیه و عثمانی) در سمت چنین تحولی قرار داشت و همین نیز انقلاب مشروطه را به مهمترین رویداد تاریخی دوران معاصر ایران بدل می‌سازد. انتظار تاریخی از انقلاب مشروطه این بود که با درهم شکستن ساختار حکومت استبدادی و مذهبی، قدرت سیاسی را بر پایه اراده خلق قرار دهد و با تأمین حقوق فردی و تحقق دموکراسی اجتماعی، به «قرون وسطای» ایران خاتمه بخشد.

همچنانکه انقلاب کبیر فرانسه، تحولی ابتدا به ساکن نبود، انقلاب مشروطه نیز یک شبه برنیامد که هیچ، نقطه اوج کوشش‌های تدارکی چند جانبه‌ای بود. تاریخ نگاران برآمدن «روشنگران و راهگشایان»، ایجاد مدارس و تأسیس روزنامه‌ها را از جمله این کوشش‌ها یافته‌اند.

تکیه بر این نکته ضروری است که تحقق آرمانهای انقلاب کبیر فرانسه امری است جهانشمول و درورای اشکال گوناگون نیل به آن، بر یک تحول فرهنگی تکیه دارد که از درون جوامع بشری به برآمدن نیرویی اجتماعی از سرآمدان جامعه می‌انجامد. گرامشی در این باره می‌نویسد:

«سرنیزه داران سپاهیان ناپلئون همان راهی را پیمودند که قبلاً توسط سپاه نامرعی کتاب‌ها و جزوه‌هایی هموار شده بود که در طی نیمه اول قرن هجدهم از پاریس به بیرون هجوم آورده بود.»^۱

* * *

قتل ناصرالدین شاه بدست میرزا رضای کرمانی، پایان دورانی تاریخی در ایران را آشکار ساخت. دورانی پنجاه ساله، که در طول آن، ائتلافی گسترده میان دربار و حکومت مذهبی، تسلط ساختارهای قرون وسطایی را برای مدت نیم قرن تمدید نموده بود. اگر آغاز این دوران، سرکوب جنبش نوآوران بابی بود، پایان واقعی آنرا باید «واقعه وژی» یا «جنبش تنباکو» دانست. بدین معنی که «دوران ناصری» بدین «واقعه»، که در واقع فسخ ائتلاف دربار و حکومت مذهبی بود پایان گرفت و قتل ناصرالدین شاه تنها این واقعیت را نشانه‌گذاری نمود.

«واقعه» چنین رخ داد که شاه در آخرین سفر خود به اروپا (۱۳۰۹ ق) قراردادی با یک شرکت انگلیسی بست، که تجارت داخلی و خارجی تنباکوی ایران را در ازای سالی ۱۵ هزار لیره و یک چهارم درآمد شرکت، به «کمپانی وژی» واگذار می‌کرد. پس از آنکه تجار ایرانی نارضایتی خود را از این قرارداد اعلام داشتند، «روحانیت» فرصت مناسبی یافت، تا در مقابل دربار به قدرت نمایی دست بزنند. پس از کشاکش‌هایی ناصرالدین شاه مجبور شد قرارداد را فسخ و مبلغ ۵۰۰ هزار لیره (که از بانک انگلیس بقرض گرفت!)، جریمه بپردازد! کسروی می‌نویسد:

«شاه ناگزیر گردید با کمپانی گفتگو کند و با پذیرفتن پانصد هزار لیره تاوان، امتیاز را برهم زند... آن پانصد هزار لیره را از بانک شاهنشاهی که تازه بنیاد یافته بود گرفته و به کمپانی دادند و این نخستین وام دولت ایران بود.»^۲

برخی از تاریخ نگاران، مخالفت «روحانیون» با این قرارداد را، به سبب سود سرشاری که در کوتاه مدت عاید انگلیس نمود، «بتکار» عوامل این کشور دانسته‌اند و این ادعایی دور از ذهن نیست، اگر در نظر گیریم، نمایندگان ملایان در نشست‌هایی که با نمایندگان دربار در این باره داشتند، از متن قرارداد بی‌اطلاع بودند و چون انگلیسی نمی‌

^۱ آنتونیو گرامشی، درباره آموزش و فرهنگ، ترجمه سرخ‌وردی، آروین، ص ۲۲.

^۲ احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۷.

دانستند، «ابتدا واژه «مونوپول» را برایشان توضیح دادند! ^۱ هرچه بود، از این «جنبش»، دربار ایران و در نهایت ملت زیان دیدند و انگلیس و «روحانیت»، سود بردند. روشن است که فسخ این قرارداد برای ناصرالدین شاه به چه حد خفت آور بود. او که نیم قرن بر پایه ائتلاف با «رهبری مذهبی» حکومت کرده بود و برای حفظ خود هرچه را که این رهبری می‌خواست، برآورده بود، خشمناک از «عهدشکنی» عمامه بدران، در نامه ای به میرزا حسن آشتیانی، سردمدار «جنبش تنباکو» نوشت:

«... اینطور قرار نبود بکنید به عوام کالانعام. یعنی چه؟ ... آیا... مسند خود را می‌خواهید به این واسطه رونقی بدهید؟ و باز هم در مجالس و محافل خودتان در عوض تحسین و تمجید، بر ضد دولت و اولیای دولت حرف می‌زنید... آیا نمی‌دانید که کسی نمی‌تواند بر ضد دولت برخیزد؟ آیا نمی‌دانید، که اگر خدای نکرده، دولت نباشد، یکنفر از شماها را همان بابی‌های تهران تنها گردن می‌زنند؟»^۲

در همین نامه ناصرالدین شاه، سالوسی «روحانیت» را افشا می‌کند:

«عجب خدمتی به ملت و مردم می‌کنید! هرکس هم که تریاک کش نبود، حالا چپوق تریاک می‌کشد. غلیان چرس را عجب رواجی دادید! مرد که بی‌جهت غلیان را ترک نمی‌کند. لابد است برود یا تریاک بکشد یا چرس یا هرنجاستی که گیرش بیاید، سر غلیان بگذارد، بکشد و دیوانه شود. ناخوش شود، بمیرد.»^۳

«جنبش تنباکو» را، که بقول نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان»، «فتح روحانیون و شکست دربار ناصرالدین شاه» بود، بسیاری بعنوان سرآغاز «جنبش استبداد شکنانه مردم ایران» ارزیابی نموده‌اند. این تنها از این لحاظ درست است که «واقعۀ رژی» ائتلاف میان دربار و «روحانیت» را فسخ نمود، ائتلافی که با ضعف روزافزون حکومت سیاسی و بالا گرفتن بحران اجتماعی دیگر کارایی خود را در مقابله با جبهۀ پیشرفت از دست داده و بدین لحاظ نیز یکطرفه از جانب ملایان لغو گردید. از این پس از طرفی، تضعیف باز هم بیشتر حکومت سیاسی شتاب یافت و از طرف دیگر «روحانیت» که نیم قرن فرصت یافته بود، پایگاه قدرت خود را تحکیم بخشید، اینک برای تصرف تمامی قدرت سیاسی به میدان آمد.

اصولاً سخن از داوری درباره خود «قرارداد رژی» نیست. درباره سود و زیان آن و هم چنین دیگر امتیازاتی که حکومت‌های قاجار در زمینه‌های گوناگون از قبیل کشیدن راه آهن، خطوط تلگرافی، بهره برداری از جنگلها، شیلات و غیره به خارجی‌ان دادند، می‌توان بدآوری نشست و درباره علل آنکه این امتیازات به سبب ضعف دربار بیشتر به سود خارجی‌ان بود، نیز سخن گفت؛ اما از دیدگاه امروز دادن این امتیازات را «غارت منابع ملی ایران» و عامل عقب ماندگی کشور قلمداد نمودن، کژبینی تاریخی است در خدمت منافع عمامه بدران. زیرا همینکه سرگرفتن این امتیازات نیم قرن پیش از دوران پهلوی، ناگزیر به برآمدن یک زیر بنای مادی منجر می‌گشت و می‌توانست ایران را به گردونه اقتصاد جهانی وارد نماید، یکسره به زیان منافع ملی ایران نبود.

مسلم آنستکه مخالفت «روحانیت» تنها به انگیزۀ تضعیف حکومت سیاسی، اصولاً جای سخنی از سود و زیان این روابط باقی نمی‌گذارد. در این باره هما ناطق بدرستی می‌نویسد:

«آن تصوّر باطل و رایجی را هم که روحانیت را بمثابه نیروی «ضد استعماری» و معترض به قراردادها و امتیازات ترسیم می‌کند، باید یکسره زدود... برای نمونه در امتیاز بانک شاهمی (۱۸۸۹ م) که امتیاز تنباکو بخشی

^۱ ناظم اسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، ص ۳۷.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۱۷.

از آن بشمار می رفت حتی بعضی وزرا مانند اعتمادالسلطنه سرسختانه مخالفت کردند، اما آیت الله بهبهانی که بعدها مشروطه خواه شد... هم از آن قرارداد و هم از قرارداد بانک استقراضی روس هزار لیره ستاند و «لأنعم» نگفت. طباطبایی آزادیخواه از امتیاز تنباکو متنعم گشت.^۱

بمنظور دریافت ماهیت «جنبش تنباکو» بیفایده نیست، تنها به نقش یکی از «روحانیون» در این ماجرا اشاره ای بکنیم. سخن از سیدعلی اکبر فال اسیری، همان پیشنهاد شیرازی است که دیدیم با یهودآزاری و به اهرم «نهی از منکر» به سرعت به «مجتهد الزمانی» ارتقا یافت. او در این میان به سامره رفته و با دامادی میرزای شیرازی، «موقعیت» خود را تثبیت ساخته بود! آدمیت درباره نقش او در «بلوای رژی» می نویسد:

«تجار در شهر (شیراز) افتاده مردم را با خود همراه ساختند و دور سیدعلی اکبر فال اسیری را گرفته، وی را بر آن داشتند که برود بالای منبر از دولت بد بگوید و دادن امتیازات را تشیع نماید. سید مقام ممتاز علمی نداشت، اما همگام شدنش با مخالفان رژی بر اعتبارش در انظار مردم افزود.»^۲

«تدبیری که دولت برای هنگامه شیراز اندیشید، دستگیری سید فال اسیری... بود... (او و) خانواده اش را هم به بوشهر فرستادند و حکمران فارس دویست تومان خرج سفر آنان را داد.»^۳ «پس از ختم غائله و بازگشت او از «تبعیدگاه» نیز در حق او جیره و مواجب (دولتی) مقرر شد.»^۴

با تعمیم «غائله شیراز» به دیگر شهرها و «تدبیراتی» که دولت برای مقابله اندیشید، می توان به ماهیت «جنبش تنباکو» پی برد! «در حالی که شاه مملکت نیز پس از اعلام فتوای تحریم تنباکو، تنها در خلوت جرأت قلیان کشیدن داشت»،^۵ هر تصور دیگری نیز باطل است! این در حالیکه مثلاً سید عبدالله بهبهانی (یکی از دو «پیشوای انقلاب مشروطه») در جریان این «جنبش» علناً قلیان می کشید، که: «من مقلد نیستم و مجتهدم.»^۶

اشاره شد که شاهان قاجار به «نیابت و اجازت» حکومتگران مذهبی بر تخت سلطنت استوار بودند. بدین منوال، صدراعظم هایی هم که چند سالی بر مسند خود دوام آوردند، تنها با زد و بست با جناحی از حاکمیت مذهبی مقام خود را حفظ می کردند. پس از میرزا آقاخان نوری، اتابک امین السلطان، آخرین صدراعظم ناصرالدین شاه، چنین صدراعظمی بود و اینکه بهبهانی در «واقعه رژی» قلیان می کشید، در واقع ناشی از آن بود که به جناح پشتیبان اتابک تعلق داشت.

اتابک نمونه «دولتمرد/رتجاعی» دوران خود است. برای او در درجه اول مهم آن بود که بر سر «کار» بماند و «سیاست» را بدین می فهمید که با زد و بست با جناحی از ملایان و بده و بستان با درباریان و نمایندگان دو قدرت خارجی آن تعادلی را برقرار کند، که مقامش را حفظ می کرد. اما با آنکه او در این کار «استاد» بود، اینک در مقابل دگرگونی های زمانه و اضمحلال قدرت دربار با دشواری های فزاینده ای روبرو گشت. از جمله، پس از پیروزی ملایان در «واقعه رژی»، کوشش اتابک برای حفظ ائتلاف با «روحانیت»، «جلوه مذبحخانه ای» یافت. اگر تا این

^۱ هما ناطق، سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان، الفبا، ج ۲، ص ۵۲.

^۲ فریدون آدمیت، شورش بر امتیازنامه رژی، ص ۲۰.

^۳ همانجا، ص ۲۱.

^۴ همانجا، ص ۹۴.

^۵ مخبرالسلطنه هدایت، گزارش ایران، ص ۱۱۷.

^۶ تاریخ بیداری...، یاد شده ص ۱۴.

زمان منبع اصلی درآمد آخوندها، گرفتن «سهم امام» از اُمت بود و گهگاه نیز «پاداشی» از درباریان دریافت می‌داشت، اتابک در پی حفظ قدرت خود برای «آقایان» مستمری دولتی برقرار نمود!
امین الدوله در خاطراتش می‌نویسد:

«تدبیری که به عقل دولت رسید مقرر داشتن «انعامات و احسانات» در حق هر ملا و سید و واعظ و روضه خوان و معرکه‌گیر و امام محله و محرر محضر شرع بود. آن وجوه از خزینۀ دیوان به آن کسان می‌رسید و آقایان جزیه و باج حساب می‌کردند. به بی‌اعتنایی آنها و بی‌اعتباری دستگاه سلطنت می‌افزود.»^۱

عقب نشینی دیگر دربار در مقابل «روحانیت»، پس از قتل ناصرالدین شاه رخ داد. اتابک در همان سال اول حکومت مظفرالدین شاه چاره را در این جست که با کیش دادن «روحانیت» بسوی «بابیان» و دامن زدن به یک بلوای «بابی‌کشی» خود را از زیر فشار بیرون بکشد. اما این تدبیر ثمری نیاورد و ناآرامی ناشی از این بلوا به مظفرالدین شاه فرصت داد، امین الدوله را به صدرات عظمای برگزیند.

البته از امین الدوله و جناح مترقی دربار هم در مقابل اوجی که قدرت رهبری مذهبی یافته بود، کاری ساخته نبود. در فصل پیش به امین الدوله بعنوان چهارمین صدراعظم ترقی خواه دوران قاجار اشاره شد و از آنجا که شناخت او به شناخت جناح مترقی دربار در آستانۀ انقلاب مشروطه کمک می‌کند، باز هم مختصری از او سخن می‌گوییم. امین الدوله، مردی بود متفکر و تجدّدخواه، در رابطه نزدیک با جناح مترقی دربار و جامعه. زمانی در فراموشخانۀ میرزا ملکم عضو بود؛ با آقاخان کرمانی مکاتبه داشت و از همفکران شیخ‌هادی نجم‌آبادی نیز بشمار می‌رفت. دولت‌آبادی، رئیس «بابیان» ایران، می‌نویسد:

«امین الدوله با بیداران ایران در خارج و داخل مربوط است و نسبت به آنها مرجعیتی دارد.»^۲

دوستی عمیق و نزدیک او با دولت‌آبادی، «تهمت بابیگری» را متوجه‌اش می‌ساخت:

«امین الدوله با روابط معنوی که با حوزه بیداران طهران و قسطنطنیه داشته و با مناسبت‌های مخصوص که با ملکم خان دارد...»^۳

گفتیم که، امین الدوله در دوران ناصرالدین شاه طرح «حکومت قانونی» بر پایه وزارتخانه‌های چندی را ارائه داد. به یک کلام، او «بیدارترین» دولتمرد زمان خود بود. در دوران یکسالۀ صدراعظمی او بلوا در کشور فروکشید و «بیداران» کشور قوتی یافتند. از جمله اقدامات پیشرفت طلبانۀ او می‌توان تأسیس «کارخانه قند (کهریزک) و کبریت سازی را برشمرد».^۴

با اینهمه چون بکلی از چنبرۀ باورهای شیعی رها نگشته بود، اقداماتش نیز دچار دوگانگی بود و کوشش او برای به حرکت آوردن کشتی بگل نشسته ایران نمی‌توانست به ثمر نشیند. اولین قدم در این راه بنظر او تنظیم دارایی کشور بود و جالب است که اینرا از خود شاه شروع می‌خواست:

«لایحه ای به شاه داد که در آن نوشته بود، باید مواجب شاه معلوم و معین باشد، تا سایر تکالیف معلوم گردد.»

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۵.

^۲ یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۴۶.

^۳ همانجا، ص ۱۶۸.

^۴ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۷۳.

^۵ همانجا، ص ۱۲۵.

امین الدوله نمونه صدها و بلکه هزاران ایرانی روشنفکری است که جامعه فضايلتشان در تاریکی جامعه ایران، زیر سایه سهمناک مذهب مسلط رنگی نداشت و کوششهای آنان نمی توانست به جایی برسد. با این همه انتخابش به صدارت عظمای خبر از پیشرفت طلبی عمیق مظفرالدین شاه می دهد و نشانگر وجود یک جناح قوی متوقی در دربار. دولت آبادی، دوست و همفکر امین الدوله، درباره او می نویسد:

«از همه هنرها که فرا گرفته بود، هنر حکومت کردن را نمی دانست.»^۱

بگذریم، یک سالی نگذشت که اتابک به کمک جناح ارتجاعی دربار و عمامه پسران به رهبری بهبهانی، عرصه را بر امین الدوله تنگ کرد و «علما» با «تهدید» به اینکه خود شاه را به شیخیگری متهم خواهند ساخت، او را به خلع امین الدوله واداشتند! اتابک، صدارت دوباره خود را به مظفرالدینشاه تحمیل نمود و شش سالی روند اضمحلال ایران ادامه یافت.

در این دوران در سایه قدرت عظیم حاکمیت مذهبی هر دولتمردی تنها با برخورداری از پشتیبانی جناحی از این حاکمیت به نفوذ سیاسی دست می یافت. همین «پشتیبانی» نیز از اهرم های قوی اعمال قدرت ملایان بود. از این گذشته در همین مکانیسم می توان بخوبی نشان داد، که ساختار ملوک الطوائفی رهبری مذهبی، نه تنها نقطه ضعف آن نبود، که در «هدایت» دستگاه حکومت سیاسی کارایی بسیار داشت.

در چنین دودستگی هایی نباید به هیچ وجه ضعف این رهبری را دید. بلکه همین بهترین وسیله حفظ و گسترش قدرتش بوده و هست. یکپارچگی و همدستی زمانی بکار آید که فعالیت سازنده، هدف باشد و ملایان در جهت عکس، بسیار زود و بخوبی دریافتند که چگونه با تکیه بر دودستگی ها می توان هر دشمنی را از میدان بدر کرد.

شیوه کار آسان بود. در هر درگیری اجتماعی- سیاسی ملایان حداقل دودسته می شد، با دو جهت گیری کاملاً متفاوت! طبیعی است که در چنین حالتی «کار» به هر طریق که بگذرد، دسته ای برنده شده و بر اقتدارش افزوده می گشت و دسته دیگر دم فرو بسته و منتظر می ماند تا در دور بعدی از موضعی دیگر بمیدان آید. از این جهت نیز کاملاً «طبیعی» بود که سید عبدالله بهبهانی رهبر جناح مخالف «جنبش تنباکو»، چند سالی بعد در «جنبش مشروطه» یکی از رهبران بنام گردید!

از سلاح «تکفیر» نیز بمنظور ایجاد جو منفی اجتماعی- سیاسی به همین روال استفاده می شد. مثلاً شایعه می کردند که در اسلامبول (!) اتابک صدراعظم را تکفیر کرده اند. اگر کار چنان بالا می گرفت که صدراعظم خلع می گشت، به اقتدار «علما» می افزود و اگر چنین نمی شد، تکفیر «علما» در اسلامبول، ربطی به «آقایان» در تهران نداشت!

چنین «مکانیسمی» بنویه خود دولتمردان را وامی داشت، همواره در پی «جلب محبت» جناحی از حاکمیت مذهبی باشند و بدین سبب درگیری در دسیسه ها و رقابت ها فرصتی برای «حکومت کردن» بجا نمی گذاشت. چنانکه مثلاً پس از خلع امین الدوله، اتابک به پشتیبانی بهبهانی دوباره بر مسند صدارت نشست و: «چون دربار ایران را بخود محتاج دید،... با عامه علمای اعلام و رجال گرام و شاهزادگان بنای بدسلوکی را گذارده... ورقه تکفیر (او) در اسلامبول عکس انداخته به اطراف فرستاده شد... در طهران، آقا سید علی اکبر مجتهد و آقای طباطبایی و امام جمعه... و چند نفر دیگر از علما و عده ای از رجال دولت، مجلسی تشکیل داده... قسم یاد کردند

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۶۸.

که هر کدام در عزل (او) بقدر میسر اقدام کنند... (او هم) فوراً پانصد تومان برای آقای سید علی اکبر فرستاد و او را با خود دوست و همراه نمود، میانه سائرین هم نفاق انداخت.»^۱

بدین ترتیب با عزل امین الدوله، دربار یکسره صحنه مبارزه و رقابت جناحهای مختلف ملایان گشته بود. مظفرالدین شاه در مقابل قدرت و نفوذ دوگانه اتابک به کنجی خزید و آن چهره مفلوکی را یافت، که در «کتابهای تاریخ» بازتاب یافته است. خاصه آنکه خود دربار نیز صحنه رقابتها شده، مثلاً انتقال دربار کوچکی که مظفرالدینشاه در دوران طولانی ولیعهدی در تبریز فراهم آورده بود به تهران و رقابت میان دربار جا افتاده ناصری و این «تازه بدوران رسیده ها»، خود زمینه دسیسه ها و دشمنی های پردامنه ای گشت.

از سوی دیگر، هم اختلاف میان دو جناح مرفعی و ارتجاعی دربار بالا گرفته بود و هم حکام ولایات با زد و بند با این و یا آن جناح، در پی تحکیم قدرت خود بودند. البته این ضعف و چند دستگی دستگاه حکومت جنبه مثبتی نیز داشت و آن اینکه، راهی برای ظهور نیرویی مرفعی در سطح جامعه می گشود.

بر چنین زمینه ای، در آغاز دهه بیست (۱۳۲۱ ق)، قدرت روزافزون حاکمیت مذهبی چنان بالا گرفته بود، که بدنبال بلوایی جدید و «بابی کشی» دوباره ای، شاه، اتابک را عزل و عین الدوله را به صدارت رساند.

عین الدوله، این شاهزاده پیر، دست رد به سینه بهبهانی، مجتهد بزرگ تهران زد و رقیب او، شیخ فضل الله نوری را برکشید. جناح بهبهانی نیز راه یورش به قدرت دربار را پیش گرفت. بدین ترتیب ایران وارد مرحله ای شد که تصادم میان دربار و رهبری مذهبی اجتناب ناپذیر می نمود و این «تضاد»، آغار رویدادهایی است که بنام «انقلاب مشروطه» در تاریخ ایران ثبت گشته است.

نمونه این برخوردها، یکی واقعه خراب کردن ساختمان بانک روس است. بدین شرح که بانک روس در جستجوی زمینی برای ساختمان، قطعه زمین موقوفه ای در نزدیکی بازار یافت و آن را از شیخ فضل الله نوری، به مبلغ ۷۵۰ تومان خرید. اما چون ساختمان رو به اتمام بود، خبر منتشر شد که در این زمین استخوان مردگان یافت شده و بهانه بدست شیخ مرتضی آشتیانی افتاد، تا «مردم» را شورانده، ساختمان را با خاک یکسان کنند. نکته جالب آنکه بجای پس گرفتن پول از شیخ فضل الله، شاه از خزانه مبلغ ۲۰ هزار تومان خسارت به بانک روس پرداخت و دستور داد به «علما کاری نداشته باشند»!^۲

روند تضعیف دربار با عزل اتابک، مسافرت او به اروپا و در نتیجه از میان رفتن محور بهبهانی- اتابک به نهایت رسید و بهبهانی را که «یار غار» اتابک بود، در کنار طباطبایی که مخالف او بود، قرار داد و هر دو عین الدوله را به مبارزه طلبیدند.

واقعه دیگری در این دوران گویای توازن قوای آن روزهاست. این واقعه در رجب ۱۳۲۱ ق. از آنجا آغاز گشت که بهبهانی ادعای «سرپرستی» یک «حوزه علمیه» (مدرسه مروی) در تهران را داشت و باعث شد که طلبه های دو «مدرسه» به زد و خورد پرداختند و کار چنان بالا گرفت که حتی خودش نیز در این میان کتک خورد. دولت مجبور به مداخله شد و «چهارده طلبه» را دستگیر و به اردبیل تبعید کرد. گزارش نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخوبی نشانگر سطح فکر و میزان رسوخ خرافات، سه سال پیش از انقلاب مشروطه است:

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۳۰.

^۲ همانجا، ص ۲۶۶.

«مخفی نمایند که عده مأخوذین سیزده نفر بود. چون این عدد نحس بود، لذا یک نفر هم از اشخاص بیگناه گرفته و به آنها ضمیمه کردند که عدد میمون باشد.»^۱

همین ماجرا بخوبی دست بستگی قدرت دولتی را نشان می دهد: هنگامیکه طلبگان دستگیر شده را از تهران حرکت می دادند، چون خطر بلوای دیگر می رفت، دولت مجبور به مخفی کاری گشت:

«مردم گفتند، این جماعت از سادات و ارباب عمایم می باشند. این نوع سلوک با آنها خدا را خوش نیاید. جواب گفتند، اینها از طایفه بابیه و آرامنه می باشند که به این لباس درآمده اند.»^۲

گزارش کسروی نیز «وارونگی روزگار» را می نمایاند:

«ولی عین الدوله چون (طلبه ها) را گرفت، چنین پراکند که بابی (بهایی) می بودند... و سه تن از بزرگان را که به بهائیگری شناخته می بودند گرفتند و بند کردند و چند گاهی نگه داشتند و سپس از هر کدام یکصد و پنجاه تومان گرفته رها گردانیدند.»^۳

«راستی آنستکه نه پادشاهان قاجاری و نه سرجنابان توده،

از آن تکان و دیگرگونی ها سر در می آوردند و ناآگاهانه

با شیوه کهن خود بسر می بردند.»^۴ کسروی

در چنین فضای سیاسی- اجتماعی است که «انقلاب مشروطه» پا می گیرد و بدین لحاظ نیز لازم است بینیم «مشروطه» چیست و مشروطه خواهان کدام بودند؟!

واژه «مشروطه» خود بهترین شاخص محتوای این «انقلاب» است. این واژه از لغت Charte فرانسوی بمعنی منشور یا اعلامیه ریشه گرفته، و به «اعلامیه حقوق بشر» نظر داشته است. در عثمانی «معرب» گشته و به «مشروطه» بدل شده بود و ربطی به «مشروط» ندارد! انقلاب مشروطه را انقلابی بمنظور جا انداختن ارزش های مدنیت اروپایی در ایران قلمداد نموده اند. به یک نگاه آنچه از این انقلاب عاید آمد. همانقدر به حکومت قانون و مردم سالاری در اروپا شبیه بود که واژه «مشروطه» به اصل فرانسوی خود! به هر حال کسروی چنان جامعه ایرانی را با مشروطه بیگانه می یافت، که مدعی شد، «اول بار کنسول انگلیس در تبریز این واژه را بر سر زبانها انداخت!»^۵ او می نویسد:

«جنبش مشروطه خواهی را در ایران، دسته اندکی پدید آوردند و توده انبوه معنی مشروطه را نمی دانستند و پیداست که خواهان آن نمی بودند. از آنسوی پیشروان هم به چند تیره می بودند. یک تیره نواندیشان، که اروپا را دیده یا شنیده و خود یک مشروطه اروپایی می خواستند و پیداست که اندازه آگاهی اینان از اروپا و از معنی مشروطه و قانون یکسان نمی بود و بسیاری جز آگاهیهای سرسری نمی داشتند. یک تیره بزرگتر دیگر، ملایان بودند که پیشگامی را هم اینان بگردن گرفتند. اینان هم بدو دسته می بودند. یک دسته که شادروانان بهبهانی و طباطبایی و

^۱ همانجا، ص ۱۳۴.

^۲ همانجا، ص ۱۳۵.

^۳ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۸۹.

^۴ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۷.

^۵ همانجا، ص ۱۵۶.

همراهان اینان بودند. چون به کشور دلبستگی می داشتند و آنرا در دست دربار خودکامه قاجاری رو به نابودی می دیدند... در همان حال معنی مشروطه را چنانکه سپس دیدند، نمی طلبیدند و خود از کشورداری و چگونگی پیشرفت توده و اینگونه اندیشه ها بسیار دور می بودند. یک دسته دیگر... به کشور هم دلبستگی نمی داشتند و درآمدنشان به مشروطه خواهی به آرزوی رواج «شریعت» و پیشرفت دستگاه خودشان می بود.^۱

از «آگاهیه‌های سرسری نواندیشان»، که بگذریم، کسروی دو عمامه بسر، یعنی بهیمنی و طباطبایی را، هرچند که خواستار مشروطه «بدانسان که در اروپا بود» نبودند، پیشگام مشروطه طلبی قلمداد می کند. او در این «ارزیابی» با دیگر «تاریخ نگاران» هم نظر است:

«این دوتن از نخست در اندیشه مشروطه و قانون و دارالشورا می بوده اند، ولی بخردانه می خواسته اند کم کم پیش بروند تا به خواستن آنها رسند. اینکه گفته اند دوسید و دیگران از مشروطه آگاه نمی بودند و در عبدالعظیم یا در سفارتخانه دیگران آنرا بزبان ایشان انداخته اند، سخنیست که از دل‌های پاک‌ی نتراویده.»^۲

می دانیم که کسروی در جریان انقلاب، نوجوانی بود ساکن تبریز، و آنگاه که قلم بدست گرفت تا «تاریخ مشروطه» را بنویسد، درباره جریانات و شخصیهایی که در پایتخت دست اندرکار بودند، ناگزیر از بیان شنیده‌ها و خوانده‌ها بود. کسروی که شاهد قیام آزادیخواهان تبریز شد، علاقه داشت بداند، این جنبش به چه نیرویی و با کدام رهبران برخاسته است؟ او اولین کسی است که، هرچند با استناد به «تاریخ بیداری»، دوسید را پیشرو این جنبش قلمداد می کند، اما این «ارزیابی» را با شناختش از ملایان در تناقض می یابد. از اینرو در این باره در طول همان کتاب به شک افتاده و از خود و خواننده می پرسد:

«اگر اینان معنی مشروطه را نمی دانستند و آنرا نمی خواستند، پس به چه می کوشیدند، و آن ایستادگی را در چه راه می نمودند و صد گزند و آسیب را به امید چه نتیجه بزرگی بخود هموار می ساخته‌اند. آری، توده انبوه و مردم بازاری از آن آگاه نمی بود، ولی این جز آنستکه دوسید هم ندانسته باشند.»^۳

بدین ترتیب این «اجبار منطقی» که چنین جنبشی بالاخره باید رهبرانی داشته باشد، کسروی را بدین راه آورد که بر «تاریخ نگاری رسمی» گردن نهد و «دوسید» را رهبر انقلاب بخواند. از سوی دیگر اما تصویر او از اینان، بی پایگی ارزیابی‌اش را برملا می سازد و همین آن خدمتی است که کسروی به تاریخ نگاری مشروطه کرد.

برپایه چنین تناقضی است که از سویی برای آنکه کتاب کسروی در «جمهوری اسلامی» تجدید چاپ شود، مقدمه ای بر آن نوشته اند که تمامی محتوای کتاب را رد می کند و از سوی دیگر هما ناطق، تاریخ پژوه معاصر، هشدار می دهد، «آنانکه «روحانیت» را موجد انقلاب مشروطه می دانند، کتاب کسروی را درست نخوانده اند.»^۴

بهررو، بازبینی نقش دوسید و هم چنین نقش شیخ فضل الله نوری، آن نقطه حساس در تاریخ معاصر ایران را می شکافد، که به کژاندیشی‌های خسران‌آوری دامن زده است. مقدمتاً بگوییم که با این فرض که هر دوسید معنی مشروطه را می دانسته اند و به انگیزه وطن دوستی و ترقی خواهی پا به میدان نهاده و چنان خردی داشتند، که «می خواسته اند کم کم پیش بروند تا به خواستن آنها برسند»، در ارزیابی کلی در باره ماهیت حکومت مذهبی ایران تغییری نمی دهد. امپراتوری مذهبی را در ایران دهها کس همطراز ایندو رهبری می کردند و با قدرت و مکتبی عظیم تر از آنچه کل دربار و حاکمیت سیاسی در اختیار داشت، بر ایران حکم می راندند. این قطب تماماً ارتجاعی،

^۱ همانجا، ص ۲۵۹.

^۲ همانجا، ص ۵۰ - ۴۹.

^۳ همانجا، ص ۵۱.

^۴ سرآغاز اقتدار...، یاد شده، ص ۵۱.

به حکم تاریخ مسئول عمده عقب ماندگی مادی و معنوی کشور بود و هیچ کوششی از سوی یک یا دو تن آن را تخفیف نمی دهد.

درفصل پیش نمونه هایی از قدرت و شقاوت حکومتگران مذهبی بدست دادیم. چهره و ماهیت واقعی دستگاه رهبری شیعه و نقشی که رویدادهای واژگونه مشروطه در پنهان ساختن آن بازی نمود، زمانی روشن می شود، که تاریخ اجتماعی ایران بدرستی و راستی بررسی گردد. اینجا تنها به دو تن دیگر از حکومتگران مذهبی در دوران مورد نظر اشاره می کنیم:

«در خراسان آقا سید زین العابدین سبزواری، جماعتی از طلاب مدارس را پیرامون خود تجمع نمود و با لقب جندالله مرتکب هرگونه شرارت و عمل شنیع و زشتی می شد و از همه جا بدتر، همدان بود که ملا عبدالله بروجردی بصورت زهد و جلوه تقوی، عده ای از اشرار شهر را با خود همدست کرد و بدینوسیله زمام امور شهر را بدست گرفت و همه مقررات و احکام دولت را باطل کرد.»^۱

بگذریم، بررسی انگیزه ملایان برای «شرکت» در انقلاب مشروطه، از قول کسروی و ناظم الاسلام، این امکان را فراهم می آورد، که دریابیم، چگونه این دو تاریخ نگار تجدیدخواه، به سبب آنکه خود از شیعه گری به تمامی رها نبودند، به توهماتی دامن زدند، که در خدمت مشاطه گری ملایان قرار گرفت! یکی از این توهمات آنستکه حساب شیخ فضل الله نوری را بعنوان «ملای مرتجع» از حساب دوسید جدا می کنند. در حالیکه خود کسروی می نویسد: «... جنبش مشروطه را در تهران دوسید پدید آوردند... (اما) حاجی شیخ فضل الله نیز با آن همراهی نمود و پس از آن همیشه همراه بود.»^۲

این «همراهی» پس از صدور فرمان مشروطه و تشکیل مجلس نیز ادامه داشت: «پس از پیشرفت مشروطه و باز شدن مجلس، دیگران هر یکی بهره ای جسته کنار رفتند. ولی دوسید و شیخ فضل الله همچنان بازماندند و چون مشروطه را پدید آورده خود می شماردند، از نگهبانی بازنمی ایستادند. دوسید با آنکه به نمایندگی برگزیده نشده بودند، همیشه در نشست های مجلس می بودند و بگفتگو در می آمدند. حاجی شیخ فضل الله نیز گاهی می بود.»^۳

شیخ فضل الله، که در «جمهوری اسلامی» برایش تبر چاپ می کنند، نمونه کامل یکی از رهبران حکومت مذهب در ایران است. او که دقیقاً به موقعیت خود آگاه بود، بی پرده خواستار برخورداری از مزایای «شریعت پروری» نیز بود. تراژدی شیخ فضل الله تنها در این است که هنگامی وارد میدان گشت، که تقسیم مال و قدرت در میان «روحانیون» به مرحله پیشرفته ای رسیده بود، و او «مجبور» شد برای بدست آوردن ایندو به دربار روی آورد. همین نیز باعث شد که «انگیزه های طبیعی» او بعنوان یک «روحانی تمام عیار» با شدت خاصی جلوه نمود و چنان خشم مردم را برانگیخت که در روزهای کوتاهی که قدرت بدست انقلابیون افتاد، او را بعنوان نماینده ارتجاع مذهبی بدار آویختند. چندی از «فراز» های زندگی شیخ فضل الله از قول ناظم الاسلام، که خود عمامه بستی از «جزء» طباطبایی بود، خواننده را بقدر کافی با این چهره «جالب» آشنا می سازد:

«... تا اینکه شیخ فضل الله نوری از سفر مکه معاودت بتهران نمود. چون در این سفر مکه تغییر مسلک داده و به طریق اعیانیت سلوک کرده بود، با قرض گزافی وارد شده، مبلغ دوازده هزار تومان برای ادای دیونش از

^۱ اسماعیل راثین، انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت، ص ۳۷.

^۲ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۲۵۸.

^۳ همانجا.

(اتابک) درخواست نمود. او هم از دادن این مبلغ امتناع نمود... در مجلس خود هم گفت، بیک نفر آخوند مازندرانی دوازده هزار تومان دادن از طریق اقتصاد خارج است. حاج شیخ فضل الله با آقای طباطبایی متحد گشت و مجلسی تشکیل داد.^۱

واقعیتی پوشیده نیست، که «روحانیون» دیگر، پیش از آنکه قصد «زیارت مکه معظمه» نمایند، خرج سفر را از «عوام کالانعام» می گرفتند. از این نظر درخواست شیخ فضل الله که ظاهراً جیب خود و جیب دولت را یکی می دانست، باید بیشتر بعنوان قدرت نمایی سیاسی تلقی گردد و بسا که اگر اتابک دوازده هزار تومان را می پرداخت سرنوشت دیگری در انتظارش بود:

«با لآخره میرزا علی اصغرخان (اتابک) معزول و عین الدوله بوزارت عظمی منسوب گشت. (او) با حاج شیخ فضل الله متحد گردیده، امورات شرعی و عرفی بلکه مملکتی را راجع به محکمه شیخ نوری کرد.»^۲
ناظم الاسلام نیز علت سقوط اتابک را همین روی گرداندن شیخ فضل الله از او می داند:
«عزل او (اتابک) از صدارت بواسطه اتفاق علماء اعلام بود که عده ای از درباریان را با خود همداست کرده، برضد (او) اقدامات سری کرده تا او را از کار انداختند.»^۳

بدین ترتیب شخصی به رأس هرم حاکمیت مذهبی پایتخت رسید که «به حق» جانشین پیشینیان خود، سید شفتی (دوره محمد شاه) و ملا علی کنی (دوره ناصرالدین شاه) بود.

«(شیخ فضل الله) هرکس را مانع پیشرفت خیالات خویش داند، حکم به کفرش می کند، بلکه اگر بتواند حکم قتل یک اهل شهری را برای رسیدن به صد تومان می دهد... هرکس مخالفت او را کند، یا زنش به خانه اش حرام و یا قباله و سندی از برای ملک خانه او ظاهر می کنند و بیچاره را گدا و خانه نشین می کنند. اگر هیچ نداشته باشد، حکم کفر او را می دهد.»^۴

پیش از این گفتیم و درباره شیخ فضل الله مجبور به تکراریم که حُکام مذهبی تا آنجا که بر اثر پیری از «غرائز جوانی» شان کاسته نشده باشد، در این زمینه نیز «نمونه» بودند. ماجرای مشمژکننده ای که نگارنده «تاریخ بیداری» «مراتب اخلاقی آقایان» را روشن می سازد:

«شیخ فضل الله نوری دو پسر خوش سیما را برای «خدمت» به عین الدوله تقدیم کرده، ولی چون پدر، دو فرزند را فراری داد، عین الدوله بخشم آمد و دستور داد، یکی از آخوندهای وابسته به شیخ فضل الله را کتک بزنند. لیکن (سپس) در مقام عذرخواهی برآمد.. و سی هزار تومان به کیسه شیخ و اجزای او داخل گردید.»^۵

بی شک همین بی پروایی شیخ فضل الله، در آنچه دیگر «همکارانش» پوشیده تر می کردند، او را زبانزد ساخته است و کسی مانند ناظم الاسلام را واداشت، در پی نجات «اسلام راستین» از چنگ چنین کسانی، بکوشد. او از اولین کسانی است که از «اسلام راستین» در مقابل «دکانداری برخی اهل عمامه» به دفاع برخاسته است. مکانیسم چنین دفاعی ساده است. ناظم الاسلام «مسلمانی» است که از منش «ایرانی» بهره ای برده، نمی تواند

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۳۰.

^۲ همانجا، ص ۱۳۱.

^۳ همانجا، ص ۱۸۵.

^۴ همانجا، ص ۴۸۲.

^۵ همانجا، ص ۳۴۵.

از رفتار و کردار کسانی چون شیخ فضل الله، احساس تنفر نکند، از طرف دیگر چون مسلمان است، مسلمان یافتن شیخ فضل الله را نیز انکار هویت خویش می یابد:

«باری، مانعی که بنده نگارنده از برای این ملت ضعیف می بینم، حاج شیخ فضل الله و امثال او است، که در هر شهری از شهرهای ایران یکی دوتا از قبیل این شخص می باشد»^۱

ناظم الاسلام که از تعقل اجتماعی بی بهره است، از خود نمی پرسد که، چه مکانیسمی بر دستگاه حاکمیت مذهبی راه یابی چنین کسانی را به رأس این دستگاه ممکن می ساخت؟ آیا اینکه دیگران چنین بی پروایی هایی نمی کردند، تنها به این خاطر نبود، که در این دستگاه در رده های پایین تری قرار داشتند؟ کسروی در باره امام جمعه تبریز می نویسد:

«حاجی میرزا کریم، امام جمعه (تبریز)... هر زمان که بیرون آمدی، صد تن کمابیش سید و طلبه و نوکر از پیش و پس استراوا راه رفتندی. گفته اش در همه جا پیش رفتی. خانه اش بست بودی که هر که پناهییدی ایمن گردیدی. میتوان گفت، پس از محمد علی میرزا، بزرگترین فرمانروایی در تبریز او را می بود»^۲

کسروی که دستگاه امام جمعه تبریز را بدرستی می بیند، چون خود از شیعه گری دست نشسته، از دیدن استقلال تام امام جمعه باز می ماند و نمی بیند که حکومت امام جمعه حکومتی مستقل و در رقابت با حکومت ولیعهد در تبریز است. همین «تفاوت کوچک» عامل بزرگترین کژبینی ها و کژاندیشی هایی است که امثال کسروی را مجبور می کند، رفتار شیخ فضل الله را به «شریعت پناهی» او ببخشند!

«اما حاجی شیخ فضل الله... این مرد از یکسویه شکوه و آرایش زندگی و به نام و آوازه دلبستگی بسیاری می داشت و «پارک الشریعه» بنیاد نهاده و اسب و کالسکه بسیج کرده، همیشه با دستگاه اعیانی می زیست. از یکسو فریفته «شریعت» می بود و رواج آن را بسیار می خواست. توده و کشور و اینگونه چیزها نزد او ارجی نمی داشت»^۳

این شاید دردناک ترین واقعیت تاریخ تفکر در ایران معاصر باشد، که کسروی و امثال او که هم «شیعه گری» را شناخته اند و هم دستگاه حاکمیت مذهبی را با همه عظمت و قدرتش درک می نمودند و حتی خود قربانی این دستگاه بودند، از «شناخت» پیوند گسست ناپذیر ایندو باز مانده اند. نمونه وار، کسروی تضاد این حکومت با حکومت سیاسی و مردم را در کوران انقلاب مشروطه به «زمان های پیش» نسبت می دهد!^۴

«چون در زمان های پیش، در ایران بیش از دو نیرو نبود: یکی «حکومت» و دیگری «شریعت». و هر زمانی که با حکومت کشاکش رفتی جز برای پیشرفت کار «شریعت» نرفتی. و او (شیخ فضل الله) این شور و جنبشی را که با دربار قاجار می رفت، نیز از آنگونه می شمرد و از یک نیروی سومی، نیروی توده که این زمان پدید آمده و گام به گام زورآورتر می گردید، ناآگاه مانده، گمان دیگری نمی برد...»^۴

^۱ همانجا، ص ۴۸۳.

^۲ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۱۷۳.

^۳ همانجا، ص ۲۸۷.

^۴ همانجا.

اینک که با چهره مجتهد اول تهران، شیخ فضل الله، آشنا تر شدیم، رواست که بطور گذرا ببینیم، دوسیدی که کسروی بعنوان «پیشرو و نگهبان» مشروطه قلمداد می کند، از چه عیاری بودند؟ آیا آنها را بایستی «استثنایی بر قاعده» دانست؟ مسلم آنستکه، این دو در ابتدا از شیخ فضل الله در دستگاه رهبری مذهبی در مقامی پایین تر قرار داشتند و نمی توانستند به بی پروایی او قدم بردارند. از این دوسید نیز هر دو به یک اندازه «کوشا» نبوده اند. بهبهانی از طباطبایی جلوتر بود و ما نیز به چهره او دقیق تر می شویم.

هدف از این چهره پردازی نمی تواند آن باشد که «چهره ای منفی» از او بدست دهیم و ادعا کنیم که چنین کسی نمی توانست رهبر مبارزات آزادیخواهانه باشد. چه بسا مردان بزرگی در تاریخ که خدمت های عظیمی کرده اند، لیکن از ضعف های بزرگی نیز برخوردار بوده اند. هدف ما اینست که ببینیم آنچه او کرده به چه انگیزه ای کرده است. برای مثال، اگر رهبر «انقلاب بورژوازی» شخص پول دوستی باشد در رابطه با انگیزه و اهداف اجتماعی اش، نه تنها عیب او نیست که شاید خوبی هم باشد. اما اینکه رهبر جنبش قانون خواهی، کوچکترین ارزشی برای قانون قایل نبوده و حتی خود از بزرگترین قانون شکنان باشد، با منطق نمی خواند:

«یکی از زن های معروف تهران که اهل کرمان است وفات می کند بی آنکه وارثی داشته باشد. خانه و مختصر اسباب خانه دارد. آقا سید عبدالله (بهبهانی) می فرستد در خانه های او را مهر و موم می کنند که ضبط نماید.»^۱ او از چنین راه های «مشروعی» بزودی دربار کوچکی برای خود و پسرانش فراهم آورد:

«پسران متعدّدش هریک زندگانی وسیع و اسباب تجمل بسیار و خرج فراوان دارند. معلوم است این اداره وسیع لااقل در ماه چند هزار تومان خرج دارد.»^۲

مسلم آنستکه بهبهانی پیش از جریانات انقلاب مشروطه نه تنها با افکار آزادیخواهی و قانون طلبی توافقی نداشت، که خود سدی بزرگ در این راه بوده است.

«این سید... هوشیار و زرنگ که دست تقدیر او را به ورطه نیکنامی و نیک بختی انداخت، در آغاز کار در بند آزادی مردم نبود، او می خواست زمام حکومت شرعی پایتخت را بلا منازع در دست بگیرد. حریف زورمند خود، مرحوم شیخ فضل الله را که در نردبان علم برپلکان های آخر جای داشت، از میدان بدر کند و اگر این منظور او را حاصل می شد، چه بسا که او را در صف آزادی طلبان نمی دیدیم.»^۳

«هوشیاری و زرنگی» بهبهانی به این ختم می شد، که پس از عزل اتابک و مسافرت او از ایران چون دیگر «طرف معامله» ای در دربار نداشت و عین الدوله، صدراعظم تازه، شیخ فضل الله را برکشیده بود، با طباطبایی در مقابل دربار متحد گردید.

«بهبهانی از سال های دراز طرفدار و دوست میرزا علی اصغر خان اتابک بود و کوشش می کرد که روزی او را مجدداً به مقام صدارت رسانیده و از دشمنان خود انتقام بکشد و خود مختار و مطلق در کارها بشود.»^۴

بهبهانی نه تنها «در آغاز کار در بند آزادی مردم نبود»، بلکه تا پایان که بگلوله یاران حیدر عمو او غلی کشته شد نیز، قدمی که بتوان آنرا به انگیزه ای دیگر از قدرت طلبی تعبیر کرد، برنداشت. درباره «هوشیاری» او نیز همین بس که برای بدست آوردن تولیت مدرسه مروی، طلبه های تهران را بجان هم انداخت و خود در این میان کتک خورد.

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۳۴.

^۲ همانجا، ج ۲، ص ۲۲۰.

^۳ دکتر محمد اسماعیل رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۲.

^۴ دکتر ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۲، ص ۲۱.

جالب آنکه حتی در مخالفت با عین الدوله نیز پیگیر نبود و حتی در بحبوحه «انقلاب» با او «مراودت» داشت و این دو دوزه بازی، چون به «امر مبارزه با حکومت» خلل وارد می ساخت، «انجمن مخفی» عمامه بصران را واداشت، به «شاهکاری» دست زند. در باره این «انجمن مخفی» بعداً سخن خواهیم گفت، اینجا همین بس که اعضای «انجمن مخفی» بفکر افتادند، تلگرافی از قول طباطبایی تهیه نمایند، خطاب به امپراتور ژاپن! «مقصود و منظور اعضای انجمن از صدور این تلگراف، تشویق آقای بهبهانی بود که... شما اگر... بکلی مراودت مخفیانه اجزاء خودتان با عین الدوله را مانع شوید و جداً در مقام تأسیس عدالتخانه برآیید... اختیار تاج و تخت ایران با حضرت آقا خواهد بود.»^۱

«آقایان» هنوز حرکت قابل توجهی در مبارزه با حکومت نکرده، «اختیار تاج و تخت ایران» را از آن خود می دانستند و از امپراتور ژاپن می خواهند که با مسلمانان ژاپن (!) بخوبی رفتار کند! در این تلگراف آمده است: «حضور میمنت ظهور اعلیحضرت امپراطور معظم دولت بهیه ژاپن!... مقام اخوت با برادران مسلمین ساکنین آن مملکت مقتضی این توصیه شده استدعا می نمایم که توجه ملوکانه نسبت به آن برادران دینی طوری باشد که آسوده و محترم بتوانند از عهده وظایف دینی و دنیوی برآیند. رئیس ملت اسلام در ایران، محمدالحسینی طباطبائی»^۲

نمونه دیگر برای رفتار بهبهانی، اینکه در انتخابات اولین مجلس شورا چنان بازار رشوه را گرم نمود که ناظم الاسلام می نویسد:

«بعضی می گویند این مجلس انتخاب بر وفق نظامنامه نمی باشد و دست تقلب و تدلیس در کار داخل شد.»^۳ و عامل اصلی این «تقلب و تدلیس» کسی نبود جز خود بهبهانی:

«(چون) جناب آقای میرزا محمد تقی گرگانی که وکیل علما بود، استعفا داد، درجایش... داماد آقای بهبهانی وارد شد، بدون انتخاب و بدون شرایط... هر قدر عقلاء داد و فریاد کردند، بجایی نرسید.»^۴

باز هم اگر این گونه رفتار بهبهانی به دو سه مورد محدود بود، می توانستیم آنرا بحساب ناآشنایی او با قانون بگذاریم. اما او جز این نمی توانست؛ چنانکه دامنه رشوه خواری اش بجایی رسید که:

«یک شب در انجمن مذاکره شد که... اجزای جناب آقای سید عبدالله (بهبهانی) از مردم تعارف و رشوه می گیرند و ما هر قدر بخواهیم به اشاره و کنایه یا به پیغام برسانیم اثر نخواهد کرد... سلوک اجزاء و اطرافیان ایشان مردم را مستأصل و تبه می کند... آنوقت خدای ناکرده سستی در اعتقاد مردم پدید خواهد شد.»^۵

«ماجرای» دیگری در همین اولین انتخابات مجلس شورا، نشان می دهد که «اطرافیان ایشان»، به خود او اقتدا می کرده اند. این ماجرا از این نظر هم قابل دقت است که نمونه ایست از تناقض آشکار میان عمل و انگیزه دو سید! ماجرا آنکه، در فرمان مشروطه و نظامنامه انتخابات مجلس اول، سخنی از شرکت اقلیتهای مذهبی در «مجلس شورای ملی» نبود ولی با این وجود «پیش بینی» می شد که اقلیتهای مذهبی (کلیمی، ارمنی و زرتشتی) نیز نماینده ای به مجلس بفرستند:

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۹۲.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا.

^۴ همانجا، ص ۵۴۵.

^۵ همانجا، ص ۴۹۷.

«پس از شروع به انتخابات... مسموع افتاد که طایفه یهود و ارامنه و زرتشتی‌ها اصرار دارند که وکیلی از خود انتخاب کنند و این مطلب باعث ایراد علماء نجف و اصفهان خواهد شد و یکدفعه اختلافی بزرگ پدید خواهد آمد... لذا اجزای انجمن رأی دادند که حضرات را دیده آنها را منصرف کنیم»^۱

«طایفه یهود و ارامنه» نیز قبول نمودند که دو سید به نمایندگی آنان در مجلس شرکت کنند! تا هر وقت که مجلس قوی شد، آنان نیز نماینده خود را انتخاب نمایند:

«طایفه ارامنه بانهایت نجابت و معقولیت حق خود را در انتخاب اول منتقل نمودند به جناب آقای طباطبایی و یهودیان به بهیجانی. لکن طایفه زرتشتی، ارباب جمشید را وکیل خود قرار دادند...»^۲

عجبا که ارباب جمشید به عضویت مجلس نیز منصوب گشت و نشان داده شد که ترس «اجزای انجمن مخفی» از ایراد «علما» بیجا بود! این «غیرممکن» چنین ممکن شد که ارباب جمشید «سوراخ دعا» را یافته بود: «لکن یکروز جناب آقای بهیجانی در مجلس (از انتخاب نماینده زرتشتیان) علناً حمایت فرمود... و ارباب جمشید بروکالت خود مصر گردید. گویند تعارفی به آقا داد و کار تمام شد.»^۳

سومین «پیشوای روحانی» که در جریانات مشروطیت دست داشت، سید طباطبایی است، که ستایش بیدریغ «تاریخ نگاران» را متوجه خود ساخته، به خارج سفر کرده و گویا «بر مقتضیات زمانه آگاه» بود. ناظم الاسلام که از «اجزاء» اوست می نویسد:

«هرکس سید را دیده می داند که او چه شوری در سر دارد و ابداً در خیال خویش نیست. زاهدترین مرد است. فقط می خواهد اسلام را بزرگ کند.»^۴

بدین ترتیب اگر قول «تاریخ نگاران» را قبول کنیم طباطبایی دیگر آن پیشوایی است که در راه برقراری مشروطیت قدم برمی داشت، به حدی که مورد خشم رهبری مذهبی قرار گرفت و عمامه بصران قدیم و جدید او را مسئول «انحراف» جنبش از خط اسلامی می دانند!

مهمترین ستایش نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» درباره طباطبایی آنست که او «از معاشرت شاه و درباریان تنفر می فرمود و آنچه بزرگان دیگر از قبیل سید جمال الدین و میرزا ملکم خان جرئت تصریح نداشته اند، تصریح می فرمود.»^۵

ظاهراً تاریخ نگار در مورد طباطبایی با شخصیتی روبروست که از سالوسی «روحانیت» بدور و با دربار بعنوان پایگاه استبداد نیز زد و بندی ندارد. پیش از این دیدیم که اختلاف ملایان با دربار نه از سر عدالت طلبی، بلکه به انگیزه رقابت در حکمرانی بود. حال ببینیم که طباطبایی را در این میان باید استثنا کرد یا نه؟ مقام و موقعیتش خبر از آن می دهد که استثنایی بر این قاعده نبوده است. سید محمد طباطبایی پسر سید صادق طباطبایی است که در رقابت با ملا علی کنی، «مدت ۶۰ سال در طهران، بلکه تمام محروسه ایران رئیس بزرگ ملت بود.»^۶

۱ همانجا.

۲ همانجا.

۳ همانجا، ص ۴۹۸.

۴ همانجا، ص ۹۰.

۵ همانجا.

۶ همانجا، ص ۴۷.

اشاره به اصل و نسب طباطبایی از این نظر مهم است که نشان می‌دهد تعلق به دستگاه رهبری شیعیان تا حد زیادی موروثی بود. نسل طباطبایی از یک طرف به سید محمد مجاهد می‌رسید که در زمان فتحعلی شاه «آمت» را به جنگ با «کفار روسی» شوراند و از طرف دیگر به «علامه مجلسی»، آخوندی که مشوق شاه سلطان حسین در تسلیم اصفهان به افغان شد:

«پس صاحب چنین نسب جلیل و اصل اصیل را سزد که مؤسس مشروطیت ایران شود...»^۱
دولت آبادی در باره او نوشت:

«در اوایل سن به اقتضای آقا زادگی دارای احترامات و بواسطه ذوق فطری با اشخاص تجددخواه و با جوانان خوشگذران آمیزش می نمود. دوره جوانی را به آزادی و خوشی گذرانیده، پس از گذشتن آن دوره و سالخورده شدن چند سال به عراق عرب رفته در سامره اقامت نموده جزو اصحاب میزای شیرازی شد. بالاخره به تهران آمده از روحانیون محترم شمرده می شود.»^۲

با توجه به مقام و موقعیت طباطبایی، طبیعی بود که در مال اندوزی به اندازه بهبهانی حریص نباشد و حتی از این لحاظ بر او «خرده گیری» کند:

«آقا سید محمد طباطبایی هم که... از رفتار سید ناراضی است و بر اعمال وی خورده گیری می کند، نه اینستکه... از مداخل کردن باک داشته باشد، خیر، ولی در صدد دخل از راه غیر مشروع نمی باشد.»^۳

علت به تهران آمدن او این بود که، ناصرالدین شاه، که در جریان «جنبش تنباکو» از «روحانیت» ضربه خورده بود، «خواست رونق بازار میرزا (آشتیانی) را بشکند، آقای طباطبایی را از «عتبات عالیات» ب طهران خواست.»^۴ اما قضیه نتیجه عکس داد و طباطبایی «هر صدراعظمی که در زمان ایشان بر مسند صدارت نشست با او متارکه می فرمود.»^۵

دستکم آنستکه اگر هم طباطبایی از پیش ترقی خواه بوده است و چنانکه کسروی می نویسد، «به خردمندی» آنها پنهان می داشت. می بایست با کسانی که در پایگاه قدرت سیاسی در پی رفم و پیشرفت بودند، همکاری و یا حداقل نزدیکی می نمود، اما چنین انتظاری از کسی که بعنوان «رئیس ملت ایران» به امپراتور ژاپن تلگراف می زد، برنیادورنی بود!

بدین ترتیب «تفاوت موضع» طباطبایی با بهبهانی تنها در این بود که هنگام صدارت اتابک، اولی مخالف او بود و دیگری طرف معامله اش. کسروی می نویسد:

«در تهران طباطبایی همچنان با اتابک دشمنی می نمود، و چنین رخ داد که حاجی شیخ فضل الله نوری که از مجتهدان بنام و با شکوه تهران شمرده می شد و تازه از مکه بازگشته بود، در دشمنی با اتابک با وی همراهی کرد.»^۶

^۱ همانجا، ص ۴۸.

^۲ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۲۵۳.

^۳ همانجا، ج ۲، ص ۲۲۱.

^۴ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۹.

^۵ همانجا، ص ۵۰.

^۶ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۳۱.

بدین ترتیب بطور جمع بست باید گفت، هر سه «روحانی دوران مشروطه» را انگیزه قدرت طلبی در کنار هم قرار داد و بکلی از قانون خواهی و پیشرفت طلبی برکنار بودند.

سخنی که به شیخ فضل الله در پای چوبه اعدام نسبت می دهند، بخوبی بیانگر این واقعیت است:

«نه من مستبد بودم. نه سید عبدالله مشروطه خواه و نه سید محمد. آنها مخالف من بودند. من مخالف آنها»^۱

حال که مختصری با شخصیت «سه روحانی» درجه اول، که بگفته تاریخ نویسان در انقلاب دست داشته، آنرا «پیشوایی» کردند. آشنا شدیم، لازم است که به نگاهی گذرا تحولات دوران پیش از صدور فرمان مشروطیت را از نظر بگذرانیم. چنانکه دیدیم در اواخر سلطنت مظفرالدین شاه، شاهزاده کهن سال، عین الدوله برجای اتابک نشسته بود. طرف معامله او با «روحانیت» شیخ فضل الله بود. او با درباریان نیز به غرور شاهزادگی رفتار می کرد. از طرفی حکام ولایات و فرزندان و برادران شاه را از خود راند و از طرف دیگر باعث ائتلاف دو «رهبر روحانی»، (یعنی بهبهانی که پیش از این از اتابک هواداری می نمود و طباطبایی که کلاً با دربار میانه ای نداشت) شد.

طباطبایی در روزهای نخست سال ۱۳۲۳ ق. به بهبهانی پیام داد که: «اگر جناب آقا سید عبدالله مقصود را تبدیل کند و غرض شخصی در کار نباشد، من همراه خواهم بود»^۲ و ظاهراً چون بهبهانی در نبود اتابک در ایران، «غرض شخصی» نداشت، دو سید در اعتراض به دربار پا بمیدان گذاشتند!

«در این سال هر حادثه ای در هر گوشه ای از مملکت رخ داد، پیراهن عثمان کردند و به حساب فساد دستگاه و رژیم استبداد گذاشتند و تا آنجا که مقدور بود خون ها را به جوش آوردند و احساسات را برانگیختند و ماده را برا ی انقلاب مساعد ساختند»^۳ چنین حوادثی بسیار بود، از جمله، قحطی بیداد می کرد، تا آنجا که: «در قوچان، چون زراعت به عمل نیامد، حاکم بجای مالیات ۳۰۰ تن از دختران رعایا را تصاحب نموده، هر دختری را بجای دوازده من گندم محسوب و به ترکمن ها فروخت»^۴

در چنین اوضاعی که «ماده انقلاب از هر جهت آماده بود»، «رؤسای ملت» بر طبلی دیگر می کوفتند. درد اصلی آنان دامن زدن به تشنجاتی بود که به تحکیم قدرت آنان منجر شود. مشکلشان این بود که عسکرگاریچی، که امور نقل و انتقال زائران از تهران به قم را در دست داشت، با آنها بدرفتاری می نمود و یا مسیو نوز بلژیکی، رئیس گمرکات و مالیه، در یک مهمانی، به لباس آخوندی عکسی گرفته بود! و یا قرار بود از نامه های پستی «آقایان» به عتبات خرج تمبر گرفته شود!

در این میان در کرمان ماجرای «شیخ برینی» رخ داد: او «چون همواره شمشیری حمایل داشت به شیخ شمشیری مشهور گردید. شیخ شمشیری در منبرها به طوایف گبر (زرتشتی) و یهود و بخصوص به طایفه شیخیه... دشنام دادن گرفت»^۵ «بخانه جهودان ریخته و خم های آنان را شکستند و می ها به زمین ریختند»^۶

^۱ گزارش ایران، یاد شده، ص ۲۴۳.

^۲ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۴۸.

^۳ انقلاب مشروطیت...، رضوانی، یاد شده، ص ۷۹.

^۴ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۶۷.

^۵ انقلاب مشروطیت...، یاد شده، ص ۸۵.

^۶ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۳.

مختصر آنکه «نزدیک بود فتنه ای برپا شود»!، حاکم کرمان «شیخ شمشیری» را از شهر بیرون نکرده، میرزا محمد نامی که تازه مجتهد شده بود، به بلوا دامن زد و کار به زد و خورد با شیخیان رسید. حاکم هم او را دستگیر و با دو مجتهد دیگر به چوب بست: «برای پیشرفت مقاصد آزادیخواهان محال بود، بهتر از این واقعه ای پیش آید.»^۱

«طباطبایی خود به منبر رفت و گفتگو کرد و مردم (طهران) را بگریانید.»^۲

داغ شدن آشفته بازار حوادث را دیگر حدی نبود و قدرت دولتی بطور روزافزون به تحلیل می رفت. دولتمردان خود آتش بیار معرکه شدند. علاءالدوله حاکم طهران، بازرگانان قند و شکر را چوب زد که چرا قیمت ها را بالا برده اند. «آقایان» نیز «بار سفر» بستند و در شاه عبدالعظیم متحصن گشتند. اختلاف دو پایگاه حکومتی به تضادی ظاهراً آشتی ناپذیر بدل گشته بود. قدرت رهبران مذهبی حد و مرز نمی شناخت: «مردم طهران شوریدند که با رفتن آقایان زندگی ما فلج شده، قباله های ما نزد ایشان است و «امورات شرعی» تعطیل گشته است. «زنی مقنعه خود را بر سر چوبی کرده بود و فریاد می کرد که بعد از این دختران شما را مسیونوز بلجیکی باید عقد نماید و آلا دیگر علما نداریم.»^۳

از آنطرف اما «رؤسای ملت» در اوج قدرت خود نمی دانستند که چه می خواهند. سخن از جهاد با دولت می رفت، این «رؤسا» چندان عقب مانده بودند و در رقابتهای فردی گرفتار، که حتی منافع دراز مدت خود را نمی دیدند و از بردن گوی قدرت و تأسیس «حکومت اسلامی» درماندند. کسروی می نویسد:

«در این میان کسانی از مردم سبک مغزانه به سخنانی برآمده بودند، از اینگونه که باید با دولت «جهاد» کرد. با نداشتن هیچ بسیجی به این سخنان می پرداختند و بیشتر امیدشان، به این می بود که سرباز و توپچی مسلمانند و اگر علماء به جهاد برخیزند...»^۴

بالاخره کسانی میانجی شدند و به آقایان فهماندند که باید خواسته هایی مطرح کنند:

«جناب میرزا یحیی دولت آبادی... به تحریک ملک المتکلمین چند مجلسی سفیر عثمانی را ملاقات نموده و سفیر را راضی نمود که واسطه در صلح باشد.»^۵

«صورتی که بنام خواسته های «آقایان» تهیه شده بود این بود:

اول: عزل علاءالدوله از حکومت طهران.

دوم: عزل (مسیو) نوز از ریاست گمرکات.

سوم: امنیت دادن به همراهان (دوسید) بعد از آمدن به شهر.

چهارم: برگردانیدن مدرسه خان مروی به اولاد حاجی میرزا حسن آشتیانی.

پنجم: سیاست نمودن از عسکرگاریچی در راه قم.

ششم: تجلیل نمودن از میرزا محمد رضا از علمای کرمان.

هفتم: برداشتن تمبر دولتی از مستمریات روحانیون.»^۶

^۱ انقلاب مشروطیت...، یاد شده، ص ۸۶.

^۲ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۴.

^۳ همانجا، ص ۱۰۷.

^۴ همانجا، ص ۸۷.

^۵ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۹۶.

^۶ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۲، ص ۲۲.

بدین ترتیب برملا شد که «آقایان» جز منافع «صنف» خویش هدفی نداشتند. این واقعیت چنان آشکار بود که سفیر عثمانی از اینکه خود را بخاطر آخوندهای ایرانی وارد معرکه سازد، ابا نمود. «سفیر عثمانی گفت، اگر استدعای آقایان نوعیت داشته باشد، من توسط در صلح می‌کنم. والا من اقدام نخواهم نمود»^۱

چنین شد که یحیی دولت‌آبادی نسخه‌ جدیدی نوشت و ماده هفتم را بصورت «قراردادی در اصلاح کلیه امور با رعایت حقوق علما» تغییر داد. در آن برای نخستین بار سخن «عدالتخانه» رفت. کسروی از قول او می‌نویسد: «لذا من ملحق نمودم بنوشته آقایان تأسیس عدالتخانه را، تا سفیر قبول کرد. تا آنوقت این لفظ رسماً و علناً بر زبانها جاری نشده بود»^۲

با واسطه قرار دادن سفیر عثمانی، خواسته های آقایان به گوش شاه اسلام پناه رسید و «تا این وقت شاه اطلاع نداشت، که مقصود آقایان چیست و تظلم و هجرت آنان از برای چیست. اعلیحضرت فرمود جواب سفیر را بنویسد که مقاصد آقایان را برآورده و آنها را محترماً عودت خواهیم داد»^۳

هنوز یکماهی از بست نشستن آقایان نگذشته بود، که شاه کالسکه سلطنتی را به شاه‌عبدالعظیم فرستاد و «آقایان» با جلال و جبروت به تهران بازگشتند. از آن پس «علما... نزد مردم جایگاه دیگری یافته بودند». هنگامی که بهبهانی بخانه طباطبایی می‌رفت «چراغ و لاله در جلو او می‌کشیدند و مردم از پیش و پس روانه گردیده و شاعران شعر می‌خوانده اند»^۴ ناگفته نماند که در همین مداحی‌ها بود که لفظ «آیت الله» بر سر زبانها افتاد، در حالیکه پیش از این مقام عمامه بسران از «آخوند»، «میرزا»، «شیخ» و یا «ملا» فراتر نرفته بود!

بدین ترتیب «اولین مرحله انقلاب مشروطه» با بست نشستن سی روزه آقایان در شاه‌عبدالعظیم به ثمر رسید! حتی کسروی برای آنکه جریانی به این سادگی را آب و تاب دهد، از آن سخن گفته، که «آقایان» در شهری «در سرمای زمستان با کمال سختی» بسر برده و تحمل مشقات نموده اند!

با این همه کسروی واقف است که قدرت طلبی «آقایان» عامل عمده «تظلم» آنان بود. او «کوتاه آمدن» دوسید را به اشتباه «بخردانه» میدانند و از اینکه آنان جز قدرت بدنبال چیز دیگری نبودند، غافل می‌ماند:

«بدگمانی‌هایی در میان بوده است... با این بدگمانی‌ها، جای ایستادگی بیشتر نمی‌بود و بهتر و بخردانه‌تر همین بود که کوچ را تا اینجا که آمده بود، به یک نتیجه ای رسانند و آبرومندان به شهر بازگردند و این زمان به نتیجه ای بالاتر از «عدالتخانه» امید نتوانستندی بست»!^۵

نه تنها «این زمان به نتیجه ای بالاتر» انتظار نمی‌رفت، که انگیزه قدرت طلبی آنان چنان آشکار بود که حتی «خلق طهران» هم از پشتیبانی ابا نمود. دولت‌آبادی می‌نویسد:

دوسید «انتظار می‌کشند خلق طهران به آنها همراهی کامل بنمایند. اما مردم طهران از طرفی بواسطه سردی زمستان و از طرف دیگر بواسطه منع حکومت از اجتماع نمودن در آن مکان مقدس از یاری کردن آنها خودداری

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۹۷.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۲۹۸.

^۴ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۸۶.

^۵ همانجا، ص ۷۳.

می‌کنند. خصوصاً که چندان دلخوشی هم از آقایان مهاجر ندارند و فقط از قضیه بیرون کردن آنها از مسجد دل‌تنگ شده و بطرف مقابل آنها بد می‌گویند. ولی چیزی که بجان آنها می‌رسد اینست که بیداران طهران موقع را مقتضی دانسته در زیر پرده نازکی با آنها همراهی می‌کنند. اوراق و کتابچه‌ها نوشته می‌رسانند و تأکید می‌کنند جز صحبت عدل و امنیت و قانون صحبتی ندارند که پشیمانی دارد و وجوه نقدی هم از طرف بعضی اشخاص به آنها می‌رسد که ایشانرا مجبور می‌کند به افکار صاحبان آن وجوه همراهی نمایند.^۱

«شبها در شهر حوزه‌های متعدد از اشخاص منورالفکر منعقد می‌شود و از قول آقایان عریضه‌ها بشاه می‌نویسند و منتشر می‌سازند. طوریکه بدست آقایان هم رسیده بخوانند و تکلیف خود را در مذکرات بدانند.»^۲

خواننده متوجه است که «عدالتخانه» ربطی به مجلس شورا ندارد. رهبری مذهبی از پشتیبانی این خواسته نفوذ بیشتر خود بر دربار و حکام ولایات را می‌طلبید. دستکم بدین دلیل که از زمان ناصرالدین شاه به بعد دربار، وزیر عدلیه داشت و «عدلیه» چیز تازه‌ای نبود. اما این خواسته به «کسانی» امکان می‌داد که حکومت قانون را بطلبند: «هنوز نام مشروطه و آزادی در میان نمی‌بود. ولی برای نخستین بار کسانی آزادانه سخن از بدی‌های دولت رانده و دلسوزی به توده می‌نمودند.»^۳

این «کسان» به رهبری میرزا یحیی دولت‌آبادی از مطرح ساختن «عدالتخانه» در واقع محدودیت هر دو پایه حکومتی را هدف داشتند. وگرنه چنانکه کسروی نیز دریافته، «عدلیه» آن چیزی نبود که دواي درد این ملت باشد، وانگهی، «امرقضاوت» پیش از این هم بیشتر، در دست «حکام شرع» بود تا در اختیار دولتیان:

«راست است که آنزمان انبوه مردم، کمتر نیاز به عدلیه داشتند، زیرا کمتر به بیدادگری گراییدندی. و از آنسوی بیشتر گفتگوها با دست ملایان و ریش سفیدان و سران کوی‌ها به پایان آورده شدی.»^۴

نکته جالب آنکه، خود طباطبایی نیز بسیار زود متوجه شد که «عدالتخانه» در نهایت به ضرر حاکمیت مذهبی است. او در اولین ملاقات با صدراعظم، عین الدوله، گفت:

«این عدالتخانه که می‌خواهیم زیانش بخود ماست، چه مردم آسوده باشند و ستم نبینند، دیگر از ما بی‌نیاز گردند و درهای خانه‌های ما بسته شود.»^۵

این نکته باریک را هم بگویم که حتی اگر «عدالتخانه» در سراسر کشور تشکیل و اداره کامل آن در دست «روحانیت»، و «فرمانهای شرع مقدس» قرار می‌گرفت، به ضرر آنان بود. چرا که تا این زمان هر یک از «آقایان» با استناد به «کتاب فقهیه اسلامی» هرچه می‌خواستند، می‌کردند. چنانکه در ماجرای فروش زمین موقوفه به بانک روس، طباطبایی اجتهاد نمود که قابل فروش نیست، اما شیخ فضل‌الله آنرا فروخت. واقعیت اینست که در «کتاب فقهیه»، در هر مورد چنان احکام متناقضی یافت می‌شد، که حتی مورد اعتراض پایین دستی‌ها در دستگاه حاکمیت مذهبی قرار می‌گرفت. یکی از آنان در همان دوران نوشت:

«کتاب فقهیه اسلامی، مشتمل بر اقوال ضعیفه و متروکه نیز هست. در هر مسأله اقوال کثیره یافت می‌شود به نحوی که تمیز دادن صحیح از سقیم و قوی از ضعیف، برای اعلم العلماء هم دشوار است تا چه رسد به عامه»

^۱ حیات یحیی، ج ۲، ص ۱۶.

^۲ همانجا.

^۳ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۶۸.

^۴ همانجا، ص ۷۲.

^۵ همانجا، ص ۷۶.

خلق... در یک مسأله یکی ادعای اجماع می کند و دیگر بر ضد و خلاف او ادعای اجماع می کند و بلکه بسا هست یک مصنف در یک مسأله دو اجماع نقل می کند بر ضد یکدیگر»^۱

به هرحال، اینک پیشامدی رخ داده و مطلبی بر زبان دوسید گذاشته شده بود و اینک می بایست دنبالش را بگیرند. دستکم از این نظر، که این پیشامد بطور حیرت انگیزی بر مقام آنان افزوده بود. ورق برگشته و شیخ فضل الله که پس از نزدیکی به صدراعظم عین الدوله، رقابیش را از میدان بیرون رانده می انگاشت، اینک «رودست خورده بود». دوسید، صدراعظم را کنار زده، شاه را واداشته بودند، به همه خواسته هاشان گردن گذارد و می رفتند که در رأس حاکمیت مذهبی، بر قدرت دربار هجوم کنند. دستخطی که از طرف شاه منتشر شد بهترین مدرک قدرت آنان بود:

«ترتیب و تأسیس عدالتخانه دولتی برای اجرای احکام شرع مطاع و آسایش رعیت از هر مقصود مهمی واجبتر است... برای این نیت مقدس، قانون معدل اسلامی که عبارت از تعیین حدود احکام شریعت مطهره است، باید در تمام ممالک محروسه ایران عاجلاً دایر شود، بر وجهی که میان هیچیک از طبقات رعیت فرقی گذاشته نشود.»^۲

پس از بازگشت آقایان از شهری به تهران، دوران چند ماهه کشاکش میان آنان و صدراعظم شروع می شود. عین الدوله همه خواسته های آقایان، به جز همین «عدالتخانه»، را انجام داد، اما چون این یکی را تجاوز به قدرت دولتی می یافت، از آن طفره رفته، سعی می کرد، با «دلجویی» از دوسید «جنبش» را مهار کند:

«عین الدوله خواست، کسانی را از تندروان از شهر بیرون راند و چشمهای دیگران را بترساند.»^۳

جالب آنست که این «کسان» سه تنی هستند که مورد غضب حاکمیت مذهبی نیز قرار دارند و به «فساد عقیده» و «بابیگری» معروفند: میرزا حسن رشیدی (مؤسس اولین مدرسه در ایران) و مجدالاسلام کرمانی (نویسنده مشروطه خواه) و میرزا آقا اسپهانی (نویسنده در «حبل المتین»).^۴

چه بسا که اگر عین الدوله یکدندگی نشان نمی داد و «عدالتخانه» برپا می ساخت، ماجرا پایان یافته، رهبری مذهبی به قدمی که دربار را عقب رانده بود، قانع می شد. اما هرچه زمان می گذشت نیروهای «مردمی» از گوشه و کنار با خواستهای رادیکال تری به میدان می آمدند. ظهور شبنامه ها بر در و دیوار پایتخت پدیده نوینی بود و تشکیل انجمنهای مخفی و علنی مد روز. ناطقان و موعظه گرانی میدان را باز دیده بر منابر و در مجالس از یکدیگر سبقت می جستند و هرچه دلشان می خواست و باعث گرمی بازارشان بود می گفتند.

برخورد میان دو پایه حکومتی نیز در سطح گروکشی و تهدید جریان داشت و هیچکس از کسانی که بعدها بعنوان «پیشوایان و نگهبانان مشروطه» قلمداد گشتند، نمی دانستند، قدم بعدی چه باید باشد. دوسید که مشغول لذت بردن از «محبوبیت» تازه یافته بودند، ماهها هر حرکت جدیدی را برای موقعیت خود خطرناک می یافتند. تا بالاخره طباطبایی زیر فشار «افکار عمومی»، نامه ای به عین الدوله نوشت. ماجرای این نامه بطور مضحکی، سطح مبارزه میان دو پایه حکومتی را نشان می دهد.

^۱ محمد صادق فخرالاسلام، بیان الحق والصدق المطلق، تهران ۱۳۲۴ ق، ص ۶۲۸.

^۲ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۷۲.

^۳ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۸۸.

^۴ همانجا.

ماجرا از این قرار است که در نامهٔ تهدیدآمیز مذکور این جمله آمده بود که: «عهد ما برای این کار، یعنی تأسیس مجلس بود... (اگر) اقدام در این کار فرمودید ما هم حاضر و همراهم، اقدام نفرمودید یک تنه اقدام خواهم کرد.»^۱ نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» دربارهٔ «عواقب» این نامه می نویسد:

«باری، عین الدوله که مکتوب آقای طباطبایی را خواند، عبارت (اقدام نفرمودید یک تنه اقدام خواهم کرد) را اینطور خواند: اقدام نفرمودید یک شنبه اقدام خواهم کرد. لذا ترسید که روزیکشنبه آقایان بلوایی خواهند نمود. لذا چند فوجی از نظام که در خارج شهر اردو زده بودند بشهر فرستاد. قراولخانه ها و ارک دولتی و جاهای لازمه را در تحت نظر آورده... در بین مردم همه افتاد که روزیکشنبه جهاد است... اگر چه یکشنبه گذشت و کاری نشد.»^۲

نکتهٔ بسیار مهم دیگری که در «تاریخ نگاری مشروطه» پنهان مانده، آنستکه حتی آن جناحی از رهبری مذهبی که خود را پیشوای «جنبش» قرار داده بود، بنا به معتقدات اسلامی اصولاً هیچ حق و منزلتی برای مردم قایل نمی شد. آنانکه «انقلاب مشروطه» را انقلاب بورژوازی قلمداد کرده اند، متوجه این نکتهٔ اساسی نبوده اند، که محتوای اصلی انقلاب بورژوازی تحول «تودهٔ مردم» به «شهروندان» است، که هر یک بعنوان اعضای جامعه از حقوقی خدشه ناپذیر برخوردارند. درحالیکه عمامه بدران در رادیکال ترین جناح نیز خواستار پایین بردن مقام سلطنت و دربار بودند. که همانا بالا بردن مقام خودشان می بود. آنچه که طباطبایی در مشهورترین وعظش، ده روزی پیش از صدور فرمان مشروطه گفت، از این نظر گویایی خاصی دارد:

«باباجان، پادشاه هم مثل ما یک نفر است. نه اینکه بقول بعضی مالک الرقاب و آنچه بخواهد بکند... هر چه خرابی و ظلم هست در سر یک مشت ایرانی بیچاره است و اینهم بواسطهٔ اینستکه نمی دانیم معنی سلطنت را...»^۳ «... ما اجرای قانون اسلام را می خواهیم. ما مجلسی می خواهیم که در آن مجلس، شاه و گدا در حدود قانونی مساوی باشند. ما نمی گوئیم مشروطه و جمهوری. ما می گوئیم مجلس مشروعهٔ عدالتخانه، تمام شد.»^۴

حال نظری بیافکنیم بر دربار مظفرالدین شاه که در کتابهای تاریخ مشروطه بعنوان «مرکز فساد و استبداد» قلمداد شده است: چنانکه اشاره شد، دربار در این دوران از جناحهای گوناگونی تشکیل یافته بود. در کنار هواداران اتابک (صدراعظم سابق) و هواداران عین الدوله، جناح رفرم طلبی از دوران سپهسالار و سپس امین الدوله در دربار جای پای داشت. مشیرالدوله (وزیر امور خارجه) که با بالا گرفتن جنبش مشروطه خواهی بجای عین الدوله نشست و به کمک دو پسر و نزدیکانش فرمان مشروطه و سپس نظامنامهٔ انتخابات اولین مجلس شورای ملی را تنظیم نمود، در این مرحله رهبری جناح مرفقی دربار را در دست داشت. این جناح هر چند به رده های پایین دستگاه حکومتی نزدیک شویم، هواداران بیشتری می یافت. چنانکه می توان گفت جمعی بزرگ از دولتمردان و کارگذاران دولتی، علیرغم تعلق به مقام و رتبهٔ خود، با توجه به بحران همه جانبهٔ ایران، از رفرم و تغییری بنیادی در ساختار حکومتی طرفداری می نمودند. چنین موضعی از سوی دولتمردان، چنانکه پیش از این هم اشاره رفت، موضعی طبیعی بود. آنچه «طبیعی» نبود، اضمحلال فزایندهٔ قدرت دولتی بود، که از همان «واقعۀ رژی» شتاب یافته، اینک بجایی

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۲۷.

^۲ همانجا.

^۳ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۷۸.

^۴ همانجا، ص ۳۸۱.

رسیده بود که شاهزاده ملک آرا در «مجلس کنکاش دربار» گفت: «حالت کنونی ما حبه قندی را می ماند، که در کاسه آب رفته، حل می شود».^۱

روشن است که در چنین شرایطی هواداران تغییر بنیادین حکومت در دربار نیز فزونی می یافت. چنانکه حتی صدراعظم عین الدوله نیز از این میل بی بهره نبود. کسروی می نویسد:

«او می خواست خود، ایران را نیک گرداند. ولی از چه راه؟ از راه خودکامگی».^۲

حیرت انگیز آنکه درست همین عین الدوله که یک صدا به عنوان «دشمن مشروطه» قلمداد گشته، از دید «جنبی ستیزی»، باید یکی از بهترین صدراعظم های ایران به حساب آید. فریدون آدمیت می نویسد:

«روس بر آن شد که عین الدوله را با پول بخرد اما شکست خورد،... عین الدوله هیچ امتیازنامه خارجی هم نداد. از فرنگ و فرنگی بدش می آمد. اما تحصیل کردگان فرنگ را به برخی کارهای عمده بگمارد».^۳

* * *

آنچه مسلم است، نیروهای واقعی مشروطه طلب را باید در میان «بیداران» ملت و جناحی از حاکمیت سیاسی جستجو نمود. جز این فقط با دروغی تاریخی سروکار داریم. چه دروغ گویان و چه آنانکه آنرا باور نموده، خود ناشر آن شده اند در نهایت در خدمت عمامه پسران قرار گرفته اند. از جمله این کسان کسروی است که به باورهای شیعی خود، حساب مثبتی برای حاکمان مذهبی باز نموده، از دور چیزهایی شنیده و خوانده، که بر «پیشوایی دوسید» در جنبش مشروطه خواهی دلالت می کرده، آنها را بیان نموده و درست به سبب آنکه مخالف ملایان بود، سخنش از نفوذ عمیقی برخوردار گشته است! با اینهمه ارزش کسروی در مقایسه با دیگر تاریخ نگاران آنستکه در این باره اندیشیده و آنچه در لابلای کتاب خود مطرح ساخته، نادرستی عمیق این دروغ را برملا می سازد. مروری بر کتاب کسروی، درهم اندیشی او را نشان می دهد:

«در این هنگام پیشوایانی می بایست که با گفتن و نوشتن معنی درست تر مشروطه و راه کشورداری و چگونگی گرفتاری های ایران را بگوشتها رسانند. از میان توده، مردان شایسته و کاردان پدید آورند و چنین پیشوایانی نبودند، دوسید که جنبش را پیش آورده بودند. این کار از ایشان بر نمی آمد».^۴

«ایشان (دوسید) می بایست در اندیشه راه بردن مردم باشند، و این شگفت است که نبودند... ایشان مردم را شورانیدند و بپا برانگیختند، ولی راهی برای پیش رفتن و کوشیدن ننمودند و این کار نتیجه آنرا داد که تا دیگه ای در همه جا رشته در دست ملایان و روضه خوانان می بود و اینان بدخواه خود مشروطه را همان رواج «شریعت» (می انگاشتند)... و انبوه مردم و جنبش را جز برای همین نمی دانستند».^۵

«آن شور و سهش که در مردم پدید آمده بود، اگر با آگاهی هایی سودمندی درباره زندگانی توده ای و کشورداری و این زمینه ها توأم گردیدی بزودی خاموشی نیافتی و با یک فریبکاری هایی از ملایان و دیگران کینه با مشروطه و آزادی جای آنها را نگرفتی».^۶

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۷.

^۲ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۷۶.

^۳ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۲۷.

^۴ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۶۹.

^۵ همانجا.

^۶ همانجا.

کسروی تجدّد ستیزی را در دستگاه حاکمیت مذهبی به بهترین وجه نشان می دهد، اما «دوسید» را استثنا می کند:

«مشروطه اروپایی و کیش شیعی دوتا است و این دورا باهم سازش نتوانستی بود... ملایان یک چیزی را در برابر «شریعت» دیدن نمی توانستند... بویژه با بستگی که میانه «شریعت» و زندگی آنان بود و هر یکی بنام پیشوایی، دستگاهی برچیده می داشتند و به هیچ راه چشم پوشی از آن نمی توانستند.»^۱

تناقض گویی کسروی درباره «دوسید» چنان روشن است که در مواردی خود را در یک جمله نشان می دهد: «دوسید ناتوانی و پریشانی ایران را دیده و توانایی و سامان کشورهای اروپایی را می شنیدند، و همچون بسیاری از کوشندگان، انگیزه و سرچشمه کار را جز بودن قانون مشروطه در اروپا و نبودن آن در ایران نمی دانستند... چیزی که هست اینان که از علمای شیعی و بی گمان هوادار «شریعت» و «مذهب» می بودند، خرسندی نمی دادند که قانونی (برضد) «شریعت» گزارده شود.»^۲

آری، تفاوت دوسید با «بسیاری کوشندگان» در همین «هواداری از شریعت» بود، خاصه آنکه آنان نیز «دستگاهی برچیده می داشتند و به هیچ راه چشم پوشی از آن نمی توانستند.» جالب است که کسروی چون «دستگاه برچیده» امام جمعه تبریز را چنانکه پیش از این اشاره شد، می شناخت، می پرسد:

«چنین کسی بر تافتی که گردن به قانون گزارد و با دیگران یکسان باشد؟!»^۳

اما همو چون بارگاه دوسید در پایتخت را ندیده، به توهم دچار شده و از مشروطه خواهی آنان دم زده است! در مورد، جناح ترقیخواه حکومت سیاسی نیز واقع بینی تاریخی حکم می کند، بگویم این جناح به سبب خوگیری به استبداد، آن نبود که مستقلاً جنبش مشروطه را به پیش برد. در زیر سایه سنگین استبداد مذهبی، عناصر این جناح چنان درمانده و به دوگانگی هویت دچار شده بودند، که تنها یک جنبش مردمی و ضد مذهبی عظیم می توانست آنانرا در خدمت خود گیرد.

این ضعف طبقه حاکمه ایران که به «فحط الرجال» مصطلح گشته، در بحبوحه انقلاب مشروطیت خود را به شدیدترین درجه نشان می داد. محتوای نامه ای که ناصرالملک به طباطبایی نوشت بخوبی بیانگر این بن بست اجتماعی است که خود مستقیماً ناشی از تسلط شیعه گری بر جامعه ایران بود. ناصرالملک یکی از تجدّدطلبان ایرانی است که «در انگلستان درس خوانده و خود به دانشمندی و نیکی شناخته می بود.»^۴ و چون طباطبایی «به استبداد بد می گفت» نامه ای به او نوشت، که در آن می پرسد:

«فرض نفرمایید امروز اعلیحضرت به کمال رضایت به این مملکت دستخط آزادی کامل مرحمت نفرماید و... امر شود مجلس مبعوثان تشکیل بدهید. چه خواهید کرد؟ اقلّ هزار نفر آدم کامل بصیر به مقتضای عصر، آگاه از حقوق ملل و دول لازم دارید تا این مجلس تشکیل یابد... (شما) دویست نفر انطور آدم برای بنده بشمارید. اما این را هم فراموشی نفرمایید، اگر کسی تمام اشعار عرب و عجم را از حفظ داشته باشد... برای عضویت آن مجلس کافی و قابل نیست.»^۵

^۱ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۲۸۶.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۱۷۳.

^۴ همانجا، ص ۱۷۳.

^۵ همانجا، ص ۹۲.

* * *

بدین ترتیب بطور جمع بست باید گفت، انقلاب مشروطه انقلابی «واژگونه» بود. کسانی از رهبری شیعه به طمع قدرت به خواسته‌هایی برخاستند، که نمی توانست در جهت منافع‌شان باشد و بدین لحاظ نیز بزودی بدان پشت کردند که هیچ، با آن به مبارزه برخاستند. و آنان که می بایست «مشروطه بدهند» در واقع ترمز اصلی راه پیشرفت نبودند. از شخص شاه گرفته تا جمع عظیمی از دولتمردان، به عللی که ذکر شد، نه تنها سد راه پیشرفت نبودند، بلکه خود برای جلوگیری از سقوط ایران چاره ای می جستند. البته بدیهی است که در چنین گیروداری مردانی از میان مردم کوشش کنند تا آرمانهای مردمی را، تا حدی به واقعیت نزدیک سازند. اما چنانکه انقلاب مشروطه نیز نشان داد، چه آنانکه همچون یحیی دولت‌آبادی، از بصیرت کافی بهره داشتند و چه کسانی مانند ستارخان و باقرخان که به دلیری و از خود گذشتگی بمیدان آمدند، پیشاپیش محکوم به شکست بودند.

با وجود آنکه مبنای این بررسی بر اختصار است، نگارنده لازم می بیند، رویداد دوم در مرحله اول انقلاب مشروطه را دقیق‌تر بیان کند. رویداد اول که با رفتن «آقایان» به شاه عبدالعظیم آغاز و با صدور دستخط شاه مبنی بر تشکیل «عدالتخانه» پایان یافت، به «هجرت صغری» موسوم شد و رویداد دوم، بنام «هجرت کبری»، از آنجا آغاز شد که آقایان به قم رفتند و بدان پایان یافت که فرمان مشروطیت صادر گردید.

* * *

رویداد دوم را از آنجا پی می گیریم که «دوسید» به رغم رقبیان خود، در رأس آنان شیخ فضل الله و امام جمعه، نه تنها با عزت تمام به تهران برگشتند، بلکه قدرت آنان به طرز شگفت انگیز و غیر قابل پیش بینی بالا گرفته بود. بهبهانی مجتهد اول تهران گشت و عین‌الدوله از هیچ کوششی برای «دلجویی» از آقایان ابا نداشت. مهمانی‌ها که به افتخار ایندو برپا می شد. دولت آبادی می نویسد:

«بهبهانی برتجملات خود افزوده، چهل اسب در طویله اش بسته می شود.»^۱ و هدایت مقایسه می کند:

«منزل او درباری بود رنگین تر از دربار دولتی.»^۲

هدف عین‌الدوله آن بود که با دادن امتیازاتی، آنان را از دنبال کردن قضیه «عدالتخانه» منصرف سازد و ابتدا نیز در این راه موفق شد. دولت‌آبادی می نویسد:

«امیرخان سردار، سرآفازدگان را به مهمانی و خصوصیت زیاد گرم می کند به حدی که بفکر اجرای دستخط همایون و تأسیس عدالتخانه هم نمی افتند... کم کم مردمی که یا خود منتظر بودند و یا اصلاح‌خواهان آنان را تکان می دادند بنا می کنند به شب‌نامه نوشتن و از آقایان بدگویی نمودن که عدالتخواهی شما چه شد؛ مجلس خواهی شما کجا رفت؛ پس شما ما را فریب دادید که اسباب ریاست برای خود فراهم کنید... آقایان می بینند مردم دست بر نمی دارند ناچار بخیال می افتند که مسأله را دنبال کنند.»^۳

بی شک در این مرحله نیز به اصرار طباطبایی کار بجلو می رود، زیرا بهبهانی قدرتی بالاتر از خود نمی شناخت، که برای غلبه بر او دست به کاری زند:

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۲۲۰.

^۲ گزارش ایران، یاد شده، ص ۱۸۵.

^۳ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۳۵.

«پس از شاه عبدالعظیم، بهبهانی خود را شخص اول طهران می دانست، اگرچه در ظاهر از طباطبایی احترام زیاد می کند ولی به او هم در باطن اعتنایی ندارد.»^۱

این شد که «دوسید» دست بالا گرفتند و تهدید کردند که کشور را به قصد عتبات ترک خواهند کرد. اما، کجا بهتر از مملکتی که صاحب اختیارش بودند؟! در نیمه راه در قم اقامت نمودند و گفتنی است که اینبار شیخ فضل الله نیز برای آنکه عقب نماند خود را به قم رسانید و به آقایان ملحق گشت!

از طرف دیگر اما در تهران نیز مردم به شور آمده، جبهه دیگری در مقابل حکومت گشوده شد و آن تحصن در سفارت انگلیس بود. این تحصن که با رضایت و اجازه دوسید صورت گرفت، بعدها بهانه ای بدست ملایان داد، تا جنبش مشروطه را توطئه انگلیسی جلوه دهند. درحالیکه برعکس، همین ماجرا بخوبی نشان می دهد که عوامل خارجی چه نقش محدودی در روندهای اجتماعی-سیاسی کشور داشتند. در این دوران که نفوذ روس و انگلیس در ایران به «نقطه اوج» خود رسیده بود و هر یک انبوهی از عوامل و سرسپردگان خود را پرورانده بودند، هنگامیکه جنبش مردم تهران بالا می گیرد، هر دو در پی بهره برداری از جنبش برآمدند: پس از آنکه کاردار انگلیس درهای سفارت را بروی بست نشینان گشود، سفیر روسی دستپاچه شده، اعلان کرد، هرکه به سفارت او پناه بیاورد، یک تومان دستمزد خواهد گرفت! اما چون نفوذ انگلیس از دیرباز بیشتر در میان «روحانیت» بود و نفوذ روس بر دربار، «مردم»، «آنانکه قصد تحصن در سفارت روس را داشته اند کتک می زنند»!^۲

اینکه کارگزاران سیاست خارجی انگلیس در ایران، در مقایسه با روسها انعطاف بیشتری از خود نشان دادند، تعجبی ندارد. صرفنظر از اینکه انگلیس، با نفوذی که در میان ملایان داشت در پی آن برآمد که جنبش را به نفع جناح تحت نفوذ خود جریان دهد. بدین ترتیب پشتیبانی مقطعی انگلیس از مشروطه خواهان، بدین انگیزه بود که اولاً قدرت ملایان را تقویت دهد که در نهایت تقویت نفوذ خودش در ایران بود. (برخی از «روحانیون» عتبات بیکباره «مشروطه خواه» شدند و درگیرودار جنبش بارها فتوا بر «برحق» بودن مجلس شورا و انقلابیون مشروطه خواه دادند!) دوم آنکه انگلیسی ها چون محمدعلی میرزای ولیعهد را در تبریز زیر نفوذ روسیان می یافتند، بی میل نبودند، که مشروطه خواهان پیشرفتی داشته باشند تا پیش از مرگ مظفرالدین شاه از قدرت دربار کاسته شود.

اما تاریخ نشان داد، در مرحله ای که ائتلافی میان دربار و ملایان به رهبری شیخ فضل الله برای سرکوب انقلاب بوجود آمد، هر دو، هم روس و هم انگلیس، به این ائتلاف کمک نمودند. چنین است که بررسی دقیق و هشیارانه انقلاب مشروطه، برعکس آنچه «تاریخ نگاران عمامه بسر» جلوه داده اند، بخوبی بیانگر این واقعیت است که خارجیان هیچگاه نمی توانند در روندهای اجتماعی درون کشوری به عامل تعیین کننده بدل گردند و حداکثر به تضعیف و یا تقویت جناح مورد نظر خود موفق می شوند. از دیدگاه امروز، خشمی دردناک برمی انگیزد که ببینیم، آخوندها در آن زمان هم از چه قدرت تبلیغاتی برخوردار بود که توانستند دروغ های آشکاری را در باره انقلاب مشروطه به مردم ایران باور دهند.

آری، انگلیسی ها کوشیدند از جریانات انقلاب مشروطه بنفع خود سود ببرند و غیر از این، جای بسی حیرت می بود. مهم آنستکه این سودورزی دقیقاً در جهت تقویت و دفاع از عمامه بسران بود و دیگر هیچ. برای یافتن مدرک نباید دور رفت، آنچه اسماعیل راین در این باره نوشته از جهت دیگری نیز «افشاگر» است:

«در گزارشهای متعدد دیگر نیز که مسئولان سفارت انگلیس از تهران... فرستاده اند، درباره مراجعات مکرر روحانیون و ملاها به اعضاء سفارت برای گرفتن کمکهای نقدی و حمایت سیاسی، اشارات فراوانی وجود دارد.

^۱ همانجا.

^۲ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۶۸.

در پاره‌ای از این گزارشها، مسئولان سفارت مطالبی را عنوان نموده اند، که هنوز هم پس از گذشت شصت سال مایه شرمساری است... از مطالعه مجموع گزارشها چنین استنباط می شود که در حوادث مشروطیت عده‌ای روحانی نما و فاسد، به لباس روحانیت و دیانت درآمده بودند و برای گرفتن چند تومان مقرری و دستمزد از پست‌ترین اعمال بشری، یعنی خبرچینی و دادن گزارش علیه هموطنان خویش... دریغ نداشته‌اند. ایکاش می توانستم، عین این گزارشهای شرم‌آور را در اینجا نقل کنم.^۱

بازگردیم به جریاناتی که منجر به صدور فرمان مشروطه شد و بررسی عیار کشمکش میان دربار و «روحانیت» از دیدگاه نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان». دیدیم که در این مرحله، سه «روحانی» بزرگ تهران در قم بست نشسته‌اند، هزاران نفر در سفارت انگلیس تحصن جسته، بازار پر آشوب است و آزادیخواهان با پخش شب‌نامه و ارسال تلگراف به «آقایان» می‌کوشند، آنان را به مطرح ساختن خواسته‌های بزرگی تحت فشار بگذارند. اما «ملایان بست نشین» بیشتر از آن در پی منافع لحظه‌ای و خصوصی خود هستند که بتوان آنانرا در جهت خواستهایی مترقی سوق داد. عزل عین‌الدوله از صدارت عظمی و «جاری شدن قوانین اسلام» نهایت آن چیزی است که میتوان از «آقایان» انتظار داشت. در این میان «بیداران» ملت و جناحی در حاکمیت، به سرکردگی مشیرالدوله وزیر خارجه فرصت می‌یابند، دربار و «روحانیت» را به فشار توده مردم در جهتی سوق دهند که قدمی به جلو برداشته شود. اما در شرایطی که این کشمکش فرصت مناسبی برای ضربه زدن به هر دو نصیب آزادیخواهان ساخته بود، ناآگاهی اجتماعی چنان فراگیر بود که بست نشینان در سفارت، (نزدیک به ۸۵۰۰ نفر) در پی آنند که دولت خرج خوراکشان را بپردازد. نمایندگان آنان به نماینده عین‌الدوله اعلام می‌دارند:

«آقایان متحصنین گفتند.. امروز مقصود و غرض منحصر است به سه مطلب، اول مراجعت آقایان رؤسای روحانی، که اسناد و قبالات زنهای ما بخط و مهر و اعتبار آنها بوده، دوم افتتاح عداالتخانه که شاه و گدا در آن مساوی باشند. سوم آنکه قبوض و براتهای مواجبهایی را که از مردم خریدیم به اعتبار دولت، پول ما را بدهند.»^۲ ناگفته پیداست که «آقایان» در قم نیز جز برقراری حکومت اسلامی هدفی ندارند. نگاهی به متن تلگراف آنان به شاه تأیید این واقعیت است:

«... و ترتیب مقاولات و مقابلات و معاملات داخله و خارجه بمیزان احکام شرعیه... و اصلاح امور مسلمین بر طبق قانون مقدس و احکام متقن شرع مطاع که قانون رسمی و سلطنتی مملکت است.»^۳ حال ببینیم «طرف مقابل» این «انقلابیون» بر چه موضعی بود؟ و چگونه در صدد سرکوب «مبارزان انقلاب» بر می‌آمد؟ شاه به بست نشینان قم تلگراف زد که:

«آقایان... هر عرضی دارند بیایند حضوراً بما عرض کنند. عرایض آنها را قبول می‌فرماییم و کمال مرحمت را نسبت به آنها خواهیم فرمود»^۴

پرسیدنی است، که این چه «انقلابی» بود که «انقلابیون» هرچه می‌خواستند، «با کمال مرحمت» داده می‌شد؟ بدنبال این تلگراف «دستخط ملوکانه» نیز صادر شد که:

^۱ انجمنهای سری...، یاد شده، ص ۷۶.

^۲ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۵۱.

^۳ همانجا، ص ۴۶۵.

^۴ همانجا، ص ۴۶۸.

«مجلسی از منتخبین شاهزادگان و علماء وقاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف و منتخبات طبقات تشکیل گردد (تا) عقاید خودشان را در خیر دولت و ملت... بتوسط شخص اول دولت به عرض برسانند که به صحنه مبارکه موشح و بموقع اجرا گذارده شود.»^۱

و چون آقایان، «مجلس اسلامی» می خواستند، نمایندگانی از جمله پسر طباطبایی و داماد بهبهانی به تهران آمدند و با عین الدوله مذاکره نموده، دستخط دومی از طرف شاه منتشر شد که:

«مقرر می داریم که مجلس مزبور را بشرح دستخط سابق صحیحاً دایر نموده، بعد از انتخاب اعضاء... مجلس شورای اسلامی را موافق... قوانین شرع مقدس مرتب نمایند.»^۲

آری، «آقایان» در کشاکشی که برپا شده بود، می رفتند تا اولین «مجلس شورای اسلامی» را تشکیل دهند و به اولین حکومت اسلامی در ایران دست یابند. همه کوشش آزادیخواهان و امید مردم از دست رفته می نمود. حتی اینک عمامه بسری چون ناظم الاسلام که می دید، خوشه چینی رهبری شیعه همه امیدها را بر باد داده، آرزو کرد، کاش «نمایندگان آقایان» از پیشبرد منافع خود دست برمی داشتند!

«اگر مداخله در این امر خطیر نمی کردند و کار مردم را بخودشان واگذار می نمودند و می گذاردند که مردم خودشان کار را به جایی می رسانیدند، بهتر بود.»^۳

ناظم الاسلام بیکباره از «کار مردم» سخن می گوید و فراموش می کند که چه ستایش‌هایی نثار دو سید بعنوان «پیشوایان عدالتخواهی» کرده است. مگر آنچه که طلبد و دریافت شده بود همان نمی بود که «آقایان» می خواستند؟ چرا تا بحال سخنی از «مردم» در میان نبود؟ واقعیت نیز همین است که تا این مرحله، کشاکش دربار و دو سید به بالا گرفتن کامل قدرت «روحانیت» منجر گشته و می رفت که با عقب نشینی دربار و دست نشاندگی شدن زیر فرمان «مجلس شورای اسلامی» بزودی همان «تحولی» رخ دهد، که هفتاد سال پس از آن رخ داد و حکومت، «شاهنشاهی اسلامی» به حکومت اسلامی بدل گردید.

از طرف دیگر اما مردمی نیز به میان آمده بودند و حق خویش می خواستند. متن دستخط شاه را هر جا که به دیوار شهر چسبانده بود، کنند. به در و دیوار پایتخت شب‌نامه‌هایی دیده می شد، که لحن دیگری از مغالطه دو پایه حکومتی داشت:

«... درک کنید که بعد از این، بقای سلطنت و صدارت... و همه چیز بسته بوجود مجلس ملی است فوراً استعفا کنید والا بزودی... ما تا امروز کشته شدیم و نکشتیم ولی حالا ناچار می شویم. آنها که دلشان برای ما نمی سوزد و می خواهند ما را گول بزنند، جزایی بدهیم که دیگران عبرت بگیرند.»^۴

کسانی «بعضی پاکتهای مجهول و شب‌نامه‌ها به اسم صدراعظم و به پسرها و بستگانش می نویسند.»^۵ که خبر از وجود یک جناح مردمی و مصمم می دهد، که به این آسانی‌ها به سازش دربار و «روحانیت» گردن نخواهد گذاشت. زمانه دگر شده بود و برای اول بار «عوام» بر «خواص» غلبه یافتند:

^۱ همانجا، ص ۴۶۹.

^۲ همانجا، ص ۴۷۶.

^۳ همانجا، ص ۴۷۵.

^۴ همانجا، ص ۴۷۷.

^۵ همانجا، ص ۴۷۶.

«اکثریت آراء با عوام شد و این دستخط را قبول نکردند... خواص هم متابعت عوام... را نمودند.»^۱

در این فرصت شاه عین‌الدوله را عزل و مشیرالدوله بعنوان نماینده جناح مترقی دربار به صدراعظمی رسید. اینک دربار بود که با راه دادن به خواست تجددطلبان می‌کوشید وزنه خود را در مقابل «روحانیت» بالا ببرد و از این پس نیز کار بسرعت گذشت.

«تجار چند نفر از رؤسا را فرستادند قلهک... و از آنجا با (کاردار سفارت انگلیس) رفتند منزل صدراعظم و مذاکره کردند و قرار شد دو دستخط سابق را تغییر دهند... در دستخطی که مجلس شورای اسلامی نوشته اند، باید این عبارت به مجلس شورای ملی تبدیل شود... چه شاید یک زمانی مانند شیخ فضل الله، ملایی پیدا شود که به غرض شخصی خود، همه اهل مجلس را تکفیر... کند... دیگر آنکه طایفه یهود و ارامنه و معجوس نیز باید منتخب خود را به این مجلس بفرستند و لفظ اسلامی با ورود آنها نمی سازد. مناسب لفظ ملی است. باری، پس از مذاکرات بسیار صدراعظم متقبل گردید که همه مقاصد آقایان و تجار و کسبه را برآورده نماید.»^۲

حال کافی بود که با مانوری ملایان را بازی داد. دولتیان می‌پراکنند که شاه هرچه «آقایان» خواسته‌اند، پذیرفته، آنان می‌توانند به تهران برگردند و بست نشینان در سفارت نیز خرج خورد و خوراک خود را گرفته، بروند. گفتنی است، پسر صدراعظم که مأمور ابلاغ این خبر بود، برای بست نشینان دستخط دوم را (با «شورای اسلامی») خواند و آنان راضی گشتند! نکته جالب دیگر رفتار شیخ فضل الله بود، که می‌دید، این بار نیز دو سید به خواسته خود رسیده، بیشک مقام آنها بالاتر نیز خواهد رفت. حرفش با دو سید این بود که:

«من دعوی برتری بر شما داشتم نشد. راضی شدم با شما همسر باشم صورت نگرفت. حالا به کوچکی کردن از شما راضی شده‌ام و باز شما مرا به بازی نمی‌گیرید. آخر من هم از جنس شما و همکار شمایم. روی آن مسند که نشسته اید قدری جمع تر بنشینید تا من هم زیر دست شما بنشینم.»^۳

این بود که از «آقایان» جدا شده، در رساندن خود به تهران عجله نمود:

«(شیخ فضل الله) در این مقام که می‌بیند آقا سید عبدالله و آقا سید محمد جلو افتادند از غصه و اندوه نزدیک است تمام شود. دیرش می‌شود که خود را برساند و شاه را نادم کند. بلکه بتواند این کار را برهم بزند و یا به اسم خویش کند.»^۴

از آن طرف دو سید و اطرافیان آنان سرمست پیروزی، از این غافل ماندند که رودست خورده و مجلسی که به فرمان شاه تشکیل خواهد شد، نه اهرم حکمرانی آنان، بلکه، برعکس، مهمترین قدم در راه عقب راندن حاکمیت مذهبی و درباری در تاریخ ایران خواهد بود!

این پیروزی بزرگ را که در این مرحله تنها یک لفظ بود، اقداماتی سریع می‌توانست بازگشت ناپذیر سازد. زیرا روشن بود که حاکمیت مذهبی دیر یا زود با آن به مبارزه برخواد خاست:

«امیر بهادر وزیر دربار گفت، آقایان هرگز مجلس نمی‌خواهند و راضی به مجلس نخواهند شد، زیرا که مجلس شورا خلاف شرع است و اگر مجلس تشکیل گردید، دیگر کسی ظلم نمی‌کند و اگر کسی ظلم نکرد دیگر احدی

^۱ همانجا، ص ۴۷۲.

^۲ همانجا، ص ۴۷۹.

^۳ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۳۱.

^۴ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۸۲.

مظلوم نخواهد شد و اگر کسی مظلوم واقع نشد دیگر درب خانه‌های آقایان کسی نمی رود و دیگر کسی کاری با آقایان ندارد»^۱

این بود که به ابتکار مشیرالدوله و اطرافیان با سرعت گویا قوانین چند کشور خارجی (فرانسه و بلژیک) به فارسی ترجمه و از روی آنان نظامنامه انتخابات مجلس و سپس متن قانون اساسی تهیه شد و همه کوششها در این جهت بود که تا شاه بیمار زنده است، مجلس تشکیل گردد.

این چرخش غیرقابل پیش بینی، امید عظیمی در دل آزادیخواهان و «بیملوان» برانگیخت. دیگران نیز، چه مردم عادی و چه حاکمیت مذهبی و درباریان هر یک سودای خود را برآورده می دید و بدون آنکه به ماهیت واقعی قضایا پی برده باشند، شادمانی می نمودند. مردم از اینرو که بوی خوش آزادی به مشامشان خورده بود، درباریان از اینکه شاه و دربار با «دادن مشروطه» مورد ستایش بودند و بالاخره «روحانیت» که راه را برای حکومت خود باز می دید. هرچه بود، مرزهای مصنوعی میان مردم برداشته شده و حرکتی به ظهور می رسید که تا چندی پیش در آینه تصور نیز نمی گنجید:

«روز چهارشنبه ۲۴ جمادی الآخر ۱۳۲۴ - امروز جمیع بازارها و سراها بسته شد. همه مردم و کسبه از مسلمانان و ارامنه و یهود و گبرها برای استقبال ورود آقایان رفتند به شاهزاده عبدالعظیم»^۲
کسروی از تبریز گزارش می دهد:

«کینه‌های شیخی و متشرع و کریمخانی از میان برخاست... ارمنیان که تا آن هنگام با مسلمانان آمیزش و جوشش نکردندی، و چند ماه پیش آن بیم از همدیگر داشته بودند، اکنون همه مهربانی می نمودند و درنهایت با آزادیخواهان همدستی می داشتند»^۳

اما پیشبرد عملی کار یعنی تشکیل مجلس ملی به این بستگی داشت که مردانی «آگاه بر مقتضیات زمانه» پا در میان نهند. اما چنین مردانی در ایران شیعه زده آنروز در میان نبودند و یا آنکه بفشار حاکمیت مذهبی چنان مرعوب گشته بودند، که جرأت قدم پیش نهادن نداشتند. ناگزیر چند تنی از دست‌اندرکاران کوشیدند، دستکم از نفوذ «آقازادگان» به مجلس جلوگیری کنند. عمامه‌سرها، ناظم الاسلام هم به شور آمده، می نویسد:

«اشخاصی که... سالها آرزوی این ایام را می بردند، شب و روز در کار بیداری مردم می باشند. اجزاء انجمن مخفی تمام همشان مصروف اینست که آقازاده‌ها بیسواد دخالت در این امر مقدس خطیر نمایند، که خدای ناکرده فردا خارجه به اهل ایران نهند و نگویند جاهل بودند و از عهده برنیامدند... چنانچه ملاهای طهران و آقازاده‌های ایشان داخل در این امر خطیر شدند، دیگر کار مشکل است زیرا که هر قدر دولت ضعیف گردد، عقلا و دانشمندان از پیشرفت این امر مقدس مأیوس و ناامید خواهند بود»^۴

با این همه عمامه‌سراان اکثریت قاطع را در مجلس اول تشکیل دادند. ناظم الاسلام می نویسد:

«با اینکه در تهران مردمان کافی و عالم و جوانان با تربیت و با هوش و تحصیل کرده موجود و متعدد و بی شمارند، سبب اینکه آنها وکیل و منتخب نشدند و این گونه مردمان جاهل و بی تربیت داخل در این امر خطیر شدند

^۱ همانجا، ص ۴۸۳.

^۲ همانجا، ص ۴۸۸.

^۳ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۸۵.

^۴ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۷۸.

چند چیز بود. اول اینکه هنوز اهل تهران معنی مجلس و وکالت و منتخب و این را ندانسته و نفهمیده اند... دوم اینکه دست تقلب و رشوه در کار آمد.^۱

و پیش از این دیدیم که بزرگترین رشوه خوار زمان، همان «پیشوای مشروطه»، بهبهانی بود. علیرغم همه این ضعف‌ها، همان معدودی از آزادیخواهان که در مجلس شرکت داشتند، رفته رفته خواسته های مردمی را مطرح ساخته، نیرویی در مقابل قدرت دربار و حاکمیت مذهبی سر بر کشید. این خود یکی از فرازهای غرور انگیز تاریخ ایران است که نشان می دهد، آنجا که کوچکترین روزنه ای برای نفوذ مردمی مهیا بود، ایرانیان به بهترین وجهی از آن استفاده نمودند. می گویم روزنه، زیرا مجلسی که تشکیل گشت، با یک مجلس منتخب ملت از زمین تا آسمان تفاوت داشت. انتخابات صنفی بود و بر طبق نظامنامه نه زنان حق رأی داشتند و نه کسانی که به «فساد عقیده» معروف بودند!

دیدیم که نه دربار مظفرالدینشاهی آن «فژاستبدادی» بود که در تواریخ نشان داده اند و نه «روحانیت مبارز» بویی از آزادیخواهی برده بود. شماری از آزادیخواهان و «بیداران» در کشمکش که میان دربار و «روحانیت» رخ داد، فرصت را غنیمت دانستند و سخنی از قانون و عدالت بمیان آوردند.

درباره وارونگی جبهه ها، همین کافیست که بگویم، در همان زمانیکه دوسید در قم بر طبل «مجلس اسلامی» می کوفتند، در «جلسه فوق العاده درباریان» سخن از «تأسیس پارلمان ملی» و «قانون اساسی» می رفت: «احشام السلطنه (معاون وزارت خارجه و رئیس انجمن معارف) موضوع تأسیس «پارلمان ملی» و «انتخاب نمایندگان» و «قانون اساسی» را در جلسه فوق العاده دربار عنوان کرد».^۲

از این فراتر خود مظفرالدین شاه است، که چنانکه اشاره شد، در نهایت ضعف و انزوای سیاسی در رفم طلبی او جای شکی نیست. فریدون آدمیت درباره کشاکش بر سر تأسیس مجلس نقل می کند:

«وزیر اعظم عین الدوله که حضور شاه رفت مطلب را چنین عنوان کرد که: برخی قصد «محدود ساختن قدرت سلطنت» را دارند و با «نقشه انقلابی» در پی برانداختن سلسله قاجار هستند. شاه در جواب او متذکر شد: «همگی پادشاهان مغرب زمین به یاری مجالس ملی خود حکومت می کنند، و قدرت و استقلال دولت های ایشان بیشتر از قدرت و استقلال دولت ماست».^۳

دیدیم که صدور فرمان مشروطه و سپس تنظیم نظامنامه انتخابات و تشکیل اولین مجلس شورا، روندی بود، به ابتکار آزادیخواهان و «بیداران» تهران، که علیرغم خواسته های «آقایان» عملی گردید. اما دیری نپایید:

«ملایان به فریب خوردن خود پی برده این دانستند که مشروطه «رواج شریعت» نیست و آن خوان نه برای آنان در چیده می شود».^۴

اینک می بایست آب رفته را به جوی باز آورد. کل «جامعه ملایان»، (به استثنای «دوسید») بمیدان آمده تمام قدرت و نفوذ خود را در سراسر ایران بسیج نمودند: «رویهم رفته پانصد تن یا بیشتر گرد آمدند که در رفت (خرج) همه را حاج شیخ فضل الله می داد».^۵ و تلگراف زیر را به نجف و کربلا فرستادند:

^۱ همانجا، ص ۵۴۵.

^۲ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۵۸.

^۳ همانجا، ص ۱۶۰.

^۴ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۵۶۸.

^۵ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۵۶۸.

«بواسطه طغیان زنداقه و دعوت آنها به الحاد و زنداقه در معابر و مجالس... تمام علماء الا دونفرسه شب است در زاویه حضرت عبدالعظیم مقیم...»^۱

در اصفهان علناً شورش کردند و سه روز بازارها را بستند. در نجف و کربلا آشوب برپا شد. «وباش» در تهران بسیج شدند و علمای تبریز به «اعتصاب عمومی» دست زدند:

«علماء شهر تماماً متفق شده، هر روز در خانه یکی مجلس فراهم کرده و درهای مسجدها را قفل کرده، امورات شرعی را تماماً موقوف نمودند. از نماز جماعت و مجلس عقد و مرافعه و غیره، همگی موقوف شده...»^۲

حرفشان یک کلام این بود که «این مجلس آن نیست که مامی خواستیم»^۳ ما می خواستیم دربار را مطیع قدرت خود کنیم، چگونه به مجلسی که تیشه به ریشه ما می زند گردن نهیم؟ شیخ فضل الله در شاه عبدالعظیم «لایحه» داد که:

«... حاجت ما مردم ایران... به وضع اصول و قوانین در وظایف درباری و معاملات دیوانی انحصار داشت... همینکه مذاکرات مجلس شروع شد... اموری بظهور رسید که هیچکس منتظر نبود و زائد الوصف مایه وحشت و حیرت رؤسای روحانی و ائمه جماعت و قاطبه مقلدین و متدینین شد.»^۴

حقیقت نیز همین بود که مشروطه طلبی و «شرع انور» را به هیچ سفسطه ای نمی توانستند آشتی دهند. کسروی در این باره حق مطلب را ادا نموده است:

«ناسازگاری مشروطه و قانون اساسی با کیش یا دینی که مردم داشتند درخور چاره نمی بود. به این لایحه در روزنامه های فارسی پاره هایی نوشتند. ولی اگر راستی را بخواهیم جز رویه کاری و فریبکاری نبوده.»^۵

اسف انگیز است که کسروی حتی در این مرحله نیز دچار توهم نسبت به انگیزه واقعی حکومتگران مذهبی است و از آن بدتر آنها را با «مردم»، یکی می گیرد:

«بدین سان یک دسته از علما از توده جدا گردیده و کانونی برای خود پدید آورده آشکارا به کشاکش و دشمنی پرداختند. این یکی از پیش آمده های بزرگی در تاریخ مشروطه بود و دنباله بسیار پیدا کرد. تا اینجا کشاکش در میان مشروطه و خودکامگی می بوده و تنها درباریان و پیروان ایشان با مشروطه دشمنی می نمودند. ولی از این هنگام کشاکش دیگری بنام مشروطه و کیش پدید آمد... و دسته های بزرگی از مردم... با مشروطه و مجلس به دشمنی پرداختند.»^۶

بدانچه گذشت، به نگاهی برآمدن «انقلاب مشروطه» تا نقطه اوج آن یعنی گشایش مجلس شورای ملی را از نظر گذرانیم. کوشیدیم تناقض و نادروستی عمیق این صحنه پردازی تاریخی را نشان دهیم تا علت دروغ پردازیهای عظیم در این باره را برگشاییم. واقعیت نیز همین است که چنین انقلابی از دیدگاه تاریخی می بایست با یک «انقلاب فلسفی» آغاز گردد و پس از یک دوران تدارک طولانی به برآمدن نیروی پیشرو، ملی و منسجم از سرآمدان جامعه منجر شود، در مبارزه با عمده ترین سد پیشرفت اجتماعی، بنیان کهن قدرت سیاسی را درهم نوردد و رابطه

^۱ همانجا، ص ۳۷۶.

^۲ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۷۷.

^۳ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۴۳۱.

^۴ همانجا، ص ۴۱۶.

^۵ همانجا، ص ۴۳۰.

^۶ همانجا، ص ۳۷۵.

حکومت و ملت را بر پایه نوینی قرار دهد. اما چنانکه فریدون آدمیت، کوشاترین پژوهشگر معاصر درباره انقلاب مشروطه رأی می دهد، آنچه در ایران گذشت، شباهتی هم به این همه نداشت:

«به مجموع این احوال، عنوان انقلاب نمیتوان داد، انقلاب مفهوم اجتماعی و سیاسی دیگری دارد.»^۱

پرسیدنی است، اگر «مجموع این احوال» انقلاب نبود، پس چه بود؟ خاصه آنکه بر جوانب مثبت و تکان دهنده آن نمی توان چشم پوشید. واقعیت این است که، برای درک ماهیت واقعی آنچه رخ می داد، باید در پس ظاهر رویدادها به جستجوی عمیق تر دست زد و به شناخت نیروهای واقعی درگیر برخاست و در پس این صحنه تاریخی و بازیگرانش، دست کارگردانان را نیز بازشناخت. تنها از این راه است که می توان پیکره ای تاریخی و عاری از تناقض از انقلاب مشروطه بدست داد و مقام واقعی آن و نقش تاریخی اش را برنمود. این همه را به دو فصل آتی وامی گذاریم و با بحثی درباره آنچه در این مرحله گذشت، این فصل را به پایان می بریم.

دیدیم، که برخلاف دربار مظفرالدین شاهی که دستکم از تمایل به یافتن راه برون رفت از بحران اجتماعی و سیاسی موجود بی بهره نبود، رهبری شیعه بکلی از انگیزه پیشرفت طلبی برکنار بود و از تفکر جدید بهره ای نداشت. آدمیت بدرستی می نویسد:

«ملایان دور از تعقل جدید بودند و بقول ظریفی: فقط آهنگ نعلین را در مجلس خوش داشتند.»^۲

و بعدها «ملا نصرالدین» در قفقاز به طنز نوشت:

«بیشتر نمایندگان مجلس ایران از ملایان هستند. زیرا در قانون ایشان برای نماینده، دانش را شرط ندانسته

اند.»^۳

دیگر «مظاهر انقلاب مشروطه» نیز از چنین ماهیتی برخوردار بودند. انتشار روزنامه ها و تشکیل «انجمن های مشروطه طلب» را از جمله این مظاهر شمرده اند. درباره محتوای اغلب دیگر روزنامه ها پیش از این اشاره ای داشتیم. نامشان نیز- چنانکه کسروی برشمرده است - خبر از محتوایی اسلامی می دهد: «ندای اسلام»، «حی علی الفلاح»، «صراط المستقیم»، «الجمال»، «الجناب»، «تدین»، «روح القدس»...^۴

از یکی دو روزنامه استثنایی مانند، «صور اسرافیل» و «ملانصرالدین» دیرتر یاد خواهیم کرد. وانگهی نکته ای که ستایشگران انتشار روزنامه ها پوشیده داشته اند، «تیراژ» آنهاست. «تاریخ نگاران» نسخه هایی از این روزنامه ها را در کتابخانه ها یافته، با ردیف ساختن نام های آنها، تصویری کاملاً مخدوش از میزان گسترش آنها بدست داده اند. چنانکه نام ۳۷۱ روزنامه در دوران مشروطیت را ثبت کرده اند!

در این باره همین بس که به تأکید فریدون آدمیت، بالاترین تیراژی که روزنامه ای در این دوران یافت، دویست نسخه بود و «تیراژ» اکثرشان، بصورت دست نویس، از دوسه نسخه تجاوز نمی کرد!

در باره انجمن ها (۹۰ نام را ثبت کرده اند، هدایت حتی از صد و سی انجمن سخن می گوید!)^۵ به نقل قول کسروی اکتفا می کنیم:

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۶۶.

^۲ همانجا، ص ۳۶۹.

^۳ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۹۵.

^۴ همانجا، ص ۲۷۳.

^۵ گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۸۶.

«سپس کم کم شب نامه نویسی از میان رفت و این بار نوبت به انجمن سازی رسید، نخست انجمن‌هایی، این کس و آن کس، بنام «امر به معروف» بنیاد می‌کرده‌اند... انجمن همت‌آبادی برای آن بود که اگر باده خواری یا ریش تراشیده‌ای دیدند با او «امر به معروف» کنند.^۱

جمع بندی کنیم: درباره عواملی که انقلاب مشروطه را تدارک دیدند و برآمدن آن را ممکن ساختند، تاریخ‌نگاران هم عقیده‌اند و از سه عامل روشنگری نام می‌برند:

اول: روشنگران دوران ناصرالدین شاهی.

دوم: تأسیس مدارس که دهسالی پیش از انقلاب آغاز شد.

سوم: انتشار روزنامه‌ها، ابتدا در خارج و سپس در داخل کشور.

بیشک هر سه این عوامل در چهارچوب پیشرفت عمومی و ناگزیر کشور قدم‌های مثبتی بودند، اما تحریف تاریخی اینجاست که اولاً آن پایگاه اجتماعی که چنین قدم‌هایی را ممکن می‌ساخت پوشیده می‌دارند و دوماً، این قدم‌های نارسا را برای ظهور انقلاب اجتماعی کافی جلوه می‌دهند.

البته اشاره به چنین اقداماتی بیانگر آنستکه تاریخ‌نگاران یاد شده نیز بر ضرورت تدارک ذهنی و اجتماعی انقلاب مشروطه آگاه بوده‌اند. زیرا انقلاب شورش نیست که بر زمینه عصیان توده، بیکباره برآید، بلکه به تدارک طولانی و صبرسوز نیاز دارد و زمانی امکان موفقیت می‌یابد که نیرویی اجتماعی عمده‌ای خواستار آن باشد. با نگاهی گذرا به این سه عامل می‌توان به سادگی دریافت، مجموعه آنها چنان ضعیف بودند که نه تنها به انسجام یک نیروی اجتماعی مترقی منجر نشدند، بلکه بهیچوجه نمی‌توانستند موجب پدیده تاریخی انقلاب مشروطه باشد.

اینهمه بیانگر حقیقت بسیار مهمی است، که در گیرودار انقلاب مشروطه عقب‌ماندگی پایگاه فکری و تفکر اجتماعی در سرپای جامعه شیعه زده ایرانی، خود را به شدیدترین وجهی بصورت یک ضعف بنیادی نشان می‌داد. جالب است که مثلاً فریدون آدمیت که نظر منفی‌اش را درباره جنبش بابی دریافتیم، در تحلیل انقلاب مشروطه بر همین ضعف اساسی انگشت گذاشته است:

«حقیقت بسیار مهمی که بدان توجه نگردیده اینکه چون در ایران جنبشی از نوع جنبش‌های رفورم دینی... پا نگرفت. دستگاه روحانی تا بعد از تشکل حرکت مشروطه خواهی، فلسفه سیاسی مترقی جدیدی نداشت.»^۲

«فلسفه سیاسی مترقی» پیشکش، فاجعه‌انگیز آن بود که «دستگاه روحانی» با تاریک‌ترین افکار قرون وسطایی به میدان آمد و تازه در گیرودار «انقلاب» نیز قدمی عظیم در راه تثبیت و گسترش آن در سطح جامعه ایرانی برداشته شد!

* * *

با توجه به شباهت‌های حیرت‌انگیز روندها در انقلاب مشروطه با انقلاب اخیر ایران روشن می‌گردد، که تاریخ‌نگاری در تعیین حافظه تاریخی و عملکرد ملت‌ها چه نقش عظیمی دارد و مسئولیت کسانی که درباره انقلاب مشروطه به ناراستی دست به قلم بردند، در پیشگاه ملت ایران به چه پایه است.

^۱ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۱۹۵.

^۲ ایدئولوژی ...، یاد شده، ص ۱۴۸.

در این بررسی چنانکه گفتیم بر دو مهمترین کتابها در این باره تکیه نمودیم، تا نشان دهیم که کسروی و ناظم الاسلام کرمانی، علیرغم صداقت در تاریخ نگاری، از دیدن قدرت مخوف و ارتجاعی حاکمیت مذهبی طفره رفتند و بدین لحاظ به تناقض در سخن گرفتار آمدند. همین دو کتاب بعدها برای صدها کتاب دیگر درباره انقلاب مشروطه «منبع» قرار گرفتند، که همه درست همین ستایش آنان از «دوسید» را (که در طول هر دو کتاب نیز رنگ باخته است) گرفته، «پیشوایی» انقلاب مشروطه را به آنان نسبت داده اند.

طفره آنکه، در یک طرف این طیف، عمامه پسران، «بدرستی» این انقلاب را اولین کوشش برای برقراری حکومت اسلامی در ایران دانسته اند و بر «دوسید» خرده گرفته اند، که چرا حکم جهاد ندادند و اجازه دادند این «جنبش اسلامی» منحرف گردد؟!

در طرف دیگر «چپ‌ها» چه از فرصت طلبی و چه از روی ندانم کاری، از برشمردن عوامل بازدارنده انقلاب طفره رفته، بویژه بر نقش «روحانیت شیعه» بعنوان سرکرده ضدانقلاب و مسئول مستقیم ناکامی آن پرده کشیدند. متأسفانه نقش منفی «چپ‌ها» به تاریخ نگاری محدود نمی شود. بعداً به «حرکات انقلابی» آنان، - از جمله بمب انداختن به کالسکه محمد علی شاه، اشاره خواهیم کرد. از این نظر باید گفت، خوشبختانه «چپ‌ها» در مرحله اول، تا صدور فرمان مشروطه در ایران وجود خارجی نداشتند، (حزب سوسیال دمکرات قفقاز- حزب «همت» بسال ۱۹۰۴ م تشکیل شد و تا سال بعد شعبه ای در ایران نداشت). زیرا از همان سال صدور فرمان که به «صحف مبارزات» قدم گذاشتند، بجای نزدیکی به جریانان مترقی، در سطح تصور «عوام» لغزیده، سهل است، خود عوام فریبی نمودند. اینجا بمنظور رعایت کوتاهی سخن، تنها بخشی از «انتباه نامه فرقه اجتماعین عامیون ایران»، به تاریخ سال اعلام مشروطیت را نقل می کنیم و داوری را به عهده خواننده میگذاریم. در این نامه بمنظور بالا بردن مقام «دوسید»، حتی درباره انقلاب ۱۹۰۵ روسیه به دروغ گویی برخاستند، که گویا این انقلاب را کشیشان برای برقراری حکومت مذهبی در روسیه برپا نموده بودند!

«ای فقرای ایران جمع شوید... (ببینید) اهالی همسایه شمالی... جد و جهد و سرپازی می کنند. روحانیون و کشیشان هم خود را جانشین حضرت عیسی (ع) دانسته، در راه دفع ظلم مانند عیسی دست از جان شسته خود را چطور در طریق رضای عیسی فدا می کنند. خوب، شما تا بحال می گوید که علماء اعلام مانع از پیشرفت خیالات جماعت فقرا بوده اند. یعنی شریک دزد و رفیق قافله هستند. الله الحمد این افترا هم به دروغ پیوست. الان بچشم خودتان می بینید و بگوش خودتان می شنوید که آقای طباطبایی و آقای بهبهانی... چطور اقدام خالصانه نموده و خود را برای نجات امت جدش وقف کرده... ای اهالی ایران، خودتان را از دست این حاکمان خودمختار ظالم جبار لا مذهب بیدین خارج از دین محمدی (ع) خلاص نمایید.»^۱

بگذریم، برای مردم آگاه در آن روزگار نیز روشن بود که سلطه اسلام باعث عقب ماندگی ایران گشته، بدین لحاظ نیز جا انداختن دروغ های بیشرمانه در این «انتباه نامه» کار آسانی نبود. حتی دوسید نیز که سوار بر موج انقلاب به قدرت دست یافته بودند، در مذاکرات مجلس اول بر سر اصول متمم قانون اساسی متوجه این ناسازگاری شدند و بهبهانی به خواهش آمده که:

«یک خواهش دارم... و آن اینست که هیچوقت شخصاً عنوان نکنید که در فلان دولت همچو کرده اند، و ما هم بکنیم. زیرا که عوام ملتفت نیستند و به ما بر می خورد و حال آنکه ما قوانین داریم و قرآن داریم... بگویند این کاری که آنها کرده اند از روی حکمت بوده و از قوانین شرع ما اخذ کرده اند.»^۲

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۵۱۹.

^۲ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۱۲.

بااینهمه، درست بخاطر آنکه «انقلاب مشروطه» در مرحلهٔ اول در جهت تحکیم حاکمیت شیعه گام برمی داشت، دیری نپایید که این دروغ بزرگ همه گیر شد. درحالیکه چنانکه فریدون آدمیت دریافته است: «مشروطیت برپایهٔ نظریهٔ حاکمیت مردم بنا گردیده بود. چنین فلسفهٔ سیاسی با بنیاد احکام شرع منزل لا یتغیر ربانی تعارض ذاتی داشت.»^۱

یک نکتهٔ مهم دیگر را ناگفته نگذاریم. انقلاب مشروطه که می توانست به برآوردن آرزوی دیرین ایرانیان منجر گردد، به سبب «پیشوایی دو سید» بدین انجامید که این پاسداران دین اعراب مهاجم، آخرین قدم را در راه تسخیر غرور ملی ایرانی برداشتند. با اشاعهٔ این دروغ و باوراندن آن، که رهبری شیعه، انقلاب پیشرفت طلبانهٔ مشروطیت را پیشوایی نموده است، مقاومت هزار سالهٔ ایرانیان درهم شکسته شد و آمیزش اسلام با روح ملی ایرانی که به کوشش نسل های متمادی جلوگیری شده بود، می رفت که قطعی گردد. بیکباره عمامه بصران، ایران را اسلامی و اسلام را «دینی برای ایرانی» قلمداد کردند. شیخ هاشم کاظمینی در همان اوان انقلاب مشروطه کتابی نوشت:

«مشمتمل بر مدایح صادقانه ای از محمد و آل محمد «دربارهٔ ایرانیان» که «فی الواقع هیچ قومى به چنین کرامتى و رعایتى نایل نشده اند.»^۲

اصلاً توگویی «محمد و آل محمد»، اسلام را برای ایرانیان بوجود آورده بودند! این قدم عظیم در راه یکی شدن «هویت ایرانی» و «هویت شیعی» مهمترین موفقیت رهبری شیعه در جریان انقلاب مشروطه بود.

با اینهمه تضاد آشتی ناپذیر این دو هویت، بیشتر از آن بود که بدین کوششها از میان برداشته شود. هر چند که اوج گیری نفوذ شیعه گری، رفته رفته به دوگانگی در ضمیر آگاه و ناآگاه نسل های بعدی «ایرانیان مسلمان» منجر شد. کم کم «روشنفکرانی» پیدا شدند، که گفتند و نوشتند، اگر «اسلام» دین مهاجمان عرب است، شیعه گری جواب ایرانیان به این تهاجم بوده است! و بدین خاطر «مذهب شیعهٔ اثنی عشری» همانقدر ایرانی است که آیین باستان ایرانیان و اصلاً شیعیان، ایرانی هستند، نه مثلاً «گبران» و یا یهودیان و مسیحیان ایران!

عمامه بصران و «روشنفکران» وابسته به آنان با جعل کسانی مانند سلمان پارسی، سناریویی از ظهور و گسترش اسلام پرداختند تا آنرا دینی ایرانی قلمداد کنند. توگویی شیعه گری و «روحیهٔ ایرانی» دو همزاد جداناپذیرند و کافی بود اعراب به ایران «تشریف فرما» شوند، تا ایندو همدیگر را بیابند!^۳

از دیدگاه نظری، «انقلاب مشروطه» بدین لحاظ شکستی عظیم برای قطب ایرانی جامعه بود، که در گیرودار آن متولیان مذهب هزار ساله با افکار اروپایی نیز آشنا شدند و از موضع قدرت به تهاجم و تمسخر بر آنها برآمدند. نمونه وار ملا عبدالرسول کاشانی، حتی «رمان نویسی» را «اختراعی قرآنی» قلمداد نمود: آیا «رومانهای قرآن خودت را خوانده ای؟ ... دانسته ای که طریقهٔ رومان نویسی را هم از قرآن وامثال کلبله و دمنهٔ ما اخذ کرده اند؟»^۴

حال که سخن از نقش تاریخی اسلام در اضمحلال ایران و تشدید آن در انقلاب مشروطه رفت، بیفایده نیست به سند تاریخی تکان دهنده ای نظری بیافکنیم. این سند از نظر اینکه نشان می دهد خود «متولیان اسلام» قدرتشان

^۱ همانجا، ص ۲۲۷.

^۲ شیخ هاشم کاظمینی، شرف ایران و افتخار ایرانیان، تهران ۱۳۲۱.

^۳ مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران.

^۴ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۲۵۶.

را درگیرودار انقلاب مشروطه به چه پایه می دیدند، درخور توجه خاصی است. سند مزبور متن «تألیفات علماء شیراز به ولیعهد محمد علی میرزا» است. آنان به ولیعهد هشدار می دهند که توجه داشته باشد قدرت واقعی در این مملکت از آن کیست و چگونه «جمهوری اسلامی از عهد سلف تا حال خلف» در ایران برقرار بوده است! اینک جملائی از متن، که مطالعه دقیق آن را به خواننده توصیه می کنیم:

«... اردشیر بابک با همه هوش و فرهنگ تا با دستوران امین هم‌رنگ نشد ایران نیافت. آخرین اندرز او به شاهپور این بود که سلطنت با منبر (!) توأم است... چنگیز خون ریز با ششصد هزاران قشون تاتاری تسخیر بلاد کرد. عاقبت اولادش برای حفظ دودمان سلطنت مانند عبد ذلیل در زیر لوای اسلام پناهنده شدند... تا زمانیکه اشخاص مذکور مانند نادرشاه خود را کمربسته دستور... علمای دین می دانستند خورشید ملک جهان پرچم بیرق آنها بود. همینکه با هیئت جامعه اسلامی کج افتادند، نه نادر بجا ماند نه نادری. خاقان مغفور فتح علی شاه... اساس سلطنت را بر رقعہ جاتی محکم فرمود که به خط خودش به علماء اسلام فدایت شوم نوشت. از حرمسرای سلطنت تا کلبه دهقانی امهات مسلمین و بنات مسلمات، عقد و طلاقش از زبان ما علماء جاری است... مایملک مسلمین مسجل به امهار ما است، اقامه مشهود و بنیه هر حقی در محضر علماء است. ایران جمهوری اسلامی است چه از عهد سلف تا حال خلف، علماء ملت هر شهری به حکومت شورش کردند، دولت با مصلحت جمهور، حاکم را عزل فرمود... باین معنی باز یک جمهوری ما، رشک فرانسه و آمریکا است... هرگاه عرایض ما (خوار شمرده شود) و جهت جامعه اسلامی رعایت نشود، هرآینه عاقبت وخیم خواهد داشت.»^۱

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۵۱۹.

کارگردانان انقلاب مشروطه

درباره نقش اقلیت‌های مذهبی در انقلاب مشروطه در کتابهای تاریخی، اینجا و آنجا اشاره‌ای یافت می‌شود. از جمله، کسروی ارامنه و گرجیان را ستوده، درباره جنگ آزادیخواهان تبریز با قوای دولتی می‌نویسد: «در این رشته جنگها فدایان ارمنی و گرجی... جان فشانی‌های بسیار کرده‌اند»^۱ ناظم الاسلام نیز اشاراتی به استقبال زرتشتیان و یهودیان از انقلاب کرده است.

این طبیعی است که اقلیت‌های مذهبی نیز چون دیگر ایرانیان در انقلاب مشروطه شرکت و آن را پاسداری کنند. اما واقعیت اینست که نقش اقلیت‌ها و بویژه نقش «بایان» به حدی است که آنچه تا بحال دیدیم و گفتیم، تنها ظاهر امر بود، کشاکش‌های انقلاب با در نظر گرفتن نقش اینان چنان چهره‌ای می‌یابد، که نه تنها حیرت‌انگیز است، بلکه علت واقعی دروغ‌پردازی‌ها و تناقض‌گویی‌هایی را برملا می‌سازد، که عیار واقعی انقلاب مشروطه را در سایه گذارده‌اند.

به عبارت دیگر، آنچه در این بررسی گذشت، در واقع به این هدف بود که نشان دهیم، انقلاب مشروطه آن نبود، که «تاریخ نگاران» توصیف کرده‌اند و نیروهایی که به نظر آنان کشاکش‌ها و سرنوشت این انقلاب را تعیین نمودند، آن نبودند و نمی‌توانستند باشند که ادعا می‌گردد.

پس از این خواهیم می‌کوشیم به این سؤال جواب گوئیم که چه نیروهایی این انقلاب را تدارک دیدند، انقلاب مشروطه چه باید می‌بود و چرا در عین موفقیت‌هایی به شکست انجامید؟

مشروطیت در عمل می‌بایست بر دو پایه استوار گردد: اول مسئولیت حکومت در مقابل (نمایندگان) ملت و دیگر تعیین حقوق و وظایف افراد ملت. ایندو، دو بخش تفکیک‌ناپذیر هر جهشی بسوی پیشرفت اجتماعی است. نه کاستن از خودکامگی حکومت، بدون فزونی مقام حقیقی و حقوقی افراد جامعه معنی دارد و نه رشد «شخصیت حقوقی» افراد ملت با خودکامگی حکومت سازگاری.

تحولی که به یک جانب این تعادل توجه نماید، دیر یا زود محکوم به شکست است. در انقلاب مشروطه نیز درست با تشکیل مجلس شورا و تأمین مسئولیت قوه اجرائیه در مقابل مجلس، خودکامگی حکومت در محدودیت‌های قانونی مهار گشت. اما آنچه مطرح نبود، حقوق و آزادی‌های فردی بود و برآستی نیز از «جزء امت اسلام» تا «شهروندان» راهی بود دراز که پیمودنش به تدارک و روشنگری وسیعی احتیاج داشت. این تازه زمانی ممکن می‌شد که قدرت ارتجاعی عظیمی، متبلور در حکومت مذهبی، در کار نباشد، که به جنگ و دندان از منافع آنی و آتی خود دفاع کند.

دیدیم که در مرحله اول انقلاب کشاکش‌ها تنها در یک سو و آن در جهت تشکیل مجلس و محدودیت قدرت حکومت بود. در حالیکه چنانکه فریدون آدمیت بدرستی بیان نموده است. نظام پارلمانی می‌بایست تنها جلوه و مظهر چنین انقلابی باشد:

«تکیه‌گاه فکری دموکراسی سیاسی همانا فردیت است، پایه‌اش انتخابات آزاد همگانی و آزادی‌های اجتماعی، و جلوه‌اش نظام پارلمانی است»^۲

تنها در مرحله پس از تشکیل مجلس و هنگام تدوین متمم قانون اساسی بود، که مسأله «حقوق و وظایف ملت» مطرح شد. بدین لحاظ نیز «بیداران» که در کشاکش انقلاب، «امت» را ناتوان‌تر از آن می‌یافتند که برای احقاق

^۱ احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۸۷۱.

^۲ فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطه، ص ۲۹۶.

حق خود دستی برآرد. به حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی توجه نمودند. در مقام مقایسه، تأمین خودمختاری ولایات در زمینه ساختارهای ملوک الطوائفی موجود، چندان مشکل نبود و قانون اساسی برآمده از انقلاب مشروطه، در این باره، جوانبی دارد که از بسیاری قوانین اساسی اروپایی نیز پیشرفته‌تر است!

آنچه که مشکل، بلکه غیرممکن می‌نمود، حق اقلیت‌های مذهبی بود. می‌دانیم که در این دوران خون‌بهای هر مرد غیرمسلمان را ۲۵ تومان و هر زن غیرمسلمان را نصف این مبلغ تعیین نموده بودند. این وضع اقلیت‌های مذهبی «صاحب‌کتاب» بود، تا چه رسد به «بابیان» که بعنوان «فرقه ضالّه»، اصولاً از حق حیات برخوردار نبودند. بحث درباره نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب مشروطه را بدین دنبال می‌کنیم، که دیدیم ملایان، نه تنها بی بهره از میل به پیشرفت طلبی و قانون خواهی، بلکه خود سدّ عمده هر حرکتی در این سمت بودند. اصولاً این قدرت ارتجاعی مسئول واقعی عقب‌ماندگی ایران و مانع اصلی همه کوشش‌هایی بود که در طول نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه در جهت رفرم در دستگاه حکومت سیاسی و رشد نیروهای مترقی به عمل آمده بود.

نشان دادیم که «دوسید» نیز تنها به انگیزه قدرت‌طلبی به گیرودار مشروطه‌خواهی کشانده شدند. حال بمنظور تکمیل تصویر تاریخی لازم است، ببینیم، آیا «دوسید» را باید دو عنصر جدا افتاده از حکومت ملایان ارزیابی نمود و یا آنان به نمایندگی جناحی تجددطلب از عمامه بسران به میدان آمدند؟

«تاریخ نگاران» در طیف «روحانیون متوسط و خرده پا»، قشری از عمامه‌سران تجددطلب یافته‌اند، درحالی‌که وجود چنین قشری در دستگاه ارتجاع مذهبی با منطق تاریخی نمی‌خواند. پیش از این به «اطرافیان رشوه خوار و فاسد» بهبهانی اشاره کردیم. اما نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» بخش مهمی از کتابش را به یک «انجمن مخفی» از عمامه‌سران در اطراف طباطبایی اختصاص داده است، که خود او و پسر ارشد طباطبایی در آن عضو بوده‌اند.

وجود این انجمن و شرح مفصل مذاکرات آن در کتاب مذکور، بنوبه خود باعث بوجود آمدن این توهم شده است که دستکم «انگشت شماری» از ملایان رده‌های پایین، در راه مشروطه‌طلبی بودند: نخست آنکه این انجمن، محفل بحث و مذاکره بود و نه ستاد رهبری و سازماندهی. چنانکه خود ناظم الاسلام می‌نویسد:

«(بعد از رفتن آقایان به قم) انجمن اول که فقط همشان مصروف ترویج معارف و علم و تشویق از مدارس و مکاتب بود، موقوف گردید.»^۱

دیگر آنکه، انجمن مزبور پیش از آنکه بیانگر «تجددطلبی» اعضایش باشد، نشانگر بحران عمیق در آستانه انقلاب مشروطیت است، که حتی برخی ملایان را به فکر چاره واداشته بود. اما هدف اینان، نه مشروطیت، بلکه «نجات اسلام» بود. خود ناظم الاسلام انگیزه تشکیل انجمن را چنین بیان کرده است:

«آگر با اینحال بمانیم پنج سال دیگر این مملکت اسلامی بدست خارجه خواهد افتاد. پس مسأله حفظ بیضه اسلام ما را مکلف کرده است، بر حرکت. اگرچه حرکت مذبوح هم باشد.»^۲

با این وصف «نوآوری» انجمن مبنی بر شرکت دادن «اقلیت‌های مذهبی» مضحکه‌ای بیش نبود! چنانچه در ماده چهارم این «اولین نظامنامه در ایران برای طالبین حریت» آمده است:

^۱ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳-۱، ص ۴۹۵.

^۲ همانجا، ص ۱۷۱.

«ماده چهارم- چون اشخاصیکه در این انجمن پذیرفته می شوند ادیان چهار مذهب همه به ظهور حضرت مهدی عجل الله فرجه در آخرالزمان قائلند. از این جهت این انجمن در تحت اسم مبارکه آنحضرت است و لذا اسم ریاست در این انجمن بر کسی گذارده نمی شود.»^۱

سومین و مهمترین جنبه آنکه، مذاکرات انجمن، نشانگر آنستکه اعضایش بطور غیرمستقیم تحت تأثیر تفکر بابی- بهائی قرار داشتند! خود ناظم الاسلام در کرمان شاگرد میرزا آقاخان کرمانی بود و معترف است که ده سال با یحیی دولت آبادی رئیس بابیان ایران مراوده داشته است. همین تأثیر «غیرمستقیم» بابیان بر اعضای انجمن آنان را به جدایی از رهبری شیعه کشانده است:

«شیخ محمد فیلسوف شیرازی که از حاضرین بود، گفت، این شیخ فضل الله و شیخ عبدالنبی و بعضی دیگر را که من می بینم اگر... خدا با آنها طرف شود و به خلاف ریاست آنها رفتار نماید، هرآینه او را تکفیر می نمایند.»^۲ همین جدایی از «ملاها»، انجمن را که با خواندن «سیاحتنامه ابراهیم بیگ» آغاز می شود، چنان به احتیاط وامی دارد که نگارنده «تاریخ بیداری» می نویسد:

«این جواب را هم نگارنده مهیا کرده بودیم، که اگر گرفتار شویم و یکی از ملاها بر ما ایراد وارد سازد که این کتاب از کتب ضاله است، چرا می خواندید، به او بگوییم ما برای اینکه ردی بر آن بنویسیم... آنرا می خواندیم.»^۳

خواننده دقیق متوجه است، چند نفر آخوند دورهم جمع شده اند و می خواهند «سیاحتنامه» ای را بخوانند، باید اول فکر جوابگویی به «ملاها» باشند! «اعضای انجمن» هر چند که با مشاهده روند اضمحلالی ایران حاضر بودند به «حرکتی مدبوح» دست زنند، اما چهارمیخ وابسته اسلام نیز بودند.

غلبه بر این تناقض ایجاب می کرد، به این توهم دامن زنند که اصولاً مدنیت اروپایی از اسلام ناشی شده است! توگویی اسلام که باعث عقب ماندگی مردم این سوی جهان گشته، هنگامی که به اروپا راه یافت، آنان را آقای دنیا کرد!

چنین راه فراری نه تنها به «عمامه بصران متجدد» امکان می داد، ناتوانی خود از غلبه بر اسلام را پنهان سازند، بزودی نیز به مهمترین سلاح رهبری شیعه برای سرکوب هرآنچه که بویی از تمدن و انسانیت داشت، بدل گشت. این رهبری که تا چندی پیش در مقابل «اجانب» لرزه بر اندامش می افتاد، به یکباره به نخوتی چندش آور بمیدان آمد، که هرآنچه از «آدم» تا امروز اندیشیده شده، ریشه در اسلام دارد! چنانکه محور مذاکرات «انجمن» این بود که:

«بیا یید فکر تان را منحصر به اجراء قانون اسلام کنید. اغلب آنچه دیگران دارند، از قانون اسلام اتخاذ و اقتباس نموده اند (از ما دزدیده و بر ما فروشند) پس باید کاری کرد که قانون اسلام در بین ما جاری گردد.»^۴ توگویی تا آن زمان مردم ایران به مذهب دیگری تعلق داشتند!

^۱ همانجا، ص ۲۱۰.

^۲ همانجا، ص ۱۷۰.

^۳ همانجا، ص ۱۶۵.

^۴ همانجا، ص ۱۸۳.

بدین ترتیب بطور جمع بست می توان گفت، «انجمن مخفی» ملایان، با وجود انگیزه مثبت برخی اعضایش، در ماهیت با مشروطه طلبی بیگانه بود و وجودش دلیل کافی تاریخی برآنستکه تفکر مشروطه خواهی از هیچ جای دستگاه حکومت مذهبی سرچشمه نگرفته و نمی توانست بگیرد. آنچه که خود ناظم الاسلام در باره بازار گرم رشوه خواری در انتخاب مجلس اول می نویسد، نشان می دهد، که نه تنها بهبهانی، بلکه طباطبایی و حتی اعضای همین انجمن نیز از رشوه خواری ابا نداشته اند:

«... حاجی معین بوشهری هم به بعضی اشخاص پول داد. از آن جمله به انجمن مخفی ما هم چیزی داد، که جناب میرزا محمد صادق (طباطبایی) گرفته و میل فرمودند. عمده خرابی کار اهل ایران همین رشوه و پول است.»^۱

نمی توان انتظار داشت که در باره نقش «بهایان» و «ازلیان» در انقلاب مشروطه، در کتاب های «رسمی» تاریخی نشانی بیابیم. با اینهمه در دو کتابی که مورد انتخاب است، اشاراتی یافت می شود. نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» می نویسد:

«در ایران رسم شده است هرگاه بخواهند کسی را مغلوب و از میدان بیرون کنند نسبت او را به بابیه می دهند. مثلاً امروز... اگر سلطان و یا علماء با مجلس بد شوند... آنوقت می گویند، این مجلس را بابی ها برپا کردند. چنانچه در امر مدارس و مکاتب دیدیم. در اول تأسیس مدارس، مردم می گفتند این مدارس را بابی ها تأسیس و تشکیل می دهند. بعد از آنکه... مدرسه... عمومیت پیدا کرد، آنوقت هرکس از مدرسه بد می گفت، او را بابی می دانستند. این است حال ما اهالی ایران که باین طور مدعی را از میدان بیرون می کنیم»^۲

کسروی «تهمت بابیگری» را یکی از دردسرهای آزادیخواهان قلمداد می کند. دلیل آنکه:

«چون ایرانیان با بهائیان دشمنی سختی می نمودند، به هرکاری که بدگمان شدن می توانست، آنرا از بهائیان دانستند.»^۳

او «تهمت بابیگری» به مشروطه طلبان را «نیرنگی» از سوی مخالفان می داند و نقل می کند:

«در اینجا، در شهریور ماه یک نیرنگی از حاجی سید محمد یزدی به آشکار افتاد. این مرد که در نیرنگبازی و پلیدی کمتر مانندی داشت، بیش از دیگران با مشروطه دشمنی می نمود و هر زمان بکار دیگری برمی خاست. یکبار در تیر ماه گذشته، چنین نیرنگی اندیشیده بود که آگهی هایی با ژلاتین از زبان مجاهدین قفقازی یا تبریزی بسازد. در این زمینه که: «ما بهائی هستیم و این کوششها را برای آشکار کردن دین خود بکار می بریم، ایرانیان باید بهائی شوند و گرنه همگی کشته خواهند شد... نیز محمد علی میرزا (ولیعهد) کسی را با پول بنزد عبدالبهاء (عباس افندی) که هواداری از او می نمود بفرستد که «لوح» هایی بنامهای برخی از سران آزادی در تهران و تبریز نوشته از کوششهای آنان در راه پیشرفت بهائیگری سپاس گزارد و نوید فیروزی دهد. و این «لوح» در پستخانه گرفته شده چگونگی به مردم آگاهی داده شود»^۴

^۱ همانجا، ص ۵۳۴.

^۲ همانجا، ص ۵۴۹.

^۳ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۶۰.

^۴ همانجا، ص ۵۵۹.

در پی یافتن رابطه «بایان» با دربار به اسناد رسمی تاریخی نظریا فکینیم. یکی از این اسناد تلگرافی است که محمد علی شاه بلافاصله پس از بمباران مجلس (۱۸ جمادی الاول ۱۲۲۶ ق.) به علمای نجف نوشت و در آن سرکوب مجلسیان را چنین توجیه کرد:

«... قانون اساسی را در حالتیکه پدر تاجدارم را رمق و قدرتی باقی نبود، قلم را در دستش گزارده، بعد از آنهم از ساعتی که به تخت سلطنت جلوس کردم، تمام هم خود را در استقرار اساس مشروطیت مصروف (کردم)... تا مشروطیت دولت که آزادی ملت است قرار یافت و مستحکم شد. لیکن متأسفانه این (آزادی) را که از لوازم استقرار مشروطیت بود، جمعی مفسدین وسیله پیشرفت اغراض باطنیه... خود که منافعی اساس شرع مقدس اسلام بود، قرار داده... خلاصه وقتیکه در متمم قانون اساسی دیدند، مذهب رسمی اهالی ایران، مذهب مقدس جعفری... است و دیگر آزادی مذهب برای آنها غیرممکن خواهد بود... انجمن بابیه تشکیل داده، گفتگوی آزادی (این) طایفه بمیان آوردند... دیدم نزدیک است در اساس شرع مقدس نبوی رخنه انداخته... حسب وظیفه شخصی لازم دانستم که پیش از این تحمل و سکوت را جایز ندانم...» امضاء: محمد علیشاه قاجار^۱

بنابراین علت به توپ بستن مجلس، اصولاً نه مخالفت با مشروطه‌طلبان، بلکه بخاطر سوءاستفاده «بایان» از مشروطه بوده است! هر چند البته در قانون اساسی نیز نه تنها به آنان آزادی داده نشده بود، بلکه با تعیین «مذهب رسمی کشور» آزادی مذهب برای آنها غیرممکن گشته بود!

قدر مسلم آنستکه نه تنها در این سند، بلکه در هیچ سند دیگری اشاره ای به همکاری «بایان» و یا دستکم پشتیبانی آنان از محمدعلی شاه و دیگر «مخالفان مشروطه» نمیتوان یافت. برعکس جواب علمای نجف به همین تلگراف محمدعلیشاه، حاکی از آنستکه هدف اصلی مشروطه مورد نظر «آقایان»، همانا قلع و قمع «بایان» بوده است! با این تفاوت که این قلع و قمع جنبه قانونی پیدا کند و این «وظیفه» به گردن وزارت عدلیه باشد. جمله اصلی تلگراف مزبور اینستکه:

«... دفع مفسد و قلع و قمع فرقه ضالّه بابیه خدا لهم الله تعالی بوزارت عدلیه ارجاع و بعد از ثبوت، شرعاً بر وفق قوانین مشروطیت اسهل مایکون (سهل تر از تا بحال) و موجب استحکام اتحاد دین و دولت بود.»^۲

اسناد «دسته اول» از دوران انقلاب مشروطه منظره ای کاملاً متفاوت با «روایت رسمی تاریخ نگاران» بنمایش می گذارند. ظاهراً این انقلاب از جنبه دیگری بجز «حکومت قانون» و «برقراری مجلس نمایندگان» برخوردار بوده است. حال ببینیم، آیا «بایگیری» اتهامی است که متوجه مشروطه‌خواهان بود و یا آنکه واقعاً باید «بایان» را بعنوان نیرویی اجتماعی در جناح مشروطه طلبی جستجو نمود؟ کسروی در این باره سرنخی بدست می دهد:

«آن دلبستگی که آزادیخواهان به کشور می نمودند و به دین و علما نمی نمودند، مایه رنجش اینان می گردید، و همین را دلیل بی دینی آزادیخواهان می شماردند. این شگفت‌تر که نام بابی (بهائی) به روی آنان می گزاردند. در نگاه نخست پنداشته می شود که ملایان چون دشمنی سختی را که ایرانیان درباره بایان (بهائیان) می داشتند می دانسته اند، برای برآغالیدن (شوراندن) مردم برآزادیخواهان، این نام را به روی آنان می گزارده اند. لیکن ما می بینیم که در نامه هایی که به نزدیکان خود می نوشته اند نیز این نام را می برده اند. از اینجا پیدا است که به راستی چنین پنداری در دلهاشان می بود. سید احمد طباطبایی (برادر طباطبایی) ... در نامه ای می گوید: «از مجلس شورای ملی هم بجز سختگیری بر مردم چیز دیگری ظاهر نشده، چیزیکه ظاهر شده، اینکه بابیه و طبعین قوت

^۱ حیات یحیی، یحیی دولت‌آبادی، ج ۲، ص ۳۵۸.

^۲ همانجا، ص ۳۶۶.

گرفته، طلوعی دارند که شاید مسلمین باید از آنها تقیه کنند... فعلاً در حیات شاهی مقابل خانه جناب آقای سید ریحان‌الله، زنهای مجلس منعقد کردند. رئیس مجلس یکی خواهرگل و بلبل است... و یکی زن میرزا حسن رشیدی معروف و یکی بی‌بی نامی که هر سه از قرار مشهور محقق البایه هستند.^۱ «طباطبایی در نامه‌ای دیگر می‌نویسد: «مجلسی که بایه و طبیعیه داخل در اجزاء و اعضای آن، بلکه در اجزاء رئیسه آن مجلس باشند، بهتر از این نخواهد شد.»^۲

این سخنان کسروی سئوالات چندی را مطرح می‌سازد. مگر آن نبود که جنبش مشروطه را «دو سید» پیشوایی می‌کردند و در نظامنامه انتخابات، کسانی که به «فساد عقیده» معروف بودند، از انتخاب و انتخاب شدن ممنوع گشته بودند، چطور شد که در این میان «بایان» قدرت گرفتند و تا هیأت رئیسه مجلس مشروطه نفوذ کردند؟ و نفوذشان به حدی رسیده بود که «شاید مسلمین باید از آنها تقیه کنند»!

کسروی خود به سناریوی «انحراف انقلاب مشروطه» دامن می‌زند:

«بسیاری از پیشگامان آزادی، معنی مشروطه را نمی‌دانستند و دلبستگی به آن نمی‌داشتند، مشروطه را جز به معنی «رواج شریعت» نمی‌گرفتند و نتیجه آنرا جز گرمی بازار خودشان نمی‌شمردند، و اکنون که وارونه آنرا می‌دیدند... به مردم چنین می‌گفتند: «آن مشروطه که ما می‌خواستیم این نیست. بابی‌ها و طبیعیه‌ها داخل شدند و نمی‌گزارند.»^۳

و از این نظر حق کاملاً با «علما» بود. مگر نه آنکه «قوانین اسلام به عبودیت است، نه به آزادی» و «بنای قرآن بر اختلاف حقوق بنی نوع انسان است»^۴ پس این چه بساطی بود که «تمام اهالی ایران را در مقابل قانون برابر» می‌خواست؟ حقیقت اینست که مشروطه خواهی در ذات خود دقیقاً مخالف «شریعت» بود و بدین لحاظ نیز ممکن نبود که از میان «علما» برخاسته باشد. اینست که تنها یک سوی دآوری متناقض تاریخ پژوهان، از جمله فریدون آدمیت، می‌تواند درست باشد:

«علما با توجیه و تفسیرهای شرعی به صحت حکومت مشروطه رأی دادند. این خدمت عنصر روشن بین روحانی در حدّ خود به حرکت مشروطه خواهی قوت داد...»^۵

«علما بس دلشاد بودند که مجلس ملی، آن «کفرخانه» ملاحظه را به توپ بستند.»^۶ «و فتوا دادند که مشروطه کفر، مشروطه طلب کافر، مال او مباح و خونش به هدر است (فتوای سیدعلی سیستانی)»^۷

خط جبهه میان مشروطه طلبی و مشروطه ستیزی از جای دیگر می‌گذشت؛ نه از میان «روحانیت» و دربار. تمام کوشش «تاریخ نویسان» برای مخدوش کردن این خط، جز گرفتار آمدن در تناقضات آشکار، نتیجه دیگر نداشته است.

^۱ تاریخ مشروطه ایران، یاد شده، ص ۲۸۹.

^۲ همانجا، ص ۲۹۰.

^۳ همانجا، ص ۴۸۲.

^۴ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۲۶۳.

^۵ همانجا، ص ۲۲۷.

^۶ همانجا، ص ۲۶۱.

^۷ همانجا، ص ۲۵۹.

اگر در این تواریخ چهره مشروطه خواهان مخدوش شده، اینقدر هست که دشمنان بی چون و چرای مشروطه، طرف مقابل خود را بخوبی می شناختند. شیخ فضل الله نوری به نمایندگی پانصد عمامه بسری که در قم بست نشسته بودند، در مخالفت با مشروطه لوایحی منتشر ساخت که در آنها از جمله آمده است:

«سألهماست که دودسته اخیر از اینها در ایران پیدا شده و مثل شیطان مشغول وسوسه و راهزنی و فریبندگی عوام أَصْل من الانعام (مردم نادان تراز حیوانات) هستند. یکی فرقه بابیه است و دیگری فرقه طبیعی. این دو فرقه لفظاً مختلف و لُباً متفق هستند و مقصد صمیمی آنها نسبت به مملکت ایران دو امر عظیم است. یکی تغییر مذهب و دیگر تبدیل سلطنت»^۱

بالاخره کسانی را یافتیم که هم در ادعا و هم در عمل مشروطه خواهند. هم مخالف اسلامند، چون اسلام مخالف مشروطه است و هم خواستار مشروطه ای هستند که مخالف با اسلام باشد.

شیخ فضل الله خود به شناخت بیشتر آنان کمک می کند:

«... از بدو افتتاح این مجلس، جماعت لاقید لایبالی لامذهب از کسانیکه سابقاً معروف به بابی بودن بوده اند و کسانی که منکر شریعت و معتقد به طبیعت هستند، همه در حرکت آمده و به چرخ افتاده اند... دیگر روزنامه ها و شبنامه ها پیدا شد. اکثر مشتمل بر سب علماء اعلام و طعن در احکام اسلام و اینکه باید در این شریعت تصرفات کرد... از قبیل اباحه مسکرات و اشاعه فاحشه خانه ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان و صرف وجوه روضه خوانی و وجوه زیارات مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانجات و در تسویه طریق و شوارع و در احداث راههای آهن و در استجلاب صنایع فرنگ...»^۲

اینکه شیخ فضل الله «مدرسه دوشیزگان» را با «فاحشه خانه» یکی می داند، همانقدر با منطق تاریخی سازگار است که مشروطه طلبان را کسانی قلمداد می کند که می خواهند پول «روضه خوانی و زیارت مشاهد مقدسه» را، یعنی آنچه تا بحال به جیب فراخ «علمای اعلام» می رفت، صرف ایجاد کارخانجات و راه سازی کنند! برآستی اسفناک است، که بجای آثار «تاریخ نگاران روشنگر»، باید ویژگی های مشروطه طلبان و هویت آنان را در «لایحه های» شیخ فضل الله جستجو نمود!

«... دخالت و تصرفات این فرقه های فاسده منفسده بنگاشتن و ملحوظ داشتن چند فقره است... از جمله یک فصل از قانونهای خارجه ترجمه کرده اند، اینستکه مطبوعات مطلقاً آزاد است. این قانون با شریعت ما نمی سازد... پس چاپ کردن کتابهای ولتر فرانسوی که همه ناسزا به انبیاء علیهم السلام است و کتاب بیان سید علیمحمد باب شیرازی و نوشتجات میرزا حسینعلی تاگری (بهاء الله) و برادر و پسرهایش... در قانون قرآنی ممنوع و حرام است. لامذهب ها میخواهند این در باز باشد تا این کارها بتوانند کرد.»^۳

آشتی ناپذیری «مشروطه» و شریعت بحدی است که شیخ علی لاهیجی یکی از همراهان شیخ فضل الله، در مجلس وعظش، «امت» را و می دارد، یکی از ایندورا انتخاب کند: یا مسلمان بماند و در جهل و فقر غوطه زند و یا بدنبال «آبادی مملکت و زیادتی ثروت رعیت» باشد:

«الحال از کثرت انس روزنامه ها ادراک و شعور شما تغییر کرده و رغبت به معاشرت فرنگیان و فرنگی مآبان و طبیعیان و لامذهبان پیدا کرده اید و جلیس یهود و نصاری و فرقه ضالّه بابیه شده اید... به سخنان

^۱ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۴۲۱.

^۲ همانجا، ص ۴۱۶.

^۳ همانجا، ص ۴۲۲.

بیهوده و وعده های بی اثر چهار نفر دنیا پرست لا مذهب مکار، که انتظار آبادی مملکت و زیادتى ثروت و آزادی رعیت را به شما می دهند فریب خورده اید... ای اهل اسلام، آیا رواست که مملکت، مملکت اسلام... چهار نفر لا مذهب به خیال فاسد... قانون اجانب را در مملکت اسلام جاری نمایند و حال آنکه با وجود سی کرور مسلمان، البته اختلاف و نزاع پیدا می شود و هرگز این امر عاقبت پیدا نخواهد کرد.^۱

آری، در مملکتی که «سی کرور (پانزده میلیون) مسلمان» گوش به فرمان رهبری شیعه باشند، واقعاً نیز امید به آبادی و کوشش در راه آزادی، امید و کوششی واهی می بود.

اینک که دریافتیم مشروطه خواهان را می توان در همه جای ایران، بجز در میان ملایان جستجو نمود، این بررسی را برای یافتن چهره و عملکرد مشروطه خواهان واقعی ادامه می دهیم. فریدون آدمیت می نویسد:

«فلسفه سیاسی این نهضت را دموکراسی سیاسی می ساخت که از دو نسل پیش نشرو به تدریج گسترش یافته بود.»^۲

دیدیم که دشمنان مشروطه، آنان را «بابی و طبعی» می دانستند. در مورد گروه دوم، یعنی «طبعیون»، (به سبب آنکه اصولاً «گروهی متشکل» را در بر نمی گرفتند) بدست دادن بررسی اجتماعی مشکل است. بطور کلی می توان گفت این «گروه» در برگیرنده همه کسانی بود که در جبهه مخالفت با رهبری شیعیان قرار داشتند، اما «بابی» نیز نبودند. چنانکه در چهره پردازی روشنگران عصر ناصری دیدیم، اینکه آنان را محدود به انگشت شماری از وابستگان «فرنگ دیده» دربار بشماریم، کم بها دادن به جبهه پیشرفت طلب در ایران آنروز است.

درست است که این جبهه پس از دوسه قرن «شریعت پروری» صفویه و قاجاریه به نهایت ضعف خود رسیده بود، اما درد کشی از مذهب انسان ستیز، تجربه همه اقشار ملت ایران بود و چیزی نبود که از خارج به آنان القا شود. اینقدر هست که برخی «بیداران» با نفوذ افکار اروپایی از موضع قوی تری نسبت به «مردم عادی» با مذهب مسلط درافتاده بودند. این نکته ایست بسیار مهم، زیرا که برخلاف ادعای موجود، تماس با «اروپا»، تأثیرات پردامنه ای در زمینه فکری و اجتماعی نیافت. غلو در نقش رسوخ افکار غربی در میان آزادیخواهان ایرانی به این می انجامد، که مثلاً مانند فریدون آدمیت بگوییم:

«حرکت تغییر و تحول فکری و اجتماعی در ایران... فقط در برخورد با مدنیت جدید غربی بوجود آمد.»^۳

این بدین معنی است که ملت ایران را به کلی بریده از فرهنگ ایران شهری و افکار پیشینیان و در نتیجه عاجز از بوجود آوردن «تحول فکری و اجتماعی» بدانیم و در تحلیل نهایی همانست که طباطبایی و امثال او گفته اند، که این ملت «قابل مشروطیت و جمهوریت نمی باشد»!

بگذریم و سخن خود را محدود کنیم به بررسی مدارک مختصری که درباره «بابیان» موجود است. دانستیم که بابیان در همان آغاز دوران ناصرالدین شاه در اکثریت خود به بهاء الله پیوستند و خود را «بهای» خواندند. اقلیت ناچیزی نیز پیروان «ازل» باقیمانده، به «ازلی» و یا «بیانی» مشهور گشتند. ناگفته نگذاریم که برخلاف ادعای کسروی «ملایان»، چنانچه از زبان شیخ فضل الله شنیدیم، بخوبی از تحولی که بابیان پشت سرگذاشته

۱ همانجا، ص ۴۳۳.

۲ ایدئولوژی...، یاد شده ص ۲۶۹.

۳ همانجا، ص ۲۲۵.

بودند، خبر داشتند، منتها لفظ «بابی» را چنان آلوده و به چنان حساسیتی در این زمینه دامن زده بودند که آسان تر بود، به اینان «بابی» بگویند. کسروی که از نزدیک با بهائیان در تماس بود، می نویسد:

«این نیز هم می باید گفت که خواست اینان از «بابیه»، بهائیان بوده... دسته بیشتر اینان می بودند و کوشش را اینان می نمودند. ملایان همین را می گفتند. ولی چون از سرگذشت های اخیر ایشان آگاهی نمی داشتند، با همان نام پیشین، «بابیه» شان می نامیدند و آزادخواهان را از دسته آنان می پنداشتند!»^۱

بهائیان به دلایلی که خواهد آمد از «شرکت فعال» در رویدادهای دوران مشروطه دوری جستند و بدین لحاظ نیز، اول به نقش ازلیان می پردازیم. چنانکه کسروی نیز تأکید می کند:

«ازلیان در ایران کمتر می بودند و خود را سخت نهان می داشتند. زیرا در سایه این نهانی، از دست و زبان مردم ایمن می ماندند.»^۲

برای آنکه «سوء تفاهم» کسروی را به خواننده منتقل نسازیم، ناچار بر تأکید این نکته ایم که او «مردم» را با «ملایان» یکی گرفته است! یکی دیگر از «شاهکار» های کسروی آنستکه مسئولیت کشت و کشتار بهائیان را از گردن «علما» برداشته به ازلیان نسبت می دهد. او می نویسد:

«... (ازلیان) آنگاه بهنگام فرصت به آسانی توانستندی با دست ملایان مردم را به «بهائیان» برآغلانند و از آنان کینه جویند. بسیاری از بهائی کشی ها در ایران، با کوشش اینان بوده.. در سال ۱۲۸۲ که در یزد واسپهان به بهائی کشی انجامید، می توان آنرا یکی از نتیجه های این همچشمی دودولت (خارجی) و دشمنی دودسته با یکدیگر شمرد.»^۳

کسروی به یک جمله، آب پاکی بردست «ملایان» میریزد و بهائی کشی را نتیجه اغوای ازلیان و «همچشمی دودولت (خارجی)» قلمداد میکند. برای نشان دادن بی پایگی سخن کسروی به مدرک تاریخی نیاز نیست. این دود گروه از «دست و زبان روحانیت» چنان پنهان بودند، که اگر هم می خواستند، نمی توانستند آسیبی بهم رسانند. واقعیت اینستکه میان این دو، در زمینه خط مشی و جانشینی باب اختلاف وجود داشت، اما به هیچ سند و منطق تاریخی نمی توان کشتار بهائیان را نتیجه «کینه جویی ازلیان» دانست.

شاهد آنکه، چه در دوران پیش از انقلاب مشروطه و چه بلافاصله پس از آن، عناصر فراوانی از ازلیان به بهائیان پیوستند، چنانکه از آن دوران به بعد به سختی می توان نشانی از آنان در ایران یافت. بعنوان نمونه عکس نیز، در میان سرشناسان انقلاب مشروطه، ملک المتکلمین را داریم که ابتدا بهائی بود و سپس به ازلیان پیوست و بعنوان یکی از «سران مشروطه» به قتل رسید.

سرنوشت ملک المتکلمین بطور نمادین بیانگر سرنوشت کل جریان ازلی است. بدین معنی که ازلیان بهره مند از روشنگری بابی و متأثر از افکار نوین بهائیان، به انگیزه تأثیرگذاری بر رویدادهای سیاسی- اجتماعی، کوشیدند تا خود را در میان عمامه سران جا بزنند و یا حداقل «تهمت بابیگری» را از روی خود بردارند.

به دو هدف: یکی آنکه، بتوانند به فعالیت هایی دست زنند (از قبیل تأسیس مدرسه و غیره)، و هدف دیگر آنکه، بکوشند در سد رسوخ ناپذیر رهبری شیعه، که ایران را به بن بست کشانده بود، روزنه ای برای تحول سیاسی بکشایند. اینان با شناخت عمیقی که از ماهیت دود پایه حکومتی داشتند، رفرم طلبی را در پایه حکومت سیاسی

^۱ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۲۹۰.

^۲ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۲۹۰.

^۳ همانجا، ص ۲۹۱.

می دیدند و بارها شاهد بودند که رفرم طلبی دولت مردان به تهاجم رهبری شیعه پس زده شده بود. پس کافی بنظر می رسید، یکی دوتن از «علمای اعظم» را به اهرم جاه طلبی و پول دوستی بفریبند، تا چرخ بگل مانده ایران به حرکتی درآید!

بدین ترتیب ازلیان به ریاست یحیی دولت آبادی، با آنکه گروه کم شماری را تشکیل می دادند، درگیرودار انقلاب مشروطه به قدرت عمل حیرت آوری دست یافتند. پیش از این دیدیم که یحیی دولت آبادی، با آنکه به علت کوشش در راه ترویج مدارس مورد خشم ملایان بود، در جریان رساندن خواسته بست نشینان به شاه، میانجی شد و «ماده عدالتخانه» را در لیست گنجانید. پیش درآمد این «همکاری» آن بود که ازلیان، مسلک خود را پوشیده دارند. در مورد درجه پنهانکاری آنان همین کافیست، که ناظم الاسلام، نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» که خود به علت نزدیکی با دولت آبادی متهم به بایگاری بود، می نویسد:

«بنده نگارنده ده سال با این خانواده قدم زدم و براسرار آنها پی بردم، چیزی نفهمیدم»!^۱

و برای آنکه محکم کاری کرده باشد، ادامه می دهد:

«شأن او (دولت آبادی) اعظم از این است که نسبت داده شود به این طایفه ضالّه بی علم و دانش»!^۲

با این وصف، تعجبی ندارد که فریدون آدمیت، دولت آبادی را «در سلک ملّایان» بداند و با اشاره به خواسته های «آقایان» بنویسد:

«حتی میرزا یحیی دولت آبادی که خود در سلک ملّایان بود، از حدّ «بی فکری» علما در تنظیم آن پیشنهاد متحیرگشت»!^۳

یقیناً آدمیت، کسانی مانند دولت آبادی را در «سلک ملّایان» دیده، که نوشته است: «در صمیمی بودن برخی از روحانیون نسبت به نهضت آزادی، تردید نمیتوان داشت»!^۴

وگرنه منافع و خواسته های «آقایان» به هیچ تعبیری به «نهضت آزادی» نمی چسبید و کافیست تا «بابی» بودن کارگردانان جنبش مشروطه خواهی در تاریخ ثبت شود تا دیگر در میان ملایان محض نمونه یک نفر را نیابیم که بتوان به او «تهمت مشروطه خواهی» زد!

دولت آبادی، در باره انگیزه خود برای ایفای این نقش می نویسد:

«نگارنده هم مانند بسیاری از رفقا در تاریکی نقصان تجربه، تصور می نمایم، بیداری ملت، آزادی مملکت و بالجمله سعادت وطن، در پس پرده نازکی است که چون آن پرده برطرف شود، مملکت دارای همه کس و هرکس دارای همه چیز خواهد بود...»^۵

در واقع نیز در میان ملت ایران، طبقه ای از روشنفکران برآمده بود که چه از نظر کیفی و چه به کمیت، توانایی دست زدن به بسیاری دگرگونی ها را داشت. پس از آن نیز در بسیاری کشورها، به دست کسانی که به هیچ وجه از این ایرانیان برتر نبودند، دگرگونی های بزرگی رخ داد. اما روشنفکران ایرانی بنام «بابی» و «بهائی» در چنگال

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده ص ۵۵۸.

^۲ همانجا.

^۳ ایدئولوژی...، یاد شده ص ۱۵۵.

^۴ همانجا، ص ۴۲۳.

^۵ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۷۸.

حاکمیت مذهبی گرفتار بودند و این به جناح مرتجع حاکمیت سیاسی نیز فرصت می داد، هرچه می خواهد بکند. دولت آبادی این مکانیسم را چنین توصیف می کند:

«دولت ناصری... تدبیر بزرگی کرده و آن اینست که از هر سری صدای شکایتی برآید، او را به فساد عقیده نسبت داده به دستیاری روحانی نمایان به وعده ابدی اسکا تش می نمایند و می گویند بابی بود.»^۱

«نقصان تجربه» دولت آبادی و یارانش را بر آن می داشت که تصور کنند، دیدن «پرده نازکی» که عقب ماندگی ایران را از پیشرفت جدا می کرد، کافی بود تا بایان بتوانند آزادانه در جهت پیشرفت گام بردارند.

اینکار در همان دوران ناصرالدین شاه آغاز و دولت آبادی که با «میرزا آقاخان کرمانی بطور خصوصی... مکاتبه دارد»^۲ در این راه گام برمی داشت. بایان انگشت شماری «انجمن مخفی» تشکیل داده بودند، که نباید آنها را با انجمن هایی که بعدها به تقلید از آنها بدست ملایان تشکیل شد، اشتباه گرفت. این انجمن ها که چندتایی بیش نبودند، با عضوگیری از میان «منورالفکران»، چه اعضای سابق فراموشخانه و چه عناصر منفرد، پیگیرانه در پی برانگیختن انقلاب بودند. آنها تنها کانون هایی بودند، که می دانستند، چه می خواهند و بدین سبب نیز شدیداً مورد پیگرد قرار داشتند. نگارنده تاریخ بیداری در باره یکی از آنها می نویسد:

«از انجمن های معتبر، انجمن اصفهان بود که بدو به اهتمام و مساعی جناب حاجی میرزایحیی دولت آبادی منعقد و دایر گردید. و بعد از چند ماهی جناب آقا میرزا محمود به مدیریت آن منتخب گردید که با شغل وکالت مجلس و عضویت در مجامع سری او را مجبور به قبول کردن مدیریت آن کرده بودند... تا مدت سه چهار ماه آقا میرزا محمود در مجامع سری کار میکرد. با اینکه نهایت دقت را در کتمان و اختفاء داشتند... باز به محمد علی میرزا راپورت دادند. حکم به دستگیری و چوب زدن و تبعید او نمود.»^۳

گفتیم که شمار ازلیان بسیار ناچیز بود و آنها تنها به درجه بالای سازماندهی و تدبیر می توانستند، بر جریانات اجتماعی تأثیر گذارند. در باره کمیت آنان در تنها گزارشی که در دسترس داریم، آمده:

«... در آن اوقات بابیهای ازلی طغیانی کردند و در هر حزب داخل شدند و چون می دانستند که عنوان ازلی قابل توجه نمی شود، لهذا آنها را ترک کرده بدامن یقیدی و ترویج بی دینی تشبث نمودند... یک یک ازلی های طهران را که عده شان شاید به هفتاد برسد می شناسیم.»^۴

در باره چگونگی و میزان فعالیت ازلیان، خاطرات مفصل دولت آبادی بنام «حیات یحیی» بهترین منبع است. نکته باریک آنکه او در این کتاب در باره اینکه خودش نه تنها بابی بوده، بلکه پس از پدر به نیابت میرزا یحیی ازل، رهبری ازلیان در ایران را برعهده داشت، کلمه ای به میان نمی آورد! تنها اینکه اینجا و آنجا اشاراتی می کند که درباره تصمیم گیریهای مهم، «در مجمع خصوصی مذاکره می نمایم و به مجامع دیگر اطلاع می دهیم»^۵ درباره پادرمیانی برای رساندن خواسته های «آقایان بست نشین» به شاه می نویسد:

«برادر من صورت مطالب آقایان را... می آورد می بینم چند مطلب نوشته اند... دیدن مطالب آقایان، نگارنده را به حیرت فرو می برد. یکی بواسطه بی فکری و کوتاه نظری ایشان و دیگر متحیر می مانم که به سفیر گفته ام مطالب

^۱ همانجا، ص ۱۰۴.

^۲ همانجا، ص ۱۲۴.

^۳ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۳۳-۲۳۲.

^۴ عبدالحسین آواره، الکواکب الدرّیه، ج ۲، ص ۱۸۹.

^۵ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۹.

آقایان نوعی است و همه در راه اصلاح حال عامه و صلاح ملک و ملت است. چگونه می شود این مطالب را به او گفت و از او مساعدت خواست که بشاه برساند؟... در این حال بخاطر نگارنده می رسد چه بهتر که این ورقه را عوض نموده یک مطلب نوعی هم در آن بگنجانم. از طرفی اندیشه می کنم مبدا آقایان پس از اطلاع انکار کنند و برای من خطرناک باشد... کاغذی از روی میز سفیر برداشته... مطلب هفتم را تغییر داده بصورت ذیل می نویسم: «قراردادی در اصلاح کلیه امور با رعایت حقوق علما» و پیش خود خیال می کنم، این جمله مجمل است و لابد توضیح خواهند خواست آنوقت... هرچه باید گفته شود خواهد شد.»^۱

محور فعالیت دولت آبادی که موقعیت بارزی را نصیبش ساخته بود، مربوط است به فعالیت خستگی ناپذیر او در جهت تأسیس مدارس. او بر این محور، در طول ده سال پیش از انقلاب، با همه ترقی خواهان جامعه تماس برقرار نموده بود و اینک می توانست این روابط را در جریان انقلاب بکار گیرد. برای دولت آبادی روشن است: «ملتّی که از صد نفر یک تن باسواد ندارد، ملتّی که از معلومات عصر حاضر تهی دست است، ملتّی که خانه خود را نمی شناسد، چه رسد به شناسایی دنیا... چگونه می تواند از تغییرات زمان و عزل و نصب این و آن استفاده فوری نموده، خود را در جریان حیات بخش تمدن جدید عالم بیندازد. با اینکه اخلاق سران و سرورانش هم در دائره مذهبیه سیر ننمایند.»^۲

اینست که می کوشد «کوتاه دستی ملت از معارف جدید» را جبران سازد. امیدش اینست که:

«چند هزار طفل که روزها در مدرسه ها درس می خوانند، شبها در خانه های خود تحصیلات خویش را برای پدر و مادر و برادر و خواهر خود نقل کرده، رفته رفته می فهمند غیر از این ویرانه بدبخت که نامش ایران است جاهای دیگر هم در دنیا هست که همه چیزشان از ایرانیان بیشتر و بهتر است... خصوصاً که روحانی نمایان بیسواد، بی علم، بدعمل، پول دوست و شهوت پرست را... مشاهده می نمایند و بر سستی عقیده آنها افزوده می گردد.»^۳

نظر او نسبت به رهبری مذهبی از هرگونه توهمی عاری است:

«قوه دوم که در ایران حکمرانی می کند، قوه ناشی از رؤسای روحانی است.»^۴ «(روحانیون) دولتیان را بقوه عوام و عوام را بقوه و قدرت دولتیان از خود، میان خوف و رجا نگاه می دارند. هر کدام که به این مقام رسیدند، در حقیقت ذوالریاستین و دارای هر دو قوه گشته، از هر راه مداخله نموده و مالک بزرگ می گردند.»^۵

و بالاخره پایگاه قدرت حکومت رهبری شیعه را در تضاد با دربار بخوبی شناخته است:

«وزارت عدلیه کاملاً به محضرهای شرعی رؤسای روحانی مربوط است و احکام صادر شده از محضرهای آنها گرچه بدون ارجاع عدلیه باشد، مجری می گردد.»^۶

مشروطه خواهی را بر بنیانی درست می خواهد و خواستار آنست که مردم سرنوشت خود را بدست گیرند:

^۱ همانجا، ص ۲۳-۲۲.

^۲ همانجا، ج ۱، ص ۱۷۷.

^۳ همانجا، ص ۳۳۸.

^۴ همانجا، ص ۵۰.

^۵ همانجا، ص ۵۱.

^۶ همانجا.

«پیش از این مملکت ما دوسر داشت. یکی شاه و صدراعظم که سر دولت نامیده می شد و دیگر رؤسای روحانی که سر ملت خوانده می شدند. اکنون ملت دیده و زبان گشوده به آن دوسر می گوید... من هر دو را دور خواهم کرد و سر صالح بی دردسری از خود خواهم رویانید.»^۱

ماهیت ارتجاعی و ضدانقلابی رهبری شیعه را به خوبی می شناسد، درباره «آقا نجفی»، حکومتگر مذهبی اصفهان (پس از به توپ بستن مجلس) می نویسد:

«مجلس و مشروطه و انجمن ایالتی و بلدی و تمام آثار مشروطه را جدا جدا تکفیر کرده، پول دادن برای اصلاحات بلدی را حرام می شمرد در صورتی که همین شخص دو هفته پیش بطهران تلگراف کرده است، مخالفت با مشروطه مخالفت با امام زمان است و قشون دولت اگر با مشروطه خواهان بجنگد در حکم قشون یزید و ابن زیاد می باشند... می گوید اگر خونی در راه مشروطه باید ریخته شود، خون من است و راست می گوید. اگر مشروطه ما به حقیقت مشروطه بود... باید آقا نجفی و امثال او را... مجازات داده خون آنها را بریزند.»^۲

شناخت دولت آبادی از اوضاع ایران، پس از قریب یک قرن که سایه روشن های آن دوران را به خوبی می توان دید، از درستی و عمق بی نظیری برخوردار است. او (که پیش از تبعیدش از ایران پس از بمباران مجلس، به اروپا سفر نکرده بود!) نماینده آن نیروی آگاه و سازنده ایست که از بطن جامعه ایرانی برآمده و می توانست راهبر ایران به سوی سازندگی و آبادی گردد.

برآمدن او و همفکرانش پس از نیم قرن که از کارزار روشنگرانه بابیان می گذشت، نشان می داد که این جنبش علیرغم تهاجم وحشیانه ارتجاع مذهبی همچنان مولد نیروی پیشرو و انقلابی در جامعه ایران بود. تنها، با پوشاندن این نیروی مردمی در زیر آوار دروغ های بیشمارانه و تحریفات تاریخی ابلهانه است، که می توان ملت ایران را در آستانه قرن بیستم چنان عاجز و ناتوان نشان داد که می بایست تفکر نوین را از اروپا وارد کند.

آری، این نیرو در مقابل دویایه حکومت در ایران ناتوان تر از آن بود که بتواند «سر صالح بی دردسری از خود» ملت ایران برویاند. سخن بر سر «هفتاد نفر ازلی تهران» نیست، سخن از «توده بیدارانی» است که دیرتر از آن یاد خواهیم کرد و این هفتاد نفر در نبود و شاید به تعبیری به نیابت آنان عمل می کردند. سخن بر سر آنستکه میرزا آقاخان ها و دولت آبادی ها در ادامه راه بابیان و درست به سبب رهایی از «خشک مغزی شیعه گری» به «سرآمدان روشنگر» و «تاریخ سازان» دوران خویش بدل گشتند. مردانی که اگر هم از مدنیت اروپایی مدد گرفتند، توانستند از آن خوشه چینی کرده، با میراث فرهنگی برآمده در این آب و خاک پیوندش زنند.

زمانی که سوسیالیسم بمعنی مردم سالاری، تازه در اروپا در حال جوانه زدن بود. این بابیان ایرانی، در پی برافراختن «سرمردم ایران» بودند. و بالاخره سخن از آنستکه بدون دچار شدن به غروری بیجا، نبضان مداوم آن نیرویی را دریابیم که همواره به کمک کار و تفکر این مردم هیچگاه از تپیدن بازمانده و با وجود فشار وحشیانه و فلج کننده دشمنان این ملت به خودباختگی و تسلیم کامل منجر نگشته است.

برای لمس تاریخی فعالیت ازلیان در جریانات انقلاب لازم است که از میان طیف رنگارنگ این نیروی اجتماعی به چهره هایی نظر افکنیم. یک طرف این طیف را کسانی تشکیل می دادند، که در دربار و دستگاه دیوان سالاری شرکت داشتند. اگر بایی بودنشان محرز نیست، به هدایت مستقیم بابیان به میدان آمدند و با آنان در رابطه تنگاتنگ بودند. در این طیف کسانی مانند احتشام السلطنه را می بینیم که شاهزاده قاجار است و عضو مجلس

^۱ همانجا، ج ۲، ص ۱۲۲.

^۲ همانجا، ص ۳۴۹.

وزرا و امرا. از همان ابتدا در ترویج مدارس و «انجمن معارف» قدم به قدم با دولت آبادی گام برمی دارد. عروج او به ریاست مجلس اول، از یک طرف طرح و تصویب متمم قانون اساسی را ممکن ساخت و از طرف دیگر شیخ فضل الله را برآن داشت که «لایحه بدهد»، باین بیان به ریاست مجلس نفوذ کرده اند! فریدون آدمیت در باره او می نویسد:

«احتشام السلطنه برجسته ترین شخصیت سیاسی مجلس اول است. بدون تردید سهم او در تعالی مقام مجلس بیش از هرکس دیگری است.»^۱ «(مجلس) با ریاست احتشام السلطنه از رهبری دانا و توانایی برخوردار بود.»^۲ در مورد موضع سیاسی او گزارشی در دسترس است از همان مجلس وزرا و امرا:

«وزیر دربار (امیر بهادر) می گوید: احتشام السلطنه، شما قیصر هستی، حمایت شاه با شما است. نه اینکه خودت بگویی قدرت شاه را باید محدود کرد. احتشام السلطنه جواب می دهد: بلی، من قیصرم و حمایت شاه با من است. فرق من و شما اینست که من می خواهم شاه امپراتور آلمان باشد، شما می خواهید او امیر بخارا بشود. حاجب الدوله... می گوید: احتشام السلطنه، شما می گویند: دولت باید هرچه چهار نفر آخوند رشوه خوار می گویند را قبول کند؟ احتشام السلطنه: خیر، من می گویم، دولت باید کار خود را بسازد و این بنا را که روی خاکستر گذارده شده روی اساسی محکم بگذارد. چهار نفر آخوند هم اگر به هوای نفس، خواستند حرفی بزنند، قدرت داشته باشند از آنها جلوگیری کنند...»^۳

آنچه که این «شاهزاده قاجار» در «مجلس کنکاش دربار» مطرح ساخت، بخوبی بیانگر میهن دوستی عمیق اوست. ناگفته نماند، که طرح چنین مطلبی حتی برای او نیز بی خطر نبود، چنانکه پس از این مجلس، عین الدوله تبعیدش کرد: «احتشام السلطنه مأمور سرحدات شد. به عبارت دیگر تبعید.»^۴

این در زمانی است که «آقایان علما» به سودای قدرت در قم بست نشسته اند و خود نمی دانند که چه می خواهند. از طرف دیگر «بیداران تهران» به درباریان فشار می آورند که خواسته های ملت را جوابگو شوند «تا رشته کار از دستشان در نرود». مبتکر این موقعیت دولت آبادی است و هموست که این موضع را به دوست و همفکر خود، احتشام السلطنه، القا نموده است. او می کوشد از بوجود آمدن سردرگمی موجود استفاده کند:

«غیر از معدودی که می دانند چه می کنند و مقصود چیست، دیگران نمی دانند چه خبر است. اسم مجلسی می شنوند، حرف مشروطه و قانون اساسی بگوششان می خورد، اما قانون یعنی چه، مجلس کدام است، مشروطه چیست، نمی دانند. کسبه تصور می کنند، مجلس برای نرخ ارزاق تشکیل می شود، درباریان جاهل تصور می کنند، مجلس شورای درباریست. روحانیون تصور می نمایند، مجلسی است برای رسیدگی به محاکمات و اجرای احکام شرعیه و هیچکدام از آنها که نمی دانند، حاضر هم نیستند از اهلش بپرسند...»^۵

در چنین سردرگمی است، که آن «معدودی که می دانند چه می کنند» به میان آمده، درباریان را تحت فشار می گذارند. دولت آبادی در گزارش صحبتی که با علاءالدوله حاکم تهران در حضور مشیرالدوله (وزیر خارجه و سپس اولین صدراعظم دوران مشروطه) داشته است می نویسد:

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۳۶۳.

^۲ فریدون آدمیت، فکر دیمکراسی اجتماعی، ص ۲۵.

^۳ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۵۳.

^۴ مخبر السلطنه هدایت، گزارش ایران، ص ۱۷۲.

^۵ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۸۴.

«علاءالدوله می‌گوید، عقیده شما اینست دولت باید هرچه چهارتا آخوند می‌گویند بشنود. جواب می‌دهم خیر، بلکه می‌گویم، روزگار تغییر کرده است و این ملت، ملت سابق نیست... دولت هم ضعیف است در اینصورت صلاح اینست که با ملت ملایمت کند و هر قدر از خواهش‌های مشروع او که قابل قبول باشد، بپذیرد... علاءالدوله می‌گوید، پس مطلب چیست؟ می‌گویم: مطلب تأسیس عدالتخانه است. جواب می‌دهد: این حرف را شما می‌زنید. آنها خودشان محل عدل و امنیت هستند. ماهر وقت بخواهیم دست به اینکار بزنیم همین اشخاص مانع خواهند بود. حالا خودشان عدالت خواه شده اند. می‌گویم: بلی، روزگار آنها را مجبور کرده است.»^۱

تنها کوشش خستگی‌ناپذیر مردانی چون دولت‌آبادی بود که از کشاکش دائمی میان ملایان و دربار بهره جست. از طرفی «دوسید» را به سودای مال و قدرت به بست نشینی واداشتند، و از طرف دیگر درباریان را به ترس از آنان، به برآوردن خواست مردم ترغیب می‌نمودند. آنان کوشیدند از دواهرمی که تا این زمان برای عقب نگاهداشتن ایران بکار رفته بود، یعنی قدرت طلبی و مال دوستی عمامه بصران و ترس درباریان از دست دادن قدرت، بهره جویند. در این زمینه شاهکار آنان را ناکفته نگذاریم:

پیش از این دیدیم که مظفرالدین شاه در برآوردن خواست «آقایان» بست‌نشین در قم، دستخطی مبنی بر فرمان تشکیل «مجلس اسلامی» صادر نمود. این دستخط که پس از ملاقات نمایندگان «آقایان» با عین‌الدوله صادر شد، همه آنچه «بیداران ملت» برایش مبارزه نموده بودند، برپا داد و ایران را در آستانه اولین حکومت اسلامی قرار داده بود. کافی بود تا «دوسید» بست را شکسته، به تهران بیایند و کار از کار بگذرد. حساس‌تر از این، موقعیتی را نمی‌توان تصور نمود! بیداران تهران جلسه کردند:

«ملک‌المتکلمین به مأموریت از طرف «حوزه بیداران» به قم رفته، در نیمه شب طباطبایی را از خواب بیدار می‌کند و پانصد تومان به او داده، او را تطمیع می‌کند که دو روز دیگر معطل کنند تا از شاه دستخط بهتری بگیرند!»^۲

چنانکه دیدیم، همین دور روز کافی بود تا دستخط دیگر و «بهتری» برای تشکیل «مجلس شورای ملی» صادر گردد و کار مشروطه خواهان قدم مهمی به پیش برده شود.

تنها کسانی می‌توانستند در آن لحظات تاریخی به چنین اقدامی دست زنند که نه تنها در ترقی خواهی ثابت قدم بودند، بلکه شناخت از نیروهای اجتماعی را با تدبیر عملی، در سطح بالایی تلفیق نموده باشند.

آری، تنها کسانی می‌توانستند به این موقعیت دست یافته باشند که پیش از این در کوره مبارزه‌ای بی‌امان و خون‌آلود با ملایان آبدیده گشته باشند. ملک‌المتکلمین چنین کسی بود و وقیحانه‌تر از این دروغی نیست، که او را عمامه‌بسی که در راه مشروطه جان داد، قلمداد کرده‌اند. ملک‌المتکلمین و هم‌زمش، جهانگیرخان صوراسرافیل، اولین سران آزادیخواهی بودند که پس از به توپ بستن مجلس بطرز فجیعی بقتل رسیدند. او را در «سلک ملایان» آوردن، بیش‌تری می‌طلبد تا بابک خرم‌دین را با خلیفه مسلمان یکی گرفتن!

نگاهی به سه منبع کاملاً متفاوت نشان می‌دهد که کشته شدن او در راه مشروطه نقطه پایان زندگی سراسر مبارزه و فداکاری برای ایران بوده است. ناظم‌الاسلام درباره او می‌نویسد:

^۱ همانجا، ص ۲۸.

^۲ همانجا، ص ۳۱.

«میرزا نصرالله بهشتی از «واعظین بزرگ و ناطقین سترگ» گاهی او را بابی و گاهی او را لامذهب می خواندند و پیوسته در فشار آقاجنقی بود... حتی آنکه از خانه و زندگی خود دست برداشت... باز راحت و آسوده نبود.»^۱ نگارنده «کواکب الدریه» می نویسد:

«ملک المتکلمین حاجی میرزا نصرالله بهشتی مدتی در اصفهان به اثبات امریهائی مشغول بود و چون به طهران رفت دست به دست حضرات ازلی داد و بالاخره بر سر قضایای مشروطیت مقتول و یا شهید راه مشروطیت شد.»^۲ و بالاخره در «وقایع الاتفاقیه» شرح یکی از فرازهای زندگی او را چنین می خوانیم:

«بالنسبه شورش و شلوغ در اصفهان از بابت حضرات بابی، در اینجا هم این مطلب سرایت کرده، جناب آقا میرزا ابراهیم مجتهد ورقه نوشته خطاب به مردم، که هرکس حضرات بابی را بدست بیاورد و به قتل رساند، ثواب عظیم دارد. مردم هم به هیجان آمده، نزدیک بود شورش بشود... بعد از آن شخصی واعظ که از اهل اصفهان بود و ملقب به ملک المتکلمین بود و چهارپنج ماه بود از اصفهان به شیراز آمده بود، وعظ می کرد و اغلب در بین وعظ خود، اظهار بابی بودن خود را می نمود. چند شب قبل مجلسی داشته و جماعتی از حضرات بابی را دور خود جمع کرده، نطق می کرد. جناب علاءالدوله مطلع شده همان شب دو نفر قزاق فرستادند، او را گرفته به کناره بردند بعد سوار فرستاده او را از کناره به آباده برده، که از آنجا حاکم آباده او را از خاک فارس اخراج کند.»^۳

* * *

بررسی زندگی و فعالیت تک تک «بابیان تهران» در زمینه سازی و کارگردانی رویدادهای مشروطه از چهارچوب این بررسی خارج است. مهم آنستکه نشان دادیم، بر زمینه فقر مادی و معنوی «امت» شیعه زده، تنها سرچشمه سرشار از انرژی ترقی خواهی در ایران، از «بابیت» نشأت می گرفت و جز این نیز نمی توانست باشد. هرچند که رهبری شیعیان کوشیده بود با تهاجمی بی امان این سرچشمه را در زیر آواری از دروغ و تهمت دفن کند، اما بدان موفق نشده، پس از نیم قرن اینجا و آنجا آب باریکی در جریان بود.

این تأثیرگذاری به برافروختن استعدادهایی منجر می شد که در سرمای استخوان سوز آن دوران به جرقه ای زودگذر از میان می رفت. نمونه گروه اول «صور اسرافیل» است که در نوجوانی با افکار بابی آشنا گشت؛ چنانکه فریدون آدمیت نیز انکار نمی کند که:

«میرزا جهانگیرخان نویسنده صور اسرافیل با آثار میرزا آقاخان خوب آشنا بوده و از او متأثر است.»^۴

«صور اسرافیل» مهمترین و معروفترین روزنامه دوران مشروطیت است و به یک کلام سخنگوی آزادیخواهان بی جهت نبود که اولین اقدام ارتجاع پس از به توپ بستن مجلس، به قتل رساندن ملک المتکلمین و صور اسرافیل بود، که دومی در ۳۴ سالگی سر در راه آرمان پرستی میهن دوستانه خود گذاشت. از میان بابیان تهران تنها به ذکر دو سه نام دیگر اکتفا می کنیم و آنهم تنها بدین لحاظ که «تاریخ نگاری رسمی» آنان را بشیرمانه «مشروطه خواهان عمده بسر» قلمداد نموده است: سید جمال الدین واعظ اصفهانی (پدر جمال زاده)، سلیمان خان میکده، مجد الاسلام کرمانی، معین العلماء اصفهانی و سلطان العلماء خراسانی «روح القدس».

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۲۲.

^۲ الکواکب الدریه، یاد شده ص ۱۸۰.

^۳ وقایع الاتفاقیه- گزارشات خفیه نویسان انگلیس، به کوشش سعیدی سیرجانی، ص ۷۰۸.

^۴ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۳۲۷.

در باره راه های پرپیچ و خمی که تفکر بابی می پیمود تا بر انگشت شماری از عمامه بسران تأثیر گذارد نیز نمونه ای بدست می دهیم: پیش از این سخن از «انجمن مخفی» در حول و حوش طباطبایی به میان رفت. شناخت این انجمن و تأثیری که بر طباطبایی داشت، این مطلب را روشن می کند که گرچه او تنها به سودای قدرت و مال به ورطه مشروطه خواهی کشیده شد و در واقع در این راه فریب خورد، اما پیش شرط چنین فریب خوردنی دستکم آن بود که برای او آزادی، «کلمه قبیحه» نباشد.

مؤثرترین کانالی که بر طباطبایی تأثیر می گذارد، بیشک همان «انجمن مخفی» با عضویت پسر ارشد وی بود و همین باعث می شد که خود طباطبایی نیز تا حدی از آن حرف شنوی داشته است:

«یک شب در انجمن مذاکره شد که جناب حجت الاسلام آقای طباطبایی قدری با مردم به تغییر و تشدد سلوک می کند باید در مقام اصلاح حال ایشان برآمد.»^۱

یکی دیگر از گردانندگان «انجمن مخفی»، ناظم الاسلام کرمانی، معلم مدرسه ایست به ریاست پسر طباطبایی، که اعتراف دارد:

«من رئیس مدرسه بودم و همان حال در نزد ناظم الاسلام درس می خواندم.»^۲ و خود ناظم الاسلام تحت تأثیر چه کسیست؟ میرزا آقاخان کرمانی، «که وی را بدیده استادی می نگریست و سخنان هراستادی طبعاً در شاگرد اثر مخصوص دارد.»^۳ و دیگر آنکه: «ده سال با خانواده دولت آبادی قدم زدم.»^۴

از چنین راههای پرپیچ و خمی بود که روشنگری بابی به دست دوم و سوم به گوش کسانی چون ناظم الاسلام کرمانی رسیده، فهم شان حداکثر بدانجا می رسید، که در «پیشانی شیخ فضل الله نورستگاری» نمی دیدند. بهمین سبب نیز هست که ناظم الاسلام با آنکه جریانات را از نزدیک دیده و به اسناد دست اول تاریخی دسترسی داشت، کتابی نوشته است که بقول دولت آبادی باید «تاریخ بدخوابی ایرانیان»^۵ نامیده شود!

«جمع بندی» ناظم الاسلام از انقلاب مشروطه بخوبی میزان کژاندیشی او را نشان می دهد که پیروزی مشروطه را شکست آن و شکست آنرا پیروزی قلمداد می کنند:

«آنچه که مقصود از مشروطه بود حاصل نشد، بلکه برعکس نتیجه داد... رؤسای روحانی را خانه نشین، احکامشان را پشت گوش انداخته، صریح گفتند و نوشتند. تفکیک قوای روحانی از قوای جسمانی.»^۶

ناظم الاسلام درست با حمله به هدف انقلاب مشروطه، یعنی «تفکیک قوای روحانی از قوای جسمانی» (جدایی دین و دولت) نشان می دهد، کوچکترین درکی از ماهیت انقلاب نداشته است. آنگاه که چنین کسانی قلم بدست گرفتند. تا «تاریخ بیداری ایرانیان» را بنویسند، آب به آسیابی ریختند، که در آن انرژی معنوی و پیشرفت طلبی چند نسل از ایرانیان نابود گشته است.

به بایبان بازگردیم. بی شک «بیداران تهران» امیدوار بودند که در انتخاب مجلس شورای ملی «محک تجربه» بمیان آید و تنی چند از آنان که از هر نظر از ملایان برتر بودند، به مجلس راه یابند. این امید با تصویب «نظامنامه

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۹۶.

^۲ همانجا، مقدمه، ص ۲۹.

^۳ همانجا، ص ۲۷.

^۴ همانجا، ص ۵۵۸.

^۵ حیات یحیی، یاد شده، ص ۳۳۵.

^۶ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۹۴.

انتخابات»، که صریحاً انتخاب «اشخاصی که معروف به فساد عقیده هستند» (ماده سوم- خامساً)^۱ را ممنوع کرده بود، بر باد رفت. دولت آبادی در این باره می نویسد:

«نقطه نظر روحانیون اینست که از بابی های ناصرالدینشاهی یعنی منوالافکاران ملت یعنی تجدّدخواهان و بی اعتقادان به روحانی نمایان و به خرافات... کسی داخل مجلس نشود. زیرا دخول آنها را در مجلس برای ریاست خود مضّر می دانند... و بالاخره هم جزو نظامنامه می شود.»^۲

روشن است، مجلسی که بر چنین بنیانی تشکیل گردد، به مجلس نمایندگان ملت شباهتی ندارد و بیشتر مجلس روضه خوانی را می ماند. کسروی می نویسد:

«این نمایندگان گرفتار اندیشه های قلندرانه، و مغزهاشان آکنده از شعرهای صوفیان و خراباتیان و دیگران می بود... آنان شایسته نمایندگی در یک مجلس که می بایست رشته جنبش و شورش یک کشوری را بدست گیرد نمی بودند.»^۳

«چون نمایندگان ناآزموده، و آنگاه اندک بودند و در آن کاخ (بهارستان) میز و صندلی نمی بود، همه بروی زمین می نشستند و از نبودن سخن دیگر، به گفتگوی نان و ماست و گوشت تهران می پرداختند.»^۴

کسروی چنین وانمود میکند که «ناآزمودگی» و «نداشتن میز و صندلی» فقر مجلس بود، در حالیکه برای اکثریت مجلس که عمامه بصران تشکیل می دادند، نشستن بر میز و صندلی از گناهان بود و آنها جز مجلس روضه خوانی چیز دیگری نمی خواستند:

«نمایندگان روی فرش بطور نیم دایره می نشستند و رئیس مجلس بالای تالار می نشست.» و این نه «از کمبود میز و صندلی، که خواسته مؤکد ملایان بود و بالاخره حرف «ادیب التجار» به کرسی نشست:»^۵ «پیغمبر به ستون تکیه می فرمودند در موقع وعظ و به منبر تشریف می بردند. ما هم تاسی به آن حضرت می کنیم، نه تقلید از خارجه.»^۶

اما مهمترین محتوای سخن مجلسیان بود که:

«یکی شعرهای خنک می خواند. دیگری که «اولیاء شاه شهید» را به خواب دیده بود، تعبیر خواب می کرد و مقداری نامربوط سرهم می کرد.»^۷

آیا چنین مجلسی می توانست ثمره نیم قرن مبارزه آزادیخواهان باشد؟ در این مرحله بار دیگر تمام کوشش «بیداران» برای تبدیل «مجلس اسلامی» به «مجلس شورای ملی» در شرف ناکامی بود. شیخ فضل الله در جلسات مجلس، شرکت می کرد و می رفت که مجلس همان شود که قصد «آقایان» بود و بهبهانی اینک:

^۱ همانجا، ص ۵۱۵.

^۲ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۸۶.

^۳ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۶۹.

^۴ همانجا، ص ۱۷۰.

^۵ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۳۷۲.

^۶ همانجا، ص ۷۰.

^۷ همانجا، ص ۳۷۵.

«از شرعیات و عرفیات هر دو فایده می برد: عدلیه اعظم را یک دکه اجرایی برای احکام خود تصور می نماید و توقع دارد نسخ و منسوخ احکام او را هر دو اجرا کنند، تا از هر دو راه استفاده کرده باشد.»^۱ این «استفاده» به حدی است که شیخ فضل الله (!) به شکایت بر می آید که:

«رفیقمان (بهبهانی) اینکار را وسیله دخل قرار داده، در بردن مال مردم بی اعتدالی می نماید و هیچ قسم نمی شود از او جلوگیری کرد.»^۲

اینستکه «بیداران تهران» آخرین کوشش خود را بکار برده، حال که از انتخاب به مجلس محروم شده اند می کوشند، یکی دو نفری را که به آنها نزدیک هستند و ادار کنند، در مجلس ابتکار عمل را بدست گیرند. شخصیت بارز در این میان همان احتشام السلطنه است که به ریاست مجلس انتخاب و کار تدوین متمم قانون اساسی را به پیش برد.

آدمیت می نویسد: «با ریاست احتشام السلطنه مجلس تحرک تازه ای یافت.»^۳ تازه در این مرحله است که مجلس با عقب راندن ملایان به پایگاه انقلاب بدل شده، گزارشگر انگلیسی، والتر اسمارت، گزارش می دهد:

«اختلاف میان آزادیخواهان و حجب الاسلام به پیکار آشکار کشیده بود... طبقه روحانیون خوب آگاهند که مخالفان نشان چه در سردارند... اما به دامی افتاده اند که گریز از آن سهمناک بلکه نامیسر است.»^۴

در جریان همین پیکار نیز متمم قانون اساسی تدوین می گردد که در آن مهمترین دست آورد انقلاب یعنی «متساو الحقوق بودن اهالی مملکت در مقابل قانون» (اصل هشتم) به ثمر می رسد و مجلس شورای ملی برای مدت کوتاهی آن می شود که هدف آزادیخواهان بود و باعث شگفتی و تحسین خارجیان!

همان والتر اسمارت می نویسد: «از نظرگاه نظام پارلمانی، مجلس ملی ایران از اکثر پارلمان های اروپا برتر است.»^۵

پیش از آنکه به سرنوشت اولین «مجلس ملی ایران» پردازیم، به صف بندی انقلابیون و ضدانقلاب بازگردیم. دیدیم که پیروزیهای مرحله اول انقلاب به ابتکار بابیان بدست آمد و رهبران ضدانقلاب دشمنان خویش را بخوبی می شناختند. آنجا که طباطبایی می نویسد: «مجلسی که بایه و طبعیه در اجزاء رئیسه آن مجلس باشند.» منظورش احتشام السلطنه و یارانش هستند و آنجا که شیخ فضل الله در باره «دوسید» می نویسد:

«از اول این حرف ها در میان نبود، معارضه در مطالب شخصی بود. آنها هم مقهور شدند. نمی دانم این مطالب از کجا به آنها القا شد که گرفتند و پیش افتادند.»^۶ سرنخی بدست می دهد تا «القائندگان این مطالب» را بشناسیم. دیدیم که «تهمت» بایگیری به مشروطه خواهان، نه تنها تهمتی بی اساس نبود، بلکه تنها آنان بودند که در مرحله اول، انقلاب را به پیش بردند. اگر در کتابهای تاریخ سخنی از ماهیت نیروی اجتماعی مشروطه خواه

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۲۲۰.

^۲ همانجا، ص ۱۰۶.

^۳ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۳۷۸.

^۴ همانجا، ص ۴۲۰.

^۵ همانجا، ص ۳۸۱.

^۶ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۰۶.

نیست، اینقدر هست که معدودی چون کسروی، اینجا و آنجا نسبت دادن یک انقلاب اجتماعی را به دو آخوند، مخالف عقل تاریخی می یابند:

«خود روزنامه‌ها نیز دیدنیست. روزنامه که برای بیداری مردم و یاد دادن چیزهای نادانسته بایستی بود، هرکس در آن دانسته‌های کهن خود را به رشته نوشتن می کشد. این یکی از فلسفه سخن می راند... آن یکی از گفته‌های صوفیان دلیل می آورد و شعرهای مثنوی را می نویسد. آن دیگری از راه قرآن و حدیث در می آید و مشروطه را یک دستگاه اسلامی می گرداند.»^۱

توده شیعه زده، گرفتار در دست رهبری مذهبی نمی توانست راهی به تفکر مشروطه بگشاید:

«در بیشتر شهرها معنی مشروطه را نمی دانستند و از کارهایی که انجمن می بایستی کرد، آگاه نمی بودند و این بود در می ماندند. در همه جا ملایان پیش افتاده... آن را میدانی برای پیشرفت آرزوهای خود می پنداشتند. در هر شهری اگر هم یک یا چند تن می بودند که معنی مشروطه را می دانستند، به سخن آنان گوش نمی دادند.»^۲

حاجی میرزا حسن مراغه‌ای درباره انجمن مراغه می نویسد:

«نمی دانستند و نمی فهمیدند که مشروطه چیست. کتابچه قانون اساسی چون به مراغه آمد ایداً معنی فصول او را نفهمیدند و تعجب می کردند که اینهمه شورش در سر این فصول بیهوده به چه می ارزید. مردم توگویی چنین می دانستند که اعضاء انجمن با ایشان نماز جماعت خواهند گذارد و یا مسایل شرعی یاد خواهند داد.»^۳

کسروی تنها کسی است که انگیزه «مشروطه خواهی» عمامه بصران را برملا ساخته است:

«اما پیشنهاد آن که این زمان با مشروطه خواهی همراهی می نمودند و تلگراف برای طلبیدن قانون اساسی به تهران می فرستادند، بیشتر ایشان معنی مشروطه را نمی فهمیدند و دلبستگی هم به آن نمی داشتند... همینکه رو آوردن مردم را بسوی خود می دیدند. بسیار شادمان می گردیدند و هرچه آنان می خواستند بکار می بستند. آن تلگرافها را آزادیخواهان می نوشتند و اینان بی آنکه معنی درست مشروطه و قانون اساسی را بدانند تنها بپاس آنکه در رده علما شمرده شوند، آنرا مهر می کردند.»^۴

اما دیری نپایید که مرز انقلاب و ضد انقلاب مشخص گشته با به توپ بستن مجلس مزدوران ارتجاع مذهبی یورش آغاز کردند:

«شنبه ۲۱ جمادی الاول تکان دیگری در شهر (تبریز) پدید آمد، زیرا پیشنهاد آن از هرکویی، هر یکی با پیروانی... آهنگ اسلامی کردند. اینان که از پیدایش مشروطه بازارهاشان از گرمی افتاده، دلهاشان پراز کینه می بود. اکنون فرصت کینه جویی بدست آورده، و خود دیدنی می بود که هر کدام چند تن عامی ناهم می را پشت سرانداخته، آن «نعلین»های پوست خریزه ای را بزمین می کشیدند و راه می پیمودند. بیشتری از آنانکه تاکنون با مشروطه راه می رفتند، نیز بریدند و به آنسو رفتند... مشروطه خواهان را «بابی» خوانده، «فتوای» به کشتن ایشان دادند.»^۵

^۱ تاریخ مشروطه ...، یاد شده، ص ۲۷۴.

^۲ همانجا، ص ۱۹۶.

^۳ همانجا.

^۴ همانجا، ص ۳۰۹.

^۵ همانجا، ص ۶۲۸.

این پایان کار مجلس اول بود، و دیگر ناگفته پیداست که به توپ بستن مجلس که مسئولیتش بگردن ارتجاع درباری گذارده شده نیز، در درجه اول به تشویق و با اتکا به ارتجاع مذهبی ممکن گشت و محمدعلی شاه بود که از ملایان فریب خورد و انگاشت خواهد توانست با به توپ بستن مجلس چنان حکومت کند که پدرانش کرده بودند. او که ابتدا با مشروطه خواهی همراهی می نمود و متمم قانون اساسی به امضای اوست، با این فریب به استقبال سرنوشتی ننگین و خسران آورفت.

پس از آنکه مرحله اول انقلاب بررسی شد، مراحل بعدی آن را به کوتاهی از نظر می گذرانیم و تنها بمنظور نشان دادن «دوگانگی» هویت محمد علی شاه قاجار به او نیز اشاره ای می رود. محمد علی شاه نیز- چه از نظر انسانی و چه به مقام سیاسی- از نوسان در میان دوگانگی مبرا نبود. از یک سو مذهب زدگی او از پدرانش عمیق تر بود:

«محمدعلی شاه... اعتقاد به اشخاص رمال و فالگیر و جادوگر داشت... در روز عاشورا قمه و قداره بسر می زد... و در شب عاشورا، هزار و یک عدد شمع در اطاقش روشن می کرد. شمع چهار منبر را روشن می کرد... در روز عاشورا آنقدر خون از سر خود جاری می کرد که به حالت غشوه می افتاد. اما در شب چندان مسکرات و الکلیات می آشامید که مست و لایشرمی شد.»^۱

از سوی دیگر از تمایل به افکار نوین و پیشرفت طلبی نیز بی بهره نبود. بعنوان ولیعهد تلگراف تبریک و پشتیبانی به قم روانه می کرد و حتی پس از به تخت نشستن به عضویت «مجمع آدمیت» درآمد: «وقتی مشروطه در ایران اعلام شد فراماسون های مکتب ملکمی به اعتبار اینکه میرزا ملکم خان ناشر کلمه قانون بود... انجمن آدمیت تشکیل دادند... جاذبه این انجمن به جایی رسید که محمد علی شاه هم در آن اسم ثبت کرد و بجای پنج تومان حق عضویت، هزار اشرفی بصندوق جمعیت التفات نمود.»^۲

پیش از این تلگراف علما را در تهدید او از نظر گذراندیم. با این وجود (پس از آنکه «دو سید» تاج شاهی بر سرش گذاردند!) از همراهی با مجلس ابا نمی نمود که هیچ، از تقویت آن نیز پشتیبانی میکرد. فریدون آدمیت می نویسد:

«تا نه ماه پس از داده شدن مشروطه، محمدعلی میرزا در کارشکنی پافشاری بسیار نشان نمی داد.»^۳

و این دورانی است که در آن متمم قانون اساسی، که حاوی همه آن چیزهایی است که بعنوان دست آوردهای مشروطه بحساب می آیند، تهیه و تصویب شد. از این دیدگاه محمد علی شاه در واقع با امضای قانونی که قرار بود بر اساس آن «سلطنت» کند، از پدرش که هنگام مرگ فرمانی را امضا کرده بود، مشروطه خواه تر بود و تنها زمانی به سرکوب مشروطه خواهان اغوا شد که ائتلافی گسترده میان «دربار» و «روحانیت» فراهم آمده بود.

با نگاهی گذرا به فراز و نشیب مجلس اول این واقعیت را وافی رسم. پیش از این دیدیم، که با راه نیافتن بابیان «فاسدالعقیده» به مجلس، عمامه ببران اکثریت قاطع مجلسیان را تشکیل می دادند. با این وصف نیز تعجبی ندارد که: «چهار ماه پس از تشکیل، مجلس هنوز نظامنامه ندارد. هرکه هرچه می خواهد می گوید.»^۴

^۱ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۰۱.

^۲ همانجا، ص ۲۰۲.

^۳ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۲، ص ۲۰۳.

^۴ همانجا.

تا این زمان امضای «قانون اساسی» بدست مظفرالدین شاه قدمی در راه تحکیم مشروطیت نبود. اما جناح مرفعی دربار که با صدارت مشیرالدوله نفسی یافته بود، رفته رفته بمیدان آمد و می کوشید، با تحت فشار قرار دادن محمدعلی شاه قدم به قدم برای شکلی که مهیا شده بود، محتوایی نیز فراهم آورد. این شاید در تاریخ جهان بی نظیر باشد، که «شاهزادگان، صاحب منصبان و اعیان» برای پیشرفت کشور دست به «اعتصاب» بزنند:

«واسط شعبان (۱۳۲۵ ق.) انجمن شاهزادگان تشکیل شد. صاحب منصبان و اعیان نیز دعوت داشتند. عریضه به شاه نوشتند که اگر با مشروطیت موافقت نفرمایند، خدمت نخواهند کرد... مؤسسين اين انجمن احتشام السلطنه و علاءالدوله و امیراعظم بودند. شاه روز ۱۸ شعبان به مجلس رفتند و قسم خوردند.»^۱

از این پس نیز تا ماه ها بهترین روابط میان شاه و مجلس برقرار بود. آدمیت می نویسد:

«برخلاف تصور رایج سیر روابط مجلس و سلطنت بازمی نماید که مناسبات آنها همیشه خصمانه نبود. نه مجلس در موضع خصومت بود، نه شاه همیشه بر سر تعرض و ستیز»^۲

در این دوره، نه تنها شاه «بر سر تعرض و ستیز» نبود، بلکه هرچه مجلس می خواست می داد و حتی گاهی از آنچه که در قانون پیش بینی می شد نیز فراتر می رفت. مثلاً انتخاب صدراعظم و وزرا در حدود اختیارات شاه بود، که از این هم صرف نظر نمود. پس از آنکه هیأت منتخبی از سوی نمایندگان به اطلاع شاه رساند که، «برای انتخاب وزارت بر همان طبقه عالی... اقتضاء نفرمایند و نظر اختیاری هم به طبقه تربیت یافتگان متأخر بفرومایند، شاید در میان آنها مردمان کافی یافت شود.»^۳ شاه پذیرفت و گفت:

«هرکس را شما لایق تر می دانید ذکر کنید... خیلی هم مجاد هستم که هیأتی باشند که با وضع امروزه همراه باشند.»^۴

از این جالب تر واکذاشتن «خزانة سلطنتی» بود:

«از دیگر مصوبات مالی برچیدن خزانة سلطنتی و انتقال وجوه آن به خزانة عمومی مالیه بود... نخست محمدعلی شاه ایستادگی ورزید... شاه گفت: «من از گرسنگی خواهم مرد.» «جواب شنید که: «نگران نباشید، حقوق مقرر خواهد رسید.» پس از بگو مگو او پذیرفت و خزانة اندرون از طریق مجلس تحویل خزانة مالیه گردید.»^۵

بدین ترتیب تا پایان سال ۱۳۲۵ ق. کار مجلس روبه اوج بود و انتخاب احتشام السلطنه به ریاست، به مجلس تکانه ای تازه بخشید. آدمیت می نویسد:

«احتشام السلطنه هفت ماهی ریاست مجلس را به عهده داشت... در این دوره مجلس به کامیابی های خیره کننده ای دست یافت... نظام پارلمانی ترقی شگرف کرد، به حدی که اعجاب ناظران را برانگیخت. تدوین قانون اساسی... انجام گرفت و به امضاء رسید. کاری که ساده و آسان نگذشت.»^۶

پرسیدنی است، چه شده بود، که مجلسی با آن ترکیب توانست به چنین «ترقی شگرفی» دست یابد؟ آنچه مسلم است در این دوران، صرف نظر از کشاکشهایی مختصر، دربار و خود شخص شاه سد راه این ترقی نبودند، برعکس همین موافقت شاه، به جناح مرفعی دربار نیرو می داد، تا امر مشروطه را به پیش برد.

^۱ گزارش ایران، یاد شده ص ۱۹۹.

^۲ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۲، ص ۳۶.

^۳ همانجا

^۴ همانجا، ص ۴۰.

^۵ همانجا، ص ۴۴.

^۶ همانجا، ص ۱۸۷.

اشاره شد که ۵۱ اصل قانون اساسی قدمی در این راه نبود و بدین لحاظ جناح مترقی مجلس رفته رفته مبانی اصلی مشروطیت را مطرح ساخت. حدود اختیارات شاه و دولت، تفکیک قوای سه گانه و از همه مهمتر حقوق و وظایف شهروندی این مبانی را تشکیل می دادند.

همین مطلب آخر نیز مهمترین موضوع مورد کشاکش بود و عمامه بصران را به شدیدترین مقاومت وامی داشت. در همین مطلب تضاد آشتی ناپذیر اسلام با مدنیت جدید برملا گشته، مسأله «تساوی حق شهروندان در مقابل قانون» ضربه ای اساسی بر تسلط اسلام وارد می آورد:

«در سرمدۀ تساوی ملل متنوعه در حدود با مسلم، ششماه رختخوابها در صحن مجلس پهن شد.»^۱
 بالاخره چاره را در این جستند که بنویسند: اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود. (اصل هشتم)

«نخست درباره اصل هشتم که می گوید: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی خواهند بود» ایراد گرفته، گفتند: «مسلم و کافر در دیه و حدود متساوی نتواند بود. اگر مسلمانی یک یهودی یا یک زرتشتی یا یک کافر دیگری را کشت او را بکفر نتوان کشتن و باید «دیه» گرفت.»^۲

کشتار دگراندیشان بنیان تسلط اسلام بر ایران بود. چگونه می توان انتظار داشت، که عمامه بصران براحته از این اهرم قدرت چشم ببوشند؟ مخالفت ملایان درون مجلس با بست نشینی شیخ فضل الله و دیگر «علمای عظام» و انتشار لایحه های پی در پی در تهدید و تکفیر نیروی مترقی در مجلس به همین مطلب بنیانی توجه داشت. اما پشتیبانی مشروطه خواهان بیرون از مجلس نیز عمامه بصران را در تنگنا قرار می داد.

«حبل المتین» نوشت:

«اگر بخواهیم حقوق مساوات را جاری نکنیم به محذورات بزرگ دچار می شویم. یکی از محذورات آنکه مجوس و یهود و ارمنی وقتی قیمت خون خود را معادل ۲۵ تومان کم یا زیاد در قانون ملاحظه نماید، گمان نمی کنم تابعیت این ملت و این قانون را برعهده بگیرد و دست تظلم به نمایندگان دول دیگر باند نماید که چه تقصیر کرده ام خون من انسان بقدریک حیوان پست تر شده... «محذور دیگر اینکه ببینیم، آیا قانونیکه این اندازه دارای اختلاف باشد، در مجمع حقوق بشریت قبول می نمایند و افراد تبعه این چنین ملت در ممالک خارجه چه قیمت خواهد داشت...»^۳

این تضاد آشتی ناپذیر روشن تر از آن بود که بتوان بر آن پوششی گذارد. مجلس به عرصه جدال دو گروه بدل شد: «آقا سید عبدالله (بهبهانی)... برخاست و گفت: کار بجایی رسیده، که می گویند، حکم خدا را باید سوزاند.»^۴
 با ورود نمایندگان تبریز به مجلس، جناح مترقی رو به تهاجم می گذاشت:

«احتشام السلطنه رئیس (مجلس) به سید عبدالله می گوید: تورشوه می گیری. مجلس سه دسته می شود: طرفدار رئیس ۶۰ نفر، طرفدار سید ۲۰ نفر، طرفدار تقی زاده ۲۵ نفر»^۵

جالب است که این تغییر توازن قوا، در گزارش سفارت انگلیس به «روشن بینی علما» تعبیر می گردد:

^۱ گزارش ایران، یاد شده، ص ۱۸۸.

^۲ تاریخ مشروطه ایران، یاد شده، ص ۳۱۵.

^۳ همانجا، ص ۳۱۶.

^۴ گزارش ایران، یاد شده، ص ۲۱۰.

^۵ همانجا، ص ۲۰۸.

«علمای بالنسبه روشن بین ضعف خود را تمیز داده، پی برده اند که پایان دوره سیادت و سروری ایشان نزدیک می شود. اسپرینگ راپس به گری ۱۹۰۷»^۱

«روشن بینی علما» در مجلس از آن ناشی می شد که به بد دامی افتاده بودند. آنها با تشکیل مجلس و شرکت در آن به اقتدار دست یافته و مخالفتشان با آن می توانست این اقتدار را در مقابل بست نشینان قم درهم شکند. آدمیت می نویسد:

«نکته بسیار لطیف اینست که علما در کار قانون اساسی تسلیم نگشتند مگر برای حفظ مقامشان در افکار عام»^۲ او شاید لطافت را، در «راه فرار» بهبانی یافته است: «این ممالک خارجه قوانین صحیحی که دارند تمام از روی قرآن و قوانین شرع ما برداشته اند. کتبی که دارند بنیان آنها بر قوانین شرع ماست»^۳

بدین ترتیب «متساوی الحقوق بودن افراد مملکت» آن هسته مرکزی و محور اساسی بود، که کشاکش اصلی میان مشروطه طلبی و مشروطه ستیزی را تشکیل می داد و جبهه انقلاب و ضد انقلاب را از هم جدا می ساخت. خاصه آنکه محدود ساختن اختیارات حکومت و سلطنت با موضع آشتی جوینانه دربار و شخص محمدعلی شاه مشکل خاصی ایجاد نمی کرد. با تصویب متمم قانون اساسی نیز رابطه مجلس و دربار به اوج خود رسید و فزونی اقتدار متقابل دربار و مجلس، ضدانقلاب بست نشین در قم را به انزوا کشاند:

«روابط سلطنت و مجلس از هر جهت نویدبخش بود. شاه در دستخط راجع به امضاء قانون مطبوعات (۲۴ محرم ۱۳۲۶ ق) به ریاست مجلس نوشت: «همینکه عمارت جدید پارلمان تمام شد، خودمان برای افتتاح آن حاضر شده... از خداوند مسئلت داریم، که ما و مجلس مقدس را در تمهید موجبات آسایش عامه اهالی مملکت و ملت مؤید فرماید»^۴

در این میان فاجعه ای رخ داد که باید نقطه عطف انقلاب مشروطه و آغاز سقوط مجلس اول تلقی گردد: «صبح روز بعد (۲۵ محرم) هیأتی از مجلسیان حضور شاه رسید. مجلس گرمی بود و نمایندگان از عنایت شاه به مجلس سپاسگزار بودند. اما بعد از ظهر همان روز که شاه عازم دوشان تپه بود، انفجار بمب شهر را تکان داد. به سوی اتومبیل شاه نارنجک انداختند. چند تن کشته شدند، اما او خود جان به سلامت برد»^۵

«شاه که جان بدر برد، در بازگشت به کاخ گلستان در حالیکه در آتش خشم می سوخت، (گفت): «... مجلس ووکلا توطئه کردند و مرا مطمئن ساختند تا بی ملاحظه به خیابان و بازار بیایم و مرا بکشند»^۶

این سوء قصد ضدانقلابی با از میان بردن اعتماد شاه، بنیان مشروطه را بر باد داد. آدمیت بدرستی می نویسد: «هر پادشاه ترقیخواه و عاشق آزادی و حکومت مشروطه را هم که به جای محمد علی شاه بود، متنفرو عاصی و وادار به دشمنی و جنگ با مجلس و آن نوع مشروطه خواهی می نمود»^۷

در داوری تاریخی سوء قصد به شاه از سوی «تروریسم چپ»، ضدانقلابی ترین عمل ممکن بود:

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۲۲.

^۲ همانجا، ص ۴۲۳.

^۳ همانجا، ص ۴۱۲.

^۴ همانجا، ص ۲۶۹.

^۵ همانجا، ص ۲۷۰.

^۶ همانجا، ص ۲۷۱.

^۷ همانجا، ص ۳۱۴.

«سوء قصد به شاه در زمان آشتی و تفاهم وقوع یافت. افراطیون آنگاه دست به خشونت بردند که نه تنها از جانب شاه رفتاری خلاف الزامات مشروطگی دیده نشد، بلکه میان مجلس و محمد علی شاه پیمان صلح برقرار بود و شاه تسلیم اراده مجلس بود.»^۱ «حیدرخان و تروریستهای او دور از فهم و واقع اندیشی، بجای اینکه در مشارکت مشروطه خواهان به تقویت نظام پارلمانی نوین یاد برآید به تبلیغ قهر و خشونت (رفتار) کرد.»^۲

با اینهمه مشروطه طلبی محمد علی شاه قوی تر از آن بود که در این وهله بر مجلسیان شمشیر کشد. شاه به احتشام السلطنه که به دربار شتافته بود، «گفت: «بفرمایید چه کنم؟» او عرض کرد: این عمل سوء را به شکرانه سلامت عفو فرمایید.»^۳ «شاه پس از چند لحظه تأمل پذیرفت و گفت: «قبول دارم. دستور خواهم داد به همین ترتیب که گفتید به مجلس و دولت و عامه مردم اعلام نمایند.»^۴

«سردی و سپس تیرگی»^۵ روابط شاه با مجلس زمانی آغاز شد که (برخلاف قرار) با آنکه هویت تروریستها روشن بود، از تحویل و حتی بازجویی از آنان طفره رفتند. احتشام السلطنه که خواستار محاکمه سوء قصد کنندگان بود، استعفا داد و نفوذ مشروطه طلبان رویه اضمحلال نهاد. احتشام السلطنه هنگام استعفا گفت:

«آقا سید عبدالله حقوق مردم را پایمال می کند و نمی گذارد امور در مجرای حقانیت جاری گردد.»^۶

سوء قصد به جان شاه، به ضد انقلاب مذهبی نفسی تازه دمید و اغوای محمد شاه برای مقابله با مجلس را در برنامه کارش قرار داد. نکته مهم تاریخی در این میان آنکه آنچه بهبهانی، این «پیشوای مشروطه» می کرد، در رسیدن شاه بسوی ضد انقلاب شیخ فضل الهی از نقش عمده ای برخوردار بود:

«بهبهانی به ظل السلطان (عموی شاه) پیغام می دهد که ۱۵۰ هزار تومان بدهد تا اسباب خلع محمد علی میرزا و نصب وی را به سلطنت فراهم آورد.»^۷

بر چنین زمینه ای آیا جای تعجب و حتی سرزنش است که محمد علی شاه برای حفظ خود دست در دست ضد انقلاب به رهبری شیخ فضل الله گذاشت؟ جالب آنکه شاه علیرغم شناخت درستی که از شیخ فضل الله داشت، بدین ائتلاف نامیمون مجبور گردید! چنانکه درباره شیخ فضل الله گفته بود:

«این شخص بهیچ چیز پایدار نیست و جز پول بهیچ کس و به هیچ چیز معتقد نیست.»^۸

ضد انقلاب مذهبی بمنظور منزوی ساختن مجلسیان از هیچ ترفندی ابا نمی کرد. در رسالاتشان واژه «مشروطه» را به حساب آبدج با «مشرک» برابر کرده، و درباره مشروطه طلبان همان فتوایی را روا ساختند که در نیم قرن گذشته متوجه «بابیان» بود:

«قتلش واجب، زنش بائن، مالش منتقل می شود به مسلم، و کارش اجرت ندارد.»^۹

۱ همانجا، ص ۲۷۳.

۲ همانجا، ص ۲۷۰.

۳ همانجا، ص ۲۷۱.

۴ همانجا، ص ۲۷۲.

۵ همانجا، ص ۳۰۳.

۶ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۹۲.

۷ همانجا، ص ۱۷۸.

۸ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۰۱.

۹ ایدئولوژی...، یاد شده ج ۱، ص ۲۶۳.

در رأس این نیروی ضدانقلابی، شیخ فضل الله به اقتدار بی مانندی دست یافت:
 «خود را شخص اول روحانیون ایران می داند... کلمه اش در شاه و درباریان نافذ، حکمش مطاع و رأیش در نزد شاه متبع می باشد.»^۱

بر چنین زمینه ای نه جای تعجب است که محمدعلی شاه رفته رفته به اغوای برانداختن مجلس افتاد و نه آنکه بعدها انقلابیون، شیخ فضل الله را بعنوان عامل اصلی و محرک ضدانقلاب بدار آویختند. درحالیکه به برکناری محمدعلی شاه از سلطنت اکتفا کردند!

* * *

جمع بندی کنیم، اگر روایت «تاریخ نگاران» را باور کنیم، باید به این نتیجه برسیم که انقلاب مشروطه در مرحله اول انقلابی بود بدون نیروی انقلابی! از دستگاه رهبری شیعه، که بگذریم، در دربار جناحی رفرم طلب داریم که هرچند نمودار ترقی خواهی پایگاه سیاسی در مقابله با دستگاه یکسره ارتجاعی مذهب است، اما به سبب ترس خوردگی از ارتجاع مذهبی و به علت ناپیگیری و آسان طلبی، تنها در مراحل حاضر است بر موج رویدادهای انقلابی سوار شود. بهمین سبب نیز هرچند که خود نمی توانست موجد حرکت انقلابی باشد، اما هنگامیکه «کار بجایی رسید»، حاضر به همکاری با انقلابیون بود. کسروی چون ماهیت این جناح را در نمی یابد، ناپیگیری آنان را دلیل محکومیت تاریخی شان می گیرد:

«... اینان مردان بنامی می بودند و برخی از ایشان از جهان آگاه و خود کسان کاردانی شمرده می شدند. ما می پرسیم، آیا اینان را دل بکشور و توده می سوخت و هواخواه مشروطه می بودند؟... اگر چنین است، پس چرا در آن کوششها... کمترین یآوری نشان دادند؟ اگر هوادار مشروطه نمی بودند، پس چگونه، اکنون بدلخواه نمایندگی مجلس را پذیرفتند؟ پیدا است که اینان را خواستهای دیگری در دل می بوده، و یا جز در پی سودجویی نمی بوده اند.»^۲

بدین ترتیب، پرسیدنی است، که آیا تنها همان شصت الی هفتاد بابی تهرانی را باید موتور انقلاب دانست؟ این سؤال از این نظر نیز مهم است، که شمار اندک بابیان، خود به دروغ تاریخی دیگری انجامیده است. در بسیاری کتابهای عمامه بدران، که بزودی دریافتند انقلاب مشروطه در صورت پیروزی بنیان حکومت شان را درهم خواهد پچید، انقلاب را دست پرورده انگلیس قلمداد کردند و نزدیکی یحیی دولت آبادی به سفارت انگلیس و بالاخره پناه بردن او و یارانش از جمله دهخدا و تقی زاده به این سفارت و بالاخره باز کردن درهای سفارت به روی بست نشینان را دلیل بر کارگردانی انگلیس در انقلاب مشروطه گرفتند.

با پنهان ماندن نیروی مردمی، نه تنها برآمدن آن به تقویت غرور ملی ایرانی نیانجامید، که وسیله ای شد، تا با «خارجی» نشان دادنش، ضربه ای دیگر نیز بر اعتماد به نفس ایرانی وارد آید. آری پور می نویسد:

«کسانی برآند که مشروطه ایران یک متاع انگلیسی بود... این اشخاص با استدلال به اینکه در جامعه آتروزی ایران موجبات تاریخی به اندازه کافی برای وقوع چنین حادثه شگرفی وجود نداشت، می خواهند، سهم مردم ایران را در جنبش مشروطه خواهی ناچیز و سران انقلاب را آلت بی اراده ای در دست سیاستمداران انگلیس جلوه دهند.»^۳

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۳۵۶.

^۲ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۶۸.

^۳ یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۵.

و کسروی خشم آلود می نویسد:

«در یک جنبشی که هزاران مردان ارجمند و پاک بکوشش برخاستند... بی خردانی از ناآگاهی این را یک پیش آمد بسیار کوچکی وانموده و چنین می گفتند: «چیزی بود دیگران پیش آورده بودند و خودشان هم برداشتند.»^۱ اما چون کسانی مانند کسروی نیز از بدست دادن ماهیت نیروی اجتماعی مشروطه طلب بازماندند، خود راهگشای دروغ پردازیهای شدند. از ناظم الاسلام تا آرن پور و از کسروی تا آدمیت هر چند کوشیده اند، این انقلاب را برآمده از درون جامعه ایرانی و مستقل از نفوذ قدرتهای خارجی نشان دهند، چون از برنمودن محرک واقعی آن طفره رفته اند، کوشش آنان عبث بوده است. مثلاً آنجا که آدمیت بدرستی می نویسد:

«در سنجش تاریخی باید بگوییم، نه فقط حرکت مشروطه خواهی، همچون هر حرکت ملی دیگر، ذاتاً نمی توانست ساخته سیاسی دولت بیگانه ای باشد، بلکه متکی به قدرت اجنبی هم نبود.»^۲

اما چون نمی تواند نشان دهد که «حرکت مشروطه خواهی» بر کدام قدرت اجتماعی متکی بود، «سنجش تاریخی» او به روشننگری ماهیت امر منجر نمی گردد. او که بدرستی روحانیت را در صف ضدانقلاب می یابد و «دربار مستبد و فاسد» را نیز برنمی تابد، هیچ نیروی دیگری را هم در میان «آمت افسون زده» ایرانی، مشروطه طلب واقعی نمی یابد. بدین بن بست، ناگزیر داوری درست و منطقی خود را نفی می کند!

نمونه دیگری بدست دهیم. باقر مؤمنی برعکس، مشروطه طلبی را از هر گوشه ایران در حال فوران می بیند. او که برای «جنبش مشروطه از یک طرف جنبه بورژوازی، از طرفی جنبه توده ای و از طرف دیگر جنبه ملی»^۳ قایل است، نیروهای زیر را مشروطه طلب می یابد:

«طبقات متوسط و خرده پای شهری» (انقلابی ترین گروه اجتماعی)^۴، «گروههای متوسط و خرده پای روحانیت» (به ضد استبداد مردانه می جنگند)^۵، «سرمایه داری بزرگ تجاری» (آزادی طلب، ترقیخواه و ملی)^۶، «شاهزادگان تحصیل کرده و فرزند رفته» (که همه جا با شکل قرون وسطایی دربار مبارزه می کردند)^۷ و بالاخره «برخی از درباریان» (با گرایش به طرف مردم نهضت کننده)^۸ و حتی «اشرافیت» (در یک دوره تاریخی در متن ملت باقی می ماند)^۹!

پرسیدنی است، پس نیروی ضدانقلاب در این میان را کدامین نیرو تشکیل می داده است؟! و عبرت انگیز آنکه مؤمنی این سؤال را بی جواب نگذاشته، یک «عنصر عقب مانده اجتماعی»^{۱۰} در ایران آنروز یافته است، که همانا «بهاثیان» اند!

آیا جای تعجب است که برپایه چنین «تحلیلی» هنگامیکه از مؤمنی پرسیدند، که علل شکست انقلاب مشروطه چه بود، (او که در «رساله اش از «سرکوبی قطعی مشروطیت»^{۱۱} یاد کرده) پاسخ گفت:

^۱ تاریخ مشروطه ... یاد شده، ص ۵.

^۲ ایدئولوژی ... یاد شده، ج ۱، ص ۱۸۹.

^۳ باقر مؤمنی، ایران در آستانه انقلاب تاریخ مشروطه و ادبیات تاریخ مشروطه، ص ۶۴.

^۴ همانجا، ص ۱۸.

^۵ همانجا.

^۶ همانجا، ص ۱۹.

^۷ همانجا، ص ۵۵.

^۸ همانجا.

^۹ باقر مؤمنی، درد اهل قلم، ص ۹۸.

^{۱۰} ایران در آستانه ... یاد شده، ص ۱۷۳.

^{۱۱} همانجا، ص ۸۷.

«بنظرم شاید بهتر باشد که سؤال را اینطور مطرح کنیم که مثلاً نقایص انقلاب مشروطیت و حدود عدم موفقیت‌هایش و یا حتی منطقی‌تر، خصوصیات جنبش مشروطه چه بوده، برای اینکه این جنبش بعنوان انقلاب بورژوازی کاملاً شکست نخورده است و بهترین دلیل آن هم اینکه... مناسبات اجتماعی امروز ایران جنبه بورژوازی دارد!»^۱

ظاهراً «منتقد مارکسیست» ما نمی‌داند که «مناسبات اجتماعی بورژوازی» همانا دموکراسی سیاسی. اجتماعی هستند، وگرنه چنین چیزی را به دوران پهلوی نسبت نمی‌داد!

بگذاریم، چنانکه خواننده متوجه است، در این بررسی به نقش عوامل خارجی در روند حرکت اجتماعی در ایران، کمتر اشاره‌ای می‌رود. بدو دلیل روشن. یکی آنکه کوشیده‌ایم این اصل علمی را بکارگیریم که روند تحول اجتماعی-سیاسی را در هر کشوری روابط درونی آن کشور تعیین می‌کنند و عوامل خارجی حداکثر می‌توانند نقش شتاب دهنده یا کندکننده داشته باشند. دلیل دوم آنکه شگرد ملایان مزدور انگلیس را برملا سازیم که درست بخاطر پوشاندن چهره ضدانقلابی خود، نقش روس و انگلیس را چنان عمده ساختند که نه تنها مردم، بلکه آزادخواهان ایرانی را دچار توهم ساختند.

هیچ چیز از این آسانتر نیست که عامل همه عقب‌ماندگی‌ها را به گردن خارجی اندازیم و دست بروی دست بگذاریم. از شناخت و مبارزه با نیروهای ارتجاعی در داخل مملکت طفره رفته، از کوشش در راه تحول اجتماعی سر باز زده، «درست شدن همه چیز» را به آینده ای موکول کنیم که دست «اجانب» کوتاه شده باشد. این آن کژراهه ایست که آزادخواهان ایرانی- زیر نفوذ رهبری شیعه، بدان رفتند و چه به ناآگاهی و چه از آسان‌طلبی به تبلور قشری ترقی‌خواه و مبارز با حاکمیت ارتجاع مذهبی قادر نگشتند.

نکته بسیار مهم در این مسأله آنستکه این «افشاگران» همواره فرض را بر این گرفته اند که کشورهای دیگر از نفوذ خود در ایران جز عقب‌نگاهداشتن و غارت هدفی نداشته اند. درحالیکه درست به انگیزه سودجویی، برای «کشورهای غارتگر» نیز بهتر بود که بجای غارت کشوری عقب‌مانده و ورشکسته باکشوری تجارت کنند که از سطح نسبی پیشرفت اقتصادی برخوردار باشد.

منطق حکم می‌کند که دریابیم، سیاست انگلیس در ایران دستکم دو جهت داشته است: یکی آنکه نفوذ سیاسی خود را حفظ نماید و دیگر آنکه در جهت تأمین منافع اقتصادی و تجاری خود گام بردارد. نفوذ سیاسی هنگامی حفظ می‌شد که حکومت ایران عقب‌مانده و بی‌اراده باشد. از طرف دیگر اما منافع اقتصادی ایجاب می‌کرد، که کشور به حداقلی از رشد اقتصادی دست یابد و امنیت حاکم گردد. این دو جهت متضاد را باید هسته مرکزی در سیاست انگلیس و علت چرخش سیاستش در جریان انقلاب مشروطه دانست. جالب آنستکه آزادخواهان ایرانی نیز بر این تناقض آگاه بودند و کوشیده اند از آن استفاده برند. از جمله یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد.

«خارج‌ها هم غیر از منافع شخصی خود منظوری ندارند و البته در آبادی و امنیت مملکت بهتر می‌توانند از تجارت خود فایده ببرند.»^۲

این تمام رمز و راز سیاست انگلیس و عامل چرخشی است که درهای سفارت را بروی بست نشینان باز کرد و علمای جیره خوار انگلیس در نجف را فرمان داد که برای مدتی «مشروطه خواه» شوند. این مطلب اخیر را فریدون

^۱ درد اهل قلم، یاد شده، ص ۹۲.

^۲ حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۴۳.

آدمیت با دسترسی به مدارک وزارت خارجه انگلیس برملا ساخته است. از جمله در تلگرافی از وزیر خارجه انگلیس به هاردینگ (!) می خوانیم:

«در هیچ صورتی به شما اختیار نمی دهیم که دولت ایران را تهدید کنید که نفوذ انگلستان در کربلا و نجف به منظور پیروزی جنبش علما بکار برده خواهد شد.»^۱ این جمله پرمعنی از سه جهت درخور توجه است.

اول آنکه بدون هیچ ابهامی روشن می سازد که در طول یک دوران طولانی، «نفوذ انگلستان در کربلا و نجف» بمنظور «تهدید» حکومت ایران مورد استفاده قرار گرفته بود. دیگر آنکه، پرده از «مشروطه خواهی» آخوندهای نجف و کربلا برداشته و این چیستان را می گشاید، که چطور بود، «علمای تهران» نمی دانستند مشروطه چیست و «علمای نجف و کربلا» تلگرافها مبنی بر مشروطه طلبی به دربار می فرستادند. و بالاخره نشانگر سردرگمی کارگزاران «قدرت انگلیسی» در برابر رویدادهای پایتخت است.

بررسی هوشمندانه اسناد وزارت خارجه انگلیس و روس در رابطه با اوضاع ایران نشان خواهد داد که وابستگان دستگاه دیپلماسی این دو کشور، چه از نظر لیاقت سیاسی و چه از جهت تدبیر عملی بهیچوجه به تصور همه دان و همه توانی که از آنان ساخته اند، شباهتی نداشتند و پیچیدگی روندهای اجتماعی و سیاسی ایران همیشه برای آنان قابل درک نبوده است. رمز موفقیت شان در پشتیبانی از بنیان ارتجاع سیاه ایران، یعنی حاکمیت مذهبی بود که خود به هزار حيله در جهت حفظ و گسترش حاکمیت خود می کوشید و پیروزی او، همواره پیروزی دیپلماسی انگلیس وانمود گشته است. بدین سبب نیز چرخش نامنتظره ای که رویدادهای مشروطه (بویژه تشکیل مجلس ملی بجای مجلس اسلام) یافت، برای کارگزاران انگلیسی حیرت آور بود:

«کاردار انگلیس از فرمان شاه مبنی بر اعلام حکومت نمایندگی حیران ماند. در خیال او نمی گنجید. می نویسد: «در مملکتی در اوضاع کنونی ایران، تشکیل پارلمانی ملی به تصور نیاید. هر چند تردیدی نیست که مردم به نیروی خویش آگاهی یافته اند و مصمم گشته اند که خود را از شر ارباب ظلم برهانند.»^۲

البته در دوران ما که ناتوانی دیپلماسی قدرت های بیگانه بارها برملا گشته است، یافتن چنین «آگاهی» چندان مشکل نیست. اما در آغاز قرنیه که هنوز «گانندی» ها و «مصدق» هایی پدید نیامده بودند، شناخت عمیق دیپلماسی استعمارگران و کوشش برای استفاده از آن، کسانی مانند دولت آبادی را به مقام و منزلت تاریخی کم نظیری ارتقا می دهد.

به رابطه او با سفارت انگلیس بعنوان نمونه ای اشاره میکنیم. اسماعیل رائین، مبلغ ملایان، «افشا» کرده، که دولت آبادی چند سال پیش از مشروطیت به سفارت انگلیس مراجعه و نظر سفیر را درباره یک جنبش ضد دولتی جویا شده بود. اسماعیل رائین نظرخواهی از سفیر را دلیل وابستگی دانسته، نمی تواند درک کند، دولت آبادی بعنوان رهبر مبارزان باید بداند نماینده چنین دولتی، چه موضعی در مقابل یک جنبش اجتماعی در ایران پیش خواهد گرفت. این برای کسی چون او نه تنها ضرورتی بوده است، بلکه نشان از خرد و تدبیرش دارد و تنها جیره خورانی بی شخصیت به قیاس با خود می تواند آنرا «وابستگی» قلمداد کنند.

رابطه دیگر دولت آبادی با سفارت انگلیس مربوط به ماجرای پناهنده شدن به این سفارت در روز به توپ بستن مجلس است. او و یارانش از جمله دهخدا، که سرنوشتی مانند ملک المتکلمین و صوراسرافیل در انتظار خود می دیدند، با این پناهندگی آرزوی ملایان را نقش بر آب نمودند، سفارت را مجبور به مذاکره با شاه کردند و از این راه جان سالم به تبعید بردند. اگر این عمل را همچون عمامه بصران برای اثبات وابستگی به انگلیس کافی

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۸۷.

^۲ همانجا، ص ۱۷۲.

بدانیم، دهخدا را نیز باید جزو این «وابستگان» به شمار آوریم. اگر مردم ایران «دولت آبادی» را نمی شناسند، «دهخدا» را که می شناسند! و اگر چنین کسان مزدوران خارجی بوده اند، پس دیگر بچه جرأت می توان از استقلال و آزادی برای ایران سخنی گفت؟

* * *

با بیدان آمدن قدرت عظیم ارتجاع مذهبی و ائتلاف آن با جناح ارتجاعی دربار، امید به هرگونه پیشروی در امر مشروطه منتفی شد. دیگر کافی بود تا روس و انگلیس نیز از این ائتلاف ضدانقلابی پشتیبانی کنند، تا روزی که مجلس را به توپ بستند. به نوشته گزارشگران ۶۰۰ نفر هم برای دفاع در میدان حاضر نباشند!

در مرحله بعدی، پس از سیزده ماهی که از به توپ بستن مجلس می گذشت (استبداد صغیر)، یکبار دیگر نیروی مردمی از کانونی کاملاً متفاوت رخ نمود و مجاهدان تبریز دست به نبردی زدند که هرچند در شرایط مساعد خارجی (پیروزی انقلاب مشروطه در عثمانی و تشکیل مجلس دوما در روسیه) به پیروزی غیرمنتظره و درخشانی منجر گشت، اما یکبار دیگر قدرت عظیم ارتجاع، این پیروزی را رفته رفته بر باد داد. مرحله دوم انقلاب مشروطه مورد بررسی این مختصر نیست و در آن نیز بایان نقش مستقیمی بازی ننمودند. حداکثر آنکه، یکی دوتن از «حوزه بیداران» به «کمیته انقلاب» پیوستند.

در باره نقش کارگردانی بایان در مرحله اول انقلاب می توان گفت که در مجموع، «هجوم نامرئی» آنان از حاشیه جامعه به مرکز تحولات سیاسی را باید یک «ریسک بزرگ» بحساب آورد. پس از موفقیت های اندک ولی مهمی که دولت آبادی و همکارانش در ترویج مدارس حاصل نموده بودند، ربودن گوی پیروزی از میان دو قدرت حکومتی در لحظاتی، عملی نه آسان ولی ممکن بنظر می رسید، اما نتیجه مطلوب که به دست نیامد هیچ، شمار اندک بایان نیز ارتباط خود را از دست داده، بصورت عناصر منفرد در جریانات گوناگون به تحلیل رفتند. خود دولت آبادی درباره این «ریسک» و بدفرجامی آن در روزگار تسلط شیعه گری می نویسد:

«آزادیخواهان تصور می کنند، به هوش آمدن چند تن در میان یک ملت خواب، می تواند بزودی تأثیر بیداری خود را در تمام ملت هویدا سازد. غافل از آنکه در زمستان، هوای یک حجره را می توان گرم کرد، بی آنکه در تغییر هوای دشت و هامون اثری داشته باشد.»^۱

پیش از این ماهیت «انجمن ها» و «روزنامه ها» را وارسیدیم و دیدیم که نمی توانستند در تدارک انقلاب مشروطه، آن نقشی را که تاریخ نگاران قائل شده اند، داشته باشند. اینک با توجه به نقش تعیین کننده یحیی دولت آبادی و یارانش در گسترش مدارس، به کوتاهی به این «نهاد انقلابی» می پردازیم:

از آنجا که نهاد «مدرسه»^۲ می توانست در برابر صدها مکتبی که در سراسر ایران در خدمت نفوذ شیعه گری قرار داشتند، به گسترش افکار نوین منجر گردد، تأسیس مدارس بیشترین ستایش تاریخ نگاران را متوجه خود ساخته است.

«در میان مردمیکه عشق وطن در سر و شور ترقی مملکت در دل داشتند، عاقل تر از همه کسانی بودند که در توسعه فرهنگ و ایجاد مدارس می کوشیدند.»^۳

ستایش از مدارس بدان جا رسید، که برخی تأسیس آنها را دلیل کافی برای ماهیت انقلاب مشروطه دانسته اند:

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۷۷.

^۲ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۸۶.

^۳ دکتر محمد اسماعیل رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، ص ۴۴.

«شور و شوق مردم در تأسیس مدارس جدید به حدی بوده که اکنون مطالعه آن مایه شگفتی می گردد... آنهایی که معتقدند نقش انقلاب مشروطیت در خارج از مرزهای ایران و بدست دیگران طرح شده از این سوزها و شوقها بیخبرند.»^۱

کسروی با توجه به دشمنی ملایان، خود «مردم» را پدیدآورنده مدارس می یابد:

«اینها همه پدیدآورده خود مردم بوده... و دولت را پایی در میان نبوده... انبوهی از مردم زیان بیسودی را دریافته و از آنسوی جدایی را که میانه دبستان و مکتب می بود می دیدند و این بود با دلخواه و ارزو به آن می آوردند... بسیار رخ می داد که (خرج) یکساله یک دبستان را مردم در همان جشن پایان سال می دادند.»^۲

واقعاً نیز پس از حملات اولیه ملایان به «مدرسه رشديه»، گسترشی که مدارس از دوران صدارت امین الدوله (۱۳۱۴ ق.) تا انقلاب مشروطه یافتند، (پس از چهار سال ۱۷ مدرسه و پس از ده سال شمارشان به ۳۶ رسید)، می بایست، برخلاف انجمن ها و روزنامه ها، این نهاد نوین را نهادی واقعاً «مشروطه ساز» بباییم و کوشش «بایان تهران» به پیشوایی یحیی دولت آبادی را در تشکیل مدارس و انجمن معارف نشان دهیم، تا نقش تعیین کننده آنها در تدارک انقلاب نیز روشن گردد.

با این همه یک سؤال تاریخی بجا می ماند و آن اینکه، آیا قابل تصور است که رهبری شیعه با اقتدار و خشونت شناخته شده اش، بدین سادگی ها به چنین عقب نشینی عظیمی تن داده باشد؟ از سوی دیگر، اگر ماهیت مدارس چنین امیدبخش بود، که در کتابهای تاریخ بازتاب یافته، چرا گسترش بازم بیشتر آنها در دورانی بعد به برآمدن «طبقه» ای از روشنفکران و آگاهان در جامعه ایرانی نیانجامید؟

عمیق تر بنگریم: ناظم الاسلام که هم ملایان را مخالف مدرسه می یابد و هم اتابک صدراعظم را، اشاره ای دارد به اینکه اصولاً تأسیس مدارس امری محال بوده است:

«در ابتدای افتتاح مدارس، بعضی از مغرضین به عوام الناس مشتبه کرده بودند، که مباشرین مکاتب و اجزاء مدارس کافرونجس اند و به مردم گفته بودند که این مدارس اطفال مسلمانان را بی دین و خارج از مذهب می کند. نزدیک بود که رشته مکاتب از هم گسیخته گردد.»^۳

واقعاً نیز در حالیکه هر دو پایگاه قدرت اجتماعی و سیاسی با ایجاد مدارس مخالف بودند، توفیق بدان را باید امری غیرممکن دانست. اینک ببینیم چگونه این «غیرممکن»، ممکن شد. ناظم الاسلام می نویسد:

«در آن موقع یعنی سالهای اول سلطنت مظفرالدین شاه، مستبدین بی نهایت مخالف با مدارس و دروس جدید بودند و اهل منبر را وادار می کردند تا تبلیغات عجیب و غریب علیه علوم جدید بکنند. این موضوع در ۱۳۱۷ قمری هجری در شاه عبدالعظیم در حضور... سید محمد طباطبایی طرح شد و گفته شد که علاج چیست که مستبدین و مخالفین اصلاحات تا این حدود نتوانند مردمان را از معارف جدید معرض کنند. در آن جلسه... پیشنهاد کردند که علاج اینست که از طرف مجتهدین خاصه شخص آقای طباطبایی اقدام بتأسیس مدرسه بشود.»^۴

خواننده دقیق متوجه است که این پس از سقوط امین الدوله و عروج دوباره امین السلطان (اتابک) است. ناظم الاسلام «سه قوه» را موجب نجات مدارس می یابد:

^۱ همانجا، ص ۴۶.

^۲ تاریخ مشروطه، یاد شده، کسروی، ص ۳۸.

^۳ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۶۴.

^۴ همانجا، ص ۲۸.

«سه قوه در مقابل امین السلطان ایستادگی نمود یکی قوه روحانی آقای طباطبایی، دیگر فطانت وزیر کی حاج میرزا یحیی دولت آبادی، سیم اشاعه و تکثیر مدارس. و آلا مؤسسين مدارس نزدیک بود مضمحل و معدوم شوند.»^۱ از این «سه قوه»، نه اینکه یکی دو مدرسه گشایش یافته بود، امری بازگشت ناپذیر بود و نه دفاع دولت آبادی می توانست باعث نجات آنها شود. بلکه فقط «قوای روحانی آقای طباطبایی» بود که مدارس را حفظ نمود! اما واقعاً قابل تصور است که عمامه بصری چون طباطبایی، نجات بخش مدارس باشد؟ انگیزه او پاسخگوی این پرسش است: از سالهایی سخن می رود که اتابک در ائتلاف با بهبهانی، صدراعظم است و مخالفتش با مدارس نیز ریشه در همین ائتلاف دارد. از سوی دیگر طباطبایی دشمن اتابک و رقیب بهبهانی است و هر قدمی در راهی که مورد مخالفت آنهاست، می تواند ضربه بر دشمن بشمار آید!

بدین ترتیب کشاکش میان دو حکومتگر مذهبی (بهبهانی و طباطبایی) روزنه ای گشود، تا «فطانت وزیر کی» دولت آبادی موفق گشت و از حملات به مدرسه ها کاسته شد. بی شک همین تجربه موفق باعث شد که دولت آبادی سالهای بعد بکوشد از کشاکش میان ملایان برای پیشبرد امر مشروطه نیز استفاده کند. اما همانطور که کوشش او در جریان انقلاب جز نتیجه ای زودگذر و سطحی ببار نیاورد، در مورد مدارس نیز به نتیجه ای مسخ شده، منجر گشت. واقعاً نیز اگر مدارس چنان بودند که باید، طباطبایی حتی به انگیزه قدرت طلبی به پشتیبانی از آنها رضا نمی داد.

در این باره گفتنی است که پس از شکست دولت آبادی در تأسیس مدارس، او مجبور شده بود، آنها را چنان شکل و ماهیتی دهد، که نه تنها در مخالفت با مکتب خانه ها نباشند، که خود وسیله «نفوذ شرع انور» گردند! «ابتکاری» که به نظرش رسید، این بود که مدرسه ای باز کند، که در آن جمعی از «سادات» را بطور مجانی و با دادن خرج خوراکشان گرد آورد! خودش می نویسد:

«بدیهی است تأسیس چنین مؤسسه خیری می تواند بسیاری از حمله های روحانی نمایان را دفع نموده و با وجود علاقه ای که مردم نسبت به خاندان رسالت دارند اگر وقتی به علم و دانش نمی گذارند اما نمیتوانند به عالم سیادت بی اعتنائی نمایند.»^۲ «وزراء و اعیان و اشراف تهران می بینند همان کودکان سادات را که در معابر با چوب بر سر آنها زدن هم نمی توانستند از سماجت آنها در (گدایی) جلوگیری نمایند اکنون با وضع آبرومندی به تحصیل پرداخته (اند)»^۳

«مدرسه سادات» کافی نبود، محتوای درس ها نیز می بایست در خدمت اشاعه اسلام باشد! «انجمن معارف در اینوقت بعضی از اعضای خود و دیگر اهل قلم را بنگارش کتابهای مفید برای تدریس مکاتب تشویق می کند. مخصوصاً در شرعیات که محل توجه عموم است.»^۴ و خود دولت آبادی پیشقدم می شود و کتاب شرعیات جدیدی بنام «کتاب علی» می نویسد و دلش خوش است که منظور از «علی»، علی خان امین الدوله دوست و همفکرش است:

«کتاب علی نه تنها درس شرعیات مکاتب را منظم نموده... بلکه به منزله سپری است برای نگاهداری نمودن معارف نارس از تیرهای تهمت بی دینتی که از طرف بی دینت های حقیقی به جانب مؤسسين آن رها می گردد.»^۵

^۱ همانجا، ص ۱۷۳.

^۲ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۲۴۷.

^۳ همانجا، ص ۲۶۶.

^۴ همانجا، ص ۲۱۴.

^۵ همانجا، ص ۲۱۵.

بدین ترتیب کوشش دهساله دولت آبادی و یارانش بدین منجر شد، که نه تنها اولین نسل تحصیل کردگان ایرانی از میان «سادات» برخاست، که محتوای مسخ شده مدارس، بیشتر در خدمت تاریخ‌اندیشی مذهبی قرار گرفت تا «گسترش دانش و اندیشه جدید». جالب است که خود او نیز به نتیجه وارونه کارش آگاه بود:

«در این مجلس به مشیرالدوله می‌گویم، اگر مسجدی بنا کنید که مردم در آن نماز بخوانند و ببینید که شبها دزدان در آن بنا جمع شده، مال دزدی را تقسیم می‌نمایند، چه خواهید کرد؟ در آن مسجد را می‌بندید؟ می‌گوید، البته می‌بندم. می‌گویم، من هم نسبت به بعضی از مدارس جدید همین گرفتاری را دارم.»^۱

فرجام واژگونه مدارس با وجود کوشش‌های صادقانه و پیگیر میهن‌دوست‌ترین ایرانیان، پژوهشگر را به دریافت مکانیسمی دردانگیز رهنمون می‌سازد: مادامیکه تسلط انحصاری مذهب قرون وسطایی و دستگاه متکی بر آن درهم شکسته است، هر کوششی در جهت نوسازی، نه تنها پیشاپیش محکوم به شکست است، بلکه ماهیتاً به گسترش نفوذ هرچه بیشتر مذهب مسلط منجر می‌گردد!

از دیدگاه امروز حیرت‌انگیز است که دولت‌آبادی یک قرن پیش از این، در مقایسه‌ای که از انقلاب مشروطه در ایران و عثمانی به عمل آورده است. علت عمده شکست آن در ایران را به روشنی دریافته است:

«امروز حکومت استبدادی ایران در جلوگیری از آزادی ملت بیشتر از هر چیز به روحانی‌نمایان متوسل است و تا یک قوه قاهره این سلسله را در تحت انتظام قانونی در نیاورد و حدود آنها را معین نکرده... مشکل است به اجرای قانون مساوات و اصول عدالت موفقیت حاصل گردد. این محذور بزرگ در مملکت عثمانی نیست و آنها این مرحله را پیش از ما پیموده‌اند.»^۲

بدیهی است که عوامل دیگری در موفقیت ترکان نقش داشته است. از جمله می‌توان به ترکیب جمعیت در محدوده‌ای اشاره کرد، که کشور ترکیه امروزی را تشکیل می‌دهد. چنانکه از جمعیت ۳۰ میلیونی در سرزمین مزبور تنها ۱۶ میلیون را مسلمانان، و ۱۴ میلیون را «اقلیت»های مسیحی و یهودی تشکیل می‌دادند.^۳

با این همه دولت‌آبادی سم‌تگیری عمده انقلاب مشروطه در عثمانی را بدرستی دریافته و عامل عمده‌ای که برمی‌شمرد، دلیل بر روشن‌بینی اوست. او درباره روز انقلاب عثمانی سال ۱۳۲۷ ق. می‌نویسد:

«در این روز یکنفر عمامه بسر در تمام استانبول دیده نمیشود. مگر جلو سرنیزه عساکر که با ضرب و شتم شدید آنها را به محبس می‌برند.»

^۱ همانجا، ص ۲۱۵.

^۲ همانجا، ص ۲۱۵.

^۳ همانا، ایران در راه‌یابی فرهنگی، ص ۱۳۶.

بهایان در عصر ناصری

«در تاریخ... هیچ جریان و پدیده ای را نمی دانیم که خود محرک خود باشد. یعنی بدون رابطه با اجتماع تحقق پذیرفته باشد. ظهور مردان تاریخی به هر کجا و در هر قسمتی نیز امری اتفاقی نیست. افراد برجسته، انگیزه مقتضیات عصر خویش اند و موجبات دوران، پیدایش آنان را می طلبد.»
فریدون آدمیت^۱

پس از آنکه در تاریخ نگاری «رسمی»، نه «انقلاب فلسفی» لازم برای انقلاب مشروطه و نه نیروی اجتماعی موجد آن را یافتیم، به گوشه ای ناشناخته از جامعه عصر ناصری نگاهی می افکنیم. پیش از این دیدیم، که چگونه اقلیت مذهبی بهایی در حاشیه جامعه ایرانی برآمد. اینک پیکره پردازی تاریخی در «عصر ناصری» حکم می کند، جایگاه این جریان را در طیف نیروهای اجتماعی این دوره، که یک سوی آنرا ارتجاع پیروزمند مذهبی و سوی دیگرش را «روشنگران و روشنفکران» تشکیل می دادند، دریابیم.

می خواهیم ببینیم، در مملکتی که «ارباب دین و دولت» نابودی بی چون و چرای این «فرقه ضاله» را هدف گرفته بودند، بقای آنان چگونه ممکن گشت و آیا بازماندگان شکستی چنین اسفبار و کشتارهایی چنان دهشتناک توانستند نقشی در تحولات بعدی جامعه ایرانی بیابند یا آنکه تنها فرقه ای مذهبی به جمع فرقه های دیگر افزوده شده بود؟

حیرت انگیز است که «سرنخ» چنین بررسی را محیط طباطبایی در ردیه ۷۰ صفحه ای خود (به ضمیمه «تاریخ ادبیات ایران» ادوارد براون!) بدست داده است:

«وقتی که میرزا ملکم خان، از طهران به بغداد تبعید شد.. (بایان) ملکم و همداستانش را پذیره شدند و معتنم شمرند. همین امر سبب شد که مشیرالدوله اقدام کند و نخست، میرزا ملکم و اتباعش را از دسته بایان جدا کرده به اسلامبول ببرد و سپس موجب انتقال بایان را هم فراهم آورد.»^۲

او که ملکم را چنان به «بایان» نزدیک می یابد که می نویسد: «میرزا ملکم، همبند و همعهد و شریک مبارزه بایان در بغداد»^۳ و ادامه می دهد:

«تحوالی که اقامت طولانی بغداد، در روش فکری بایان مهاجر بوجود آورده بود یکی آشنایی ایشان از راه ملکم و یارانش با افکار ماسونی و آزادیخواهی و قضایای تازه ای بود که در تغلیس و اسلامبول و طهران از نظر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جریان پیدا کرده بود. در ادرنه هم با نوشته های آخوندزاده که در همان سال... از تغلیس به اسلامبول آمده و در عمارت سفارت ایران مهمان مشیرالدوله بود، آشنا شدند... اینان به حکم هجده سال دوران فراغتی که زیر حمایت عثمانی (!) و در کنار جریانهای ملکمی و آخوندزاده ای و اصلاحات میرزا جعفرخان در ریاست وزرای کوتاه مشیرالدوله گذرانده بودند، دریافته اند که در قلمرو فکری ایران حرفهای تازه ای غیر از سخنان

^۱ فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۱۵۹.

^۲ ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، بهرام مقدادی، ص ۴۶۵.

^۳ همانجا، ص ۴۴۳.

باب... پیدا شده است، که دشمنانه ترین آنها با دین اسلام و مذهب شیعه همانا در مکتوب‌های سه گانه کلنل میرزا فتحعلی آخوندزاده تعبیه شده...»^۱

آنچه که محیط طباطبایی در «افشا»ی رابطه بایبان (بهائیان) و سرآمدان روشنفکران ایرانی نوشته، از دیدگاه امروز دارای اهمیت ویژه‌ای است. مهم آن نیست، که این روشنفکران را تحت تأثیر روشنگری بابی بیابیم و یا بالعکس. آنچه اهمیت دارد، شناخت جبهه روشنگری و ضد تاریک‌اندیشی شیعه‌گری و طیف وسیعی است، که علیرغم قدرت فراینده رهبری شیعه، در جامعه ایرانی برآمده بود. این طیف زمانی کامل می شود، که از طرفی دولتمردان ترقی جو و اصلاح طلب پرشمار، به پیشوایی «سپهسالار» و «امین الدوله» را برآن بیافزاییم و از سوی دیگر تداوم دگراندیشی مذهبی نزد اقلیت های مذهبی را نیز بدان اضافه کنیم.

در مورد اول همین بس که در همین دوران «سیاه» قاجار نیز در ایران «نگارخانه‌ای رنگین» از چهره‌های میهن دوست، کوشا و روشنفکر برآمدند، که در این بررسی تنها به بخشی از آنان اشاره شده و می شود. نشان دادن منظره کامل این چهره‌ها نه تنها در جهت منافع عاجل ملی و تاریخی ایران است، بلکه این دروغ ردیلانه را نیز افشا خواهد نمود، که سبب درماندگی ایران را «آشوب بی‌رجالی» جلوه می دهد!

نمونه آنکه حتی از میان «طایفه فاسد قاجار» نیز شماری از بهترین هنرمندان و اندیشه وران ایرانی برآمده اند. در این میان گذشته از ایرج میرزا (شاعر)، نادر میرزا (نگارنده «تاریخ تبریز») و جهانگیر میرزا (نگارنده «تاریخ نو») آوازه‌ای یافتند، اما مثلاً کمتر کسی نامی از توران تاج السلطنه دختر ناصرالدین شاه، که زنی بینهایت آزاداندیش و آزادی طلب بود، شنیده است. در رساله ای از او درباره وضع زن در ایران می خوانیم:

«زنان حقوق طلب اروپا! نظری هم به گوشه ایران افکنید و ببینید در خانه‌هایی که دیوارهایش از سه تا پنج زرع ارتفاع دارد، مخلوقاتی سر و دست شکسته، بعضی با رنگهای زرد و پریده، برخی گرسنه، برخی برهنه، قسمتی در تمام شبانه روز منتظر و گریه کننده در زنجیر اسارت بسر آرند. زندگی زنان ایران یا به رنگ سیاه است یا سفید. یا پرده سیاه تن کنند و به هیکل موحش عزا درآیند یا کفن های سفید پوشند و از دنیا رخت بریندند. من یک از همین زنهای بدبخت هستم و آن کفن سفید را ترجیح به این هیکل موحش (می دهم)... زیرا در مقابل این زندگانی تاریک، مرگ روز سفید ماست»^۲

پژوهش در باره «اقلیتهای» دیرین مذهبی بعنوان پاسداران و خدمتگذاران به برآیند فرهنگ ایرانی را به فرصتی دیگر وامی گذاریم. اینجا همین بس که «پارسیان» در این پاسداری تنها نبودند و تیره های مختلف مسیحی، و بویژه یهودیان ایران، در این پهنه برگزیده ای افتخار آفرین تکیه دارند. تنها بعنوان «تنگر» فکری آنکه، ترجمه اثر دورانساز دکارت در همان اوایل سلطنت ناصرالدین شاه به کوشش ملا لاله زار (کلیمی) صورت گرفت. اما چون همه نسخه های آنرا سوزانده بودند (؟)، بیش از نیم قرن دیرتر، محمدعلی فروغی (کلیمی) آنرا در «سیر حکمت در اروپا» دوباره ترجمه کرد!

نمونه دیگر آنکه، با توجه به حملات نابودکننده رهبری شیعه بر اقلیتهای مذهبی، پارسیان هند در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه، نماینده ای بنام «مانکجی» به ایران روانه ساختند، که کوشید با مذاکره و تطمیع دربار ناصری تا حدی از فشار بر «همکیشان» خود بکاهد. با توجه به سیر شتابان نابودی زرتشتیان باید گفت، همینکه چند هزار نفری از آنان، دوران ناصری را دوام آوردند، تا حد زیادی مدیون کوشش های اوست.

^۱ همانجا، ص ۴۴۲.

^۲ هما ناطق- فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ص ۱۵۷.

^۳ ح.م. زاوش، دولت های ایران در عصر مشروطیت، ج ۲، ص ۲۰۴.

اقدامات مانکجی تنها متوجه دربار نبود و کوشش او در جلب پشتیبانی روشنفکران ایرانی نیز از اهمیت زیادی برخوردار شد. از جمله نه تنها پیش از ورودش به ایران در بغداد با بهاءالله ملاقات و مذاکره نمود، بلکه پس از آن نیز از راه نامه نگاری با او در تماس بود. از سوی دیگر نیز با آخوندزاده مکاتبه داشت که هشت نامه از آن (به «فارسی سره» به قلم ابوالفضایل بهائی!) در «مکتوبات آخوندزاده»^۱ بجا مانده است.

پیش از این دیدیم، رستاخیزبایی، که در شکل و محتوا بصورت «جنبش رفعم دینی» برآمد، چه از نظر سمتگیری اجتماعی و چه به شکستن عناصر مدنیت ایرانی- هر چند در «حالت جنینی»، جنبشی بود، که می توانست، در تداومش با بمیدان کشیدن نیروی حیاتی جامعه ایرانی راه کشور را به سوی مدنیت عصر جدید بگشاید.

دیدیم که این جنبش «به قرینه نامیمون تاریخی» از پیروزی بازماند و بایان در زیر فشار بی امان و جان ستان ملایان به زندگی در حاشیه جامعه محکوم گشتند. با اینهمه از دیدگاه منافع ملی ایران غرور انگیز است، که این «فرقه ضاله» نه تنها نابود (یا احیاناً به «دامان»/اسلام باز) نگشت، بلکه پس از یک دوران کوتاه سیر اضمحلالی، بصورت بزرگترین اقلیت مذهبی ایران جبهه دگراندیشی مذهبی را که مانع بلعیدن کامل ایران از سوی «اسلام ناب» بود، طلایه داری می نمود و از این هم فراتر، به جنبه ای فعال نیز دست یافت و در طیف «روشنگران و روشنفکران» در شکل گیری تاریخ ایران پس از این نیز نقشی برعهده گرفت.

بهایت را از یک سو میتوان بعنوان تازه ترین جلوه فرهنگ دینی در تاریخ ایران مورد بررسی قرار داد. از سوی دیگر اما بهائیان بصورت بزرگترین اقلیت مذهبی دوران معاصر جریانی اجتماعی- سیاسی نیز بوده اند و شناخت و ارزیابی عملکرد این جریان هدف بررسی حاضر است.

این تأکید از آنروست که ذهن شیعه زده، همانگونه که در برخورد به شخصیت های تاریخی دچار اختلال است در نگرش به فرهنگ دینی نیز میان افسون زدگی و نفرت در نوسان است و تا زمانیکه غلبه بر آن ممکن نگردد، نه تنها نسبت به فرهنگ دینی، بلکه در برخورد به هر نوع دیگری از فرهنگ نیز دچار اختلال خواهد بود. اسلام و متولیانش در سیزه جویی با دیگر ادیان و مذاهب در درجه اول بنیان «فرهنگ دینی» را نشان گرفته اند. بدین معنی که برای حمله به دیگر ادیان، ابتدا از آنان تصویر مخدوشی در چهارچوب خودکامگی اسلام بدست می دهند و می کوشند به فرد مسلمان القا کنند که ادیان دیگر، حتی از اسلام، خردستیزتر و خودکامه تراند!

از اینرو لازم است که برای ارزش یابی همه جریانات دینی معیاری یکسان بکار رود و جریانات دینی نیز، مانند هر جریان اجتماعی- سیاسی دیگر، از دید منافع ملی ایران ارزیابی گردد. بویژه در ایران- که شاید بیش از هر کشور دیگری از این رهگذر زیان دیده است- امری حیاتی است، که این محک به میان آید و جلوه اجتماعی و عملکرد سیاسی- تاریخی جریانات مذهبی جایگزین «حقانیت» باورهای مذهبی گردد.

البته اگر بهائیت بعنوان یک آیین مذهبی، در جهت تحکیم خرافات و تحمیق پیروان گام برمی داشت، اصولاً از «دگراندیشی مذهبی» نیز نمی توانست سخنی در میان باشد. وانگهی مخالف منطق تاریخی است که بخش بزرگی از جامعه از مذهب حاکم دست بردارد و به مذهبی از آن خرافی تر و خودکامه تر پناه برد. بدیگر سخن در جامعه ای که انحصار خرافات پرستی و تحمیق در دست مذهب حاکم است، یک جریان نوین دگراندیش تنها زمانی می تواند وجود یابد، که حرکتی در جهت عکس باشد.

^۱ مکتوبات آخوندزاده، چاپ چهره، تبریز، ۱۳۵۷.

در جامعه ای که در یک سو، پایگاه حکومت رهبری شیعه در تضاد با منافع ملی ایران، بر تحقیق و تشدید خرافات پرستی اُمت قرار دارد، تنها حرکتی می تواند از عمق و ثبات برخوردار شود، که در جهت نفی مذهب حاکم و دفاع از فرهنگ ملی سیر نماید. بمنظور بررسی این مطلب نظر سه تن از صاحب نظران و تاریخ شناسانی ایرانی در این باره را محک می زنیم. فریدون آدمیت، درباره محتوای نظری بهائیت می نویسد:

«بیشتر آنچه سید باب گفته و سراسر آنچه در الواح میرزا حسینعلی و عباس افندی آمده، خرمن خرافات بشری را سنگین تر کرده است و در عالم فکر به مفت نمی ارزد.»^۱

واقعاً جالب است ببینیم، آیا جنبشی برخاسته از بطن جامعه ایرانی، توأم با آنهمه فداکاری ها و کوشش ها، بدین انجامید که «خرمن خرافات بشری را سنگین تر» کند؟ اما خوشبختانه به سادگی میتوان نشان داد، که داوری فریدون آدمیت درباره بهائیت از آثرو خطاست که «پیشداوری» است و دلیل آنکه، همو در کتاب پر ارزش «افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده از دوران قاجار»، از «رساله ای که نه اسم دارد و نه اسم نویسنده» سخن گفته و به ستایش آن پرداخته، آنرا «بازنمای سیاست ترقی خواهی عصر سپهسالار» یافته است. او نقل قولی از بهاءالله را در این رساله، «پیامی بدیع» می یابد!

«سخن نویسنده با این پیام بدیع پایان می پذیرد: «ای پسران خاک، از تاریکی بیگانگی به روشنی خورشید یگانگی روی نمایید. ای مردمان گفتار را کردار باید. چه که گواه راستی، کردار است. راه آزادی باز شده، بشتابید و چشمه دانایی را از او بیاشامید.»^۲

«داوری» دیگری که بررسی می کنیم، از احمد کسروی است. در تاریخ معاصر ایران کمتر کسی را می توان یافت که چون او در راه غلبه بر تاریک اندیشی مذهبی کوشیده باشد. پیش از این دیدیم که کسروی با حیرت و تحسین از کوششهای جانبازانه بابیان یاد کرده است. اما همو بدون آنکه کوچکترین شاهد نظری و یا عملی ارائه دهد، در بررسی «بابیگری» و «بهائیگری» نتیجه می گیرد که واکنش بابیان و سپس بهائیان در برابر حملات وحشیانه متولیان اسلام باید این می بود، که از ایران و ایرانی نفرت بدل بگیرند!

این «داوری» سخت (و چنانکه نشان خواهیم داد، بی پایه کسروی) از این ناشی می شود که او نتوانست بر ستیزه جویی شیعه گری غلبه کند و بدین سبب نمی توانست تصور کند، که بابیان و سپس بهائیان بهمان نسبت که بر شیعه گری غلبه کردند به ایران دوستی واقعی نیز دست یافتند.

نمونه سوم اظهار نظر نظریه پرداز «چپ»، احسان طبری است. او در نهایت، بهائیت را «دین سازی حساب گرانه»^۳ توصیف نموده است. اگر این نظر را جدی گیریم، پرسیدنی است، که آیا طبری واقعاً بر این باور است که در مورد دیگر ادیان، از جمله اسلام، در زمان خود «دین سازی» نشده است؟ و یا آنکه، آیا در نظر او دین سازی «حساب شده» - که بیانگر دخالت عقل در آن نیز هست - بهتر است یا دینی که یکسره مخالف عقل و متکی بر باورهای کور و خرافی است؟ به عبارت دیگر، اگر طبری ضرورت دین را انکار می کند، چرا برمسند داوری درباره دین های «اصلی» و «جعلی» تکیه می زند و اگر برای دین عملکرد و ارزشی در فرهنگ تاریخی و اجتماعی بشر قائل است، چرا آنرا «حساب شده» و عقلانی نمی خواهد؟

^۱ فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۱۴۶.

^۲ افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۱۷.

^۳ احسان طبری، برخی بررسی ها درباره جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی، ص ۳۸۵.

خواننده دقیق متوجه است که ارزیابی نظراین سه تن بزرگترین نمایندگان سه خط فکری در تاریخ معاصر ایران، پیش از آنکه متوجه ستایش از بهائیت باشد (که البته سزاوار چنین ستایشی نیز هست) بدین لحاظ بود، که نشان دهیم، نه منافع عمومی جامعه ایرانی، بلکه نهایتاً پیش داورى شیعه‌گرا نه بنیان داورى منفى درباره آنان بوده است.

«بگوای مردم،... از ظلمت حزب شیعه خود را خارج نمایید»

بهاءالله

«فلسفه سیاسى» برای هر گروه اجتماعى شالوده ایست که اهداف آنی و آتی و همچنین موقعیت گروه در برابر دیگر نیروها را تعیین می کند. همچنانکه هر فردی بنا به «فلسفه زندگى» خود بسوی اهدافی گام برمی دارد، هر گروه اجتماعى نیز ناگزیر از داشتن فلسفه‌ای سیاسى است که جلوه اجتماعى گروه را در شرایط مشخص تاریخی- اجتماعى تعیین می کند.

از این دیدگاه لازم است، که بمنظور بررسی و شناخت عملکرد و جلوه اجتماعى بهائیان در تاریخ معاصر ایران، با فلسفه سیاسى بهائیت آشنا شویم و بازتاب آنرا در خط مشى سیاسى و عملکرد این گروه اجتماعى دریابیم.

گروههای اجتماعى، بویژه مذهبى (وحتى تا حدى احزاب سیاسى)، غالباً خود را جریانى «ما فوق طبقاتى» نشان می دهند و دریافت فلسفه سیاسى و خط مشى آنها، بویژه در مورد گروه های مذهبى که «حرف اصلی» را در ورای تنیده ای از عبارات کلی پوشیده می دارند، کار آسانى نیست و یا چنانکه در مورد بابیان دیدیم، باید فلسفه سیاسى را با توجه به سمتگیری های اجتماعى- سیاسى واری نمود.

این واری، در مورد بهائیت کار آسانى است. در دریای آثاری که از پیشوایان این «نهضت دینی» در دسترس است، فلسفه سیاسى بهائیت بروشنی طرح شده است. اینجا به «فلسفه سیاسى» بهائیت اشاره می کنیم و در فصلهای آتی با بررسی جلوه اجتماعى آنان بازتاب عملی آنرا بررسی خواهیم نمود.

آنچه بهاءالله درباره عملکرد پایگاه رهبرى شیعه بیان نمود، در تاریخ ایران بی نظیر است:

«عمامه و رداء سبب هلاکت قوم شد. عباد بیچاره از آن آنفس غافله پذیرفتند آنچه را که سبب گمراهی شد.»^۱
«(امروزه) علما و فقهای عصر، بر مسند علم و فضل نشسته اند و جهل را علم نام گذاشته اند و ظلم را عدل نامیده اند.»^۲

«هزار سال... جمیع (فرقه های) اثنی عشریه، نفس موهومی را که اصلاً موجود نبوده، (با) عیال و اطفال موهومه در مدائن موهومه محل معین نمودند و ساجد او بودند و اگر نفسی انکار او می نمود فتوای قتل می دادند.»^۳
«سالها به اسم جابلقا و جابلسا و ناحیه مقدسه، (مردم) را فریب دادند و گمراه نمودند. حال تفکر ننموده و نمی نمایند که حاصل فرقه شیعه چه بوده و هست؟»^۴

^۱ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۱۷.

^۲ آثار قلم اعلی، ص ۱۴۱.

^۳ اقتدارات، یاد شده، ص ۲۴۴.

^۴ بهاءالله، مجموعه الواح، لوح عبدالحمید، ص ۳۱۵.

«اگر فضل انسان به عمامه می بود، باید آن شتری که معادل (هزار) عمامه بر او حمل می شود از اعلم ناس محسوب شود و حال آنکه مشاهده می نمایی که حیوانست و گیاه می طلبد.»^۱

«جمع فساد عالم از این جهلا که به لباس علم ظاهر شده اند بوده و خواهد بود.»^۲

او «علما» را «گل پاره های عالم» نامیده، پایه های حکومتشان را ناستوار می یابد:

«از سطوت علمای جاهل خائف نباشید.»^۳ «.. مانند سراب اوهام در موج اند و گمان اوج دارند.»^۴

«اعمال و اقوال حزب شیعه عوالم روح و ریحان را تغییر داده و مکدر نموده.»^۵

با اینهمه به اراده و اختیار «مردم» اعتماد دارد:

«مشاهده کن که اگر (مردم) خود را معلق به رد و قبول علماء و مشایخ نمی شناختند، ... مجال اعراض از برای

علماء نمی ماند. چون خود را بی مرید و تنها ملاحظه می نمودند...»^۶

بهاء الله در جهت گیری کاملاً مخالف با شیعه گری، حکومت سیاسی را بالقوه نمایند و در خدمت مردمان می داند و در راه بهبود آن به انتقاد سازنده دست می زند. نفوذ عمامه بصران را مانع برآمدن ویژگی ذاتی حکومت سیاسی، یعنی اقدام در جهت منافع مردمانی که از میانشان برآمده می یابد. مقایسه او میان «مأمورین دولت» و «گروه عمامه بصران» تکان دهنده است:

«قسم به آفتاب راستی، که ... یک نفس از مأمورین دولت از یک فوج ارباب عمامم عندالله اقدم و افضل و ارحم است. چه که این نفس در لیالی و ایام به خدمتی مأمور است که آسایش و راحت عباد در اوست. و لکن آن فوج در لیالی و ایام در فساد و رد و سب و قتل و تاراج مشغولند.»^۷

برخلاف «فلسفه سیاسی» شیعه گری که از طرفی حکومت را ذاتاً ظالم و از سوی دیگر شاهان را «سایه خدا» قلمداد می کند، برای حکومت های سیاسی تنها یک علت وجودی می شناسد و آن خدمت به خلق است. انتقاد او به حکومت سیاسی (شاهان) هر چند برنده است، به رفرم پذیری آن تکیه دارد:

«ای گروه پادشاهان... شما همه روزه مصارف را زیاده خواهید و آنرا بر رعیت تحمیل می نمایید. و حال آنکه فوق طاقت رعایاست و برآستی این ظلم عظیمی است. اگر شما ظالم را از ظلم خود منع نسازید و حق مظلوم را نستانید، پس بچه چیز افتخار می نمایید؟ آیا افتخار شما به اینست که بخورید و بیاشامید و احتکار اموال کنید و خزانة فراهم سازید؟»^۸ (ترجمه)

در صورتیکه حکومت سیاسی به مسئولیت خود یعنی «امنیت و آسایش و حفظ (مردمان)» عمل کند، یاری بدان را ضروری می شمرد:

^۱ امر و خلق، یاد شده، ص ۳۱۴.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا.

^۴ همانجا، ص ۱۶۷.

^۵ مجموعه الواح، یاد شده، لوح اشرف.

^۶ همانجا، لوح نصیر.

^۷ همانجا، ص ۲۶۸.

^۸ عبدالحسین آیتی (آواره)، کواکب الدرّیه، ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۰.

«مظاهر حکم و مطالع امر که به طراز عدل و انصاف مزین اند، بر کل اعانت آن نفوس لازم...»^۱
 «آنچه امروز لازم است، اطاعت حکومت و تمسک به حکمت. فی الحقیقه زمام حفظ و راحت و اطمینان در ظاهر در قبضه اقتدار حکومت است.»^۲

قابل دقت فراوان است که توجه بهاءالله معطوف به حکومتی است که در قبال ملت مسئول «حفظ و راحت و اطمینان» مردمان باشد. او «حلقه مفقوده پیشرفت در ایران» را نشان داده، رابطه مسئولانه و سازنده حکومت و ملت را غلبه بر عقب ماندگی ایران تشخیص می دهد. البته پیش شرط این رابطه همان حذف پایه حکومت مذهبی و «تدوین قانون» بعنوان بنیان این «قرارداد اجتماعی» است. او بیش از نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه مطرح ساخت:

«از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب، ولیکن شایسته آنکه مقرری معین گردد و حضرات در آن مقرر جمع شوند و آنچه را سبب و علت امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است. معین فرمایند و اجرا دارند.»^۳

بدین ترتیب باید اعتراف نمود که این «گروه مذهبی» درمان درد جامعه ایرانی را بدست داده، خط مشی آنان در حذف حاکمیت مذهبی و برقراری حکومتی بهبودگر و مسئول در مقابل قانون، در جهت تداوم جنبش بابی قرار داشت و تحول بسوی بهائیت، نه تنها به ضرورت تاریخی، بلکه بمنزله تحولی به پیش چهره گشود.

روشن است که نیل به این هدف با وجود حکومت ملایان در دوران ناصری، «از ریخ زدن آب زیر آفتاب سوزان» غیرممکن تر می بود. رهبری شیعیان سرمست از پیروزی بر بابیان، پایه های اقتدارش را می گستراند و «ناصرالدین شاه»، چون مارگزیده از هر سپید و سیاهی که بوی بایگیری می داد، واهمه داشت. از سوی دیگر بابیان (بهایان) پا به میدان گذارده بودند، تا فاصله حرف و عمل را از میان بردارند. پس لازم بود، خود پیشقدم شوند و بعنوان یک گروه اجتماعی احترام به حکومت و رفتار قانونی را بتن زندگی کنند:

«بر احدی جائز نه که ارتکاب نماید، امری را که مخالف رأی رؤسای مملکت باشد.»^۴

اگر جز این بود، کوشش بابیان (بهایان) در راه حذف پایگاه رهبری مذهبی میتوانست بدین معنی باشد که می خواهند جانشین او شوند. فراتر از آن، بهاءالله بعنوان «مصلح اجتماعی» از هر ادعایی بر قدرت چشم پوشید:

«این مظلوم خیال ریاست نداشته و ندارد مقصود رفع آنچه سبب اختلافات احزاب عالم و تفریق امم است، بوده و هست تا کل فارغ و آزاد شده و بخود پردازند.»^۵

از سوی دیگر بعنوان رهبر بابیان که با نیروهای دولتی جنگیده و به شاه تیر انداخته بودند، تضمین کرد، که بابیان از این پس رفتار قانونی و صلح آمیز داشته باشند:

«این مظلوم... عهد می نماید که از این حزب جز صداقت و امانت امری ظاهر نشود، که مغایر رأی جهان آرای حضرت سلطانی باشد. هر ملتی باید مقام سلطانش را ملاحظه نماید و در آن خاضع باشد...»^۶

با توجه بدانکه بهائیان در درازنای عهد ناصری به زندگی در حاشیه جامعه محکوم بودند و از کشتاری به کشتاری دیگر مورد حملات جان ستان قرار داشتند، از دیدگاه امروز قابل تصور نیست که آنان را چه قدرت معنوی سرشاری،

^۱ بهاءالله، کتاب عهدی.

^۲ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۲۶۸.

^۳ مجموعه الواح، یاد شده، لوح دنیا، ص ۲۹۴.

^۴ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۲۷۰.

^۵ همانجا، ص ۲۰۰.

^۶ مجموعه الواح، یاد شده، ص ۲۶۶.

بر چنین خط مشی استوار نگاه می‌داشت. پیش از این دیدیم که بهاء‌الله در رفتار با یارانش بر کوچکترین خطایی چشم پوشی نمی‌کرد:

«اگر مقصود این اقوال سخیفه و اعمال باطله بوده، حمل این زحمات بچه جهت شده؟ هر سارق و فاسقی به این اعمال و اقوال شما، قبل از ظهور عامل بوده است.»^۱

آری، عملی شدن آنچه بهائیان می‌خواستند بهترین راه برای رسیدن به منزلت اجتماعی نیز بود، اما شگفت‌انگیز است که این «نهضت مذهبی» از ابتدا «جدایی دین و حکومت» را بر پرچم خود نوشت و طرح همین خواسته موقعیت بهائیان را در موضع دفاع از منافع ملی ایران ثبات و بقا می‌بخشید. برای روشن شدن بحث مثالی بزنیم: هنگام سفر (زیارتی) ناصرالدین شاه به عتبات، دولت ایران از دولت عثمانی خواست که «بدلایل امنیتی» بهائیان آن نواحی را دستگیر کند. بلوای بزرگی در گرفت و هر که بنام بابی شناخته شده بود، دستگیر و بسیاری به نقاط دورافتاده تبعید شدند و از جمله «زین نجف آبادی (منشی بهاء‌الله) به ده سال تبعید به موصل محکوم شد.»^۲ گزارشی که از آن دوران در دست است بخوبی بیانگر سمتگیری اجتماعی بهائیان است:

«در سفر ناصرالدین شاه به نجف و کربلا جمعی از احباب را در بغداد و آن حدود گرفته، استنطاق کرده و هر که را تبری نکرد به موصل تبعید نمودند. حاجی محمد حسین قزوینی (طبيب) عرق غیرت ایرانی‌اش جنبیده به مجلس استنطاق رفت و به دفاع از (دوستان) برخاست. مترجم دولت ایران با عصبانیت پرسید: توجه کاره ای؟، او گفت: تو چکاره ای؟ مترجم گفت: من مترجم دولتم. و حاجی بالبداهه جواب داد: منم مترجم ملت.»^۳

بدین ترتیب بطور جمع بست می‌توان گفت که بهائیان با قرار گرفتن در موضع ایران دوستی از یک سو برای میهن دوستان ایرانی جالب و جاذب شدند و از این راه بقای خود را تأمین نمودند و از سوی دیگر به سخنگو و مدافع «قطب ایرانی» بدل گشتند. تنها با درک عمیق این نکته تاریخی می‌توان جوابگوی این سؤال بود که چطور شد، در نیم قرن که قدرت حکومت شیعیان در ایران در اوج خود قرار داشت و هر دو پایگاه حکومتی با تمام قدرت و خشونت در راه نابودی این «فرقه ضاله» می‌کوشیدند، بابیان (بهائیان) توانستند در این سرزمین دوام آورند.

اینک برای روشن‌تر شدن مطلب، به واکنش دو «صاحب نظر» خارجی درباره بهائیت بنگریم: می‌دانیم که تولستوی، نویسنده نامدار روس، از طریق ترجمه آثار بهاء‌الله و دیدن نمایشنامه ای درباره زندگی طاهره (که با شرکت سارا برنار هنرپیشه معروف تئاتر در پترزبورگ به صحنه آمد)، در همان دوران با آیین بهائی آشنا شد و با ستایش و شیف‌تگی حیرت‌انگیزی درباره بهائیت سخن گفت. بی شک این ستایش (دردورانی که روسیه تزاری در شرایطی مشابه ایران بسر می‌برد)، از آن سرچشمه می‌گرفت که او «فلسفه» بهائیت را برای روسیه نیز راهگشا می‌یافت. اما نکته جالب آنکه تولستوی برآمدن چنین خط فکری را در ایرانی که می‌شناخته، قابل تصور نیافته است!:

«بهائیت دارای فلسفه‌ئی عظیم است و بزرگتر از اینها است که حتی اتباع آن تصور کرده اند.»^۴
نمونه دیگر، «غم‌خوار حقیقی ایران» (!) ادوارد براون است که در مقدمه بر «نقطه الکاف» نوشت:

^۱ مائده آسمانی، یاد شده، ج ۸، ص ۶.

^۲ خوشه‌هایی از خرمین ادب و هنر، شماره ۴، ص ۱۹.

^۳ حسام نقبایی، زندگانی ابوالفضایل، ص ۷۲.

^۴ روزنه‌های امید، ص ۱۸.

«بهاء الله جنبه اخلاقی تعالیم باب را بسیار تقویت نمود و بسط داد و جنبه حکمت و عرفان آن را به چیزی نمی‌شمرد و سعی کرد که حتی الامکان از اهمیت آن کاسته و از میان برداشته شود...»^۱
(مهم نیست که ادوارد براون با این اظهار نظر نشان داد که از «حکمت و عرفان» شناختی ندارد، بلکه مهم آن است که ادامتاً نوشت و نشان داد، که از «اخلاق» نیز بویی نبرده است!)

«...و نیز جهد نمود که با دولت ایران از در صلاح و آشتی داخل گردد و لهذا خود و اتباع خود را رعایای مطیع و با وفای ناصرالدین شاه که بر سر بایه آن همه بلاهای فوق التصور آورد، قلمداد می نمود، به اتباع خود توصیه نمود که باید کشته شدن را بر کشتن ترجیح دهند... بایه های اصلی دوره اولی، برعکس، مسلکشان بکلی بر ضد این بود، شاید ایشان خود را مظلوم فرض می کردند ولی در کمال اطمینان و یقین می خواستند که وارث ارض گردند، ایشان کسانی را که مؤمن به باب نبودند نجس و واجب القتل می دانستند و به سلسله قاجار بغض و نفرت شدید داشتند و بهیچوجه این حس خود را پنهان نمی کردند.»^۲

کسی از ادوارد براون نپرسید، که اگر بایان، غیربایان را «نجس و واجب القتل» می دانستند، چه جای سخن از «جنبه اخلاقی تعالیم باب»؟ بهر رو، اظهار نظر ادوارد براون، بزودی به «سرمشق» همه رده نویسان ایرانی، از عمامه پسران تا «چپ‌ها» بدل گشت، که دسته اخیر در دفاع از «جنبش انقلابی بابی» در مقابل «آشتی جویی بهائی» برای خود «رسالت انقلابی» قائل شدند!

البته این قابل فهم است که برای «ادوارد براون» ها (این مجریان سیاست «تفرقه بینداز و حکومت کن!») چیزی بهتر از آن نیست که ایرانی با ایرانی بستیزد و از خونخواهی چشم نپوشد. اما تکرار این «سرمشق» از سوی بسیاری «روشنفکران» ایرانی، جز بیانگر اضمحلال تفکر اجتماعی چیز دیگری نیست. (برای نمونه، محمدرضا فشاھی سخن بالا از براون را نه بصورت نقل قول، بلکه بعنوان نظر خود ارائه داده است!)^۳

به موضوع اصلی بحث بازگردیم. پرسیدنی است، با توجه به روندی که توازن قوا در ایران دوران ناصرالدین شاه در جهت مخالف خط مشی بهائیان طی می نمود، اصولاً این خط مشی از چه امکان موفقیتی برخوردار بود؟ مگر نه آنکه در این دوران اقتدار فزاینده حاکمیت شیعه بر ایران گسترده می گشت و دربار ناصری روندی اضمحلالی می پیمود؟

بعداً درباره تحول دو پایگاه حکومتی در این دوران سخن خواهیم گفت. اینجا همین بس که اقتدار فزاینده حاکمیت مذهبی روندی دوگانه بود. از یک سو این حاکمیت از نظر مالی، اقتصادی و تقویت اهرم‌های تبلیغ و تحمیل به اوجی غیرقابل تصور رسید و از سوی دیگر روند اضمحلالی ایران همه نیروهای خارج از نفوذ این رهبری را به حرکت واداشته، از اقلیتهای مذهبی تا جناح مترقی دربار نیز از اعتماد به نفس برخوردار می شدند.

نقطه اوج این کوشش‌ها را باید دوران صدارت سپهسالار (حسین خان مشیرالدوله) دانست. سپهسالار حدود سی سال پس از امیرکبیر، دومین صدراعظم این دوران است که با «خیالات بلندی در باره مملکت» بقدرت رسید. نگاهی به عروج و سقوط او، هم بیانگر شرایط اجتماعی-سیاسی این دوران است و هم میزان موفقیت خط مشی بهائیان را نشان می دهد. کسروی درباره سپهسالار می نویسد:

«اندیشه اینکه باید در کشور قانونی باشد و زندگی از روی آن پیش رود، در زمان حسین خان سپهسالار آغازید.»^۴

^۱ میرزا جانی کاشانی، نقطة الکاف، مقدمه.

^۲ همانجا.

^۳ محمدرضا فشاھی، واپسین جنبش قرون وسطایی...، ص ۵۵.

^۴ احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۸.

پیش از این اشاره شد که او در مقام سفیر ایران در عثمانی نقش اساسی در «انتقال» بهاءالله از بغداد به دور دست عکا داشت و چون بهایان را خطری برای حکومت ایران می دانست، از وارد آوردن هیچگونه فشار به آنها خودداری نمی نمود. حتی نوشته اند، که در جلسه ای که با شرکت سفیر فرانسه و عالی پاشا وزیر عثمانی برای رسیدگی به سرنوشت بهاءالله تشکیل شد، او بر اعدام بهاءالله اصرار داشته است.

از سوی دیگر، بهاءالله او را دولتمردی صادق و خدمتگذار منافع ایران دانسته، بهایان را از دشمنی با او بر حذر می داشت. از این فراتر کوشید، نظر او را نسبت به بهایان تصحیح کند و از جمله سه نفر از بهایان سرشناس را به اسلامبول فرستاد، تا با او مذاکره کنند. واکنش سپهسالار این بود که هر سه را به زندان انداخت!

سپهسالار با لیاقتی که در تدارک مسافرت شاه به عتبات از خود نشان داد (از جمله دستگیری و تبعید بهایان در بغداد!) مورد توجه ناصرالدین شاه قرار گرفت. شاه او را به پایتخت خواند و وزیر عدلیه و سپس صدراعظم کرد (۱۲۸۹ ق.). سپهسالار در این مقام مشوق شاه به مسافرت به اروپا شد و تصور می نمود، دیدن اروپا، ناصرالدین شاه را به اقدامات ترقی جویانه ای و خواهد داشت (۱۲۹۰ ق.). در «تاریخ بیداری ایرانیان» آمده است:

«صاحبان اعمال بی نهایت از او ملاحظه و ترس داشتند و جرئت خلاف و تخلف نمی کردند، رشوه و تعارف و طمع و توقع بکلی از میان رفت. مشیرالدوله می خواست کارهای فرنگ را در ایران معمول و متداول کند.»^۱
نوشته اند، که چنان در پی اصلاح اوضاع دولت بود، که فرهاد میرزا معتمدالدوله (عموی شاه) به او نوشت:
«جناب عالی یک مرتبه در شش ماه بخواهید قواعد پنج هزار ساله ایران را بهم بنزید، گویا فوق عادت و طاقت باشد.»^۲

روشن است که چنین صدراعظمی با مخالفت شدید و وسیع ملایان روبرو گشت:
«وزیر عدلیه (میرزا حسینخان سپهسالار) دست دادخواهی از آستین انصاف بیرون آورد... اعلان کرد که در هیچ جاکسی را نکشند. مقصرا را با ذکر ادله بطهران بفرستند، و این اول قدمی بود که در تدارک عزل خود برداشت.»^۳
«قحط شد و صادرات او را نامیمون شمردند. حاج ملا علی کنی گندم را در آن سال به شصت و چهار تومان فروخت که متعلق به صغیر است، زهی مروت و کیش!»^۴
اعتمادالسلطنه می نویسد:

«از جمله علمایی که او (سپهسالار) را تکفیر می کردند و در طعن و لعن غلو داشتند، مرحوم آقا سید صالح عرب بود. وقتی کاغدی به مهر صدراعظم نزد او بردند... آن کاغذ را پاره کرد و به حوض انداخت و بعد گفت، حوض هم نجس شد، آبش را خالی کنید!»^۵

«حاجی ملا علی کنی (مجتهد تهران) از حکم (تکفیر) عدول نکرد و آنچه مشیرالدوله اصرار کرد یک مجلس با مرحوم حاجی ملاقات کند راضی نشد و اذن نداد. حتی آنکه مشیرالدوله پیغام داد که اذن بدهید در حمام خدمت شما برسم آن مرحوم اذن نداد.»^۶

^۱ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۰۸.

^۲ سپهسالار اعظم، ص ۵۰.

^۳ گزارش ایران، یاد شده، ص ۹۶.

^۴ همانجا.

^۵ محمدحسن اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، بکوشش محمد مشیری، ص ۲۷۹.

^۶ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۰۶.

مخالفت با سپهسالار در واقع تهدید ناصرالدین شاه بود، که پس از دیدن اروپا تصمیم داشت، به اقداماتی اصلاحی دست زند. این مخالفت بزودی چنان اوج گرفت که شاه در راه بازگشت از سفر دوم (۱۲۹۵ ق.)، مجبور به خلع او شد! کسروی می نویسد:

«ملایان... به دشمنی سپهسالار برخاسته و او را بیدین خواندند و نامه‌ای به ناصرالدین شاه نوشتند که سپهسالار را با خود به تهران نیاورد! این نامه به شاه در رشت رسید و... شاه ناگزیر شد حکمرانی گیلان را به سپهسالار داد، او را در آن جا گذاشت و خود بی او به تهران آمد.»^۱

نکته تاریخی بارز آنکه، چون شاه پس از چندی از موقعیت خود مطمئن شد، سپهسالار را دوباره صدراعظم کرد، اما این بار سپهسالار عقب نشسته بود:

«حاج میرزا حسین خان دانست، حفظ مقام و مسند او به همراهی با جماعت است و از خیالات بلندی که درباره مملکت داشت، افتاد.»^۲

این دگرگونی نمونه‌ایست که نشان می دهد، تنها شاهان دوران معاصر ایران نبودند که به «همراهی با جماعت» بر مسند خویش نشسته بودند، بلکه مجموعه دستگاه دولتی نیز چاره‌ای جز این نداشته است!

با اینهمه، دوران سپهسالار برای بهائیان روزنه‌ای امید بخشید و آنان به فعالیت گسترده‌ای برای حمایت از او دست زدند. دیرتر در این باره سخن خواهیم گفت. اینجا نمونه‌ای بدست می دهیم:

جمال بروجردی، از سرشناسان بهائی، برای مذاکره با دولت به پایتخت آمد. نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» در باره این حادثه تاریخی می نویسد:

«آقا جمال بروجردی بابی آمد بطهران و از طرف دولت مجلس رسمی تشکیل یافت که علما با آقا جمال مباحثه کنند... مذاکره آن مجلس به مسأله هر و بر خاتمه یافت.»^۳

بدون تردید در سقوط سپهسالار، تجدید نظر او در باره بهائیان بی تأثیر نبوده است و نوشته اند که او به شاه گفت: «ما تا بحال در حق این طایفه به اشتباه تصور می کردیم، مخالف دولت و سلطنت می باشند.»^۴

در آثار بهاء الله نیز این تجدید نظر «مرگ بار» بازتاب یافته است:

«مشیرالدوله میرزا حسین خان... ورود مظلوم و رفتار و گفتار او را در مدینه کبیره (اسلامبول) ادراک نمود و فهمید و در مجمع اصحاب دولت و ملت ذکر نمود.»^۵

بالاخره ناصرالدین شاه، بسال ۱۲۹۷ ق. بار دیگر سپهسالار را خلع کرد و چند ماهی دیرتر در مشهد مسمومش کردند. از دوران او «مسجد سپهسالار» در تهران به یادگار مانده است! بدین ترتیب پس از امیرکبیر یکی دیگر از دولتمردان میهن دوست و کاردان ایرانی نه تنها قربانی رهبری شیعه شد، بلکه بنام «شهید اسلام» نیز به کتابهای تاریخ راه یافت و از آن پس «تاریخ نگاران»، نابودی او را نتیجه خودکامگی ناصرالدین شاه قلمداد کردند و بر او مرثیه ها خواندند!

^۱ تاریخ مشروطه ...، یاد شده ص ۱۰.

^۲ تاریخ بیداری...، یاد شده ص ۱۰۸.

^۳ همانجا، ص ۱۱۶.

^۴ محمدعلی فیضی، حضرت بهاء الله. ص ۲۰.

^۵ مجموعه الواح، یاد شده.

اگر بهاء الله را در مقام «مصلح و روشنگر» در نظر گیریم، باید به این تفاوت مهم نیز نظر داشت، که او بعنوان پیشوای مذهبی نمی توانست نسبت به سطح فکر و توانایی حرکت فکری «مؤمنان» بی تفاوت باشد و آنچه می گفت، بزودی به مبانی عقیدتی و راهنمای عمل آنان، که در بطن جامعه شیعه زده می زیستند، بدل می گشت.

اینهمه، روشنگری در میان بهائیان را در مقایسه با فعالیت دیگر روشنگران، که بدون «مسئولیتی مستقیم» هر آنچه را «در لحظه» درست می یافتند، منتشر می ساختند، از سویی با دشواری و از سویی از اهمیت تاریخی ویژه ای برخوردار می سازد.

اینست که پژوهشگر در نیم قرنی که بهائیت بصورت دگراندیشی مذهبی در حاشیه جامعه ایرانی برآمد، با فعالیت روشنگرانه و اقناعی عظیمی در جمع بهائیان روبروست و این بار در درجه اول بر دوش بهاء الله بود، که با نامه هایی («الواح») از تبعیدگاه دوردست با آنان در تماس بود. با توجه به دشواری ارسال نامه ها، حیرت انگیز است، که آثار بجا مانده گویا بیش از صد جلد کتاب (هفت هزار لوح) را تشکیل می دهد.

در باره پنهانکاری در ارسال این «الواح» گزارشاتی در دست است که نشانگر درجه عالی تدبیر و هشیاری و هم چنین کوشش های فداکارانه ای است، که این ارتباط را در آن روزگار ممکن می ساخت. بازتاب این پنهانکاری را در خود این آثار نیز می توان مشاهده نمود. نمونه وار:

«از قبل مظلوم سلام برسان، بگو یا سی...»^۱ «آنچه در باره ف ا رس نوشته بودید... جواب نازل و ارسال شد. ولیکن باید به حکمت عمل نماید. ابدأ از منزل و مرسلاً صریحاً تکلم نمایند.»^۲

بطور طبیعی همچنانکه مخاطبان این نامه ها طیفی وسیع را تشکیل می دادند، لحن، زبان روشنگری در آنها نیز متفاوت است. با اینهمه خرافات زدایی آشتی ناپذیر و بحث اقناعی برای غلبه بر اعمال خرافی زمینه و محور اصلی آنها را تشکیل می دهد:

«اینکه مرقوم داشته بودی، یکی از دوستان الهی از اشتغال (دوستان) به صنعت اکسیر اظهار حزن نموده اند... فی الحقیقه حق با ایشان است. در نهی این عمل، الواح متعدده... نازل و به اطراف ارسال شد. بسیار عجیب است، با نهی صریح... مشغول شوند.»^۳

نمونه دیگر مربوط به بازتاب خط مشی بهائیان در جهت تقویت نیروهای مترقی است. پیش از این اشاره شد، که ورود جمال الدین اسدآبادی به دربار ایران به پشتیبانی کارگذاران سیاست خارجی انگلیس و کششی که «اتحاد اسلامی» برای جناحی از دربار داشت، چنان با استقبال روبرو شد، که اگر اتابک صدراعظم به مقابله با او بر نمی خاست، چه بسا که جمال الدین به صدارت عظمی عروج می نمود و این قدمی عظیم در جهت برقراری اولین حکومت اسلامی در ایران می بود. حال با توجه با ستایش بسیاری از میهن دوستان ایرانی از جمال الدین، جالب است ببینیم، بهاء الله با چه دلسوزی و بصیرتی در باره این «ماجر» هشدار می دهد:

«این ایام ظاهر شد آنچه که سبب حیرت است. از قراریکه شنیده شد (شخصی) وارد مقرر سلطنت ایران گشت و مجلس بزرگان را به اراده خود مسخر نمود، فی الحقیقه این مقام، مقام نوحه و ندبه است. آیا چه شده که مظاهر عزت کبری ذلت عظمی را برای خود پسندیدند. استقامت چه شد عزت نفس کجا رفت.»^۴

^۱ پیام بهائی، شماره ۸۸.

^۲ امر و خلق، یاد شده، ص ۱۲۱.

^۳ همانجا، ص ۳۵۷.

^۴ بهاء الله، لوح عالم، مائده آسمانی، ج ۳، ص ۳۰۸.

بهائیان نه تنها با طیفی در رابطه بودند که از سوی تاریخ نگاران بعنوان «راهگشایان و روشنگران اجتماعی» موجب این انقلاب تلقی گشته‌اند، بلکه در میان خود بهائیان شماری از روشنفکران ایرانی برآمدند، که هرچند به سبب پیگرد مذهبی از تأثیرگذاری مستقیم بر جامعه بازماندند، اما نقش روشنگری آنان قابل انکار نیست. دیرتر باز هم درینباره سخن خواهیم گفت. اینجا تنها برای طرح «اقلیت مذهبی بهائی» بعنوان نیرویی پویا در حاشیه جامعه عصر ناصری، به ذکر نمونه ای کفایت می کنیم:

رابطه بهاءالله با بهائیان نه تنها از راه نامه نگاری صورت می گرفت، بلکه این رابطه از طریق چهار نفر از سران بهائی («ایادی») نیز برقرار بود. نکته جالب آنکه این چهار نفر سرآمد جامعه ایران نیز بودند.

یکی از آنان میرزا حسن طالقانی (ادیب العلماء) معلم ادبیات دارالفنون بود. برای شناخت مقام علمی او کافیت بدین ماجرا توجه کنیم که از سوی «شاهزاده دانشمند» اعتضادالسلطنه (وزیر علوم) با سه تن دیگر مأمور به تهیه دائرة المعارف («نامه دانشوران») در باره سیر تفکر و شرح دستاوردهای بزرگان ادب و علم ایرانی گشت. اهمیت نگارش چنین اثری با توجه به نقش «دائرة المعارف» در نوزایی فرهنگی و علمی در اروپا، روشن است. زمان آغاز به نگارش «نامه دانشوران» نیز از این نظر حائز اهمیت است که به سال ۱۲۹۴ ق. اوج «عصر سپهسالار» و در بحبوحه نزدیکی بهائیان به دربار قرار داشت.

کوتاه سخن، با آنکه تدوین اثر یاد شده، با سرعت و موفقیت پیش می رفت و گویا هفت جلد از آن نیز منتشر شد، چون افشاگشت، که ادیب طالقانی بهائی است، از این کار کنار گذاشته شد و همین نیز به کار «نامه دانشوران» خاتمه داد!

پیکارگران انقلاب مشروطه

«هرامتی و ملتیی که به نهایت انحطاط و
اضمحلال مبتلا شود، تا رستخیزی عظمی
نگردد، برنخیزد...»
عبدالبها^۱

پس از آنکه نقش تعیین کننده «بایان تهران» را در رویدادهایی که به صدور فرمان مشروطیت منجرگشت، دریافتیم، اینک به بهائیان می پردازیم، که بقول کسروی «دسته بیشتر اینان می بودند و کوشش را نیز اینان می نمودند»^۲

سرگذشت بایان را تا آنجا پی گرفتیم که دیدیم، چگونه و چرا اکثریت قاطع به بهائیت روی آوردند. اینک بار دیگر به انقلاب مشروطه بازمی گردیم و نقش اجتماعی- سیاسی بهائیان در این انقلاب را از «جنبش تنباکو» به بعد بررسی نموده، در فصل آتی «پیکره‌ای تاریخی» از عملکرد و جلوه اجتماعی بهائیان در نیمه دوم عصر قاجار بدست خواهیم داد.

در باره منبع اصلی این بررسی (جلد دوم کتاب «کواکب الدرّیه»)، می دانیم، که نویسنده کتاب، عبدالحسین آیتی، عمامه بسری بود که زمانی به بهائیان پیوست و با شهرت «آواره» از جمله مبلغین مشهور بهائی بود. او پس از سی سالی که بهائی بود، دوباره «اسلام آورد» و کتابی به نام «کشف الحیل» در رد بهائیت نوشت. بهر رو، «کواکب الدرّیه» از این نظر که نویسنده نگرشی عمیقاً سیاسی به رویدادها داشته، از هر جهت منبع «جالبی» است. پیش از آنکه به عملکرد و سمتگیری سیاسی و اجتماعی بهائیان پردازیم، لازم است ببینیم، آیا اصولاً درباره این گروه میتوان از «نیروی اجتماعی» سخن راند؟ بمنظور پاسخ به این سؤال به نگاهی گذرا وزنه کمی بهائیان، در ایران و خارج از کشور را در نظر می گیریم.

در خارج از ایران بیست سالی پیش از انقلاب مشروطه (چهار سال پیش از «واقعه رژی»)، «عباس افندی» مشهور به عبدالبهاء جانشین پدرگشته، از فلسطین (که ضمیمه امپراتوری عثمانی بود) هدایت بهائیان را در دست گرفت.

در این حوالی مدتهاست که با ورود بهائیان فراری از نقاط مختلف ایران جمع قابل توجهی گردآمده اند. این روند در دوران بهاءالله آغاز گشته بود و پس از بغداد که اولین مرکز بایان بود، اینک بهائیان رانده شده از ایران، راهی عکا و حيفا می شدند. مسلمانچنین تمرکزی برای حکومت عثمانی که به ایرانیان شیعه بدبین بود، تا چه رسد به بهائیان، توهّم آفرین بود و نمی توانست مورد تأیید بهاءالله قرار گیرد:

«احباب از توجه به شطر اقدس منع شده اند... معذالک مسافرین آرید از مهاجرین در این ارض موجودند»^۳
کوتاه آنکه، وضع بهائیان در عثمانی بطور شدیدی به فراز و نشیب اوضاع سیاسی وابسته بود. پیش از این دیدیم، که بهاءالله و یارانش در عکا، در نتیجه تغییر در دستگاه خلافت (در زمان سلطان عبدالحمید دوم سال ۱۸۷۶ م. برابر ۱۲۹۳ ق.) پس از ۱۸ سال از قلعه بند رها شدند. اما دو سال بعد چون عبدالحمید، صدراعظم پیشرفت طلب خود مدحت پاشا را عزل نمود و مشروطیت را لغو کرد، دوباره تحت نظر قرار گرفتند.

^۱ مکاتیب عبدالبهاء ج ۵، ص ۲۴۹.

^۲ احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۹۱.

^۳ فاضل مازندرانی، امرو و خلق، ج ۳، ص ۱۲۷.

با بالاگرفتن تشنج اجتماعی و سیاسی و بمیدان آمدن دوباره مشروطه خواهان، بهائیان نیز مورد سوءظن قرار گرفته، بسال ۱۹۰۱ م. (۱۳۱۹ ق.)، اینک عبدالبهاء بجای پدر زندانی گردید، که تا سال ۱۹۰۸ و پیروزی مشروطه خواهان ادامه یافت. خواننده دقیق متوجه است که این فاصله زمانی، با تمامی دوران انقلاب مشروطه در ایران هم زمان است. در چنین شرایطی رابطه عبدالبهاء با ایران بسیار سخت تر از پیش ممکن بود و «داره خفیه» عثمانی، رفت و آمد بهائیان را شدیداً تحت نظر داشت. دولت آبادی می نویسد:

«سلطان امر داده است هریک از مأمورین دولتی یک مقصر سیاسی را معرفی کند، پنجاه لیبه به او انعام داده شود.»^۱

بدین ترتیب رابطه «رهبر بهائیان» با ایران در جریانات انقلاب مشروطه به سختی برقرار بود و در درجه اول از طریق نامه نگاری با همان چهار «ایادی» (ابن ابهر، شهیمیزادی، ورقا و ادیب الممالک) صورت می گرفت، که چنانکه خواهیم دید، آنها نیز بیشترین زمان را در زندان بسر می بردند!

این را نیز ناگفته نگذاریم، که بهائیان در عثمانی نه به عنوان «کافر» و «ملحد»، بلکه بعنوان مشروطه طلبان و «مقصرین سیاسی» تحت پیگرد بودند. بر این زمینه نیز برخلاف ایران که «مشروطه طلبان» از بهائیان واهمه داشتند، در عثمانی رابطه تنگاتنگی میان نیروهای مترقی جامعه و بهائیان برقرار بود. بعنوان نمونه، مدحت پاشا، چند سالی پس از عزل خود، به دیدن بهاء الله در عکا رفت و دیری نگذشت که عبدالبهاء در بیروت با او ملاقات کرد. درباره اهمیت سیاسی و تاریخی مدحت پاشا در پیشبرد امر مشروطه در عثمانی، همین بس، که او را «پدر قانون اساسی» می شناسند و نیز دولت آبادی در وصف او می نویسد:

«مدحت پاشا، رئیس آزادیخواهان و عزل کننده سلطان عبدالعزیز»^۲

در دورانی که از آن سخن می رود، نیروهای مخالف، از وهابیون عرب گرفته تا «جوانان ترک»، سر برداشته، حکومت عثمانی را تهدید می کردند، در چنین شرایطی تمرکز بهائیان می توانست به بدبینی خطرناک و سرکوب خون آلودی منجر گردد. از اینرو از همان دوران بهاء الله کوشیده شد، با خرید زمین های اطراف (در طبریه و «دشت اردن») و تشویق «مهاجران» به کشاورزی، از تمرکز نگرانی آفرین در عکا و حیفا جلو گرفته شود. با اینهمه در سایه پیگردهای بی امان در ایران، مهاجرت بهائیان به این منطقه چنان است که:

«در ۱۳۲۳ با هر سببی که تصور شود توهماتی عارض سلطان عبدالحمید (شده)، خواست از افکار و اعمال عبدالبهاء آگاهی یابد. چه که فوق العاده هراس و اندیشه پیدا کرده بود که این نفوذ عبدالبهاء در شرق و غرب و آمد و شد مسافرین ایرانی و آمریکایی و آلمانی مبدا مبنی بر یک موضعه استبداد شکنانه باشد که مضرتش به سلطنت او عاید شود.»^۳

در این میان، با توجه به امنیت نسبی بهائیان در عشق آباد (ترکمنستان) و شهرهای قفقاز (باکو- تفلیس)، «عبدالبهاء اتباع و اصحاب را بقدر مقدور از اطراف خود دور کرده، بعضی را به مصر و بعضی را به ترکستان فرستاد.»^۴

کوتاه آنکه در آستانه انقلاب مشروطه در شهرهای مهم اطراف ایران (بغداد- باکو- عشق آباد) و همچنین در بمبئی، اسکندریه و قاهره جمعیت های پرشماری از بهائیان گرد آمده، این مراکز خود برای بهائیان که پیوسته مورد تجاوز قرار داشتند، پناهگاه بودند. چنانکه تنها در عشق آباد شمارشان از مرز هزار نفر گذشته بود.

^۱ یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۳، ص ۲۵.

^۲ همانجا، ص ۴۴.

^۳ عبدالحسین آیتی (آواره)، کواکب الدریه، ج ۳، ص ۱۹۵.

^۴ همانجا.

البته این بدان معنی نیست که از جمعیت بهائیان ایران می‌کاست. برعکس، در پیامد فعالیت تبلیغی شمارشان مرتباً افزایش می‌یافت. در این باره گزارش اعتمادالسلطنه، وزیر (اطلاعات)، در دست است:

«در داخله مملکت خصوصاً شهر طهران، آثار سیستهای ایرانی یعنی بابی‌ها، زیاده از پنجاه هزار نفر اند.»^۱ با توجه به جمعیت ۲۰۰ هزار نفری تهران^۲ و هفت یا هشت میلیون ایرانی، این گزارش را باید اغراق‌آمیز دانست و نشانه این ویژگی که بهائیان به علت تحرک زیاد بیش از آنکه بودند، بنظر می‌آمدند. این زیاده‌گویی را بویژه در گزارشات ناظران خارجی می‌توان یافت. مثلاً لرد کرزن (نایب السلطنه انگلیس در هند) در باره شمار بهائیان بسال ۱۸۸۹ م می‌نویسد:

«حد اقل جمعیت فعلی بابیان در ایران به نیم میلیون تخمین زده شده است. لکن... تصور می‌رود، تعداد آنها احتمالاً بحدود یک میلیون نفر بالغ باشد.»^۳

و یا چنانکه پیش از این اشاره شد، کسی پیش از انقلاب مشروطه، «سفیر فرانسه می‌شنید، که نیمی از مردم ایران بابی اند.» و چند سالی پس از این انقلاب، «نیویورک تایمز» نوشت، یک چهارم ایرانیان بهائی اند! در حالیکه اصولاً باید پرسید، در ایران آنروزگار، که «هرجا بابی می‌یافتند، می‌کشتند»، چگونه هنوز بهائیان وجود داشتند؟! خاصه آنکه، گذشته از پایتخت، در شهرهای دیگر نیز شمار آنها نه تنها کاهش نیافته، هر جای ممکن، جمعیت بزرگتری گرد آمده بودند. از جمله در همدان، کاشان، زنجان و شیراز شمارشان چشم‌گیر بود. با اینهمه اکثریت آنان در روستاهای بیشمار ایران پراکنده بودند و بدین شیوه می‌کوشیدند از انگشت نما شدن پرهیزند. هر جا که آخوند ده و یا شهرک، کمتر در پی آزارشان بود، بزودی بر شمار بهائیان نیز می‌افزود. چنانکه مثلاً در قریه «مازگان» در نزدیکی قمصر کاشان و یا «سیسان» در نیمه راه زنجان به تبریز، اهالی کلاً بهائی بودند! در سنگسر و شهمیرزاد، دو قریه بزرگ از توابع سمنان، بهائیان بسیاری ساکن بودند. «در سنگسر عده شان بالغ بر سه هزار یا بیشتر می‌شد.»^۴ بویژه در شهرهای «مذهبی» مانند مشهد، یزد و اصفهان بیشتر به روستاهای اطراف روی می‌آوردند. مثلاً در روستاهای اصفهان، مانند گلپایگان، سیده، نجف‌آباد، اقلیت چشمگیری از بهائیان وجود داشت. این بدانجا رسید که خود در ۳۰ کیلومتری شمال شهرضا روستای «دزج» را بنیاد نهادند.

پرشماری آنان و حضورشان در گوشه و کنار کشور، از دو جنبه قابل بررسی است. یکی آنکه، اقلیتهای مذهبی دیگر، به تجربه تاریخی و حملات پیاپی در دورانی طولانی، از روستاها رانده و در شهرها با سکونت در محله‌هایی، سعی می‌نمودند ارتباط با «امت» را به حداقل رسانده، تا حدی درجه فشار را پایین آورند. چنانکه تا همین چندی پیش در همه شهرهای بزرگ ایران اقلیت‌های مذهبی از محله‌های خاص خود برخوردار بودند.

بابیان و سپس بهائیان نیز در برخی نقاط مانند زنجان، نیریز، همدان و غیره چنان پر شمار بودند که ممکن بود محله‌ای را بخود اختصاص دهند. اما نه این در جهت استراتژی آنان بود و نه حملات رهبری شیعه چنین اجازه‌ای می‌داد. چنین بود که چه به قصد تبلیغ و مراوده بهتر با محیط و چه به هدف محدود نگاه داشتن حملاتی که متوجه آنان بود، هر چه بیشتر در پی گسترده شدن در سطح کشور بودند و این به تدبیراندیشی و تحرک زیادی نیاز داشت.

^۱ فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۲۲.

^۲ احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران، ص ۳۹.

^۳ شوقی افندی، قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودت، ج ۲، ص ۲۷۶.

^۴ کواکب...، یاد شده ص ۲۵۱.

مثلاً از یک طرف در محله «راحت آباد» تفت (نزدیکی یزد) در میان زرتشتیان پناه می گرفتند و از طرف دیگر در شهرهایی که رفت و آمد زیادتر بود، خود را در امان می یافتند. چنانکه آباءه (گذرگاه میان شیراز و اصفهان) به یکی از مراکز بهائی بدل گشته بود.

«پراکندگی» به بهائیان امکان می داد با همه ایرانیانی که دردکش حاکمیت مذهبی بودند در تماس قرار گرفته، به اخلاق و رفتار پسندیده، راهی در دل آنان بسته، در میانشان پناه گیرند. از طرف دیگر رفت و آمد مداوم میان خود آنان و از سوی دیگر میل شدید به تبلیغ مرامشان به این گروه اجتماعی پویایی شدیدی می بخشید. بدین معنی، دشمنی رهبری شیعه، با «فرقه ضاله» در مقابل مبارزه بهائیان برای حفظ و بقای خویش، مهمترین تضاد اجتماعی ایران آن دوران را تشکیل می داد. از دور افتاده ترین روستاها تا دربار شاه و از «حوزه های علمیه» تا رأس حاکمیت مذهبی این تضاد فراگیر بود.

نکته باریک آنکه، بهائیان هرچند درصد بالایی را در کل جمعیت تشکیل نمی دادند، اما در شرایطی که شناخته شدن شخصی بعنوان بهائی کافی بود تا خونس ریخته شود، وجود همین دوسه درصد هم شگفت انگیز است. البته پابندی مذهبی در شرایط عادی از وفاداری به آرمانهای سیاسی با ثبات تر است، اما با توجه به شدت پیگرد بهائیان، بدون پیوستن مداوم عناصر جدید به جمع آنان، حفظ و حتی گسترشی که در این دوران یافته بودند، غیرممکن می بود.

«دوری راهها» و ساختار از هم گسسته اجتماعی در شهر و روستای ایران دوری گزیدن بهائیان از حملات جانستان رهبری شیعه را آسان تر می نمود، اما علت عمده بقای آنان را باید همین دانست که رهبری شیعه علیرغم اقتدار و نفوذ فلج کننده، بطور مطلق بر جامعه ایرانی مسلط نبود و در درجه اول، پناه گزینی بهائیان در میان «ایرانیان مسلمان» ماندگاری آنان را ممکن می ساخت.

با توجه به ساختارهای متحجر اجتماعی در دوران مورد بحث حیرت انگیز نیز هست، که چگونه بهائیان در تمامی سطوح و اقشار اجتماعی ایران، بجز دستگاه رهبری شیعیان، نفوذ یافته بودند. بمنظور بدست دادن جلوه کمی این نفوذ به دو جنبه توجه می کنیم:

جنبه نخست، که در تاریخ معاصر ایران از اهمیت و پیامدهای مهمی برخوردار گشت، نفوذ عمیق و شگفت انگیز آنان در دستگاه حکومت سیاسی است. این نفوذ هرچند که در دربار ناصرالدین شاه که، «هیچ چیز به اندازۀ لفظ بابی در به خشم آوردنش مؤثر نبود»^۱ نمی توانست به مقامات بالایی گسترش یابد، اما در سطح «دیوانیان» و صاحب منصبان دولتی از همان دوران بنیان گرفت و در زمان مظفرالدینشاه به طور حیرت انگیزی دامنه دار گشت. چنانکه مثلاً دو تن از دامادهای شاه، معیرالممالک و موقرالسلطنه و همچنین پدر زن او صنیع السلطنه بهائی بودند. شاهزاده محمد مهدی میرزا مؤید السلطنه (حاکم همدان) و پسر ارشدش میرزا مؤیدالدوله (حاکم کاشان) و موقرالدوله (حاکم بوشهر، بعداً وزیر فواید عامه) نیز نمونه حکام بهائی در این دوران اند. از این مهمتر همان امین الدوله، رفیق «بابی مسلک» دولت آبادی و صدراعظم مظفرالدین شاه است که پس از عزل از صدارت به اتفاق برادرش مختار السلطنه و پسرش، بهائی شدند!

اما چنانکه دولت آبادی اشاره می کند، نفوذ بهائیان، اینک در آستانه انقلاب مشروطه به اوج رسیده بود: بهائیان «در اغلب دوائر دولتی مصدر کار هستند»!^۲

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۱۲.

^۲ همانجا، ص ۳۱۶.

پیامد این نفوذ «نامحسوس»، در تحول دستگاه دولتی را زمانی می‌توان بدرستی دریافت که داوری آدمیت را در نظر گیریم:

«تواناترین دولت مردانی که در تاریخ قرن اخیر و عصر حکومت ملی اثر نهادند، از گروه دیوانیان برخاستند.»^۱ به پایگاه نفوذ بهائیان، باید جمع بزرگی از سرآمدان جامعه را اضافه نمود. در این باره بعداً سخن خواهیم گفت. اینجا تنها از دوتن از هنرمندان آن زمان نام می‌بریم:

یکی میرزا عبدالله («پدر موسیقی سنتی ایران») و دیگری «مشکین قلم» (خطاط اول دربار ناصری) است. جالب است که مثلاً پسر ارشد یحیی دولت آبادی (رئیس بابیان) و همچنین نوه‌های شیخ عبدالحسین طهرانی (همانکه ناصرالدین شاه برای جهاد با بابیان روانه بغدادش کرد) بهائی شدند. از میان ملایان نیز، تک و توک کسانی به بهائیان می‌پیوستند، که از «فقهای مسلّم و صاحب فتوی»، نام ملا باقر اردکانی و میرزا محمد رضا کرمانشاهی را ثبت کرده‌اند.

جنبه دیگری که می‌تواند تصویر مشخصی از میزان نفوذ کمی و کیفی بهائیان بدست دهد، پیوستن جمع قابل توجهی از میان اقلیتهای مذهبی ایران (به ویژه زرتشتیان و یهودیان) به بهائیان است:

«تا سال ۱۸۸۴ م. از ۸۰۰ خانواده یهودی همدان ۱۵۰ خانواده بهائی شده بودند.»^۲

«۷۵٪ یهودیان گلپایگان و بیش از نصف یهودیان کاشان بهائی شده بودند.»^۳

پیوستن زرتشتیان نیز در همین حد پر شمار بود. چنانکه اشاره شد، محله «راحت آباد» تفت را زرتشتیان بهائی شده، تشکیل می‌دادند! این پدیده تاریخی بیانگر نکته بس مهمی است: اقلیتهای مذهبی ایران، از یک سو با زوال ترنم نشدنی در مقابل حملات رهبری شیعه روبرو بودند و از سوی دیگر در بهائیان آن قطبی را می‌یافتند که می‌توانست، به مقابله با تسلط اسلام در ایران برخیزد. برای تأیید تاریخی این ادعا همین بس، که پس از انقلاب مشروطه، با مصونیت نسبی که عاید این اقلیتها شد، موج پیوستن آنها به بهائیان بیکباره فروکشید!

برچنین زمینه ای، جمعیت فزاینده بهائیان، با توجه به مبارزه با «افکار عتیقه‌ای که از ملاهای مستبد در مغز مردم جای گیر شده بود.» نشان می‌داد. بهائیان به گروهی بدل شده بودند که ملایان را به مصافی سرنوشت‌ساز فرامی‌خواند. از طرف دیگر جناح ارتجاعی دربار را نیز «آناشیس‌های ایرانی» به وحشت می‌انداختند. این جناح به رهبری اتابک (صدراعظم)، از آنجا که پس از واقعه رژی نیز خود را در ائتلاف با رهبری شیعه می‌دید، زوال قدرت سیاسی را نه در بالا گرفتن بحران اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشور، بلکه در دامنه‌دار شدن فعالیت بهائیان جستجو می‌کرد. در همان دوران ناصرالدین شاه، پسرش کامران میرزا مأموریت یافت، تا اولین سازمان پلیس مخفی ایران را تشکیل دهد. دولت‌آبادی می‌نویسد:

«کامران میرزا (حاکم طهران) در ایام حکومت خود اداره پلیس مخفی مفصلی تشکیل داده، هر سال مبلغی خرج اینکار می‌کند. جمعی از عمامه‌بسرهای طماع را شهریه می‌دهد که به حاشیه نشینی از مجالس بزرگان کسب اطلاع نموده، او را از خفایای امور آگاه گردانند... بعلاوه زنهای خبزنکار دارد که از وجود آنها استفاده می‌کند. چه از زنهای عمومی و چه غیر آنها. و هم با طایفه بهائی که در خفا حوزه ای دارند و از ترس روحانیون جرأت آشکار شدن ندارند، راه پیدا کرده، رؤسای آنها را اطمینان داده، از وجود آنها هم فایده می‌برد. با وجود این،

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۴۸.

^۲ تاریخ یهود ایران، ج ۳، ص ۶۵۷.

^۳ George Curzon, Persia and the Persia Question, vol.1, p.500.

گاهی که سیاست اقتضا می کند، آنرا هم به زحمت می اندازد و می گوید پدرم خواست چنین و چنان کند، من نگذاردم»^۱!

البته «فایده بردن» از بهائیان منحصر به این است که:

«عادت دولتیان در این زمان اینست، هر وقت مسایل سیاسی پیش آید اقدام مخالفی از طرف ملت می شود. برای پی گم کردن لباس فساد عقیده بر آن پوشانیده آنرا بایگیری جلوه می دهند، تا معلوم نشود، افکاری بر ضد دولت در ملت تولید گشته...»^۲

در اینجا بر نکته ای اساسی تأکید کنیم که آنچه در کتب تاریخ درباره «تهمت بایگیری» گفته شده کمابیش فقط «تهمت» نبوده است و با بابی (بهائی) شمردن آنان که به این «تهمت» گرفتار بودند، می توان به درجه نفوذ معنوی و نقش عمیقاً موقی آنان در یکی از سیاه ترین دوران های تاریخ ایران پی برد.

نفوذ واقعی این نیروی اجتماعی را زمانی می توان بدرستی دریافت که همه آنان که با «تهمت بایگیری» روبرو بوده اند را واقعاً بابی (بهائی) و یا حداقل شدیداً تحت تأثیر آنان بشماریم. و این ناروا نیست، چرا که اگر شخص «متهم»، بابی نمی بود، همواره امکان داشت، بر منبری حاضر شود و با دشنام دادن به آنان، خود را «تبرئه» کند. عکس قضیه اینست که ملایان به هر کس که به کوچکترین مخالفتی برخاسته، تهمت بایگیری زده اند و حتی از این تهمت بطور گذرا برای از میدان بیرون کردن رقبای خویش نیز با نداشتند. اینست که بطور جمع بست می توان گفت، در ایران پیش از انقلاب مشروطه، جبهه موقی را تنها یک گروه اجتماعی تشکیل می داده و آن بهائیان بودند و آزادی تنها یک مفهوم داشته است و آن، چنانکه شیخ فضل الله مطرح ساخت:

«لامذهبی و یا دعوت زنادقه و ملاحده بابیه»^۳

مثالی بزنیم: میرزا حسن رشدیه را تاریخ نگاران، مؤسس مدرسه و «بنیانگذار آموزش و پرورش نوین در ایران» می دانند. این ملازاده به سال ۱۳۰۵ ق. در تبریز در مسجدی (!) «مدرسه رشدیه» براه انداخت:

«ملایان... بدست او نیز آنکه الفبا دیگر شده و یک راه نوینی پیش آمده ناخشنودی نمودند و سرانجام او را از مسجد بیرون کردند»^۴

او به قفقاز و مصر رفت و چند سال دیگر بوقت حکومت امین الدوله به تبریز خواسته شده، مدرسه دیگری تأسیس کرد:

«چون ملایان ناخشنودی می نمودند، روزی طلبه ها به آنجا ریختند و همه نیمکتها و تخته ها را درهم شکسته و دبستان را بهم زدند»^۵

هنگامیکه امین الدوله از تبریز به تهران رفت و صدراعظم شد، میرزا حسن را نیز همراه برد و او برای اول بار در تهران با همکاری دولت آبادی و دیگر «بیداران» توانست بالاخره مدرسه ای تأسیس کند. روشن است که در ایرانی که حدود سه هزار مکتب پایه قدرت انحصاری حاکمیت مذهبی را تشکیل می دادند، باز کردن مدرسه کمترین واکنشی که برمی انگیزد، همان «اتهام بایگیری» بود.

حال ببینیم آیا میرزا حسن واقعاً نیز «بابی» بوده است؟ اشاره کردیم که به گزارش کسروی:

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۲۵.

^۲ همانجا، ص ۱۲۶.

^۳ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۱۳.

^۴ تاریخ مشروطه...، کسروی، یاد شده، ص ۲۱.

^۵ همانجا.

«حاج میرزا حسن رشديه که بنيادگذار دبستان هاست، مي گويد مرا به رفتن بيروت و ياد گرفتن شيوه نوين آموزگاري يک گفتاري از «اختر» برانگيخت»^۱

و از نامه طباطبائي نقل کرديم که زن او نيز «محقق البايه» است. با اينهمه از آنجا که نه ازليان و نه بهائيان او را از خود دانسته اند، وي را بايد از جمله کسانی دانست که غيرمستقيم تحت تأثير فرهنگ «بابي» رفتاري ترقي جويانه داشتند و ترقي جويي آنان مستقيماً مورد پشتيباني «بابيان» قرار گرفته است. کسروي مي نويسد:

«دبستان در ايران از سال ۱۳۱۴ آغازيد. در تهران تا ديري تنها يک دبستان (رشديه) مي بود... نخست برخي از ملايان در اينجا دشمني مي نمودند ولي در اين ميان دوتن از ملايان نيکنام، خود پشتيبان دبستان گرديدند. يکي از آن دو، شادروان شيخ هادي نجم آبادي بود که خود مرد دانشمند و آزاد اندیشه و نيکي مي بود.»^۲

شيخ هادي نجم آبادي، نمونه بارزتری است. رفتار و کردار اين روحاني بنام تهراني، دقيقاً مخالف آنچه يکي است که از ملايان بروز کرده است و بقول معروف «استثنايي است که قاعده را تأييد مي کند». شيخ هادي حتی از گرفتن پول برای «کمک به بينويان» امتناع داشت و گویا می گفته که خودتان مستقيماً کمک کنید! در کشاکش «روحانيت» با دربار شرکت نمی جست، که مشير و مشار امين الدوله، نيز بود:

«شيخ هادي نجم آبادي که از همفکران وزير اعظم (امين الدوله) و نسبت به او سمت پيشوايي دارد... افکار معارف پرور او را ترويج مي کند.»^۳

مدرکي در دست نيست که بابي و يا بهائي بودن شيخ هادي را تأييد کند، اما ارتباط تنگاتنگش با «بابيان» و سپس حرام دانستن دخانيات که تنها در نزد بهائيان رواج داشت، به منطق تاريخي، او را در زمره «بابياني» قرار مي دهد، که اظهار عقیده نموده اند و يا دستکم شديداً تحت تأثير اين جريان قرار داشتند. از ميان نوادگانش، مهندس عباس نجم آبادي، از بهائيان فعال تهران بود. بسياري سرآمدان جامعه ايراني - از جمله «دهخدا» - شاگردش بودند.^۴ آثارش يکسره ستايش از عقل است، چنانکه هيچ چيز را «مقدم بر حکم عقل» قبول ندارد. از جمله در «تحرير العقلاء» می نويسد:

«طالب حق اگر از عاقل و حکيم، کلامي خود بشنود، آنوقت نظر و تأمل در حکم عقل خود را لازم می داند که مبدا خطا نموده باشد، نه آنکه بدون نظر و تأمل تقليد نمايد و از حکم عقل خود اعراض نمايد.» انسان بايد «بنفطرت سليمه الهيه ناظر کلمات باشد و عقل خود را در هر باب حکم بداند و نگويد که کلمات صادره از معصومين مقدم بر حکم عقل است.»^۵ و بالاخره دليل کافي همينکه:

«شيخ نجم آبادي... زبانش... در تخطئه نمودن علنی از روحاني نمايان و رفتار طمعکارانه آنها بي احتراز است.»^۶

پس از آنکه به نفوذ کمی و کيفی بهائيان در آستانه انقلاب مشروطه نگاهی افکنديم، سرگذشت آنان را از «جنبش تنباکو» به بعد وامي رسيم.

^۱ تاريخ مشروطه ...، کسروي، ياد شده، ص ۲۱.

^۲ همانجا، ص ۳۸.

^۳ حيات يحيي، ياد شده، ج ۱، ص ۱۸۵.

^۴ يحيي آرين پور، از صبا تا نيما، ج ۲، ص ۷۸.

^۵ محمد تقی بهار «ملک الشعراء»، سبک شناسی، ج ۳، ص ۳۹۳.

^۶ حيات يحيي، ياد شده، ج ۱، ص ۵۹.

دیدیم که محتوای واقعی این «جنبش» ضرب شستی بود که رهبری شیعه به دربار رو به ضعف ناصری وارد آورد. با عقب نشینی ناصرالدین شاه نیز به این هدف نایل شده، قضیه سرعت فیصله یافت:

«دستخط شاه نیز در الغای انحصارنامه همراه پیام عنایت آمیزی به وسیله ملک التجار به اطلاع هیأت علما رسید... میرزا حسن آشتیانی و سایر علما تماماً متفق علیهم به ذات اقدس خدیوانه دعا کردند. همین مجتهد به ائمه جماعت امر کرد که: همه بروید مسجد و پادشاه را دعا کنید.»^۱

آشتی و نزدیکی سریع، بدنبال شورش و بلوایی بدان وسعت، می توانست تنها یک علت داشته باشد و آن حضور نیروی سومی بود، که امکان داشت از بالا گرفتن اختلاف میان دو پایگاه حکومتی بهره برد. پیش از این دیدیم که شاه در نامه به آشتیانی به این «دشمن مشترک» اشاره نموده بود:

«اگر خدای نکرده، دولت نباشد، یک نفر از شما را همان بابی های تهران تنها گردن می زنند.»^۲

همین خطر را اتابک صدراعظم نیز در نامه ای به میرزا رضای شیرازی گوشزد ساخت:

«بعضی از فرق مختلفه غالیه از بابی و دهری و غیره در میان مردم پنهان هستند و خود را در لباس دینداری و اسلام محفوظ داشته، در موقع از هیچ فتنه و فساد و بهم انداختن مردم مضایقه ندارند.»^۳

با این وصف حیرت انگیز نیست که ببینیم، در کشاکش میان دو پایگاه حکومتی، پیگرد «بابیان» اوج تازه ای یافت. به این پیگرد در روزنامه دولتی مورخ دوم و هشتم رجب ۱۳۰۹ ق. اشاره ای وجود دارد:

«معین نظام، شخص سرهنگی را گرفته است که حامل بعضی نوشتجات بوده» «دیگر میرزا تقی ابهری بابی را گرفته اند که نوشتجات زیاد از بغل او بیرون آوردند، شب به حضور همایون می خواندند.»^۴

چنانکه اشاره شد، میرزا تقی ابهری یکی از چهار «یادی» عبدالبهاء در ایران بود!

بر چنین زمینه ایست که وقتی ناصرالدین شاه بدست میرزا رضای کرمانی بقتل رسید، برای «همه کس» روشن بود که «بابیان» سرمنشاء اصلی آن بودند. دولت آبادی می نویسد:

«از دیگر حوادثی که بر نسبت بایبگری میرزا رضا مترتب می گردد، یکی اینست که شاعری، ورقاء تخلص با پسرش به تهمت بایبگری در محبس دولت است، یکی از بستگان شاه ملقب به معین السلطان که می شنود کشنده شاه بابی است، بر تنفر او از هر بابی افزوده شده برای اطفاء حرارت قلب خود به محبس رفته به حربه ای که در دست دارد، اول پسر را پیش چشم پدر، بعد پدر را به قتل می رساند.»^۵

در شرایط اجتماعی-سیاسی یاد شده، واقعاً نیز در درجه اول تنها «بابیان» می توانستند از تغییر در توازن قوای سیاسی سود برند. هما ناطق می نویسد:

«حتی چند ماه بعد از قتل ناصرالدین شاه... (میرزا) ملکم هنوز به این امید بود که سوسیالیسم بابی ممکن است در ایران فراگیر شود.»^۶

بدین «منطق» چون اتابک می خواست که میرزا رضا مورد بازجویی قرار گیرد، تا روشن شود درباریان در قتل شاه دستی نداشتند، سایه انتقام بر سر بهائیان افتاد. اسناد رسمی نیز حکایت از این دارند:

^۱ فریدون آدمیت، شورش بر امتیازنامه رژی، ص ۱۲۴.

^۲ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۵.

^۳ شورش...، یاد شده، ص ۷.

^۴ همانجا، ص ۱۱۵.

^۵ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۵۳.

^۶ میرزا آقاخان کرمانی، نامه های تبعید، بکوشش هما ناطق و محمد فیروز، ص ۳۳.

«تلگراف رسمی دولتی که به قونسول مصر مخابره شد، به این عبارت بود که بابیها شاه را کشتند و ایرانیان مصر را رده داشتند که انتقام از بهائیان مصر بکشند»^۱

اولین قربانی این ماجرا همان «ورقا» و پسر دوازده ساله او بود که نه تنها به «اتهام بابیگری» در زندان بسر می برد، که بعنوان یکی دیگر از چهار ایادی عبدالبها در ایران، پیش از این بارها به زندان افتاده و «سفند یارخان بختیاری رئیس ایل بختیاری را هنگامی که در زندان ظل السلطان بود»^۲ تبلیغ نموده بود.

در نقاط مختلف مملکت آشوب برپا شده، هر حاکمی می کوشد با کشتن چند بهائی از قتل «پدر تاجدارش» انتقام گیرد. تنها «در تربت حیدریه پنج نفر بهائی را کشتند»^۳ با اینهمه مظفرالدینشاه نوتخت، اراده دیگری داشت و بابی کشی بزودی فرونشست. حال بینیم، علیرغم اوج گیری قدرت ملایان، کدام نیروی اجتماعی در ایران برآمده بود که «زمانه، زمانه دگر شده بود»؟ پیش از این دیدیم، کسروی این نیرو را، که پیش شرط هرگونه تحول بنیانی در جامعه است، چنین معرفی می کند: «دسته ای بزرگ به آزادی می کوشیدند و همین آرومان ایشان می بود»^۴

از منطق تاریخی-اجتماعی بدور است که بگوییم این «دسته بزرگ» را تنها «بابیان» و کسانی که بدین «تهمت» مشهور بودند، تشکیل می دادند. هم آن دسته از دولتمردان و روشنفکران ایرانی که به اروپا سفر کرده و یا از طریق آشنایی با ادبیات اروپایی در فکر چاره جویی در مقابل روند اضمحلالی ایران بودند و هم آن خیل انبوه زحمتکشانی که در پی آب و نانی، در روسیه و هند و عثمانی به مزدوری بیگانه تن داده، عقب ماندگی ایران از همسایگان را با پوست و گوشت خود حس می کردند و بالاخره حس ایران دوستی اکثریت مردم، که تنها به اهرم تحمیق و زور به ستم بران ملایان و استبداد درباری بدل گشته بودند، همه و همه آن انرژی انقلابی را تشکیل می داد که در صورت غلیان قادر بود پایگاه ارتجاع مذهبی و درباری را به موجی درهم کوبد.

اما، چنانکه اشاره شد و به سبب اهمیت آن ناگزیر از تکراریم- غلیان و شورش با انقلاب اجتماعی تفاوت دارد و با هیچ «یاوه گویی فاضلانه»^۵ ای، نمی توان ایندو را یکی گرفت. هر انقلابی بدنبال یک «وضع انقلابی» صورت می گیرد که موجب آن تنها گروه اجتماعی بزرگی می تواند باشد که به مرور مظاهر کهن هستی اجتماعی را بکنار افکنده، پایه های آن را بر بنیانی نوین قرار دهد. سخن از «عامل آگاه» در بررسی تاریخی است. که بدون آن علیرغم نارضایی عمیق توده مردم «وضع انقلابی» بوجود نمی آید.

چنین است که بدنبال عامل عمده ایجاد «وضع انقلابی» در آستانه انقلاب مشروطه باید در درون جامعه ایرانی نیرویی را جستجو کرد که پیگیرانه در راه آرمانهای مشروطه مبارزه می کرد. از این نظر شناخت جلوه اجتماعی بهائیان، درونمایه کشاکش درونی جامعه را بدست می دهد.

پس از آنکه تصویری از «وزنه کمی» بهائیان از پایتخت تا روستاهای دورافتاده بدست دادیم، حال بینیم آنان در جامعه شیعه زده آنروز به چه جلوه ای ظاهر می شدند؟ در زمینه «نظری»، بهائیان مبانی اسلام و بویژه شیعه گری را رد می کردند، قائم موعود را ظاهر شده و بهشت و جهنم را افسانه می دانستند، «علما» را «جهلا» و خرافات

^۱ کواکب...، یاد شده، ص ۸۹.

^۲ همانجا، ص ۸۱.

^۳ همانجا، ص ۸۸.

^۴ تاریخ مشروطه...، کسروی، یاد شده، ص ۲۱.

را یکسره باطل می‌شمردند. چنین اختلافاتی در «مبانی عقیدتی» کافی بود که بهائیان را بکلی از «امت» جدا سازد. با اینهمه این تنها فرع قضیه بود.

عامل مهمتر جلوه و رفتار بهائیان بود. آنها اقلیتی بودند با رفتار و کرداری در تضاد با رفتار و کردار «امت». بدنبال کار و حرفه بودند که هیچ، از لذایذ زندگی (مانند: موسیقی) نیز چشم نمی‌پوشیدند. خود را یکسره از خرافاتی که شیعیان را به زندگی نکبت‌بار و ترس‌آلوده چهارمیخ کرده بود، رها ساخته، به آموزش و پرورش فرزندانشان می‌کوشیدند. زنانشان نه تنها بردهٔ مردان نبودند، که در محافل در کنار هم به صحبت و مشورت می‌نشستند. نه آنکه به مسجد نمی‌رفتند، به خزینه‌های بدبو نیز داخل نمی‌شدند. بر صندلی می‌نشستند و چند همسری را رد می‌کردند و بالاخره از کرنش و دست‌بوسی این و آن ابا داشتند. بیسواد و «عامی» بودن را ننگ می‌شمردند و برای آراستگی صیرت و صورت خود ارزش قایل بودند. هرچند که تک‌تک اینها می‌توانست بیانگر «سلیقهٔ شخصی» برخی از شیعیان ایرانی نیز باشد، اما در مجموع جلوه‌ای از بهائیان به نمایش می‌گذاشت که آنان را خواسته و یا ناخواسته انگشت‌نما می‌کرد. هریک از این ویژگی‌ها گذشته از آنکه مخالف اسلام بود، زمینهٔ حاکمیت رهبری شیعه را هدف گرفته، آنچه که این حاکمیت در طی قرن‌ها رشته بود، پنبه می‌کرد.

مثالی بزنیم: ملایان قرن‌ها کوشیده بودند به «مسلمانان»، که پیش از اسلام، مبنای منش اجتماعیشان بر همزیستی اقوام و نژادهای گوناگون، قرار داشت «بفهمانند» که غیرمسلمان «نجس» است. اینک بهائینی که به اکثریت از میان شیعیان برخاسته بودند، نه تنها از نشست و برخاست با دیگران ابا نداشتند که در این کار نیز اصرار داشتند. گفتنی است که در بزرگترین بلوای «بابی‌کشی» در آستانهٔ انقلاب مشروطه، معیار اینکه چه کسی واقعاً بهائی است، همین «مطلب ساده» بود!

«یکی از چیزهایی که بیشتر عداوتشان را تأیید می‌کرد، معاشرت بهائیان با طایفهٔ زردشتی بود که در هر مجلسی می‌دیدند که زردشتی و مسلمان مانند دوبرادر مهربان در یک مجمع نشسته... این عمل... مهمترین گناه و بزرگترین کفر شمرده می‌شد.»^۱

«آقا عبدالرسول پسر استاد مهدی بنا را در «ده بالا» شهید کردند، در حالیکه اکثر علما گفتند که بابی بودن او ثابت نیست. ولی دوفرگفتند: ما دیدیم که با زردشتی‌ها بر سر یک خوان طعام خورده، از آنها اجتناب نمی‌کرد و این حالت مخصوص بهائیان است.»^۲

بدین ترتیب کردار بهائی که در درجهٔ اول همان زنده ساختن پاکیزگی جسم و روان، خوار نشمردن زندگی این جهانی و بالاخره شکیبایی مذهبی (که با وجود اسلام در میان «عرفا» تدایم یافته بود) در تمام دوران نیم قرن حکومت ناصری تضاد درونی جامعهٔ ایرانی را بر می‌افروخت، و هزاران کشتهٔ بهائی، با توجه به جمعیت ۷ تا ۱۰ میلیونی ایران، تنها نشانه‌ای از آنست.

نکتهٔ مهم دیگر آنکه، واقعیت تضاد اجتماعی نشان می‌دهد. نه تنها جامعهٔ ایرانی علیرغم شیعه زدگی فلج کننده، از بوجود آوردن جنبشی پیشرفت‌خواهانه عاجز نبود، بلکه برخلاف آنچه «ایران شناسان» خارجی، و بدتر از آنها «تاریخ نویسان» ایرانی مدعی شده‌اند، ایرانیان نیازی نداشتند مدنیت غربی را به صورت کالایی وارداتی بپذیرند. کافی بود بر شیعه زدگی غالب آیند، تا با تکیه بر یکی از غنی‌ترین میراث‌های فرهنگ جهانی، به نیروی خود راه پیشرفت اجتماعی را بگشایند.

^۱ همانجا، ص ۱۰۳.

^۲ همانجا، ص ۱۳۷.

نزدیکی «طبیعی» بهائیان به دیگر اقلیتهای مذهبی، بعنوان حافظان میراث چند هزار ساله «ایرانیگری» دلیل کافی بر آنستکه، علت نفوذشان در جامعه ایرانی را در درجه اول این باید دانست که در پی زنده کردن و بالندگی همه آنچه‌ی بودند که بعنوان ویژگی های فرهنگ ایرانی در تضاد با اسلام قرار داشت. این نکته نیز ناگفته نماند که هرچند امروزه بهائیان آیین خویش را آیینی جهانی می دانند، اما در دورانی که از آن سخن می رانیم، نه تنها همه بهائیان ایرانی بودند، بلکه این آیین در جزء و کل خود پیوندی نزدیک با «روحیات ایرانی» و تنیدگی ناگسستنی با میراث فرهنگی ایرانیان داشت. بهتر بگوییم، بازسازی شده این فرهنگ در دوران جدید بود. این آیین در آن دوران منطبق بر مرحله رشد اجتماعی ایران و با توجه به ضروریات این مرحله پایه ریزی شده بود.

بطور نمونه، «حرام بودن دست بوسی» را در نظرگیریم. حرام بودن دست بوسی ممکن است برای ایرانیان نسل حاضر نیز «مسخره» نماید. درحالیکه همین، در آن دوران از اهمیت «انقلابی» ویژه ای برخوردار بود. سخن از دورانی است که در آن هر سید و ملایی، سوار بر استر، دو دست خود را به دو طرف، از عبا بیرون می گذاشت و هر عابری مجبور بود که دستش را ببوسد. این سمبل زبونی مردم ایران در مقابل متولیان مذهب عربی، در هر روز و ساعتی، در هر کوی و برزنی در ایران آنروز تکرار می گشت و برای ما دیگر قابل تصور نیست که چه بسیار از بهائیان که به هنگام روبرو شدن با «حضرات»، به «حکم دین» خود از دست بوسی ابا می نمودند و همین می توانست به آزار و اذیت و چنانکه خواهیم دید، در مواردی به از دست دادن جان آنان منجر شود!

بگذریم، تغییر مهمی که پس از ناصرالدینشاه در ایران رخ داده بود. چنانکه دیدیم، از طرفی فسخ ائتلاف دربار و «روحانیت» بود و از طرف دیگر قدرت یافتن حکام ولایات به قیمت کاهش نفوذ دربار. این تغییر وضع برای بهائیان فرصت مناسبی بود که در نقاطی که حاکم محل دلخوشی از ملایان نداشت دامنه فعالیت خود را گسترش دهند. گزارشی که از جریان قتل تاجری بهائی در خراسان در دست است بخوبی این «توازن قوای» نوین را نشان می دهد:

«حاجی محمد ده سرخی (از تجار تبریز مقیم خراسان) دو پسر داشت که یکی از آن دو با پدر در عقیده مذهبی موافق و همراز بود و آن دیگری در مخالفت... لهذا پسر دیگر با مادرش همدست شد و کتب بهائیه را که سند می شد بر بهائی بودن حاجی دزدیده نزد علما بردند... و شاید هم در ابتدا تصور نمی کردند که کار بقتل حاجی منتهی شود و مرادشان اظهار اسلامیت خود بود. تا وارث شرعی حاجی شوند... خلاصه زمام حکومت خراسان در دست شاهزاده رکن الدوله بود و حاجی محمد اکثر روزها بر شاهزاده وارد می شد و چون فتنه بروز کرد، کراراً به رکن الدوله گفت که امروز مردم چنین کردند و... قطعاً این حرکات منتهی به قتل من خواهد شد. ولی رکن الدوله اهمیت به آن نداده پاسخ می داد که کسی جرأت بر این کار نخواهد کرد... روز دیگر... حاجی آمد از خیابان عبور کند ملا شیرعلی و سید شیر به او رسیده، یکی با تیرشش لول او را زد و دیگری ظرف نفت بر سر او ریخته آتش زد... شبانه بهائیان نهانی با خوف و هراس جسد را برداشته در گودالی دفن کردند. رکن الدوله همان روز در صدد گرفتن قاتلین برآمد... شبانه حکم داد توپها را بیرون کشیدند و سربازها را فشنگ دادند... جمعی از محرکین را گرفتند. من جمله دوسه نفر از علمای مشهور که معلوم شد محرک بوده اند از لباس علم عاری کرده کلاه نمذ بر سرشان نهاده، بر استر سوار و از شهر اخراج کردند و چون حدت حکومت باین حد رسید علما و طلاب چنان ترسیدند که کلاً عمامه را ترک کرده تا چند روز مشهد خراسان را جنت عدن نمودند. بطوری که چشم احدی به عمامه ملا نیفتاد... پس از چند روز رکن الدوله عفو عمومی داد و ارباب عمامه به لباس اصلی خود برگشتند و خراسان بحال اول برگشت.»^۱

^۱ کواکب...، یاد شده، ص ۹۰-۹۲.

اما در ولایاتی که حاکم به رقابت با حاکمیت مذهبی حکم می راند و آنجا که مورد تهاجم حاکمیت مذهبی قرار می گرفت، آسانترین کار آن بود که بهائیان را «وجه المصالحه» قرار دهد. خاصه آنکه کسانی مانند ظل السلطان (حاکم اصفهان) و سالارالدوله (حاکم کرمانشاه)، که داعیه سلطنت داشتند، در پی آن بودند، از بهائیان در راه قدرت یابی استفاده کنند. در کوران این کشاکش ها، بهائیان که می توانستند براحتی بعنوان «گوشت دم توپ» مورد استفاده قرار گیرند، باید از هشیاری و تدبیر بسیاری برخوردار می بودند، تا «تلفات» خود را محدود ساخته و گهگاه نفسی بکشند. «تاریخ نگار بهائی» در این باره می نویسد:

«بهائیان قوس صعود و نزول پیموده گاهی دچار قتل و غارت می شدند و گاه در پناه حکام عدالت خواه راحت بودند.»^۱

بهترین موقعیت برای بهائیان در همان یکسالی پیش آمد که پس از عزل اتابک، امین الدوله «بابی مسلک» صدراعظم شد:

«در آن وقت صدارت ایران با امین الدوله تنکابانی بود و او در اوایل سلطنت مظفرالدین شاه بصدارت رسید و سیاستی برخلاف سیاست اتابک اتخاذ کرده، به هتک و فتک و (خونریزی) به اسم مذهب و غیره خاتمه داده، طریقه تمدن و آراش و امنیت ملک و امثالها را پیشه کرد و میل داشت که فی الحقیقه در مملکت عدالت جاری شود.»^۲

در این میان بهائیان فعالیت تبلیغی و روشنگرانه وسیعی را آغاز نهادند و عبدالبها از طریق نامه هایی که «هفته به هفته می رسید»^۳ آنان را هدایت و تشویق می نمود. موفقیت های تاکتیکی بهائیان در این راه بحدی بود که چند سال بعد در آستانه انقلاب مشروطه در «انجمن مخفی» ملایان، صحبت از این رفت که خوئیست از شیوه «بابیان» استفاده گردد:

«یکی از اجزاء گفت، رسم طایفه بابیه اینست که هر کس را که گرفتار محاکمه و مرافعه درب خانه های ملاها باشد، او را دیده و بطرف خود مایل می نمایند. لا محاله از متخاصمین یکی محکوم شده است او را دعوت به دین خود می نمایند. حالا خوئیست ما ملتفت این نکته باشیم. ملاحظه کنیم هر کس که ستم دیده ظلم دیوانیان باشد او را دیده و به مقصود خود او را جذب نماییم.»^۴

شیوه تبلیغ بهائیان اینک بعد تازه ای یافته بود. آنان همواره هر کجا که بودند کوشیده بودند با محیط خود تماس یافته و اگر نمی توانند کسی را بهائی کنند، دستکم او را با افکار و رفتار روشنگرانه خود تحت تأثیر قرار دهند. بعد تازه فعالیت آنان، نزدیکی با دولتمردان روشن بین بود. محور این فعالیت را نیز رساندن مستقیم و یا غیرمستقیم آثار بهائی و بویژه دو کتاب «رساله مدنی» (۱۲۹۲ ق.) و «رساله سیاسی» (۱۳۱۰ ق.) تشکیل می داد. در این دو رساله بدون آنکه نامی از نویسنده برده شود، بروشنی از «جدایی دین و دولت» دفاع می شد:

«رساله سیاسی که... (در) بدایت سلطنت مظفرالدین شاه به خط مشکین قلم در بمبئی طبع و نشر گشته،... در آنجا به صراحت منصوص است که اگر علماء دین مداخله در امور سیاسی نمایند، یقین بدانید، که نظیر ایام شاه

^۱ همانجا، ص ۹۴.

^۲ همانجا، ص ۹۰.

^۳ همانجا، ص ۱۶۵.

^۴ تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۸۹.

سلطان حسین و زمان فتحعلی شاه... گزید. در واقعهٔ اولی ایران را افغان ویران کرد. در واقعهٔ ثانیه نصف ایران بباد رفت...^۱

در این رساله، همزیستی و دموکراسی اجتماعی بعنوان ویژگی والای انسانی و اجتماعی قلمداد می‌گردد: «وجدان انسان مقدس و محترم است و آزادگی آن باعث اتساع افکار و تعدیل اخلاق و اطوار و اکتشاف اسرار خلقت و ظهور حقایق مکنونهٔ عالم امکان است و دیگر آنکه مسئولیت وجدان که از خصایص دل و جان است اگر در این جهان واقع گردد، دیگر چه کیفی از برای بشر در روز حشر اکبر در دیوان عدل الهی باقی ماند؟ دو نفس در عالم وجود هم/افکار در جمیع مراتب و عقاید موجود نه...»^۲

باور نکردنی است که «رهبر مذهبی بهائیان» با تکیه بر وجدان انسانی، روز «حشر اکبر» را رد می‌کند و دموکراسی بر پایهٔ آزادی عقیده را امری فطری تلقی می‌نماید. در همان «رسالهٔ سیاسیه» از حکومت سیاسی در مقابل حکومت مذهبی دفاع و بنیان شیعه‌گری را که همواره با حکومت بعنوان «غاصب حق علی» مبارزه کرده بود، «واضح البطلان» می‌داند:

«حکومت عادلانه، حکومت مشروطه است و سلطنت منتظمه و رحمت شامله... دیگر کلمهٔ غاصب ناصب چه زعم واضح البطلان است و چه تصور بی دلیل و برهان؟»^۳

بر پایهٔ چنین تفکر اجتماعی، جهت‌گیری سیاسی بهائیان نیز شکل می‌گیرد. عبدالبها در نامه‌ای به یکی از «ایادی» خود در ایران، بر پیشرفت طلبی مظفرالدین شاه تأکید کرده، بر دولت‌ستیزی ملایان می‌تازد:

«ملاحظه نمایند که این گلشن ایران، از نادانی جهلا که بنام عالمنده و عدم اعتقاد رعیت در مشروعیت حکومت، که به گفتهٔ علمای جاهل، ظلمه می‌باشند، چگونه خراب و ویران گردید. سبحان الله از شهریار حاضر... مهربان‌تر پادشاهی در دنیا موجود است؟ لا والله. باید قدر بدانند و کل به کمال استقامت و صداقت قیام کنند، تا این فتق‌ها رتق یابد و این دردها درمان پذیرد.»^۴

بدین ترتیب بهائیان با دفاع از جدایی دین و دولت و پشتیبانی از قدرت سیاسی، به دولتمردان ایرانی نزدیک شده می‌کوشیدند، به آنان در مقابل غول حکومت ملایان اعتماد بنفیس دهند:

«حکومت رحمت حضرت ربوبیت (است). نهایت مراتب اینست که شهریاران کامل و پادشاهان عادل به شکرانه این الطاف الهیه باید عدل مجسم باشند.»^۵

آنانکه دفاع بهائیان از «حکومت عادلانه» را از روی نفهمی «شاه پرستی» گرفته اند، یا درد جامعهٔ ایرانی را در نیافته اند و یا خود مزدور ملایان بوده اند. حد وسط وجود ندارد. استدلال عبدالبهاء، در اینباره خواسته و یا ناخواسته «فضل تقدم و تقدم فضل» را نصیب بهائیان می‌سازد:

«این معلوم است که حکومت بالطبع راحت و آسایش رعیت خواهد و نعمت و سعادت اهالی جوید و در حفظ حقوق عادلانهٔ تبعه و زیردستان راغب و مایل... است. زیرا عزت و ثروت رعیت، شوکت و عظمت و قوت سلطنت باهره و دولت قاهره است... و این قضیه امری فطری است...»^۶

^۱ امر و خلق،... یاد شده، ج ۳، ص ۳۱۹.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۲۷۶.

^۴ همانجا، ص ۲۷۴.

^۵ همانجا، ص ۲۷۷.

^۶ همانجا، ص ۲۷۸.

با توجه به اینکه، آنچه عبدالبها می‌نوشت، سخنی برای «خواص» نبود، بلکه خط‌مشی، موازین اعتقادی و محمل عمل توده‌ای عظیم از ایرانیان را تشکیل می‌داد، باید گفت که نه تنها بهائیان را به آن نیروی اجتماعی بدل می‌ساخت که درد زمانه خود را شناخته، درمان آن را در کوران مبارزه اجتماعی به تن زندگی می‌کردند، بلکه آنان را به شمار روشنفکران و روشنگران عصر خویش می‌افزود.

شاید دیگر حتی قابل تصور نباشد که اگر در ایران آن روز جدایی دین و دولت سر می‌گرفت و «حکومت سیاسی» به معنی مدرن آن، حاکمیت خود را بر جامعه ایرانی برقرار می‌کرد، سیر تحولات تاریخی ایران در قرن گذشته چه جلوه‌ای می‌یافت:

«دین از سیاست جداست. دین را در امور سیاسی مداخلی نه. بلکه تعلق به قلوب دارد و نه عالم اجسام. رؤسای دین باید به تربیت و تعلیم نفوس بپردازند و در امور سیاسی مداخله نمایند...»^۱

بهائیان در زیر فشار ارتجاع مذهبی و درباری ایران فرصت نیافتند، مسیر تاریخ ایران را در این جهت تغییر دهند، اما مقایسه آنچه گفته و کرده اند، با گفتار و کردار «روشنگران»، نشان می‌دهد که «روشنگران» ما در آستانه انقلاب مشروطه، درست با طفره رفتن از استقامت در مقابل حاکمیت مذهبی و دست زدن به انتقاداتی که ارائه راه حلی بدنبال نداشت، فعالیت روشنگرانه خود را محکوم به شکست کردند.

بر این ادعا به منطق تاریخی پامی فشاریم. زیرا که ممکن نیست، با توجه به فعالیت گسترده تبلیغاتی بهائیان، آثارشان به دست این روشنگران نرسیده باشد. حداکثر آنستکه بگویم آنان از درک پیام سیاسی-اجتماعی بهائیان عاجز ماندند و این خود ناشی از شیعه زدگی شان بود. وگرنه چگونه می‌توان تصور کرد که بهائیان، برخاسته از میان توده مردم ایران در شهر و روستا، این پیام را درک نموده و با شجاعت تا پای جان بدان پایبند می‌ماندند و «روشنگران» ما آنرا نفهمیدند؟! وانگهی چنانکه پیشتر نیز گفتیم، در شرایط ایران، «انتقاد اجتماعی» در درجه اول آب به آسیاب ستیزه‌جویی و دولت ستیزی ملایان می‌ریخت و بدین لحاظ تنها رفتار و کرداری دیگر و متفاوت می‌توانست، نمایانگر «دگراندیشی» واقعی باشد. از این دیدگاه رفتار بهائیان- حتی آنجا که به کوچکترین جوانب زندگی روزمره توجه داشت- از خروارها «انتقادات کوبنده» ارزشمندتر بود. و از این نظر این جمله از عبدالبها را باید «شعار انقلابی» آن دوران بحساب آورد:

«گفتار ثمری ندارد و نهال آمال بری نیارد. رفتار و کردار لازم.»^۲

ده سال اول سلطنت مظفرالدین‌شاه در مجموع، دوران عروج دوباره بهائیان بعنوان نیرویی اجتماعی در ایران است؛ گرفتار میان دو قطب حاکمیت مذهبی و حکام ولایات، فعالیت موفق آمیز آنان را باید تنها ناشی از استفاده درخشان از خرد جمعی و میدان دادن به ابتکارات فردی دانست. چنانکه اشاره شد، بهائیان در این دوره هنوز از تشکل سازمانی و تشکیلاتی منسجمی برخوردار نبودند و عبدالبهاء، که از نه سالگی مجبور به ترک ایران گشته بود، از طریق نامه و یا رهنمودهایی که به «یادی و مبلغین» می‌داد، آنان را تنها در سطحی بسیار کلی رهبری می‌نمود. نمونه ای از رهنمودهای عبدالبهاء را بدست می‌دهیم:

«متصل مواظب باشید به محض آنکه ملاحظه نمائید در محلی از محلات قوت و استعداد حاصل گشت و دست ستمکاران مقطوع شده، فوراً مبلغین بفرستید.»^۳

^۱ خطابات عبدالبهاء، ص ۲۵۳.

^۲ امر و خلق، ... یاد شده، ص ۲۹۱.

^۳ همانجا، ص ۴۸۸.

«مثلاً بلادی که گوشه‌ای افتاده، یارانی که در آنجا هستند از جایی خبر ندارند. اگر چنانچه خبری گیرند بالتصادف است. حال اگر نفوسی عبور و مرور نمایند و در هر جا یک شب و دو شب بمانند این سبب انجذاب و اشتعال شود.»^۱

باری، دیدیم که در این دوران (به جز یکسال صدارت امین‌الدوله) صدارت عظمی در دست اتابک قرار داشت، که همچنان به همان شیوه زد و بند با ملایان ادامه می داد. با این تفاوت که در این زمان تنها گروه کوچکی از آنان به رهبری بهبهانی به ائتلاف دوران ناصری پایبند بود و بخش بزرگتر، به مقابله با دربار روی آورده بود. پیش از این جمله‌ای از ناظم الاسلام نقل کردیم که «اتابک چون اینبار دربار را محتاج به خود می دید، با همه سرناسازگاری گذارد.» ناظم الاسلام مسکوت می گذارد که این ناسازگاری در درجه اول متوجه «روحانیون» بود. مورخ بهائی درباره سالهای آخر صدارت دوباره اتابک می نویسد:

«در عین استبداد قدری ملایمت می نمود که شاید بساط ریاست او بیاید.»^۲

نکته جالب اینجاست: حتی اتابک که باید بعنوان رهبر جناح ارتجاعی دربار، هنگامیکه موقعیتش را مستحکم یافت، از کرنش در مقابل حکومت مذهبی و رشوه دادن به «آقایان» سر باز زد. دیگر از تأسیس مدارس جلوگیری نمود و بهائیان را تا حدی آزاد گذاشت. اتابک پس از انقلاب مشروطه سوگند خورد که به مشروطیت وفادار بماند و هنوز چندی از عروج او (برای بار سوم) به صدارت عظمی نگذشته بود که در آستانه مجلس شورا به قتل رسید و چون هویت قاتل مشخص نشد، «تاریخ نگاران» قتلش را به دربار نسبت دادند!

همین تفاوت کوچک در خط مشی اتابک تأییدی است بر اینکه حکومت سیاسی به همان نسبت که از زیر فشار حاکمیت مذهبی خارج می شد، در جهت ترقی گام بر می داشت. البته تغییر سیاست اتابک، ملایان را که تا بحال در او دست‌نشانده خود را می دیدند، نگران ساخت و باعث شد به بلوای بابی‌کشی دست زنند.

در این میان بهائیان در عین نفوذ فزاینده چه می توانستند؟ روشن بود که دادن کوچکترین بهانه بدست ملایان جز این نتیجه‌ای نداشت که سراسر ایران بار دگر به خاک و خون کشیده شده، همان ائتلافی که در دوران سرکوب بابیان صورت گرفته بود، تحولات اجتماعی ایران را برای مدت نامعلومی به عقب اندازد. وانگهی، جناح مترقی، اما متزلزل دربار، در کوران چنین بلوایی به نابودی کشانده می شد، درحالیکه تقویت این جناح با توجه به رفم طلبی مظفرالدینشاه کانون امید کشور بود.

در باره توازن قوای اجتماعی و سیاسی در درون جامعه ایرانی، در آستانه انقلاب مشروطه باید به این جنبه اساسی توجه کنیم، که هرچند پایگاه حکومت مذهبی به قدرت و نیروی ضربتی عظیمی دست یافته بود، لیکن نفوذش در جامعه ایرانی، گسترش نیافته که هیچ، بر زمینه بیداری نسبی مردمان می رفت تا در سراسیمه‌انزوا و نابودی در غلطد. دولت آبادی زمینه این تضاد اجتماعی را به بهترین وجهی بدست داده است:

«اگر تصور شود در میان عوام مقامی برای روحانیت باقی مانده است تصور باطلی است زیرا بواسطه رفتارهای ناپسند... که از روحانی نمایان... صادر شده احترامی در نظر خاص و عام برکسوت روحانیت باقی نمانده است. بعلاوه آثار تمدن قرن حاضر، آمد و شد زیاد با خارجه‌ها، انقلاباتی که در قرن اخیر در ایران بنام مذهب شده است (اشاره به جنبش بابی؛ ن.)... اگر بر ضرر روحانی نمایان نبوده بنفع آنها هم گفته و نوشته نمی شده است...»

^۱ همانجا، ص ۴۸۶.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۹۴-۹۰.

فاتحه روحانیت موجود را خوانده شده باید دانست و باید انتظار کشید... در اطراف این درخت کهنه پوسیده، نهالهای تازه بروید... نگارنده... آن روز را برای ایران دور نمی بینم»^۱

توازن قوای اجتماعی موجود در ایران، در مقابل نیروی انقلابی جامعه- بفرض که جز بهائیان نیروی دیگری نیز در میدان حاضر بود- یک راه بجا نمی گذاشت و آن اجتناب از درگیری با نیروی ضربتی رهبری مذهبی و کوشش برای به انزوا کشیدن این نیرو بود.

بدین ترتیب تاکتیک بهائیان نیز چنین بود، که هرچند در راه بالا گرفتن نفوذ خود می کوشیدند، اما نمی توانستند به تظاهر علنی این نفوذ علاقه ای نشان دهند! بیشتر در پی بودند که به گسترش مظاهر مدنیت جدید کمک نمایند. پس از باز شدن یکی دو مدرسه، در تهران و همدان مدرسه گشودند و هر جا که فرصت دست می داد، حمام می ساختند و به از این قبیل کارها دست می زدند، اما از دامن زدن به هرگونه تشنج اجتماعی ابا داشتند!

بدین ترتیب با نزدیک شدن ایران بسالهای ۲۰-۱۳۱۹ق. صف آراییی میان «روحانیت» و نیروی مرفعی به سرکردگی بهائیان اوج گرفته، بنظر می رسید با متمایل شدن حکومت سیاسی به این سو، می رفت که سرنوشت ایران در مسیری دیگر قرار گیرد. در این میان، بهائیان که از «تظاهر» در داخل ایران ابا داشتند، کوشیدند با وارد آوردن فشار از بیرون به این تحول دامن زنند!

پیش از آنکه این ماجرا را پی گیریم، لازم است به «رابطه بهائیان با خارجیان»، بویژه دو قدرت اصلی خارجی در ایران (یعنی انگلیس و روس) اشاره ای کنیم:

اگر از روسیه تزاری که خود حکومتی قرون وسطایی بود بگذریم، نفوذ انگلیس در «شرق» که با کلمه آخوندی «استعمار» (بمعنی آبادانی!) توجیه می گشت، (بجای پشتیبانی از نیروهای مرفعی در کشورهای تحت نفوذ) با پشتیبانی از سیاه ترین نیروهای این کشورها نه تنها در عقب نگاهداشتن این سوی جهان مسئولیت تاریخی داشت، بلکه به پیشرفت بشریت در مجموع نیز با سودورزی کوتاه بینانه خود ضرباتی وارد ساخت.

در مورد ایران اگر «انگلیس» در جهت «استعمار» گام برمی داشت، می بایست بجای جیره خوار ساختن ملایان، از نیروهای بالنده در جامعه ایرانی پشتیبانی می کرد. مسلم است که با رشد روابط و وابستگی های بین المللی، دود آتشی که «کشورهای عقب مانده» را سوزانده است، به چشم «کشورهای پیشرفته» نیز خواهد رفت و کوتاه بینی و سفاهت کارگزاران چنین سیاستی بیش از پیش روشن خواهد شد.

باری هرچه بود، انگلیس با «روابط نزدیک با روحانیت» نه تنها احتیاجی به برقراری رابطه با بهائیان نداشت که از دشمنی با این عنصر مرفعی در جامعه ایرانی نیز فروگذار نمی کرد.

در مورد روسها وضع دیگر بود. هرچند سیاست دولتی روسیه تزاری به خصلت ارتجاعی خود نمی توانست با بهائیان همراهی نماید، اما همسایگی ایران و روس، رفت و آمد سالانه هزاران ایرانی به قفقاز و ترکستان، به بهائیان امکان می داد، از روسیه بعنوان محل پناهجویی و رفت و آمد به ایران استفاده برند.

واقعیت تاریخی نشان می دهد که برخلاف ادعای عمامه بصران، که از روی قیاس با خود، داشتن هرگونه رابطه میان ایرانیان و خارجیان را «وابستگی» تلقی می نمایند، بهائیان تنها یکبار کوشیدند، از نفوذ روسیه در ایران در جهت حفظ خود استفاده برند (ونکته اینجاست که کوچکترین کوششی برای پنهان داشتن آن نداشته اند). از طرف دیگر هیچ مدرک تاریخی مبنی بر اینکه روسها از بهائیان استفاده کرده باشند تا به ایران ضرری برسانند، وجود ندارد.

^۱ حیات یحیی...، یاد شده، ج ۴، ص ۲۹۲.

اینک نگاهی گذرا به بهائیان در روسیه می اندازیم. چنانکه اشاره شد، آنان با توجه به امنیت نسبی در روسیه از همان نیمه عصر ناصری به قفقاز و ترکستان پناه می بردند. این مهاجرت زمانی گروهی شد، که بسال ۱۸۸۳ م. کمی پیش از صد ارت سپهسالار) پس از «بلوای بابی کشی» گسترده در یزد و خراسان، بازماندگان فراری رو به عشق آباد (ترکمنستان) نهادند و در این شهر (با جمعیتی حد اکثر ۴۰ هزار نفر) در اندک مدت هزار نفری از بهائیان گرد آمدند. روشن است که چنین تجمعی برای شیعیان ایرانی در شهر غیر قابل تحمل بود! در حالیکه برای ترکمن ها (سنی مذهب) و کارگزاران حکومت روسیه نه تنها بهائیان عناصری غیر مطلوب نبودند، که با آنان خوش رفتاری نیز می شد. «آواره» در این باره می نویسد:

«روسیها چه در دوره تزاری و ایام استبداد و چه بعد از جمهوریت از هر جهت بهائیان را راحت گذاشته، ابداً ممانعت نکردند و بلکه تا حدی که مرامشان مفید به حال عموم و موافق تمدن بود، بر اجرای آن مساعدت کردند.»^۱

آری، تنها در ایران شیعه زده بود که این گروه اجتماعی، که به هدف پیشبرد مدنیت و خدمت به کشور به میدان آمده بود، مورد پیگرد و قتل و غارت قرار می گرفت. وگرنه هر کشور دیگری در جهان، چنین گروهی را با منت در آغوش خود می پذیرفت و بویژه تاریخ اروپا از چنین نمونه هایی زیاد دارد. تا آنجا که اصولاً آغاز گذار روسیه از یک کشور عقب مانده به دوران جدید در زمان «پتر کبیر»، را در نتیجه استفاده از پیشه وران آلمانی و هلندی دانسته اند و «فردریک کبیر» نیز به کمک گروهی از مهاجرین فرانسوی **Hugenotten** زیربنای حکومت پروس را استوار ساخت. از این نظر نه تنها خوش رفتاری روس ها و ترکمن ها با بهائیان، که مدرسه می ساختند و درمانگاه تأسیس می کردند، جای شگفتی نیست، که جز این جای تعجب می بود.

«(در روسیه) نه تنها کارکنان استبداد با بهائیان مساعد بودند، بلکه... آزادیخواهان بیشتر و بهتر استحسان می کردند. زیرا دانسته و می دانند که بهائیان اگر هیچ فایده دیگر نداشته باشند، دوفایده از وجودشان عاید است: یک خرق موهوم که خرافات هزار ساله ارباب ادیان را از همان طریق دیانت می توانند دفع کنند و یا تخفیف دهند... وفایده دیگر خدمت به معارف است که بهائیان در هر جا هستند بتمام همت بر تأسیس مدارس... اقدام دارند.»^۲

با این همه با حمایت و تشویق رهبری شیعه از ایران، دامنه حملات بر بهائیان گسترش یافت تا آنکه در نیمه محرم سال ۱۳۰۶ ق. در یکی از صحنه های فجیع تاریخی، پیرمرد بهائی ۷۰ ساله ای را در بازار عشق آباد در حضور ۵۰۰ نفر از شیعیان به هیجان آمده، به ۳۱ ضربه چاقو قطعه قطعه کردند.

چنین صحنه ای نیم قرنی بود که سالی چند بار در همه نقاط ایران تکرار می گشت و گویی به یکی از «ضروریات زندگی اجتماعی» در ایران شیعه زده بدل گشته بود. اما ماجرا در عشق آباد چرخشی غیر قابل پیش بینی یافت. حاکم و فرماندار نظامی روسی، این بلوا را خدشه ای بر امنیت داخلی تلقی نمود و دستور به دستگیری عوامل قتل دادند. دادگاهی برای رسیدگی تشکیل شد و چند نفر به اعدام و حبس های دراز مدت محکوم گشتند. از سوی دیگر بهائیان (چه بدینکه از انتقام جویی رهبری شیعه در ایران جلوگیری شود و چه به آنکه اصولاً از انتقام جویی ابا داشتند) نزد حاکم نه تنها از خونخواهی اجتناب کردند، که خواستار بخشودگی قاتلان نیز شدند! بالاخره در حکم دادگاه تعدیل شد و یک نفر به دار آویخته شده، هفت نفر دیگر به سبیری تبعید شدند.

^۱ کواکب...، یاد شده، ص ۵۸.

^۲ همانجا، ص ۷۱.

چنین چرخش غیرمنتظره‌ای آتش خشم ملایان را در ایران برافروخت و موج بابی کشی تازه ای برخاست. از جمله در اصفهان بهائی سرشناسی- بنام «اشرف»- را در میدان شاه قطعه‌قطعه کردند و شیخ نجفی با عملکردش جسد بیجان او را لگد مال ساخت. در یزد نیز هفت نفر را به طرز فجیعی کشتند.

از سوی دیگر اما برای بهائیان پس از نیم قرن این اولین بار بود، که دستی به حمایت از جانشان بلند می‌شد. بدین سبب نیز بیش از پیش به عشق آباد و دیگر شهرهای آن سوی مرز (مانند باکو و نخجوان) پناهگاه آوردند. جمعیت شان در عشق آباد به چهار هزار رسید و شمارشان در باکو (بادکوبه) از ۲ هزار گذشت.

نکته تاریخی بسیار مهمی که به بهترین وجه بیانگر جلوه اجتماعی بهائیان در «روسیه تزاری» و افشاگر «دست نشاندگی» آنهاست را ناگفته نگذاریم: بهائیان ساختمان اولین معبد (مشرق‌الذکار) خود را در عشق آباد بسال ۱۹۰۲ م. (به خرج وکیل الدوله عموزاده باب و طراحی یک مهندس روسی) شروع کردند و دو سال پس از انقلاب اکتبر (۱۹۱۹ م.) آنرا به اتمام رسانده، در دوده متوالی در اتحاد شوروی از حمایت و امنیتی برخوردار بودند، که در تاریخ این اقلیت مذهبی نظیر نداشت.

بهائیان نه تنها برای حزب و دولت اتحاد شوروی یک نیروی ضدانقلابی نبودند، بلکه با توجه به نقش برجسته‌ای که در ترکستان و قفقاز در زمینه‌های گسترش فرهنگ و بهداشت داشتند، اواخر دهه بیست، که حکومت شوروی سیاست بستن کلیساها و مساجد را در پیش گرفت، از صدمه زدن به بهائیان ابا نمود و با آنکه «مشرق‌الذکار» به تملک دولت درآمد، اما به بهائیان اجازه داده شد و آنان همچنان به زندگی و فعالیت خود ادامه دادند. با اینهمه ده سال بعد در ۱۴ اکتبر ۱۹۳۷ م. به موازات تصفیه استالینی حزب و «دفاترهای مسکو» بهائیان نیز مورد حمله قرار گرفتند و یک شبه ۵۰۰ نفر دستگیر و اموالشان توقیف شد. آنان که تبعه شوروی بودند، به سیبری تبعید و اتباع ایرانی به ایران اخراج گشتند.

به ایران و رابطه بهائیان با خارجی‌ان بازگردیم: این «رابطه» از سالها پیش بر اساس یک ضرورت عینی و اجتماعی پدید آمده بود. بدین شرح که پس از دوندنسل، بهائیان سرآمد محیط شیعه زده خود شده، در روستا به شیوه «شهریان» جلوه می‌کردند و در شهرها رفتار و نمودشان به «خارجیان متمدن» شباهت بیشتری داشت تا به «جزء امت». از طرف دیگر اما رکود اقتصادی و هم چنین جلوگیری ملایان از دست زدن آنان به کار و تجارت، بهائیان را در مقابل «بن بست معیشتی» قرار می‌داد و همچون ارامنه بسوی کار در «تشکیلات» خارجی‌ان رانده می‌شدند. بعنوان نمونه می‌توان از دو پسر دیگر همان «ورقا» نام برد، که یکی مترجم در بانک روس شد و دیگری منشی اول سفارت عثمانی. حال ببینیم رهنمود عبدالبهاء در این باره چه بود؟:

«اگر (کسی) نزد اداره ای از اداره های خارجه موظف باشد، باید در نهایت صداقت و امانت به آن اداره خدمت کند... ولی بشرط آنکه ضرر بدولت متبوعه خویش و مملکت و وطن نداشته باشد. اگر چنانچه انسان چشم ازین پیوشد مخالف علویت عالم انسانی است... هر ذلتی را تحمل توان نمود، مگر خیانت به وطن و هر گناهی قابل عفو و مغفرت است، مگر هتک ناموس دولت و مضرت ملت»!^۱

بصیرت سیاسی، در عین رفتار مسالمت‌جویانه و بالاخره اعتماد به نفس بهائیان در برابر خارجی‌ان به حدی بود که می‌توان گفت، هیچگاه هیچ گروه اجتماعی در تاریخ معاصر ایران به چنین سطحی دست نیافت. آنچه عبدالبهاء در باره میسیونرهای خارجی در ایران نوشت، نشانگر اعتماد او به استعداد ایرانیان است:

«در خصوص بعضی مروجین معارف از طوائف خارجه مرقوم نموده بودید، نظریه ظواهر اقوال این اقوام خارجه نمایید. مداخله اینها در امور خارجه بالنتیجه (باعث) مشاكل و مضرات می‌شود. اگرچه اسم آن ترویج معارف

^۱ امر و خلق، یاد شده، ص ۲۸۶.

است، اما نهایت منجر به مسایل سیاسیه و افکار سیاسیه می گردد... لهذا (دوستان) باید از مداخله بطوائف خارجه ولو در ترویج معارف باشد، احتراز نمایند. یعنی کاری به کارشان نداشته باشند... اما ترویج معارف باید خود اهل ایران بدون مداخله اجانب نمایند و همچنین ترویج معارف نافع و فنون مفیده نمایند.^۱

پس از نگاهی به «روابط بهائیان با خارجیان» عملکردشان را در آستانه انقلاب مشروطه از آنجا پی می گیریم، که کوشیدند، با وارد ساختن فشار از خارج، دربار و شخص مظفرالدین شاه را به حرکتی وادارند.

مقدمتاً آنکه ده سالی پیش از این (۱۸۹۲ م)، عبدالبهاء پزشکی لبنانی را به هدف تبلیغ بهائیت به آمریکا فرستاده بود و او در مدت کوتاهی موفق به بهائی نمودن صد نفری از آمریکاییان شد. در اروپا نیز در این میان تک و توک کسانی به این آیین برخاسته از شرق، روی آورده بودند. چنین شرایطی بهائیان را برآن داشت که برای اول بار در ایران، از اهرم خودباختگی ایرانیان در مقابل «فرنگیان» استفاده کنند و نفوذشان در غرب را برای رسیدن به نوعی مصونیت بکار گیرند. بدین هدف به ابتکار جالبی دست زدند:

«در موقعی که شاه (با اتابک) وارد به پاریس شد (۱۳۱۹ ق، ۱۹۰۲ م)، دو نفر از بهائیان خارجه یکی مستر دریفوس مقیم پاریس و یکی ست لویا. (خانم دکتر گتسنگر آمریکایی) بر شاه و اتابک وارد شده بر بهائی بودن خود اقرار کردند و اینکه ایران را برای آن دوست دارند که مثل بهاء الله شخص مصلح و مربی بزرگی از آنجا ظاهر شده... خلاصه عرضه داشتند که ما خیلی متأثریم که برادران ما را در ایران می کشند و متحیریم که چرا اعلیحضرت راضی به این مظالم شده...»^۲

برای آنکه درک شود که این عمل چه تأثیری در شاه و اتابک داشت، کافست به سفرنامه‌ای درباره مسافرتهاى سه گانه مظفرالدین شاه به اروپا مراجعه گردد و جلوه شرم آوری که این «کاروان هزار و یکشب» در اروپای آنروز داشت، بتصور آید. همین باعث شده بود که دیگر از استقبال دربارهای اروپایی مانند دوران ناصرالدین شاه خبری نباشد. بدین سبب نیز آنچه این دو «خارجی» می گفتند، جلوه خاصی یافت:

«شاه و اتابک را حیرتی عظیم دست داد و مات و مبهوت شده، از طرفی هم خالی از توهم و بیم نمانده زبان به عذرخواهی گشودند و قول صریح دادند که بعد از این در حفظ و حراست آنها خواهیم کوشید.»^۳

جالب است که برای شاه و اتابک حرف دو اروپایی عادی، از دهها هزار هموطن ایرانی با ارزش تر بود! «فشار از بیرون» می توانست تنها با فشاری از درون کارساز باشد. فریدون آدمیت مدارکی درباره حرکتی تبلیغی در تهران از اسناد وزارت امور خارجه انگلیس بدست داده است که می تواند در این چهارچوب قرار داشته باشد: «در نیمه ۱۳۱۹ بدنبال نشر اوراق انقلابی در تهران جمعی دستگیر شدند. عده شان به هفتاد تن می رسید و در میان آنان کارگزاران دولت و دربار، معلم و ملا بودند. این اوراق حکایت می کرد که نقشه برپا کردن شورشی را ریخته بودند.»^۴

هرچند که در منابع تاریخی ایرانی گزارشی بر تأیید این حرکت نیافتیم، اما هم ترکیب «کارگزاران دولت و دربار، معلم و ملا» و هم محتوای این «اوراق انقلابی» که به رأی آدمیت:

«نه فقط از معانی دینی دوراند، طبقه علما را مورد انتقاد تند قرار داده اند.»^۵

^۱ همانجا، ص ۲۸۱.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۹۴.

^۳ همانجا، ص ۲۹۵.

^۴ ایدئولوژی...، یاد شده ج ۱، ص ۱۵۱.

^۵ همانجا، ص ۴۰.

خبر از «بابیگری» آنان می دهد. فریدون آدمیت جمله ای از این اعلامیه ها را نقل نموده است: «هرگاه صدای دفی از خانه ای بلند شود، رگ امر به معروف حضرات آیت الله به حرکت آمده، لشکر طلاب تا ریختن خون صاحبخانه ایستادگی می کنند.»^۱

این ماجرا در گزارش مورخ سپتامبر ۱۹۰۱ م. بایگانی عمومی انگلستان F.O 60637 چنین بازتاب یافته است: «پیر و گزارش شماره ۱۲۴ مورخ ۱۸ اوت به استحضار می رساند که در چند روز اخیر عده ای بجرم انتشار اوراق ضد دولتی بازداشت گردیده اند. اولین کسیکه دستگیر گردید مستخدم موقر السلطنه (داماد شاه) بود... این شخص پس از توقیف مورد شکنجه قرار گرفت و محل چاپ اوراق معلوم شد و در نتیجه موقر السلطنه بازداشت... در حدود چهل نفر دیگر در این گیرودار دستگیر شدند که یکی از آنها وزیر همایون (وزیر پست و منشی شاه) بود.»^۲ ارزیابی کارگذار انگلیس (هاردینگ) درباره پایگاه اجتماعی دستگیرشدگان گویاست: «بهر حال صرف نظر از تحریکات دربار و درباریان تعداد بسیار زیادی از افراد ناراضی حقیقی در بین مردم موجود است.»^۳

ایران به دوراهی تعیین کننده ای نزدیک می شد. با توجه به عقب ماندگی زیربنایی، تنها راه ورود به گردونه پیشرفت، پایان دادن به تحجر قرون وسطایی و برقراری دموکراسی اجتماعی بود. کشورهای پیشرفته اروپایی پس از دورانی طولانی، با تأمین حقوقی خدشه ناپذیر برای شهروندان، به جاده پیشرفت گام برداشته بودند. در ایران پس از سرکوب وحشیانه جنبش بابی، نیم قرن این تحول به عقب افتاده بود، اما اینک هم در دستگاه حاکمیت سیاسی ضرورت این تحول روشن بود و هم در جامعه نیروی متری و مصممی فراهم آمده بود. با پیوند این دو عامل ایران می توانست، هر چند دیرتر از اروپا، به شاهراه پیشرفت قدم گذارد.

بیست سالی پیش از این (سال ۱۸۹۹ م، ۱۳۰۷ ق) در ژاپن نیز تبدیل حکومت فئودال به مشروطه به اراده «امپراتور»، بدون کشاکشهای عمیق اجتماعی صورت گرفته بود. تنها کافی بود مظفرالدین شاه، (که پیش از این به علاقه اش به مشروطه ژاپن اشاره کردیم!) با اراده، فرمانی مبنی بر مساوی الحقوق بودن مردم ایران صادر نماید تا آن نیروی عظیم متری در جامعه ایرانی که اقلیتهای مذهبی تنها بخشی از آن را تشکیل می دادند، یکدیگر را بیابند و حاکمیت اجتماعی یک قشر ترقی خواه در ایران فراهم آید.

پس از نیم قرن که از تهاجم فرهنگی ناکام بابیان بر سلطه اسلام و متولیانش می گذشت، (و این تجربه خون آلود نشان داده بود، که نه اسلام رفم پذیر است و نه حکومت مجتهدان برآمدن یک نیروی اجتماعی غیر اسلامی را اجازه می دهد) تنها حکومت سیاسی و در رأس آن شاه بود، که می توانست و می بایست بعنوان مسئول حفظ «رعایا»، حکومت انحصاری ملایان بر جامعه را درهم شکند. وجود اقلیت مذهبی بهائی اهرم عظیمی را در اختیار حکومت سیاسی می گذاشت، تا با اعلام «مساوی الحقوق» بودن «اهالی ایران» قدمی اساسی در تحول «امت» به «شهروندان» بردارد. از این دیدگاه تحول مثبت اجتماعی و سیاسی در ایران یک سو بیش نداشت و هر قدمی به جلو تنها در این جهت می توانست باشد که حق حیات اقلیت های مذهبی تأمین گردد.

از سوی دیگر، از این چشم انداز، مبارزه بهائیان برای ماندگاریشان، نه مبارزه ای منفعل، بلکه عظیم ترین اهرم پیشرفت اجتماعی در ایران عصر قاجار را تشکیل می داد. موفقیت رفومی مذهبی و رهایی جناحی از حکومتگران

^۱ همانجا.

^۲ اسماعیل رائین، انجمن های سری در انقلاب مشروطیت، ص ۴۶.

^۳ همانجا، ص ۵۳.

ایران از سرسپردگی به مذهب قرون وسطایی، پیش شرط تحولی اجتماعی-سیاسی در این آخرین فرصتی بود که ایران می توانست به نیروی خویش به کاروان پیشرفت بپیوندد.

در صفحات پیشین این داوری مهم از فریدون آدمیت را نقل کردیم:

«حقیقت بسیار مهمی که بدان توجه نگردیده، اینکه چون در ایران جنبشی از نوع جنبش های رفورم دینی... پا نگرفت، دستگاه روحانی تا بعد از تشکل حرکت مشروطه خواهی، فلسفه سیاسی مترقی جدیدی نداشت.»^۱ البته «محبت» پژوهشگر ما، به «سلسله علّیه علماء» بیش از آنستکه بتواند بنویسد، رفرم مذهبی منطقاً تنها در نفی حاکمیت مذهبی می توانست شکل گیرد، چنانچه اگر اروپا منتظر می ماند تا پاپ دمکرات شود، هنوز هم منتظر بود!

حقیقت آنستکه در ایران چنین جنبشی پاگرفت، اما علیرغم جانبازانه ترین کوششها، در مقابل تهاجم وحشیانه «دستگاه روحانی» از پیروزی بازماند. این افتخار تاریخی ایران است که کوشش گران در راه «رفرم دینی» علیرغم سرکوبی وحشیانه «دوران سیاه ناصرالدینشاهی» را دوام آوردند و اینک دردورانی دیگر با وزنه کمی و کیفی شگفت انگیزی در میدان نبرد اجتماعی حاضر بودند.

در ایران که گسترش بهائیان، در حاشیه جامعه، نه در قبال ضعف مذهب مسلط، شکل گرفته بود، تنها چرخش حاکمیت سیاسی بطرف رفرم طلبی می توانست، کارساز باشد. اما می دانیم که چنین نبود و چنین نشد. کافی بود تا خبر «اتفاق ساده ای» که در پاریس رخ داده بود، به ایران برسد تا به بزرگترین بلواها دامن زده شود. هیاهوها بلند شد و فریاد «واماندها» به آسمان رسید. چه دروغ هایی که سرهم نکردند. حتی دولت آبادی تظلم کنندگان را نه دو خارجی، بلکه «بعضی از بهائیان که تبعه انگلیس و فرانسه اند»^۲ قلمداد کرد که بوی توطئه ای از سوی «ایرانیان خارج از کشور» می دهد!

هنگام بازگشت شاه و اتابک زمینه بلوا از هر نظر آماده، فشار بیشتر متوجه اتابک است و بُعدی خارجی نیز می یابد! او که در کنار زدن امین الدوله از پشتیبانی سفارت روس برخوردار شده بود، «ناچار است روسها را از خود راضی نگه دارد و این اوضاع موجب نگرانی شدید انگلیسیان می شود.»^۳ «دولت انگلیس... به برهم زدن کار صدارت او می پردازد و برای حصول این مقصود تمام عوامل کارآمد خود را در سرتاسر ایران و در عراق عرب بواسطه نفوذ و قدرت روحانیان شیعه مذهب بکار می اندازد و از صرف پول هم دریغ نمی کنند.»^۴ از طرف «حجج الاسلام» در عراق عرب اعتراض نامه ای به دولت نوشته می شود:

«مشمتمل بر سه مطلب: اول آنکه وجوه استقراضی از روس به چه مصرف رسیده است... دوم از شیوع منهیات شرعیه... سوم طایفه بابی در ایران چرا تظاهر نموده، از اظهار عقاید خود باک ندارند و دولت چرا از آنها جلوگیری نمی نماید؟»^۵

خواننده دقیق متوجه است که قدرت و گستاخی «علمای نجف» در این دوران بعدی است که از خارج، دولت را استیضاح می کنند. چنین قدرتی هر چند می تواند مورد استفاده و سوءاستفاده انگلیس قرار گیرد، اما بر «توازن اجتماعی» در خود ایران تکیه داشت. دیگر آنکه «تظاهر طایفه بابیه» منحصر بوده است به «اظهار عقیده»! و تأییدی است بر «بابی گری» هفتاد نفری که در طهران بدنبال پخش «اوراق انقلابی» دستگیر شدند.

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۴۸.

^۲ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۱۷.

^۳ همانجا، ص ۳۱۴.

^۴ همانجا، ص ۳۱۵.

^۵ همانجا.

دولت آبادی که مشروحاً به این ماجرا پرداخته، رقابت روس و انگلیس را در بالا گرفتن بلوا عمده می سازد هرچند که برخلاف دیگران به تضاد درونی جامعه ایرانی نیز اشاره می کند:

«طایفه بهائی که در اغلب دوایر دولتی مصدر کار هستند، از حربه های مؤثری است که انگلیسیان ناچارند آن را در دست دشمن نگذارند و بلکه اگر بتوانند بدست خود گرفته از آن استفاده نمایند. از این نقطه نظر سیاست انگلیس اقتضای می کند که این طایفه را هم گوشمالی داده، از تظاهرات آنها جلوگیری شود، شاید به این وسیله به جانب انگلیسیان متمایل گردند.»^۱

در این میان تعیین کننده دولت ایران است که سیاستی دیگر در پیش گرفته، بجای تهاجم به «روحانیت» نجف نشین، «بابی ها» را قربانی حفظ قدرت خود می کند. دولت آبادی می نویسد:

«دولتیان نهایت اجتناب دارند که مسئله صورت خرج خواستن رؤسای روحانی از قرضه های روس تعقیب گردد، زیرا که نمی توانند بگویند، بیشتر این وجوه به مصرف لهو و لعب در داخله و اروپا رسیده است... اینست که جواب میدهند از منهیات شرعیه و از تظاهرات طایفه بهائی جداً جلوگیری خواهد شد. بی درنگ بستن مشروبات فروشی ها را در تمام مملکت به حکام... دستور می دهند و تمایل دولت را به تعرض نمودن به بابی ها مخصوصاً در نقاط جنوب را بطور خصوصی به حکام و روحانی نمایان آشوب طلب می فهمانند و تعرض به آنها شروع می شود.»^۲

از آنجاکه در این نوشتار از پرداختن به چگونگی مقاومت بایان در قلعه ها صرف نظر شد، از بازنویسی آنچه در این بلوا بر سر بهائیان آمد نیز چشم می پوشیم و علاقمندان را به گزارشهای متنوعی که در این باره وجود دارد، ارجاع می دهیم و تنها بخشی از گزارش کتاب «حیات یحیی» درباره وقایع اصفهان را نقل می کنیم:

«(در اصفهان) جمعی از بایان که خود را در معرض خطر می بینند، زن و مرد قریب سیصد نفر در قنصلخانه روس پناهنده می شوند. قنصل روس پناهنده شدگان را حمایت می کند و از سفارت روس در تهران کسب تکلیف می نماید. ملا ها هم... تلگراف به دولت نموده، دفع و رفع بابی ها و برهم زدن تحصن قنصلخانه را تقاضا می کنند. نه به قنصلخانه جواب صریح مساعدی می رسد و نه به روحانیون. ملا ها سستی کار پناهندگان را حس کرده، برای اینکه شخص معینی مقصر واقع نگردد، می فرستند از دهات اطراف شهر رعیت بسیاری به شهر آمده اطراف قنصلخانه را می گیرند... پی در پی بر عده محاصره کنندگان افزوده می شود. اجزای قنصلگری و پناهنده شدگان وحشتناک شده، چون پاسی از شب می گذرد، قنصل روس به متحصنین می گوید، خارج شوید، کسی معترض شما نخواهد بود. متحصنین اطمینان حاصل کرده خارج می شوند. اشخاصی که در کمین نشسته اند، رؤسای آن ها را گرفته بعضی را در راه... بقدری می زنند که می میرند و بعضی را نیمه جان به خانه آقای (نجفی) می رسانند. هر یک از آنها در حال مرگ در دهلیز خانه و در صحن حیاط می افتند. آقای نجفی از مسجد مراجعت کرده، این اشخاص را در این حال می بیند، از روی آنها گذشته به اندرون می رود و اعتنایی نمی نماید. بعضی از ملاهای دیگر هم در صدد می شوند، یک یا چند بابی را پیدا کرده بقتل رسانیده، که وسیله شهرت آنها... باشد... از جمله دو نفر تاجر که با هم برادرند... با چوب و چماق و تخته دکان و میل قپان هر دو را هلاک کرده، بر جنازه آنها نفت ریخته آتش می زنند. پس از وقوع این واقعه... معلوم می شود که تاجر مزبور مبلغ هفتصد تومان از روحانی حاکم قضیه طلبکار بوده...»^۳

^۱ همانجا، ص ۳۱۶.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۳۱۸.

اگر برخورد دو جبهه انقلاب و ضدانقلاب را در سطح جامعه بعنوان خیزش انقلابی ارزیابی کنیم، آنچه در این برهه تاریخی در ایران رخ داد و بعنوان «بلوای بابی‌کشی» به کتاب های تاریخی راه یافته، باید بعنوان مهمترین نبرد در این جبهه در تاریخ معاصر تلقی گردد. بر این ارزیابی حتی کسانی باید گردن نهند که هرچه انقلابی را خونبارتر بیابند، آنرا «بزرگتر» نیز قلمداد می نمایند. در این میان تنها به تفاوتی بارز باید توجه داشت که در این «برخورد» چنانکه خواهیم دید، جبهه ترقی شیوه مسالمت آمیز و استفاده از قدرت معنوی خود را بکار گرفت و جبهه ضدانقلاب کوشید، ترور وحشیانه و وحشت اجتماعی را حاکم بر میدان سازد.

دو نکته دیگر رانیز ناگفته نگذاریم. نخست، آنانکه بهائیان را به نداشتن «شجاعت انقلابی» متهم کرده اند، بی شک اگر جامعه ایرانی این دوران را می شناختند، معنی واقعی «شجاعت» را نیز در می یافتند.

دیگر آنکه، فجایعی که در این زمان (دوسه سالی پیش از «انقلاب مشروطه») رخ داد و این واقعیت که هیچ کلمه ای در دفاع از بهائیان از سوی هیچیک از کسانی که کمی بعد «مشروطه خواه» شدند بگوش نرسید، بطور روشنی نشان می دهد که این هواخواهی اگر هم در موارد استثنایی صادقانه بوده، نقشی بوده است که زمانه برعهده آنان گذاشت و از اعتقاد عمیق به انسان دوستی و دموکراسی اجتماعی عاری بود. زیرا چگونه می توان ادعای انسان دوستی داشت و در مقابل «جنون مذهبی» که به دست رهبری شیعه سرپای ایران را خون آلوده می کرد، مهر سکوت بر لب زد؟ آنچه دولت آبادی در باره بلوای یزد می نویسد، نمونه خود را در تاریخ می جوید:

«واما در یزد فجایع زیادی می شود. (از) تعرض به زنها و اطفال بیگناه متهمین نیز دریغ نمی دارند. چنانکه شنیده می شود، تعرض کنندگان اطفال شیرخوار متهمین را از گهواره درآورده، دهان آنها را نزدیک شیر سماور که در حال غلیان است برده، طفل به تصور پستان مادر، دهان را باز کرده، بجای شیر، آب جوش می خورد تا جان می دهد. و هم یکی از مردم یزد که پس از واقعه به تهران می آید، در مقام اظهار دیانت و شجاعت برای نگارنده حکایت کرد که تاجر زاده ای در همسایگی ما، گفته می شد بابی است. تازه عروسی کرده بود. اتفاقاً به حاجتی از شهر رفت. من خود را به او رسانده، سرش را بریده در دستمالی پیچیده به شهر بازگشته، به تازه عروسی تسلیم نمودم.»^۱

آنچه در طول یکسال (از ربیع الاول ۱۳۲۰ تا ربیع الاول ۱۳۲۱ ق.) در سراسر ایران رخ می داد، «دعوی حیدری و نعمتی» نبود، بلکه پیش از هر چیز، تهاجم همه جانبه ارتجاع بر عنصر مرقی در جامعه ایرانی بود. درهم شکستن این آخرین «تظاهر بزرگ بابیان» در تاریخ ایران بیش از آنکه ظلمی باشد که بر «گروهی مذهبی» روا می رفت. باید ضربه ای بر آینده ایران تلقی گردد.

بررسی این ادعا ایجاب می کند که بدین پرسش پاسخ گوئیم، که آیا بهائیان برای «مذهب» خود کشته می شدند، یا در درجه اول در راه «نبرد اجتماعی» جان می باختند؟ ویژگی بنیادین یک جامعه عقب مانده، مگر نه در آنست که انسان ارزشی ندارد و «توده مردم» دستخوش اراده اربابان هستند و مهم ترین ویژگی جامعه ای پیشرفته، همانا ارزش و حقوقی است که فرد دارد و حکومت قانون است که از تجاوز به حقوق او جلوگیری گیرد. مگر نه آنکه کوشش همه ترقی خواهان ایران از امیرکبیر تا سپهسالار «یک کلمه»^۲ بیش نبود و آن هم متوجه برقراری «حکومت قانون» بود؟

^۱ همانجا، ص ۳۲۲.

^۲ اشاره به رساله «یک کلمه» از یوسف خان مستشارالدوله.

حال ببینیم محتوای «مبارزه» بهائیان چه بود؟ صحنه‌ای تاریخی از نبرد گسترده و طولانی آنان گویای این محتواست. صحنه‌ای که به اشکال و ابعاد گوناگون تکرار شده است، بخوبی نشان می‌دهد، کشاکش درون جامعه ایرانی به رهبری بهائیان محتوای قانون‌خواهی داشته و «کشاکش مذهبی» تنها ظاهر آن بود:

«مدتی است جمعی را در سیده (از آبادی‌های بزرگ نزدیک اصفهان) به نسبت بایگیری دنبال کرده، آنها ناچار به طهران رفته بدولت شکایت نموده اند. دولت هم حکمی صادر کرده که اشخاص مزبور به وطن خود بازگشت نمایند و در امان باشند... این جمع با این احکام دولتی رو به خانه های خود می روند. با اطمینان بی اساس و تصورات باطل ابلهانه. از طرف دیگر بعضی از روحانیون سیده که بستگی به شیخ محمد تقی (نجفی) دارند مصمم می گردند. نگذارند آن جمع به مقصد خود رسیده از امنیتی که از دولت حاصل کرده اند استفاده نمایند... ساعتی چند از روز برآمده، در حالیکه مطرودین با مأمور حکومت وارد می شوند و شماره آنها به بیست نفر نمی رسد، بی آنکه هیچگونه سلاحی در دست داشته باشند، چند صد نفر بر آنها حمله آورده به جز چند تن که فرار می نمایند، باقی را از ضرب چوب و چماق با خاک یکسان می سازند.»^۱

ماجرایی که دولت آبادی نقل می‌کند، صحنه‌ای از آن نبرد شگرفی است که بهائیان و دیگر اقلیت‌ها بمنظور تحکیم قانونیت در جامعه ایرانی بدان دست یازیده‌اند. دولت آبادی آنان را به «اطمینان بی اساس و تصورات باطل ابلهانه» متهم می‌کند. اما چه کسی می‌تواند انکار کند، آن بیست نفر بهائی، که بسوی سده می‌رفتند، با آگاهی بر سرنوشت مرگباری که در انتظارشان بود، شجاعترین پیشاهنگان مبارزه در راه تأمین حکومت قانون در ایران بودند؟! آنان بدون هیچ توهمی مرگ را پذیرا می‌شدند تا حکم دولتی را قانونیت دهند و نبردها را باید بیش از مبارزه قانون‌خواهی آنانیکه بر مصدر قدرت تکیه داشتند، ارج نهاد. قانون خواهی امیرکبیر و سپهسالار در نهایت کوشش در بالا بردن قدرت دولت خودشان بود. اما شجاعت «بایان» بیش از تمام قدرت نظامی حکومت بود که وظیفه به کرسی نشاندن قانون را برعهده داشت! بهائیان سیده می‌توانستند به کلمه‌ای از بهائیت «تقیه» کنند و یا به نقطه دیگری از این مملکت بروند. اما آنان بر حقوق انسانی و مدنی خود پا می‌فشردند و باید بعنوان شجاعترین مبارزان راه آزادی و ترقی ایران بشمار روند.

درست همینکه بدون هیچ سلاحی بر این میدان پای نهادند، نشانگر این واقعیت است که در آن دوران تاریک، نگهبانان آن فروغی بودند که در سپیده دم تمدن بشری در ایران روشنی گرفت و تا به امروز خاموشی نگرفته است. از سوی دیگر نیز با توسل بشیوه مسالمت جویانه، در دوران جدید نیز فرهنگ «نبرد اجتماعی» در شرق و غرب جهان را طلایه‌داری نموده‌اند.

شاهد دیگر براینکه نبرد اجتماعی بهائیان در درجه اول در راستای تحکیم مدنیت اجتماعی بود، اینستکه «بابی‌کشی» نه تنها بهائیان، بلکه کل پتانسیل ترقی خواه در جامعه ایرانی را هدف گرفته بود. گفتنی است که در «بلوا» نه تنها رضاقلی سلطان، صاحب منصب دولت در همدان را کشتند، بلکه به گزارش «آواره»:

«اهالی سلطان آباد (اراک) هیچانی کردند و شاهزاده عضدالسلطان را برضدیت بهائیان تحریک نمودند و او شخص بسیار محترمی را چوب زده و تبعید نمود.»^۲

«شخص بسیار محترم» کسی نبود جز میرزا آقاخان قائم مقامی نوه قائم مقام فراهانی، نخستین صدراعظم ترقی خواه ایران در دوران معاصر!

^۱ همانجا، ص ۳۲۲.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۱۵۳.

چنانکه گفتیم این مختصر را فرصت شرح جزئیات تاریخی و دامنه «بلوای» نیست. خاصه آنکه «بلوای بابی کشی» تنها بخشی از منظرة کلی تهاجم بر عنصر مترقی جامعه و «جبهه ملی ایرانی» را تشکیل می داد. فریدون آدمیت «حملة به ارمنیان در تبریز» (اوت ۱۹۰۳ م.) و «زد و خورد میان مسلمان و ارمنی مشهد»^۱ را ثبت نموده، «آواره» می نویسد:

«در دولت آباد ملایر سید درویش با بوق و کرنا گرد شهر بگردش درآمده عربده و هیاهویی افکنده و مردم را بر بابی کشی تشویق نمود... در قصبه تویسرکان بودیم که کلیمیان ملایر دسته دسته با پای برهنه در کمال اضطراب وارد و خارج شده به جانب همدان هجرت می کردند... چون جویا شدیم گفتند که سید درویش به مقصد خود نایل شده،... جمعی را مضروب و مجروح و بسیاری را آواره و متواری ساخت.»^۲

منظرة یورش ضدانقلابی زمانی کامل می گردد، که حمله بر مظاهر پیشرفت اجتماعی را نیز بدان اضافه کنیم. کسروی همزمانی تهاجم بر مدارس تازه تأسیس را با «بلوای بابی کشی» نشان داده است:

«در بهار سال ۱۳۲۱ در تهران و یزد شورشی نمودار گردید، و در یزد کار بدتر شده و به کشتار بهائیان انجامید. این در خردادماه بود و سپس در مرداد و شهریور دوباره بهائی کشی در یزد و اسپهان هر دو در گرفت... از انسوی ملایان هنوز دلتنگی از دبستانها را فراموش نکرده بودند و همه این رنجیدگی ها را رویهم ریخته و چنین می گفتند: «می باید مسیو پریم برود و میخانه ها و مهمانخانه ها و مدرسه ها بسته شود... دوروز باین عنوان بازارها بسته و شور و غوغا می رفت. محمدعلی میرزا (ولیعهد) ناگزیر شد «دستخطی» فرستاد بدینسان: «مجمعین مسجد شاهزاده، الساعه مسیو پریم را روانه گردانیدم و دستور دادم میخانه ها و مهمانخانه ها و مدرسه ها را ببندند، شما متفرق شوید.»^۳

کسروی که ماهیت یکسان یورش ضدانقلاب را در جبهه های مختلف دریافته است، تعجب می کند: «این شگفت خواهد نمود که مردم که از تعرفه گمرکی، و از بکارگماردن بلژیکیان گله می نمودند و از اتابک و گرایش او به همسایه بیگانه رنجیده می بودند، کینه از بهائیان جویند.»^۴

«بلوای بابی کشی» بزودی چنان ابعاد گسترده ای یافت که سراسر ایران را فراگرفت. این واقعیت نشان می دهد که هر چند «عوامل انگلیس در نجف» بدان دامن زدند، اما نه با بلوای یزد و اصفهان آغاز گشت و نه چنانکه دولت آبادی می نویسد، به جنوب ایران محدود بود:

«قبل از حادثه یزد و اصفهان در کاشان نیز شورشی شد.»^۵

البته تکیه بر اینکه این نبرد میان نیروهای درون جامعه ایرانی می گذشت، تنها از جهت نشان دادن بی پایگی قدر قدرتی روس و انگلیس در ایران است. وگرنه مسئولیت تاریخی سیاست انگلیس در تقویت ملایان، واقعیتی است بی گفتگو. مهم شناخت آن نیروی قوی ارتجاعی است که به «اشاره و ریالی» برای سرکوب آزادیخواهان ایرانی بمیدان آمده است:

«در یزد انتشار دادند که توقیعی بخط سبز از ناحیه نجف صادر شده مشعر بر وجوب قتل بهائیان و آن توقیع بخط حضرت امیر با امام جمعه موجود است.»^۶

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۵۴.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۱۵۴.

^۳ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۳۱.

^۴ همانجا، ص ۳۰.

^۵ کواکب...، یاد شده، ص ۱۵۳.

^۶ همانجا، ص ۱۰۴.

همین تراژدی تاریخی دوران معاصر ایران، به بهترین وجهی نشان می‌دهد که موفقیت سیاست انگلیس در ایران چگونه یکسره مدیون عمامه‌بسران بود. دولت‌آبادی درباره «نتایج سیاسی» کشتار بهائیان می‌نویسد:

«بالجمله انگلیسیان در این مقدمه به یک تیرچند نشان می‌زنند و همه کارگر می‌گردند: به بابیه می‌فهمانند که حمایت روس نمیتواند آنها را نگاهداری نماید به روسها می‌فهمانند که آنها در ایران هرچه بخواهند نمیتوانند اجرا کنند. به امین‌السلطان حالی می‌کنند که نباید سیاست میانه‌روی را از دست بدهد.»^۱

بر چنین زمینه‌ای در یزد که آنزمان به بزرگی و جمعیت یک روستای متوسط امروز بود، چنان بلوایی برخاست که آمارش را چنین گزارش کرده اند:

«عده شهدای یزد و توابع آن در این حادثه جمعاً هشتاد و پنج نفر (مرد) است و اگر تلفات از زن و بچه را حساب کنیم، عده از دوست متجاوز می‌شود و هرگاه مصیبت زندگان را قلمداد کنیم با مهاجرین و آنها که اموالشان رفته... عده همه از هزار متجاوز خواهد شد.»^۲

بدین ترتیب کوشش وسیع اما احتیاط‌آمیز بهائیان که امید می‌رفت، به بمیدان آمدن پتانسیل مرقی در سطح جامعه ایرانی و دربار منجر گردد، چنان به خاک و خون کشیده شد، که تاریخ نگار متحیر می‌ماند از انرژی عظیمی که در دو قطب ارتجاع و انقلاب ایران گرد آمده بود و به «تظاهراتی» به چنین فجایعی منجر گشت.

مگر بهائیان چه کرده بودند؟ جز آنکه «رساله سیاسی» عبدالباها را بدست هرکه مساعد یافته رسانده و اگر ماجرای طهران را هم حساب کنیم، حداکثر چند «اعلامیه انقلابی» پخش نموده بودند؟ بی تردید، نه «توقیع بخط سبز از حضرت امیر» و نه پخش اعلامیه می‌توانست چنین «انفجاری از وحشیگری» را دامن زند. مطلب حیاتی تر از این حرفها بود. آنچه که بهائیان در طول نیم قرن گذشته انجام داده بودند، از اشاعه روشنگری پشت درهای بسته تا تأسیس مدارس سرخانه، کوششی که در ترویج تجارت و صناعت از خود نشان داده و بالاخره باز کردن حمام و تشویق نوازندگی و تأسیساتی از این قبیل، می‌رفت تا بموازات نوسازی ناپیگیرانه دولتی چهره قرون وسطایی کشور را تغییر دهد و بیک کلام ارزشهای دیگری را جا بیاورد، که در مخالفت مستقیم با زمینه حکومت رهبری شیعه قرار داشت.

این رهبری با آنکه به قدرت روزافزون مالی و ظاهری خود تکیه داشت، با تمام وجود حس می‌کرد، روندی در درون جامعه ایرانی با شتابی فزاینده به پیش می‌رود، که دیر یا زود به حکومتش، بر زمینه تحمیق «امت» خاتمه خواهد داد. پس از نیم قرن که از پیروزی ملایان در سرکوب بابیان می‌گذشت، آنان اینبار نیز کوشیدند پیش از آنکه این روند بازگشت‌ناپذیر شود، آن را به خاک و خون بکشند.

اجتناب از ستیزه‌جویی در عین ثبات قدم، در آمیختن روشنگری با مفاهیم مذهبی، تهاجم فرهنگی بهائیان بر مواضع حکومت مذهبی را به سیلی بدل ساخته بود، که هر روزنه‌ای را بر آن می‌بست از روزنه دیگری رسوخ می‌نمود و زود بود که بنیانش برکند. مورخ بهائی این تهاجم مسالمت‌آمیز را چنین توصیف می‌کند:

«تغییر عقیده و اخلاق یک جماعتی در یک مملکت خیلی دخیل است در تغییر امور اجتماعی، و این واضح است که نخستین نهضتی که در ایران رخ داده نهضت بهائیه بود که بسیاری از عقاید موهومه را از مردم گرفته، اعم از اینکه داخل حزب بهائی شده باشند یا نشده باشند.»^۳

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۲۳.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۱۵۰.

^۳ همانجا، ص ۱۵۶.

درباره شیوه مبارزه همین بس که بهائیان نیم قرن در این مملکت «کشته شده، اما نکشته بودند» و نفوذ معنوی آنان درست بر پایه نفی ستیزه‌جویی اسلامی استوار بود و بدین سبب نیز نمی‌توانستند به بهانه اینکه وزن اجتماعی شان می‌رفت که بر ارتجاع بچرید، بر ارزش‌های صلح‌دوستانه خود پا بگذارند. آنان این درازنای قرون وسطایی را تحمل کرده بودند تا «پادشاه عادل» ظاهر گردد و زمانه دگر گردد. اینک بنظر می‌رسید که مظفرالدین‌شاه چنین کسی باشد و گذشته از او، در رأس حاکمیت سیاسی، حکام نواحی مختلف ایران نیز از همان منافع حاکمیت خود، ممکن بود که به دفاع از حق حیات آنان برخیزند.

روشن‌ترینیم، عنصر مرفقی در جامعه ایرانی آن دوران، خود را با چهار نیرو روبرو میدید: دو پایگاه حکومت مذهبی و سیاسی در درون ایران و دو قدرت خارجی انگلیس و روس. انگلیس بیشتر به «روحانیت» تکیه داشت و روس بیشتر به جناح ارتجاعی دربار. از میان این چهار کانون قدرت، تنها حاکمیت سیاسی بود که بالقوه می‌توانست در جهت منافع ملی ایران گام زند و این انتظار بهائیان، که حاکمیت سیاسی و در رأس آن شاه، در جهت منافع ذاتی خود در راستای منافع ملی ایران قدم بردارد، انتظاری بود از دیدگاه اجتماعی و تاریخی کاملاً درست و برآوردنی.

اینکه می‌بینیم بهائیان از اقتدار مظفرالدین‌شاه پشتیبانی می‌کنند و یا حتی از نزدیکی به حکام ولایات ابایی ندارند، نشانگر روشن بینی آنان است. از این دیدگاه، حاکم عقب‌مانده و مستبد ایرانی به مراتب از ملایان و عمال خارجی برتر است. قابل تصور است که برای توده بهائیان که خود از میان مردمی شیعه زده برخاسته بودند، مبارزه با بدبینی به حاکمیت سیاسی، به «بحث درون سازمانی» وسیعی نیاز داشت. نامه‌هایی که عبدالباها در این دوران خطاب به بهائیان نوشته است، نشانگر دامنه این «بحث» نیز هست:

«شب و روز بکوشید تا حکومت عادلانه پادشاهی از شما راضی باشد و بجان و دل به صداقت و خیرخواهی دولت اید مدت قیام نمایید. اگر (کسی) به حکومت عادلانه خیانت کند به خدا خیانت کرده است و اگر خدمت کند به خدا خدمت کرده است.» «باید دولت و ملت مانند شهد و شیر آمیخته گردند و الا فلاح و نجات محال است.»^۲

«اگر (کسی) موفق بر آن گردد که خدمت نمایان به عالم انسانی علی‌الخصوص به ایران نماید، سرور سروران است و عزیزترین بزرگان... چقدر انسان باید که غافل و نادان باشد و پست طینت که خود را به اوساخ ارتکاب خیانت به دولت بیالاید. والله حشرات ارض ازو ترجیح دارند»^۳

«در خصوص اختلاف در شئون بین بعضی از اولیای امور مرقوم نموده بودید که احبا متحیرند با این اختلاف چگونه حرکت نمایند. احبای الهی را کاری به اختلاف و به اتفاق اولیای امور نه... هر (کسی) بخواهد در نزد احبا دگری از امور حکومت و دولت نماید که فلان چنین گفته و فلان چنین کرده آن شخص که از (بهائیان) است باید در جواب گوید، ما را تعلق باین امور نه. ما رعیت شهریاری هستیم و در تحت حمایت اعیحضرت پادشاهی. صلاح مصلحت خویش خسروان دانند و بس.»^۴ «ما را مقصد جلیلی در پیش و مراد عظیمی در دل... با وجود این مقصد چگونه مداخله در نزاع و جدال، میانه دو حزب اصغر نمائیم.»^۵

بدین ترتیب عبدالباها از طرفی خواستار پشتیبانی از حکومت سیاسی بعنوان تنها نهادی که از نظر فلسفه سیاسی مدرن حق حاکمیت دارد و از طرف دیگر بر مسئولیت حاکمیت در حمایت از «رعیت» پامی‌فشرد. حرف او چیز

^۱ امر و خلق، یاد شده ص ۲۷۳.

^۲ مکاتیب عبدالباها، ج ۵، ص ۱۷۳.

^۳ امر و خلق، یاد شده، ص ۲۸۹.

^۴ همانجا، ص ۳۴۵.

^۵ مائده آسمانی، ج ۵، ص ۶۰۰.

دیگری نیست، مگر آنکه قوای حکومت بر اراده ملت استوار است و در مقابل نیز مسئول است. حکومت نه به نیابت فلان عمامه بسر می تواند برقرار باشد و نه از «حفظ رعیت» و گام زدن در جهت منافعش طفره رود. نقل قول اخیر عبدالبها متوجه این خطر بود که در روند تضعیف دربار، رقابت میان حکام ولایات فزونی گرفته، هریک در پی ائتلاف با گروهی بود، که به حفظ قدرتش کمک رساند. چنانکه اشاره رفت، یکی از این کسان ظل السلطان (پسر ارشد شاه و حاکم اصفهان) بود که داعیه سلطنت داشت و زمانی در پی جلب ایلات برآمد و برای مقابله با شاه از هیچ دسته بندی کوتاهی نمی کرد. او و پسرش شاهزاده جلال الدوله (حاکم یزد) مدت کوتاهی به بهائیان نیز روی خوش نشان دادند و در پی استفاده از آنان بودند.

تأکید عبدالبها نیز بر آنست که بهائیان از در افتادن در «اختلاف اولیای امور» بر حذر باشند. جریانات یزد و اصفهان بخوبی علت این دل نگرانی را نشان داد. در اصفهان گذشته از کنسول روس، ظل السلطان نیز حمایت از بهائیان پناهنده را تضمین نمود و روشن است که بهائیان بیشتر با اعتماد به تضمین وی از کنسولگری خارج شدند و نه به تضمین کنسول روس، که در اصفهان اصولاً قدرت چنین حمایتی را در دست نداشت. جالب است که حتی کسی مانند اسماعیل رائین، با آنکه هویت پناهندگان را پنهان داشته، این نکته تاریخی را بدست داده است:

«در اصفهان عده ای در حدود هشتصد نفر که از ترس جان خود به کنسولخانه روس متحصن شده بودند، پس بنا به تعهد و قول ظل السلطان حاکم اصفهان و علمای معروف شهر از تحصن خارج شدند. بیشترشان بدست مأمورین حکومت (!) و جیره خواران علمای متنفذ گرفتار شدند و به قتل رسیدند.»^۱

در یزد نیز جلال الدوله در ابتدا با بهائیان مدارا می نمود. تاریخ نگار بهائی می نویسد:

«در سنه ۱۳۲۰ ق. .. ابن ابهر (ایادی) مدتی سفرش در یزد و کرمان طول کشید و هر جا وارد می شد، مردم را تشویق می کرد... در یزد این رویه خیلی علنی و جسورانه شروع (شد)، به سبب آنکه جلال الدوله ظاهراً با حضرات همراهی داشت.»^۲

اما همراهی جلال الدوله تا زمانی بود که تهاجم به بهائیان آغاز گشت و تازه پس از یک ماهی که «گروه ضربت» امام جمعه، شهر را به خاک و خون کشید، «جناب شاهزاده اراده حکومت فرمودند» و به «علماء» پیغام دادند، که نمی توانند هرکس را که دلشان بخواهد بکشند:

«بالاخره نتیجه آن شد که قرار دادند هرکسی را می گیرند نزد علماء ببرند و آنها حکم بدهند و نزد جلال الدوله نفرستند و او به قتل برساند.»^۳

اما در این باره که چرا بهائیان (تنها یکبار و در یک جا) به کنسولگری روس پناه آوردند، مسلماً تجربه حمایت حکومت روس در عشق آباد بی تأثیر نبود. روایت تاریخ نگار بهائی در این باره گویاست:

«باری، چون آتش فتنه کاملاً مشتعل شد حضرات بهائی به قونسولخانه روس پناهنده شدند و این اولین دفعه بود که بهائیان بمأمورین دول خارجه پناهنده شدند و شاید آخرین دفعه هم باشد... زیرا نزد رئیس بهائیان اکتال بدول خارجه چندان مطلوب نبوده و نیست و در همان تحصن هم چنانکه بیابیم مقصدی حاصل نشد.»^۴

سخن در این باره را به پایان بریم. تهاجم حاکمیت مذهبی به هرچه بیرون از حوزه اقتدارش بود، با اعلام بیطرفی و حتی پشتیبانی حکام و دربار پایانی نداشت. حتی «در رشت که چندان حرارتی از اهالی بروز نکرد...

^۱ انجمن های...، یاد شده، ص ۳۸.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۱۰۲.

^۳ همانجا، ص ۱۲۶.

^۴ همانجا، ص ۱۲۶.

میرزا ابراهیم، یک بهائی معروف که سابقاً از کلیمیان بود، را شخص حکومت بچوب بست^۱ و بالاخره هنگامیکه نبرد فروکش کرده بود، دربار وارد میدان شد تا سهم خود ببرد:

«مظفرالدین شاه شخصاً از این اعمال شرم آور، مکدر شده، هژیرالسلطنه را با هزار سوار مأمور یزد کرد و شیخ نجفی را... احضار بطهران نمود و چون هژیرالسلطنه وارد یزد شد اشرار متواری و پراکنده گشتند. آلا قلیلی از آنها که به چنگ آمده، مجازات دیدند.»^۲

«لشگرکشی» شاه برای برقراری «امنیت» مذبحخانه‌تر از آن بود که عقب‌نشینی دربار در مقابل حاکمیت مذهبی پیروزمند را در پرده گذارد. این حاکمیت به چنان قدرتی دست یافته بود که حتی اتابک را نیز دیگر بر مسند صدارت تحمل نمی‌توانست. پیش از این اشاره کردیم که شایعه کردند، حکم تکفیرش در اسلامبول (!) صادر گشته و همین کافی بود تا سقوط کند. علت تکفیر را نیز به روشنی «آزادی دادن به بابیان» ذکر کردند:

«بخشیدن حریت به فرقه ضالّه بابیه خدا لهم الله.»^۳

اینک دیگر ملایان به همه آرزوهای خود رسیده بودند و چنین شد که یک شبه بلوا در کشور فروکشید.

در این درازنای یکساله و بحبوحه خون و وحشت، آنچه رقم خورد سرنوشت انقلاب ایران بود. با تزلزل حاکمیت سیاسی، نیروی مترقی برآمده از درون جامعه ایرانی به دست حاکمیت مذهبی تار و مار و بیش از پیش به حاشیه جامعه رانده شد. این نه تنها پرده اول، بلکه نبرد واقعی میان انقلاب و ضدانقلاب در جامعه ایرانی بود. البته چون به شکست نیروی انقلابی منجر گشته بود، به بحران ایران خاتمه نداد و از این پس بحران با شتابی دوچندان کشور را به سوی سقوط می‌کشاند.

به همین سبب نیز در «غیبت» بهائیان، نیروهای دیگر به میدان کشانده شدند، تا «پرده دوم» انقلاب ایران را که به «انقلاب مشروطه» معروف است، بازی کنند. این نیروها نه به ثبات قدم بهائیان ظاهر شدند و نه مبارزه آنان مرز و جبهه مشخصی داشت. هم آزادی خواهی شان عاریتی بود و هم جاه طلبی شان بر صداقت شان می‌چربید. آخوند «مشروطه خواه» شد و رؤسای ایلات «مجاهد راه آزادی». برادر طباطبایی در کنار شیخ فضل الله با مشروطه طلبان می‌جنگید و پسر شیخ فضل الله مشروطه طلب شد. «رفیقان راه و دزدان قافله» در مجلس شورا، این «مظهر حکومت ملی» جا خوش کردند و سفارت انگلیس در به روی «مشروطه خواهان» گشود و حکومت، تاجران تهران را به چوب بست. سعدالدوله (وزیر تجارت) که از شنیدن نام مشروطه به خشم می‌آمد، یک شبه مشروطه طلب و «منجی» مجاهدان تبریز شد و بالاخره محمدعلی شاه مجلسی را که در واقع باید بنیان سلطنت او باشد، به توپ بست.

در این «گیروودار و وارونه کاری‌ها» (کسروی)، گذشته از آنکه به بهائیان در حاشیه جامعه قدرت تنفس داده نمی‌شد، حتی اگر فرض کنیم، می‌توانستند در رویدادهای مشروطه شرکت کنند، وارونگی جبهه‌ها، اصولاً سمت‌گیری سیاسی را برای آنان غیرممکن ساخته بود. این وارونگی آن بود که «روحانیت»، این بزرگترین سد پیشرفت، به نمایندگی «دو سید» ظاهراً مشروطه خواهی می‌کرد و دربار که می‌بایست مدافع و ضامن مشروطه باشد، به جبهه مخالف رانده شده بود. پرسیدنی است که در این میان یک نیروی سومی که بفرض بهائیان باشند می‌بایست طرف کدام یک را بگیرد؟

^۱ همانجا، ص ۱۰۰.

^۲ همانجا، ص ۱۵۹.

^۳ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۲۳.

با توجه به کشمکش‌های مصنوعی که بعنوان «رویدادهای انقلاب مشروطه» به کتابهای تاریخ راه یافته و از جوانب مضحک نیز عاری نیست، می‌توان به جرأت گفت، «انقلاب مشروطه» نسخه بدل و تکرار کم‌دی وارانۀ آن تراژدی انقلابی عظیمی است که چند سال پیش از آن ایران را درنوردید. آنچه که بنام «انقلاب مشروطه» معروف گشته، هرچه بود، «انقلاب» نبود و چنانکه دیدیم فریدون آدمیت از معدود کسانی است که جرأت یافت بنویسد: «به مجموع این احوال، عنوان انقلاب نمی‌توان داد، انقلاب مفهوم اجتماعی و سیاسی دیگری دارد.»^۱

حداکثر آنستکه بگوئیم پس از آنکه ارتجاع مذهبی، انقلابیون ایرانی را به خاک و خون کشید، کوشید با دست زدن به رفومی محدود و کنترل شده، از برآمدن موج دوم انقلاب جلوگیری کند و بکاری دست زند که در واقع صورت مسخ شدۀ انقلاب سرکوب شده بود. پا به میدان گذاردن «مشروطه خواهان» تقلبی، تنها در این چهارچوب منطقی است و بس. از اینرو شاید درست‌ترین حرفی که در بارۀ انگیزۀ «ملایان مشروطه خواه» زده شد، همانست که ذوالریاستین کرمانی در «انجمن مخفی عمامه بصران» گفت:

«... اگر ما اقدام نکنیم، دیگران اقدام خواهند کرد...»^۲

با اینهمه «پرده دوم» انقلاب مشروطه تنها از این لحاظ مثبت بود که هرچند «سهم شیر» lion's share، سهم حاکمیت مذهبی شد، اما دربار نیز که پیش از این از هر جهت به بن بست رسیده بود، با «مشروطه دادن» قدرتی تازه یافت.

مظفرالدینشاهی که در پاریس حمایت از اتباع بهائی را به گردن گرفته بود، تازه پس از آنکه آنان را سلاخی کردند، لشکر برای سرکوبی «اشرار یزد» فرستاد، در حالیکه همو بخوبی می‌دانست که رهبران این «اشرار» در «عقبات عالیات» و در طهران زیرگوش خود او هستند. «لشگرکشی» مظفرالدین شاه به یزد تنها یک فایده داشت:

«تحمیلات بسیار براهالی وارد شد برای خرج قشونی که به یزد رفته بود.»^۳

«دولت... شیخ محمد تقی نجفی را از اصفهان به تهران تبعید می‌نماید. شخص تبعید شده هم از اینکار دل‌تنگ نمی‌باشد و از اینگونه تبعیدها ترفیع مقام و زیادتی شهرت حاصل می‌نماید.»^۴

بدین ترتیب تنها با بررسی رویدادهای دوسه سال پیش از «انقلاب مشروطه»، می‌توان «پیچیدگی»های این انقلاب را توضیح داد و آنچه را که «تاریخ نگاران» مشروطه نوشته‌اند، ارزیابی کرد. مثلاً آنجا که کسروی می‌نویسد، بهائیان پس از آنکه «ایرانیان» به کشتار آنان برآمدند، می‌بایست دشمن ایران باشند. نه تنها ملایان را با «ایرانیان» عوضی می‌گیرد، بلکه نشان می‌دهد، اصولاً مرز مشروطه طلبی و مشروطه ستیزی را بدرستی تشخیص نداده است.

واقعیت اینستکه بهائیان چون خود را سازندگان ایران فردا و در جهت روند پیشرفت ناگزیر اجتماعی می‌دیدند، این حملات را به عنوان شکست مرحله‌ای تلقی نموده، با علاقه و شور بیشتری به فعالیت ادامه می‌دادند. اینقدر هست که در جریان «انقلاب مشروطه»، نه می‌توانستند طرف «ملایان مشروطه خواه» را بگیرند و نه از درباری که هنوز از درک منافع عاجل خود عاجز بود پشتیبانی کنند. هرچه بود در دورانی که تضاد میان حاکمیت مذهبی و منافع ملی ایران روز بروز روشن‌تر می‌شد، تهاجم این حاکمیت بر بهائیان، آنان را از مذهب مسلط بازهم دورتر ساخته، به همین نسبت نیز علاقه‌شان به ایران افزون‌تر می‌شد. در همین دوران است که عبداله‌ها می‌نویسد:

^۱ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۶۶.

^۲ تاریخ بیداری...، یاد شده ص ۱۷۰.

^۳ کواکب...، یاد شده ص ۱۵۳.

^۴ حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۲۴.

«بهایان ایران را می پرستند»!^۱

وانگهی آنان امید داشتند که دیگر ایرانیان، بادیدن کشتاری که بر هم میهنان روا می‌رود، بخود آمده و به تضاد ذاتی اسلام و منافع ملی ایران آگاه گردند و درک کنند که رفتار بهائیان، که بجای جزع و فزع و از آن مهمتر، بجای مقابله به مثل، این حملات را با شکیبایی حیرت انگیزی تحمل می‌کردند، حاکی از موضع فکری و پایگاه فرهنگی دیگری است. برای درک موضع فکری و انگیزه عملی بهائیان باید عمیق‌تر بنگریم:

نخست ببینیم که رفتارشان چه نبوده است؟ آنان نه «فرار را برقرار» ترجیح می‌دادند و نه به «شهادت طلبی»، «مرگ در میدان» را جستجو می‌کردند. عملشان حاکی از اراده و موضعی آگاهانه است. هدفشان آن بود، که بدانچه هستند، از حق حیات برخوردار باشند. با آنکه همواره می‌توانستند به کلمه‌ای از بهائیت دست بردارند و از مرگ برهند، چنین نمی‌کردند و با وجود آنکه بهائی بودنشان را نیز جار نمی‌زدند، اما آنجا که مرگ و زندگی‌شان بسته به پافشاری بر آن بود، مرگ را بر انکارش ترجیح می‌دادند.

بدین معنی محتوای مبارزه‌شان همین بود، که آیا در این مملکت کسی که مسلمان نیست، حق زندگی دارد یا نه؟ و انگیزه‌شان را جز دفاع از دگراندیشی و بکری نشاندن دموکراسی اجتماعی چیز دیگری نمی‌توان دانست. نکته آنکه این موضع فکری و انگیزه عملی نه تنها خود بخود نبود که تاریخ تحولی پنجاه ساله را پشت سر داشت. از بایان که تازه قدم در راه‌هایی از ستیزه‌جویی شیعه‌گری نهاده بودند تا این بهائیان، راهی بس طولانی طی شده بود.

بهایان این تجربه را بتن حس کرده بودند، که ستیزه‌جویی بایان حتی در همان یکی دو مورد، نهایتاً به موفقیت ارتجاع مذهبی و درباری دامن زد و ترور ناصرالدین‌شاه که در ابتدا لغزش کوچکی می‌نمود، چگونه در طول نیم قرن از نزدیکی دربار به «بایان شاه‌کش» جلوگیری کرده، ایران را از هرگونه تحولی به جلو بازداشته بود. آنان بدین تجربه این بار به همان اراده‌نسل پیش از خود، برای از میان برداشتن «فاصله کردار و گفتار»- اما با مقاومتی آهین بر موضع مسالمت‌آمیز- به میدان آمده بودند و غرور انگیز است که ببینیم، در مقابل حملات وحشیانه ضدانقلاب مذهبی به کوچکترین انحرافی نغلطیدند و حتی در یک مورد، از این موضع دست برنداشتند. نگاهی به آثار بهاءالله و عبدالبها نشان می‌دهد که رفتارشان بر چه پایه‌ی محکمی متکی بود:

«انسان باید مانند کوه آهین باشد و مقاومت هر مشکلات نماید و تا چنین نگردد، کار به انجام نمی‌رسد»^۲
 «اگر زهر دهند شاهد دهید، اگر شمشیر زنند شکر و شیر بخشید، اگر اراحت کنند اعانت نمایید، اگر لعنت نمایند رحمت جوید... ابداً کلمه‌ی رکیکی در حقشان بر زبان نیالاید...»^۳

قدر مسلم آنست که امتناع اکید بهائیان از درغطیدن به «شیوه‌های شناخته شده مبارزه»، از قبیل غوغاگری و ستیزه‌جویی، شهادت‌طلبی و مظلوم‌نمایی، حساب بهائیان را بطرز بارزی بعنوان اقلیتی «مذهبی»، از اسلام و متولیانش جدا می‌کند. آنچه نسل معاصر ایرانیان پشت سر گذاشته، بیانگر این «تجربه مکرر» است که چنین رفتاری فقط به رشد ارتجاعی‌ترین نیروها کمک می‌کند و آنچه در این میان بر باد می‌رود، همانا ارزش‌های مدنی و انسانی است.

این نیز مسلم است که دست یازیدن به چنین شیوه‌هایی، نه به تفکر خلاق و نه به شجاعت مدنی و واقعی نیاز دارد. بی‌گفتگو پیداست که شجاعت بیشتری لازم دارد تا در زیر آتشبار جان‌ستان حاکمیت مذهبی بجای مقابله به

^۱ بهائیان و ایران، ف. د.، پیام دوستی، ۱۳۶۵، ص ۲۳.

^۲ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۴۲۰.

^۳ همانجا، ص ۴۲۰.

و از طرف دیگر به فعالیت باز هم مخفی تر تشویق می نمود:

«(دوستان) باید نفوس مهمه ای که اظهار حمایت می نمایند مخفی و مستور بدارند. هر نفسی که داند ابداً ابراز ندارد. زیرا نفس شهرت سبب فرار او گردد. چرا (که) می ترسد در معرض امتحان و افتتان افتد. اگر چنانچه ممکن بود که احباً کل یکدیگر را مستور بدارند و دگری نمایند این دیگر بهتر است»^۱

ابتکار قابل ذکر دیگر این بود که:

«در سال ۱۳۲۳ یک هیأت سه نفری (دوزن و یک مرد) آمریکایی بهائی به ایران آمدند و از طرف عبدالبها مأمور سیاحت ایران شدند. در رشت و قزوین و طهران و کاشان و اصفهان با بسیاری از حکام و بزرگان ملاقات و اساس امر بهائی را برای آنان توضیح دادند.»^۲

تفاوتی که فعالیت بهائیان با چند سال پیش داشت، جدیت در پنهانکاری بود. در این زمان بر زمینه بحران فراگیر کشور و سقوط اتابک، اختلاف میان جناحهای حکومتی آشکارتر می گشت و محافل گوناگون، از حوزه های بابیان (ازلین) تا هواداران «فراموشخانه» تشکیل می گشتند. این محافل در بهترین حالت همان چیزی را می گفتند که بهائیان گفته و در راهش کشته شده بودند. اما «رومر موفقیت» آنها این بود که با آنکه بهرحال به «بابیگری» متهم بودند، خود را از بهائیان کنار می کشیدند.

در این میان، بهائیان چه باید می کردند؟ به این محافل می پیوستند و آنان را «بدنام» می کردند؟ یا هویت خود را انکار کرده، «مشروطه خواهی» پیشه می کردند؟ وانگهی، مگر محتوای واقعی «مشروطه خواهی» چیز دیگری بود از آنکه آزادی عقیده محترم شمرده شده و شخصیت مدنی شهروندان و رای عقاید مذهبی به رسمیت شناخته شود؟ و مگر نه آنکه رفتار بهائیان بعنوان اقلیتی اجتماعی و مذهبی خود بهترین معیار موفقیت مشروطه بود؟ چنانکه گفتیم عبدالبها در این زمان از هیچ کوششی فروگذار نمی کرد تا بهائیان را از دخالت در دسته بندی هایی که در حال شکل گرفتن بود، باز دارد.

«پی در پی الواح می رسید که مبادا یکنفر از (دوستان) در مجمعی داخل شود و در حزبی دخالت کند و آن الواح هم با بیاناتی رشیقه هفته به هفته بدست احباء می رسید.»^۳

این نیز می دانیم که چنانکه کسروی گزارش کرده است، در بحبوحه رویدادهای مشروطه، مشروطه ستیزان کوشش بسیار داشتند که پای بهائیان را بمیدان بکشند:

«چگونگی آنکه در نیمه های اردیبهشت یکی از مشروطه خواهان کسانی را در بازار دید که آگهی هایی بدیوار می چسبانند... روی سخن به محمد علی میرزا می داشت و نزدیک به این جمله هایی می نوشت: «ما گروه بهائیان که از زمان ناصرالدین شاه در پی آزادی و آشکار گردانیدن دین خود می بودیم و دچار کشتار و تاراج می گردیدیم و سپس نیز این رنج ها را در راه مشروطه بردیم، همه برای این می بود که همچون دیگران آزاد باشیم. مشروطه را برای آزادی خود بنیاد نهادیم... اگر بما آزادی داده نشود، از هیچگونه کشتن و سوزاندن و برانداختن باز نخواهیم ایستاد...»^۴

خواننده دقیق متوجه است که ستیزه جو نشان دادن بهائیان از چه نقشی اساسی برای دشمنان مشروطه برخوردار بود و کوشش خونبار آنان برای برقرار ماندن بر موضع مسالمت جویانه، به چه اراده و آگاهی انقلابی نیاز داشته است!

^۱ همانجا، ص ۴۹۷.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۱.

^۳ همانجا، ص ۱۶۵.

^۴ تاریخ مشروطه...، یاد شده ص ۵۶۰.

تمام کوشش ضدانقلاب آن بود، که از یک سو دربار و مردم را از بهائیان بترساند و از سوی دیگر با پراکندن شایعه هواداری آنها از «شاه ضد مشروطه»، مشروطه‌خواهان را از دفاع از حق حیات آنان برماند. دستکم اینست که خود محمدعلی شاه از وجود چنین هوادارانی خبر نداشت و چنانکه در تلگرافش به علمای نجف دیدیم، مشروطه را «توطئه بابی‌ها» می‌دانست!

شگفت‌انگیز است که بهائیان برای پیشبرد ایران در مسیر پیشرفت، به چه حد از «منافع گروهی» خود چشم می‌پوشیدند. البته چنین پیشرفتی به سود آنان هم می‌بود. اما آیا در تاریخ معاصر «گروهی» را میتوان یافت که تا این حد «منافع ملی ایران» را بر منافع گروهی خود برتری دهد و این شهادت و اعتماد بنفس را داشته باشد که تا مرز انحلال خود پیش برود؟!

هر فعالیتی به مجرای سازمانی احتیاج دارد و طبعاً بهائیان نیز ناگزیر باید در جهت قوام سازمانی خود می‌کوشیدند. در این میان جالب است که عبدالبهاء از راه دور با این روند طبیعی مبارزه می‌کرد:

«(دوستان)... اراده انتخاب محفل روحانی نموده اند و این مذاکره در میان بوده است... در این اوقات چنین مسأله‌ای بسیار (سبب) توحش و تشویق افکار گردد و اهل افترا زبان بگشایند و صد هزار مفتريات در نزد حکومت ابلاغ دارند... انتخاب وقتی جائز که حقیقتش واضح گردد و به اذن و اجازه حکومت واقع شود. البته صد البته امری را بدون استیذان و اجازه از حکومت، تصور مباشرت ننمایند.»^۱

کوشش عبدالبهاء در این جهت بود که به حکومت سیاسی بفهماند که درد بهائیان درد مذهبی نیست و هدفشان تحولی است که با به کرسی نشاندن حق حیات برای همه شهروندان، پیشرفت کشور را هدف دارد.

چند جمله از نامه های عبدالبهاء، نشان دهنده اراده محکم در پیش بردن این خط مشی است. از یک طرف به تشدید فعالیت بهائیان تأکید می‌گشت:

«در خصوص محافل تبلیغ بسیار سعی نمایم که تشکیل شود بر هر فرد تبلیغ واجب است و وقت از دست می‌رود.»^۲

و از طرف دیگر هشیاری آنان را تقویت می‌کند.

«(دوستان) باید پرده‌داری نکنند. آشکار پنهان باشند، و با کمال ظهور در پس حجاب به حسن تدبیر با جمیع احزاب مراد نمایند و از فساد و فتنه بدخواهان اطلاع یابند و به رموز خفیه ایشان آگاه شوند... باری، (دوستان) باید بسیار به حکمت رفتار کنند.»^۳

مهمتر، کوشش عظیمی است که برای حفظ انضباط بهائیان صورت می‌گرفت. عبدالبهاء به آنان هشدار می‌داد:

«ابدأ بدون اذن و اجازه حکومت جزئی و کلی نباید حرکت کرد و هر کس بدون اذن حکومت ادنی حرکتی نماید... هیچ عذری از او قبول نیست.»^۴

در پی حفظ یکپارچگی بهائیان، «گفتگوی درون سازمانی» نیز لغو شد:

«هر (کسی) را که می‌بینید در امور سیاسی صحبت می‌دارد بدانید که بهائی نیست. این میزان است. زیرا...

مکالمات سیاسی سبب تفرقه و حصول ضدیت و تعصب (است).»^۵

^۱ امر و خلق، یاد شده ج ۳، ص ۲۷۱.

^۲ همانجا، ص ۴۸۳.

^۳ همانجا، ص ۱۲۸.

^۴ همانجا، ص ۲۷۹.

^۵ همانجا، ص ۲۷۸.

در این راه از انتقاد کوبنده بر «پیروان» نیز ابا ندارد:

«از محافل چه نتایج، بلکه عاقبت سبب اختلاف، ملاحظه فرمایید که اوقات کلّ در طهران باین روایات و حکایات می‌گذرد.»^۱ با این استدلال که: «مداخله در امور حکومت و مذاکره در آن اهمیتی ندارد، زیرا امر مهم آنستکه ما ترویج می‌نماییم»!^۲

بدین ترتیب بهائیان در آن شرایط حساس تاریخی از هر عملی که می‌توانست حمل بر منافع گروهی شود ابا می‌نمودند و از هیچ کوششی در اشاعه شعار «جدایی دین و دولت» فروگذار نکردند. برای آنان بدرستی روشن بود که این جدایی، حلقه مفقوده پیشرفت ایران است و نه تنها کوشیدند با اجتناب از دامن زدن به هیاهو و کشاکشهای مذهبی خود را سد راه این تحول نسازند، بلکه به هر وسیله ممکن می‌کوشیدند این شعار را به درون دستگاه حاکمیت سیاسی رسوخ دهند، «تا فرصت از دست نرود».

شک نیست که حساسیت لحظه از این ناشی می‌شد که هرچند حاکمیت مذهبی در اوج قدرت خود بود، اما همین چندی پیش در کشتار بهائیان چهره وحشی خود را بنمایش گذاشته بود و مهمتر آنکه پس از نیم قرن حکومت ناصرالدین شاه، بر تخت نشستن مظفرالدین شاه دمکرات منش فرصت مناسبی بود. چنانکه دیگر آزادیخواهان ایران نیز این «فرصت» را مغتنم می‌دیدند و «دستهای بسیار در زیر پرده به نقشه‌کشی مشغول» بودند.

از طرف دیگر، فراموش نکرده‌ایم، که قدرت ارتجاع، از ملایان تا پلیس سیاسی کامران میرزا، به چه حدی فضای سیاسی- اجتماعی کشور را آلوده ساخته، در پی یافتن کوچکترین بهانه برای ایجاد بلوا بودند، تا از قدمی اساسی در جهت پیشرفت اجتماعی جلوگیری کند. از این نظر کوشش عبدالباها از بازداشتن بهائیان به کوچکترین «تظاهری» نه تنها درست، بلکه تنها راه رسیدن به مقصود بود. هرچند که از آن راه دور، این کوشش همواره موفق نبود. بهائیان تهران می‌خواستند «محفلی» تشکیل دهند، روزنامه چاپ کنند و آن کنند که برای یک گروه اجتماعی زنده و پویا طبیعی است. «کشاکش» درونی بهائیان از این نظر جالب است:

«(دوستان) در هندوستان خواستند روزنامه تأسیس نمایند، منع نمودم. در قفقاز خواستند تأسیس نمایند منع نمودم. در اروپا خواستند تأسیس نمایند منع نمودم. در آمریکا خواستند تأسیس نمایند منع نمودم. ولی در طهران متحیرم، زیرا اگر منع نمایم، شاید نپذیرند والا حکماً منع می‌نمودم.»^۳

«منع» عبدالباها از تأسیس روزنامه تنها در چهارچوب خط مشی یاد شده بود. مشخصاً بر این تجربه استوار که در مصر، علی محمدخان «ثریا» روزنامه‌ای منتشر می‌ساخت که به موضع بهائیان بسیار نزدیک بود و همین نزدیکی باعث گشته بود که: «صاحب حبل المتین بگمان آنکه صاحب ثریا را تعلقی در افکار سیاسیه با ماست، لهذا نسبت به این امر نهایت تحریک و مذمت می‌نماید و آنچه از قلمش جاری می‌گردد، می‌نگارد.»^۴

او در جای دیگر می‌نویسد: «اما روزنامه ثریا در مصر بسیار سبب زحمت ما گشت.»^۵ آنجا که روزنامه‌ای در مصر از طرف یک غیربهائی چنین «زحمت آفرین» است، می‌توان تصور نمود که کوشش بهائیان برای انتشار روزنامه در داخل کشور چه عواقبی می‌توانست داشته باشد.

^۱ همانجا، ص ۴۹۰.

^۲ همانجا، ص ۳۴۶.

^۳ همانجا، ص ۳۴۷.

^۴ همانجا.

^۵ همانجا، ص ۳۴۶.

مشکل تر از انتشار روزنامه، تشکل سازمانی بهائیان بود. پیش از این گفتیم که تا این زمان از تشکیلات منسجمی برخوردار نبودند. این اما نه از ناآگاهی، بلکه تنها ناشی از فشار و پیگرد از بیرون بود. وگرنه بیش از دو دهه پیشتر مجالس مشورت و مذاکره داشتند و چون عبدالبهاء ظاهراً «منع» آنها را نمی توانست، بهائیان را به احتیاط فرامی خواند:

«باید اولیاء در هر دیار به حکمت و بیان در محافل و مجالس جمع شوند... اجماع هم از پنج الی ۹ کافی است و محل هم باید متعدد باشد. چه اگر در یک محل قرار دهند غافلین آگاه شوند و سبب ضوضاء گردد.»^۱
 «مقصد از این آنستکه در این محافل جمع کثیر حاضر نگردد، که بادی جنز و فزع و شیون جهلا گردد.»^۲
 بهمین جهات نیز، دیگر جلوگیری عبدالبهاء از انتشار مهمترین کتاب بهائیان به نام «اقدس»، نباید تعجبی برانگیزد! مگر در این کتاب که حدود سه دهه پیش نوشته شده بود، چه آمده بود که می توانست در رویدادهای انقلاب مشروطه چنین مهم باشد؟ عبدالبهاء می نویسد:

«از قرار معلوم کتاب اقدس بدون اجازه حکومت طبع شده .. و البته مرتکب آن باید توبه نماید و استغفار کند و اگر کتابی بدون اذن و اجازه حکومت طبع شود، جایز نیست که هیچکس از احبای الهی آن را ابتیاع نماید.»^۳
 این نیز بگوئیم که کوشش عبدالبهاء برای کنار نگذاشتن بهائیان با موفقیت کامل توأم نگشت. پیش از این از ملک المتکلمین بعنوان نمونه بهائینی که به «بیداران» طهران پیوستند نام بردیم، بسیاری دیگر از بهائیان نیز در همان اوان کشته شدند:

«من جمله در ساری مازندران پنج نفر از نفوس محترمه که دو نفر از آنها عبارتند از مشیرالتجار و برادرش سر قضیه مشروطه به اسم بهائی شهید شدند... این پنج نفر دخالت در امر مشروطه داشته اند و بر تحکیم اساس آن همت می گماشته اند، چه که آنها با عقیده خود مطابق یافته دستور جدیدی هم از طرف مولای خود هنوز نیافته بودند.»^۴

شک نیست که بازینی مدارک تاریخی در باره این رویدادها نشان خواهد داد، شرکت بهائیان، که «دستور جدیدی از مولای خود هنوز نیافته بودند»، دامنه وسیعتری داشته است و نشان می دهد که کناره گیری بهائیان از رویدادهای «مشروطه طلبی» تنها به سبب وارونگی محتوای این کشاکشها بود، درحالیکه مشروطه خواهی واقعی دقیقاً بر «عقیده بهائی» استوار بود.

تنها نمونه وار، به رویداد «بست نشینی در سفارت انگلیس» اشاره می کنیم. فریدون آدمیت می نویسد:
 «مدارک ما روشن می دارند که پایه فکری بستیان، تعلیمات سیاسی منظمی بود که از محافل مختلف روشنفکری به آنان می رسید.»^۵ «استقلال رأیی که مردم از خود نشان دادند، شگفت آور است... از عقیده علما پیروی نکردند، فرض «مجلس اسلامی» را رد کردند و خواستار «مجلس ملی» بودند.»^۶

^۱ همانجا، ص ۱۴۲.

^۲ همانجا، ص ۱۴۳.

^۳ همانجا، ص ۲۷۰.

^۴ کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۶.

^۵ ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۶۸.

^۶ همانجا، ص ۱۷۰.

این «محافل روشنفکری» کدام بودند؟ «انجمن» های ملایان که هیچ، حتی «حوزه بیداران» (ازلیان) را نیز نمی توان در زمره این محافل بشمار آورد. وگرنه مطلب مهم تر از آن بود که یحیی دولت آبادی آن را در تاریخ مفصل خود به سکوت برگزار کند!

بدین ترتیب باید گفت، نه تنها «بهائیت» و «مشروطه» مانند در و درگاه با هم جور بودند، بلکه اگر «انقلاب مشروطه» قدمی در راه تأمین دموکراسی اجتماعی و سیاسی می بود، صرف نظر از آنکه بهائیان چه می گفتند، تأمین حقوق شهروندی برای آنان، مانند تأمین این حقوق برای دیگر شهروندان، می بایست مهمترین دست آورد این انقلاب را تشکیل دهد.

با اینهمه از دیدگاه امروز «انقلاب مشروطه» می توانست نقش زاینده ای در تاریخ معاصر ایران بازی کند، به شرطی که تجارب آن و شناخت دشمنانی که راه آنرا سد کردند، بعنوان تجربه تاریخی، تکیه گاه مردم ایران می شد. این مسئولیت برگردن قلم بدستان «تاریخ نگار» است که برخی آگاهانه، دشمنان این انقلاب را دوستان آن قلمداد کردند و بدین سبب راه را برای نفوذ شیعه گری به سراپای جامعه گشودند و چنان چهره دشمنان مشروطه را پرداختند که پس از یک قرن، «سنت» شیخ فضل الله را ادامه داده، اینبار با موفقیت به حاکمیت سیاسی یورش بردند.

بر ادعای بالا نمونه ای بدست دهیم: پیش از این به «تحلیل» باقر مؤمنی از انقلاب مشروطه اشاره شد. او در کتاب «ایران در آستانه انقلاب مشروطیت و ادبیات مشروطه» به «احظه ای» حقیقت را بیان داشته است: «اگر مخالفان مشروطیت، مشروطه طلبان را به بایگاری متهم می کردند، صرفاً ناشی از این نبود، که می خواستند آنرا بهانه ای برای کوبیدن مشروطه طلبان کرده باشند، بلکه در عین حال می شود گفت، که وجوه اشتراک و تشابه هایی از لحاظ فکر اجتماعی میان آنها وجود داشته است... به این ترتیب فکر مشروطه و محتوای اجتماعی بایگاری با یکدیگر خویشی دارند.»^۱

حیرت انگیز آنکه «محقق مارکسیست» ما، بلافاصله ادامه می دهد:

«ولی بایگاری در جریان تکامل اجتماعی و رشد فکر مشروطه خواهی بصورت یک عنصر عقب مانده ارتجاعی در می آید و در جریان تلاطم انقلاب مشروطه هویت خود را به عنوان یک پدیده اجتماعی از دست می دهد و به کانون توطئه ای در دست محافل جاسوسی بین المللی تبدیل می شود.»^۲

واقعاً پرسیدنی است که این چگونه انقلابی بود که در جریان آن، نیروی انقلابی اش «هویت خود را از دست می دهد» و به «کانون توطئه» بدل می گردد؟ این دگردیسی بی نظیر در تاریخ جهان، بر کدام زمینه ای رخ داد؟ واقعیت اینست که این «دگردیسی» را باید در ضمیر مؤمنی جستجو نمود. او که - احتمالاً ناخودآگاه - پیامدهای حقیقت بیان شده را حس می کند، می کوشد، بلافاصله با آلودن آن خود را تبرئه کند. البته واهمه او بی دلیل نبود، چنانکه ۱۲ سال پیش از انقلاب اسلامی (۱۳۴۵ ش.) مجبور شد برای «رفع سوء تفاهم» از «ظن دفاع از بهائیگری» بنویسد:

«در مورد فرقه بهائی، باید توجه داشت که در سراسر کتاب فقط یکبار نام فرقه بهائی، آنهم در پرانتز آمده، که در این یک مورد نیز فرقه مذکور مورد سرزنش قرار گرفته است.»^۳

^۱ باقر مؤمنی، ایران در آستانه انقلاب مشروطیت و ادبیات مشروطه، ص ۱۷۳.

^۲ همانجا، ص ۷۳.

^۳ همانجا، ص ۸۵.

سخن از شهامت اجتماعی و صداقت علمی نیست، هدف آنستکه میزان قدرت فلج‌کننده حاکمیت مذهبی را در دوسه دهه پیش از انقلاب اسلامی ببینیم و دریابیم که در این دوران نفوذ ملایان تنها ظاهراً عقب رانده شده می‌نمود.

بعنوان آخرین کلام در باره نقش بهائیان در انقلاب مشروطه، با توصیف روز به توپ بستن مجلس این بحث را به پایان می‌بریم. آنچه در این روز گذشت با توجه به آرایش نیروهای حاضر در میدان، ماهیت انقلاب مشروطه و جبهه‌بندی انقلاب و ضدانقلاب را به بهترین وجه نمایان ساخت:

در آن روز سه نیرو در میدان به نبرد برخاستند. یکی جبهه انقلاب در مجلس بود، که درباره قدرتش همین بس که خوشبین‌ترین تاریخ نگاران مدافعانش را حداکثر ۶۰۰ نفر نوشته‌اند و فریدون آدمیت «بیش از صد نفر»^۱ را به واقعیت نزدیک‌تر دانسته است!

این کم شماری بطرزی اسفبار نشان می‌دهد که اصولاً نیروی مردمی انقلاب امکان نداشت در صحنه حاضر گردد و «در روز حادثه حرکتی از مردم دیده نشد»^۲

جبهه دوم، قزاقان بودند که در خدمت دربار بازوی نظامی ضدانقلاب را تشکیل میدادند. جبهه سوم، که چه از نظر شمارش و قدرت و از چه از نظر محتوایی جبهه اصلی ضد انقلاب بود، در میدان توپخانه نیروی ضربت خود را گرد آورده بود. فریدون آدمیت با برجسته کردن اوباش مزدور در این جبهه، مسئولیت رهبری مذهبی را تخفیف داده است:

«لومپنیسم در میدان توپخانه نمایش کامل داشت. گروه‌های شهری از دو محله اوباش پرور سنگلج و چال میدان... آمدند... قداره‌بندان و قمه‌کشان و قاطرچیان به علاوه چماق بدستان و رامینی به ایشان پیوستند. خیمه و خرگاه برپا داشتند و سفره گسترده... سید علی یزدی سوار توپ شد، در دشنام بر مجلس و مشروطگی داد سخن داد. جوان نگون‌بختی که به زبان اعتراض چیزی گفت، جانش را باخت. در جنون رفتار، جسد نیمه برهنه‌اش را به درخت آویزان کردند. چشمانش را به عنوان «چشم مشروطیت» با چاقو از کاسه درآوردند. شمار جمعیت میدان توپخانه را یک‌هزار و پانصد تن نوشته‌اند»^۳

اینک نوبت رهبر ضدانقلاب بود، که خط و مرز واقعی مشروطه‌طلبی را نشان دهد و لشکر اوباش را رهبری نماید. بخوانیم و حیرت کنیم:

«حاجی شیخ فضل الله نوری... در میدان توپخانه طهران بر منبر رفته، مشروطه خواهان و (آزادیخواهان) را بابی و بهائی خواند و کتاب اقدس را که مرجع (بهائیان) است بوسیله ای جسته بر سر منبر گشود و این آیه را قرائت نمود. (ان یا ارض الطاء سوف تنقلب فیک الامور و یحکم علیک جمهور الناس) پس اقدس را بست و قرآن را گشود و قسم یاد نمود که اقدس کتاب بهائی و آیه مذکوره در او است و معنی اینستکه: «ای زمین طهران، زود باشد که در تو امور منقلب گردد و حکم جمهور جاری شود». بعد از آن گفت، باین دلیل بهائیان مشروطه خواهند و سعی می‌کنند که حکم جمهور یا مشروطه در طهران جاری و امور سلطنت و حکومت ایران منقلب شود تا آنرا دلیل بر غیب‌گویی بهاء الله بشمرند و معجزه او قرار داده مردم را بهائی کنند»^۴

^۱ فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، ص ۳۳۹.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۲۲۸.

^۴ کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۳.

آری، بهاءالله سه دهه پیش از این (۱۲۸۶ ق)، ظهور انقلاب و برقراری حاکمیت مردم را اجتناب ناپذیر دانسته، و همین برای رهبری ارتجاع ایران کافی بود تا دشمنی با آن را توجیه نماید!

از این نظر شاید خواننده‌ای تصور کند، اگر بهائیان نبودند، انقلاب مشروطه امکان بیشتری برای موفقیت می داشت. پی گیری این تصور بدین می انجامد که بگوییم، بهائیان با پیش بینی انقلاب مشروطه و کوشش در راه آن، دفاع از چنین انقلابی را برای «مردم مسلمان» ایران غیرممکن ساخته بودند. اگر این «منطق» را پی گیریم، آنچه بر سر بایان و بهائیان آمد، سزاوار آنها بود! زیرا اگر بایان با مشغول داشتن امیرکبیر به سرکوب خود، او را از دست زدن به رفرم های مهمی بازداشتند، اینک بهائیان نیز با پیش بینی انقلاب، وسیله مهمی در دست رهبری ضدانقلاب گذاشته بودند، تا مشروطه را بعنوان توطئه بهائی سرکوب کند!

البته این «منطق» یک جنبه نوین نیز دارد: در کتاب های بهائی بطور مکرر آینده درخشانی برای ایران پیش بینی شده است. با این وصف پرسیدنی است، آیا کوشش حکومت اسلامی برای به نیستی کشاندن ایران، بدان سبب است که می خواهند از تحقق پیش بینی بهائیان جلوگیری؟! *

آنچه گذشت متوجه رویدادهای پیش از به توپ بستن مجلس بود. پس از این واقعه یورش همه جانبه ارتجاع دولتی و مذهبی بر هر آنچه و هر کس که کوچکترین هواداری از افکار آزادیخواهانه کرده بود، آغاز گشت. می توان تصور نمود، هنگامیکه محمدعلی شاه در تلگراف به علمای نجف دخالت «بایان» در امر مشروطه را علت به توپ بستن مجلس قلمداد کند. چگونه خشم ارتجاع پیروزمند، بهائیان را سلاخی می کرد:

«در تبریز میرزا حسن مجتهد، شخص خباز بهائی را به قتل رساند»^۱ «در قم بر بهائیان شوریدند و از شهر بیرون راندند»^۲ و در سنگسر و شه میرزاد هم بلوایی در گرفت و «در کرمان نایب الحکومه برای خوش آمد مستبدین معروفترین بهائی کرمان را هنگام بیرون آمدن از حمام به قتل رسانید»^۳...

ناگفته پیداست که نظرگاه این بررسی، نقش بهائیان بعنوان موتور عمده انقلاب است، وگرنه اقلیت های مذهبی «اهل کتاب» نیز همچنان مورد تهاجم بودند. مشکل بررسی درینباره آنستکه این تهاجمات با آنکه هر بار ابعاد کشتار جمعی و غارت محله و یا روستایی را می یافت، در نظر تاریخ نگاران شیعه زده چنان «عادی» بود، که زحمت گزارش آن را هم بخود نداده اند. تنها اینجا و آنجا میتوان عبارتی و یا جمله ای درباره این فاجعه های مکرر تاریخی یافت. از جمله مخبرالسلطنه هدایت تنها به جمله ای نسل کشی یهودیان در یکی از شهرهای بزرگ ایران را گزارش کرده است:

«... ۱۳۲۷ در کرمانشاه محله یهود را چاپیدند»^۴

کشتار بهائیان بدست عوامل محمدعلی شاه، دستکم این را ثابت می کند، که «هو/خو/هی» آنان از او پس از به توپ بستن مجلس دروغ تاریخی بیش مانده ای نیست و افسوس که کسی مانند کسروی خود بدین دامن زده است و جالب آنکه در این باره به تناقض گویی رسیده، پس از آنکه می نویسد:

^۱ همانجا، ص ۱۷۴.

^۲ همانجا، ص ۱۷۵.

^۳ همانجا، ص ۱۷۴. (مضمون)

^۴ مخبرالسلطنه هدایت، گزارش ایران، ص ۲۳۱.

«بایان (که همان بهائیان خواسته می شوند)، در جنبش مشروطه در آشکار بی یکسویی می نمودند و در نهان هواخواه محمد علی میرزا می بودند و ملایان نام آنان را به مشروطه خواهان گزارده، بدینسان خونهایشان می ریختند.»^۱

نه تنها مدرکی بر این هواخواهی یکطرفه بهائیان نشان نمی دهد، بلکه در باره قتل یکی از همشهریان خود بدست عوامل حکومت استبداد چنین سخن می گوید:

«میرزا ابوالحسن پزشک را که اندک آگاهی از دانشهای اروپایی می داشت و در دوجی می نشست، چون از هواخواهان مشروطه میبود، شجاع نظام دستگیر گردانیده بنام آنکه بابتی است نابودش گردانید.»^۲ چگونه می توان تصور نمود که حکومتی در پی نابودی «هواخواهان» خود باشد؟ تناقض گویی کسروی را بدین می توان توضیح داد که او بیست سالی پس از این رویدادها، زمانی که کتاب تاریخ خود را می نوشت، در کتاب های بهائیان به مطالبی درباره «حمایت از حکومت عادلانه پادشاهی» در برابر ملایان برخورد و این پشتیبانی را با پشتیبانی از محمد علی شاه- آنهم پس از آنکه مجلس را به توپ بست- یکی گرفته است!

بهر حال واقعیت تاریخی، به زبانی دیگر سخن می گوید و آنچه که اینبار «استبدادچیان» در همه جای ایران در همدستی با ضدانقلاب مذهبی بر سر بهائیان آوردند به تفسیری نیاز ندارد:

«در سال ۱۳۲۶ ق. شیخ زکریا که آلت دست مستبدین بود... با هزار نفر از اهالی کوهستان و بعضی ایلات که از همه عوالم بی خبر بودند، حرکت کرده، در نزدیکی نیریز فرود آمد... در حمله اولیه بعضی از تنگچی های نیریزی سنگر را از دست داده شیخ را به نیریز راه دادند... بعد از این مقدمات، قصد قتل و غارت بهائیان کرد... منادی از طرف شیخ زکریا ندا در داد که هر کس یک نفر بهائی بیاورد، یک قبضه تنگ به او انعام داده می شود و از این بعد مسلمین در امانند و ما را جز قتل بهائی مقصد دیگری نیست.»^۳

نتیجه آنکه: «در یک روز ۱۹ بهائی را به قتل رساندند و صدها نفر بدون غذا سربه کوه زدند که بسیاری در سرما و برف کوهستانهای فارس هلاک شدند. هفتاد نفری در نهایت بیچارگی وارد سروستان گشتند.»^۴

عامل دیگری که موقعیت بهائیان در جریانات «انقلاب مشروطه» را خطرناک می ساخت، قطع رابطه عبدالباها با ایران بود. می دانیم که در این سالها در عثمانی نیز خیزش انقلابی در شرف تکوین بود. در چنین گیروداری، نقش بهائیان در انقلاب ایران، سلطان عبدالحمید را وامی داشت با تحت فشار گذاشتن بهائیان از سرایت مشروطه گری به عثمانی جلوگیری! در سال ۱۳۲۲ و سپس ۱۳۲۴ ق. دویات از «مفتشین» (بازرسان) به عکا آمدند تا درباره فعالیت عبدالباها تحقیق کنند.

«در همان (سال) شورش ایران شروع و تغییر سیاست و رژیم حاصل شد و... (این) به سبب شایعاتی که... بود و آن شایعات هم برسووظن سلطان عبدالحمید مدد داده، خطر را بجانب عبدالباها متوجه می کرد.»^۵

خطر به قتل رسیدن عبدالباها روز بروز شدیدتر می گشت، خاصه آنکه پس از بمباران مجلس، قتل او می توانست باعث خشنودی شدید حکومت ایران شود. از اینرو بهائیان، «یک کشتی ایتالیایی را که شغلش حمل غله بود،

^۱ تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۶۸۱.

^۲ همانجا.

^۳ کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۹.

^۴ همانجا، ص ۱۷۱.

^۵ همانجا، ص ۱۹۷.

سه شبانه روز بین عکا و حیفه بر روی دریا متوقف»^۱ کردند و خواستار آن بودند که عبدالبها خاک عثمانی را ترک کند، اما او با تأکید بر اینکه «ما از اول امر تا کنون فرار نکرده ایم و حال هم فرار را عار می دانیم»^۲ از خروج از عثمانی ابا نمود. چند روزی از این ماجرا نگذشته بود، که انقلاب در اسلامبول بشمر رسید و سلطان عبدالحمید، «خليفة مسلمين و امپراطور بزرگترین امپراطوری اسلامی» سقوط کرد و عبدالبها که بمدت ۶۰ سال در خاک عثمانی در تبعید و زندان بسر برده بود، آزاد گشت.

بسیاری از تاریخ پژوهان پیروزی انقلاب در عثمانی (۱۹۰۸ م) و هم چنین عقب نشینی حکومت روس در مقابل «انقلاب ۱۹۰۵ م.» که به تشکیل «مجلس دوما» (۱۹۰۷ م) منجر شد، بدرستی بعنوان شرایط مناسب خارجی ارزیابی کرده اند، که به پیروزی «مجاهدان تبریز» بر «استبداد صغیر» کمک کرد.

با فتح تهران، خلع محمدعلی شاه و بدار کشیدن شیخ فضل الله نوری، ارتجاع ایران برای مدت کوتاهی روبه هزیمت نهاد و برای آزادیخواهان، از جمله بهائیان، شرایط جدیدی «مملو از بیم و امید» بوجود آمد. بیم از آنکه این پیروزی دیری نخواهد پایید و امید به آنکه دستاوردهای انقلاب که از بهائیان یزد تا مجاهدان تبریز خون‌ها نثارش کرده بودند، تا حدی چرخ بگل مانده پیشرفت ایران را بحرکت آورد.

این موقعیت، بهائیان را بار دیگر در شرایط متناقضی قرار می داد. از یک طرف رهبری شیعه که با به دار آویخته شدن شیخ فضل الله ضرب شستی از انقلابیون خورده بود، حال که دیگر زورش به دولتیان نمی رسید، به شیوه «سنتی» اعمال قدرت خود روی آورد و کوشید با حمله به بهائیان زمینه قدرت یابی دوباره خود را مهیا کند. از طرف دیگر اما با پیروزی مشروطه خواهان و افول قدرت عمامه بسران فضای روشن سیاسی و اجتماعی نوینی ظهور کرده، آزادیخواهان از هر مسلک و طبقه ای به تلاش سازنده ای دست زدند. در این میان اقلیتهای مذهبی، با رسمیت یافتن در قانون اساسی از مصونیتی نسبی برخوردار گشته بودند و تنها بهائیان همچنان آماج حمله این رهبری زخم خورده قرار داشتند.

در اینجا نیز همچون دیگر موارد از برشمردن و شرح صحنه های فجیع کشتار بهائیان در دوران «فترت بیست ساله» (از خلع محمد علی شاه تا به قدرت رسیدن رضاشاه) چشم می پوشیم و فقط برای روشن شدن دو نکته، نمونه ای بدست می دهیم. اول آنکه در این دوران با وجود «مشروطیت» و «حکومت قانون» هیچ تفاوتی با پیش محسوس نبود:

«هر روز از نقطه ای و شهری و قصبه و قریه ای صدایی بلند بود و موضوعی مرتفع و این حوادث ادامه یافت تا ۱۳۲۹ ق. که سال پنجم از تأسیس مشروطه بود و آخرین بلوای عمومی.. در قصبه جهرم بود.»^۳

«تنها در اراک پس از آنکه یک خانواده هفت نفری را شبانه سر بریدند (که کوچکترین آنها بچه ای چهل روزه بود) در طول دو سال ۹ بهائی دیگر را نیز کشتند. از آن میان چهار نفر را سید محمد باقر مجتهد اراکی در روز روشن با قمه ای که در زیر لباس مخفی کرده بود، پاره پاره کرد، بدون آنکه مورد کوچکترین مؤاخذه ای قرار گیرد.»^۴

با اینهمه متوجه هستیم که «بابی کشی» دیگر جنبه جمعی ندارد و علت آن را متأسفانه نه در تحکیم «حکومت قانون»، بلکه در توازن قوای جدیدی که بوجود آمده بود، باید جستجو نمود. شاخص این «توازن قوا» نمونه ایست که بدست می دهیم. این نمونه مربوط به آخرین کوششها در جهت قتل عام بهائیان است بسال ۱۳۲۹ ق.

^۱ همانجا.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا، ص ۱۷۵.

^۴ همانجا، ص ۲۴۱. (مضمون)

تا این زمان که دوسه سالی از پیروزی مشروطه خواهان در تهران می گذشت، قتل عام بهائیان، هرجا که می یافتند، همچنان در دستور کار رهبری شیعه قرار داشت. اما اینک دیگر زمانه تا حدی دگرگون شده بود و بهائیان با امیدی که به قدرت مشروطه خواهان یافته بودند، برای اولین و آخرین بار به مقاومتی موفق دست زدند. گزارش تاریخ نگار «بهائی» در این باره شنیدنی است:

«(در چهارم) در سال ۱۳۲۹ کار به سنگر بندی و دسته کشی بین بهائی و مسلمان انجامید و امر بقتل چهار نفر از بهائیان خاتمه یافت و اگر بهائیان آنجا مثل یزد و نیریز بصرف روحانیت و مظلومیت رفتار کرده، در مقام دفاع بر نیامده بودند صدها قتل و غارت واقع می شد. ولی مقاومت آنها سبب شد که آتش فتنه بزودی خاموش گشت... مثل اینکه در زواره اردستان پنجهزار نفر برای قتل و نهب سی چهل نفر بهائی قیام کردند و چون بهائیان مقاومت نمودند و عربعلی خان تیری بجمعیت افکند همگی پا عقب کشیده، دست از جان آن بیچارگان برداشتند.»^۱

در دوران بیست ساله پس از انقلاب مشروطیت، نه تنها ایران در جهت تحکیم حکومت مرکزی مشروطه گام بر نداشت، بلکه با تضعیف باز هم بیشتر حکومت و تقسیم علنی کشور میان روس و انگلیس و بالاخره اشغال نظامی ایران، با سر بر آوردن حکومت های محلی و منطقه ای دوره جدیدی از روند اضمحلال کشور آغاز گشته بود و در این بحبوحه نیز حاکمیت شیعه میدان فراخی یافت تا با زد و بند با حکومت های محلی از هرج و مرج سیاسی سود برد.

از این فراتر آنکه رهبری شیعه در این میال دوز و کلک «حزب بازی» و «مجلس نشینی» را نیز آموخته، بهبهانی که در دوران «استبداد صغیر» به گوشه ای خزیده بود، رهبری تهاجم بر انقلابیون را بدست گرفت.

«آقا سید عبدالله و بستگان او و جمعی از بازاریان فرقه اعتدال را تشکیل میدهند و تمام اوقات خود را صرف برهم زدن حوزه انقلابیون که سردار اسعد هم حامی آنها شناخته می شود می نمایند.»^۲

میدان عمل رهبری شیعه بر پایه شیعه زدگی رهبران انقلاب قرار داشت:

«تمام این هیئت از امیر و وزیر و وکیل و رئیس و مؤس و روحانی و هر که هست غمخوار اسلام و اسلامیت شده در مقابل تهور انقلابیون، شمشیر دیانت را بزرگترین حربه قرار می دهند.»^۳

چنانکه اشاره شد، بهائیان در این دوران (از انقلاب مشروطه تا به تخت نشستن رضاشاه) تحول متناقضی را از سر می گذراندند. از سویی از فضای بازتری که بویژه در شهرها بوجود آمده بود بهره می بردند؛ امیدشان به این بود، که حکومت مشروطه اینک به مردانی کارداران نیاز داشت و این نیاز می توانست شرکت بهائیان در دستگاه نوپای دولتی را اجتناب ناپذیر سازد. نشانه های مثبتی نیز در این راستا بچشم می خورد. از جمله آنکه نبیل الدوله (بهائی) بعنوان کاردار ایران در ایالات متحده انتخاب گردید! از سوی دیگر با قدرت فزاینده ملایان در همگامی با نفوذ انگلیس روبرو بودند. در این میان جنبه اول بسیار ضعیف و شکننده بود و جنبه دوم بسیار قوی و تعیین کننده.

برای بهائیان مهم آن بود که تحول اجتماعی- سیاسی، که دوسه نسل از آنان با جانبازی و صبرکوشی در انتظارش بودند، بنام «انقلاب مشروطه» آمده و رفته بود، بدون آنکه تغییر محسوسی در اوضاع کشور بوجود آید. برعکس نفوذ «معنوی» و سیاسی ملایان در سطح جامعه و در درون دربار نیز گسترش یافته بود. درباره نتیجه این نفوذ در دربار همین بس که بحران سیاسی و فشاری که بر مشروطه خواهان وارد می آمد، باعث شد، که در طول

^۱ همانجا، ص ۱۷۶.

^۲ حیات یحیی، یاد شده، ج ۳، ص ۱۲۹.

^۳ همانجا.

۱۱ سال از خلع محمدعلی شاه تا بقدرت رسیدن رضاخان، بیست دولت یکی پس از دیگری به «دسیسه ها و یارگیری های روحانیت» سرکار آمدند. در وضع اقلیتهای مذهبی «رسمی» نیز، علیرغم نمایندگی در مجلس تغییر محسوسی حاصل نیامده، خشونت اجتماعی و دگرستیزی همچنان مشغولیت «امت همیشه در صحنه» را تشکیل می داد.

بعنوان شاخص این خشونت همین بس که هرچند کشتار جمعی بهائیان دیگر فروکش کرده بود، اما چنانکه Arthur Christensen دانمارکی (۱۸۷۵-۱۹۴۵ م.)، پس از بازگشت از سفر به ایران (دهسالی پس از «انقلاب مشروطه» (۱۹۱۴ م.)) بطور جمع بست از مشاهداتش نوشت:

«هرگاه کسی خود را بطور علنی بهائی بنامد هر شیعه مؤمنی حق دارد که او را جابجا بکشد.»^۱

به یک کلام با وجود پیروزی انقلابیون و فتح تهران، ایران از هر لحاظ در جهت اضمحلال سیر می نمود و همان نیروی اندک پیشرفت طلب در جامعه در مقابل فشار ارتجاع مذهبی و نابسامانی سیاسی رو به تحلیل می رفت. بدلائل و شواهدی که گذشت نیروی بزرگ ترقی اجتماعی از شرکت در انقلاب بازمانده بود و نیروهای مدافع مشروطه، توانایی دفاع از دستاوردهای انقلاب را نداشتند که هیچ، رفته رفته به جبهه مقابل رانده شدند. بر این زمینه روند اضمحلال ایران در گیرودار جنگ جهانی اول به اوج رسید و کوششهای تجزیه طلبانه ای که بنام «قیام جنگل» و «قیام تبریز» و «قیام خوزستان» به رهبری «طلبه»-ها- میرزا کوچک خان، شیخ محمد خیابانی و شیخ خزعل-صورت گرفت، می رفت تا تمامیت ارضی ایران را درهم شکنند. بدون آنکه ماهیت واقعی این «قیام» ها را بررسی کنیم با اشاره ای به تداوم رفتار خشونت آمیز با بهائیان در سایه آنها، به خصلت نهایتاً ارتجاعی این «قیام» ها توجه می دهیم:

«در دوران حکومت جنگل، سیدی، میرزا علی محمدخان ابتهاج الملک از اعیان و اشراف رشت را که بهائی سرشناسی نیز بود، در روز روشن به ضرب گلوله کشت.»^۲

نمی توان تصور نمود که سرخوردگی بهائیان از شکست تحوّل که راه را برای همکاری در نوسازی ایران هموار می کرد، به چه درجه بود. این اقلیت پر شمار، که نوسازی ایران را محور تفکر و کوشش خود قرار داده، پریشان خاطری و دربدری و بالاخره قربانیان بسیاری را متحمل شده بود، اینک شاهد بود که تحولات کشور در مسیری دیگر به پیش می رفت. بی شک با توجه به این سرخوردگی بود که عبدالباها به بهائیان دلداری می داد:

«حال باید ما در ترقی زراعی و صناعی و تجاری ایران بکوشیم. ولو استقلال رفته باشد، ایران نمی رود و چون به تحسین اخلاق ملت پردازیم هر قسم ترقی در آن هست.»^۳

«از سرشک دیده ستم دیدگان حذر
لازم، زیرا سیل خیز است و از دود آه
مظلومان پرهیز باید، زیرا شرانگیز است»
عبدالباها

^۱ آرتور کریستینسن، فراسوی دریای خزر، ترجمه منیژه احدزادگان آهنی، طهوری، ص ۱۱۱.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۲۵۶.

^۳ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۲۹۰.

در این سالها روندی دیگر نقطه عطفی را در تاریخ بهائیان موجد گشت: پیش از این اشاره رفت که با پیروزی «جوانان ترک»، امپراتوری عثمانی پس از نزدیک پنج قرن (۴۷۰ سال) روبه زوال نهاد و در طی رویدادهای جنگ جهانی اول از این امپراتوری که از مصر تا قفقاز و از عربستان تا بلغارستان را در بر می گرفت، کشور ترکیه امروزی بجا ماند.

در آغاز این روند، عبدالبها پس از دهها سال اسارت آزاد گشت و بسال ۱۳۲۸ ق. ابتدا به مصر و سال بعد به اروپا و آمریکا سفر کرد. او در این سفر (دو سال و سه ماهه) راهی طولانی را، که از فرانسه، آلمان، مجارستان و انگلیس می گذشت و سپس تا آمریکا ادامه یافت، طی نمود.

رفتار، گفتار و جلوه ای که عبدالبها در اروپا و آمریکا داشت، در تضاد کامل با رفتار و کرداری بود، که پیش از این «بزرگان ایران» در مسافرتهاى خود به غرب بروز داده بودند. او که ظاهر ایرانی خود را بعنوان مردی کهنسال با عبا و لباده حفظ نموده بود، از سویی بر ایرانی بودن خود تأکید داشت:

«من ایرانی هستم. حتی با وجود اینکه شصت سال از ایران خارج شده ام، هنوز راضی به آن نگشته ام که عادات جزئیة ایرانی ترک شود.»^۱

از سوی دیگر اما در مقابل شنوندگان سخنرانی های پر شمارش، از معنویت شرق دفاع می کرد و از کثرفکری و کثرفتناری «غربی» انتقاد. او خواستار پیوند پایاپای مدنیت نوین باختر با فرهنگ خاور زمین بود و این موضع او را بدون شبهه در کنار نیروهای مردمی اروپا، از گروههای صلح طلب تا «جنبش زنان»، قرار می داد.

مجموعه سخنرانی های وی موجود است و نمای درخشانی است، از آنچه باعث میشد، «غریبان» پرنخوت با حیرت به سخنان این «مصلح شرق» گوش کنند. در «مقام مقایسه» همین بس که در همین اوان «روشنفکران» ایرانی (جمالزاده، تقی زاده، ارانی...) در برلن نسخه می پیچیدند که:

«ایران باید روحاً، جسماً، ظاهراً و باطناً فرنگی ماب شود.»^۲

چنین بود که بزودی آوازه او پخش گردید و جمعیت های مختلف، خواستار شنیدن سخنان این «شرقی تن داده به باد» بودند. نکته مهم دیگر آنکه عبدالبها با آنکه بعنوان پیشوای آیینی شرقی سخن می گفت، آنچه می گفت، برخلاف انتظار شنوندگان، کمتر تبلیغ یک مذهب جدید و بیشتر نظرات یک متفکر و مصلح اجتماعی در سطح جهانی بود:

«من چون به این بلاد آمدم دیدم مدنیت جسمانی در نهایت ترقی است، تجارت در نهایت درجه توسیع است، صنعت و زراعت و مدنیت مادی در منتهی درجه کمال است و لکن مدنیت روحانیة تأخیر افتاده...»^۳

او دوسه سالی پیش از جنگ جهانی اول (دوران «مصلح مسلح») وقوع آن و انقلابات برآمده از این جنگ را به علت تضادهای اجتماعی به روشنی توضیح می دهد:

«در این وقت دول متصل در تدارک (جنگ) می کوشند و اگر چه بظاهر (جنگ) نیست ولی فی الحقیقه (جنگ) دائمی مالی است زیرا این بیچاره فقرا، به کدیمین و عرق جبین چند دانه جمع می کنند آن وقت جمیع صرف (جنگ) میشود... حالا این اصرار و حرصی که در تجهیزات جنگی دارند و این افکاری که در توسیع علوم (جنگ)

^۱ پیام ملکوت، یاد شده، ص ۱۱۳.

^۲ ماهنامه «فرنگستان»، نقل از: از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۲، ص ۲۳۵.

^۳ خطابات عبدالبهاء، ص ۱۶۵.

بکار می برند، این سعی و کوشش و این همت و فکر را اگر در محبت بین بشر و ارتباط دول و ملل و الفت اقوام صرف کنند آیا بهتر نیست؟^۱

«لا بد (جنگ) و انقلاب عظیمی در عالم ظاهر خواهد شد بدرجه ای که جمیع بشر بر رؤسای ارض قیام خواهند نمود و خواهند گفت که شما در قصرهای خود در کمال سرور می نشینید، با نهایت لذت می خورید و با نشاط و انبساط می خوابید... اما برای شهرت و نام خود، رعایا را به حرب می اندازید، خون ما را می ریزید، جسمهای ما را پاره پاره می کنید ولی خاری بدست شما نمی نشیند...»^۲

این موضع بهائیان را در میان پیگیرترین «سوسیالیستها» و انسان دوستان اروپایی قرار میداد: «... اگر گرگی گوسفندی را ببرد، آنرا می کشند، اما اگر شخصی صد هزار نفر را بخاک و خون آغشته نماید، او را مارشال و جنرال گویند و تعظیم و تکریم کنند. اگر انسانی، انسانی را بکشد یا خانه ای را بسوزاند او را قاتل و مجرم گویند اما اگر اردویی را برپا نماید و مملکتی را زیر و زبر کند، او را فاتح نامند و پرستش کنند...»^۳ «یک محکمه کبری تشکیل شود، مشکلات بین المللی و بین دولی را فیصل نماید. چه بهتر از اینست. چه ضرری دارد...؟»^۴

«اروپا یک قطعه است ما آمده ایم، خطوطی وهمی معین کرده ایم و نهری را حد قرار داده ایم که اینطرف فرانسه و آنطرف آلمان ها... این چه اوهامی است؟ این چه غفلتی است؟»^۵

و بالاخره از عقل و خرد در مقابل ذهن کشی مذهبی و خرافات دفاع می نماید: «رؤسای ادیان، مثل کشیشهای کاتولیک، قدری نان و شراب را دست گرفته، نفسی به آن می دهند و می گویند این نان، جسد مسیح است و این شراب، خون مسیح. البته شخص عاقل قبول این اوهام نمی کند و می گوید اگر به نفس کشیش این نان و شراب، جسد و خون مسیح می شود پس باید خود کشیش بالاتر از مسیح باشد.»^۶ «اگر مسایل دینی مخالف عقل و علم باشد و هم است زیرا مقابل علم، جهل است و اگر بگوییم دین ضد عقل است مقصود اینست که دین جهل است. لا بد دین باید مطابق عقل باشد تا از برای انسان اطمینان حاصل شود. اگر مسأله ای مخالف عقل باشد ممکن نیست از برای انسان اطمینان حاصل گردد، همیشه متزلزل است.»^۷

کوتاه سخن، هدف آن بود که دریابیم، چگونه عبدالبهاء (و پس از او بهائیان در غرب و دیگر نقاط جهان) با تکیه بر فرهنگ و معنویت راستین انسانی و ایرانی نه تنها به خود باختگی دچار نگشتند، بلکه حرفشان برای سرآمدان غرب نیز از کشش فراوانی برخوردار بود. عبدالبهاء در غرب، ایرانی را نمایندگی می کرد، که اگر از چنگال اسلام فلج کننده رهایی یافته بود، به همپایگی با پیشرفته ترین جوامع بشری عروج می نمود. نگاهی به تنی چند از سرآمدان جوامع غربی که به دیدار و گفتگو با عبدالبهاء شتافتند، مؤید این معنی است:

هنری برگسون، آگوست فورل، ا. ادیسون، گراهام بل، دیل کارنگی، تئودور روزولت...

^۱ همانجا، ص ۵۸.

^۲ سفرنامه آمریکا، ج ۱، ص ۳۲.

^۳ همانجا، ص ۲۸۷.

^۴ خطابات، ص ۲۷۰.

^۵ همانجا.

^۶ سفرنامه...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۹۶.

^۷ پیام ملکوت، یاد شده، ج ۱، ص ۲۹۶.

«آن عاشقان شرز که با شب نریستند
رفتند و شهر خفته ندادند که کیستند.»
م. سرشک

سفر موفقیت آمیز عبدالبها به اروپا و آمریکا چه از این نظر که بهائیان می دیدند، آنچه می گویند، در کشورهای پیشرفته جهان هم گوش شنوا می یابد و چه از این نظر که شمار اروپاییان و آمریکاییان بهائی در اندک زمانی چند برابر شد، برای ایشان بیش از پیش روشن می کرد که گرفتاری در چنگال ارتجاع مذهبی ایران، سرنوشت ابدی آنها نباید و نمی تواند باشد.

این شد که اگر تا بحال هزاران بهائی به اجبار ایران را به قصد کشورهای همجوار ترک گفته بودند، رفته رفته مهاجرتی به راستی گسترده از ایران آغاز شد. با اینهمه نکته اینجاست که سبب اصلی مهاجرت گروهی این «اقلیت مذهبی» را در درجه اول در فشار بی امان به آنان باید جستجو کرد. وانگهی، انگیزه ای که بهائیان را به کوشش در راه گسترش آیین شان در کشورهای دیگر، بویژه در اروپا و آمریکا وامی داشت، یکی هم این بود که شهرت بهائیت در خارج از کشور می توانست، غیرمستقیم، در بهبود وضع بهائیان ایران مؤثر باشد. امیدشان این بود که: «چون امر الهی در خارج تقدیس گردد در داخل ایران سبب تعظیم و تکریم شود.»^۱ (عبدالبها)

چنانکه تاریخ نگار بهائی نیز این جنبه را موفقیت بزرگی برای سفر عبدالبها به اروپا ارزیابی نموده است: «(در دوران پس از انقلاب مشروطه) بسیاری از بزرگان ایران مسافر اروپا شده، بعضی از شاهزادگان و وزراء و رؤسای بختیاری و غیرهم در پاریس و لندن (عبدالبها) را ملاقات کرده، شبهاست بسیاری که شنیده بودند از نظرشان محو شد و اگر عقیده ای به عبدالبها نیافتند بر علم و اخلاق و بزرگواریشان اعتراف کردند.»^۲ گفتنی است که، از جمله این «بزرگان»، ظل السلطان، حاکم سابق اصفهان و پسرش جلال الدوله حاکم یزد بودند که از عبدالبها بخاطر مشارکت در ریختن خون بهائیان پوزش طلبیدند!

از میان کسانی که در سایه بازتاب گسترده ای که مسافرت عبدالبها به اروپا یافت به دیدارش شتافتند، سیدحسن تقی زاده، علامه محمد قزوینی، محمد ولی خان تنکابنی سپهدار اعظم، سردار اسعد (رئیس ایل بختیاری و «منجی مشروطیت») درخور توجه اند. به اینها ادوارد براون را نیز باید اضافه نمود، که در پاریس دست عبدالبها را بوسید و از دشمنی هایش پوزش طلبید!

بهرحال، جلوه ای که مسافرت عبدالبها به غرب یافت و چرخش ناشی از آن در رفتار «بزرگان» ایران از این نظر برای بهائیان امیدبخش بود، که ممکن بود نوعی مصونیت برای آنان در خود ایران فراهم شود. با اینهمه جای کوچکترین تردیدی نیست که علت اصلی مهاجرت پر شمار بهائیان ایران به چهار گوشه دنیا، همانست که پیش از آنان میلیونها ایرانی دیگر را نیز مجبور به ترک میهن ساخته بود. اگر آنان از حداقل امکانات زندگی و حقوق انسانی برخوردار بودند، هیچگاه چنین پر شمار ایران را ترک نمی گفتند.

باری، از این پس روند مهاجرت نامحسوس، اما مداوم بهائیان به شرق و غرب عالم آغاز می گردد. روندی که با اوج گیری آن پس از انقلاب بهمن ۵۷ بدین منجر گشته است که در طول نیم قرن گذشته، به تخمین، حدود یک میلیون از آنان کشور را ترک گفته اند!

^۱ پیام ملکوت...، یاد شده، ص ۱۱۷.

^۲ کواکب...، یاد شده، ص ۲۰۲.

از نظر منافع ملی ایران مهم آنستکه دریابیم بهائیان نه اولین گروه ایرانیان بودند و نه آخرین آن، که مجبور به ترک میهن خود شدند. مسأله زیاد و کم شمار بهائینی که به خارج از ایران مهاجرت کرده اند نیز نیست. مسأله آنستکه دریابیم، چه گرد باد وحشتناکی در جامعه ایرانی چنین «نیروی گریز از مرکزی» را موجب شده است و چه نیرویی به چنین ابعادی، سرمایه انسانی را از این آب و خاک به چهارگوشه جهان رانده و در چنین بعد عظیمی به «فرار مغزها» در طول قرنهای متوالی دامن زده است. تنها آنگاه روند اضمحلالی ایران را درک کرده، دستکم از آن «تعجب» نخواهیم کرد!

با اشاره به یکی از «مسایل حسّاس» تاریخ بهائیان بررسی موقعیت شان در دوران انقلاب مشروطه را به پایان می بریم: سالهای آخر زندگی عبدالبهاء مقارن بود با پایان جنگ جهانی اول و تلاشی امپراتوری عثمانی. در مرحله پایانی جنگ، از یک سو «نیروهای عربی» در دمشق بر عثمانیان پیروز شدند و از سوی دیگر انگلیس، فلسطین و قبرس را تصرف نمود و فرانسه، لبنان را.

در شرایط محاصره فلسطین از طرف نیروهای انگلیس، عثمانیان با کمبود آذوقه روبرو بودند و هنگامیکه انگلیسی ها فلسطین را تصرف کردند، معلوم شد که بهائیان از انبارهای غله قابل توجهی برخوردار بودند که پیش از این در اختیار عثمانیان قرار نداده اند. این بود که «دولت فحیمه انگلیس» پیاس این «خدمت»، به عبدالبهاء لقب (Sir) اعطا کرد! این ماجرا بهانه بدست عمامه بصران ایران داد تا کارزار تبلیغاتی مؤثری را بر علیه بهائیان آغاز نمایند. چنانکه در «کتاب» هائی که در باره بهائیان نوشته شده است، بعنوان نمونه حتی یکی را نمی توان یافت که این را بعنوان مدرک وابستگی بهائیان به انگلیس «افشا» نکرده باشد!

از طرف دیگر بهائیان این ماجرا را بعنوان عقب نشینی انگلیس از دشمنی آشکار و پنهان تلقی نمودند. وانگهی، منش آنان ایجاب نمی کرد که با دولتی در ظاهر و باطن به ستیزه جویی برخیزند. این شد که در آستانه عروج رضاشاه تهاجم تبلیغاتی گسترده ای بر علیه بهائیان سازمان یافت که در واقع برای پیشگیری از بازتاب مثبتی بود که سفر عبدالبهاء به اروپا می توانست در ایران بیابد.

باری، هرچه بود از دیدگاه تاریخی «اعطای لقب» به عبدالبهاء نه تنها بنفع بهائیان نبود، بلکه باید بعنوان آخرین ضربه بزرگ سیاست خارجی انگلیس به این جمع ایرانی، تلقی گردد. جالب است که حتی اسماعیل رائین نیز بدین واقعیت اعتراف کرده است:

«انگلیسیها لقب «سِر» را به پیشوای بهائیان دادند و کوشیدند چنین وانمود کنند که بهائیان از حمایت آنان برخوردارند...»^۱

با اینهمه ببینیم، چرا عبدالبهاء این «سپاسگزاری» را قبول نمود؟ مختصر آنکه، چنانکه پیش از این اشاره رفت، بهائیان پرشماری در طول چند دهه، پس از آنکه در ایران مورد حمله و تجاوز قرار گرفته بودند، تک تک یا در گروههای کوچک به فلسطین وارد می شدند. در میان این کسان جمع قابل توجهی را نیز روستاییان تشکیل می دادند و عبدالبهاء با خرید زمین هایی در دشت اردن امکان کار و زندگی برای آنها فراهم آورد. بزودی سخت کوشی آنان، به برآمدن قدرتی اقتصادی در منطقه منجر گشت. در شرایط محاصره حيفا از سوی دریا از طرف نیروهای انگلیسی و از سوی خشکی از طرف نیروهای عثمانی، عبدالبهاء در مقابل این انتخاب قرار داشت که با دادن آذوقه یا از حکومت قرون وسطایی عثمانی پشتیبانی کند و یا تصرف فلسطین توسط نیروهای انگلیس را راحت تر نماید.

^۱ اسماعیل رائین، حقوق بگیران انگلیس در ایران، ص ۳۳۳.

درست از دیدگاه ترقی خواهی، کمک به درهم شکستن حکومت فرتوت قرون وسطایی عثمانی، عملی انقلابی بود و درهم شکستن امپراتوری عثمانی که خاورمیانه را به زندان مردم منطقه بدل ساخته بود- در جهت ضرورت تحوّل و خواست خود مبارزان ترک نیز قرار داشت. دربارهٔ خطری که این سمتگیری متوجه بهائیان می ساخت، همین بس که نوشته اند:

«جمال پاشا، فرماندهٔ ارتش عثمانی، قسم خورده بود، در صورت تصرف حیفّا، اولین کاری که خواهد کرد، بدر زدن عبدالبهاء خواهد بود!»^۱

به هر حال، اینکه ژنرال انگلیسی، النبی (Alenby)، با احترام به نزد عبدالبهاء رفته و از او سپاسگزاری کرد، برای بهائیان، امری طبیعی بود و چنانکه گفتیم نشانهٔ سرفروغ آوردن حکومت انگلیس. عکسی که از این مراسم در روزنامه ها چاپ شد و عبدالبهاء را نشسته و ژنرال انگلیسی را ایستاده و در حال ادای احترام نشان می دهد، بخوبی بیانگر واقعیت امر است. هرچه بود، برخلاف عمامه بصران جیره خوار و «دولتمردان» مزدور، که چون نوکرانی بی نام و نشان، به سیاست انگلیس در ایران و منطقه خدمت کرده بودند، عبدالبهاء درست با دریافت این نشان، نشان داد که ایرانیانی از خمیرهٔ دیگری نیز یافت می شوند.

* * *

در حاشیهٔ بررسی حاضر «آموزنده» می نماید، از دوتن کسانی که دربارهٔ نقش بهائیان در انقلاب مشروطه اظهار نظر کرده اند، به نگاهی درگذریم. نه آنکه این دو اظهار نظر در برگیرندهٔ نکتهٔ تازه ای باشد، بلکه از آنرو که افشاگر موضع فکری آیندو است. پیش از این به «بررسی» محمدرضا فشاھی دربارهٔ جنبش بابی اشاره ای داشتیم و نشان دادیم که نگرش او، در پس واژه پراکنی چپ روانه، همسویی شگفت انگیزی با موضع ملایان داشت. در نگرش او به نقش بهائیان در انقلاب مشروطه نیز میتوان این «همزادی» را باز شناخت.

فشاھی با نقل دو نامه از عبدالبهاء می کوشد، از «خیانت رهبران بهائی به ملت ایران»^۲ و دفاع آنان از «اقدامات ضد مردمی»^۳ حکومت قاجارها پرده بردارد. در نامهٔ اول عبدالبهاء، به یکی از «یادی» می نویسد:

«... از انقلاب (طهران) مرقوم نموده بودید، این انقلاب در الواح مصرح و بی حجاب... جمیع یاران الهی را به اطاعت و انقیاد و صداقت و خیرخواهی به سریر تاجداری دلالت نمائید... در جمیع امور نوایای خیریهٔ اعیحضرت شهریاری واضح و مشهود، ولی نوهوسانی چند گمان نمایند که کسر نفوذ سلطنت سبب عزت ملت است. هیئات، هیئات، این چه نادانی است...»^۴

نباید انتظار داشت، که «فشاھی» ها درک می کردند، در برابر تهاجم همه جانبهٔ حاکمیت شیعه، دفاع از بنیان حکومت سیاسی- حتی در شکل «دربار مفلوک» مظفرالدینشاهی- انقلابی ترین موضع ممکن بود.

فشاھی دربارهٔ نامهٔ بالا به تحریف تاریخی دوگانه ای دست زده است. بدین شرح که «سریر تاجداری» را محمدعلی شاه و «نوهوسان» را مشروطه خواهان تعبیر کرده و کوشیده است القا کند، که بهائیان پس از به توپ بستن مجلس (۱۳۲۶ ق- ۱۹۰۸ م)، از محمدعلی شاه در برابر مشروطه خواهان پشتیبانی کردند؛ درحالی که نامه مورخ ۱۳۲۴ ق. و مربوط به دوران بست نشینی آخوندها است! بنابراین «نوهوسان» آخوندها و پیروانشان هستند که: گمان نمایند، کسر نفوذ سلطنت سبب عزت ملت است.»

^۱ سید محمد باقر نجفی، بهائیان، ص ۶۶۹.

^۲ محمدرضا فشاھی، واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۱۵۷.

^۳ همانجا، ص ۱۵۶.

^۴ همانجا.

با این همه هنوز به دلیل «خیانت بهائیان» نرسیده ایم. «خیانت کاری» آنان ظاهراً خود را در نامه دیگری از عبدالبهائیان نشان می دهد. این نامه، مورخ چهار سال بعد از انقلاب و دورانی است که انقلابیون تبریز پیروز گشته، محمدعلی شاه خلع شده و مجلس دوم در حال گشایش است. عبدالبهاء می نویسد:

«... اکنون باید به جوهرکار پرداخت و با سیاسیون مراد کرده و حقیقت حال بهائیان را بیان نمود... احبا باید به نهایت جهد و کوشش، سعی بلیغ نمایند که نفوسی از بهائیان از برای مجلس ملت انتخاب گردد...»^۱

فشاهی این را نه تنها «فرصت طلبی»، بلکه «خیانت به ملت ایران» قلمداد می کند، که بهائیان از یک سو «حامی حکومت» هستند و از سوی دیگر خواستار شرکت در مجلس!

واقعاً قابل تعمق است که «مارکسیست» ما چه درکی از «مجلس نمایندگان ملت» دارد؟ حتی بهبهانی و طباطبایی که نمایندگی ارامنه و یهودیان را به عهده گرفتند، ظاهراً این ضرورت را درک کرده بودند، که هر قشر و طبقه و گروه اجتماعی باید در «مجلس نمایندگان ملت» نماینده ای داشته باشد. ولی «محقق مارکسیست» ما نه تنها با شرکت بهائیان در مجلس ملی مخالف است که کوشش در این راه را خیانت به ملت ایران می یابد!

فراتر از این، فشاهی خیانت بزرگتری را به بهائیان نسبت می دهد و آن «نظریه جهان وطنی» است. او که «انترناسیونالیسم پرولتری» را بکنار میگذارد، از موضع «ملت گرایی کشور ستم کش»، جهان گرایی بهائی را خیانت و نشانه سرسپردگی به خارجی قلمداد می کند.

در مورد دفاع از «ملل ستم دیده» باید پرسید، آیا سیاست استعماری در جهت تضعیف حکومت های «ملل ستم دیده» بود، یا در جهت تقویت آنها؟ و اگر تضعیف این حکومت ها را هدف داشتند، چگونه خط مشی بهائیان در «اطاعت و انقیاد و صداقت و خیرخواهی» نسبت به حکومت، بدین هدف خدمت کرده است؟

نظرگاه دیگر، نظرگاه ادوارد براون است. پیش از این دیدیم که او به «غمخواری برای اسلام و ایران» نه تنها تقویت ملایان را هدف داشت، بلکه با دامن زدن به توهم در باره اسلام می کوشید نسلی را که درگیرودار رویدادهای مشروطه بمیدان کشیده شده بود، منحرف سازد.

فعالیت سیاسی ادوارد براون در دوره «استبداد صغیر» به اوج رسید. سیاست انگلیس در این زمان پس از آنکه محمدعلی شاه تحت رهبری شیخ فضل الله، مجلس را به توپ بست، به بن بست رسیده بود. اینجا بود که ادوارد براون دست بکار شد و کوشید جبهه متحدی از مشروطه طلبان و «علمای» نجف بر علیه محمدعلی شاه و نفوذ روسیه فراهم آورد. او نامه هایی «نصیحت آمیز» به «مجتهدین کبار نجف اشرف» نوشت. در لندن «کمیته ایران» تشکیل داد و کوشید مشروطه طلبان ایرانی را، که به اروپا فرار نموده بودند، گرد آورد. هدفش یک چیز بود و آن سقوط «فرعون» (محمدعلی شاه) و قطع نفوذ روسیه:

«دشمن شمالی در کمین و خیال فاسدش پریغض و کین»^۲

«همان یک امیدی که هست از برای ایران و سایر ملل اسلامی، انقراض دولت روس است»^۳

اسفناک است که می بینیم، کافی بود ادوارد براون مدعی گردد، حسایش از وزارت خارجه انگلیس جداست، تا مشروطه طلبان ایرانی به او اعتماد کنند. از جمله به تقی زاده و یارانش که در برلین «کمیته سیاسی ایران» تشکیل داده بودند، نوشت:

^۱ همانجا، ص ۱۵۷.

^۲ نامه های ادوارد براون به سید حسن تقی زاده، به کوشش عباس زریاب و ایرج افشار، ص ۳۴.

^۳ همانجا، ص ۹۹.

«مخلص خودم پیش سرادوارد گری (وزیر خارجه) رفتم... و از ایشان بکلی مأیوس می باشم و حقیقت اینستکه این وزرا در فکر مصلحت دولت خودشان هستند.»^۱

اما خود او که «همیشه در فکر ایران و مصالح آن (هست)»^۲ توصیه اش به تقی زاده چیست؟:

«به قدر مقدور حضرات آیات الله را تقویت بنمایید، که امید ایران، بل اسلام در ایشان مرکوز است.»^۳

ادوارد براون پس از پیروزی مجاهدان تبریز نیز کوشید به آشتی میان مشروطه طلبان و ملایان دامن زند، اما دیگر جبهه ها بیش از این مشخص شده بود که بتواند موفق شود. علمای نجف به دستیاری بهبهانی حکم اخراج و تکفیر تقی زاده را صادر کردند و یاران حیدر عمو اوغلی، بهبهانی را به قتل رساندند.

اینستکه ادوارد براون با بازگشت به «فعالیت فرهنگی»، با عجله کتاب تاریخ «انقلاب ایران» را نوشت و بچاپ رساند. او در این کتاب در ستایش مشروطه طلبی «دوستی» و دیگر ملایان از هیچ چیز فروگذار نمی کند و آنان را تنها نیروی انقلاب ایران می شناسد. از این گذشته هر جا که فرصت می یافت، «تاریخ بیداری ایرانیان» را به سبب نقشی که می توانست در دامن زدن به این توهم بازی کند، می ستود:

«در این روزها کتابی خیلی نفیس یعنی... تاریخ بیداری ایرانیان تألیف جناب ناظم الاسلام کرمانی رسید... حقیقتاً خیلی کتاب خوب مفیدی است.»^۴ «در سطح بالاتری از هر کتاب تاریخی دیگری که در شش یا هفت قرن اخیر نوشته شده، قرار دارد.»^۵

بر زمینه حساسیتها و کنز اندیشی ها در باره کارگزاران سیاست خارجی انگلیس در ایران ناگزیر از این تذکر هستیم، که انگشت گذاردن بر نقش مخرب آنان در تاریخ معاصر ایران نشان دادن اینستکه چرا اغلب روشنگران ایرانی (بویره «مارکسیستها»)، از «دیپلماسی حیل‌گرانه و فاسد کننده انگلیس در ایران»^۶ نالیده اند، اما هیچکدام چگونگی این «نزور و سالوسی» را افشا نتوانسته اند؟

واقعاً نیز حیرت انگیز است، که چگونه کارگزاران سیاسی کشورهای اروپایی، و بویره انگلیس، عملاً بدون تکیه بر نیروی نظامی به چنین نفوذی در آسیا دست یافتند. واقعیت اینستکه این در درجه اول نه «نزور» بلکه بقول گوینو «نیرومندی فکر» اینان بود، که خود را در برابر شرقیان مذهب زده، بطور بارزی نشان می داد. از ادوارد براون تا «لورنس عربستان» (که قبایل عرب را به پیروزی بر عثمانیان هدایت نمود) با نمونه هایی روبرویم، که با کمترین نیروی فکر و ابتکار، به سودآوری عظیمی (هرچند کوتاه مدت) برای دیپلماسی انگلیس در خاور نزدیک و میانه دست یافتند.

برای مثال، ادوارد براون بر فارسی تسلط کامل داشت و نشر آخوندی او برای ملایان و «روشنفکران» ایرانی حیرت انگیز بود و همین باعث می شد، که نه تنها برای ایرانیان «تاریخ ادبیات» بنویسد، بلکه کتابش برای نسلی از «ادیان» ایرانی همچون وحی منزل باشد. چنین بود که این «اجنبی کافر» برای عمامه بسرانی که ریختن خون «کافران» ایرانی را «ثواب اکبر» می دانستند، بزودی به «علامه مستشرق، همدرد انسانیت و محب ایران» (تقی زاده) بدل گشت. البته این هم ناگفته نگذاریم؛ ادوارد براون برای جا انداختن «بی حقیقتی» های خود از «سالوسی» نیز بی نیاز نبوده است. نمونه ای بدست دهیم، درباره نویسنده بزرگ معاصرش دهخدا!!:

^۱ همانجا، ص ۶.

^۲ همانجا، ص ۹.

^۳ فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت، ص ۱۵۱.

^۴ نامه های... یاد شده، ص ۳۰.

^۵ ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر، بهرام مقدادی، ص ۳۹۰.

^۶ فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری، احسان طبری، ص ۵۱.

درباره دهخدا، مختصر آنکه، استعداد شگرف او در همان دوران نوجوانی در گیرودار انقلاب مشروطه شکفته شد. از نزدیک‌ترین کسان به «صویر/سرافیل» بود و پس از قتل او انتشار روزنامه را بر عهده گرفت. مشروطه‌طلبی و خرافات ستیزی دهخدا بزودی «تهمت بایگیری» و حتی «شایعه بهائیگری» را متوجه او ساخت و حکم کفر و قتلش اعلام گردید. خودش به طنزی تلخ در این باره می‌نویسد:

«بلی، دشمنان حق، ولوله در شهر انداختند... یکی از رفقا هم که در حق جان نثاران مرحمت مخصوص دارد... می‌گفت، این کار مجازات شدید دارد، ولی چون حالیه مشکل است، پس اقلأً قتل را مجری بدانند.»^۱

این حملات به حدی بود، که پس از فتح تهران و گشایش مجلس دوم، با آنکه عضو «کمیته سری انقلاب» بود و به نمایندگی برگزیده شد، از فعالیت اجتماعی کنار رفت و حتی در انزوا، «فعالیت ادبی» او به نگارش «لغتنامه» و «امثال و حکم» محدود گشت!

دهخدا نمونه صدها استعداد نبوغ آمیزی است که هنوز بدرستی نشکفته، به حملات ارتجاع مذهبی به کنار رانده شدند. حال ببینیم، که چگونه ادوارد براون، خود را درباره علت گوشه نشینی دهخدا به نادانی زده، «دلسوزانه» در این باره می‌نویسد:

«جای تأسف است که با اینکه دهخدا نسبتاً جوان است در این ده دوازده سال اخیر ظاهراً هیچ چیز ننوشته است!»^۲

کافیست چنین «دلسوزی» هایی را درباره بزرگان «تاریخ ادبیات ایران» دریابیم، تا به نقش عظیم چنین «ایران دوستانی» در تخریب فرهنگ ایرانی پی ببریم!

پس از آنکه، «تحلیل» ادوارد براون از جنبش بابی را وارسیدیم، جالب است که به نظرش درباره نقش بهائیان در انقلاب مشروطه نیز اشاره کنیم. نمونه‌ای که بدست می‌دهیم، از نامه‌ای به تقی‌زاده است. چنانکه از سخن ادوارد براون برمی‌آید، ظاهراً یکی از بهائیان در افشای «مشروطه طلبی» او «ملامت نامه» ای نوشته بود، که اگر دلسوز مشروطه ایرانی، چرا کلمه ای در دفاع از مشروطه طلبان واقعی بزبان نمی‌آری؟ ادوارد براون می‌نویسد:

«به خواهش بعضی از دوستان ایرانی عریضه به مجتهدین کبار نجف اشرف نوشته بودم که شاید آنرا دیده باشید و بقدر فهم خود بعضی نصایح دادم و در این اواخر، کسی میرزا محمدعلی خان شیپانی نام، ملامت نامه ای نوشته است که چرا به مجتهدین نوشتیم و به عباس افندی (عبدالبها) ننوشتیم. ولی به اعتقاد خود خوب کردم که از بعضی قوانین استنباط شده است. بهائیان اگر طرفدار شاه مخلوع هم نبودند به هر حال درد مشروطیت را نداشتند.»^۳

^۱ از صبا تا نیما، یاد شده ج ۲، ص ۱۹۶.

^۲ تاریخ ادبیات...، براون، یاد شده ص ۴۱۷.

^۳ نامه های ادوارد براون...، یاد شده، ص ۳۴.

جلوه و عملکرد اجتماعی بهائیان در عصر قاجار

«(بربرها) آزادی را نمی‌شناسند و حکومت قانون برایشان
معنی ندارد. کسی که نمی‌تواند آزاد باشد نمی‌تواند
حکومت خود را دوست داشته باشد و همیشه در پی
سرنگونی آن است.»

امانوئل کانت

تاکنون وارسیدیم که انتظار تاریخی از انقلاب مشروطه، گذار از وضعیت قرون وسطایی به مدنیت جدید بود. فرارویی بسوی این مدنیت نیز در گرو تحقق حقوق شهروندی است، که خود دست در دست انسجام ملی دارد. تأمین قدرت انحصاری حکومت سیاسی در قبال مسئولیت در مقابل ملت و تبدیل مشروعیت دینی حکومت به منشاء اراده ملی- بدیگر کلام، جدایی و استقلال دولت از دین- درونمایه تحول اجتماعی و سیاسی در این سمت را نشانه‌گذاری می‌کند.

اهرم تاریخی برای عقب راندن سلطه مذهب قرون وسطایی بر جامعه و حکومت را، دگراندیشان و در مرحله نخست دگراندیشان مذهبی بدست داده اند.

دیدیم که در جامعه ایرانی، پس از بازماندن رستاخیزبایی از پیروزی بر مذهب قرون وسطایی، و پیشرفت شتابان دیگر اقلیت‌های مذهبی بسوی نابودی، اقلیت بهائی، نیروی عمده در مقابل مذهب مسلط را تشکیل می‌داد. بهائیان در دو سطح پاسخگوی این «رسالت تاریخی» بودند.

در سطح پائین، بر دگراندیشی مذهبی پامی فشردند و مبارزه آنان برای بقا، بطور منفعل تسلط «انحصاری» اسلام بر ایران را درهم می‌شکست. در سطح بالاتر چه از نظر اینکه، در راه احیا و تداوم فرهنگ ایرانی می‌کوشیدند و چه بدانکه با پشتیبانی از حکومت سیاسی، فرهنگ مدرن سیاسی را گسترش می‌دادند، در عین زندگی در حاشیه اجتماع، به کانون رویارویی و حتی تهاجم فرهنگی بر بنیان حکومت مذهبی بدل گشته بودند.

وجود و مبارزه‌شان از یک سو چرخ تحول اجتماعی ایران را به حرکت درآورد و انقلاب مشروطه را، که بدون روشنگری‌های آنان در جامعه شیعه زده از هیچگونه زمینه‌ای برخوردار نبود ممکن ساخت و از سوی دیگر ناکامی انقلاب از شرکت دادن آنان در حیات اجتماعی، آنرا از محتوا و سمتگیری مترقی تهی نمود.

در فصل پیش، با نگاهی گذرا وزنه کمی جریان بهائی در رویدادهای مشروطه را وارسیدیم و در این فصل می‌کوشیم، نشان دهیم، عملکرد و جلوه اجتماعی بهائیان کدام بوده است. به عبارت دیگر باید دید که بهائیان چه می‌گفتند و مهمتر از آن چه می‌کردند، که آنها را در این دوران تعیین کننده تاریخ معاصر ایران، باید در چنین مقام والایی بازیافت؟

مبارزه اجتماعی- سیاسی از هر موضع و مرامی بویژه از سوی جبهه ترقی و مردم دوستی- تداوم می‌طلبد، تا در میان قشری از جامعه ریشه‌ای نازدودنی بدواند. موفقیت بهائیان در تأمین ادامه کاری، حفظ و حتی گسترش خود در سایه ستیزه‌جویی رهبری شیعه، حکایت از عملکردی آگاهانه و هوشمندانه دارد. روشن است که هرگونه فعالیت گروهی- بویژه فعالیت اجتماعی و در بالاترین سطح، فعالیت سیاسی- به مجرای سازمانی نیاز دارد. اینهمه بخش مهمی از «فرهنگ اجتماعی و سیاسی» هر جامعه ای را تشکیل می‌دهد. عقب ماندگی و حتی اضمحلال این فرهنگ در دوران معاصر ایران خود بهترین شاخص روند اضمحلال سیاسی است و «مضحکه»‌هایی (که به گفته آدمیت) بنام «حزب سیاسی»، تاریخ معاصر ایران را انباشتند، نمی‌توانست پوششی بر این واقعیت باشد.

از دیدگاه امروز از میان دو سه «سازمان سیاسی» در تاریخ معاصر ایران، که بطور استثنایی از پایگاه مردمی برخوردار گشتند، یکی «جریان چپ» است. این جریان با ادعای «وارد نمودن» فرهنگ سیاسی به جامعه ایرانی به میدان آمد. توگویی فعالیت اجتماعی و سیاسی در تاریخ شش هزار ساله ایران از «فرهنگ» عاری بوده و آن را باید از خارج به جامعه ایرانی وارد نمود!

نگاهی به روش ادیان انسان دوست و تأثیرشان بر فرهنگ سیاسی:

«فرهنگ سیاسی» در ایران از پیشینه تاریخی گسترده و شیوه‌های ابتکاری درخشانی بهره‌مند است. پیش از آنکه تبلور تاکتیکی آنرا در جریان بهائی از نظر بگذرانیم، بی‌فایده نیست که با تاکتیک مبارزه از «گوشه‌ای کاملاً ناشناخته» آشنا شویم. بیشک چگونگی فعالیت مسیحیان اولیه، سرآغاز تاریخی این «تاکتیک» را تشکیل می‌دهد. مسیحیان در زیر سلطه امپراتوری روم با مشکل بزرگی روبرو بودند. رم، پس از سرکوب خونین قیام اسپارتاکوس و با بالا گرفتن بحران برده داری، سرکوب مخالفان را شدت بخشید و با نظارت هرچه بیشتر بر بردگان، هر مقاومتی را در مقابل دستگاه نظامی- اداری و جاسوسی خود غیرممکن ساخته بود. در یهودیه نیز پس از درهم شکستن مقاومت یهودیان، تنها گروه‌های کوچک و پراکنده‌ای از راه راهزنی و یا شیخون، لژیونرها را بخود مشغول می‌داشتند.

در چنین اوضاعی، مسیحیت که در این سرزمین پا گرفت، با سرعت ابتدا به آسیای صغیر و سپس تا مرکز امپراتوری رخنه کرد و دو قرن با توسل به شیوه نوینی از سازماندهی در جهت درهم شکستن امپراتوری رم کوشید، تا آنکه بسال ۳۲۴ میلادی با مسیحی شدن کنستانتین «جهان غرب» را متصرف شد.

جنبه نوین در تاکتیک مسیحیان این بود که هرچند با سیستم برده داری و خشونت بی‌حد اجتماعی مبارزه می‌کردند، اما بردگان را به شورش فرامی‌خواندند. آنان می‌کوشیدند از طرفی با تقویت عزت نفس بردگان، به آگاهی بر تساوی انسان‌ها دامن زنند و از سوی دیگر به مسیحیان توصیه میشد، به بردگان خود چون برادری بنگرند و درباره آنان که تا کنون «/بزاری ناطق» بحساب می‌آمدند، رفتاری دیگر در پیش گیرند.

مثلاً در «نامه اعمال رسولان» سخن از شخصی بنام فیلمون است که در کولوس به مسیحیت پیوسته بود. او برده‌ای داشت، بنام اونزیم، که متواری شده، به رم می‌رود و تصادفاً با پطرس برخورد می‌نماید. پطرس او را غسل تعمیدش می‌دهد. اما چنانکه «قانون» حکم می‌نمود، به نزد اربابش بازپس می‌فرستد!

پطرس نامه‌ای به فیلمون همراهش می‌کند که در آن آمده:

«... او را بنزدت می‌فرستم... اما نه دیگر چون برده‌ای، بلکه همچون برادری عزیز...» (نامه به فیلمون)

به همین روش پطرس به افسسیان می‌نویسد:

«ای غلامان، آقایان بشری خود را چون مسیح با ترس و لرز و با ساده دلی اطاعت کنید... وای آقایان، با ایشان به همین نسق رفتار نمایید.» (رساله پولس به افسسیان باب ششم ۵-۹)

رسولان مسیحی، به چنین شیوه‌ای، هم بردگان را به مسیحیت جلب می‌نمودند و هم «شهروندانی»، که از برده داری طرفی نمی‌بستند. از این راه با نفی نظام برده داری، در عین حفظ بقای خود، به یک انقلاب اجتماعی نامحسوس، اما پیگیر دامن می‌زدند. مسیحیان نه در پی تدارک شورش بودند و نه مجبور به مخفی‌کاری. آنان دگراندیشی را در بطن روابط موجود بتن زندگی می‌کردند و به برآمدن «انسانیتی» نوین می‌کوشیدند. تاکتیک مبارزه شان، بر سه محور گسست ناپذیر قرار داشت:

۱- رفتار قانونی: چنین رفتاری دستگاه سرکوب رم را خلع سلاح می‌کرد و فشار بر آنان را- که حتی بنا به قوانین جاری جرمی مرتکب نشده بودند- در انظار به عملی «غیرقانونی» و درخور سرزنش بدل می‌ساخت. به مسیحیان

فرصت می داد، در زندگی روزمره جامعه شرکت کنند و بسته به شرایط موجود دگراندیشی را تبلیغ نموده، مؤمنان را در دراز مدت در جهت آیین و آراء خود تربیت نمایند. چنین رفتاری پیروان را نیز از ستیزه جویی بازداشته و به اندیشه و هشجاری ترغیب می نمود.

« شما را مانند گوسفندان در میان گرگان می فرستم. پس مثل مارها هوشیار و چون کبوتران ساده باشید. » (انجیل متی باب دهم ۱۶)

۲- فعالیت «منفعل»: مسیحیان اولیه میدانستند که فساد اجتماعی، انسان را به فساد عادت می دهد، اما ابراز خصایص مثبت انسانی و آنچه که فرد را در حفظ عزت نفس یاری می دهد نیز بنوبه خود از کششی در میان همه گروههای اجتماعی برخوردار است.

بدین سبب مسیحیان از کینه جویی و یا انتقام سرباز می زدند. این رفتار ریشه در ضعف و ترس نداشت، بلکه با بنمایش گذاشتن این که آنان از بکار گرفتن قدرت و لونا چیز خود چشم می پوشیدند، هم حاکی از پایداری بود و هم بر این تجربه تکیه داشت، که قرنی پیشتر، بردگان رم به رهبری اسپارتاکوس به قیامی برخاسته بودند، که در دریایی از خون خفه گشته، به تحکیم قدرت برده داران نیز انجامیده بود.

راه برون رفت از این بن بست آن می بود، که با دفاع از ارزش های مثبت انسانی در تضاد با آنچه رم پر نخوت، حریص و فرصت طلب می شناخت، با فعالیتی پیگیر، گروهی اجتماعی فراهم آید، که رفته رفته به نیرویی مادی بدل شده، با پیگردها و سرکوب های مرحله ای از میان رفتنی نباشد.

« اما تو سخنان شایسته تعلیم صحیح را بگو... و خود را در همه چیز نمونه اعمال نیکو بساز و در تعلیم خود صفا و وقار و اخلاص را بکار بر... تا دشمن چونکه فرصت بد گفتن در حق ما نیابد، خجل شود* » (از نامه پطرس به تیتوس)

۳- ایجاد آلترناتیو اجتماعی: مسیحیان اولیه نه تنها موازین رایج رم را رد می نمودند، بلکه می کوشیدند میان مؤمنان ارزشهای دیگری را رواج دهند. برای مسیحیان چشم پوشی از ثروت اندوزی، شکمبارگی، خشونت و تجمل، نه تنها موجب سرشکستگی نبود، بلکه بعنوان نیکویی ها ستایش می گشت و تبلیغ مالکیت جمعی و محبت به همه کس، الگووار نشان می داد، که میتوان در جامعه رومی نیز با «انسانیتی» دیگر از آنچه رایج بود، اگر نه به رفاه مادی، ولی با عزت نفس سرشاری زندگی کرد. فراتر از آن، مسیحیان از خدمت در دستگاه حکومت ابا می نمودند و از مراجعه و شکایت به مقامات حکومتی صرف نظر می کردند و می کوشیدند مسایل خود را در درون جمع خویش حل نمایند. از این راه در درون جامعه رم پیدایش گروه اجتماعی نوینی را بر پایه موازینی دیگر هدف داشتند.

حال که دریافتیم، در پس عملکرد «جریانهای مذهبی نوع دوستانه» نیز می توان مکانیسمی آگاه و حساب شده یافت، به عملکرد اجتماعی و تشکل بهائیان در دوران قاجار بازگردیم. مقدمتاً لازم به تذکر است که خط مشی مسیحیان اولیه، آنهم در شکل تکامل یافته و پیچیده ای که مورد استفاده بهائیان بود، تنها در ادیان و مکاتبی قابل تحقق است، که انسان دوستی وجه غالب آنها باشد. زیرا تنها در صورتیکه تك تك افراد چنین جمعی، از انرژی معنوی سرشار، آمیخته با هوش و سرافرازی انسانی برخوردار باشند، می توانند بر این باریکه دوام آورند. نکته مهم دیگر آنکه بهائیان با تکامل بخشیدن به این تاکتیک و آمیزش آن با «رایزی» ایرانی، گامی عظیم در جهت تبلور سازمان و یا حزب سیاسی به معنی مدرن آن برداشتند:

بدین شرح که، احزاب سیاسی در جوامع دموکراتیک نیز در بنیادی ترین تعریف، تبلور اراده و باور گروهی هستند، که با شرکت فعال در زندگی روزمره سیاسی و اجتماعی در جهت بهبود اوضاع عمومی کشور می کوشند.

آنان البته در جهت تبلیغ آرای خود نیز گام برمی دارند، اما این فعالیت در جهت کاملاً مخالف آنچه‌ی است که در جامعه شیعه زده ایرانی القا شده است. بنا به آن، حزب و یا هر نوع تشکل دیگر سیاسی، تنها محمل قدرت یابی و «ماشین براندازی» تلقی می‌گردد.

بهائیان در دوران ناصری برای تحقق خط مشی یاد شده، با دو «بن بست مرگ آور» روبرو بودند:

الف: تقیه (انکار عقیده)، در جامعه‌ای که «اظهار عقیده» بعنوان بهائی، جوابی جز مرگ نداشت، تقیه می‌توانست بعنوان وسیله مؤثری برای حفظ بهائیان بکار رود، اما مگر نه آنکه این بزرگترین دروغ ممکن و سرمنشاء همه نارااستی و فساد شیعه‌گری است؟ مگر نه آنکه همین حربه نیز مهمترین وسیله برای اشاعه شیعه‌گری و اصولاً شاخص «فرهنگ شیعی» بود؟ بدین ترتیب هر نوع نارااستی در اظهار عقیده، اصولاً بهائیت را در فاصله‌گذاری و مقابله با فرهنگ شیعی بنیان برپاد می‌داد و به سقوط بدان منجر می‌گشت. از سوی دیگر اظهار عقیده نیز تنها به یک معنی بود و آن گام برداشتن بسوی مرگ!

ب: در شرایط تاریخی عصر قاجار که قدرت مخرب حاکمیت مذهبی، ایران را بسوی اضمحلال کامل می‌کشاند، دفاع از بنیان حکومت سیاسی باید خط مشی نیروی مترقی در جامعه ایرانی می‌بود. اما تبلور حکومت سیاسی در این عصر، در بار ضعیف، فاسد و مستبد ناصری بود، که آنهم تازه چون ماری زخم خورده، از هر چه بوی «بابیگری» می‌داد، می‌ترسید و بر آن می‌تاخت! بدین سبب بر زمینه تسلط «فرهنگ شیعی» که مبارزه با دربار را بعنوان «غاصب حق علی» در سرلوحه نفوذ فلج کننده خود قرار داده بود، دفاع از حکومت سیاسی نیز فعالیت سیاسی و اجتماعی مرگ‌آوری بود. اما دست برداشتن از آن نیز، با توجه به اینکه فعالیت عادی بهائیان در زندگی اجتماعی غیرممکن بود، بمعنی چشم پوشی از هر نوع فعالیت بهبودبخش و سازنده می‌بود و بهائیان را به «تبعید درونی» در پیله فرقه‌ای مذهبی سوق می‌داد.

برای دریافت تصویری از دو بن بست یاد شده، ابتدا نگاهی به محیطی بیاندازیم که بهائیان باید برای «مبارزه برای بقا» می‌کوشیدند. به صحنه‌ای که بی‌شک صدها بار در عصر ناصری تکرار گشته توجه کنیم. حاج سیاح در خاطراتش می‌نویسد:

«اسم بابی در ایران برای دولتیان و مردم مغرض بی‌دیانت بی‌انصاف یک وسیله و بهانه برای تمام کردن مردم بی‌تقصیر شده. اینجا امام زاده‌ای است. یک نفر خبیث که با چند نفر عداوت و غرض داشت، روزی در آنجا چند ورق از قرآن نیم سوخته بیرون آورد که از قرار معلوم خودش سوزانده و فریاد زد، بابیان قرآن را سوزانده اند. بابیان کیستند؟ فلان و فلان و جمعیت دیگر و جمعی را به این تهمت متهم ساختند، پس به دولت اطلاع دادند که در اینجا بابیانی طلوع کرده اند قدرت و قوت دارند. دولت مصطفی قلی خان عرب را مأمور تحقیق کرد. او هم محض اینکه مال مردم را غارت کند، حاج میرزا محمد را که ملای اینجا بود با خود شریک و همدست کرد. آن ناپاک اغلب اهالی را خصوصاً آنهایی که مالدار بودند متهم کرده، مردم بیچاره را به اسم تحقیق به یک جا جمع کردند. به محض اجتماع بدون سؤال و جواب همه را دستگیر کرده، بسیاری را قتل نمودند و تمام خانه‌ها را غارت کردند. زن و مرد و صغیر و کبیر، آواره به اطراف متفرق شده به جاهای دیگر و به همدان رفتند...»^۱

در جایی که کافی است به مردم عادی تهمت «بابی‌گری» زده شود تا غارت و کشتن آنان مجاز شود، بهائیان به چه روشی می‌توانستند نه تنها جان خود را حفظ کنند، بلکه بر محیط خود نیز اثرات مثبتی بجاگذارند؟ خاصه آنکه، برعکس شیعیان که «تقیه» برایشان بالاترین «فضیلت» بود، نارااستی ایمانشان را برپاد می‌داد:

^۱ محمد علی سیاح، سفرنامه حاج سیاح، بکوشش حمید سیاح، ص ۵۷.

«راست گو و کفرگو، بهتر از آنست که کلمه ایمان بر زبان رانی و دروغ گویی»^۱

شیوه ای که بهائیان به هدایت بهاءالله در پیش گرفتند، «رعایت حکمت»^۲ نام گرفت. «رعایت حکمت» به عبارت امروزی همان «پنهانکاری پویا» است. بدین معنی که بهائیان می بایست بدرجه ای فعالیتشان را پنهان سازند، که افشا نگردد تا انکار آن لازم آید! برای آنکه تصویری از «پنهانکاری پویا» بدست دهیم، دو نمونه را از نظر می گذرانیم:

نمونه نخست نشانگر خط مشی بهائیان در «نفوذ» به دربار و تأثیرگذاری بر «دولتمردان» است. مثلاً:

«میرزا اسدالله خان وزیر، مدت سی سال وزارت مالیه اصفهان در زیر دست حاکم مستبد مقتدری مثل ظل السلطان را داشت و کسی نمی دانست»^۳

اسدالله خان از سلسله دولتمردان ایران برمی خاست و «حسن کفایت را از اجداد خود بوراثت گرفته بود». از جمله جد او، اعتمادالدوله، وزیر شاه سلطان حسین صفوی بود، که شاه از او بهراسید و چشم هایش را کند.

موقعیت خطرناک اسدالله خان بدین قرینه قابل تصور است، که در غائله بابی کشی در اصفهان بسیاری از بهائیان را نجات داد و پس از مرگش چون افشا گشت، که بهائی بوده، «سنگ قبرش را شکستند»^۴

نمونه دیگر به حضور گسترده و در عین حال عمیقاً پنهان بهائیان در سراسر جامعه متوجه است و بر این «داده تاریخی» استوار، که ادوارد براون، پیش از آنکه به دیدن بهاءالله و ازل برود، بسال ۱۸۸۷ م. به هدف تحقیق در باره موقعیت «بابیان» به ایران آمد. اما با آنکه بیشک از یاری سفارت انگلیس نیز برخوردار بود، (چنانکه خود در خاطراتش نوشته است) چهار ماه بدنبال یکنفر «بابی» می گشت! تا آنکه «بتصادف» در بازار اصفهان، «دست فروشی» او را ندا داد: «ای فرنگی، خریدار عقیده ام باش!»^۵

پنهانکاری بهائیان و فعالیت شان در «دخمه های تنگ و تاریک و حضرة های زیرزمینی»^۶ از سویی، و امتناع از مرثیه سرایی در باره «شهدا»، از سوی دیگر، جنبه ای تراژیک و تکان دهنده یافته است و آن اینکه به ملایان فرصت داد، خون آنان را سرمایه مظلوم نمایی خود کنند! بدین گزارش «تاریخ بیداری ایرانیان» توجه کنیم:

«در چند سال قبل به ناصرالدین شاه راپورت دادند که شب ها جمعی در محله سنگلج در یک خانه اجتماعی کرده و در امر مملکت و اصلاح مذاکره می کنند، پادشاه جمعی را فرستاد شش هفت نفر از اصلاح خواهان که دور هم نشسته بودند مأخوذ و شبانه آنها را به حضور پادشاه بردند. چاهی که در اندرون حفر کرده بودند که برف در آن می ریختند... سنگ سر آنها برداشته (دستگیرشدگان) را در آن چاه انداختند، آنوقت خود پادشاه تفنگ را بدست گرفته متجاوز از سی فشنگ از پی آنان فرستاد... و حاضرین را هر کدامی یک اشرفی انعام داد برای شکرانه موفقیت بر قتل آنها»^۷

این «اصلاح خواهان» چه کسانی بودند؟ آیا میتوان آنان را در زمانی که کوچکترین بی احترامی به «طبقه جلیله» مجاز نبود، از زمره «روحانیون» شمرد؟ در ایران آنروز چه کسانی بدین سادگی قابل کشتن بودند؟ بدون

^۱ فاضل مازندرانی، امر و خلق، ج ۳، ص ۱۴۹.

^۲ همانجا، ص ۱۱۹.

^۳ عبدالحسین تقی آیتی (آواره)، کواکب الدریه، ج ۳، ص ۴۱.

^۴ همانجا، ص ۴۲.

^۵ ادوارد براون، یکسال در میان ایرانیان، ترجمه مقدادی، ص ۱۷۳.

^۶ شوقی افندی، قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودت، ص ۶۸۴.

^۷ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۷۰.

کوچکترین تردیدی اینان بهائی بودند و ستایش ناظم الاسلام تنها بدین منظور است، که خونشان را برای «افشای خودکامگی ناصرالدین شاه» سرمایه کند!!

برای آنکه از موقع بهائیان در محیط تاریخی شان بدرستی آگاهی یابیم، باید تصور نمود، که پنهانکاری بدین میزان، نه «سیاهی لشکر» می طلبد و نه به ساده انگاری مجال رشد می داد. هر فرد بهائی به انتخابی آگاهانه و اراده ای سخت می بایست جلوه زندگی خویش را چنان سازمان دهد، که بدون افشای هویتش بتواند به تأثیرگذاری بر محیطش موفق شود. روشن است که چنین رفتاری در نقاط و شرایط گوناگون تنها به شیوه های ابتکاری ممکن بود.

پیش از این اشاره شد، که رابطه بهائیان ایران با بهاءالله و عبدالبها که اکثر دوران عمر را تحت نظر و یا در بند بسر می بردند، تنها با ارسال نامه و بیان رهنمودهای کلی برقرار بود. امروزه اسناد تاریخی درباره چگونگی فعالیت بهائیان را نیز اشاراتی در همین «الواح» تشکیل می دهند.

از جمله اشاره شد، که از شیوه های بهائیان که در «انجمن مخفی» عمامه بسران تقلید از آن توصیه می شد، جلب کسانی بود که مورد تجاوز و ظلم ملایان می گرفتند. شیوه دیگر آنکه به لباس درویشی در کوچه و بازار می گشتند و با مردم گفتگو می کردند. یکی از کسان بسیار موفق در این راه «درویش توانگر» نام داشت. جالب است ببینیم عبدالبهاء درباره این شیوه می نویسد:

«این نفوس من بعد ترک این وضع خواهند نمود، ولی سبب تشویق ناس است. کسی نباید تعرض به آنان کند.»^۱

آری، راه و روش «درویشی» چنان با آراستگی و سرافرازی بهائی در تضاد بود، که می توانست مورد اعتراض دیگر بهائیان قرار گیرد!

اصولاً باید گفت، شرایط مرگ آورندگی بهائیان و پایداری بر مواضع فرهنگی شان جای کوچکترین اهمال و یا مجامله ای بجا نمی گذاشت. دشواری کار بدین بود که آنان می بایست از روش های شیعه گری مانند غوغاگری و شهادت طلبی بپرهیزند! بهائیان از ده هزار کشته بهائی در طول نیم قرن عصر ناصری سخن می گویند. در این باره آماری در دست نیست. اما صرفنظر از کمابیش آنان، سخن از وحشیگری متولیان اسلام در همین «دوران معاصر» است و اینکه چگونه به هدف حفظ قدرت، سرمایه های عظیم انسانی را نابود ساختند.

برای نشان دادن تضاد عمده جامعه ایران در نیم قرن عصر ناصری، که از سوی «تاریخ نگاران» دوران سکون و سکوت قلمداد گشته، به نقل گزارشی اکتفا می کنیم. در «خاطرات حاج سیاح» می خوانیم:

«روزی در محضر ملا محمد علی، که از علمای بزرگ عصر بود نشسته بودم. مردی آمد و گفت: آقا، آیا هر گناهی توبه دارد؟ قاضی گفت: تا گناه چه باشد! آن مرد گفت: یقه مردی را گرفتم که پول ناهاری از او بگیرم، ولی او نداد. شیخی رسید و پرسید: چه خبر است؟ گفتم: این مرد بابی است! هر دو او را بردیم پیش حاکم شرع طهران. پرسید: چه می گوئید؟ گفتیم: بابی آورده ایم. گفت: گفتگو ندارد، ببرید آسوده اش کنید. بردیم و میر غضب سرش را برید.»^۲

سوی دیگر این گزارش آنست که هر فرد بهائی هر بار که به کوچه می رفت، ممکن بود، با خودداری از دادن پول به گدا و یا ابا از دستبوسی ملایان و یا بسیاری چیزهای «پیش پا افتاده» به کام مرگ در غلطد.

^۱ همانجا، ص ۳۹۶.

^۲ خاطرات سیاح، یاد شده، نقل از: شجاع الدین شفا، توضیح المسائل، ص ۱۸۹.

نمونه ای دیگر از امتناع مرگ‌آور بهائیان از «تقیه» بدست دهیم. پیش از این اشاره شد، که سید باب در روز اول ماه محرم متولد شده بود. برای بهائیان جشن گرفتن که هیچ، عزادار نبودن در آن روز می توانست مرگ آور باشد و همین یکی از موارد معدودی است، که بهائیان به «رعایت حکمت» خوانده شده اند. بهاءالله خطاب به بهائیان می نویسد:

«مثلاً مولود مبارک در محرم واقع. اگر (کسی) در بلاد اسلام، بشرایط عید عمل نماید، البته از حکمت خارج شده.»^۱

مورد دیگر، مصرف دخانیات بود. می دانیم که از همان ابتدا مصرف دخانیات مخالف پاکیزگی بابی بود. ملایان این را می دانستند و هرکس که از آن خودداری می کرد، به بابی‌گری مظنون می شد. عبدالبهاء در نامه‌ای می نویسد:

باب کشیدن قلیان را «به صراحت منع فرمودند و جمیع احباء ترك شرب دخان نمودند... هر (کس) که از شرب دخان امتناع می نمود، مورد اذیت و جفا می شد، بلکه در معرض قتل می آمد.»^۲

در اینجا خواننده را فرا می خوانیم، این کتاب را برای لحظه‌ای به کنار گذاشته، به تفکر بنشیند، که اسلام و متولیانش در این مملکت چه کردند و بر ایرانیان چه روا داشتند، که «نکشیدن قلیان» می توانست، موجب مرگ باشد!

آخرین کلام در باره موقعیت مرگ‌آور بهائیان در مبارزه برای حفظ دگراندیشی مذهبی و منش انسانی و ایرانی، اینکه، اشاره مکرر در «الواح» درباره «خودکشی»، مؤید این است که بسیاری از بهائیان، ناتوان از استقامت بر باریکه خطرناک یاد شده، تنها راه نجات را در خودکشی می یافتند. اشاره مکرر به خودکشی در آثار بهاءالله نشانه گسترش آن در میان بهائیان است!

«انسان باید تحمل هر مشقت و بلا نماید و صابر و شاکر باشد.»^۳ «عده ای... از قبل بدست خود جان در سبیل محبوب... ایشار نمودند.»^۴ «از برای احدی سزاوار نیست که طلب خروج از این عالم... نماید.»^۵ «مکرر در آن ایام بعضی نفوس می فرمودند که اگر مصیبت عظمی برای کسی پیش آید بقسمی که از حیات بیزار شود خوب است علناً قیام تبلیغ کند تا بمقام شهادت رسد نه آنکه خود انتحار و خودکشی کند.»^۶

اگر شمار بهائانی که دست به خودکشی زدند مشخص شود، آنان را باید شمار گروه پرشماری از فرزندان ایران به شمار آورد، که بعنوان «واکنش منفی» در مقابل قطع مکرر شریانهای حیاتی میهن خود راهی جز خودکشی نیافتند. آنگاه نیز عطار نیشابوری (که با وجود کهنسالی خود را به زیرسم ستوران مغول انداخت)، صادق هدایت و بسیاری دیگر از نامداران تاریخ ایران به مقام «سرداری» این گروه از میهن دوستان ایرانی خواهند رسید!

^۱ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۱۲۲.

^۲ عبدالبهاء، مکاتیب، ج ۱، ص ۳۲۷.

^۳ امر و خلق، ج ۳، ص ۱۴.

^۴ همانجا، ص ۱۳.

^۵ بهاءالله، مائدة آسمانی، ج ۳، ص ۳۹۵.

^۶ کواکب...، یاد شده، ص ۳۰۰.

درباره فعالیت سیاسی و اجتماعی بهائیان در نیم قرن عصر ناصری و کوشش آنان برای تأثیرگذاری بر دربار و دولتمردان ایرانی، اسناد و گزارشات اندکی موجود است. قدر مسلم آنستکه بهائیان چند بار کوشیدند، با دامن زدن به تظاهرات عمومی و پشتیبانی فعال از جناح مرفی دربار، حرکتی را در جهت مخالف با قدرت فزاینده رهبری شیعه دامن زنند.

تفہیم همین مطلب کہ رفرم پذیری حکومت سیاسی، (با آنکہ در حمله بر «بابیان» دست در دست رہبری شیعه داشت) تنها راه نجات ایران بود، بہ مهمترین فعالیت اقناعی در درون این جریان بدل گشته بود. چنانکہ دیدیم، اختلاف بر سر همین امر بہ برآمدن دو جناح بهائی و ازلی منجر گشت و کسانی مانند ملک المتکلمین پس از آنکہ مدتہا بهائی بودند بی شک بہ همین سبب بہ ازلیان پیوستند.

آثار بهاءالله از همان ابتدای کار پُر است از کوشش بہ اقناع «بابیان» در نزدیکی بہ جناح مرفی دربار. چنانکہ در مورد امیرکبیر نیز کہ مسئولیت سیاسی حمله بہ قلعه های بابی را بعہدہ داشت، نوشت:

«در سنین اخیر، امری کہ سبب حزن شود، از او صادر نہ، لذا باید در بارہ او جز بہ کلمہ خیر تکلم ننمایید.»

جالب آنکہ در تمام مدت طولانی صدارت میرزا آقاخان نوری (از بستگان نزدیک بهاءالله)، بہ علت خصلت ارتجاعی او، از بهاءالله کلمہ ای در تأییدش یافت نمی شود. برعکس، پس از سقوط او بود کہ (بسال های ۱۸۷۰ م تا ۱۲۸۷ ق) بهائیان بہ فعالیت تبلیغی وسیعی دست زدند.

اوج این فعالیت در سطح دربار بہ اینصورت شکل گرفت، کہ بهاءالله پسریکی از رزمندگان قلعه شیخ طبرسی (بنام بدیع خراسانی) را با نامہ ای بہ نزد ناصرالدین شاه فرستاد. محتوای این «لوح سلطان» آن بود، کہ آنچه گذشتہ، گذشتہ و امروزہ بهائیان اقلیتی از اتباع ایران را تشکیل می دهند و شاه مملکت وظیفہ دارد، حافظ جانشان باشد. در مقابل نیز بهائیان عہد می نمایند، «مغایر رأی سلطانی» رفتار ننمایند:

«امورات واقعہ در سنین اولیہ فی الحقیقہ سبب حزن بودہ .. در ہر سال قتل و غارت و تاراج و (خونریزی) موجود... حال باید حضرت سلطان... بہ عنایت و شفقت با این حزب رفتار فرمایند و این مظلوم... عہد می نماید، از این حزب جز صداقت و امانت امری ظاہر نشود، کہ مغایر رأی جہان آرای حضرت سلطانی باشد.»^۲

«آشتی جویی» بهائیان، کہ از سوی «تاریخ نگاران» مورد سرزنش قرار گرفته و «خیانت بہ انقلابیگری بابی» تلقی گشتہ است، در داوری تاریخی، (نیم قرن پیش از انقلاب مشروطہ) نخستین باری است کہ در ایران کوشش می شد، رابطہ ای در راستای فرهنگ جدید مدنی برقرار گردد، کہ یک سوی آن مسئولیت حکومت در برابر «شہروندان» و سوی دیگرش «صداقت و امانت» شہروندان در مقابل «رأی سلطانی» (قانون حکومتی) بود.

روشن است، کہ دربار شیعه زده ناصری از درک این معنی عاجز بود و واکنش ناصرالدین شاه همین کہ، نامہ را برای پاسخ گویی بہ حاجی ملاکنی، مجتہد یاد شدہ داد، و حامل نامہ را برای دست یافتن بہ «بابیان طهران» زیر شکنجہ بقتل رساندند. البتہ نامہ بہ شاه، یک سوی تہاجم فرهنگی را تشکیل می داد و دست زدن بہ تظاهر ہمگانی و تہییج دست جمعی سوی دیگر آن را:

^۱ مائده آسمانی، یاد شدہ، ج ۳، ص ۲۹۹.

^۲ امر و خلق، یاد شدہ، ج ۳، ص ۲۶۶.

«قبل از شهادت جناب بدیع... جمعی را امر فرمودند، که (آشکارا در میان مردم) تکلم نمایند. چنانچه بعضی از نفوس... بکمال قدرت و قوت و استقامت بذكر حق ناطق گشتند، تا آنکه شربت شهادت نوشیدند.»^۱

کوشش‌های دیگر بهائیان برای به لرزه درآوردن ساختار متحجر اجتماعی نیز با فوران وحشیگری از سوی رهبری مذهبی و دربار و از این سو با دادن تلفات پرشماری توأم بوده است. نکته مهم آنکه فقط برخی از این تظاهرات با اطلاع بهاءالله صورت می گرفت و بهائیان ایران بارها ابتکار عمل را خود بدست داشتند.

«در ماه محرم، بعضی عمل نمودند، آنچه را که سبب (هیا هو) عظیم شد... باید به اقتضای استعداد (مردم) عمل نمایند...»^۲ «... بعضی از دوستان الهی، حکمت را ملاحظه نمودند و از مقامش غافل شدند و سبب گشتند، در بعضی از بلاد (غوغا بلند شود).»^۳

آنچه که به اشاراتی گذشت، نشانگر واقعیت تاریخی شگرفی بود، که نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی که «عصر ناصری» نامیده شده، در منظره تاریخی به هیچ وجه دوران سکون و سکوت نبود، که برعکس تلاطمات عمیق اجتماعی در این دوران بنیان ساختار قرون وسطایی ایران را می لرزاند و ناکام ماندن همین کوششها بود، که انقلاب مشروطه را مسخ نمود.

در پیکره تاریخی این دوران سه نیرو و قطب جامعه ایرانی- مردم، حکومت سیاسی و حکومت مذهبی- در نبردی سرنوشت ساز درگیر بودند و تعقل تاریخی شکی بجا نمی گذارد، که یک سوی تضاد عمده اجتماعی، ملایان را بیاییم، که با چنگ و دندان بر هر خدشه ای بر قدرت فلج کننده خود می تاختند. اگر بپذیریم که در هر مرحله تاریخی يك تضاد (همانا «تضاد عمده») تعیین کننده سرنوشت جامعه است، شق دیگری بجا نمی ماند، که کوشش ناپیگیر دربار، آنرا در این سوی «تضاد عمده» و در کنار مردم ایران قرار می دهد.

آری، چون از سکوی امروز و از ورای «تجربه» حکومت اسلامی به تاریخ معاصر ایران بنگریم، به منطق علمی و داوری تاریخی ناگزیریم بپذیریم، که حکومت سیاسی با همه خودکامگی از دیدگاه تضاد عمده جامعه در این مرحله به همان «پاره» ای تعلق داشت که مردم ایران. از همین دیدگاه، دامن زدن به حکومت ستیزی در میان ایرانیان، نشانگر موفقیت فلج کننده رهبری مذهبی در دفاع از مبانی قدرت خویش است.

دستکم آنستکه دستگاه دولتی هیچگاه سد راه گسترش حرکت روشنگری و پیشرفت طلبی نبوده است. برای دریافت این مرزبندی کافیس نمونه ای را که پیشتر یاد کردیم، در نظر گیریم. دیدیم که بیش از یک قرن و نیم پیش (۱۲۷۹ ق.. ۱۸۶۲ م.) ترجمه «گفتار در روش بکار بردن عقل» (اثر دورانساز دکارت) ترجمه شد و با اجازه شخص ناصرالدین شاه به نام «حکمت ناصری (کتاب دیاکرت)» چاپ رسید:

«ما نسخه های آنرا سوزانده بودند و از آن چاپ شاید نسخه ای نمانده.»^۴

علت عقب ماندگی ایران را در جواب این پرسش باید جستجو کرد، که کدام نیرو در این جامعه- پیگیر و یا ناپیگیر- در جهت گسترش افکار نو کوشیده و کدام نیرو به «کتاب سوزی»، از آن جلو گرفته است؟ «حد وسط» وجود ندارد!

^۱ همانجا، ص ۴۷۷.

^۲ همانجا، ص ۱۲۰.

^۳ همانجا، ص ۴۷۴.

^۴ اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، فریدون آدمیت، ص ۷۳.

جلوه اجتماعی بهائیان در نیم قرن عصر ناصری، بی شک بیانگر آن است، که این «اقلیت مذهبی» در عملکردش بیشتر به حزب سیاسی مدرن شباهت داشت و بزرگترین گروه از سرآمدان جامعه ایرانی را بخود جلب نموده بود. این داوری پیش از آنکه ستایش از این گروه اجتماعی باشد، متوجه این واقعیت تاریخی است، که ملت ایران هیچگاه حتی در این دوران که از سوی «تاریخ نگاران» به سیاه‌ترین رنگ توصیف گشته، از نیروی حیاتی عاری نبود و وجود جمعیت دوسه درصدی بهائیان که می‌توانست تنها شجاع‌ترین و پیگیرترین سرآمدان جامعه ایران را در برگیرد، باید برای هر ایرانی غرورانگیز باشد. بر این نکته بدین قرینه پا می‌فشاریم، که نه تنها حملات جان‌ستان ارتجاع مذهبی، اصولاً جلب «سیاهی لشکر» را غیرممکن می‌ساخت، بلکه خود بهائیان نیز با شدت از قبول هر «رفیق نیم راه» ابا داشتند:

«هرخس و خاشاکی لایق این بساط نبوده و نیست.»^۱

«هر نفسی از آوار خباثت و شهوت ظاهر شود او از حق نبوده و نیست.»^۲....

آری، با توجه به سلطه فسادانگیز شیعه‌گری، هر «حکم دینی بهائی» را باید به منزله حربه‌ای سخت برای دور داشتن «عناصر نالایق» از جمع بهائیان دانست. از مصرف دخانیات که بگذریم، پرهیز هر نوع اعتیاد (از قبیل تریاک، افیون و الکلیات) با توجه به شیوع وسیعی که این اعتیادات داشتند، نشانگر همین است، که بهائیان اصولاً در پی جلب «سیاهی لشکر» نبودند. چنانکه اشاره شد، پرهیز از چیزی در بهائیت همواره با روشنگری و محتوای سیاسی-اجتماعی توأم بوده است. مثلاً عبدالبها می‌نویسد:

«ملاحظه نمایند، اهالی هند و چین چون به شرب دخان این گیاه بی حس معتادند، چگونه مخمور و مبهوت و منکوب و مذلول و مردول اند. هزار نفر مقاومت یک نفر نتواند. هشتصد کرور نفوس (۴۰۰ میلیون) از اهالی چین، مقابلی با چند فوج از فرنگ نمودند. زیرا جبن و خوف و هراس در طینتشان، به سبب شرب دخان افیون، مخمرگشت و از قرار معلوم، این فعل مشئوم به مرز و بوم ایران نیز سرایت کرد.»^۳

بدین سبب می‌توان بعنوان «ظنی علمی» گفت، بهائیان علیرغم آنکه در حاشیه جامعه محکوم به زندگی بودند، بر روال کلی پیشرفت ناپیگیر اجتماعی و مدنی و حتی اخلاقیات جامعه تأثیر مثبت داشتند و جهت مثبت طیفی را تشکیل می‌دادند که در سوی دیگر آن «روحانیت شیعه» همه چیز بود جز مربی انسان دوستی و اخلاق اجتماعی.

بابیان و بهائیان آن دوران را روشنفکران عصر خویش مینامیم و به دو جهت بر آن پا می‌فشاریم. از یک جهت بمنظور پیراستن نام «روشنفکر»:

روشنفکر کسی است که فکری روشن دارد و با تاریخ اندیشی و جمود فکری مبارزه می‌کند. اطلاق این نام بر همه کسانی که با کتاب و قلم سروکار دارند و در عین حال اسیر توهمات و تاریخ اندیشی هستند، به مفهومی منفی از این نام دامن زده است. چنانکه حتی از «بیماری‌های روشنفکری» سخن می‌رود.

در این میان فراموش می‌شود که هر قلم‌بدستی الزاماً از فکری روشن بهره نبرده و عامل اصلی ناتوانی آنانکه خواسته اند نقش روشنفکری و روشنگری در تاریخ معاصر ایران بازی کنند، (اما خود از تاریخ اندیشی مذهبی رها نگشته بودند) به چنین سرخوردگی‌ها و کژاندیشی‌هایی دامن زده است. از جهت دیگر اما درست بابیان و بهائیان

^۱ بهاء الله، اشراقات، ص ۶.

^۲ مائده آسمانی، یاد شده، ج ۳، ص ۳۵۲.

^۳ امر و خلق، یاد شده، ص ۵۱.

دوران قاجار را باید روشنفکر نامید، زیرا که با استقامت و شهامت بر سینه مذهب هزار ساله دست زدند و نه تنها پذیرای هر فکر روشن و نویی بودند، بلکه با تکیه بر همه ارزشهای انسانی، از راستی و وفا تا شهامت و پیکاری، به روشنی معنوی خود و دیگران کوشیدند. از این دیدگاه موفقیت های آنان را باید در چهارچوب انقلاب عمیق فرهنگی ارزیابی نمود و شکست شان را ناشی از سخت جانی و وحشیگری متولیان مذهب مسلط.

در اینجا، متناسب با مجال این مختصر، به چهره دو تن از سرآمدان «جامعه بهائی» در عصر قاجار نگاهی از نزدیک می افکنیم، تا تصویری ملموس از «روشنفکر و روشنگر اجتماعی» به دست داده باشیم:

«سبب عقب ماندگی (ایران) حرص و نادانی علمای دین،

و در نتیجه عقب ماندگی فکری و فرهنگی است.»

ابوالفضایل

یکی از این دو تن میرزا ابوالفضل گلپایگانی (معروف به ابوالفضایل) است. شهرت و اثرات فعالیت روشنفکری او چنان بود، که کسی چون علامه قزوینی نیز به ستایش او دست یازیده است:

«میرزا ابوالفضل گلپایگانی... از رؤسا و فضلاء معروف بهائیان و مشهور در مصر و آن صفحات... میرزا ابوالفضل در فنون ادب و عربیت بسیار فاضل و مطلع بود، نسخه منحصر به فرد کتاب حدود العالم را در جغرافیا او در سال ۱۳۱۰ بدست آورده.»^۱

گلپایگانی فرزند میرزا رضا شریعتمدار از «علمای استخواندار» عصر خود بود و در «خانواده ثروت و راحت» پرورش یافت. انگیزه او برای پیوستن به بهائیان همانست که اصولاً این «آیین» را برای دیگر ایرانیان نیز از کشتی خاص برخوردار می ساخت:

«ایام طفولیت هر وقت در معابر ملاحظه می کردم، یهود را می زنند و اذیت می کنند... بی اختیار می گریستم و از تعصبات مردم محزون و دلخون می شدم و متفکر و متحیر و متعجب بودم، که به چه سبب اذیت به آنها جایز است؟»^۲

او با سرعتی شگفت انگیز «مدارج اسلامی» را طی کرده، (از جمله شاگردی «بزرگترین مجتهد دوران میرزای شیرازی» در ۳۰ سالگی به ریاست «مدرسه حکیم هاشم» در پایتخت رسید، که به خرج مادر شاه اداره می شد. ابوالفضایل با پیوستن به بهائیان، نه تنها به زندگی پر تلاطمی پا گذاشت، بلکه فعالیت علمی و فرهنگی گسترده و پرباری را آغاز نهاد. از سویی بعنوان یکی از مبلغین بهائی نه تنها سالیان دراز آواره شهرهای ایران و همواره تحت پیگرد ملایان قرار داشت، بلکه دستکم دو بار نیز به زندان دربار افتاد. سفرهایش در خارج ایران از سویی او را به عشق آباد و سمرقند و بخارا می کشاند و از سوی دیگر به مصر و آمریکا!

اینک اشاره ای به چند فراز از فعالیت روشنگرانه علمی و ادبی او:

در نقل قول از علامه قزوینی، اشاره بود به فعالیت علمی او در زمینه جغرافیا، نکته آنکه حتی همین فعالیت از جنبه روشنگرانه نیز بی بهره نبود و اثبات موهومی بودن «جالبقا و جابلسا» را هدف داشت! آری، هنوز همین صد سال پیش همه «علمای اعظم» از وجود این دوشهر در دوسوی جهان دفاع می کردند و گلپایگانی می کوشید

^۱ مجله یادگار، سال ۳، شماره ۳، ص ۲۹.

^۲ حسام نقبایی، زندگانی میرزا ابوالفضل گلپایگانی، ص ۳۱.

با بدست دادن جغرافیای جهان این حربهٔ تحمیقی را باطل سازد. همچنانکه همو نیز با طرح واقعیات تاریخی کوشید، بی پایگی معجولات تاریخی در قرآن را به اثبات رساند.

از جمله، در کتابی که در مصر منتشر ساخت، نشان داد، که به هیچ روایت و منطقی «ابراهیم پیامبر» به مکه سفر نکرده و یا این ادعا که «عمر نوح» به ۹۵۰ سال رسید، خرافه ای بیش نیست! برای بدست دادن نظر او به اسلام، این جمله کافیست: «آگریک نامربوط را هزار توجیه نمایی، هزار و یک نامربوط می شود.»^۱

از مهمترین جنبه های زندگی ادبی ابوالفضایل کوشش برای «پارسی» نویسی است. پیش از این اشاره شد که مانکجی، نمایندهٔ پارسیان هند، پس از ملاقات با بهاءالله در بغداد به دربار ایران آمد و کوشید با وارد آوردن فشار به شاه، فشاری را که به زرتشتیان ایران وارد می آمد، تخفیف دهد و با دست زدن به اقداماتی کوشید، زرتشتیان پراکنده را گرد آورد و برای آنان زمینه ای برای کار و زندگی فراهم آورد. در این راه از آنجا که بر فارسی چندان مسلط نبود، ابوالفضایل را بعنوان منشی به خدمت گرفت. پارسی نویسی ابوالفضایل نیز مربوط به همین دوران است و از او نامه های پرشماری از جمله به میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا علی محمدخان ثریا (صاحب روزنامهٔ ثریا در قاهره) موجود است.

ابوالفضایل در این راه از بهاءالله، که نخستین پارسی نویس بزرگ تاریخ معاصر ایران است، پیروی می کرد و این «هنر» را به اوج رساند! اما نکته آنکه او در همین راه نیز به روشنگری توجه داشت و آنگاه که «پارسی سر» نویسی را در مبارزه با عقب ماندگی ایران چندان مؤثر نیافت، یکباره رهایش کرد! رشته سخن در این موضوع مهم را بخود او می سپریم. در نامه ای به «ثریا» می نویسد:

«برخی از خشک مغزان را اندوه از دست رفتن پارسی دامن گرفته و اندیشه بازیه چنگ آوردن این مرغ پریده، در سرافتاده است. نامه نگار، چون در این کار ژرف نگریست، دید که برای از دست رفتن زبان فارسی اندوه خوردن و اندر باز بدست آوردنش رنج بردن، اندیشه بیهوده پختن است و زندگی را به بی خردی به انجام رسانیدن. زیرا که سراسر هستی، یا به خواست ایزدی یا به جنبش منش (طبیعت)، هر چه باشد همواره اندر جزش و رمش و دیگرگونه شدن جهان برابر دیده دارای هوش و بینش است... همواره روش آفرینش تباهی ناپذیر است و به فروزه تازه پیکرگیر. سرور فروزنده اخترم! مرد باید که سخن را استوار و شیوا سراید، به هر زبان که باشد و گفتار را زیبا و رسا راند به هر نواد (زبان) که پیش آید. این کار فزایان که تازه سری میان سرها آورده، چون سخنان خویش را سخت سست و در برابر گفتارهای استادان نیک، نادرست یافته اند، گمان برده اند، که این آک (عیب) از آمیختگی تازی به پارسی پدید آمده و این سستی از این راه در سخن هویدا گشته... روزی یکی از ایشان را گفتم، ای برادر، مایه واپس ماندن ایرانیان از مردم باختر اندر دانش و هنر، آمیختگی زبان نیست.. بزرگترین شوه بی دانشی مردم این سوی، بی هنری بزرگان آیین و کیش است. چه گروه بادرام (مردم) را دیده برایشان است و کسی که خود یکباره از فرهنگ و هنر تهی است، چگونه دیگران را هنر و دانش آموزد و چراغ خرد و بینش افروزد؟»

... بهترین نوادها نواد اکنون ایرانیان است که خدای به دانش از چند زبان بزرگ گرد کرده و آرش گوهر را بدین پوشش زیبا بیاراسته، چه زبان پارسی اکنون آمیخته ایست از پهلوی و تازی و ترکی و فرانسوی و روسی. پس چون درست بنگری این خجسته زبان، نوادی است نیک فراخ و گشاده و فروزه خوب زبانهای نامبرده. شیرینی

^۱ ابوالفضل گلپایگانی، فرائد، ص ۵۵۷.

پهلوی و شیوایی تازی و استواری ترکی و فراخی فرنگی در وی آشکار است و آسایش دبیر هنگام سرایش و نگارش پدیدار...»^۱

«پارسی سره نویسی» که در درجه اول به ابتکار بهائیان بعنوان یکی از جنبه های (فرعی) زنده ساختن فرهنگ ایرانی بنیان یافت، بزودی از سوی بسیاری روشنفکران ایرانی بعنوان وسیله مبارزه با «فرهنگ عربی» مورد توجه قرار گرفت. از میرزا آقاخان کرمانی و فرهاد میرزا معتمدالدوله (عموی شاه) تا آخوندوف و مشیرالدوله پیرنیا (صدر اعظم مشروطه) نامدارانی چند، به موازات دوری از اسلام، در این راه کوشیدند. اما از دوران رضاشاه به این سو، این کوشش رفته رفته صورتی مبتدل یافت و کسانی که شهادت غلبه بر شیعه گری در درون خود را نیافتند، به راه ساده تر «پارسی سرایی» رفتند! فلان «استاد دانشگاه» نام خود را بجای «محمد مقدم»، «مهمد مغمدم» نوشت و کسروی بجای «مسجد جمعه»، «مسجد آدینه». اینان تصور کردند، اگر بجای «هجری شمسی»، «کوچی خورشیدی» بنویسند، فرهنگ و تاریخ ایران را زنده کرده اند.

از فرازهای دیگر فعالیت گلپایگانی، این بود که به مصرفت و چون هویت بهائی خویش را افشا نمود، بعنوان استاد در «جامع الازهر»، بزرگترین «دانشگاه جهان اسلام» پذیرفته شد. هدف او رسوخ تفکر عقلایی و علمی در «علوم اسلامی» بود. اما دو سالی بیشتر نپایید، که بدنبال قتل ناصرالدین شاه، برخی از ایرانیان مصر قصد انتقام جویی از بهائیان را داشتند و چون ابوالفضایل برای دفاع از آنان هویت خود را افشا نمود، به کارش خاتمه داده شد.

اینکه ابوالفضایل مانند دیگر سران بهائی، مدتها زندانی حکومت بود، حاکی از دو نکته است: یکی آنکه ایران دوستی و ثبات قدم بهائیان چنان بود، که در زیر زنجیر دربار، از بنیان حکومت سیاسی دفاع می کردند و دیگر آنکه میزان پیگرد آنان از سوی ملایان چنان بود، که زندان دولت را «امن ترین» جای ایران می یافتند!

نکته دوم را می توان در ماجرای مربوط به دوره دوم زندان ابوالفضایل (حدود ۱۳۰۰ ق. - ۱۸۸۲ م.) بخوبی دید. او را در طول زندان با تنی چند از دیگر بهائیان روزها به مجلس فرهاد میرزا معتمدالدوله می بردند، تا در حضور حسام السلطنه (عموی دیگر شاه)، «بازجویی» شوند! این «بازجویی»، که «صورت جلسه» آن موجود است، هرچند بصورت گفتگو درباره مسایل عقیدتی انجام می گرفت، اما ماهیتاً مذاکره نمایندگان بهائیان با نمایندگان دولت بود. برای نشان دادن شخصیت روشنگرانه ابوالفضایل، به مضمون یکی از گفتگوها نظر کنیم:

در این روز که ابوالفضایل با ملا محمد رضا یزدی به مجلس برده شده بود، معتمدالدوله به او گفت: «من خودم با بهاء الله شراب خوردیم». ابوالفضایل گفت: «موسی آدم کشته است و شراب خواری بدتر از قتل نیست!» رضا یزدی گفت: «این ابوالفضایل، هم زنجیر من، بابی پای سماوری است. جوابت را از من بشنو، که شما اعتراف می کنید، شراب خورده اید، بدین سبب فاسق هستید و شهادت فاسق در اسلام قبول نیست!

خواننده دقیق متوجه است، که هرچند جواب رضا یزدی جوابی «دندان شکن» بود، اما بر «منطق اسلامی» تکیه دارد، درحالی که استدلال ابوالفضایل (که به کنایه «روشنفکر مابی»، «بابی پاسماوری» نامیده می شود) درهم شکننده تصورات اسلامی و اسارت در مفهوم «گناه» است!

روشن است که ابوالفضایل تنها یکی از «روشنفکران بهائی» بود، که بر ضرورت زمانه آگاه بودند و می کوشیدند به قدمی واقعی محیط خود را به جلو ببرند، این کوششها برای بوجود آوردن «قشری میانی» که تبادل

^۱ زندگانی...، یاد شده، ص ۴۴۵-۴۳۹.

میان بهائیان با جامعه و دربار را میسر سازد، نافرجام ماند، اما علت این نافرجامی را نه در این سو، بلکه در سوی حملات واهمه برانگیز ملایان جستجو باید کرد.

دیگر سرآمد بهائی که یادش می‌کنیم، به عرصه هنرآفرینان عصر ناصری تعلق دارد. پیش از این از «مشکین قلم» خطاط اول دربار یاد کردیم، که درویش علی الهی بود و پس از پیوستن به بهائیان، ایران را ترک کرد و در عکا این هنر ایرانی را در سطح خطاطان بزرگ تداوم بخشید. اینجا اما سخن از میرزا عبدالله سرآمد و پیشگام موسیقی دانان معاصر است. فرامرز پایور درباره او می‌نویسد:

«میرزا عبدالله ردیفهای موسیقی ایرانی را منظم کرد و آنچه که از موسیقی ایرانی بجا مانده است یادگار این هنرمند بزرگوار می‌باشد... میرزا عبدالله جز مطلب اصیل ردیف چیز دیگری نمی‌نواخت و از این جهت مطالب او را ردیف اصیل موسیقی ایرانی دانسته‌اند و به اصطلاح موسیقی دانان ایرانی، کتاب موسیقی ما، ردیف میرزا عبدالله است.»^۱

بجای سخن گفتن از جایگاه میرزا عبدالله در موسیقی ایرانی (اصولاً تنظیم هفت دستگاه موسیقی اصیل ابتکار اوست و پس از او تا به امروز تحول محسوسی در این زمینه صورت نگرفته است) بدین مهم توجه می‌دهیم که با ترسیم «پیکره تاریخی» از جریان بابی- بهائی و دست آوردهای متفکران، هنرمندان و ادیبان این جریان «مذهبی»- از میرزا آقاخان کرمانی تا ابوالفضایل و از میرزا عبدالله تا دولت آبادی- میتوان نشان داد، این جریان با وجود آنکه «شکست» خورد، اما بطور عمده تداوم بخش همه آنچیزی است، که بعنوان هویت ملی ایرانی دوران قاجار را تاب آورد و در دوران پهلوی نیز هرچند بصورتی مسخ شده خود نشان می‌داد.

سخن از آن نیست که مثلاً اگر میرزا عبدالله نبود، احتمالاً چیز قابل توجهی از موسیقی چند هزار ساله ایرانی به ما نمی‌رسید، بلکه از آن که دریابیم، پیروزی این «جنبش رفرم دینی» به چه حد میتواندست مسیر تاریخ ایران را تغییر دهد.

نکته دیگر آنکه پیوستن سرآمدان جامعه ایرانی به این جریان «امری اتفاقی» نبود و نمونه میرزا عبدالله بخوبی نشان می‌دهد، در زمانیکه «نظارت بر تحریم موسیقی» از مهمترین مشغولیات ملایان بود و مشخصاً بارها به خانه میرزا عبدالله (نوازنده اول دربار) ریختند و وسایل موسیقی او را نابود کردند، بهائیان با ارزشی که برای هنر قابل بودند، طبعاً از کشش خاصی نیز برخوردار می‌گشتند.

برای درک این معنی، کافیت در نظر گیریم، که بهائیت «موسیقی را نردبانی برای ترقی روح» (بهاء الله) می‌داند. چنانکه خواستار آموزش همگانی موسیقی است: «هر طفلی باید قدری موسیقی بداند، زیرا بدون اطلاع از این هنر، لذت واقعی از الحان و نغمات خوش میسر نخواهد گشت.» (عبدالبها)

از این نظر جای شگفتی نیست که کسی مانند میرزا عبدالله، بهائی شود. بینیم عبدالبهاء چگونه او را تشویق و پشتیبانی می‌نمود:

«حال تو آهنگ آن چنگ را بلند کن و سرود آن عود بزن که بارید را جان به کالبد دهی و رودکی را آسودگی بخشی و فارابی را بی‌تاب کنی و ابن سینا را به سینای الهی دلالت نمایی.»^۲

هدف نشان دادن «سهم» بهائیان در فرهنگ و هنر دوران معاصر ایران نیست، (جالب است که خود آنان نیز از چنین «سهمی» سخن نگفته‌اند. هرچند که مثلاً در مورد همین «موسیقی سنتی» می‌توان از دیدگاه «جامعه

^۱ فرامرز پایور، مجله موزیک، تیر ۱۳۴۰.

^۲ مکاتیب عبدالبها، ج ۲، ص ۱۳۳.

شناسی هنر» نشان داد، که در مقایسه با «موسیقی محلی» و یا «نواهای مطربان یهودی و ارمنی»، با «شادی فروخورده‌ای» که در آن موج می زند، واقعاً نیز بیانگر روحیه بهائیان در عصر قاجار است! بلکه دریافت آنکه چگونه اسلام در طول پانزده قرن گذشته سرچشمه های خروشان فرهنگ و مدنیت ایرانی را مسخ نمود و نهایتاً درهم کوفته است.

بدانچه گذشت، دیدیم کوشش های ترقی جویانه در عصر قاجار هر چند در مقابل سد ستبر ارتجاع مذهبی، توانایی به حرکت آوردن چرخ بگل نشسته ایران را نیافت، اما نه حرکتی خود بخودی، بلکه با پیگیری عنصر آگاه ممکن گشته بود. بررسی کردیم که حرکت انقلابی به «*تئوری انقلابی*» نیاز دارد و در مورد انقلاب مشروطه نه تنها «گروه بزرگی (که) به آزادی می کوشیدند» (کسروی)، محرك آن بودند، که «*انقلاب فلسفی*» عمیقی نیز پیش درآمد چنین حرکتی بود.

هم چنین دریافتیم، که «*جریان رفوم دینی*» بابی و سپس مبارزه پیگیر بهائیان بطور عمده، محرك غلبه بر ساختار قرون وسطایی بود و نه تنها راه را بر افکار نوین گشود، که خود با طرح چنین افکاری جاذب سرآمدان جامعه آن روزگار ایران نیز بود.

پیش از این کوشش های گوناگون برای تدارك انقلاب مشروطه را، از قبیل «*انتشار روزنامه*»، «*گشایش مدرسه*» و «*پیدایش روشنگران و روشنفکران*» محك زدیم. نیاز به تکرار نیست که تدارك انقلاب به زمینه نظری نیاز دارد و روزنامه هایی که بقول کسروی تکرار همان «*یاوه های قلندرانه*» و مدارسی که آموزش «*سادات*» را هدف داشتند و یا حتی روشنگرانی که خود بر تاریک اندیشی غلبه نکرده بودند، توانایی تدارك چنین انقلابی را نداشتند و در بهترین برداشت، حالت مسخ شده چنین تدارکی بودند.

از سوی دیگر اگر ارزیابی ما از جریان بابی- بهائی بعنوان پیش درآمد انقلاب مشروطه درست باشد، باید دید که این عنصر آگاه به چه جلوه عملی و تدابیر تدارکاتی بسوی انقلاب گام برمی داشت. به عبارت دیگر «*روزنامه*» و یا «*مدرسه*» زمانی می توانستند، دوران نوینی را نوید دهند، که گردانندگان آنها، خود «افکار نوینی» می داشتند. این رابطه تنگاتنگ را «*فهرست وار*» در سه زمینه فعالیت بهائیان جستجو کنیم:

آموزش، بهداشت و بهداری:

«*قصاب گوسفند را پروراند و محافظه کند،
و عمل قصاب مبنی بر غرض انتفاع است
و نتیجه این پرورش ذبح گوسفند مظلوم.
چه بسیار از اعمال مبرور که مبنی بر اغراض
نفسانیه است.*»

عبدالباها

آموزش:

«آموزش و پرورش» محور اصلی بهائیت بعنوان فرهنگی دینی را تشکیل می دهد و برای پرورش (تریت) اهمیت بیشتری قائلند تا آموزش. هدف تربیتی بهائیت در اوجی حیرت انگیز قرار دارد:

«باید نفوس را چنان تربیت نمود که جرم واقع نگردد. زیرا می توان جمیع را چنان تربیت نمود که از ارتکاب جرائم چنان اجتناب... نمایند که در نزد ایشان نفس جرم اعظم عقوبت و نهایت عذاب و قصاص باشد. لهذا جرمی واقع نگردد تا قصاص جاری شود.»^۱

هدف تربیت برآمدن انسانی عمیقاً مسالمت جو و عاری از هرگونه تعصب است:

«شش هزار سال است که در عالم، انسان راحت نیافته و سبب عدم راحتش این تعصبات است ..»^۲
«تعصبات است که عالم را خراب کرده، هر عداوات و نزاعی و هر کدورت و ابتلائی که در عالم واقع شده یا از تعصب دینی بوده، یا از تعصب وطنی یا از تعصب جنسی یا تعصب سیاسی.»^۳ «آگردین سبب (دشمنی) شود و سبب جنگ گردد، عدمش بهتر، بی دینی به از دین است.»^۴

در خدمت تربیت اخلاقی و انسانی حتی مرزهای مذهبی را نابود می خواهند:

«ما نباید خود را بپسندیم بلکه سایرین را بهتر بدانیم حتی نفوسی که مؤمن نیستند.»^۵

بدین ترتیب بهائیان در جلوه اجتماعی پیش از آنکه گروهی با باورها و ایمان مشترک باشند، تشکلی اجتماعی را تشکیل می دادند، که بهبود منش و کردار همراهان را در مسئولیت متقابل هدف گرفته بود. گفتن ندارد، که در زیر فشار دهشتناک از خارج، کوچکترین لغزشی در این راستا می توانست زندگی بهائیان دیگر را نیز به خطر اندازد. نکته جالب آنکه همه آرمانهای تربیتی بهائی ریشه در فرهنگ ایرانی دارد. نمونه آنکه «چشم خطاپوش» حافظ، چنین جلوه نظری می یابد:

«بیگانگان را آشنا دانیم و (دشمنان) را (دوستان) شمیریم... از خطای کل چشم پوشیم... تکفیر و تحقیر (دیگران) جائز نه... مجادله و منازعه نکنید و ذلت از برای احدی مطلبید و نام نفسی را به (نکوهش) مبرید... باید چشم خطاپوش بگشایی... خطاپوشی از لوازم ایمان (است)... اما (خطاپوشی) در امور است که ضررش بنفوس فاعل بماند، نه به دولت و ملت و جمعیت بشریه...»^۶

«تعلیم و تربیت بعد از بلوغ بسیار دشوار شود. تجربه شده است که نهایت سعی و کوشش را می نمایند، تا خلّقی از اخلاق نفسی را تبدیل کنند، نمی شود.»^۷

«البته اگر طفل را بکشند بهتر از این است که جاهل بگذارند... این چه گناه است و این چه اشتباه... دختران مانند پسران اند. ابداً فرقی نیست.. اگر به دیده حقیقت نظر گردد، تربیت و تعلیم دختران لازم تر از پسران است. زیرا این (دختران) وقتی آید که مادر گردند و اولاد پرورشوند و اول مربی طفل مادر است. زیرا طفل مانند شاخه سبز و تر، هر طور تربیت شود، نشو و نما نماید. اگر تربیت راست، راست شود و اگر کج، کج شود.»^۸

...

^۱ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۲۹.

^۲ عبد الحمید اشراق خاوری، پیام ملکوت، ص ۱۲۵.

^۳ همانجا، ص ۹۹.

^۴ همانجا، ص ۱۲۴.

^۵ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۹۰.

^۶ همانجا.

^۷ امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۳۱.

^۸ همانجا، ص ۳۲۸.

درباره نظرات تربیتی بهائیان جای بررسی و بحث بسیار است، اینجا خواستیم که نشان دهیم، آنان نیم قرن پیش از «تأسیس مدارس» در ایران، در این باره سخنی نداشتند و بدین سبب نیز فقط مدارس که اینان تشکیل می دادند، می توانست چیزی جز «مکتب» و «حوزه» باشد. از سوی دیگر، ملایان دقیقاً بر بطن «بابی» مدارس آگاه بودند و آنجا که مثلاً رشیدی «مسلمان» را «بابی» می خواندند حق داشتند! زیرا بخوبی می دانستند که بهائیان از دوسه دهه پیشتر «مدرسه سرخانه» داشتند و آموزش و پرورش کودکان (بوژه دختران) «حکم مذهبی» شان بود؟ از میرزا عبدالله که دخترش (مولود خانم) را نوازندگی آموخت، تا «مدرسه های مخفی» که در همه جای ایران برپا بود، این بهائیان بودند، که به تهاجم فرهنگی گسترده ای بر بنیان «فرهنگ» مسلط روی آورده، «رشیدی» ها خواه ناخواه در جهت این تهاجم عمل می کردند.

درباره مدارس رسمی بهائی بدین اکتفا می کنیم، که به سال ۱۳۱۷ ق.، به پشتیبانی ادیب طالقانی، مدرسه «تربیت» را در پایتخت گشودند و یکی هم بالا گرفتن کار همین مدرسه بود که به سال ۱۳۲۱ ق. به «بلوای بابی کشی» دامن زد و شیخ فضل الله در «لویح» خود از کوشش بهائیان برای گشودن مدرسه دخترانه، بعنوان «تأسیس فحشاخانه» یاد نمود. تازه این اول کار بود و مدارس بهائی با «فتح طهران» و سپس تشکیل «وزارت معارف» گسترش یافت و بزودی شمارشان از ۲۰ گذشت.

در این میان ماجرای تأسیس مدرسه دخترانه شنیدنی است. پس از مدارس خارجیان، اولین مدرسه دخترانه ایران بسال ۱۳۲۹ ق. به ابتکار بهائیان گشایش یافت و از دیدگاه امروز می توان تصور نمود، که این عمل انقلابی با چه دشواریهایی روبرو بوده است! یکی از دشواریها آنکه اصولاً زنی که بتواند در چنین مدرسه ای معلم باشد، یافت نمی شد و اگر هم در میان بهائیان یافت می شد، با چنین کاری حکم قتل خود را امضا کرده بود. این شد که به ابتکاری دست زدند و عبدالها به بهائیان آمریکا دستور داد، هیأتی از زنان معلم و پزشک به ایران بفرستند. اولین این زنان، دختری ۲۲ ساله (بنام میس کاپس Lilian Kappes) بود، که بسال ۱۳۲۹ ق. وارد ایران شد و پس از ۹ سال که در مدرسه دخترانه تدریس کرد، به مرض تیفوس درگذشت.

درباره گسترش مدارس بهائی همین بس، که دیری نپایید که در مدرسه دخترانه تهران بیش از ۴۰۰ شاگرد مشغول به تحصیل بودند و نه تنها در شهرهای بزرگ، بلکه در شهرک های دورافتاده (از جمله عربخیل در ۹ کیلومتری شرق بابلسر) نیز «مدارس بهائی» گشایش یافته بود.

مختصر آنکه در حدود سی سالی که بهائیان با وجود حملات متناوب، امکان یافتند این مدارس را راه ببرند، به تربیت نسل جدیدی از ایرانیان «مسلمان» موفق شدند که بعدها در دستگاه اداری کشور به مقامات بالایی دست یافتند. بررسی بود و نمود این مدارس فرصتی دیگر می طلبد. اینجا همین بس که آنها علیرغم محدودیت های بزرگ، گسترش و نفوذ اجتماعی قابل توجهی یافتند. مهمترین محدودیت این بود که بهائیان برخلاف مدارس کلیمیان و آرامنه مجبور بودند که برنامه درس وزارت معارف را موبموا اجرا کنند و کوچکترین حرکتی در جهت تبلیغ بهائیت ننمایند. با اینهمه در همان باریکه چنان تفاوت بارزی با دیگر مدارس یافته بودند که عبدالها نوشت:

«اطفال احباء ابداً جایز نیست که به (مدارس) دیگران بروند.. زیرا تربیت دیگر شوند و سبب رسوایی بهائیان گردند.»^۱

تأثیر و نفوذ شدید بهائیان بر تشکیل مدارس در ایران را از این نکته نیز می‌توان دریافت که بسیاری مدارس دوران رضاشاه، «مختلط» از پسران و دختران بودند در حالیکه این جنبه در دوران محمدرضاشاه (۱۳۲۸ شمسی!) از میان رفت.

پس از نگاهی گذرا به کوشش بهائیان برای تأسیس مدارس می‌توان یک چیز را مسلم شمرد، و آن اینکه آنچه در کتاب های رسمی تاریخ درباره «تدارک» و «دست آوردهای» انقلاب مشروطه مطرح گشته، به خوشبینانه ترین برداشت، تنها بخش از مبارزه جبهه مترقی در ژرفای جامعه ایرانی را نشان می‌دهد و همین دست آوردهای اندک این انقلاب نیز که پیش زمینه برآمدن «ایران نوین» در دوران پهلوی تلقی می‌گردد، در مبارزه ای سهمناک و خون آلود در عمق جامعه حاصل آمد و دگراندیشان مذهبی طلایه‌داران آن بودند. بمنظور بدست دادن «پیکره» ای از این مبارزه کافیت به تاریخچه بایان نجف آباد اصفهان نظری بیافکنیم!

نجف آباد نه تنها از دیرباز یکی از مراکز شیعه‌گری در ایران، بلکه بدو نیز به هم‌نامی با «نجف/شرف» بنیان نهاده شده بود. اولین بابی نجف آباد، زین العابدین نجف آبادی، پیشنماز شهر بود، که بهنگام اقامت باب در اصفهان بابی شد. شمار بایان (بهائیان) نجف آباد با وجود حملات پی در پی ملایان (به «سیادت» شیخ نجفی و پسرش آقا نجفی یاد شده) همواره رو به افزایش بود و با آنکه- مثلاً در پی یکی از این حملات بسال ۱۸۸۱ م. شمار بسیاری کشته، ۳۰۰ تن در تلگرافخانه دولتی بست نشستند و ۵۰۰ نفر به کوههای اطراف متواری شدند- در آستانه این قرن از ۳۰ هزار جمعیت شهر را بیش از دو هزار بهائی تشکیل می‌دادند!

درباره «تأسیس مدرسه» در نجف آباد نیز همین بس که پس از ۱۵ سالی «مدرسه خانگی»، بهائیان چون پس از انقلاب مشروطه قصد گشایش مدرسه داشتند، با چنان تهاجمی روبرو شدند، که «کار به سنگریندی و دفاع با اسلحه کشید». با این همه به تأسیس مدرسه «سعادت ملی» موفق شدند، که تعداد شاگردانش به ۴۰۰ نفر رسید! و این هفت سال پیش آن بود که دولت چنین قصدی داشته باشد: «در حالیکه عمارت همان مدرسه دولتی را نیز با بیل و کلنگ خراب کردند.»^۱

بهداشت:

پس از آنکه به بنیان نظری و فعالیت عملی بهائیان در جهت تأسیس مدارس مشروح تر نظر افکنیم، درباره بهداشت بدین اکتفا می‌کنیم، که پیش از این از زبان طالبوف توصیف زندگی نکبت بار و آلوده امت شیعه‌زده را در آستانه انقلاب مشروطه شنیدیم. از این دیدگاه، همینکه حمام هفتگی «وظیفه مذهبی» بهائیان بود، می‌تواند تصویری از نقش انقلابی آنان در آن «کثافت خانه ایران» (طالبوف) بدست دهد.

بر همین پیش زمینه نیز هنگامیکه پزشک بهائی- دکتر حسین خان ضیاءالحکما- به سال اول استقرار دوباره مشروطه، (۱۳۲۹ ق.)- با اجازه اداره معارف، در آبنده اولین حمام دوش ایران را تأسیس کرد، در درجه اول آرزوی دیرینه بهائیان را تحقق بخشید. عبدالبهاء به او نوشت:

«الحمد لله موفق به تأسیس حمام شدی... (دوستان) باید جشن بگیرند که از آن چاله کثافت یعنی خزینه کریهه پرفزونت به همت آنحضرت نجات یافتند.»^۲

ناگفته نگذاریم، که پس از عمومی شدن حمام در ایران، وابستگان به اقلیتهای مذهبی تا نیم قرن از ورود به آنها ممنوع بودند!

^۱ «پیام بهائی»، ش ۱۱۹.

^۲ عبدالبهاء، ریحی مختوم، ص ۵۶۹.

بهداری:

بابی شدن حکیم مسیح (پزشک یهودی ناصرالدین شاه) را می توان بطور نمادین تداوم فرهنگ و دانش ایرانی بوسیله «اقلیتهای مذهبی» تلقی نمود، که اینک در جریان بابی- بهائی تداوم می یافت. نکته تاریخی اینجاست که پزشکان «بهائی» (از جمله دکتر بخشایش، دکتر منجم، دکتر افروخته و ارسطوخان حکیم (نوه حکیم مسیح)) اولین گروه ایرانیانی بودند، که در دارالفنون (بوسیله یکی دوتن پزشک آلمانی) با پزشکی مدرن آشنا شدند. نمونه آنکه در «سال وبابی» (۱۳۱۰ ق) هنگامیکه اکثر «حکما» با توجه به کشتار روزانه ۳۰۰ الی ۴۰۰ نفری فرار کردند، اینان در پایتخت ماندند و با این عمل شجاعانه، برتری پزشکی مدرن را به ثبوت رساندند.

پیشتر از گروه پنج نفری از بهائیان آمریکا که بدستور عبدالبهاء به ایران آمدند یاد کردیم. درباره اهمیت بهداری همین بس که سه تن از آنان (دکتر سوزان مودی (S. Moody پزشک زنان)، دکتر سارا کلاک (S. Clock) و الیزابت استوارت (پرستار) برای پزشکان بهائی کمک و «پوشش» مناسبی بودند، تا بتوانند به تأسیس اولین بیمارستان غیردولتی (بیمارستان «صحت» به سال ۱۳۲۷ ق) اقدام نمایند. گشایش این بیمارستان، با توجه ویژه ای که به درمان زنان داشت، باید از دست آوردهای مهم انقلاب مشروطه تلقی گردد.

جمع بندی کنیم. تنها زمانی که بود و نمود واقعی قطب ایرانی که اقلیتهای مذهبی یکی از گردانهای آن را تشکیل می دادند بررسی شود، روشن خواهد شد، که چگونه روند سقوط ایران در نتیجه تهاجم رهبری شیعه رقم خورده است.

روشن است که این پژوهش محدود به اشاراتی به حضور و تکاپوی جریان بابی- بهائی است که از نظر تاریخ نگاری رسمی «منفوترین» بخش جامعه ایران را تشکیل می دادند. نکته آنکه کتابهای تاریخی بقلم نویسندگان بهائی نیز تصویر رسایی از این دیدگاه بدست نمی دهند. نمونه وار آنکه «آواره» در کتابش آنجا که درباره نفوذ بهائیان در دربار مظفرالدین شاه سخن می گوید، خود را محدود می کند، از کسانی نام ببرد، که خود نیز بهائی بودند نشان را اعلام کرده باشند. از این نظر تعجیبی را بر نمی انگیزد، که تنها همان دوسه کس بجا می ماند، که به علت نسبت نزدیک با شخص شاه ایمن بودند! یا مثلاً با آنکه شاید همین «آواره» تنها تاریخ نگاری بود، که می توانست، «هفتاد تن ازلی سرشناس طهران» را نام ببرد، اما از آنجا که «دخالت آنان در امر مشروطه» را انحراف از خط مشی بهائی می یافت، از آن طفره رفته است!

ناگفته نگذاریم، که در آثار برخی ناظران خارجی، با آنکه نظرشان از سطح جامعه ایرانی فراتر نرفته، اشارات حیرت انگیزی به حضور جناح مرقی و کوشا در ژرفای جامعه می توان یافت. از جمله مورگان شوستر آمریکایی- که به دعوت حکومت مشروطه برای رسیدگی به وضع مالی دولت به ایران آمد در کتاب «اختناق ایران» گزارشی از «انجمنهای سری زنان ایران» بدست داده است، که با شناخت اوضاع زندگی «نیمه دیگر» در ایران آن روزگار تنها می تواند متوجه زنان بهائی باشد:

«در طهران شهرت داشت که دوجین ها و دسته ها از اعضای انجمنهای سری زنان هستند، که مخفی و گمنام و در تحت اوامر مرکز معینی که زمام نظم ایشان را در دست داشته، می باشند. تا امروز هم نه اسم هیچیک از آنها را دانسته و نه لیبران آن فرقه را می شناسم ولی از طرق عدیده مطلع شدم که هزارها از جنس آن زنان ضعیف، در پیشرفت کارهای من مساعدت می نمایند.»^۱

^۱ مورگان شوستر، اختناق ایران، ص ۲۳۸.

دوران رضاشاه

«میدان آرزو وسیع است، راه سنگلاخ

مهییب و دور نما بسی دلفریب»

مخبر السلطنه هدایت^۱

با عروج رضاشاه و تشکیل حکومت مرکزی مقتدر، ایران با تحولی روبرو گشت، که یک دهه پیشتر، غیر قابل پیش بینی بود. حکومت رضاشاهی پس از «دوران قنبر» بیست ساله، که هرج و مرج داخلی و اشغال نظامی، ایران را بعنوان واحدی سیاسی- اجتماعی تا یک قدمی نابودی کامل پیش برده بود، سرعت بر ساختار ملوک الطوائفی کشور غلبه نمود و در راه نوسازی با گام‌های بلندی به پیش می‌تاخت. در کمتر از دهسال ساختمان‌های با شکوه دولتی و راهسازی‌ها چهره کشور را تغییر داده، شبکه‌ای از ادارات، مدارس و بهداری‌ها، تأسیس دانشگاه و کوشش در جهت صنعتی شدن کشور، آینده‌مبئی را نوید می‌داد. نه تنها قدرت فزاینده دولتی، مقاومت ملایان در مقابل اصلاحات ترقی‌جویانه را با شدت سرکوب می‌کرد، که دستگاه عظیم حکومت مذهبی که تا همین چند سال پیش بزرگترین قدرت اجتماعی، مالی و سیاسی را تشکیل می‌داد به سرانجام «انزوی دردناک» (طبری)^۲ کشانده می‌شد.

اینهمه نه تنها ازسوی ستایشگران درباری، بلکه از طرف قشر نوپای اجتماعی، برآمده از آموزشگاه‌ها و نهادهای دولتی، نقطه عطفی در تاریخ ایران تلقی می‌شد و تبلیغات درباری نه تنها «مشروعیت» رژیم رضاشاهی را ناشی از اسلام نمی‌دانست، که ادعا داشت، «پدر ایران نوین» بر همان اورنگی تکیه زده است، که شاهان ایران باستان و همدش تداوم آن تاریخی است که با حمله اعراب، برای سیزده قرن از سیر طبیعی خود خارج گشته بود! آیا واقعاً چنین بود؟ در کشورهای دیگر چنین تحولاتی تنها در نتیجه پیروزی جنبشهای عمیق و ترقیخواه اجتماعی ممکن گشته بود. آیا «موش کور تاریخ» (طبری)، بر زمینه جنبش‌های آزادیبخش و ترقیخواه گذشته و «در خون خفته»، اینک نقبی به مدرنیسم قرن بیستم زده بود؟

ناگفته پیداست، که تصویر تاریخی مخالفان رضاشاه، از او و «دورانش» تصویری یکسره سیاه است. ملایان او را «رضاخان قلدر»، نامیده، مثلاً خمینی نوشت:

«کسانی که در زمان رضاشاه بوده اند، می‌دانند که او با محمد رضاشاه خیلی فرق می‌کرد. در زمان او زور و قلدری‌ای بود که شاید در تاریخ ما کمتر وجود داشته است.»^۳

«چپ‌ها»، به «سیادت» احسان طبری - در موضعی عمیقاً متناقض نسبت به رضاشاه دست و پا زده اند. طبری از یکسو می‌نویسد، که او «وصایای جنبش سرکوب شده مشروطیت را عملی ساخت»^۴ و از سوی دیگر حکومتش را «کابوسی تاریخی» و «دیکتاتوری بناپارتی»^۵ قلمداد می‌کند، که عملاً مخالفان خود را در زیر پاشنه «دستگاه بگیر و ببند» نابود ساخت.

بهررو، رضاشاه و حکومتش از هر سو چهره‌ای کاملاً متفاوت با دربار مفلوک ناصری یافته در وهله اول بنظر می‌رسد تغییر در توازن قوای اجتماعی بدرجه‌ای است و پیچیدگی‌های جدیدی که ساختار اجتماعی و سیاسی ایران

^۱ مخبر السلطنه هدایت، گزارش ایران ص ۱۳۵.

^۲ احسان طبری، جامعه ایران در دوران رضاشاه، ا.ح.ت.، ص ۱۱۵.

^۳ ستاره‌ای بر خاک، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ص ۳۶.

^۴ احسان طبری، جامعه ایران در دوران رضاشاه، ص ۴۹.

^۵ همانجا، ص ۱۵۱.

یافت، بیشتر از آنست که بتوان آن را با «پیکره تاریخی» دوران قاجار مقایسه نمود. چنین برداشتی ایجاب می کند که به گسست تاریخی عظیمی در گذار از عصر قاجار به دوران پهلوی قایل شویم و بمنظور درک ساختار درونی جامعه ایرانی و مکانیسم تحولات سیاسی «پیکره تاریخی» دیگری بپردازیم.

اما واقعیت جز این است. با آنکه درست موقعیت اقلیت های مذهبی در این گذار تغییر مثبتی یافت، با آنکه رفته رفته در حکومت سیاسی به قدرت بیشتری از حکومت مذهبی دست یافت، ویژگی اساسی در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران همچنان پا برجا ماند. بدین معنی که هرچند در ضرایب (پارامتر) نیروهای اجتماعی و سیاسی تغییراتی رخ داد، اما با «پیکره نگاری تاریخی» می توان نشان داد، که پایگاه حکومت مذهبی همچنان برقرار ماند و دوپایگی حکومت در ایران ادامه یافت.

درست در چنین کاربردی «پیکره نگاری تاریخی» ارزش علمی و عملی خود را نشان می دهد و در پس «رویدادهای شگرف و دوران ساز»، مکانیسم درونی تحولات تاریخی را برمی نماید.

بی شک بهترین روزنه به درک «دوران رضاشاه» شناخت عوامل تاریخی است، که عروج او را ممکن ساخت. از این هم بنیادی تر شناخت آن عامل اساسی است که «فتح پایتخت» بدست نیروهای انقلاب مشروطه، به برآمدن حکومتی ملی و مستقل بیانجامد. اینکه دخالت روس و انگلیس را عامل عمده و حتی تنها عامل درماندگی ایران در این مرحله تلقی کرده اند، جز دروغ پردازی تاریخی نبوده است. بدین دلیل ساده که در همین دوران در دو کشور همجوار ایران (هند و ترکیه) جنبش های ملی تبلور یافتند: در هند «استعمارزده» با وجود شکافهای عمیق مذهبی، قومی و طبقاتی، «حزب کنگره» بعنوان مظهر اراده ملی قوام یافت و در ترکیه نیز «جوانان ترک» به رهبری آتاتورک شالوده اولین حکومت غیرمذهبی در «جهان اسلام» را پی ریختند.

به هیچ قیاس تاریخی نمی توان نشان داد که نفوذ خارجی در ایران بیشتر بوده و یا منافع خاصی از برآمدن حکومتی ملی در ایران جلو گرفتند. وانگهی پیروزی نیروی انقلابی درست علیرغم قدرت ارتجاع داخلی و نفوذ خارجی فراهم آمده بود و هرگونه اتفاق در راستای منافع عمومی ایران می توانست بر این پیروزی تکیه کند.

واقعیت دردناک آنست که این فرصت عظیم تاریخی در آتش اختلافات درونی دستگاه حکومت و کشاکش میان دولتمردان ایرانی سوخت و نابود شد و علت اصلی و واقعی آنرا باید در نبود کمترین هاله ای از خودآگاهی ملی در میان مشروطه خواهان ایرانی جستجو کرد. کسروی نخستین کسی است، که بر این عامل انگشت گذاشته است: «در نتیجه زبونی آزادیخواهان، چه بسا که ایران به یکباره آزادی خود را از دست داده در میان دو همسایه بخشیده شدی.»^۱

دردناک آنکه این «زبونی» را در «کوتاه فکری» رهبران حکومت مشروطه نمی توان یافت و این رأی آدمیت قابل قبول نیست که:

«از رده کثیر درس خوانندگان آن دوران طولانی به اطلاق یک مرد سیاسی هوشمند، حتی در حد متوسط برنخاست.»^۲

برعکس، پژوهشگر در عصر «مشروطه» با جمع غرور انگیزی از «مردان سیاسی» روبروست، که با برخورداری از استعداد و توانایی هایی، می توانستند در صورت همبستگی، شالوده حکومتی ملی را فراهم آورند. مشیرالدوله، صنیع الدوله، مؤتمن الملک، مستوفی الممالک، سعدالدوله، ناصرالملک، احتشام السلطنه و دهها کس دیگر را می توان نام برد، که شایستگی شرکت در حکومتی ملی را داشتند.

^۱ احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۶۷۰.

^۲ فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، ص ۴۹.

اما آنچه که به سبب شیعه‌زدگی عمیق آنان فراهم نبود، همبستگی بود، که می توانست به تقویت اعتماد به نفس ملی بیانجامد. (مثلاً «فعالیت فرهنگی» مؤتمن الملک، وزیر امور خارجه حکومت انقلابی به این ختم می شد، که گلستان سعدی را به عربی ترجمه نماید!) از دیدگاه منافع ملی ایران باید گفت، چنین مردانی ممکن بود در سایه رهایی از مذهب زدگی جوابگوی انتظارات ملی و تاریخی زمان خود باشند، درحالیکه نتیجه فعالیت‌های سیاسی و حزبی آنان بدین انجامید، که بقول آدمیت:

«احزاب خلق الساعه چیزی جز کمندی های سفاقت نبودند»^۱

از «مجلس ملت» سخن نمی گوئیم، که پا در جای پای «تکیه دولت» نهاده بود: «مجلس شورای ملی به یک مجلس مذهبی بیشتر شباهت داشت تا یک مجلس سیاسی و اقتصادی؛ چنانکه برای اظهار مسلمانی و عوام فریبی در ایام محرم و صفر ده روز در مجلس عزاداری می شد»^۲. بر چنین زمینه‌ای شگفت نیست، مجلسیان به شکوه درآمدند که: «ما هیچوقت کارخانه آدم سازی نداشته ایم». وکیل الرعایا گفت:

«اگر میلیاردها تومان صرف تحصیل و تربیت شاگردان کنیم، اما کار را به دست افراد «عالم و درستکار» نسپریم، باز همانیم که بودیم و هستیم. گویا «هوای مملکت ما اشخاص عالم و درستکار نمی پذیرد»!^۳ چنان شد که پیروزی درخشان مشروطه‌خواهان، در باتلاق رقابتها و کشمکشهای خسران آور فرو رفت و شیعه‌زدگی عمیق دستگاه حکومت، نه تنها باری دیگر ایران را از گام گذاشتن در گردونه پیشرفت بازداشت، بلکه کشور را به ورطه «فترتی» کشاند، که در آن گذشته از روس و انگلیس هر «شیخ خزعلی» می توانست «ترکتازی» کند.

بر چنین زمینه‌ای نیز به انتخاب فلان «کارمند» سفارت انگلیس، فلان «رضاخان قزاقی» می توانست با چند صد نفر پایتخت را تصرف کند! اما نکته آنستکه، از انتخاب و پشتیبانی «رضاخان» تا عروج به «رضاشاه» راهی طولانی طی شد و چنانکه خواهیم دید، این انتخاب، هرچند در راستای تغییر در سیاست انگلیس بود، در جهت مخالف منافع ملی ایران نبود!

در این رهگذر آنانکه بر فرمهای «نیم بند و ناپیگیر» رضاشاهی و یا حکومت خشن و دیکتاتورمابانه او می تازند، باید پیش از آن، وجود «آلترناتیو» مرفقی و دمکراتی را در آن برهه تاریخی نشان دهند و یا دستکم نگاهی به کشتار صدها هزار ارمنی، گُرد، یونانی .. به دستور آتاتورک بیاندازند تا تفاوت قلدری و دمکرات منشی را درک کنند؟

بررسی فشرده علل عروج رضاشاه را، از منفی‌ترین جنبه آن آغاز می کنیم: بدون تردید کارگزاران سیاست خارجی انگلیس در ایران در انتخاب او دست داشتند، اما این تنها بخش بسیار کوچکی از واقعیت تاریخی است و از توانایی هایی شخصی او که بگذریم، بیشک و در درجه اول پشتیبانی نیروی اجتماعی مهمی در جامعه ایرانی عروج او را ممکن ساخت.

تاریخ پژوهان ایرانی و خارجی در این باره هم رأی هستند که با تحولات عمیق بین المللی در آغاز این دوران، که انقلاب اکتبر در روسیه، محور اصلی اش را تشکیل می داد، کشورهای «غربی» و مهمتر از همه انگلیس، در سیاست خود نسبت به کشورهای همجوار اتحاد شوروی چرخشی وارد ساختند و بجای پشتیبانی از نیروهای

^۱ فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، ص ۶۰.

^۲ یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۴، ص ۴۰۳.

^۳ فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۴۵۹.

بازدارنده این کشورها، از برآمدن حکومت‌های سیاسی رفرم‌طلب، پشتیبانی نمودند. در ایران، انگلیس که تا این زمان چه با پشتیبانی از ملایان و چه علم کردن «حکومت‌های محلی» مانند شیخ خزعل در خوزستان، بیشتر در پی آن بود که مناطق نفت خیز را از پیکره ایران جدا سازد، بیکباره همانقدر که پیش از این از «اتحاد سیاه ایران» پشتیبانی کرده بود، اینک نفوذ خود را در جهت خاموش کردنش در مقابل حکومت رضاشاه بکار گرفت.

در این میان مهم آنکه، چرخش سیاست انگلیس چون خواسته یا ناخواسته در راستای منافع ملی ایران نیز بود، پشتیبانی جناح مترقی دربار و روشنفکران را برانگیخت و همین پشتیبانی بود، که راه عروج رضاخان را هموار ساخت. پنهان ماندن این پشتیبانی عرصه را از چند سو بر دروغ پردازی‌های تاریخی گشوده است. از یک سو او را «قلم‌بری» قلمداد کرده اند، که به زور و زور خارجی بر ایران مسلط شد و از سوی دیگر «نا‌بغه‌ای عظیم‌الشان» که دست تقدیر برای نجات ایران از آستین درآورد.

در این باره، بمنظور رعایت اختصار، بدین اشاره می‌کنیم، که پشتیبانی سرآمدان جامعه چنان تبلوری یافت، که موفقیت سردار سپه را در عقب راندن رهبری مذهبی باید نتیجه مستقیم آن دانست. فاکت تاریخی در این باره نقش «مشورتی» نشست‌های هفتگی شماری از دولتمردان و روشنفکران با «سردار سپه» در نیمه اول دوران عروج اوست. نگاهی به تنی چند از اعضای این «مجلس مشاوری خصوصی» از هر نظر گویاست:

«مستوفی الممالک، مشیرالدوله، دکتر محمد مصدق، تقی‌زاده، حسین علا، یحیی دولت‌آبادی مخبرالسلطنه هدایت، محمد علی فروغی...»^۱

این ترکیب از دولتمردان مترقی (مشیرالدوله و مصدق) و «بابی‌های سابق» (علاء و دولت‌آبادی) نشان می‌دهد، که نیرویی آگاه و روشنفکر پشتیبان «سردار سپه» بود. گزارش دولت‌آبادی از یکی از این جلسات جالب است:

«سردار سپه از روی روحیات نظامی حرف‌ها را صریح و به اصطلاح عوام، پوست کنده می‌زند. چنانکه در یکی از جلسه‌های مجلس مشاوری خصوصی که در خانه دکتر محمدخان مصدق السلطنه منعقد بود از وطن پرستی صحبت به میان آمد او گفت: مثلاً «ما انگلیسیان سرکار آوردند اما وقتی آمدیم به وطن خدمت کردم»^۲ (ناگفته نماند، همین نقل قول، رژیم شاه را واداشت، «کتاب یحیی»، را که بدون شک مهمترین اثر تاریخی درباره نقش مخرب ملایان در تاریخ معاصر ایران است، ممنوع کند!)

باید گفت که در این زمان «سردار سپه» نیز از هر نظر شایستگی پشتیبانی سرآمدان جامعه را داشت و نه تنها بدانکه جمهوریخواه بود، بلکه با کوششی که برای پایان دادن به هرج و مرج در دستگاه دولتی می‌کرد، بزودی جاذب جناح‌های مختلف روشنفکرانی شد، که پیش از این رقابت‌های خسران آورشان نتایج اسف باری ببار آورده بود. در این میان شرکت سلیمان میرزا اسکندری «نماینده سوسیالیستها» (بعدها دبیرکل حزب توده) در هیأت وزرای او، و همچنین همیاری فعال مصدق با او در خور توجه شایانی است. در این باره همین بس که تثبیت «سردار سپه» در وزارت جنگ در عروج او نقشی تعیین کننده یافت و در این راه مصدق یاور او بود:

«بالاخره از یکی از مواد قانون استنباط می‌کنند که مجلس شورای ملی می‌تواند بکسی در مقام ضرورت فرماندهی کل قوا را مستقیماً بدهد و این استنباط را دکتر محمدخان مصدق السلطنه می‌کند که عالم علم حقوق است»^۳

آری، بعدها مصدق با پادشاهی «سردار سپه» مخالفت نمود، تنها به این سبب که:

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۳۲۵.

^۲ همانجا، ص ۳۴۳.

^۳ همانجا، ص ۳۳۹.

«وجود سردار سپه در مقام ریاست وزرا برای مملکت سودمند است اما اگر شاه شد بموجب قانون دیگر مسئولیت نخواهد داشت و استفاده ای که اکنون مملکت از وجود او می کند دیگر نخواهد کرد.»^۱

* * *

دستگاه رهبری شیعه در دوران عروج رضاشاه همچنان در اوج قدرت تاریخی خود بسر می برد. پس از تصویری که از بود و نمود این پایگاه حکومتی در برهه های پیشتر بدست دادیم، به همین بسنده می کنیم، که آمدن و رفتن انقلاب مشروطه کوچکترین تغییری در قدرت و شیوه های قدرت نمایی این حاکمیت وارد نساخته بود. نمونه آنکه: «در سال ۱۳۳۶ ه. ق. در زمان نخست وزیری صمصام السلطنه بختیاری،... مدرس و امام جمعه تهران،... برای مجبور کردن او به کناره گیری به شهری رفتند و... متحصن شدند. با تحصن آنها، احمد شاه مجبور شد، صمصام السلطنه را از نخست وزیری برکنار کند و آنها را با احترام به تهران بازگرداند... و در تاریخ ۲۱ خرداد ماه ۱۳۰۲ شمسی مدرس، وزیر امور خارجه دولت مستوفی الممالک را استیضاح کرد و باعث برکناری مستوفی الممالک شد.»^۲

مدرس که در آن زمان، طرف معامله ملایان با حکومت سیاسی بود، نیازی به معرفی ندارد. «اهمیت تاریخی» او در این است که اولین ملای حکومتگری بود، که خواستار ختم «مماشات» با «غاصبان حق علی» شد و تسخیر تمامی قدرت سیاسی را در برنامه ملایان قرار داد. از همین رو نیز خمینی به «شاگردی» او افتخار می کرد و دولت آبادی درباره وی نوشت:

«مدرس با وجود آمد و شد زیاد با رجال دولت و اعیان مملکت باز جنبه طلبگی خود را از دست نداده روی گلیمی می نشیند در صورتیکه گفته می شود به پول طلا علاقه بسیار دارد و از هر کجا و به هر عنوان باشد با يك صورت سازی از دخل نمودن خودداری ندارد... سردار سپه هم با اینکه به نوع مدرسه ها عقیده ندارد و سالوسی را دوست نمی دارد، برای پیشرفت کار خود با وی بظاهر مهربانی نمود... باین سبب مدرس از او رنجیده شد... خود را بطرف شاه و ولیعهد کشانید و به آنها وعده داد در مجلس شورای ملی... از سلطنتشان دفاع نماید و شهریه یک ماه سلطان احمد شاه را در غیبت او از ولیعهد دریافت کرد... چنانکه ولیعهد خود بنگارنده گفته است... مبلغ ۴۰ هزار تومان بوده است.»^۳

«سردار سپه نوشتجاتی بدست آورده است از مدرس... که به خزعزل نوشته، او را قوت قلب داده اند که در مخالفت خود باقی بماند.»^۴

«سردار سپه» در برابر چنین دشمنانی غدار چه باید می کرد؟ خاصه آنکه کوچکترین عقب نشینی می توانست به سقوط او منجر شود:

«عوام الناس که نه معنی مشروطه را می فهمند و نه معنی جمهوری را... برای حفظ دین که به عوام گفته شده است جمهوری مخالف مذهب است آماده گشته و روز بروز بر قوت آنها افزوده می شود.»^۵ «تهاجم ارتجاع مذهبی روزی به اوج می رسد، که: «يك جمعیت سی چهل هزار نفری از روحانیون، تجار و کسبه و توده ملت بازار را

^۱ همانجا، ص ۳۸۶.

^۲ ستاره ای...، یاد شده، ص ۱۵-۱۲.

^۳ حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۳۲۲.

^۴ همانجا، ص ۳۲۸.

^۵ همانجا، ص ۳۲۸.

بسته به بهارستان می ریزند.»^۱ «طرفداران سردار سپه می خواستند در روز اول فروردین ۱۳۰۳، او را به ریاست جمهوری برسانند ولی مخالفت مدرس و یارانش این نقشه را متوقف کرد.»^۲

درباره شدت تهاجم همین بس، که در صحن مجلس، سردار سپه را سنگباران کردند و آجرپاره‌ای که بسوی او پرتاب شد، به پشتش اصابت کرد! این است که او باید به فکر چاره باشد:

«سردار سپه لازم دارد توده ملت به او نزدیک و با او موافق باشند... (اما) توده ملت شمشیری در دست دشمنان او می باشند و گرفتن این شمشیر از دست آنها کار بسیار مشکلی است.»^۳

«سردار سپه قیافه خود را برای رسیدن بمقصود باندازه‌ئی نسبت به همه، مخصوصاً نسبت به روحانی و روحانی نمایان و اشخاص متنفس در جامعه تغییر داده... سردار سپه بخانه روحانیون حتی درجه دوم و سوم آنها می رود از آنها دیدن می نماید و به آنها پول می دهد.»^۴

«دوستان تجددخواه سردار سپه از او گله می کنند که چرا به روحانی نمایان این درجه پروبال می دهد؟ جواب می دهد، مصلحتی اقتضا کرده است اینطور بشود و این رفتار موقتی است.»^۵ «سردار سپه ذاتاً بروحانیون علاقه‌ای ندارد و روحانی نمایان را می شناسد که حقیقتی در وجودشان نیست ولی به مصلحت با رؤسای آنها خصوصیت می کند.»^۶

با اینهمه ملایان بدین سادگی‌ها راضی شدنی نبودند و مارگزیده از تحولات ضداسلامی در ترکیه، تنها به شرطی حاضر بودند که رضاشاه را «نمک خورده» خود کنند که از او تصویر «شاه مقتدری» بدست دهند که برای ادامه «مبارزه عدالت طلبانه رهبری شیعه» از نان شب واجب‌تر بود. می دانیم که چنین شد و رهبری شیعه با آنکه پیش از این او را تهدید به تکفیر نموده بود، در پشتیبانی اش تا بدانجا رفت، که:

«فتوایی با امضاء نائینی و اصفهانی (دو مرجع اصلی شیعیان) منتشر شد، که اطاعت از رضاخان را یک وظیفه دینی دانسته بود.»^۷

بدین ترتیب رضاشاه توانست جناحی از ملایان را فریب دهد. اما طبعاً، جناح دیگر همچنان در موضع مخالفت باقی ماند و از جمله، مدرس همچنان بر برقراری حکومت اسلامی پا می فشرد. همینجا بود که تدبیر و «برش» شخص سردار سپه کارساز شد. با نیم نگاهی به مدرس دیدیم که او از بهبهانی قدرت طلب‌تر بود: شاهد آنکه: «وقتی که رضاشاه ریخت به مجلس و قلدرهای اطراف رضاخان فریاد می زدند که «زنده باد رضاخان»، مدرس گفت که: «مرده باد رضاخان، زنده باد خودم»»^۸

او از هیچ ترندی برای قدرت نمایی ابا نداشت و قادر بود، کوچکترین «بی احترامی» را با «بلوای عام» جواب گوید. بدین سبب نیز تدبیر داهیان‌ای که سردار سپه در باره او بکار برد، در تاریخ معاصر ایران بی نظیر است.

^۱ همانجا، ص ۳۵۴.

^۲ ستاره‌ای...، یاد شده، ص ۱۸.

^۳ حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۳۶۵.

^۴ همانجا، ص ۳۶۴.

^۵ همانجا.

^۶ همانجا، ص ۲۸۷.

^۷ حسین مکی، تاریخ بیست ساله ایران، ج ۲، ص ۲۵۳.

^۸ ستاره‌ای...، یاد شده، ص ۳۷.

ماجرا چنین بود، که به دستور سردار سپه دو نفر به او تیر انداختند و مجروحش کردند. اما فردای آنروز شخصاً به بیمارستان شتافت و با مدرّس «خلوت» نمود و از شواهد چنین برمی آید، که او را (با توجه به «خطر جانی» موجود!) در مقابل این انتخاب قرار داد، که از دشمنی دست برداشته، به «همکاری و مشورت» روی آورد. چنین نیز شد و از آن پس هر پنجشنبه ماشین وزارتی، مدرّس را برای «مذاکره و مشاوره درباره مسایل مملکت» به نزد سردار سپه می برد! بدین ترفند مدرّس چنان به «همکاری با دشمن آلوده شد»، که هنگام تبعیدش بدستور رضاشاه، هیچ کس به دفاع از او کلمه ای نگفت؟

به سخن اصلی بازگردیم و جمع بندی کنیم که عروج «رضا مازندرانی» (در مقام «سردار سپه» خودش را چنین معرفی می کرد). به «رضاشاه قلدر»، از نظر «پیکره پردازی تاریخی» بر همان مکانیسمی صورت گرفت، که هر بار شاهان قاجار را در موضع استبداد میخکوب ساخته بود. با این تفاوت که او مردی بود، برخاسته از میان مردم ایران که به لیاقت شخصی این راه را پیمود. در داوری تاریخی «سردار سپه» یکی از ده ها دولتمرد ایرانی در دوران معاصر است که بالقوه توانایی، اراده و میهن دوستی لازم برای شرکت در راهبری ایران بسوی پیشرفت واقعی را داشت. خاصه آنکه (چنانکه امروز می دانیم) ذاتاً با زورگویی میانه ای نداشت و پیش از آنکه «قباوی دیکتاتور» بر تنش کنند:

«مردم تهران... در خانه شاه و در مدرسه نظام هر وقت می خواسته اند، شاه را می دیدند.»^۱

اگر عروج رضاشاه در بنیاد بر همان روال دیرین گذشت، آنچه که دوران ۱۶ ساله حکومتش را جلوه ای متفاوت با عصر قاجار بخشید، این بود که او با استفاده از شرایط مساعد داخلی و خارجی قدرتی یافت، که با تکیه بر آن رفته رفته «قرار و ملار» با ملایان را فسخ نمود!

در مقایسه با عصر ناصری که فسخ این ائتلاف («واقعۀ رژی») به روند اضمحلال قدرت سیاسی دامن زد، این بار، حکومت رضاشاهی به قدرت فزاینده ای دست یافت و این قدرت یابی به منطق تاریخی، بیش از آنکه متکی بر نوسازی دستگاه دولتی، ارتش، ژاندارمری و شهربانی باشد، به پشتیبانی نیرویی گسترده در جامعه ایرانی تکیه داشت. ندیدن این نیروی ملی ارزیابی دوران رضاشاه را برای پژوهندگان از چپ و راست با تناقضات عظیمی روبرو ساخته است. از طرفی حکومتش را «کابوسی تاریخی» (احسان طبری) تلقی نموده اند و از طرف دیگر او را بانی این تحولات و «پدر ایران نوین» دانسته اند.

آری، حکومت رضاشاهی، اگر کابوس بود، در درجه اول برای ملایان بود. هرچند که نه تنها خودش، بلکه مجموعه دستگاه حکومتش نیز از چنان افق گسترده ای برخوردار نبود که راه بر چنین دگرگونی هایی بگشایند. حتی آن گروه از روشنفکرانی که در دربارش خدمت می کردند نیز از چنین ویژگی ها عاری بودند. بعنوان نمونه از مخبرالسلطنه هدایت یاد می کنیم که از ۱۳۰۶ تا ۱۳۱۲ ش. در شکوفاترین برهه این دوران نخست وزیر بود. علت استعفایش از این مقام را خود او بالا گرفتن دامنه اصلاحاتی می داند که با عقایدش نمی ساخت:

«من حس کردم که آخر پروگرام ده ساله بجاهایی می کشد و دنباله هایی دارد که با عقاید من نمی سازد.»^۲ با توجه به اینکه این «اصلاحات» به «رفع حجاب از زنان» محدود می شد، واقعاً باید گفت، هیچ چیز باندازه بازیافت مکرر شیعه زدگی نزد دولتمردان ایران دردناک نیست. از جمله یکی همین مخبرالسلطنه هدایت است، که

^۱ حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۳۹۰.

^۲ گزارش ایران، یاد شده، ص ۲۳.

براستی «دولتمردی دانشمند» بود. سالها در آلمان (از جمله موسیقی!) تحصیل کرده بود و درباره خدمت او در این زمینه، همین بس که به کوششی هفت ساله دستگاه های میرزا عبدالله را به «نت» درآورد! اما به شیعه زدگی، در مقام نخست وزیر از همراهی با رفرم های رضاشاهی واهمه داشت!

باری، حداکثر کوشش رضاشاه آن بود که از آنچه آتاتورک در ترکیه به تقلید از مدنیت غربی انجام داده بود، تقلید کند! از طرف دیگر آنانکه رضاشاه را دست نشانده انگلیس قلمداد کرده اند. از توجیه خدمات او به پیشرفت عمومی ایران یازمانده اند. دوران رضاشاه خود بهترین شاهد بر این مدعا است که ملت ایران با وجود «سرکوب مخالفان»، از آنجا که در این دوران با قدرت برتر دربار روبرو بود، توانست انرژی نوسازی و پیشرفت طلبی خود را تا حد زیادی به ثمر بنشانند و حتی مثلاً مالیات برقند و شکر را تحمل کند، هنگامیکه درآمد آنرا صرف نوسازی کشور ببینند.

بررسی عمیق تر این دوران تصویر متناقضی بدست می دهد. از يك طرف با عقب رانده شدن قدرت ملایان، نیروهای سازنده ملی از هر قشر و طبقه اجتماعی به فعالیت سازنده ای برخاستند و این خود دلیل تاریخی غیرقابل انکاری است بر اینکه تسلط هزار ساله اسلامی برخلاف آنچه در دوران قاجار می نمود، ایران را برای همیشه در چنبره فلج کننده خود اسیر نتوانست و به ضربه ای می توانست از حیات اجتماعی ایرانیان طرد گردد و روح سازندگی و سرافرازی ملی ایرانی پس از قرن ها خفت و فشار سر برآورد.

کسانی که شور و شوق ملت را در راه سازندگی و پیشرفت، تنها نتیجه «رهبری داهیانه رضاشاه» می بینند، حداقل دچار «کم سویی چشم» هستند که هزاران دستی را که در نوسازی ایران آروز سهمیم بود، نمی بینند. از سوی دیگر، حکومت رضاشاه حاکمیت مذهبی را عقب راند. اما این عقب راندن نه تنها با روشنگری ضد مذهبی توأم نبود، بلکه چون با سرکوب و خشونت نیز همراه بود، به مظلوم نمایی ملایان دامن زده، «غیبت» آنان را به دورانی کوتاه محدود می ساخت.

مسأله اصلی اینست که بینیم، پیشرفت طلبی رضاشاه از سر سالوسی بود و او دیکتاتوری بود، که برای تحکیم قدرتش به «رفرم هایی ناپیگیر» دست می زد، یا برعکس، ناپیگیری رفرم ها را باید نتیجه مقاومت نیروهای ارتجاعی دانست؟

از مقایسه رضاشاهی، که «سیاست عقب زدن نفوذ روحانیت و بسیاری از آداب مذهبی را بسود تجدد و اروپاییگری دنبال کرد»^۱ با رضاشاهی که به موافقت رهبری مذهبی بر تخت سلطنت نشست، می توان گفت که اسلام پناهی او «عوام فریبی» بود، نه تجددخواهی اش.

گذشته از پاسستی خود حکومت رضاشاه که ناشی از شیعه زدگی دست اندرکارانش بود، باید ابتدا «پیکره» ای از جامعه ایرانی در این دوران بدست داد، تا دریابیم از چه رو این رفرمها بصورتی «مسخ شده و ظاهری» تحقق یافتند و از آن مهمتر خصلت گذرا داشتند.

اولین کوشش جدی در راه شناخت جامعه دوران رضاشاه را مدیون کسروی هستیم، که با بررسی دگرگونی در قطب ارتجاعی جامعه، کلید گشایش بسیاری پیچیدگی ها و راه غلبه بر برخی کژاندیشی ها را بدست داده است. تصویر واقع گرایانه ای، که کسروی از پایگاه حکومت مذهبی در کتاب «شیعه گری» ترسیم نموده، از دیدگاه امروز اهمیت علمی والایی دارد. نکته جالب آنکه، برخورد کسروی با «روحانیت» در این کتاب (ده سالی پس از نگارش «تاریخ مشروطه ایران») به دور از تناقض گویی های پیشین اوست.

^۱ جامعه ایران...، یاد شده، ص ۱۰۵.

او دیگر برخی از ملایان را «مشروطه خواه» تلقی نمی‌کند و نقش مخرب و ارتجاعی آنان در تحول جامعه ایرانی را بخوبی درک کرده است. می‌دانیم که بدون تردید نوشتن «شیعه گری» و همین تصویری که کسروی از نقش «روحانیت» در انقلاب مشروطه و سپس در دوران رضاشاه بدست داد، کافی بود تا او را بقتل برسانند. رشته سخن را به او می‌سپاریم:

«در آغاز کار، اینان (ملایان) چون معنی مشروطه را نمی‌دانستند و چنین می‌پنداشتند مردمی که شوریده اند، رشته کارها را از دست دربار گرفته بدست آنان خواهند سپرد. از اینرو با آن همراهی می‌نمودند. ولی بیش از هفت یا هشت ماه نگذشت که راستی را دریافته، دانستند که مشروطه نه بسود آنان بلکه به زیان ایشان می‌باشد و این بود که به دشمنی پرداختند، دسته بندیها کردند، با دربار همدست شده کوشش‌ها بکار بردند، در میانه جنگها رفت، خونها ریخته شد. چون در انجام کار، مشروطه خواهان چیره درآمدند و تهران را گشاده محمد علی میرزا را برانداختند، این بار ملایان دست بدامن دولت پیدا درگروس زده، نکولا را پشتیبان خود گرفتند و ده سال که سپاه روس در شهرهای ایران می‌بود از هیچگونه پستی و نامردی باز نایستادند.»^۱

خواننده دقیق متوجه است که در جمله آخر، کسروی به رفتار ملایان در شمال ایران نظر دارد و چون از آنچه خود دیده سخن می‌گوید، درباره همدستی آنان در جنوب با «یار دیرینه» (انگلیس) سخنی نمی‌گوید. «پس از همه اینها چون (در پایان جنگ اول انقلاب رخ داد و) نکولا نیز برفتاد، این بار به خاموشی و کناره گیری گراییدند و کم کم با مشروطه به آشتی و دوستی پرداخته از مشروطه به سودجویی برخاستند. فرزندان خود را به دبستانها فرستادند، در اداره ها کار برای بستگان خود گرفتند و از هر راهی توانستند از سودجویی باز نایستادند... بسیاری از آنان خودشان را به ادارات انداخته یا دفتر اسناد رسمی گرفته از دولت کار پذیرفتند.

لیکن در همانحال دشمنی خود را با مشروطه فراموش نکردند، آن دعوی را که درباره فرمانروایی می‌داشتند، رها نکردند. دولت را «جائر» خوانده مالیات دادن و به سرپازی رفتن را حرام ستودند... از هر راه که توانستند مردم را به دلسردی از مشروطه واداشتند. هرگامی که در راه پیشرفت برداشته شد از هایشوی باز نایستادند. از بیشمرمی و خیره رویی، یکسوا از اداره های قانونی بهره جستند و یکسوا از حاجیان و مشهیدیان زکوة و مال امام و «رد مظالم» گرفتند. بگفته عامیان: «هم از توبره خوردند و هم از آخور.»^۲

چنین «سودجویانی» در همه جای دنیا یافت می شوند و چنین رفتاری نمی‌توانست در دراز مدت آهنگ پیشرفت کشوری چون ایران را با خطرات جدی روبرو سازد. آنچه ملایان را در این دوران نیز به ترمز فلج کننده پیشرفت اجتماعی بدل ساخت و رفرمهای رضاشاهی را «نارسا و ناپیگیری» می نمود، «دعوی حکومت» بود:

نتیجه «این دعوی دودلی مردم و سرگردانی ایشانست. زیرا ملایان که سر رشته داری (حکومت) را از آن خود می‌شمارند، آنرا بدست نمی‌گیرند (و خود نتوانند گرفت). پس ناچار است که سر رشته داری دیگر باشد و مردم نیز به آن خوشبین نباشند. دولتی باشد که مردم آنرا «ستمکار» شناسند و از بدخواهی و کارشکنی باز نایستند... خود ایشان بهتر می‌شمارند که در نجف یا قم یا شهر دیگری نشینند و بی تاج و تخت فرمان رانند. و پول های مفت گیرند و بی رنج و آسوده بخوشی پردازند... مردم از درون دل، علما را پیشوا و فرمانروا شناسند و پول هاشان به آنان پردازند. رنج را دولت کشد و سود را آنان برند. دولت که سپاه می‌گیرد، پاسبان و ژاندارم نگاه می‌دارد، اداره ها برپا می‌کند،

^۱ بهائیکری- شیعیگری- صوفیگری، احمد کسروی، ص ۲۱۴.

^۲ همانجا، ص ۲۱۵.

هرچه بگیرد حرام باشد، ولی آنانکه بهیچ کاری نمی پردازند و هیچ پاسخ دهی بگردن نمی گیرند، هرچه بگیرند، حلال شمرده شود.^۱

«آنان... همان دستگاهی را که پیش از زمان مشروطه می بوده نگه داشته اند... و اکنون سی و هشت سال است که دستگاه مشروطه برپاست. آنان در نجف و کربلا همه اینها را نادیده گرفته اند و از مردم جز آن چشم نمی دارند که در هرکاری فرمان از ایشان برند.»^۲

بدین ترتیب در دوران رضاشاه علیرغم همه محدودیت های ظاهری، در مجموع قدرت تهاجمی «روحانیت» کاستی نیافته بود، برعکس، این محدودیتها به او امکان می داد، جبهه تبلیغی جدیدی را نیز بخدمت بگیرد و آن «مظلوم نمایی» بود. جالب است که پژوهشگر «مارکسیست» ما، احسان طبری، بجای انتقاد از دشمنی «روحانیت» با پیشرفت جامعه، در این جهت تصویری بدست می دهد که دل سنگ را آب می کند:

«سیاست رضاشاه، در روحانیت مسلمان که خشم و ناخرسندی خود را فرو می خورد، با کلاه پوستی بجای عمامه و کت و شلوار اجباری بجای قبا و لباده، در گوشه و کنار انتظار می کشید و گاه خواب نامه هایی درباره نزدیکی ظهور قائم «عجل الله فرجه» پخش می کرد، احساس کینه بزرگی ایجاد نمود.»^۳

طبری که در این دوران «طلبه جوانی» بود، سی سال بعد هنگام نگارش این سطور نیز بر «خشم و ناخرسندی» دشمنان پیشرفت اجتماعی خرده نمی گیرد که هیچ، این واکنش را منبع تحولاتی می داند که:

«هنوز تاریخ می تواند از این رهگذر، سخنانی بگوید.»^۴

آری، تاریخ در کشوری که «ایدئولوگ مارکسیست» آن، «کینه بزرگ» متولیان اسلام را «الهام بخش تحولات تاریخی» می دانست، از این رهگذر سخن ها داشت که بگوید!

بگذریم، سؤال اساسی درباره وضع «روحانیت» در دوران رضاشاه اینست که اگر آنان، چنانکه کسروی می گوید، همان دستگاه دوران پیش از مشروطه را حفظ کرده بودند، آیا قدرت آنان نیز برقرار مانده بود؟

می دانیم که رضاشاه بخش عظیمی از املاک موقوفه را «غصب دولتی» نمود و با لطمه به قدرت انحصاری روحانیت در زمینه معامله املاک، ضربه ای بر پایه های مادی این حاکمیت وارد ساخت. اینهمه «روحانیت» را واداشت که کم کم «زیربنای فتوای» خود را محدود کند و بعنوان بزرگترین «الیگارش مالی»، «بازار» را به پایه اقتصادی خود بدل سازد. کسروی این روند را به کوتاهترین کلام نشان داده است:

«... این گروه بازرگانان و توانگران یا حاجیان گروهی اند که با مشروطه دشمنند و بتوده و بکشور بدخواه می باشند. همانکه نام میهن پرستی یا قانون یا مانند آن شنوند گستاخانه ریشخند کنند... در این کشور زیند و با هرگونه نیکی درباره آن دشمنی نمایند.»^۵

در همه جای دنیا رشد سرمایه داری صنعتی و تجاری با پیدایش ویژگی های مثبت اجتماعی و حتی اخلاقی توأم گردید. انضباط، پرکاری، قانون مداری، دانش آموزی و بالاخره دموکراسی اجتماعی و سپس سیاسی دست آورد تحول از فتوایسبم به سرمایه داری بودند. اما در ایران ملایان با همان رفتار گذشته اینک با قدرت جوانه های جامعه مدنی را لگدمال می کردند.

^۱ همانجا، ص ۲۱۲.

^۲ همانجا، ص ۲۱۸.

^۳ جامعه ایران...، یاد شده، ص ۱۱۵.

^۴ همانجا.

^۵ بهائیکری...، یاد شده، ص ۲۲۰-۲۱۹.

رازی که کسروی افشا می کند، از محور قدرتی پرده برمی دارد که در تمام طول نیم قرن حکومت پهلوی، نمک بر زخمی جانکاه بر پیکر ملت ایران می پاشید. بدون شکافتن این عامل بازدارنده و تهاجم فلج کننده نمی توان تحولات اجتماعی- سیاسی این دوران را بدرستی بررسی نمود. بدینی عمیق در قبال هر آنچه از دستگاه دولت سیاسی برمی خاست، بی اعتمادی به پیشرفت مدنی که حتی به درون و بالای حکومت سیاسی نفوذ کرده بود و فشار پیدا و ناپیدایی که اساساً «مشروعیت» حکومت را انکار می کرد، طبعاً بنیان اعتماد اجتماعی و سیاسی را بر باد می داد و واکنش هایی از آن سورا نیز دامن می زد.

هدف آن نیست که چهره حکومت پهلوی ها را بیاراییم. بلکه نشان دادن آن است که پیشرفت طلبی ملت ایران از سوی ملایان با چه قدرت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عظیمی روبرو بوده است. دریابیم که در هیچ جای دنیا چنین دستگاه عظیمی، مشوق همه پستی های انسانی و اجتماعی، از دورویی و سالوسی گرفته تا خرافات پرستی و سرنوشت گرایی نبوده است و بالاخره دریابیم که جامعه ای که در آن تنبلی، مفت خوری، نادانی و «زرنگی» بعنوان ارزشهای مثبت تلقی و تبلیغ گشته، از همان مدرسه که «خرخوان بودن» مایه شرمساری است، تا محیط کار و زندگی که در آن «کار مال خراست»، نیروی ارتجاع کور مذهبی از چه آشبار انسان سوزی برخوردار بوده است.

آری، در همه جوامع بشری عنصر مترقی باید در جدال با وضع موجود و عادی شده، راهش را بگشاید و مرحله به مرحله پاسداران وضع موجود نیز، برای آنکه قافیه زندگی از دستشان برون نرود، خود قدمی به جلو برمی دارند. اما در ایران، قدرتی چنین عظیم، هر قدمی که از شرایط زندگی در عربستان هزار سال پیش فراتر می رفت را به معنی تضعیف خود تلقی می نمود و کینه توزانه با آن نبرد می کرد.

در هر کشوری، حکومت در درجه اول خواستار آنست که قدرت خود را تحکیم یافته ببیند و در این راه اگر دست زدن به اقدامات پیشرفت طلبانه در جهت این تحکیم باشد از آن ابا نخواهد نمود. اما آنجا که همه اقدامات حکومتی از بد و خوب، به یکسان با بی اعتمادی و کارشکنی روبروست، چه جای گشاده دستی؟ در کشوری که دفاع حکومت از قانون، به خودکامگی و دمکرات منشی، به ناتوانی تعبیر می شود، راه حکومت قانون، دمکراسی و پیشرفت اجتماعی از هر سو بسته است.

جوابگو بودن به خواسته های ملت زمانی معنی دارد که حکومت در قبال آن از اعتماد و پشتیبانی برخوردار گردد و آنانکه بی شرمانه از بی علافگی ایرانیان به پیشرفت سخن گفته اند و یا مانند احسان طبری، «عادت اجتماعی» را ترمز این پیشرفت قلمداد کرده اند، با پنهان کردن قطب قدرتی که همیشه فضای سیاسی و اجتماعی ایران را زهرآلود ساخته، تیشه بر ریشه آینده ایران زده اند.

* * *

بحث درباره دوران رضاشاه را با این پرسش پی گیریم که با توجه به قدرت کمابیش پا برجای رهبری شیعیان و ضعف های اساسی حکومت رضاشاه، اصولاً چه نیرویی در جامعه همان تحولات «ظاهری» و «ناپیکر» را ممکن ساخت؟ جواب این سؤال بطور سطحی و کلی آسان است: همه آن ایرانیانی که به مدد آموزش نوین به قدم هایی از سرسپردگی به ملایان رهایی یافته بودند. اما این قشر اجتماعی در واقع اقلیت ناچیزی را در جامعه همچنان شیعه زده تشکیل می داد، خود محصول این دوران بود و نه پیشتاز حرکت پیشرفت.

پیش از این درباره نقش روشنگران در آستانه انقلاب مشروطه سخن رانیدیم. در دوران رضاشاه شاهد رشد کمی چنین قشری هستیم. در عرصه های گوناگون، نام های: نفیسی و دهخدا، ملک الشعراء بهار و علامه قزوینی،

کسروی و جمالزاده و ده ها تن دیگر بر سر زبانها بود و «انجمن های ادبی و فرهنگی» رنگارنگ، نه تنها در پایتخت، بلکه در شهرهای دیگر ایران از کشش نیرومندی برای نسل جوان و تحصیل کرده برخوردار بودند.

با اینهمه در مقایسه با جنبش روشنگری در آستانه انقلاب مشروطه، رشد «میان مایگی» شاخص این دوران است و بیش از «بگیر و ببند شهریانی رضاشاهی» کم سویی چهره خود «روشنفکران» را باید عامل اصلی پسرفت دانست. علی میرفطروس، اینان را «صد سال عقب تر»^۱ از روشنگران عصر مشروطه یافته است. بهر حال باید اعتراف نمود، آنان با وجود شهرت ناشی از انتظار جامعه، به هیچ وجه از عهده وظیفه تاریخی خود برنیامدند.

با تمرکز قدرت حکومتی و قوام کشور بعنوان واحد ملی، انتظاری تاریخی متوجه پیشروان فکری بود که با تبلور بخشیدن به ویژگی های فرهنگی و هویت تاریخی ایران روینای معنوی چنین روندی را فراهم آوردند و به انسجام ملی از ورای مرزهای طبقاتی و قومی یاری رسانند. در مقام مقایسه می توان از شاعر ملی هند، رابیندرانات تاگور نام برد، که در هند استعمارزده، مرکب از «هزار قوم و زبان»، با موفقیت در جهت برآوردن این انتظار تاریخی کوشید. اما در ایران، برخلاف هند و ترکیه، که با عقب راندن مذاهب قرون وسطایی بسوی انسجام ملی به پیش می رفتند، واژگونی «انقلاب مشروطه» به «عاده حیثیت» به متولیان اسلام انجامیده بود.

حتی اگر، نه چون کسروی، همه «کلاهی» های دوران رضاشاه را ملایان و «سادات» دیروزی بیابیم، باید اعتراف نمود، که بخش مهم «مدرسه دیدگان» را همچنان وابستگان به پایگاه حکومت مذهبی تشکیل می دادند. پیش از این به روند مسخ «مدرسه سازی» پرداختیم و اینک بر این تکیه می کنیم، که محتوای آموزشی مدارس، «در جهت تلفیق ایدئولوژی شیعی با ضروریات ذهنی- فرهنگی نظام وابسته حاکم بود».^۲ با این تفاوت که «ایدئولوژی شیعی» از هر نظر بر تبلیغات «نظام وابسته حاکم» می چربید.

بر چنین زمینه ذهنی و اجتماعی است که «روشنفکران» دردکش اسلام نیز به ضمیر هشیار و ناهشیار خود غلبه بر اسلام را غیرممکن می یافتند و شیعه گری چنبره زده در ذهنشان، آنان را وامی داشت، با پیرایه بستن به اسلام، آنرا به گونه ای آرایش کنند، که با «مقتضیات زمانه» سازگار باشد. این کسان، از ملك الشعرا بهار و علامه قزوینی تا کسروی و جمالزاده، هرچند در «انتقاد» از اسلام سخنانی گفتند، اما به تأیید و توجیه آن نیز پرداختند و درست همین «انتقاد»، تأیید آنها را وزنه ای مخصوص می داد. آنها مطالبی را در ستایش اسلام مطرح ساختند، که در طول هزار سال از هیچ عمامه ببری برنیامده بود. بررسی آثار آنان نشان می دهد، که تسلط فزاینده «تفکر اسلامی» ورای حرکت «یک گام به پیش و دو گام به عقب»، چگونه در دوران پهلوی جامعه ایرانی را در می نوردید.

شاید بهترین نمونه این دوگانگی که رفته رفته به «چندگانگی» بدل شد و بالاخره «چهره بی هویتی» بخود گرفت، ملك الشعرا بهار باشد: او از طرفی بر ایران و ایرانی دل می سوزاند، به پیشواز انقلاب اکبر می رفت و «بابی کشی» را محکوم می کرد. اما از طرف دیگر، اما بر طبل اسلام می نواخت و عملاً سخنگو و مشاور مدرس بود! از يك سو از استبداد و خودکامگی نالان بود و از سوی دیگر امید داشت که:

از خط افق گردی برخیزد و زان گرد صاحب کلاهی برآید!

رد پای دوگانگی و درهم اندیشی را در هر سخن او می توان یافت:

مرکز ملك کیان در دهن ازدهاست غیرت اسلام کو، جنبش ملی کجاست؟

^۱ علی میرفطروس، دیدگاهها، ص ۸۳.

^۲ جامعه ایران...، طبری، یاد شده، ص ۱۰۵.

چنین «روشنفکرانی» در خوشبینانه‌ترین برداشت، اسلام را به اسم زدند و به رسم برکشیدند. از این دیدگاه قابل تعمق است که از چه رو، مثلاً همان ملك الشعراء «دماوند» را که در ضمیر ایرانی، زادگاه میترا و سرچشمه همه خوبی‌ها و روشنی‌هاست، «دیو سپید پای در بند» می‌خواند و به نماد مهر و دوستی ایرانی، درس ستیزه‌جویی می‌دهد:

ای مشت زمین، بر آسمان شو بروی بنواز ضربتی چند!

بدیهی است، آنگاه که چنین کسانی به کمک «مستشرقین» به «آرایش» و «تصحیح» آثار و چهره هنرمندان و اندیشه ورزان تاریخ ایران پردازند، چه هویت مخدوش و معیوبی عاید تاریخ هنر و اندیشه ایرانی می‌شود! این «ادیان» شیعه زده چنان در «تصحیح» آثار گذشتگان کوشیدند، که اگر يك نسخه سالم از آنها بجا نماند، دستکم يك چیز مسلم شد و آن مسلمانی همه آنان بود!

تازه اینگونه مخدوش ساختن تاریخ و هویت ایرانی، نیمه کار بود. نیمه دیگر آن، بازتاب نیکویی‌های فرهنگ ایرانی در اسلام بود. «اخوت اسلامی» که پایه ستیزه با «غیرمسلمانان» است به «برادری جهانی» تحریف گشت و با در پرده گذاردن ماهیت اسلام که بر پایه «الرجال قوامون على النساء» (قرآن) و «النساء ناقصات على دينهم و على عقولهم» (نهج البلاغه) قرار دارد، حدیث جعل کردند، که «الطلب العلم فريضة على المسلمين» و برای محکم کاری «مسلمات» (زنان مسلمان) را نیز بدان اضافه کردند! طُرفه آنکه حتی «حدیث قدسی» مبنی بر واجب بودن حمام جعل کردند!^۱

این وارونه‌سازی اسلام چنانکه دیدیم و چشیدیم، بیشتر از خدشه بر هویت ایرانی، زیان آور بود، چنانکه هنوز هم «تعجب» تحصیل‌کردگان ایرانی از تفاوت آنچه بنام «اسلام» در ذهنشان جای گرفته، با آنچه متولیان «اسلام ناب محمدی» در ایران کرده و می‌کنند، پایان‌نیافته است!

بدانچه در سطور گذشته گفتیم، کوشیدیم این پدیده شگرف و بی نظیر را دریابیم، که چگونه «آموزش و پرورش همگانی» و نوسازی مادی کشور نه تنها به انسجام هویت ملی نیانجامید، که تفکر اجتماعی و سیاسی نیز از آنچه بود، بیک مرحله عظیم عقب‌تر رفت. بیشک «روشنفکران» شیعه زده، عامل عمده پسرفت فرهنگی نبودند، اما مسلماً ایشان را می‌توان بعنوان بهترین نشانه این پسرفت بازیافت و در آثارشان بروشنی دید، که چگونه شیعه‌زدگی شان از فرارویی میهن‌دوستی به سرافرازی ملی جلومی‌گرفت. برای نمونه کافیس به تصویری که جمالزاده از «میهن» خود بدست داده است توجه کنیم:

«تعصب دروغی مردم و نادانی هم میهنان از یکطرف و خودسری و خودخواهی یکدسته اشخاص ناپاک و یک عده قلاشان بیباک که عموماً بزور اسباب چینی و بی آبرویی در پرتو قاحت و بیشرفی پیشوای قوم و علمدار ملت شده بودند از طرف دیگر، روزگار مملکت ما را (چنان) تیره و تار ساخته بود.»^۲

این دیگر نه «انتقاد اجتماعی» است و نه خبر از میهن‌دوستی نویسنده دارد، بلکه نشانگر تیرگی درون شیعه‌زده ایست، که در «هم میهنان» خود ذره‌ای نیکی نمی‌یابد. نقطه مشترک چنین «روشنفکرانی» اینستکه، همینکه خود را تا اندازه‌ای از منجلا ب خرافات و باورهای شیعی بیرون کشیدند، به مردم خویش از سر نخوت نگرسته‌اند. در حالیکه همین نخوت، خود یکی از آلودگی‌های شیعه‌گری است.

از این دیدگاه در عصر رضاشاه کمتر کسی (مانند فروغی یا صادق هدایت) می‌توان سراغ نمود، که یکسره از شیعه‌زدگی پاک شده باشد، تا بتواند به روشنگری برخیزد. اینستکه «آتش درون» آنان در بهترین حالت به

^۱ پطروشفسکی، اسلام در ایران، کریم کشاورز، ص ۱۳۵.

^۲ محمدعلی جمالزاده، هفت قصه، دیباچه.

«خودسوزی» می‌انجامید و نه به «روشنگری». آخر اسف‌انگیز نیست، که مثلاً جمال‌زاده (بابی زاده!)، پس از ده‌ها سال زندگی در سوئیس، اصرار داشت، که زن آلمانی‌اش مسلمان شود.

«تحول و نوسازی زندگی ایران (رفته رفته) به یک امر قابل قبول برای جامعه مبدل گردید»

احسان طبری^۱

پس از آنکه «پیکره تاریخی» دوران رضاشاه را در خطوط اصلی دریافتیم، اینک می‌توانیم به بود و نمود اقلیت‌های مذهبی نیز نگاهی بیافکنیم.

جمع بندی کنیم: هرچند رضاشاه به پشتیبانی سیاست دگرگون شده انگلیس در راه کسب قدرت گام گذاشت، اما لیاقت و کاردانی خود او بود، که غلبه بر رقیبان و دشمنانش را ممکن ساخت. از آن مهمتر پیشرفت طلبی میهن‌دوستانه‌اش به نحو بارزی بر شیعه‌زدگی او غلبه داشت و همین ویژگی پشتیبانی فعال و مؤثر جناح مترقی دربار و جامعه را متوجه او ساخت. رفم طلبی او بیانگر پیشرفت طلبی ذاتی پایگاه حکومت سیاسی بود و «ناراسایی و ناپیگیری» رفرمهایش، جامعه‌ای را بازتاب می‌داد، که هنوز به اکثریت حلقه بگوش رهبری شیعه بود. جامعه‌ای که حکومت سیاسی را بر نمی‌تافت، به اقدامات پیشرفت طلبانه حکومت او نیز به بدبینی و اکراه می‌نگریست! آنچه گذشت، در مجموع همان «پیکره تاریخی-اجتماعی» دوران قاجار را القا می‌کند. ماهیت اساسی آن نیز همین بود که تهاجم ارتجاع مذهبی هر بار پیشرفت طلبی حکومت سیاسی را فرسوده می‌ساخت. اما پدیده نوین آن بود که کوشش‌های حکومت رضاشاهی با استفاده از شرایط مناسب داخلی و خارجی (برخلاف دوران امیرکبیر، سپهسالار و امین‌الدوله) با موفقیت توأم گردید.

پیش از این دریافتیم، که تحولات مثبت اجتماعی همواره به پیش زمینه ذهنی نیاز دارند، که در وهله نخست بصورت «انقلاب فلسفی» ظاهر می‌گردند و شاخص عمق این انقلاب همانا عقب رانده شدن حکومت مذهب قرون وسطایی بر جامعه است. در دوران اوج حکومت رضاشاه با این پدیده شگرف روبرویم، که هر چند قدرت ظاهری رهبری مذهبی به عقب رانده شده بود، با این همه رابطه زاینده‌ای میان حکومت و مردم فراهم نیامد و جامعه ایرانی همچنان ذات قرون وسطایی خود را حفظ کرده بود.

درباره ناراسایی ماندگار در جامعه ایرانی همین بس که (همچنانکه فریدون آدمیت فقدان «جنبش الحاد دینی» در دوران مشروطه را عامل بازدارنده انقلاب می‌داند) احسان طبری نیز (با وجود همه حملاتی که به «استبداد رضاشاهی» وارد آورده است) ناکامی «رفرمایی از نوع رفرمهای لوتر و کالوین»^۲ را نقطه ضعف جامعه ایرانی و عامل مسخ نوسازی رضاشاهی یافته است!

واقعیت دردناک نیز همین است که در ایران به علت شکست جنبش بابی، آن تحولی که در اروپا پا گرفت، عقیم ماند. چنانکه پیش از این دیدیم در اروپا، با بوجود آمدن قشری در جامعه که از مذهب رسمی بریده بود، مسأله حقوق شهروندان غیرمسیحی به اهرمی بدل گشت که «دولت سیاسی» را مجبور کرد، حقوق همه شهروندان را به رسمیت بشناسد و از این‌ها با آنکه اکثریت جامعه، مسیحی باقی ماند، «حکومت سیاسی»، خود را از زیر نفوذ کلیسا خارج نمود.

^۱ جامعه ایران...، یاد شده، ص ۵۱. (مضمون).

^۲ همانجا، ص ۱۰۷.

اما در ایران به علت ناکامی «جنبش الحاد دینی» کوشش برای عقب راندن رهبری شیعه تنها می توانست خصلت ظاهری داشته باشد و نفوذ ایدئولوژیک^۱ اش همچنان سرپای جامعه را فراگرفته بود. این نفوذ نه تنها در «سطح و عمق اجتماع»، بلکه حتی دستگاه نویناد دولتی را نیز درمی نوردید و آنرا از انرژی حیاتی تازه تهی می نمود. دردناکتر از آن، نفوذ ملایان (برخلاف دوران قاجار) از سوی «فرهیختگان جامعه» دیگر بعنوان نفوذی فلج کننده احساس نمی شد و مثلاً احسان طبری به ستایش «فقه شیعه» نوشت:

«فقه شیعه چنان دستگاه عظیم قانونگذاری بود... که تا امروز نیز «حقوق» بورژوازی نتوانسته است، خود را از این منبع قانونگذاری بی نیاز سازد.»^۲
هر چند که همو نیز اعتراف دارد:

«روی آوری بخشی از روحانیت به سوی اندیشه ها و مؤسسات و افکار لیبرالی، غالباً نه به سبب علقه ذاتی به خود این ارزشها و نهادها، بلکه بخاطر تضعیف رقیب و بسط دامنه نفوذ خود بوده است.»^۳

این نفوذ فلج کننده چنان بود که حتی حکومت رضاشاه نیز به اعمال رفم های واقعی رغبتی نداشت! این بی میلی را در خود رضاشاه و رفع حجاب از زنان نشان می دهیم. دولت آبادی می نویسد:

در باره «موضوع رفع حجاب، مکرراً از شاه پهلوی در ایام وزارتش، شنیدم، می گفت، من در این موضوع اقدامی نمی کنم. و در مقام عمل دیده شد، امان الله خان، پادشاه مخلوع افغانستان با عیالش به ایران آمد و میهمان شاه پهلوی شد، بی آنکه ملکه ایران با او روبرو شده باشد.»^۴

درماندگی جامعه باعث می شد، هنگامیکه رضاشاه از جمله بخاطر عقب نماندن از «پادشاه افغانستان» وادار شد، «رفع حجاب» را به «فرمان دولتی» برقرار نماید، مجبور نیز بود، که مقاومت «امت» را با گلوله پاسخ گوید! از مظاهر دیگر این درماندگی و دست بستگی دو سویه، آنکه، حکومت رضاشاه با آنکه «آموزش و پرورش همگانی» را در سرلوحه اقدامات خود قرار داده بود، به سال ۱۳۱۳ ش. در اوج قدرتش، مدارس «اقلیت های مذهبی» را بست!

اما پیش از آنکه بدین پدیده بپردازیم، لازم است دریابیم، با توجه به ویژگی های یاد شده، چگونه ممکن گشت، رفمها و برنامه نویسی حکومت رضاشاه چهره کشور را با سرعتی باور نکردنی تغییر دهد؟ دیگر باید روشن باشد، که همین قدم ها نیز بدون وجود قشری در جامعه، که نه تنها پذیرای آن باشد، بلکه برداشتن آنها را بطلبد و آرزو کند، غیرممکن بود. جستجوی این قشر، ناگزیر بدین منجر می گردد، که به وجود نیروی سومی برکنار از محور ستیزه «امت» با «حکومت» قایل شویم.

نشان دادن نیروی مردمی و ملی ایرانی مشکل نیست. مهم آنستکه دریابیم، چگونه «اقلیت های مذهبی» تنها به همین نشانه که با اسلام و مظاهر قرون وسطایی آن در جامعه ایرانی «موافق» نبودند، طالب رفمها بودند و به موتور پیشرفت ایران بدل گشتند.

از «اقلیت های مذهبی» بعنوان موتور پیشرفت های معاصر ایران یاد می کنیم و بر این «باور علمی» پامی فشاریم، که بررسی تاریخی- اجتماعی دوران پهلوی و برنمودن نقش این «اقلیت ها» در همه زمینه های تجارت، صنعت و علوم، نشان خواهد داد، که اینان با توجه به وزن کمی ناچیزشان از پویایی شدیدی در مقایسه با اکثریت جامعه برخوردار بودند.

^۱ فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران، احسان طبری، ص ۳۵.

^۲ همانجا، ص ۳۶.

^۳ حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۴۳۳.

این ارزیابی پیش از آنکه «ستایش تاریخی» را متوجه «اقلیتهای مذهبی» سازد، بیانگر درماندگی و فرسایش نیروی «اکثریت» جامعه است. بهرحال مسلم آنستکه «اقلیت‌ها مذهبی» با برقراری حکومت قانون و قدرت پلیس و ارتش رضاشاهی در سراسر ایران از تجاوزات عمامه بسران رهاییده، برای اول بار در تاریخ ایران پس از اسلام می توانستند نفس راحتی بکشند. از همین زمان آن مکانیسمی که تا پایان دوران پهلوی پا برجا ماند، بوجود آمد. بدین معنی که در این دو دوره، پهلوی‌ها همواره برای به پیش بردن «فرمهای ناپیگیر و نارسا»ی خود می توانستند بر همکاری این بخش از جامعه ایرانی تکیه کنند. از طرف دیگر اما با استناد به قانون اساسی که شرکت آنان در اداره کشور را ممنوع می ساخت، از سهم ساختن شان در قدرت سیاسی طفره روند. این تازه در مورد «اقلیتهای رسمی» صادق بود، که هرچند عملاً «حق حیات» آنان به «رسمیت» شناخته شده و دیگر «مسلمانی» نمی توانست بدون مجازات زرتشتی، ارمنی و یا یهودی را بکشد، اما همچنان به زندگی در حاشیه جامعه محکوم بودند. اینجا به بهائیان می پردازیم. نه تنها بعنوان نمونه بارز موقعیت «اقلیت‌ها مذهبی»، بلکه از آنرو نیز که علیرغم شروع مهاجرت «نامحسوسی» از ایران، همچنان با فاصله عظیمی بزرگترین گروه را تشکیل می دادند. دانستیم که دفاع از «مشروعیت» حکومت سیاسی و جدایی دین از دولت، محور خط مشی سیاسی شان را تشکیل می داد. بدین لحاظ نیز قدرت یافتن حکومت رضاشاه و کوششی که برای برقراری قانون می نمود، ظاهراً آن چرخش غیرمترقبه‌ای بود که بهائیان در راهش مبارزه کرده، قربانی‌ها داده بودند. البته بهره‌مندی «اقلیتهای رسمی» از این موقعیت بسیار فزون تر بود: ارامنه به سبب همکیشی با «فرنگی» به نوعی مصونیت دست یافته و زرتشتیان بعنوان پیروان آیین باستانی ایرانیان در چهارچوب تبلیغات مثبت رضاشاهی در مسیر نسیم مساعدی قرار گرفتند. اما همینکه شهرها بجای خود، در نقاط دور دست هم دیگر هر عمامه بسری جرأت آن نمی یافت که بر طبل بهائی کشی بنوازد، بیکباره موقعیت اینان را نیز بهودی قابل توجهی بخشید. اینک بهائیان اجازه داشتند تا آنجا که جلب نظر نکنند در منازل خود گردهم آیند و چنانکه طبری می نویسد: «شبکه محافل خود را توسعه دهند».

برقراری ارتباط مستمر میان بهائیان در چهارچوب تشکیلاتی منسجم، همه آن نیرویی را که در گوشه و کنار کشور پراکنده بود گرد آورد و از اینراه به قدرت آنان، بعنوان نیرویی اجتماعی، تکانه ای مثبت وارد ساخت. هرچند که می توان تصور کرد، فقط کسانی در تشکیلات بهائی نام نویسی کردند که بعنوان بهائی شناخته شده بودند، درحالیکه انبوه کسانی که با بهائیان همراه بودند، اما از پیامدهای انگشت نمایی بعنوان بهائی واهمه داشتند، کناره گرفتند.

بهررو، از این پس وزن کمتری آنان در کل جمعیت کشور ثابت ماند و حتی روبه کاهش نهاد؛ درحالیکه منطقی می بود، با کاهش فشار از سوی رهبری شیعه و در سایه حکومتی که ایجاد امنیت و آرامش اجتماعی را هدف داشت، بهائیان از فرصت استفاده کرده، به هر وسیله به تبلیغ آیین خود پردازند. می دانیم که چنین نشد و پس از یک قرن که فعالیت بابیان و سپس بهائیان، آنان را به قطب پویا و متهاجم فرهنگی در مقابل رهبری شیعه بدل ساخته بود، از این پس این گروه اجتماعی نیز چون دیگر «اقلیتهای مذهبی» در حاشیه جامعه تنها در حفظ بقای خود می کوشیدند.

از سوی دیگر بهائیان با علم به اینکه در توازن قوای اجتماعی تغییر اساسی صورت نگرفته و دویایگی قدرت همچنان پابرجاست، امید چندانی به دگرگونی بنیادین در آینده ای نزدیک نمی بستند. آنان ظاهراً پس از هفتاد سال به این رسیده بودند که تحول اساسی مورد نظرشان به این زودی ها دست نخواهد داد. با این همه نوسازی تدریجی دوران رضاشاه امیدوارشان می ساخت که با قرار گرفتن ایران در کوران تحرک جهانی و تحکیم مبانی

اقتصادی دولت، در شرایط آرامش اجتماعی، رفته رفته موازین پیشرفت مادی و معنوی در ایران چنان پا گیرد که این روند بازگشت ناپذیر گردد و دندان زمانه پایه‌های حکومت مذهبی را بخاید.

در چنین شرایطی فعالیت تبلیغی بهائیان می‌توانست بهانه بدست رهبری شیعه دهد تا جو اجتماعی را متشنج سازد. بدین قرار هرچند که هر بهائی تا همین چندی پیش وظیفه داشت، «سالانه فردی را تبلیغ کند» اینک انرژی فعال خود را، صرف آموزش خود نمودند. این خط مشی را عبدالبهاء در سالهای پایان عمرش که مقارن با عروج رضاشاه بود، چنین بیان نمود:

«امروز تبلیغ مؤید نیست، بلکه تثبیت نفوس لازم است»^۱

بهائیان از این پس کوشیدند با تحکیم برتری معنوی خود به نمونه ایرانیانی پرکار و دانش‌آموز بدل شوند. این خط مشی در شرایط نوسازی رضاشاهی، تأسیس مراکز آموزشی، ادارات دولتی و بطور کلی شکل‌گیری پایه‌های حکومت سیاسی، تحرک جدیدی با ماهیتی دیگر را نصیب بهائیان نمود. شرکت آنان در نهادهای نوین، از ارتش گرفته تا دانشگاه، به تسریع روند نوسازی کمک می‌نمود و این روند، قدرت حکومتی را که بدو به فتوای «علما» برقرار گشته بود، فزونی می‌بخشید. از یک طرف حکومت رضاشاه از انرژی نوسازی بهائیان سود می‌برد و از سوی دیگر نمی‌توانست به خروج این اقلیت از حاشیه جامعه اجازه دهد. این بود که استخدام در ادارات دولتی با «مسامحه در مورد مذهب» صورت می‌گرفت و بهائیان نیز اصراری در این زمینه نشان نمی‌دادند.

بدین ترتیب تا آنجا که به بهائیان، یعنی بزرگترین اقلیت مذهبی آن دوران مربوط می‌شود، باید در داوری تاریخی گفت، که نقش درخور توجهی در برآمدن آرامش اجتماعی ایفا کردند. آنان با آنکه پیش از این هیچگاه از چنین «آزادی‌هایی» برخوردار نبودند، از دست زدن به کوچکترین اقدام و یا تظاهری که خشم حاکمیت مذهبی را برانگیزاند، ابا می‌نمودند.

از سوی دیگر برای رهبری شیعه نیز روشن بود که با پا گرفتن رفم‌های ترقی‌جویانه و شرکت «اقلیت‌ها مذهبی» در حیات اجتماعی، وزنه اجتماعی آنان سنگین‌تر شده، به تدریج مهار جامعه ایرانی از دستش بیرون خواهد رفت. این شد، که مبارزه و «مسابقه» ای عظیم و فراگیر در بطن جامعه پا گرفت. از سویی نیروهای مترقی جامعه- از جمله «اقلیت‌ها مذهبی» با پیگیری می‌کوشیدند، بطور نامحسوسی (به تعبیر طبری) همچون بالا رفتن سطح آب در استخر، چهره کشور را بطور بازگشت‌ناپذیری دگرگون سازند و از سوی دیگر رهبری شیعه نیز ابزار و شیوه‌های نوینی را به زرادخانه خود اضافه می‌نمود.

روزی که تاریخ اجتماعی دوران پهلوی بررسی شود، آنچه اینجا به اشاره ای برگزار می‌شود، نشان خواهد داد، که در همین پیشرفتهای «ظاهری و ناپیگیر»، چه نیروهای زحمت و کوشش می‌نمودند و چه نیروهای کارشکنی و سودورزی.

کشاکش مزبور در سطح پایین و متوسط نهادهای کشوری بحدی بود، که برخی ناظران، بقای رژیم پهلوی را با وجود توفانهای داخلی و خارجی، ناشی از استفاده «ماهرانه» از این «تضاد» اجتماعی در درون جامعه ایرانی تلقی کرده‌اند.

از این دیدگاه همانطور که ناصرالدین شاه نیم قرن بر پایه ترس رهبری شیعه از «بایان تهران» حکومت می‌کرد، حکومت رضاشاه و محمدرضاشاه نیز بر پایه «رقابت» میان رهبری شیعه و اقلیتهای مذهبی برپا ایستاده بود. این حکومت‌ها با اعلام سرسپردگی به اسلام، از طرفی «ضامن حفظ کشور/اسلامی» و در نهایت حفظ حاکمیت شیعه

^۱ دکتر یونس خان برافروخته، خاطرات نه سال، ص ۷۴.

در مقابل پیشرفتهای ناگزیر زمانه بودند و از سوی دیگر، از اقلیتهای مذهبی، چه از نظر خطرشان برای رهبری شیعه، و چه از نظر آنکه موتور ترقی اجتماعی را تشکیل می دادند، سود می جستند.

به خط مشی بهائیان بازگردیم. آنان با آنکه در سایه شهرانی رضاشاهی، تنها در منازل خصوصی، اجازه گردهمایی داشتند، به ابتکار جالبی دست زدند و آن این بود که به شرکت افراد «غیربهائی» در محفل های خود اجازه دادند! این نکته جالب نشانگر آنستکه، نه تنها چیزی برای پنهان کردن نداشتند، که در پی غلبه بر مرزهای مصنوعی تعصب مذهبی نیز بودند. از سوی دیگر این امر به «دشمن» اجازه می داد تا فرد فرد بهائیان را شناسایی کند.

اصولاً روی آوردن گروههای اجتماعی اعم از مذهبی یا غیر آن به زندگی پنهانی، تنها دو انگیزه می تواند داشته باشد: خود را در مقابل فشار و پیگرد از خارج حفظ کنند و یا آنکه اهدافی را پی گیرند که با موازین دموکراسی و انسان دوستی مخالف است. بهائیان با گشودن درهای مجامع خود به روی «اغیار»، نشان دادند که به انگیزه اول مجبور به مخفی کاری بودند و تنها رهبری شیعه، که مراد با آنان را موجب از میان رفتن حساسیت های «نان آور» یافته بود، در پاییدن آنها ابرام می کرد. از سوی دیگر آنجا که مثلاً احسان طبری، بجای دفاع از دموکراسی اجتماعی، تنها «کیفیت نیمه مخفی کار بهائیان و همبستگی درونی آنها» را دلیل کافی برای اثبات «شایعه رابطه محافل بهائی با امپریالیسم انگلستان و آمریکا» اقلمداد می کند، تنها آن کژاندیشی را به نمایش می گذارد، که تاریخ ایران درباره اش داوری خود را کرده است!

بگذریم، بهائیان در دوران رضاشاه، با آنکه بعنوان اقلیتی مذهبی از هیچگونه حقوقی برخوردار نگشتند و وجودشان از سوی سیاست رسمی نادیده گرفته می شد، اما، اگر خوشبختی را مقوله ای اجتماعی تلقی کنیم، خوشبخت ترین گروه اجتماعی ایران بودند. زنان بهائی پس از چند دهه که تنها در گردهمایی های خصوصی می توانستند «حجاب»، این مظهر اسارت اسلامی، را بکنار نهند، فرصت یافتند مره رهایی از آن را بچشند!

از سوی دیگر این سؤال را باید مطرح نمود که بفرض آنکه چنین اقلیتی در ایران حضور نداشت، اصولاً چگونه قابل تصور است که «رفرم شاهانه در مورد رفع حجاب از زنان» در همان محدوده شهرها نیز تحقق پیدا کند؟ از برخی استنها که بگذریم باید گفت، بدون زنان بهائی که علیرغم فشار اجتماعی مضاعف (زن و بهائی بودن) در این راه پیشقدم شدند، این رفرم رضاشاهی هیچگونه امکان موفقیت نمی یافت.

به همین قیاس نیز، پای باز کردن زنان در محیط کار، از ادارات دولتی گرفته تا معلمی دبستانها، تنها با شرکت انبوه آنان ممکن بود. از این پس در طول نیم قرن حکومت پهلوی، هیچ نهاد فرهنگی، علمی و اقتصادی در ایران را نمی توان سراغ کرد، که بهائیان در آن شرکت نداشته و از آن «سود» نجسته باشند. این «سودورزی» از اینرو بود که آنان، محروم از شناسائی هویت بهائی و حقوق شهروندی، با شرکت در کل فعالیتهای کشوری، بعنوان کارمند فلان اداره یا معلم فلان مدرسه تا حدی از مصونیت حقوقی برخوردار می گشتند.

این دگرگونی نامحسوس از سوی عمامه بصران «دیورزی»، از موضعی که شرح آنرا از زبان کسروی و طبری شنیدیم، فرصت خوبی بود تا نهادهای دولتی دوران پهلوی را به صحنه کشاکش پنهان و آشکار با بهائیان بدل سازند. از طرفی بهائیان بنا به اعتقادات مذهبی خود از کوشش در راه پیشرفت علمی، فرهنگی و اقتصادی باز نمی ایستادند و از طرفی از آنجا که هر قدمی در این راه به تضعیف حاکمیت مذهب مسلط منجر می شد، مورد حملات پیدا و ناپیدا بودند. در این باره همین بس، که همواره کافی بود تا در ادارات دولتی، «مرئوسیه مسلمان» از خدمت، زیر دست «رئیس بهائی» ابا کند، تا رئیس بهائی «منتظر خدمت» شود!

در نهایت می‌توان گفت، بهمانگونه که «شیعیان» به «فریضه مذهبی»، خدمت به «دستگاه ظلم دولتی» را بر نمی‌تافتند، بهائیان نیز به «فریضه مذهبی» می‌بایست صادقانه خدمتگذار آن باشند! «تناقض موقعیت» بهائیان حد و مرزی نداشت. از سویی فعالیت خدمتگذارانه آنان به تقویت و تحکیم نهادهای دولتی می‌انجامید و از سوی دیگر نه تنها مورد حملات آشکار و پنهان رهبری شیعه بودند، که خود حکومت و «سیاست‌گذارانش» بدستی از وجود آنها سود می‌برد و بدستی از وارد آوردن فشار به آنها بمنظور نشان دادن وفاداری به رهبری شیعه ابا نمی‌نمود. البته «اقلیت‌ها مذهبی» دیگر نیز کمابیش در چنین موقعیت متناقضی قرار داشتند. هرچند که، به علل یاد شده، فشار بر آنها کمتر بود. خاصه آنکه زرتشتیان، کلیمیان و مسیحیان به «تجربه تاریخی» تمایلی به خدمت در نهادهای دولتی نشان نمی‌دادند و بیشتر در «بخش خصوصی» فعال بودند.

چنانکه اشاره گشت، دوگانگی ذاتی حکومت پهلوی خود را به بهترین وجهی در «سیاست آموزشی» نشان می‌داد. از محتوای شیعی و جعل اسلامی تاریخ ایران در «مواد درسی» که بگزیدیم، بستن مدارس «اقلیت‌های مذهبی» (تنها يك مدرسه بهائی (به نام «تربیت») هنگام انحلال ۱۵۰۰ شاگرد داشت!) از جمله «تدابیری» بود، که گاه و بیگاه سرسپردگی حکومت سیاسی به حکومت مذهبی را تأیید می‌نمود.

پیشتر از «آزادی و امنیت» این اقلیتها یاد کردیم. لازم به تذکر است، که این جنبه نیز سطحی و گذرا بود و هر چند که مثلاً در مورد بهائیان دیگر کشتار دستجمعی در «برنامه روز» رهبری شیعه نمی‌توانست باشد، لیکن «ترور فردی» و حملات غارتگرانه به بهائیان پایانی نیافته بود. حتی تهاجم به هدف کشتار گروهی نیز به کلی پایان نیافته، از جمله (پس از آنکه بسال ۱۳۰۰ ش.) بهائیان سنگسرو شه میرزاد مورد کشتار قرار گرفته بودند، بسال ۱۳۱۸ ش. در اوج قدرت رضاشاهی نیز بار دگر در این دوقریه بزرگ «بلوای بابی‌کشی» شدیدی در گرفت.

بدین لحاظ می‌توان بطور جمع بست گفت، دوگانگی ذاتی حکومت پهلوی- هرچند بر استفاده «ماهرانه» از «اقلیت‌ها مذهبی» تکیه داشت- مرزی خدشه‌ناپذیر نیز داشت و آن می‌خکوب ساختن این اقلیتها در حاشیه جامعه بود.

درباره «ماهرانه» بودن سیاست دولت در این دوران، همین بس که مثلاً بسال ۱۳۱۲ ش. به بهائیان اجازه داده شد، در قلب پایتخت اولین معبد (حضرت‌القدس) خود را بنا نمایند. اما سال بعد مدارس بهائی منحل شدند، درحالی‌که سالی دیگر (۱۳۱۴ ش.) مهندس خلیل ارجمند (بهائی) اجازه یافت، «کارخانجات ارج» از اولین واحدهای صنعت ملی را تأسیس نماید!

بحث را با نگاه کوتاهی به دگردیسی اقلیت بهائی به پایان می‌بریم. پیش از این دریافتیم، روند نوسازی که در سایه کار و کوشش بخش عظیمی از جامعه ایرانی در حال شکفتگی بود، نیروهای ملی ایران را به میدان کشاند و بالا رفتن وزن مخصوص اجتماعی آنها، جامعه ایرانی را از شباهت به «امت اسلامی» در دوران قاجار، قدم به قدم دور می‌ساخت.

پرسیدنی است، که با توجه به ساختارهای قدرت اجتماعی و سیاسی یاد شده، خط مشی و جلوه يك گروه اجتماعی مترقی و ملی ایرانی در این دوران چه می‌توانست باشد؟ مسلم آنکه روی‌گردانی از رفرمهای حکومت رضاشاه نمی‌توانست خط مشی چنین گروهی قرار گیرد، برعکس پشتیبانی و کمک به تحقق آنها، آن فرصت طلایی بود، که می‌توانست کل جناح ارتجاعی کشور را در مقابل واقعیات دگرگون و عمل انجام شده قرار دهد و اینکه نه تنها بهائیان، بلکه دیگر اقلیت‌های مذهبی بدین راه رفتند، در جهت منافع عاجل ملی ایران بود.

از طرف دیگر اما، بازیافت ویژگی‌های «ایرانیگری» که همزیستی مسالمت آمیز انسان کانون آن را تشکیل می‌داد، اینک به وابستگان به «اقلیت‌ها مذهبی» اجازه می‌داد، پس از قرن‌ها در میان دیگر ایرانیان به صلح و

صفا زندگی کنند و این خود به رنگارنگی جامعه خدمت میکرد. نه تنها برای بخش عظیمی از تحصیلکردگان، بلکه برای توده عادی مردم نیز، نشست و برخاست و حتی دوستی با پیروان «اقلیت‌ها مذهبی» مشکلی ایجاد نمی‌کرد که برعکس، با خشنودی از داشتن چنین هموطنان «بی‌آزاری» توأم بود.

نکته مهم در این میان اینکه آنان کوشش چندانی در مطرح نمودن اجتماعی خود نداشتند. در حالیکه «طبیعی» می‌بود، که از بنیۀ مالی و اجتماعی خود در جهت تبلیغ و گسترش گروه خود بکوشند و با «تظاهر» در اجرای مراسم مذهبی و احیاناً دامن زدن به تشنج اجتماعی در پی مطرح کردن خود باشند. در مقایسه با عملکرد «اقلیت مسلمان» در کشورهای غیراسلامی، باید گفت که این رفتار «منفعل»، بیش از هر چیز بیانگر آنستکه این اقلیتها به مرتبۀ والایی حامل ویژگی‌های ایرانیگری بودند.

شگفت آنکه، این حالت «انفعالی»، جنبه‌ای منفی یافت و برای ایرانیان «مسلمان»، این شبهه را بوجود آورد که اینان اصولاً حرفی برای گفتن ندارند! از یک طرف از همبستگی درونی و مزایای پشتیبانی از یکدیگر برخوردارند و از طرف دیگر بدون آنکه زحمتی در پیشبرد مملکت داشته باشند، از دست آوردهای آن سود می‌برند!

این پیشداوری که اینک خود را بصورت «حسد/اجتماعی» نشان می‌داد، در واقع در جهت مخالف ویژگی‌های ایرانی و نسخه بدل نفرت اسلامی از دگراندیشان بود و به همین سبب نیز از سوی متولیان عمامه بسر و «کلامی» اسلام، با ممارست زنده نگاهداشته می‌شد. شیوع «حسد/اجتماعی»، حتی در میان «قشر فرهیختگان»، بخوبی بیانگر این است که تداوم «فرهنگ/اسلامی» چه فرصتهای درخشانی را برای دستیابی به همبستگی ملی و انسجام مدنی نیست و نابود ساخت.

روشن‌تر بگوییم، اینکه در دوران پهلوی نسلی از ایرانیان «مسلمان»، به دور از تعصبات و تنگ نظری‌های مسلکی پدید آمد، در درجۀ اول مدیون کوشش صمیمانه و جاذبه معنوی اقلیتهای مذهبی بود، که با وجود «نسل کشی» شان بدست متولیان اسلام، این جوهر فرهنگ ایرانی را همواره پاسداری نموده بودند.

اینکه متولیان اسلام پس از سیزده قرن که کمر به نابودی دگراندیشان و «کفار» ایرانی بسته بودند، اینک این همزیستی را ناشی از «مسامحه/اسلامی» قلمداد کردند و از آن دردناکتر، اینکه «مدرسه دیده»های ایرانی نیز این دروغ را باور کردند، نشانگر رسوخ بازهم بیشتر اسلام در این دوران است.

همین رسوخ نیز باعث شد، که هرچند وجود اقلیتهای مذهبی به جامعه ایرانی چهره‌ای رنگارنگ و خروشی پراهنک بخشیده بود، اما این رنگارنگی، در زیر فشار رهبری شیعه، به دمکراسی اجتماعی فرا نروید و به برآمدن «توده‌ای بی‌شکل با هویت فرهنگی مخدوش» منجر گشت.

این بویژه در مورد بهائیان صادق است. آنان از همان آغاز دوران رضاشاه از چنان وزنۀ اجتماعی برخوردار بودند، که «گسترش طبیعی» آنان، (در شرایط فروکش کشت و کشتار)، کافی می‌بود، تا با قرار گرفتن ایران در مسیر پیشرفت، بزودی به عامل عمده‌ای در جامعه ایرانی بدل گردند. در جهت منافع ملی ایران دیر یا زود انرژی تجددخواهانه بهائیان می‌بایست آنان را به آن چیزی برساند که دوسه نسلی از پدران و مادرانشان با آنهمه قربانی در راهش مبارزه کرده بودند. این بود که نه تنها از دامن زدن به هرگونه تشنج اجتماعی ابا داشتند، بلکه می‌کوشیدند با بالا بردن سطح آموزشی و تربیتی، به اقلیتی بدل گردند که بدون آن هیچ نهاد اجتماعی و دولتی کارایی نداشت. آنها امیدوار بودند با الگو قرار دادن خویش و به میدان بردن برتری معنوی که خود را دارای آن می‌دانستند، از چنان جاذبه‌ای برخوردار گردند که «بدون سروصد» به روند پیشرفت کشور کمک کنند و از این راه زمینه بالا رفتن بازهم بیشتر نفوذشان را ممکن گردانند.

خواننده دقیق متوجه است، که در بررسی دوران رضاشاه از جریان بهائی بعنوان «قطب/انقلابی» در جامعه ایرانی سخنی در میان نیست و عملکرد و جلوه اجتماعی شان را «تنها» بعنوان «اقلیت مذهبی» در نظر گرفتیم. در

حقیقت نیز رفته رفته آن شور و سوز پیشین - دستکم در تظاهر خارجی - فرو می کشید. این دگردیسی را در وهله اول می توان ناشی از آن دانست، که اهداف «انقلابی» آنان (هرچند بصورتی مسخ شده) تحقق یافته بنظر می رسید. وانگهی آنچه بهائیان از ورای باورهای مذهبی خواستارش بودند، در «فرهنگ غربی» نیز مطرح گشته بود و گرایش «مدرسه دیده های ایرانی» بسوی این فرهنگ (که سیاست دولت نیز مشوق آن بود) از جاذبه بهائیت می کاست. از سوی دیگر عدم تمایل بهائیان به تبلیغ گسترده آیین خویش نیز آنها را چون دیگر «اقلیتهای مذهبی» جلوه می داد.

اما چون دقیقتر بنگریم، «دگردیسی» بهائیان ریشه های درونی و برونی عمیق تری داشت و در درجه اول ناشی از وارونگی ها و ساختارهای مسخ شده ای بود، که در دوران پهلوی همچنان برقرار ماند و دیگر گروههای اجتماعی و فرهنگی ایران را نیز به دگردیسی منفی دچار می ساخت.

اینجا تنها به مهمترین جنبه وارونگی ها اشاره می کنیم: دریافتیم که آنچه بعنوان «آموزش و پرورش نوین» بر دوش مدارس نوساخته رضاشاهی جامعه ایرانی را در می نوردید، در محتوا همان «فرهنگ شیعی» و «نگرش اسلامی» بود، که با چاشنی «تبلیغات شاه پرستانه» و «دانشهای اروپایی» بخورد، «سازندگان ایران فردا» داده می شد. روشن است که همه اقشار جامعه ایرانی کمابیش مورد بمباران این «معجون» قرار گرفته نسل جوان «اقلیتهای مذهبی» نیز در مدارس بسوی این هویت مخدوش سوق داده می شدند.

جالب است که «اقلیت های مذهبی» در این میان تنها نبودند و حتی «فرقه های اسلامی» (از جمله: اسمعیلیان، سنّیان و شیخیان...) نیز «هویت» پیشین خود را در مقابل «شیعه اثنی عشری» از دست می دادند!

بدین ترتیب پس از عروج شیعه گری بعنوان «دین رسمی و انحصاری»، اینک مذهب شیعه در پس ظاهر آراسته «آموزش و پرورش»، چون موجی عظیم و درهم شکننده، «جزیره های فرهنگ ایرانی»، را در خود فرو می برد و اگر تا همین يك قرن پیش، گروههای مزدکی و خرمدینی در ایران اسلام زده دوام آورده بودند، اینک حتی اقلیتهای یهودی و زرتشتی نیز به بحران هویت عمیقی دچار آمدند. شاهد این پدیده «باور نکردنی»، دستکم در مورد زرتشتیان (با آنکه مورد «توجه خاص» در روند «احیای ایران باستان» قرار داشتند) اینکه، در قیاس با سه چهار نسل پیش تنها درصد ناچیزی از آنان امروزه «زبان دری زرتشتی» می دانند!

گسترش نفوذ شیعه گری اینک همه جامعه را به دوگانگی و هویتی مخدوش دچار ساخته بود و «آن طبایع پاک دست نخورده» (میرزا آقاخان کرمانی) و «راستی و درستی ایرانی» (گوینو) از سوی فرهنگ شیعی مورد تهاجم نابودکننده ای قرار گرفت و زمینه از هر نظر برای خودباختگی در مقابل «برتری معنوی و فرهنگی غرب» فراهم آمده بود.

اقلیتهای مذهبی و قومی ایران که به انتظار تاریخی می بایست اهرم برآمدن دموکراسی اجتماعی و انسجام ملی گردند، با «تنفس» در فضای شیعه زده جامعه، خود به «نفس تنگی فرهنگی» دچار آمدند. بدین سبب نیز ایران در پس ظاهر «آراسته»، عصر پهلوی حتی در مقایسه با عهد قاجار قدمی واپس نشست و گامی دیگر در جهت مخالف روند پیشرفت در «کشورهای پیشرفته جهان» برداشت.

در این کشورها پس از آنکه سلطه مذهب قرون وسطایی بکنار زده شده بود، فرسایش نیروی سازنده مردمان پایان یافته، «جامعه مدنی و حکومت های بهبودبخش» قوام یافتند. در ایران اگر به سلطه شیعه گری خدشه ای جدی وارد آمده بود، کافی بود، تا در همین فضای محدود آزادی و امنیت عصر رضاشاهی نیز رنگارنگی ذاتی جامعه ایرانی به قوام دموکراسی اجتماعی و نهایتاً انسجام ملی بیانجامد. بر این ادعا پا می فشاریم، زیرا در ماهیت جوامع بشری است که آزادی اجتماعی و سیاسی نه تنها به هرج و مرج نمی انجامد، که با تعدیل «نظریات افراطی» به «وحدت در کثرت» منجر می گردد.

این تجربه همه جوامع آزاد و دموکرات است که تضمین و تحقق آزادی اندیشه و عمل، بجای آنکه جامعه را به «تمامیت‌های جداگانه» تقسیم کند، راه به همسویی و همکاری زاینده می‌گشاید. آزادی بهترین زمینه رشد خرد انسانی است و آنجا که خرد می‌شکفت راهها نیز بیکدیگر نزدیک می‌شوند. برعکس در جایی که دگراندیشی سرکوب شود، دگراندیش و سرکوبگرش از همه دور شده، راه تبادل فکری و مراوده اجتماعی مسدود می‌گردد. «اقلیت‌ها» با جذب پتانسیل ناراضی در جامعه، بجای آنکه نارضایتی را به عامل حرکت اجتماعی بدل سازند آنرا در جهت تحکیم خود بکار می‌گیرند و جامعه را به تمامیت‌های جداگانه و متخاصم تقسیم می‌سازند. در حالیکه آنجا که دموکراسی تحقق یافته باشد، گروههای اجتماعی مجبورند بخاطر آنکه از گردونه جامعه خارج نگردند، به موازین زیست در آن گردن نهند و این خود باعث تعالی فکری و انسانی آنها و همبستگی ملی خواهد بود. این کنش و واکنش بعنوان «قانونمندی دموکراسی»، به صورت اهرمی قوی جامعه را بجلو می‌راند.

از «شهریور ۲۰» تا «بهمن ۵۷»

«از هیچ کاری نتیجه ای که می خواستیم برنداشتیم»

کسروی^۱

بررسی خطوط اصلی زندگی اجتماعی و سیاسی در دوران رضاشاه نشان داد، که «نوسازی ظاهری» آن دوران را نمی توان سرآغاز «تاریخ معاصر ایران» شمرد. چنانچه «پیکره تاریخی - اجتماعی» در اوایل عصر قاجار همچنان برقرار بود و دویایی حکومت و تداوم تسلط شیعه گری بر جامعه ایرانی همچنان کوشش های پیشرفت طلبانه دستگاه حکومت سیاسی را «سطحی و ناپیگیر» می ساخت. پایگاه حکومت مذهبی هرچند دیگر قطب مقتدر جامعه نبود، اما همچنان با اتکا به سلطه بازدارنده مذهب شیعه، جامعه ایرانی را از خیزش در جهت انسجام ملی و تحقق ماندگار رفاه های دولتی بازمی داشت و بدین جهت نیز کوشش نیروهای ملی را، چه در درون دستگاه حکومت سیاسی و چه در سطح جامعه، باید در سلسله کوشش های پی در پی و نافرجام در طول یک قرن پیش از آن جای داد.

«نوسازی های رضاشاهی» چهره ظاهری ایران را بگونه ای بازگشت ناپذیر دگرگون ساخت و در پس این هاله پیشرفت ظاهری که بهیچوجه با تحول مثبت اجتماعی توأم نبود، نیروهای درون دو پایگاه حکومتی به طیف گسترده ای دست یافتند و بویژه با برآمدن نیروهای «چپ» و «ملی»، در جامعه ایرانی تنوعی پدید شد، که پرداخت «پیکره تاریخی» دوران محمد رضاشاه را از نظر پیچیدگی روندها و دوگانگی پدیده ها در سطحی کم نظیر در جهان بالا برد.

هدف بررسی حاضر نیز همین بود، که به منظور غلبه بر پیچیدگی های جامعه ایران، نگاه را به گذشته ای دورتر بدوزیم و مختصات اصلی جامعه را در زمانی بررسی کنیم، که مرزها و چهره ها به چنین درجه مخدوش و دوگانه نگشته بود. امیدواریم، در چهارچوبی که به دست داده ایم، بتوان با توجه به محدودیت «مجال و امکان» و با وجود «خطر کژاندیشی ناشی از ساده انگاری» به اشاراتی جسته و گریخته به پیکره تاریخی دوران محمد رضاشاه بپردازیم.

مهمترین دگرگونی در پیکره اجتماعی - سیاسی پس از «شهریور ۲۰» را باید برآمدن «جنبش چپ» در جامعه ایرانی دانست. پس از سی سال که تنها انگشت شماری از تحصیل کردگان ایرانی در مدار «افکار سوسیالیستی» قرار گرفته بودند، اینک با پیروزی غیرمنتظره ارتش سرخ در استالینگراد، «افکار چپ» در میان «مدرسه دیدگان» ایرانی با سرعتی باور نکردنی گسترش یافت. مهمتر از «پایگاه توده ای جریان چپ»، که در نیمه دهه بیست به شمار ۲۵۰ تا ۳۰۰ هزار نفری در جمعیت ۲۰ میلیونی ایران رسیده بود، نفوذ عمیقی است که این جریان در میان «روشنفکران و سرآمدان» جامعه یافت. این نفوذ پاینده چنان بود، که از دیدگاه امروز باید داوری دایوش آشوری را پذیرفت که از این پس:

«روشنفکران ایران کم و بیش همگی زمینه ذهنی مارکسیستی داشتند».^۲

^۱ احمد کسروی، سرنوشت ایران چه خواهد بود؟ ص ۳۸.

^۲ کلک، شماره ۳۷، ص ۲۳۳.

توجه ما به این جریان نیز بیشتر ناشی از اهمیت تعیین‌کننده‌ای است که «روشنفکران و روشنگران» در راهبری جامعه داشته و دارند. پرسیدنی است، که چگونه می‌توان این پدیده شگرف را با توجه به ساختار اجتماعی و ماهیت فرهنگی جامعه ایرانی توضیح داد؟ چگونه ممکن شد، «تفکر چپ» با چنین سرعتی گسترش یابد؟ آیا این گسترش سریع را باید ناشی از برندگی، غنا و تازگی این جریان دانست و یا خودباختگی هویت تاریخی و فرهنگی نسل جوان را عامل آن شمرد؟ چگونه بود، که افکار دموکراسی خواهانه برخاسته از اروپا در طول یک قرن گذشته، تنها با دشواری و بصورتی مسخ شده در میان «روشن‌ترین اذهان ایرانی» رسوخ یافته بود و اینک در طول دوسه سالی، «افکار چپ» که در اروپا در تداوم جریانات پیشین پدید آمده بود، چنین گسترش می‌یافت؟ از اینهمه گذشته، برخورد رهبری شیعه با چنین تهاجم گسترده و بیسابقه چه بود؟ مگر نه آنکه این رهبری تاکنون کوچکترین انحراف از اسلام ناب محمدی را تاب نیاورده، «کافران» که سهلست، از نسل‌کشی پیروان «ادیان صاحب کتاب» نیز ابا ننموده بود؟

پیش از آنکه به جستجوی جوابی بر این چیستان برآیم، نگاهی به منظره کلی دهه ۲۰ (از سقوط رضاشاه تا نخست وزیری مصدق) لازم می‌نماید. آنچه در باره منظره تاریخی این دهه در انبوه کتاب‌های منتشر شده بازتاب یافت، از تحرك و فراز و نشیب‌های اجتماعی و سیاسی فراوانی حکایت می‌کند. اغلب نویسندگان این کتابها نیز به سبب وابستگی به «جریان چپ»، به این دهه به لحاظ اینکه سرآغاز این جریان بوده است با ستایش و «حسرت» نگریسته اند.

اما نکته اینجاست که حتی يك نفر را نمی‌توان یافت که از گسترش بهمن وار این جریان، بعنوان نوزایی فرهنگی و یا انقلاب اجتماعی سخن گفته باشد. درحالیکه گسترش يك جریان نوین در جامعه، صرفنظر از تغییری که در توازن قوای اجتماعی و سیاسی می‌دهد، خودبخود حاکی از وقوع تحولی فرهنگی و اجتماعی نیز باید باشد. چنانکه خواهیم دید، واقعیت نیز چنین است که نمی‌توان از دگرگونی مثبتی در جامعه ایرانی در این دهه سخن گفت. این ادعای تاریخی را، تنها با استفاده از روش «پیکره‌نگاری تاریخی» می‌توان دریافت. با مقایسه پیکره جامعه ایرانی و توازن قوای موجود در دهه بیست با «دوران رضاشاه»، دستکم تا آنجا که به قدرت رهبری شیعه مربوط می‌شود، با روندی کاملاً مخالف خیزش مثبت اجتماعی روبرویم! با سقوط رضاشاه و تضعیف پایگاه قدرت سیاسی، رهبری شیعه که پیش از آن با محدودیتهایی در زمینه قدرت نمایی روبرو بود، تهاجمی وسیع و همه جانبه را به سوی اهرم‌های قدرت اجتماعی و سیاسی آغاز نمود. بطوریکه حتی در پی آن بود، که دگرگونیهای ظاهری، اما بازگشت ناپذیر را نیز از میان بردارد. کسروی درباره این یورش ارتجاع مذهبی گزارش می‌دهد:

«سینه زنی و قمه زنی و این قبیل اعمال وحشیانه ماه محرم که ممنوع شده بود، دوباره آزاد گردید... در بعضی شهرها کار بجایی رسید که گرمابه های نمره را بسته خزینه های عمومی سرا پاکثافت را که بسته شده بود، دوباره بازکردند. اینها لطمه بزرگی به آبرو و حیثیت ایران بود. بیگانگان چنین نتیجه گرفتند، که این توده لایق آزادی نیست.»^۱ «مردان و زنان را به گزاردن عمامه و کلاههای بی لبه و بسرکردن چادر واداشتند و بار دیگر روضه خوانی ها فزونی یافت.»^۲

^۱ سرنوشت... یاد شده، ص ۴۰.

^۲ احمد کسروی، «بهایگری، شیعیگری، صوفیگری»، ص ۲۰۶.

ناگفته پیداست که این قدرت یابی در درجه اول سیاسی بود و نتیجه آن دست نشاندگی دربار. روشن است که در چنین شرایطی، بر تخت نشستن محمدرضا شاه بیست ساله، تنها پس از کرنش در مقابل رهبری شیعه ممکن گشت:

«اولین اقدام محمد رضا شاه پس از به تخت نشستن، برآوردن خواست «روحانیت» در لغو ممنوعیت برگزاری محرم و رفع ممنوعیت پوشش اسلامی بود.»^۱

بدین ترتیب محمدرضا شاه که ادعای «وراثت» پدر داشت در آغاز «دوران خویش» به قدمی مهمترین «دست آورد» او (همانا ممنوعیت پوشش اسلامی) را به باد داد.

همین تکیه بر «ارتجاع سیاه» راه او را قدم به قدم از راه ملت ایران جدا ساخت و «روحانیت» را در طیف گسترده ای قدم به قدم جسورتر ساخت. چنین شد که در طول دهه بیست، رهبری شیعه نه تنها همان خدشه ای را که از حکومت رضا شاه خورده بود، جبران نمود، بلکه با آهنگی شتابان به گسترش باز هم بیشتر قدرتش پرداخت. نکته مهم آنکه ظهور و نفوذ «جریان چپ» بهیچوجه بازدارنده این اوج گیری نبود!

البته تغییراتی در شیوه های تهاجم ارتجاع مذهبی رخ داده بود، که مهمترین آن را باید روی آوری بسوی «ترور فردی» شمرد. «دگرگونی» در پایگاه قدرت مذهبی از نیم قرن پیش تا کنون به همین ختم می شد، که بجای کشتار دستجمعی دگرانديشان و مخالفان، رهبری شیعه اینک با ترورگاه و بیگانه، اما حساب شده کسانی از میان نیروهای مخالف و رقیب، اعمال قدرت می نمود. نگاهی به مهمترین افراد در سیاهه قربانیان نیروی ضربت «روحانیت»، حاکی از «روشی حساب شده» است:

احمد کسروی (بدست امامی - ۱۳۲۴ ش.)، عبدالحسین هژیر (امامی! ۱۳۲۸ ش.)، حاجعلی رزم آرا (طهماسبی - ۱۳۳۱ ش.)، حسین فاطمی (عبدخدایی - ۱۳۳۱ ش.) و حسین علا (نواب صفوی - ۱۳۳۴ ش.)

کافیست تیراندازی به شاه بتاريخ ۱۵ بهمن ۱۳۲۷ ش. را بدین سیاهه اضافه کنیم، تا توالی زمانی این ترورها و نقشی که در جهت اعمال فشار به دولت بازی می نمودند، افشا گردد. البته در این میان از همه مهمتر همان تیراندازی به شاه در دانشگاه است. در این روز که «حزب توده» در اوج قدرت تاریخی خود، جمعیتی عظیم را در «امامزاده عبدالله» گرد آورده بود، تیراندازی به شاه می توانست تنها در خدمت رو در رو قرار دادن دربار و این «حزب» باشد و تنها نیرویی نیز که می توانست از آن سود برد، همانا رهبری شیعه بود. در تاریخ معاصر ایران هیچ واقعه ای را نمی توان یافت، که بدین حد روشن و در عین حال بدین درجه با دروغ های آشکار مخدوش گشته باشد. از طرفی کارت هویت ضارب، ناصر فخرآرایی، او را بروشنی بعنوان خبرنگار روزنامه «پرچم اسلام» معرفی می کرد و از طرف دیگر می بایست سی سالی از آن واقعه می گذشت، تا «مورخان کمبریج» بنویسند:

«هر چند اثبات نشده است، اما این احتمال وجود دارد که ضارب محمد رضا شاه در فوریه سال ۱۹۴۹ یکی از اعضای فداییان اسلام بوده باشد.»^۲

«جالب» تر موضع خود «حزب توده» است، که با آنکه با ممنوع شدنش، قربانی بیواسطه این تیراندازی بود و صدها بار اعلام کرد، «ما نبودیم!»، یکبار هم به هویت روشن عاملان آن اشاره نمود و حتی بدین دروغ سفیهانه دامن زد، که خود دربار قصد از میان برداشتن شاه را داشته است!

بهر حال در داوری تاریخی يك چیز مسلم است و آن اینکه تنها نافع تیراندازی به شاه ملایان بودند. البته کشته شدن شاه که اعلام «حکومت اسلامی» را ممکن می ساخت، سودآورتر بود، اما زخمی شدن او نیز کافی بود، تا

^۱ عباس مخبر، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۲۸۹.

^۲ همانجا، ص ۲۹۶.

هم راه نزدیکی دربار با نیرویی برآمده از میان مردم کشور را برای همیشه سد کند و هم به «شاه جوان دمکرات» بطرز «ملموسی» گوشزد نماید، که به رضایت کدام نیرو بر تخت سلطنت نشسته است! درباره موفقیت و برایی این روش همین بس، که سه سالی پس از این، هنگامیکه رزم آرا، نخست وزیر مملکت، در روز روشن بدست یکی از فداییان اسلام به قتل رسید: «ضارب به عنوان ناجی ملت تحسین شد و توسط مجلس مورد عفو قرار گرفت.»^۱ بدین ترتیب سلسله ترورهای که بطور حساب شده از سوی رهبری شیعه صورت می گرفت و واکنش هرچه زبانونه‌تر حکومت باید بعنوان شاخص قدرت‌یابی فزاینده رهبری مذهبی تلقی گردد. در شرایطی که پس از اعلام فتوای قتل کسروی (از جمله از سوی خمینی!) قاتل او سید حسین امامی، مورد عفو قرار می گیرد، جای تعجبی نیست که همو چهار سال دیرتر به قتل هژیر (وزیر در بسیاری از کابینه های پیش و پس از شهریور ۲۰) اقدام نمود! خواننده دقیق متوجه است که در سطور بالا، «فداییان اسلام» نه بعنوان «جناحی» از رهبری شیعه، بلکه بمثابة نیروی ضربت و مورد پشتیبانی و تأیید کل رهبری مذهبی ارزیابی گشت؛ در تأیید این ارزیابی کافیت اشاره شود که «نه تنها آیت الله کاشانی سه سالی عضو «فداییان اسلام» بود، که از پشتیبانی فعال (آیت الله) سید محمود طالقانی نیز برخوردار بودند!»^۲

وانگهی، فداییان اسلام بعنوان «گروه ضربت» رهبری شیعه تنها در سایه نفوذ و قدرت فزاینده این رهبری، می توانستند به چنین برندگی دست یابند. و همین «برندگی» نیز بنوبه خود شاخص آنستکه قدرت رهبری شیعه در پایان دهه بیست به اوجی نوین در تاریخ معاصر ایران دست یافته بود. ناگفته پیداست که این قدرت یابی تنها در قبال تضعیف باز هم بیشتر پایگاه حکومت سیاسی ممکن گشت و توازن قوای سیاسی در جهت برقراری «حکومت اسلامی» سیر می کرد. چنانکه در پایان این دهه بسال ۱۳۳۰ ش.، «فداییان اسلام» رسماً خواستار آن شدند که: «شاه تابع قانون اسلام باشد و در صورت تخطی از آن، بتوان او را برکنار کرد.»^۳

با نگاهی به موجودیت و موقعیت پایگاه حکومت مذهبی دریافتیم، که با وجود پدیده های اجتماعی جدید (از جمله ظهور «جریان چپ») پیکره تاریخی و اجتماعی ایران در خطوط اصلی همان بود، که در عصر قاجار شکل گرفت. کافیت موقعیت ضعیف و دوگانه حکومت سیاسی نیز در دهه بیست بررسی گردد، تا کارایی پیکره ای که درباره ایران عصر قاجار بدست دادیم، روشن گردد. اینهمه از مجال این مختصر خارج است و بدین سبب باز می گردیم به پرسشهای طرح شده درباره موقعیت و نقش تاریخی «جریان چپ» در دهه بیست.

در جستجوی یافتن جواب بر پرسشهای یاد شده باید تفکر نمود، که در شرایط ماندگاری ساختار دو پایه قدرت اجتماعی و سیاسی، چگونه ممکن بود که نیروی اجتماعی و سیاسی سومی پدید آید؟ تعقل تاریخی حکم می کند، که چنین نیرویی اگر از ماهیت و نقشی تاریخی، سوای دو پایه موجود برخوردار بود، ناگزیر در قبال و به قیمت تضعیف دستکم یکی از این دو رشد نماید.

پیش از این اشاره ای داشتیم به امکان نزدیکی «جریان چپ» با دستگاه حکومت سیاسی. از دیدگاه منافع ملی ایران نیز، «انتظار تاریخی» در جهت نزدیکی جناح مترقی دربار با نیروی مردمی در «جریان چپ» قرار داشت. نشانه های روشنی هم در این جهت نیز می توان یافت: از جمله، رویکرد بخش مهمی از وابستگان به دستگاه

^۱ همانجا، ص ۷۸.

^۲ همانجا، ص ۲۹۶.

^۳ همانجا، ص ۲۹۷.

اداری کشور به حزب توده، دعوت سهیلی، نخست وزیر از این حزب برای شرکت در کابینه سال ۱۳۲۲ ش.^۱ شرکت در کابینه قوام ۱۳۲۴ ش. و بالاخره انتخاب ده توده ای به نمایندگی مجلس دوره چهاردهم.^۲

تا آنجا که میتوان ادعا نمود، «حکومت شاه» در تمامی طول هفت سال پیش از واقعه تیراندازی، موضعی در مجموع مسالمت جویانه به این «جریان» داشت. اما «جریان چپ» به «ماهیت» وارونه اش نه تنها در پی نزدیکی به حکومت سیاسی نبود، که مبارزه با آن را محور عملکرد خود قرار داده بود.

از این مهمتر و «حیاتی» تر، موضع «نیروی چپ» در قبال نیروی بزرگ اجتماعی و سیاسی کشور، یعنی پایگاه حکومت مذهبی است و این از شگفتی های باور نکردنی تاریخ معاصر ایران است، که در این سواز برخورد و کشاکش خبری نبود. برعکس! گزارشات و «خاطراتی» در دست است، که در مواردی (از جمله در مشهد) عمامه بسرانی منبر خود را در اختیار «مبلغان توده ای» قرار می دادند!

بر رهبری شیعه، که دگراندیشان مذهبی را پیش از این با قساوت سرکوب می کرد، چه رفته بود، که با این «کافران خداشناس» چنین ملاطفتی بخرج می داد؟ البته حزب توده بنوبه خود از دورویی بی بهره نبود و با آنکه از همان ابتدا خود را «حزب کمونیست» میدانست نام «حزب توده» را برگزید و یا سلیمان خان اسکندری «مسلمان مؤمن نمازخوان» را به دبیر کلی انتخاب کرد. اما چنین دستاویزهایی کمتر از آن بود که «ماهیت الحادی» این حزب را در پرده گذارد و غریزه ذاتی رهبری شیعه را به اشتباه بیندازد.

بدین لحاظ همیاری و یا دستکم «نادشمنی» رهبری شیعه با حزب توده را نه در زمینه «نظری»، بلکه در جنبه بسیار اساسی تر، یعنی در همسویی عملکرد سیاسی و اجتماعی باید جستجو نمود. اینقدر هست، که این همسویی برای رهبری شیعه از چنان اهمیت عظیمی برخوردار بود، که «صرف» می کرد، «تضاد آشتی ناپذیر نظری» میان این دو جریان به کنار گذاشته شود!

اما پیش از آنکه بدین مطلب پردازیم، جالبست ببینیم در اوان ظهور «جریان چپ» و زمانی که رهبری شیعه هنوز این «همسویی حیاتی» را دریافته بود، با توده ای ها دقیقاً همان گونه «برخورد» می شد، که پیشتر با بابیان و بهائیان. کسروی این فاکت حیرت انگیز تاریخی را بدست داده است:

«سیدی در اردبیل (یا در نزدیکهای آن) بنام میرخاص، بر علیه حزب توده برخاسته و آنها را تکفیر کرده و مردم را به کشتن شان تحریص نموده، زنها را بنام ارتداد شوهرانشان، از آنها جدا گردانیده بشوهر دیگر داده...»^۳

اگر «حزب توده» واقعاً آن بود، که خود را به نسل «جوان» می فروخت، هر واکنش دیگری نیز از سوی رهبری شیعه جای تعجب می بود! اما ملایان به غریزه و «آگاهی» بالاتری از «رهبران پرولتاریا» بسیار زود دریافتند، که استفاده از «جریان چپ» بیش از آن ارزش داشت و حیاتی بود که به «اختلافات عقیدتی» خدشه دار گردد!

برای یافتن ارزش حیاتی «جریان چپ» برای رهبری شیعه، به بصیرت تاریخی و تعقل اجتماعی فراوان نیاز نیست. کافی بود تا برای کندذهن ترین عناصر رهبری شیعه نیز روشن گردد، که «تنها» دشمن «نیروی چپ»، حکومت سیاسی است، تا همه چیز بجای خود قرار گیرد! پس از یک قرن که رهبری شیعه به چنگ و دندان از موضع قرون وسطایی و ماقبل مدنی خود در مقابل افکار و جنبش های زایا و ترقی جو درون جامعه ایرانی و رسوخ جریانات فکری از «ممالک متمدن» دفاع کرده بود، اینک نسل جوان ایرانی و «آینده سازان کشور» نه تنها به «عقاید عامه» و «رهبری مذهبی» احترام می گذاشتند که به مبارزان بی جیره و مواجب در جبهه مبارزه با حکومت

^۱ عبدالصمد کامبخش، نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران، ص ۶۰.

^۲ همانجا، ص ۶۸.

^۳ سرنوشته...، یاد شده، ص ۵۳.

سیاسی بدل گشته بودند! ذهنیت مثبت نسبت به اسلام و متولیان‌ش در «مواد درسی» مدارس رضاشاهی و خدشه‌دار شدن عمیق هویت ایرانی، اینک راه را برای رسوخ استالینیسیم با همه ماهیت و مظاهر ضد انسانی‌اش می‌گشود. خواننده دقیق متوجه است که نگرش بالا به «جریان چپ» از دیدگاه منافع ملی ایران، این جریان را در سلسله کوششهای مکرر و نافرجامی قرار می‌دهد، که در دوران معاصر یکی پس از دیگری، در مقابل تهاجم رهبری شیعه به دگرذیسی مسخ‌کننده و در نهایت به شکست انجامیدند. درباره این جریان وضعف‌های ذهنی و عینی آن هزاران صفحه سیاه کرده اند درحالی‌که درست از دیدگاه منافع ملی ایران باید بر این پا فشرده، که «جریان چپ» در درجه اول برخاسته از میان مردم ایران، کانون امیدها و کوششهای جمعی از فرزندان ایران شد و حتی گفته کسروی را باید تأیید نمود، که در سطح رهبری نیز «رویه‌رفته آن حزب را نیکخواهان راه می‌بردند»^۱ او بدانجا رفت که حتی «وابستگی» این جریان به قدرت خارجی را نیز ضعف اصلی‌اش نیافت:

«در نتیجه عقاید کمونیستی و یا در سایه تشکیلات کارگری، سران حزب توده به دولت شوروی تمایل دارند و ما این تمایل را به آنان ایراد نمی‌گیریم. این اندازه جای ایراد نیست»^۲

آنچه «جای ایراد» است ناتوانی «جریان چپ» از قرار گرفتن در جبهه مترقی و غیر اسلامی ایران است و همین بود که این جریان را به شکست در همه خطوط محکوم می‌ساخت. شکستی که در درجه اول شکست ایران بود. فاجعه آنجاست که در این جریان برای اول بار پس از چهارده قرن، نیرویی از میان مردم ایران برآمد، که جز ستیزه جویی با حکومت سیاسی نمی‌دانست و این در نهایت، اضمحلال تفکر اجتماعی و رنگ باختگی فرهنگ ایرانی در قبال نفوذ شیعه‌گری را بازتاب می‌داد.

بعداً باز هم در این باره خواهیم گفت. اینجا همین بس که با توجه به انرژی عظیمی که در طول سه نسل در «جریان چپ»، در ستیزه جویی فرساینده با پایگاه حکومت سیاسی به هدر رفت، می‌توان تصور نمود که در صورت نزدیکی و همیاری این دو نیروی ایرانی چه انرژی سازندگی عظیمی فراهم می‌آمد. در این باره آنچه به‌آذین پس از نیم قرن در باره جریانی که خود از رهروانش بود، بزبان آورده، از گویایی خاصی برخوردار است:

«عناصر پیشرو ایران، غافل از وظیفه روشنگری و رهبری خویش، در موضع نفی و انکار جا خوش می‌کردند. همه چیز را به نیزنگ و عوام‌فریبی دستگاه باز می‌آوردند و خود را آسوده می‌داشتند»^۳

* * *

آنچه که درباره «جریان چپ» مطرح گشت، در زیر آوار آتشبار دروغ پردازی‌های تاریخی، ممکن است در وهله اول دور از ذهن بنماید. اما فقط تعقل تاریخی بر بنیان منافع ملی ایران است، که می‌تواند راه درهم‌کوفته بسوی دریافت هویت ملی و تاریخی را بروید. در پایان دهه‌ای که از آن سخن می‌رود، در پی کشاکش با انگلیس بر سر تجدید قرارداد استعماری مربوط به نفت، بموازات «جریان چپ»، «حرکتی ملی» بر رهبری دکتر محمد مصدق نیز پدید آمد. تنها از این حیث که نشان دهیم، چگونه «پیکره‌پردازی تاریخی بر پایه منافع ملی» می‌تواند در بازگشودن روندها و رویدادهای پیچیده تاریخ ایران بکار رود، از این «رویداد تعیین‌کننده» نیز به نگاهی در می‌گذریم.

می‌خواهیم بررسی کنیم، جریاناتی که به «کودتای ۲۸ مرداد ۳۲» خاتمه یافت، از چه مکانیسم درونی برخوردار بود و آرایش نیروهای دست‌اندرکار به چه صورت شکل گرفت؟

^۱ همانجا، ص ۲۸.

^۲ همانجا، ص ۳۴.

^۳ م. ا. به آذین، از هر دری...، ص ۸۶.

«انقلاب مشروطه» و «جنبش ملی شدن نفت» در نظر «تاریخ نگاران»، از همه لحاظ متفاوتند. درحالیکه «پیکره‌نگاری تاریخی» نشان می‌دهد که درونمایه، حتی آرایش نیروها و علل برآمدن و شکست هر دو توازی حیرت‌انگیزی داشته است.

پس از بررسی مشروح «انقلاب مشروطه»، یافتن این توازی دشوار نیست. پیش از این اشاره شد، که پس از تضعیف ظاهری رهبری شیعه در دوران رضاشاه، دهه بیست علیرغم ظهور «جریان چپ»، دهه نفوذیابی و اوج‌گیری نوین قدرت رهبری مذهبی بود. چه در وارد کردن فشار به دربار و چه در سطح جامعه قدرت یابی رهبری شیعه با هیچ مقاومتی روبرو نبود. رسول مهربان، «عضو رهبری حزب ایران»، گوشه‌ای از تهاجم رهبری مذهبی را ثبت نموده است:

«از مهرماه ۱۳۲۶ جلوی زنهای بی حجاب در سربازار گرفته می‌شود و با نصب اعلامیه‌های تهدیدکننده و توهین آمیز، به بازاریان تهران تأکید و امر می‌شود، که از معامله و خرید و فروش با زنهای بی حجاب خودداری شود و چند مرتبه حمله و هجوم به زنهای بی حجاب و اسیدپاشی مشاهده می‌شود. علاوه بر آن زد و خوردهایی بین مسلمانها و بهائیه‌ها در کارخانه بهشهر ایجاد می‌شود، که دنباله آن به کشت و کشتار چند خانواده بهائی بهشهر می‌انجامد.»^۱

در رابطه با تهاجم سیاسی رهبری شیعه، از نقش بارز «تیراندازی به شاه» سخن گفتیم. این تیراندازی از هرسو روندی را که می‌توانست ابتکار عمل را از دست حکومتگران مذهبی خارج سازد، ترمز نمود. این روند در این جهت بود که حزب توده با رشد فزاینده در جامعه ایرانی مجبور می‌شد، رفته رفته رعایت منافع ملی ایرانی را جایگزین انقلابی‌گری کور نماید و از سوی دیگر دستگاه حکومت سیاسی و «شاه جوان دمکرات»، با تکیه بر نهادهای دولتی به اعتماد به نفس نوینی دست یابد. اما این تیراندازی، «حزب توده» را به «مبارزه مخفی» کشاند و ستیزه جویی اش را تشدید نمود و از سوی دیگر به وحشت دربار در مقابل «نیروی چپ» دامن زد. بدین لحاظ نیز درست مانند یک قرن پیش، «تیراندازی به شاه» جشن رهبری شیعه بود:

«... از همه ادوار و ادعیه مذهبی برای شکرگذاری کمک گرفته شد و آتشپزخانه‌ها در مساجد و تکایای تهران و شهرستانها بکار افتاد... به عنوان شام مجانی در تکایا و مساجد... دعا و ثنا و روضه و دعای ندبه برای سلامتی و صحت و عافیت شاه براه افتاد.»^۲

بدین ترتیب موقعیت ضعیف دربار و تهاجم گسترده رهبری شیعه برای اعمال نفوذ، شرایطی کاملاً قابل مقایسه با اوضاع ایران در آستانه انقلاب مشروطه بوجود آورده بود. از سوی دیگر ضرورت سیاستی جدید در قبال پایان قرارداد استعماری نفت، زمینه مساعدی برای حرکتی ملی فراهم می‌ساخت. این تغییرات بر پایه جنبه مثبت آموزش و پرورش عمومی، راه تحول بسوی انسجام ملی را می‌گشود.

با وجود آنکه رشد «قطب ایرانی» در جامعه، در قبال عقب راندن سلطه حاکمیت مذهبی فراهم نیامده بود، اما ظهور حکومتهای ملی در آسیا (هند ۱۹۴۸ م، چین ۱۹۴۹ م...)، هاله‌ای از امید برانگیخته بود، که ایران با تکیه حکومت بر پایگاه مردمی و استفاده از درآمد نفت به چنان قدرتی دست یابد، که ارتجاع درباری و مذهبی را «شاه‌مات» سازد و با استفاده از اختلاف منافع قدرت‌های بزرگ انگلیس، آمریکا و شوروی به جایگاه شایسته‌ای در سطح جهانی دست یابد. این همه بدان بستگی داشت، که حکومت سیاسی با اقدام جدی در جهت منافع ملی و انسجام دمکراسی، قدم به قدم اعتماد اکثریت مردم را بسوی خود جلب کند و نفوذ ملایان بر «امت» را درهم

^۱ رسول مهربان، گوشه‌هایی از تاریخ معاصر ایران، ص ۱۷۶.

^۲ همانجا، ص ۲۱۲. (مضمون).

شکند. با تمایل «شاه جوان دمکرات»، که با این شعار سلطنت خود را آغاز کرده بود، که: «پادشاهی بر یک کشور عقب مانده افتخاری نیست»، کوشش اولیه در این راه به آسانی گذشت:

«۱۸ مهر ۱۳۲۸ پس از انتخابات دوره شانزدهم، مصدق با دست آویز کردن تقلبات وسیع در این انتخابات برای تشکیل مجلسی که قرارداد جدید نفت... را تصویب کند، با ارباب جراید نشستنی داشت و در همین جلسه پیشنهادی برای تحصن آزادیخواهان با هدف اعتراض به جریان انتخابات ارائه شد که نسبت بدان دو نظریه وجود داشت. گروهی از جمله حائری زاده و مکی تحصن در حضرت عبدالعظیم را پیشنهاد می کردند و گروه دیگر از جمله دکتر مصدق و دکتر بقایی عقیده داشتند باید به دربار رفت و از شاه برای تضمین آزادی انتخابات مدد خواست. تحصن سه روز ادامه یافت و در همانجا جبهه ملی تولد یافت.»^۱

خواننده دقیق متوجه است که دو ویژگی سبب شد، که این «اتفاق ساده» موجد بزرگترین حرکت ملی در تاریخ معاصر ایران گردد. اول آنکه پیشگام این حرکت، دکتر محمد مصدق، از دولتمردان ایرانی در جناح مرفعی دربار بود، که نیم قرن با پیگیری و صداقتی میهن دوستانه در راه تحکیم ویژگی های ملی و مشروطی حکومت کوشیده بود و دیگر آنکه این جنبش در همان قدم اول، با رد «تحصن در شاه عبدالعظیم» و تکیه بر محور «ملت و دولت» از خدمت به قدرت یابی رهبری مذهبی سر باز زد. شخص دکتر مصدق، رهبر و محرک «جبهه ملی» برای مدار بود و نه تنها «در طول مبارزات خود... حاضر به تظاهر مذهبی برای جلب نظر توده نشد»^۲، بلکه حتی از «لفاظی شهادت طلبانه»^۳ نیز بیزار بود.

اما نفوذ شیعه گری و قدرت ملایان بیش از آن بود، که به این ویژگی ارزشمند فرصت تنفس بدهد. از همان ابتدا عمامه بسران و «کلاهی» های شیعه زده چنان مصدق را محاصره کردند، که بزودی ستیزه جویی، تفرقه افکنی و جاه طلبی سکه رایج «جبهه ملی» شد. کم کم راستی و درستی کردار و رفتار مصدق چنان در پس پرده ای از هیاهو و غوغا پنهان ماند، که نیروی جاذبه اش را برای پایگاه مردمی جنبش ملی از دست داد. نه تنها اکثریت ۱۹ نفر عضو مؤسس جبهه ملی را عمامه بسران تشکیل می دادند، که «همکاری» با رهبری شیعه به نمایندگی آیت الله کاشانی به اهرم قدرت یابی نوین ملایان بدل گشت!

درباره کاشانی (طرف معامله رهبری شیعه با دولت) همین بس، که هر چند تا این زمان هنوز به ردیف اول ملایان تعلق نداشت، اما «فعالیت های سیاسی» او «لیاقت» اش برای رسیدن به این ردیف را توجیه می نمود:

با آنکه «در درخواست از رضاخان برای پذیرش سلطنت نقش فعالی داشت»^۴، پس از درافتادن رضاشاه با رهبری شیعه، در نجف «مدرسه علوی» را تأسیس کرد، که «آموزش نظامی نیز جزء برنامه درسی آن بود»^۵ و پس از آنکه دو سال (۲۴-۱۳۲۲ ش.) به جرم جاسوسی برای آلمان در بازداشت بریتانیایی ها بود.^۶ تا سال ۱۳۲۷ ش. رهبری «فداییان اسلام» را برعهده داشت و به همین سبب نیز پس از واقعه تیراندازی به شاه به علت «سوءظن همکاری در این امر» به بیروت تبعید شده بود!

«همکاری» چنین کسی با «جبهه ملی»، اگر جز در خدمت قدرت یابی ملایان می بود، جای شگفتی بود:

^۱ کیهان (لندن)، شماره ۴۵۳

^۲ بیژن جزنی، طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی خلق ایران، ص ۶۱.

^۳ سلسله پهلوی...، یاد شده، ص ۷۷.

^۴ همانجا، ص ۴۰.

^۵ همانجا، ص ۲۸۹.

^۶ همانجا، ص ۲۹۰.

«آیت الله کاشانی در خفا به مصدق برای پی افکندن يك نظام اسلامی فشار می آورد.»^۱ در «ظاهر» نیز: «کاشانی دولتی در دولت مصدق تشکیل داده بود. خانه آقا در پامنار از يك وزارتخانه فعال تر بود. آقا زاده ها و میرزاها و روزی برها، از صبح تا شام کار چاق کنی می کردند. مهرهای کاشانی زیره ها و صدها توصیه می خورد... و در هر ماه يك گونی توصیه به سر وزارتخانه ها می ریخت. با اختلافهایی که بروز کرده بود، مصدق دستور داد توصیه های آقا را جمع کنند... این ضرورتی بود به جاه طلبی آیت الله کاشانی که جدایی او را از مصدق جلو انداخت»^۲

اما پیش از آنکه به این «جدایی» برسیم، به «طرف» دیگر برخورد جبهه ملی، یعنی دربار نیز نگاهی بیافکنیم: رابطه «شاه جوان» با مصدق بر همان بنیانی برقرار بود، که ناصرالدین شاه، امیرکبیر را و مظفرالدین شاه، امین الدوله را برگزیده بودند. نه تنها انتخاب مصدق به نخست وزیری دلیل تاریخی کافی بر تمایل شاه به برقراری «حکومت مشروطه» و ملی شدن صنعت نفت بود، بلکه دگردیسی او را از هر نظر می توان با دگردیسی منفی شاهان پیشین مقایسه نمود. از ورای آنچه که رسول مهربان از موضع «چپ» در این باره نوشته است می توان «فرصت تاریخی» فراهم آمده، در ماههای پیش از «کودتا» را دریافت:

«در دوماه تیر و مرداد ۳۲، دربار شاه... مورد حمله و تعرض و گاه کنترل نیروهای مترقی قرار داشت. برکناری حسین علاء ضربه ای به شاه بود. حتی در بین افسران گارد شاهنشاهی، شاه خود را ایمن نمی دید... همه این عوامل موجب ترس و جبن و وحشت شاه شد. چیزی باقی نمانده بود، که شاه تسلیم مصدق شود.»^۳

همه واقعیات تاریخی بر این دلالت دارند، که محمدرضا شاه همچنانکه در این ۱۲ سال گذشته در مجموع بر پایه قانون اساسی کشور «سلطنت» کرده بود، در صورتیکه ادامه سلطنت خود را تأمین شده می یافت، از مقابله با جناح ارتجاعی دربار ابا نداشت. اما همان مکانیسمی که محمد علی شاه مشروطه طلب را بسوی ضدانقلاب مذهبی سوق داد و به «به توپ بستن مجلس» وادار ساخت، این بار نیز هرچند با پیچیدگی بیشتر اما به همان سرعت بکار افتاد.

پس از وقایع ۳۰ تیر ۱۳۳۱ ش. که مصدق به پشتیبانی مردم برای بار دوم به نخست وزیری رسید، با آنکه کاشانی نیز به ریاست مجلس دست یافت، اما دیگر برای رهبری شیعه روشن شده بود، مصدقی که اعلام کرده بود: «من نه نخست وزیر مجلس ام و نه نخست وزیر شاه، من نخست وزیر ملت.»^۴ کسی نبود، که در راه برقراری «حکومت اسلام» قدم بردارد. این بود که به یکباره «ورق برگشت» و پشتیبانی رهبری شیعه از او خاتمه یافت:

«مادامیکه آیت الله کاشانی با مصدق همکاری می کرد، عناصر مذهبی بخصوص بازاریان چشم به (مصدق) دوخته بودند. ولی پس از جدایی کاشانی از مصدق، یکباره حیثیت او در پیش اکثریت قاطع بازاریان نیز از بین رفت.»^۵

البته تا پایان سال ۱۳۳۱ هنوز رهبری شیعه امیدوار بود، که مصدق را «به راه آورد» و عدم پشتیبانی از او را باید بیشتر بعنوان اهرم اعمال فشار تلقی کرد. از سوی دیگر مصدق با پافشاری بر منافع ملی امید داشت، حمایت جناح مترقی جامعه را چنان جلب کند، که نیازی به پشتیبانی «امت» نداشته باشد. اما درست موفقیت در اعمال همین

^۱ «مهرگان»، سال اول، شماره ۳، ص ۱۱۸.

^۲ طرح جامعه شناسی...، یاد شده، ص ۵۸.

^۳ گوشه هایی از تاریخ...، یاد شده، ص ۴۹۲.

^۴ همانجا، ص ۴۶۶.

^۵ طرح...، یاد شده، ص ۶۳.

خط مشی، زنگ خطر را برای رهبری شیعه به صدا درآورد و کارزار دسیسه و تبلیغ برای سرنگونی مصدق بکار افتاد:

«از اول ماه مبارک رمضان شیخ محمد تهرانی، رئیس هیئت قائمیه تهران، علیه دولت به منبر رفت و این هیئت که بعدها با هیئت مهدویه یکی شد و بصورت انجمن حجتیه درآمد، از مراکز توطئه علیه دولت مصدق گردید... هیئت قائمیه و چند محفل مذهبی بنام انصارالائمه و جمعیت‌های مؤتلفه اسلامی، اعلامیه ای تحت عنوان «طوفان خشم» علیه دکتر مصدق منتشر کردند... که در همه در روزنامه های مخالف دولت منتشر شد.»^۱

از سوی دیگر، جناح ارتجاعی دربار نیز فرصت یافت تا با دسیسه چینی و تبلیغات ضدکمونیستی، شاه را زیر فشار بگذارد، که بقای مصدق، راه را برای کودتای کمونیستی خواهد گشود و «بساط سلطنت» را بکلی از میان خواهد برد. در این میان خیانت «نزدیکان» مصدق از برندگی خاصی برخوردار شد:

«از ۱۲ نفری که بنام نمایندگان جبهه ملی، زنده باد مصدق گویان، به مجلس رفتند (۱۳۳۰ ش) ظرف مدت کمتر از ۶ ماه شش نفر آنان به مصدق و نهضت ملی آنچنان خنجری زدند که هنوز برق آن می درخشد.»^۲

«مکی و بقایی و حایری زاده و قنات آبادی («لات چاقوکش عریده جودر کسوت روحانیت»)»^۳ «به پشتیبانی از آیت الله کاشانی به مصدق پشت کردند.»^۴ پیشبرد این روند بدانجا انجامید، که:

«(مصدق) در حالیکه هنوز محبوب و هنوز نخست وزیر بود، پیروانی نداشت و حامیان کاشانی دیگر در دسترس نبودند.»^۵

در چنین شرایطی کاملاً «طبیعی» بود، که برای شاه روشن شود، با حمایت از مصدق همچون او، راه زوال خواهد پیمود و بقایش بر تخت سلطنت، منوط به جلب پشتیبانی رهبری مذهبی است و دیگر هیچ.

خواننده متوجه است که نقش «جریان چپ» در رویدادهای سال ۱۳۳۲ چندان تعیین کننده ارزیابی نمی شود. زیرا در پیکره تاریخی آن دوران، حزب توده را در کشاکش میان دولت، دربار و رهبری مذهبی باید در خدمت ارتجاع مذهبی دانست. چنانکه کوشش «چپ» برای تضعیف حکومت مصدق، دست او را از سال‌ها پیش در دست رهبری شیعه گذاشته بود:

«حزب توده ایران... از... فداییان اسلام دعوت کرد، کمیته ای... بر ضد حکومت نظامی تشکیل شود.»^۶

بگذریم، دشمنی رهبری مذهبی با مصدق، «امت» که سهل است، مردم ایران را از پشتیبانی از او به وحشت می انداخت. کاشانی یک ماه پیش از کودتا ضربه مرگ آوری بر دولت مصدق وارد آورد. او طی اعلامیه ای، که در همه روزنامه ها مخالف دولت و هم چنین کیهان و اطلاعات چاپ شد، اعلام کرد:

^۱ گوشه... یاد شده، ص ۴۷۰.

^۲ همانجا ص ۳۶۱.

^۳ همانجا ص ۳۶۲.

^۴ همانجا (مضمون).

^۵ سلسله پهلوی... یاد شده، ص ۹۷.

^۶ گوشه... یاد شده، ص ۲۸۲.

«مملکت ایران گرفتار مردی است که نقاب تزویر آزادیخواهی زده است، در حالیکه عوامفریب و دیکتاتور است... پنجاه سال است که برای دیکتاتور شدن زمینه چینی کرده است و اکنون یاغی و طاغی است و به خیال خداوندگاری افتاده است... و مستحق چوبه دار است و به بدنامی سقوط کرده است.»^۱

با آنکه توجه ما محدود به حرکت اجتماعی و سیاسی در درون ایران است، با این همه در اینجا ناگزیر به این اشاره هستیم، که در نتیجه جنگ جهانی دوم آمریکا به «ابر قدرت جهانی» عروج نمود و انگلیس جنگ زده رفته رفته، از مواضع قدرت سیاسی و اقتصادی خود به کنار رانده می شد. با این تفاوت که آمریکاییان هنوز به تجربه و شناخت سیاست خارجی انگلیس، بویژه در مورد ایران دست نیافته بودند. این بود که رهبری شیعه برای جانشین ساختن «یار دیرینه» به فعالیت و تظاهر نیز نیاز داشت:

«روز عید فطر (۳۰ خرداد ۳۲)... کاشانی در مسجد شاه... اعلام برگزاری نماز کرد... همه کسانی که در حوادث نهم اسفند آتش بیار معرکه بودند، در این نماز شرکت کردند... به نوشته روزنامه «کیهان» از این مراسم توسط فیلمبرداران خارجی فیلمبرداری شد و دیروز که حضرت آیت الله کاشانی در منزل بیلاقی خود در شمیران استراحت کرده بودند، فیلم را برای اجازه پخش به حضورشان بردند و پس از موافقت آیت الله، امروز به آمریکا فرستاده شد.»^۲

بدین ترتیب نه تنها به شاه، بلکه به آمریکاییان نیز تفهیم می شد، که جلوگیری از تحول بنیادین در ایران مستلزم ائتلافی جدید با رهبری مذهبی است. تلگراف آیت الله بروجردی، «روحانی طراز اول»، به شاه در رم نشانه پایان «معامله» انجام شده و آغاز عملیات کودتا بود:

«از خداوند متعال حفظ دودمان شما را مسئلت می نمایم.»^۳ «بین شاه و روحانیت قم معامله ای صورت گرفته بود. به این معنی که آنها در قبال اقداماتی مانند سرکوبی جنبش ملی... ساکت مانند. در مقابل، دربار یک محیط امن و آسایش برای روحانیون فراهم آورد.»^۴

البته پیش شرط انجام این «معامله»، که ابعادی بسیار وسیع تر داشت، این بود که شاه با توسل به زور و احتمالاً کشتار، به تخت سلطنت باز گردد و مانند شاهان پیشین آن قطب زورگو و مستبدی را تشکیل دهد، که پیش از این نیز تداوم قدرت ملایان را ممکن ساخته بود!

«منزاع تاریخی» آنکه محمدرضا شاه، جوان در اروپا تحصیل کرده، پیش از آن چنان دمکرات منش و قانونی رفتار کرده بود، که نشان دادن چهره «مستبد خونخوار» به سادگی از او بر نمی آید و می بایست در برخوردهای آتی در این «نقش تاریخی» فرو برود!

بهررو، پیکره پردازی تاریخی، «کودتای ۲۸ مرداد» را چنان روشن می کند که تبدیل به «اتفاقی ساده» می شود! پس از «معامله» ای که صورت گرفته بود، به اینکه حتی رهبری شیعه نیروی ضربت خود (اوباش) را به کودتاگران قرض دهد نیز چندان نیازی نبود. زیرا همچون روز به توپ بستن مجلس در نیم قرن پیشتر، از همه آن «جنبش ملی»

^۱ «کیهان»، ۳۰ خرداد ۱۳۳۲.

^۲ «گوشه...»، یاد شده، ص ۴۷۷.

^۳ «مهرگان...»، یاد شده، ص ۱۲۳.

^۴ همانجا.

تنها خانه مصدق «ستاد مقاومت» باقی مانده بود و هیچ گزارشی از این جمله سرهنگ نجاتی، محافظ این خانه، درباره اوضاع گویاتر نیست، که گفت: «ما قطره ای در مقابل دریا بودیم».^۱ آری، از دیدگاه تاریخ ایران هرچند شکست «جنبش ملی»، تراژدی مکرری را یکبار دیگر تکرار می کرد، اما همینکه مصدق در این آوردگاه با شناخت عمیق از توازن قوای سیاسی، مردم ایران را به مقاومتی محکوم به شکست و خونبار (مانند اندونزی ۱۹۶۵ م.) فرانخواند، کافیت تا او را در سلسله بزرگترین مردان تاریخ ایران قرار دهد.

برای دریافت این داوری نامأنوس لازم است عمیق تر بنگریم. پرسیدنی است، اگر مصدق بر قدرت عظیم رهبری «امت» و پایگاه متزلزل حکومت سیاسی بدین نیکی آگاهی داشت، اصلاً از چه رو به میدان گام گذاشت و امیدها برانگیخت؟ تازه آنهم در ابتدا بر پشتیبانی رهبری شیعه بنا کرد؟

این «چیستان» را تنها با استفاده از «پیکره پردازی تاریخی» می توان گشود! پیش از این در بررسی نیروها و مکانیسم «انقلاب مشروطه» دریافتیم، که یحیی دولت آبادی، در زمان اوج گیری قدرت ملایان و تضعیف دربار، قدم به میان نهاد، تا بر موج قدرت طلبی رهبری مذهبی، حکومت سیاسی را به گام برداشتن در جهت منافع و خواست مردم ایران وادار سازد.

نه تنها رابطه دوستی نزدیک مصدق با دولت آبادی (مرگ به سال ۱۳۱۸ ش.) بلکه آرایش نیروها در مرحله پایانی دهه بیست، مؤید این داوری است، که مصدق نیز کوشید، قدرت و فشار رهبری مذهبی را در جهت زیر فشار گذاردن دربار بکار گیرد. در این میان پیروزی سریع و چرخش مثبت در مرحله اول انقلاب مشروطه و در سال اول فعالیت جبهه ملی، بیانگر ژرف اندیشی و کاربری این دو پیشوای مردم ایران است و مسخ و سپس شکست «انقلاب مشروطه» و «جنبش ملی» نیز ناشی از قدرت ضدانقلابی رهبری شیعه، که دیر یا زود با حمله بر نیروی انقلابی، دربار را به ائتلاف با خود مجبور ساخت.

درستی این داوری هنگامی روشن تر می شود، که تصور رود، در صورت نبود عمل تاریخی این دو دولتمرد ایرانی، تنها شقی که بجا می ماند، درهم شکستن دربار در مقابل حملات فزاینده رهبری مذهبی بود و برقراری «حکومت اسلامی»! از سوی دیگر شیعه زدگانی که شکست «جنبش ملی» را «سرمایه سیاسی» نموده اند، باید جوابگو باشند، که در صورت پیروزی مصدق و نیروی پشتیبان او، مرحله بعدی تاریخی چه می بود؟ آیا مصدق در جهت برآوردن منافع ملایان گام برمی داشت و یا آنکه با اقدام در جهت دموکراسی اجتماعی، حکومت قانون و دفاع از منافع ملی ایران ناگزیر در مقابل پایگاه حکومت مذهبی قرار می گرفت؟

شکی نیست که مثلاً دفاع از آزادی زنان و اقلیتهای مذهبی او را دیر یا زود به مقابله با رهبری شیعه می کشاند و همان سرنوشتی را پیش رویش قرار می داد، که در طول یک قرن پیش از این همه دولتمردان میهن دوست ایرانی (و چرا نگوئیم شاهان ایران) بدان دچار آمده بودند؟

کسانی که در دفاع از امیرکبیرها و مصدقها بر «شاهان مستبد» ایران تاخته اند، اگر یکبار از خود می پرسیدند که امیرکبیر یا مصدق در صورت موفقیت در کار خود، با چه واکنشی از سوی «روحانیت» روبرو می شدند، شاید این نیز درمی یافتند که در درجه اول قدرت واپس گرای رهبری مذهبی عامل تعیین کننده ای بود که از ناصرالدین شاه تا محمدرضا شاه، «استبداد» را برای حفظ قدرت اجتناب ناپذیر ساخته بود.

^۱ سرهنگ غلامرضا نجاتی، تاریخ جنبش ملی شدن نفت، شرکت سهامی انتشار، ص ۲۳۲.

از سوی دیگر خرد، تدبیر و اقدام میهن‌دوستانه همین «دولتمردان» در پایگاه حکومت سیاسی- از امیرکبیر تا مصدق و از امین‌الدوله تا دولت‌آبادی- بود، که به نمایندگی از قطب ملی ایرانی، از برقراری «حکومت اسلامی» بسیار پیش‌تر از آن که رخ داد، جلوگیری نمود و حتی به پیشرفت‌های «سطحی و گندرایبی» در ایران یک قرن و نیم گذشته میدان داد. شکست آنان، شکست ایرانیانی است که در صورت نبود پایگاه ارتجاع کور مذهبی در هریک از این مراحل می‌توانستند، کشور را به پای پیشرفته‌ترین جوامع دنیا برسانند. آنکه این مکانیسم تاریخ معاصر ایران، از «جنبش بابی» تا «جنبش ملی» را درنیابد، خواسته یا ناخواسته در جبهه ارتجاع مذهبی قرار دارد.

ناگفته نگذاریم، که مصدق بعنوان متفکر اجتماعی (چهره ای که بکلی ناشناخته مانده) کاملاً بر ماهیت تاریخ معاصر ایران آگاه بود. چنانکه در «خاطرات و تألمات» خود می‌نویسد:

«اگر مشروطه هم روی یک زمینه و سوابقی نصیب ما شده بود، مملکت می‌توانست از اشخاص مطلع بر رژیم استفاده کند. گویندگان کسانی بودند که چندی بخارج رفته، جریان مشروطه را از دور دیده و معلوماتی جزئیک اطلاعات سطحی با خود به ایران نیاورده بودند و دیگران حتی نام مشروطه را هم نشنیده و بین استبداد و مشروطه فرق نمی‌گذاشتند.»^۱

آیا «زمینه و سوابق» برای انقلاب مشروطه، جز این می‌توانست باشد، که تسلط متولیان اسلام درهم شکسته شود و این مهم امکان نداشت، جز به پیروزی «رفرم دینی»؟

چنانکه دیدیم، در این دوران نیز کشاکش سیاسی، تضاد میان دو قطب «ایرانی» و «اسلامی» در عمق جامعه را بازتاب می‌داد و بدون شناخت این تضاد و مرحله رشد آن، درک فراز و نشیب‌ها و چرخش‌های ناگهانی غیرممکن است. از سوی دیگر پیچیدگی فزاینده جامعه و برآمدن «پدیده‌های بینابینی» و مرزهای اجتماعی و فرهنگی مخدوش، شناخت این تضاد را مشکل می‌سازد. اینستکه، به نگاهی به «فرهنگ اجتماعی» در این دوران خواهیم کوشید، «نارسایی» بررسی اوضاع سیاسی را تا حدی جبران نماییم.

شناخت درست «فرهنگ اجتماعی» در نیم قرن اخیر از این جهت از اهمیت تعیین کننده‌ای برخوردار است، که دامنه نفوذ «مذهب مسلط» ظاهراً از حیات اجتماعی ایران پا پس می‌زد و دیگر دستکم در شهرهای بزرگ، صدای مؤذن تعیین کننده «آهنگ زندگی روزانه» نبود.

حال آنکه می‌دانیم، «عقب نشینی» ملایان نه از قدرت و نفوذ کلی پایگاه حکومت مذهبی کاسته بود و نه در قبال برآمدن جامعه‌ای مدرن، آگاه و کوشا صورت پذیرفته بود. با اینهمه این «عقب نشینی»، بدین توهم دامن می‌زد، که گسترش مظاهر نوین زندگی، آنچه را که جنبش‌های مردم ایران در مقابله با متولیان اسلام هدف داشتند، رفته رفته حاصل خواهد کرد!

سخن گفتن درباره پیامدهای فاجعه انگیز این توهم هدف این بررسی نیست، مهم‌تر آنستکه ببینیم، پاپس کشیدن «فرهنگ مذهبی» در قبال رشد کدام فرهنگ اجتماعی صورت گرفته بود؟ چون عمیق‌تر بنگریم، این عقب نشینی به رشد دو «نسخه بدل» از همان «فرهنگ مذهبی» انجامیده بود: لمپنیسم و «چپ».

لمپنیسم:

^۱ دکتر محمد مصدق، خاطرات و تألمات، ص ۵۵.

«مبارزه» متولیان اسلام با «فحشا و منکرات»، به موازات «مبارزه سیاسی» برای کسب و حفظ قدرت، هزار سال است «بعد فرهنگی» تسلط اسلام بر جامعه ایرانی را تعیین نموده است. این «مبارزه» که در ادبیات فارسی نیز بازتاب داده شده، بموازات کاستن قدرت خلفا، برای متولیان اسلام بزودی به «مبارزه ای حیاتی» بدل گشت و «نهی از منکر و امر به معروف» بجای آنکه جلوگیری از بدکاری باشد، اعمال قدرت و توجیه کننده تسلط شان در این درازنای خفت ایرانیان بوده است. بدین سبب نیز قدرت قطب شریعت، همواره با دامنه «فحشا» (بدی) متناسب بود. از اصفهان شیعه زده دوران صفوی، که فاحشه خانه اش به روایات تاریخی ۵ هزار زن (!) را در خود جامی داد، تا فساد فزاینده در دوران پهلوی، رشد سرطانی لمپنیسم پدیده قانونمندی است، ناشی از تسلط «فرهنگ مذهبی»، که گناه و صواب را دو جنبه تفکیک ناپذیر از عمل انسان اعلام می کند و همه لذات روحی و جسمی را «گناه» می انگارد.

آنجا که این «فرهنگ» ظاهراً تضعیف گشته باشد، خود را بصورت خوشباشی، لاابالی گری و بدفکری نشان می دهد. اینهمه، درد جوامعی است که راه روشنگری ضد مذهبی را در بعدی آگاهانه نپیموده اند و در واقع ضعف ناشی از سرنگرفتن همین روشنگری و جلوگیری از شرکت نیروهای بالنده در حیات اجتماعی است که بصورت لمپنیسم خود نشان می دهد.

طرفه آنکه، در مرحله پایانی دوران پهلوی، پس از آنکه «کوشش برای احیای ایران باستان»، به مضحکه ای بدل شده بود، حکومت سیاسی نیز کوشید بر موج فراگیر لمپنیسم سوار شود. در این برهه لمپنیسم چنان جامعه ایرانی را فراگرفته بود که حتی کوششهای برخی روشنفکران در جهت مقابله با آن، خود به گسترش اش کمک می کرد! در این باره عرصه پژوهشهای اجتماعی همچنان خالی است، از اینرو تنها به این اکتفا می کنیم، که لمپنیسم در جوامع متعادل، خصلت تنها یک قشر اجتماعی، مرکب از وازدگان اقشار دیگر است و بطور طبیعی هر قشر و طبقه دیگری، ویژگی های فرهنگی خود را داراست، در حالیکه در ایران یکی هم به سبب رشد وسیع لمپنیسم، نه تنها طبقات اجتماعی به تبلور و انسجام فرهنگی نوینی دست نیافتند، که این «ضد فرهنگ»، به موازات مذهب مسلط، به «فرهنگ فراگیر اجتماعی» بدل شد.

در نظر اول، لمپنیسم بعنوان شبه فرهنگی که «موازین مذهب» را انکار می کند، می تواند به کوشش برای رهایی از مذهب خفقان آور تلقی گردد، اما چون عمیقتر بنگریم، ایندو همزاد یکدیگرند و هر دو در مقابله با هر نوع فرهنگ مدنی. این خصلت ذاتی مذهب خودکامه است که انسان را به نوسان میان «خدایی» و «شیطانی» وامی دارد. بدین سبب برای فرد و جامعه ای که گریبانش به ریسمان خودکامگی مذهبی گرفتار آمده، هر کوشش و کوششی بجز نفی آن، در نهایت به «خفگی معنوی» می انجامد.

با شناخت رابطه متقابل نفوذ مذهب خودکامه و لمپنیسم به جامعه ایرانی در دوران پهلوی بنگریم، تا دریابیم، عقب نشینی محدود اولی بنفع رشد سرطانی دومی، در برآیند، مجالی برای رشد و گسترش فرهنگ انسانی و ایرانی بجا نمی گذاشت.

با این همه این نیز قابل انکار نیست، که در مقابل این نفوذ دو جانبه، «فرهنگ مدنی» نیز از کوشش باز نایستاده بود و گسترش رابطه با «جهان خارج» و رسوخ مظاهر مدنیت جدید برای قطب ایرانی فرصت نوینی فراهم آورده بود، تا بر فرهنگ و مدنیت ایرانی تکیه کند.

چون از این سو به جامعه ایرانی بنگریم، به حقیقت نیز قشر عظیمی از ایرانیان کوشا، سرافراز و خوشبین به آینده ای درخشان را می یابیم، که در هر جامعه دیگری روند پیشرفت همه جانبه و شتابان بسوی «جامعه مدنی و مدرن» را تضمین می نماید. اما چنانکه بتن حس کردیم، این قشر عظیم، به پیشگامی اندیشه ورزان، هنرمندان و دانشمندان، در مقابل قطب ارتجاع فلج کننده از ایفای نقش تاریخی خود بازماندند.

از «صادق هدایت» و «نیما» تا «محسن هشتروندی» و «محمدباقر هوشیار» و از «آریان پور» و «شهریاری»، تا «خانلری» و «امین الله حسین»، با «لشگری» از کوشندگان روبرویم، که «استعداد جهانی» آنان در کوران فرسایش معنوی ناشکفته ماند.

این فرسایش - که ظاهراً در میان قشری برکنار از «آمت شیعه» صورت می‌گرفت، بطور عمده ناشی از تسلط «فرهنگ چپ» بر قشر «تحصیل کرده» ایرانی بود. بدین سبب نیز ناگزیریم، بار دیگر از «جریان چپ»، (اینبار نه بعنوان جریان اجتماعی - سیاسی، بلکه) بعنوان «پایگاهی فرهنگی» سخن گوئیم.

«جریان فرهنگی چپ»:

بلشویک است خضر راه نجات
بر محمد و آل او صلوات!
عارف قزوینی^۱

روند رسوخ «جریان چپ» به ایران، در مجموع با رسوخ این جریان به دیگر «کشورهای عقب مانده» قابل مقایسه است، جریان مارکسیستی در اروپا پس از چهار قرن تحول فکری و اجتماعی، که با فرم دینی لوتر آغاز و از «عصر روشنگری» به «دوران انقلاب فلسفی، اجتماعی و صنعتی» قرن نوزدهم فراروید، پدید آمد و در «ساختمان» تفکر مارکسیستی، همه خطوط فکری اروپایی در جلوه‌ای نوین بکار گرفته شد.

اما این تنها یک روی «قضیه» است. روی دیگر آنستکه با پیروزی بلشویک‌ها در روسیه عقب مانده، که هیچیک از مراحل فکری و اجتماعی پیش از این را طی نکرده بود، «مارکسیسم - لنینیسم» با گامهای سریعی بصورت «ایدئولوژی دولتی» مسخ گردید و در تقابل با فاشیسم در اروپا بصورت ایدئولوژی توتالیتار نوینی درآمد. این دگرگونی که در واقع چیزی جز بگسل نشستن یک جریان فکری نوین در جامعه‌ای قرون وسطایی نبود، شناخته شده تر از آنستکه به توضیحی نیاز باشد.

اما تراژدی تاریخی ایران و دیگر «کشورهای عقب مانده» این بود، که پس از جنگ جهانی دوم و قدرت یابی شوروی در سطح جهانی، استالینیسم نیز گسترش سرطانی یافت و کشورهایی که به سبب ناتوانی درونی در یک قرن پیش از آن از دریافت و بکارگیری تفکر جدید اروپایی عاجز مانده بودند، عرصه غلیان و گسترش «احزاب کارگری طراز نوین» گشتند. در این میان قابل توجه است، جدی ترین کسانی که در ایران پیش از این تاریخ، با مارکسیسم آشنا شدند، آنرا از بنیاد با واقعیت جامعه بیگانه یافتند؛ از جمله سلطان زاده، «اولین سوسیالیست ایرانی»، پس از انقلاب مشروطه نوشت:

«در مملکتی که هنوز به معیشت قرون وسطی روزگار می‌گذرانند، در مملکتی مثل ایران، سوسیالیسم یک خیالی است بی حقیقت».^۲

جالب است که همو نیز پایه «معیشت قرون وسطایی» را بر نبود دموکراسی اجتماعی می‌یابد:

«در فرانسه که آزادی و انقلاب را تمام ملل اروپا از آن سرمشق گرفته اند، دارای فریق مختلف سیاسی می باشد و هر جا که آزادی هست و هر جا که می توانند آزادانه تبادل افکار نمایند، همانجا اختلاف آراء موجود است... ولی

^۱ انقلاب اکتبر و ایران، مجموعه سخنرانیها... حزب توده ایران، ص ۳۴۴.

^۲ فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، ص ۱۱۵.

اجتماعیون ایران که در دستور مسلکی شان خود را پیروی یک دین و معتقدین یک آیین اعلام نموده اند، بالطبع منکر نظریه بین المللی و شناختن تساوی حقوق غیرمسلمانان می باشند.^۱

بدین ترتیب آنچه بصورت مجموعه ای از «مبانی اعتقادی» و «برنامه عمل»، جامعه ایرانی را پس از استالینگراد در می نوردید، با «مارکسیسم» برخاسته از اروپا رابطه ای نداشت و اینکه برای بخش عظیمی از جوانان ایران جاذب شد، از دیدگاه امروز باید بیشتر به واپس نشستن تفکر و فرهنگ ایرانی در مقابل این موج تلقی گردد. برای نسل جوانی که از آموزشگاه های رضاشاهی بیرون آمده بود، «حزب توده» به کانون امید برای دگرگونی عظیم و سریع بدل شد که چون شرط پیوستن به آن، نه غلبه بر ذهن خرافی بود و نه مبارزه با شیعه زدگی، در مدت کوتاهی به رشد کمی قابل توجهی دست یافت. اما این رشد کمی به برآمدن پایگاه مرفقی در جامعه نینجامیده بود و آنجا که پای عمل به میان آمد با تقلید خط مشی و شیوه های مذهب مسلط به «نسخه بدل» آن بدل گشت.

همان کشاکش های درون رهبری شیعه، شیفتگی برای رهبران، اما تحقیر «هم زمان» و «تکفیر» مخالفان، اینک با برچسب «منحط»، «بورژوازی» و «وابسته»، بر رفتار اجتماعی این «انسانهای طراز نوین» غلبه داشت و در موضع سیاسی نیز ستیزه جویی بی چون و چرا با حکومت سیاسی و بدینی عمیق نسبت به همه آن گامهای کوچکی که در درجه اول به کار و کوشش همین مردم برداشته شده بود، محور کردار و رفتار این جریان را تشکیل می داد.

بدین ترتیب، جریانی که از احساسات انسان دوستانه و میهن پرستانه نسل جوان ایران تغذیه می کرد، از هر نظر دچار چنان دوگانگی بود، که پیشاپیش هر قدم سازنده ای را محکوم به شکست می ساخت.

درباره دوگانگی ها (از جمله فعالیت مخفی و کودتاگر در عین استفاده از امکانات قانونی، و دفاع از استقلال و منافع ملی کشور در عین «رعایت» خط مشی شوروی و...)، که بعنوان «دیالکتیک مبارزه» بخورد «هوداران» داده می شد، حتی بیش از حد کافی نیز سخن ها گفته اند! با این همه دو نکته اساسی نادیده مانده است:

یکی توهم عمیق نسبت به امکان پیروزی سریع جریان «چپ» است. عیار واقعی این توهم آن بود، که چون از دیدگاه این جریان به جامعه ایرانی می نگریستند، اکثریت را در مبارزه و ستیزه با حکومت یافته، درباره قدرت خود دچار خودبزرگ بینی می شدند. در حالیکه این «اکثریت» به شیعه زدگی و در خدمت رهبری شیعه بدین راه می رفت!

نکته دیگر آن که این «جریان» ناتوان از نزدیکی به نیروهای مرفقی و «ایرانی» در درون جامعه، نه خود می توانست مبتکر نوسازی باشد و نه به این کوشش از سوی دیگران ارج می گذاشت.

رفتار تحقیرآمیز به سرآمدان قطب ایرانی جامعه، شاخص این «ویژگی» جریان «چپ» است. اگر قتل کسروی درست زمانی صورت گرفت، که وزیران توده ای در دولت شرکت داشتند و بانگ اعتراضی برنخاست، گوشه گیری هدایت و نیما و دوری دهخدا و نفیسی از این جریان، شاخص «پایگاه فرهنگی» آنست.

بدین ترتیب «جنبش توده ای» نه تنها نوزایی فرهنگی نبود، که فاجعه ای بود، در نتیجه بازماندن جامعه ایرانی از روشنگری ضد مذهب مسلط. استالینسم با جدا افتادن از مارکسیسم، دیگر نه مبلغ روشنگری ضد مذهبی بود و نه مشوق انسان دوستی.

البته این ماهیت برای سرآمدان فرهنگی جامعه ایرانی که کارزاری جانسوز و در مجموع نافرجامی را در این میدان پشت سر داشتند، موجد دل نگرانی در باره آینده ایران نیز بود. شگفت انگیز آنکه مثلاً دهخدا، بسال ۱۳۳۱، در آستانه «کودتا»، خطر عمده ای که جامعه ایرانی را تهدید می نمود، از سوی ملایان می یافت:

^۱ همانجا، ص ۱۱۷-۱۱۴.

«نسل جوان نمی داند، ما چه خون دلی خوردیم تا دیورا در شیشه کردیم، به جوانها بگویند زنهارد در شیشه را نگشایند.»^۱

پیش از این اشاره کردیم، که کسروی بنحوی داهیانه، درباره بگل نشستن «جریان چپ» در ورطه شیعه زدگی هشدار می داد. دیری نپایید که تیزیابی او درباره خط مشی «ناواست» این جریان تأیید تاریخی یافت:

«میگویند ما عجلتاً باید مردم را بر سر خود گردآوریم و نیرو تهیه کنیم و رشته حکومت را بدست خود گیریم، آنوقت خواهیم توانست به اصلاحات دست بزنیم... (اما) مردمی که از مقاصد شما آگاه نیستند و با آن علاقمندی به سر شما گرد نیامده اند، شما نخواهید توانست در راه اجرای آن مقاصد بکارشان وادارید. بلکه همیشه ناچار خواهید بود، مقاصد خود را از آنها پوشیده داشته، همیشه ناگزیر خواهید بود، با نادانیها و خرافه پرستی های آنها مماشات کنید.»^۲

البته عملکرد اجتماعی- سیاسی این جریان از «ماشات با خرافه پرستی» فراتر می رفت و دیر یا زود آنرا به خدمت جناح ارتجاعی جامعه می کشاند و جالبست که از پس همه سخن پرانی های خوش برو بالا، همین بود که مورد انتقاد ایران دوستانی مانند کسروی قرار داشت:

«هنگامیکه آقا حسین قمی را با آن ترتیب خاص، برای تقویت ارتجاع به ایران می آوردند، شما در روزنامه خود تجلیل بی اندازه از او نمودید... آقا حسین قمی کسی بود که در زمان رضاشاه در موقع رفع حجاب از زن ها مخالفت نشان داده و با دستور دولت از ایران بیرون رانده شده بود و در این هنگام آورده می شد که بدستاری او دوباره زن ها به حجاب بازگردند و باز اوقاف بدست ملایان سپرده شود... شما شیخ حسین لنکرانی را، تنها به علت مخالفت و دشمنی با آقا سید ضیاء، از متفقین خود گردانیده اید. آیا این تقویت ارتجاع نیست؟... ارتجاع آنستکه، کسی هواداری از عاداتها و اندیشه های بیهوده کهنه کند و از پیشرفت يك توده بسوی بهتری جلوگیری کند.»^۳

«آن کارگری که شما برای اصلاح معاش او می کوشید توی خرافات غرق است... آن کارگر آماده است، سعادت خود و خانواده اش را به یک عقیده خرافاتی قربانی سازد. آن کارگر آماده است بعنوان آنکه شما به روضه خوانی عقیده ندارید و به تکیه احترام نمی گذارید بر شما بشورد... آن روستایی که شما خود را حامی او گردانیده اید در توی نادانی تا گلو فرو رفته... شما می توانید با سخنانی او را تحریک کنید که به ارباب دخالتی در عایدات ندهد، می توانید تفنگ بدستش بدهید که گماشتگان ارباب را بکشد. ولی اینها حال او را اصلاح نخواهد کرد و از او دهقانی که همسر دهقان آلمان و فرانسه باشد پدید نخواهید آورد.»^۴

پیش از این به «نگرش تاریخی» عمیقاً شیعه زده «چپ» اشاراتی داشتیم و اینجا بحث درباره این «جریان» را با اشاره ای به موضع او در قبال اقلیتهای مذهبی به پایان می بریم. دیگر شگفت آور نیست، که این موضع را دقیقاً با دگراندیش ستیزی اسلامی همسو بیابیم، در رابطه قرار دادن ارامنه با «دانشناک های ضد/ انقلابی»، یهودیان با «صهیونیسم جهانخوار» و بهائیان با «محافل امپریالیستی»، چنانکه دیدیم، تنها «لعابی سیاسی» برای سرپوش نهادن بر نفرت اسلامی از دگراندیشان بود، که دست «رهبران پرولتاریا» را در دست «متولیان اسلام» می گذاشت.

اینکه در درجه اول متولیان اسلام از «عملگهی فکری متفکران چپ» برای انباشتن زرادخانه تبلیغی و تحمیقی سود بردند، نیاز به تکرار ندارد و در این باره هم به نمونه ای اکتفا می کنیم:

احسان طبری در «جستارهایی از تاریخ» در همان صفحه ای که می نویسد:

^۱ «آرش»، شماره ۲۴، ص ۴.

^۲ سرنوشت...، یاد شده، ص ۳۲-۳۱.

^۳ همانجا، ص ۳۳.

^۴ همانجا، ص ۳۰.

«ما آرزو می‌کنیم و در راه آن می‌رزمیم که نسل‌های آتیۀ نزدیک از عدالت و سعادت همه بشری و ناب و پاک و اصیل برخوردار شوند... با پایان شب تاریک تاریخ، امید است که وحدت نوع بشر، وحدت او را از همه جهات تأمین کند.»^۱

نه تنها برای یهودیان حق حیاتی قایل نیست، که در خدمت یهودستیزی اسلامی کشف می‌کند، «اشغال فلسطین» توسط یهودیان، با «هجوم آمریکا ساخته اسرائیل» آغاز نگرفته، بلکه مشکلی ۳۳۰۰ ساله است: «۱۳ سده پیش از میلاد، یعنی ۳۳۰۰ سال پیش نیز قبایل اسرائیل در خاک فلسطین رخنه بردند و بعدها در زمان پادشاه شاعول، سلطنت اسرائیل و یهود را پدید آوردند... آخر به این سیل خون که از زمان شاعول تا زمان بگین جاری است باید ختامی نهاد»!^۲

با توجه به نفوذ فزاینده پایگاه حکومت مذهبی، شگفت‌انگیز نیست، که پس از «سکوت» رهبری شیعه در مقابل «کودتای ۲۸ مرداد»، تلاطم سیاسی و اجتماعی در دهه سی فروکشید و اثر ملموسی از آمدن و رفتن «جریان چپ» و «جنبش ملی» بجا نماند. ناگفته پیداست این فروکشیدن بیش از آنکه ناشی از «حکومت وحشت» محمدرضاشاهی باشد، بدان بود که رهبری شیعه به همه اهداف سیاسی و اجتماعی خود دست یافته بود و

«آیین نبی چون از خطر جست رفتند و به خانه آمدند»

در باره آیت الله بروجردی، در صف اول رهبران شیعه نوشته اند: هرچند که «با هرگونه فعالیت سیاسی علماً جلداً مخالفت می‌کرد.»^۳ اما «با فشار آرام بردولت به منظور رسیدن به مقاصد محدود مخالف نبود و لذا چه قبل و چه بعد از ۱۳۳۲، گاهگاهی با دربار تماس می‌گرفت. تنها موارد سیاسی فعالیت آشکار او یکی در بهار سال ۱۳۳۴ بود که اقتدار خود را در مبارزه با بهائیت بکار گرفت.»^۴ در باره «فشار آرام» او در آستانه «کودتا» سخن رانندیم و بعداً به «مبارزه با بهائیت» نیز اشاره خواهیم کرد. اینجا می‌خواهیم دریابیم، «سکوت قبرستان» در دهه سی، دلیل تاریخی کافی بر آنستکه نیروی اصلی و موجد واقعی تلاطمات در سالهای پیش از «کودتا»، اینک از چنان شرایط مطلوبی برخوردار گشته بود، که به سکوت و سکون وادارش می‌ساخت.

منطق تاریخی هیچ جایی برای انکار این واقعیت بجا نمی‌گذارد، که برآیند نیروهای «حاضر در میدان» در دهه بیست، از سوی رهبری شیعه بطرف پایگاه حکومت سیاسی قرار داشت و در خدمت آن بود، که همان روندی را به نتیجه مطلوب برساند، که از محمدشاه تا محمدرضاشاه و از محمدعلی شاه تا رضاشاه را به موضع «خودکامگی و استبداد» رانده بود. وگرنه «بگیر و بند» محدودی که «حکومت کودتا» بمنظور «سرکوب نیروهای توده‌ای و ملی» بکار گرفت، بسیار کمتر از آن بود، که به وجود یک پایگاه پر قدرت و واقعی دلالت کند. در مقایسه با مثلاً کودتای نظامی در اندونزی (۱۹۶۵ م.) که به قیمت کشتار پنج میلیون نفر ممکن گردید، «کودتای ۲۸ مرداد» و سرکوب پس از آن هرچه بود، «خونین» نبود!

^۱ احسان طبری، جستارهایی از تاریخ، ص ۱۱۴.

^۲ همانجا.

^۳ سلسله پهلوی...، یاد شده، ص ۲۹۳.

^۴ همانجا، ص ۲۹۵.

چگونگی پایان یافتن ائتلاف رهبری شیعه با دربار (در پایان دهه سی) نیز بنویس خود گویاست. بسیاری تاریخ نگاران «انقلاب سفید» و در پیامد آن، حوادث ۱۵ خرداد ۴۲ را پایان این دوران یافته‌اند. اما با شناخت دقیق‌تر از توازن قوای اجتماعی، «اتفاق ساد» اهمیت درخور توجهی می‌یابد.

به سال ۱۳۴۱ ش. یعنی چند ماهی پیش از «انقلاب سفید» حکومت شاه کوشید با احتیاط قدمی در راه شرکت اقلیت‌های مذهبی در حیات اجتماعی بردارد:

«سال ۱۳۴۱ دولت اسدالله علم تصمیم گرفت قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی را بتصویب برساند و به اجرا بگذارد. در لایحه‌ای که به مجلس تقدیم شد، دو مورد باعث نگرانی آخوندها شد. پیش‌بینی حق رأی برای زنان و حق سوگند خوردن نمایندگان اقلیتهای مذهبی که به نمایندگی انجمنهای ایالتی و ولایتی انتخاب می‌شوند به کتاب مقدس خود.»^۱

چنین «تصویب‌نامه»‌ای به این وضع «مضحک» پایان می‌داد، که پیش از این، نمایندگان «اقلیت‌های رسمی» در مجلس می‌بایست به قرآن قسم بخورند! با اینهمه از میان عمایه‌بسران، خمینی «گرچه هنوز پایگان بلند مذهبی و اعتبار زیادی در حوزه‌های علمیه نداشت»، فرصت را برای مطرح ساختن خود غنیمت شمرد و تلگرافی مؤدیانه به شاه نوشت:

«مستدعی است، امر فرمایید مطالبی را که مخالف دیانت مقدسه و مذهب رسمی مملکت است از برنامه‌های دولتی و حزبی حذف نمایند.»^۲

همین تلگراف کافی بود تا «شاه شاهان» دستور لغو تصویب‌نامه را صادر نماید و خمینی به رقبای خود نشان دهد که از چه برندگی بارزی برخوردار است. اهمیت این «اتفاق ساد» را نویسندگان «تاریخ کمبریج» که بیانگر «بصیرت انگلیسی» به اوضاع ایران است، دریافت‌اند:

«مبارزه علنی خمینی با رژیم پهلوی در پائیز سال ۱۳۴۱ آغاز شد. در این هنگام وی مبارزه‌ای موفقیت‌آمیز را برای الغاء قوانین جدید حاکم بر انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی رهبری کرد. علت این مخالفت... آن بود که شرط سوگند خوردن به قرآن برای اعضای این انجمن‌ها حذف شده بود و این نگرانی وجود داشت که اقدام فوق‌راه را برای مشارکت بهائیان در حیات سیاسی کشور هموار سازد.»^۳

آیا واقعاً این رویداد را آن گره تاریخی می‌توان شمرد که توازن قوای سیاسی- اجتماعی در دوران شاه را می‌گشاید؟ آیا قابل تصور است، شاهی که بر ارتش، ساواک و دستگاه اداری کشور حکم می‌راند و پول نفت و آمریکا و اروپا را پشت سر خود داشت، به محض آنکه به قدمی در پی فسخ این ائتلاف برآمد دیر یا زود محکوم به سقوط بود؟

این همه واقعیت تاریخی و اجتماعی در این دوران نیست و نمی‌تواند باشد. زمانه محمد رضا شاه با دوران ناصرالدین شاه یکی نبود. چه از نظر آرایش و تنوع نیروهای اجتماعی و سیاسی و چه به لحاظ کوشش میلیون‌ها ایرانی در درون و بیرون دستگاه اداری، کشور تفاوت‌های بسیار یافته بود، اما پژوهشی همه‌جانبه از آرایش نیروها در آن دوران نشان خواهد داد، که تداوم پایگاه حکومت مذهبی، همچنان از پیوند زایای قطب ایرانی جامعه با حکومت سیاسی که به موضع «خودکامگی عاجزانه» رانده شده بود، جلو می‌گرفت. حکومتی که نه تنها بدین سبب که به آقایان «سهم‌النفت» می‌داد و در هرگذاری مسجدی برپا می‌ساخت، از روی آوردن به این پیوند عاجز بود، بلکه ناتوانی‌اش از همگامی با جامعه‌ای که با اعتماد بنفسی فزاینده، خواستار برآمدن ساختارهای دموکراتیک

^۱ عباس مخبر، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۳۰۵.

^۲ همانجا.

^۳ همانجا.

برای هدایت انرژی سازندگی بود، او را به نابودی در آینده‌ای دور یا نزدیک محکوم می‌ساخت. این حکومت با «ژست خودکامگی» در برابر جامعه، به موازات «خاکساری سالوسانه» برای «دلربایی ازال‌عبا»، خواسته یا ناخواسته جانشین خویش را نیز تعیین می‌نمود.

* * *

چنانکه در دوران‌های پیش نیز دیدیم، ناتوانی حکومت سیاسی از نزدیکی به جامعه و سیر در جهت برقراری دموکراسی، خود بازتاب جامعه‌ای بود، که ویژگی اصلی‌اش همانا «بی‌شکلی» و کمبود آگاهی اجتماعی است. این فصلی است از دردناک‌ترین فصول تاریخ معاصر ایران و تنها برای آنکه نشان دهیم از کدام ناتوانی سخن می‌گوییم، به دو جنبه آن توجه می‌دهیم.

یکی آنکه باید بررسی نمود، که چرا کوششهای عظیمی که در اقشار و لایه‌های گوناگون جامعه صورت می‌گرفت، به گسترش ساختارهای مدنی و پیشرفت اجتماعی منجر نگشت و سرآمدان جامعه ایرانی از ایفای نقش راهبری خود ناتوان ماندند.

نخستین گام در راه این بررسی البته آنستکه مجموعه کوشش‌های اجتماعی، فرهنگی و علمی در این دوران شناخته گردد و موانع عینی و ذهنی گسترش آنها را برشمریم، تا دریابیم، روشنفکرستیزی در درون جامعه ایرانی از چه منبعی تراوش نموده است. این شناخت از آنرو نقش مهمی دارد، که نشان خواهد داد. جامعه ایرانی تنها «شریعتی» و «آل احمد» تحویل نداده است، بلکه در آن جمع قابل توجهی از روشنگران و پاسداران فرهنگ مدنی ایرانی و جهانی نیز برآمدند. با این تفاوت که گروه اول بر قدرت رهبری شیعه و مماشات حکومت شاه تکیه داشتند و گروه دوم با دشمنی آشکار و پنهان از هر دوسو! مثلاً کمتر کسی را می‌توان یافت که از برآمدن «محافل» متنوع فکری در دهه چهل با خبر باشد! «محافلی» که حتی با مدرن‌ترین جریانات فکری اروپایی پهلوی می‌زدند، اما به شمشیر روشنفکرستیزی به کنار رانده شدند. تنها برای آنکه در این باره مثالی زده باشیم، از محافل نئوپوزیتیویستی (پیرامون دکتر محسن هشتروندی) و آگزیستانسیالیستی (پیرامون دکتر مصطفی رحیمی) یاد می‌کنیم!

دیگر آنکه: «تفکر اجتماعی و سیاسی» در هر دورانی شاخص پیشرفت و یا پسرفت است. شاخص سیر تاریخی در ایران معاصر نیز این است که نه تنها «روشنفکران» از در انداختن فکری نو ناتوان بودند، بلکه از صعود به قله‌های اندیشه پیشینیان و درک «پیام» آنان درماندند و بدین، از آنان تصویری مخدوش و گهگاه وارونه بدست دادند، که بنوبه خود به گسست فکری و تاریخی جامعه دامن زده است. بدینچه در کتاب حاضر از نظر خواننده گذشت، در پی درک «منطق تاریخ» ایران پس از حمله اعراب، «قانونمندی» دردناکی خود را نشان داد و آن اینکه این «حمله» تنها آغاز روند تسلط اسلام بر ایران را نشانه‌گذاری می‌کند و نقطه شروع روندی اضمحلالی است که به موازات این تسلط مرحله به مرحله فرهنگ و مدنیت ایرانی را عقب زد، تا آنکه بالاخره پس از سیزده قرن در «انقلاب اسلامی» به «پیروزی» رسید. در طی این روند، ایران از طلایه‌داری فرهنگ و مدنیت بشری در سراسیمه سقوط، ابتدا به مرحله همپایگی با دیگر کشورها، سپس به عقب ماندگی و بالاخره در راه «جهان سوم» شدن گام نهاد. با تسلط اعراب و گسست ایران از «روند طبیعی» خویش، دیگر نه «تضاد طبقاتی»، بلکه «تضادی رونیایی» به «تضاد عمده» در جامعه ایرانی بدل شد و سرنوشت این تضاد که به پیروزی «پاره اسلامی» انجامید، تعیین کننده سرنوشت عمومی جامعه ایرانی نیز گشت. از این دیدگاه موضع و روش سرآمدان جامعه ایرانی در برابر «حکومت» بهترین شاخص این مراحل است و بدین سبب با نشانه‌گذاری بر «مراحل سقوط»، بررسی منظره کلی تاریخ ایران را به پایان می‌بریم:

۱ - اگر هزاره اول پس از تسلط اعراب بر ایران (تا تسلط شیعه‌گری در عصر صفوی) را در ورای فراز و نشیب‌های پر شمار بعنوان یک مرحله تاریخی در نظر بگیریم، شاخص آن، مبارزه بی‌امان متولیان اسلام برای

تسلط بر حیات اجتماعی و فرهنگی ایران در مقابل مقاومت قطب ایرانی جامعه است. این مقاومت به پیشوایی «اقلیت‌های مذهبی»، (که در این مرحله چه به کمیت و چه به نفوذ معنوی، اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند) می‌کوشد با تأثیرگذاری بر حکومت‌های ترك (سلجوقی، غزنوی، مغول...) که به اشاره خلیفه یکی پس از دیگری بر ایران تسلط یافتند، آنها را در مدار فرهنگ ایرانی قرار دهد. پشتیبانی از «حکومت‌های ایرانی» در مقابل حکومتگران اسلامی، محتوای «تفکر اجتماعی» این دوران است. ناصر خسرو انتخاب میان این دو شق را به بهترین وجهی توصیف نموده است:

از شاه زی فقیه چنان بود رفتنم کز بیم مور در دهن اژدها شدم

در این مرحله با آنکه ایران آوردگاه سخت‌ترین تهاجمات از سوی هرگونه اقوام بیابانگرد قرار می‌گیرد و متولیان اسلام از هیچ نوع کشتار و غارتی در راه تحکیم مواضع قدرت شان ابا ندارند، این کشور همچنان از کانونهای تمدن و فرهنگ بشری بشمار می‌رود و نه تنها خاستگاه تنی پرشمار از نواخ جهان است، بلکه در مرحله پایانی نیز، از «غرب» که بعدها گردونه پیشرفت جهانی را بحرکت آورد، عقب‌تر نیست.

۲- با تسلط شیعه‌گری در سرآغاز عصر صفوی روند اضمحلال در جهت مخالف با تحول تاریخی در اروپا آغاز می‌گردد و با تحکیم پایگاه حکومت شریعتمداران در مقابل دستگاه حکومت سیاسی در عصر قاجار فرسایش درونی عظیمی جامعه ایرانی را به قهقرا می‌کشاند. با این همه قطب ایرانی جامعه نیز در عین ضعف در میدان حاضر است و بازتاب این حضور در آثار سرآمدان جامعه بدینصورت شکل می‌گیرد که، هرچند «حکومت فاسد قاجار» را بر نمی‌تابند، در راه براندازی حکومت متولیان اسلام نیز می‌کوشند و چون اسلام را موجد درماندگی ایران می‌یابند، خواستار براندازی و یا دستکم «پروتستانیسم» (آخوندزاده) در اسلام هستند؛ ملایان نزدشان «مشتی‌احمق بیشعور» (آقاخان کرمانی) اند و تعجب می‌کنند، با اینهمه خونی که بدست متولیان اسلام ریخته شده، «چگونه هنوز حکومت مسلمین برپیتافته است» (امین الدوله).

۳- در مرحله «انقلاب مشروطه» تا پایان دوران رضاشاه، با اوج قدرت‌یابی متولیان اسلام، ستیزه جویی با حکومت سیاسی نیز بنیان می‌یابد و دیگر سخنی از حکومت مذهبی، بعنوان سد راه پیشرفت ایران در میان نیست. هرچند که در آثار روشنفکران این دوره نیز هنوز از توصیف نقش تخریبی اسلام در عقب ماندن ایران نشانه‌هایی می‌توان یافت.

اما پس از «شرکت دوگانه» ملایان در «انقلاب مشروطه»، جدایی دین و دولت بعنوان قدم نخستین و اساسی در راه «حکومت قانون، برابری شهروندی و دولت مسئول در برابر ملت» ناکام ماند و تداوم پایگاه مذهبی و تهاجم گسترده بر جامعه ایرانی، تازه باعث شد که تضاد ماهوی میان متولیان مذهب عربی و ایرانیان، پس از سیزده قرن کشاکش، مخدوش گردد.

۴- در این مرحله «نهایی»، پس از سقوط رضاشاه، گسترش «فرهنگ شیعی» به سراپای جامعه، «ایرانیان» را در اکثریت مقابل «حکومت سیاسی» قرار می‌دهد. دیگر نه تنها تسلط اسلام و نفوذ متولیان عامل پس رفت و سقوط ایران تلقی نمی‌گردد، که «انقلاب محمدی»، «مبارزات ضد استبدادی رهبری شیعه» و بالاخره ستیزه جویی با حکومت به عنوان «ارزشهای برتر و انقلابی» مورد ستایش قرار می‌گیرند. «فرهنگ شیعی» بر دوش «آموزش و پرورش عمومی» به زوایای جامعه و روان ایرانی رسوخ می‌کند و با نشستن قرآن بجای شاهنامه در ضمیر فرهنگی ایرانیان سرچشمه‌های اندیشمندی گذشته کور می‌شوند. با رانده شدن حکومت سیاسی به مواضع و عملکردی غیر قابل دفاع، برقراری حکومت اسلامی، که از عصر قاجار به بعد حکومت سیاسی را تهدید می‌کند بصورت جبری غیرقابل اجتناب، ایران را به «دهن اژدها» می‌راند.

گرچه سخن از سیر اضمحلالی ایران دردناک‌ترین سخن برای هر ایرانی است، اما اگر به شناخت علت اصلی آن منجر گردد، می‌تواند زاینده و سازنده باشد. خاصه آنکه چنانکه بود و هست، یعنی بعنوان برآیند مبارزه قطب ایرانی جامعه با متولیان اسلام درک گردد. با وجود شتابی که این سیر در دهه گذشته یافته، تاریخ هنور سخن آخر را درباره سرنوشت ایران نگفته است. دستکم بدین دلیل روشن که سرنوشت ایران بعنوان یکی از مهمترین کانونهای تمدن بشری و خاستگاه بسیاری ارزشهای مدنی و فرهنگ جهانی، با سرنوشت نوع بشر همبستگی گسست ناپذیری دارد.

همچنانکه بدون تداوم «دمکراسی آتن» برآمدن «مدنیت عصر جدید» غیرممکن بود، ارزشهای برخاسته از ایران، (بر محور همزیستی اقوام و تیره های انسانی، در گوناگونی فرهنگی) دستاوردی است، که تمدن آینده بشری تنها بدان می‌تواند سیری متعالی داشته باشد. بدیگر سخن اگر بشریت بسوی برقراری همزیستی نوع انسان از هر نژاد و فرهنگ به پیش می‌رود، نمی‌تواند از «تجربیات تاریخی» و عنصر فرهنگی برآمده از ایران چشم‌پوشد. از سوی دیگر نیز غیرممکن است، جامعه ایرانی که خاستگاه و محل تداوم چنین ارزش‌هایی بوده است، مضمحل گردد.

بهمانگونه که دمکراسی، بعنوان «نواوری آتنی»، شالوده دمکراسی در عصر حاضر قرار گرفت، همزیستی نوع انسان در ورای ویژگی‌های «ظاهری» برای اول بار در ایران عصر کوروش تحقق یافت و اینک پس از دو هزار و پانصد سال که بشر ناگزیر از تحقق آن در ابعاد جهانی است، به هیچ منطق تاریخی و اجتماعی حوزه فرهنگی ایران که کانون این «تجربه تاریخی» است، نمی‌تواند از تداوم باز بماند.

بدانچه در بررسی ساختار اجتماعی و پیکره تاریخی دوران پهلوی مطرح شد، روندهای متناقض و کشاکش‌های پیچیده‌ای را یافتیم، که در برآیند خود خبر از نفوذ شیعه‌گری و قدرت‌فرایند متولیان اسلام در پس‌نوسازی ظاهری ایران می‌داد. چون از این دیدگاه به توهّمات عظیم در نزد خود ایرانیان درباره ماهیت پدیده‌های تاریخی و اجتماعی بنگریم، آن را باید، ناشی از نفوذ شیعه‌گری و کارایی تبلیغات اسلامی بیابیم، که هیچ موضع فکری و نظر اجتماعی دیگری را تاب نمی‌آورد. در سایه سهمگین چنین نفوذی، هر نوع پایگاه اجتماعی و خط فرهنگی و فکری بیرون از عرصه شیعه‌گری، نیروی حیاتی خود را از دست می‌داد و بدین سبب نیز مثلاً در مورد اقلیتهای مذهبی با این چهره متناقض روبرویم، که هر چند در مقایسه با عهد قاجار از «آزادی و امنیت» برخوردار گشتند، اما همچنان در زیر فشار پیدا و ناپیدای رهبری شیعه، در حاشیه جامعه میخکوب شده، چه به حضور کمی و چه به جلوه اجتماعی، روندی اضمحلالی را طی می‌نمودند. چنانچه از یک سو با مهاجرت نامحسوس زرتشتیان، کلیمیان، مسیحیان و بهائیان، حضور کمی آنان در کل جامعه کاهش یافت و از سوی دیگر، در بعد فرهنگی نیز رفته رفته چهره‌ای «بیرنگ» به خود گرفتند.

«تصور» موجود درباره وضعیت اقلیتهای مذهبی در دوران پهلوی در چنان تضادی با واقعیت قرار دارد و این توهّم که اقلیتهای مذهبی ایران در این دوران از «آزادی و امنیت» که هیچ، حتی از «مسلمانان» هم از موقعیتی برتر برخوردار بودند، چنان عمیق است، که در آن ذکر آمار و ارقام نیز خللی وارد نمی‌آورد. البته چنانکه پیش از این اشاره شد، اینجا نیز دست تاریخ که اینبار با پیروزی انقلاب اسلامی، ایرانیان «مسلمان» را نیز شامل «لطف» متولیان اسلام ناب محمدی نمود، به درک موقعیت اقلیتهای مذهبی در دوران پیش از این کمک رسانده است!

بدین دلیل ساده که اگر با انقلاب اسلامی تمامی قدرت سیاسی از آن رهبری شیعه گشت، پیشتر نیز هیچ دلیل و انگیزه‌ای وجود نداشته است که ملایان قدرت خود را به «سنت هزار ساله» در مورد اقلیتهای مذهبی بکار

نگیرند. البته این نیز باید گفت، که سرکوب اقلیت‌ها در این دوران هرچند از **بزنلگی** تام برخوردار بود، اما دیگر به شکل کشتار و حملات گسترده ظهور نمی‌کرد.

برای روشن شدن این «تناقض» به موقعیت بهائیان در این دوران اشاره می‌کنیم تا خواننده بتواند با تعمیم آن، این «بزنلگی» در عین «ملایمت» را بتصور درآورد.

توهم درباره موقعیت بهائیان، بر این بنیان قرار دارد، که آنان با استفاده از «آزادی و امنیت» دوران پهلوی نه تنها مورد تهاجم و محدودیتی نبودند، که با وزنه کمی نیم میلیونی خود (تنها در «تهران بزرگ» جمعیت آنان به بیش از ۲۰۰ هزار می‌رسید) به نفوذی عظیم در جامعه و بویژه در دستگاه اداری و آموزشی کشور دست یافته، رفته رفته اهرمهای اقتصادی و سیاسی کشور را در دست می‌گرفتند. چنانکه حتی برخی «تاریخ نگاران»، انقلاب اسلامی را بعنوان قدمی اجتناب ناپذیر برای پیشگیری از «کودتای شاه بهائی»^۱ توجیه کرده اند!

اما واقعیت به زبانی دیگر سخن می‌گوید و شناخت این واقعیت بیش از آنکه در خدمت «اعاده حیثیت» به این گروه ایرانی باشد، به شناخت کلی از روند تاریخ اجتماعی ایران در آستانه انقلاب اسلامی یاری می‌رساند. پیش از این خطوط اصلی خط مشی و جلوه اجتماعی این «اقلیت مذهبی» در عصر قاجار را بدست دادیم و بر آن پایه می‌توان با توجه به تغییرات اندک در پیکره تاریخی ایران، موقعیت بهائیان در دوران پهلوی را نیز بررسی کرد.

دریافتیم که در عصر قاجار تهاجمات خونین و بی‌امان ملایان بر بهائیان چگونه این اقلیت اجتماعی را در حاشیه جامعه می‌خکوب ساخت و بدین وسیله راه هرگونه تغییر مثبت در ساختار اجتماعی و سیاسی ایران، با وجود کوششهای عظیم قطب ایرانی جامعه، پیشاپیش محکوم به شکست شد. اینک باید دید چگونه با وجود «آزادی و امنیت» عصر پهلوی و محدودیت تهاجم رهبری شیعه نیز باطناً همان ماند که پیش از این بود. خاصه آنکه بهائیان در این موقعیت با دیگر اقلیتهای مذهبی شریک بودند.

تفکر و بررسی در این باره ما را به شناخت مکانیسمی مرگبار در تاریخ ایران رهنمود می‌کند و این آنکه تهاجم متولیان اسلام بر گروهی «غیر اسلامی» تا زمانی خصلت نابودکننده دارد که از آن سو، خطری جدی برای حکومت متولیان اسلام برخیزد. طبعاً آن هنگام که این خطر به تهاجمات پی در پی از میان رود و نیروی حیاتی گروه مزبور رو به نابودی بگذارد، از دامنه این تهاجمات نیز کاسته می‌شود. از این پس کفایت با تکیه بر «حافظه تاریخی» که در گروه مزبور به وجود آمده، گاه و بیگاه «زهرچشمی» گرفته شود، تا «مکانیسم شکست» خود به خود نیروی حیاتی گروه را به تحلیل کشاند.

دیدیم که بهائیان در عصر رضاشاه نیز با فروکشیدن دامنه تهاجم ملایان، همچنان در حاشیه جامعه به «تبعیید در میهن خویش» محکوم بودند. این وضعیت به حافظه تاریخی که از کشتارشان در عصر ناصری بوجود آمده بود، با «ترور فردی» در فاصله‌های زمانی تثبیت می‌گشت. مثلاً اگر بسال ۱۳۲۲ ش.، دکتر برجیس، پزشک سرشناس کاشانی را در روز روشن به ضرب چاقو از هم دریدند، در پایان این دهه، بسال ۱۳۲۹ ش.، بهرام روحانی را در یزد از پا درآوردند. پیش از این از «زرد و خوردهایی بین مسلمان‌ها و بهائیان در کارخانه بهشهر» یاد کردیم، که «به کشت و کشتار چند خانواده بهائی منجر شد»!

^۱ حسین میر، تشکیلات فراماسونری در ایران، ص ۲۰۹.

اینجا از ذکر نمونه‌های دیگر از این «زرد و خورده‌های یکطرفه» (!) خودداری می‌کنیم و به این نکته توجه می‌دهیم، که کارایی «ترور فردی» در مورد بهائیان بزودی اعمال این شیوه را در مورد مخالفان رهبری شیعه در درون دستگاه حکومت تشویق می‌نمود. برخی قتل کسروی را سرآغاز روی آوردن رهبری شیعه به «تجارت قتل» مخالفان دانسته‌اند. اما این نکته، که پیش درآمد قتل‌های سیاسی در دهه بیست، «اتهام بهائیگری» بود، سرچشمه این خط مشی را بخوبی نشان می‌دهد. مثلاً هژیر، وزیر دربار، پیش از آنکه به فتوای آیت‌الله کاشانی بقتل برسد، «از مهمترین اعضای هیأت مدیره فرقه بهائی»^۲ شناخته شده بود و رزم آرا و مصدق نیز از «تهمت بهائیگری» مبرا نبودند!

کارایی این «اتهام» زمانی روشن‌تر می‌گردد، که بازتاب آنرا در نزد دولتمردان و دستگاه حکومت سیاسی دریابیم. این بازتاب چنین بود، که حتی اگر این دولتمردان به جناح مرفقی دربار تعلق داشتند، می‌کوشیدند علیرغم نیاز مبرمی که دستگاه اداری کشور به «خدمت صادقانه» بهائیان داشت، در مورد آنان «سخت‌گیری» نشان دهند! بویژه آنجا که این تهمت کاملاً واهی نبود، آنانرا به «سخت‌گیری» بیشتری وامی‌داشت. بعنوان نمونه محدودیت‌هایی که در دوران نخست وزیری حسین علاء (ازلی) و هویدا (پدرش بهائی) در مورد بهائیان تحقق یافت از دیگر مقاطع در دوران محمدرضا شاه بیشتر بود!

بدین ترتیب «اتهام بهائیگری» همان مکانیسمی را داشت، که «اتهام بابیگری» در عصر قاجار. در این دوران نیز آنجا که تهمت «حلقه بگوشی خارجی» برای نداشت، «بهائیگری» سکه رایجی بود، که دولتمردان ایرانی را زیر فشار قرار می‌داد و به سرسپردگی به رهبری شیعه وامی‌داشت. کسروی گوشه‌ای از این فرسایش را نشان داده است:

«داستانی از سرلشگر رزم آرا می‌داریم. ما این مرد را ایران دوست می‌شمردیم... آقای سرلشگر بخشنده‌ای فرستاده که هیچ افسری نباید گفتگو از مذهب بهائی و نوشته‌های کسروی بکند. خوب آقای سرلشگر، ملایان آشکار می‌گویند: مالیات دادن به دولت حرامست، سربازی رفتن حرامست، اگر کسی بی اجازه علما بجنگ رود و کشته شود، مرتد است... شما چرا بخشنده نفرستادید، که باید هیچ سرباز و افسری به پای منبر ملا نشیند و به سخنان زهرآلود آنها گوش ندهد؟»^۳

بدین ترتیب موقعیت «متناقض» بهائیان در میان دو سنگ آسیاب حکومت‌های مذهبی و سیاسی همان بود که در عصر قاجار؛ و حکومت سیاسی در عین استفاده‌ای که از آنان در دستگاه اداری کشور می‌برد، از زیر فشار گذاشتن آنان ابا نداشت. قتل گاه و بی‌گاه و توك و توك بهائیان «یادآور» آن بود که کوچکترین «تظاهر» آنان، کشتار عهد ناصری را بدنبال خواهد داشت و در دهه‌های سی و چهل «همکاری با حکومت کودتا» حربه تبلیغی کافی بود تا بهائیان را در جامعه شیعه زده به حاشیه براند.

دو رویداد تاریخی در این دوران بخوبی بیانگر اینست که نه تنها موقعیت واقعی بهائیان همان بود که در عصر قاجار، بلکه این موقعیت خود تأییدی است، بر پابرجایی «پیکره تاریخی- اجتماعی»، یاد شده: رویداد اول «مبارزه رهبری شیعه با بهائیان» است که به سال ۱۳۳۴ ش. (دو سال پس از «کودتا») آغاز و بمدت دو سال با تهاجم به آنان و غارت اموالشان در سراسر ایران توأم بود. با آنکه نقطه اوج این تهاجم خراب کردن معبد

^۱ متواری ساختن ۱۲۰ خانوار بهایی (کاشان ۱۳۲۵)، قتل سه تن (شاهرو ۱۳۲۳)، آوارگی ۲۰۰ خانوار (یزد و اردکان ۱۳۲۶)،

آوارگی ۲۵۰ خانوار (رفسنجان، سیرجان و راور ۱۳۲۷)، غارت ۱۲ خانوار (سروستان)، اخراج ۳ هزار بهایی از ادارات دولتی و ارتش (۱۳۳۰)...

^۲ گوشه‌هایی...، یاد شده، ص ۲۱۱.

^۳ کیهان (لندن)، شماره ۴۹۸، تجارت قتل...، محمد ارسى.

بهائیان در تهران بشمار می آید، اما ابعاد بسیار وسیع تری داشت و با آنکه به کشتارهای دسته جمعی منجر نگشت، اما هر نشانه‌ای از وجودشان در جامعه ایرانی را هدف گرفته بود. ویران ساختن خانه تولد باب در شیراز (۱۳۳۶ ش.) و غارت اموال هزاران خانواده بهائی و راندن آنها از روستاها به شهرها، تنها جنبه‌ای از این تهاجم گسترده را تشکیل می داد.

افشاگر ماهیت این تهاجم، همدستی فلسفی واعظ با سرتیپ باتمانقلیچ (فرماندار نظامی پایتخت) در خراب کردن «خطیقه القدس» در تهران است. این «همدستی» که عکس آن در همه روزنامه‌های کشور منتشر شد، بخوبی نشان می داد، که تهاجم بر بهائیان، سیاست‌گذاری حکومت شاه از پشتیبانی رهبری شیعه در ۲۸ مرداد بود. رویداد دیگر به تهاجم رهبری شیعه بر بهائیان در پیامد حوادث ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ ش. برمی گردد. تنها با در نظر گرفتن این تهاجم است، که کشاکش میان دو پایگاه حکومتی شکلی می یابد، که از هر نظر با برخورد مکرر این دو پایگاه، مثلاً در طی «انقلاب مشروطه»، قابل مقایسه می گردد!

ماهیت قابل مقایسه «انقلاب مشروطه» و «انقلاب سفید»، با وجود تعلق به دو دوران تاریخی کامل متفاوت اینست که هر دو کوشیدند، حکومت مذهبی را به قدمی عقب رانند. کوششی که تهاجم گسترده رهبری شیعه را موجب گشت و در طی آن حکومت سیاسی از راه رفته باز آمد و به ائتلافی ضد انقلابی مجبور گشت. در این میان جالب است که سطح کشاکش میان این دو پایگاه پس از «انقلاب سفید»، از کشاکش در «انقلاب مشروطه» چندان بالاتر نبود! ولحن رهبران کنونی «ضد انقلاب» با لحن شیخ فضل الله تفاوتی نداشت! فلسفی واعظ بر منبر گفت:

«اگر شما بدانید که در زیر پوشش این فرماندم چه جنایتی می خواهند مرتکب شوند، دیوانه می شوید! با این فرماندم بار دیگر می خواهند حسین را بکشند. زینب را اسیر کنند و صحرای کربلا بر پا نمایند.»^۱

خمینی نیز، دقیقاً مانند طباطبایی، «جهالت امت» را دلیل اسارت در دست ملایان قلمداد کرد: «دستگاه جابر با تصویب نامه های خلاف شرع و قانون اساسی می خواهد زن های عقیف را ننگین و ملت ایران را سرافکنده کند. دستگاه جابر در نظر دارد تساوی حقوق زن و مرد را تصویب کند. یعنی با زور سرنیزه دخترهای جوان عقیف مسلمانان را به مراکز فحشاء ببرد.» (از اعلامیه خمینی، فروردین ۱۳۴۲)

«در قوانین ایران فرماندم پیش بینی نشده و تاکنون سابقه نداشته، رأی دهندگان باید معلوماتشان به اندازه ای باشد که بفهمند به چه رأی می دهند. بنابراین اکثریت قاطع، حق رأی در این مورد را ندارند... این فرماندم اجباری، مقدمه برای از بین بردن مواد مربوط به مذهب است... دستگاه حاکمه می خواهد با تمام کوشش به هدم احکام ضروری اسلام قیام و به دنبال آن مطالبی است که اسلام را به خطر می اندازد...» (همانجا)

در مقابل تهاجم ارتجاع قرون وسطایی، واکنش حکومت سیاسی نیز نشان از نفوذ عمیق شیعه گری داشت. شاه در جواب به «۱۵ خرداد» در نطق خود در قم گفت:

«... چند روز پیش در تهران جمعیت کوچک و مضحکی از يك مشت بازاری احمق ریشو، در بازار راه انداختند که سرو صدا بکنند. همین ها بودند که رفتند با پیشه وری ائتلاف کردند و با او شراب خوردند... امروز این آقایان ادعای وطن پرستی دارند... همیشه يك عده نفهم و قشری که مغز آنها تکان نخورده سنگ در راه ما می انداختند. زیرا مغز آنها تکان نخورده و قابل تکان خوردن نبود...»^۲

(خواننده دقیق متوجه است که «تکان خوردن مغز» در زبانهای اروپایی به معنی آگاه شدن است و در فارسی مفهومی برخلاف آن دارد!)

^۱ عباس مخبر، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۳۰۵.

^۲ همانجا.

این گفتاوردها بخوبی نشان می‌دهند، که کشاکش میان رهبران دو پایگاه حکومتی در همان سطح يك قرن پیش جریان می‌یافت و بیشتر خصلت «نمایشی» داشت. چنانکه «رهبر قیام ۱۵ خرداد» نیز به احترام از کشور تبعید گشت، اما بمنظور «ضرب شست نشان دادن» به مردم، چند ماه بعد دو تن از اشرار مرید خمینی (طیب حاج رضایی و رفیقش) به اعدام محکوم شدند! درحالیکه از آن پس «انقلاب سفید» از نظر فرهنگی نتیجه عکس داد و با به میدان آوردن «سپاه مذهب»! بجای عقب راندن مذهب حاکم، به گسترش آن انجامید.

با اینهمه این پایان ماجرا نبود و ملایان نیز برای جلوگیری از چنین «انقلاباتی» باید به دولت نشان می‌داد که حرف آخر را در سطح جامعه کدام قدرت می‌زند و بدین منظور چه وسیله بهتری از «بهائی کشی»؟ بیکباره چند هفته پس از ۱۵ خرداد تهاجمی گسترده و سازمان یافته در شهر و روستای ایران متوجه بهائیان شد و بار دیگر بسیاری کشته و هزاران خانواده از محل زندگی خود رانده و در شهرهای بزرگتر آواره شدند، بدون آنکه شهربانی و یا ژاندارمری کشور بخواهد و یا بتواند قدمی برای حمایت از آنان بردارد.

به منظره کلی اقلیت بهائی در دوران محمدرضا شاه بازگردیم. چنانکه دریافتیم، این اقلیت، همچون دیگر اقلیتهای مذهبی و جریانات فکری مترقی، در این دوران نیز علیرغم «آزادی و امنیت» ظاهری از هرگونه تظاهر اجتماعی و سیاسی ناتوان ماند و در همین نگرش است که می‌توان دریافت، چگونه اقلیتهای مذهبی که قرن‌ها محمل حفظ و تداوم فرهنگ ایرانی را تشکیل داده بودند، در این دوره به رخوت و بیرنگی دچار آمدند و در «احساس درد و خلاء عمومی» در میان قطب ایرانی جامعه، شریک گشتند.

در مورد بهائیان جالب است که ببینیم چنان از «بی‌آیندگی» اوضاع واقعاً موجود در ایران سرخورده بودند، که مهاجرت آنان نه تنها ادامه یافت، بلکه درست به سالهای ۱۳۲۸ و ۱۳۳۷ ش.، اولی در «اوج جنبش چپ» و دومی در اوج قدرت «حکومت کودتا»، به دو موج عظیم از ایران رفتند و آنها که ماندند، بطور فزاینده مورد هشدار در مقابل فضای «خفقان آور» اجتماعی و فرهنگی حاکم در ایران قرار داشتند. یکی از هشدارهای «بیت العدل بهائی» خطاب به بهائیان تهران چنین بود:

«حرص و آزر و رقابت‌های فاسده در زیور و زینت و لباس و مسکن و تفاخرات بی‌مایه و تمسك به ظواهر بی‌پایه و اسراف و تبذیر اموال در امور کودکانه و تقلید سیئات اهل غرب چنان محیط (تهران) را فرا گرفته که فی الحقیقه خفقان آور است.»^۱

بهر رو، از نظر خود بهائیان، دهه آخر حکومت پهلوی دوران تاریکی را در تاریخ این جریان اجتماعی تشکیل می‌دهد. زیرا شرکت آنان در نهادهای اقتصادی، فرهنگی و اداری هر چند روندی طبیعی بود، اما چون تنها با کتمان هویت ممکن می‌شد، برخلاف گذشته، بجای آنکه محیط را هدف تأثیرگذاری آنان سازد، این بار خود آنان را به گرداب یکسان‌سازی و هویت مخدوش جامعه شیعه‌زده می‌کشاند. نشان بارز این «خفقان»، خط مشی بهائیان نسبت به حکومت سیاسی است. پیش از این در باره «فلسفه سیاسی» بهائیت سخن گفتیم و اینجا جالب است ببینیم در دوران پهلوی نه تنها خود حکومتها در عین استفاده گسترده از بهائیان این گروه اجتماعی را از خود می‌رانند، بلکه هویت مخدوش فرهنگی، چنان «ماهیت مترقی» حکومت را در پرده گذاشته بود، که بهائیان رفته رفته به فاصله‌گذاری با آن روی آوردند و پس از «کودتای ۳۲»، به کلی از هر حرکتی که می‌توانست به ظن پشتیبانی از دولت دامن زند، ابا کردند. تا بدان حد که اهدای مدرسه‌ای بمناسبت «جشنهای ۲۵۰۰ ساله» از سوی محفل بهائی، مورد مخالفت بهائیان تهران قرار گرفت!

^۱ پیام بیت العدل ... ۱۳۴۹ ش، آهنگ بدیع، شماره ۱۰ - ۹.

البته فاصله‌گذاری بهائیان پیش از آنکه نشانه تسلیم در برابر فشار رهبری شیعه باشد، ناشی از موقعیت دوام‌ناپذیر حکومت شاه بود. روشن است که پرداختن به این موقعیت پیچیده در حد این مختصر نیست. به یک کلام، حکومتی که نوسازی اجتناب‌ناپذیر کشور را با استفاده از پول نفت تنها در چهارچوب قدرت شاه می‌خواست و از حرکت بسوی دموکراسی سیاسی (که بطور اجتناب‌ناپذیر لازمه تحقق نوسازی بود) ناتوان بود، به ورطه‌ای دوام‌ناپذیر گام گذاشته بود. پیش از این از برخورد متناقض حکومت پهلوی به اقلیت‌های مذهبی و بویژه بهائیان یاد کردیم و اینک با بدست دادن سندی «زرتنگی شاهانه» را نشان می‌دهیم:

رئیس رکن سوم ارتش سرتیپ کوششی در تاریخ ۳۴/۱۰/۲۳ نامه‌ای تحت شماره ۳۴/۱۰/۲۳/۱/۳۰۷۳ بفرماندهی دانشکده افسری می‌نویسد: «ضمن ارائه سواد گزارش شرفرضی رکن دوم ستاد ارتش اوامر شاهانه را نیز به این شرح ابلاغ می‌نماید. رونوشت این فرمان به همه لشکرها و واحدهای تابعه نیز رفته است. فرمودند بهائیه‌ها استخدام نشوند و آنهاییکه در خدمت هستند نباید تظاهر کنند و راجع به ترفیعات و امتیازات نیز در صورت تظاهر داده نخواهد شد. امضاء ۹/۹/۳۴»^۱

با اینهمه، «تجربه تاریخی» بهائیان در سه دهه آخر حکومت پهلوی، یکسره منفی نیست و مثلاً همینکه انبوهی جمعیت، قدرت مالی فزاینده و رشد تشکیلات بهائی، به برآمدن «ساختارهای خودکامانه» در درون این گروه اجتماعی نینجامید، حاوی نکته تاریخی و اجتماعی پراهمیتی است. توضیح آنکه با تصویری که «شرق شناسان» از «جوامع شرقی» بدست داده اند، باید انتظار داشت که روند یاد شده، به برآمدن ساختارهای فرماندهی و فرمانبری بیانجامد و نبود چنین ساختارهایی در درون تشکیلات بهائیان و دیگر اقلیت‌های مذهبی، دلیل کافی بر اینستکه «استبداد شرقی» نه تنها در جوامع شرق و بویژه ایران ذاتی نیست، بلکه ناشی از گزندها و کژی‌های اجتماعی و تاریخی است که بر فرهنگ درونی این جوامع غالب آمده است!

کلام آخر درباره اینک چگونه شرایط اجتماعی و سیاسی دوران پایانی عصر پهلوی، بهائیان را در عین حضور ظاهری در جامعه رفته رفته به خفقان معنوی و بی‌هویتی می‌کشاند، به بررسی «فعالیت سازمان امنیت کشوری» برمی‌گردد. مدارک اندکی که با وجود «کوشش انقلابیون اسلامی» از فعالیت «ساواک» بجا مانده، بدون هیچ شبهه‌ای تأمین «توازن» قدرت اجتماعی و سیاسی میان دو پایگاه حکومتی را بعنوان مهمترین «وظیفه» این سازمان روشن ساخته است. از دیدگاه امروز نقش «سازمان امنیت» در حفظ «نظم»، معنایی شگرف یافته است و نشان می‌دهد که کدام نیرو از «امنیت داخلی» به قیمت سرکوب نیروهای برآمده از قطب ایرانی جامعه بیشتر سود برده است. از این گذشته بسیاری اعمال «ساواک» نیز هدف و انگیزه واقعی خود را می‌یابند. نمونه همین بس، که برای قتل بیژن جزنی و یارانش (به «جرم قصد فرار») انگیزه دیگری نمی‌توان یافت، جز آنکه آنان تنها گروهی در میان «چپ نوین» بود، که تا حدی به «نقش قشری» (جزنی) ملایان در تاریخ معاصر ایران آگاهی یافته بود!^۲

نمونه دیگر، «انجمن حجتیه» است که پیش از این به مبارزه‌اش با مصدق اشاره کردیم و پس از «کودتا»، به یاری «سازمان امنیت»، در کنار «فداییان اسلام»، جناح ضربت رهبری شیعه را در مبارزه با بهائیت تشکیل می‌داد. درباره نقش «انجمن حجتیه» که از پشتیبانی فعال خمینی برخوردار بود، همین بس که او به سال ۱۳۴۹ اعلام داشت: «معممین مجازند ثلث سهم امام را به انجمن بپردازند»!^۳

^۱ آئین بهائی یک نهضت سیاسی نیست، ص ۸۶.

^۲ نک. بیژن جزنی، طرح جامعه‌شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی خلق ایران (تاریخ سی ساله سیاسی)، مازیار، ۱۳۵۷.

^۳ استفتائات خمینی

پیش از این، به تاریخ‌پژوهی از دیدگاه «منافع ملی ایران» اشاره کردیم. روشن است که چنین دیدگاهی همانقدر با خود بزرگ‌بینی و یکسونگری بیگانه است، که با ستیزه‌جویی با دیگر ملت‌ها. برعکس، آرمان ملی ایرانی به سبب ماهیت همگرایانه‌اش از لغزش‌های «ملی‌گرایی» در بسیاری دیگر کشورهای جهان عاری است.

مادامی که جهان از «واحد‌های ملی» تشکیل شده، ضروری است مردم هر کشوری، در ورای همه گوناگونی‌ها، با همبستگی و همیاری، انرژی زاینده خود را برای دستیابی به زندگی درخور آدمی یکسو سازند. همانگونه که «خانواده بشری» تنها زمانی تحقق خواهد یافت، که ملت‌هایی دمکرات، سرافراز و برابر حقوق در مجموعه‌ای متنوع گرد هم آیند. در «واحد‌های ملی» نیز منافع عمومی ایجاب می‌کند، گروه‌های اجتماعی با حفظ هویت خود در جهت بهبود زندگی جامعه بکوشند. تجربه دو سه قرن اخیر نشان داده است، که نه یکسان‌سازی جامعه، بلکه «هویت ملی مشترک» می‌تواند آن سقفی را فراهم آورد، که در زیر آن مردم هر کشوری با وجود تفاوت‌های قومی، عقیدتی و جنسی به هم‌زبانی و همیاری دست یابند.

بنیان چنین هویتی را، از یکسو حافظه تاریخی مشترک و فرهنگ فراگیری که مردم سرزمینی در برآمدنش سهیم بوده اند فراهم می‌آورد، و از سوی دیگر سرزمین مشترکی که در دامن مواهب مادی اش زندگی می‌کنند.

در این بررسی به اشاراتی نقش فرسایشی اسلام در شکل‌گیری هویت ملی، حافظه تاریخی و فرهنگ ایرانی را از نظر گذراندیم. از آنجا که فرسایش نیروی معنوی جامعه دست در دست فرسایش منابع مادی کشور دارد، لازم است ببینیم در کشوری مانند ایران با منابع انسانی و مواهب طبیعی عظیم (در مقایسه با اکثر کشورهای جهان) کدام ورطه وحشتناک این منابع را بلعیده و به هدر داده است؟

با توجه به کمیت دو سه درصدی اقلیت‌های مذهبی، نقش آنان در تاریخ اقتصادی معاصر چنان نیست، که با تعمیم آن تصویری کلی از این تاریخ بدست آید. با اینهمه چون بررسی فعالیت اقتصادی وابستگان به اقلیت‌های مذهبی از جوانب دیگر نیز درخور توجه شایانی است و این بحث را نیز درباره بهائیان بعنوان پرشمارترین آنان می‌کشاییم.

فعالیت اقتصادی و ثروت اقلیت‌های مذهبی شاید حساس‌ترین جنبه برخورد متولیان اسلام و انگیزه «ملموس» مبارزه با آنان را تشکیل داده است. پیش از این دیدیم، که پیش از دوران رضاشاه، «محاکم شرعی» «رسیدگی» به همه معاملات ملکی و مالی کشور را نیز برعهده داشتند. آنگاه که تاریخ اجتماعی ایران به نگارش درآمد، بررسی عملکرد «محاکم شرع»، کافیت تا چهره دیگری از «اسلام در ایران» به نمایش درآمد. همچنانکه دیدیم، در عصر قاجار، پایگاه حکومت مذهبی، با فاصله‌ای عظیم، بزرگترین قدرت مالی و مالک قسمت اعظم منابع مادی کشور بود.

اینجاسخن از رفتار با «غیرمسلمانان» است و نگاهی به «احکام اسلامی» در این باره کافیت تا نشان داده شود، دست ملایان برای غارت ایران تا چه حد گشوده بوده است. اینهمه از مجال این بررسی خارج است و به بیان این واقعیت اکتفا می‌کنیم که وابستگان به «جماعت کفّار» پیش از آنکه در فکر اندوختن مال باشند، باید می‌دانستند که مالشان هر لحظه می‌توانست، موجب از دست رفتن جانشان باشد!

بگذریم، در دوران رضاشاه ارجاع معاملات ملکی به مراجع دولتی، زمینه اصلی تأمین حکومت قانون را تشکیل می‌داد. از همان زمان نیز وابستگان به اقلیت‌های مذهبی امکان یافتند، مال و ملک خود را به ثبت برسانند و آنرا از تعرض «غیرقانونی» در امان دارند. این تحوّل عظیم بود و در مقایسه با «انحصار کتابت» که با تغییر شکل همچنان برقرار ماند، ضربه‌ای مهم بر قدرت رهبری مذهبی بحساب می‌آمد. البته نفوذ کارگزاران رهبری شیعه (چه با عبا و چه با کت و شلوار) در «محاضر رسمی» نیز تا حد زیادی برقرار ماند، چنانکه در تمام دوران

پهلوی هر «محضر/اری» می توانست شهادت افراد بهائی که هیچ، وابستگان به «اقلیت های رسمی» را نیز غیرقانونی اعلام نماید! از این گذشته با توجه به تداوم این اعتقاد که تصاحب «مال کافر» «مباح» است، می توان دامنه «کشاکش» مالی میان شرکای «مسلمان» با وابستگان به اقلیت های مذهبی را در زیر پوشش قوانین جاری تصور نمود.

با اینهمه با وجود «شخصیت حقوقی» نوسان دار، این گروه اجتماعی در دوران پهلوی بزودی به قدرت اقتصادی و تحکیم مالی قابل توجهی دست یافت. با اعتراف باینکه این «موفقیت ملموس» نمی توانست به هیچ وجه از «معاری غیرقانونی» صورت گیرد، باید آن را بطور مسلم نتیجه پرکاری و اشتیاق به پیشرفت در آنان، و چرا نگوییم نشانه میهن دوستی عمیقشان تلقی نمود.

در مورد بهائیان پیش از این اشاره شد که بعنوان «کافر حربی»، جایی که هویت انسانی آنان انکار می گشت، نمی توانست از «شخصیت حقوقی» صحبتی در میان باشد. بهائیان در دوران قاجار نه تنها حق مالکیت نداشتند که از ارث گذاردن و ارث بردن ممنوع بودند. چه می گوئیم، برای کسانی که ریختن خونشان صوابی بوده است، از «حقوقی» صحبت کردن، بی معنی است. چه هزاران پسر که به سبب «ارتداد» از ارث محروم، و به فلاکت افتادند و چه بسا پدر که بدست پسر «مسلمان»، از خانه و کاشانه رانده شدند.

چنانکه دیدیم، از سوی دیگر، تاراج مال «بایبان» بزودی به منبع عظیم «درآمد» برای «روحانیت» بدل گشت و گویی این بس نبود، در طول نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه، هزاران «مسلمان» برای خنثی کردن «تهمت بابیگری» خراجها پرداختند! اما شور و شوق بهائیان به آیین نویافته نیز چنان بود که اگر ثروتی داشتند آنرا در خدمت «امر بهائی» صرف کمک به همکیشان در تنگنای خود قرار می دادند و یا به نزد پیشوایان می فرستادند. در این میان «جالب» است، عمامه بصران درباره پول هایی که به عکا سرازیر شده افسانه ها پرداخته اند و حتی ادوارد براون انگلیسی (!) هم درباره «قصر بهجی» (محل اقامت بهاء الله در چند سال آخر عمر) قلم فرسایی کرده است. اقامت سه چهار ساله بهاء الله پس از پنجاه سال تبعید و زندان در این خانه اعیانی، که پیشتر به تاجری تعلق داشت، کافی بود تا همه استفاده مالی «روحانیت» از بهائیان را در پرده گذارد!

آری، در مقام مقایسه، آقاخان محلاتی، رهبر اسماعیلیان، تحت حمایت انگلیس در هند، بزودی بشمار یکی از ثروتمندترین مردان جهان درآمد. اما با توجه به انبوه بهائیان آواره در فلسطین آنروزگار و بدین دلیل ساده که بهاء الله و عبدالها قسمت اعظم عمر خود را در زندان بسر بردند، قلم پردازی درباره «زندگی پرتجمل» آنان هرچه نباشد، مبالغه آمیز است! وانگهی ملایان آخرین کسانی اند که می توانند از این بابت بر بهائیان خرده گیرند و جالب است ببینیم، بهاء الله خود به طنز از این «خرده گیری» سخن گفته است:

«یکی از دوستان از نفسی از نفوس مجتمعه در (اسلامبول) ذکر نموده که گفته، در هر (سال) مبلغ پنجاه هزار تومان از وطن به عکا می رود... معلوم نشد محاسب که بوده و دفتر دار که؟ اگر فی الحقیقه در آنچه ذکر نموده صادق است، باید مالک وجود... را شکر نماید، که نفسی را از ایران مبعوث فرمود که در (زندان بدون یار و یاور) ایران را تصرف فرموده و یک مالیات هر سنه از آن اخذ می فرماید. این مقام ستایش است نه نکوهش»^۱

بگذریم، سخن از آنستکه هر گروه اجتماعی تا آنجا که به اراده آزاد خود و در چهارچوب قوانین کشوری به برآمدن نیرویی اقتصادی و مالی کمک می کند، نه تنها باید مورد حمایت جامعه باشد، بلکه استفاده از چنین توانایی ها و کوشش هایی است که می تواند و باید به موتور پیشرفت اقتصادی بدل گردد.

در مورد دارایی اقلیت‌های مذهبی باید به این نکته توجه داشت که سخن از دارایی افراد وابسته به آنها نیست، بلکه آن دارایی است که تشکیلات مذهبی مزبور از طریق «کمک مالی» پیروان گرد می‌آورند و همچون اغلب کشورها، در قانون کشوری دوران پهلوی (بنام «وقاف») از مالیات معاف بود. بحث در این باره را اینجا مجال نیست و هدف آنستکه ببینیم «وقاف» بهائی از چه ویژگی برخوردار بود، که چنین مورد توجه ملایان قرار گرفته است؟

بهائیان چه به اینکه از نظر کمّی با جمعیت دوسه درصدی خود بخش قابل توجهی از جامعه ایرانی را تشکیل می‌دادند و چه بدین لحاظ که کار و کوشش را «فرضیه مذهبی» تلقی می‌کردند، همواره آنجا که امکان می‌یافتند بزودی به وضع مالی بهتری دست یافته و با شوری حیرت‌انگیز مشتاق پرداخت «اعانه» به مراجع بهائی بودند. با این تفاوت که چون بعنوان اقلیتی رسمی شناخته نمی‌شدند، «وقافی» نیز نمی‌توانستند داشته باشند. این بود که پیش از رضاشاه از سوی بهاء‌الله و سپس عبدالبها، شخص «امینی» تعیین گشته بود، که بهائیان می‌توانستند، «تبرعات» خود را به او پرداخت کنند.

در دوران رضاشاه شخصی بنام «غلامرضا امین/امین» مأمور دریافت این پرداختها بود، که سپس املاک اهدایی را بنام خود به ثبت رساند. پس از درگذشت او (بسال ۱۳۲۴ ش) این دارایی بنا بروصیتش به شوقی ربّانی (جانشین عبدالبها، دارای شناسنامه ایرانی و ساکن فلسطین) منتقل شد.

اسماعیل راین از جمله «ردیه نویسانی» است که توجه خاصی به این دارایی نشان داده است و اینجا با توجه به مطالب او این بحث را می‌شکافیم. راین میزان این دارایی را بدون بدست دادن مدرکی ۲۸۷ میلیارد دلار (!) تخمین زده است.^۱

مسلم آنستکه هرچند این رقم نجومی قابل تصور نمی‌باشد، اما با توجه به تمایل شدید بهائیان به اهدای دارایی، می‌توان از ثروت هنگفتی سخن گفت. این تمایل تا بدانجا بوده است که به روال عادی، افراد بهائی فقط خانه مسکونی را برای فرزندان به ارث می‌گذاشتند و بقیه اموال خود را «وقف» می‌کردند. راین در این باره می‌نویسد:

«از آغاز کار بهائیت، گروه‌کنیری از افراد معتقد و متمکن این گروه، ثروت (و اغلب میراث) خود را در اختیار رهبران قرار می‌داده‌اند، تا به نحو دلخواه آنان، مورد استفاده واقع شود. اما در این میان مشکل بزرگی - بویژه در ایران - وجود داشت و آن اینکه چون بهائیگری در ایران رسمیت نداشت، این امکان نیز موجود نبود، تا به صورتی شبیه «وقف» اسلامی سرمایه‌ها و به اصطلاح موقوفه‌های خود را در اختیار مراجع مورد نظر قرار دهند.»^۲

پس از مرگ ناگهانی شوقی ربّانی، (۱۳۳۶ ش.) پنج نفر ورثه خصوصی او تمامی این دارایی را به دکتر علیمحمد ورقا (نواده همان ورقا که به «اتهام» قتل ناصرالدین شاه در زندان کشته شد) منتقل کردند. درباره دارایی منتقل شده به ورقا، از سوی وزارت دارایی مالیات برارشی به میزان ۱۵۷ میلیون تومان تعیین شد^۳، که با مراجعه به دادگستری و فتوای دکتر سید حسین امامی (استاد دانشگاه، رئیس مجلس در دوره مصدق ۱۳۳۱) و امام جمعه تهران! بعنوان مالیات بر «موقوفات» فسخ گردید.

این ماجرا مطلبی نبود که رهبری شیعه بتواند نادیده بگیرد و در تمامی طول دهه ۴۰ پیگیرانه موجب جنجالها و حملاتی شد که یک سوی آن طرح مداوم در مجلس شورا و وزارت دادگستری و مقاله نویسی در «تهران مصور»

^۱ اسماعیل راین، انشعاب در بهائیت، ص ۲۷۴.

^۲ همانجا، ص ۳۰۶.

^۳ همانجا، ص ۳۱۷.

بقلم اسماعیل رائین بود و سوی دیگر آن، سوء قصد به جان امامی، امام جمعه تهران! تا آنکه بالاخره به سال ۱۳۵۲ ش. در «زمام داری» هویدا بهائیان پس از پانزده سال مجبور به پرداخت «مالیات برارث» شدند!

در این مرحله «موقوفات» بهائی واقعاً ابعادی نجومی یافته بود و نگهداری از این «سرمایه راکد» که قسمت اعظم آن را هزاران خانه و زمین در گوشه و کنار ایران تشکیل می داد، از سوی تشکیلات بهائی نیز با مشکلات بزرگی توأم بود. رائین می نویسد:

«در ایران بهائیان بفکر افتادند تا برای حفظ موقوفات و ثروتهای بخشیده شده «شرکت تجارتي» تأسیس کنند، تا هم مرجعی باشد برای پرداخت پولها و بخشیدن املاک و میراث و هم ممری برای درآمد که روز بروز بر سرمایه آن افزوده می شود.»^۱

بیشک بهائیان حاضر بودند، با استفاده از این دارایی در پیشرفت صنایع و اقتصاد کشور سرمایه گذاری کنند و از اینراه به این پیشرفت تکانه مهمی وارد آورد و راکد ماندن سرمایه نجومی تشکیلات بهائی، آن جنبه ای است که باید از دیدگاه منافع ملی ایران بدان نگریست. اما ناگفته پیداست که توجه رائین و «همفکرانش» از موضعی دیگر برمی خیزد و این دارایی ها نگاه آزمندشان را بخود می دوخت:

«بهائیان ایران میلیاردها تومان زمین، املاک بزرگ، شرکتها و مؤسسه های عام المنفعه و دوباتانک امناء و ترانه را بنام اشخاص به ثبت رسانیده اند و از منافع میلیاردها و میلیاردها ریالی استفاده می کنند... صحیح بنظر نمی آید که وجود دارایی و سرمایه بی حساب و شناخته نشده، آنهم در دست مردان و زنان شناخته نشده و بی مسئولیت، عواقب شومی برای اقتصاد و حتی استقلال مملکت و رژیم قانونی، بوجود نخواهد آورد؟ آیا روزی نمی رسد، که به این بی بند و باری و هرج و مرج و سوء استفاده عده ای شناخته شده خاتمه داده شود؟»^۲

باید گفت، «خوشبختانه» این روز زود رسید و ملایان تازه بقدرت رسیده، نه تنها این میلیاردها دارایی را به «بیت المال» خود سرازیر کردند، بلکه به اضافه همه «موقوفات بهائی» با غصب دارایی شخصی ده ها هزار افراد بهائی که بی شک چندین برابر آن بود، به ثروتی دست یافتند که پیش از این در خواب هم نمی دیدند. روزی که مجموع این دارایی ها برآورد گردد، روشن خواهد شد که حکومتگران اسلامی، شاه اندازیهای چند سال اول پس از انقلاب برای جلب «کوخنشینان» را از کدام منابع تأمین نمودند و «طبقه جدید» اسلامی به چه «قیمتی» گسترش یافت؟

از دیدگاه منافع ملی ایران، بهائیان با آنکه در زیر فشار اجتماعی شاید تنها گروهی بودند، که می توانستند حضور و نفوذ فزاینده رهبری شیعه را حس کرده، پیدایش حکومت اسلامی را پیش بینی کنند، همینکه کوششی در جهت انتقال دارایی های میلیاردي خود به خارج از کشور نکردند، نکته تاریخی مهمی است. از همین دیدگاه، راکد ماندن این سرمایه عظیم در نبود ایمنی اجتماعی و حقوقی، بطور نمادین آن نیروی عظیم مادی و معنوی را نشان می دهد، که در زیر فشار سرکوبگر حاکمیت مذهبی در دوران معاصر به هدر رفته است.

آنگاه که گسترده تر به تاریخ معاصر ایران بنگریم، در بهائیان با جمعیت دوسه درصدی در کنار دیگر اقلیت های مذهبی، تنها بخشی از آن نیرویی را خواهیم یافت، که می توانست ایران را حتی بدون پول نفت به شاهراه پیشرفتی واقعی و بازگشت ناپذیر بیاندازد. آری، ملتی که سرمایه های مادی و معنوی اش در چنین ابعادی دستخوش فرسایش و نابودی گشته، چنانکه تاریخ نشان داد، با پول نفت نیز دردش دوا نخواهد شد.

^۱ همانجا، ص ۳۰۷.

^۲ همانجا، ص ۲۵۷.

اما همینکه این دوسه درصد جامعه ایرانی با وجود کوتاه دستی از هرگونه امکان «سؤاستفاده»، توانستند در این مملکت چنین ثروتی گردآورند، نشان کافی از آنست که ملت ایران با تکیه بر خود به چه پیشرفتهایی قادر بوده و هست و کدام سایش و فرسایش درونی در دو قرن گذشته ایران را از پیشرفت واقعی بازمی داشت.

نکته آخر آنکه، انباشت هر سرمایه‌ای به دلسوزی و امانتداری نیاز دارد و جنبه دیگر «موقوفات» نجومی بهائی این بود، که نه تنها اهدا، بلکه رسیدگی به این ثروت تنها به درجه بالایی از امانتداری ممکن است و گذشته از «امین امین» و «ورقا»، که این ثروت عظیم را در تملک شخصی خود داشتند، صدها بلکه هزاران بهائی دیگر نیز به مراتب مختلف امکان دست‌درازی به این ثروت را داشتند و اینکه نه در مراجع کشوری و نه در نزد بهائیان کوچکترین نشانه‌ای از «اختلاس» در این ثروت یافت نمی‌شود، خود نشانگر اینست که «فساد فلج‌کننده» در جامعه ایران، تنها از یک قطب جامعه ایرانی برخاسته است! برای درک بهتر تضاد منش «ایرانی» و «اسلامی»، کافیست ببینیم که اسماعیل رائین اصلاً مفهوم «امانت‌داری» را نمی‌شناسد!

«امین امین هفت فرزند و همسر خود را از ارث محروم می‌کند و همه دار و ندار خود را بجز یک خانه به شوقی افندی می‌بخشد.»^۱

اینجا به عنوان آخرین نگاه به اقلیت بهائی، انتقام جویی «لشکر اسلام» را در نظر می‌گیریم که این بخش از مردم ایران را نیز به خاک و خون کشید. خشم عنان گسیخته متولیان اسلام، این بار نیز با قتل دویست و چند نفر بهائی، برخاسته از همه اقشار و طبقات اجتماعی ایران، به گونه‌ای حیرت‌انگیز «وابستگی» گسست‌ناپذیر بهائیان را به ایران برملا ساخت. نگاهی به فهرست قربانیان متولیان اسلام، بیش از هر مدرک تاریخی گویاست: از کشاورز شه‌میرزادی و روستایی بیرجندی تا تاجر تبریزی و پزشک گیلانی، از پیرمرد هشتاد و پنج ساله یزدی تا دختر شانزده ساله شیرازی، توگویی دست سرنوشت، این قربانیان را به دقت از میان مردم ایران برگزید!

از سوی دیگر وجود بیش از ده پزشک و گروهی بزرگ از سرآمدان جامعه ایرانی، پیوسته در عرصه خدمات اداری و کشوری (از جمله ژنوس نعمت (محمودی)، رئیس اداره هواشناسی و روحانی، معاون اداره کل ثبت اسناد) از دیدگاه امروز خود تأییدی است بر جلوه اجتماعی و کوشش میهن‌دوستانه بهائیان.

دو تن دیگر از این جمع را نیز گفته نگذاریم: محمد موحد و علیمیراد داودی. هر دو چند ماهی پس از انقلاب در روز روشن ربوده شدند و از سرنوشتشان خبری نیامد! محمد موحد آخرین «مجتهد»ی بود، که بهائی شد و دکتر علیمیراد داودی، استاد فلسفه در دانشگاه تهران.

داودی همانست که داریوش آشوری (در گفتگو با ده تن از روشنفکران ایرانی در تهران) درباره اش گفت: «در حوزه ترجمه های فلسفی... از سبک علیمیراد داوری با اینکه قدمایی است بیشتر خوشم می‌آید. نوعی سلیقه سبک فاخر در آنست...»^۲

نه، اشتباه چاپی نیست! رضا داوری هم داریم که «فلسفه‌دان نومسلمان» است. اما «علیمیراد» یکی بیش نبود و آن «داودی» است!

به این سطور، بررسی «جریان بابی-بهائی» بر زمینه مختصات تاریخی و اجتماعی ایران را به پایان می‌بریم. برخواننده پوشیده نماند، که انگیزه بررسی، در درجه اول کوشش برای درک ماهیت روند تاریخ معاصر ایران بود.

^۱ همانجا، ص ۲۶۸.

^۲ کلک، شماره ۳۷، ص ۲۴۰.

چنانکه در همین مختصر نیز دیدیم، کافیت قدمی از موضع متضاد «ایرانی مسلمان» به کنار رفت، تا سیر دگرگونی‌ها و فراز و نشیب‌های کشورمان از دیدگاهی روشنگر و سرافراز به نمایش درآید. بسا گره‌های تاریخی که بدین قدم گشوده گردند و سقوط‌های هولناک، قابل فهم و درک.

با بررسی تاریخ معاصر ایران، دیدیم که بابیان و بهائیان، این مردان و زنان بپاخاسته از دامان جامعه ایرانی به چه انگیزه و هدفی به مبارزه‌ای دست زدند، که شکست آن به نوبه خود، کشور را در روند اضمحلالی به پیش برد. تنها زمانی که تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران پس از اسلام، از دیدگاه منافع ملی بررسی گردد، این نیز نشان داده خواهد شد، که چه سایش و فرسایش بنیان برکنی، نیروها و منابع مادی و معنوی این مردم را بباد داده، از طلایه داری تمدن بشری، پس از قرن‌ها مقاومت، درست در دوران معاصر که عقب مانده‌ترین کشورها نیز یکی پس از دیگری در گردونه پیشرفت جهانی قرار می‌گیرند، به سرنوشتی دچار آورده که به راستی سزاوار آن نیست!

کافیت از دیدگاه قربانیان متولیان اسلام به صحنه اجتماعی و تاریخی ایران در هزاره گذشته و بویژه در دو قرن اخیر نگریست تا بسادگی دریافت، برقراری حکومت اسلامی، نه يك چرخش نامنتظره، بلکه روندی در راستای روند اجتناب ناپذیر اجتماعی بوده است. در جامعه‌ای که متولیان مذهب قرون وسطایی جبهه‌های مخالف را یکی پس از دیگری متصرف و یا منهدم کردند، برقراری «حکومت اسلامی» به جبر تاریخی بدل گشته بود.

نشان دادن این «جبر» کار مشکلی نیست، مشکل تر آنست که آن قطبی در جامعه ایرانی چهره تاریخی خود را بیابد، که دو قرن با وجود حملات پی در پی از وقوع آن جلوگیری می‌کرد. چهره‌ای که باز یافت آن نخستین قدم در راه دستیابی به هویت ایرانی است.

با این همه «جبری» که بسوی «انقلاب اسلامی» می‌راند، از ضرورتی برخاست که هر چند در «لحظه حاضر» فاجعه انگیز است، در نمای کلی تاریخ تحول ایران بطور ناگزیر از دو جنبه مثبت برخوردار خواهد بود:

. نمونه‌ای زنده از عملکرد اسلام در ایران بنمایش گذاشت.

. به دوپایگی حکومت بر جامعه ایرانی پایان داد.

همین دو جنبه منطق تاریخی را وافی دارد، «انقلاب اسلامی» را بعنوان «نقطه عطف دوم» در تاریخ ایران باز شناسد.

پایان سخن

در پژوهش حاضر، نگارنده کوشید خواننده را به اندیشه ای ژرف‌تر دربارهٔ فراز و نشیب‌های تاریخ میهن‌مان و علل «دیروزی» فلاکت و سقوط کنونی وادارد. کوشیدیم به خطوطی سریع پیکره ای از تاریخ اجتماعی ایران نشان دهیم و راهی بسوی شناخت درونمایهٔ کشاکش‌های تاریخی بکشاییم. از آنجا که «حافظهٔ تاریخی مشترک» را مهمترین پیش‌شرط انسجام «هویت ملی» دانستیم، مصالح فکری و عناصر فرهنگی لازم را در تاریخ ایران جستجو کردیم و شگفتا دریافتیم، ایران‌مان خاورستانی بی‌گل و مارستانی بی‌گنج نبوده که هیچ، شهرنشینی شش هزارسالهٔ مردمانش بطوری ناگزیر به برآمدن بسیاری از ویژگی‌های «مدنیت» انجامیده است.

رفتار مسالمت‌جویانه را، بعنوان شاخص همیاری و همزیستی انسانی در جامعهٔ مدنی، در جامعهٔ ایرانی عصر باستان بازیافتیم و تداوم و تکاملش را با وجود حملات پی در پی بیابانگردان این سوی جهان در لحظات تاریخی چندی، به تماشا نشستیم.

دیدیم که اگر در تاریخ اجتماعی بشر به دو نقطهٔ عطف قایل باشیم، اولی گذار از شرایط زیست «بیابانگردی» به شیوهٔ زندگی شهرنشینی است و در ایران (پس از دو کوشش ناماندار در بابل و مصر) برای نخستین بار جامعهٔ شهرنشینی و دستگاه دولتی لازم برای سازمان یابی باثبات آن برشکفت.

از سوی دیگر اما، تاریخ تکامل بشری این وظیفه را برعهدهٔ ایران گذارد، که با جذب انرژی تخریبی عرب و ترك و مغول، اروپا را از گزند بیابانگردان «ربع مسکون» در امان دارد و ماهیتاً همین عملکرد بود، که باعث شد، آنگاه که جوانه‌های مدنیت عصر جدید در اروپا بالید و به ثمر نشست، ایران گام در سراسیمب اضمحلالی نوین گذارد.

در بررسی حاضر، این روند اضمحلالی- بویژه در دوران معاصر- خود را به چهره ای زشت و جانگداز نمایان ساخت و بدین سبب پایان دادن به سخن با توجه به آهنگ شتابانی که این روند در دهه‌های گذشته یافته، بدین معنی خواهد بود، که آنرا جبری در راستای تکامل تاریخی و اجتماعی کل بشریاییم. از اینروست که در این سطور آخرین، خواهیم کوشید، برسر دوراهی امروز، چشم اندازی به آینده ای امیدبخش داشته باشیم.

همانگونه که فرد انسان برای نیل به اهداف و آرزوهایش به تکاپو و کوشش هدفمند دست می یازد، ملت‌های موفق جهان نیز هر یک دورنما و جایگاهی شایسته را در پیش رو دارند و هر قدم که بدین مقام نزدیک‌تر شوند، با سرافرازی فزون‌تری به گذشته و خوش بینی عمیق تری به آینده می نگرند.

از این دیدگاه پرسیدنی است، با توجه به شرایط تاریخی، اجتماعی و جغرافیایی ایران، این ملت را کدام نقش و مقام در خانوادهٔ ملت‌ها شایسته است؟

تنها با پرداختن و کوشیدن در راه «آرمان ملی» است، که کشش و اراده بسوی انسجام ملی قوام می یابد و در پی گام‌هایی چند به پیشروی سرآمدان جامعه، «اهالی» کشوری به «ملت» فرامی رویند. و گرنه در غلطیدن به «جهان سوم» را به کوشش و خیزشی نیاز نیست!

چنانکه پیش از این دریافتیم، در ایران چنین آرمان و زیربنای فرهنگی از دیرباز ریشه دواند و در مقابل حملات سخت انسان ستیزانه تداوم یافت. امروزه نیز می توان در هر ایرانی کمابیش جلوه و تبلور آنرا بازیافت و همین فرهنگ ملی ایرانی است که می تواند راه بسوی «آرمان ملی» بگشاید.

اما درونمایهٔ اصلی این منش و فرهنگ کدام است؟ فرهنگ ایرانی برخاسته از سرزمینی که در آن از همان سپیده دم تاریخ، مجموعه ای از نژادها و اقوام را در خود جای داد، بدین درونمایه تبلور یافت، که پیوند نوع انسان در ورای هر آنچه او را به نژادها، اقوام و مذاهب تقسیم می کند، تحقق یابد.

فرهنگ ملی ایرانی در کشوری که از دیرباز «چهار راه جهانی» و آوردگاه جریان‌های اجتماعی و فرهنگی از چهارسوی جهان بوده است، جز این نمی‌توانست باشد، که با تکیه بر منزلت انسانی به یافتن شیوه‌های همزیستی مسالمت آمیز بکوشد و به جایگاهی ورای وابستگی‌های قومی، نژادی، مذهبی و جنسی برافرازد. همین درونمایه را می‌توان «نقطه ضعف تاریخی» فرهنگ و مدنیت ایرانی در دوره‌هایی یافت که امواج بنیان برکن «بیابان‌گردان» رنگارنگ تاریخ ترکنازی می‌کردند. از سوی دیگر، در جهان امروز که بشر گرفتار در تمامیه‌های جداگانه، بطوری فزاینده با مشکلات فراگیر جهانی روبروست، و این مشکلات (از حفظ محیط زیست تا گسیختگی‌ها مدنی میان «شمال» و «جنوب») راه‌هایی را در چهارچوب بین‌المللی ایجاب می‌کند، درونمایه فرهنگ ایرانی می‌تواند، «کار ساز» باشد.

فرهنگ ملی ایران همان پیوند ملتهاست و «آیین» ایرانی همان نقطه مشترک آیین‌ها و مکاتب انسان‌دوست. تداوم این فرهنگ هم تنها در «خرد فرهنگها»ی (Subculture) ایرانی، ممکن بود و از بابک «خومدین» تا افشین «بودایی»، و از ملکم خان «ارمنی» تا گندم پلک کن «بابی»، پاسداران آن بودند. هویت ایرانی چیزی نیست، مگر توانایی احترام به «دیگران». ملتی هستیم که چه شرایط جغرافیایی و اقلیمی و چه توفانهای عظیم تاریخی که پشت سرگذارده ایم. «محکوم» مان می‌کند، به ورای تنگ چشمی‌های ملی، قومی و آیینی برافرازم. دشواری این راه را ایرانی در آوردگاههای عظیم تاریخ میان مدنیت و توحش، با شکستها و قربانیهای بیشمار به تن زیسته و از رفتن بدان بازنیاستاده است.

آیا اینک پس از دو هزار و پانصد سال که از نقطه اوج دیرین آن در زمان کورش کبیر می‌گذرد، زمان آن فرار رسیده که درونمایه این فرهنگ در ابعاد جهانی راهگشای آینده بشر باشد؟ اگر ایران در سپیده دم تمدن بشری، توانست جایگاه همزیستی گوناگونی‌ها باشد، در برآمدن تمدن جهانی نیز که ناگزیر بر چنین پایه‌ای بنا خواهد نمود، چشم پوشی از عناصر فرهنگی برآمده در این سرزمین ناممکن خواهد بود. آری، همچنانکه جوانه «دمکراسی» در یونان باستان می‌بایست دو هزار سال دوام آورد تا شالوده نوزایی اروپا قرار گیرد، همزیستی مسالمت آمیز نوع انسان نیز، چنانکه در دو هزاره پیش در ایران رخ نمود، شالوده مدنیت آینده خواهد بود.

در شرایطی که «غرب» و «شرق دور» به آهنگی شتابان در جهت نوسازی «مادی» جهان گام برمی‌دارند، ایران می‌تواند به «کانون معنویت» و قطب مدنیت جهانی بدل گردد. پیش شرط عروج به چنین جایگاهی، همانا بدل گشتن این سرزمین است به کانون برخورد عقاید و آیینهای انسانی، در هرکجا که زیسته و اندیشیده است. اما ایران تنها زمانی می‌تواند، «مهماندار» جریان‌های فکری انسانی در سراسر جهان باشد، که خود در درون نمونه همزیستی و برخورد زاینده رنگارنگ ترین مجموعه فرهنگی گرد آمده در یک کشور گردد.

اگر «عقب ماندگی» دیرپای ایران تنها يك «حُسن» داشته باشد، آنستکه در نوسازی آن می‌توان از همه آنچه بشریت در شرق و غرب عالم تجربه کرده، سود جست و این سرزمین را به «نمایشگاه» زنده مدنیت و فرهنگ مادی و معنوی جهانی، آنچنانکه «انسان» باید در پی ساختنش باشد، بدل ساخت.

این «فرصت تاریخی» که با از میان رفتن ساختار دوقطبی جهان نصیب ایران گشته، در قلب هر آنکس که خود را به این «آب و خاک» وابسته می‌داند، عظیم‌ترین شورها و گرم‌ترین آتش‌ها را دامن خواهد زد. از این دیدگاه، «ایرانی» آنستکه خود را به میراث فرهنگی برآمده در این سرزمین مدیون و وابسته می‌داند و آماده است، در راه آبادانی و نوسازی میهن خود خدمت کند. از همین دیدگاه نیز آن «پارسی» در کلکته، آن «کلیمی» در اورشلیم و آن «بهائی» در آمریکای جنوبی بهمان درجه که بدون چشم داشتی به ایران عشق می‌ورزند، از آنانکه به تمام کردن کار غارت کشور مشغولند، ایرانی‌تراند!

اگر برقراری حکومت اسلامی، ایرانیان را به «غربت در وطن» و به موجی چند میلیونی به پراکندگی در چهارسوی جهان محکوم کرد، این «ملت» را نیز بیش از پیش با احساس توصیف‌ناپذیر میهن‌دوستی و «گوارایی حس وطن» آشنا ساخته است. احساسی دردناک که پیش از این در طول سده‌های متوالی گریبانگیر دهها میلیون ایرانی رانده از میهن بوده است. احساسی که تنها تا زمانی دردناک است که به انرژی زاینده بدل نگشته و اگر چنین شود، فورانی از انرژی سازنده انسانی را موجد خواهد شد، که نه تنها نقطه عطفی واقعی را در تاریخ ایران به سامان خواهد رساند، به تکانه ای عظیم، انسانی‌تر شدن جهان را ممکن خواهد ساخت.

هنوز باده ناخورده در رگ تاک است

گمان مبر که به پایان رسید دور مغان

کتاب نامه

- آرتور کریستینسن، فراسوی دریای خزر، ترجمه منیژه احدزادگان آهنی، طهوری
آنتونیو گرامشی، دولت و جامعه مدنی، عباس میلانی، ۱۳۷۷، آلمان
آنتونیو گرامشی، درباره آموزش و فرهنگ، سرخ رودی، نوید، ۱۳۶۴
آئین بهائی یک نهضت سیاسی نیست، بی تا، لجنه نشر آثار امری، بی تا
آلفونس گابریل، جهان مذهبی ایران، ابوالحسن محمدی، رهیاب، ۱۳۶۵
احمد رئاسی، جنبش های انقلابی ایران، بازتاب، ۱۳۶۶
احسان طبری، نوشته های فلسفی و اجتماعی، ا.ح.ت، ۱۳۵۹
احسان طبری، جستارهایی از تاریخ، پیک ایران، ۱۳۶۱
احسان طبری، سخنی درباره شناخت جامعه ایران، هایدلبرگ، ۱۹۷۹
احسان طبری، برخی بررسی ها درباره جهان بینی ها..، ا.ح.ت، ۱۳۴۸
احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران، ا.ح.ت، ۱۳۵۴
احسان طبری، برخی مسایل حاد انقلاب ایران، مجموعه مقالات، ۱۳۵۸
احسان طبری، جامعه ایران در دوران رضاشاه، ا.ح.ت، ۱۳۴۷
ادوارد براون، یکسال در میان ایرانیان، ترجمه بهرام مقدادی، مروارید، ۱۳۴۴
اسماعیل رائین، انجمن های سری در انقلاب مشروطیت، جاویدان، ۲۵۳۵
اسماعیل رائین، انشعاب در بهائیت، مؤسسه تحقیقی رائین، بی تا، ۱۳۴۷
اسماعیل رائین، حقوق بگیران انگلیس در ایران، بی تا، بی تا
اورiana فالاجی، مصاحبه با تاریخ، محمدرضا پهلوی، پیروز ملکی، رنگین کمان، بی تا
اریک فروم، روانکاوی و دین، آرسن نظریان، پویش، ۱۳۶۵
احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، امیرکبیر، ۱۳۶۳
احمد کسروی، بهائیکری. شیعیگری. صوفی گری، نوید، ۱۳۶۷
احمد کسروی، زندگی من، مهر، ۱۳۷۷
احمد کسروی، سرنوشت ایران چه خواهد بود؟، مهر، آلمان
احمد کسروی، زندگانی و زمانه احمد کسروی، محمد امینی، شرکت کتاب، ۱۳۹۵
ا.ح. آریان پور، جامعه شناسی هنر، گستره، ۱۳۸۰
ا.ح. آریان پور، زمینه جامعه شناسی، امیرکبیر، ۱۳۵۲
ا.ح. آریان پور، فرویدیسیم، کتابهای جیبی، ۱۳۵۷
ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، دکتر بهرام مقدادی، به کوشش عباس زریاب و ایرج افشار، مروارید، ۱۳۶۹
انجمن پژوهشگران ایران، حکومت و مذهب، دانشگاه لندن، پاریس ۱۳۷۵
انقلاب اکتبر و ایران، مجموعه سخنرانیها... حزب توده ایران
باستانی پاریزی، کوچه هفت پیچ، مجموعه مقالات، نگاه، ۱۹۸۳
باقر مؤمنی، ایران در آستانه انقلاب مشروطیت و ادبیات مشروطه، شباهنگ، ۲۵۳۷
باقر مؤمنی، درد اهل قلم، توکا، ۱۳۵۷
باقر مؤمنی، دین و دولت در عصر مشروطیت، باران، ۱۳۷۳
باقر پرهام، جامعه و دولت، فرزانه، ۱۳۷۸
بیژن جزنی، طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی خلق ایران، انتشارات مازیار، ۱۳۵۷.

بهرام چوبینه، اندیشه استقلال و حاکمیت ملی در نهضت مشروطیت ایران، مرد امروز، ۱۳۶۷
بهاء الله، مجموعه الواح، بی نا، بی تا
بهاء الله، آثار قلم اعلی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ بدیع
پی یروسو، «تاریخ علوم»، حسن صفاری، امیرکبیر، ۱۳۴۴

بطروشفسکی، اسلام در ایران، کریم کشاورز، پیام ۱۳۵۴
پیروز مجتهدزاده، میرزا نصراله (آقاخان) اعتمادالدوله نوری (بزرگترین قربانی تاریخ نویسی)، نشر انتخاب

جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد، فرزانه، ۱۳۷۵
جیمز موریه حاجی بابا اصفهانی، میرزا حبیب اصفهانی، سید محمد علی جمالزاده، امیرکبیر، ۱۳۴۸

چهار رساله تاریخی درباره طاهره قرة العین، بکوشش ابوالقاسم افغان، بی تا
حاجی سیاح محلاتی، خاطرات حاج سیاح (دوره خوف و وحشت) بکوشش حمید سیاح، صیف الله گلکار،
۱۳۸۹

چنگیز پهلوان، پنج گفتگو، نیما، ۱۳۸۱

حسین مکی، تاریخ بیست ساله ایران، نشریات علمی، ۱۹۹۵
ح.م. زاوش، دولت های ایران در عصر مشروطیت، بی تا، بی نا
حسین میر، تشکیلات فراماسونری در ایران، شرکت چاپ و انتشارات علمی، ۱۳۷۰
حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، ایران قدیم، تاریخ مختصر ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان، اساطیر، ۱۳۷۸

دکتر ب. شاد، از باب تا بیت العدل، بی نا، بی تا
دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ابن سینا، ۱۳۵۳
دکتر رضا شعبانی، منابع تاریخ اجتماعی ایران، قومس، ۱۳۶۹
دکتر محمد مصدق، خاطرات و تألمات، انتشارات علمی، ۱۹۸۷
دکتر ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۲، ص ۲۱
دکتر محمد اسماعیل رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، کتابهای جیبی، ۲۵۳۶
دکتر فوریه، سه سال در دربار ایران، ترجمه عباس اقبال، پر، بی تا

رسول مهربان، گوشه هایی از تاریخ معاصر ایران، عطار، ۱۳۸۱
رضا براهنی، در انقلاب ایران، کتاب زمان، ۱۳۵۸
رحیم نامور، برخی ملاحظات پیرامون انقلاب مشروطیت، چاپار، ۱۳۵۲
رضا مرزبان، روحانیت و تحولات اجتماعی در ایران، انجمن "آزادی" پاریس، ۱۳۷۴

سرتاور هاردینگ، خاطرات يك دیپلمات در شرق، دکتر سید جواد شیخ الاسلامی، بی نا
سرهنگ غلامرضا نجاتی، تاریخ جنبش ملی شدن نفت، شرکت سهامی انتشار
سید حسن تقی زاده، زمینه انقلاب مشروطیت ایران (سه خطابه)، گام، ۱۳۳۶
سید محمود طالقانی، اسلام و مالکیت، انتشار، ۱۳۴۴
سید محمد باقر نجفی، بهائیان، طهور، ۱۳۵۶
سید جمال الدین واعظ اصفهانی، رؤیای صادقه، مرد امروز، ۱۳۶۵
سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، بنیاد، ۱۳۴۴

- سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی، ترجمه عباس مخبر، طرح نو، ۱۳۷۱
- شاهرخ مسکوب، هویت ایرانی و زبان فارسی، باغ آینه، ۱۳۷۳
- شجاع الدین شفا، توضیح المسایل، ۱۳۷۱
- شوقی افندی، قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودّت، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع
- عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، امیرکبیر، ۱۳۶۳
- عبدالحسین زرین کوب، دو قرن سکوت، نشر الکترونیک، ۱۳۹۴
- عبدالحمید اشراق خاوری، پیام ملکوت، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع
- عبدالحسین تقی آیتی (آواره)، کواکب الدریه، ج ۲، مطبعه سعاده، مصر، ۱۹۱۴
- عبدالصمد کامبخش، نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران
- علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴
- علی دشتی، ۲۳ سال، ۱۹۷۳، بهرام چوبینه، و سایت نبشت
- علی میرفطروس، دیدگاه ها، عصر جدید، ۱۹۹۳
- علی میرفطروس، گفتگوها، نیما، ۱۹۹۸
- علی میرفطروس، رو در رو با تاریخ، نیما، ۱۹۹۹
- علی میرفطروس، ملاحظات در تاریخ ایران. اسلام، آلمان، ۱۹۸۸
- علی میرفطروس، مقدمه ای بر اسلام شناسی، نیما، ۱۹۹۹
- علی میرفطروس، جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان، بامداد، ۱۹۷۵
- فاضل مازندرانی، امر و خلق، لجنه ملی نشر آثار، لانگنهاین، آلمان، ۱۴۱ بدیع
- فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی، پیام، ۱۳۵۴
- فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، خوارزمی، ۱۳۶۲
- فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، روشنگران، ۱۳۶۳
- فریدون آدمیت، مقالات تاریخی، دماوند، ۱۳۶۲
- فریدون آدمیت، اندیشه های طالبوف تبریزی، دماوند، ۱۳۶۳
- فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، نوید، ۱۹۹۲
- فریدون آدمیت، شورش بر امتیازنامه رژی، پیام، ۱۳۶۰
- فریدون آدمیت، اندیش های طالبوف تبریزی، نوید، آلمان، ۱۳۶۵
- کارل مارکس، درباره مذهب، ا. فاروق، کلن، ۱۳۷۰
- قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، دکتر مصطفی رحیمی، نگاه، ۱۳۴۶
- م. ا. به آذین، از هر دری... جامی، ۱۹۹۱
- محمد حسن اعتماد السلطنه، صدر التواریخ، محمد مشیری، روزبهان، ۱۳۵۷
- «مجمع الرسائل فارسی»، حاج کریمخان کرمانی، سعادت، کرمان، بی تا
- مقصود فراستخواه، سراغاز نواندیشی معاصر، دینی و غیردینی، انتشار، ۱۳۷۳
- مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، امیرکبیر، ۲۵۳۶
- محمد جعفر خورموجی، حقایق الاخبار ناصری، نشر نی، ۱۳۴۴

- محمدعلی جمالزاده، هفت کشور، دیباچه، علی دهباشی، سخن، ۱۳۷۹
- محمد علی سیاح، سفرنامه حاج سیاح به فرنگ، بکوشش حمید سیاح، سخن، ۱۳۸۶
- محمد علی مدرس، ریحانة الادب، خیام، ۱۳۷۴
- مخبرالسلطنه هدایت، گزارش ایران، نقره، ۱۳۶۳
- میرزا آقاخان کرمانی. شیخ احمد روحی، هشت بهشت، بی نا، بی تا
- میرزا آقاخان کرمانی، سه مکتوب، مرد امروز، ۱۳۷۰
- میرزا علی اصغر خان امین الدوله، خاطرات سیاسی امین الدوله، حافظ فرمانفرمایان، امیرکبیر، ۱۳۷۰
- میرزا فتحعلی آخوندزاده، مقالات فلسفی، ح. صدیق، ساوالان، ۲۵۳۷
- میرزا ملکم خان نظام الدوله، کتابچه غیبی (مجموعه آثار میرزا ملکم، محمد محیط طباطبایی)، دانش، ۱۳۲۷
- پشوتن، به کجا می رویم؟، بی نا، بی تا
- م. س. ایوانف، تاریخ نوین ایران، هوشنگ تیزابی، ۱۳۵۶
- محمد رضا فشاهی، واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال، جاویدان، ۲۵۳۶
- محمدعلی اسلامی ندوشن، ایران و یونان در بستر باستان، انتشار، ۱۳۷۸
- محمد تقی بهار «ملک الشعرا»، سبک شناسی، امیرکبیر، ۱۳۴۵
- محمود محمود، روابط سیاسی ایران و انگلیس، اقبال، ۱۳۷۸
- مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، امیرکبیر، ۱۳۹۲
- محمدعلی فیضی، حضرت بهاءالله، لجنه نشر آثار، لاگنهاين آلمان، ۱۹۹۰
- مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، مؤسسه ملی مطبوعات، ۱۲۳ بدیع
- حسن موقربالیوزی، بهاءالله شمس حقیقت، مینو ثابت، مؤسسه انتشارات بهائی
- مکتوبات آخوندزاده، چاپ چهره، تبریز، ۱۳۵۷
- منتخب مکاتیب عبدالبها، هوفهایم، آلمان، ۲۰۰۳
- مورگان شوستر، اختناق ایران، موسوی شوستری، صفی علیشاه، ۱۳۶۲
- کلمنت مارکام انگلیسی، تاریخ ایران در دوره قاجار، میرزا رحیم فرزانه، نشر فرهنگ ایران، ۱۳۶۴
- کنت دوگوینو، مذاهب و فلسفه های آسیای مرکزی، ترجمه م. ف.، بی نا
- کنت دوگوینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، فرخی، بی تا
- گزنفون، کورش نامه، منوچهر نصرتی، نیما، بی تا
- نامه های ادوارد براون به سید حسن تقی زاده، کتابهای جیبی، ۱۳۵۴
- نامه های کنت دوگوینو به آلکسی توکویل، رحمت الله مقدم مراغه ای، ابن سینا، ۱۳۵۳
- ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، امیرکبیر، ۱۳۷۱
- ن. جامی، گذشته چراغ راه آینده، ققنوس، ۱۳۶۲
- نویسندگان شوروی، تاریخ ایران، کریم کشاورز، پیام، ۱۳۶۳
- واسیلی یان، چنگیزخان، م. هرمان، پروگرس، بی تا
- هما ناطق و فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی...، نوید، ۱۳۶۸
- هما ناطق، ایران در راهبانی فرهنگی، خاوران (پاریس)، ۱۳۶۸
- هما ناطق، کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران، خاوران، ۱۳۷۵

وحید نیکخواه آزاد، ستاره ای بر خاک، کانون پرورش فکری، ۱۳۶۸
وقایع الاتفاقیه- گزارشات خفیه نویسان انگلیس، به کوشش سعیدی سیرجانی، آسیم، ۱۳۸۳

یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، نشر نی، ۱۳۶۳
یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، نوید، بی تا
یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، عطار، ۱۳۶۱
یوسف خان مستشارالدوله، رساله یک کلمه، محمد صادق فیض؛ بال، ۱۳۸۵.

کتاب «رگ تاک» نوشته‌ی دلارام مشهوری را می‌توان کوششی برای کاویدن و از نوسنجیدن برهه‌ای از گذشته مان ارزیابی کرد. کوششی برای دوباره دیدن. برای سنجیدن... برای برون رفتن از گرداب هولناکی که در آن گرفتار آمده‌ایم، سخت نیاز به بازبینی گذشته داریم. تنها در پرتو بازبینی‌یی که برای روشن کردن تاریکی‌ها از تفکر انتقادی یاری می‌گیرد، می‌توانیم اکنون پُرادبارمان را پشت سر نهیم.

بهمن امینی

«رگ تاک» همانطور که عنوان فرعی آن می‌گوید، بررسی نقش دین در تاریخ چند هزار ساله ایران، بویژه تاریخ ۱۴۰۰ ساله، و بخصوص مذهب تشیع در ۵۰۰ سال اخیر است. لذا برای خواننده‌ای که اصولاً با دغدغه چگونگی شکل گرفتن هویت نوین ایرانی طی چند صد سال گذشته زندگی می‌کند، خواندنی و چند بار هم خواندنی است. و از آنجا که نقش دین در تاریخ دراز دامن ایران تا همین اواخر نیز از چشم پژوهشگران و پویندگان ایرانی مغفول مانده بود... جای بسی خوشوقتی است.

بابک جاودان خرد

این کتاب که در خارج از ایران به چاپ رسیده موفقیت شایانی داشته و از معدود کتابهای فارسی برون مرزی است که در ظرف چهار سال چهار بار تجدید چاپ شده است. و شنیدم که تیراژ چاپ آخر (پنجم) آن به پنج هزار نسخه رسیده است. چنین استقبال کم سابقه‌ای شاید پیرو اظهار نظر مثبت اندیشمندان و صاحب‌نظران ایرانی باشد و شاید هم بیانگر این واقعیت است خوانندگان ایرانی از تحلیلها و بررسی‌های موجود پیشین خسته و یا دلسرد شده‌اند و در پی دیدگاهی نوین می‌باشند.

کاویان صادق زاده میلانی

... اکنون رگ تاک به برطرف کردن کمبودها همت گماشته است. کتاب یک آتش بازی واقعی بر ضد نفوذ مذهب در تاریخ پانصد ساله گذشته ایران و یک آتش بازی در ستایش نقش اقلیت‌های مذهبی – با تاکید بیشتری بر بابیان و بهائیان – در صد سال گذشته است. پژوهشی است گسترده در منابع فارسی که در اینجا و آنجا به بینش‌های بدیع آراسته است. می‌باید نویسندگانی این چنین به ژرفای مسایل بروند و ناشرانی چون خاوران دلیرانه امضای خود را زیر کتاب‌هایی از این گونه بگذارند تا تابوها شکسته شود و سرانجام بتوانیم از قرون وسطای جهان سومی خود بیرون بیاییم.

داریوش همایون

اگر در تمام عمرش نیز هیچ کتابی دیگر ننویسد و قلمش را نیز کنار بگذارد و لام تا کام، حرفی بر زبان نراند، همین تک کتاب بس است تا ما بفهمیم که «تاریخ پژوهی و تاریخ نویسی» یعنی رادمنش بودن و وفادار ماندن به وجدان سختگیر و ظریف نگر خود. «رگ تاک» کتابی است که هر ایرانی باید آن را بخواند و سطر به سطر آن را بفهمد و دریابد... فقط یک سطر کلام فرزانه و دلاورانه از زبان انسان‌هایی همچون او کافیست تا بر سراسر هجوایاتی که «قلم بدستان مزدور» منتشر می‌کنند، خط بطالت و پوچی بکشد. «دلارام مشهوری» از آن طیف مورخان برجسته می‌باشد که تاریکترین و اساسی‌ترین بخش تاریخ معاصر ما را با دلیری کنکاوی کرده است.

آریابرز زاکرسی

مستندات این کتاب بی نظیر است. هر ایرانی باید آن را در خانه داشته باشد و چندین بار آن را بخواند. هر بار که خوانده شود مقداری بیداری حاصلش خواهد شد.

آموزگار

رگ تاک از انقلابی ترین کتبی است که در سال های اخیر نوشته شده و بر اساس بررسی مقدار کثیری منابع به این نتیجه شنیدنی رسیده است که اگر روحانیت شیعه به نهایت قساوت و بی رحمی این همه از بابیان و بهائیان نگشته بود، این دو «رستاخیز» قادر بودند تاریخ ایران را در جهت اعتلا و ترقی بی مانندی رهنمون شوند.

فریدون وهمن

رگ تاک با تأکید بر اینکه تاریخ پژوهی در ایران، علمی است نوپا و نوباوه، با لحنی ایران دوستانه و متکی بر یک درک ملی از تاریخ ایران، تأثیرات منفی تفسیرهای مذهبی - ایدئولوژیک (خصوصاً مارکسیسم حزب توده) در تحلیل تاریخ ایران را یادآور شده است.

علی میرفطروس

با «رگ تاک» در می یابیم که (ما) چگونه همواره، از پشت، از سوی مجتهدین و سردمداران شریعت شیعه خنجر خورده ایم و چگونه حرص و آز و قدرت ورزی این قشر فاسد جامعه ایرانی در توافق های پشت پرده با دشمنان داخلی و خارجی میهن، ما را در پست ترین و بیمایه ترین جایگاه تاریخ اسیر کرده و به گِل نشانده است. «رگ تاک» برگ تابناکی در امر پژوهشگری دانشگرایانه و اعتماد به نفس فروزانه، به ایرانیان خدمت شایانی نموده است. خوانش آن را به همه عاشقان ایرانزمین با هرگونه تعلقات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی صمیمانه پیشنهاد می کنم.

داود بهرامی

ما سوراخ دعا را گم کرده ایم! دلارام مشهوری به دلیل نفرتی که از جمهوری اسلامی دارد و به دلیل اعدام های ترسناک و نفرت انگیزی که در سال های نخست انجام شده از هر ابزاری برای کوییدن این جمهوری استفاده می کند و به راستی دچار این توهم شده که بنیاد و پایه تمام گرفتاری ها مذهب ارتجاعی و عقب مانده شیعه است..

شهرنوش پارسی پور

من درگیر تدوین کتاب دیگری بودم، اما «رگ تاک» از چنان شگفتی برخوردار بود که کار را زمین گذاشتم و به خواندن این اثر شگرف پرداختم.. کتاب به بررسی جامعی درباره علل عقب ماندگی ایرانیان پرداخته است.. با استناد به اسناد و مدارکی بسیار زیاد به این جمع بندی «عجیب» رسیده است که سیر قهقربایی زندگی ما ایرانیان. به جز حمله اعراب. اساساً تداوم حکومت دین، در توازی با حکومت شاهان بر این سرزمین بوده است.. و «مردم در لابلای این دو سنگ آسیا له شده اند.»

نادره افشاری

اهمیت مرکزی «رگ تاک» این است که بسیاری تابوها را نه فقط شکسته، بلکه خرد کرده است. اگر دین اسلام و روایت شیعی آن نمی بود، ما تاریخی می داشتیم که سراسرنیکو بود.. دلارام مشهوری می خواهد کمابیش این را بگوید و در این رهگذر فقط آنچه ستودنی است، ایران دوستی اوست که خود را چنان پاک می خواهد که آبگینه وار تاب آهی از سرزنش ندارد.

هوشنگ وزیری

با درود بسیار، امیدوارم بتوانم فرزند دل‌بند شما را در کمترین زمان با لباس تازه ای که می پوشد تا به همه جا سفر کند به شما برگردانم... می بینید که تنها نیستید و اینجا و آنجا اگر نه شعله، که خُردک شری می سوزد. با این امید و آرزو که این خردک شررها آن چنان گسترش یابد که نیازی به شعله های آنچنانی نباشد.

بهمن امینی

با درود بسیار، امیدوارم بتوانم فرزند دل‌بند شما را در کمترین زمان با لباس تازه‌ای که می‌پوشد تا به همه جا سفر کند به شما برگردانم... می‌بینید که تنها نیستید و اینجا و آنجا اگر نه شعله، که خردک شری می‌سوزد. با این امید و آرزو که این خردک شررها آن چنان گسسته‌ترش یابد که نیازی به شعله‌های آنچنانی نباشد.

بهمن امینی

... اکنون رگ‌تاک به برطرف کردن کمبودها همت گماشته است. کتاب یک‌آتش بازی واقعی بر ضد نفوذ مذهب در تاریخ پانصد ساله گذشته ایران و یک‌آتش بازی در ستایش نقش اقلیتهای مذهبی- با تاکید بیشتری بر بابیان و بهائیان- در صد سال گذشته است. پژوهشی است گسترده در منابع فارسی که در اینجا و آنجا به بینش‌های بدیع آراسته است. می‌باید نویسندگانی این چنین به ژرفای مسایل بروند و ناشرانی چون خاوران دلیرانه امضای خود را زیر کتابهایی از این گونه بگذارند تا تابوها شکسته شود و سرانجام بتوانیم از قرون وسطای جهان سومی خود بیرون بیاییم.

داریوش همایون