

رگ تاک

گفتاری درباره نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران

(جلد اول)

دلارام مشهوری

*رگ تاک (جلد اول)

*دلارام مشهوری

*انتشارات خاوران

*چاپ سوم، پاریس، بهار ۱۳۷۹

*تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

*چاپ و صحافی: خاوران

*بها: ۹۰ فرانک

KHAVARAN

49, rue Defrance – 94300 Vincennes – France

Tel: 01 43 98 99 19 Fax: 01 43 98 99 17

E.Mail khavaran@wanadoo.fr

ISBN 2-912490-27-8

ISBN 2-912490-29-4

ز گفتار ویران نگردد جهان
بگو آنچه رایت بود در نهان

فردوسی

پیشگفتار

۱	تاریخ نگاری و سیاست گذاری
۴۸	اقلیت های مذهبی در ایران
۸۴	دین، فرد و جامعه
۱۲۴	اوضاع سیاسی و اجتماعی در اوایل عصر قاجار
۱۵۸	برآمدن شیخیه
۱۸۲	رستاخیز بابی
۲۶۲	پیامد شکست قلعه ها
۲۷۴	پایان سخن

پیشگفتار

کتاب حاضر، در برگیرنده پژوهشی در تاریخ اجتماعی ایران با توجه به نقش دین و «اقلیتهای مذهبی» است. از آنجا که تاریخ‌نگاری در هرکشوری غالباً از دیدگاه اکثریت جامعه به روند کلی اجتماعی و سیاسی نظر دارد، پژوهش در باره اقلیتها، چه قومی و چه مذهبی، با مشکلات ذهنی (حساسیتها) و موانع عینی (کمبود اسناد) روبروست. اما در جهانی که مدنیت نوین بر پایه احترام به شخصیت فرد انسان، از هر نژاد، قوم و مذهب در حال گسترش است. شناخت حوزه‌های فرهنگی در شرق و غرب عالم و کنش‌های آنها، نه تنها از اهمیت فزاینده‌ای برخوردار می‌گردد، بلکه کشاکش گروه‌های اجتماعی در درون هر جامعه‌ای نیز بیش از پیش برآیند سیر کلی حرکت اجتماعی را تعیین می‌کند.

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

شگفتا که در این میان اقلیتهای مذهبی ایران- چه به درصد ناچیز جمعیتشان و چه به نقش و جلوه‌ای که در حرکت کلی جامعه یافته‌اند، بی اهمیت بنظر می‌رسند. تصور عام- حتی در نزد روشنفکران ایرانی- چنین است، که این اقلیتها بیش از آنکه وزنه 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 آنها دنبال می‌کنند. یهودیان پشتیبان اسرائیل‌اند، دانشناکها «دست راستی»‌اند. و بالاخره پرشمارترین آنها، یعنی بهائیان «ستون پنجم محافل امپریالیستی در ایران» را تشکیل می‌دهند. در چنین شرایطی «پیروان عادی» این اقلیتها باید سپاسگزار باشند که، در «میهن اسلامی ایران» وجودشان تحمل گشته، تا آنجا که خیانت و جنایتشان ثابت نشده، از مواهب زندگی برخوردار بوده و هستند!

نگارنده این بررسی نیز با حرکت از چنین نگرشی، بزودی دریافت که هر قدمی در راه شناخت «تاریخ اقلیتهای اجتماعی، از سویی تجدید نظر در باورهای پژوهشگر و از سوی دیگر بازرسی در مبانی «تاریخ پژوهی»، «جامعه‌شناسی» و «دین‌شناسی» در چهارچوب کلی تاریخ ایران را ایجاب می‌سازد. چه به نقشی که نگرش مذهبی همچنان در تعیین فضای ذهنی و روان جامعه بازی می‌کند و چه به آنکه تاریخ ایران، تاریخی است مملو از کشاکشهای مذهبی، بررسی در این زمینه بدون پرداختن به شرایط کلی تاریخ ایران غیرممکن است.

بدین سبب بررسی حاضر با فصلهایی درباره تاریخ‌نگاری در ایران، تأثیر دین بر فرد و جامعه و نگاهی کلی به تاریخ اجتماعی ایران آغاز و پژوهش درباره نقش تاریخی و جلوه 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، این کتاب را با بررسی

«جنبش بابی» و «اقلیت مذهبی» برآمده از آن به پایان می‌بریم.

از جمله آنکه شناخت یک ویژگی و یا مکانیسم قانونمند در عرصه پژوهش علمی ایجاب می‌کند، در قدم اول پدیده‌ای مورد بررسی قرار گیرد که به نحو بارزی از ویژگی مزبور برخوردار باشد. از آنجا که «بایان» در مقایسه با دیگر اقلیتهای مذهبی ایران، بطور بارزتری در کشاکش اجتماعی دوران معاصر نقش داشته‌اند، شناخت ویژگی‌ها و سرنوشت‌شان به شناخت درونمایه جامعه ایرانی در گذشته‌های دورتر نیز کمک می‌کند.

در باره بررسی حاضر اشاره به نکته‌ای ضروری است: از تفاوت‌های صوری پژوهش در زمینه علوم انسانی در «غرب»، با آنچه در ایران در این زمینه صورت گرفته است، یکی اینست که در «آن سوی جهان» آنچه هر پژوهشگری در زمینه‌ای ارائه می‌دهد، بعنوان کوشش در راستای فرهنگ‌پروری علمی و اجتماعی 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 شخصیت انسانی و علمی آنان تلقی می‌گردد و بدین سبب نیز بویژه در کتابهای تاریخی کمتر شاهد برخورد عقاید و ارزیابی‌ها هستیم. هرکس آنچه را درست پنداشته به رشته تحریر درآورده و درباره آنچه دیگران گفته‌اند، سکوت اختیار نموده است. زیان چنین «رفتاری»- که خود بازتاب نارسایی تعقل تاریخی است- اینست که خواننده را از تفکر و داوری درباره ارزیابی‌های گوناگون ناتوان می‌سازد.

بهر رو، نگارنده این بررسی خود را ناگزیر از برخورد انتقادی با گفتار و نوشتار برخی پژوهشگران معاصر ایرانی یافته و مطمئن است که اگر آنها نیز از درازنای خفت و عمق نکبتی که ایران و ایرانی بدان گرفتار آمده، به تاریخ و جامعه ایرانی می‌نگریستند، به چنین تجدید نظری نیز دست می‌یافتند. زیرا که بقول پژوهشگر معاصر، فریدون آدمیت:

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

البته علت دیگر ارزیابی‌های متضاد تاریخی را در این نیز باید جستجو کرد، که تاریخ‌پژوهی، علمی نرسیده است و پیچیدگی‌های «سیر تاریخی» اصولاً نمی‌تواند در ذهن یک فرد بطور کامل بازتاب یابد. لزومات این علم ایجاب می‌کند، که با همکاری و فعالیت جمعی متخصصان به پیش رود. از این دیدگاه تاریخ‌پژوهی در ایران هنوز در دوران «نوباوگی» بسر می‌برد و آنچه بعنوان کتابهای تاریخی در دسترس است، در خوشبینانه‌ترین برداشت بیشتر بیانگر بینش و روحیه نگارنده است تا واقع‌گرایی پویای تاریخی.

بررسی حاضر نیز از این «قاعده» برکنار نیست. در آن نگارنده نتایج بررسی‌های خود را از دیدگاهی «نامتعارف» با خواننده در میان می‌گذارد و هدف اصلی آن دامن زدن به تفکر درباره مختصات اصلی تاریخ پرفراز و نشیب ایران است.

چنین کتابهایی را در «غرب»، «کتاب مطالعه» می‌نامند؛ این کتابها بدون آنکه بررسی تخصصی یا دانشگاهی

باشند، نتایج چنین پژوهشهایی را در اختیار گروه وسیعی از علاقمندان قرار می‌دهند. انتشار چنین کتابهایی در زمینه «علوم طبیعی» از آنجا آغاز شد، که مبانی فیزیک مدرن، برای غیراهل فن، اما علاقمند، لازم آمد و برخی دست‌اندرکاران را به نوشتن «کتابهایی همه فهم» واداشت. این شیوه در نیمه دوم قرن حاضر در زمینه علوم انسانی نیز متداول گردید و در خدمت دامن زدن به «حساسیت» درباره مباحث گوناگون، از جمله «مسأله زنان» و «محیط زیست» کارایی یافت.

«کتاب مطالعه» واقعیات علمی را در خدمت جانبداری از موضعی مشخص بکار می‌گیرد و از اشاره به «لحظه حاضر» نیز ابا ندارد. از این حسن هم برخوردار است، که مطالب کتاب، بعنوان «حقایق عام و مطلق» ارائه نمی‌گردد و خواننده نیز خواه ناخواه به داوری و اندیشه وادار می‌شود. در نگارش این بررسی کوشش گشته، 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 می‌تواند به معنی: نقل قول، تأکید، تمجید و یا تقبیح باشد.

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 بتن 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 بیابانهای دور بروی و در آن فریاد برآوری و نیز ساعات دراز خاموش بنشینی. بتوبگویم 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 در سن زیادت، 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 نمی‌کنم. تو باید عصاره بینایی باشی، بینایی ای فوق بینایی‌ها... اگر چنین بتوانی بود مانند جوانانی نخواهی بود که تاب دانستن ندارند و چون چیزی را دانستند جار می‌زنند. شبیه به بوته خشک آتش گرفته‌اند یا مثل ظرف که گنجایش نداشته، ترکیده‌اند. آنها اصلاح شدنی نیستند و دانش برای آنها به منزله تیغ در کف زنگی مست که می‌گویند. زیرا که با این دانش بینایی ای، جفت نیست.

تو باید بتوانی بدانی چنان بینایی ای هست و بزور خلوت، بتوانی روزی دارای آن بینایی باشی.

نیما یوشیج . حرفهای همسایه

تاریخ‌نگاری و سیاست‌گذاری

«گفتم: نشان ظلمات چیست؟
گفت: سیاهی، و تو در ظلماتی،
اما تو نمی‌دانی، آن کس که این
راه رود چون خود را در تاریکی
بیند، بداند که پیش از آن هم
در تاریکی بوده است و هرگز
روشنایی به چشم ندیده.»
عقل سرخ- شهاب الدین سهروردی

تاریخ‌نگاران مدتهاست در این هم رأی‌اند، که رویدادهای تاریخی به ضرورتی رخ می‌دهند. امروزه کمتر تاریخ‌نگاری را می‌توان یافت که از کورش، ناپلئون و چنگیز به عنوان “دست‌های سرنوشت” یاد کند. دیگر کسی علت جهانگیری اسکندر را در خوابی که گویا در کودکی دیده، نمی‌جوید. رفته رفته کوشش می‌گردد، “حوادث” تاریخی بر مبنای شرایطی فهمیده شوند. که امکان و همچنین ضرورت آنها را فراهم آورده‌اند. مطالعه درباره گذشته انسان و تاریخ جوامع بشری از دورانهای کهن تا امروز، باید بتواند در پاسخگویی به پرسشهای ذهن‌سوز درباره تحولات کنونی و راه آینده یاری رساند.

اگر در دوران باستان، با پرداختن “اسطوره‌ها” و نقل “افسانه آفرینش” می‌کوشیدند 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. از راه شناخت عملکرد تاریخی انسان کوشش می‌گردد به این سؤال جواب داده شود که علت وجودی او چیست؟ به همین سبب هر مکتب فلسفی تاریخ بشر را در راستای نظراتش ترسیم می‌نماید و هر تاریخ‌نویس بزرگی فیلسوف نیز بوده است.

تاریخ‌پژوهی در هر کشوری نیز در خدمت پاسخگویی به پرسشهایی درباره نقش و جایگاه تاریخی جوامع در جهان قرار می‌گیرد. از جمله، این پرسش ذهن هر ایرانی را به خود مشغول می‌دارد، 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 ملت‌های نورسیده یکی پس از دیگری به منزلت تاریخی، سرافرازی ملی و هویت فرهنگی دست می‌یابند، ایران در سراسیمب سقوط و نکبتی نادیده و ناشنیده پا گذارده است؟

کوششی در راه جوابگویی به چنین پرسشهایی، تنها یک “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 هدفها و آرزوهایش دست یابد، در کنش تاریخی ملتها نیز "حافظه و هویت تاریخی" از نقشی تعیین کننده برخوردار است. اگر حافظه تاریخی مملو از خاطره شکستها، مصیبتها و سرخوردگیها باشد، البته در روحیه و عزم امروزین نیز اثرات منفی دارد و زمینه بی عملی، جبونی، خوشباشی و سرنوشت گرایی را می گسترده. برعکس، اگر ملتی برگزیده خویش و عمل تاریخی پدران و مادران خود بالیدن تواند، این مشوق پیگیری، پی جویی و زیاده طلبی در دوره معاصر می گردد.

پس گذشته هر ملتی با هویت امروزی و سرنوشت فردایش پیوندی گسست ناپذیر دارد و بدین سبب نیز از دو قرن پیش که اروپاییان رفتند تا عصای آقایی خویش را بر سر جهانیان بکوبند، اولین اقدامشان تدوین تاریخ هر ملتی بود، بر اساس نیازهای روز و نقشی که سرمایه و بازار جهانی بر عهده اش می گذارد. تاریخ کشورهای پیشرفته تأییدی گردید بر هویت بارز امروزیشان و گذشته ملتهای عقب مانده، زنجیری شد برای به بند کشیدنشان در حال.

در هر کشوری نیز نهادهای قدرت و جریانهای اجتماعی دفاع از منافع آنی و آتی خود را در گرو اثبات "حقانیت تاریخی" شان می یابند. 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" اش را در تصویر مشخصی از یک برهه تاریخی دخیل می دارد.

با اینهمه 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 گرافه گویی به هدف تحقیق میدانی چنین گسترده فراهم آورده است. بلکه این تا حد زیادی ناشی از پیچیدگی غلبه ناپذیر روندهای تاریخی نیز می باشد.

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 می توان از تاریخ پژوهی علمی سخن گفت.



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

أ) برخلاف علوم طبیعی، که پژوهشگر می تواند با تشخیص و تعیین کنش و واکنش پدیده با محیطش، مکانیسم درونی و بیرونی آن را بشناسد و بدین راه پرده از پیچیدگی پدیده ها بردارد؛ با شناخت قانونمندی روندهای مکرر، به پیش بینی آنها در آینده دست زند و یا روند و "موقعیتی" را دوباره سازی کند، روندهای تاریخی تنها یکبار بر می آیند و تکرار ناپذیرند. این کیفیت تا حد زیادی وسایل بررسی "منطقی"، از قبیل "قیاس" و "استقرا" را از دست تاریخ پژوه می رباید.

ب) تاریخ را "عملاً" انسانها می سازند. اما اینکه اعمال آنان به چه انگیزه و انتخابی بر می آید، برای

پژوهشگر در تاریکی ابهام باقی می‌ماند و بدین، امکان "داوری تاریخی" سلب می‌گردد. چه بسا انگیزه‌های ارجمند که به "جنایت تاریخی" منجر شده‌اند و چه پر شمار اهداف والا که به "ضرورت تاریخی" و جبر اجتماعی به نکبت نشسته‌اند!

پ) رویدادهای تاریخی و از آن پیچیده‌تر، جریانات اجتماعی به عنوان برآیند اراده و عمل هزاران کس به سادگی از حد درک و تصور فرد پژوهشگر فراتر می‌روند. او این روندهای پیچیده را در ذهن بازتاب داده، از صافی جهان‌بینی و انگیزه نگارشش می‌گذرانند و با "جرح و تعدیل" به رشته تحریر و توصیف در می‌آورد. نقش تاریخ‌پژوه در تعیین اهمیت عوامل و رویدادهای تاریخی چنان است، که برخی به اغراق، تاریخ‌نویسان را، "خالق تاریخ" دانسته‌اند.

همین سه نکته کافیهست تا تاریخ‌پژوه را به لغزش به سراشیب دروغ و گزافه در غلطاند و مادامی که تاریخ‌پژوهی نیز به عنوان یک علم برخوردار جمعی و داوری هشیارانه استوار نگردد، دستخوش انگیزه‌های ناسالم باقی خواهد ماند. گذشته از آن با این دانش، بینشی در روابط درونی و بیرونی جامعه ضروری است، که آن را به حق باید "بینش‌نمایی" نامید. منظور از این "بینش" آنست که پژوهشگر باید بتواند در ورای واقعیت‌های تاریخی، "حافظه تاریخی" جامعه و 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، برخورد میان نیروهای گوناگون اجتماعی به جابجایی قدرت و دگرگونی پرشتاب. ساختارهای پیشین منجر گردد. در چنین گیر و دارهای عظیم، تاریخ‌نگاران بدانکه هر یک به کدام نیرو تعلق داشته‌اند، تصاویری کاملاً متناقض به دست داده‌اند.

نمونه بارز چنین پدیده‌ای، انقلاب کبیر فرانسه است و جای تعجبی نیست که تنها در باره دوران ناپلئون بناپارت و اعمال او، گویا تا به حال ۸۰۰۰ کتاب تاریخی به نگارش درآمده است! نمونه دیگر رویدادهایی است که در همین دهه پیشین منجر به برقراری حکومت اسلامی در ایران گشت و همه معاصران شاهد و ناظر آن بوده‌اند و بویژه هر ایرانی، اگر درگیر و دست اندر کار نبوده، دست کم با علاقه زیادی به این "حوادث" شگرف و سرنوشت‌ساز نگرسته است. با اینهمه 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 مانند تمامی رویدادهای تاریخی پیش از این، برای هر ایرانی سرنوشت سازند، هر کس نیز تصور و "تحلیل" خود را دارد و هنوز یک دهه از آن دوران نگذشته، صدها جلد کتاب از دیدگاه‌های گوناگون در گزارش، توضیح و تفسیر آن به رشته تحریر درآمده است و هر چند که هر یک از این‌ها گوشه‌ای از "واقعیت" را توصیف نموده‌اند، اما نه تنها هیچیک، بلکه در مجموع نیز تصویری خدشه‌ای از جریانات به دست نمی‌دهند.

با اینهمه - چنانکه کوششهای تاریخ‌پژوهان در دهه‌های گذشته برای تدوین یک "فلسفه علمی تاریخی" و شیوه‌های نوین در تاریخ‌نگاری نشان داده است- تاریخ‌پژوهی نیز می‌تواند از خصلت علمی برخوردار گردد و شناخت درست از لغزشها، محدودیتها و اولویت‌ها برای این "علم نورسیده" راه‌گشا باشد.

«جز پدرم آری
من نیای دیگری نشناختم هرگز.
نیز او چون من سخن می‌گفت
...»

م. امید

پیش از آنکه به تاریخ‌پژوهی مدرن اشاره‌ای کنیم، بدیده 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 حیطة ضرورت‌های اجتماعی و جبر و اختیار تاریخی سیر نمی‌کند. این نگرش سیر تاریخ را تبلور اراده الهی می‌یابد و در ورای آن به انگیزه، ضرورت و اراده دیگری قائل نیست. هدف چنین تاریخ‌نگاری، 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 تاریخ‌نگاری است و نه تنها مرثیه‌سرایان آیین‌های مذهبی، بلکه اغلب تاریخ‌نگاران گذشته، حتی اگر ظاهراً به شیوه و لحنی دیگر قلم به دست گرفته باشند، در تحلیل نهایی 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، در حدود یک قرن پیش از این، تکانه‌های اولیه‌ای برای «تاریخ‌پژوهی علمی» بودند. زیرا که از آن پس برخورد علمی به تاریخ تحولات بشری، 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 «تاریخ‌نگاری مارکسیستی» در ایران نگاهی بیافکنیم. در طول این کتاب نیز جابجا به نقش این زمره «تاریخ‌نگاری» 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 چنانکه خواهیم دید، نگرش "مارکسیستهای ایرانی" بدانکه بازتاب استالینسم بود، در خدمت نیروی ارتجاعی جامعه بکار گرفته شد و این نقش خسران‌آور خود یکی از تراژدی‌های تاریخ معاصر ایران است!

برای نشان دادن این واقعیت لازم است که مطلب از دو سو روشن شود. اول آنکه "تاریخ‌نگاری" معاصر بررسی گردد و دیگر آنکه برآمدن استالینسم و چگونگی بازتاب آن در ایران دریافته شود. مختصر 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 رساله‌نویسان عمامه به سر، نه تنها تاریخ ایران پیش از ظهور اسلام ("عصر جاهلیت") قابل توجه نبود، که از آن پس نیز هر آنچه بیرون از حیطه تسلط اسلام بر ایران گذشته، جز "جریانات الحادی" نبود و تاریخ ایران چیزی نیست جز تاریخ‌گسترش اسلام ناب محمدی که به اراده الهی و مبارزات مدافعان اسلام راستین، قدم به قدم به پیش رفته است.

چنانکه اشاره شد، برای درهم شکستن قدرت انحصاری متولیان اسلام، روشنگران عصر مشروطیت تدوین تاریخ ایران را اولین و مهمترین قدم در راه بازیابی هویت ایرانی در خدمت انسجام و تحول هویت ملی یافتند و کوشیدند با تاریخ‌نگاری 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 بوده است، بلکه روند اضمحلالی ایران، از آن پس نیز به تناسب گسترش اسلام به پیش رفته است. تضاد میان مسجد و قهوه‌خانه و قرآن و شاهنامه بطور نمادین تضاد درونی میان هویت اسلامی و هویت ایرانی است و تنها راه دستیابی ایران به یک هویت ملی و تاریخی، احیای حافظه تاریخی و اجتماعی ایرانیان با تکیه برگزیده درخشانی است که پشت سر دارد.

انگیزه روشنگران عصر مشروطیت یکی هم این بود که می‌دیدند در اروپا برآمدن کشورهای پیشرفته و هویت‌های ملی در قبال درهم شکستن تسلط کلیسا، "هویت مسیحی" و بالاخره تاریخ‌نگاری کلیسایی به پیش رفته بود. تازه مسیحیت از آنجا که پیش از قوام شهرنشینی در اروپا شایع شد، برای انگلیسی، فرانسوی، آلمانی و غیره، دین خودی بود و با فرهنگ هزار و پانصد ساله گذشته این کشورها پیوند یافته بود، در حالیکه در ایران، تسلط اسلام، به قیمت نابودی مادی و معنوی مدنیت و فرهنگ ایرانی ممکن شده بود و برای این روشنگران حیاتی می‌نمود 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 می‌بایست خود را به زنجیر مسلمانی اخلاف "قبایل وحشی عرب" بدانند و یا با تکیه بر اینکه این سرزمین روزگاری از مهدهای تمدن بشری بوده است، به هویتی سرفراز 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 کوششها، ستایش از ایران باستان بزودی، بدانکه دستمایه

توجیه خودکامگی شاهان پهلوی گشت، به مضحکه‌ای بدل شد.

از سوی دیگر فرصتی طلایی بدست متولیان اسلام افتاد تا به آرایش چهره تاریخ اسلام بپردازند و با یافتن "سلمان پارسی" (۴!) در صدر اسلام و کسانی مانند جمال‌الدین 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 ایران تنها در زیر لوای اسلام خواهد توانست بر "نظام ستمشاهی" غلبه کند و راه به آینده بگشاید.

این پیروزی عظیم اسلام در ایران، چند دهه پیش از "انقلاب اسلامی"، ابتدا در زمینه "فرهنگ اجتماعی" جامعه ایرانی رخ داد و همین نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری، با نقشی که در تعیین هویت و حافظه تاریخی دارد، تا چه حد نیز تعیین‌کننده راه آینده است!

چنانکه خواهیم دید، این پیروزی بسادگی میسر نبود و در لحظات تاریخی بسیاری، ایران می‌توانست برای دیگر رود. اینجا سخن از عامل ذهنی این پیروزی است و بی‌شک گذشته از "خودکامگی دربار پهلوی"، تهاجم ایدئولوژیک جریان "چپ" بر تاریخ و هویت ایرانی در راهگشایی این پیروزی نقشی عمده بر عهده داشته است. بمنظور آنکه بینیم چنین پدیده شگرفی چگونه ممکن شد، باید کمی دورتر رفت و به ریشه جریان "چپ" پرداخت:

می‌دانیم که بنیانگذاران مارکسیسم، "طبقه کارگر" را نیروی برآمده از جامعه مدرن صنعتی با انضباط و روحیه‌ای یافتند که خواهد توانست بشریت را در راه تحقق جامعه‌ای انسان دوستانه و دمکراتیک به پیش برد و آرزوی انسانی را که از ستم اجتماعی بستوه آمده و قرن‌ها آرزوی زندگی عاری از ظلم و زحمت داشته، برآورده نماید.

این بازتاب روند رشد صنعتی و اجتماعی اروپای قرن نوزدهم در ذهن مارکس و انگلس بود و پیش شرط بکرسی نشاندنش آنکه، سیر تاریخ اروپا بر پایه "قوانینی" که بدین روند منجر گردد، تحلیل و تفسیر گردد. آنان بر این واقعیت نیز واقف بودند که "طبقه کارگر" اروپایی، هنوز از آگاهی لازم برای برپایی جامعه‌ای از هر لحاظ "انسانی"، برخوردار نبود و تشکل‌هایی که وظیفه آگاهی دادن به این "طبقه" را بر عهده بگیرد، لازم می‌نمود.

بدینسان سازمان‌هایی سیاسی بنام این طبقه- با شرکت برخاستگان از میان روشنفکران- بوجود آمد که در راه مبارزه برای کسب قدرت گام نهادند! لنین با مطرح ساختن اینکه میزان آگاهی کارگران در "کوران مبارزه" امکان رشد می‌یابد و قدرتمندان داوطلبانه از مسند خویش سقوط خواهند کرد، بوجود آوردن یک "حزب کارگری" متشکل از "انقلابیون حرفه‌ای" را بمثابة "مشتی آهنین" برای سرنگونی "حاکمیت بورژوازی" هدف قرار داد. استدلال او این بود که با بدست گرفتن قدرت می‌توان ساده‌تر زحمتکش‌ان را آگاهی داد و در برپایی جامعه‌ای ایده‌آل سهیم نمود و گذشته از این، بقدرت رسیدن "طبقه کارگر"، همانا تقسیم آن میان اکثریت جامعه است و قدم عظیمی در راه تأمین دمکراسی واقعی.

اما این "استدلال" اشتباه تاریخی عظیم با پیامدهای فاجعه‌انگیزی را پروراند، و چنانکه دیدیم می‌توانست به ستیزی بر سر بود و نبود کل بشریت بیانجامد. این اشتباه بدان بود که راه و روش ستیزه‌جویانه را در تضاد با آرمانهای

انسانی به کرسی می‌نشاند. کافی بود تا حزب بلشویک در کشاکش جنگ اول جهانی بطوری غیرقابل پیش‌بینی قدرت سیاسی را در روسیه بدست گیرد، تا آرمان‌های انسان دوستانه سوسیالیستی در دیکتاتوری حزبی - نظامی کمونیستی بگل نشیند و جریان سوسیالیستی در جهان به زایده رژیم عقب‌مانده در کشوری عقب‌مانده بدل گردد. پیروزی بلشویکها در کسب قدرت از یک سو حقانیت تاریخی را متوجه شیوه‌های ستیزه‌جویانه ساخت و از سوی دیگر بدین ساده‌نگری دامن زد که دگرگونی سوسیالیستی جامعه را می‌توان با کسب قدرت سیاسی به پیش برد. این در پرده ماند، که ستیزه‌جویی در تضادی آشکار با آرمانهای مدنی و انسان‌دوستانه قرار دارد و انرژی حیاتی جامعه را بهدر خواهد داد.

جای تعجب نیست که دنبال نمودن چنین خط مشی ناگزیر به سیستم تک‌حزبی و دیکتاتوری فردی انجامید و با نفی آزادیهای شهروندی، جامعه‌ای شکل گرفت که در آن ساختارهای فئودالی به چهره‌ای 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 بکار آمده است! این انحراف عظیم نه تنها در قرن حاضر به تشنجات فاجعه‌انگیزی در کشورهای پیشرفته منجر شد، بلکه آنگاه که با پیروزی ارتش سرخ در جنگ جهانی دوم به کشورهای عقب‌مانده جهان نیز رسوخ نمود، دیگر از کوشش برای روشنگری و پیشبرد فرهنگی و اجتماعی سخنی نبود و دگرذیسی جنبش سوسیالیستی، به مشتی احزاب و گروه‌های کودتاگر، روندی بود اجتناب ناپذیر.

بازتاب عملی استالینسم در ایران بسادگی تبلور یافت. "چپ"های ایرانی با این موقعیت بسیار "مناسب" روبرو بودند، که نیروی عظیم "امت مسلمان" به رهبری کارکشته پیشوایان شیعه، از قرن‌ها پیش در واقع همان کرده بودند، که اینک "چپها" بدان میکوشیدند و آن مبارزه برعلیه "دستگاه ظلم درباری" بود! دیرتر در این باره سخن خواهیم گفت. اینجا زمینه نظری بازتاب استالینسم مطرح است و نقش تاریخ‌نگاری از دیدگاه چپ.

برای "چپ"های ایرانی روشن بود، که تاریخ‌نگاری 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 بندی‌های اقتصادی- اجتماعی" (مانند سیستم برده‌داری) اثری بود و نه از شورشهای دهقانی در عصر فئودالیسم! رسوخ "مناسبات سرمایه‌داری" به برآمدن "طبقه بورژوا" نیانجامیده و تغییری در ساختار اجتماعی و سیستم حکومتی وارد نیاورده بود!

پس اینان هر جا کشمکشی، زد و خوردی و خونریزی یافتند، یک طرف را "مجاهد" راه پیشرفت و طرف دیگر را ترمزکننده آن قلمداد نمودند و بدون پرداختن به انگیزه و محتوای تحولات تاریخی ایران، صحنه‌هایی تاریخی پر از مردان مبارز و فداکار پرداختند و هر کجای تاریخ ایران که "رادمردی" سراغ کردند، درباره عدالت‌طلبی 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 آنهمه کوششها و مبارزات جانبازان، نگونسازی امروزه شده است!؟

تاریخی مملو از مزدکها، بابکها، حیدر عمواغلی‌ها و روزبه‌ها، بموازات تاریخ شیعیان، پراز "حماسه و نبرد"

پرداختند و 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 ستمشاهی" بیابند و از سوی دیگر به حربه تاریخ‌پردازی، دل از "آل عبا" ببرند. نه تنها نقش اسلام و حکومت متولیان مذهب عربی در اضمحلال ایران را در پرده گذاردند، که درباره "انقلاب محمدی" و مبارزه رهبری شیعه با دستگاه ظلم و فساد، به چنان تحریفات و دروغ‌پردازی‌ها دست زدند که به مغز هیچ عمامه‌بسی خطور نکرده بود.

در ورای این تاریخ‌نگاری، با اعلام "مبارزه قهرآمیز" بعنوان "عالیترین شکل مبارزه"، نه تنها شیوه بدوی و وحشیانه متولیان اسلام را به منزلتی غیرمترقبه رساندند، بلکه بر منش و فرهنگ ایرانی که درونمایه‌اش را رفتار مسالمت‌جویانه مدنی تشکیل می‌دهد، ضربتی جانکاه وارد آوردند. از دیدگاه امروز همانقدر که اسف‌آور است، شگفت‌انگیز نیز هست که درست در دورانی که "برادر" بزرگ ایران، هند، به رهبری گاندی با تکیه بر فرهنگ والای مسالمت‌جویانه، بزرگترین امپراتوری تاریخ جهان را بزانو درآورد، "چپ"‌های ایرانی جزرئوی باروت و آتش در سر نداشتند! اینجا در اینباره که چنین خط مشی تا چه حد برای "هواداران" این جریان، که از سرآرمان‌پرستی انسان‌دوستانه بدان روی آوردند، فاجعه‌انگیز بود، سخنی نمی‌گوییم. زیرا هدف آنستکه نشان دهیم، "جهان‌بینی چپ" و در درجه اول تاریخ‌نگاری این جریان، چگونه "نگرش اسلامی" به تاریخ ایران و رفتار ستیزه‌جویانه را جانی تازه بخشید.

هر چند که انصاف باید داد، جلوه و عملکرد "جریان چپ" در شرایط تسلط شیعه‌گری بر جامعه ایرانی اصولاً به صورت دیگری از آنچه رخ داد، نمی‌توانست باشد و چنانکه خواهیم دید، هر جنبش غیراسلامی در شرایط تداوم تسلط اسلام بر جامعه ایرانی پیشاپیش محکوم به مسخ و شکست بود. همچنانکه نیم قرن پیشتر نیز جنبش قانون‌خواهی و آزادی‌طلبی در جریان انقلاب مشروطه به چنین سرنوشتی دچار آمد. اما "برندگی" "جنبش چپ" از آنجا بود که از یک سو با داعیه "جهان‌بینی علمی" بمیدان آمد و از سوی دیگر "آگاهانه" در خدمت تاریک‌اندیشی و ستیزه‌جویی رهبری مذهبی قرار گرفت. چنانکه در پس واژه پراکنی "مارکسیستی"، برای نمونه حتی یک موضع تاریخی را نمی‌توان یافت، که میان "چپ" و رهبری مذهبی اختلافی وجود داشته باشد.

نمونه آنکه بنیادی‌ترین عنصر در "نگرش دیالکتیکی" به تاریخ 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 بالذات و منسجم سر و کار داشته باشیم تا بتوان سرنوشت آنرا برپایه فراز و نشیب 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 "نظریه‌پردازان چپ" درباره دو مهمترین مرحله تاریخ ایران مطرح ساختند، بنگریم تا دریابیم، سیاست‌گذاری "چپ" حتی این "فرصت" را نمی‌داد که به بنیادی‌ترین اصول جهان‌بینی ادعایی پایبند باشند:

یکی در مورد حمله اعراب و پیامد آن، که می‌بایست به اولین نگاه از دیدگاه علمی بعنوان گسستی عظیم در روند طبیعی جامعه ایرانی دریافته شود و تنها بدینکه از آن پس در طول قرن‌ها یک "قدرت خارجی" بر ایران حکومت می‌کرد، بزرگترین ضربه بر پیکره جامعه ایرانی تلقی گردد. اما از دیدگاه "چپ" توگویی "آمدن" اعراب

به ایران جز گرویدن ایرانیان به اسلام هیچ پیامد قابل توجهی نداشته است و شاهد اینکه مقاومت ایرانیان در مقابل حکومت خلفا را "شورشهای ضد فتووالی" قلمداد نمودند!

از دیدگاه امروز این "کورچشمی آگاهانه" تنها در خدمت "سیاست روز" این جریان قرار داشت، چنانکه درباره ایران دوران معاصر نیز دقیقاً در جهت مخالف بکار رفت. بدین معنی که "تسلط و غارت امپریالیستی" در عصر حاضر را چنان عظیم جلوه دادند، که توگویی کشور ایران و جامعه ایرانی یک پدیده قائم بالذات نبوده و "تضاد خلق با امپریالیسم" تضاد عمده و سرنوشت‌ساز جامعه ایرانی است!

به چنین وارونه‌سازیهایی 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، تأیید همین واقعیت است که هم‌آوازی با "نگرش اسلامی" به تاریخ ایران انتخابی آگاهانه در جهت نزدیکی به رهبری مذهبی بوده است. برای تصوّر این هم‌آوازی کافیست ببینیم که حتی کتابهای تاریخی 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 تنها با 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 فاضلانانه باید دید که چگونه تاریخ‌پژوهان مارکسیست شوروی، نیز به همان "بینش تاریخی" دامن می‌زدند، که از "حوزه‌های علمیه" برمی‌آمد!

خواننده دقیق متوجه است که داوری سخت ما درباره "تاریخ‌نگاری چپ" ناشی از انتظار تاریخی از آن است. این جریان می‌بایست در مقابل دوزمره تاریخ‌نگاری "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 تنها روشنیها و پیروزیهای تاریخی را باید ستود و از تاریکیها، ظلم‌ها و شکستها چشم پوشید. سخن از آنستکه می‌بینیم چگونه تاریخ‌نگاران دیگر ملتها در راه پیرایش تاریخ و هویت سرافرازانه تاریخی خود می‌کوشند و دریابیم که "هویت مخدوش ایرانی" تا حد زیادی ناشی از برنیاوردن همین انتظار تاریخی است.

سخن درباره "تاریخ‌نویسی درباری" و "کتابهای تاریخ مدارس" که با ستایش از خودکامگی و "شاه پرستی" به بی‌علاقگی و حتی نفرت از تاریخ ایران دامن می‌زد، نیست. سخن از آنستکه چرا چون از دیدگاه "کتابهای تاریخ" از چپ و راست به گذشته ایران و ایرانی بنگریم، جز سفاهت و ظلم، کشتار و ایلغار، شکست و درماندگی نمی‌یابیم؟ این کتابها حتی آنجا که درباره فداکاری و مقاومت محکوم به شکست ایرانیان مرثیه‌سرایی می‌کنند، این نیز القا می‌کنند که در این سرزمین نیکی ثمری ندارد و آزادگی بری بار نخواهد آورد. همه تلاشها، فداکاریها و

انسانیت‌ها نقشی بر آب بوده، کوشیدنهای مکرر ایرانیان به ثمر ننشسته و نخواهد نشست. بی‌شک انگیزهٔ چنین نگرش نفرت‌انگیزی به تاریخ ایران از آبخوری یکسان سرچشمه گرفته است و زمره‌های گوناگون تاریخ‌نگاری تا آنجا که در این "بینش" مشترک بوده‌اند، آب به آسیاب "نگرش اسلامی" ریخته‌اند. محتوای این "نگرش" - چنانکه اشاره شد - جز این نیست که نه تنها تسلط اعراب، بلکه ایلغار ترک و مغول نیز ارادهٔ الهی بوده است و باید بر آن سر تسلیم فرود آورد:

ز عدلش می‌شود آباد اگر ایزد کند یاری اگر چه داد ایران را بلای ترک ویرانی
باز فردا نعمت ترکان ترا گردد مدام گر امروز از تو ترکان هر زمان خواهند باج
این "نگرش" از یک سو تصویری تاریک و نفرت‌انگیز از "شاهان" بدست می‌دهد و از سوی دیگر بدانکه آنان را "سایهٔ خدا" می‌یابد، به "شاه پرستی" دامن می‌زند. مثلاً حمدالله مستوفی در وصف "چنگیز الو الامر" سرود:

ندارد گریز از شهان روزگار بود پادشاه سایهٔ کردگار
ولیکن سزاوار قوم و زمان فرستد شهان را خدا بی‌گمان

بدیهی است که غلبه بر چنین نگرشی می‌بایست و می‌توانست با دگرگونی شرایط زمانه در دوران معاصر با تکیه بر ارزشهای تاریخی و فرهنگ متعالی جامعهٔ ایرانی، جای خود را به بینش و "هویت تاریخی" روشن و سرافرازانه‌ای بدهد. در داوری تاریخی باید گفت، اگر چنین نشد، علت اصلی آن را باید در تداوم "نگرش اسلامی" در "تاریخ‌نگاری از دیدگاه چپ" جستجو نمود! زیرا چنانکه دیدیم، تاریخ‌نگاری درباری نیز با محتوای "شاه پرستانه" اش چیزی جز نسخهٔ بدل "نگرش اسلامی" نبود.

حال آنکه در این میان ظاهر غیر اسلامی تاریخ‌نگاری "چپ" بُرد و تأثیر تعیین‌کننده‌ای یافت. نه تنها تحلیل محتوایی تاریخ‌نگاری "چپ"، بلکه شیوهٔ نگارش و واژه پراکنی از این سو نیز از هر نظر مؤید این واقعیت است. نمونهٔ کوچک آنکه ایرج اسکندری در سالهای اخیر پژوهش نوینی دربارهٔ تمدن و فرهنگ ایران باستان ارائه داد، که نه تنها در آن کلمه‌ای به ستایش از کوشش فرهنگ‌پرور و مدنی ایرانیان یافت نمی‌شود که کتاب را نیز "در تاریکی هزاره‌ها" نامیده است! پرسیدنی و قابل تأمل است که کدام "انگیزهٔ علمی" ایجاب می‌کرد، که او از "تاریکی" تاریخ ایران باستان سخن گوید و نه از "روشنایی" آن؟

با اینهمه اسفناک‌ترین مظهر هم‌آوازی تاریخ‌نگاری "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. "هوادارانی" که سرنوشت خود را با این "جریان علمی و جهانشمول" پیوند زده بودند، اگر تا دیروز آثار کسانی مانند احسان طبری را آخرین کلام در تحلیل تاریخی، اجتماعی و سیاسی تلقی می‌نمودند، اینک حاضر نیستند، حتی به کتابهای او دست بزنند. روشن است که این سرگشتگی پیش از آنکه ریشه در "شکست سیاسی" داشته باشد، ناشی از خودباختگی هویت تاریخی و اجتماعی است. هویتی که با "هویت اسلامی" پیوندی چنان سخت داشت، که گسست آن، در این سو هیچ چیز جز سرگشتگی خشم‌آلود بجا نگذارده است.

"چپ" های ایرانی پس از نیم قرن که وقوع "انقلاب موعود" را تنها راه بسامان رسیدن کار ایران می‌دانستند و

در رؤیاهاشان خود را بر امواج "قدرت خلق" در جولان می دیدند («آنروز که خلق بدانند، هر قطره خون تو محراب خواهد شد.» (۳)) اینک بر مردم ایران می تازند، که چرا به راهی نرفتند که اینان در آیینۀ خیال خود ترسیم نموده بودند!

برای آنکه از این سرگشتگی خشم آلود نیز نمونه‌ای بدست داده باشیم، کافیت به "تحلیل" دو صفحه‌ای باقر مؤمنی در باره انقلاب ایران نگاهی بیافکنیم. مؤمنی که از "چپ" های استخواندار بشمار می رود، تازه پس از چهارده سال دریافته است که:

«انقلاب سال ۵۶-۵۷ را می توان انقلاب لومپن‌ها یا انقلاب لومپنی نامید!»

مؤمنی، بدین "تحلیل"، 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 او به یکباره در تمام ایران جز "لومپن" نمی بیند و نمی شناسد:

«انقلاب لومپن‌ها با ایدئولوژی لومپنی خود با انتخاب رهبری لومپن‌ها 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 تاریخ‌نگاری بازگردیم. بدانچه رفت به مهمترین مشکلات تاریخ‌پژوهی اشاره شد. دیدیم که بیش از پیچیدگی روندهای تاریخی، آنچه تاریخ‌پژوهی را "حساسیت" ویژه‌ای می بخشد، پیوند ناگسستنی ارزیابی تاریخی با "موضع" تاریخ‌پژوه است. اما همه این مشکلات بمعنی آن نیست که تاریخ‌پژوهی را فعالیت علمی ندانیم و یا تاریخ ایران را با تمامی پیچیدگی‌های ذهن سوزش به ابزار این علم قابل بررسی نیابیم. برعکس به سبب اهمیت تاریخ‌نگاری در تعیین هویت گروهی، طبقاتی و ملی و نقش آن در سیاست‌گذاری، باید آن را مهمترین فعالیت علمی در عرصه علوم انسانی تلقی نمود.

رشته سخن در اینباره را بدین پرسش ادامه می دهیم، که چگونه می توان از دست آوردهای تاریخ‌پژوهی نوین در بررسی تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران استفاده نمود؟ دریافتیم که در ایران دوران معاصر در کنار "تاریخ‌نگاری اسلامی" دو "نوع" دیگر نیز مطرح بوده است، یکی "تاریخ‌نگاری درباری" است، که با توجیه خودکامگی شاهان، در ماهیت جزبازتاب "نگرش اسلامی" نیست و دیگر تاریخ‌نگاری 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 فاجعه‌انگیز استالینسم در ایران است، که درست به سبب ماهیتش، برزمینه عقب‌مانده ذهنی و اجتماعی موجود، امکان رشدی سرطانی و خسران‌آور یافت.

از سوی دیگر اما، در سطح جهانی بر شاخسار عظیم "سوسیالیسم نظری"، چه در مراحل تخیلی آن در قرن نوزدهم و چه در سرایشهای عملی در قرن بیستم، جوانه‌های ارجمند گوناگونی برآمدند، که به پیشبرد تعقل اجتماعی و علمی یاریها رسانده‌اند. چنانکه اصولاً پژوهشی علمی در زمینه علوم انسانی بدون استفاده از این

دست‌آوردها ممکن نیست.

از ماکسیم گورکی که تحول سوسیالیستی را به اراده آزاد اکثریت خواستار بود، تا روزا لوکزامبورگ که آزادی را تنها آزادی دگراندیشان می‌شمرد، از بوخارین که خواستار تقسیم ثروت در جامعه‌ای پر مکنّت و پیشرفته بود و نه تقسیم فقر در جامعه‌ای عقب مانده و گرسنه، تا آنتونیو گرامشی که تکامل همه جانبه "جامعه شهروندی" را راه سوسیالیستی پیشرفت می‌دانست، با مجموعه‌ای از عالیترین متفکران روبرویم که با نکبت جنایتکارانه استالینسم از زمین تا آسمان فاصله دارند.

چنانکه اشاره شد، در قرن نوزدهم در زمینه تعقل علمی در تاریخ‌پژوهی قدم مهمی برداشته شد و پس از هزاران سال که تاریخ‌نگاری و افسانه‌پردازی همزاد و توأم بودند، برای درک تحولات و فراز و نشیبهای جوامع بشری، رفته رفته زیربنای متحول اقتصادی، روابط اجتماعی و ضروریات زیستی و روابط اجتماعی ناشی از آن را، عوامل تعیین‌کننده یافتند. پژوهش‌گران لایقی نشان دادند که اعمال "مردان تاریخ‌ساز"، نه به هوس و اراده تام، بلکه به ضرورتی قابل تشخیص صورت می‌گیرند و صعود و سقوط تمدنها و حکومتها، جنگها و کشاکشهای اجتماعی در چهارچوب شبکه‌ای از ضرورت‌های قابل بررسی رخ می‌دهند. اما این تنها آغاز راهی بود که می‌بایست به کوشش نسل‌های بعدی پیموده گردد، تا شاید هنگامیکه میلیونها مغز متفکر در راستای تحلیل عقلی و "تجربی" تحولات پیچیده تاریخ بکار گرفته شوند، گره از پیچیدگی‌های ذهن‌سوز هستی تاریخی انسان گشوده شود.

بزودی نیز زیانهای ساده‌انگاری در پژوهش تاریخی آشکار گشت. از جمله، "قوانین جهانشمول" ادعایی، بر بررسی تاریخ متحول اروپایی تکیه داشت و در جوامع آسیایی با گسست‌های عظیم تاریخی قابل تشخیص نبودند و مفاهیم کشداری مانند "شیوه تولید آسیایی" نیز این ضعف را جبران نمی‌توانستند.

ساده‌انگاری دیگر این بود، که رشد نیروهای مولده را نه عامل عمده تحول در تاریخ بشر، بلکه نهایتاً تنها عامل می‌انگاشتند و برای "روبنای اجتماعی" بعنوان نیرویی برانگیزنده و "مادی" ارزشی قایل نمی‌شدند و اگر هم بدان اشاره می‌گشت، قادر نبودند تأثیرش بر روندهای تاریخی را نشان دهند. مثلاً بدین اکتفا می‌گشت که مطرح گردد: «مذهب دورترین پدیده رونیایی 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 غایت‌گرایی مذهبی در می‌غلطیدند. بدین ساده‌انگاریها حتی تاریخ اروپایی نیز قابل تحلیل و توضیح نبود. از جمله آنکه این "چیستانی" شده بود، که چرا "یونان برده‌دار" مضمحل شد تا کمی دورتر بر پایه همان نیروهای مولده، "رم برده‌دار" بر پا گردد؟!!

این ساده‌انگاریها زمانی فاجعه‌انگیز نیز شد، که با پیروزی بلشویکها در روسیه، توجیه "انقلاب سوسیالیستی" در خدمت سیاست حکومت استالینیستی به فعالیت و تفکر علمی لگام زد. البته شکست این "تجربه" نیز بزودی بسیاری متفکران مارکسیست را به نتایج نوینی رهنمون ساخت. از جمله این متفکران، آنتونیو گرامشی بود، که با توجه به نقش اساسی‌اش در پیشبرد تفکر اجتماعی و تاریخی و اینکه آشنایی با او تکانه‌ای برای تدوین این بررسی بوده است، به درونمایه نظراتش اشاره‌ای می‌کنیم.

گرامشی با توجه به دوران پس از انقلاب اکتبر و بقدرت رسیدن فاشیسم در ایتالیا بر این نظر بود که جوامع بشری مجموعه پیچیده‌ای از روابط اقتصادی- اجتماعی و فرهنگی- حقوقی- مذهبی را تشکیل می‌دهند که در طی

هزاره‌ها رشد یافته و نسل به نسل پیچیده‌تر گشته‌اند. این روابط با همه پیچیدگی‌شان در هر فردی از جامعه بدست ارث، تربیت، و یا موقعیت اجتماعی و تجربه فردی تبلور می‌یابند و راستا و انگیزه اراده و عمل او را تعیین می‌کنند. او به دیرپایی این روابط نظر داشت و آنها را از یک سو تأمین‌کننده نیازهای مادی و معنوی افراد و از سوی دیگر این دلبستگی‌ها را در تضاد با تحولات سریع اجتماعی می‌یافت. از همین روست که گرامشی به اقدامات اراده‌گرایانه کمونیست‌های شوروی نگرشی انتقادآمیز داشت و خواستار بکری نشستن این اصل مارکسیستی بود که تحولات مثبت اجتماعی به دگرگونی‌های عمیق و همه‌جانبه نیاز دارد. از اینرو نیز لازم می‌دانست که سوسیالیست‌ها پیش از تصرف قدرت سیاسی، با گسترش و تعمیق میراث معنوی و مادی جامعه، راهگشای پیشرفت و باروری اجتماعی و فرهنگی گردند.

گرامشی بر نقش آگاهی انسان و نیازهای روحی او که در پهنه روینای اجتماعی بصورت فلسفه و مذهب، اخلاق و موازین حقوقی و بالاخره آموزش و هنر تبلور یافته است، تکیه می‌نمود و نفی این عوامل قوی را که در طول هزاره‌ها تکامل یافته‌اند، بدون ارائه ارزشهای برتر و متعالی خسران انگیز می‌شمرد.

پس از گرامشی بسیاری محققان در اروپای غربی و آمریکای شمالی نشان دادند، که جامعه و تاریخ‌شناسی علمی نمی‌تواند تنها بر یک "عامل عمده" تکیه کند، بلکه عوامل "روینایی" نیز می‌توانند در چهارچوب سیر کلی تحول، در مقاطعی نقش تعیین‌کننده بیابند. مثلاً روشن شد که گذار از تمدن یونانی به رومی به یک "عامل غیر عمده"، یعنی گذار از ساختار اجتماعی "مادرشاهی" به "پدرشاهی" صورت گرفت. مدنیت یونانی که بر ساختارهای "مادرشاهی" برآمده بود، با تسلط "کودتاوار" پدرشاهی و تقویت سیستم برده‌داری، به تضادی روینایی دچار شد، که به فرسایش و نابودی آن انجامید و جایگزین آن امپراتوری رم گشت، که بر برده‌داری پدرشاهانه استوار بود و یکسره از باروری فرهنگی تهی.

برزمینه چنین شناخت‌هایی در نیمه دوم قرن بیستم و تجربیات حاصل از "تاریخ‌نگاری طبقاتی" و یا "تاریخ‌نگاری روزمره لازم آمد که تاریخ‌پژوهی در رابطه‌ای تنگاتنگ با جامعه و انسان‌شناسی قرار گیرد و برای شناخت تحولات تاریخی، بررسی عوامل زیرینایی و روینایی در سیستمی که در آن این عوامل، بصورت پارامترهای (ضرایب) متغیر در مقاطع گوناگون عمل می‌کنند، اجتناب ناپذیر گشت.

در این میان شیوه‌های مدرن پژوهش در زمینه علوم طبیعی نیز به یاری گرفته شد. بدین توضیح که پژوهشگران در علوم طبیعی از مدتها پیش برای درک و توضیح سیستم‌های پیچیده طبیعی و هر جا که در زمینه پژوهش، "مشاهده مستقیم" ممکن نیست، به پرداختن "مدل‌هایی (پیکره) مجبور گشتند. این "مدل‌ها" از "مدل ساختمان اتم" تا "پیکره کهکشان‌ها" - هر یک بر اساس "مشاهداتی" فراهم آمده، اما اندازه‌گیریهایی باز هم دقیق‌تر می‌تواند "حقانیت" این یا آن را اثبات نماید.

استفاده از "پیکره پردازی" در جامعه‌شناسی و تاریخ‌پژوهی نوین بدین صورت شکل گرفت، که از "شرایط تاریخی- اجتماعی" کشوری، با بدست دادن همه جوانب زیرینایی و روینایی، موقعیت جغرافیایی و ساختار فرهنگی و سیاسی، پیکره‌ای پرداخته می‌شود. از این پس تحلیل روندهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی در مجموعه پیچیده‌ای از کنش‌ها و واکنش‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد و ضریب تأثیر عوامل گوناگون را قابل بررسی می‌سازد.

از ویژگی‌های مثبت پیکره‌پردازی تاریخی آنستکه دستاوردهای دیگر علوم انسانی را در بررسی تاریخی دخالت می‌دهد و پژوهشگر فرصت می‌یابد، روندهای پیچیده و متناقض در یک دوران تاریخی را در مجموعه‌ای زنده بررسی نماید. بدینوسیله تاریخ دیگر زنجیره‌ای از تحولات و فراز و نشیبهای کورکورانه نیست. بلکه هر تحول و یا رویدادی ریشه در عوامل اصلی و فرعی مختصات جامعه دارد.

پیکره‌پردازی تاریخی، از تأثیر "نظر و سلیقه" تاریخ‌پژوه می‌کاهد و از آن مهمتر امکان مقایسه جوامع گوناگون بشری را در روند تاریخی‌شان فراهم می‌آورد و به همین ویژگی ارزشمند می‌تواند برای یافتن قوانین برآستی جهانشمول راهگشا باشد.

این ویژگی نیز نگارنده بررسی حاضر را بر آن داشت که با پیکره‌پردازی و مقایسه پیکره تاریخی جامعه ایران با جوامع پیشرفته، بکوشد تا علل تاریخی، جغرافیایی و اجتماعی روند پر فراز و نشیب جامعه ایرانی را دریابد. بویژه بعنوان یک "کوشش ابتدایی"، پیکره‌ای 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 بهم پیوسته مورد بررسی قرار گیرد و در این دوران که کشورمان از نظر زیربنایی تاریخی پیوسته را پشت سر گذارده، فراز و نشیبهای اجتماعی و سیاسی اش بر پایه مکانیسمی یکسان بررسی شود.

اما پیش از آن لازم می‌نمود، که برای بدست دادن عوامل روبنایی در این پیکره به نگاهی گذشته دورتر و بویژه سه نقطه گرهی 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 و موقعیت "اقلیتهای مذهبی" در تاریخ ایران را بازبینی کنیم.

لازم به تذکر است که داده‌های محدود و مخدوش در کتابهای تاریخی در دسترس، و محدودیت امکانات نگارنده باعث گشتند، که برای توضیح پدیده‌های تاریخی مورد نظر، به ذکر یک یا دو نمونه اکتفا کنیم و تصور، تعقل و بالاخره داوری خواننده را به یاری طلبیم. 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 اینصورت 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 "قاعده" شمرد!

☆

«نشان شب تیره آمد پدید»

فردوسی

تهاجم اعراب مسلمان با توجه به پیامدهای آن بزرگترین نقطه عطف در تاریخ ایران به حساب می‌آید. 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 خونهای 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 گذارده بود و خود دلیلی است بر حقانیت اسلام.

روشن است که اگر این “توضیح” مثلاً برای اعراب، که از قبل اسلام به حکمرانی بر “نیمی از جهان” دست یافتند، “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 گشت، نسخه دیگری برای توجیه تسلط اعراب بر ایران پرداخته شود: فساد و خودکامگی شاهان و دربار ساسانی علت این شکست تلقی می‌گردد و گویا فساد و خودکامگی، “مردم عدالت طلب ایران” را چنان بستوه آورده بود، که اعراب مسلمان را با شعار برابری و برادری‌شان 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 “ستمشاهی” 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 بی‌همتای دربار سلطان محمد خوارزمشاه بود.

دو سه قرن دیرتر نیز با آنکه شاهان صفوی، گذشته از احیای استقلال و امنیت، به ملت ایران امکان دادند، به “مذهب حقه شیعه اثنی عشری” مشرف شوند و از اعراب سنی نیز به حقیقت اسلام نزدیک‌تر گردند؛ 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 کافیست تا دربار سرنگون شود تا مملکت اسلامی ایران بهشت برین گردد!

تنها با این “نگرش تاریخی” بود، که برای مسلمان ایرانی قابل قبول می‌شد، که مسلمان بودنش به سعادت و بهروزی نیانجامیده که هیچ، او را به فلاکت نیز کشانده است.

نه تنها “روشنفکران ایران دوست” معاصر، در پرداختن این سناریو از یکدیگر پیشی گرفتند، که “چپ”‌های ایرانی با بهره‌گیری از “قوانین جهانشمول مارکسیسم-لنینیسم” در تئوریزه کردن آن کوششها کردند. آنها در پرداختن تصویری نفرت‌انگیز از ایران باستان (نظام کاستی- شیوع برده‌داری- فساد دربار...) قلمها زدند و حمله اعراب به

ایران را هجوم "انقلابیون پابرهنه" به دستگاه فساد و ظلم توصیف کردند. به "مسلمانان ایرانی" مژده دادند، که مارکس، اسلام را بعنوان "انقلاب محمدی" ستایش کرده است و نه تنها در توجیه و حتی ضرورت حمله اعراب به ایران سخن راندند، که در این زمینه 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 قبیله‌ای" خود را از دست دادند، به گردن ایرانیان انداخت!

«همین غارت یک کشور ثروتمند بعدها نظام دمکراسی قبیله‌ای 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.» (۵)

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

با این تعریف از "انقلاب" و "دمکراسی انقلابی" است که نه تنها حمله اعراب، بلکه انقلاب اخیر ایران نیز از هر جهت سزاوار نام "انقلاب محمدی" 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 کننده‌ای برخوردار است، فهرست وار بدان اشاره می‌کنیم. این نیز لازم به تذکر 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 داشته‌اند) 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 کردیم، که در تضادی آشکار با سرافرازی ملی و خود مخالف فرهنگ و نگرش ایرانی است. از این دیدگاه همه آنچه اسلام‌زدگان درباره "برتری نژاد آریایی" و یا "شاه پرستی ایرانی" سروده‌اند، در نهایت در خدمت لجن مالی مدنیته و فرهنگی است که در این سرزمین به کوشش مردمانش پدید آمده است و یکی از گهواره‌های مدنیته 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 "همبدهای روستایی" بسوی "شهر- دولت" ها و بالاخره دولتهای منطقه‌ای (از قبیل: ایلام، پادوس، گوتی، لولوبی، کاشی...) نایل شوند. این «دولتهای تمام عیار با شاه و سپاه و باج (مالیات)» (۶) پس از "هجوم"

سه‌گانه آریاییها جای خود را به حکومت‌های منطقه‌ای در سطحی بالاتر و مرحله‌ای پیچیده‌تر (مانند، کیانیان، 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. در تمامی این دوران شش هزار ساله، در هیچ نقطه جهان تکامل پیوسته و انباشت مداوم فرهنگ شهرنشینی بدین کیفیت و عمق رخ نداده بود و گذار از بدویت بیابان‌گردی به الزامات شهرنشینی (مانند تقسیم کار و برآمدن تخصص، همیاری و تبادل اجتماعی، رفتار مسالمت‌آمیز و ظریف) در مجموعه‌ای چنین گسترده و رنگارنگ از تیره‌ها و نژادهای گوناگون چهره نگشوده بود. به همین سبب نیز بود که پس از پشت سرگذاشتن این سیر تکاملی، برای نخستین بار در جهان ("کمی" پیش از دموکراسی آنتی) دولت فراگیر بصورت دستگاهی ظریف و پیچیده که فعالیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مردمان در سرزمینی پهناور را هدایت و تنظیم نماید، از درون جامعه ایرانی ظهور نمود. "اختراع" این نهاد نوین در جامعه‌ای ضرورت یافته بود، که ایجاد پروژه‌های عظیم آبرسانی و کشاورزی، ذوب فلزات و یا فعالیت‌های مالی و تجاری گسترده، به نهادی فراگیر برای طرح و اجرا نیاز داشت.

همین نشانه کفایت تا پیشتازی جامعه ایرانی در همه زمینه‌های تمدن آن روزگار دریافت شده و درباره این حقیقت نیز در میان تاریخ‌شناسان 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 حیوانی شناخته، بر این واقعیت نیز انگشت گذارده است، که گذار از بدویت انسانی و خوی وحشی به "انسانیت مدنی" برای اول بار در همین نقطه از جهان چهره گشود.

گفتیم که دوران شاهنشاهی کوروش نقطه اوج مدنیت باستانی ایران را نشانه‌گذاری 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 نیاورد، که با انتقال فرهنگ و دموکراسی یونانی، بدان تکانه‌ای 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، زمینه ساز رشد خودکامگی حکومتی می‌گشت. این خودکامگی که در تضاد با علت وجودی دولت فراگیر بود، می‌توانست به گسست امپراتوری منجر گردد. از اینرو نیز مکانیسم‌های کنترل قدرت ضرورت یافت، که پس از تبادل فرهنگی با یونان با تشکیل حکومت اشکانی برقرار گردید:

«در زمان اشکانیان دو مجلس وجود داشت، یکی مجلسی که می‌توان به اصطلاح امروز آن را مجلس سنا خواند. این مجلس رسماً و علناً قدرت سلطنتی را محدود می‌کرد و رأی‌اش بسیار ارزش داشت. مجلس

دیگر عبارت از مجلس "فرزانگان و مغان" بود، که فقط به منزله هیئت مشاور بشمار می‌رفت.» (۷)

«تعیین شاه اشکانی انتخابی بود و می‌بایست هر دو مجلس با هم انعقاد یافته، شاه را انتخاب کنند... از تاریخ پارت دیده می‌شود که مجلس مهستان چند دفعه شاه را از جهت رفتاری که خوشایندش نبوده از

سلطنت خلع کرده...» (۸)

نکته مهم آنکه "پارتها" برآمده از شرق ایران هنگامی که به حاکمیت در مرکز امپراتوری در غرب 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 گردونه‌ای بدل ساخته بود، که قادر بود مرحله به مرحله از تبادل زایا 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 آریاییها 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 می‌گشت. از سوی دیگر مثلاً در همین عصر اشکانی است که با زوال مدنیت یونانی فلاسفه آتنی راهی ایران می‌شوند و یکجا همه طیف فرهنگ و فلسفه یونانی را به مجموعه فرهنگ ایرانی وارد می‌سازند.

از این فراتر بحث درباره ساختارهای اجتماعی در عصر باستان ایران است. پژوهش‌گرانی که با دید اروپایی به این عصر نگریسته‌اند، از یافتن یک سیستم غالب مثلاً نظام دودمانی، برده‌داری، فئودالی و یا نظام کاستی ناتوان مانده‌اند و جامعه ایرانی در پهنه گسترده امپراتوری را آمیزه‌ای از ساختارهای گوناگون یافته‌اند. واقعیت اینست که در این پهنه گسترده در مناطق مختلف و برهه‌های 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 می‌آمده است. از سوی دیگر در این مجموعه و گردونه رنگارنگ، 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 ناکزیر 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 قدرتهایش غلبه می‌کرد، مدنیت مزبور نیز راه زوال می‌پیمود.

مقایسه مدنیت ایرانی از جوانب گوناگون فرهنگی و ساختاری با تمدنهای مصری، یونانی و رومی نشان می‌دهد که در این تمدنها ناهماهنگی و گسست چشم‌گیری میان پیشرفت مدنی با رونای فرهنگی (به عبارت دیگر زیرینا و روینا) وجود داشته است، که همین ناهماهنگی به برآمدن ساختارهای خشن و "بدوی" برده‌داری منجر می‌گشت. در حالیکه در ایران با تکامل چند هزار ساله فرهنگ شهرنشینی و تقویت رفتار مسالمت‌جویانه و انسانی، چنین ساختارهایی برنیامد و از این رو نیز این ادعایی کاملاً علمی است که مطالعه تاریخ تکامل بشری در ایران باستان می‌تواند به نتایج بهتر و درست‌تری منجر گردد 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!

نمونه بارز، تضاد ساختارهای "مادرشاهی" و "پدرشاهی" است. چنانکه می‌دانیم سطح نیروهای مولده از دیدگاه یاد شده، بطور عمده تعیین‌کننده مناسبات تولیدی و رونای فرهنگی، حقوقی و اداری جامعه می‌گردد. این تازه زمانی درست است که جامعه و کشور در طول دورانهای طولانی بصورت یک واحد و پدیده قائم بالذات تداوم

یابد و مثلاً حمله‌های بنیان‌برکنی مانند حملهٔ اعراب یا ایلغار مغول ساختارهای روبنایی و زیربنایی جامعه را درهم نشکند.

اما- چنانکه پیش از این اشاره شد- تأثیر تعیین‌کنندهٔ زیربنا بر شکل‌گیری رونای اجتماعی یک طرفه نیست و شکل‌بندیهای اجتماعی نیز بصورت یک "نیروی مادی" می‌توانند به عامل پیشرفت یا پسرفت مدنی بدل گردند. از مهمترین این عوامل، تضاد میان دو شکل‌بندی اجتماعی "مادرشاهی" و "پدرشاهی" است که گذار از اولی به دومی به سقوط مدنیت یونانی و ظهور امپراتوری روم منجرگشت.

اینجا فرصت پرداختن مشروح به ویژگی‌های متضاد سیستم مادرشاهی و پدرشاهی نیست؛ تنها برای آنکه تصویری ملموس بدست داده باشیم، اشاره می‌شود که ساختار اجتماعی مادرشاهی بر همکاری و همیاری متقابل تقویت ابتکار فردی، چشم‌پوشی بر خطا و کوشش برای پیشگیری جنایت تکیه دارد و بیک کلام ویژگی‌های رفتار مادرانه را اصل قرار می‌دهد، در حالیکه ساختار پدرشاهی بر فردیت و رقابت، انضباط و فرمانبری، مجازات و انتقام استوار است. بازتاب این دو ساختار در سیستم‌های فکری و آیین‌های مذهبی چنین است که آیین‌های برآمده از مادرشاهی، انسان را ذاتاً متمایل به نیکی تلقی می‌کنند، در حالیکه آیین‌های پدرشاهانه انسان را موجودی متمایل به شر و فساد می‌انگارند، که باید به ترس از مجازات و فرمانبری لگام زده شود.

به اشاره‌ای که رفت می‌توان دریافت، شکل‌بندی اجتماعی "مادرشاهانه" از دیدگاه تکامل بشری در سطحی بالاتر و والاتراز "پدرشاهی" است و این یک تناقض آشکار در تاریخ‌نگری مارکسیستی است که گذار از جوامع ماقبل بدوی به جوامع بدوی را با تبدیل مادرشاهی به پدرشاهی موازی می‌یابد و دلیلی بر این ارائه نمی‌تواند که چرا تحوّل در نیروهای مولده از شکل بدوی به سطح بالاتر، به اضمحلال ویژگی‌های مادرشاهی و برآمدن شکل بندی برده‌داری و پدرشاهانه انجامید؟ در حالیکه منطق تحوّل تاریخی ایجاب می‌کند که رونای اجتماعی و فرهنگی نیز پا به پای رشد نیروهای مولده رشد کرده و در جوامع شهرنشین ویژگی‌های مادرشاهی تقویت باهم بیشتری بیابد.

واقعیت تاریخی اینست که شکل‌بندیهای "مادرشاهی" و "پدرشاهی" تا حد زیادی مستقل از سطح رشد نیروهای مولده و بیشتر ناشی از تکامل فرهنگی و تضاد میان شرایط زیست بیابانی با زندگی شهرنشین است. مثلاً چون مدنیت رمی از تاریخ تکامل اجتماعی چندانی برخوردار نبود، رشد زیربنا به برآمدن جامعهٔ برده‌داری انجامید که با تکیه بر "پدرشاهی" از نظر تاریخ تکامل بشری عقب‌تر از جوامع بدوی بود! اضمحلال آشکار فرهنگ در "تمدن رمی" در مقایسه با تمدن یونانی دلیل کافی بر اثبات این ادعاست.

ارزش بارز مدنیت باستان ایرانی نیز در همین است که هماهنگی رشد زیربنای اقتصادی و پیشرفت مدنی نه تنها به تسلط پدرشاهی منجر نگشت که تکامل ساختارها و منش مادرشاهانه 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 درونمایهٔ ساختارهای مادرشاهی را در جامعهٔ 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 سایه‌روشنها 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 پرمدارا 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 مرحله 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.» (۹)

از سوی دیگر اما، چنانکه طبری می‌نویسد:

«مردمی که در فلات ایران زندگی می‌کنند، دو بار توانستند کیش جهانی پدید آورند، یکبار در مورد مهر

پرستی 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.» (۱۰)

و پرفسور ایلینف در "میراث ایران" می‌نویسد:

«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.» (۱۱)

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 می‌نوردید، بدست دهد:

«زردشتیان، کیومرثیان، زروانیان، مرقونیان، دیصانیان، مانویان، مزدکیان، ترسایان، یهودیان، بوداییان،

منداییان، نستوریان، یعقوبیان، صائین، گیلیان، ماکنتایان، مبداییان، محادریان.» (۱۲)

حال پرسیدنی است که تحول جامعه ایرانی با چنین ویژگی‌هایی به کدام سمت بود و در صورت عدم حمله بنیان برکن اعراب، مرحله بعدی تکامل این جامعه چگونه جلوه می‌یافت؟ 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 آن‌هم به کیفیتی عمیق‌تر و فراگیرتر از آنچه در اروپا بظهور رسید، سوق می‌داد. دیرتر در این باره باز هم سخن خواهیم گفت. اینجا همین بس که در اروپا پس از هزار سالی که "قرون وسطا" نامیده می‌شود، بر آمدن ساختارهای ملوک‌الطوایفی به "دگراندیشان" مذهبی و سپس اندیشمندان و دانشوران امکان داد، "سلطنت ابدی کلیسا" بر اروپا را درهم‌شکنند 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.

ایران در نیمه اول عصر ساسانی نیز از هر نظر با شتاب در این سمت به پیش می‌رفت. در این رهگذر گفتنیست

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 (۴۲۰-۳۹۹ م) و سپس تضمین آزادی مسیحیان در ایران در مقابل آزادی زرتشتیان در رم در قرارداد صلحی که بهرام گور به سال ۴۲۲ م با رم بست، باید قدمهای 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 برای عقاید و آیین های موجود در جامعه به استقلال برسد و این "جدایی دین و دولت" همانست که در اروپا به نام "دولت سیاسی" 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. ظهور 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 یک فلسفه اجتماعی و آرمان سیاسی را مطرح می ساخت، نشان می دهد که سمتگیری حرکت اجتماعی و معنوی جامعه بسوی "نوزایی فرهنگی" و "مدنیت نوین" قرار داشت. تکامل مدنی و پیچیدگی فزاینده 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.

اینهمه جامعه و امپراتوری را بسوی بحرانی فراگیر می راند، که غلبه بر آن تحوّل عمیق را در سیستم شوررداری 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 هر یک برای خویش آتشگاه ساخته و آنهمه بدعت بود، که بی فرمان پادشاهان قدیم نهادند.» (۱۳)

نکته مثبت و شگرف آنکه پادشاهان نیز به نیروهای مترقی جامعه تمایل داشتند و پشتیبانی قباد از مزدک و مزدکیان 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.

ظهور و گسترش وسیع و عمیق مزدکیان نشانه کافی است که جامعه ایرانی تا چه حدّ برای چنین تحوّل آماده بود. روشن است 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 نوشیروان به تشویق و حمایت مغان، شکست مرحله ای بزرگی برای نیروی مترقی جامعه بود. با اینهمه علی رغم کشتار رهبران جنبش مزدکی، از نفوذ و گسترش این جنبش کاسته نشد و بحران فراگیر و شتابنده جامعه و دستگاه حکومت، جناحهای دیگری از نیروی مترقی را به میدان می آورد. شورشهای منطقه ای (از جمله شورش در

بلوچستان در زمان نوشیروان) مخالفت بزرگمهر با شیوه حکومت استبدادی نوشیروان، نمونه‌هایی 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 روم در اختیارش گذارد، توانست شورش سپاه را سرکوب کند و بر تخت نشیند. اما او دیگر شاه ایرانیان نبود و بحران سیاسی امپراتوری به مرحله‌ای شدیدتر در می‌غلطید. در گزارش این بحران سیاسی می‌خوانیم:

«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.» (۱۴)

پس از خسرو پرویز بحران سیاسی را چاره‌ای نبود:

«از قتل خسرو پرویز (۶۲۸-۵۹۰ م) تا جلوس یزدگرد سوم در ۶۳۲ م در مدت پنج سال دوازده نفر به سلطنت رسیدند.» (۱۵)

بدین ترتیب حکومت مرکزی ایران در سر بزننگاه حمله اعراب جزاسمی بی‌رسم نبود و چه به تجزیه کامل فئودالی و چه به کشاکش درونی، به «نقطه ضعف تاریخی» خود رسیده بود. با اینهمه نه تنها این، «ضعف» توجیه‌گر حمله اعراب بر ایران نمی‌تواند باشد، بلکه بزرگ کردن آن نیز این توضیح را بدست نمی‌دهد، که چگونه ممکن شد، مثنی بیابانگرد بر تمدنی چنین عظیم غلبه یابند.

شناخت درست ماهیت این «ضعف تاریخی» از اهمیت بسیاری برخوردار است. مثلاً «ایران شناس» روسی، پطروشفسکی، 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.» (۱۶)

نشان می‌دهد که کوچکترین درکی از ماهیت تحولات تاریخی و اجتماعی ندارد. چنین «تاریخ‌پژوهانی» چون تنها قدرت نظامی را در نظر دارند، پیروزی مثنی بیابانگرد بر تمدنی عظیم را غیرممکن یافته، برای توجیه آن ایران را «ضعیف» و اعراب را «قوی» جلوه می‌دهند. پطروشفسکی در این راه بدانجا می‌رسد، که دربار ایران را پیش از حمله اعراب، فراری و پایتخت را «متروک» می‌یابد:

«دربار 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.» (۱۶)

در حالیکه حتی اگر از دیدگاه او بنگریم، مسلم اینست که ایران از بیزانس شکست نخورد و این نشانه آنست که از لشگری قوی و پشت جبهه سازمان‌یافته‌ای برخوردار بوده است که اگر (ده سال دیرتر ۶۳۷ م!) در مقابل لشگر پابره‌نهای عرب قرار می‌گرفت، مسلماً می‌توانست تار و مارشان سازد.

تئوری دیگر، درگیری و کشاکش درونی ایران را دلیلی می‌داند، که سپاه ایران را از مقابله جدی با اعراب باز

می‌داشت. بر اساس این ادعا شکاف درونی و دویارگی جامعه، آن را از بیرون ضربه‌پذیر ساخته بود. زیرا جامعه ایرانی این دوران از همه لحاظ (بجز ضعف حکومت مرکزی)، چه به لحاظ فرهنگی، مدنی و چه به پیشرفت صنعتی و تجاری در اوج شکوفایی تاریخی خود بسر می‌برد. برای روشن شدن مطلب به نظر زریں کوب در این باره بنگریم:

«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 و در چنان حالی، بی آنکه معجزه‌ای لازم باشد، هر حادثه‌ای ممکن بود، آن را از پای در آورد... هر تند بادی که از کران صحرائی برمی‌خاست می‌توانست آن پیکر فرتوت و بی‌رمق را خاک خورد کند و به مغاک هلاک بسپارد.» (۱۷)

این تصویر تا حد زیادی به واقعیت امر نزدیک می‌شود. اما آنچه ناگفته می‌ماند، این حقیقت عظیم است، که این ضعف تنها در سمت نظام متحجر و مذهب کهن و ناشی از عقب‌نشینی در مقابل نیروهای رفرم‌طلب و مترقی جامعه ایرانی قرار داشت. و هر «لحظه تاریخی» آستان آن بود، که نیروی پیشرفت‌طلب بر ساختارهای کهنه شده و تسلط «آتشکده» بر دستگاه حکومت، غلبه کند. اینکه این کشاکش عظیم، در جامعه‌ای با ده‌ها شهر میلیونی، با خونریزیهای بزرگ و سرکوب‌های مرگ‌بار توأم نبود، ویژگی پرارزش این جامعه متمدن بود و نشانه درجه عالی فرهنگ اجتماعی و تداوم ویژگی‌های مادرشاهانه!

جای تعجبی نیست که «تاریخ‌نگاران» اسلام‌زده این کشاکش عظیم در درون جامعه ایرانی را که با درد نوزایی فرهنگی و مدنی توأم بود، نادیده گرفته، جامعه اواخر عهد ساسانی را جامعه‌ای «ضعیف»، از هم گسیخته و رو به اضمحلال یافته‌اند! این «تاریخ‌نگاران» از سویی بر «دستگاه استبداد» و «بنیان ستم‌شاهی» ساسانی به عنوان عامل تضعیف ایران تاخته‌اند و از سوی دیگر این ضعف را عامل پیروزی حمله اعراب و تحقق «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، مرثیه‌سرایی کرده‌اند.

در میان این «تاریخ‌نگاران» حتی یک نفر را نمی‌توان یافت، که از دید ایرانیان و منافع تاریخی ایران با حمله اعراب نگرسته باشد. این هیچ، مطالعه «تاریخ»‌هایی که اینان نوشته‌اند، این سؤال را به ذهن خطور می‌دهد که آیا اینان اصلاً ایرانیان پیش از اسلام را ایرانی می‌دانسته‌اند؟ آن میلیون‌ها تنی 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 این تهاجم بنیان برکن نگرست و یا از دیدگاه منافع گسترش اسلام و تشرف «ایرانیان» به دین اعراب مهاجم. 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 و از دیدگاه دوم هر نوع مقاومت در راه گسترش اسلام مخالفت با اراده الهی است و مرثیه‌سرایی درباره مقاومت ایرانیان جز دشمنی با آن

نیست! این تضاد میان منافع اسلام و ایران، برنده‌تر از آن و منطق "ایرانیان مسلمانی" که در این باره قلم به دست گرفته‌اند، مخدوش‌تر که بتوان درباره آن سخن گفت. تنها اینکه، 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 مسلمان شدن باز می‌ماند! 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 برگند تا خود جانشین آن شود؟

- مگر ایرانیان عربی می‌دانستند و یا مگر اعراب مسلمان، "مسیونرهای 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 آنها برای "تعالیم مساوات طلب اسلامی"، با توجه به اینکه در این دوران جنبش مزدکی در اوج گسترش خود بود، دست کم طنزآمیز است! و همینطور است افسانه‌ای که همین چند سال پیش پرداختند که گویا "سلمان پارسی" مزدکی بوده است و با کیش 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 "تاریخ‌نگاران" از کدام موضع میهن‌دوستانه چنین خیانت‌کاری عظیمی را به مردم ایران نسبت می‌دهند؟

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

«قتیبه 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 لشگر عرب قسمت کرد.

آنگاه قبر این سقی ازل و ابد پس از کشته شدنش زیارتگاه قرار داده شد و همواره برای تقرب به خدا و قضای حاجت، تربت آن "شهید" را زیارت می‌کردند!» (۱۸)

ایرانیانی که از خونشان جوی روان می‌کردند مسلماً همانان نبودند که به زیارت قبر ابن مسلم می‌رفتند. این "علامه قزوینی" است که چون ذهنش تضاد "ایرانی" و "مسلمان" را پس می‌زند، به چنین درهم اندیشی گرفتار آمده، تازه از آن تعجب نیز می‌کند!

به سخن اصلی بازگردیم. نگاهی به امپراتوری عظیم، تمدن پیشرفته و شهرهای بزرگ و پرجمعیت ایران کافیهست تا نشان دهد که مهاجم موفق اعراب دلایل اجتماعی و تاریخی عمیق‌تری از افسانه‌پردازی متولیان اسلام داشته است. مهمترین این دلایل را باید در ویژگی فرهنگ شهرنشینی و "مادرشاهانه" ای جستجو کرد که جامعه ایرانی را به گردونه فرهنگها از چهار سوی جهان آن روزگار بدل کرده بود.

در ذهن تاریخی ایرانیان، رفت و آمد مسالمت‌جویانه و حتی جنگجویانه قبایل و مهاجمانی که پیش از این به

ایران آمده بودند، نه تنها ضربه‌ای بر پیکر پرتوان مدنیت ایرانی وارد نساخته، که آن را غنی‌تر و پرتکاپ‌تر کرده بود. از آنجا که مردم همه دیگر نقاط جهان در آن روزگار در سطحی پایین‌تر از ایرانیان قرار داشتند، توگویی ایرانیان این رسالت تاریخی را بر عهده داشتند، بکوشند تا مهاجمانی که بطور متوالی به فلات ایران سراریز می‌شدند را بر موازین فرهنگ و مدنیت تربیت کنند. از این دیدگاه، در ورای این "رفت و آمد"ها (که بی‌شک با خونریزی و خرابی نیز توأم بوده است) باید بتوان تبادل فرهنگی که در ماهیت گسترش فرهنگ ایرانی در میان بیابان‌گردان اطراف امپراتوری بوده است را دید. بر این ادعا بدین قرینه پا می‌فشاریم، که هرچه دو جامعه متمدن‌تر و "فرهنگی"تر، برخوردشان نیز مسالمت‌جویانه‌تر و تبادل فرهنگی‌شان بیشتر است. این ویژگی را در "برخورد" یونانیان و ایرانیان به صورت "حملة اسکندر" می‌توان 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 می‌کرد و آزادی دین و آیین را مقدس می‌شمرد. فرمان داد تا ایرانیان یونانی و یونانیان پارسی بیاموزند. فرماندهی ارتش بر عهده مقدونیان بود. در حالیکه اداره کشور و دیگر امور همچنان در دست ایرانیان باقی گذارده شد. اسکندر هر جا که لشکرش فرود می‌آمد، شهری بنا می‌ساخت 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 امپراتوری اش جمع‌آوری گردد، شمار کتابهای کتابخانه اسکندریه را چهار میلیون برآورد کرده‌اند!

اینجا خواننده را به مقایسه میان حملة اسکندر "گجسته" (!) (دقیقاً هزار سال پیش از حملة اعراب) و "حملة اعراب" و پیامدهای آن فرا می‌خوانیم و این "پرسش" را پاسخ می‌خواهیم، که از چه رو، کسی مانند احسان طبری، اولی را به روشنی و درستی ارزیابی کرده، لیکن درباره حملة بنیان برکن اعراب از "تحول انقلابی در کشور ما" سخن می‌گوید؟ او می‌نویسد:

«جامعه ایران پس از تسلط سلوکیها "از جهت مادی و معنوی" غنی‌تر 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.» (۱۹)

«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.»! (۲۱)

بر اساس این تجربه مکرر تاریخی، که از یونانیان متمدن تا ستیزه‌جویان "بیابان"های اطراف ایران، به این "شهر جهان" هجوم آورده، از زندگی شهری تأثیر پذیرفته بودند، ایرانیان را از چنین تهاجماتی بیم نبود. به عنوان نمونه از "هفتالیان" یاد می‌کنیم، که حدود یک قرن پیش از اعراب بر ایران دست یافتند، اما کمتر تاریخ‌نگاری را می‌توان 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 خراجگزار آنان شده بود. لیکن در آن 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.» (۲۲)

حال از این تاریخ نگاران بپرسید، 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!

در طول هشت هزار سال تمدن ایرانی از آریایی‌ها گرفته تا "هفتالیان"، دهها قوم و تیره انسانی به فلات ایران کوچیدند. در اینجا متمدن شدن و خود به پیشرفت مدنی و فرهنگی جامعه ایرانی یاری رساندند و اینکه ایرانیان این "دشمنان" را بدون مقاومت و حتی با "آغوش باز" پذیرا بود نه از سر ضعف، بلکه نشان از توانایی معنوی، پیشرفت اجتماعی و روشنی واقعی دارد، که در سپیده دم تمدن بشری در فلات ایران دمید و فروغ دل انگیز آن را به رنگهای گوناگون امروز نیز در چهار گوشه جهان می‌توان دید.

با توجه به نکات یاد شده، می‌توان به خوبی تصور نمود، که چگونه لشگر اعراب قرآن به دست، همچون "کارد در پنیر" در بدن امپراتوری ایران فرو رفت.

جامعه عظیم و متمدن ایرانی چنان به این سیل انسانی برخاسته از بیابانهای حاشیه جنوب غربی امپراتوری می‌نگریست، که ارزشی برای پرداختن به آنها قایل نبود و بی‌شک این تصور نیز وجود داشت، که اعراب بزودی مانند دیگر "صحرا نوردان" پس از مدتی غارت و چپاول، با شکم‌های سیر به قعر بیابانها باز خواهند گشت.

اینکه چگونه اعراب بدون مواجه شدن با مقاومتی قابل توجه پایتخت را متصرف شدند و تا قلب امپراتوری پیش راندند، به هیچ منطبق تاریخی و اجتماعی دیگری قابل توضیح نیست.

اما "اشتباه تاریخی" آنجا بود، که ایرانیان در وهله اول "رسالتی" را که قرآن بر عهده این "قوم وحشی" نهاده بود، در نیافتند! نه تنها بدین لحاظ شباهت شگرف و تکان دهنده‌ای میان حمله اعراب در آن روزگار و "انقلاب اسلامی" به روزگار ما وجود دارد، بلکه در هر دو "مورد تاریخی" باید بر این نکته مشترک انگشت گذارد که برای ایرانیان، به سبب مسالمت‌جویی عمیقشان، اصولاً درجه توحش خونریزانه طرف مقابل قابل تصور نبوده است و بدین "توهم" زمانی آگاهی یافتند که جان و مالشان در قبضه قدرت دشمن به خاک و خون کشیده شده بود!

تا بدینجا در برخورد، میان لشگر اسلام و ایران، به ایران توجه داشتیم و کوشیدیم نشان دهیم، چگونه و چرا، در آن "لحظه تاریخی"، "هر تند بادی که از کرانه صحرائی برمی‌خاست" می‌توانست این "شهر جهان" را در نوردد. اما برای آنکه این "برخورد مدنیت و توحش"، و پیامدهای آن قابل درک شود، باید به آن سو نیز نظر کرد و دید که چگونه اسلام همچون "دزه بینی در زیر نور آفتاب" توحش خونریزانه اعراب را چنان تشدید ساخته بود، که در هر نقطه از این سرزمین آتشی خاموشی ناپذیر برافروخت.

پیش از این در طول هزاره‌های گذشته (و حتی مثلاً مغولان در شش قرن دیرتر) همه اقوام بدوی که به این مهد تمدن و فرهنگ یورش آوردند، پس از به تحلیل رفتن انرژی مخرب و خونریزشان در مقابل برتری ویژگی‌های

زندگی و منش شهرنشینی، رفته رفته منش وحشیانه خود را باختند و در مدار جاذبه این فرهنگ قرار گرفتند. اما اعراب قرآن به دست، چون علت پیروزیهای غیرقابل تصورشان را در "نومسلمانی" خویش می یافتند و هرچه بیشتر به این دستور العمل "دشمن شکن" رفتار می کردند، "موفق تر و پیروزتر"، بودند، بجای آنکه رفته رفته جذب مدنیت زیر سلطه شان شوند، کوشیدند آن را به موازین توحش و بربریت خود "بیاریند"!

نومسلمانی اعراب بدین "توهم متهاجم" دامن می زد که نه توحش خونریز خود را در برابر رفتار متمدنانه ایرانیان، علت پیروزیشان بدانند، بلکه قدرتشان را معطوف به قرآنی یابند، که "رسالتی" خونریزانه، در دست آنان قرار داده بود. بدین سبب هر قدمی که می توانست به عقب رفتن از توحش و نزدیک شدن به موازین رفتار مدنی منجر گردد، به تضعیف قدرت و سلطه شان تلقی می گشت. به همین مکانیسم مخرب، تهاجم و تسلط اعراب بر ایران نه تنها آنها را جذب موازین فرهنگ و انسانیت نمود، بلکه نابودی ایران و مظاهر مدنی اش را ضامن حفظ قدرت خود می یافتند. از این رهگذر، بزرگترین کانون مدنی و فرهنگی جهان آن روزگار را قدم به قدم نابود ساختند و اگر اصولاً قادر نبودند ثروت و مکتب مادی و معنوی این جامعه را به ضریبی نابود سازند، به تسلسلی در جهت اضمحلال بافت مدنی و فرهنگی در این "چهارراه جهانی" دامن زدند.

علی میرفطروس اولین پژوهشگر ایرانی است که این "ذهنیت متهاجم" و دینامیسم خردکننده را دریافته و در بررسیهای ارزشمندش از بسیاری حقایق اساسی در باره "تسلط اسلام" بر ایران پرده برداشته است. اینجا تنها برای "یادآوری" به دو نکته اشاره می کنیم:

یکی آنکه، چنانکه اشاره شد، ۲۰ سال به طول انجامید تا اعراب بر ایران تسلط نظامی یافتند و تازه پس از ۲۰۰ سال با سرکوب مقاومت‌های پراکنده ایرانیان توانستند "حکومت" کامل خود را برقرار سازند. همین دلیل کافی بر این واقعیت است که تسلط اعراب بر ایران کمتر به تندی و بیشتر به یک حرکت طاعونی می ماند، که چند بار بر بدن جامعه ایرانی هجوم برد، تا بالاخره از پای درآوردش. دیگر آنکه:

«هریار اهل بخارا مسلمان شدند و باز چون عرب بازگشتندی، ردّت (برگشتن از دین) آوردندی. این بار چهارم... کار برایشان سخت کرد... و فرمود تا یک نیمه از خانه‌های خویش به عرب دادند تا عرب با ایشان باشند و از احوال ایشان با خبر باشند تا به ضرورت مسلمان باشند... مسجدها بنا کرد و آثار کفر و رسم گیری برداشت.» (۲۳)

«در زمان معاویه (۶۱-۴۱ ق) حاکم عراق ۵۰ هزار سپاهی عرب را به همراه خانواده‌هایشان به نیشابور و بلخ و مرو و دهات طخارستان و خراسان فرستاد.» (۲۴)

«در قم اعراب مسلمان در یک روز ۷۰ تن از سران مجوس را سر بریدند تا مردم به مجاورت آنان راضی شدند.» (۲۵)

...

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،

لشگر عرب می‌بایست 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 چهار هجری (دهم میلادی) در بسیاری از شهرهای ایران مثلاً قم، اعراب اکثریت ساکنان را تشکیل می‌داده‌اند.» (۲۶)

تکیه بر روند تدریجی استیلای اعراب بر ایران از این نظر مهم است که نشان می‌دهد، "آمدن" این "قوم وحشی" به ایران در دیدگاه تاریخی با "آمدن" دیگر "قبایل وحشی" تفاوت چندانی نداشت و در درجه اول از کیش "شهر جهان" برای "قبایل بیابانگرد و بدوی" ناشی می‌شده است. آنچه که "حملة اعراب" را به عامل نابودی بدل ساخت، همین ذهنیت اسلامی بود. ذهنیتی که قرآن را موجد قدرت و پیروزی عرب می‌یافت، بدان منجر می‌شد که هیچ مظهر مدنی و فرهنگی را تاب نیاورد. این ذهنیت هم اعراب را از متمدن شدن باز می‌داشت و هم کانونهای فرهنگی و مدنی تسخیر شده را نابود می‌ساخت. از این دیدگاه مقایسه ایران و مصر حاوی نکته مهمی است. برخلاف ایران که در زمان "حملة اعراب" در اوج شکوفایی مدنی خود بسر می‌برد، تمدن مصری، قریبی بود که نقطه اوجش را پشت سر گذارده و بدین سبب در حالیکه روند تسلط بر ایران هیچگاه نتوانست آن را به کلی از میان ببرد، تصرف و نابودی مصر برآستی به چنان سرعت و عمقی شگفت‌انگیز به پیش رفت، که به کلی هویت مصریان را از میان برداشت و بجز اقلیت مسیحی (قبطی) کوچکی بجا نگذاشت.

هنگامی که لشگر اسلام به فرماندهی عمرو بن العاص، بر اسکندریه دست یافت، در گزارش به "امیر المؤمنین عمر" آن را شهری توصیف کرد، که در آن ۴ هزار قصر موجود است! آری، پیشرفت و توانمندی فرهنگی و مدنیت ایرانی در زمان حملة اعراب را بدین نیز می‌توان دریافت که با آنکه کتابخانه‌های ایران، از جمله کتابخانه عظیم گندی شاپور، نیز مانند کتابخانه اسکندریه به آتش کشیده شدند، دوازده قرن دیرتر هنگامی که لشگر ناپلئون در مصر پیاده شد، از اسکندریه جز دهکده‌ای ماهیگیری بجا نمانده بود!

درونمایه اصلی و نتیجه تاریخی تسلط اعراب بر ایران تسلط اسلام است. در این باره برای ناراستی خط بطلان کشیدیم، که برای ایرانیان آیین این مهاجمان که:

"چون دیوان دین دارند، چون سگ خورند نان" (۲۷)

نمی‌توانست از کوچکترین جاذبه‌ای برخوردار باشد. وانگهی به هیچ منطقی نمی‌توان تصور کرد، مردمی که مورد تجاوز، غارت و کشتار قرار گرفته‌اند، برای "آیین" متجاوزان و غارتگران از خود شیفتگی نشان دهند! به همین دلیل روشن نیز نه تنها هیچ مدرک تاریخی نمی‌توان یافت که جمعی از ایرانیان داوطلبانه اسلام آورده باشند، بلکه همین تضاد عمیق میان فرهنگ و منش ایرانی با اسلام و "منش عربی"، سکونت دادن اعراب مسلمان را به تنها راه حفظ قدرت عرب بدل می‌ساخت. حتی این ادعا نیز که همین اواخر از "دیدگاه طبقاتی" از سوی "چپ"‌های ایرانی مطرح شد و بر اساس آن برخی اشراف و زمینداران، برای حفظ موقعیت و مال خود به همکاری با "دشمن" تن دادند و اسلام آوردند، به هیچ مدرک تاریخی قابل اثبات نیست. برعکس، به منطبق اجتماعی می‌توان تصور نمود که آن گروه از ایرانیان که قرنهای دیرتر نیز بر آیین ایرانی وفادار ماندند، ثروتمندانی بودند که می‌توانستند با

پرداخت جزیه، آزادی عقیده خویش را بخرند!

آری، در قرن اول تا نیمه قرن دوم "تسلط" اعراب بر ایران، "مسلمانان ایران" را تنها اعراب مهاجر تشکیل می دادند! و از ایرانیان، «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.» (۲۸)

منطق تاریخی حکم می کند که اعراب مهاجر را آن ماده اجتماعی اولیه ای بیابیم که رفته رفته به دور آن، به زور "وصلت" با ایرانیان، امت اسلام در ایران تنیده شد. برای دریافت چگونگی پیشرفت این روند باید منظره ای از تاریخ اجتماعی در طول ده قرن پس از این تاریخ ترسیم نمود، که در یک سوی آن مهاجرت اعراب "فاتح" به سرزمین تحت سلطه تداوم می یابد و اینان با قدرت و مکتبی که از غارت مداوم ایران و ایرانی به دست می آورند، به عنوان پایگاه و عامل دستگاه مذهبی- سیاسی خلافت، رشد می کنند و از سوی دیگر "مهاجرت" گروه گروه از ایرانیان "غیرمسلمان" به کشورهای اطراف، به موازات نابودی میلیونها تن، قطب ایرانی "جامعه" را به تحلیل می برد.

در این میان نکته ای که پنهان مانده، همین است که "مهاجرت" ایرانیان به امواج بزرگ، تازه در قرن دوم پس از حمله اعراب آغاز شد و مثلاً چنانکه ایناستراتسفس، پژوهشگر روس، در "مطالعات ساسانی" نشان داده است: «زرتشتیان نه یک بار، بلکه چند بار متناوباً به هند مهاجرت کردند.» (۲۹)

آری، تنها به تداوم کشتار و مهاجرت های متناوب و گروهی ایرانیان در تمام طول هزاره اول "تسلط اسلام بر ایران" بود، که سرانجام در عصر صفوی (!) شمار "اقلیت مسلمان ایرانی" بر مجموعه اقلیتهای زرتشتی، یهودی و مسیحی (که تا این زمان در مجموع اکثریت را تشکیل می دادند) فزونی گرفت!

بنا بر این، نه تنها ادعای متولیان اسلام مبنی بر اینکه اسلام به ضربه ای بر ایران مسلط شد، برخطاست بلکه وجه دیگر تحریف تاریخی درباره حمله اعراب اینست که بر "وحشیگری اعراب" مهاجم انگشت می گذارد و بدین تحریف بر طبل نفرت نژادی از "قوم" عرب می نوازد! از "قیام ملت ایران" در مقابل "حکومت عربی خلفا" سخن می گوید و حکومت های دست نشانده خلفا در قرن دوم و سوم هجری را حکومت مستقل ایرانی قلمداد می کند. بر مبنای این "سناریوی تاریخی"، ایرانیان در زیر سلطه خلفای عرب، به "دو قرن سکوت" محکوم شدند، اما پس از آن با پیروزی "قیام های ضد عربی"، حکومت های مستقل ایرانی برآمدند و اگر در این میان رابطه فرهنگی ایرانیان با گذشته گسیخته بود، اینک موجد "فرهنگ و مدنیت اسلامی" و "رنسانس 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 فتودال عرب" در عذاب بودند.

اصولاً تنها اشکال اسلام آن بود، که گسترشش با تهاجم و تسلط اعراب توأم گشت و در مقابل این مشکل 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 دین گرامی به ما!

در این بررسی به منظور کوشش برای روشن ساختن نقش "دین عربی" به عنوان عامل قوی ذهنی و "فرهنگی" در تاریخ ایران پس از حمله اعراب تا به امروز، در فصلهای 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، بیشتر نتیجه گسترش آن در دوره زمانی بسیار دیرتر از حمله اعراب، یعنی "تسلط صفویان" و "انقلاب مشروطه" است!!

در صفحات آتی همین فصل به کوتاهی به پیامدهای "تسلط صفویان" نزدیک تر می نگریم و اینجا به اشاره ای در باره تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در هزاره اول پس از حمله اعراب، به عنوان "پیش درآمد" این "تحول" اکتفا می کنیم.



بدانچه گذشت دریافتیم، حمله اعراب در بُعد مادی اش با وجود همه آن کشتارها و خانمانسوزیها از دیدگاه تاریخ اجتماعی تنها یکی از تهاجمات مکرر قبایل بیابانگرد به کانونهای مدنیت عصر باستان بود. گرچه ایران در مرکز جغرافیایی جهان آن روزگار بیش از دیگر کانونهای مدنیت مورد چنین تهاجماتی قرار می گرفت، اما در این سرنوشت تنها نبود. کانونهای مدنی دیگر مانند چین، مصر و یونان نیز همواره با چنین یورشهایی روبرو بودند و "دیوار چین" یادگار این مرحله تکامل بشری است.

درونمایه این تکامل را باید در این تحول دانست که بشر رفته رفته از مرحله بیابانگردی و بربریت بسوی شهرنشینی عروج می نمود و طبیعی تر از این نبود که مدنیت ابتدا در کانونهایی تمرکز و رشد یابد و سپس بیابانگردان جهان با "رفت و آمد" بدین کانونها، رفته رفته اسکان گزینند تا آنکه حیطه شهرنشینی در تمامی جهان گسترده گردد. از همین دیدگاه از حدود ده هزار سال پیش که خرد در میان "گله های انسانی" برشکفت و "تاریخ" آغاز گشت، تنها دو مرحله را می توان تشخیص داد:

مرحله اول گذار تدریجی و صبرسوز از شرایط و ساختارهای زیست بدوی به 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 برشکفت 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 بدست 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 بدست کورش کبیر را

باید سرآغاز مرحله اول بشمار آورد.

چنانکه پیش از این اشاره شد، کالبد شکافی جامعه ایرانی در عصر ساسانی نشان می‌دهد، که اگر پیش از اروپای قرن شانزدهم در نقطه دیگری از تاریخ جهان عناصر و شرایط تحول بسوی "مدنیت عصر جدید" فراهم آمده بود، همانا جامعه ایرانی پیش از حمله اعراب بود. خواننده دقیق متوجه است که نشان دادن جایگاه والای تمدن و فرهنگ ایرانی - گذشته از بیان واقعیت تاریخی - در درجه اول بدین هدف است، که به تعقل تاریخی درباره سیر پرفراز و نشیب تکامل بشری و تاریخ ایران دامن زده شود. زیرا درک فراها و گسسته‌های اجتماعی و تاریخی در گذشته نه تنها به شناخت جهان امروز یاری می‌رساند، که راه آینده بشر و خطراتی که در پیش دارد را نیز روشن تر می‌سازد.

بی‌شک بررسی روند شگرفی که بدان با سیر تکاملی هفت هزار ساله‌ای، در فلات ایران، مهمترین کانون فرهنگ و مدنیت عصر باستان چهره گشود و سپس به راه اضمحلال در غلطید، از مهمترین زمینه‌های بررسی تکامل بشری در مجموع خویش است. و تردیدی نیست که این بررسی در برنمودن هویت تاریخی و فرهنگی مردم ایران و شناخت درونمایه کشاکش‌های اجتماعی و تاریخی در این سوی جهان نیز نقش اساسی دارد.



به سخن پیشین بازگردیم. دیدیم که حمله اعراب در بُعد مادی اش تهاجم قومی بدوی با کانون تمدن ایرانی بود و چنین تهاجمات مکرری از، دیدگاه تاریخ تکامل بشری پدیده‌ایست "طبیعی". آنچه حمله اعراب را برآستی به فاجعه‌ای نه تنها برای ایران بلکه برای تاریخ بشر بدل می‌ساخت، ذهنیت اسلامی بود، که نابودی مظاهر و درونمایه فرهنگی و مدنی دنیای متمدن آن روزگار را هدف گرفت و بقای خود را در گرو نبود همه آنها می‌یافت. بررسی "تحولاتی" که ایران از حمله اعراب تا حمله مغول از سرگذرانند در مجال این مختصر نیست. تنها بخاطر آنکه نگاه مان با حمله مغول تا برقراری حکومت صفویه در صفحات آتی 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 است.

از دیدگاه علمی با تلاشی روینای اقتصادی و اداری عظیم امپراتوری ایران، که نابودی کامل پایتخت اش، تیسفون (به عربی: "مداین" = شهرها!) تنها به صورت نمادین حکایت از ابعاد فاجعه‌انگیز آن می‌کند، دیگر این کانون مدنیت، به عنوان یک "پدیده" از دیدگاه تاریخی - اجتماعی درهم شکسته شده بود. پس از اشغال نظامی ایران، اسکان قبایل عرب و تحکیم رابطه خراج و جزیه‌ستانی توسط عمال خلیفه، که با سرکوب مقاومت‌های گاه و بی‌گاه ایرانیان پس از دو قرن به نقطه اوج خود رسید، "جامعه ایرانی" از دو قطب بهم آمیخته و در عین حال متضاد تشکیل می‌گشت. یک قطب این جامعه را عوامل و وابستگان به قدرت حاکم اعراب - از دستگاه خلیفه گرفته تا "اعراب مهاجر" - تشکیل می‌داد و قطب دیگر آن را ایرانیان "بومی"، که - چه به آنکه اسیر و بنده مستقیم اعراب بودند و چه به آنکه مجبور به پرداخت "جزیه" - به "انسان درجه دو" بدل گشتند.

آشنایی و اعتراف به این منظره جامعه ایرانی در دو سه 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 گاه و بی‌گاه ایرانیان و حتی برآمدن حکومت‌های منطقه‌ای مانند (حکومت طاهریان در قرن دوم) که به «اشتباه» حکومت‌های مستقل ایرانی قلمداد گشته‌اند، کوششی است که در خوشبینانه‌ترین برداشت، برای در پرده گذاردن این منظرهٔ دردناک بکار رفته است. باید اعتراف نمود که اعراب گرچه از نظر فرهنگی و منش اجتماعی به مراتب چندی از ایرانیان عقب‌تر بودند، درست به این سبب که قدرتشان را به خشونت‌آمیزترین وجه بکار می‌گرفتند و از توسل به هیچ‌گونه حيله و دسیسه برای سرکوب «دشمن» ابا نداشتند، از ایرانیان «برتر» بودند، بدین «برتری» نیز هربار موفق شدند مقاومت ایرانیان را درهم شکنند.

نیاز به حيله و دسیسه برای خلیفه و عمالش از آن ناشی می‌شد، که اعراب پس از تسخیر ایران همچنان اقلیت ناچیزی را در جامعهٔ چندین میلیونی ایران تشکیل می‌دادند و تنها بدین نیز دیری نمی‌بایید که جذب این جامعه شده، قدرتشان به تحلیل می‌رفت. چنانکه برآمدن «سامانیان» در قرن سوم، طلیعهٔ 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 برده‌فروشی در تمام خاورمیانه را تشکیل می‌دادند) جبران کردند. بزودی شمار بردگان ترک در دستگاه خلیفهٔ بغداد فزونی یافت و از آنجا که اعراب و ترکان در سطح بدوی یکسانی بودند، اسلام آوردن و سرسپردگی به خلیفه، ترکان را به نیروی نظامی و اجتماعی قابل اعتمادی برای دستگاه خلافت اسلامی بدل ساخت، 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 همداستان، بعدها از طرف خلفاء دیگر عباسی و بویژه المتوکل با مهارت دنبال شد و منجر به سرکوب سلسلهٔ ایرانی... و تسلط ترکان غزنوی و سلجوقی گردید.» (۳۰)

بدین ترتیب نیروی اجتماعی، سیاسی و نظامی ترکان نومسلمان، از یک سو، و قدرت اعراب از سوی دیگر مانند گازانبری تا حملهٔ مغولان جامعهٔ 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، شگفت‌انگیز نیز هست که برخی «پژوهشگران» ایرانی آن را دریافته‌اند. مثلاً ذبیح‌الله صفا از «خیانت ائمهٔ دین و عمال شرع مبین» اظهار تعجب می‌کند:

«بدتر و عجیب‌تر از کار این قراغلامان آشناکش، خیانت ائمهٔ دین و عمال شرع مبین بود که آنان نیز با

خوارزمیان دیوسرشت یاوریها می‌کردند، و در کار آنان راهنمایی‌ها و گره‌گشایی‌ها می‌نمودند.» (۳۱)

مسئلاً اگر در کسانی مانند صفا، این حافظهٔ تاریخی زنده بود، که در تمام طول این هفت قرن «ائمهٔ دین و عمال شرع مبین» همان کارگذاران خلیفه و پایگاه تسلط اعراب بودند، از این همکاری تعجب نمی‌کردند! نتیجهٔ خسران‌آور نگرش اسلامی به تاریخ این دورهٔ ایران اینست که به نفرت نژادی از «ترکان وحشی» نیز دامن می‌زند و در نمی‌یابد که تسلط و غارت ایران بدست ترکان غزنوی و سلجوقی، غز و خوارزمشاهی... تنها به پشتیبانی و در خدمت به قطب اسلامی جامعهٔ ایرانی 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 سونیز ایرانیان را دچار "حالتی از حالات روحی" می‌یابند که خود چنین خواریهایی را توجیه می‌کند! کژاندیشی دورویه را در این ارزیابی "استاد دانشگاه" یاد شده، ببینیم:

«حکومت همین سلسله‌های ترک است که ایرانیان را از اندیشه‌های 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 بلندپایه، آماده کرد و به حالتی از حالات روحی انداخت که حمله مغول را بر ایران امری بدیع و غریب ندانستند.» (۳۲)

هرچه از مسئولیت تاریخی چنین تاریخ‌پردازانی که به سبب اسلام‌زدگی‌شان جای علت و معلول را در تاریخ ایران عوض کرده‌اند، بگوییم کم گفته‌ایم، اینان با وارونه‌سازی تاریخ ایران و پنهان ساختن رشد سرطانی متولیان اسلام، به قیمت عقب راندن قطب ایرانی جامعه، آن عاملی که ایران را به میدان این "ترکتازی"ها بدل ساخته بود، در پرده گذارده‌اند. مثلاً صفا می‌نویسد:

«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 تزیاید بود.» (۳۳)

در حالیکه خود او پیشتر پایگاه فرهنگ‌ستیز و قدرت طلب متولیان اسلام را نشان داده است و درست آن می‌بود که علت واقعی آن ترکتازیه‌ها و اضمحلال ایران را در رشد همین پایگاه بیابد:

«نیمه دوم قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم... با آنکه وضع مالی مدارس از هر زمان بهتر بود، خود وسیله‌ای 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.» (۳۴)

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 آنها بود و پایگاه قدرت "متولیان شرع انور"، به منظور حفظ "سیادت" اش بر ایران:

«هر روز غلامی نوحاسته و ترکی از راه رسیده را می‌پرورد و بر دوش مردم سوار می‌کرد.» (۳۵)

دریافتیم که از دیدگاه فرهنگ و مدنیت ایرانی حتی تهاجم فاجعه‌انگیز اعراب و تسلط ترکان نیز آن ضربه‌ای نبود که بتواند شیرازه حیات مدنیت ایرانی را از هم بگسلد و در این ارزیابی به بُعد مادی این تهاجم نظر داشتیم. برای درک بُعد معنوی این تهاجم باید بتوان ماهیت اسلام را در مقایسه با دیگر آیین‌ها و رگه‌های فکری و مذهبی دریافت و این مهم را به فصل آتی موکول می‌سازیم. اینجا به بُعد مادی گسترش قدرت اعراب مسلمان در ایران نظر داریم و بر این واقعیت تاریخی پا می‌فشاریم که همه ایلغار عرب و ترک و مغول در هزاره اول، اسلام را در ایران به آیین اکثریت بدل نساخت 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، فرهنگ‌پروران و هنرورزان بزرگ ایرانی برخاستند و "مدنیت اسلامی ایران" در هزارهٔ اول به عبارت میرفطروس جزیک "جعل جابرانه و جاهلانه" نیست. (۳۶)

سخن دربارهٔ توازن و ترکیب اجتماعی در هزارهٔ اول را با نقل قولی از طبری دربارهٔ تداوم حضور مزدکیان، که پیش از حملهٔ اعراب تنها یکی از گروه‌های جامعهٔ ایرانی را تشکیل می‌دادند، پی می‌گیریم:

«به هیچ وجه چنان نبود که جنبش مزدکی با قتل عام سران آن نابود گشته باشد. پیروان مزدک حتی پس از حملهٔ اعراب در همه جای ایران یافت می‌شدند و دست کم آنست که گروه‌های زیرین را باید مزدکی یا دارای گرایش جدی مزدکی شمرد. کودکانشان در خوزستان و فارس و شهرزور (کردستان)، و پیروان ابومسلم خراسانی و سپیدجامگان، ماهانیان و طرفداران بهافرید و پیروان بابک خرمدین (آذربایجان) و سندباد (ماوراء النهر) و غیره و غیره...» (۳۷)

همین حضور پر شمار پیروان مزدک نشانهٔ کفایت که شمار پیروان دیگر آیین‌های باستانی ایران در چه حدّ بوده است، چنانکه حتی تاریخ‌نگاران مسلمان گزارش کرده‌اند:

در قرن سوم «در فارس آتشکده‌های بسیار وجود دارد... شهری و ناحیه‌ای و روستایی نیست مگر آنکه آتشکده‌ای فراوان دارد.» (۳۸)

مثلاً حمدالله مستوفی هفت قرن پس از حملهٔ اعراب (به سال ۷۳۰ هجری) آمار ساختمانهای 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.» (۳۹)

با توجه بدینکه سطح پیشرفت مدنی و شهرسازی، پیش از حملهٔ اعراب در همه جای ایران یکسان بوده است ("تاریخ طبری"): «غنیمتی که خدا در "ری" نصیب مسلمانان کرد همانند غنائم "مدائن" بود.»! (۴۰) باید تصور نمود که در طول هفت قرن اول پس از آن نیز در همهٔ نقاط مسکونی ایران آتشکده‌ها، کنیسه‌ها، کلیساها و معابد برپا بوده است.

پس پرسیدنی است که از چه "زمان" ایرانیان مسلمان شدند؟

مطالعهٔ تاریخ ایران نشان می‌دهد، که با وجود شیوع قاطع اسلام در ایران امروز، این پرسش را باید از بنیاد مردود دانست! به منظور درک این تناقض روشن باید حرکت و تحول دو قطب متضاد ایرانی و اسلامی را در طول همهٔ ۱۳ قرن گذشته بررسی کرد، آنگاه نشان داده می‌شود، که گسترش اسلام در ایران روندی است طولانی که در تمامی این دوران قدم به قدم به پیش رفته، تا آنکه بالاخره امروز به نقطهٔ اوج خود رسیده است! در این باره نیز در فصلهای آتی بحدّ مقدور سخن خواهیم گفت، اینجا سخن از برههٔ زمانی میان حملهٔ اعراب تا حملهٔ 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 "کتابهای تاریخی" که از دیدگاه تهاجم‌گران مسلمان برشتهٔ تحریر درآمده، پر است از شرح این تهاجمات و خوانندهٔ ایرانی حیران می‌ماند، که چه بر ایرانیان رفته بود که با وجود اکثریت، از کوچکترین حضور و

مقاومتی در مقابل این تهاجمات ناتوان گشته بودند!

البته که واقعیت چنین نیست و با نشان دادن کشاکش میان دو قطب متضاد جامعه می‌توان 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 چگونه رشد فلج‌کننده اسلام، به عنوان محمل ستیزه‌جویی و تاریک اندیشی بدوی، قدم به قدم بر فرهنگ متعالی و انسانی فایق آمد. این منظره تاریخی نشان خواهد داد که شکست و عقب‌نشینی فرهنگ و مدنیت ایرانی ریشه در ماهیت اسلام داشت، نه ناشی از "حالات روحی" تسلیم‌طلبانه بود و نه به "نگرش نژادی"! می‌توان آن را توضیح داد. از آنجا که تحوّل تضاد میان "ایرانی" و "اسلامی" در دوران معاصر موضوع این بررسی در فصلهای آتی قرار خواهد گرفت و به شناخت مکانیسم آن می‌توان چگونگی این روند در دوردست تاریخ را نیز دریافت، اینجا به ذکر نمونه‌ای ملموس بسنده می‌کنیم:

تصور رایج درباره شاعران این دوران اینست که آنها به طمع "صله" و پاداش، مدّاح پادشاهان عصر خود بودند و کتابهای "تاریخ ادبیات" پر است از شرح حال ده‌ها، بلکه صدها شاعر پارسی‌گوی دربارهای پادشاهان ترک تبار (!) غزنوی، سلجوقی و خوارزمشاهی، که به "راست و دروغ و چاپلوسی"، عظمت و شوکت آنان را به عرش می‌رساندند و از این رهگذر بعضاً (مانند: رودکی، فرخی سیستانی...) به مال و منال بسیاری نیز دست یافته بودند. از همه مهمتر افسانه دربارگی فردوسی از سلطان محمود غزنوی است که علت سرودن حماسه ملی ایران را "وعده پاداش" تلقی می‌نماید!

متولیان اسلام و "ایران شناسان" اسلام زده با پرداختن چنین افسانه‌ها، از یک سو بر مبارزه شگرف و عظیم فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایرانیان در این دوران پرده کشیده‌اند و از سوی دیگر ضربه‌ای جانکاه بر هویت ملی ایرانی وارد ساخته‌اند 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 گفته‌اند و حتی با وجود مکتبی که برخی داشته‌اند، چنین به دربارگی دربارهای "شاهان غاصب ترک" رفته‌اند؟ طرفه آنکه حتی بدین نیز افتخار می‌کرده‌اند، چنانکه فردوسی در ستایش از دقیقی سرود:

ستاینده شهریاران بُدی به مدح افسر تاجداران بُدی

به منظور گشودن این "چیستان" باید بتوان از دیدگاه قطب ایرانی جامعه در این دوره نگریست. برای این قطب دفاع از زبان و فرهنگ ایرانی بطور گسست‌ناپذیری با دفاع از مدنیت ایرانی و سیستم حکومت‌پیشین پیوند داشته است. ایرانیان این زمان هنوز از "نگرش اسلامی" به گذشته خویش "مستفیض" نشده بودند. برایشان شاهان، منبع فساد و خودکامگی نبوده، بلکه به همان ویژگی‌ها و عملکردی شناخته می‌شدند، که در تمام دوران پیش از حمله اعراب (با استثنائات قابل چشم‌پوشی) برقرار بود. بازتاب این نگرش را به بهترین وجهی در شاهنامه فردوسی می‌توان دید و آن اینست که شاه باید عادل و فرهمند باشد و به مشورت، رأی و صلاح‌دید سرآمدان جامعه، حکومت داد و بهی را حفظ و گسترش دهد. شاهان تا آنجا که چنین رفتار می‌کرده‌اند مورد مهر و احترام مردم نیز بودند و تکامل همین سیستم می‌بایست در مسیر تحولات تاریخی در این جهت قرار گیرد که شمار سرآمدان جامعه و

مشاوران دستگاه حکومت فزونی یابد، تا آنجا که دمکراسی اجتماعی و خرد جمعی بر جامعه حاکم گردد. منطق تحوّل اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی، ادامه این راه "طبیعی" را ایجاب می‌کند، که اینک با تسلط اقوام بدوی "چند هزار سال" به عقب رفته بود. راه نجات ایران چه بود؟ آیا ایرانیان می‌بایست همچون "نودولتیان ترک و عرب" راه ستیزه‌جویی و درنده‌جویی در پیش گیرند؟ اگر چنین می‌کردند و به فرض که با به میدان آوردن ستیزه‌جویی بیشتری از این مهاجمان، آنها را از ایران بیرون می‌رانند، چه جای سخنی از فرهنگ و منش والا و پیشرفته ایران می‌بود؟

واقعیت اینست که ایرانیان به راهی می‌رفتند که با این فرهنگ و منش والا هماهنگی داشت و آن این بود که بکوشند در روندی صبرسوز و مبارزه‌ای عمیقاً فرهنگی و مسالمت‌جویانه 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

ظهیر فاریابی به طغانشاه (قرن ششم)

در بُعد سیاسی، "توجه" و "محبّتی" که سرآمدان جامعه ایرانی متوجه حکومتگران ترک‌تبار می‌نمودند کارایی و اهمیت تعیین‌کننده‌ای داشت. چنانکه دیدیم، کیش دادن "بندگان" و قبایل ترک بسوی ایران و غالب ساختن شمشیر خونریز آنها پس از آنکه به زنجیر اسلامیت به سرسپردگان خلیفه بدل شده بودند، اهرمی بود که بدان، دستگاه خلافت اسلامی حفظ تسلطش بر ایران را از قرن سوم به بعد ممکن ساخت.

از سوی دیگر ایرانیان نیز می‌کوشیدند با تربیت و جلب این اقوام و شاهان، به منش و فرهنگ ایرانی، آنها را از مدار نفوذ خلیفه خارج سازند. اینست که در مورد هر سلسله ترک‌تبار این دوران، یعنی غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان با روندی مشابه روبرویم. بدین معنی که هر بار خلیفه عباسی به یکی از این اقوام ترک متوسل می‌شد تا سلسله پیشین را از میان بردارد و به عنوان عامل مستقیم و دستگاه خلافت بر بخش بزرگی از ایران حاکم گرداند. درست همین جاست که ارزش والای فرهنگ و منش ایرانی و کاربری کوشش فرهنگی سرآمدان جامعه ایرانی نیز خود نشان می‌داد. 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 فرهنگ‌پروران ایرانی را در مورد اولین اینها یعنی غزنویان و آخرین پادشاه غزنوی نشان می‌دهیم. می‌دانیم که دربار او مورد توجه خاص شاعران بزرگ ایرانی بود. حال ببینیم این "مدح‌گویی" شاعران ایرانی از چه هشیاری و تأثیری بر او برخوردار بوده است. نمونه آنکه فرخی سیستانی سلطان محمود را به خاطر "فتح هند" چنین نکوهش می‌کرد:

ز نشان اسیر و برده شود، مردشان تبار تنشان حزین و خسته شود، دوحشان دژم

و عنصری سرود:

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

محتوای اساسی سخن این "مداحان" این بود که اگر ادعای پادشاهی ایران داری و به زور و قدرت خود می‌نازی، رو به سوی بغداد آور و دست خلیفه را کوتاه کن:

بغداد و زانوسو هم ترا بودی کنون گرخواستی لیکن نگهداری همی جاه امیرالمؤمنین
صد بنده داری در توانایی و مرد هنر صد ره فزون از مقتدر و زمعتصم وز 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 در آورد.» (۴۱)
این بود که خلیفه نیز ترکان "تازه نفس" سلجوقی را تقویت و پشتیبانی نمود تا غزنویان را براندازند. 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 ارسالان و ملک شاه 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 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.» (۴۲)

همین آشنایی با اصول تمدن و فرهنگ ملل "اسلامی" (!؟) نیز به کشاکش میان شاهان سلجوقی با خلیفه دامن
زد و کار آنها که بدواً به "بوسیدن پای اسب امیرالمؤمنین" (۴۳) افتخار می کردند، بدانجا رسید که هرگاه اراده
می کردند، می توانستند به خلافت عباسی خاتمه دهند. چنین شد که الناصر بالله، «برای برانداختن قدرت سلطان
محمد (سلجوقی) نخست کوچک خان، پادشاه نایمان و سپس چنگیز را دعوت به حمله به ماورالنهر کرد.» (۴۴)
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
مسلمین 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 پیشینان، ایران و ایرانی را به
خاک و خون کشیده است، تنها به این حقیقت قابل درک است که فرهنگ و منش متعالی ایرانی در شرایط
تاریخی و جغرافیایی آن روزگاران قدرت جذب و تأثیر کامل بر اینهمه سیلهای بنیان برکن 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 بیابانگرد و بدوی قرار نگرفته است.

با اینهمه 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: "غمّاز خانگی") نیز دست به گریبان بودند.

از دیدگاه تاریخی، شکست این کانون مدنی، تنها زمانی برآستی 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 وران و فرهنگ پروران ایرانی از ورای دروغها، تحریفها و سوء استفاده ها چهره درخشان خود را

بیابد، آنگاه پیکار ایرانی در این بزرگترین آوردگاه مدنیت و توحش در ابعاد جهانی نیز مقام شایسته‌ای خواهد یافت و عقب‌نشینی آن در مقابل موجهای پی در پی توحش، تنها بدین خاطر که انرژی مخرب‌شان را به تحلیل می‌برد، 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 می‌یابد. بدانچه گذشت تنها به اشاره‌ای به شاعران ایرانی اکتفا کردیم، که البته تنها بخش کوچکی از سرداران "لشگر علم، سیاست و فرهنگ ایرانی" را تشکیل می‌دادند.

چون از این دیدگاه نمونه‌وار به فردوسی به عنوان یکی از این "سرداران" بنگریم او را دیگر گدامنشی نمی‌یابیم که به طمع سکه‌های زر، مدح سلطان محمود می‌گفت و چون پاداش شاهنامه‌سرایی نیافت، دق مرگ شد! بلکه فردوسی را سردار پیکار عظیم فرهنگی ایرانیان و حلقه‌ای درخشان در سلسله اندیشمندان و هنرپروران می‌یابیم که سخن پارسی و محتوای فرهنگ خردمند ایرانی را در مقابل تاریخ اندیشی بدوی به کار گرفت و مترصد آن بود که آن را در تقویت نیرویی به کار گیرد، که در مقابل دشمنان فرهنگ و مدنیت ایرانی و جهانی به قیام برخیزد:

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



از مهمترین رویدادهای تاریخی که مورد دروغ‌پردازی آگاهانه قرار گرفته است، حمله مغول به ایران است. برای متولیان اسلام و "تاریخ‌نگاران" شیعه‌زده از اهمیت خاصی برخوردار است که "ایلغار مغول" را بزرگترین ضربه بر ایران قلمداد کنند. از این راه، هم نقش تعیین‌کننده تهاجم اعراب و تسلط اسلام بر ایران در پرده می‌ماند و هم به متولیان اسلام فرصت داده می‌شود، که در موضع دفاع از منافع تاریخی ایران قرار گیرند! اسفناک اینکه تکرار این دروغ بی‌شرمانه به خوبی کارگر افتاده و دیگر کمتر کسی را می‌توان یافت که بر این باور نباشد.

تردید نیست که حمله مغولان به ایران یکی از سهمناک‌ترین و عظیم‌ترین حملاتی است که کانونهای مدنیت جهانی با آن روبرو بوده‌اند. سخن از آنست که اولاً باید دید در کدام شرایط این حمله ممکن گشت و دیگر آنکه ابعاد و پیامدهای "ایلغار مغول" در روند کلی تاریخ ایران از کدام وزنه برخوردار شد؟

روشن است که در این مختصر مجال چنین مهمی نیست؛ خاصه آنکه تنها نشان دادن میزان جعل تاریخی در این باره را هدف داریم. بدین جهت هم فهرست‌وار از واقعیت‌های تاریخی چندی یاد می‌کنیم و به اشاراتی که دیرتر خواهد آمد، می‌کوشیم، دست کم بی‌مایگی آنچه را درباره این مرحله از تاریخ ایران در اذهان جا گرفته بر ملا سازیم:

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 بررسیهای نیم قرن اخیر کوچکترین شکی بجا نگذارده‌اند و آنچه احسان طبری در این باره نوشت، همانست که بسیاری از تاریخ‌پژوهان ثابت کرده‌اند:

«خلیفه الناصر بالله که از قدرت امراء و سلطانان ترک (سلجوقیان و خوارزمشاهیان) طرفی نبسته بود، خان خونخوار مغول، چنگیز را به سوی ایران کشاند.» (۴۵)

پس در ادامه آنچه پیش از این گفتیم، کیش دادن مغولان به ایران آخرین ضربه‌ای بود که خلیفه اسلام برای حفظ تسلط خود وارد آورد. برخلاف افسانه‌ای که کشتار بازرگانان مغول را علت هجوم آنها پرداخته است منافع مادی و سیاسی عظیمی مغولان را به این حمله تشویق می‌نمود:

«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.» (۴۶)

واقعیت دیگر آنست که حمله ویرانگر مغولان "یاسا" به دست، برخلاف حمله "اعراب قرآن به دست" تنها بُعد مادی داشت. مغولان «آمدند و کدند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند.» (۴۷) اما آنها نه اولین مهاجمان و ویرانگرانی بودند، که "خاک ایران را به توبره کردند"، و نه آخرین آنها، هر چند که مقایسه با دیگر حملات اقوام وحشی بر کانونهای تمدن بشری نشان می‌دهد، که واقعاً نیز کشتار چند میلیونی و ویرانسازی شهرهای پرشماری که بر تارک عصر خویش می‌درخشیدند، در زمانی بدین کوتاهی بی نظیر است، اما نکته مهم، شگفت آور و غرور انگیز اینست که ایرانیان این بار نیز توانستند بر آثار ویرانی و کشتار مغولان غلبه کنند و بزودی از آنهمه جز خاطره‌ای سهمناک بجا نماند. از جمله چنانکه نوشته‌اند:

«شهر بخارا که در حمله مغولها (۶۱۶ ق) به مدت چند روز در آتش سوخت، پس از چند سال بار دیگر 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 نمی‌افتاد.» (۴۸)

سخن از سهل انگاری ایلغار مغول نیست، بلکه تأیید این رأی پژوهشگر معاصر، علی میرفطروس، که: «حمله اعراب به ایران چه از نظر سیاسی و چه از نظر اقتصادی- اجتماعی مهم‌تر، مؤثرتر و مرگبارتر از حمله مغولها بوده است.» (۴۹)

از این فواتر باید گفت حتی حمله اعراب نیز در بعد مادی اش، توانایی آن را نداشت که شیرازه حیات ایران را از هم بگسلد، زیرا حاملان واقعی مدنیت، انسان‌ها هستند و می‌توان سرزمینی را با خاک ویران ساخت و بخشی بزرگ از مردمش را کشتار کرد اما آنجا که جامعه‌ای کانون فرهنگ و مدنیت است، دوباره سازی "تمدن" نیز ممکن خواهد بود. آنچه ایران را به سراسیمه سقوط و انهدام انداخت، تهاجم مکرر، بلکه روزمره‌ایست که از حمله اعراب به بعد جانمایه ایران و ایرانی را فرسوده است.

اشاره به "ایلغار مغول" نیز به همین هدف است که معیار مقایسه‌ای برای حمله اعراب قرآن به دست بیابیم و شگفتا که مغولان از این مقایسه "روسفید" بیرون می‌آیند!

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 گرامی دارد.» (۵۰) جانشین او، هولاکوخان، بودایی شد، در حالیکه مادر و زنش مسیحی بودند (۵۱). همین باعث شد که "در حکومت مغول تعرض به اعتقادات و ادیان ملل تابعه مرسوم نباشد." (۵۲) 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:

«حملة 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.» (۵۳) 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 همواثرات مثبت و شکوفایی مدنی و فرهنگی و اجتماعی تسلط مغولان نیز یاد کرده است:

«ایران که درگیر و دارحملة مغول و تشکیل و ادامه دولت ایلخانی بزرگترین ضربات سیاسی و اجتماعی را تحمل کرده بود، بر اثر عوامل مساعدی که برایش فراهم آمده بود، به پیروزیهای بزرگ در زمینه رواج و انتشار زبان، نثر و نظم پارسی نایل گردید و زمینه را برای تأسیس یک فرمانروایی وسیع ادبی و فرهنگی در چند قرن برای خود فراهم کرد.» (۵۴)

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 قطع 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.» (۵۵) و در عهد کی خاتون در بعضی شهرها چاپخانه (از واژه چینی "چاو" به معنی اوراق بهادار دولتی (۵۶)) دایر گردید. در زمینه اجتماعی نیز به همین اکتفا می کنیم که نه تنها اقلیتهای مذهبی در ایران به منزلت و آزادی رسیدند، که از جمله، با انتقال کلیسای آشوریان به چین (۵۷) در خاور دور نیز گسترش یافتند. این را نیز ناگفته نگذاریم که برده داری در ایران پس از آنکه در تمامی قرون پیش از آن زیر سلطه اسلام در ابعاد وسیع 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 بیابد. آنان اگر سوختند و کشتند و صدها هزار ایرانی را به اسارت به چین بردند، دست کم در آنجا شهرها ساختند. اما اعراب مسلمان نه تنها ثروت های مادی و منابع انسانی ایران و مصر را نابود ساختند، 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. اینست که در مقایسه تهاجم این دو "قوم وحشی" بر ایران و پیامد آن، 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، "امت" زیر فرمانشان را بسیج نموده، جناحهای گوناگون اسلامی، تهاجم برای کسب قدرت سیاسی را آغاز کردند و دیری نگذشت که تهاجمی همه جانبه به صورت کودتایی خزنده دستگاه حکومت ایلخانی را فلج نمود و غازان مغول برای حفظ قدرت خود اسلام آورد و ایران به یک "کشور مستقل مسلمان" بدل گشت!

دیرتر به این چرخش در تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران اشاره خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که چگونه قدرت یابی متولیان "ایرانی" اسلام، راه را برای تهاجم و ایلغار تیمور اسلام پناه گشود و ایران را به مدت دو قرن عرصه تاخت و کشتار جناحهای اسلامی 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 تازه پس از تحمل تمامی این حملات و ضربات (در طول هزار سالی که از حمله اعراب می گذشت) به سطح دیگر نقاط "متمدن" آن روزگار نزول کرده بود!

در این باره میان تاریخ پژوهان اختلافی نیست و 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.» (۵۸)

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، به سطح دیگر کانونهای تمدن آن روزگار رسیده بود؟! و از سوی دیگر همین واقعیت نیز نقش حکومت شیعه صفوی را در راندن ایران به سراسیمگی نشان می دهد، که بدان ایران رفته رفته از "جهانیان" عقب ماند و از ورود به گردونه پیشرفت جهانی بازداشته شد.

بی شک درست همین نتیجه گیری است که "تاریخ نگاران اسلام پناه" را واداشته، در توصیف ایلغار مغول از هیچ چیز کوتاهی نکنند و با مخدوش ساختن شکوفایی ایران از اسلام رسته در عصر مغول، آن را به عهد صفوی نسبت دهند! آنجا این تحریف تاریخی واقعاً خسرا آور بود، که به باور عمومی پژوهش گران "چپ" نیز بدل گشت. احسان طبری درباره دو قرن پیش از صفویه می نویسد:

«از سال ۶۱۷ 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.» (۵۹)

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 اسلام در این دوران را نادیده گرفته، "فراموش" می کند، که مرحله

دوم این دوران عرصه تاخت و تاز حکمرانان "مسلمان" مغول و تاتار و دیگر قبایل و عشایر ترک بود. در حاشیه توجه خواننده را بدین نکته جلب می‌سازیم، که برخورد انتقادی با نظریات احسان طبری، با وجود احترام به شخصیت انسان دوستانه‌اش 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 بُرد و تأثیر فراوانی که یافت چنین توجهی را ایجاب می‌کند. وگرنه اغلب "نظرات" در این طیف، در واقع چیزی جز رونویسی از رساله‌های "حوزه‌های علمیه" نیست! به عنوان نمونه دیرتر به محمدرضا فشاھی و کتابش "واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال" اشاره خواهیم نمود. فشاھی در این کتاب درباره سقوط ایران در عصر صفوی می‌نویسد:

«با پیدایش 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.» (۶۰)

فشاھی نه تنها عصر صفوی را دوران "ترقیات" و شکوفایی می‌یابد، بلکه با اشاره به "ضربات خارجی و داخلی" و "تأثیر انقلابات بورژوایی اروپا و استعمار کشورهای آسیا و افریقا به دست کشورهای اروپایی" (۶۱) علت "نابودی و مرگ" جامعه ایرانی را دو سه قرن پیش از ظهور استعمار، ناشی از تسلط "استعمارگران" قلمداد می‌کند! به طبری بازگردیم. او دوران "حکومت ماوراء خشن" را با تسلط صفویان خاتمه یافته تلقی می‌کند، در حالیکه این تازه اول کار بود و از آن هنگام بود که زیربنای اقتصادی و روینای معنوی ایران به کلی راه زوال در پیش گرفت. خود طبری می‌نویسد:

«با آنکه هسته‌های سرمایه‌داری به صورت کارخانه‌های 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 می‌برد.» (۶۲)

درست این است که "فقدان مطلق امنیت" در عصر صفوی اصولاً به برآمدن چنین پیشرفتهایی اجازه نمی‌داد و اگر تاریخ‌نگاران وجود چنین سطح پیشرفته‌ای را گزارش کرده‌اند، از پسمانده آخرین کوششهای ایرانیان سخن رانده‌اند که در دوران پیش از آن تداوم یافته، در عصر صفوی رو به زوال نهاد. این بدان می‌ماند 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 بیان‌کنیم!

تشابهی که میان حکومت صفوی و حکومت اسلامی در این روزگار، به ذهن خطور می‌کند، اتفاقی نیست. واقعاً نیز تسلط حکومت شیعه صفوی در چهار قرن پیش، چه از نظر ماهیت و چه به پیامدهایش همان بود، که این روزها شاهد تکرار فاجعه‌انگیزش هستیم. با این تفاوت که اگر ابعاد سقوط ایران در عصر صفوی عظیم‌تر از آن بود که در دهه گذشته روی داده است، اضمحلال ایران در زیر سلطه "دومین نسخه" حکومت اسلامی پرشتاب‌تر است.

روشن است که در این مختصر امکان پرداختن به سقوط مدنی ایران در عصر صفوی نیست؛ از اینرو تنها با

اشاره به درهم شکستن "امپراتوری فرهنگ و زبان ایرانی" جنبه‌ای از آن را برمی‌نماییم:
برای تصور سقوط ایران از این حیث، باید گفت، که از عهد مغول به بعد، پارسی‌گویی و پارسی‌نویسی از آسیای
صغیر (ترکیه امروزی) تا مرز چین و از عراق (عرب) تا مغولستان را فرا می‌گرفت.
از جمله:

«هشت قرن زبان فارسی زبان رسمی همه دولتهای هند بود و رابط میان اقوام مختلف هند بود که زبان
یکدیگر را نمی‌دانستند. فکر ایرانی و تمدن ایرانی در سراسر هندوستان رواج قطعی مسلم داشت.» (۶۳)
در چنین پهنه عظیمی بود که فرهنگ و زبان پارسی جولان می‌یافت و نه تنها به برآمدن نوابی 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 می‌آورد.

حافظ حدیث سحر فریب خوشت رسید تا حد مصر و چین به اطراف روم و ری

اصلاً بدین نمی‌پردازیم که سطح تفکر اجتماعی و مرتبه فرهنگی ایرانیان این دوران به چه درجه بوده است. تنها
اینکه مثلاً آنچه سخن حافظ را در چنین پهنه‌ای می‌گستراند، در درجه اول محتوای سخن و پیام او بود و قدر مسلم
آنست که مردم آن روزگار نه تنها برای این پیام گوش شنوا داشتند، که آن را "حرف دل" خود می‌یافتند و درک
می‌کردند!

با تصور "امپراتوری فرهنگ ایرانی" در آستانه عصر صفوی، کافیسست به وضع شاعران و گویندگان این دوران
نظر کنیم، تا برای میزان سقوط ایران در این دوران معیاری به دست داده باشیم.
ادوارد براون در "تاریخ ادبیات ایران" می‌نویسد:

«در ۲۲۰ سال حکومت صفویه، تا آنجا که من دریافته‌ام، به دشواری می‌توان در ایران شاعری با ذوق و
قریحه اصیل پیدا کرد...» (۶۴)

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

کافیسست به دربار هند در آن روزگار بنگریم، تا نیروی این گردباد را دریابیم. تاریخ‌نگاران از وجود ۵۱ شاعر
فارسی‌زبان "تبعیدی" در دربار هند یاد کرده‌اند، که نامهای صائب تبریزی، کلیم کاشانی، عرفی شیرازی... از آن
میان نامهای به گوش آشنایی است! (۶۵)

گرچه در خاک وطن گوشه آبادی نیست باز دل بسته آن خاک خراب آبادم

کلیم کاشانی

برای آنکه با تحریف تاریخی از سوی دیگر نیز آشنا شویم، گفتنیست که ادوارد براون علت "مهاجرت" شاعران یاد
شده به هند را نه نتیجه کشتار عظیم سرآمدان جامعه ایرانی به دست رهبری شیعه و حکومت صفوی می‌داند، بلکه
با بیشرمی قابل توجهی می‌نویسد:

آنان «از ایران به هندوستان رفتند تا ثروتی بهم رسانند.»! (۶۶)

ادوارد براون، ایران شناس اسلام پرور، به همین جمله همه جنایات تاریخی حکومت شیعه را می‌شوید و سرنوشت

ایرانیانی که در میهن خود با این تهاجم وحشی روبرو بودند را در پرده می‌گذارد. اما برای ایرانیانی که امروز منظره دومین حکومت اسلامی را در پیش رو دارند، سرنوشت "میرعماد"ها (بزرگترین خطاط تاریخ ایران که قطعه قطعه‌اش کردند) و "ملا صدرا"ها (آخرین فیلسوف بزرگ ایرانی که در بی‌خانمانی و گمنامی جان سپرد) سرنوشتی ملموس است!

کوتاه سخن، امپراتوری فرهنگ و زبان پارسی که علیرغم تسلط خلافت عمری و اسلامی در هزاره اول گسترده شده 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 حشم (دنباله لشکر مغول و تاتار) به زبان عثمانیان بدل گردد و بعدها زبان استعمارگران انگلیس، جایگاه پارسی را در هند اشغال کند!

سخن درباره سقوط جانگداز ایران در آستانه ورود اروپا به عصر نوزای فرهنگی را دیرتر پی خواهیم گرفت. اینجا به مطلبی دردناک‌تر اشاره می‌کنیم و آن اینکه چگونه تحریف تاریخ درباره اولین "انقلاب اسلامی" و زدودن آن از ذهن تاریخی ایرانیان راه را برای وقوع "انقلاب اسلامی دوم" هموار ساخت:

یکی آنکه با وارونه نشان دادن چهره شاهان صفوی و ستایش از "آبادانی و استقلال کشور" برخانمان براندازی‌ها و پیشرفت ایران در این عصر پرده کشیدند و دیگر آنکه با نسبت دادن فجایع این عصر به "استبداد شاهان"، شیعه‌گری را منزه ساختند. آنجا که این حربه نیز کارای خود را از دست داد، کسانی مانند آل احمد و شریعتی به کلی منکر رابطه مستقیم و حشیگری دوران صفوی با تسلط شیعه‌گری شدند و "شیعه علوی" را در مقابل "شیعه صفوی" علم کردند! در حالیکه همه شاهان صفوی، "مرشد" و "قطب" رهبری شیعه بودند و اینکه مثلاً شاه عباس «زنده خوارهایی در کنار تخت نگاه می‌داشت که به یک اشارت محکوم را زنده زنده می‌خوردند!» (۶۷) شاهدگویایی بر این رابطه است.

اینجا فرصت پرداختن به توحش سازمان یافته‌ای که شریعتمداران حکومتگر صفوی در طول دو قرن و نیم بر ایران روا داشتند، نیست. تنها به یک کلام، این دوران از دیدگاه منافع تاریخی ایران ضربتی چندان کمتر از تهاجم عرب مسلمان نبود و حتی ابعاد کشتار و توحش سازمان یافته‌اش قابل مقایسه با آن! با نگاهی به چگونگی قدرت یافتن سرسلسله صفوی، شاه اسماعیل، این ادعا را به ثبوت می‌رسانیم.

پدر اسماعیل صفوی، شیخ حیدر، یکی از صدها حکومتگر مسلمان بود، که هر یک در شهرهای ایران محله‌ای را و در روستاها و مناطق، "خانقاه" و یا "مدرسه"‌ای را تحت سلطه خود داشت و به چنگ و دندان از تیول خود در مقابل دیگر متولیان اسلام دفاع می‌کرد. هر چند که شیخ حیدر را هدف بالاتر از اینها بود و با پیگیری آن را دنبال می‌نمود:

«شیخ حیدر (پدر شاه اسماعیل) هرگاه در اردبیل با مخالفت کسی روبرو می‌شد، به فرمان وی مریدانش سگی را به نفت و گوگرد آغشته ساخته و آتش زده از پنجره به درون خانه مخالف می‌افکندند. 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 زوین و شمشیر سرگرم بوده است.» (۶۸)

اسماعیل، فرزندی که در دامان چنین پدری بزرگ شده بود، کار او را دنبال گرفت. با تکیه بر اوباش 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 سرایانش زنان آستن را، با جنینهایی که در شکم داشتند کشتند... سیصد تن از زنان روسپی را به صف درآوردند و هریک را دو نیمه کردند. سپس هشتصد تن را سر بریدند... سپس اسماعیل مادر خود را... فرمان داد تا او را در برابرش سر بریدند.» (۶۹)

پس از این «مقدمه»، اسماعیل رقیبان را که هریک کمابیش به همین شیوه شهری را در ایران متصرف شده بودند 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 شیعه‌گری بود و با اعلام «مذهب حقه شیعه اثنی عشری» به عنوان دین رسمی و تنها مذهب مجاز، پشتیبانی حکومتگران شیعه را متوجه خود ساخت:

«... در صورتی که اکثریت مردم ایران سنی مذهب و از اصول مذهب شیعه بی‌خبر 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 چهاردنگ آن همه سنی اند... می‌ترسیم مردم بگویند که پادشاه شیعه می‌خواهیم... پادشاه فرمودند... اگر رعیت حرفی بگوید، شمشیر می‌کشم و یک کس زنده نمی‌گذارم.» (۷۰)

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 ساخت. (۷۱)

در فیروزکوه چون حاکم شهر با مدافعانش «در قلعه حبله رود متحصن شدند، آب برایشان بست تا تسلیم گشتند و بر احدی ابقا نکردند.» (۷۲)، «در مرو از جمجمه کشته‌شدگان مناری برپا کرد» (۷۳) 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.» (۷۴)

جنون مذهبی او دست به دست قدرت طلبی نه تنها چهارسوی ایران را به آتش و خون کشید که مظاهری یافت که در تاریخ جهان کم‌نظیر است:

فرمان داد «چون مردم شروان دشمن خاندان رسالتند، اموال آنها نجس است. باید تمامی اموال آنها را که به غارت گرفته‌اید، در آب رودخانه اندازید... تمامت اموال را در آب انداختند حتی شتر و اسب و استر را.» (۷۵)

آری، به دست چنین کسی و به پشتیبانی و همکاری شریعتمداران شیعه بود، که این مذهب پس از هزار سال که از حمله اعراب می‌گذشت بر ایران حاکم گردید. «تاریخ‌نگارانی» که این تحوّل را ایجاد «وحدت ملی ایرانی» و «پیروزی جنبش ملی ایران زمین» و برپایی «اولین دولت ملی» قلمداد کرده‌اند، باید به ملت ایران جوابگو باشند که شیعه‌گری چگونه موهبتی است که می‌بایست به دست شاه اسماعیلی که حتی از قتل مادرش ابا نداشت و حاکم

فیروزکوه و حاکم یزد را در قفسی حبس نموده بود 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 نمونه‌هایی دیگر از رهبران شیعیان نشان خواهیم داد، نه به لحاظ قساوت و خونخواری‌اش و نه به آنکه چنان شرابخواری می‌نمود که در حالت مستی جان سپرد، به هیچ ویژگی استثنای نبوده است!

(۱) "ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران"، فریدون آدمیت، ج ۱، ص ۱۵. (۲) "جامعه ایران در دوران رضاشاه"، احسان طبری، ص ۱۴. (۳) "شعربی نام"، خسروگل‌سرخ‌ی. (۴) ماهنامه "آرش"، شماره ۲۴. (۵) "برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبشهای اجتماعی در ایران"، احسان طبری، ص ۲۵. (۶) "شمه‌ای درباره شناخت ایران و جهان"، احسان طبری، ص ۳۱. (۷) نقل از "قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی"، دکتر مصطفی رحیمی، ص ۴۷. (۸) "ایران باستان"، حسن پیرنیا، نهم، ص ۲۶۵۵. (۹) "تاریخ ایران بعد از اسلام"، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۱۶۹. (۱۰) "برخی بررسی‌ها..."، یاد شده، ص ۷۱. (۱۱) همانجا، ص ۷۵. (۱۲) "پورسینا"، سعید نفیسی، ص ۹۹. (۱۳) "برخی بررسی‌ها..."، یاد شده، ص ۱۰۵. (۱۴) "تاریخ ایران..."، یاد شده، ص ۱۹۱ به مضمون. (۱۵) "تاریخ فرهنگ ایران"، دکتر عیسی صدیق. (۱۶) "اسلام در ایران"، بطروشفسکی، کریم کشاورز، ص ۳۹. (۱۷) "تاریخ ایران..."، یاد شده، ص ۱۵۸. (۱۸) "بیست مقاله"، علامه محمد قزوینی، ج ۱، ص ۱۰۷. (۱۹) "برخی بررسی‌ها..."، یاد شده، ص ۱۷. (۲۱) "برخی مسایل حاد انقلاب ایران"، احسان طبری، ص ۴۶. (۲۲) "تاریخ ایران..."، یاد شده، ص ۱۶۰. (۲۳) نقل از "ملاحظات در تاریخ ایران"، علی میرفطروس، ص ۸۳. (۲۴) همانجا، ص ۸۴. (۲۵) همانجا، ص ۸۵. (۲۶) "اسلام در ایران"، یاد شده، ص ۴۴. (۲۷) "تاریخ ایران..."، یاد شده، ص ۳۷۶. (۲۸) "تاریخ ادبیات در ایران"، دکتر ذبیح‌الله صفا، ج ۱، ص ۱۸. (۲۹) "اسلام در ایران"، یاد شده، ص ۴۵. (۳۰) "برخی بررسی‌ها..."، یاد شده، ص ۱۶۹. (۳۱) "تاریخ ادبیات..."، یاد شده، ج ۲، ص ۱۰۷. (۳۲) همانجا، ص ۳. (۳۳) همانجا، ص ۹۵. (۳۴) همانجا، ۲۳۱. (۳۵) همانجا، ص ۳۶۸. (۳۶) "دیدگاه‌ها"، گفتگو با علی میرفطروس، ص ۶۱. (۳۷) "برخی بررسی‌ها..."، یاد شده، ص ۱۲۳. (۳۸) "ملاحظات در..."، یاد شده، ص ۸۸. (۳۹) همانجا، ص ۳۷. (۴۰) "تاریخ طبری"، ص ۱۹۷۵. (۴۱) "تاریخ اجتماعی ایران"، مرتضی راوندی، ج ۲، ص ۲۵۴. (۴۲) همانجا، ص ۲۷۳. (۴۳) همانجا، ص ۲۷۰. (۴۴) همانجا، ص ۲۷۲. (۴۵) "برخی بررسی‌ها..."، یاد شده، ص ۲۸. (۴۶) "تاریخ ادبیات..."، یاد شده، ج ۲، ص ۳۴. (۴۷) "تاریخ جهانگشا"، ج ۱، ص ۸۲. (۴۸) "ملاحظات..."، یاد شده، ص ۳۳. (۴۹) همانجا، ص ۲۲. (۵۰) "ایران در راه‌یابی فرهنگی"، همان ناطق، ص ۱۷۱. (۵۱) "تاریخ ادبیات..."، یاد شده، ج ۳، ص ۱۱۰. (۵۲) همانجا، ص ۱۱۴. (۵۳) همانجا، ج ۳، ص ۱۱۴۶. (۵۴) همانجا. (۵۵) همانجا، ص ۱۲۰۱. (۵۶) "سبک‌شناسی"، محمد تقی بهار "ملک الشعرا"، ج ۳، ص ۳۴۲. (۵۷) "ایران در راه‌یابی..."، یاد شده، ص ۱۷۱. (۵۸) "تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران"، سعید نفیسی، ج ۱، ص ۷۹. (۵۹) "برخی بررسی‌ها..."، یاد شده، ص ۲۸. (۶۰) "واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال"، محمد رضا

فشاهی، ص ۲۷. (۶۱) همانجا. (۶۲) ”برخی بررسی‌ها...“، یاد شده، ص ۳۷۶. (۶۳) ”تاریخ اجتماعی...“، نفیسی، یاد شده، ج ۱، ص ۸۲. (۶۴) ”تاریخ ادبیات ایران“، ادوارد براون، دکتر بهرام مقدادی، ص ۳۹. (۶۵) همانجا. (۶۶) همانجا. (۶۷) ”برخی بررسی‌ها...“، یاد شده، ص ۳۵. (۶۸) ”تاریخ اجتماعی...“، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۳۷۹. (۶۹) ”سفرنامه‌های ونیزیان در ایران“، ترجمه منوچهر امیری، ص ۴۰۸ به بعد. (۷۰) ”تاریخ ادبیات...“، براون، یاد شده، ص ۶۳-۶۴. (۷۱) ”تاریخ اجتماعی...“، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۳۸۰. (۷۲) همانجا. (۷۳) همانجا. (۷۴) همانجا، ص ۳۸۱. (۷۵) همانجا.

”اقلیت‌های“ مذهبی در ایران

«ما امروزه، ایرانی نامسلمان را، در احساس
مکنون خود، ایرانی تمام عیار نمی‌شناسیم.
هرکوششی برای انکار این احساس، فقط
کتمان و تقلب عاطفی ما را آشکارتر
می‌کند.»

«بابک بامدادان» (۱)

به گفتهٔ عبدالحسین زرین کوب، تاریخ‌پژوه معاصر ایرانی، «مورخ از همانجا که موضوع تاریخ خود را انتخاب می‌کند، از بی‌طرفی خارج می‌شود و رغبت یا مصلحتی او را (به موضوع مزبور) علاقمند کرده است.» (۲)
در این بررسی نیز ”رغبت و مصلحتی“ انگیزهٔ پرداختن به تاریخ اجتماعی ”اقلیت‌های مذهبی“ در ایران بوده است. این انگیزه پیش از آنکه به ”آشنایی تاریخی“ با ”اقلیتها“ معطوف باشد، متوجه به دریافت روند کلی تاریخ ایران و علل سقوط به فلاکت کنونی است. تاریخ‌پژوهان گفته‌اند و دست کم در دیگر کشورها نشان داده‌اند، که روندهای تاریخی به ضرورتی رخ می‌دهند و کوشش برای یافتن این ”ضرورت“ در تاریخ ایران، درونمایهٔ اصلی بررسی حاضر است.

تمامی ”مخالفان“ حکومت کنونی ایران بر این رأی‌اند، که راه نجات کشور از سراشیب نابودی، از گذرگاه ”جدایی دولت از دین“ می‌گذرد. این ”خواستۀ نوین“ از یک سوناشی از سرخوردگی از حکومت اسلامی است، که در انتظار اینان بجای رژیم پهلوی می‌بایست کشور را به همه چیز برساند در حالیکه اینک در حال ”تمام کردن کار“ ایران است و از سوی دیگر بیانگر این نکته، که تا کنون چنین نیازی برای هیچیک از ”نیروهای سیاسی“ ایران

مطرح نبوده است!

”جدایی حکومت از دین“ ویژگی کشورهای است که در مرحله‌ای سلطه حکومت مذهبی را درهم شکسته، قدرت سیاسی خود را متکی بر خواست و اراده ”ملت“ می‌داند و بر پایه یک ”قرارداد اجتماعی“، که وظایف و مسئولیتهای دولت و ملت را تعیین می‌کند، شکل گرفته است.

اینکه ”ملت“ از اقشاری گوناگون با منافع ”ویژه“ تشکیل شده و قدرت حکومتی می‌تواند نهایتاً مدافع یک ”طبقه“ باشد، تعیین‌کننده کشاکش اجتماعی و سیاسی در درون هر ”واحد ملی“ است. اما این در مرحله پس از قوام ”حکومت ملی“ مطرح می‌گردد. نقطه نظر ما حکومتی است که در تاریخ به نام ”دولت سیاسی“، به عنوان دست‌آورد انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب آمریکا رخ نمود.

ظهور ”دولت سیاسی“ به موازات ”اعلامیه حقوق بشر“ بیانگر این واقعیت است که چنین حکومتی تنها بر بنیان دموکراسی اجتماعی قوام می‌یابد و حافظ آزادی ”شهروندان“ است و صرف‌نظر از آنکه اکثریت جامعه بر کدام دین و عقیده است، از حقوق و آزادیهای همه ”شهروندان“ دفاع می‌کند! درست در همین ویژگی باید نقش دوران ساز ”دولت سیاسی“ را جستجو نمود. زیرا ”حکومت‌های قرون وسطایی“ نیز خود را نماینده اکثریت جامعه می‌دانستند و بر آمدن ”دولت سیاسی“ در کشورهای اروپایی با اکثریت مسیحی، تنها در پی سه قرن کشاکشهای عمیق و خونبار مذهبی، سیاسی و اجتماعی ممکن گشت.

در جای دیگر به نقش پروتستانیسم و عقب رانده شدن حکومت ”مطلق“ کلیسا در اروپا، به عنوان زمینه تحول اجتماعی برای حرکت بسوی ”جوامع مدنی“ سخن خواهد رفت. اما جنبه دیگری که در اروپا موجب فراهم آمدن این زمینه گشت، بی‌شک وجود اقلیت یهودی بود، که پیش از این نیز با وجود خود ”حقیقت مطلق“ کلیسا را نفی می‌کرد.

از آنجا که ادیان ”قرون وسطایی“ خود را منادی حقیقت تام و آخرین کلام می‌دانند، می‌کوشند این را بر اکثریت جامعه‌ای که تحت سلطه آنانست القا کنند. همه خوبیها و ارزشها 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 می‌زند.

همین کشاکش در قرون وسطا تضاد روبنایی جوامع اروپایی را تعیین می‌نمود و اقلیت یهودی ایفای نقش دگراندیشی مذهبی را بر عهده داشت، تا بالاخره نیز تأمین حقوق شهروندی این اقلیت به صورت ضرورتی اجتناب ناپذیر، اهرم روبنایی برای پیشرفت مدنیت اروپایی بر پایه دموکراسی اجتماعی قرار گرفت. درباره دیرپایی و عمق این کشاکش همین بس که مارکس نیم قرن پس از انقلاب فرانسه نوشت:

«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 می‌سازد، یعنی با به رسمیت شناختن هیچ مذهبی، خود را به عنوان دولت سیاسی به کرسی می‌نشاند.» (۳)

در ایران ما اما، از این مقولات سخنی نیست! آزادی بدین فهمیده می‌شود، که دولتی زورگو و ستمگر وجود نداشته باشد. و "فعالیت سیاسی" تنها یک جنبه دارد و آن مبارزه برای سرنگونی حکومت موجود است. عجباً که همه حکومت‌های ایران نیز "زورگو و ستمگر" بوده‌اند و مبارزه با آنها به برآمدن حکومتی زورگوتر منجر گشته است! اینکه دموکراسی سیاسی تنها بر بنیان دموکراسی اجتماعی قوام پذیر است و حقوق شهروندی و آزادی‌های فردی و اجتماعی با قبول مسئولیت و وظایفی توأم است، مطرح نیست. البته می‌توان گفت، حکومت‌های ایران نیز هیچگاه درخور پشتیبانی و اعتماد نبوده‌اند و توگویی با مردم خود سرستیز داشته، امکان فراهم آمدن رابطه اعتماد و مسئولیتی متقابل را سد کرده‌اند. از سوی دیگر اما این نیز شگفت‌آور است که هرکه بر اهرم قدرت دست یافته، جز بیداد و زورگویی نمی‌دانسته و در این میان یکی دو استثنای موجود نیز بزودی به کنار رانده شده‌اند.

راز پوشیده‌ای نیست، که این همه حاکی از نارسایی و واپسماندگی "فرهنگ سیاسی" در درون جوامعی مانند ایران است و این واپسماندگی خود از مظاهر عقب‌ماندگی کلی کشور. هدف اصلی این بررسی نیز همینست که نشان دهیم، علت العلیل این واپسماندگی بر خلاف ادعای موجود، در ضعف درونی و ذاتی جامعه ایرانی ریشه نداشته و نیروی عظیمی از حرکت ایران بدین سمت جلو گرفته. این عقب‌ماندگی نه نتیجه سخت‌جانی "عادت اجتماعی" (طبری) (۴)، بلکه پیامد شکست نیروهای مترقی و پیشرفت‌طلب ایرانی در مقابل "قدرت برتر" پاسداران "قرون وسطا" است.

با این فرض که جامعه ایرانی ناتوان از این بود که دموکراسی اجتماعی، فرهنگ سیاسی و دولتمداری مدرن از درونش برآید، پرسیدنی است که چرا ممکن هم نشد، این ارزشها را به عنوان دست‌آوردهای جهانی "وارد" نمود؟ برعکس، کوششهایی که در این راه صورت گرفت نیز ظاهراً نتیجه عکس داد و "خودباختگی" و "غربزدگی"، ایران را از همان که بود نیز عقب‌تر راند؟ اما مگر نه آنکه دیگر کشورهای اروپایی و حتی شماری از کشورهای غیر اروپایی نیز این ارزشها را رفته رفته "وارد" نمودند و به سوی "جامعه مدنی" به حرکت درآمدند؟

دیرتر در این باره خواهیم گفت و اینجا هدف گشودن بحث بود، که آن را با اشاره به دو نکته به پایان می‌بریم. یکی آنکه، واقعاً نیز چنانکه تجربه کشور خودمان نشان می‌دهد، وارد کردن ارزشهای مدنی بدین معنی است که اسباب و علل ظهور آنها در جامعه وجود نداشته است و آنجا که این اسباب وجود ندارد، پآگیری مدنیت جدید نیز غیر ممکن است و "وارد کردن" به معنی آموختن آنچه دیگران دارند و به کار ما می‌خورد، همانقدر که در صورت آماده بودن زمینه لازم، امری کاملاً طبیعی و مجاز است، در صورت نبود آن به خودباختگی می‌انجامد. البته همینجا این را بگوییم که "خودباختگی" و "غرب زدگی" و "غرب ستیزی" به عنوان مظاهری، که گویا مردم ایران در قرن اخیر بدان دچار آمده‌اند، در واقع تنها متوجه پاسداران عقب‌ماندگی و آن نیرویی است که در صورت پیشرفت ایران از تداوم سلطه بازدارنده خود بر جامعه ایران ناتوان می‌ماند.

دیگر آنکه، آیا مردم ایران واقعاً آن "توده بی‌شکل افسون‌زده و جاهلی" اند، که اینجا و آنجا ادعا می‌گردد؟ و آیا در طول تاریخ ۶ هزار ساله‌ای که از "شهرنشینی" در ایران می‌گذرد، هیچکدام از زمینه‌ها و ویژگی‌های "مدنی" برنیامد، که بتوان با تکیه بر آن به "مدنیت عصر جدید" راه گشود؟ دست کم آنست که - صرف‌نظر از برهه‌های دهشتناکی که مهاجمان بیابانگرد خاک ایران را به توپره کردند- همین تداوم چند هزار ساله شهرنشینی الزاماً

می‌بایست به برآمدن ویژگی‌های فرهنگی زندگی شهرکمک رساند.

زندگی "شهری" به همان نسبت که به تقسیم کار و برآمد تخصصها می‌انجامد، شهرنشینان را نیز به همیاری و همکاری متقابل نیازمند می‌سازد و همین ویژگی کافیت تا محملهای اجتماعی و فرهنگی از جمله همزیستی مسالمت‌آمیز و انسان دوستی را فراهم آورد. در حالیکه هر "بیابانگردی" برای حفظ بقای خود باید قادر باشد همه آنچه را که نیاز دارد به تنهایی (و یا حد اکثر در محدوده عشیره و قبیله) فراهم آورد. این شیوه زندگی به همان نسبت که بدوی و تخصص ستیز است، نیاز به همکاری و هشیاری را موجد نمی‌شود و خود محمل دوام ستیزه‌جویی است. از این گذشته قابل انکار نیز نیست، که "مدنیت ایرانی" در ۲۵۰۰ سال پیش در نقطه اوج خود نه تنها طلایه‌دار مدنیت در جهان باستانی بود، بلکه به "ناگزیر" زندگی مسالمت‌آمیز اقوام گوناگون را تأمین می‌کرد و بدین ویژگی در واقع اولین بار بود که در تاریخ بشر "دولت سیاسی" - هر چند به شکل ابتدایی - چهره می‌گشود.

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 می‌گرفت که حکومت مرکزی در پی حفظ همزیستی این گوناگونی‌ها 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 برآمدن جنبش مزدکی از سوی دیگر، به خوبی عیار رویارویی و کشاکش درونی جامعه ایرانی در این سمت را نشان می‌دهد.



به مطلب اصلی این فصل بازگردیم. پرسیدنی است اگر روند تحول تاریخی در جهت بیان شده با "تسلط" بنیان برکن اعراب بر ایران در نیمه راه متوقف و ایران براه اضمحلال کشانده شد، آن بخش از جامعه ایرانی، که از "تشرّف" به دین اعراب مهاجم سر باز می‌زد، کدام ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی دوران پیش را حفظ نموده بود؟! به منطق تاریخی می‌توان دریافت، که بی‌شک فرهنگ مدنی ایرانی در ادیان موجود در ایران بازتاب یافته و پیروان این ادیان پس از تسلط اعراب نیز در پس "رونمای مذهبی" همچنان حامل ویژگی‌های این فرهنگ بوده‌اند! بدین ترتیب، بدانچه گذشت، مطالعه درباره بود و نبود تاریخی اقلیتهای مذهبی ایرانی از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی، چه به آنکه خواه ناخواه حامل ارزشهای مدنی پنج هزارساله ایران پیش از اسلام بوده‌اند و چه به آنکه از تسلط مطلق اسلام جلوگرفته‌اند، جالب‌ترین و اساسی‌ترین وجه تاریخ اجتماعی ایران را تشکیل می‌دهد. خاصه آنکه ظاهراً "اقلیتهای مذهبی" ایرانی، در تاریخ معاصر یکسره از عملکرد دوران ساز "اقلیت یهودی" در اروپا ناتوان مانده و به هیچ وجه کمکی به پیشبرد ایران ننموده‌اند!

اضافتاً آنکه این ادعای مکرر وجود دارد و حتی ظاهر امر نیز مؤید آنست که، در ایران "اسلامی" اقلیتهای مذهبی با "ایرانیان" در صلح و صفا بسر برده‌اند و در ایران از آنچه بر یهودیان اروپا روا می‌رفت، خبری نبوده است. نه در کتابهای تاریخ از "نسل‌کشی" و کشتارهای مداوم اقلیتهای مذهبی خبری هست و نه احیاناً در این سوی دنیا

”کوره‌های آدم سوزی“ برپا شده است. برعکس، از ”ایرانیان“ عادی که بگذریم، رهبران اسلامی نیز از مدارا و ”مسامحه“ در حق ”غیرمسلمانان اهل کتاب“ سخن می‌گویند و کمتر ”ایرانی“ را می‌توان یافت، که از همسایگی با زرتشتی و نشست و برخاست با ”ارمنی“ و یا دوستی با ”کلیمی“ اظهار کراهت کند. بویژه در دوران معاصر ”اقلیتهای رسمی“ از همه‌گونه حقوق قانونی برخوردار بوده‌اند و در رفاه مادی افزونتری از ”ایرانیان مسلمان“ بسر برده، خبری از کوچکترین تجاوز و اعمال محدودیت نسبت به عبادتگاه‌ها و مراسمشان یافت نمی‌شود.

با توجه به این تصویر ”همگانی“، واقعاً قابل تعمق است، که چرا اینان از ایفای نقشی که یهودیان در پیشرفت اروپا بازی نمودند، باز ماندند؟ آیا این ناتوانی را در ”بی‌رمقی فرهنگی و بیرنگی اجتماعی“شان باید جستجو نمود؟ و یا آنکه روندهای تاریخی و اجتماعی در این سوی جهان از درونمایه‌ای کاملاً متفاوت برخوردار است و شرق و غرب عالم از دو تافته جدا بافته تشکیل شده‌اند؟

بی‌شک نه چنین بوده است و نه می‌تواند باشد. روندها و کشاکشهای اجتماعی در این سوی جهان به همان درونمایه رخ داده‌اند، منتهی آنها که سزاوار پیروزی بوده‌اند، از آن بازمانده‌اند و ”محکومان تاریخی“ با تکیه بر شمشیری بسیار خونریزتر از ”دستگاه پر قساوت حکومت کلیسا“ غالب آمده‌اند. اینقدر هست که شکست خوردگان نه تنها در میدان نبرد مدنیت با خوی بیابانی شکست خوردند، که قلم نیز بدست دشمن افتاد و تصویری مخدوش از چهره اینان و روایتی مطلوب خود از این نبردها بدست داده‌اند.

پس مشکل تاریخ‌پژوهی در ایران دست کم دو چهره دارد. اول آنکه مدافعان فرهنگ مدنی و منش ایرانی در مقابل مهاجم مداوم، خونبار و غدارانه متولیان اسلام از شکستی به شکستی به عقب رانده شده‌اند و دیگر آنکه همین ”انحصار بر کتابت“ از ”غنایم“ مهمی بوده است در دست ”شریعتمداران“، که اصولاً وجود و بازتاب دگراندیش و دگراندیشی را در حیات اجتماعی ایران مسخ، انکار و آنجا که توانسته نابود ساخته است. آنچه در مسخ، تحریف و نابودی کسانی مانند ”حافظ“ها و ”مولوی“ها و ”خیام“ها و آثارشان صورت گرفته، نشانه کفایت، که با آثار متفکران و هنروران اقلیتهای مذهبی چه رفته و چرا هیچ چیز چشمگیری از آنها باقی نمانده است؟!

درخور توجه است، که نکته اخیر به همان نسبت که در شناخت بود و نبود ”اقلیتهای مذهبی“ در ”تحول تاریخی“ ایران نقش تعیین‌کننده دارد، دریافت تاریخی این شناخت از پس تحریفات و دروغهای ”کتاب‌های تاریخی“ دشوار است. با اینهمه با استفاده از روش ”پیکره‌پردازی تاریخی“ و تکیه بر ”تعقل تاریخی“ می‌توان به پس زدن پرده عظیم تاریکی‌هایی که بر تاریخ ایران کشیده شده، موفق شد. بررسی حاضر به بر نمودن نقش تاریخی و اجتماعی ”جنبش بابی“ نیز همت گماشته است. پژوهش درباره این تازه‌ترین ”اقلیت مذهبی“ بدین نیز درخور توجه است، که نشان می‌دهد، اگر درباره این ”اقلیت مذهبی“، که در تاریخ معاصر ایران برآمده، پژوهشگر با چنین ”گسست“ عظیمی میان واقعیت و ”تصور تاریخی“ روبروست، درباره دیگر اقلیتهای که نقطه اوج تاریخی خود را در هزاره گذشته پشت سر گذارده‌اند، میزان تحریف تاریخی به چه درجه‌ای است.

با توجه به این ”محدودیتها“ از یک سو، و اهمیتی که شناخت مداوم فرهنگ و ملیت ایرانی در اقلیتهای مذهبی ”باستانی“ ایران دارد از سوی دیگر، و بالاخره اینکه شناخت مختصات کلی سیر تاریخ ایران پیش زمینه

شناخت تحولات تاریخی دوران معاصر است، در صفحات آتی فهرست‌وار به بود و نبود اقلیتهای مذهبی در تاریخ ایران می‌نگریم.

در این رهگذر با توجه به "انتظارات تاریخی" یاد شده از "اقلیتهای مذهبی"، نگرش عمیق و درست به این "گروه اجتماعی" تنها زمانی ممکن خواهد شد، که با شناخت گسترده تاریخ اجتماعی ایران همراه گردد و این مختصر را مجال چنین مهمی نیست.



حضور کمی اقلیتهای مذهبی خود شاخص مهمی برای شناخت عملکرد تاریخی و اجتماعی آنان است. خاصه آنکه درباره "کمیت"ها در تاریخ امکان دروغ‌پردازی 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 اقلیتهای مذهبی یافته‌اند.

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.» (۵)

تفکر در همین "فلاکت تاریخی" کافیت، تا واقعیت عصر "شاه عباس کبیر" را به چهره‌ای 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 بوده‌اند؟ و بالاخره اگر این وضع را به تمامی ایران تعمیم دهیم، باید پرسید، وضع امنیت کاروان‌های دیگر به چه صورت بوده است؟

طُرفه آنکه همه تاریخ‌نگاران یکصدا "آرامش و امنیت" این دوران را ستوده‌اند، از جمله:

«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 نمی‌شود و کاروانها با کمال آسایش و

اطمینان سفر می‌کنند.» (۶)

پس تعمیم این وضع به تمامی ایران ناپذیرفتنی است، اما آنچه قابل تصور و نشان دادنی می‌باشد، موقعیت "خاص" ارامنه است و این موقعیت نشانگر آنکه نیروی ضربتی عظیمی جلوگیری از ورود آنان به ایران را هدف داشته و همین نیروست که از آن پس نیز گاه بی‌گاه (از جمله به سال ۱۸۱۵ م به زمان سلطنت فتحعلی شاه) "جلفای" اصفهان را به آتش و خون 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 می‌گشاید:

«تا اواخر سلطنت صفویه هنوز ۳۰۰ هزار خانوار زرتشتی در ایران بود که شماره افراد آن تخمیناً از یک میلیون نفر متجاوز می‌شد. 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 نمی‌شود.» (۷)

اگر فاصله زمانی یاد شده را از نیمه عصر صفوی (نیمه قرن یازدهم) تا سلطنت 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 می‌گوییم و نه از «ایلغار مغول» سخن از همین یکی دو قرن پیش است، که هرچند دیگر مردم ایران نیز دردکش هرج و مرج و نابسامانی بوده‌اند، اما بی‌شک چنین روند نابودی را باید در عامل بنیان برکن دیگری باز شناخت. خاصه آنکه در «کتابهای تاریخ نه سخنی از مهاجرت گروهی آنان به خارج از کشور آمده و نه تشریف چند صد هزار نفری‌شان به «دین مبین اسلام» یادداشت شده است.

در تأیید دو نمونه بالا می‌توان از ۸۰۰ هزار یهودی در ایران عصر صفوی (۸) یاد کرد، که بنا به تناسب رشد جمعیت ۵ تا ۶ میلیونی ایران، از آن روزگار تا به امروز، می‌بایست اینک به ۴ الی ۵ میلیون نفر رسیده باشد! با توجه به آنکه حکومت‌های ایران هرچه بودند، به نابودی این اقلیتها نمی‌کوشیدند، گردبادی که اینان را چنین در خود می‌بلعید، از سوی دیگری باید در وزیدن یافت. چنانکه در فصل‌های بعد خواهیم دید، دو سه قرن گذشته، مقارن است با ظهور و عروج پایگاه حکومت «شریعتمداران» و به منطق تاریخی این عروج را باید با نابودی اقلیت‌های مذهبی در رابطه سببی و مستقیم یافت. در برآیند این دو جریان نیز هست که روند شتابان اضمحلال ایران از عصر صفوی تا دوران معاصر قابل درک و تشخیص می‌شود!

جنبه دیگر قضیه اینست که این سیر شتابان، چه در مورد روند نابودی اقلیت‌های مذهبی و چه درباره روند اضمحلال ایران، در هزاره اول پس از حمله اعراب بر ایران از چنین شدتی برخوردار نبوده، وگرنه می‌بایست بسیار پیشتر از اینها، اثری از این اقلیتها بجا نمی‌ماند و ایران نیز نقطه نابودی کامل را پشت سر گذارده باشد. در حالیکه شواهد تاریخی دلالت بر این دارند که «غیر مسلمانان» در این هزاره هرچند دستخوش ایلغار و شیخون بوده‌اند، اما به یقین می‌توان ادعا نمود، که تا عصر مغول نیز دست کم بیش از نیمی از جمعیت ایران را تشکیل می‌داده‌اند.

«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 مشهودست پیروان آیین مجوس فراوان بودند. در برخی از نواحی مانند ولایت غور عدد غیر مسلمانان به حدی بود که جغرافیا نویسان قرن چهارم آنجا را «دارالکفر» نامیده‌اند.

«در قرن چهارم هجری تقریباً در تمام ایالات ایران آتشکده‌ها کماکان برپا بود و پیروان مزدیسنا مطابق آیین

خویش رفتار می‌کردند.» (۱۰)

نمونه‌وار، آماری که از شمار یهودیان در قرن چهارم و آغاز قرن پنجم وجود دارد، نشان می‌دهد که، در همدان ۳ هزار، اصفهان ۱۵ هزار، شیراز ۱۰ هزار، عزمین ۸ هزار و در سمرقند ۳۰ هزار یهودی زندگی می‌کرده‌اند. (۱۱)

پنج شش قرن دیرتر نیز، مثلاً در اصفهان، اقلیت یهودی پرشماری موجود بوده، که محله‌ای بزرگ را در کنار «گبرآباد» (که به تأیید پطروشفسکی، آنهم «محله‌ای بزرگ» (۱۲) از زرتشتیان بوده) به خود اختصاص داده بودند. بدین ترتیب تنها این داوری تاریخی بجاست که هم‌نابودی فزاینده اقلیتهای مذهبی و هم سیر شتابان ایران در راه اضمحلال را از اوان عصر صفوی سببی جز آغاز تسلط شیعه‌گری بر ایران نیست. دوران صفوی نه تنها در مدت کوتاهی، اکثریت سنی را به کشتاری دهشتناک به اقلیتی ترس‌خورده و ناچیز بدل ساخت، بلکه ایران دیگر شوره‌زاری بود، که در آن هیچ بذر دگراندیشی رویدن نتوانست.

«در حدود سالهای ۱۰۶۲ تا ۱۰۷۰ هجری در زمان شاه عباس دوم، یهودیان اصفهان یا باید اسلام می‌آوردند و یا قتل عام می‌شدند.» (۱۳)

برای آنان که مایلند نابودی اقلیتهای مذهبی را همپای هرج و مرج سیاسی و اجتماعی ببینند و نه نتیجه مستقیم تسلط فزاینده شیعه‌گری و پیدایی حکومتگران عمامه به‌سر، کافیت بدین نکته اشاره نمود، که در عصر قاجار علیرغم امنیت و ثبات 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 می‌شد.

«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.» (۱۴)

«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 کوی‌های رها شده به چشم می‌خورند که بیش از نیمی از جمعیت خود را از دست داده‌اند.» (۱۵)

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 می‌بایست «حق عبور از پل» (۱۶) بپردازند، می‌توان تصور نمود، که رفتنشان از ایران چه ضربات مهلکی بر پیکر کشور وارد می‌آورد.

«جمعیت آشوریان در این سالهایی که وامی‌رسیم (نیمه قرن نوزدهم ن.) ۱۱۰ هزار اما بیشتر ۲۰۰ هزار تن نوشته‌اند، که از آنها ۴۰ یا ۳۰ هزار در روستای ارومیه پراکنده بودند.» (۱۷)

پژوهش درباره حضور کمی اقلیتهای مذهبی تنها گوشه‌ای از آن گردباد خونینی را می‌نمایاند، که «ذهن تاریخی ایرانیان» را چنان در هم کوفته، که تنها بر خرابه‌های 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 اقلیت‌های بزرگ مسیحی، کلیمی و بودایی به مسالمت می‌زیسته‌اند، که هیچ، اینکه شیعیان تا همین پنج قرن پیش اقلیت ناچیزی در میان ده‌ها شاخه اسلامی را تشکیل می‌داده‌اند و پیش از تسلط این «رادیکال»‌ترین جناح اسلامی، هزار سالی سنیان در ایران مسلط بوده‌اند، ممکن نیست! تنها زمانی که مکانیسم سرطانی رشد و گسترش

اسلام در ایران به تن حس گردد، آن درهٔ عظیمی که هویت ایرانی را از هویت اسلامی جدا می‌کند نیز دریافته خواهد شد!



«مسلمان هر جا که از اندیشه و استدلال باز می‌ماند، اسطوره‌های پوسیده را از زیر خاک بیرون می‌کشد 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 شده‌اید؟»
هما ناطق (۱۸)

نگاهی به سیر کمیت "اقلیتهای" مذهبی ایران بطور شگفت‌انگیزی نشان می‌دهد، که اگر ذره‌ای از "مدارا و مسامحه" ادعایی دربارهٔ آنان حقیقت داشت و از "نسل‌کشی" ادامه‌دارشان در همین یک قرن پیش اجتناب می‌گشت، ایران با ترکیب جمعیتی کاملاً متفاوت به تاریخ معاصر گام می‌گذاشت و همین کافی بود که به راهی دیگر از آن که رفت، برود! اما ماهیت انسان‌کش اسلام و بویژه شیعه‌گری چنین اجازه‌ای نمی‌داد که هیچ، اگر جز این بود، هیچگاه قادر نمی‌شد، تسلط "انحصاری" خود را بر ایران برقرار سازد. از سوی دیگر، توفندگی این گردباد خون‌آلود درست در طول دو سه قرن پیش چنان بود، که در آستانهٔ 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" می‌ماند. جالبست که روشنگران و متفکران یک قرن پیش نه تنها دچار چنین "توهمی" نبودند، که بازگرداندن آب از جوی رفته را علاج کار ایران می‌شمردند. میرزا ملکم، از چنین کسان، در نامه‌ای محرمانه به ناصرالدین شاه نوشت:

«چه ضرری داشت، از آن یهودی‌های متمول بغداد چند نفر هم در تهران و اصفهان می‌داشتیم یا از آن ارامنه که از اصفهان رفته، در هند مایهٔ آبادی مملکت آنها شده‌اند به حالت قدیمی خود در اصفهان باقی می‌مانند. یا گبرهایی که در هند رونق ملک آنجا شده‌اند، در یزد و کرمان می‌آرامیدند؟» (۱۹)

این خواستهٔ ملکم تنها بیانگر آگاهی او بر سترونی مدنیت ستیز "امت" است. وگرنه خود او (ارمنی الاصل) می‌بایست بهتر از هر کس بداند، که اقلیتهای مذهبی "ضرری" بزرگ متوجه قدرت فرایندهٔ رهبری شیعه می‌کردند

و این خواسته درست در جهت عکس جریانی بود که تازه به نقطه اوج خود رسیده بود. گزارش او از وضع زرتشتیان در این دوران خود بیانگر است:

«بی‌موقع نمی‌دانم 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 می‌کرد که «در یزد و کرمان بچه‌های ما را تمام کردند، زبس که بی‌مؤاخذه کشتند، به این طورها ماندن گیر در یزد و کرمان ممکن نیست مگر اینکه حکم شاهنشاهی این باشد که هرکه گبری بکشد، عوضش هرکه را قاتل است بکشند.»
حضار مجلس از این حرف او همه خندیدند که «غریب ادعا بهم رسانیده‌اند. جواب چنین استدعا تودهنی است. دیوان همایون چگونه می‌تواند حکم شرع و حکم خدا را تغییر دهد و کدام منشی است که چنین مطلب را به تحریر درآورد؟» (۲۰)

آری، «حکم شرع و حکم خدا» در اسلام عملاً جز نابودی غیرمسلمان هدفی ندارد و هر ادعای دیگری مخالف واقعیات تاریخی است.

یکی از این «غریب ادعا»ها اینست 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 درست‌تر آنست که بگوییم، هیچ چیز در اسلام مسلم‌تر از نابودی بی‌چون و چرای «غیرمسلمانان» نیست و آنجا که متولیان اسلام، در این راه مسامحه‌ای نشان داده‌اند، از «آیین مسلمانی» منحرف شده‌اند!

در این بررسی کوشیده‌ایم، «اسلام شناسی» به اشاراتی محدود باشد. اما اینجا به سبب نقش اساسی «توهم» درباره‌ی پیدایش و گسترش اسلام، آیاتی از قرآن (۲۱) را بدون تفسیری از نظر می‌گذرانیم:

«با هرکه از اهل کتاب (یهود و نصارا!) ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده... و به دین حق (اسلام) نمی‌گروند، قتال و کارزار کنید تا آنگاه که با ذلت و تواضع به اسلام جزیه دهند.» توبه، ۲۹

«نکاح زنان شوهردار برای شما حرام شد، مگر آن زنان که (در جنگهای با کفار) متصرف شده‌اید» نساء ۲۴

«خدا هرگز کافران را هدایت نخواهد کرد.» توبه ۳۷

«محققاً بدانید که مشرکان نجس و پلیدند.» توبه ۲۸

«پس از آنکه ماه‌های حرام درگذشت آنگاه مشرکان را هر جا یابید، به قتل برسانید و آنها را دستگیر و

محاصره کنید و هر سو درکمین آنها باشید.» توبه ۵ و ۲۶

«پس اکنون از هرچه غنیمت بیابید بخورید، حلال و گوارای شما باد.» انفال ۶۹

«با آن کافران به قتال و کارزار برخیزید تا خدا آنان را به دست شما عذاب کند و خوار گرداند.» توبه ۱۴

«ای اهل ایمان، شما پدران و برادران خود را نباید دوست بدارید، اگر آنها کفر را بر ایمان برگزینند.» توبه

۲۳

«اگر خدا می‌خواست، همه ملل و مذاهب خلق را یک امت می‌گردانید، ولیکن دائم همه اقوام و ملل دنیا

با هم در اختلاف خواهند بود.» هود ۱۱۸

«پس شما اهل ایمان، در کار دین سستی روا مدارید و کافران را دعوت به صلح مکنید.» محمد ۳۵

«ای اهل ایمان با کافران از هر که با شما نزدیک تر است شروع به جهاد کنید و باید کفار در شما درشتی و نیرومندی و قوت و پایداری حس کنند.» توبه ۱۲۳

«(کافران) باید خنده کم و گریه زیاد کنند.» توبه ۸۲

«بدانید که اگر در راه دین خدا برای جهاد بیرون نشوید خدا شما را به عذابی دردناک معذب خواهد کرد و قومی دیگر برای جهاد بجای شما برمی گزیند.» توبه ۳۹

«ما (در میان مسیحیان) آتش جنگ و دشمنی را تا قیامت برافروختیم.» مائده ۱۴

«شما مؤمنان چون با کافران روبرو شوید، باید آنها را گردن زنید تا آنگاه که از خونریزی بسیار دشمن را از پای در آورید.» محمد ۴

«آنان که قایل به خدای مسیح پسر مریم شدند، محققاً کافر گشتند.» مائده ۷۲ و ۱۷

«فرقی میان جهودان اهل کتاب با کافران بی عقیده نیست.» ممتحنه ۱۳

«همانا محققاً دشمن ترین مردم نسبت به مسلمان، یهود و مشرکان را خواهی یافت.» مائده ۸۲

«ای مؤمنان با کافران جهاد کنید که در زمین فتنه و فساد دیگری نماند.» انفال ۳۹، فرقان ۵۲

«ای مؤمنان) نه شما، بلکه خدا کافران را کشت و (ای رسول) چون تو تیرافکندی، نه تو بلکه خدا افکند.» انفال ۱۷

«هر کس با خدا و رسول او راه شقاق و مخالفت پیماید، (بترسد که) عقاب خدا بسیار سخت است (۱۳)

این عذاب مختصر قتل و اسارت را در دنیا بچشد و (بدانید) که برای کافران در قیامت عذاب آتش دوزخ مهیاست (۱۴) انفال

«یهود به حیات مادی حریص تر از همه خلقند و حتی از مشرکان. از اینرو هر یهودی آرزوی هزار سال عمر می کند و اگر به آرزویش برسد، عمر هزار سال هم او را از عذاب خدا نرہاند و خدا به کردار ناپسند آنان آگاهست.» بقره ۹۶

«ای اهل ایمان چون در راه دین خدا بیرون روید، تحقیق و جستجو کنید و به آنکس که اظهار اسلام کند و به شما سر تسلیم فرود آورد نسبت کفر مدهید تا مال و جانش را بر خود حلال کنید.» نساء ۹۴

«(مبادا) در کار دشمنان سستی و کاهلی کنید.» نساء ۱۰۴

«ای مؤمنان، یهود و نصارا را دوست مگیرید، زیرا مشرک نجس اند.» توبه ۲۹

...

با چنین "دستور عملی" باید گفت، متولیان "ایرانی" اسلام که هیچ، حتی اعراب مهاجمی که از سوی تاریخ نگاران "وحشی" خوانده شده اند، هیچگاه چنان نبوده اند، که بتوانند "اسلام ناب محمدی" را به اجرا در آورند!

«افراد اهل ذمه اعم از نصاری و یهود باید شخصاً در دیوان حضور یابند و به دست خویش مبلغ جزیه خود را به دست امیر بدهند نه به وسیله شخص ثالث. وزان پس امیر باید مشتتی به پس گردن او بزند و بگوید: "ای دشمن خدای یکتا، مالیات را بپرداز!"» (۲۲)

مثلاً همین شیوه جزیه (جریمه نامسلمانی) گرفتن که تا همین یک قرن پیش در همه جای ایران رایج بود، نه
احیاناً «اختراعی» 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

برای خواننده‌ای که احتمالاً از این «موضع» قرآن نسبت به نامسلمنان تعجب می‌کند، لازم به تذکر است،
همه آنچه در قرآن و احادیث درباره برابری، برادری و عدالت اسلامی آمده، تنها مسلمانان را در نظر دارد و چنانکه
آیات یادشده نشان می‌دهند (و ده‌ها آیه دیگر می‌توان بدان اضافه نمود)، صراحت در باره لزوم نابودی غیر
مسلمانان به حدی است که متولیان اسلام در همه فروع و حتی اصول اعتقادات اسلامی شک کرده‌اند، در حالیکه
در این باره حتی نمونه‌ای هم حاکی از تردید نمی‌توان یافت!

با شناخت «دستور عمل» مسلمانان، پرداختن به صحنه‌های مکرر و خونباری که اعراب و سپس متولیان اسلام
بر ایرانیان روا داشته‌اند، موردی ندارد! زیرا اینان آنچه کرده‌اند، «به درستی» در خدمت اسلام کرده‌اند. مهم آن بود
که توازی انکارناپذیر اضمحلال مدنیت ایرانی را با سیر نابودی ایرانیان غیر مسلمان نشان دادیم و عامل اوج‌گیری
این روند را پس از تسلط شیعه‌گری از صفویه به بعد بر نمودیم. در این میان اعتراف داریم، که نه این قلم را
«توانایی» است و نه مدارک لازم در اختیار، که بتوان منظره تاریخی «نسل‌کشی» اقلیتهای مذهبی در ایران را
چنانکه باید توصیف نمود. آری، کشتار و راندن یکی دو میلیون ایرانیان وفادار به «آیین‌های ایرانی» در طول دو سه
قرن، با توجه به کل جمعیت پنج شش میلیونی کشور یادآور کوره‌های آدم‌سوزی در دوران فاشیسم است، لیکن، چه
به آنکه این کشتارها بطور «روزمره» شهر و روستای ایران را در نور دیده و چه به کوشش پیگیر متولیان قلم‌کش (۲۳)
اسلام، برای زدودن اسناد این نسل‌کشی‌ها از به دست دادن منظره تاریخی آنها ناتوانیم! اما یک چیز مسلم است:
آنان که ایرانیان را ناتوان از همپایی با تمدن جدید و آهنگ پیشرفت جهانی در دوران معاصر یافته‌اند، در داوری
تاریخ خواه ناخواه در زمره «قلم‌کشان» یاد شده‌اند و از سوی دیگر آنانکه سنگ «فرهنگ و تمدن اسلامی» را به
سینه می‌زنند، تنها افشاگر اینند که نمی‌دانند «فرهنگ و تمدن» چه مقوله‌ایست! و بالاخره آنانکه از تأثیر اسلام در
شکل‌گیری مدنیت جدید اروپایی سخن گفته‌اند، تنها اسلام‌زدگی خود را بر ملا ساخته‌اند. زیرا دست کم در این
یک مورد تحقیقات تاریخی و اجتماعی مسلم ساخته است، که یهودی‌ستیزی 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 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 بی‌گفتگو باید «حق تقدم» در
یهودآزاری را از آن متولیان اسلام دانست، زیرا چند قرن پیش از آن در ایران:

«اهل ذمه گذشته از پرداخت جزیه و خراج می‌بایست مسافران مسلمان را در خانه خود- هر بار سه روز-
پذیرایی کنند و منزل و غذا و علیق اسب در اختیار اینان بگذارند... اهل ذمه... می‌بایست بر روی لباس
خویش علامت مشخصه‌ای نصب کنند. بنا به گفته منابع مذکوره، مسیحیان ایران هم از قرن پنجم هجری
کمر بند چرمی خاصی که زنار نامیده می‌شده می‌بستند و یهودیان دو وصله، یکی بر سینه و دیگر بر پشت،
قرار می‌دادند و رنگ این وصله‌ها 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.» (۲۴)

«خليفة المتوكل (۲۴۷ - ۲۳۳ ق) اهل ذمه را مجبور کرد، که علامت مشخصه ای بر البسه خویش الصاق کنند و برفراز مدخل خانه هایشان صورت شیاطین را رسم کنند.» (۲۵)

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

«... یک نفر ذمی از یک مسلم ده تومان ادعا دارد، مسلم 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 مسلم می خواهد. ذمی مدعی از شاهد مسلم عاجز می شود؛ بدین سبب حشش به هدر می رود.» (۲۶)

«... جمیع آنها در ذلت بودند؛ به درجه ای که وصف ندارد. در تهران حق نظری بود کلیمی. تازه عیالی وجیهه 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...» (۲۷)



«آزادی، همیشه آزادی دگراندیشان است.»

روزا لوکزامبورگ

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»، درورای 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.

روشن است که این پایان تحول تاریخی- اجتماعی در اروپا نبود و با آنکه در طول دو قرن گذشته نیز گامهای

بلندی از ورای کشاکشهای عظیم به سوی تحقق آرمان "آزادی، برابری، برادری" برداشته شده، هنوز خود "اروپا" در نیمه این راه است. از یک سو برآمدن "جنبش سوسیالیستی" به هدف برقراری "عدالت اقتصادی" در راه "برابری" کوشید و از سوی دیگر جنبشهای انسان دوستانه برای تحقق واقعی "برادری" به تحکیم حقوق دموکراتیک و شهروندی همت گذاردند. در این میان بویژه برپایی دو "جنگ جهانی" به دست "میلیتاریسم" و "فاشیسم" آلمان، که با پشتیبانی اکثریت جامعه و برپایه "موازن دموکراسی" صورت گرفت، نیروی متری جوامع اروپایی را متوجه این "نکته" ساخت، که "دموکراسی" و "دولت سیاسی"، برای قوام ایمنی انسان کافی نیست و حفظ حقوق شهروندی، بویژه در مورد "دگراندیشان" معیار واقعی پیشرفت اجتماعی و سیاسی است.

با اینهمه شگفت‌انگیز است که بینیم، در مقایسه با دیگر رشته‌های جامعه و تاریخ‌شناسی، شناخت همین کنش و واکنش میان "اقلیت" و "اکثریت" در جامعه - چه به سبب حساسیت و چه به پیچیدگی آن - در اروپا نیز چندان پیشرفتی نداشته است و با وجود تجربیات تاریخی متنوع، پژوهش علمی به راهگشایی‌های درخور توجهی دست نیافته است.

بدین سبب اگر بتوان از "قانونمندی"‌هایی در این زمینه سخن گفت، یکی اینست که رابطه میان اکثریت جامعه با اقلیتهای اجتماعی (اعم از مذهبی، قومی یا نژادی) پا به پای قوام جامعه مدنی هر چه بیشتر به عامل تعیین‌کننده "رشد مدنی" کل جامعه بدل می‌گردد. به همان نسبت که "اکثریت" جامعه از فرو بردن "اقلیتهای" در میدان تشنج اجتماعی خوداری کند، همیاری و همپایی اجتماعی نیز بر پایه نقاط مشترک میان گروه‌های بزرگ و کوچک به رنگارنگی و گستردگی فرهنگی و قوام مدنی یاری می‌رساند.

"قانونمندی" دیگر آنست که، تمایل ذاتی انسان در پی تحقق منزلت انسانی خویش، به کوشش گروه اقلیت برای رسیدن به پای اکثریت دامن می‌زند و این بنوبه خود بدین منجر می‌گردد، که اقلیتهای به "انرژی" حیاتی بیشتری نیاز داشته باشند. حال اگر این انرژی بطور سالم و سازنده‌ای سازمان یابد، بصورت کوشش سازنده و متعالی چهره می‌گشاید و اگر فشار اکثریت مجالی برای این "سازمان‌یابی" بجا نگذارد، در جهت عکس به فوران انرژی متشنج و تخریبی منجر گشته، خودباختگی و سرخوردگی گروه اقلیت، زمینه روان‌پریشی، ناهنجاری و ستیزه‌جویی می‌گردد. مثلاً مقایسه اقلیتهای دینی با اقلیتهای نژادی و قومی نشان می‌دهد، که گروه اول در سازمان دادن مثبت این انرژی از گروه دوم موفق‌تراند.

شاید بارزترین نمونه برای پژوهش در این مکانیسم، همان اقلیت تاریخی، اجتماعی و مذهبی یهودی است. حضور اقلیت یهودی در کشورهای نیم کره غربی در برهه‌های تاریخی گوناگون نشان می‌دهد، که هر جا و هر زمان که اینان با حداقلی از مدارا و آزادی روبرو بوده‌اند، به میزان حیرت‌انگیزی موجد شکفتگی عالیترین توانایی‌های انسانی شده، بزرگترین نوایغ در همه پهنه‌های حیات انسانی از میانشان برخاسته‌اند. این بحدی است، که این ادعا را می‌توان 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 بوده‌اند، آزادی نسبی‌شان در یکی دو دهه 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 یافته‌اند. زیگموند فروید این مکانیسم را در زندگی نامه‌اش به بهترین وجهی نشان داده است:

«زود با سرنوشت خود آشنا شدم. دانستم که من از آن اقلیتم و به حریم اکثریت انبوه راهی ندارم. از این رهگذر (در من) استقلال قضاوت پدید آمد.» (۲۸)

پژوهشگر ایرانی، آریان پور، در تأیید همین مکانیسم می‌نویسد:
«فروید همانند عموم دانشوران یهودی، از تنهایی و نوخواهی بیم ننمود. راه نورا پیش گرفت و گستاخانه پیمود.» (۲۹)

جنبهٔ بالا اما تنها یک جلوه از سرنوشت یهودیان آلمانی است. جنبهٔ دیگر همان یهودی ستیزی کور و وحشی است که پس از نقطهٔ اوج خونبار در نیمهٔ قرن نوزدهم در زیر سلطهٔ نازیها به جنایت تاریخی عظیمی دامن زد و در دو سوی این فاجعه، صحنهٔ دهشتناکی از درماندگی انسانی و اجتماعی را بظهور رساند:

در یک سو، دستگاه حکومت نازی، درست زمانی به سوی "حل نهایی مسألهٔ یهود" و برپا ساختن کوره‌های آدم‌سوزی گام برداشت، که پس از "استالینگراد"، درهم شکستن‌اش برای همگان روشن بود و هنوز هیچ پژوهشگری نتوانسته است، بطور قانع‌کننده‌ای مکانیسم درونی و لجام‌گسیخته‌ای را که منجر به این فاجعه شد نشان دهد! و در سوی دیگر منظرهٔ خودباختگی و درماندگی انسانی در قربانیان این فاجعه است: در فیلم‌های مستند موجود، گروه‌های دو سه هزار نفری از این قربانیان را می‌توان دید، که با علم به سرنوشتی که در انتظارشان بود، بسوی کشتارگاه گام بر می‌داشتند؛ در حالیکه بعضاً تنها از سوی دو سه تن از نازیها مراقبت می‌شدند!

بدانچه رفت، کوشیدیم به اجمال این بحث را بگشاییم، که هرگونه کوشش برای یکسان سازی جوامع بشری، کوششی است در جهت بازگشت به "جوامع ماقبل مدنی" و به همان درجه که جامعه‌ای قادر است گوناگونی‌های درونی خود را به توازن برساند، راه پیشرفت اجتماعی را نیز گشوده است و "دگراندیشی"ها و "دگر بودن"ها را نه تنها مخالفتی با "یکپارچگی ملی" و "ارادهٔ اجتماعی" نیست، بلکه برعکس، این ماهیت واقعی و انسانی جوامع بشری است، که با میدان دادن به دگراندیشی، برشکفتن چهره‌های نوین و راه‌گشایی‌های تازه را ممکن می‌سازد. به همانگونه که احترام متقابل به منزلت انسانی، انسانها را به سوی نزدیکی و همیاری می‌کشاند. همزیستی سرفرازانهٔ گروه‌های اجتماعی نیز به انسجام ملی و اجتماعی راه می‌دهد.

طرح این دیدگاه را با این "جملهٔ معترضه" به انجام می‌رسانیم، که اگر بپذیریم، درجهٔ پیشرفت اجتماعی، بدین وابسته است که جامعه‌ای تا چه حد در راه تأمین و تحقق شیوه‌های زندگی مسالمت‌آمیز میان گروه‌های درونی خود موفق بوده است، و این واقعیت که جامعهٔ ایرانی- در ورای گسسته‌های تاریخی- بر تاریخ اجتماعی شش هزار ساله‌ای می‌نگرد و مهمتر از آن تنوع نژادی، قومی، مذهبی،... در این سرزمین به میزانی بی‌نظیر در جهان تحقق یافته، باید در منش و فرهنگ ایرانی نیز- مثلاً در مقایسه با "اروپایی" که تاریخ شهرنشینی‌اش به سختی از پانزده قرن فراتر می‌رود- جلوه‌ها و جوانبی یافت، که در کار سازندگی جهان امروز و فردا نیز به کار آیند!

پس از نگاهی به سیرکمی اقلیتهای مذهبی در ایران و همچنین کوشش برای شناخت نقش و اهمیت "اقلیتها" در "جوامع پیشرفته"، باید روشن شده باشد، که روند نابودی اقلیتهای مذهبی ایران در آستانه ورود به دوران معاصر، اگر تنها عامل اضمحلال کشور نبوده، دست کم از توازی حیرت‌انگیزی با آن برخوردار است.

اما حضور کمی اقلیتهای مذهبی، تنها جنبه کوچکی از نقش تاریخی آنان را نشان می‌دهد. باید بتوان دید، که در صورت بقای آنها چه جوانب فکری و بار فرهنگی نزد آنها می‌توانست، سرنوشت ایران را در راهی دیگر رقم زند؟ مثلاً زرتشتیان و یا یهودیان ایران از چه توانایی‌های برخوردار بودند، که "امت مسلمان" نبود؟

چون از زاویه دید اسلامی به اقلیتهای مذهبی بنگریم، در آنها نه تنها توانایی‌های بارزی نمی‌توان تشخیص داد، که آنان را به درجه‌ای از مسلمانان نیز بی‌مایه‌تر، در مانده‌تر و خرافات‌پرست‌تر می‌یابیم! نه "هنرمند زرتشتی" بنامی را می‌توان بر شمرد و نه "متفکر یهودی" شناخته شده‌ای را! نه از میان آشوریان "دانشمندی" برخاسته و نه از میان ارامنه "سخندانی"!

این تناقض را به چه رومی توان توضیح داد؟ مثلاً یهودیان ایران را چه می‌شده، که در مقایسه با یهودیان اروپا، از میانشان حتی یک نابغه نیز برخاسته است؟

آیا می‌توان ریشه این تناقض را در زاویه دید اسلامی جستجو کرد و ادعا نمود که اسلام‌زدگان برای توجیه درماندگی و ناتوانی خود، آن را به دیگران بازتاب می‌دهند و متولیان اسلام برای نگهداشتن "امت" در اسارت، از "دگراندیشان" تصویری به مراتب بدتر و پست‌تر ارائه داده‌اند؟ اگر چنین است باید این را نیز بتوان نشان داد، که اقلیتهای مذهبی ایران در دوران معاصر دانشمندان و هنرمندان بزرگی ارائه داده‌اند، که از نظرها پنهان مانده‌اند! اما می‌دانیم که چنین نیست!

شاید تناقض دیگری بتواند راه به حل این "چیستان" بگشاید. از "تناقضات" بسیار تاریخ ایران پس از اسلام یکی هم اینست که اغلب نام‌آورانی که به عنوان پرچمداران "فرهنگ و تمدن اسلامی" قلمداد می‌گردند، در زمان زندگی مورد پی‌گرد و آزار و تکفیر "متولیان اسلام" بوده‌اند.

از "ابن مقفع" (روزبه پارسی - مقتول) و دقیقی (۳۷ ساله مقتول) تا "شیخ اشراق" (سهروردی - ۳۸ ساله اعدام)، از رازی و فارابی و ابن سینا و سعد سلمان (دائماً 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 ملا صدرا تا میرزا آقاخان کرمانی و طالبوف تبریزی و دهخدا (تکفیر) می‌توان "سیاهه"‌ای در چند صفحه از نام نام‌آوران ایران پرداخت، که نه تنها در زندگی با وحشیانه‌ترین فشارها و ضربات روبرو بوده‌اند، بلکه شخصیت فرهنگی و "پیام"‌شان نیز به گونه‌ای شناخته ناشدنی تحریف و "تصحیح" گشته است.

سه نمونه آشنا، خیام و حافظ و رودکی‌اند، که هیچکس نمی‌تواند حتی یک غزل یا رباعی از آنچه را بدانان منسوب می‌گردد 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 واژه‌هاشان نیز مورد تحریفات غیر قابل تصویری قرار گرفته‌اند. و با روایات مختلف از "رباعیات خیام" را، که به قول صادق هدایت هر آخوندی هرچه خواسته بدان "اضافه و

کم“ (۳۰) کرده است! ویا از صد هزار و یا چنانکه برخی گفته‌اند، یک میلیون و سیصد هزار بیت از رودکی، «جز چند قطعه و قصیده چیزی در دست نیست.»! (۳۱)

روشن است که از این دیدگاه پرچمداران هنر و فرهنگ ایرانی تنها از یک سو مورد حمله و تحریف تلقی می‌گردند و آن از سوی “متولیان اسلام” است.

بر این ادعا به واقعیات و بررسی تاریخی در مورد تک تک آنان پا می‌فشاریم، زیرا چنانکه در همین بررسی درباره تاریخ معاصر ایران نشان خواهیم داد، فشاری که “شاهان مستبد” بر نمایندگان فرهنگ ایرانی وارد ساخته‌اند، دقیقاً با “شریعت‌پناهی” شان متناسب بوده است و در خدمت “متولیان اسلام” چنین کرده‌اند. به عنوان نمونه‌ای ناچیز درباره “شاه مستبد” دوران حافظ می‌خوانیم:

«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 سو می نهاد و محکوم را با دست خویش سر می برید و سپس بازگشته و کلام الله می خواند و گویا این حادثه در زندگی این دژخیم هفتصد بار رخ داده است.» (۳۲)

آری، چنین است که دشمنان نام‌آوران فرهنگ ایرانی در هزاره اول تسلط اسلام نیز تنها “شیخ و محتسب” بوده‌اند و در آثارشان به سختی کلمه‌ای زشت در توصیف “شاهان و حکام” می‌توان یافت!

این به کنار، سخن اصلی اینست که به کدام منطق می‌توان کسانی را که در دکش اسلام و اسلام‌پناهان بوده‌اند “مسلمان” و “هنرمندان و متفکران اسلامی” نامید؟ آخر مثلاً ناصر خسرو که می‌گوید:

فقه است مرآن بیهده را سوی شما نام
و یا حافظ که ندا می‌زند:

چون طفلان تا کی، ای زاهد، فریبی
به سبب بوستان و جوی شیرم؟
و یا رودکی که:

روی به محراب چه سود
دل به بخارا و بتان طراز
و یا دقیقی که:

یکی زرتشت وارم آرزویست
که پیشت زُند را بر خوانم از بر
و یا یغمای جندقی:

ز شیخ شهر، جان بردم به تزویر مسلمانی
مدارا گربدین کافر نمی‌کردم، چه می‌کردم؟
و یا عبید زاکانی که بر از دست رفتن میهنش سرود:

کان بوستان‌سرای که آیین و رنگ و بوی
خلد برین ز رونق آن بوستان گرفت
اکنون بدان رسید که بر جای عندلیب
زاغ سیه دل آمد و در او مکان گرفت

و یا به فردوسی که متولیان اسلام را چنین می‌بیند:

نه جشن و نه رامش نه گوهر نه نام
به کوشش ز هرگونه سازند دام
زیان کسان از پی سود خویش
بجویند و دین اندر آرد پیش
بریزند خون از پی خواسته
شود روزگار بد آراسته

و یا خیام که به "مفتی شهر" خطاب می‌کند:

انصاف بده، کدام خونخوارتریم؟
گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم

تو خون کسان خوری و ما خون رزان
گر من زمی مغانه مستم، هستم
و بالاخره عطار نیشابوری که اعتراف دارد:

نام‌آور کفر و ننگ ایمانیم
این پرده ز کار خویش بدرانیم؟

ما گبر قدیم نا مسلمانیم
کی باشد و کی که ناگهان ما

به کدام زبان باید بگویند، که مسلمان نیستند؟

از دیدگاه امروز شگفت‌انگیز است که چگونه تکرار چنین دروغ بی‌شرمانه‌ای رفته رفته جای حقیقت را گرفته است! خوشبختانه، اگر پژوهشگران معاصر ایرانی در یک نقطه هم رأی باشند، در همین نام‌سلمانی متفکران و نام‌آوران هزارهٔ اول "تسلط اسلام" است و مجموعهٔ پژوهشهایی که در این باره صورت گرفته، منظره‌ای کاملاً متفاوت و غرورانگیز به نمایش می‌گذارد. تنها به عنوان نمونه آنکه استاد پورداود، زرتشتی بودن دقیقی را نشان داده (مقدمهٔ بیژن نامه)، باستانی پاریزی، فاش ساخته که شهرت "حافظ" بدین بوده که دستگاه‌های شعر و موسیقی ایرانی را از "حفظ" (۳۳) داشته و یا علی میرفطروس نشان داده است که فردوسی نیز "زرتشتی دو آتسه" (۳۴) بوده است!...

بدین ترتیب آیا واقعاً باید پذیرفت، که پرچمداران ادب، فرهنگ و تفکر ایرانی یکسره نام‌سلمانی بوده‌اند و هر ادعای دیگری به قول میرفطروس بریک "جعل جابرا نه و جاهلانه" متکی است؟ بدین حساب نیز همهٔ آنچه که دربارهٔ نام‌آوران ایرانی، از جمله شیعه بودن فردوسی و یا قرآن از حفظ بودن حافظ گفته‌اند- گذشته از دو سه 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 بازیافت هویت ملی ایرانی نموده‌اند. تنها به افشای آنچه از "کارخانه" جعل و تحریف متولیان اسلام بیرون آمده، می‌توان به درونمایهٔ 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 نام‌آوران فرهنگ ایرانی نام‌سلمانی بوده‌اند، پس چرا این را به روشنی بیان نکرده‌اند؟ واقعیت اینست که چنین کرده‌اند، اما درست همین "اظهار عقیده" نیز مورد توجه خاص "تحریف‌گران" بوده است. آنجا که توانسته‌اند آن را نابود ساخته‌اند و آنجا که نتوانسته‌اند، با جعل مطالبی مبنی بر مسلمانی آنان، چهره‌ای مخدوش و دوگانه پرداخته‌اند. مثلاً دیدیم که عطار نیشابوری به روشنی خود را "گبر قدیم نام‌سلمانی" دانسته و یا حافظ نیز تردیدی در این باره بجا نگذارده است:

کنون که لاله برافروخت آتش نمود

باغ، تازه کن آیین دین زرتشتی

و یا:

معدورم ار محال تو باور نمی‌کنم

"پیرمغان" حکایت معقول می‌کند

ویا:

حافظ! جناب "پیرمغان" جای دولت است
من ترک خاکبوسی این در نمی‌کنم
وبازهم:
آنروز بر دلم در معنی گشوده شد
کز ساکنان درگه پیر مغان شدم
وبالاخره:
بر دلم گرد ستمهاست، خدا را می‌پسند
که مکدر شود آینهء مهر آیینم

...

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 روشن‌تر از آن بوده، که مورد تحریف قرار گیرد، از سوی متولیان اسلام به "ضعف اخلاقی" و یا "انحرافات" قابل چشم‌پوشی آنان نسبت داده شده است! متولیان اسلام کوشیده‌اند، چهره‌ای "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 "لابالی" از جاذبه بی‌بهره سازند.

ما را به مستی افسانه کردند
پیران جاهل، شیخان گمراه

حافظ

در حالیکه محتوای مبارزه نام‌آوران فرهنگ ایرانی با ستیزه‌جویی و "بی‌اخلاقی" در "فرهنگ اسلامی" همواره از موضعی استوار و پایه‌ای عمیقاً انسانی و عقلی صورت گرفته است:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

مولوی

ای مفتی شرع از تو پرکارتریم
با این همه مستی، از تو هشیارتریم

خیام

منع واعظ ز خرافات، ز غوغای عوام
نتوانیم، ولیکن به دل انکار کنیم

جامی

جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز
بهر چه بسته شود راهرو حجاب وی است
بصدق کوش که خورشید زاید از نفست
تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان
حافظ

حافظ

حلال گشته به فتوای عقل بر دانا
حرام گشته به احکام شرع بر احمق

ابن سینا

سخت‌گیری و تعصب خامی است
تا جنینی کار خون آشامی است

مولوی

دل تو منتظر حشر و قصه عرصات
چه بهار آید و چه دشت به بار آید
ناصر خسرو

تو در ترازوی محشر نشسته‌ای و هنوز
چو تو مدهوش به خاک اندر خسیبی

”چیستان“ دیگر آنست که، اگر چنین تضاد عمیقی میان پیام فرهنگی این نام‌آوران 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 آفریده‌اند و آن نیز بخش کوچکی است از آنچه که فرهنگ پروران ایرانی در صورت نبود حملات جان‌ستان و نابودکننده متولیان اسلام می‌توانستند بیافرینند. برای درک این معنی کافیهست به ”زمانه خونریز“ی که گریبانگیر ایران بوده، ببیندیشیم!

گفتن نتوان، که وبال سرماست
واسرار زمانه گفت می‌نتوانم
دری که زبیم، سفت نتوانم

اسرار جهان، چنانکه در دفتر ماست
خورشید به گِلِ نهفت می‌نتوانم
از بحر تفکرم بر آورد خرد

خیام

عاقلان سرها کشیده در گلیم
که همچو چشم صراحی، زمانه خونریز است
خون بر در و آستان می‌بین و می‌پرس!
مولوی

احمقان سرور شدستند و زبیم
در آستین موقع، پیاله پنهان کن
اسرار درون خانه از ما مطلب

دیو طبعند و همه ملک سلیمان طلبند
خواجه‌جوی کرمانی

خوک شکلند و حدیث از خر عیسی رانند

که نهاده است، بهر مجلس و عطی، دامی
بسوخت عقل ز حیرت که این چه بوالعجمی است
بر باد روی سرما زان هوا رود
حافظ

مرغ زیرک بدر خانقه اکنون نپرد
پری نهفته رخ و دیو در کرشمه و ناز
ما در درون سینه هوایی نهفته‌ایم

براستی نیز اگر ”مشتی“ از آثار بزرگان ایران در هزاره اول ”تسلط“ اسلام بدست ما رسیده، (که آنهم در زیر آوار تحریف و دروغ شناختن‌اش آسان نیست) تنها باید نتیجه زیرکی خود این بزرگان و کوشش قطب ایرانی جامعه در حفظ آنها دانست.

به عنوان نمونه، مقایسه‌ای میان حافظ و سعدی را از این لحاظ بیانگر می‌یابیم. پیش از این مقایسه گفتنی است که سعدی را باید در دوران مزبور یک استثنا 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 این دو فرهنگ متضاد

نوسان نموده است. اما با اینهمه چون تنها ادیب بزرگ ایرانی است که مبلّغ "اسلامیت" نیز بوده، مورد لطف متولیان اسلام قرار داشته است و درست به همین "نکته" می‌توان توضیح داد که چگونه همه آثار او به همان ترتیبی که خودش در زمان زندگی تنظیم کرده، بدون کوچکترین تصرفی به زمان حال رسیده است. این "نکته" زمانی روشن‌تر می‌شود، که بدانیم سعدی (قرن هفتم) یک قرن پیشتر از حافظ (قرن هشتم) زیسته است!

مقایسه بالا کوچکترین شکی بجا نمی‌گذارد، که اگر "دیوان حافظ" میدان "ترک‌تازی" عمامه بصران گذشته، نه احیاناً به سبب سهل‌انگاری و بی‌مبالاتی، بلکه به عمد و به این "ضرورت" که تا حدّ 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 می‌گویند و می‌خندند سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی
پس آثار اندیشه و ادب بزرگان ایرانی در هزاره اول خود بازتاب کشاکش و مبارزه عظیم، سهمناک و خون‌آلودی است که در یک سوی آن "قطب ایرانی" جامعه بر خلاقیت فرهنگی و منش مدنی تکیه داشت و سوی دیگر آن، "قطب اسلامی" جز تهاجم و کشتار و کتاب سوزی ندانسته و نکرده است. روشن‌تر بگوییم: از دو حال خارج نیست، یا بزرگان فرهنگ‌پرور ایران، مسلمان بوده‌اند، که نمی‌بایست سخنی در مخالفت با اسلام بر زبان رانند و یا نامسلمان بوده‌اند و سخنان نیز دلیل و شاهد "کفر" شان است. در هر صورت نیز آثارشان نباید و نمی‌تواند مورد توجه "مسلمانان" قرار گیرد. در صورت اول بدین دلیل که "علما و پیشوایان اسلامی" مسلماً بهتر از این "ایرانیان نومسلمان" قادر به تفسیر و توضیح اسلام بوده‌اند و در صورت دوم توجه به سخنان کفرآمیزشان برای هیچ مسلمانی مجاز نیست. شاهد تاریخی برای این استدال اینکه، هرچه در قرون اخیر جامعه ایرانی اسلام‌زده‌تر شده، امکان تداوم و حتی استفاده از اندیشه‌های 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 گفته‌اند!؟

با نگاهی به نام‌آوران ایرانی دریافتیم، که تنها راه غلبه بر "تناقض" در باره آنان، همانست که مبارزه فرهنگی‌شان را با "فرهنگ اسلامی" به عنوان شاخص تعلق به "قطب ایرانی" جامعه دریابیم، چهره‌های درخشان و نبوغ‌آمیز در هزاره اول پس از "تسلط اسلام" نه "نومسلمانانی" بوده‌اند، که مسلمانی را تاب نمی‌آوردند و نه به حسرت روزگار گذشته می‌زیسته‌اند. برعکس، به دلیری و خردمندی، فرهنگ و مدنیت ایرانی را پاس می‌داشتند و در همین تعلق است، که باید سرچشمه معنوی خروشان را دریافت، که نوشیدن از آن خود موجد برآمدن چنین چهره‌هایی شده است. همین که تسلط شیعه‌گری عصر صفوی در قبال ضعف کمی و کیفی قطب ایرانی، بدین انجامید که از آن پس حتی یک چهره به درخشش فرزنانگان پیش از آن نمی‌توان یافت، دلیل کافی بر تعلق یاد شده است. از سوی دیگر از این زاویه دید نیز می‌توان ثابت کرد، که با نشان دادن جایگاه واقعی فرهنگ‌پروران

ایرانی، از "قطب اسلامی" جامعه و از میان "امت اسلام" سرسوزنی که بتوان بدان نام فرهنگ و تفکر خلاق داد، نتراویده است.

بالاخره تنها بدین نگرش است که می‌توان به "تناقض" یاد شده درباره "اقلیتهای 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 "اقلیتهای مذهبی" تشکیل می‌دادند، ایران زمین همچنان از کانونهای فرهنگ و مدنیت جهانی بود و این ویژگی تنها به مقاومت فرهنگی در مقابل انسان‌کشی 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 "نسل‌کشی" دوران "از صفویه به بعد" را دوام می‌آورد، جای تعجب می‌بود! از این دیدگاه شاید اشاره به دو "نام" خالی از "لطف" نباشد: اولی "علی بن عباس (مجوسی) اهوازی" (!)، پزشک برجسته و نام‌آور قرن چهارم، که در زرتشتی بودنش کسی شک نتوانسته است! (۳۵) و دیگری "زرتشت بهرام" شاعر زرتشتی قرن هفتم است، پسر بهرام پژدو، "هیریدی دانشمند، پزشک، ستاره شناس و پارسی‌دان و پهلوی‌خوان از مردم کرمان". زرتشت در دبیری، نجوم، هیئت و حساب دانشمندی بنام بود و منظومه "ارداویرافنامه"‌ای، که از او بجا مانده، شامل ۸۵۰ بیت است! (۳۶) با اینهمه با آنکه بیش از هفت قرن از زندگی‌اش نمی‌گذرد، کمتر کسی را می‌توان یافت، که اسمی از او شنیده باشد. با توجه به "موضع فرهنگی" زرتشت، این گمنامی در زیر سلطه اسلام را باید افتخار او شمرد:

کنون آن روزگار و وقت دور است	جهان پرفتنه و آشوب و سوراخ است
بدست ناکسان افسوس ایران	فتاده شد خراب و تار و ویران

توهم عمیق دیگری که درباره بزرگان هنر و تفکر ایرانی وجود دارد، اینست که ظهور چنین کسانی "اتفاقی" تلقی می‌گردد و یا حداکثر استعداد "ذاتی" را عامل توانایی‌هایشان می‌دانند. در حالیکه شگرف‌ترین استعدادها نیز تنها در محیطی امکان رشد و شکفتن می‌یابند، که بدان ارج نهاد و زمینه پرورشش را فراهم آورد. بدین منطق نیز می‌توان دریافت که پیش شرط ظهور نوابغ و "نواد" هزاره اول، محیط فرهنگ دوست و "نادره" پروری می‌بوده، که در بخشی از جامعه ایرانی تداوم داشته است. اینکه این بخش را قطب غیر اسلامی جامعه تشکیل می‌داد، گفتگو ندارد! وگرنه پرسیدنی است، 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 در آن دوران نیز- 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 می‌گشته است؟ پس باید آن جناحی از جامعه را موجد برآمدن چنین کسان دانست، که علم و هنر را ارج می‌گذاشته‌اند و از این دیدگاه باید آنان را نمایندگان و "سرداران" آن قشر عظیمی دانست که فرهنگ ایرانی را در مقابل اسلام پاسداری می‌نمودند.

نمونه آنکه درباره فردوسی این "توهم" را دامن زده‌اند، که در جوانی گوشه‌گیر 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 دقیق‌تر بنگریم، نه تنها او را ادامه دهنده راه "دقیقی"

می‌یابیم (می‌بایست "چندی در راه یافتن (گشتاسب نامهٔ دقیقی) رنج برد." (۳۷)) بلکه دست کم چهارتن از هم عصرانش را می‌یابیم که او را "کمک نمودند" و در شاهنامه از آنان سپاسگزاری شده است! (۳۸)

چون از این دیدگاه گسترده‌تر بنگریم، نه تنها آن قطب عظیمی که نبضان حیاتی جامعهٔ ایرانی را در تمامی طول هزارهٔ اول در دست داشت، جلوه‌ای درخشان و غرورانگیز می‌یابد، بلکه اینهم قابل درک می‌گردد، که تنها به "نسل کشی" عظیم یاد شده و سترونی ناشی از آن، ایران پس از صفویه می‌توانست به سراشی بی‌باور نکردنی رانده شود.

برای شناخت این قطب ایرانی و قدرت معنوی اش، کفایت اشاره کنیم، که نه تنها تا «قرن چهارم و پنجم بسیاری از ایرانیان به خط و زبان پهلوی آشنایی داشتند» (۳۹)، 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 هزارهٔ اول اسلام در ایران خبر می‌دهند و تنها همین چهار پنج قرن گذشته با سرکوب بی‌امان صفویه بود که آنان به عنوان جناحی از زرتشتیان از میان رفتند.» (۴۰)

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 گسترده‌ای متکی نبود، و به تسلط نظامی و قدرت حکومتی عرب و ترک محدود می‌شد:

«الب ارسالان به یکی از سران سپاه خود... گفت: من نه یک بار و دو بار، بلکه صد بار با شما گفتم که شما... در این دیار بیگانه‌اید و این ولایت به شمشیر و قهر و تقلب گرفته‌اید، ما همه مسلمان پاکیزه‌ایم و اهل عراق (اراک، نواحی مرکزی ایران ن.) اغلب بد مذهب و بد دین و بد اعتقاد باشند... تا عاجز باشند طاعت می‌دارند و بندگی می‌کنند و اگر کمتر ضعیفی در کار ترکان پدید آید هم از جهت مذهب و هم از جهت ولایت، یکی را از ما ترکان زنده نماند.» (۴۱)

از سوی دیگر زمینهٔ 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 نمی‌توانستند و نمی‌بایست که همچون این ایلغارگران وحشی و بیابانگردان ددمنش رفتار کنند، بر عکس در راه "تربیت" اینان کوشش بسیار نمودند، و غرورانگیز آنکه در این راه به موفقیت‌های مرحله‌ای چندی نیز دست یافتند. فرصتهای اندکی که در لحظه‌های تاریخی میان حملات پیاپی بیابانگردان نصیب ایرانیان شد، مؤید موفقیت این کوشش است. 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 نیمهٔ این هزاره (قرن پنجم) ناصر خسرو بر "امت مسلمان" یعنی پایگاه متولیان اسلام نهیب می‌زد که:

ای امت بدبخت، بدین زرق فروشان
جز از خری و جهل چنین بنده چرایید؟
خواهم که بدانم، که مر این بیخردان را
طاعت زچه معنی و ز بهر چه نمایید؟
تداوم و حتی گسترش قطب ایرانی در نظر عطار نیشابوری در قرن هفتم بدانجا رسیده بود، که خواستار

”بر نمودن درون“ بود:

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

می دانیم که آرزوی عطار بر ”ز نثار نمودن ایرانیان“ برآورده نگشت و چون مغولان به تشویق خلیفه بر ایران تاختند، عطار، این بزرگ مرد تفکر و دانش ایرانی، با آنکه مرد کهنسالی بود، با دست‌های باز در مقابل لشکر مغول ایستاد و لگد مال ستوران گشت!



پیش از این دیدیم، که هرچند آغاز چنگ اندازی مغولان بر ایران توفانی مرگبار بود، که ایران زمین را درنوردید، اما بزودی مدارای مذهبی مغولان کافی بود، تا قطب ایرانی جامعه سر برافرازد 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 بر افتادن حکومت اسلام در ایران و ممالک مجاور... به جنب و جوش درآمدند.» (۴۲)

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

نقطه اوج عصر ایلخانان مغول دوران ارغون جانشین هلاکوخان بود. در این زمان پیروان اقلیتهای 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.» (۴۳)

نکته مهم آنکه سعدالدوله یهودی بود و قدرتش شاخص قدرت‌گیری قطب غیر اسلامی ایران. حال ببینیم ذبیح‌الله صفا، ”استاد ممتاز دانشگاه“، در ”تاریخ ادبیات در ایران“، که به مناسبت ”چهلمین سالگرد دانشگاه تهران!“ انتشار یافته، 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 پر خطر 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 شرّ آنان مندفع گشت.» (۴۴)

«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.» (۴۵)

چون از سوی دیگر به ”افاضات“ استاد ”اسلام پناه“ بنگریم، تنها گناه و ”شر“ سعدالدوله یهودی بودن او بوده و ضرورت نابودی اش تنها در خدمت نجات اسلام در ”ممالک ایلخانی ایران“!؟

ماجرا 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 نمی ماند، جز آنکه با «لشکر اسلام» همراهی کند و به «دین مبین مشرف گردد».

«اهمیت دینی تغییرکیش غازان در آنست که دین اسلام را از خطر برافتادن در ایران رهایی بخشید و از غلبه سایر ادیان که خواه ناخواه در حال توسعه بود پیشگیری کرد.» (۴۶)

درباره عیار این «رهایی» همین بس، که غازان «نه تنها به ویران کردن بتخانه‌ها فرمان داد، بلکه کلیساها و کنش‌ها را نیز بدست امرای خود... ویران نمود... امیران مغول بجای کلاه‌های تاتاری همه عمامه بسر گذاشتند.» (۴۷)

اینهمه تازه پیش شرط آن بود، که غازان بتواند تاج بر سرگذارد:

«در همان حال که غازان برای جلوس بر تخت ایلخانی به تبریز می‌رفت، 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 مجوس دیگر باره فرمان داد و مسلمانان که جرأتی یافته و دستی از آستین برآورده بودند، بتها را می‌شکستند و بر سر چوبها می‌بستند و گرد شهر می‌گردانیدند.» (۴۸)

«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.» (۴۹)

اینکه «استاد ممتاز» ما، اسلام آوردن «کافران» ایرانی را، که «غلف شمشیر» (جامع التواریخ) (۵۰) می‌گشتند، «از سر رغبت و اختیار» قلمداد می‌کند، همانقدر ریشه در اسلام‌زدگی اش دارد، که غازان را «به عنوان یک پادشاه مسلمان در حقیقت پادشاه ایران» (۵۱) می‌شمارد! ستایش او از «تغییرکیش» 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 آوردند.» (۵۲)

بدین ترتیب «نقطه عطفی» شکل گرفت، که باعث شد برای اول بار پس از هفت قرن که از حمله اعراب می‌گذشت، 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 نشانه‌گذاری می‌کرد. این روند از قرن هشتم تا پایان قرن دهم کشور را درنوردید، تا تازه زمینه به حکومت رسیدن صفویه فراهم گشت! کافست نسل‌کشی 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 «نسل‌کشی» نیست، تنها به این اشاره اکتفا می‌گردد، که با تبدیل نامسلمان در ایران به «اقلیتهای مذهبی»، جامعه ایرانی چنان نیروی حیاتی‌اش را از دست داد، که روند

اضمحلالی اش را هیچ کوششی جلودار نمی‌توانست باشد. آری، همانطور که تحوّل مثبت و رشد تکاملی در هر جامعه‌ای، از مکانیسم‌های ویژه‌ای برخوردار است، روند اضمحلالی نیز "مکانیسم" های ویژه خود را دارد! از جمله، آنگاه که حکومتگران مردم‌ستیز و ضد فرهنگ بر جامعه‌ای چنان غلبه یافته باشند، که مجالی برای تنفس نیروی مردمی بجا نماند، به تسلسلی دامن زده می‌شود، که راه را برای به قدرت رسیدن نیروهای بازهم مردم‌ستیزتر و ضد فرهنگ‌تر باز می‌کند. تنها بدین "مکانیسم" است که می‌توان روند تضعیف جناح‌های سنی و قدرت یابی مرحله به مرحله جناح شیعی در دوران یاد شده، را دریافت.

پرداختن به اینهمه 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 بودند و بالقوه می‌توانستند در صورت عقب‌راندن تسلط اسلام، به راه نیمه پیموده شده تکامل ایران ادامه دهند. اما در فرصتهای تاریخی بسیاری، هر بار به انسان‌ستیزی ذاتی اسلام و غداری متولیانش واپس زده شدند.

روشن است، آنچه گذشت تنها در حد اشاراتی است، در جهت اثبات وجود این "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 مذهبی" تنها بخشی از آن را تشکیل داده‌اند، مورد پژوهشی گسترده قرار گیرد. تنها آن زمان است که "فرهنگ اسلامی" به قرآن و مشتی افسانه‌ها محدود می‌گردد و 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، کافیست اشاره کنیم، که در این سوی کشاکش عظیم در جامعه ایرانی، برخورد ایرانیان به اسلام و اعراب از ستیزه‌جویی، تعصب و تحقیر عاری بوده است و به اعراب و اسلام به همان چشم بردباری نگریسته‌اند که به دیگر بیابانگردان وحشی. این نکته مهم- هر چند در وهله اول به صورت "ضعفی خشم‌انگیز" جلوه می‌کند- اما در ماهیت نشانه عمق فرهنگ و رشد مدنیت ایرانی و ویژگی خاص آنست. به عبارت دیگر هر چند 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 بوده و هست، که در این "چهارراه جهانی" بکوشد، حاملان بدویت را به مسالمت‌جویی شهرنشینی و معنویت انسان دوستانه اُنس دهد و تربیت کند. حال اگر این برتری معنوی و منش فرهنگی همواره، از "حملة" اسکندر تا "ایلغار" مغول، موفق بوده و تنها در مورد "اعراب قرآن بدست" کارایی نداشته است، مطلبی است که باید در ماهیت اسلام مورد بررسی قرار گیرد!

از این دیدگاه جالبست که ببینیم، ده‌ها قبیله و تیره ترک‌نژاد (غزنویان، سلجوقیان، خوارزمیان...) و حتی "مغولان یاسا بدست" که در دوران قدرت قطب ایرانی جامعه، بر این کشور تاختند، پس از "چندی" جذب فرهنگ و جامعه ایرانی گشتند، در حالیکه پس از قدرت گرفتن اسلام در عصر غازان، مسلمان شدن تاتارها به

تشدید خوی بیابانی و رفتار ددمشانه‌شان منجر گشت!

از "پیچیدگی" های دیگر در پژوهش تاریخ اجتماعی ایران، همین چند چهره‌گی و گوناگونی پرباریست، که در این نقطه جهان برشکفته است. از جمله پس از آنکه زبانهای ایران باستان از جمله پهلوی، در زیر سلطه اعراب فرصت تنفس نمی‌یافت، ادیبان ایرانی از قرن سوم به بعد به "زنده 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 اندیشه‌شان به زبانی که بتواند "همزبانی" گروههای اجتماعی گوناگون (از جمله مسلمانان عرب‌نژاد) را تأمین کند، میسر گردد. این گام ناگزیر، با توجه به شرایط موجود، دقیقاً در راستای فرهنگ و اندیشه ایرانی، که خود بر همزیستی مسالمت‌آمیز گوناگونیها استوار گشته بود، برداشته شد. بدین لحاظ نیز جای شگفتی نیست، که می‌بینیم، آثار "رودکی" ها و "فردوسی" ها مملو از لغات عربی است. این "تدبیر" 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 اسلام‌زدگی، دلیل مسلمانی‌شان بشماریم!

بی‌شک مهم‌تر از استفاده از واژه‌های عربی که به گستردگی امکانات بیانی هم کمک می‌نمود، تداوم و تجلی اندیشه‌های ایرانی در پهنه وسیع "عرفان" است.

مطلب روشن‌تر از آنست که به شواهد و دلایلی نیاز باشد. در عرفان "ایرانی" نه تنها همه سایه روشنی‌های اندیشه‌های ایرانی پیش از اسلام به جلوه‌ای تازه و اوجی نوین رخ نموده است، بلکه پژوهش اندیشمندان در آن، به گونه‌ای غرور انگیز، نشان می‌دهد، می‌توان اندیشه‌گران را نیست و نابود ساخت، اما اندیشه نازدودنی است. از "فلسفه نور" تا "انسان‌خدایی" و از "وحدت وجود" تا "هفت شهر عشق"، در پهنه گسترده عرفان ایرانی همه رگه‌های فکری و اندیشه‌های فلسفی ایرانی که در هزاره‌های پیش سرچشمه گرفته بود، به بالندگی شکفت‌انگیزی دست یافتند.

آری، عرفان ایرانی در مقایسه با "فلسفه نوین اروپایی"، از بار تعقلی کمتری برخوردار است، اما بدانکه بطوری بی‌نظیر در سطح جهانی، بیانگر و محمل شور و سوز فلسفی انسان است، بطور گسست ناپذیری با مجموعه دستاوردهای جهانی اندیشه بشری پیوند دارد و به گونه‌ای چشم ناپوشیدنی بر غنای آن می‌افزاید.

به کور چشمی بسیار نیاز دارد، که این قلّه‌های سر به فلک کشیده را برگلپاره باورهای اسلامی تکیه دهیم و اندیشمندی عرفان ایرانی را به اندیشه‌ستیزی اسلامی مربوط سازیم.

از نگاه کلی به تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران، به "اقلیتهای مذهبی" بازگردیم. دریافتیم که سرنوشت تاریخی ایران را به خوبی می‌توان در بود و نمودشان بازتاب شده یافت. و پس از آنکه پیوندشان را با سیر فرهنگی و مدنی ایران دریافتیم، گام بعدی این می‌بایست باشد، که جلوه اجتماعی، بار فرهنگی و سهم‌شان در مجموعه فرهنگ ایرانی مورد پژوهش قرار گیرد. اگر نام‌آوران فرهنگ ایرانی را "سرداران" لشکر عظیم فرهنگ‌پروران و هنرجویان ایرانی یافتیم، نگرش هوشمندانه به "اقلیتهای مذهبی" بر می‌نماید، که -چه در زمینه نظری و چه به عملکرد اجتماعی- پربارترین و شگرف‌ترین پهنه پژوهش در تاریخ ایران را تشکیل می‌دهند.

در این میان شناخت عملکرد و منش اجتماعی "اقلیتهای مذهبی" از دیدگاه امروز پراهمیت‌تر است. هرچند که

در این راه دو مشکل اساسی وجود دارد: اول آنکه - چنانکه اشاره شد - جامعه‌شناسی مدرن نیز در شناخت کنش و واکنش میان گروه‌های خرد و کلان درون جامعه پیشرفت چندانی نداشته است و دیگر آنکه نسل‌کشی اقلیتهای مذهبی ایران چنان ابعادی داشته است، که بسختی بتوان پیروان اندکی را که بجا مانده‌اند به عنوان یک "گروه اجتماعی پایدار" در نظر گرفت، و به شیوه‌های "جامعه‌شناسی تجربی" مورد بررسی قرار داد. مثلاً - چنانکه دیدیم - تا همین پنج قرن پیش در همه جای ایران - بویژه در استانهای شمالی (خراسان، مازندران و آذربایجان) - در شهر و روستا، اقلیتهای بزرگ زرتشتی می‌زیستند، که رفته رفته از روستاها رانده و در شهرهای بزرگتر به زندگی در "محله" های ویژه‌ای محکوم شدند. سپس این "کفرآباد" ها نیز تار و مار گشتند. همین روند "محله سازی" (Ghetto) خود پیش درآمد نابودی کامل اقلیتهای اجتماعی است، که با قطع شریانهای حیاتی، آنها را به مرگی "طبیعی" محکوم می‌سازد. در این زمینه نیز حکومتگران اسلامی در تاریخ جهان پیش قدم بوده‌اند 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" می‌بایست در محله‌هایی گردآیند، که زمیانش پستتر از زمین مسلمانان باشد و خانه‌هاشان کوتاهتر از خانه آنها. (۵۳)

با اینهمه، بررسی حیات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اقلیتهای مذهبی در ایران زمینه‌ایست گسترده و شیوه‌های سازماندهی اجتماعی و فعالیت اقتصادی آنان از پیچیدگی‌ها و ابتکارات بسیار جالبی برخوردار است. به عنوان نمونه ناچیز در این زمینه، می‌توان از رابطه تجاری میان زرتشتیان یزد و کرمان با یهودیان کاشان و همدان 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 می‌داد!

در چهارچوب چنین بررسی، اقلیت‌های مذهبی ایران باید یک‌یک به عنوان یک "خرد فرهنگ" و در مجموع به عنوان تشکیل‌دهندگان اصلی جبهه ایرانی در مقابل تهاجم اسلامی مورد توجه قرار گیرند. آنگاه مقاومت آنان و شیوه‌های مبارزه فرهنگی و اجتماعی‌شان در مقابل "محیط" خصمانه اسلامی در نمای تاریخ اجتماعی ایران جایگاهی بسزا خواهد یافت.

تنها بدانکه نشان دهیم از چه سخن می‌گوییم، به ذکر نمونه کوچکی اکتفا می‌کنیم و از خواننده می‌طلبیم که با توجه به مطالب فصل بعد، در آن تعمق کند:

از تدابیر عملی زرتشتیان بمنظور تشدید همبستگی اجتماعی می‌توان نمونه‌وار از "نزد اوستا (استاد) فرستادن کودکان" یاد کرد. این تدبیر که تا همین اواخر در میان زرتشتیان یزد و کرمان رایج بوده است، به همان درجه که ساده است، از دیدگاه دانش نوین تعلیم و تربیت از عمق نبوغ‌آمیزی برخوردار است.

تدبیر مزبور به این صورت است که خانواده‌های زرتشتی کودکانشان را از سه یا چهار سالگی در مدت روز به خانه یکی از هم‌کیشان (و نه حیثاً بستگان) می‌فرستادند، تا در خانه‌داری به زن خانه (اوستا) کمک نماید. این "کمک" که از بازی تا کارهای ساده (از قبیل آب آوردن، جارو کردن و غیره) را شامل می‌شد، به کودک کمک می‌نمود، در ورای وابستگی با خانواده خود، با اعضای خانواده دیگری رابطه برقرار نماید و چه بسا که محبت به "اوستا" در حدّ علاقه به مادر رشد می‌یافت.

این تدبیر از یک طرف همبستگی درونی و همیاری زرتشتیان را بر پایه‌ای قوی قرار می‌داد و از سوی دیگر از همان اوان، راه "بالغ شدن" را بر کودک می‌گشود.



یکی از جنبه‌های مهم کنش و واکنش اقلیتهای 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 اقلیتها نیز خواهند کوشید، خود را همپای این روند ساخته، اگر هم در سرشت تاریخی و فرهنگی شان جوانبی واپس‌گرایانه وجود داشته باشد، بکوشند تا بر آنها غالب آیند. زیرا در غیر اینصورت به انزوا کشانده شده، پایگاه اجتماعی خود را از دست خواهند داد.

در هر جامعه‌ای موازین زندگی "اکثریت"، سرنوشت کلی تحوّل اجتماعی را تعیین می‌کند و تعلق به اکثریت و این موازین به عنوان یک "داده طبیعی" تلقی می‌گردد. از این دیدگاه تعلق به گروه اقلیت به صورت انتخابی روزمره درآمده، اگر ویژگی‌های حاکم بر حیات اجتماعی از برتری نسبت به همین ویژگی‌ها در نزد گروه اقلیت برخوردار باشند، بدیهی است که وابستگان به اقلیتها، قدم به قدم بسوی شیوه زندگی اکثریت روی می‌آورند و تحوّل اجتماعی از "تمامیتهای جداگانه" بسوی همگرایی و انسجام اجتماعی و ملی سیر می‌کند.

برعکس، آنجا که گروه اکثریت بر موازین غیر دمکراتیک، تاریک اندیشانه و ضد انسانی قوام گرفته باشد، این "موازین" را بر کل جامعه تحمیل کرده، به نیروی "گریز از مرکزی" دامن می‌زند که روی آوردن به گروههای "حاشیه‌نشین" را ترغیب می‌کند. همینجا این نیز بگویم، که دستگاه حکومت به عنوان نهادی در درون جامعه، هیچگاه قادر نیست که بر موازینی سواى ویژگی‌های گروه اکثریت قوام یابد و در روند تاریخی ناگزیر از بازتاب این ویژگی‌هاست. هر کوششی در جهت دیگر دیر یا زود محکوم به شکست است و چنانکه پس از این نیز خواهیم دید، ایران شاید "بهترین" نمونه جهانی برای نشان دادن این مکانیسم خردکننده است و نه تنها استبداد و فساد دستگاه حکومت بازتاب "گروه غالب" در جامعه بوده است، بلکه کوششهای مداوم و مکرر در جهت دیگر نقشی بر آب.

از این دیدگاه نیز آنچه به اقلیتهای مذهبی ایران مربوط می‌شود، از دو جهت "جالب" است: اول آنکه با تسلط اسلام و ماهیت انسان‌ستیز و ضد فرهنگ آن، در جامعه ایرانی چنان نیروی گریز از مرکزی قوام یافت، که وابستگی و "پایبندی" به اقلیتهای مذهبی از شدتی بسیار برخوردار گشت و با وجود فشار و حملات و بالاخره نسل‌کشی اقلیتهای مذهبی، حتی یک مورد را نمی‌توان نشان داد، که گروهی از آنان آزادانه مسلمان گشته باشند!

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

این ادعا که در وهله اول غریب می‌نماید، زمانی به اثبات خواهد رسید، که دگردیسی اجتماعی، فرهنگی و

مذهبی اقلیت‌های مذهبی مورد بررسی قرار گیرد. بی‌گفتگو، این جنبه، تراژیک‌ترین و دردناک‌ترین فصل تاریخ اجتماعی ایران را تشکیل می‌دهد. به همین سبب نیز با ذکر دو نمونه از آن می‌گذریم.

نمونه اول "فرقه یزیدیان" است که در کردستان عراق و ترکیه و همچنین در ارمنستان پراکنده‌اند. بررسی آیین و مراسم "یزیدیان" نشانگر این واقعیت است که آنان گروهی از پیروان آیین باستانی ایران بوده‌اند، که یا در پناه کوهستانهای غرب ایران قرن‌ها از تجاوز مسلمانان در امان مانده‌اند و یا آنکه پس از تسلط اعراب بدین مناطق پناه آورده‌اند. نکته شگرفی که در اینجا مورد نظر است، دگردیسی این "فرقه" در مقابل تهاجم محیط اسلامی است که آیین‌شان را به مجموعه‌ای از عناصر آیین ایرانی و باورهای اسلامی بدل ساخته و "یزیدیان" را به "یزیدیان" (یا "شیطان‌پرستان") دگرگون ساخته است!

نمونه باور نکردنی دیگر آنکه، زرتشتیان یزد و کرمان از چند قرن پیش به بعد به "زیارت مشهد مقدس" می‌رفته‌اند! توضیح آنکه با تصور تاریخی می‌توان دریافت، پس از ممنوعیت و جلوگیری از مراسم مذهبی زرتشتی و هرچه "مختصر" شدن این مراسم، می‌بایست برای زرتشتیان رفته رفته این ضرورت بوجود آمده باشد که مراسمی نزدیک به مراسم اسلامی برپا دارند. از جمله این مراسم "به زیارت رفتن" است که پیشتر نزد زرتشتیان ناشناخته بوده، از مرده‌پرستی به روال اسلامی برحذر بوده‌اند. از سوی دیگر تا صد سال پیش در ایران، مسافرت عملاً تنها به هدف زیارت معمول بوده و کسی در شهرهای دیگر بستگان و یا آشنایانی نداشته است که به دیدارشان برود و مسافرت به قصد سیاحت نیز بسیار نادر بوده است. بر این زمینه بود که رفته رفته مسافرت به مشهد به قصد "زیارت" در میان زرتشتیان یزد و کرمان معمول شد. با این توجیه که: «امام رضا، هرچه باشد، داماد خودمان است.» (گویا یکی از ۳۵۰ زن (!) امام سوم شیعیان، شهربانو دختر یزدگرد ساسانی بوده و امام هشتم نیز از میان "موالی" (بندگان) زن گرفته است!)

آری، حتی روند دگردیسی منفی نیز نشان می‌دهد، که اقلیتهای مذهبی ایران، از چه سرچشمه معنوی و فرهنگی عظیمی نوشیده‌اند، که بدان، چنین حملات مداوم و شکننده از خارج را تحمل کرده‌اند.

اینکه اقلیتهای مذهبی ایران به قیمت عظیم‌ترین پایدارها "قطب ایرانی" را در مقابل حملات حکومتگران اسلامی پاسداری نموده، از برقراری "حکومت اسلامی" بسیار پیشتر از آنکه ممکن گشت، جلو گرفتند، بزرگترین خدمت آنان به منافع ملی ایرانی است. از این دیدگاه همین که وابستگان به اقلیتهای مذهبی در طول قرن‌ها می‌توانسته‌اند به "کلمه" ای اسلام آورند و از همه "مواهب" زندگی مسلمانان برخوردار گردند، فرد فرد آنان را به سنگری در مقابل تهاجم اسلام بدل می‌سازد. (اینجا گفتنیست، به همان شدتی که اسلام نفرت از "کافران" و نابودی نامسلمانان را دامن زده، "تشریف به اسلام" را نیز با "مزایای بزرگی" توأم ساخته است. مثلاً غیرمسلمانی که به "دین نبوی" بگرود، مجاز است بر تمام دارایی خاندانش چنگ اندازد و حتی اگر مرتکب قتل همکیشان خود شده باشد، مورد عفو قرار می‌گیرد!)

آری، وابستگی پیروان اقلیتهای مذهبی در ایران "اسلامی" به آیینشان، مقاومتی روزمره میان مرگ و زندگی بوده و هر چند که چون اجازه کتابت نداشته‌اند، از مبارزه حماسی‌شان کمترین یادگاری بجا مانده، اما اینکه این مبارزه را بتن زندگی کرده‌اند، حاکی از قدرت معنوی و پایداری ستایش‌انگیزی 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 جلوه‌گاه هویت ملی و فرهنگ ایرانی می‌یابیم؟ مگر مسلمانان ایران نیز- صرفنظر از آنکه چگونه و چرا مسلمان شدند، ایرانی نیستند؟ و درست 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 در شش هزار سال تاریخ شهرنشینی تداوم یافت، ناگزیر فرهنگی است که کانون آن را همیاری، مسالمت و نرم‌خویی تشکیل می‌دهد. در حالیکه اسلام در ماهیت و سرشتش 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 مسلمان‌تر کمتر ایرانی! دیرتر به این خواهیم پرداخت، که چرا از میان مظاهر دیگر منش و رفتار فردی، اجتماعی و تاریخی باید برای مسالمت‌جویی در تضاد با ستیزه‌جویی اهمیتی عمده و اساسی قایل شد؟

آری، گرچه نرم‌خویی و مسالمت‌جویی در برخورد با ستیزه‌جویان و 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 و جنگ‌جو ترها منجر می‌گردد، نمی‌تواند هیچ راهی بسوی تعالی انسانی و نوسازی مدنی بگشاید. درست است که مسالمت‌جویی و نرم‌خویی، خود به خود باعث ایجاد دیگر "فضایل انسانی" و "ویژگی‌های مدنی" نیست، اما تنها با تکیه بر آن می‌توان شرایط تحقق سرافرازی انسانی و انرژی لازم برای نوسازی اجتماعی را برافروخت و سازمان داد.

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، (به سبب تداوم شرایط بدوی زندگی) از نظر مرحله پیشرفت اجتماعی پس از چند قرن نیز همانجایی بودند که پیش از آن؛ یعنی "مغولستان" و "عربستان".

از سوی دیگر- برخلاف آنچه که شاید ذهن اسلام زده ما بینگارد- همانقدر که ستیزه‌جویی بر تشنج و انرژی مخرب بنا می‌نهد، 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 در فعالیت فردی و اجتماعی است، که به همان نسبت که در این سمت دشوار است، در جهت عکس، سراسیبی 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 فرهنگهای دینی برآمده در دوران پیش از اسلام را به درجه‌ای بالا و مهمتر از آن (با وجود اختلافات عمیق

عقیدتی) همسان، برخوردار از نرم‌خویی و منش مسالمت‌آمیز می‌یابیم! و همین کمترین نشانه آنست، که همه این «ادیان» (با وجود آنکه یهودیت و مسیحیت در خارج از ایران برآمدند) به عنوان جزیی از روینای فرهنگی در جامعه ایرانی پیش از حمله اعراب، سرشت فرهنگی جامعه را بازتاب داده‌اند 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 نیز همواره آسان نبوده و حملات وحشیانه و بالاخره نسل‌کشی بدست متولیان اسلام در موارد استثنایی، پایداری بر «مبارزه منفی» را چنان غیرممکن ساخت، که اینان 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 «لشگر» 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 اینست 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 بهرام‌آباد است، زندگی می‌کردند. چرا این مردم خودشان را به مسلمانان بیگانه وابسته کردند تا به جنگ مسلمانان هموطنشان بشتابند، این مسأله‌ای است که درک آن مشکل است. مگر اینکه بگوییم که تعصب بعضی از ملاحای 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...» (۵۴)

خواننده دقیق متوجه است، ادوارد براون «ایران دوست»، با مسکوت‌گذاشتن زرتشتیان بدست «مسلمانان هموطنشان» 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، «سربراهی» و مسالمت‌جویی، ویژگی «ثابت» زرتشتیان نبود و در هر لحظه تاریخی با این انتخاب روبرو بوده‌اند، که یا با صرف انرژی معنوی بسیار بر آن موضع پایداری کنند و یا به ستیزه‌جویی 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 قرن‌ها آرزویش را داشته‌اند، رسیده‌اند، درباره نامسلمانان «ایرانی» که دیگر حداکثر یک درصد جمعیت کل کشور را تشکیل می‌دهند، رفتاری مداراگرانه و مسامحه‌آمیز پیش گرفته‌اند؟

مگر نه آنکه «اقلیت‌های رسمی» در سایه حکومت اسلامی از «افتخار» نمایندگی در «مجلس اسلامی» برخوردارند، (هرچند زیر نظر «انجمن‌های اسلامی»!) مدارس ویژه خود را دارند و تا آنجا که وابستگی‌شان به

امپریالیسم و صهیونیسم ثابت نشده و احساسات امت مسلمان را "جریحه‌دار" نساخته‌اند، از ایمنی و مصونیت برخوردارند؟!

قصده نداریم، از چگونگی کوشش برای "حل نهایی مسأله" اقلیتهای مذهبی 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 (۱۹۷۶ م) به ترتیب، تنها ۲۵ هزار کلیمی و ۹۷ هزار مسیحی (به سال ۱۹۸۶ م) 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 از هر "ظن" حکومت و ولایت بدور بوده و 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 همپا 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 برتری‌جویی و جنگ ساخته‌اند.»! (۵۵)

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 ریشه‌یابی آن می‌نویسد:

«تحریم رباخواری در تورات منحصر به قوم یهود می‌باشد و بلکه صریحاً گرفتن سود ربا را از دیگران (غیر

بنی اسرائیل) تجویز کرده: غریب را می‌توانی بسود قرض بدهی، اما برادر خود را بسود قرض مده.» (۵۶)

سپس کشف می‌کند که: «این اجازه تورات بسی با خوی یهود سازگار آمده.»! (۵۷)

توگویی یهودیان مجری فرمانهای تورات نیستند، بلکه رباخوارانی بوده‌اند، که تورات را با تمایلات سودپرستانه خود "سازگار" یافته‌اند. مختصر آنکه:

«از این رو (یهودیان) در میان ملل دیگر پراکنده می‌شوند تا با رباخواری و دیگر کارهای شریف (!) خون

اقتصادی آنها را بمکند. بدیهی است که جنبندگان انگلی یا باید در خلال پیکر زندگان دیگر بسر برند یا از

غذای زائد آنها تغذیه نمایند.» (۵۸)

آری، تخریب سه‌گانه معبد اورشلیم نبود که یهودیان را در دنیا پراکند، بلکه آنان خود با نقشه‌ای از پیش «در

میان ملل دیگر پراکنده می‌شوند»، تا انگل‌وار «خون اقتصادی آنها را بمکند.»

باید گفت، تنها فاشیست‌ها با چنین نفرتی از یهودیان سخن گفته‌اند! مگر نه آنکه کمترین سزای انگل بودن،

همانا نابودی است؟!

با چنین پیش درآمدی اینکه نفرت از یهودیان در سراسر کتاب مزبور موج می زند، شگفت آور نیست! تا بدانجا که خواننده باید در پایان کتاب از خود پرسد، که رساله ای در باره "اسلام و مالکیت" مطالعه کرده، یا آنکه با "تسویه حسابی" همه جانبه با یهودیان روبرو است. یهودستیزی طالقانی بعضاً جوانب "مضحکی" نیز می یابد:

«و پس از رواج تجارت در مکه و دیگر شهرها، چون پول بدست عربها آمد قروض ربوی شد و سرمایه داران عرب، طرق رباخواری را از یهودیان می آموختند. چون اینها بودند که در جذب ثروت از راه ربا و مانند آن مهارت خاصی داشتند. و بیشتر اشخاص معتبر، از یهود و دیگر سرمایه داران با سود کمتر بقرض می گرفتند و به دیگران با سود مضاعف که گاهی چندین برابر اصل می شد بقرض می دادند.»! (۵۹)

الحق که "سرمایه داران" عرب شاگردان با استعدادی بوده اند!

نگاهی که به "اسلام و مالکیت" روا داشتیم، نشان می دهد، "مسامحه و مدارای اسلامی"، تنها توهمی است در میان "مسلمانان ایرانی" و متولیان اسلام به هر شکل و متعلق به هر جناح نمی توانند بنیاد نامسلمان ستیز اسلام را به هیچ وجهی نفی کنند، زیرا این نفی در نهایت به نفی اسلام منجر خواهد شد و متولیان اسلام را در این باره توهمی نیست!

توهم را در این سو باید جست که در نتیجه نفوذ شیعه زدگی، آمیخته ای شگفت انگیز و اسفبار از رؤیا و واقعیت در ذهن "ایرانیان مسلمان" ایجاد شده است. برای آنکه روشن سازیم از چه سخن می گوئیم، به شعار مطرح شده در آغاز این فصل باز می گردیم.

گفتیم که "نیروهای مخالف" حکومت اسلامی اگر در یک چیز موضعی مشترک داشته باشند، همانا "جدایی دین و دولت" است و تمامی آنها از "چپ" و "راست" تحقق این شعار را پیش شرط برآمدن نظامی مردمسالارانه قلمداد می کنند. از سوی دیگر شگفت آور است که تا به حال از هیچ سو کلمه ای درباره چگونگی و پیامد تحقق واقعی این شعار به میان نیامده است!

حال آنکه در جامعه آزاد و دمکراتیکی که اینان آرزویش دارند، مسلماً اقلیتهای مذهبی ایرانی نیز به زندگی در حاشیه جامعه اکتفا نخواهند کرد و گذشته از آن برقراری دمکراسی و آزادمنشی در ایران، جالب میلیونها تن از پیروان این اقلیتها که درست به علت نبودن آزادی به خارج مهاجرت کرده اند، خواهد بود. سخن از میلیونها می گوئیم و گذشته از سه "اقلیت رسمی"، به بهائیان به عنوان بزرگترین اقلیت مذهبی ایران در تاریخ معاصر نیز نظر داریم و درست همین گروه اخیر می تواند در این میان بزرگترین "دردر" را فراهم آورد!

در جامعه ایرانی که آزادی فعالیت همه گروه های اجتماعی، از جمله مذهبی، را تضمین نماید، جمعیت چند میلیونی از پارسیان "هند" گرفته تا یهودیان "اسرائیل" و از بهائیان ایرانی گرفته تا آرامنه، نه تنها به ایران باز خواهند گشت که با استفاده از قدرت مالی و سطح بالای تخصص ها به فعالیت در همه زمینه های حیات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی دست خواهند یازید. روشن است این نیروی عظیم اجتماعی نه تنها بزودی از دینامیسم پویا و قدرتمندی برخوردار خواهد بود، بلکه آن را طبیعتاً در جهت ترویج و تبلیغ آیینهای مزبور به کار خواهد گرفت. مکانیسمی که چه ابعاد عظیمش و چه قدرت پویایش جامعه ایرانی را به سرعت درنوردیده، به تحولاتی دامن خواهد زد، که از دیدگاه امروز تصور ناکردنی است!

اما این نیز تصور ناکردنی است که "امت و روحانیت شیعه" در مقابل چنین روندی ساکت بنشینند و در غیرممکن ساختن آن نکوشد! بدین منطق آنچه که "مخالفان" حکومت اسلامی در آینه خیال درباره "جدایی دین از دولت" پرداخته‌اند، در ماهیت همانست که هست، یعنی شعاری توخالی!

(۱) "امتناع تفکر در فرهنگ دینی"، بابک بامدادان، از "الغبا"، ۲، ص ۲۲. (۲) "دوقرن سکوت"، دکتر عبدالحسین زرین کوب، مقدمه. (۳) "درباره مذهب"، کارل مارکس و فریدریش انگلس، ترجمه ا. فاروق، ص ۱۲۴-۱۲۵. (۴) "فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران"، احسان طبری، ص ۶۱. (۵) "تاریخ اجتماعی ایران"، مرتضی راوندی، ج ۲، ص ۴۰۶. (۶) همانجا. ص ۴۰۲. (۷) "سه سال در ایران"، کنت دوگوبینو، ذبیح الله منصوری، ص ۸۱. (۸) ؟؟. (۹) "تاریخ ادبیات در ایران"، دکتر ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۲۳۰. (۱۰) همانجا، ص ۲۳۱. (۱۱) همانجا، ص ۲۳۲. (۱۲) "اسلام در ایران"، پطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، ص ۴۶. (۱۳) همانجا، ص ۱۸۲. (۱۴) "ایران در راه یابی فرهنگی، هما ناطق، ص ۱۶. (۱۵) همانجا. (۱۶) همانجا. (۱۷) همانجا، ص ۱۶۵. (۱۸) همانجا، ص ۲۵۰. (۱۹) "رسالة کنسلیطوسیون"، میرزا ملکم خان، "الغبا"، ۵، ص ۵۱. (۲۰) همانجا، ص ۵۰. (۲۱) همه آیات نقل شده در این کتاب از: "قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه ای" از انتشارات کتابخانه سنایی. (۲۲) "اسلام در ایران"، یاد شده، ص ۱۹۷. (۲۳) "مقالات مترادف": چاقوکش. (۲۴) "اسلام در ایران"، یاد شده، ص ۱۹۶. (۲۵) همانجا، ص ۱۰۵. (۲۶) "مقالات فلسفی میرزا فتحعلی آخوندزاده"، ویراسته ح صدیق، ص ۳۵. (۲۷) ؟؟. (۲۸) "فرویدیسیم"، ا.ح. آریان پور، ص ۴۴. (۲۹) همانجا، ص ۵۳. (۳۰) "ترانه های خیام"، صادق هدایت، مقدمه. (۳۱) "تاریخ ادبیات..."، یاد شده، ج ۱، ص ۳۷۸. (۳۲) "برخی بررسیها در..."، یاد شده، ص ۴۰۴. (۳۳) "حافظ چندین هنر"، باستانی پاریزی، "حافظ شناسی"، ۷. (۳۴) "دیدگاهها"، گفتگو با علی میرفطروس، ص ۲۸. (۳۵) "تاریخ ادبیات..."، یاد شده، ج ۱، ص ۴۰۹. (۳۶) همانجا، ج ۳، ص ۵۰۶. (۳۷) همانجا، ج ۱، ص ۴۶۵. (۳۸) همانجا، ص ۴۶۸. (۳۹) همانجا، ص ۱۳۲. (۴۰) "برخی بررسیها..."، یاد شده، ص ۱۲۳، مضمون. (۴۱) "تاریخ ادبیات..."، یاد شده، ج ۱، ص ۱۳۲. (۴۲) همانجا، ج ۳، ص ۱۱۳. (۴۳) همانجا، ص ۱۱۶. (۴۴) همانجا، ص ۱۱۸. (۴۵) همانجا. (۴۶) همانجا. (۴۷) همانجا. ص ۱۳۲. (۴۸) همانجا، ص ۱۲۸. (۴۹) همانجا، ص ۱۲۷. (۵۰) همانجا، ص ۱۳۳. (۵۱) همانجا، ص ۱۳۰. (۵۲) همانجا، ص ۱۲۷. (۵۳) "اسلام در ایران"، یاد شده، ص ۱۹۶. (۵۴) "تاریخ ادبیات ایران"، ادوارد براون، دکتر بهرام مقدادی، ص ۱۳۳. (۵۵) "اسلام و مالکیت"، سید محمود طالقانی، ص ۲۹۴. (۵۶) همانجا، ص ۱۷۴. (۵۷) همانجا. (۵۸) همانجا، ص ۱۷۵. (۵۹) همانجا، ص ۱۷۷.

دین، فرد و جامعه

«آموزش ماتریالیستی دربارهٔ اینکه افراد، محصولات اوضاع و احوال تربیت‌اند و لذا 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.» 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 می‌سازد. این مشکلی است که هم تاریخ‌پژوه در بررسی رویدادهای تاریخی و هم جامعه‌شناس در مشکل‌گشایی از روندهای پیچیدهٔ اجتماعی ایران با آن روبروست. در کشوری که ساختار زیربنایی‌اش از شیوه‌های ابتدایی تولید تا سرمایه‌داری انحصاری را در برمی‌گیرد و تشکل‌های اجتماعی گوناگون، از زندگی عشیره‌ای تا شهرنشینی مدرن را در خود سراغ دارد، تشخیص «عوامل» «عمده» از «غیرعمده» غیرممکن می‌نماید و در جامعه‌ای که «فرهنگ» مسلطش «انقطاع از جیفهٔ دنیا» و زندگی انگلی را از پرکاری ارجمندتر می‌شمرد، یافتن تکیه‌گاهی قابل اعتماد در بررسی اجتماعی-تاریخی مشکل است. در این میان، دین و عمکرد 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 اخیر روانکاوی و جامعه‌شناسی، خطوط اساسی این پدیده را تا آنجا که پایهٔ بررسی حاضر قرار گرفته، جمع‌بندی می‌کنیم.

هدف آنست که ببینیم، آیا می‌توان با توجه به نقش فراگیر و عمیق دین در تاریخ بشر و جوامع کنونی، ماهیتش را به شیوه‌ای علمی و تعقلی بررسی نمود؟ می‌توان در چهره‌های کاملاً متفاوت این پدیدهٔ پیچیده جوانب مشترکی را تشخیص داد، که بدان، مقایسه و ارزیابی ادیان با یکدیگر از یک سو و جریانات غیردینی از سوی دیگر ممکن

گردد؟

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 نشو و نماي ادیان" (۲) قلمداد گشته، از اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردار است. برآستی نیز در کمتر کشور جهان "مذهب‌زدگی" و کشاکش‌های مذهبی به شدت ایران تعیین‌کننده روندها و تحولات سیاسی و اجتماعی بوده است.

در لحظه تاریخی حاضر، با توجه به نکیتی که حکومت اسلامی گریبانگیر ایران ساخته است، بحث روشنگرانه در باره دین به ضرورت مبرمی بدل گشته است. خاصه آنکه در این میان موضع "دوجناح" مخالف حکومت اسلامی نیز طرفه‌ایست شگفت‌انگیز!

"جناح راست" علیرغم نقش طاعونی حکومت مذهبی، که می‌رود شیرازه حیات کشور را از هم بگسلد، از ضرورت دین (آنهم اسلام!) سخن می‌گوید و دل‌پاس آنست که مبدا رفتار حکومتگران اسلامی به حیثیت و احترام "روحانیت" و باورهای اسلامی لطمه زند! و "جناح چپ"، پس از آنکه نیم‌قرنی مبلغ استالینیسیم به عنوان مجموعه‌ای از "باورهای سیاسی"، بدون کوچکترین تضادی با "اعتقادات توده‌ها" بود، اینک بکلی قافیه را باخته، با در هم شکستن "جنبش جهانی سوسیالیستی" و از دست دادن هر نوع "پشتوانه نظری"، "هواداران"ش، چون گروهی جدا افتاده از "امت" در درون و برون کشور پراکنده‌اند. از یک سو به "سیاست بافی" های گذشته پایبندند و از سوی دیگر در اروپا و آمریکا نیز بدون "خطبه عقد" ازدواج نمی‌کنند و برای مردگان‌شان "روضه" می‌گیرند!

اینهمه حاکی از آنست که مذهب‌زدگی نه تنها در "توده‌های همیشه در صحنه"، بلکه در "عنصر آگاه" جامعه ایرانی نیز ریشه‌های عمیق دارد. بدین سبب در این فصل کوشش خواهد شد- در حد طرح مسأله- پدیده دین در ابعاد اجتماعی، تاریخی و فردی آن مورد بررسی قرار گیرد.



«دستاویز مبتدلی که زندگی زاهد را قابل

تحمل می‌کند اینست که دائم بجنگد.

آنهم با کی؟ با خودش! دائم از پیروزی

به شکستی و از شکستی به پیروزی.»

نیچه

از آنجا که پژوهندگان اروپایی مانند فروید، فروم و یونگ، مسیحیت را بیش از دیگر ادیان مورد بررسی

دین‌شناسانه قرار داده‌اند. اینجا نیز می‌کوشیم ابتدا به دین در رابطه با مسیحیت نگریسته، 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 "تاریخ‌ساز" اند، اغلب این دوران را نادیده می‌گیرند. در حالیکه با بررسی همین "دوران وقفه طولانی"، می‌توان و باید اسباب و عوامل تحول اجتماعی را دریافت!

در این رهگذر باید پرسید، ثمره 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 این ده قرن چه چیز از شتابی که پس از رنسانس رخ نمود، جلو می‌گرفت؟ تضاد عمده 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 روبنایی جستجو کرد.

"دین‌شناسان" در مسیحیت دو جنبه را تشخیص داده‌اند:

یکی جنبه نوع دوستانه است، که در دوران پیش از بقدرت حکومتی رسیدن مسیحیت غالب بود. از این جنبه، دین بر محور انسان و توانایی‌های او بنا شده است. انسان باید نیروی منطقی را در جهت شناسایی خویش، رابطه‌اش با هم‌نوعان و همچنین موقعیت خود در جهان، بکارگیرد. همچنین باید نیروی عشق ورزیدن را نسبت به توانایی‌ها و سجایای 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 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 سبب نیروهای خود انسان است، که بشر می‌کوشد در زندگی‌اش به آنها تحقق بخشد. چنین ایمانی فرد را با حالتی توأم با سرخوشی و شادمانی قرین می‌سازد. (۳)

روشن است که از چنین جنبه‌ای، 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 نمی‌آیند، به پیروان دیگر مذاهب و آراء بدیده خصومت نگاه نمی‌شود و غلبه بر دگراندیشان ضرورتی پیدا نمی‌کند.

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 نامیری برتر، که بر سرنوشته انسان تسلط داشته و فرد در مقابل او چاره‌ای جز تسلیم و رضا ندارد. زیرا خدایی قادر مطلق و همه دان بر او غلبه دارد.» (۴) انسان ناتوان و پست انگاشته می‌شود و تنها زمانی می‌تواند احساس نیرومندی کند، که با تسلیم کامل در برابر این قدرت، فیض یا لطف او را شامل حال خود سازد.

هرچه خدا کاملتر است انسان به همان اندازه از کمال بدور است. او بهترین صفاتش را در خدا منعکس ساخته و خود را ناتوان و خاکسار می‌سازد. انسان می‌کوشد، برای تقرب به خدا با تأکید بر بیچارگی و بی‌ارزشی خویش از وی طلب آمرزش نماید. تنها هدف زندگی، جلب لطف الهی است و بدین لحاظ نه تنها فرد انسان با

نیروهای خود بیگانه می‌شود، بلکه گرفتار در تلاطم روحی بی‌امان، هموعانش را در نمی‌یابد و از برقراری رابطه اعتماد و محبت عاجز است، همچنانکه به خویشتن خویش نیز ایمان ندارد؛ از تجربه عشق و منطق خویش عاجز است و در فعالیت‌های دنیوی بدون احساس عشق و صمیمیت عمل می‌کند. 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 می‌شود؛ آنان را در مقابل او شفیع قرار می‌دهد و از طریق ”روحانیون“ طلب آموزش می‌نماید.

بدینسان تلاش وی در طلب آموزش منجر به جان گرفتن همان طرز فکری می‌شود که خود موجب ارتکاب گناه است. هر چقدر بیشتر خدا را تمجید می‌کند وجود او تهی‌تر می‌شود و خود را بیش از پیش گناهکار حس می‌کند. چون احساس گناهکاری زمانی واقعیت می‌یابد که گناه نیز مرتکب شود، تلاطم میان دو قطب ”گناه“ و ”توبه“ به محتوای زندگی فرد بدل می‌گردد. دیگر کافیسست تا بر امیال جسمانی مهر گناه بخورد، تا تلاطم درونی و برونی انسان دست در دست هم، همه قوای معنوی و عقلی او را به تحلیل برد.

این مکانیسم، آنجا که از کنترل اراده فرد و یا جامعه خارج گردد، می‌تواند به برآمدن ناهنجاریهای روانی (در هر دو نمود اصلی مازوخیسم (خودآزاری) و سادیسم (دگرآزاری) دامن زند. و اگر این نشانه‌ها را به همه مؤمنان به ادیان خودکامه نمی‌توان تعمیم داد، بدین سبب است که مؤمنان ”عادی“، اغلب با تکیه بر واقعیت زندگی و منزلت انسانی خویش از سرفروآوردن و تسلیم تام ابا دارند.

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“ می‌تازند، نتیجه عکس می‌گیرند و ایمان مذهبی به هیچ وجه به ”تربیت“ اجتماعی و اخلاقی نمی‌انجامد. از اینرو هرچه تسلط این ادیان بر جامعه قوی‌تر، اضمحلال اخلاق اجتماعی نیز شتابان‌تر است. دیگر آنکه، هرچه نفوذ ادیان خودکامه بر انسان بیشتر، عمکرد مکانیسم توبه و گناه شدیدتر است. چه رفتار پاپ‌ها و اسقفهای مسیحی در تاریخ کلیسا و چه عملکرد ”روحانیون“ شیعه، گواه این مدعاست.

این مکانیسم منفی مهمترین دلیل برای انکار ادیان خودکامه را ارائه می‌دهد. از همین رو نیز هست که این جنبه در ادبیات پارسی، بخش بزرگی را به خود مشغول داشته است، در این بخش، روشندان جامعه ایرانی، بر ”سالوسی“ ارباب دین تاخته‌اند، که چرا خود آن نمی‌کنند که از مسلمانان انتظار دارند؟ غافل از اینکه آنان نیز خود مغلوب همین خودکامگی، ناچار از دست زدن به گناه‌اند و چون مؤمنان عادی، تنها با احساس گناهکاری می‌توانند بر زبونی خود در درگاه الهی صحه گذارند.

با آنکه تحقیقات وسیعی درباره نقش ادیان خودکامه در برآمدن ناهنجاریهای روانی صورت نگرفته است، در مجموع میتوان گفت، که دامن زدن به چنین ناهنجاریهایی، در طبقات پایینی و میانی جامعه بیشتر به ”خودآزاری“، و در نزد فرادستان به ”دگرآزاری“ منجر می‌گردد.

نکته دیگری را نیز ناگفته نگذاریم: خاکساری مؤمنان در مقابل ادیان خودکامه، و کوشش برخاسته از این خاکساری در جلب عنایت آن جهانی، آنان را وامیدارد، برای تسکین خود هرچه بیشتر به راز و نیاز و دیگر مناسک مذهبی بپردازند. از این گذشته در پی یافتن نشانه‌هایی باشند که عبودیت‌شان مورد قبول واقع می‌گردد. چرا که «کشش چو نبود از آنسو چه سود کوشیدن؟!»

شخص مؤمن در خواب و بیداری، خواسته و ناخواسته، برای یافتن علائمی از عالم غیب و مظاهر آن می‌کوشد و به رؤیا و پیش‌بینی وقایع معتقد می‌گردد. در مرحله بعدی یافتن برخی نشانه‌ها، در او این باور را پدید می‌آورد که در عین ناتوانی مورد توجه عالم غیب است و در نهایت خاکساری، نسبت به دیگران برتری‌هایی دارد. این مکانیسم روانی به سادگی بدانجا می‌انجامد که در میان مؤمنان به ادیان خودکامانه، با گروه عظیمی روبرو هستیم که به مراتب مختلف ادعای برگزیدگی و رابطه با جهان دیگر دارند. در هر جمعی کسانی یافت می‌شوند، که در "رؤیاهای صادقه" ارواح مردگان و یا امامان را می‌بینند و به پیشگویی‌ها و یا توانایی‌هایی و رای دیگران قادرند. از سوی دیگر، مؤمنان به ادیان خودکامانه که خود در پی یافتن اشاراتی از آن جهانند، و در پی یافتن مرجعی، تا التهاب درون را با توسل به او آرامشی بخشند، بسادگی به چنین ادعاهایی باور می‌کنند. این بنوبه خود شخص مدعی را در پافشاری بر ادعایش مصمم می‌سازد.

این همبستگی میان التهاب روحی و ادعای ارتباط با "جهان دیگر"، به ادعاهای گوناگون و گهگاه حیرت‌انگیز منجر شده است. اگر در میان "عامه"، اعتقاد به "دست خوب" و یا "قدم مبارک" عادی بنظر می‌رسد، چنین باورهایی در بُعد کشوری مانند ایران به برآمدن هزاران امامزاده منجر گشته، که هر یک بمناسبت خوابی و یا معجزه‌ای بنا شده است و البته حاجات همه مؤمنان را برآورده می‌سازند!

از آنجا که بنظر نگارنده این سطور، از دیدگاه فوق به بهترین وجهی میتوان مکانیسم روند تاریخی و اجتماعی ادیان را توضیح داد، این دیدگاه را نیز شالوده اصلی این بررسی قرار داده است.

هنگامی که جنبه خودکامگی بر دین غالب باشد، کسانی که خود را شفیع مؤمنان در برابر خدا قرار می‌دهند، نهادهای حکومت مذهبی را بنیان می‌گذارند و طبیعتاً در جهت حفظ و گسترش موقعیت مطلوبی که برایشان فراهم می‌آید، به اختلافات میان پیروان خود و پیروان دیگر مذاهب دامن زده، دگراندیشی را تحمل نمی‌نمایند.

با آنکه در قرون وسطا جنبه خودکامانه بر کلیسا غالب بود، جنبه دیگر نیز بکلی برکنار نگشته، در دوران حکومت و سیادت کلیسا، مسیحیان فرودست در تعارض با جنبه حاکم، همچنان در پی حفظ عناصر نوع خواهانه می‌کوشیدند. همین تضاد نیز ناگزیر بدان می‌انجامد، که گهگاه، کسانی در جستجوی راهی برای درهم شکستن خودکامگی کلیسا بپاخیزند. اما از آنجا که تنها جهان‌بینی مطرح در جامعه، مسیحیت بود، ناگزیر، این کشاکش‌ها به ظهور فرقه‌ها و دسته‌بندیهای متعدد در چهارچوب کلیسا منجر شده است.

از ویژگی‌های خودکامگی مذهبی یکی آنست که با توسل به تکفیر، در را بروی هر نوع دگراندیشی و تبادل با دیگر مذاهب و آرا و فرهنگها می‌بندد و بدین لحاظ برای تجدیدنظر طلبان دوراه بیش نمی‌ماند: یکی آنکه بگویند این خودکامگی آن نیست که بنیانگذاران اولیه دین ارائه کرده‌اند، و خواستار بازگشت به منشاء دین گردند؛ و یا آنکه بکوشند با تجدید نظر در برخی مبادی و اصول، مذهب مزبور را مطابق "سلیقه" امروزین خود بیاریند، تا از این راه بنیان دین را از سلطه خودکامگی نجات دهند. چنانکه در مقابله با خودکامگی کاتولیسیسم، از سویی ژوئیته‌ها در پی بازیابی مسیحیت اولیه‌اند و از سوی دیگر پروتستانها با تجدید نظر در مبانی کلیسایی مسیحیت، سعی دارند، به آن چهره‌ای نو بدهند.

بدین ترتیب خودکامگی مذهبی از یکسو با بهدر دادن قوای معنوی فرد انسان و از سوی دیگر با دامن زدن به

تشنجات اجتماعی، فرد و جامعه را در کشاکشی فرسایشی فرو می‌برد و نیروی خلاق فرد و انرژی سازنده جامعه را در التهاب روانی و غوغاگری اجتماعی نیست و نابود می‌کند.

چون از این دیدگاه به "قرون وسطا" بنگریم، آنرا نه "دوران سکون"، بلکه ورطه‌ای هولناک می‌یابیم، که از یک طرف دستگاه عظیم حکومت کلیسایی با "تفتیش عقاید"، به قیمت قربانی ساختن ثمره زندگی و جان میلیونها تن از سلطه خود دفاع می‌کند و از هر طرف دیگر کوششهای نافرجام مکرر برای "اصلاح دین"، نیروی حیاتی جوامع اروپایی را بر باد می‌دهد. تحقیقات تاریخی - آماری در دوسه دهه اخیر حکایت از آن دارد، که در این دوران تنها بیش از ۵ میلیون زن، به اتهام "جادوگری"، پس از "اعتراف" در زیر شکنجه، به زبانه‌های آتش سپرده شدند و دارایی‌شان 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" (۵) نامیده است.

با آنکه بررسی دوگرایی نوع خواهانه و خودکامانه در ادیان بقدر کافی روشنگر عملکرد اجتماعی و تاریخی آنهاست، از "نیاز انسان به دین" نیز چنانکه مورد بررسی روانکاوان اجتماعی قرار گرفته، سخن گوئیم.

انسان در کودکی میل و نیازی طبیعی به حمایت و احساس ایمنی دارد. کودک این نیاز را در درجه اول در نزد والدین جستجو می‌نماید. همانطور که تولد، جدایی از وابستگی جسمی به مادر است، بلوغ انسانی هر فرد نیز در گسستن از وابستگی‌ها به والدین تحقق می‌یابد. فرد در دوران نابالغی در چهارچوب پیوندهای خانوادگی احساس امنیت و مصونیت می‌کند و هنوز موجودی به شمار می‌رود که کس دیگری مسئول اوست. البته رهایی از این وابستگی و در دست گرفتن مسئولیت برای خویشتن خویش، با اضطراب و دلهره نیز توأم است. میل به "کودک ماندن" به معنی وابسته ماندن و از حمایت، نوازش و محبوبیت بی‌چون 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 گوناگون نهادها می‌دهد.

از دیدگاه اجتماعی و انسانی گسترش رابطه طبیعی مهر و محبت میان اعضای خانواده، به "غریبه‌ها"، یعنی سایر انسانها، همان انسان شدن فرد است و ادیان، در مثبت‌ترین داورها، سعی در آن داشته‌اند که به انسان در این روند "رهایی" کمک نمایند. آنجا که انجیل می‌گوید: «همسایه‌ات را به اندازه خودت دوست بدار.» (۶) و یا اینکه: «آمده‌ام تا مرد را از پدر خود و دختر را از مادر خویش و عروس را از مادر شوهرش جدا سازم.» (۷) در واقع از فرد می‌خواهد که برای بدل شدن به عضو شایسته جامعه انسانی، وابستگی به "خویشاوندان" را گسسته و خود را از قید آن رها کند.

افسانه رانده شدن "آدم و حوا" از بهشت نیز از این نظر تعبیری منطقی می‌یابد و آن اینکه آندودر "بهشت" در ایمنی و رفاه بسر می‌بردند. 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 می‌گیرد. آنجا که حافظ می‌گوید:

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 بازم بی‌ارزش تر جلوه می‌دهد! با اینهمه، گرایشات نوع خواهانه تنها یک جنبه تفکر و عملکرد مذهبی است. اعتقاد مذهبی جنبه دیگری نیز

دارد: به همان گونه که انسان با قبول سیادت پدر و مادر از خود سلب مسئولیت می‌کند و در قبال آن از محبت و احساس ایمنی برخوردار می‌گردد، 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 جنبه‌ی رهایی و رشد انسانی عاری است. در ادیان خودکامه گناه اساساً نافرمانی از مرجع اقتدار است و فقط بطور ثانوی و فرعی نقض هنجارهای اخلاقی تلقی می‌گردد. مؤمن به دین خودکامه باید از "گناهان" ابا کند، چون دین او آنها را گناه دانسته است، بدون آنکه به بدی یا نیکی‌شان واقف باشد. طرفه آنکه بسیاری از "گناهان" این جهانی در بهشت مجازند و بدین لحاظ بخودی خود "بد" نیستند و تنها اراده‌ی خدا، پیغمبر و یا حتی مجتهد (در زمینه‌ی حلال و حرام) به آنها برچسب گناه زده است.

بدین ترتیب روشن است که از تأثیر رهایی بخش ادیان نوع خواهانه، در باره‌ی ادیان خودکامه سخنی نمی‌تواند باشد. پیروان این ادیان در آخرین تحلیل باید مقهور سیادت خدا، پیغمبر، امامان و "روحانیون" باشند و به آنچه آنان اراده می‌کنند، گردن نهند تا از عقوبت مجازات در امان مانند. فرد مؤمن را نمی‌رسد، در باره‌ی بد و خوب رفتار خویش قضاوت کند و تصمیم بگیرد و بدین لحاظ نیز به احساس مسئولیت و استقلال دست نمی‌یابد.

از این دیدگاه ادیان نوع خواهانه، یا دقیقتر بگوییم جنبه‌ی نوع خواهانه‌ی ادیان، جنبه‌ایست که از دیرباز تا کنون به عنوان محملی "روبنایی"، انسان را در راه تکامل معنوی، غلبه بر "التهاب فلسفی" و بالاخره تربیت اجتماعی همپایی نموده و مادامی که نیاز بدین محمل باقی است، "ضرورت" خواهد داشت. اما این بحث ما نیست. بحث بر سر اینست که خودکامگی ادیان نه تنها در حیطه‌ی فردی نیازهای روحی بشر را به شدیدترین وضعی مورد سوء استفاده قرار داده‌اند، بلکه با بدل شدن به یک قدرت سیاسی و اجتماعی، بخش اعظم توان و کوشش انسانی در جهت بریایی زندگی درخور آدمی بر روی کره‌ی خاک را نیست و نابود ساخته‌اند.

«شیعیان ما با وقار و آرامش هستند،
مانند شترنری که مهار در بینی دارد،
چون او را بکشند به راه افتد و چون بر
صخره‌ای بخوابانند، بخوابد.»
"اصول کافی" (۸)

اینک که دوگرایش "نوع دوستانه" و "خودکامانه" و همچنین جنبه‌ی روانی "نیاز به دین" را دریافتیم، سزاوار است که اسلام را در "زمینه‌ی نظری" و "عملکرد تاریخی" از دیدگاهی که پیش نهادیم، محک زنیم. تا آنجا که به بررسی "نظری" اسلام مربوط می‌شود، بدین اکتفا می‌کنیم، که این امری است اصولاً غیرممکن! این ادعا هر چند در وهله‌ی اول بنظر شگفت بیاید، با همه‌ی تازگی که دارد، بر دلایل بسیار نیرومندی متکی است. توضیح آنکه پیش شرط چنین بررسی اینست که باورهای اسلامی در مجموعه‌ای گردآوری شود که بیانگر

جهان‌بینی، اهداف و درون‌مایه آن باشد. برای یافتن و بررسی چنین مجموعه و سیستمی نیز بکار بردن "تفکر منطقی" ضرورت می‌یابد!

"اسلام‌شناسان" از یک نکته تعیین‌کننده غافل مانده‌اند و آن نقش منطق یونانی در تکامل بشر است. کشف اصول منطق ارسطویی و بکارگیری آن در تفکر و تعقل استدلالی - تا به امروز - مهمترین قدم بشریت در عرصه روینایی بوده است. این کشف که خود راه را برای تغییرات زیربنایی گشود، بیک کلام باید بعنوان حد فاصل میان دوران ماقبل تاریخ و دوران تمدن و تاریخ انسان ارزیابی گردد.

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

باری، قدر مسلم آنست که تفکر فلسفی بر پایه منطق ارسطویی در زمان ظهور اسلام به میان اعراب رسوخ نیافته بود و بدین لحاظ آنچه بعنوان باورهای اسلامی پرداخته گشت نیز همچون باورهای اساطیری نمی‌توانست بر پایه منطق قرار گیرد. چنین است که باورهای اسلامی مجموعه‌ای از حکم‌های پرتناقض را در بر می‌گیرند 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 نمی‌توان یافت که در آیه‌های گوناگون بدون تناقض تشریح گشته باشد.

(بعنوان نمونه از یک سواز خدا در آغاز هر سوره بعنوان "رحمن" و "رحیم" یاد می‌شود، در حالیکه در متن قرآن به این صفات توصیف گشته است: غضب‌کننده (سوره بقره آیه ۸۹) مکار (نساء ۱۴۲)، نفرین‌کننده (توبه ۶۸-هود ۱۸)، سخت‌کیفر دهنده (انفال ۵۲-۲۵)، سخت انتقام‌گیرنده (هود ۱۰۲ و رعد ۱۳)، ترسناک (مؤمنون ۵۲-حشر ۷)).

همانطور که برای کودک میان رؤیا و واقعیت، افسانه و حقیقت تفاوتی نیست و باید شیوه تفکر منطقی بیاموزد تا به "بلوغ" دست یابد. اساطیر و افسانه‌های پیش از دوران یونان نشان می‌دهند که بشر پیش از آن منطقی نمی‌اندیشیده 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 می‌ماند، بدون رابطه‌ای و یا مخالفتی با آنچه قبلاً بدان پرتاب شده است!

بدین استدلال تاریخی و منطقی هر آنچه نیز "اسلام‌شناسان" در تأیید و یا رد اسلام بعنوان یک سیستم عقیدتی نوشته‌اند، بی‌ارزش است. اینان همواره به پیشداوری مثبت یا منفی، عناصری را از این دریای بیکران انتخاب نموده، در کنار هم چیده‌اند و مجموعه‌ای را فراهم آورده‌اند، که مؤید پیشداوری‌شان باشد.

بدیهی است هرچه "اسلام" (بفارسی: فرمانبرداری) در زمینه "نظری" پرتناقض است، در زمینه "عملی" در مقایسه با دیگر ادیان بروشنی بر خودکامگی تام تکیه دارد و بویژه شیعه‌گری بدین لحاظ در تاریخ جهان بی نظیر است.

از این "حدیث" با خواننده ایرانی سخن گفتن "تحصیل حاصل" است. با اینهمه باید دید چگونه و چرا تسلط اسلام به چنان مکانیسم فلج‌کننده‌ای دامن می‌زند، که علیرغم ناسازگاری با روند تکاملی فردی، اجتماعی و تاریخی جوامع، گسترش یافته، و حتی در جامعه‌ای مانند جامعه ایرانی، با درونمایه فرهنگی و مدنی تکامل یافته، هرچه با نفوذتر گشته 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 گرفت، به چنان ناتوانی و دوگانگی فلج‌کننده‌ای محکوم شدند، که بقول یکی از پژوهشگران معاصر رفته رفته با این "نگون‌بختی تاریخی" خو گرفتند و قدم به قدم «از اسلام پُر و از خود تهی گشتند». (۹)

«اسلام نگون‌بختی تاریخی شده ماست و ما برای اینکه خود را از اتهام به تحقق درونی این نگون‌بختی

تاریخی تیره کنیم باید گناه آنرا به گردن دیگری بیاندازیم.» (۱۰)

برای آنکه دریا بیم چگونه غلبه بر اسلام برای "ایرانیان مسلمان" غیرممکن گشت، کافی نیست که عوارض شیعه‌زدگی را در "توده عوام" ببینیم، بلکه با توجه به نقش راهبری "سرآمدان" جامعه، شناخت مذهب‌زدگی در نزد اینان از اهمیت بیشتری برخوردار است. باید دید که چرا و چگونه "مبارزه" این کسان با اسلام با موفقیت توأم نبوده، حتی راه را برای نفوذ بازهم بیشتر آن گشوده است!

برای یافتن نمونه نباید دور رفت. از آخرین "پژوهش"‌های منتشر شده در "افشای اسلام" و بویژه شیعه‌گری کتاب "توضیح المسائل" به قلم شجاع‌الدین شفا، نماینده فرهنگی دربار پهلوی و از رهبران "اپوزیسیون" را انتخاب می‌کنیم. شفا در این کتاب ۹۶۰ صفحه‌ای، کوشیده است با نقل ده هزار حدیث (۱۱) از میان (گویا) دو میلیون و چهارصد هزار حدیث موجود، ماهیت شیعه‌گری را بعنوان "دین مکر و نیرنگ و خیانت و نفاق" افشا کند. او می‌نویسد:

«عامل اصلی فاجعه (ایران) یک فرد معین نبود، یک مکتب بود.» (۱۲)

«در تمام تاریخ هزار و صدساله این مکتب، هرگز اثری از معنویت و روحانیت واقعی در آن دیده نشده است.» (۱۳)

«قسمت بزرگی از جامعه ایرانی جامعه‌ای است که از کارگاه آخوند بیرون آمده است و چنین جامعه‌ای نمی‌تواند تابع قوانین منطقی یا دیالکتیک جوامع سالم یا کمتر بیمار باشد... برای اکثریت این جامعه معیارها، ارزشها و دیدگاهها با موازین دنیای امروز و بالطبع با موازین دنیای فردا، تطبیق نمی‌کند.» (۱۴)

«از آغاز عصر صفوی، (تسلط شیعه‌گری ن.) چنان شبکه جهل و خرافات خود را بی‌پروا و آشکار وسعت بخشیدند، که بار جامعه ایرانی بکلی تغییر شکل داد و بصورت جامعه‌ای عمیقاً ناسالم، منحط و واپسگرا درآمد.» (۱۵)

.....
با توجه به این موضع شفا، منطقی می‌بود که او بر اسلام و بویژه شیعه‌گری خط بطلان بکشد و از دیدگاه منافع دیروز، امروز و فردای ایران دست‌کم از تسلط اسلام اظهار تأسف کند. خاصه آنکه او شیعه‌گری را از ابتدا دچار "رکود" می‌یابد.

«تشیع علوی... در همان نخستین سالهای بنیاد تشیع از میان رفت و از زمان شهادت حسین بدل به تشیع رکود شد.» (۱۶)

آقا زهی خیالی باطل! در همین کتاب این "سیاست مرد روشنفکر" ایرانی، نظراتی کاملاً مخالف آنچه در بالا آمد، بیان داشته است! او نه تنها نظریک "اسلام شناس" آلمانی (!) را تأیید می‌کند، که:
«برای مردم ایران با تغییر مذهب هیچ چیز تازه‌ای چه در آسمان و چه در زمین دگرگون نشده بود، فقط لازم آمده بود تا بجای اهورامزدا و زرتشت، الله و محمد را پذیرا شوند و هشت اصل اسلام را نیز بر جای بیست و یک اصل هونوور بگذارند.» (۱۷)

بلکه بیکباره از موضعی دیگر همه ضربات شیعه‌گری بر جامعه ایرانی را از سوی "دکانداران دین" تلقی می‌نماید، که "فرهنگ تشیع تقلبی" را بجای "فرهنگ واقعی تشیع" فروخته‌اند! او در هماوایی قابل توجهی با "روشنفکران چپ" اعلام می‌نماید:

«راه اصیل در خط تشیع اصیل، یعنی راه تعلیم و تفهیم اصولی که مبنای کار بنیانگذاران شیعه بود، در جهت هدایت توده‌ها 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.» (۱۸)

از دوران پیش از برقراری حکومت اسلامی نمی‌گوییم، که نظریه‌پردازان "چپ" برای سرپازگیری از میان "امت"، بجای "روز محشر"، وعده "ساعت ستاره شناس" (احسان طبری) (۱۹) می‌دادند! بلکه از "سرآمدان جامعه" سخن می‌گوییم، که پس از یک دهه حکومت ناب اسلامی، ادعا می‌کنند، کفایت اینک در "خارج از کشور" 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" بگشایند!

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 در عین دلسوزی بر سرنوشت ایران اسلام‌زده، هیچگاه «این زور و غیرت فکری را پیدا نکردند که اسلامیت، این فتنه فرهنگی را (دریابند) و آن را در (خودشان بیابند).» (۲۰)

روی دیگر سکه ناتوانی اینان، نخوتی است که بدان به "توده جاهل افسون‌زده" می‌نگرند، هر چند، این نخوت بدان نمی‌انجامد که از دنباله‌روی از عقب‌مانده‌ترین قشر جامعه، به بهانه "احترام به عقاید عامه" روی‌گردان شوند!

نمونه‌ای 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 نمی خیزد؟» (۲۱)
باید از این «روشنفکر» ما پرسید، بهتر نیست «عشق ناآگاهانه به بردگی» را در خودتان سراغ کنید، که در پاریس برای «اسلام در بن بست» (L' Islam Bloque) اشک می ریزید و دروغهایی سرهم می کنید که امروزه حتی در میان «امت» نیز گوش شنوایی نمی یابد:

«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 اینستکه... 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.»! (۲۲)
اصلاً توگویی آنانکه، «مراجع تقلید» و «علمای عظام» را نمایندگان و متولیان اسلام می دانند، کور خوانده اند. «روشنفکران» ایرانی در تبعید می دانند، 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 می توان دریافت؟ چطور می شود، که چپ‌های همه دنیا به باورهای مذهبی بی اعتقادند و «چپ»‌های ایرانی بر مسلمانی خود پا می فشارند؟

بر نمودن این واقعیت دردناک دشوار نیست. دشوار آنستکه درک شود، اینان به اسلام‌زدگی درونی، آن را نه تنها «دین حقه» می شمارند، که تسلطش بر جامعه ایرانی را مطلق و ابدی می یابند. با آنکه خود دردکش اسلامند و علت سیر اضمحلالی ایران را نیز حکومت فزاینده متولیان اسلام می دانند، نفی اسلام را با «بی دینی و افسارگسیختگی توده» یکی می گیرند!!

اینستکه چون رهایی از اسلام را ناشدنی تلقی می نمایند، آرزو می کنند آن شود، که نیست و نمی تواند باشد. از اینرو نیز یکبار از «انتقاد» به پیراستن «اسلام راستین» روی می آورند. این «دور باطل» را، که در دو سو بصورت تضادی آشکار ظهور می کند، در نمونه برخورد شفا به شیعه‌گری روشن تر می توان 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.» (۲۳)

«هیچکس نگفته است و نمی گوید که جامعه آینده ایران جامعه‌ای بی دین باشد... آنچه بعکس برای جامعه فردا ضرورت دارد، اینستکه فرد ایرانی... اگر مسلمان است، مسلمانی آگاه و مسئول باشد.»! (۲۴)

.....

این تضاد عمیق در برخورد به اسلام را می توان و باید درونمایه اصلی در برخورد به دیگر پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی نزد «روشنفکران» معاصر ایران دانست و ناگفته پیداست که بازتاب آن در عرصه «سیاست»، خسران‌آورترین جلوه آن بوده و هست.

همان شجاع‌الدین شفا که اینک در راه راهبری «جناح مبارز سلطنت‌طلبان» می کوشد، بمناسبت سیزدهمین سال انقلاب نوشت:

«پیام امروز من هشدار تازه‌ای از سلسله هشدارهای کهن نیست، ارزیابی مشخص به همراه ارائه طریق

مشخص است، با این هدف که مبارزانی نو، با دیدگاه‌هایی نو برای مبارزه‌ای پا به میدان سرنوشت بگذارند.» (۲۵)

و هم‌او درباره نتیجه‌ای که اینهمه “نو” سازی باید ببار آورد، چند سطر دیرتر عدم درکش از فاجعه ایران را بنمایش می‌گذارد:

«سیزده سال پیش نیز، آنچنانکه انقلابیون نخواستند، پرشکوه‌ترین شاهنشاهی ایران اسلامی رفت، ولی آنچه بجایش آمد آزادی و دموکراسی که خواسته می‌شد نبود.» (۲۶)

توگویی “انقلاب اسلامی” سوء تفاهمی بیش نبود، که با استقرار دوباره “شاهنشاهی اسلامی” برطرف خواهد شد.

سخن تنها از آن نیست که حتی امروز نیز “مخالفان مسلمان” حکومت اسلامی، خود به اسلام‌زدگی در نمی‌یابند که به اسم و رسم اسلام بر میهن مان چه می‌رود، از آن می‌گوییم که چگونه نسل‌های پیشین این “روشنفکران مسلمان” نیز، به افلیح ذهنی، ضربات پی در پی اسلام و متولیانش را در نمی‌یافتند.

چون دقیق‌تر بنگریم، این “روشنفکران ایرانی” نیز همچون نسل‌های پیش “مسلمان ناب” هم نیستند و چهره دیگر دوگانگی‌شان، چهره‌ای کاملاً مخالف تاریخ اندیشی اسلامی است. اما مدّ نظر ما همان “وجه” مشترک اسلامی است. وجه مشترکی که نه تنها در تاریخ معاصر ایران به برآمدن قشری آگاه، عقلایی و منسجم از روشنفکران ایرانی نیانجامید، بلکه جامعه ایرانی را از رفتن به راهی که کشورهای پیشرفته جهان به هدایت روشنفکرانشان رفتند، بازداشت.

این دوگانگی را می‌توان، نه تنها در سراپای جامعه شیعه‌زده ایرانی یافت، که درست همان را باید علت‌العلل در ماندگی ایران- در عین برخورداری از همه امکانات مادی و معنوی- برای قدم‌گذاشتن در راه پیشرفت اجتماعی و مدنی تلقی نمود. هدف این بررسی نیز همینست که نشان دهیم، “مسلمان بودن” روشنفکران ایرانی، نه چون مسیحی بودن اروپاییان جنبه‌ای “فلکلوریک” دارد، بلکه بازتاب جامعه‌ای است، که نفوذ و قدرت اسلام و متولیانش آنرا علیرغم کوشش‌های پیشرفت‌طلبانه عظیم، در شرایط قرون وسطایی می‌خکوب ساخته است و برآبی این نفوذ فلج‌کننده را درست در ماهیت خودکامانه اسلام و بویژه شیعه‌گری جستجو باید نمود.



«این مذهب شیعه که مغایر با مذهب

نیاکان بزرگ ماست، باید متروک گردد.»

نادرشاه در دشت مغان

اگر “اسلام‌شناسی” به سبب ماهیت “غیر منطقی” اسلام، اصولاً غیرممکن است، خودکامگی مطلق آنرا در همه زمینه‌های عقیدتی و عملی می‌توان بروشنی دید. کارایی نگرش علمی مطرح شده نیز در همینست که بدان می‌توان ادیان را در ماهیت و عملکردشان به مقایسه تحلیلی کشاند. مثلاً در باره فرقه‌گرایی بعنوان واکنش در مقابل

خودکامگی مذهبی، مقایسه میان مسیحیت و اسلام نشان می‌دهد، اگر کشاکش مداوم مذهبی در قرون وسطا همه انرژی سازندگی در اروپا را بهدر می‌برد و برآمدن دهها 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 برشمرده‌اند!

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

«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 کتابخانه‌ها... می‌کشانید و این سفیهان حتی در فتنه‌ها و مصائب سخت مانند حمله غزان و هجوم مغول نیز از این اختلافات دست بر نمی‌داشتند.»^(۲۷)

درباره حمله غزان به نیشابور می‌خوانیم:

«چون غزان برفتند، مردم شهر را به سبب اختلاف مذاهب، عقاید قدیم بود. هر شب فرقتی از محلتی حشر می‌کردند و آتش در محلت مخالفان می‌زدند، تا خرابها که از آثار غزان مانده بود، اطلال شد و قحط و وبا بدیشان پیوست تا هرکه از تیغ و شکنجه جسته بود، به نیاز بمرد.»^(۲۷)

«کثرت عدد فقها را در آن ایام تا قرن هفتم می‌توان از اینجا حدس زد، که فقط در کنف اداره امام (حنفی) برهان‌الدین محمد معروف به صدرجهان... نزدیک شش هزار فقیه بسر می‌برد.»^(۲۸)

در میان فرقه‌های اسلامی، برآمدن "مذهب حقه شیعه" خون‌آلودترین کشاکش‌ها را پشت سر دارد. از همان هزاره اول، پس از آنکه عباسیان قدرت خلافت را از دست بنی امیه بیرون آوردند، اعراب شیعه بعنوان افراطی‌ترین جناح اسلامی بسوی کسب قدرت هجوم بردند.

«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 خانه‌های محله کرخ بغداد... و خانه‌های محلات دیگر طعمه آتش شد و با خاک یکسان گشت.»^(۲۹)

شیعیان، برخلاف دروغهای بیش‌مانه "علاّمه"‌ها و "استادهای دانشگاه"، نه تنها ایرانیانی نبودند، که در پی زنده ساختن "اسلام راستین" باشند، بلکه جناح افراطی و مطلقاً ستیزه‌جو و خونریز اعراب را تشکیل می‌دادند 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 ستیان بدر آورند. پطروشفسکی می‌نویسد:

«از لحاظ تاریخی فرضیه منشاء ایرانی داشتن تشیع نادرست است و اکنون می‌توان این نظر را کاملاً رد شده شمرد... نخستین شیعیان از "موالی" (بندگان: ایرانیان) نبودند، بلکه عرب بودند.»^(۳۰)

واقعیت تاریخی غیرقابل انکاری است، که با قدرت‌یابی شمشیر اسلامی و تسلط اعراب بر ثروتهای بیکران کشورهای تحت حکومتشان، مبارزه‌ای سخت دهشتناک، پراز دسیسه و خون و غدر، میان قبایل بیابانگرد عرب

برای کنار زدن رقیبان درگرفت، که جا بجایی 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.

(در اینجا با توجه به تصویر روشن تاریخی درباره منشاء و علت قدرت یابی شیعه گری، خواننده را فرا می خوانیم، درباره انگیزه و هدف همه آنانکه درباره تشیع، بعنوان "واکنش ملی ایرانی در مقابل اسلام خلفا" و یا "فرآیند فرهنگ و روان ایرانی" قلم پردازی کرده اند، بدآوری بنشینند!)
بگذریم، سلاح برای رهبری شیعیان در مقابل دیگر جناحهای اسلامی گذشته از شمشیر خونریز و "تروریسم" فردی و کشتار جمعی، بیشک یکی هم بالا بردن درجه خودکامگی اسلام به اوجی نوین بود. گذشته از نهادن سلاح "نهی از منکر" در دست هر فرد شیعه، که به تناسب قدرت به او امکان می داد، به دگر آزاری بپردازد، اعتقاد به امامان بعنوان نایب و نماینده خدا و تعمیم این نقش به "روحانیت"، نقش رهبران این فرقه را بزودی بدانجا رساند، که به قیمت خواری و زیونی بیحد مؤمنان، سیادت آن جهانی را با قدرت این جهانی در دست خود متمرکز سازند.

چنین است که خودکامگی شیعه گری به بهترین وجه و به روشنی بی نظیر در سطح جهانی نشان می دهد، که خودکامگی مذهبی و غلبه بی چون و چرای آن بر روان آدمیان نه تنها آنان را مقهور خود می سازد، بلکه شخصیت انسانی، احساس مسئولیت و زایش فکری را می رباید و انرژی سازنده معنوی را بکلی بهدر می دهد. همانطور که عامل رکود هزار ساله قرون وسطایی در اروپا را باید بیواسطه ناشی از تسلط خودکامگی دستگاه حکومت کلیسا دانست، تسلط شیعه گری بر اکثریت جامعه ایرانی، و تبدیل این اکثریت به "امت افسون زده و درمانده" در دست خودکامگی "خادمان شرع انور" را باید عامل اضمحلال پرشتاب ایران و ایرانی (حتی در مقایسه با هزاره اول اسلام) بدانیم. چرا که انسان افسون زده درگیر و دار چنین اعتقادی، پای بر خاک سیاه دارد و نگاه به آسمان. زندگی اش برزخی است میان تولد و مرگ و بدانچه در جهان می گذرد بی اعتنا؛ اگر به تلاشی برای "تحصیل معاش" مجبور گردد، باری است که بردوش می برد؛ "دوروزه حیات" است که باید با "آلودگی ها" یش بسررسد. 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.» (۳۱)

در چنین جامعه ای، کوشش در راه توضیح رویدادهای تاریخی و جریانات اجتماعی، برپایه سطح رشد نیروهای مولده و مناسبات تولیدی، نه تنها راه بجایی نمی برد، بلکه با چشم پوشی از خودبیگانگی، بیگانگی فرد از اجتماع و "روح مرده ای" (مارکس) (۳۲) که بر جامعه غالب است، به نتیجه گیریهای خسران آوری می رسد. ابعاد مسأله زمانی روشن تر می گردد که دریابیم، چگونه شیعه زدگی جامعه ایرانی، نه تنها مؤمنان به این مذهب را مسخر ساخته، بلکه تمامی فضای جامعه را آغشته است. مذهب زدگی اسلامی قرنهای انرژمی معنوی ایرانیان را در "دریای معارف اسلامی" بهدر داد؛ راه تفکر خلاق را بر نسلهای متمادی بست و تنفس را برای راهگشایان بالقوه این سرزمین غیرممکن ساخت.

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 قافله بشری عقب ماندند، در دوره معاصر نیز فشار شیعه‌زدگی چنان فلج‌کننده بود، که فرصت‌های پرشمار، برای دست‌کم جبران عقب‌ماندگی‌ها و همپایی با دیگران از دست رفت و صحنه تاریخ معاصر ایران به صحنه نبردهای عظیم محکوم به شکست و میدانی مملو از قهرمانان شکست خورده و شکستهای تراژیک بدل شد.



«الناس ثلاثة انواع، عالم ربّانی و متعلّم
علی سبیل الرشاد و الباقي همج رُعا»
امام اوّل شیعیان به کمیل بن زیاد

اگر وجود گرایشات انسان دوستانه در "مسیحیت اولیه"، نتوانست از برآمدن دستگاه خودکامه حکومت کلیسا جلوگیری کند، خودکامگی اسلام چنان بود، که حتی "اعراب قرآن بدست" که به شمشیر اسلام بر نیمی از جهان آنروزگار دست یافته بودند نیز از سر فرود آوردن در مقابل آن ابا داشتند. چنانکه ابونواس شاعر دربار هارون الرشید سرود:

«اگر شراب حرام است چه باک؟ نه آنستکه لذت همه در حرام است؟» (۳۳)

این ماهیت "آئینی" بود که نه تنها انسان را ذاتاً پست و بدکار تلقی می‌نمود، که درست با حرام ساختن همه لذات زندگی مادی و معنوی و مهمتر از آن ربودن قدرت تمیز خوب و بد از مؤمنان، کششی عظیم بسوی رذایل انسانی دامن می‌زد. سخن از خودکامگی اسلام است که حتی متولیان و حکومتگرانی را که از اسلام صاحب همه چیز شده بودند از رفتار به مسلمانی ناتوان ساخته است.

بی‌شک متشّع‌ترین "عالم اسلامی" در هزاره اوّل امام محمد غزالی است. او را باید مخترع "فقه اسلامی" دانست و چه بدینکه کوچکترین انحراف از اسلام را بر نمی‌تافت (و بدین خاطر همه دانشمندان پیشین ایران را تکفیر کرد) و چه بدینکه در زدودن آثار فرهنگ و آیین ایرانی بزرگترین کوششها را بکار برد، او را براستی "بزرگترین عالم اسلامی" شناخته‌اند!:

«شب سیده چراغ نباید کرد، تا اصلاً آتش نبینند... چنانکه از آن نام، نشان نماند. کسی نام نوروز نبرد و نام

سیده نبرد و این رسم‌ها فراموش گردد.» (۳۴)

جالب عاقبت حال اوست، که:

«از طریقه علما برگشته... با وساوس شیطانی سروکار پیدا کرده... بر فقهای متکلمین طعن می‌زند و از این

جهت درگیراگیر کفر و بی‌دینی است.» (۳۵)

«از عجایب امور آنستکه (امام محمد) غزالی که یکچند درصد تکفیر علما اوایل برآمده و بشدت بر آنان

تاخته بود، خود بعد از بازگشت از سفر دهساله و اظهار مقالات جدید... دچار حملات سخت متعصبان

خراسان شد؛ چنانکه ملحد و زندقش خواندند و از راههای گوناگون درصدد ایداء او برآمدند.» (۳۶)

خودکامگی اسلام بحدی است که نه تنها اصولاً مسلمان بودن را غیرممکن می‌سازد، بلکه به روان‌پریشی عمیقی نزد مؤمنان دامن می‌زند. این روان‌پریشی بمراتب مختلف اما بطور استثنائناپذیری مسلمانان را فراگرفته و البته در رده‌های بالاتر به نتایج وخیم‌تری منجر شده است.

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

«هارون‌الرشید هم از اندرزهای زاهدان متأثر می‌شد و هم از سماع خنیگران 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. 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 زیاده‌روی می‌کرد و گاه در فسق و عشرت به افراط می‌گرایید.» (۳۷)

نگاهی به دیگر حکومتگران اسلام زده نشان می‌دهد، که روان‌پریشی هارون‌الرشید «قاعده» ایست ناشی از خودکامگی اسلام. نمونهٔ دیگر تیمور لنگ و پسرش شاه‌رخ‌اند، که خونخوارگی شان و آنچه بر ایران رواداشتند از هر توصیفی بی‌نیاز است، اما آنچه به عمد پنهان مانده اسلام‌زدگی 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 همهٔ جنگها، سفرها و لشکرکشی‌ها قرآن بزرگی بهمراه داشت که آنرا- همواره- بر عرّاده‌ای نهاده پیشاپیش اردوی او می‌کشاندند و پیش می‌رفتند.» (۳۸)

اینکه تیمور درست به سبب مسلمانی- و نه چنانکه ادعا می‌شود به سوءاستفاده از «اسلام عزیز»- به جنایتها و کشتارهای کم نظیر در تاریخ جهان دست زد، که کمترین نمونهٔ آن برافراختن مناری از جمجمهٔ مردم کرمان بود. قاعده‌ایست که استثنا بردار نبوده و نیست. به اسلام‌زدگی و روان‌پریشی شاه‌رخ‌جانشین‌اش توجه کنیم:

«مدت‌العمر، 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 درمی‌یافت... و در محراب طاعت، از خوف و خشیت، مانند برگ بید از باد صرصر می‌لرزید.» (۳۹)

با شناخت این «مکانیسم» دیگر نباید شگفت‌انگیز باشد، که روان‌پریشی شاهان شیعهٔ صفوی را به مراتب از هارون‌الرشید و تیمور بیشتر بیابیم.

شاه اسماعیل بنیانگذار سلسهٔ صفوی («مرشد کامل») یک گروه ۱۲ نفری «زنده‌خواران» در دربار داشته است که «زیر نظر جارچی باشی شاه انجام وظیفه می‌کردند و مأموریت داشتند که به محض اشارهٔ وی گوشت بدن مجرم را به دندان قطعه قطعه کنند و بخورند. این رسم تا پایان عصر صفوی برقرار ماند.» (۴۰)

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. (۴۱)

به ذکاوت بسیاری نیاز نیست، تا این خشونت وحشیانه را ناشی از شیعه‌زدگی شاه عباس بیابیم: «شاه عباس به اخترشناسی و طالع بینی ایمان داشت و در انجام کارهای مهم مملکتی محکوم رأی منجمان و ستاره‌شناسان 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.» (۴۲)

متولیان اسلام بسیار علاقمند بوده‌اند که استبداد و خشونت شاهان را توصیف کنند و آنها را مجموعه‌ای از همه رذایل بشری بشمارند. اما در این راه نیز کوشیده‌اند که اسلام‌زدگی شان را بپوشانند و بدین منظور دینداری آنها را "سالوسی" قلمداد نموده‌اند، 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 شیعه‌زدگی "امت" از صفویه به بعد است که استثنا بردار نبوده و از شاه تا رعیت و از طلبه تا شیخ‌الاسلام را در دام سحر خود اسیر داشته و آنها را بمراتب مختلف، متناسب با شیعه‌زدگی شان به روان‌پریشی دچار ساخته است.

به نشانه‌های تاریخی مشخص می‌توان این رابطه مستقیم را دریافت و نشان داد، که شاهان و حکام خودکامه در اسلام‌زدگی شان تافته‌ای جدا بافته از "امت" نبوده‌اند. در غیر اینصورت باید فرض کنیم که این "خودکامگان" از شاه عباس تا محمدرضا شاه، از مبانی فکری و اعتقادی دیگری غیر از شیعه‌گری برخوردار بودند، تا بپذیریم، که به داشتن این مذهب تظاهر می‌کرده‌اند!

از نشانه‌های یاد شده از احساس غم و یأس در نزد مؤمنان به ادیان خودکامه سخن گفتیم و بر این احساس بر "تخت طاووس" نیز نمی‌توان غلبه کرد. آخرین نمونه اسفناک این واقعیت، 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 می‌خواسته‌ام، دارم. چه بعنوان یک انسان و چه بعنوان یک شاه... زندگی‌ام مثل یک رؤیای شیرین پیش می‌رود هیچکس در جهان نمی‌تواند شادتر از من باشد، و با وجود این...» (۴۳)

واقعیت اینست که خود رهبری شیعه می‌داند که هیچ انسانی داوطلبانه و صادقانه تسلیم خودکامگی نمی‌شود و از اینروست که هر نوع دینداری را "تظاهر" به دینداری تلقی می‌کند. در حالیکه علت تظاهر و ریاکاری در اعتقاد به ادیان خودکامه را باید در تحمل ناپذیری آنها و نه در "ضعف مؤمنان" جستجو نمود.

ادیان خودکامه، در آخرین تحلیل نه قادرند پیروان را به ایمان صادقانه‌ای 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 در سطح جامعه می‌توانند ادامه حیاتشان را تضمین کنند.

این تازه‌زمانیست که خودکامگی "ارباب دین" علیرغم ماهیت نیک‌خواهانه و انسان‌دوستانه 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 نیکویی‌ها بتو رسد از جانب خداست و هر بدی رسد از نفس تو است» نساء ۷۹

«آنانکه به آیات ما کافر شدند بزودی به آتش دوزخشان درافکنیم که هرچه پوست تن آنها بسوزد به پوست دیگرش مبدل سازیم تا سختی عذاب را بچشند.» نساء ۵۶

«آنانرا که در راه خدا هجرت نکنند دوست نگیرید و اگر مخالفت کردند آنها را هر کجا یافتید، گرفته بقتل رسانید.» نساء ۸۹

«چنانچه از گناهان بزرگی که شما را از آن نهی کرده‌اند، دوری گزینید، ما از گناهان دیگر شما درگذریم.» نساء ۳۱

«ای اهل ایمان، اگر خداترس و پرهیزکار شوید، خدا... گناهان شما را بپوشاند.» انفال ۱۷

«خدا به قسم‌های لغو بیهوده شما را مؤاخذه نخواهد کرد.» مائده ۸۹

«ای اهل ایمان، هرگاه بخواهید که با رسول سخن سری گویند (یا سئوالی کنید) پیش از این کار باید (مبلغی) صدقه دهید.» مجادله ۱۲

«چنانچه از خیانتکاری معاهدین خود می‌اندیشی در این صورت عهد آنها را نقض کن.» انفال ۵۸

.....

همانطور که گفتیم هرچه خودکامگی مذهبی شدیدتر، زمینه برای رشد "انحرافات" نیز وسیعتر است. و بررسی تاریخ شیعه، بعنوان مذهبی مشحون از فرقه‌گرایی‌ها و درگیریها، خود در درجه اول حکایت از خودکامگی تام این مذهب دارد.

این کشاکشها، از پایین‌ترین سطح که همان "رساله‌نویسی" است، آغاز گشته و تا "الحاد" که همان تجدید نظر در مبانی و اصول اعتقادی است، به پیش می‌رود. تاریخ شیعه چیزی نیست جز مبارزه اصولیون و اخباریون، متشرعین و متصوفین، غلات و رافضیان، نعمت‌اللهمی و ذهبی، بالاسری‌ها و "پایین‌سری‌ها"، علی‌اللهمی و اسمعیلیه...

از جهت دیگر می‌توان گفت که شیعه‌گری چون به تحمل ناپذیری خودکامگی اش واقف است، مؤمنان را به هفتاد و دو ملت تقسیم می‌کند تا با هم بجنگند؛ و غوغاگری مداوم را سرمایه می‌کند، تا مؤمنان را از فشار خودکامگی خویش غافل نماید. در مبانی عقیدتی و رفتاری شیعه کمتر نکته‌ای را می‌توان یافت، که زمانی مورد تجدید نظر و اعتراف برخی قرار نگرفته و موجب دو دستگی‌ها نگشته باشد. با اینهمه تجدید نظر طلبان نیز چنان مقهور خودکامگی این مذهب بوده‌اند، که تجدید نظر طلبی شان هر چند انگیزه در رهایی داشته، از آنجا که هر بار تنها جوانبی را در نظر گرفته‌اند، مغلوب دیگر عناصر این مذهب گشته، "نوآریشان" پس از مدتی در همان بستر گسترده جریان یافته، به نازیایی اندیشه‌ها منجر گشته است.

اینهمه هرچه هست، "حیرت‌انگیز" نیست. حیرت‌انگیز آنستکه "روشنفکران" اسلام‌زده، پس از برقراری حکومت ناب اسلامی، که خود در "نقطه پایان" سیر اضمحلالی مرحله به مرحله ایران ممکن گشت، بدین برآمده‌اند که حکومتگران اسلامی، به آیین مسلمانی حکومت نمی‌کنند! از دو حال خارج نیست، یا آنکه اینان بکلی از ماهیت اسلام و عملکرد تاریخی و اجتماعی متولیان‌ش بیخبرند، و یا آنکه شیعه‌زدگی چنان فلج‌شان ساخته، که این عملکرد را به هیچ می‌گیرند.

یک چیز مسلم است و آن اینکه اگر حکومتگران اسلامی واقعاً به آیین مسلمانی رفتار می‌کردند، مدت‌ها بود که می‌بایست در حیطه قدرتشان سنگ برسنگ بند نباشد و اگر چنین نکرده‌اند، نه بدانکه در ایمان و اراده مسلمانی شان خللی بوده، بلکه از آنجا که تحقق "اسلام ناب" در عمل غیرممکن است!

بر این ادعا به نتایج پژوهشهایی که بویژه در سالهای اخیر صورت گرفته، پا می‌فشاریم. بر اساس این پژوهشها می‌توان نشان داد، که این ادعا در مورد همه جوانب "احکام اسلامی" صادق است و تنها برای آنکه نشان داده باشیم، از چه سخن می‌گوییم، به موضع قرآن در مورد زنان نظر افکنیم:

«مکر و حيلة شما زنان بسیار بزرگ است.» یوسف ۲۸

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

«مردان را بر زنان تسلط است... زنانیکه از مخالفت و نافرمانی آنان بیم‌ناکید... بزدن تنبیه کنید» نساء ۳۴

.....

با این دستورالعمل صریح و تحریف‌ناپذیر وای به روزی که حکومتگران اسلامی توانایی رفتار به آیین مسلمانی را داشتند! وگرنه درباره اراده آنها حرفی نیست. چنانکه از همان اوان برقراری اولین حکومت شیعه در تاریخ ایران شاهد کوشش مداومشان هستیم:

«در زمان شاه طهماسب اول (صفوی)... زنان... از خانه جز به حکم ضرورت بیرون نمی‌آمدند و در کوی و برزن پیاده نمی‌گشتند... او فرمان داده بود که در هیچ قسمت، زن بر اسب ننشیند و لجام بدست نگیرد... و هر چند عجزه باشد در کنار معركة قلندران و بازیگران مقام نکند.» (۴۴)

«وقتی زن یکی از بزرگان بر حسب ضرورت و لزوم بخواهد از خانه بیرون برود، چندین نفر از خواجه‌سرایان از پیش و پس او با چوب حرکت می‌کنند و گذرگاه را قرق می‌کنند... هر وقت زنان شاه بخواهند به صحرا بروند باید مردم از دو فرسخ دورویر، از نزدیک شدن به حرم شاه بپرهیزند... اگر چه در شب زمستان باشد، باید تمام مردهای آن آبادی فرار کرده، در میان برف و سرما به کوه بزنند. زمانی که شاه عباس با زنان خود به ییلاق 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 می‌رسند و مردی را در آنجا خفته می‌بینند، از تعجب فریاد می‌کشند، خواجه سراها با خبر شده و بدون آنکه آن بدبخت را بیدار کنند در همان نمدی که روی آن خوابیده بوده، می‌پیچند و می‌برند و زنده زنده دفنش می‌کنند.» (۴۵)

پرسیدنی است، کدام نیرو ایران را چنین به "شرق وحشی" بدل می‌ساخت که حتی از عصر مغولان (!) هم یک مرحله عقب‌تر رفته بود؟

«زن در عهد صفوی بطور کلی مقام و منزلتی بیشتر از برده نداشته است و بمراتب، حتی از دوران تسلط مغولان نیز بی‌ارزش‌تر بوده است. زن دیگر خانم خانه نیست، بلکه عبد مرد است و جسمش مانند سفره‌ای، در اختیار چنگ و دندان هوسهای او.» (۴۶)

همین بندگی زن، در آن دوران نیز همچون امروز، عامل مهم شیوع "فساد" در سایه حکومت اسلامی بود: «تنها در اصفهان چهارده هزار معروفه 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 هر یک مالیاتی می پرداختند که مجموع آن به دوپست هزار اِکوبالغ می شد...» (۴۷)

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 نازایی 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 صدرا گوشه گیر و گمنام می شوند و برخی دیگر مانند میرداماد با مغلط گویی و کم گویی خود را از فتنه در امان نگاه می دارند، کمتر کسیست از آنها که به تهمت زندقه و کفر متهم نشده باشد...» (۴۸)

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 یا نبود گشتند و یا به "مهاجرت" محکوم شدند. آری، نسل معاصر ایران دید و چشید که "فراموشی" دورانی که میرعماد، بزرگترین خطاط عصر را قطعه قطعه می کردند، چگونه به تکرار "دوران صفوی" منجر گشت!

به داوری احسان طبری در سه دهه پیش از این، درباره عصر صفوی، نگاه کنیم:

«از اواسط قرن نهم میلادی رهبری ایدئولوژیک جنبشهای خلقی در ایران بدست شیعیان افتاد.»

و برای مؤثر ساختن بازهم بیشتر این "چماق" ادامه می دهد:

«این تحلیل دانشمندان ذیصلاحیت شوروی که از موضع مارکسیسم انجام گرفته، درباره نقش تشیع در تاریخ کشور ما کاملاً درست است.» (۴۹)

آری، در نتیجه چنین ضرباتی بر کوششهای روشنگرانه در دوران معاصر 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!) (۵۰) و بدین کژراهها "نسل جوان" ایران را به پای خود به مسلخی مکرر برانند!



از آنجا که در آثار نویسندگان ایرانی مظاهر این در ماندگی بقدر "کافی" (!) توصیف گشته، از پرداختن بدان چشم می پوشیم و بحث خود در این باره را با گریزی به نگرش تحلیلی درباره دین، چنانکه در آغاز این فصل مطرح شد، به پایان می بریم.

گفتیم که تسلط خودکامگی مذهبی، از هر جهت از "بلوغ" انسان جلو می گیرد و او را در دوران "کودکی" میخکوب می سازد. تنها به این عملکرد است که سلطه خودکامگی تحکیم می یابد و "فرد مؤمن" به دستاویز امیال بدوی و انگیزه های "غیر انسانی" بدل می گردد. روان پریشی ناشی از آن، انسان را به افسون زده ای بدل می سازد، که نه تنها به واقعیت زندگی، روزنه ای نمی یابد، که چنان دستخوش اوهام است، که "خواب" را از واقعیت زندگی

واقعی تر می‌یابد! در مقابل جامعه‌ای که چنین روان‌پیشانی در آن می‌لولند، جز سیر به سوی اضمحلال و بدویت راهی نمی‌ماند. تنها با شناخت این درونمایهٔ «فرهنگ اسلامی» است، که می‌توان سیر اضمحلالی ایران را- نه به امروز بلکه از دوران‌های پیش از این- دریافت.

نگاهی به همین یک قرن پیش، یعنی اواخر عصر قاجار، تصویر زنده‌ای از مشغلهٔ فکری و حیات ذهنی «امت» بدست می‌دهد:

اول آنکه همچنانکه انسان در کودکی قادر به تفاوت‌گذاری میان رؤیا و واقعیت نیست، برای «امت» آنروزگار نیز رؤیای «صادقه» از واقعیت زندگی پراهمیت‌تر است:

«دیگر آنکه زوجهٔ جناب آقا سید محمد حسین مجتهد خواب می‌بیند که در خانهٔ استاد بقالها، در فلان اطاق پنج خمرهٔ اشرفی است. جناب سید، استاد مشارالیه را می‌طلبد و به او می‌گوید عیال من چنین خوابی دیده است، پنهانی خودم و خودت می‌رویم و این گنج را بیرون می‌آوریم. آن شخص به او اعتراض می‌کند و می‌گوید که باید به بیگلربیگی شهر خبر داد. جناب سید هرچه اصرار می‌کند استاد قبول نمی‌کند. بعد از دو سه روز خود سید با عیالش بیل و کلنگی برداشته غفلتاً می‌رود در خانهٔ مشارالیه آن اطاق را قدری حفر می‌کند که زن استاد داد و فریاد می‌کند که چرا خانهٔ ما را خراب کردی؟ نمی‌گذارند درست جستجو نمایند. جناب سید فوراً می‌رود و به حکومت عارض می‌شود، بقسمی بر حکومت مشتبه می‌کند که حکومت را لاعلاج کرده چند نفر از اعیان شهر و نوکران خود را با بنا و عمه می‌فرستند در خانهٔ استاد بقالها که گنج را بیرون بیاورند. از صبح الی شام خانهٔ استاد بیچاره را خراب کرده عاقبت مبالی و چاه مبالی و چند پلهٔ خراب شده پیدا می‌شود که حکومت یأس حاصل نمودند. پنج تومان به جهت خرابی خانهٔ مشارالیه می‌دهند و شخص مقتنی که داخل چاه شده بود، بواسطهٔ دمهٔ چاه خفه می‌شود.» (۵۱)

دوم آنکه، «وقوع معجزات» مهمترین مشغلهٔ فکری «امت» را تشکیل می‌دهد و خط تلگراف میان بوشهر، تهران و خانقین، ظاهراً هدفی دیگر نداشته، جز آنکه ظهور معجزات را سریعاً به اطلاع مشتاقان برساند. سالی و ماهی نیست که چنین «اخباری» نباشد:

«دیگر آنکه از قرار خطوط عربستان دو معجزه در کاظمین علیهماالسلام واقع شده... اهل شیراز تمام دکاکین بازار و مساجد و کاروانسراها و امامزاده‌ها را چراغان کرده‌اند... به جهت زیادی چراغان شمع صندوقی هجده قران، حالا رسیده به سه تومان و پنج قران، قند و چای هم گران شده.» (۵۲)

«دیگر آنکه از قراری که از نجف اشرف تلگراف و خط رسیده معجزه‌ای از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بظهور رسیده است. در شیراز دو سه روز نقاره زدند و امامزاده‌ها را چراغان کردند.»

«دیگر آنکه بجهت این معجزه‌ای که بظهور رسیده مجدداً بازارها و مساجد و امامزاده‌ها را چراغان میکنند. جناب صاحب دیوان هم پنجاه تومان داده‌اند که در مسجد نو چراغان کنند.» (۵۳)

ارزش «پنجاه تومان» را از گزارشی از همین سالها می‌توان دریافت:

«دیگر آنکه در قریهٔ زرقان جمع خانه‌های یهودی که در آنها موطن هستند آتش گرفته است. حتی مسجد و تورات آنها سوخته است. به حکومت عارض شدند، حکومت پنجاه تومان از خود دادند و حکم کردند که

دویست تومان هم اهل یهود شیراز بدهند به جهت تعمیر خانه‌ها!» (۵۴)



بدانچه گذشت، دریافتیم 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 می‌رود. مردمی که به بردگان فکری و جسمی "کلیسا" و قدرتمندان متکی به آن بدل شده‌اند، از انباشت ثمره کار و تفکر خود باز می‌مانند و "اضافه تولید" مادی و معنوی یا دریای قدرت "کلیسا"، قربانی می‌گردد و یا در مقابله با آن، در کشاکشهای مذهبی و جنگهای پایان ناپذیر به هدر می‌رود. این "شکل بندی" اجتماعی از "ثبات" بی نظیری در تاریخ برخوردار گشته است. چنانکه در اروپا ده قرنیه ادامه یافت و در چین از تداومی پنج هزار ساله برخوردار گشت، که در طی آن جامعه در هیچیک از زمینه‌ها به حرکت محسوسی دست نیافت.

در این میان بررسی قرون وسطای اروپایی از "اهمیت ویژه‌ای" برخوردار است. این ویژگی در آنستکه در این نقطه از جهان، برای نخستین بار در تاریخ، بر این "دور باطل" غلبه گردید و بدین موفقیت عظیم تاریخی و جهانی، جوامع اروپایی به راه نوزایی فرهنگی و مدنی افتادند. در نتیجه همین پیروزی نیز با پیشرفتهایی در همه زمینه‌های مادی و معنوی موفق شدند که رفته رفته اروپاییان را به پیشاهنگ دیگر جهانیان بدل ساخت.

در مقایسه اروپا با دیگر نقاط جهان در وهله اول دو ویژگی چشمگیرند، یکی انقلاب فنی و علمی است و دیگری برآمدن حکومتهایی که کمابیش در مسیر دموکراسی سیاسی و اجتماعی سیر می‌نمایند.

جهش فنی و علمی در اروپا، هرچه از قرن نوزدهم دورتر می‌شویم، کم‌رنگ‌تر می‌گردد، چنانکه امروزه اروپا تنها یکی از کانونهای پیشرفت علمی را تشکیل می‌دهد. دیگر آنکه در زمینه تأمین "حکومت مردم بر مردم" هم، حکومتهای اروپایی به خوشبینانه‌ترین برداشت، تازه در نیمه راهند. وانگهی ساختارهای دموکراتیک اجتماعی و سیاسی در نقاط دیگر جهان نیز یافت می‌شود. جوامع اروپایی از نظر بینش اجتماعی و بویژه باورهای مذهبی نیز تافته جدا بافته‌ای نیستند و مشخصاً بیش از نیمی از جمعیتشان را مؤمنان به باورهای مذهبی تشکیل می‌دهد و این تا بدانجا که بطور متوسط ۱۵ درصد اروپاییان هنوز هم نه تنها به خدا بلکه به وجود "شیطان" نیز باور دارند!

با اینهمه چون از دیدگاه امروز به تاریخ اروپا بنگریم، این پرسش به ذهن خطور می‌کند، که از چه زمان و به چه عواملی جلو افتادن نسبی اروپاییان شروع شد؟

آیا باید انقلاب کبیر فرانسه و دست‌آوردهایش را آن قدم اساسی تاریخی بحساب آورد، که گسترش و تداوم آن اروپا را بجلو انداخت؟ شکی نیست که این انقلاب از نقش تعیین‌کننده‌ای برخوردار بود و وقوع آن زمینه پیشرفتهای اجتماعی، سیاسی، علمی و فرهنگی دورانسازی را ممکن ساخت، که بنوبه خود به روندی دامن زدند که همچنان ادامه دارد. اما تنها آنگاه که شعار این انقلاب، "آزادی، برابری و برادری"، در سطح جهانی تحقق یابد، بشریت به مدنیت واقعی و شایسته دست خواهد یافت.

پیروزی این انقلاب مستقیماً مربوط به پیش زمینه‌ای بود، که یکی دو قرن پیش از آن به شکل "نوزایی فرهنگی" (رنسانس) فراهم آمد و همین پیش زمینه، پیروزی انقلاب را در این نقطه از جهان ممکن ساخت. در حالیکه پس از آن نیز بسیاری خیزشهای بزرگ در دیگر نقاط جهان (چین، روسیه...) بوقوع پیوستند، که علیرغم پیروزیهای مرحله‌ای، به دست‌آوردهای انقلاب فرانسه نایل شدند.

پس یک "انقلاب فرهنگی" و "نوزایی فکری" است که می‌تواند نه تنها شرایط وقوع انقلاب اجتماعی و سیاسی را فراهم آورد، بلکه قشری آگاه، منسجم و با اراده مترقی را در جامعه متبلور سازد، که رهبری انقلابی عمیق و پیشرفت طلبانه را بدست گرفته، تازه پس از پیروزی که ناگزیر به یک ضربه فراهم نخواهد آمد، از دست‌آوردهایش پاسداری کند. در صورت وجود چنین قشری، که به برتریهای خود سرکردگی جامعه را بدست خواهد گرفت، حتی شکستها و عقب‌نشینی‌های مرحله‌ای 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 می‌توان به چنین "انقلاب فرهنگی" دامن زد و چگونه ممکن است از درون جامعه‌ای عقب‌مانده و تاریک‌اندیش، روشنگران و روشنفکرانی و بالاخره فرهنگ‌پرورانی برآیند، که چنین تحوّل را موجد گشته، به پیش رانند؟

دقیق‌تر آنکه باید دید، که کدامیک از جوانب "فرهنگ"- متشکل از آگاهیهای علمی، اجتماعی، تاریخی و یا فلسفی- در این نوزایی از نقش عمده‌ای برخوردارند؟

این شناخت خود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. زیرا گرچه در جهان امروز مثلاً راه دستیابی به دستاوردهای علوم طبیعی برای همه جوامع گشوده است، اما شاهد آنیم که این بخش از آگاهیها (حتی دستاوردهای فنی (تکنولوژی) ناشی از آن نیز) در جوامع عقب‌مانده، کمکی برای غلبه بر عقب‌ماندگی نبوده است. کوتاه سخن آنکه از میان جوانب گوناگون "فرهنگ"، تحوّل در شناخت و آگاهی فلسفی (!؟) نقشی تعیین‌کننده دارد و خود موجد تحوّل در دیگر جوانب و بالاخره "نوزایی فرهنگی" می‌گردد. انگلس از جمله کسانی است که به این کشف نایل آمده است:

«در آلمان قرن نوزدهم نیز، همانند فرانسه قرن هجدهم، انقلاب فلسفی مقدمه‌ای برای انقلاب سیاسی

بود.» (۵۵)

اما این هنوز مشکل ما را حل نمی‌کند و پاسخگوی این نیست، که از کجای جامعه‌ای گریبانگیر فقر مادی و افلیج معنوی می‌توانند چنین "فرهنگ‌پروران" (اینک دقیقتر بگوییم: متفکران و فلاسفه) برآیند؟ برای جوابگویی به این پرسش کفایت از مرحله "نوزایی فرهنگی" اروپا (قرون ۱۷ و ۱۸) قدمی عقب‌تر رویم تا به نقطه عطفی عظیم دست یابیم. شگفتا که اروپای قبل از قرن شانزدهم را همان اروپای "قرون وسطایی" می‌یابیم، که به هیچ جنبه‌ای از دیگر نقاط جهان پیشرفته‌تر نبوده است:

اگر میانگین عمر را شاخص وضع عمومی جامعه بگیریم، در قرن شانزدهم میلادی در هیچ جای اروپا از ۳۰ سال بیشتر نبوده است. پس از آنکه طاعون سال ۱۳۴۸ م نیمی از جمعیت را درو کرده بود، همین بیماری بسال

۱۵۴۹ م. قریب یک سوّم 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 خانمان برانداز صلیبی، به پایان رسیده بود، اینک جنگهای خانگی میان شاهان ریز و درشت در هر گوشه زیانه می کشید.

اما مهمترین ویژگی این دوران همانا قدرت کلیسا است، که بیش از یک سوّم 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 رانند و هیچ قدرتی را یارای مقاومت در مقابل دستگاه عظیم کلیسا نبود. برای تصوّر شباهت حیرت انگیز این وضع با "شرق مذهب زده" نمونه وار به شهری در قلب اروپا نظر افکنیم. در شهر کولون (کلن) از ۴۰ هزار اهالی ۵ هزار نفر را، در این عصر، "روحانیون" در رده ها و "وظایف" گوناگون تشکیل می دادند. با اینهمه حداکثر دو تا سه درصد جمعیت را می توان با سواد شمرد! چنانکه بسال ۱۵۸۰ م. تازه پس از آنکه نیم قرنی انجیل به آلمانی ترجمه شده بود، تنها ۶ درصد مردم این مناطق بکلی بیسواد نبودند!

در باره رفتار مستبدانه و حتی وحشیانه زبردستان با زبردستان 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 افسرانش پسران خود او بودند و درآمد این فروش را صرف ساختن قصر جدیدی ساخت!

آنجا که "شاهزادگان" همچون بردگان بفروش می رسند، می توان تصوّر نمود، که وضع "رعایا" چگونه بود. توصیف این وضع را در اینجا مجال نیست، و بدین اشاره اکتفا می کنیم، که "توده مردم" در موقعیت چندان بهتری از بردگان رم قرار نداشتند و خودکامگی شاهان و قدرتمندان از هر نظر قابل مقایسه با "شرق" بود.

از این مهمتر رابطه مستقیم "استبداد حکومتی" و "خودکامگی مذهبی" است. پس از دوسه قرنی که "جنگهای صلیبی" دار و ندار "مؤمنان" را بر باد داده بود، اینک لبه تیز حمله متوجه "دشمن خانگی"، (یهودیان و "جادوگران" (ملحدان) می گشت. گذشته از یهودیان که هر بار عامل ظهور قحطی و بیماری تلقی شده، خانمشان بر باد می رفت، شکنجه و سوزاندن "جادوگران" در این عصر به "نقطه اوج" خود رسیده بود (آخرین "جادوگر" اروپایی به سال ۱۷۹۳ م دو قرن دیرتر و چهار سال پس از انقلاب فرانسه در پروس 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 پنج قرن پیش برقرار بود. این شرایط را حتی از بسیاری جوانب باید "عقب مانده" تر نیز تلقی کرد. چنانکه تاریخ اندیشی اروپایی در این دوران بحدی بود که مارکوپولو را به زندان انداختند، تا از "دروغ" هایش در باره دست آوردهای علمی خاورزمین توبه کند! زیرا چگونه ممکن بود، خورشید که علت وجودی اش، روشن ساختن پاپ اعظم، نماینده خدا بر زمین بود، در "سرزمین کفار" شاهد کشف باروت و زغال سنگ و... باشد!؟

پس 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 "جز سیفلیس و تنباکو بهره‌ای نبردند" و کشت سیب زمینی که گرسنگی مزمن توده‌ها را درمان نمود، دوسه قرن دیرتر (دقیقاً از سال ۱۷۶۵ م) در مرکز اروپا شایع شد.

با توجه به راهی که اروپا در این پنج قرن گذشته پیموده، پرسیدنی است که سرآغاز این تحوّل کدام بوده و چه "رویداد دورانسازی" موفق شد. حکومت مذهب قرون وسطایی را درهم شکند و چنین روند پریپیچ و خم، اما متحول بسوی پیشرفت، را دامن زند.

بدون شک "رفرم مذهبی" مارتین لوتر (پروتستانیسیم) را باید موجد این نقطه عطف دانست. اینکه چرا درست یک "جنبش مذهبی" - و نه احیاناً جنبشی ضد مذهبی - چنین نقشی یافت و چرا کشاکشهای مذهبی در تمام طول ده قرن قرون وسطا به چنین حرکتی دست نیافتند، به نگاهی سریع به علل و شرایط برآمدن آن روشن می‌شود: مارتین لوتر - "دکتر الهیات" و وابسته طبقه "نجبای روحانی" با اعتراض به دستگاه حکومت کلیسا، در نزد توده‌های مذهب‌زده 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 لشکرکشی پاپ اینوسنس سوم روبرو شد و در جنگی که ۲۰ سال بطول انجامید، سرکوب گردیده بود. اما جنبش لوتری با استفاده از مجموعه ویژگیهایی که خواهیم دید، به شکست منجر نگشت:

اول: وابستگی لوتر به طبقات بالای کلیسا، انحصار "روحانیت" در "نمایندگی الهی" را در هم می‌شکست اما چون "نسخه" بهتری از مسیحیت را عرضه می‌داشت روی آوردن به آیین جدید را آسان‌تر می‌ساخت. دومی: برخی از قدرتمندان و فئودالها در آلمان ملوک الطوائفی آنروزگار - در درجه اول به انگیزه "سربازگیری" برای مقابله با یکدیگر - طرف لوتر را گرفتند و به حمایتش برخاستند. همین عامل موجب شد که با وجود "فتوای قتل" او توسط پاپ و صدور فرمان پادشاهی، جان رهبر جنبش حفظ گردید:

«هر که مارتین لوتر را پناه دهد، به سخت‌ترین وجهی مجازات خواهد شد. هر که 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.»

آنچه لوتر می‌گفت، تنها در مقابله با حکومت کلیسا بود و نه تنها دین بطور کلی، بلکه مسیحیت را نیز انکار نمی‌کرد، که خواستار بازگشت به "اصول اولیه" مسیحیت بود. همین نکته به توده‌هایی که تسلط پر نخوت کلیسا را در همه زوایای حیات فردی و اجتماعی حس می‌کردند، اجازه می‌داد، 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 استقبال غیرمترقبه‌ای روبرو گشت، که در همان سال ۱۵۲۱ م همشهریانش به کلیساها هجوم آوردند و غارت‌شان کردند. با اینهمه، با آنکه لوتر در دادگاه کلیسا حضور یافت و از عقابش دفاع نمود، اجرای فتوای قتلش ممکن نشد! آتش برآمده از خشم "توده"ها نسبت به کلیسا و شورش برای رهایی از "حکومت ابدی کلیسا" بزودی از مرزهای آلمان فراتر رفت و در فرانسه، کالوین و در خود آلمان، توماس مونتر با شعارهایی بسیار رادیکال‌تر توده‌های 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 ۲۵-۱۵۲۴ 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 پروتستانیسیم در زمینه نظری منجر گشت و آنرا بصورت مذهبی از مذاهب مسیحی تثبیت ساخت، که از بسیاری جوانب حتی از کاتولیسیسم نیز "قرون وسطایی" تر بود. یکی از این جنبه‌ها یهودی ستیزی بود، که در لوتریسم به اوج رسید و چهار قرن دیرتر مؤمنان به این مذهب را به مهمترین پایگاه اجتماعی فاشیسم بدل ساخت، چنانکه "مبتکران" کوره‌های آدم‌سوزی هیتلری، برای تبریئه خود و جنایاتشان (در دادگاه نورنبرگ) آنچه کرده بودند را "فریضه مذهبی" و نتیجه اقتدا به مارتین لوتر قلمداد کردند!

با اینهمه پروتستانیسیم چنان به انرژی‌های بخش از سلطه فراگیر کلیسا دامن می‌زد، که مهار آن غیرممکن گشته، ساختار ملوک الطوائفی اروپا به عامل موفقیتش بدل شد. چنانکه هنوز در منطقه‌ای سرکوب نشده از جای دیگر بر می‌فروخت. اینستکه نه تنها در تمامی طول قرنهای ۱۶ و ۱۷ بلکه در قرن ۱۸ تا انقلاب کبیر فرانسه نیز اروپا را به دریایی از خون و آتش مبارزات مذهبی فرو برد.

تنها بخاطر نشان دادن ابعاد این جنگها و کشتارهای مذهبی اشاره می‌کنیم، که مثلاً در بلژیک در مدت سه ماه، ۱۸۰۰ پروتستان بقتل رسیدند و در "واقعه 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 پایان‌ناپذیری گشت، که به "جنگهای سی ساله" شهرت یافت و با آنکه این مناطق را به زمین سوخته‌ای بدل ساخت بازهم پایان کشمکش مذهبی نبود و تنها در پایان قرن بعدی با پیروزی انقلاب فرانسه می‌توان این کشاکشها را پایان یافته تلقی نمود.

حال پرسیدنی است که چه چیز باعث شد، "فرقه‌گرایی لوتری" در مقابل چنین تهاجمی دوام آورد؟ بدون شک گذشته از تعصب و شور لوتریان در گرویدن به این فرقه جدید، در درجه اول ساختار ملوک الطوائفی اروپای آنروز، دوامشان را در میان کشمکش شاهان ریز و درشت بر سر قدرت تأمین می‌نمود:

گرویدن پادشاه سوئد به پروتستانیسیم و اختلاف هانری هشتم (پادشاه انگلستان) با پاپ کلمنت هفتم (بر سر قضیه طلاق ملکه!) هانری هشتم را وادار ساخت، با قدرت پاپ درافتد و استقلال کلیسای انگلیس (انگلیکانیسیم) را اعلام نماید. جیمز اول جانشین او نیز چون بسال ۱۶۰۵ م با توطئه کاتولیکها روبرو شد، آنها را سرکوب ساخته، از هرگونه حقوق مدنی محروم ساخت، که این محرومیت دو قرن بطول انجامید! در فرانسه نیز پروتستانها فراز و نشیبهای پرشماری را از سر گذراندند. از جمله در همان قرن ۱۶ بسال ۱۵۹۸ م بنا به قانون نانت (Nantes) از رسمیت برخوردار گشتند. اما قرنی دیرتر (۱۶۸۵ م) با لغو قانون مزبور جمع بزرگی از آنان (Huguenots) ناچار به مهاجرت به پروس شدند!

نکته آنکه، کشمکشهای مذهبی و جنگهای خونبار در این قرون، چنان وحشیانه بود، که تاریخ‌نگاران امروز اروپایی علاقه چندانی به شرحش ندارند و این دو سه قرن تا انقلاب کبیر فرانسه را بعنوان مرحله پایانی قرون وسطا

تلقی کرده، از آن به اشاره‌ای می‌گذرند!

سؤال اینجاست که چه تحوّل تاریخی دورانسازی در ورای این کشاکشهای خون‌آلود رخ می‌داد؟ برای پاسخ به این پرسش بد نیست، یکی از "صحنه"های این "کشاکش" را دقیق‌تر از نظر بگذرانیم:

انتشار پروتستانیسم مقارن بود با جنگ میان کارل پنجم، پادشاه آلمان و اسپانیا با فرانس اول پادشاه فرانسه. کارل پنجم اجازه حکمرانی بر آلمان و اسپانیا 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 لشکر فرانسوی بسال ۱۵۲۵ م. شکست خورد و جنگ خاتمه یافته تلقی می‌گشت، لشکریان کارل پنجم که در این میان به لوتریسم روی آورده بودند، بدون جیره و مواجب و علیرغم خواست پادشاه خود، بسوی رم سرازیر شدند. این سیل انسانی متشکل از مزدوران و پابره‌ها، با نفرتی بی‌حد که به مرز جنون مذهبی می‌رسید، بزودی رم ثروتمند و پر نخوت 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 تاریخ‌نگاران امروزی اروپا حتی از اشاره به آن نیز با دارند!

پس از ده قرن که عظمت کلیسا و نخوت "پاسداران دین الهی" بر جان و مال اروپاییان حکم می‌راند و با بیرحمی ثمره بیگاری مؤمنان را ربوده، از آنان بعنوان "گوشت دم توپ" در رقابتهای قدرت طلبانه استفاده کرده بود، اینک زمان انتقام فرارسیده بود.

هیچ چیز جلودار نفرت ویرانگر و انتقام‌جویی لجام گسیخته این خیل پابره‌نگان نبود. هفته‌ها قتل و غارت و شهوت‌رانی رم را درهم می‌نوردید. مهاجمان در درجه اول در پی آن بودند، که هر آنچه را تا بحال به عنوان مقدس‌ترین مقدسات شناخته شده بود، بیالایند و "متولیان سلطه کلیسا" از کشیشها گرفته تا اسقف‌هایی، که تا بحال بوسیدن دستشان افتخاری بود، حقیر سازند. توگویی اصرار داشتند، در طول چند هفته از همه نخوت و ظلمی که حکومت کلیسا در طول سی نسل به اروپاییان رواداشته بود، انتقام بگیرند. همه کلیساهای باشکوه رم به اصطبل بدل گشته، بعنوان فاحشه‌خانه و آبریزگاه مورد استفاده قرار می‌گرفت، دختران و زنان مقامات مذهبی و اشراف و همچنین راهبه‌ها مورد تجاوز قرار می‌گرفتند. چنانچه گرگورویوس (Gregorovius) وقایع‌نگار رمی، گزارش کرده، عمد داشتند که این تجاوزات در محراب کلیسا و در حضور "پدران و برادران روحانی" صورت گیرد. لشکریان آنقدر روحانیون و اشراف مذهبی را شکنجه می‌دادند تا آخرین پناهگاه زنان و دارایی‌شان را فاش سازند. اسقفها و شاهزادگان با لگد به مزدوری و "کارهای کثیف" وادار می‌شدند و در قصرهای سابق خود مجبور می‌گشتند بعنوان خدمه آشپزخانه و اصطبل به خدمت مشغول شوند. شاهزاده خانمهایی که به فاحشه بدل شده بودند، از فرط گرسنگی به باقیمانده غذای لشکریان هجوم می‌آوردند.

تسخیر رم توسط مزدوران لشکر کارل پنجم از ماه مه ۱۵۲۷ تا فوریه ۱۵۲۸ م، حدود ده ماه بطول انجامید و در این مدت دماری از پاسداران کاتولیسیم درآوردند، که پس از آن هیچگاه نخوت و قدرت کلیسا به پیش از این تاریخ نرسید. نه تنها تسخیر رم در اوان "جنبش لوتری" چنین ضربه‌ای بر "تقدس" اربابان کلیسا وارد آورد، بلکه همه تهاجمات دیگر در طول سه قرن آتی نیز از چنین درونمایه‌ای برخوردار بود و بزرگترین ضربه که آنرا باید ضربه

نهایی بر حکومت کلیسا ارزیابی نمود همانا خود انقلاب کبیر فرانسه بود. جالبست که همین جنبه نیز اغلب از دید تاریخ‌نگاران اروپایی پنهان مانده است!

چنانچه اشاره شد قدرتمندان و شاهان در اروپای قرون وسطایی دست نشانده 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 فئودالی از مقامی مذهبی برخوردار گشته بود. چون از این دیدگاه به تحولات انقلاب فرانسه بنگریم، مبارزه آزادیخواهان با دستگاه استبداد 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 ژاکوبینها را ضربه عظیمی بردستگاه 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 و ضربه این انقلاب از نظر کلیسای کاتولیک چنان بود، که واتیکان هنوز هم در بیانیه‌های رسمی، بازگشت به دوران پیش از انقلاب فرانسه را تنها راه نجات بشر قلمداد می‌کند!

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

مطالعه تاریخ تحول فکری و علمی، به موازات کشاکش در راه به‌کرسی نشاندن دگراندیشی مذهبی در اروپا، نشان می‌دهد، که ایندو چه رابطه تنگاتنگی داشته و چگونه ممکن گشت، 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 کلیسا" را باید کنار گذارد و به "قضاوت و قوه عقل انسان" اعتماد کرد. تازه، آنها را باید زمینه‌سازان دانشمندانی مانند کوپرنیک، کپلر و گالیله تلقی کرد، که باز هم نیم قرن دیرتر بنیان جهان‌بینی کلیسایی را درهم پیچیدند، تا بالاخره در قرن هجدهم بیکن (Bacon) و روسو (Rousseau) شیوه تعقل علمی و تفکر اجتماعی را طرح‌ریزی نمودند. تازه پس از قرن ۱۸ و بشمر نشستن کوشش "اصحاب دایرةالمعارف" 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 دایرةالمعارف" با گردآوری و تعیین حدود شناخت علمی واقعاً موجود در دوران مزبور ثابت کردند، که صدها هزار جلد کتاب در کتابخانه‌های 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 نشانه‌گذاری کردند. اهمیت دوران‌ساز این تحول در اینستکه، از آن پس حتی برای مؤمنان

مسیحی نیز آنچه از کلیسا و مقامات روحانی برمی آید، از حیطة علم خارج است؛ در حالیکه دیگر ادیان قرون وسطایی و مقامات مذهبی شان همچنان برای مؤمنان از "سیادت علمی" برخوردارند!

پس بطور جمع بست باید گفت، روشنگری ضدمذهب 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 می گردد. سبب اصلی موفق بودن انقلابات و رفرمهای 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 و پیش شرط هرگونه پیشرفت در همه زمینه های حیات اجتماعی. رهایی از بردگی فکری همانقدر که منزلت و هویت انسانی را به "امت" دیروزی بازپس می دهد، رشته های همبستگی و خودآگاهی انسان را قوت بخشیده، به برآمدن نطفه خودآگاهی ملی نیز کمک می کند و جامعه را برمداری کاملاً متفاوت از پیش به حرکت درمی آورد. دریافتیم که ساختارهای "فئودالی" که نتیجه تسلط خودکامگی ادیان قرون وسطایی است، در تاریخ تحول بشر از سخت جانی بی نظیری برخوردار می گردند و درهم شکستن آنها در اروپایی که این تحول را با موفقیت پشت سرگذاشته، به انرژی عظیم و کشاکش عمیقی نیاز داشته است. اما چون این را دریابیم، نتیجه می گیریم، که کشاکشهای کور اجتماعی، از جمله "کشاکشهای مذهبی"، پدیده ای ویژه "شرق مذهب زده" نیست، بلکه ویژگی یک دوران تاریخی است که "غرب" در طول چهار یا پنج قرن گذشته، آنرا به قدمهای مهمی پشت سرگذاشته، در حالیکه "شرق" هنوز درگیرودار آنست. درست همین 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 هرکوششی نیز برای "وارد نمودن" آن پیشاپیش محکوم به شکست است.

از سوی دیگر چنین "وارد" نمودنی بدین معنی است که "جوامع شرق" ذاتاً توانایی چنین تحولی را نداشته اند. در حالیکه در این سوی جهان نیز کوششهای عظیمی برای ورود به شاهراه مدنیت صورت گرفته است و جنبشهای عمیقی در این راستا برآمده اند. و اگر این کوششها به نتیجه مطلوب نرسیده، ناشی از عوامل قابل شناختی است که می توان مورد بررسی قرار داد.

چنانکه اشاره شد، شکفت انگیز است که این "رمز موفقیت" در کتابهای تاریخ اروپایی بازتاب چندانی نمی یابد. بیشک یکی بدین دلیل که دوران یاد شده چنان اثرات دردناکی در حافظه تاریخی اروپاییان بجا گذارد، که یادآوری آنرا برنمی تابند و دیگر آنکه جدایی (نسبی) سیادت کلیسا از قدرت دولتی، و اینکه کلیسا نیز رفته رفته به شیوه های نرم تر روی آورده است، از کشاکش های شدید جلوگیری می کند. البته شکی نیست، که هر قدم به سوی پیشرفت اجتماعی و آزادگی مدنی در اروپای امروز نیز با مخالفت پنهان و آشکار دستگاه قدرت کلیسا روبروست. اما اینکه هر دو طرف از تظاهر این کشاکش بصورت برخورد های شدید ابا دارند، از آن روست، که جناح مترقی این جوامع پس از بدست آوردن موضع قدرت، می کوشد این مبارزه را در چهارچوب مبارزه عمومی برای پیشرفت اجتماعی مستتر سازد. نمونه کوچک، کشاکشی است که هنوز هم در ایالات متحده بر سر این وجود دارد، که آیا در آموزشگاه ها، تاریخ تکامل طبیعی باید تدریس گردد، یا افسانه آدم و حوا؟

چنین است که از انقلاب کبیر فرانسه به بعد، درگیری قدرت اجتماعی کلیسای کاتولیک و مخالفانش در بطن حرکت‌های اجتماعی صورت می‌گیرد و "مبارزه سیاسی و اجتماعی"، ظاهراً از بار "مبارزه مذهبی" عاری گشته است و این خود بدان منجر گشته که پیشرفت طلبان و آزادیخواهان دیگر نقاط جهان درباره دگرگونی‌های پایه‌ای در اروپا به اشتباه بیفتند و "انقلاب سیاسی" را عامل اساسی در راه درهم شکستن عقب‌ماندگی اجتماعی بیان‌کنند. در حالیکه حتی تاریخ معاصر اروپا نیز به بهترین وجهی حاکی از آنستکه، هرچا روشنگری ضدمذهبی پیشرفت داشته، راه انقلابات اجتماعی و سیاسی نیز با موانع کمتری روبرو بوده است. چنانکه در شمال اروپا (از انگلستان تا فنلاند) این "انقلابات" با ملایمت چشمگیری بجلورانده شده است (نمونه آنکه در سوئد در طول "مبارزات طبقاتی" در چند قرن گذشته تنها چهار نفر(!) کشته شده‌اند) حال آنکه هرچه به جنوب اروپا نزدیک‌تر می‌شویم، عقب‌ماندگی اجتماعی علی‌رغم درگیری‌های سیاسی و اجتماعی خون‌آلود، بصورت مزمن و قابل مقایسه‌ای با کشورهای شرقی همچنان ریشه دارد. بر این تفاوت "اروپای شمالی" با جنوب اروپا (از پرتغال تا یونان) هیچ علت دیگری نمی‌توان قایل شد. جز آنکه در شمال خیلی زود و بطور قاطعانه با پیروزی پروتستانیسیم (انگلیکانیسیم) راه روشنگری اجتماعی هموار شد.

نکته مهم دیگر آنکه، آن‌دسته از کشورهای اروپایی که پیش از انقلاب فرانسه حکومت کلیسا را عقب رانده بودند، با آنکه مورد حمله و تجاوز لشکریان ناپلئون قرار گرفتند. دست‌آوردهای این انقلاب را بزودی از آن خود ساختند. نمونه بارز چنین پدیده‌ای سوئد است، که چون پس از اشغال کشور توسط نیروهای فرانسوی، شاه سوئد را فرزندی نبود، ژنرال "اشغالگر" فرانسوی بر تخت نشست و پادشاه امروز سوئد نیز از اعقاب اوست، در حالیکه سوئدی‌ان را از این بابت دغدغه‌ای نیست!

برعکس، در هیچ کجای دنیا (بوژه در "جهان سوم") آنجا که روشنگری ضد مذهب قرون وسطایی موفق نبوده است، دموکراسی اجتماعی و سیاسی قوام نیافته و از این هم می‌توان فراتر رفت و مدعی شد، که گذار از ساختارهای "جامعه ماقبل مدنی" به "جامعه مدنی" تنها از مرز این روشنگری می‌گذرد و در جوامعی که این تحوّل صورت نپذیرفته- از آمریکای جنوبی تا روسیه- می‌تواند قریب از رسوخ "مناسبات سرمایه‌داری" گذشته باشد، اما "ساختارهای روبنایی فئودالی" همچنان پابرجا بمانند.

بر این ادعای کلی به این واقعیت پا می‌فشاریم، که چنین تحوّل تنها از درون هر جامعه‌ای می‌تواند برآید و نه "صادر کردنی" است و نه "وارد کردنی"! نه اروپاییان (حتی اگر چنین اراده‌ای داشتند) می‌توانستند آنرا به دیگر نقاط جهان صادر کنند (و از این بابت انتقاد روشنفکران جوامع عقب‌مانده را پایه‌ای نیست)، و نه در جوامعی که در زیر سلطه مذاهب قرون وسطایی بوده‌اند، ارزشهای مدنی پاکیرگشته است. بهمین سبب است که در این جوامع، بوژه در حیطه تسلط اسلام، ساختارهای دموکراتیک و یا حتی "سوسیالیستی" جز بمثابه رونمایی شکننده و حقنه شده نمی‌توانست، شکل بگیرد.

تظاهر بارز این مکانیسیم را در موقعیت "روشنفکران" این دسته کلی از جوامع می‌توان نشان داد. اگر در جوامع پیشرفته- در ورای همه گوناگونیها- سرآمدان، روشنفکران و آگاهان در هر قشر و طبقه‌ای و همچنین در مجموعه جامعه، سیادت معنوی‌شان را اعمال می‌نمایند و پیشگام در حرکت اجتماعی‌اند، در جوامع عقب‌مانده جمع

روشنفکران و آگاهان جزیره‌ای را در دریایی متلاطم مانند که گهگاهی سربرمی‌کشد، اما در دراز مدت مقهور تلاطمات کور اجتماعی است. این وارونگی از آنجا ناشی می‌شود که در جوامع پیشرفته قشر روشنفکران با عمل به وظیفه تاریخی خود، مبارزه اجتماعی در مقابل سلطه مذهب قرون وسطایی را راهبری و پیشوایی کرده‌اند و به تناسب قوام جامعه مدنی و انسجام ملی به "قدرت" و نفوذ اجتماعی نیز دست یافته‌اند.

مختصر آنکه بدون غلبه بر حکومت متولیان مذهبی قرون وسطایی نمی‌توان به دوران نوین بشری گام گذارد. چون از این دیدگاه به جهان ازهم گسیخته امروز بنگریم، تقسیم دنیا را به "جهان" های مختلف، کمتر نتیجه "غارت استعماری و امپریالیستی" و بیشتر بدین سبب می‌یابیم که نیروی روشننگری 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، ترک و تاتار که بیشک از "غارت امپریالیستی" در دوران معاصر عظیم تر بودند، غلبه کند، در حالیکه درست در سربرزننگاه بحرکت درآمدن اروپا در راه پیشرفت، به سبب تسلط بازهم بیشتر مذهب قرون وسطایی و تداوم حکومت متولیانش، نه تنها از قافله بشریت عقب ماند، که با وجود داشتن همه امکانات مادی و معنوی، راه اضمحلال در پیش گرفت.

از سوی دیگر اما عامل عمده جلو افتادن اروپا و آمریکای شمالی از دیگر مناطق جهان را باید در برآمدن حکومتهایی در این کشورها دانست، که در مجموع رهبری جامعه را بدست گرفته، فعالیت تولیدگر و ثروت اندوز مردمشان را هدایت نموده‌اند. در حالیکه در دیگر نقاط جهان توگویی حکومتها با مردمی که بر آنها حکم می‌رانند، سرستیز دارند! کشورهای گروه نخست را "دمکراسی" ها قلمداد می‌کنند، در حالیکه آنان نیز از "حکومت مردم بر مردم" بسیار فاصله دارند، و گروه دیگر حتی اگر مانند برخی کشورهای شرق دور (از جمله، کره جنوبی، تایوان، سنگاپور...) به صنعت و تکنولوژی مدرن نیز دست یافته باشند، از پیشرفت واقعی اجتماعی بازمانده‌اند.



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 هیأت حکومت را تعیین می‌کند. برخورداری از حقوق شهروندی بر اجرای وظایفی متکی است و بالعکس. تا زمانیکه حکومت، آزادیهای قانونی را تضمین می‌کند، ملت نیز مجبور است به اجرای قوانینی که دولت منتخب برقرار می‌سازد.

نکته اساسی در این میان همینستکه 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 دیگررها 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، بلکه مادامیکه اکثریت مردم کشوری بجز در مقابل حکومت، در مقابل "نمایندگان الهی" نیز جوابگو هستند، دموکراسی سیاسی تحقق نخواهد یافت.

تاریخ معاصر جهانی مؤید این واقعیت است که هر انحرافی از رابطه یاد شده، به نتایج خسران‌آور تاریخی و اجتماعی منجر می‌گردد. حکومت‌های "ملی"، "دمکرات" و "مترقی" در کشورهایی که هنوز حکومت متولیان مذهب قرون وسطایی برقرار است، کارشان به استبداد و "ارتجاع" کشانده شده و آنجا که تا حدی جامعه مدنی قوام یافته، حتی اگر مدتی حکومتها به دامان استبداد و حتی فاشیسم درغلطیدند، دوامشان گذرا بوده، نظام دموکراسی دوباره فایق آمده است.

پیش از این گفتیم که ایران خودمان با وجود بزرگترین کوششها و جنبشها به سبب برقرار نشدن همین رابطه متقابل میان ملت و حکومت، "بارزترین" نمونه جهانی است. دیرتر در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. اینجا به این اشاره اکتفا می‌کنیم، که علت "استبداد" و "فساد" دستگاه حکومت در دوران معاصر ایران را تنها به "کشش ذاتی" شاهان و دستگاه حکومت 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 "مردم" اش بدین حد با حکومت "خود" سرستیز داشته باشند. در ایران نه فقط شاه، بلکه همه نهادهای دولتی و خدمتگذاران در این نهادها "منبع ظلم" تلقی گشته‌اند و کارشکنی در کار دولت و قانون‌شکنی 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 يك دولتمرد ایرانی را نمی‌توان یافت که به گونه‌ای از سرسپردگی برحذر باشد و اگر یکی دو استثناء هم یافت شود، به سرعت نابود گشته‌اند! در این میان پرسیدنی است که مگر این دولتمردان از این آب و خاک برنخاسته‌اند و ریشه این "خائن‌پروری" را در کجا باید جستجو نمود؟

از سوی دیگر این نیز قابل تعمق است، که چرا در طول دو قرن گذشته کشاکش میان "ملت" با دولت و استبداد حکومتی مبارزه‌ای ثمربخش و زایا نبوده و با وجود جنبشها و خیزشهای مکرر، همواره انرژی مادی و معنوی نسلهای متمادی از ایرانیان در کوره این مبارزه سوخته و خاکستر شده است؟ و بالاخره باید بتوانیم عامل این نازایی را در درون جامعه ایرانی جستجو کنیم و دریابیم که ابعاد این فرسایش و تحلیل قوا چنان بوده است که هیچ قدرت خارجی نمی‌توانسته 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 این معرکه باشد، می‌تواند به پشتیبانی این یا آن به سودورزی و پیشبرد امیال خود موفق شود، اما حتی به نگاهی می‌توان دریافت، که انرژی معنوی و مادی جامعه ایرانی و فرسایش این انرژی بیش از آن بوده است، که تنها به "غارت امپریالیستی" چنین راه شکست و اضمحلال در پیش گیرد.

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 ضعفی اساسی ارزیابی کرد، که قوای سازنده و پیشرفت‌طلبانه ایرانیان را در دوران معاصر به تحلیل برده است.

در تأیید اینکه این "قرارداد" تنها زمانی کار است، که از هر دو سوره رعایت گردد، تاریخ معاصر ایران نمونه‌های دردناک و خسران‌آوری ارائه داده است. یکی آنکه پس از انقلاب مشروطه و برقراری "قانون اساسی"، که می‌بایست در ماهیت چنین قراردادی باشد، نه تنها "حکومت‌های مشروطه"، خود را پایبندش نمی‌دانستند، "خدمتگذاران" این حکومتها نیز از خدمت صادقانه به آنها ابا داشته‌اند. تا به حدی که - چنانکه برای اول بار کسروی گزارش نموده است - بسیاری کارمندان دولت، هرماه دریافتی خود را به ملایی می‌دادند، تا آنرا "تطهیر" کند!

نمونه عکس، حکومت اسلامی بر بنیان "ولایت فقیه" است که از طرفی خود را بهیچوجه در مقابل "امت اسلام" جوابگو نمی‌داند، اما به فرماندم ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ و تصویب "قانون اساسی" اش به رأی اکثریت قاطع، از "مشروعیت" بی‌نظیری در تاریخ ایران و حتی جهان برخوردار گشته است!

این وارونه‌کاری‌ها و پدیده‌های "غیرطبیعی" ویژه ایران نیست. در دیگر کشورهای "عقب‌مانده" نیز ناکام ماندن تحوّل 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 جامعه‌اش بیگانه می‌سازد، غلبه بر آن، گرایش به نوع دوستی و همبستگی اجتماعی را دامن می‌زند. چنانکه در اروپا رفته رفته از زیر سایه فراگیر حکومت پاپ "واحد‌های ملی" برآمدند و هر "ملتی" در "سرزمین" خود، کشوری را تشکیل داد. در حالیکه در مناطقی که این تحوّل صورت نگرفته، با "کشور"هایی روبرویم که در درون مرزهایشان در برگیرنده "توده مردمی بی‌شکل و از هم گسسته" و ناتوان از بدست گرفتن سرنوشت خود هستند، که آنها را "ملت" نمی‌توان نامید.

مسأله‌ رهایی از مذاهب قرون وسطایی هرچه بیشتر به مسأله اساسی تکامل بشری بدل می‌شود. بزرگترین مشکل بشریت در آستانه قرن ۲۱ اینستکه هنوز در اکثریت خود به دوران مدنیت نوین پا نگذاشته است. در آسیا، آفریقا و آمریکای جنوبی، در جوامعی که همچنان مغلوب مذاهب باستانی‌اند، انسان از تعیین سرنوشت خود وامانده است و اگر به دوروند کلی در جامعه بشری قایل شویم، در یک سو با بشریتی روبرویم، که با تکیه بر دست‌آوردهای جهانی انقلاب فرانسه قدم به قدم در راه تحکیم منزلت انسانی و تقویت نهادهای دمکراتیک در عرصه جامعه و سیاست پیش می‌رود و در یک سو، جوامعی را می‌یابیم که همچنان در "توحش قرون وسطایی" غوطه‌ورند.

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

یک "نوع" موجودی متفکر، خردگرا و نوع دوست است و نوع دیگر وابستگان به "امت" و یا چنانکه مجتهدان می‌گویند "گله مؤمنان". بدین معنی باید پذیرفت که بشر بر دو نوع است، یک نوع عاقل، سرافراز و متکی به نفس و نوع دیگر مهجور و نابالغ و بری از عقل. همه دیگر ارزشهای انسانی، اجتماعی و سیاسی و به یک کلام "مدنی" از همین نقطه دوگونه می‌گردد. "گله مؤمنان" در این رابطه تنها دست بستگان اسلام را در بر نمی‌گیرد، از کاتولیک اروپایی تا جوکی هندی همه در این شمارند.

روی دیگر ناهماهنگی رشد اجتماعی اینستکه، در اروپا و آمریکای شمالی نیز تکامل مدنی در دو قرن گذشته از

رشد قابل توجهی برخوردار نگشته و در همین حوزه محدود نیز دستخوش تهاجمات سختی قرار گرفته است. برآمدن فاشیسم و کوره‌های آدم‌سوزی تنها نمونه‌هایی از این تهاجمات است. در واقع اروپاییان همینکه با قرارداد وزنۀ برتری مدنی خود در روابط بین‌المللی، از بقیۀ دنیا جلو افتادند، بدان بسنده کردند. در حالیکه این مدنیت چون بر ارزشهای انسانی بنا نهاده، اصولاً نمی‌تواند تنها "اروپایی" باشد و دست‌آورد بشریت و فرهنگ انسانی در مجموع است که به علل خاص تاریخی و اجتماعی در اروپا جوانه زده و به ثمر نشسته است. این مدنیت تنها در صورت گسترش جهانی و فراگیری همه‌نوع انسان است که می‌تواند به رشد خود ادامه دهد و آن شود که باید باشد: اولین مرحله‌ی تاریخ واقعی انسان. چنین می‌گوییم، زیرا طراحان این مدنیت، از منتسکیو تا مارکس، نیز آنرا در ابعاد جهانی اندیشیده و خواسته‌اند.

سوءتفاهم نشود. مسأله بر سر کار آمدن انسانی است که بجای دست درآویختن در دامان متولیان مذهب قرون وسطایی به عقل و اندیشه متکی است و تنها آنگاه که چنین گروهی سرنوشت جامعه‌ای را بدست گیرد، امکان برآمدن ساختارهای مدنی فراهم خواهد شد. و آلا نه سخنی از یکدست کردن شرق و غرب عالم است و نه از انکار نیازهای معنوی و روحی انسان. برعکس، پیوند خردگرایی با دست‌آوردهای فرهنگی جوامع گونه‌گون- از جمله با معنویت متعالی و انسان‌دوستانه شرق- پیش شرط شکوفایی تمدنی واقعاً جهانی است. سخن از آن است که همین جهانی نشدن مدنیت اروپایی، آنرا در بسیاری جهات عقیم ساخته، از سوی دیگر مذهب‌زدگی در شرق، راه استفاده و تداوم معنویت انسان دوستانه‌اش را کور کرده است.

بازماندن "شرق" از دست یافتن به این تحوّل در همپایی با "غرب"، خود به این توهم دامن زده است، که نه تنها "غربیان"، "شرقیان" را ذاتاً مذهب‌زده و خرافی یابند، بلکه برزمینۀ 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 می‌زند. این بویژه در ایران که دگراندیشی مذهبی در تبلورهای رنگارنگی رخ نموده و هربار از سوی متولیان اسلام به خاک و خون کشیده شده است، به توهمی دامن زده، که از شکستها خسران‌آورتر است. مثلاً "بابک بامدادان" می‌نویسد:

«شاخص فرهنگ ما اینستکه رویدادهایش همیشه باید از بن و بنیاد دینی فوران کنند. حتی به نامهای ضد

دینی و همیشه باید از چنین چشمه‌ای مشروب و سیراب شود.» (۵۶)

و کسی نیست پرسد، مگر نه آنکه در اروپا نیز تا همین دو سه قرن گذشته، همه رویدادها از بنیاد دینی "فوران" می‌کرد؟ وانگهی اگر انسان شرقی ذاتاً چنین است، چگونه است که امروزه میلیونها "شرقی" در کشورهای پیشرفته جهان به موازین مدنیت نوین کار و زندگی می‌کنند و به هیچ چیز از "بومیان غربی" عقب‌تر نیستند؟

واقعیت اینستکه به چنین "توهمی" اصولاً "انسان و جامعه‌شناسی علمی" از محتوا تهی می‌گردد، زیرا اولین اصل این علم آنستکه همه انسانها را در ورای گوناگونیها "انسان" بدانیم. بدین معنی که در بایم موجودات بشری در شرق و غرب و جنوب و شمال در ده هزار سال گذشته دچار ویژگی‌ها و گوناگونیهایی شده‌اند که مؤثر از محیط زیستی و تاریخی‌شان بوده است. علوم انسانی در واقع با توضیح عوامل و علل این گوناگونیها نشان می‌دهند که میان افراد "نوع انسان" نه تفاوت‌های ذاتی نژادی و نه گوناگونیهای بنیادی دیگری وجود دارد. اینکه بگوییم "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 می‌توان و باید علل آنرا برشمرد. اما در حقیقت 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. در غیر اینصورت نه تنها ”برتری غرب“ را توجیه نموده، بلکه برآن مهر ابدی نیز نهاده‌ایم.



چون از دیدگاههای یاد شده در این فصل، دربارهٔ 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 خودکامگی اش معنا و مفهومی دیگر از ”کشاکش مذهبی“ می‌یابد. دیدیم که با توجه به رسوخ فلج‌کننده و سحرانگیز مذهب قرون وسطایی و دور تسلسلی که این رسوخ و سلطه دامن می‌زند، تنها راه غلبه بر آن درهم شکستن ساختارهای ”سیادت دینی“ از درون شبکه و دستگاه حکومت دینی است و برآمدن يك جنبش رفرم مذهبی که این دستگاه متحجر را به ضربات بنیادی و پی در پی درهم شکنند.

بنابراین مهمترین وظیفهٔ تاریخ‌پژوهی در جوامعی مانند ایران اینستکه نشان داده شود، چرا کوشش در جهت این تحول اجتماعی و فرهنگی بی‌ثمر ماند و چه عواملی موجب این درجا زدن و حتی بازپس رفتن در دوران ”ماقبل مدنی“ گشته است؟

چنین پژوهشی در تاریخ اجتماعی ایران چرخشها و فراز و نشیبهایی را عیان خواهد ساخت، که خود به کشف درونمایه و مکانیسمی در جهت کاملاً مخالف با آنچه اروپا را در طول دوهزار سال گذشته از ”سرزمین بربرها“ به قطب پیشرفت جهانی بدل ساخت، می‌انجامد. مثلاً اگر جنبش لوتری (سال ۹۲۳ ق!) را نقطهٔ عطف تاریخ اروپا بیایم، شگفت‌انگیز و به همان نسبت دردناک است، که بینیم، درست در همان ”لحظهٔ تاریخی“ در ایران، شیعه‌گری به فرمان شاه اسماعیل صفوی (۹۳۰ ق) به مذهب مسلط بدل شد و بدین ”نقطهٔ عطف“، ایران در سراشیب سقوطی ترمز ناپذیر در غلطید!

چنین پژوهشی نه تنها باید بر پیچیدگی‌هایی غلبه کند، که تعقل تاریخی را به حیرت وامی‌دارد، بلکه حتی از ”نقطهٔ 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 تعقل و تفکر پذیرفته است. این امری است کاملاً ”طبیعی“. غیر ”طبیعی“ و شگفت‌انگیز آنانند که ظاهراً در میدان ”روشنگری و روشنفکری“ و حتی ”تعقل تاریخی و تاریخ‌شناسی علمی“ جولان نموده‌اند، اما به سبب شیعه‌زدگی به درک درستی دست نیافتند که هیچ، راه را بر روشنگری تاریخی نیز بسته‌اند. درخور توجه است که بارزترین و دردناک‌ترین نمونهٔ این کسان

”مارکسیست“های ایرانی اند. آنان درست بدین سبب که با داعیه ”نفکر علمی“ بمیدان آمدند، از خسران آورترین تأثیر منفی در این زمینه برخوردار گشتند. پیش از این به ”ارزیابی“ احسان طبری و ”مارکسیستهای ذیصلاحیت شوروی“ درباره شیعه‌گری اشاره کردیم. اینجا با توجه به شتابی که روند اضمحلالی ایران با تسلط شیعه‌گری در عصر صفوی یافت، پرسیدنی است، که باز هم احسان طبری، از چه رودوران صفوی را موجد «رونقی در زندگی سیاسی و معنوی ایران» (۵۷) قلمداد می‌کند، و این ارزیابی بر کدام ”نگرش مارکسیستی“ استوار است؟ روشن است که در این مختصر مجال مقایسه تحلیلی دید مارکسیستی با آنچه این ”مارکسیستهای ایرانی“ مطرح ساخته‌اند، نیست. تنها برای آنکه نمونه‌ای بدست داده باشیم، به این گفته انگلس نظر می‌کنیم:

«جهان‌بینی قرون وسطایی، اساساً مذهبی بود. وحدت دنیای اروپایی - که واقعیت هم نداشت - در مقابل خارج، یعنی در برابر اسلام، دشمن مشترك آنها، بوسیله مسیحیت بوجود آمد.» (۵۸)

خواننده دقیق متوجه است که انگلس عامل ”وحدت اروپا“ در زیر لوای حکومت پاپ را که به در غلطیدن به ”توحش قرون وسطا“ منجر شد، واکنش در برابر ”اسلام“ دشمن مشترك می‌یابد و اگر این خط فکری را دنبال گیریم، باید بدین نیز برسیم، که تداوم هزار ساله قرون وسطای اروپایی ناشی از همین ”محاصره اسلامی“ بود. تنها پس از آنکه در نیمه قرن شانزده (درست سی سال پس از ظهور جنبش لوتری) اروپا موفق شد، لشکر اسلام را (که تا وین در قلب اروپا پیش‌رانده بود) عقب بزند، آن فضای آزادی فراهم آمد، که ابتدا دگراندیشی مذهبی و سپس دگراندیشی علمی جوانه زد و رشد نمود.

چون از این دیدگاه بنگریم، ”وظیفه تاریخی“ ایران را به چهره‌ای غرور انگیز درمی‌یابیم. آری، این ”وظیفه تاریخی ایران“ در تکامل بشر بود، که در کنار روسیه در تمام طول قرون وسطای اروپایی، این ”یک وجب خاک“ را به فرساییدن نیروی مخرب بیابانگردان ترک و مغول و عرب از گزند حفظ کردند و تنها زمانی اروپا فرصت یافت، به ”نوزایی فرهنگی“ دست یابد، که جنگهای خانمان برانداز میان ایران و عثمانی، لشکر اسلام را از یورش موفق به آن سو باز می‌داشت.

روسها در هر فرصتی از نقش روسیه در حفظ اروپا از گزند ”مهاجمان آسیایی“ یاد می‌کنند و واقعاً نیز این نقش از اهمیت تاریخی بسیاری برخوردار است. از این نقطه نظر اسفناک است که ”تاریخ‌نگاران“ ایرانی هنوز هم از تکرار این ادعای سفیهانه دست بر نمی‌دارند، که گویا اشاعه ”علم و فرهنگ اسلامی“ در اروپا موجد مدنیت عصر جدید گشته است! کسی نیست پیرسد، اگر برای یک لحظه تصور کنیم، (بالا تراز صدور ”فرهنگ اسلامی“) اگر خود اسلام بر اروپا مسلط می‌گشت و ”لشکر اسلام“ با اروپا همان می‌کرد که با ایران کرد، اکنون بشریت در کدام مرحله تاریخی می‌خکوب شده بود؟

به همین 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 ”بیابان‌گردان آسیایی“ بازی نمود.

اینک ببینیم پوشکین شاعر ملی روس درباره نقش روسیه در تاریخ جهان چگونه می‌نویسد:

«تاریخ، انجام رسالت والایی را به روسیه محول کرده بود... دشت‌های بیکران آن نیروی مغولان را

فروبلعیدند و آنانرا از ادامهٔ هجوم و رسیدن به انتهای اروپا باز داشتند... تمدن و فرهنگی که (در اروپا) در حال پیشرفت بود به نیروی روسیهٔ زجرکشیده و سراپا مجروح، نجات یافت...» (۵۹)



برای درک روند تاریخی و مکانیسم تحوّل اجتماعی در ایران پس از اسلام، مقایسه با تحوّل تاریخ در اروپا هر چند از نظر پژوهش علمی ضرورتی است اجتناب ناپذیر، اما از آنجا که این دو «منطقه» از جهان روندی کاملاً مخالف را طی کرده‌اند، به دقت و نازک‌بینی عمیقی نیاز دارد. در طول هزار سالی که اروپا به خواب عمیق قرون وسطایی فرو رفته بود، ایران قرون وسطایی آوردگاه عظیم‌ترین حملات بیابان‌گردان تاریخ بود و نیروی حیاتی پیشین خود را مرحله به مرحله از دست می‌داد.

مقایسهٔ مسیحیت با اسلام خود کاشف درونمایهٔ بسیاری روندهاست. اگر مسیحیت در ماهیت از گرایش انسان دوستانه نیز برخوردار بود و غلبهٔ خودکامگی آن به برآمدن دستگاه عظیم حکومت پاپ منجر گشت، خودکامگی اسلام و بدویت متولیانش آن چنان بود که حتی نمی‌توانست به برآمدن يك دستگاه حکومت مذهبی اجازه دهد! این مطلب بویژه بدین سبب که به بزرگترین و فاجعه‌انگیزترین تقلبات میدان داده، چنان مهم است، که این فصل را با نگاهی دقیق‌تر بدان به پایان می‌بریم. دربارهٔ دستگاه حکومت شیعه و ویژگی‌هایش در دوران معاصر در فصل‌های آتی سخن خواهیم گفت. اینجا بدین می‌پردازیم، که برنیامدن دستگاه حکومت با عظمتی همچون دستگاه حکومت پاپ در اروپا، این فرصت را در اختیار مبلغان شیعه‌گری گذارد، تا این مذهب را از مسیحیت انسان دوستانه‌تر قلمداد کنند! و هرگاه که خشونت وحشی و فساد متولیان اسلام قابل توجیه نباشد، آنرا به منحرفان از اسلام و «روحانی‌نمایان» نسبت دهند و از «روحانیت واقعی» دفاع کنند!

واقعیت نیز اینست که چنین دستگاهی در عرصهٔ تسلط اسلام، چه در عهد خلفا و چه در دوران تسلط شیعه‌گری-برنیامد و مسلمان بودن خلفا و پادشاهان را نمی‌توان در مقایسه با حکومت پاپ، حکومت مذهبی دانست، هر چند که تنها به «اسلام پناهی» می‌توانستند براریکهٔ قدرت تکیه زنند.

اما اینکه چرا فقیهان و متولیان اسلامی خود نتوانستند به استقرار يك حکومت منسجم با ساختار هرمی موفق گردند، ریشه در ماهیت خودکامانهٔ اسلام، بویژه شیعه‌گری دارد. زیرا پرداختن چنین دستگاهی به حداقلی از انضباط و رعایت موازینی نیاز دارد، که در هر «دستگاهی» ماهیت آنرا تشکیل می‌دهد.

اما در چهارچوب تسلط اسلام، هر فقیه، مجتهد، امام جمعه و حتی پیش‌نماز و ملایی در رقابت با دیگران در درجهٔ اول در جهت حفظ و گسترش قدرت خویش گام برمی‌دارد و این («ملزومات حفظ قدرت و انباشت مال» به کنار!) ریشه در خودکامگی اسلام دارد، زیرا هر فرد هر چه مؤمن‌تر و در کشاکش مذهبی غرقه‌تر، به التهاب شدیدتری دچار شده، آنگاه که به قدرت مذهبی نیز دست یابد. خواهد کوشید به هر وسیله از «اسلام راستین» اش دفاع کند. بدین سبب هر پیشوایی به ظاهری دیگر به میدان می‌آید و هواداران خاص خود را نیز گرد می‌آورد. اما نقطهٔ مشترك همهٔ اینان همان قدرت‌طلبی است؛ چرا که در غیر این صورت به مرتبه و نامی در این «دستگاه» دست نمی‌یابند.

چون دقیقتر بنگریم این ویژگی درونی مذهبی است که با نهایت خودکامگی همه را ذلیل خود ساخته است. هیچ مؤمنی نمی‌تواند، همه آنچه را که این مذهب از او می‌طلبد برآورده سازد و بسان غریقی به هر وسیله‌ای در تقلاست تا مگر راه نجاتی بیابد. و چون خود رفته رفته با ناتوانی گناه‌آلودش انس می‌یابد، آنرا در دیگران بازتاب داده، همه را عاجز، گناهکار و ذاتاً بد می‌بیند. بدی و گناهکاری هرکس از آنجا که برای خودش توجیه‌پذیر و "صادقانه" است، زشتی‌اش را از دست می‌دهد و حتی به "نخوتی" دامن می‌زند، که نه نتیجه سرافرازی فرد بلکه ناشی از خوار شمردن دیگران است؛ زیرا عجز و بدی دیگران اجتناب‌پذیر و خودخواسته تلقی می‌گردد. بدین مکانیسم هر مؤمنی تنها خود را مؤمن واقعی می‌یابد و دیگران را منحرف.

با شناخت درونمایه و "مکانیسم" یاد شده کلید حل این معما نیز بدست می‌آید، که چگونه امپراتوری عظیم مذهبی در سطح و عمق "جامعه اسلامی" رسوخ می‌یابد، اما به حرکتی سازنده و منظم منجر نمی‌گردد؛ انرژی فرد و جامعه را می‌فرساید، اما به همسویی عمل مؤمنان در جهت همکاری اجتماعی نمی‌انجامد.

از ایران که بگذریم، همین تاریخ معاصر هند، نمونه بارزی از "مکانیسم" یاد شده بدست می‌دهد: این مهد بزرگ تمدن جهانی، به رخنه اسلام درست زمانیکه با بمیدان آوردن برتری معنوی و فرهنگ مسالمت‌جویانه اجتماعی، استقلال‌اش را در قبال بزرگترین قدرت استعماری تاریخ جهان بدست می‌آورد، سه پاره شد؛ و هرچند دویاره اسلامی آن (پاکستان و بنگلادش) با شتاب بسوی سقوط مدنی در می‌غلطند، باز هم در پاره اصلی، گسترش اسلام مانع تکامل اجتماعی و موجد تشنجاتی است، که به سوی تجزیه دوباره آن پیش می‌رود.

تا آنجا که به تاریخ اجتماعی ایران در طول سیزده قرن گذشته مربوط می‌شود، شگفت‌انگیز است که بینیم، جامعه ایرانی از چه نیروی حیاتی و انرژی پویایی برخوردار بوده، که روند اضمحلال آن (مثلاً در مقایسه با مصر که بکلی از تمدن و فرهنگ باستانی‌اش گسسته شد) چنین بدرازا کشید.

در اینجا سخن از درونمایه و ماهیت "فرهنگ اسلامی"، بدون در نظر گرفتن "ملزومات حفظ قدرت اجتماعی و سیاسی" است. سخن از آنستکه متولیان اسلام در ایران با چنان پایگاه فرهنگی و مدنی عظیمی روبرو بوده‌اند، که برای حفظ تسلط‌شان همواره به سلاح‌های برنده‌تری نیاز یافتند و مرحله به مرحله جناح‌های تندروتر اسلامی بر دیگر جناح‌ها غلبه کردند. چرخش عظیم در این میان همانا بقدرت رسیدن شیعیان پس از هزار سال تسلط جناح سنی است.

تنها با شناخت مکانیسم درونی جامعه ایرانی و کشاکش عظیم و پیچیده‌ای که این جامعه پشت سرگذاشته، می‌توان از ساده‌نگری‌هایی که موجد اشتباهات و کژاندیشی‌ها می‌گردند، حذر نمود. این کشاکش را هم در مقابله خرد فرهنگ‌های ایرانی با اسلام باید بررسی کرد و هم در برخورد دوقطب اسلامی و غیراسلامی جامعه و بالاخره با بررسی پایگاه قدرت اسلامی و کشاکش درونی "امت مسلمان" است، که می‌توان دامنه سایش و فرسایشی را دریافت، که مرحله به مرحله روند اضمحلال ایران را به پیش برده است.

تنها زمانیکه این منظره کلی از تاریخ اجتماعی و کشاکش فرهنگی در جامعه ایرانی طرح شود، می‌توان دریافت، که چرا و چگونه اسلام (برخلاف مسیحیت در اروپا) هیچگاه به تسلط کامل بر جامعه ایرانی دست نیافت و قطب ایرانی جامعه، در طول قرن‌ها پس از حمله اعراب همچنان تداوم فرهنگ و مدنیت ایرانی را پایداری نموده

است.

در میان این دو قطب، "ایرانیان مسلمان گشته" نیز هرچند که رفته رفته هویت ایرانی را از دست داده‌اند، اما همواره بسوی آن کشش داشته، از سر فرود آوردن بر خودکامگی اسلامی سرباز زده‌اند. خاصه آنکه ارزشهای معنوی و اجتماعی و منش انسان دوستانه و اخلاقی را در اسلام بازنیافته‌اند. از يك سو مقهور خودکامگی شیعه‌گری و از سوی دیگر کشش بسوی منش ایرانی، آنها را به دوگانگی دچار نموده است. با اینهمه این کلی‌ترین برداشت از مذهبی است، که در سه قرن اخیر بر اکثریت جامعه ایرانی حکم رانده و "حیات" اجتماعی ایران را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است. بدیهی است که به واکنش در مقابل این "خودکامگی"، پیروان شیعه‌گری نیز در کوشش برای یافتن منزلت انسانی خویش ناچار از در افتادن با عملکرد "مذهب رسمی" بوده‌اند و این تسلیم‌ناپذیری را می‌توان علت اساسی درگیریها، مناقشات و ظهور مذاهب، فرقه‌ها و دسته‌بندیهای پرشمار در "ایران اسلامی" دانست.

پس، از یکسو ماهیت بدوی اسلام به جامعه اسلام‌زده، امکان نمی‌دهد، که به ساختارهای زایای اجتماعی و حکومتی دست یابد و از سوی دیگر التهاب فردی و کشاکش فرساینده اجتماعی که همواره بشکل غوغاگری و تشنج‌فزایی تبلور می‌یابد، هر چند گاهی به برآمدن فرقه‌ای نیز منجر می‌شود. چنین است که در "ممالک اسلامی" از يك سو دستگاه متمرکز حکومت مذهبی برنیامد و از سوی دیگر هر کوشش برای "رفرم" در اسلام، پیشاپیش محکوم به شکست است. این ادعا را تازه بدون در نظر گرفتن خشونت وحشیانه‌ای مطرح می‌سازیم، که بدان متولیان اسلام بر هرگونه "انحراف" و کوشش رفرم‌خواهانه تاخته‌اند.

چون از دیدگاه‌های طرح شده به تاریخ اجتماعی ایران بنگریم، درمی‌یابیم که در طول سیزده قرن گذشته، در هر لحظه تاریخی کافی بود، تا سلطه اسلام بر ایران پایان یابد، تا این جامعه به نیروی حیاتی‌اش راه پیشرفت و بهبود پیماید.

(۱) "لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی"، انتشارات حزب توده، ص ۸۸. (۲) "جهان مذهبی ایران"، آلفونس گابریل، ترجمه ابوالحسن محمدی. (۳) در این مبحث تا حد زیادی از کتاب "روانکاوی و دین" نوشته اریک فروم، به ترجمه روان آرسن نظریان استفاده گشته است. (۴) فرهنگ آکسفورد: "دین". (۵) "لودویگ فویرباخ و..."، یاد شده، ص ۳۳. (۶) انجیل متی، باب ۱۹-۲۰. (۷) انجیل متی، باب ۱۰، ۳۵. (۸) اصول کافی، کلینی، نشریه مرکز انتشارات علمیة اسلامیة، ص ۱۵۹. (۹) الفبا، شماره ۲، سال ۱۳۶۲ ش، ص ۲۲. (۱۰) همانجا، ص ۲۳. (۱۱) "توضیح المسایل"، شجاع‌الدین شفا، ص ۹۲۶. (۱۲) همانجا، ص ۹۳۰. (۱۳) همانجا. ص ۹۲۸. (۱۴) همانجا، ص ۵۷. (۱۵) همانجا، ص ۹۹. (۱۶) همانجا، ص ۸۵. (۱۷) همانجا، ص ۱۰۶. (۱۸) همانجا، ص ۱۵۷. (۱۹) جستارهایی از تاریخ، احسان طبری، ص ۱۱۰. (۲۰) الفبا، شماره ۲، ص ۲۳. (۲۱) کیهان (لندن)، شماره ۴۹۴. (۲۲) کیهان (لندن)، شماره ۴۳۲. (۲۳) "توضیح المسایل"، شجاع‌الدین شفا، ص ۹۱. (۲۴) همانجا، ص ۹۵۵. (۲۵) کیهان (لندن)، شماره ۳۹۱. (۲۶) کیهان (لندن)، شماره ۳۹۱. (۲۷) تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح‌الله صفا، جلد ۲، ص ۱۴۷. (۲۸) همانجا، ص ۱۵۹. (۲۹) همانجا، ص ۱۹۷. (۳۰) "اسلام در ایران"، پطروشفسکی، کریم کشاورز، ص ۵۱. (۳۱) "بهنائیگری، شیعیگری و صوفیگری"، احمد کسروی، ص ۱۸۲. (۳۲) مارکس: «دین، روح یک جامعه بیروح است.» (۳۳) تاریخ ایران بعد از اسلام، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۴۵۴. (۳۴) کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، ص ۲۵. (۳۵) غزالی نامه، جلال‌الدین همایی، ص ۴۴۸. (۳۶) تاریخ ادبیات در ایران...، یاد شده، ص ۹۲۲. (۳۷) تاریخ ایران بعد از اسلام، یاد شده، ص ۴۲۰. (۳۸) نسیمی، علی میرفطروس، ص ۷۶. (۳۹) همانجا، ص ۸۳. (۴۰) "توضیح المسایل"، شفا، یاد شده، ص ۱۶۷. (۴۱) همانجا، ص ۱۶۹. (۴۲) زندگانی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، جلد ۲، ص ۷۹. (۴۳) "مصاحبه با تاریخ"، (محمد رضا پهلوی)، اورپانا فالاجی، پیروز ملکی، رنگین کمان، ص ۶. (۴۴) تاریخ اجتماعی ایران، مرتضی راوندی، جلد ۳، ص ۷۰۳. (۴۵) زن در تاریخ، ع. نوایخش، ص ۳۹۴. (۴۶) همانجا، ص ۳۹۵-۳۹۸ (به اختصار). (۴۷) همانجا، ص ۳۹۵. (۴۸) جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، احسان طبری، ص ۳۷۹. (۴۹) همانجا، ص ۱۴۴. (۵۰) غرب زدگی، جلال آل احمد، ص ۳۴. (۵۱) وقایع الاتفاقیه، بکوشش سعیدی سیرجانی، ص ۸۷. (۵۲) همانجا، ص ۳۳۰. (۵۳) همانجا. ص ۱۵۱. (۵۴) همانجا. (۵۵) "لودویگ فویرباخ و پایان..."، یاد شده، ص ۷. (۵۶) الفبا، شماره ۲، ص ۲۶. (۵۷) جهان‌بینی‌ها و...، یاد شده، ص ۲۹. (۵۸) درباره مذهب، کارل مارکس، فریدریش انگلس، ا. فاروق، ص ۱۱۳. (۵۹) چنگیزخان، واسیلی یان، م. هرمزان، مقدمه.

اوضاع سیاسی و اجتماعی در اوایل عصر قاجار

در فصل‌های گذشته کوشیدیم، پیکره‌ای از جامعه ایرانی و سیر "طبیعی" اش پیش از حمله اعراب بدست دهیم. دریافتیم که چگونه این "حمله"، رفته رفته روینای جامعه ایرانی را درهم شکست و "پیوند" يك "قطب اسلامی" و تلاش این قطب جهت تسلط بر ایران، کشاکش درونی جامعه ایرانی را در هزاره اول "اسلامی" تعیین می‌نمود. این کشاکش مداوم نه تنها هرگونه تحوّل زیربنایی را غیرممکن می‌ساخت، که با به تحلیل بردن انرژی حیاتی جامعه، به گسست‌های مکرر مدنی انجامید.

در مرحله پایانی این هزاره، با پیروزی نهایی قطب اسلامی (با تفوق جناح شیعه در عصر صفوی)، اکثریت "نامسلمان" جامعه ایرانی به اقلیتی ناچیز درهم کوفته شد، و هویت فرهنگی و تاریخی جامعه بکلی تغییر یافت. با تسلط فراگیر "مذهب حقه شیعه" و از میان رفتن ساختار دو قطبی جامعه، چنانکه در هزاره اول برقرار بود، توضیح روندهای سیاسی و اجتماعی از اوایل قرن نوزدهم به بعد، پرداخت "پیکره تاریخی" دیگری را با ضرایبی متفاوت ایجاب می‌کند.

پس از سه قرن که از این "تحوّل" می‌گذشت، 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 و تعالی پیمودند. در نتیجه چنین مقایسه‌ای و توجه به ادامه و حتی شتابی که روند اضمحلالی ایران یافت، میتوان و باید "فرهنگ" مسلط را عامل و مسئول عمده درماندگی کشور دانست.



در آغاز قرن نوزدهم، که اروپا می‌رفت با گسترش و تحکیم دست‌آوردهای انقلاب کبیر فرانسه، چهره‌ای نو بیابد، ایران هنوز میدان تاخت و تاز مدعیان رنگارنگ حکومت بود. با پیروزی آقامحمدخان قاجار بر حریفان، هرچند ظاهراً تمرکز قدرت سیاسی و تمامیت ارضی ایران تأمین گشت، ولی دیگر شیرازه حیات کشور از هم گسسته و بطور قطع از گردونه پیشرفت جهانی به بیرون افکنده شده است. در سفرنامه فردریش ریچاردز در باره ایران این دوران می‌خوانیم:

«... در این صفحات خونین تاریخ، بیهوده است اگر در جستجوی نشانه‌هایی حاکی از پیشرفت و ترقی و یا ذکری از هنر دوران صلح و صفا باشیم. در سراسر ایران گاوآهن فدای شمشیر شده بود.» (۱)

برخی تاریخ‌پژوهان تأسیس سلسله قاجار را، با توجه به برقراری حکومت مرکزی، نقطه آغازی دانسته‌اند که ایران بعنوان يك "واحد ملی"، به "دوران معاصر" گام نهاده است. در حالیکه این نگرش جز بازتاب تاریخ اروپا به ایران نیست. چرا که ایران در راستای چنین تحوّل‌ی به علت تحجّر روابط قرون وسطایی و نبود يك جنبش ملی از کلیه شرایط لازم برای تحوّل بسوی يك "واحد ملی" محروم بود. شیعه‌زدگی جامعه نه تنها چون سدّی ستمبر در مقابل برآمدن يك جنبش ملی قرار داشت، بلکه اکثریت جامعه ایرانی را "امّتی" تشکیل می‌داد که از هر نوع احساس ملی عاری بود. به دور این "توده گسسته، افسون‌زده و درمانده" حصارى کشیدن و نام آنرا "ممالک محروسه ایران" نهادن، بهیچ مفهوم تاریخی-اجتماعی با تحوّل در راستای قوام ملی مترادف نبوده و نیست. ناگفته نماند، که همبستگی ملی برخودآگاهی ملی متکی است و با علاقه "طبیعی" به زادگاه و میهن دوستی ناشی از آن، تفاوت دارد. برآمدن چنین خودآگاهی بود که باعث گشت، در قرن نوزدهم، شمار زیادی از "واحد‌های ملی" و کشورهای کوچک و بزرگ در "يك وجب خاک" اروپا قوام یابند.

روندی که در اروپا با درهم شکستن قدرت انحصاری کلیسا، به برآمدن اقشار و شکل‌بندی‌های ملی کمک می‌نمود، در ایران جهتی عکس می‌پیمود. در قبال تضعیف حکومت سیاسی، "روحانیت شیعه" بسوی گسترش هرچه بیشتر نفوذ خود و بدل گشتن به يك پایگاه مستقل حکومتی در سراسر کشور گام برمی‌داشت.

مبارزه با "اقلیت" سنّی و کوشش در جهت نابودی کامل اقلیتهای مذهبی میدان را برای رشد جناح بازهم افراطی تر رهبری شیعه می‌گشود. مبارزه "اصولپون"، که خواستار حکومت مجتهدان بودند، با "اخبارپون" به سود گروه اول به پایان خود نزدیک می‌شد و پس از نابودی "صوفیان" در دوران صفویه، و تبدیل سنّیان به اقلیتی ناچیز، حکومت مجتهدان 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، 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 کشیده 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 راه قهقرا سپرده بود» (۲) و در این زمان حکام همه دفترخانه‌ها و صندوقهای محاسبات گذشته را بر باد دادند و براق آتش بازی ساختند» (۳) 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 يك جلد قرآن». (۴)

دستگاه حکومتی قاجار حتی قادر نگشت، در شیوه مملکت‌داری، دوران صفویه را تجدید نماید و حکومت شاه برکشور به این محدود بود که حکومتی ولایتی را به کسی (معمولاً از بستگانش) بدهد و سالانه مالیاتی دریافت کند. روشن است که چنین ساختاری در مرحله "آمدن" خارجیها زمینه مساعدی بود، تا هر يك از این حکام، روابطی "خاص" با آنان برقرار سازد. از سوی دیگر استبداد حکومتی، باعث می‌شد هر "دولت مردی" در کشاکش استبداد و خودسری بالادستیها، برای ضمانت موقعیت خویش به دامن نیرویی ورای حکومت خودی بیاویزد.

اگر تجدید دوران صفوی برای دستگاه حاکمیت قاجار ممکن نشد، حاکمیت مذهبی برآمده از بطن دستگاه

حکومت صفوی، حکومتی مستقل در شهر و روستای ایران برپا داشت. حتی تاریخ‌نویسانی که به وجود يك حکومت مذهبی مستقل، در ایران این دوران باور ندارند، بر رشد نفوذ بیش از پیش ”روحانیت“ اعتراف کرده‌اند. از جمله نفیسی می‌نویسد:

«سیاست مذهبی دوره صفویه چندان زیان‌آور نبود. (صفویان) هرگز به روحانیون سودجوی و آزارگر آن آزادی را نداده‌اند که بر جان و مال مردم دست‌اندازی کنند». «قاجارها چون بسرکار آمدند، خود می‌دانستند که مردم ایران پادشاهی ایشان را مشروع و بحق نمی‌دانند، بهمین جهت از آغاز روحانیون را که پشتیبان خود ساخته بودند، بر مردم چیره کردند.» (۵)

نفیسی از صراحت ابا دارد که بگوید، دست بالا را در موازنه قدرت، ”روحانیت“ داشت و بر تخت نشستن فتحعلی‌شاه اصولاً به نیابت رهبری شیعه ممکن گشت.



تصویری که از سرآغاز دوران قاجار ارائه شد، در مجموع همان است که در کتابهای تاریخ ”رسمی“ تکرار می‌شود. با این تفاوت، که عامل عمده در تثبیت عقب‌ماندگی ایران، فساد و استبداد دستگاه حکومت سیاسی و بطور مشخص ”دولتمردان“ و در رأس آنان شاهان قاجار قلمداد می‌گردد. در این میان اگر اشاره‌ای هم به نقش بازدارنده ”روحانیت“ می‌شود، فرعی و ناشی از ضعف دستگاه حکومتی تلقی می‌شود. مثلاً نفیسی می‌نویسد:

«یکی از ناگواریهای بسیار زیانبخش در این دوره از آغاز پادشاهی قاجارها در ایران نفوذ فوق‌العاده‌ایست که به روحانیون مردم آزار و سودپرست داده بودند.» (۶)

«شاهان صفوی خود را در سایه خدا و جانشین پیامبر در روی زمین و پیشوای روحانی می‌دانستند و ناچار روحانیون دیگر دست‌نشانده ایشان و پیرو فرمانشان بودند... اما در دوره قاجارها، چون آزادی بی‌سرانجامی به گروه متشرعان دادند و دولت، ایشان را به پشتیبانی خود برای مقاصد سیاسی برگزید، آتش فتنه بالا گرفت. در اسناد آن زمان مطالب شگفت‌انگیز در این زمینه می‌توان یافت.» (۷)

شگفت‌انگیز آنستکه، هیچ‌یک از تاریخ‌پژوهان در این باره نیندیشیده‌اند، که ضعف حاکمیت سیاسی در مقابل ”روحانیون“ از چه روبرو است؟ آنها نه تنها این ”میدان دادن“ به ”روحانیت“ را ارادی فرض نموده‌اند، بلکه چنان در توصیف استبداد، پستی و حتی ”روابط جنسی“ شاهان و وابستگان دربار قلم فرسایی کرده‌اند، که حکومت را یکسره منبع فساد و خودکامگی و تنها عامل عقب‌ماندگی ایران جلوه دادند.

گزارشات راست و دروغ درباره پستی، خودکامگی و غداری شاهان قاجار کتاب‌های ”رسمی“ تاریخ را انباشته است. سخن از آن نیست که این شاهان و درباریان‌شان از فرومایگی عاری بوده‌اند، بلکه درست به سبب آنکه همواره چنین بوده، باید اینرا بعنوان پدیده‌ای ”قانونمند“ دریافت و علت آنرا جستجو کرد. باید پرسید، ”مسند قدرت“ و بویژه تخت پادشاهی در ایران از کدام ویژگی برخوردار بود، که یا چنین مردان پرشقاوت و فرومایه‌ای را برمی‌کشید و یا آنها به محض جلوس بر مسند قدرت، به چنین ”معجونی از بیماریهای روانی“ ظاهر می‌گشته‌اند؟

«این پادشاه خوشگذران (فتحعلی شاه) مثل سلف خود، شقی و بی رحم نبود، ولی در آزمندی و مال دوستی دست کمی از آغا محمدخان نداشت.» (۸)

نکته جالب آنکه، شرح پستیهای این شاهان برای «تاریخ نگاران» چنان «لذت بخش» بوده است که انگیزه و منبع این روایات نیز مهم نبوده است. به نمونه‌ای توجه کنیم:

«(شاه) یکمرتبه از دهقانی که امر به قطع گوش او داده بود، شنید که به میرغضب می‌گفت، که اگر فقط سرگوش او را ببرد، چند عدد پول نقره به او خواهد داد. ولی مقصّر بسیار متعجب شد، وقتیکه شاه به او اطلاع داد که اگر آن پول را دو برابر کند و به اعلیحضرت بدهد، گوش او کاملاً سالم خواهد ماند.» (۹)

این روایت را سعید نفیسی از قول جان ملکم نقل نموده است (۱۰) و مرتضی راوندی، از قول سایکس («تاریخ ایران»). نکته آنکه، اولی آنرا به آغامحمدخان نسبت داده و دومی به فتحعلی شاه! برای هیچکدام نیز مطرح نبوده است که «راویان»، دوتن از مهمترین کارگذاران «قدرت استعماری» در ایران بوده‌اند!

دستکم آنستکه، خودکامگی و فرومایگی شاهان و حکمرانان قاجار، جنبه دیگری نیز دارد: آنان دست پرورد و محصول جامعه ایرانی عصر خویش‌اند و «فرهنگ اجتماعی» مسلط بر جامعه بر آنان نیز بی‌تأثیر نبوده، بلکه خود، این «فرهنگ» را بازتاب داده‌اند. بارزترین جلوه این تأثیرپذیری همانا مذهب‌زدگی عمیق آنان است:

«(آغا محمدخان) ظاهراً دعوی دینداری می‌کرده و حتی در لشگرکشی‌ها و سفرها نیم‌شبان برمی‌خاسته و نماز می‌کرده.» (۱۱)

در باره فتحعلی شاه نیز نفیسی می‌نویسد:

«اعتقاد به خرافات، مانند اوراد و سعد و نحس ستارگان و توسل به دعانویس و طلسم و جادو و امثال این اباطیل، جبن طبیعی او را سخت‌تر و چند برابر کرده بود.» (۱۲)

پیش از این نشان دادیم که «تظاهر به دینداری»، گریبان‌گیر همه مؤمنان به ادیان خودکامه است و در باره شاهان قاجار باید گفت، اگر در تمام ایران یک نفر را بدان نیاز نبوده، همانا این «قدر قدرتان نشسته بر تخت کیانی» بوده‌اند!

از سوی دیگر، این شاهان و در نتیجه دستگاه حکومتی‌شان، با آنکه در رقابت و یا به نیابت پایگاه حکومت مذهبی، برقرار بوده‌اند، حتی در دوران فتحعلی‌شاه و ناصرالدین شاه نیز بکلی دست نشانده و گوش بفرمان مجتهدان نبوده، آنجا که توانسته‌اند بر مشروعیت خود بعنوان اخلاف پادشاهان ایرانی نیز پا فشرده‌اند. دوگانگی سیاسی‌شان بازتاب همان دوگانگی فرهنگی «ایرانی مسلمان» بود: نه تنها «شبه‌ها برای آغامحمدخان قاجار شاهنامه می‌خواندند» (۱۳)، حتی فتحعلیشاه، که «اسلام پناه‌ترین» شاه شناخته شده است، «قصد احیای عظمت و ابهت ایران باستان را داشته است. باین علت دستور می‌دهد، نقشی از او در لباس و شباهت پادشاهان ساسانی در صخره‌های نزدیک شهر ری حک کنند!» (۱۴)

دیرتر در باره جنبه وابستگی به فرهنگ ایرانی و نمودی که این جنبه در اعمال سیاسی و حتی گهگاه تمایلات پیشرفت‌طلبانه حکومت‌های عصر قاجار داشته است، نمونه‌هایی بدست خواهیم داد. اینجا همین بس که این جنبه نیز در آثار تاریخ‌نگاران شیعه‌زده نادیده گرفته شده، شاهان را یکسره خودکامگانی فرومایه تصویر نموده‌اند. روشن‌تر

بگوییم، نه سخن از ویژگی‌های فردی شاهان است و نه از "الطاف شاهانه"، سخن از آنستکه حکومت سیاسی ذاتاً در قبال مردمی که بر آنان حکم می‌راند، جوابگوست و این سخن اول در فرهنگ سیاسی است. هرگاه در نظر گیریم، حکومت سیاسی بردستگاهی تکیه دارد و این دستگاه، مثلاً در همان دوران مورد بحث، از شاه و صدراعظم در رأس آن آغاز شده، از درباریان و حکام ولایات تا سطوح پایین مردم گسترش دارد. چنین دستگاهی بمنظور حفظ قدرت هم که شده، نمی‌تواند نسبت به سرنوشت مردم بی‌تفاوت باشد و یا همواره در جهت مخالف آن گام بردارد. و اگر چنین می‌کند، باید دید به چه انگیزه و با تکیه بر کدام قدرت برتر می‌کند؟ دستکم آنستکه برای خودکامه‌ترین حکومتها نیز حکومت برکشوری عقب‌مانده، قحطی‌زده و درمانده، افتخاری نیست و تمایل به حکومت برکشوری آباد، پر مکتب و پیشرفته، ماهیت ذاتی هر حکومتی را تشکیل می‌دهد.

از این دیدگاه آنچه حکومتها در جهت خواست مردم و پیشرفت مملکت کرده‌اند، در راستای علت وجودی آنان بوده و آنجا که مخالف این رفتار کرده‌اند، علت و سببی "غیرطبیعی" باعث آن بوده است.

تأکید کنیم که سخن حتی از حکومتهای دموکراسی نیست، همان شاهان فلاکت‌زده قاجار نیز آنجا که امکان داشته‌اند، در "حفظ رعیت و آسایش آن" گام برداشته و خودکامگی‌شان در عین فلاکت، بازتاب جامعه بحران‌زده و عقب‌مانده‌ای بوده است که بر آن "حکومت" کرده‌اند.

نمونه‌ای بدست دهیم. عباس میرزا پسر ارشد و ولیعهد فتحعلیشاه، در زمان پدر نیز از قدرت بسیاری برخوردار بود و بعنوان سردار ایران در جنگ با روس، از سویی "مسئول" شکست‌های ایران و از سویی بعنوان کاردارترین و وطن‌پرست‌ترین حکومتگران عصر قاجار شناخته شده است. سرنوشتش این بود که قبل از مرگ پدر درگذشت و همین که بر تخت شاهی نشست، ستایش "تاریخ‌نگاران" را متوجه او ساخته است. در حالیکه به هیچ ویژگی از پدر و فرزندان تاجدارش برتر نبوده است!

عباس میرزا در جهت وارد ساختن صنعت اروپایی و تقویت قدرت نظامی ایران کوششهای بسیار نمود و سرخوردگی خشم‌آلود او از ناتوانی لاعلاج ایران را در سخنان او به P. A. Joubert (مترجم ناپلئون در لشکرکشی به مصر و اولین نماینده‌اش در ایران) می‌توان دید:

«... چه قدرتی است که به شما برتری و مزیتی را که نسبت به ما دارید عطا می‌کند؟ 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 می‌تابد تأثیرات مفیدش روی سر ما کمتر است؟... اجنبی حرف بزن! با من بازگویی که برای بیدار کردن ایرانیان از خواب غفلت چه باید کرد؟...»

(۱۵)



شناخت پایگاه حکومت مذهبی در ایران بعنوان يك پایگاه تمام عیار حکومتی، با همه آن نهادهایی که لازمه شکل گرفتن يك دستگاه حکومتی است، پیش شرط درك تاریخ ایران در دوران معاصر است. نه اینکه این مطلبی نو

و یا احیاناً مخفی باشد. آثار روشنگران و اندیشه‌وران اجتماعی پیش از انقلاب مشروطه پر است از اشارات و کنایات به «حکومت ملاحا»، هر چند که به مصداق «آنچه عیان است چه حاجت به بیان است»، با توجه به «حضور ملموس» حکومت مذهبی به شرح و تفصیل آن نپرداخته‌اند. وانگهی غالباً شیعه‌زدگی‌شان باعث شده، که این حکومت را در مقایسه با حکومت دربار عمده نیابند و ایندورا بیکسان عامل عقب‌ماندگی ایران تلقی کنند. حاج «سیاح» از مردان روشن آن روزگار می‌نویسد:

«... از تمام نقاطی که من دیده‌ام 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 ملاحا نیست. این دو سنگ آسیاب در ایران در نهایت قوت و شدت عموم را خرد می‌کنند، زیرا هرکس برای حفظ خویش در مقابل این دو قوه ناچار به تزویر و دروغ‌گویی است که سبب انحطاط اخلاق است.» (۱۶)

دیدیم که تسلط شیعه‌گری و حمله بنیان برکنش بر بنیه مادی و معنوی ایران سرآغاز روند اضمحلال واقعی کشور بود. با اینهمه هر چند در وهله اول شگفت می‌نماید، ولی در داوری تاریخی، تمرکز «حکومت اسلامی» در دست شاهان صفوی، در مقایسه با دویارگی حکومت در عصر قاجار را باید از نظر فلسفه سیاسی مرحله‌ای «بالتر» ارزیابی نمود. پس از آنکه سلسله صفوی بموازات سقوط همه جانبه ایران خود نیز از میان رفت، قرنی ایران صحنه کشاکش خونبار ایلات رنگارنگ از سویی، و میدان کشاکش مجتهدان از سوی دیگر گشت. از «حکومت‌های محلی» این دوران که بگذریم، دوران حکومت نادرشاه چون اخگری زودگذر تاریکی این قرن را شکافت و نشان داد، که ایران علیرغم روند پرشتاب اضمحلالی، نیروی حیاتی خود برای غلبه بر زبونی هزار ساله گذشته را، حفظ نموده است.

در باره نقش رهبری شیعه در سقوط نادرشاه شواهد زیادی در دست نیست، اما مسلم آنست که (هر چند خود بدین اعتراف دارند و آنرا همواره از افتخاراتشان شمرده‌اند!) پایان حکومت نادرشاه و «خلاء» قدرت سیاسی پس از آن، رفته رفته زمینه را برای رشد مستقل عمامه‌بسران فراهم آورد. اگر در عصر صفوی اینان در سایه حکومت شاه، بعنوان رهبر انحصاری مذهبی، پیشکاری می‌کردند، اینک هر مجتهدی بساط قدرت خود را می‌گستراند. بازتاب درونی این روند در درون دستگاه مذهبی، همان دعوی میان «اخباریون» و «اصولیون» بود، که «مجتهدان اصولی» برخلاف اخباریون بر لزوم حکومت‌گری رهبر مذهبی پا می‌فشردند. بر زمینه هرج و مرج سیاسی - اجتماعی این دوران که خود نتیجه کشاکش اینان بود رشد روزانفرون قدرت مجتهدان، پیروزی آنان را غیرقابل اجتناب نمود:

«تصور نمی‌رود که بدون پیروزی اصولیون بر اخباریون، علما می‌توانستند در ایران قرن نوزدهم، چنین نقش

گسترده‌ای پیدا کنند.» (۱۷)

بدیهی است، که تبدیل اکثریت اخباری در میان شیعیان به اقلیت و بالاخره از میان رفتن آنها، نه تنها «مبارزه‌ای فقهی» در «حوزه‌های علمیه» نبود، بلکه در نتیجه کشاکش‌های خونباری به انجام رسید، که نقطه پایان آن را باید قتل و به آتش کشیدن جسد رهبر اخباریون در «عتبات عالیات» تلقی نمود. آنگاه که تاریخ جانگداز این کشاکش فرقه‌ای بررسی گردد، هم نشانگر آن خواهد بود که پایگاه حکومت مجتهدان برچه دریایی از خون قرار گرفته است و هم ابعاد آن فرسایشی روشن خواهد شد، که مردم ایران را از درون به اضمحلال و درماندگی کشاند.

اینجا بمنظور رعایت اختصار تنها اشاره‌ای داریم به یکی از کوچکترین جلوه‌های این کشاکش و زبانی که بر منافع ملی ایرانی وارد آورد. 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 و اخباریون را برکشد! عجب آنکه، چنین نیز شد و چنانکه مؤلف ناسخ‌التواریخ می‌نویسد، 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 شکل گرفت، که درگیر و دار جنگ، "طرف ایرانی" خواستار مذاکره شد و چون اشیختر (معرب Inspektore) سیسیانوف روسی، برای مذاکره به اردوی ایران آمد، بناگاه بر سرش ریختند، بقتلش رساندند و سرش را به پایتخت به ارمغان بردند. درباره اینکه روسها در قبال این عمل وحشیانه چه دماری از ایرانیان درآوردند، در "کتابهای تاریخ" اشاره‌ای نیافتیم و به تصور اینکه این عمل چه جلوه‌ای از "وحشیان شرقی" بنمایش گذارد، بسنده می‌کنیم!

بگذریم، پیروزی مجتهدان بر اخباریون را باید مهمترین نتیجه دو قرن هرج و مرج سیاسی پس از صفویان دانست که اینک در دوران فتحعلی شاه به پایان خود نزدیک می‌شد و از میان دریای خونی که در پشت سرداشت، پایه‌های حکومت شریعتمداران یکی پس از دیگری برمی‌آمد. از اولین مجتهدان حکومتگر این دوران میرزا محمد علی بهبهانی (وفات ۱۸۰۱ م)، "سر سلسله بهبهانی‌ها"، است، که در باره‌اش نوشته‌اند:

«همواره عده‌ای افراد مسلح او را همراهی می‌کردند و احکامی را که او صادر می‌کرد، بلافاصله به اجرا می‌گذاشتند.» (۱۸)



در بررسی حاضر، پابرجایی مذهب قرون وسطایی، و از آن مهمتر برآمدن پایگاه حکومت مستقل مذهبی عامل عمده روند اضمحلال ایران در مقایسه با اروپایی که در همین دوران در جهت مخالف حرکت نمود، ارزیابی می‌شود. با توجه به این واقعیت، که بازسازی ساختارهای حکومتی و اجتماعی در سرآغاز عصر قاجار نقشی تعیین کننده در شکل‌گیری تاریخ معاصر ایران یافت، به اجمال سه پدیده تاریخی پراهمیت در این دوران را بررسی می‌کنیم:

- جنگ ایران و روس
- تسلط یافتن، قدرتهای استعمارگر بر ایرانی
- سقوط پی در پی صدراعظم‌های پیشرفت‌طلب: قائم مقام، امیرکبیر....



جنگ‌های دوگانه ایران و روس در نیمه اول قرن نوزدهم میلادی را بسیاری تاریخ‌پژوهان بدرستی ضربه‌ای اساسی بر استقلال سیاسی ایران ارزیابی نموده و پیامدهای آنرا عامل اصلی تبدیل ایران به يك "قدرت دست‌نشانده" تلقی کرده‌اند:

نفیسی می‌نویسد:

«نتیجه دوران فتحعلیشاه این بود که ایران به دوره تنزل و انحطاطی وارد شد که تا کنون هرگز جبران نشده است.» (۱۹)

«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... آن این بود که ایرانیان کاملاً مرعوب اروپا شدند.» (۲۰)

براستی نیز جنگ اول با روسیه (۱۸۱۲-۱۸۰۳ م) در مقایسه با جنگ دوم چندان "زیان‌آور" نبود و در درجه اول تنها به "از دست رفتن" مناطقی (مسیحی‌نشین) منجر گشت، که چندی پیش توسط لشکر آغا محمدخان به تصرف درآمده، اینک باز پس گرفته می‌شد. خاصه آنکه درگیر و دار این جنگ، لشکر ناپلئون به روسیه حمله آورد و چون دیگر ادامه جنگ با ایران برای روسها دشوار گشته بود، به موضعی "آشتی جویانه" 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 نکرده‌ایم، بلکه اهالی این مملکت بقدم رضا پیش شده‌اند و پناهنده دولت ما گشته‌اند. از کیش مروت و آیین مملکت‌داری بعیدست که پناهندگان دولت روسیه را دست‌بسته بکارداران ایران سپاریم.

بالجمله مردم مملکت گرجستان و قزاق، چون مذهب عیسی علیه‌السلام دارند، نیکو آنستکه در تحت فرمان پادشاه روس باشند... لکن در اراضی شیروان و گنجه و طالش مکروه نمی‌دارم و مسترد می‌سازم. این نیز وقتیست که ایلچی مختار ما، که سرحددار گرجستان است، بدان اراضی در آید و رضای خاطر مردم باز داند.» (۲۱)

اینکه چه عامل رفتاری مردم آنسوی ارس را (همچون دیگر مردمان ایران!) چنان به ستوه آورده بود، که به روسها "پناه آوردند"، از بحث ما خارج است. مسلم آنستکه: «امضای عهدنامه گلستان را مردم آن سوی ارس که سرزمین ایشان از ایران جدا شده و به روسیه پیوسته بود، بسیار ساده تلقی کرده‌اند و هیچگونه نگرانی نداشته‌اند.» (۲۲)

از این فراتر چنانکه هما ناطق می‌نویسد:

«روسها ولایات قفقاز را به ضرب شمشیر نگرفته‌اند، بلکه ظلم و جور ایرانیان سبب شد که اهالی از آنان یاری بطلبند.» (۲۳)

از اینروست که جنگ دوم با روس (۱۸۲۸-۱۸۲۶ م) را برمی‌گزینیم 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 گزاف عقب نشستند، نه در مقابل مقاومتی از اینسو، بلکه به اعتراض انگلیس

چنین کردند. بدینسان این شکست پس از نادر شاه و آقامحمد خان که اولی به هند حمله نمود و دومی تا آنسوی گرجستان به پیش راند، ایران را از یک قدرت منطقه‌ای به دست نشاندۀ دو امپراتوری 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 می‌ترسید، اینک ایران به کانون کشاکش سیاسی روس و انگلیس بدل گشته بود.

«انگلیسها تا دوره فتحعلی شاه از قدرت و امکان حمله مجدد ایران به هند واهمه داشتند و در سال ۱۸۰۰ میلادی... سر جان ملکم مبالغه‌گزافی هدایا و رشوه به فتحعلی شاه و درباریان‌ش داد و بیش از دو میلیون روپیه در آن سفر خرج کرد، تا از او قول گرفت که در افغانستان برخلاف منافع انگلستان قدمی برندارد.» (۲۴)

هنگامیکه «فتحعلی شاه حاج خلیل خان قزوینی ملک التجار را به سفارت فوق‌العاده، مأمور هندوستان کرد... حکومت انگلیس در بمبئی دوپست تن از سربازان بومی را برای پاسبانی او گماشت.»! (۲۵)

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 تلقی کرد؟ 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، می‌توانست خسران‌آور باشد. مگر نه آن که همان جنگ اول نیز، بر زمینۀ برتری همه‌جانبۀ روسها، جز شکست برای ایران نتیجه‌ای نداشت؟ چنانکه درباره جنگ اصلاندوز بسال ۱۸۱۲ م نوشته‌اند:

«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.»! (۲۶)

تا اینجا منطق حکم می‌کند، که روس‌ها را عامل جنگ دوم به طمع پیروزیهای باز هم بزرگتر ببایم. اما شگفت آنکه اسناد تاریخی از بی‌میلی کامل طرف روسی یاد کرده‌اند. نفیسی می‌نویسد:

«چنانکه اسناد معتبر نشان می‌دهد، دولت روسیه به همان عهدنامه گلستان قانع شده و دیگر در اندیشۀ جنگ با ایران نبوده است.» (۲۷)

و در روضه الصفای ناصری آمده است که:

«سفیر دولت بهیۀ روسیه با امنای دولت علیۀ عالیۀ مجالس ملاقات و مکالمه آراست، سخن از ترك خلاف راند و مفید نیافتاد.» (۲۸)

با توجه به سودی که انگلیس را از تضعیف ایران در این جنگ عاید شد، می‌توان بدین ظنین گشت، که در برافروختن‌اش دست داشته است. در این باره هما ناطق می‌نویسد:

«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.» (۲۹)

جالب اینکه طرف انگلیسی حتی همین مبلغ را پرداخت:

«مقصود از این وعده دروغ این بوده است که ایرانیان را بفریبند و ایشان را به جنگ با روسیه دلیر کنند تا

ناتوان شوند.» (۳۰)

اما آیا قابل تصور است که، دربار فتحعلی شاه به کنار، عباس میرزا، ولیعهد وطن پرست، چنان خام و فرومایه باشد، که به چنین "وعده دروغی" ایران را به چنین مصاف نابرابری بکشاند؟ واقعیت اینست که اگر طرف ایرانی را مسئول بدانیم، باید مسئولیت را برگردن آن گذاشت که قدرت واقعی را نیز در دست داشته است:

«مجتهدین در وادار کردن فتحعلی شاه به آغاز دومین جنگ خود با روسیه نقش تعیین کننده داشتند.» (۳۱)
این ارزیابی بدین تصور مایه می دهد، که مذهب زدگی و ضعف فتحعلی شاه در مقابل مجتهدین را عامل برافروختن آتش این جنگ شمیریم. نگارنده "روضه الصفای 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 بهیة روسیه، ترك مصالحه و مدارا کند. و لازمست و واجب شرعی که عداوت و منازعت آشکار سازد.» (۳۲)

بسیار کسان، از جمله سعید نفیسی، به دربار ایران نسبت می دهند که درصدد بود، از "لشکر مذهب" در این جنگ سود برد:

«یکی از عوامل شگفتی که دربار تهران برای غلبه بر لشکریان روسیه بکار انداخته بود، صدور فتوای جهاد از روحانیون و از همه مهمتر از سید محمد مجاهد بود.» (۳۳)
تصور تاریخی دیگری نیز وجود دارد، که برای "لشکر اسلام" حسابی جداگانه باز می کند و "جهاد با روسیه" را امری غیر از جنگ لشکریان 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:
«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.» (۳۴)
درباره جنگ آوری "آقایان" همین بس که:

«وی ("سید مجاهد") بعزم 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.» (۳۵)
نفیسی روشن نمی کند 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 غوغاطلبی در خدمت قدرت طلبی از دست دهد، پا بر جای پای پدر گذارده بود. مدرّس در "ریحانة الادب" از او بعنوان "یکی از عالیقدرترین علماء عصر" یاد می کند.

وقتی «سید در حوض مسجد شاه قزوین وضو گرفته و اهالی آن بلده، در اثر حسن عقیدتی که درباره وی داشته اند، تمامی آن آب حوض را به اندک زمانی محض تبرک و استشفای بردند.»! (۳۶)

همچنانکه فتحعلی‌شاه را نباید بطور مطلق گوش بفرمان مجتهدان دانست، برای او و دربارش نیز نمیتوان چنان قدرتی قایل شد که آنان را بخدمت بگیرد. واقعیت اینستکه کشاکشی عظیم و فتنه‌ای بزرگ در خود ایران مقدمهٔ چنین فاجعه‌ای بوده است، که خود حدیثی است مکرر در تاریخ معاصر:

«مجتهدین، که انجمن بودند، به اتفاق فتوی راندند که: هرکس با جهاد از روسیان باز نشیند از طاعت یزدان سر برتافته، متابعت شیطان کرده باشد... از آن سوی سفیر روس نیز چندان که سخن از در صلح راند... سخنان او را نیز وقعی نگذاشتند... سفیر روس... خواست تا مجتهدین را دیدار کند، بلکه ایشان را از اندیشهٔ جدال فرود آرد و خویشتن 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.» (۳۷)

نویسندهٔ «ناسخ التواریخ» فتحعلیشاه را بدون مقاومت تسلیم این فتنه‌جویی می‌یابد:

«شاهنشاه دیندار و ولیعهد دولت نیز سخن ایشان (ملایان) را استوار داشت.» (۳۸)

هر چند که به مقاومت درباریان اشاره می‌کند:

«معمدالدوله، میرزا عبدالوهاب و حاجی میرزا ابوالحسن خان، وزیر دول خارجه، رزم با روسیه را پسندیده نمی‌داشتند و رضا نمی‌دادند. مجتهدین ایشان را پیامهای درشت فرستادند و گفتند: همانا شما را در عقیدت و کیش خویش فتور نیست والا چگونه جهاد با کافران را مکروه می‌شمارید؟ لاجرم ایشان دم در بستند.» (۳۹)

گزارش زیر نشان می‌دهد که کار بدین سادگیها نیز نگذشته است:

«تمامت ایران بر آشفته شد و دل‌های عموم رعایا از مواعظ علما بهم برآمده گشت و زمام رفع این فتنهٔ عظمی از دست تصرف پادشاه دانش‌آگاه اسلام بدر رفت و کار ملک به کف کفایت گروهی بی‌کفایت در افتاد... احکام علما را بر اوامر سلطان ایران رجحان دادند و گوش و جان و دل بر طاعت و اطاعت مجتهدین نهادند... بازار لاف و گزاف گرم و دیدهٔ عقل و انصاف بی‌شرم گردید.» (۴۰)

فتنه و آشوب چنان عظیم بود که فتحعلی‌شاه را عملاً در مقابل این دوراهی قرار داد، که یا به جنگ بدرجام کردن نهد و یا «کار سلطنتش تمام» گردد:

«همهٔ علمای ایران در طهران گرد آمدند و در امر جهاد با روسیهٔ بدنهاد همداستان شدند. پادشاه ذی‌جاه قاجار، ناچار بدان گروه شریعت پژوه موافقت کرد و آنان را به قید مرافقت در آورد و اگر نعوذ بالله چنین نکردی، بلوای عام شدی و کار سلطنت خاصه تمام.» (۴۱)

با توجه بدانکه شاهان و حکومت‌های ایران از این پس نیز بارها در مقابل چنین دوراهی قرار گرفته‌اند، که یا از مسند قدرت سقوط کنند و یا به عملی دست زنند که در جهت مخالف منافع ایران بوده است، خواننده را به دقت در این پدیدهٔ تاریخی فرا می‌خوانیم.

تا اینجا دیدیم، که «شورش عامه» به رهبری «علما» چنان عرصه را بر فتحعلی‌شاه و ولیعهدش تنگ کرد، که دست زدن به جنگ را تنها راه نجات خود یافتند. اگر کار بدینجا نیز پایان می‌یافت، می‌توان پنداشت، که جنگیدن

با دشمن کافر، "فریضه مذهبی مسلمانان" بود و رهبری مذهبی نمی‌توانست از انجام این فریضه سر باز زند و اگر دشمن قوی پنجه، بر ارتش و حکومت ایران غالب آمد، مسئولیتی متوجه این رهبری نیست! اما نقش رهبری شیعه همینجا خاتمه نیافت و آنچه ملایان پس از شروع جنگ کردند، در رابطه با جنگ طلبی شان آن منگنه‌ای را تشکیل می‌دهد، که ایران دوران معاصر را خرد نموده است.

گزارش این ماجرا را از قول دو تاریخ‌نگار نقل می‌کنیم. نگارنده ناسخ‌التواریخ می‌نویسد:

«این بار که ارستوف نزدیک شد... از میان بلده تبریز... میرفتاح نام... چنان دانست که اطاعت امر امپراطور روس، مورث متابعت عوام الناس خواهد شد و محراب و منبر، رونق و رواج دیگر خواهد یافت. پس به منبر برآمد و دعای دولت امپراطور بگفت... بیکباره مردم برشوریدند و غوغا در انداختند و حَفْظَه و حرسه برج و بارو را به زیر انداختند... میرفتاح علمی افراشته کرد و مردم شهر را برداشته به استقبال (لشگر) روسیه رهسپار گشت... جماعت روسیه را به ارک شهر تبریز درآورد. این هنگام نایب السلطنه که به آهنگ تبریز می‌تاخت، به دو فرسنگی شهر رسید. این قصه بشنید... ناچار سربتافت و به جانب سلماس شتافت.» (۴۲)

نفیسی می‌نویسد:

«سرانجام باسکیویچ مصمم شد، شهر تبریز را که پیدا است برای دولت ایران چه اهمیتی داشته تصرف کند و سوی طهران بتازد و دولت ایران را یکسره از پا درآورد... در این گیر و دار آقا میرفتاح، از پیشوایان روحانی شهر، در برابر احکام جهادی که رقیبانش داده بودند، همینکه کار را سخت دید... شرحی در باره بیدادگریها و تاراجگریهای (شاهان) قاجار بر منبر گفته... عده کثیری از روحانیون شهر، با گروهی از مردم به پیشباز (سپاه روس) آمدند و هلهله کردند و استحکامات شهر تبریز و انبارهای اسلحه و کارخانه‌های اسلحه‌سازی را روسها فوراً تصرف 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 کارخانه توپ‌ریزی را دست نخورده تحویل کارگزاران روسیه دادند. در انبارهای شهر به اندازه خوراک پنج ماه لشگریان روسیه، آذوغه بود.» (۴۳)

از این قلم بر نمی‌آید، 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 می‌درید. حال کافیت به "کتاب تاریخی" دلخواهی نظر بیافکنیم، تا در باره دشنامهایی که نثار فتحعلی شاه در باره شکست در جنگ با روسیه شده، داوری کنیم!

گفتنی است که همکاری ملایان با روسها به همین خاتمه نیافت و آنگاه که مردم تبریز ده روز پس از آن قیام کردند، بار دگر بزانشان در آوردند:

«روز ۳ نوامبر (۱۳ ربیع الثانی) روسها در تبریز اعلانی منتشر کردند و مقدار مالیاتی را که اصناف مختلف می‌بایست 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. میرفتاح نزد باسکیویچ رفت و اطلاع داد که کارگزاران دولت ایران مردم را تحریک

کرده‌اند. میرفتاح صورتی از نامهای ایشان به باسکیویچ داد و چون آنها را زندانی کردند، فتنه فرونشست.»

(۴۴)



تاریخ "استعمار" در خاور دور و میانه بخوبی نشان می‌دهد، که در درجه اول، نه قدرت نظامی و نه حتی "صنعت برتر"، 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 در کشورهای این منطقه جهان و نافرجامی کار نیروهای ترقی خواه و روشنگر، به قدرتهای استعمارگر فرصت داد، با تکیه بر نیروهای ارتجاعی در زیر سایه مذاهب قرون وسطایی بر این جوامع سوار شوند. در حالیکه می‌توان نشان داد که در کانون‌های فرهنگی شرق نیز حرکت‌های عظیمی، مشابه پروتستانیسیم اروپایی، در جهت برانداختن مذاهب قرون وسطایی ظهور نمود و چنین تحوّل یک قانونمندی عام جوامع بشری است. از سوی دیگر کوه‌بینی و آزمندی "استعمارگران" در مقابله با این حرکتها، هرچند در کوتاه مدت سیاستی سودآور بود و اروپا را بازهم جلوتر انداخت، اما جهان از هم گسسته و بحرانی امروز را موجد گردید. در "توجیه تاریخی" این پدیده، باید گفت، نیروهای مترقی در قرن نوزدهم اروپا چنان درگیر مبارزه در کشور خود بوده‌اند، که از دریافت پیامدهای سیاستهای استعماری غافل ماندند.

اینجا تنها بعنوان طرح مسأله، "آمدن خارجیها" به ایران را در خطوط اصلی از نظر می‌گذرانیم.

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 رونمایی تعیین‌کننده‌ای بدل گشت که کوشید پیشرفت کل جامعه ایرانی را تا به امروز با تمام قوا ترمز کند.

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 برمی‌گرفت: یکی دستگاه حکومت سیاسی، دیگر مردم و سومی حاکمیت حکومتگران شیعه، که بموازات و در رقابت با حکومت سیاسی بر فرودستان جامعه حکم می‌راند. این سه پارگی مهمترین ویژگی جامعه ایرانی و موجد "مکانیسمی" گردید، که به این شکل در جهان بی نظیر است.

(در جامعه‌شناسی مدرن، افراد جامعه را در بنیانی‌ترین نگرش می‌توان بدو گروه فرادستان و فرودستان تقسیم ساخت. از این دیدگاه کوشش فرودستان بمنظور بهبود شرایط زیست و گسترش حقوق و آزادیهای شهروندی با تمایل فرادستان در تحکیم قدرت و سیادت خود بر جامعه، در تضاد است. این کوششها از دو سو ناگزیر با کشاکش‌هایی توأم می‌گردد که اگر بدانجا نرسد که شالوده حیات اجتماعی از هم گسسته شود، در دراز مدت انباشت ناگزیر ثروتهای مادی و معنوی جامعه و عقب‌نشینی‌هایی که فرادستان به منظور حفظ موقعیت خود، ناچار از گردن نهادن به آن هستند، به بهبود شرایط عمومی زیست منجر می‌گردد. این کلی‌ترین

قانونمندی حیات اجتماعی در جامعه‌ای با ساختار "طبیعی" 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 بعد، آنکه بخواهد، می‌تواند در کشاکش‌های تند اجتماعی-سیاسی همواره "دست خارجی" را در بوجود آوردن انگیزه‌ها و هدایت دست‌اندرکاران بیابد، ولی همانطور که اشاره شد این نفوذ گسترده نه علت، بلکه معلول ساختار اجتماعی در ایران بوده است.

کسروی اولین اندیشمند ایرانی است که "افسانه تسلط خارجیان بر ایران" و نتایج حاصل از آن را بصورتی روشن و ساده مطرح ساخت. کسروی می‌پرسد:

«نفوذیکه دولت انگلیس در ایران اعمال می‌کند، چیست؟ از چه راهست؟ آیا دولت انگلیس با توپ و

تانک ما را مجبور می‌کند که فلان کار را بکنیم یا نکنیم؟

آن نفوذ دولت انگلیس که گفته می‌شود، بیش از این نیست که مردان سیاسی ما کسان سست نهاد و کوتاه اندیشه‌اند و از طرف دیگر یک راه روشنی برای سیاست این کشور در پیش روی خود ندارند، اینست

پیروی از نظریه نمایندگان سیاسی دولت انگلیس می‌نمایند.» (۴۵)

کسروی که بدرستی "سست نهادی" مردان سیاسی ایران را دیده، "فرهنگ" مسلط بر جامعه ایرانی را نادیده می‌گیرد و از این طفره می‌رود که نشان دهد، در درجه اول تسلط فلج‌کننده و فسادانگیز مذهب مسلط به چنین "سست نهادی"ها فرصت رشد می‌داد. 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. آخر این واماندگی فرهنگی را ناشی از چه باید دانست؟

«در عهد فتحعلی شاه که دولت فرانسه با ایران از در دوستی آمد، نماینده ناپلئون هرچه جستجو کرد، در

دارلخلافه مترجمی برای ترجمه نامه‌های فرانسوی نیافت. ناچار مراجعت کرد، رفت به بغداد و از آنجا گویا

مسیو جان داوود را همراه خود آورد.» (۴۶)

هما ناطق "زمینه فرهنگی" تسلط استعمار را دریافته است:

«تاریخ صدساله ایران نشان می‌دهد که واماندگی ما از پیشرفت تنها به گناه استعمار و استثمار نبود... چه

بسا آبخور این واماندگی، فرهنگی باشد که همواره ما را پس می‌راند... هرگاه با این جهان‌بینی

درافتاده‌ایم، همزمان راه بردگراندیشی و اندیشه پیشرفت هم گشوده‌ایم.» (۴۷)

دربار فتحعلی شاه خود بهترین تبلور این واماندگی بود:

«موقعی که شاه دنبال کسی می‌گشت که او را برای سفارت و ایلچی‌گری 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 می‌کرد، که هیچکدام از آنها حاضر بقبول آن نمی‌شد. 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.» (۴۸)

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 مستمراً دریافت می‌کرد، نباید تعجبی برانگیزد! (۴۹) 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.» (۵۰)

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 متعهد عمل کند. بلکه با رشوه دادن و خریدن این حاکم و آن منتظر الحکومه، می‌توانند سیاست «تفرقه انداز و حکومت کن» را به سادگی پیش برند.

با توجه به چنین خوان‌گسترده‌ای، حتی به درایت ویژه‌ای نیاز نبود، تا خارجی‌ان، از جمله انگلیسی‌ها بتوانند، بزودی بر خم و چم سیاست ایران تأثیر بگذارند. از این دیدگاه باید گفت، آنانکه به افسانه‌پردازی درباره «مکرو حيلة انگلیس» و «فساد برانگیزی خارجی‌ان» سخن گفته‌اند، باید جوابگو باشند که انگلیسی‌ها به چه وسایلی فساد و «سست نهادی» را در کشور ترویج دادند و یا با کدام ابزار مغزشویی، از دولتمردان ایران چنین فرومایگان و گداصفتانی ساختند که مثلاً نگارنده «از صبا تا نیما» می‌نویسد:

«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 بی‌شخصیت را بر سرکارهای مهم آوردند و با دادن پول و وعده مقام و منصب و گاهی تهدید و تخویف دربار و دولتهای ایران را در اختیار خود گرفتند.» (۵۱)

از نبود خودآگاهی ملی و اسارت حکومت سیاسی ایران در دست «فرهنگ» فلج‌کننده اسلامی که بگذریم، به عامل مهمتر نفوذ خارجی‌ان می‌رسیم و آن خود پایگاه حکومت مذهبی است.

«رهبری شیعه» که از همان ابتدای «رسوخ» خارجی‌ان به ایران همواره بوجود آمدن هر نوع رابطه سالم و پایاپایی میان حکومت و کشورهای خارجی را، بعنوان همدستی با «اجانب کافر» جلوگیری کرد، خود با برقراری بهترین روابط با آنان در تضعیف حاکمیت سیاسی کوشید.

قدر مسلم آنکه، رابطه با دنیای خارج می‌توانست با وارد آوردن ضربه‌ای بر تاریخ‌اندیشی، یکسونگری و خودمحوربینی شیعه‌گری، دیر یا زود پایگاه قدرت حاکمیت مذهبی را به خطر اندازد. برای اقلیتهای مذهبی ایران (در درجه اول مسیحیان) که تا بحال دست بسته این حاکمیت بودند، پشتیبانانی فراهم کند و به بالا رفتن سطح آگاهی «امت» کمک نماید.

این خطر مرگبار، رهبری مذهبی ایران را برانگیخت تا با یورش بر حاکمیت سیاسی به قدرت‌نمایی 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 می‌توان 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، می‌توان با کمترین قوا و به ارزاترین شیوه بر ایران دست انداخت.

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 ایران)، صحبت از غارت کشوری که از يك قحطی به قحطی دیگر در می‌غلطید و در "سالهای پر باری" حداکثر چند تن پنبه و کتیرا و یا چند خروار تریاک و الیاف، کل محموله صادراتی اش را تشکیل می‌داد، مبالغه‌ای بیش نیست! تازه این "غارت" را عامل عقب ماندگی ایران نشان دادن، بی‌شرمی خاصی می‌طلبد، که می‌دانیم آنرا در کدام سو می‌توان یافت!

آری، حتی اگر "غارت استعماری" و سپس امپریالیستی 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، چرا هیچگاه بدین ذلت و اضمحلال دچار نگشته بود؟

بگذریم، همدستی کارگزاران سیاست خارجی انگلیس با حکومتگران عمامه بسر ایران نه تنها اولی را به سهل‌ترین راه بر ایران مسلط می‌ساخت و دومی را از مرگی حتمی نجات داد، بلکه برای ایران از جوانب خسران‌آور دیگری نیز برخوردار گشت، که بموقع از آن سخن خواهیم گفت. اینجا تنها به يك نکته اکتفا می‌کنیم، 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 رنج‌بارترین جنبه حافظه تاریخی ایرانیان، یعنی تهاجم اعراب به ایران و پیامدهای ناشی از آن، زدوده شد و متولیان دین عربی با حمله به "اجانب"، 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 عمامه‌بسران با دامن زدن به حساسیتی، که گهگاه به شکل تشنج اجتماعی و حتی وحشیگری سازمان یافته نیز ظاهر می‌شد (مانند قتل گریبادوف، سفیر و دیگر اعضای کادر سیاسی روسیه)، نه تنها رابطه "امت" با خارجیان را زهرآلوده ساختند، بلکه از بوجود آمدن هر نوع تبدالی که می‌توانست در دراز مدت زیان باشد، جلو گرفتند. نیم قرن دیرتر از این نیز، که رفته رفته ارتباط ایران با دیگر کشورها بصورت ترمزناپذیر فزونی یافت و رفته رفته قشری از جامعه شیعه زده ایرانی، به دودوزه بازی "روحانیت" پی می‌برد، بدین توهم و ساده‌اندیشی 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.

شکافتن این مبحث مجالی بیش از این می‌طلبد، اینجا همین بس که بگوییم، این حساسیتها در حد يك واکنش روانی و نه يك تعقل سیاسی- اجتماعی در دو قرن گذشته چنان در روان ایرانیان ریشه دوانده، که رهبری شیعه ایران که با تکیه بر همین حساسیتها بقدرت رسید، هنوز هم با ژست "ضد امپریالیستی" "مخالفان" خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

از سوی دیگر این حساسیت ره بدانجا برد که همواره کافی بود، نشان داده شود، کسی و یا گروهی روابطی با خارجیان دارد و یا حتی نشست و برخاستی، تا او و یا آنها در تاریخ‌ترین تصویرها به نمایش گذاشته شده، حق

حیاتشان انکار گردد!

هر رابطه‌ای دوسو دارد و مصلحان اجتماعی ایران اگر آزمندی و سودجویی اجانب را بدرستی دیده‌اند، پیش از آنکه چون لشکری شکست خورده، تك تك و ناپیگیر برکوشش آنان جهت دستیابی به منابع مادی و معنوی ایران انگشت گذارند، می‌بایست در درجه اول ضعفهایی را که در این سو موجب راحتی پیشبرد مقاصد آن سو بوده است، نشان دهند. راه ساده‌تر، که در ضمن بی عملی و ساده‌اندیشی خودی را نیز توجیح می‌کرد، این بود، که ایران دست‌بسته قدرتهای استعماری و سپس امپریالیستی نمایش داده شود، و غلبه بر این دست بستگی راه نجات ایران.

این آغاز توهمی بود که پس از يك قرن و نیم با استقرار حکومت اسلامی "ضد امپریالیستی" و "حل تضاد عمده جامعه ایرانی" از میان رفت و روشن شد که "آزادیخواهان" ایران چقدر بر خطا بوده‌اند. این "تفکر سیاسی" زمانی مقبولیت عام یافت که، "چپ"های ایرانی دقیقاً بر همین موضع نشستند و بدون کوچکترین تفاوتی با تاریخ اندیشان يك قرن پیش از خود، "مبارزه ضد امپریالیستی" را داروی همه دردهای ایران انگاشتند. غافل از آنکه موضع "اجنبی ستیزی" عمامه‌بسران، نه از آن ناشی گشته بود، که اجنبی‌ها را سد راه پیشرفت ایران شناخته بودند، بلکه "نشست و برخاست با خارجیان" می‌توانست در میان "امت" به آگاهیهایی دامن زند، که بدان سایه سنگین حکومت هزار و پانصدساله را از سر خود کم کند. آنچه اسماعیل رائین، یکی از مبلغان معاصر عمامه‌بسران در این باره با توجه به دوران قاجار نوشته بدون تفسیر گویاست:

«در آن روزگار هنوز همه مردم و بطریق اولی متشرعین دواشته فرنگی را نجس و بردن نامش را حرام و رفت و آمد و نشست و برخاست با او را مخالف آیین مقدس اسلام می‌دانستند و یکاش این فکر تا به امروز در این مرز و بوم باقیمانده بود!» (۵۲)

آری واقعاً، آرزوی اسماعیل رائین‌ها در يك دهه پیش از انقلاب اسلامی همین بود که، یکاش ایران همان ایران عصر فتحعلی شاه باقی می‌ماند و هیچگاه بر حکومت انحصاری "روحانیت" بر جامعه ایرانی خدشه‌ای وارد نمی‌آمد.

حال که سخن از اسماعیل رائین 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 انگلیسیها پرداختند!

اسماعیل رائین نمونه برجسته چنین افشاگرانی است که با انتشار اطلاعات "سوخته" از اسناد وزارت امور خارجه انگلیس، کتابهای متعددی 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 رائین با اسناد وزارت امور خارجه انگلیس خود بزرگ‌بینی 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 بین

النهرين و ايران بلند كنم و هر مشكلي را حل و تصفيه نمايم.»! (۵۳)

محور اصلی این «افشاگرها» این بود که با نشان دادن حلقه بگوشی دولتمردان و «روحانی نمایان» دوران قاجار، از سویی حکومت‌های ایران در دوران معاصر را یکسره اجنبی پرست جلوه دهد و از سوی دیگر حساب «روحانی نمایان» را از «روحانیونی» که «نامشان غرق در عفاف و شرف و تقوی و فضیلت است» (۵۴) جدا سازد! بمنظور روشنتر شدن تأثیر فلج‌کننده این «افشاگرها» کافیسیت بینیم، کسی مانند «استاد محیط طباطبایی» در عین شیعه‌زدگی عمیق، در این باره نوشت:

«اگر فردا روسها هم اسنادی را که از عهد کاترین ببعده راجع به ایران گرد آورده‌اند، منتشر کنند... (و) در صورتیکه مدارک سیاسی وزارت امور خارجه فرانسه و عثمانی و اطریش... انتشار یابد، دنباله این سیه‌رویی و تبهکاری، شاید تا جایی امتداد یابد، که شامل حال روستائیان شمال و شرق و صحرانشینان غرب و ملاحان جنوب ایران هم گردد!»!

«در صورتیکه حقیقت از اینقرار است. فقدان حس مسئولیت شخصی و روحیه اطاعت کورکورانه، قشر سطحی ملت ایران را... به چنین ورطه تباهی در افکنده بود... من چاره را در اصلاح روحیات نسل جدید می‌دانم، که... سربلندی خویش را در سربلندی ملت و مملکت بجوید.» (۵۵)

طباطبایی اگر هم می‌دانست، نمی‌توانست بنویسد، که عامل اصلی «فقدان حس مسئولیت شخصی و روحیه اطاعت کورکورانه»، آن «فرهنگ» اجتماعی است که مستقیماً از مذهب مسلط در ایران ناشی شده است!



برآمدن مردانی بزرگ به وزارت شاهان قاجار یکی 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 (وزرای ناصرالدین شاه) و امین الدوله (وزیر مظفّرالدین‌شاه) معروفترین و مهمترین نمونه چنین مردانی هستند. پرسیدنی است، اگر خودکامگی و استبداد شاهان قاجار چنان بوده است، که در کتابهای تاریخی توصیف می‌گردد، برکشیدن چنین کسانی به چه علت صورت گرفته است و از سوی دیگر علت سقوط «نابهنگام» آنها (که اغلب مرگی فجیع را بدنبال داشته است) کدام بوده است؟ در جای دیگر در باره سپهسالار و امین الدوله سخن خواهیم گفت. در باره قائم مقام و امیرکبیر، می‌دانیم که در به تخت نشستن محمدشاه و ناصرالدین شاه نقش اساسی داشتند و از این لحاظ به این «سلسله» می‌توان حاج ابراهیم کلانتر (اعتماد الدوله) را اضافه نمود. اعتمادالدوله نه تنها راه را برای فرمانروایی آغا محمدخان 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

باباخان (فتحعلی شاه) نهایت کفایت و کاردانی را به خرج داده بود، کور کردند و زبانش را بریدند.» (۵۶)
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، خفه اش سازند. سرنوشت امیرکبیر نیز معروف تر آنستکه به اشاره ای نیاز باشد!

سؤال تاریخی اینستکه، چرا این سه شاه، سه صدراعظمی را، که هر یک «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 ماهیت جامعه ایرانی در قرنی پیشتر، روزه ای گشود؟

در «کتابهای تاریخ»، قتل فجیع و «غدارانه» قائم مقام به فرمان محمد شاه چنان از زمینه واقعی و علت اصلی جدا می گردد که توگویی اگر شاه به چنین جنایتی دست نمی زد، قائم مقام ایران را به بهشت برین بدل می ساخت! در حالیکه 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 ایران اصولاً به چنین کسانی اجازه نمی داد به اصلاحی بنیادی دست زنند. بحران جامعه ایرانی، ریشه های عمیق اجتماعی داشت و تنها با برآمدن جنبشی از درون دستگاه حاکمیت مذهبی، و تلاش این دستگاه و تسلط فلج کننده آن، نیروهای نوظهورانه و پیشرفت طلبانه می توانستند کشور را به حرکت درآورند. از این دیدگاه اقدامات اصلاح طلبانه در دستگاه حکومت سیاسی، که درماندگی و عقب ماندگی اش خود بازتاب درماندگی جامعه ایرانی بود، نه تنها نمی توانست راه به جایی ببرد، بلکه از تأثیرات پابرجایی نیز برخوردار نبود. 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 محمد میرزا، پسر عباس میرزا را به رسمیت بشناسند. جهانگیر میرزا و خسرو میرزا دو برادر شاه که در قلعه اردبیل زندانی بودند، نابینا کرد و بدین ترتیب وسایل جلوس او را فراهم آورد.» (۵۷)
بدین معنی نه تنها «قائم مقام» ها نیز از خشونت زمانه بی بهره نبودند، بلکه شیعه زدگی شان، خود راه را برای تحکیم بازهم بیشتر تسلط مذهب قرون وسطایی می گشود. در باره 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 بزبان 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.» (۵۸)

با اینهمه برآمدن چنین مردانی در زیر سایه سهمناک و خفقان آور حکومت مذهبی نشان از زایایی جامعه ایرانی در سیاه ترین برهه های تاریخی دارد. از این فراتر مقایسه آنان با دولت مردان «کوتاه قامت» ایران از دوران انقلاب مشروطه به بعد، بدین تصور دامن می زند، که برای تسلط فلج کننده شیعه گری بر جامعه ایرانی در دوران معاصر،

روندی فزاینده قایل شویم و عهد قاجار را از لحاظ تفکر سیاسی و اجتماعی از دوران پهلویها در مرحله‌ای بالاتر بیابیم!

بهر رو، قائم مقام بر خفقان زمانه خویش بخوبی آگاه بود و خود را وصله‌ای ناجور بر قامت شیعه‌زده دوران خود می‌یافت. در نامه‌ای نوشت:

«مردی که اینجا بی پرده و حجاب حرف بزند، نادرتر از آنستکه، زنی در فرنگ با چادر و نقاب راه برود»! (۵۹)

زان سان که سگان به جیفه گردآیند
با سگ صفتان نشسته بر خوانم
این گاه همی زند به چنگالم
وان گاه همی گزد به دندانم

با روشن شدن "مکانیسمی" که سرنوشت فجیع قائم مقام را پیشاپیش تعیین می نمود، سرنوشت امیرکبیر نیز نباید تعجبی برانگیزد! لازم به تأکید نیست که در این بررسی پیش از آنکه به فشار مستقیم رهبری مذهبی و یا دسیسه‌های سیاسی در جهت سرنگونی قائم مقام و امیرکبیر توجه شود، قصد داریم آن درماندگی عمیق اجتماعی را نشان دهیم، که دوام چنین مردانی را در جامعه شیعه‌زده ایرانی غیرممکن می‌ساخت. جالب است که این "نکته" حتی از دید ناظران خارجی، مانند کنت دوگوبینو، سفیر فرانسه، نیز پنهان نمانده است:

«... من روزی به يك ایرانی که از این حادثه (قتل امیرکبیر ن.) نالان بود، گفتم اگر امیر را شاه نکشته بود، مردم که به دزدی و دروغ خو گرفته‌اند، او را که مانع این دو کار بود می‌کشتند. گفتم، شما حق دارید.» (۶۰)

وگرنه در سهم عمده رهبری مذهبی در سقوط قائم مقام و امیرکبیر کوچکترین شك 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.» (۶۱)

نکته‌ای 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 طلبانه‌شان پشتیبانی نموده‌اند. بویژه رابطه ناصرالدین شاه و امیرکبیر بسیار صمیمانه بود و بقول فریدون آدمیت، ناصرالدین شاه از امیرکبیر چنان محبت پدرانانه دیده بود، که پس از خلعتش نیز "به یاد وزیرش می‌گریست"، چنانکه در نامه‌ای به او نوشت:

«به خدا قسم اگر کسی چه در حضور من و چه پیش اشخاص دیگر یک کلمه بی احترامی در باره شما بکند، پدر سوخته‌ام اگر او را جلو توپ نگذارم.» (۶۲)

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 هرچه می‌نویسم حقیقت است، و فوق‌العاده شما را دوست می‌دارم، خدا مرا بکشد اگر بخواهم، تا زنده‌ام از شما دست بردارم، یا اینکه بخواهم بقدر سرسوزنی از عزت شما کم کنم.» (۶۳)

بدین ترتیب خلعت و سپس قتل امیرکبیر را تنها انتخابی باید دانست که ناصرالدین شاه را وامی‌داشت، یا امیرکبیر را خلعت کند و یا خود نیز سقوط نماید.

«به شاه خاطر نشان کردند، که... اگر طالب ایمنی اورنگ پادشاهی است، باید او را معدوم گرداند.» (۶۴)

رابطه قائم مقام با محمدشاه جوان، بدین نزدیکی نبود، اما هیچکس نتوانسته است، نشان دهد، که قائم مقام قدمی در مخالفت و یا تضعیف "ولی نعمت" خود برداشته باشد. بدین سبب نیز محمد شاه، شخصاً کوچکترین دلیلی برای برکناری و خفه نمودن او نداشت و تنها به اجبار و به هدف حفظ خودش او را قربانی کرد. برعکس همینکه این شاهان چنین مردانی را برکشیدند و پشتیبانی شان کردند، چهره دیگری از آنان بنمایش می گذارد، که با چهره خوفناک و خودکامه ای که در اذهان جا داده اند، متفاوت است. از اینهمه دیرتر نیز سخن خواهیم گفت. اینجا اشاره ای بدین خطای باصره تاریخ نگارانی داریم، که بجای انتقاد از شرایط خردکننده تسلط مادی و "معنوی" متولیان مذهب قرون وسطایی در ایران، بر شاهان قاجار تیغ کشیده اند و حتی گاهی بر این مردان تاخته اند و خود آنان را موجب سرنوشت شومشان یافته اند! از جمله فریدون آدمیت، می نویسد:

«يك انتقاد ما اینستکه او (امیرکبیر) قدرت را به حد لازم بکار نیست.» (۶۵)

و یا مرتضی راوندی بر قائم مقام می تازد که چرا از شاه خرده گیری کرده است:

«اگر قائم مقام اندکی گذشت سیاسی نشان می داد و برای ۲۰ تومانی که شاه به باغبانی داده و سیصد تومانی که به معلم خود (حاجی میرزا آقاسی) ارزانی داشته است، دل او را نمی آزد و این شهریار کودک منش را یار مددکار خود می ساخت... ولی او ملتی را از فیض وجود خود محروم کرد.» (۶۶)

مگر نه آنکه اگر امیرکبیر بزور متوسل می شد و قائم مقام "گذشت سیاسی" نشان می داد، همان می شدند، که "شاهان مستبد و زورگوی قاجار" بودند و بهمین خاطر دشمنی و خشم "تاریخ نگاران" را متوجه خود ساخته اند؟! بدین نکته این بحث را به پایان می بریم، که سبب اصلی "خطای باصره" یاد شده نزد "تاریخ نگاران"، پیچیدگی روندهای سیاسی و اجتماعی ناشی از دوپایگی قدرت حکومتی در ایران است. این دوپایگی که در مراحل مختلف به ظهور اشکال گوناگون دشمنی، رقابت، ائتلاف و یا گروکشی ظهور کرده، در کتابهای تاریخی بقلم مدافعان منافع این یا آن جناح بازتاب یافته و آنگاه که خارجیان نیز در جهت منافع خود به "تاریخ نگاری برای ایرانیان" دست زدند، منظره پرتناقض و گیج کننده تاریخ نگاری معاصر کامل شد. البته هر یک از اینان نیز خود را مدافعان راستین "مردم بیچاره ایران" قلمداد کرده اند و از ظلم "دیگران" نغمه ها سر داده اند. در این میان تنها سری که بی کلاه مانده، همان منافع ملی و تاریخی ایران است!



با بررسی سه پدیده گوناگون اجتماعی- تاریخی در نیمه اول قرن نوزدهم مسلم شد، که بدون نقش فعال و قدرت برتر حاکمیت مذهبی، اصولاً درک روندها و پدیده های تاریخی این دوران غیرممکن است. همچنین اشاره ای داشتیم، به اینکه از دوران صفویه تا عصر قاجار تحوّل بنیادی در "دستگاه" رهبری شیعیان بوجود آمد و رهبران مذهبی که در خدمت دستگاه حکومت صفوی قرار داشتند، رفته رفته هر یک به حکومتگرانی مستقل بدل گشتند، که از مجموعه آنها بعنوان پایگاه حکومت مذهبی در تقابل با پایگاه حکومت سیاسی (دربار) یاد می کنیم.

در اینجا بی‌فایده نیست که برای روشن شدن تحوّل‌ی که رخ داد، به موقعیت رهبران مذهبی در عصر صفوی نگاهی دقیق‌تر بیافکنیم:

«سلسله مراتب روحانیت در این دوران (صفویه) خود يك طبقه اشرافی را تشکیل می‌داد. بزرگترین روحانی ایران.. صدر خاصه نام داشت. صدر خاصه پس از وزیر اعظم بزرگترین مقامات کشوری بود و در مجلس شاه، در دست راست او قرار می‌گرفت. شاهان غالباً با صدور مواصت می‌کردند. صدر خاصه را نواب یعنی نایب شاه و نایب محمد (ص) می‌نامیدند. او در تمام ایالات و شهرستانها معاونین و قائم مقامهایی داشت که آنها را مدرّس می‌نامیدند و حکام نمی‌توانستند هیچ حکمی را بدون نظر آنان که فتوی‌نامه می‌شد، 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 نمی‌کرد.....

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 می‌کرد. 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 می‌نشست. پس از او پیشنهاد یا امام جماعت بود..... والی آخر، تا «ملایان فقیر و مسئله گویان.» (۶۷)

با توجه به نفوذی که «روحانیت» در دربار صفوی داشت بسادگی قابل تصور است که در هیچیک از سلسله مراتب حکومتی بدون نظر این جماعت هیچ چرخشی نمی‌چرخید و عقب رانده شدن این نفوذ در دوران‌های کوتاه (از جمله دوران نادر شاه) نه بدان معنی است که دستگاه حاکمیت شیعه زایده‌ای بر دستگاه حکومتی بوده است. برعکس، «روحانیت شیعه... همواره به خلفا و سلاطین بچشم غاصبان امر ولایت و امامت نگاه می‌کردند و امر حکومت را در دوران غیبت امام، از آن «ولایة امر» می‌دانستند.» (۶۸)

بزیان ساده «روحانیت شیعه» نه تنها «يك نیروی عمده اجتماعی و شاید عمده‌ترین نیروی اجتماعی بود» (۶۹)، بلکه درست‌تر آنست که بگوییم: این «طبقه» که در تمامی سطوح هرم اجتماعی حضور دارد، تمامی حیات اجتماعی را در قبضه قدرت خود گرفته، «فرهنگ» شیعه بعنوان مبنای نظری این حکومت مذهبی است، که همه دریاچه‌های تنفس معنوی بروی جامعه ایرانی را بسته است.

بدین ترتیب با آنکه در عصر صفوی نیز رهبری شیعه «عمده‌ترین نیروی اجتماعی بود» با اینهمه به «خدمت و دعاگویی پادشاهان صفوی مشغول بودند» و از اینکه پس از هزار سال ستیزه‌گری با سنیان («غاصبان حق علی») به پیشوایی شاهان صفوی به پیروزی دست یافتند، اعتماد بنفس عظیمی نصیب‌شان ساخته بود. پس از سقوط صفویان و بویژه کوشش ناموفق نادر شاه در عقب‌راندن رهبری شیعه، رفته رفته دشمنی و ستیزه‌جویی با سنیان جای خود را به دشمنی با حکومتها داد و بدانجا رسید که بالاخره شاهان شیعه مذهب قاجار و درباری که جز شیعیان را بدان راه نبود. - باز هم بعنوان «غاصبان حق علی» - دشمنی «روحانیت شیعه» را متوجه خود ساختند!

این پدیده بی نظیر در تاریخ جهان البته به موازات قدرت یافتن و تبدیل رهبران مذهبی به حکومتگران بی تاج و تخت صورت می گرفت.

نگاهی به چهره تاریخی یکی از حکومتگران شیعه در دوران محمدشاه قاجار این ادعا را، که «روحانیت» در این دوران تنها «قشر» و یا «صنفی» را در ساختار اجتماعی ایران تشکیل می داد، باطل می سازد:

«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؛ دامنه املاکش از بروجرد به یزد میکشیده» و «مجملاً ۱۷

هزار تومان مالیات دیوانی آن جناب» در اصفهان بود. (۷۰)

در مسجد او تا ۲۲ هزار نفر به نماز می ایستادند (۷۱) و در باره قدرتش نوشته اند:

«فتحعلی شاه با میرزا محمد تقی نوری بر سر این فتوا که غلیان حرام است یا حلال، محاجه داشت. میرزا عرض کرد که: اعلم العلمای شما، آقا سید محمد باقرست، 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 می آید به طهران؟!» (۷۱)

در واقع نیز قدرت و مکنت سید شفتی، دربار فتحعلی شاه را در سایه می گذارد:

«در سال طاعون در شهر رشت اموال بلاوارث 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...» (۷۲)

از کرامات سید پرسیدند، گفت:

«... سبب اشتها کرامت من از آنستکه: هرکسی از مادر متولد میشود، در میان طایفه اجنه نیز در آن حین کودکی از مادر متولد میشود و آن کودک را همزاد این شخص می نامند. مرا همزاد است که آن همزاد چنان اتفاق افتاده که پادشاه طبقه ای از طبقه جنیان است و او همزاد من، پنج شش نفر از اجنه را برایم فرستاده که در خانه من باشند و مرا خدمت نمایند. مثلاً گاهی ظرف خانه من خالی از آبست، بیک دفعه ملاحظه می کنی، پر آبست و گاهی طفل در گهواره گریه میکند و بسا باشد که گهواره می جنبد، بدون اینکه کسی او را بجنباند.» (۷۳)

در باره «سلوکش با خلق خدا» نوشته اند: «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 برکشته آنان نماز گزارده و گاهی هم در حین نماز غش می کرده است.» (۷۴) گویا در مجموع «هفتاد نفر را بحدود شرعیه قتل نمود و اما حد غیر قتل بس بسیار بود.» (۷۵) برخی شمار کسانی را که بدست خود شفتی کشته شدند، ۱۲۰ نفر نوشته اند.

در جدایی از دستگاه حکومت، شفتی لشگری از لوطیان و آدم کشان بیاراست و به توصیف سپهر، مورخ دربار قاجار: «بسیار وقت بود که اشرار حربیه ای که مسلمین را بدان مقتول ساخته بودند، در آبگیرهای مساجد غسل

می‌دادند.» (۷۶)

اینجا توجه خواننده را بدین جلب می‌سازیم که سپهر، دارو دستة شفقتی را نه به منظور تحقیر «اشرار» می‌نامد، بلکه واقعاً نیز دستگاه حکومت مذهبی از این پس همواره، به موازات لشکر حکومتی، لشگری از اوپاش و لوطیان در شهرهای ایران در اختیار داشت، که در برخوردهای این حکومت با دربار و یا در سرکوب دگراندیشان به میدان آمده‌اند. از شورش لوطیان اصفهان بر علیه امیرکبیر تا حمله اوپاش توپخانه به مجلس شورای ملی و از شورش بر علیه رفع حجاب از زنان در دوران رضاشاه، تا «قیام» دارو دستة طیب رضایی (خرداد ۴۲)، تاریخ این لشگرکشی‌ها جنبه «جالبی» از تاریخ اجتماعی در ایران معاصر را تشکیل می‌دهد، که بررسی جداگانه‌ای لازم دارد!

باری، شفقتی با تکیه بر مزدورانش، که به ۳۰ هزار تن رسیده بود، با مدعیان حکومت محمد شاه هم‌پیمان گشت و با امین الدوله صدر، وزیر سابق فتحعلیشاه برای به پادشاهی رساندن ظلّ السلطان (پسر دیگر فتحعلیشاه) کوشید. بسال ۱۸۳۷ با سفیر انگلیس علیه حکومت پیمان بست و همراه با «روحانیون» دیگر فتوا داد که لشگرکشی محمدشاه بر هرات خطاست.

سرانجام در پایان ۱۸۳۹ محمد شاه و حاجی میرزا آقاسی مجبور گشتند با «چهل عرّاده توپ و چهل هزار قشون» راهی اصفهان شده، به ضرب توپخانه دروازه‌های شهر را بگشایند. با اینکه محمدشاه به او- با آنکه با هدف مشخص براندازی بمیدان آمده بود- آسیبی نرساند. تنها این بود که «مجتهد کز کرد و به گوشه‌ای خزید.» (۷۷) و این پیش از آنکه نشانه دلرحمی شاه باشد، ناشی از پایگاه قدرت شفقتی بود. چنانکه همین شفقتی سه سال بعد (۱۸۴۳ م) هنگامیکه نجیب پاشا، حاکم عثمانی، شیعیان کربلا را قتل عام نمود. بر علیه امپراتوری عثمانی فرمان جهاد داد و اگر حاجی میرزا آقاسی جلوگیری نکرده بود، فرمان او ایران را به جنگ با عثمانیان می‌کشاند. خواننده دقیق متوجه است که جنگ با امپراتوری عثمانی (۲۰۰ میلیون جمعیت در مقابل ایران با هفت الی هشت میلیون) به چه درجه‌ای می‌توانست موجودیت ایران را به خطر اندازد!

حال که با پایگاه قدرت یکی از حکومتگران مذهبی ایران آنروزگار آشنا شدیم، بیفایده نیست، بمنظور ملموس گشتن عملکرد اجتماعی و ماهیت «نفوذ معنوی» این حاکمیت، از این زاویه به یکی دیگر از رهبران شیعه نگاه می‌کنیم:

یکی دیگر از «علمای اعظم» این دوران، شیخ جعفر بن خضر بن یحیی حلی جناحی نجفی، صاحب کتاب چهار جلدی «کشف الغطاء» است. در باره نفوذ و مقام شیخ جعفر همین بس، که: «آن جناب، فتحعلی شاه را اذن در سلطنت داد و او را نایب خود قرار داد...» (۷۸)

نگاهی به چهره این «روحانی اعظم» از قول تاریخ‌نگار رسمی شیعه بسیار گویاست:

«آن جناب کثیرالاکل (پرخور) بودند. گویند که: هر وقتی يك من تبریز طعام و صد درم پیاز و ده تخم فلفل و يك رأس بره غذای او بود و هر شب را هم با زن مقاربت می‌نمود و هر شب دوثلث شب را بیدار بود و عبادت حضرت آفریدگار اشتغال داشته و در اکثر از سنوات خانه خود را به رهن می‌گذاشت و قیمت آنرا به فقرا بذل می‌نمود؛ و ببلاد ایران می‌آمد و تنخواه (پول) تحصیل می‌کرد و مراجعت می‌نمود و خانه‌اش را از رهن بیرون می‌آورد و همیشه کنیزی بهمراه داشت و در اسفار، هر کجا که شهوت بر او غالب می‌شد

حکم می‌کرد که چادر می‌زدند و دفع حاجت می‌نمود و آن جناب بسیار خوش احوال بوده...» (۷۹)
گفتنی است که شیخ جعفر به سهم خود در «تکمیل معارف اسلامی» نیز کوشیده است و دو فتوای زیرین
«دست‌آورد» این کوشش است:

«ایضاً شیخ فرموده که: اگر در جایی تسبیح نداشته باشند استخاره کنند، می‌توان 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 بعثبات عالیات دهند جایزست که جزوی از اعضای او را جدا کنند و بمشاهد مشرفه رسانند،
اگرچه به جدا کردن يك بندي از بندهای انگشت او باشد.»!! (۸۱)



«در اینجا زندگانی انتظار لحظه بازگشت
را مانستی و زمان حال فریبی دمام را.»
کنت دوسرسی، سفیر فرانسه در ایران
(۸۲)

هدف از بررسی اوضاع اجتماعی-سیاسی ایران در نیمه اول قرن نوزدهم، توجه دادن خواننده به مختصات و
مشخصاتی بود، که به درک چگونگی و چرایی برآمدن جنبش بابی کمک مینمایند. کوشیدیم، (هرچند در خطوط
اساسی) «پیکره‌ای تاریخی» از ایران آن دوران بدست دهیم و ناکفته پیداست، که آنچه گذشت، تنها به
ساختارهای حکومتی نظر داشت و از این نظر که مهمترین بخش «پیکره‌نگاری تاریخی» را چگونگی و شرایط
زیست مردمان تعیین می‌کند، نارسا بود. زیرا تنها با چنین شناختی است که می‌توان از تاریخ‌نگاری «کلاسیک»، که
انباشته‌ای است، از «وقایع تاریخی» و «اعمال مردان تاریخ‌ساز»، فاصله گرفت و وقایع و اعمال تاریخی را در بستر
ضروریات اجتماعی مطالعه کرد. تنها از این راه است، که «علم تاریخ»، جای مدیحه‌سرایی و یا مرثیه‌سرایی درباره
رویدادهای تاریخی را خواهد گرفت.

مثلاً اینکه بگوئیم، دوران میانی حکومت سلسله قاجار از هر نظر پایین‌ترین نقطه در دوران معاصر ایران است،
تصویر روشنی به ذهن خواننده خطور نمی‌دهد. حتی بدست دادن تصویری مشروح از وقایع «تاریخی» نیز از عهده
این امر بر نمی‌آید. بویژه آنکه شرح و بسط این وقایع، می‌تواند به دلزدگی و کسالت منجر گردد. از همین روست که
نمایشات و یا فیلمهای تاریخی، که ناگزیر از نشان دادن جزئیات و فضای يك مقطع تاریخی مشخص هستند، بیش
از کتب تاریخی کشش دارند.

حتی گزارشات آماری نیز از تأثیر محدودی برخوردارند. مثلاً در کتابی میخوانیم:

جان ملکم بسال ۱۸۱۵ م جمعیت ایران را ده میلیون تخمین زد و راولنسن، ۱۸۵۰ م تقریباً همین رقم را، در
حالی‌که تا سال ۱۸۷۳ به علت قحطی و شیوع وبا و طاعون چنان کشتاری از ایرانیان شد که جمعیت از ۶ میلیون

تجاوز نمیکرد. (۸۳)

هرچند این ارقام ذهن خواننده را به تصوّر اوضاعی وامیدارد، که منجر به کشته شدن دوپنجم جمعیت کشور شد، با اینهمه از گیرایی لازم برخوردار نیست.

از سوی دیگر، شرح خاطرات و یا زندگینامه‌ها، اندرزنامه‌ها و سفرنامه‌ها با آنکه گویای فضای حاکم بر جامعه‌اند، بعلت محدودیت دید و بسا غلوها و یا اغراض شخصی، تنها با شناخت دقیق مختصات اجتماعی-تاریخی، بیانگر اوضاع هستند و تشخیص این مختصات نیز تنها از عهده پژوهش‌گران کارکشته برمی‌آید.

در این میان گاهنامه و یا وقایع‌نگاری، اگر با دید تیزبین نویسنده توأم باشد، یکی از بهترین راهها برای درک فضای اجتماعی و مختصات سیاسی يك دوره است.

متأسفانه از دورانی که مورد نظر این بررسی است، چنین سندی در دست نیست. اما چندی پیش سند تاریخی ارزشمندی از اواخر قرن نوزدهم (اواخر سلطنت ناصرالدین شاه و دوسه دهه پیش از انقلاب مشروطه) منتشرگشت. این «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، تا شناخت لازم درباره اوضاع ایران را در اختیار سیاست‌گذاران متبوع خویش قرار دهد. او با دید سیاسی گزارشگر وقایع است و از لاف و کزاف مبرا. (۸۴) انتشار این کتاب به کوشش سعیدی سیرجانی قدم مهمی است، در راه شناخت جامعه ایرانی در قرنی پیش از این.

با توجه به این ضریب (پارامتر) تاریخی، که در تمام طول قرن نوزدهم، تحولاتی بنیادین در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران رخ نداد، نگارنده در اختیار گذاردن دست چینی از «وقایع الاتفاقیه» را در جهت درک فضای آن دوران مفید می‌داند. خاصه آنکه بدنال دگرگونی‌هایی که در نیم قرن اخیر در کشور ما رخ داد، این فضا تا حد زیادی از ذهن ایرانیان زده شد و تنها پس از برقراری «حکومت اسلامی»، در برخی خطوط تجدیدگشته است! بهر رو، با آنکه خواندن «گلچینی» که در پایین می‌آید دقت بیشتری می‌طلبد، خالی از «لطف» نیست.



درباره رابطه محاکم ولایت (فارس) با دربار می‌خوانیم:

«دیگر آنکه، از قرار تقریر جناب نظام‌السلطنه پنجاه هزار تومان زیادی از مالیات داده‌اند و یکصد و ده هزار تومان که از بابت پیشکش و مساعدت تقدیم کرده بودند، اعلیحضرت همایونی هنوز آن پول را پس نداده‌اند، از این جهت خیلی اوقات ایشان تلخ است.» ۱۳۱۱ ق (۸۵)

«دیگر آنکه، نواب مستطاب والا، حاجی معتمدالدوله، به طهران تلگراف کرده‌اند که «پنج شش ماه به سال باقی نیست. این چند ماه تنظیماتی لازم ندارند، اگر حکومت سال نو با من شد تفصیلی عرض می‌کنم، اگر صلاح دولت است از این قرار حکم صادر شود.» ۱۲۹۵ ق (۸۶)

دانستنی است که فرهاد میرزا معتمدالدوله، عموی ناصرالدین شاه و نایب‌السلطنه، بعنوان حاکم ولایت فارس حتی در مقایسه با دیگر دولتمردان تا حد زیادی مترقی بود و «ببزار از عرب و فرهنگ عرب و زمانی متهم به بایبگری»!

«دیگر آنکه، از قراریکه جناب آقای مستوفی الممالک (صدراعظم) به حکومت فارس حسب الامر حضرت اقدس شهریاری نوشته‌اند که "ماهی دو مرتبه خودتان با ریش سفیدان فارس پای تلگراف حاضر شوید و ابلاغات همایونی را بشنوید". حکومت فارس جواب داده‌اند که "من حاکم نه رئیس جمهوری. اگر می‌خواهند من حاکم باشم از این احکامات به من نفرمایید."» ۱۲۹۶ ق (۸۸)

«دیگر آنکه، از جانب اعلیحضرت پادشاه انگلستان يك عصا و يك جعبه شمسه الماس بجهت نواب مستطاب والا، حاجی معتمدالدوله، فرستاده بودند. در باغ نوحلعت پوشان کردند.» ۱۲۹۵ ق (۸۹)

«دیگر آنکه از طهران مأموری برای صندوق عدالت فرستاده بودند که مکرراً عریضه‌جات 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، ضرری به حکومت ندارد، قبول نکردند. معهدا این کار را موقوف داشتند و نواب والا از ترك این حکم خرسند هستند. مأموری را هم که آمده بود رجعت دادند.» ۱۲۹۶ ق (۹۰)

در باره مظفرالدین میرزای ولیعهد که بعدها بعنوان پادشاه فرمان مشروطیت را امضا کرد، گزارش می‌دهد:

«حضرت ولیعهد (مظفرالدین میرزا) به دولت روس شکایتی نوشته است به این مضمون "من که ولیعهدم باید مبالغ کلی مقروض باشم و ابداً دخل و تصرف نمی‌توانم در ابوابجمعی خود بنمایم. ظل السلطان (پسر دیگر ناصرالدین شاه و حاکم ایالات اصفهان ن.) که هیچکاره است باید آنقدر ابوابجمعی داشته باشد و مبالغ کلی وجه نقد و اسباب داشته باشد.» ۱۳۰۲ ق (۹۱)

«جناب حاجی مشیرالملک (میرزا ابوالحسن خان) عریضه‌ای خدمت حضرت والا، ظل السلطان نوشته است که "فارس مبلغ گزافی تفاوت عمل دارد من آن مبلغ گزاف را علاوه بر مالیات می‌دهم، به شرط آنکه... اختیار فارس بمن باشد."» ۱۳۰۰ ق (۹۲)

سرنوشت این مشیرالملک که می‌خواست ولایت فارس را "کرایه" کند، گویاست:

«مشیرالملک از روز عاشورا که ناخوش شد دیگر از رختخواب بیرون نیامد تا آنکه روز شنبه مرحوم شد... در این دو سه روزه ختم، هر روزه جناب صاحب دیوان و قوام الملک و تمام بزرگان و ارکان، در مجلس ختم آن مرحوم حاضر شدند. وارث آن مرحوم، دو صبیبه و پسر برادرش حاجی میرزا احمدخان که شوهر یکی از صبیبه‌های آن مرحوم است، دیگر وارثی ندارد. از قرار مزبور حضرت والا ظل السلطان و حکومت شیراز درصدد اخذ از اموال آن مرحوم هستند. دیگر آنکه وجهی که از ورثه مشیرالملک بجهت اعلیحضرت همایونی می‌خواستند به هفتاد و پنج هزار تومان قطع شد. تا بحال ۸۳ هزار تومان گرفته‌اند.» ۱۳۰۰ ق (۹۳)

آزمندی و خودکامگی همه رده‌های دستگاه حکومت را فراگرفته است:

«دیگر آنکه، حاجی آقا بابا، کلانتر کازرون، يك نفر را در کازرون چوب زیادی زده و حبس کرده، شب در محبس فوت می‌شود. اهل کازرون... شکایت از مشارالیه به حکومت کرده بودند... ولی حاجی آقابابا چندان تقصیری ندارد، چونکه از مالیات معمولی هر ساله دو مقابل سند از او گرفته، پیداست که مردم را

غارت کند تا بتواند عمل خود را صاف نماید. از قرار مذکور علاوه بر مالیات معمولی هر ساله اصلاً فرعاً قریب دوازده هزار تومان تعارف از مشارالیه گرفته و میگیرند.» ۱۳۰۰ ق (۹۴)

«دیگر آنکه، قاسم خان، حاکم کازرون از بسکه ظلم و تعدی و اجحاف به خلق کازرون کرده بود و جمیع اهل کازرون شکایت خدمت حکومت کردند. حکومت خواست که او را تنبیه کند و زیادتی که کرده بگیرد. سرطویله حکومت بست رفته، از قرار مذکور بقدر ده دوازده هزار تومان بظلم و تعدی مأخوذ نموده است.» ۱۲۹۶ ق (۹۵)

خشونت، ظلم و بی قانونی فراگیر، 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 نشنیده و او را کتک زیاد می زند و می برد در محبس بیگلربیگی، یک شب هم در حبس بوده، بعد که او را از حبس بیرون می آورند فوت می شود.» (۹۶)

این کافی نیست که مردم را در روز روشن می چایند، در شب هم دست بردار نیستند:

«... این اوقات شبها دکان و خانه بیشتر از سابق بریده می شود و دزد هم از قراری که میگویند از عملجات حاجی آقا جان، فراشباشی بیگلربیگی است و هرچه سرقت بشود دیگر ممکن نیست که پیدا م بدست نمی دهند.» ۱۲۱۹ ق (۹۷)

اتهام دزدی به فراشباشی حکومت، بی پایه نیست، چنانکه مثالی دیگر جای شکی باقی نمی گذارد:

«دیگر آنکه، شب جمعه ماه صفر، شخصی با بقچه 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.» (۹۸)

«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 بقچه ای که همراه آن شخص بوده کرده، خواسته از او بگیرد، نداده، چماقی توگوش او می زند. فوراً افتاده می میرد. رد خون را از آنجائیکه ریخته بوده تا در خانه داروغه برده اند، ولی فراشباشی که حال بیگلربیگی است می خواهد خون را پایمال کند از قرار مذکور همان بقچه عیناً در خانه داروغه است.» (۹۹)

گزارش بعدی، زمینه «فرهنگی» فساد و ظلم حکومتگران را نشان می دهد:

«دیگر آنکه، اسعد السلطنه پسر مرحوم ایلیخانی قشقایی، ضعیفه فاحشه ای را در منزل خود آورده و لباسهای مادر خود را به او پوشانیده که برایش رقص نماید. خواهرش که عیال بیگلربیگی است خبردار می شود. به بیگلربیگی می گوید حکماً این ضعیفه را باید گرفته سیاست نمایند. بیگلربیگی 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 بیگلربیگی. مشارالیه هم آنها را سیاست کرده، مبلغی ترجمان (جریمه) از آنها می گیرند. اسباب مدخول خوبی بیگلربیگی برای خود فراهم آورده است. تا به حال قریب سیصد چهارصد تومان از اینکار جمع کرده

است.» (۱۰۰)

واقعیت زندگی به رمانهای سورئالیستی بیشتر شبیه است:

«دیگر آنکه، دو ضعیفه با سربازی در کوچه حرف می‌زدند، در این بین خاصه تراش نواب مستطاب والا حاجی معتمدالدوله رسیده سرباز را منع و نصیحت می‌کند، سرباز زخمی می‌زند به خاصه تراش نواب معظم‌الیه، خاصه تراش مراتب را به نواب مستطاب والا عرض می‌کند، حکم می‌فرمایند آن دو ضعیفه را می‌گیرند و سر آنها را می‌تراشند و در کوچه و بازار می‌گردانند.» (۱۲۹۶ ق (۱۰۱))

حال نگاهی به هرم دیگر قدرت، یعنی دستگاه مذهبی می‌افکنیم تا «فتنه فرهنگی» را دریابیم که جامعه را در مجموع و دستگاه حکومت را بعنوان بخشی از این جامعه فراگرفته است. می‌دانیم که این دستگاه گذشته از «محاکم شرعی» با اعلام مساجد و امامزاده‌ها بعنوان تیول غیرقابل تجاوز خود و بکار بردن حریه «بست نشستن» اعمال قدرت می‌کند. در همین امر نیز می‌توان این واقعیت را دید که چگونه از بالا گرفتن تضاد میان مردم و حکومت بفع خود استفاده می‌نماید و از کارساز بودن این تضاد در تحوّل اجتماعی جلو می‌گیرد. بدین ترتیب هر کوششی از بالا و یا پایین در جهت ایجاد امنیت و یا عدالت اجتماعی در نطفه خفه شده، با محدود نمودن قدرت حکومت از طرفی، مسئولیت را از گردن حکام بر می‌دارد و از طرف دیگر در همه زمین‌ها چوب لای چرخ دولت می‌گذارد تا اعمال قدرت نماید:

«حکومت خیال داشت که مأخوذی حسن خان را برسد، او هم ترسیده فرار کرده رفت در مسجد نو بست

نشست. يك روز در آنجا بست بود. امام جمعه توسط کرده او را روانه خدمت حکومت کرد.» (۱۰۲)

از این «بست نشستن» البته فقط بالادستی‌ها استفاده نمی‌کنند، بلکه:

«در این شهر تمام فساد زیر سر علما است، هرکس دزدی کند یا آدم بکشد، می‌رود در خانه آنها بست

می‌نشیند.» (۱۰۳)

نمونه دیگر آنکه:

«اکبر و شیخک نام که هر دو از اشرار شیراز بودند و جناب نظام السلطنه آنها را می‌خواستند و مدتی است در شاهچراغ بست نشسته‌اند و در ضمن شرارت هم می‌کنند. جناب نظام السلطنه لابد شده به ساعد السلطنه حکم کرده که در کمین باشند هر وقت از شاهچراغ خارج شدند آنها را یا بگیرند یا با گلوله بزنند، چند شب قبل فرصت کرده، اکبر را دو گلوله زدند ولی تا بحال نمرده است. متولی باشی و جناب امام جمعه توسط از شیخک کردند، قرار گذاشته که شیخک از خاک فارس خارج شود، تا از خاک (فارس) خارج شود در امان است، جای دیگر با دولت است.» (۱۳۱۱ ق (۱۰۴))

این پایه حکومت نیز از فضای سورئالیستی بی‌بهره نیست:

«دیگر آنکه دو روز قبل سیدی در شاهچراغ يك قران از دست او به زمین می‌افتد می‌خواسته يك قران را از زمین بردارد شخصی حرمه نام، که از الواط و اشرار توی شاهچراغ است حاضر بوده، پای خود را روی يك قران گذارده نمی‌گذارد سید پول خود را بردارد، با هم گفتگو می‌کنند، حرمه با کارد به پیشانی سید می‌زند، يك شب هم زنده بوده دیروز صبح فوت می‌شود. قاتل هم در همان شاهچراغ بست نشسته است.»

۱۳۱۸ ق (۱۰۵)

چنانکه اشاره رفت "بست نشستن"، نه احیاناً زمینه منفعل اعمال قدرت "روحانیت"، بلکه اهرم فعال آن را تشکیل می داد. بینیم قدرت يك پيشنماز چقدر بوده است:

«دیگر آنکه دوباره آدمهای حکومتی جهت مطالبه پول باقی به درب منزل اسعدالسلطنه پسر مرحوم ایلخانی قشقایى آمده بودند. آقا میرزا محمدعلی پيشنماز که در مسجد مشیرالملک نماز می خواند از درب منزل اسعدالسلطنه عبور می کند. می بیند آدمهای حکومت نشسته اند. می پرسد: "برای چه اینجا نشسته اید؟ می گویند برای مطالبه وجه آمده ایم..." آقا میرزا محمدعلی تغییر زیادی به آنها می کند و خیلی هم بد به جناب نظام الملک می گوید که: "اسعدالسلطنه در مسجد مشیرالملک پیش من بست است، شما درب منزل او برای چه آمده اید، بروید به جناب نظام الملک بگویید "این چند روزه ماه رمضان که گذشت من خودم رسیدگی می کنم، بینیم واقعاً اگر اسعدالسلطنه بدهی به دیوان دارد، در صورت امکان که پیشرفت کند، می گویم بدهد." آدمهای حکومت می بینند اگر از درب اسعدالسلطنه نروند کتک در کار است، لابد می روند.»

۱۳۱۷ ق (۱۰۵)

برخلاف تصویری که "تاریخ نویسان" شیعه سعی در القای آن داشته اند، تعارض "روحانیون"، تنها با دستگاه دولتی نیست، بلکه بموازات دخالت قدرتمندان در همه شئون مملکتی، "حیطه" ویژه خود را نیز دارند و این تنها ویژگی اواخر دوران ناصرالدین شاه نبود که:

«... حکومت بدست ملاهاست، ابداً حکومت قادر به حرف زدن نیست و پیشرفت هم ندارد.» (۱۰۶)

از جمله این "حیطه های ویژه" اقلیت های مذهبی اند، که در فرصتهای آتی بیشتر بدان خواهیم پرداخت. اینجا تنها نمونه وار آنکه:

«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 پيشنماز که در مسجد علم دار، پيشنمازی می کند 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 (۱۰۷)

در این میان جالب است بینیم که چگونه يك پيشنماز به اهرم دگرآزاری به "مجتهد الزمان" بدل می گردد:

«دیگر آنکه، آقا سیدعلی اکبر فال اسیری باز بنای بدسلوکی را به جماعت یهود گذارده، هر روز زلف از آنها می بُرد و چوب می زند و کلاه پاره می کند و با مردهای خود هم شور شده اند که برای ماه رمضان مثل پارسال اسبابی فراهم بیاورد. 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 سیدعلی اکبر را ممانعت نمایند.» (۱۰۸)

سرنوشت سیدعلی اکبر فال اسیری، نمونه گویایی است، از چگونگی عروج به رأس هرم حکومت مذهبی. او که از "بدسلوکی به جماعت یهود" آغاز کرد، بزودی به دامادی میرزای شیرازی، "رهبر جنبش تنباکو" عروج نمود و یکی از "علمای اعظم" گشت:

«دیگر آنکه، حاجی سیدعلی اکبر خیلی شانس زیاد شده است. روزها با جلال و ازدحام زیاد به مسجد وکیل

می رود نماز. در جلوی قرائت قرآن به آواز بلند می خواهند که هیچوقت جلوی هیچ مجتهدی این حرکات را نمی کردند. گویا لقب مجتهد الزمانی بخود داده است.» (۱۱۰)

می دانیم که چماق "نهی از منکر" اختراع جدیدی نیست، و مزه آنرا مردم ایران در طول سیزده قرن متوالی چشیده اند:

«دیگر از قرار مذکور يك نفر مست از در مدرسه آقا باباخان عبور می کرده است. طلاب مدرسه او را می گیرند می برند خانه حاجی سیدعلی اکبر، او را حدّ شرعی می زنند. چهل تازیانه که به او می زنند غش می کند. چهل تازیانه دیگر در حالت غش به او می زنند و او را به حالت مردن از خانه بیرون می اندازند.» (۱۱۱)

«میرزا محمدعلی بجهت اپکار عکاس پیغام فرستاده که "شنیده ام زنها می آیند عکس آنها را می اندازی. باید حکماً از این شهر بروی..."» (۱۱۲)

پیشنماز فوق الذکر تنها یکی از چند دوجین "روحانی" شیرازی است که در "وقایع الاتفاتیة" ذکرشان می رود. یکی از آنان، که می کوشد پا جای پای او بگذارد، آقا میرزا هدایت الله نامی است:

«دیگر آنکه از قرار مذکور در خانه حاجی نصیرالملک اسباب عیش بوده، آقا میرزا هدایت الله می فرستد منع می کند که صدای ساز و آواز بلند نکنید. اعتنایی نمی کند. خودش با طلاب می روند که بریزند در خانه و اسباب آنها را بهم بریزند.» (۱۱۳)

اینان دیگر حتی به "خودی" هم رحم نمی کنند:

«دیگر آنکه خانه آخوندی ختنه سوران بوده، صدایی داشتند. جمعی سادات می ریزند در خانه آخوند اسباب آنها را می شکنند و آخوند و مهمانها را می زنند.» (۱۱۴)

این جماعت باری از دوش مردم بر نمی دارند، که هیچ، فلکزدگی آنان اسباب کسب شأن است:

«دیگر آنکه ملخ در همه جا بشدت بیرون آمده است. میرزا هدایت الله پیشنهاد دو سه روز با جمعیت اهل شهر رفتند به ملخ کشتن. تمام بازارهای شهر را بستند... در این دو سه روزه بقدرسی و قفر ملخ آوردند. میرزا هدایت الله محض خاطر جلوه دادن به مردم، بارهای ملخ را می آوردند یا در شاهچراغ یا در کاروانسرای گمرک خالی می کردند، کم کم تزلزلی در قلب مردم افتاده بود و بدینجهت نان را هم ترقی دادند...» (۱۱۵)

در هنگامه ای که کشور در نهایت ذلت بسر می برد 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.» ۱۳۰۰ ق (۱۱۶)

این "نواب الهی" مشغله دیگری دارند:

«دیگر آنکه حاجی شیخ جعفر پیشنهاد محض خاطر بعضی موقوفات که بدست شیخ محمد طاهر پیشنهاد شده بود چون میانه آنها گفتگویی واقع شده، ریخته بودند در خانه او که خانه شیخ محمد طاهر را خراب کنند. او هم فرار کرده در مسجد حاجی نصیرالملک... بست می نشیند. بعد از آن حاجی شیخ جعفر، استشهادی به مهر جمیع علما تمام می نماید که شیخ محمد طاهر، فاسق و فاجر است و باید او را اخراج بلد کرد.»

۱۳۱۲ ق (۱۱۷)

و مشکل این آقایان در يك دهه پیش از انقلاب مشروطه چیست:

«دیگر آنکه چند روز است میانه میرزا هدایت‌الله و آقا میرزا محمد تقی پیشنماز و امام جمعه گفتگوست. آقا میرزا محمد تقی و امام جمعه می‌خواهند روز جمعه را که میرزا هدایت‌الله قدغن کرده، کسبه دکاکین خود را ببندند، باز نمایند... تا اینکه آقا میرزا محمدعلی و امام جمعه به حکومت اظهار کردند که این کار خلاف شرع است، باید حکماً دکاکین را روز جمعه 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... روز جمعه هفته گذشته پاره‌ای از دکاکین باز بود، اغلبی از کسبه دکاکین خود را بسته بودند و هرکس هم که باز کرده بود، تا بعد از ظهر بیش باز نبود...» ۱۳۱۳ ق (۱۱۹)

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 جاهل و افسون زده" بجای مانده بود، که با بربریت فاصله چندانی نداشت:

«دیگر آنکه مشیرالملک، صبیّه میرزا آقای سید را که داماد معزالملک است به جهت پسر خود عقد کرده، ولی دختر به سن پنج ساله است، بولایت پدر عقد کرده‌اند.» ۱۳۰۴ ق (۱۲۰)

«دیگر آنکه شخصی تازه میرغضبی حکومت را اختیار کرده بود، شب هنگام با شاگرد خود شرب خمر می‌کرده، شاگرد او مست شده، سر میرغضب را بریده است.» ۱۳۱۲ ق (۱۲۱)

و بالاخره "امر به معروف" همیشه نیز به همان نتایجی رسیده است که امروز می‌رسد:

«دیگر آنکه شب هنگام دو نفر زن مست، از باغ نوبه طرف شهر می‌آمدند... کداخدایان و فراشان بیگلربیگی... آن دو نفر زن مست را گرفته به خانه جناب قوام‌الملک بردند. پس از معلوم شدن، زنهای مست از زنهای طلاب امام جمعه بوده‌اند.» (۱۲۲)

(۱) "سفرنامه فرد ریچاردز"، میهن دخت صبا، ص ۲۴۷. (۲) "افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار"، هما ناطق، فریدون آدمیت، ص ۲۹. (۳) همانجا. (۴) همانجا. (۵) "تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر"، سعید نفیسی، ج ۲، ص ۳۸. (۶) همانجا. (۷) همانجا، ص ۳۹. (۸) "تاریخ اجتماعی ایران"، مرتضی راوندی، ج ۲، ص ۴۹۷. (۹) همانجا، ۴۹۶. (۱۰) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۱، ص ۵۷. (۱۱) همانجا، ص ۵۴. (۱۲) همانجا، ص ۷۶. (۱۵) "مسافرت به ارمنستان و ایران"، ترجمه محمود مصاحب، ص ۲۱۶. (۱۶) "خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت"، بکوشش حمید سیاح، ص ۱۱۹. (۱۷) "سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی (به روایت تاریخ کمبریج)"، ترجمه عباس مخبر، ص ۲۳۷. (۱۸) همانجا، ص ۲۳۲. (۱۹) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۱، ص ۸۴. (۲۰) همانجا، ص ۸۳. (۲۱) همانجا، ج ۲، ص ۸۴. (۲۲) همانجا، ص ۳۰-۲۹. (۲۳) "از ماست که بر ماست"، هما ناطق، ص ۱۵. (۲۴) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۱، ص ۹۳. (۲۵) همانجا، ج ۲، ص ۲۱۴. (۲۶) "ایران در راه‌یابی فرهنگی"، هما ناطق، ص ۱۴۲. (۲۷) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۷۹. (۲۸) همانجا، ص ۷۵. (۲۹) "ایران در راه‌یابی..."، یاد شده، ص ۸۲. (۳۰) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۲۰. (۳۱) "سلسله پهلوی..."، یاد شده، ص ۲۳۵. (۳۲) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۷۵. (۳۳) همانجا، ص ۱۴۲. (۳۴) همانجا، ص ۵۰. (۳۵) همانجا، ص ۱۴۲. (۳۶) همانجا، ص ۷۶. (۳۷) همانجا، ص ۷۳-۷۲. (۳۸) همانجا. (۳۹) همانجا، ص ۷۳. (۴۰) همانجا، ص ۷۵. (۴۱) همانجا، ص ۷۴. (۴۲) "ناسخ التواریخ"، ج ۲، ص ۶۷. (۴۳) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۱ کوتاه شده. (۴۴) همانجا، ص ۱۴۴. (۴۵) "سرنوشت ایران چه خواهد بود؟"، احمد کسروی، نوید، ص ۳۶. (۴۶) "افکار اجتماعی..."، ناطق و...، یاد شده، ص ۱۴۱. (۴۷) ایران در راه‌یابی..."، یاد شده، ص ۲۵۰. (۴۸) "حقوق بگیران انگلیس در ایران"، اسماعیل رائین، ص ۳۹. (۴۹) همانجا، ص ۳۷. (۵۰) "تاریخ اجتماعی..."، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۴۹۸. (۵۱) "از صبا تا نیما"، یحیی آرین پور، ج ۱، ص ۲۲۳. (۵۲) "حقوق بگیران..."، یاد شده، ص ۱۸۰. (۵۳) همانجا، ص ۹۷. (۵۴) همانجا، ص ۱۰. (۵۵) همانجا، ص ۴۶۰-۴۵۹. (۵۶) "تاریخ اجتماعی..."، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۴۹۷. (۵۷) "از صبا تا نیما"، یاد شده، ج ۱، ص ۶۳-۶۴. (۵۸) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۷۲. (۵۹) "سبک شناسی"، محمد تقی بهار ملک الشعراء، ج ۳، ص ۳۵۴. (۶۰) "حقایق الاخبار ناصری"، محمد جعفر خورموجی، مقدمه حسین خدیو جم، ص ۱۶. (۶۱) "مقالات تاریخی"، فریدون آدمیت، ص ۱۹. (۶۲) "امیرکبیر و ایران"، دکتر فریدون آدمیت، ص ۷۲۳. (۶۳) همانجا، ص ۶۹۴. (۶۴) همانجا، ص ۷۲۳. (۶۵) همانجا، ص ۶۸۰. (۶۶) "تاریخ اجتماعی..."، راوندی، یاد شده، ج ۲، ص ۵۰۱. (۶۷) "واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال"، محمد رضا فشاهی، ص ۲۷. (۶۸) همانجا، ص ۴۸-۴۹. (۶۹) همانجا، ص ۴۸. (۷۰) "ایران در راه‌یابی..."، یاد شده، ص ۵۳. (۷۱) "تاریخ اجتماعی..."، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۵۳. (۷۲) همانجا، ص ۵۷. (۷۳) "قصص العلماء"، محمد بن سلیمان تنکابنی، ص ۱۲۹. (۷۴) "حجت الاسلام سید محمد باقر شفتی"، یادگار، ۵، شماره ۱۰، ص ۳۴. (۷۵) "قصص العلماء"، یاد شده، ص ۱۱۱. (۷۶) "ناسخ التواریخ"، سپهر، ج ۲، ص ۹۹. (۷۷) "ایران

در راهیابی...“، یاد شده، ص ۵۷. (۷۸) ”قصص العلماء“، یاد شده، ص ۱۴۰. (۷۹) همانجا، ص ۱۳۹. (۸۰) همانجا، ص ۱۴۲. (۸۱) همانجا، ص ۱۴۵. (۸۲) ”ایران در راهیابی...“، یاد شده، ص ۱۱۹. (۸۳) ”تاریخ اجتماعی...“، راوندی، یاد شده، ج ۱، ص ۵۴۰. (۸۴) ”وقایع اتفاقیه (گزارشهای خفیه‌نویسان در انگلیس)“ از ۱۲۹۱ تا ۱۳۲۲ بکوشش سعیدی سیرجانی، انتشارات نوین. (۸۵) همانجا، ص ۴۵۰. (۸۶) همانجا، ص ۹۹. (۸۷) ”ایران در راهیابی...“، یاد شده، ص ۴۲. (۸۸) ”وقایع اتفاقیه“، یاد شده، ص ۱۰۵. (۸۹) همانجا، ص ۸۸. (۹۰) همانجا، ص ۷۵. (۹۱) همانجا، ص ۲۳۷. (۹۲) همانجا، ص ۱۷۷. (۹۳) همانجا، ص ۲۰۴. (۹۴) همانجا، ص ۱۹۰. (۹۵) همانجا، ص ۱۰۸. (۹۶) همانجا، ص ۶۱۲. (۹۷) همانجا، ص ۱۵۳. (۹۸) همانجا، ص ۴۶۲. (۹۹) همانجا، ص ۴۶۴. (۱۰۰) همانجا، ص ۶۰۹. (۱۰۱) همانجا، ص ۱۰۴. (۱۰۲) همانجا، ص ۴۶۵. (۱۰۳) همانجا، ص ۵۹۲. (۱۰۴) همانجا، ص ۴۳۸. (۱۰۵) همانجا، ص ۶۱۲. (۱۰۶) همانجا، ص ۵۹۵. (۱۰۷) همانجا، ص ۴۱۰. (۱۰۸) همانجا، ص ۵۸۲. (۱۰۹) همانجا، ص ۱۵۷. (۱۱۰) همانجا، ص ۱۵۸. (۱۱۱) همانجا، ص ۳۹۸. (۱۱۲) همانجا، ص ۳۳۸. (۱۱۳) همانجا، ص ۳۹۹. (۱۱۴) همانجا، ص ۴۰۰. (۱۱۵) همانجا، ص ۴۰۰. (۱۱۶) همانجا، ص ۴۵۲. (۱۱۷) همانجا، ص ۲۰۳. (۱۱۸) همانجا، ص ۴۶۶. (۱۱۹) همانجا، ص ۴۵۵. (۱۲۰) همانجا، ص ۴۸۹. (۱۲۱) همانجا، ص ۲۸۷. (۱۲۲) همانجا، ص ۲۶۷. (۱۲۳) همانجا، ص ۱۸۶.

برآمدن شیخیه

در دورانی با مشخصات اجتماعی و مختصات سیاسی یاد شده، جنبش بابی پا می‌گیرد. به میدان آمدن شیخ احمد احسائی را بسیاری تاریخ‌پژوهان سرآغاز این جنبش دانسته‌اند. 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 "فرقه‌گذاری" به شناخت جامعه بحرانی ایران و مذهب حاکم نیز کمک می‌کند، نگارنده بر آن شد، به خواننده زحمت مطالعه این فصل را بدهد.

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 یافت. او از پنج نفر از سرآمدان "علمای شیعه" به دریافت درجه اجتهاد در "روایت و درایت" موفق گشت. یکی از این پنج تن شیخ جعفر "کاشف الغطاء" بود. (همان "عالم کثیرالاکلی" 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" مرجع بزرگ تقلید و رقیب و دشمن سرسخت شیخ احمد گشت. (۱)

شیخ احمد احسائی پس از اقامت چهارساله‌ای در بحرین (بعثت شیوع طاعون در عراق) با بازگشت به "عتبات عالیات"، به میدان رقابتها و کشاکشهای "علمای شیعه" قدم گذارد و «هفت سال به رفت و آمد در آن حوالی پرداخت». (۲)

لازم به تذکر است که آنچه "معارف اسلامی" نامیده می‌شود، دریایی است از کتب بیشمار بر پایه قرآن، احادیث "صادقه" (!؟)، آراء فلاسفه یونان قدیم و شرح زندگی، رفتار و گفتار امامان شیعه. در تاریخ هزارساله این مذهب، از طلبه‌ها گرفته تا "علمای عظام" هر یک، این "رسالت" را برای خود قایل بوده‌اند که به این انبوه، آثاری بیافزایند. چنین است که طالب این "معارف" از سوئی با دریایی بیکران روبروست و از سوی دیگر این دریا را عمقی نیست که هیچ، بلکه چون در «شیعیگری از نخست دلیل خواستن و یا اندیشیدن و فهمیدن نمی‌بود» (کسروی) (۳)، بسختی بتوان نگرشی دیگر از گذشتگان یافت و یا بارقه‌ای از "تفکری" نو.

سطح “نفکر 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 و فلسفه یونانی استوار سازند!

در چنین عرصه‌ای، میدان ادعاهای غریب و تملقات بی‌نظیر باز است. از طرفی کافی است، کسی چند جمله عربی از حفظ بداند، تا “دانش و فضل” او مورد “مدّاحی” قرار گیرد و از سویی دیگر، می‌توان کسی که تا دیروز “احاطه و علمش” مورد تصدیق همگان بوده، به بیمایگی و شیادی متّهم ساخت. تاریخ شیعه پر است از چنین کشاکش‌ها و فراز و نشیبها.

باری، به سخن ساده، طی “مدارج علمی اسلامی”، جز این نبود که احاطه‌ای بر این “علوم” حاصل آید و چند سالی در این “دریا” قدم زده شود، تا “عالِم” نامداری پیدا گردد که شخص طالب را برکشیده، بر “علمش” صحّه گذارد. از این پس “عالِم” جدید می‌توانست از مواهب مادی و قدرت اجتماعی متناسب با مقامش بهره‌مند گردد.

در دوران قاجار انبوهی از طلبگان و تلامذه 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 “مدارج علمی”، سخندانی بود که می‌توانست فردی را در میان انبوه کارگزاران شیعه‌گری انگشت نما 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 دانسته‌اند!) 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 جواب آنرا در خواب دیده باشد.» و «هر بار که با مشکلی روبرو می‌شد، یکی از امامان را در خواب می‌دید.» (۵) تا آنجا که گفته بود: «هر وقت اراده می‌کنم به حضور ائمه اطهار مشرف می‌شوم.» (۶)

دیگر آنکه مدعی بود، از “رایحه” احادیث به صادقانه بودن و یا جعلی بودن آنها پی می‌برد. اینهمه به اضافه تسلطی که بر فلسفه و منطق یونانی داشت، بعلاوه “سخندانی اش”، بزودی باعث شهرت عظیم او گشت و هنگامیکه به قصد “زیارت”، عازم ایران شد، در میان “روحانیون” ایران بنام بود.

پس از رحل اقامت افکندن در یزد که مانند دیگر شهرهای ایران مملو از “روحانیون” ریز و درشت بود، چون آوازه‌اش بگوش فتحعلی شاه رسید، شاه خواست که “زیارتش” برود!

فتحعلی شاه تنها به “جهاتی” از این سفر صرفنظر نمود که شنیدنی 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 وادیی است غیر ذی ذرع و از ورود این قشون، اهل آن البته به قحط و غلا مبتلا خواهند گشت و آشکار است که آن بزرگوار راضی به سخط پروردگار نیست و الا من کمتر از آنم که در محضر انور مذکور

گردم»! (۷)

پرسیدنی است، شاه ایران از محضر شیخ، امید به دست یافتن به راه حل چه مشکلاتی را داشت، که این چنین مشتاق دیدارش بوده است؟

فتحعلی شاه در این دوران که ایران درگیر جنگ اول با روسیه است (۱۲۲۳ هـ مطابق ۱۸۰۸ م)، طی نامه‌ای از شیخ می‌طلبد 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 می‌توانند تزویج نمایند یا نه؟

.....

۵- تنعم جنت مثل تنعم دنیا است، یا طور دیگر است؟ (۸)

شیخ احمد در پس تملقات بیحد نسبت به فتحعلیشاه، به "سنت" رهبران شیعه، حکومت را حق خود می‌انگاشت، و آمیختن با "حکام" را در شأن خودش نمی‌دانست. 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

می‌بینم.» (۹)

قابل دقت است که شیخ احمد با چه نخوتی از "عجم" ها سخن می‌گوید. 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 پیشوازش آمدند، چیزی هم طلبکار است!

بهر حال شیخ بدین "منطق" از دعوت شاه مبنی بر اقامت دائم در دربار سر باز زد و آهنگ بازگشت به کربلا نمود که:

«اگر من در جوار سلطان منزل گزینم باعث تعطیل امر سلطنت خواهد بود... (زیرا) سلاطین و حکام تمام

اوامر را به ظلم جاری می‌نمایند و چون رعیت مرا مسموع الکلمه داشتند، امور را بمن رجوع نموده و ملتجی

خواهند گشت و حمایت مسلمانان و رفع حاجت ایشان نیز بر من واجب است. چون در محضر سلطنت

وساطت نمایم، خالی از دو صورت نیست، اگر بپذیرد تعویق امر سلطنت است و اگر نپذیرد مرا خواری و

ذلت.» (۱۰)

خواننده دقیق متوجه است که شیخ احمد بدون هیچ مجامله‌ای، بر ادعای حکومت از سوی رهبری شیعه

پامی فشرده و بر "مرزبندی" میان حاکمیت مذهبی و حکومت سیاسی انگشت می‌گذارد. حاکمیت سیاسی وظیفه

دارد که بر مردم ستم روا دارد تا "روحانیت" بتواند نقش "شفاعت" ایفا نماید! "ظلم سلاطین و حکام" پیش زمینه

و ضرورت وجود "روحانیت" است و "حاکم عادل" در "فرهنگ شیعی" معنا ندارد.

از "ویژگی" های دیگر شیخ که او را انگشت‌نما می‌ساخت، "رفتار زاهدانه" اش بود. گفته‌اند که سه بار ثروتش

را «تمام و کمال میان طلاب علوم دینی و فقرا تقسیم کرد.» (۱۱) اما این راهم گفته‌اند که شیخ در کرمانشاه، برای

ادای قروض خود به شیوهٔ پاپ لئون (دهم)، (که "اراضی بهشت" را به معرض فروش گذاشت) یک در بهشت را

به محمد علی میرزای دولتشاه (پسرتحعلیشاه) به هزار تومان فروخت. (۱۲) چنین رفتاری به ستایش یکی از رهبران شیخیه (کریم خان کرمانی) از شیخ، معنی دیگری می‌دهد. او بعدها نوشت: «شیخ احمد در علم کیمیا استاد حکما بودند.»! (۱۳)

هرچه هست، نفوذ شیخ در مدت کوتاهی چنان بالا گرفت، که «در شهر اصفهان یکبار شانزده هزار تن در پشت سر او نماز خواندند.» (۱۴) بی‌گفتگو پیداست که اوج‌گیری این نفوذ، نمی‌توانست از سوی رقبا بدون واکنش بماند و بالاخره «روحانیت» متشّرع به رهبری ملا محمد تقی برغانی (از «علمای قزوین») شیخ را تکفیر کرد.

این تکفیر سرآغاز تشنجی گشت، که دامنه‌اش بزودی بالا گرفت: «در میانه کشاکش بزرگی پدید آمد و در برخی از شهرها (از جمله تبریز) رشته بدست الوادها افتاده، خونریزی نیز رخ داد.» (۱۵)

البته این کشاکش بخودی خود پدیده خاصی نبود و چنانکه پیش از این اشاره رفت، چنین درگیریهایی در درون دستگاه حکومت اسلامی امری بود عادی و اصولاً شیوه کسب و کار این «روحانیت»، غالباً با مرگ «بدعت‌گذار» نیز پایان گرفته و حداکثر گروهی از شیعیان به برداشت خاص او از شیعه‌گری پایبند می‌ماندند. و از اینراه به صدها فرقه شیعه یکی دیگر نیز افزوده می‌گشت، تا طیفی وسیع از «نظرات» و «اعتقادات» در چهارچوب کلی شیعه فراهم گردد و هر گروهی در رقابت با دیگران، در پی جمع کردن مؤمنان بر «راه حقه» خویش برآید.

علت نفوذ شیخیه در «حوزه‌های علمیه» را چنانکه نشان خواهیم داد، در رفتار و گفتار شیخ نباید جستجو نمود. چرا که او، پا از حیطه اعتقادات شیعه فراتر نمی‌گذارد و حتی صریحاً ادعای بابیت نداشت. بر اساس این ادعا او در می‌بود، میان امامان (بویژه امام غایب) و ائمه. حدود هزار سال پیش از او (از سال ۲۶۰ تا ۳۳۰ ق) بترتیب چهار نفر چنین ادعایی داشته‌اند و این ماجرا با فوت آخرین آنها به فراموشی سپرده شده بود.

دیگر آنکه چون اصولاً پایه شیعه‌گری بر نفی تعقل و قبول بی‌چون و چرای ادعاهای رهبران است، پیش از شیخ احمد نیز هزاران عمامه بسر، مغزشویی ائمه را با ادعای رابطه با عالم غیب توأم نموده بودند. چنانکه یکی از استادان او، سید محمد مهدی «بحر العلوم» نیز خود را «شیعه کامل» و در تماس دائم با ائمه می‌دانسته و سنگ قبرش او را «مهدی صاحب الزمان» معرفی می‌کند! (۱۶)



اینجا، گرچه هدف آنستکه «اسلام شناسی» تنها به اشاراتی محدود بماند، لیکن بمنظور روشن نمودن درونمایه «کشمکش‌های نظری» میان «علمای شیعه» ناگزیر از پرداختن به ماهیت این «نظرات» هستیم: تصویری که در قرآن از بهشت و برزخ و دوزخ ترسیم می‌گردد، تصویری ماوراءالطبیعی 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. در معراج، پیغمبر با همین بدن جسمانی به آسمانها نزد خدا رفت و با آنکه سخن از عالم غیب می‌رود، ولی روز قیامت نیز در همین جهان روی خواهد داد و قرآن در این باره شکی بجا نگذاشته است:

«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) روزیکه چشمهای خلقان از وحشت و هول خیره بماند (۷) و ماه تاریک شود (۸) و میان خورشید و ماه جمع گردد (۹) - سورة قیامت. (۱۷)

”امام غایب“ نیز در دوشهر، جابلقا و جابلسا، یکی در مشرق و دیگری در مغرب زمین، زندگی می‌کند! شیخ احمد در توصیف این دوشهر می‌نویسد (ترجمه):

«دور این دوشهر حصاری آهنین گرفته شده که دارای هزار اندر هزار دروازه می‌باشد و مردمان آن به هفتاد هزار زبان صحبت میکنند... روزانه هفتاد هزار سوار وارد آن شهر میشوند که دیگر خارج نمیشوند و در همان حین هفتاد هزار سوار خارج میشوند که دیگر مراجعت نمیکنند، هر دو در وسط آسمان ملاقات میکنند و در نیمه شبها انسان قادر بشنیدن صدای این سوارها میباشد که همه‌ای شبیه به زنبور عسل در کندو دارند...!! (۱۸)

اعمال مذهبی شیعیان نیز حاکی از همین معنی است، چنانکه با اعتقاد به اینکه در روز قیامت همه مردگان با بدن مادی خود از قبر برمی‌خیزند، اجساد را به ”عتبات عالیات“ حمل می‌نمایند، تا نزدیک به جایی باشند، که امام دوازدهم ظهور خواهد کرد. در قرآن حتی خدا نیز موجودی مادی است که بر ”عرش“ استقرار دارد (یونس ۳، هود ۷). بدین ترتیب ”جهان بینی“ اسلامی را از دیدگاه تاریخ رشد تفکر انسانی، باید مربوط به دورانی دانست که بشر هنوز به مفهوم‌سازی بر پایه تصورات ذهنی قادر نبوده است و این دوره، حتی یک مرحله هم از سرآغاز دوره یونان (دوره جهان بینی اساطیری) عقب‌تر است!

طبیعی است که برپا نگهداشتن چنین نگرش بدوی، برای ”فلسوفان اسلامی“ که با ”عالم مثل“ افلاطون و ماوراءالطبیعه ارسطویی آشنایی یافتند، غیرممکن بود و آنان کوشیده‌اند، ”ظاهر قرآن“ را ”تفسیر و تأویل روحانی“ نمایند و این کشاکش، درونمایه ”بحثی“ را تشکیل می‌دهد، (میان پیروان ”ظاهر“ و مؤمنان به ”باطن“ قرآن)، که ”تاریخ نظری“ شیعه را بوجود آورده است. هر ”عالم بزرگ“ اسلامی، 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 نظری“ بوده است. و الا عمامه بدران عادی، جرأت بالاتر رفتن از بحث درباره نجاسات و مطهرات نداشته‌اند.

شیخ احمد نیز چون به این هردو (فلسفه یونان و باورهای شیعه) ”دل بسته“ بود، دگرگونی‌هایی در شیعه‌گری پدید آورد. نمونه آنکه:

»در کتابهای یونانی چنین شده بود که این زمینی که روی آن می‌زییم خود از خاکست، ولی روی آن کراهی از آب پدید آمده (که دریاهاست) و روی آن کراهی از باد می‌باشد (که هواست) و پس از همه کوه آتشی هست که گرد جهان را فراگرفته، پس از این چهار کوه، آسمانهاست. شیخ احساسی می‌گفت: «پیغمبر ما چون به معراج می‌رفت، درگذشتن از کوه خاک، عنصر خاکی خود را، و درگذشتن از کوه آب، عنصر آبی خود را، و درگذشتن از کوه هوا، عنصر هوایی خود را و درگذشتن از کوه آتش، عنصر آتشی خود را انداخت و این بود که از تن مادی رها گردیده توانست از کوه‌های آسمان (بی شکافتن آنها) درگذرد.» (۱۹)

این همان ”تأویل“ افسانه معراج، به معراج روحانی است که پیش از این نیز در نزد ”فلاسفه باطنی“ شیعه

می توان یافت. مثلاً شیخ معتقد بود که برخاستن از قبر در روز قیامت نه چنانکه قرآن می گوید به بدن مادی، بلکه به "جسم هورقلیایی" است. "هورقلیایی" واژه سریانی است که شیخ می گفت، چون شیشه در سنگ، در بدن انسان وجود دارد. همین نیز بهانه ای شد، تا ملا محمد تقی برغانی از موضع "اصولی"، که تنها "ظاهر" قرآن را قبول دارد، شیخ احمد را پس از مباحثه ای در قزوین تکفیر کند.

گفتنی است که "سرکار آقا ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم" از پیشوایان بعدی شیخیه، برای تکفیر شیخ احمد از سوی ملا محمد تقی برغانی، "علت" دیگری قایل شده است که افشاگر "بعد مادی" در پس "کشاکشهای نظری" میان حکومتگران شیعه است:

«حقیقت امر این بود که برغانی دعوی علمیت بلد را داشت و متوقع بود که شیخ بزرگوار در ورود به قزوین، که همه اهل بلد و علمای محل و محترمین و حکم و رعیت استقبال کرده بودند، به منزل آقای برغانی وارد بشود. در حالیکه دعوت خاصی هم نکرده بود. و مرحوم عالم فاضل کامل آقا میرزا عبدالوهاب قزوینی که از اجله علمای آنجا بود (و با برغانی نیز نسبت داشت ن.) از مرحوم شیخ دعوت کرده بود و ایشان هم اجابت نموده بودند... (۲۰)

بررسی عیار واقعی "کشاکشهای مذهبی" میان ملایان، نشان خواهد داد، که اینان بر چه خوان گسترده ای نشسته بودند. ببینیم، در آن دوران ادعای پیشوایی و حتی "تأسیس" یک فرقه جدید چه آسان بوده است:

«پس از آنکه شیخ از یزد مسافرت فرمود، عبدالوهاب (یکی از شاگردان او) از مردم کناره گرفت... مردم گمان کردند که عبدالوهاب ترک دنیا گفته و در سلک اهل تصوف داخل شده، چند تن از رؤسای طرق مختلفه تصوف از قبیل نعمت الهی و ذهبی بمخالفت او قیام کردند و چنان پنداشتند که عبدالوهاب را خیال چنان است که طریقه ایجاد کند و ریاستی برای خود برقرار نماید.» (۲۱)

البته روشن است که این کشاکشها بر سر ریاست، در درون دستگاه حاکمیت شیعه رخ می داد و از نظر این حاکمیت، "امت" همواره "عوام کل انعام" (مانند حیوانات) تلقی گشته اند: «مردم که بیچاره عوام اند، سخنی می شنوند و به حسن ظن قبول می کنند.» (۲۲)

یکی دیگر از بدعتهای شیخ احمد در زمینه "امامت" است. پیش از پرداختن بدین، لازم است زمینه تاریخی و اعتقادی "امامت" را مرور نماییم. می دانیم که شیعیان در مخالفت با سنیان، که خلافت را به انتخاب امت (بیعت) موکول می نمودند، به موروثی بودن امامت در خاندان پیغمبر معتقد گشتند. شیعیان در این راه، بمنظور بالا بردن مقام امامان، از هیچ غلوی 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 می سازند.

این خود زمینه گسترده ای شد، برای "نقل" احادیث از قول و عمل 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، که برای مطالعه آن عمر متوسط آدمی کفاف نمی دهد! (۲۳)

از سوی دیگر هر یک از فرقه های شیعه (از غلات (غلوکنندگان) تا علی الهی و رافضیان (تندروان) در بالا بردن مقام امامان هر چه خواسته اند گفته اند و این بویژه در باره دو کس رخ داد: یکی امام اول و دیگری امام دوازدهم.

این بالا بردن امامان، نه تنها کم‌مقام پیغمبر را در سایه گذارد، بلکه 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 می‌بوده‌اند و بی‌آنکه نیازمند جبرئیل باشند، همه چیز را می‌دانسته‌اند. در یآوری به خدا و گردانیدن جهان نیز آن توانایی و کوشایی که از امامان و حتی از حضرت عباس نمایانست، از پیغمبر نمایان نمی‌باشد.» (۲۴)

حدیث‌هایی که در این معنی نقل می‌شوند، از این جمله‌اند: «خدا به پیغمبر گفت: لولاک لاخلقت الافلاک (اگر تو نبودی جهان را نمی‌آفریدم) و شیعیان به آن افزوده‌اند: «ولولاعلی لماخلقتک» (و اگر علی نبودی، تو را هم نمی‌آفریدم)!» (۲۵)

بدین ترتیب اختلافی که ابتدا بر سر جانشینی و حکومت رخ داد، در طول زمان بدان رسید که مثلاً مقام امام اول شیعیان، ابتدا به مقام خدایی رسید و سپس از آنهم بالاتر رفت!

آنروز که خداوند خدا تنها بود معمار علی بود و خدا بنا بود!

این مبالغه در مقام امامان که یک سوی مخالفت با سنی مذهب است، سوی دیگرش آن بود که خودکامگی این مذهب و مراتب مقامات مذهبی، (در قبال هرچه حقیرتر گشتن مؤمنان)، به حدّ نهایت برسد. بدین ترتیب ایمان به خدا و پیامبرش و اجرای دستوراتشان، (لازمه مسلمانان و عافیت نبود، بلکه خیل عظیم امامان و نواب ایشان،) از مجتهد گرفته تا آخوند و پیشنماز) و اجرای هرآنچه از گفتارها به آنان نسبت داده می‌شد، از ضروریات اولیه ایمان شیعیان گشت.

روشن است که فرد شیعه هرچه می‌کوشید، نمیتوانست خواست و اراده این همه کس را برآورده سازد و ناگزیر همواره غرق در احساس گناه می‌بود. چنانکه پیش از این گفتیم، احساس غم و دلمردگی نزد مؤمنان از مشخصات ادیان خودکامه است و این شاخص در نزد شیعیان بدانجا رسید که حدیث نقل می‌کنند که: «هرکه بگرید و یا خود را گریان نماید، بهشت به او ارزانی می‌شود.» (۲۶)

هدف دستگاه رهبری شیعه از این، «نظریه‌پردازی»‌ها این بود، که احساس برانگیخته «امت» را به مجرای تشدید تعصب مذهبی و فرقه‌ای بیاندازد. تا آنجا که «در برخی کتابها چنین گفته‌اند:

روز رستاخیز که به کارنامه‌های مردم یکایک رسیدگی خواهند کرد، آنچه گناه شیعیانست بگردن ستیان‌گزارده و آنچه صواب ستیان است به شیعیان داده، اینان را به بهشت و آنانرا به دوزخ خواهند فرستاد.» (۲۷)

بدین ترتیب شیعه بودن بمعنی اجرای احکام دین نیست، بلکه تنها اطاعت از پیشوایان ضامن ورود به بهشت است! برعکس هرکه کوچکترین شکی در مقام این پیشوایان بکند، خونس حلال است. این تاریک‌اندیشی وحشیانه بحدی است که اصولاً هر نوع کوشش برای بحث «منطقی و بخردانه» درباره باورهای شیعی به «موضع مخالف» تلقی می‌گردد. چنانکه مثلاً نتیجه همه کوششهای احمد کسروی برای بخردانه کردن باورهای شیعی بدین منجر شد که اعلام کردند، کسروی سنی شده است!

باری، جمع بندی همه مقامات مذهبی که فرد شیعه ناچار از گردن نهادن به اوامرشان است، مختصر چنین

است:

«اول: خداوند عالم... دوم: حجت او و خلیفه او در میان خلق که می‌تواند 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 می‌کند در رحلت خود... و همچنین جانشینان در هر عصری، که اینها همه باید معصوم و مطهر باشند و اینها حجت‌های ولی عهد هستند بر سایر ضعفا که دسترسی ندارند که به خدمت ولی برسند و مدار تدین و دین بر معرفت این چهار است... اگر یکی نباشد بنیاد دین منهدم می‌شود.» (۲۸)

روشن است که «حجت‌های ولی عهد» مفهومی است کشدار و چنانکه گفتیم، تا آخوند و پیشنماز ده، نیز قابل گسترش. اینهمه، بمنظور آنستکه «خلق را عذری نباشد در دست زدن به گناه.» (۲۹) در حالیکه می‌دانیم، پرشماری مقامات مذهبی خود تبلور خودکامگی دین است که با خوار ساختن هر چه بیشتر فرد مؤمن، گناهکاری را به ضرورتی بدل می‌سازد.

چونکه مطلق می‌کنم گفتار خویش

لاجرم می‌مانم از کردار خویش

مولوی

از کسانی که بدین مکانیسم آگاه گشته‌اند، کسروی است:

«اگر شما با یک شیعی که به کریلا می‌رود به سخن پرداخته برسید: چرا به کریلا می‌روید؟ پاسخ خواهد داد: آقا، ما گناهکاریم باید برویم و از گناهان پاک شویم. اگر بگویید: بهتر است که گناهی نکنی تا نیازمند پاک شدن نباشی؛ با شگفتی پاسخ خواهد داد: مگر آدم می‌تواند گناه نکند؟!» (۳۰)

آثار صادق هدایت، بویژه «علویه خانم» و «حاجی آقا» به بهترین وجهی لهدیگی شیعیان، در مقابل خودکامگی شیعه‌گری را توصیف می‌کنند.

رهبری شیعه با استناد به کسی مانند «سلیمان پارسی» (۴!)، که از امامان نیست، ولی در مدح او سخنها رفته، حدیث نقل می‌کند که تنها «با هر امام دوازده نفر و یا سی نفر نقیب است و هفتاد نجیب و یا صد نجیب و حدیثی هم دلالت دارد بر جماعت دیگر از کاملین.» (۳۱)

همه این «مقامات» و تسلط بی‌چون و چرایشان بر روان فردی و اجتماعی مسلمانان، تنها یکی از جوانب خودکامگی اسلام و بخصوص مذهب شیعه را تشکیل می‌دهد، که بطور مستقیم مسئولیت قطع فرهنگ مدنی و انسانی در سرزمین ما را برگردن دارد و چون سدی ستبر، شکوفایی معنوی «ایرانیان» را در درون مورد بحث جلو می‌گرفت.

چنانکه اشاره شد، یکی از بدعت‌های شیخ احمد در زمینه «امامت» بود و اضافه نمودن مقام «شیعه کامل» و یا «نایب خاصه» به این لشکر نقبا و نجبا و نواب. بدین «تعریف»، که در غیبت امام، «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.» (۳۲)

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...» (۳۳)، شیعیان باید در هر

زمان در جستجوی آن "نایب خاصه" می‌بودند.

بدین ترتیب شیخ احمد شناخت "نایب خاصه" را بر عهده مؤمنان گذارد و خود قدمی بزرگ در تکمیل دستگاه خودکامگی پیشوایان شیعه برداشت. بدین معنی که دیگر اعتقاد به "چهار رکن" ذکر شده کافی نیست، بلکه هر مؤمنی باید به شناخت "نایب خاصه" نیز دست یابد، و الا ایمانش بر باد است!

بدعت او در اصول دین نیز مؤید همین معنی است: او معتقد بود که "عدل" یکی از صفات بیشمار خداست و "قیامت" نیز از اصول دین نیست. بدین ترتیب اصول دین از نظر شیخ عبارت بود از: توحید، نبوت، امامت، رکن رابع (شیعه کامل). یعنی تنها به مقاماتی منحصر است که فرد شیعه مجبور به اطاعت از آنهاست و دیگر هیچ!

بدین ترتیب شیخ احمد پس از قرن‌ها افسانه بابت را دوباره زنده نمود و در جواب این سؤال که چرا پس از مرگ آخرین "باب" بسال ۳۳۰ هجری تا "ظهور" شیخ احمد، رابطه‌ای میان امام غایب و امت برقرار نبوده است، بدین "توضیح" دست زد، که این "نوابان خاصه" همیشه بوده‌اند و امت آنها را نشناخته است!



پس از تکفیر شیخ از سوی برغانی، رهبری شیعه ایران، که پیش از این درباره کمالات و احاطه شیخ از هیچ تمجیدی فروگذار نکرده بود، بیکباره تغییر موضع داد و به شیوه‌های دیرین به مخالفت با او قیام کرد. از جمله آخوند ملاعلی نوری، که پیش از آن از مریدان شیخ بود (به حدی که در اصفهان مجلس درس خود را به شیخ وا گذاشت) پس از تغییر "موضع" گفت:

«من از شیخ مطالبی استفاده نموده بودم که شیخ خود به آن مطالب نرسیده بود.»؟! (۳۴)

در یزد نیز که در سفر اول "همگی تصدیق علم و فضل و جلالت شأن"، شیخ را نموده و «نهایت اعزاز و تمکین و تعظیم و تمجید به عمل آورده بودند». در سفر دوم، شیخ با "عدم رعایت احترام" روبرو گشت. (۳۵)

"طبیعی" است که شیخ و پیروانش نیز، علناً با "حضرات علما" درافتادند. چنانکه بعدها حاج کریم خان مخالفت با شیخ را کفر محض قلمداد نمود:

«شیخ بر حق بوده است و خفیف شمردن حکم ایشان، خفیف شمردن حکم خداست و روبرویشان روبر

خداست و حدّ شرک بر او جاری می‌شود.» (۳۶)

بررسی شواهد تاریخی، تنها این جمع‌بندی را میسر می‌سازد، که شیخ در تفکر و رفتار دقیقاً در چهارچوب "علمای اعظم" شیعه می‌گنجد و با استفاده از مکانیسم دستگاه رهبری شیعه مدّعی مقامی بود و پیروانی خاص. چنانکه پیش از او صدها مدّعی دیگر نیز به ایجاد فرقه‌هایی در راستای کلی تسلط شیعه‌گری دست زده بودند. این مدّعیان همواره کوشیده‌اند، با تغییراتی در اصول اعتقادی شیعیان و دامن زدن به هیاهو برای هیچ، "سرگرمی" تازه‌ای برای "امت" فراهم آورند و در نهایت به تحکیم دستگاه خودکامه رهبری شیعه یاری رسانند.

نشانه دیگری از تعلق شیخ به رهبری شیعیان را در این می‌توان یافت، که او در مقابل "بی‌مهری مردم" یزد، آنان را نفرین کرد و بعدها یکی از رهبران شیخیه نوشت:

«از وقتی که آن بزرگوار از یزد تشریف فرما شدند، جمیع برکات ایشان (مردم یزد) روز به روز مبدل به ذلت شد و ظلم و تعدی برایشان فراوان شد... امراض متواتره و بلاهای متکثره برایشان نازل شد، تا آنکه امروز امرشان به اینجا که مشهود است کشیده...»! (۳۷)

بیچاره مردم یزد، که ملایان باهم کشمکش دارند، آنان باید به چنین عواقبی دچار گردند! در دعوی مذهبی، اضافه بر چماق تکفیر، که دو جانب یکدیگر را از دین و آیین و اصولاً انسانیت بیرون می‌کنند، این سلاح که آنرا «نفرین» می‌توان نامید، از ویژگی‌های اعتقادی شیعه است، که بلاها و بدبختی‌های مردم شهری و یا کشوری را با عدم احترام و یا جسارت به شخص مشخصی توجیه می‌کنند و از این راه در پی بالا بردن مقام شخص مزبورند.

بالاخره اینکه شیخ نیز همچون مجتهد شفتی به همزاد (اجنه) معتقد بود و چون «از شیخ احمد سؤال نمودند که سبب چیست که انسان در بعضی از احیان بدون سببی از اسباب ظاهره، ملول و مکدر می‌شود؟ شیخ احمد در جواب گفت: یکی اینکه هرکسی را همزاد است از اجنه، چون او ملول شود، انسان بدون جهتی بسبب ارتباطی که با او دارد، ملول می‌شود و سببش را نمی‌فهمد». (۳۸)



حال که با اشاره به چگونگی برآمدن «شیخیه» نمونه‌وار نشان دادیم، انرژی معنوی ایرانیان شیعه‌زده، از چه مجرای به‌دردرفته است و چگونه مردمی در درون خود به کشمکشهایی دچار گشتند، که هفتاد و دو ملت هیچگاه قادر به برپا نمودن آن نبوده و نیستند، با اشاره‌ای گذرا به واقعه‌ای اسف‌انگیز در واپسین مرحله زندگی شیخ احمد، بررسی مهمترین «فراز»‌های زندگی او را بپایان می‌بریم.

باید دانست، «روحانیت شیعه»، که در اوایل قرن نوزدهم تسلطش بر جامعه ایرانی را تحکیم ساخته بود، از جانبی با زبونی و خفت بیمانندی دست بگریبان بود. بدینمعنی که چون «عتبات عالیات» (مرکز این حاکمیت) در عراق قرار داشت و این منطقه در آن روزگار بخشی از امپراتوری سنی مذهب عثمانی را تشکیل می‌داد، این رهبری پرنخوت، در «عراق عرب» در اظهار وجودش محدود بود و به شیوه تقیه (انکار عقیده) گذران می‌نمود. طبیعی است که به تحریک رهبری شیعه و همچنین تندروان سنی مذهب (مانند وهابیون) همواره تشنجاتی میان شیعیان نجف و کربلا با حکومت عثمانی وجود داشته است. به عنوان آخرین ماجرای مهم پیش از این تاریخ، میتوان از حمله «وهابیون» سال ۱۸۰۰ م به کربلا یاد کرد، که در طی آن شهر را غارت کردند، عتبات را «ویران ساخته و از ریشه درآوردند» و در مدت شش ساعت، هفت هزار تن از شیعیان را کشتند. (۳۹)

این تشنجات، علت عمده واقعه‌ایست، که در آخر حیات شیخ بوقوع پیوست. مطلب از این قرار بود که پس از بازگشت شیخ از ایران به عراق، رهبری شیعه و «علمای عظام» نجف و کربلا در پی آن برآمدند، شیخ احمد و پیروانش را مورد خشم حاکم عثمانی قرار دهند.

وسیله این تحریک کتاب شیخ بود، بنام «شرح الزیارة» که او در آن به سنت شیعیان به دشنام‌گویی به «خلفای

راشدین“ پرداخته بود. ”عده‌ای از شیعیان“ کتاب شیخ را به ”داود پاشا“ حاکم عثمانی نشان دادند، (توگویی در کتب دیگر رهبران شیعه ار لعن و طعن خلفا خبری نیست!) به امید آنکه او شیخ احمد را محدود و مطرود نماید! اما نتیجه عکس گرفتند. داود پاشا لشگری به کربلا فرستاد که یازده ماه این شهر را محاصره نموده، «از هرگونه فشار و قتل و غارت، دریغ نورزید، و حتی ”بقاع متبرکه نیز از حملات و انفجار گلوله‌های توپ مصون نماند.» (۴۰)

جالب است ببینیم که شیخ احمد در قبال کشتار مردم کربلا، که به بهانه دشنامگویی او به خلفا رخ می‌داد، چه کرد؟ حاج کریم خان کرمانی در باره واکنش شیخ در مقابل این حادثه می‌نویسد:

«... بسیار بسیار دلگیر (شدند)، و دیدند که دیگر ماندن در کربلا ممکن نیست. آخر متعرض ایشان خواهند شد، به مقتضای ففروالی الله (فرار بسوی خدا!) فرار را برقرار اختیار کرد و رو به مکه معظمه رفتند.»! (۴۱)

شکایت به حاکم سنی مذهب، تنها شگرد مقابله رهبری شیعه با شیخ نبود و این کشمکش را شگردهای دیگری نیز دامن می‌زد. پیش از این دیدیم، که هریک از اعضاء دستگاه رهبری شیعه به ادعاهای یاوه‌ای برمی‌خاست و این ادعاها که در خدمت تثبیت ”مقام روحانی“ آنان بود، از طرف مؤمنان بی‌چون و چرا پذیرفته می‌گشت. حال که رهبری شیعه رسمی در جهت ضربه زدن به شیخ احمد می‌کوشید، از حربه‌هایش یکی آن بود، که بی‌پایگی ادعاهای او را برملا سازند. جالب است، احترامی که ”علمای عظام“ پیش از این برای این ”همکار“ خود قایل بودند بحدی بوده است که نوشته‌اند:

«دانشمندان چون به جلالت مقام شیخ معترف بودند، نفهمیدن کلمات او را از قصور ادراک خویش می‌دانستند.»! (۴۲)

نکته دیگر، اینکه احترام فتحعلیشاه به شیخ و تمامی استقبال و تعظیمی که دربار در حقش روا داشت، اینک ذره‌ای از شدت حملات نمی‌کاست. باری، نمونه آنکه شیخ ادعا داشت که ”علم خود (را) مدیون ائمه“ است و صحت احادیث را از ”رایحه“ (بوی) آنها تشخیص می‌دهد.

این بود که شیخ محمد حسن ”صاحب جواهر“ (مرجع شیعیان، ساکن نجف و همشاگردی سابق شیخ) «حدیثی جعل کرد... در کاغذی نوشت، آن ورق را کهنه کرد از مالیدن و بالای دود و غبار نگاه داشتن. پس از آن به نزد شیخ احمد برد و شیخ احمد گفت که این حدیث و کلام امام است. پس آن را توجیهاات بسیار کرد...!»! (۴۳)



با مرگ شیخ احمد، سید کاظم رشتی جانشین وی شد. سید کاظم در خانواده‌ای عرب بدنیآ آمد که به علت شیوع طاعون کمی پیش از تولدش از مدینه به رشت مهاجرت نموده بود! با جانشینی او شیخیه وارد دومین مرحله‌ای گشت، که همه فرقه‌های مذهبی از سرگذرانده‌اند. اگر در مرحله اول، بدعت‌گذار موجب دو دستگی میان شیعیان می‌گردد و گروهی را مرید خود می‌کند، در مرحله دوم، جانشینان بدعت‌گذار در پی حفظ ”امت“ خویش می‌کوشند. از سوی دیگر دستگاه رهبری شیعه رسمی با تشدید حملاتش به نابودی فرقه در غیبت بدعت‌گذار کمر می‌بندد.

اگر کوشش رهبری شیعه در راه نابودی پیروان فرقه جدید موفق شود. بدعت‌گذار بعنوان یکی از "اعاظم متفکرین" وارد تاریخ شیعه گشته، نظراتش بخشی از آن غول بی سروپایی را که "معارف شیعه" نامیده می‌شود، تشکیل می‌دهند. نگاهی به چهره تاریخی و نظرات بزرگان شیعه مؤید این "مکانیسم" است.

در صورت عدم موفقیت در نابودی پیروان فرقه جدید، خلیج جدیدی به دریای شیعه اضافه می‌گردد که مانند اسمعیلیان، پس از یکی دو نسل، پیروان با آنکه خود را برحق و دیگران را برخطا می‌شمردند، بدرستی نمی‌دانند که فرقه‌شان چگونه و چرا بوجود آمده است. در اینجا معیارهای کمی نیز دیگر نقشی بازی نمی‌کنند، چنانکه برای شیعیان در مجموع نیز مهم نیست که ۹۰ درصد مسلمانان، سنی مذهب‌اند و از خود نمی‌پرسند، این چه دینی است، که اکثریت قاطع پیروان آن کافراند؟!

باری، نبیل می‌نویسد: «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... سید ابراهیم قزوینی... مردم را به مخالفت سید تحریک می‌کرد و نفوسی را واداشت تا به قتل سید کاظم اقدام نمایند.» (۴۴)

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 درجه اول در بالا بردن مقام او بکوشد و گروه پیروان را به پافشاری بر فرقه جدید تشویق نماید. در مورد سید کاظم هم باید گفت، او با وجود آنکه از شیخ احمد چیزی کم نداشت (عربی زبان بود، قرآن را در یازده سالگی از حفظ داشت و در هجده سالگی تفسیری بر آیه الکرسی نگاشت) و خود شیخ نیز گویا گفته بود که: «ایشان (علم را) بیواسطه کسی از خدا آموخته‌اند...» (۴۵)، با اینهمه به ادعاهای شیخ احمد برنخاست و تنها مرزبندی با شیعه رسمی را هم خود قرار داد.

از سوی دیگر، "کوتاه آمدن" سید کاظم، به رهبری شیعه رسمی نیز این تصور را می‌دارد که با تشدید حملات، در نابودی شیخیه موفق خواهد بود. در آنچه "روحانیت" مخالف شیخیه در باره سید کاظم نوشته‌اند، شدت این حملات را می‌توان بخوبی مشاهده نمود. مثلاً مدرّس (!) نقل می‌کند که:

«سید رشتی دارای مؤلفات بسیاری است، که احدی چیزی از آنها نفهمیده است و گویا که با زبان هندی حرف می‌زند.» (۴۶)

البته خود سید کاظم و آثارش نیز بدین حملات مایه می‌دادند. چنانکه بعنوان نمونه، او می‌گفت: «تا کسی از من متولد نشود، گفتار مرا نمی‌فهمد.»! (۴۷) و هر چند که "بزبان هندی" سخن نمی‌گفت، اما آنچه در کتابهای خویش نوشته است (۱۷۰ عنوان) بی‌تردید در جلب پیروان و شاگردان کمتر مؤثر بوده است. نمونه آنکه سید کاظم در "شرح القصیده" بر این پایه که گویا پیامبر گفته است «انا مدینه العلم و علی بابها» (من شهر علم هستم و علی در آن) می‌نویسد: مدینه العلم شهری در آسمان است که هزاران کوی دارد و به هر کویی هزار هزار کوچه می‌باشد و نام برخی از این کوچه‌ها را شمرده است: کوچه ایست که دارنده اش مردی بنام شلحله‌حون است»، «کوچه ایست که دارنده اش سگی بنام کلحله‌حونست.»! (۴۸)

با وجود این حملات، مجلس درس سید کاظم در کربلا، جاذب بسیار کسانی بود که با وجود مسلمانی، به دلایل متفاوت، از "روحانیت" متشّرع دلزده بودند و ناگفته پیداست که، پهنه ایران زمین در این یلدای تسلط اسلام، هیچگاه از چنین کسان خالی نبوده است. با توجه به بی‌پایگی و منطق‌ستیزی آنچه در "معارف اسلامی" گردهم آمده بود. طبیعی است که علیرغم سلطه ذهن سوز شیعه‌گری، در هر دوره‌ای کسانی در میان لشکر عظیم طلبگان یافت می‌شدند که با این "معارف" و "مقامات" بدیده تردید بنگرند. اما اینان نیز چون در چهارچوب "تفکر شیعه" محصور بودند و هر نوع جریان فکری در جامعه ایرانی منکوب گشته بود، حداکثر برای بدعت‌گذاری که سخنان تازه می‌گفت، گوش می‌شنوا داشتند.

نگاهی به چهره یکی از شاگردان سید کاظم می‌تواند تصویر مشخصی از انگیزه آنان بدست دهد. سخن از سرگذشت عبدالوهاب نامی است، که در قزوین به دنبال "تحصیل علم"، به طلبگی روی آورده بود. قزوین با آنکه از لحاظ مذهبی مرکزیتی نداشت، یکی از کانونهای آخوندپروری آن دوران بود: «شهری بود که بالغ بر صد نفر از علما و رؤسای دین اسلام در آن سکونت داشتند.» (۴۹):

«وقتی که به سن بلوغ رسیدم در شهر قزوین متوطن بودم و... می‌خواستم معرفت کاملی در باره وحدانیت الهی و انبیاء مرسلین داشته باشم... هر طور بود پدر و عموهای خود را راضی کردم که مرا به تحصیل علوم و ادار کنند... در یکی از مدرسه‌های قزوین حجره گرفتم و مدتی به تحصیل علوم مختلفه مشغول بودم... از محضر درس ملا عبدالکریم ایروانی که در آن ایام از اعظام علمای قزوین بود استفاده می‌کردم... پس از دو سال در فقه و اصول بدرجه عالی رسیدم... پس از چندی بتألیف کتابی مشغول شدم... استاد چون آنرا مطالعه فرمود... بی‌اندازه مسرور شد... گفت... (او) بدرجه‌ای از علم و دانش رسیده که دیگر احتیاجی ندارد، در مجلس درس من و امثال من حاضر شود. خودش مجتهدی دانشمند است. می‌تواند آیات قرآن را تفسیر کند و معانی واقعی آنرا استخراج نماید... روز جمعه آینده... اجازه اجتهاد به او خواهم داد.

من به منزل مراجعت کردم دیدم پدر و عموی بزرگم تهیه جشن و ضیافت مفصلی می‌بینند... شبانگاه به اطاق خلوت خود رفتم و بفکر مشغول شدم. با خود گفتم،... ملا عبدالکریم ایروانی و سایرین می‌گویند که توبه این درجه رسیده‌ای و تو را از دانشمندان قزوین می‌شمارند، پیش خودت با انصاف فکر کن، آیا خودت هم معتقدی که به این درجه رسیده‌ای؟... تا صبح اسیر این خیالات بودم... گاهی مناجات می‌کردم و می‌گفتم، ای خدا مرا مساعدت فرما، از این سرگردانی نجات ده... خیلی گریه کردم، زیرا دیدم که تا کنون هرچه زحمت کشیده‌ام، بی‌نتیجه، عمرم هدر رفته است... بخواب رفتم.» (۵۰)

خواننده دقیق می‌تواند ادامه ماجرا را تصور کند. طلبه مزبور، بر این زمینه روحی، طبعاً "شخص بزرگواری" را در خواب می‌بیند و کسی در قزوین پیدا می‌شود که خواب او را بدین تعبیر کند که آن "شخص بزرگواری" سید کاظم رشتی است. بدنبال این "ماجرا"، عبدالکریم به کربلا رفت و به شاگردان سید پیوست.



در کتابهای شیعه رسمی از پیروان سید، بعنوان "واژگان مجامع روحانی" و مشتی "اوباش ورنود" یاد شده است. متقابلاً سید کاظم نیز به رقبا می‌تاخت:

«در زمانی که در مجلس درس حاجی سید کاظم حاضر می‌شدم، و می‌خواستم از مذهب ایشان اطلاعی حاصل نمایم، غالباً مذمت از فقها می‌کردند و سخن درشت، بلکه العیاذ بالله به فقها، شتم می‌نمودند. (ایشان) حتی مرحوم صاحب جواهر (مرجع کلّ شیعه و همانکه با حدیث جعلی شیخ احمد را آرمود. ن) را "احمق مستضعف" می‌خواندند. (۵۱)

با بالا گرفتن حملات از دو طرف، سید کاظم رشتی، برای مقابله با مخالفت "همه علمای وقت" (۵۲)، به دو تدبیر روی آورد، یکی آنکه:

«سید کاظم چنین اندیشید که اگر یکی دو نفر از علمای بزرگ ایران را با خود مساعد سازد از معاندت اعدا محفوظ خواهد ماند.» (۵۳)

از میان "علمای بزرگ ایران" چه کسی بهتر از همان سید شفتی، مجتهد اصفهان، که پیش از این خواننده با او آشنایی پیدا کرده است؟! باری، سید کاظم بهترین شاگرد خود، ملا حسین بشرویه‌ای را، بمنظور جلب حمایت، نزد شفتی و میرزای عسگری (مشهد) فرستاد.

تدبیر دیگر سید کاظم آن بود که با حکومت سنّی عراق رابطه حسنه‌ای برقرار سازد و وسیله‌ای را که رقیبان برای ضربه زدن به شیخ احمد استفاده نمودند، از دستشان برباید.

«مرحوم سید کاظم و یارانش مورد احترام خاصّ مقامات عثمانی بودند.» (۵۴)

این بار واکنش علمای نجف و کربلا این بود که "مردم" را بر علیه حاکم عثمانی بشورانند. این "مخالفتها" کم‌کم شکل علنی بخود گرفت و آنگاه که حاکم کربلا را از شهر راندند. 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.» (۵۵) «در بقعه سیدالشهدا و حضرت عباس نهرها از خون ناس براندند و در این دو بقعه مبارکه اسب و شتر بستند.» (۵۶)

با این تفاوت، که اینبار خانه سید کاظم تنها محل امنی بود که مورد حمله قرار نگرفت. چنین بود صحنه‌ای از فرقه‌گری و فتنه‌جویی رهبران شیعه، که اینبار نیز با ظهور شیخ و سید اگرچه در ابتدا «برای مردم سرگرمی نوینی پیدا شده و برای ملایان بازار تازه‌ای بازگردیده بود.» (۵۷) ولی دوبار به فاجعه‌ای 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.»! (۵۸)

اما پرسش اینستکه، سبب واقعی اینهمه خونریزی چه بود؟ نبیل زرنندی، "سببی" بیان می‌کند، که درخور تأمل است:

«این واقعه که غصب الهی بود، برای آن وقوع یافت تا مخالفین سید رشتی به اهمیت مقام او پی ببرند.»

«آخر کار خداوند جمیع معاندین او را هلاک کرد و دشمنانش را ذلیل و خوار ساخت.»! (۵۹)

پیش از این اشاره شد، که چنین "ارزیابی" از وقایع، از مبانی "تفکر شیعی" است. چنانکه حاج کریمخان کرمانی نیز، که پس از سید کاظم خود را رهبر شیخیه دانست، در وصف این واقعه نوشت:

«یکسال قبل از وفات آن بزرگوار (سید کاظم) از بس بنای بی انصافی و هززه‌گی گذاردند، خداوند را به غضب درآوردند و رسول خدا را به خشم آوردند و ائمه را به انتقام واداشتند و حکم از مصدر قضا و قدر به نزول بلا به آن قوم پرشور و شرصادر شد و نجیب‌پاشایی انگیخته شد و کربلا را محاصره کرد. و مدتی مدیده قریب سی هزار توپ به آن بلد زدند و بسیاری از آن بلد را خراب کردند.» (۶۰)



بدین ترتیب با دفاعی که سید کاظم از فرقه‌گذاری شیخ احمد نمود، "شیخیه" از ثباتی برخوردار گشت و می‌رفت که چون دیگر فرق اسلامی و شیعه، از این پس به "زندگی" در بطن مذهب مسلط ادامه دهد و خود آغاز "دودستگی‌ها" گردد و پاسخگوی "لذتی" (کسروی) باشد، که شیعیان از «کشاکش و دودستگی داشتند.» (۶۱)

چنانکه گویا «از میان شاگردان سید کاظم ۳۸ نفر مدعی و بدعت‌گذار برخاستند.» (۶۲)

از مهمترین این کسان کریمخان کرمانی (نوه عموی فتحعلی شاه) بود که با شاگردی سید کاظم سعی کرد، دستگاه فرمانروایی پدر در کرمان را با ادعای پیشوایی مذهبی پیوند دهد و پیشوایی "کریمخانگیری" را در اخلافش موروثی ساخت، که "سرکار آقا" نامیده می‌شوند و بقول کسروی، «نانی را که نیای بزرگشان پخته می‌خورند.» (۶۳)

«از یکسو نیز حاجی میرزا شفیع تبریزی... خود دستگاه جدایی در چید و بنام آنکه پس از شیخ و سید به کس دیگری نیاز نیست، با کریمخان نبرد آغازید.» (۶۴)

حال آنکه کریمخان خود را از شیخ و سید کمتر نمی‌دانست و کوشید با نگارش انبوهی کتاب و رساله، (دستکم ۱۲۰ عنوان) این ادعا را به اثبات رساند. (۶۵) در اینجاست که با سومین مرحله "قانونمند" از روند فرقه‌گذاری روبرویم.

دیدیم که در مرحله اول، ادعای بدعت‌گذار موجب پیوستن گروهی از شیعیان به او می‌گردد. حال اگر در مرحله دوم، فرقه جدید در مقابله با شیعه رسمی تحکیم شود، در مرحله سوم، هم رهبر فرقه جدید و هم رهبری شیعه رسمی، کم‌کم از در آشتی درآمده، برای حفظ "نیول" خود، یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند؛ تا متفقاً با بدعت جدیدی که بی‌تردید در آینده رخ خواهد نمود، مبارزه نمایند و چرخشی را بگردانند که در هزار و سیصد سال گذشته، هیچگاه از چرخش بازمانده است.

نمونه آنکه کریمخان کوشید، سخنان شیخ و سید را در چهارچوب باورهای شیعه رسمی بگنجانند. او در باره "نایب خاصه" می‌نویسد:

«اصل بر این است که کاملین متعدّدند و ما نگفته‌ایم که کامل یکی است و نگفته‌ایم هرکس ایشان را امروز نشناسد کافر است... ولی هیچ نفی نفرموده‌اند این حرف را که امام یک نفر خاص دارد... هرگز

نیست که نایب خاص نباشد ولی می شود ظاهر و مشهود باشد... می شود خائف و مقهور باشد.
... حال تو را به خدا انصاف ده که این مسأله مخالف با چه مذهب و ملت است، که گاهی کفرش می خوانند و
گاهی ردّش می کنند؟...» (۶۶)

از سوی دیگر نیز همین کریمخان بعدها به شدیدترین مخالفتها با باییت و بهائیت برخاست. چنانکه پرشمارترین
ردّیه‌ها بر باییت و بهائیت بقلم او و جانشینانش است و گفته‌اند که هر سال بمناسبت نوروز(!)، ردّیه‌ای منتشر
می ساخته است! (در مجموع ۲۸ ردّیه!)

در باره آشتی طلبی شیعه رسمی با شیخیه نیز همین بس که آخوند سید محمد باقر نجفی در کتاب ۷۷۸
صفحه‌ای «بهایان» که بسال ۱۳۵۷ در آستانه «انقلاب اسلامی ایران» منتشر شد، در حین شرح حال شیخ، سید و
کریمخان، نه تنها از آنان به احترام کامل یاد می کند، بلکه «گناه» فرقه‌گرایی «شیخیه» را بگردن «سیاست‌های
داخلی و خارجی» و «رجال دولتی» می اندازد و نغمه بگوش آشنایی را سر می دهد:

«سیاست‌های داخلی و خارجی با سیاست مداری و بعنوان مذهب، به تشدید اختلافات و منازعات،
خاصه در میان عوام دو گروه، از هیچ سعی و کوششی فروگذاری نکردند.» (۶۷)
«تعلیمات مرحوم شیخ احمد و سید کاظم مدعیان جدیدی را در محیط مذهبی ایران و عراق، محیطی
آلوده به سیاست‌ها و تسلط بیگانگان بر حکومت‌های محلی و رجال دولتی، و در حالی که نفوذ احساسات
شیعی، تنها بازمانده قدرت مردمی بشمار می آمد، بوجود آوردند.»! (۶۸)



بررسی مختصر شیخیه را علت آن بود که، شیخ احمد و سید کاظم را پیش زمینه‌سازان حرکتی می دانند که
باییت در آن رخ گشود. اما چنانکه نشان داده شد، شیخیه در درجه اول در چهارچوب فرقه‌گرایی شیعی می‌گنجید.
خواننده دقیق متوجه است که شیخیه نیز مانند همه فرقه‌های دیگر اسلامی، از دو وجه برخوردار است. وجه اول
آنکه- برخلاف آرزوی برنیارورنی مدافعان وحدت کلمه اسلامی- فرقه‌گرایی ریشه در خودکامگی این مذهب دارد،
واکنشی است ناگزیر در مقابل تحمل ناپذیری ادیان خودکامه و نشانگر مقاومت انسانی در مقابل این ادیان.
وجه دیگر اینکه فرقه‌گرایی از نفی کامل دین خودکامه طفره می‌رود و با آنکه هربار از انرژی و انگیزه «مؤمنان»
در جهت رهایی از دین خودکامه استفاده (بهرتر بگوییم: سوءاستفاده) می‌کند، اما آنرا به هدر داده و بنوبه خود به
کشاکشهایی دامن می‌زند، که به فرسایش انرژی معنوی انسان منجر می‌گردد، بدین سبب نیز در مجموع مؤمنان را
دست بسته‌تر و خودکامگی دین را تحکیم می‌کند. در حالیکه تنها راه غلبه بر خودکامگی ادیان خودکامه، غلبه بر
خود آنهاست و هر نوع کوششی در جهت دیگر، پیشاپیش محکوم به شکست است. (نه تنها در فرقه‌گرایی‌های پیش
از شیخیه، بلکه از آن پس تا به امروز نیز، مکانیسم فرقه‌گرایی اسلامی یکسان بوده است و از این دیدگاه می‌توان
نشان داد، که از احمد کسروی و شریعت سنگلجی، تا «حجتیه» و «مجاهدین»، از انگیزه‌های متفاوت دستخوش
همین مکانیسم بوده و هستند.)

درست به این سبب که شیخ احمد و سید کاظم، «سرآمدان» (قصص العلما) رهبری شیعه ایران و از نظر «احاطه بر معارف اسلامی» کم نظیر بوده‌اند. برآمدن فرقه شیخی را باید بعنوان دلیل تاریخی در تأیید واقعیت ذکر شده تلقی نمود.

آنان از نظر شیعه‌گری نیز بدون تردید بر همهٔ اخلاف عمامه‌بسر خود «برتری» داشتند. در «برتری» شیخ و سید، همین کافیت که بگوئیم، عربی زبان مادری هر دو آنها بوده است. در حالیکه، تسلط بر این زبان مهمترین بخش «معارف اسلامی» را تشکیل می‌دهد و آخوندهای وطنی نیمی از عمرشان را صرف یاد گرفتن «عربی قرآنی» می‌کرده‌اند. (زبانی که مانند لاتین است برای اروپاییان و هیچ عربی بدان سخن نمی‌گوید!) شیخ احمد و سید کاظم آخرین «علمای اخباری» شیعه‌اند و حتی در مقایسه با عمامه‌بسران پس از خود، قدرت‌طلبی و مال اندوزی بارزی نشان ندادند!



اینجا بد نیست، با توجه به درون‌مایهٔ کشمکشهای حاکمیت شیعه، «خطای باصره‌ای» را نشان دهیم، که «پژوهشگران چپ ایران» بدان دچار آمده‌اند. چنانکه اشاره رفت، اینان هر جا کشمکشی یافتند، در پی بررسی «محتوای طبقاتی» آن برآمده و با صغرا کبراهای من درآوردی به نتایجی رسیده‌اند که خواسته و ناخواسته آب به آسیاب شیعه‌گری و تحکیم آن در جامعهٔ ایرانی ریخته است.

نمونه آنکه، محمد رضا فشاھی، در کتاب «واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال» (!) علت رفتن شیخ از دربار فتحعلیشاه را در این می‌داند که: «او میانه‌ای با زور و قلدری و استبداد نداشت!» (۷۰) و پس از شرح نظرات فقهی شیخ، از «مبنای اصول علمی» می‌پرسد: «براستی در پشت این امام‌شناسی ساده و مظلومانه، چه چیزی نهفته بود که تا آن درجه قشر بالای روحانیون و حکومت فتودال را به وحشت انداخته بود؟»!! (۷۱) و بالاخره برای آنکه سناریوی مظلومیت شیخ، کامل شود، «کشف» می‌کند که: «شیخ اعتقادی به معراج پیامبر نداشت و بی‌اعتقادی خود را به مسئلهٔ معراج به این شکل پیچیده و فلسفی بیان می‌کرد تا از تعقیب و آزار در امان باشد.» (۷۲) توگوپی، شیخ احمد مبارزی انقلابی بود، که فکر و ذکری جز ضربه زدن به «قشر بالای روحانیون و حکومت فتودال» نداشته است! آری، تنها از چنین موضع «علمی» است، که فرقه‌گرایی قدرت‌طلبانه در میان رهبری شیعه می‌تواند به «مبارزهٔ انقلابی و ضد فتودالی» تعبیر گردد.

فشاھی از این هم فراتر رفته، بدینکه بدویت «تفکر اسلامی» را دریافته، «در برخی آراء پراکندهٔ او نوعی ماده‌گرایی ابتدایی»؟! (۷۳) کشف میکند و در مقابل «امام‌شناسی انقلابی شیخیه» (۷۴) سر تعظیم فرو می‌آورد! البته فشاھی بدرستی «فضل تقدّم و تقدّم فضل» (۷۵) در اینباره را از آن «یک نویسندهٔ بزرگ دیگر ایرانی» (۷۶) می‌داند، که پیش از او نوشته بود:

«شیخیه ببرکت دانش و پارسایی بنیادگذارش شیخ احمد احسایی... نفوذی غریب یافتند.» (۷۷)

احسان طبری بدون کوچکترین انتقادی بر فرقه‌گرایی اسلامی از شیخ ستایش هم می‌کند که:

“یک تعبیر مبتکرانه از مسایل دینی و فلسفی ابداع نمود». (۷۸)

از ستایش شیخیه که بگذریم، بررسی جالبی است که ببینیم چه عاملی این “مارکسیست” های ایرانی را به ستایش قشری ترین و تاریک اندیش ترین جناح اسلامی و شیعی واداشته است. مثلاً چه چیزی محرک احسان طبری بود، که امام محمد غزالی (کسی که نه تنها ابن سینا و فارابی را تکفیر کرد، بلکه چنانکه پیش از این دیدیم، تاریک اندیش ترین متشع اسلامی هزاره اول بود) را “آغازگر فلسفه نقد و سنجش” بنامد و او را بعنوان “پیشرو دکارت و بیکن” و “سلف کانت” بستايد؟! (۷۹)



جمعی از شاگردان سید کاظم، پس از او در پیش برد جنبش بابی نقش اساسی بازی نموده اند و توجه ما به شیخیه گذشته از بررسی مکانیسم فرقه گرایی در اسلام بدین سبب نیز هست. خاصه آنکه، فرقه گرایی شیخیه خود از شرایط تاریخی - اجتماعی خاصی متأثر بوده است و رنگ و ویژه ای یافت که آن را باید در ویژگی های آن دوران مشخص جستجو نمود.

فشرده آنکه، پس از چند قرن تسلط شیعه گری بر جامعه ایرانی و شکستهای سیاسی و نظامی ایران در مقابل خارجیان، 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 “بی رقیب”، 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 شیعه گری، خود را “امت حقه” و “برگزیده ائمه اطهار” و بیک سخن “قطب و بیضه عالم” می انگاشت و مدام از آخوند جماعت می شنیدند، شیعه بودن و اعتقاد به آنچه که آنان می گفتند، عین عافیت این جهانی و رستگاری آن جهانی است و چه بیچاره اند کفار در دیگر نقاط “ربع مسکون”، که از “فیض نامتناهی ایمان به اسلام” بی بهره اند!!

باری، در دوران مورد نظر پدیده ای کاملاً تازه رخ نمود. پس از رفت و آمدهای گاه و بیگاه هیأت های خارجی به دربار صفوی و نادرشاهی، که آنقدر نبود تا در معرض دید اهالی مملکت قرار گیرد، اینبار سیلی از کارگذاران سیاسی، نظامی و تجاری، از جهانگرد گرفته تا میسیون مذهبی و از ماجراجویان گرفته تا شاهدگان کنجکاو دربار ناپلئون، کم کم نه فقط در شهرهای بزرگ، بلکه در نقاط دور افتاده نیز خود نشان می دادند.

بی شک آنچه که در درجه اول برای “امتی”، که در نهایت درماندگی از یک قحطی به قحطی دیگر، با شیوع وبا و طاعون دست به گریبان بود، موجب حیرت می گشت، این بود که “کفار”، که “منطقاً” باید مورد غضب الهی باشند و در نهایت خفت بسربرند، 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 داشتندش

نمی‌اندیشید:

غالب و کامکار می‌بینم

کافران را ز قسط عدل قوی

عاجز و دل‌قکار می‌بینم

مسلمین را ز کفر و اهل دژم

چه شده بود که کفار اینهمه از نعمات الهی بهره‌مند بودند و "امت" برگزیده، مورد غضب و انتقام او؟ پس از دوسه قرنی که رهبری شیعه قدرت اجتماعی را قبضه کرده، با کشتار اقلیتهای مذهبی، از آنها جز مشتی ترس خورده بجا نگذاشته، خود را حاکم بلا منازع بر جامعه ایرانی حساب می‌کرد، با "آمدن خارجیان" حتی برای ایرانیانی که اسیر سرینجه این رهبری بودند، ایمان به "ابدیت و حقیقت اسلام ناب محمدی" دچار تزلزل گشته بود.

طبیعی است که رهبری شیعه، اولین و مهمترین آمار این تکانه بود.

مگر نه اینکه این رهبری قرنهای متوالی به "امت" وعده می‌داد، اگر تحمّل مصیبت‌ها نمایند و در ایمان به آنچه آنها می‌گویند، پابرجا بمانند، بزودی "مهدی موعود" ظهور خواهد کرد و شیعیان "در رکاب حضرتش" به سروری و آقایی بر جهان دست خواهند یافت؟

مگر آن نبود که محمد سیمری- آخرین چهار نفری که پس از "غیبت" امام دوازدهم ادعای باییت داشت- بدین بهانه برای خود جانشینی معین ننمود که ظهور امام غایب بزودی فرا خواهد رسید؟

قرنها از آن زمان می‌گذشت و هنوز خبری نبود، که هیچ، بیچارگی و درماندگی بیش از پیش گریبانگیر "امت" بود. شک نیست، بر این زمینه ذهنی، ادعای شیخ احمد و سید کاظم و اهمیتی که آنان در گفتار و نوشتار خود به ظهور نزدیک قائم موعود می‌دادند. برای صادق‌ترین، حساس‌ترین و پیگیرترین افراد، در میان هرم عظیم حاکمیت مذهبی ایران بسیار جالب بود. و همین، مجلس درس سید کاظم را رونق بی سابقه‌ای می‌داد.

بدین ترتیب روی آوردن طلبه‌های ایرانی را به شیخ احمد و سید کاظم از این نظر باید بررسی کرد، که این دوبا طرح مسأله قائمیت، در واقع جوابگوی نیاز اینان بودند که با تحوّل در اسلام، حرکتی در رابطه اسلام و ایران بوجود آید. دیگر آنکه شیخ احمد و سید کاظم تنها پیشوایان شیعه در عتبات بودند که به فارسی هم سخن می‌گفتند! چنانکه می‌دانیم تا پیش از این، همه "علمای عظام شیعه" در این نواحی عرب بودند. تازه پس از اعراب، ترکان رتبه دوم را در هرم رهبری شیعیان در اختیار داشته‌اند!

«تا آنوقت عراق عرب مرجع طلاب ایرانی نبوده، فقط بزرگانی از روحانیون شیعه مذهب عرب در آن

مکانهای شریف اقامت داشته‌اند... ترکان اگر چه عدداً کمتر از فارسها هستند ولی تمکیناً و تعصباً از آنها

برتری دارند.» (۸۰)

اولین رهبر ایرانی شیعیان در عتبات، شیخ مرتضی انصاری است که دوسه دهه دیرتر به قدرت دست یافت. دولت‌آبادی بدرستی کنسول انگلیس را عامل این دست بدست شدن رهبری شیعه از اعراب به ایرانیان و اهرم آنرا تقسیم "موقوفه اود" می‌یابد:

«مرجعیت پول هند هم که ریاست شیخ را قوت می‌داده، تجزیه شده میان رؤسای مزبور تقسیم می‌گردد.

گفتم مرجعیت پول هند، بلی، چونکه وجوه بسیار از شیعیان هند بعنوان سهم امام نزد شیخ می‌آمد و

بعلاوه یکی از بزرگان هندوستان موقوفه‌ئی گذارد، تا حاصل آن (توسط کنسول انگلیس ن.) مابین طلاب و مقدسین... تقسیم گردد. این پول هم بدست شیخ (انصاری ن.) می‌رسید، و به بهترین وجه... تقسیم می‌گشته. (۸۱)

در باره نقش "موقوفه اود" دیرتر نیز سخن خواهیم گفت، اینجا صحبت از زمانه‌ایست که "علمای اعظم" ایرانی در عتبات منزلتی نداشتند و همین فارسی سخن گفتن شیخ احمد و سید کاظم (هرچند که همه آثار ایندو به عربی است) و از آن مهمتر پرداختن به مسأله قائمیت، جالب طلبه‌های ایرانی بود و بیشک روی آوردن این طلبه‌ها نیز بنوبه خود ایندو را به تشدید طرح این مسأله وامی‌داشت.



در دوران مورد نظر، در مجالس "علمای عظام" "امت" و خیل طلبه‌ها در مقابل غلبه شیعه‌گری یک "برگ برنده" در دست داشتند و آن بزودی سپری شدن غیبت هزار ساله امام دوازدهم بود. شیخ احمد و سید کاظم بر همین نقطه ضعف رقباى خویش انگشت می‌گذاشتند، شیخ احمد می‌گفت:

«خلافت ظاهری حضرت قائم از آغاز تا امروز که سال ۱۲۳۴ هجری است، پنهان و پوشیده است و در این مدت که ۹۷۴ سال می‌شود، روی زمین را ظلم و جور فراگرفته و رفته رفته بیشتر می‌شود.» (۸۲)

هزار سال، هزار ماه و هزار روز زمانهایی هستند که در قرآن و احادیث اسلامی و بسیاری دیگر از کتب کهن تکرار می‌یابند. می‌دانیم، که بشر در طی تکامل خود، بتدریج اعداد را شناخت و ذهن "ریاضی" خود را گسترش داد. هریار شناخت عددی جدید، او را به شوق می‌آورد که افسانه‌ها و یا تعبیری برای عدد مزبور پیدا نماید. مثلاً بسادگی قابل تصور است، که بشر در ده قرن پیش از این، با آنکه عدد هزار را می‌شناخت، تصور دقیقی از آن نداشت. (امروز نیز تنها اذهان (از نظر ریاضی و یا آماری) ورزش یافته، تصویری از "میلیون" و یا "میلیارد" دارند) نه تنها نامهایی مانند "هزار پا" و یا "هزار دستان" مؤید این معنی است، بلکه می‌توان انگاشت "هزار" در کتب کهن نه بعنوان یک عدد، بلکه بمعنی "بسیار زیاد" و یا "بینهایت" آمده است.

مثلاً حدیثی نقل می‌کنند که: «ليلة القدر خیر من الف شهر» (شب قدر بهتر از هزار ماه است). و در قرآن بارها تکرار شده است که «روز خدا هزار سال است». (مثلاً سوره سجده آیه ۴ و حج آیه ۶۴)

و یا در باره اعراب پس از غارت پایتخت ایران نوشته‌اند:

«گویند شخصی (عربی) پاره‌یی یاقوت در غایت جودت و نفاست یافت و آنرا نمی‌شناخت. دیگری باو رسید که قیمت آن می‌دانست، آنرا به هزار درم بخرید. شخصی بحال او واقف گشت، گفت، آن یاقوت

ارزان فروختی، او گفت، اگر بدانستمی که بیش از هزار، عددی هست، در بهای آن طلبیدمی.»! (۸۳)

گفتنی است که این در تاریخ اول بار نبود که گذشت هزار سال، زمان مناسبی برای دگرگونی‌های عظیم تصور می‌گشت. مسیحیان در سال هزار میلادی بر پایه وعده‌های کتاب مقدس و تبلیغات کلیسا، خاتمه جهان را انتظار داشتند و چون با آغاز سال ۱۰۰۱ میلادی هیچ اتفاقی نیافتاد، در تاریخهای اروپایی کمتر اشاره‌ای به بلوا و هراس

عظیمی که سالیان دراز پیش از این تاریخ، دستمایه کسب کیششان و غیبگویان گشته بود، می توان یافت. پی‌یروسو می نویسد: «یک نوع جنون دست جمعی و عمومی بر مردم (اروپا) که از شدت غم و اندوه می لرزیدند، مسلط شده بود.» (۸۴)

با توجه به هیجانی که سال ۱۰۰۰ میلادی در اروپا ایجاد نمود، باید حتی از این تعجب کرد، که شیعیان که قرن‌ها فکر و ذکری جز «عجل الله تعالی فرجه» نداشتند، چرا به نزدیکی سال هزارم غیبت امام، اعتنای چندانی نکردند؟

(آیا این بی‌اعتنایی را باید بدان فهمید، که این «امت» در خاک تپیده، چنان از دنیا بی‌خبر بود که نمی‌دانست در کدام قرن و سال زندگی میکند!؟)

ظهور مهدی موعود را هنوز مانع بزرگی در مقابل بود. بنا به احادیث، ظهور مهدی شرایط ویژه‌ای داشت و او می‌بایست با معجزات و اعمالی خارق‌العاده، مهدی بودن خود را به اثبات رساند. (از همان صدر اسلام ده‌ها کس ادعای مهدیگری داشته‌اند!).

در طول ده قرن، رهبری شیعه فرصت آن داشت که با نقل احادیثی، چنان به این «شرایط» و «معجزات» شاخ و برگ دهد که سناریونویسان فیلمهای تخیلی نیز از تصور آن عاجز خواهند بود. در یکی از «جدیدترین» نسخه‌های این «سناریو» می‌خوانیم:

«آوازی از میان آسمان و زمین 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.» (۸۵)

«امام از مکه ظهور نموده تا معجزه‌ای که جد گرامی‌اش، حضرت مصطفی (ص) وعده فرموده، و آن فرو رفتن لشکریان سفیانی به زمین است، که برای درهم شکستن حرکت آن حضرت راهی مکه می‌شوند، بوقوع پیوندد... خشم الهی بر نیروهای سفیانی و یهودی و رومی فرود آمده و به دست مسلمانان کشته می‌شوند. به گونه‌ای که اگر یکی از آنان در پشت صخره‌ای پنهان شود، آن صخره بانگ برآورد: ای مسلمان، در اینجا فردی یهودی مخفی شده، او را هلاک کن!...» (روزنامه «اطلاعات» ۱۳۷۱ شمسی!) (۸۶)

برای «علائم» غیر عادی و غیرممکن ظهور مهدی، حداقل دو انگیزه را می‌توان برشمرد: اول: هرچه مؤمنان درمانده‌تر، 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 علائم ظهور عظیم‌تر، آمدن مهدی غیرممکن‌تر!

بهرصورت سید کاظم رشتی نه تنها در آثارش، بلکه در مجلس درس نیز مطلب اساسی مورد بحث را ظهور قائم موعود و علائم آن قرار داده بود:

«موضوع بحث سید همیشه هرآیه و حدیثی که بود خاتمه‌اش منجر به ظهور قائم موعود و نزدیک بودن ایام

ظهور آن حضرت می‌گردید.» (۸۸)

اما صحبت سید کاظم از مهدی موعود، تفاوتی بزرگ با دیگر رهبران شیعه داشت. او می‌کوشید «علایم ظهور» را به مفاهیم «روحانی» تعبیر کند و در این راه مجبور بود از واژه‌ها و عبارات هرچه پیچیده‌تر استفاده برد، زیرا که این کوشش با صراحت قرآن و احادیث مخالفت آشکار داشت. ناگفته نماند که رهبری شیعه بمروور، ظهور قائم موعود (مشخصاً امام دوازدهم) را به چنان اهمیتی رسانده بود، که با روز قیامت یکی شده بود و صفحات قرآن پر است از صحنه‌پردازی این روز.

اما از نظر رهبران شیخیه، ظهور امام غایب با برهم ریختن بنیان هستی و شکافته شدن آسمانها توأم نمی‌بود، بلکه او امامی بود مانند دیگر امامان. تا آنجا که از نظر آنان «علایم ظهور» چنان «عادی» گشته بود که «بعضی از شاگردان (سید) خیال می‌کردند که موعود خود سید کاظم است و علامات را یک یک با او منطبق می‌ساختند.»

(۸۹)

این شد که با برجیدن افسانه‌ها و صحنه‌های پرداخته ذهن پیشوایان شیعه، در رابطه با ظهوری که مؤمنان ده قرن منتظرش بودند، آتش درون شاگردان سید فزونی می‌گرفت و از آنجا که بنا به باورهای شیعه، تنها راه برون رفت از بن بست و ذلتی که شیعیان (ایرانی) دچارش آمده بودند، ظهور قائم موعود بود، جستجوی شخص موجود به مهمترین مشغولیت آنان بدل گشت.

(۱) "بهایان"، سید محمد باقر نجفی، ص ۴. (۲) همانجا، ص ۸ به مضمون. (۳) "بهایگری شیعیگری صوفیگری"، احمد کسروی، ص ۴۱. (۴) "شرح اقوال"، شیخ عبدالله ترجمه محمد طاهرخان، باب ۲، ص ۴. (۵) "وایسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال"، محمد رضا فشاھی، ص ۵۸. (۶) "قصص العلماء"، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی، ص ۳۷. (۷) "شرح احوال"، یاد شده، ص ۲۴. (۸) "رسالة خاقانیه"، جواهر الکم، ج ۱، ص ۱۲۰ ببعده. (۹) "قصص العلماء، یاد شده، ص ۳۷. (۱۰) "شرح احوال"، یاد شده، ص ۶۰. (۱۱) "وایسین جنبش"، یاد شده، ص ۶۰. (۱۲) "قصص العلماء"، یاد شده، ص ۳۶. (۱۳) "هدایة الطالبین"، حاج محمد کریمخان کرمانی، ص ۶۴. (۱۴) "وایسین جنبش..."، یاد شده، ص ۶۰. (۱۵) "بهایگری"، یاد شده، ص ۴۵. (۱۷) "قرآن الکریم"، بخط طاهر خوشنویس. (۱۹) "بهایگری..."، یاد شده، ص ۴۶-۴۷. (۲۰) "فهرست"، سرکار آقا ابوالقاسم خان، ص ۱۹۵. (۲۱) "مطالع الانوار"، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، ص ۵. (۲۲) "مجمع الرسائل فارسی"، حاج کریمخان کرمانی، ص ۲۳۴. (۲۳) "بحار الانوار فی اخبار الائمة الاطهار"، ملا محمد باقر مجلسی، جلد ۲۶، ۹۲۰۰ صفحه. (۲۴) "بهایگری..."، یاد شده، ص ۱۷۸. (۲۵) همانجا، ص ۱۷۹. (۲۶) همانجا، ص ۱۷۴. (۲۷) همانجا، ص ۱۵۴. (۲۸) "رکن رابع"، حاج محمد کریمخان کرمانی، ص ۱۱. (۲۹) همانجا. (۳۰) "بهایگری..."، یاد شده، ص ۱۹۳. (۳۱) "مجمع الرسائل"، یاد شده، ص ۲۳۴. (۳۲) همانجا. (۳۳) "فهرست"، یاد شده، ص ۱۳۷. (۳۴) "قصص العلماء"، یاد شده، ص ۵۴. (۳۵) "بهایان..."، یاد شده، ص ۶۸. (۳۶) "هدایة الطالبین"، یاد شده، ص ۲۳. (۳۷) همانجا، ص ۴۱. (۳۸) "تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران"، سعید نفیسی، ج ۲، ص ۵۹. (۳۹) "بهایگری..."، یاد شده، ص ۱۵۷. (۴۰) "بهایان"، یاد شده، ص ۸۸. (۴۱) همانجا، ص ۱۳۰. (۴۲) "مطالع الانوار"، یاد شده، ص ۴. (۴۳) "قصص العلماء"، یاد شده، ص ۵۴. (۴۴) "مطالع الانوار"، یاد شده، ص ۱۹-۱۷. (۴۵) رسالة "تیرشهاب در رد باب"، مجمع الرسائل، یاد شده، ص ۱۷۷. (۴۶) "ریحانة الادب"، محمد علی مدرس، ج ۲، ص ۳۰۸. (۴۷) "مطالع الانوار"، یاد شده، ص ۳۶. (۴۸) "بهایگری..."، یاد شده، ص ۵۰. (۴۹) "مطالع الانوار"، یاد شده، ص ۲۷۹. (۵۰) همانجا، ص ۱۵۳-۱۵۰. (۵۱) "قصص العلماء"، یاد شده، ص ۵۸. (۵۲) "بهایان"، یاد شده، ص ۹۴. (۵۳) "مطالع الانوار"، یاد شده، ص ۱۹. (۵۴) "بهایان"، یاد شده، ص ۹۴. (۵۵) "شهر حسین"، محمد باقر مدرس، ص ۴۱۷. (۵۶) "بهایگری"، یاد شده، ص ۱۵۷. (۵۷) همانجا، ص ۵۲. (۵۸) "مطالع الانوار"، یاد شده، ص ۳۵. (۵۹) همانجا. (۶۰) "هدایة الطالبین"، یاد شده، ص ۵۲. (۶۱) "بهایگری..."، یاد شده، ص ۵۲. (۶۲) "بهایان"، یاد شده، ص ۱۴۴. (۶۳) "بهایگری..."، یاد شده، ص ۵۴. (۶۴) همانجا، ص ۵۳. (۶۵) "رسالة سی فصل"، کریمخان کرمانی، ص ۱۴۱. (۶۶) "مجمع الرسائل"، یاد شده، ص ۲۳۴. (۶۷) "بهایان"، یاد شده، ص ۱۴۴. (۶۸) همانجا. (۷۰) "وایسین جنبش..."، یاد شده، ص ۵۹. (۷۱) همانجا. (۷۲) همانجا، ص ۷۹. (۷۳) همانجا، ص ۸۰. (۷۴) همانجا، ص ۷۳. (۷۵) همانجا، ص ۴. (۷۶) همانجا. (۷۷) "برخی بررسیها درباره جهان بینی ها..."، احسان طبری، ص ۳۸۶. (۷۸) "فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران"، احسان طبری، ص ۶۷. (۷۹) "برخی بررسیها..."، یاد شده، ص ۲۰۹. (۸۰) "حیات یحیی"، یحیی دولت آبادی، ج ۱، ص ۲۵. (۸۱) همانجا. (۸۲) "وایسین جنبش..."،

یاد شده، ص ۷۲. (۸۳) ”دو قرن سکوت“، دکتر عبدالحسین زرین کوب، ص ۸۱. (۸۴) ”تاریخ علوم“، پی‌یر روسو، حسن صفاری، ص ۱۲۲. (۸۵) ”بهایگری...“، یاد شده، ص ۴۲. (۸۶) مقاله ”سیمای کلی دوران ظهور“، از کتاب عصر ظهور، علی کورانی، ترجمه عباس جلالی، چاپ: «معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی»! (۸۷) ”بهایگری...“، یاد شده، ص ۴۰. (۸۸) ”مطالع الانوار“، یاد شده، ص ۱۵۴. (۸۹) همانجا، ص ۲۶.

رستاخیز بابی

تنها راه برون رفت از بحران حاکم بر تمامی زمینه‌های حیات اجتماعی، در ایران نیمه اول قرن نوزدهم، به یک رفرم مذهبی می‌انجامید. ایران که بیکباره از اعماق قرون گذشته به میدان کشاکش قدرتهای تازه نفس جهانی پرتاب شده بود، یا می‌بایست به جنبشی عمیق و تکان‌دهنده دست یابد و خواب‌زدگی‌ها را بسوی افکند و یا دست‌کم تا به امروز، در صف کشورهای عقب‌مانده از آهنگ شتابان پیشرفت جهانی به کنار افتد. ارزیابی جنبش بابی بعنوان دوراهی تعیین‌کننده در تاریخ معاصر ایران، خود را به هر پژوهشگر واقع‌بینی تحمیل می‌کند. از جمله، هما ناطق، کتاب «ایران در راه‌یابی 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 تاریخ‌پژوهی است که سرآغاز دوران معاصر تاریخ ایران را بدرستی دو قرن پیش از این تشخیص داده، در مقدمه «تاریخ اجتماعی و سیاسی» اش می‌نویسد:

«برای مطالعه و ژرف‌بینی 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 نمی‌توان تعیین‌کننده شمرد، مطلبی است که دیرتر از آن سخن خواهد رفت. اینجا همین بس که غلبه بر جهان‌بینی قرون وسطایی، آن رستاخیز تاریخی عظیمی است که ذهن و روان مردمان را رهانیده، همبستگی و خودآگاهی ملی را دامن می‌زند و راه را برای پیشرفتهای مادی و معنوی می‌گشاید. اینکه گام نخست در راه چنین رستاخیزی را، یک رفرم عمیق مذهبی و جابجایی باورهای با شیر اندرون شده تشکیل می‌دهد، واقعیتی است، که تاریخ اروپا در پنج 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 جهان‌بینی این حاکمیت، چنانکه نشان خواهیم داد، از اهمیت تاریخ‌سازی برخوردار بود و جای تعجب نیست که می‌بینیم چه کوشش عظیمی برای درهم شکستن و سپس مخدوش ساختن این حرکت نجاتبخش

بکار رفته است.

پس از تذکره نویسان درباری و ردّیه نویسان عمامه بسر، که جز شمشیر خونریز برای "ملاعنه بایه" 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 درماندگی های آن دوران، باور کردنی 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 بر نمی دارند، بسیج نمی شوند و به آیین دیگر نمی پیوندند.» (۳)

و یا فشاهی می پرسد:

«حتی رفورماسیون لوتر در اروپا... جرئت نکرد، مدّعی آوردن دین جدید و نسخ مسیحیت گردد، و تنها

ادعا کرد که قصد رفورم یا اصلاح دین را دارد. اما سید علی محمد باب به اتکای کدام سوداگری رو به

پیشرفت و کدام تفکر مترقی، مدّعی این امر شد؟» (۴)

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.» (۵) و یا آنکه: «آن شور و تکان در ملایان شیخی و در مردم نتیجه پندارهای کهن و

نو خودشان می بوده.» (۶)

پدیده جدید در برخورد با بابیت آنکه، در دو سه دهه اخیر کسانی، بویژه از موضع "چپ"، دیگر بابیان را نه

"فرقه ضاله"، بلکه بعنوان "انقلابیون زمان خود" توصیف و ستایشهایی نثار آنان نموده اند. از جمله احسان طبری

می نویسد:

«اگر سراپای 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.» (۷)

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.»

(۸)

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 خواستهای اجتماعی، بطور عمده در سائر مذہبی دارای همه

نقاط ضعف جنبشهای دهقانی قرون وسطایی بود و لذا نمی توانست هم بجایی برسد.» (۹)

از سوی دیگر کسانی در جنبش بابی چیزی را دیده اند که نبوده و نمی توانسته باشد. از جمله هما ناطق

"خواستهای توده" را عامل گرویدنشان به جنبش بابی می داند:

«اگر برخی دولتمردان یا فقهای صوفی و شیخی و حتی گروهی از آزاداندیشان به دنبال رفتن، می‌بایست انگیزه دیگری می‌داشتند. یا اگر توده‌های مسلمان بی‌آنکه سطری از نوشته‌های او را خوانده باشند، از همه ولایات سربرکشیدند، می‌بایست، سخنی - نه در معجزه خضر و ریش موسی - بلکه در به‌آمد خواستهای خود شنیده باشند.» (۱۰)

و بدون آنکه توضیح دهد، «توده» مردم شیعه زده در دوران برآمدن بابت بدنبال کدام «خواستها» بودند، گسترش بابت را ناشی از یک سوءتفاهم می‌بیند:

«همینکه (باب) در چهره پیامبر «ظهور» کرد، خود می‌رساند که از این خرد و راه و رسم مدنیت بی‌بهره بود و به درک نیازهای زمانه‌اش بر نمی‌آمد...» (۱۱)

«با برخاست باب، مردم آنچه را که در سر و به دل داشتند بر زبان راندند... محتوای مذهبی (بابت) را بیش از پیش وانهادند و محتوای اجتماعی را برکشیدند.»! (۱۲)

براستی باید از قول بابیان پرسید، مگر آن زمانه را نیازی بجز براندازی حاکمیت مذهب قرون وسطایی بوده است؟

برای آنکه به دین و عملکرد آن در طول تاریخ، یکسره به دیده بدینی می‌نگرند، 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 ادامه حیاتش را امکان‌پذیر سازد. در حالیکه بررسی انقلابات اجتماعی اروپا و همچنین در نظر گرفتن نقش فراگیری که تفکر مذهبی در حیات فردی و تاریخی بشر بازی نموده و همچنان می‌نماید، مؤید این نظر است که رفرم مذهبی تا آنجا که نفی خودکامگی مذهبی است، تکانه‌ایست به تفکر متحجر، که در شرایط مناسب به رهایی تام از آن منجر می‌گردد.

چنانکه در مقام مقایسه تاریخی نشان دادیم، رفرم مارتین لوتر (پروتستانسزم)، هرچند از سویی به شکل گرفتن فرقه‌ای جدید در مسیحیت انجامید، که در بسیاری جهات از کاتولیسیسم ارتجاعی تراست، ولی به توده‌های وسیعی از اروپاییان نیز فرصت داد، تا پذیرای افکار جدید شوند و مستعد رسوخ و نشو و نماي تفکر عقلی و علمی گردند. بدین ترتیب رفرم اصیل مذهبی بعنوان یک «انقلاب فلسفی» میتواند راهگشای پیشروترین جناح جامعه در راه دامن زدن به تحولات عمیق اجتماعی باشد. از این دیدگاه، برآمدن پرتستانسزم در قرن شانزدهم 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 گذارده است.

رستاخیز بابی، چنانکه خواهیم دید، درست به سبب برخورداری از مشخصات یک جنبش مذهبی در مدت کوتاهی تکانی سخت به تمامی جامعه ایرانی وارد ساخت و به منفی‌ترین بیان «خسران در کار ملک و ملت انداخت» (ناسخ التواریخ). این جنبش قدرت آن را داشت که در صورت پیروزی و یا دست‌کم دامن زدن به یک مبارزه طولانی داخلی، بهمان درونمایه تحول تاریخی در اروپا، قدرت انحصاری مذهب قرون وسطایی را درهم شکند و تکانه‌ای باشد که 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 ریشه‌کن ساختنش بسیج گشت، در آستانه ورود ایران به دوران نوین جهانی، اهدافی را در مقابل جامعه ایرانی گذارد که هرگاه ایرانیان بخواهند به نوسازی عمیق و 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، براه بایان رفته است.

در همین بررسی، شواهدی بدست خواهیم داد که چگونه شکست جنبش بابی خود موجد شکست‌های بعدی در مراحل تعیین‌کننده تاریخ معاصر ایران بوده است. چنین ارزیابی والایی از «راهجویی‌های مذهبی بایان» (۱۳) شاید به نگاه اول ادعایی دور از ذهن بنماید. اما همینکه بایان علیرغم سرکوب وحشیانه، همچنان جمع عظیمی 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 تحوّل و پیشرفت مدنی قرار داشتند.

برخی با توجه با پیامدهای فاجعه‌انگیز انقلاب اخیر در ایران، این «چرخش» را «انتقام تاریخ» نامیده‌اند. این بدین «تعبیر» صحیح است که ضعفهای تاریخی هرملتی روزی گریبانش را خواهد گرفت. پیشروان جامعه ایرانی، که در دوران پهلوی حاکمیت مذهب شیعه بر حیات اجتماعی را باز پس زده می‌یافتند و شیعه‌گری را به عنوان باورهای توده‌های عقب‌مانده در سرایش بی‌اعتباری می‌دیدند، خود راهگشا شدند تا حاکمیت مذهبی، حکومت سیاسی را نیز از آن خود کند.

از جمله این کسان احسان طبری، همین دوسه دهه پیش در بررسی 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 بی‌بازگشت گذشته است.» (۱۴)

اسفا که نه تنها او و همفکرانش، بلکه تمامی مردم ایران می‌بایست بتن حس کنند که آن دوران هنوز سر نیامده است.



پیش از آنکه به بررسی جنبش بابی از دیدگاه تاریخی-اجتماعی پردازیم، ناگزیر از اشاره به منابع چنین پژوهشی هستیم. شیوه علمی بررسی در باره پیدایش یک جریان اجتماعی ایجاب می‌کند که شرایط تاریخی این پیدایش بررسی گردد، خاستگاه اجتماعی شخص یا گروهی که موجد جریان بوده‌اند شناخته شود. با استناد به آثار موجود، اهداف، انگیزه‌ها و شعارهای مطرح شده، بررسی و بالاخره علل استقبال مردمی که بدان جریان پیوسته‌اند، روشن گردد.

در بررسی کوتاهی که از پیش‌زمینه ظهور جنبش بابی به عمل آمد با برخی ویژگیهای جامعه و جریانات مذهبی

آشنا شدیم. اینک که نوبت به مطلبی می‌رسد، که قصد داریم بدان مشروح‌تر پردازیم، با مشکلی مهم و غیر عادی روبرویم؛ غیرعادی از این نظر که بررسی تاریخی- اجتماعی چنانچه پیش از این اشاره رفت، نمی‌تواند بدور از حب و بغض صورت گیرد و هر قدر که پژوهشگر در پی بیطرفی علمی و حقیقت‌جویی بی‌شائبه باشد. باز هم ناگزیر از نگرش به وقایع از ورای ”باور“ های خویش است. تا اینجا نیز مشکلی نیست؛ هم نویسنده حق دارد، نظراتش را منتشر سازد و هم خواننده مختار است که آنها را بپذیرد و یا رد کند و اصلاً از همین راه است که برخورد سالم عقاید به ثمر می‌نشیند.

اما این مکانیسم ”بدیهی“، در مورد باورهای دینی بیکباره شکل پیچیده‌ای بخود می‌گیرند. بدین لحاظ که این باورها با مهمترین جنبه‌های هستی انسان سروکار دارند و هرکس که به هر ”دلیل“، آیینی را انتخاب نموده نه تنها به اصول عقیدتی آن پایبند می‌گردد و به جهان و هرچه در اوست، از دریچه باورهای ویژه‌ای می‌نگرد، بلکه حتی تاریخی را هم که آیین مزبور از سرگذرانده، به روایتی می‌خواهد ببیند که مؤید این باورها باشد و به تعقل تاریخی تن نمی‌دهد.

پژوهشگر در مورد بابت نیز هر چند که در دوران ”معاصر“ برآمده، با عظیم‌ترین مشکلات پژوهشی روبروست. نه آنکه حقایق همواره قلب و حوادث دگرگونه توصیف گردند، بلکه وقایع تاریخی بگونه‌ای عرضه می‌گردند که به خواننده پیش‌داورهای کاملاً منفی و یا یکسره مثبت نویسنده را القا نمایند.

دشمنیها و ستمی که بر این اقلیت مذهبی، روا رفته، چنان مکانیسمی را دامن زده و چنان دره عمیقی را شکافته که هر ناظر ”بیطرفی“ را به حیرت وامی‌دارد. در یک سوی این دره، رهبری شیعه ایران با قلم بدستان عمامه بسرو یا کلاه‌های خود، چنان بر بابیان تاخته‌اند، و از نابودی فیزیکی تا هرزه‌گویی ”عالمانه“ رفتاری نموده‌اند که هیچکس با ذره‌ای احساس انسانی نمی‌تواند در این باره کلامی از آنان بپذیرد.

اگر منابع مطالعه در باره بابت را به چهار گروه اصلی تقسیم کنیم، گروه نخست همان عمامه‌بسران و ردیه نویسان‌اند، که اصولاً قلم بدست گرفته‌اند تا چیزی را بیالایند، که مخالف ”شرح انور“ بوده است و در بهترین حالت همان کشمکشهای مذهبی و فرقه‌ای در اسلام را در بابت بازتاب داده‌اند. اینان در خوشبینانه‌ترین برداشت، کوشیده‌اند به آنطرف دیواری بنگرند که بابیان از آن گذشته‌اند. بدین خاطر از درک بابت عاجز بوده‌اند که هیچ، به چنان پاره‌هایی برآمده‌اند که خود افشاکننده شیعه‌گری و نشانگر ”حقانیت“ تاریخی بابت است!

گروه دوم ”چپها“ و ”خارجیان“ اند، که به بابت از دیدگاه ویژه‌ای نگریسته‌اند و آنرا ”جنبش ضد فئودالی“، ”مزدکی“ و یا ”سوسیالیستی“ یافته‌اند.

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 بابت 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 بابت است، مهمترین ”منابع“ را در اختیار گذارده‌اند. در نگارش این بررسی، آگاهانه و عامداً از کتاب تاریخی، منسوب به

محمد نبیل زرنندی، بنام "مختصر تاریخ نبیل" استفاده گشته است. گفتنی است که خود این کتاب موضوع "بحث" های بسیاری بوده است و ردیه نویسان در باره آن صدها صفحه سیاه کرده اند.



ماجرای ظهور باب را از آنجا دنبال می کنیم که شوق انتظار "قائم موعود" چنان شاگردان سید کاظم رشتی را در برگرفته بود، که پس از مرگ او، به رهبری بزرگترین شاگردش، ملا حسین بشرویه ای، بمدت چهل روز در مسجد کوفه برای ظهور هرچه زودتر "امام الزمان" به روزه و دعای مستمر (اعتکاف) نشستند! ملا حسین همان بود که سید کاظم برای جلب نظر مساعد برخی رهبران شیعه روانه ایران ساخت و «باندازه ای در تمجید ملاحسین زبان گشود که برخی از شاگردان پنداشتند، که موعود منتظری که دائماً استادشان بقرب ظهور او اشارت می کند، همان ملاحسین است.»! (۱۶)

بازتاب بحران تاریخی - اجتماعی که جامعه ایرانی بدان گرفتار آمده بود، به یقین در جمع شاگردان سید کاظم به این باور دامن می زد، که اینک "آخر الزمان" فرارسیده و تنها راه آنستکه وعده الهی تحقق یابد و ظهور قائم موعود چاره ساز این بحران گردد.

از آنجا که سید کاظم نیز برای خود جانشینی معرفی ننموده بود، شاگردان سید، به ملاحسین «گفتند هرچه بفرمایی اطاعت می کنیم. حتی اگر خود را حضرت موعود معرفی کنی، بیدرنگ ادعای ترا قبول می کنیم.»! (۱۷)
از آنرو که ملاحسین مدعی چنین مقامی نبود، قرار بر آن شد که «در جستجوی موعود به اطراف بلاد» (۱۸) بروند. کوتاه سخن، ملاحسین پس از رسیدن به شیراز با سید علی محمد باب، ملاقات و ادعای باییت او را قبول نمود.

کسروی بدون آنکه منبعی ذکر نماید می نویسد، «ملاحسین سه روز در مقابل سید باب سرفرو نمی آورد.» (۱۹) و نبیل از قول ملاحسین نوشت، او «حجت طلبیده ایمان آورد» (۲۰) بدین ترتیب، که تفسیری بر یکی از سوره های قرآن (سوره یوسف) درخواست نمود و از "لحن" تفسیر دریافت که ادعای باب درست است! بگفته نبیل، پس از ملاحسین هفده نفر دیگر بدون آنکه کسی آنها را هدایت کند به باب ایمان آوردند. (با خود باب نوزده نفر: حروف حی). سیزده نفر از این جمع را همراهان ملا علی بسطامی تشکیل می دادند که از مسجد کوفه به همراه ملاحسین وارد شیراز شده بودند. موقعیت روحی اینان را که «همچون تشنه که پی آب گردد، در پی آوازی می گردیدند» (کسروی (۲۱))، از سخنان ملا علی بسطامی به ملاحسین می توان دریافت:

- «تصمیم گرفته ایم، تا مقصود خود را نیابیم از طلب باز نداریم و حاضریم هر که را قبول کنی ما نیز قبول کنیم» (۲۲)

- ملا علی «با چشمان اشک آلود از ملاحسین حقیقت قضیه را جویا شد.» (۲۳)

.....

فراتر 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! تعمقی در ویژگی‌های مشترک این نوزده نفر، ضرورت تاریخی ادعای باب و علت ملموس گرویدن این جمع را به او تأیید می‌کند:

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 و سیصد ساله نداشتند. از سوی دیگر این 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.

پس میل به یک دگرگونی عظیم، برای غلبه بر عقب‌ماندگی ایران، آنان را برای پذیرفتن شجاعانه یک ادعای بی‌نظیر آماده نموده بود. جلوه‌ای که بابت یافت، پژوهشگر را وامیدارد، رهایی از خودکامگی شیعه‌گری و جستن راه غلبه بر درماندگی ایران را انگیزه درونی و اصلی این شاگردان سید کاظم بیاید و نه احیاناً نتیجه تبانی و یاسویت او!

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، از برشمردن 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- ابا نکرده‌اند و اظهار شگفتی نموده‌اند 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 ادعا برمی‌خواست (۲۴) 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.»! (۲۵)

این «مورخان» نخواستند یا نتوانسته‌اند ببینند که آنچه (از جمله) بابت را از فرقه‌گذارهای پیشین متمایز می‌کند، 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 نمود، مشکل نیست. این گروه انگشت‌شمار از جوانان، جمعی شد که از استعداد، قدرت و نفوذ تک‌تک‌شان استفاده می‌برد، بدون آنکه شخصیت و قدرت تصمیم‌گیری فردی را خدشه‌دار سازد. نامیدن نوزده نفر اولیه، بنام «حروف حی»، که شامل خود باب نیز می‌شدند، اولین سنگ بنای این پدیده نوین بود، که بدست خود باب گذارده 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 و با صلابت بر مؤمنان می‌تازند، در حالیکه خود نیز مقهور عالم غیب‌اند، از همان ابتدا، رفتار و گفتار باب با محبت، دوستی و ظرافت توأم بود.

او در اولین برخورد با ملا حسین، 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 سؤال (!) کرد:

«... چه مانع دارد که من شخص موعودی باشم، که سید مرحوم فرمود، چه اشکالی در این مسئله تصور می‌کنید؟» (۲۷)

جنبه دیگر، انگیزه رهایی از زبونی شیعه‌گری است، که تأثیر شگرف آنرا نبیل از قول ملاحسین چنین نقل می‌کند:

«هیجان و سرور و خوف و حیرت در اعماق قلب من موجود و در عین حال بهجت و قدرتی در خود مشاهده می‌نمودم که به تقریر نیاید.» (۲۸)

پیش از این دیدیم که رهایی از یک سیستم 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 می‌گردد.

باب در همان اولین گفتاری، که به روایت نبیل، به پیروانش خطاب کرد نیز، بنیان انسان‌دوستانه بابت را مورد تأیید قرار داد و جالب آنکه از واژه‌های مسیحیت اولیه استفاده می‌نمود و با قایل شدن مقاماتی والا برای پیروانش، آنان را به اوج آسمانها برمی‌کشید:

«اینک در بلاد سیر نمایید و همانطوریکه باران زمین را سرسبز می‌سازد شما نیز مردم را از باران برکات خود که خداوند عنایت فرمود سرسبز سازید... اگر جمیع اعداء و مخالفین قیام کنند و بخواهند ترا از انجام این مأموریت مانع شوند. هرگز نمی‌توانند 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.» (۲۹)

برخی از شخصیت‌هایی که خود درگیر مبارزه آزادیخواهانه ملت ایران بوده‌اند، جنبه رهاییبخش بابت را دریافته‌اند. از جمله میرزا آقاخان کرمانی نیم قرن دیرتر، محتوای این آیین را با واقع‌گرایی بی‌نظیری چنین بیان کرد:

«طایفه بابیه... طاقت کشیدن بار شریعت عربی را نیاورده و طناب را بریده و از زیر بار مذهب شیعه که واقعاً لایحتمل است بیرون خزیدند.» (۳۰)



بدین ترتیب آن هسته اولیه‌ای شکل گرفت که با ویژگی‌های یاد شده، برزمینه‌ای که در ایران آنروز از همه جهت مهیا بود، می‌توانست به جنبشی عظیم بدل گردد. نگاهی به خاستگاه جغرافیایی همین هسته اولیه بخوبی نشانگر آنستکه چگونه جنبش بابی بزودی سراسر ایران را فراگرفت. بدین معنی که 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 بودند! (نکته قابل دقت آنکه در تمام دوران اولیه بابت، یک نفر عرب را در جمع آنان نمی‌یابیم!)

پیش از پیگیری اینکه چگونه گسترش بابت آغاز گشت، لازم می‌آید، نگاهی به چهره سید علی محمد باب بیاندازیم. گفتیم، در میان همه کسانی که درباره بابت قلم بدست گرفته‌اند یک چیز مشترک است و آن اینکه در سید باب چنان "شخصیتی" سراغ نکرده‌اند، که سزاوار گرویدن پیروان و بویژه "سران بابی" به او باشد. چنانکه پس از این نیز اشاره خواهد رفت، از امیرکبیر تا کسروی، از سپهر (ناسخ التواریخ) تا هما ناطق، همگی از "بیمایگی" او سخن گفته‌اند! حتی تاریخ‌نویسان بابی-بهائی نیز جز آنکه بر برگزیدگی الهی او تکیه کنند، در او ویژگی‌های بارزی از قبیل، درایت و تدبیر و یا هوش و کاردانی نیافته‌اند.

مختصر آنکه باب در زمان "اظهار امر" جوان بیست و پنج ساله‌ایست که پیش از آن هفت ماهی (بسال ۱۸۴۱ م)، در کربلا در مجلس درس سید کاظم حاضر می‌گشته و به گواهی نبیل حدائق یکبار بطور خصوصی با سید کاظم ملاقات نموده است. (۳۱)

سید علی محمد از خانواده سادات و تاج‌ریشه برخاست و زمانیکه دایی اش (که پس از مرگ پدر قیمش گشت) او را به مکتب شیخ عابد نامی از پیروان شیخیه گذارد، کودک پنج ساله‌ای بود و نوشته‌اند، هنگامیکه شیخ عابد از او خواست که جمله اول قرآن را بخواند، گفت:

«من تا معنی این جمله را ندانم، تلاوت نمی‌کنم.»! (۳۲)

این نمونه در کنار گزارشات و یا خاطرات مختصری که از دوران جوانی اش نقل نموده‌اند، دستکم نشان‌دهنده هوش و فراست سرشار اوست. منش او در زمان کوتاهی که بتجارت مشغول شد نیز در اطرافیاناش، 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 می‌کرد. اسناد فعالیت تجاری او در دست است و نشان می‌دهد که از جمله طرفهای معامله اش حاج محمد هاشم نمازی، مقیم بمبئی و سرسلسله نمازی‌های شیراز بوده است! جالب است که او در تجارت نیز رفرم طلب بود و بر سنت "دبه درآوردن" گردن نمی‌گذاشت؛ چنانکه برخی تجار بوشهر از این بابت به دایی اش شکایت بردند.

با اینهمه 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 قله‌ای دست نیافتنی می‌نمود، کافی بود تا بعدها برتری او را در برخورد با آنان به ظهور برساند.

از این گذشته مسافرت‌های چندش، بمناسبت شغل تجارت، او را تا حد زیادی جهان دیده می‌نمود و بی‌شک بلوای شیعیان کربلا، حمله عثمانیان و آن کشتار فجیع در کشاکش کوردلی‌ها و اختلافات مذهبی، در ذهن جوان و پویای او اثری شگرف داشته است. هما ناطق از آگاهی احتمالی اش، از کوششهای قانون‌طلبانه و پیشرفت خواهانه در عثمانی آن روزگار، نیز سخن رانده است. (۳۳)

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 می‌توانند، آیه‌ای مانند آیات قرآن بیاورند! (۳۴) بدین جهت با آنکه بسیار کسان از آن پس در این راه کوشیده‌اند (و وجود صدها هزار "حدیث قدسی"، شاهد موفقیت این کوششها است!)، همواره گفتن آیاتی مانند آیات قرآن، از

نظر شیعیان حجت پیامبری بوده است!

بهر رو، سید باب در سرعت "نزول آیات" در اوجی بی‌مانند قرار داشت. چنانکه گویا «در عرض دو ساعت باندازه قرآن آیات می‌آورد»، «چنانکه کاتب از عهده نوشتن بر نمی‌آید.» (۳۵)

آنانکه از موضع شیعه‌گری بر بابت تاخته‌اند، از این بابت سکوت نموده‌اند و حداکثر ایراد گرفته‌اند، که در آثار باب قواعد صرف و نحو عربی رعایت نگشته است! یا مانند کسروی آثار باب را "خُنک" و "بی‌مایه" توصیف نموده‌اند.

در این باره گفتنی است که با توجه به عظمت فلج‌کننده‌ای که پاسداران اسلام نه تنها برای کل قرآن بلکه برای تک‌تک آیات، کلمات و حتی حروفش قائل بودند، "نزول 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 داده‌اند. نکته مهم آنکه، با تکیه بر "تاجر پیشگی" اش، او را بیرون از دستگاه حاکمیت شیعیان یافته‌اند. اما چون دقیق‌تر بنگریم، با آنکه خاندانش را بیشتر تجار پرمکنت شیراز تشکیل می‌دادند، تعلقش به رأس هرم حاکمیت مذهبی نیز غیر قابل انکار است. پیش از این، اشاره کردیم 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 خوردگی 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، ابهتش را درهم شکنند.

برای روشن شدن مرتبه بالای خاندان سید باب در دستگاه حاکمیت مذهبی، کافیسست به دوتن از عموزادگان پدر او اشاره کنیم. یکی از ایندو میرزا محمد حسن شیرازی (۱۸۹۵-۱۸۱۵ 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 ستایش عمامه‌بسران را متوجه خود ساخت، ناصرالدین شاه در مجلس ختم او حاضر شد و در باره‌اش نوشته‌اند: «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.» (۳۶)

از دیگر اعضای خاندان سید باب، حاج سید جواد شیرازی (معروف به کربلایی) 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 نمی‌نمود، بعنوان یکی از علمای اعظم شناخته شده، قبرش هنوز بنام "جوادیه" یا "قبر آقا" زیارتگاه شیعیان است و همین چندی پیش باستانی پاریزی در باره‌اش نوشت:

«شعله‌ای تابناک در محیط مقدس و عرفانی و ادبی و آزادیخواهی بود.» (۳۷)

سید جواد نه تنها معلم ملا هادی سبزواری بود (که احسان طبری از او بعنوان آخرین فیلسوف کلاسیک ایران یاد می‌کند!)، بلکه نسلی از "عمامه‌بسران 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 دانسته‌اند.

همین برآمدن دو تن از سرشناس‌ترین رهبران شیعه از میان خاندان سید باب تأیید واقعیتی است که بدان اشاره شد و نشانگر این نکته، که تکیهٔ کسانی مانند ادوارد براون بر "تجارت پیشه‌گی"، او در جهت پنهان ساختن اهرم عظیمی برای ظهور این جنبش فراگیر در ایران شیعه‌زدهٔ آروزگار بوده است!

زمینهٔ چیده‌ای که بر آن بابت بعنوان یک رفرم مذهبی عمیق برآمد، از ویژگی دیگری نیز برخوردار بود. در خلال درگیری کمابیش شدید میان شیخیه و مذهب رسمی در دوسه دههٔ گذشته، جمع قابل توجهی از قشرهای پایینی دستگاه حکومت مذهبی، حتی در دور دست‌ترین نقاط کشور، بدین فرقهٔ جدید پیوسته بودند؛ چنانکه پیش از این دیدیم، شیخ عابد، مکتب‌دار شیرازی، هم خود را شاگرد شیخ و سید می‌دانست. 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 که بابت با توجه به وسایل ارتباطی آن زمان با سرعتی باور نکردنی در چهار گوشهٔ ایران پراکنده گشت. بارزترین هواداران شیخیه که صادقانه در پی رهایی از "سیستم" ذهنی متحجر شیعه بودند، بزودی به پیروان باب بدل گشتند. چرا که، هرچند شیخیه در مجموع فرقه‌ای در چهار چوب شیعه‌گری بود، ولی همین گسستن از مذهب رسمی، پرش به "ارتداد کامل" را آسانتر می‌نمود. این نکته خود نشانگر مکانیسمی است که رفرم مذهبی در تداوم خود می‌تواند بطور تصاعدی به دگراندیشی دامن زده، جامعه را به راهی ببرد که جوامع اروپایی به هدایت روشنفکران رفتند.

بمنظور درک دشواری راهی که بایان اولیه می‌پیمودند، شرایط زیست 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 در چهارچوب فقه اسلامی و بالاخره نابرداری نسبت بهرگونه "انحراف"، همه و همه از مظاهر جامعه‌ای است که در نیمهٔ قرن نوزدهم بطور "ایده‌آل" برای حاکمیت مذهبی ایران فراهم بود. در آروزگار 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 می‌کرد و آنرا به اجرا می‌گذارد. اگر امروز "بدحجابی" مهمترین "مثلاً جامعهٔ اسلامی" است، در آن دوران، اینکه می‌توان بالای سرقبر امام نماز خواند یا نه، موجب شدیدترین اختلافات و تصادمات خون‌آلود می‌گشت؛ 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 هرفرد شیعه حتی بدون فتوای مجتهدان نه تنها "واجب" بود که "صواب" داشت. بدین خاطر نیز باید تدبیری اندیشیده می‌گشت، که تا برانگیختن پیروانی، جان مدعی حفظ گردد.

تاریخ‌نویسان را از قول و قرار احتمالی پیروان اولیهٔ باب خبری نیست. تنها بدین جهت که هدف‌شان بسیج گستردهٔ مردم در همه جای کشور بود. از شیراز پراکنده گشتند تا بدون ذکر نام و شهرت مدعی، ادعای او را در درجهٔ اول به رهبران حکومت مذهبی (بویژه سردمداران شیخیه) ابلاغ نمایند. از میان این جمع، دو کس به خطرناک‌ترین

مأموریت رفتند. یکی ملاحسین بود که در سفر پیشین به اصفهان و مشهد، شناخته شده بود و دیگر ملا علی بسطامی، که می توانست در عراق عرب بر پیش زمینه شیخیه بنا نهد.

سرنوشت ملاعلی بسطامی نشانگر دشواری راه و خفقان زمانه است. او که خبر ادعای باب را به رهبری شیعیان، به پیشوایی محمدحسن صاحب جواهر (همانکه کوشید، ادعای حدیث شناسی شیخ احمد را برملا کند) رساند، چنان در دست این رهبری 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 بشرویه ای موفق تر 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 چهارتن را که هریک نماینده یک گروه اجتماعی اند، نام می بریم:

- 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" برمی گزینیم.

- 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، ملقب به "عظیم"، که مسئولیت تیراندازی بشاه را بعهده گرفت.

از سوی دیگر باب و قدّوس پس از آنکه نامه ای از ملاحسین مبنی بر موفقیت او بدستشان رسید، از بوشهر بر قایق بادبانی نشسته راه دراز و زمان دار 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. (۳۹)

گزارشی که خود باب از این سفر بیان داشته، بیانگر دوری او از انسان ستیزی و پلییدی رفتار شیعیان و "زائران خانه خدا" است:

«چنانچه خود در سفر مکه دیدم، که نفسی خرجهای کلیه می نمود و از رفیق خود، که هم منزل او بود، بقدر یک فنجان آب از او مضایقه می نمود... در سبیل مکه امری که اقبیح از هر امری می بود، نزاع حجاج بود با یکدیگر...» (۴۰)

نُه ماهی (به روایتی پنج ماه) 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 بگوشها رسانیده، در میان مردم تکانی پدید آورده بودند.» (۴۱)

اینک زمان آن فرارسیده بود، که هویت شخص مدّعی برملا گردد. باب یکی از پیروان را (ملا صادق خراسانی، که از شیخ احمد احسائی اجازه اجتهاد داشت) به شیراز فرستاد تا بر منبر ادعایش را اعلام نماید. بدنبال

این اقدام، در شهر هیجان شدیدی درگرفت. چنانکه «تمام شهر موج و مضطرب گشت، امور پریشان شد، امنیت و آسایش مسلوب گردید.» (۴۲) 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.

این حسینخان آجودان‌باشی را باید بعنوان یکی از اولین دولتمردان «متجدد» دوران تلقی نمود. او انگلیسی می‌دانست و پیش از این بسال ۱۲۵۴ ق. بنماینده شاه به اروپا رفته بود. برای اینکه بایان زمان و محل حکومت او را کم خطرترین نقطه ایران برای اعلام امر خود انتخاب نموده باشند، شاهدی در دست نیست. مهم آنستکه واقعیت و ابعاد خطری که از این پس زندگی باب را تهدید می‌کرد، دریافت شود. با برملا شدن هویت کسی که به چنین ادعای تکان‌دهنده‌ای برخاسته بود، کشتن‌اش امری بود، اجتناب ناپذیر و حتمی.

برای ناباوران به میزان خشونت زمانه، «خوشبختانه» سندی تاریخی در دست است که میزان این خشونت را بخوبی نشان می‌دهد. سند مزبور، گزارش وقایع نگار دربار قاجار، درباره تیمور نامی است که هشت سال پس از این، تنها به ادعای «نیابت امام» برآمده بود:

«و همچنین تیمور نامی از قبیله کوران که مدعی نیابت حضرت صاحب‌الزمان بود و عوام کالانعام را به متابعت و مباحثت خویش طلب می‌نمود. عمادالدوله (حاکم کرمانشاه ن.) جمعی را غفلتاً به گرفتن وی مأمور داشت. آنرا گرفته به کرمانشاهان آوردند. حین ورود روانه دیار عدمش فرمود.» (۴۳)

درباره آنچه در شیراز رخ داد، نوشته‌اند، که سید باب را به مجلس حسینخان برده، او خود به «تنبیه» اش برخاست. اما چون دایمی باب ضامن شد، کار به کشیده‌ای 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 بصران داد که بر باب بتازند و او را نکوهش کنند! خاصه آنکه چنین ماجرابی دوبار دیگر نیز اتفاق افتاد: یکی در «مجلس علمای اصفهان» و دیگر در مجلس ولیعهد و «علما» در تبریز.

اصولاً سخن از این نمی‌تواند باشد که باب در این مجالس از ادعای خویش دفاع نمود و یا ننمود و اینرا باید نشانه «شجاعت» و یا «تدبیر»ش دانست. بلکه مهم آنستکه ادعای باییت (که در آثارش ثبت گشته بود) از نظر شریعتمداران 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» (مسلمان‌زاده‌ای که از اسلام دست بردارد)، قابل قبول نیست، چه بحثی درباره توبه و یا توبه‌نامه می‌تواند باشد؟ مثلاً چه چیز باید علمای اصفهان، از جمله محمد مهدی پسر کلباسی (بقول هما ناطق: «همدست و همگام سید شفتی») (۴۴) را از کشتن باب بدست خویش باز می‌داشت؟

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 (۴۵) به او گرویدند، که از میان آنها میرزا رکاب‌ساز شیرازی، بابی سرشناسی شد و در راه باییت جان باخت!

از موضع تاریخی، در برابر سید باب دوره بیش نبود: یا بر ادعایش پامی فشرده و طبیعی بود، که در این صورت

بیدرنگ بقتل می‌رسید و جنبشی که هنوز پانگرفته بود از میان رفته، خود او حلاج‌وار به هزاران تن دیگری می‌پیوست، که پیش از این در طول تاریخ پرخون تسلط اسلام، جان خود را از دست داده بودند و یا در جهت بتأخیر انداختن مرگ خود می‌کوشید و تداوم جنبشی را که موجدش گشته بود تأمین می‌نمود.

جالب آنکه «تاریخ‌نگاران» و حتی ردیه‌نویسان تا یک قرن خردده‌ای از این بابت به باب نگرفته‌اند که در مجالسی که فقط بمنظور از میان بردنش برپا می‌گشت، بی‌محابا از ادعایش دفاع نموده است، زیرا که خود ناخواسته میزان خشونت و بی‌مقداری خون یک «مرتد» را در آن زمان بخوبی می‌دانسته‌اند. تازه پس از انقلاب مشروطه است که ردیه‌نویسان با تکیه بر ناآگاهی خواننده از شقاوت آن دوران، آتشبار سرکوفت را بر باب گشوده‌اند که چرا در این مجالس چنان سخن نگفته که همانجا خونس بریزند؟! و این را نشانه نادلیری او قلمداد کرده‌اند!

اینک پس از یک قرن و نیم که هاله‌ای از آن روزگار در سایه حکومت اسلامی خود نشان می‌دهد، با کمی تعمق میتوان موقعیت خطیر پیروان باب و شخص او را تصور نمود و دریافت که، ردیه‌نویسان با بیان این «ایراد»، تنها این آرزوی خود را پنهان کرده‌اند که بهتر بود، سید باب در همان اول کار کشته می‌شد. وانگهی آخرین کسانی که از این بابت می‌توانند برسید باب خردده بگیرند، همان عمامه‌بسران‌اند که هزار و سیصد سال، تقیه (کتمان عقیده = دروغ) را بعنوان «لازمه ایمان و بالاترین منقبت شیعه» دانسته‌اند! اما اسفناک اینکه کسی مانند احمد کسروی نیز، که خود توسط حکومتگران مذهبی مورد آزار و قتل قرار گرفت، بر باب می‌تازد که:

«اگر (سید باب) به سخنان پرمغز ارجداری پرداختی و گمراهیهای ملایان و ستمگریهای درباریان را برخشان کشیدی و از درماندگی دولت و بدبختی کشور سخن راندی هرآینه سرگذشتش آن نبود که بوده است.» (۴۶)

کسروی روشن نمی‌کند که اگر سید باب «سخنان پرمغز و ارجداری» می‌گفت، چه سرنوشتی در انتظارش بود؟ اصولاً او در «مجالس ملایان»، کجاگوشی برای شنیدن چنین سخنانی سراغ کرده است؟ آری، کسروی که یک قرن دیرتر در شرایطی به مراتب «بهتر» آنهمه «سخنان پرمغز و ارجدار» گفت، نمی‌توانست بداند که بسوی همان سرنوشتی گام برمی‌دارد که در انتظار باب بود!

جالب است که در باره مجلس تبریز، خود کسروی می‌نویسد:

«راستی هم اینست که این نشست چندانکه بیمایگی باب را رسانیده، بیمایگی ملایان را نیز روشن گردانیده، زیرا از کسیکه دعوی امام یا مهدی بودن می‌داشته، برخی پرسشهایی کرده‌اند که اگر پاسخی دادی، باز هم مهدی یا امام نبود. برخی از این پرسشها به چیستان مانندتر است تا به یک پرسش خردمندانه.» (۴۷)



می‌دانیم که در ابتدا بایبان در نزد مردم بدین شناخته شدند، که سید باب ادعای بابت (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 بابت نیز در آن دوران جز تکفیر و تعقیب و مرگ جوابی

نداشت، باید این تدبیر را در این چهارچوب فهمید، که بابت، بعنوان جهشی عظیم در جهت رهایی از شیعه‌زدگی، بدین وسیله 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.

بی‌تردید از اعماق شیعه‌زدگی فلج‌کننده، تا اوج انسانیت بابتی‌گری، فاصله‌ای است عظیم و جهش بدان، شهامت و اراده بسیاری می‌طلبد و سید باب در آغاز کار با پایین آوردن سطح ادعا، بر آن بوده است، 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 است، آنرا "دورنگی" خوانده، ولی موفقیتش را تأیید نموده است:

«این دورنگی در دعوی باب، کار را به ملایان شیخی آسان می‌گردانید، یکی او را امام زمان می‌پنداشت، دیگری که چنین پنداری نمی‌یارست، به جانشینش می‌پذیرفت.» (۴۸)

برای درک این "دورنگی" باید عمیق‌تر اندیشید. واقعیت غیر قابل انکار آنستکه برآمدن جنبش بابتی و گرویدن مردمان بدان، از بسیاری جوانب نیز بی‌شبهت به دیگر فرقه‌سازی‌ها و کشاکش مداوم فرقه‌ای در بطن شیعه‌گری نیست، و این نیز کاملاً طبیعی است که توده شیعه‌زده و بویژه عمامه‌بسران، در بابت فرقه جدیدی را سراغ کرده باشند و بدو از همان "پندارهای شیعی" خود به بابت روی آوردند. اما آنچه بابت را در جلوه و عملکردش بزودی در تمایز با شیعه‌گری قرار داد، دامن زدن به مکانیسمی است که این "خیل مؤمنان" را قدم به قدم از مذهب سنتی دور می‌ساخت و مبارزه عظیم و هشیارانه‌ای است که در جمع بایبان برای غلبه بر این "پندارها" صورت می‌گرفت. درست همین شکل مذهبی رفرم مذهبی امکان می‌دهد 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 نیز، بزودی کسانی با مواضعی هرچه رادیکال‌تر سر برمی‌کشند. این تفاوت درجه را در میان رهبران بابتی نیز می‌توان دید. مثلاً میرزا جانی، تاجر کاشانی، با آنکه در همان اوان کار از پیروان سرسپرده باب گشت 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 می‌توان دریافت، رهایی از شیعه‌زدگی پیمودن چه راهی طولانی را ایجاب می‌ساخت و با بررسی قدم به قدم تاریخ بابت، سمت عمل و اهمیت تاریخی این جنبش را نشان داد.

شیعه‌زدگانی که تاریخ بابتی را مطالعه کرده‌اند، از این نکته اساسی غافل مانده‌اند، که هر چند بایبان با شیوه‌های شیعی، مانند هیاهو و جنجال برانگیزی، تقیه و "دورنگی‌ها" بکار آغازیدند، اما در این مرحله در جا نزدند و با شهامتی عظیم، گام به گام بر باورها و شیوه‌های "سنتی" غلبه نمودند. در مورد نقش رهبری باب، باید گفت، که او نه تنها با هیچیک از نوآوره‌های بایبان مخالفتی نمود که راهبر آنان نیز بوده است و پنهان ماندن همین نقش، او را در آثار "تاریخ‌نگاران" از گیرایی و جذبه بی‌بهره ساخته است.

مثالی بزینم، اولین قول و قرار سید باب با بایبان این بود که از سفر مکه، از راه کریلا 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 بایبانی که از همه جا به اصفهان شتافته بودند، بسیاری از او روگردانیدند، زیرا که بنابر باورهای شیعی، این قرار، اراده الهی می‌بود و فسخ آن از سوی باب، دلیل بر دروغین بودن ادعای او!

کتابهای تاریخی دربارهٔ بابت پر است از نشانه‌هایی مبنی بر آغستگی عمیق افکار و رفتار تک تک بایان به شیعه‌گری. از جمله، گویا ملاحسین بشرویه‌ای نیز که از "طلبگی" به حماسه‌آفرینی در جنبش بابی عروج نمود، زمانیکه شنید، طاهره در بدشت حجاب از چهره برداشته، گفته بود، که سر از بایان بدشت جدا خواهد کرد و یا:

«وقتیکه شش نفر از اصحاب کشته می‌شوند، هنوز... فرمان دفاع نمی‌دهد بلکه صبر می‌کند تا نفر هفتم هم کشته شود تا مطابق (تعداد حروف نام باب (علی محمد)... بشود.» (۴۹)

نمونهٔ دیگر میرزا محمد از غندی (از حروف حی) است که پس از قبول دعوت باب خانه‌نشین شد و کتابی فراهم آورد از ۱۲ هزار حدیث اسلامی مبنی بر درست بودن بابت! (۵۰)

بر چنین زمینه‌ای اجتماعی و شیعه‌زدگی عمیق، نه تنها یگانه راه برای پاک‌رفتن یک جنبش رهایی‌بخش، داشتن خصلت مذهبی بود، بلکه از آنجا که هیچ‌گونه "رسانهٔ همگانی" دیگری وجود نداشت، تنها راه اشاعهٔ آن نیز از میان کندوی طلبگان و "حوزه‌های علمی" می‌گذشت.

از سوی دیگر غوغاگری و هیاهو پردازی دستمایه همیشگی جماعت ملایان بود و بر این زمینه، طرح ادعایی که همهٔ صفرا و کبرای شیعه‌گری را در هم می‌ریخت، کافی بود تا به هیجانی فراگیر در همهٔ شهرها و حتی سطح روستاها دامن زند.

تا اینجا نیز میان بابت و دیگر فرقه‌هایی که پیش از این برآمدند، تفاوتی نبود. آنچه جنبش بابی را عمق و اهمیتی تاریخ‌ساز بخشید، این بود که "فرقهٔ بابی"، برآمده در میان طلبگان و عمامه‌بسران، توانست از ورای سدی که متولیان مذهب مسلط با "انحصار کتابت" بنا ساخته بودند، به میان تودهٔ ایرانی یا بقول میرزا آقاخان کرمانی، «آن طبایع پاک دست نخورده» (۵۱) در بطن جامعهٔ ایرانی، رسوخ کند. بایان با تکیه بر ارزشهای انسان‌دوستانه و مظاهر فرهنگ ایرانی، آن قطبی از جامعه ایرانی را به حرکت درآوردند، که علیرغم هزار و سیصد سال تهاجم "فرهنگی" دین عربی، باز هم بقول آقاخان، "ایرانیگری" را پاس داشته بود. سخن تنها از اقلیتهای مذهبی نیست، سخن از ایرانیانی است که در عین "مسلمانی"، "هنوز" بر سلطهٔ عمامه‌بسران که هیچ، بر "فرهنگ" اسلامی سر فرود نیآورده بودند. دقیقتر بگوییم، سخن از آن بسوی دوگانگی فرهنگی است که "ایرانیان مسلمان" دچارش بودند. وگرنه، تاریخ‌پژوهانی، از جمله هما ناطق، حتی وجود "دراویش مزدکی آیین" را در این دوران نشان داده‌اند!

(۵۲)

از آنجا که پیش از این نمونه‌وار 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 ملامحمد نبیل زرنندی، نویسندهٔ کتاب تاریخی که ذکرش رفت.

سرگذشت نبیل بقلم خودش از این لحاظ بسیار گویاست و بخوبی زمینهٔ روی آوردن "تودهٔ مردم" به جنبش بابی را نشان می‌دهد:

«... در ۱۲۴۷ در زرنند متولد شدم (هنگام ایمان آوردن به باب بسال ۱۲۶۲ ق، 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 نمی‌شد. با نهایت اشتیاق قرآن را میخواندم و قسمت زیادی از آن کتاب مجید را از حفظ

داشتم... پدرم هر وقت به قم می‌رفت مرا با خود می‌برد. خیلی به علما عقیده داشت. همیشه دوست می‌داشت بحضور علمایی که در قم مجتمع بودند برسد... منم که با او بودم پای منبر مجتهدینی که از نجف وارد می‌شدند می‌نشستم و بمجلس درس آنها می‌رفتم و بسخنان آنها و مجادلاتشان گوش می‌دادم. بتدریج فهمیدم که هرچه می‌گویند دروغ می‌گویند. آنها را بر اخلاق پست و رفتار زشت مورد ملامت قرار می‌دادم. خیلی مشتاق بودم که صحت عقاید و اصولیکه می‌گفتند، فرض و واجب است برای من ثابت شود... پدرم همیشه بواسطه این تهوّر و پریشانی فکری که در من می‌دید مرا سرزنش و توبیخ می‌کرد... در نوروز ۱۲۶۲ در مسجد رباط کریم دو نفر نشسته بودند با هم گفتگو می‌کردند. 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 می‌کردم که نور سید باب بروح من پرتو افکنده و خیال می‌کردم که منم بابی هستم... در آن ایام من شاگرد سیدی بودم که قرآن بمن درس می‌داد و از تفسیر آیات قرآن عاجز بود و روز بروز عجزش از تفسیر آیات برای من واضحتر می‌شد.» (۵۳)

رمیدگی این جوان چوپان از "اخلاق پست و رفتار زشت" عمامه‌بسران و همچنین عصیان ذهن پویای او در مقابل "عقاید و اصول" اسلامی، چیزی است که میتوان بدون استثنا در تک تک زندگینامه‌هایی که از بایان بجا مانده، مشاهده نمود. همین "موضع فرهنگی" نه تنها زمینه گسترش جنبش بابی را فراهم می‌کرد که خبر از حضور و دوام "قطب ایرانی" در روزگاری می‌دهد که ظاهر جامعه حاکی از تسلط بی‌چون و چرای شیعه‌گری بود. درباره اینکه برخلاف فرقه‌گرایی‌های پیشین، انرژی لازم برای روی آوردن به جنبش بابی نه تنها هرز نرفت، بلکه به شکستگی بهترین استعدادها نزد بایان انجامید، سخنی است که دیرتر بدان خواهیم پرداخت. اینجا همین بس که نبیل، بزودی به یکی از فعالان بابی بدل گشت و خود بعنوان یکی از شعرا و تاریخ‌نویسان این جنبش، وارد تاریخ گردید.

اینجا سخن از زمینه گسترش بابیت و نشان دادن علت استقبال "توده مردم" از این "آیین نوین" است. اهمیت این نکته و پرداختن بدان از اینروست که کسانی چون کسروی، برای مطالعه در باره بابیت از کتابهای باب و دیگر آثار تاریخی شروع کرده‌اند، و چون در آنها عامل تکان دهنده یاد شده را در نیافته‌اند، از گشودن این "چیستان" نیز بازمانده‌اند. کسروی صادقانه اعتراف می‌کند:

«تاریخ باب و بهاء و ازل را نیک شناخته، ولی در میان دو چیز سازش نیافته بودم. از یک سو جانفشانی‌های بسیار مردانه بایان نخست... که جای گمانست که آمیغهایی (حقیقی) را دیده و در راه آنها می‌بوده، که به چنان جانبازیهای مردانه می‌کوشیدند و از یکسو نوشته‌های باب که هیچ معنایی نداشته و رویهمرفته به آشفته‌گویی مانندتر می‌بود؛ این یک چیستانی در دل من شده بود.» (۵۴)

با آنکه دیرتر نشان خواهیم داد که آثار باب درست از این دیدگاه هم بسیار پرمعنا بوده است، بر این نظر درست کسروی انگشت می‌گذاریم که براستی هم «مردمان سید باب را ندیده و سخنی از او نشنیده بودند». و می‌پرسیم، در آنروزگاران که در زیر سایه ذهن سوز مذهب مسلط، تفکر منطقی و تعقل را بنیاد سوخته بود، چه جای چنین "سخن"

و تبادللی؟

مهم آنستکه دریابیم، چگونه بایان با نبود "رسانه‌های همگانی" پیام خود را به توده "بیسواد" ایرانی رسانند؟ بدین هدف با اشاره به زندگینامه بابی دیگری، این بحث را بپایان می‌بریم.

سخن از یک 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 همه‌امی نشد. مشهور بود که سیدی است موسوم به سید علی محمد که سرعت قلم غریبی دارد. بقسمی که وقتی گوشه کاغذ را می‌گیرد و به تندی 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 فاجرند و خودشان بلاانصاف و مدعی بلاعمل... از جمله حاجی محمد جعفرآبادی را که از علما بود، دیدم که عمل قبیحی از او صادر شد... باری، سر و کاری با عرفا و شعرا پیدا کردم... کم‌کم جوریا شدم، تا آنکه خوب بابی شدم و با بابی‌ها معاشرت پیدا کردم.» (۵۵)

از این "استاد سلمانی" با آنکه "بیسواد" باقی ماند، ۵۹۸ بیت شعر بجا مانده و از معدود بایان 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» به بریدن گوش و بینی سلمانی و یک رفیق دیگرش، و گردانیدن آنها در شهر اکتفا کردند.

به شیراز بازگردیم و دورانی که باب را خانه‌نشین کرده‌اند و هياهو در اطراف او فروکشیده است.

بیشک "بی‌عملی" پیروان اولیه باب و شخص او را، پس از هیاهوی نخستین، باید ناشی از شناخت آنان از مکانیسم "حیات اجتماعی" ایران آنروز دانست. قدوس نیز پس از سفری به کرمان و اعلان به میرزا کریم خان از راه اصفهان و تهران به بارفروش (بابل)، به منزل پدری رفت و دو سال در خانه ماند. ملاحسین 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 انرژی‌زا و رهبری‌کننده تهاجم گسترده‌ای 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 تعیین‌کننده می‌گذارد.

کسروی شاید تا بحال تنها کسی باشد که اهمیت این دوران را (هرچند با باری منفی) دریافته است:

«مردم که همه امیدهای خود را به پیدایش امام زمان بسته و نهصد سال بیشتر، شب و روز "عجل‌الله تعالی فرجه" گفته بودند، اکنون که می‌شنیدند کسی برخاسته و خود را امام زمان یا "در" او می‌خواند، خواهان و ناخواهان به جنب و جوش می‌آمدند و برخی آهنگ شیراز کرده بدیدن سید باب می‌رفتند.» (۵۶)

در باره علل و شرایط گسترش سریع و فراگیر بابیت 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 (بوئزه پس از "مشروطیت") در سطح پایین تری قرار داشته است! هرچند که عمامه‌بسران از پایگاه وسیع حکومتی برخوردار و انحصار کتابت را در دست داشتند، اما اکثریت قاطع ایرانیان دستکم به سبب "بی سوادی"، از بمباران "فرهنگی" شیعه‌گری برکنار بودند و هنوز از روان و فرهنگ ایرانی می‌نوشیدند. تضاد مسجد و قهوه‌خانه همچنان برقرار بود و تفکر اسلامی هنوز بر دوش "آموزش و پرورش همگانی" به زوایای جامعه ایرانی نفوذ نکرده بود. رهبری شیعیان چنانکه اشاره کردیم بوئزه پس از شکست در "جهاد با روس" در مجموع در موقعیت ضعیفی قرار داشت. هنوز "مستشرقینی" مانند "ادوارد براون"‌ها پیدا نشده بودند، که به ستایش از اسلام پردازند. نه "چپهایی" 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 می‌شدند. همینکه بیش از ۴۰۰ تن از عمامه‌بسران ایرانی به باییت پیوستند و امروزه تصور چنین چیزی برای ذهن شیعه‌زده ما، غیرممکن است، نشانگر تغییر در توازن فرهنگی جامعه ایران از آن روزگار تا به امروز است!

بدین ترتیب می‌توان جمع بست که رهایی از خودکامگی شیعه‌گری در طول قرن‌ها، پیش و پس از باییت، به برآمدن صدها فرقه و جرگه در ایران منجر گشت. اما آنچه که به جنبش بابی چهره‌ای کاملاً متفاوت می‌داد، این واقعیت بود، که در این دوران بحران تکان‌دهنده‌ای جامعه ایرانی را فراگرفته، فلسفه حیات اجتماعی را در مقابله با شرایط جهان نوین، یکسره مورد بازجویی قرار می‌داد. این جنبه نیز بنوبه خود زمینه گسترش سریع و بیسابقه باییت را ممکن ساخت و از این فراتر آنچه که این "فرقه جدید" را به جنبشی اجتماعی و بنیان‌کن بدل ساخت، بیشک عناصر کاملاً نوین در شیوه تشکل و منش رهبری بود.

اینجا سخن را در باره مرحله نخست برآمدن باییت به پایان می‌بریم. با توجه به آنچه گذشت، در این مرحله پژوهشگر در مجموع باییت را فرقه‌ای، برآمده از میان حاکمیت مذهب شیعه می‌یابد. 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 می‌دارد: درباره دوران قاجار و از جمله ۱۴ سال حکومت محمد شاه، در دو سه دهه گذشته کتابهای پرشماری منتشر ساخته‌اند. بسیاری از "چپ" و "راست"، از آنجا که سخن گفتن درباره دوران پهلوی آسان نبود که هیچ، پرمخاطره نیز می‌توانست باشد، کوشیده‌اند با بررسی دوران قاجار و برشمردن "ناتوانی، استبداد و شهوت‌پرستی" شاهان قاجار و فساد دستگاه حکومتی و دربار، و بالاخره دامن زدن به مقایسه شاهان قاجار با شاهان پهلوی، در واقع "تاریخ نویسی" درباره دوران قاجار را به حربه‌ای برای ضربه زدن به دربار پهلوی بدل سازند.

سرمطلع همه این "بررسیها" اینست که شاهان قاجار صدراعظم‌های با تدبیرشان، مانند قائم مقام و امیرکبیر، را به غداری کشتند و همین را دلیل عقب‌ماندگی ایران گرفته‌اند. حتی برای نمونه نیز یکی مطرح نساخته که این "شاهان مستبد فاسد" اگر بدین درجه با پیشرفت، دشمن بوده‌اند، چرا اصولاً چنین کسانی را به صدارت خود برمی‌گزیدند

تا بعد مجبور شوند، آنها را بکشند؟!

چنین است که خواننده در اکثر قریب به اتفاق این کتابهای "تاریخی"، بجای آنکه با بررسی تاریخی مواجه باشد با آثار تبلیغاتی ضد رژیم پهلوی روبروست! این "تاریخ نگاران" بنا به شیعه‌زدگی‌شان، اصولاً مشروعیتی برای حکومت سیاسی قایل نبوده، در درجه اول قلم بدست گرفته‌اند، تا همین را برکسی بنشانند. تا آنجا که علی اکبر هاشمی رفسنجانی نیز کتابی منتشر ساخت، بنام "امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار" (۵۷)

پیش از این اشاره‌ای داشتیم به ساختار حکومت سیاسی دوران قاجار و اینجا نیز ناگزیریم، در حاشیه به دوران محمد شاه دقیقتر شویم. این "ناگزیری" از آنروست که جنبش بابی در دوسه سال اول، بعنوان "فرقه‌ای" نظیر دیگر فرقه‌های اسلامی و در رده فرقه‌های شیخی برآمد. اما 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 نمی‌گشت. 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.» (۵۸)

البته چنانکه خواهیم دید، روی آوردن باب نه به واکنش در مقابل "تعرض علما"، بلکه باید بعنوان قدمی آگاهانه و ارادی تلقی گردد. اینجا همین بس که بابت با این قدم از "دعوی خانگی" در درون حاکمیت مذهبی که میتوانست آتش بیار غوغاگری این حاکمیت باشد و مانند فرقه‌های دیگر در دراز مدت در خدمت نفوذ عمومی مذهب مسلط قرار گیرد، با روی آوردن به "دشمن" یعنی دربار، تنها بدانکه کینه بی‌چون چرای عمامه‌بسران را متوجه خود ساخت، به نقش بارز تاریخی اش دست یافت. چنانکه حتی پس از صد و پنجاه سال، اسماعیل راین آرزو می‌کند که یکاش بابت یک "سودای مذهبی" می‌ماند و در سیاست دخالت نمی‌کرد:

«ظهور باب و جنبش او در آغاز جنبه سیاسی نداشت و بیشتر یک هوس و یک سودای زودگذر به حساب می‌آمد تا یک حادثه اجتماعی.» (۵۹)

اینک به وضع حکومت در سالهای برآمدن بابت نگاهی بیافکنیم. مقدمتاً آنکه، ساختار حکومت و دولت در دوران پهلویها در مقایسه با قاجاریه "از آن هم که بود، بیک درجه عقب‌تر رفت"! بدین معنی که شاهان قاجار هنوز تا حدی بنا به سنت پادشاهان باستانی ایران، به مشورت و رأی وزرای خویش حکم می‌راندند و چون به طیف صدراعظم‌های این دوران، از قائم‌مقام و امیرکبیر تا سپهسالار و امین‌الدوله، بنگریم آنان را در تعیین خط مشی حکومت، در مقامی برتر از نخست وزیران دوران پهلوی می‌یابیم! دربار در آن دوران کانون فعالیت سرآمدان جامعه نیز بود و برخلاف رضاشاه و محمدرضاشاه، که همه دستگاہ دولتی و "دولتمردان" را "مطاع اوامر ملوکانه" می‌خواستند، در زمان قاجار، سرآمدان جامعه در میان جناحهای مختلف دربار جای داشتند.

همین نکته مهم، شناخت میرزا آقاسی، صدراعظم دوران مورد نظر را ایجاب می‌کند و از آنجا که فریدون آدمیت و هم‌ناطق را باید در مقایسه با "تاریخ نگاران" یاد شده، استثنا کرد، تصویری را که ایندواز حاجی میرزا

آقاسی بدست داده‌اند، بازگو می‌نماییم. این از یک طرف بمنظور روشن ساختن توازن قوای سیاسی در دوران محمد شاه است و از سوی دیگر، به این هدف، که نشان دهیم، تفاوت ”زاویه دید“ (که در مورد این دو پژوهشگر همکار می‌تواند ناچیز باشد!) در ترسیم مقاطع و یا شخصیت‌های تاریخی، چه اختلافات عمیقی را بدنبال دارد.

در این روزگار، صدراعظم، حاجی میرزا آقاسی، پس از قائم مقام فراهانی چند سالی است که در رأس هرم حاکمیت سیاسی قرار دارد. فریدون آدمیت که مشارکت او را در نیرنگ‌های نابکارانه‌ای که به اعدام قائم مقام انجامید، ”مسلم می‌داند“ (۶۰)، صوفی منشی او را پوششی بر جاه‌پرستی اش قلمداد می‌کند:

«آخرنه مگر او طالع بین بود، رمل می‌انداخت، از عالم غیب خبر داشت، و حتی صاحب کرامت بود، کرامتی که بقوت آن توانست گرمای فرساینده دارالخلافه را در شب تموز (تابستان) به سردی مبدل گرداند؟» (۶۱)

«حاجی در عالم خود شیاد بی‌بدلی بود. منصبش قائم به خودش نبود، زورش باسمه‌ای بود، پرخاشگری اش از ضعف بود، دشمنی اش با مردم کاردان و هنرمند از بیم و حسد بود... راستش اینکه بساط دولت حاجی از پای بست ویران بود. کج اندیشی و غلط‌کاریهایش، 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 می‌گشت... غروب که می‌شد، هیچ بچه و زنی جرأت بیرون شدن از خانه نداشت.» (۶۲)

آدمیت که، بیک سخن، دوران صدارت حاجی را ”روزگار خاکساری“ می‌نامد، متن نامه او به منشی سفارت فرانسه را درج نموده، که در آن حاجی پس از مرگ محمد شاه، سقوط از صدارت، فرار از تهران و بست نشستن در شاه عبدالعظیم التماس میکند، تا سفیر فرانسه شرایط پناهنده شدنش را به اروپا (!) فراهم آورد. چند خطی از این نامه، روشنگر چهره این ”جناب استاد الكل فی الكل سلمة الله تعالی“ و جمع بندی خود او از حکومت سیزده ساله اش است:

«اولاً من رعیت دولت فخیمه روس هستم. وثانیاً در دولت علیّه ایران نوکرو صاحب مواجب و وظیفه نبودم. اخلاصی به سلطان می‌رور مغفور داشتم... و ایشان با زور التفات و مرحمت مرانگاه داشتند. معروف جمیع دولتها بودم و صاحب نشان و حمایل آبی دولت فخیمه روسیه. رعیتی و بندگی و خدمت سلطان جدید را اختیار نکرده بودم که بی جهت اموال مرا تاراج کردند، و محتاج نان یکشبه گردیدم.... اگر سلاطین دولتهای خارجه از حضرات سفرا بپرسند که این مرد عالم حکیم درویش غریب را که نه رعیت ایران بود، یا نه سر خط داده بود، که پیوسته خدمتگذار ایران باشد- چرا تفضیح کردند. و شما در مقام دوستی هیچ نگفتید که این امور باعث تفضیح دولت ایران است، و سبب بدنامی دولت فخیمه روسیه شد که رعیت صاحب نشان حمایل بزرگ او را بی جهت ضایع کردند...»!! (۶۳)

برای فریدون آدمیت شاهد پستی و شیادی حاجی همین بس که او گاو میشی داشت که، «از بام تا شام در کوی و برزن گردش میکرد، به هر دکانی می‌رسید اجناس خوراکی را می‌خورد، تغار ماست می‌شکست، کوزه روغن می‌ریخت... و می‌رفت. خاصه به شیرینی اشتهای صاف داشت... و که می‌توانست به حیوان صدراعظم چپ نگاه کند؟!» (۶۴)

هما ناطق تصویری کاملاً متفاوت بدست می‌دهد. او دوران حاجی را “حکومت درویشان و برآمد دگراندیشان” می‌نامد و می‌نویسد:

«آن درویش که برخلاف سنت به حکومت رسید، نیندوخت، نگرفت، ساخت و آباد کرد. اگر درافتاد با اقتدار اهل دین درافتاد، اگر جنگید به جنگ دشمنان ایران در مرزهای کشور رفت.» (۶۵)

شاهد می‌آورد که «ناظران فرانسوی گفته‌اند، مردم نه تنها از او گریزان نبودند، بلکه همراهی هم داشتند. حتی خوش خلقی او را هم ستوده‌اند.» (۶۶)

از این فراتر، میرزا آقاسی “دستخطی” از شاه گرفت، که در آن، شاه «شکنجه بدنی را نسبت به اتباع خود شدیداً ممنوع کرد.»! (۶۷) و «دولت میرزا آقاسی تغییرات اساسی در بنیاد حکومت داد.» (۶۸) «حاجی حکومت ملوک الطوائفی دوره فتحعلیشاه را برچید.» (۶۹)

«دولت محمد شاه پرده‌بردار این بحران فرهنگی - مذهبی آمد. تربیت درویشی را با اندکی فرنگی مابی درآمیخت. پس به جنگ مخالفان اصلاحات و آزاداندیشان رفت.» (۷۰) و خلاصه «صوفیگری در دست حاجی میرزا آقاسی سلاحی برای مبارزه با روحانیان بود.» (۷۱)

بیک کلام، هما ناطق، با مقایسه “صوفیگری حاجی و محمدشاه” و “شریعت‌پناهی فتحعلیشاه و ناصرالدین شاه”، روزگار حکومت حاجی را سخت “روشنگر” می‌یابد. (۷۲)

برای خواننده ناآشنا با “پیچیدگی” های تاریخ‌نگاری، تفاوت ارزیابی این دو پژوهشگر حیرت‌انگیز است. آنچه فریدون آدمیت در باره حاجی میرزا آقاسی بقلم آورده، تصویری یکسره منفی است. درحالیکه هما ناطق با ستایش از دوران حاجی، بر این تصویر خط بطلان می‌کشد. آدمیت با دیگر “تاریخ‌پژوهان” همداستان است که در نیمه اول عصر قاجار تنها دوکس، قائم مقام فراهانی و امیرکبیر را مردانی قائم بخود، با اراده و ترقی‌خواه دانسته‌اند و بقیه این دوران را یکسره سیاه تصویر نموده‌اند. آنان چنان این دوکس را برکشیده‌اند که گویی اگر چند صباحی بیشتر در صدارت می‌ماندند، ایران آنچیزی می‌شد که هیچگاه نتوانست. اما هما ناطق نشان می‌دهد، که «اقداماتی که امیرکبیر کرده نه با او شروع شده و نه با او خاتمه یافته است.» (۷۳) «نخستین روزنامه فارسی نه به عصر امیرکبیر، بلکه به زمان میرزا آقاسی در سال ۱۸۳۶ م بنا نهاده شد.» (۷۴) اولین دانشجویان ایرانی نیز در همین سالها به اروپا اعزام شدند. (۷۵).

واقعیت اینستکه در درجه اول، دوگانگی ذاتی حکومت این دوران، موجب تناقض در دو دیدگاه بالاست. چنانکه خواهیم دید، این دوگانگی ویژگی دوران محمدشاه نبود و حکومت‌های ایران، از عصر محمدشاه تا روزگار محمدرضاشاه، به مراتب گوناگون نمایانگر آندند. وجه اول این دوگانگی همانست که حکومت هرکشور، در هر دورانی، از بدوی‌ترین خودکامگی تا پیشرفته‌ترین دمکراسی، ناگزیر از “راضی نگاه داشتن” مردمانی است، که بر آنان حکم می‌راند. حتی اگر هیچ انگیزه مثبتی برای حکومت‌های سیاسی قایل نباشیم، انگیزه حفظ قدرت، آنها را وادار می‌سازد، در جهت خواست و بهبود وضع “رعایای” خود گام بردارند. شناخت این جنبه و بازیافت آن حتی در “شیاد و رمالی” مانند حاجی میرزا آقاسی، در تعارض کامل با “فرهنگ شیعی” قرار دارد، که حکومت غیر مذهبی را ذاتاً “غاصب حق علی” و غیر مشروع می‌شناسد.

جنبه دیگر و غالب در حکومت‌های معاصر ایران، اینستکه به نیابت و در خدمت پایگاه وسیع‌تر قدرت اجتماعی، یعنی حکومت مذهبی، حکم رانده‌اند. در وهله اول، قبول این واقعیت مشکل است. مگر نه همان محمد شاه و میرزا آقاسی برای سرکوب سید شفتی لشکر کشیدند و یا رضاشاه مخالفان مذهبی‌اش را به گلوله می‌بست؟ واقعیت اینستکه در دورانهایی که حکومت سیاسی با تکیه بر جنبه اول برحق خود بر حکومت پافشرده است، دوران کشمکش سیاسی و اجتماعی نیز بوده است و تنها زمانیکه حکومت مطلوب ”روحانیت“ قدرت را بدست گرفته است، ما در تاریخ معاصر ایران با دوران سکون و آرامش روبرویم. چنانکه میرزا آقاسی پس از قتل قائم مقام، میرزا آقاخان نوری بعد از اعدام امیرکبیر و اتابک پس از خلع سپهسالار برای مدت‌های نسبتاً طولانی بر کرسی صدارت نشستند. چنانکه پیش از این اشاره شد، استبداد حکومت سیاسی، خود تحکیم‌دهنده حکومت مذهبی است و حکومت‌های دوران معاصر ایران، مادامیکه در چنین موضعی تثبیت نشده‌اند مورد حمله پایگاه حکومت مذهبی قرار داشته‌اند.

به دوران محمدشاه بازگردیم، تا نشان دهیم مذهب‌زدگی عمیق حکومت‌های ایران اصولاً مانع اصلی در راه شکستن این دور باطل بوده است و بر این زمینه، رفرمها و اقدامات مثبت، اما گذرا و ناپیگیر نیز گره‌ای از کار فرو بسته ایران گشودن نمی‌توانست.

محمد شاه پس از آنکه ولی نعمت خود قائم مقام را زیر فشار دسیسه‌ها و بلوهای ”روحانیت“ (و سفیر انگلیس!) خفه کرد، معلم و ”مراد“ خود، حاجی را صدراعظم نمود و او را در عالم صوفی‌منشی از ”اولیاءالله“ می‌دانست! 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 توسط حاجی ناامید شد، می‌گفت: «این درد پای مرا حاجی نمی‌خواهد، خوب شود. از اینکه زحمت را در دنیا بکشم و در آخرت به بهشت بروم.» (۷۶) پرسیدنی است، حکومتگرانی چنین منکوب و بیچاره اسلام، چگونه می‌توانستند (منافع ملی ایران بکنار!) در حفظ قدرت خود بکوشند، و در مقابل پایگاه حکومت مذهبی مقاومت نمایند؟

با اینهمه همین شاهان قاجار به بهترین وجهی مظهر دوگانگی یاد شده‌اند. چنانکه مثلاً محمدشاه که چنین خوار خرافات مذهبی بود، از زنی فرانسوی، زبان و تاریخ فرانسه را فرامی‌گرفت و ”تاریخ ناپلئون“ نوشته والتر اسکات، ”کتاب بالینی“ اش بوده است! (۷۷)

”تاریخ نگاران“ شیعه‌زده‌ای که با پرده کشیدن بر این عامل عینی و علت ضعف واقعی حکومت‌های ایران در دوران معاصر، به رجزخوانی در باره ”فساد دربار“ و ”نقش قدرتهای استعماری“ پرداخته‌اند، 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 محمد شاهی 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 توبیخ کرد، به چهره دیگری ظاهر شد و به وزیر خارجه انگلیس نوشت:

«کاغذ نوشتن ایلچی دولت انگلیز به جناب فخرالاسلام آقا سید محمد باقر اصفهانی (شفتی) چه مناسبت

دارد؟» (۷۸)

و خواستار فرستادن "ایلچی" دیگری شد!

با این وجود، در ارزیابی عملکرد تاریخی و زمانه حاجی، نمی‌توان چهره ترقی‌جویانه‌اش را عمده شمرد. او پس از حمله موفق ارتجاع بر قائم مقام، صدراعظم شد و همین نشانه کافیت که نمی‌توانست حکومت شریعتمداران را تهدیدی جدی باشد. نه تنها به قدرت این حاکمیت خللی وارد نیاورد، حتی اینکه مجتهد شفتی به شورش علنی برخاست و شاه مملکت مجبور به لشکرکشی برای سرکوبش شد، خود نشانه قدرت فزاینده حکومتگران مذهبی است و در نتیجه "شریعت پناهی" هموست که این حاکمیت به هنگام فراآمدن باییت (یعنی جنبش برآمده از بطن جامعه در جهت مقابله با حاکمیت مذهبی) در اوج قدرت خود بود. وانگهی در ارزیابی صدراعظم‌های این دوران نمی‌توان آنچه (بطور نارسا و ناپیگیر) در محدوده قدرت دربار کرده‌اند را در نظر گرفت، بلکه عزم و اراده‌شان در مقابله با حکومتگران مذهبی است که سمت عمل تاریخی آنها را تعیین می‌کند و از این نظر حکومت حاجی میرزا آقاسی - درست به سبب "صوفی منشی" اش - تا حد زیادی مطلوب قدرت ارتجاع مذهبی بود.

سید شفتی یاد شده، که از اواخر دوران فتحعلی شاه و در تمامی دوران محمد شاه عملاً بر "ایالت اصفهان" حکم می‌راند، تنها یکی از قدرتمندان دستگاه حکومت مذهبی بود. در این زمان در روستاها که هیچ، در شهرهای بزرگ نیز دیگر قدرت واقعی از آن شریعتمداران بی‌تاج و تخت بود. برای نمونه به درگاه یکی دیگر از اینان، آقا محمد علی معروف به "صوفی گش" نگاهی بیافکنیم:

«وقتی شیخ محمد جعفر نجفی در کرمانشاه بر آقا محمد علی وارد شد، دید ده بیست نفر از کسانی که قبای ماهوت در بر و شالهای ترمه برکمر دارند در حضورش ایستاده‌اند، شیخ به آنها گفت، بنشینید و آنها امتناع کردند. پس شیخ ملا محمد علی گفت، اینها ملازمان من‌اند 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.»

(۸۱)

هدف آنستکه خواننده، تصویر ملموسی از "پیکره تاریخی" پایگاه حکومت مذهبی در ایران آنروزگار بدست آورد. پایگاه حکومتی که به ساختار ملوک‌الطوایفی "سازمان" یافته و در شهر و ولایتی بصورت درباری خود نشان می‌داد و اگر هم تک‌تک 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، دست‌بازی را می‌ماند، اما هنگام احساس خطر می‌توانست فوراً به مشتی کوبنده بدل شود. آری، دربار محمد شاهی در مقایسه با دربار فتحعلی شاه ظاهراً به اجازه "آقایان" حکم نمی‌راند، اما کل قدرت حکومتی و دربار، تخته پاره‌ای را می‌ماند در دریای قدرت حاکمیت مذهبی. در یک بررسی همه‌جانبه می‌توان وجود چنین "دربارهای کوچکی" را در هر شهر و روستای ایران نشان داد و این واقعیت را دریافت که حکام ولایات نیز تنها در هم‌دستی و یا با اجازه عمده‌بسران امکان حکمرانی داشته‌اند:

«حاکمی از جانب سلطان اعظم فتحعلی شاه در یزد بود و بالنسبه برعایا 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 فظاعت بیرون

کردند.» (۸۲)

گفتن ندارد که حاکم یزد در عین "تعدی به رعایا" در صورتیکه "نظر مساعد" آخوند مزبور را متوجه خود می ساخت. یقیناً می توانست سالیان دراز بر یزد "حکومت" کند!

لازم به تأکید است که مجموعه حکومتگران مذهبی تنها بخش بالایی این دستگاه را تشکیل می دادند، و الا هر عمامه بسری ادعای قدرت داشت و خود پایگاه بی قانونی و هرج و مرج بود. در باره آیت الله ممقانی (آخوند شیخی که در مجلس ولیعهد در تبریز با باب مجادله کرد و حکم به قتلش داد) می خوانیم:

«آیت الله ممقانی... با یک عدد زوار... به ایران آمد و با خود (وبا) به ایران آورد. هنگام ورود بمرز اعتنایی به

قرنطینه کرد و بدون رعایت بدان، از سرحد عبور کرد و کسی جرأت نداشت متعرض او بشود.» (۸۳)

(چنانکه پیش از این اشاره شد، کسروی بر باب خرده می گیرد که چرا در مجلس ولیعهد به "سخنان ارجدار و پرمغزی" برخاسته است. با توجه به "شخصیت" آیت الله ممقانی واقعاً پرسیدنی است، که با چنین کسی چه جای چنین سخنانی؟ شیخ الاسلام تبریزی یکی دیگر از ملایان مجلس ولیعهد، و ماجرای "گاومقدس" معروف تر از آنستکه نیازی به تکرار باشد). (۸۴)

بدین ترتیب باید گفت، هرچند که بایان توانستند با استفاده از "تعارض" میان حکومت محمد شاه و رهبری شیعه، از نابودی خود در همان اوان کار جلوگیری کنند، اما "صوفی منشی" حاجی و محمد شاه ناتوانتر از آن بود که به جولانگاه این رهبری خدشه ای وارد کند. نمونه ای بدست دهیم. تصویری که هدایت در "روضه الصفاء ناصری" از "توازن قوا"ی 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 شمردند و اگر جز این باشد، عوام را برانگیزانند و طرح فساد ریزند و برحسب قانون ملت، بسطاطان عهد بدین علت طغیان گزینند.»

بازتاب برتری قدرت "روحانیت" را به بهترین وجه در "مبارزه فرهنگی" حاکمیت مذهبی با حاکمیت دربار می توان نشان می داد. بدین نمونه، که درباریان و حتی شخص شاه همواره مورد تمسخر و طعن عمامه بسران بودند: هنگامیکه محمد شاه بسال ۱۲۶۴ درگذشت. سال مرگ او را به حساب ابجد با "خیک ترکید"! هم عدد ساختند و زمانیکه ناصرالدین شاه برای زیارت به عتبات رفت، با اشاره به حرمسرای که همراه داشت او را "شاه زنان" لقب دادند. حتی همان سید شفتی نیز شاعری در "دربار" خود داشت که حاجی میرزا آقاسی را هجو می کرد! (۸۶)



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 دو سه سالی که از اعلام ادعای باب می گذشت، چنان از گمنامی رهیده و بر سر زبانها 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

آنسوی ملاحسین بشرویه‌ای شهر به شهر گردیده مردم را می‌شورانیده و همچین قره‌العین و ملا محمد علی قدوس و دیگران بمیان آمده بودند و رویهمرفته تکان بزرگی در مردم دیده می‌شد.» (۸۷)

از این پس جنبش بابی، که تا این هنگام بصورت فرقه‌ای برآمده از دامان حاکمیت مذهبی می‌نمود، بصورت یک جنبش توده‌ای خود را نمایان ساخت. عیار واقعی این جنبش را، تنها در این مرحله دوم باید شناخت و در باره آن داوری کرد. این تأکید از آنروست که کسانی مانند کسروی، با عمده ساختن مرحله اول، بابت را فرقه‌ای شیعی یافته‌اند و ”چپ“ها با برجسته نمودن دوران سوم که در آن بابیان مجبور به نبرد با نیروهای دولتی شدند، بابت را یک ”شورش دهقانی“ وانمود کرده‌اند. در حالیکه درست مرحله دوم، که ”گردهمایی بدشت“ نقطه اوج آنست، دوران شکفتگی این جنبش را تشکیل می‌دهد. در سطور آتی، با بررسی مهمترین رویدادهای این دوران، ((۱۲۶۶-۱۲۶۳ ق) بدون آنکه توالی زمانی آنها را در نظر گیریم) خواهیم کوشید به تصویری کلی و نمایی تاریخی از این جنبش دست یابیم.

این مرحله از آنجا آغاز شد که سید باب در حین بهم ریختگی شهر شیراز، (بعلت شیوع ویا) روی سوی اصفهان نهاد و تحت حمایت منوچهرخان معتمدالدوله حاکم اصفهان قرار گرفت.

منوچهرخان از شاهزادگان گرجی بود که به اسارت آقا محمد خان قاجار در آمده، (۸۸) در دربار او به خواجگی حرمسرا محکوم گشت. او در دوره فتحعلی شاه پس از آنکه ”اسلام آورد“ با هوش و تدبیر در میان خیل شاهزادگان و درباریان چنان ”گل کرد“ که بزودی به قدرت و ثروتی عظیم دست یافت. چنانکه بخشی از غرامت شکست از روسیه را پرداخت و نوشته‌اند که: «نقش اساسی در به سلطنت رسیدن محمد شاه داشت.» (۸۹)

از ۱۲۵۷ ق به بعد حاکم اصفهان و لرستان گشت، و سهم مهم در سرکوب شفتی را نیز همو بر عهده داشت. آشکار است که یاری منوچهرخان به باب بیشتر در چهارچوب سیاست ”آخوندستیزی“ او می‌گنجید، تا در درک پیام و دریافت قدم تاریخی بایان.

عدم درک منوچهرخان از داعیه باب را از وعده‌ای که به باب می‌داد، می‌توان 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 می‌گیرم، مخارج عروسی را هم خودم می‌دهم.»

جواب سید باب به او بی‌پرده بیانگر جهت‌گیری اجتماعی بابت است:

«خداوند... نمی‌خواهد این امر را بوسیله حکام و سلاطین مرتفع کند. اراده خدا اینستکه بواسطه مساکین و بیچارگان و خون شهدا امر خود را مرتفع سازد.» (۹۰)

بدین ترتیب باید گفت، نفوذ و گسترش جنبش بابی بود، که منوچهرخان (نایب‌السلطنه) را به سوی خود می‌کشاند و نه برعکس. بھر جهت پس از یک ماهی که باب به دستور منوچهرخان در منزل امام جمعه مهمان بود، مجلس مباحثه‌ای با علما تشکیل شد که به صدور حکم قتل باب انجامید. منوچهرخان باب را در ”عمارت خورشید“ تحت حمایت خود گرفت و ”علما“ ”ناگزیر“ به حاجی میرزا آقاسی شکایت بردند. ”ناگزیری“ از آنروکه در این میان سید شفتی درگذشته و هنوز چنان جانشین ”لایقی“ جایش را پر نکرده بود، که بتواند باب را از دست منوچهرخان درآورد و فتوای قتلش را به اجرا گذارد! اقامت باب در اصفهان پس از ۶ ماهی با مرگ منوچهرخان

پایان یافت.

”روی آوردن“ سید باب به حکومت دو جهت داشت، یکی پشت کردن بی چون و چرا به پایگاه حکومت مذهبی و دیگری تقویت جنبه مرفعی حاکمیت سیاسی. باب با روی آوردن به پایگاه حکومت سیاسی، ”نه پی حشمت و جاه“، بلکه در جهت مبرم‌ترین ضرورت تاریخی گام برداشت. اهمیت ضربه‌ای که از این راه به پایگاه حکومت مذهبی وارد آمد، زمانی روشن می‌شود که توجه کنیم، تک تک رهبران بابی در عین جوانی از موقعیت والایی در دستگاه حکومت مذهبی برخوردار بودند و یا عروجشان به رأس این دستگاه امری بود مسلم. اگر از اجازه اجتهاد که همه‌شان داشتند، بگذریم، برای مثال، یحیی دارابی پسر بزرگترین مجتهد دربار بود، حجت زنجانی به رهبر ”بلامنازع“ مذهبی در زنجان ارتقا یافته و چهارصد تن طلبه داشت، طاهره مجلس درس سید کاظم را در کربلا بدست گرفته بود و...

ارزش تاریخ‌ساز بایان این شناخت بود که دستگاه حکومت مذهبی را سد اساسی راه پیشرفت ایران می‌یافتند و با فداکاری غیرقابل تصویری ”به طبقه خود خیانت کردند“. همین موضع نیز مقام جنبش بابی را در آستانه ورود ایران به، دوران نوین، استحکامی خلل‌ناپذیر می‌بخشد.

در هر قدم بایان میتوان و باید نشانه‌ای بر تأیید موضع انقلاب فرهنگی شان یافت. نمونه وار آنکه، باب در راه اصفهان به ماکو بارها فرصت آن داشت که از دست مأمورین دولتی و محافظانش فرار کند و چنین نکرد. در حالیکه همو از ورود به قم مصرانه سر باز زد! (۹۱)

همه شواهد و قراین حاکی از آنستکه روی آوردن سید باب به منوچهرخان را باید ناشی از درایت و شناخت او از توازن قدرت سیاسی دانست. بایان که خود را ”وارثان ارض“ می‌دانستند، اگر میان خود بعنوان رهبران جنبش خلق و دستگاه حاکمیت سیاسی فاصله می‌گذارند نه بدان خاطر که همچون شیعیان آنها ”غاصب حق علی“ و از بنیاد منکر باشند، بلکه حکومت را در مجموع رفرم‌پذیر و بهبود آنها در جهت منافع عمومی مملکت می‌شمرند. این نکته را باید از مهمترین عناصر نوین بابت در تضاد کامل با شیعه‌گری دانست.

خطاب سید باب در نامه‌اش به محمد شاه مؤید همین معنی است:

«... اگر تو نپذیری، خداوند دیگری را بر خواهد گزید تا نظم را برقرار کند.»! (۹۲)

در این مرحله، بابت 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 همه نیروهای بالقوه مرفعی در جامعه ایرانی را بسوی خود جلب کرده، دشمنی بی‌امان پایگاه حکومت مذهبی را بجان می‌خرد. از سوی دیگر با فاصله‌گذاری میان خود و حاکمیت سیاسی، آنها 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 بابت نفی هر آنچه در جامعه ایرانی منفی بود را بر پرچم خود نوشت. در هر طبقه و قشری جاذب همه پتانسیل مرفعی موجود گشت و از گندم پاک‌کن اصفهانی، تا شاهزادگان قاجار و از مجتهدان سرشناس تا جمعی عظیم از طلبگان به بحران هویت دچار آمده‌را، بخود جلب نمود. در این راه توجه خاصی به قشر ویژه‌ای نداشت و بدین سبب نیز باید این جنبش را از نظر فلسفه سیاسی مدرن، اولین

جنبش ملی ایران ارزیابی نمود.

اینکه گفته‌اند، مریدانش را در مرحله نخست از میان دولتمردان و "طبقات بالایی اجتماع برگزید" (۹۳) از این مایه می‌گیرد که دستگاه حکومت آنروز جالب و جاذب پتانسیل مترقی جامعه ایران بود. 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 بدنبال سیستم فکری و طرح نوسازی جامعه می‌گردند، بخطا می‌روند. برخی ناظران خارجی، در مقایسه با جریانات فکری- اجتماعی در اروپا، در بابت عناصر "ماتریالیستی" و "کمونیستی" یافته‌اند و برخی پژوهش‌گران ایرانی، گرایشات مزدکی و زرتشتی مابانه در سخنان باب دیده‌اند. این بیشتر از آنروست که بابت بیک کلام، نفی و نسخ اسلام و بویژه شیعه‌گری در همه عناصر خودکامگی آن بود و بدیهی است که این نفی، عناصر ادیان و جریانات نوع دوستانه و در درجه اول، مظاهر فرهنگ و مدنیت ایرانی را القا می‌نماید. کسروی هنگامیکه می‌گوید، با اینکه «مردم سید باب را ندیده و سخنی از او نشنیده بودند»، به او گرویدند، در نظر نمی‌گیرد که همین نفی کامل شیعه‌گری کافی بود تا توده مردم به آن گروند و مردمی که از شیعه‌گری رنجه‌برده و فرزند زمانه خود بودند، بخوبی نقش براندازی بابت را در می‌یافتند.

برای گرایش دستجمعی مردم در بسیاری شهرها و روستاها به بابیان تعبیر منطقی دیگری نمی‌توان یافت. از این گذشته این پدیده نوظهور، یعنی گرویدن گروهی از مسیحیان، زرتشتیان و کلیمیان ایران به بابت را تنها از این دیدگاه می‌توان فهمید، که آنان به بابت نه به چشم یک "فرقه اسلامی"، بلکه بعنوان رهاگر ایران از اسلام می‌نگریستند، و در آن محملی می‌دیدند که می‌توانست برآمدن ملیت ایرانی را در ورای وابستگی‌های نژادی، فرهنگی و مذهبی ممکن سازد.

اشتباه بزرگ دیگر در پژوهش در باره بابت آنستکه با ندیدن دلآوری بابیان در نفی اسلام، خود را از درک مکانیسم رهایی و انرژی سرشار معنوی حاصل از آن، عاجز کنیم. باید درک نمود که چگونه پیروان جوان باب با بازیافتن منزلت انسانی خویش قادر گشتند، چنان نفوذ کلامی در مردمان یابند که از دیدگاه امروز نیز حیرت‌انگیز و بی‌نظیر است. برخلاف بابک و مازیار و افشین که چون همدست و همزبان نبودند، به تیغ خلیفه از پای درآمدند و آرزوی ملت خویش را برای هزار سال به گور بردند، در رهبران جنبش بابی، ما با تجربه‌ای بسیار موفق و برای هر ایرانی فخرآمیز، روبرو هستیم. اینکه در هیچ مرحله‌ای، چه در اوج پیروزی و چه در شرایط شکست و شکنجه و اعدام، هیچکدام از رهبران بابی به هم‌پیمانان خود پشت نکردند. پدیده‌ایست که در تاریخ جهان، تنها در میان یاران اسپارتاکوس، این رهیدگان از بندگی و بردگی تام می‌توان سراغ کرد.



می‌دانیم که باب طی نامه‌ای از محمد شاه خواست، او را پذیرفته و ادعایش را به آزمایش گذارد. اوج‌گیری 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 می‌گشت، حاجی میرزا آقاسی بدست و پا افتاده که از ورودش به دربار جلوگیری کند و شاه را واداشت نامه‌ای بنویسد که:

«اگرچه نهایت اشتیاق را به ملاقات شما داشتم، لکن چون سفری در پیش است که این ملاقات را بتأخیر می‌اندازد، دستور دادیم که شما را به ماکو ببرند.»! (۹۴)

بدیهی است که محمد شاه از ملاقات با باب، واهمه و ابایی نداشت و توضیح نبیل زرنندی در این باره از همه منطقی‌تر است که می‌نویسد، حاجی بود که ترسید مریدش مراد دیگری یابد و رشته‌اش پنبه شود. مگر نه که محمد شاه در نشئه صوفی‌گری، در جستجوی «مراد» خود بود و پیش از حاجی میرزا آقاسی، «حاجی زین العابدین شیروانی نیز دل از محمد شاه ربوده بود»؟! (۹۵)

بی‌تردید تمایل شاه به پذیرفتن باب، گویای نفوذ و پایگاه وسیع اجتماعی بایان است و همین نفوذ بود که دربار را وامی‌داشت تا از میان مدعیان ریز و درشت چنین مقاماتی، به این «سید جوان» بپردازد. باری، حاجی، سید باب را که می‌توانست در پایتخت منتظر بازگشت شاه از «سفر» گردد، به دورترین نقطه ممکن، یعنی ماکو که اهالیش گُرد و سنی مذهب بودند، تبعیدکرد. جالب است که هما ناطق این اقدام حاجی را نیز درخور ستایش می‌یابد و نامه میرزا آقاسی در جواب «شکایت» علمای اصفهان از سید باب را آورده است که:

«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 مزخرفات جمع کرده و قرآن نامیده، حقیقت احوال او را من بهتر می‌دانم، که چون اکثر این طایفه شیخی را مداومت به چرس و بنگ است، جمیع گفته‌ها و کرده‌های او از روی نشئه حشیش است که آن بدکیش به این خیالات باطل افتاده و من فکری برای سیاست او کرده‌ام...

این است که او را به ماکو بفرستم. اما کسانی که به او گرویده‌اند و متابعت کرده‌اند مقصرند. شما چند نفر از تابعین او را پیدا کرده به من نشان بدهید تا آنها مورد تنبیه و سیاست شوند.» (۹۶)

ناطق در تفسیر این نامه می‌نویسد:

«می‌دانیم که باب کتاب خود را نه قرآن، بلکه «بیان» نامیده بود، (حاجی) بیشک این نکته را می‌دانست، بنابراین واژه «مزخرفات» بیشتر به آیین محمدی برمی‌گشت تا به افکار باب.»!

«از بابت مجازات هم باز «من فکری برای سیاست او کرده‌ام این است که او را به ماکو بفرستم...» به عبارت دیگر: نمی‌کشم.» (۹۷)

سخن از آن نیست که در شرایطی که فرستاده ویژه محمد شاه به شیراز (سید یحیی دارابی) بابی گشته (۹۸)، و نفوذ فزاینده بایان سراسر ایران را در می‌نوردید، و اینهمه شاه را به ملاقات با سید باب متمایل می‌ساخت، حاجی نمی‌توانست باب را بکشد، که بگوید: نمی‌کشم!؟

سخن از آنستکه بروشنی ببینیم، حاجی میرزا آقاسی صدراعظم و نماینده حاکمیت سیاسی، در چه حدی از

مذهب زدگی و ناتوانی ذهنی قرار دارد، که بجای جلب پشتیبانی از این جنبش ضدّ ”روحانیت“، نه تنها ”الحاد“ آنها را ”جرم“ شان می داند، که ملایان را تشویق به ”پیدا کردن“ بابیان می کند. توگویی ملایان وقتی ”بابی“ می یافتند، از ”صواب“ کشتنش در می گذشتند!

خواننده دقیق متوجه است، که نزدیکی دربار به جنبش بابی (و حتی در بهترین حالت بابی شدن محمد شاه خرافاتی) خود بخود کارگشای بن بست اجتماعی- سیاسی ایران نبود، اما این نزدیکی می توانست به مکانیسم ها و جبهه بندیهای دامن زند و بر دینامیسم تحول اجتماعی تکانه ای سخت وارد آورد. مهم آنستکه درک شود، تسلط فراگیر شیعه گری، چنان حاکمیت سیاسی را فلج ساخته بود، که علیرغم مبارزه ای مذبحخانه با حکومت مذهبی، از نزدیکی به جنبش بابی بازماند.

دیدیم، که در اروپا پس از پیوستن توده مردم به پروتستانیسم، پیروان این مذهب جدید در میان برخی فتوالمهای بزرگ و شاهان منطقه ای پشتیبانانی یافتند و همین، موجب حفظ آنان گشت و به تحکیم دگراندیشی مذهبی کمک نمود. از این دیدگاه، ضعف حاکمیت سیاسی در استفاده از فرصت درخشانی که برآمدن بابت فراهم کرده بود، باید بعنوان مهمترین علت بازماندن ایران در آن دوران تعیین کننده تلقی گردد. با اینهمه با توجه به گسترش، ژرفا و نیرومندی رستاخیز بابی، میتوان تصور کرد که دیر یا زود جناح ”ایرانی“ دربار، در خدمت آرمان بابی پا به میدان می گذارد. تاریخ ”اگر“ بر نمی دارد، اما بیشک ادامه ”دوران محمد شاه“ با ویژگی های یاد شده، می توانست علیرغم قدرت ”روحانیت“ به برآمدن شرایط عینی پیروزی بابیان کمک کند و تاریخ ایران را به مسیری دیگر اندازد. ”جالب“ آنکه بعدها مورخ دربار ناصری با توجه به امکان موفقیت بابیان 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.» (۹۹)



پی گیری سرگذشت جنبش بابی، از آنجا که سید باب در قلعه شهر ماکو در بند است، پژوهشگر را با یکی از شگرفترین پدیده های تاریخی ایران روبرو می سازد و آن گردهمایی رهبران این جنبش در دشت ”بدشت“ (نام قدیمی: سبزدشت- 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 بابیان 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 این جنبش تعیین گردد. متأسفانه از مذکرات ”کنفرانس بدشت“ 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 حیاتی‌ترین مسایل مطروحه با شدیدترین برخوردها نیز توأم بوده است.

تاریخ‌نگاران از «زخمهای عمیق بحث و مجادله» (۱۰۰) سخن رانده‌اند و نوشته‌اند: «در بدشت ظاهراً بین قدوس و طاهره و پیروان دو طرف اختلاف روی داد و نزدیک بود کار به منازعه و مجادله بکشد.» (۱۰۱)

محورگفتگوها 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 قلعهٔ ماکو، ظاهراً این هدف مطرح بوده است که «راه‌پیمایی» عظیمی بسوی ماکو در پیش گرفته شود و با تبلیغ در شهرهای میانهٔ راه، چنان جمعیتی فراهم آید که باب را از بند رها نیده و سپس 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 می‌داد.

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 و جزء آن. بابیان می‌توانستند نماز و روزه و دیگر مناسک اسلامی را ترک کنند، آنها حتی می‌توانستند ادعای خدایی (انی انا الله) کنند، (چنانکه طاهره، قدوس و «بعضی اعضاء» نیز چنین کردند) بدون آنکه به هیجان خاصی دامن زنند. لیکن برانداختن «حجاب اسلامی» تنها چیزی بود که می‌توانست در شکل و محتوا تسلط اجتماعی اسلام را هدف گیرد. ایرانیان امروز، از زن و مرد بخوبی نقش تعیین‌کنندهٔ «حجاب» را در «سیستم فکری» و تسلط عملی اسلام دریافته‌اند و می‌توانند تصور کنند، حجاب افکندن طاهره چه قدم انقلابی ارجمندی در جهت نفی کامل حاکمیت مذهبی ایران بوده است.

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 می‌کوشید، با بمباران همه جانبهٔ ذهن پیروان، آنانرا پیوسته در پابندی به باورهاشان مصرتر سازد. در این راه لازم بود، هر نوع تفکر و تعمق و واقع‌گرایی را بنیان برکند، تا زمینه برای غلواًمیزترین ادعاها و بی‌پایه‌ترین باورها فراهم گردد.

این ناگزیر بدان انجامید که مجبور به «نقل» احادیث و افسانه‌ها شدند و به درهم‌گویایی‌هایی حیرت‌انگیز پرداختند. تا بالاخره «دین در نزد آنان (به) همان دلبستگی به چهارده معصوم و پرستش آنها» (۱۰۲) بدل شد. از سوی دیگر شیعیان بیک دستاویز بیسابقه و بی‌نظیر 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 دستهٔ کمی را بسر خود گردآورده و به آنها هم سپارد

که بکسی نگوید و «تقیه» کنید.» (۱۰۳)

بدین ترتیب پایهٔ شیعه‌گری بر آن قرار گرفت که:

«کسانی مردم را از یکسو به باورهای گزاف و بی‌پا وادارند..... آنگاه دستور دهند که کیش خود را نهان

دارید و بکسی باز ننمایید.» (۱۰۴)

این جدایی عمیق میان ادعا و عمل، افسانه و واقعیت بدانجا انجامید که در چهارچوب خودکامگی شیعه‌گری، رفتار به مبانی اخلاقی و انسانی، بیک کلام، گفتار و کردار نیک، هدف نباشد، بلکه دفاع بی‌چون و چرا از باورهای خودی و کینه‌جویی بی‌حد و مرز نسبت به مخالفان و رقبا، محور اعتقاد به این مذهب گردید. از مذهبی سخن می‌گوییم که شعار: «از هر طرف که کشته شود، بسود اسلام است» را سرلوحه عملکرد اجتماعی خود قرار داد. در واقع نیز باید گفت، با اینهمه شفیع و نماینده خدا بر روی زمین چه احتیاجی به نیکی است؟!

در مذهبی که زبونی و ترس از اظهار عقیده، به نام «تقیه»، به نهایت تقوی و دین‌داری تعبیر می‌گردد، و ناراستی فضیلت است، نیک بودن و نیکی کردن لازمه رستگاری نیست. در نزد پیروان این مذهب، چنان واژه‌ها و رفتارها واژگونه است که برخی از مصلحان جامعه مانند عبید زاکانی («اخلاق الاشراف») را واداشته، با واژگونه ساختن درباره این مفاهیم، به «مثبت» برسند و اندرزنامه‌هایی بنویسند که در آنها مردم به «بدکرداری فراخوانده شده‌اند»!

برای آنکه به ناباوران این پدیده حیرت‌انگیز و بی‌نظیر در عالم را نشان دهیم و ببینیم که اسلام، ایرانیان را به چه ورطه‌هایی افکنده، شاهدی بدست می‌دهیم از رساله‌ای بنام «الموعظه و النصیحت»، نگارش شده در همان عصر قاجار:

«عزت نفس وبال جان است... سخن چینی را پیشه کن که به هر دلی نزدیک باشی و به هر جا محرم... حیا را بکلی از خویشتن دورگردان که فرمود، الحیا مانع الرزق... مردم آزار باش که گفته‌اند: مرد آنستکه در زندگی از دهانش آتش بیارد 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. زنه از غیرت بر حذر باش که... با غیوران که مرده‌اند و بی‌غیرتان به آسودگی حلوی ایشان خورده‌اند...» (۱۰۵)

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 پاداش‌های هرچه بزرگتر دهند. از طرف دیگر به همان نسبت که مؤمنان منزلت انسانی خویش را از دست داده‌اند، به سرایش «گناه» نیز در می‌غلطند و چون پس از مدتی بدین تهدیدها عادت می‌کنند، شدت تازیانه را باید فزونی داد و تهدیدهای جدیدی اختراع نمود! نمونه آنکه برای واداشتن زن به بندگی مرد، بدین حد رسیدند که گفته‌اند:

«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 دیگی که طبخ کند ثواب شهیدی بدهد، و آن زنی که از بهر شوهر نان بپزد... بر (پل) صراط آسان گذرد، مانند برق.» (۱۰۶)

بایان اراده داشتند، تبلور خصایص مثبت انسانی باشند و عمل خود را سرمشق قرار دهند. شعارشان این بود که «فعل ما بر دین ما گواهد است.» (۱۰۷) سید باب در همان اولین خطابه‌اش به «حروف حی» گفت:

«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.» (۱۰۸)

بدین معنی، بایان که نفی سراپای شیعه‌گری خودکامه را هدف داشتند، باید در پی آن می‌بودند، که با عملی قهرمانانه، شکاف عظیم میان حرف و عمل را از میان بردارند. پیش از بایان نیز «مردان» بسیاری، بارها و بارها به نفی عناصری از اسلام دست یازیده بودند. لیکن بدون آنکه به ساختمان عظیم و 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 تحکیمش منجر می‌شود و تنها درهم کوبیدن اسارتگاه و یا لغو قوانین حاکم بر آن است که می‌تواند به رهایی قطعی منجر گردد!

از دورانی سخن می‌رانیم که در آن بی‌توجهی به فروع دین از طرف مؤمنان عادی مستوجب مرگ بود، تا چه رسد به آنکه دختری یکی از بزرگترین مجتهدان «شرع مقدس»، حجاب از چهره بیافکند! در اینکه در مقابل این اقدام عظیم، حتی واکنش بایان بدشت نیز قابل پیش‌بینی نبود و مبتکران آن پس از کنکاش بسیار بدان دست یازیدند، جای هیچ شبهه نیست:

«جناب 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 توبه‌اش قبول می‌شود، بخلاف مردی که توبه‌اش 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.» (۱۰۹)

نقاب از چهره افکندن طاهره در بدشت، بیکباره سنگینی همه زنجیرهایی را که «تفکر» و عمل شیعی بر وجود ایرانیان تحمیل ساخته بود، بطرزی شگرف برملا ساخت. عبرت‌آمیز آنکه این عمل طاهره، به سران بابی که تا آن لحظه قدمهای عظیمی در نفی بسیاری مظاهر مذهب کهنه برداشته و با شجاعت به بسیاری باورهای هزارساله 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 طایفه‌ای متحیر و قومی مجنون و فرقه‌ای فراری» (۱۱۰) شدند و حتی یکی از آنان، از هیجان گلوی خود بدرید.

از سوی دیگر این نیز «عبرت‌آمیز» است که فشاهی، محقق «مارکسیست» ما، بر همین درونمایه اصلی جنبش بابی خرده می‌گیرد و این انقلاب اجتماعی- فرهنگی را بعنوان «چپ‌روی بی‌مورد»، سرآغاز شکست بایان 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.» (۱۱۱)

باید پرسید، بنظر ایشان چند قرن دیگر زمان مناسب برای کشف حجاب در ایران فرامی‌رسد، که به «انعکاس

نامطلوبی“ دامن نزنند؟ او بجای ستایش از این ”انفجار آزادی“، با خشمی افسارگسیخته مرگ را کمترین سزای بابیان می داند:

«با اینهمه قره العین و ملا محمد علی بارفروشی 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.»! (۱۱۲)

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 برب 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“ این جنبش نقشی والا و تعیین کننده داشته است. این مختصر را مجال پرداختن مشروح به شخصیت و سرگذشت او نیست. با اینهمه به سبب پیشگامی اش در جنبش زنان و نشان دادن اینکه، تنها در جنبشی با آن ویژگی ها، زنی می توانست به مقامی چنین دست یابد، زندگی او را به نگاهی گذرا مرور می کنیم.

زرین تاج قزوینی ”طاهره“، در خانواده ای رشد نمود که به رأس هرم حکومت مذهبی ایران تعلق داشت و چنانکه دیدیم عموی بزرگش، تقی برغانی، شیخ احمد احسایی را تکفیر کرد. این در زمانی بود که شیخ احمد در اوج شهرت و محبوبیت در میان ”علما“ و دربار بسرمی برد و تکفیرش تنها با اتکا به قدرتی بزرگ ممکن بود.

سه برادر برغانی با آنکه ”سلف روحانی“ نداشتند، 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 ”طبیعتاً“ نیز هر یک بر طبل می کوفت. برادر بزرگتر (محمد تقی) متشرع بود، برادر میانی (پدر طاهره) ”میانه رو“ و برادر کوچکتر به شیخیه پیوست.

طاهره را در پانزده (بروایتی سیزده) سالگی به عقد پسر عموی 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 نمی‌یافت و او بدون شرکت در چنین جنبشی یکی از هزاران، بلکه میلیونها زنی می‌بود، که در درازنای تسلط اسلام استعداد شگرفشان فرصت رخ گشادن نیافت.

نه آنکه می‌بایست زنی باشد، تا با از چهره برانداختن حجاب، بعنوان نماد اسارت زن و مرد ایرانی، این جنبش را به بزرگترین رستاخیز تاریخ معاصر ایران بدل سازد. بلکه او را باید در راهگشایی‌هایش در همهٔ زمینه‌های تفکر و ادب ایرانی، از فلسفه و منطق تا شعر و ادب بازشناخت. چنین مهمی را اینجا مجال نیست. تنها آنکه از او ۳۰ اثر به نثر بجا مانده است و برای آنکه نشان دهیم از چه سخن می‌گوییم و با چه دیدی می‌توان ارزش آثارش را دریافت، به جمله‌ای از او اشاره می‌کنیم.

طاهره در نامه‌ای به پسر خاله‌اش (ملا جواد ولیانی که موجب آشنایی او با شیخیه گشته بود، اما از گرویدن به باب خودداری می‌کرد) می‌نویسد:

«نوشته بودی که تفسیر مبارک (از سید باب ن.) نامربوط بهم می‌باشد. ای مسکین، به همان نظری که به تفسیر نگریسته‌ای، بقرآن بنگر... بین چه مقدار آیات نامربوط بهم می‌باشد.» (۱۱۳)

طاهره با تکیه بر «نامربوط» بودن قرآن، به ملا جواد هشدار می‌دهد که اگر مدعی تفکر منطقی است، اولین قدم همانا دست برداشتن از اسلام منطقتیز است!

طاهره پس از تسلط بر آنچه بنام «معارف اسلامی» در حوزه‌های علمیه بخورد جماعت داده می‌شد، بیشک از تشنگی معنوی به سوی جریان الحادی شیخیه روی آورد. او شوهر و فرزندان را ترک گفته در کربلا به زمرهٔ شاگردان سید کاظم پیوست و بزودی با اتکا به استعداد و هوشی حیرت‌انگیز، سرآمد شاگردان سید گردید. حتی مورخ دربار نیز که او را ندیده بود، دربارهٔ آوازه‌اش نوشت:

«طاهره با وجود حسن جمال و غنچ و دلال در علوم معقول و منقول بحد کمال بود.» (۱۱۴)

این تا آنجا که پیش از قیامش در برابر حاکمیت مذهبی، در کربلا سخن از آن بود که اگر طاهره زن نبود، بیشک به مرتبهٔ اجتهاد دست می‌یافت؛ چنانکه عملاً نیز پس از مرگ سید کاظم، از پشت پرده حوزهٔ درس او را اداره می‌کرد!

طاهره خود بهترین نمونه برای نشان دادن تأثیر طلبه‌های ایرانی در برآمدن شیخیه است. او که ظاهراً «شاگرد» شیخ و سید بود، پس آنکه ایندو صدها صفحه در توصیف جابلقا و جابلسا سیاه کرده بودند، اینها را «آکاذیبی منافی با عقل» و «موهوم و شایستهٔ مغزهای ناخوش» دانست! (۱۱۵)

تاریخ‌نویسان مخالف و موافق در عین اظهارشگفتی از این پدیدهٔ تاریخی، «توگویی بنا به توافقی از دریافت شخصیت مستقل و مبتکر او سر باز زده‌اند.» و آنجا که آنرا دیده‌اند، غافل مانده‌اند که همانا کیفیت رهایی‌بخش جنبش بابی بود، که نه تنها برای طاهره، بلکه برای قدوس‌ها، ملاحسین‌ها و بالاخره برای تک‌تک 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 «صلاح‌دید» دیگر رهبران بابی، بلکه او دستکم از دوران تحت نظر بودن در منزل سید محمد آلوسی (مفتی بغداد) چنین می‌کرد:

«رسم حضرت طاهره بر این بود که در مجالس احباب بدون حجاب ظاهر می‌شدند، لیکن در مجالسی که اغیار حضور داشتند، از پشت پرده صحبت می‌فرمودند.» (۱۱۶)

این یکی دو سالی پیش از آن بود که سید باب در «بیان» رسم حجاب را برانداخت و در بدشت طاهره به «احباب» بی حجاب رخ نمود!

«از اینکه حضرت طاهره در مجامع احباء بدون حجاب ظاهر می‌شدند، بعضی از احباء متزلزل شدند و حرفشان این بود که چرا حضرت طاهره نسخ احکام شریعت قبل را می‌فرمایند.» (۱۱۷)

«نسخ احکام شریعت قبل» به کشف حجاب منحصر نبود:

«تا ماه محرم پیش می‌آمد و چنانکه معمول بود همه ساله در خانه مرحوم سید... روضه خوانی می‌شد، جناب قره العین و همشیره‌شان بملاحظه آنکه حضرت نقطه اولی (باب) در شب اول محرم تولد شده‌اند، حنا استعمال نموده و البسه رنگین پوشیده...» (۱۱۸)

قدم مهمتر طاهره در همین اوان «نفی تقيه» 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 قدمهای مهم بابیان بود که در همان مرحله نخست جمع‌شان را از کسانی که بدنبال فرقه‌گرایی اسلامی بودند، تصفیه می‌نمود.

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 «فرهنگ» شیعی، مباهله مختص پیامبران است. «و شرط مباهله را به این گذاشتند که هرکس براه باطل باشد فی المجلس بمیرد.» (۱۱۹) بی‌گفتگو 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 آلوسی (مفتی بغداد) بنا به دستور حکومت عثمانی اخراج شد و با جمعی از بابیان راهی ایران گشت. احتمالاً ارادت مفتی به طاهره و زن بودن او، حکومت عثمانی را از کشتنش منصرف ساخت.

طاهره و یاران‌ش هرجا که می‌رسیدند، به تبلیغ بابت همت می‌گماردند، چنانکه گویا در قریه گزند نزدیک کرمانشاه هزار و دویست نفر اعضای یک ایل خواستار همراهی او شدند. (۱۲۰)

بزرگترین موفقیت در همدان بدست آمد. چنانکه نوشته‌اند، نیمی از مردم شهر بایی شدند! پدیده جالب در این میان گرویدن جمع بزرگی از یهودیان همدان به بابت است. طاهره در همان دوران بغداد با یهودیان رابطه برقرار کرده و از جمله حکیم مسیح، پزشک شاه را به بابت جلب نموده بود.

در قزوین نیز «طاهره و اصحاب او در امر حجاب و صوم و صلوة مثل سابق چندان دقت و احتیاط نمی‌نمودند.» (۱۲۱)

از سوی دیگر مزدوران عمومی طاهره به زنان بایها می‌گفتند: «شوهرهای شما از دین برگشته‌اند و شما بدون طلاق می‌توانید هر که را بخواهید اختیار کنید.» (۱۲۲)

بلوا آنجا بالا گرفت که در مقابل نفوذ روز افزون بابیان، یکی از آنان را در خانه عمومی طاهره به چوب بستند و بایی دیگری به انتقام، برغانی را بقتل رساند. فریاد «وادینا» به آسمان رسید و مقتول، «شهید ثالث» لقب گرفت. عملی که در راستای ستیزه‌جویی شیعه‌گری قرار داشت، ابتکار عمل را بدست دشمن داد. هر جا بایی یافتند دستگیر کردند و دستکم پنج نفر را کشتند. خبر بلوا به پایتخت رسید و حاجی میرزا آقاسی بمنظور خوابانیدن بلوا، خواستار ارسال زندانیان به تهران گشت. طاهره در خانه بازداشت شد و در حالیکه زندان‌بانان شوهرش بود، خطر مرگ تهدیدش می‌کرد.

اینجا سرگذشت طاهره را وامی‌گذاریم و هدف اصلی این بررسی، یعنی بر نمودن فعالیت تبلیغی و تهییجی او و یارانش را در مرحله اوج‌گیری جنبش بایی دنبال می‌کنیم. این فعالیت که به شیوه آکیدا مسالمت‌آمیز پی‌گیری می‌گشت، چنین سازمان یافته بود، که بابیان در سراسر ایران از روستا و شهرهای بزرگ و «حوزه‌های علمیه» تا بر سر کوچه و بازار، با خطابه‌های آتشین آغاز دورانی نوین را اعلام می‌داشتند و از مردم می‌خواستند که برخیزند و سرنوشت خویش بدست گیرند. آنها می‌رفتند تا با سرعتی باور نکردنی جنبش انقلابی- فرهنگی‌شان را گسترش دهند و به وزنه‌ای بزرگتر از دستگاه حکومت مذهبی بدل گردند.

چنانکه اشاره شد این مرحله را (بسالهای ۶۵-۱۲۶۴ ق) باید نقطه اوج جنبش بایی و بیانگر عیار واقعی آن دانست. به فعالیت تبلیغی و تهییجی موفقیت‌آمیز طاهره در غرب ایران اشاره شد و این تنها گوشه‌ای از تهاجم فرهنگی و برانگیزنده بابیان در سراسر ایران بود. بابیان 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 صاحب‌الزمان به اردوی لشگر ریختند و او را آزاد ساختند. تاریخ‌نگار دربار در اینباره می‌نویسد:

«سال پر ملال مصیبت آثار ۱۲۶۴ حشمت‌الدوله (حمزه میرزا) را معروض افتاد که ملاحسین بشرویه در ارض قدس به ضلالت عباد اشتغال دارد. آنرا به اردو آورده مجبوس فرمود.» (۱۲۳)

واقعاً نیز حمزه میرزا قصد دستگیری ملاحسین را داشت، اما چون سرهنگ توپخانه‌اش (عبدالعلی خان مراغه‌ای) بایی از آب درآمد، ازین 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 روزافزون مردم روبرو بود:

«وحید در موقعیکه می‌خواستند از یزد به تبریز تشریف ببرند در راه توقف می‌فرمودند. اهالی دهات و قصبات تصدیق می‌کردند، یا همه اهالی و یا اکثریت آنها. در یکی از این فصول ذکر تصدیق ۱۰۰۰ نفر شده.» (۱۲۴)

«چون به قریه میامی رسیدند، جناب باب‌الباب (ملاحسین بشرویه‌ای. ن) به تبلیغ امر 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 قلعه شیخ طبرسی شهادت رسیدند.» (۱۲۵)

بایان در مازندران و گیلان به رهبری قدوس و میرزا حسینعلی (بهاءالله) گسترده می‌شدند و پیروان "حجت" در زنجان را ۱۵ هزار نفر (دو سوم جمعیت!) برآورد کرده‌اند (۱۲۶). خود شخص باب در آذربایجان باعث گسترش فزاینده این 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 مذهب‌انگردد به فراموشی سپرده شود. اما در طول نُه 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 بابت به آنطرف مرز جلوگیری شود! فریدون آدمیت این سند تاریخی را بدست داده است:

«چون این شخص کهنه‌پرست به ایجاد آشوب در ولایات مختلفه ایران می‌کوشد، بنا به خواهش از سرحدات (ماکو) رانده شد و اکنون در یکی از دهات ارومیه (چهریق) زندانی است.» (۱۲۷)

دربارۀ فعالیت سید باب در چهریق گزارشی در دست است که از او چهره‌ای کاملاً متفاوت با آنچه "تاریخ‌نگاران" ترسیم کرده‌اند، بدست می‌دهد. این گزارش را موخنین (دانشجوی دانشگاه پترزبورگ که از آن حوالی گذشته) یادداشت کرده است:

«در ماه جون سال ۱۸۵۰ در دنباله سفرم به چهریق رسیدم. بالا خانه‌ای دیدم که باب از آنجا به بیان تعلیمات خویش مشغول بود. تعداد جمعیت بقدری زیاد بود که حیاط قلعه ظرفیت جای دادن به همه آنها نداشت و اکثراً در جاده‌های اطراف نشسته و بدقت به قرآن جدید گوش می‌دادند...» (۱۲۸)

نتیجه چنین فعالیتی است که به روزهای اعدام باب تنها «از ۳۰۰ خانوار سلماس، ۲۰۰ خانوار به بایان پیوسته‌اند.» (۱۲۹) و یا «حتی از میان روستاهای مسیحی هم گروهی دنبال باب را گرفتند.» (۱۳۰)

اشاره فهرست‌وار به فعالیت معروفترین سران بابی، تنها نشانگر گوشه‌ای از تهاجم فرهنگی در این مرحله جنبش است. وگرنه فعالیت بایان گمنام، خود می‌تواند موضوع بررسی مفصلی قرار گیرد. به ذکر نمونه‌ای اکتفا می‌کنیم:

در ارومیه و اردبیل "درویش قهرالله" به موفقیت بارزی دست یافت و «جمعی از مشاهیر علما و اشراف و ارباب مناصب دولتی در شهر خوی» را نیز تبلیغ نمود. (۱۳۱)

چنانکه پس از این نیز خواهیم دید، این فعالیت در شهرک‌ها و روستاها نیز گسترش داشت و به برآمدن جمعی با ثبات از بایان در دور افتاده‌ترین نقاط انجامید.

با در کنار هم چیدن گزارشاتمی که از دوران فعالیت برانگیزننده و روشنگرانه بایان در این مرحله در دست است، منظره‌ای تاریخی نمایان می‌شود که تجدید نظر در ارزیابی این جنبش انقلابی را به پژوهشگر تحمیل می‌کند.

گسترش وسیع و رسوخ به میان همه لایه‌های اجتماعی ایران بی‌گفتگو بیانگر این واقعیت تاریخی است، که نفوذ اسلام در ایران، حتی در این دوران نیز مطلق نبود و یک قطب قوی ایرانی همچنان در جامعه پا برجا مانده بود. منطق تاریخی حکم می‌کند، که بایان تنها با دور شدن از پایگاه حکومت مذهبی و برانگیختن این قطب می‌توانستند به چنین گسترشی دست یابند. اگر نفوذ بایان محدود به یک منطقه جغرافیایی و یا یک 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 فرقه‌گرایی، گرچه فرسایش عظیم انرژی معنوی در تاریخ "ایران اسلامی" را موجب شده است، خود نشانه خودکامگی و تحمل‌ناپذیری اسلام و تمایل همیشگی ایرانیان اسلام زده به رهایی از آن بوده است. اگر در مرحله اول جنبش بابی نیز کسانی (اغلب از میان عمامه‌بسران) بدین انگیزه به بابت پیوستند، در مرحله دوم که بایان نسخ و فسخ اسلام را بر پرچم خود نوشته بودند و با اینهمه بخش عظیمی از مردم ایران به ندای آنان پاسخ مثبت گفتند، سخن از فرقه‌گرایی و غوغا طلبی راندن، بزرگترین توهین به این مردم است و فاش‌کننده اسلام‌زدگی لاعلاج گوینده.

بایان اینک در مقایسه با دو سه سالی پیش از این، رفته رفته به فعالیت روشنگرانه و اقناعی روی آورده بودند و قدم به قدم از هیجان‌فزایی و غوغاگری شیعی فاصله می‌گرفتند. برای بدست دادن مقایسه‌ای 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 هنگامه‌ای 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 داده‌اند... 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.» (۱۳۲)

چنین است که می‌توان گفت، پس از هزار سال که رهبری شیعه بر امواج غوغا انگیزی و هیجان‌فزایی، حاکمیت اجتماعی خود را برقرار ساخته بود و به هر خوابی که فلان چوپان دیده بود، بلوایی برانگیخته و امامزاده‌ای برپا ساخته بود، در مرحله اول، بایان سوار بر همین موج بر علیه‌اش قیام نمودند. چاقویی فرو رفته در اعماق ذهن این مردم که ده قرن تفکر و عمل آنانرا در جهت برپاسازی زندگی درخور آدمی، فلج ساخته بود، اینک دسته خود می‌برید. با اینهمه اگر جنبش بابی در این مرحله متوقف می‌ماند اصولاً سخن گفتن از آن بعنوان جنبشی که مورد نظر ماست، معنی نداشت. به نمونه‌ای دیگر توجه کنیم:

«چون حضرت باب بارومیه رسیدند ملك قاسم میرزا نهایت احترام را نسبت به حضرت باب مرعی داشت... يك روز حضرت باب عازم حمام بودند، ملك قاسم میرزا در صدد برآمد که حق را امتحان کند (!) مشارالیه اسبی داشت در نهایت سرکشی که هیچ کس نمی‌توانست بر او سوار شود. آن اسب را امر کرد آوردند که حضرت باب سوار شده بحمام تشریف ببرند... جمعیت بسیاری در میدان عمومی جمع شده بودند... حضرت اعلیٰ (باب) با کمال اطمینان و متانت جلو رفتند... اسب را نوازش فرموده پای مبارک را برکاب گذاشتند و سوار شدند... مردم... این مطلب را یکی از معجزات دانستند و یکباره هجوم کردند که رکاب اسب را بپوسند... اهالی ارومیه بحمام هجوم کردند و تا آخرین قطره آب خزانه حمام را به تبرک بردند... بعضی بحضور مبارک عرض کردند که بیشتر مردم شهر با مر مبارک مؤمن شدند.» (۱۳۳)

طبیعی است که چنین "ایمانی" را دوامی نمی‌توانست باشد:

«مردم ارومیه بعد از استماع بلیه‌ایکه بر آن حضرت در تبریز وارد شد (مجلس ناصرالدین میرزای ولیعهد و

بازجویی علما از باب) بجز چند نفر بقیه مردم... اعراض کردند.» (۱۳۴)

آری، در مرحله اول، بایان خود محصول جامعه شیعه زده آن روزگار بودند و چاره‌ای نداشتند که بر اهرم غوغا انگیزی تکیه نمایند. اما ارزش و عیار واقعی این جنبش را باید در مرحله دوم، یعنی مرحله شکفتگی آن دریافت. تازه از این پس فرارویی "جنبش" بابی چنانکه مورد نظر ماست آغاز می‌گردد، که در آن نه تنها بایان بی بازگشت از اسلام بریده‌اند، بلکه همه "مجتهدان و متولیان شرع انور" فتوا به الحاد و نابودی شان داده‌اند، برای "شیعیان" نزدیک شدن به آنان به بزرگترین "گناه" ممکن بدل گشته است.

اینجاست که منطق تاریخی حکم می‌کند: انگیزه مردمی که در چهریق (۱۲۶۶-۱۲۶۴ ق) سخنان باب را می‌شنیدند و یا در دیگر نقاط ایران به بایان پیوستند، نه "ظن اسلامی" و نه "پندارهای شیخی" بود. دیگر آنکه احتمالاً خواننده دقیق از اینکه شیوه مبارزه بایان در مرحله دوم مسالمت‌آمیز ارزیابی شود، تعجب می‌کند، مگر نه آنکه بایان دشمنان سرسخت خود را به قتل می‌رساندند و کمی دیرتر به مقاومت نظامی در مقابل نیروهای دولتی دست زدند؟

جای دیگر در باره ستیزه‌جویی بعنوان مظهرخوی بیابانی، در تضاد با مسالمت‌جویی بعنوان نشانگر منش مدنی سخن رانده‌ایم. اینجا می‌کوشیم با ارزیابی جنبش بابی، بعنوان جنبش رهایی از اسلام، چگونگی گذار از ستیزه‌جویی به مسالمت‌طلبی را دریابیم. واقعیتی است که در درون جنبش بابی نیز غلبه بر شیعه‌زدگی می‌توانست یک‌شبه و در نزد همه بیکسان تحقق یابد و هر بار که کسانی از بایان به عملی در جهت ستیزه‌جویی اسلامی در غلطیدند، به عواقب مرگباری نیز دامن زده شد.

از قتل تقی برغانی گرفته تا ترور ناموفق ناصرالدین شاه، ضرباتی که این جنبش را از پیشروی باز داشت، نتیجه مستقیم چنین رفتاری بود و درست آن دور تسلسلی را برقرار ساخت، که بایان در پی شکستن اش بودند. به علل قلعه‌بندی بایان در صفحات آتی خواهیم پرداخت. اینجا تنها اشاره می‌کنیم که گرچه آنان در پی گسترش قدرت اجتماعی و سیاسی جنبش بودند، اما هیچ مدرک تاریخی را نمی‌توان یافت که رهبران بابی در اوج این جنبش، ستیزه‌جویی فردی و یا اجتماعی را دنبال نموده باشد. آخر مثلاً طاهره که به سلاح خطابه‌های آتشین اش هر عمامه بسری - از جمله عمویش - را بسادگی مقهور می‌نمود، چه احتیاجی داشت که در قتل او مشارکت کند؟ برعکس، شواهد تاریخی بسیاری نشان می‌دهد، که بایان با دامن زدن به يك انقلاب فرهنگی مسالمت‌آمیز، در پی آن بودند که قدرتهای حاکم اجتماعی - سیاسی را بشیوه مسالمت‌آمیز تسخیر سازند.

کوشش بایان برای دامن زدن بیک جنبش فراگیر نشان می‌دهد که هدف کلی شان، آزاد سازی یکایک شهرهای ایران از طریق دست زدن به شورشهای مردمی و منطقه‌ای 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 خطابه‌های شورانگیز، مردم را بسوی خود می‌خواندند. سند تاریخی در این زمینه را اسماعیل راین (!)، از گزارش سفارت انگلیس مورخ ۱۲ فوریه ۱۸۵۰ بدست داده است! این سند بخوبی بیانگر آنستکه بایان را در این زمان، چه فاصله اندکی از پیروزی جدا می‌ساخت:

«... 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 بایگری به منزله زوال رفعت و نفوذ خودشان است، تصمیم گرفتند حاکم را نجات دهند و امت را بنام دفاع از دین، به حمله بر فرقه بی‌دینان دعوت کردند. بدبختانه این جدیدالمذهب‌ها 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 می‌آید 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 می‌رود به قریب دو هزار نفر بالغ گردد...»

(بایگانی عمومی انگلیس - به لرد پالمستون وزیر خارجه) (۱۳۶)



پس از آنکه بایبان در مرحله دوم این جنبش، عمده نیروی مترقی در جامعه ایرانی را بخود جلب نمودند، به مرحله سوم، یعنی مرحله رویارویی با دو پایگاه قدرت مذهبی و سیاسی کشانده گشتند.

در مرحله دوم، بابت پتانسیل مترقی و سرآمدن جامعه ایرانی را، در همه سطوح از بلندترین مراتب پایگاه حاکمیت مذهبی، تا دورافتاده‌ترین روستاها و از دربار، تا اقلیتهای مذهبی فراگرفته بود و می‌رفت که بنیاد ساختارهای قرون وسطایی ایران را درنوردد. بایبان در اوج قدرت اجتماعی خویش به نیرویی بدل گشته بودند که میتواند 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 بایبان، از ”شاه نو تخت“ و صدراعظمش پشتیبانی خواهد نمود.

چنانکه گفتیم بی‌تردید اگر دوران محمد شاهی چند سالی بدرازا می‌کشید، رفته رفته کفه ترازو بسود بایبان پائین آمده، و در بهترین حالت بصورتی کمابیش مسالمت‌آمیز شکستی جبران‌ناپذیر بر پایه‌های حاکمیت مذهبی وارد می‌آمد. لازمه چنین تحوّل البته آن می‌بود که جناح مترقی حاکمیت سیاسی دست یاری بسوی این جنبش دراز نماید. 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 پرتدبیر“ می‌توانست مدعیان را از میدان بدر کند و بر تخت سلطنت بنشیند. این کشاکش پس از محمد شاه، که «هیچیک از شاهزادگان قاجار خود محمد شاه را بر نمی‌تافتند، تا صدراعظمش را بپذیرند» (۱۳۷)، 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.» (۱۳۸) «خلاصه در این چند روزه ایام فترت و اشتها اخبار این مصیبت...»

در هر سری شوری و در هر دماغی سودایی ظاهر شد.» (۱۳۹) «هرکاسب ذلیل بازاری بر سر تیپ و سرداری می‌تاخت، و هر علیل بی‌فرهنگی یا ور و سرهنگی را عریان می‌ساخت.» (۱۴۰)

برخی تاریخ‌نگاران ضعف دربار در این «دوران فترت» را فرصتی دانسته‌اند که بایان با استفاده از آن به شورش دست زدند. اما سرنخ این شورشها بطور سستی در دست حاکمیت مذهبی بود و در خدمت آنکه، شاه نوتخت را به موضع سرکوبگر مستبد سوق دهد. وانگهی کوچکترین مدرکی در دست نیست که حکایت از سوار شدن بایان بر این موج کند. در غیر این صورت بایان می‌بایست در شهرهای بزرگ در ائتلاف با مدعیان حکومت وارد میدان شوند، در حالیکه هیچ‌جا چنین ائتلافی صورت نگرفت.

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 دوراه بیش نبود: یا به بایان 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 بایان، قدرت خویش را مستحکم می‌نمود. امیرکبیر راه دوم در پیش گرفت و حاکمیت مذهبی، که این «انتخاب» را فرصت تاریخی غیرمترقبه‌ای برای سرکوب بایان یافت، استقبال بی‌نظیری 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.» (۱۴۱)

بزودی «فتنه 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 بایان به یاری شریعتمداران بشتابد. فشار رهبری مذهبی در این جهت، از همان گردهمایی بدشت آغاز شد که در قریه نیالا، «عمله مذهب» به رهبری سعیدالعلماء (مجتهد بارفروشی) بر بایان تاختند و آنها را پراکنده ساختند.

«سعیدالعلماء و سایر فقهای مازندرانی در مقام محافظت خود برآمده، کارگزاران دولت و عمال و سرکردگان ولایت را از این فتنه و غوغایت اطلاع دادند.» (۱۴۲)

این گزارش تاریخ‌نگار دربار حاکی از سرکردگی عمامه‌بسران در حمله به بایان است و احسان طبری که می‌نویسد: «دولت متوجه اجتماع بدشت شد و آنرا بزور متفرق ساخت.» (۱۴۳)، برخلاف واقعیت تاریخی سخن می‌گوید. واقعیت اینست که حداقل در سرآغاز این مرحله نه بایان در پی رویارویی با دولتیان بودند و نه دولت امیرکبیر چندان در پی آنان. طرف مبارزه بایان، عمامه‌بسران بودند و آنجا که ملا حسین به سعیدالعلماء گفت: «سخنان من برای هدایت تو بمنزله آینه‌داری در محله کوران است.» (۱۴۴)، نقطه اوج تضاد موجود را نشانه‌گذاری نمود.

اولین برخورد میان بایان 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 بود، در بابل سعیدالعلماء «امت» را شورانده، بر آنان حمله آوردند. بایان در بیرون شهر سنگر گرفتند، قاسم میرزا، حاکم بابل، «ملا حسین را راضی به ترک مازندران نمود.» (۱۴۵)

مورخ دربار نیز اعتراف دارد که «ملاعنه بابیه از در حیل و خدعیت طالب امان و خروج از مازندران شدند.»

(۱۴۶) تنها هنگامیکه سربازان "محافظ" در میانه راه بر آنان حمله آوردند، بابیان نیز 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.» (۱۴۷)

منطق تاریخی بدین نتیجه‌گیری حکم می‌کند که تنها زمانی که حکومت نوپا، سرکوب بابیان "یاغی" را امری حیاتی برای حفظ قدرتش یافت و بابیان نیز برای نشان دادن یگانگی حرف و عمل خویش به شدیدترین مقاومتها دست زدند، بدین رویارویی خونبار دامن زده شد. وگرنه باید پرسید که این جمع طلبگان و روستاییان به چه سودایی به جنگ با قوای دولتی رفتند؟

فرماندهان هر سه قلعه در این باره کوچکترین تردیدی بجا نگذاشته‌اند:

حجت زنجانی (زنجان): «قضیه ما مستقیماً راجع به علمای زنجان است. بهیچوجه ارتباطی بشاه و مردم زنجان ندارد.» (۱۴۸)

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.» (۱۴۹)

ملا حسین بشرویه‌ای (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.» (۱۵۰)

چنین است که باید پرسید، هدف بابیان از قلعه‌بندی چه بوده است؟ خاصه آنکه می‌دانیم، با مقاومت قهرمانان‌شان 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.» (۱۵۱)

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، ۴۵۰۰ نفر از قوای دولتی از پای درآمدند (۱۵۲) 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.» (۱۵۳)

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 ننگنجد.» (۱۵۴)

همو 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. توپهای

کوه‌توان و خمپاره‌های آتش فشان را برق خرمن جان قلعه‌گیان ساختند. اما چون تدبیر مخالف تقدیر بود، فتح قلعه میسر نگردید و به حیّز تأخیر افتاد.»! (۱۵۵)

«در همان شب ملا حسین بی‌دین چون خوکی سهمگین و پلنگی خشمگین بدون ترس و باک بر جماعت کودار شیبخون (زد) و از خون ایشان رودی روان نمود.» (۱۵۶)

چنانکه دیدیم، بایان امید داشتند که دست‌کم جناحی از دربار آنانرا متحد خود در عقب راندن حاکمیت مذهبی یابد. مرگ محمد شاه و کشاکش سنتی میان مدعیان سلطنت نیز نشان داد که این امیدی واهی نبود و در دستگاه حکومت کسان و نیروهایی می‌توانستند به این فرصت تاریخی روی خوش نشان دهند.

طبیعی است که مصمم‌ترین افراد این جناح به بایان پیوسته بودند، که از میانشان سلیمان خان افشار را می‌توان نام برد. سلیمان خان پسر یحیی خان (از صاحب منصبان در لشکر میرزا عباس در جنگ با روسیه) بود. فریدون آدمیت او را «مردی صاحب تدبیر و کاردان و از جمله معتمدین» امیرکبیر می‌شناسد و از او بعنوان یکی از «مردم کاردانی» یاد می‌کند، که «از همکاری صمیمی با امیر دروغ نداشتند.» (۱۵۷) و بی‌سبب نبود که امیرکبیر او را در خواباندن دو غائله مهم، بعنوان مشاور و نماینده مخصوص «با دستور محرمانه» به یاری گرفت: اول شورش سالار در خراسان و دیگری عصیان شیخ الاسلام تبریزی؛ هر دو بسال ۱۲۶۶ ق. (۱۵۸)

گذشته از امیرکبیر و نزدیکانش، وجود يك جناح مترقی قوی در دربار را نمی‌توان انکار کرد. از میان این جناح نمونه‌وار صدرالممالک را می‌شناسیم. او تا بدانجا رفت که در باره‌اش نوشته‌اند:

«در آن وقت جمعی از خودخواهان بر سر میرزا نصرالله صدرالممالک اجتماع کرده، کنکاش می‌نمایند که

باید دولت ایران را جمهور نمود، امورات دولتی را منوط با مصلحت دید جمعی باید ساخت.»! (۱۵۹)

پدیده شگرف و اسفبار آنکه به موازات دست به دست شدن سلطنت، هر چند امیرکبیر از پشتیبانی رهبری مذهبی (حتی امام جمعه طهران) برخوردار بود، لیکن وابستگان ترقیخواه او در دربار، به فشار این رهبری برکنار شدند و امیرکبیر «دست تنها ماند.» (۱۶۰)

همینکه مورخ دربار می‌نویسد، در این زمان «حکام پیشین به شورش عامه برکنار گشتند» (۱۶۱)، نشان می‌دهد که حکامی مطلوب «روحانیت»، بجای حکام دوران محمد شاه به قدرت رسیدند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که دست بدست شدن قدرت حکومتی و کوشش برای تحکیم آن، عامل فاجعه آفرینی بود که جنبش بابی را قدمی پیش از پیروزی، از پیشرفت باز داشت.

امیرکبیر بجای برکشیدن نیرویی که می‌توانست مددکارش در پیش برد فرمهای جدی گردد، بایان را در تعارض با قدرت مرکزی یافت و سرکوب‌شان را پیش شرط تأمین چنان «امنیتی» دانست، که در آن به فرم در دستگاه حکومتی دست زند. 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.» (۱۶۲)، بدین احتمال قوت می‌دهد که او در شرایطی دیگر چاره کار را نیز دیگر می‌یافت!

بر این حساب، گرچه تداوم دوران محمد شاهی ممکن بود به پیروزی جنبش بابی منجر گردد، با در نظر گرفتن

زمینه شکست دیگر جنبشهای مردمی در تاریخ معاصر ایران، باید شکست بایبان را نه تنها نتیجه یک "تقارن نامیمون تاریخی"، بلکه ماهیتاً ناشی از ساختار اجتماعی و سیاسی موجود دانست، که بصورت دویایگی حکومت، مستقیماً از قدرت طلبی ستیزه جویانه رهبری شیعه مایه می گرفت. در بررسی همین ساختار باید پاسخ بر این پرسش را جستجو کرد، که چرا نیروی پیشرفت طلبانه مردم ایران، که از این پس نیز گهگاه سر بر نمود، هیچگاه قرین پیروزی نگشت.

پیش از این گفتیم و در بررسی علل شکست جنبش بابی نیز می توان نشان داد که دویایگی حکومت و اسلام زدگی عمیق حکومت سیاسی، عامل اصلی و اجتناب ناپذیر این شکستها بوده است. دستکم بدین دلیل ساده، که در هر جدالی پیروزی با طرفی است که بهتر بتواند از ضعفهای طرف مقابل استفاده کند و برتری های خود را کار سازتر بمیدان آورد. حال آنکه جنبشهای مردمی دوران معاصر همواره با دویایه حکومتی درگیر بوده اند، که ضعف یکی، قدرت دیگری بوده است.

چنانکه دیدیم مبارزه بایبان بر علیه حکومت مذهبی از هر نظر موفقیت آمیز بود و پیوستن بیش از ۴۰۰ تن از عمایه بسران از سطوح گوناگون به آنان، ضربه ای عظیم و مرگبار بر این حکومت وارد ساخت. آنان با بمیدان آوردن برتری معنوی شان و استفاده از شیوه های مسالمت آمیز و اقناعی در مقابل ستیزه جویی کور، فساد و نخوت رهبری مذهبی، می رفتند که تار و پود این حکومت را از هم بگسلند و با انقلاب فرهنگی رهایی بخش خود، به چنان مکانیسمی دامن زنند و از چنان قدرتی برخوردار گردند، که هیچ "ایرانی" نتواند خود را از مدار جاذبه شان کنار کشد. نمونه "ناچیز" در تأیید این واقعیت آنکه همان عبدالخالق اصفهانی، که گلوی خویش در بدشت از وحشت درید، به مدافعان قلعه طبرسی پیوست و کشته شد. (۱۶۳)

بدیهی است که تهاجم فرهنگی و برتری معنوی بایبان، نمی توانست در مقابل نیروهای نظامی، سلاحی کارا باشد! نگاهی به درون قلعه شیخ طبرسی و آن سیصد چهارصد نفر از طلبگان و روستائیان، کافست، تا نشان دهد، آنان در میدانی مجبور به مبارزه شدند، که دیر یا زود به شکستشان منجر می گشت و بدین دلیل نیز میدان مبارزه شان نبود و نمی توانست باشد.

از سوی دیگر بایبان چه می توانستند؟ شمار پیروانشان بیش از آن بود و انگشت نمایی رهبران شان فزونتر از آن، که بتوانند با سرافرازی عقب نشینند و مبارزه فرهنگی شان را دنبال گیرند. وانگهی حاکمیت مذهبی زخم خورده، در پی تهاجمی گسترده بر آنان بود و کوچکترین عقب نشینی می توانست به تهاجم نابود کننده دشمن در ابعادی وسیعتر دامن زند. با ورود نیروهای نظامی به این صحنه، دیگر چاره ای بجا نماند.

از سوی دیگر در چنین شرایطی، قلعه بستن و بدفاع از خود نشستن می توانست این امکان را فراهم آورد که مردم بستوه آمده ایران، به شماری افزون تر به بایبان روی آوردند. با در نظر گرفتن وسایل ارتباطی و تبلیغی آنروزها این بی تردید، انتظار بیهوده ای نبود، که خبر مقاومت دلیرانه جمعی که در مقابل قدرتهای مذهبی و دولتی سر برداشته بودند، با سرعت و شدت بسیاری منتشر گردد.

اینست که قلعه بستن بایبان را از سکوی امروز باید عملی تبلیغی و تهییجی تلقی نمود که به همه زحمتکشانشان، ستم دیدگان و بیچارگان این سرزمین ندا می داد:

«شما که قرن‌ها از ظلم اربابان دین و دولت در خاک پیده‌اید، بیدار شوید، ببینید که اینان با وحشیگری هرچه تمامتر بر ما می‌تازند، بما بیوندید، تا بر آنان غلبه کنیم!»
توالی زمانی قلعه‌های 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 «واقعۀ» 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 می‌بارید به هیجان آمده، بدانها درس نظامی - چریکی می‌دهد - مسخره می‌نماید:

«آنان می‌بایست جنگهای خود را بر حسب موقعیتهای مختلف اجتماعی و طبیعی، در هر لحظه و هر منطقه تنظیم می‌کردند و یا به جنگ در دشتهای باز و در شهرها می‌پرداختند.»! (۱۶۴)
موقعیت زنجان در نیمه راه پایتخت به تبریز، بهترین امکان را برای گردآوری سپاه و سرکوب بابیان در اختیار دولت قرار می‌داد. چنانکه فرستاده انگلیس نیز از این «انتخاب نامناسب» تعجب نموده است:
«بنظر شما این نکته عجیب بنظر نمی‌رسد که شهری بی‌اهمیت مثل زنجان، یعنی شهری که در دسترس همه منابع نظامی تهران و آذربایجان قرار دارد دست به شورش بزند؟» (۱۶۵)

انتخاب مزار شیخ احمد بن ابیطالب طبرسی از بار نمادین بیشتری برخوردار بود. شیخ طبرسی از «اعاظم علما و محدثین اسلامی» و مسئول رخنه شیعه‌گری به طبرستان (مازندران) بوده است. اهمیت او در تاریخ شیعه‌گری به حدی است که سردمداران فتوای قتل «سلمان رشدی»، به او استناد کرده‌اند!
از آنجا که تاریخ ایران پر است از صحنه‌های دلیرانه و جانفشانی‌های بیدریغی که همواره بجای در آغوش کشیدن شاهد پیروزی به شکستهای اسفبار منجر گشته‌اند، از پرداختن به سرگذشت قلعه‌بندیها و چگونگی مقاومت بابیان چشم می‌پوشیم. یکی هم بدین دلیل، که «فرهنگ شیعی» چنان مفاهیم انسانی و مدنی را واژگونه ساخته، شکست را پیروزی، مرگ را شهادت، خیانت را وفا قلمداد کرده است، که ذهن شیعه‌زده ما نیز یا آنچه بابیان کردند را حماسه‌آفرین می‌خواهد و یا یکسره سفاهت می‌بیند. این مختصر را مجال پرداختن به این بحث دامنه‌دار نیست؛ تنها آنکه، شکفتگی استعدادهایی که با غلبه بر خودکامگی مذهبی، در درون قلعه‌های بابی رخ نمود، از فرازهای درخشان تاریخ بشری است و مقاومت بابیان بطرزی شگرف نشانگر آنست که انسان رسته از اسارت به چه شگفتی‌ها تواناست.

اینکه رهایی بابیان از زبونی هزارساله، در درجه اول همانا رهایی از بندهای اجتماعی و فکری بود را گزارشی از زنجان به بهترین وجهی بیان می‌کند:

«حتی زن‌ها نیز که چند تن از آنان به هلاکت رسیده‌اند، در این نبرد شرکت دارند و چنان خوب نشانه روی می‌کنند که تا کنون بسیاری از افراد قوای دولتی را از پا در آورده‌اند... باینها با پیوستن تیرهای آهن با یکدیگر دو تا توپ نیز ساخته‌اند، ولی هر بار که آنها را شلیک می‌کنند، خراب می‌شود.» (۱۶۸)
از سوی دیگر، همینکه در دوران سه ماهه محاصره زنجان و زیر باران گلوله و شیبخون‌های گاه و بیگاه قوای

دولتی، دویست تن از جوانان درون قلعه عروسی کردند (۱۶۷) و هر بار مراسم آن با جشن و سرور توأم بود، یکی از ناچیزترین مظاهر آن انرژوی و سرخوشی انسانی است، که رهایی از اسارت غم آگین شیعه‌گری را موجودش باید شمرد.

چنین است که بطور جمع بست باید گفت، آنجا که بایان مجبور به دفاع از خود شدند، در واقع با دفاع از آزادی و سرافرازی نویافته خویش، بر باریکه‌ای خطرناک پا گذاردند، که يك سوی آن تقیه (انکار عقیده) بود و سوی دیگرش ستیزه‌جویی شیعه‌گری. با آنکه قلعه‌ها یکی پس از دیگری با خاک یکسان شدند و از مدافعانش آنچه یافتند، همین بردشان برای از میان برداشتن فاصله ادعا و عمل، هر چند که مرگ آور بودن "بایگری" را به نمایش می‌گذارد. بیش از پیش جاذب مردم ایران شد.

واقعیت مهم آنکه هیچیک از قلعه‌های بایان به قوای نظامی سرکوب نگشت و با آنکه قوای دولتی چنانکه پیش از این یاد شد، دهها بار بیش از شمار بایان بود، در هر سه مورد به "نیرنگ" بر آنان چیره شدند. "نیرنگ" دولتیان در هر سه قلعه این بود که فرمانده به قرآن قسم می‌خورد که "قلعگیان" در صورت پایان دادن به مقاومت، در امان خواهند بود و می‌توانند قلعه را سلامت ترك کنند. هر بار نیز همه بایان تسلیم شده را تا نفر آخر "از دم تیغ گذراندند". گزارش تاریخ‌نویس دربار ناصرالدین شاه در این زمینه، نه تنها بیانگر پستی عمیق دشمنان بایان است، که بر روشن بودن عاقبت کار تأکید دارد:

«چون کار ایشان بجان و کارد به استخوان رسیده بود... لاعلاج زنه‌ار خواستند. پس از تحریر امان‌نامه چه که در حقیقت نامه قتل ایشان بود، حاجی محمد علی (قدّوس) با دویست و چهارده نفر و تفنگهای مستعد آماده و اسیاف مسلول در يك سمت اردو نزول نمود.» (۱۶۹)

بخوبی می‌توان تصور نمود، برای سرداران قلعه‌های بایی، "نیرنگ" پیش پا افتاده دولتیان پیشاپیش آشکار بود و تنها دلیل تسلیم آنها نیز این می‌توانست باشد که دستکم غدّاری طرف مقابل را در انتظار برملا سازند. چنین بود که آنان گرچه از دولتیان شکست نظامی نخوردند، با قامتی ایستاده مرگ در میدان را پذیرا شدند. بدین معنی، بر ملا ساختن عهدشکنی دشمن را می‌توان در آن گذرگاه دهشتناک تاریخ، ابتکاری تبلیغی و تهییجی ارزیابی نمود! همین منش متفاوت بایان به همراه ویژگی‌های دیگر نیز سببی بود که سرکوب بی‌امان آنان به نابودی منجر نگشت؛ زیرا توده بایان نه شاهد خیانت و دودستگی میان رهبران شد و نه عامل منفی دیگری منزلت انسانی نویافته‌شان را خدشه‌ساز می‌ساخت. عامل شکست‌شان همانا قدرت درهم ناشکستی نیروی دوگانه ارتجاع بود و دیگر هیچ.

بررسی دقیق رویدادهای درون قلعه‌ها شواهد دیگری از غلبه بایان بر مظاهر شیعه‌گری بدست می‌دهد. در این زمینه حتی می‌توان بعنوان يك "تذاتاریخی" مطرح نمود: انگیزه آنان در دست یازیدن به چنین نبرد قهرمانانه‌ای بهیچوجه در راستای شهادت‌طلبی شیعه‌گری نبوده است!

شاهد این "تذ" آنکه، هر چند ظاهراً همه مدافعان قلعه طبرسی تسلیم و به عهدشکنی دشمنان "قصابی شدند"، در کتب تاریخی از کسان بسیاری بعنوان "بقية السیف قلعه طبرسی" نام برده می‌شود. درباره پایان مقاومت در

زنجان نیز گزارشی در دست است از فری‌ریر 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 کفاره شورش بابیها قصابی گشتند.» (۱۷۰)

بی‌سبب نبود که بابیان تا چند سالی پس از آن در زنجان چنان پر شمار بودند که از "بابی محله" یاد کرده‌اند و در "واقعه دوم نیریز"، (سال ۱۸۵۳ م. دو سال پس از "واقعه اول")، با شمار چند هزار نفری از آنان روبرویم. بدین ترتیب می‌توان جمع بست، که شمار بابیان در قلعه‌ها، در صد بسیار ناچیزی از جمعیتشان در سطح کشور را تشکیل می‌داد و آنان تنها آنجا که مجبور به مقاومت شدند، بدان دست یازیدند و "مبارزه مسلحانه" اصولاً در راستای خط مشی شان نبوده است. چنانکه ظاهره در مدت قلعه‌ها همچنان در مازندران به تبلیغ و تهییج مردم مشغول بود و در همان دوران مقاومت در قلعه شیخ طبرسی، (فوریه ۱۸۵۰ م) به امیرکبیر خبر دادند: بابیان تهران شورش عظیمی را طرح ریخته‌اند. ظاهراً آنان در صدد بودند که با شورش همگانی، همچون در یزد، قدرت اجتماعی را در دست گیرند. جالب است که بنوشته اعتضاد السلطنه (مورخ قاجار) اولین هدفشان این بود که: «به مسجد شاه بریزند و میرزا ابوالقاسم امام جمعه را به قتل آورند.» (۱۷۱) 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 فوریه ۱۸۵۰ به وزیر متبوع خود نوشت:

«تهران از این مبدعین خطرناک که مقررات و قوانین موجود را تبعیت نمی‌کنند و تقسیم اموال کسانیکه بدیشان نمی‌پیوندند، را توصیه می‌کنند، اکنون مملو است.» (۱۷۲)

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، کتافات روی آنها می‌ریختند و ابدان آنها را مثله می‌کردند...» (۱۷۳)

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 اش در مقابل تهاجم فرهنگی و روشنگرانه بابیان را به حملات وحشیانه بر آنان جبران سازد. این واقعیت که شمار کشته‌گان قلعه‌ها مجموعاً از ۴ هزار فراتر نمی‌رفت، در حالیکه تاریخ‌نگاران شمار قربانیان بابی در این سالها را ۱۰ هزار برآورد کردند، نشان می‌دهد که شمار کشته شدگان 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 يك ضرورت سیاسی در جهت تحکیم قدرت دربار مطرح بود، در واقع حمله ضد انقلاب مذهبی را ممکن ساخت. شواهد و قرائن کافی در دست است که سرکوب جمعی و نابودی بابیان هدف امیرکبیر نبود. چنانکه در دو سال اول حکومتش به قلع و قمع آنان پرداخت، پس از درهم شکستن قلعه‌های بابی نیز مسأله را پایان یافته تلقی می‌کرد. دست‌کم اینست که امیرکبیر بدنبال ”حل مسأله“ از طریق سیاسی، نابودی سران بابی را برای خواباندن ”غائله“، کافی می‌دانست. عمده‌بسران ردیه‌نویس این موضع دربار را ”ملایمت به اجبار“ وانمود کرده، مثلاً حسن نیکو می‌نویسد:

«چندانکه در توده ملت و عوام ازدحامی 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 ملایمت را به سوی او بنماید، مجلس

بزرگی بیاراید وی را با رئوس علمای اسلام جمع کند.» (۱۷۴)

چنانکه گفتیم، نزدیکی جنبش بابی و جناح مترقی دربار امری ذاتی بود و امیرکبیر با ایستادگی در مقابل بابیان

در واقع سرنوشت سیاسی خود را نیز رقم زد. هما ناطق می‌نویسد:

«امیرکبیر از کشتن باب و آزدن بابیان طرفی نیست. حتی دست تنها ماند. او که شیفته نوآوری و آبادسازی و

اصلاح بود، می‌بایست نواندیشان را برکشد تا بتواند با خودکامگی نظام ناصری و استبداد دینی در افتد.»

(۱۷۵)

دیرتر نیز از این تراژدی ”اجتناب ناپذیر“ در تاریخ معاصر ایران سخن خواهیم گفت. اینجا به سال ۱۸۵۰

بازگردیم و این که امیرکبیر پس از درهم شکستن قلعه طبرسی و کشف ”توطئه شورش در تهران“ با تکرار قلعه‌بندی

بابیان در نیریز، کشتن رهبر این جنبش، را تنها راه ”خواباندن غائله“ یافت.

نکته جالب آنکه حاکم تبریز از اجرای فرمان امیرکبیر سر باز زد و چون امیرکبیر خواست که قتل باب را به فتوای

”علمای“ عملی سازد، گفتند که ما در همان ”مجلس ولیعهد“ حکم قتل او را صادر کردیم و تأخیر تنها بدان بوده که

مبادا ”مجنون و لایشر“ باشد!

کشتن باب، این جوان ۳۰ ساله که آتشی برانگیخته بود به پهناوری ایران زمین، تا جامعه ایرانی را از مذهب

بدوی رهانیده و فرهنگ و مدنیت ایرانی را فرصت رشد و نمو دهد، رستاخیز بابی را برافروخته‌تر 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!)، (۱۷۶)) را به قلعه‌بندی 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

ایران را بخود مشغول داشت.

تا آنجا که به سرنوشت ملت ایران مربوط می‌شود شکست و کشتار بابیان نه تنها بمعنی در بستن بروی يك

فرصت تاریخی برای برون رفت از بن‌بست روئینایی کشور بود، بلکه با تحکیم قرون وسطایی دو پایه حکومت، هر

نوع تحول بنیادین در جامعه ایرانی غیرممکن گشت و حفظ این "موازنه"، جنبشهای آزادیخواهانه پس از آن را نیز پیشاپیش محکوم به شکست ساخت. حاکمیت مذهبی همچون مارگزیده‌ای، با وحشی‌خویی توصیف ناپذیری در پی عقب راندن حمله بایبان بر بنیان هستی‌اش برآمد و رفت تا به تجربه‌آموزی از این "ماجرا"، به تهاجم "ضد انقلابی" گسترده‌ای دست یازد.



نگارنده این سطور در ارزیابی نقش تعیین‌کننده جنبش بابی و پیامدهای ناشی از سرکوب آن، تنها نیست. گذشته از ناظران خارجی، تاریخ‌پژوهان معاصر ایرانی نیز بطور فزاینده‌ای از این نقش بر سر آن "دوراهی تاریخ" سخن می‌گویند. از جمله هما ناطق می‌نویسد:

«در طی تاریخ معاصر ایران، هرگز هیچ فرقه و آیینی به اندازه جنبش بابیه مطرود روحانیون نبوده است. هرچه از مریدان علما کم می‌شد، برشمار بایبان می‌افزود.» (۱۷۷)

«بایبان... اندیشه مذهبی را علیه مذهب، نقد اجتماعی را علیه نظم حاکم و مهدی‌گری را در برنشانیدن انسان بجای خدا و رسولان او بکار گرفتند و جان دادند.» (۱۷۸)

«چه بسا افکار آن صوفیان نوپرداز (بایبان!) در طرد فرهنگ اسلامی، اگر به کار بسته می‌شد، کارسازتر از افکار بسیاری از آزادیخواهان می‌آمد و راه را آسان‌تر بر مدنیت و پیشرفت می‌گشود.» (۱۷۹)

با سرکوب بایبان، "اسلام ناب محمدی" درست در دورانی در کشور ما قدرت تازه یافت که در کشورهای دیگر موفق به عقب راندن سلطه مذهب قرون وسطایی شده بودند، مدنیت نوین بر پایه‌های محکمی استوار می‌گشت. در حالیکه در ایران اقتدار ملایان، کشور را به لغزش دیگری در راه اضمحلال می‌کشاند:

«در همان سالهای نخستین ناصرالدین شاه، نخست یهودآزاری شروع شد. خبر رسید: "همه یهودیان شیراز را کشته‌اند. مجتهد رشتی با ۲۰۰ تن از مریدان، زن و مردی را سنگسار کردند.» (۱۸۰)

از این دیدگاه، پس از دوران صفویه که شیعه‌گری تازه نفس، به روندی کاملاً مخالف با تحولات اروپا در ایران دامن زد، پیروزی جنبش بابی می‌توانست به خیزش عظیم ایرانیان برای بوجود آوردن نقطه عطفی تاریخی بیانجامد. این آخرین فرصت بود که ایران می‌توانست به نیروی درونی خود راهگشای پیشرفت و مدنیت باشد و شکست این کوشش تاریخی در درجه اول ناشی از نفوذ فلج‌کننده و قدرت تهاجمی اسلام و متولیان مذهب قرون وسطایی بود. هدف اصلی این بررسی نیز همین است که از ورای سایه روشنهای تاریخی نشان داده شود، چگونه و چرا جنبش بابی با آنکه، سه قرن پس از اروپا، رستاخیز ایران را هدف گرفته بود، از پیروزی بازماند.

آری، منظره اسفبار شکست با طلیعه پیروزی از زمین تا آسمان تفاوت دارد و همانطور که گفته‌اند «هر پیروزی را هزار پدر است در حالیکه هر شکستی همواره یتیم می‌ماند!» آنکه پیروزی بایبان می‌توانست 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 نمود و همه نیروی بالقوه مترقی و ایرانی را بسیج کرده

بود. در آستانه تحولات تاریخی جهانی، برآمدن جنبشی که از هر لحاظ در مقایسه با جنبش‌های ترقی‌جویانه کشورهای پیشرفته سربلند است، مطلبی است و درک پیامدهای ناشی از این شکست مطلبی دیگر. مگر مردم يك کشور چند بار می‌توانند به چنین خیزش عظیمی دست زنند و چطور می‌توان انتظار داشت، کشورهایی که بر پیروزی چنین جنبشهایی بنا کرده‌اند، با ایرانی که پیامد این شکست را متحمل شده است، در يك مسیر تاریخی قرار گیرند؟ اگر قرار بود مردمی که شکست می‌خورند و مردمی که پیروز می‌شوند، هر دو به هدف دست یابند، پس تفاوت میان پیروزی و شکست در چیست؟

از دیدگاه منافع ملی و تاریخی ایران، ارزیابی درست و مثبت از این جنبش، اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد. چرا که دست‌کم بر این ادعای دروغین و بیش‌ازمانه خط بطلان می‌کشد، که مردم ایران از دامن زدن به جنبشی در جهت نیل به مدنیت عصر جدید ناتوان بوده‌اند!

در کوششی برای جمع‌بندی جنبش بابی و نقش تعیین‌کننده‌ای که در جریان‌ات بعدی اجتماعی ایران بازی نمود، می‌توان گفت، مردان و زنانی بپاخاستند تا ریشه شیعه‌گری را از این سرزمین برکنند و مردم ایران را در آستانه ورود به دوران نوین از بار توفان فرسایبی که هزار سال بر دوششان سنگینی کرده بود، رهایی دهند.

مردان و زنانی، دقیقاً برآمده از بطن این جامعه کوشیدند از زیر سلطه دهشتزایی که پس از يك قرن و نیم همچنان بر وطن ما سنگینی می‌کند، روزنه‌ای به آزادی بگشایند. آنان بکاری دست یازیدند که در پایان قرن بیستم هنوز هم اولین شرط ورود ایران به شاهراه پیشرفت و ترقی است.

شگفت‌انگیز و غرورآمیز است که چگونه جمعی از جوانان این خاک، بطرزی نبوغ‌آمیز توانستند در کوتاه‌ترین 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 مردمی و آزادیخواهانه ایران کمترین ارجحی است که می‌توان برای این جنبش قایل شد. دیگر آنکه، باید و می‌توان از رفتار و شیوه‌های سازماندهی و سیاست‌گذاری مبارزانش درسهایی آموخت.

بار دیگر بر "مبارزه روشنگرانه اکیداً مسالمت‌آمیز"، بعنوان شیوه اصلی مبارزه بابیان پا می‌فشاریم و دفاع جانانه از قلعه‌ها را بدین معنی درک می‌کنیم که برخلاف "فرهنگ شیعی"، مسالمت‌جویی، نه از سرضعف، بلکه نشانگر قدرتی معنوی، و رای ستیزه‌جویی است. و افتخار آفرین است که شیوه مبارزه مسالمت‌آمیز بابیان، از يك قرن و نیم گذشته تا به امروز توسط جنبشهای مترقی و موفق در بسیاری نقاط جهان بکار گرفته شده است.

از این دیدگاه، رستاخیز بابی ویژگی‌هایی را به ظهور رساند که میتوان چنین جمع‌بندی کرد:

۱- جنبشی به ابتکار و رهبری سرآمدان جامعه، با آماج برانداختن مهمترین مانع در راه پیشرفت عمومی کشور.

۲- شیوه رهبری غیرمتمرکز با تکیه بر شخصیت‌هایی، که در عین حفظ و تحت ویژگی شخص خود، بطور متقابل به نفوذ معنوی یکدیگر در نزد مردمان یاری می‌رسانند.

۳- تکیه بر احساس مسئولیت فردی در قبال پذیرفتن آزادانه آرمانهای جنبش، بجای قرار دادن همراهان در

روابط و ضوابط سازمانی.

چنین جنبشی چنانکه بایان نشان دادند، همواره قادر است بر موازین انسان‌دوستانه، انرژی بیکران هر جامعه‌ای را بخدمت گرفته، بهترین و هشیارترین رهبران را به میان کشاند.



پیش از آنکه به تحلیل کلی از مقام تاریخی و درونمایه اجتماعی جنبش بابی دست یابیم، لازم است به مهمترین "نظریه‌پردازان" در این باره نگاهی بیافکنیم. از میان کسان بسیاری که در "نقد" بابت قلم بدست گرفته‌اند، بارزترین و در عین حال صادق‌ترین آنها احمد کسروی است.

آثار احمد کسروی- بویژه سه کتاب "شیعه‌گری، صوفی‌گری و بهائیگری"- از نظر انگیزه انسان‌دوستانه و ترقیخواهانه این مرد بزرگ درخور توجه بارزی است. مرد بزرگ، از آن نظر که کسروی یکی از معدود روشنگران جامعه ایرانی است که با پیگیری، شهادتی کم‌نظیر و شناخت عمیق تاریخی، درد اساسی ایران را شناخت و بر زبان آورد و بدین سبب نیز بررسی زندگی تراژیک او، به شناخت جامعه ایرانی در دوران معاصر یاری می‌رساند.

کسروی را باید از معدود منتقدان و مصلحان اجتماعی ایران معاصر بشمار آورد. او گرچه از خانواده‌ای که در آن "ملایی و پیشوایی" به ارث می‌رسید، برخاست، با تکیه بر انسان دوستی پیگیر و پلیدی‌ستیزی بی‌امان قادر گشت، بر علیه شیعه‌گری که آترا بدرستی علت العلل فلاکت ایرانیان تشخیص داده بود، به مبارزه برخیزد. از سوی دیگر از آنجا که نه تنها محصول جامعه‌ای اسلام‌زده بود. بلکه هیچگاه نیز نتوانست بر این دوگانگی غلبه کند، آنجا که اسلام‌زدگی‌اش را منتقل ساخته، به عامل گسترش آن بدل گشته است!

از دیدگاه امروز، این را باید تراژدی اغلب پیشروان و روشنگران در تاریخ معاصر ایران دانست و علت اصلی ناتوانی‌شان از راهبری جامعه! بمنظور نشان دادن این دوگانگی هویت، نگاهی به زندگی او بیفایده نیست.

کسروی که پس از گذراندن دوران طلبگی در "مسجد موروثی" پیشنهاد شد، از همان ابتدا در تعارض با انسان‌ستیزی شیعه‌گری قرار گرفت:

«کوتاه سخن مرا با زور و فشار مآگردانیده بودند، ولی خود در رنج و سختی بودم.» (۱۸۱)

او خیلی زود در رابطه با مشروطه‌خواهان قرار گرفت و ملایان، وی و برادرش را به بایگیری متهم کردند: «در تبریز با حداد نامی که مثل خود او درس طلبگی خوانده و سپس مشروطه‌طلب و آنگاه بهائی شده بود،

دوستی و الفت عمیقی پیدا کرد.» (۱۸۲)

در تبریز، به تشویق ملایان، همسایگان به کسروی دشنام می‌دادند:

«سرگذشت من و آزارهایی که از ملایان و دیگران می‌دیدم برای او (مادرش) اندوه بزرگی شده بود، و چون

نام بابی و مانند اینها را می‌شنید بسیار افسرده می‌گردید.» (۱۸۳)

حملات محیط شیعه‌زده «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.» (۱۸۴)

بدین ترتیب کسروی که ضرورت رهایی از شیعه‌گری را با تمام وجود حس می‌کرد. 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.» (۱۸۵)، در پی یافتن راه برون‌رفت برآمد و با آنکه به آرمانهای جنبش چپ بدیده‌تحسین می‌نگریست، با توجه به رخنه عمیق و ذهن سوز شیعه‌گری و تجربه انقلاب مشروطه، آنرا درمان درد این مملکت نمی‌یافت و بطور داهیان‌ه‌ای پیش‌بینی نمود:

«اگر در ایران تبلیغات کمونیستی بشود، مسلمانان به عنوان آنکه مسلمان می‌باشند، ازگرویدن به آن خودداری نخواهند کرد. ولی با این عقاید درهمی که در مغزهای خود آکنده‌اند، اگر مبادی کمونیستی را هم فراگیرند، اینها را با آنها درهم آمیخته یک معجون مهوعی پدید خواهند آورد، چنانکه همین رفتار را با مشروطه کردند.» (۱۸۷)

او که شاهد سلطه استالینیسیم در اتحاد شوروی است، از مماشات با مذهب وسطایی سرخورده می‌شود: «از همه شنیدنی‌تر داستان روسستان و کمونیستی است. جنبشی با آن ژرفی را پدید آوردند و سراسر کشور را زیر و روگردانیدند و با کشیشان و دستگاهشان دشمنیها آشکار نمودند و بکوشش و نبرد سختی برخاستند، و پس از همه اینها اکنون دیده می‌شود که مسیحیگری و دیگر کیشها از آن کشور برنیفتاده و تازه دولت میدان به کشیشان و ملایان داده.» (۱۸۸)

بدین ترتیب کسروی از معدود کسانی است که به اهمیت دوران‌ساز یک فرم مذهبی عمیق بعنوان پیش شرط غلبه بر زبونی قرون وسطایی جامعه و برآمدن پایگاه تفکر عقلانی، قوام مدنی و انسجام ملی پی‌برد و این شناخت نیز چنانکه نشان خواهیم داد، با آشنایی او با "بابیت" بی‌رابطه نبوده است. کسروی که از تجربه زندگی به کمک اندیشه‌ای ژرف و انسان‌دوستانه دریافته بود که شیعه‌گری و همزاد آن صوفیگری، مهمترین سد راه مردم ایران‌اند و چون بر این باور بود که «بگمراهیها باید از روبرو رزمید و تاختمهای پیاپی برد.» (۱۸۹)، به نبردی سخت و خطیر با این دو برخاست و دو کتاب او "شیعیگری" و "صوفیگری" در این باره از ارزشی بی‌همتا برخوردارند.

کسروی در چند سال پسین دوران رضاشاه، که عقب‌راندن مذهب مسلط سیاست دولت بود، از این فرصت استفاده کرده، پنداشت که يك تنه می‌تواند با "روحانیت" درافتد و روشنگری ضد مذهبی را دامن زند. غافل از آنکه این باری نبود که بتوان بر دوش يك تن به مقصد رساند و کینه‌ای که "روحانیت" از او بدل گرفت، چنان بود که در "کاخ دادگستری" گلوله بارانش کردند و سپس شکمش دریدند.

با اینهمه کسروی راه برون‌رفت از "تفکر" مذهبی را دریافته بود و می‌کوشید، باورهای اسلامی را بر پایه‌های عقلی، استحکام دهد و از این موضع بر "بدآموزیهای شیعه‌گری" بتازد! 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 فرم مذهبی دست زد و "پاکدینی" را بنیان نهاد. و گویا مدعی "دریافت" نیز بوده است! (۱۹)

او که در پی رهایی از خودکامگی شیعه‌گری برآمد، همین مکانیسم را در بابیت نمی‌دید و با آنکه رنج‌کش همان دردی بود که بابیان را می‌آزرد، بابیت را نه یک جنبش رهاییبخش از اسلام، بلکه فرقه‌ای اسلامی یافت و سرخوردگی‌اش او را مجبور ساخت، از موضع شیعه‌گری برآن بتازد:

«پیغمبر اسلام با يك مایه‌خدایی برخاست و راز کار او نبرد با بت پرستی و کوشش به برانداختن آن گمراهی

و باز نمودن آمیغهای زندگی می‌بود و گرنه از تنها آیه‌سرابی کاری پیش نرفتی و سودی برنخاستی.» (۱۹۱)

«قرآن در حجاز در میان عرب پدید آمد و کسی به آن ایرادی نگرفت در جای خود، که همگی از استواری و

شیوایی جمله‌های آن در شگفت شدند.» (۱۹۲)

کسروی که «فراموش» می‌کند، پیغمبر اسلام «بیسوادی» (امی) بود که در میان بیسوادان سخن می‌گفت، تنها

در يك صفحه هفت بار و در مجموع ۲۱ بار (!) به «عربیهای غلط، خنده‌آور و خنک» باب می‌تازد. (۱۹۳)

او نادیده گرفتن تفاوت بابیت با خیل مدعیان ریز و درشتی که سراسر تاریخ شیعه‌گری را انباشته‌اند، زمینه رشد

این جنبش را تنها در شیعه‌زدگی توده می‌بیند:

«آن شور و تکان در ملایان شیخی و در مردم نتیجه پندارهای کهن و نو خودشان می‌بوده، نه نتیجه شایندگی

یا راستگویی سید باب... این چیز است که جای هیچ گفتگو نمی‌باشد.» (۱۹۴)

او که بعنوان يك «مسلمان»، در جستجوی اینستکه دریابد، سید باب پیامبر جدید است یا نه، از درك ابعاد

انقلابی بابیت فرو می‌ماند و بدین توضیح نمی‌رسد که چرا از میان اینهمه مدعیان، بابیان به چنین نفوذ گسترده‌ای دست یافتند.

کسروی نمی‌توانست دریابد که دگراندیشی بابی در تداوم و پیروزی خود می‌توانست بر جزم‌اندیشی اسلام غلبه کند و راهگشای ایران گردد. او در بابیت بدنبال يك سیستم فکری «خردمندانه» و رهنمودهای آماده برای بنای مدنیت عصر جدید بود و در نظر نمی‌گرفت که مراحل تاریخی در حیات اجتماعی همچون مراحل زندگی فرد انسان تنها در تداومی قدم به قدم می‌تواند راه بسوی پیشرفت و تعالی بگشاید.

باری، مقایسه برندگی کم‌نظیر استدلالهای روشنگرانه کسروی در مقابله با شیعه‌گری، با ایرادهای ناهوشمندانه او به «بابیت و بهائیت» بدین تصور مایه می‌دهد، که او می‌کوشید تا با دور ساختن تهمت بابیگری از خود، با گشاده دستی به شیعه‌گری حمله آورد.

سرخوردگی‌اش از شکست بابیان در کاری که بدان برخاسته بودند، عامل خشمی است که کسروی تاریخ‌شناس

را به چشم‌پوشی از شرایط اجتماعی آن دوران وامی‌دارد:

«اگر سید باب عربیهای غلط نباطی و برخی سخنان معنی‌دار سودمند گفتی، بی‌گمان کارش پیش رفتی و

به دولت چیره شده آنرا برانداختی.»! (۱۹۵)

تا آنجا که عدم درك خویش از بابیت را برملا می‌سازد و برآمدن چنین جنبشی را باور نکردنی یافته، گرویدن

رهبران بابی به باب را نشدنی قلمداد می‌کند! از جمله:

«نشدنیست که بگوئیم ملا محمد علی (حجت زنجانی) از روی فهم و داوری خود به باب گرویده، چنانکه

من نوشته‌های او را دیده‌ام نه آن می‌بوده که...» (۱۹۶)

با اینهمه آثار او حاوی نکته‌ها و برداشتهای بدیعی است که در ادامه این بررسی نیز بجای خود بدان اشاره‌ای خواهد رفت.

خاصه آنکه کسروی از موضع انسان‌دوستی، سرکوب و پیگرد "بایان" را محکوم می‌کرد و بدینوسیله مقامش را بعنوان یکی از معدود کسانی که در راه رشد آزادمنشی در جامعه ایرانی قدم برداشته‌اند، تثبیت ساخته است:

«این داستان یکی از افسوس‌آورترین و دلسوزترین پیشامدهای تاریخ ایرانست» (۱۹۷)

«در ایران دولت یا مردم بهره‌گمان بایی بودن می‌برده‌اند، آسوده نگذارده و چه بسا می‌کشته‌اند.» (۱۹۸)

وانگهی او اولین پژوهنده‌ایست که به حملات رهبری شیعیان درباره بابت سرفرو نیاورده و با شجاعت بر برآمدن این جنبش از درون جامعه ایرانی تأکید می‌کند:

«بایگیری و بهائیگری از شیخیگری و شیعیگری زاییده شده و این بسیار بیجاست که کسی بگوید، فلان روسی یا انگلیسی آنرا پدید آورده... جنبش بایگیری را در ایران روس یا انگلیس پدید نیاورده و خود نتوانستندی آورد.» (۱۹۹)

چهره‌ای که با خطوطی سریع از احمد کسروی نشان دادیم، وجه مشترکی را میان او و امیرکبیر نشان می‌دهد! وجه مشترکی که نه تنها کسروی روشنفکر و امیرکبیر دولتمرد را در بر می‌گیرد، بلکه باید بعنوان علت العلل تراژدی تاریخ معاصر ایران ارزیابی شود. این دو نماینده صدها، بلکه هزارها فرزند این مرز و بوم‌اند، که فرایند عمل تاریخی و کوشش روشنگرانه‌شان می‌توانست در شرایط پیروزی جنبش بایی، ایران را به شاهراه پیشرفت و ترقی هدایت کند. اما محکوم بدان بودند که چون اجاقهای جداگانه بسوزند و برآمدنشان جز شعله‌ای زودگذر نباشد. تراژدی تاریخی زندگی این دو، که می‌خواستند به آرمان و هدف جنبش بایی، 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، عمامه‌بسران رده‌نویس در خوشبینانه‌ترین برداشت، از درك جنبش بایی عاجز بوده‌اند و این انتظار که در حملات قلمی آنان بازتاب درستی از جنبش بایی بیابیم، به نرم‌ترین بیان، همانقدر نارواست که در نوشتجات منشیان تفتیش عقاید در کلیسا، علل و ضرورت انقلاب کبیر فرانسه را!

اینان با طرح و انتشار پیگیر این دروغ تاریخی که جنبش بایی اصولاً دست‌نشانده خارجیان بوده است، ایران و ایرانی را ناتوان از دست زدن به جنبشی رهایی‌بخش و متکی به خود جلوه داده‌اند و در این راه از هیچ جنایت و جعلی فروگذار نکرده‌اند. نمونه "جالب" این جنایات تاریخی برای درهم شکستن اعتماد با نفس ملی ایرانی، آنکه وسیعاً جزوه‌ای "ترجمه از روسی" بنام "یادداشتهای کینیاژ دالغورکی" منتشر ساختند، که در آن مسئولیت "ظهور الحاد بایی‌گری" را برعهده سفیر روس گذارند. نکته جالب آنکه کسروی بمنظور افشای این جعل (بقلم علی جواهر کلام) (۲۰۰)، برای ارائه اصل روسی آن جایزه‌ای تعیین کرد و بیشک همین عمل او نیز در صدور حکم

قتلش مؤثر بوده است!

اینجا قصد پرداختن به آنچه عمامه‌بسران دربارهٔ بابت نوشته‌اند نیست و نمی‌تواند باشد، اما تنها برای آنکه نشان دهیم از چه سخن می‌گوییم، بیکی از نمایندگان ”نوبن“ اینان اشاره می‌کنیم. اسماعیل راین در ”انشعاب در بهائیت“ پس از نقل گزارشی از اسناد وزارت امور خارجهٔ انگلیس از اردوی سپاهیان دولتی در زنجان، که در آن این جمله آمده است:

«مقاومت بایبها به نظر می‌رسد که سرسختانه‌ترین مقاومت‌های ممکن باشد و با کمال مهارت رهبری می‌شود.»

(۲۰۱)

می‌نویسد: «این رهبری که به ”کمال مهارت“ توصیف شده است از طریق خارجیان بوده است، که

می‌توانسته‌اند براحتی در این جریانها دخالت کنند و دست داشته باشند.»! (۲۰۲)

آری، به ادعای عمامه‌بسران، مثلاً، ”زینب رستم علی“، آن دخترک زنجانی، که پس از پنج ماه جنگ ”مردانه“ در زنجان، جان باخت، جیره‌خوار و دست‌نشاندهٔ خارجیان بود!



چنانچه اشاره شد، پس از کسروی نیز برخی پژوهندگان ایرانی در راه گشودن ”چیستان“ جنبش بابی، به ”تعقل تاریخی“ کوشیده‌اند. وارسی همهٔ این ”نظریه“ها در این مختصر نمی‌گنجد. خاصه آنکه چون دقیقتر بنگریم ماهیت یکسانی را برملا می‌سازند.

این ”نظریه‌پردازان“ از یک سو به ”نگرش اسلامی“ به تاریخ ایران خو گرفته‌اند و نقش تعیین‌کنندهٔ اسلام در اضمحلال تاریخی ایران و بویژه شیعه‌گری در دوران معاصر را دریافته‌اند، و از سوی دیگر تا حدی با افکار و تاریخ اروپایی آشنایی یافته، با نخوتی ”روشنفکرانه“ به درماندگی ایران می‌نگرند. از آنجا که دردکش اسلامند، از هرچه بوی مذهب دهد، منجرند، و از آنرو که بر باورهای شیعی خود غلبه نکرده‌اند، تسلط اسلام بر ایران را ابدی می‌یابند و درماندگی ناشی از آن، نزدشان به خودباختگی و درپوزگی در مقابل ”غرب“ دامن می‌زند. چون از میان این دوگانگی‌های ”تیپ روشنفکران“ معاصر ایران به جنبش بابی بنگریم، ”طبیعی“ است که آنرا فرقه‌ای اسلامی و در مقایسه با افکار شسته رفتهٔ اروپایی از هر نظر درخور سرزنش بیایم.

اینجا تنها بمنظور آنکه برای این ”خطای باصره“ شاهدی آورده باشیم، به تحلیل تاریخی سرشناس‌ترین این زمره از تاریخ‌پژوهان، فریدون آدمیت، نگاهی می‌افکنیم.

پیش از این اشاره شد، که آدمیت، باب را ”مرد نیک نفسی“ یافته، که «در خوی و منش او ستیزگی نبود». همین «شیوهٔ سید شد که دولت با او به مدارا رفتار کند. فقط ملایان بودند، که مقام خود را به خطر دیدند و سردشمنی برداشتند.» (۲۰۳)

آدمیت در مورد نقشی که بابت می‌توانست در تاریخ ایران ایفا نماید، می‌نویسد:

«اگر بابت در جهت مرقی آن نمو می‌یافت، می‌توانست در سست 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.» (۲۰۴)

«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.» (۲۰۵)

خواننده دقیق متوجه است که انتظار تاریخی آدمیت از جنبش بابی در مجموع همانست که در بررسی حاضر بیان گشته است! او بدرستی راه درهم شکستن سلطه مذهب قرون وسطایی را دست زدن به يك فرم مذهبی می‌یابد. برتری باب بر دشمنانش در «فکر و عمل» و مسالمت‌جویی او را نیز دریافته، به نقشی که «سست کردن زنجیرهای خرافات دینی» و «برانداختن خرافات دستگاه روحانی» در بیداری مردمان دارد، واقف است. او حتی جنبش بابی را با فرم مذهبی لوتر مقایسه می‌کند، اما شیفتگی اش برای هر آنچه از اروپا برخاسته، اجازه نمی‌دهد که همین مکانیسم را در جنبشی برآمده در ایران بیابد:

«اما این مستلزم آن بود که بصورت جنبش اصلاح دین (مانند پروتستانیسم) ظهور یافته باشد. ولی چنین نبود. فرقه تازه‌ای بود ساخته عقاید کهنه گذشتگان، و کتاب جدیدشان مشحون از خرافات پیشینیان.» (۲۰۶)

«افکار سید تازگی نداشت، و قسمت اعظم نوشته‌هایش در عالم دانش و اندیشه سخنان بی‌مغز و موهومات صرف است. اما در میان آن انبان پر از کاه... چند دانه گندم هم پیدا می‌شود، که همان جهت متری آن دو فرقه را در آغاز ظهورشان میسازد. این جنبه تجددخواهی، در واقع عکس‌العمل ارباب نسبتاً روشنفکر دین بود، علیه تعصب و تاریکی که دستگاه روحانی را یکسره فرا گرفته» (۲۰۷)

اگر فریدون آدمیت آثار مارتین لوتر و دیگر رهبران پروتستانیسم را مطالعه کرده بود، شاید در می‌یافت، که پروتستانیسم نیز «فرقه تازه‌ای بود، ساخته عقاید کهنه گذشتگان و مشحون از خرافات پیشینیان»، که در آن حتی همان «چند دانه گندم» هم یافت نمی‌شد!

حیرت‌انگیزتر آنکه آدمیت بیکباره این خط فکری را رها می‌کند و اصولاً منکر می‌شود که بابت، «نهضت دینی» است!:

«باری بابت هرگاه به عنوان نهضت اصلاح دین ظاهر شده بود، معنی دیگر داشت. نه تنها با روح زمان سازگار بود، دست‌کم دولت وقت که در پی کاستن نفوذ روحانی و برانداختن خرافات پرستی بود، در باطن از آن پشتیبانی می‌کرد، 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 حره تعصب به میدان نبرد آمدند.» (۲۰۸)

آدمیت به خواننده بدهکار می‌ماند، که «نهضت اصلاح دین» ایران می‌بایست به چه شکل و محتوایی ظاهر گردد؟ آیا به نظر او ایرانیان باید پروتستانیسم را هم مانند «فکر دمکراسی» از غرب وارد کنند؟ واقعیت اینست که او اصولاً ایرانی را لایق و قادر به برانگیزاندن جنبشی ترقی‌جویانه نمی‌داند؛ چنانکه بارها تکرار کرده است:

«حرکت تغییر و تحول فکری و اجتماعی در ایران... فقط در برخورد با مدنیت جدید غربی بوجود آمد.»

واقعاً پرسیدنی است که آدمیت از چه موضعی بر جنبش بابی تاخت می‌آورد؟ در جستجوی جواب این سؤال که روشن‌کننده واقعیتهای دردناک است، به نظر او درباره علت گرویدن ایرانیان به جنبش بابی دقیقتر شویم. او در این باره همان نظر کسروی را تکرار می‌کند:

«در شناخت گرویدن مردم به بابیه و از خودگذشتگی آنان، هیچ لازم نیست، در جست و جوی علل فوق‌العاده‌ای برآئیم. تلقینات دینی، توده بی‌دانشی را که ذهنشان طی قرون پرورش یافته‌ی تعصب و اوهام باشد، به آسانی بهیجان می‌آورد و چون عقل زائل گشت و شور بر شخصیت و روان آدمی غلبه یافت، او را آماده هر عملی می‌گرداند.» (۲۱۰)

تحقیری که آدمیت نثار «توده بیدانش» ایرانی می‌کند، او را در موضع اسلامی قرار می‌دهد. این موضع زمانی روشن‌تر می‌شود که با ریشخند به جنبش بابی توأم گردد:

«بنیانگذاران بابیه را اعتقاد این بود که آئین جدید، عالمگیر خواهد گشت. پس کاری که به اعتقاد مسلمانان صد و بیست و چهار هزار دین‌آور... در انجام آن فرومانده بودند- حالا بدست سید علی محمد شیرازی و ملا حسین بشرویه‌ای و ملا محمد علی زنجانی تحقق می‌پذیرفت.»! (۲۱۱)

برای محقق ما، تنها «اعراب بادیه‌نشین» جهانگیری می‌توانستند، و قیام گروهی از بهترین فرزندان ایران‌زمین در تاریخ‌ترین لحظات تاریخ ایران، سزاوار سرزنش و تمسخر است!

روشن‌تر بگوییم، صرف‌نظر از آنکه بابیان چه می‌گفتند و چه می‌کردند، اگر فریدون آدمیت براستی دردکش اسلام بود و بر موضع دفاع از منافع ملی و تاریخی ایران قرار داشت، همینکه نهضتی برخاسته از ایران، چنین دشمنی خونبار متولیان اسلام را متوجه خود ساخت، می‌بایست دست‌کم او را به همدردی با آن برانگیزاند!

آری، حتی اگر فرض کنیم «توده بیدانش» و «زائدالعقل» ایرانی به جنبش بابی پیوسته بودند، میهن دوستی ایرانی حکم می‌کرد، 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 یک «سناریوی خیانت» نقش بر آب می‌سازد.

«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 ستیزه‌جو بودند. (ملا حسین بشرویه‌ای، قدوس و حجت). آن سه نفر عَلم طغیان را علیه حکومت برافراشتند تا دولت موجود را براندازند.» (۲۱۲)

بنظر آدمیت نزدیک‌ترین و فداکارترین پیروان باب، به او خیانت کردند و او ضعیف‌تر از آن بود، که از این جلو گیرد! آدمیت نمی‌خواهد یا نمی‌تواند ببیند، که درست «مسالمت‌جویی و نیک‌نفسی باب» او را به «رهبر» جنبش بابی بدل می‌ساخت و پیروانش را که در حدّ او بدین ویژگی دست نیافته بودند، در مدار نفوذ معنوی اش قرار می‌داد.

مختصری که گذشت تنها از اینرو بود که نشان دهیم، چگونه داوری درباره رستاخیز بابی، درست بخاطر ماهیت این جنبش در راستای تداوم فرهنگ ایرانی و انسانی، پژوهشگر را بطوری اجتناب‌ناپذیر و شگرف به

انتخاب میان "ایرانی" و "اسلامی" وامی دارد و اگر این واقعیت "دردناک" را در باره پژوهشگر عالیقدری چون آدمیت نشان می‌دهیم، به هدف تأکید بر ناگزیری این انتخاب است.

گسترش وسیع بابت در میان همه اقشار اجتماعی ایران و سمنگیری تاریخی جنبش بابی، پژوهنده را به نحوی اجتناب ناپذیر در مقابل این دوراهی قرار می‌دهد، که یا آنرا در بطن مبارزه فرهنگی رهایی‌بخش مردم ایران بیابد و یا به کوچکترین انحرافی به اعماق انسان‌ستیزی شیعه‌گری درغلطد.

آدمیت که جهان وطنی ایرانی را در نزد بایبان به جهانگیری تعبیر می‌کند، بلافاصله تداوم آنرا در "بهاثیت" - بشیوه ردیه‌های آخوندی - با خیانت به وطن یکی می‌گیرد و در قدم بعد بدانجا می‌رسد که چنین می‌نویسد:

«بهاثیان و جهودان در ایران منفورترین مردم بشمار آیند.» (۲۱۳)

آخر دردناک نیست که چنین پژوهشگری ایران دوست درباره جمعی از هموطنانش چنین می‌نویسد؟ بهاثیان به کنار، درباره "جهودان" پرسیدنی است که چه کسانی و به چه حقی اینان را "منفور" می‌دارند؟ تا آنجا که به مردم و تاریخ ایران مربوط است، یهودیان به دعوت کورش کبیر به سرزمین ما آمدند و از هزار سالی پیش از حمله اعراب تا به امروز، در میان دیگر ایرانیان خدمت‌هایی عظیم به فرهنگ و علم ایرانی (از جمله در پزشکی) کرده‌اند.

از دیدگاه منافع ملی ایران پرسیدنی است، که ایرانیان یهودی آیین، کدام جنایت و خیانت را به تاریخ و دیگر ایرانیان نموده‌اند، که محقق دانشمند ما چنین می‌گوید؟!

واقعاً باید باور کرد که فریدون آدمیت "دبیر شورای نویسندگان ایران" با آنهمه شیفتگی برای "فکر دمکراسی" و "مدنیت اروپایی" نمی‌داند، که کدام "اروپاییان" در باره یهودیان چنین سخن گفته‌اند و انتشار چنین "حرفی" در اروپا جرم محسوب می‌شود؟!



بدون تردید برداشت و تحلیل "ایران‌شناسان" خارجی در باره جنبش بابی، و تأثیر آن در ایران 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 می‌دهد.

گروه اول را اروپائیان تشکیلی می‌دهند که علیرغم خود مرکزینی اروپایی و مأموریت سیاسی در ایران از کنجکاو علمی نیز بی‌بهره نبوده‌اند. از میان این گروه، کنت دوگوبینو فرستاده دولت فرانسه در ایران (۱۸۶۲-۶۵) کاردار، (۱۸۵۸-۱۸۵۶ سفیر) شخصیت بارزی است. او با آنکه یکی از نظریه‌پردازان نژادی اروپای قرن نوزدهم است، از این نظر که ایرانیان را "پسر عموهای آریایی" خود می‌داند، در پی شناخت علل اضمحلال ایران به نتایج درخور توجهی دست یافته است. خاصه آنکه در رابطه انتقاد علمی با یکی از متفکران هم‌عصر خود آلکسی دوتوکویل، وزیر امور خارجه، قرار داشته است. چنانکه از نامه‌های ایندو کادر عالی وزارت امور خارجه (و همچنین از اعضای جامعه روشنفکران و فرهنگستان علوم این کشور) بر می‌آید، موضوع فوق بطور متناوب مورد بحث آنان بوده است. از جمله، دوتوکویل هنگام اقامت گوبینو در ایران به او می‌نویسد:

«من مشتاقانه می‌خواهم بدانم که علت سقوط بدون انقطاع و سریع نژادهایی که شما از میان آنها گذشته‌اید چیست؟... آن موربانه‌ای 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 ظریفی هستند. چه کسی است که طی قرون متمادی چنین ملتی را بسوی این سقوط غیرقابل علاج کشانیده است؟ آیا فقط مسأله... آنستکه ما در این مدت به پیش رفته‌ایم و آنها در جای خود مانده‌اند؟ عقیده من اینستکه هر دو طرف حرکت داشته‌اند. منتها هر کدام در جهت مخالف دیگری حرکت کرده‌اند.» (۲۱۴)

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 تا سرحد امکان و خیانت در عشق با وجود قوانین مذهبی و سرتاپا غرق در قساوت بودن... تمام عواطف را تباه ساخته‌اند، آنچنان که از وطن‌پرستی نیز شبیحی باقی نمانده. اینها آثاری هستند که من اعتراف می‌کنم، از یک طرف آنها را پایان چیزی می‌دانم که اسم آنرا تمدن گذاشته‌اند و از طرف دیگر به نظر من محو اصول و ضوابطی است که بیک ملت قدرت می‌دهد، تا در مقابل دیگران ایستادگی نموده و مانع از ضمیمه شدن او به دیگران گردد.» (۲۱۵)

«اگر مرا تخطئه نکنید، عرض می‌کنم که این موضوع ناشی از روحیه مخصوص ایرانیانست، که اصولاً تملق و چاپلوسی را دوست می‌دارند، ولو اینکه هیچ نفعی عایدشان نشود.» (۲۱۶)

«ایرانیان... هرچه می‌گویند غیر آنستکه فکر می‌کنند و آنچه فکر می‌کنند غیر از گفتار آنها، ایرانی ممکن است ظاهراً بشما تبسم نماید و خود را صمیمی‌ترین دوست شما قلمداد کند... و در عین حال دشمن شما باشد.» (۲۱۷)

او در این راه بدانجا می‌رود، که هشدار می‌دهد:

«وقتی ما اروپائیان صاحب آسیا شویم... به ما مفاسدی را که با آنان آشنا نیستیم، می‌آموزند و ما را خاکسترنشین می‌کنند.»! (۲۴۸)

با اینهمه گویینو «فساد و تباهی ایرانی» را امری ذاتی نمی‌یابد:

«من با بسیاری از بزرگان درباری و دانشمندان... در این خصوص صحبت کرده‌ام، ولی هیچیک از آنها نتوانستند، بمن بگویند که برای چه، ایرانی اینقدر ریاکار شده و چرا این اندازه در تقدس و اظهار زهد غلو مینمایند 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.» (۲۱۹)

خاصه آنکه تجربه شخصی او وجود ایرانیانی با ویژگی‌های دیگر را نیز تأیید می‌کند:

«برای ما تا کنون 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 خریزه و هندوانه می‌خوردند. و با اینحال هرگز سوزنی از وسایل ما مفقود نشد.» (۲۲۰)

او برخی ویژگی‌های فرهنگ و مدنیت ایرانی را نیز در می‌یابد:

«ایرانیان از هیچ‌نظر، 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.» (۲۲۱)

«یکی از نکاتی که مسافری 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 آنکه در تاریخ ایران حتی یکمرتبه هم اتفاق نیافتاده که بین طبقه فقیر و غنی اختلاف بوجود آمده باشد.» (۲۲۲)

«رعایا نسبت به ارباب خود علاقمند هستند و چون ذاتاً امین و درستکار می‌باشند بندرت بین مالک و رعیت اختلاف حاصل می‌شود.» (۲۲۳)

گویینو با آنکه تضاد اسلام با فرهنگ و منش ایرانی را در نمی‌یابد، از وجود يك قطب ایرانی بیرون از حیطه “فرهنگ” اسلامی خبر می‌دهد:

«روستائیان ما (فرانسویان) برخلاف روستائیان ایران، محیل می‌باشند 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 می‌شوند و هرچه در دل دارند می‌گویند.»! (۲۲۴)

او در میان “بیسوادان” ایرانی، چنان دانش و آگاهی تاریخی را سراغ می‌کند، که برایش حیرت‌انگیز است:

«.... عامی‌ترین و جاهل‌ترین ایرانیان هم همواره این موضوع را در نظر دارد که ایرانیان قدیمی‌ترین ملل دنیا هستند... (۲۲۵) در میان بزرگان بیسواد فرانسوی اسم ناپلئون بناپارت مجهول است و من در فرانسه بچشم خود بزرگروانی را دیدم که نمی‌دانست ناپلئون کیست. ولی در ایران با هرکس و از هر طبقه که برخورد نمایید، مشاهده می‌نمایید که تاریخ کشور خود را می‌دانند... 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 ندیده‌ام.» (۲۲۶)

«در خود ایران دیوان خطی حافظ زیاد و هنوز هم هست، ولی کسانی که دارنده این دیوان می‌باشند هرگز آنرا نمی‌فروشند... شگفت در اینست که هر قدر سواد آنها کمتر باشد، بیشتر به آن کتاب علاقمند می‌شوند و اشخاص بیسواد بقدری به کتابهای موجود در خانه خود علاقه دارند که به هیچ قیمت حاضر نیستند آنرا بفروشند.»! (۲۲۷)

از سوی دیگر جالب است که گویینو با آنکه به نسل دوم پس از انقلاب فرانسه تعلق دارد قوام تفکر عقلی را نه نتیجه يك تحوّل اجتماعی روشنگرانه، بلکه امری ذاتی برای “اروپائیان” تلقی می‌کند:

«ایرانیها و بطور کلی ملل خاورزمین معتقدند، دنیای حقیقی از آنجایی شروع می‌شود که عقل را در آن راهی نیست.» (۲۲۸)

او در باره وضع اروپا در دو سه قرن پیش از این تجاهل می‌کند و نقش رهایی بخش رفرم مذهبی در روشنگری اروپایی را در نمی‌یابد:

«يك چیز هست و آن اینکه در کشورهای خاورزمین تنقید علمی، نظیر اروپا رایج نیست. تنقید علمی که

باعث موشکافی می‌شود اروپا را به علوم و اختراعات بزرگ راهنمایی کرده و خواهد کرد. ولی اهالی مشرق زمین... از قدیم الایام آنچه را آموخته‌اند، سینه به سینه نقل می‌نمایند 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 بی‌اطلاع بوده‌اند.» (۲۲۹)

«در اروپا يك نویسنده وقتی کتابی منتشر کرد، منتقدین در جرید و مجلات محاسن و معایب کتاب او را می‌گویند... ولی در ایران این رسم وجود ندارد و نویسنده پس از انتشار کتاب می‌داند که کسی کتاب او را تنقید نخواهد کرد.» (۲۳۰)

بدین ترتیب آنچه گوینو را درخور توجه می‌سازد، همین است که او به تصویر اروپایی از «ملل عقب‌مانده شرق» اکتفا نمی‌کند 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 سوبس میخکوب گشتند.

«وقتی به مردم اینجا اجازه داده شود که در سایه قوانین روشن و حمایت‌کننده 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 می‌کنند ولی آنقدر منحط شده‌اند که قادر به درمان خود نیستند. تردیدی نیست که ما اروپائیان بر آنها مسلط می‌شویم... برای آنکه استعداد ما بیشتر نظم دارد و در تفکر نیرومند هستیم.» (۲۳۱)

پس از آنکه مختصات نگرش گوینو را دریافتیم، علاقه او به شناخت جنبش بابی طبیعی بنظر می‌رسد. گوینو اولین گزارشگر اروپایی از این جنبش است و کتاب او «مذاهب و فلسفه‌های آسیای مرکزی» (پاریس ۱۸۶۶ م) همزمان با مقاله‌ای 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 اینست:

«اینان همان فرزندان دگرگون شده آن زندیق زرتشتی سده پنجم، یعنی مزدك هستند.» (۲۳۲)

به واریسی همین جمله از او اکتفا می‌کنیم. ارزیابی گوینو بهیچوجه نشانگر واپس‌گرایی جنبش بابی نیست بلکه، همانطور که در جای خود نشان دادیم) تداوم مدنیت ایرانی در راهی بود که می‌توانست ایران را به عصر جدید رهنمون کند و بازبابی مظاهر این فرهنگ در بابیت نشانگر ترقی جویی این جنبش است. این نکته را بسیاری از پژوهشگران دیگر نیز دریافته‌اند. از جمله هما ناطق می‌نویسد:

«باب آئین خود را با رسوم زرتشتی درآمیخت.» (۲۳۳)

نکته مهم در این میان آنکه، مزدك، (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 کرده‌اند، 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 می‌نویسد:

«مزدك كشتن و زيان رساندن به ديگران را اكيداً ممنوع مي داشت و تعليم مي داد كه حتى به دشمن بايد مهربان بود و در مهمان نوازي، از هيچ چيز حتى از بذل جان خود نبايد دريغ داشت.» (۲۳۴)

شناخت و بازيافت بهترين مظاهر فرهنگ انساني كه در طول پنج هزار سال تكامل مدني در ايران قبل از اسلام برآمده، مي تواند، نه تنها مزدك، بلكه ديگر پرچمداران مدنيت ايراني را از مقامي شايسته برخوردار سازد و تداوم اين فرهنگ را پس از هزار سال بمباران ذهني اسلام، در جنبش بابي نشان دهد. حيرت انگيز است كه گوينواين حقيقت را دريافته است:

«از جهت اخلاقي آيين باب، مروج عواطف رقيق و ملايم، خيرخواهي، مهمان نوازي، ادب و نزاکت است. حتى حكم اعدام در ميان احكام صادره از قلم باب وجود ندارد. شكنجه و ضرب نيز در ”بيان“ مردود است و بطور كلي صور مختلفه خشونت محكوم شده است.» (۲۳۵)

گوينو در كتاب خود بابيت را از بسياري جوانب با مكتب سوسياليسم تخيلي فوريه Fourier بويژه از نظر مقام والايي كه براي زن، بهره مندي از لدايد زندگي و توسعه صنعتي و علمي قايل است، مقايسه نموده است.



هدف از برنمودن نگرش گوينو به ايران و بابيت، يكي هم نشان دادن تفاوت اين نگرش، با گروه ديگري از ”ايران شناسان“ است. اين گروه، نه تنها ايرانيان را پست و خرافاتي و محكوم به عقب ماندگي يافته اند، بلكه در تثبيت آن نزد جهانيان و بويژه القاي آن به خود ايرانيان گام برداشته اند. اينان با واژگونه ساختن علت و معلول در تاريخ ايران، عقب ماندگي و اضمحلال ”شرق“ و بويژه ايران را امری ذاتی یافته، در چهارچوب سياست اروپايي در قرن نوزدهم، در جهت عقب نگاهداشتن اين سوي جهان عمل نموده اند. آنها، آگاهانه، با دفاع از اسلام، از سياستي دفاع نموده اند كه خاورميانه و بويژه ايران را در نقطه ضعف و ”نكبت تاريخي“ (۲۳۶) خود ميخكوب ساخته است. هما ناطق خط اصلي اين سياست را بدرستي ديده است:

«مترنيخ سفارش مي داد: توصيه ما به دولت عثماني، اينكه حكومت خود را ”بر پايه نهادهاي مذهبي خودتان“ بنا كنيد. تُرك بمانيد و پيرو احكام اسلام باشيد.

در مرحله سَوَم تنظيمات، ناپلئون سَوَم هم به ناصرالدين شاه نوشت: ”من فكر ميكنم ايران بايد پناهگاه راستين آئين محمدي بماند... ايران مي تواند... به جهانيان برنمايد كه قرآن مغاير ترقي و مدنيت نيست!“ هنگاميكه حاكم فرنگي هم اسلام را مي ستايد، ديگر چه جاي درنگ! (۲۳۷)

چنانكه در جاي ديگر اشاره كرديم، كارگزاران سياست خارجي انگليس، پيگيرترين عاملان اين سياست در شرق و بويژه در ايران بودند. آنان پس از آنكه ابتدا با هدايا و رشوه كوشيدند دولت فتحعلي شاه را تحت نفوذ خود درآورند، بزودي (حد اکثر از همان هنگام كه سفير انگليس با سيد شفتي به زد و بند پرداخت) دريافتند كه صاحب اصلي اين مملكت عمومه بسران اند و با جيره خوار ساختن آنان در اين كشور، «هر غيرممكني را مي توان ممكن نمود.» (۲۳۸)

اینجا هدف شناخت "کارگزاران فرهنگی" این سیاست است و بعنوان نماینده بارز این گروه "ادوارد براون" را برمی‌گزینیم و می‌کوشیم، نگرش او به جنبش بابی را در چهارچوب سیاست یاد شده دریابیم. ستایش براون (که همه جا خود را "غم‌خوار حقیقی ایران!" می‌نامد) از اسلام حد و مرزی نمی‌شناسد:

«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 می‌کنم.» (۲۳۹)

او در این 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.» (۲۴۰)

بر این زمینه، کینه و دشمنی براون با بابیان قابل فهم است! البته او "زیرک" تر از آنستکه دشمنی اش را چون عمامه‌بسران، با دشنام‌گویی برملا سازد. هدف او برانگیختن دشمنی است و راه آن، واژگونه نشان دادن جنبش بابی. او که «تاریخچه پر حادثه و گسترش همه‌جاگیر» (۲۴۱) بابت را شناخته، بخوبی نیز دریافته است که:

«جنبش بابی و بهائی یکی از بارزترین تظاهرات روحیه ایرانی در زمان ما است.» (۲۴۲)

اما او "روحیه ایرانی" را بر نمی‌تابد، تا جنبش بابی را ارج نهد. براون که این جنبش را "برق مهیب" قلمداد می‌کند، باب را "یک زندانی بیچاره" می‌نامد و خوش دارد که بابیان با "ایرانیان" و ایرانیان با بابیان 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.» (۲۴۳)

«در خراسان، مازندران و دیگر نقاط کشور پیروان مسلح او (باب) در همه جا دیده می‌شدند.» (۲۴۴)

این دروغ بزرگ تاریخی در خدمت آنستکه دشمنی با بابیان را توجیه کند و مردم ایران را بر علیه آنان بشورانند. جالب است که "چپهای" ایرانی نیز همین تصویر را خوش آمده، و آنرا نشر داده‌اند. تأکید بر این واقعیت تاریخی موردی ندارد که بابیان در بیرون از قلعه‌ها هیچگاه مسلح نبوده‌اند و حتی در قلعه شیخ طبرسی تنها با شمشیر می‌جنگیده‌اند!

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 ابعادی فاجعه‌انگیز برخوردار گشت و برنده‌ترین سلاح را برای پیگرد وحشیانه "بابیان" بدست عمامه‌بسران ایرانی داد. بدین معنی که چون ستیزه‌جویی و اسلام، بدرستی در ذهن تاریخی ایرانیان مترادف‌اند، کافی بود با ستیزه‌جو قلمداد کردن آنان دیواری مصنوعی میان "ایرانیان مسلمان" و "بابیان" برپا گردد. از جمله کسانی که از این سلاح استفاده "شایانی" 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.» (۲۴۵)

بیک کلام، ادوارد براون تنها از دیدگاه منافع اسلام به تاریخ ایران می‌نگرد و واژگونه سازی او درباره جنبش بابی چنان در خدمت بابی‌ستیزی قرار داشت که سه نسل از مبلغان عمامه‌بسر و کلاهی اسلام را، (از علامه قزوینی

تا محیط طباطبایی) جیره‌خوار 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 خود و در آن ملحوظ نبود.»! (۲۴۶)

واقعاً عجیب است، ادوارد براون مسیحی، که تا آخر عمر هر یکشنبه به کلیسا می‌رفت، چنان «محبتی به عالم اسلام» داشت که حتی «خدمت به وطن» اش را نیز فراموش کرده بود!

واقعیت اینست که در آثار براون تنها چیزی که نمی‌توان 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 کارگذاران این سیاست است. کتاب او، «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی»، با ترجمه روان به فارسی، جزباز یافت دورویی و تباهی شیعه‌گری در میان «ایرانیان» نیست و تکرار آن چیزی است که یک افسر انگلیسی بنام میتفورد، سه سال قبل از جنبش بابی بیان داشت:

«ایرانیان امروز پست‌ترین نژادی هستند که در حیات یک ملت ظاهر شده باشند... می‌باید کاری سهمگین در پیش گیرم تا بتوانم تک به تک آن همه فساد را، که توهین به عالم انسانی است، باز گویم.»! (۲۴۷)

کتاب «حاجی بابای اصفهانی» تنها یکی از تراوشات قلمی این پرچم‌داران واقعی استعمار است، که در آستانه ورود ایران به دوران جدید، ضربه‌ای ویرانگر بر اعتماد به نفس و خودآگاهی ملی ایرانی، وارد آوردند و می‌توان نشان داد که در عقب نگاهداشتن ایران، تأثیری افزون‌تر از «دیپلماسی مزورانه انگلیس» داشته‌اند. جیمز موریه از قول «حاجی بابای اصفهانی» می‌نویسد:

«به ایرانیان دل مبندید که وفا ندارند و سلاح جنگ و آلت صلح ایشان دروغ و خیانت است.» (۲۴۸)



گروه دیگری که در شناخت بابت کوشیده‌اند. «چپ»‌های ایرانی‌اند، که آثارشان در درجه اول بیانگر همزادی اسلام‌زدگی و کژاندیشی استالینیستی در تاریخ معاصر ایران است و تحقق پیش بینی داهیانة کسروی، مبنی بر اینکه، اذهان آکنده از شیعه‌گری، مبانی مشروطه که هیچ، حتی از «مبادی مارکسیستی معجون مهوعی پدید خواهند آورد.»

بعنوان نماینده این گروه، محمد رضا فشاهی را برگزینیم و اشاره‌ای داریم، به بررسی او درباره جنبش بابی با عنوان: «واپسین جنبش قرون وسطایی ایران در دوران فتودال!»

فشاهی با آنکه ادعا دارد، «این رساله اثری تحلیلی است» و او راه «متقدمین مارکسیست» اش، ایوانف و طبری، را ادامه می‌دهد، لازم می‌بیند خود را در مقابل «لعن و طعن و تکفیر نویسندگان ایرانی» بیمه کند و چون می‌داند، «نقل کفر کفر نیست!»، تا بدانجا می‌رود که بیکباره ارزش اثر خود را هیچ می‌کند:

«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 جمله آنرا با معتبرترین اسناد و منابع همراه خواهم کرد.»! (۲۴۹)

باید پرسید، فشاهی از کدام "مدعیان" واهمه دارد که حتی متوجه نیست، رساله‌ای که هر جمله و حتی کلمه‌اش، "برمعتبرترین آثار و اسناد" متکی است، تکرار و حداکثر دستچینی از همان آثار و اسناد است و الزاماً از تفکر "تحلیل‌گر" خالی؟

فشاهی در "رساله تحلیلی" اش می‌کوشد جنبش بابی را "واپسین جنبش توده‌های روستایی و شهری در دوران فتودال ایران" نشان دهد. برای این منظور لازم می‌بیند اشاراتی در باره "خواسته‌های مساوات‌طلبانه و مزدکی" (!) در آثار باب بیابد. و چون جوینده یابنده است می‌نویسد:

«در باب چهاردهم از واحد پنجم بیان، مطهرات... را چند چیز می‌داند که از جمله آنهاست: آب، آتش، هوا، کتاب بیان و خاک... (باب) بشکلی مبهم از خرید و فروش آنها اظهار نارضایتی و آکراه می‌کند و خرید و فروش آنها را جایز نمی‌داند... 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.» (۲۵۱)

فشاهی یا نمی‌داند و یا فراموش می‌کند که باب استفاده از ظروف طلا و نقره را نیز آزاد اعلام نمود، وگرنه شاید اینرا نشانه هواداری او از "سرمایه‌داری" قلمداد می‌کرد!

سخن از اینست که چون "تفکر" استالینیستی اصولاً برای "روبنای" اجتماعی و بویژه آزادی ملی و مذهبی ارزشی قایل نیست، و اینها را تنها زایده "مناسبات تولیدی" می‌یابد. برای فشاهی مهم آنستکه جنبش بابی را به نحوی در "سلسله جنبشهای دهقانی دوران فتودال" بگنجاند. چنانکه جنبشهای "ضد خلافت عربی" را نیز از جمله "جنبشهای ضد فتودالی" می‌شمرد! فشاهی آنجا که دیگر هیچ "مدرکی" برای سرهم کردن این سناریو نمی‌یابد، برای باب تعیین تکلیف می‌کند:

«او (باب) نمی‌توانست به مسئله مساوات اجتماعی و اندیشه‌های مساوات‌گرایانه مزدکی که در طول قرن‌ها در خون و پوست و گوشت روستایی ایرانی ریشه دوانده بود و بارها در جنبشهای ضد فتودالی و ضد خلافت عربی... تجلی نموده بود، اعتنایی نداشته باشد.» (۲۵۲)

و افسانه می‌پردازد که:

«رهبران بابی به این نتیجه رسیده بودند که بهترین وسیله برای جلب توده‌های روستایی و شهری به جنبش، ترویج اندیشه‌های مساوات‌گرایانه مزدکی در میان آنان است.» (۲۵۳)

فشاهی با سماجت از دیدن "جنبش بابی" بعنوان يك جنبش رفم مذهبی سر باز می‌زند و نمی‌تواند دریابد که گرویدن توده‌های روستایی و شهری به بابت، درست به همان سببی بوده است که نسل‌های پیش از آنان را نیز به گرویدن به "جنبشهای ضد فتودالی" وامی‌داشت و آن مبارزه با "ضد فرهنگ عربی" بعنوان مخرب "روبنای" جامعه ایرانی بود.

برعکس، برای "مارکسیست" ما، هر جنبش و انقلابی ارجمند است، مگر آنکه با اسلام درافتد، آنجا که پای نفی شیعه‌گری بمیان می‌آید، فشاهی بیکباره چهره عوض می‌کند و بر موضع عمایه‌بسران نشسته، بر باب خرده می‌گیرد 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 توده‌های شهری و روستایی را که یک‌هزار و اندی سال بود پذیرفته بودند که دین اسلام ناسخ تمام ادیان و پیامبر اسلام، خاتم پیامبران است، از اطراف باب پراکنده ساخت.» (۲۵۴)

با توجه باینکه «توده»‌هایی که به جنبش بابی پیوستند، در اکثریت قاطع بدان وفادار ماندند، باید پرسید برای «پژوهشگر مارکسیست» ما، چرا نفی باورهای هزار ساله «توده‌ها»، بزرگترین اشتباه است؟ اصولاً با این «توده‌های لهیده و زبون»، «پیروزی» یک 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»؟

می‌دانیم که برای ملایان، ادعای قائمیت نمی‌توانست از انسان عاقلی سر بزند و اگر چنین بود حکمش به مجلس پرداختن احتیاج نداشت. از این نظر آنچه یک «مارکسیست» ایرانی می‌نویسد، «جالب» است:

«باب در یک حالت نزدیک به جنون دست از مقام نماینده امام (برداشت) و مدعی مقام امامت و سپس پیامبری (گردید).» (۲۵۵)

واقعاً پرسیدنی است، فشاهی چه علاقه‌ای به پیروزی «توده‌ای» مذهب‌زده به رهبری یک «مجنون» دارد، که از علل شکست آن سخن می‌راند؟

«ایراد» دیگر پژوهشگر «مارکسیست» ما افشاگر موضع واقعی او در پس واژه پراکنی «چپ» روانه است! فشاهی «برخلاف» عمامه‌بسران که بر عربیهای باب ایراد گرفته‌اند، بر او می‌تازد، که چرا قسمتی از آثارش را به عربی نوشت؟!:

«نیک می‌دانیم که هر پیامبری که ظهور کرد، کتاب خود را به زبان قوم خود تحریر کرد.» (۲۵۶)

برای آنکه دریابیم، این «ایراد» از کدام سو برمی‌خیزد، کافیست بدانیم، در این جمله، با آیه‌ای از قرآن روبرویم! (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه، سوره ابراهیم آیه ۴).



در فصلی که گذشت، نتایج بررسی جنبش بابی از دیدگاه تاریخی - اجتماعی ارائه شد. بدلالی که بر خواننده پوشیده نماند، بر نقش‌رهایی بخش این جنبش بعنوان حرکتی که می‌رفت تا مرز میان قرون وسطا و عصر جدید را در شرایط ایران درنوردد، تکیه کردیم. با مقایسه میان جنبش بابی و فرقه شیخی برخی مکانیسم‌های فرقه‌گرایی، و تفاوت آن را با جنبش انقلاب فرهنگی برشمردیم و در اشاراتی به تحولات اروپا در پنج قرن اخیر و بویژه نقش تعیین‌کننده «پروتستانیسیم» و دگراندیشی مذهبی، نشان دادیم، که جنبش بابی در صورت پیروزی می‌توانست به تحولاتی مشابه و حتی قاطع‌تر، ژرف‌تر و پرشتاب‌تر دامن زند.

علت بازماندن جنبش بابی را نه در ضعف آن، بلکه در قدرت ستیزه‌خو و نفوذ فلج‌کننده مذهب مسلط مطرح نمودیم. همچنین نشان دادیم که با وجود سیزده قرنیه که از «تسلط اسلام بر ایران» می‌گذشت، قطب‌ی «ایرانی» در

جامعه همچنان پابرجا بود و استقبال وسیع ایرانیان و گسترش عمیق جنبش بابی در بطن جامعه نمایانگر این واقعیت است. اینهمه، بمنظور افشای بی‌پایگی ادعایی است، که ظهور جوامع مدنی را يك ویژگی "غربی" قلمداد می‌کند و عقب ماندگی "شرق" و بویژه ایران از چنین تحولی را، امری ذاتی تلقی کرده، علت تداوم رونمای قرون وسطایی، علیرغم "رشد مناسبات سرمایه‌داری" را در نمی‌یابد.

اینک سخن دربارهٔ بابت را با بحثی بر همین محور به پایان می‌بریم.

تشبیه جامعهٔ 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 می‌توان یافت. جامعه‌شناسی مدرن بر این تکیه دارد که بافت و کنش‌های درونی و برونی جوامع بشری، به درجه‌ای از کنش‌ها و واکنش‌های بدن انسان پیچیده‌تراند. با اینهمه هنوز هم در چهارچوب همین تشبیه (آنالوژی) می‌توان بسیاری قانونمندیهای تحول اجتماعی (از جمله رابطهٔ زیرینا و روبنا به منزلهٔ رابطهٔ جسم و ذهن) را، هر چند در سطحی ساده‌تر، اما قابل فهم‌تر 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 می‌دارد. از "حافظهٔ تاریخی" جوامع یاد می‌کنند و از "بیماریهای معنوی" و یا "بنیهٔ اقتصادی" سخن می‌رانند. از همین دیدگاه، جامعهٔ دوران ماقبل مدنی (قرون وسطایی) را می‌توان دوران نابالغی و قیمومت انسانی ارزیابی کرد و تحول بسوی جامعه‌ای که بر خودآگاهی و خردجمعی اعضایش متکی است. "دوران گذار به بلوغ اجتماعی"، مولوی که "خون آشامی" را ویژگی "دوران جنینی" می‌داند و یا حافظ که "عالمی نو و آدمی نو" می‌طلبد، به همین معنا توجه داشته‌اند.

باب نیز با واقع بینی شگرفی از همین دیدگاه، دوران پیش از ظهور بابت را به دوران کودکی و نابالغی تشبیه، و بابت را به روشنی دوران نیل به بلوغ اجتماعی (مشخصاً ۱۲ تا ۱۴ سالگی) شمرده است. همین نفی باورهای پدران و انتخاب باورهایی جدید، برآستی نیز اولین قدم در راه بلوغ انسانی و اجتماعی است؛ زیرا "انتخاب"، عقل را بر می‌انگیزد و خرد را می‌شکفد. با دگرگونی معیارها و ارزشهای قرون وسطایی، انسان به تفکر دربارهٔ معیار هستی و ارزشهای زندگی وادار می‌گردد و به خیزش و جنبش، می‌کوشد در کار جهان و چرخش گردون به مراد خود دست یابد.

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

حافظ

از این دیدگاه نیز جوامع اروپایی بکمک پروتستانیسیم و بکرسی نشستن دگراندیشی مذهبی؛ در کشاکش‌های خون‌آلود قرون پانزده و شانزده، در راهی قدم گذاردند که اکنون هرچند تازه به نیمهٔ آن رسیده‌اند، اما با طی آن در پنج قرن اخیر (در مقایسه با "جهان سوم") با "بلوغی" نسبی دست یافته‌اند. از سوی دیگر ایران با وجود "بزرگسالی"، در گذرگاهی میخکوب گشت که پیروزی جنبش بابی بمنزلهٔ عبور از آن می‌بود.

در اینجا قصد آن نیست که با توصیف این نابالغی و عقب‌ماندگی، نمک بر زخم جانکاهی بپاشیم، که روشنفکران و روشنگران اجتماعی ایران در دوران معاصر توصیفگر آن بوده‌اند، بلکه نشان دادن مرحله‌ایست که گذار موفقیت‌آمیز از آن می‌توانست کوشش روشنگری از آن دوران تا به امروز را به مجرای بی‌اندازد که راه ترقی و

تعالی ایران نیز بود.

مراحل رشد در زندگی انسان، از کودکی تا بلوغ، ویژگی‌های خود را دارند، و آنگاه راه بسوی آینده را هموارتر می‌سازند، که با موفقیت پشت سرگذاشته شوند. در این صورت نگاه به گذشته انسان و تاریخ جامعه، به تجربیات تلخ و شیرین و "کودکی"‌ها نیز، موجد سرخوشی و غرور است. با اینهمه جای خوشبختی است، که در این تشبیه، تفاوتی میان زندگی فرد انسان و جوامع بشری وجود دارد و آن اینکه مراحل اولیه رشد فرد انسان تا حد زیادی آینده او را نیز تعیین می‌کند، در حالیکه جوامع بشری نسل به نسل نوگشته، امکان می‌یابند، بر شکستهای گذشته غلبه کنند و به سوی آینده راه بگشایند.

از این دیدگاه می‌توان پاسخ‌گو، که چرا، آنچنانکه شاید انتظار می‌رود، بایان راه ستیزه‌جویی با اسلام را در پیش نگرفتند و حتی مثلاً آثار باب و دیگر بایان حاوی مفاهیم اسلامی است؟ برای بایان، دوران اسلامی به عنوان مرحله‌ای پشت سرگذاشته شده تلقی می‌گشت و آن خواب‌آلودگی‌ای بود، که اینک از آن بیدارگشته بودند. به همین دیدگاه، برخورد بایان به اسلام را می‌توان با برخورد اروپاییان امروز با اساطیر و افسانه‌های یونانی مقایسه نمود!

دیگر آنکه ستیزه‌جویی، خود محور اصلی "فرهنگ اسلامی" در تقابل با فرهنگ مدنی و ایرانی را تشکیل می‌دهد. چنانکه گفتیم "اسلام شناسی" از مجال این نوشتار خارج است. تنها اینکه، اسلام بعنوان دین اعراب بدوی، محمل ویژگیهای بدویت نیز هست. ستیزه‌جویی و خشونت از مبادی این "فرهنگ" است و هر نوع ستیزه‌جویی با اسلام در واقع تنزل به این سطح است و نمی‌تواند به رهایی از آن منجر گردد. تجربیات تلخ تاریخی ایرانیان مؤید این نظر است و بیک کلام می‌توان گفت، تمام کوشش پرچمداران فرهنگ ایران در درازنای "تسلط اسلام" نیز همین بوده است که ایرانیان را در جبهه‌ای وسیع به سطحی بالاتر از بدویت ارتقا دهند تا امکان غلبه بر آن فراهم آید.

مشکل است، اما باید پذیرفت که ستیزه‌جویی با ماهیت فرهنگ بدوی پیوند ناگسستنی دارد و غلبه بر یکی بدون دیگری امریست غیرممکن. سخن از آنستکه تنها راه غلبه بر بدویت، ارتقا به همزیستی مسالمت‌آمیز است که خود به معنی جایگزین کردن تفکر، بجای واکنش‌های روانی و عصبی است.

راهی که بایان 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 ستیزه‌جویانه که از طریق اسلام روح جامعه ایرانی را آغشته، درهم شکسته شود. باب از یک سو پرداختن به فقه و کلام و فلسفه (اسلامی) را ممنوع ساخت و از سوی دیگر از بایان می‌خواست، با پیوند حرف و عمل، و زیستن به ویژگیهای انسانی و مدنی در راه "خلق جدید" گام بردارند:

«نهی شده است از انتشار علوم که فایده نداده و انسان را بی‌نیاز نمی‌کند، مانند علم اصول و منطق و

قواعد فقهیه و حکمی و علم لغاتی که غیر مستعمله است و نظایر آنها.» (بیان، باب‌هاش از واحد رابع)

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 بایبان می‌خواست که خود داور اعمال خویش باشند. بهشت و جهنم آن جهانی را نفی می‌کرد و بلوغ معنوی را “بهشت” و عقب‌ماندگی را “جهنم” اعلام نمود. باب در ردّ خودکامگی اسلام، نهایت انسان‌دوستی را به نمایش گذارد. از حرام دانستن کتک زدن کودکان، تا “مردی که دیگری را بزند ان بیاندازد، تا ۱۹ روز زنش را بر او حرام می‌شود»!، بنیانگذار بابت چنان سطحی از انسان‌دوستی را هدف گرفت، که نه تنها در ایران آنروز مطرح ساختنش شهادت بسیار لازم داشت، بلکه در اروپای قرن نوزدهم حتی بصورت ایده‌آل “خیال پردازان” نیز مطرح نبود.

از این دیدگاه می‌توان و باید جنبش بابی را دارویی تلقی کرد که در زمان خود می‌توانست درد جانکاهی که جامعه ایرانی را از تحرك باز داشته بود، درمان کند. آری، در آثار باب و پیروانش نمی‌توان نسخه‌ای آماده برای شکوفایی و نوسازی جامعه یافت. با توجه به اینکه از ظهور پروتستانیسم تا انقلاب فرانسه نیز اروپا می‌بایست سه قرن پرآشوب را پشت سرگذارد، چنین انتظاری ناپرآوردنی است. جنبش بابی در دوران شش ساله‌ای، که مورد بررسی قرار گرفت، می‌رفت تا اولین گام را از عمق قرون وسطای ایران به بالا بردارد. گامی تعیین‌کننده، که اگر از پیروزی باز نمی‌ماند، بیشک مکانیسم “افزایش تصاعدی” را دامن می‌زد و امروز از نیمه‌راهی که بدان رفته بودیم، ناچیز بنظر می‌آمد. چنانکه برای اروپائیان نیز ارزش تاریخی پروتستانیسم از ورای کشاکشهای خونریز مذهبی، رفته رفته پنهان می‌گردد. در حالیکه اهمیت این قدم اساسی در آثار روشنگران قرون پیش بخوبی شناخته شده بود و مثلاً انگلس نوشت:

«لوتر نه تنها طویلۀ اوژیاس کلیسا را روفت، بلکه... انجیل را با آهنگ سرود پیروزمندانه‌ای درهم آمیخت.

سرودی ملهم از ایمان به پیروزی، که مارسیز قرن شانزدهم بود.» (۲۵۷)

«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 قدمهای عظیم به پیش رفت و می‌توان گفت که از نظر سرعت زمانی، در مقایسه با نقطه عزیمت خویش دارای افزایش تصاعدی گردید.» (۲۵۸)

آری، استقلال علوم از الهیات و اصولاً توسعه علمی، خود به پیش زمینه‌ای نیاز دارد و آن بقول کانت “رفع عدم بلوغ از آنان یعنی رفع قیوموت روحی انسان” است. تنها با رفع این قیوموت است که انسان و جامعه به “فرهنگ” دست می‌یابند و چنانکه گرامشی قری دیرتر بیان داشت، «فرهنگ “همانا” نیل به آگاهی بالاتریست که به کمک آن شخص به درک ارزش تاریخی خود و عملکرد خود در زندگی و حقوق و وظایفش توفیق می‌یابد.» (۲۵۹) و درست همین انسان خودآگاه، صادق و مغرور، آزاد و عارف به خویش و فضایل اخلاقی اش، سنگ بنای هر جامعه متمدنی را در هرجای دنیا تشکیل می‌دهد. برآمدن چنین انسانی نیز بی‌گفتگو خمیره و درونمایه رستاخیز بابی را تشکیل می‌داد.

با این وصف، پرسیدنی است که چرا “کسروی‌ها” و “آدمیت‌ها” در بابت این درونمایه را نشناخته‌اند و از کشش عظیم آن برای ایرانیان غافل مانده‌اند؟ بدون شك راه به این شناخت تنها برای کسانی پیمودنی است که هم

دردکش اسلام باشند و هم فرهنگ تاریخی ایرانی را بشناسند.

مثالی بزنیم. بسیار کسان که در بارهٔ بابت قلم بدست گرفته‌اند، حضور خورشید و ستایش نور در همهٔ آثار بابی را بجای آنکه بعنوان تداوم نگرش ایرانی از میترائیسم تا "فلسفهٔ نور" شیخ اشراق ارزیابی کنند، آنرا به "خورشید پرستی" باب نسبت داده‌اند؟! باید گفت، اگر از درون ذهن شیعه‌زدهٔ اینان به تاریخ تفکر ایرانی بنگریم، جز "خورشید پرست" نمی‌یابیم!

چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم
نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

از سوی دیگر، عبرت‌انگیز است که همهٔ ردیه‌نویسان، بر باب خرده گرفتند که "عربی‌های غلط" بهم بافته است! اما هیچکس از غلط یا درست بودن آثار فارسی او سخنی نگفته است!! برای عمامه‌بسران که عمری را در یاد گرفتن عربی تلف کرده بودند، مهم آن بود که عربی‌های باب را با "صرف و نحو" مکتبی‌شان، که بدان "فضل" می‌فروختند، محک زنند. در حالیکه برای فارسی، نه دستور زبانی می‌شناختند و نه اصولاً این زبان را آنقدر ارج می‌گذاشتند که برای نوشتن بدان به قواعدی قایل باشند!

اختصار این بررسی، امکان نگرش به جوانب گوناگون این بحث را از دست نگارنده می‌رباید. تنها برای آنکه کلیدی بدست داده باشیم اشاره می‌کنیم که، چنانکه در فصل "دین و فرد و جامعه" گذشت، شادی و سرخوشی انسانی پیوندی گسست‌ناپذیر با ویژگی‌های برتر انسان دارد و برانگیزندهٔ خرد انسانی است و خود نشانهٔ این برانگیزختگی. ناگفته پیداست که این جنبه به چه حد، با اسلام غم‌انگیز در تضاد قرار دارد. فردوسی در این باره می‌گوید:

چو شادی بکاهد، بکاهد روان
خرد گردد اندر میان ناتوان

و در سنگنبشتهٔ استخر آمده: خداوند بزرگ اهورمزدا که این بوم آفرید، که آن آسمان آفرید، که شادی آفرید مردم را! (۲۶۰)

از این جنبه جالب است، که ببینیم باب در بارهٔ فاجعهٔ "قلعهٔ شیخ طبرسی" نوشت:

«خاک زمینی که ملا حسین در آن مدفون است، اندوه و غصه هر محزونی را به فرح و شادی تبدیل می‌کند.» (۲۶۱)

تکیه بر چنین بنیان فرهنگی است که بابت را برای مردم ایران جاذب می‌ساخت و باعث می‌شد آنان که به "غریزهٔ فرهنگی" (و یا به اصطلاح باب، به "فطرت")، پیام بابیان را درک می‌کردند، بدون آنکه باب را دیده و یا آثارش را خوانده باشند، گهگاه با شنیدن جمله‌ای از او بابی شوند!



در این بررسی، ارزیابی نظری از محتوی اجتماعی-تاریخی جنبش بابی، بر مقایسهٔ آن با جنبش لوتری در اروپا قرار گرفت. در نظر اول، مقایسهٔ دو جنبش کاملاً متمایز در دو "نقطهٔ تاریخی" متفاوت، در وهلهٔ اول صحیح بنظر نمی‌رسد، اما قوانین رشد تاریخی و اجتماعی ابزار چنین بررسی را بدست می‌دهند، 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 پایه‌های درست صورت گیرد. روشن است که نبود چنین تاریخی پیش از آنکه ناشی از کم‌همتی 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 اینهمه شناخت درست از جنبش بابی ایجاب می‌کند، برخی نقاط تمایز در زمینه تاریخی برآمدن این دو جنبش را برشمریم:

یکم، تفاوت میان اسلام و مسیحیت در محتوای ذهنی و عملکرد اجتماعی- تاریخی است، که اسلام برآمده از "دورانی تاریخی" به مراتب عقب‌تر از مسیحیت، با خشونت‌های بیشتر بر مخالفان خود شمشیر می‌کشد و ادامه حیاتش را در گرو نابودی هر نوع دگراندیشی می‌یابد. آری، مسیحیت از نظر "زمانی" پیش از اسلام برآمد، اما تنها پس از آنکه توسط "فلوتین" و "آگوستین" به تفکر یونانی و بویژه منطق ارسطویی آغشته گشت، توانست بر رونای قرون وسطایی اروپا سوار شود و بدین لحاظ يك "دوران تاریخی" از اسلام جلوتر است. 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 دست‌آوردهای فکری و فرهنگی اروپاییان در کشورهای گوناگون نیز شده است. خاصه آنکه پس از سقوطش از اریکه قدرت انحصاری در نتیجه انقلاب کبیر فرانسه، برای آنکه بتواند نفوذش را حفظ نماید، مجبور شد جنبه‌های انسان‌دوستانه را تقویت کند، در حالیکه اسلام ماهیتاً با قدرت‌مداری انسان‌ستیز توأم بوده و هست.

دوم، جوامع اروپایی بعنوان "بازماندگان" امپراتوری رم، هر چند از سرچشمه مدنیّت و تفکر یونانی نوشیدند، اما جوامعی هستند که تازه پس از تلاشی این امپراتوری قوام یافتند و بویژه در مرکز و شمال اروپا تاریخ اجتماعی و فرهنگی بسیار کوتاهی را (در مقایسه با تاریخ شش هزار ساله ایران) پشت سر دارند. بدین سبب نیز در فرهنگ‌شان، مسالمت‌جویی و منش مدنی به کیفیت جوامع کهن شرق عجین نگشته است.

ایران، پیش از تهاجم اعراب، به پایان "عصر فتودالیسم" و دوران "قرون وسطایی" خود نزدیک می‌شد 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 دست‌آوردهای تفکر فلسفی و اجتماعی ایرانی، مصالح بسیاری برای بنای جامعه مدنی و برآستی انسانی یافت می‌شود و از همین روست که تمامی جنبشهای "مترقی" در تاریخ پس از اسلام (بویژه در جنبش بابی که می‌رفت تا "نقطه عطفی" را در تاریخ ایران بوجود آورد) با کوشش در راه حفظ و "احیای" مظاهر فرهنگ و تفکر ایرانی روبرویم و دیگر گفتن ندارد، که مسالمت‌جویی و نرم‌خویی انسانی، درونمایه اصلی این فرهنگ و منش را تشکیل می‌دهد.

این دو وجه تمایز و بسیاری عوامل ریز و درشت دیگر ما را با منظره‌ای دردناک و متناقض روبرو می‌سازد: در اروپا پروتستانیسیم که در وهله اول تنها شراره خشم توده‌های روستایی را برافروخت، ناقوس مرگ قرون وسطا را بصدا در آورد. در حالیکه در ایران جنبشی عمیقاً مسالمت‌آمیز و فرهنگی، متشکل از سرآمدان جامعه در نهایت ژرفی تفکر، هوشمندی و اراده راسخ، به شکستی خونبار انجامید. در برابر چنین منظره‌ای این قلم را توانایی نیست که بابت را از دیدگاه نظری و محتوای فکری با پروتستانیسیم

مقایسه کند و با برشمردن برتری‌های آن، ناخواسته به غروری بی‌جا دامن زند. همینقدر بگوییم، که حتی اگر از سیر تفکر در ایران پیش از اسلام بگذریم، مقایسهٔ بابت با فرازهای تفکر فلسفی و خرد عقلی، در آثار بزرگانی چون مولوی و سهروردی، تا حلاج و ملاصدرا، بیانگر تداوم افکار آنان در آثار باب است. با اینهمه یکسره از بررسی فلسفهٔ بابی چشم می‌پوشیم و به طرح این ادعا بسنده می‌کنیم، که بر رفیع‌ترین قله‌های تفکر عقلی (مشایی) ایران بنا کرده و این بنا را در رفعت و نمایی تازه به تجلی در آورده است.



یکی از گمراهی‌های بزرگ در رابطه با روشنگری ضد مذهبی، آنستکه تصور می‌رود مذهب را باید و می‌توان در بُعد تاریخی‌اش انکار نمود. بدین معنی که گفت، هر آنچه در ده هزار سال دورهٔ تسلط آن اندیشیده گشته، باید به کناری افکنده شود. این بویژه در کشورهایی مانند ایران که هنوز این دورهٔ تاریخی را پشت سر نگذارده‌اند، به ”بریدن از تاریخ“ و ”گسست در فرهنگ موجود در جامعه“ تعبیر می‌گردد. در حالیکه، درست آویختن به دامن ”خرد عقلی“، انسان را قادر می‌سازد، به تاریخ بعنوان روندی پویا و زایا نگریسته، از بهترین دست‌آوردهای اندیشهٔ گذشتگان بهره برد.

واقعیت اینستکه همهٔ جوامع بشری، تا پیش از تسلط روشنگری در اروپا، در زیر سلطهٔ مذهب، بعنوان يك عامل روینایی عمیق و پایدار بسر برده‌اند و ناگزیر هر چه در این دوران طولانی، در زمینهٔ ”تولید فکری“ فراهم آمده، به ”سرمایهٔ مذهب“ بدل گشته و به باروری این درخت تنومند انجامیده است و درست با غلبه بر تاریخ اندیشی مذهبی است که می‌توان کلیهٔ این دست‌آوردهای نسلهای متمادی و متفکران بزرگ را در چهارچوب شایسته و روند تکاملی آن درک نمود و از آن امروز نیز بهره برد.

بهترین نمونه، تاریخ فلسفهٔ اروپایی است. این تاریخ از دیدگاه امروز، از یونان آغاز می‌شود و با تکانه‌ای عظیم در عصر رنسانس، به دوران ما می‌رسد. دیگر کسی بدنال آن نیست که بگوید افلاطون و ارسطو از جامعهٔ برده‌داری برخاسته‌اند و یا دکارت و پاسکال تا چه حد مذهبی و سرسپردهٔ کلیسا بوده‌اند! بلکه، تنها دست‌آورد اندیشهٔ آنان بعنوان مرحله‌ای در سیر پویای تفکر بشری مطرح است. این وضع در کشورهایی که به روشنگری ضد مذهب قرون وسطایی دست نیافته‌اند، برعکس است، آنچه که ”سینا“ها، ”سهروردی“ها و ”ملاصدرا“ها اندیشیده‌اند و درست در تقابل با تاریخ اندیشی اسلامی ارائه داده‌اند، برای نسل امروز که در جهت رهایی از اسلام می‌کوشد، معنی و مفهومی ندارد و راه استفاده از آن بسته است!

از این فراتر، می‌توان نشان داد، هر چه دوران روشنگری ضد مذهبی در جامعه‌ای دیرتر ظاهر گردد، گسیختگی از منابع تاریخی عقل و سقوط در سراسیمه‌ای اضمحلال فکری نیز شتاب بیشتری می‌یابد. تفکر اجتماعی، از زیربنای تاریخی‌اش جدا می‌شود و اندیشه از پرواز باز می‌ماند. بدین سبب، تمامی آنچه که در خدمت روشنگری، در یک قرن گذشته، در بارهٔ اینکه ایرانیان باستان چه برتری بی‌گفتگویی داشته‌اند و یا متفکران ایرانی به چه قله‌هایی دست یافته‌اند، به فروزان گشتن شعلهٔ تفکر در عصر حاضر نیا انجامیده است. چرا که آنچه این بزرگترین متفکران ارائه

داده‌اند، تنها می‌تواند بعنوان پله‌ای برای بالا رفتن و رسیدن به زمان ما مطرح باشد. چنین است که، مثلاً ”رینه دکارت“، با آنکه بزرگترین ”دست‌آورد فکری“ اش اثبات ”ماوراءالطبیعه“ بود، بنیانگذار فلسفه نوین اروپایی گشت! زیرا ارزش دکارت در این است که، با ”دقت ریاضی“ به این اثبات پرداخت و نشان داد، که چگونه باید منطق را بطور پویا و زایا در تفکر بکار گرفت. حال آنکه فلاسفه پس از او به همین شیوه، به نتایج کاملاً متفاوتی دست یافته‌اند.

از این دیدگاه با پدیده‌ای شگرف روبرویم: بسیاری از متفکران ایده‌آلیست و حتی ”مذهبی“، در اروپا طراحان ”نوزایی فرهنگی و مدنی“ بودند؛ در حالیکه در ایران گرچه بسیاری اندیشمندان از مرز ”الحاد کامل“ نیز گذشتند، ”نوزایی فرهنگی“ رخ نگشوده است. تفاوت عمده در این است که در اروپا با ظهور پروتستانسیسم 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 ”فرقه‌گرایان لوتری“ بودند، که با پرچم مذهبی به جنگ مذهب رفتند! از این نظر جالب است که بدانیم، دکارت در جوانی، سالها در کشاکش ”جنگهای سی ساله“ در کنار پروتستانها می‌جنگیده است.



بازگردیم به جلوه اجتماعی و نقش تاریخی مبارزان بابی. اکثر ”پژوهندگانی“ که در راه درک این پدیده کوشیده‌اند، چون خود در سیر قهقرایی تفکر اجتماعی در ایران قرار داشته‌اند، دوشادوش ”مستشرقانی“ که بردگی فکری ”شرق“ را در جهت ”حفظ آفایی“ شان تحکیم خواسته‌اند، از بابیت تصویری مخدوش و دهشتناک ارائه داده‌اند.

اینان ناتوان از درک جنبش زنده و پویای بابی، پس از دهه‌ها، اینجا و آنجا آثار باب و پیروانش را بدست آورده و تعجب نموده‌اند، که جز آیات و مناجات و برخی مسایل فلسفی بر سیاق اسلامی، چیزی در آنها نیافته‌اند! برای آنکه نشان دهیم تفاوت ره از کجا به کجاست، همین بس که، نه تنها باب علاقه‌ای به جمع‌آوری و انتشار آثارش نشان نمی‌داد (۲۶۲)، بلکه خود بابیان بدست خویش در مخدوش ساختن آنها کوشیده‌اند!

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 افشا و احیاناً جلب مجتهدان استفاده می‌بردند. بدین شیوه، که اثری از باب را به جوهر سبز می‌نوشتند و اثری از آثار متقدمان شیعه، مانند ”صحیفه سجاده“، را به خط سرخ. این دو اثر را در محضر مجتهدی ارائه می‌دادند و از او نظر می‌خواستند. پس از آنکه عمامه‌بسر ”بیچاره“، در تحسین نوشته بخط سبز و در تقبیح نوشتار بخط سرخ سخنها می‌گفت، افشا می‌ساختند، کدام به که تعلق دارد و این یکی از شیوه‌های برنده بابیان در جهت درهم شکستن نفوذ و قدرت درهم تنیده حکومتگران مذهبی بود!

بدین ترتیب آثار باب و دیگر بابیان، با آنکه تفکر فلسفی و اجتماعی در تاریخ ایران را به اوجی نوین تداوم بخشیده است، در چهارچوب جنبش بابی تنها وسیله‌ای در کارزار فرهنگی بود و برای ”بابیان عادی“، - چنانکه در نمونه ”سلمانی اصفهانی“ دیدیم- سرعت نزول آیات از محتوای آن اهمیت بیشتری داشته است!

بدین ترتیب پیام بایان را در درجهٔ اول نه در نوشتارهای بجای مانده، بلکه در خطابه‌های آنان باید جستجو کرد، تا بتوان علت استقبال مردم ایران را دریافت. زیرا واقعیت اینست که شمار عمامه‌بسرانی که به بایان 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 مبارزهٔ برانگیزانندهٔ بایان قرار داشت.

پیشوایان بابی نیز با این مردم به کلامی دیگر سخن می‌گفتند. با توجه به این نکته، جالب است ببینیم، باب در خطابه‌های خود به چه سادگی و صمیمیتی با مردمان گفتگو می‌نمود:

«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.» (۲۶۳)

آری، پس از قرن‌ها خفتی که ایرانیان از متولیان دین عربی کشیده و مجبور گشته بودند، به زبان مهاجمان، خدایی قاهر، منتقم و مکار (به استناد قرآن) را ستایش کنند، اینک می‌شنیدند، جوانی برآمده از شیراز، این ایرانی‌ترین شهر ایران، با ادعایی همسنگ بالاترین مدعیان، مردمان را به نیکی و سرافرازی می‌خواند. همین اگر جاذبهٔ عظیمی نمی‌یافت، جای شگفتی می‌بود!

کسانی که با ناباوری به گرویدن پر شمار ایرانیان به جنبش بابی نگریسته‌اند، از مبارزهٔ سهمناک و خون‌آلود این مردم با اسلام و متولیان غافل بوده‌اند و آنانکه پس از یک قرن در آثار باب بدنبال "شعارهای انقلابی" می‌گردند و چون جز سخنانی به سیاق کتب اسلامی نمی‌یابند، سرخورده می‌گردند، باید چشم بمالند تا ببینند، آنچه بایان می‌گفتند و بدان عمل می‌کردند، از دیدگاه مردمی که رنج‌کش شیعه‌گری بودند، به چه درجه از شهامت و روشن بینی تلقی می‌گشت.

ابیات زیر، منسوب به طاهره، بخوبی و کفایت، بیانگر خواست و برنامهٔ عمل بایان است:

دیگر نشیند شیخ بر مسند تزویر	دیگر نشود مسجد دکان تقدس
ببریده شود رشتهٔ تحت الحنك از دم	نه شیخ بجا ماند و نه زرق و تدلس
آزاد شود دهر ز اوهام و خرافات	آسوده شود خلق ز تخیل و توسوس
محکوم شود ظلم ببازوی مساوات	معدوم شود جهل به نیروی تفرس
گسترده شود در همه جا فرش عدالت	افشانده شود در همه جا تخم تونس

آثار خود باب نیز برای هر که گوشه‌گوشی برای شنیدن و هوشی برای دریافتن داشت، خالی از ابهام بود:

«وقتی که سیدالشهداء طلب ماء (آب) می‌نمود، سزاوار بود بلاغ ماء به او. و آلا سالی کرور کرور 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 يك جمله "دکانداری" رهبری شیعه را در "ذکر مصیبت حسین" برملا نموده، از ایرانیان می‌طلبد، که چشم بمالند و به جای اشک ریختن بر تشنگی "شهید کربلا"، قدمی در جهت خدمت به زندگانی این جهانی خود بردارند. همین يك جمله را اگر برنامهٔ عمل بایان تلقی کنیم، کافی است تا جایگاه عظیم‌شان را

در تاریخ معاصر ایران دریابیم.



ژرفش رستاخیز بابی در نفی شیعه‌گری را بدین قیاس نیز می‌توان دریافت: در ایرانی که در هر دهکوره‌اش یکی دو امامزاده حاجات این جهانی و آن جهانی شیعیان را می‌دهند، يك وجب خاك نبود، که آنچه را از جسد باب باقی مانده بود، دفن کنند!

”بایان“ پنجاه سال! (۱۳۱۶-۱۲۶۶ ق) این سمبل دشمنی رهبری شیعه را، اینجا و آنجا پنهان ساختند و چون دیگر امیدی به تحوّل اجتماعی در جهتی که این هدف را ممکن سازد، نمی‌رفت، آنرا به فلسطین (!) منتقل کردند و در دامنه کوه کرمل در حیفا، به خاك سپردند.

این در حالیست، که در گوشه و کنار ایران مدفن همه دیگر ”دشمنان“ اسلام، از جمله صوفیان نامدار به زیارتگاه بدل گشته است. از سوی دیگر چه اسفناك است که ”ردّیه نویسان“ به تمسخر برآمده‌اند، 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 بایان و خطر عظیم و بنیان برکنی که آنان در بابت می‌دیدند، آتشی نیست که پس از يك قرن و نیم فروکش کرده باشد. نشانه این خشم آنکه در همان ماههای اول بقدرت رسیدن این رهبری، بسال ۵۸ خانه محل تولّد او را در شیراز با خاك یکسان کردند.

قابل تعمق است که پس از يك قرن و نیم که از برآمدن جنبش بابی می‌گذرد و توده مردم که هیچ، تحصیلکرده‌های ایرانی نیز از این جنبش جز نامی نشنیده‌اند، بابت در ذهن تاریخی حاکمیت شیعه چنان اثرات عمیقی بجا گذارده است، که حتی اکنون که به آرزوی هزار ساله خویش رسیده و ظاهراً بر مسند قدرت با مسایل و دشمنان کاملاً متفاوتی روبروست، هنوز هم در پی نابودی کوچکترین نشانه‌ای از سید باب و جنبش منسوب به او هستند. و آلا خانه‌ای کوچک، در کوچه پس کوچه‌های شیراز چه خاری در چشم این حاکمیت بلامنازع می‌توانست باشد؟

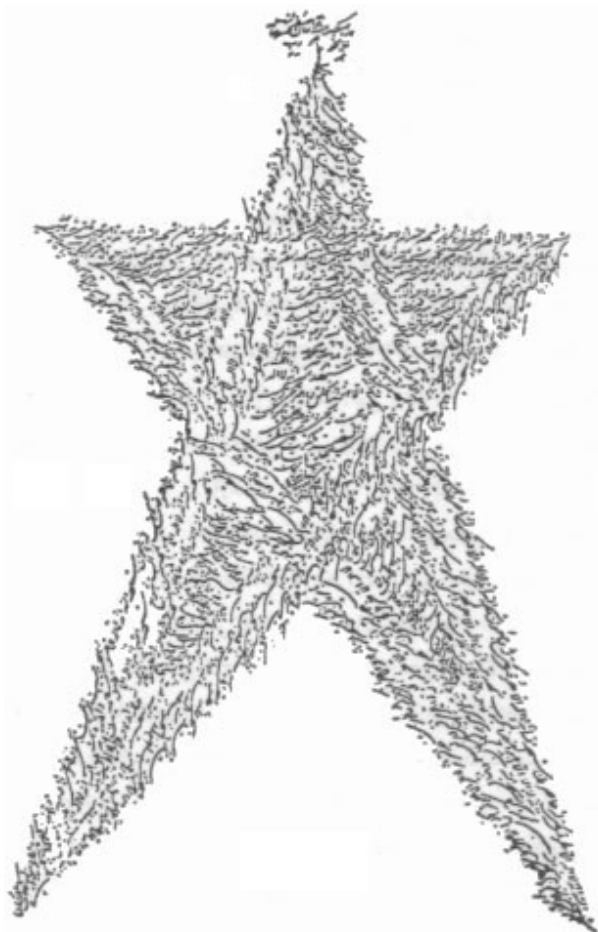
نگارنده این فصل را نمی‌تواند به پایان برد، پیش از آنکه بار دیگر از مهمترین و ارزشمندترین ویژگی بابت سخن گوید.

این ویژگی چنانکه اشاره رفت، مربوط به مقامی است که باب برای انسان قایل گشت. اینجا از نقل گفتارهای او در این باره صرف‌نظر میکنیم و به سمبلیک روی می‌آوریم:

در آثار باب به نقش ستاره‌ای برمی‌خوریم، که بطور نمادین هیکل انسان را نشان می‌دهد. این ستاره، بعنوان بخشی از ”اسم اعظم“، سمبل بابت قرار گرفت. در توصیف آن می‌توان گفت، اگر مدنیت اروپایی، انسان را در بالاترین مقام، همچون دانه مرواریدی می‌داند در گردنبندی از مروارید، همه یکسان و برابر حقوق (۲۶۴)، بابت هر انسانی را ستاره‌ای می‌خواهد که بر مداری ویژه سیر می‌کند. می‌تواند پاره سنگی باشد پرتاب شده به قعر آسمانها، یا ستاره‌ای 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 بوده‌اند. تا ستاره علی محمد شیرازی، که فرد انسان را به اوج افلاک برمی‌کشد، می‌توان آن میراث غرورانگیز فرهنگی را دریافت، که علیرغم اسلام انسان‌ستیز، در این سرزمین تکامل یافته و محور هویت ایرانی را تشکیل می‌دهد.

(۱) ایران در راهیابی فرهنگی، هما ناطق، ص ۶. (۲) تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، سعید نفیسی، ج ۱، ص ۱. (۳) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۲. (۴) واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال، محمد رضا فشاهی، ص ۱۴۳-۱۴۴. (۵) بهائیکری شیعیگری صوفیگری، احمد کسروی، ص ۶۱. (۶) همانجا، ص ۱۰۳. (۷) برخی بررسیها درباره جهان بینی‌ها...، احسان طبری، ص ۳۸۴. (۸) همانجا، ص ۳۸۷. (۹) فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، احسان طبری، ص ۶۹. (۱۰) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۹. (۱۱) همانجا، ص ۷۰. (۱۲) همانجا. (۱۳) الفباء ۲، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، بابک بامدادان، ص ۶. (۱۴) فروپاشی...، یاد شده، ص ۶۳. (۱۶) مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، ص ۲۵. (۱۷) همانجا، ص ۴۴. (۱۸) همانجا. (۱۹) بهائیکری...، یاد شده، ص ۵۶. (۲۰) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۵۳. (۲۱) بهائیکری، یاد شده، ص ۵۶. (۲۲) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۵۹. (۲۳)



همانجا، ص ۶۰. (۲۴) نقطة الكاف، میرزا جانی کاشانی، به اهتمام ادوارد براون، ص ۱۴۲. (۲۵) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۲۵۲. (۲۷) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۵۳. (۲۸) همانجا، ص ۵۷. (۲۹) همانجا، ص ۷۲. (۳۰) راهیابی...، یاد شده، ص ۷۰. (۳۱) همانجا، ص ۲۷. (۳۲) همانجا، ص ۶۴. (۳۳) راهیابی...، یاد شده، ص ۶۱-۶۲. (۳۴) سورة بقره آیه ۲۳، طور ۲۴، هود ۱۳، یونس ۳۸... (۳۶) حیات یحیی، یحیی دولت آبادی، ج ۱، ص ۱۳۱. (۳۷) کوچه هفت پیچ، باستانی پاریزی، ص ۲۱۰. (۳۹) از باب تا بیت العدل، دکتر ب. شاد، ص ۴۴. (۴۰) باب ۱۶ از واحد چهارم بیان، نقل از حضرت نقطة اولی، محمد علی فیضی، ص ۱۳۱. (۴۱) بهائیکری...، یاد شده، ص ۵۷. (۴۲) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۱۳۱. (۴۳) حقایق الاخبار ناصری، محمد جعفر خورموجی، بکوشش حسین خدیوچم، ص ۱۱۲. (۴۴) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۵. (۴۵) حضرت نقطة...، یاد شده، ص

۱۶۸. (۴۶) بهائیکری...، یاد شده، ص ۱۰۴. (۴۷) همانجا، ص ۶۱. (۴۸) همانجا، ص ۱۰۳. (۴۹) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۳۳۴. (۵۰) همانجا، ص ۱۷۵. (۵۱) اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، فریدون آدمیت، ص ۳۶. (۵۲) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۴۴. (۵۳) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۴۶۳-۴۵۸. (۵۴) بهائیکری...، یاد شده، ص ۱۹. (۵۵) خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، ۴، ص ۹۱. (۵۶) بهائیکری...، یاد شده، ص ۵۸. (۵۷) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۲۲. (۵۸) امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، ص ۴۴۴. (۵۹) انشعاب در بهائیت، اسماعیل راین، ص ۱۳۳. (۶۰) مقالات تاریخی، فریدون آدمیت، ص ۶۸. (۶۱) همانجا، ص ۶۹. (۶۲) همانجا، ص ۷۰. (۶۳) همانجا، ص ۷۸-۷۹. (۶۴) همانجا، ص ۷۱-۷۰. (۶۵) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶ و ۱۲. (۶۶) همانجا، ص ۲۸. (۶۷) همانجا، ص ۲۹. (۶۸) همانجا، ص ۳۱. (۶۹) همانجا. (۷۰) همانجا، ص ۴۹. (۷۱) همانجا، ص ۲۳. (۷۲) همانجا، ص ۶. (۷۳) همانجا، ص ۱۷۷. (۷۴) همانجا، ص ۲۳۸. (۷۵) همانجا، ص ۲۴۳. (۷۶) صدرالتواریخ، محمد حسن اعتمادالسلطنه، بکوشش محمد مشیری، ص ۱۸۸. (۷۷) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۱۰۷. (۷۸) همانجا، ص ۹۵. (۷۹) صدرالتواریخ، یاد شده، ص ۱۴۱. (۸۱) قصص العلماء، محمد بن سلیمان تنکابنی، ص ۱۹۹. (۸۲) تاریخ اجتماعی...، نفیسی، ج ۲، ص ۴۸. (۸۳) تاریخ روابط ایران و روابط ایران و انگلیس، محمود محمود، ج ۶، ص ۱۷۳۱. (۸۴) از جمله: امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، ص ۴۲۸. (۸۵) تاریخ اجتماعی...، نفیسی، یاد شده، ج ۲، ص ۷۴. (۸۶) حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۴۶. (۸۷) بهائیکری...، یاد شده، ص ۶۰. (۸۸) حضرت نقطه...، یاد شده، ص ۱۹۹. (۸۹) گزارش ایران، مخبرالسلطنه هدایت، ص ۶۳. (۹۰) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۲۰۲. (۹۱) همانجا، ص ۲۱۲. (۹۲) همانجا، ص ۶۴. (۹۳) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۱. (۹۴) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۲۱۶. (۹۵) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۱۳. (۹۶) همانجا، ص ۶۶. (۹۷) همانجا. (۹۸) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۱۶۰. (۹۹) صدرالتواریخ...، یاد شده، ص ۱۷۶. (۱۰۱) حضرت نقطه...، یاد شده، ص ۴۰. (۱۰۲) بهائیکری...، یاد شده، ص ۲۰۹. (۱۰۳) همانجا، ص ۱۴۷. (۱۰۴) همانجا، ص ۱۶۴. (۱۰۵) افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، همانا طاق و فریدون آدمیت، ص ۴۲-۴۰. (۱۰۶) همانجا، ص ۲۱. (۱۰۸) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۷۹. (۱۰۹) چهار رساله تاریخی درباره طاهره قرة العین، بکوشش ابوالقاسم افغان، ص ۶۶-۶۵. (۱۱۰) واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۱۴۶. (۱۱۱) همانجا. (۱۱۲) همانجا، ص ۱۴۷. (۱۱۳) ظهور الحق، فاضل مازندرانی، ج ۳، ص ۴۹۵. (۱۱۴) حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۵۴. (۱۱۵) طاهره قرة العین، حسام نقبائی، ص ۱۰۱. (۱۱۶) چهار رساله...، یاد شده، ص ۲۳. (۱۱۷) همانجا. (۱۱۸) همانجا، ص ۴۸. (۱۱۹) همانجا، ص ۳۱. (۱۲۰) همانجا، ص ۲۶. (۱۲۱) همانجا، ص ۵۲. (۱۲۲) همانجا، ص ۵۴. (۱۲۳) حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۳۵. (۱۲۵) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۳۲۹. (۱۲۶) از باب تا...، یاد شده، ص ۶۹. (۱۲۷) امیرکبیر و ایران...، یاد شده، ص ۴۴۶. (۱۲۸) از باب تا...، یاد شده، ص ۴۸. نقل از "مجله آسیایی" (۱۸۶۶ م) شماره ۷، ص ۳۷۱. (۱۲۹) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۷۴. (۱۳۰) همانجا. (۱۳۱) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۳۰۶. (۱۳۲) همانجا ص ۲۲۴. (۱۳۳) همانجا، ص ۳۱۶-۳۱۴. (۱۳۴) همانجا، ص ۳۱۶. (۱۳۶) انشعاب در بهائیت، اسماعیل راین، ص ۳۹-۳۷. (۱۳۷) ایران

در راهیابی...، یاد شده، ص ۱۵. (۱۳۸) تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون، دکتر بهرام مقصدادی، ص ۱۵۸. (۱۳۹) حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۳۸. (۱۴۰) همانجا، ص ۳۶. (۱۴۱) همانجا، ص ۴۳. (۱۴۲) همانجا، ص ۵۸. (۱۴۳) برخی بررسیها...، یاد شده، ص ۳۹۱. (۱۴۴) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۲۵۶. (۱۴۵) از باب تا...، یاد شده، ص ۶۳. (۱۴۶) حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۶۲. (۱۴۷) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۳۶۷. (۱۴۸) همانجا، ص ۵۹۴. (۱۴۹) همانجا، ص ۵۰۳. (۱۵۰) همانجا، ص ۳۷۴. (۱۵۱) برخی بررسیها...، یاد شده، ص ۳۹۰. (۱۵۲) از باب تا...، یاد شده، ص ۷۷. (۱۵۳) سه سال در ایران، کنت دوگوبینو، ترجمه ذبیح‌الله منصور، ص ۱۳۰. (۱۵۴) حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۶۲. (۱۵۵) همانجا. ص ۶۴. (۱۵۶) همانجا، ص ۶۰-۶۱. (۱۵۷) امیرکبیر و ایران...، یاد شده، ص ۲۱۱-۲۳۵. (۱۵۸) همانجا، ص ۲۳۵-۲۳۵-۲۳۵. (۱۵۹) تاریخ نو، جهانگیر میرزا، ص ۲۱۷. (۱۶۰) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۹. (۱۶۱) حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۴۱. (۱۶۲) نسخ التواریخ، لسان‌الملک سپهر، ج ۷، ص ۹۹. (۱۶۳) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۴۴۴. (۱۶۴) واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۱۴۵. (۱۶۵) انشعاب...، یاد شده، ص ۴۸. (۱۶۷) تاریخ نبیل...، یاد شده، ص ۶۰۳. (۱۶۸) انشعاب...، یاد شده، ص ۵۷. (۱۶۹) حقایق الاخبار...، یاد شده، ص ۶۴. (۱۷۰) سه سال در دربار ایران، ترجمه عباس اقبال، ص ۱۶۷. (۱۷۱) واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۱۱۷. (۱۷۲) برخی بررسیها...، یاد شده، ص ۳۹۰. (۱۷۳) تاریخ نبیل، یاد شده، ص ۴۹۳. (۱۷۴) فلسفه نیکو، حسن نیکو، ج ۳، ص ۱۵۳. (۱۷۵) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۶۹. (۱۷۶) همانجا، ص ۷۴. (۱۷۷) همانجا، ص ۷۴. (۱۷۸) الفبا، ۲، سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان، همانا نطق، ص ۴۳. (۱۷۹) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۴۸. (۱۸۰) همانجا، ص ۲۴۹. (۱۸۱) بهائیکری...، یاد شده، ص ۱۶. (۱۸۲) همانجا، ص ۱۷. (۱۸۳) همانجا، ص ۲۱. (۱۸۴) همانجا. (۱۸۵) همانجا، ص ۱۲۲. (۱۸۷) همانجا، ص ۲۵. (۱۸۸) همانجا، ص ۲۴۱. (۱۸۹) همانجا، ص ۲۴۲. (۱۹۰) درد اهل قلم، باقر مؤمنی، ص ۶۸. (۱۹۱) بهائیکری...، یاد شده، ص ۸۳. (۱۹۲) همانجا، ص ۹۵. (۱۹۳) همانجا، ص ۵۸. (۱۹۴) همانجا، ص ۱۰۳. (۱۹۵) همانجا، ص ۵۸. (۱۹۶) همانجا، ص ۱۰۹. (۱۹۷) همانجا، ص ۶۸. (۱۹۸) همانجا، ص ۹۱. (۱۹۹) همانجا، ص ۱۱۲. (۲۰۰) امیرکبیر و ایران...، یاد شده، ص ۴۵۶. (۲۰۱) انشعاب...، یاد شده، ص ۵۶. (۲۰۲) همانجا. (۲۰۳) امیرکبیر و ایران...، یاد شده، ص ۴۴۴. (۲۰۴) همانجا، ص ۴۴۳. (۲۰۵) همانجا، ص ۴۴۷. (۲۰۶) همانجا، ص ۴۴۳. (۲۰۷) همانجا. (۲۰۸) همانجا، ص ۴۴۴. (۲۰۹) ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، فریدون آدمیت، ص ۲۲۵. (۲۱۰) امیرکبیر و ایران...، یاد شده، ص ۴۴۹. (۲۱۱) همانجا، ص ۴۴۴. (۲۱۲) همانجا. (۲۱۳) همانجا، ص ۴۵۸. (۲۱۴) نامه‌های کنت دوگوبینو و الکسی دوتوکویل، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، ص ۶۱-۶۰. (۲۱۵) همانجا، ص ۷۷-۷۹. (۲۱۶) سه سال در ایران...، یاد شده، ص ۸۷. (۲۱۷) همانجا، ص ۸۶. (۲۱۸) نامه‌ها...، یاد شده، ص ۸۵. (۲۱۹) سه سال...، یاد شده، ص ۸. (۲۲۰) نامه‌ها...، یاد شده، ص ۷۸. (۲۲۱) همانجا، ص ۷۶. (۲۲۲) سه سال...، یاد شده، ص ۴۴. (۲۲۳) همانجا، ص ۱۱۴. (۲۲۴) همانجا، ص ۱۲۹. (۲۲۵) همانجا، ص ۶. (۲۲۶) همانجا، ص ۶۵. (۲۲۷) همانجا، ص ۱۰۴. (۲۲۸) همانجا، ص ۱۶۴. (۲۲۹) همانجا، ص ۱۶۲. (۲۳۰) همانجا، ص ۲۰. (۲۳۱) نامه‌ها...، یاد شده، ص ۸۱. (۲۳۲) ایران در

راهیابی...، یاد شده، ص ۴۳. (۲۳۴) برخی بررسیها...، یاد شده، ص ۱۲۱. (۲۳۵) مذاهب و فلسفه‌های آسیای مرکزی، کنت دوگوبینو. (۲۳۶) الفبا، ۲، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، بابک بامدادان، ص ۲۳. (۲۳۷) ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۱۴۲. (۲۳۸) يك ديپلمات شرق، سرآتور هاردینگ، ص ۳۲۴ (انگلیسی)، به مضمون. (۲۳۹) تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ترجمه علی پاشا صالح، ج ۲، ص ۵۶. (۲۴۰) تاریخ ادبیات ایران (از صفویه تا عصر حاضر)، ادوارد براون، ترجمه دکتر بهرام مقدادی، ص ۳۱. (۲۴۱) همانجا، ص ۱۵۶. (۲۴۲) همانجا، ص ۲۰۱. (۲۴۳) همانجا، ص ۱۵۹. (۲۴۴) همانجا، ص ۱۵۷. (۲۴۵) انشعاب...، یاد شده، ص ۱۶۸. (۲۴۶) تاریخ ادبیات ایران، براون...، یاد شده، ص ۲۵۷. (۲۴۷) روابط سیاسی ایران و انگلیس، محمود محمود، ج ۲، ص ۴۷۴. (۲۴۸) از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۲۸۲. (۲۴۹) واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۴. (۲۵۱) همانجا، ص ۱۰۹. (۲۵۲) همانجا، ص ۱۰۸. (۲۵۳) همانجا، ص ۱۲۰. (۲۵۴) همانجا، ص ۱۴۳. (۲۵۵) همانجا، ص ۱۴۴. (۲۵۶) همانجا. (۲۵۷) دیالکتیک طبیعت، فریدریش انگلس، نقل از "دربارۀ مذهب"، ترجمه ا. فاروق، ص ۲۹. (۲۵۸) همانجا، ص ۳۰. (۲۵۹) درباره آموزش و فرهنگ، آنتونیو گرامشی، ترجمه م. سرخ‌رودی، ر. آروین، ص ۲۰. (۲۶۰) یادداشتها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، احسان طبری، ص ۱۲۵. (۲۶۱) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۴۳۶. (۲۶۳) تاریخ نیل...، یاد شده، ص ۳۰۶. (۲۶۴) قانون اساسی ایران و اصول دمکراسی، دکتر مصطفی رحیمی، ص ۲۳.

پیامد شکست قلعه‌ها

در فصل گذشته سخن از آن رفت که جنبش بابی چه از نظر وسعت و عمق و چه به درونمایه‌ای نوین، نه تنها بزودی با کشاکشهای میان فرقه‌ای اسلامی تمایز یافت، بلکه با فسخ اسلام، تکیه بر فرهنگ و مدنیت ایرانی و بالاخره طرح عناصر نوین پیشرفت‌خواهانه، می‌رفت، نقطه عطفی در سیر اضمحلالی ایران بوجود آورد. هر چند قوای متحد همه جناحهای حاکمیت مذهبی، دست در دست اقتدار فزاینده دربار به صدرات امیرکبیر راه پیشرفتش را سد کردند، لیکن چنان ژرف و فراگیر گشته بود که علیرغم کشتار و پیگردی بی‌نظیر 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، بعنوان طلایه‌داران مبارزه با حاکمیت مذهبی و عقب‌ماندگی دربار، در دستور کار ارتجاع جامعه ایرانی قرار گرفت، بلکه بدین بهانه هر بارقه پیشرفت‌خواهی از هر جهت دیگر نیز منکوب می‌گشت. عجیب و اسفناک است که برخی از تاریخ‌پژوهان، تهاجم ضد انقلابی بر بابیان و تحکیم حاکمیت ارتجاع را، نه نشانه پرچم‌داری بابیت در ترقی‌خواهی، بلکه بهانه‌ای می‌شمارند که قطب ارتجاعی حاکم، برای سرکوب هر نوع حرکت پیشرفت‌طلبانه‌ای، بدان مسلح شد.

این در حالیست که، با وجود عقیم ماندن کار براندازی حاکمیت مذهب مسلط، نمی‌توان از شکست این جنبش در بُعد معنوی و یا مادی، سخن گفت. درست‌تر است که بگوئیم رستاخیز بابی از دست‌یابی به پیروزی بازداشته شد؛ وگرنه ارزیابی آن بعنوان حرکتی پیشرفت‌طلب و آینده‌ساز موردی نداشت!

در «بُعد کَمّی»، پس از آنکه بابیان، در پهنه ایران‌زمین هر آنکه را «در درون سینه هوایی نهفته» داشت، بخود جلب نمودند، به ثبات اجتماعی دست یافتند و پایگاهشان علیرغم تهاجم مداوم و جان‌ستان ارتجاع مذهبی و درباری در تمامی نیم قرن عصر ناصری، هر چند در حاشیه جامعه، اما استوار پا برجا ماند.

در اوان سلطنت ناصرالدین شاه، «اقلیتهای» بابی در آذربایجان، فارس، خراسان، مازندران و بویژه در پایتخت چنان پرشمار بودند، که امیرکبیر یکسال و نیم پیش از اعدام باب در نامه‌ای 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 آنروزگار،

تصوری از گسترش کمی بایان بدست می‌دهد. نکته مهم آنکه پس از شکست قلعه‌ها نیز با وجود تهاجم گسترده بر بایان نه تنها نشانه‌ای از به تحلیل رفتن شان در دست نیست، برعکس سه سالی دیرتر، حتی پس از جریان تیراندازی به شاه که "هر جا بابی می‌یافتند می‌کشتند"، پرنس دلگروکوف (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 (۲۰ روز پس از تیراندازی به شاه) تأییدی است بر برآمدن بازگشت ناپذیریک نیروی نوین اجتماعی در ساختار جامعه ایرانی. بازهم سه چهار سالی پس از این (۱۸۵۶ م) گوینو می‌نویسد:

«در اینجا از این فرقه که به نام بابی معروف است، ترس عجیبی دارند و از جستجوی پیروان این فرقه می‌ترسند، زیرا بیم آن دارند که همه جا با آنها روبرو شوند.» (۴)

و مشخص‌تر اینکه:

«برحسب احصائیکه اخیراً به عمل آمده، در بین هشتاد هزار سکنه تقریبی طهران پنجهزار از آنها از حزب بابی می‌باشند.» (۵)

بدین ترتیب بنا به شواهد قابل اعتماد، شمار بایان تا به هنگام تهاجم گسترده ارتجاع پس از واقعه تیراندازی به شاه، رشدی تصاعدی داشت و شکست قلعه‌ها و نه حتی قتل باب، این رشد را ترمز نتوانست. در این میان نکته آنکه، ناظران خارجی اغلب شمار بایان را بیش از واقعیت آن ذکر نموده‌اند، چنانکه مثلاً گوینو جمعیت آنان در سراسر ایران را به یک میلیون نفر نیز رسانده است. می‌توان تصور نمود که این "ناظران" در درجه اول با طبقات بالا و روشنفکر جامعه در تماس بودند، و چون نفوذ بایان در میان این طبقات را به سراسر جامعه تعمیم داده‌اند، به چنین تخمین‌های مبالغه‌آمیزی رسیده‌اند.

مهم آنستکه بایان علیرغم تعرض جانستان ملایان به ثبات اجتماعی دست یافتند. هرچند این ثبات به تنهایی دلیل "حقانیت تاریخی" آنان نیست، اما تا حد زیادی نشانگر آنستکه بابت از یکسو برزمینه 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 می‌توان ثبات و حتی گسترش نفوذ بایان را با وجود ادامه کشتارشان دریافت.

هما ناطق می‌نویسد:

«در نیمه دوم پادشاهی ناصرالدین شاه، سفیر فرانسه می‌شنید که "نیمی از مردم ایران بابی هستند"!» (۶)

از سوی دیگر، نفوذ معنوی بایان دست در دست نفوذ اجتماعی شان مؤید این سنجش تاریخی است، که تکان وارده به مختصات متحجر جامعه ایرانی توسط جنبش بابی، پیش زمینه‌ای 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، می‌توان این تاریخ را درک کرد و علل اصلی کامیابی‌های سطحی و ناکامی‌های تراژیک در یک قرن و نیم گذشته

را دریافت!

روشن است که برزمینه این "توهم" شایع، که افکار مدنی و پیشرفت طلبانه از اروپا به ایران سرایت نمود، قبول دیدگاه یاد شده، دشوار است. حقانیت چنین دیدگاهی زمانی روشن می شود، که نمای فکری، جلوه اجتماعی و عملکرد تاریخی این جریان در بستر تحولات تاریخی معاصر بررسی گردد. در این نوشتار تا کنون بیشتر از نقش "براندازی و مخرب" جنبش بابی سخن گفتیم، تا نشان دهیم در ایران نیز مانند اروپا پیش شرط ورود به عصر جدید، براندازی روح قرون وسطایی و رهایی از سلطه مذهب مسلط بود.

با درک این قانونمندی می توان نشان داد که بازماندن جنبش بابی از پیروزی، چگونه ایران را (با وجود شرایط برتری نسبت به کشورهای اروپایی در قرون وسطا) از گردونه پیشرفت به کنار افکند. از این دیدگاه کافیت، عزم راسخ بابیان در نفی مذهب قرون وسطایی روشن شود، تا چگونگی رسوخ و شکفتگی افکار نوین نیز درک گردد. آنچه کنت دوگوبینو، 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 هیچیک از کتب فلسفی و اجتماعی ولتر بزبان فارسی ترجمه نشده...»

(۷)

گوبینو که بدرستی ولتر را سرآمد روشنگران اروپایی می داند، نمی تواند تصور کند، در بطن جامعه ایرانی چشمه خروشان از افکاری همسنگ افکار و نظرات ولتر می جوشد و "صوفیان" (!؟) ایرانی را نیازی به یافتن اینها در ترجمه آثار او نیست!



چنانکه دیدیم تراژدی تاریخ معاصر ایران بدین صورت شکل گرفت، که امیرکبیر، رهبر جناح مترقی دربار، بابیان را "متحدان طبیعی" خود نیافت و از سویی در راه "رفع این غائله" گام برداشت و از سوی دیگر در جهت نوسازی ایران می کوشید!

از آنجا که درباره موضع طبقاتی، اهداف و اقدامات امیرکبیر سخنها بسیار رفته و پرداختن بدین همه را اینجا مجال نیست، تنها بر این پا می فشاریم که افسانه عروجش، از فرزند قریانعلی "طبّاخ"، به صدارت عظما، یکپارچه بی اساس است و به نقل رأی فریدون آدمیت درباره 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.» (۸)

می دانیم که او در زمان محمد شاه به نمایندگی ایران برای رسیدگی به اختلافات ایران و عثمانی، (از جمله کشتار کرپلا) به عثمانی رفت و با رفتاری بسیار تحقیرآمیز از سوی قدرتمندان این امپراتوری روبرو گشت. تا آنجا که

چند نفر از همراهانش را به قتل رساندند و بالاخره نیز با وجود "میانجی‌گری" روس و انگلیس نتیجه‌درستی حاصل نیامد.

اینهمه امیرکبیر را به ضعف بی‌حد حکومت ایران در مقابل روس و انگلیس و عثمانی واقف ساخت و او را واداشت در دوران صدراتش به اقداماتی دست زند، که عقب‌ماندگی ایران را (نه از اروپا، بلکه از عثمانی!) جبران نمایند. تأسیس "دارالفنون" به تقلید چنین نهادی که به همین نام در اسلامبول برقرار بود. از جمله این اقدامات است!

از سوی دیگر اما چنانکه دیدیم، او از درک جنبه‌ترقیخواهانه جنبش بابی بازماند و این جنبش را یکی از فرقه‌های اسلامی می‌انگاشت:

«یکی از شهدای سبعة (هفت نفر از سران بابی که به دستور امیرکبیر به اتهام اقدام برای براندازی حکومت در طهران بقتل رسیدند. ن) میرزا قربانعلی بارفروشی در بین پیروان طریقه نعمت اللہی شهرتی بسزا داشت.... عده زیادی از اعیان مازندران و خراسان مرید او بودند.» (۹)

«امیرکبیر به او گفت: رؤسا و اعیان از دیشب متصل پیش من می‌آیند و توسط می‌کنند که ترا خلاص کنم، آنطوری که من می‌بینم، مقام و رتبه‌ای که تو داری کمتر از رتبه و مقام سید باب نیست. تأثیر کلمه تو کمتر از تأثیر کلمات باب نمی‌باشد. اگر خود ادعای رتبه و مقامی می‌کردی خیلی بهتر بود، از اینکه پیروی شخصی را اختیار کنی که دانش و علمش از تو کمتر است.»! (۱۰)

امیرکبیر، "بنیانگذار ایران نوین"، در صف جناح مترقی دربار، هرچند که برخلاف حاکمیت مذهبی، خواستار ترقی ایران بود، اما خود به شیعه‌زدگی، لزوم یک جنبش فکری و نوزایی بنیادی در جامعه را در نمی‌یافت. در تحلیل نهایی می‌توان گفت، او هرچند کوشید، در جهت مخالف جریان اضمحلال ایران حرکت کند، اما تافته‌ای جدا بافته از جامعه شیعه‌زده ایرانی نبود و همین ضعف باعث شد که در او ان کار نتوانست در پایان آنچه‌ی را ببیند که بودند، یعنی ترقیخواه‌ترین جناح جامعه و طلایه‌داران پیشرفت اجتماعی.

این نه اولین و نه آخرین بار بود، که نیروهای مترقی ایرانی نه تنها یکدیگر را نیافتند، بلکه به مقابله‌ای فاجعه‌آمیز نیز روی آوردند و این را فقط ناشی از رسوخ "فرهنگ" اسلامی، بویژه ستیزه‌جویی شیعی می‌توان دانست و دیگر هیچ.

با اینهمه منطق تاریخی و اجتماعی حکم می‌کرد، که امیرکبیر ترقیخواه دیر یا زود در معارضه با پایگاه حکومت مذهبی قرارگیرد و بابیان را در این راه "متحد طبیعی" خود یابد.

چنین نیز شد و امیرکبیر پس از آنکه "غائله" را پایان یافته تلقی کرد، نه تنها در پی نابودی بابیان نبود، که شواهدی از نزدیکی‌اش به آنها نیز در دست است. یک نمونه آنکه به تبعید میرزا حسینعلی نوری (بهاءالله) به عتبات اکتفا نمود و هرچند که به شدت تمام به پیگرد طاهره برآمده بود (مأموران او، آقا نصرالله، مالک قرینه "واز" در نزدیکی آمل را بجرم پناه دادن به طاهره کشته و اموالش را مصادره کردند)، اما پس از دستگیری به زندانی ساختنش در خانه کلاتر طهران بسنده کرد. حتی به گزارشی ناصرالدین شاه دوباره طاهره را به حضور پذیرفت و از او تقاضا نمود که از بابت دست بردارد، تا "بانوی نخست حرم" شود. گویا این رباعی جواب طاهره به این تقاضا

بوده است:

تو و ملک و جاه سکندری
من و رسم راه قلندری
اگر آن خوش است تو در خوری
و اگر این بد است مرا سزاست

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، بقتل 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.» (۱۱)

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» (۱۲) اقدام نمود، بیکباره مقاومت ارتجاع ایرانی 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 مداخله - به تسلیم شدن در برابر طرح از بین بردن حق تحصن کاهش دهد.» (۱۳)

گزارشگر انگلیسی که نقش تحصن را در تضعیف وزیر فشارگذاران 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.» (۱۴)

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.» (۱۵)

بدین ترتیب با روی برتافتن پایگاه حکومت مذهبی از امیرکبیر، سرنوشت سیاسی اش نیز در شرایطی مشابه با دوران قائم مقام، رقم خورد و راز سقوط دهشتناکش نیز همین بود.

«امام جمعه تهران (میرزا ابوالقاسم) 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.» (۱۶)

امیرکبیر به وزیر مختار انگلیس گفت:

«امام 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.»

از این دیدگاه، اصولاً «اقتدار افسانه‌ای» او را بر مسند صدارت عظماء، باید در درجه اول مدیون پشتیبانی رهبری مذهبی دانست. مادامیکه امیرکبیر در «خدمت» به این رهبری در راه سرکوب بایبان گام برمی داشت، از پشتیبانی اش برخوردار بود و حتی همین امام جمعه تهران نیز از حمایتش دریغ نداشت. اما همینکه نشانه‌ای از معارضة با حاکمیت مذهبی به ظهور رساند، چنان چرخشی پایگاه قدرتش را درهم نوردید، که خودش نیز با توجه به محبتی که ناصرالدین شاه نثارش می ساخت، در باره 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» (۱۷)، نشانه این ناباوریست!

بدین ترتیب امیرکبیر در سنجش اجتماعی، پس از آنکه «خدمت» خود را در تحکیم سلطنت ناصرالدین شاه و سرکوب بایبان، به انجام رساند، همینکه به اقدامات ترقی جویانه روی آورد، محکوم به فنا شد. از طرف دیگر ناصرالدین میرزای ولیعهد، که با نشان دادن اراده اش در سرکوب بایبان، از پشتیبانی رهبری مذهبی ایران برخوردار گشته بود، نه تنها بزودی در مقابل مدعیان سلطنت پیروز گردید، بلکه درست به سبب همین «شریعت پناهی» اش 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 بایبان، 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 بایبان ائتلاف وسیعی میان جناحهای رقیب درون حاکمیت مذهبی بوجود آمد. از آن میان حمله شیخیان از دیگر جناحها شدیدتر بود. در بررسی شیخیه از این سخن رفت که پس از برآمدن فرقه‌ای نوین و فروکش نمودن کشاکشهای اولیه، همواره مذهب رسمی، رفته رفته فرقه جدید را به رسمیت شناخته و رهبران فرقه جدید نیز با مذهب رسمی در مقابله با فرقه‌های دیگری که سر بر خواهند کرد، همکاری خواهد نمود.

این «فانونمندی» را بخوبی میتوان در حملات شدید شیخیان نسبت به بایبان مشاهده نمود. خاصه آنکه، پیشقدمی شیخیان از دو سو ضرورت یافت. ملایان وابسته به مذهب رسمی در مقابل حملات بنیان برکن بایبان چنته‌شان خالی بود و مدعیان جانشینی سید کاظم که هنوز در کشاکش با هم بسر می بردند، در مبارزه با بایبیت، میدان را برای خودنمایی فراخ می یافتند. نمونه آنکه اکثر علمای مجلس ولیعهد را در تبریز، 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 شیعه رسمی بعنوان یکی از «علمای عظام» به رسمیت شناخته شد! تا آنجا که اگر تا ده سال پیش از آن، هواداران شیخیه مورد حملات و پیگرد قرار داشتند، برای تاریخ نویس دربار ناصرالدین شاه، دیگر شیخی بودن ملا محمد ممقانی مطرح نبود؛ چنانکه از مرگ او چنین یاد می کند:

«ملا محمد ممقانی که در ترویج مذهب اثنی عشری و تشیید مبانی طریقه جعفری و شریعت پروری از علماء معاصر تفوق و برتری داشت بجوار ساکنان ملاء اعلی شتافت.» (۱۸)

این توصیف «تاریخی» و رسمی از جنایتکاری است که به رده متوسط پاسداران اسلام تعلق داشت و تنها

بخاطر آنکه و یا به کشور آورد، در هرجای دیگر دنیا سزاوار شدیدترین مجازاتها می‌بود!

شیخیان به کنار، پس از جنبش بابی، کشاکشهای فرقه‌ای درون حاکمیت مذهبی فروکش نمود و هر چند جناحهای مختلف همچنان برقرار ماندند، اما از آنجا که ستیزه‌جویی بیشتر متوجه "دشمن مشترک" می‌گردید، از آن پس اختلافات درونی این حاکمیت به برخوردهای خونین نیانجامید. همین جنبه نیز تا پیش از انقلاب اسلامی، به رهبری شیعه امکان داد، تا خود را در قبال "دگراندیشی" در چهارچوب اعتقادات اسلامی، دمکرات منش وانمود نماید.

از نظرگاه امروز اهمیت بازماندن جنبش بابی از پیروزی، در آنستکه رهبری شیعه ایران در این درگیری توانست بر خودباختگی اش غلبه نموده و دست نخورده همچنان بعنوان مهمترین سد راه پیشرفت ایران باقی بماند و دیرتر حتی از موضع دفاعی به حالت تهاجمی گذار کند. هیچیک از جریانات اجتماعی و سیاسی ایران پس از آن نه این هدف و نه جرأتش را داشتند، که با این حاکمیت درافتند. حداکثر کوشش آنها گشودن روزنه‌هایی، اینجا و آنجا، بود که چنانکه دیدیم در این سد، شکستی وارد نتوانستند. برعکس، هر یک بنویه خود حربه‌هایی 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 فقهی" نمی‌دانستند، رفته رفته با مقولات اجتماعی و سیاسی آشنا گشتند و فرصت کافی داشتند، تا در بحثهای درون حوزه‌ها آنها را در چهارچوب تاریک‌اندیشی‌شان مسخ کنند و درباره‌شان به لفاظی و سفسطه پردازند، با ضعفهای جریانات اجتماعی آشنا گردند و با تاختن بر آنها خود را در موقعیتی ضربه‌ناپذیر قرار دهند.

ملایان کم‌کم دریافتند که می‌توان با سخن‌رانی در باره اصول مدنیت، از قبیل عدالت، مساوات و قانون چهره واقعی‌شان را بپوشانند. رهبری شیعه تنها در یک زمینه در هیچ مرحله از تاریخ معاصر ایران به اندازه سرسوزنی از موضع انسان‌ستیزانه اش عقب ننشست و آن "آزادی" بود. رهبری شیعه بزودی دریافت، که می‌توان چنان درباره عدالت و قانون به سفسطه‌پردازی دست زد، که آنرا از محتوای اصلی اش، یعنی "آزادی انسان" خالی نمود. می‌توان از "مظاهر" تمدن غرب، از قبیل فن و تکنیک و محصولات صنعتی استفاده کرد، بدون آنکه ناگزیر از گردن‌گذاشتن بر محتوای بنیانی مدنیت، یعنی آزادی انسانی گردید. و بر این واقعیت سرپوش گذارد، که مدنیت، چه در غرب و چه در شرق، نه به پیشرفت علم است و نه به تحوّل صنعتی. اینها مظاهر مدنیت‌اند و دست‌آورد انسانهایی که در سایه آن زندگی می‌کنند.

مدنیت تنها به معنی پیشرفت مقام انسان و بالا رفتن سطح انسان‌دوستی در جامعه است و دیگر هیچ. در سطح جهانی بلندترین قدم در این راه با پیروزی انقلاب کبیر فرانسه برداشته شد، که درونمایه اصلی اش نیز تثبیت خدشه‌ناپذیر مقام انسان و به رسمیت شناختن "حقوق طبیعی" اوست. به همین ویژگی است که این انقلاب را نقطه عطفی در تاریخ بشر دانسته‌اند؛ وگرنه سرنگونی رژیم بوربونها و تشکیل پارلمان نمایندگان خلق، پیامد و نمود پیروزی انقلاب فرانسه بود و نه محتوای آن. شاهد اینکه، پنجاه سال پیش از انقلاب در این کشور مجلس نمایندگان برقرار بود و در انگلستان نیز از قرن دوازدهم میلادی (!) به بعد همواره پارلمان وجود داشته است!

بررسی تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران در یک قرن و نیم گذشته نشان خواهد داد، که چگونه رهبری شیعه با

تهاجم نفس‌گیر بر آزادیخواهان ایرانی، آنان را به این کورچشمی دچار نمود که هسته و بنیان مدنیت غرب را نادیده بگیرند و به مظاهر آن دل خوش کنند. غافل از آنکه، در جامعه‌ای زیر سلطه مذهبی خودکامه، "دارالفنون" که هیچ، دانشگاه و قشری وسیع از متخصصان فنی و علمی هم بر بنیان آن خدشه‌ای وارد نخواهند آورد.



به سرگذشت بایبان بازگردیم. دیدیم که شکست قلعه‌ها نه تنها از شمار آنان نکاست، که نفوذ معنوی‌شان را نیز گسترده‌تر ساخت. هر چند زیر فشار دو پایگاه حکومتی دامن درکشیده بودند، لیکن مبارزه فرهنگی‌شان همچنان در عمق و سطح جامعه ایرانی ریشه می‌دواند. نمونه آنکه طاهره، هر چند در خانه کلانتر پایتخت اسیر بود، اما رفت و آمد زنان و مردان به نزد او، بویژه از طبقات بالا، قطع نشده، روز بروز بر شمار مریدانش می‌افزود. بعنوان نمونه این کسان، نوه فتحعلی شاه، شمس جهان خانم را، که در شعر به "فتنه" تخلص می‌کرد، نام می‌بریم.

بدین ترتیب مادامیکه امیرکبیر صدراعظم بود، بایبان در زیر سایه اقتدار حکومت او از گزند و تهاجم گسترده عمایه‌بسران در امان بودند و ادامه این وضع در جهت نزدیکی این دو نیروی مترقی سیر می‌کرد.

همین خطر، جبهه متحد ارتجاع را به تکاپو واداشت و از مادر شاه گرفته تا سفیر انگلیس و از امام جمعه تهران تا رقبای درباری امیرکبیر، چرخ مهیب دسیسه‌ها و شایعات را به حرکت آوردند. ناصرالدین شاه بیست ساله را واداشتند، برای حفظ مقام خویش، ولینعمت‌اش را قربانی کند. سقوط و سپس قتل فجیع امیرکبیر نشانگر تهاجم ارتجاع متحد بود، که بزودی لبه تیز آن متوجه بایبان گشت.

از این دیدگاه قابل فهم است که برخی از بایبان دیگر امید به تحولی مثبت را از دست دادند و بدتر از آن، ناصرالدین شاه را مبتکر سقوط امیرکبیر و سرکوب بایبان یافتند. دوسه تن از جوانان بابی چند ماهی پس از قتل امیرکبیر، با دشنه و تفنگ ساچمه‌ای در راه شمیران به شاه حمله کردند و جراحاتی به او وارد ساختند.

اقدام به ترور شاه، باید بدو جهت بعنوان عملی منحرف از جنبش بابی ارزیابی گردد. یکی آنکه از خط مبارزه فرهنگی - سیاسی بایبان بدور بود و به ستیزه‌جویی انتقام‌جویانه شیعه‌گری نزدیک، و دیگر آنکه این تیراندازی برخلاف جهت اصلی مبارزه بایبان، بجای هدف گرفتن رهبری مذهبی، شاه را هدف گرفت.

با اینهمه، می‌توان بسادگی بدام این اغوا افتاد و پنداشت، که ترور شاه، در صورت موفقیت می‌توانست موازنه قدرت اجتماعی را بنفع بایبان تغییر دهد و به چنان مکانیسمی دامن زند و نیروهایی را به میدان آورد که از سیر قهقراپی ایران در دوران پنجاه ساله سلطنت ناصرالدین شاه جلوگیرند.

اما واقعیت اینستکه ترور شاه، موفق یا ناموفق، به رمیدگی و تضعیف جناح مترقی دربار منجر می‌گشت و به نزدیکی و حتی ادغام ارتجاع درباری و حکومت مذهبی می‌انجامید. چنانکه چنین نیز شد. وانگهی صرفاً همینکه شیوه ترور، در جهت مخالف آرمانها و روش جنبش بابی قرار داشت، از نظر تاریخی نیز محکوم و فاجعه‌انگیز بود.

در مقابل بایبان، 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 شیوه‌های 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 کوششهای اصلاح طلبانه دربار می توانست، در دراز مدت چرخشی تعیین کننده در تاریخ معاصر ایران بوجود آورد. برعکس، تیراندازی به شاه دربار را به وحشی علاج ناپذیر از بایان دچار ساخت و آشتی ناپذیری ناشی از این وحشت، حتی بُعدی "شخصی" یافت. بدین معنی که گویا ساچمه 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 افروخت. بدین خاطر نیز آنچه بعدها دولت آبادی نوشت، دور از ذهن نیست:

«هیچ چیز مانند لفظ بابی در بخشم آوردن ناصرالدین شاه مؤثر نبود.» (۱۹)

با تیراندازی به شاه، خشم درباریان (به رهبری مهد علیا، مادر ناصرالدین شاه و دشمن سرسخت امیرکبیر) زبانه کشید. اینک دربار سراپا ارتجاعی به صدارت میرزا آقاخان، اراده نمود، هرچه را بوی بایگیری داشت از ریشه برگند. تا برای همه کس روشن باشد که دیگر بازگشت کسانی مانند امیرکبیر غیرممکن است و "گشتیان را سیاستی دیگر آمد".

روی آوری دربار به خط مشی بابی ستیزانه حاکمیت مذهبی، بایان را غافلگیر نمود 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 بایگیری شهرت داشت، زبانه می کشید. تاریخ نگارانی که شاهد این حمام خون بوده اند، تلفات بایان 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 شیعه بود. همین واقعیت نشان می دهد که انحراف از روش مسالمت آمیز چه لغزش فاجعه آفرینی بود و چگونه "فرصتی طلایی" به دشمنی می داد، که می توانست از آن "استفاده شایان" برد. رهبری شیعه، که تا این زمان در مقابل تهاجم فرهنگی و مسالمت آمیز بایان خلع سلاح بود، بیکباره میدان دار انتقام دربار از بایان گردید! دیگر از "شاه غاصب ظالم" سخنی نبود که هیچ، 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.» (۲۰)

خوی حیوانی دست در دست مکر آخوندی به میدان آمد تا جبهه ها را مخدوش و "ایرانیان" را بر "بایان" برانگیزاند:

«بهتر آنستکه شاهنشاه دادخواه، هر یک 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.» (۲۱)

تیراندازی به شاه برای رهبری شیعه آن فرصت طلایی و چرخش غیرمترقبه ای بود که از هر آنچه در چند سال گذشته از بایان ضربه خورده بود، انتقام بکشد. برزمینه تشنج عصبی، آتشی سراسر ایران را فراگرفت که هر چند

بایان قربانیان درجه اولش بودند، اما در آن نیز هرچه بوی تجدد طلبی 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 اش را بنمایش می گذارد. 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 در ملاء عام با نوک خنجر سوراخ سوراخ کردند. صدراعظم سیصد نفرشان را به طبقات مختلف سپرد و ملایان با "مقراض صحافی" گوشت بابی می بریدند.» (۲۲)

سرنوشتی که در انتظار سران بابی بود، از "نظر وحشیگری سازمان یافته" و قساوت انتقام جویانه در تاریخ معاصر ایران بی نظیر است. طاهره را پس از آنکه مدت‌ها پیش از این، دو مجتهد تهرانی، ملا محمد اندرمانی و ملا علی کنی فتوا به قتلش داده بودند، شبانه به دستمالی خفه کردند و جسدش را در چاهی انداختند. "ابتکار" یاد شده "علما" چنین تحقق یافت که، برای آنکه «عموم بندگان خدا از این فیض عظمی بی نصیب نباشند.» (۲۳) هر یک از سران بابی را به مناسبت شغلش به دست گروهی دادند تا بدینوسیله دست همه "گروه‌های اجتماعی" به خون بایان آغشته گردد و آتش دشمنی هرچه فروتر زبانه کشد:

- ملا شیخ علی به علما و طلاب.
- سید حسن خراسانی به شاهزادگان.
- ملا زین العابدین یزدی به مستوفی الممالک و مستوفیان (منشیان دربار).
- ملا حسین خراسانی به نظام الملک و وزیر دول خارجه.
- میرزا عبدالوهاب شیرازی به اولاد صدراعظم.
- ملا فتح الله قمی به حاجب الدوله و فرآشان.
- 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.
-

صحنه‌های وحشیانه‌ای که در آنها هر یک از این "گروه‌ها" بجان یکی از بایان افتاده، با وسایل ابتدایی پاره پاره‌شان می کردند، نیازی به توصیف ندارد! اما آنچه در این میان نکته اجتماعی ویژه‌ای دارد، قتل فجیع میرزا نبی دماوندی به دست "معلمان و متعلمان مدرسه دارالفنون" است!

آری، اینکه "شاهزادگان" و "علما و طلاب" دست بخون بیالیند، در تاریخ ایران، حدیثی است مکرر. اما آنچه که بدین خونریزیها جنبه‌ای نمادین می بخشید، شرکت شاگردان دارالفنون، به همراهی معلمانی است که باید مریبان نسل آینده ایران می بودند، در پاره پاره کردن بدن میرزا نبی دماوندی (معلم) به «ضربات نیزه و چاقو». (۲۴)

اینکه شاگردان و آموزگاران دارالفنون این "سمبل ایران نوین" در خونریزی، همسنگ "امیرآخور و عملۀ اصطلب" و یا "علما و طلاب" گشتند، بطور نمادین حکایت از تداوم جدایی عمیق، میان "مدنیت" و "مظاهر" آن در جامعه شیعه زده ایرانی دارد. اگر این جدایی و تسلط رفتار وحشیانه تا به امروز دوام آورده، نه تنها نشان از تداوم مختصات اصلی جامعه ایرانی دارد، بلکه حاوی این نکته نیز هست که اگر در مراحل از تاریخ معاصر بنظر می رسد دامنه اینگونه وحشیگریها فروکش کرده است، در واقع بدین سبب بود که حاکمیت شیعه در این مراحل خطری را متوجه پایگاه قدرت خود نمی دید!

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 قرون وسطایی و پایگاه قدرت متولیانش با توانی نوین و خردکننده بریاخت.

بگذریم، کشتار بابیان بازتاب "خارجی" نیز یافت و گزارشات ناظران خارجی از سرکوب وحشیانه بابیان، در شکل گرفتن تصویری که اروپاییان از "شرق" یافته اند، از تأثیر "بسیاری" برخوردار گشت.

اگر هیأت های خارجی قرون پیشتر در دربارهای نادری و زندی هاله ای از شرق افسانه ای 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 بچشم می دیدند و بتن حس می کردند. همین نیز سبب واقعی بود که نه تنها نفوذ بابیان باز هم عمق بیشتری یافت، بلکه این تهاجم وحشیانه، همه دردکشان دین عربی را بهم نزدیک تر می ساخت. این همبستگی چنانکه پیش از این اشاره شد، از همان اوان ظهور بابیت چهره گشود و جمع بزرگی از اقلیتهای مذهبی ایران که پیش از این هیچگاه "داوطلبانه" اسلام نیاورده 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 روی آورد! نمونه دیگر چنین کسان همان میرزا آقاخان کرمانی است که بعدها باز هم درباره کشتار بابیان نوشت:

«کجا بید پیشینیان ایران که سر از 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 ننگ ندارند.» (۲۵)

اگر نسانس اروپایی را مصلحان و روشنگرانی چون ولتر، به پیش برده بودند، که می گفت:

«من با آنچه تو می گویی مخالفم، اما جانم را حاضر می فدا کنم، تا تو بتوانی آزادانه حرفت را بزنی!»، در ایران

انسان دوستی و مردم سالاری به "یمن" استمرار حکومت اسلامی بر جامعه همواره در همان سطح نازل قرون وسطایی باقی ماند و حتی دیرتر نیز که بتدریج برخی از "مظاهر" مدنیت به عاریت گرفته شد، از آن فراتر نرفت. آخرین نکته تاریخی آنکه، تهاجم عنان گسیخته رهبری مذهبی، در شرایط موافقت دربار، نه به پایتخت محدود می‌گشت و نه به سال ۱۸۵۲ م. تیراندازی به شاه در واقع آغاز تهاجمی بود که بیش از نیم قرن سراسر ایران را در نوردید و در میان آتش خاموش نشدنی "بابی‌کشی"، انرژی معنوی در بطن جامعه ایرانی را خاکستر ساخت. با بدست دادن دو نمونه "کوچک"، سخن در اینباره را به پایان می‌بریم:

در همان هفته‌های پس از تیراندازی به شاه، «در شیراز سرهای دوپست نهربابی را بر سنان (نیزه) کرده، فاتحانه به جانب آباء حرکت دادند و چهل نفر از زنان و اطفال را در غاری مجتمع نموده با چوب و نفت آتش زدند.» (۲۶)

سالی پس از این به ماه مارس ۱۸۵۳ م.، بابیان نیز که پس از شکست "قلعه نیریز" بسال ۱۸۵۰ م. همچنان پرشعار بودند، مورد تهاجمی گسترده و خونین قرار گرفتند که بنام "واقعه دوم نیریز" به کتابهای تاریخی راه یافته است:

«سیصد نفر از (زنان) را دو بدو بر اسبهای 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.» (۲۷)

و آخرین کلام درباره رستاخیز بابی آنکه، اگر به اشاره‌ای گذرا، از قربانیان این جنبش درگذشتیم، تنها به پرهیز از "حماسه‌سرایی" بروال شیعه‌گری بود. اما این بمعنی نادیده گرفتن این گروه از فرزندان ایران زمین نیست و نمی‌تواند باشد. برعکس! همچنانکه در فصل اول این کتاب از میلیونها قربانی در راه تسلط اسلام بر ایران سخن گفتیم و سپس از میلیونها تن وابستگان به "اقلیت‌های مذهبی"، 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 می‌سازیم، 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 این "ایرانیان" بنا می‌نهد و یا متوجه "حقانیت" کشتارگران آنان است. حد وسط وجود ندارد!

«اگر به آینده اعتقاد نداشته باشیم،
گذشته نیز از آن ما نخواهد بود.»

شاعر انگلیسی T. S. Eliot

«ما اگر بتوانیم گلیم خودمان را بعنوان
یک کشور جهان سومی از آب بیرون
بکشیم... خیلی هنر کرده‌ایم!»

داریوش آشوری (۲۸)

در پژوهش حاضر، نگارنده کوشید خواننده را به اندیشه‌ای ژرفتر درباره‌ی فراز و نشیبهای میهن‌مان و علل
”دیروزی“ فلاکت و سقوط کنونی ایران وادارد. کوشیدیم به خطوطی سریع پیکره‌ای از تاریخ اجتماعی ایران نشان
دهیم و راهی بسوی شناخت درونمایه‌ی کشاکشهای جامعه‌ی ایرانی بکشاییم. از آنجا که ”حافظه‌ی تاریخی“ مشترک را
مهمترین پیش شرط انسجام ”هویت ملی“ دانستیم، مصالح فکری و عناصر فرهنگی لازم را در تاریخ ایران جستجو
کردیم و شگفتا دریافتیم که ایران‌مان خاخرستانی بی‌گل و مارستانی بی‌گنج نبوده که هیچ، شهرنشینی شش هزار ساله
مردمانش بطوری ناگزیر به برآمدن بسیاری از ویژگی‌های ”مدنیت“ منجرگشته است.

رفتار مسالمت‌جویانه را، بعنوان شاخص همیاری و همزیستی انسانی در جامعه‌ی مدنی، در جامعه‌ی ایرانی عصر
باستان باز یافتیم و تداوم و تکاملش را با وجود حملات پی در پی بیابانگردان این سوی جهان در لحظات تاریخی
چندی، به تماشا نشستیم.

بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

یک گهر بودیم همچون آفتاب

”مولوی“

دیدیم که اگر در تاریخ اجتماعی بشر به دو نقطه‌ی عطف قایل باشیم، اولی گذار از شرایط زیست ”بیابانگردی“
به شیوه‌ی زندگی شهرنشینی است و در ایران (پس از دو کوشش ناماندگار در بابل و مصر) برای نخستین بار جامعه‌ی
شهرنشینی و دستگاه دولتمداری لازم برای سازمان‌یابی با ثبات آن بر شکفت.

از سوی دیگر اما، تاریخ تکامل بشری این وظیفه را بر عهده‌ی ایران گذارد، که با جذب انرژی تخریبی عرب و

ترک 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 به ثمر می‌نشست، ایران گام در سرایش اضمحلالی نوین گذارد. در بررسی حاضر، این روند اضمحلالی-بویژه در دوران معاصر- خود را به چهره‌ای زشت و جانگداز نمایان ساخت و بدین سبب پایان دادن به سخن با توجه به آهنگ شتابانی که این روند در دهه گذشته یافته، بدین معنی خواهد بود، که آنرا جبری در راستای تکامل تاریخی و اجتماعی کل بشر بیابیم. از اینروست که در این سطور آخرین، خواهیم کوشید، بر سر دوراهی امروز، چشم‌اندازی به آینده‌ای امیدبخش داشته باشیم.

همانگونه که فرد انسان برای نیل به اهداف و آرزوهایش به تکاپو و کوشش هدفمند دست می‌یازد، 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 خوش‌بینی عمیق‌تری به آینده می‌نگرند.

از این دیدگاه پرسیدنی است، با توجه به شرایط تاریخی، اجتماعی و جغرافیای ایران، این ملت را کدام نقش و مقام در خانواده ملت‌ها شایسته است؟

تنها با پرداختن و کوشیدن در راه یک "آرمان ملی" است، که کشش و اراده بسوی انسجام ملی قوام می‌یابد و در پی گام‌هایی چند به پیشروی سرآمدان جامعه، "مردم" کشوری به "ملت" فرامی‌رویند. وگرنه در غلطیدن به "جهان سوّم" 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 انسان‌ستیزانه تداوم یافت. امروزه نیز می‌توان در هر ایرانی کمابیش جلوه و تبلور آنرا باز یافت و همین فرهنگ ملی ایرانی است که می‌تواند راه بسوی "آرمان ملی" بگشاید.

اما درونمایه اصلی این منش و فرهنگ کدام است؟

فرهنگ ایرانی برخاسته از سرزمینی که در آن از همان سپیده دم تاریخ، مجموعه‌ای 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 می‌کند، تحقق یابد.

فرهنگ ملی ایرانی در کشوری که از دیرباز "چهارراه جهانی" و برخوردگاه جریان‌های اجتماعی و فرهنگی از چهارسوی جهان بوده است، جز این نمی‌توانسته باشد، که با تکیه بر منزلت انسانی به یافتن شیوه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز بکوشد و به مرتبه‌ای ورای فرهنگ‌های قومی، نژادی، مذهبی و جنسی عروج کند.

همین درونمایه را می‌توان "نقطه ضعف تاریخی" فرهنگ و مدنیت ایرانی در دوران‌هایی یافت که امواج بنیان بر کن "بیابان‌گردان" رنگارنگ تاریخ در این "چهارراه جهانی" ترک‌تازی می‌نمودند. از سوی دیگر، در جهان امروز که بشر گرفتار در تمامیت‌های جداگانه و مرزهای "مصنوعی"، بطوری فزاینده با مشکلات فراگیر جهانی روبروست، و این مشکلات (از حفظ محیط زیست تا گسیختگی‌های مدنی میان "شمال" و "جنوب") راه‌حلهایی را در چهارچوب بین‌المللی ایجاب می‌کند، درونمایه فرهنگ ایرانی می‌تواند، "کارساز" باشد.

فرهنگ ملی ایران همان پیوند ملت‌هاست و "آیین" ایرانی همان نقطه مشترک آیین ما و مکاتب انسانی. تداوم این فرهنگ هم تنها در "خرد فرهنگ‌ها"ی (Subculture) ایرانی، ممکن بود و از بابک "خرمدین" تا افشین

”بودایی“، و از ملکم خان ”ارمنی“ تا گندم پاک کن ”بابی“، پاسداران آن بوده‌اند. هویت ایرانی چیزی نیست، مگر قدرت احترام به هویت ”دیگران“. ملتی هستیم که چه شرایط جغرافیایی و اقلیمی و چه توفانهای عظیم تاریخی که پشت سرگذارده‌ایم، ”محکوم“ مان می‌سازد، به ورای تنگ چشمی‌های ملی، قومی و آیینی برافرازیم. دشواری این راه را ایرانی در آوردگاههای عظیم تاریخ میان مدنیت و توحش، با شکستها و قربانیهای بیشمار بتن زیسته و از رفتن بدان بازنیستاده است.

آیا اینک پس از دو هزار و پانصد سال که از نقطه اوج دیرین آن در زمان کورش کبیر می‌گذرد، زمان آن فرارسیده که درونمایه این فرهنگ در ابعاد جهانی راهگشای آینده بشر باشد؟

این از دیرپاز سرنوشت تاریخی ایرانیان بوده است، که آن باشند که زیستن در این سرزمین را ممکن می‌ساخت، سرزمینی که نقطه ارتباط بشریت از شرق تا غرب و از شمال تا جنوب بوده و هست. اگر ایران در سپیده دم تمدن بشری، توانست جایگاه همزیستی گوناگونینها باشد، در برآمدن تمدن جهانی نیز که ناگزیر بر چنین پایه‌ای بنا خواهد نمود، چشم‌پوشی از عناصر فرهنگی برآمده در این سرزمین ناممکن خواهد بود.

آری، همچنانکه جوائه ”دمکراسی“ در یونان باستان می‌بایست دو هزار سال در آوردگاه تاریخ بشری دوام آورد تا شالوده نوزایی اروپا قرارگیرد، همزیستی مسالمت‌آمیز 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 مدنیت“ و قطب مدنیت جهانی بدل گردد. پیش شرط عروج به چنین جایگاهی، همانا بدل گشتن این سرزمین به کانون برخوردار عقاید و آیینهای انسانی- در هر کجا که زیسته و اندیشیده- است. اما ایران تنها زمانی می‌تواند، ”مهماندار“ جریانات فکری انسانی در سراسر جهان باشد، که خود در درون نمونه همزیستی و برخوردار زاینده رنگارنگ‌ترین مجموعه فرهنگی گردآمده در یک کشور گردد.

البته که دستیابی به چنین عمق و گسترشی در ”دمکراسی اجتماعی“، درست در جهت تداوم فرهنگ سیاسی و اجتماعی در پیشرفته‌ترین کشورهای جهان قرار دارد و ”تعقل اجتماعی“ و ”دمکراسی سیاسی“ مراتب عمیق‌تری را لازم می‌سازد. از سوی دیگر اما می‌تواند در رشد فرهنگ سیاسی و اجتماعی بشر نقطه عطفی نوین را موجد گردد، که بدان راه تحوّل جهانی بسوی مدنیت انسانی هموارتر شود.

اگر ”عقب‌ماندگی“ دیرپای ایران تنها یک ”حسن“ 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 ساختن‌اش باشد، بدل ساخت.

این ”فرصت تاریخی“ که با از میان رفتن ساختار دو قطبی 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 میهنش خدمت کند. از همین دیدگاه نیز آن ”پارسی“ در کلکته، آن ”کلیسی“ 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، ایرانی تراند!

اگر برقراری حکومت اسلامی، ایرانیان را با "غرب در وطن" و بموجی چند میلیونی به پراکندگی در چهارسوی جهان محکوم کرد، این "ملت" را نیز بیش از پیش با احساس توصیف‌ناپذیر میهن دوستی 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 با 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 بسامان خواهد رساند، به تکانه‌ای عظیم، انسانی تر شدن جهان را ممکن خواهد ساخت.

گمان میر که به پایان رسید دور مغان هنوز باده ناخورده در رگ تاکست

حافظ

(۱) حاج سیاح محلاتی، نقل از: واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال، محمد رضا فراهی، ص ۱۳۴.

(۲) برخی بررسیها درباره جهان بینی ها....، احسان طبری، ص ۳۹۰. (۳) از باب تا بیت العدل، دکتر ب شاد، ص ۸۷. (۴) نامه های کنت دوگوبینو و الکسی دوتوکویل، رحمت الله مقدم مراغه ای، ص ۱۳۷. (۵) قرن بدیع، شوقی افندی، ترجمه نصرالله مودت، ج ۱، ص ۴۱۱. (۶) ایران در راهیابی فرهنگی، هما ناطق، ص ۷۵. (۷) سه سال در ایران، کنت دوگوبینو، ذبیح الله منصور، ص ۷۹. (۸) مقاله: "آشفتگی در فکر تاریخی"، فریدون آدمیت، نقل از: نامه نهضت، شماره ۱، ص ۱۴۲. (۹) مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرندی، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، ص ۴۷۷. (۱۰) همانجا، ص ۴۷۹. (۱۱) همانجا، ص ۶۵۲. (۱۲) تاریخ فرهنگ ایران، دکتر عیسی صدیق، ص ۳۰۰. (۱۳) انشعاب در بهائیت، اسماعیل رائین، ص ۴۸. (۱۴) همانجا، ص ۴۹. (۱۵) همانجا. (۱۶) حقوق بگیران انگلیس در ایران، اسماعیل رائین، ص ۲۳۷. (۱۷) امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، ص ۷۳۰. (۱۸) حقایق الاخبار ناصری، محمد جعفر خورموجی، ص ۱۲۱. (۱۹) حیات یحیی، یحیی دولت آبادی، ج ۱-۲ ص ۱۱۲. (۲۰) نسخ التواریخ، نقل از: برخی بررسیها...، یاد شده، ص ۳۹۲. (۲۱) همانجا. (۲۲) سه مکتوب، میرزا آقاخان کرمانی، نقل از الفبا، ۲، ص ۴۴. (۲۳) حقایق الاخبار....، یاد شده، ص ۱۱۶. (۲۴) سه مکتوب، میرزا آقاخان کرمانی، نقل از: ایران در راهیابی...، یاد شده، ص ۷۱. (۲۵) قرن بدیع....، یاد شده، ص ۵۱. (۲۶) همانجا. (۲۷) کلک، شماره ۳۷، ص ۲۳۷.