

# رگِ تَاك

گفتاری در باره نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران

جلد دوم  
(بازبینی شده)

دفترام مشهوری





- رنگ تانک (جلد دوم)
- دلارام مشهوری
- انتشارات خاوران
- چاپ چهارم، پاریس، بهار ۱۳۸۱ - ۲۰۰۲
- تیراژ: ۱۰۰۰
- بهای دوره دو جلدی: ۲۸ ارو در اروپا، ۳۰ دلار در آمریکا

**KHAVARAN**

49, rue DeFrance • 94300 Vincennes • France  
Tél : 01 43 98 99 19 • Fax : 01 43 98 99 17  
E. mail : kavaran@wanadoo.fr

ISBN  
2-912490-43-X  
2-912490-44-8

©Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays. Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage est interdite. Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit, photographie, microfilm, bande magnétique, disque ou autre, constitue une contrefaçon passible des peines prévues par la loi du 11 mars 1957 sur la protection des droits d'auteur.

«معیار ما در هر زمینه، در هر آرمان و هر جا که باشیم مذهبی است. چه معتقد به مذهب باشیم و چه نباشیم. داوری تاریخی برایمان حکم تکبیر یا تکفیر دارد. یا بزرگداشت مطلق است و یا طرد مطلق. مردان تاریخ یا منجی هستند و برگردانی از امام زمان و یا ملعونند و چهره‌ای از ابلیس. بی سبب نیست که هنوز حتی یک دوره ناقص تاریخ معاصر ایران را نداریم. چه بسا نیازی هم نباشد، جملگان نخوانده و ندانسته صاحب نظراند!»  
هما ناطق



۱	روشنگران و روشنگری در عصر قاجار
۲۰	در آستانه انقلاب مشروطه
۴۰	بازیگران انقلاب مشروطه
۸۷	کارگردانان انقلاب مشروطه
۱۲۶	بهائیان در عصر ناصری
۱۴۸	پیکارگران انقلاب مشروطه
۲۱۶	جلوه و عملکرد اجتماعی بهائیان در عصر قاجار
۲۴۷	«دوران رضاشاه»
۲۸۱	از «شهریور ۲۰» تا «بهمن ۵۷»
۳۲۷	پایان سخن

چرخش‌های شگفتی که در سیر تاریخ تحوّل اجتماعی ایران معاصر رخ داده و ناکامیهای مکرر در راه ورود به گردونه پیشرفت جهانی، با وجود کوششها و خیزشهای عظیم و داشتن همه امکانات مادی و پتانسیل فرهنگی، حاکی از آنست که جامعه ایرانی برای چیرگی بر پسماندگی هنوز به انسجام فرهنگ ملی و تبلور خودآگاهی تاریخی دست نیافته است. از این دیدگاه شناخت تاریخ جامعه ایرانی پیش شرط دستیابی به هویتی سرافرازانه است که تحقق آن محرک تحوّل در جهت مخالف روند اضمحلالی کنونی خواهد بود.

روند پرشتابی که جامعه ایرانی را در دو دهه گذشته در تمامی زمینه‌های مادی و معنوی به سراشیب انحطاط رانده است، باید هر ایرانی میهن‌دوست را به پرسشهایی ذهن‌سوز در باره سرشت و سرنوشت تاریخ کشورمان برانگیزد و در مقابل این خطر جدی که ایران می‌رود تا برای همیشه از گردونه پیشرفت جهانی خارج شود، به تفکر در باره علل و اسباب روند اضمحلالی کنونی وادارد.

در بخش نخست «رگ تاک» نگارنده کوشید از دیدگاهی «نو» به مبانی تاریخ اجتماعی ایران بنگرد. بخش دوم به سرنوشت تاریخی جامعه ایرانی از آستانه انقلاب مشروطه تا عصر حاضر نظر دارد که بخش مهم آنرا بازنگری این انقلاب تشکیل می‌دهد.

انقلاب مشروطه نه تنها از سوی همه تاریخ‌پژوهان مهمترین رویداد تاریخی دوران معاصر ایران است، بلکه آن تحوّل دورانسازی است که در صورت موفقیت می‌توانست مسیر تاریخی جامعه ایرانی را به شاهراه پیشرفت واقعی و تعالی مدنی تغییر دهد و همانا ناکامیهای بعدی را همگان ناشی از نارسایی و مسخ آن می‌دانند.

پیش شرط دستیابی به نگرش تاریخی مشترک راه دادن به علمیت در تاریخ پژوهی است و کوشش جهت نیل به انسجام در تفکر و فلسفه تاریخی.

در دفتر نخست («رگ تاک») کوشیده شد تا گامی در این سمت برداشته شود و درونمایه بررسی این جلد، برشالوده تفکر تاریخی مطرح شده در جلد نخست استوار است. بدین جهت از خواننده می‌طلبیم برای شناخت بهتر از دیدگاه مزبور مطالعه «رگ تاک» را از جلد نخست آغاز نماید.



## روشنگران و روشنگری در عصر قاجار

«... در کوچه و برزن، سینه‌زنان و مویه‌کنان  
ناله را به عرش می‌رساند. می‌پرسی که بابا  
چه شده است؟ جواب می‌دهد که چرا هزار  
و دویست و چند سال قبل از این، ده پانزده  
عرب، ده پانزده عرب را در صحرای کوفه  
کشته است؟!»

آخوندزاده (۱)

«روشنگران مایلند معایب جامعه را اصلاح کنند، اخلاقیات تباه، سیاست ظالمانه  
موجود، موازین عقب‌مانده زندگی روزانه را از راه اشاعه اندیشه‌هایی درباره نیکی،  
عدالت، انسانیت، تمدن، نظم و قانون و غیره و از راه رخنه دادن علوم و معارف  
اصلاح نمایند.» (۲)

ویژگی‌هایی که احسان طبری بر می‌شمرد، تنها نیمی از آنستکه «روشنگر» باید داشته باشد.  
نیم دیگر آنستکه خود باید بدانچه می‌گوید رفتار کند، تا بتواند نمونه و سرمشق قرار گیرد.  
همین کاستی در مفهوم «روشنگر» باعث گشته، در «کتابهای تاریخ» کسانی در زمره  
«روشنگران» شمرده شوند، که «روشنگری» را به انگیزه‌های دیگری ناندانی جدیدی یافته‌اند!  
چنانکه حتی گاه «جانوران سیاسی» را در این جمع می‌بینیم. خود طبری با توجه به نقش ارزنده  
روشنگران و کمبودی که جامعه معاصر ایرانی از این لحاظ داشته است، می‌نویسد:

«طی صد سال اخیر، یک تیپ «جانور سیاسی» از زمره جاه‌طلبان بی‌وجدان و  
فرصت‌طلب در قریع و انبیا دوگانه استبداد سلطنتی از سویی و استعمار از سویی  
دیگر، پرورده شد که نقش بس‌ننگینی در تاریخ کشور ما بازی کرده‌اند.» (۳)  
«این زمره خیانت‌پیشه در هر جا که بود، خواه در عرصه دولت، خواه در عرصه  
مخالفتان دولت با پخش بی‌صفتی و بی‌حقیقتی خود، جوهر نبرد و مقاومت و  
فراگیری و پیشرفت را بی‌مایه ساخت و زندگی سیاسی را به مبتذل‌ترین سطح آن تنزل

---

(۱) «القب»، ج ۲، ص ۶۱. (۲) احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، ص ۱۱۵. (۳) همانجا، ص ۱۰۳.



داده است. «(۴)

با اینهمه همو در میان «فراماسونها و حقوق‌بگیران انگلیس» در ایران «تعداد متناهی ایرانیان میهن‌پرست» می‌یابد که کوشیده‌اند «از این جریان بسود رخنه واقعی اندیشه‌های آزادی‌پرستانه، استفاده کنند.»! (۵)

اگر جریان روشنگری و نقش روشنگران در تاریخ معاصر ایران به همین محدود می‌شد، ایران و ایرانی هم واقعاً سزاوار تحقیرهایی می‌بود، که از سوی دشمنان نثارش گشته است! اما می‌دانیم که چنین نیست و حتی در «عصر تاریک ناصری» نیز از درون جامعه ایرانی، روشنگران و مصلحان ارجمندی برخاستند، که می‌توانستند بخوبی از عهده وظیفه تاریخی‌شان برآیند و اگر بدان موفق نشدند عللی داشت که برخواهیم شمرد. هدف آنستکه ببینیم، آیا نازایی فکری در جامعه ایرانی امری ذاتی است و یا آنکه سترونی ظاهری جوامع «شرق» و از جمله ایران بدینستکه طلابه‌داران تفکر در زیر سایه سهمناک و تیغ خونریز پاسداران قرون وسطا مجال بالیدن نیافته‌اند. از جمله کسانی که نازایی تفکر در ایران را امری ذاتی یافته‌اند، فریدون آدمیت است که می‌نویسد:

«هیچکدام از متفکران شرق در آن زمان متاعی به بازار فکر و معرفت جدید عرضه نداشتند... جامعه‌های مشرق که چند قرن از جهان دانش و اندیشه‌های نو دور افتاده بودند، ذاتاً نمی‌توانستند اندیشه‌گرایی را پدید آورند که صاحب اصالت فکر باشند.»! (۶)

\* \* \*

اگر همه تاریخ‌نگاران ایرانی در یک مطلب هم رأی باشند، آن اینستکه پنج نفر را سرآمد روشنفکران و روشنگران در دوران پیش از انقلاب مشروطه می‌دانند. این پنج تن عبارتند از: میرزا طالبوف تبریزی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم، جمال‌الدین افغانی و میرزا آقاخان کرمانی.

در یکی دو دهه گذشته در چهارچوب بررسی انقلاب مشروطه و شرایط برآمدن آن، پژوهشهای پرشماری درباره اندیشه، عملکرد و تأثیر روشنفکران نامبرده به عمل آمده است، که از میان آنها آثار فریدون آدمیت و هما ناطق بی‌گفتگو برتراند.

در سطور زیر، مروری می‌کنیم بر اندیشه و تأثیر این روشنفکران و با قراردادن آنان در یک طیف، انگیزه روشنگری و میزان موفقیت‌شان را و امی‌رسیم، تا از این سونیز راهی بگشاییم به دریافت نقش بنیادی عنصر مترقی و روشنفکر در روندهای اجتماعی و سیاسی دوران معاصر.

بدین منظور با استفاده از شیوه «پیکره‌پردازی تاریخی» می‌توان طالبوف، آخوندزاده و ملکم را بدون چشم پوشی از چهره یکتایشان، در یک مجموعه بررسی نمود.

---

(۴) همانجا، ص ۱۰۴. (۵) همانجا، ص ۵۹. (۶) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۴.

از آنجا که جمال‌الدین افغانی و آفاخان کرمانی به چهره و مقام تاریخی کاملاً متفاوتی ظاهر شده‌اند، به ایندو جداگانه خواهیم پرداخت.

سه تن یاد شده در دوران ناصرالدین شاه زیسته‌اند و انگیزه روشنگری‌شان روند اضمحلال و فلاکت ایران بوده است. آخوندزاده می‌نویسد:

«حیف بر تو ای ایران! - خاک تو خراب است و اهل تو نادار... شاه تو مستبد است و تأثیر ستم مستبد و زور خرافات متشرعان باعث ضعف و ناتوانی تو شده است.» (۷)  
طالبوف می‌نویسد:

«چه‌ل‌کرور نفوس خود را زنده پنداشته‌اند و حال آنکه جسد ملیت ایشان... کمتر از نقطه ذره بینی شده است. اخلاق فاسده عمومی است که غیر از سکنه این خاک، هوای محیط و جماد و نبات این مملکت را فاسد و مسموم ساخته.» (۸)

ملکم می‌نویسد:

«در کره زمین هیچ دولتی نیست، که بقدر دولت ایران بی‌نظم و پریشان و غرق مذلت باشد... کل شهرهای ما را چند نفر گبر بمبایی و چند نفر یهودی لندن ده دفعه می‌توانند بخرند.» (۹)

طالبوف بدرستی «نابالغی عمومی» را علت عدم رشد احساس همبستگی ملی، «محبت مقدسه وطنی»، (۱۰) می‌یابد:

«از میان سی کرور اطفال ایرانی که بیشتر شصت هفتاد سال دارند ده نفر مرد بالغ بیرون نیامد. مگر یکی دو نفر که آنان هم «مغلوب اکثریت غالبین و منکوب ارجل الظالمین» شدند.» (۱۱)

«ناپاکی جسمانی» را قرینه «آلایش معنوی» می‌شمرد و بدین شناخت نیز دست می‌یابد که علت «ناپاکی جسمی» فقر نیست، بلکه آلودگی فرهنگی است:

«قرینه آلایش معنوی ما ناپاکی جسمانی است. زندگی روزمره تقریباً تمام طبقات دارا و ندار، در کثافت‌کده می‌گذرد، علتش فقر نیست، فرهنگ اجتماعی است... حمام که برای نظافت ساخته شده، کانون کثافت است. مطبخ کثیفتر از «تون» حمام، مسافرخانه همسایه طویله است، پراز عقرب و رطیل و ساس و شپش. پیراهن سفید تا چرک و سیاه نگردد عوض کردنش جایز نیست، جوراب تا ننگدند، نباید از پای بیرون آورد. دستمالی که صد بار دماغ را پاک کرده‌اند لفافه میوه و سبزی است که از بازار می‌خرند... اعیان و تجار، ایوان منقش می‌سازند و چلچراغ آویزان می‌کنند اما از ده قدمی اش عفونت صادر می‌شود. روزی بیست من برنج می‌پزند، اما صابون در مطبخ حکم اکسیر است. لحاف مخمل و اطلس می‌دوزند، اما بوی عرق آن خواب را بر هر جنبه‌ای حرام می‌کند.» (۱۲)

---

(۷) میرزا فتحعلی آخوندزاده، کلیات آثار، ج ۲، ص ۳۲. (۸) فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، ص ۸۱. (۹) «روزنامه قانون»، میرزا ملکم خان (نظام‌الدوله)، شماره ۲، ص ۴. (۱۰) اندیشه‌های طالبوف تبریزی، ص ۹۱. (۱۱) همانجا، ص ۸۲. (۱۲) همانجا، ص ۸۳.

روشن است که مقام و اهمیت یک روشنگر اجتماعی را در درجه اول نشان دادن راه برون رفت از بن بست اجتماعی و میزان تأثیر او در جهت بهبود اوضاع تعیین می کند ، وگرنه انتقاد از وضع موجود، به تنهایی از تأثیر مثبت عاری است و انگشت گذاردن بر ناتوانی ها و ضعفها، بخودی خود مخرب است و نه سازنده. این تأکید از آنروست که در ایران، رهبری شیعه غالباً قدرت طلبی و ستیزه جویی خود را در پشت انتقاد و خرده گیری از هرکس و هر چیز پنهان ساخته است. متأسفانه باید گفت روشنگران ما نیز در بیان انتقاد جسورتر بوده اند تا ارائه مسئولانه راه برون رفت و اینرا باید به حساب شیعه زدگی شان گذارد. هرچند که هر سه، تسلط فلج کننده اسلام را دریافته و کمابیش غلبه بر آن را راه آینده ایران شمرده اند. ملکم می نویسد:

«قصوری که داریم، اینستکه هنوز نفهمیده ایم، که فرنگی ها چقدر از ما پیش افتاده اند. ما خیال می کنیم که درجه ترقی آنها همانقدر است که در صنایع ایشان می بینیم. حال آنکه اصل ترقی ایشان در آیین تمدن بروز کرده است و برای اشخاصی که از ایران بیرون نرفته اند، محال و ممتنع است که درجه این نوع ترقی فرنگ را بتوانند تصور نمایند.» (۱۳)

آخوندزاده از این لحاظ پیشگام است:

«اگر ملت تربیت نشوند و همه مردم با سواد نشوند... قانون نویسی و همه زحماتی که در راه تأسیس یک حکومت جدید می کشیم هیچ و پوچ خواهد بود.» (۱۴)

اوراه برآمدن یک جنبش مترقی از درون ایران را بسته می یابد، و با اشاره به سدی که اسلام در برابر رسوخ افکار مترقی ایجاد نموده، می نویسد:

«به سبب خرافه پرستی، غیر مسلمانان نمی توانند به کشورهای مسلمان نشین گام گذارند. پنداری سرتاسر جهان خارزار و فقط شما گل هستید.» (۱۵)

«حرف مصنف اینستکه دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پروتستانیسم محتاج است.» (۱۶)

طالبوف و ملکم تا این حد نیز جلو نمی روند و شیعه زدگی شان، آنان را، علیرغم انتقادات سوزنده بر جامعه ایرانی و دو پایگاه حکومتی، از ارائه راه برون رفت باز می دارد. این ناتوانی را در آثار طالبوف نشان می دهیم.

طالبوف با آنکه معتقد است: «اداره ملت مشکل نیست، تربیت ملت مشکل است» (۱۷) اصولاً اعتقادی به انسان و در نتیجه به مردم ندارد.

«از رجاله و جهله و فعله در هیچ نقطه دنیا اصلاح امور جمهور به عمل نیامده، مگر هرج و مرج.» (۱۸)

او سرآمدان جامعه را نیز ناتوان می یابد:

«هیئت وزرا برپا ساخته ایم ولی آن اسم بی مسماست. صدارت ما «مسند بی سند

---

(۱۳) میرزا ملکم خان نظام الدوله، کتابچه غیبی. (۱۴) کلیات آثار...، یاد شده، ج ۳، ص ۱۵۱. (۱۵) همانجا، ج ۲، ص ۱۷۷. (۱۶) همانجا، ج ۳، ص ۱۳۱. (۱۷) اندیشه های طالبوف...، یاد شده، ص ۶۴. (۱۸) همانجا، ص ۶۲.

است... آنانکه از فرنگستان بازگشتند مگر معدودی، به نشر اراجیف و تقبیح سنتهای نیاکان روی آوردند، یا «معلم احمق» شدند و یا بیکار و سرگردان. برای مملکت اشخاص عالم لازم است. باید مدارس عالی ترتیب داد که نوپا و گان به فرنگستان نروند و فرنگی ماب برنگردند، بلکه در خیال ترقی ملت، خود را مسئول بشناسند.» (۱۹)

طالبوف نمی‌تواند ببیند، که فرنگ رفتگان ما، خود به سبب شیعه‌زدگی از آموختن ناتوان بوده‌اند و در ایران نیز پاسداران جهل و خرافات، آنها را به «بیکاری و سرگردانی» انداخته‌اند. وانگهی روشن نمی‌کند که آموزگاران این «مدارس عالی» از کجا باید بیایند و از کدام سرچشمه اندیشه باید بنوشند؟

\* \* \*

بطور جمع بست می‌توان گفت، که «روشنگری» این سه تن، چون از مقابله با عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران طفره رفته‌اند، کارایی نیافت و حتی از جوانی نتیجه عکس داد. نمونه میرزا ملکم‌خان از دو دیگر بارزتر است. ملکم‌خان فرزند میرزا یعقوب‌خان، مترجم دربار در دوران محمد شاه بود. او به لقب نظام‌الدوله از طرف ناصرالدین شاه به سفارت ایران در انگلیس (بعدها فرانسه و ایتالیا) رفت. از دهسالگی در فرانسه بزرگ شده بود و تنها ۲۱ سال از عمر طولانی خود را در ایران بسر برد. گفتنی است که ملکم‌خان با آنکه (بعلت دانستن زبان خارجی) مورد احتیاج بود، می‌بایست به «دین مبین مشرف» شود، تا به دربار راه یابد. ملکم نومسلمان، در اسلام نمایی چنان می‌کوشید، که هنگامیکه شنید، پدرش را در اسلامبول در قبرستان آرامنه به خاک سپرده‌اند، از ایتالیا به اسلامبول رفت و جسد پدر را به قبرستان مسلمانان انتقال داد. (۲۲) با اینهمه رهبری شیعه هیچگاه «ارمنی الاصل» بودن او را نبخشید و از هیچ فرصتی برای ضربه زدن به او خودداری نکرد. ملکم «اخذ بدون تصرف» فرهنگ غربی را درمان درد ایران می‌دانست که با توجه به عقب‌ماندگی مادی و معنوی موجود، تنها به معنی تقلید ظواهر مدنیت غربی می‌بود. از این فراتر اسلام‌پناهی او چنان بود که هما ناطق نوشته است:

«نخستین طرح حکومت اسلامی با شعار الله اکبر و به یاری نیروی حزب الله بدست ملکم آفریده شد و برای اولین بار چنین واژه‌هایی به مدونات سیاسی ایران راه یافت.» (۲۳)

فهم این روشنگران از حقوق مدنی و دموکراسی اجتماعی - سیاسی دچار تناقضی علاج ناپذیر بود. هم آخوندزاده که «حکومتی مانند حکومت مشروطه انگلستان آن زمان را آرزو داشت» (۲۴) و هم طالبوف، که می‌خواست «کشورهایی که خود را متمدن می‌خوانند، از نیرنگهای سیاسی

---

(۱۹) همانجا، ص ۲۶. (۲۲) ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۲۱. (۲۳) هما ناطق، ایران در راهیابی فرهنگی، ص ۲۵۰. (۲۴) مقالات فلسفی میرزا فتحعلی آخوندزاده، ح - صدیق، ص ۱۹.

دست بشویند... کنفرانس کبیری برپا دارند... ممالک بی قانون را به وضع قانونی اساسی مجبور نمایند» (۲۵) از درک رابطه دمکراسی با حقوق شهروندی برای دگراندیشان عاجز بودند. مثلاً طالبوف می نویسد:

«ایران یک مملکت، یک ملت، یک مذهب است که احتیاج و منافعشان واحد است.» (۲۶)

نگرش آنان به اقلیتهای مذهبی از یک طرف افشاکنده عدم شناختشان از دمکراسی اجتماعی است و از طرف دیگر بازتاب نخوت شیعه‌گری. آخوندوف در باره یهودیان می نویسد: «پیروان دین موسی... اگر هزاران سال بدین منوال بگذرد... ایشان همیشه رو به تنزل هستند. به علت اینکه ترقی نوع انسان به عقل است و برای عقل این بیچارگان راه جولان بسته است.» (۲۷)

و طالبوف به مسیحیان دشنام می دهد:

«با اهل کلیسا کار ندارم که خود را وکیل خدا می دانند و از این ممر تحصیل معیشت می کنند. با پیروان دیوانه آنها کار دارم که چرا حق و باطل را نمی فهمند.» (۲۸)

ملکم برای آنکه «واعظان اسلام» را به ملاطفت با اقلیتهای مذهبی وادارد می نویسد:

«بیشتر از لجاجت علما و مسلمین است که ارمنی و یهود و مجوس بر سر جهلشان ثابت و محکم ایستاده‌اند. اگر در عوض این نوع معاملات تعصب آمیز و نجس و پرهیز، طریقه مؤانست و مؤالفت را شعار خود می کردند... و واعظان اسلام گاهگاه در مجامع آنها حاضر می شدند، بی حرف رفع جهالتشان به تدریج می شد.»! (۲۹)

البته در طرف مقابل این «روشنگران»، باید قدرت فلج کننده حاکمیت شیعه را نیز دید. این حاکمیت حتی همین روشنگری ناقص بر پایه «برخی مفروضات غیر واقعی» (آدمیت) (۳۰) را تحمل نمی توانست. کسروی می نویسد:

«برخی از ملایان، چنانکه شیوه ایشان بود، طالبوف را «تکفیر» کرده و مردم را از خواندن کتابهای او باز می داشتند.» (۳۱)

نفوذی که میرزا ملکم بر ناصرالدین شاه داشت («نوکر خوب و با معنی»)، او را مورد نفرت ویژه‌ای از سوی رهبری مذهبی قرار داد، چنانکه هنوز هم او را «ابلیس زمان خود» می نامند. (۳۲) ملکم در همال اوایل سلطنت ناصرالدین شاه با برپا داشتن «فراموشخانه» کوشید، افکار قانون خواهی و ترقی جوینان را در میان جناح مترقی دربار رسوخ دهد. بحث و داوری در باره «فراموشخانه» را اینجا مجال نیست، اینقدر هست که اعضای آن در فکر توطئه ضد دولتی نبودند و خود به توطئه ملایان مورد غضب شاه قرار گرفتند. دولت آبادی می نویسد:

«می شنوم یکی از روحانیون بزرگ طماع برای اکتشاف حقیقت این امر به تزییر وارد

---

(۲۵) اندیشه‌های طالبوف...، یاد شده، ص ۲۳. (۲۶) همانجا، ص ۵۹. (۲۷) مقالات فلسفی...، یاد شده، ص ۵۱. (۲۸) اندیشه‌های طالبوف...، یاد شده، ص ۱۸. (۲۹) «الغبا»، ج ۵، ص ۵۱. (۳۰) اندیشه‌های طالبوف...، یاد شده، ص ۲۳. (۳۱) احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۴۵. (۳۲) ح. م. زاوش، دولتمردان ایران و ساختار نهادها در عصر مشروطیت، ج ۲، ص ۷۹.

(فراموشخانه) شده... شاه را از عاقبت این کار وحشتناک نموده است.» (۳۳)

ملایان خود انگیزه این توطئه‌چینی را چنین بیان کرده‌اند:

«ترسا بچه باده‌فروشی، به خیال تغییر اوضاع سلطنت اسلام افتاده... پادشاه را به قانون فرنگیان ترغیب نموده است. نکند حيله این مرد بگیرد و فتنه در مملکت حادث شود!» (۳۴)

گذشته از قدرت مهاجم رهبری شیعه، آنچه که نفوذ همین روشنگریهای محدود را غیرممکن می‌ساخت، این واقعیت اسفناک است، که رفتار و کردار روشنگران ما با گفتارشان چندان همخوانی نداشت. آخوندزاده، «تبعه روسیه و خدمتگزار دولت روسیه» (۳۵) بود و طالبوف برای اقدام به هر کاری (از جمله شرکت در مجلس شورا!) «استخاره می‌کرد.»! (۳۶)

اسفناکتر میرزا ملکم بود که «از ۷۷ سال عمر، ۴۰ سال (را)... در طلب نشان و لقب و امتیاز و مقام گذراند.» (۳۷) «شاهکارش» آنکه در سفر سوم شاه به «فرنگ»، از او «انحصار لاتاری و تأسیس قمارخانه» در ایران گرفت و بلافاصله به یک انگلیسی فروخت!

پیش از این نیز چندان درستکار نبود:

«دستخط هزار تومان موجب برای خودش ساخت. چون فرمان نداشت، البته نمی‌پرداختند. به ناصرالدین شاه شکایت کرد. شاه گفت: ما به خاطر نداریم که چنین دستخطی صادر کرده باشیم. دستخط ساختگی را از کیفش درآورد، تبعیدش کردند. به اسلامبول رفت.» (۳۸)

مسلم آنستکه «در شعبده دستی داشت» (۳۹) چنانکه دولت‌آبادی شهادت می‌دهد:

«ملکم خان پاره‌ای تحصیلات در کار چشم‌بندی نمود، که در انظار مردم بی‌خبر کارهای او قابل توجه و مورد تحیر است.» (۴۰)

اینهمه، روشنگران ما را فاقد نیروی معنوی و ویژگیهایی می‌ساخت که برای یک مصلح و آموزگار اجتماعی ضرورت دارد. همین کمبود نه تنها بزودی هواداران آنان را پراکند، بلکه گروه بزرگی از دولت‌مردان و روشنفکران ایرانی را که بدانها امیدها بسته بودند، دچار سرخوردگی ساخت. هم اعضای «فراموشخانه ملکمی» بتدریج پراکنده شدند و هم هواداران طالبوف. در حالیکه هر سه در زمان خود از محبوبیت فراوانی برخوردار بودند. گذشته از ملکم که ظلّ السلطان او را «ارسطوی زمانه» (۴۱) می‌نامید، برای همه دولت‌مردان ایرانی که در سر راه اروپا به قفقاز رفت و آمد داشتند، دیدار طالبوف از واجبات بود.

فریدون آدمیت که طالبوف را «ژنی سیاسی ملت ایران!» (۴۲) می‌نامد، در این باره می‌نویسد:

«طالبوف مقام اجتماعی ارجمندی یافت... وزیران و کارگذاران دولت ایران که از بادکوبه می‌گذشتند، سراغش می‌رفتند... در سلطنت مظفرالدینشاه طالبوف به تهران

---

(۳۳) یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۳۷. (۳۴) هما ناطق و فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ص ۶۱. (۳۵) مقالات فلسفی...، یادشده، ص ۱۲. (۳۶) اندیشه‌های طالبوف...، یاد شده...، ص ۱۰. (۳۷) هما ناطق و محمد فیروز، نامه‌های تبغید، ص ۱۸. (۳۸) مخبرالسلطنه هدایت، گزارش ایران، ص ۱۳۹. (۳۹) همانجا. (۴۰) حیات یحیی، ج ۱، ص ۴۷. (۴۱) از صبا تا نیما، یحیی آربین‌پور، ج ۱، ص ۳۱۸. (۴۲) اندیشه‌های طالبوف...، یاد شده، ص ۶۴.

آمد، حضور شاه رفت و مورد عنایت قرار گرفت. او پایگاه اجتماعی معتبری داشت. در جرگه آزادیخواهان، گرانمایه و نامدار بود.» (۴۳)

نکته قابل توجه آنکه هر سه اینان در خارج از کشور و دور از تیغ خونریز شریعتمداران زیسته‌اند. طالبوف می‌نویسد:

«چون در خارج بودم، ترس و واهمه نمی‌کردم، قدری بی‌پرده می‌گفتم و می‌نوشتم.»! (۴۵)

با اینهمه: «در بیان عقاید خویش تقریباً همه جا از زبان شخص سوم سخن می‌گوید. اگر خواسته از خودنام ببرد، ذکری از «میرزا عبدالرحیم مرحوم» نموده است.»! (۴۴)

\* \* \*

چهره‌ای که با خطوطی سریع از سه تن «بزرگترین روشنگران» ایران در آستانه انقلاب مشروطیت نشان دادیم، بیانگر این واقعیت است که روشنگری تنها زمانی زایاست که به برآمدن نیرویی اجتماعی از دگراندیشان بدل گردد و در شرایطی که اقتدار شریعت‌پناهان، ایران را به «برهوتی از انسانیت» بدل ساخته بود، پیگیرانه‌ترین کوششها از سوی فرزانه‌ترین فرزندگان نیز نمی‌توانست روزنه‌ای بگشاید. روشن‌تر بگوییم، چون این روشنگران به انتقاد از وضع موجود بسنده کردند و قادر نبودند بطور قاطع به مذهب مسلط پشت کنند، حتی آنچه را که از راهنمایی‌های درست ارائه داده‌اند، به مرداب «تفکر اسلامی» سرازیر می‌گشت. چنانکه مخبرالسلطنه هدایت نوشت:

«آنچه ملکم می‌نوشت، به عبارت دیگر در گلستان و بوستان هست.»! (۴۶)

ضعف این روشنگران نه تنها در آن بود که خود محصول جامعه‌ای شیعه‌زده بودند، بلکه بیانگر این واقعیت نیز هست، که در چنین جامعه‌ای دگراندیشی را مجالی و ارزشی نبود، تا مشوق اینان گردد. نگاهی به چهره دو تن دیگر از «روشنگران اجتماعی ایران» جوانب این واقعیت را بهتر نشان می‌دهد.

اشاره کردیم که سید جمال‌الدین افغانی و آقاخان کرمانی، در طیف روشنگران دوران قاجار از «مقام تاریخی» متفاوتی برخوردارند. آقاخان کرمانی را بدرستی «سرآمد روشنگران» ایران دانسته‌اند، در حالیکه، سید جمال‌الدین افغانی اصولاً به خطا در زمره اینان شمرده شده است! هر چند که دست تاریخ ایندورا برای زمانی کوتاه در کنار هم قرار داد!

جمال‌الدین «اسعدآبادی» کابلی، معروف به افغانی، اصولاً خود را ایرانی نمی‌دانست. با اینهمه ستایشگران ایرانی‌اش، رساله‌ها در اثبات اینکه متولد اسدآباد همدان است، نوشته‌اند! بهرحال نه محل تولدش مشخص و نه اینکه تا ۲۸ سالگی کجا بوده و چه می‌کرده است. نه تنها پاسداران اسلام در ایران، هند، عثمانی و مصر در ستایش او مرثیه‌ها سروده‌اند و او را «نادره»

---

(۴۳) همانجا، ص ۹-۲. (۴۴) همانجا، ص ۸. (۴۵) همانجا، ص ۲. (۴۶) گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۴۱.

دوران و آیتی از آیات الله» (۴۷) قلمداد کرده‌اند، بلکه «تاریخ‌نگاران» ایرانی نیز بدین «توهم» دامن زده‌اند.

اگر عمامه بصران در باره او نوشته‌اند:

«این اعجوبه دهر به حقیقت یکی از تجلیات مستثنای قدرمت فاطره بود، که مانند

یک شعله برق در میان یک طوفان بر جهان برتافت و گذشت» (۴۸)

احسان طبری با آنکه به «مرموز» بودن او اشاره کرده، او را «در سمت ترقی و در جهت انقلاب خلق» (۴۹) یافته، فریدون آدمیت بارها تکرار نموده است که:

«شاگردان سید جمال‌الدین در مصر و هند او را می‌پرستیدند. در هند وی را

آزاداندیشی از نوع آزاداندیشان فرانسوی و سوسیالیست و مبلغ آیین آزادی، برادری و

مساوات می‌شناختند.» (۵۰)

بدلایی که خواهیم دید، واقعاً باید گفت، بیچاره «دانشجویان» مسلمان هند و مصر!

حیرت‌انگیز آنکه حتی او را تحت تأثیر بابیت قرار داده‌اند:

«اندیشه‌های او هم متأثر از شیخیان بود... و هم متأثر از بابیان، چنانکه شرح حال

باب در دائرة المعارف بستانی به قلم و امضای اوست.» (۵۱)

مسلم آنستکه افغانی، مردی بی استعداد نبوده است. دولت‌آبادی می‌نویسد:

«نظر به جودت ذهن و قوت حافظه‌ئی که داشت از هر خرمن خوشه‌ئی برمی‌داشته و

در موقع خود بکار برده، نمایش می‌داده است.» (۵۲)

از «فراز»‌های زندگیش آنکه در سفر اروپا (۱۳۰۶ ق) با ناصرالدین شاه ملاقات و «قاپ او را

دزدید». اینکه شاه به او وعده صدارت عظمی داده باشد، محتمل نیست. با اینهمه افغانی با

چنین عنوانی به روسیه رفت و به مذاکره و معامله با روسها مشغول شد! شاه در بازگشت از اروپا از

این جسارت به خشم آمده، او را که در شاه عبدالعظیم بست نشسته بود، از کشور اخراج کرد.

موفقیت بزرگ او در عثمانی بود، که سلطان عبدالحمید را به برآوردن این آرزو جلب نمود که

همه کشورهای مسلمان (حتی شیعه مذهب) را زیر «لوائ اتحاد اسلامی» گرد آورده و دستگاه

خلافت را زنده کند.

«چهارصد مکتوب به تمام ممالک شیعه مذهب فرستاده می‌شود، بعد از چندی

نزدیک دویست جواب به فارسی و عربی و غیره، مساعد با مقصود به انجمن

رسیده... سلطان از شدت خوشحالی سید را در آغوش کشیده، صورت او را

بوسید.» (۵۳)

بررسی فعالیت‌های افغانی، از محدوده بحث ما خارج است. همین بس که او در مدت سی

سال زندگی فعالش هرجا که بوده، (افغانستان، هند، مصر، عثمانی، ایران، سودان) در

درگیریهای سیاسی دست داشته است، و «چیستان» زندگی اش اینستکه، این «آواره شهرها و

---

(۴۷) همانجا، ص ۳۸۳. (۴۸) همانجا، ص ۳۸۲. (۴۹) فروپاشی...، یاد شده، ص ۱۳۸. (۵۰) فریدون

آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۳۳. (۵۱) الفبا، ج ۲، ص ۵۲. (۵۲) حیات

یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۹۲. (۵۳) همانجا، ص ۹۹.



سرگشته کشورها» به چه پشتوانه‌ای به چنین فعالیت‌هایی دست می‌زد؟ جالب آنکه «تاریخ نگارانی» که در مقابل نفوذ استعمار اینهمه حساسیت از خود نشان داده‌اند و هر دولتمرد ایرانی را که با «اجنبی‌ها» نشست و برخاست کرده، «عامل استعمار» قلمداد نموده‌اند، بعلت دفاع افغانی از «اتحاد اسلامی» بیکباره دچار کورچشمی شده‌اند!

داده‌های تاریخی در باره عیار فعالیت او تردیدی بجا نمی‌گذارند. او نه تنها رئیس حزب برادران ماسونی بود، (لژ «کوکب شرق») که شمار اعضای آن به ۳۰۰ نفر می‌رسید (۵۴)، بلکه سه بار به لندن سفر کرد و یکبار مدت سه ماه مهمان حکومت انگلیس بود و با نخست وزیر و وزیر امور خارجه و وزیر هندوستان و سفیر مختار انگلیس در ایران و غیره مذاکره نمود.

مهم محتوای این «مذکرات» است. در حالیکه نگارنده «از صبا تا نیما» ادعا می‌کند که او درباره «اتحاد عالم اسلامی و انگلیس» (۵۵) مذاکره می‌نمود، نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان»، محتوای «جالب» تری را بیان داشته است:

«برای جواب از سؤال لرد چرچیل و لرد سالسبوری در خصوص حضرت مهدی (عج) و ظهور آن جناب، موقتاً به لندن مسافرت... نمود.» (۵۶)

کورچشمی «تاریخ نگاران» در باره او یکی از ستیزه‌جوی‌اش با هرکس در هر مقامی ناشی می‌شود و دیگری دفاعش از «جنبش اتحاد اسلامی». هدف سیاسی او، یعنی الحاق ایران به خلافت عثمانی. مستقیماً در جهت مخالف منافع ملی ایران قرار داشت و ستایشگرانش باید از این لحاظ جوابگوی ملت ایران باشند. وانگهی به چه معیاری می‌توان او را مصلح اجتماعی و روشنگر یافت؟ این «تاریخ نگاران» کدام روشنگری و درمان چه دردی را در گفتار و رفتار او یافته‌اند؟

واقعیت اینست که عمل تاریخی سید جمال‌الدین افغانی، او را در جمع کارگذاران سیاست انگلیس در خاورمیانه قرار می‌دهد. دست پرورده ساختن حکومتها و دامن زدن به توهم در باره اسلام، هدف اساسی این سیاست بوده است. تاریخ ایران دستکم از این لحاظ باید سپاسگزار «حکومت‌های استبدادی» دوران قاجار باشد، که از برقراری اولین حکومت اسلامی در ایران توسط جمال‌الدین افغانی جلوگیری کردند! جالب اینکه در همان زمانی مشت جمال‌الدین افغانی برای دربار ایران باز بوده است. از جمله مخبرالسلطنه هدایت او را «گرگ بالان دیده» نامیده، نوشته است:

«بموافقت سیاست انگلیس با (ارنست) رنان دوستی پیدا کرد. در ۱۳۰۳ باز به لندن رفت. متمهدی در سودان طلوع کرد، سید را برای کار او بکار انداختند.» (۵۷)

این «روشنگران چپ» ایران بودند، که بعدها ستیزه‌جویی و اسلام‌پناهی مخرب او را، نشان انقلابیگری‌اش دانستند!

پس از آنکه در پی تأمین «تناسبهای تاریخی»، جمال‌الدین افغانی را در طیف روشنگران

---

(۵۴) از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۱، ص ۳۸۵. (۵۵) همانجا، ص ۳۷۴. (۵۶) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۵۸. (۵۷) گزارش ایران، یاد شده، ص ۱۴۲.

نیافتیم، لازم است به چهره «سرامد متفکران و روشنفکران در آستانه انقلاب مشروطه»، میرزا آقاخان کرمانی، نگاهی بیافکنیم. در مورد شرح زندگی و بررسی آثارش به پژوهش دو پژوهشگر یاد شده ارجاع می‌دهیم و به بررسی نکاتی درباره او اکتفا می‌کنیم.

در ارزیابی میرزا آقاخان محور اصلی را این حقیقت تشکیل می‌دهد که او بایی بوده است! همین «تناقض» باعث گشته، کسانی که نتوانسته‌اند نادیده‌اش بگیرند، کوشیده‌اند «باییگری» او را در پرده گذارند. در حالیکه نه تنها میرزا آقاخان بارها اعلام داشته است که «بنده از اهل نبی نیستم» (۶۰)، بلکه دلیل کافی برای اینکه تا دم آخر نیز از باییگری دست برداشت همینست که:

«من مالم را به دیگری مصالحه کرده و وصیت کرده‌ام تا او را به فقرا و ابناء سبیل، یعنی بایان بدهند.» (۶۱)

با مسکوت ماندن و حتی انکار باییگری میرزا آقاخان، راه برای ستایش او باز شد. از او بدرستی بعنوان «بنیان‌گذار روشنگری در ایران»، (۶۲) «نماینده روح نوجویی زمانه»، «نماینده کامل عیار فرهنگ ایرانی»، «یکتا مورخ متفکر زمان خود» (۶۳)، «سرامد روشنگران ایران»، «پیشرو فکر سوسیالیسم» (۶۴) و «سوسیالیست انقلابی» (۶۵) یاد کرده‌اند. حتی اسماعیل راثین نیز درباره او نوشت:

«میرزا آقاخان کرمانی، حقیقتاً شیفته آزادی، برادری و مساوات بود. او برخلاف دیگر استادان فراماسونی که بر او ریاست داشتند (ملکم خان و سید جمال‌الدین افغانی) نه به پول و ثروت دلبستگی داشت مثل ملکم خان، و نه به جاه و مقام توکل به خارجی‌ان عشق می‌ورزید، مانند سید جمال.» (۶۶)

پافشاری بر بایی بودن میرزا آقاخان، در درجه اول بدین سبب مهم است که در غیر اینصورت اصولاً راه به درک شخصیت علمی و روشنگرانه او بسته می‌ماند. برعکس براهیتی می‌توان نشان داد که میرزا آقاخان درست به سبب رهایی از شیعه‌زدگی به پیشرو تفکر اجتماعی در ایران بدل شد و اگر هم در اشاعه افکار مترقی اروپایی گام برداشت، برخلاف «روشنفکران» دیگر، این افکار را بدرستی درک می‌کرد.

وانگهی با چشم‌پوشی از آن اصولاً نمی‌توان وسعت فکرش را دریافت. این واقعیت را در پژوهش فریدون آدمیت در باره «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی» می‌توان نشان داد. آدمیت که تأکید می‌کند:

«فکر در خلأ بوجود نمی‌آید، لازمه آن وجود زمینه و زیرسازی فرهنگی قبلی است.» (۶۷)

این «زمینه و زیرسازی» را در آقاخان نمی‌بیند و حیران می‌ماند، که وسعت فکر او از کجا ناشی شده است:

---

(۶۰) نامه‌های تبعید، یاد شده، ص ۵۴. (۶۱) همانجا، ص ۱۵. (۶۲) ایران در راه‌یابی...، یاد شده، ص ۷۱. (۶۳) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۲. (۶۴) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۷. (۶۵) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۲۵۲. (۶۶) اسماعیل راثین، انجمن‌های سری در انقلاب مشروطیت، ص ۳۹. (۶۷) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۷.

«ازکلامش سراسر حکمت میتراود و روح فلسفه ترقی‌پذیری و خوشبینی و انسان دوستی قرن نوزدهم آمیخته با فلسفه افلاطونی در آن نمایان است.» (۶۸)  
«... میرزا آقاخان کرمانی مستقیماً از افکار متفکران سوسیالیسم مغرب متأثرگشته بود.» (۶۹)

«در آثارش تأثیر ژرف عقاید منتسکیو، روسو، آگوست کنت، و هربرت اسپنسر نمایان است. با افکار لاک و هابز هم آشنا بوده...» (۷۰)

پرسیدنی است، میرزا آقاخان در هشت سال (۱۳۱۳ - ۱۳۰۵ ق) اقامت در اسلامبول، از چه امکاناتی برای آشنایی با این متفکران اروپایی برخوردار بوده است؟ اگر در نظر بگیریم که او به سن ۳۲ سالگی وارد اسلامبول شد و در این هشت سال، غیر از مقالاتش در «روزنامه اختر»، «۲۰ کتاب و رساله نیز تألیف و ترجمه کرده»، (تا به امروز تنها شش تا از کم خطرترین آنها منتشر شده است!) (۷۱)، تازه، همواره با فقر مادی دست به گریبان بوده و در زمینه اجتماعی و سیاسی نیز فعالیت وسیع داشته است، تنها یک امکان باقی میماند، که وسعت فکر و ژرفی اندیشه‌اش را نتیجه «زمینه و زیرسازی فرهنگی» او بدانیم.

ناگفته نماند، که آشنایی محدودش با انگلیسی و «کمی هم فرانسوی»، اصولاً به او امکان نمیداد، که «مترجم» افکار متفکران اروپایی باشد. وانگهی، ارزش روشنگری میرزا آقاخان در درجه اول نه در طرح افکاری است که در آثار متفکران بزرگ اروپایی نیز یافت میشود، بلکه در این است که سرچشمه و چگونگی برآمدن این افکار را در تاریخ، فرهنگ و مدنیت ایرانی نشان داده است.

آنچه مقام او را به عنوان «یکتا مورخ متفکر زمان خود» تثبیت میکند، همینست، که بر «تاریخ‌نگاری اسلامی» غلبه نمود و «آیین داد، اساس آزادی، احترام به عقاید دینی ملل مختلف و قانون مشورت را در مملکتداری هخامنشیان میستاید.» (۷۲)

«مقصود حقیر اینستکه در هر عصر مقتضیات و اسباب ترقی و تنزل دولت را شرح بدهم تا به این عصر حاضر. امروزه برای ایران چنین تاریخی لازم است، اگرچه نویسنده آن را خطر جان است، ولی بنده جان خود را در این راه میگذارم.» (۷۳)

میرزا آقاخان کرمانی اولین تاریخ‌پژوه دوران معاصر ایران است، که نشان داد، سیر صعودی تاریخ و مدنیت ایرانی با تسلط اسلام متوقف و سپس به جاده نزول و انحطاط افتاد. او مجموعه بهم پیوسته مظاهر مدنیت و فرهنگ ایرانی را «ایرانیگری» مینامد و از آن در مقابل اسلام (به عنوان «فرهنگی» برآمده از شرایط زیست ماقبل مدنی)، دفاع میکند:

«اسلام مناسب قبایلی وحشی و دزد مزاج باشد که راهی برای معاش و زندگانی جز غارت و یغما نداشتند و جز طریق فحشا و بیبکی نمی‌موندند.» (۷۴)

---

(۶۸) همانجا، ص ۱۲۹. (۶۹) فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، ص ۶. (۷۰) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، ص ۱۰۵. (۷۱) همانجا، ص ۴۹. (۷۲) همانجا، ص ۱۶۶. (۷۳) باقر مؤمنی، ایران در آستانه انقلاب مشروطیت، ص ۱۳۰. (۷۴) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۱۴۱.

میرزا آقاخان سرشتگی مدنیت ایرانی را با آیین ایران باستان، در مجموعه‌ای ملموس از اصول زندگی و کشورداری نشان می‌دهد و از هم‌دریدگی این مجموعه را علت واقعی بازماندن ایران از پیشرفت می‌یابد. هرچند که بدیده انتقادی نارسایی خردگرایی در ایران را دریافته و رشد آن در اروپا را بدرستی نتیجه غلبه بر باورهای باستانی می‌داند:

«مسیحیان انجیل ساختگی بی‌سروته را بوسیدند و بر طاق کلیسا نهادند و به  
دنیای غلم و هنر قدم گذاردند. وگرنه امروز گداتر و فقیرتر و جاهلتر از آنها کسی  
نبود.» (۷۵)

**«دماغی که لطمه اعتراض را نیند. درست فکر نتواند و عقل که صد ایراد و افکار  
را تحمل نکند، معتدل حکم ننماید.» (۷۶)**

«ایرانیگری» از نظر میرزا آقاخان همانا مجموعه ویژگیهایی است که در ایران، این «چهارراه جهانی»، بالید و مظاهر آن در تضاد با اسلام هنوز هم در خوی و منش ایرانی تداوم دارند. این ویژگی‌ها از یکسو تار و پود حیات اجتماعی در این «نقطه» از جهان را تشکیل میدهد و از سوی دیگر سهمی است که «ملت ایران» در برآیند فرهنگ جهانی و بشری میتواند و باید ادا کند، نه بیشتر و نه کمتر.

مثالی بزینم: «مهمان‌نوازی» یکی از مظاهر «پیش پا افتاده» ایرانیگری است! مهمان‌نوازی بیشک نه تنها ریشه عمیق در فضای معنوی ملتی دارد که در «چهارراه جهانی» زیسته، موشکافی آن در بُعد اجتماعی و تاریخی نشان میدهد که علیرغم سوءاستفاده‌های مداوم و خونبار، بعنوان یکی از ویژگیهای ملی ایرانی در طول هزاره‌ها و فراز و نشیبهای دهشتناک دوام آورده است. نه آنکه دیگر ملتها مهمان‌نواز نیستند، بلکه ویژگی مهمان‌نوازی ایرانی آنستکه «دیگران» را نه تنها «اجنبی» نمیبیند، که مشتاقانه به استقبال هر آنچه غریب و نوهست، نیز میرود.

هر گلی نو که در جهان آید      ما به عشقش هزار دستانیم

همچنانکه تعصب نژادی، و بطور کلی هرگونه تعصب قومی، عقیدتی، زبانی، منطقه‌ای و غیره، برای ملتی که از درهم آمیختگی ده‌ها نژاد و تیره و قوم و مذهب در سرزمینی با تنوعی چشمگیر از لحاظ طبیعی و انسانی قوام یافته، نمیتواند مفهومی داشته باشد. از آنجا که محور اساسی تفکر تاریخی او، از دوسو مورد تحریف و تکذیب عمامه‌بسران و «روشنفکران» واقع شده، توضیحی لازم است:

این تحریف از یکسو در این جهت است، که نظرش در باره اسلام بعنوان «فرهنگ قبایل بدوی» را به «عرب ستیزی» نسبت داده‌اند. از جمله ملک الشعرا بهار مینویسد:

«فکر ضد عرب در ایران از او نشأت کرد.» (۷۷)

در حالیکه میرزا آقاخان نه تنها فرسنگها از تعصب نژادی دور است، بلکه درست آنچیزی را هدف میگیرد که «اسلام‌زدگان» از غلبه بر آن عاجزند و آن همانا «اسلام ایرانی و شیعی» است. او

---

(۷۵) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۱۴۲. (۷۶) همانجا، ص ۱۴۳. (۷۷) سبک‌شناسی، یاد شده، ج ۳، ص ۳۷۳.

درست همین اسلام را «درختی خشکیده و استخوانی پوسیده» (۷۸) مییابد:  
«بجان تو آگریک جلد کتاب بحار (الانوار مجلسی ن.) را در هرملتی انتشار دهند و  
در دماغ‌های آنان این خرافات را استوار و ریشه‌دار دارند، دیگر امید نجات از برای  
آن مشکل و دشوار است.» (۷۹)  
در همفکری با آخوندزاده که نوشت:

«اگر نصایح و مواعظ مؤثر میشد، گلستان و بوستان شیخ سعدی، باید ایران را به  
بهشت برین تبدیل میکرد.» (۸۰)

میرزا آقاخان اولین کسی است که نفوذ «اخلاق» و «فرهنگ» اسلامی را توسط سعدی افشا  
نموده، تأثیر مخرب آنرا نشان داده است. یکی از همفکران او بعدها نوشت:

«اولین حکایت گلستان یاد میدهد که «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز  
است»؛ حکایت چهارم تلقین میکند که «تمایلات ارثیه جنایه با هیچ تربیتی قابل  
اصلاح نیست»؛ حکایت هشتم میرساند که پادشاهان باید کسانی را که از ایشان  
میترسند، بدون ترحم از میان بردارند. «گربه مسکین اگر پرده‌اشی تخم گنجشک از  
جهان برداشتی»؛ حکایت نهم میگوید که «وراث یک شخص بزرگترین دشمنان او  
میباشند»؛ حکایت چهاردهم مدعی است که «سربازی که جیره او از دولت نمیرسد  
حق دارد از جنگ فرار نماید»؛

باش تا دستش ببند روزگار  
پس به کام خویشتن مغزش برآر  
تربیت نااهل را چون گردکان برگنبد است.» (۸۱)

نظر میرزا آقاخان در باره دین، هنوز هم با اعتبار است:

«میزان و برهان ما در تصدیق مذهب و ادیان هر ملت اینستکه هرگاه کیشی موافق  
منش و موافق وضع معیشت ملتی تأسیس شود. چه در تمدن و اخلاق چه در علوم  
و ترقی، اسباب پیشرفت آن ملت گردد، آن کیش را دین بهین و آن مذهب را  
آیین متین دانیم، و الا به هیچ نشمرده سهل است طاعون مهلک و بلای مرض  
انگاریم.» (۸۲)

آدمیت در باره رساله «هفتاد و دو ملت» او مینویسد:

«جوهر کلامش یگانگی زبده همه ادیان است و تخطئه ستیزگی‌های مذهبی و  
غایت آن دعوت جهانیان است به مدارا و شکیبایی.» (۸۳)

از سوی دیگر ستایش او از فرهنگ، آیین و مدنیته که در طول هزاران سال در ایران زمین  
رشد کرده بود، نشانه واپسگرایی او و از آن بدتر خمیرمایه تبلیغات شاه پرستانه دربار پهلوی قلمداد  
کرده‌اند. تا آنجا که کسانی چون آل احمد او را «فاشیست» خواندند (۸۴) که نشانه دشمنی  
عمامه‌بسران با افکار ایران دوستانه اوست.

---

(۷۸) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۱۴۳. (۷۹) نامه‌های تبعید...، یاد شده، ص ۲۳. (۸۰)  
ایران در آستانه...، یاد شده، ص ۱۴۱. (۸۱) از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۲، ص ۴۴۴. (۸۲) اندیشه‌های  
میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۱۳۸. (۸۳) همانجا، ص ۶۲. (۸۴) نامه‌های تبعید...، یاد شده، ص ۱۴.

پس از آنکه به شخصیت علمی میرزا آقاخان کرمانی نگاهی افکنیم، لازم است، به فعالیت سیاسی و اجتماعی او نیز اشاره شود. اما پیش از آن ناگزیریم، بدین نکته توجه کنیم که این مقام والا را در مقایسه با دیگر روشنگران و متفکران هم دوره او یافتیم و هدف آن بود، که سرچشمه و خاستگاه تفکر او را نشان دهیم. وگرنه چنانچه خواهیم دید. آقاخان از پیروان یحیی ازل بود، و از نظر خط مشی سیاسی- اجتماعی به «جناح منحرف بابی» تعلق داشت و همین انحراف او را به فعالیتهای خسران آوری واداشت و سرنوشتی تراژیک را رقم زد.

این انحراف را در درجه اول در اندیشه او باید نشان داد. اختصار این نوشتار ایجاب می‌کند، که در این باره به نمونه‌ای اکتفا کنیم و آن دیدگاه میرزا آقاخان به «اقلیتهای مذهبی» است. در این باره گفتنی است که رهایی او از شیعه‌گری به درجه‌ای نرسید، که بر حساسیت منفی نسبت به دگراندیشان مذهبی غلبه کند و نمونه آنکه در منظومه تاریخی اش، برای توصیف وضع فلاکت بار ایران، آنرا با فلاکت یهودیان مقایسه میکند! (۸۵)

میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی پس از آنکه در کرمان، در مکتب حاج سید جواد کربلایی (بابی) تربیت یافتند، «در درجه اول به سبب پیگردشان بعنوان بابی»، راهی اسلامبول گشتند. این درست زمانی است، که اسلامبول به آش درهم جوشی از ناراضیان و تبعیدیان ایرانی بدل گشته و دربار عثمانی میکوشید، از آنان در کشاکش با حکومت ایران استفاده برد. احسان طبری در این باره مینویسد:

ناراضیان دربار ناصری «فکر میکردند که به فرس‌سلطان عبدالحمید پاشا، باید یک اتحاد اسلامی پدید آید. امپراطوری عثمانی که بسیار مایل بود، که دستگاه محتضر خود را با این تزریق تازه معنوی قوت بخشد. در دوران معینی به این اندیشه روی خوش نشان داد و پندارهای بیجایی را در برخی قلوب صادق ایجاد کرد.» (۸۶)

احسان طبری ابتکار «اتحاد اسلامی» را به میرزا آقاخان نسبت میدهد، که بکلی بیپایه است. برعکس میتوان نشان داد، به رهبری میرزا آقاخان مبارزه فرهنگی گسترده‌ای در اسلامبول پاکرفت، که رابطه‌ای با این «اندیشه» نداشت. خود طبری نیز اعتراف دارد، در میان: «مهاجران رنگارنگ سیاسی، هم از بایبان (ازلیان) سابق بودند، که بعدها به اندیشه‌های وسیع و نتایج صحیح‌تری رسیدند.» (۸۷)

فعالیت فرهنگی ازلیان به رهبری میرزا آقاخان ابعاد گسترده‌ای داشت. محور این فعالیت انتشار اولین روزنامه فارسی در خارج از ایران بنام «اختر» بود، که از یکسو چنان محبوبیتی کسب نمود، که «در قفقاز مردم عوام، که روزنامه خواندن را گناه میدانستند، خواص را که روزنامه اختر میخواندند، «اختری مذهب» مینامیدند.» (۸۸) از سوی دیگر چنان خشم ناصرالدین شاه را برانگیخت، که «شاه... میگوید، هرکس با آقاخان مکاتبه داشته باشد، خانه‌اش را بر سرش خراب میکنم.» (۸۹)

---

(۸۵) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۵۲. (۸۶) فروپاشی...، ص ۱۳۶. (۸۷) همانجا، ص ۱۱۸. (۸۸) از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۲، ص ۲۵۱. (۸۹) حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۲۵.

نکته قابل دقت آنکه، میدانی که حکومت عثمانی برای فعالیت تبعیدیان ایرانی باز گذاشته بود، به دفاع از اسلام و مخالفت با دربار ناصری محدود می‌شد، در حالیکه فعالیت میرزا آقاخان و یارانش بسیار فراتر میرفت و همین از همان ابتدا، دشمنی ملایان را بر علیه او برانگیخت. فریدون آدمیت مینویسد:

«پس از نوشتن «هشت بهشت» در عقاید فرقه شیخیه و بابیه، در اسلامبول بر او شوریدند که دشمن دین و دولت و ملت است، باید او را سنگسار کرد.» (۹۰)

رفته رفته محیط متخاصم، بابیان اسلامبول را فرامیگرفت و میرزا آقاخان «همچون آهویی تیر خورده» به هر سو «تک و پو» میزد و راه خلاص میجست. (۹۱)

اینهمه او را به احتیاط واداشت؛ چنانکه مثلاً آثار خود را بنام دیگران منتشر میساخت. از جمله «سیاحتنامه ابراهیم بیگ» را بنام تاجری به اسم زین العابدین مراغه‌ای نوشت. اما برای همگان روشن بود، که از کدام خامه سرچشمه گرفته است. فریدون آدمیت نیز تأیید کرده است که دستکم «نویسنده ادیبی در پرداختن نثر روان و قوی و پخته آن دست داشته است.» (۹۲)

محتوای کتاب نیز تردیدی در «دخالت» میرزا آقاخان باقی نمیگذارد. بیک جمله از آن در باره نارسایی انسجام ملت ایرانی توجه کنیم:

«احدی از منافع مشترکه وطن و ابنای وطن سخن نمیگوید. گویی نه این وطن از ایشان است و نه با همدیگر هموطن اند.» (۹۳)

بسیب نبود که کسروی نوشت:

«تنها بچاپ رسانیدن چنین کتابی در آن زمان انگیزه نابودی چاپ‌کننده توانستی بود.» (۹۴)

اما همه این احتیاط‌کارها از تنگ شدن ریسمانی که بدورگردن میرزا آقاخان پیچیده بود، جلو نمیگرفت و برچنین زمینه‌ای بود که انحراف از لیگاری خود نشان داد و به ائتلافی نامیمون دامن زد. او راه برون رفت ایران از بن بست را چنین یافت:

«در اصلاح کار و دفع هرج و مرج، باید قطعاً قطع نظر از این طایفه قاجار و چند نفر ملای احمق بیشعور نمود... اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و بهیچ چیزشان اطمینان نیست.» (۹۵)

میرزا آقاخان با مساوی قرار دادن پایگاه حکومت سیاسی با نقش بازدارنده «چند نفر ملای احمق بیشعور» در واقع، عمده را با غیر عمده مخدوش نمود و بدین دربارۀ موتور تحوّل در ایران نیز به توهم دچار شد:

«باید کاری کرد، شاید آن طبایع بکر دست نخورده و آن خونهای پاکیزه مردم متوسط ملت، از دهاقین و اعیان و نجبا به حرکت بیابد و «حتی از ایلات مدد خواست.» (۹۶)

---

(۹۰) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۲۴. (۹۱) نامه‌های تبعید، یاد شده، ص ۱۵. (۹۲) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۸۷. (۹۳) همانجا، ص ۹۰. (۹۴) تاریخ مشروطه...، سروی، یاد شده، ص ۴۶. (۹۵) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۹. (۹۶) همانجا.

غافل از آنکه پیش شرط به حرکت آوردن چنین نیرویی، برانگیزاندن جنبشی بود که در درجه اول در برابر حکومت مذهبی قرار گیرد.

آقاخان با آنکه به جنبشی نظیر جنبش بابی نظر داشت، دیر یا زود باید به این رسیده باشد که چنین آرزویی برآورده شدنی نبود و دسترسی به «طبایع دست نخورده» از ورای سلطه فلج کننده حکومت مذهبی، امری بود محال.

این کنکاش با پیدا شدن جمال الدین افغانی، که ظاهراً سخنان دیگری از رهبری شیعه می گفت، بالاخره او را به این ساده لوحی غلطاند که: «اگر از طایفه نیم زنده ملایان تا یک درجه محدودی معاونت بطلبیم، احتمال دارد، زودتر مقصود انجام گیرد.»! (۹۷)

میرزا آقاخان ناامید از یافتن نیرویی مترقی در جامعه ایرانی، برخلاف تفکر بابی که تسلط ملایان را سد راه پیشرفت ایران می یافت، خواست نعل وارونه بزند و درست به سبب «حماقت و بیشعوری» آنان، از قدرتشان برای دامن زدن به یک حرکت اجتماعی استفاده کند. او بجای آنکه نفوذ «علما» را عامل عقب ماندگی ایرانیان بداند:

«میپنداشت که نفوذ علما در افکار عام، صرفاً مولود بیدانشی و «فانائیزم» مردم و عدم رواج فلسفه عقلی است.»! (۹۸)

آشفته بازار اسلامبول، که همه گونه ناراضیان و تبعیدیان دربار ناصری در آن میلویدند، از طرفی، و از طرف دیگر نفوذ و احترام فزاینده جمال الدین افغانی در دربار عثمانی، باعث تشدید خوش بینی میرزا آقاخان به این بود، که عمامه بسران در مقابل موج پیشرفت طلبی قدمی عقب نشسته، دستکم خود را با «مقتضیات زمانه» دمساز خواهند نمود.

واقعیت عملی نیز این توهم را تأکید می کرد. کافی بود، میرزا آقاخان، بابتگرایش را مسکوت بگذارد تا سید جمال الدین او را با آغوش باز بپذیرد. سرآمدان آن دوران هم که با او در تماس بودند، این نظر را تأیید میکردند. از این طرف ملکم خان و از طرف دیگر امین الدوله (بعدها صدراعظم ایران)! مثلاً امین الدوله نیز چنین می پنداشت که:

«اعتبار علما در عقاید عام، در درجه اول نتیجه روش غلط حکمرانی و ستمگری عاملان دولت است.»! (۹۹)

بدین ترتیب میرزا آقاخان (بابی) با کسی چون جمال الدین افغانی یار شد و در راه «اتحاد اسلامی» کوشید! رأی هما ناطق در باره اختلاف بنیادی موضع ایندو تردیدی بجا نمیگذارد:

میرزا آقاخان «آنچه در سر داشت و پیشنهاد میکرد، سازش با «اتحاد اسلامی» سید جمال که خلیفه عثمانی را بجای ناصرالدین شاه برگزیده بود، نداشت.» (۱۰۰)

خود میرزا آقاخان نیز سرخوردگیاش را از اینکه «نردبان ترقی» برای جمال الدین افغانی قرار گرفته بود، چنین بیان داشت:

«حضرت شیخ در خانه خود به استقلال نشسته و چند نفر نوکر گرفته از صبح تا شام

---

(۹۶) همانجا. (۹۷) همانجا، ص ۳۰. (۹۸) همانجا، ص ۳۱. (۹۹) همانجا. (۱۰۰) نامه های تبعید، یاد شده، ص ۳۰.



به پذیرایی مردم مختلف، از هندی و تازی و افغان و مصری و ایرانی و سودانی مشغولند و غیر از این هیچ کاری ندارند.» (۱۰۱)

اما دیگر دیر شده بود و آقاخان را از ورطه‌ای که بدان لغزیده بود، نجاتی نبود. «در سال ۱۳۱۳، آخرین سال پادشاهی ناصرالدین شاه، علاء الملک سفیر ایران، به سلطان (عثمانی) چنین وانمود کرد که در شورش ارمنیان که سال پیش از آن روی داده بود، اینان دست داشتند.» (۱۰۲)

دولت عثمانی میرزا آقاخان را با دو تن از یارانش تحویل دولت ایران داد، در حضور محمدعلی میرزای ولیعهد در تبریز دارشان زدند و پوست سرشان را پراز گاه (یا آرد) کرده، به تهران فرستادند. در حالیکه جمال‌الدین افغانی را، با آنکه قتل ناصرالدین شاه به دستور او صورت گرفته بود، تحویل ایران ندادند!

داوری تاریخی هدایت در باره این تراژدی، صادق است که نوشت:

«میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، میرزا حسن خان خبیرالملک بریسمان سید در چاه افتادند.

ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس بهر دستی نباید داد دست!» (۱۰۳)

سرنوشت میرزا آقاخان و یارانش نمونه بارزی است از سرنوشت صدها، بلکه هزاران تن از فرزندان ایران که با وجود استعدادها، شگرف، (و حتی اینجا و آنجا بارقه‌ای از نبوغ) در کشاکش دو پایگاه قدرت و در درجه اول پایگاه قدرت مسلط مذهب فدا شدند؛ در حالیکه در شرایط سالم رشد اجتماعی میتوانستند ایران را گردونه پیشرفت فرسنگها به پیش برند. چون وسیعتر بنگریم، همین را نیز عامل اصلی درماندگی مردم ایران از ورود به شاهراه پیشرفت خواهیم یافت و تأکیدی بر این واقعیت، که جنبش بابی با درهم کوبیدن این ساختار، میتواند با استفاده از چنین استعدادهایی ایران را در آغاز تاریخ معاصر به راهی دیگر برد.

نکته دیگر آنکه، تاریخ نگاری شیعه زده، چهره‌ای از «میرزا آقاخان‌ها» بدست میدهد، که از سوپی با ساده لوحی و ناتوانی توأم است و از سوی دیگر از آنان «شهید و قهرمان راه آزادی» میسازد. برشت، متفکر آلمانی، گفته است: «ملتی که خوشبخت است به قهرمان نیازی ندارد!»، چون به عمل قهرمانانه آنجا نیاز است، که خرابی و فساد بزرگی ریشه دوانده باشد. بدین حساب، پرشماری فزاینده «قهرمانان آزادی در تاریخ معاصر ایران»، خود نشانه بارزی است از فلاکتی عمیق در این جامعه.

آخرین کلام در باره میرزا آقاخان آنکه، اندیشه و موضع سیاسی او، چنانکه خواهیم دید، در انقلاب مشروطه نقشی تعیین کننده یافت و پس از آن نیز از جوانب مختلف، الهام بخش سرآمدان جامعه ایران بوده است و از هر نظر سزاوار نام «روشنگر و مصلح اجتماع». بطور کلی میتوان ادعا نمود، که کوششهای «مذبوحانه» برای بیداری و پیشرفت طلبی، چه پیش و چه پس

---

(۱۰۱) همانجا. (۱۰۲) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۳۶. (۱۰۳) گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۴۲.

از انقلاب مشروطه تا حد زیادی مدیون فعالیت روشنگرانه او بود، که خود از تداوم و تأثیر تفکر بابی در تاریخ معاصر ایران خبر می‌دهد.

«حاج میرزا حسن رشدیه که بنیادگذار دبستانهاست، میگوید مرا برفتن بیروت و یاد گرفتن شیوه نوین آموزگاری یک گفتاری از «اختر» برانگیخت.» (۱۰۴)

«میراث (روزنامه‌نگاری) او به میرزا جهانگیرخان شیرازی رسید که از ارادتمندان میرزا آقاخان بود و در دوران نهضت مشروطیت روزنامه با ارزش صوراسرافیل را برپا کرد.» (۱۰۵)

دربارۀ تأثیرش بر سرآمدان جامعه ایرانی پس از انقلاب مشروطه بدین اکتفا میکنیم، که هما ناطق، او را الهام بخش ارانی و بزرگ علوی یافته (۱۰۶) و صادق هدایت در دوران اقامتش در هند(!) با آثارش آشنا شد (۱۰۷) و این آشنایی را باید مشوق عشق سرخورده او به میهنش دانست.

---

(۱۰۴) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۴۰. (۱۰۵) اندیشه‌های میرزا آقاخان...، یاد شده، ص ۳۳. (۱۰۶) نامه‌های تبعید، یاد شده، ص ۴۳. (۱۰۷) اندیشه‌های...، یاد شده، ص ۲۸۱.

## در آستانه انقلاب مشروطه

پس از نیم نگاهی به بازتاب مشخصات دوران پیش از انقلاب مشروطه در آثار «روشنگران عصر ناصری»، به شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی در آستانه این انقلاب نزدیک‌تر بنگریم.

ضرورت این بررسی در آن است که تنها با شناخت نیروها و مختصات اجتماعی-سیاسی در آستانه انقلاب مشروطه می‌توان عمق و جهت دگرگونی‌هایی را درک کرد، که از آن پس تا به امروز تاریخ ایران را رقم زده‌اند. زیرا هر چند که پس از انقلاب مشروطه و در دوران پهلوی نیروهای نوینی به عرصه جامعه و سیاست ایران گام گذاردند، اما در توازن قوای اجتماعی اثری تعیین کننده نیافتند و تأثیرشان از امواجی کوتاه در دریای متلاطم جامعه ایرانی فراتر نرفت. از سوی دیگر منظره رنگارنگی را که ظهور سازمانها، احزاب و جریانات اجتماعی، مذهبی و سیاسی ترسیم کرد، محرک‌های اصلی این جامعه را در پس پرده‌ای از تناقضات و شبهه‌آفرینی‌ها پنهان ساخته است.

در باره قدرت و سلطه فزاینده پایگاه حکومت مذهبی در نیمه اول سلطنت ناصرالدین شاه سخن رانیدیم. اینک لازم است که با توجه به رویدادهای انقلاب مشروطه این نکته را دریابیم، که وقتی از «دستگاه حکومت مذهبی» در ایران سخن می‌گوییم، نباید انتظار داشت که این حکومت نیز مانند حکومت سیاسی، هیأت وزرا و یا سیستم اداری داشته باشد، چنین «سیستمی» در تاریخ طولانی تحول شیوه‌های کشورداری تکامل یافته است، در حالیکه «دستگاه حکومت مذهبی» همان ساختار تیول داری و عشیرتی ما قبل مدنی خود را همچنان حفظ کرده بود. مهم آنستکه اراده قوی این «دستگاه» را در جهت قدرت طلبی و حکمرانی بدرستی بشناسیم. اراده‌ای که به این شدت در هیچیک از حکومت‌های سیاسی موجود نبود و همین هم به شکست و عقب نشینی آنان در مقابل حاکمیت مذهبی منجر می‌گشت.

در این دوران در بالاترین پله قدرت مذهبی در ایران ملا علی کنی را داریم، که پیش از این به او اشاره کردیم و در عتبات پس از شیخ مرتضی انصاری، دومین «ایرانی» که به قدرت رسید، میرزای شیرازی (عموزاده پدر باب!) بود. او با «وسعت نظری» که داشت، به سرعت گوی سبقت از رقیبان ربود و سامره را که پیش از آن دهکده‌ای بیش نبود، به پایتخت «عتبات عالیات» بدل ساخت. دولت آبادی (از شاگردان او) می‌نویسد:

«کم کم کار سامره به جای می‌رسد که روی توجه عموم شیعیان دنیا بدانجا گشته و

وجوه سهم امام از هندوستان و ایران و قفقاز و هرکجا جعفری مذهب هست به سامره می‌رود.» (۱)

دستگاه رهبری شیعیان در نیم قرن دوران ناصری از همه امکانات حکومت برخوردار بود و هر پیشوای مذهبی، بارگاهی برای خود داشت. قوه قضاییه بکلی در قبضه قدرتش بود و قوه اجراییه مذهبی در رقابت با «دیوانخانه» از میدان عمل وسیعی برخوردار بود. امین الدوله، صدراعظم مظفردالدینشاه در این باره می‌نویسد:

«در سالهای آخر پادشاهی ناصرالدین شاه و در دوران پادشاهی مظفردالدین شاه هرج و مرج و لجام گسیختگی در کار روحانیون به مراحل کمال رسید. در پایتخت و در هر یک از شهرهای ایران، یکی دو نفر از روحانیون عده‌ای از اوباش و ارانل را بدور خود جمع کرده، از انجام هرکار زشتی باک نداشتند.» (۲)

ساختار ملوک الطوائفی دستگاه حکومت مذهبی نباید بدین ساده‌اندیشی دامن زند، که این دستگاه را مانند هر دستگاه حکومتی دیگری در هر جای دنیا ارزیابی نکنیم. «روحانیون» ایران در این دوران، به مقامات و وظایف گوناگون یک دستگاه عظیم حکومتی را تشکیل می‌دادند که دهها هزار «حقوق‌بگیر» داشت، «مالیات» می‌گرفت و هیچ خرید و فروشی، و ازدواج و طلاق بدون «شرکت» آنان صورت نمی‌گرفت و بالاخره بجز «لشکر اوباشان»، که نیروی سرکوبگرش بود، باید خیل عظیم طلبگان را نیز بعنوان «رعایای» این دستگاه ارزیابی نمود.

قدرت و ثروت متمرکز در دست مقامات بالای این دستگاه چنان بود که حتی دیگر در بند «زهدفروشی» نیز نبودند و همچون شاهانی بزرگ و کوچک، علناً از همه «لذتها» و ثروتهای ممکن بهره داشتند. جالب است که «تاریخ‌نگاران» دوران قاجار علاقه خاصی به برشمردن تعداد زنان حرمسرای شاهان و علاقه آنان به عیش و نوش نشان داده‌اند. در حالیکه می‌توان تصور نمود که در «اندرونی طبقه جلیله روحانیون» که کل طلاق و ازدواج امت در دستشان بود و هر بیوه زن جوان یا پیرمالدار را ملک شخصی خود می‌انگاشتند، چه گذشته است؟!

برای نشان دادن قدرت مادی پایگاه حکومت مذهبی در ایران به ذکر دو نمونه از «روحانیون متوسط الحال» اکتفا می‌کنیم. در احوال مجتهد همدان نوشته‌اند:

«متمول‌ترین و مالک‌تراز همه حاجی آقا محسن مجتهد است. او «سالی ۲۵۰۰۰ خروار گندم ضبط انبار دارد... که یک کرور (نیم میلیون ن.) تومان می‌شود.» (۳) ۲۰۰ هزار تومان نقد و املاک و اجاره مستغلات شهری دارد، ۵۰۰۰ تفنگ مکنز با فشنگ دارد. ۳۰۰۰ سوار تفنگچی در املاکش حاضر دارد، زیادتر از ۳۰ زن دارد.» (۳)

نمونه دیگر، «روحانی اول» تبریز است که در انقلاب مشروطه نیز دستی از آستین درآورد. او آقا میرزا جواد مجتهد تبریز است که کسروی دربارهاش می‌نویسد:

«۱۶۰ هزار تومان نقد و ۲۰۰ پارچه ده داشت.» (۴)

---

(۱) یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۷۷. (۲) خاطرات سیاسی میرزا علی اصغرخان امین‌الدوله، ص ۱۶۷. (۳) هما ناطق، سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان، الفبا، ج ۲، ص ۴۸. (۴) همانجا.

برخلاف تصویری که «تاریخ نگاران» بدست می دهند، حکومتگران مذهبی به هیچ چیز کمتر از «حاکمان ظالم قاجار» نبوده اند. با این تفاوت که در کتابهای تاریخ «رسمی» درباره رفتار و کردار حکمرانی «علما»، یافتن نمونه نیز مشکل است!

«آقا نجفی اصفهانی، که اشتهر علمای آنزمان بود، برای تصرف ملک (سید مارینی که در مجاور ملک آقا بود، او را متهم به بایگیری کرد و در روز روشن بتحریک این مجتهد ریاکار، این سید هشتاد ساله را، طلاب علوم دینی، بنام (بابی) قطعه قطعه کردند. در این جنایت بزرگ هیچیک از علما اصفهان، قم، طهران و مشهد اعتراضی نکردند و با وجودیکه همه مردم اصفهان و حتی طهران و مشهد میدانستند که آقا قصد تصرف ملک آن سید را دارد، با اینحال، همه سکوت کردند و از ترس دم برنیاوردند.» (۵)

این «ترس» و «سکوت» که به کتابهای تاریخ نیز راه یافته، ناشی از قدرت خردکننده حکومتی است که در مقایسه با آن، دربار شاه بازیچه ای بیش نبوده است. رفتار همین «آقا نجفی» با «شهردار» اصفهان معیاری برای مقایسه بدست می دهد:

«همین شخص، «آقا نجفی»، در سال قحطی معروف اصفهان، به طلاب علوم دستور داد، که محمد جعفر، رئیس بلدیة اصفهان را به گناه اینکه گفته بود: مردم از گرسنگی می میرند و آقای حجت الاسلام آقا نجفی، هزارها خروار گندم در انبارهای خود جمع کرده است. از عمارت بلدیة سرو پا برهنه بیرون بکشند و به فجع ترین وضعی به قتل برسانند و بدنش را برای عبرت دیگران بدرختی بیاویزند.» (۶)

جایی که با شهردار شهری به بزرگی اصفهان چنین رفتاری می شود، تکلیف مردم روشن است: «حاجی سید ابوالقاسم زنجانی، که از جمله علمای متنفذ آنزمان بود، در زنجان، دو تاجر مشهور بازار... را متهم به بایگیری کرد و افرادی را واداشت که آنها را بطرز وحشتناکی کشتند، تا اینکه دیگر کسی جرئت نکند، مثل آندو تاجر، طلب حقه خود را از آقا مطالبه نماید.» (۷)

«تاریخ نگارانی» که وجود «بایان» را عامل خشونت رهبران مذهبی قلمداد کرده اند، کمتر خیانتی که به حقیقت کرده اند، همین است که قدرت و منافع این پایگاه حکومت را در پرده گذارده اند. این قدرت، در دورانی که از آن سخن می رود، بر چنان زمینه اجتماعی و «اقتصادی» عظیمی استوار گشته بود، که از بسیاری جهات در تاریخ جهان کم نظیر است:

«در هر بلد از بلاد ایران از روحانی نمایان اشخاص بیسواد یا با سواد بعنوان حکومت شرعی در امور مردم دخالت نموده جز جلب نفع شخصی مقصودی ندارند و جمعی از مردمان شرور، خود را در لباس طلاب علوم دینی در آورده... خود را مقدس و واجب الاحترام شمرده، می گویند اهانت بما اهانت به مجتهدین و اهانت

---

(۵) اسماعیل رائین، انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت، ص ۳۷. (۶) همانجا. (۷) همانجا.

به مجتهدین اهانت به امام و اهانت به امام اهانت به پیغمبر و اهانت به پیغمبر اهانت به ذات... باریتعالی می باشد. پس اهانت بما اهانت به خداوند است... خدا داند که از این طایفه چه ظلم و ستمی به ضعف می رسد چه مالهای محترم، چه عرضهای محتشم و چه جانهای عزیز که بواسطه استبداد این طایفه بباد فنا می رود. چه خانها برچیده می شود تا اسباب عیش و عشرت آقا و آقازادگان مهیا گردد... مانع بزرگ اجرای عدل و داد در ایران، همین طایفه عزیز بی جهت هستند که تا جان در بدن دارند نخواهند گذاشت، ملت بیدار شده پی بحقوق مشروعه خود ببرد.» (۸)

کسروی بدرستی از «طلاب علوم دینی» بعنوان «سپاه شریعت» (۹) یاد می کند و دولت آبادی می نویسد:

«تمام مدارس مذهبی که موقوفات (دارند)... پراست از طلاب. نه سواد داشتن شرط طلبه بودن است و نه با دیانت بودن. بسیاری از دهاتیان تنبل به شهر آمده، در سلک طلاب درآمده از موقوفات مدارس امرار معاش می نمایند. گاه می شود، یک شخص در تمام مدت عمر به عنوان طلبگی در مدرسه حجره دارد و چون از دنیا می رود حجره مزبور به ضمیمه سهم او از موقوفه مانند میراث به پسرش می رسد.» (۱۰)

«بسیاری از ارادل و اوباش در لباس طلبگی درآمده همه کار می کنند غیر از تحصیل. همه چیز دارند غیر از دیانت... طلاب کار میرغصبی و فراشی نموده، بر تنفر خلق از نوع خود می افزایند.» (۱۱)

همه «تاریخ نگاران»، ورشستگی اقتصادی و فزونی ستمگری دربار و حکام را عامل عمده ظهور انقلاب مشروطه دانسته اند. در حالیکه مردم ایران پیش از این نیز دردکش این «بلايا» بوده اند. وانگهی تسلط «مذهب مسلط» در این دوران چنان عمیق و همه جانبه بوده است که اصولاً جایی در ذهن «امت» برای پرداختن به چیز دیگری بجا نمی گذاشت! بقول کسروی:

«ایرانیان در آنروز، خو باین آلودگیها و بدیها گرفته بودند، و جز از این زندگانی به زندگانی دیگری گمان نمی بردند.» (۱۲)

«به هر شهر و دهکده ای بساط «ملا بازی» گسترده است. یکی مسأله گوشت، یکی مرثیه خوان است؛ یکی قلندر که «اسم اعظم» را روی کاغذ نوشته و می فروشد، اسمی که «ولد الزنا نمی تواند ببیند.» (۱۳)

این «امت» چنان مشغول بجا آوردن مراسم مذهبی بود، که اصولاً وقت و فرصت پرداختن به چیز دیگری را نداشت! کسروی در باره «گذران امت» در این دوران می نویسد:

«ایرانیان که شیعی می بودند، اگر حساب کنیم، بی گمان یک چهار یک سال را با کارهای کیشی به سردادندی، سینه زدندی، نالیدندی، گریستندی، زیارت عاشورا خواندندی، به دعای ندبه پرداختندی، در پای منبر نشسته گوش به «فضایل اهل

(۸) حیات یحیی...، یاد شده، ج ۳، ص ۴۸. (۹) احمد کسروی تیریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۳. (۱۰) حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۳۴۵. (۱۱) همانجا، ص ۳۴۶. (۱۲) تاریخ مشروطه ایران...، یاد شده، ص ۴۵. (۱۳) فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۹۱.

بیت» دادندی، پول گردآورده بزیارت رفتندی. گذشته از اینها یک رشته کارهایی بنام «تبری» داشتندی. هر سال نهم ربیع الاول را عید گرفته و بازارهای را بستندی، و خرد و بزرگ بکاری بیخردانه‌ای برخاستندی. بنوشته (علامه) مجلسی، در آن سه روز به کسی گناه نوشته نشدی.»! (۱۴)

تصوّر این را که «امت برگزیده الهی» در این «کارناوال توحش» چه‌ها می‌کرد، به قدرت تخیل خواننده وامی‌گذاریم!

قدرت و برّندگی «سپاه شریعت» در دوران مورد بحث چنان بود، که گذشته از وصول «مالیات مذهبی» برای وصول هر نوع «طلب» و یا «مالیات» دولتی نیز این «برّندگی» را کرایه می‌دادند! «دیرگاهی است سیادت و انتساب به خانواده رسالت، برای تن پروران بهترین وسیله تکدی گردیده... جمعی از سادات دارای صفات فوق تن به پیشرفی داده، بسختی از مردم طلب نموده از راه سیادت کسب معاش می‌کنند و عنوانشان گرفتن حق مشروع خویش است از کسانی که خمس آل محمد (ص) بر ذمه ایشان بوده باشد... کار بجایی رسیده که اعیان و اشراف و تجار و اشخاص متمول که با مردم داد و ستد دادند برای وصول مطالبات خود از بدهکاران، نوکر سید نگاهداشته مأمور انجام این خدمت می‌نمایند. حتی در خزانه دولت هم برای وصول بقایای مالیاتها از حکام معزول، نمونه‌ای از آن سادات دیده می‌شود که دیدار او در چشم بدهکاران دولت، اثر دیدار ملک الموت را دارد. مانند سید جواد خزانه که سید رسمی خزانه‌داری است.» (۱۶)

برای هر ایرانی مکانیسم مظاهر «تبلیغی» رهبری شیعه با استفاده از مسجد و تکیه و امامزاده و خانقاه و قبرستان و دیگر «بلندگو»های تبلیغی، روشن است. از اینرو تنها به پدیده‌ای در نیمه دوم دوران قاجار اشاره می‌کنیم و آن «تکیه دولت» است. «تکیه دولت» ساختمان عظیمی بود، در نزدیکی ارک سلطنتی که به خرج دولت از مهمترین پایگاه‌های «تبلیغی» حاکمیت مذهبی بشمار می‌رفت. توگویی همه «نهاد»هایی که در بالا ذکر شد کم بود، دولت نیز باید در «اشاعه اسلام» دخالت می‌کرد!

درباره «تکیه دولت» همین بس که گنجایش آنرا ۲۰ هزار نفر نوشته‌اند (۱۷) و با توجه به جمعیت ۲۰۰ هزار نفری پایتخت می‌توان تصور نمود که از چه «جاذبه»ای برخوردار بوده است. در آن تعداد روضه‌خوانان «به پنجاه و شصت نفر بالغ می‌گردد، که بنوبه روزی چند نفر به منبر می‌روند.» (۱۸) «تکیه دولت» منحصر به پایتخت هم نبود و نظیر آن «در همه شهرهای ایران برپا بود!» (۱۹)

با توجه به قدرت و نفوذ خردکننده و فراگیر حاکمیت مذهبی در همه زمینه‌های حیات اجتماعی در ایران آنروزگار، پرسیدنی است که در این چنین جامعه‌ای چه جای انقلاب، آنهم

---

(۱۴) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۳۱. (۱۵) حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۴۵. (۱۶) همانجا، ص ۲۴۶. (۱۷) سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر، ص ۲۵۳. (۱۸) حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۵۵. (۱۹) همانجا.

انقلابی به عظمت انقلاب مشروطه؟ افکار جدید و آرمان خواهی میهن دوستانه از کجای جامعه‌ای که زیر چنین قدرت هیولاشی به خفقان دچار آمده بود، باید رشد می‌کرد و به نیروی اجتماعی بدل می‌گشت؟

واقعیت اینست که هر چند دستگاه حاکمیت مذهبی به قدرتی بی‌نظیر دست یافته بود و حتی دربار را در زیر سایه سنگین خود داشت، اما نه تنها قدرت بلعیدن جامعه ایرانی را نداشت، که قطب ایرانی و ضد اسلامی در جامعه نیز از سوی دیگر به اعتماد بنفس و رشدی فزاینده دست یافته بود و همین بود که این حاکمیت را به مبارزه‌ای بر سر مرگ و زندگی فرامی‌خواند.

البته یافتن شواهدی برای این واقعیت در آثار «رسمی» تاریخی که درست برای پنهان ساختن همین تضاد به رشته تحریر درآمده‌اند، کار آسانی نیست! با اینهمه نقش رهبری مذهبی در روند اضمحلالی ایران چنان آشکار بود، که کسانی در حد توانایی خود زبان انتقاد بر این رهبری می‌گشودند. از جمله در «انتقادنامه میرزا ابراهیم بدایع نگار» بسال ۱۲۸۹ ق آمده:

«اگر ملت است چیزی از او باقی نمانده است، مگر چهار آخوند و پیش‌نماز، و چهار دسته سینه‌زن و سنگ‌زن و پیل‌باز... و ده دوازده هزار روضه‌خوان و شبیه‌خوان به صدای بد آواز.» (۲۰)

از سوی دیگر برخورد با مظاهر پیشرفت اروپایی میزان عقب‌ماندگی ایران را بنمایش گذارده، از «ابهت معنوی» رهبری مذهبی می‌کاست. بعنوان نمونه هنگامیکه دوربین عکاسی به ایران آورده شد، «حکیم دانشمند» و «نماینده عالی‌قدر حکمت گذشتگان»، ملا هادی سبزواری، «عکاسی» را مخالف قوانین ارسطویی اعلام داشت و «وقتی عکس خود او را برداشتند، انگشت حیرت به دندان گرفت.» (۲۱)

این بود که رفته رفته «حنای علم و دانش علمای عظام» حتی در میان امت چشم و گوش بسته نیز رنگ می‌باخت و تنها به کمک دستگاه عظیم تبلیغی بود، که چرخ تحمیق می‌توانست به چرخش خود ادامه دهد. کسانی به مسخره در می‌آمدند که:

«علمای معتبر و مجتهدین ما که بیست سال درس خوانده و تحصیل کرده‌اند، می‌گویند، کسی معنی قرآن را نمی‌داند، مگر شخصی که دو دست او از دست امام باشد.» (۲۲)

طبیعی است که کسانی از جناح مترقی دربار نیز، با همه شیعه‌زدگی، به علت مسئولیتی که در اضمحلال ایران متوجه خود می‌دیدند، سردمدار حمله به «روحانیت» بودند. از جمله این کسان می‌توان از همان فرهاد میرزا معتمدالدوله (عموی شاه) نام برد که به ملا علی‌کنی، بزرگترین مجتهد پایتخت پیغام داد:

«شما می‌شمارید ما را از اهل حکومت و ظالم و حرام خور... اما شما در خانه‌ات خم‌های شراب و آلات و ادوات تقطیر شراب و تبدیلیش به جوهر و عرق موجود و

---

(۲۰) هما ناطق- فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ص ۹۷. (۲۱) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۷۲. (۲۲) افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۴۲.



می‌توانم از خانه‌ات بیرون بیاورم و رسوای خاص و عامت کنم...» (۲۳)  
از ناظران خارجی که ضعف ذاتی رهبری مذهبی را در عین قدرت فزاینده‌اش دریافته‌اند، یکی همان گوینو است که در میانهٔ عمر ناصری نوشت:

«ناصرالدین شاه در صدد ترفیع قدر و منزلت آخوندها برآمد و به آنها القاب و امتیازات داد و حتی برای اینکه نفوذ آنها را در عامه زیاد نماید، سالی یکمرتبه به ملاقات بعضی از آنها می‌رود، ولی این اقدامات تأثیر کامل نمی‌بخشد و گرچه آخوندهای امروز نسبت بدورهٔ فتحعلیشاه و محمد شاه خیلی نفوذ دارند، ولی در ذهن عامه، نسبت به آنها بی‌اعتمادی و بدبینی پیدا شده است... روزی خواهد رسید که بکلی از آنها رو برگردانند و بهیچ قدر و قیمتی حاضر نیستند، که زیر بار نفوذ آخوندها بروند.» (۲۴)

البته چنانکه خواهیم دید، قدرت دستگاه حکومت مذهبی عظیم‌تر از آن بود، که از چنین «انتقاداتی» به لرزه درآید. وانگهی سرنگون ساختن آن به نیروی اجتماعی عظیمی نیاز داشت، که پس از سرکوب جنبش بابی، برآمدن آن غیرممکن می‌نمود، با اینهمه مهم است که با تکیه بر قطب مخالف این حاکمیت، آن تضاد عمده‌ای را دریابیم، که محرک اساسی انقلاب مشروطیت گردید.

\* \* \*

در نیمهٔ دوم دوران قاجار، دو سه دهه‌ای از شکست جنبشی که می‌رفت تا ساختارهای حکومتی در ایران را درهم شکنند، می‌گذشت و قدرت سیاسی و اجتماعی در دست دو پایهٔ حکومت قرون وسطایی تثبیت گشته بود. بدین سبب نیز ایران نه تنها از ورود به گردونهٔ پیشرفت جهانی بازماند، بکه با سرعت نیز بسوی اضمحلال پیش می‌رفت. قحطی‌های موسمی و بیماری‌های واگیردار و بالاخره کشتارهای پیاپی در کوران تشنج اجتماعی، جمعیت کشور را تقلیل داده، روند تجزیهٔ ایران، که از دوران فتحعلی‌شاه آغاز گشته بود، ادامه می‌یافت.

پس از جنگ ایران با روس که به از دست دادن یک ششم خاک ایران منجر گشته بود، در دوران ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه در شمال، جزایر آشورده (۱۲۵۶ ق)، ماوراءالنهر و خوارزم (۱۲۷۴)، تاشکند (۱۲۸۲) بخارا (۱۲۸۴)، سمرقند (۱۲۸۵)، خیوه (۱۲۹۹)، مرو (۱۳۰۳)، در شرق، سرزمین افغانستان و ایالت هرات (۱۲۷۳)، قسمت مهمی از بلوچستان (۱۲۸۰) و در جنوب، بحرین و در غرب، قسمت اعظم کردستان به تصرف روس، انگلیس و عثمانی درآمد.

در هر کشور دیگری بنیان حکومتی چنین ناتوان به غریب از سوی خلق بر باد می‌رفت. اما اسفا که در ایران وضع دگر بود. تا آنجا که ناتوانی و کوتاه دستی حکومت سیاسی، داور تاریخ را بدین وامیدارد اصولاً مسئولیت این روند اضمحلالی را متوجه این حکومت ننیند. زیرا مسئولیت

---

(۲۳) پیام بهائی، شماره ۱۲۲، مناظرهٔ ابوالفضایل با فرهاد میرزا معتمدالدوله. (۲۴) کنت دوگوینو، سه سال در ایران، ذبیح‌الله منصوری، ص ۷۴.

حکومت، زمانی معنی می‌یابد، که توانایی حکومت کردن نیز داشته باشد! کتابهای رسمی تاریخ یکصدا مسئولیت اضمحلال ایران را به «ظلم طایفه قاجار» و «دربار فاسد و مستبد» نسبت می‌دهند. اما در شرایطی که حاکمیت مذهبی، از روستاهای دور افتاده تا درون حرمسرای شاه را قبضه کرده بود و نفوذ دربار ناصرالدین شاه از ورای دیوارهای ارک فراتر نمی‌رفت، این مسئولیت را تنها به گرن دربار انداختن، جز شبهه‌آفرینی هیچ نیست. درباری که مهمترین مشکل اش تأمین هزینه مالی برای به زیارت بردن حرمسرای شاهی بود و شاهی که هر بار برای مسافرت به اروپا پول قرض می‌گرفت، شاه «ممالک محروسه ایران» نامیدن، تعارفی بیش نیست. اینقدر هست که ناصرالدین شاه بر همین باریکه‌ای که حکم می‌راند، مسلط بود و نقش خود را خوب بازی می‌کرد.

از آنجا که دربار و اصولاً حکومت سیاسی ایران چه در دوران قاجار و چه در دوران پهلوی از سوی تبلیغات گسترده حاکمیت مذهبی، عامل عمده عقب ماندگی کشور شناخته شده و این تبلیغات به محور اساسی شیعه‌زدگی ایرانیان بدل گشته، بررسی مختصر ماهیت دستگاه حکومت در طول نیم قرن سلطنت ناصرالدین شاه بی‌فایده نیست. این بررسی را از نگاهی به رأس این هرم، یعنی خود شاه آغاز و به کل دستگاه حکومتی و فلسفه وجودی آن گسترش می‌دهیم.

چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، موقعیت شاهان این دوران را چه از نظر شخصیت فردی و چه بعنوان «رأس حکومتی»، تنها در چهارچوب دوگانگی شخصیت «ایرانی مسلمان» می‌توان درک نمود. اینان حکومتگرانی بودند که از یک سو بعنوان «صاحب مملکت» بطور طبیعی می‌بایست در خدمت به «رعیت» گام بردارند و از سوی دیگر برای حفظ موقعیت شکننده خود به زور و خودکامگی متوسل می‌شدند.

ناصرالدین شاه خود نمونه بارز چنین دوگانگی بود. از یک سو مذهب زدگی اش باعث می‌شد، که مثلاً پای پیاده از قصر شاهی به خانه ملا علی کنی بیاید، تا تعبیر خواب نیمه شب خود را از او بپرسد و از سوی دیگر در طول نیم قرن سلطنتش بارها و بارها به اقداماتی دست زد که مجموعه آنها رفته رفته چهره ایران را دگرگون ساختند و مقام او را بعنوان پادشاهی پیشرفت طلب تثبیت نمودند! از طرفی مردی بود، برخوردار از هوش و استعدادی قابل توجه که پنجاه سال سلطنت برکشوری مانند ایران، با ویژگی‌ها و توازن قوای متغیر، نشانگر آنست و از سوی دیگر استعدادش را در این صرف می‌نمود، که مثلاً سفرنامه بنویسد و یا شعر بگوید. رباعی زیر مذهب زدگی عمیق اش را آشکارتر می‌سازد:

آدم نه به گندم چنان راغب بود	شوق دگرش به جان و دل غالب بود
می‌خواست بهانه‌ای که آید به نجف	مقصودش علی بن ابیطالب بود

پس از آنکه در نیمه شب تاجگذاری کرد، (چون ستاره‌شناسان این ساعت را «ساعت بسیار خوبی تشخیص داده بودند (۲۵) امیرکبیر را نه تنها بعنوان صدراعظم، بلکه بعنوان نماینده

---

(۲۵) محمد حسن اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، ص ۲۰۸.

شخص خودش اعلام داشت و چنان به او علاقمند بود، که حتی پس از خلعش نامه‌های فدایت شوم به کاشان روانه می‌کرد. پس از خلع میرزا آقاخان نوری مدتی صدراعظم انتخاب نکرد و خواست که خود زمام امور را بدست گیرد.

هنگامیکه سپهسالار را به صدراعظمی برگزید، امید بسیاری به او بسته و دستش را برای هر نوع اصلاحی باز گذاشت. بویژه سفرش به اروپا تأثیری تکان‌دهنده بر او نهاد و مصمم بود، اقداماتی اساسی در ایران صورت دهد. بسال ۱۲۹۸ ق. پس از خلع سپهسالار، امین‌الدوله را مأمور ساخت، طرح پیشنهادی میرزا ملکم در باره ایجاد وزارتخانه‌های ثگانه و وزیران مسئول را به اجرا در آورد و چنان پیگیر این کار بود، که امین‌الدوله نوشت:

«شاه بی اندازه میل دارند که کارها را رونق و انتظامی بدهند... حتی آن حقوقی را که پادشاهان عصر ما در مقابل سختی و سماجت آزادی‌طلبان ملک خود به اصرار حفظ کرده، جان خود را به خطر انداخته‌اند، این پادشاه ما داوطلبانه تفویض می‌کنند و خیریت و حمق کارگذاران مملکت چنین مساعدت را بی‌حاصل، بلکه علت تعطیل امور قرار می‌دهند.» (۲۶)

در باره «مجلس امین‌الدوله» و قدم عظیمی که می‌توانست در جهت رفم دستگاه سیاسی بردارد، همین بس که: «خصلت قانون‌گذاری داشت. مجلسی بود دارای مصونیت سیاسی و با مسئولیت تنظیم نقشه‌های اصلاحات مملکتی. و هرکس آزاد بود هر فکر و نقشه‌ای دارد برای مطالعه به آن مرجع عرضه بدارد.» (۲۷) البته انگیزه چنین اقداماتی را نه در «هوسهای ملوکانه»، بلکه از جمله در تحقیق باید دانست، که کشورهای اروپایی نسبت به ایران عقب مانده رومی داشتند! این برای ناصرالدین شاهی که در ایران در هرجا و از هرکس تملقات بی حساب می‌شنید و خود را مالک جان و مال «رعایای ممالک محروسه ایران» می‌انگاشت، سخت بود که مثلاً هنگامیکه به بیسمارک پیشنهاد بستن پیمان نمود، او را رد کرد:

«مقصود شاه روابط با آلمان بود. بیسمارک گفت: هر وقت شما پنجاه هزار نفر آنطور که ما بیسندیم قشون داشته باشید، من حاضرم عهدنامه صلح و جنگ با ایران ببندم.» (۲۸)

بدین ترتیب عقیم ماندن کوششهای اصلاح‌طلبانه ناصرالدین شاه را نمی‌توان چنانکه آدمیت ادعا می‌کند در «ورشکستگی ذاتی نظام سیاسی حاکم» (۲۹)، بلکه در وجود قدرت مذهبی رقیب دانست، که هر قدمی در راه اصلاحات به تضعیف‌اش منجر می‌گشت. نمونه آنکه، شاه در رمضان ۱۳۰۵ ق فرمانی صادر کرد، «مبنی بر امنیت مال و جان و اختیار افراد در بکار انداختن سرمایه خویش».

ماجربایی که بدنبال آن در «سلام عام» رخ داد از هر لحاظ قابل تعمق است: «شاه در سلام عام نیز مضمون فرمان را تکرار کرد، که احدی اختیار تعدی به جان و

---

(۲۶) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۸. (۲۷) همانجا، ص ۱۰۷. (۲۸) مخبر السلطنه هدایت، گزارش ایران (قاجاریه و مشروطیت)، ص ۱۲۶. (۲۹) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۹.

مال مردم را ندارد. یکی از درباریان گفت: هیچکس چنین حقی را ندارد، مگر اعلیحضرت پادشاه. شاه حرفش را قطع کرد و اعلام نمود: نخیر، شاه هم حق ندارد.» (۳۰)

آری، در درجه اول این ورشکستگی نظام اجتماعی در زیر تنه سنگین «فرهنگ» قرون وسطایی بود، که به چنین اصلاحاتی مجال نمی داد. این تازه گذشته از قدرت ارتجاع مذهبی است که مستقیم و غیر مستقیم مانع اصلی هر قدم اصلاحی است: «گویا عده ای نزد پادشاه سعایت می کنند و او را از وضع قوانین می هراسانند. چنین وانمود می کنند که قانون گذاری مخالف دین اسلام است و از اقتدار سلطنت هم می کاهد.» (۳۱)

جالب است که خود ناصرالدین شاه نیز بر روند اضمحلالی ایران آگاه بوده است و ماجرای زیر اینرا به طرز بارزی نشان می دهد:

«گویند در سفر عتبات در طاق کسری شاه گفته بود، من عادل ترم یا انوشیروان؟ پس از تملقات، حضار گفته بودند: شما. شاه می گوید: چاپلوسی گفتید، لکن من عادل ترم. انوشیروان مثل بوذرجمهر در اطرافش بودند و در اطراف من شماها هستید.» (۳۲)

از این فراتر، ائتلاف ناصرالدین شاه با رهبری مذهبی، ائتلافی بود نه از سر نادانی و چنانکه شواهد و گفته هایش نشان می دهد، او به درستی بر قدرت «رقیب» آگاه بوده است. از جمله «تحلیل» او از «جنگ ایران و روس» نشانه این شناخت است. ناصرالدین شاه درگیر و دار «جنبش تنباکو»، در نامه ای به نایب السلطنه نوشت:

«هنوز آن فقره جهادیه علمای کربلا و نجف که آمدند طهران و فتحعلی شاه بیچاره را واداشته با دولت روسیه به جنگ و جدال انداخته از نظرها دور نشده است و هرچه دولت ایران تا به حال می کشد از نتیجه همان نصایح علمای آنوقت کربلا و نجف است.» (۳۳)

درست همین قدرت مخرب دستگاه حاکمیت مذهبی، هر بار او را وامی داشت، برای حفظ خود، امیرکبیر و سپهسالار و دیگر اقدامات اصلاحی را قربانی کند. فاجعه انگیز، تسلط فلج کننده ای بود که نه تنها جامعه را به خفقان دچار ساخته بود، بلکه درباریان را نیز تا سطوح بالا در قبضه قدرت فساد انگیز خود داشت و خشونت اجتماعی و فرومایگی انسانی را تشویق می کرد. نمونه بدست دهیم. یکی از دولتمردان این دوران، محمد حسن خان اعتمادالسلطنه (صنیع الدوله) از اولین تحصیل کردگان دارالفنون بود. چهار سال در پاریس بسر برده، در مقام «پیشخدمت خاص و وزیر انطباعات و اطلاعات» از سرآمدان جامعه ایران محسوب می گشت. مختصر آنکه، تنها نام آثاری که به او منسوب است، صفحه ای را پر می کند! با این وصف جالب

---

(۳۰) همانجا، ص ۱۱. (۳۱) افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۱۱. (۳۲) گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۱۶. (۳۳) از نامه ناصرالدین شاه به نایب السلطنه، ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۲.

است، نمونه‌وار بینیم، فرومایگی و خشونت اجتماعی بحدی بوده، که اعتمادالسلطنه نه تنها از «بالا کشیدن» سهم ارث برادرش شرمسار نبوده، که آنرا با افتخار در معروف‌ترین کتابش «صدرالتواریخ» نقل نموده است:

«من بعد از فوت پدر خود، با برادر خود مرحوم عبدالعلی خان ادیب الممالک که طریقه شیخیه داشت در باب ارث مرافعه داشتیم و مرحوم آقا سید صالح (عرب) چون با کلیه شیخیه نهایت مغایرت داشت او را بجهت مرافعه و محاکمه انتخاب کردم که ارث را بمن واگذار کند و همین طور هم مقصود حاصل شد.» (۳۴)

همین نمونه کافیت تا به خوبی مکانیسم فسادانگیز تسلط ملایان را دریا بیایم. پیش از این به مذهب زدگی ناصرالدین شاه اشاره کردیم. در اینجا قابل ذکر است که او تازه در مقایسه با دیگر «دولتمردان» ایران «دماغش از خرافات صاف و پاک بود» (۳۵) مذهب زدگی و خرافات گرایی بدون استثنا گریبانگیر همه درباریان بود و به اشکال گوناگون به ظهور می‌رسید:

«رجال دولت اغلب بی‌مرشد نیستند و تقریباً مرشدداری هم جزو تجملات شده... میرزا یوسف خان مستوفی الممالک که صدراعظم است مرید درویشی است بابا نام.» (۳۶)

از این گذشته در مملکتی که «فلسفه سیاسی» رایج حکم می‌کند:

«هرگاه به سلطان عادل دسترس نباشد و نظم منحصر به سلطان غیر عادل شود، باز تکلیف مسلمین تمکین و اطاعت است.» (۳۷)

چرا باید مثلاً ناصرالدین شاه بکوشد «سلطان عادل» باشد؟ و یا هنگامیکه «زمام‌داران واقعی جامعه» به شاه اندرز می‌دهند که:

بباید کشت هر یک چند گرگی  
به زاری، تا دگر گرگان گریزند  
چه جای رفتاری انسانی و نوع‌دوستانه است؟

با بررسی «فلسفه سیاسی حکومت» است که می‌توان نشان داد، تسلط مذهب قرون وسطایی چه نقشی در بازداشتن ایران از تحرک اجتماعی و سیاسی داشته است. در «فلسفه سیاسی اسلام» چگونگی رفتار حکومت بروشنی مطرح گردیده است. از جمله در «مشکوٰه محمدی» از «اندرزنامه»‌های این دوران می‌خوانیم:

«شرط حکمرانی ترساندن قوم است به سختگیری و آزار». و یا پادشاه «در اقدام به کارها حتماً باید از تفأل و تطهیر و حکم منجم... و رویا» یاری جوید. (۳۸)

از این نظر اگر شاهان قاجار قدمی در جهت مخالف این «فلسفه» برداشته‌اند، در خور ستایش است و «سختگیری و آزار»‌شان را باید «ضرورت زمانه» بحساب آورد و انتقاد را متوجه «فرهنگی» دانست، که چنین رفتاری را نه تنها توجیه، بلکه توصیه می‌نمود!

از همین دیدگاه نیز جالب است که مثلاً همان اعتمادالسلطنه، فلسفه حکومت و سلطنت را

---

(۳۴) صدرالتواریخ، یاد شده، ص ۲۷۹. (۳۵) ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳-۱، ص ۱۰۳. (۳۶) حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۵۸. (۳۷) نظام‌العلمای تبریزی، حقوق دول و ملل، از: ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۲۰۰. (۳۸) افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۵.

چنین بیان می‌داشت:

«سلاطین بهیچوجه با ما مردم طرف نسبت نیستند و نباید به غرور خدمت، با آنها جسارت کرد. سلطنت به اختیار شخصی نیست که هرکس به آن قایل شود. این رتبه مخصوصاً بسته به افاضه الهی است که در میان چندین کرور نفوس، یک نفر برانگیخته می‌شود، پس با چنین کس نباید طرف شد و با او جسارت نباید کرد، که ستیزه سلطان، مثل ستیزه با قهر و غضب الهی است.» (۳۹)

با توجه به چنین «اندرزگویان» و انتظاری که «جامعه» از شاه داشت، اصولاً می‌توان برای شاهان قاجار و بویژه ناصرالدین شاه طینتی پاک قایل بود و او را حتی در شمار مصلحان اجتماعی ایران بحساب آورد، که در «حدّ توانایی» در این راه کوشیده است! درباره این ارزیابی که در وهله اول دور از ذهن بنظر می‌رسد، زمانی می‌توان بهتر اندیشید که فقر فرهنگی و «قحط الرجالی» را در نظر گیریم، که به موازات اقتدار فزاینده حاکمیت مذهبی بر جامعه ایرانی سایه افکنده بود. سخنی که در بازجویی از قاتل ناصرالدین شاه، به میان آمد، از این لحاظ گویاست: «حاجی کاظم ملک التجار... به ملاقات او (میرزا رضا کرمانی) رفته در ضمن صحبت می‌پرسد، کدام انوشیروان عادل را پشت دروازه طهران سراغ داشتی که ناصرالدین شاه را کشتی؟ میرزا رضا از شنیدن این سخن سکوت عمیقی کرده، زان پس می‌گوید: در این چند روزه در میان همه سخنها که از زبان هرکس شنیدم سخنی به این درستی نشنیده بودم.» (۴۰)

کلام آخر در باره «فلسفه سیاسی» حکومت‌های ایران پیش از انقلاب مشروطه اینکه، هرچند «فرهنگ» اسلامی در جهت تشویق خودکامگی، وجه غالب را در تعیین عملکرد این حکومتها تشکیل می‌داده است، اما چنانکه پیشتر هم اشاره شد، شاهان قاجار از سوی دیگر خود را وارث تاج و تخت و سنت پادشاهان ایران باستان نیز می‌دانسته‌اند، و بنا بر این سنت که هر پادشاه بزرگی مانند انوشیروان، بزرگمهری را در کنار خود داشته و با مشورت و رأی بزرگان و هوشمندان حکومت می‌کرده است، در پی جلب و نصب سرآمدان جامعه به مقامات درباری نیز بوده‌اند. یکی از اقدامات نافرجام ناصرالدین شاه در همال اوان سلطنتش (۱۲۷۶ ق) تشکیل «مصلحت‌خانه» بود، تا «عقلای مملکت آنچه برای منافع مملکت و صلاح امور خلق تدبیر نموده باشند در آن مجلس بیان نمایند.» مصوبات مجلس که به امضای پادشاه برسد «حکم مطلق دولت» را خواهد داشت و لازم الاجراست. (۴۱) می‌دانیم که کار این مجلس، دو سال هم به طول نکشید و در همان دو سال هم، کاری از پیش نبرد. علت واقعی آنرا نیز باید در دست بستگی دربار از حکومت بر کشور جستجو کرد. مثلاً بر اساس پیشنهاد مجلس، «مجلس تحقیق مظالم» تشکیل گشت. کافی است به «شکایتی از شیرازیان» به این مجلس نگاه کنیم، تا درماندگی دولت را در مقابل «وکلائی شرع» دریابیم:

---

(۳۹) صدر التواریخ، یاد شده، ص ۱۴۱. (۴۰) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۵۴. (۴۱) افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۸۹-۱۹۱.

«چندی است متقلبان شیرازی، رسم کرده‌اند، که املاک خراب خود را... می‌فروشند، وقتی که خریدار زحمت کشیده، آباد می‌شود، مدعی می‌شوند، که این ملک وقف بوده و ما قبل از فروختن به زن و بچه خود صلح کرده بودیم و به وکالت وکلای شرع که غالباً متقلب هستند، ادعای خود را ثابت نموده، ملک را مالک (می‌شوند)». (۴۲)

دست بستگی فرهنگی «نهادهای حکومتی» از این هم فاجعه‌انگیزتر است. از جمله دارالفنون بعنوان «پرورنده نسل جدید ایران» ستایش شده است. در حالیکه نگاهی دقیقتر به آن تصویری کاملاً دیگر بدست می‌دهد. بر این نکته از اینرو تأکید می‌کنیم، که بسیاری «تاریخ‌نگاران» بی‌علاقگی ناصرالدین شاه را و یا حتی ترس او که «مبادا شاگردان جمهوری‌پرست و بی‌دین ببار آیند» (۴۳) عامل ورشکستگی معنوی دارالفنون قلمداد کرده‌اند.

کل شاگردان دارالفنون در اوآن کار حدود ۱۰۰ نفر بود. (در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه به ۳۰۰ نفر رسید!) مهم‌تر از کمیت ناچیز شاگردان، کیفیت اخلاقی آنان است، که بن بست معنوی ایران را بازتاب می‌دهد:

«اعیان زادگان نازپرورده، تصور می‌کنند دارالفنون هم مکتب خانه خصوصی آنهاست و رؤسا و معلمین آن، لئه‌ها و معلم سرخانه‌های ایشان... به امر دولت ده نفر فراش قرمزپوش با چوب و فلک معمولی آن عهد به دارالفنون فرستاده می‌شوند که اعیان‌زادگان خلافاً کار را فرشان دولتی با چوب و فلک سلطنتی تأدیب نمایند». (۴۴)

تعمیم درماندگی فرهنگی دارالفنون به کل نهادهای حکومت و «دولتمردان»، از شاه تا حکام ولایات و شهرها کمک می‌کند، تا دریابیم، چرا آنان در اکثریت خود جز ظلم و بیداد نمی‌دانسته‌اند؟ اینان خود اسیر خودکامگی شیعه‌گری، برای «عوام» اصولاً ارزش انسانی قایل نبودند که رعایت حالشان را کنند.

در جامعه‌ای که تیغ «نهی از منکر» هر فرد «امت» را به خشونت ترغیب می‌کند، با توجه به آنکه دستگاه حکومت نیز تحت قیمومت رهبری مذهبی قرار داشت و تافته‌ای جدا بافته از جامعه شیعه‌زده نبود، شقاوت حکمرانان قاعده است و نه استثنا.

حتی اگر شقاوت حکومتگران، «توشه آخرت» شان را سنگین می‌کرد، بایستی فضای جامعه ایرانی غیر از آن می‌بود که بود. آن حاکمی که رعیت را آنقدر چوب می‌زد تا مالیات درآمد نکرده‌اش را بپردازد و دست آخر او را به درختی می‌بست تا رهگذران یک شاهی یک مالیات مزبور را بپردازند، مسلماً از مکافات این جهانی که هیچ، از عقوبت آن جهانی نیز ترسی نداشته است و تنها بدین پشتوانه چنین می‌کرد که «آخرت» اش را عمامه بسری تضمین خواهد کرد!

بدین جهت بدون هیچ تردیدی می‌توان چنین جمع‌بندی نمود که عامل عمده فساد و خودکامگی حکومت سیاسی در آن بود که حکومتگران خود را تنها در مقابل حاکمیت مذهبی

---

(۴۲) همانجا، ص ۴۱۰. (۴۳) مرتضی‌راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۲، ص ۵۴۷. (۴۴) حیات یحیی، یاد شده، ص ۳۲۷.

مسئول می‌دانستند و بس. خاصه آنکه بخش قابل توجهی از وابستگان به دستگاه حاکمیت مذهبی با همه «نفرتی» که از «اربابان ظلم» داشتند، از این ابا نکرده‌اند که جیره‌خوار دستگاه دولت نیز باشند. (در حالی که برعکس برخی از دولتمردان قاجار و شاهزادگانی که به «ارباب عمامه» پیوستند، طبیعتاً منصب دولتی خود را از دست می‌دادند). از اینروست که خیل عظیمی از «خدمتگذاران» دولتی را نیز باید در واقع بعنوان عاملان حکومت مذهبی بشمار آورد. در این زمینه کسروی نمونه جالبی بدست می‌دهد، که بی‌شک موارد مشابه پرشماری داشته است: «سید آهنتاب خلخالی... نیز یکی از نیرنگ بازان می‌بود، که از آغاز جوانی بعنوان اینکه آهن تافته را با دست برمی‌دارد و گزند نمی‌یابد، خود را به دربار مظفرالدین شاه بسته، پول گزافی در می‌یافت.» (۴۵)

تنها در کشوری با ویژگی‌های ایران آنروزگاران بود، که کسی چون «سید آهنتاب» می‌توانست در خدمت حاکمیت مذهبی به تحقیق توده‌ها دست زند و از حکومت موجب بگیرد! برای خواننده دقیق روشن است که هدف از نشان دادن وابستگی فلج‌کننده حاکمیت سیاسی به حاکمیت مذهبی، توجیه خودکامگی دربار و شاه نیست، بلکه برعکس نشان دادن آن تمایل بالقوه‌ایست که حکومت سیاسی را به سوی اصلاحاتی و اقداماتی در جهت نوسازی ایران وامی‌داشت. چنانکه پیش‌تر گفتیم این تمایل خصلت ذاتی حاکمیت سیاسی است، مهم آنستکه دریابیم، این تمایل در شرایط آنروز ایران اگر در نطفه خفه نمی‌گشت، تنها به شکل مذبح‌خانه و مسخ شده‌ای امکان بروز می‌یافت. نمونه‌ای بدست دهیم: یکی از «اقدامات» اواخر دوران ناصرالدین شاه کشیدن خط «ماشین دودی» از پایتخت به «شاه عبدالعظیم» بود. مهندس بلژیکی مأمور این کار، تنها زمانی به انجام آن موفق شد که با دادن رشوه به ملایان از تکفیرش جلو گرفت و توانست با اختصاص دادن یک واگن به «حضرات علما» (پشت واگن سلطنتی) رضایت آنان را جلب کند. تازه در مورد اقدامی بود، که با به زیارت بردن جماعت به تعمیق مذهب زدگی خدمت می‌کرد!

\* \* \*

آنچه که شناخت جامعه‌شناسانه از حاکمیت مذهبی را دشوار می‌سازد، اینست که هر دو دستگاه حکومت در ایران، بر یک «مردم» حکم می‌راندند و بدین لحاظ نیز با آنکه هر یک عرصه ویژه خود را داشتند، در بیشتر زمینه‌ها نیز در عین همکاری به رقابت نیز دست می‌یازیدند. بعنوان نمونه می‌توان از سیاست خارجی نام برد، که ظاهراً در «قبضه قدرت» دربار بود، اما روابط مستقیم «آقایان» با روس و بویژه انگلیس در تحوّل درونی و بیرونی ایران بیشتر مؤثر بوده است تا «دیپلماسی رسمی». عرصه «فرهنگی و آموزشی» یکی دیگر از «تیول انحصاری» حکومت مذهبی است که پیش از انقلاب مشروطه در دست این حاکمیت قرار داشت و از اینرو عقب‌ماندگی و تاریک‌اندیشی «امت»، مسئولیتی است بدون چون و چرا متوجه این

---

(۴۵) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۶۰.



حاکمیت. وقیحانه آنکه، هربار «توده ایرانی» در جهت دستیابی به حداقلی از حقوق و منزلت انسانی بپا خاسته است، همین «روحانیت» به تمسخر برآمده، که ایرانیان لایق مشروطیت و آزادی نیستند و از آن بدتر تحقیری است که نثار «امتی» گشته است که در نزد «علما» از «عوام کالانعام» و «همج رعاع» (حشراتی که بر سر و دم حیوانات می نشینند) ارزش بالاتری نداشته است!

کوتاه سخن، آنجا که تاریخ نگارانی مانند کسروی و یا ناظم الاسلام کرمانی از فلان مجتهد بعنوان «رئیس ملت»، در مقابل شاه، بعنوان «رئیس دولت» یاد می کنند، ناخواسته بر این دوپایگی قدرت حکومتی در ایران انگشت می گذارند. بعنوان نمونه، همین بس که در دوران مزبور «اعتبار مالی» دستگاه مذهبی بیش از اعتبار دربار و شاه بوده است! چنانکه بانکهای خارجی (بانک استقراضی روس و بانک شاهی انگلیس) برای پرداخت قرض به «آقایان» حتی طلب گرو نمی کردند. چنانکه هنگام مسافرت بمنظور تحصن در قم.

«آقایان در کهریزک ملتفت شدند که برای مخارج این سفر پول بسیاری لازم است... پسر آقای طباطبایی که برای تحصیل پول آمده بود بشهر، ابتدا از بانک روس خواست پول قرض کند، اجزاء بانک مطالبه گرو کردند، با اینکه سابق بر این، ملاها اگر پولی از بانک می گرفتند، بدون گرو می دادند.»! (۴۶)

با توجه به قدرت عظیم دستگاه حکومت مذهبی و برتری آن نسبت به قدرت دربار واقعاً پرسیدنی است، که آیا اصولاً می توان از پایگاه مستقل قدرت سیاسی در ایران سخن گفت؟ آیا دقیقتر نیست که با در نظر گرفتن ضعف و درماندگی دربار در مقابل قدرت فزاینده و فراگیر حاکمیت مذهبی، برای دربار ناصری نقشی سمبلیک قایل شویم و وجود آنها تنها در خدمت پوشاندن چهره حکومتگران واقعی ایران لازم بشمریم؟

برخی واقعیات مسلم تاریخی این معنا را تأیید می کنند که دستگاه حکومت ناصری بیشتر گماشته ای بود، تا «نظم» را برای حکومتگران مذهبی فراهم آورد و مهمتر از آن پوششی بود که در سایه ظلم آن، دستگاه حاکمیت مذهبی می توانست تاراج ایران را بدون رویارویی با مقاومتی ادامه دهد.

کنت دوگوبینو، یکی از ناظران خارجی است که چنین ارزیابی را بدست داده است:

«شاه چون یک شاه واقعی نیست، مالکیت او بر اساس زور است. بدین جهت نماز او که در محل غصب برگزار می شود قبول نیست، مگر آنکه بابت... قصری که در آن زندگی می کند و یا قطعه زمینی که در موقع بیلاق سرآورده او اشغال کرده است وجه اجاره ای پرداخته شود. این پولها به مساجد پرداخت می شود و با پرداخت آن شاه بعنوان مستأجر شناخته می شود و نماز و طاعت او مقبول می افتد... قابل توجه آنستکه این مطلب یک چیز پنهانی و مخفی از انظار نیست.

---

(۴۶) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۲۵.

در زمان پدر شاه فعلی اتفاق افتاد که یکی از رؤسای مذهبی اصفهان (احتمالاً همان سید شفتی ن.) دعوت شاه را برای دیدار او پذیرفت. ولی وقتی خواست در حضور شاه بنشیند، اول با نوک عصای خود فرش را به کناری زد و روی زمین خالی نشست.» (۴۷)

در ایران دولت بمعنای حقیقی آن وجود ندارد... زیرا سازمان و ادارات دولتی وقتی بوجود می‌آید که دولت عایدی داشته باشد و عواید دولت هم از محل مالیات تأمین می‌شود و هنگامی که دولت مالیات دریافت نکرد طبعاً عوایدی ندارد که صرف تشکیلات دولتی بنماید.

یک طبقه از ایرانیان مطلقاً مالیات نمی‌پردازند و علتش اینست که خیلی نفوذ دارند و گردن کلفت می‌باشند... طبقه مالیات بده هم بقدری در پرداخت مالیات سوءنیت بخرج می‌دهند... که چیزی عاید خزینه دولت نمی‌شود. گاه اتفاق می‌افتد که مؤدیان مالیات، مأمور دولت را کتک می‌زنند و از خود می‌رانند و صریحاً از پرداخت مالیات امتناع می‌کنند و حاکم وقت هم... دست روی دست گذارده... بفرض داشتن سرباز و اسلحه از آخوندها می‌ترسد و مایل بخونریزی نمی‌باشد.» (۴۸)

با این وصف، اگر تملقات درباری را که ناصرالدین شاه را «سلیمان زمان و جمشید دوران» می‌خواند (۴۹) سگه نقد نگیریم، آنچه را در «کتب تاریخ» به انتقادش نوشته‌اند، می‌توان بهانه‌گیری «کارفرمایان عمامه بسر» او تلقی نمود!

هنگامیکه شاهان قاجار و پیر صلابت‌ترینشان ناصرالدین شاه، برپایه‌ای چنین سست و لرزان رانده‌اند، دیگر روشن است، که صدراعظم‌های آنها حتی با بهترین هدفها و صادقانه‌ترین امیال به چه اموری قادر بوده‌اند! آنچه میرزا ملکم‌خان که شاید بهتر از هرکس دربار و درباریان این دوران را می‌شناخت در این باره گفته، قابل تعمق است:

«از وزرای ایران یکی را نشان بدهید که در دم آخر آرزوی مهتر خود را نکشیده باشد!» (۵۱)

اینهمه اگرچه «انتظار تاریخی» از دستگاه حکومت سیاسی را به حداقل می‌رساند، اما نمی‌تواند مسئولیت تاریخی را از دوش این حکومت بردارد. همچنانکه سرآمدان جامعه نیز از این مسئولیت مبرا نبوده‌اند. درست است که در ایران همچنان روابط و ساختارهای قرون وسطایی برپا بود، اما چنانکه دیرتر خواهیم دید، از طرفی جناح اجتماعی قوی «بابی» در درون جامعه و از طرف دیگر تحرکی که دیگر کشورهای جهان از اروپا تا ژاپن را در بر گرفته بود، دو قطبی بودند که حکومت سیاسی با نزدیکی بدان می‌توانست و باید ایران را از بن‌بستی که بدان دچار آمده بود، نجات دهد. وانگهی بحران سیاسی- اجتماعی و ورشکستگی اقتصادی بیش از آن بود، که بی‌حسی و زبونی حکومت سیاسی را توجیه نماید.

---

(۴۷) نامه‌های کنت دوگوبینو و الکسی دوتوکویل، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، ص ۱۳۵. (۴۸) سه سال در ایران، یاد شده، ص ۵۰. (۴۹) افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۶. (۵۱) محمد تقی بهار «ملک الشعرا»، سبک‌شناسی، ج ۳، ص ۳۷۴.

در این میان یک چیز مسلم است، هرکه ضعف حکومت‌های قاجار را نتیجهٔ نفوذ «قدرت‌های استعماری» قلمداد کرده، تنها به یک چیز خدمت کرده است و آن در پرده گذاردن قدرت فلج کننده حاکمیت مذهبی است. گرچه طبیعی است، اگر خارجی‌ان بکوشند از این ضعف استفاده برند. جالب است که این نکته برای «بیداران» آروز ایران روشن بوده است. از جمله یحیی دولت آبادی می نویسد:

«انگلیسیان امتیازات می طلبند، روسها نیز عوض می خواهند، آندو به مرکب آرزوهای خویش سوار می شوند و درباریان دلخوش می باشند که سیاست خارجی را نیکو رعایت کرده خاطر شاه را آسوده نموده تا به عیش و عشرت خود بپردازند» (۵۲)

این مختصر را مجال بررسی بحران خردکننده‌ای که تمامی زمینه‌های «زندگی» در ایران را فرا گرفته بود، نیست. تنها برای آنکه روشن شود از چه سخن می‌گوییم، کافست به «راه حل» هایی که از سوی سرآمدان جامعه ایرانی آروزگار پیشنهاد شده است نگاهی بیافکنیم. پیش از این اشاره کردیم که ضعف حکومت چنان بود که نه تنها در طول نیم قرن قسمتهای عظیمی از خاک ایران جدا شد، بلکه بحران اجتماعی و سیاسی نیز چنان بود که مردم، این جدایی را با خشنودی تلقی می‌کردند! در چنین کوران نکبت و اضمحلالی بود که میهن پرستی مانند میرزا آقاخان کرمانی تا بدانجا رفت که پیشنهاد نمود، خوزستان را برای سر و سامان دادن به دیگر نقاط ایران بفروش برسانند و دهشتناک آنکه برزمینه فقر مادی و معنوی ایران، عملی شدن این پیشنهاد می‌توانست قدمی مثبت باشد! او در این باره حتی «رساله» ای بنام «رساله خرید خوزستان» نوشته است:

«مؤلف آن بفارسیان متمول ایرانی که در هندوستان اقامت دارند پیشنهاد می نماید اراضی اهواز را در خوزستان از دولت ایران خریداری نموده آنجا اقامت نمایند. از یک طرف پول گزافی یکمرتبه بدولت ایران برای آباد نمودن سایر قطعات مملکت می‌رسد. از طرف دیگر سرمایه بزرگی از اشخاص وطن دوست با اطلاع، به مملکت خوزستان وارد شده سد اهواز را بسته و بفاصله کمی در کنار شط کارون مملکتی مانند کراچی و بمبئی دارای تمول سرشار و روح ایرانیت ایجاد می‌گردد. این رساله به هندوستان رسیده، فارسیان وطن پرست پیشنهاد مزبور را پسندیده برای پذیرفتن آن حاضر می‌گردند... (و) در تعقیب این پیشنهاد با دولت ایران داخل مذاکره می‌شوند ولیکن افکار دولتیان وقت به اقدام به اینگونه مسایل اساسی موافقت ندارد و نتیجه گرفته نمی‌شود.»!! (۵۳)

\* \* \*

با قتل ناصرالدین شاه و به تخت نشستن مظفرالدین شاه روند اضمحلال قدرت سیاسی

---

(۵۲) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۰۳.

شتاب بازهم بیشتری یافت. دوگانگی «شخصیت تاریخی» او به بهترین وجهی این روند  
اضمحلالی را بازتاب می‌داد. مذهب زدگی مظفرالدین شاه به مراتب از پدرش شدیدتر بود:

«دماغش مانند پدر از خرافات صاف و پاک نبود، به تعزیه‌داری راغب، شوق بسیار  
به گریه داشت و حکایات غریبه در این باب ذکر می‌نماید.» (۵۴)

«ولیعهد در میان اجزای خود یک سید محترم هم دارد که با اظهار ارادت می‌نماید و این  
شخص آقای بحرینی می‌باشد. ولیعهد چون از رعد و برق و انقلابات هوایی ترسناک  
می‌شود بسید مزبور پناه برده در سایهٔ ردای او وحشت خود را برطرف می‌نماید.» (۵۶)  
این مذهب زدگی زمانی جلوه‌ای شرم‌آور می‌یافت که در سفر اروپا هربار که قطار از تونلی عبور  
می‌کرد، می‌بایست این «شاه نشسته بر تخت کیانی» را از زیر عبای سید بحرینی بیرون می‌آوردند!  
از میان همهٔ کسانی که با «لذت» از زبونی مظفرالدین شاه سخن گفته‌اند، تنها دولت‌آبادی  
آنها نتیجهٔ مذهب زدگی اش دانسته است:

«ولیعهد با آن عالم عیاشی که در خلوت از هیچ‌گونه ارتکابی خودداری ندارد، در ظاهر  
نمازگذار و دعاخوان، روضه‌شنو، سیدپرست، دعاگیر، نذر و نیاز ده می‌باشد. چونکه  
شنیده است باین توسلها می‌تواند تمام گناههای خود را آمرزیده شده بداند.» (۵۷)

دربارۀ اینکه مظفرالدین شاه چه گناهان کبیره‌ای مرتکب می‌شده است، که به اینهمه شفیع و  
نذر و نیاز نیازمند بوده، قضاوت را برعهدهٔ خواننده می‌گذاریم. مهم آنستکه مذهب زدگی چنین  
کسی کمترین ضرری که داشت این بود که بر تخت سلطنت چنان ذلیل بود، که به هیچ کاری از  
روی تدبیر و دوراندیشی دست زدن نمی‌توانست و قادر نبود از منافع قدرت خود دفاع نماید، تا  
چه رسد که برای دفاع از منافع ملی ایران در مقابل رقیبی بدین قدرت بایستد. سخنی که به  
مظفرالدین شاه در بارۀ قاتل پدرش نسبت می‌دهند، خود گویای چنین پریشان‌اندیشی است:

«مظفرالدین شاه خیال کشتن میرزا رضا و قصاص آنرا نداشت. کراماً گفته بود،  
قصاص و کشتن میرزا رضا تشفی قلب من نیست. من اگر بخواهم انتقام بکشم،  
باید تمام اهل کرمان را از دم تیغ انتقام بگذرانم.» (۵۸)

«خوشبختانه» آنچه گذشت، توصیف یکسوی چهرهٔ دوگانهٔ مظفرالدین شاه بود و نکتهٔ عمدهٔ  
تاریخی همینست که چهرهٔ او از سوی دیگری نیز برخوردار بود. پیش از این از تمایل ذاتی  
حکومت سیاسی به پیشرفت و آبادانی کشور سخن گفتیم. بازتاب این تمایل در نزد مظفرالدین  
شاه جلوه‌ای شگرف یافته بود. هدایت می‌نویسد:

«مظفرالدین شاه طبعاً دمکرات بود، در سانی که من حاضر بودم، مردم تماشاچی  
زور می‌آوردند. فراشان مانع بودند. شاه به حاجب‌الدوله گفت: بگو مانع نشوند،  
این افواج از من نیست، مال این مردم است.» (۵۹)

در مورد روشنفرمایی او نیز همین بس که با سرآمدان جامعهٔ ایرانی در تماس نزدیک بود و از

---

(۵۳) همانجا، ص ۱۶۰. (۵۴) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۰۳. (۵۶) حیات یحیی...، یاد شده،  
ج ۱، ص ۱۵۱. (۵۷) همانجا، ص ۱۴۹. (۵۸) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۷۶. (۵۹) گزارش ایران،  
یاد شده، ص ۱۶۳.

جمله با آثار طالبوف تبریزی آشنایی داشته است:

«مظفرالدین میرزا به نویسنده احمد چند دستخط فرستاد، تمجید می فرمود، تشویق

می نمود، و گفته بود: «طالبوف وطن پرست است، خوب می نویسد.» (۶۰)

در این دوگانگی عظیم و حیرت انگیز مظفرالدین شاه می توان بخوبی نقش مخرب «فرهنگ» مسلط اجتماعی را دریافت و نشان داد که تداوم تسلط اسلام چه فرصتهای پی در پی را از دست حکومتگران ایران و مردم این سرزمین ربوده است. سخن تنها از مذهب زدگی شخص شاه نیست، سخن از آن قدرت عظیمی است که «مظفرالدین شاه»ها را مرعوب خود نموده است. گزارش هدایت در باره «مشروطه طلبی مخفی» مظفرالدین شاه از هر لحاظ تأثیرآور است:

«روزی در فرح آباد مرا خواست... و گفت: ژاپن مجلس دارد؟ عرض کردم: هشت

سال است مجلس شورای ملی دارد... شبهه نیست که ایجاد مجلس در ذهن شاه

بود و می ترسید اظهار کند و بقدری ملاحظه می کرد که هر وقت می خواستم از

ترقیات ژاپن چیزی بگویم، می گفت: از درختهایش بگو! (در اوقات مرض شاه

یک شب تا صبح پای رختخواب او نشسته بودم و می بایست از ژاپن صحبت کنم

ولی وارد سیاست نشوم!!» (۶۱)

در باره مشروطه طلبی مظفرالدین شاه کوچکترین شک تاریخی وجود ندارد، چنانکه

نوشته اند، او پس از امضای قانون اساسی گفت: «حالا می توانم به آسودگی بمیرم.» (۶۲)

آری، ایجاد مشروطه در ژاپن به فرمان «امپراتور» نه فقط نزد مظفرالدین شاه، بلکه برای

بسیاری دیگر از سرآمدان جامعه ایرانی امید آفرین بود، اما میان ژاپن و ایران تفاوتی بود، که لرزه

بر اندام ترقی جویان می انداخت! میرزا اسماعیل اصفهانی (رساله همدردی بسال ۱۳۲۶ ق) این

تفاوت را بخوبی دریافت است:

«اما در جاپان آن موانع ترقی نبود از حیث دین و زور علما که در ایران هست.» (۶۳)

همین «زور علما» بود که دربار زبون مظفرالدین شاهی را به مضحکه ای بدل میکرد و کوشش

در جهت وارد کردن مظاهر فرهنگ اروپایی را نیز مسخ کرده، تازه باعث مسخره عمامه بصران

ساخته بود:

«از رفتن شاه به فرنگ هم مایوس نباشید، چه سوغاتی که برای ما خواهند آورد یکی

لقب گراندوکی برای عین الدوله و دیگر غذا خوردن وزرا از روی ساعت و ایستاده

شاشیدن رجال دولت (است)...» (۶۴)

براستی نیز شیعه زدگی عمیق دولتمردان ایرانی آنان اجازه نمی داد، مدنیت اروپایی را درک

کنند و تنها به تقلید ظواهر مبتذل آن کفایت می کردند. بعنوان نمونه همان مخیرالسلطنه هدایت را

در نظر گیریم. هدایت را باید در شمار سرآمدان جامعه آنروزگار بحساب آورد. دیرتر در باره او

سخن خواهیم گفت؛ اینجا بدین اکتفا می کنیم، که به «مشکل» او در مسافرت شاه به انگلستان

---

(۶۰) فریدون آدمیت، اندیشه های طالبوف تبریزی، ص ۹. (۶۱) گزارش ایران...، یاد شده، ص ۱۶۳. (۶۲)

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۳۹۲. (۶۳) همانجا، ص ۳۳۸. (۶۴) تاریخ

بیداری...، یاد شده، ص ۲۲۳.

اشاره کنیم:

«شاه را در کاخ مرمر منزل دادند... عمارتی است عالی لکن معلوم نیست نماز رفقا در آن عمارت چه صورت دارد؟! مظفرالدین شاه و اصحابش نماز می خوانند، غصب بودن آن عمارت را همه می دانند؟!» (۶۵)

برای درک این واقعیت که چرا مظفرالدین شاه در زیرلحاف نیز از سخن گفتن درباره پیشرفتهای ژاپن واهمه داشت، باید «تجربیات سیاسی» او را در نظر گرفت. بی شک از جمله این «تجربیات»، ناکامی او در نگاهداشتن امین الدوله بر منصب صدارت عظمی است. اولین اقدام اساسی و آگاهانه مظفرالدین شاه پس از بتخت نشستن را باید عزل اتابک (آخرین صدراعظم ناصرالدین شاه که به او به «ارث» رسیده بود) و انتخاب امین الدوله به صدارت عظمی به حساب آورد. پیش از این دیدیم که امین الدوله پس از سپهسالار، سرآمد جامعه آنروز ایران و رهبر جناح مترقی و اصلاح طلب دربار بود:

«امین الدوله... می داند خلط روحانیت و سیاست یکی از بزرگتر علتهای مزاج این مریض است. این است که از ابتدای ریاست خویش به روحانی نمایان بی اعتنائی نموده، دست دخالت ایشان را تا آنجا که توانسته از دامان کارها کوتاه کرده.» (۶۶)

درباره کوتاهی دوران صدارت امین الدوله همین بس که:

«با همان حربه‌ای که میرزا حسین خان سپهسالار را از پای درآوردند- یعنی با حربه هجوم ارباب عمایم و بهتان بیدینی و اصلاح طلبی امین الدوله را نیز که تازه مشغول شده بود از پای درافکندند.» (۶۷)

آنگاه که «هجوم ارباب عمایم» دامن خود شاه را نیز گرفت، حفظ امین الدوله غیرممکن گشت:

«رؤسای روحانی در مدرسه مروی جمع شده شاه را به فساد عقیده و پیروی از طریقه شیخی تهدید می نمایند. شاه او را برکنار می دارد.» (۶۸)

بدین ترتیب آنکه بر تاریخ‌نگری شیعه‌زده غلبه نماید، می تواند، نه تنها تمایلات شدید ترقی جویی را در مظفرالدین شاه بیابد، بلکه او را در صف رفیر طلبان و پیشرفت خواهان عصرش باز یابد. آنگاه میتوان انزوا و فلاکتش را نیز ماهیتاً با انزوا و فلاکت روشنگران و روشنفکران ایرانی همعصرش همسنگ دانست. آخرین کلام در روشنفکری اش اینکه در زمان ولیعهدی چون پدرش، ناصرالدین شاه، ورود «روزنامه قانون» (از میرزا ملکم) را ممنوع ساخته بود:

«قانون» را که ممنوع از دخول به ایران بود، در لف پاکت بایشان می رسید.»! (۶۹)

---

(۶۵) گزارش ایران، یاد شده، مقدمه، ص ۱۳. (۶۶) حیات یحیی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۰۷. (۶۷) سبک‌شناسی...، یاد شده، ج ۳، ص ۳۸۰. (۶۸) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۶۸. (۶۹) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۰۱.

## بازیگران انقلاب مشروطه

«حادثه‌های سیاسی بدون زمینه فکری آنها قابل درک و سنجش نیستند.»

فریدون آدمیت (۱)

در ستایش و نکوهش انقلاب مشروطه، در آستانه قرن بیستم، پدیده‌ترین بحثها و بررسی‌ها صورت گرفته است. این انقلاب از سویی چنان دور است که نسل حاضر تنها آوایی از آن شنیده و چنان نزدیک است که آماج اش، یعنی تأمین «دمکراسی اجتماعی و سیاسی»، همچنان مبرم‌ترین قدم در راه پیشرفت ایران است.

حکومت‌های دوران رضاشاه و محمدرضاشاه ظاهراً بر شالوده قانون اساسی برآمده از این انقلاب حکم می‌راندند و حکومتگران اسلامی آنرا سرآغاز کوشش «روحانیت مبارز» برای برقراری حکومت اسلامی ارزیابی می‌کنند، که در آنزمان از مسیر اصلی خود منحرف شد، تا آنکه بالاخره در انقلاب بهمن ۵۷ قرین موفقیت گردید!

در واقع نیز انقلاب مشروطه از هر نظر یکی از پیچیده‌ترین و جالب‌ترین وقایع تاریخی ایران و حتی جهان است: در کشوری که ۹۸ درصد «اهالی» بیسوادند و از روابط قرون وسطایی قدمی فراتر نرفته، حاکمیت مذهبی در اوج قدرت قرار دارد و دو قدرت جهانی برای تسلط بر آن از هیچ کوششی فروگذار نیستند، انقلابی رخ می‌دهد که ثمره آن تصویب مرفی‌ترین قانون اساسی جهان (بیرون از اروپا و امریکای شمالی) است. انقلابی که نه تنها به خلع شاه و فرار او از کشور منجر می‌گردد، بلکه پر قدرت‌ترین رهبر مذهبی (شیخ فضل‌الله نوری) را در ملاء عام بدار می‌آویزد و در کشوری که پیش از آن خونبهای مردی ارمنی ۲۵ تومان بود، پیرم‌خان ارمنی را به «ریاست کل نظمیه پایتخت» می‌رساند.

از سوی دیگر اما، انقلاب مشروطه، ظاهراً به ابتکار دو عمامه بسری که به کلمه‌ای بیرون از «فقهیات» باور نداشتند، آغاز شد و به تقسیم رسمی و اشغال کشور توسط روس و انگلیس خاتمه

---

(۱) فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، ص ۱۳.

یافت. نه حاکمیت استبداد را برانداخت و نه خللی به حاکمیت دستگاه مذهبی وارد آورد. کشوری که به فلاکت اقتصادی و ناتوانی اجتماعی-سیاسی دچار آمده بود و مردمش از یک قحطی به قحطی دیگر، دست بگریبان وبا و طاعون بودند، از این انقلاب طرفی نسبت که هیچ، به هرج و مرج سیاسی نیز دچار آمد.

هدف این مختصر برنمودن نقش «دگراندیشان» در این انقلاب است و بدین منظور نیروهای محرک انقلاب را برمی شمیریم و به دینامیسم «حوادث» در خطوط اساسی خواهیم پرداخت. کشاکش نیروهای درگیر را تا صدور فرمان مشروطه در نظر داریم و درباره تحولات بعدی به اشاراتی اکتفا خواهیم کرد.

محدودیت زمانی دورانی که مورد بررسی است، این حُسن را دارد که به تأیید همه تاریخ‌نگاران، کشاکش اصلی در میان خود ایرانیان می‌رفته، نه «سفارت انگلیس» و «مشاوران روسی» جریانات را «هدایت» می‌کردند، و نه هنوز «محافل فراماسونر» و «چپها» پا به عرصه تاریخ ایران گذارده بودند.

\* \* \*

در میان انبوه کتابها و رساله‌هایی که درباره انقلاب مشروطه منتشرگشته، دو کتاب از اهمیت خاصی برخوردارند. یکی «تاریخ بیداری ایرانیان»، نوشته ناظم اسلام کرمانی می‌باشد، که در آن «مدارک و اسناد دست اولی» ارائه داده است. نویسنده که خود عضویکی از «انجمنهای مخفی» است، در نزدیکی سید محمد طباطبایی (یکی از دو «پیشوای» انقلاب) در رویداد فعالانه شرکت جسته، هرچند از تعقل تاریخی بهره‌ای نبرده، اما بعنوان نمونه گروه «عمامه بصران متجدد» از هر نظر درخور توجه است.

دیگر «تاریخ مشروطه» احمد کسروی است. با آنکه کسروی در دوران انقلاب، جوانی اش را در تبریز می‌گذراند و درباره وقایع پایتخت از روی شنیده‌ها و بویژه «تاریخ بیداری ایرانیان» قضاوت می‌کند، بدین جهت که در باره رویدادها به تفکر پرداخته و به دستگاه حکومت مذهبی وابسته نبوده است، «تاریخ» او را نیز شالوده این بررسی قرار داده‌ایم.

بدیهی است که بررسی تاریخ نه با تکیه بر اسناد، بلکه بر پایه آثار تاریخ‌نگارانی که «ناگزیر» از دیدگاه خاص خود به وقایع نگریسته‌اند، کار را مشکل‌تر می‌سازد. با اینهمه نگارنده این دو کتاب را منبع اصلی این بررسی قرار داده است، تا بازتاب وقایع را در آنان در نظر گرفته و خودشان را هم بعنوان نمونه کسانی که با شرکت در انقلاب، از آن تأثیر پذیرفته‌اند، مورد ارزیابی قرار دهد.

البته محدود ساختن منابع مطالعه از «حُسنی» نیز برخوردار است و آن نادیده گرفتن دروغها و «مغالطه‌کارهای» است، که بویژه در باره انقلاب مشروطه صورت گرفته است! فریدون آدمیت، در این باره می‌نویسد:



«هرچه کم داشته باشیم، هیچگاه مردمان نوکر صفت و بی‌فضیلت و شارلاتان کم نداشتیم، که با مقاله و حتی رساله‌نویسی به مغالطه‌کاری در مباحث تاریخ مشروطه دست ببرند.» (۲)

\* \* \*

پیش از آنکه ویژگیها و نیروهای محرک انقلاب مشروطه را برشماریم، بحثی کوتاه در باره اهمیت و «انتظار تاریخی» از این انقلاب جایز است.

انقلاب کبیر فرانسه را بدرستی مهمترین تحوّل در تاریخ بشر دانسته‌اند. این انقلاب با پرچم «برابری، برادری و عدالت»، خواستار عروج فرد انسان به موجودی خود آگاه و برخوردار از حقوقی خدشه ناپذیر گردید. انقلاب فرانسه از این نظر نیز نقطه عطف تاریخ بشر است که پیش از آن ده هزار سالی از تبدیل «گله‌های انسانی» به «جوامع بشری» می‌گذشت، اما اکثریت افراد این «جوامع» در بردگی مادی و معنوی از تعیین سرنوشت خود، ناتوان بودند. منتسکیو، از نظریه‌پردازان این انقلاب، اعلام داشت، که تنها در «جوامع وحشی»، حکومت‌های استبدادی موجودیت می‌یابند و آنجا که انسان به مقام انسانی خود آگاه گشته باشد، هیچ قدرت این جهانی نباید و نمی‌تواند اراده آزاد او را به بند بکشد و قدرتهای اجتماعی و سیاسی بر پایه اراده و خواست افراد شکل می‌گیرند و عمل می‌کنند و نه برعکس.

مقام والایی که برای انقلاب فرانسه برشمردیم، بر تجربیات دو قرن گذشته تکیه دارد و بیشتر متوجه درونمایه این انقلاب است تا به یک «رویداد تاریخی». تجربیات تاریخی در دو قرن گذشته نشان می‌دهد، که میزان تحقق آرمانهای این انقلاب با درجه قوام و پیشرفت «جوامع انسانی» نسبت مستقیم داشته، آنجا که حقوق فرد انسان سنگ بنای نهادهای اجتماعی و پایگاه قدرت سیاسی قرار گرفته، به گردونه پیشرفت واقعی گام گذارده‌اند و هر جا که چنین تحوّل رخ نداده، با وجود پیشرفتهای ظاهری، جامعه همچنان در مرحله «ما قبل مدنی» می‌خکوب گشته است. از سوی دیگر اگر از «انقلاب» اکتبر روسیه و کوششهای پس از آن در راه نوسازی سوسیالیستی جوامع درسی می‌توان آموخت، آنستکه هر کوششی برای «میان بر زدن»، بدون گذار از مرز «انقلاب فرانسه»، کوششی نافرجام است و ناگزیر به «دیکتاتوری استالینی»، «توحش پول پوتی» و یا «سوسیالیسم قذافی» منجر می‌گردد.

البته انتقاد مارکس و انگلس بر «جامعه بورژوازی» و تکیه بر عدالت اجتماعی و اقتصادی بعنوان پیش شرط رشد واقعی جامعه نیز خود در جهت تحقق واقعی و تداوم آرمانهای انقلاب فرانسه بود و بدین خاطر هم از نظر آنان تحوّل سوسیالیستی تنها در کشورهایی، که مرحله اول این روند انقلابی را پشت سر داشتند، پیش بینی می‌شد!

اشاره به درونمایه و اهمیت جهانی انقلاب فرانسه از آنرو ضروری است، که انتظار تاریخی از انقلاب مشروطه در ایران نیز، (همزمان با چنین دگرگونی‌هایی در روسیه و عثمانی) در سمت چنین

---

(۲) همانجا، ص ۲۲.

تحوّلی قرار داشت و همین نیز انقلاب مشروطه را به مهمترین رویداد تاریخی دوران معاصر ایران بدل می‌سازد. انتظار تاریخی از انقلاب مشروطه این بود که با درهم شکستن ساختار حکومت استبدادی و مذهبی، قدرت سیاسی را بر پایه اراده خلق قرار دهد و با تأمین حقوق فردی و تحقق دمکراسی اجتماعی، به «قرون وسطای» ایران خاتمه بخشد.

همچنانکه انقلاب کبیر فرانسه، تحوّل ابداً به ساکن نبود، انقلاب مشروطه نیز یک‌شبه برنیامد که هیچ، نقطه اوج کوششهای تدارکی چند جانبه‌ای بود. تاریخ‌نگاران برآمدن «روشنگران و راهگشایان»، ایجاد مدارس و تأسیس روزنامه‌ها را از جمله این کوششها یافته‌اند.

چنانکه تاریخ نشان می‌دهد، تحوّل در سمت انقلاب فرانسه، در کشورهای گوناگون به اشکال گوناگون چهره گشودند و نکته جالب آنکه هر جا این تحوّل با کمترین «تلفات» و به صورت مسالمت‌آمیز پیش رفته، کارایی و قوام آن نیز افزون‌تر بوده است. مثلاً در انگلستان و سوئد (پایدارترین دمکراسی‌های جهان)، با روندی طولانی و در مجموع مسالمت‌آمیز رو برویم. از سوی دیگر مثلاً در روسیه پس از سرکوب قیام ۱۹۰۵ م. تشکیل پارلمان (دوما) جز یک ظاهر سازی بیش نبود و در ژاپن «مشروطیت» با فرمان امپراتور برقرار گشت!

تکیه بر این نکته ضروری است که تحقق آرمانهای انقلاب کبیر فرانسه امری است جهانشمول و در ورای اشکال گوناگون نیل به آن، بر یک تحوّل فرهنگی تکیه دارد که از درون جوامع بشری به برآمدن نیرویی اجتماعی از سرآمدان جامعه می‌انجامد. گرامشی در این باره می‌نویسد:

«سرنیزه‌داران سپاهیان ناپلئون همان راهی را پیمودند که قبلاً توسط سپاه نامرعی کتابها و جزوه‌هایی هموار شده بود که در طی نیمه اول قرن هجدهم از پاریس به بیرون هجوم آورده بود.» (۳)

\* \* \*

قتل ناصرالدین شاه بدست میرزا رضای کرمانی، پایان قطعی دورانی تاریخی در ایران را آشکار ساخت. دورانی پنجاه ساله، که در طول آن، ائتلافی گسترده میان دربار و حکومت مذهبی، تسلط ساختارهای قرون وسطایی را برای مدت نیم قرن تمدید نموده بود. اگر آغاز این دوران، سرکوب جنبش نوآوران بابی بود، پایان واقعی آنرا باید «واقعه رژی» یا «جنبش تنباکو» دانست. بدین معنی که «دوران ناصری» بدین «واقعه»، که محتوای آن فسخ ائتلاف دربار و حکومت مذهبی بود پایان گرفت و قتل ناصرالدین شاه تنها این واقعیت را نشانه‌گذاری نمود.

«واقعه» چنین رخ داد که شاه در آخرین سفر خود به اروپا (۱۳۰۹ ق) قراردادی با یک شرکت انگلیسی بست، که تجارت داخلی و خارجی تنباکوی ایران را در ازای سالی ۱۵ هزار لیبره و یک چهارم درآمد شرکت، به «کمپانی رژی» واگذار می‌کرد. پس از آنکه تجار ایرانی ناراضی خود را از این قرارداد اعلام داشتند، «روحانیت» فرصت مناسبی یافت، تا در مقابل دربار به قدرت نمایی دست بزند. پس از کشاکشهایی ناصرالدین شاه مجبور شد قرارداد را فسخ و مبلغ ۵۰۰

---

(۳) آنتونیو گرامشی، درباره آموزش و فرهنگ، ترجمه سرخ‌وردی، آروین، ص ۲۲.

هزار لیره (که از بانک انگلیس بقرض گرفت!)، جریمه بپردازد!  
«شاه ناگزیر گردید با کمپانی گفتگو کند و با پذیرفتن پانصد هزار لیره تاوان، امتیاز را برهم زند... آن پانصد هزار لیره را از بانک شاهنشاهی که تازه بنیاد یافته بود گرفته و به کمپانی دادند و این نخستین وام دولت ایران بود.» (۵)

برخی از تاریخ نگاران، مخالفت «روحانیون» با این قرارداد را، به سبب سود سرشاری که در کوتاه مدت عاید انگلیس نمود، «ابتکار» عوامل این کشور دانسته‌اند و این ادعایی دور از ذهن نیست، اگر در نظر گیریم، نمایندگان «روحانیت» در نشستی که با نمایندگان دربار در این باره داشتند، از متن قرارداد بی اطلاع بودند و چون کلمه‌ای انگلیسی نمی‌دانستند، ابتدا واژه «مونوپول» را برایشان توضیح دادند! (۶)

هرچه بود، از این «جنش» دربار ایران و در نهایت ملت زیان دیدند و انگلیس و «روحانیت»، سود بردند. روشن است که فسخ این قرارداد برای ناصرالدین شاه به چه حد خفت آور بود. او که نیم قرن بر پایه ائتلاف با «رهبری مذهبی» حکومت کرده بود و برای حفظ خود هرچه را که این رهبری می‌خواست، برآورده بود، خشمناک از «عهدشکنی» عمده‌سران، در نامه‌ای به میرزا حسن آشتیانی، سردمدار «جنش تنباکو» نوشت:

«... اینطور قرار نبود بکنید به عوام کالانعام. یعنی چه؟... آیا... مسند خود را می‌خواهید به این واسطه رونقی بدهید؟ و باز هم در مجالس و محافل خودتان در عوض تحسین و تمجید، برضد دولت و اولیای دولت حرف می‌زنید... آیا نمی‌دانید که کسی نمی‌تواند برضد دولت برخیزد؟ آیا نمی‌دانید، که اگر خدای نکرده، دولت نباشد، یکنفر از شماها را همان بابی‌های تهران تنها گردن می‌زنند؟»

در همین نامه ناصرالدین شاه، سالوسی «روحانیت» را افشا می‌کند:

«عجب خدمتی به ملت و مردم می‌کنید! هرکس هم که تریاک کش نبود، حالا چپوق تریاک می‌کشد. غلیان چرس را عجب رواجی دادید! مرد که بی جهت غلیان را ترک نمی‌کند. لابد است برود یا تریاک بکشد یا چرس یا هر نجاستی که گیرش بیاید، سر غلیان بگذارد، بکشد و دیوانه شود. ناخوش شود، بمیرد.» (۷)

«جنش تنباکو» را، که بقول نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان»، «فتح روحانیون و شکست دربار ناصرالدین شاه» بود، بسیاری بعنوان سرآغاز «جنش استبداد شکنانه مردم ایران» ارزیابی نموده‌اند. این تنها از این لحاظ درست است که «واقعۀ رژی» ائتلاف میان دربار و «روحانیت» را فسخ نمود، ائتلافی که با ضعف روزافزون حکومت سیاسی و بالا گرفتن بحران اجتماعی دیگر کارایی خود را در مقابله با جبهه پیشرفت از دست داده و بدین لحاظ نیز یکطرفه از جانب «روحانیت» لغو گردید. از این پس از طرفی تضعیف باز هم بیشتر حکومت سیاسی شتاب یافت و از طرف دیگر «روحانیت» که نیم قرن فرصت یافته بود، پایگاه قدرت مادی و «معنوی» اش را

---

(۵) احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۷. (۶) ناظم اسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، ص ۳۷. (۷) همانجا، ص ۱۷.

تحکیم بخشید، اینک برای تصرف تمامی قدرت سیاسی به میدان آمد. اصولاً سخن از داوری در باره خود «قرارداد رژی» نیست. درباره سود و زیان آن و همچنین دیگر امتیازاتی که حکومت‌های قاجار در زمینه‌های گوناگون از قبیل کشیدن راه آهن، خطوط تلگرافی، بهره‌برداری از جنگلها، شیلات و غیره به خارجیان دادند، می‌توان بدآوری نشست و درباره علل آنکه این امتیازات به سبب ضعف دربار بیشتر به سود خارجیان بود، نیز سخن گفت؛ از دیدگاه امروز دادن این امتیازات را «غارت منابع ملی ایران» و تنها عامل عقب‌ماندگی کشور قلمداد نمودن، کژبینی تاریخی است در خدمت منافع عمایه‌سران. زیرا همینکه سرگرفتن این امتیازات نیم قرن پیش از دوران پهلوی، ناگزیر به برآمدن یک زیربنای مادی منجر می‌گشت و می‌توانست ایران را به گردونه اقتصاد جهانی وارد نماید، یکسره به زیان منافع ملی ایران نبود. مسلم آنستکه مخالفت «روحانیت» تنها به انگیزه تضعیف حکومت سیاسی اصولاً جای سخنی از سود و زیان این روابط باقی نمی‌گذارد. در این باره هما ناطق بدرستی می‌نویسد:

«آن تصوّر باطل و رایجی را هم که روحانیت را بمثابه نیروی «ضد استعماری» و معترض به قراردادها و امتیازات ترسیم می‌کند، باید یکسره زدود... برای نمونه در امتیاز بانک شاهی (۱۸۸۹ م) که امتیاز تنباکو بخشی از آن بشمار می‌رفت حتی بعضی وزرا مانند اعتمادالسلطنه سرسختانه مخالفت کردند، اما آیت الله بهبهانی که بعدها مشروطه‌خواه شد... هم از آن قرارداد بانک استقراضی روس هزار لیره ستاند و «لا نَعْم» نگفت. طباطبایی آزادیخواه از امتیاز تنباکو متنعم گشت.» (۸)

بمنظور دریافت ماهیت «جنبش تنباکو» بیفایده نیست، تنها به نقش یکی از «روحانیون» در این ماجرا اشاره‌ای بکنیم. سخن از سید علی اکبر فال اسیری، همان پیشنهاد شیرازی است که دیدیم با یهود آزاری و به اهرم «نهی از منکر» به سرعت به «مجتهد الزمانی» ارتقا یافت. او در این میان به سامره رفته و با دامادی میرزای شیرازی، «موقعیت» اش را تثبیت ساخته بود!

آدمیت درباره نقش او در «بلوای رژی» می‌نویسد:

«تجار در شهر (شیراز) افتاده مردم را با خود همراه ساختند و دور سید علی اکبر فال اسیری را گرفته، وی را بر آن داشتند که برود بالای منبر «از دولت بد بگوید و دادن امتیازات را تشنیع نماید. سید مقام ممتاز علمی نداشت، اما همگام شدنش با مخالفان رژی بر اعتبارش در انظار مردم افزود.» (۹)

«تدبیری که دولت برای هنگامه شیراز اندیشید، دستگیری سید فال اسیری... بود... (او و) خانواده‌اش را هم به بوشهر فرستادند و حکمران فارس دوپست تومان خرج سفر آنان را داد.» (۱۰)

پس از ختم غائله و بازگشت او از «تبعیدگاه» نیز «در حق او جیره و مواجب (دولتی) مقرر شد.» (۱۱)

---

(۸) هما ناطق، سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان، الفبا، ج ۲، ص ۵۲. (۹) فریدون آدمیت، شورش بر امتیازنامه رژی، ص ۲۰. (۱۰) همانجا، ص ۲۱. (۱۱) همانجا، ص ۹۴.

با تعمیم «غائله شیراز» به دیگر شهرهای ایران و «تدبیراتی» که دولت به مقابله اندیشید، می‌توان به ماهیت «جنبش تنباکو» پی برد! در شرایطی که شاه مملکت نیز پس از اعلام فتوای تحریم تنباکو، تنها در خلوت جرأت قلیان کشیدن داشت (۱۲)، هر تصور دیگری نیز باطل است! این در حالیست که مثلاً سید عبدالله بهبهانی (یکی از دو «پیشوای انقلاب مشروطه») در جریان این «جنبش» علناً قلیان می‌کشید، که «من مقلد نیستم و مجتهدم.»! (۱۳)

\* \* \*

اشاره شد که شاهان قاجار به «نیابت و اجازت» حکومتگران مذهبی بر تخت سلطنت استوار بودند. بدین منوال، صدراعظم‌هایی هم که چند سالی بر مسند خود دوام آوردند، تنها با زد و بست با جناحی از حاکمیت مذهبی مقام خود را حفظ می‌کردند. پس از میرزا آقاخان نوری، اتابک امین‌السلطان، آخرین صدراعظم ناصرالدین شاه، چنین صدراعظمی بود و اینکه بهبهانی در «واقعه رژی» قلیان می‌کشید، در واقع ناشی از آن بود که به جناح پشتیبان اتابک تعلق داشت. اتابک، در طولانی‌ترین مدت، صدراعظم مظفرالدین شاه نیز بود. اتابک نمونه یک «دولتمرد ارتجاعی» دوران خود است. برای او در درجه اول مهم آن بود که بر سر «کار» بماند و «سیاست» را بدین می‌فهمید که با زد و بست با جناحی از «روحانیت» و بده و بستان با درباریان و نمایندگان دو قدرت خارجی آن تعادلی را برقرار کند، که مقامش را حفظ می‌کرد. اما با آنکه او در این کار «استاد» بود، اینک در مقابل دگرگونی‌های زمانه و اضمحلال قدرت دربار با دشواریهای فزاینده‌ای روبروگشت. از جمله، پس از پیروزی ملایان در «واقعه رژی»، کوشش اتابک برای حفظ ائتلاف با «روحانیت»، «جلوه مذبحخانه‌ای» یافت. اگر تا این زمان منبع اصلی درآمد رهبری شیعه، گرفتن «سهم امام» از ائمه بود و گهگاه نیز «پاداشی» از درباریان دریافت می‌داشت، اتابک در پی حفظ قدرت خود برای «آقایان» مستمری دولتی برقرار نمود! امین‌الدوله در خاطراتش می‌نویسد:

«تدبیری که به عقل دولت رسید مقرر داشتن «انعامات و احسانات» در حق هر ملا و سید و واعظ و روضه‌خوان و معرکه‌گیر و امام محله و محرر محضر شرع بود. آن وجوه از خزینه دیوان به آن کسان می‌رسید و آقایان جزیه و باج حساب می‌کردند. به بی‌اعتنایی آنها و بی‌اعتباری دستگاه سلطنت می‌افزود.» (۱۴)

از این بگذریم که تا بحال از میان همه تاریخ‌نگارانی که مسافرت‌های شاه به اروپا را عامل تهی‌گشتن خزانه دولت دانسته‌اند، یک نفر را نمی‌توان یافت، که درباره زیان مستمری گرفتن انبوه «عملگان مذهب» سخنی گفته باشد!

عقب نشینی دیگر دربار در مقابل «روحانیت» پس از قتل ناصرالدین شاه رخ داد. اتابک در همان سال اول حکومت مظفرالدین شاه چاره را در این جست که با کیش دادن «روحانیت» بسوی «بابیان» و دامن زدن بیک بلوای «بابی‌کشی» خود را از زیر فشار بیرون بکشد. اما این تدبیر

---

(۱۲) مخبرالسلطنه هدایت، گزارش ایران، ص ۱۱۷. (۱۳) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۴. (۱۴) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۵.

ثمری نیاورد و ناآرامی ناشی از این بلوا به مظفرالدین شاه فرصت داد، امین‌الدوله را به صدرات عظمی برگزیند.

البته از امین‌الدوله و جناح مترقی دربار هم در مقابل اوجی که قدرت رهبری مذهبی یافته بود، کاری ساخته نبود. در فصل پیش به امین‌الدوله بعنوان چهارمین صدراعظم ترقی‌خواه دوران قاجار اشاره شد و از آنجا که شناخت او و موقعیت اجتماعی اش به شناخت جناح مترقی دربار در آستانه انقلاب مشروطه کمک می‌کند، باز هم مختصری از او سخن می‌گوییم.

امین‌الدوله، مردی بود متفکر و تجدّدخواه، در رابطه نزدیک با جناح مترقی دربار و جامعه. زمانی در فراموشخانه میرزا ملکم عضو بود؛ با آقاخان کرمانی مکاتبه داشت و از همفکران شیخ هادی نجم‌آبادی نیز بشمار می‌رفت. دولت‌آبادی، رئیس «بایان» ایران، می‌نویسد:

«امین‌الدوله با بیداران ایران در خارج و داخل مربوط است و نسبت به آنها مرجعیتی دارد.» (۱۵)

دوستی عمیق و نزدیک او با دولت‌آبادی، «تهمت بایگیری» را متوجه اش می‌ساخت:

«امین‌الدوله با روابط معنوی که با حوزه بیداران طهران و قسطنطنیه داشته و با مناسبت‌های مخصوص که با ملکم‌خان دارد...» (۱۶)

گفتیم که، در دوران ناصرالدین شاه طرح یک «حکومت قانونی» بر پایه وزارتخانه‌های چند را ارائه داد و بیک کلام، «بیدارترین» دولتمرد زمان خود بود. در دوران یکساله صدراعظمی اش بلوا در کشور فروکشید و «بیداران» کشور قوتی یافتند. از جمله اقدامات پیشرفت‌طلبانه او می‌توان تأسیس کارخانه قند (کهریزک) و کبریت‌سازی را برشمرد. (۱۷)

با اینهمه چون بکلی از جنبه باورهای شیعی رها نگشته بود، اقداماتش نیز دچار دوگانگی بود و کوشش اش برای به حرکت آوردن کشتی بگل نشسته ایران نمی‌توانست به ثمر نشیند. اولین قدم در این راه بنظر او تنظیم دارایی کشور بود و جالب است که اینرا از خود شاه شروع می‌خواست:

«لایحه‌ای به شاه داد که در آن نوشته بود، باید مواجب شاه معلوم و معین باشد، تا سایر تکالیف معلوم گردد.» (۱۸)

از طرف دیگر مذهب‌زدگی اش او را واداشت، برای جلوگیری از اضمحلال ایران، خواستار الحاق کشور به عثمانی شود!

«یک زمانی به مرحوم مظفرالدین‌شاه اظهار داشته بود که صلاح دولت ایران است که با دولت عثمانی متحد گردد و سلطان عثمانی را به سمت امیرالمؤمنین و خلیفه اسلام بشناسد.» (۱۹)

جای خوشبختی است که این پیشنهاد «در ضمیر مظفرالدین‌شاه طوری دیگر جلوه کرد.» (۲۰)

امین‌الدوله نمونه صدها و بلکه هزاران ایرانی روشنفکری است که جامعه فضیلتشان در

---

(۱۵) یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۴۶. (۱۶) همانجا، ص ۱۶۸. (۱۷) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۷۳. (۱۸) همانجا، ص ۱۲۵. (۱۹) همانجا، ص ۱۲۶. (۲۰) همانجا.

تاریکی جامعه ایران، زیر سایه سهمناک مذهب مسلط رنگی نداشت و کوشش‌هایشان به جایی نمی‌توانست برسد. با اینهمه انتخابش به صدارت عظمای خبر از پیشرفت طلبی عمیق مظفرالدین شاه می‌دهد و نشانگر وجود یک جناح قوی مترقی در دربار. دولت‌آبادی، دوست و همفکر امین‌الدوله، درباره او می‌نویسد:

«از همه هنرها که فراگرفته بود، هنر حکومت کردن را نمی‌دانست.» (۲۱)

اگر «هنر حکومت کردن» در این بود که با زد و بست با رهبری مذهبی، حکومتش چند صباحی دوام آورد، پس تفاوت میان امین‌الدوله و اتابک چه بود؟

بگذریم، یکسالی نگذشت که اتابک به کمک جناح ارتجاعی دربار و عمامه‌بسران به رهبری بهبهانی، عرصه را بر امین‌الدوله تنگ کرد و «علما» با تهدید (!؟) به اینکه خود شاه را به شیخیگری متهم خواهند ساخت، او را به خلع امین‌الدوله واداشتند!! اتابک صدارت دوباره خود را به مظفرالدین‌شاه تحمیل نمود و شش سالی روند اضمحلال ایران ادامه یافت.

در این دوران در سایه قدرت عظیم حاکمیت مذهبی هر دولتمردی تنها با برخورداری از پشتیبانی جناحی از این حاکمیت به نفوذ سیاسی دست می‌یافت. همین «پشتیبانی» نیز از اهرمهای قوی اعمال قدرت حاکمیت مذهبی بود. از این گذشته در همین مکانیسم می‌توان بخوبی نشان داد، که ساختار ملوک‌الطوایفی رهبری مذهبی نه تنها نقطه ضعف آن نبود، که در «هدایت» دستگاه حکومت سیاسی کارایی بسیار داشت.

در چنین دودستگی‌هایی نباید بهیچوجه ضعف این رهبری را دید. بلکه همین بهترین وسیله حفظ و گسترش قدرتش بوده و هست. یکپارچگی و همدستی زمانی بکار آید که فعالیت سازنده، هدف باشد و این رهبری در جهت عکس. بسیار زود و بخوبی دریافت که چگونه با تکیه بر دودستگی‌ها می‌توان هر دشمنی را از میدان بدر کرد.

شیوه کار آسان است. در هر درگیری اجتماعی-سیاسی این رهبری حداقل دو دسته می‌شد، با دو جهت‌گیری کاملاً متفاوت. طبیعی است که در چنین حالتی «کار» به هر طریق که بگذرد، دسته‌ای برنده شده و بر اقتدارش افزوده می‌گشت و دسته دیگر دم فرو بسته و منتظر می‌ماند تا در دور بعدی از موضعی کاملاً متفاوت بمیدان آید. از این جهت نیز کاملاً «طبیعی» بود که سید عبدالله بهبهانی رهبر جناح مخالف «جنبش تنباکو»، چند سالی بعد در «جنبش مشروطه» یکی از «رهبران بنام» گردید!

از سلاح «تکفیر» نیز بمنظور ایجاد جو منفی اجتماعی-سیاسی بهمین روال استفاده می‌گشت. مثلاً شایعه می‌کردند که در اسلامبول (!؟) اتابک صدراعظم را تکفیر کرده‌اند. اگر کار چنان بالا می‌گرفت که صدراعظم خلع می‌گشت، به اقتدار «علما» می‌افزود و اگر چنین نمی‌شد، تکفیر «علما» در اسلامبول، ربطی به «آقایان» در تهران نداشت!

چنین «مکانیسمی» بنویه خود دولتمردان را به این وامی‌داشت، که همواره در پی «جلب

---

(۲۱) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۶۸.

محبت» جناحی از حاکمیت مذهبی باشند و بدین سبب درگیری در دسیسه‌ها و رقابتهای جناحهای مذهبی و حکومتی فرصتی برای «حکومت کردن» بجا نمی‌گذاشت. چنانکه مثلاً پس از خلع امین‌الدوله، اتابک به پشتیبانی بهبهانی دوباره بر مسند صدارت نشست و

«چون دربار ایران را بخود محتاج دید،... با عامه علمای اعلام و رجال گرام و شاهزادگان بنای بدسلوکی را گذارده... ورقه تکفیر (او) در اسلامبول عکس انداخته به اطراف فرستاده شد... در طهران، آقا سید علی اکبر مجتهد و آقای طباطبایی و امام جمعه... و چند نفر دیگر از علما و عده‌ای از رجال دولت، مجلسی تشکیل داده... قسم یاد کردند که هرکدام در عزل (او) بقدر میسر اقدام کنند... (او هم) فوراً پانصد تومان برای آقای سید علی اکبر فرستاد و او را با خود دوست و همراه نمود، میانه سایرین هم نفاق انداخت.»! (۲۲)

بدین ترتیب با عزل امین‌الدوله، دربار یکسره صحنه مبارزه و رقابت جناحهای مختلف رهبری مذهبی گشته بود. مظفرالدین شاه در مقابل قدرت و نفوذ دوگانه اتابک به کنجی خزید و آن چهره مفلوکی را یافت، که در «کتابهای تاریخ» بازتاب یافته است. خاصه آنکه خود دربار نیز صحنه رقابت‌ها گشته، مثلاً انتقال دربار کوچکی که مظفرالدین‌شاه در دوران طولانی ولیعهدی در تبریز فراهم آورده بود به تهران و رقابت میان دربار جا افتاده ناصری و این «تازه بدوران رسیده‌ها»، خود زمینه دسیسه‌ها و دشمنی‌های پردامنه‌ای گشت.

از سوی دیگر، هم اختلاف میان جناح مرفقی و جناح ارتجاعی دربار بالا گرفته بود و هم حکام ولایات با زد و بند با این و یا آن جناح در پی تحکیم قدرت خود بودند. البته این ضعف و چند دستگی دستگاه حکومت جنبه مثبتی نیز داشت و آن اینکه، راهی برای ظهور نیرویی مرفقی در سطح جامعه می‌گشود.

برچنین زمینه‌ای، در آغاز دهه بیست (۱۳۲۱ ق)، قدرت روزافزون حاکمیت مذهبی چنان بالا گرفته بود، که بدنبال بلوایی جدید و «بابی‌کشی» دوباره‌ای، شاه، اتابک را عزل و عین‌الدوله را به صدارت رساند.

عین‌الدوله، این شاهزاده پیر، دست رد بسینه بهبهانی مجتهد بزرگ تهران زد و رقیب او، شیخ فضل‌الله نوری را برکشید. جناح بهبهانی نیز راه یورش به قدرت دربار را پیش گرفت. بدین ترتیب ایران وارد مرحله‌ای شد که تصادم میان دربار و رهبری مذهبی اجتناب ناپذیر می‌نمود و این «تضاد»، موتور رویدادهایی است که بنام «انقلاب مشروطه» در تاریخ ایران ثبت گشته است. نمونه این برخوردها، یکی واقعه خراب کردن ساختمان بانک روس است. بدین شرح که بانک روس در جستجوی زمینی برای ساختمان، قطعه زمین موقوفه‌ای در نزدیکی بازار یافت و آنرا از شیخ فضل‌الله نوری، به مبلغ ۷۵۰ تومان خرید. اما چون ساختمان رو به اتمام بود، خبر منتشر شد که در این زمین استخوان مردگان یافت گشته و بهانه بدست شیخ مرتضی آشتیانی افتاد، تا

---

(۲۲) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۳۰.



«مردم» را شورانده، ساختمان را با خاک یکسان کنند. نکته جالب آنکه بجای پس دادن پول توسط شیخ فضل الله، شاه از خزانه مبلغ ۲۰ هزار تومان خسارت به بانک روس پرداخت و دستور داد به «علما کاری نداشته باشند!» (۲۳)

روند تضعیف دربار با عزل اتابک، مسافرت او به اروپا و در نتیجه از میان رفتن محور بهبهانی - اتابک به نهایت رسید و بهبهانی را که «یارِ غار» اتابک بود، در کنار طباطبایی که مخالف او بود، قرار داد و هر دو عین الدوله را به مبارزه طلبیدند.

واقعه دیگری در این دوران گویای توازن قوای آنروزهاست. این واقعه در رجب ۱۳۲۱ از آنجا آغاز گشت که بهبهانی ادعای «سرپرستی» یک «حوزه علمیه» (مدرسه مروی) در تهران را داشت و باعث شد که طلبه‌های دو «مدرسه» به زد و خورد پرداختند و کار چنان بالا گرفت که حتی خودش نیز در این میان کتک خورد. دولت مجبور به مداخله شد و «چهارده طلبه» را دستگیر و به اردبیل تبعید کرد. گزارش نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» از این ماجرا، بخوبی نشانگر سطح فکر و میزان رسوخ خرافات، سه سال پیش از انقلاب مشروطه است:

«مخفی نمائند که عده مأخوذین سیزده نفر بود. چون این عدد نحس بود، لذا یک نفر هم از اشخاص بیگناه گرفته و به آنها ضمیمه کردند که عدد میمون باشد.» (۲۴)

همین ماجرا بخوبی دست‌بستگی قدرت دولتی را نشان می‌دهد: هنگامیکه طلبگان دستگیر شده را از تهران حرکت می‌دادند، چون خطر بلوای دیگر می‌رفت، دولت مجبور به مخفی‌کاری گشت:

«مردم گفتند، این جماعت از سادات و ارباب عمایم می‌باشند. این نوع سلوک با آنها خدا را خوش نیاید. جواب گفتند، اینها از طایفه بابیه و ارامنه می‌باشند که به این لباس درآمده‌اند.» (۲۵)

گزارش کسروی نیز «وارونگی روزگار» را می‌نماید:

«ولی عین الدوله چون اینان (طلبه‌ها ن.) را گرفت، چنین پراکند که بابی (بهایی) می‌بودند... و سه تن از بازرگانان را که به بهاییگری شناخته می‌بودند گرفتند و بند کردند و چند گاهی نگه داشتند و سپس از هر کدام یکصد و پنجاه تومان گرفته رها گردانیدند.» (۲۶)

\*\*\*

«راستی آنستکه نه پادشاهان قاجاری و نه سرجنابان توده، از آن تکان و دیگرگونیها سردر می‌آوردند و ناآگاهانه با شیوه کهن خود بسر می‌بردند.» کسروی (۲۷)

---

(۲۳) همانجا، ص ۲۶۶. (۲۴) همانجا، ص ۱۳۴. (۲۵) همانجا، ص ۱۳۵. (۲۶) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۸۹. (۲۷) همانجا، ص ۷.

در چنین فضای سیاسی- اجتماعی است که «انقلاب مشروطه» پا می‌گیرد و بدین لحاظ نیز لازم است بینیم «مشروطه» چیست و مشروطه‌خواهان کدام بودند؟!

واژه «مشروطه» خود بهترین شاخص محتوای این «انقلاب» است. این واژه از لغت Charte فرانسوی بمعنی منشور یا اعلامیه ریشه گرفته، و به «اعلامیه حقوق بشر» نظر داشته است. در عثمانی «معرب» گشته و به «مشروطه» بدل شده بود و ربطی به «مشروط» ندارد! انقلاب مشروطه را انقلابی بمنظور جا انداختن ارزشهای مدنیت اروپایی در ایران قلمداد نموده‌اند. بیک نگاه آنچه در خلال این انقلاب در این جهت صورت گرفت و نتیجه‌ای که عاید آمد. همانقدر به حکومت قانون و مردم سالاری در اروپا شبیه بود که واژه «مشروطه» بیگانه می‌یافت، که مدعی شد، اول بار کنسول انگلیس در تبریز این واژه را بر سر زبانها انداخت! (۲۸) او می‌نویسد:

«جنبش مشروطه‌خواهی را در ایران، دسته اندکی پدید آوردند و توده انبوه معنی مشروطه را نمی‌دانستند و پیداست که خواهان آن نمی‌بودند. از آنسوی پیشروان هم به چند تیره می‌بودند: یک تیره نواندیشان، که اروپا را دیده یا شنیده و خود یک مشروطه اروپایی می‌خواستند و پیداست که اندازه آگاهی اینان از اروپا از معنی مشروطه و قانون یکسان نمی‌بود و بسیاری جز آگاهیهای سرسری نمی‌داشتند. یک تیره بزرگتر دیگر، ملایان بودند که پیشگامی را هم اینان بگردن گرفتند. اینان هم بدو دسته می‌بودند: یک دسته که شادروانان بهبهانی و طباطبایی و همراهان اینان بودند. چون به کشور دلبستگی می‌داشتند و آنرا در دست دربار خودکامه قاجاری رو به نابودی می‌دیدند... در همان حال معنی مشروطه را چنانکه سپس دیدند، نمی‌طلبیدند و خود از کشورداری و چگونگی پیشرفت توده و اینگونه اندیشه‌ها بسیار دور می‌بودند. یک دسته دیگر... به کشور هم دلبستگی نمی‌داشتند و درآمدنشان به مشروطه‌خواهی به آرزوی رواج «شریعت» و پیشرفت دستگاه خودشان می‌بود.» (۲۹)

از «آگاهیهای سرسری نواندیشان»، که بگذریم، کسروی دو عمامه‌بسر، یعنی بهبهانی و طباطبایی را، هرچند که خواستار مشروطه «بدانسان که در اروپا بود» نبودند، پیشگام مشروطه‌طلبی قلمداد می‌کند. او در این «ارزیابی» با دیگر «تاریخ‌نگاران» هم نظر است:

«این دو تن از نخست در اندیشه مشروطه و قانون و دارالشوری می‌بوده‌اند، ولی بخردانه می‌خواسته‌اند کم کم پیش بروند تا به خواستن آنها رسند. اینکه گفته‌اند دو سید و دیگران از مشروطه آگاه نمی‌بودند و در عبدالعظیم یا در سفارتخانه دیگران آنرا بزبان ایشان انداخته‌اند، سخنیست که از دل‌های پاک‌تری نترسیده.» (۳۰)

می‌دانیم که کسروی در جریان انقلاب، نوجوانی بود ساکن تبریز، و آنگاه که قلم بدست گرفت تا «تاریخ مشروطه» را بنویسد، درباره جریانات و شخصیت‌هایی که در پایتخت دست اندر کار بودند، ناگزیر از بیان شنیده‌ها و خوانده‌ها بود. کسروی که شاهد قیام آزادیخواهان تبریز

---

(۲۸) همانجا، ص ۱۵۶. (۲۹) همانجا، ص ۲۵۹. (۳۰) همانجا، ص ۴۹-۵۰.

گشت، علاقه داشت بداند، این جنبش به چه نیرویی و با کدام رهبران برخاسته است؟ او اولین کسی است که، هرچند با استناد به «تاریخ بیداری»، دو سید را پیشرو این جنبش قلمداد می‌کند، اما این «ارزیابی» را با شناختش از ملایان در تناقض می‌یابد. از اینرو در این باره در طول همان کتاب بشک افتاده و از خود و خواننده می‌پرسد:

«اگر اینان معنی مشروطه را نمی‌دانستند و آنرا نمی‌خواستند، پس بچه می‌کوشیدند، و آن ایستادگی را در چه راه می‌نمودند و صد گزند و آسیب را به امید چه نتیجه بزرگی بخود هموار می‌ساخته‌اند. آری، توده انبوه و مردم بازاری از آن آگاه نمی‌بود، ولی این جز آنستکه دو سید هم ندانسته باشند.» (۳۱)

بدین ترتیب این «اجبار منطقی» که چنین جنبشی بالاخره باید رهبرانی داشته باشد، کسروی را بدین راه آورد که بر «تاریخ‌نگاری رسمی» گردن نهد و «دو سید» را پیشرو و رهبرانقلاب بداند. از سوی دیگر اما تصویر او از اینان، بی‌پایگی ارزیابی‌اش را برملا می‌سازد و همین آن خدمتی است که کسروی به تاریخ‌نگاری مشروطه نمود. برپایه چنین تناقضی است که از سوی برای آنکه کتاب کسروی در «جمهوری اسلامی» تجدید چاپ شود، مقدمه‌ای بر آن نوشته‌اند که تمامی محتوای کتاب را رد می‌کند و از سوی دیگر هماغناط، تاریخ‌پژوه معاصر، هشدار می‌دهد، آنانکه «روحانیت» را موجد انقلاب مشروطه می‌دانند، «کتاب کسروی را درست نخوانده‌اند!» (۳۲)

بهررو، بازبینی نقش دو سید و همچنین شیخ فضل‌الله نوری، آن نقطه حساس در تاریخ معاصر ایران را می‌شکافد، که به کژاندیشی‌های خسران‌آوری دامن زده است. مقدمتاً بگوییم که با این فرض که هر دو سید معنی مشروطه را می‌دانسته‌اند و به انگیزه وطن‌دوستی و ترقی‌خواهی پا به میدان نهاده و چنان خردی داشته‌اند، که «می‌خواستند کم‌کم پیش بروند تا به خواستن آنها برسند»، در ارزیابی کلی در باره ماهیت حکومت مذهبی ایران تغییری نمی‌دهد. امپراتوری مذهبی را در ایران دهها کس هم‌طراز ایندو رهبری می‌کردند و با قدرت و مکتبی عظیم‌تر از آنچه کلّ دربار و حاکمیت سیاسی در اختیار داشت، بر ایران حکم می‌راندند. این قطب تماماً ارتجاعی، به حکم تاریخ مسئول عمده عقب‌ماندگی مادی و معنوی «توده مردم» بود و هیچ کوششی از سوی یک یا دو تن آنرا تخفیف نمی‌دهد.

در فصل پیش نمونه‌هایی از قدرت و شقاوت حکومتگران مذهبی بدست داده شد. چهره و ماهیت واقعی دستگاه رهبری شیعه و نقشی که رویدادهای واژگونه مشروطه در پنهان ساختن آن بازی نمود، زمانی روشن می‌شود، که تاریخ اجتماعی ایران بدرستی و راستی بررسی گردد. اینجا تنها به دو تن دیگر از حکومتگران مذهبی در دوران مورد نظر اشاره می‌کنیم:

«در خراسان آقا سید زین‌العابدین سبزواری، جماعتی از طلاب مدارس را پیرامون خود تجمع نمود و با لقب جنده‌الله مرتکب هرگونه شرارت و عمل شنیع و زشتی

---

(۳۱) همانجا، ص ۵۱. (۳۲) سرآغاز اقتدار...، یاد شده، ص ۵۱.

می‌شد و از همه جا بدتر، همدان بود که ملا عبدالله بروجردی بصورت زهد و جلوه تقوی، عده‌ای از اشرار شهر را با خود همدست کرد و بدینوسیله زمام امور شهر را بدست گرفت و همه مقررات و احکام دولت را باطل کرد.» (۳۳)

بگذریم، بررسی انگیزه و هدف حاکمیت مذهبی از «شرکت» در انقلاب مشروطه، از قول کسروی و ناظم الاسلام، این امکان را فراهم می‌سازد، «دور باطلی» را بررسی نماییم. بدین معنی که این دو تاریخ‌نگار هرچند تجدّدخواه بودند و هر دو بدین سبب مورد حاکمیت مذهبی قرار گرفته‌اند، اما از آنجا که از «تفکر» شیعی بتامی رها نبودند، خود به توهماتی دامن زدند، که در خدمت مشاطه‌گری این حاکمیت قرار گرفت.

یکی از این توهمات آنستکه حساب شیخ فضل‌الله نوری را بعنوان «ملای مرتجع» از حساب دو سید جدا می‌کنند. در حالیکه خود کسروی می‌نویسد:

«... جنبش مشروطه را در تهران دو سید پدید آوردند... سپس در پیش آمد بست نشینی در مسجد آدینه و کوچیدن به قم، حاجی شیخ فضل‌الله نیز با آن همراهی نمود و پس از آن همیشه همراه بود.» (۳۴)

این «همراهی» پس از صدور فرمان مشروطه و تشکیل مجلس نیز ادامه داشت:

«پس از پیشرفت مشروطه و بازشدن مجلس، دیگران هر یکی بهره‌ای جسته کنار رفتند. ولی دو سید و حاج یحیی فضل‌الله همچنان بازماندند و چون مشروطه را پدید آورده خود می‌شماردند، از نگهبانی باز نمی‌ایستادند. دو سید با آنکه به نمایندگی برگزیده نشده بودند، همیشه در نشستهای مجلس می‌بودند و بگفتگو در می‌آمدند. حاجی شیخ فضل‌الله نیز گاهی می‌بود.» (۳۵)

اگر تا پیش از برقراری حکومت اسلامی در ایران، همراهی شیخ فضل‌الله با دو سید، نتیجه درایت این دو تلقی می‌گشت که گویا می‌کوشیدند، جناح ارتجاعی «روحانیون» را همراه جنبش مشروطه‌خواهی نمایند، بالا بردن مقام او از طرف حکومتگران اسلامی بعنوان «اولین پرچمدار و مبارز راه حکومت اسلامی» آشنایی نزدیکتری با او را لازم می‌دارد.

شیخ فضل‌الله، که در «جمهوری اسلامی» برایش تمبر چاپ می‌کنند و شاهراهی به اسم او نامیده‌اند، نمونه کامل یکی از رهبران حکومت مذهب مسلط در ایران است. او که دقیقاً به موقعیت خود آگاه بود، بی‌پرده خواستار برخورداری از مزایای «شریعت پروری» نیز بوده است. «تراژدی» شیخ فضل‌الله تنها در این است که هنگامی وارد میدان گشت، که تقسیم مال و قدرت در میان «روحانیون» به مرحله پیشرفته‌ای رسیده بود، و او «مجبور» شد برای بدست آوردن ایندو. به دربار روی آورد. همین نیز باعث شد که «انگیزه‌های طبیعی» او بعنوان یک «روحانی تمام عیار» با شدت خاصی جلوه نمود و چنان خشم مردم را برانگیخت که در روزهای کوتاهی که قدرت بدست انقلابیون افتاد، او را بعنوان نماینده ارتجاع مذهبی بدار آویختند.

---

(۳۳) اسماعیل رائین، انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت، ص ۳۷. (۳۴) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۲۸۵. (۳۵) همانجا.

چندی از «فراز» های زندگی شیخ فضل الله از قول ناظم الاسلام، که خود عمامه بسری از «اجزاء» طباطبایی بود، خواننده را بقدر کافی با این چهره «جالب» آشنا می سازد:

«... تا اینکه شیخ فضل الله نوری از سفر مکه معظمه معاودت بپهران نمود. چون در این سفر مکه تغییر مسلک داده و به طریق اعیانیت سلوک کرده بود، با قرض گزافی وارد شده، مبلغ دوازده هزار تومان برای ادای دیونش از (اتابک) درخواست نمود. او هم از دادن این مبلغ امتناع نمود... در مجلس خود هم گفت، بیک نفر آخوند مازندرانی دوازده هزار تومان دادن از طریق اقتصاد خارج است. حاج شیخ فضل الله با آقای طباطبایی متحد گشت و مجالسی تشکیل داد.» (۳۶)

این واقعیتی پوشیده نیست، که «روحانیون» دیگر، پیش از آنکه قصد «زیارت مکه معظمه» نمایند، خرج سفر را از «عوام کالانعام» می گرفتند. از این نظر درخواست شیخ فضل الله که ظاهراً جیب خود و جیب دولت را یکی می دانسته، باید بیشتر بعنوان قدرت نمایی سیاسی اش تلقی گردد و بسا که اگر اتابک دوازده هزار تومان را می پرداخت سرنوشت دیگری در انتظارش بود:

«بالاخره میرزا علی اصغرخان (اتابک) معزول و عین الدوله بوزارت عظمی منسوب گشت. با حاج شیخ فضل الله متحد گردیده، امورات شرعی و عرفی بلکه مملکتی را راجع به محکمه شیخ نوری کرد.» (۳۷)

ناظم الاسلام علت سقوط اتابک را همین روی گرداندن شیخ فضل الله از او می داند:

«عزل او (اتابک) از صدارت بواسطه اتفاق علماء اعلام بود که عده ای از درباریان را با خود همدست کرده، بر ضد (او) اقدامات سری کرده تا او را از کار انداختند.» (۳۸)

بدین ترتیب بطور ناگزیر شخصی به رأس هرم حاکمیت مذهبی پایتخت رسید که «بحق» جانشین پیشینیان خود، سید شفتی (دوره محمد شاه) و ملا علی کنی (دوره ناصرالدین شاه) بود.

«(شیخ فضل الله) هرکس را مانع پیشرفت خیالات خویش داند، حکم به کفرش می کند، بلکه اگر بتواند حکم قتل یک اهل شهری را برای رسیدن به صد تومان می دهد... هرکس مخالفت او را کند، یا زنش به خانه اش حرام و یا قباله و سندی از برای ملک خانه او ظاهر می کنند و بیچاره را گدا و خانه نشین می کنند. اگر هیچ نداشته باشد، حکم کفر او را می دهد.» (۳۹)

خواننده دقیق متوجه است که ناظم الاسلام در توصیف شیخ فضل الله از «فعل مفرد» به «جمع» رفته، دوباره به «مفرد» باز می گردد! چه این عمدی باشد یا سهوی، یک چیز را نمی توان انکار نمود و آن اینکه «منش» شیخ فضل الله نه استثنایی بوده است و نه تنها مختص به اقلیتی از «متولیان اسلام ناب محمدی».

پیش از این گفتیم و درباره شیخ فضل الله مجبور به تکراریم که حکام مذهبی تا آنجا که بر اثر

---

(۳۶) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۳۰. (۳۷) همانجا، ص ۱۳۱. (۳۸) همانجا، ص ۱۸۵. (۳۹) همانجا، ص ۴۸۲.

«کهلوت سن» از «غرایز جوانی» شان کاسته نشده باشد، در منش و رفتار با حکام درباری تفاوتی نداشتند، که از آنها نیز گوی سبقت می‌روده‌اند. ماجرای مشمئزکننده‌ای که نگارنده «تاریخ بیداری» بدون ابراز انزجار خاصی نقل می‌کند، «مراتب اخلاقی آقایان» را روشن می‌سازد:

«شیخ فضل‌الله نوری دو پسر خوش‌سیما (فرزندان منتخب الممالک مازندرانی (!؟)) که با شیخ خویشاوندی داشته، را برای «خدمت» به عین‌الدوله تقدیم کرده، ولی چون پدر، دو فرزند را فراری داد، عین‌الدوله بخشم آمد و دستور داد، یکی از آخوندهای وابسته به شیخ فضل‌الله را کتک بزنند. «لیکن چون دید یکفر از دوستانش کم و بر عده مخالفانش افزوده خواهد شد، لذا در مقام عذرخواهی برآمد... با حاج شیخ فضل‌الله... صلح نمود. یعنی حکومت بیرجند و قائنات را داد به شوکت‌الممالک که واسطه او حاج شیخ فضل‌الله بود و ضمناً سی هزار تومان به کیسه شیخ و اجزای او داخل گردید.»!! (۴۰)

بیشک همین بی‌پروایی شیخ فضل‌الله، در آنچه دیگر «همکارانش» پوشیده‌تر می‌کردند، او را زبانزد ساخته است و کسی مانند ناظم‌الاسلام را واداشته، در پی نجات «اسلام راستین» از چنگ چنین کسانی، تنها جناحی از این حاکمیت را به راه و روش شیخ فضل‌الله ببیند. او از اولین کسانی است که از «اسلام راستین» در مقابل «دکانداری برخی اهل عمامه» به دفاع برخاسته است. مکانیسم چنین دفاعی ساده است. ناظم‌الاسلام «مسلمانی» است که از منش «ایرانی» بهره‌ای برده، نمی‌تواند از رفتار و کردار کسانی چون شیخ فضل‌الله، احساس تنفر نکند، از طرف دیگر چون مسلمان است، مسلمان یافتن شیخ فضل‌الله را نیز انکار هویت خویش می‌یابد:

«باری، مانعی که بنده نگارنده از برای این ملت ضعیف می‌بینم، حاج شیخ فضل‌الله و امثال او است، که در هر شهری از شهرهای ایران یکی دو تا از قبیل این شخص می‌باشد.» (۴۱)

ناظم‌الاسلام که از تعقل اجتماعی بی‌بهره است، از خود نمی‌پرسد که، چه مکانیسمی بر دستگاه حاکمیت مذهبی راه‌یابی چنین کسانی را به رأس این دستگاه ممکن می‌ساخت؟ آیا اینکه دیگران چنین بی‌پروایی‌هایی نمی‌کردند، تنها به این خاطر نبود، که در این دستگاه در رده‌های پایین‌تری قرار داشته‌اند؟ مگر در حکومت سیاسی نیز زبردستان می‌توانستند، به بی‌پروایی زبردستان عمل کنند؟ ناصرالدین شاه، وزیران خود را رسماً «نوکر» خطاب می‌نمود و بی‌شک این «نوکران» به حد فلان مجتهد در حیطة قدرت خود، مالک جان و مال «نوکران» خویش نبودند. کسروی در باره امام جمعه تبریز می‌نویسد:

«حاجی میرزا کریم، امام جمعه (تبریز)... هر زمان که بیرون آمدی، صد تن کمابیش سید و طلبه و نوکر از پیش و پس استر او راه رفتندی. گفته‌اش در همه جا پیش رفتی.»

---

(۴۰) همانجا، ص ۳۴۵. (۴۱) همانجا، ص ۴۸۳.

خانه‌اش بست بودی که هر که پناهییدی ایمن گردیدی. می‌توان گفت، پس از محمد علی میرزا، بزرگترین فرمانروایی در تبریز او را می‌بود.» (۴۲)

کسروی که دستگاه امام جمعه تبریز را بدرستی می‌بیند، چون خود از شیعه‌گری دست نشسته، از دیدن استقلال تام امام جمعه باز می‌ماند و نمی‌بیند که حکومت امام جمعه حکومتی مستقل و در رقابت با حکومت ولیعهد در تبریز است. همین «تفاوت کوچک» عامل بزرگترین کژی‌های و کژاندیشی‌هایی است که امثال کسروی را مجبور می‌کند، رفتار شیخ فضل‌الله را به «شریعت پناهی» اش بیخشند!

«اما حاجی شیخ فضل‌الله... این مرد از یکسویه شکوه و آرایش زندگی و به نام و آوازه دلبستگی بسیاری می‌داشت و «پارک الشریعه» بنیاد نهاده و اسب و کالسکه بسیج کرده، همیشه با دستگاه اعیانی می‌زیست. از یکسویه فریفته «شریعت» می‌بود و رواج آنرا بسیار می‌خواست. توده و کشور و اینگونه چیزها نزد او ارجی نمی‌داشت.» (۴۳)

این شاید دردناک‌ترین واقعیت تاریخ تفکر در ایران معاصر باشد، که کسروی و امثال او که هم «شیعه‌گری» را شناخته‌اند و هم دستگاه حاکمیت مذهبی را با همه عظمت و قدرتش درک می‌نمودند، و حتی خود قربانی این دستگاه بودند، از «شناخت» پیوند گسست‌ناپذیر ایندو باز مانده‌اند. نمونه‌وار، کسروی تضاد این حکومت با حکومت سیاسی و مردم را در کوران انقلاب مشروطه به «زمانهای پیش» نسبت می‌دهد!؟:

«چون در زمانهای پیش، در ایران بیش از دو نیرو نبود: یکی «حکومت» و دیگری «شریعت». و هر زمانی که با حکومت کشاکش رفتی جز برای پیشرفت کار «شریعت» نرفتی. و او (شیخ فضل‌الله) این شور و جنبشی را که با دربار قاجار می‌رفت، نیز از آنگونه می‌شمرد و از یک نیروی سومی، نیروی توده که این زمان پدید آمده و گام به گام زورآورتر می‌گردید، ناآگاه مانده، گمان دیگری نمی‌برد...» (۴۴)

\* \* \*

اینک که با چهره مجتهد اول تهران، شیخ فضل‌الله، آشنا تر شدیم، رواست که بطور گذرا ببینیم، دوسیدی که کسروی بعنوان «پیشرو و نگهبان» مشروطه قلمداد می‌کند، از چه عیاری بوده‌اند؟ آیا آنها را بایستی «استثنایی برای تأیید قاعده دانست» مسلم آنستکه، این دو از شیخ فضل‌الله در دستگاه رهبری مذهبی در مقامی پایین‌تر، نمی‌توانستند به بی‌پروایی او قدم بردارند. از این دو سید نیز هر دو بیک اندازه «کوشا» نبوده‌اند. بهبهانی از طباطبایی جلوتر بود و ما نیز به چهره این یک دقیق‌تر می‌شویم.

هدف از این چهره‌پردازی نمی‌تواند آن باشد که «چهره‌ای منفی» از او بدست دهیم و ادعا

---

(۴۲) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۷۳. (۴۳) همانجا، ص ۲۸۷. (۴۴) همانجا.

کنیم که چنین کسی نمی‌توانست رهبر مبارزات آزادیخواهانه مردمی باشد. چه بسا مردان بزرگی در تاریخ که خدماتهای عظیمی کرده‌اند، لیکن از ضعفهای بزرگی نیز برخوردار بوده‌اند. هدف ما اینست که ببینیم آنچه او کرده بچه انگیزه‌ای بوده، تا امکان یابیم کرده او را ارزیابی کنیم. برای مثال، اگر یک رهبر «انقلاب بورژوازی» شخص پولدوستی باشد در رابطه با انگیزه و اهداف اجتماعی اش، نه تنها عیب او نیست که شاید یک حسن هم باشد. اما اینکه رهبر یک جنبش قانون‌خواهی، کوچکترین ارزشی برای قانون قایل نبوده و حتی خود از بزرگترین قانون‌شکنان باشد، با منطق نمی‌خواند:

«یکی از زنهاي معروف تهران که اهل کرمان است وفات می‌کند بی‌آنکه وارثی داشته باشد. خانه و مختصر اسباب خانه دارد. آقا سید عبدالله (بهبهانی) می‌فرستد در خانه‌های او را مهر و موم می‌کنند که ضبط نماید.» (۴۵)

او از چنین راههای «مشروعی» بزودی دربار کوچکی برای خود و پسرانش فراهم آورد: «پسران متعدّدش هر یک زندگانی وسیع و اسباب تجمل بسیار و خرج فراوان دارند. معلوم است این اداره وسیع لااقل در ماه چند هزار تومان خرج دارد.» (۴۶)

مسلم آنستکه بهبهانی پیش از جریانات انقلاب مشروطه نه تنها با افکار آزادیخواهی و قانون طلبی توافقی نداشته، که خود سدی بزرگ در اینراه بوده است.

«این سید... هوشیار و زرنگ که دست تقدیر او را به ورطه نیکنami و نیک‌بختی انداخت، در آغاز کار در بند آزادی مردم نبود، او می‌خواست زمام حکومت شرعی پایتخت را بلا منازع در دست بگیرد. حریف زورمند خود، مرحوم شیخ فضل‌الله را که در نردبان علم بر پلکانهای آخر جای داشت، از میدان بدر کند و اگر این منظور او را حاصل می‌شد، چه بسا که او را در صف آزادی‌طلبان نمی‌دیدیم.» (۴۷)

«هوشیاری و زرنگی» بهبهانی به این ختم می‌شد، که پس از عزل اتابک و مسافرت او از ایران چون دیگر «طرف معامله» ای در دربار نداشت و عین‌الدوله، صدراعظم تازه، شیخ فضل‌الله را برکشیده بود، با طباطبایی در مقابل دربار متحد گردید.

«بهبهانی از سالهای دراز طرفدار و دوست میرزا علی اصغرخان اتابک بود و کوشش می‌کرد که روزی او را مجدداً به مقام صدارت رسانیده و از دشمنان خود انتقام بکشد و خود مختار و مطلق در کارها بشود.» (۴۸)

بهبهانی نه تنها «در آغاز کار در بند آزادی مردم نبود» بلکه تا پایان که بگلوله یاران حیدر عمو اوغلی کشته شد نیز، قدمی که بتوان آنرا به انگیزه‌ای دیگر از قدرت‌طلبی تعبیر ساخت، بر نداشت. در باره «هوشیاری» او نیز همین بس که برای بدست آوردن تولیت مدرسه مروی، طلبه‌های تهران را بجان هم انداخت و خود در این میان کتک خورد.

جالب آنکه حتی در مخالفت با عین‌الدوله نیز پیگیر نبود و در بحبوحه «مشروطه‌خواهی»

---

(۴۵) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۳۴. (۴۶) همانجا، ج ۲، ص ۲۲۰. (۴۷) دکتر محمد اسماعیل رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۲. (۴۸) دکتر ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۲، ص ۲۱.



برای جای پا باز کردن نزد عین الدوله، از طریق «اجزاء» خود با او «مراودت» داشت و این دو دوزه بازی، چون به «امر مبارزه با حکومت» خلل وارد می‌ساخت، «انجمن مخفی» عمامه‌بسران را واداشت، به «شاهکاری» دست زند. در باره این «انجمن مخفی» دیرتر سخن خواهیم گفت، اینجا همین بس که اعضای «انجمن مخفی» بفکر افتادند، تلگرافی از قول طباطبایی تهیه نمایند، خطاب به امپراتور ژاپن!

«مقصود و منظور اعضای انجمن از صدور این تلگراف، تشویق آقای بهبهانی بود که... شما اگر... بکلی مراودت مخفیانه اجزاء خودتان با عین الدوله را مانع شوید و جداً در مقام تأسیس عدالتخانه برآیید... اختیار تاج و تخت ایران با حضرت آقا خواهد بود.»! (۴۹)

«آقایان» هنوز حرکت قابل توجهی در مبارزه با حکومت نکرده، «اختیار تاج و تخت ایران» را از آن خود می‌دانستند و از امپراتور ژاپن می‌خواهند که با مسلمانان (!؟) بخوبی رفتار کند! در این تلگراف آمده است:

«حضور میمنت ظهور اعلیحضرت امپراطور معظم دولت بهیه ژاپن!... مقام اخوت با برادران مسلمین ساکنین آن مملکت مقتضی این توصیه شده است دعا می‌نمایم که توجه ملوکانه نسبت به آن برادران دینی طوری باشد که آسوده و محترم بتوانند از عهده وظایف دینی و دنیوی برآیند.

رئیس ملت اسلام در ایران - محمد الحسینی الطباطبایی» (۵۰)

نمونه کردار و رفتار بهبهانی، یکی اینکه در انتخابات اولین مجلس شورا چنان بازار رشوه و گرم نمود که ناظم الاسلام می‌نویسد:

«بعضی می‌گویند این مجلس انتخاب بر وفق نظامنامه نمی‌باشد و دست تقلب و تدلیس در کار داخل شد.»

و عامل اصلی این «تقلب و تدلیس» کسی نبود جز خود بهبهانی:

«(چون) جناب آقای میرزا محمد تقی گرگانی که وکیل علما بود، استعفا داد، در جایش... داماد آقای بهبهانی وارد شد، بدون انتخاب و بدون شرایط. همین قدر که آقا میرزا محمد تقی استعفا داد، جناب آقای سید عبدالله (بهبهانی) داماد خویش را بجای او منصوب کرد، هر قدر عقلاء داد و فریاد کردند، بجایی نرسید.» (۵۱)

باز هم اگر این گونه رفتار بهبهانی به دوسه مورد محدود بود، می‌توانستیم آنرا بحساب ناآشنایی اش با قانون بگذاریم. اما او جز این نمی‌توانست؛ چنانکه دامنه رشوه‌خواری اش بجایی رسید که:

«یک شب در انجمن مذاکره شد که... اجزای جناب آقای سید عبدالله (بهبهانی) از مردم تعارف و رشوه می‌گیرند و ما هر قدر بخواهیم به اشاره و کنایه یا به پیغام برسانیم

---

(۴۹) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۹۲. (۵۰) همانجا. (۵۱) همانجا، ص ۵۴۵.

اثر نخواهد کرد... سلوک اجزاء و اطرافیان ایشان مردم را مستأصل و تباه می‌کند...  
آنوقت خدای ناکرده سستی در اعتقاد مردم پدید خواهد شد.»! (۵۲)

«ماجرای» دیگری در همین اولین انتخابات مجلس شورا، نشان می‌دهد که «اطرافیان ایشان»، به خود او اقتدا می‌کرده‌اند. این ماجرا از این نظر هم قابل دقت است که نمونه‌ایست از تناقص آشکار میان عمل و انگیزهٔ دو سید و مؤید این ادعا که آنان به انگیزهٔ قدرت‌طلبی در کشاکش انقلاب به اعمالی کشانده شدند که در خدمت خواسته‌های انقلابی بود! ماجرا آنکه، در فرمان مشروطه و نظامنامهٔ انتخابات مجلس اول، سخنی از شرکت اقلیتهای مذهبی در «مجلس شورای ملی» نبود ولی با این وجود «پیش بینی» می‌گشت که اقلیتهای مذهبی (کلیسی، ارمنی و زرتشتی) نیز نماینده‌ای به مجلس بفرستند:

«پس از شروع به انتخابات... مسموع افتاد که طایفهٔ یهود و آرامنه و زرتشتیها اصرار دارند که وکیلی از خود انتخاب کنند و این مطلب باعث ایراد علماء نجف و اصفهان خواهد شد و یکدفعه اختلافی بزرگ پدید خواهد آمد... لذا اجزای انجمن رأی دادند که حضرات را دیده آنها را منصرف کنیم.» (۵۳)

«طایفهٔ یهود و آرامنه» نیز قبول نمودند که دو سید به نمایندگی آنان در مجلس شرکت کنند! تا هر وقت که مجلس قوی شد، آنان نیز نمایندهٔ خود را انتخاب نمایند:

«طایفهٔ آرامنه بانهایت نجابت و معقولیت حق خود را در انتخاب اول منتقل نمودند به جناب آقای طباطبایی» و یهودیان به بهیانی. «لکن طایفهٔ زرتشتی، ارباب جمشید را وکیل خود قرار دادند...» (۵۴)

عجبا که ارباب جمشید به عضویت مجلس نیز منصوب گشت و نشان داده شد که ترس «اجزای انجمن مخفی» از ایراد «علما» بی‌جا بوده است! این «غیرممکن» چنین ممکن شد که ارباب جمشید «سوراخ دعا» را یافته بود:

«لکن یکروز جناب آقای بهیانی در مجلس (از انتخاب نمایندهٔ زرتشتیان) علناً حمایت فرمود... و ارباب جمشید بروکالت خود مصرّ گردید. گویند تعارفی به آقا داد و کار تمام شد.» (۵۵)

\* \* \*

سومین «پیشوای روحانی» که در جریانات مشروطیت دست داشت، سید طباطبایی است. پس از آنکه دیدیم نه شیخ فضل‌الله نوری و نه بهیانی آن بودند که پیشوایی یک جنبش قانون‌خواهی و ترقی‌طلبی را بدست گیرند، نوبت به طباطبایی می‌رسد، که ستایشهای بیدریغ «تاریخ‌نگاران» را متوجه خود ساخته، به خارج سفر کرد، گویا «بر مقتضیات زمانه آگاه» بوده است. ناظم‌الاسلام که از «اجزاء» اوست می‌نویسد:

«هرکس سید را دیده می‌داند که او چه شوری در سردارد و ابداً در خیال خویش

---

(۵۲) همانجا، ص ۴۹۷. (۵۳) همانجا. (۵۴) همانجا. (۵۵) همانجا، ص ۴۹۸. (۵۶) همانجا، ص ۹۰.

نیست. زاهدترین مردمست. فقط می خواهد اسلام را بزرگ کند.» (۵۶)

بدین ترتیب اگر قول «تاریخ نگاران» را قبول کنیم طباطبایی دیگر آن پیشوایی است که در راه برقراری مشروطیت قدم برمی داشت، تا آنجا که مورد خشم رهبری مذهبی قرار گرفت و عمامه بسران قدیم و جدید او را مسئول «انحراف» جنبش از خط اسلامی می دانند!

مهمترین ستایش نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» در باره طباطبایی آنستکه او «از معاشرت شاه و درباریان تنفر می فرمود و آنچه بزرگان دیگر از قبیل سید جمال الدین و میرزا ملکم خان جرئت تصریح نداشته اند، تصریح می فرمود.» (۵۷)

ظاهراً تاریخ نگار در مورد طباطبایی با شخصیتی روبروست که از سالوسی «روحانیت» بدور و با دربار بعنوان پایگاه استبداد نیز زد و بندی ندارد. پیش از این دیدیم که اختلاف «روحانیت» با دربار نه از سر عدالت طلبی، بلکه به انگیزه رقابت در حکمرانی بوده است. حال بینیم که طباطبایی را در این میان باید استثنا کرد یا نه؟ مقام و موقعیتش خبر از آن می دهد که استثنایی بر این قاعده نبوده است. سید محمد طباطبایی پسر سید صادق طباطبایی است که در رقابت با ملا علی کنی، «مدت ۶۰ سال در طهران، بلکه تمام محروسه ایران رئیس بزرگ ملت بود.» (۵۸)

اشاره به اصل و نسب طباطبایی از این نظر است که نشان می دهد تعلق به دستگاه رهبری شیعیان تا حد زیادی موروثی بود، و «لیاقت» و «علم»، در صعود آنان کمتر اهمیت داشته است. نسل طباطبایی از یک طرف به سید محمد مجاهد می رسد که در زمان فتحعلی شاه «امت» را به جنگ با «کفار روسی» شوراند و از طرف دیگر به «علامه مجلسی» «روحانی» بزرگ و مشوق شاه سلطان حسین در تسلیم اصفهان به افغانها:

«پس صاحب چنین نسب جلیل و اصل اصیل را سزد که مؤسس مشروطیت ایران شود...!» (۵۹)

دولت آبادی در باره اش نوشت:

«در اوایل سن به اقتضای آقازادگی دارای احترامات و بواسطه ذوق فطری با اشخاص تجدد خواه و با جوانان خوشگذران آمیزش می نمود. دوره جوانی را به آزادی و خوشی گذرانیده، پس از گذشتن آن دوره و سالخورده شدن چند سال به عراق عرب رفته در سامره اقامت نموده جزو اصحاب میرزای شیرازی شد. بالاخره به تهران آمده از روحانیون محترم شمرده می شود.» (۶۰)

با توجه به مقام و موقعیت طباطبایی، طبیعی می بود که در مال اندوزی به اندازه بهبهانی حریص نباشد و حتی از این لحاظ بر او «خورده گیری» کند:

«آقا سید محمد طباطبایی هم که... از رفتار سید ناراضی است و بر اعمال وی خورده گیری می کند، نه اینستکه... از مداخل کردن باک داشته باشد، خیر، ولی در صدد دخل از راه غیر مشروع نمی باشد.» (۶۱)

---

(۵۷) همانجا، ص ۹۰. (۵۸) همانجا، ص ۴۷. (۵۹) همانجا، ص ۴۸. (۶۰) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۲۵۳. (۶۱) همانجا، ج ۲، ص ۲۲۱.

علت به تهران آمدن او این بود که، ناصرالدینشاه بسال ۱۳۰۹، که در جریان «جنبش تنباکو» از «روحانیت» ضربه خورده بود، «خواست رونق بازار میرزا (آشتیانی) را بشکند، آقای طباطبایی را از «عتبات عالیات» بطهران خواست.» (۶۲)

اما قضیه نتیجه عکس داد و طباطبایی «هر صدراعظمی که در زمان ایشان برمسند صدارت نشست با او متارکه می فرمود.» (۶۳)

دستکم آنستکه اگر هم طباطبایی از پیش ترقی خواه بوده است و چنانکه کسروی می نویسد، «به خردمندی» آنرا پنهان می داشت. می بایست با کسانی که در پایگاه قدرت سیاسی در پی رفم و پیشرفت بودند، همکاری و یا حداقل نزدیکی می نمود، اما چنین انتظاری از کسی که بعنوان «رئیس ملت ایران» به امپراتور ژاپن تلگراف می زد، برنیادرنی بود!

بدین ترتیب «تفاوت موضع» طباطبایی با بهبهانی تنها در این بود که هنگام صدارت اتابک، اولی مخالف او بود و دومی طرف معامله اش. اینکه دشمنی طباطبایی با اتابک او را در کنار شیخ فضل الله قرار می داد، دیگر در ماهیت مبارزه برای کسب قدرت بود. کسروی می نویسد:

«در تهران طباطبایی همچنان با اتابک دشمنی می نمود، و چنین رخ داد که حاجی شیخ فضل الله نوری که از مجتهدان بنام و با شکوه تهران شمرده می شد و تازه از مگه بازگشته بود، در دشمنی با اتابک با وی همراهی کرد.» (۶۴)

بدین ترتیب بطور جمع بست باید گفت، هر سه «روحانی دوران مشروطه» را انگیزه قدرت طلبی در کنار هم قرار داد و بکلی از قانون خواهی و پیشرفت طلبی برکنار بودند. سخنی که به شیخ فضل الله در پای چوبه اعدام نسبت می دهند، بخوبی بیانگر این واقعیت است:

«نه من مستبد بودم. نه سید عبدالله مشروطه خواه و نه سید محمد. آنها مخالف من بودند. من مخالف آنها.» (۶۵)

\* \* \*

حال که مختصری با شخصیت «سه روحانی» درجه اول، که بگفته تاریخ نویسان در انقلاب دست داشته، آنرا «پیشوایی» کرده اند. آشنا شدیم، لازم است که هرچند به نگاهی گذرا تحولات دوران پیش از صدور فرمان مشروطیت را. از نظر بگذرانیم. چنانکه دیدیم در اواخر سلطنت مظفرالدینشاه شاهزاده کهنسال، عین الدوله برجای اتابک نشسته بود. طرف معامله او با «روحانیت» شیخ فضل الله بود. او با درباریان نیز به غرور شاهزادگی رفتار می کرد. از طرفی حکام ولایات و فرزندان و برادران شاه را از خود راند و از طرف دیگر جدایی میان دو پایه حکومت را تشدید نمود، باعث ائتلاف استثنایی دو «رهبر روحانی»، (یعنی بهبهانی که پیش از این از اتابک هواداری می نمود و طباطبایی که کلاً با دربار میانه ای نداشت) شد.

طباطبایی در روزهای نخست سال ۱۳۲۳ به بهبهانی پیام داد که: «اگر جناب آقا سید عبدالله مقصود را تبدیل کند و غرض شخصی در کار نباشد، من همراه خواهم بود.» (۶۶) و ظاهراً چون

---

(۶۲) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۹. (۶۳) همانجا، ص ۵۰. (۶۴) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۳۱. (۶۵) گزارش ایران، یاد شده، ص ۲۴۳. (۶۶) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۴۸.

بهبهانی در نبود اتابک در ایران، «غرض شخصی» نداشت، دو سید در اعتراض به دربار پا بمیدان گذاردند!

«در این سال هر حادثه‌ای در هر گوشه‌ای از مملکت رخ داد، پیراهن عثمان کردند و به حساب فساد دستگاه و رژیم استبداد گذاشتند و تا آنجا که مقدر بود خونها را به جوش آوردند و احساسات را برانگیختند و ماده را برای انقلاب مساعد ساختند.» (۶۷)

قحطی بیداد می‌کند، تا آنجا که «در قوچان، چون زراعت به عمل نیامد، حاکم بجای مالیات ۳۰۰ تن از دختران رعایا را تصاحب نموده، هر دختری را بجای دوازه من گندم محسوب و به ترکمن‌ها فروخت.» (۶۸)

در چنین اوضاعی که «ماده انقلاب از هر جهت آماده بود»، «رؤسای ملت» برطلی دیگر می‌کوفتند و تنها در حاشیه از چنین مسایلی سخن می‌گفتند. درد اصلی آنان «پیشبرد اسلام» بود و دامن زدن به تشنجاتی که به تحکیم قدرتشان منجر شود. مشکلشان این بود که عسگر گاریچی، که امور نقل و انتقال زائران از تهران به قم را در دست داشت، با آنها بد رفتاری می‌نمود و یا مسیو نوز بلژیکی، رئیس گمرکات و مالیه، در یک «مجلس بال»، به لباس آخوندی عکسی گرفته بود! قرار بود تومانی دهشاهی از مواجب و مستمریات «مردم» که همان جیره‌خواران عامه بسر دولت بودند، کسر گردد و یا از نامه‌های پستی «آقایان» به عتبات خرج تمبر گرفته شود!

در این میان ماجرای «شیخ برینی» در کرمان از هر نظر «جالب» است. واعظ مذکور در این سال به کرمان وارد شده، «چون همواره شمشیری حمایل داشت به شیخ شمشیری مشهور گردید. شیخ شمشیری در منبرها به طوایف گبر (زرتشتی) و یهود و بخصوص به طایفه شیخیه... دشنام دادن گرفت.» (۶۹)

«بخانه جهودان ریخته و خمهای آنان را شکستند و می‌ها بزمین ریختند.» (۷۰)

مختصر آنکه «نزدیک بود فتنه‌ای برپا شود!»، حاکم کرمان «شیخ شمشیری» را از شهر بیرون نکرده، میرزا محمد نامی که تازه مجتهد شده، از عتبات وارد کرمان گشته بود، به بلوا دامن زد و کار به زرو خورد با شیخیان رسید. حاکم هم او را دستگیر و با دو مجتهد دیگر به چوب بست:

«برای پیشرفت مقاصد آزادیخواهان محال بود، بهتر از این واقعه‌ای پیش آید.» (۷۱)

«طباطبایی خود به منبر رفت و گفتگو کرد و مردم (طهران) را بگریانید.» (۷۲)

داغ شدن آشفته بازار حوادث را دیگر حدی نبود و قدرت دولتی بطور روز افزون به تحلیل می‌رفت. دولتمردان خود آتش بیار معرکه گشتند. علاءالدوله حاکم طهران، بازرگانان قند و شکر را چوب زد که چرا قیمت‌ها را بالا برده‌اند و امام جمعه (داماد شاه) کوشید با صحنه‌سازی در مسجد شاه دو سید را از میدان بدر کند. «آقایان» نیز «بار سفر» بستند و در شاه عبدالعظیم متحصن گشتند. اختلاف دو پایگاه حکومتی به تضادی ظاهراً آشتی ناپذیر بدل گشته بود. قدرت

---

(۶۷) انقلاب مشروطیت...، رضوانی، یاد شده، ص ۷۹. (۶۸) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۷۶. (۶۹) انقلاب مشروطیت...، یاد شده، ص ۸۵. (۷۰) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۳. (۷۱) انقلاب مشروطیت...، یاد شده، ص ۸۶. (۷۲) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۴.

رهبران مذهبی حد و مرز نمی شناخت. «مردم» طهران شوریدند که با رفتن آقایان زندگی ما فلج گشته، قباله‌های ما نزد ایشان است و «امورات شرعی» تعطیل گشته است. «زنی مقتنع خود را بر سر چوبی کرده بود و فریاد می کرد که بعد از این دختران شما را مسیو نوز بلجیکی باید عقد نماید و آلا دیگر علما نداریم.» (۷۳)

از آنطرف اما «رؤسای ملت» در اوج قدرت خود نمی دانستند که چه می خواهند. سخن از جهاد با دولت می رفت، این «رؤسا» چندان عقب مانده بودند و در رقابتهای فردی گرفتار که حتی منافع دراز مدت خود را نمی دیدند و از بردن گوی قدرت و تأسیس «حکومت اسلامی» درماندند. کسروی می نویسد:

«در این میان کسانی از مردم سبک مغزانه به سخنانی برآمده بودند، از اینگونه که باید با دولت «جهاد» کرد. با نداشتن هیچ بسیجی به این سخنان می پرداختند و بیشتر امیدشان، باین می بود که سرپاز و توپچی مسلمانند و اگر علماء به جهاد برخیزند...» (۷۴)

بالاخره کسانی میانجی شدند و به آقایان فهماندند که باید خواسته‌هایی مطرح کنند. «جناب میرزا یحیی دولت‌آبادی... بتحریرک ملک‌المتکلمین چند مجلسی سفیر عثمانی را ملاقات نموده و سفیر را راضی نمود که واسطه در صلح باشد.» (۷۵)

صورتی که بنام خواسته‌های «آقایان» تهیه شده بود این بود:

- |        |  |
|--------|--|
| اول:   | عزل علاءالدوله از حکومت طهران.                             |
| دوم:   | عزل (مسیو) نوز از ریاست گمرکات.                            |
| سوم:   | امنیت دادن به همراهان ایشان (دوسید) بعد از آمدن به شهر.    |
| چهارم: | برگردانیدن مدرسه خان مروی به اولاد حاجی میرزا حسن آشتیانی. |
| پنجم:  | سیاست نمودن از عسگرگاریچی در راه قم.                       |
| ششم:   | تجلیل نمودن از میرزا محمد رضا از علمای کرمان.              |
| هفتم:  | برداشتن تمبر دولتی از مستمریات روحانیون. (۷۶)              |

بدین ترتیب بر ملا گشت که «آقایان» جز منافع «صنف» خویش هدفی نداشتند. این واقعیت چنان آشکار بود که سفیر عثمانی از اینکه خود را بخاطر آخوندهای ایرانی وارد معرکه سازد، ابا نمود.

«سفیر عثمانی گفت، اگر استدعای آقایان نوعیت داشته باشد، من توسط در صلح می کنم و آلا اگر مستدعیات شخصیت داشته باشد، من اقدام نخواهم نمود.» (۷۷)

این بود که یحیی دولت‌آبادی نسخه جدیدی نوشت و ماده هفتم را بصورت «قراردادی در اصلاح کلیه امور با رعایت حقوق علما» تغییر داد. در آن برای نخستین بار سخن «عدالتخانه» رفت. کسروی از قول او می نویسد:

---

(۷۳) همانجا، ص ۱۰۷. (۷۴) همانجا، ص ۸۷. (۷۵) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۹۶. (۷۶) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۲۲. (۷۷) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۹۷.

«لذا من ملحق نمودم بنوشته آقایان تأسیس عدالتخانه را، تا سفیر قبول کرد. تا آنوقت این لفظ رسماً و علناً بر زبانها جاری نشده بود.» (۷۸)

با واسطه قرار دادن سفیر عثمانی، خواسته‌های آقایان به گوش شاه اسلام پناه رسید و «تا این وقت شاه اطلاع نداشت، که مقصود آقایان چیست و تظلم و هجرت آنان از برای کیست. اعلیحضرت فرمود جواب سفیر را بنویسید که مقاصد آقایان را برآورده و آنها را محترماً عودت خواهیم داد.» (۷۹)

هنوز یکماه از بست نشستن آقایان نگذشته بود، که شاه کالسکه سلطنتی را به شاه عبدالعظیم فرستاد و «آقایان» با جلال و جبروت به تهران بازگشتند.

از آن پس «علما... نزد مردم جایگاه دیگری یافته بودند». هنگامی که بهبهانی بخانه طباطبایی می‌رفت «چراغ و لاله در جلو او می‌کشیده‌اند و مردم از پیش و پس روانه گردیده و شاعران شعر می‌خوانده‌اند.» (۸۰)

ناگفته نماند که در همین مداحی‌ها بود که لفظ «آیت‌الله» بر سر زبانها افتاد، در حالیکه پیش از این مقام عمامه‌بسران از «آخوند»، «میرزا»، «شیخ» و یا «ملا» فراتر نرفته بود!

\* \* \*

بدین ترتیب «اولین مرحله انقلاب مشروطه» با بست نشستن سی روزه آقایان در شاه عبدالعظیم به ثمر رسید! حتی کسروی برای آنکه جریانی به این سادگی را آب و تاب دهد، از آن سخن گفته، که «آقایان» در شهری «در سرمای زمستان با کمال سختی» بسر برده و تحمل مشقات نموده‌اند!

با اینهمه کسروی واقف است که قدرت‌طلبی «آقایان» عامل عمده «تظلم» آنها بود و «رقبای همکار» از بالا گرفتن عزت دوسید به خشم و حسد آمده، می‌توانستند رشته‌های آنها پنبه کنند. او این «کوتاه آمدن» دوسید را به اشتباه نتیجه «بخردانه» بودن آنان قلمداد نموده، از اینکه آنان جز قدرت بدنبال چیز دیگری نبودند، غافل می‌ماند و می‌نویسد:

«بدگمانیهایی در میان بوده است... با این بدگمانیها، جای ایستادگی بیشتر نمی‌بود و بهتر و بخردانه‌تر همین بود که کوچ را تا اینجا که آمده بود، بیک نتیجه‌ای رسانند و آبرومندان به شهر بازگردند و این زمان به نتیجه‌ای بالاتر از «عدالتخانه» امید نتوانستندی بست.»! (۸۱)

نه تنها در «این زمان نتیجه‌ای بالاتر» انتظار نمی‌رفت، که انگیزه قدرت‌طلبی آنان چنان آشکار بود که حتی «خلق طهران» هم از پشتیبانی آنان ابا نمود:

دوسید «انتظار می‌کشند خلق طهران به آنها همراهی کامل بنمایند اما مردم طهران از طرفی بواسطه سردی زمستان و از طرف دیگر بواسطه منع حکومت از اجتماع نمودن در آن مکان مقدس از یاری کردن آنها خودداری می‌کنند. خصوصاً که چندان

---

(۷۸) همانجا. (۷۹) همانجا، ص ۲۹۸. (۸۰) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۷۶. (۸۱) همانجا، ص ۷۳.

دلخوشی هم از آقایان مهاجر ندارند و فقط از قضیه بیرون کردن آنها از مسجد دلتنگ شده و بطرف مقابل آنها بد می‌گویند. ولی چیزی که بجان آنها می‌رسد اینست که بیداران طهران موقع را مقتضی دانسته در زیر پرده نازکی با آنها همراهی می‌کنند. اوراق و کتابچه‌ها نوشته می‌رسانند و تأکید می‌کنند جز صحبت عدل و امنیت و قانون صحبتی ندارید که پشیمانی دارد و وجوه نقدی هم از طرف بعضی اشخاص به آنها می‌رسد که ایشانرا مجبور می‌کند بافکار صاحبان آن وجوه همراهی نمایند.» (۸۲)

«شبها در شهر حوزه‌های متعدد از اشخاص منورالفکر منعقد می‌شود و از قول آقایان عریضه‌ها بشاه می‌نویسند و منتشر می‌سازند. طوریکه بدست آقایان هم رسیده بخوانند و تکلیف خود را در مذكرات بدانند.» (۸۳)

خواننده متوجه است که «عدالتخانه» ربطی به مجلس شورا ندارد. رهبری مذهبی از پشتیبانی این خواسته «محدودیت ارباب ظلم» و سلطه خود بر دربار و حکام ولایات را می‌طلبید. دستکم بدین دلیل که از زمان ناصرالدینشاه به بعد دربار، وزیر عدلیه داشت و «عدلیه» چیز تازه‌ای نبود. اما این خواسته به «کسانی» امکان می‌داد که حکومت قانون را بطلبند.

«هنوز نام مشروطه و آزادی در میان نمی‌بود. ولی برای نخستین بار کسانی آزادانه سخن از بدهیهای دولت رانده و دلسرزی بتوده می‌نمودند.»! (۸۴)

این «کسان» به رهبری میرزا یحیی دولت‌آبادی از مطرح ساختن «عدالتخانه» در واقع محدودیت هر دو پایه حکومتی را هدف داشتند. و الا چنانکه کسروی نیز دریافته، «عدلیه» آن چیزی نبود که دوی درد این ملت گردد، وانگهی، «امر قضاوت» پیش از این هم بیشتر، در دست «حکام شرع» بود تا در اختیار دولتیان:

«راست است که آنزمان انبوه مردم، کمتر نیاز به عدلیه داشتندی، زیرا کمتر به بیدادگری گراییدندی. و از آنسوی بیشتر گفتگوها با دست ملایان و ریش سفیدان و سران‌کویها پایان آورده شدی. ولی گاهی نیز بیدادگران، از درباریان و دیگران پیدا شدند... در این هنگام بودی که نیاز بیک دادگاه افتادی.» (۸۵)

نکته جالب آنکه، خود طباطبایی نیز بسیار زود متوجه شد که «عدالتخانه» در نهایت بضرر حاکمیت مذهبی است. او در اولین ملاقات با صدراعظم، عین‌الدوله، گفت:

«این عدالتخانه که می‌خواهیم زیانش بخود ماست، چه مردم آسوده باشند و ستم نبینند، دیگر از ما بی‌نیاز گردند و درهای خانه‌های ما بسته شود.» (۸۶)

این نکته باریک را هم بگوییم که حتی اگر «عدالتخانه» در سراسر کشور تشکیل و اداره کامل آن در دست «روحانیت»، و «فرمانهای شرع مقدس» قرار می‌گرفت، به ضرر آنان بود. چرا که تا این زمان هر یک از «آقایان» با استناد به «کتب فقهیه اسلامی» هرچه می‌خواستند، می‌کردند.

---

(۸۲) حیات یحیی، ج ۲، ص ۱۶. (۸۳) همانجا. (۸۴) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۶۸. (۸۵) همانجا، ص ۷۲. (۸۶) همانجا، ص ۷۶.



چنانکه در ماجرای فروش زمین موقوفه به بانک روس، طباطبایی اجتهاد نمود که قابل فروش نیست، اما شیخ فضل الله آنرا فروخت. واقعیت اینست که در «کتب فقهیه»، در هر مورد چنان احکام متناقضی یافت می‌شد، که حتی مورد اعتراض پایین دستی‌ها در دستگاه حاکمیت مذهبی قرار می‌گرفت. یکی از آنان در همان دوران نوشت:

«کتب فقهیه اسلامی، مشتمل بر اقوال ضعیفه و متروکه نیز هست. در هر مسأله اقوال کثیره یافت می‌شود به نحوی که تمیز دادن صحیح از سقیم و قوی از ضعیف، برای اعلم العلماء هم دشوار است تا چه رسد به عامه خلق... در یک مسأله یکی ادعای اجماع می‌کند و دیگر بر ضد و خلاف او ادعای اجماع می‌کند و بلکه بسا هست یک مصنف در یک مسأله دو اجماع نقل می‌کند بر ضد یکدیگر.» (۸۷)

نکته دیگر آنکه حتی «بست نشستن آقایان» هم ابتکاری نبود، چنانکه، ده سالی پیش از این بزمان صدارت امین الدوله، میرزای آشتیانی، رهبر «جنبش تنباکو»، به «اعتراض» به قم رفته بود، اما کسی دنبال کارش را نگرفت و شکست خورد. (۸۸)

اما، اینبار پیشامدی رخ داده و مطلبی بر زبان دو سید گذاشته شده بود و اینک می‌بایست دنبالش را بگیرند. دستکم از این نظر، که این پیشامد بر مقام آنان بطور حیرت‌انگیزی افزوده بود. ورق برگشته و شیخ فضل الله که با نزدیکی به صدراعظم عین الدوله، رقبایش را از میدان بیرون رانده می‌انگاشت. به اصطلاح «رو دست خورده بود». دو سید، صدراعظم را کنار زده، شاه را واداشته بودند، به همه خواسته‌هایشان گردن گذارد و می‌رفتند که در رأس حاکمیت مذهبی، بر قدرت دربار هجوم کنند. دستخطی که از طرف شاه منتشر شد بهترین مدرک قدرت‌شان بود:

«ترتیب و تأسیس عدالتخانه دولتی برای اجرای احکام شرع مطاع و آسایش رعیت از هر مقصود مهمی واجبتر است... برای این نیت مقدس، قانون معدلت اسلامی که عبارت از تعیین حدود احکام شریعت مطهره است، باید در تمام ممالک محروسه ایران عاجلاً دایر شود، بروجهی که میان هیچیک از طبقات رعیت فرقی گذاشته نشود.» (۸۹)

\*\*\*

پس از بازگشت آقایان از شهرری به تهران، دوران چند ماهه کشاکش میان آنان و صدراعظم شروع می‌شود. عین الدوله از سویی همه خواسته‌های آقایان به جز همین «عدالتخانه» را انجام داد، اما چون این یکی را تجاوز به قدرت دولتی می‌یافت، از آن طفره رفته، سعی می‌کرد، با «دلجویی» از دو سید «جنبش» را، مهار کند:

«عین الدوله خواست، کسانی را از تندروان از شهر بیرون راند و چشمهای دیگران را بترساند.» (۹۰)

جالب آنست که این «کسان» سه تنی هستند که مورد غضب حاکمیت مذهبی نیز قرار دارند و

---

(۸۷) محمد صادق فخرالاسلام، بیان الحق والصدق المطلق، تهران ۱۳۲۴ ق، ص ۶۲۸. (۸۸) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۱۲. (۸۹) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۷۱. (۹۰) همانجا، ص ۸۸.

به «فساد عقیده» و «بایبگری» معروفند: (میرزا حسن رشیدی (مؤسس اولین مدرسه در ایران) و مجدالاسلام کرمانی و میرزا آقا اسپهانی). (۹۱)

چه بسا که اگر عین الدوله یكدندگی نشان نمی داد و «عدالتخانه» برپا می ساخت، ماجرا پایان یافته، رهبری مذهبی به قدمی که دربار را عقب رانده بود، قانع می شد. اما هرچه زمان می گذشت نیروهای «مردمی» از گوشه و کنار با خواستهای رادیکال تری به میدان می آمدند. ظهور شبنامه ها بر در و دیوار تهران پدیده نوینی بود و تشکیل انجمنهای مخفی و علنی مد روز. ناطقان و موعظه گرانی میدان را باز دیده بر منابر و در مجالس از یکدیگر سبقت می جستند و هرچه دلشان می خواست و باعث گرمی بازارشان بود می گفتند.

برخورد میان دو پایه حکومتی نیز در سطح گروکشی و تهدید جریان داشت و هیچکس از کسانی که بعدها بعنوان «پیشوایان و نگهبانان مشروطه» قلمداد گشته اند، نمی دانستند، قدم بعدی چه باید باشد. دو سید که مشغول لذت بردن از «محبوبیت» تازه یافته بودند، ماهها هر حرکت جدیدی را برای موقعیت شان خطرناک می یافتند. تا بالاخره طباطبایی زیر فشار «افکار عمومی»، نامه ای به عین الدوله نوشت. این نامه به ماجرای دامن زد که بطور مضحکی، سطح مبارزه میان دو پایه حکومتی را نشان می دهد.

ماجرا از این قرار است که در نامه تهدیدآمیز مذکور این جمله آمده بود که:

«عهد ما برای این کار، یعنی تأسیس مجلس بود... (اگر) اقدام در این کار فرمودید ما

هم حاضر و همراهم، اقدام نفرمودید یک تنه اقدام خواهیم کرد.»

نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» درباره «عواقب» این نامه می نویسد:

«باری، عین الدوله که مکتوب آقای طباطبایی را خواند، عبارت (اقدام نفرمودید

یک تنه اقدام خواهیم کرد) را اینطور خواند: اقدام نفرمودید یک شبیه اقدام خواهیم

کرد. لذا ترسید که روز یکشنبه آقایان بلوایی خواهند نمود. لذا چند فوجی از نظام که

در خارج شهر اردو زده بودند بشهر فرستاد. قراولخانه ها و ارک دولتی و جاهای لازمه

را در تحت نظر آورده... در بین مردم همه افتاد که روز یکشنبه جهاد است... اگر

چه یکشنبه گذشت و کاری نشد...! (۹۲)

نکته بسیار مهم دیگری که در «تاریخ نگاری مشروطه» پنهان مانده، آنستکه حتی آن

جناحی از رهبری مذهبی که خود را پیشوای «جنبش» قرار داده بود، بنا به معتقدات اسلامی

اصولاً هیچ حق و منزلتی برای مردم قایل نمی شد. آنانکه «انقلاب مشروطه» را انقلاب

بورژوازی قلمداد کرده اند، یا آنرا نفهمیده اند و یا به اشتباه گرفته اند. محتوای اصلی انقلاب

بورژوازی بالا بردن مقام «رعایا» و یا «توده مردم» به «شهروندان» است. در حالیکه

«مشروطه خواهان» عمامه بسر در رادیکال ترین جناح نیز خواستار پایین بردن مقام سلطنت و

دربار بودند. که همانا بالا بردن مقام خودشان می بود. در خوشبینانه ترین برداشت، رهبری

---

(۹۱) همانجا. (۹۲) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۲۷.

مذهبی با سوق دادن «عدالت‌طلبی» توده مردم بسوی دربار. خواستار آن بود که دستگاه حکومت سیاسی، از شاه تا حکام ولایات همچون دیگر «عوام» در دست قدرتمند حاکمیت مذهبی رام گردد. آنچه که طباطبایی در مشهورترین و عظیمش، ده روزی پیش از صدور فرمان مشروطه گفت، از این نظر گویایی خاصی دارد:

«باباجان، پادشاه هم مثل ما یکنفر است. نه اینکه بقول بعضی مالک‌الرقاب و آنچه بخواهد بکند... هرچه خرابی و ظلم هست در سربیک مشت ایرانی بیچاره است و اینهم بواسطه اینستکه نمی‌دانیم معنی سلطنت را... (ما) جمهوری طلب نیستیم. به این زودی مشروطه نمی‌خواهیم. یعنی مردم ایران هنوز به این درجه تربیت نشده‌اند و قابل مشروطیت و جمهوریت نمی‌باشند...» (۹۳)

«... ما اجرای قانون اسلام را می‌خواهیم. ما مجلسی می‌خواهیم که در آن مجلس شاه و گدا در حدود قانونی مساوی باشند. ما نمی‌گوییم مشروطه و جمهوری. ما می‌گوییم مجلس مشروعه عدالتخانه، تمام شد.» (۹۴)

\* \* \*

حال نظری بیافکنیم بر دربار مظفرالدین‌شاه که در کتابهای تاریخ مشروطه بعنوان «مرکز فساد و استبداد» تلقی گشته است: چنانکه اشاره شد، دربار در این دوران از جناحهای گوناگونی تشکیل یافته بود. در کنار هواداران اتابک (صدراعظم سابق) و هواداران عین‌الدوله، جناح رفیرم‌طلبی از دوران سپهسالار و سپس امین‌الدوله در دربار جای پای داشت. مشیرالدوله (وزیر امور خارجه) که با بالا گرفتن جنبش مشروطه‌طلبی بجای عین‌الدوله نشست و بکمک دو پسر و نزدیکانش فرمان مشروطه و سپس نظامنامه انتخابات اولین مجلس شورای ملی را تنظیم نمود، در این مرحله رهبری جناح مترقی دربار را در دست داشت. این جناح هر چند به رده‌های پایین دستگاه حکومتی نزدیک شویم، هواداران بیشتری می‌یافت. چنانکه می‌توان گفت جمعی بزرگ از دولتمردان و کارگذاران دولتی، علیرغم تعلق به مقام و رتبه خود، با توجه به بحران همه جانبه‌ای که ایران را بسوی اضمحلال کامل سوق می‌داد، با آشنایی با افکار آزادیخواهانه از رفیرم و تغییری بنیادی در ساختار حکومتی به درجات مختلف طرفداری می‌نمودند. چنین موضعی از سوی دولتمردان، چنانکه پیش از این هم اشاره رفت، موضعی طبیعی بود. آنچه «طبیعی» نبود، اضمحلال فزاینده قدرت دولتی بود، که از همان «واقعه رژی» شتاب یافته، اینک بجایی رسیده بود که شاهزاده ملک‌آرا در «مجلس کنکاش دربار» گفت:

«حالت کنونی ما حبه قندی را می‌ماند، که در کاسه آب رفته، حل می‌شود. (۹۵)

روشن است که در چنین شرایطی هواداران تغییر در بنیاد حکومت در درون دربار نیز فزونی می‌یافت. چنانکه حتی صدراعظم عین‌الدوله نیز از این میل بی‌بهره نبود. کسروی می‌نویسد:

«او می‌خواست خود، ایران را نیک گرداند. ولی از چه راه؟... از راه

---

(۹۳) همانجا، ص ۳۷۸. (۹۴) همانجا، ص ۳۸۱. (۹۵) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۷. (۹۶) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۷۶.

### خودکامگی» (۹۶)

حیرت‌انگیز آنکه درست همین عین‌الدوله که از سوی «تاریخ‌نگاران» یکصدا به عنوان «دشمن مشروطه» قلمداد گشته، از دید «اجنبی ستیزی»، باید یکی از بهترین صدراعظم‌های ایران به حساب آید. فریدون آدمیت می‌نویسد:

«روس بر آن شد که عین‌الدوله را با پول بخرد اما شکست خورد... عین‌الدوله هیچ امتیازنامه خارجی هم نداد. از فرنگ و فرنگی بدش می‌آمد. اما تحصیل‌کردگان فرنگ را به برخی کارهای عمده بگمارد.» (۹۷)

اگر اعمال تاریخی را معیار قرار دهیم، در خودکامگی عین‌الدوله این شاهزاده قاجاری حرفی نیست. سخن بر سر آنستکه موضع گرفتن و مقاومت دولتمردانی مانند او در مقابل قدرت‌طلبی حاکمان مذهبی یک جنبه مثبت نیز داشت و آن دفاع از قدرت سیاسی در مقابل قدرت مذهبی است که دومی بمراتب از اولی خودکامه‌تر و جری‌تر بوده است. مگر نه آنکه عمده‌بسرانی هر قدم کوچکی را که در دوران ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه در راه پیشرفت و رفهم برداشته می‌شد، به هزار دشمنی باطل ساخته و بدین لحاظ مسئولیت عقب‌ماندگی ایران را برگردن داشتند؟ اینکه مردم ایران بمراتب مختلف دردکش هر دو این خودکامگان بوده‌اند، سخنی دگر است. سخن آنستکه عامل عمده را از غیر عمده در عقب‌ماندگی ایران تشخیص دهیم.

\* \* \*

آنچه مسلم است، نیروهای واقعی مشروطه‌طلب را باید در میان «بیداران» ملت و جناحی از حاکمیت سیاسی جستجو نمود. جز این فقط با دروغی تاریخی سروکار داریم. چه این دروغ‌زنان و چه آنانکه آنرا باور نموده، خود ناشر آن شده‌اند در نهایت در خدمت عمده‌بسران قرار گرفته‌اند. از جمله این کسان کسروی است که به باورهای شیعی خود، حساب مثبتی برای حاکمان مذهبی باز نموده، از دور چیزهایی شنیده و خوانده، که بر «پیشوایی دوسید» در جنبش مشروطه‌خواهی دلالت می‌کرده، آنها را بیان نموده و درست به سبب آنکه مخالف عمده‌بسران بود، سخنش از نفوذ عمیقی برخوردار گشته است! با اینهمه ارزش کسروی در مقایسه با دیگر تاریخ‌نگاران آنستکه در این باره اندیشیده و آنچه در لابلای کتاب خود مطرح ساخته است، نادرستی عمیق این دروغ را برملا می‌سازد. مروری بر کتاب کسروی، درهم‌اندیشی او را نشان می‌دهد:

«در این هنگام پیشوایانی می‌بایست که با گفتن و نوشتن معنی درست‌تر مشروطه و راه کشورداری و چگونگی گرفتاری‌های ایران را بگوشها رسانند. از میان توده مردان شایسته و کاردان پدید آورند و چنین پیشوایانی نبودند، دوسید که جنبش را پیش آورده بودند. این کار از ایشان بر نمی‌آمد.» (۹۸)

«در آغاز جنبش، کسانی می‌بایست که به مردم راهنما و آموزگار باشند و معنی زندگانی توده‌ای و کشور و چگونگی پیشرفت را... به همگی یاد دهند و آنان را

---

(۹۷) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۲۷. (۹۸) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۶۹. (۹۹) همانجا، ص ۲۶۱.

بکاری سودمند وادارند.» (۹۹)

«ایشان (دوسید) می‌بایست در پی انکار در اندیشه راه بردن مردم باشند، و این شگفت است که نبودند... ایشان مردم را شورانیدند و بپا برانگیختند، ولی راهی برای پیش رفتن وکوشیدن نمودند و این کار نتیجه آنرا داد که تا دیرگاهی در همه جا رشته در دست ملایان و روضه‌خوانان می‌بود، و اینان بدلخواه خود مشروطه را همان رواج «شریعت» می‌پزیدیدند (می‌انگاشتند)... و انبوه مردم و جنبش را جز برای همین نمی‌دانستند.» (۱۰۰)

«آن شور و سهش که در مردم پدید آمده بود، اگر با آگاهیهای سودمندی درباره زندگی توده‌ای و کشورداری و این زمینه‌ها توأم گردیدی بزودی خاموشی نیافتی و با یک فریبکاریهایی از ملایان و دیگران کینه با مشروطه و آزادی جای آنها را نگرفتی.» (۱۰۱)

کسروی واقعیت تجددستیزی را در دستگاه حاکمیت مذهبی به بهترین وجه نشان می‌دهد، اما «دوسید» را استثنا می‌دارد و این تناقض از توهم او درباره عیار واقعی کشمکش میان رهبران مذهبی ناشی می‌گردد.

«مشروطه اروپایی و کیش شیعی دوتاست و این دورا باهم سازش توانستی بود... ملایان یک چیزی را در برابر «شریعت» دیدن نمی‌توانستند... بویژه با بستگی که میان «شریعت» و زندگی آنان بود و هر یکی بنام پیشوایی، دستگاهی برجیده می‌داشتند و به هیچ راه چشم‌پوشی از آن نمی‌توانستند.» (۱۰۲)

تناقض‌گویی کسروی درباره «دوسید» چنان روشن است که در مواردی خود را در یک جمله نشان می‌دهد:

«دوسید ناتوانی و پریشانی ایران را دیده و توانایی و سامان کشورهای اروپایی را می‌شنیدند، و همچون بسیاری از کوشندگان، انگیزه و سرچشمه کار را جز بودن قانون مشروطه در اروپا و نبودن آن در ایران نمی‌دانستند... چیزی که هست اینان که از علمای شیعی و بی‌گمان هوادار «شریعت» و «مذهب» می‌بودند، خرسندی نمی‌دادند که قانونی (برضد) «شریعت» گزارده شود و از آن به جلوگیری می‌کوشیدند.» (۱۰۳)

آری، تفاوت دوسید با «بسیاری کوشندگان» در همین «هواداری از شریعت» بود، خاصه آنکه آنان نیز «دستگاهی برجیده می‌داشتند و به هیچ راه چشم‌پوشی از آن نمی‌توانستند.» جالب است که کسروی چون «دستگاه برجیده» امام جمعه تبریز را چنانکه پیش از این اشاره شد، می‌شناخت، می‌پرسد:

«چنین کسی برتافتی که گردن به قانون گزارد و با دیگران یکسان باشد؟!» (۱۰۴)

---

(۱۰۰) همانجا. (۱۰۱) همانجا. (۱۰۲) همانجا، ص ۲۹۱. (۱۰۳) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۲۸۶. (۱۰۴) همانجا، ص ۱۷۳.

اما همو چون بارگاه دوسید در پایتخت را ندیده، به توهم دچار شده و از مشروطه‌خواهی آنان دم زده است!

در مورد، جناح ترقیخواه حکومت سیاسی نیز واقع بینی تاریخی حکم می‌کند، بگوییم این جناح به سبب خوگیری به استبداد، آن نبود که مستقلاً جنبش مشروطه را به پیش برد. در زیرسایه سنگین استبداد مذهبی، عناصر این جناح چنان درمانده و به دوگانگی هویت دچار شده بودند، که تنها یک جنبش مردمی و ضد مذهبی عظیم می‌توانست آنانرا در خدمت خود گیرد. بهر رو، نه آشنایی برخی دولتمردان با اروپا و نه سقوط اجتناب‌ناپذیر ایران کافی بود، تا مردانی را از این جناح چنان تکان دهد که خود را از چنگ باورهای شیعی رها کند. در راه تشکیل حکومت قانونی و مردم‌سالارگام بردارند. این ضعف طبقه حاکمه ایران که به «قحط الرجال» مصطلح گشته، در بحبوحه انقلاب مشروطیت خود را به شدیدترین درجه نشان می‌داد. محتوای نامه‌ای که ناصرالملک در این اوان به طباطبایی نوشت این بن بست اجتماعی را که مستقیماً ناشی از تسلط شیعه‌گری بر جامعه ایران بود، بخوبی نشان می‌دهد. ناصرالملک یکی از تجددطلبان ایرانی است که «در انگلستان درس خوانده و خود به دانشمندی و نیکی شناخته می‌بود.» (۱۰۵) و چون طباطبایی «به استبداد بد می‌گفت» نامه‌ای به او نوشت، که در آن می‌پرسد:

«فرض بفرمایید امروز اعلیحضرت بمیل خاطر و کمال رضایت به این مملکت دستخط آزادی کامل مرحمت بفرماید و... امر شود مجلس مبعوثان تشکیل بدهید. چه خواهید کرد؟ اقلاً هزار نفر آدم کامل بصیر به مقتضای عصر، آگاه از حقوق ملل و دول لازم دارید تا این مجلس تشکیل یابد... (شما) دویست نفر آنطور آدم برای بنده بشمارید. اما این را هم فراموشی نفرمایید، اگر کسی تمام اشعار عرب و عجم را از حفظ داشته باشد... برای عضویت آن مجلس کافی و قابل نیست.»! (۱۰۶)

\* \* \*

بدین ترتیب بطور جمع بست باید گفت، انقلاب مشروطه انقلابی «واژگونه» بود. کسانی از رهبری شیعه به طمع قدرت به خواسته‌هایی برخاستند، که نمی‌توانست در جهت منافع شان باشد و بدین لحاظ نیز بزودی بدان پشت کردند که هیچ، با آن به مبارزه برخاستند. و آنان (دربار) که می‌بایست «مشروطه بدهند» در واقع ترمز اصلی راه پیشرفت نبودند. از شخص شاه گرفته تا جمع عظیمی از دولتمردان، به عللی که ذکر شد، نمی‌توانستند خود را سد راه این جنبش قرار دهند. فراتر از این، آنان خود در پی یافتن راهی برای جلوگیری از سقوط ایران بودند، که در واقع سقوط خودشان را در پی می‌داشت. البته بدیهی است که در چنین گیر و داری مردانی از میان خلق برخاسته، کوشش کنند تا آرمانهای مردمی را، تا حدی به واقعیت نزدیک سازند. اما چنانکه انقلاب مشروطه نیز نشان داد، چه آنکه همچون یحیی دولت‌آبادی، از بصیرت کافی بهره

---

(۱۰۵) همانجا، ص ۱۷۳. (۱۰۶) همانجا، ص ۹۲.

داشتند و چه کسانی مانند ستارخان و باقرخان که به دلیری و از خود گذشتگی بمیدان آمدند، پیشاپیش محکوم به شکست بودند.

با وجود آنکه مبنای این بررسی بر اختصار است، نگارنده لازم می‌بیند، رویداد دوم در مرحله اول انقلاب مشروطه را دقیق‌تر بیان کند. رویداد اول که با رفتن «آقایان» به شاه عبدالعظیم آغاز و با صدور دستخط شاه مبنی بر تشکیل «عدالتخانه» پایان یافت، به «هجرت صغری» موسوم شد و رویداد دوم، بنام «هجرت کبری»، از آنجا آغاز شد که آقایان به قم رفتند و بدان پایان یافت که فرمان مشروطیت صادر گردید.

\* \* \*

رویداد دوم را از آنجا پی می‌گیریم که «دوسید» برغم رقیبان خود، در رأس آنان شیخ فضل‌الله و امام جمعه، نه تنها با عزت تمام به تهران برگشتند، بلکه قدرت آنان به طرز شگفت‌انگیز و غیر قابل پیش‌بینی بالا گرفته بود. بهبهانی مجتهد اول تهران گشت و عین‌الدوله از هیچ کوششی برای «دلجویی» از آقایان ابا نداشت. مهمانی‌ها که به افتخار ایندو برپا می‌گشت و پسرانشان مورد محبت ویژه درباریان بودند. دولت‌آبادی می‌نویسد:

«بهبهانی بر تجملات خود افزوده، چهل اسب در طویله‌اش بسته می‌شود. (۱۰۷)

و هدایت مقایسه می‌کند:

«منزل او درباری بود رنگین‌تراز دربار دولتی.» (۱۰۸)

هدف عین‌الدوله آن بود که با دادن امتیازاتی، آنان را از دنبال کردن قضیه «عدالتخانه» منصرف سازد و بدو نیز در این راه موفق شد. دولت‌آبادی می‌نویسد:

«امیرخان سردار، سرآفازادگان را به مهمانی و خصوصیت زیاد گرم می‌کند بحدی که بفکر اجرای دستخط همایون و تأسیس عدالتخانه هم نمی‌افتند... کم‌کم مردمیکه یا خود بحالت انتظار بوده‌اند و یا اصلاح‌خواهان آنها را تکانی می‌دادند بنا می‌کنند به شب‌نامه نوشتن و از آقایان بدگویی نمودن که عدالتخواهی شما چه شد مجلس خواهی شما کجا رفت پس شما ما را فریب دادید که اسباب ریاست برای خود فراهم کنید... آقایان می‌بینند مردم دست بر نمی‌دارند ناچار بخیال می‌افتند که مسأله را دنبال کنند.» (۱۰۹)

بی‌شک در این مرحله نیز به اصرار طباطبایی کار بجلو می‌رود، زیرا بهبهانی قدرتی بالاتراز خود نمی‌شناخت، که برای غلبه بر او دست بکاری زند:

«پس از شاه عبدالعظیم، بهبهانی خود را شخص اول طهران می‌دانست، اگرچه در

ظاهر از طباطبایی احترام زیاد می‌کند ولی باو هم در باطن اعتنایی ندارد.» (۱۱۰)

این شد که «دوسید» دست بالا گرفتند و تهدید کردند که کشور را به قصد عتبات ترک خواهند کرد. اما، کجا بهتر از مملکتی که در آن به بالاترین مقامها رسیده بودند؟! در نیمه راه در

---

(۱۰۷) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۲۲۰. (۱۰۸) گزارش ایران، یاد شده، ص ۱۸۵. (۱۰۹) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۳۵. (۱۱۰) همانجا.

قم اقامت نمود ند وگفتنی است که اینبار شیخ فضل الله نیز برای آنکه عقب نماند خود را به قم رسانید و به آقایان ملحق گشت!

از طرف دیگر اما در تهران نیز مردم به شور آمده، جبهه دیگری در مقابل حکومت گشوده شد و آن تحصن در سفارت انگلیس بود. این تحصن که با رضایت و اجازه دو سید صورت گرفت، بعدها بهانه‌ای شد بدست ملایان، تا جنبش مشروطه را برخاسته بدست انگلیسیها جلوه دهند. در حالیکه برعکس همین ماجرا بخوبی نشان می دهد که عوامل خارجی چه نقش محدودی در روندهای اجتماعی-سیاسی کشور داشتند. در این دوران که نفوذ روس و انگلیس در ایران به «نقطه اوج» خود رسیده بود و هر یک انبوهی از عوامل و سرسپردگان خود را پروراند بودند، هنگامیکه جنبش مردم تهران بالا می‌گیرد، هر دو در پی سود بردن از جنبش برآمده، آنگاه که کاردار انگلیس درهای سفارت را بروی بست نشینان گشود، سفیر روسی دستپاچه شده، اعلان کرد، هرکه بسفارتش پناه آورد، یک تومان دستمزد خواهد گرفت! اما چون نفوذ انگلیس از دیر باز بیشتر در میان «روحانیت» بود و نفوذ روس بر دربار، «مردم»، «آنانکه قصد تحصن در سفارت روس را داشته‌اند کتک می‌زنند.» (۱۱۱)

اینکه کارکنان سیاست خارجی انگلیس در ایران (وابسته به حکومتی «دمکراتیک»)، در مقایسه با روسها که هنوز در عقب ماندگی دوران تزاری اسیر بودند، انعطاف بیشتری از خود نشان دادند، تعجبی ندارد. اضافه‌تاً اینکه انگلیس، با نفوذی که در میان «علما» داشت در پی آن برآمد که این جنبش را به نفع جناح تحت نفوذ خود جریان دهد. بدین ترتیب پشتیبانی مقطعی انگلیس از مشروطه خواهان، بدین انگیزه بود که اولاً قدرت «روحانیت» را تقویت دهد که در نهایت تقویت نفوذ خودش در ایران بود. (برخی از «روحانیون» عتبات بی‌کبار «مشروطه خواه» شدند و درگیر و دار جنبش بارها فتوا بر «برحق» بودن مجلس شورا و انقلابیون مشروطه خواه دادند!) دوم آنکه انگلیسیها چون محمد علی میرزای ولیعهد را در تبریز زیر نفوذ روسیان می‌یافتند، بی‌میل نبودند، که مشروطه خواهان پیشرفتی داشته باشند تا پیش از مرگ مظفردالدین شاه از قدرت دربار کاسته شود.

اما تاریخ نشان داد، در مرحله‌ای که ائتلافی میان دربار محمد علی میرزا و «روحانیت» به رهبری شیخ فضل الله برای سرکوب انقلاب بوجود آمد، هر دو، هم روس و هم انگلیس، به این ائتلاف کمک نمودند. چنین است که بررسی دقیق و هشیارانه انقلاب مشروطه، برعکس آنچه «تاریخ نگاران» عمامه بسر جلوه داده‌اند، بخوبی نشان دهنده این واقعیت است که خارجیان هیچگاه نمی‌توانند در روندهای اجتماعی درون کشوری به عامل تعیین کننده بدل گردند و حداکثر به تضعیف و یا تقویت جناح مورد نظر خود موفق می‌شوند. از دیدگاه امروز، خشمی دردناک برمی‌انگیزد که ببینیم، «روحانیت» از چه قدرت تبلیغاتی برخوردار بود که توانست دروغ‌های آشکاری را در باره انقلاب مشروطه به مردم ایران باور دهد.

---

(۱۱۱) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۶۸.



آری، انگلیسیها کوشیدند از جریانات انقلاب مشروطه بنفع خود سود ببرند و غیر از این، جای بسی حیرت می‌بود. مهم آنستکه این سودورزی دقیقاً در جهت تقویت و دفاع از عمامه‌بسران بود و دیگر هیچ. برای یافتن مدرک نباید دور رفت، آنچه اسماعیل رائین در این باره نوشته از جهت دیگری نیز «افشاگر» است:

«در گزارشهای متعدد دیگر نیز که مسئولان سفارت انگلیس از تهران... فرستاده‌اند، دربارهٔ مراجعات مکرر روحانیون و ملاها به اعضاء سفارت برای گرفتن کمکهای نقدی و حمایت سیاسی، اشارات فراوانی وجود دارد. در پاره‌ای از این گزارشها، مسئولان سفارت مطالبی را عنوان نموده‌اند، که هنوز هم پس از گذشت شصت سال مایهٔ شرمساری است... از مطالعهٔ مجموع گزارشها چنین استنباط می‌شود که در حوادث مشروطیت عده‌ای روحانی نما و فاسد، به لباس روحانیت و دیانت درآمده بودند و برای گرفتن چند تومان مقرری و دستمزد از پست‌ترین اعمال بشری، یعنی خبرچینی و دادن گزارش علیه هموطنان خویش... دریغ نداشته‌اند. ایکاش می‌توانستم، عین این گزارشهای شرم‌آور را در اینجا نقل کنم.»! (۱۱۲)

کسی نبود از اسماعیل رائین بپرسد، چه چیزی باعث می‌شد از بدست دادن «گزارشهای شرم‌آور» دربارهٔ خیل «روحانی نما و فاسد» اجتناب کند؟! بازگردیم به جریاناتی که منجر به صدور فرمان مشروطه شد و بررسی عیار کشمکش میان دربار و «روحانیت» از دیدگاه نگارندهٔ «تاریخ بیداری ایرانیان».

دیدیم که در این مرحله، سه «روحانی» بزرگ تهران در قم بست نشسته‌اند، هزاران نفر در سفارت انگلیس تحصن جسته، بازار پر آشوب است و آزادیخواهان با پخش شب‌نامه و ارسال تلگراف به «آقایان» می‌کوشند، آنانرا به مطرح ساختن خواسته‌های بزرگی تحت فشار بگذارند. اما «روحانیون بست‌نشین» بیشتر از آن در پی منافع لحظه‌ای و خصوصی خویش‌اند که بتوان آنانرا در جهت خواسته‌هایی مترقی سوق داد. عزل عین‌الدوله از صدارت عظمی و «جاری شدن قوانین اسلام» نهایت آن چیزی است که میتوان از «آقایان» انتظار داشت. در این میان «بیداران» ملت و جناحی در حاکمیت، به سرکردگی مشیرالدوله وزیر خارجه فرصت می‌یابند، دربار و «روحانیت» را به فشار تودهٔ مردم در جهتی سوق دهند که قدمی به جلو برداشته شود. اما در شرایطی که کشمکش دربار و «روحانیت» فرصت مناسبی برای ضربه زدن به هر دو نصیب آزادیخواهان ساخته، ناآگاهی اجتماعی چنان فراگیر است که بست‌نشینان در سفارت، (نزدیک به ۸۵۰۰ نفر) در پی آنند که دولت خرج خورد و خوراکشان را بپردازد. نمایندگان آنان به نمایندهٔ عین‌الدوله اعلام می‌دارند:

«آقایان متحصنین گفتند ما عرایض خود را بتوسط (کاردار) سفارت، حضور شاه فرستادیم. امروز مقصود و غرض منحصر است به سه مطلب، اول مراجعت آقایان

---

(۱۱۲) انجمنهای سری...، یاد شده، ص ۷۶.

رؤسای روحانی، که اسناد و قبالات زنهای ما بخط و مهر و اعتبار آنها بوده، دویم افتتاح عدالتخانه که شاه و گدا در آن مساوی باشند. سویم آنکه قبوض و براتهای مواجبهایی را که از مردم خریدیم به اعتبار دولت، پول ما را بدهند.» (۱۱۳)

ناگفته پیداست که «آقایان» در قم نیز جز برقراری حکومت اسلامی هدفی ندارند. نگاهی به خواسته‌های آقایان از متن تلگراف آنان به شاه تأیید این واقعیت است:

«... و ترتیب مقاولات و مقابلات و معاملات داخله و خارجه بمیزان احکام شرعیه... و اصلاح امور مسلمین برطبق قانون مقدس و احکام متقن شرع مطاع که قانون رسمی و سلطنتی مملکت است... اعمال مساوات بین طبقات رعیت در اجرای احکام مقدس اعلام نموده، باعث مزید قوت و شوکت دولت و ملت... و دوام سلطنت اسلامی گردد.» (۱۱۴)

حال ببینیم «طرف مقابل» این «انقلابیون» بر چه موضعی بود؟ و چگونه در صدد سرکوب «مبارزات رهبران انقلاب» برمی‌آمد؟ شاه به بست نشینان قم تلگراف زد که:

«آقایان... هر عرضی دارند بیایند حضوراً بما عرض کنند. عرایض آنها را قبول می‌فرماییم و کمال مرحمت را نسبت به آنها خواهیم فرمود.» (۱۱۵)

پرسیدنی است، که این چه «انقلابی» بود که «انقلابیون» هرچه می‌خواستند، «با کمال مرحمت داده می‌شد؟ بدنبال این تلگراف «دستخط ملوکانه» نیز صادر شد که:

«مجلسی از منتخبین شاهزادگان و علماء و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف و منتخبات طبقات تشکیل گردد (تا) عقاید خودشان را در خیر دولت و ملت... بتوسط شخص اول دولت به عرض برسانند که به صحت مبارکه موشح و بموقع اجرا گذاره شود.» (۱۱۶)

و چون آقایان «مجلس اسلامی» می‌خواستند، نمایندگانی از جمله پسر طباطبایی و داماد بهبهانی به تهران آمدند و با عین الدوله مذاکره نموده، دستخط دومی از طرف شاه منتشر شد که:

«مقرر می‌داریم که مجلس مزبور را بشرح دستخط سابق صحیحاً دایر نموده، بعد از انتخاب اعضاء... مجلس شورای اسلامی را موافق... قوانین شرع مقدس مرتب نمایند.» (۱۱۷)

آری، «آقایان» در کشاکشی که برپا شده بود، می‌رفتند تا اولین «مجلس شورای اسلامی» را تشکیل دهند و به اولین حکومت اسلامی در ایران دست یابند. همه کوشش آزادیخواهان و امید مردم از دست رفته می‌نمود. حتی اینک عمامه بسری چون ناظم الاسلام که می‌دید، خوشه‌چینی رهبری شیعه همه امیدها را بر باد داده، آرزو کرد، کاش «نمایندگان آقایان» از پیشبرد منافع خود دست برمی‌داشتند!

«اگر مداخله در این امر خطیر نمی‌کردند و کار مردم را بخودشان واگذار می‌نمودند و

---

(۱۱۳) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۵۱. (۱۱۴) همانجا، ص ۴۶۵. (۱۱۵) همانجا، ص ۴۶۸. (۱۱۶) همانجا، ص ۴۶۹. (۱۱۷) همانجا، ص ۴۷۶. (۱۱۸) همانجا، ص ۴۷۵.

می‌گذارند که مردم خودشان کار را به جایی می‌رسانند، بهتر بود.» (۱۱۸)

ناظم الاسلام بیکباره از «کار مردم» سخن می‌گوید و فراموش می‌کند که چه ستایشهایی نثار دوسید بعنوان پیشوایان عدالتخواهی کرده است. مگر آنچه که طلبیده و دریافت شده بود همان نمی‌بود که «آقایان» می‌خواستند؟ چرا تا بحال سخنی از «مردم» در میان نبود؟ واقعیت نیز همین است که تا این مرحله، کشاکش دربار و دوسید به بالا گرفتن کامل قدرت «روحانیت» منجر گشته و می‌رفت که با عقب‌نشینی دربار و دست‌نشانده شدن زیر فرمان «مجلس شورای اسلامی» بزودی همان «تحولی» رخ دهد، که هفتاد سال پس از آن رخ داد و حکومت، «شاهنشاهی اسلامی» به حکومت اسلامی بدل گردید.

از طرف دیگر اما مردمی نیز به میان آمده بودند و حق خویش می‌خواستند. متن دستخط شاه را هر جا که به دیوار شهر چسبانده بود، کنند. به در و دیوار پایتخت شب‌نامه‌هایی دیده می‌شد، که لحن دیگری از مغالته دو پایه حکومتی داشت:

«... درک کنید که بعد از این، بقای سلطنت و صدارت... و همه چیز بسته بوجود مجلس ملی است فوراً استعفا کنید و الا بزودی... ما تا امروز کشته شدیم و نکشتیم ولی حالا ناچار می‌شویم. آنها که دلشان برای ما نمی‌سوزد و می‌خواهند ما را گول بزنند، جزایی بدهیم که دیگران عبرت بگیرند.»!! (۱۱۹)

کسانی «بعضی پاکتهای مجهول و شب‌نامه‌ها به اسم صدراعظم و به پسرها و بستگان می‌نویسند.» (۱۲۰) که خبر از وجود یک جناح مردمی و مصمم می‌دهد، که به این آسانی‌ها به سازش دربار و «روحانیت» کردن نخواهد گذارد.

زمانه دگر شده بود و برای اول بار «عوام» بر «خواص» غلبه یافتند:

«اکثریت آراء با عوام شد و این دستخط را قبول نکردند... خواص هم متابعت عوام... را نمودند.»!! (۱۲۱)

در این فرصت شاه عین‌الدوله را عزل و مشیرالدوله بعنوان نماینده جناح مترقی دربار به صدراعظمی رسید. اینک دربار بود که با راه دادن به خواست تجددطلبان می‌کوشید و زنه خود را در مقابل «روحانیت» بالا برد و از این پس نیز کار بسرعت گذشت.

«تجار چند نفر از رؤسا را فرستادند قلهک... و از آنجا با (کاردار سفارت انگلیس) رفتند منزل صدراعظم و مذاکره کردند و قرار شد دو دستخط سابق را تغییر دهند... در دستخطی که مجلس شورای اسلامی نوشته‌اند، باید این عبارت به مجلس شورای ملی تبدیل شود... چه شاید یک زمانی مانند شیخ فضل‌الله، ملایی پیدا شود که به غرض شخصی خود، همه اهل مجلس را تکفیر... کند... دیگر آنکه طایفه یهود و ارامنه و مجوس نیز باید منتخب خود را به این مجلس بفرستند و لفظ اسلامی با ورود آنها نمی‌سازد. مناسب لفظ ملی است. باری، پس از مذاکرات

(۱۱۹) همانجا، ص ۴۷۷. (۱۲۰) همانجا، ص ۴۷۶. (۱۲۱) همانجا، ص ۴۷۲.

## بسیار صدراعظم متقبل گردید که همه مقاصد آقایان و تجار و کسبه را برآورده نماید.» (۱۲۲)

حال کافی بود که با مانوری ملایان را بازی داد. دولتیان می‌پراکنند که شاه هرچه «آقایان» خواسته‌اند، پذیرفته، آنان می‌توانند به تهران برگردند و بست‌نشینان در سفارت نیز خرج خورد و خوراک خود را گرفته، بروند. گفتنی است، پسر صدراعظم که مأمور ابلاغ این خبر بود، برای بست‌نشینان دستخط دوم را خواند و آنان راضی گشتند! نکته جالب دیگر رفتار شیخ فضل‌الله بود، که می‌دید، این بار نیز دو سید به خواسته خود رسیده، بیشک مقام آنها بالاتر نیز می‌رفت. حرفش با دو سید این بود که:

«من دعوی برتری بر شما داشتم نشد. راضی شدم با شما همسر باشم صورت نگرفت. حالا به کوچکی کردن از شما راضی شده‌ام و باز شما مرا به بازی نمی‌گیرید. آخر من هم از جنس شما و همکار شمایم. روی آن مسند که نشسته‌اید قدری جمع تر بنشینید تا منم زیر دست شما بنشینم.» (۱۲۳)

این بود که از «آقایان» جدا شده، در رساندن خود به تهران عجله نمود: «شیخ فضل‌الله» در این مقام که می‌بیند آقا سید عبدالله و آقا سید محمد جلو افتادند از غصه و اندوه نزدیک است تمام شود. دیرش می‌شود که خود را برساند و شاه را نادم کند. بلکه بتواند این کار را برهم بزند و یا به اسم خویش کند.»! (۱۲۴)

از آن طرف دو سید و اطرافیان نشان سرمست پیروزی، از این غافل ماندند که رودست خورده و مجلسی که به فرمان شاه تشکیل خواهد شد، نه اهرم حکمرانی آنان، بلکه، برعکس، مهمترین قدم در راه عقب راندن حاکمیت مذهبی و درباری در تاریخ ایران خواهد بود!

این پیروزی بزرگ را که در این مرحله تنها یک لفظ بود، اقداماتی سریع می‌توانست بازگشت ناپذیر سازد. زیرا روشن بود که حاکمیت مذهبی دیر یا زود با آن به مبارزه برخواید خاست:

«امیر بهادر وزیر دربار گفت، آقایان هرگز مجلس نمی‌خواهند، و راضی به مجلس نخواهند شد، زیرا که مجلس شورا خلاف شرع است و اگر مجلس تشکیل گردید، دیگر کسی ظلم نمی‌کند و اگر کسی ظلم نکرد دیگر احدی مظلوم نخواهد شد و اگر کسی مظلوم واقع نشد دیگر درب خانه‌های آقایان کسی نمی‌رود و دیگر کسی کاری با آقایان ندارد.» (۱۲۵)

این بود که به ابتکار مشیرالدوله و اطرافیان با سرعت قوانین چند کشور خارجی (فرانسه و بلژیک) به فارسی ترجمه و از روی آنان نظامنامه انتخابات مجلس و سپس متن قانون اساسی تهیه گشت و همه کوششها در این جهت بود که تا شاه بیمار زنده است، مجلس تشکیل گردد. این چرخش غیرقابل پیش‌بینی، امید عظیمی در دل آزادیخواهان و «بیداران» برانگیخت. بجز این «بیداران»، دیگران، چه مردم عادی و چه حاکمیت مذهبی و درباریان هریک سودای

---

(۱۲۲) همانجا، ص ۴۷۹. (۱۲۳) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۳۱. (۱۲۴) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۸۲. (۱۲۵) همانجا، ص ۴۸۳.

خود را برآورده می‌دید و بدون آنکه به ماهیت واقعی قضایا پی برده باشند، شادمانی می‌نمودند. مردم از اینرو که بوی خوش آزادی به مشامشان خورده بود، درباریان از اینکه شاه و دربار با «دادن مشروطه» مورد ستایش بودند و بالاخره «روحانیت» که راه را برای حکومت خود باز می‌دید. هرچه بود، مرزهای مصنوعی میان مردم برداشته شده و حرکتی به ظهور می‌رسید که تا چندی پیش در آینه تصور نیز نمی‌گنجید:

«روز چهارشنبه ۲۴ جمادی الآخر ۱۳۲۴ - امروز جمیع بازارها و سراها بسته شد. همه مردم و کسبه از مسلمانان و ارامنه و یهود و گبرها برای استقبال ورود آقایان رفتند به شاهزاده عبدالعظیم.» (۱۲۶)

کسروی از تبریز گزارش می‌دهد:

«کینه‌های شیخی و متشرع و کریمخانی از میان برخاست... ارمنیان که تا آن هنگام با مسلمانان آمیزش و جوشش نکردندی، و چند ماه پیش آن بیم از همدیگر داشته بودند، اکنون همه مهربانی می‌نمودند و در نهان با آزادیخواهان همدستی می‌داشتند.» (۱۲۷)

اما پیشبرد عملی کار یعنی تشکیل مجلس ملی به این بستگی داشت که مردانی «آگاه بر مقتضیات زمانه» پا در میان نهند. اما چنین مردانی در ایران شیعه‌زده آنروز در میان نبودند و یا آنکه بفشار حاکمیت مذهبی چنان مرعوب گشته بودند، که جرأت قدم پیش نهادن نداشتند. ناگزیر مستی که دست اندر کار بودند، کوشیدند، دستکم از نفوذ «آقازادگان» به مجلس جلو گیرند. عمامه‌بسر ما، ناظم الاسلام هم به شور آمده، می‌نویسد:

«اشخاصیکه... سالها آرزوی این ایام را می‌بردند، شب و روز در کار بیداری مردم می‌باشند. اجزاء انجمن مخفی تمام همشان مصروف اینستکه آقازاده‌ها و عالم‌زاده‌های بیسواد دخالت در این امر مقدس خطیر نمایند، که خدای ناکرده فردا خارجه به اهل ایران نهند و نگویند جاهل بودند و از عهده برنیامدند... چنانچه ملاهای طهران و یا آقازاده‌های ایشان داخل در این امر خطیر شدند، دیگرکار مشکل است زیرا که هر قدر دولت ضعیف گردد، عقلا و دانشمندان از پیشرفت این امر مقدس مأیوس و ناامید خواهند بود.» (۱۲۸)

با اینهمه عمامه‌بسران اکثریت قاطع را در مجلس اول تشکیل دادند. ناظم الاسلام می‌نویسد:

«با اینکه در تهران مردمان کافی و عالم و جوانان با تربیت و با هوش و تحصیل کرده موجود و متعدد و بی‌شمارند، سبب اینکه آنها وکیل و منتخب نشدند و این گونه مردمان جاهل و بی‌تربیت داخل در این امر خطیر شدند چند چیز بود. اول اینکه هنوز اهل تهران معنی مجلس و وکالت و منتخب و این را ندانسته و نفهمیده‌اند... دویم اینکه دست‌تقلب و رشوه در کار آمد.» (۱۲۹)

---

(۱۲۶) همانجا، ص ۴۸۸. (۱۲۷) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۸۵. (۱۲۸) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۷۸. (۱۲۹) همانجا، ص ۵۴۵.

و پیش از این دیدیم که بزرگترین رشوه‌خوار زمان، همان «پیشوای مشروطه»، بهبهانی بود. علیرغم همه این ضعفها، همان معدودی از آزادیخواهان که در مجلس شرکت داشتند، رفته رفته خواسته‌های مردمی را مطرح ساخته، نیرویی در مقابل قدرت دربار و حاکمیت مذهبی سربر کشید. این خود یکی از فرازهای غرورانگیز تاریخ ایران است که نشان می‌دهد، آنجا که کوچکترین روزنه‌ای برای نفوذ مردمی مهیا بود، ایرانیان به بهترین وجهی از آن استفاده نمودند. می‌گوییم روزنه، زیرا مجلسی که تشکیل گشت، با یک مجلس منتخب ملت از زمین تا آسمان تفاوت داشت. انتخابات صنفی بود و برطبق نظامنامه نه زنان حق رأی داشتند و نه کسانی که به «فساد عقیده» معروف بودند!

\* \* \*

دیدیم که نه دربار مظفرالدینشاهی آن «دژ استبدادی» بود که در تواریخ نشان داده‌اند و نه «روحانیت مبارز» بویی از آزادیخواهی برده بود. شماری از آزادیخواهان و «بیداران» در کشمکش که میان دربار و «روحانیت»، رخ داد، فرصت را غنیمت دانستند و سخنی از قانون و عدالت بمیان آوردند.

در بارهٔ وارونگی جبهه‌ها در جریانات یاد شده، همین کافیسست که بگوییم، در همان زمانیکه دو سید در قم بر طبل «مجلس اسلامی» می‌کوفتند، در «جلسه فوق‌العادهٔ درباریان» سخن از «تأسیس پارلمان ملی» و «قانون اساسی» می‌رفت:

«احتشام السلطنه (معاون وزارت خارجه و رئیس انجمن معارف ن) موضوع تأسیس پارلمان ملی» و «انتخاب نمایندگان» و «قانون اساسی» را در جلسه فوق‌العادهٔ دربار عنوان کرد.» (۱۳۰)

از این فراتر خود مظفرالدین شاه است، که چنانکه اشاره شد، در نهایت ضعف و انزوی سیاسی در فرم‌طلبی اش جای کوچکترین شکی نیست. فریدون آدمیت در بارهٔ کشاکش بر سر تأسیس مجلس نقل می‌کند:

«وزیر اعظم عین‌الدوله که حضور شاه رفت مطلب را چنین عنوان کرد که: برخی قصد «محدود ساختن قدرت سلطنت» را دارند و با «نقشهٔ انقلابی» در پی برانداختن سلسلهٔ قاجار هستند. شاه در جواب او متذکر شد: «همگی پادشاهان مغرب زمین به یاری مجالس ملی خود حکومت می‌کنند، و قدرت و استقلال دولتهای ایشان بیشتر از قدرت و استقلال دولت ماست.» (۱۳۱)

دیدیم که صدور فرمان مشروطه و سپس تنظیم نظامنامهٔ انتخابات و تشکیل اولین مجلس شورا، روندی بود، به ابتکار آزادیخواهان و «بیداران» تهران، که علیرغم خواسته‌های «آقایان» عملی گردید. اما دیری نپایید:

«ملایان به فریب خوردن خود پی برده این دانستند که مشروطه «رواج شریعت»

---

(۱۳۰) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۵۸. (۱۳۱) همانجا، ص ۱۶۰. (۱۳۲) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۶۸.

نیست و آن خوان نه برای آنان در چیده می‌شود.» (۱۳۲)

اینک می‌بایست آب رفته را به جوی بازآورد. کلّ «جامعه ملایان»، (به استثنای «دوسید») بمیدان آمده تمام قدرت و نفوذ خود را در سراسر ایران بسیج نمودند: «روپهم رفته پانصد تن یا بیشتر گرد آمدند که دررفت (خرج) همه را حاج شیخ فضل الله می‌داد.» و تلگراف زیر را به نجف و کربلا فرستادند:

«بواسطة طغیان زنادقه و دعوت آنها به الحاد و زندقه در معابر و مجالس... تمام

علماء الا دو نفر سه شب است در زاویه حضرت عبدالعظیم مقیم...» (۱۳۳)

در اصفهان علناً شورش کردند و سه روز بازارها را بستند. در نجف و کربلا آشوب برپا شد.

«اوباش» در تهران بسیج شدند و علمای تبریز به «اعتصاب عمومی» دست زدند:

«علماء شهر تماماً متفق شده، هر روز در خانه یکی مجلس فراهم کرده و درهای

مسجدها را قفل کرده، امورات شرعی را تماماً موقوف نمودند. از نماز جماعت و

مجلس عقد و مرافعه و غیره، همگی موقوف شده...» (۱۳۴)

حرفشان یک کلام این بود که «این مجلس آن نیست که ما می‌خواستیم.» (۱۳۵) ما

می‌خواستیم دربار را مطیع قدرت خود کنیم، چگونه به مجلسی که تیشه به ریشه ما می‌زند گردن

نهیم؟ شیخ فضل الله در شاه عبدالعظیم «لایحه» داد که:

«... حاجت ما مردم ایران (!؟)... بوضع اصول و قوانین در وظایف درباری و

معاملات دیوانی انحصار داشت... همینکه مذاکرات مجلس شروع شد... اموری

بظهور رسید که هیچکس منتظر نبود و زائد الوصف مایه وحشت و حیرت رؤسای

روحانی و ائمه جماعت و قاطبه مقدّسین و متدینین شد.» (۱۳۶)

حقیقت نیز همین بود که مشروطه طلبی و «شرع انور» را به هیچ سفسطه‌ای نمی‌توانستند آشتی

دهند. کسروی در این باره حق مطلب را ادا نموده است:

«ناسازگاری مشروطه و قانون اساسی با کیش یا دینی که مردم داشتند درخور چاره

نمی‌بود. باین لایحه در روزنامه‌های فارسی پاره‌هایی نوشتند. ولی اگر راستی را

بخواهیم جز رویه‌کاری و فریبکاری نبوده.» (۱۳۷)

اسف‌انگیز است که حتی در این مرحله نیز کسروی دچار توهم نسبت به انگیزه واقعی

حکومتگران مذهبی است و از آن بدتر آنها را با «مردم»، یکی می‌گیرد:

«بدینسان یک دسته از علما از توده جدا گردیده و کانونی برای خود پدید آورده

آشکارا بکشاکش و دشمنی پرداختند. این یکی از پیش آمدهای بزرگی در تاریخ

مشروطه بود و دنباله بسیار پیدا کرد. تا اینجا کشاکش در میان مشروطه و خودکامگی

می‌بوده و تنها درباریان و پیروان ایشان با مشروطه دشمنی می‌نمودند. ولی از

اینهنگام کشاکش دیگری بنام مشروطه و کیش پدید آمد... و دسته‌های بزرگی از

---

(۱۳۳) همانجا، ص ۳۷۶. (۱۳۴) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۷۷. (۱۳۵) تاریخ مشروطه...، یاد

شده، ص ۴۳۱. (۱۳۶) همانجا، ص ۴۱۶. (۱۳۷) همانجا، ص ۴۳۰. (۱۳۸) همانجا، ص ۳۷۵.

مردم... با مشروطه و مجلس بدشمنی پرداختند.»! (۱۳۸)

بدانچه گذشت، به نگاهی برآمدن «انقلاب مشروطه» تا نقطه اوج آن یعنی گشایش مجلس شورای ملی (ده روز پیش از مرگ مظفرالدین شاه) را از نظر گذرانیدیم. کوشیدیم تناقض و نادرستی عمیق این صحنه‌پردازی تاریخی را نشان دهیم تا علت دروغ‌پردازیه‌های عظیم در این باره را برگشاییم. واقعیت نیز همین است که چنین انقلابی از دیدگاه تاریخی می‌بایست بیک «انقلاب فلسفی» آغاز کرد و پس از یک دوران تدارک طولانی به برآمدن نیرویی پیشرو، ملی و منسجم از سرآمدان جامعه منجر گشته، در مبارزه با عمده‌ترین سد پیشرفت اجتماعی، بنیان کهن قدرت سیاسی را درهم نوردد و رابطه حکومت و ملت را بر پایه‌های شناخته شده دمکراسی اجتماعی و سیاسی قرار دهد. اما چنانکه فریدون آدمیت، کوشاترین پژوهشگر معاصر در باره انقلاب مشروطه رأی می‌دهد، آنچه در ایران گذشت، شباهتی هم به اینهمه نداشت:

«به مجموع این احوال، عنوان انقلاب نمیتوان داد، انقلاب مفهوم اجتماعی و

سیاسی دیگری دارد.» (۱۳۹)

پرسیدنی است، که اگر «مجموع این احوال» انقلاب نبود، پس چه بود؟ خاصه آنکه بر جوانب مثبت و تکان دهنده آن نمی‌توان چشم پوشید.

واقعیت این است که، برای درک ماهیت واقعی آنچه رخ می‌داد، باید در پس ظاهر رویدادها به جستجوی عمیق‌تر دست زد و به شناخت نیروهای واقعی درگیر برخاست و در پس این صحنه تاریخی و بازیگرانش، دست کارگردانان را نیز نشان داد. تنها از این راه است که می‌توان پیکره‌ای تاریخی و عاری از تناقض از انقلاب مشروطه بدست داد و مقام واقعی آن و نقش مشخص تاریخی اش را برنمود. اینهمه را به دو فصل آتی وامی‌گذاریم و با بحثی در باره آنچه در این مرحله گذشت، این فصل را به پایان می‌بریم.

دیدیم، که برخلاف دربار مظفرالدین شاهی که دستکم از تمایل به یافتن راه برون رفت از بحران اجتماعی و سیاسی موجود بی بهره نبود، رهبری شیعه بکلی از انگیزه پیشرفت طلبی برکنار بود و از تفکر جدید بهره‌ای نداشت. آدمیت بدرستی می‌نویسد:

«ملایان دور از تعقل جدید بودند و بقول ظریفی: فقط آهنگ نعلین را در مجلس

خوش داشتند.» (۱۴۰)

و بعدها «ملا نصرالدین» در قفقاز به طنز نوشت:

«بیشتر نمایندگان مجلس ایران از ملایان هستند. زیرا در قانون ایشان برای نماینده،

دانش را شرط ندانسته‌اند.» (۱۴۱)

دیگر «مظاهر انقلاب مشروطه» نیز از چنین ماهیتی برخوردار بودند. انتشار روزنامه‌ها و تشکیل «انجمن‌های مشروطه‌طلب» را از جمله این مظاهر شمرده‌اند. در باره محتوای اغلب دیگر روزنامه‌ها پیش از این اشاره‌ای داشتیم. نامشان نیز- چنانکه کسروی برشمرده است- خبر از

---

(۱۳۹) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۶۶. (۱۴۰) همانجا، ص ۳۶۹. (۱۴۱) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۹۵.



محتوایی اسلامی می‌دهد: «ندای اسلام»، «حی علی الفلاح»، «صراط المستقیم»، «الجمال»، «الجناب»، «تدین»، «روح القدس»... (۱۴۲)

از یکی دو روزنامه استثنایی مانند، «صور اسرافیل» و «ملا نصرالدین» دیرتر یاد خواهیم کرد. وانگهی نکته‌ای که ستایشگران انتشار روزنامه‌ها پوشیده داشته‌اند، «تیراژ» آنهاست. «تاریخ نگاران» نسخه‌هایی از این روزنامه‌ها را در کتابخانه‌ها یافته، با ردیف ساختن نامهای آنها تصویری کاملاً مخدوش از میزان گسترش آنها بدست داده‌اند. چنانکه نام ۳۷۱ روزنامه در دوران مشروطیت را ثبت کرده‌اند! (۱۴۳) در این باره همین بس که به تأکید فریدون آدمیت، بالاترین تیراژی که روزنامه‌ای در این دوران یافت، دویست نسخه بود و «تیراژ» اکثرشان، بصورت دست‌نویس، از دوسه نسخه تجاوز نمی‌کرده است!

درباره انجمن‌ها (۹۰ نام را ثبت کرده‌اند، هدایت حتی از صد و سی انجمن سخن می‌گوید!) (۱۴۴) به نقل قول کسروی اکتفا می‌کنیم:

«سپس کم کم شب‌نامه‌نویسی از میان رفت و این بار نوبت به انجمن‌سازی رسید، نخست انجمنهایی، این کس و آن کس، بنام «امر به معروف» بنیاد می‌کرده‌اند... انجمن همت‌آبادی برای آن بود که اگر باده‌خواری یا ریش تراشیده‌ای دیدند با او «امر به معروف» کنند.» (۱۴۵)

جمع بندی کنیم:

درباره عواملی که انقلاب مشروطه را تدارک دیدند و برآمدن آنرا ممکن ساختند، تاریخ نگاران مشروطه هم عقیده‌اند و از سه عامل روشنگری نام می‌برند:

اول، روشنگران دوران ناصرالدین شاهی.

دوم، تأسیس مدارس که دهسالی پیش از انقلاب آغاز شد.

سوم، انتشار روزنامه‌ها، ابتدا در خارج و سپس در داخل کشور.

بیشک هر سه این عوامل در چهارچوب پیشرفت عمومی و ناگزیر کشور قدمهای مثبتی بوده‌اند، اما تحریف تاریخی اینجاست که اولاً آن پایگاه اجتماعی که چنین قدمهایی را ممکن می‌ساخت پوشیده می‌دارند و ثانیاً این قدمهای نارسا را برای ظهور یک انقلاب اجتماعی کافی جلوه می‌دهند.

البته اشاره به چنین اقداماتی بیانگر آنستکه تاریخ نگاران یاد شده نیز بر ضرورت تدارک ذهنی و اجتماعی انقلاب مشروطه واقف بوده‌اند. زیرا انقلاب شورش نیست که بر زمینه عصیان توده، بیکباره برآید، بلکه به تدارک طولانی و صبرسوز نیاز دارد و زمانی امکان موفقیت می‌یابد که نیرویی اجتماعی خواستار آن باشد. با نگاهی گذرا به این سه عامل می‌توان به سادگی دریافت، مجموعه آنها چنان ضعیف بودند که نه تنها به انسجام یک نیروی اجتماعی مرفعی منجر نشدند، بلکه بهیچوجه نمی‌توانستند موجد پدیده تاریخی انقلاب مشروطه باشد.

---

(۱۴۲) همانجا، ص ۲۷۳. (۱۴۳) یحیی آرین‌پور، از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۲۴. (۱۴۴) گزارش ایران، یاد شده، ص ۱۸۶. (۱۴۵) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۲۶۵.

اینهمه بیانگر حقیقت بسیار مهمی است، که درگیر و دار انقلاب مشروطه عقب ماندگی پایگاه فکری و تفکر اجتماعی در سرپای جامعه شیعه زده ایرانی، خود را به شدیدترین وجهی بصورت یک ضعف بنیادی نشان می داد. جالب است که مثلاً فریدون آدمیت- که نظر منفی اش را در باره جنبش بابی دریافتیم- در تحلیل انقلاب مشروطه بر همین ضعف اساسی انگشت گذارده است:

«حقیقت بسیار مهمی که بدان توجه نگردیده اینکه چون در ایران جنبشی از نوع جنبش های رفورم دینی... پا نگرفت. دستگاه روحانی تا بعد از تشکل حرکت مشروطه خواهی، فلسفه سیاسی مرفی جدیدی نداشت.» (۱۴۶)

«فلسفه سیاسی مرفی» پیشکش، فاجعه انگیز آن بود که «دستگاه روحانی» با تاریک ترین افکار قرون وسطایی به میدان آمد و تازه درگیر و دار «انقلاب» نیز قدمی عظیم در راه تثبیت و گسترش آن در سطح جامعه ایرانی برداشته شد!

با اینهمه درد ناتوانی در انقلاب مشروطه نه آن بود که اسلام زدگی جامعه از برآمدن پایگاه اجتماعی مرفی و ملی جلو می گرفت. در برخی از کشورها چنین انقلابی خود راهگشا شده است که افکار مرفی در جامعه رسوخ یابد و بتدریج بصورت یک نیروی مادی چهره گشاید. فاجعه وجود پایگاه قدرت حکومت مذهبی بود و از آن بدتر وقوع صحنه سازیهایی که به توهم در باره شرکت جناحی از این حکومت در کشاکش انقلاب دامن می زد، همین باعث شد که نه تنها خدشه ای به قدرت این حاکمیت وارد نیاید، که وارونگی جبهه ها انقلاب را از سمتگیری در جهت ماهیت اصلی اش بازداشت. اهمیت این واقعیت در آن است که در صورت شکست انقلاب در مراحل ابتدایی، ممکن بود با تجربه آموزی و برآمدن نیروهای اجتماعی پیشرفت طلب، در مراحل بعدی موفقیت هایی حاصل گردد. در حالیکه «شرکت روحانیت در مبارزات آزادی خواهانه» به چنان توهمی عمیق منجر گشت، که تا به امروز نیز ادامه دارد.

\*\*\*

با توجه به شباهتهای حیرت انگیز روندها و توازن قوا در انقلاب مشروطه با انقلاب اخیر ایران روشن می گردد، که تاریخ نگاری در تعیین حافظه تاریخی و در نهایت، عمل ملتها چه نقش عظیمی دارد و مسئولیت کسانی که در باره انقلاب مشروطه دست به قلم برده اند، در مخدوش ساختن عوامل و نتایج این انقلاب در پیشگاه ملت ایران به چه پایه است.

در این بررسی چنانکه گفتیم بر دو مهمترین کتابها در این باره تکیه نمودیم، تا نشان دهیم که کسروی و ناظم الاسلام کرمانی، علیرغم صداقت در تاریخ نگاری، از دیدن قدرت مخوف و ارتجاعی حاکمیت مذهبی طفره رفته اند و بدین لحاظ به تناقض در سخن گرفتار آمده اند. همین دو کتاب بعدها «منبع» برای صدها کتاب دیگر در باره انقلاب مشروطه قرار گرفتند، که همه درست همین ستایش آنان از «دوسید» را (که در طول هر دو کتاب نیز رنگ باخته است) گرفته،

---

(۱۴۶) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۴۸.

«پیشوایی» انقلاب مشروطه را به آنان نسبت داده‌اند. طرفه آنکه در یک طرف این طیف، عمامه بسران، «بدرستی» این انقلاب را اولین کوشش «روحانیت» در برقراری حکومت اسلامی در ایران برهبری شیخ فضل‌الله دانسته‌اند و بر «دوسید» خرده گرفته‌اند، که چرا حکم جهاد نداند و باعث شدند که این «جنبش اسلامی» منحرف گردید!؟

در طرف دیگر «چپها» چه از فرصت‌طلبی و چه از روی ندانم‌کاری، از برشمردن عوامل بازدارنده انقلاب طفره رفته، بویژه بر نقش «روحانیت شیعه» بعنوان سرکرده ضد انقلاب و مسئول مستقیم ناکامی آن پرده کشیدند. متأسفانه نقش منفی «چپها» بتاریخ‌نگاری محدود نمی‌شود. دیرتر به «حرکات انقلابی» آنان، - از جمله بمب انداختن به کالسکه محمد علی شاه اشاره خواهیم داشت. از این نظر باید گفت، خوشبختانه «چپها» در مرحله اول، تا صدور فرمان مشروطه در ایران وجود خارجی نداشتند (حزب سوسیال دمکرات قفقاز- حزب «همت» بسال ۱۹۰۴ م تشکیل شد و تا سال بعد شعبه‌ای در ایران نداشت). زیرا این خود بقدر کافی فاجعه‌انگیز بود، که از همان سال صدور فرمان که به «صحنه مبارزات» قدم گذاردند، بجای نزدیکی به جریان‌ات مترقی در جامعه ایرانی، در سطح تصوّر «عوام» لغزیده، سهل است، خود عوام‌فریبی نمودند. در اینجا بمنظور رعایت کوتاهی سخن تنها بخشی از «انتباه‌نامه» فرقه اجتماع‌یون عامیون ایران»، به تاریخ سال اعلام مشروطیت را نقل می‌کنیم و داوری را به عهده خواننده می‌گذاریم. در این نامه بمنظور بالا بردن مقام «دوسید»، حتی درباره انقلاب ۱۹۰۵ روسیه به افترا و دروغ برخاسته‌اند، که گویا این انقلاب را کشیشان برای برقراری حکومت مذهبی در روسیه برپا نموده بودند!:

«ای فقرای ایران جمع شوید... (ببینید) اهالی همسایه شمالی... جد و جهد و سربازی می‌کنند. روحانیون و کشیشان هم خود را جانشین حضرت عیسی (ع) دانسته، در راه دفع ظلم مانند عیسی دست از جان شسته خود را چطور در طریق رضای عیسی فدا می‌کنند. خوب شما تا بحال می‌گویید که علماء اعلام مانع از پیشرفت خیالات جماعت فقرا بوده‌اند. یعنی شریک دزد و رفیق قافله هستند. الله الحمد این افترا هم به دروغ پیوست. الان بچشم خودتان می‌بینید و بگوش خودتان می‌شنوید که آقای طباطبایی و آقای (بهبهانی)... چطور اقدام خالصانه نموده و خود را برای نجات امت جدش وقف کرده... ای اهالی ایران، خودتانرا از دست این حاکمان خودمختار ظالم جبّار لامذهب بیدین خارج از دین محمدی (ع) خلاص نمایید.»! (۱۴۷)

جنبه دیگر و پراهمیت‌تر آنستکه توهم در باره «شرکت روحانیون در مبارزات آزادیخواهانه»، قدمی اساسی در وارونه‌سازی چهره اسلام بود.

واقعیت اینستکه هم برای مردم ایران و هم برای «روحانیت» روشن بود که سلطه اسلام باعث عقب‌ماندگی ایران گشته، بدین لحاظ نیز جا انداختن این دروغ بیش‌رمانه علی‌رغم تسلطی که

---

(۱۴۷) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۵۱۹.

«روحانیت» بر افکار «امت» داشت، کار آسانی نبود. حتی دو سید نیز که سوار بر موج انقلاب مشروطه به قدرت دست یافته بودند، در مذاکرات مجلس اول بر سر اصول متمم قانون اساسی متوجه این ناسازگاری شدند و بهبانی به خواهش آمد که:

«یک خواهش دارم... و آن اینست که هیچوقت شخصاً عنوان نکنید که در فلان دولت همچو کرده‌اند، و ما هم بکنیم. زیرا که عوام ملتفت نیستند و به ما بر می‌خورد و حال آنکه ما قوانین داریم و قرآن داریم... بگویید این کاری که آنها کرده‌اند از روی حکمت بوده و از قوانین شرع ما اخذ کرده‌اند.» (۱۴۸)

با اینهمه درست بخاطر آنکه «انقلاب مشروطه» در مرحله اول در جهت تحکیم حاکمیت شیعه گام برمی‌داشت، دیری نپایید که این دروغ بزرگ همه گیر شد. در حالیکه چنانکه فریدون آدمیت دریافته است:

«مشروطیت بر پایه نظریه حاکمیت مردم بنا گردیده بود. چنین فلسفه سیاسی با بنیاد احکام شرع منزل لایتغیر ربانی تعارض ذاتی داشت.» (۱۴۹)

یک نکته مهم دیگر را ناکفته نگذاریم. انقلاب مشروطه که می‌توانست به برآوردن آرزوی دیرین ایرانیان منجر گردد، به سبب «پیشوای دو سید» بدین انجامید که این پاسداران دین اعراب مهاجم، آخرین قدم را در راه تسخیر غرور ملی ایرانی برداشتند. با اشاعه این دروغ و باوراندن آن، که رهبری شیعه، انقلاب پیشرفت‌طلبانه مشروطیت را پیشوایی نموده است، مقاومت هزار ساله ایرانیان درهم شکسته شد و آمیزش اسلام با روح ملی ایرانی که به کوشش نسلهای متممادی جلوگیری شده بود، می‌رفت که قطعی گردد. بیکباره عمامه بصران، ایران را اسلامی و اسلام را «دین ایرانیان» قلمداد کردند. شیخ هاشم کاظمینی در همان اوان انقلاب مشروطه کتابی نوشت:

«مشمتمل بر مداخل صادقانه‌ای از محمد و آل محمد «در باره ایرانیان» که «فی الواقع» هیچ قومی به چنین کرامتی و رعایتی نایل نشده‌اند.» (۱۵۰)

اصلاً توگویی «محمد و آل محمد»، اسلام را برای ایرانیان بوجود آورده بودند! این قدم عظیم در راه یکی شدن «هویت ایرانی» و «هویت شیعی» مهمترین موفقیت رهبری شیعه در جریان انقلاب مشروطه بود.

با اینهمه تضاد آشتی‌ناپذیر این دو هویت بیشتر از آن بود که بدین کوششها از میان برداشته شود. هر چند که اوج‌گیری نفوذ شیعه‌گری به دوگانگی در ضمیر آگاه و ناآگاه نسل‌های بعدی «ایرانیان مسلمان» منجر گشت. کم‌کم «روشنفکرانی» پیدا شدند، که گفتند و نوشتند، اگر «اسلام» دین مهاجمان عرب است، شیعه‌گری جواب ایرانیان به این تهاجم و نشانه مقاومت ایرانیان در مقابل اعراب بوده است! و بدین خاطر «مذهب شیعه اثنی عشری» همانقدر ایرانی است که آیین باستان ایرانیان و اصلاً شیعیان، ایرانی هستند، نه مثلاً «گبران»! و یا یهودیان و مسیحیان ایران!

---

(۱۴۸) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۱۲. (۱۴۹) همانجا، ص ۲۲۷. (۱۵۰) شیخ هاشم کاظمینی، شرف ایران و افتخار ایرانیان، تهران ۱۳۲۱.

عمامه‌بسران و «روشنفکران» وابسته به آنان با جعل کسانی مانند سلمان پارسی، سناریویی از ظهور و گسترش اسلام پرداختند تا آنرا دینی ایرانی قلمداد کنند. توگویی شیعه‌گری و «روحیه ایرانی» دو همزاد جداناپذیرند، و کافی بود اعراب به ایران «تشریف فرما» شوند، تا ایندو همدیگر را بیابند!

از دیدگاه نظری، «انقلاب مشروطه» بدین لحاظ شکستی عظیم برای قطب ایرانی جامعه بود، که درگیر و دار آن متولیان مذهب هزار ساله با افکار اروپایی نیز آشنا شدند و از موضع قدرت به تهاجم و تمسخر بر آنها برآمدند. نمونه‌وار ملا عبدالرسول کاشانی، حتی «رومانویسی» را یک «اختراع قرآنی» قلمداد نمود:

آیا «رومانهای قرآن خودت را خوانده‌ای؟... دانسته‌ای که طریقه رومان‌نویسی را هم از قرآن و امثال کلیله و دمنه ما اخذ کرده‌اند؟» (۱۵۱)

حال که سخن از نقش تاریخی اسلام در اضمحلال ایران و تشدید این نقش در انقلاب مشروطه رفت، بیفایده نیست به سند تاریخی تکان دهنده‌ای نظری بیافکنیم. این سند از نظر اینکه نشان می‌دهد خود «متولیان اسلام» قدرتشان را درگیر و دار انقلاب مشروطه به چه پایه می‌دیدند، درخور توجه خاصی است. سند مزبور متن «تلگراف علماء شیراز به ولیعهد محمد علی میرزا» است. آنان به ولیعهد هشدار می‌دهند که توجه داشته باشد قدرت واقعی در این مملکت از آن کیست و چگونه «جمهوری اسلامی از عهد سلف تا حال خَلَف» در ایران برقرار بوده است! اینک جملاتی از متن، که مطالعه دقیق آن را به خواننده توصیه می‌کنیم:

«... اردشیر بابک با همه هوش و فرهنگ تا با دستوران امین هم‌رنگ نشد ایران نیافت. آخرین اندرز او به شاهپور این بود که سلطنت با منبر(!) توأم است... چنگیز خون‌ریز با شمشیر هزاران قشون تاتاری تسخیر بلاد کرد. عاقبت اولادش برای حفظ دودمان سلطنت مانند عبد ذلیل در زیر لوای اسلام پناهنده شدند... تا زمانیکه اشخاص مذکور مانند نادرشاه خود را کمر بسته دستور... علمای دین می‌دانستند خورشید مُلک جهان پرچم بیریق آنها بود. همینکه با هیئت جامعه اسلامی کج افتادند، نه نادر بجا ماند نه نادری. خاقان مغفور فتح‌علیشاه... اساس سلطنت را بر رقعہ جاتی محکم فرمود که به خط خودش به علماء اسلام فدایت شوم نوشت. از حرمسرای سلطنت تا کلبه دهقانی امهات مسلمین و بنات مسلمات، عقد و طلاقش از زبان ما علماء جاری است... مایملک مسلمین مسجل به امهار ما است، اقامه مشهود و بنیه هر حقی در محضر علماء است.

... ایران جمهوری اسلامی است چه از عهد سلف تا حال خلف، علماء ملت هر شهری به حکومت شورش کردند، دولت با مصلحت جمهور، حاکم را عزل فرمود... باین معنی باز یک جمهوری ما، رشک فرانسه و آمریکا است...

هرگاه عرایض ما تهاون رود و جهت جامعه اسلامی رعایت نشود، هر آینه عاقبت وخیم

---

(۱۵۱) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۲۵۶. (۱۵۲) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۳۲.

## کارگردانان انقلاب مشروطه

درباره نقش اقلیتهای مذهبی در انقلاب مشروطه در کتابهای تاریخی، اینجا و آنجا اشاره‌ای بچشم می‌خورد. از جمله کسروی ارامنه و گرجیان را ستوده، درباره جنگ آزادیخواهان تبریز با قوای دولتی، می‌نویسد: «در این رشته جنگها فداییان ارمنی و گرجی... جان فشانیهای بسیار کرده‌اند.» (۱) ناظم‌الاسلام نیز اشاراتی به استقبال زرتشتیان و یهودیان از انقلاب کرده است. این طبیعی است که اقلیتهای مذهبی نیز چون دیگر ایرانیان در انقلاب مشروطه شرکت و آن را پاسداری کنند. اما واقعیت اینست که نقش این اقلیتها و بویژه نقش «بابیان» به حدی است که آنچه تا بحال دیدیم و گفتیم، تنها ظاهر امر بود، کشاکشهای انقلاب با در نظر گرفتن نقش اینان چنان چهره‌ای می‌یابد، که نه تنها حیرت‌انگیز است، بلکه علل واقعی دروغ‌پردازیها و تناقض‌گوییهای را برملا می‌سازد، که عیار واقعی انقلاب مشروطه را در سایه گذارده‌اند. به عبارت دیگر آنچه در این بررسی گذشت، در واقع به این هدف بود که نشان دهیم، انقلاب مشروطه آن نبوده که «تاریخ‌نگاران» توصیف کرده‌اند و نیروهایی که به نظر آنان کشاکشها و سرنوشت این انقلاب را تعیین نموده‌اند، آن نبودند و نمی‌توانستند باشند که ادعا می‌گردد.

پس از این می‌کوشیم به این سؤال جواب گوئیم که چه نیروهایی این انقلاب را تدارک دیدند، انقلاب مشروطه چه باید می‌بود و چرا در عین موفقیت‌هایی به شکست انجامید؟

مشروطیت در عمل می‌بایست بر دو پایه استوار گردد: اول مسئولیت حکومت در مقابل (نمایندگان) ملت و دیگر تعیین حقوق و وظایف افراد ملت. ایندو، دو بخش تفکیک‌ناپذیر هر جهشی بسوی پیشرفت اجتماعی است. نه کاستن از خودکامگی حکومت، بدون فزونی مقام حقیقی و حقوقی افراد جامعه معنی دارد و نه رشد «شخصیت حقوقی» افراد ملت با خودکامگی

---

(۱) احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۸۷۱.

حکومت سازگاری.

تحوّلی که به یک جانب این تعادل توجّه نماید، دیر یا زود محکوم به شکست است. در انقلاب مشروطه نیز درست با تشکیل جلس شورا و تأمین مسئولیت قوه اجرائیه در مقابل مجلس، خودکامگی حکومت در محدودیتهای قانونی مهار گشت. اما آنچه مطرح نبود، حقوق و آزادیهای فردی بود و برآستی نیز از «اجزاء امت اسلام» تا «شهروندان» راهی بود دراز که پیمودنش به تدارک و روشنگری وسیعی احتیاج داشت. این تازه زمانی ممکن می شد که قدرت ارتجاعی عظیمی متبلور در حکومت مذهبی در کار نباشد، که به چنگ و دندان از منافع آتی و آتی خود دفاع کند.

دیدیم که در مرحله اول انقلاب کشاکشها تنها در یک سو و آن در جهت تشکیل مجلس و محدودیت قدرت حکومت بود. در حالیکه چنانکه فریدون آدمیت بدرستی بیان نموده است. نظام پارلمانی می بایست تنها جلوه و مظهر چنین انقلابی باشد:

«تکیه‌گاه فکری دمکراسی سیاسی همانا فردیت است، پایه اش انتخابات آزاد همگانی و آزادی‌های اجتماعی، و جلوه اش نظام پارلمانی است.» (۲)

تنها در مرحله پس از تشکیل مجلس و هنگام تدوین متمم قانون اساسی بود، که مسأله «حقوق و وظایف ملت» مطرح گشت. بدین لحاظ نیز «بیداران» که در کشاکش انقلابی، «امت» را ناتوان تر از آن می یافتند که برای احقاق حق خود دستی برآرد. به حقوق اقلیتهای قومی و مذهبی توجّه نمودند. در مقام مقایسه، تأمین خودمختاری ولایات در زمینه ساختارهای ملوک الطوائفی موجود، چندان مشکل نبود و قانون اساسی برآمده از انقلاب مشروطه، در این باره، جوانبی دارد که از بسیاری قوانین اساسی اروپایی نیز پیشرفته تر است!

آنچه که مشکل، بلکه غیر ممکن می نمود، حق اقلیتهای مذهبی بود. می دانیم که در این دوران خونهای هر مرد غیرمسلمان را ۲۵ تومان و هر زن غیرمسلمان را نصف این مبلغ تعیین نموده بودند. این وضع اقلیتهای مذهبی «صاحب کتاب» بود، تا چه رسد به «بایبان» که بعنوان «فرقه ضالّه»، اصولاً از حق حیات برخوردار نبودند.

بحث در باره نیروهای شرکت کننده در انقلاب مشروطه را بدین دنبال می کنیم، که دیدیم رهبری دستگاه حکومت مذهبی نه تنها بی بهره از میل به پیشرفت طلبی و قانون خواهی، که خود سدّ عمده هر حرکتی در این سمت بود. اصولاً این قدرت ارتجاعی مسئول واقعی عقب ماندگی ایران و مانع اصلی همه کوششهایی بود که در طول نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه در جهت رفرم در دستگاه حکومت سیاسی و رشد نیروهای مترقی به عمل آمده بود.

نشان دادیم که «دوسید» نیز تنها به انگیزه قدرت طلبی به گیرودار مشروطه طلبی کشانده شدند. حال بمنظور تکمیل تصویر تاریخی از پایگاه حکومت مذهبی لازم است، ببینیم، آیا «دو سید» را باید دو عنصر جدا افتاده از این حکومت ارزیابی نمود و یا آنان به نمایندگی جناحی

---

(۲) فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطه، ص ۲۹۶.

تجددطلب از عمامه‌بسران به میدان آمدند؟

«تاریخ‌نگاران» در طیف «روحانیون متوسط و خرده‌پا»، قشری از عمامه‌بسران تجددطلب یافته‌اند، در حالیکه وجود چنین قشری در دستگاه مرتجع مذهبی با منطق تاریخی نمی‌خواند. پیش از این به «اطرافیان رشوه‌خوار و فاسد» بهبهانی اشاره کردیم. اما نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» بخش مهمی از کتابش را به یک «انجمن مخفی» از عمامه‌بسران در اطراف طباطبایی اختصاص داده است، که خود او و پسر ارشد طباطبایی در آن عضو بوده‌اند. وجود این انجمن و شرح مفصل مذاکرات آن در کتاب مذکور، بنوبه خود باعث بوجود آمدن این توهم شده است که دستکم «انگشت شماری» از عمامه‌بسران رده‌های پایین، در راه مشروطه طلبی بوده‌اند. نخست آنکه این انجمن، تنها محفل بحث و مذاکره بود و نه یک ستاد رهبری و سازماندهی. چنانکه خود ناظم‌الاسلام می‌نویسد:

«بعد از رفتن آقایان به قم) انجمن اول که فقط همشان مصروف ترویج معارف و علم و تشویق از مدارس و مکاتب بود، موقوف گردید.» (۳)

دیگر، انجمن مزبور پیش از آنکه بیانگر «تجدد طلبی» اعضایش باشد، نشانگر بحران عمیق و بن‌بست تاریخی موجود در آستانه انقلاب مشروطیت است، که حتی برخی عمامه‌بسران را به فکر چاره واداشته بود. اما اینان هدفشان «نجات اسلام» بود، نه مشروطیت. خود ناظم‌الاسلام انگیزه تشکیل انجمن را چنین بیان کرده است:

«اگر با اینحال بمانیم پنجسال دیگر این مملکت اسلامی بدست خارجه خواهد افتاد. پس مسأله حفظ بیضه اسلام ما را مکلف کرده است، بر حرکت. اگرچه حرکت مذبح هم باشد.» (۴)

با این وصف «نوآوری» انجمن مبنی بر مشارکت «اقلیتهای مذهبی» مضحکه‌ای بیش نبود! چنانچه در ماده چهارم این «اولین نظامنامه در ایران برای طالبین حریت» آمده است: «ماده چهارم- چون اشخاصیکه در این انجمن پذیرفته می‌شوند ادیان چهار مذهب همه به ظهور حضرت مهدی عجل‌الله فرجه در آخرالزمان قائلند. از این جهت این انجمن در تحت اسم مبارکه آنحضرت است و لذا اسم ریاست در این انجمن بر کسی گذارده نمی‌شود.» (۵)

سومین و مهمترین جنبه آنکه، بدرستی مذاکرات انجمن، نشانگر آنستکه اعضایش بطور غیرمستقیم تحت تأثیر تفکر بابی- بهائی قرار داشتند! خود ناظم‌الاسلام در کرمان شاگرد میرزا آقاخان کرمانی بود و معترف است که ده سال با یحیی دولت‌آبادی رئیس بابیان ایران مرآوده داشته است. همین تأثیر محدود و «غیرمستقیم» بابیان بر اعضای انجمن آنان را به جدایی از رهبری شیعه کشانده است:

«شیخ محمد فیلسوف شیرازی که از حاضرین بود، گفت، این شیخ فضل‌الله و شیخ

---

(۳) ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳-۱، ص ۴۹۵. (۴) همانجا، ص ۱۷۱. (۵) همانجا، ص ۲۱۰.



عبدالنبی و بعضی دیگر را که من می بینم اگر... خدا با آنها طرف شود و به خلاف ریاست آنها رفتار نماید، هرآینه او را تکفیر می نمایند.»! (۶)

همین جدایی از «ملاها»، انجمن را که با مطالعه «سیاحتنامه ابراهیم بیگ» آغاز می شود، چنان به احتیاط وامی دارد که نگارنده «تاریخ بیداری...» می نویسد:

«این جواب را هم نگارنده مهیا کرده بودیم، که اگر گرفتار شویم و یکی از ملاها بر ما ایراد وارد سازد که این کتاب از کتب ضاله است، چرا می خواندید، به او بگوییم ما برای اینکه ردی بر آن بنویسیم... آنرا می خواندیم.»! (۷)

خواننده دقیق متوجه است، چند نفر آخوند دورهم جمع شده اند و می خواهند «سیاحتنامه» ای را بخوانند، باید اول فکر جوابگویی به «ملاها» باشند!

اعضای «انجمن» هر چند که با مشاهده روند اضمحلالی ایران حاضر بودند به «حرکتی مذبح» دست زنند، اما چهارمیخ وابسته اسلام نیز بودند.

غلبه بر این تناقض ایجاب می کرد، به این توهم دامن زنند که اصولاً مدنیت اروپایی از اسلام ناشی شده است! توگویی اسلام که باعث عقب ماندگی مردم این سوی جهان گشته، هنگامی که به اروپا راه یافت، آنان را آقای دنیا کرد؟! چنین راه فراری نه تنها به «عمامه بصران متجدد» امکان می داد، ناتوانی خود از غلبه بر اسلام را پنهان سازند، بزودی نیز به مهمترین سلاح رهبری شیعه برای سرکوب هرآنچه که بویی از تمدن و انسانیت داشت، بدل گشت. این رهبری که تا چندی پیش در مقابل «اجانب» لرزه بر اندامش می افتاد، بیکباره به نخوتی چندش آور بمیدان آمد، که هرآنچه از «آدم» تا امروز اندیشیده شده، ریشه در اسلام دارد! چنانکه محور مذاکرات «انجمن» این بود که:

«بیا باید فکرتانرا منحصر به اجراء قانون اسلام کنید. اغلب آنچه دیگران دارند، از قانون اسلام اتخاذ و اقتباس نموده اند (از ما دزدیده و بر ما فروشند) پس باید کاری کرد که قانون اسلام در بین ما جاری گردد.» (۸)

توگویی تا آن زمان اکثریت مردم ایران به مذهب دیگری تعلق داشته اند و از این پس می بایست به قوانین اسلام زندگی کنند!

بدین ترتیب بطور جمع بست می توان گفت، «انجمن مخفی» عمامه بصران، با وجود انگیزه مثبت برخی اعضایش، در ماهیت با مشروطه طلبی بیگانه بود و وجودش دلیل کافی تاریخی برآنستکه تفکر مشروطه خواهی از هیچ جای دستگاه حکومت مذهبی سرچشمه نگرفته و نمی توانست بگیرد. آنچه که خود ناظم الاسلام در باره بازار گرم رشوه خواری در انتخاب مجلس اول می نویسد، نشان می دهد، که نه تنها به بهانی، بلکه طباطبایی و حتی اعضای همین انجمن نیز از رشوه خواری ابا نداشته اند:

«... حاجی معین بوشهری هم به بعضی اشخاص پول داد. از آن جمله به انجمن

(۶) همانجا، ص ۱۷۰. (۷) همانجا، ص ۱۶۵. (۸) همانجا، ص ۱۸۳.

مخفی ما هم چیزی داد، که جناب میرزا محمد صادق (طباطبایی) گرفته و میل فرمودند. عمده خرابی کار اهل ایران همین رشوه و پول است.»! (۹)

\* \* \*

نمی‌توان انتظار داشت که در باره نقش «بهایان» و «ازلیان» در انقلاب مشروطه، در کتب «رسمی» تاریخی نشانی بیابیم. با اینهمه در دو کتابی که مورد انتخاب است، اشاراتی یافت می‌شود. نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» می‌نویسد:

«در ایران رسم شده است هرگاه بخواهند کسی را مغلوب و از میدان بیرون کنند نسبت او را به بابیه می‌دهند. مثلاً امروز... اگر سلطان و یا علماء با مجلس بد شوند... آنوقت می‌گویند، این مجلس را بابیه برپا کردند. چنانچه در امر مدارس و مکاتب دیدیم. در اول تأسیس مدارس، مردم می‌گفتند این مدارس را بابیه تأسیس و تشکیل می‌دهند. بعد از آنکه... مدرسه... عمومیت پیدا کرد، آنوقت هرکس از مدرسه بد می‌گفت، او را بابی می‌دانستند. این است حال ما اهالی ایران که باین طور مدعی را از میدان بیرون می‌کنیم.» (۱۰)

کسروی «تهمت بابیگری» را یکی از دردسرهای آزادیخواهان قلمداد می‌کند. دلیل آنکه: «چون ایرانیان با بهائیان دشمنی سختی می‌نمودند، به هرکاری که بدگمان شدند، آنرا از بهائیان دانستند.» (۱۱)

او «تهمت بابیگری» به مشروطه‌طلبان را «نیرنگی» از سوی مخالفان می‌داند و نقل می‌کند: «در اینجا، در شهریور ماه یک نیرنگی از حاجی سید محمد یزدی به آشکار افتاد. این مرد که در نیرنگبازی و پلیدی کمتر مانندی داشت، بیش از دیگران با مشروطه دشمنی می‌نمود و هر زمان بکار دیگری برمی‌خاست. یکبار در تیر ماه گذشته، چنین نیرنگی اندیشیده بود که آگهی‌هایی با زلاتین از زبان مجاهدین قفقازی یا تبریزی بسازد. در این زمینه که «ما بهائی هستیم و این کوششها را برای آشکار کردن دین خود بکار می‌بریم، ایرانیان باید بهائی شوند و گرنه همگی کشته خواهند شد... نیز محمد علی میرزا (ولیعهد) کسی را با پول بنزد عبدالبهاء (عباس افندی) که هواداری از او می‌نمود بفرستد که «لوح»‌هایی بنامهای برخی از سران آزادی در تهران و تبریز نوشته از کوششهای آنان در راه پیشرفت بهائیگری سپاس گزارد و نوید فیروزی دهد. و این «لوح» در پستخانه گرفته شده چگونگی به مردم آگاهی داده شود» (۱۲)

در پی یافتن رابطه «بابیان» با دربار به اسناد رسمی تاریخی نظر بیافکنیم. یکی از این اسناد تلگرافی است که محمد علی شاه بلافاصله پس از بمباران مجلس (۱۸ جمادی الاول ۱۲۲۶) به علمای نجف نوشت و در آن سرکوب مجلسیان را توجیه نمود:

«... قانون اساسی را در حالتیکه پدر تاجدارم را رمق و قدرتی باقی نبود، قلم را در

---

(۹) همانجا، ص ۵۳۴. (۱۰) همانجا، ص ۵۴۹. (۱۱) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۶۰. (۱۲) همانجا، ص ۵۵۹.

دستش گزارده، بعد از آنهم از ساعتی که به تخت سلطنت جلوس کردم، تمام هم خود را در استقرار اساس مشروطیت مصروف (کردم)... تا مشروطیت دولت که آزادی ملت است قرار یافت و مستحکم شد. لیکن متأسفانه این (آزادی) را که از لوازم استقرار مشروطیت بود، جمعی مفسدین وسیله پیشرفت اغراض باطنیه... خود که منافعی اساس شرع مقدس اسلام بود، قرار داده... خلاصه وقتیکه در متمم قانون اساسی دیدند، مذهب رسمی اهالی ایران، مذهب مقدس جعفری... است و دیگر آزادی مذهب برای آنها غیر ممکن خواهد بود... انجمن بابیه تشکیل داده، گفتگوی آزادی (این) طایفه بمیان آوردند... دیدم نزدیک است در اساس شرع مقدس نبوی رخنه انداخته... حسب وظیفه شخصی لازم دانستم که پیش از این تحمل و سکوت را جایز ندانم...»

امضاء: محمد علیشاه قاجار (۱۳)

پس علت بتوپ بستن مجلس، اصولاً نه مخالفت با مشروطه و مشروطه‌طلبان، بلکه بخاطر سوءاستفاده «بابیان» از آزادی مشروطه بوده است! هر چند البته در قانون اساسی نیز به آنها آزادی داده نشده بود که هیچ، درست با تعیین «مذهب رسمی کشور» آزادی مذهب برای آنها «غیرممکن» گشته بود!

قدر مسلم آنستکه نه تنها در این سند، بلکه در هیچ سند دیگری اشاره‌ای به همکاری «بابیان» و یا دستکم پشتیبانی‌شان از محمدعلیشاه و دیگر «مخالفان مشروطه» نمی‌توان یافت. برعکس جواب علمای نجف به همین تلگراف محمدعلیشاه، حاکی از آنستکه هدف اصلی مشروطه مورد نظر «آقایان»، همانا قلع و قمع «بابیان» بوده است! با این تفاوت که این قلع و قمع جنبه قانونی پیدا کند و این «وظیفه» به گردن وزارت عدلیه باشد. جمله اصلی تلگراف مزبور نیز اینستکه:

«... دفع مفسد و قلع و قمع فرقه ضاله بابیه خذلهم الله تعالی بوزارت عدلیه ارجاع و بعد از ثبوت شرعاً بر وفق قوانین مشروطیت اسهل مایکون (سهل تر از تا بحال ن.) و موجب استحکام اتحاد دین و دولت بود.» (۱۴)

اسناد «دسته اول» از دوران انقلاب مشروطه منظره‌ای کاملاً متفاوت با «روایت رسمی تاریخ‌نگاران» بنمایش می‌گذارند. ظاهراً این انقلاب جنبه دیگری نیز بجز «حکومت قانون» و «برقراری مجلس نمایندگان» داشته است. حال ببینیم، آیا «بابیگری» اتهامی است که متوجه مشروطه خواهان بود و یا آنکه واقعاً باید «بابیان» را بعنوان یک نیروی اجتماعی در جناح مشروطه طلبی جستجو نمود؟ کسروی در این باره سرنخی بدست می‌دهد:

«آن دل‌بستگی که آزادیخواهان به کشور می‌نمودند و به دین و علما نمی‌نمودند، مایه رنجش اینان می‌گردید، و همین را دلیل بیدینی آزادیخواهان می‌شماردند. این

---

(۱۳) حیات یحیی، یحیی دولت‌آبادی، ج ۲، ص ۳۵۸. (۱۴) همانجا، ص ۳۶۶.

شگفت‌تر که نام بابی (بهائی) به روی آنان می‌گزارند.

در نگاه نخست پنداشته می‌شود که چون دشمنی سختی را که ایرانیان دربارهٔ بابیان (بهائیان) می‌داشتند می‌دانسته‌اند، برای برآغالیدن (شوراندن) مردم برآزادخواهان، این نام را به روی آنان می‌گزارده‌اند. لیکن ما می‌بینیم که در نامه‌هایی که به نزدیکان خود می‌نوشته‌اند نیز این نام را می‌برده‌اند. از اینجا پیداست که به راستی چنین پنداری در دل‌هاشان می‌بود. سید احمد طباطبایی (برادر طباطبایی ن) ... در نامه‌ای می‌گوید: «از مجلس شورای ملی هم بجز سختگیری بر مردم چیز دیگری ظاهر نشده، چیزیکه ظاهر شده، اینکه بایه و طبیعین قوت گرفته، طلوعی دارند که شاید مسلمین باید از آنها تقیه کنند... فعلاً در حیاط شاهی مقابل خانهٔ جناب آقای سید ریحان‌الله، زنها مجلس منعقد کردند. رئیس مجلس یکی خواهرگل و بلبل است... و یکی زن میرزا حسن رشدیة معروف و یکی بی بی نامی که هر سه از قرار مشهور محقق البایه هستند.» (۱۵)

طباطبایی در نامه‌ای دیگر می‌نویسد:

«... مجلسی که بایه و طبیعیه داخل در اجزاء و اعضای آن، بلکه در اجزاء رئیسۀ آن

مجلس باشند، بهتر از این نخواهد شد.» (۱۶)

این سخنان کسروی سئوالات چندی را مطرح می‌سازد. مگر آن نبود که جنبش مشروطه را «دو سید» پیشوایی می‌کردند و در نظامنامهٔ انتخابات، کسانی که به «فساد عقیده» معروف بودند، از انتخاب و انتخاب شدن ممنوع گشته بودند، چطور شد که در این میان «بابیان» قدرت گرفتند و تا هیأت رئیسۀ مجلس مشروطه نفوذ کردند؟ و تازه این نفوذ به حدی بود که «مسلمین باید از آنها تقیه کنند»!

کسروی خود به سناریوی «انحراف انقلاب مشروطه» دامن می‌زند:

«بسیاری از پیشگامان آزادی، معنی مشروطه را نمی‌دانستند و دلبستگی به آن نمی‌داشتند، مشروطه را جز به معنی «رواج شریعت» نمی‌گرفتند و نتیجهٔ آنرا جز گرمی بازار خودشان نمی‌شماردند، و اکنون که وارونهٔ آنرا می‌دیدند... به مردم چنین می‌گفتند: «آن مشروطه که ما می‌خواستیم این نیست. بابیها و طبیعیها داخل شدند و نمی‌گزارند.» (۱۷)

و از این نظر حق کاملاً با «علماء» بود. مگر نه آنکه «قوانین اسلام به عبودیت است، نه به آزادی» و «بنای قرآن بر اختلاف حقوق بنی نوع انسان است» (۱۸) پس این چه بساطی بود که «تمام اهالی ایران را در مقابل قانون برابر می‌خواست؟ حقیقت اینست که مشروطه‌خواهی در ذات خود دقیقاً مخالف «شریعت» بود و بدین لحاظ نیز ممکن نبود که از میان «علماء» برخاسته باشد. اینست که تنها یک سوی داوری متناقض تاریخ‌پژوهان، از جمله فریدون آدمیت، می‌تواند درست

---

(۱۵) تاریخ مشروطهٔ ایران، یاد شده، ص ۲۸۹. (۱۶) همانجا، ص ۲۹۰. (۱۷) همانجا، ص ۴۸۲. (۱۸) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۲۶۳.

باشد:

«علما با توجیه و تفسیرهای شرعی به صحت حکومت مشروطه رأی دادند. این خدمت عنصر روشن بین روحانی در حدّ خود به حرکت مشروطه خواهی قوت داد...!» (۱۹)

راست آنستکه:

«علما بس دلشاد بودند که مجلس ملی، آن «کفرخانه» ملاحظه را به توپ بستند.» (۲۰) و فتوا دادند که «المشروطه کفرو المشروطه طلب کافر، ماله مباح و دمه هدر» (فتوای سید علی سیستانی) (مشروطه کفر، مشروطه طلب کافر، مال او مباح و خونش به هدر است) (۲۱)

خط جبهه میان مشروطه طلبی و مشروطه ستیزی از جای دیگر می گذشت؛ نه از میان «روحانیت» و دربار. تمام کوشش «تاریخ نویسان» برای مخدوش کردن این خط، جز گرفتار آمدن در تناقضات آشکار، نتیجه دیگر نداشته است.

اگر در این تواریخ چهره مشروطه خواهان مخدوش شده، اینقدر هست که دشمنان بی چون و چرای مشروطه، طرف مقابل خود را بخوبی می شناختند. شیخ فضل الله نوری به نمایندگی پانصد عمامه بسری که در قم بست نشسته بودند، در مخالفت با مشروطه لویحی منتشر ساخت که در آنها از جمله آمده است:

«سالهاست که دو دسته اخیر از اینها در ایران پیدا شده و مثل شیطان مشغول وسوسه و راهزنی و فریبندگی عوام اَصْل من الانعام (مردم نادان تر از حیوانات) هستند. یکی فرقه بابیه است و دیگری فرقه طبیعیه. این دو فرقه لفظاً مختلف و لباً متفق هستند و مقصد صمیمی آنها نسبت به مملکت ایران دو امر عظیم است. یکی تغییر مذهب و دیگر تبدیل سلطنت.» (۲۲)

بالاخره کسانی را یافتیم که هم در ادعا و هم در عمل مشروطه خواهند. هم مخالف اسلامند، چون اسلام مخالف مشروطه است و هم خواستار مشروطه ای هستند که بدرستی در مخالفت با اسلام قرار دارد.

شیخ فضل الله خود به شناخت بیشتر آنان کمک می کند:

«... از بدو افتتاح این مجلس جماعت لاقید لایبالی لامذهب از کسانی که سابقاً معروف به بابی بودن بوده اند و کسانی که منکر شریعت و معتقد به طبیعت هستند، همه در حرکت آمده و به چرخ افتاده اند... دیگر روزنامه ها و شبنامه ها پیدا شد. اکثر مشتمل بر سبّ علماء اعلام و طعن در احکام اسلام و اینکه باید در این شریعت تصرفات کرد... از قبیل اباحه مسکرات و اشاعه فاحشه خانه ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان و صرف وجوه روضه خوانی و وجوه زیارات مشاهد

---

(۱۹) همانجا، ص ۲۲۷. (۲۰) همانجا، ص ۲۶۱. (۲۱) همانجا، ص ۲۵۹. (۲۲) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۴۲۱.

مقدسه در ایجاد کارخانجات و در تسویه طریق و شوارع و در احداث راههای آهن و در استجلاب صنایع فرنگ...» (۲۳)

اینکه شیخ فضل الله «مدرسه دوشیزگان» را با «فاحشه خانه» یکی می داند، همانقدر با منطق تاریخی سازگار است که مشروطه طلبان را کسانی قلمداد می کند که می خواهند پول «روضه خوانی و زیارت مشاهد مقدسه» را، یعنی آنچه تا بحال به جیب فراخ «علمای اعلام» می رفت، صرف ایجاد کارخانجات و راه سازی کنند!

براستی اسفناک است، که بجای آثار «تاریخ نگاران روشنگر» ایرانی، باید ویژگی های مشروطه طلبان و هویت آنها را در «لایحه» های شیخ فضل الله جستجو نمود!

«... دخالت و تصرفات این فرقه های فاسده مفسده بنگاشتن و ملحوظ داشتن چند فقره است... از جمله یک فصل از قانونهای خارجه ترجمه کرده اند، اینستکه مطبوعات مطلقاً آزاد است. این قانون با شریعت ما نمی سازد... پس چاپ کردن کتابهای ولتر فرانسوی که همه ناسزا به انبیاء علیهم السلام است و کتاب بیان سید علیمحمد باب شیرازی و نوشتجات میرزا حسینعلی تاکری (بهاء الله) و برادر و پسرهایش... در قانون قرآنی ممنوع و حرام است. لامذهبه می خواهند این در باز باشد تا این کارها بتوانند کرد.» (۲۴)

آشتی ناپذیری «مشروطه» و شریعت بحدی است که شیخ علی لاهیجی یکی از همراهان شیخ فضل الله، در مجلس وعظش، «امت» را وا می دارد، یکی از ایندو را انتخاب کند: یا مسلمان بماند و در جهل و فقر غوطه زند و یا بدنبال «آبادی مملکت و زیادتی ثروت رعیت» باشد:

«الحال از کثرت انس روزنامه ها ادراک و شعور شما تغییر کرده و رغبت به معاشرت فرنگیان و فرنگی مابان و طبیعیان و لامذهبان پیدا کرده اید و جلیس یهود و نصاری و مجوس و فرقه ضاله بابیه شده اید... به سخنان بیهوده و وعده های بی اثر چهار نفر دنیاپرست لامذهب مکار، که انتظار آبادی مملکت و زیادتی ثروت و آزادی رعیت را به شما می دهند فریب خورده اید... ای اهل اسلام، آیا رواست که مملکت، مملکت اسلام... چهار نفر لامذهب به خیال فاسد... قانون اجانب را در مملکت اسلام جاری نمایند و حال آنکه با وجود سی کرور مسلم، البته اختلاف و نزاع پیدا می شود و هرگز این امر عاقبت پیدا نخواهد کرد.» (۲۵)

آری، در مملکتی که «سی کرور (پانزده میلیون) مسلم» گوش به فرمان رهبری شیعه باشند، واقعاً نیز امید به آبادی و کوشش در راه آزادی، امید و کوششی واهی می بود.

\* \* \*

اینک که دریافتیم مشروطه خواهان را می توان در همه جای ایران، بجز در میان عمامه بصران جستجو نمود، این بررسی را دریافتن چهره و عملکرد مشروطه خواهان ادامه می دهیم. فریدون

---

(۲۳) همانجا، ص ۴۱۶. (۲۴) همانجا، ص ۴۲۲. (۲۵) همانجا، ص ۴۳۳.

آدمیت می نویسد:

«فلسفه سیاسی این نهضت را دموکراسی سیاسی می ساخت که از دو نسل پیش نشر و به تدریج گسترش یافته بود.» (۲۶)

دیدیم که دشمنان مشروطه، آنان را «بابی و طبعی» می دانستند. در مورد گروه دوم، یعنی «طبیعیون»، (به سبب آنکه اصولاً «گروهی متشکل» را در بر نمی گرفتند) بدست دادن یک بررسی اجتماعی مشکل است. بطور کلی می توان گفت این «گروه» در برگیرنده همه آنانی بود که در جبهه مخالفت با رهبری شیعیان قرار داشتند، اما «بابی» نیز نبودند. اینکه اینان را محدود به انگشت شماری از وابستگان «فرنگ دیده» دربار بشماریم، کم بها دادن به جبهه پیشرفت طلب در ایران آنروز است. درست است که این جبهه پس از دو سه قرن «شریعت پروری» صفت و قاجاریه به نهایت ضعف خود رسیده بود، اما دردکشی از مذهب انسان ستیز، تجربه همه اقشار ملت ایران بود و چیزی نبود که از خارج به آنان القا شود. اینقدر هست که برخی «بیداران» با نفوذ افکار اروپایی از موضع قوی تری نسبت به «مردم عادی» با مذهب مسلط درافتاده بودند. این نکته ایست بسیار مهم، زیرا که برخلاف ادعای موجود، تماس با «اروپا»، تأثیرات پر دامنه ای در زمینه فکری و اجتماعی نیافت. غلو در نقش رسوخ افکار غربی در میان آزادیخواهان ایرانی به این می انجامد، که مثلاً مانند فریدون آدمیت بگوییم:

«حرکت تغییر و تحول فکری و اجتماعی در ایران... فقط در برخورد با مدنیت جدید غربی بوجود آمد.» (۲۷)

این بدین معنی است که ملت ایران را عاجز از بوجود آوردن یک «تحول فکری و اجتماعی» بدانیم و در تحلیل نهایی همانست که طباطبایی و امثال او گفته اند، که این ملت «قابل مشروطیت و جمهوریت نمی باشد»!

بگذریم و سخن خود را محدود کنیم به بررسی مدارک مختصری که درباره «بایان» موجود است. دانستیم که بایان در همان آغاز دوران ناصرالدین شاه در اکثریت خود به بهاء الله پیوستند و خود را «بهائی» خواندند. اقلیت ناچیزی نیز پیروان «ازل» باقیمانده، به «ازلی» و یا «بیانی» مشهور گشتند. ناگفته نگذاریم که برخلاف ادعای کسروی «ملایان»، چنانچه از زبان شیخ فضل الله شنیدیم، بخوبی از تحولی که بایان پشت سرگزارده بودند، خبر داشتند، منتها لفظ «بابی» را چنان آلوده و به چنان حساسیتی در این زمینه دامن زده بودند که آسان تر بود، بهمه اینان «بابی» بگویند. کسروی که از نزدیک با بهائیان در تماس بود، می نویسد:

«این نیز هم می باید گفت که خواست اینان از «بابیه»، بهائیان بوده... دسته بیشتر اینان می بودند و کوشش را اینان می نمودند. ملایان همین را می گفتند. ولی چون از سرگذشت های اخیر ایشان آگاهی نمی داشتند، با همان نام پیشین، «بابیه» شان می نامیدند و آزادیخواهان را از دسته آنان می پنداشتند!» (۲۸)

---

(۲۶) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۲۶۹. (۲۷) همانجا، ص ۲۲۵. (۲۸) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۲۹۰.

بهایان به دلایلی که خواهد آمد از «شرکت فعال» در رویدادهای دوران مشروطه دوری جستند و بدین لحاظ نیز، اول به نقش ازلیان می‌پردازیم. چنانکه کسروی نیز تأکید می‌کند: «ازلیان در ایران کمتر می‌بودند و خود را سخت نهان می‌داشتند. زیرا در سایه این نهانی، از دست و زبان مردم ایمن می‌ماندند.»

برای آنکه «سوءتفاهم» کسروی را به خواننده منتقل نسازیم، ناچار بر تأکید این نکته‌ایم که او «مردم» را با «ملایان» یکی گرفته است. یکی دیگر از «شاهکارهای» کسروی آنستکه مسئولیت کشت و کشتار بهائیان را از گردن «علما» برداشته به ازلیان نسبت می‌دهد. او می‌نویسد: «... (ازلیان) آنگاه بهنگام فرصت به آسانی توانستند با دست ملایان مردم را به «بهایان» برآغلانند و از آنان کینه جویند. بسیاری از بهائی‌کشی‌ها در ایران، با کوشش اینان بوده.»!

«... در سال ۱۲۸۲ که در یزد و اسپهان به بهائی‌کشی انجامید، می‌توان آنرا یکی از نتیجه‌های این همچشمی دو دولت (خارجی) و دشمنی دو دسته با یکدیگر شمرد.» (۲۹)

کسروی به یک جمله، آب پاکی بردست «ملایان» ریخته، بهائی‌کشی را نتیجه اغوای ازلیان و «همچشمی دو دولت (خارجی)» قلمداد می‌کند. برای نشان دادن بی‌پایگی سخن کسروی به مدرک تاریخی نیاز نیست. این دو گروه از «دست و زبان روحانیت» چنان در اختفا بودند، که اگر هم می‌خواستند، نمی‌توانستند آسیبی بهم رسانند. واقعیت اینستکه میان این دو، در زمینه خط مشی و جانشینی باب اختلاف وجود داشت، اما به هیچ‌سند و منطق تاریخی نمی‌توان کشتار بهائیان را نتیجه «کینه‌جویی ازلیان» دانست. شاهد آنکه، چه در دوران پیش از انقلاب مشروطه و چه بلافاصله پس از آن عناصر فراوانی از ازلیان به بهائیان پیوستند، چنانکه از آن دوران به بعد بسختی می‌توان نشانی از آنان در ایران یافت. بعنوان نمونه عکس نیز، در میان سرشناسان انقلاب مشروطه، ملک‌المتکلمین را داریم که ابتدا بهائی بود و سپس به ازلیان پیوست تا بالاخره بعنوان یکی از سران مشروطه به قتل رسید.

سرنوشت ملک‌المتکلمین بطور نمادین بیانگر سرنوشت کل جریان ازلی است. بدین معنی که ازلیان بهره‌مند از روشنگری بایی و متأثر از افکار نوین بهائیان، به انگیزه تأثیرگذاری بر رویدادهای سیاسی-اجتماعی، کوشیدند تا خود را در میان عمامه‌بسران جا بزنند و یا حداقل «تهمت بایگری» را از روی خود بردارند. به دو هدف: یکی آنکه، بتوانند به فعالیت‌هایی دست زنند (از قبیل تأسیس مدرسه و غیره)، و هدف دیگر آنکه، بکوشند در سد رسوخ‌ناپذیر رهبری شیعه، که ایران را به بن‌بست کشانده بود، روزنه‌ای برای یک تحول سیاسی بگشایند. اینان با شناخت عمیقی که از ماهیت دو پایه حکومتی داشتند، رفرم‌طلبی را در پایه حکومت سیاسی می‌دیدند و بارها شاهد آن بودند که این رفرم‌طلبی به تهاجم رهبری شیعه پس زده شده بود. پس



کافی بنظر می‌رسید، یکی دو تن از «علمای اعظم» را به اهرم جاه‌طلبی و پول‌دوستی‌شان بفریبند، تا چرخ بگِل مانده ایران به حرکتی درآید!

بدین ترتیب ازلیان به ریاست یحیی دولت‌آبادی، با آنکه گروه کم‌شماری را تشکیل می‌دادند، درگیرودار انقلاب مشروطه به قدرت عمل حیرت‌آوری دست یافتند. پیش از این دیدیم که یحیی دولت‌آبادی، با آنکه به علت کوشش در راه ترویج مدارس مورد خشم «علما» بود، در جریان رساندن خواسته بست‌نشینان به شاه، میانجی شد و «ماده عدالتخانه» را در لیست گنجانید. پیش درآمد این «همکاری» آن بود که ازلیان، مسلک‌شان را پوشیده دارند. در مورد درجه پنهانکاری آنان همین کافیست، که ناظم‌الاسلام، نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» که خود به علت نزدیکی با دولت‌آبادی متهم به بایبگری بود، می‌نویسد:

«بنده نگارنده ده سال با این خانواده قدم و براسرار آنها پی بردم، چیزی

نفهمیدم!»!

و برای آنکه محکم‌کاری کرده باشد، ادامه می‌دهد:

«شأن او (دولت‌آبادی) اعظم از این است که نسبت داده شود به این طایفه ضالّه

بی‌علم و دانش.»! (۳۰)

با این حال، تعجبی ندارد که فریدون آدمیت، دولت‌آبادی را «در سلک ملّایان» بدانند و با

اشاره به خواسته‌های «آقایان» بنویسد:

«حتی میرزا یحیی دولت‌آبادی که خود در سلک ملّایان بود، از حدّ «بی‌فکری»

علما در تنظیم آن پیشنهاد متحیرگشت.»! (۳۱)

یقیناً آدمیت، کسانی مانند دولت‌آبادی را در «سلک ملّایان» دیده، که نوشته است:

«در صمیمی بودن برخی از روحانیون نسبت به نهضت آزادی، تردید نمی‌توان

داشت.»! (۳۲)

وگرنه منافع و خواسته‌های «آقایان» به هیچ تعبیری به «نهضت آزادی» نمی‌چسبید و کافیست

تا «بابی» بودن کارگردانان جنبش مشروطه‌خواهی در تاریخ ثبت شود تا دیگر در میان ملّایان

محض نمونه یک نفر را نیابیم که بتوان به او «تهمت مشروطه‌خواهی» زد!

دولت‌آبادی، در باره انگیزه‌اش برای ایفای این نقش می‌نویسد:

«نگارنده هم مانند بسیاری از رفقا در تاریکی نقصان تجربه تصور می‌نماییم،

بیداری ملّت، آزادی مملکت و بالجمله سعادت وطن، در پس پرده نازکی است

که چون آن پرده برطرف گشته مملکت دارای همه کس و هرکس دارای همه چیز

خواهد بود...» (۳۳)

در واقع نیز در میان ملّت ایران، طبقه‌ای از روشنفکران برآمده بود که چه از نظر کیفی و چه به

کمّیت، توانای دست زدن به بسیاری دگرگونیها را داشت. در بسیاری کشورهای دیگر نیز پس از

---

(۳۰) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۵۵۸. (۳۱) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۵۵. (۳۲) همانجا،

ص ۴۲۳. (۳۳) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۷۸.

آن به دست کسانی که بهیچوجه از این ایرانیان برتر نبودند، دگرگونیهای بزرگی رخ داد. اما روشنفکران ایرانی بنام «بابی» و «بهائی» در چنگال حاکمیت مذهبی گرفتار بودند و این به جناح مرتجع حاکمیت سیاسی نیز فرصت می داد، هرچه می خواهد بکند.

دولت آبادی این مکانیسم را چنین توصیف می کند:

«دولت ناصری... تدبیر بزرگی کرده و آن اینستکه ار هر سری صدای شکایتی برآید، او را به فساد عقیده نسبت داده به دستگیری روحانی نمایان به وعده ابدی اسکاتش می نمایند و می گویند بابی بود.» (۳۴)

به حساب دولت آبادی و یارانش، دریدن آن «پرده نازکی» که عقب ماندگی ایران را از پیشرفت جدا می کرد، کافی بود تا باین بیان این دستاویز را از دست دشمن گرفته، بتواند آزادانه در جهت پیشرفت کارها گام بردارند. اینکار در همان دوران ناصرالدینشاه آغاز و دولت آبادی که با «میرزا آقاخان کرمانی بطور خصوصی... مکاتبه دارد.» (۳۵) در این راه گام برمی داشت. باین انگشت شماری «انجمن مخفی» تشکیل داده بودند، که نباید آنها را با انجمن هایی که بعدها به تقلید از آنها بدست عمامه بسران تشکیل شد، اشتباه گرفت. این انجمن ها که چندتایی بیش نبودند، با عضوگیری از میان «منور الفکران»، چه اعضای سابق فراموشخانه و چه عناصر منفرد، پیگیرانه در پی برانگیختن انقلاب بودند. آنها تنها کانون هایی بودند، که می دانستند، چه می خواهند و بدین سبب نیز شدیداً مورد پیگرد قرار داشتند.

نگارنده تاریخ بیداری در باره یکی از آنها می نویسد:

« از انجمن های معتبر، انجمن اصفهان بود که بدو به اهتمام و مساعی جناب حاجی میرزا یحیی دولت آبادی منعقد و دایر گردید. و بعد از چند ماهی جناب آقا میرزا محمود به مدیری آن منتخب گردید که با شغل وکالت مجلس و عضویت در مجامع سری او را مجبور به قبول کردن مدیری آن کرده بودند... تا مدت سه چهار ماه آقا میرزا محمود در مجامع سری کار می کرد. با اینکه نهایت دقت را در کتمان و اختفاء داشتند... باز به محمد علی میرزا راپورت دادند. حکم بدستگیری و چوب زدن و تبعید او نمود.» (۳۶)

گفتیم که شمار ازلیها بسیار ناچیز بود و آنها تنها به درجه بالای سازماندهی و تدبیر می توانستند، بر جریانات اجتماعی تأثیر گذارند. در باره کمیّت آنها در تنها گزارشی که در دسترس داریم، آمده:

«... در آن اوقات بابیهای ازلی طغیانی کردند و در هر حزب داخل شدند و چون می دانستند که عنوان ازلی قابل توجه نمی شود، لهذا آنرا ترک کرده بدامن بیقیدی و ترویج بی دینی تشبث نمودند... یک یک ازلیهای طهران را که عده شان شاید به هفتاد برسد می شناسیم.» (۳۷)

---

(۳۴) همانجا، ص ۱۰۴. (۳۵) همانجا، ۱۲۴. (۳۶) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۳۳-۲۳۲. (۳۷) عبدالحسین آواره، الکواکب الدرّیه، ج ۲، ص ۱۸۹.

دربارهٔ چگونگی و میزان فعالیت ازلیان، خاطرات مفصل دولت‌آبادی بنام «حیات یحیی» بهترین منبع مطالعه است. نکتهٔ باریک آنکه او در تمام این کتاب دربارهٔ اینکه خودش نه تنها بابی بوده، بلکه پس از پدر به نیابت میرزا یحیی ازل، رهبری ازلیان در ایران را برعهده داشت، کلمه‌ای بمیان نمی‌آورد! تنها اینکه اینجا و آنجا اشاراتی می‌کند که دربارهٔ تصمیم‌گیرهای مهم، «در مجمع خصوصی مذاکره می‌نماییم و به مجامع دیگر اطلاع می‌دهیم.» (۳۸)

دربارهٔ پا در میانی برای رساندن خواسته‌های «آقایان بست‌نشین» به شاه می‌نویسد:

«برادر من صورت مطالب آقایان را... می‌آورد می‌بینم چند مطلب نوشته‌اند... دیدن مطالب آقایان، نگارنده را به حیرت فرو می‌برد. یکی بواسطهٔ بی‌فکری و کوتاه‌نظری ایشان و دیگر متحیر می‌مانم که به سفیر گفته‌ام مطالب آقایان نوعی است و همه در راه اصلاح حال عامه و صلاح ملک و ملت است. چگونه می‌شود این مطالب باو گفت و از او مساعدت خواست که بشاه برساند؟... در اینحال بخاطر نگارنده می‌رسد چه بهتر که این ورقه را عوض نموده یک مطلب نوعی هم در آن بگنجانم. از طرفی اندیشه می‌کنم مبدا آقایان پس از اطلاع انکارکنند و برای من خطرناک باشد... کاغذی از روی میز سفیر برداشته... مطلب هفتم را تغییر داده بصورت ذیل می‌نویسم: «قراردادی در اصلاح کلیهٔ امور با رعایت حقوق علما» و پیش خود خیال می‌کنم، این جمله مجمل است و لابد توضیح خواهند خواست آنوقت... هرچه باید گفته شود خواهد شد.» (۳۹)

محور فعالیت دولت‌آبادی که موقعیت بارزی را نصیبش ساخته بود، مربوط است به فعالیت خستگی‌ناپذیر او در جهت تأسیس مدارس. او بر این محور، در طول ده سال پیش از انقلاب، با همهٔ ترقی‌خواهان جامعه تماس برقرار نموده بود و اینک می‌توانست این روابط را در جریان انقلاب بکارگیرد. برای دولت‌آبادی روشن است:

«ملت‌ی که از صد نفریک تن باسواد ندارد، ملت‌ی که از معلومات عصر حاضر تهی دست است، ملت‌ی که خانهٔ خود را نمی‌شناسد، چه رسد به شناسایی دنیا... چگونه می‌تواند از تغییرات زمان و عزل و نصب این و آن استفادهٔ فوری نموده، خود را در جریان حیات بخش تمدن جدید عالم بیندازد. با اینکه اخلاق سران و سرورانش هم در دائرهٔ مهدبی سیر ننمایند.» (۴۰)

اینستکه می‌کوشد «کوتاه دستی ملت از معارف جدید» را جبران سازد. امیدش اینستکه:

«چند هزار طفل که روزها در مدرسه‌ها درس می‌خوانند، شبها در خانه‌های خود تحصیلات خویش را برای پدر و مادر و برادر و خواهر خود نقل کرده، رفته رفته می‌فهمند غیر از این ویرانهٔ بدبخت که نامش ایران است جاهای دیگر هم در دنیا هست که همه چیزشان از ایرانیان بیشتر و بهتر است... خصوصاً که روحانی نمایان

---

(۳۸) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۹. (۳۹) همانجا، ص ۲۳-۲۲. (۴۰) همانجا، ج ۱، ص ۱۷۷.

بیسواد، بی علم، بدعمل، پول دوست و شهوت پرست را... مشاهده می نمایند و بر سستی عقیده آنها افزوده می گردد.» (۴۱)

نظر او نسبت به رهبری مذهبی از هرگونه توهمی عاری است:

«قوة دّوم که در ایران حکمرانی می کند، قوه ناشی از رؤسای روحانی است.» (۴۲)  
«(روحانیون) دولتیان را بقوه عوام و عوام را بقوه و قدرت دولتیان از خود، میان خوف و رجا نگاه می دارند. هرکدام که به این مقام رسیدند، در حقیقت ذوالریاستین و دارای هر دو قوه گشته، از همراه مداخل نموده و مالک بزرگ می کردند.» (۴۳)  
و بالاخره پایگاه قدرت حکومت رهبری شیعه را در تضاد با دربار بخوبی شناخته است:  
«وزارت عدلیه کاملاً به محضرهای شرعی رؤسای روحانی مربوط است و احکام صادر شده از محضرهای آنها گرچه بدون ارجاع عدلیه باشد، مجری می گردد.» (۴۴)  
مشروطه خواهی را بر بنیانی درست می خواهد و خواستار آنستکه قدرت مردمی سرنوشته خلق را بدست گیرد:

«پیش از این مملکت ما دو سر داشت. یکی شاه و صدراعظم که سر دولت نامیده می شد و دیگر رؤسای روحانی که سر ملت خوانده می شدند. اکنون ملت دیده و زبان گشوده به آن دو سر می گوید... من هر دو را دور خواهم کرد و سر صالح بی دردمندی از خود خواهم رویانید.» (۴۵)

ماهیت ارتجاعی و ضد انقلابی رهبری شیعه را بتن حس کرده درباره «آقا نجفی»، حکومتگر مذهبی اصفهان پس از بتوپ بستن مجلس می نویسد:

«مجلس و مشروطه و انجمن ایالتی و بلدی و تمام آثار مشروطه را جدا جدا تکفیر کرده، پول دادن برای اصلاحات بلدی را حرام می شمارد در صورتی که همین شخص دو هفته پیش بطهران تلگراف کرده است، مخالفت با مشروطه مخالفت با امام زمان است و قشون دولت اگر با مشروطه خواهان بجنگد در حکم قشون یزید و ابن زیاد می باشند... می گوید اگر خونی در راه مشروطه باید ریخته شود، خون من است و راست می گوید. اگر مشروطه ما بحقیقت مشروطه بود... باید آقا نجفی و امثال او را... مجازات داده خون آنها را بریزند.» (۴۶)

شناخت دولت آبادی از اوضاع ایران و تحلیلی که از نیروهای اجتماعی و مرحله انقلاب بدست می دهد، پس از قریب یک قرن که سایه روشنهای آن دورانرا به خوبی می توان دید، از درستی و عمق بی نظیری برخوردار است. او (که پیش از تبعیدش از ایران پس از بمباران مجلس، به اروپا سفر نکرده بود!) نماینده آن نیروی آگاه و سازنده ایست که از بطن جامعه ایرانی برآمده، و می توانست راهبر ایران به سوی سازندگی و آبادی گردد برآمدن او و همفکرانش پس از نیم قرن که از کارزار روشنگرانه بایان می گذشت، نشان می داد که این جنبش علیرغم تهاجم وحشیانه

---

(۴۱) همانجا، ص ۳۳۸. (۴۲) همانجا، ص ۵۰. (۴۳) همانجا، ص ۵۱. (۴۴) همانجا. (۴۵) همانجا، ج ۲، ص ۱۲۲. (۴۶) همانجا، ص ۳۴۹.

ارتجاع مذهبی همچنان مولد نیروی پیشرو و انقلابی در جامعه ایران بود. تنها، با پوشاندن این نیروی مردمی در زیر آوار دروغهای بیشمارانه و تحریفات تاریخی ابلهانه است، که می‌توان ملت ایران را در آستانه قرن بیستم چنان عاجز و ناتوان نشان داد که می‌بایست تفکر نوین را از اروپا وارد کند.

آری، این نیرو در مقابل دویایه حکومت در ایران ضعیف‌تر از آن بود که بتواند «سر صالح بی‌دردسری از خود» ملت ایران برویاند. سخن بر سر «هفتاد نفر ازلی تهران» هم نیست، سخن از «توده بیدارانی» است که دیرتر از آن یاد خواهیم کرد و این هفتاد نفر در نبود و شاید به تعبیری به نیابت آنان عمل می‌کردند. سخن بر سر آنستکه میرزا آقاخان‌ها و دولت‌آبادی‌ها در ادامه راه بابیان و درست به سبب رهایی آن خشک مغزی شیعه‌گری به «سر آمدان روشنگر» و «تاریخ‌سازان» دوران خویش بدل گشتند. مردانی که اگر هم از مدنیت اروپایی مدد گرفتند، توانستند از آن خوشه‌چینی کرده، با میراث فرهنگی برآمده در این آب و خاک پیوندش زنند. زمانی که سوسیالیسم بمعنی مردم‌سالاری، تازه در اروپا در حال جوانه زدن بود. این بابیان ایرانی، در پی برافراختن سر مردم ایران بودند. و بالاخره سخن از آنستکه بدون دچار شدن به غروری بیجا، نبضان مداوم آن نیرویی را دریابیم که همواره به مدد کار و تفکر این مردم هیچگاه از تپیدن باز نمانده و علی‌رغم فشار وحشیانه و فلج‌کننده دشمنان این ملت به خودباختگی و تسلیم کامل منجر نگشته است.

برای لمس تاریخی فعالیت ازلیان در جریان انقلاب لازم است که از میان طیف رنگارنگ این نیروی اجتماعی به چهره‌هایی نظر افکنیم. یک طرف این طیف را کسانی تشکیل می‌دادند، که در دربار و دستگاه دیوان سالاری شرکت داشتند. اگر بابتی بودنشان محرز نیست، به هدایت مستقیم بابیان به میدان آمدند و با آنان در رابطه تنگاتنگ بودند. در این طیف کسانی مانند احتشام السلطنه را می‌بینیم که شاهزاده قاجار است و عضو مجلس وزرا و امرا. از همان ابتدا در ترویج مدارس و «انجمن معارف» قدم به قدم با دولت‌آبادی گام برمی‌دارد. عروج او به ریاست مجلس اول، از یک طرف طرح و تصویب متمم قانون اساسی را ممکن ساخت و از طرف دیگر شیخ فضل‌الله را برآن داشت که «لایحه بدهد»، بابیان به ریاست مجلس نفوذ کرده‌اند! فریدون آدمیت در باره او می‌نویسد:

«احتشام السلطنه برجسته‌ترین شخصیت سیاسی مجلس اول است. بدون تردید سهم او در تعالی مقام مجلس بیش از هرکس دیگری است.» (۴۷)

«(مجلس) با ریاست احتشام السلطنه از رهبری دانا و توانایی برخوردار بود.» (۴۸)

در مورد موضع سیاسی او گزارشی در دسترس است از همان مجلس وزرا و امرا:

«وزیر دربار (امیربهادر) می‌گوید: احتشام السلطنه، شما قجر هستی، حمایت شاه با شما است. نه اینکه خودت بگویی قدرت شاه را باید محدود کرد.»

---

(۴۷) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۳۶۳. (۴۸) فریدون آدمیت، فکر دمکراسی اجتماعی، ص ۲۵.

احتشام السلطنه جواب می دهد: بلی، من قجرم و حمایت شاه با من است. فرق من و شما اینستکه من می خواهم شاه امپراطور آلمان باشد، شما می خواهید او امیر بخارا بشود. حاجب الدوله... می گوید: احتشام السلطنه، شما می گوئید: دولت باید هرچه چهار نفر آخوند رشوه خوار می گویند را قبول کند؟ احتشام السلطنه: خیر، من می گویم، دولت باید کار خود را بسازد و این بنا را که روی خاکستر گذارده شده روی اساسی محکم بگذارد. چهار نفر آخوند هم اگر بهوای نفس، خواستند حرفی بزنند، قدرت داشته باشند از آنها جلوگیری کنند...» (۴۹)

آنچه که این «شاهزاده قاجار» در «مجلس کنکاش دربار» مطرح ساخت، بخوبی بیانگر میهن دوستی عمیق اوست. ناگفته نماند، که طرح چنین مطلبی برای او نیز بی خطر نبود، چنانکه پس از این مجلس، عین الدوله تبعیدش کرد:

«احتشام السلطنه مأمور سرحدات شد. به عبارت دیگر تبعید.» (۵۰)

این در زمانی است که «آقایان علما» به سودای قدرت در قم بست نشسته اند و خود نمی دانند که چه می خواهند. از طرف دیگر «بیداران تهران» به درباریان فشار می آورند که خواسته های ملت را جوابگو شوند «تا رشته کار از دستشان در نرود». مبتکر و موجد این موقعیت دولت آبادی است و هموست که این موضع را به احتشام السلطنه، دوست و همفکر خود القا نموده است. او می کوشد از بوجود آمدن سردرگمی موجود استفاده کند:

«غیر از معدودی که می دانند چه می کنند و مقصود چیست، دیگران نمی دانند چه خبر است. اسم مجلسی می شنوند، حرف مشروطه و قانون اساسی بگوششان می خورد، اما قانون یعنی چه، مجلس کدام است، مشروطه چیست، نمی دانند. کسبه تصور می کنند، مجلس برای نرخ ارزاق تشکیل می شود، درباریان جاهل تصور می کنند، مجلس شورای درباریست. روحانیون تصور می نمایند، مجلسی است برای رسیدگی به محاکمات و اجرای احکام شرعیه و هیچکدام از آنها که نمی دانند، حاضر هم نیستند از اهلش بپرسند...» (۵۱)

در چنین سردرگمی است، که آن «معدودی که می دانند چه می کنند» به میان آمده، درباریان را تحت فشار می گذارند. دولت آبادی در گزارش صحبتی که با علاءالدوله حاکم تهران در حضور مشیرالدوله (وزیر خارجه و سپس اولین صدراعظم دوران مشروطه) داشته است می نویسد:

«علاءالدوله می گوید، عقیده شما اینست دولت باید هرچه چهارتا آخوند می گویند بشنود. جواب می دهم خیر، بلکه می گویم، روزگار تغییر کرده است و این ملت، ملت سابق نیست... دولت هم ضعیف است در اینصورت صلاح اینستکه با ملت ملایمت کند و هر قدر از خواهشهای مشروع او که قابل قبول باشد، بپذیرد...»

---

(۴۹) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۵۳. (۵۰) مخبرالسلطنه هدایت، گزارش ایران، ص ۱۷۲. (۵۱) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۸۴.

علاءالدوله می‌گوید، پس مطلب چیست؟ می‌گویم: مطلب تأسیس عدالتخانه (است). جواب می‌دهد: این حرف را شما می‌زنید. آنها خودشان محلّ عدل و امنیت هستند. ما هر وقت بخواهیم دست به اینکار بزنیم همین اشخاص مانع خواهند بود. حالا خودشان عدالت خواه شده‌اند. می‌گویم: بلی، روزگار آنها را مجبور کرده است.» (۵۲)

بدین ترتیب تنها کوشش خستگی‌ناپذیر مردانی چون دولت‌آبادی بود که از کشاکش دائمی میان «روحانیت» و دربار بهره‌جست. از طرفی «دوسید» را به سودای مال و قدرت به بست‌نشینی واداشتند، و از طرف دیگر درباریان را به ترس از آنان، به برآوردن خواست مردم ترغیب می‌نمودند. آنها کوشیدند از دواهرمی که تا این زمان برای عقب‌نگاهدشتن ایران بکار رفته بود، یعنی قدرت‌طلبی و مال‌دوستی عمامه‌بسران و ترس درباریان از دست دادن قدرت، بهره‌جویند. در این زمینه شاهکار آنان را ناکفته نگذاریم:

پیش از این دیدیم که مظفرالدین‌شاه در برآوردن خواست «آقایان» بست‌نشین در قم، دستخطی مبنی بر فرمان تشکیل «مجلس اسلامی» صادر نمود. این دستخط که پس از ملاقات نمایندگان «آقایان» با عین‌الدوله صادر گشت. همه آنچه «بیداران ملت» برایش مبارزه نموده بودند، بریاد می‌داد و ایران را در آستانه اولین حکومت اسلامی قرار داده بود. کافی بود تا «دو سید» بست را شکسته، به تهران بیایند و کار از کار بگذرد. حساس‌تر از این، موقعیتی را نمی‌توان تصور نمود! بیداران تهران جلسه کردند:

«ملک‌المتکلمین به مأموریت از طرف «حوزه بیداران» به قم رفته، در نیمه شب طباطبایی را از خواب بیدار می‌کند و پانصد تومان به او داده، او را تطمیع می‌کند که دو روز دیگر معطل کنند تا از شاه دستخط بهتری بگیرند!» (۵۳)

چنانکه دیدیم، همین دو روز کافی بود تا دستخط دیگر و «بهتری»، کاملاً در مخالفت با «مجلس اسلامی» برای تشکیل «مجلس شورای ملی» صادر گردد و کار مشروطه‌خواهان قدم مهمی به پیش برده شود.

تنها کسانی می‌توانستند در آن لحظات تاریخی به چنین اقدامی دست زنند که نه تنها در ترقی‌خواهی ثابت قدم بودند، بلکه شناخت از نیروهای اجتماعی را با تدبیر عملی، در سطح بالایی تلفیق نموده باشند.

آری، تنها کسانی می‌توانستند به این موقعیت دست یافته باشند که پیش از این در کوره مبارزه‌ای بی‌امان و خون‌آلود با «روحانیت» آبدیده گشته باشند. ملک‌المتکلمین چنین کسی بود و وقیحانه‌تر از این دروغی نیست، که او را عمامه‌بسری که در راه مشروطه جان داد، قلمداد کرده‌اند. ملک‌المتکلمین و هم‌رزمش، جهانگیرخان صوراسرافیل اولین سران آزادیخواهی بودند که پس از بتوب بستن مجلس بطرز فجیعی بقتل رسیدند. او را در «سلک

---

(۵۲) همانجا، ص ۲۸. (۵۳) همانجا، ص ۳۱.

عمامه‌بسران» آوردن، بیش‌تری می‌طلبید تا بابک خرم‌دین را با خلیفهٔ مسلمین یکی  
گرفتن!

نگاهی به سه منبع کاملاً متفاوت نشان می‌دهد که کشته شدن او در راه مشروطه نقطهٔ پایان  
یک زندگی سراسر مبارزه و فداکاری برای ایران بوده است.

ناظم‌الاسلام درباره‌اش می‌نویسد:

«میرزا نصرالله بهشتی از «واعظین بزرگ و ناطقین سترگ» گاهی او را بابی و گاهی  
او را لامذهب می‌خواندند و پیوسته در فشار آقاجنقی (از «علمای اصفهان) بود...  
حتی آنکه از خانه و زندگی خود دست برداشت... باز راحت و آسوده نبود.» (۵۴)

نگارندهٔ «کواکب الدرّیه» می‌نویسد:

«ملک‌المتکلمین حاجی میرزا نصرالله بهشتی مدتی در اصفهان به اثبات امر بهائی  
مشغول بود و چون به طهران رفت دست به دست حضرات ازلی داد و بالاخره بر سر  
قضایای مشروطیت مقتول و یا شهید راه مشروطیت شد.» (۵۵)

و بالاخره در «وقایع الاتفاقیه» شرح یکی از فرازهای زندگی او را چنین می‌خوانیم:

«بالنسبه شورش و شلوغ در اصفهان از بابت حضرات بابی، در اینجا هم این مطلب  
سرایت کرده، جناب آقا میرزا ابراهیم مجتهد ورقه نوشته خطاب به مردم، که هرکس  
حضرات بابی را بدست بیاورد و بقتل رساند، ثواب عظیم دارد. مردم هم به هیجان  
آمده، نزدیک بود شورش بشود... بعد از آن شخصی واعظ که از اهل اصفهان بود و  
ملقب به ملک‌المتکلمین بود و چهار پنج ماه بود از اصفهان به شیراز آمده بود،  
وعظ می‌کرد و اغلب در بین وعظ خود، اظهار بابی بودن خود را می‌نمود. چند  
شب قبل مجلسی داشته و جماعتی از حضرات بابی را دور خود جمع کرده، نطق  
می‌کرد. جناب علاءالدوله مطلع شده همان شب دو نفر قزاق فرستادند، او را گرفته  
به کناره بردند بعد سوار فرستاده او را از کناره به آباده برده، که از آنجا حاکم آباده  
او را از خاک فارس اخراج کند.» (۵۶)

\* \* \*

بررسی زندگی و فعالیت تک تک «بایبان تهران» در زمینه‌سازی و کارگردانی رویدادهای  
مشروطه از چهارچوب این بررسی خارج است. مهم آنستکه نشان دادیم، بر زمینه فقر مادی و  
معنوی «امت» شیعه‌زده، تنها سرچشمهٔ سرشار از انرژی ترقی‌خواهی در ایران، از «بایت» نشأت  
می‌گرفت و جز این نیز نمی‌توانست باشد. هرچند که رهبری شیعیان کوشیده بود با تهاجمی  
بی‌امان این سرچشمه را در زیر آواری از دروغ و تهمت دفن کند، اما بدان موفق نشده، پس از  
نیم قرن اینجا و آنجا آب باریکی در جریان بود.  
این تأثیرگذاری به برافروختن استعدادهایی منجر می‌گشت که در سرمای استخوان سوز آن

---

(۵۴) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۲۲. (۵۵) الكواکب الدرّیه، یاد شده، ص ۱۸۰. (۵۶) وقایع  
الاتفاقیه- گزارشات خفیه نویسان انگلیس، به کوشش سعیدی سیرجانی، ص ۷۰۸.



دوران به جرقه‌ای زودگذر از میان می‌رفت. نمونه گروه اول «صور اسرافیل» است که در نوجوانی با افکار بابی آشنا گشت؛ چنانکه فریدون آدمیت نیز انکار نمی‌کند که:

«میرزا جهانگیرخان نویسنده صور اسرافیل با آثار میرزا آقاخان خوب آشنا بوده و از او متأثر است.» (۵۷)

«صور اسرافیل» مهمترین و معروفترین روزنامه دوران مشروطیت است و به یک کلام سخنگوی آزادیخواهان. ویی جهت نبود که اولین اقدام ارتجاع پس از بتوپ بستن مجلس، به قتل رساندن ملک المتکلمین و صور اسرافیل بود، که دومی در ۳۴ سالگی سر در راه آرمان پرستی میهن دوستانه خود گذارد. از میان بابیان تهران تنها به ذکر دو سه نام دیگر اکتفا می‌کنیم و آنهم تنها بدین لحاظ که «تاریخ نگاری رسمی» آنها را بیش‌رمانه «مشروطه خواهان عمامه‌بسر» قلمداد نموده است: سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی (پدر جمال‌زاده)، سلیمان‌خان میکده، مجد الاسلام کرمانی، معین العلماء اصفهانی و سلطان العلمای خراسانی «روح القدس».

در باره راه‌های پرپیچ و خمی که تفکر بابی می‌پیمود تا بر انگشت شماری از عمامه‌بسران تأثیر گذارد نیز نمونه‌ای بدست می‌دهیم: پیش از این سخن از «انجمن مخفی» عمامه‌بسران در حول و حوش طباطبایی به میان رفت. شناخت این انجمن و تأثیری که بر طباطبایی داشت، این مطلب را روشن می‌کند که گرچه او تنها به سودای قدرت و مال به ورطه مشروطه‌خواهی کشیده شد و در واقع در این راه فریب خورد، اما پیش شرط چنین فریب خوردنی دستکم آن بود که برای او کلمه آزادی، «کلمه قبیحه» نباشد.

مؤثرترین کانالی که بر طباطبایی تأثیر می‌گذارد، بیشک همان «انجمن مخفی» عمامه‌بسران بود، که پسر ارشدش عضوش و خود طباطبایی نیز تا حدی از آن حرف شنوی داشته است:

«یک شب در انجمن مذاکره شد که جناب حجت الاسلام آقای طباطبایی قدری با

مردم به تغییر و تشدد سلوک می‌کند باید در مقام اصلاح حال ایشان برآمد.» (۵۸)

یکی از گردانندگان «انجمن مخفی»، ناظم الاسلام کرمانی، نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان»

است. او معلم مدرسه‌ایست به ریاست پسر طباطبایی، که اعتراف دارد:

«من رئیس مدرسه بودم و همان حال در نزد ناظم الاسلام درس می‌خواندم.» (۵۹)

و خود ناظم الاسلام تحت تأثیر چه کسیست؟ میرزا آقاخان کرمانی، «که وی را بدیده استادی

می‌نگریست و سخنان هر استادی طبعاً در شاگرد اثر مخصوص دارد.» (۶۰)

و دیگر آنکه: «ده سال با خانواده دولت‌آبادی قدم زد.» (۶۱)

از چنین راه‌های پرپیچ و خمی بود که روشنگری بابی به دست دوم و سوم به گوش کسانی چون ناظم الاسلام کرمانی رسیده، فهم‌شان حداکثر بدانجا می‌رسید، که در «پیشانی شیخ فضل‌الله نورستگاری» نمی‌دیدند. بهمین سبب نیز هست که ناظم الاسلام با آنکه جریانات را از نزدیک دیده و به اسناد دست اول تاریخی دسترسی داشت، کتابی نوشته است که بقول

---

(۵۷) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۳۲۷. (۵۸) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۴۹۶. (۵۹) همانجا، مقدمه، ص بیست و نه. (۶۰) همانجا، ص بیست و هفت. (۶۱) همانجا، ص ۵۵۸. (۶۲) حیات یحیی، یاد شده، ص ۳۳۵.

دولت‌آبادی باید «تاریخ بدخواهی ایرانیان» (۶۲) نامیده شود!  
«جمع‌بندی» ناظم‌الاسلام از انقلاب مشروطه بخوبی میزان کژاندیشی‌اش را نشان می‌دهد که پیروزی مشروطه را شکست آن و شکست آنرا پیروزی قلمداد می‌کنند:  
«آنچه که مقصود از مشروطه بود حاصل نشد، بلکه برعکس نتیجه داد... رؤسای روحانی را خانه‌نشین، احکامشان را پشت‌گوش انداخته، صریح گفتند و نوشتند. تفکیک قوای روحانی از قوای جسمانی.» (۶۳)

ناظم‌الاسلام درست با حمله به هدف انقلاب مشروطه، یعنی «تفکیک قوای روحانی از قوای جسمانی» (جدایی دین و دولت) نشان می‌دهد، کوچکترین درکی از ماهیت انقلاب نداشته است. آنگاه که چنین کسانی قلم بدست گرفتند. تا «تاریخ بیداری ایرانیان» را بنویسند، تنها آب به آسیابی ریختند، که در آن انرژی معنوی و پیشرفت طلبی نسلهایی از ایرانیان نابود گشته است.

به بایبان بازگردیم. بیشک امید «بیداران تهران» این بود که در انتخاب مجلس شورای ملی «محک تجربه» بمیان آید و تنی چند از آنان که از هر نظر از عمامه بسران برتر بودند، به مجلس راه یابند. این امید با تصویب «نظامنامه انتخابات»، که صریحاً انتخاب «اشخاصی که معروف (!؟) به فساد عقیده هستند» (ماده سوم - خامساً (۶۴)) را ممنوع داشته بود، بریاد رفت. دولت‌آبادی در این باره می‌نویسد:

«نقطه نظر روحانیون اینست که از بایبهای ناصرالدینشاهی یعنی منورالافکاران ملت یعنی تجدد خواهان و بی‌اعتقادان به روحانی نمایان و به خرافات... کسی داخل مجلس نشود. زیرا دخول آنها را در مجلس برای ریاست خود مضرّ می‌دانند... و بالاخره هم جزو نظامنامه می‌شود.» (۶۵)

روشن است، مجلسی که بر چنین بنیانی تشکیل گردد، به مجلس نمایندگان ملت شباهتی ندارد و بیشتر مجلس روضه‌خوانی را می‌ماند. کسروی می‌نویسد:

«این نمایندگان گرفتار اندیشه‌های قلندرانه، و مغزهاشان آکنده از شعرهای صوفیان و خراباتیان و دیگران می‌بود... آنان شاینده نمایندگی در یک مجلس که می‌بایست رشته جنبش و شورش یک کشوری را بدست گیرد نمی‌بودند.» (۶۶)  
«چون نمایندگان ناآزموده، و آنگاه اندک بودند و در آن کاخ (بهارستان) میز و صندلی نمی‌بود، همه بروی زمین می‌نشستند و از نبودن سخن دیگر، به گفتگوی نان و ماست و گوشت تهران می‌پرداختند.» (۶۷)

کسروی چنین وانمود می‌کند که «ناآزمودگی» و «نداشتن میز و صندلی» فقر مجلس بود، در حالیکه برای اکثریت مجلس که عمامه‌بسران تشکیل می‌دادند، نشستن بر میز و صندلی از گناهان بود و آنها جز مجلس روضه‌خوانی چیز دیگری نمی‌خواستند.

---

(۶۳) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۹۴. (۶۴) همانجا، ص ۵۱۵. (۶۵) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۸۶. (۶۶) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۶۹. (۶۷) همانجا، ص ۱۷۰.

«نمایندگان روی فرش بطور نیم دایره می نشستند و رئیس مجلس بالای تالار می نشست.» (۶۸)

و این نه از کمبود میز و صندلی، که خواسته مؤکد آخوندها بود. بحث‌ها در این باره درگرفت و بالاخره حرف «ادیب التجار» به کرسی نشست که:

«پیغمبر به ستون تکیه می فرمودند. در موقع وعظ و به منبر تشریف می بردند. ما هم تأسی به آن حضرت می کنیم نه تقلید از خارجه.» (۶۹)  
اما مهمتر محتوای سخن مجلسیان بود که:

«یکی شعرهای خنک می خواند. دیگری که «اولیاء شاه شهید» را به خواب دیده بود، تعبیر خواب می کرد و مقداری نامربوط سرهم می کرد.» (۷۰)

آیا چنین مجلسی می توانست ثمره نیم قرن مبارزه آزادیخواهان باشد؟ در این مرحله بار دیگر تمام کوشش «بیداران» برای تبدیل «مجلس اسلامی» به «مجلس شورای ملی» در شرف ناکامی بود. شیخ فضل الله در جلسات مجلس، شرکت میکرد و می رفت که مجلس همان شود که قصد «آقایان» بود و بهبهانی اینک:

«از شرعیات و عرفیات هر دو فایده می برد: عدلیه اعظم را یک دکه اجرایی برای احکام خود تصور می نماید و توقع دارد نسخ و منسوخ احکام او را هر دو اجرا کنند، تا از هر دو راه استفاده کرده باشد.» (۷۱)

این «استفاده» به حدی است که شیخ فضل الله (!) به شکایت بر می آید که:

«رفیقمان (بهبهانی) اینکار را وسیله دخل قرار داده، در بردن مال مردم بی اعتدالی می نماید و هیچ قسم نمی شود از او جلوگیری کرد.»! (۷۲)

اینستکه «بیداران تهران» آخرین کوشش خود را بکار برده، حال که از انتخاب به مجلس محروم شده اند می کوشند، یکی دونفری را که به آنها نزدیک اند و ادار سازند. ابتکار عمل را در مجلس بدست گیرند. شخصیت بارز در این میان همان احتشام السلطنه است که به ریاست مجلس انتخاب و کار تدوین متمم قانون اساسی را به پیش برد.

آدمیت می نویسد: «با ریاست احتشام السلطنه مجلس تحرک تازه ای یافت.» (۷۳)

تازه از این مرحله است که مجلس با عقب راندن «آقایان» به پایگاه انقلاب بدل شده، گزارشگر انگلیسی، والتر اسمارت، گزارشی می دهد:

«اختلاف میان آزادیخواهان و حجج الاسلام به پیکار آشکار کشیده بود... طبقه روحانیون خوب آگاهند که مخالفانشان چه در سر دارند... اما به دامی افتاده اند که گریز از آن سهمناک بلکه نامیسر است.» (۷۴)

در جریان همین پیکار نیز متمم قانون اساسی تدوین می گردد که در آن مهمترین دست آورد انقلاب یعنی «متساوی الحقوق بودن اهالی مملکت در مقابل قانون» (اصل هشتم) به ثمر

---

(۶۸) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۳۷۲. (۶۹) همانجا. (۷۰) همانجا، ص ۳۷۵. (۷۱) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۲۲۰. (۷۲) همانجا، ص ۱۰۶. (۷۳) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۳۷۸. (۷۴) همانجا، ص ۴۲۰.

می‌رسد و مجلس شورای ملی برای مدت کوتاهی آن می‌شود که هدف آزادیخواهان ایران بود و باعث شگفتی و تحسین خارجی‌ان! همان والتر اسمارت می‌نویسد:

«از نظرگاه نظام پارلمانی، مجلس ملی ایران از اکثر پارلمانهای اروپا برتر است.» (۷۵)  
پیش از آنکه به سرنوشت اولین «مجلس ملی ایران» بپردازیم، به صف‌بندی انقلابیون و ضد انقلاب بازگردیم. دیدیم که پیروزیهای مرحله اول این انقلاب به ابتکار بایان بدست آمد و رهبران ضد انقلاب دشمنان خویش را بخوبی می‌شناختند. آنجا که طباطبایی می‌نویسد: «مجلسیکه بایه و طبیعیه در اجزاء رئیسه آن مجلس باشند.» منظورش احتشام السلطنه و یاراناش هستند و آنجا که شیخ فضل‌الله در باره «دوسید» می‌نویسد:

«از اول اینحرفها در میان نبود، معارضه در مطالب شخصی بود. آنها هم مقهور شدند. نمی‌دانم این مطالب از کجا به آنها القا شد که گرفتند و پیش افتادند.» (۷۶)  
سرنخی بدست می‌دهد تا «القاکنندگان این مطالب» را بشناسیم. دیدیم که «تهمت» بایگیری به مشروطه‌خواهان، نه تنها تهمتی بی‌اساس نبوده است، بلکه تنها همینان بودند که در مرحله اول، انقلاب را به پیش بردند. اگر در کتابهای تاریخ سخنی از ماهیت نیروی اجتماعی مشروطه‌خواه نیست، اینقدر هست که معدودی چون کسروی، اینجا و آنجا نسبت دادن یک انقلاب اجتماعی را به دو آخوند مخالف عقل تاریخی می‌یابند.

«خود روزنامه‌ها نیز دیدنیست. روزنامه که برای بیداری مردم و یاد دادن، چیزهای نادانسته بایستی بود، هرکس در آن دانسته‌های کهن خود را برشته نوشتن می‌کشد. این یکی از فلسفه سخن می‌راند... آن یکی از گفته‌های صوفیان دلیل می‌آورد و شعرهای مثنوی را می‌نویسد. آن دیگری از راه قرآن و حدیث در می‌آید و مشروطه را یک دستگاه اسلامی می‌گرداند.» (۷۷)

توده شیعه‌زده، گرفتار در دست رهبری مذهبی نمی‌توانست راهی به تفکر مشروطه بگشاید: «در بیشتر شهرها معنی مشروطه را نمی‌دانستند و از کارهاییکه انجمن می‌بایستی کرد، آگاه نمی‌بودند و این بود در می‌ماندند. در همه جا ملایان پیش افتاده... آنرا میدانی برای پیشرفت آرزوهای خود می‌پنداشتند. در هر شهری اگر هم یک یا چند تن می‌بودند که معنی مشروطه را می‌دانستند، به سخن آنان گوش نمی‌دادند.» (۷۸)  
حاجی میرزا حسن مراغه‌ای در باره انجمن مراغه می‌نویسد:

«نمی‌دانستند و نمی‌فهمیدند که مشروطه چیست. کتابچه قانون اساسی چون به مراغه آمد ابداً معنی فصول او را نفهمیدند و تعجب می‌کردند که اینهمه شورش در سر این فصول بیهوده بجه می‌ارزید. مردم توگویی چنین می‌دانستند که اعضاء انجمن با ایشان نماز جماعت خواهند گذارد و یا مسایل شرعی یاد خواهند داد.» (۷۹)

کسروی تنها کسی است که انگیزه «مشروطه‌خواهی» توده عوامه‌سیران را برملا ساخته است:

---

(۷۵) همانجا، ص ۳۸۱. (۷۶) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۰۶. (۷۷) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۲۷۴. (۷۸) همانجا، ص ۱۹۶. (۷۹) همانجا.

«اما پیشنهادها که این زمان با مشروطه‌خواهی همراهی می‌نمودند و تلگراف برای طلبیدن قانون اساسی به تهران می‌فرستادند، بیشتر ایشان معنی مشروطه را نمی‌فهمیدند و دل‌بستگی هم به آن نمی‌داشتند... همینکه رو آوردن مردم را بسوی خود می‌دیدند. بسیار شادمان می‌گردیدند و هرچه آنان می‌خواستند بکار می‌بستند. آن تلگرافها را آزادیخواهان می‌نوشتند و اینان بی‌آنکه معنی درست مشروطه و قانون اساسی را بدانند تنها بیاس آنکه در رده علما شمرده شوند، آنرا مهر می‌کردند.» (۸۰)

اما دیری نپایید که مرز انقلاب و ضد انقلاب مشخص گشته با بتوپ بستن مجلس مزدوران ارتجاع مذهبی یورش آغاز کردند:

«شنبه ۲۱ جمادی‌الاول تکان دیگری در شهر (تبریز) پدید آمد، زیرا پیشنهادها از هرکویی، هر یکی با پیروانی،... آهنگ اسلامیه کردند. اینان که از پیدایش مشروطه بازارهاشان از گرمی افتاده، دلهاشان پراز کینه می‌بود. اکنون فرصت کینه‌جویی بدست آورده، و خود دیدنی می‌بود که هر کدام چند تن عامی ناهمی را پشت سرانداخته، آن «نعلین»های پوست خریزه‌ای را بزمین می‌کشیدند و راه می‌پیمودند. بیشتری از آنانکه تاکنون با مشروطه راه می‌رفتند، نیز بریدند و به آنسورفتند... مشروطه‌خواهان را «بابی» خوانده، «فتوی» بکشتن ایشان دادند.» (۸۱)

\* \* \*

این پایان کار مجلس اول بود، و دیگر ناگفته پیداست که بتوپ بستن مجلس که مسئولیتش بگردن ارتجاع درباری گذارده شده نیز، در درجه اول به تشویق و با اتکا به ارتجاع مذهبی ممکن گشت و محمدعلی شاه بود که از رهبری شیعه فریب خورد و انگاشت خواهد توانست با بتوپ بستن مجلس چنان حکومت کند که پدراناش کرده بودند. او که ابتدا با مشروطه‌خواهی همراهی می‌نمود و متمم قانون اساسی به امضای اوست، با این فریب به استقبال سرنوشتی ننگین و خسران‌آور رفت.

پس از آنکه مرحله اول انقلاب بررسی شد، مراحل بعدی آن را به کوتاهی از نظر می‌گذرانیم و تنها بمنظور نشان دادن قانونمندی «دوگانگی» یاد شده، به محمد علی شاه قاجار و فراز و نشیب مجلس اول نیز اشاره‌ای می‌رود.

محمد علی شاه نیز- چه از نظر انسانی و چه به مقام سیاسی- از نوسان در میان دو قطب این دوگانگی مبرا نبود. از یک سو مذهب زدگی اش از پدراناش عمیق تر بود:

«محمدعلی شاه... اعتقاد به اشخاص رمال و فالگیر و جادوگر داشت... در روز عاشورا قمه و قداره بسر می‌زد... و در شب عاشورا، هزار و یک عدد شمع در اطاقش روشن می‌کرد. شمع چهار منبر را روشن می‌کرد... در روز عاشورا آنقدر خون از سر خود جاری می‌کرد که به حالت غشوه می‌افتاد. اما در شب چندان مسکرات و الکلیات می‌آشامید که مست و لایشر می‌شد.» (۸۲)

---

(۸۰) همانجا، ص ۳۰۹. (۸۱) همانجا، ص ۶۲۸. (۸۲) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۰۱.

از سوی دیگر از تمایل به افکار نوین و پیشرفت طلبی نیز بی بهره نبود. بعنوان ولیعهد تلگراف تبریک و پشتیبانی به قم روانه می کرد و حتی پس از به تخت نشستن به عضویت «مجمع آدمیت» درآمد:

«وقتی مشروطه در ایران اعلام شد فراماسونهای مکتب ملکمی باعتبار اینکه میرزا ملکم خان ناشر کلمه قانون بود... انجمن آدمیت تشکیل دادند... جاذبه این انجمن به جایی رسید که محمد علیشاه هم در آن اسم ثبت کرد و بجای پنج تومان حق عضویت هزار اشرفی بصندوق جمعیت التفات نمود.» (۸۳)

پیش از این تلگراف علما در تهدید او را، بعنوان نمونه فشاری که از این سو وارد می آمد از نظر گذراندیم. با این وجود (پس از آنکه «دوسید» تاج شاهی بر سرش گذاردند!) از همراهی با مجلس تازه تأسیس، ابا نمی نمود که هیچ، از تقویت اش نیز پشتیبانی می کرد. فریدون آدمیت می نویسد:

«تا نه ماه پس از داده شدن مشروطه، محمدعلی میرزا در کارشکنی پافشاری بسیار نشان نمی داد.» (۸۴)

و این دورانی است که در آن متمم قانون اساسی، که حاوی همه آن چیزهایی است که بعنوان دست آوردهای مشروطه بحساب می آیند، تهیه و تصویب شد. از این دیدگاه محمد علی شاه در واقع با امضای قانونی که قرار بود بر اساس آن «سلطنت» کند، از پدرش که هنگام مرگ فرامی را امضا کرده بود، مشروطه طلب تر بود و تنها فراهم آمدن ائتلافی گسترده میان «دربار» و «روحانیت» او را به سرکوب مشروطه خواهان اغوا نمود.

با نگاهی گذرا به فراز و نشیب مجلس اول این واقعیت را وامی رسمیم. پیش از این دیدیم، که با راه نیافتن بابیان «فاسدالعقیده» به مجلس، عمامه بسران اکثریت قاطع مجلسیان را تشکیل می دادند. با این وصف نیز تعجبی ندارد که:

«چهار ماه پس از تشکیل مجلس هنوز نظامنامه ندارد. هرکه هرچه می خواهد می گوید.» (۸۵)  
تا این زمان امضای «قانون اساسی» بدست مظفرالدین شاه قدمی در راه تحکیم اصول مشروطیت نبود. برعکس، با تعیین «شیعه اثنی عشری» بعنوان مذهب رسمی و قرار دادن مجلس زیر نظر «علمای اعظم»، قدمی واپس برداشته شده بود. اما جناح مترقی دربار که با صدارت مشیرالدوله نفسی یافته بود، رفته رفته بمیدان آمد و می کوشید، با تحت فشار قرار دادن محمد علی شاه قدم به قدم برای شکلی که مهیا گشته بود، محتوایی نیز فراهم آورد. این شاید در تاریخ جهان بی نظیر باشد، که «شاهزادگان، صاحب منصبان و اعیان» کشوری برای نیل به قدمی پیشرفت طلبانه دست به «اعتصاب» زنند:

«اواسط شعبان (۱۳۲۵) این سال انجمن شاهزادگان تشکیل شد. صاحب منصبان و اعیان نیز دعوت داشتند. عریضه بشاه نوشتند که اگر با مشروطیت موافقت نفرمایند، خدمت نخواهند

---

(۸۳) همانجا، ص ۲۰۲. (۸۴) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۲. (۸۵) همانجا.

کرد... مؤسسين اين انجمن احتشام السلطنه و علاءالدوله و اميراعظم بودند. (شاه) روز ۱۸ شعبان به مجلس رفتند و قسم خوردند.» (۸۶)

از اين پس نيز تا ماه‌ها بهترين روابط ميان شاه و مجلس برقرار بود. آدميت مي‌نويسد: «برخلاف تصور رايج سير روابط مجلس و سلطنت باز مي‌نمايد که مناسبات آنها هميشه خصمانه نبود. نه مجلس در موضع خصومت بود، نه شاه هميشه بر سر تعرض و ستيز.» (۸۷)

در اين دوره، نه تنها شاه «بر سر تعرض و ستيز» نبود، بلکه هرچه مجلس مي‌خواست مي‌داد و حتى بعضاً از آنچه که در قانون پيش بيني مي‌شد نيز فراتر مي‌رفت. مثلاً انتخاب صدر اعظم و وزرا در حدود اختيارات شاه بود، که از اين هم صرف‌نظر نمود. پس از آنکه هيأت منتخبي از سوي نمايندگان به اطلاع شاه رساند که،

«برای انتخاب وزارت بر همان طبقه عاليه... اقتضاء نفرمايند و نظر اختياري هم به طبقه تربيت‌يافتگان متأخر نفرمايند، شايد در ميان آنها مردمان کافي يافت شود.» شاه پذيرفت و گفت: «هرکس را شما لايقتري دانيد ذکر کنيد... خيلي هم مجد هستم که هيأتي باشند که با وضع امروزه همراه باشند.» (۸۸)

از اين جالب‌تر و آگاه‌تر «خزانه سلطنتي» بود: «از ديگر مصوبات مالي برچيدن خزانه سلطنتي و انتقال وجوه آن به خزانه عمومي ماليه بود... نخست محمدعلي شاه ايستادگي ورزيد... شاه گفت: «من از گرسنگي خواهم مرد.» جواب شنيد که: «نگران نباشيد، حقوق مقرر خواهد رسيد.» پس از بگومگو او پذيرفت و خزانه اندرون از طريق مجلس تحويل خزانه ماليه گرديد.» (۸۹)

بدين ترتيب تا پايان سال ۱۳۲۵ کار مجلس رو به اوج بود و انتخاب احتشام السلطنه به رياست، به مجلس تکانه‌اي تازه بخشيد. آدميت مي‌نويسد:

«احتشام السلطنه هفت ماهي رياست مجلس را به عهده داشت... در اين دوره مجلس به کاميابي‌هاي خيره‌کننده‌اي دست يافت... نظام پارلماني ترقی شگرف کرد، به حدی که اعجاب ناظران را برانگيخت. تدوين قانون اساسی... انجام گرفت و به امضاء رسيد. کاري که ساده و آسان نگذشت.» (۹۰)

پرسيدني است، چه شده بود، که مجلسي با آن ترکيب توانست به چنين «ترقی شگرفي» دست يابد؟ آنچه مسلم است در اين دوران، صرف‌نظر از کشاکشهاي مختصر، دربار و خود شخص شاه سدّ راه اين ترقی نبودند، برعکس همين موافقت شاه، به جناح مترقی دربار نيرود. مي‌داد، تا امر مشروطه را به پيش برد.

اشاره شد که ۵۱ اصل قانون اساسی قديمی در اين راه نبود و بدین لحاظ جناح مترقی مجلس رفته رفته مباني اصلي مشروطيت را مطرح ساخت. حدود اختيارات شاه و دولت، تفکيک قوای سه‌گانه و از همه مهمتر حقوق و وظائف شهروندی اين مباني را تشکيل می‌دادند.

---

(۸۶) گزارش ايران، ياد شده، ص ۱۹۹. (۸۷) ايدئولوژی...، ياد شده، ج ۲، ص ۳۶. (۸۸) همانجا، ص ۴۰. (۹۰) همانجا، ص ۱۸۷.

همین مطلب آخر مهمترین موضوع مورد کشاکش بود و عمامه‌بسران را به شدیدترین مقاومت وامی‌داشت. در همین مطلب تضاد آشتی ناپذیر اسلام با مدنیت جدید برملا گشته، مسأله «تساوی حق شهروندان در مقابل قانون» ضربه‌ای اساسی بر تسلط اسلام وارد می‌آورد:

«در سرماده تساوی ملل متنوعه در حدود با مُسلم، ششماه رختخوابها در صحن مجلس پهن شد.» (۹۱)

بالاخره چاره را در این جستند که بنویسند: اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود. (اصل هشتم)

«نخست درباره اصل هشتم که می‌گوید: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی خواهند بود» ایراد گرفته، گفتند: «مُسلم و کافر در دیه و حدود متساوی نتواند بود. اگر مسلمانی یک یهودی یا یک زرتشتی یا یک کافر دیگری را کشت او را بکیفر نتوان کشتن و باید «دیه» گرفت.» (۹۲)

کشتار دگراندیشان بنیان تسلط اسلام و شیعه‌گری در ایران بود. چگونه می‌توان انتظار داشت، که عمامه‌بسران براحتی از این اهرم قدرت‌یابی چشم ببوشند؟ مخالفت عمامه‌بسران درون مجلس با بست نشینی شیخ فضل‌الله و دیگر «علمای عظام» و انتشار لایحه‌های پی در پی در تهدید و تکفیر نیروی مترقی در مجلس به همین مطلب بنیانی توجه داشت. اما پشتیبانی مشروطه‌خواهان بیرون از مجلس نیز عمامه‌بسران را در تنگنا قرار می‌داد. «جبل‌المتین» نوشت:

«اگر بخواهیم حقوق مساوات را جاری نکنیم به محذورات بزرگ دچار می‌شویم. یکی از محذورات آنکه مجوس و یهود و ارمنی وقتی قیمت خون خود را معادل ۲۵ تومان کم یا زیاد در قانون ملاحظه نمایند، گمان نمی‌کنم تابعیت این ملت و این سلطنت و این قانون را برعهده بگیرد و دست تظلم به نمایندگان دول دیگر بلند نماید که چه تقصیر کرده‌ام خون من انسان بقدر یک حیوان پستتر شده...»

محذور دیگر اینکه ببینیم، آیا قانونیکه این اندازه دارای اختلاف باشد، در مجمع حقوق بشریت قبول می‌نمایند و افراد تبعه این چنین ملت در ممالک خارجه چه قیمت خواهد داشت...» (۹۳)

این تضاد آشتی ناپذیر روشن‌تر از آن بود که بتوان بر آن پوششی گذارد. مجلس به عرصه جدال دو گروه بدل می‌گردد:

«آقا سید عبدالله (بهبهانی)... برخاست و گفت: کار بجایی رسیده، که می‌گویند، حکم خدا را باید سوزاند.» (۹۴)

با ورود نمایندگان تبریز به مجلس، جناح مترقی رو به تهاجم می‌گذارد: «احشام السلطنه رئیس (مجلس) به سید عبدالله می‌گوید: تورشوه می‌گیری. مجلس سه دسته می‌شود: طرفدار رئیس ۶۰ نفر، طرفدار سید ۲۰ نفر، طرفدار تقی زاده ۲۵ نفر.» (۹۵)

---

(۹۱) گزارش ایران، یاد شده، ص ۱۸۸. (۹۲) تاریخ مشروطه ایران، یاد شده، ص ۳۱۵. (۹۳) همانجا، ص ۳۱۶. (۹۴) گزارش ایران، یاد شده، ص ۲۱۰. (۹۵) همانجا، ص ۲۰۸.



جالب است که این تغییر توازن قوا، در گزارش سفارت انگلیس به «روشن‌بینی علما» تعبیر می‌گردد:

«علمای بالنسبه روشن‌بین ضعف خود را تمیز داده، پی برده‌اند که پایان دوره سیادت و سروری ایشان نزدیک می‌شود.» اسپرینگ رایس به گری ۱۹۰۷ (۹۶) «روشن‌بینی علما» ی مجلس نشین از آن ناشی می‌شد که به بد دامی افتاده بودند. آنها با تشکیل مجلس و شرکت در آن به اقتدار دست یافته و مخالفتشان با آن می‌توانست این اقتدار را در مقابل بست‌نشینان قم درهم شکند. آدمیت می‌نویسد:

«نکته بسیار لطیف اینست که علما در کار قانون اساسی تسلیم نگشتند مگر برای حفظ مقام اجتماعی‌شان در افکار عام.» (۹۷)

و شاید «لطف» این تسلیم گشتن را، در «راه فرار» بهیچانی یافته است: «این ممالک خارجه قوانین صحیحی که دارند تمام از روی قرآن و قوانین شرع ما برداشته‌اند. کتبی که دارند بنیان آنها بر قوانین شرع ماست.» (۹۸)

بدین ترتیب «متساوی الحقوق بودن افراد مملکت» آن هسته مرکزی و محور اساسی بود، که کشاکش اصلی میان مشروطه‌طلبی و مشروطه‌ستیزی را تشکیل می‌داد و جبهه انقلاب و ضد انقلاب را از هم جدا می‌ساخت. خاصه آنکه محدود ساختن اختیارات حکومت و سلطنت با موضع آشتی‌جویانه دربار و شخص محمد علی شاه مشکل خاصی ایجاد نمی‌کرد.

با تصویب متمم قانون اساسی نیز رابطه مجلس و دربار به اوج خود رسید و فزونی اقتدار متقابل دربار و مجلس، ضد انقلاب بست‌نشین در قم را به انزوا کشاند:

«روابط سلطنت و مجلس از هر جهت نویدبخش بود. شاه در دستخط راجع به امضاء قانون مطبوعات (۲۴ محرم ۱۳۲۶ ق) به ریاست مجلس نوشت: «همینکه عمارت جدید پارلمان تمام شد، خودمان برای افتتاح آن حاضر شده... از خداوند مسئلت داریم، که ما و مجلس مقدس را در تمهید موجبات آسایش عامه اهالی مملکت و تمام رعایا و ملت مؤید فرماید.» (۹۹)

در این میان فاجعه‌ای باید نقطه عطف انقلاب مشروطه و آغاز سقوط مجلس اول تلقی گردد: «صبح روز بعد (۲۵ محرم) هیأتی از مجلسیان حضور شاه رسید. مجلس گرمی بود و نمایندگان از عنایت شاه به مجلس سپاسگزار بودند. اما بعد از ظهر همان روز که شاه عازم دوشان‌تپه بود، انفجار بمب شهر را تکان داد. به سوی اتومبیل شاه نارنجک انداختند. چند تن کشته شدند، اما او خود جان به سلامت برد.» (۱۰۰)

«شاه که جان بدر برد، در بازگشت به کاخ گلستان در حالیکه در آتش خشم می‌سوخت، (گفت): «... مجلس و وکلا توطئه کردند و مرا مطمئن ساختند تا بی‌ملاحظه به خیابان و بازار بیایم و مرا بکشند.» (۱۰۱)

این سوء قصد ضد انقلابی با از میان بردن اعتماد شاه به مجلس، بنیان مشروطه را بر باد داد.

---

(۹۶) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۴۲۲. (۹۷) همانجا، ص ۴۲۳. (۹۸) همانجا، ص ۴۱۲. (۹۹) همانجا، ج ۲، ص ۲۶۹. (۱۰۰) همانجا، ص ۲۷۰. (۱۰۱) همانجا، ص ۲۷۱.

آدمیت بدرستی می نویسد:

«هر پادشاه ترقیخواه و عاشق آزادی و حکومت مشروطه را هم که به جای محمد علی شاه بود، متنفر و عاصی و وادار به دشمنی و جنگ با مجلس و آن نوع مشروطه خواهی می نمود.» (۱۰۲)

در داوری تاریخی سوء قصد به شاه از سوی «تروریسم چپ»، ضدانقلابی ترین عمل ممکن بود:

«سوء قصد به شاه در زمان آشتی و تفاهم وقوع یافت. افراطیون آنگاه دست به خشونت بردند که نه تنها از جانب شاه رفتاری خلاف الزامات مشروطگی دیده نشد، بلکه میان مجلس و محمد علی شاه پیمان صلح برقرار بود. مناسباتشان هر روز گرمتر می شد و شاه تسلیم اراده مجلس بود.» (۱۰۳)

«حیدرخان و تروریستهای او... دور از فهم و واقع اندیشی، بجای اینکه در مشارکت مشروطه خواهان به تقویت نظام پارلمانی نوینباد برآید به تبلیغ قهر و خشونت (رفتار) کرد.» (۱۰۴) با اینهمه مشروطه طلبی محمد علی شاه قوی تر از آن بود که در این وهله بر مجلسیان شمشیر کشد. شاه به احتشام السلطنه که بدربار شتافته بود،

گفت: «بفرمایید چه کنم؟» او عرض کرد: این عمل سوء را به شکرانه سلامت عفو فرمایید.» (۱۰۵) «شاه پس از چند لحظه تأمل پذیرفت و گفت: «قبول دارم. دستور خواهم داد به همین ترتیب که گفتید به مجلس و دولت و عامه مردم اعلام نمایند.» (۱۰۶)

«سردی و سپس تیرگی» (۱۰۷) روابط شاه با مجلس زمانی آغاز شد که (برخلاف قرار) با آنکه هویت تروریستها روشن بود، از تحویل و حتی بازجویی از آنان طفره رفتند. احتشام السلطنه که خواستار محاکمه سوء قصد کنندگان بود، استعفا داد و نفوذ مشروطه طلبان رو به اضمحلال نهاد. احتشام السلطنه هنگام استعفا گفت:

«آقا سید عبدالله حقوق مردم را پایمال می کند و نمی گذارد امور در مجرای حقانیت جاری گردد.» (۱۰۸)

سوء قصد به جان شاه، به ضدانقلاب مذهبی نفسی تازه دمید و جلب و اغوای محمد شاه را در جهت مقابله با مجلس در برنامه کارش قرار داد. نکته مهم تاریخی در این میان آنکه آنچه بهبهانی، این «پیشوای مشروطه» می کرد، در رسیدن شاه بسوی ضد انقلاب شیخ فضل اللهی از نقش عمده ای برخوردار بود:

«بهبهانی به ظل السلطان (عموی شاه) پیغام می دهد که ۱۵۰ هزار تومان بدهد تا اسباب خلع محمد علی میرزا و نصب ویرا به سلطنت فراهم آورد.»! (۱۰۹)

برچین زمینه ای آیا جای تعجب و حتی سرزنش است که محمد علی شاه برای حفظ خود دست در دست ضد انقلاب به رهبری شیخ فضل الله گذارد؟ جالب آنکه شاه علیرغم شناخت

---

(۱۰۲) همانجا، ص ۳۱۴. (۱۰۳) همانجا، ص ۲۷۳. (۱۰۴) همانجا، ص ۲۷۰. (۱۰۵) همانجا، ص ۲۷۱. (۱۰۶) همانجا، ص ۲۷۲. (۱۰۷) همانجا، ص ۳۰۳. (۱۰۸) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۱۹۲. (۱۰۹) همانجا، ص ۱۷۸.

درستی که از شیخ فضل الله داشت، بدین ائتلاف نامیمون مجبور گردید!؟ چنانکه درباره شیخ فضل الله گفته بود:

«این شخص بهیچ چیز پایدار نیست و جز پول بهیچ کس و به هیچ چیز معتقد نیست.»!

(۱۱۰)

ضد انقلاب مذهبی بمنظور منزوی ساختن مجلسیان از هیچ ترفندی ابا نمی کرد. در رسالاتشان واژه «مشروطه» را به حساب آید با «میشرک» برابر کرده، و در باره مشروطه طلبان همان فتوایی را روا ساختند که در نیم قرن گذشته متوجه «بابیان» بود:

«قتلش واجب، زنش بائن، مالش منتقل می شود به مسلم، و کارش اجرت ندارد.» (۱۱۱)

در رأس این نیروی ضد انقلابی، شیخ فضل الله به اقتدار بی مانندی دست یافت:

«خود را شخص اول روحانیون ایران می داند... کلمه اش در شاه و درباریان نافذ،

حکمش مطاع و رأیش در نزد شاه متبع می باشد.» (۱۱۲)

برچنین زمینه ای نه این جای تعجب است که محمدعلی شاه رفته رفته به اغوای برانداختن مجلس افتاد و نه آنکه بعدها انقلابیون، شیخ فضل الله را بعنوان عامل اصلی و محرک ضد انقلاب بدار آویختند. در حالیکه به خلع محمدشاه از سلطنت اکتفا کردند!

گزارش دولت آبادی به بهترین وجهی چهره رهبران واقعی ضدانقلاب را نشان می دهد:

«محمد علی شاه... روزی شیخ فضل الله و مشیرالسلطنه و امیر بهادر را احضار کرده و

به آنها فحش می دهد و می گوید: «شما گفتید مجلس را بتوپ ببند، شما مرا وادار

داشتید... حالا بیایید جواب بدهید.» (۱۱۳)

\*\*\*

جمع بندی کنیم، اگر روایت «تاریخ نگاران» را باور کنیم، باید به این نتیجه برسیم که انقلاب مشروطه در مرحله اول انقلابی بود بدون نیروی انقلابی! از دستگاه رهبری شیعه، که بگذریم، در دربار یک جناح مترقی و رفرم طلب را داریم که هرچند نمودار ترقی خواهی پایگاه سیاسی حکومت در مقابله با دستگاه یکسره ارتجاعی مذهب است، اما به سبب ترس خوردگی از ارتجاع مذهبی و به علت ناپیگیری و آسان طلبی تنها در مراحل حاضر است بر موج رویدادهای انقلابی سوار شود. بهمین سبب نیز هرچند که خود نمی توانست موجد حرکت انقلابی شود، اما هنگامیکه «کار» بجایی رسید، حاضر به همکاری با انقلابیون بود. کسروی چون ماهیت این جناح را در نمی یابد، ناپیگیری آنان را دلیل محکومیت تاریخی شان می گیرد:

«... اینان مردان بنامی می بودند و برخی از ایشان از جهان آگاه و خود کسان کاردانی شمرده

می شدند. ما می پرسیم، آیا اینان را دل بکشور و توده می سوخت و هواخواه مشروطه می بودند؟...

اگر چنین است، پس چرا در آن کوششها... کمترین یاوری نشان دادند؟ اگر هوادار مشروطه

نمی بودند، پس چگونه، اکنون بدلخواه نمایندگی مجلس را پذیرفتند؟ پیداست که اینان را

(۱۱۰) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۲۰۱. (۱۱۱) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۶۳. (۱۱۲)

حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۳۵۶. (۱۱۳) همانجا، ص ۳۷۰. (۱۱۴) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۶۸.

خواستهای دیگری در دل می‌بوده، و یا جز در پی سودجویی نمی‌بوده‌اند.» (۱۱۴)

بدین ترتیب، پرسیدنی است، که آیا تنها همان شصت الی هفتاد بابی تهرانی را باید موتور انقلاب دانست؟ این سؤال از این نظر نیز مهم است، که انگشت‌شماری بایان خود به دروغ تاریخی دیگری انجامیده است. در بسیاری کتابهای عمده‌بسران، که بزودی دریافتند انقلاب مشروطه در صورت پیروزی بنیان حکومت‌شان را درهم خواهد پیچید، انقلاب را دست‌پرورده انگلیس قلمداد کردند و نزدیکی یحیی دولت‌آبادی به سفارت انگلیس و بالاخره پناه بردن او و یارانش از جمله دهخدا و تقی‌زاده به این سفارت و بالاخره بازکردن درهای سفارت بروی بست‌نشینان را دلیل بر کارگردانی انگلیس در انقلاب مشروطه گرفتند.

با پنهان ماندن نیروی مردمی انقلاب مشروطه، نه تنها برآمدن آن به تقویت غرور ملی ایرانی نیانجامید، که وسیله‌ای شد، تا با «خارجی» نشان دادنش، ضربه‌ای دیگر نیز بر اعتماد بنفیس ایرانی وارد آید. آری پور می‌نویسد:

«کسانی برآنند که مشروطه ایران یک متاع انگلیسی بود... این اشخاص با استدلال به اینکه در جامعه آنروزی ایران موجبات تاریخی به اندازه کافی برای وقوع چنین حادثه شگرفی وجود نداشت، می‌خواهند، سهم مردم ایران را در جنبش مشروطه‌خواهی ناچیز و سران انقلاب را آلت بی‌اراده‌ای در دست سیاستمداران انگلیس جلوه دهند.» (۱۱۵)

و کسروی خشم‌آلود می‌نویسد:

«در یک جنبشی که هزاران مردان ارجمند و پاک بکوشش برخاستند... بی‌خردانی از ناآگاهی این را یک پیش‌آمد بسیار کوچکی وانموده و چنین می‌گفتند: «چیزی بود دیگران پیش آورده بودند و خودشان هم برداشتند.» (۱۱۶)

اما چون این تاریخ‌نگاران نیز از بدست دادن ماهیت نیروی اجتماعی مشروطه‌طلب بازمانده‌اند، خود راهگشای دروغ‌پردازی‌هایی شده‌اند، که شاهد آن هستیم. از ناظم‌اسلام تا آریز پور و از کسروی تا آدمیت هر چند کوشیده‌اند، این انقلاب را برآمده از درون جامعه ایرانی و مستقل از نفوذ قدرتهای خارجی نشان دهند، چون از برنمودن محرک واقعی آن ظفره رفته‌اند، کوشششان عبث بوده است. مثلاً آنجا که آدمیت بدرستی می‌نویسد:

«در سنجش تاریخی بگوییم نه فقط حرکت مشروطه‌خواهی، همچون هر حرکت ملی دیگر، ذاتاً نمی‌توانست ساخته سیاسی دولت بیگانه‌ای باشد، بلکه متکی به قدرت اجنبی هم نبود.» (۱۱۷)

چون نمی‌تواند نشان دهد که «حرکت مشروطه‌خواهی» بر کدام قدرت اجتماعی متکی بود، «سنجش تاریخی» اش به روشنگری ماهیت امر منجر نمی‌گردد. او که بدرستی روحانیت را در صف ضد انقلاب می‌یابد و «دربار مستبد و فاسد» را نیز بر نمی‌تابد، هیچ نیروی دیگری را هم در میان «امت افسون‌زده» ایرانی، مشروطه‌طلب و واقعی نمی‌یابد. بدین بن بست است، که ناگزیر

---

(۱۱۵) یحیی آریز پور، از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۵. (۱۱۶) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵. (۱۱۷) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۸۹.

داوری درست و منطقی خود را نفی می‌کند!

نمونه دیگری بدست دهیم. باقر مؤمنی برعکس، مشروطه‌طلبی را از هر گوشه ایران در حال فوران می‌بیند. او که برای «جنبش مشروطیت از یک طرف جنبه بورژوازی، از طرفی جنبه توده‌ای و از طرف دیگر جنبه ملی» (۱۱۸) قایل است، نیروهای زیر را مشروطه‌طلب می‌یابد:

«طبقات متوسط و خرده‌پای شهری» (انقلابی‌ترین گروه اجتماعی) (۱۱۹)، «گروههای متوسط و خرده‌پای روحانیت» (به ضد استبداد مردانه می‌جنگند) (۱۲۰)، «سرمایه‌داری بزرگ تجاری» (آزادی‌طلب، ترقیخواه و ملی) (۱۲۱)، «شاهزادگان تحصیل کرده و فرنگ رفته» (که همه جا با شکل قرون وسطایی دربار مبارزه می‌کردند) (۱۲۲) و بالاخره «برخی از درباریان» (با گرایش به طرف مردم نهضت‌کننده) (۱۲۳) و حتی «اشرافیت» (در یک دوره تاریخی در متن ملت باقی می‌ماند)!! (۱۲۴)

پرسیدنی است، پس نیروی ضدانقلاب در این میان را کدامین نیرو تشکیل می‌داده است؟! و عبرت‌انگیز آنکه مؤمنی این سؤال را بی‌جواب نگذارده، یک «عنصر عقب‌مانده اجتماعی» (۱۲۵) در ایران آنروز یافته است، که همانا بهائیان‌اند!

آیا جای تعجب است که برپایه چنین «تحلیلی» هنگامیکه از مؤمنی پرسیدند، که علل شکست انقلاب مشروطه چه بود، (او که در «رساله» اش از «سرکوبی قطعی مشروطیت» (۱۲۶) یاد کرده) پاسخ گفت:

«بنظرم شاید بهتر باشد که سؤال را اینطور مطرح کنیم که مثلاً نقایص انقلاب مشروطیت و حدود عدم موفقیت‌هایش و یا حتی منطقی‌تر، خصوصیات جنبش مشروطه چه بوده، برای اینکه این جنبش بعنوان انقلاب بورژوازی کاملاً شکست نخورده است و بهترین دلیل آن هم اینکه... مناسبات اجتماعی امروز ایران جنبه بورژوازی دارد»!! (۱۲۷)

ظاهراً «منتقد مارکسیست» ما فراموش می‌کند که رسوخ «سرمایه‌داری» با برآمدن «مناسبات اجتماعی بورژوازی» از زمین تا آسمان تفاوت دارد و اگر جز این بود، عربستان سعودی می‌بایست یکی از پیشرفته‌ترین کشورها شمرده شود!

بگذریم، چنانکه خواننده متوجه است، در این بررسی آگاهانه به نقش عوامل خارجی در روند حرکت اجتماعی در ایران، کمتر اشاره‌ای می‌رود. بدو دلیل روشن. یکی آنکه کوشیده‌ایم این اصل علمی را بکار گیریم که روند تحول اجتماعی - سیاسی را در هر کشوری روابط درونی آن کشور تعیین می‌کنند و عوامل خارجی حداکثر می‌توانند نقش شتاب‌دهنده یا کندکننده داشته باشند. دلیل دوم آنکه این شگرد «روحانیت» مزدور انگلیس را برملا سازیم که درست بخاطر پوشاندن چهره ضد انقلابی اش، نقش روس و انگلیس را در ایران چنان عمده ساخت که نه تنها مردم، بلکه آزادیخواهان ایرانی را، همچون خرگوشی افسون‌زده در مقابل مار، به بی‌عملی کشاند.

---

(۱۱۸) باقر مؤمنی، ایران در آستانه انقلاب مشروطه و ادبیات مشروطه، ص ۶۴. (۱۱۹) همانجا، ص ۱۸. (۱۲۰) همانجا. (۱۲۱) همانجا، ص ۱۹. (۱۲۲) همانجا، ص ۵۵. (۱۲۳) همانجا. (۱۲۴) باقر مؤمنی، درد اهل قلم، ص ۹۸. (۱۲۵) ایران در آستانه...، یاد شده، ص ۱۷۳. (۱۲۶) همانجا، ص ۸۷. (۱۲۷) درد اهل قلم، یاد شده، ص ۹۲.

هیچ چیز از این آسانتر نیست که عامل همه عقب‌ماندگی‌ها و بدبختی‌ها را به گردن خارجی اندازیم دست بروی دست بگذاریم. از شناخت و مبارزه با نیروهای ارتجاعی در داخل مملکت طرفه رفته، از کوشیدن در راه تحوّل اجتماعی در عمق آن سرباز زده، «درست شدن همه چیز» را به آینده‌ای موكول سازیم که دست «امپریالیستها» از نفوذ در ایران کوتاه شده باشد. این آن کژ راهه‌ایست که آزادیخواهان ایرانی - زیر نفوذ رهبری شیعه - بدان رفتند و چه به ناآگاهی و چه از آسان طلبی به تبلور قشری ترقی‌خواه و نیرویی با اعتماد به نفس و مبارز با حاکمیت ارتجاع مذهبی قادر نگشتند.

نکته بسیار مهم در این مسأله آنستکه این «افشاگران» همواره فرض را بر این گرفته‌اند که کشورهای دیگر از نفوذ خود در ایران جز عقب‌نگاهداشتن و غارت هدفی نداشته‌اند. در حالیکه درست به انگیزه سودجویی، برای «کشورهای غارتگر» نیز بهتر بوده و هست که بجای غارت کشوری عقب‌مانده و ورشکسته باکشوری سر و کار داشته باشند که از سطح نسبی پیشرفت اقتصادی برخوردار باشد.

منطق حکم می‌کند که دریابیم، سیاست انگلیس در ایران دستکم دو جهت داشته است: یکی آنکه نفوذ سیاسی‌اش را حفظ نماید و دیگر آنکه در جهت تأمین منافع اقتصادی و تجاری خود گام بردارد. نفوذ سیاسی هنگامی حفظ می‌گشت که حکومت ایران عقب‌مانده و بی‌اراده باشد. از طرف دیگر اما منافع اقتصادی ایجاب می‌کرد، که کشور به حد اقلی از رشد اقتصادی دست یابد و امنیت حاکم گردد. این دو جهت متضاد را باید هسته مرکزی در سیاست انگلیس و علت چرخش سیاستش در جریان انقلاب مشروطه دانست. جالب آنستکه آزادیخواهان ایرانی نیز بر این تناقض آگاه بودند و کوشیده‌اند از آن استفاده ببرند. از جمله یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد.

«خارج‌ها هم غیر از منافع شخصی خود منظوری ندارند و البته در آبادی و امنیت مملکت بهتر می‌توانند از تجارت خود فایده ببرند.» (۱۲۸)

این تمام رمز و راز سیاست انگلیس و عامل چرخشی است که درهای سفارت را بروی بست‌نشینان باز کرد و علمای جیره‌خوار انگلیس در نجف را فرمان داد که برای مدتی «مشروطه‌خواه» شوند. این مطلب اخیر را فریدون آدمیت با دسترسی به مدارک وزارت خارجه انگلیس برملا ساخته است. از جمله در تلگرافی از وزیر خارجه انگلیس به هاردینگ (!) می‌خوانیم:

«در هیچ صورتی به شما اختیار نمی‌دهم که دولت ایران را تهدید کنید که نفوذ انگلستان در کربلا و نجف به منظور پیروزی جنبش علما بکار برده خواهد شد.» (۱۲۹)

این جمله پرمعنی از سه جهت درخور توجه است. اول آنکه بدون هیچ ابهامی روشن می‌سازد که در طول یک دوران طولانی، «نفوذ انگلستان در کربلا و نجف» بمنظور «تهدید» حکومت

---

(۱۲۸) حیات یحیی، یاد شده، ج ۲، ص ۴۳. (۱۲۹) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۸۷.

ایران مورد استفاده قرار گرفته بود. دیگر پرده از «مشروطه‌خواهی» علمای نجف و کربلا برداشته و این چیستان را می‌گشاید، که چطور بود، «علمای تهران» که درگیر «مبارزه مشروطه‌خواهی» بودند، نمی‌دانستند مشروطه چیست و «علمای نجف و کربلا» تلگرافها مبنی بر مشروطه‌طلبی به دربار می‌فرستادند. و بالاخره نشانگر اختلاف نظر میان وزارت امور خارجه و سفارت انگلیس است و بیانگر این واقعیت که سفیر آن کشور در بطن وقایع، از خطری که پیروزی انقلاب می‌توانست متوجه نفوذ انگلیس سازد، بی‌خبر بوده است.

بررسی هوشمندانه اسناد وزارت خارجه انگلیس و روس در رابطه با اوضاع ایران نشان خواهد داد که وابستگان دستگاه دیپلماسی این دو کشور، چه از نظر لیاقت سیاسی و چه از جهت تدبیر عملی بهیچوجه به تصور همه‌دان و همه‌توانی که از آنان ساخته‌اند، شباهتی نداشتند و پیچیدگی روندهای اجتماعی و سیاسی ایران همیشه برای آنان قابل درک بوده است. رمز موفقیت‌شان در پشتیبانی از بنیان ارتجاع سیاه ایران، یعنی حاکمیت مذهبی بوده است که خود به هزار حيله در جهت حفظ و گسترش حاکمیت خود می‌کوشید و پیروزی او، همواره پیروزی دیپلماسی انگلیس وانمود گشته است.

از همین لحاظ نیز چرخش نامنتظره‌ای که رویدادهای مشروطه (بوژه صدور فرمان تشکیل مجلس ملی) یافت، برای کارگزاران انگلیسی حیرت‌آور بود.

«کاردار انگلیس از فرمان شاه مبنی بر اعلام حکومت نمایندگی حیران ماند. در خیال او نمی‌گنجید. می‌نویسد: «در مملکتی در اوضاع کنونی ایران، تشکیل پارلمانی ملی به تصور نیاید. هرچند تردیدی نیست که مردم به نیروی خویش آگاهی یافته‌اند و مصمم گشته‌اند که خود را از شر ارباب ظلم برهانند.» (۱۳۰)

البته اینک، در پایان قرن که رهبران مبارزه با استعمار بارها ناتوانی دیپلماسی امپریالیستی را در مقابل جنبشهای ملی و مردمی عیان ساخته‌اند، چنین بررسی چندان مشکل نیست. اما در آغاز این قرن که هنوز «گانندی»ها و «مصدق»هایی ظهور ننموده بودند، شناخت عمیق دیپلماسی استعمارگران و کوشش برای استفاده از آن، کسانی مانند دولت‌آبادی را به مقام و منزلت تاریخی کم‌نظیری ارتقا می‌دهد.

به رابطه او با سفارت انگلیس بعنوان نمونه‌ای اشاره می‌کنیم. اسماعیل رائین، مبلغ عمده بصران، «افشا» کرده، که دولت‌آبادی چند سال پیش از مشروطیت به سفارت انگلیس مراجعه و نظر سفیر را درباره یک جنبش ضد دولتی جویا شد. در این زمان مظفرالدین‌شاه در سفر «فرنگ» بود و ولیعهد به نیابت او سلطنت می‌کرد. گویا سفیر نظرش منفی بوده، اظهار داشته است که جنبیدن در این زمان به ناتوانی نایب‌السلطنه تعبیر خواهد شد و باید دست نگهداشت تا خود شاه در ایران باشد.

اسماعیل رائین این نظرخواهی از سفارت را به وابستگی او تعبیر نموده، «نمی‌تواند» درک

---

(۱۳۰) همانجا، ص ۱۷۲.

کند، دولت‌آبادی بعنوان رهبر مبارزان ترقی خواه خواستار آن بوده است که ببیند نماینده دولت خارجی و با نفوذ، چه موضعی در مقابل یک جنبش اجتماعی در ایران پیش خواهد گرفت. این برای کسی چون او نه تنها ضرورتی بوده است، بلکه نشان از خرد و تدبیرش دارد و تنها جیره‌خوارانی بی‌شخصیت به قیاس با خود می‌توانند آنرا «وابستگی» قلمداد کنند.

رابطه دیگر دولت‌آبادی با سفارت انگلیس مربوط به ماجرای پناهنده شدن به این سفارت در روز بتوپ بستن مجلس است. او و یارانش از جمله دهخدا، که سرنوشتی مانند ملک المتکلمین و صوراسرافیل در انتظار خود می‌دیدند، با این پناهندگی آرزوی ملایان را نقش بر آب نمودند، سفارت را مجبور به مذاکره با شاه کردند و از اینراه جان سالم به تبعید بردند. اگر این عمل را همچون عمامه‌بسران برای اثبات وابستگی‌شان به انگلیس کافی بدانیم، دهخدا را نیز باید جزو این «وابستگان» به شمار آوریم. اگر مردم ایران «دولت‌آبادی»ها را نمی‌شناسند، «دهخدا»ها را که می‌شناسند! و اگر چنین کسان مزدوران خارجی بوده‌اند، پس دیگر بچه جرأت می‌توان از استقلال و آزادی برای ایران سخنی گفت؟ مگر نه آنکه سرزمینی چنین مزدور پرور را نمیتوان اصولاً لایق سرنوشت دیگری از آنچه داشته دانست؟! \*

\*\*\*

با بمیدان آمدن قدرت عظیم ارتجاع مذهبی و ائتلاف آن با جناح ارتجاعی دربار، امید به هرگونه پیشروی در امر مشروطه منتفی گشت. دیگر کافی بود تا روس و انگلیس نیز از این ائتلاف ضد انقلابی پشتیبانی کنند، تا روزی که مجلس را به توپ بستند. به نوشته گزارشگران ۶۰۰ نفر هم برای دفاع در میدان حاضر نباشند!

در مرحله بعدی، پس از سیزده ماهی که از بتوپ بستن مجلس می‌گذشت (استبداد صغیر)، یکبار دیگر نیروی مردمی از کانونی کاملاً متفاوت رخ نمود و مجاهدان تبریز دست به نبردی زدند که هرچند در شرایط مساعد خارجی (پیروزی انقلاب مشروطه در عثمانی و تشکیل مجلس دوما در روسیه) به پیروزی غیرمنتظره و درخشانی منجر گشت، اما یکبار دیگر قدرت عظیم ارتجاع، این پیروزی را رفته رفته بر باد داد. مرحله دوم انقلاب مشروطه مورد بررسی این مختصر نیست و در آن نیز بایان نقش مستقیمی بازی ننمودند. حداکثر آنکه، یکی دو تن از «حوزه بیداران» به «کمیته انقلاب» پیوستند.

در باره نقش کارگردانی بایان در مرحله اول انقلاب می‌توان گفت که در مجموع، «هجوم نامرئی»شان از حاشیه جامعه به مرکز تحولات سیاسی را باید یک «ریسک بزرگ» بحساب آورد. پس از موفقیت‌های اندک ولی مهمی که دولت‌آبادی و همکارانش در ترویج مدارس حاصل نموده بودند، بودن گوی پیروزی از میان دو قدرت حکومتی در لحظاتی، عملی نه آسان ولی ممکن بنظر می‌رسید، اما نتیجه مطلوب که به دست نیامد هیچ، شمار اندک بایان نیز ارتباط خود را از دست داده، بصورت عناصر منفرد در جریانات گوناگون به تحلیل رفتند. خود



دولت‌آبادی در باره این «ریسک» و بدفرجامی این کوشش در فضای اجتماعی-سیاسی منجمد و شیعه‌زده آن روزگار می‌نویسد:

«آزادبخواهان تصور می‌کنند، بهوش آمدن چند تن در میان یک ملت خواب، می‌تواند بزودی تأثیر بیداری خود را در تمام ملت هویدا سازد. غافل از آنکه در زمستان، هوای یک حجره را می‌توان گرم کرد، بی‌آنکه در تغییر هوای دشت و هامون اثری داشته باشد.» (۱۳۱)

پیش از این ماهیت «انجمن‌ها» و «روزنامه‌ها» را وارسی‌دیم و دیدیم که نمی‌توانستند در تدارک و پیشبرد انقلاب مشروطه، آن مهمی را که تاریخ‌نگاران قایل شده‌اند، داشته باشند. اینک با توجه به نقش تعیین‌کننده یحیی دولت‌آبادی و یارانش در گسترش و تحکیم مدارس، اشاره‌ای داریم به این «نهاد انقلابی» و نقشی که در تدارک انقلاب بازی نمود. از آن‌رو که «مدرسه» در مقابل ۳۰۰ مکتبی که در سراسر ایران در خدمت نفوذ شیعه‌گری قرار داشت، (۱۳۲) می‌توانست به قدمی بنیادی در جهت درهم شکستن تسلط انحصاری رهبری شیعه و اشاعه افکار نوین منجر گردد. بدین لحاظ نیز تأسیس مدارس در مقایسه با «انجمن‌ها» و «روزنامه‌ها» بیشترین ستایش تاریخ‌نگاران را متوجه خود ساخته است.

«در میان مردمی که عشق وطن در سر و شور ترقی مملکت در دل داشتند، عاقلتر از همه کسانی بودند که در توسعه فرهنگ و ایجاد مدارس می‌کوشیدند.» (۱۳۳)

ستایش از مدارس در مواردی بدان جا رسیده، که تأسیس‌شان را دلیل کافی برای ماهیت انقلاب مشروطه تلقی نموده‌اند:

«شور و شوق مردم در تأسیس مدارس جدید به حدی بوده که اکنون مطالعه آن مایه شگفتی می‌گردد... آنهایی که معتقدند نقش انقلاب مشروطیت در خارج از مرزهای ایران و بدست دیگران طرح شده از این سوزها و شوقها بیخبرند.» (۱۳۴)

کسروی با توجه به دشمنی ملایان با مدارس و همچنین مخالفت صدراعظم اتابک، خود «مردم» را پدیدآورنده مدارس می‌یابد:

«اینها همه پدیدآورده خود مردم بوده... و دولت را پایی در میان نبوده... انبوهی از مردم زیان بیسوادی را دریافته و از آنسوی جدایی را که میانه دبستان و مکتب می‌بود می‌دیدند و این بود با دلخواه و آرزو به آن می‌آوردند... بسیار رخ می‌داد که در رفت (خرج) یکساله یک دبستان را مردم در همان جشن پایان سال می‌دادند.» (۱۳۵)

واقعاً نیز پس از حملات اولیه ملایان به «مدرسه رشديه»، گسترشی که مدارس از دوران صدارت امین‌الدوله (۱۳۱۴ ق) تا انقلاب مشروطه یافتند، (پس از چهار سال ۱۷ مدرسه و پس از دهسال شمارشان به ۳۶ رسید)، می‌بایست، این نهاد نوین را نهادی واقعاً «مشروطه‌ساز» یا بیم و کوشش «بایان تهران» به پیشوایی یحیی دولت‌آبادی را در تشکیل مدارس و انجمن معارف نشان دهیم، تا نقش تعیین‌کننده‌شان در تدارک انقلاب نیز روشن گردد.

---

(۱۳۱) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۷۷. (۱۳۲) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۳۸۶. (۱۳۳) دکتر محمد اسماعیل رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، ص ۴۴. (۱۳۴) همانجا، ص ۴۶. (۱۳۵) تاریخ مشروطه، یاد شده، کسروی، ص ۳۸.

با اینهمه یک سؤال تاریخی بجا می‌ماند و آن اینکه، آیا قابل تصور است که رهبری شیعه با اقتدار و خشونت شناخته شده‌اش، بدین سادگی‌ها به چنین عقب‌نشینی عظیمی تن داده باشد؟ از سوی دیگر، اگر ماهیت واقعی مدارس چنین امیدبخش بود، که در کتابهای تاریخ بازتاب یافته، چرا گسترش بازهم بیشتر آنها در دورانهای بعد به برآمدن «طبقه» ای از روشنفکران و آگاهان در جامعه ایرانی نیانجامید؟

عمیق‌تر بنگریم. ناظم‌الاسلام که هم ملایان را مخالف مدرسه می‌یابد و هم اتابک صدراعظم را، اشاره‌ای دارد به اینکه اصولاً تأسیس مدارس امری محال بوده است: «در ابتدای افتتاح مدارس، بعضی از مغرضین به عوام الناس مشتبه کرده بودند، که مباشرین مکاتب و اجزاء مدارس کافر و نجس‌اند و به مردم گفته بودند که این مدارس اطفال مسلمانان را بیدین و خارج از مذهب می‌کند. نزدیک بود که رشته مکاتب از هم گسیخته گردد.» (۱۳۶)

واقعاً نیز در حالیکه هر دو پایگاه قدرت اجتماعی و سیاسی با ایجاد مدارس مخالف بودند، توفیق بدان را باید امری غیرممکن دانست. اینک ببینیم چگونه این «غیرممکن»، ممکن شد. ناظم‌الاسلام می‌نویسد:

«در آتموقع یعنی سالهای اول سلطنت مظفرالدین شاه، مستبدین بی‌نهایت مخالف با مدارس و دروس جدید بودند و اهل منبر را وادار می‌کردند تا تبلیغات عجیب و غریب علیه علوم جدید بکنند. این موضوع در ۱۳۱۷ قمری هجری در شاه عبدالعظیم در حضور... سید محمد طباطبایی طرح شد و گفته شد که علاج چیست که مستبدین و مخالفین اصلاحات تا این حدود نتوانند مردمان را از معارف جدید معرض کنند. در آن جلسه... پیشنهاد کردند که علاج اینستکه از طرف مجتهدین خاصه شخص آقای طباطبایی اقدام بتأسیس مدرسه بشود.» (۱۳۷)

خواننده دقیق متوجه است که این پس از سقوط امین‌الدوله و عروج دوباره امین‌السلطان (اتابک) است. ناظم‌الاسلام «سه قوه» را موجب نجات مدارس می‌یابد:

«سه قوه در مقابل امین‌السلطان ایستادگی نمود یکی قوه روحانی آقای طباطبایی، دیگر فطانت و زیرکی حاج میرزا یحیی دولت‌آبادی، سیم اشاعه و تکثیر مدارس. و الا مؤسسين مدارس نزدیک بود مضمحل و معدوم شوند.» (۱۳۸)

می‌توان تصور نمود که از این «سه قوه»، نه اینکه یکی دو مدرسه گشایش یافته بود، امری بازگشت‌ناپذیر بود و نه دفاع دولت‌آبادی باعث نجاتشان. بلکه «قوای روحانی آقای طباطبایی» بود که مدارس را حفظ نمود!

اما واقعاً قابل تصور است که عمامه‌بسی چون طباطبایی، نجات بخش مدارس باشد؟ انگیزه او پاسخگوی این سؤال است. از سالهایی سخن می‌رود که اتابک در ائتلاف با بهبهانی، صدراعظم است و مخالفتش با مدارس نیز ریشه در همین ائتلاف دارد. از سوی دیگر طباطبایی دشمن اتابک و رقیب بهبهانی است و هر قدمی در راهی که مورد مخالفت آنهاست، می‌تواند

---

(۱۳۶) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۶۴. (۱۳۷) همانجا، ص «بیست و هشت». (۱۳۸) همانجا، ص ۱۷۳.

ضربه بردشمن بشمار آید!

بدین ترتیب کشاکش میان دو حکومتگر مذهبی (بهبهانی و طباطبایی) روزنه‌ای گشود، که «فطانت و زیرکی» دولت‌آبادی موفق گشته، از حملات به مدرسه‌ها کاسته شد. بی‌شک این پیروزی و بهره‌برداری از این کشاکشها تجربه‌ای بود، که برپایه آن دولت‌آبادی را به بهره‌برداری از چنین کشاکشهایی در انقلاب مشروطه واداشت. اما همانطور که کوشش‌اش در جریان انقلاب جز نتیجه‌ای زودگذر و سطحی بیار نیاورد، در مورد مدارس نیز این «بهره‌وری» به نتیجه‌ای مسخ شده، منجر گشت.

واقعاً نیز اگر مدارس چنان بودند که باید، طباطبایی نیز حتی به انگیزه قدرت‌طلبی به پشتیبانی‌شان رضا نمی‌داد.

در این باره گفتنی است که پس از شکست دولت‌آبادی در تأسیس مدارس، - بدان صورت که آرزو داشت. مجبور گشت، آنها را چنان شکل و ماهیتی دهد، که نه تنها در مخالفت با مکتب‌خانه‌ها نباشند، که خود وسیله «نفوذ شرع انور» گردند! «ابتکاری» که بنظرش رسید، این بود که مدرسه‌ای باز کند، که در آن جمعی از «سادات» را بطور مجانی و با دادن خرج خوراکشان گرد آورد! خودش می‌نویسد:

«بدیهی است تأسیس چنین مؤسسه خیری می‌تواند بسیاری از حمله‌های روحانی نمایان را دفع نموده پشت و پناهی برای استحکام اساس معارف جدید بوده باشد و با وجود علاقه‌ای که مردم نسبت به خاندان رسالت دارند اگر وقتی به علم و دانش نمی‌گذارند اما نمیتوانند به عالم سیادت بی‌اعتنایی نمایند.» (۱۳۹)

«وزراء و اعیان و اشراف تهران می‌بینند همان کودکان سادات را که در معابر با چوب بر سر آنها زدن هم نمی‌توانستند از سماجت آنها در تکدی‌جولوگیری نمایند اکنون با وضع آبرومندی به تحصیل پرداخته‌اند.» (۱۴۰)

«مدرسه سادات» کافی نبود، محتوای آن نیز می‌بایست در خدمت اشاعه اسلام باشد!:

«انجمن معارف در اینوقت بعضی از اعضای خود و دیگر اهل قلم را بنگارش کتابهای مفید برای تدریس مکاتب تشویق می‌کند. مخصوصاً در شرعیات که محل توجه عموم است.» (۱۴۱)

و خود دولت‌آبادی پیشقدم می‌شود و کتاب شرعیات جدیدی بنام «کتاب علی» می‌نویسد و دلش خوش است که منظور از «علی»، علیخان امین‌الدوله دوست و همفکرش است:

«کتاب علی نه تنها درس شرعیات مکاتب را منظم نموده... بلکه به منزله سپری است برای نگاهداری نمودن معارف نارس از تیرهای تهمت بی‌دیانتی که از طرف بی‌دیانتیهای حقیقی به جانب مؤسسين آن رها می‌گردد.» (۱۴۲)

بدین ترتیب کوشش دهساله دولت‌آبادی و یارانش بدین منجر شد، که نه تنها اولین نسل تحصیل‌کردگان ایرانی از میان «سادات» برخاست، که محتوای مسخ شده مدارس، بیشتر در

---

(۱۳۹) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۲۴۷. (۱۴۰) همانجا، ص ۲۶۶. (۱۴۱) همانجا، ص ۲۱۴. (۱۴۲) همانجا، ص ۲۱۵.

خدمت تاریک‌اندیشی مذهبی قرار گرفت تا «اشاعه علوم جدید». جالب است که خود او نیز به نتیجه خسران‌آور و وارونه‌کارش آگاه بوده است:

«در این مجلس به مشیرالدوله می‌گویم، اگر مسجدی بنا کنید که مردم در آن نماز بخوانند و ببینید که شبها دزدان در آن بنا جمع شده، مال دزدی را تقسیم می‌نمایند، چه خواهید کرد؟ در آن مسجد را می‌بندید؟ می‌گوید، البته می‌بندم. می‌گویم، من هم نسبت به بعضی از مدارس جدید همین گرفتاری را دارم.» (۱۴۳)

فرجام واژگونه مدارس و کوششهای صادقانه، پیگیر، اما نافرجامی که از آن روزگار به این طرف در دیگر زمینه‌های زندگی اجتماعی ایران از سوی دلسوزترین و میهن‌دوست‌ترین ایرانیان صورت گرفته، پژوهشگر را به دریافت مکانیسمی درانگیز و رهنمون می‌سازد.

مکانیسم مزبور بر این حقیقت استوار است: مادامیکه تسلط انحصاری مذهب قرون وسطایی و دستگاه متکی بر آن در جامعه‌ای درهم نشکسته است، هرکوششی در جهت نوسازی و پیشرفت، پیشاپیش محکوم به شکست است و حتی می‌تواند ماهیتاً به گسترش و نفوذ هرچه بیشتر مذهب مسلط و در نتیجه درماندگی عمیقتر اجتماعی منجر گردد. این مهمترین حقیقت و درونمایه اصلی تاریخ معاصر ایران را تشکیل می‌دهد.

از دیدگاه امروز حیرت‌انگیز است که دولت‌آبادی یک قرن پیش از این، با روشن‌بینی این را دریافته بود، چنانکه در مقایسه‌ای که از انقلاب مشروطه در ایران و عثمانی به عمل آورده است. علت عمده شکست آن در ایران و پیروزی نسبی اش در عثمانی (ترکیه) را بروشنی دریافته است:

«امروز حکومت استبدادی ایران در جلوگیری از آزادی ملت بیشتر از هر چیز بروحانی نمایان متوسل است و تا یک قوه قاهره این سلسله را در تحت انتظام قانونی در نیامورد حدود آنها را معین نکرده... مشکل است با اجرای قانون مساوات و اصول عدالت موفقیت حاصل گردد. این محظور بزرگ در مملکت عثمانی نیست و آنها این مرحله را پیش از ما پیموده‌اند.» (۱۴۴)

بدیهی است که عوامل دیگری در موفقیت ترکان نقش داشته است. از جمله می‌توان از قساوت کمتر سنی‌گری در مقایسه با شیعه‌گری و ترکیب جمعیت در محدوده‌ای یاد کرد، که کشور ترکیه امروزی را در چهار چوب امپراتوری عثمانی تشکیل می‌داد. چنانکه از جمعیت ۳۰ میلیونی در سرزمین مزبور تنها ۱۶ میلیون را مسلمانان، و ۱۴ میلیون را «اقلیت»های مسیحی و یهودی تشکیل می‌دادند. (۱۴۵)

با اینهمه دولت‌آبادی سمتگیری عمده انقلاب مشروطه در عثمانی را بدرستی دریافته و عامل عمده‌ای که برمی‌شمرد، دلیل بر روشن‌بینی اوست.

او در باره روز انقلاب عثمانی بسال ۱۳۲۷ ق. می‌نویسد:

«در این روز یک نفر عمامه‌بسر در تمام استانبول دیده نمیشود. مگر جلو سرنیزه عساکر که با ضرب و شتم شدید آنها را به محبس می‌بردند.» (۱۴۶)

---

(۱۴۳) همانجا، ص ۳۰۶. (۱۴۴) همانجا، ج ۳، ص ۴۹. (۱۴۵) همانا، ایران در راهیابی فرهنگی، ص ۱۳۶. (۱۴۶) حیات یحیی، یاد شده، ج ۳، ص ۸۸.

## بهایان در عصر ناصری

«در تاریخ... هیچ جریان و پدیده‌ای را نمی‌دانیم که خود محرک خود باشد. یعنی بدون رابطه با اجتماع تحقق پذیرفته باشد. ظهور مردان تاریخی به هر کجا و در هر قسمتی از فعالیت آدمی نیز امری اتفاقی نیست. افراد برجسته، انگیزته مقتضیات عصر خویش‌اند و موجبات دوران، پیدایش آنان را می‌طلبد.»

فریدون آدمیت (۱)

پس از آنکه در تاریخ‌نگاری «رسمی» نه «انقلاب فلسفی» لازم برای انقلاب مشروطه و نه سیمای نیروی اجتماعی موجد آن را یافتیم، به گوشه‌ای ناشناخته از جامعه عصر ناصری نگاه می‌افکنیم. در جلد نخست کتاب حاضر دیدیم که چگونه اقلیت مذهبی بهایی در حاشیه جامعه ایرانی برآمد. اینک پیکره‌پردازی تاریخی در «عصر ناصری» حکم می‌کند، جایگاه این جریان را در طیف نیروهای اجتماعی ایندوره، که یک سوی آنرا ارتجاع پیروزمند مذهبی با قدرت فزاینده و سوی دیگر آنرا «روشنگران و روشنفکران» تشکیل می‌دادند، دریابیم.

می‌خواهیم ببینیم، در مملکتی که «ارباب دین و دولت» نابودی بی‌چون و چرای این «فرقه ضاله» را هدف گرفته بودند، بقای آنان چگونه ممکن گشت و آیا بازماندگان شکستی چنین اسفبار و کشتارهای چنان دهشتناک توانستند نقشی در تحولات بعدی جامعه ایرانی بیابند یا آنکه تنها فرقه‌ای مذهبی به جمع فرقه‌های دیگر افزوده شده بود؟

حیرت‌انگیز است که «سرنخ» چنین بررسی را محیط طباطبایی در ردیه ۷۰ صفحه‌ای خود (به ضمیمه «تاریخ ادبیات ایران» ادوارد براون!) بدست داده است:

«وقتی که میرزا ملکم خان، از طهران به بغداد تبعید شد... اینان (بایان) ملکم و همدستانش را پذیره شدند و مغتنم شمردند. همین امر سبب شد که مشیرالدوله اقدام کند و نخست، میرزا ملکم و اتباعش را از دسته بایان جدا کرده به اسلامبول ببرد و سپس موجب انتقال بایان را هم فراهم آورد.» (۲)

---

(۱) فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۱۵۹. (۲) ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، بهرام مقدادی، ص ۴۶۵. (۳) همانجا، ص ۴۴۳.

او که ملکم را چنان به «بایان» نزدیک می‌یابد که می‌نویسد: «میرزا ملکم، همبند و همعهد و شریک مبارزه بایان در بغداد» (۳) ادامه می‌دهد:

«تحولی که اقامت طولانی بغداد، در روش فکری بایان مهاجر بوجود آورده بود یکی آشنایی ایشان از راه ملکم و یارانش با افکار ماسونی و آزادیخواهی و قضایای تازه‌ای بود که در تفلیس و اسلامبول و طهران از نظر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جریان پیدا کرده بود. در ادرنه هم با نوشته‌های آخوندزاده که در همان سال... از تفلیس به اسلامبول آمده و در عمارت سفارت ایران مهمان مشیرالدوله بود، آشنا شدند... اینان به حکم هجده سال دوران فراغتی که زیر حمایت عثمانی (!) و در کنار جریانهای ملکمی و آخوندزاده‌ای و اصلاحات میرزا جعفرخان در ریاست وزرای کوتاه مشیرالدوله گذرانده بودند، دریافتند که در قلمرو فکری ایران حرفهای تازه‌ای غیر از سخنان باب... پیدا شده است، که دشمنانه‌ترین آنها با دین اسلام و مذهب شیعه همانا در مکتوبهای سه‌گانه کلنل میرزا فتحعلی آخوندزاده تعبیه شده...» (۴)

آنچه که محیط طباطبایی در «افشا»ی رابطه بایان (بهائیان) و سرآمدان روشنفکران ایرانی نوشته، از دیدگاه امروز دارای اهمیت ویژه‌ای است. مهم آن نیست، که این روشنفکران را تحت تأثیر روشنگری بابی بیابیم و یا بالعکس. آنچه اهمیت دارد، شناخت جبهه روشنگری و ضد تاریخ‌اندیشی شیعه‌گری و طیف وسیعی است، که علیرغم قدرت فزاینده رهبری شیعه در این دوران در جامعه ایرانی برآمده بود. این طیف زمانی کامل می‌شود، که از طرفی دولتمردان ترقی‌جو و اصلاح‌طلب پرشمار این دوره به پیشوایی «سپهسالار»ها و «امین‌الدوله»ها را برآن بیافزاییم و از سوی دیگر تداوم دگراندیشی مذهبی بصورت کوشش اقلیت‌های مذهبی در حفظ بقای خود را نیز بدان اضافه کنیم.

در مورد اول همین بس که در همین دوران «سیاه» قاجار نیز در ایران «نگارخانه‌ای رنگین» از چهره‌های میهن‌دوست، کوشا و روشنفکر برآمدند، که در این بررسی تنها به بخشی از آنان اشاره شده و می‌شود. نشان دادن منظره کامل این چهره‌ها نه تنها در جهت منافع عاجل ملی و تاریخی ایران است، بلکه این دروغ‌زدیلانه را نیز افشا خواهد نمود، که سبب درماندگی ایران را «آشوب بی‌رجالی» جلوه می‌دهد! نمونه آنکه حتی از میان «طایفه فاسد قاجار» نیز شماری از بهترین هنرمندان و اندیشه‌وران ایرانی برآمده‌اند. در این میان گذشته از ایرج میرزا (شاعر)، از نوادگان دیگر فتحعلی شاه، نادر میرزا (نگارنده «تاریخ تبریز») و جهانگیر میرزا (نگارنده «تاریخ نو») آوازه‌ای یافتند، اما مثلاً کمتر کسی نامی از توران تاج السلطنه دختر ناصرالدین شاه، که زنی بینهایت آزاداندیش و آزادی‌طلب بود، شنیده است. در رساله‌ای «خطی»! از او درباره وضع زن در ایران می‌خوانیم:

«زنان حقوق طلب اروپا! نظری هم به گوشه ایران افکنید و ببینید در خانه‌های که دیوارهایش از سه تا پنج زرع ارتفاع دارد، مخلوقات سر و دست شکسته، بعضی با رنگهای زرد و پریده،

---

(۴) همانجا، ص ۴۴۲.

برخی گرسنه، برخی برهنه، قسمتی در تمام شبانه روز منتظر و گریه‌کننده در زنجیر اسارت بسر آرند. زندگی زنان ایران یا به رنگ سیاه است یا سفید. یا پردهٔ سیاه تن کنند و به هیکل موخش عزا درآیند یا کفن‌های سفید پوشند و از دنیا رخت بریندند. من یک از همین زنهای بدبخت هستم و آن کفن سفید را ترجیح به این هیکل موخش (می‌دهم)... زیرا در مقابل این زندگانی تاریک، مرگ روز سفید ماست.» (۵)

پژوهش در بارهٔ «اقلیتهای» دیرین مذهبی بعنوان پاسداران و خدمتگذاران به برآیند فرهنگ و مدنیت ایرانی را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم. اینجا همین بس که «پارسیان» در این پاسداری تنها نبوده‌اند و تیره‌های مختلف مسیحی، و بویژه یهودیان ایران، در این پهنه برگزیده‌ای افتخارآفرین تکیه دارند. تنها بعنوان یک «تلنگر» فکری آنکه، ترجمهٔ اثر دوران‌ساز دکارت در همان اوایل سلطنت ناصرالدین شاه به کوشش ملا لاله‌زار (کلیمی) صورت گرفت و ظاهراً چون همهٔ نسخه‌های آنرا سوزانده بودند (۴)، بیش از نیم قرن دیرتر، محمدعلی فروغی (کلیمی!) (۶) آنرا در «سیر حکمت در اروپا» دوباره ترجمه کرد!

نمونهٔ دیگر آنکه، با توجه به حملات نابودکنندهٔ رهبری شیعه به اقلیتهای مذهبی، پارسیان هند در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه، نماینده‌ای بنام «مانکجی» به ایران روانه ساختند، که کوشید با مذاکره و تطمیع دربار ناصری تا حدی از فشار بر «همکیشان» خود بکاهد. با توجه به سیرشتابان نابودی زرتشتیان باید گفت، همینکه چند هزار نفری از آنان، دوران ناصری را دوام آوردند، تا حد زیادی مدیون کوشش‌های اوست.

اقدامات مانکجی تنها متوجه دربار نبود و کوشش‌اش در جلب پشتیبانی روشنفکران ایرانی نیز از اهمیت زیادی برخوردار شد. از جمله نه تنها پیش از ورودش به ایران در بغداد با بهاء‌الله ملاقات و مذاکره نمود، بلکه پس از آن نیز از راه نامه‌نگاری با او در تماس بود. از سوی دیگر نیز با آخوندزاده مکاتبه داشت که هشت نامه از آن «به فارسی سره» به قلم ابوالفضایل (بهائی!) در «مکتوبات آخوندزاده» بجا مانده است. (۷)

پیش از این دیدیم، رستاخیز بابی، که در شکل و محتوا بصورت یک «جنبش رفرم دینی» برآمد، چه از نظر سمتگیری اجتماعی و چه به شکفتن عناصر مدنیت ایرانی - هر چند در «حالت جنینی» و جنبشی بود، که می‌توانست، در تداومش با بمیدان کشیدن نیروی حیاتی جامعهٔ ایرانی راه کشور را به سوی مدنیت عصر جدید بگشاید.

دیدیم که به چه عاملی این جنبش از پیروزی بازماند و رهروان بابی در زیر فشار بی‌امان و جان‌ستان رهبری شیعه به زندگی در حاشیهٔ جامعه محکوم گشتند. با اینهمه از دیدگاه منافع ملی ایران غرور انگیز است، که این «فرقهٔ ضاله» نه تنها نابود (یا احیاناً به «دامان» اسلام باز) نگشت، بلکه پس از یک دوران کوتاه سیر اضمحلالی، بصورت بزرگترین اقلیت مذهبی ایران جبههٔ دگراندیشی مذهبی را که مانع بلعیدن کامل ایران از سوی «اسلام ناب محمدی» بود،

---

(۵) هما ناطق - فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشدهٔ دوران قاجار، ص ۱۵۷. (۶) ح. م. زاوش، دولت‌های ایران در عصر مشروطیت، ج ۲، ص ۲۰۴. (۷) مکتوبات آخوندزاده، چاپ چهره، تبریز، ۱۳۵۷.

طلایه‌داری می‌نمود و از این هم فراتر، به جنبه‌ای فعال نیز دست یافت و در طیف «روشنگران و روشنفکران» در شکل‌گیری تاریخ ایران پس از این نیز نقشی برعهده گرفت.

پیش شرط بررسی درین باره البته آنستکه بتوانیم از دیدگاه تاریخ‌پژوهی، میان باورهای مذهبی و جلوه و عملکردی که یک «گروه مذهبی» بعنوان گروهی اجتماعی و جریان‌ی تاریخی داشته است، تفاوت قایل شویم. این تفاوت از آنرو مهم است که ایندو بویژه در جریان‌ات مذهبی بهم آمیخته‌اند و از دید مؤمنان یکدیگر را تأیید و تأکید می‌کنند.

بهائیت را نیز از یک سو میتوان بعنوان تازه‌ترین جلوه فرهنگ دینی در تاریخ ایران از جوانب گوناگون مورد بررسی قرار داد. پیش زمینه چنین بررسی نیز شناخت دین بعنوان بخش اساسی فرهنگ انسانی از گذشته‌های دور تا زمان حال است و اینرا ابتدا باید در فرهنگهای دینی کهن در جامعه ایرانی (در جریان‌ات اصلی زرتشتی، مسیحی و یهودی) ارزیابی نمود. از سوی دیگر اما بهائیان بصورت بزرگترین اقلیت مذهبی دوران معاصر تاریخ ایران یک جریان اجتماعی-سیاسی نیز بوده‌اند و شناخت و ارزیابی عملکرد این جریان هدف بررسی حاضر است.

این تأکید از آنروست که- چنانچه خواهیم دید- مطلب به این سادگی‌ها نیست و حساسیتهایی که نسبت به این گروه ایرانی دامن زده شده، «پژوهشی در این زمینه را با پیچیده‌ترین موانع روبرو ساخته است.»

وانگهی ذهن شیعه زده ما همانگونه که در برخورد به شخصیت‌های تاریخی دچار اختلال است در نگرش به فرهنگ دینی نیز میان افسون‌زدگی زبوانه و تعصب نفرت‌آمیز در نوسان است و تا زمانیکه غلبه بر آن ممکن نگردد، نه تنها نسبت به فرهنگ دینی، بلکه در برخورد به هر نوع دیگری نیز دچار اختلال خواهد بود.

اسلام و متولیان‌ش در ستیزه‌جویی با دیگر ادیان و مذاهب در درجه اول بنیان «فرهنگ دینی» را نشان گرفته‌اند. بدین معنی که برای حمله به دیگر ادیان، ابتدا از آنان تصویر مخدوشی در چهارچوب خودکامگی اسلام بدست می‌دهند و می‌کوشند به فرد مسلمان القا کنند که ادیان دیگر نیز، حتی از اسلام، خردستیزتر و خودکامه‌تراند و بدین جهت مسلمان بودن «نعمتی» است که نصیب هرکس نمی‌گردد!

قبلاً در این باره سخن گفتیم، که «ردیه»‌های عمامه‌بسران در باره بهائیت چنان سفیهانه است، که کمتر کسی را می‌توان یافت، که آنها را خوانده و یا به مطالب و یا «استدلال»‌شان استناد نماید. با اینهمه باید گفت که از عملکرد مشخص و مؤثری برخوردار بوده‌اند!

این ردیه‌ها با برخورد شیعه‌گرا به بهائیت (مانند برخورد به دیگر جریان‌ات دینی) از آن تصویر یک فرقه اسلامی با مشخصاتی بمراتب منفی‌تر القا نموده‌اند. چنین تصویری در مجموع بر این پایه قرار دارد، که بهائیت نیز مذهبی است بر پایه انجام «فرائض دینی»، با این تفاوت، که بهاء‌الله ادعای خدایی داشته، «قبله» را شخص خود قرار داده و شمار فراوانی از چنین



مشخصاتی که در مجموع از بهائیت «بدلی» منفی‌تر از شیعه‌گری می‌سازند. تنها راه غلبه بر یک سونگری شیعه‌گری، که فضای جامعه ایرانی را منجمد ساخته، آنستکه بدون معامله از دیدگاه منافع عمومی و ملی ایران به همه جریان‌های اجتماعی، از جمله مذهبی، نگرسته شود.

چنین نگرشی به «جریان‌های مذهبی» نه تنها از نظر تاریخ‌نگری و جامعه‌شناسی علمی مجاز است، که با توجه به نقش متضاد و بازدارنده‌ای که «جریان‌های دینی» در محدوده ملی و همچنین سطح جهانی داشته و دارند، لازم است که عملکرد آنها در جهت منافع ملی و یا مدنیت جهانی مانند هر گروه و جریان اجتماعی - سیاسی دیگر ارزیابی گردد. بویژه در ایران - که شاید بیش از هر کشور دیگری از این رهگذر زیان دیده است - امری حیاتی است، که این محک به میان آید و جلوه اجتماعی و عملکرد سیاسی - تاریخی جریان‌های مذهبی جایگزین «حقانیت» باورهای دینی گردد.

\* \* \*

البته اگر بهائیت بعنوان یک آیین مذهبی، در جهت تحکیم خرافات پرستی و تحمیق پیروان گام برمی‌داشت، اصولاً از «دگراندیشی مذهبی» نیز نمی‌توانست سخنی در میان باشد. بدیگر سخن در جامعه‌ای که انحصار خرافات پرستی و تحمیق در دست مذهب حاکم است، یک جریان نوین دگراندیش تنها زمانی می‌تواند وجود یابد، که حرکتی در جهت عکس صورت گیرد. (هر چند چنانکه دیدیم، پروتستانیسیم اروپایی تنها بطور بسیار محدودی از این جنبه برخوردار بود و تازه پس از پیروزی، راهگشای روشنگری گشت!)

بر این واقعیت باید بر منطق تاریخ اجتماعی، با توجه به تضاد اجتماعی و فرهنگی حاکم بر جامعه ایرانی گردن گذارد. در جامعه‌ای که در یک سوی این تضاد، پایگاه حکومت رهبری شیعه در تضاد با منافع عمومی ایران، بر تحمیق و تشدید خرافات پرستی امت قرار دارد، تنها حرکتی می‌تواند از عمق و ثبات برخوردار باشد، که در جهت نفی مظاهر مذهب حاکم و بر مدار دفاع از فرهنگ و منافع ملی سیر نماید. از دیدگاه این بررسی که به جریان مذهبی مورد نظر بعنوان یک جریان اجتماعی می‌نگرد، منطق اجتماعی حکم می‌کند، با توجه به «دشمنی غریزی» متولیان اسلام با بهائیت از یک سو و پایگاه وسیع و پایداری که این جریان در جامعه ایرانی یافت، بدان به دیده مثبت بنگریم.

بمنظور نشان دادن این واقعیت و تأیید آنچه گذشت، نظر سه تن از صاحب نظران و تاریخ شناسانی ایرانی در این باره را محک می‌زنیم:

فریدون آدمیت، در باره محتوای نظری بهائیت می‌نویسد:  
«بیشتر آنچه سید باب گفته و سراسر آنچه در الواح میرزا حسینعلی و عباس افندی آمده، خرم خرافات بشری را سنگین‌تر کرده است و در عالم فکر به مفت نمی‌ارزد.» (۸)

---

(۸) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۱۴۶.

واقعاً جالب است ببینیم، آیا جنبشی برخاسته از بطن جامعه ایرانی، توأم با آنهمه فداکارها و کوششها، بدین انجامید که «خرمن خرافات بشری را سنگین تر» کند؟ واقعاً اگر چنین است، چه انتظاری از این جنبش و دیگر جنبشهای مردمی در این آب و خاک؟ اگر چنین است، آیا نباید گفت که خرافات پرستی در ذات جامعه ایرانی و عقب ماندگی سزاوار این مردم است؟ پیش از آنکه دورتر برویم، بهتر است داوری فریدون آدمیت را با نگاهی به آثار بهاءالله محک زنیم:

«راه آزادی باز شده، بشتابید و چشمه دانایی جوشیده از او بیاشامید. براستی می گویم: آنچه از نادانی بکاهد و بردانایی بیفزاید، او پسندیده آفریننده بوده و هست. بگوا ای مردمان، در سایه داد و راستی راه روید و در سراپرده یگانگی در آئید... دانایی چیزی است که مردمان را بکار آید و نگاهداری نماید.» (۹)

«باید از شما ظاهر شود، آنچه که سبب آسایش و راحت بیچارگان روزگار است. کمر همت را محکم نمایید، شاید بندگان از اسیری فارغ شوند و به آزادی رسند.» (۱۰)

«در تحصیل کمالات ظاهره و باطنه جهد بلیغ نمایید. انسان بی علم و هنر محبوب نه. مثل اثمار بی ثمر بوده و خواهد بود.» (۱۱)

«تحصیل علم بر کل لازم. ولکن علومی که اهل ارض از آن منتفع شوند.» (۱۲)

«اعظم فضایل عالم انسانی تحصیل علوم و فنون مادی و ادبی است.» (۱۳)

«ای مردمان گفتار را کردار باید، چه که گواه راستی گفتار کردار است و آن بی این تشنگان را سیراب ننماید و کوران را درهای بینایی نگشاید.» (۱۴)

«پاکی از آرایش پاکی از چیزهایی است که زیان آرد و از بزرگی مردمان بکاهد.» (۱۵)

...

همین چند جمله ای که از این «پیشوای مذهبی» نقل نمودیم، این ظن را برمی انگیزد، که ما در بهائیت با مقولاتی جدا از آنچه پیشوایان اسلامی گفته و می گویند، سرو کار داریم. برای آنکه دقیق تر شویم، ببینیم بهاءالله در باره پاسداران خرافات مذهبی چه می گوید:

«بعضی از نفوس به کلمات واهیه که از فاضلات کلمات درویش پوسیده های قبل بوده، تکلم می نمایند و به آن افتخار می کنند... امثال آن مزخرفات همیشه در دنیا بوده و خواهد بود.» (۱۶)

«... اگر کسی الیوم تحصیل هندسه نماید، نزد حق اجل است، از این که جمیع کتب عرفا را حفظ نماید. چه که در آن ثمری مشهود و درین مفقود.» (۱۷)

«از صدر اسلام چند نفسی با لباسهای مندرس و گردنهای خاضع... بجان مردم بیچاره افتادند.» (۱۸)

«از تنبلی و کسالت... در تکایا انزوا جسته، جز خورد و خواب شغلی اختیار

---

(۹) بهاءالله، لوح مانکجی صاحب، اصول عقاید بهائیان، ص ۳۵. (۱۰) همانجا، ص ۳۰۶. (۱۱) فاضل مازندرانی، امر و خلق، ج ۳، ص ۳۰۷. (۱۲) امر و خلق، یاد شده، ص ۳۳۲. (۱۳) امر و خلق، یاد شده، ص ۳۵۱. (۱۴) همانجا، ص ۳۵۳. (۱۵) بهاءالله، مائده آسمانی، ص ۳۵۲. (۱۶) همانجا، ص ۳۵۱. (۱۷) همانجا، ص ۳۵۳. (۱۸)؟ (۱۹) بهاءالله، اقتدارات، ص ۲۸۲.

نموده‌اند، و در معارف آنچه گفته شود، تصدیق می‌نمایند.» (۱۹)  
«حزب شیعه که خود را اعظم و اعلی و اتقی از جمیع عالم می‌شمردند... واضح شد که پست‌ترین احزابند.» (۲۰)

«در قول فخر عالمند و در عمل ننگ امم.» (۲۱)  
دست‌چین بالا مسلم می‌دارد که بهاء‌الله اگر از «خرمن خرافات بشری» چیزی کم نکرده باشد، بدان نیز نیفزوده است. آیا ممکن است بعدها، مثلاً جانشینان او، چنین کرده باشند؟ می‌دانیم که پس از او پسرش عبدالبهاء (عباس افندی) رهبری بهائیان را در دست داشت. نگاهی به آثار او در این باره بیفایده نیست:

«بزرگان صوفیه اسلام، اسیر خیال بودند.» (۲۲)  
«این قوم عنود، مانند عنکبوتند، هرچند پرده آنرا بدری، فوراً پرده‌ای جدید بتند.» (۲۳)  
«کرسی حکومت پاپ، همیشه معارضه به علم نمود. حتی در اروپا مسلم شد که دین معارض به علم است و علم مخرب بنیان دین.» (۲۴)

«اگر بخواهیم حقیقت را بیابیم باید ترک تعصبات نماییم و دیده‌ای بنا و عقلی سلیم داشته باشیم... هیچگاه خود را برحق و سایرین را بر باطل ندانیم، چه این امر مانعی عظیم در راه اتحاد است. اگر طالب حقیقتیم بدانیم که... حقیقت همواره یکی است و هیچ حقیقتی ضد و مخالف با حقیقت دیگر نتواند. نباید محبت را در یک دین و یا یک شخص منحصر کنیم و خود را مقید به تقلید سازیم.

باید از این قیود آزاد شویم تا بتوانیم با آزادی فکر حقیقت را بیابیم.» (۲۵)  
«اگر دین سبب جنگ و عداوت شود البته بی دینی بهتر است.» (۲۶)  
«اگر از ضعف بنیه و بیکاری، انسان ظلم به کسی ننماید این از برای او کمالی نیست، بلکه کمال در اینست که قدرت و مشغولیت داشته باشد و ظلم نکند.» (۲۷)  
«جمعی الان درین جهانند و بظاهر و باطن سرگشته و پریشان و مهممل و معطل و بارگران بر سایر ناس. به صنعتی مشغول نشوند و به کار و کسبی مألوف نگردند و خود را از آزادگان شمرند... هر نفسی باید کاری و کسبی و صنعتی پیشی گیرد تا او بار دیگران را حمل نماید نه اینکه خود حمل ثقیل شود و مانند علت کابوس مستولی گردد.» (۲۸)

...  
مطالعه آثار عبدالبهاء از این نقطه نظر، فایده دیگری که دارد اینست که نشان می‌دهد، خرافات مذهبی چه اشکال گوناگونی در ایران یک قرن پیش داشته است:  
«از علم نجوم سؤال نموده بودی، آنچه تعلق به ریاضیات دارد آن مقبول. (والآ) از تصورات و افکار اسلاف است و اساس متین، غیر موجود.» (۲۹)  
«مسأله عطسه و هم صرف است. ذکرش نیز جائز نه.» (۳۰)

---

(۲۰) همانجا، ص ۱۷۲. (۲۱) بهاء‌الله، مجموعه الواح، کلمات فردوسی، ص ۱۱۷. (۲۲) عبدالحمید اشراق خاوری، کتب عرفانی دیانت بهائی. (۲۳) مکاتیب عبدالبهاء، ج ۱، ص ۳۵۳. (۲۴) امر و خلق، یاد شده، ص ۳۱۸. (۲۵) خطابات عبدالبهاء، ص ۱۶۵. (۲۶) بدایع الآثار، ج ۲، ص ۱۵۱. (۲۷) امر و خلق، یاد شده، ص ۳۷۰. (۲۸) مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۲۵۶. (۲۹) مکاتیب، ج ۲، ص ۳۰۶. (۳۰) همانجا.

«کشفیات روحانیه، اوهام صرف است. ولی این اوهام چنان تجسم نماید که بسیاری ساده‌دلان گمان نمایند که تحقق دارد... مکالمات و احضار ارواح و مخابرات، اوهام است و محض خیال است و لکن چنین بنظر می‌آید که حقیقت دارد.» (۳۱)

«فال و رمل، آنچه در دست ناس است امری است موهوم صرف. ابداً حقیقتی ندارد.» (۳۲)

...

از دیدگاه ما آنچه «پیشوایان مذهبی» بهائیت را به روشنفکران اجتماعی بدل می‌سازد، این نکته هست، که آنها به رد خرافات اکتفا ننمودند، بلکه علت و چگونگی بوجود آمدن آنها را نیز نشان داده‌اند:

«در خصوص چشم پاک و ناپاک... این محض توهم است... مثلاً نفسی به شورچشمی شهرت یابد، که این شخص بد چشم است... نفسی دیگر معتقد... چون آن شخص (که) به بد چشمی مشهور (است)، نظری به این بیچاره نماید، این متوهم، مضطرب گردد و پریشان خاطر شود و منتظر ورود بلایی گردد. این تأثیرات سبب شود و وقوعاتی حاصل شود. و الا نه اینست که از چشم آن شخص آفتی صادر شد.» (۳۳)

...

با مثنوی که به نمونه خروار نشان دادیم، دستکم روشن شد که فریدون آدمیت در داوری‌اش در باره خرافات پرستی بهائیان برخطاست. باز راه دور نیرویم و نشان دهیم که داوری فریدون آدمیت از آنرو خطاست که «پیشداوری» است و دلیل آنکه، همو در کتاب پر ارزش‌اش بنام: «افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده از دوران قاجار»، از «رساله‌ای که نه اسم دارد و نه اسم نویسنده» سخن گفته و ظاهراً چون متوجه منشاء رساله نبوده، به ستایشش پرداخته، آنرا «بازنمای سیاست ترقیخواهی عصر سپهسالار» یافته است. او نقل قولی از بهاء‌الله را در این رساله، «پیامی بدیع» می‌یابد!:

«سخن نویسنده با این پیام بدیع پایان می‌پذیرد: «ای پسران خاک، از تاریکی بیگانگی به روشنی خورشید یگانگی روی نمایید. ای مردمان گفتار را کردار باید. چه که گواه راستی کردار است. راه آزادی باز شده، بشتابید و چشمه دانایی را از او بیاشامید.» (۳۴)

«داوری» دیگری که بررسی می‌کنیم، از احمد کسروی است. در تاریخ معاصر ایران کمتر کسی را می‌توان یافت که چون او در راه غلبه بر تاریک اندیشی مذهبی کوشیده باشد. پیش از این دیدیم که کسروی با حیرت و تحسین از کوششهای جانبازانه بابیان یاد کرده است. اما همو بدون آنکه کوچکترین شاهد نظری و یا عملی ارائه دهد، در بررسی «بابیگری» و «بهائیکری» نتیجه می‌گیرد که واکنش بابیان و سپس بهائیان در برابر حملات وحشیانه و خونریز متولیان اسلام این باید می‌بود، که از ایران و ایرانی نفرت بدل بگیرند! او با آنکه با بهائیان و آثار بهائی آشنایی یافت، هیچگاه بر این «داوری» غلبه نکرد و سالها پس از نگارش «بهائیکری» این را تکرار

---

(۳۱) مذاکرات عبدالبهاء، ص ۱۷۷. (۳۲) همانجا. (۳۳) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۵۹. (۳۴) افکار اجتماعی...، یاد شده، ص ۱۱۷. (۳۵) احمد کسروی، پنج مقاله، ص ۲۴۱.

می نمود:

«بهایان ویرانی ایران را یکی از آرزوهای خود می شمارند.» (۳۵)  
این «داوری» سخت (و چنانکه نشان خواهیم داد، بی پایه کسروی) از این ناشی می شود که او در مبارزه با شیعه‌گری بر ستیزه‌جویی غلبه نتوانست و نمی توانست تصوّر کند، که بایان و سپس بهائیان بهمان نسبت که بر شیعه‌گری غلبه یافتند به ایران دوستی واقعی نیز دست یافتند و هر ضربه‌ای که از پاسداران اسلام می خوردند، آنها را قدمی بدین موضع نزدیک‌تر می ساخت. به جملاتی در باره ایران در آثار بهائی نظر افکنیم:

«از مفاد تواریخ ملل مشهوره، مشهود مثبتوست، که نخستین حکومتی که در عالم تأسیس شده و اعظم سلطنتی که بین ملل تشکیل گشت، تحت حکمرانی ایرانست.» (۳۶)  
«ایران وقتی بهشت برین بود و آئینی نازنین داشت. اهالی ایران سردفتر علم و عرفان بودند و عزتش پایدار بود و صیت عظمتش جهانگیر. ولی افسوس که خاک ایران جولانگاه بیگانگان شد و بنیان قدیم ایرانیان به تزلزل آمد و بنیاد برافتاد. نشانه‌ئی از فضایل پیشین نماند و از اوج عزت به حضيض ذلت افتاد.» (۳۷)

«در ازمنه سابق مملکت ایران بمنزله قلب عالم و چون شمع افروخته، بین انجمن آفاق منور بود... ملت ایران مابین ملل عالم... به صفت ممدوحه تمدن و معارف سرافراز بود.» (۳۸)  
عبدالبهاء با تکیه بر اینکه «اساس مدنیت در اروپا از قرن خامس عشر میلاد (قرن پانزدهم) تأسیس شد»، جبران عقب ماندگی ایران را امری کاملاً شدنی می داند، زیرا:  
«اهل ایران در قوای فطریه، سبقت بر کل قبایل و طوائف داشته و دارند.» (۳۹)  
«افسوس، هزار افسوس که آمریک بیدار شد و ایران در خواب غفلت گرفتار.» (۴۰)

...

بمنظور رعایت اختصار، تنها به جنبه‌ای از ایران دوستی بهائیان نگاهی می افکنیم و آن علاقه شدید و کوششی است که در راه زنده ساختن زبان مشترک ایرانیان، بعنوان مهمترین مظهر فرهنگ ایرانی بروز داده اند.

بهاء الله اهمیت «گفتار» در تعالی اجتماعی را بدانجا رساند، که نوشت:  
«نخستین بخشش پروردگار گفتار است و پاینده و پذیرنده او خرد.» (۴۱)  
«... عربی مطرود و متروک است. چنانچه اعراب خود هنوز معنی قرآن را نفهمیده و ندانسته اند و لسان فارسی در نزد اهل ریح مسکون مرغوب و پسندیده و مطلوب است.» (۴۲)  
عبدالبهاء حتی به بهائیان غیر ایرانی توصیه می نمود که فارسی بیاموزند:  
«تا توانی همّت نما که زبان فارسی بیاموزی زیرا این لسان عنقریب در جمیع عالم تقدیس خواهد گشت.» (۴۳)

...

---

(۳۶) عبدالبهاء، رساله مدنیه، ص ۱۰. (۳۷) پیام بهائی، شماره ۸۶. (۳۸) رساله مدنیه، ص ۹. (۳۹) رساله مدنیه. (۴۰) همانجا. (۴۱) مائده آسمانی، ج ۲، ص ۱۶۱. (۴۲) همانجا. (۴۳) عبدالبهاء، لوح پاریس، خطاب به مستر سیدنی.

دیرتر درباره کوشش بهائیان در زنده ساختن زبان مشترک ایرانیان بازهم سخن خواهیم گفت، اینجا همین بس که در داوری تاریخی، باید گفت، نه تنها اینان پیشرو نجات زبان فارسی در تاریخ معاصر ایران بوده‌اند، بلکه با توجه به اقتدار فزاینده پاسداران دین عربی، ایران بدون این جنبش و کوشش، به احتمال قوی امروز کشوری عربی زبان بود! این واقعیت حتی ادوارد براون را واداشت بنویسد:

«بابی‌ها و بهائی‌ها سبک ویژه‌ای در زبان فارسی بوجود آوردند، که از بسیاری لحاظ قابل توجه است. برخی از الواح بهاءالله که در پاسخ به پرسشهای زردشتیان نوشته شده، حتی به فارسی سره و بدون استفاده از واژه‌های عربی نگارش یافته است...» (۴۴)

«بهاءالله از نظر سبک، هم در زبان فارسی و هم در زبانی عربی تکامل شگرفی بوجود آورده...» (۴۵)

آنچه توجه بهائیان به فارسی را ارزش ویژه‌ای می‌بخشد، آنستکه این توجه، بهیچوجه در خدمت دامن زدن به غرور نژادی و ستیزه‌جویی ضد عربی نیست، بلکه محملی است در زنده ساختن و تداوم فرهنگ و خردگرایی نزد ایرانیان و بالاخره دامن زدن به اعتماد نفسی که چنین امری را ممکن سازد:

«آنچه از زبان خواسته‌اند پی بردن به گفتار گوینده است و این از هر دو (فارسی و عربی) می‌آید و امروز چون آفتاب دانش از آسمان ایران آشکار و هویداست، هرچه این زبان را ستایش نمایند، سزاوار است.» (۴۶)

نمونه سوم اظهار نظر نظریه‌پرداز «چپ» ایران، احسان طبری، درباره بهائیت است. او بهائیت را بیک کلام، «دین‌سازی حساب‌گرانه» (۴۷) توصیف نموده است. اگر این نظر را جدی گیریم، پرسیدنی است، که آیا طبری واقعاً بر این باور است که در مورد دیگر ادیان، از جمله اسلام، در زمان خود «دین‌سازی» صورت نگرفته است؟ و یا آنکه، آیا در نظر او دین‌سازی «حساب شده»- که بیانگر دخالت عقل در آن نیز هست- بهتر است یا دینی که یکسره مخالف عقل و متکی بر باورهای کور و خرافی است؟ به عبارت دیگر، اگر طبری ضرورت دین را انکار می‌کند، چرا بر مسند داوری درباره دینهای «اصلی» و «جعلی» تکیه می‌زند و اگر برای دین عملکرد و ارزشی در فرهنگ تاریخی و اجتماعی بشر قایل است، چرا آنرا «حساب شده» و عقلایی نمی‌خواهد؟

خواننده دقیق متوجه است که ارزیابی نظر این سه تن بزرگترین نمایندگان سه خط فکری در تاریخ معاصر ایران، پیش از آنکه متوجه دفاع و یا ستایش از بهائیت باشد (که البته سزاوار چنین ستایشی نیز هست) بدین لحاظ بود، که نشان دهیم، نه منافع عمومی جامعه ایرانی، بلکه نهایتاً پیش‌داوری شیعه‌گرانه، این «پژوهش‌گران» را واداشته بر این خط فکری و اجتماعی که قرنی پیش در میان جمعی بزرگ از مردم ایران بالید و برآمد، چنین شمشیر بکشند. در غیر اینصورت حتی

---

(۴۴) تاریخ ادبیات، یاد شده، ص ۳۶۹. (۴۵) همانجا. (۴۶) پیام ملکوت، یاد شده، ص ۱۱۱. (۴۷) احسان طبری، برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی، ص ۳۸۵.

انتقاد از این جریان نیز لحن و محتوایی دیگر می‌یافت.

مؤید این واقعیت تلخ اینکه، بسیاری کسان که با چنین «مانعی» روبرو نبوده‌اند، بدون آنکه لزوماً در «موضع» این اقلیت مذهبی قرار گیرند، از ستایش بیدریغش ابا نداشته‌اند! از جمله این کسان محمد اقبال لاهوری، ایران دوست و «آخرین» مدافع بزرگ فرهنگ ایرانی در هند است. او می‌نویسد:

«همه خطوط و سیرهای متنوع فکری ایرانی را بار دیگر بصورت یک ترکیب جامع در نهضت دینی بزرگ ایران جدید می‌توان یافت. یعنی در آیین بابی و بهائی.» (۴۸)

\* \* \*

«بگوای مردم،... از ظلمت حزب شیعه  
خود را خارج نمایند.» بهاء الله

«فلسفه سیاسی» برای هر گروه اجتماعی آن شالوده‌ایست که اهداف دور یا نزدیک، خط مشی آنی و آتی، و بالاخره موقعیت گروه در قبال نیروهای موجود در جامعه را تعیین می‌کند. همچنانکه هر فردی «فلسفه زندگی» خود را دارد و بر پایه آن بسوی اهدافی گام برمی‌دارد و در پی فراهم آوردن شرایط و وسایل نیل به آنها می‌کوشد، هر گروه اجتماعی نیز ناگزیر از داشتن یک فلسفه سیاسی است که جلوه اجتماعی و دوری یا نزدیکی این گروه را به دیگر گروه‌ها و یا قدرتهای اجتماعی در شرایط مشخص تاریخی - اجتماعی تعیین می‌کند. چنانچه برای نخستین بار افلاطون (!) کشف نمود، «رفتار سیاسی» امری است ناگزیر و برگزیده همه گروهها و نهادهای اجتماعی، اعم از آنکه خود را نهضتی و یا گروهی مذهبی، اخلاقی و حتی هنری معرفی کنند. از این دیدگاه لازم است، که بمنظور بررسی و شناخت عملکرد و جلوه اجتماعی بهائیان در تاریخ معاصر ایران، با فلسفه سیاسی بهائیت آشنا شویم و بازتاب آنرا در خط مشی سیاسی و عملکرد این گروه اجتماعی (که خود را در درجه اول نهضتی دینی می‌داند) دریابیم.

گروههای اجتماعی، بویژه مذهبی (و حتی تا حدی احزاب سیاسی)، غالباً خود را جریانی فراگیر و «ما فوق طبقاتی» نشان می‌دهند و دریافت فلسفه سیاسی و خط مشی شان، بویژه در مورد گروه‌های مذهبی که «حرف اصلی» را در ورای تنیده‌ای از عبارات کلی پوشیده می‌دارند، کار آسانی نیست و یا چنانکه در مورد بایبان دیدیم، باید فلسفه سیاسی را با تجزیه و تحلیل سمتگیری‌های اجتماعی - سیاسی واریسی نمود.

این واریسی، در مورد بهائیت کار آسانی است. در دریای آثاری که از پیشوایان این «نهضت دینی» در دسترس است، فلسفه سیاسی بهائیت و خط مشی این گروه اجتماعی بروشنی طرح

---

(۴۸) محمد اقبال لاهوری، بسط و توسعه فلسفه ماوراءالطبیعه در ایران.

شده است. در این بررسی با نگاهی کوتاه چهارچوب این «فلسفه» را بویژه در قبال دو پایگاه حکومتی در ایران نشان می‌دهیم و در فصلهای آتی با بررسی حرکت‌ها و جلوه اجتماعی بهائیان بازتاب عملی آنرا بررسی خواهیم نمود.

آنچه بهاء‌الله در باره عملکرد پایگاه رهبری شیعه بیان نمود، در تاریخ ایران بی‌نظیر است: «عمامه و رداء سبب هلاکت قوم شد. عباد بیچاره از آن انفس غافله پذیرفتند آنچه را که سبب گمراهی شد.» (۴۹)

«الیوم علما و فقهای عصر، بر مسند علم و فضل نشسته‌اند و جهل را علم نام گذاشته‌اند و ظلم را عدل نامیده‌اند.» (۵۰)

«هزار سال... جمیع فرق اثنی عشریه نفس موهومی را که اصلاً موجود نبوده، (با) عیال و اطفال موهومه در مدائن موهومه محل معین نمودند و ساجد او بودند و اگر نفسی انکار او می‌نمود فتوای قتل می‌دادند.» (۵۱)

«سالها به اسم جابلقا و جابلسا و ناحیه مقدسه، ناس را فریب دادند و گمراه نمودند. حال تفکر ننموده و نمی‌نمایند که حاصل فرقه شیعه چه بوده و هست؟» (۵۲)  
«با عمامه‌های بیضاء و حمراء و تسبیح و ردا و زهد و ریا عبادالله را به اوهامی مبتلا نمودند.» (۵۳)

«حزب شیعه که خود را... افضل اهل عالم می‌دانستند روایاتی نقل نمودند که هر نفسی قایل شود به اینکه موعود متولد می‌شود، کافر است و از دین خارج. این روایات سبب شد که جمعی را من غیرتقصیر و جرم شهید نمودند.» (۵۴)

«اگر فضل انسان به عمامه می‌بود، باید آن شتری که معادل الف عمامه بر او حمل می‌شود از اعلم ناس محسوب شود و حال آنکه مشاهده می‌نمایم که حیوانست و گیاه می‌طلبند.» (۵۵)  
«جمیع فساد عالم از این جهلا که به لباس علم ظاهر شده‌اند بوده و خواهد بود.» (۵۶)  
او «علما» را «گِل پاره‌های عالم» نامیده، پایه‌های حکومتشان را ناستوار می‌یابد:  
«از سطوت علمای جاهل خائف نباشید.» (۵۷)

«لازال گِل پاره‌های عالم محض حب ریاست عمل نموده‌اند آنچه را که سبب و علت گمراهی عباد گشته.» (۵۸)

بهاء‌الله «حزب شیعه» را «عبد اوهام» دانسته:

«این اقوام مانند سراب اوهام در موج‌اند و گمان اوج دارند.» (۵۹)

ستیزه‌جویی و تسلط رهبری شیعه را مانع آزادی و رهایی انسانی می‌یابد:

«اگر علمای عصر بگذارند و من علی الارض رائحه محبت و اتحاد را بیابند. در آن حین نفوس عارفه بر حریت حقیقی آگاه شوند و راحت اندر راحت مشاهده نمایند و آسایش اندر آسایش.» (۶۰)

---

(۴۹) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۱۷. (۵۰) آثار قلم اعلی، ص ۱۴۱. (۵۱) اقتدارات، یاد شده، ص ۲۴۴. (۵۲) بهاء‌الله، مجموعه الواح، لوح عبدالحمید، ص ۳۱۵. (۵۳) امر و خلق، یاد شده، ص ۳۱۶. (۵۴) مجموعه الواح، یاد شده، ص ۲۰۲. (۵۵) امر و خلق، یاد شده، ص ۳۱۴. (۵۶) همانجا. (۵۷) همانجا. (۵۸) مائده آسمانی، یاد شده، ص ۱۰۱. (۵۹) همانجا، ص ۱۶۷. (۶۰) همانجا، ص ۲۱۷. (۶۱) مجموعه الواح، یاد شده، لوح اشرف.



«اعمال و اقوال حزب شیعه عوالم روح و ریحان را تغییر داده و مکدر نموده.» (۶۱)  
با اینهمه قدرت و تسلط رهبری شیعیان را توجیه‌گر اسارت «توده مردم» در دست آنان ندانسته، به اراده و اختیار مردم اعتماد دارد:

«مشاهده کن که اگر ناس خود را معلق به ردّ و قبول علماء و مشایخ نجف و دونه نمی‌شناختند،... مجال اعراض از برای علماء نمی‌ماند. چون خود را بی‌میرد و تنها ملاحظه می‌نمودند...» (۶۲)

او از ایرانیان می‌طلبد که به خرد و معنویت راه خود را بیابند:  
«راه بیراهما نروید و گفتار هر راهنما را نپذیرید. بسیاری از راهنمایان گمراهانند و راه راست را نیافته‌اند. راهنما کسیست که از بند روزگار آزاد است و هیچ چیز او را از راه راست باز ندارد.» (۶۳)

بهاء‌الله در جهت‌گیری کاملاً مخالف با خط مشی شیعه‌گری، حکومت سیاسی را بالقوه نمایند و در خدمت مردمان دانسته، در راه بهبود آن به انتقاد سازنده دست می‌زند. نفوذ عمده بصران را مانع برآمدن ویژگی ذاتی حکومت سیاسی، یعنی اقدام در جهت منافع مردمانی که از میانشان برآمده و بر آنان حکومت می‌خواهد، می‌یابد. مقایسه او میان «مأمورین دولت» و «گروه عمده بصران» تکان دهنده است:

«قسم به آفتاب راستی، که... یک نفس از مأمورین دولت از یک فوج ارباب عمائم عندالله آقدم و افضل و ارحم است. چه که این نفس در لیالی و ایام به خدمتی مأمور است که آسایش و راحت عباد در اوست. ولکن آن فوج در لیالی و ایام در فساد و ردّ و سبّ و قتل و تاراج مشغولند.» (۶۴)

برخلاف «فلسفه سیاسی» شیعه‌گری که از طرفی حکومت را ذاتاً جابر و ظالم و از سوی دیگر شاهان را «سایه خدا» قلمداد می‌کند، برای حکومت‌های سیاسی تنها یک علت وجودی می‌شناسد و آن خدمت به خلق است. انتقاد او به حکومت سیاسی (شاهان) هر چند برنده است، به رفرم‌پذیری آن تکیه دارد:

«می‌بینم شما را که هر ساله بر مصارف خود می‌افزاید و بر رعیت تحمیل میکنید. براستی این نیست جز ظلمی آشکار. از اشک و آه مظلوم بترسید و بر مردم بیش از طاقت آنها تحمیل نکنید... بین خود صلح برقرار کنید، در آنصورت به سپاه عظیم و جنگ‌افزارها نیازی نخواهید داشت، مگر بمقداری که حفظ کنید با آن ممالک و شهرهای خودتان را.» (ترجمه)

«ای گروه پادشاهان... می‌دانیم که شما همه روزه مصارف را زیاده خواهید و آنرا بر رعیت تحمیل می‌نمایید. و حال آنکه فوق طاقت رعایاست و براستی این ظلم عظیمی است. اگر شما ظالم را از ظلم خود منع نسازید و حق مظلوم را نستانید، پس بچه چیز افتخار می‌نمایید؟ آیا افتخار شما به اینستکه بخورید و بیاشامید و احتکار اموال کنید و خزانه فراهم سازید؟» (ترجمه)

---

(۶۲) همانجا، لوح نصیر. (۶۳) همانجا. (۶۴) همانجا، ص ۲۶۸. (۶۵) عبدالحسین آیتی (آواره)، کواکب الدرّیه، ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۰.

(۶۵)

در صورتیکه حکومت سیاسی به مسئولیت خود یعنی «امنیت و آسایش و حفظ عباد» عمل کند، یاری بدان را ضروری می‌شمرد:

«مظاهر حکم و مطالع امر که به طراز عدل و انصاف مزین‌اند، برکل اعانت آن نفوس لازم...» (۶۶)

«آنچه امروز لازم است، اطاعت حکومت و تمسک به حکمت. فی الحقیقه زمام حفظ و راحت و اطمینان در ظاهر در قبضه اقتدار حکومت است.» (۶۷)

قابل دقت فراوان است که توجه بهاء‌الله معطوف به حکومتی است که در قبال ملت مسئول «حفظ و راحت و اطمینان» مردمان باشد. او «حلقه مفقوده پیشرفت در ایران» را نشان داده، رابطه مسئولانه و سازنده حکومت و ملت را غلبه بر عقب‌ماندگی ایران تشخیص می‌دهد. البته پیش شرط این رابطه همان حذف پایه حکومت مذهبی و «تدوین قانون» بعنوان بنیان این «قرارداد اجتماعی» است. او بیش از نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه مطرح ساخت:

«از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب، ولیکن شایسته آنکه مقرری معین گردد و حضرات در آن مقرر جمع شوند و به حبل مشورت تمسک نمایند و آنچه را سبب و علت امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است. معین فرمایند و اجرا دارند.» (۶۸)

بدین ترتیب با حیرت باید اعتراف نمود که این «گروه مذهبی» (!) درست‌ترین درمان درد جامعه ایرانی را بدست داده، از سوی دیگر خط مشی آنان در حذف حاکمیت مذهبی و رفرم حکومت سیاسی در جهت یک حکومت بهبودگر و مسئول در مقابل قانون، در جهت تداوم جنبش بایی قرار داشت و تحوّل بسوی بهائیت، نه تنها به ضرورت تاریخی، بلکه بمنزله حرکت و تحوّل بسوی پیش چهره گشود.

روشن است که نیل به این هدف و به حرکت آوردن ایران در این جهت در دوران ناصری «از یخ زدن آب زیر آفتاب سوزان» غیرممکن تر می‌نمود. رهبری شیعیان سرمست از پیروزی بر بابیان، پایه‌های اقتدارش را می‌گستراند و «ناصرالدین» شاه، چون مارگزیده از هر سپید و سیاهی که بوی بایبگری می‌داد، واهمه داشت. از سوی دیگر بابیان (بهائیان) پا به میدان گذارده بودند، تا فاصله حرف و عمل را از میان بردارند. پس لازم بود، خود پیشقدم شوند و بعنوان یک گروه اجتماعی احترام به حکومت و رفتار قانونی را بتن زندگی کنند.

«بر احدی جائز نه که ارتکاب نماید، امری را که مخالف رأی رؤسای مملکت باشد.» (۶۹)

اگر جز این بود، کوشش بابیان (بهائیان) در راه حذف پایگاه رهبری مذهبی می‌توانست بدین معنی باشد که می‌خواهند جانشین اش شوند. اما بهاء‌الله بعنوان «مصلح اجتماعی و مربی انسان دوستی» از هر ادعایی بر قدرت چشم پوشید:

«این مظلوم خیال ریاست نداشته و ندارد مقصود رفع آنچه سبب اختلافات احزاب عالم و

---

(۶۶) بهاء‌الله، کتاب عهدی. (۶۷) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۲۶۸. (۶۸) مجموعه الواح، یاد شده، لوح دنیا، ص ۲۹۴. (۶۹) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۲۷۰. (۷۰) همانجا، ص ۲۰۰.

تفریق امم است، بوده و هست تا کل فارغ و آزاد شده و بخود پردازند.» (۷۰)  
از سوی دیگر بعنوان رهبر بایان که با نیروهای دولتی جنگیده و به شاه تیرانداخته بودند، تضمین می نمود، از این پس رفتار قانونی و صلح آمیز داشته باشند:  
«این مظلوم... عهد می نماید که از این حزب جز صداقت و امانت امری ظاهر نشود، که مغایر رأی جهان آرای حضرت سلطانی باشد. هر ملتی باید مقام سلطانش را ملاحظه نماید و در آن خاضع باشد...» (۷۱)

با توجه بدانکه بهائیان در درازنای عهد ناصری و چند دهه پس از آن نیز به زندگی در حاشیه جامعه محکوم بودند و از کشتاری به کشتاری دیگر مورد حملات جانستان قرار داشتند، از دیدگاه امروز قابل تصور نیست که جمع شان را چه قدرت معنوی عظیمی و چه انرژی سرشاری، ناشی از رهایی از شیعه‌گری بر چنین خط مشی استوار نگاه می داشته است. پیش از این دیدیم که بهاء الله در رفتار با یارانش از کوچکترین مسامحه‌ای ابا می نمود:

«اگر مقصود این اقوال سخیفه و اعمال باطله بوده، حمل این زحمات بچه جهت شده؟ هر سارق و فاسقی به این اعمال و اقوال شما، قبل از ظهور عامل بوده است.»! (۷۲)

آری، عملی شدن آنچه بهائیان می خواستند بهترین راه برای رسیدن به منزلت اجتماعی نیز بود، اما شگفت انگیز است که این «نهضت مذهبی» از ابتدا «جدایی دین و حکومت» را بر پرچم خود نوشت و به همان شدت که خواستار کوتاه شدن دست رهبری مذهبی از قدرت سیاسی و اجتماعی بود، از حرکت بسوی دستیابی به چنین قدرتی ابا می نمود.

از سوی دیگر قرار گرفتن در همین موضع، در جهت منافع ملی ایران، آن اهرم عظیمی بود که در تضاد میان مردم ایران با دو پایگاه حکومتی، موقعیت بهائیان را در موضع اول ثبات و بقا می بخشید. برای روشن شدن بحث مثالی بزنیم:

هنگام مسافرت ناصرالدین شاه به عتبات (برای زیارت) دولت ایران از دولت عثمانی خواست که «بدلایل امنیتی» بهائیان آن نواحی را دستگیر کند. بلوای بزرگی در گرفت و هر که بنام بابی شناخته شده بود، دستگیر و بسیاری به نقاط دور افتاده تبعید شدند و از جمله زین العابدین نجف آبادی (زین المقرین - منشی بهاء الله) به ده سال تبعید در موصل محکوم شد. (۷۳) گزارشی که از آن دوران در دست است بخوبی بیانگر موقعیت و سمتگیری اجتماعی بهائیان است:

«در سفر ناصرالدین شاه به نجف و کربلا جمعی از احباب را در بغداد و آن حدود گرفته، استنطاق کرده و هر که را تبری نکرد به موصل تبعید نمودند. حاجی محمد حسین قزوینی (طیب) عرق غیرت ایرانی جنیده به مجلس استنطاق رفت و به دفاع از احباب برخاست. مترجم دولت ایران با عصبانیت پرسید: توجه کاره‌ای؟، او گفت: تو چکاره‌ای؟ مترجم گفت: من مترجم دولتم. و حاجی بالبداهه جواب داد: منم مترجم ملت.» (۷۴)

---

(۷۱) مجموعه الواح، یاد شده، ص ۲۶۶. (۷۲) مائده آسمانی، یاد شده، ج ۸، ص ۶. (۷۳) خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، شماره ۴، ص ۱۹. (۷۴) حسام نقیابی، زندگانی ابوالفضایل، ص ۷۲.

بدین ترتیب بطور جمع بست می‌توان گفت که بایان (بهائیان) با قرار گرفتن در موضع ایران دوستی از یک سو بقای خود را تأمین نمودند و از سوی دیگر به سخنگو و مدافع «قطب ایرانی» بدل گشتند. تنها با درک عمیق این نکته تاریخی می‌توان جوابگوی این سؤال بود که چطور شد، در نیم قرنی که قدرت حکومت شیعیان در ایران در اوج خود قرار داشت و هر دو پایگاه حکومتی با تمام قدرت و خشونت در راه نابودی این «فرقه ضالّه» می‌کوشیدند، بایان (بهائیان) توانستند در این سرزمین دوام آورند.

اینک برای روشن تر شدن مطلب، به واکنش برخی «صاحب نظران» در باره بهائیت بنگریم: می‌دانیم که تولستوی، نویسنده نامدار روس، از طریق ترجمه آثار بهاء‌الله و دیدن نمایشنامه‌ای در باره زندگی طاهره (که با شرکت سارا برنار هنرپیشه معروف تئاتر در پترزبورگ به صحنه آمد)، در همان دوران با آیین بهائی آشنا شد و با ستایش و شیفتگی حیرت‌انگیزی در باره فلسفه سیاسی بهائیت سخن گفته است. بی‌شک این ستایش (در دورانی که روسیه تزاری در شرایطی مشابه ایران، اسیر دو پایگاه حکومت مذهبی و درباری بوده است)، از آن سرچشمه می‌گرفت که او «فلسفه سیاسی» بهائیت را برای روسیه نیز راهگشا یافته است. اما نکته جالب آنکه تولستوی برآمدن چنین خط فکری را در ایرانی که می‌شناخته، قابل تصور نیافته است!

«بهائیت دارای فلسفه‌ئی عظیم است و بزرگتر از اینها است که حتی اتباع آن تصور کرده‌اند.»! (۷۵)

نمونه دیگر اما «غمخوار حقیقی ایران» (!) ادوارد براون است که در مقدمه بر «نقطه الکاف» نوشت:

«بهاء‌الله جنبه اخلاقی تعالیم باب را بسیار تقویت نمود و بسط داد و جنبه حکمت و عرفان آنرا به چیزی نمی‌شمرد و سعی کرد که حتی الامکان از اهمیت آن کاسته و از میان برداشته شود...

(مهم نیست که ادوارد براون با این اظهار نظر نشان داد که از «حکمت و عرفان» شناختی ندارد، بلکه مهم آن چیز است که ادامتاً نوشته و نشان می‌دهد، از «اخلاق» و نیز بویی نبرده است! ن.)

... و نیز جهد نمود که با دولت ایران از در صلح و آشتی داخل گردد و لهذا خود و اتباع خود را رعایای مطیع و با وفای ناصرالدین شاه که بر سر بایه آن همه بلاهای فوق‌التصور آورد، قلمداد می‌نمود، به اتباع خود توصیه نمود که باید کشته شدن را بر کشتن ترجیح دهند... بابی‌های اصلی دوره اولی، برعکس، مسلکشان بکلی بر ضد این بود، شاید ایشان خود را مظلوم فرض می‌کردند ولی در کمال اطمینان و یقین می‌خواستند که وارث ارض گردند، ایشان کسانی را که مؤمن به باب نبودند نجس و واجب‌القتل می‌دانستند و به سلسله قاجار بغض و نفرت شدیدی داشتند و بهیچوجه این حس خود را پنهان نمی‌کردند.» (۷۶)

این اظهار نظر ادوارد براون، بزودی به «سرمشق» همه ردیه‌نویسان ایرانی، از عمامه‌بسران تا

---

(۷۵) روزه‌های امید، ص ۱۸. (۷۶) میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، مقدمه.

«چپها» بدل گشت، که دسته اخیر در دفاع از «جنبش انقلابی بابی» در مقابل «آشتی جویی» و «اخلاق منحط بهائی» برای خود «رسالت انقلابی» قائل شدند! پرسیدنی است، که، دشمنان جنبش بابی به کنار، چه مکانیسم فکری «چپ» های ایرانی را به قبول دیدگاه ادوارد براون واداشته است؟ دفاع از «ستیزه جویی بابی» در مقابل «آشتی طلبی بهائی» در خدمت کدام یک از منافع ملی ایرانی است؟

البته این قابل فهم است که برای «ادوارد براون»-ها- این مجریان سیاست تفرقه بیانداز و حکومت کن- چیزی بهتر از آن نیست که ایرانی با ایرانی بستیزد و از خونخواهی چشم نپوشد. اما تکرار این «سرمشق» از سوی بسیاری «روشنفکران» ایرانی، جز بیانگر اضمحلال تفکر اجتماعی و ناتوانی از دفاع از منافع ملی ایران چیز دیگری نیست. (برای نمونه، فشاهی سخن بالا از براون را نه بصورت نقل قول، بلکه بعنوان نظر خود ارائه داده است! (۷۷))

به موضوع اصلی بحث بازگردیم. پرسیدنی است، با توجه به روندی که توازن قوا در ایران دوران ناصرالدین شاه در جهت مخالف خط مشی بهائیان طی می نمود، اصولاً این خط مشی از چه امکان موفقیتی برخوردار بود؟ مگر نه آنکه در این دوران اقتدار فزاینده حاکمیت شیعه بر ایران گسترده می گشت و دربار ناصری روندی اضمحلالی می پیمود؟

دیرتر در باره تحوّل دو پایگاه حکومتی در این دوران سخن خواهیم گفت. اینجا همین بس که اقتدار فزاینده حاکمیت مذهبی روندی دوگانه بود. از یک سو این حاکمیت از نظر مالی، اقتصادی و تقویت اهرمهای تبلیغ و تحمیق به اوجی غیرقابل تصوّر دست می یافت و از سوی دیگر روند اضمحلالی ایران همه نیروهای خارج از نفوذ این رهبری را به حرکت واداشته، از اقلیتهای مذهبی تا جناح مترقی دربار نیز از اعتماد به نفس فزاینده ای برخوردار می گشتند. نقطه اوج این کوششها را باید دوران صدارت سپهسالار (حسین خان مشیرالدوله) دانست. سپهسالار حدود سی سال پس از امیرکبیر، دومین صدراعظم این دوران است که با «خیالات بلندی در باره مملکت» بقدرت رسید. نگاهی به عروج و سقوط او، هم بیانگر شرایط اجتماعی-سیاسی این دوران است و هم میزان موفقیت خط مشی بهائیان را نشان می دهد. کسروی در باره سپهسالار می نویسد:

«اندیشه اینکه باید در کشور قانونی باشد و زندگی از روی آن پیش رود، در زمان حاج میرزا حسین خان سپهسالار آغازید.» (۷۸)

پیش از این اشاره شد که او در مقام سفیر ایران در عثمانی نقش اساسی در «انتقال» بهاءالله از بغداد به دور دست عکا داشت و چون بهائیان را خطری برای حکومت ایران می دانست، از وارد آوردن هیچگونه فشار به آنها خودداری نمی نمود. حتی نوشته اند، که در جلسه ای که با شرکت سفیر فرانسه و عالی پاشا وزیر عثمانی برای رسیدگی به سرنوشت بهاءالله تشکیل شد، او بر اعدامش اصرار داشته است. از سوی دیگر، بهاءالله او را دولتمردی صادق و خدمتگذار منافع

---

(۷۷) محمدرضا فشاهی، واپسین جنبش قرون وسطایی...، ص ۵۵. (۷۸) احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۸.

ایران دانسته، بهائیان را از دشمنی با او برحذر می‌داشت. از این فراتر کوشید، نظر او را نسبت به بابیان (بهائیان) تصحیح کند و از جمله سه نفر از بهائیان سرشناس را به اسلامبول فرستاد، تا با او مذاکره کنند. واکنش سپهسالار این بود که هر سه را به زندان انداخت!

سپهسالار با لیاقتی که در تدارک مسافرت شاه به عتبات از خود نشان داد (از جمله دستگیری و تبعید بهائیان در بغداد!) مورد توجه ناصرالدین شاه قرار گرفت. شاه او را به پایتخت خواند و وزیر عدلیه و سپس صدراعظم کرد (۱۲۸۹ ق). سپهسالار در این مقام مشوق شاه به مسافرت به اروپا شد و تصوّر می‌نمود، دیدن اروپا، ناصرالدین شاه را به اقدامات ترقی‌جویانه‌ای و خواهد داشت (۱۲۹۰ ق) در «تاریخ بیداری ایرانیان» آمده است:

«صاحبان اعمال بینهایت از او ملاحظه و ترس داشتند و جرئت خلاف و تخلف نمی‌کردند، رشوه و تعارف و طمع و توقع بکلی از میان رفت. مشیرالدوله می‌خواست کارهای فرنگ را در ایران معمول و متداول کند.» (۷۹)

نوشته‌اند، که چنان در پی اصلاح وضع دولت و مملکت بود، که فرهاد میرزا معتمدالدوله (عموی شاه) به او نوشت:

«جنابعالی یک مرتبه در شش ماه بخواهید قواعد پنجهزار ساله ایران را بهم بزنید، گویا فوق عادت و طاقت باشد.»! (۸۰)

روشن است که چنین صدراعظمی با مخالفت شدید و وسیع رهبری شیعه روبرو می‌گشت. «وزیر عدلیه (میرزا حسینخان سپهسالار) دست دادخواهی از آستین انصاف بیرون آورد... اعلان کرد که در هیچ جا کسی را نکشند. مقصرا را با ذکر ادله بطهران بفرستند، و این اول قدمی بود که در تدارک عزل خود برداشت.» (۸۱)

«قحط شد و صدارت او را نامیمون شمردند. حاج ملا علی کنی گندم را در آن سال به شصت و چهار تومان فروخت که متعلق به صغیراست، زهی مرّوت و کیش!» (۸۲) اعتمادالسلطنه می‌نویسد:

«از جمله علمایی که او (سپهسالار) را تکفیر می‌کردند و در طعن و لعنش غلو داشتند، مرحوم آقا سید صالح عرب بود. وقتی کاغدی به مهر صدراعظم نزد او بردند... آن کاغذ را پاره کرد و به حوض انداخت و بعد گفت، حوض هم نجس شد، آبش را خالی کنید.»! (۸۳) «حاجی ملا علی کنی (مجتهد تهران) از حکم خود (تکفیر سپهسالار) عدول نکرد و آنچه مشیرالدوله اصرار کرد یک مجلس با مرحوم حاجی ملاقات کند راضی نشد و اذن نداد. حتی آنکه مشیرالدوله پیغام داد که اذن بدهید در حمام خدمت شما برسم آن مرحوم اذن نداد.»! (۸۴) مخالفت با سپهسالار در واقع تهدید ناصرالدین شاه را نیز هدف داشت، که از دیدن اروپا مصمم گشته بود، به اقداماتی اصلاحی دست زند. این مخالفت بزودی چنان اوج گرفت که شاه در راه بازگشت از سفر دوم بسال ۱۲۹۵ م، مجبور به خلع او شد! کسروی می‌نویسد:

---

(۷۹) ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۰۸. (۸۰) سپهسالار اعظم، ص ۵۰. (۸۱) گزارش ایران، یاد شده، ص ۹۶. (۸۲) همانجا. (۸۳) محمدحسن اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، بکوشش محمد مشیری، ص ۲۷۹. (۸۴) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۰۶.

«ملایان... بدشمنی سپهسالار برخاسته و او را بیدین خواندند و نامه‌ای به ناصرالدین شاه نوشتند که سپهسالار را با خود به تهران نیاورد! این نامه بشاه در رشت رسید و... شاه ناگزیر شد حکمرانی گیلان را به سپهسالار داد، او را در آن جا گذاشت و خود بی او به تهران آمد.» (۸۵)

نکته تاریخی بارز آنکه، چون شاه پس از چندی از موقعیت خود مطمئن شد، سپهسالار را دوباره صدراعظم کرد، اما اینبار سپهسالار عقب نشسته بود:

«حاج میرزا حسین خان دانست، حفظ مقام و مسند او به همراهی با جماعت است و از خیالات بلندی که درباره مملکت داشت، افتاد.» (۸۶)

این دگرگونی نمونه‌ایست که نشان می‌دهد، تنها شاهان دوران معاصر ایران نبودند که به «همراهی با جماعت» بر مسند قدرت نشسته بودند، بلکه مجموعه دستگاه دولتی نیز چاره‌ای جز این نداشته است!

دوران سپهسالار برای بهائیان روزنه امید گشود و به فعالیت گسترده‌ای برای حمایت از او دست زدند. دیرتر در این باره سخن خواهیم گفت. اینجا نمونه‌ای بدست می‌دهیم: جمال بروجردی، از سرشناسان بهائی، برای مذاکره با دولت به پایتخت آمد. نگارنده «تاریخ بیداری ایرانیان» درباره این حادثه تاریخی می‌نویسد:

«آقا جمال بروجردی بآی آمد بطهران و از طرف دولت مجلس رسمی تشکیل یافت که علما با آقا جمال مباحثه کنند... مذاکره آن مجلس به مسأله هرو بر خاتمه یافت.» (۸۷)

بدون تردید در سقوط سپهسالار، تجدید نظر او درباره بهائیان بی‌تأثیر نبوده است و نوشته‌اند که به شاه گفت:

«ما تابحال در حق این طایفه به اشتباه تصور می‌کردیم، مخالف دولت و سلطنت می‌باشند.» (۸۸)

در آثار بهاءالله نیز این تجدید نظر «مرگ بار» بازتاب یافته است:

«مشیرالدوله میرزا حسین خان... ورود مظلوم و رفتار و گفتار او را در مدینه کبیره (اسلامبول ن.) ادراک نمود و فهمید و در مجمع اصحاب دولت و ملت ذکر نمود.» (۸۹)

بالاخره ناصرالدین شاه، بسال ۱۲۹۷ ق. بار دیگر سپهسالار را خلع کرد و چند ماهی دیرتر در مشهد مسمومش کردند. از دوران او «مسجد سپهسالار» در تهران به یادگار مانده است!

بیدین ترتیب پس از امیرکبیر یکی دیگر از دولتمردان میهن دوست و کاردان ایرانی نه تنها قریانی رهبری شیعه شد، بلکه بنام «شهید اسلام» نیز به کتابهای تاریخ راه یافت و از آن پس «تاریخ نگاران» عمابه‌سر، نابودی او را نتیجه خودکامگی ناصرالدین شاه قلمداد کردند و بر او مرثیه‌ها خواندند!

\* \* \*

---

(۸۵) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۱۰. (۸۶) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۰۸. (۸۷) همانجا، ص ۱۱۶. (۸۸) محمدعلی فیضی، حضرت بهاءالله. (۸۹) مجموعه الواح، یاد شده.

«هر روز را رازی است و هر سر را آوازی. درد امروز را درمانی و فردا را درمانی دیگر. امروز را نگران باشید و سخن از امروز رانید. دیده می شود گیتی را دردهای بیکران فراگرفته و او را بر بستر ناکامی انداخته، مردمانی که از باده خودبینی سرمست شده اند، پزشک دانا را از او بازداشته اند، اینست که خود و همه مردمان را گرفتار نمودند. نه درد می دانند، نه درمان می شناسند. راست را کژ انگاشته اند و دوست را دشمن شمرده اند. بشنوید آواز این زندانی را. بایستید و بگویید شاید آنانکه در خوابند بیدار شوند.» بهاء الله (۹۰)

برای بررسی چگونگی موقعیت و فعالیت «جریان مذهبی» بهائی در طیف روشنگران عصر قاجار، باید یکی بدین توجه داشت که تعلق طیف وسیعی از مردم ایران، که در اکثریت از میان شیعیان برمی خاستند و به درجات مختلف از «آگاهی اجتماعی» برخوردار بودند، فعالیت پویای روشنگری را مشکل می ساخت. اما نکته مثبت آنکه هر قدم هر چند کوتاهی که در این سمت از سوی این گروه عظیم برداشته می گشت، به نیرویی مادی بدل شده و بازگشت ناپذیر میبود. به سخن ساده، اگر بهاء الله را در مقام «مصلح و روشنگر» در نظر گیریم، باید به این تفاوت مهم نیز نظر داشت، که او بعنوان پیشوای مذهبی نمی توانست نسبت به سطح فکر و توانایی حرکت فکری «مؤمنان» بی تفاوت باشد و آنچه می گفت، بزودی به مبانی عقیدتی و راهنمای عمل آنان، که در بطن جامعه شیعه زده می زیستند، بدل می گشت.

اینهمه، روشنگری در میان بهائیان را در مقایسه با فعالیت دیگر روشنگران، که بدون «مسئولیتی مستقیم» هر آنچه را «در لحظه» درست می یافتند، منتشر می ساختند، از سویی با دشواری و از سویی از اهمیت تاریخی ویژه ای برخوردار می سازد.

اینست که پژوهشگر در این نیم قرن که بهائیت بصورت دگراندیشی مذهبی در حاشیه جامعه ایرانی برآمد، با فعالیت روشنگرانه و اقناعی عظیمی در جمع بهائیان روبروست و این بار در درجه اول بر دوش بهاء الله بود، که با نامه هایی («الواح») از تبعیدگاه ادرنه و سپس قلعه بند عکا با آنان در تماس بود. با توجه به این دشواری و همچنین دشواری ارسال این نامه ها، حیرت انگیز است، که تنها کمیّت آنها، چنان بوده است، که آثار بجا مانده گویا بیش از صد جلد کتاب (هفت هزار «لوح») را تشکیل می دهد.

در باره پنهانکاری در ارسال این «الواح» گزارشاتی درست است که نشانگر درجه عالی تدبیر و هشیاری و همچنین کوششهای فداکارانه ایست، که این ارتباط را در آن روزگار ممکن می ساخت. بازتاب این پنهانکاری را در خود این آثار نیز می توان مشاهده نمود. نمونه وار:

«از قبل مظلوم سلام برسان، بگو یا س ی،...» (۹۲)

«آنچه در باره ف ا ر س نوشته بودید... جواب نازل و ارسال شد. ولکن باید به حکمت عمل

نمایید. ابدأ از منزل و مُرسل صریحاً تکلم ننمایند.» (۹۳)

---

(۹۰) پیام ملکوت، یاد شده، ص ۱۷۶. (۹۱)؟ (۹۲) پیام بهائی، شماره ۸۸. (۹۳) امر و خلق، یاد شده، ص ۱۲۱.



بطور طبیعی همچنانکه مخاطبان این نامه‌ها طیفی وسیع را تشکیل می‌دادند، لحن، زبان و «اندازه» روشنگری در آنها نیز متفاوت است. با اینهمه خرافات‌زدایی آشتی‌ناپذیر و بحث‌افزایی برای غلبه بر اعمال خرافی زمینه و محور اصلی آنها را تشکیل می‌دهد:

«اینکه مرقوم داشته بودی، یکی از دوستان الهی از اشتغال احباء به صنعت آکسیر اظهار حزن نموده‌اند... فی الحقیقه حق با ایشان است. در نهی این عمل، الواح متعدده... نازل و به اطراف ارسال شد. بسیار عجیب است، با نهی صریح... مشغول شوند.»! (۹۴)

نمونه دیگر مربوط به بازتاب گسترده‌ایست که خط مشی بهائیان در تقویت نیروهای مترقی اجتماعی، در این الواح یافته است. پیش از این اشاره شد، که ورود سید جمال‌الدین اسدآبادی به دربار ایران به پشتیبانی کارگزاران سیاست خارجی انگلیس و کششی که «اتحاد اسلامی» برای جناحی از دربار داشت، چنان با استقبال روبرو شد، که اگر اتابک صدراعظم به مقابله با او بر نمی‌خاست، چه بسا که جمال‌الدین به صدارت عظمی عروج می‌نمود و این خود بدون شک قدمی عظیم در جهت برقراری اولین حکومت اسلامی در ایران می‌بود. حال در مقایسه با ستایشی که بسیاری از میهن‌دوستان ایرانی نثار جمال‌الدین نموده‌اند، جالب است ببینیم، بهاء‌الله با چه حساسیت، دلسوزی و بصیرتی درباره این «ماجرا» هشدار می‌دهد:

«این ایام ظاهر شد آنچه که سبب حیرت است. از قراریکه شنیده شد نفسی وارد مقرر سلطنت ایران گشت و مجلس بزرگان را به اراده خود مسخر نمود، فی الحقیقه این مقام، مقام نوحه و ندبه است. آیا چه شده که مظاهر عزت کبری ذلت عظمی را برای خود پسندیدند. استقامت چه شد عزت نفس کجا رفت.» (۹۵)

بالاخره ناگفته نماند، که بهائیان نه تنها در رابطه با طیفی قرار داشتند، که از سوی تاریخ‌نگاران بعنوان «راهگشایان و روشنگران اجتماعی» در آستانه انقلاب مشروطه موجد این انقلاب تلقی گشته‌اند، بلکه در میان خود بهائیان شماری از بزرگترین روشنفکران ایرانی برآمدند، که هرچند به سبب پیگرد مذهبی از تأثیرگذاری مستقیم بر جامعه بازماندند، اما نقش روشنگری‌شان قابل انکار نیست. دیرتر باز هم درینباره سخن خواهیم گفت. اینجا تنها برای طرح «اقلیت مذهبی بهائی» بعنوان یک نیروی اجتماعی-سیاسی پویا در حاشیه جامعه عصر ناصری، به ذکر نمونه‌ای کفایت می‌کنیم:

رابطه بهاء‌الله با بهائیان نه تنها از راه نامه‌نگاری مستقیم صورت می‌گرفت، بلکه این رابطه از طریق چهار نفر از سران بهائی (بنام «ایادی» (دستها)) نیز برقرار بود. نکته جالب آنکه این چهار نفر پیش از آنکه «رهبران تصابی» بهائیان ایران باشند، سرآمد اینان و از آن مهم‌تر از سرآمدان جامعه ایرانی بودند.

یکی از آنان میرزا حسن طالقانی (ادیب العلماء) معلم ادبیات در دارالفنون بود. برای شناخت مقام علمی او کافیست بدین ماجرا توجه کنیم که از سوی «شاهزاده دانشمند»

---

(۹۴) همانجا. (۹۴) همانجا، ص ۳۵۷. (۹۵) بهاء‌الله، لوح عالم، مائده آسمانی، ج ۳، ص ۳۰۸.

اعتضاد السلطنة (وزیر علوم) با سه تن دیگر مأمور به تهیه دائرة المعارف («نامه دانشوران») در باره سیر تفکر و شرح دستاوردهای بزرگان ادب و علم ایرانی گشت. اهمیت نگارش چنین اثری با توجه به نقش «دائرة المعارف» در نوزایی فرهنگی و علمی در اروپا، روشن ترمی گردد. زمان آغاز به نگارش «نامه دانشوران» نیز از این نظر حائز اهمیت است که به سال ۱۲۹۴ ق. اوج «عصر سپهسالار» و در بحبوحه نزدیکی بهائیان به دربار قرار داشت. کوتاه سخن، با آنکه تدوین اثر یاد شده، با سرعت و موفقیت پیش می‌رفت و گویا هفت جلد از آن نیز منتشر شد، چون افشا گشت، که ادیب طالقانی بهائی است، از این کار کنار گذاشته شد و همین نیز به کار «نامه دانشوران» خاتمه داد! (۹۶)

---

(۹۶) از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۱، ص ۲۰۰-۱۹۶.

## پیکارگران انقلاب مشروطه

«هرامتی و ملتی که بنهایت انحطاط و  
اضمحلال مبتلا شود، تا رستخیزی  
عظمی نگردد، برنخیزد...»  
عبدالبهاء (۱)

پس از آنکه نقش تعیین‌کننده بایان تهران را در رویدادهایی که به صدور فرمان مشروطیت منجر گشت، دریافتیم، اینک به بهائیان می‌پردازیم، که بقول کسروی «دسته بیشتر اینان می‌بودند و کوشش را نیز اینان می‌نمودند.» (۲)

سرگذشت بایان را تا آنجا پی گرفتیم که دیدیم، چگونه و چرا اکثریت قاطع شان به بهائیت روی آوردند. اینک بار دیگر به انقلاب مشروطه بازمی‌گردیم و نقش اجتماعی - سیاسی بهائیان در این انقلاب را از «جنبش تنباکو» به بعد بررسی نموده، در فصل آتی «پیکره‌ای تاریخی» از عملکرد و جلوه اجتماعی بهائیان در نیمه دوم عصر قاجار بدست خواهیم داد.

درباره منبع اصلی این بررسی (جلد دوم کتاب «کواکب الدرّیه»)، باید اشاره کنیم، نویسنده کتاب، عبدالحسین آیتی، عمامه بسری بود که زمانی به بهائیان پیوست و با شهرت «آواره» از جمله مبلغین مشهور بهائی گشت. او پس از سی سالی که بهائی بود، دوباره «اسلام آورد» و کتابی («کشف الحیل») در ردّ بهائیت نوشت و مورد استقبال «روحانیت» و تشویق رضاشاه! (۲) قرار گرفت. با توجه به آنکه از نظر «روحانیت»، «توبه مرتد فطری» مورد قبول نیست، پذیرایی او از چند جهت سؤال برانگیز است.

بهررو، «کواکب الدرّیه» از طرفی از سوی بهائیان منتشر شده و ناگزیر مورد تأیید آنان است و از

---

(۱) مکاتیب عبدالبهاء، ج ۵، ص ۲۴۹. (۲) احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۹۱. (۲)  
سید محمد باقر نجفی، بهائیان، ص ۴۰۲.

طرف دیگر نویسنده نگرشی عمیقاً سیاسی به رویدادها داشته، از هر جهت منبع «جالبی» است. پیش از آنکه به عملکرد و سمتگیری سیاسی و اجتماعی بهائیان بپردازیم، لازم است ببینیم آیا اصولاً درباره این گروه می‌توان از یک «نیروی اجتماعی» سخن راند؟ بمنظور پاسخ به این سؤال به نگاهی گذرا وزنه کمی بهائیان، در ایران و خارج از کشور را در نظر می‌گیریم. در خارج از ایران بیست سالی پیش از انقلاب مشروطه (چهار سال پیش از «واقعه رژی»)، «عباس افندی» مشهور به عبدالبهاء جانشین پدر گشته، از فلسطین (که ضمیمه امپراتوری عثمانی بود) هدایت بهائیان را برعهده دارد.

در این حوالی مدتهاست که با ورود بهائیان فراری از نقاط مختلف ایران مجمع قابل توجهی گردآمده‌اند. این روند در دوران بهاء‌الله آغاز گشته بود و پس از بغداد که اولین مرکز تجمع بایان بود، اینک بهائیان رانده شده از ایران، راهی عکا و حيفا می‌گشتند. مسلماً چنین تمرکزی برای حکومت عثمانی که به ایرانیان شیعه بدبین بود، تا چه رسد به بهائیان، توهم آفرین بود و نمی‌توانست مورد تأیید بهاء‌الله قرار گیرد:

«احباب از توجّه به شطر اقدس منع شده‌اند... معذالک مسافرین آزید از مهاجرین در این

ارض موجودند.» (۳)

کوتاه آنکه، وضع بهائیان در عثمانی بطور شدیدی به فراز و نشیب اوضاع سیاسی وابسته بود. پیش از این دیدیم، که بهاء‌الله و یارانش در عکا، در نتیجه تغییر در دستگاه خلافت (در زمان سلطان عبدالحمید دوم بسال ۱۸۷۶ م. برابر ۱۲۹۳ ق.) پس از ۱۸ سال از قلعه بند رها شدند. اما دو سال بعد چون عبدالحمید، صدراعظم پیشرفت طلب خود مدحت پاشا را عزل نمود، پارلمان را منحل و مشروطیت را لغو کرد، همچنان تحت نظر در عکا بسر می‌بردند.

با بالاگرفتن تشنج اجتماعی و سیاسی و پامیدان گذاردن دوباره مشروطه خواهان، بهائیان نیز مورد سوءظن قرار گرفته، بسال ۱۹۰۱ م. (۱۳۱۹ ق.)، اینک عبدالبهاء بجای پدر زندانی گردید، که تا سال ۱۹۰۸ و پیروزی مشروطه خواهان ادامه یافت. خواننده دقیق متوجه است که این فاصله زمانی، با تمامی دوران انقلاب مشروطه در ایران مقارن است. در چنین شرایطی رابطه عبدالبهاء با ایران بسیار سخت‌تر از پیش ممکن بود و «اداره خفیه» عثمانی، رفت و آمد بهائیان را شدیداً تحت نظر داشت. دولت‌آبادی می‌نویسد:

«سلطان امر داده است هریک از مأمورین دولتی یک مقصر سیاسی را معرفی کند، پنجاه لیره

باو انعام داده شود.» (۴)

بدین ترتیب رابطه «رهبر بهائیان» با ایران در جریانات انقلاب مشروطه، رابطه ایست که در سخت‌ترین شرایط ممکن برقرار است و در درجه اول از طریق نامه‌نگاری به همان چهار «ایادی» (ابن ابهر، شه میرزادی، ورقا و ادیب الممالک) صورت می‌گرفت، که چنانکه خواهیم دید، آنها نیز بیشترین زمان را در زندان بسر می‌بردند!

---

(۳) فاضل مازندرانی، امر و خلق، ج ۳، ص ۱۲۷. (۴) یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۳، ص ۲۵.

این را نیز ناکفته نگذاریم، که بهائیان در عثمانی نه به عنوان «کافر» و «ملحد» بلکه بعنوان مشروطه‌طلب و «مقصرین سیاسی» تحت پیگرد بودند. بر این زمینه نیز برخلاف ایران که «مشروطه‌طلبان» از بهائیان واژه داشتند، در عثمانی رابطه تنگاتنگی میان نیروهای مترقی جامعه و بهائیان برقرار بود. بعنوان نمونه، مدحت پاشا، چند سالی پس از عزل خود، در عکا به دیدن بهاء‌الله رفت و کمی دیرتر عبدالبهاء به دعوت او به بیروت رفته با او ملاقات کرد. درباره اهمیت سیاسی و تاریخی مدحت پاشا در پیشبرد امر مشروطه در عثمانی، همین بس، که او را «پدر قانون اساسی» می‌شناسند و نیز دولت‌آبادی در وصف او می‌نویسد:

«مدحت پاشا، رئیس آزادیخواهان و عزل‌کننده سلطان عبدالعزیز»؟ (۵)

در دورانی که از آن سخن می‌رود، نیروهای مخالف، از وهابیون عرب گرفته تا «جوانان ترک»، سر برداشته، حکومت عثمان را تهدید می‌نمودند، در چنین شرایطی تمرکز بهائیان می‌توانست به بدبینی خطرناک و سرکوب خون‌آلودی منجر گردد. از اینرو از همان دوران بهاء‌الله کوشیده شد، با خرید زمینهای اطراف (در طبریه و «دشت اردن») و تشویق «مهاجران» به کشاورزی، از تمرکز نگرانی آفرین در عکا و حیفاً جلو گرفته شود. با اینهمه در سایه پیگردهای بی‌امان در ایران، مهاجرت بهائیان به این منطقه چنان است که:

«در سنه ۱۳۲۳ با هر سببی که تصور شود توهمات عارض سلطان عبدالحمید (شده)، خواست از افکار و اعمال عبدالبهاء آگاهی یابد. چه که فوق‌العاده هراس و اندیشه پیدا کرده بود که این نفوذ عبدالبهاء در شرق و غرب و آمد و شد مسافران ایرانی و آمریکایی و آلمانی مبادا مبنی بر یک مواضع استبداد شکنانه باشد که مضرّتش به سلطنت او عاید شود.» (۶)

در این میان، با توجه به امنیت نسبی بهائیان در عشق‌آباد (ترکمنستان) و شهرهای قفقاز (باکو-تفلیس)، «عبدالبهاء اتباع و اصحاب را بقدر مقدور از اطراف خود دور کرده، بعضی را به مصر و بعضی را به ترکستان فرستاد.» (۷)

کوتاه آنکه در آستانه انقلاب مشروطه در شهرهای مهم اطراف ایران (بغداد- باکو- عشق‌آباد) و همچنین در بمبئی، اسکندریه و قاهره جمعیت‌های پرشماری از بهائیان گرد آمده، این مراکز خود برای بهائیان که پیوسته مورد تجاوز قرار داشتند، پناهگاه بودند. چنانکه تنها در عشق‌آباد (۱۳۱۹ ق) شمارشان بزودی از مرز هزار نفر گذشت.

البته این بدان معنی نیست که جمعیت بهائیان ایران رو به کاهش بود. برعکس، با گسترش فعالیت تبلیغی شمارشان مرتباً افزایش می‌یافت. در این باره گزارش اعتمادالسلطنه، وزیر انطباعات (اطلاعات) ناصرالدین شاه، در دست است:

«در داخله مملکت خصوصاً شهر طهران، آنا رشیستهای ایرانی یعنی بابی‌ها، زیاده از پنجاه هزار نفراند.» (۸)

با توجه به جمعیت ۲۰۰ هزار نفری تهران (۹) و هفت یا هشت میلیون ایرانی، این گزارش را

---

(۵) همانجا، ص ۴۴. (۶) عبدالحسین آیتی (آواره)، کواکب الدریه، ج ۳، ص ۱۹۵. (۷) همانجا. (۸) فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۲۲. (۹) احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران، ص ۳۹.

باید اغراق‌آمیز دانست و نشانه‌ این ویژگی که بهائیان به علت تحرک زیاد بیش از آنکه بودند، بنظر می‌آمدند. این زیاده‌گویی را بویژه در گزارشات ناظران خارجی می‌توان یافت. مثلاً لرد کرزن (نایب السلطنه انگلیس در هند) در باره شمار بهائیان بسال ۱۸۸۹ م می‌نویسد:

«حداقل جمعیت فعلی بایبان در ایران به نیم میلیون تخمین زده شده است. لکن... تصور می‌رود، تعداد آنها احتمالاً بحدود یک میلیون نفر بالغ باشد.» (۱۰)

و یا چنانکه پیش از این اشاره شد، کمی پیش از انقلاب مشروطه، «سفیر فرانسه می‌شنید، که نیمی از مردم ایران بابی‌اند.» و چند سالی پس از این انقلاب، «نیویورک تایمز» نوشت، یک چهارم ایرانیان بهائی‌اند!

در حالیکه اصولاً باید پرسید، در ایران آنروزگار، که «هرجا بابی می‌یافتند، می‌کشتند»، چگونه هنوز بهائیان وجود داشتند؟! خاصه آنکه، گذشته از پایتخت، در شهرهای دیگر نیز شمار آنها نه تنها کاهش نیافته، هر جای ممکن، جمعیت بزرگتری گرد آمده بودند. از جمله در همدان، کاشان، زنجان و شیراز شمارشان چشم‌گیر بود. با اینهمه اکثریت‌شان در روستاهای بیشمار ایران پراکنده بودند و بدین شیوه می‌کوشیدند از انگشت‌نما شدن بپرهیزند.

هرجا که آخوند ده و یا شهرک، کمتر در پی آزارشان بود، بزودی بر شمار بهائیان نیز می‌افزود. چنانکه مثلاً در قریه «مازگان» در نزدیکی قمصر کاشان و یا «سیسان» در نیمه راه زنجان به تیریز، اهالی کلاً بهائی بودند! در سنگسر و شهمیرزاد، دو قریه بزرگ از توابع سمنان، بهائیان بسیاری ساکن بودند. تنها «در سنگسر عده‌شان بالغ بر سه هزار یا بیشتر می‌شد.» (۱۱) بویژه در شهرهای «مذهبی» مانند مشهد و یزد و اصفهان بیشتر به روستاهای اطراف روی می‌آوردند. مثلاً در روستاهای اصفهان، مانند گلپایگان، سیده، نجف‌آباد (!)، اقلیت چشمگیری از بهائیان وجود داشت. این بدانجا رسید که خود در ۳۰ کیلومتری شمال شهرضا دهکده‌ای (بنام «دزج») را بنیاد نهادند.

پرشماری آنها و حضورشان در همه گوشه و کنار کشور، از دو جنبه قابل بررسی است. یکی آنکه، دیگر اقلیتهای مذهبی به تجربه تاریخی و حملات پیاپی در دورانی طولانی، از روستاها رانده و در شهرها با سکونت در محله‌هایی، سعی می‌نمودند ارتباط با «امت» را به حداقل رسانده، تا حدی درجه فشار را پایین آورند. چنانکه تا همین چندی پیش در همه شهرهای بزرگ ایران اقلیتهای مذهبی از محله‌های خاص خود برخوردار بودند.

بایبان و سپس بهائیان نیز در برخی نقاط مانند زنجان، نیریز، همدان و غیره چنان پرشمار بودند که ممکن بود محله‌ای را بخود اختصاص دهند. اما نه این در جهت استراتژی آنان بود و نه حملات رهبری شیعه چنین اجازه‌ای می‌داد. چنین بود که چه به قصد تبلیغ و مراوده بهتر با محیط و چه به هدف محدود نگاه داشتن حملاتی که متوجه‌شان بود، هر چه بیشتر در پی گسترده شدن در سطح کشور بودند و این به تدبیراندیشی و تحرک زیادی نیاز داشت.

---

(۱۰) شوقی افندی، قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودت، ج ۲، ص ۲۷۶. (۱۱) کوآکب...، یاد شده، ص ۲۵۱.

مثلاً از یک طرف در محله «راحت آباد» تفت (نزدیکی یزد) در میان زرتشتیان پناه می‌گرفتند و از طرف دیگر در شهرهایی که رفت و آمد زیادتر بود، خود را در امان می‌یافتند. چنانکه آباءه (گذرگاه میان شیراز و اصفهان) یکی از مراکز بهائی بدل گشته بود.

«پراکندگی» به بهائیان امکان می‌داد با همه ایرانیانی که دردکش حاکمیت مذهبی بودند در تماس قرار گرفته، به اخلاق و رفتار پسندیده، راهی در دل شان جسته، در میانشان پناه گیرند. از طرف دیگر رفت و آمد مداوم میان خود آنان و از سوی دیگر میل شدید به تبلیغ مرامشان به این گروه اجتماعی پویایی شدیدی می‌بخشید.

بدین معنی، دشمنی رهبری شیعه، با این «فرقه ضاله» در مقابل مبارزه بهائیان برای حفظ و بقای خویش، مهمترین تضاد اجتماعی ایران آن دوران را تشکیل می‌داد. از دور افتاده‌ترین روستاها تا دربار شاه و از «حوزه‌های علمیه» تا رأس حاکمیت مذهبی این تضاد فراگیر بود. نکته باریک آنکه، بهائیان هرچند درصد بالایی را در کل جمعیت تشکیل نمی‌دادند، اما در شرایطی که شناخته شدن شخصی بعنوان بهائی کافی بود تا خونش ریخته شود، وجود همین دو سه درصد هم شکفت‌انگیز است. خاصه آنکه تجربیات تاریخی درباره جریانات اجتماعی بارها نشان داده است، که در شرایط فشار اجتماعی و زندگی مخفی هر جریانی به بی‌عملی و فلج دچار می‌شود. پس منطقی است که برای بهائیان و فعالیتشان در ایران آنروز، درجه بالایی از قدرت سازماندهی در اختفا و «ثبات ایدئولوژیک» در سطحی بالا قایل شویم.

البته پایبندی مذهبی در شرایط عادی از وفاداری به آرمانهای سیاسی با ثبات‌تر است، اما با توجه به شدت پیگرد بهائیان باید اعتراف نمود که بدون پیوستن مداوم عناصر جدید به جمع شان، حفظ و حتی گسترشی که در این دوران یافته بودند، غیرممکن می‌بود. وانگهی فراموش نباید کرد، که سیاست اعلام شده و عملکرد رهبری شیعه و حکومت ناصری نابودی کامل «بایان» را هدف داشت و اینکه ایندو بدین هدف دست نیافتند از شگفتی‌های تاریخ دوران معاصر ایران است!

«دوری راه‌ها» و ساختار از هم گسسته اجتماعی در شهر و روستای ایران دوری‌گزیدن بهائیان از حملات جان‌ستان رهبری شیعه را آسان‌تر می‌نمود، اما علت عمده بقای آنان را باید همین دانست که رهبری شیعه علیرغم اقتدار و نفوذ فلج‌کننده‌اش، بطور مطلق بر جامعه ایرانی مسلط نبود و در درجه اول، پناه‌گزینی بهائیان در میان «ایرانیان مسلمان» ماندگاریشان را ممکن می‌ساخت.

با توجه به ساختارهای متحجر اجتماعی در دوران مورد بحث حیرت‌انگیز نیز هست، که چگونه بهائیان در تمامی سطوح و اقشار اجتماعی ایران، بجز دستگاه رهبری شیعیان، نفوذ یافته بودند. بمنظور بدست دادن جلوه کمی این نفوذ به دو جنبه توجه می‌کنیم:

جنبه نخست، که در تاریخ معاصر ایران از اهمیت و پیامدهای مهمی برخوردار گشت، نفوذ

عمیق و شگفت‌انگیز آنان در دستگاه حکومت سیاسی است. این نفوذ هرچند که در دربار ناصرالدین شاه که، «هیچ چیز به اندازه لفظ بابی در بخشش مؤثر (نبود)» (۱۲) نمی‌توانست به مقامات بالایی گسترش یابد، اما در سطح «دیوانیان» و صاحب منصبان دولتی از همان دوران بنیان گرفت و در زمان مظفرالدینشاه به طور حیرت‌انگیزی دامنه‌دار گشت.

چنانکه مثلاً دو تن از دامادهای شاه، معیرالممالک و موقر السلطنه و همچنین پدرزن او صنیع السلطنه بهائی بودند. شاهزاده محمد مهدی میرزا مؤید السلطنه (حاکم همدان) و پسر ارشدش میرزا مؤیدالدوله حاکم کاشان و موقرالدوله حاکم بوشهر (بعدها، وزیر فواید عامه) نیز نمونه حکام بهائی در این دوران‌اند. از این مهمتر همان امین‌الدوله، رفیق «بابی مسلک» دولت‌آبادی و صدراعظم مظفرالدین شاه است که پس از عزل از صدارت با برادرش مختار السلطنه و پسرش بهائی شدند!

اما چنانکه دولت‌آبادی اشاره می‌کند، نفوذ بهائیان، اینک در آستانه انقلاب مشروطه به اوج رسیده بود:

بهائیان «در اغلب دوایر دولتی مصدر کار هستند.»! (۱۳)

اهمیت این نفوذ «نامحسوس» در تحول دستگاه دولتی در تاریخ معاصر را زمانی می‌توان بدرستی دریافت که داوری درست آدمیت را در نظر گیریم:

«تواناترین دولت‌مردانی که در تاریخ قرن اخیر و عصر حکومت ملی اثر نهادند، از گروه دیوانیان برخاستند.» (۱۴)

بدین پایگاه نفوذ بهائیان، باید جمع بزرگی از سرآمدان جامعه آروز ایران را اضافه نمود. در این باره دیرتر سخن خواهیم گفت. اینجا تنها از دو تن از هنرمندان آندوره نام می‌بریم: یکی میرزا عبدالله («پدر موسیقی سنتی ایران») و دیگر «مشکین قلم» خطاط اول دربار ناصری.

از میان کسانی که نامشان در این بررسی آمد، جالب است که مثلاً پسر ارشد یحیی دولت‌آبادی و همچنین نوه‌های شیخ عبدالحسین طهرانی (همانکه ناصرالدین شاه برای جهاد با بایان روانه بغدادش کرد) بهائی شدند. از میان دستگاه رهبری شیعه نیز، تک و توک کسانی به بهائیان می‌پیوستند، که از «فقهای مسلم و صاحب فتوی»، نام ملا باقر اردکانی و میرزا محمد رضا کرمانشاهی را ثبت کرده‌اند.

جنبه دیگری که می‌تواند تصویر مشخصی از میزان نفوذ کمی و کیفی بهائیان بدست دهد، پیوستن جمع قابل توجهی از میان اقلیتهای مذهبی ایران (بویژه زرتشتیان و یهودیان) به بهائیان است:

«تا سال ۱۸۸۴ م از ۸۰۰ خانواده یهودی همدان ۱۵۰ خانواده بهائی شده بودند.» (۱۵)

«۷۵٪ یهودیان گلپایگان و بیش از نصف یهودیان کاشان بهائی شده بودند.» (۱۶)

---

(۱۲) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۱۲. (۱۳) همانجا، ص ۳۱۶. (۱۴) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۴۸. (۱۵) تاریخ یهود ایران، ج ۳، ص ۶۵۷. (۱۶) George Curzon, Persia and the Persia Question, vol.1, p.500.



پیوستن زرتشتیان نیز در همین حد پرشمار بود. چنانکه اشاره شد، مثلاً محله «راحت‌آباد» تفت را زرتشتیان بهائی شده، تشکیل می‌دادند! این پدیده تاریخی بیانگر نکته بس مهمی است: اقلیتهای مذهبی ایران، از یک سو با زوال ترمز نشدنی در مقابل حملات رهبری شیعه روبرو بودند و از سوی دیگر در بهائیان آن قطبی را می‌یافتند که می‌توانست، به مقابله با تسلط اسلام در ایران برخیزد. برای تأیید تاریخی این ادعا همین بس، که پس از انقلاب مشروطه، با مصونیت نسبی که عاید این اقلیتها شد، موج پیوستن آنها به بهائیان بیکباره فروکشید!

برچین زمینهای، جمعیت فزاینده بهائیان، با توجه به مبارزه‌شان با «افکار عتیقه‌ای که از ملاهای مستبد در مغز مردم جای‌گیر شده بود.» نشان می‌داد. بهائیان به گروهی بدل شده بودند که «روحانیت» را به مصافی سرنوشت‌ساز فرامی‌خواند. از طرف دیگر جناح ارتجاعی دربار را نیز این «آناشیشتهای ایرانی» به وحشت می‌انداختند. این جناح به رهبری اتابک (صدراعظم)، از آنجا که پس از واقعه رژی نیز خود را در ائتلاف با رهبری شیعه می‌دید، زوال قدرت سیاسی را نه در بالا گرفتن بحران اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشور، بلکه در دامنه‌دار شدن فعالیت بهائیان جستجو می‌کرد. در همان دوران ناصرالدین‌شاه، پسرش کامران میرزا مأموریت یافت، تا اولین سازمان پلیس مخفی ایران را تشکیل دهد. دولت‌آبادی می‌نویسد:

«کامران میرزا (حاکم طهران) در ایام حکومت خود اداره پلیس مخفی مفصلی تشکیل داده، هر سال مبلغی خرج اینکار می‌کند. جمعی از عمامه‌بسرهای طماع را شهریه می‌دهد که به حاشیه‌نشینی از مجالس بزرگان کسب اطلاع نموده، او را از خفایای امور آگاه گردانند... بعلاوه زندهای خبرنگار دارد که از وجود آنها استفاده می‌کند. چه از زندهای عمومی و چه غیر آنها. و هم با طایفه بهائی که در خفا حوزه‌ای دارند و از ترس روحانیون جرأت آشکار شدن ندارند، راه پیدا کرده، رؤسای آنها را اطمینان داده، از وجود آنها هم فایده می‌برد. با وجود این، گاهی که سیاست اقتضا می‌کند، آنرا هم به زحمت می‌اندازد و می‌گوید پدرم خواست چنین و چنان کند، من نگذاردم.» (۱۷)

البته «فایده بردن» از بهائیان منحصر به این است که:

«عادت دولتیان در این زمان اینست، هروقت مسایل سیاسی پیش آید و اقدام مخالفی از طرف ملت می‌شود. برای پی‌گم کردن لباس فساد عقیده بر آن پوشانیده آنرا بایگیری جلوه می‌دهند، تا معلوم نشود، افکاری برضد دولت در ملت تولید گشته...» (۱۸)

در اینجا بر نکته‌ای اساسی تأکید کنیم که آنچه در کتب تاریخ در باره «تهمت بایگیری» گفته شده را نمی‌توان تنها یک تهمت قلمداد کرد. این یکی دیگر از تحریفات خواسته یا ناخواسته‌ایست که در مجموع بر نفوذ وسیع و ترقی‌خواهی عمیق بابیان و بهائیان سرپوش می‌گذارد. از طرف دیگر با بابی (بهائی) شمردن آنان که به این «تهمت» گرفتار بوده‌اند، می‌توان به درجه نفوذ معنوی و نقش عمیقاً مترقی آنان در یکی از سیاه‌ترین دورانهای تاریخ ایران پی‌برد.

---

(۱۷) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۲۵. (۱۸) همانجا، ص ۱۲۶.

این تحریف بظاهر ساده در لابلای این کتب، در خدمت کنار گذاشتن عظیم‌ترین کوشش پرشمارترین نیروی ترقی‌خواه جامعه ایرانی در قرن نوزدهم بوده است و زمینه را برای بیش‌رمانه‌ترین دروغها هموار ساخت؟ تا رفته رفته این نیرو را به انزوا کشانده، از برآمدن یک جبهه ملی در جامعه ایرانی جلوگیری کند.

نفوذ واقعی این نیروی اجتماعی را زمانی می‌توان بدرستی دریافت که همه آنانکه با «تهمت بایبگری» روبرو بوده‌اند را واقعاً بابی (بهائی) و یا حداقل شدیداً تحت تأثیرشان بشماریم. و این ناروا نیست، چرا که اگر شخص «متهم»، بابی نمی‌بود، همواره امکان داشت، بر منبری حاضر شود و با دشنام دادن به آنان، خود را «تبرئه» کند.

عکس قضیه اینستکه ملایان به هرکس که به کوچکترین مخالفتی برخاسته، تهمت بایبگری زده‌اند و حتی از این تهمت بطور گذرا برای از میدان بیرون کردن رقبای خویش نیز ابا نداشته‌اند. اینستکه بطور جمع بست باید گفت، در ایران پیش از انقلاب مشروطه، جبهه مترقی را تنها یک گروه اجتماعی تشکیل می‌داده و آن بهائیان بوده‌اند و آزادی تنها یک مفهوم داشته است و آن، چنانکه شیخ فضل‌الله مطرح ساخت: «لامذهبی و یا دعوت زنادقه و ملاحده بابیه» (۱۹)

مثالی بزیم: میرزا حسن رشديه را تاريخ نگاران، مؤسس مدرسه و «بنیانگذار آموزش و پرورش نوین در ایران» می‌دانند. این ملازاده در سال ۱۳۰۵ در تبریز در مسجدی (!) «مدرسه رشديه» براه انداخت:

«ملایان... بدست‌آویز آنکه الفبا دیگر شده و یکره نوینی پیش آمده ناخشنودی نمودند و سرانجام او را از مسجد بیرون کردند.» (۲۰)

او بفقاز و مصر رفت و چند سال دیگر بوقت حکومت امین‌الدوله به تبریز خواسته شده، مدرسه دیگری تأسیس کرد:

«چون ملایان ناخشنودی می‌نمودند، روزی طلبه‌ها به آنجا ریختند و همه نیمکتها و تخته‌ها را درهم شکسته و دبستان را بهم زدند.» (۲۱)

چون امین‌الدوله از تبریز به تهران رفت و صدراعظم شد، میرزا حسن را نیز همراه برد و او برای اول بار در تهران با همکاری دولت‌آبادی و دیگر «بیداران» توانست مدرسه‌ای تأسیس کند. روشن است که در ایرانی که حدود سه هزار مکتب پایه قدرت انحصاری حاکمیت مذهبی را تشکیل می‌دادند، باز کردن مدرسه کمترین واکنشی که برمی‌انگیخت، همان «اتهام بایبگری» بود.

حال ببینیم آیا میرزا حسن واقعاً نیز «بابی» بوده است؟ اشاره کردیم که به گزارش کسروی: «حاج میرزا حسن رشديه که بنیادگذار دبستانهاست، می‌گوید مرا برفتن بیروت و یاد گرفتن شیوه نوین آموزگاری یک گفتاری از «اختر» برانگیخت.» (۲۱)

و از نامه طباطبایی نقل کردیم که زن او نیز «محقق البایه» است. با اینهمه از آنجا که نه ازلیان و نه بهائیان او را از خود دانسته‌اند، میرزا حسن را باید از جمله کسانی دانست که غیر

---

(۱۹) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۳۹. (۲۰) تاریخ مشروطه...، کسروی، یاد شده، ص ۲۱. (۲۱) همانجا.

مستقیم تحت تأثیر فرهنگ «بابی» رفتاری ترقی‌جویانه داشتند و ترقی‌جویی‌شان مستقیماً مورد پشتیبانی «بابیان» قرار گرفته است. کسروی می‌نویسد:

«دبستان در ایران از سال ۱۳۱۴ آغازید. در تهران تا دیری تنها یک دبستان (رشدیه) می‌بود... نخست برخی از ملّایان در اینجا دشمنی می‌نمودند ولی در این میان دو تن از ملّایان نیکنام، خود پشتیبان دبستان گردیدند. یکی از آن دو، شادروان شیخ هادی نجم‌آبادی بود که خود مرد دانشمند و آزاد اندیشه و نیکی می‌بود.» (۲۳)

شیخ هادی نجم‌آبادی، نمونه بارزتری است. رفتار و کردار این روحانی بنام تهرانی، دقیقاً مخالف آنچه‌ی است که از «روحانیت» بروز نموده است و بقول معروف استثنایی است که قاعده را تأیید می‌کند. شیخ هادی حتی از گرفتن پول برای «کمک به بینوایان» امتناع داشته و گویا می‌گفته است که خودتان مستقیماً کمک کنید! در کشاکش «روحانیت» با دربار شرکت نمی‌جست، که مشیر و مشار امین‌الدوله، صدراعظم «بابی مسلک» نیز بود:

«شیخ هادی نجم‌آبادی که از همفکران وزیر اعظم (امین‌الدوله) و نسبت به او سمت پیشوایی دارد... افکار معارف‌پرور او را ترویج می‌کند» (۲۴)

چنانکه در جریان «جنبش تنباکو» در مجلس عمامه‌بسران حاضر نشد و پیغام داد که من استعمال دخانیات را مطلقاً حرام می‌دانم!» (۲۵)

مدرکی در دست نیست که بابی و یا بهائی بودن شیخ هادی را تأیید کند، اما ارتباط تنگاتنگش با «بابیان» و سپس حرام دانستن دخانیات که تنها در نزد بهائیان رواج داشت، به منطق تاریخی، او را در زمره «بابیانی» قرار می‌دهد، که اظهار عقیده ننموده‌اند و یا دستکم شدیداً تحت تأثیر این جریان قرار داشته‌اند. از میان نوادگانش، مهندس عباس نجم‌آبادی، از بهائیان فعال تهران بود.

بسیاری سرآمدان جامعه ایرانی - از جمله دهخدا- شاگردش بودند. (۲۶) آثارش یکسره ستایش از عقل است، چنانکه هیچ چیز را «مقدم بر حکم عقل» قبول ندارد. از جمله در «تحریر العقلاء» می‌نویسد:

طالب حق «اگر از عاقل و حکیم، کلامی خود بشنود، آنوقت نظر و تأمل در حکم عقل خود را لازم می‌داند که مبدا خطا نموده باشد، نه آنکه بدون نظر و تأمل تقلید نماید و از حکم عقل خود اعراض نماید.»

انسان باید «بفطرت سلیمه الهیه ناظر کلمات باشد و عقل خود را در هر باب حکم بداند و نگوید که کلمات صادره از معصومین مقدم بر حکم عقل است.» (۲۷)

و بالاخره دلیل کافی همینکه:

«شیخ نجم‌آبادی... زیانش... در تخطئه نمودن علنی از روحانی نمایانی و رفتار طمعکارانه آنها بی‌احتراز است.» (۲۸)

---

(۲۳) همانجا، ص ۳۸. (۲۴) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۸۵. (۲۵) ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۱۴. (۲۶) یحیی آرین‌پور، از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۷۸. (۲۷) محمد تقی بهار «ملک الشعراء»، سبک شناسی، ج ۳، ص ۳۹۳. (۲۸) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۵۹.

\* \* \*

پس از آنکه به نفوذ کمی و کیفی بهائیان در آستانه انقلاب مشروطه نگاهی افکندیم، سرگذشتشان را از «جنبش تنباکو» به بعد و امی رسیم.

دیدیم که محتوای واقعی این «جنبش» ضرب شستی بود که رهبری شیعه به دربار رو به ضعف ناصری وارد آورد. با عقب نشینی ناصرالدین شاه نیز به این هدف نایل شده، قضیه بسرعت فیصله یافت:

«دستخط شاه نیز در الغای انحصارنامه همراه پیام عنایت آمیزی به وسیله ملک التجار به اطلاع هیأت علما رسید... میرزا حسن آشتیانی و سایر علما تماماً متفق علیهم به ذات اقدس خدیوانه دعا کردند. همین مجتهد به ائمه جماعت امر کرد که: همه بروید مسجد و پادشاه را دعا کنید.» (۲۹)

این آشتی و نزدیکی سریع، بدنبال شورش و بلوایی بدان وسعت، از دیدگاه اجتماعی و سیاسی می توانست تنها یک ملت داشته باشد و آن حضور نیروی سومی بود، که امکان داشت از بالا گرفتن اختلاف میان دو پایگاه حکومتی بهره برد. پیش از این دیدیم که خود شاه در نامه اش به آشتیانی به این «دشمن مشترک» اشاره نموده بود:

«اگر خدای نکرده، دولت نباشد، یکنفر از شماها را همان بابی های تهران تنها گردن می زنند.» (۳۰)

همین خطر را اتابک صدراعظم نیز در نامه ای به میرزا رضای شیرازی گوشزد ساخت:

«بعضی از فرق مختلفه غالیه از بابی و دهری و غیره در میان مردم پنهان هستند و خود را در لباس دینداری و اسلام محفوظ داشته، در موقع از هیچ فتنه و فساد و بهم انداختن مردم مضایقه ندارند.» (۳۱)

با این وصف حیرت انگیز نیست که ببینیم، در کشاکش میان دو پایگاه حکومتی، پیگرد «بابیان» اوج تازه ای یافت. به این پیگرد در روزنامه دولتی مورخ دوم و هشتم رجب ۱۳۰۹ تنها اشاره ای وجود دارد:

«معین نظام، شخص سرهنگی را گرفته است که حامل بعضی نوشتجات بوده»  
دیگر میرزا تقی ابهری بابی را گرفته اند که «نوشتجات زیاد از بغل او بیرون آوردند، شب به حضور همایون می خواندند.» (۳۲)

کافیست بدانیم، میرزا تقی ابهری یکی از چهار «یادی» عبدالبهاء در ایران بود! بر چنین زمینه ایست که وقتی ناصرالدین شاه بدست میرزا رضای کرمانی بقتل رسید، برای «همه کس» روشن بود که «بابیان» سرمنشاء اصلی این تروراند. دولت آبادی می نویسد:

«از دیگر حوادثی که بر نسبت بابیگری میرزا رضا مترتب می گردد، یکی اینست که شاعری، ورفاء تخلص با پسرش به تهمت بابیگری در مجلس دولت است، یکی از بستگان شاه ملقب به

---

(۲۹) فریدون آدمیت، شورش بر امتیازنامه رژی، ص ۱۲۴. (۳۰) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۵. (۳۱) شورش...، یاد شده، ص ۷. (۳۲) همانجا، ص ۱۱۵.

معین السلطان که می‌شنود کشته‌شده شاه بابی است، بر تنفر او از هر بابی افزوده شده برای اطفاء حرارت قلب خود به محبس رفته به حریره‌ای که در دست دارد، اول پسر را پیش چشم پدر، بعد پدر را بقتل می‌رساند.» (۳۳)

در شرایط اجتماعی-سیاسی یاد شده، واقعاً نیز در درجه اول تنها «بابیان» می‌توانستند از قتل ناصرالدین‌شاه و تغییر در توازن قوای سیاسی سود ببرند. با آنکه ناصرالدین شاه در ائتلاف ارتجاعی با رهبری مذهبی دست‌پایین را داشت، از میان رفتنش می‌توانست نیروی مترقی جامعه ایرانی را بحرکت درآورد. هما ناطق می‌نویسد:

«حتی چند ماه بعد از قتل ناصرالدین شاه... (میرزا) ملکم هنوز به این امید بود که سوسیالیسم بابی ممکن است در ایران فراگیر شود.» (۳۴)

بدین «منطق» چون صدراعظم اتابک می‌خواست که میرزا رضا مورد بازجویی قرار گیرد، تا روشن شود درباریان در قتل شاه دستی نداشته‌اند، سایه انتقام بر سر بهائیان افتاد. اسناد رسمی نیز حکایت از این دارند:

«تلگراف رسمی دولتی که به قونسول مصر مخابره شد، به این عبارت بود که بابیها شاه را کشتند و ایرانیان مصر اراده داشتند که انتقام از بهائیان مصر بکشند» (۳۵)

اولین قربانی این ماجرا همان «ورقا» و پسر دوازده ساله‌اش بود که نه تنها به «اتهام بایگیری» در زندان بسر می‌برد، که بعنوان یکی دیگر از چهار ایادی عبدالبهاء در ایران، پیش از این بارها به زندان افتاده و «اسفندیارخان بختیاری رئیس ایل بختیاری را هنگامی که در زندان ظل السلطان بود» تبلیغ نموده بود. (۳۶) گزارش «کواکب الدرّیه» از قتل «ورقا» از چند جهت «جالب» است:

«حاجب الدوله... خودسرانه بزندان آمده، در آنحال که ورقاء و سایر محبوسین از قضیه قتل شاه بی‌خبر بودند، حاجب الدوله میرزا ورقا را مخاطب کرده گفت: آخر کار خود را کردید. ورقا متحیرانه می‌گوید: چه کرده‌ایم؟ حاجب الدوله می‌گوید: شاه را کشتید... آنوقت حاجب الدوله متغیرانه پیش آمده، بدست خود خنجری بر شکم میرزا ورقا می‌زند و فشار داده تا قبضه خنجر را بر شکم وی فرو کرده آنرا تاب می‌دهد و می‌گوید: ها، میرزا ورقا حالا چطوری؟... سپس امر می‌کند که پسر ورقا بنام روح‌الله را با طناب مخنوق سازند.» (۳۷)

در نقاط مختلف مملکت آشوب برپا شده، هر حاکمی می‌کوشد با کشتن چند بهائی از قتل «پدر تاجدارش» انتقام گیرد. تنها در تربت حیدریه پنج نفر بهائی را کشتند. (۳۸) با اینهمه مظفرالدین‌شاه نوتخت، اراده دیگری داشت و بابی‌کشی بزودی فرو نشست.

حال ببینیم که علیرغم اوج‌گیری قدرت رهبری شیعه، کدام نیروی اجتماعی در ایران برآمده بود که «زمانه، زمانه دگر شده بود»؟ پیش از این دیدیم، کسروی این نیرو را، که پیش شرط هرگونه تحول بنیانی در جامعه است، چنین معرفی می‌کند:

---

(۳۳) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۱۵۳. (۳۴) میرزا آقاخان کرمانی، نامه‌های تبعید، بکوشش هما ناطق و محمد فیروز، ص ۳۳. (۳۵) کواکب...، یاد شده، ص ۸۹. (۳۶) همانجا، ص ۸۱. (۳۷) همانجا، ص ۸۵. (۳۸) همانجا، ص ۸۸.

دسته‌ای بزرگ به آزادی می‌کوشیدند و همین آرمان ایشان می‌بود.»

از منطق تاریخی - اجتماعی بدور است که بگوییم این «دسته بزرگ» را تنها «بایان» و کسانی که بدین «تهدت» مشهور بودند، تشکیل می‌دادند. هم آن دسته از دولتمردان و روشنفکران ایرانی که به اروپا سفر کرده و یا از طریق آشنایی با ادبیات اروپایی در فکر چاره‌جویی در مقابل روند اضمحلالی ایران بودند و هم آن خیل انبوه زحمتکشانی که در پی آب و نانی، در روسیه و هند و عثمانی به مزدوری بیگانه تن داده، عقب‌ماندگی ایران از همسایگان را به پوست و گوشت خود حس می‌کردند، و بالاخره حس ایران‌دوستی اکثریت مردم، که تنها به اهرم تحمیق و زور به ستمبران حاکمیت مذهبی و استبداد درباری بدل گشته بودند، همه و همه آن انرژی انقلابی را تشکیل می‌داد که در صورت غلیان قادر بود هر دو پایگاه حکومتی در ایران را به موجی درهم کوبد.

اما، چنانکه اشاره شد و به سبب اهمیت آن ناگزیر از تکراریم - غلیان و شورش با انقلاب اجتماعی تفاوت دارد و با هیچ «یاوه‌گویی فاضلان‌های»، نمی‌توان ایندو را یکی گرفت. هر انقلابی بدنبال یک «وضع انقلابی» صورت می‌گیرد که موجب آن تنها یک گروه عظیم اجتماعی، آگاه و منسجم می‌توان باشد که به مرور مظاهر کهنه شده‌ی هستی اجتماعی را بکنار افکنده، پایه‌های آن را در شکل و محتوا بر بنیانی نوین قرار دهد. سخن از شناخت، «عامل آگاه» در بررسی تاریخی است. که بدون آن علیرغم نارضایی عمیق توده مردم «وضع انقلابی» بوجود نمی‌آید و اگر هم بوجود آید، به هرز رفتن انرژی انقلابی و دگرخواهی منجر می‌گردد.

چنین است که بدنبال عامل عمده ایجاد «وضع انقلابی» در آستانه انقلاب مشروطه باید در درون جامعه ایرانی نیرویی را جستجو کرد که پیگیرانه در راه آرمانهای مشروطه مبارزه می‌نمود. از این نظر شناخت درست عملکرد و جلوه اجتماعی بهائیان نمایی از نیروی مترقی و درونمایه کشاکش اجتماعی در این دوران بدست می‌دهد.

پس از آنکه تصویری از «وزنه کمی» بهائیان از پایتخت تا روستاهای دورافتاده بدست دادیم، حال ببینیم آنان در جامعه شیعه زده آنروز بچه جلوه‌ای ظاهر می‌گشتند؟ جهت «فرعی» این جلوه آن بود که بهائیان مبانی اسلام و بویژه شیعه‌گری را رد می‌کردند، قائم موعود را ظاهر شده و بهشت و جهنم را افسانه، «علما» را «جهلا» و خرافات را یکسره باطل می‌دانستند. چنین اختلافاتی در «مبانی عقیدتی» کافی بود که بهائیان را بکلی از «امت» گوش به زبان «روحانیت» جدا سازد. با اینهمه این تنها فرع قضیه بود. عامل مهمتر جلوه و رفتار اجتماعی و فردی بهائیان بود. آنها اقلیتی بودند با رفتار و کرداری در تضاد با رفتار و کردار «امت». بدنبال کار و حرفه بودند که هیچ، از لذایذ زندگی نیز (مانند موسیقی) چشم نمی‌پوشیدند. یکسره از زیر خرافاتی که شیعیان را به زندگی نکبت بار و ترس آلوده‌ای چهارمیخ کرده بود، قامت بیرون کشیده، بیسواد و «عامی» بودن را ننگ می‌شمردند و برای آراستگی صیرت و صورت خود ارزش قابل بودند. در

تعلیم و تربیت فرزندان‌شان می‌کوشیدند و زنان‌شان نه تنها بردهٔ مردان نبودند، که در محافل در کنار هم به صحبت و مشورت می‌نشستند. نه آنکه به مسجد نمی‌رفتند، به خزینه‌های بدبو نیز داخل نمی‌شدند. بر صندلی می‌نشستند و چند همسری را رد می‌کردند و بالاخره از کرنش و دست‌بوسی در مقابل این و آن ابا داشتند.

هرچند که تک‌تک اینها می‌توانست بیانگر سلیقهٔ شخصی «برخی از شیعیان ایرانی» نیز باشد، اما در مجموع جلوه‌ای از بهائیان به نمایش می‌گذارد که آنان را خواسته و یا ناخواسته انگشت‌نما می‌نمود. هریک از این ویژگی‌ها گذشته از آنکه مخالف موازین اسلامی بود، زمینهٔ حاکمیت رهبری شیعه را هدف گرفته، آنچه که این حاکمیت در طی قرن‌ها رشته بود، پنبه می‌کرد. این جلوهٔ اجتماعی بیش از «اختلافات عقیدتی»، عامل اصلی دشمنی عمیق رهبری شیعه با بهائیان را تشکیل می‌داد. آنچه که پژوهشگر معاصر، «بابک بامدادان»، دربارهٔ «دشمنی غریزی ملّایان» با بهائیان نوشته، باطناً به همین معنی توجه دارد.

مثالی بزنیم: کارگذاران اسلام، هزار سال کوشیده بودند تا به «ایرانیان»، که پیش از اسلام، مبنای منش اجتماعی‌شان بر همزیستی اجتماعی اقوام و نژادهای گوناگون، قرار داشت «بفهمانند» که غیرمسلمان «نجس» است و سزاوار رفتار انسانی نیست. اینک یکباره بهائیان که به اکثریت از میان شیعیان برخاسته بودند، نه تنها از نشست و برخاست با دیگر اقلیتها ابا نداشتند که در این کار نیز مصرّ بودند و طبیعتاً چنین رفتاری نمی‌توانست از طرف رهبری شیعه بدون واکنش بماند! گفتنی است که در بزرگترین بلوای «بابی‌کشی» در آستانهٔ انقلاب مشروطه، معیار اینکے چه کسی واقعاً بهائی است، همین «مطلب ساده» بود!

«یکی از چیزهایی که بیشتر عداوتشان را تأیید می‌کرد، معاشرت بهائیان با طایفهٔ زردشتی بود که در هر مجلسی می‌دیدند که زردشتی و مسلمان مانند دو برادر مهربان در یک مجمع نشستند... این عمل... مهمترین گناه و بزرگترین کفری شمرده می‌شد که هیچ حسنه‌ئی آنرا جبران نمی‌کرد.» (۳۹)

«آقا عبدالرسول پسر استاد مهدی بنا را در «ده بالا» شهید کردند، در حالیکه اکثر علما گفتند که بابی بودن او ثابت نیست. ولی دو نفر گفتند: ما دیدیم که با زردشتیها بر سر یک خوان طعام خورده، از آنها اجتناب نمی‌کرد و این حالت مخصوص بهائیان است.»! (۴۰)

بدین ترتیب کردار بهائی که در درجهٔ اول همان زنده ساختن پاکیزگی جسم و روان، خوار نشمردن زندگی این جهانی و بالاخره شکیبایی مذهبی (که علیرغم اسلام بنام «تسامح» در میان «عرفا» در تاریخ ایران تداوم یافته بود) در تمام دوران نیم قرن حکومت ناصرالدینشاه تضاد درونی جامعهٔ ایرانی را برمی‌افروخت، و هزاران کشتهٔ بهائی، با توجه به جمعیت ۷ تا ۱۰ میلیونی ایران، تنها نشانه‌ای از آنست.

نکتهٔ مهم دیگر آنکه، واقعیت تضاد اجتماعی نشان می‌دهد. نه تنها جامعهٔ ایرانی علیرغم

---

(۳۹) همانجا، ص ۱۰۳. (۴۰) همانجا، ص ۱۳۷.

شیعه‌زدگی فلج‌کننده، از بوجود آوردن یک نهضت پیشرفت‌خواهانه عاجز نبود، بلکه برخلاف آنچه «ایران‌شناسان» خارجی، و بدتر از آنها «تاریخ نویسان» ایرانی مدعی شده‌اند، ایرانیان نیازی نداشتند که مدنیت غربی را بعنوان کالای وارداتی بپذیرند. کافی بود بر شیعه‌زدگی غالب آیند، تا با تکیه بر یکی از غنی‌ترین میراث‌های فرهنگ جهانی، به نیروی خود راه پیشرفت اجتماعی را بگشایند.

نزدیکی «طبیعی» بهائیان به دیگر اقلیتهای مذهبی، بعنوان حافظان میراث چند هزار ساله «ایرانیگری» دلیل کافی بر آنستکه، علت نفوذشان در جامعه ایرانی را در درجه اول در این باید دانست که در پی زنده کردن و بالندگی همه آنچه‌ی بودند که بعنوان ویژگی‌های فرهنگ ایرانی در تضاد با «فرهنگ» قرار داشت.

این نکته نیز ناگفته نماند که هرچند امروزه برای خود بهائیان، این آیین، آیینی جهانی است، اما در دورانی که از آن سخن می‌رانیم، نه تنها همه بهائیان ایرانی بودند، بلکه این آیین در جزء و کل خود پیوندی نزدیک با «روحیات ایرانی» و همپیوندی ناگسستنی با مظاهر میراث فرهنگی ایرانیان داشته است. بهتر بگوییم، بازسازی شده این فرهنگ در دوران جدید بود. این آیین در آن دوران منطبق بر مرحله رشد اجتماعی ایران و با توجه به ضروریات این مرحله پایه‌ریزی شده بود و در اکثر آثار بهائی نیز، تربیت اخلاقی، اجتماعی و سیاسی ایرانیان هدف‌گیری شده است.

بطور نمونه، «حکم الهی» در حرام بودن «دست‌بوسی» را در نظر گیریم. حرام بودن دست‌بوسی نه تنها برای مردم دیگر کشورها معنی ندارد، بلکه برای ایرانیان نسل حاضر نیز «مسخره» می‌نماید. در حالیکه همین، در آن دوران از اهمیت «انقلابی» ویژه‌ای برخوردار بود. سخن از دورانی است که در آن هر عمامه‌بسی، سوار بر استر، دو دست خود را به دو طرف، از عبا بیرون می‌گذاشت و هر عابری مجبور بود که دستش را به نشانه «احترام» ببوسد. این سمبل زبونی مردم ایران در مقابل متولیان مذهب عربی، در هر روز و ساعتی، در هر کوی و برزنی در ایران آنروز تکرار می‌گشت و برای ما دیگر قابل تصور نیست که چه بسیار از بهائیان که بهنگام روبرو شدن با «حضرات» به «حکم دین» خود از دست بوسی ابا می‌نمودند و بدین خاطر مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفته‌اند!

بگذریم، تغییر مهمی که پس از ناصرالدین‌شاه در ایران رخ داده بود. چنانکه دیدیم، از طرفی فسخ ائتلاف دربار و «روحانیت» بود و از طرف دیگر قدرت یافتن حکام ولایات به قیمت کاهش نفوذ دربار. این تغییر وضع برای بهائیان فرصت مناسبی بود که در نقاطی که حاکم محل چندان دلخوشی از «روحانیت» نداشت دامنه فعالیت‌شان را گسترش دهند. گزارشی که از جریان قتل یکی از تجار بهائی خراسان در دست است بخوبی این «توازن قوای» موجود را نشان می‌دهد:

«حاجی محمد ده سرخی (از تجار تبریز مقیم خراسان) دو پسر داشت که یکی از آن دو با پدر در عقیده مذهبی موافق و همراز بود و آن دیگری در مخالفت... لهذا پسر دیگر با مادرش



همدست شد و کتب بهائیه را که سند می‌شد بر بهائی بودن حاجی دزدیده نزد علما بردند... و شاید هم در ابتدا تصور نمی‌کردند که کار بقتل حاجی منتهی شود و مرادشان اظهار اسلامیت خود بود. تا وارث شرعی حاجی شوند... خلاصه زمام حکومت خراسان در دست شاهزاده رکن الدوله بود و حاجی محمد اکثر روزها بر شاهزاده وارد می‌شد و چون فتنه بروز کرد، کراراً به رکن الدوله گفت که امروز مردم چنین کردند و... قطعاً این حرکات منتهی به قتل من خواهد شد. ولی رکن الدوله اهمیت به آن نداده پاسخ می‌داد که کسی جرأت بر این کار نخواهد کرد... روز دیگر... حاجی آمد از خیابان عبور کند ملا مشیرعلی و سید شیرباو رسیده، یکی با تیرشش لول او را زد و دیگری ظرف نفت بر سر او ریخته آتش زد... شبانه بهائیان نهانی با خوف و هراس جسد را برداشته در گودالی دفن کردند. رکن الدوله همان روز در صدد گرفتن قاتلین برآمد... شبانه حکم داد توپها را بیرون کشیدند و سربازها را فشتنگ دادند... جمعی از محرکین را گرفتند. من جمله دو سه نفر از علمای مشهور که معلوم شد محرک بوده‌اند از لباس علم عاری کرده کلاه نمذ بر سرشان نهاده، براستر سوار و از شهر اخراج کردند و چون حدت حکومت باین حد رسید علما و طلاب چنان ترسیدند که کلاً عمامه را ترک کرده تا چند روز مشهد خراسان را جنت عدن نمودند. بطوری که چشم احدی به عمامه ملا نیفتاد... پس از چند روز رکن الدوله عفو عمومی داد و ارباب عمامه بلباس اصلی خود برگشتند و خراسان بحال اول برگشت.» (۴۱)

در هر ایالتی نیز حاکم به رقابت با حاکمیت مذهبی حکم می‌راند و آنجا که مورد تهاجم این حاکمیت قرار می‌گرفت، آسانترین کار آن بود که بهائیان را «وجه المصالحه» قرار دهد. خاصه آنکه کسانی مانند ظل السلطان (حاکم اصفهان) و سالار الدوله (حاکم کرمانشاه)، که خود داعیه سلطنت داشتند، در پی آن بودند، از هر نیرویی، از بهائیان گرفته تا عشایر، در جهت قدرت‌یابی شان استفاده کنند. در کوران این کشاکشها، بهائیان که می‌توانستند براحتی بعنوان «گوشت دم توپ» مورد استفاده قرار گیرند، می‌بایست از هشیاری و تدبیر بسیاری برخوردار باشند تا «تلفات» خود را محدود ساخته و گهگاه نفسی بکشند. «تاریخ‌نگار بهائی» در این باره می‌نویسد:

«بهائیان قوس صعود و نزول پیموده گاهی دچار قتل و غارت می‌شدند و گاه در پناه حکام عدالتخواه راحت بودند.» (۴۲)

بهترین موقعیت برای بهائیان در همان یکسال پیش آمد که پس از عزل اتابک، امین الدوله رفرم طلب و «بابی مسلک» صدراعظم شد:

«در آن وقت صدارت ایران با امین الدوله تنکابانی بود و او در اوایل سلطنت مظفرالدینشاه بصدارت رسید و سیاستی بر خلاف سیاست اتابک اتخاذ کرده، به هتک و فتک و سفک دماء بنام آزادیخواهی و به اسم مذهب و غیره خاتمه داده، طریقه تمدن و آرامش و امنیت ملک و امثالها را پیشه کرد و میل داشت که فی الحقیقه در مملکت عدالت جاری شود.» (۴۳)

---

(۴۱) کواکب...، یاد شده، ص ۹۰-۹۲. (۴۲) همانجا، ص ۹۴. (۴۳) همانجا، ص ۹۰.

در این میان بهائیان فعالیت تبلیغی و روشنگرانه وسیعی را آغاز نهادند و عبدالبهاء از طریق نامه‌هایی که «هفته به هفته می‌رسید» (۴۴) آنان را هدایت و تشویق می‌نمود. موفقیت‌های تاکتیکی بهائیان در این راه بحدی بود که چند سال بعد در آستانه انقلاب مشروطه در «انجمن مخفی» عمامه‌سران، صحبت از این رفت که خوبست از شیوه «بایان» استفاده گردد: «یکی از اجزاء گفت، رسم طایفه بایه اینستکه هرکس را که گرفتار محاکمه و مرافعه درب خانه‌های ملاها باشد، او را دیده و بطرف خود مایل می‌نمایند. لامحاله از متخاصمین یکی محکوم شده است او را دعوت به دین خود می‌نمایند. حالا خوبست ما ملتفت این نکته باشیم. ملاحظه کنیم هرکس که شتمدیده ظلم دیوانیان باشد او را دیده و به مقصود خود او را جذب نمایم.» (۴۵)

البته «اجزاء انجمن» نمی‌توانستند بفهمند، که استفاده از «ظلم دیوانیان» شیوه همیشگی «روحانیت» بود و ابتکار استفاده از ظلم «محاکم شرعی» «بایان» را اینچنین موفق می‌ساخت. باری، شیوه تبلیغ بهائیان اینک بعد تازه‌ای یافته بود. آنان همواره هرکجا که بودند کوشیده بودند با محیط خود تماس یافته و اگر نمی‌توانند کسی را بهائی کنند، دستکم او را با افکار و رفتار روشنگرانه خود تحت تأثیر قرار دهند. بعد تازه فعالیت‌شان در نزدیکی با عناصر مترقی و بویژه دولتمردان روشن بین بود. محور این فعالیت را نیز رساندن مستقیم و یا غیر مستقیم آثار بهائی و بویژه کتاب‌های «رساله مدنی» (۱۲۹۲ ق) و «رساله سیاسی» (۱۳۱۰ ق) تشکیل می‌داد. در این دور رساله بدون آنکه نامی از نویسنده برده شود، بروشنی و با ذکر دلایل از تز جدایی دین و حکومت دفاع می‌گشت:

«رساله سیاسی که... (در) بدایت سلطنت مظفرالدین شاه به خط مشکین قلم در بمبئی طبع و نشر گشته،... در آنجا به صراحت منصوص است که اگر علماء دین مداخله در امور سیاسی نمایند، یقین بدانید، که نظیر ایام شاه سلطان حسین و زمان فتحعلی شاه... گردد. در واقعه اولی ایران را افغان ویران کرد. در واقعه ثانیه نصف ایران بباد رفت...» (۴۶)

در این رساله از دمکراسی اجتماعی دفاع و با تکیه بر اختلاف عقاید، بعنوان یک ویژگی انسانی و اجتماعی، استبداد اجتماعی و سیاسی غیرممکن قلمداد می‌گردد. «هر قوه‌ای را معطل و معوق توان نمود، جز فکر و اندیشه را که انسان بنفسه منع اندیشه خویش نتواند و سد هوی و ضمائر خود ننماید.» (۴۷)

«وجدان انسان مقدس و محترم است و آزادگی آن باعث اتساع افکار و تعدیل اخلاق و اطوار و اکتشاف اسرار خلقت و ظهور حقایق مکنونه عالم امکان است و دیگر آنکه مسئولیت وجدان که از خصایص دل و جان است اگر در این جهان واقع گردد، دیگر چه کیفی از برای بشر در روز حشر اکبر در دیوان عدل الهی باقی ماند؟ دو نفس در عالم وجود هم افکار در جمیع مراتب و عقاید موجود نه...» (۴۸)

(۴۴) همانجا، ص ۱۶۵. (۴۵) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۸۹. (۴۶) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۱۹. (۴۷) همانجا، ص ۲۲۳. (۴۸) همانجا.

باور نکردنی است که «رهبر مذهبی بهائیان» با تکیه بر وجدان انسانی، روز «حشر اکبر» را رد می‌کند و دمکراسی بر پایه آزادی عقیده را امری فطری تلقی می‌نماید. در همان «رساله سیاسی» از حکومت سیاسی در مقابل حکومت مذهبی دفاع و بنیان شیعه‌گری را که همواره با حکومت بعنوان «غاصب حق علی» مبارزه کرده بود، «واضح البطلان» می‌داند:

«حکومت عادلانه، حکومت مشروطه است و سلطنت منتظمه و رحمت شامله... دیگر کلمه غاصب ناصب چه زعم واضح البطلان است و چه تصوّر بی دلیل و برهان؟» (۴۹)  
بر پایه چنین تفکر اجتماعی، جهت‌گیری سیاسی بهائیان نیز شکل می‌گیرد. عبدالبهاء در نامه‌ای به یکی از «ایادی» خود در ایران، بر پیشرفت طلبی مظفرالدین‌شاه در مقابل «روحانیت» تأکید کرده، بر دولت‌ستیزی شیعه‌گری می‌تازد:

«ملاحظه نمایید که این گلشن ایران، از نادانی جهلاء که بنام عالمنند و عدم اعتقاد رعیت در مشروعیت حکومت، که به گفته علمای جاهل، ظلمه می‌باشند، چگونه خراب و ویران گردیده. سبحان الله از شهریار حاضر... مهربان‌تر پادشاهی در دنیا موجود است؟ لا والله. باید قدر بدانند و کل به کمال استقامت و صداقت قیام کنند، تا این فتق‌ها رتق یابد. این زخمها مرهم جوید و این دردها درمان پذیرد.» (۵۰)

بدین ترتیب بهائیان با دفاع از جدایی دین و دولت و پشتیبانی از تحکیم پایگاه قدرت سیاسی به دولتمردان ایرانی نزدیک شده می‌کوشیدند، به آنان در مقابل غول حکومت عمامه بسران اعتماد بنفوس دهند. محور استدلال‌شان آن بود که بر استبداد حکومتی می‌توان به فشار مردمی غلبه نمود. اما تا زمانیکه کانون قدرت مذهبی از هر حرکتی در این جهت بنبغ قدرت یابی خود استفاده می‌کند، کوشش در این راه عبث است. از سوی دیگر قدرت سیاسی نفع بنیانی در تحکیم حاکمیت ملی و مردمی دارد:

«حکومت رحمت حضرت ربوبیت (است). نهایت مراتب اینستکه شهریاران کامل و پادشاهان عادل به شکرانه این الطاف الهیه باید عدل مجسم باشند.» (۵۱)

آنانکه دفاع بهائیان از «حکومت عادلانه» را از روی نفهمی «شاه‌پرستی» آنان گرفته‌اند، یا درد جامعه ایرانی را در نیافته‌اند و یا خود مزدور حاکمیت مذهبی بوده‌اند. حدّ وسط وجود ندارد. استدلال عبدالبهاء، در اینباره خواسته و یا ناخواسته «فضل تقدم و تقدم فضل» را نصیب بهائیان می‌سازد:

«این معلوم است که حکومت بالطبع راحت و آسایش رعیت خواهد و نعمت و سعادت اهالی جوید و در حفظ حقوق عادلانه تبعه و زیردستان راغب و مایل... است. زیرا عزت و ثروت رعیت، شوکت و عظمت و قوت سلطنت باهره و دولت قاهره است... و این قضیه امری فطری است...» (۵۲)

با توجه به اینکه، آنچه عبدالبهاء می‌نوشت، سخنی برای گوش «خواص» نبود، بلکه خط

---

(۴۹) همانجا، ص ۲۷۶. (۵۰) همانجا، ص ۲۷۴. (۵۱) همانجا، ص ۲۷۷. (۵۲) همانجا، ص ۲۸۸.

مشی، موازین اعتقادی و محمل عمل یک توده عظیم از ایرانیان را تشکیل می‌داد، باید گفت که نه تنها بهائیان را به آن نیروی اجتماعی دل می‌ساخت که درد زمانه خود را شناخته، درمان آنرا در کوران مبارزه اجتماعی بتن زندگی می‌کردند، بلکه آنان را به شمار روشنفکران و روشنگران عصر خویش می‌افزود. شاید دیگر حتی قابل تصور نباشد که اگر در ایران آنروز جدایی دین و دولت سر می‌گرفت و «حکومت سیاسی» به معنی مدرن آن، حاکمیت خود را بر جامعه ایرانی تأمین می‌نمود، سیر تحولات تاریخی ایران در قرن گذشته چه جلوه‌ای می‌یافت. نکته حیرت‌انگیز در این میان آنکه در شرایط نفوذ فلج‌کننده شیعه‌گری که دولتمردان و سرآمدان جامعه ایرانی را جرأت چنین خواستی نبود، بهائیان شمار جدایی دین از حکومت را بعنوان یک «گروه دینی» مطرح می‌ساختند و همین، طرح آن را از سوی آنان ارزشی دو چندان می‌بخشد. ذهن شیعه‌زده ما شاید بی‌انگارد که انگیزه آنان جدایی اسلام از حکومت و بجای آن، تسلط بهائیت بوده است! در این باره اما با تعریفی که عبدالبهاء بدست داده است، جای کوچکترین ابهامی نیست:

«دین از سیاست جداست. دین را در امور سیاسی مدخلی نه. بلکه تعلق به قلوب دارد و نه عالم اجسام. رؤسای دین باید به تربیت و تعلیم نفوس پردازند و در امور سیاسی مداخله نمایند...» (۵۳)

بهائیان در زیر فشار و کشتار ارتجاع مذهبی و درباری ایران فرصت نیافتند، مسیر تاریخ ایران را در این جهت تغییر دهند، اما مقایسه آنچه گفته و کرده‌اند، با گفتار و کردار «روشنگران» دیگر، نشان می‌دهد که این «روشنگران» حداکثر مطالب شکسته بسته‌ای بگوششان خورده. آنرا ارائه داده‌اند. آنان درست با طفره رفتن از استقامت در مقابل حاکمیت مذهبی، بعنوان ترمز اساسی در راه پیشرفت ایران و دست زدن به انتقاداتی که ارائه راه حلی بدنبال نداشت، فعالیت روشنگران‌شان محکوم به شکست ساخته‌اند.

بر این ادعا به منطق تاریخی پا می‌فشاریم. زیرا که ممکن نیست، با توجه به فعالیت گسترده تبلیغاتی بهائیان، آثارشان به دست این روشنگران نرسیده باشد. حداکثر آنستکه بگوییم آنان از درک پیام سیاسی- اجتماعی بهائیان عاجز مانده‌اند و این خود ناشی از شیعه‌زدگی‌شان بوده است. وگرنه چگونه می‌توان تصور نمود که حتی بهائیان «عادی»، برخاسته از میان توده مردم ایران در شهر و روستا، این پیام را درک نموده و با شجاعت تا پای جان بدان پایبند می‌مانند و «روشنگران» ایرانی آنرا نفهمیده‌اند؟! وانگهی چنانکه پیشتر نیز گفتیم، در شرایط ایران، «انتقاد اجتماعی» در درجه اول آب به آسیاب ستیزه‌جویی و دولت‌ستیزی ملایان می‌ریخت و بدین لحاظ تنها رفتار و کرداری دیگر می‌توانست، نمایانگر «دگراندیشی» واقعی باشد. از این دیدگاه رفتار بهائیان- حتی آنجا که به کوچکترین جوانب زندگی روزمره توجه داشت- از خروارها «انتقادات عمیق و کوبنده» ارزشمندتر بود. و از این نظر این جمله از عبدالبهاء را باید بعنوان

---

(۵۳) خطابات عبدالبهاء، ص ۲۵۳.

«شعار انقلابی» آن دوران بحساب آورد:

«گفتار ثمری ندارد و نهال آمال بری نیارد. رفتار و کردار لازم.» (۵۴)

\* \* \*

ده سال اول سلطنت مظفرالدینشاه در مجموع، دوران عروج دوباره بهائیان بعنوان یک نیروی قوی اجتماعی در ایران است؛ گرفتار میان دو قطب حاکمیت مذهبی و حکام ولایات، فعالیت موفق آمیزشان را تنها ناشی از استفاده درخشان از خردجمعی و میدان دادن به ابتکارات فردی می توان تصور نمود. چنانکه اشاره شد، بهائیان در ایندوره هنوز از شکل سازمانی و تشکیلاتی منسجمی برخوردار نبودند و عبدالبهاء، که از نه سالگی مجبور به ترک ایران گشته بود، از طریق نامه و یا رهنمودهایی که به «ایادی و مبلغین» می داد، تنها در سطحی بسیار کلی رهبری شان می نمود. نمونه ای از رهنمودهای عبدالبهاء را بدست می دهیم:

«متصل مواظب باشید به محض آنکه ملاحظه نمائید در محلی از محلات قوت و استعداد حاصل گشت و دست ستمکاران مقطوع شده، فوراً مبلغین بفرستید.» (۵۵)

«مثلاً بلادی که گوشه ای افتاده، یارانی که در آنجا هستند از جایی خبر ندارند. اگر چنانچه خبری گیرند بالتصادف است. حال اگر نفوسی عبور و مرور نمایند و در هر جا یک شب و دو شب بمانند این سبب انجذاب و اشتعال شود.» (۵۶)

باری، دیدیم که در این دوران به جز یکسال صدرات امین الدوله که با دوری از «روحانیت» و کوشش در راه تجددخواهی، به عروج بهائیان کمک نمود، صدرات عظمای در دست اتابک قرار داشت، که همچنان به همان شیوه زد و بند با «روحانیت» ادامه می داد. با این تفاوت که در این زمان تنها گروه کوچکی از «روحانیت» به رهبری بهبهانی به ائتلاف دوران ناصری پایبند بود. در حالیکه بخش بزرگتر به مقابله با دربار روی آورده بود. پیش از این جمله ای از ناظم الاسلام را نقل کردیم که «اتابک چون اینبار دربار را محتاج به خود می دید، با همه سر ناسازگاری گذارد.» ناظم الاسلام مسکوت می گذارد که این ناسازگاری در درجه اول متوجه «روحانیون» بود. مورخ بهائی در باره سالهای اول صدرات دوباره اتابک می نویسد:

«در عین استبداد قدری ملایمت می نمود که شاید بساط ریاست او بیاید.» (۵۷)

نکته جالب اینجاست: حتی اتابک که باید بعنوان رهبر جناح ارتجاعی دربار تلقی گردد، هنگامیکه موقعیتش را مستحکم یافت، از کرنش در مقابل حکومت مذهبی و رشوه دادن به «آقایان» سرباز زد. دیگر از تأسیس مدارس جلوگیری نمود و بهائیان را تا حدی آزاد گذارد. اتابک پس از انقلاب مشروطه سوگند خورد که به مشروطیت وفادار بماند و هنوز چندی از عروج او (برای بار سوم) به صدرات عظمای نگذشته بود که در آستانه مجلس شورا به قتل رسید و چون هویت قاتل اش مشخص نشد، «تاریخ نگاران» قتلش را به دربار نسبت داده اند! همین تفاوت کوچک در خط مشی اتابک تأییدی است بر اینکه حکومت سیاسی به همان نسبت که از زیر

---

(۵۴) امر و خلق، یاد شده، ص ۲۹۱. (۵۵) همانجا، ص ۴۸۸. (۵۶) همانجا، ص ۴۸۶. (۵۷) کواکب...، یاد شده، ص ۹۴.

فشار حاکمیت مذهبی خارج می‌گردید، در جهت ترقی گام بر می‌داشت. البته این تغییر در خط مشی، «روحانیت» را که تا بحال در اتابک دست نشانده اش را می‌دید به وحشت انداخت و در پی آن برآمد که با دست زدن به یک بلوای بابی‌کشی وسیع، دربار را به ائتلافی جدید با شرایطی بهتر از پیش وادارد.

در این میان بهائیان در عین نفوذ فزاینده چه می‌توانستند؟ برای آنها روشن بود که دادن کوچکترین بهانه بدست «روحانیت» جز این نتیجه‌ای نداشت که سراسر ایران بار دگر به خاک و خون کشیده شده، همان ائتلافی که در دوران سرکوب بابیان صورت گرفته بود، تحولات اجتماعی ایران را برای مدت نامعلومی عقب اندازد. از همه مهمتر جناح مترقی، اما متزلزل دربار، در کوران چنین بلوایی به نابودی کشانده می‌گشت، در حالیکه قدرت یافتن این جناح با توجه به رفرم‌طلبی مظفرالدین‌شاه کانون امید کشور بود.

در باره توازن قوای اجتماعی و سیاسی در درون جامعه ایرانی، در آستانه انقلاب مشروطه باید به این جنبه اساسی توجه کنیم، که هرچند پایگاه حکومت مذهبی به قدرت و نیروی ضربتی عظیمی دست یافته بود، لیکن نفوذش در جامعه ایرانی، گسترش نیافته که هیچ، بر زمینه بیداری نسبی مردمان می‌رفت تا در سرایش انزوا و نابودی در غلطد.

دولت‌آبادی زمینه این تضاد اجتماعی را به بهترین وجهی بدست داده است:

«اگر تصور شود در میان عوام مقامی برای روحانیت باقی مانده است تصور باطلی است زیرا بواسطه رفتارهای ناپسند... که از روحانی‌نمایان... صادر شده احترامی در نظر خاص و عام بر کسوت روحانیت باقی نمانده است. بعلاوه آثار تمدن قرن حاضر، آمد و شد زیاد با خارجه‌ها، انقلاباتی که در قرن اخیر در ایران بنام مذهب شده است (اشاره به جنبش بابی؛ ن...) اگر بر ضرر روحانی‌نمایان نبوده بنفع آنها هم گفته و نوشته نمیشده است... فاتحه روحانیت موجود را خوانده شده باید دانست و باید انتظار کشید... در اطراف این درخت کهنه پوسیده نهالهای تازه بروید... نگارنده... آن روز را برای ایران دور نمی‌بینم.» (۵۸)

آیا تراژیک نیست، که همین دولت‌آبادی، با چنین شناخت و آرزویی، در رویدادهای مشروطه به کاری دست زد، که نهایتاً به «اعاده حیثیت» به «طبقه روحانی» انجامید؟!!

توازن قوای اجتماعی موجود در ایران، در مقابل نیروی مردمی و انقلابی جامعه-بفرض که جز بهائیان نیروی دیگری نیز در میدان حاضر بود- یک راه بجا نمی‌گذارد و آن اجتناب از درگیر شدن با نیروی ضربتی رهبری مذهبی و کوشش برای به انزوا کشیدن این نیرو.

بدین ترتیب تاکتیک بهائیان نیز چنین بود، که هرچند در راه بالا گرفتن نفوذ اجتماعی خود می‌کوشیدند، اما نمی‌توانستند به تظاهر علنی این نفوذ «علاقه‌ای» نشان دهند. بیشتر همشان آن بود که به اشاعه مظاهر مدنیت جدید کمک نمایند. پس از باز شدن یکی دو مدرسه، در تهران و همدان مدرسه گشودند و هر جا که «فرصت» بدست می‌داد، حمام می‌ساختند و از این قبیل

---

(۵۸) حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۲۹۲.

کارها، که می‌توانست رفته رفته سیمای قرون وسطایی ایران را تغییر دهد. این خود نمونه درخشانی از شیوه فعالیت حساب شده بهائیان را بنمایش می‌گذارد و نشانگر ویژگی ارزنده این اقلیت مذهبی است، که برای تبلیغ آیین خود هم که شده، بجای تکیه بر «تحمیق» به اقدامات مترقی دست می‌زدند و مهمتر از آن از دامن زدن به هرگونه تشنج اجتماعی ابا داشتند!

بدین ترتیب با نزدیک شدن ایران بسالهای ۱۳۱۹-۱۳۲۰ ق صف‌آرایی میان «روحانیت» و نیروی مترقی اجتماعی به سرکردگی بهائیان اوج گرفته، بنظر می‌رسید با متمایل شدن حکومت سیاسی به این سو، می‌رفت که سرنوشت ایران در مسیری دیگر قرار گیرد. در این میان، بهائیان که از «تظاهر» در داخل ایران ابا داشتند، کوشیدند با وارد آوردن فشار از بیرون به این تحوّل دامن زنند!

\* \* \*

پیش از آنکه این ماجرا را پی‌گیریم، لازم است به «رابطه بهائیان با خارجیان»، بویژه دو قدرت اصلی خارجی در ایران- انگلیس و روس- اشاره‌ای کنیم. با نمایی که از این «اقلیت مذهبی» بدست دادیم و نگرشی که به نیروهای درونی جامعه ایرانی داشتیم، نه تنها بی‌پایگی «دست نشانندگی بهائیان» که اصولاً نیز بدور از هر منطقی است آشکار شد، بلکه آن ضربه اساسی که قدرتهای خارجی به روند پیشرفت اجتماعی در ایران و کشورهای مشابه وارد ساختند، در روشنایی کاملاً متفاوتی بنمایش در آمد:

از روسیه تزاری که خود حکومتی قرون وسطایی بود، بگذریم، نفوذ انگلیس در «شرق» که با کلمه آخوندی «استعمار» (بمعنی آبادانی!) توجیه می‌گشت، (بجای پشتیبانی از نیروهای مترقی در کشورهای تحت نفوذ) با پشتیبانی از سیاه‌ترین نیروهای این کشورها نه تنها در عقب نگاهداشتن این سوی جهان مسئولیت تاریخی داشت، بلکه به پیشرفت بشریت در مجموع نیز به سودورزی و آزمندی کوتاه‌بینانه خود ضرباتی وارد ساخته است.

در مورد ایران اگر «انگلیس» در جهت «استعمار» گام برمی‌داشت، می‌بایست بجای جیره‌خوار ساختن عمامه‌بسران، از نیروهای بالنده در جامعه ایرانی پشتیبانی می‌کرد. همین آن ضربه تاریخی است که «کشورهای استعمارگر» به روند رشد جهانی وارد ساخته و «موفقیت» کوتاه مدت آن، به تقسیم جهان به کشورهای پیشرفته و کشورهای عقب‌مانده منجر شده است. مسلم است که با رشد روابط و وابستگی‌های بین‌المللی، دود آتشی که «کشورهای عقب‌مانده» را سوزانده است، هر چه بیشتر به چشم «کشورهای پیشرفته» نیز خواهد رفت و کوتاه‌بینی و سفاهت کارگزاران چنین سیاستی بیش از پیش روشن خواهد شد.

باری هرچه بود، انگلیس با «روابط نزدیک با روحانیت» نه تنها احتیاجی به برقراری رابطه با بهائیان نداشت که از دشمنی با این عنصر مترقی در جامعه ایرانی نیز فروگذار نمی‌کرد.

در مورد روسها وضع دیگر بود. هرچند سیاست دولتی روسیه تزاری به خصلت ارتجاعی خود

نمی‌توانست با بهائیان همراهی نماید، اما همسایگی ایران و روس، رفت و آمد سالانه هزاران ایرانی به قفقاز و ترکستان و بالاخره وجود عناصر مترقی در جامعه و حتی دستگاه حکومت روسیه، به بهائیان امکان می‌داد، از روسیه بعنوان محل پناه‌گزینی و رفت و آمد به ایران استفاده برنند.

واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که برخلاف ادعای عمامه‌بسران، که از روی قیاس با خود، داشتن هرگونه رابطه میان ایرانیان و خارجی‌ان را «وابستگی» تلقی می‌نمایند، بهائیان تنها یکبار آنهم نافرجام، کوشیدند، از نفوذ روسیه در ایران در جهت حفظ خود استفاده برنند (و نکته اینجاست که کوچکترین کوششی برای پنهان داشتن آن نداشته‌اند). از طرف دیگر هیچ مدرک تاریخی مبنی بر اینکه روسها از بهائیان استفاده کرده باشند تا به ایران ضرری برسانند، وجود ندارد. بهرحال درباره این رابطه زمانی می‌توان بدرستی قضاوت کرد که تاریخ‌نگاری در ایران بر پایه خدمت و خیانت به منافع ملی قرارگیرد و زمانیکه چهره دوستان و دشمنان واقعی ایران روشن شود، بیشک بهائیان در این میان محکوم نخواهند بود.

اینک نگاهی گذرا به بهائیان در روسیه می‌اندازیم. چنانکه اشاره شد، آنان با توجه به امنیت نسبی در روسیه از همان نیمه عصر ناصری به قفقاز و ترکستان پناه می‌بردند. این مهاجرت زمانی گروهی شد، که بسال ۱۸۸۳ میلادی (کمی پیش از صدارت سپهسالار) پس از یک «بلوای بابی‌کشی» گسترده در یزد و خراسان، بازماندگان فراری رو به عشق‌آباد (ترکمنستان) نهادند و در این شهر- با جمعیتی حداکثر ۴۰ هزار نفر- بزودی هزار نفری از بهائیان گرد آمدند. روشن است که چنین تجمعی برای شیعیان ایرانی در شهر غیرقابل تحمل بود. در حالیکه برای ترکمن‌ها (سنی مذهب) و کارگذاران حکومت روسیه نه تنها بهائیان عناصری غیرمطلوب نبودند، که با آنها خوشرفتاری نیز می‌شد. «آواره» در این باره می‌نویسد:

«روسها چه در دوره تزاری و ایام استبداد و چه بعد از جمهوریت از هر جهت بهائیان را راحت گذاشته، ابداً ممانعت نکردند و بلکه تا حدی که مراسمشان مفید به حال عموم و موافق تمدن بود، بر اجرای آن مساعدت کردند.» (۵۹)

آری، تنها در ایران شیعه‌زده بود که این گروه عظیم اجتماعی، که به هدف پیشبرد مدنیت و خدمت به کشور به میدان آمده بود، مورد پیگرد و قتل و غارت قرار می‌گرفت. و آلا هرکشور دیگری در جهان، چنین گروهی را با منت در آغوش خود می‌پذیرفت و بویژه تاریخ اروپا از چنین نمونه‌هایی زیاد دارد. تا آنجا که اصولاً آغازگذار روسیه از یک کشور عقب مانده به دوران جدید در زمان «پترکبیر»، را تنها در نتیجه استفاده از پیشه‌وران آلمانی و هلندی دانسته‌اند و «فردریک کبیر» نیز به کمک گروهی از مهاجرین فرانسوی زیربنای حکومت پروس را بنا نهاد. از این نظر نه تنها خوش رفتاری روسها و ترکمنها با بهائیان، که مدرسه می‌ساختند و درمانگاه تأسیس می‌کردند، جای شگفتی نیست، که جز این جای تعجب می‌بود.

---

(۵۹) کواکب...، یاد شده، ص ۵۸.



«(در روسیه) نه تنها کارکنان استبداد با بهائیان مساعد بودند، بلکه... آزادیخواهان بیشتر و بهتر استحسان می‌کردند. زیرا دانسته و می‌دانند که بهائیان اگر هیچ فایده دیگری نداشته باشند، دو فایده از وجودشان عاید است: یک خرق موهوم که خرافات هزار ساله ارباب ادیان را از همان طریق دیانت می‌توانند دفع کنند و یا تخفیف دهند... و فایده دیگر خدمت به معارف است که بهائیان در هر جا هستند بتمام همت بر تأسیس مدارس... اقدام دارند.» (۶۰)

با اینهمه با حمایت و تشویق رهبری شیعه از ایران، دامنه حملات بر بهائیان گسترش یافت تا آنکه در نیمه محرم سال ۱۳۰۶ ق. در یکی از فجیع‌ترین صحنه‌های تاریخی، پیرمرد بهائی ۷۰ ساله‌ای را در بازار عشق‌آباد در حضور ۵۰۰ نفر از شیعیان به هیجان آمده، به ۳۱ ضربه چاقو قطعه قطعه کردند.

چنین صحنه‌ای نیم قرن بود که سالی چند بار در همه نقاط ایران تکرار می‌گشت و گویی یکی از «ضروریات زندگی اجتماعی» در ایران شیعه‌زده بدل گشته بود. اما ماجرا در عشق‌آباد چرخشی غیرقابل پیش‌بینی یافت. حاکم و فرماندار نظامی روسی، این بلوا را خدشه‌ای بر امنیت داخلی تلقی نمود و دستور به دستگیری عوامل قتل داد. دادگاهی برای رسیدگی تشکیل شد و چند نفر به اعدام و حبسهای دراز مدت محکوم گشتند. (از سوی دیگر بهائیان- چه بدینکه از انتقام‌جویی رهبری شیعه در ایران جلوگیری شود و چه به آنکه اصولاً از انتقام‌جویی ابا داشتند- نزد حاکم نه تنها از خونخواهی اجتناب کردند، که خواستار عفو قاتلان نیز گشتند! بالاخره در حکم دادگاه تعدیل شد و یک نفر به دار آویخته شده، هفت نفر دیگر به سبیری تبعید شدند).

چنین چرخش غیرمنتظره‌ای آتش خشم رهبری شیعه را در ایران برافروخت و موج بابی‌کشی تازه‌ای برخاست. از جمله در اصفهان بهائی سرشناسی- بنام «اشرف»- را در میدان شاه قطعه قطعه کردند و شیخ نجفی با عملگانش جسد بیجان او را لگد مال ساخت. در یزد نیز هفت نفر را به طرز فجیعی کشتند.

از سوی دیگر اما برای بهائیان پس از نیم قرن این اولین بار بود، که دستی به حمایت از جانشان بلند می‌شد. بدین سبب نیز بیش از پیش به عشق‌آباد و دیگر شهرهای آنسوی مرز (مانند باکو) پناهگاه آوردند و بزودی به اقلیتهای اجتماعی پرشماری بدل گشتند. جمعیت‌شان در عشق‌آباد به چهار هزار رسید و شمارشان در باکو (بادکوبه) از ۲ هزار گذشت.

نکته تاریخی بسیار مهمی که به بهترین وجهی بیانگر جلوه اجتماعی بهائیان در «روسیه تزاری» و افشاگر «دست‌نشان‌دگی» آنهاست را ناگفته نگذاریم: این آنکه نه تنها بهائیان ساختمان اولین معبد (مشرق‌الاذکار) خود را در عشق‌آباد بسال ۱۹۰۲ م. (به خرج وکیل الدوله عموزاده باب و طراحی یک مهندس روسی) شروع کردند، بلکه دو سال پس از انقلاب اکتبر (۱۹۱۹ م.) آنرا به اتمام رسانده، در دو دهه متوالی در اتحاد شوروی از حمایت و امنیتی برخوردار بودند، که در تاریخ این اقلیت مذهبی نظیر نداشت.

---

(۶۰) همانجا، ص ۷۱.

بهایان نه تنها برای حزب و دولت اتحاد شوروی یک نیروی ضد انقلابی نبودند، بلکه با توجه به نقش برجسته‌ای که در ترکستان و قفقاز در زمینه‌های گسترش فرهنگ و بهداشت داشتند، اواخر دهه بیست، که حکومت شوروی سیاست بستن کلیساها و مساجد را در پیش گرفت، از صدمه زدن به بهائیان ابا نمود و با آنکه «مشرق‌الادکار» به تملک دولت درآمد، اما به بهائیان اجازه داده شد و آنان همچنان به زندگی و فعالیت خود ادامه دادند.

تنها (ده سال دیرتر) بتاريخ ۱۴ اکتبر ۱۹۳۷ به موازات تصفیة استالینی حزب و «دادگاههای مسکو» بهائیان نیز مورد حمله قرار گرفته، یک شبه ۵۰۰ نفر دستگیر و اموالشان توقیف شد. آنهایی که تبعه شوروی بودند، به سیبری تبعید و اتباع ایرانی به ایران اخراج گشتند. (اشاره به سرگذشت این اخراجیان که از سویی بعنوان عوامل نفوذ کمونیسم مورد سوءظن حکومت رضاشاه بودند و از سوی دیگر هدف انتقام‌جویی رهبری شیعه، از مجال این مختصر خارج است.)

به ایران و رابطه بهائیان با خارجیان بازگردیم: این «رابطه» از سالها پیش بر اساس یک ضرورت عینی و اجتماعی پدید آمده بود. بدین شرح که پس از دو نسل، بهائیان سرآمد محیط شیعه‌زده خود گشته، در روستا به شیوه «شهریان» جلوه می‌کردند و در شهرها رفتار و نمودشان به «خارجیان متمدن» شباهت بیشتری داشت تا به «اجزاء امت». از طرف دیگر اما رکود اقتصادی و همچنین جلوگیری حاکمیت مذهبی از دست زدن آنان به کار و تجارت، بهائیان را در مقابل یک «بن بست معیشتی» قرار می‌داد و همچون ارامنه بسوی کار در «تشکیلات» خارجیان رانده می‌شدند. بعنوان نمونه می‌توان از دو پسر دیگر همان «ورقا» نام برد، که یکی مترجم در بانک روس شد و دیگری منشی اول سفارت عثمانی. (این مطلب اخیر با توجه به نقشی که سفیر عثمانی در رساندن خواست عدالتخانه به شاه بازی نمود، نکته جالبی است)

حال ببینیم رهنمود عبدالبهاء در این باره چه بود؟:

«اگر نفسی نزد اداره‌ای از اداره‌های خارجه موظف باشد، باید در نهایت صداقت و امانت به آن اداره خدمت کند... ولی بشرط آنکه ضرر بدولت متبوعه خویش و مملکت و وطن نداشته باشد. اگر چنانچه انسان چشم ازین بپوشد مخالف علویت عالم انسانی است... هرذلتی را تحمل توان نمود، مگر خیانت بوطن و هرگناهی قابل عفو و مغفرت است، مگر هتک ناموس دولت و مضرت ملت.» (۶۱)

اصولاً بصیرت سیاسی، در عین رفتار مسالمت‌جویانه و بالاخره اعتماد به نفس بهائیان و غلبه بر خودباختگی در مقابل خارجیان به حدی بود که می‌توان گفت، هیچگاه هیچ گروه اجتماعی در تاریخ معاصر ایران به چنین سطحی دست نیافته است. آنچه عبدالبهاء در باره میسیونرهای خارجی در ایران نوشت، نشانگر اعتماد او به استعداد ایرانیان است:

«در خصوص بعضی مروجین معارف از طوائف خارجه مرقوم نموده بودید، نظر به ظواهر اقوال این اقوام خارجه ننمایید. مداخله اینها در امور خارجه بالتبجه مورث مشکلات و مضرات

---

(۶۱) امر و خلق، یاد شده، ص ۲۸۶.

می‌شود. اگرچه اسم آن ترویج معارف است، اما نهایت منجر به مسایل سیاسی و افکار سیاسی می‌گردد... لهذا احبای الهی باید از مداخله بطوائف خارجه ولو در ترویج معارف باشد، احتراز نمایند. یعنی کاری به کارشان نداشته باشند... اما ترویج معارف باید خود اهل ایران بدون مداخله اجانب نمایند و همچنین ترویج معارف نافع و فنون مفیده نمایند.» (۶۲)

پس از نگاهی به «روابط بهائیان با خارجیان» عملکردشان را در آستانه انقلاب مشروطه از آنجا پی می‌گیریم، که کوشیدند، با وارد ساختن فشار از خارج، دربار و شخص مظفرالدین شاه را به حرکتی وادارند.

مقدمتاً آنکه ده سالی پیش از این (۱۸۹۲ م)، عبدالبهاء یک پزشک لبنانی را به هدف تبلیغ بهائیت به آمریکا فرستاده بود و او در مدت کوتاهی موفق به بهائی نمودن صد نفری از آمریکاییان شد. در اروپا نیز در این میان تک و توک کسانی به این آیین برخاسته از شرق روی آورده بودند. چنین شرایطی بهائیان را برآن داشت که برای اول بار در ایران، از اهرم خودباختگی ایرانیان (بوژه دولتمردان) در مقابل «فرنگیان» استفاده کنند و نفوذشان در غرب را برای رسیدن به نوعی مصونیت بکار گیرند. بدین هدف به ابتکار جالبی دست زدند:

«در موقعی که شاه (با اتابک) وارد به پاریس شد (۱۳۱۹ ق، ۱۹۰۲ م)، دو نفر از بهائیان خارجه یکی مستر دریفوس مقیم پاریس و یکی ست‌لوا. (خانم دکتر گتسنگر آمریکایی) بر شاه و اتابک وارد شده بر بهائی بودن خود اقرار کردند و اینکه ایران را برای آن دوست دارند که مثل بهاءالله شخص مصلح و مری بزرگی از آنجا ظاهر شده... خلاصه عرضه داشتند که ما خیلی متأثریم که برادران ما را در ایران می‌کشند و متحیریم که چرا اعلیحضرت راضی به این مظالم شده...» (۶۳)

برای آنکه درک شود که این عمل چه تأثیری در شاه و اتابک داشت، کافست به سفرنامه‌ای درباره مسافرتها سه‌گانه مظفرالدینشاه به اروپا مراجعه گردد و جلوه شرم‌آوری که این «کاروان هزار و یکشب» در اروپای آنروز داشت، بتصور آید. همین باعث گشته بود که دیگر از استقبال درباره‌های اروپایی مانند دوران ناصرالدین شاه خبری نباشد. بدین سبب نیز آنچه این دو «خارجی» می‌گفتند، جلوه خاصی یافت:

«شاه و اتابک را حیرتی عظیم دست داد و مات و مبهوت شده، از طرفی هم خالی از توهم و بیم نمانده زبان به عذرخواهی گشودند و قول صریح دادند که بعد از این در حفظ و حراست آنها خواهیم کوشید.» (۶۴)

جالب است که برای شاه و اتابک حرف دو اروپایی عادی، از دهها هزار هموطن ایرانی با ارزش تر بود!

«فشار از بیرون» می‌توانست تنها با فشاری از درون کارساز باشد. فریدون آدمیت مدارکی درباره یک حرکت تبلیغی در تهران از اسناد وزارت امور خارجه انگلیس بدست داده است که

---

(۶۲) همانجا، ص ۲۸۱. (۶۳) کواکب...، یاد شده، ص ۹۴. (۶۴) همانجا، ص ۹۵.

می‌تواند در این چهارچوب قرار داشته باشد:

«در نیمه ۱۳۱۹ بدنبال نشر اوراق انقلابی در تهران جمعی دستگیر شدند. عده‌شان به هفتاد تن می‌رسید و در میان آنان کارگزاران دولت و دربار، معلم و مآلاً بودند. این اوراق حکایت می‌کرد که نقشه برپا کردن شورشی را ریخته بودند.» (۶۵)

هرچند که در منابع تاریخی ایرانی گزارشی بر تأیید این حرکت نیافتیم، اما هم ترکیب «کارگزاران دولت و دربار، معلم و مآلاً» و هم محتوای این «اوراق انقلابی» که به رأی آدمیت:

«نه فقط از معانی دینی دوران، طبقه علما را مورد انتقاد تند قرار داده‌اند.» (۶۶)

خبر از «بایگ‌ری» آنها می‌دهد. فریدون آدمیت جمله‌ای از این اعلامیه‌ها را نقل نموده است: «هرگاه صدای دفی از خانه‌ای بلند شود، رگ امر به معروف حضرات آیت‌الله به حرکت آمده، لشکر طلاب تا ریختن خون صاحبخانه ایستادگی می‌کنند.» (۶۷)

این ماجرا در گزارش مورخ سپتامبر ۱۹۰۱ بایگانی عمومی انگلستان F.O 60637 چنین بازتاب یافته است:

«پیرو گزارش شماره ۱۲۴ مورخ ۱۸ اوت به استحضار می‌رساند که در چند روز اخیر عده‌ای بجرم انتشار اوراق ضد دولتی بازداشت گردیده‌اند. اولین کسیکه دستگیر گردید مستخدم موقرالسلطنه (داماد شاه) بود... این شخص پس از توقیف مورد شکنجه قرار گرفت و محل چاپ اوراق معلوم شد و در نتیجه موقرالسلطنه بازداشت... در حدود چهل نفر دیگر در این گیر و دار دستگیر شدند که یکی از آنها وزیر همایون (وزیر پست و منشی شاه) بود.» (۶۸)

ارزیابی کارگذار انگلیس (هاردینگ) از پایگاه اجتماعی دستگیرشدگان گویاست: «بهرحال صرفنظر از تحریکات دربار و درباریان تعداد بسیار زیادی از افراد ناراضی حقیقی در بین مردم موجود است.» (۶۹)

ایران به دوراهی تعیین‌کننده‌ای نزدیک می‌شد. با توجه به عقب‌ماندگی زیربنایی، تنها راه ورود به گردونه پیشرفت، پایان دادن به تحجر قرون وسطایی و برقرار نمودن دموکراسی اجتماعی بود. کشورهای پیشرفته اروپایی پس از دورانی طولانی، با تأمین حقوق شهروندان در مقابل قدرت کلیسا و حکومت، به جاده پیشرفت گام برداشته بودند.

در ایران پس از سرکوب وحشیانه جنبش بایی، نیم قرن این تحوّل به عقب افتاده بود، اما اینک هم در دستگاه حاکمیت سیاسی ضرورت این تحوّل روشن بود و هم در جامعه یک نیروی مترقی و مصمم فراهم آمده بود. با پیوند این دو عامل ایران می‌توانست، هرچند دیرتر از اروپا، به شاهراه پیشرفت قدم گذارد. بیست سالی پیش از این (سال ۱۸۹۹ م، ۱۳۰۷ ق) در ژاپن نیز تبدیل حکومت فئودال به مشروطه به اراده «امپراتور»، بدون کشاکشهای عمیق اجتماعی صورت گرفته بود. تنها کافی بود مظفرالدینشاه، (که پیش از این به علاقه‌اش به مشروطه ژاپن اشاره کردیم!) با اراده، فرمانی مبنی بر مساوی الحقوق بودن مردم ایران صادر نماید تا آن نیروی عظیم

---

(۶۵) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۵۱. (۶۶) همانجا، ص ۴۰. (۶۷) همانجا. (۶۸) اسماعیل رائین، انجمن‌های سرّی در انقلاب مشروطیت، ص ۴۶. (۶۹) همانجا، ص ۵۳.

مترقی در جامعه ایرانی که اقلیتهای مذهبی تنها بخشی از آن را تشکیل می‌دادند، یکدیگر را بیابند و حاکمیت اجتماعی یک قشر ترقی‌خواه در ایران فراهم آید.

پس از نیم قرن که از تهاجم فرهنگی ناکام بایان بر سلطه اسلام و متولیانش می‌گذشت، (و این تجربه خون‌آلود نشان داده بود، که نه اسلام رفرم‌پذیر است و نه حکومت مجتهدان برآمدن یک نیروی اجتماعی غیراسلامی را اجازه می‌دهد) تنها حکومت سیاسی و در رأس آن شاه بود، که می‌توانست و می‌بایست بعنوان مسئول حفظ همه «رعایا» (از جمله اقلیتهای مذهبی) حکومت انحصاری حاکمیت مذهبی بر جامعه را در هم شکنند.

وجود اقلیت مذهبی بهائی اهرم عظیمی را در اختیار حکومت سیاسی می‌گذارد، تا با اعلام «متساوی الحقوق» بودن «اهالی ایران» قدمی اساسی در تحوّل «امت» به «شهروندان» بردارد. از این دیدگاه تحول مثبت اجتماعی و سیاسی در ایران یک سو بیش نداشت و هر قدمی به جلو تنها در این جهت می‌توانست باشد، که حق حیات اقلیت‌های مذهبی تأمین گردد.

از سوی دیگر، از این چشم‌انداز، مبارزه بهائیان برای ماندگاریشان، نه مبارزه‌ای منفعل، بلکه عظیم‌ترین اهرم پیشرفت اجتماعی در ایران عصر قاجار را تشکیل می‌داد.

موفقیت یک رفرم مذهبی و رهایی جناحی از حکومتگران ایران از سرسپردگی به مذهب قرون وسطایی، پیش شرط تحوّل اجتماعی-سیاسی در این آخرین فرصتی بود که ایران می‌توانست به نیروی خویش به کاروان پیشرفت ببیند.

در صفحات پیشین این داوری مهم از فریدون آدمیت را نقل کردیم:

«حقیقت بسیار مهمی که بدان توجه نگردیده، اینکه چون در ایران جنبشی از نوع جنبشهای رفرم دینی... پا نگرفت، دستگاه روحانی تا بعد از تشکل حرکت مشروطه‌خواهی، فلسفه سیاسی مترقی جدیدی نداشت.»! (۷۰)

البته «محبت» پژوهشگر ما، به «سلسله علیّه علماء» بیش از آنستکه بتواند بنویسد، رفرم مذهبی منطقاً تنها در نفی حاکمیت مذهبی می‌توانست شکل گیرد، چنانچه اگر اروپا منتظر می‌ماند تا پاپ دمکرات شود، هنوز هم منتظر بود!

حقیقت آنستکه در ایران چنین جنبشی پاگرفت، اما علیرغم جانبازانانه‌ترین کوششها، در مقابل تهاجم وحشیانه «دستگاه روحانی» از پیروزی بازماند. این افتخار تاریخی ایران است که کوششگران در راه «رفرم دینی» اش علیرغم سرکوبی وحشیانه و دادن ۲۰ هزار قربانی، «دوران سیاه ناصرالدینشاهی» را دوام آوردند و اینک در دورانی دیگر با وزنه کمی و کیفی شگفت‌انگیزی در میدان نبرد اجتماعی حاضر بودند.

در ایران که گسترش بهائیان، در حاشیه جامعه، و نه در قبال ضعف مذهب مسلط، شکل گرفته بود، تنها چرخش حاکمیت سیاسی بطرف رفرم‌طلبی می‌توانست، کارساز باشد. اما می‌دانیم که چنین نبود و چنین نشد. کافی بود تا خبر «اتفاق ساده‌ای» که در پاریس رخ داده

---

(۷۰) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۴۸.

بود، به ایران برسد تا به بزرگترین بلواها دامن زده شود. هیاهوها بلند شد و فریاد «وامذهبا» به آسمان رسید. چه دروغهایی که سرهم نکردند. حتی دولت‌آبادی تظلم‌کنندگان را نه دو خارجی، بلکه «بعضی از بهائیان که تبعه انگلیس و فرانسه‌اند» (۷۱) قلمداد می‌نماید که بوی توطئه‌ای از سوی «ایرانیان خارج از کشور» می‌دهد!

هنگام بازگشت شاه و اتابک زمینه بلوا از هر نظر آماده، فشار بیشتر متوجه اتابک است و یک بُعد خارجی نیز می‌یابد! او که در کنار زدن امین‌الدوله و بقدرت رسیدن دوباره‌اش از پشتیبانی سفارت روس برخوردار شده است، «ناچار است روسها را از خود راضی نگهدارد و این اوضاع موجب نگرانی شدید انگلیسیان می‌شود.» (۷۲)

«دولت انگلیس... به برهم زدن کارصداقت او می‌پردازد و برای حصول این مقصود تمام عوامل کارآمد خود را در سرتاسر ایران و در عراق عرب بواسطه نفوذ و قدرت روحانیان شیعه مذهب بکار می‌اندازد و از صرف پول هم دریغ نمی‌کنند.» (۷۳)

از طرف «حجج الاسلام» در عراق عرب اعتراض نامه‌ای بدولت نوشته می‌شود: «مشمول بر سه مطلب: اول آنکه وجوه استقراضی از روس به چه مصرف رسیده است... دوم از شیوع منهیات شرعیه... سوم طایفه بابی در ایران چرا تظاهر نموده، از اظهار عقاید خود باک ندارند و دولت چرا از آنها جلوگیری نمی‌نماید؟» (۷۴)

خواننده دقیق متوجه است که قدرت و گستاخی «علمای نجف» در این دوران بحدی است که از خارج دولت را استیضاح می‌کنند. چنین قدرتی هرچند می‌تواند مورد استفاده و سوءاستفاده انگلیس قرار گیرد، اما بر «توازن اجتماعی» در خود ایران تکیه داشت. دیگر آنکه «تظاهر طایفه بابیه» منحصر بوده است به «اظهار عقیده!» و تأییدی است بر «بابی» بودن هفتاد نفری که در طهران بدنبال پخش «اوراق انقلابی» دستگیر شده بودند.

دولت‌آبادی که مشروحاً به این ماجرا پرداخته، رقابت روس و انگلیس را در بالا گرفتن بلوا عمده می‌سازد هرچند که برخلاف دیگران به تضاد درونی جامعه ایرانی نیز اشاره می‌کند:

«طایفه بهائی که در اغلب دوایر دولتی مصدر کار هستند، از حربه‌های مؤثری است که انگلیسیان ناچارند آنها در دست دشمن نگذارند و بلکه اگر بتوانند بدست خود گرفته از آن استفاده نمایند. از این نقطه نظر سیاست انگلیس اقتضا می‌کند که این طایفه را هم گوشمالی داده، از تظاهرات آنها جلوگیری شود، شاید به این وسیله به جانب انگلیسیان متمایل گردند.» (۷۵)

در این میان تعیین کننده دولت است که سیاستی دیگر در پیش گرفته، بجای تهاجم به «روحانیت» نجف‌نشین، «بابیه» را قربانی حفظ قدرت خود می‌کند. دولت‌آبادی می‌نویسد: «دولتبان نهایت اجتناب دارند که مسأله صورت خرج خواستن رؤسای روحانی از قرضه‌های روس تعقیب گردد، زیرا که نمی‌توانند بگویند، بیشتر این وجوه بمصرف لهو و لعب در داخله و

---

(۷۱) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۱۷. (۷۲) همانجا، ص ۳۱۴. (۷۳) همانجا، ص ۳۱۵. (۷۴) همانجا. (۷۵) همانجا، ص ۳۱۶.

اروپا رسیده است... اینستکه جواب می دهند از منهیات شرعیه و از تظاهرات طایفه بهائی جداً جلوگیری خواهد شد. بی درنگ بستن مشروبات فروشیهها را در تمام مملکت به حکام... دستور می دهند و تمایل دولت را به تعرض نمودن به بابیهها مخصوصاً در نقاط جنوب بطور خصوصی به حکام و روحانی نمایان آشوب طلب می فهمانند و تعرض به آنها شروع می شود.» (۷۶)

از آنجا که در این نوشتار از پرداختن به چگونگی مقاومت بابیان در قلعهها صرفنظر شد، از بازنویسی آنچه در این بلوا بر سر بهائیان آمد نیز چشم می پوشیم و علاقمندان را به گزارشهای متنوعی که در این باره وجود دارد، ارجاع می دهیم و تنها بخشی از گزارش کتاب «حیات یحیی» درباره وقایع اصفهان را نقل می کنیم:

«(در اصفهان) جمعی از بابیان که خود را در معرض خطر می بینند، زن و مرد قریب سیصد نفر در قونسولخانه روس پناهنده می شوند. قنصل روس پناهنده شدگان را حمایت می کند و از سفارت روس در تهران کسب تکلیف می نماید. مآلها هم... تلگراف بدولت نموده، دفع و رفع بابیهها و برهم زدن تحصن قونسولخانه را تقاضا می کنند. نه به قونسولخانه جواب صریح مساعدی می رسد و نه به روحانیون. مآلها سستی کار پناهندگان را حس کرده، برای اینکه شخص معینی مقصرواقع نگردد، می فرستند از دهات اطراف شهر رعیت بسیاری بشهر آمده اطراف قونسولخانه را می گیرند... پی در پی بر عده محاصره کنندگان افزوده می شود. اجزای قنصلگری و پناهنده شدگان وحشتناک شده، چون پاسی از شب می گذرد، قنصل روس به متحصنین می گوید، خارج شوید، کسی معترض شما نخواهد بود. متحصنین اطمینان حاصل کرده خارج می شوند. اشخاصی که در کمین نشسته اند، رؤسای آنها را گرفته بعضی را در راه... بقدری می زنند که می میرند و بعضی را نیمه جان به خانه آقای (نجفی) می رسانند. هر یک از آنها در حال مرگ در دهلیز خانه و در صحن حیاط می افتند. آقای نجفی از مسجد مراجعت کرده، این اشخاص را در این حال می بیند، از روی آنها گذشته به اندرون می رود و اعتنایی نمی نماید. بعضی از مآلهای دیگر هم در صدد می شوند، یک یا چند بابی را پیدا کرده بقتل رسانیده، که وسیله شهرت (!) آنها... باشد... از جمله دو نفر تاجر که با هم برادرند... با چوب و چماق و تخته دکان و میل قبان هر دو را هلاک کرده، بر جنازه آنها نفت ریخته آتش می زنند. پس از وقوع این واقعه... معلوم می شود که تاجر مزبور مبلغ هفتصد تومان از روحانی حاکم قضیه طلبکار بوده...» (۷۷)

اگر برخورد دو جبهه انقلاب و ضد انقلاب را در سطح جامعه بعنوان خیزش انقلابی ارزیابی کنیم، آنچه در این برهه تاریخی در ایران رخ داد و بعنوان «بلوای بابی کشی» به کتابهای تاریخی راه یافته، باید بعنوان مهمترین مصاف در این جبهه در تاریخ معاصر تلقی گردد. بر این ارزیابی حتی کسانی باید گردن نهند که هرچه انقلابی را خون آلودتر یافته اند، آنرا «بزرگتر» نیز قلمداد می نمایند. در این میان تنها به یک تفاوت بارز باید توجه داشت که در این «برخورد» چنانکه

---

(۷۶) همانجا. (۷۷) همانجا، ص ۳۱۸.

خواهیم دید، جبهه ترقی شیوه مسالمت‌آمیز و استفاده از قدرت معنوی خود را بکار گرفت و جبهه ضد انقلاب کوشید، ترور وحشیانه و وحشت اجتماعی را حاکم بر میدان سازد. دو نکته دیگر را نیز ناگفته نگذاریم. نخست، آنانکه بهائیان را به نداشتن «شجاعت انقلابی» متهم کرده‌اند، بیشک اگر جامعه ایرانی این دوران را می‌شناختند، معنی واقعی «شجاعت» را نیز در می‌یافتند. دیگر آنکه فجایعی که در این زمان-دوسه سالی پیش از «انقلاب مشروطه»- رخ داد و این واقعیت که هیچ کلمه‌ای در دفاع از بهائیان از سوی هیچیک از کسانی که کمی بعد از این «مشروطه‌خواه» شدند بگوش نرسید، بطور روشنی نشان می‌دهد که این هواخواهی اگر هم در موارد استثنایی صادقانه بوده، نقشی بوده است که زمانه برعهده آنان گذارده و از اعتقاد عمیق به انسان دوستی و دمکراسی اجتماعی عاری بوده است. زیرا چگونه می‌توان ادعای انسان دوستی داشت و در مقابل «جنون مذهبی» که به دست رهبری شیعه سرپای ایران را خون‌آلوده می‌کرد، مهر سکوت بر لب زد؟

آنچه دولت‌آبادی در باره بلوای یزد می‌نویسد، نمونه خود را در تاریخ می‌جوید: «و اما در یزد فجایع زیاد می‌شود. (از) تعرض به زنها و اطفال بیگناه متهمین نیز در یزد نمی‌دارند. چنانکه شنیده می‌شود، تعرض کنندگان اطفال شیرخوار متهمین را از گهواره در آورده، دهان آنها را نزدیک شیر سماور که در حال غلیان است برده، طفل بتصور پستان مادر، دهان را باز کرده، بجای شیر، آب جوش می‌خورد تا جان می‌دهد. و هم یکی از مردم یزد که پس از واقعه به تهران می‌آید، در مقام اظهار دیانت و شجاعت برای نگارنده حکایت کرد که تاجر زاده‌ای در همسایگی ما، گفته می‌شد بابی است. تازه عروسی کرده بود. اتفاقاً به حاجتی از شهر رفت. من خود را به او رسانده، سرش را بریده در دستمالی پیچیده به شهر بازگشته، بتازه عروسیش تسلیم نمودم.» (۷۸)

آنچه در طول یکسال (از ربیع‌الاول ۱۳۲۰ تا ربیع‌الاول ۱۳۲۱) در سراسر ایران رخ می‌داد، «جنک حیدری و نعمتی» نبود، بلکه پیش از هر چیز، تهاجم همه جانبه ارتجاع بر عنصر مترقی در جامعه ایرانی بود. درهم شکستن این آخرین «تظاهر» بزرگ «بابیان» در تاریخ ایران بیش از آنکه ظلمی باشد که بر یک اقلیت مذهبی روا می‌رفت. باید بعنوان قطع شریان انسان دوستی تلقی گردد و در این «بلوا»، ایران و ایرانی بود که باری دیگر از ورود به شاهراه ترقی باز می‌ماند. بحث را بشکافیم تا ببینیم که چرا می‌گوییم بهائیان همانا عنصر مترقی در جامعه ایرانی را تشکیل می‌دادند و این «موضع» را ارزیابی کنیم که ادعا می‌کند، بهائیان در درجه اول در راه اعتقاد مذهبی خود جان می‌دادند؛ بویژه آنکه از خود نیز «مقاومتی» ظاهر نمی‌ساختند و این تظاهر دیگری از «جنون مذهبی» است!

برای آنکه ببینیم آیا بهائیان برای «مذهب» شان کشته می‌شدند، یا در درجه اول در راه «نبرد اجتماعی» جان می‌باختند، باید پرسیم، محتوای این نبرد چه می‌توانست باشد؟



ویژگی بنیادین یک جامعه عقب‌مانده، مگر نه در آنستکه انسان ارزشی ندارد و «توده مردم» دستخوش اراده اربابان‌اند. و مهم‌ترین ویژگی یک جامعه پیشرفته، همانا ارزشی است که انسان دارد و حکومت قانون است که از تجاوز به حقوق او جلو می‌گیرد. مگر نه آنکه کوشش همه ترقی خواهان ایران از امیرکبیر تا سپهسالار در درجه اول متوجه برقراری «حکومت قانون» بود؟ تفاوت یک جامعه پیشرفته با یک کشور «جهان سومی» در ورای «مناسبات تولیدی» در همین حکومت قانون و تضمین حقوق فردی است و هرکس که این را انکار کند، تنها بر نادانی خود گواهی داده است.

حال بینیم محتوای «مبارزه» بهائیان چه بوده است؟ صحنه‌ای تاریخی از نبرد گسترده و طولانی آنان افشاکننده این محتواس. این صحنه که به اشکال و ابعاد گوناگون تکرار شده است، بخوبی نشان می‌دهد، کشاکش درون جامعه ایرانی برهبری بهائیان محتوای قانون خواهی داشته و «کشاکش مذهبی» تنها ظاهر آن بوده است:

«مدتی است جمعی را در سیده (از آبادیهای بزرگ نزدیک اصفهان) به نسبت بایگیری دنبال کرده، آنها ناچار به طهران رفته بدولت شکایت نموده‌اند. دولت هم حکمی صادر کرده که اشخاص مزبور بوطن خود بازگشت نمایند و در امان باشند... این جمع با این احکام دولتی روبه خانه‌های خود می‌روند. با اطمینان بی اساس و تصورات باطل ابلهانه. از طرف دیگر بعضی از روحانیون سیده که بستگی به شیخ محمد تقی (نجفی) دارند مصمم می‌گردند. نگذارند آن جمع به مقصد خود رسیده از امنیتی که از دولت حاصل کرده‌اند استفاده نمایند... ساعتی چند از روز برآمده، در حالیکه مطرودین با مأمور حکومت وارد می‌شوند و شماره آنها به بیست نفر نمی‌رسد، بی آنکه هیچگونه سلاحی در دست داشته باشند، چند صد نفر بر آنها حمله آورده به جز چند تن که فرار می‌نمایند، باقی را از ضرب چوب و چماق با خاک یکسان می‌سازند.» (۷۹)

ماجرایی که دولت‌آبادی نقل می‌کند، تنها صحنه‌ای از آن نبرد شگرفی است که بهائیان و دیگر اقلیتها بمنظور تحکیم قانونیت در جامعه ایرانی بدان دست یازیده‌اند. دولت‌آبادی آنان را به «اطمینان بی اساس و تصورات باطل ابلهانه» متهم می‌سازد. اما چه کسی می‌تواند انکار کند، آن بیست نفر بهائی، که بسوی سیده می‌رفتند، با آگاهی بر سرنوشت مرگباری که در انتظارشان بود، شجاعترین پیشاهنگان مبارزه در راه تأمین حکومت قانون در ایران بوده‌اند؟!

آنان بدون هیچ توهمی مرگ را پذیرا می‌گشتند تا حکم دولتی را قانونیت دهند و نبردشان را باید بیش از مبارزه قانون خواهی آنانیکه بر مصدر قدرت تکیه داشتند، ارج نهاد. قانون خواهی امیرکبیر و سپهسالار در نهایت کوشش در بالا بردن قدرت دولت یعنی حکومت خودشان بوده است. اما شجاعت «بابیان» بیش از تمام قدرت نظامی حکومت بود که «وظیفه» به کرسی نشانند «قانون» را برعهده داشت! بهائیان سیده می‌توانستند به کلمه‌ای از بهائیت «تقیه» کنند و یا به نقطه دیگری از این مملکت کوچ کنند. اما آنان بر حقوق انسانی و مدنی خود پا می‌فشردند و

باید بعنوان شجاعترین مبارزان راه آزادی و ترقی ایران بشمار روند.

درست همینکه بدون هیچ سلاحی بر این میدان پای نهادند، نشانگر این واقعیت است که در آن دوران تاریک، نگهبانان آن فروغی بوده‌اند که در سپیده دم تمدن بشری در ایران روشنی گرفت و تا به امروز خاموشی نگرفته است. از سوی دیگر نیز با توسل بشیوه مسالمت جویانه، در دوران جدید نیز فرهنگ «نبرد اجتماعی» در شرق و غرب جهان را طلایه‌داری نموده‌اند.

شاهد دیگر بر اینکه نبرد اجتماعی بهائیان در درجه اول در راستای تحکیم مدنیت اجتماعی و تقویت «قانونیت» بود، اینستکه «بابی‌کشی» نه تنها بهائیان، بلکه کل پتانسیل ترقی خواه در جامعه ایرانی را هدف گرفته بود. گفتنی است که در این «بلوا» نه تنها کسانی مانند رضا قلی سلطان، صاحب منصب دولت در همدان را کشتند، بلکه به گزارش «آواره»:

«اهالی (!؟) سلطان آباد عراق (اراک) هیچانی کردند و شاهزاده عضدالسلطان را بر ضدیت بهائیان تحریک نمودند و او شخص بسیار محترمی را چوب زده و تبعید نمود.» (۸۰)

این «شخص بسیار محترم» کسی نبود جز میرزا آقاخان قائم مقامی نوه قائم مقام فراهانی اولین صدراعظم ترقی خواه ایران!

چنانکه گفتیم این مختصر را فرصت شرح جزئیات تاریخی و دامنه این «بلوا» نیست. خاصه آنکه «بلوای بابی‌کشی» تنها بخشی از منظره کلی تهاجم بر عنصر مترقی جامعه ایرانی را تشکیل می‌دهد و این منظره تاریخی، زمانی شکل می‌گیرد که مرحله به مرحله تاریخ اجتماعی «جبهه ملی ایرانی» و نبرد همه نیروهایی که در راه نجات و ترقی کشور در آن دوران حساس تاریخی گام زده‌اند بررسی گردد.

با اینهمه همینجا نمونه‌هایی بدست می‌دهیم از آنکه خشم ارتجاع مذهبی تنها دامن‌گیر بهائیان نبوده است. فریدون آدمیت حمله به ارمنیان در تبریز (اوت ۱۹۰۳) و «زد و خورد میان مسلمان و ارمنی مشهد» (۸۱) را ثبت نموده، «آواره» می‌نویسد:

«در دولت آباد ملایر سید درویش با بوق و کرنا گرد شهر بگردش درآمده عربده و هیاهویی افکنده و مردم را بر بابی‌کشی تشویق نمود... در قصبه توپسرکان بودیم که کلیمیان ملایر دسته دسته با پای برهنه در کمال اضطراب وارد و خارج شده به جانب همدان هجرت می‌کردند... چون جویا شدیم گفتند که سید درویش به مقصد خود نایل شده،... جمعی را مضروب و مجروح و بسیاری را آواره و متواری ساخت.» (۸۲)

منظره یورش ضدانقلابی بر جبهه انقلاب زمانی کامل تر می‌گردد، که حمله بر مظاهر پیشرفت اجتماعی را نیز بدان اضافه کنیم. کسروی همزمانی تهاجم بر مدارس تازه تأسیس را با بلوای «بابی‌کشی» نشان داده است:

«در بهار سال ۱۳۲۱ در تهران و یزد شورش نمودار گردید، و در یزد کار بدتر شده و بکشتار بهائیان انجامید. این در خردادماه بود و سپس در مرداد و شهریور دوباره بهائی‌کشی در یزد و

---

(۸۰) کوآکب...، یاد شده، ص ۱۵۳. (۸۱) ایدئولوژی...، یاد شده، ص ۱۵۴. (۸۲) کوآکب...، یاد شده، ص ۱۵۴.

اسپهان هر دو در گرفت... از آنسوی ملایان هنوز دلتنگی از دبستانها را فراموش نکرده بودند و همه این رنجیدگیها را رویهم ریخته و چنین می گفتند: «می باید مسیو پیریم برود و میخانه‌ها و مهمانخانه‌ها و مدرسه‌ها بسته شود... دو روز باین عنوان بازارها بسته و شور و غوغا می رفت. محمد علمیرزا (ولیعهد) ناگزیر شده «دستخطی» فرستاد بدینسان: «مجمعین مسجد شاهزاده، الساعه مسیو پیریم را روانه گردانیدم و دستور دادم میخانه‌ها و مهمانخانه‌ها و مدرسه‌ها را ببندند، شما متفرق شوید.» (۸۳)

کسروی که ماهیت یکسان یورش ضدانقلاب را در جبهه‌های مختلف دریافته است، تعجب می کند:

«این شگفت خواهد نمود که مردم که از تعرفه گمرکی، و از بکارگماردن بلژیکیان گله می نمودند و از اتابک و گرایش او بهمسایه بیگانه رنجیده می بودند، کینه از بهائیان جویند.»! (۸۴)

«بلوای بابی کشی» بزودی چنان ابعاد گسترده‌ای یافت که سراسر ایران را فراگرفت. این واقعیت نشان می دهد که هرچند «عوامل انگلیس در نجف» بدان دامن زدند، اما نه با بلوای یزد و اصفهان آغازگشت و نه چنانکه دولت آبادی می نویسد، به جنوب ایران محدود بود:

«قبل از حادثه یزد و اصفهان در کاشان نیز شورش می شد.» (۸۵)

البته تکیه بر اینکه این نبرد میان نیروهای درون جامعه ایرانی می گذشت، تنها از جهت نشان دادن بی پایگی قدر قدرتی روس و انگلیس در ایران است. و آلا مسئولیت تاریخی سیاست انگلیس در تقویت «روحانیت»، واقعیتی است بی گفتگو. مهم شناخت آن نیروی قوی ارتجاعی است که به «اشاره و ریالی» برای سرکوب آزادیخواهان ایرانی بمیدان آمده است:

«در یزد انتشار دادند که توقیعی بخط سبز (!) از ناحیه نجف صادر شده مُشعر بر وجوب قتل بهائیان و آن توقیع بخط حضرت امیر با امام جمعه موجود است.» (۸۶)

همین تراژدی تاریخی دوران معاصر ایران، به بهترین وجهی نشان می دهد که موفقیت سیاست انگلیس در ایران چگونه یکسره مدیون نیروی ارتجاعی عمده بسران بوده است. دولت آبادی در باره «نتایج سیاسی» کشتار بهائیان می نویسد:

«بالجمله انگلیسیان در این مقدمه بیک تیر چند نشان می زنند و همه کارگر میگردد: به بابیها می فهمانند که حمایت روس نمیتواند آنها را نگاهداری نماید به روسها می فهمانند که آنها در ایران هرچه بخواهند نمیتوانند اجرا کنند. به امین السلطان حالی می کنند که نباید سیاست میان روی را از دست بدهد.» (۸۷)

برچنین زمینه‌ای در یزد که آنزمان به بزرگی و جمعیت یک روستای متوسط امروز بود، چنان بلوایی برخاست که آمارش را چنین گزارش کرده اند:

«عده شهدای یزد و توابع آن در این حادثه جمعاً هشتاد و پنج نفر (مرد) است و اگر تلفات از

---

(۸۳) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۳۱. (۸۴) همانجا، ص ۳۰. (۸۵) کوآکب...، یاد شده، ص ۱۵۳.

(۸۶) همانجا، ص ۱۰۴. (۸۷) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۲۳.

زن و بچه را حساب کنیم، عده از دویست متجاوز می‌شود و هرگاه مصیبت‌زدگان را قلمداد کنیم با مهاجرین و آنها که اموالشان رفته... عده همه از هزار متجاوز خواهد شد.» (۸۸)

بدین ترتیب کوشش وسیع اما احتیاط‌آمیز بهائیان که امید می‌رفت، به بمیدان آمدن پتانسیل مترقی در سطح جامعه ایرانی و دربار منجر گردد، چنان به خاک و خون کشیده شد، که تاریخ‌نگار متحیر می‌ماند از انرژی عظیمی که در دو قطب ارتجاع و انقلاب ایران گرد آمده بود و به «تظاہری» از طرف بهائیان به چنین فجایعی منجر گشت.

مگر بهائیان چه کرده بودند؟ جز آنکه «رساله سیاسی» عبدالبهاء را بدست هرکه مساعد یافته رسانده و اگر ماجرای طهران را هم حساب کنیم، حداکثر چند «اعلامیه انقلابی» پخش نموده بودند؟ بی تردید، نه «توقیع بخط سباز حضرت امیر» و نه پخش اعلامیه می‌توانست چنین «انفجاری از وحشیگری» را دامن زند. مطلب حیاتی‌تر از این حرفها بود. آنچه که بهائیان در طول نیم قرن گذشته انجام داده بودند، (و بررسی آن می‌تواند موضوع پژوهشی گسترده قرار گیرد) از اشاعه روشنگری پشت درهای بسته تا تأسیس مدارس سرخانه، کوششی که در ترویج تجارت و صنعت از خود نشان داده و بالاخره باز کردن حمام و تشویق نوازندگی و تأسیساتی از این قبیل، می‌رفت که بموازات نوسازی ناپیکیرانه دولتی چهره قرون وسطایی کشور را تغییر دهد و بیک کلام ارزشهای دیگری را جا بیاورد، که در مخالفت مستقیم با زمینه حکومت رهبری شیعه قرار داشت.

این رهبری با آنکه به قدرت روزافزون مالی و ظاهری اش تکیه داشت، با تمام وجود حس می‌کرد، روندی در درون جامعه ایرانی با شتابی فزاینده به پیش می‌رود، که دیر یا زود به حکومتش، بر زمینه تحمیق «امت» خاتمه خواهد داد. این «روحانیت» پس از نیم قرن که نبرد مرگ و زندگی را با سرکوب بایبان برده بود، اینبار نیز کوشید پیش از آنکه این روند بازگشت ناپذیر شود، آنرا به خاک و خون کشد.

اجتناب از ستیزه‌جویی در عین ثبات قدم، آمیختن روشنگری با مفاهیم مذهبی، تهاجم فرهنگی بهائیان بر مواضع حکومت مذهبی را به سیلی بدل ساخته بود، که هر روزنه‌ای را بر آن می‌بست از روزنه دیگری رسوخ می‌نمود و زود بود که بنیانش بر کند. مورخ بهائی این تهاجم مسالمت‌آمیز را چنین توصیف می‌کند:

«تغییر عقیده و اخلاق یک جماعتی در یک مملکت خیلی دخیل است در تغییر امور اجتماعی، و این واضح است که نخستین نهضتی که در ایران رخ داده نهضت بهائیه بود که بسیاری از عقاید موهومه را از مردم گرفته، اعم از اینکه داخل حزب بهائی شده باشند یا نشده باشند به مردم فهمانیده شد که باید چه نوع انسان در هیئت جامعه زیست کند.» (۸۹)

درباره شیوه مبارزه همین بس که بهائیان نیم قرن در این مملکت «کشته شده بودند و نکشته بودند» و نفوذ معنوی‌شان درست بر پایه نفی ستیزه‌جویی اسلامی استوار بود و بدین سبب نیز

---

(۸۸) کواکب...، یاد شده، ص ۱۵۰. (۸۹) همانجا، ۱۵۶.

نمی توانستند به بهانه اینکه وزنه اجتماعی شان می رفت که بر ارتجاع بچربد، بر ارزشهای صلح دوستانه خود پا بگذارند. آنها این درازنای قرون وسطایی را تحمل کرده بودند تا «پادشاه عادل» ظاهر گردد و زمانه دگر گردد. اینک بنظر می رسد که مظفرالدینشاه چنین کسی باشد و گذشته از او، در رأس حاکمیت سیاسی، حکام نواحی مختلف ایران نیز از همان منافع حاکمیت خود، ممکن بود که به دفاع از حق حیات آنان برخیزند.

روشن تر ببینیم، عنصر مترقی در جامعه ایرانی آن دوران، خود را با چهار نیرو روبرو می دید: دو پایگاه حکومت مذهبی و سیاسی در درون ایران و دو قدرت خارجی انگلیس و روس. انگلیس بیشتر به «روحانیت» تکیه داشت و روس بیشتر به جناح ارتجاعی دربار. از میان این چهار کانون قدرت، تنها حاکمیت سیاسی بود که بالقوه می توانست در جهت منافع ملی ایران گام زند و این انتظار بهائیان، که حاکمیت سیاسی و در رأس آن شاه، در جهت منافع ذاتی خود در راستای منافع ملی ایران قدم بردارد، انتظاری بود از دیدگاه اجتماعی و تاریخی کاملاً درست.

اینکه می بینیم بهائیان از اقتدار مظفرالدینشاه بتمام قوا پشتیبانی می کنند و یا حتی از نزدیکی به حکام ولایات ابایی ندارند، نشانگر روشن بینی آنانست. از این دیدگاه یک حاکم عقب مانده و مستبد ایرانی به مراتب از عمامه بسران و عمال خارجی برتر است. قابل تصور است که برای توده بهائیان که خود از میان مردمی شیعه زده برخاسته بودند، مبارزه با بدبینی به حاکمیت سیاسی، به بحث «درون سازمانی» وسیعی نیاز داشته است. نامه هایی که عبدالبهاء در این دوران خطاب به بهائیان نوشته است، نشانگر دامنه این «بحث» نیز هست:

«شب و روز بکوشید تا حکومت عادلۀ پادشاهی از شما راضی باشد و بجان و دل به صداقت و خیرخواهی دولت ابد مدت قیام نمایید. اگر نفسی به حکومت عادلۀ خیانت کند به خدا خیانت کرده است و اگر خدمت کند به خدا خدمت کرده است.» (۹۰)

«باید دولت و ملت مانند شهد و شیر آمیخته گردند و الا فلاح و نجات محال است.» (۹۱)  
«اگر نفسی موفق بر آن گردد که خدمت نمایان به عالم انسانی علی الخصوص به ایران نماید، سرور سروران است و عزیزترین بزرگان... چقدر انسان باید که غافل و نادان باشد و پست طینت که خود را به اوساخ ارتکاب خیانت به دولت بیالاید. والله حشرات ارض ازو ترجیح دارند» (۹۲)  
«در خصوص اختلاف در شئون بین بعضی از اولیای امور مرقوم نموده بودید که احبا متحیرند با این اختلاف چگونه حرکت نمایند. احبای الهی را کاری به اختلاف و به اتفاق اولیای امور نه... هر نفسی بخواهد در نزد احبا ذکر از امور حکومت و دولت نماید که فلان چنین گفته و فلان چنین کرده آن شخص که از (بهائیان) است باید در جواب گوید، ما را تعلق باین امور نه. ما رعیت شهریاری هستیم و در تحت حمایت اعلیحضرت پادشاهی. صلاح مصلحت خویش خسروان دانند و بس.» (۹۳)

---

(۹۰) امر و خلق، یاد شده، ص ۲۷۳. (۹۱) مکاتیب عبدالبهاء، ج ۵، ص ۱۷۳. (۹۲) امر و خلق، یاد شده، ص ۲۸۹. (۹۳) همانجا، ص ۳۴۵.

«ما را مقصد جلیلی در پیش و مراد عظیمی در دل... با وجود این مقصد چگونه مداخله در نزاع و جدال، میانۀ دو حزب اصغر نمائیم.» (۹۴)

بدین ترتیب عبدالبهاء از طرفی خواستار پشتیبانی از حکومت سیاسی، بعنوان تنها نهادی که از نظر فلسفۀ سیاسی مدرن حق حکمیت دارد، است و از طرف دیگر بر مسئولیت این حاکمیت در حمایت از خواست «رعیت» پا می‌فشرد. محتوای حرف او چیز دیگری نیست مگر آنکه قوای حکومت سیاسی بر ارادۀ ملت استوار است و در مقابل همه شهروندان مسئول. حکومت سیاسی نه به نیابت فلان عمامه‌بسر می‌تواند برقرار باشد و نه از «حفظ رعیت» و گام زدن در جهت منافعش طفره رود.

نقل قول اخیر عبدالبهاء متوجه این خطر بود که در روند تضعیف دربار، رقابت میان حکام ولایات فزونی گرفته، هریک در پی ائتلاف با گروهی بود، که به حفظ قدرتش کمک رساند. چنانکه اشاره رفت، یکی از این کسان ظل‌السلطان، حاکم اصفهان بود که داعیۀ سلطنت داشت و زمانی در پی جلب رؤسای ایلات برآمد و برای مقابله با شاه از هیچ دسته‌بندی کوتاهی نمی‌کرد. او و پسرش شاهزاده جلال‌الدوله (حاکم یزد) مدت کوتاهی به بهائیان نیز روی خوش نشان دادند و در پی استفاده از آنان بودند.

تأکید عبدالبهاء نیز بر آنستکه بهائیان از در افتادن در «اختلاف اولیای امور» بر حذر باشند. جریانات یزد و اصفهان بخوبی علت این دل‌نگرانی را نشان داد. در اصفهان گذشته از کنسول روس، ظل‌السلطان نیز حمایت از بهائیان متحصّن را تضمین نمود و روشن است که بهائیان درست با اعتماد به این تضمین اخیر از کنسولگری خارج شدند و نه به تضمین کنسول روس، که در اصفهان اصولاً قدرت چنین حمایتی را در دست نداشت. جالب است که حتی کسی مانند اسماعیل رائین، با آنکه هویت پناهندگان را پنهان داشته، این نکته تاریخی را بدست داده است:

«در اصفهان عده‌ای (!؟) در حدود هشتصد نفر که از ترس جان خود بکنسولخانۀ روس متحصّن شده بودند، پس بنا به تعهد و قول ظل‌السلطان حاکم اصفهان و علمای معروف شهر از تحصن خارج شدند. بیشترشان بدست مأمورین حکومت (!) و جیره‌خواران علمای متنفذ گرفتار شدند و بقتل رسیدند.» (۹۵)

در یزد نیز جلال‌الدوله در ابتدا با بهائیان مدارا می‌نمود. تاریخ‌نگار بهائی می‌نویسد:

«در سنۀ ۱۳۲۰ امری صادر شد از حضرت عبدالبهاء که... خو بست ایادی (باطراف) حرکت نمایند... ابن ابهر (ایادی) مدتی سفرش در یزد و کرمان طول کشید و هرجا وارد می‌شد، مردم را تشویق می‌کرد... در یزد این رویه خیلی علنی و جسورانه شروع (شد)، به سبب آنکه جلال‌الدوله ظاهراً با حضرات همراهی داشت.» (۹۶)

اما همراهی جلال‌الدوله تا زمانی بود که تهاجم به بهائیان آغاز گشت و تازه پس از یکماه

---

(۹۴) مائده آسمانی، ج ۵، ص ۶۰۰. (۹۵) انجمن‌های...، یاد شده، ص ۳۸. (۹۶) کواکب...، یاد شده، ص ۱۰۲.

که «گروه ضربت» امام جمعه، شهر را به خاک و خون کشید، «جناب شاهزاده اراده حکومت فرمودند» و به «علما» پیغام دادند، نمی‌توانند هرکس را که دلشان می‌خواهند بکشند:

«بالاخره نتیجه این کشمکشها آن شد که قرار دادند هرکسی را می‌گیرند نزد علماء ببرند و آنها

حکم بدهند و نزد جلال الدوله بفرستند و او بقتل برساند.» (و از این پس چنین کردند)!! (۹۷)

اما در این باره که چرا بهائیان (تنها یکبار و در یک جا) به کنسولگری روس پناه آوردند، مسلماً تجربه حمایت حکومت روس در عشق‌آباد بی‌تأثیر نبوده است. روایت تاریخ‌نگار بهائی در این باره گویاست (هر چند که با لحنی ملایم‌تر از تاریخ‌نگاران غیر بهائی سخن می‌گوید!):

«باری، چون آتش فتنه کاملاً مشتعل شد حضرات بهائی به قونسولخانه روس پناهنده شدند و این اولین دفعه بود که بهائیان بمأمورین دول خارجه پناهنده شدند و شاید آخرین دفعه هم باشد... زیرا نزد رئیس بهائیان ائکال بدول خارجه چندان مطلوب نبوده و نیست و در همان تحصن هم چنانکه بیابیم مقصدی حاصل نشد.» (۹۸)

سخن در این باره را به پایان بریم. تهاجم حاکمیت مذهبی به هرچه بیرون از حوزه اقتدارش بود، با اعلام بیطرفی و حتی پشتیبانی حکام و دربار پایانی نداشت. حتی «در رشت که چندان حرارتی از اهالی بروز نکرد... میرزا ابراهیم، یک بهائی معروف که سابقاً از کلیمیان بود، را شخص حکومت بچوب بست» (۹۹) و بالاخره هنگامیکه نبرد فروکش کرده بود، دربار وارد میدان شد تا سهم خود ببرد:

«مظفردالدین‌شاه شخصاً از این اعمال شرم‌آور، مکدر شده، هژبرالسلطنه را با هزار سوار مأمور یزد کرد و شیخ نجفی را... احضار بطهران نمود و چون هژبرالسلطنه وارد یزد شد اشرار متواری و پراکنده گشتند. الاً قلیلی از آنها که به چنگ آمده، مجازات دیدند.» (۱۰۰)

«لشگرکشی» شاه برای برقراری «امنیت» مذبحانه‌تر از آن بود که عقب‌نشینی دربار در مقابل حاکمیت مذهبی پیروزمند را در پرده گذارد. این حاکمیت به چنان قدرتی دست یافته بود که حتی اتابک را نیز دیگر بر مسند صدارت تحمل نمی‌توانست. پیش از این اشاره کردیم که شایعه کردند، حکم تکفیرش در اسلامبول (!) صادر گشته و همین کافی بود تا سقوط کند. «روحانیت» به همه آرزوهایش رسیده بود و چنین شد که یکشنبه بلوا در کشور فروکشید.

نکته «جالب» آنکه علت تکفیر اتابک نیز آزادی دادن به «بابیان» ذکر شده بود:

«بخشیدن حریت به فرقه ضالّه بابیه خذلهم الله.» (۱۰۱)

در این درازنای یکساله و بحبوحه خون و وحشت، آنچه رقم خورد سرنوشت انقلاب ایران بود. با تزلزل حاکمیت سیاسی، نیروی مترقی برآمده از درون جامعه ایرانی به دست حاکمیت مذهبی تار و مار شده و بیشتر از پیش به حاشیه جامعه رانده گشت. این نه تنها پرده اول، بلکه نبرد واقعی میان انقلاب و ضد انقلاب در جامعه ایرانی بود. البته چون به شکست نیروی انقلابی منجر گشته بود، به بحران عمیقی که ایران را فراگرفته بود نیز خاتمه نداد و از این پس این بحران

---

(۹۷) همانجا، ص ۱۲۶. (۹۸) همانجا، ص ۱۰۰. (۹۹) همانجا، ص ۱۵۹. (۱۰۰) همانجا، ص ۱۵۱.

(۱۰۱) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۲۳.

با شتابی دو چندان کشور را به سوی سقوط می‌کشاند.

به همین سبب نیز در «غیبت» بهائیان، نیروهای دیگر به میدان کشانده شدند، که «پرده دوم» انقلاب ایران را که به «انقلاب مشروطه» معروف است، بازی کردند. این نیروها نه به ثبات قدم بهائیان در ترقیخواهی ظاهر شدند و نه مبارزه‌شان مرز و جبهه مشخصی داشت. هم آزادی خواهیشان عاریتی بود و هم سودجویی‌شان بر صداقتشان می‌چربید. آخوند «مشروطه‌خواه» شد و رؤسای ایلات «مجاهد راه آزادی». برادر طباطبایی در کنار شیخ فضل‌الله با مشروطه‌طلبان می‌جنگید و پسر شیخ فضل‌الله مشروطه‌طلب گشت. طباطبایی «مشروطه‌طلب»، شاه دمکرات را تکفیر کرد و «رفیقان راه و دزدان قافله» در مجلس شورا، این «مظهر حکومت ملی» جا خوش کردند. سفارت انگلیس در به روی «مشروطه‌خواهان» گشود و حکومت، تاجران تهران را به چوب بست. سعدالدوله که از شنیدن نام مشروطه به خشم می‌آمد، یکشنبه مشروطه‌طلب و «منجی» مجاهدان تبریز گشت، و بالاخره محمد علی شاه مجلسی را که در واقع باید بنیان سلطنتش باشد، به توپ بست.

در این «گیرودار وارونه کاریها»، گذشته از آنکه به بهائیان در حاشیه جامعه قدرت تنفس داده نمی‌شد، حتی اگر فرض کنیم، می‌توانستند در رویدادهای مشروطه شرکت کنند، و ارونگی جبهه‌ها، اصولاً سمت‌گیری سیاسی را برای آنان غیرممکن ساخته بود. این و ارونگی آن بود که «روحانیت»، این بزرگترین سد پیشرفت و رهبر جبهه ضدانقلاب، به نمایندگی «دوسید» ظاهراً مشروطه‌خواهی می‌کرد و پایگاه حکومت سیاسی که می‌بایست مدافع و ضامن مشروطه باشد، به جبهه مخالف رانده شده بود. پرسیدنی است که در این میان یک نیروی سومی که بفرض بهائیان باشند می‌بایست طرف کدام یک را بگیرد؟

با توجه به کشمکشهای بی‌محتوا و مصنوعی که بعنوان «رویدادهای انقلاب مشروطه» به کتابهای تاریخ راه یافته‌اند، و از جوانب مضحک نیز عاری نیست، می‌توان به جرأت گفت، «انقلاب مشروطه» نسخه بدل و تکرار کم‌دی‌وارانه آن تراژدی انقلابی عظیمی است که چند سال پیش از آن ایران را درنوردید. آنچه که بنام «انقلاب مشروطه» معروف گشته، هرچه بود، «انقلاب» نبود و چنانکه دیدیم فریدون آدمیت از معدود کسانی است که جرأت یافت بنویسد:

«به مجموع این احوال، عنوان انقلاب نمی‌توان داد، انقلاب مفهوم اجتماعی و سیاسی دیگری دارد.» (۱۰۲)

حداکثر آنستکه بگوییم پس از آنکه ارتجاع مذهبی، انقلابیون و انقلاب ایران را به خاک و خون کشید، همچون هر حکومت ضدانقلابی دیگری، سعی نمود با دست زدن به یک رفرم محدود و کنترل شده، از برآمدن موج دوم انقلاب جلوگیری کند و بکاری دست زند که در واقع صورت مسخ شده انقلاب سرکوب شده بود. پا به میدان گذاردن «مشروطه‌خواهان» تقلبی، تنها در این چهارچوب منطقی می‌نماید و بس. و آلا به چه منطقی می‌توان تشکیل «مجلس نمایندگان

---

(۱۰۲) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۶۶.



مردم» را دستاورد «انقلاب مشروطه» شمرد، در حالیکه چنین مجلسی باید مظهر اراده و نمایندگی ملت باشد که سرنوشت اش را بدست گرفته است، حال آنکه در توازن اجتماعی و سیاسی جامعه ایران کوچکترین تغییری حاصل نیامده بود؟!۴

بدین ترتیب در پست‌ترین حرفی که در باره انگیزه «روحانیت مشروطه‌خواه» می‌توان یافت، همانست که ذوالریاستین کرمانی در «انجمن مخفی عمامه‌بسران» گفت:

«... اگر ما اقدام نکنیم، دیگران اقدام خواهند کرد...» (۱۰۳)

با اینهمه «پرده دوم» انقلاب مشروطه تنها از این لحاظ مثبت بود که هرچند «سهم شیر»، از آن حاکمیت مذهبی شد، اما دربار نیز که پیش از این از هر جهت به بن‌بست رسیده بود، با «دادن مشروطه» قدرتی تازه یافت. چنانکه پیش از این نیز دریافتیم، این مکانیسم مهمترین مبنای درک تحولات جامعه ایرانی است.

مظفرالدینشاهی که در پاریس حمایت از اتباع بهائی مملکتش را تقبل کرده بود، تنها پس از آنکه آنها را سلاخی کردند، لشکر برای سرکوبی «اشرار یزد» فرستاد، در حالیکه همو بخوبی می‌دانست که رهبران این «اشرار» در «عتبات عالیات» و در طهران زیرگوش خود او هستند. «لشکرکشی» مظفرالدینشاه به یزد تنها یک فایده داشت و آن:

«تحمیلات بسیار بر اهالی وارد شد برای خرج قشونی که به یزد رفته بود.» (۱۰۴)

«دولت... شیخ محمد تقی نجفی را از اصفهان به تهران تبعید می‌نماید. شخص تبعید شده هم از اینکار دل‌تنگ نمی‌باشد و از اینگونه تبعیدها ترفیع مقام و زیادتی شهرت حاصل می‌نماید.»! (۱۰۵)

بدین ترتیب تنها با بررسی رویدادهای دو سه سال پیش از «انقلاب مشروطه»، می‌توان «پیچیدگی» های این انقلاب را توضیح داد و آنچه را که «تاریخ‌نگاران» مشروطه نوشته‌اند، ارزیابی کرد. مثلاً آنجا که کسروی می‌نویسد، بهائیان پس آنکه «ایرانیان» به کشت و کشتارشان پرداختند، می‌بایست دشمن این مردم باشند. نه تنها کارگزاران دین عربی را با «ایرانیان» عوضی می‌گیرد، بلکه نشان می‌دهد، اصولاً مرز مشروطه‌طلبی و مشروطه‌ستیزی را بدرستی تشخیص نداده است.

واقعیت اینست که بهائیان چون خود را سازندگان ایران فردا و در جهت روند پیشرفت ناگزیر اجتماعی می‌دیدند، این حملات را به عنوان شکست مرحله‌ای تلقی نموده، با علاقه و شور بیشتری به فعالیتشان ادامه می‌دادند. اینقدر هست که در جریان «انقلاب مشروطه»، نه می‌توانستند طرف عمامه‌بسران «مشروطه‌خواه» را بگیرند و نه از درباری که هنوز از درک منافع عاجل خود عاجز بود پشتیبانی کنند. هرچه بود در دورانی که تضاد میان حاکمیت مذهبی و منافع ملی ایران روز بروز روشن‌تر می‌گشت، تهاجم این حاکمیت بر بهائیان، آنان را از مذهب مسلط بازهم دورتر ساخته، به همین نسبت نیز علاقه‌شان به ایران را افزون‌تر می‌ساخت. در همین دوران

---

(۱۰۳) تاریخ بیداری...، یاد شده، ص ۱۷۰. (۱۰۴) کوآکب...، یاد شده، ص ۱۵۳. (۱۰۵) حیات یحیی، یاد شده، ج ۱، ص ۳۲۴.

است که عبدالبهاء می نویسد:

«بهایان ایران را می پرستند.»! (۱۰۶)

وانگهی امید داشتند که دیگر ایرانیان، با دیدن کشتاری که بر هموطنانشان روا می رود، بخود آمده و به تضاد ذاتی اسلام و منافع ملی ایران آگاه گردند و درک کنند که رفتار بهائیان، که بجای جزع و فزع و از آن مهمتر، بجای مقابله به مثل، این حملات را با شکیبایی حیرت انگیزی تحمل می نمودند، حاکی از موضع فکری و پایگاه فرهنگی دیگری است. برای درک موضع فکری و انگیزه عملی بهائیان باید عمیق تر بنگریم:

نخست ببینیم که رفتارشان چه نبوده است؟ آنان نه «فرار را برقرار ترجیح می دادند» و نه به «شهادت طلبی» «مرگ در میدان» را جستجو می کردند. عملشان حاکی از اراده و موضعی آگاهانه است. هدفشان آن بود، که بدانچه هستند، از حق حیات برخوردار باشند. با آنکه همواره می توانستند به کلمه ای از بهائیت دست بردارند و از مرگ برهند، چنین نمی کردند و با وجود آنکه بهائی بودنشان را نیز جار نمی زدند، اما آنجا که مرگ و زندگی شان بسته به پافشاری بر آن بود، مرگ را بر انکارش ترجیح می دادند.

بدین معنی محتوای مبارزه شان همین بود، که آیا در این مملکت کسی که مسلمان نیست، حق زندگی دارد یا نه؟ و انگیزه شان را جز دفاع از دگراندیشی و بکرسی نشانندن دمکراسی اجتماعی چیز دیگری نمی توان دانست.

نکته آنکه این موضع فکری و انگیزه عملی نه تنها خود بخود نبود که تاریخ تحوّل پنج ساله را پشت سر داشته است. از بایبان که تازه قدم در راه رهایی از ستیزه جویی شیعه گری نهاده بودند تا این بهائیان، راهی بس طولانی طی شده بود.

بهایان این تجربه را بتن حس کرده بودند، که ستیزه جویی بایبان حتی در همان یکی دو مورد، نهایتاً به موفقیت ارتجاع مذهبی و درباری دامن زد و ترور ناصرالدین شاه که در ابتدا لغزش کوچکی می نمود، چگونه در طول نیم قرن از نزدیکی دربار به «بایبان شاه کش» جلوگیری کرده، ایران را از هرگونه تحوّل به جلو بازداشته بود.

آنان بدین تجربه اینبار به همان اراده نسل پیش از خود، برای از میان برداشتن فاصله «کردار و گفتار»- اما با مقاومتی آهنین بر موضع مسالمت آمیز- به میدان آمده بودند و غرور انگیز است که ببینیم، در مقابل حملات وحشیانه ضد انقلاب مذهبی به کوچکترین انحرافی نغلطیدند و حتی در یک مورد، از این موضع دست برنداشتند. نگاهی به آثار بهاء الله و عبدالبهاء نشان می دهد که رفتارشان برچه پایه محکم و کوشش عظیمی متکی بوده است:

«انسان باید مانند کوه آهنین رزین و رصین باشد و مقاومت هر مشکلات نماید و تا چنین نگردد، کار به انجام نمی رسد.» (۱۰۷)

«اگر زهر دهند شهد دهید، اگر شمشیر زنند شکر و شیر بخشید، اگر اهانت کنند اعانت

---

(۱۰۶) عبدالحمید اشراق خاوری، پیام ملکوت، ص ۱۱۴. (۱۰۷) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۴۲۰.

نمایید، اگر لعنت نمایند رحمت جویند... ابدأ کلمهٔ ریکی در حقشان بر زبان نیالایید...!»  
(۱۰۸)

قدر مسلم آنستکه امتناع اکید بهائیان از در غطیدن به «شیوه‌های شناخته شدهٔ مبارزه»، از قبیل غوغاگری و ستیزه‌جویی، شهادت‌طلبی و مظلوم‌نمایی، حساب بهائیان را بطرز بارزی بعنوان یک اقلیت «مذهبی»، از اسلام و متولیانش جدا می‌کند. آنچه نسل معاصر ایرانیان پشت سر گذارده، بیانگر این «تجربهٔ مکرر» است که چنین «شیوه‌هایی» تنها به رشد‌کورتترین و ارتجاعی‌ترین نیروها کمک می‌کند و آنچه در این میان برپا می‌رود، همانا ارزشهای مدنی و انسانی است.

یک چیز دیگر نیز مسلم است که دست یازیدن به چنین شیوه‌هایی، نه به تفکر خلاق و نه به شجاعت مدنی و واقعی نیاز دارد. بی‌گفتگو پیداست که شجاعت بیشتری لازم دارد تا در زیر آتشبار جان‌ستان حاکمیت مذهبی بجای مقابله به مثل، بر ارزشهای معنوی و شیوهٔ مسالمت‌آمیز و اقناعی، پایداری نمود. برای بهائیان- این «شیعیان دیروزی»!- مسلماً ساده‌تر بود، که به اسلحه دست برند، تا با خودداری از آن، از در غلطیدن ایران به یک جنگ داخلی تمام عیار جلوگیری! چون از سکوی امروز به آنروزگاران بنگریم، با دردی جانکاه به منظرهٔ شکستی ناسزاوار نگریسته‌ایم. آری، بهائیان نیز در نهایت مانند بابیان شکست خوردند و متولیان مذهب انسان ستیز، از این پیکار قوی‌تر و مصمم‌تر بیرون آمدند، تا راهی را ادامه دهند، که امروز به انتهای آن رسیده‌اند.

اما چون گسترده‌تر بنگریم، آنچه در آغاز قرن حاضر در ایران می‌گذشت، تنها مرحله‌ای از تهاجم اعراب بیابان‌گرد و سپس متولیان دین عربی به هدف براندازی فرهنگ و مدنیت، در یکی از کانونهای تاریخی آن بود و اینکه آنان در طول چهارده قرن گذشته، مرحله به مرحله به پیش رفته و در همین دوران معاصر ما، تنها قدمی از این هدف فاصله دارند، نمی‌تواند بعنوان برتری خوی بیابانی بر اخلاق مدنی، و توحش بر انسانیت تلقی گردد.

درونمایهٔ تحوّل تاریخ ایران از حملهٔ اعراب تا به امروز دو راه بیشتر در مقابل تعقل منطقی بجای نمی‌گذارد: یا باید بر این سرگذاشت، که «فرهنگ اسلامی» برتر از آن فرهنگی است که ایرانیان در طول پنج هزار سال تمدن و «شهرنشینی» پیش از حملهٔ اعراب پرداخته بودند و از آن پس نیز به پایداری و تداوم آن کوشیده‌اند (سیر اضمحلالی ایران از حملهٔ اعراب تا کنون این برتری را بی‌گفتگو می‌کند). یا آنکه باید پذیرفت، که فرهنگ مدنی ایرانی در یکی از مهمترین کانونهای تمدن بشری دستکم تا به امروز از غلبه بر ستیزه‌جویی بدوی ناتوان مانده است.

چون این بپذیریم، بدین نیز خواهیم رسید، که عقب‌نشینی قطب ایرانی در مقابل تهاجم اسلامی حرف آخر تاریخ ایران نیست و نمی‌تواند باشد، وگرنه باید این نیز پذیرفت، که همهٔ مبارزهٔ ایرانیان- چه در میدان نبرد و چه در عرصهٔ معنویت- با اسلام و فرهنگ بدوی، چون به

شکست انجامیده، اصولاً از دیدگاه تاریخ محکوم بوده است و تاریخ بطرف توحش سیر می‌کند و نه بسوی انسانیت.

دیرتر در این باره باز هم سخن خواهیم گفت. اینجا همین بس که، شکست بهیچوجه ملازم پیکار مدنی و مسالمت‌جویانه نبوده و نیست، بلکه تنها پیروزی در چنین پیکاری پیروزی واقعی است و چه در ایران و چه در جهان، آنجا که بشریت از جام چنین پیروزی نوشیده، قدمی به جلو برداشته است.

از این منظرگاه تاریخی همینکه، بهائیان به انگیزه قدرت‌طلبی و به سلاح غوغاگری و ستیزه‌جویی بمیدان نیامدند، بلکه در مقابل حملات دشمن غدار و ستیزه‌جو «کشته شدند و نکشتند»، خواه ناخواه آنان را در صف عظیم و طولانی مدافعان فرهنگ و مدنیت ایرانی - از یاران بابک خرم‌دین تا محمد مصدق و در پیشاپیش آنها «اقلیت‌های مذهبی» قرار می‌دهد.

از این مهمتر آنستکه آنسوی تضاد درونی جامعه ایرانی پس از تسلط اعراب را دریابیم و آن مبارزه معنوی و مدنی بر محمل مسالمت‌جویی است، که پرچمدارش همه «اقلیت‌های مذهبی» بعنوان پاسداران فرهنگ ایرانی بوده‌اند. البته بهائیان در اعمال این خط مشی، پویایی کم‌نظیری را به نمایش گذاردند، اما پرسیدنی است که آیا «ایرانیان نامسلمان» نیز در طول سیزده سده گذشته، به شیوه دیگری دست یازیده بودند؟

از سوی دیگر، هم شکست‌انگیز است و هم غرورآفرین، که علیرغم تسلط شیعه‌گری، این رفتار بهائیان رگه‌های روح انسان‌دوستی «ایرانی» را ظاهر ساخت و نفوذ کمی و کیفی شان بزودی رو به افزایش نهاد؛ چنانکه خطری که یکی دو سال پس از «بلوای بهائی کشی» دوباره از این سو، حاکمیت مذهبی را تهدید می‌کرد، چرخ «انقلاب مشروطه» را به حرکت درآورد.

کمی پس از فروکش کردن «بلوا»، بهائیان نه تنها از تهاجم ضدانقلاب وحشت‌زده نشده بودند که فعالیت گسترده‌ای را آغاز کردند. «رساله سیاسی» تجدید چاپ شد و «هرکسی با هر وزیر و دبیری و مشار و مشیری رابطه داشت ارائه می‌داد.» (۱۰۹)

محتوی اصلی این «رساله» چنانکه اشاره شد، جدایی دین و دولت یا به عبارت خود عبدالبهاء این بود که:

«بین قوای دینیه و سیاسیه تفکیک لازم است.» (۱۱۰)

«دین از سیاست جداست دین را در امر سیاسی مدخلی نه...» (۱۱۱)

درستی «شعار» بهائیان چنان واضح بود که عبدالبهاء می‌کوشید بهائیان را با توجه دادن به سیر جبری تحول ایران در این جهت، از کوچکترین عملی که بهانه‌ای بدست رهبری مذهبی دهد، باز دارد. او از طرفی «برنامه شخصی» برای هر فرد بهائی معین کرد:

«اقلاً هر یک از دوستان باید در مدت یکسال یک نفس را تبلیغ نماید» (۱۱۲)

و از طرف دیگر به فعالیت باز هم مخفی تر تشویق می‌نمود:

---

(۱۰۹) کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۵. (۱۱۰) همانجا، ص ۱۶۴. (۱۱۱) پیام ملکوت، یاد شده، ص ۳۰.

(۱۱۲) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۴۹۵.

«(دوستان) باید نفوس مهمه‌ای که اظهار حمایت می‌نمایند مخفی و مستور بدارند. هر نفسی که داند ابدأً ابراز ندارد. زیرا نفس شهرت سبب فرار او گردد. چرا (که) می‌ترسد در معرض امتحان و افتتان افتد. اگر چنانچه ممکن بود که احبا کل یکدیگر را مستور بدارند و ذکری ننمایند این دیگر بهتر است» (۱۱۳)

ابتکار قابل ذکر دیگر این بود که:

«در سال ۱۳۲۳ یک هیأت سه نفری (دوزن و یک مرد) آمریکایی بهائی به ایران آمدند و از طرف عبدالبهاء مأمور سیاحت ایران شدند. در رشت و قزوین و طهران و کاشان و اصفهان با بسیاری از حکام و بزرگان ملاقات و اساس امر بهائی را برای آنان توضیح دادند.» (۱۱۴)

تفاوتی که فعالیت بهائیان با چند سال پیش داشت، جدیت در پنهانکاری و عدم «تظاهر» بود. در این زمان بر زمینه بحران فراگیر کشور و سقوط اتابک، اختلاف میان جناحهای حکومتی آشکارتر می‌گشت و محافل گوناگون، از بایان (ازلیان) تا هواداران «فراموشخانه» رفته رفته، تشکیل می‌گشتند. این محافل در بهترین حالت همان چیزی را می‌گفتند که بهائیان گفته و در راهش کشته شده بودند. اما «رمز موفقیت» شان این بود که با آنکه بهر حال به «بابیگری» متهم بودند، خود را از بهائیان کنار می‌کشیدند.

در این میان بهائیان چه باید می‌کردند؟ به این محافل می‌پیوستند و آنان را «بدنام» می‌کردند؟ یا هویت خود را انکار کرده، «مشروطه‌خواهی» پیشه می‌کردند؟ وانگهی، مگر محتوای واقعی «مشروطه‌خواهی» چیز دیگری بود از آنکه آزادی عقیده محترم شمرده شده و شخصیت مدنی شهروندان در ورای عقاید مذهبی به رسمیت شناخته شود؟ و مگر نه آنکه موقعیت خود بهائیان بعنوان یک اقلیت اجتماعی و مذهبی و رفتار با آنان بهترین معیار موفقیت مشروطه بود؟

چنانکه گفتیم عبدالبهاء در این زمان از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کرد که بهائیان را از دخالت در دسته‌بندی‌هایی که در حال شکل گرفتن بود، باز دارد.

«پی در پی الواح می‌رسید که مبدا یکنفر از (دوستان) در مجمعی داخل شود و در حزبی دخالت کند و آن الواح هم با بیاناتی رشیکه هفته به هفته بدست احباء می‌رسید.» (۱۱۵)

این نیز می‌دانیم که چنانکه کسروی گزارش کرده است، در بحبوحه رویدادهای مشروطه، مشروطه‌ستیزان کوشش بسیار داشتند که پای بهائیان را بمیدان بکشند.

«چگونگی آنکه در نیمه‌های اردیبهشت یکی از مشروطه‌خواهان کسانی را در بازار دید که آگهی‌هایی بدیوار می‌چسبانند... روی سخن به محمد علی میرزا می‌داشت و نزدیک به این جمله‌هایی می‌نوشت: «ما گروه بهائیان که از زمان ناصرالدین شاه در پی آزادی و آشکارگردانیدن دین خود می‌بودیم و دچار کشتار و تاراج می‌گردیدیم و سپس نیز این رنجها را در راه مشروطه بردیم، همه برای این می‌بود که همچون دیگران آزاد باشیم. مشروطه را برای آزادی خود بنیاد

---

(۱۱۳) همانجا، ص ۴۹۷. (۱۱۴) کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۱. (۱۱۵) همانجا، ص ۱۶۵.

نهادیم... اگر بما آزادی داده نشود، از هیچگونه کشتن و سوزاندن و برانداختن باز نخواهیم ایستاد...» (۱۱۶)

خواننده دقیق متوجه است که ستیزه‌جو نشان دادن بهائیان از چه نقشی اساسی برای دشمنان مشروطه برخوردار بود و کوشش خونبار آنان برای برقرار ماندن بر موضع مسالمت‌جویانه، به چه اراده و آگاهی انقلابی نیاز داشته است!

تمام کوشش ضدانقلاب آن بود، که از یک سو دربار و مردم را از بهائیان بترساند و از سوی دیگر با پراکندن شایعه هواداری آنها از «شاه ضد مشروطه»، مشروطه‌خواهان را از دفاع از حق حیات‌شان برماند. دستکم اینست که خود (محمدعلی) شاه از وجود چنین هوادارانی «آگاه» نبود و چنانکه در تلگرافش به علمای نجف دیدیم، مشروطه را «توطئه بایی‌ها» قلمداد کرد!

شگفت‌انگیز است که بینیم بهائیان برای پیشبرد ایران در مسیر پیشرفت حتی به چه حد از «منافع گروهی» خود چشم می‌پوشیدند. البته چنین پیشرفتی به سود آنان هم می‌بود. اما آیا در تاریخ معاصر «گروهی» را میتوان یافت که آگاهانه تا این حد «منافع عمومی و ملی ایران» را بر منافع گروهی خود برتری دهد و این شهامت و اعتماد بنفس را داشته باشد که تا مرز انحلالش پیش رود؟!۴

بهائیان علیرغم پیگرد بی‌امان از نفوذ اجتماعی و افزایش کمی برخوردار بودند و «طبیعتاً» می‌بایست در جهت سازماندهی این قدرت بکوشیدند. هر فعالیتی به مجرای سازمانی احتیاج دارد و آنان نیز ناگزیر در این راه می‌کوشیدند. در این میان جالب است که عبدالبهاء از راه دور بدرستی با این روند طبیعی مبارزه می‌کرد!:

«(دوستان)... اراده انتخاب محفل روحانی نموده‌اند و این مذاکره در میان بوده است... در این اوقات چنین مسأله‌ای بسیار (سبب) توحش و تشویق افکار گردد و اهل افترا زبان بگشایند و صد هزار مفتریات در نزد حکومت ابلاغ دارند... انتخاب وقتی جائز که حقیقتش واضح گردد و به اذن و اجازه حکومت واقع شود. البته صد البته امری را بدون استیذان و اجازه از حکومت، تصور مباشرت نمایند.» (۱۱۷)

کوشش عبدالبهاء در این جهت بود که محور بهائی-مسلمان در هم شکنند و کشاکش مذهبی را بمیدان مبارزه سیاسی بکشاند. به حکومت سیاسی بفهماند که درد بهائیان درد مذهبی نیست و هدفشان تحوّل است که با به کرسی نشاندن حق حیات برای همه شهروندان در مجموع پیشرفت کشور را هدف دارد.

چند جمله از نامه‌های عبدالبهاء در این دوران، نشان دهنده اراده محکم در پیش بردن این خط مشی است. از یک طرف به تشدید فعالیت بهائیان تأکید می‌گشت:

«در خصوص محافل تبلیغ بسیار سعی نمایم که تشکیل شود بر هر فرد به حکمت تبلیغ واجب است و وقت از دست می‌رود.» (۱۱۹)

---

(۱۱۶) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۵۶۰. (۱۱۷) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۲۷۱. (۱۱۹) همانجا، ص ۴۸۳.

و از طرف دیگر هشیاری آنان را تقویت می‌کند.

«(دوستان) باید پرده‌داری نکنند. آشکار پنهان باشند، و با کمال ظهور در پس حجاب به حسن تدبیر با جمیع احزاب مراوده نمایند و از فساد و فتنه بدخواهان اطلاع یابند و به رموز خفیه ایشان آگاه شوند... باری، (دوستان) باید بسیار به حکمت رفتار کنند.» (۱۲۰)

مهمتر، کوشش عظیمی است که در آن شرایط دشوار و تعیین‌کننده در حفظ انضباط بهائیان صورت می‌گرفت. عبدالبهاء به آنان هشدار می‌داد که:

«ابدأ بدون اذن و اجازه حکومت جزئی و کلی نباید حرکت کرد و هرکس بدون اذن حکومت ادنی حرکتی نماید... هیچ عذری از او قبول نیست.» (۱۲۱)

در پی حفظ یکپارچگی بهائیان در این شرایط خطیر و تعیین‌کننده، «مذاکرات درون سازمانی» نیز لغو می‌گردد:

«هر نفسی را که می‌بینید در امور سیاسی صحبت می‌دارد بدانید که بهائی نیست. این میزان است. زیرا... مکالمات سیاسی سبب تفرقه و حصول ضدیت و تعصب (است).» (۱۲۲)

در این راه از انتقاد کوبنده بر «پیروانش» نیز ابا ندارد:

«از محافل چه نتایج، بلکه عاقبت سبب اختلاف، ملاحظه فرمایید که اوقات کلّ در طهران باین روایات و حکایات می‌گذرد.» (۱۲۳)

به این استدلال که:

«مداخله در امور حکومت و مذاکره در آن اهمیتی ندارد، زیرا امر مهم آنستکه ما ترویج می‌نماییم.»! (۱۲۴)

بدین ترتیب بهائیان در آن شرایط حساس تاریخی از هر عملی که می‌توانست حمل بر منافع گروهی‌شان گردد ابا می‌نمودند و از هیچ کوششی در اشاعه شعار جدایی دین و دولت فروگذار نکردند. برای آنان بدرستی روشن بود که این جدایی، حلقه مفقوده پیشرفت ایران است و نه تنها کوشیدند با اجتناب از دامن زدن به هیاهو و کشاکشهای مذهبی خود را سدّ راه این تحوّل نسازند، بلکه بهر وسیله ممکن می‌کوشیدند این شعار را به درون دستگاه حاکمیت سیاسی رسوخ دهند، «تا فرصت از دست نرود.»

شک نیست که حساسیت لحظه از این ناشی می‌شد که هرچند حاکمیت مذهبی در اوج قدرت خود بود، اما همین چندی پیش در کشتار بهائیان چهره وحشی خود را بنمایش گذارده بود و مهمتر آنکه پس از نیم قرن حکومت ناصرالدینشاه، بر تخت نشستن مظفّرالدینشاه دمکرات‌منش تعیین‌کننده فرصت مناسبی بود. چنانکه دیگر آزادیخواهان ایران نیز «فرصت» را مغتنم می‌دیدند و «دستهای بسیار در زیر پرده بنقشه‌کشی مشغول» بودند.

از طرف دیگر فراموش نکرده‌ایم، که قدرت ارتجاع، از «روحانیت» و انبوه عمامه‌بسران حلقه بگوشش گرفته تا پلیس سیاسی کامران میرزا، به چه حدّی فضای سیاسی - اجتماعی کشور را

---

(۱۲۰) همانجا، ص ۱۲۸. (۱۲۱) همانجا، ص ۲۷۹. (۱۲۲) همانجا، ص ۲۷۸. (۱۲۳) همانجا، ص ۴۹۰. (۱۲۴) همانجا، ص ۳۴۶.

آلوده ساخته، در پی یافتن کوچکترین بهانه برای ایجاد بلوا بودند، تا از این قدم اساسی در جهت پیشرفت اجتماعی جلوگیری کنند. از این نظر کوشش عبدالبهاء از بازداشتن بهائیان به کوچکترین «تظاهری» نه تنها درست، بلکه تنها راه رسیدن به مقصود بود. هرچند که از آن راه دور، این کوشش همواره موفق نبود. بهائیان تهران می‌خواستند «محفلی» تشکیل دهند، روزنامه چاپ کنند و آن کنند که برای یک گروه اجتماعی زنده و پویا طبیعی است. «کشاکش» میان «رهبر بهائیان» و «پیروانش» از هر نظر جالب است:

«(دوستان) در هندوستان خواستند روزنامه تأسیس نمایند، منع نمودم. در قفقاز خواستند تأسیس نمایند منع نمودم. در اروپا خواستند تأسیس نمایند منع نمودم. در آمریکا خواستند تأسیس نمایند منع نمودم. ولی در طهران متحیرم، زیرا اگر منع نمایم، شاید نپذیرند والا حکماً منع می‌نمودم.»! (۱۲۵)

این منع عبدالبهاء از تأسیس روزنامه تنها در چهارچوب همان خط مشی بود. مشخصاً بر این تجربه استوار که در مصر، علی محمدخان «ثریا» روزنامه‌ای منتشر می‌ساخت که به موضع بهائیان بسیار نزدیک بود و همین نزدیکی باعث گشته بود که:

«صاحب حبل‌المتین بگمان آنکه صاحب ثریا را تعلقی در افکار سیاسی با ماست، لهذا نسبت به این امر نهایت تحریک و مدمت می‌نماید و آنچه از قلمش جاری می‌گردد، می‌نگارد.» (۱۲۶) او در جای دیگر می‌نویسد: «اما روزنامه ثریا در مصر بسیار سبب زحمت ما گشت.»! (۱۲۷)

آنجا که روزنامه‌ای در مصر از طرف یک غیر بهائی چنین «زحمت‌آفرین» است، می‌توان تصور نمود که کوشش بهائیان برای انتشار روزنامه در داخل کشور می‌توانست چه عواقبی داشته باشد.

مشکل‌تر از انتشار روزنامه، تشکل سازمانی بهائیان بود. پیش از این گفتیم که تا این زمان از تشکیلات منسجمی برخوردار نبودند. این اما نه به عدم آگاهی‌شان بر ضرورت مجرای سازمانی برای فعالیت اجتماعی، بلکه تنها ناشی از فشار و پیگرد بیرون بود. وگرنه بیش از دو دهه پیشتر مجالس مشورت و مذاکره برقرار بود و چون عبدالبهاء ظاهراً «منع» آنها را نمی‌توانست، بهائیان را به احتیاط فرامی‌خواند:

«باید اولیاء در هر دیار به حکمت و بیان در محافل و مجالس جمع شوند... اجماع هم از پنج الی ۹ کافی است و محل هم باید متعدد باشد. چه اگر در یک محل قرار دهند غافلین آگاه شوند و سبب ضوضاء گردد.» (۱۲۸)

«مقصد از این آنستکه در این محافل جمع کثیر حاضر نگردد، که بادی جزع و فزع و شیون جهلا گردد.» (۱۲۹)

به همین جهات نیز، دیگر جلوگیری عبدالبهاء از انتشار کتاب «اقدس» مهمترین کتاب بهاء‌الله،

---

(۱۲۵) همانجا، ص ۳۴۷. (۱۲۶) همانجا، ص ۳۴۷. (۱۲۷) همانجا، ص ۳۴۶. (۱۲۸) همانجا، ص ۱۴۲. (۱۲۹) همانجا، ص ۱۴۳.



نباید تعجبی برانگیزد! قابل تعمق است که بهائیان در چه شرایط خطیری قرار داشتند که چاپ مهمترین «کتاب مذهبی» شان خطایی بزرگ محسوب می‌گشت. مگر در «کتاب اقدس» که حدود چهل سال پیشتر نوشته شده بود، چه آمده بود که می‌توانست در رویدادهای انقلاب مشروطه چنین مهم باشد؟ عبدالبهاء می‌نویسد:

«از قرار معلوم کتاب اقدس بدون اجازه حکومت طبع شده و این منافی نص قاطع الهی است و البته مرتکب آن باید توبه نماید و استغفار کند و اگر کتابی بدون اذن و اجازه حکومت طبع شود، جایز نیست که هیچکس از احبای الهی آنرا ابتیاع نماید.»! (۱۳۰)

این نیز بگوییم که «متأسفانه» کوشش عبدالبهاء در کنار نگهداشتن بهائیان با موفقیت کامل توأم نگشت. پیش از این از ملک المتکلمین بعنوان نمونه بهائیبانی که به «بیداران» طهران پیوستند نام بردیم، بسیاری دیگر از بهائیان نیز در همان اوان کشته شدند:

«من جمله در ساری مازندران پنج نفر از نفوس محترمه که دو نفر از آنها عبارتند از مشیرالتجار و برادرش سر قضیه مشروطه باسم بهائی شهید شدند... این پنج نفر دخالت در امر مشروطه داشته‌اند و بر تحکیم اساس آن همت می‌گماشته‌اند، چه که آنرا با عقیده خود مطابق یافته دستور جدیدی هم از طرف مولای خود هنوز نیافته بودند.»! (۱۳۱)

شک نیست که بازبینی مدارک تاریخی در باره این رویدادها نشان خواهد داد، شرکت بهائیان، که «دستور جدیدی از مولای خود هنوز نیافته بودند»، دامنه وسیعتری داشته است. اما از آنجا که وارونگی و خصلت نمایی این کشاکشها، شرکت بهائیان بعنوان یک نیروی اجتماعی و موتور اصلی انقلاب را غیرممکن ساخته بود، از پرداختن بدان چشم می‌پوشیم. تنها بعنوان نمونه به رویداد «بست‌نشینی در سفارت انگلیس» اشاره‌ای می‌کنیم. فریدون آدمیت می‌نویسد:

«مدارک ما روشن می‌دارند که پایه فکری بستیان، تعلیمات سیاسی منظمی بود که از محافل مختلف روشنفکری به آنان می‌رسید.» (۱۳۲)

«استقلال رأیی که مردم از خود نشان دادند، شگفت‌آور است... از عقیده علما پیروی نکردند، فرض «مجلس اسلامی» را رد کردند و خواستار «مجلس ملی» بودند.» (۱۳۳)

این «محافل روشنفکری» کدام بودند؟ «انجمن» های عمامه‌بسران که هیچ، حتی «حوزه بیداران» (ازلیان) را نیز نمی‌توان در زمره این محافل بشمار آورد. در غیر اینصورت بیشک مطلب مهم‌تر از آن بود که یحیی دولت‌آبادی آنرا در تاریخ مفصلش بسکوت برگزار کند!

\* \* \*

بدین ترتیب نه تنها «بهائیت» و «مشروطه» مانند درو درگاه با هم جور بودند، بلکه اگر «انقلاب مشروطه» قدمی در راه تأمین دموکراسی اجتماعی و سیاسی می‌بود، صرفنظر از آنکه بهائیان چه می‌گفتند، تأمین حقوق شهروندی‌شان، مانند تأمین این حقوق برای دیگر شهروندان، می‌بایست مهمترین دست‌آورد این انقلاب را تشکیل دهد. اما «انقلابی» که پیش درآمدش به

---

(۱۳۰) همانجا، ص ۲۷۰. (۱۳۱) کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۶. (۱۳۲) ایدئولوژی...، یاد شده، ج ۱، ص ۱۶۸. (۱۳۳) همانجا، ص ۱۷۰.

خاک و خون کشیدن اقلیتهای مذهبی بود، نمی‌توانست در این جهت گام بردارد و این بود که «فرمان مشروطه» چون نمی‌توانست مظهر چنین تحوّل باشد، بنیانش نیز یکسره بریاد بود.

از این دیدگاه جای تعجبی نیست که چنین «انقلابی» شکستهایش جبران‌ناپذیر و پیروزیهایش گذرا باشد و دراز مدت، توگویی آمدن و رفتنش را اثری نبوده، یکبار دیگر انرژی ایرانیان را بهدر داد و تازه مذهب شیعه اثنی عشری را مذهب انحصاری ایران قلمداد نمود.

با اینهمه از دیدگاه امروز این «انقلاب» می‌توانست نقش زاینده‌ای در تاریخ معاصر ایران بازی کند، بشرطی که تجارب آن و شناخت دشمنانی که راه آنرا سد نمودند، بعنوان تجربه تاریخی، تکیه‌گاه مردم ایران می‌گشت. این مسئولیت برگردن قلم بدستان «تاریخ‌نگار» است که دشمنان این انقلاب را دوستان آن قلمداد کردند و بدین سبب راه را برای نفوذ شیعه‌گری به سراپای جامعه گشودند و چنان چهره دشمنان مشروطه را پرداختند که پس از یک قرن، «سنت» شیخ فضل‌الله را ادامه داده، اینبار با موفقیت به حاکمیت سیاسی یورش بردند.

البته به انصاف تاریخی باید گفت، که این «تاریخ‌نگاران» و «پژوهشگران»، حتی اگر نقش عمده روشنگری بابتی (بهائی) را در انقلاب مشروطه دریافته بودند نیز، در زیرسایه خوفناک شیعه‌گری مسلط بر ایران جرأت بیان را نداشتند.

این ضعف در هیچ زمانی و در مورد هیچکس استثناپذیر نبوده است! نمونه‌ای بدست دهیم: پیش از این به «تحلیل» باقر مؤمنی از نیروهای انقلاب مشروطه اشاره شد. او در کتاب «ایران در آستانه انقلاب مشروطیت و ادبیات مشروطه» به «لحظه‌ای» حقیقت را بیان داشته است:

«اگر مخالفان مشروطیت، مشروطه‌طلبان را به بایبگری متهم می‌کردند، صرفاً ناشی از این نبود، که می‌خواستند آنرا بهانه‌ای برای کوبیدن مشروطه‌طلبان کرده باشند، بلکه در عین حال می‌شود گفت، که وجوه اشتراک و تشابه‌هایی از لحاظ فکر اجتماعی میان آنها وجود داشته است... باین ترتیب فکر مشروطه و محتوای اجتماعی بایبگری با یکدیگر خویشی دارند.» (۱۳۴)

حیرت انگیز آنکه «محقق مارکسیست» ما، بلافاصله ادامه می‌دهد:

«ولی بایبگری در جریان تکامل اجتماعی و رشد فکر مشروطه‌خواهی بصورت یک عنصر عقب‌مانده ارتجاعی در می‌آید و در جریان تلاطم انقلاب مشروطه هویت خود را به عنوان یک پدیده اجتماعی از دست می‌دهد و به کانون توطئه‌ای در دست محافل جاسوسی بین‌المللی تبدیل می‌شود.» (۱۳۵)

واقعاً پرسیدنی است که این چگونه انقلابی بود که در جریان آن نیروی انقلابی اش هویت خود را از دست می‌دهد و به «کانون» ارتجاعی بدل می‌گردد؟ این دگرذیسی بی‌نظیر در تاریخ جهان بر کدام زمینه‌ای رخ داد؟

واقعیت اینست که این «دگرذیسی» را باید در ضمیر مؤمنی جستجو نمود. او که - احتمالاً ناخودآگاه - پیامدهای حقیقت بیان شده را حس می‌کند، می‌کوشد، بلافاصله با آلودن این

---

(۱۳۴) باقر مؤمنی، ایران در آستانه انقلاب مشروطیت و ادبیات مشروطه، ص ۱۷۲. (۱۳۵) همانجا، ص ۱۷۳.

«پدیده اجتماعی» خود را تبرئه کند. البته واژه او بی دلیل نبوده است، چنانکه همو- چند دهه دیرتر در آستانه انقلاب اسلامی- مجبور شد برای «رفع سوء تفاهم» از «ظن دفاع از بهائیکاری» بنویسد:

«در مورد فرقه بهائی، باید توجه داشت که در سراسر کتاب فقط یکبار نام فرقه بهائی، آنهم در پراوتر، آمده، که در این یک مورد نیز فرقه مذکور مورد سرزنش قرار گرفته است.» (۱۳۶)

سخن از شهادت اجتماعی و صداقت علمی نیست، هدف آنستکه میزان قدرت فلج کننده حاکمیت مذهبی را در دو سه دهه پیش از انقلاب اسلامی نشان دهیم و این واقعیت را دریابیم که در این دوران نفوذ این حاکمیت تنها ظاهراً عقب رانده شده می نمود و در زیر سایه آن هیچ کوششی در هیچ زمینه روشنگرانه ای، فرصت موفقیت نمی یافت.

بعنوان آخرین کلام در باره نقش بهائیان در انقلاب مشروطه، با توصیف روز بتوپ بستن مجلس این بحث را پایان می بریم. آنچه در این روز گذشت با توجه به آرایش و قدرت نیروهای حاضر در میدان، ماهیت انقلاب مشروطه و جبهه بندی انقلاب و ضدانقلاب را به بهترین وجه نمایان می سازد:

در آنروز سه نیرو در میدان به نبرد برخاستند. یکی جبهه انقلاب در مجلس بود، که درباره قدرتش همین بس که خوشبین ترین تاریخ نگاران مدافعانش را حداکثر ۶۰۰ نفر نوشته اند و فریدون آدمیت «بیش از صد نفر» را به واقعیت نزدیک تر دانسته است! (۱۳۷)

این کم شماری بطریقی افسوس آور نشان می دهد که اصولاً نیروی مردمی انقلاب امکان نداشت در صحنه حاضر گردد و «در روز حادثه حرکتی از مردم دیده نشد.» (۱۳۸)

جبهه دوم، قزاقان بودند که در خدمت دربار بازوی نظامی ضد انقلاب را تشکیل میدادند. جبهه سوم، که چه از نظر شمارش و قدرت و از چه از نظر محتوایی جبهه اصلی ضد انقلاب بود، در میدان توپخانه نیروی ضربت خود را گرد آورده بود. فریدون آدمیت با برجسته کردن اوپاش مزدور در این جبهه، مسئولیت رهبری مذهبی را تخفیف داده است:

«لومپنیسم در میدان توپخانه نمایش کامل داشت. گروههای شهری از دو محله اوپاش پرور سنگلج و چال میدان... آمدند... قداره بندان و قمه کشان و قاطرچیان به علاوه چماق بدستان ورامینی به ایشان پیوستند. خیمه و خرگاه برپا داشتند و سفره گسترده... سید علی یزدی سوار توپ شد، در دشنام بر مجلس و مشروطگی داد سخن داد. جوان نگون بختی که به زبان اعتراض چیزی گفت، جانش را باخت. در جنون رفتار، جسد نیمه برهنه اش را به درخت آویزان کردند. چشمانش را به عنوان «چشم مشروطیت» با چاقو از کاسه در آوردند. شمار جمعیت میدان توپخانه را یک هزار و پانصد تن نوشته اند.» (۱۳۹)

اینک نویت رهبر ضدانقلاب بود، که خط و مرز واقعی مشروطه طلبی را نشان دهد و لشگر اوپاش را رهبری نماید. بخوانیم و حیرت کنیم:

---

(۱۳۶) همانجا، ص ۸۵. (۱۳۷) فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، ص ۳۳۹. (۱۳۸) همانجا. (۱۳۹) همانجا، ص ۲۲۸.

«حاجی شیخ فضل الله نوری... در میدان تویخانه طهران بر منبر رفته، مشروطه خواهان و (آزادیخواهان) را بابی و بهائی خواند و کتاب اقدس را که مرجع (بهائیان) است بوسیله ای جسته بر سر منبر گشود و این آیه را قرائت نمود. (ان یا ارض الطاء سوف تنقلب فیک الامور و یحکم علیک جمهور الناس) پس اقدس را بست و قرآن را گشود و قسم یاد نمود که اقدس کتاب بهائی و آیه مذکوره در او است و معنی اینستکه: (ای زمین طهران، زود باشد که در تو امور منقلب گردد و حکم جمهور (مردم) جاری شود.) بعد از آن گفت، باین دلیل بهائیان مشروطه خواهند و سعی می کنند که حکم جمهور یا مشروطه در طهران جاری و امور سلطنت و حکومت ایران منقلب شود تا آنرا دلیل بر غیب گویی بهاء الله بشمرند و معجزه او قرار داده مردم را بهائی کنند.» (۱۴۰)

آری، بهاء الله بیش از چهل سال پیش از این (۱۲۸۶ ق)، ظهور انقلاب و برقراری حاکمیت مردم را اجتناب ناپذیر دانسته، و همین برای رهبری ارتجاع ایران کافی بود تا دشمنی با آنرا توجیه نماید!

از این نظر شاید خواننده ای «بندیشد»، اگر بهائیان نبودند، انقلاب مشروطه امکان بیشتری برای موفقیت می داشت. پی گیری این «اندیشه» بدین می انجامد که بگویم، بهائیان با پیش بینی انقلاب مشروطه و کوشش در راه آن، دفاع از چنین انقلابی را برای «مردم مسلمان» ایران غیرممکن ساخته بودند! اگر این «منطق» را پی گیریم، آنچه بر سر بایان و بهائیان آمد، سزاوار آنها بود! اگر بایان در تمام مدت صدارت امیرکبیر با مشغول داشتن اش به سرکوب خود، او را از دست زدن به فرم های مهمی بازداشته بودند، بهائیان در تمامی دوران ناصرالدین شاهی، با دامن زدن به «بلوهای بابی کشی» هربار «فرم های شاهانه» را سد نموده و اینک نیز با پیش بینی انقلاب، وسیله مهمی در دست رهبری ضد انقلاب نهاده شده بود، تا مشروطه را بعنوان یک توطئه بهائی سرکوب کند!

تنها اینکه این «منطق» یک جنبه نوین نیز دارد: در کتابهای بهائی بطور مکرر آینده درخشانی برای ایران پیش بینی شده است. با این وصف پرسیدنی است، آیا کوشش حکومت اسلامی در به نیستی کشاندن ایران، بدان سبب است که می خواهند از تحقق پیش بینی بهائیان جلو گیرند؟! از دو حال خارج نیست. یا ایران در ادامه روند اضمحلال که پس از انقلاب اسلامی در پیش گرفته، بسوی نیستی پیش خواهد رفت و این دستکم یک «حُسن» دارد که خطا بودن پیش بینی بهائیان را ثابت می کند! و یا آنکه واقعاً آینده ای درخشان در انتظار ایران خواهد بود و این «دلیل بر غیب گویی بهاء الله» شمرده خواهد شد و بهائیان این را «معجزه او قرار خواهند داد!»

\* \* \*

آنچه گذشت متوجه رویدادهای پیش از بتوپ بستن مجلس بود. پس از این واقعه یورش همه جانبه ارتجاع دولتی و مذهبی بر هر آنچه و هر کس که کوچکترین هواداری از افکار آزادیخواهانه بروز داده بود، آغاز گشت. می توان تصور نمود، هنگامیکه محمد علی شاه در تلگراف به علمای

---

(۱۴۰) کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۳.

نجف دخالت «بابیان» در امر مشروطه را علت بتوپ بستن مجلس قلمداد کند. چگونه خشم ارتجاع پیروزمند، متوجه بهائیان می‌گشت:

«در تبریز میرزا حسن مجتهد، شخص خباز بهائی را به قتل رساند» (۱۴۱) «در قم بر بهائیان شوریدند و از شهر بیرون راندند.» (۱۴۲) و در سنگسر و شهمیرزاد هم بلوایی درگرفت و «در کرمان نایب‌الحکومه برای خوش آمد مستبدین معروفترین بهائی کرمان را هنگام بیرون آمدن از حمام بقتل رسانید.» (۱۴۳)

...

ناگفته پیداست که نظرگاه این بررسی، تنها حمله ضدانقلاب بر بهائیان بعنوان موتور عمده انقلاب است. وگرنه اقلیتهای مذهبی «اهل کتاب» نیز همچنان مورد تهاجم بودند. مشکل بررسی درینباره آنستکه این تهاجمات با آنکه هربار ابعاد کشتار دستجمعی و غارت محله و یا شهرکی را می‌یافت، در نظر تاریخ‌نگاران شیعه‌زده چنان «عادی» و «طبیعی» بود، که زحمت گزارش آنرا هم بخود نداده‌اند. تنها اینجا و آنجا میتوان عبارتی و یا جمله‌ای به حکایت از این فاجعه‌های مکرر تاریخی یافت. از جمله مخبرالسلطنه هدایت تنها به جمله‌ای نسل‌کشی یهودیان در یکی از شهرهای بزرگ ایران را گزارش کرده است:

«... ۱۳۲۷ در کرمانشاه محله یهود را چاییدند.» (۱۴۴)

کشتار بهائیان بدست عوامل حکومت محمد علی شاه، دستکم این را ثابت می‌کند، که «هواخواهی» شان از او پس از بتوپ بستن مجلس دروغ تاریخی بیش‌مانه‌ای بیش نیست و افسوس که کسی مانند کسروی خود بدین دامن زده است و جالب آنکه در این باره به تناقض‌گویی رسیده، پس از آنکه می‌نویسد:

«بابیان (که همان بهائیان خواسته می‌شوند)، در جنبش مشروطه در آشکارایی یکسویی می‌نمودند و در نهان هواخواه محمد علی میرزا می‌بودند و ملایان نام آنان را به مشروطه‌خواهان گزارده، بدینسان خونهایشان می‌ریختند.» (۱۴۵)

نه تنها مدرکی بر این هواخواهی یکطرفه بهائیان نشان نمی‌دهد، بلکه در باره قتل یکی از همشهریان بدست عوامل حکومت استبداد چنین سخن می‌گوید:

«میرزا ابوالحسن پزشک را که اندک آگاهی از دانشهای اروپایی می‌داشت و در دوچی می‌نشست، چون از هواخواهان مشروطه می‌بود، شجاع نظام دستگیر گردانیده بنام آنکه بابی است نابودش گردانید.» (۱۴۶)

آخر چگونه می‌توان تصور نمود که حکومتی چنین درگیر در حوادث انقلاب در پی نابودی «هواخواهان» خود باشد؟ این تناقض‌گویی کسروی را بدین می‌توان توضیح داد که او بیست سالی پس از این رویدادها، زمانی که کتاب تاریخش را می‌نوشته، در کتب بهائیان بمطالبی درباره «حمایت از حکومت عادلانه پادشاهی» بمعنی پشتیبانی از حکومت سیاسی در مقابل حاکمیت

---

(۱۴۱) همانجا، ص ۱۷۴. (۱۴۲) همانجا، ص ۱۷۵. (۱۴۳) همانجا، ص ۱۷۴ (مضمون). (۱۴۴) مخبرالسلطنه هدایت، گزارش، ص ۲۳۱. (۱۴۵) تاریخ مشروطه...، یاد شده، ص ۶۸۱. (۱۴۶) همانجا.

مذهبی، برخورداره و این پشتیبانی را با پشتیبانی از محمد علی شاه- آنهم پس از آنکه مجلس را بتوپ بست- یکی گرفته است!

بهرحال واقعیت تاریخی، بزبانی دیگر سخن می گوید و آنچه که اینبار «استبدادچیان» در همه جای ایران در همدستی با ارتجاع مذهبی بر سر بهائیان آوردند به تفسیری نیاز ندارد:

«در سال ۱۳۲۶ شیخ زکریا که آلت دست مستبدین و با سید عبدالحسین لاری همداستان بود... با هزار نفر از اهالی کوهستان و بعضی ایلات که از همه عوالم بی خبر بودند، حرکت کرده، در نزدیکی نیریز فرود آمد... در حمله اولیه بعضی از تفنگچی های نیریزی سنگر را از دست داده شیخ را به نیریز راه دادند... بعد از این مقدمات، قصد قتل و غارت بهائیان کرد... منادی از طرف شیخ زکریا ندا در داد که هر کس یک نفر بهائی بیاورد، یک قبضه تفنگ به او انعام داده می شود و از این بعد مسلمین در امانند و ما را جز قتل بهائی مقصد دیگری نیست.» (۱۴۷)

نتیجه آنکه «در یک روز ۱۹ بهائی را بقتل رساندند و صدها نفر بدون غذا سر به کوه زدند که بسیاری در سرما و برف کوهستانهای فارس هلاک شدند. هفتاد نفری در نهایت بیچارگی وارد سروستان گشتند.» (۱۴۸)

\*\*\*

عامل دیگری که موقعیت بهائیان در جریانات «انقلاب مشروطه» را خطرناک تر می ساخت، قطع مکرر رابطه عبدالبهاء با ایران بود. می دانیم که در این سالها در عثمانی نیز خیزش انقلابی در شرف تکوین بود. در چنین گیروداری، نقش بهائیان در دامن زدن به انقلاب ایران، سلطان عبدالحمید را وامی داشت با تحت فشار گذاردن او و قطع رابطه اش با جهان خارج، از سرایت مشروطه گری به عثمانی جلوگیری! در سالهای ۲۴-۱۳۲۲ ق. دو هیأت از «مفتشین» به عکا آمدند تا در باره فعالیت عبدالبهاء تحقیق کنند.

«در همان سنه شورش ایران شروع و تغییر سیاست و رژیم حاصل شد و... (این) به سبب شایعاتی که... بود و آن شایعات هم بر سوءظن سلطان عبدالحمید مدد داده، خطر را بجانب عبدالبهاء متوجه می کرد.» (۱۴۹)

خطر بقتل رسیدن عبدالبهاء روز بروز شدیدتر می گشت، خاصه آنکه پس از بمباران مجلس، قتل او می توانست خشنودی شدید حکومت ایران را نیز موجب گردد. از اینرو بهائیان، «یک کشتی ایتالیایی را که شغلش حمل غله بود، سه شبانه روز بین عکا و حيفا بر روی دریا متوقف» (۱۵۰) کردند و خواستار آن بودند که عبدالبهاء خاک عثمانی را ترک کند، اما او با تأکید بر اینکه «ما از اول امر تا کنون فرار نکرده ایم و حال هم فرار را عار می دانیم» (۱۵۱) از خروج از عثمانی ابا نمود. چند روزی از این ماجرا نگذشته انقلاب در اسلامبول بشمر رسید و سلطان عبدالحمید، «خلیفه مسلمین و امپراطور بزرگترین امپراطوری اسلامی» سقوط کرد و عبدالبهاء که بمدت ۶۰ سال در خاک عثمانی در تبعید و زندان بسر برده بود، آزاد گشت.

---

(۱۴۷) کواکب...، یاد شده، ص ۱۶۹. (۱۴۸) همانجا، ص ۱۷۱. (۱۴۹) همانجا، ص ۱۹۷. (۱۵۰) همانجا. (۱۵۱) همانجا.

بسیاری از تاریخ‌پژوهان پیروزی انقلاب در عثمانی (۱۹۰۸ م) و همچنین عقب‌نشینی حکومت روس در مقابل انقلاب ۱۹۰۵ که بصورت تشکیل «مجلس دوما» (۱۹۰۷ م) ظهور کرد، بدرستی بعنوان آن شرایط مناسب خارجی ارزیابی کرده‌اند، که پیروزی مجاهدان تبریز و مشروطه‌خواهان را بر «استبداد صغیر» ممکن گردانید.

با فتح تهران و خلع محمد علی شاه از سلطنت و بدارکشیدن شیخ فضل‌الله نوری، ارتجاع ایران برای مدت کوتاهی روبه هزیمت نهاد و برای آزادیخواهان، از جمله بهائیان، شرایط جدیدی «مملو از بیم و امید» بوجود آمد. بیم از آنکه این پیروزی دیری نخواهد پایید و امید به آنکه دستاوردهای انقلاب که از بهائیان یزد تا مجاهدان تبریز خونها نثارش کرده بودند، تا حدی چرخ بگل مانده پیشرفت ایران را بحرکت آورد.

این موقعیت، بهائیان را بار دیگر در شرایط متناقضی قرار می‌داد. از یک طرف رهبری شیعه که با بدارکشیدن شیخ فضل‌الله ضرب شستی قوی از انقلابیون خورده بود، حال که دیگر زورش به دولتیان نمی‌رسید، به اعمال قدرت «سنتی» اش متوسل شده، می‌کوشید با حمله به بهائیان زمینه قدرت‌یابی دوباره‌اش را مهیا کند. از طرف دیگر اما با پیروزی مشروطه‌خواهان و افول قدرت عمامه‌بسران فضای روشن سیاسی و اجتماعی نوینی ظهور کرده، آزادیخواهان از هر مسلک و طبقه‌ای به تلاش سازنده‌ای دست زدند. در این میان اقلیتهای مذهبی دیگر، با رسمیت یافتن در قانون اساسی از مصونیتی نسبی برخوردار گشته بودند و تنها بهائیان همچنان آماج حمله این رهبری زخم خورده قرار داشتند.

در اینجا نیز همچون دیگر موارد از برشمردن و شرح صحنه‌های فجیع کشتار بهائیان در دوران «فترت بیست ساله» (از خلع محمد علی شاه تا به قدرت رسیدن رضاشاه) چشم می‌پوشیم. این از آنرو که سرنوشت ایران اقتضا می‌کرد که کشتار بهائیان آخرین برگ تاریخ فجایعی که بدست حاکمیت شیعه صورت گرفته، نباشد و هفتاد سالی دیرتر مردم ایران اینبار از جایگاهی دیگر، قتل و سنگسار هم‌میهنان خود را بدست متولیان «اسلام ناب محمدی» بچشم ببینند و بتن حس کنند. با اینهمه برای روشن شدن دو نکته نمونه‌ای بدست می‌دهیم. اول آنکه در این دوران با وجود «مشروطیت» و «حکومت قانون» هیچ تفاوتی با پیش محسوس نبود:

«هر روز از نقطه‌ای و شهری و قصبه و قریه‌ای صدایی بلند بود و وضوایی مرتفع و این حوادث ادامه یافت تا سنه ۱۳۲۹ که سال پنجم از تأسیس مشروطه بود و آخرین بلوای عمومی بر سر این کشمکشها... در قصبه جهرم بود.» (۱۵۲)

تنها در اراک پس از آنکه یک خانواده هفت نفری را شبانه سر بریدند (که کوچکترین آنها بچه‌ای چهل روزه بود!) در طول دو سال ۹ بهائی دیگر را نیز کشتند. از آن میان چهار نفر را سید محمد باقر مجتهد اراکی در روز روشن با قمه‌ای که در زیر لباس مخفی کرده بود، پاره پاره کرد، بدون آنکه مورد کوچکترین مؤاخذه‌ای قرار گیرد! (۱۵۳)

---

(۱۵۲) همانجا، ص ۱۷۵. (۱۵۳) همانجا، ص ۲۴۱ (مضمون).

با اینهمه متوجه هستیم که «بابی‌کشی» دیگر جنبه دستجمعی ندارد و علت این «تحول» را متأسفانه نه در تحکیم «حکومت قانون»، بلکه در توازن قوای جدیدی که بوجود آمده بود، باید جستجو نمود. شاخص این «توازن قوا» نمونه‌ایست که بدست می‌دهیم. این نمونه مربوط به آخرین کوششها در جهت قتل عام بهائیان است بسال ۱۳۲۹ ق. تا این زمان که دوسه سالی از پیروزی مشروطه خواهان در تهران می‌گذشت، قتل عام بهائیان، هرچا که می‌یافتند، همچنان در دستور کار رهبری شیعه قرار داشت. اما اینک دیگر زمانه تا حدی دگرگون شده بود و بهائیان با امیدی که به قدرت مشروطه‌خواهان یافته بودند، برای اولین و آخرین بار به مقاومتی موفق دست زدند. گزارش تاریخ‌نگار «بهائی» در این باره شنیدنی است:

«(در جهرم) در سال ۱۳۲۹ کار بسنگربندی و دسته‌کشی بین بهائی و مسلمان انجامید و امر بقتل چهار نفر از بهائیان خاتمه یافت و اگر بهائیان آنجا مثل یزد و نیریز بصرف روحانیت و مظلومیت رفتار کرده، در مقام دفاع بر نیامده بودند صدها قتل و غارت واقع می‌شد. ولی مقاومت آنها سبب شد که آتش فتنه بزودی خاموش گشت... مثل اینکه در زواره اردستان پنج هزار نفر برای قتل و نهب سی چهل نفر بهائی قیام کردند و چون بهائیان مقاومت نمودند و عربعلی خان تیری بجمعیت افکند همگی پا عقب کشیده، دست از جان آن بیچارگان برداشتند.» (۱۵۴)

در دوران بیست ساله پس از انقلاب مشروطیت نه تنها ایران در جهت تحکیم حکومت مرکزی مشروطه گام برداشت، بلکه با تضعیف باز هم بیشتر حکومت و تقسیم علنی کشور میان روس و انگلیس و بالاخره اشغال نظامی ایران، با سر بر آوردن حکومت‌های محلی و منطقه‌ای دوره جدیدی از روند اضمحلال کشور آغاز گشته بود و در این بحبوحه نیز حاکمیت شیعه میدان فراخی یافت تا با زد و بند با حکومت‌های محلی از هرج و مرج سیاسی سود برد.

از این فراتر آنکه رهبری شیعه در این میال دوز و کلک «حزب بازی» و «مجلس نشینی» را نیز آموخته، بهبانی که در دوران «استبداد صغیر» به گوشه‌ای خزیده بود، رهبری تهاجم بر انقلابیون را بدست گرفت.

«آقا سید عبدالله و بستگان او و جمعی از بازاریان فرقه اعتدال را تشکیل میدهند و تمام اوقات خود را صرف برهمزدن حوزه انقلابیون که سردار اسعد هم حامی آنها شناخته می‌شود می‌نمایند.» (۱۵۵)

میدان عمل رهبری شیعه بر زمینه مشروطه مسخ شده و شیعه‌زدگی رهبران انقلاب قرار داشت و همین شیعه‌زدگی، هم جناح مردمی انقلاب به رهبری ستارخان و باقرخان و هم جناح درباری مشروطه‌طلب را به دنباله‌روی از «علمای عظام» وامی‌داشت:

«تمام این هیئت از امیر و وزیر و وکیل و رئیس و مرئوس و روحانی و هر که هست غمخوار اسلام و اسلامیت شده در مقابل تهور انقلابیون، شمشیر دیانت را بزرگترین حربه قرار می‌دهند.» (۱۵۶)

---

(۱۵۴) همانجا، ص ۱۷۶. (۱۵۵) حیات یحیی، یاد شده، ج ۳، ص ۱۲۹. (۱۵۶) همانجا.



چنانکه اشاره شد، بهائیان در این دوران (از انقلاب مشروطه تا به تخت‌نشستن رضاشاه) تحوّل متناقضی را از سر می‌گذراندند. از سویی از فضای بازتری که بویژه در شهرها بوجود آمده بود و بیرون آمدن دستگاه آموزشی کشور از سلطهٔ انحصاری رهبری شیعه از مظاهر آن بود، بهره می‌بردند. امید بزرگشان به این بود، که حکومت مشروطه اینک به مردانی کاردار نیاز داشت و این نیاز می‌توانست شرکت بهائیان در دستگاه نویای دولتی را اجتناب‌ناپذیر سازد. نشانه‌های مثبتی نیز در این راستا بیچشم می‌خورد. از جمله آنکه نبیل‌الدوله (بهائی) بعنوان کاردار ایران در ایالات متحده انتخاب گردید! از سوی دیگر با قدرت فزایندهٔ حاکمیت شیعه که همگام با نفوذ انگلیس بود، روبرو بودند. در این میان جنبهٔ اول بسیار ضعیف و شکننده بود و جنبهٔ دوم بسیار قوی و تعیین‌کننده.

برای بهائیان مهم آن بود که از تحوّل اجتماعی-سیاسی، که دوسه نسل از آنان با جانبازی و صبرکوشی در انتظارش بودند، بنام «انقلاب مشروطه» آمده و رفته بود، بدون آنکه تغییر محسوسی در اوضاع کشور بوجود آید. برعکس نفوذ «معنوی» و سیاسی رهبری شیعه در سطح جامعه و در درون دربار نیز گسترش یافته بود. در بارهٔ نتیجهٔ این نفوذ در دربار همین بس که بحران سیاسی و فشاری که بر مشروطه‌خواهان وارد می‌آمد، باعث شد، که در طول ۱۱ سال از خلع محمد شاه تا بقدرت رسیدن رضاخان، بیست دولت یکی پس از دیگری به «دسیسه‌ها و یارگیری‌های روحانیت» سرکار آمدند. در وضع اقلیتهای مذهبی «رسمی» نیز، علیرغم نمایندگی در مجلس تغییر محسوسی حاصل نیامده، خشونت اجتماعی و دگرستیزی همچنان مشغولیت «امت همیشه در صحنه» را تشکیل می‌داد.

بعنوان شاخص این خشونت همین بس که هرچند کشتار جمعی بهائیان دیگر فروکش کرده بود، اما چنانکه هانس کریستین سن دانمارکی، پس از مراجعتش از سفر به ایران (دهسالی پس از «انقلاب مشروطه») بطور جمع بست از مشاهداتش نوشت:

«هرگاه کسی خود را بطور علنی بهائی بنامد هر شیعهٔ مؤمنی حق دارد که او را جابجا بکشد.»

(۱۵۷)

بیک کلام با وجود پیروزی انقلابیون و فتح تهران، ایران از هر لحاظ در جهت اضمحلال سیر می‌نمود و همان نیروی اندک پیشرفت‌طلب در جامعه در مقابل فشار ارتجاع مذهبی و نابسامانی سیاسی رو به تحلیل می‌رفت. بدلائل و شواهدی که گذشت نیروی بزرگ ترقی اجتماعی از شرکت در انقلاب بازمانده بود و نیروهای مدافع مشروطه، توانایی دفاع از دستاوردهای انقلاب را نداشتند که هیچ، رفته رفته به جبههٔ مقابل رانده شدند.

بر این زمینه روند اضمحلال ایران در گیرودار جنگ جهانی اول به اوج رسید و کوششهای تجزیه‌طلبانه‌ای که بنام «قیام جنگل» و «قیام تبریز» و «قیام خوزستان» به رهبری «طلبه‌ها»- میرزا کوچک خان، شیخ محمد خیابانی و شیخ خزعل- صورت گرفت، می‌رفت تا تمامیت ارضی

---

(۱۵۷) هانس کریستین آندرسن، ماوراء بحر خزر.

ایران را در هم شکنند. بدون آنکه ماهیت واقعی این «قیام»ها را بررسی کنیم با اشاره‌ای به تداوم رفتار خشونت‌آمیز با بهائیان در سایه این حکومت‌های محلی، به خصلت تجزیه‌طلبانه و نهایتاً ارتجاعی این «قیام»ها توجه می‌دهیم:

در دوران حکومت جنگل، سیدی، میرزا علی محمدخان ابتهاج الملک از اعیان و اشراف رشت را که بهائی سرشناسی نیز بود، در روز روشن به ضرب گلوله کشت. (۱۵۸)

نمی‌توان تصور نمود که سرخوردگی بهائیان از شکست تحوّل‌ی که راه را برای «رسمیت» یافتن آنان و مشارکتشان در نوسازی ایران هموار می‌کرد، بجهه درجه بود. این اقلیت پرشمار، که نوسازی ایران را محور تفکر و کوشش‌اش قرار داده، پریشان‌خاطری و در بدری و بالاخره قربانیان بسیاری را متحمل شده بود و به این امید که:

«ایران چنان ترقی نماید که انظار جمیع اعظام و دانایان عالم حیران ماند.» (۱۵۹)

سختترین شرایط را تاب آورده بود، اینک شاهد آن بود که تحولات کشور در مسیری دیگر به پیش می‌رفت. بیشک با توجه به این سرخوردگی بود که عبدالبهاء به بهائیان دلداری می‌داد:

«حال باید ما در ترقی زراعی و صناعی و تجاری ایران بکوشیم. ولو استقلال رفته باشد، ایران نمی‌رود و چون بتحسین اخلاق ملت پردازیم هر قسم ترقی در آن هست.» (۱۶۰)

\* \* \*

«از سرشک دیده ستمدیدگان حذر  
لازم، زیرا سیل خیز است و از دود آه  
مظلومان پرهیز باید زیرا شرانگیز است»  
عبدالبهاء

در این سالها روندی دیگر نقطه عطفی را در تاریخ اجتماعی بهائیان موجد گشت: پیش از این اشاره رفت که با پیروزی «جوانان ترک»، امپراتوری عثمانی پس از نزدیک پنج قرن (۴۷۰ سال) رو به زوال نهاد و در طی رویدادهای جنگ جهانی اول از این امپراتوری که از مصر تا قفقاز و از عربستان تا بلغارستان را در بر می‌گرفت، کشور ترکیه امروزی بجا ماند.

در آغاز این روند، عبدالبهاء پس از دهها سال اسارت آزاد گشت و بسال ۱۳۲۸ ق. ابتدا به مصر و سال بعد به اروپا و آمریکا سفر کرد. او در این سفر (دو سال و سه ماهه) راهی طولانی را، که از فرانسه، آلمان، مجارستان و انگلیس می‌گذشت و سپس تا آمریکا ادامه یافت، طی نمود.

رفتار، گفتار و جلوه‌ای که عبدالبهاء در اروپا و آمریکا داشت، بیک کلام در تضاد کامل با رفتار و کرداری قرار داشت که پیش از این «بزرگان ایران» در مسافرتهاى خود به غرب بروز داده

---

(۱۵۸) کواکب...، یاد شده، ص ۲۵۶. (۱۵۹) پیام ملکوت، یاد شده، ص ۱۱۳. (۱۶۰) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۲۹۰.

بودند. او که ظاهر ایرانی خود را بعنوان مردی که‌نسال با عبا و لباده حفظ نموده بود، از سویی بر ایرانی بودن خود تأکید داشت:

«من ایرانی هستم. حتی با وجود اینکه شصت سال از ایران خارج شده‌ام، هنوز راضی به آن نگشته‌ام که عادات جزئیة ایرانی ترک شود.» (۱۶۱)

از سوی دیگر اما در مقابل شنوندگان نطقهای بیشمارش، از معنویت شرق دفاع می‌کرد و از کژ فکری و کژ رفتاری «غربی» انتقاد. او خواستار پیوند پایاپای مدنیت نوین باختر با معنویت خاور زمین بود و این موضع او را بدون شبهه در کنار نیروهای مردمی اروپا، از گروههای صلح‌طلب تا «جنبش زنان»، قرار می‌داد. مجموعه سخنرانیهای عبدالبهاء در اروپا و آمریکا موجود است و نمای درخشانی است، از آنچه باعث میشد، «غربیان» پرنخوت با حیرت به سخنان این «مصلح شرق» گوش فرا دهند.

در «مقایسه» همین بس که در همین اوان «روشنفکران» ایرانی (جمالزاده، تقی‌زاده، ارانی...) در برلن نسخه می‌پیچیدند، که:

«ایران باید روحاً، جسماً، ظاهراً و باطناً فرنگی ماب شود.»! (۱۶۲)

چنین بود که بزودی آوازه او پخش گردید و جمعیت‌های مختلف، از دینی گرفته تا «جنبش زنان ترقیخواه» و «انجمنهای صلح‌طلب»، در آستانه ورود اروپا به جنگ اول جهانی خواستار شنیدن سخنان این «شرقی تن داده به باد» بودند. نکته مهم دیگر آنکه عبدالبهاء با آنکه بعنوان پیشوای یک آیین شرقی سخن می‌گفت، آنچه می‌گفت، برخلاف انتظار شنوندگان، کمتر تبلیغ یک مذهب جدید و بیشتر نظرات یک متفکر و مصلح اجتماعی در سطح جهانی بود.

طرح مسایل سیاسی - اجتماعی در بُعد جهانی، قسمت اعظم سخنانش را تشکیل می‌داد: «من چون به این بلاد آمدم دیدم مدنیت جسمانیه در نهایت ترقی است، تجارت در نهایت درجه توسعه است، صناعت و زراعت و مدنیت مادیه در منتهی درجه کمال است و لکن مدنیت روحانیه تأخیر افتاده...» (۱۶۳)

او دو سه سالی پیش از جنگ جهانی اول (دوران «صلح مسلح») وقوع آن و انقلابات برآمده از این جنگ را به علت تضادهای اجتماعی بروشنی توضیح می‌دهد:

«در این وقت دول متصل در تدارک (جنگ) می‌کوشند و اگر چه بظاهر (جنگ) نیست ولی فی الحقیقه (جنگ) دائمی مالی است زیرا این بیچاره فقرا، به کد یمین و عرق جبین چند دانه جمع می‌کنند آن وقت جمیع صرف (جنگ) میشود... حالا این اصرار و حرصی که در تجهیزات جنگی دارند و این افکاری که در توسعه علوم (جنگ) بکار می‌برند، این سعی و کوشش و این همت و فکر را اگر در محبت بین بشر و ارتباط دول و ملل و الفت اقوام صرف کنند آیا بهتر نیست؟» (۱۶۴)

«لابد حرب و انقلاب عظیمی در عالم ظاهر خواهد شد بدرجه‌ای که جمیع بشر بر رؤسای

---

(۱۶۱) پیام ملکوت، یاد شده، ص ۱۱۳. (۱۶۲) ماهنامه «فرنگستان»، نقل از: از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۲، ص ۲۳۵. (۱۶۳) خطابات عبدالبهاء، ص ۵۶. (۱۶۴) همانجا، ص ۵۸.

ارض قیام خواهند نمود و خواهند گفت که شما در قصرهای خود در کمال سرور می نشینید، با نهایت لذت می خورید و با نشاط و انبساط می خوابید... اما برای شهرت و نام خود، رعایا را به حرب می اندازید، خون ما را می ریزید، جسمهای ما را پاره پاره می کنید ولی خاری بدست شما نمی نشیند...» (۱۶۵)

این موضع بهائیان را در میان پیگیرترین «سوسیالیستها» و انسان دوستان اروپایی قرار میداد: «... حیوان درنده هر روزی برای خوراک نهایت یک شکار می نماید ولی انسان بی رحم روزی صد هزار نفر را برای شهرت و ریاست می درد. اگر گرگی گوسفندی را بدرد، آنرا می کشند، اما اگر شخصی صد هزار نفر را بخاک و خون آغشته نماید، او را مارشال و جنرال گویند و تعظیم و تکریم کنند. اگر انسانی، انسانی را بکشد یا خانه‌ای را بسوزاند او را قاتل و مجرم گویند اما اگر اردویی را بریاد نماید و مملکتی را زیر و زبر کند، او را فاتح نامند و پرستش کنند...» (۱۶۶)

«محرکین حرب در نهایت آسایش در خانه خود جالس و این بیچاره فقرا را بهم اندازند که در میدان یکدیگر را پاره پاره کنند. چقدر بی انصافی است در حالتیکه راضی نمی شوند که یک مویی از سر خود کم شود، هزاران هزار نفوس را در میدان حرب و قتال می کشند.» (۱۶۷)

«در وقتیکه من در اروپا بودم هر ملتی می گفت وطن وطن وطن. من می گفتم جانم چه خبر است اینهمه هیاهو از کجا است این وطنی که شما برای آن داد و فریاد می کنید روی زمین است... هرکس در هرجا ساکن شود وطن اوست... جمیع یک کره است این حدود که شما تعیین کرده‌اید این حدود وهمی است حقیقت ندارد.» (۱۶۸)

«این اوطان مثل قفس می ماند برای انسان. اینها هیچ اهمیتی به مرغها نمی دهند. تمام اهمیت را به قفس می دهند.» (۱۶۹)

«یک محکمه کبری تشکیل شود، مشکلات بین المللی و بین دولی را فیصل نماید. چه بهتر از اینست. چه ضرری دارد...؟» (۱۷۰)

«اروپا یک قطعه است ما آمده‌ایم، خطوطی وهمی معین کرده‌ایم و نه‌ری را حد قرار داده‌ایم که اینطرف فرانسه و آنطرف آلمان‌ها... این چه اوهامی است؟ این چه غفلتی است؟» (۱۷۱)

و بالاخره از عقل و خرد در مقابل ذهن‌کشی مذهبی و خرافات دفاع می نماید:

«رؤسای ادیان، مثل کشیشهای کاتولیک، قدری نان و شراب را دست گرفته، نفسی به آن می دمند و می گویند این نان، جسد مسیح است و این شراب، خون مسیح. البته شخص عاقل قبول این او هام نمی کند و می گوید اگر به نفس کشیش این نان و شراب، جسد و خون مسیح می شود پس باید خود کشیش بالاتر از مسیح باشد.» (۱۷۲)

«اگر مسایل دینی مخالف عقل و علم باشد وهم است زیرا مقابل علم، جهل است و اگر بگوییم دین ضد عقل است مقصود اینست که دین جهل است. لابد دین باید مطابق عقل باشد تا از برای انسان اطمینان حاصل شود. اگر مسأله‌ای مخالف عقل باشد ممکن نیست از برای انسان

---

(۱۶۵) سفرنامه آمریکا، ج ۱، ص ۳۲. (۱۶۶) همانجا، ص ۲۸۷. (۱۶۷) خطابات، ص ۷۱. (۱۶۸) همانجا، ص ۵۸. (۱۶۹) پیام ملکوت، یاد شده، ص ۲۵۹. (۱۷۰) خطابات، ص ۲۷۰. (۱۷۱) همانجا. (۱۷۲) سفرنامه...، یاد شده، ج ۱، ص ۲۹۶.

اطمینان حاصل گردد، همیشه متزلزل است.» (۱۷۳)

بمنظور دریافت آنکه «تلفیق» معنویت ایرانی با تفکر غربی در نطقهای عبدالبهاء چه بازتاب درخشانی یافت، به نظر او درباره «گرایشات سوسیالیستی و مساوات طلبانه» در اروپای آنروز نگاه کنیم. عبدالبهاء مساوات را امری ذاتی می یابد:

«نفوسی معدود بیش از لزوم ثروت بی پایان یابند و اکثری برهنه و عریان و بی سرو سامان... این تفاوت مختص بنوع بشر است... در جمیع حیوان تقریباً یکنوع عدالت و مساوات موجود.» (۱۷۴)

«... انسان (باید) خود را بر دیگران ترجیح ندهد، بلکه جان و مال فدای دیگران کند. اما نه به عنف و جبر که این قانون گردد و شخص مجبور بر آن شود بلکه باید به صداقت طبع و طیب خاطر مال و جان فدای دیگری کند... چنانکه در ایران در میان بهائیان مجری است.» (۱۷۵)

کوتاه سخن، هدف آن بود که دریابیم، چگونه عبدالبهاء (و پس از او بهائیان در غرب و دیگر نقاط جهان) با تکیه بر فرهنگ و معنویت راستین انسانی و ایرانی نه تنها به خودباختگی دچار نگشتند، بلکه حرفشان برای سرآمدان غرب نیز از کوشش فراوانی برخوردار بود. عبدالبهاء در غرب، ایرانی را نمایندگی می کرد، که اگر از چنگال اسلام فلج کننده رهایی یافته بود، به همپایگی با پیشرفته ترین جوامع بشری عروج می نمود. نگاهی به تنی چند از سرآمدان جوامع غربی که به دیدار و گفتگو با عبدالبهاء شتافتند، مؤید این معنی است:

هنری برگسون، آگوست فورل، ا. ادیسون، گراهام بل، دیل کارنگی، تئودور روزولت...

\* \* \*

آن عاشقان شزه که با شب نزیستند  
رفتند و شهر خفته نداند که کیستند  
م. سرشک

سفر موفقیت آمیز عبدالبهاء به اروپا و آمریکا چه از این نظر که بهائیان می دیدند، آنچه می گویند، در کشورهای پیشرفته جهان هم گوش شنوا می یابد و چه از این نظر که شمار اروپاییان و آمریکاییان بهائی در اندک زمانی چند برابر شد، برایشان بیش از پیش روشن می ساخت که گرفتاری در چنگال ارتجاع مذهبی ایران، سرنوشت ابدی آنها نباید و نمی تواند باشد.

این شد که اگر تا بحال هزاران بهائی به اجبار ایران را به قصد کشورهای همجوار ترک گفته بودند، رفته رفته مهاجرتی برآستی گسترده از ایران آغاز گشت. با اینهمه نکته اینجاست که سبب

---

(۱۷۳) پیام ملکوت، یاد شده، ج ۱، ص ۲۹۶. (۱۷۴) همانجا، ص ۱۴۱. (۱۷۵) امر و خلق، ج ۳، ص ۲۵۷.

اصلی مهاجرت گروهی این «اقلیت مذهبی» را در درجه اول در فشار بی‌امان به آنان باید جستجو کرد. خاصه آنکه در ابتدا، (و تا مدتها بعد نیز) تنها مبلغین بهائی به کشورهای دیگر اعزام می‌گشتند و نه «توده پیروان». وانگهی، انگیزه‌ای که بهائیان را به کوشش در راه گسترش آیین‌شان در کشورهای دیگر، بویژه در اروپا و آمریکا وامی‌داشت، یکی هم این بود که گسترش‌شان در خارج از کشور می‌توانست، غیرمستقیم، در بهبود وضع بهائیان ایران مؤثر باشد. امیدشان این بود که: «چون امر الهی در خارج تقدیس گردد در داخل ایران سبب تعظیم و تکریم شود.» (عبدالبهاء) (۱۷۶)

چنانکه تاریخ‌نگار بهائی نیز این جنبه را موفقیت بزرگی برای سفر عبدالبهاء به اروپا ارزیابی نموده است:

«در دوران پس از انقلاب مشروطه) بسیاری از بزرگان ایران مسافر اروپا شده، بعضی از شاهزادگان و وزراء و رؤسای بختیاری و غیرهم در پاریس و لندن حضرتش (عبدالبهاء) را ملاقات کرده، شبهات بسیاری که شنیده بودند از نظرشان محو شد و اگر عقیده‌ای به عبدالبهاء نیافتند بر علم و اخلاق و بزرگواریشان اعتراف کردند.» (۱۷۷)

گفتنی است که از جمله این «بزرگان»، ظل‌السلطان، حاکم سابق اصفهان و پسرش جلال‌الدوله حاکم یزد بودند که از عبدالبهاء بخاطر مشارکتشان در ریختن خون بهائیان این دو شهر پوزش طلبیدند!

از میان کسانی که در سایه بازتاب گسترده‌ای که مسافرت عبدالبهاء به اروپا یافت به دیدارش شتافتند، سید حسن تقی‌زاده، علامه محمد قزوینی، محمد ولی‌خان تنکابنی سپهدار اعظم، سردار اسعد (رئیس ایل بختیاری و «منجی مشروطیت») درخور توجه خاص‌اند. به اینها ادوارد براون را نیز باید اضافه نمود، که در پاریس دست عبدالبهاء را بوسید و از دشمنی‌هایش پوزش طلبید!

بهرحال، جلوه‌ای که مسافرت عبدالبهاء به غرب یافت و چرخش ناشی از آن در رفتار «بزرگان» ایران از این نظر برای بهائیان امیدبخش بود، که ممکن بود با گسترش بهائیت در خارج، نوعی مصونیت برای آنان در خود ایران فراهم شود.

با اینهمه جای کوچکترین تردیدی نیست که علت اصلی مهاجرت پر شمار بهائیان ایران به چهار گوشه دنیا، همانست که پیش از آنان میلیونها ایرانی دیگر را نیز مجبور به ترک میهن ساخته بود. اگر آنان از حداقل امکانات زندگی و حقوق انسانی برخوردار بودند، هیچگاه به چنین شماری ایران را ترک نمی‌گفتند. شاهد این ادعا آنکه در دوران پهلوی با آنکه (بدلایی که خواهیم دید) تشویق بهائیان به مهاجرت از ایران مهمترین خواسته مراجع بهائی بود، با اینهمه صدها هزار از آنان در کشور باقی ماندند.

درباره آنانکه رفتند نیز همین بس که، درست بخاطر آنکه می‌کوشیدند، مبلغ آیینی برخاسته

---

(۱۷۶) پیام ملکوت، یاد شده، ص ۱۱۷. (۱۷۷) کواکب...، یاد شده، ص ۲۰۲.

از ایران باشند، به خودباختگی که دچار نگشتند، به سرافرازی «حسدانگیزی»، حامل مظاهر فرهنگ ایرانی بوده‌اند، و ستایشگران پرشماری را برای این آیین برخاسته از ایران در چهارسوی جهان گرد آوردند. جلوه اجتماعی شان- همواره و هر جا که بوده‌اند- نه تنها با «فرقه‌های مذهبی» خرافات پرست همسویی نیافت، که چنان بوده است، که در بیرون از «جهان اسلام» تنها دو بار مورد حمله قرار گرفتند: یک بار- چنانکه اشاره شد- در شوروی استالینی و بار دیگر در آلمان نازی (۱۹۴۵-۱۹۳۷ م)!

باری، از این پس روند مهاجرت نامحسوس، اما مداوم بهائیان به شرق و غرب عالم آغاز می‌گردد. روندی که با اوج‌گیری آن پس از انقلاب بهمن ۵۷ بدین منجر گشته است که در طول نیم قرن گذشته، به تخمین، حدود یک میلیون از آنان کشور را ترک گفته‌اند! این تخمین تازه با توجه به جمعیت ۴ الی ۵ میلیونی بهائیان در جهان و اینکه شمار بهائیان ایرانی در همه جا- بویژه در دو مرکز مهم یعنی هند و آمریکا- از «بهائیان بومی» بیشتر است، می‌تواند «محافظة کارانه» باشد. از نظر منافع ملی ایران مهم آنستکه دریابیم بهائیان نه اولین گروه ایرانیان بودند و نه آخرین آن، که مجبور به ترک میهن خود گشتند. مسأله زیاد و کم شمار بهائیانی که به خارج از ایران مهاجرت کرده‌اند نیز نیست. مسأله آنستکه دریابیم، چه گردباد وحشتناکی در جامعه ایرانی پس از «تسلط اسلام» چنین «نیروی گریز از مرکزی» را موجب شده است و چه نیرویی به چنین ابعادی، سرمایه انسانی را از این آب و خاک به چهار گوشه جهان رانده و در چنین بعد عظیمی به «فرار مغزها» در طول قرنهای متوالی دامن زده است. تنها آزمون است که روند اضمحلالی ایران را درک کرده، دستکم از آن «تعجب» نخواهیم کرد!

\*\*\*

با اشاره بیکی از «مسایل حسّاس» تاریخ بهائیان بررسی موقعیت‌شان در دوران انقلاب مشروطه را به پایان می‌بریم: سالهای آخر زندگی عبدالبهاء مقارن بود با پایان جنگ جهانی اول و تلاشی امپراتوری عثمانی. می‌دانیم که در این جنگ از یک طرف عثمانی و اتریش و آلمان و از طرف دیگر روسیه و فرانسه و انگلستان و سپس آمریکا شرکت داشتند. تقسیم امپراتوری عثمانی به کشورهای عربی خاورمیانه، از سوی انگلیس و فرانسه، یکی از جبهه‌های مهم این جنگ بود. در مرحله پایانی جنگ، از یک سو «نیروهای عربی» در دمشق بر عثمانیان پیروز شدند و کشورهای عربستان و عراق و اردن و سوریه را از عثمانی جدا ساختند و از سوی دیگر انگلیس، فلسطین و قبرس را تصرف نمود و فرانسه، لبنان را.

در شرایط محاصره فلسطین از طرف نیروهای انگلیس، عثمانیان با کمبود آذوقه روبرو بودند و هنگامیکه انگلیسی‌ها فلسطین را تصرف کردند، معلوم شد که بهائیان از انبارهای غله قابل توجهی برخوردار بودند که پیش از این در اختیار عثمانیان قرار نداده‌اند. این بود که «دولت فحیمه انگلیس» بپاس این «خدمت»، به عبدالبهاء لقب «سِر (Sir)» اعطا کرد! این ماجرا بهانه

بدست عمامه‌بسران ایران داد تا کارزار تبلیغاتی مؤثری را بر علیه بهائیان آغاز نمایند. چنانکه در «کتاب» هائی که در باره بهائیان نوشته شده است، بعنوان نمونه هم یکی را نمی‌توان یافت که این را بعنوان مدرک وابستگی شان به انگلیس «افشا» نکرده باشد!

از طرف دیگر بهائیان این ماجرا را بعنوان عقب‌نشینی انگلیس از دشمنی آشکار و پنهان تلقی نمودند. وانگهی، منش و خط مشی شان ایجاب نمی‌کرد که با دولتی در ظاهر و یا باطن به ستیزه‌جویی برخیزند. این شد که حملات رهبری شیعیان در رابطه با این ماجرا، بهائیان را بیش از پیش به انزوا کشاند.

در آستانه عروج رضاشاه تهاجم تبلیغاتی گسترده‌ای بر علیه بهائیان سازمان یافت که در واقع برای پیشگیری از بازتاب مثبتی بود که سفر عبدالبهاء به اروپا می‌توانست در ایران بیابد. باری، هرچه بود از دیدگاه تاریخی «اعطای لقب» به عبدالبهاء نه تنها بنبع بهائیان نبود، بلکه باید بعنوان آخرین ضربه بزرگ سیاست خارجی انگلیس به این جمع ایرانی، تلقی گردد. جالب است که حتی اسماعیل راین نیز بدین واقعت اعتراف نموده است:

«انگلیسها لقب «سر» را به پیشوای بهائیان دادند و کوشیدند چنین وانمود کنند که بهائیان از حمایت آنان برخوردارند...» (۱۷۸)

با اینهمه بینیم، چرا عبدالبهاء این «سپاسگزاری» را قبول نمود؟ پیش از این باید این نکته تاریخی را دریابیم که چه شد که بهائیان به انگلیس «خدمت» کردند تا سزاوار «سپاسگزاری» باشند؟

مختصر آنکه، چنانکه پیش از این اشاره رفت، بهائیان پرشماری در طول چند دهه، پس از آنکه در ایران مورد حمله و تجاوز قرار گرفته بودند، از کشور متواری گشته، تک تک یا در گروههای کوچک به فلسطین وارد می‌شدند. در میان این کسان جمع قابل توجهی را نیز روستاییان تشکیل می‌دادند و عبدالبهاء با خرید زمینهایی در دشت اردن امکان کار و زندگی برای آنها فراهم آورد. بزودی سخت‌کوشی شان، به برآمدن یک قدرت اقتصادی در آن منطقه منجر گشت. در شرایط محاصره حیفاً از سوی دریا از طرف نیروهای انگلیسی و از سوی خشکی توسط نیروهای عثمانی، عبدالبهاء در مقابل این انتخاب قرار داشت که با دادن آذوقه یا از حکومت قرون وسطایی عثمان پشتیبانی کند و یا تصرف فلسطین توسط نیروهای انگلیس را راحت‌تر نماید. درست از دیدگاه ترقی خواهی، کمک به درهم شکستن حکومت فرتوت قرون وسطایی عثمانی، عملی انقلابی بود. اگر بپذیریم که در هم شکستن این امپراتوری- که خاورمیانه را به زندان مردم منطقه بدل ساخته بود- در جهت ضرورت تحوّل قرار داشت و هدف نیروهای انقلابی این کشورها و در رأس آنها، خود مبارزان ترک نیز بود، این نیز منطقی است که بهائیان با امتناع از دادن آذوقه به سپاهیان عثمانی، در درجه اول در جهت منافع و خواست انقلابیون عمل نمودند.

---

(۱۷۸) اسماعیل راین، حقوق بگیران انگلیس در ایران، ص ۳۳۳.



درباره خطری که این سمتگیری متوجه بهائیان می‌ساخت، همین بس که نوشته‌اند، جمال پاشا، فرمانده ارتش عثمانی، قسم خورده بود، در صورت تصرف حیفا، اولین کاری که خواهد کرد، بدار زدن عبدالبهاء خواهد بود! (۱۷۹)

عبرت‌انگیز آنکه رفتار بهائیان در این ماجرا، که بی‌گفتگو در جهت ضرورت پیشرفت تاریخی این منطقه از جهان بوده است، خود اهرمی برای سرکوب تبلیغاتی آنان گشت. از این دیدگاه اینکه ژنرال انگلیسی، النبی (Alenby)، با احترام به نزد عبدالبهاء رفته و از او سپاسگزاری نمود، برای بهائیان، امری طبیعی بود و چنانکه گفتیم نشانه سرفرو آوردن حکومت انگلیس.

هرچه بود، برخلاف عمامه‌بسران جیره‌خوار و «دولتمردان» مزدور «سفارت فخمیه»، که چون نوکرانی بی‌نام و نشان، به سیاست انگلیس در ایران و منطقه خدمت کرده بودند، عبدالبهاء درست با دریافت این نشان در طی مراسمی نشان داد که ایرانیانی از مقوله دیگری نیز یافت می‌شوند.

بدیگر سخن عبدالبهاء با قبول سپاسگزاری انگلیس ثابت نمود که از حیطة دست‌نشانندگان و مزدوران این کشور خارج است و همین نیز باعث خشم مزدورانی بود که خدمت در قبال دریافت مواجب، برایشان افتخاری به همراه نیاورده بود. از این نظر نیز آنچه «تاریخ نگار بهائی» در این باره نوشته است و همچنین عکسی که از این مراسم در روزنامه‌ها چاپ شد و عبدالبهاء را نشسته و ژنرال انگلیسی را در حال ایستاده و ادای احترام نشان می‌دهد، بخوبی بیانگر واقعیت امر است:

«نشانی از طرف دولت (انگلیس) با لقب سر (Sir) به حضرت عبدالبهاء تقدیم گشت. اما آن حضرت حسب العاده از این نشان و لقب خوشنود نشده، در محظور بودند که ردّ این احسان با مکارم اخلاق مخالف، و قبول آن نیز با روحانیت صرف غیر موافق است و بالاخره بطور مجامله قبول شد. ولی نه نشان را استعمال فرمودند و نه لقب را انتشار دادند و نه خدمتی به مأمورین رجوع فرمودند.» (۱۸۰)

سخن کوتاه، هرچند از دیدگاه امروز، حساسیت در باره اینکه دولتی به رهبر یک اقلیت مذهبی نشانی بدهد، مسخره می‌نماید، اما با کالبد شکافی این ماجرای ساده کوشیدیم نشان دهیم، بررسی واقع بینانه و دور از پیشداوری در باره عملکرد گروههای اجتماعی در ایران در سایه حملات ردیالانه و حساسیتهای عمیق دامن زده شده، تا چه حد مشکل است.

دشمنی آشتی ناپذیر رهبری شیعه، بهائیان را به بزرگترین قربانی این حملات و چنین حساسیتهایی بدل ساخته است. اما اقلیتهای مذهبی دیگر و نیروهای سیاسی- اجتماعی تاریخ معاصر ایران هم از چنین حملاتی به درجات مختلف در امان نبوده‌اند. در مورد بهائیان شبکه‌ای از چنین حساسیتهای، با چاشنی سلسله‌ای از دروغ‌های شاخدار و بالاخره انتساب رؤیاهای جنسی عمامه‌بسران باعث گشت که این نیروی ترقی‌خواه اجتماعی، حتی در دوران پهلوی نیز به فشار

---

(۱۷۹) سید محمد باقر نجفی، بهائیان، ص ۶۶۹. (۱۸۰) کواکب...، یاد شده، ص ۲۹۶.

پیدا و ناپیدا در حاشیه جامعه میخکوب گردد، که بحث مختصر این دوران را به فصل‌های آینده موکول می‌کنیم.

\* \* \*

در حاشیه بررسی حاضر «آموزنده» می‌نماید، از دو تن کسانی که از موضعی «غیرعادی» در باره نقش بهائیان در انقلاب مشروطه اظهار نظر کرده‌اند، به نگاهی درگذریم. نه آنکه این دو اظهار نظر در برگیرنده نکته تازه‌ای باشد، بلکه از آنروکه افشاگر موضع اجتماعی و فکری ایندوست.

پیش از این به «بررسی» فشاهی درباره جنبش بابی اشاره‌ای داشتیم و نشان دادیم که نگرش او، در پس واژه پراکنی «چپ» روانه، همسویی حیرت‌انگیزی با موضع اسلامی داشت. در نگرش او به نقش بهائیان در انقلاب مشروطه نیز می‌توان این «همزادی» را بطور بارزی بازشناخت.

فشاهی با نقل دو نامه از عبدالبهاء می‌کوشد، از «خیانت رهبران بهائی به ملت ایران» (۱۸۱) و دفاع آنان از «اقدامات ضد مردمی» (۱۸۲) حکومت قاجارها پرده بردارد. در نامه اول بسال (۱۳۲۴ ق- ۱۹۰۵ م) عبدالبهاء، به یکی از «ایادی» می‌نویسد:

«... از انقلاب ارض طا (طهران) مرقوم نموده بودید، این انقلاب در الواح مصحح و بی حجاب. ولی عاقبت سکون یابد و راحت جان حاصل شود... جمیع یاران الهی را به اطاعت و انقیاد و صداقت و خیرخواهی به سریر تاجداری دلالت نمائید... در جمیع امور نوایای خیریه اعلیحضرت شهریاری واضح و مشهود، ولی نوهوسانی چند گمان نمایند که کسر نفوذ سلطنت سبب عزت ملت است. هیئات، هیئات، این چه نادانی است...» (۱۸۳)

نباید و نمی‌توان انتظار داشت، که نسل «فشاهی»‌ها درک می‌کرد، در برابر تهاجم همه جانبه حاکمیت شیعه در عصر قاجار، دفاع از بنیان حکومت سیاسی - حتی در شکل «دربار مفلوک» مظفرالدینشاهی - انقلابی‌ترین موضع ممکن بوده است.

(ناگفته نماند که فشاهی در باره نامه بالا به تحریف تاریخی دوگانه‌ای دست زده است. بدین شرح که «سریر تاجداری» را محمدعلی شاه و «نوهوسان» را مشروطه‌خواهان تعبیر کرده و کوشیده است القا کند، که بهائیان از بتوپ بستن مجلس بفرمان محمدعلی شاه (۱۳۲۶ ق- ۱۹۰۸ م!) پشتیبانی کرده‌اند. در این باره کافیس متذکر شویم، مظفرالدینشاه بتاريخ ۲۴ ذی‌عقد ۱۳۲۴ ق درگذشت و نامه مربوط به دوران بست نشینی «آقایان» و سال صدور فرمان مشروطیت است!)

با اینهمه هنوز به دلیل «خیانت بهائیان» از دید فشاهی نرسیده‌ایم. این «خیانت کاری» ظاهراً خود را در نامه دیگری از عبدالبهاء نشان می‌دهد. این نامه، مورخ چهار سالی دیرتر و دورانی

---

(۱۸۱) محمدرضا فشاهی، واپسین جنبش...، یاد شده، ص ۱۵۷. (۱۸۲) همانجا، ص ۱۵۶. (۱۸۳) همانجا.

است که انقلابیون تبریز پیروز گشته، در پایتخت شیخ فضل الله بدار آویخته شده، محمدعلی شاه خلع و مجلس دوم در حال گشایش است. عبدالبهاء می نویسد:

«... اکنون باید به جوهر کار پرداخت و با سیاسیون مراوده کرد و حقیقت حال بهائیان را بیان نمود... احبا باید بنهایت جهد و کوشش، سعی بلیغ نمایند که نفوسی از بهائیان از برای مجلس ملت انتخاب گردد...» (۱۸۴)

فشاهی این را نه تنها «فرصت طلبی»، بلکه «خیانت به ملت ایران» قلمداد می کند، که بهائیان از یک سو «حامی حکومت» اند و از سوی دیگر خواستار شرکت در مجلس! واقعاً قابل تعمق است که این «مارکسیست» ما چه درکی از «مجلس نمایندگان ملت» دارد؟ حتی بهبهانی و طباطبایی نیز، نمایندگی ارامنه و یهودیان را به عهده گرفتند و (هرچند با دریافت رشوه) اجازه دادند، زرتشتیان در مجلس نماینده داشته باشند. آنها بنا بر موازین اسلامی نمی توانستند برای بهائیان «فاسد العقیده» و «کافر» حقی قایل شوند، اما ظاهراً این ضرورت را درک کرده بودند، که هر قشر و طبقه و گروه اجتماعی باید در «مجلس نمایندگان ملت» نماینده ای داشته باشد. ولی «محقق مارکسیست» ما نه تنها با شرکت بهائیان در مجلس ملی مخالف است که کوشش در اینراه را خیانت به ملت ایران می یابد!

وانگهی، این چگونه «تفکر دیالکتیکی» است، که دفاع از حکومت را تنها دفاع از «اقدامات ضد مردمی» اش می یابد؟ و این چگونه دفاع از «خلفهای ستمدیده» است، که برای بهائیان بعنوان یک گروه اجتماعی اصولاً حق حیاتی قایل نیست؟

بنظر فشاهی، تازه اینکه بهائیان، خواستار شرکت در مجلس بودند نیز «خیانت» اصلی آنها نیست. خیانت بزرگتر آنها نظریه جهان وطنی آنانست. او که «انترناسیونالیسم پرولتری» را بکنار می گذارد، از موضع «ملت گرایی کشور ستم کش» (۱۸۵)، جهان گرایی بهائی را خیانت و نشانه سرسپردگی به خارجی قلمداد می کند.

می دانیم که این «اتهام» از سوی عمامه بسران مطرح شده و دو هدف را دنبال می کرد: اول آنکه، با تخطئه «جهان گرایی» بعنوان عالیترین مظهر فرهنگ ایرانی، بهائیان را به «بی وطنی» متهم سازند و دیگر آنکه خود را بعنوان حامیان ملیت ایرانی جا بزنند.

در مورد دفاع از «ملل ستمدیده» باید پرسید، آیا سیاست استعماری و امپریالیستی در جهت تضعیف بمنظور وابسته ساختن حکومتهای «ملل ستمدیده» بوده است، یا در جهت تقویت آنها؟ و اگر تضعیف این حکومتها را هدف داشته اند، چگونه خط مشی بهائیان در «اطاعت و انقیاد و صداقت و خیرخواهی» نسبت به حکومت، بدین هدف خدمت کرده است؟

نظرگاه «جالب» دیگر، نظرگاه ادوارد براون است. پیش از این دیدیم که او به «غمخواری برای اسلام و ایران» نه تنها تقویت عمامه بسران را هدف داشت، بلکه با دامن زدن به توهم در باره اسلام می کوشید نسلی را که درگیرودار رویدادهای مشروطه بمیدان کشیده شده بود، منحرف

---

(۱۸۴) همانجا، ص ۱۵۷. (۱۸۵) همانجا، ۱۵۸.

سازد.

فعالیت سیاسی ادوارد براون در دوره «استبداد صغیر» به اوج رسید. در این زمان پس از آنکه محمدعلی شاه تحت رهبری شیخ فضل الله و استفاده از «مشاوران روسی»، مجلس را بتوپ بست، سیاست انگلیس که پیروزی انقلاب را پیش بینی می کرد، به بن بست رسیده بود. جالب است، در این زمان که محمد شاه می کوشید مجلس را با ترکیبی از نمایندگان دست چین شده، دوباره باز کند، رهبری شیعه چنان از سرکوب مشروطه طلبان و «ملاعنه بایه» خوشحال بود که حتی «کارفرمایان» انگلیسی شان نیز نمی توانستند آنها را به مقابله با حکومت استبداد تشویق کنند!

اینجا بود که ادوارد براون دست بکار شد و کوشید جبهه متحدی از مشروطه طلبان و «علمای» نجف بر علیه محمدعلی شاه و نفوذ روسیه فراهم آورد. او نامه هایی «نصیحت آمیز» به «مجتهدین کبار نجف اشرف» نوشت. در لندن «کمیته ایران» تشکیل داد و کوشید مشروطه طلبان ایرانی را، که به اروپا فرار نموده بودند، گرد آورد. هدفش یک چیز بود و آن سقوط «فرعون» (محمدعلی شاه) و قطع نفوذ روسیه:

«دشمن شمالی در کمین و خیال فاسدش پر بغض و کین.» (۱۸۶)

«همان یک امیدی که هست از برای ایران و سایر ملل اسلامی، انقراض دولت روس است.

(۱۸۷)

اسفناک است که می بینیم، کافی بود ادوارد براون مدعی گردد، حسابش از وزارت خارجه انگلیس جداست، تا از مشروطه طلبان ایرانی جلب اعتماد کند. از جمله به تقی زاده و یارانش که در برلین «کمیته سیاسی ایران» تشکیل داده بودند، نوشت:

«مخلص خودم پیش سر ادوارد گری (وزیر خارجه) رفتم... و از ایشان بکلی مأیوس می باشم و حقیقت اینست که این وزرا در فکر مصلحت دولت خودشان هستند.» (۱۸۸)

اما او که «همیشه در فکر ایران و مصالح آن (هست)» (۱۸۹) توصیه اش به تقی زاده چیست؟:

«به قدر مقدور حضرات آیات الله را تقویت بنمایید، که امید ایران، بل اسلام در ایشان مرکوز است.» (۱۹۰)

ادوارد براون پس از پیروزی مجاهدان تبریز نیز کوشید به آشتی میان مشروطه طلبان و رهبری مذهبی دامن زند، اما دیگر جبهه ها بیش از این مشخص شده بود که بتواند موفق باشد. علمای نجف به دستگیری بهبهانی حکم اخراج و تکفیر تقی زاده را صادر کردند و یاران حیدر عموآوغلی، بهبهانی را بقتل رساندند.

اینست که ادوارد براون با بازگشت به «فعالیت فرهنگی»، با عجله کتاب تاریخ «انقلاب ایران» را نوشته بچاپ رساند. او در این کتاب در ستایش مشروطه طلبی «دوسید» و ملایان از هیچ چیز

---

(۱۸۶) نامه های ادوارد براون به سید حسن تقی زاده، به کوشش عباس زریاب و ایرج افشار، ص ۳۴.

(۱۸۷) همانجا، ص ۹۹. (۱۸۸) همانجا، ص ۶. (۱۸۹) همانجا، ص ۹. (۱۹۰) فریدون آدمیت، فکر

دمکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت، ص ۱۵۱.

فروگذار نمی‌کند و آنها را تنها نیروی انقلاب ایران می‌شناسد. از این گذشته هر جا که فرصت می‌یافت، «تاریخ بیداری ایرانیان» را به سبب نقشی که می‌توانست در دامن زدن به این توهم بازی کند، می‌ستود:

«در این روزها کتابی خیلی نفیس یعنی... تاریخ بیداری ایرانیان تألیف جناب ناظم الاسلام کرمانی رسید... خیلی مستفیض شدم... حقیقتاً خیلی کتاب خوب مفیدی است.» (۱۹۱)  
«در سطح بالاتری از هر کتاب تاریخی دیگری که در شش یا هفت قرن اخیر نوشته شده، قرار دارد.» (۱۹۲)

بر زمینه حساسیتها و کژاندیشی‌ها در باره کارگزاران سیاست خارجی انگلیس در ایران ناگزیر از این تذکر هستیم، که انگشت گذاردن بر نقش مخرب آنان در تاریخ معاصر ایران بهیچوجه چنانکه برخی «تاریخ‌نگاران» ایرانی کرده‌اند، متوجه ملت انگلیس نیست. خاصه آنکه چنین سیاستی برخلاف منافع آتی این کشور نیز بوده است. هدف نشان دادن اینستکه چرا اغلب روشنگران ایرانی (بویژه «مارکسیستها»)، از «دیپلماسی حيله‌گرانه و فاسدکننده انگلیس در ایران» (طبری) (۱۹۳) نالیده‌اند، اما هیچکدام چگونه این «تزیور و سالوسی» را افشا نتوانسته‌اند؟  
واقعاً نیز حیرت‌انگیز است، که چگونه کارگزاران سیاسی کشورهای اروپایی، و بویژه انگلیس، عملاً بدون تکیه بر نیروی نظامی به چنین نفوذی در آسیا دست یافتند. واقعیت اینستکه این در درجه اول نه «تزیور»، بلکه بقول گوینو «نیرومندی فکر» اینان بود، که خود را در برابر شرقیان مذهب زده، بطور بارزی نشان می‌داد. از ادوارد براون تا «لورنس عربستان» (که قبایل عرب را به پیروزی بر عثمانیان هدایت نمود) با نمونه‌هایی روبرویم، که با کمترین نیروی فکر و ابتکار، به سودآوری عظیمی (هرچند کوتاه مدت) برای دیپلماسی انگلیس در خاور نزدیک و میانه دست یافتند.

برای مثال همین کافیست که ادوارد براون بر فارسی تسلط کامل داشت و نثر آخوندی‌اش برای ملایان و «روشنفکران» ایرانی حیرت‌انگیز بود و همین باعث می‌گشت، که نه تنها برای ایرانیان «تاریخ ادبیات» بنویسد، بلکه کتابش برای نسلی از «ادیبان» ایرانی همچون وحی منزل باشد. چنین بود که این «اجنبی کافر» برای عمامه‌بسرانی که ریختن خون «کافران» ایرانی را «صواب اکبر» می‌دانستند، بزودی به «علامه مستشرق، همدرد انسانیت و محبت ایران» (۱۹۴) بدل گشت.

البته این هم ناگفته نگذاریم؛ ادوارد براون برای جا انداختن «بی‌حقیقتی»‌هایش از «سالوسی» نیز بی‌نیاز نبوده است. نمونه‌ای بدست دهیم، از «دلسوزی» او در باره نویسنده بزرگ معاصرش دهخدا!:

در باره دهخدا، مختصر آنکه، استعداد شگرف و نبوغ‌آمیز او در همان دوران نوجوانی‌اش درگیرودار انقلاب مشروطه شکفته شد. از نزدیک‌ترین کسان به «صو اسرافیل» بود و پس از قتل

---

(۱۹۱) نامه‌های...، یاد شده، ص ۳۰. (۱۹۲) ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر، بهرام مقصدادی، ص ۳۹۰. (۱۹۳) فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری، احسان طبری، ص ۵۱. (۱۹۴) مورگان شوستر، اختناق ایران، تقریظ، ص ۲.

او انتشار روزنامه را بر عهده گرفت و آنرا به اوجی نوین رساند. مشروطه‌طلبی و خرافات ستیزی اش بزودی «تهمت بایگری» و حتی «شایعه بهائیگری» را متوجه اش ساخت و حکم کفر و قتلش اعلام گردید. خودش به طنزی تلخ در این باره می‌نویسد:

«بلی، دشمنان حق، ولوله در شهر انداختند... بعضیها حکم وجوب قتل دادند... یکی از رفقا هم که در حق جان نثاران مرحمت مخصوص دارد... می‌گفت، این کار مجازات شدید دارد، ولی چون حالیه مشکل است، پس اقلأً قتل را مجری بدارند.» (۱۹۵)

این حملات به حدی بود، که پس از فتح تهران و گشایش مجلس دوم، با آنکه عضو «کمیته سرّی انقلاب» بود و به نمایندگی برگزیده شد، از فعالیت اجتماعی کنار رفت و حتی در انزوا، «فعالیت ادبی» اش به نگارش «لغتنامه» و «امثال و حکم» محدود گشت!

دهخدا نمونه صدها استعداد نبوغ‌آمیزی است که در آن دوران هنوز بدرستی نشکفته، به حملات ارتجاع مذهبی به کنار رانده شدند. حال ببینیم، که چگونه ادوارد براون، خود را در باره علت گوشه‌نشینی دهخدا به نادانی زده، «دلسوزانه» در این باره می‌نویسد:

«جای تأسف است که با اینکه دهخدا نسبتاً جوان است در این ده دوازده سال اخیر ظاهراً هیچ چیز نوشته است!» (۱۹۶)

پیش از این اشاره داشتیم که ادوارد براون زیرک‌تر از آن بود که «اسلام پناهی» و ایران ستیزی اش را به دشنام‌گویی بر ملا سازد. اما کفایت چنین «دلسوزی»‌هایی در باره بزرگان «تاریخ ادبیات ایران» از سوی او و دیگر «ایران‌شناسان» را دریابیم، تا به نقش عظیم‌شان در مخدوش ساختن چهره ادیبان و متفکران ایران آگاه گردیم!

پس از آنکه بجای خود، «تحلیل» ادوارد براون از جنبش بابی را وارسی‌دیدیم، جالب است که به نظرش در باره نقش بهائیان در انقلاب مشروطه نیز اشاره کنیم. نمونه‌ای که بدست می‌دهیم، از نامه‌ای به تقی‌زاده است. چنانکه از سخن ادوارد براون برمی‌آید، ظاهراً یکی از بهائیان در افشای «مشروطه‌طلبی» او «ملامت نامه»‌ای نوشته بود، که اگر دلسوز مشروطه ایرانی، چرا کلمه‌ای در دفاع از مشروطه‌طلبان واقعی بزبان نمی‌آری؟

ادوارد براون می‌نویسد:

«به خواهش بعضی از دوستان ایرانی عریضه به مجتهدین کبار نجف اشرف نوشته بودم که شاید آنرا دیده باشید و بقدر فهم خود بعضی نصایح دادم و در این اواخر، کسی میرزا محمدعلی خان شیبانی نام، ملامت‌نامه‌ای نوشته است که چرا به مجتهدین نوشتیم و به عباس افندی (عبدالبهاء) نوشتیم. ولی به اعتقاد خود خوب کردم که از بعضی قراین استنباط شده است. بهائیان اگر طرفدار شاه مخلوع هم نبودند به هر حال درد مشروطیت را نداشتند.» (۱۹۷)

---

(۱۹۵) از صبا تا نیما، یاد شده، ج ۲، ص ۸۶. (۱۹۶) تاریخ ادبیات...، براون، یاد شده، ص ۴۱۷. (۱۹۷) نامه‌های ادوارد براون...، یاد شده، ص ۳۴.

## جلوه و عملکرد اجتماعی بهائیان در عصر قاجار

تاکنون وارسیدیم که انتظار تاریخی از انقلاب مشروطه، گذار از «شرایط زیست» قرون وسطایی به مدنیت جدید بود. فرارویی بسوی این مدنیت نیز در گرو تأمین دموکراسی اجتماعی و تحقق حقوق شهروندی است، که خود دست در دست شکفتگی انسجام ملی و تبلور مردم سالاری دارد. تأمین قدرت انحصاری حکومت سیاسی در قبال مسئولیت در مقابل ملت و تبدیل مشروعیت دینی حکومت به منشاء اراده ملی - بدیگر کلام، جدایی و استقلال دولت از دین - درونمایه تحول اجتماعی و سیاسی در این سمت را نشانه گذاری می کند.

اهرم تاریخی برای عقب راندن سلطه مذهب قرون وسطایی بر جامعه و حکومت را، دگراندیشان و در مرحله نخست دگراندیشان مذهبی بدست داده اند.

دیدیم که در جامعه ایرانی، پس از بازماندن رستاخیز بایی از درهم شکستن قدرت مذهب قرون وسطایی، و پیشرفت شتابان دیگر اقلیتهای مذهبی بسوی نابودی، اقلیت بهائی، نیروی عمده در مقابل قدرت مذهب مسلط را تشکیل می داد. بهائیان در دو سطح پاسخگوی این «رسالت تاریخی» بودند. در سطح پائین، بر دگراندیشی مذهبی پا می فشردند و مبارزه شان برای بقا، بطور منفعل تسلط «انحصاری» اسلام بر ایران را درهم می شکست.

در سطح بالاتر چه از نظر اینکه، در راه احیا و تداوم منش و فرهنگ ایرانی می کوشیدند و چه بدانکه با پشتیبانی از حکومت سیاسی و دموکراسی اجتماعی، فرهنگ مدرن سیاسی را اشاعه می دادند، در عین زندگی در حاشیه اجتماع، به کانون رویارویی و حتی تهاجم فرهنگی بر بنیان حکومت مذهبی بدل گشته بودند. وجود و مبارزه شان از يك سو چرخ تحول در حیات اجتماعی ایران را به حرکت درآورد و انقلاب مشروطه را - که بدون در نظر گرفتن این «اقلیت مذهبی» - از هیچگونه زمینه و آمادگی در جامعه شیعه زده آروزگار برخوردار نبود، ممکن ساخت و از سوی دیگر عدم موفقیت انقلاب از شرکت دادن آنان در حیات اجتماعی و تأمین حقوق شهروندی شان، آنرا از محتوا و سمتگیری مترقی تهی نمود و به مسخ اش منجر شد؛ چنانکه نتوانست به هیچیک از انتظارات تاریخی، پاسخی ماندگار و دوران ساز دهد.

در فصل پیش، با نگاهی گذرا وزنه کمی و عملکرد جریان بهائی در رویدادهای مشروطه را

وارسیدیم و در این فصل می‌کوشیم، نشان دهیم که بنیان معنوی این وزنه کمی و محتوای عملکرد و جلوه اجتماعی بهائیان کدام بوده است. به عبارت دیگر باید دید که بهائیان چه می‌گفتند و مهمتر از آن چه می‌کردند، که آنها را در این دوران تعیین‌کننده تاریخ معاصر ایران، به دآوری تاریخی باید در چنین مقام والایی بازیافت؟

مبارزه اجتماعی - سیاسی از هر موضع و مرامی بویژه از سوی جبهه ترقی و مردم دوستی - تداوم می‌طلبد، تا در میان قشری از جامعه ریشه‌ای نازدودنی بدواند. تنها در این صورت است، که می‌توان با استفاده از شرایط مناسب اجتماعی - سیاسی در مقاطع گوناگون، پایگاه اجتماعی جریان را گسترش داد و به نیرویی جدی بدل گشت.

موفقیت بهائیان در تأمین ادامه کاری، حفظ و حتی گسترش خود در سایه ستیزه‌جویی و ددمنشی رهبری شیعه در دوران قاجار، حکایت از عملکردی آگاهانه، سیاسی و هوشمندانه دارد. روشن است که هرگونه فعالیت گروهی - بویژه فعالیت اجتماعی و در بالاترین سطح، فعالیت سیاسی - به مجرای سازمانی و خط مشی مشخصی نیاز دارد. اینهمه بخش مهمی از «فرهنگ اجتماعی و سیاسی» هر جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد و بیانگر مرحله تکامل اجتماعی و تاریخی نیز هست. عقب ماندگی و حتی اضمحلال این فرهنگ در دوران معاصر ایران خود بهترین شاخص روند اضمحلال در تفکر سیاسی است و «مضحکه»‌هایی (آدمیت) که بنام «احزاب و سازمانهای سیاسی»، تاریخ معاصر ایران را انباشتند، نمی‌توانستند پوششی بر این واقعیت باشند.

از دیدگاه امروز از میان دو سه «سازمان سیاسی» در تاریخ معاصر ایران، که بطور استثنایی از پایگاه مردمی و تشکل‌های سازمانی قابل توجهی برخوردار گشتند، یکی «جریان چپ» است. این جریان با ادعای «وارد نمودن» فرهنگ سیاسی به جامعه ایرانی به میدان آمد و کوشید با «تلفیق خلاق مبارزه سیاسی با سازماندهی علمی فعالیت توده‌ها» از راه تشکیل «حزب طراز نوین»، «سازمانهای صنفی و اجتماعی» و انبوهی از «شیوه‌های مدرن مبارزه»، مانند اعتصاب، تظاهرات، میتینگ و غیره، «فرهنگ سیاسی» را در ایران بنیان نهد. توگویی فعالیت اجتماعی و سیاسی در تاریخ شش هزار ساله ایران بکلی از «فرهنگ» عاری بوده و این همه را باید از خارج به جامعه ایرانی وارد نمود!

اینهمه از مجال بررسی حاضر خارج است و تنها بدین منظور که نشان دهیم، «فرهنگ سیاسی» در ایران از پیشینه تاریخی گسترده و شیوه‌های ابتکاری درخشانی بهره‌مند بوده است به نگاهی خط مشی استراتژیک و تبلور تاکتیکی آنرا در جریان بهائی از نظر می‌گذرانیم. بدین منظور لازم است که با تاکتیک مبارزه اجتماعی از «گوشه‌ای کاملاً ناشناخته» آشنا شویم و آن عملکرد اجتماعی «ادیان انسان دوست» است. بیشک چگونگی فعالیت مسیحیان اولیه، سرآغاز تاریخی این «تاکتیک» را تشکیل می‌دهد.

مسیحیان در زیر سلطه امپراتوری رم با مشکل بزرگی روبرو بودند. رم، پس از سرکوب خونین



قیام اسپارتاکوس و با بالا گرفتن بحران روابط برده‌داری، سرکوب مخالفان را شدت بخشید و با استحکام سیستم هرمی میان «شهروندان»، و نظارت هرچه بیشتر بر بردگان و بالاخره سرکوب وحشیانه مردم سرزمینهای تحت تصرف- مانند نواحی غرب دریای مدیترانه، هر مقاومتی در مقابل دستگاه نظامی- اداری و جاسوسی اش را غیرممکن ساخته بود. در اورشلیم، که مقاومت یهودیان درهم شکسته بود، تنها گروههای کوچک و پراکنده‌ای از راه راهزنی و یا شبیخون، لژیونرها را بخود مشغول می‌داشتند.

در چنین شرایطی، مسیحیت که در این سرزمین پا گرفت، با سرعت ابتدا به آسیای صغیر و سپس تا مرکز امپراتوری رخنه کرد و دو قرن با توسل به شیوه نوینی از تشکل و سازماندهی اجتماعی در جهت درهم شکستن امپراتوری رم کوشید، تا آنکه بسال ۳۲۴ میلادی با مسیحی شدن کنستانتین «جهان غرب» را متصرف شد.

جنبه نوین در تاکتیک مسیحیان این بود که هرچند با سیستم برده‌داری بحران‌زده و خشونت بی‌حد اجتماعی مبارزه می‌کردند، اما بردگان را به شورش و قیام فرامی‌خواندند. آنان می‌کوشیدند از طرفی با تقویت عزت نفس بردگان، به آگاهی بر تساوی انسانها دامن زنند و از سوی دیگر به «شهروندانی» که به مسیحیت می‌گرویدند توصیه می‌گشت، به بردگان خود چون برادری بنگرند و درباره آنان که تا کنون «ابزاری ناطق» بحساب می‌آمدند، رفتاری دیگر در پیش گیرند.

مثلاً در «نامه اعمال رسولان» سخن از شخصی بنام فیلمون است که در کولوس به مسیحیت پیوسته بود. او را برده‌ای بوده است، بنام اونزیم، که متواری شده، به روم می‌رود و تصادفاً با پطرس برخورد می‌نماید. پطرس او را مسیحی ساخته، غسل تعمیدش می‌دهد. اما او را، چنانکه «قانون» حکم می‌نمود، به نزد اربابش بازپس می‌فرستد! پطرس نامه‌ای به فیلمون همراهش می‌کند که در آن آمده:

«... او را بنزدت می‌فرستم... اما نه دیگر چون برده‌ای، بلکه همچون برادری عزیز...» (نامه به

فیلمون)

به همین روش پطرس به افسسیان می‌نویسد:

«ای غلامان، آقایان بشری خود را چون مسیح با ترس و لرز و با ساده دلی اطاعت کنید... و ای آقایان، با ایشان بهمین نسق رفتار نمایید و از تهدید کردنشان احتراز کنید.» (رساله پولس به افسسیان باب ششم ۹-۵)

رسولان مسیحی، به چنین شیوه‌ای، هم بردگان را به مسیحیت جلب می‌نمودند و هم «شهروندانی»، که از برده‌داری طرفی نمی‌بستند. از این راه با نفی نظام برده‌داری، پایه امپراتوری رم را هدف گرفته، در عین حفظ بقای خود در چهارچوب ضوابط حاکم بر جامعه رمی، به یک انقلاب اجتماعی نامحسوس، اما پیگیر دامن می‌زدند. مسیحیان نه در پی تدارک شورش بودند و

نه مجبور به مخفی کاری فعالیت خویش. آنها دگراندیشی را در بطن روابط موجود بتن زندگی می کردند و به برآمدن ارزشها و «انسانیتی» و رای آنچه در رم برده دار حاکم بود، می کوشیدند. تاکتیک مبارزه شان، بر سه محور گسست ناپذیر قرار داشت:

۱- رفتار قانونی: چنین رفتاری دستگاه سرکوب رم را در مقابل مسیحیان خلع سلاح می نمود. هر نوع پیگرد و فشار بر آنان را- که حتی بنا به قوانین جاری جرمی مرتکب نشده بودند- در انظار به عملی «غیر قانونی» و درخور تقبیح بدل می ساخت. به مسیحیان فرصت می داد، در زندگی روزمره جامعه شرکت کنند و بسته به شرایط موجود دگراندیشی شان را تبلیغ نموده، مؤمنان را در دراز مدت در جهت آیین و آراء خود تربیت نمایند. چنین رفتاری پیروان را نیز از ستیزه جویی بازداشته و به اندیشه و هشیاری ترغیب می نمود.

«هان، من شما را مانند گوسفندان در میان گرگان می فرستم. پس مثل مارها هوشیار و چون کبوتران ساده باشید.» (انجیل متی باب دهم ۱۶)

۲- فعالیت «منفعل»: مسیحیان اولیه کاشف این مکانیسم گشتند، که فساد اجتماعی، انسانهایی را که ناگزیر از زندگی در اجتماع فاسداند، به فساد عادت می دهد، اما از سوی دیگر ابراز خصایص مثبت انسانی و آنچه که فرد را در حفظ عزت نفس و تحقق منش انسانی یاری می دهد نیز بنوبه خود از کششی در میان همه گروههای اجتماعی برخوردار است.

بدین سبب مسیحیان از هرگونه مقابله و مقاومت در مقابل دستگاه سرکوب رم طرفه می رفتند و حملات دشمن را بطور «منفعل» پذیرا بودند و از کینه جویی و یا انتقام سر باز می زدند. این رفتار نه ریشه در ضعف آنها داشت و نه نشانه ترس خوردگی بود. بنمایش گذاردن این که آنان هرچند از قدرتی ولو ناچیز برخوردار بودند، اما از بکارگرفتنش چشم می پوشیدند، هم حاکی از پایداری شان بود و هم بر این تجربه تکیه داشت، که یک قرنی پیشتر، بردگان رم به رهبری اسپارتاکوس به قیامی برخاسته بودند، که در دریایی از خون خفه گشته، به تحکیم قدرت برده داران نیز انجامیده بود.

راه برون رفت از این بن بست آن می بود، که با دفاع از ویژگیهای انسان دوستی در تضاد با آنچه رم پرنخوت، حریص و فرصت طلب می شناخت، در طی فعالیت «منفعل»، اما پیگیر، گروهی اجتماعی فراهم آید، که رفته رفته بیک نیروی مادی بدل شده، با رخنه در زوایای جامعه رمی، با پیگردها و سرکوبهای مرحله ای از میان رفتنی نباشد.

«اما تو سخنان شایسته تعلیم صحیح را بگو... مبادا کلام خدا متهم شود\* و خود را در همه چیز نمونه اعمال نیکو بساز و در تعلیم خود صفا و وقار و اخلاص را بکار بر\* و کلام صحیح بی عیب را، تا دشمن چونکه فرصت بد گفتن در حق ما نیابد، خجل شود\*» (از نامه پطرس به تیتوس)

۳- ایجاد آلترناتیو اجتماعی: مسیحیان اولیه نه تنها ارزشهای رایج رم را رد می نمودند، بلکه

می‌کوشیدند میان مؤمنان ارزشهای دیگری را رواج دهند، که در جامعه آنروز امپراتوری موجب «سرشکستگی» بود. برای مسیحیان چشم‌پوشی از ثروت‌اندوزی، شکمبارگی، خشونت و تجمل، نه تنها موجب سرشکستگی نبود، که بعنوان نیکویی‌ها ستایش می‌گشت و تبلیغ مالکیت جمعی، محبت به همه کس بجای خودپرستی، الگووار نشان می‌داد، که میتوان در جامعه رمی نیز با «انسانیتی» دیگر از آنچه رایج بود، اگر نه به رفاه مادی، ولی با عزت نفس و سرافرازی سرشاری زندگی نمود.

تبلور اجتماعی این خط مشی از این جنبه نیز برخوردار بود، که مسیحیان از خدمت در دستگاه حکومت ابا می‌نمودند و از مراجعه و شکایت به مقامات حکومتی صرفنظر می‌کردند و می‌کوشیدند مسایل خود را در درون جمع خویش حل نمایند. از این راه در درون جامعه رمی برپایی یک گروه اجتماعی مستقل بر پایه موازینی دیگر را هدف داشتند. این «الگوپردازی» رفته رفته جاذب مردمی گشت که از روابط و ضوابط موجود جامعه رم ناراضی بودند و مسیحیت را به عامل رونمایی مستحکمی بدل ساخت، که با بالا گرفتن بحران برده‌داری- بعلت رشد کمی بردگان و «بی‌صرفه شدن» شان- «بزرگترین امپراتوری عصر قدیم» را به تحلیل برد.

حال که دریافتیم، در پس عملکرد «جریانهای مذهبی نوع‌دوستانه» نیز می‌توان مکانیسمی آگاهانه و حساب شده یافت، به عملکرد اجتماعی و تشکل بهائیان در دوران قاجار بازگردیم. مقدمتاً لازم به تذکر است که اعمال خط مشی مسیحیان اولیه، آنها در شکل تکامل یافته و پیچیده‌ای که مورد استفاده بهائیان بود، تنها در ادیان و مکاتبی قابل تحقق است، که انسان دوستی وجه غالب آنها باشد. زیرا تنها در صورتیکه تک تک افراد چنین جمعی، از انرژی معنوی سرشار، آمیخته با هوش و سرافرازی انسانی برخوردار باشند، می‌توانند بر این باریکه دوام آورند. نکته مهم دیگر آنکه بهائیان با تکامل بخشیدن به این تاکتیک و آمیزش آن با «رایزنی» ایرانی، گامی عظیم در جهت تبلور یک سازمان و یا حزب سیاسی به معنی مدرن آن برداشتند:

بدین شرح مختصر که، احزاب سیاسی در جوامع دمکراتیک نیز در بنیادی‌ترین تعریف، تبلور اراده و باور گروهی اجتماعی‌اند، که با شرکت فعال در زندگی روزمره سیاسی و اجتماعی در جهت بهبود اوضاع عمومی کشور می‌کوشند. آنان البته در جهت تبلیغ آرا و تهییج انرژی بهبودبخش خود نیز گام برمی‌دارند، اما این فعالیت در جهت کاملاً مخالف آنچه چیزی است که در جامعه و «فرهنگ» شیعه‌زده ایرانی بعنوان «حزب» و «فعالیت سیاسی» القا گشته است. در این «فرهنگ»، حزب و یا هر نوع تشکل دیگر سیاسی، تنها محمل قدرت‌یابی و «ماشین براندازی» تلقی می‌گردد، چنانکه در تاریخ معاصر ایران شاید یک «حزب سیاسی» را نتوان یافت که پیش از دستیابی به قدرت، حاضر باشد، در نوسازی و پیشرفت مملکت بکوشد!

بهائیان در دوران ناصری برای تحقق خط مشی یاد شده، با دو «بن بست مرگ‌آور» روبرو بودند:

الف: تقیه (انکار عقیده)، در شرایطی که «اظهار عقیده» بعنوان بهائی، جوابی جز مرگ نداشت، می‌توانست بعنوان حربه‌ای مؤثر برای حفظ بهائیان بکار رود، اما مگر نه آنکه این بزرگترین دروغ ممکن و سرمنشاء همه ناراستی و فساد شیعه‌گری است؟ مگر نه آنکه همین حربه نیز مهمترین وسیله برای اشاعه شیعه‌گری و اصولاً شاخص «فرهنگ شیعی» بود؟ بدین ترتیب هر نوع پنهانکاری در اظهار عقیده اصولاً بهائیت را در فاصله‌گذاری و مقابله با فرهنگ شیعی بنیان برپاد می‌داد و به سقوط بدان منجر می‌گشت. از سوی دیگر اظهار عقیده نیز تنها بیک معنی بود و آن گام برداشتن بسوی خودکشی عمومی!

ب: در شرایط تاریخی عصر قاجار که قدرت مخرب حاکمیت مذهبی، ایران را بسوی اضمحلال کامل می‌کشاند، دفاع از بنیان حکومت سیاسی و کوشش در راه بهبود آن باید خط مشی نیروی مترقی در جامعه ایرانی می‌بود. اما تبلور حکومت سیاسی در این عصر، دربار ضعیف، فاسد و مستبد ناصری بود، که آنهم تازه چون ماری زخم خورده، از هر چه بوی «بایبگری» می‌داد، می‌ترسید و بر آن می‌تاخت! برزمینه تسلط «فرهنگ شیعی» که مبارزه با دربار را بعنوان «غاصبان حق علی» در سرلوحه نفوذ فلج‌کننده خود قرار داده بود، و ستمی که درباریان و عاملان حکومتی بر مردمان روا می‌داشتند، دفاع از حکومت سیاسی نیز فعالیت سیاسی و اجتماعی مرگ‌آوری بود. از طرف دیگر اما دست برداشتن از آن، با توجه به اینکه فعالیت عادی بهائیان در زندگی اجتماعی نیز غیرممکن بود، بمعنی چشم‌پوشی از هر نوع فعالیت بهبودبخش و سازنده می‌بود و بهائیان را به «تبعید درونی» در پیله یک فرقه مذهبی سوق می‌داد.

برای دریافت تصویری دقیق از دو بن بست یاد شده، متذکر می‌شویم که «مبارزه برای بقا» از سوی بهائیان نه تنها برای خود آنها، بلکه برای طیف نزدیک اجتماعی‌شان نیز مبارزه‌ای مرگ‌بار بود. به صحنه‌ای که بیشک صدها بار در عصر ناصری تکرار گشته توجه کنیم:

حاج سیاح در خاطراتش می‌نویسد:

«اسم بابی در ایران برای دولتیان و مردم مغرض بی‌دیانت بی‌انصاف یک وسیله و بهانه برای تمام کردن مردم بی‌تقصیر شده. اینجا امام‌زاده‌ای است. یک نفر خبیث که با چند نفر عداوت و غرض داشت، روزی در آنجا چند ورق از قرآن نیم سوخته بیرون آورد که از قرار معلوم خودش سوزانده و فریاد زد، بایبان قرآن را سوزانده‌اند. بایبان کیستند؟ فلان و فلان و جمعیت دیگر و جمعی را به این تهمت متهم ساختند، پس به دولت اطلاع دادند که در اینجا بایبانی طلوع کرده‌اند قدرت و قوت دارند. دولت مصطفی قلی خان عرب را مأمور تحقیق کرد. او هم محض اینکه مال مردم را غارت کند، حاج میرزا محمد را که ملای اینجا بود با خود شریک و همدست کرد. آن ناپاک اغلب اهالی را خصوصاً آنهایی که مالدار بودند متهم کرده، مردم بیچاره را به اسم تحقیق به یک جا جمع کردند. به محض اجتماع بدون سؤال

و جواب همه را دستگیر کرده، بسیاری را قتل نمودند و تمام خانه‌ها را غارت کردند. زن و مرد و صغیر و کبیر، آواره به اطراف متفرق شده به جاهای دیگر و به همدان رفتند...» (۱)

در چنین شرایطی حیرت‌انگیز است که برای بهائیان روشن بود، توسل به «تقیه»، بعنوان بزرگترین دروغ ممکن، همانا در غلطیدن به «فرهنگ شیعی» می‌بود. بدین سبب نیز راستی را از ایمان مهمتر می‌شمردند:

«راست گو و کفرگو، بهتر از آنستکه کلمه ایمان بر زبان رانی و دروغ گویی...» (۲)  
البته تجربه راستگویی و اظهار عقیده، تجربه‌ای بود، سخت خونبار. بر اساس این «تجربه»، بهاء الله نوشت:

«ملاحظه فرمایید چه مقدار از نفوس که من غیر ستر و حجاب و تقیه، جان انفاق نمودند. امر به حکمت شد.» (۳)

بعنوان مترادف واژه «حکمت» می‌توان از «پنهانکاری پویا» استفاده نمود. بدین معنی که بهائیان می‌بایست بدرجه‌ای فعالیتشان را پنهان سازند، که افشا نگردد تا انکار آن لازم آید! البته خودشان نیز بر «غیرممکن» بودن این شیوه آگاه بودند:

«اگر انسان بتمامه ظاهر نماید، آنچه را که مستور است، ضوضاء بلند شود... و اگر هم تمام ستر نماید، احدی برستگاری... فائز نگردد.» (۴)

چنین خط مشی تنها با هوشیاری سرشار قابل اجرا بود و به بهائیان مکرر توصیه می‌گشت:  
«از جمله خصایص ملکوتی عقل و هوش است... این قوای الهیه به (انسان) عنایت شده، که در حیز فعل مجری دارد و نه (آنکه) مهمل و معطل انگارد.» (۵)  
بدین ترتیب پژوهشگر در بررسی فعالیت بهائیان در دوران ناصری با یکی از بارزترین کوششها در تاریخ ایران روبروست. برای آنکه تصویری از این «پنهانکاری پویا» بدست دهیم، دو نمونه را از نظر می‌گذرانیم:

نمونه نخست نشانگر خط مشی بهائیان در «نفوذ» به دربار و تأثیرگذاری بر «دولتمردان» ایرانی است و مشخصاً آنکه مثلاً:

«میرزا اسدالله خان وزیر، مدت سی سال وزارت مالیه اصفهان در زیر دست حاکم مستبد مقتدری مثل ظل السلطان را داشت و کسی نمی‌دانست.»! (۶)

اسدالله خان از خانواده قدیمی دولتمردان ایران برمی‌خاست و «این حسن کفایت را از اجداد خود بوراثت گرفته بود.» از جمله جد او، فتحعلی خان اعتمادالدوله وزیر سلطان حسین صفوی بود، که بالاخره شاه از او بهراسید و چشم‌هایش را کند و خانه‌نشین اش ساخت.  
موقعیت خطرناک اسدالله خان بدین قرینه قابل تصور است، که در غائله بابی‌کشی در اصفهان جان بسیاری از بهائیان را نجات داد و پس از مرگش چون افشاگشت، که بهائی بوده، «سنگ

---

(۱) محمد علی سیاح، سفرنامه حاج سیاح، بکوشش حمید سیاح، ص ۵۷. (۲) فاضل مازندرانی، امر و خلق، ج ۳، ص ۱۴۹. (۳) همانجا، ص ۱۱۹. (۴) همانجا، ص ۴۷۴. (۵) پیام بهائی، شماره ۱۳۰، ص ۱. (۶) عبدالحسین تفتی آیتی (آواره)، کواکب الدرّیه، ج ۳، ص ۴۱.

قبرش را شکستند.»! (۷)

نمونه دیگر به حضور گسترده و در عین حال عمیقاً پنهان بهائیان در سراسر جامعه متوجه است و بر این «داده تاریخی» استوار، که ادوارد براون، پیش از آنکه به دیدن بهاء‌الله و ازل به فلسطین رود، بسال ۱۸۸۷ م. به هدف تحقیق در باره موقعیت «بایان» به ایران آمد. اما با آنکه بیشک از یاری سفارت انگلیس نیز برخوردار بود، (چنانکه خود در خاطراتش نوشته است) چهار ماه بدنبال یکنفر «بابی» می‌گشت! تا آنکه «بتصادف» در بازار اصفهان، «دست‌فروشی» او را ندا داد: «ای فرنگی، خریدار عقیده‌ام باش!»

پنهانکاری بهائیان و فعالیت‌شان در «دخمه‌های تنگ و تاریک و حفره‌های زیرزمینی» (۸) از سویی، و امتناع از مرثیه‌سرایی در باره «شهادت» شان از سوی دیگر، جنبه‌ای تراژیک و تکان دهنده یافته است و آن اینکه به «قلم بدستان شیعه» فرصت داده است، تا خون آنان را سرمایه مظلوم‌نمایی خود کنند! بدین گزارش نویسنده «تاریخ بیداری ایرانیان» توجه کنیم:

«در چند سال قبل به ناصرالدین شاه راپورت دادند که شب‌ها جمعی در محله سنگلج در یک خانه اجتماعی کرده و در امر مملکت و اصلاح مذاکره می‌کنند، پادشاه جمعی را فرستاد شش هفت نفر از اصلاح‌خواهان که دور هم نشسته بودند مأخوذ و شبانه آنها را به حضور پادشاه بردند. چاهی که در اندرون حفر کرده بودند که برف در آن می‌ریختند... سنگ سر آنرا برداشته مأخوذین را در آن چاه انداختند، آنوقت خود پادشاه تفنگ را بدست گرفته متجاوز از سی فشنگ از پی آنان فرستاد... و حاضرین را هر کدامی یک اشرفی انعام داد برای شکرانه موفقیت برقتل آنها...» (۹)

هویت این «اصلاح‌خواهان» کدام بود؟ آیا میتوان آنان را در زمانی که کوچکترین بی‌احترامی به «طبقه جلیله» مجاز نبود، از زمره «روحانیون» شمرد؟ در ایران آنروز چه کسانی بدین سادگی قابل کشتن بودند؟ بدون کوچکترین تردیدی اینان از بهائیان بوده‌اند و ستایش ناظم‌الاسلام تنها بدین منظور است، که خونشان را برای «افشای خودکامگی ناصرالدین شاه» سرمایه کند!! این تازه نمونه‌ایست از غداري و قیحانه در «تاریخ‌نگاری» شیعه‌گرانه. زیرا مثلاً چنانکه اشاره شد، اسماعیل رائین، حتی بهائی‌کشی در اصفهان (۱۳۲۱ ق) را بحساب «امت مظلوم» گذارده است. تنها آنگاه که چنین شیوه «تاریخ‌نگاری» به دیگر اقلیتهای مذهبی و اصولاً به تاریخ ایران پس از اسلام تعمیم داده شود، میتوان دریافت، وارونگی «ذهن تاریخی» نزد ایرانیان «مسلمان»، چگونه و از کدام سو پرورده شده است.

برای آنکه از موقع بهائیان در محیط تاریخیشان بدرستی آگاهی یابیم، باید تصور نمود، که پنهانکاری بدین میزان، نه «سیاهی لشکر» می‌طلبید و نه به ساده‌انگاری مجال رشد می‌داد. هر فرد بهائی به انتخاب آگاهانه و اراده‌ای سخت می‌بایست جلوه زندگی‌اش را چنان سازمان دهد،

---

(۷) همانجا، ص ۴۲. (۸) شوقی افندی، قرن بدیع، ترجمه نصرالله مودت، ص ۶۸۴. (۹) ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۷۰.

که بدون افشای هویتش بتواند به تأثیرگذاری بر محیطش موفق شود. روشن است که چنین رفتاری در نقاط و شرایط گوناگون تنها به شیوه‌های ابتکاری ممکن بود.

پیش از این اشاره شد، که رابطه بهائیان ایران با بهاء‌الله و عبدالبهاء که اکثر دوران عمر را تحت نظر و یا در بند بسر می‌بردند، تنها با ارسال نامه و بیان رهنمودهای کلی برقرار بود. امروزه اسناد تاریخی برای تصوّر چگونگی فعالیت بهائیان را نیز اشاراتی در همین «الواح» تشکیل می‌دهند. از جمله در یکی از این نامه‌ها می‌خوانیم:

«در سنین اولیه... اظهار امر بین عباد لازم بود... و لکن حال ذهاب و ایاب نفوس معینه به نظر خوب نمی‌آید. شاید سبب خطرات افئدة ضعیفه و هلاک بعضی از عباد شود، باری از جهتی محبوب و از جهتی غیر محبوب. به تدبیرات امریه الهیه باید درین فقره تفکر نمایند و آنچه مصلحت عباد است معمول دارند.» (۱۰)

البته در این «الواح» اشارات مشخص به شیوه‌های ابتکاری فعالیت تبلیغی بهائیان نیز یافت می‌شود. پیش از این اشاره داشتیم، که آنان در کار خود چنان موفق بودند، که در «انجمن مخفی» عمده‌بسران نیز تقلید از آنها توصیه می‌گشت. هدف اصلی از بکار بردن این شیوه‌ها همان جلب کسانی بود که مورد تجاوز «مراجع شرع» و بطور کلی حاکمیت شیعه قرار می‌گرفتند. شیوه دیگر آنکه به لباس درویش در کوچه و بازار می‌گشتند و با افراد «مستعد» رابطه برقرار می‌کردند. یکی از کسان بسیار موفق در این راه «درویش توانگر» نام داشت. جالب است ببینیم عبدالبهاء درباره این شیوه می‌نویسد:

«این نفوس من بعد ترک این وضع خواهند نمود، ولی سبب تشویق ناس است. کسی

نباید تعرض به آنان کند، ولی اگر پرسه‌زنی کنند، این بسیار مذموم است.» (۱۱)

آری، راه و روش «درویشی» چنان با آراستگی و سرافرازی بهائی در تضاد بوده است، که می‌توانست مورد «تعرض» دیگر بهائیان قرار گیرد!

اصولاً باید گفت، شرایط مرگ‌آور زندگی بهائیان و پایداری بر مواضع فرهنگی‌شان جای کوچکترین اهمال و یا مجامله‌ای بجا نمی‌گذاشت. دشواری کار بدین بود که آنان می‌بایست از روش‌های شیعه‌گری مانند غوغاگری و شهادت‌طلبی - با آنکه در شرایط تسلط شیعه‌گری از امکان موفقیت بسیار برخوردار بودند - بپرهیزند. از این نظر حیرت‌انگیز نیست، که در «الواح» یاد شده با انتقادات رفیقانه، اما شدید به «جانبازی» بهائیان برمی‌خوریم. از يك سو:

«ترس از که و باک از چه؟ این گلپاره‌های ارض به اندک رطوبتی متلاشی شوند.» (۱۳)

و از سوی دیگر:

«بسیار امور است اگر چه در ظاهر نصرت امر ازو مفهوم می‌شود و لکن ... ثمری

نداشته و نخواهد داشت. چه که الیوم کل به حکمت مأمورند و از اموری که سبب

ضوضاء و فساد شود ممنوع.» (۱۴)

---

(۱۰) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۱۲۳. (۱۱) همانجا، ص ۳۹۶. (۱۲) همانجا، ص ۴۵۲. (۱۳)

همانجا، ص ۴۱۶. (۱۴) همانجا، ص ۱۲۵.

«بیانی اگر به اندازه گفته شود، رحمت الهی است و اگر تجاوز نماید سبب و علت هلاک» (۱۵)

«مقصود آنکه احبای حق نباید مضطرب و خائف باشند، بلکه باید شهادت را در سبیل دوست فوز عظیم شمرند. اگر واقع شود، نه آنکه خود را در مهالك اندازند.» (۱۶)

«اگر چه فی سبیل الله شهید شدند و شهادتشان مقبول است، ولیکن قدری از حکمت تجاوز نموده بودند... در سنه گذشته در اکثری از بلدان خود احباب سبب ضوضاء شده بودند.» (۱۷)

...

جملات فوق بیانگر کوشش عظیم بهاء الله برای کمک به حفظ جان و پایداری بهائیان در موقعیت خطریشان است و «نشانه» اینکه این «غیرممکن»، همیشه ممکن نبوده است، کشته شدن کمابیش ده هزار بهائی در نیم قرن عصر ناصری است! سخن از کمابیش این شمار نیست، سخن از آنستکه چگونه وحشیگری متولیان اسلام در همین «دوران معاصر» به هدف حفظ قدرت و میخکوب ساختن ایران در عصر توحش، سرمایه‌های عظیم انسانی و معنوی ایرانیان را نابود ساخته است؟!۴

برای نشان دادن تضاد عمده جامعه ایران در نیم قرن عصر ناصری، که از سوی «تاریخ نگاران» دوران سکون و سکوت قلمداد گشته، به نقل گزارشی اکتفا می‌کنیم. در «خاطرات حاج سیاح» می‌خوانیم:

«روزی در محضر ملا محمد علی، که از علمای بزرگ عصر بود نشسته بودم. مردی آمد و گفت: آقا، آیا هرگناهی توبه دارد؟ قاضی گفت: تا گناه چه باشد! آن مرد گفت: یقه مردی را گرفتم که پول ناهاری از او بگیرم، ولی او نداد. شیخی رسید و پرسید: چه خبر است؟ گفتم: این مرد بابی است! هر دو او را بردیم پیش حاکم شرع طهران. پرسید: چه می‌گویید؟ گفتیم: بابی آورده‌ایم. گفت: گفتگو ندارد، ببرید آسوده‌اش کنید. بردیم و میرغضب سرش را برید.» (۱۸)

سوی دیگر این گزارش آنستکه هر فرد بهائی هر بار که به کوچه می‌رفت، ممکن بود، با ابا از دادن پول به گدا و یا دستبوسی عمامه‌بسران و یا بسیاری چیزهای «پیش پا افتاده» به کام مرگ در غلطد!

نمونه‌ای دیگر از امتناع مرگ‌آور بهائیان از «تقیه» بدست دهیم. پیش از این اشاره شد، که تولد باب در روز اول ماه محرم صورت گرفته، جشن گرفتن که هیچ، عزادار نبودن در آن روز می‌توانست مرگ‌آور باشد و همین یکی از موارد معدودی است، که بهائیان به «حکمت» خوانده شده‌اند. بهاء الله خطاب به بهائیان می‌نویسد:

---

(۱۵) همانجا، ص ۱۱۳. (۱۶) همانجا، ص ۱۱۰. (۱۷) همانجا، ص ۱۲۶. (۱۸) خاطرات سیاح، یاد شده، نقل از: شجاع‌الدین شفا، توضیح المسائل، ص ۱۸۹.



«مثلاً مولود مبارک در محرم واقع... اگر نفسی در بلاد اسلام، برحسب ظاهر در شهر محرم بشرایط عید عمل نماید، البته از حکمت خارج شده.» (۱۹)

یکی دیگر از «موارد عقب نشینی» بهائیان، استعمال دخانیات بوده است. می دانیم که از همان ابتدا مصرف دخانیات مخالف پاکیزگی بایی بود و پیش پا افتاده ترین نشانه برافشای «بایبگری»! عبدالبهاء در نامه ای می نویسد:

باب کشیدن قلیان را «به صراحت منع فرمودند و جمیع احواء ترك شرب دخان نمودند، ولی چون زمان تقیه بود هر نفس که از شرب دخان امتناع می نمود، مورد اذیت و جفا می شد، بلکه در معرض قتل می آمد.» (۲۰)

در اینجا خواننده را فرا می خوانیم، این کتاب را برای لحظه ای به کنار گذاشته، به تفکر بنشیند، که اسلام و متولیانش در این مملکت چه کرده اند و بر ایرانیان چه روا داشته اند، که «نکشیدن قلیان» می توانست، موجب مرگ باشد!

آخرین کلام در باره موقعیت مرگ آور بهائیان در مبارزه برای حفظ دگراندیشی مذهبی و منش انسانی و ایرانی در آن درازنای تسلط «شریعتمداران» اینکه، بحث مکرر در «الواح» یاد شده درباره «خودکشی»، مؤید يك «ظن تاریخی» وحشتناک است و آن اینکه بسیاری کسان از بهائیان، ناتوان از استقامت بر باریکه خطرناک یاد شده، تنها راه نجات را در خودکشی می یافتند. در حالیکه این بهیچوجه مورد تأیید بهاء الله نبوده است!:

«أما مسألة تعدی به صعود از این عالم، محض نجات از مالا یطاق. ابدأ جایز نه.

انسان باید تحمل هر مشقت و بلا نماید و صابر و شاکر باشد.» (۲۱)

«عده ای... از قبل بدست خود جان در سبیل محبوب... ایثار نمودند... ولیکن بعد از شهادت بدیع...، کل به حفظ نفس خود مأمورند که شاید خدمتی از نفوس در امر حق ظاهر شود.» (۲۲)

«از برای احدی سزاوار نیست که طلب خروج از این عالم... نماید. بلکه باید... از خدا بخواهد که خدمتی از او... ظاهر شود.» (۲۳)

«مکرر در آن ایام بعضی نفوس می فرمودند که اگر مصیبت عظمی برای کسی پیش آید بقسمی که از حیات بیزار شود خوب است علناً قیام بتبلیغ کند تا بمقام شهادت رسد نه آنکه خود انتحار و خودکشی کند.» (۲۴)

...

اگر این «ظن تاریخی» به بررسی های دقیق تأیید گردد، جنبه «نوینی» از مظاهر تسلط اسلام بر ایران نمایان خواهد شد و آن خودکشی گروه پرشماری از فرزندان این سرزمین بعنوان «واکنش منفی» در مقابل قطع مکرر شریانهای حیاتی میهن شان است. آنگاه نیز عطارد نیشابوری (که با وجود پیرسالی خود را به زیر سم ستوران مغول انداخت)، صادق هدایت و بسیاری دیگر از

---

(۱۹) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۱۲۲. (۲۰) عبدالبهاء، مکاتیب، ج ۱، ص ۳۲۷. (۲۱) امر و خلق، ج ۳، ص ۱۴. (۲۲) همانجا، ص ۱۳. (۲۳) بهاء الله، مائده آسمانی، ج ۳، ص ۳۹۵. (۲۴) کواکب...، یاد شده، ص ۳۰۰.

نامداران تاریخ ایران به مقام «سرداری» این گروه از میهن‌دوستان ایرانی عروج خواهند نمود!

\*\*\*

دربارهٔ فعالیت سیاسی و اجتماعی بهائیان در نیم قرن عصر ناصری و کوشش‌شان برای نزدیکی و تأثیرگذاری بر دربار و دولتمردان ایرانی، اسناد و گزارشات اندکی موجود است. قدر مسلم آنستکه بهائیان چند بار کوشیدند، با دامن زدن بیک تهییج عمومی و پشتیبانی فعال از جناح و دولتمردان مترقی، حرکتی را در جهت مخالف با قدرت فزایندهٔ رهبری شیعه دامن زنند. پیش از این اشاره‌ای به کوشش بهائیان برای نزدیکی و پشتیبانی از سپهسالار داشتیم و نشان دادیم که چگونه بهائیان با پیگیری کوشیدند بدینی و واهمهٔ او را از میان ببرند. از سوی دیگر ترس دربار ناصری از «بایان» بیش از آن بود، که بدین سادگی‌ها زدودنی باشد.

تفهم همین واقعیت که رفرم‌پذیری حکومت سیاسی، (با آنکه در حمله بر بهائیان دست در دست رهبری شیعه داشت) تنها راه نجات ایران بود، به مهمترین فعالیت اقناعی در درون این جریان بدل گشته، دیدیم، اختلاف خط مشی بر سر همین مسأله به برآمدن دو جناح بهائی و ازلی منجر گشت.

آثار بهاء‌الله از همان ابتدای کار پراست از کوشش به اقناع «بایان» در نزدیکی به جناح مترقی دربار. چنانکه در مورد امیرکبیر نیز که مسئولیت سیاسی حمله به قلعه‌های بابی را بعهده داشت، نوشت:

«در سنین اخیر، امری که سبب حزن شود، از او صادر نه، لذا باید در بارهٔ او جز به

کلمهٔ خیر تکلم ننمایید.» (۲۵)

جالب آنکه در تمام مدت طولانی صدارت میرزا آقاخان نوری (از بستگان نزدیک بهاء‌الله)، به علت خصلت ارتجاعی او، از بهاء‌الله کلمه‌ای در تأییدش یافت نمی‌شود. برعکس چند سالی پس از سقوطش (بسال‌های ۱۸۷۰ م تا ۱۲۸۷ ق) بهائیان به فعالیت تبلیغی و تهییجی وسیعی دست یازیدند، تا حکومت ناصری را به سوی خود متوجه سازند.

اوج این فعالیت در سطح دربار به اینصورت شکل گرفت، که بهاء‌الله پسریکی از رزمندگان قلعه شیخ طبرسی (بنام بدیع خراسانی) را با «لوحی» به نزد ناصرالدین شاه فرستاد. محتوای این «لوح سلطان» آن بود، که آنچه گذشته، گذشته و امروزه بهائیان اقلیتی از اتباع ایران را تشکیل می‌دهند و شاه مملکت وظیفه دارد، حافظ جانشان باشد. در مقابل نیز بهائیان عهد می‌نمایند، «مغایر رأی سلطانی» رفتار ننمایند:

«امورات واقعه در سنین اولیه فی الحقیقه سبب حزن... بوده در هر سنه قتل و غارت و تاراج و سفک دماء موجود... حال باید حضرت سلطان... به عنایت و شفقت با این حزب رفتار فرمایند و این مظلوم... عهد می‌نماید، از این حزب جز صداقت و امانت امری ظاهر نشود، که مغایر رأی جهان‌آرای حضرت سلطانی باشد.» (۲۶)

---

(۲۵) مائدهٔ آسمانی، یاد شده، ج ۳، ص ۲۹۹. (۲۶) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۲۶۶.

این «آشتی جویی» بهائیان، که از سوی «تاریخ‌نگاران» مورد سرزنش قرار گرفته و «خیانت به انقلابیگری بابی» تلقی گشته است، در داوری تاریخی، (نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه) نخستین باری است که در ایران کوشش می‌گشت، رابطه‌ای در راستای فرهنگ جدید مدنی برقرار گردد، که يك سوی آن مسئولیت حکومت در مقابل «شهروندان» و سوی دیگرش «صداقت و امانت» شهروندان در مقابل «رأی سلطانی» (قانون حکومتی) بود.

روشن است، که دربار شیعه‌زده ناصری از درك این معنی عاجز بود و واکنش ناصرالدین شاه همین که، نامه را برای جواب گفتن به حاجی ملاکنی، مجتهد یاد شده داد، و حامل نامه را برای دست یافتن به «بایان طهران» در زیر شکنجه بقتل رساندند. البته ارسال نامه به شاه تنها يك بعد را تشکیل می‌داد و دست زدن به تظاهر همگانی و تهییج دست‌جمعی بعد دیگر این تهاجم فرهنگی بود:

«قبل از شهادت جناب بدیع... جمعی را امر فرمودند، که من غیر ستر و حجاب ما بین ناس تکلم نمایند. چنانچه بعضی از نفوس... بکمال قدرت و قوت و استقامت بذکر حق ناطق گشتند، تا آنکه شربت شهادت نوشیدند.» (۲۷)

کوشش‌های دیگر بهائیان برای به لرزه درآوردن ساختار متحجر اجتماعی نیز با فوران وحشیگری از سوی رهبری مذهبی و دربار و از این سو با دادن تلفات پرشماری توأم بوده است. نکته مهم آنکه تنها برخی از این تهاجمات به رهبری بهاء‌الله صورت گرفته و بهائیان ایران خود بارها ابتکار عمل را بدست داشته‌اند، درباره یکی از رویدادها بهاء‌الله می‌نویسد:

«بعد از توجه مظلوم به مدینه کبیره (اسلامبول ن.) در ماه محرم، بعضی عمل نمودند، آنچه را که سبب ضوضاء عظیم شد... باید به اقتضای استعداد ناس عمل نمایند، آنچه درین ایام امور مستور باشد. احسن است» (۲۸)

«... بعضی از دوستان الهی، حکمت را ملاحظه ننمودند و از مقامش غافل شدند و سبب گشتند، در بعضی از بلاد ضوضاء مرتفع شد.» (۲۹)

\* \* \*

آنچه که به اشاراتی گذشت، نشانگر این واقعیت تاریخی شگرف بود، که نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی که «عصر ناصری» نامیده شده، در منظره تاریخی بهیچوجه دوران سکون و سکوت نبوده، که برعکس تلاطمات عمیق اجتماعی در این دوران بنیان ساختار قرون وسطایی ایران را می‌لرزاند و ناکام ماندن همین کوششها بود، که بصورت «شرکت» رهبری شیعیان در انقلاب مشروطه بازتاب یافت و آنرا مسخ نمود.

در پیکره تاریخی این دوران سه نیرو و قطب جامعه ایرانی - مردم، حکومت سیاسی و حکومت مذهبی - در نبردی سرنوشت‌ساز درگیر بودند و تعقل تاریخی شکی بجا نمی‌گذارد، که يك سوی تضاد عمده اجتماعی را قدرت قرون وسطایی حاکمیت مذهبی تشخیص دهیم، که با چنگ و

---

(۲۷) همانجا، ص ۴۷۷. (۲۸) همانجا، ص ۱۲۰. (۲۹) همانجا، ص ۴۷۴.

دندان بر هر خدشه‌ای بر قدرت فلج‌کننده و نابودسازنده خود می‌تاخت. حال چون از منطق این اصل علمی و تاریخی به این سوی تضاد عمده جامعه ایرانی بنگریم، که در هر مرحله تاریخی يك تضاد (همانا تضاد عمده!) تعیین‌کننده سرنوشت جامعه است، شق دیگری بجا نمی‌ماند، که کوشش ناپیگیر ولی مکرر حکومت سیاسی - با وجود فلاکت واقعی و شیعه‌زدگی عمیقش - آنرا در این سوی «تضاد عمده» و در کنار مردم ایران قرار می‌دهد.

آری، چون از سکوی امروز و از ورای «تجربه» حکومت اسلامی به تاریخ معاصر ایران بنگریم، به منطق علمی و داوری تاریخی ناگزیریم، بپذیریم، که دستگاه حکومت سیاسی با همه خودکامگی و خیره‌سری از دیدگاه تضاد عمده جامعه در این مرحله به همان «پاره» ای تعلق داشت که مردم ایران. از همین دیدگاه جا انداختن تصویری کاملاً منفی از دربار ناصری و دامن زدن به حکومت ستیزی عمیق در میان ایرانیان تنها نشانگر موفقیت فلج‌کننده رهبری مذهبی در دفاع از مبانی قدرت خویش در دوران معاصر ایران است.

فراتر، باید برای این دوران (پیش از انقلاب مشروطه) در تاریخ معاصر ایران نقشی تعیین‌کننده قایل شد، که در آن حکومت سیاسی در زیر فشار بحران اجتماعی و فشار نیروی مترقی جامعه ایرانی در این جهت سوق داده می‌شد، که با رفرمهای مرحله‌ای بسوی حکومتی بر مبانی مدنیت جدید حرکت کند و درست بدین خاطر که این حرکت و نزدیکی دو نیروی ملی ایرانی (مردم و حکومت) در زیر فشار و حملات بی‌امان قدرت ارتجاع مذهبی به گیل نشست، همه کوششهای عظیم پس از آن نیز قادر به جلوگیری از روند اضمحلالی ایران نگشت.

دستکم آنستکه دستگاه دولتی هیچگاه سد راه گسترش حرکت روشنگری و پیشرفت‌طلبی نبوده است. برای دریافت این مرزبندی کافست درباره نمونه‌ای که پیشتر یاد کردیم، بیندیشیم. دیدیم که (دقیقاً ۱۵۰ سال پیش!) بسال ۱۲۷۰ ق. نخستین بار ترجمه «گفتار در روش بکار بردن عقل» (اثر دوران‌ساز دکارت) ترجمه شد و با اجازه شخص ناصرالدین شاه به چاپ رسید:

«اما نسخه‌های آنرا سوزانده بودند و از آن چاپ شاید نسخه‌ای نمانده.»! (۳۰)

علت عقب ماندگی ایران را در جواب این پرسش باید جستجو کرد، که کدام نیرو در این جامعه - پیگیر و یا ناپیگیر - در جهت گسترش افکار نوکوشیده و کدام نیرو به «کتاب سوزی» از این گسترش جلو گرفته است؟ «حدّ وسط» وجود ندارد!

\* \* •

جلوه اجتماعی بهائیان در نیم قرن عصر ناصری، بی‌گفتگو بیانگر آن است، که این «اقلیت مذهبی» در عملکردش بیشتر يك حزب سیاسی مدرن شباهت داشت و عظیمترین گروه از سرآمدان و پیشروان جامعه ایرانی را بخود جلب نموده بود. این داوری پیش از آنکه ستایش از این گروه اجتماعی باشد، متوجه این واقعیت تاریخی است، که ملت ایران هیچگاه حتی در این دوران که از سوی «تاریخ‌نگاران» به سیاه‌ترین رنگ توصیف گشته، از نیروی حیاتی عاری نبوده و

---

(۳۰) اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، فریدون آدمیت، ص ۷۳.

همین وجود جمعیت دو سه درصدی بهائیان که می‌توانست تنها شجاع‌ترین و پیگیرترین سرآمدان جامعه ایران را در برگیرد، باید برای هر ایرانی غرورانگیز باشد. بر این نکته عظیم بدین قرینه پا می‌فشاریم، که نه تنها حملات جان‌ستان ارتجاع مذهبی، اصولاً جلب «سیاهی لشگر» را غیرممکن می‌ساخت، بلکه خود بهائیان نیز با شدت از قبول هر «رفیق نیم راه» ابا داشتند:

«هر خس و خاشاکی لایق این بساط نبوده و نیست.» (۳۱)

«هر نفسی از او آثار خباثت و شهوت ظاهر شود او از حق نبوده و نیست.» (۳۲)

آری، با توجه به سلطه فسادانگیز و فلج‌کننده شیعه‌گری، هر «حکم دینی بهائی» را باید به منزله حربه‌ای سخت برای دور داشتن «عناصر نالایق» از جمع بهائیان دانست. از مصرف دخانیات که بگذریم، «حرام» شمردن شدید هر نوع اعتیاد از قبیل تریاک، افیون و الکلیات با توجه به شیوع وسیعی که این اعتیادات در ایران آنروزگار داشته‌اند، نشانگر همینست، که بهائیان اصولاً در پی جلب «سیاه لشگر» نبوده‌اند. چنانکه اشاره شد، حرام یا حلال شمردن چیزی در بهائیت نیز همواره با روشنگری و محتوای سیاسی-اجتماعی توأم بوده است. مثلاً ببینیم عبدالبهاء چگونه «حرمت افیون» را توجیه می‌کند:

«ملاحظه نمایید، اهالی هند و چین چون به شرب دخان این گیاه بی‌حس معتادند، چگونه مخموم و مبهوت و منکوب و مذلول و مردول‌اند. هزار نفر مقاومت یک نفر نتواند. هشتصد کرور نفوس (۴۰۰ میلیون ن.) از اهالی چین، مقابلی با چند فوج از فرنگ نمودند. زیرا چین و خوف و هراس در طینتشان، به سبب شرب دخان افیون، مخمرگشت و از قرار معلوم، این فعل مشوم به مرز و بوم ایران نیز سرایت کرد.» (۳۳)

بدین سبب می‌توان بعنوان يك «ظن علمی» گفت، بهائیان علیرغم آنکه در حاشیه جامعه محکوم به زندگی بودند، بر روال کلی پیشرفت ناپیگیر اجتماعی و مدنی و حتی اخلاقیات جامعه تأثیر مثبت گذاردند و جهت مثبت طیفی را تشکیل می‌دادند که در سوی دیگر آن «روحانیت شیعه» همه چیز بود جز مربی انسان‌دوستی و اخلاق اجتماعی.

از این نظرگاه نیز با درک صحیح از فعالیت روشنگری و روشنفکری بعنوان موتور پیشرفت اجتماعی، باید ادعا نمود، که نه تنها بهائیان جاذب سرآمدان جامعه ایرانی بودند، بلکه هر فرد بهائی با توجه به عملکرد و رفتار روزمره‌اش نیز باید بعنوان مبارزی ارجمند در مبارزه با عقب ماندگی اجتماعی و شیعه‌زدگی نابودکننده ارزیابی شود. حال آنکه در جمع بهائیان، پژوهشگر با شمار بسیاری از روشنگران و روشنفکران روبروست، که نه تنها به معنی، شایسته این ستایش بوده‌اند، بلکه در مقایسه با آنانکه بدین ویژگی به کتابهای تاریخ رسمی راه یافتند، از مقامی بسیار بالاتر برخوردارند.

بایان و بهائیان آن دوران را روشنفکران عصر خویش نام می‌دهیم و هرچند که این باعث شگفتی خواننده گردد، بدو جهت بر آن پا می‌فشاریم. از يك جهت بمنظور پیراستن نام

---

(۳۱) بهاءالله، اشراقات، ص ۶. (۳۲) مائده آسمانی، یاد شده، ج ۳، ص ۳۵۲. (۳۳) امر و خلق، یاد شده، ص ۵۱.

«روشنفکر»:

روشنفکر کسی است که فکری روشن دارد و با تاریخ اندیشی و جمود فکری مبارزه می‌کند. اطلاق این نام بر همه کسانی که با کتاب و قلم سروکار دارند و در عین حال اسیر توهمات و تاریخ اندیشی‌ها هستند، به مفهومی منفی از این نام دامن زده است. از بیماریهای روشنفکری سخن می‌رود. ادعای بی‌اساس، ریاکاری، تحقیر دیگران، واژگونه‌سازی مفاهیم، برجسب زنی و افترا بانی و ویژگیهایی از این دست را اینجا و آنجا از مظاهر «روشنفکری» می‌شمارند. در این میان فراموش می‌شود که هر قلم بدستی الزاماً از فکری روشن بهره نبرده و عامل اصلی ناتوانی آنانیکه خواسته‌اند نقش روشنفکری و روشنگری در تاریخ معاصر ایران بازی کنند، (اما خود از تاریخ اندیشی مذهبی رها نگشته بودند) به چنین سرخوردگی‌ها و کژاندیشیهایی دامن زده است. از جهت دیگر اما درست بایان و بهائیان دوران قاجار را باید روشنفکر نامید، زیرا که با استقامت و شهامت بر سینه مذهب هزارساله دست زدند و نه تنها پذیرای هر فکر روشن و نویی بودند، بلکه با تکیه بر همه ارزشهای انسانی، از راستی و وفا تا شهامت و پرکاری، به روشنی معنوی خود و دیگران کوشیدند. از این دیدگاه موفقیت‌های آنان را باید در چهارچوب این انقلاب عظیم و عمیق فرهنگی ارزیابی نمود و شکست‌شان را ناشی از سخت‌جانی و وحشیگری متولیان مذهب مسلط.

در اینجا، متناسب با مجال این مختصر، به چهره دو تن از سرآمدان «جامعه بهائی» در عصر قاجار نگاهی از نزدیک می‌افکنیم، تا تصویری ملموس از «روشنفکر و روشنگر اجتماعی» دست داده باشد:

«سبب عقب ماندگی (ایران) حرص و نادانی علمای دین، و در نتیجه عقب ماندگی فکری و فرهنگی است.»  
ابوالفضایل

یکی از این دو تن میرزا ابوالفضل گلپایگانی (معروف به ابوالفضایل) است. شهرت و اثرات فعالیت روشنفکری او چنان بود، که کسی چون علامه قزوینی نیز به ستایش دست یازیده است: «میرزا ابوالفضل گلپایگانی... از رؤسا و فضلاي معروف بهائیان و مشهور در مصر و آن صفحات... میرزا ابوالفضل در فنون ادب و عربیت بسیار فاضل و مطلع بود، نسخه منحصر به فرد کتاب حدود العالم را در جغرافیا او در سال ۱۳۱۰ بدست آورده.» (۳۴)  
گلپایگانی فرزند میرزا رضا شریعتمدار از «علمای استخواندار» عصر خود بود و در «خانواده ثروت و راحت» پرورش یافت. انگیزه‌اش برای پیوستن به بهائیان همانست که اصولاً این «آیین» را برای دیگر ایرانیان نیز از کشتی خاص برخوردار می‌ساخت:

---

(۳۴) مجله یادگار، سال ۳، شماره ۳، ص ۲۹.

«ایام طفولیت هر وقت در معابر ملاحظه می‌کردم، یهود را می‌زنند و اذیت می‌کنند... بی‌اختیار می‌گریستم و از تعدّیات و تعصبات مردم محزون و دلخون می‌شدم و متفکر و متحیر و متعجب بودم، که بچه سبب اذیت به آنها جایز است؟» (۳۵)

او با سرعتی حیرت‌انگیز «مدارج اسلامی» را طی کرده، (از جمله شاگردی «بزرگترین مجتهد دوران»، میرزای شیرازی) در ۳۰ سالگی به ریاست «مدرسه حکیم هاشم» در پایتخت، که به خرج مادر شاه اداره می‌شد، عروج کرد.

ابوالفضایل با پیوستن به بهائیان، نه تنها به زندگی پر تلاطمی پا گذارد، بلکه فعالیت علمی و فرهنگی گسترده و پرباری را آغاز نهاد. از سویی بعنوان یکی از مبلغین بهائی نه تنها سالیان دراز آواره شهرهای ایران و همواره تحت پیگرد عمامه‌بسران قرار داشت، بلکه دستکم دوبار نیز به زندان دربار افتاد. سفرهایش در خارج ایران از سویی او را به عشق‌آباد و سمرقند و بخارا می‌کشاند و از سوی دیگر به مصر و آمریکا!

اینک اشاره‌ای به چند فراز از فعالیت روشنگرانه علمی و ادبی‌اش:

در نقل قول از علامه قزوینی، اشاره بود به فعالیت علمی او در زمینه جغرافیا، نکته آنکه این فعالیت از جنبه روشنگرانه نیز بی‌بهره نبوده و اثبات موهومی بودن «جابلقا و جابلسا» را هدف داشته است؟! آری، هنوز همین صد سال پیش همه «علمای اعظم» شیعه- حتی کریمخان کرمانی رهبر شیخیان- از وجود این دوشهر در دوسوی جهان دفاع می‌کردند و گلپایگانی می‌کوشید با بدست دادن جغرافیای جهان این حربه تحمیقی را باطل سازد. همچنانکه همو نیز با طرح واقعیات تاریخی کوشید، بی‌پایگی مجعولات تاریخی در قرآن را به اثبات رساند.

از جمله چنانکه خواهیم دید، در کتابی که در مصر منتشر ساخت، مثلاً نشان داد، که بهیچ روایت و منطقی «ابراهیم پیامبر» به مکه سفر نکرده و یا این ادعا که «عمر نوح» به ۹۵۰ سال رسید، خرافه‌ای بیش نیست!

برای بدست دادن ارزیابی کلی‌اش از اسلام، این جمله او کافیهست:

«اگر یک نامربوط را هزار توجیه نمایی، هزار و یک نامربوط می‌شود.»! (۳۶)

از مهمترین جنبه‌های زندگی ادبی ابوالفضایل کوشش برای «پارسی» نویسی است. پیش از این اشاره شد که مانکجی، نماینده پارسیان هند، پس از ملاقات با بهاء‌الله در بغداد به دربار ایران آمد و کوشید با وارد آوردن فشار به شاه، فشاری را که به زرتشتیان ایران وارد می‌آمد، تخفیف دهد و با دست زدن به اقداماتی کوشید، زرتشتیان پراکنده را گرد آورده، برایشان زمینه‌ای برای کار و زندگی فراهم آورد. در این راه از آنجا که بر فارسی چندان مسلط نبود، ابوالفضایل را بعنوان منشی به خدمت گرفت. پارسی نویسی ابوالفضایل نیز مربوط به همین دوران است و از او نامه‌های پرشماری از جمله به میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا علی محمدخان ثریا (صاحب روزنامه ثریا در قاهره) موجود است.

---

(۳۵) حسام نقبایی، زندگانی میرزا ابوالفضل گلپایگانی، ص ۳۱. (۳۶) ابوالفضل گلپایگانی، فرائد، ص ۵۵۷.

ابوالفضایل در این راه از بهاء‌الله، که اولین پارسی‌نویس بزرگ تاریخ معاصر ایران است، پیروی می‌نمود و خود این «هنر» را به اوجی دست نیافتنی رساند! اما نکته آنکه او در همین راه نیز به روشنگری توجه داشت و آنگاه که «پارسی سره نویسی» را خطی انحرافی در مبارزه با عقب ماندگی ایران یافت، بیکباره ره‌ایش کرد! رشته سخن در این موضوع مهم را بخود او می‌سپیرم. در نامه‌ای به «ثریا» می‌نویسد:

«برخی از خشک‌مغزان را اندوه از دست رفتن پارسی نواد (زبان) دامن گرفته و اندیشه باز به چنگ آوردن این مرغ پریده، در سرافتاده است. نامه‌نگار، چون در این کار ژرف نگریست، دید که برای از دست رفتن زبان فارسی اندوه خوردن و اندر باز بدست آوردنش رنج بردن، اندیشه بیهوده پختن است و زندگی را به بی‌خردی به انجام رسانیدن.

زیرا که سراسر هستی، یا به خواست ایزدی یا به جنبش منش (طبیعت)، هر چه باشد همواره اندر جزش و رمش و دیگرگونه شدن جهان برابر دیده دارای هوش و بینش است... همواره روش آفرینش تباهی‌ناپذیر است و به فروزه تازه پیکرگیر.

سرور فروزنده احترام! مرد باید که سخن را استوار و شیوا سراید، به هر زبان که باشد و گفتار را زیبا و رسا راند به هر نواد که پیش آید. شیوایی را اندر زبان پارسی نهاده‌اند. این کارفرمایان که تازه سری میان سرها آورده، چون سخنان خویش را سخت سست و در برابر گفتارهای استادان نیک، نادرست یافته‌اند، گمان برده‌اند، که این آک (عیب) از آمیختگی تازی به پارسی پدید آمده و این سستی از این راه در سخن هویدا گشته... روزی یکی از ایشان را گفتم، ای برادر، مایه واپس ماندن ایرانیان از مردم باختر اندر دانش و هنر، آمیختگی زبان نیست و شوه (باعث) بی‌هنری مردم این سامان سخن گفتن به نواد تازیان نه. چه زبان باختریان ویژه مردم فرنگستان، آمیخته از چند زبان باستان است و بن گفتارشان زاده زبان روم و پارس و یونان. بزرگترین شوه بی‌دانشی مردم این سوی، بی‌هنری بزرگان آیین و کیش است. چه گروه بادرام (مردم) را دیده برایشان است و کسی که خود یکباره از فرهنگ و هنر تهی است، چگونه دیگران را هنر و دانش آموزد و چراغ خرد و بینش افروزد؟

... بهترین نوادها نواد اکنون ایرانیان است که خدای به دانش از چند زبان بزرگ گرد کرده و آرش گوهر را بدین پوشش زیبا بیاراسته، چه زبان پارسی اکنون آمیخته‌ایست از پهلوی و تازی و ترکی و فرانسوی و روسی. پس چون درست بنگری این خجسته زبان، نوادی است نیک فراخ و گشاده و فروزه خوب زبانهای نامبرده. شیرینی پهلوی و شیوایی تازی و استواری ترکی و فراخی فرنگی در وی آشکار است و آسایش دبیر هنگام سرایش و نگارش پدیدار. در این روی چه مایه ناسپاسی است که سخندانان از این همه نیکی چشم پوشند و پر و بال سرایش و نگارش را باین اندیشه که زبان باستان است بسته دارند...» (۳۷)

«فارسی سره‌نویسی» که در درجه اول به ابتکار بهائیان بعنوان یکی از جنبه‌های (فرعی) زنده

---

(۳۷) زندگانی...، یاد شده، ص ۴۴۵-۴۳۹.



ساختن فرهنگ ایرانی در نیمه عصر ناصری بنیان یافت، بزودی از سوی بسیاری روشنفکران ایرانی بعنوان وسیله مبارزه با «فرهنگ عربی» مورد توجه قرار گرفت. از میرزا آقاخان کرمانی و میرزا معتمدالدوله (عموی شاه) تا آخوندوف و مشیرالدوله پیرنیا (صدراعظم مشروطه) نامدارانی چند در این راه کوشیدند. از دوران رضاشاه به این سو، این کوشش رفته رفته صورتی هرچه مبتذل تر یافت و کسانی که شهادت غلبه بر شیعه‌گری در درون خود را نیافتند، به راه ساده‌تر «پارسی سرایی» رفتند! فلان «استاد دانشگاه» نام خود را بجای «محمد مقدم»، «مهمد مگدم» نوشت و کسروی بجای «مسجد جمعه»، «مسجد آدینه». اینان تصور کردند، که اگر بجای «هجری شمسی»، «کوچی خورشیدی» بنویسند، فرهنگ و تاریخ ایران را زنده ساخته‌اند! هرچند که دربار پهلوی نیز مشوق این کوشش عبث و نابخردانه بوده است، اما مسئولیت تاریخی آن متوجه «روشنفکرانی» است، که با وجود «دردکشی از اسلام» به ناتوانی خود از غلبه بر آن نعل وارونه زدند.

تازه این تنها یکی از این مظاهراضحلال تفکر اجتماعی در ایران، در نتیجه نفوذ هرچه عمیق‌تر شیعه‌زدگی پس از انقلاب مشروطه است. از اشکال نفرت‌انگیز و «ایرانی ستیز» دیگر، کوفتن بر طبل «نژادپرستی» بود. این «نژادپرستان آریایی» حتی اینقدر تعقل نداشتند که از خود پرسند که چه درصدی از خون ایرانیان امروز می‌تواند «آریایی» باشد؟ هدف از این اشاره معترضانه آنستکه نشان دهیم، طفره رفتن از تضاد عینی و گریز ناپذیر با اسلام به چه کوره راههای یأس‌آوری انجامیده است. تاریخ معاصر ایران به خسران‌آورترین وجهی نشان داد، نسلی که بجای یافتن شهادت‌رهایی از اسلام، اسم بچه‌های خود را کورش و داریوش یا مزدک و بابک نهاد و استفاده از واژه‌های عربی را در گفتار و نوشتارش محدود ساخت، تنها ناتوانی خود را به نمایش می‌گذارد.

از این بیهوده‌کاری‌ها بگذریم به خوش‌بینی عمیق و واقعی گلبایگانی بازگردیم. او نه تنها بدرستی بر عامل عقب ماندگی ایران انگشت می‌گذارد، که میهن‌دوستی عمیق‌اش همراه با واقع بینی علمی، او را واداشت، زبان فارسی را درست به سبب استفاده از نیکویی‌های «زبانهای همسایه»، آنچنان غنی یابد، که (شاید بعنوان تنها زبان غیر اروپایی) توان همسنگی با زبانهای اروپایی در همپایی با ضروریات انقلاب علمی و فرهنگی را داشته باشد!

این ارزیابی غرور‌انگیز نه تنها نشانگر ایران دوستی واقعی ابوالفضایل است، بلکه ادعا علمی کسی است، که به چند لحاظ باید بعنوان بزرگترین زبان‌شناس دوران معاصر ایران تلقی گردد. درباره موضع والای او همین بس، که ابوالفضایل شاخص اضمحلال ایران را این می‌دانست، که «ایرانیان چنان بیچاره شده‌اند، که ادوارد براون انگلیسی برایشان «تاریخ ادبیات» می‌نویسد!» («کشف الغطا»)

از فرازهای دیگر فعالیت گلبایگانی، این بود که در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه به

صلاح‌الدین عبدالبهاء به مصرفت و چون هویت بهائی خویش را افشا ننمود، بعنوان استاد در «جامع الازهر» بزرگترین دانشگاه جهان اسلام پذیرفته شد. هدف او رسوخ تفکر عقلایی و علمی در «علوم اسلامی» بود. اما این کوشش دو سال بیشتر نپایید و چون بدنبال قتل ناصرالدین شاه، «ایرانیان» مصر به رهبری سفارت، قصد انتقام‌جویی از بهائیان را داشتند و ابوالفضایل برای دفاع از آنان هویت خود را افشا نمود، به کارش خاتمه داده شد. با نگاهی به یکی از صحنه‌های زندگی اش، چهره‌نگاری تاریخی از او را به پایان می‌بریم.

چنانکه اشاره شد، ابوالفضایل مدتها زندانی حکومت ایران بود و همانطور که پیش از آن دیدیم، در این سرنوشت با دیگر «سران بهائی» شریک بود. در همین واقعیت تاریخی دو نکته مهم نهفته است: یکی آنکه ایران دوستی و ثبات قدم بهائیان چنان بود، که در زیر زنجیر دربار ناصری، از بنیان حکومت سیاسی ایران دفاع می‌کردند و دیگر آنکه میزان پیگرد بهائیان از سوی رهبری مذهبی را در این نکته نیز می‌توان دید، که زندان دولت را «امن‌ترین» جای ایران می‌یافتند!

ماجرایی که از آن سخن خواهد رفت، بخوبی نشانگر این معنی است، ماجرا به دوره دوم زندان ابوالفضایل مربوط است (بسال ۱۳۰۰ ق - ۱۸۸۲ م)، که در طی آن با تنی چند از هم‌زنجیرانش روزها به مجلس فرهاد میرزا معتمدالدوله برده شده، در حضور حسام‌السلطنه عموی دیگر شاه، به «بازجویی» و «مباحثه» مجبور می‌گشتند! این «بازجویی»، که «صورت جلسه» آن موجود است، هرچند بصورت «مباحثه» درباره مسایل عقیدتی انجام می‌گرفت، اما ماهیتاً مذاکره نمایندگان بهائیان با نمایندگان دولت بود. برای نشان دادن شخصیت روشنگرانه ابوالفضایل، به مضمون یکی از صحنه‌های این مباحثه نظر کنیم:

در این روز که ابوالفضایل با ملا محمدرضا یزدی به مجلس برده شده بود، معتمدالدوله به او گفت: «من خودم با بهاء‌الله شراب خوردیم.» ابوالفضایل گفت: «موسی آدم کشته است و شراب خواری بدتر از قتل نیست!» رضا یزدی گفت: «این ابوالفضایل، هم زنجیر من، بابی پای سماوری است. جوابت را از من بشنو، که شما اعتراف می‌کنید، شراب خورده‌اید، بدین سبب فاسق هستید و شهادت فاسق در اسلام قبول نیست!

خواننده دقیق متوجه است، که هرچند جواب رضا یزدی جوابی «دندان شکن» بود، اما بر «منطق اسلامی» تکیه دارد. در حالیکه استدلال ابوالفضایل (که به کنایه «روشنفکر مابی»، «بابی پاسباموری» نامیده می‌شود) درهم‌شکننده تصور اسلامی از «پیامبران» و اسارت در مفهوم «گناه» است!

روشن است که ابوالفضایل تنها یکی از «روشنفکران بهائی» بود، که بر ضرورت زمانه آگاه بودند و می‌کوشیدند به قدمی واقعی محیطشان را به جلو برند، این کوششها برای بوجود آوردن «قشری میانی» که تبادل میان بهائیان با جامعه و دربار را میسر سازد، نافرجام ماند، اما علت این

نافرجامی را نه در این سو، بلکه در سوی حملات واهمه برانگیز و برنده رهبری شیعه جستجو باد نمود.

دیگر سرآمد بهائی که یادش می‌کنیم، به عرصه هنرآفرینان عصر ناصری تعلق دارد. پیش از این از «مشکین قلم» خطاط اول دربار یاد کردیم، که درویش علی الهی بود و پس از پیوستن به بهائیان، ایران را ترک کرد و در عکا این هنر ایرانی را در سطح خطاطان بزرگ ایران تداوم بخشید. اینجا اما سخن از میرزا عبدالله سرآمد و پیشگام موسیقی دانان معاصر است. فرامرز پایور درباره او می‌نویسد:

«میرزا عبدالله ردیفهای موسیقی ایرانی را منظم کرد و آنچه که از موسیقی ایرانی بجای مانده است یادگار این هنرمند بزرگوار می‌باشد... میرزا عبدالله جز مطلب اصیل ردیف چیز دیگری نمی‌نواخت و از این جهت مطالب او را ردیف اصیل موسیقی ایرانی دانسته‌اند و به اصطلاح موسیقی دانان ایرانی، کتاب موسیقی ما، ردیف میرزا عبدالله است.» (۳۸)

بجای سخن گفتن از مقام والا و شناخته شده میرزا عبدالله در موسیقی ایرانی (اصولاً تنظیم این موسیقی در هفت دستگاه ابتکار اوست و پس از او تا به امروز تحول محسوسی در این زمینه صورت نگرفته است) بدین مهم توجه می‌دهیم که با ترسیم «پیکره تاریخی» از جریان بابی-بهائی و دست‌آورد متفکران، هنرمندان و ادیبان این جریان «مذهبی»- از میرزا آقاخان کرمانی تا ابوالفضایل، و از میرزا عبدالله تا دولت‌آبادی- می‌توان نشان داد، این جریان علیرغم «شکست»، بطور عمده تداوم بخش همه‌آنچیزی است، که بعنوان هویت ملی ایرانی نه تنها دوران سهمناک تسلط اسلام در دوران قاجار را تاب آورد، بلکه در دوران پهلوی نیز (هرچند بصورتی مسخ شده) خود نشان می‌داد.

سخن از آن نیست که مثلاً اگر میرزا عبدالله نبود، احتمالاً چیز قابل توجهی از موسیقی چند هزار ساله ایرانی به دوران ما نمی‌رسید و از طرف دیگر موسیقی او امروزه به نام «موسیقی سنتی ایران» به «موسیقی رسمی و مجاز» در حکومت اسلامی بدل گشته است! سخن از آنستکه دریایم، پیروزی این «جنبش رفرم دینی» بچه حدّ قادر می‌بود، مسیر تاریخ ایران را تغییر دهد. نکته دیگر آنکه پیوستن سرآمدان جامعه ایرانی به این جریان در آنروزگار «امری اتفاقی» نبود و نمونه میرزا عبدالله بخوبی نشان می‌دهد، که در شرایطی که «نظارت بر تحریم موسیقی» از مهمترین مشغولیات «روحانیت» بود و مشخصاً بارها به خانه میرزا عبدالله (نوازنده اول دربار!) ریختند و وسایل موسیقی اش را نابود ساختند، بهائیان بطور «طبیعی» با ارزشی که برای هنر قابل بودند، از کشش خاصی نیز برخوردار می‌گشتند.

به کلامی، به دیدگاه متضاد میان اسلام هنرستیز با بهائیت در این مورد نظر کنیم: بهائیت «موسیقی را نردبانی برای ترقی روح» (بهاء‌الله)، «از علوم ممدوحه در درگاه کبریا» (عبدالبهاء)

---

(۳۸) فرامرز پایور، مجله موزیک، تیر ۱۳۴۰.

می‌داند و اصولاً هنر را عبادت تلقی می‌کند. چنانکه خواستار آموزش همگانی موسیقی است: «هر طفلی باید قدری موسیقی بداند، زیرا بدون اطلاع از این هنر، لذت واقعی از الحان و نغمات خوش میسر نخواهد گشت.» (عبدالبهاء)

گفتن ندارد که برای کسی مانند میرزا عبدالله، بیشک همین همدوستی بهائی از جاذبه عظیمی برخوردار بوده است. ببینیم عبدالبهاء چگونه او را تشویق و پشتیبانی می‌نمود: «حال تو آهنگ آن چنگ را بلند کن و سرود آن عود بزنی که بارید را جان به کالبد دهی و رودکی را آسودگی بخشی و فارابی را بیتاب کنی و ابن سینا را به سینای الهی دلالت نمایی.» هدف نشان دادن «سهم» بهائیان در فرهنگ و هنر دوران معاصر ایران نیست، (جالب است که خود آنان نیز از چنین «سهمی» سخن نگفته‌اند. هرچند که مثلاً در مورد همین «موسیقی سنتی» می‌توان از دیدگاه «جامعه‌شناسی هنر» نشان داد، که در مقایسه با «موسیقی محلی» و یا «نواهای مطربان یهودی و ارمنی»، با «شادی فروخورده‌ای» که در آن موج می‌زند، واقعاً نیز بیانگر روحیه بهائیان در عصر قاجار است!) بلکه هدف از برشمردن این دو نمونه، نشان دادن آنستکه چگونه اسلام در ایران در طول پانزده قرن گذشته از موضع بربریت سرچشمه‌های خروشان فرهنگ و مدنیت ایرانی را مسخ نمود و نهایتاً درهم کوفته است.

\* \* \*

بدانچه گذشت، دیدیم کوششهای نوظهورانه و ترقی‌جویانه در عصر قاجار که در انقلاب مشروطه به اوج رسید، هر چند در مقابل سدّ ستبر ارتجاع مذهبی، توانایی به حرکت آوردن چرخ بگل نشسته پیشرفت ایران را نیافت، اما مانند هر حرکت مثبت اجتماعی و تاریخی، نه حرکتی خود بخودی بلکه به پیگیری عنصر آگاه ممکن گشته بود. بررسی کردیم که هر نوع پیشرفت به حرکت انقلابی نیاز دارد و هر انقلابی به «تئوری انقلابی». بویژه در مورد انقلاب مشروطه دریافتیم که برخلاف تصویر مخدوش و وارونه‌ای که «تاریخ‌نگاران» بدست داده‌اند، نه تنها «گروه بزرگی (که) به آزادی می‌کوشیدند» (کسروی)، محرک آن بودند، که يك «انقلاب فلسفی» عمیق نیز در جامعه ایرانی پیش درآمد چنین حرکتی را تشکیل می‌داد.

همچنین دریافتیم، که «جریان رفرف دینی» بابی و پس مبارزه منسجم و پیگیر بهائیان هرچند که از پیروزی بازماند، اما بطور عمده، محرک غلبه بر ساختار قرون وسطایی بود و نه تنها راه را بر افکار نوین گشود، که خود با طرح چنین افکاری جاذب سرآمدان جامعه آروزگار ایران نیز بود و بازماندن این جریان از پیروزی و کوتاه شدن دست مبارزانش از پیشاهنگی حرکت اجتماعی در ایران، عامل ناپیگیری و مسخ این حرکت گشت.

در ادامه این بحث تاریخی لازم است ببینیم، که آیا در ایران هم عنصر مترقی برآمده از يك «انقلاب فلسفی» «سهم» عمده در تدارك انقلاب مشروطه داشته است؟ پیش از این جبهه‌های گوناگون تدارك عملی این انقلاب را، از قبیل «انتشار روزنامه»، «گشایش مدرسه» و «ظهور

روشنگران و روشنفکران» چنانکه در «کتابهای رسمی تاریخی» توصیف گشته، محک زدیم. نیاز به تکرار نیست که تدارک انقلاب اجتماعی نیز به زمینه نظری نیاز دارد و چنانکه دیدیم روزنامه‌هایی که بقول کسروی تکرار همان «یاوه‌های قلندرانه» و مدارسی که تربیت اسلامی «سادات را هدف داشتند و یا حتی روشنگرانی که خود به روشن فکری دست نیافته بودند، توانایی تدارک چنین انقلابی را نداشتند و در بهترین برداشت، حالت مسخ شده چنین تدارکی بودند.

از سوی دیگر اگر ارزیابی ما از جریان بابی- بهائی بعنوان «انقلاب فلسفی» و پیش درآمد واقعی انقلاب مشروطه درست است، باید دید که این عنصر آگاه بچه جلوه عملی و تدابیر تدارکاتی بسوی چنین انقلابی گام برمی داشت. به عبارت دیگر «روزنامه»، و یا «مدرسه» زمانی می‌توانستند، موجد برآمدن افکار نوین گردند، که گردانندگان آنها، خود «افکار نوینی» برای گفتن و آموزش به دیگران می‌داشتند. این رابطه تنگاتنگ را «فهرست‌وار» در سه زمینه فعالیت بهائیان جستجو کنیم: آموزش، بهداشت و بهاداری:

آموزش:

«قصاب گوسفند را پروراند و محافظه کند،  
و عمل قصاب مبنی برغرض انتفاع است  
و نتیجه این پرورش ذبح گوسفند مظلوم.  
چه بسیار از اعمال مبرور که مبنی بر  
اغراض نفسانیه است.»

عبدالبهاء (مفاوضات)

«آموزش و پرورش» محور اصلی بهائیت بعنوان يك فرهنگ دینی را تشکیل می‌دهد و در این میان پرورش (تربیت) بازهم والاتراز آموزش (تعلیم) ارزیابی شده، اصولاً تربیت اخلاقی و انسانی توجیه‌گر «نیاز به دین» تلقی می‌گردد. هدف تربیتی بهائیت در اوجی حیرت‌انگیز قرار دارد:

«باید نفوس را چنان تربیت نمود که جرم واقع نگردد. زیرا می‌توان جمیع را چنان تربیت نمود که از ارتکاب جرائم چنان اجتناب... نمایند که در نزد ایشان نفس جرم اعظم عقوبت و نهایت عذاب و قصاص باشد. لهذا جرمی واقع نگردد تا قصاص جاری شود.» (۳۹)  
«از انتقام چه ثمری حاصل؟ هر دو عمل یکی است. اگر مذموم است، هر دو مذموم است. نهایت اینست که این مقدم بود آن مؤخر. اما هیئت اجتماعیة حق محافظه و حق مدافعه دارد.» (۴۰)

---

(۳۹) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۲۹. (۴۰) مفاوضات، نقل از: امر و خلق، یاد شده، ص ۲۳۰.

«تا تربیت بدرجه ای رسد که قطع حلقوم گواراتر از کذب مشئوم و زخم سیف و سنان آسان تر از غضب و بهتان.» (۴۱)

«نوعی خود را تربیت کنید که گناه نفس تنبیه باشد.»

هدف تربیت نیز برآمدن انسانی عاری از هرگونه «تعصب» و عمیقاً مسالمت‌جو است:

«شش هزار سال است که در عالم، انسان راحت نیافته و سبب عدم راحتش این تعصبات است و تا تعصب باقی جنگ باقی عداوت باقی اذیت باقی و اگر بخواهیم عالم انسانی راحت باشد جمیع این تعصبات را باید بریزیم و الاً ممکن نیست که آسایش یابد.» (۴۲)

«تعصبات است که عالم را خراب کرده، هر عداوت و نزاعی و هر کدورت و ابتلائی که در عالم واقع شده یا از تعصب دینی بوده، یا از تعصب وطنی یا از تعصب جنسی یا تعصب سیاسی.» (۴۳)

«اگر دین سبب عداوت شود و سبب جنگ گردد، عدمش بهتر، بی دینی به از دین است.» (۴۴)

در خدمت تربیت اخلاقی و انسانی حتی مرزهای مذهبی را نابود می‌خواهند:

«ما نباید خود را بپسندیم بلکه سایرین را بهتر بدانیم حتی نفوسی که مؤمن نیستند.»  
«کسانی که اعمال طیبه و اخلاق حسنه دارند، هرچند مؤمن نباشند از رحمت الهی بی نصیب نخواهند بود.» (۴۵)

«دین الله فی الحقیقه عبارت از اعمالست، عبارت از الفاظ نیست زیرا دین الله عبارت از علاج است دانستن دوا ثمری ندارد. بلکه استعمال دوا ثمر دارد.» (۴۶)

...

بدین ترتیب بهائیان در جلوه اجتماعی پیش از آنکه گروهی با باورها و ایمان مشترک باشند، یک تشکل اجتماعی را تشکیل می‌دادند، که بهبود اخلاق، کردار و منش اعضایش را در مسئولیت متقابل هدف گرفته بود. گفتن ندارد، که در زیر فشار دهشتناک از خارج، کوچکترین لغزشی در این راستا می‌توانست زندگی بهائیان دیگر را نیز به خطر اندازد.

اوج آرمانهای تربیتی بهائی با توجه به «هستی تاریخی انسان» در گذشته و حال، غیرواقعی و دست‌نیافتنی جلوه می‌کند. اما هرچه هست، در سمت تداوم کوشش «مصلحان اجتماعی» ایران از دیرباز است. نمونه آنکه «چشم خطاپوش» حافظ، چنین جلوه نظری می‌یابد:

«بیگانگان را آشنا دانیم و دشمنان را (دوستان) شمریم... از خطای کل چشم پوشیم... تکفیر و تحقیر (دیگران) جائز نه... مجادله و منازعه نکنید و ذلت از برای احدی مطالبید و نام نفسی را به (نکوهش) مبرید... (حتی) همین کلمات را نفسی وسیله نزع و اعتراض نکنند... باید چشم خطاپوش بگشایی... از اجل مناقب عالم

---

(۴۱) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۳۵. (۴۲) عبدالحمید اشراق خاوری، پیام ملکوت، ص ۱۲۵.  
(۴۳) همانجا، ص ۹۹. (۴۴) همانجا، ص ۱۲۴. (۴۵) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۹۰. (۴۶) خطابات عبدالبهاء، یاد شده، ص ۱۰۵.

انسانی است، که نظر انسان پاک و مطهر باشد... خطاپوشی از لوازم ایمان (است)...  
اما ستاری در اموریست که ضررش بنفس فاعل بماند، نه به دولت و ملت و جمعیت  
بشریه...» (۴۷)

بر بنیان چنین «جهان بینی»، آموزش و پرورش کودکان نیز از چنان «زیربنای نظری» برخوردار  
می گردد، که نه تنها در یک قرن پیش «انقلابی» بود، که هنوز هم «تازگی» خود را حفظ کرده  
است:

«تعلیم و تربیت بعد از بلوغ بسیار دشوار شود. تجربه شده است که نهایت سعی و  
کوشش را می نمایند، تا خلقتی از اخلاق نفسی را تبدیل کنند، نمی شود.» (۴۸)  
«البته اگر طفل را بکشند بهتر از این است که جاهل بگذارند... این چه گناه است و  
این چه اشتباه... دختران مانند پسران اند. ابدأ فرقی نیست. جهل هر دو مذموم و  
نادانی هر دو مبعوض... اگر بدیده حقیقت نظر گردد، تربیت و تعلیم دختران لازم تر  
از پسران است. زیرا این بنات (دختران) وقتی آید که مادر گردند و اولاد پرور شوند و  
اول مربی طفل مادر است. زیرا طفل مانند شاخه سبز و تر، هرطور تربیت شود، نشو و  
نما نماید. اگر تربیت راست، راست شود و اگر کج، کج شود.» (۴۹)  
«اگر والد... (از تربیت اولاد ن. غفلت نماید حق پدری ساقط شود.» (۵۰)

این بنیان نظری در عمل نیز به تدابیر مشخصی جلوه می کند:

«ضرب و شتم ابدأ جایز نیست، زیرا بکلی اخلاق اطفال از ضرب و شتم مذموم  
گردد...» (۵۱)

«حجاب نسوان مانع از تعلیم و تربیت است.» (۵۲)  
تا آنجا که در نگارش و گفتار: «غلو و علو رأس رذائلست... عبارت باید چنین باشد،  
سلیس باشد، سهل باشد و شیرین باشد.» (۵۳)  
«مکتوب باید قلیل اللفظ، کثیر المعنی، فصیح المعانی، بلیغ العبارة و مختصر و  
مفید باشد.» (۵۴)

...

درباره نظرات تربیتی بهائیان جای بررسی و بحث بسیار است، اینجا هدف تنها این بود که  
نشان دهیم، این گروه اجتماعی نیم قرن پیش از «تأسیس مدارس» در ایران، در این باره سخنی  
داشتند، که در شکل و محتوا دقیقاً مخالف «مکاتب» و «حوزه های علمیه» بود و بدین سبب نیز  
تنها مدارس که اینان تشکیل می دادند، می توانست چیزی جز آن باشد، که بود.  
از سوی دیگر، رهبری شیعه دقیقاً بر باطن «بابی» مدارس آگاه بود و آنجا که مثلاً رشدیه  
«مسلمان» را که در تأسیس مدرسه می کوشید، «بابی» می خواند حق داشت! مگر نه آنکه بهائیان  
از دو سه دهه پیشتر «مدرسه سرخانه» داشتند و تربیت و تعلیم کودکان (بویژه دختران) «حکم

---

(۴۷) همانجا. (۴۸) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۳۱. (۴۹) همانجا، ص ۳۲۸. (۵۰) همانجا،  
ص ۳۲۵. (۵۱) همانجا، ص ۳۳۵. (۵۲) همانجا، ص ۳۴۱. (۵۳) «پیام بهائی»، شماره ۱۱۹. (۵۴)  
همانجا.

مذهبی» شان بود؟ از میرزا عبدالله که دخترش (مولود خانم) را نوازندگی می‌آموخت (اولین «ارکستر بانوان») تا «مدرسه‌های مخفی» که بنام «درس اخلاق» در همه جای ایران برپا بود، این بهائیان بودند، که به تهاجم فرهنگی گسترده‌ای بر بنیان «فرهنگ» مسلط بر جامعه روی آورده، «رشدیه»ها خواسته یا ناخواسته در جهت این تهاجم عمل می‌کردند.

سخن درباره مدارس رسمی بهائی از مجال این مختصر خارج است. تنها آنکه بسال ۱۳۱۷ ق، به پشتیبانی ادیب طالقانی، مدرسه «تربیت» را در پایتخت گشودند و یکی هم بالا گرفتن کار همین مدرسه بود که به سال ۱۳۲۱ ق به «بلوای بابی کشی» دامن زد و شیخ فضل الله در «لوايح» خود از کوشش بهائیان برای گشودن مدرسه دخترانه بعنوان «تأسیس فحشاخانه» یاد نمود. تازه این اول کار بود و مدارس بهائی با «فتح طهران» و سپس تشکیل «وزارت معارف» گسترش یافت و بزودی شمارشان از ۲۰ گذشت.

در این میان ماجرای تأسیس مدرسه دخترانه شنیدنی است. پس از مدارس خارجیان اولین مدرسه دخترانه ایران بسال ۱۳۲۹ ق به ابتکار بهائیان گشایش یافت و از دیدگاه امروز می‌توان تصور نمود، که این عمل انقلابی با چه دشواریهایی روبرو بوده است! یکی از دشواریها آنکه اصولاً زنی که بتواند در چنین مدرسه‌ای معلم باشد، یافت نمی‌شد و اگر هم در میان بهائیان یافت می‌شد، با چنین کاری حکم قتل خود را امضا کرده بود. این شد که به ابتکاری دست زدند و عبدالبهاء به بهائیان آمریکا دستور داد، هیأتی از زنان معلم و پزشک به ایران بفرستند. اولین این زنان، دختری ۲۲ ساله (بنام میس کاپس Lilian Kappes) بود، که بسال ۱۳۲۹ ق وارد ایران شد و پس از ۹ سال که در مدرسه دخترانه تدریس کرد، بمرض تیفوس درگذشت.

درباره گسترش مدارس بهائی همین بس، که بزودی در مدرسه دخترانه تهران بیش از ۴۰۰ شاگرد مشغول به تحصیل بودند و نه تنها در شهرهای بزرگ، بلکه در شهرک‌های دورافتاده (از جمله عربخیل در ۹ کیلومتری شرق بابلسر) نیز «مدارس بهائی» گشایش یافته بود.

مختصر آنکه در حدود سی سالی که بهائیان علی‌رغم حملات متناوب، امکان یافتند این مدارس را راه ببرند، از اینراه در تربیت نسل جدیدی از ایرانیان «مسلمان» موفق شدند که بعدها در دستگاه اداری و حکومتی به مقامات بالایی دست یافتند. نمونه آنکه میرزا حبیب‌الله «آموزگار» دو سالی معلم مدرسه بهائی در آباده بوده است! اسفا که این مدارس و تأسیساتی از این قبیل در واقع همه آن اندک چیزی است که بعنوان دست‌آورد انقلاب مشروطه بطور مستقیم عاید ملت ایران گشت، وگرنه مثلاً مجلس شورا، که ابتدا عرصه دسیسه‌ها و کشاکشهای سیاسی و سپس به زایده گوش بفرمان پهلویها بدل گشت، کمکی به رشد فرهنگ (سیاسی) در جامعه ایران ننمود!

بررسی بود و نمود این مدارس فرصتی دیگر می‌طلبد. اینجا همین بس که آنها علی‌رغم محدودیت‌های بزرگ، گسترش و نفوذ اجتماعی قابل توجهی یافتند و بزودی به سنگر اشاعه



افکار مترقی بدل گشتند. مهمترین محدودیت این بود که بهائیان برخلاف مدارس کلیمیان و آرامنه مجبور بودند که برنامه درس وزارت معارف را موبموا اجرا کنند و کوچکترین حرکتی در جهت تبلیغ بهائیت ننمایند. با اینهمه در همان باریکه‌ای که می‌توانستند به تربیت علمی و اخلاقی شاگردان دست زنند، چنان تفاوت بارزی با دیگر مدارس یافته بودند که عبدالبهاء نوشت:

«اطفال احباء ابداً جایز نیست که به مکتبهای دیگران بروند... زیرا تربیت دیگر شوند و سبب رسوایی بهائیان گردند.»! (۵۵)

تأثیر و نفوذ شدید بهائیان بر تشکیل مدارس در ایران را از این نکته نیز می‌توان دریافت که بسیاری مدارس دوران رضاشاه، «مختلط» از پسران و دختران بودند در حالیکه این جنبه در دوران محمدرضا شاه (۱۳۲۸ شمسی!) از میان رفت.

پس از نگاهی گذرا به کوشش بهائیان برای تأسیس مدارس می‌توان یک چیز را مسلم شمرد، و آن اینکه آنچه در کتاب‌های رسمی تاریخ درباره «تدارک» و «دست‌آوردهای» انقلاب مشروطه مطرح گشته، به خوشبینانه‌ترین برداشت، تنها بخش از مبارزه جبهه مترقی در ژرفای جامعه ایرانی را نشان می‌دهد و همین دست‌آوردهای اندک این انقلاب نیز که پیش زمینه برآمدن «ایران نوین» در دوران پهلوی تلقی می‌گردد، در مبارزه‌ای سهمناک و خون‌آلود در عمق این جامعه حاصل آمده و دگراندیشان مذهبی طلایه‌داران آن بوده‌اند.

بمنظور بدست دادن «پیکره» ای از این مبارزه کافیست به تاریخچه بایان نجف‌آباد اصفهان نظری بیافکنیم!:

نجف‌آباد نه تنها از دیرباز یکی از مراکز شیعه‌گری در ایران، بلکه بدو نیز به همنامی با «نجف اشرف» بنیاد نهاده شده بود. اولین بابی نجف‌آباد، زین العابدین نجف‌آبادی، پیشنماز این شهرک بود، که بهنگام اقامت باب در اصفهان بابی شد. شمار بایان (بهائیان) نجف‌آباد با وجود حملات پی در پی رهبری شیعه (به «سیادت» شیخ نجفی و پسرش آقا نجفی یاد شده) در طول عصر ناصری رو به افزایش بود و با آنکه - مثلاً در نتیجه یکی از این حملات بسال ۱۸۸۱ م شمار بسیاری کشته، ۳۰۰ تن در تلگرافخانه دولتی بست نشستند و ۵۰۰ نفر به کوههای مجاور متواری گشتند - در آستانه این قرن از ۳۰ هزار جمعیت شهر را بیش از دو هزار بهائی تشکیل می‌دادند!

درباره «تأسیس مدرسه» در نجف‌آباد نیز همین بس که پس از ۱۵ سالی «مدرسه خانگی»، بهائیان چون پس از انقلاب مشروطه قصد گشایش مدرسه داشتند، با چنان تهاجمی روبرو شدند، که «کار به سنگریندی و دفاع با اسلحه کشید.» با اینهمه به تأسیس مدرسه «سعادت ملی» موفق شدند، که تعداد شاگردانش به ۴۰۰ نفر رسید! و این هفت سال پیش آن بود که دولت چنین قصدی داشته باشد: «در حالیکه عمارت همان مدرسه دولتی را نیز با بیل و کلنگ خراب کردند.»! (۵۶)

---

(۵۵) امر و خلق، یاد شده، ج ۳، ص ۳۳۸. (۵۶) «پیام بهائی».

## بهداشت:

پس از آنکه به بنیان نظری و فعالیت عملی بهائیان در جهت تأسیس مدارس مشروح تر نظر افکنیم، در باره بهداشت بهمین اکتفا می‌کنیم، که پیش از این از زبان طالبوف توصیف زندگی نکبت بار و آلوده امت شیعه زده را در آستانه انقلاب مشروطه شنیدیم. از این دیدگاه، همینکه حمام هفتگی «فریضه مذهبی» بهائیان بود، می‌تواند تصویری از نقش انقلابی آنان در آن «کثافت خانه ایران» (طالبوف) بدست دهد. بر همین مبنا رعایت بهداشت در زندگی بهائیان در جهت مخالف «النظافة من الایمان» اسلامی قرار داشت:

«مقصود نظافت است. از حوضهای عجم مطالعید. هر قدر همت بر لطافت مصروف شود عندالله محبوب است.» (۵۷)

(خواننده را به تعبیر از خزینه اسلامی بعنوان «حوضهای عجم» توجه می‌دهیم!)  
بر همین پیش زمینه نیز هنگامیکه پزشک بهائی - دکتر حسین خان ضیاء الحکما - بسال اول استقرار دوباره مشروطه، ۱۳۲۹ ق- با اجازه اداره معارف، در آباده اولین حمام دوش ایران را تأسیس کرد، در درجه اول آرزوی دیرینه بهائیان را تحقق بخشید. عبدالههء به او نوشت:

«الحمد لله موفق به تأسیس حمام... شدی... احبای الهی باید جشن بگیرند که از آن چاله کثافت یعنی خزینه کریههء پرعفونت به همت آنحضرت نجات یافتند.» (۵۸)

ناگفته نگذاریم، که همین «تأسیس حمام»، نه تنها نمونه وار افشاگر نقش پیشرو بهائیان در تدارک زمینه های انقلاب مشروطه است، بلکه این واقعیت نیز که پس از عمومی شدن حمام در ایران، وابستگان به اقلیتهای مذهبی تا نیم قرن از ورود به آنها ممنوع بودند، بطور نمادین بیانگر «وارونگی» تحولات اجتماعی در تاریخ معاصر ایران نیز هست!

## بهداری:

بابی شدن حکیم مسیح- پزشک یهودی ناصرالدین شاه- را می‌توان بطور نمادین تداوم فرهنگ و علم ایرانی (که توسط «اقلیتهای مذهبی» پایداری و اینک در جریان بابی- بهائی تداوم می‌یافت) تلقی نمود. نکته تاریخی اینجاست که پزشکان «بهائی» (از جمله دکتر بخشایش، دکتر منجم، دکتر افروخته و ارسطوخان حکیم (نوه حکیم مسیح)) اولین گروه ایرانیان بودند، که در دارالفنون (توسط یکی دو تن پزشک آلمانی) با پزشکی مدرن آشنا شدند و به سرآمد «حکما» در عصر ناصری بدل گشتند. نمونه آنکه در «سال وبایی» (۱۳۱۰ ق) هنگامیکه اکثر «حکما» با توجه به کشتار روزانه ۳۰۰ الی ۴۰۰ نفری فرار کردند، اینان در پایتخت ماندند و با این عمل شجاعانه اولین بار برتری پزشکی مدرن را به ثبوت رساندند.

بیشتر از گروه پنج نفری از بهائیان آمریکا که بدستور عبدالههء به ایران آمدند یاد کردیم. درباره

---

(۵۷) امر و خلق، یاد شده، ص ۳۰۰. (۵۸) عبدالههء، رحیق مختوم، ص ۵۶۹.

اهمیت بهداری همین بس که سه تن از آنان- دکتر سوزان مودی (S. Moody پزشک زنان)، دکتر سارا کلاک (S. Clock) و الیزابت استوارت (پرستار)- برای پزشکان بهائی کمک و «پوشش» مناسبی بودند، تا بتوانند به تأسیس اولین بیمارستان غیردولتی (بیمارستان «صحت» بسال ۱۳۲۷ ق) اقدام نمایند. گشایش این بیمارستان، با توجه ویژه‌ای که به درمان زنان داشت، باید از دست آوردهای مهم انقلاب مشروطه تلقی گردد.

\* \* \*

در پایان این فصل باید جمع‌بندی نمود، که آنچه گذشت نه تنها نمی‌توانست خطوط اصلی چهره نیروی پیشرفت طلب و زایا در جامعه ایرانی باشد، بلکه حتی بدرستی نمایانگر جریان بابی- بهائی بعنوان یکی از اقلیتهای مذهبی ایران در آستانه انقلاب مشروطه نیز نبود. این از یک سو بدین سبب که تاریخ‌نگاران «رسمی» و شیعه‌زده، بیکباره از اشاره به وجود و تکاپوی قطب ایرانی جامعه در مقابل قطب اسلامی طفره رفته که هیچ، به هرگونه کوششی در راه مخدوش ساختن آن دست یازیده‌اند. تنها زمانیکه بود و نمود واقعی قطب ایرانی که اقلیتهای مذهبی تنها یکی از گردانهای آن را تشکیل داده‌اند، با واقع‌نگاری تاریخی بررسی شود، روشن خواهد شد، که در نتیجه تهاجم رهبری شیعه و ناکامی پاسداران فرهنگ ایرانی در مقابل شمشیر خونریز این رهبری، چگونه روند سقوط ایران در دوران معاصر رقم خورده است.

خواننده متوجه است، که این پژوهش در خطوط اصلی محدود به بررسی میزان حضور و تکاپوی جریان بابی- بهائی است، که از نظر تاریخ‌نگاری رسمی «منفورتین» بخش جامعه ایران را تشکیل می‌دادند. «جالب» آنکه کتاب‌های تاریخی بقلم نویسندگان بهائی نیز تصویرسایبی از این دیدگاه بدست نمی‌دهند. نمونه‌وار آنکه «آواره» در کتابش آنجا که درباره نفوذ بهائیان در دربار مظفرالدین شاه سخن می‌گوید، خود را محدود می‌کند، از کسانی نام ببرد، که افشای بهائی بودنشان خطرناک نباشد و یا خود نیز بهائی بودنشان را اعلام نموده باشند. از این نظر تعجبی را بر نمی‌انگیزد، که تنها همان دو سه کس بجا می‌مانند، که به علت نسبت نزدیک با شخص شاه ایمن بودند! یا مثلاً با آنکه شاید همین «آواره» تنها تاریخ‌نگاری بود، که می‌توانست، «هفتاد تن ازلی سرشناس طهران» را نام ببرد، اما از آنجا که «دخالت آنان در امر مشروطه» را انحراف از خط مشی بهائی یافته، از آن طفره رفته است!

ناگفته نگذاریم، که در آثار برخی ناظران خارجی، با آنکه نظرشان از سطح جامعه ایرانی فراتر نرفته، اشارات حیرت‌انگیزی به حضور جناح مترقی و کوشا در ژرفای جامعه می‌توان یافت. از جمله مورگان شوستر آمریکایی- که برای «رسیدگی به وضع مالی دولت» به دعوت حکومت مشروطه به ایران آمد، در کتاب «اختناق ایران» گزارش از «انجمنهای سرّی زنان ایران» بدست داده است، که با شناخت موقعیت «نیمه دیگر» در ایران آروزگار و موضع نیروهای گوناگون اجتماعی به مسأله زنان، تنها می‌تواند متوجه زنان بهائی باشد:

«در طهران شهرت داشت که دوجین‌ها و دسته‌ها از امضاء انجمنهای سَرّی زنان هستند، که مخفی و گمنام و در تحت اوامر مرکز معینی که زمام نظم ایشان را در دست داشته، می‌باشند. تا امروز هم نه اسم هیچیک از آنها را دانسته و نه لیدران آن فرقه را می‌شناسم ولی از طرق عدیده مطلع شدم که هزارها از جنس آن زنان ضعیف، در پیشرفت کارهای من مساعدت می‌نمایند.» (۵۹)

بر ادعای بالا با تکیه بر این واقعیت پا می‌فشاریم، که «حل مسأله زن» در بهائیت، چه در زمینه نظری و چه از نظر عملی بحدی درخشان است، که از دیدگاه امروز برآستی می‌توان گفت، که اگر این جریان از هیچ ویژگی مثبت دیگری برخوردار نبود، همین یک جنبه بهائیان را در صف مقدم نیروهای مترقی جامعه ایرانی قرار می‌داد. این نه تنها بدین جهت که کوشش پیگیر و موفقیت‌آمیز بهائیان در ایران شیعه‌زده از اهمیت تاریخی و انقلابی بارزی برخوردار است، که بعنوان یک گروه اجتماعی و خط فکری در سطح جهانی نیز در این زمینه پیشتانزند! در زمینه نظری همین بس، که بهائیان از دیدگاه اجتماعی اصولاً مسأله‌ای بعنوان «مسأله زن» نمی‌شناسند:

«تأخر جنس زن تا بحال بجهت این بود، که مثل مردان تربیت نمی‌شدند. ممکن نیست سعادت عالم انسانی کامل گردد مگر بمساوات کامله زن و مردان.» (۶۰)

این نه به معنی نادیده گرفتن ویژگیهای جنسی است، بلکه در بهائیت دو «جنس» زن و مرد، «نوع» انسان را تشکیل می‌دهند و یا به توصیف بهاء‌الله، دو بال پرنده‌ای که درماندگی یکی ناگزیر بیچارگی دیگری را نیز همراه دارد.

«انکار تساوی بین زن و مرد نتیجه‌اش نه تنها روا داشتن ظلم و ستم به نیمی از جمعیت جهان است بلکه چنان عادت و رفتار ناهنجاری را در مردان بوجود می‌آورد که اثرات نامطلوبش از خانه به محل کار و به حیات سیاسی و مالاً به روابط بین‌المللی کشیده می‌شود. انکار مساوات میان زن و مرد هیچ محور اخلاقی و عملی و یا طبیعی ندارد.» (۶۱)

در اینجا از این بحث چشم می‌پوشیم، که برخی از پژوهشگران، نمای کلی بهائیت را (در تداوم فرهنگ و منش ایرانی) بیشتر «مادرشاهانه» یافته‌اند! (بسیاری نشانه‌های نظری و تاریخی نیز مؤید این نظراند، از جمله این واقعیت بی‌ظنیر که پس از عبدالبهاء، بمدت بیش از یکسال (نوامبر ۱۹۲۱ تا دسامبر ۱۹۲۲ م.) خواهرش رهبری بهائیان را برعهده داشت!) البته اینهم ناگفته نماند، که اعمال تساوی کامل میان زن و مرد، مانند هر جنبه مترقی دیگر، در میان بهائیان نیز بدون کشاکش‌های درونی ممکن نگشت. از جمله گشایش مدرسه دخترانه با مقاومت شدید جمعی از مردان بهائی روبرو شد و گسیل زنان معلم آمریکایی از سوی عبدالبهاء، متوجه این مقاومت نیز بوده است!

---

(۵۹) مورگان شوستر، اختناق ایران، ص ۲۳۸. (۶۰) پیام ملکوت، یاد شده، ص ۱۲۷. (۶۱) پیام بیت العدل...، اکتبر ۱۹۸۵ م.

تدابیر عملی و کوششهای عظیم بهائیان برای اعمال واقعی تساوی زن و مرد از امکانات این بررسی خارج است. در این باره همین بس که «محفل ترقی نسوان»، از اولین تشکلهای بهائی، از همان نیمه عصر ناصری برقرار بود. و بازتاب تداوم این کوششها را در سندی حیرت‌انگیز می‌توان بخوبی دریافت. سند مزبور عکسی است از شرکت‌کنندگان زن در کلاس «اسپرانتو» (!) در قزوین مربوط به (سال ۱۲۹۸ شمسی، ۱۹۱۹ م) شش سالی پیش از به تاخت نشستن رضاشاه!

این فصل را نمی‌توان به پایان برد، بدون آنکه بار دیگر به این نکته عظیم توجه دهیم، که از دیدگاه تاریخی و جامعه‌شناسی، موقعیت «نامطلوب» اقلیتها در هر جامعه‌ای - اگر به ستیزه‌جویی دامن نزنند - تنها با تکیه بر انرژی ناشی از سرخوشی و سرافرازی انسانی می‌تواند، به حفظ تعادل روحی منجر گردد. رعایت اکید رفتار مسالمت‌جویانه در مقابل وحشیانه‌ترین حملاتی که در تاریخ معاصر ایران متوجه يك «اقلیت» گشته، از نظر منطق اجتماعی دلیل و نشانه کافی از انرژی معنوی و سرافرازی درونی بهائیان در قرن گذشته است. تنها برای آنکه دریابیم بهائیان بدین انرژی به چه قله‌های رفیع حسدانگیز و از نظر منافع تاریخی ایران، غرورآمیز دست یافتند، این فصل را با اشاره به نامه‌ای از عبدالبهاء بتاريخ ۱۸ جولای ۱۹۱۵ م پایان می‌بریم. (۶۲)

عبدالبهاء در این نامه پس از بحث تاریخی دقیقی درباره «تخت جمشید» (از جمله تأکید بر این که بنای آن بتدریج در دوران گشتاسب و اسفندیار و داراب به انجام رسیده است) درباره دوباره سازی آن که ظاهراً مورد بحث مخاطبش بوده، نظر مثبت خود را اعلام داشته است!

آری، بهائیان در بجهوحه جنگ جهانی اول و اشغال نظامی ایران، چنان به آینده درخشان میهن خویش باور داشتند، که امکانات دوباره سازی تخت جمشید را در ایرانی آباد و سرافراز بررسی می‌کردند. آرزویی که هیچگاه از سوی سینه چاکان شیعه‌زده «احیای ایران باستان» در نیم قرن پس از آن بزبان نیامد و چنانکه دیدیم و چشیدیم این «احیا» از سوی دربارهای پهلوی نیز تنها بدانجا رفت که بر سر خرابه‌های تخت جمشید پایکوبی کنند!

---

(۶۲) ریحیق مختوم، یاد شده، ج ۲.

## «دوران رضاشاه»

«میدان آرزو وسیع است، راه سنگلاخ  
مهیّب و دورنما بسی دلفریب»  
مخبر السلطنه هدایت (۱)

با عروج رضاشاه و تشکیل يك حکومت مرکزی مقتدر، ایران با تحوّلی روبروگشت، که يك دهه پیشتر، غیر قابل پیش بینی بود. حکومت رضاشاهی پس از «دوران فترت» بیست ساله، که هرج و مرج داخلی و اشغال نظامی، ایران را بعنوان يك واحد سیاسی - اجتماعی تا يك قدمی نابودی کامل پیش برده بود، بسرعت بر ساختار ملوک الطوائفی کشور غلبه نمود و در راه نوسازی با قدمهای بلندی به پیش می تاخت. در کمتر از دهسال ساختمانهای با شکوه دولتی و راهسازی چهره کشور را تغییر داده، شبکه ای از ادارات، مدارس و بهداریها، تأسیس دانشگاه و کوشش در جهت صنعتی شدن کشور آینده مثبتی را نوید می داد. نه تنها قدرت فزاینده دولتی، مقاومت رهبری مذهبی در مقابل اصلاحات ترقی جویانه را با شدت سرکوب می نمود، که دستگاه عظیم حکومت مذهبی که تا همین چند سال پیش بزرگترین قدرت اجتماعی، مالی و سیاسی را تشکیل می داد ظاهراً به سراشیب «انزوی دردناک» (طبری!) (۲) کشانده می شد.

اینهمه نه تنها از سوی ستایشگران درباری، بلکه از طرف قشر نویای اجتماعی، برآمده از آموزشگاهها و نهادهای دولتی، نقطه عطفی در تاریخ ایران تلقی می گشت و تبلیغات درباری نه تنها «مشروعیت» رژیم رضاشاهی را ناشی از اسلام نمی دانست، که ادعا داشت، «پدر ایران نوین» بر همان اورنگی تکیه زده است، که شاهان ایران باستان و هدفش تداوم آن تاریخی است که با حمله اعراب، برای سیزده قرن از سیر طبیعی خود خارج گشته بود!

آیا واقعاً چنین بود؟ در کشورهای دیگر چنین تحولاتی تنها در نتیجه پیروزی جنبشهای عمیق و ترقیخواه اجتماعی ممکن گشته بود. آیا «موش کور تاریخ»، در ایران بر زمینه جنبشهای آزادیبخش و ترقیخواه گذشته و «در خون خفته»، اینک نقبی به مدرنیسم قرن بیستم زده بود؟

---

(۱) مخبر السلطنه هدایت، گزارش ایران، ص ۱۳۵. (۲) احسان طبری، جامعه ایران در دوران رضاشاه، ص ۱۱۵.

ناگفته پیداست، که تصویر تاریخی مخالفان رضاشاه، از او و «دوران» تصویر یکسره سیاه است. «تاریخ‌نگاران» عمامه‌بسر، او را «رضاخان قلدر» نامیده، مثلاً خمینی، با مقایسه دوشاه پهلوی، «پدر» را از «پسر» بمراتب «قلدرتر» یافته است!:

«کسانی که در زمان رضاشاه بوده‌اند، می‌دانند که او با محمد رضاشاه خیلی فرق می‌کرد. در زمان او زور و قلدری‌ای بود که شاید در تاریخ ما کمتر وجود داشته است.» (۳)

«چیها»، به «سیادت» احسان طبری- در موضعی عمیقاً متناقض نسبت به رضاشاه دست و پا زده‌اند. طبری از یکسو می‌نویسد، که او «وصایای جنبش سرکوب شده مشروطیت را عملی ساخت.» (۴) و از سوی دیگر حکومتش را «کابوسی» تاریخی و «دیکتاتوری بناپارتی» (۵) قلمداد می‌کند، که عملاً مخالفانش را در زیر پاشنه «دستگاه بگیر و ببند» نابود ساخت.

بهررو، رضاشاه و حکومتش ظاهراً از هر سو چهره‌ای کاملاً متفاوت با دربار مفلوک ناصری یافته در وهله اول بنظر می‌رسد تغییر در توازن قوای اجتماعی بدرجه‌ای است و پیچیدگی‌های جدیدی که ساختار اجتماعی و سیاسی ایران یافت، بیشتر از آنست که بتوان آنرا با «پیکره تاریخی» دوران قاجار مقایسه نمود. چنین برداشتی ایجاب می‌کند که به گسست تاریخی عظیمی در گذار از عصر قاجار به دوران پهلوی قایل شویم و بمنظور درک ساختار درونی جامعه ایرانی و مکانیسم تحولات سیاسی «پیکره تاریخی» دیگری پردازیم. این در مورد اقلیتهای مذهبی و بویژه «اقلیت بهائی» بدین معنی خواهد بود که نقش اجتماعی‌شان را بر پایه‌ای کاملاً متفاوت از نو بررسی نماییم. اما واقعیت جز این است. با آنکه درست موقعیت اقلیتهای مذهبی در این گذار تغییری قابل توجه یافت، دیگر ویژگی‌های اساسی در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران همچنان پا برجا ماند. البته چنانکه خواهیم دید، در ضرایب (پارامتر) وزنه ظاهری نیروهای اجتماعی و سیاسی تغییراتی رخ داد، اما درست با کاربرد «پیکره‌نگاری تاریخی» می‌توان نشان داد، که توازن واقعی نیروهای درونی و برونی جامعه ایرانی همچنان ماندگار باقی ماند. در همین کاربرد نیز هست، که «پیکره‌نگاری تاریخی» ارزش علمی و عملی خود را در پژوهش تاریخی نشان می‌دهد و در پس «رویدادهای شگرف و دورانساز» و پیچیدگی‌های غلبه‌ناپذیر تاریخی، نمای واقعی و مکانیسم درونی تحولات تاریخی را برمی‌نماید.

با توجه به عرصه نوینی که این بررسی بدان گام می‌گذارد و محدودیتهای چند جانبه، در این فصل به بررسی برخی دگرگونیهای «کلیدی» در باره این دوران اکتفا می‌کنیم و تنها اقلیت مذهبی مورد توجه‌مان را به نگاهی گذرا از نظر می‌گذرانیم.

بیشک بهترین روزه به درک «دوران رضاشاه» شناخت عوامل و اسباب اجتماعی- تاریخی است، که عروج او را ممکن ساخت. از این هم بنیادی‌تر شناخت آن عامل اساسی است که پس از «فتح پایتخت» توسط نیروهای انقلاب مشروطه، این پیروزی عظیم و چرخش دورانساز را رفته

---

(۳) ستاره‌ای بر خاک، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ص ۳۶. (۴) جامعه ایران...، یاد شده، ص ۴۹. (۵) همانجا، ص ۱۵۱.

رفته نیست و نابود ساخت. این همه از مجال این بررسی خارج است. اما خواننده را بتفکر در این باره فرا می‌خوانیم، که برچه زمینه‌ای نیروی انقلابی در مرحله اوج «انقلاب مشروطه»، با آنکه ارتجاع متحد درباری و مذهبی را درهم کوفت، (پس از در آغوش کشیدن شاهد پیروزی) رو به نابودی رفت و به برآمدن یک حکومت ملی و مستقل نیانجامید. اینکه دخالت روس و انگلیس را عامل عمده و حتی تنها عامل این درماندگی تلقی کرده‌اند، جز یاوه‌سرایی و دروغ پردازی تاریخی نبوده است. بدین دلیل ساده که در همین دوران در دو کشور همجوار ایران (هند و ترکیه) جنبشهای ملی تبلور یافتند: در هند «استعمارزده» با وجود شکافهای عمیق مذهبی، قومی و طبقاتی، «حزب کنگره» بعنوان مظهر اراده ملی قوام یافت و در ترکیه نیز جنبش «جوانان ترک» به رهبری آتاترک شالوده اولین حکومت غیرمذهبی در «جهان اسلام» را پی ریخت. بهیچ قیاس تاریخی نمی‌توان نشان داد که نفوذ خارجی در ایران از هند و ترکیه بیشتر بوده و یا منافع خاصی در ایران از برآمدن یک حکومت ملی بر بنیان نیروی مشروطه‌خواه جلو گرفته است. وانگهی پیروزی نیروی انقلابی درست علیرغم قدرت ارتجاع داخلی و نفوذ خارجی فراهم آمده بود و هرگونه اتفاق در راستای منافع عمومی ایران می‌توانست بر این پیروزی تکیه کند.

واقعیت دردناک آنستکه این فرصت عظیم تاریخی در آتش اختلافات درونی دستگاه حکومتی و کشاکش میان دولتمردان ایرانی سوخت و نابود شد و علت اصلی و واقعی آنرا باید در نبود کمترین هاله‌ای از خودآگاهی ملی در میان مشروطه‌خواهان ایرانی جستجو کرد.

کسروی اولین کسی است، که بدرستی بر این عامل انگشت گذارده است:

«در نتیجه زبونی آزادیخواهان، چه بسا که ایران بیکباره آزادی خود را از دست داد»

در میان دو همسایه بخشیده شدی.» (۶)

دردناک آنکه این زبونی را در عقب‌ماندگی و «کوتاه‌دلی» رهبران حکومت مشروطه نمی‌توان

یافت و این رأی آدمیت قابل قبول نیست که:

«از رده کثیر درس خوانندگان آن دوران طولانی به اطلاق، یک مرد سیاسی

هوشمند، حتی در حد متوسط برنخاست.» (۷)

برعکس، پژوهشگر در عصر «مشروطه» با جمع غرورانگیزی از «مردان سیاسی» روبروست، که تک تک با برخورداری از استعداد و توانایی‌هایی، در صورت همبستگی می‌توانستند شالوده یک حکومت ملی را فراهم آورند. مشیرالدوله، صنیع‌الدوله، مؤتمن‌الملک، مستوفی‌الممالک، سعدالدوله و دهها کس دیگر را می‌توان نام برد، که شایستگی شرکت در یک حکومت ملی را داشتند. اما آنچه که به سبب شیعه‌زدگی عمیق‌شان فراهم نبود، همبستگی و اتحادی بود، که می‌توانست به قوت بنیادهای اجتماعی و سیاسی و یا دستکم مانند «حزب کنگره» در هند بیک جبهه فراگیر ملی بیانجامد. آری، چهره تاریخی این مردان این آرزو را واهی می‌نمایاند (مثلاً «فعالیت فرهنگی» مؤتمن‌الملک، وزیر امور خارجه حکومت انقلابی به این ختم می‌شد، که

---

(۶) احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۶۷۰. (۷) فریدون آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، ص ۴۹.



گلستان سعدی را به عربی ترجمه نماید!) اما از دیدگاه منافع ملی ایران باید بر این پا فشرده که چنین مردانی ممکن بود در سایه اتحاد و خدمت به این منافع بتوانند جوابگوی انتظار ملی و تاریخی از خود شوند، در حالیکه تفرقه آنها بدین انجامید، که بقول آدمیت:

«احزاب خلق الساعه چیزی جز کمندی‌های سفاهت نبودند.» (۸)

از «مجلس ملت» سخن نمی‌گوییم، که پا در جای پای «تکیه دولت» نهاده بود: «مجلس شورای ملی بیک مجلس مذهبی بیشتر شباهت داشت تا یک مجلس سیاسی و اقتصادی چنانکه برای اظهار مسلمانی کردن و عوام فریبی در ایام محرم و صفر ده روز در مجلس عزاداری می‌شد.» (۹)

بر چنین زمینه‌ای شگفت نیست، که ضعف درونی «نمایندگان ملت» خود را به چهره اسف باری نشان می‌داد. حالا که دیگر «دستگاه استبداد» برچیده بود، مجلسیان به شکوه درآمدند که: «ما هیچوقت کارخانه آدم‌سازی نداشته‌ایم». وکیل‌الرعا یا گفت:

«اگر میلیاردها تومان صرف تحصیل و تربیت شاگردان کنیم، اما کار را به دست افراد عالم و درستکار» نسپریم، باز همانیم که بودیم و هستیم. گویا «هوای مملکت ما اشخاص عالم و درستکار نمی‌پذیرد.»! (۱۰)

آری، «هوای مملکت» را سلطه خفقان‌آور شیعه‌گری چنان آلوده بود، که با آنکه چنین مردانی نیز بودند، تفرقه‌جویی، غوغا طلبی و ستیزش‌کوری با حکومت سیاسی آنها را از ایفای وظیفه تاریخی خود باز می‌داشت.

چنین شد، که پیروزی درخشان مشروطه‌خواهان متکی بر نیروی مردمی، در باتلاق رقابتها و کشمکشهای خسران‌آور فرورفت و شیعه‌زدگی عمیق دستگاه حکومت نه تنها باری دیگر ایران را از گام گذاشتن در گردونه پیشرفت بازداشت، بلکه کشور را به ورطه هرج و مرج و «فترتی» کشاند، که در آن گذشته از روس و انگلیس هر «شیخ خزعلی» می‌توانست «ترکنازی» کند.

بر چنین زمینه‌ای نیز به انتخاب فلان «کارمند» سفارت انگلیس، فلان «رضاخان قزاقی» می‌توانست با چند صد نفر پایتخت را تصرف کند! اما نکته آنستکه، از انتخاب و پشتیبانی «رضاخان» تا عروج به «رضاشاه» راهی طولانی طی شد و چنانکه خواهیم دید، این انتخاب، هرچند در راستای تغییر در سیاست انگلیس بود، در جهت مخالف منافع ملی ایران نبود!

در این رهگذر آنانکه بر رفرمهای «نیم‌بند و ناپیکیر» رضاشاهی و یا حکومت خشن و دیکتاتورمانانه او می‌تازند، باید پیش از آن وجود یک «آلترناتیو» مترقی و دمکرات را در برهه تاریخی عروج او نشان دهند و یا از آن مهم‌تر جوابگو باشند، که به چه عامل درونی، جامعه ایرانی در طول یک قرن پیش از آن- با وجود خیزش‌های پی در پی از «جنبش بابی» تا «فتح تهران»- از حرکتی اساسی بازمانده، همچنان در «قرون وسطا» می‌خکوب گشته بود؟

بررسی فشرده علل عروج رضاشاه و نیروهای پشتیبان او را، از منفی‌ترین جنبه آن آغاز

---

(۸) فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، ص ۶۰. (۹) یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۴، ص ۴۰۳. (۱۰) فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۴۵۹.

می‌کنیم: بدون تردید کارگذاران سیاست خارجی انگلیس در ایران در انتخاب او و پشتیبانی از قدرت‌یابی‌اش دست داشتند، اما این تنها بخش کوچکی از واقعیت تاریخی است و از توانایی‌هایی شخصی او که بگذریم، بیشک و در درجه اول پشتیبانی نیروی اجتماعی مهمی در جامعه ایرانی عروج او را ممکن ساخت.

(پیش از آنکه وارد این بحث بشویم به این «نکته» توجه می‌دهیم که نگارنده پیش از این در بررسی تحولات تاریخی دوران معاصر آگاهانه از تأثیر عوامل خارجی کمتر سخن گفته است. در مورد دوران رضاشاه نیز با آنکه این عوامل تأثیری بیش از پیش داشتند، آنرا بهیچوجه عمده نتوان دانست. آری، اهمیت فراوانی که ایران-هم به سبب موقعیت جغرافیایی در همجواری شوروی و هم به سبب منابع سرشار نفت- برای «غرب آزاد» یافت، با دوران قاجار قابل مقایسه نیست. اما درست همین «دوران رضاشاه» بارزترین نمونه‌ایست که نشان می‌دهد، عوامل خارجی در تعیین سرنوشت کشور تنها از کارایی محدودی برخوردارند. چنانکه در اواخر این دوره، با آنکه انگلیس در اوج قدرت تاریخی خود بسر می‌برد، آنجا که منافع حکومت رضاشاه ایجاب کرد، توانست به سادگی به آلمان نزدیک شود.)

تاریخ پژوهان ایرانی و خارجی در این باره هم رأی‌اند که با تحولات عمیق بین‌المللی در آغاز این دوران، که انقلاب اکتبر در روسیه، محور اصلی‌اش را تشکیل می‌داد، کشورهای «غربی» و مهمتر از همه انگلیس، در سیاست خود نسبت به کشورهای همجوار اتحاد شوروی چرخش عظیمی وارد ساختند و بجای پشتیبانی از نیروهای بازدارنده این کشورها، از برآمدن حکومت‌های سیاسی رفرم‌طلب، پشتیبانی نمودند. در ایران، انگلیس که تا این زمان چه با پشتیبانی از «روحانیت» و چه علم کردن «حکومت‌های محلی» مانند شیخ خزعل در خوزستان، بیشتر در پی آن بود که مناطق نفت‌خیز را از پیکره ایران جدا سازد، بیکباره همچنان که شیخ خزعل را پس کشید، همانقدر که پیش از این از «ارتجاع سیاه ایران» پشتیبانی کرده بود، اینک نفوذ خود را در جهت خاموش کردنش در مقابل حکومت رضاشاه بکار گرفت.

در این میان مهم آنستکه دریابیم، این چرخش سیاست انگلیس چون خواسته یا ناخواسته در راستای منافع ملی ایران نیز بود، پشتیبانی جناح مترقی دربار و از این فراتر نیروی پیشرو در جامعه ایرانی را برانگیخت و همین پشتیبانی بود، که راه عروج رضاخان را هموار ساخت. پنهان ماندن این پشتیبانی عرصه را از چند سو بر دروغ‌پردازیهای تاریخی گشوده است. از یک سو او را «قلدری» قلمداد کرده‌اند، که به زر و زور خارجی بر ایران مسلط شد و از سوی دیگر «نابغه‌ای عظیم‌الشأن» که دست تقدیر برای نجات ایران از آستین درآورد و بالاخره از سوی دیگر «بنابارتی» که پس از ناکام ماندن انقلاب مشروطه، انرژی انقلاب را در راه بقدرت رسیدنش بکار گرفت.

بمنظور رعایت اختصار، برای نشان دادن پشتیبانی طیف مترقی جامعه ایرانی از «سردار

سپه»، به راهبری فعال سرآمدان این طیف اشاره می‌کنیم. این يك واقعیت تاریخی است که نه تنها جناح مترقی دربار در شرایط هرج و مرج سیاسی، از رضاشاه پشتیبانی می‌نمود، بلکه این پشتیبانی چنان تبلوری یافت، که موفقیت سردار سپه را در عقب راندن رهبری مذهبی باید نتیجه مستقیم آن دانست. فاکت تاریخی در این باره نقش «مشورتی» نشستهای هفتگی شماری از دولتمردان و روشنفکران با «سردار سپه» در نیمه اول دوران عروج اوست. نگاهی به تنی چند از اعضای این «مجلس مشاوره خصوصی» خود از هر نظر گویاست:

مستوفی الممالک، مشیرالدوله، مصدق، تقی‌زاده، حسین علا، یحیی دولت‌آبادی  
مخبر السلطنه هدایت، محمد علی فروغی... (۱۱)

این ترکیب از دولتمردان مترقی (مشیرالدوله و مصدق) و «بابی‌های سابق» (علاء و دولت‌آبادی) نشان می‌دهد، که نیرویی آگاه و روشنفکر پشتیبان «سردار سپه» بود و شخصیت و اهداف سیاسی او در این زمان جالب این پشتیبانی، گزارش دولت‌آبادی از یکی از این جلسات جالب است:

«سردار سپه از روی روحیات نظامی حرفها را صریح و به اصطلاح عوام پوست کنده می‌زند. چنانکه در یکی از جلسه‌های مجلس مشاوره خصوصی که در خانه دکتر محمدخان مصدق السلطنه منعقد بود از وطنپرستی صحبت بمیان آمد او گفت:

مثلاً مرا انگلیسیان سرکار آوردند اما وقتی آمدم بوطنم خدمت کردم.» (۱۲)

(ناگفته نماند، همین اشاره رژیم شاه را واداشت، «کتاب یحیی»، را که بدون شك مهمترین اثر تاریخی درباره نقش مخرب رهبری مذهبی در تاریخ معاصر ایران است، ممنوع کند!) باید گفت که در این زمان «سردار سپه» نیز شایستگی پشتیبانی سرآمدان جامعه را داشت و نه تنها بدانکه جمهوریخواه بود، بلکه با کوششی که در دفاع از رفرمهای بنیادین و پایان دادن به هرج و مرج در دستگاه دولتی می‌کرد، بزودی جاذب جناحهای مختلف مترقی و روشنفکری گردید، که پیش از این رقابتهای خسران‌آورشان نتایج اسفباری را باعث گردیده بود. در این میان شرکت سلیمان میرزا اسکندری «نماینده سوسیالیستها» (بعدها دبیرکل حزب توده) در هیئت وزرای او، و برخلاف دروغ بیشرمانه‌ای که در این باره شایع گشته، همیاری فعال و تعیین‌کننده مصدق با او درخور توجه شایانی است.

در این باره همین بس که تثبیت «سردار سپه» در وزارت جنگ در عروجش نقشی تعیین‌کننده یافت و در این راه مصدق او را یاری داد:

«بالاخره از یکی از مواد قانون استنباط می‌کنند که مجلس شورایی می‌تواند بکسی در مقام ضرورت فرماندهی کل قوا را مستقیماً بدهد و این استنباط را دکتر محمدخان مصدق السلطنه می‌کند که عالم علم حقوق است.» (۱۳)

آری، بعدها مصدق با پادشاهی «سردار سپه» مخالفت نمود، اما این مخالفت از موضعی

---

(۱۱) حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۳۲۵. (۱۲) همانجا، ص ۳۴۳. (۱۳) همانجا، ص ۳۳۹.

کاملاً مخالف با آن بود که «تاریخ‌نگاران» وانمود نموده‌اند! مصدق در جلسهٔ مجلس که تغییر سلطنت را تصویب نمود، گفت:

«وجود سردار سپه در مقام ریاست وزرا برای مملکت سودمند است اما اگر شاه شد بموجب قانون دیگر مسئولیت نخواهد داشت و استفاده‌ای که اکنون مملکت از وجود او می‌کند دیگر نخواهد کرد.» (۱۴)

اما این پایان راه و سرانجام دگرذیسی عمیقی بود، که از «رضاخان»، «رضاشاه» ساخت. پس از نگاهی که به نیروی مترقی پشتیبان «سردار سپه» انداختیم، لازم است نیروی مخالف را نیز بشناسیم، تا دریابیم، این دگرذیسی چگونه صورت پذیرفت.

ناگفته پیداست، در مقایسه با جناح ارتجاعی دربار مفلوک احمد شاهی و دست نشانندگان دو قدرت خارجی (مانند شیخ خزعل، «حاکم» خوزستان) پایگاه حکومت رهبری شیعه سنگر واقعی ارتجاع بود، که در مقابلش در ایران آروزگار «هیچ سنگی بر سنگی نمی‌پایید». وگرنه دو گروه اول «مزاحمتی» ایجاد نمی‌کردند. از جمله آنکه:

«انگلیسیان... با حاصل بودن مقاصد سیاسی و اقتصادی که در ایران دارند در نزد حکومت مرکزی مملکت، دیگر بوجود امثال خزعلها احتیاجی ندارند.» (۱۵)

اینک رهبری شیعه بود که اینبار به دفاع از «سلطنت» بر جمهوریخواهان حمله آورد! و هرکه موضع سلطنت‌طلبانهٔ این رهبری در آن زمان را حیرت‌انگیز یابد، هنوز ارادهٔ معطوف به قدرت حاکمیت اسلامی را دریافته است! نکتهٔ عظیم دیگر آنکه با وجود درهم شکستن محور ملایان-انگلیس، رهبری شیعه همچنان رهبری ارتجاع درونی کشور را برعهده داشت و این دلیل کافی بر استواری این پایگاه و محدودیت نقش «پشتیبان خارجی» از او است، حتی اگر این قدرت، انگلیس قدرتمند آروزگار باشد!

پیش از بررسی قدرت تهاجمی رهبری شیعه این نکته را هم ناگفته نگذاریم، که پشتیبانی انگلیس از سردار سپه جمهوریخواه نیز از شگفتیهای تاریخی است. دولت‌آبادی در بارهٔ این وارونگی می‌نویسد:

«از سفارت انگلیس که هرچه هست امپراطوری است تبلیغات جمهوری تراوش می‌کند و از سفارت روس که غیر از جمهوریت چیزی نیست هرچه شنیده می‌شود برضد این جمهوریت است.»! (۱۶)

\* \* \*

دستگاه رهبری شیعه در دوران عروج رضاشاه پس از «مشروعیتی» که در جریان انقلاب مشروطه یافت، همچنان در اوج قدرت تاریخی خود بسر می‌برد. پس از تصویری که از بود و نمود این پایگاه حکومتی در برهه‌های پیشتر بدست دادیم، به همین بسنده می‌کنیم، که آمدن و رفتن انقلاب مشروطه کوچکترین تغییری در قدرت و شیوه‌های قدرت‌نمایی این حاکمیت وارد نساخته

---

(۱۴) همانجا، ص ۳۸۶. (۱۵) همانجا، ص ۳۲۷. (۱۶) همانجا، ص ۳۴۶.

بود. تنها نمونه آنکه:

«در سال ۱۳۳۶ ه. ق. در زمان نخست وزیری صمصام السلطنه بختیاری،... مدرّس و امام جمعه تهران،... برای مجبور کردن او به کناره گیری به شهری رفتند و... متحصّن شدند. با تحصّن آنها، احمدشاه مجبور شد، صمصام السلطنه را از نخست وزیری برکنار کند و آنها را با احترام به تهران بازگرداند... و در تاریخ ۲۱ خرداد ماه ۱۳۰۲ شمسی مدرّس، وزیر امور خارجه دولت مستوفی الممالک را استیضاح کرد و باعث برکناری مستوفی الممالک شد.»! (۱۷)

مدرّس که در آن زمان، طرف معامله رهبری شیعه با حکومت سیاسی بود، «معروف» تراز آنستکه نیازی به معرفی داشته باشد. «اهمیت تاریخی» او در درجه اول در این است که اولین حکومتگر شیعه بود، که خواستار ختم «مماشات» با «غاصبان حق علی» گشته، تسخیر تمامی قدرت سیاسی را در برنامه جناحی از رهبری شیعه قرار داد. از همین رو نیز خمینی به «شاگردی» اش افتخار می کرد و هفت سال پس از انقلاب اسلامی، حسن نزیه، اولین وزیر نفت جمهوری اسلامی در نشست «جمهوریخواهان دمکرات» (!)، در خارج از کشور، در ستایشش گفت:

«شادروان مدرّس که در راه دفاع از استقلال- آزادی- حق حاکمیت ملت و مبارزه با استبداد و خودکامگی های رضاشاه جان سپرد...»! (۱۸)

درباره این «ستاره مبارزات» رهبری شیعه، به نقل گزارش دولت آبادی اکتفا می کنیم:

«مدرّس با وجود آمد و شد زیاد با رجال دولت و اعیان مملکت باز جنبه طلبگی خود را از دست نداده روی گلیمی می نشیند در صورتیکه گفته می شود پپول طلا علاقه بسیار دارد و از هر کجا و بهر عنوان باشد با یک صورت سازی از دخل نمودن خودداری ندارد... سردار سپه هم با اینکه بنوع مدرّسها عقیده ندارد و سالوسی را دوست نمی دارد، برای پیشرفت کار خود با وی بظاهر مهربانی نمود... باین سبب مدرّس از او رنجیده شد... خود را بطرف شاه و ولیعهد کشانید و به آنها وعده داد در مجلس شورای ملی... از سلطنتشان دفاع نماید و شهریّه یکماه سلطان احمد شاه را در غیبت او از ولیعهد دریافت کرد... چنانکه ولیعهد خود بنگارنده گفته است... مبلغ ۴۰ هزار تومان بوده است.» (۱۹)

«همکاری» مدرّس تنها متوجه جناح ارتجاعی دربار نبود، بلکه او تمامی قدرت ارتجاعی در ایران را رهبری می کرد:

«سردار سپه نوشتجاتی بدست آورده است از مدرّس... که بخزعل نوشته، او را قوت قلب داده اند که در مخالفت خود باقی بماند.» (۲۰)

به دگر دسی منفی «سردار سپه» زیر فشار عمامه بسران سلطنت طلب بازگردیم:

---

(۱۷) ستاره ای...، یاد شده، ص ۱۵-۱۲. (۱۸) حسن نزیه، مجموعه ای از سخنرانی های جمهوریخواهان ایران، ص ۹۵، نوامبر ۱۹۸۵. (۱۹) حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۳۲۲. (۲۰) همانجا، ص ۳۲۸.

«عوام الناس که نه معنی مشروطه را می‌فهمند و نه معنی جمهوری را... برای حفظ دین که به عوام گفته شده است جمهوری مخالف مذهب است آماده گشته و روز بروز بر قوت آنها افزوده می‌شود.» (۲۱)

اوج این تهاجم روزی است، که: «یک جمعیت سی چهل هزار نفری از روحانیون، تجار و کسبه و توده ملت بازار را بسته به بهارستان می‌ریزند.» (۲۲) تهاجم «ضدانقلاب» در پیشگیری این «نقشه» است که:

«طرفداران سردار سپه می‌خواستند در روز اول فروردین ۱۳۰۳، او را به ریاست جمهوری برسانند ولی مخالفت مدرس و یارانش این نقشه را متوقف کرد.» (۲۳) درباره شدت این تهاجم همین بس، که در صحن مجلس، سردار سپه را سنگباران کردند و آجرپاره‌ای که بسوی او پرتاب شد، به پشتش اصابت کرد!

در مقابل چنین تهاجمی است که خط مشی «سردار سپه» تغییر می‌یابد:

«سردار سپه لازم دارد توده ملت باو نزدیک و با او موافق باشند... (اما) توده ملت شمشیری در دست دشمنان او می‌باشند و گرفتن این شمشیر از دست آنها کار بسیار مشکلی است.» (۲۴)

«سردار سپه قیافه خود را برای رسیدن بمقصود باندازه‌ئی نسبت به همه، مخصوصاً نسبت به روحانی و روحانی نمایان و اشخاص متنفذ در جامعه تغییر داده... سردار سپه بخانه روحانیون حتی درجه دوم و سیم آنها می‌رود از آنها دیدن می‌نماید به آنها پول می‌دهد.» (۲۵)

روشن است که این شیوه، راه سردار سپه را رفته رفته از نیروی مترقی جدا می‌ساخت: «دوستان تجددخواه سردار سپه از او گله می‌کنند که چرا بروحانی نمایان این درجه پروبال می‌دهد؟ جواب می‌دهد، مصلحتی اقتضا کرده است اینطور بشود و این رفتار موقتی است.» (۲۶)

خاطرات تازه منتشر شده سلیمان بهبودی، دفتردار سردار سپه («زندگی خصوصی رضاشاه») نیز بخوبی نشان می‌دهد، در این مرحله نشست و برخاست اش با «روحانیت» به حدی رسیده بود که «وزارت جنگ» بیشتر «حوزه علمیه» ای را تداعی می‌کرد!

«سردار سپه ذاتاً بروحانیون علاقه‌ای ندارد و روحانی نمایان را می‌شناسد که حقیقتی در وجودشان نیست ولی به مصلحت با رؤسای آنها خصوصیت می‌کند.» (۲۷)

«عوام فریبی» سردار سپه دیگر حد و مرز نمی‌شناسد:

«به زیارت عتبات رفت، مدال مولای متقیان برگردن آویخت، در دسته‌های عاشورا شرکت جست و گاه بر سر ریخت، مجلس روضه‌خوانی براه انداخت و خود در آن، انگشتان سوگواری بر پیشانی، حضور یافت.» (۲۸)

---

(۲۱) همانجا، ص ۳۲۸. (۲۲) همانجا، ص ۳۵۴. (۲۳) ستاره‌ای...، یاد شده، ص ۱۸. (۲۴) حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۳۶۵. (۲۵) همانجا، ص ۳۶۴. (۲۶) همانجا. (۲۷) همانجا، ص ۲۸۷. (۲۸) جامعه ایران...، یاد شده، ص ۱۰۵.

تازه او با چنین «نمایشاتی» تنها می‌توانست «عوام» را بفریبد در حالیکه «رهبری عوام»، بدین سادگی‌ها راضی شدنی نبود و مارگزیده از تحولات ضد اسلامی در ترکیه، تنها در شرایطی حاضر بود که رضاشاه را «نمک خورده» خود کند که او از «سودای جمهوری» دست بردارد و بعنوان «شاه مقتدر»، آن قطب زورگویی را تشکیل دهد که برای ادامه «مبارزه عدالت‌طلبانه رهبری شیعه» از نان شب واجب‌تر بود. می‌دانیم که چنین شد و رهبری شیعه با آنکه پیش از این او را تهدید به تکفیر نموده بود، در پشتیبانی از او تا بدانجا رفت، که: «فتوایی با امضاء نائینی و اصفهانی (دو مرجع شیعیان ن.) منتشر شد، که اطاعت از رضاخان را یک وظیفه دینی دانسته بود.»! (۲۹)

بدین ترتیب رضاشاه، اگر نه به نیابت «روحانیت»، دستکم به موافقت رهبری شیعه به تخت سلطنت نشست. «روحانیت» در این مرحله به اشاره «دستیار» انگلیسی نمی‌توانست از به قدرت رسیدن رضاشاه جلوگیری و بدین سبب نیز کوشید شرایط اجتماعی-سیاسی حکومت او را چنان تعیین کند که تحوّل اساسی در ساختار اجتماعی ایران رخ ندهد. تنها در چنین شرایطی بود که «رضاشاه‌ها می‌توانستند بیایند و بروند»، اما آنچه می‌ماند حکومت رهبری شیعه بر جامعه ایرانی بود.

با آنکه از قول و قرار «روحانیت» با رضاشاه سندی در دست نیست، چنانکه خواهیم دید، این رهبری برای سیاست او مرزهایی را تعیین نمود که خدشه ناپذیر ماند. از سوی دیگر کوشش‌های رضاشاه تنها به جلب پشتیبانی جناح عمده رهبری مذهبی منجرگشته بود و بطور «طبیعی»، جناحی از رهبری شیعه همچنان در موضع مخالفت باقی ماند و از جمله مدرّس-چنانکه اشاره شد- بر برقراری حکومت اسلامی پا می‌فشرد.

همینجا بود که تدبیر و «برش» شخص سردار سپه بکار آمد و از این نظر که در این کشاکش جنبه درخور توجهی ظهور نمود، به رفتار او با مدرّس اشاره می‌کنیم: مختصر آنکه با نیم‌نگاهی به مدرّس دریافتیم که او از سلف خود، بهیچانی، از نظر «شخصیت» و بکارگیری شیوه‌های قدرت‌طلبانه «برتر» بود. در باره قدرت‌طلبی اش همین بس که: «وقتی که رضاشاه ریخت به مجلس و قلدراه‌های اطراف رضاخان فریاد می‌زدند که «زنده باد رضاخان»، مدرّس گفت که: «مرده باد رضاخان، زنده باد خودم.»» (۳۰)

او از هیچ ترفندی برای قدرت‌نمایی و حمله به دشمنانش ابا نداشت و قادر بود، کوچکترین «بی‌احترامی» را با «بلوای عام» جواب گوید. بدین سبب نیز تدبیر موفقیت‌آمیزی که سردار سپه بمنظور از میدان بدرکردنش بکار برد، در تاریخ معاصر ایران بی‌نظیر توجه است.

ماجرای چنین بود، که به دستور سردار سپه دو نفر به او تیر انداختند و مجروحش ساختند. فردای آنروز سردار سپه به بیمارستان شتافت. با او «خلوت» نمود و از شواهد چنین برمی‌آید، که او را (با توجه به «خطر جانی» موجود!) در مقابل این انتخاب قرار داد، که از دشمنی دست برداشته، به

---

(۲۹) حسین مکی، تاریخ بیست ساله ایران، ج ۲، ص ۲۵۳. (۳۰) ستاره‌ای...، یاد شده، ص ۳۷.

«همکاری و مشورت» روی آورد. چنین نیز شد و از آن پس هر پنجشنبه ماشین وزارتی، مدرس را برای «مذاکره و مشاوره در باره مسایل مملکت» به نزد سردار سپه می برد! کارایی این ترفند آن بود، که مدرس به «همکاری با دشمن آلوده شد» و رفته رفته چنان سقوط کرد، که هنگام تبعیدش بدستور رضاشاه، هیچ کس به دفاع از او کلمه ای نگفت؟

به سخن اصلی بازگردیم و جمع بندی کنیم که عروج «رضا مازندرانی» (در مقام «سردار سپه» خودش را چنین معرفی می کرد. ن.) به «رضاشاه قلدِر»، از نظر «پیکره پردازی تاریخی» بر همان مکانیسمی صورت گرفت، که هر بار شاهان قاجار را در موضع استبداد میخکوب ساخته بود. با این تفاوت که او مردی بود، برخاسته از میان مردم ایران که به لیاقت شخصی این راه را پیمود. آنکه به ستایش «نبوغ» و «اقدامات دورانساز» او پرداخته اند، این را پنهان نموده اند، که انتخاب اولیه اش حاکی از این نکته نیز هست، که در هر ایرانی میهن دوستی نیز می توان کمابیش چنین توانایی هایی را یافت و کسانی که او را به «قلدری» متهم ساخته اند، خواسته یا ناخواسته علل و اسباب «دگرذیسی» یاد شده را پنهان نموده اند. هر دو طرف به جعل تاریخی، بر یکی از فرصتهای دیگری که با استفاده از آن ایران می توانست به رهبری جناح مترقی جامعه به حرکت درآید، پرده کشیده اند. نکته مهم آنکه در این مرحله از تاریخ معاصر ایران، ارتجاع مذهبی به تنهایی مسئول از دست رفتن این فرصت بود و حتی «یار دیرینه» اش نیز این بار به سبب تغییر در اوضاع جهانی بر طبل دیگری می کوفت.

در داوری تاریخی «سردار سپه» یکی از دهها دولتمرد ایرانی در دوران معاصر است که بالقوه توانایی، اراده و میهن دوستی لازم برای شرکت در راهبری ایران بسوی پیشرفت واقعی را داشت و در شکست او و دگرذیسی ناشی از آن باید شکستی دیگر را برای ایران بازیافت. خاصه آنکه (چنانکه امروز می دانیم) ذاتاً با زورگویی میانه ای نداشت و پیش از آنکه «قبای دیکتاتور» بر تنش کنند:

«مردم تهران... در خانه شاه و در مدرسه نظام هر وقت می خواسته اند، شاه را می دیدند.» (۳۱)

\* \* \*

اگر عروج رضاشاه در بنیاد بر همان روال دیرین گذشت، آنچه که دوران ۱۶ ساله حکومتش را جلوه ای متفاوت با عصر قاجار بخشید، این بود که او با استفاده از شرایط مساعد داخلی و خارجی قدرتی یافت، که با تکیه بر آن رفته رفته ائتلافش را با رهبری شیعه فسخ نمود! در مقایسه با عصر ناصری که فسخ این ائتلاف («واقعه رژی») به روند اضمحلال قدرت سیاسی دامن زد، این بار، حکومت رضاشاهی به قدرت فزاینده ای دست یافت و این قدرت یابی به منطق تاریخی، بیش از آنکه متکی بر نوسازی دستگاه دولتی، ارتش، ژاندارمری و شهربانی باشد، به پشتیبانی نیرویی در جامعه ایرانی تکیه داشت. ندیدن این نیروی ملی ارزیابی دوران

---

(۳۱) حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۳۹۰.



رضاشاه را برای پژوهندگان از چپ و راست با تناقضات عظیمی روبرو ساخته است. از طرفی حکومتش را «کابوسی تاریخی» (احسان طبری) تلقی نموده‌اند و از طرف دیگر او را بانی این تحولات و «پدر ایران نوین» قلمداد کرده‌اند. در مورد اول آنکه حکومت رضاشاهی، اگر کابوس بود، در درجه اول برای رهبری شیعه بود و در باره ستایش غلوآمیز از او همین بس که، نه تنها خودش بلکه مجموعه دستگاه حکومتش نیز از چنان افق گسترده‌ای برخوردار نبودند که راه بر چنین دگرگونی‌هایی بگشایند. حتی آن گروه از روشنفکرانی که در دربارش خدمت می‌کردند نیز از چنین ویژگی‌ها عاری بوده‌اند. بعنوان نمونه از مخیرالسلطنه هدایت یاد می‌کنیم که از ۱۳۰۶ تا ۱۳۱۲ ش. در شکوفاترین برهه این دوران نخست‌وزیر بود. علت استعفایش از این مقام را خود او بالاگرفتن دامنه اصلاحاتی می‌داند که با عقایدش نمی‌ساخت:

«من حس کردم که آخر پروگرام ده ساله بجاهایی می‌کشد و دنباله‌هایی دارد که با عقاید من نمی‌سازد.» (۳۲)

با توجه به اینکه این «اصلاحات» به «رفع حجاب از زنان» محدود می‌شد، واقعاً باید گفت، هیچ چیز باندازه بازیافتن مکرر تأثیر فلج‌کننده شیعه‌زدگی در دولتمردان تاریخ معاصر ایران دردناک نیست. از جمله یکی همین مخیرالسلطنه هدایت است، که براستی «دولتمردی دانشمند بود. سالها در آلمان (از جمله موسیقی!) تحصیل کرده و درباره خدماتش، همین بس که به کوششی هفت ساله دستگاه‌های میرزا عبدالله را به «نت» درآورد!

باری، حداکثر کوشش رضاشاه آن بود که از آنچه آتاتورک در ترکیه به تقلید از مدنیت غربی انجام داده بود، تقلید کند! از طرف دیگر آنانکه رضاشاه را دست‌نشانده انگلیس قلمداد کرده‌اند. از توجیه خدمات او به پیشرفت عمومی ایران بازمانده‌اند. دوران رضاشاه خود بهترین شاهد بر این مدعا است که ملت ایران با وجود «حکومت پلیسی» و «سرکوب مخالفان» از آنجا که در این دوران با یک پایگاه حکومتی روبرو بود، توانست انرژی نوسازی و پیشرفت‌طلبی‌اش را تا حد زیادی بشمار بنشانند و حتی مثلاً مالیات بر قند و شکر را متحمل گردد، هنگامیکه درآمد آنرا صرف نوسازی کشور ببیند.

بررسی عمیق‌تر این دوران تصویر متناقضی بدست می‌دهد. از یک طرف با عقب‌رانده شدن قدرت مذهبی، نیروهای سازنده ملی از هر قشر و طبقه اجتماعی به فعالیت سازنده‌ای برخاستند و این خود دلیل تاریخی غیر قابل انکاری است بر اینکه تسلط هزار ساله اسلامی برخلاف آنچه در دوران قاجار می‌نمود، ایران را برای همیشه در چنبره فلج‌کننده خود اسیر نتوانسته و به ضربه‌ای می‌توانست از حیات اجتماعی ایرانیان طرد گردد و روح سازندگی و سرافرازی ملی ایرانی پس از قرن‌ها خفت و فشار سر برآورد.

کسانی که شور و شوق این ملت را در راه سازندگی و پیشرفت، تنها نتیجه «رهبری داهیانة رضاشاه» می‌بینند، حداقل دچار «کم‌سویی چشم» هستند که هزاران دستی را که در نوسازی

---

(۳۲) گزارش ایران، یاد شده، ص ۲۳.

ایران آروز سهیم بود، نمی بینند.

از سوی دیگر، حکومت رضاشاه در جهت تحکیم قدرت خود، حاکمیت مذهبی را عقب راند و این موجب رهایی انرژی حیاتی جامعه ایران گشت. اما این عقب راندن نه تنها با روشنگری ضد مذهبی توأم نبود، بلکه چون با سرکوب و خشونت نیز همراه بود، به مظلوم‌نمایی این حاکمیت دامن زده، «غیبت» او را به دورانی کوتاه محدود می ساخت.

مسئله اصلی در بررسی دوران رضاشاه اینستکه بینیم تجدد و ترقیخواهی در این دوران با کدام نیروی مخالف درگیر بوده است. تنها با بررسی جدال اجتماعی-سیاسی در سطح و عمق جامعه ایرانی است که می توان نقاط مثبت و همچنین ضعفهای حکومت رضاشاه را محک زد. دستکم آنستکه رضاشاه قصد داشت ایران را بر همان مسیری بیاندازد که ترکیه افتاده بود و کوشش اش در این راه علیرغم موفقیت‌های مرحله‌ای ناکام ماند. از اینرو باید پرسید چطور آتاتورک موفق شد، در ترکیه جدایی دین و دولت را بر پایه‌ای محکم قرار دهد که «همچنان» برجاست، در حالیکه چنین امکانی در ایران فراهم نیامد.

مسئله اصلی اینستکه بینیم، پیشرفت‌طلبی رضاشاه از سرسالوسی بود و او دیکتاتوری بوده است، که برای تحکیم قدرتش به این «رفرهای ناپیگیر» دست می زد، یا برعکس ناپیگیری رفرهای حکومتش را باید نتیجه مقاومت نیروهای ارتجاعی دانست؟

در این میان يك چیز مسلم است و آن اینکه از مقایسه این رضاشاه، که «سیاست عقب زدن نفوذ روحانیت و بسیاری از آداب مذهبی را بسود تجدد و اروپاییگری دنبال کرد» (طبری) (۳۳) با رضاشاهی که به موافقت رهبری مذهبی بر تخت سلطنت نشست، می توان گفت که اسلام پناهی او «عوام فریبی» بوده است و نه تجدد خواهی اش.

گذشته از پاسستی خود حکومت رضاشاه که ناشی از شیعه‌زدگی دست اندرکارانش بود، باید ابتدا «پیکره» ای از جامعه ایرانی در این دوران بدست داد، تا دریابیم از چه رو این رفرمها بصورتی «مسخ شده و ظاهری» تحقق یافتند و از آن مهمتر خصلت گذرا داشتند.

\*\*\*

اولین کوشش جدی- با نتایج ماندگار- در راه شناخت جامعه دوران رضاشاهی را مدیون کسروی هستیم، که با بررسی دگرگونی در قطب ارتجاعی جامعه، کلید حل بسیاری پیچیدگی ها و راه غلبه بر برخی کژاندیشی ها را بدست داده است. تصویر واقع‌گرایانه‌ای، که کسروی از پایگاه حکومت مذهبی در کتابش («شیعه‌گری») ترسیم نموده، از دیدگاه امروز اهمیت علمی والایی یافته است.

نکته مهم آنکه، برخورد کسروی با «روحانیت» در این کتاب (ده سالی پس از نگارش «تاریخ مشروطه ایران») بدور از تناقض‌گویی های پیشین اوست. او دیگر «جناحی» از عمامه‌بسران را «مشروطه‌خواه» تلقی نمی کند و نقش مخرب و

---

(۳۳) جامعه ایران...، یاد شده، ص ۱۰۵.

ارتجاعی‌شان در تحوّل جامعه ایرانی را درک کرده است. می‌دانیم که بدون تردید نوشتن «شیعه‌گری» و درست همین تصویری که کسروی از نقش «روحانیت» در انقلاب مشروطه و سپس در دوران رضاشاه بدست داده است، کافی بود تا پس از یک ترور ناموفق او را بقتل برسانند. رشته سخن را به او می‌سپاریم:

«در آغاز کار، اینان (ملایان) چون معنی مشروطه را نمی‌دانستند و چنین می‌پنداشتند مردمی که شوریده‌اند، رشته کارها را از دست دربار گرفته بدست آنان خواهند سپرد. از اینرو با آن همراهی می‌نمودند. ولی بیش از هفت یا هشت ماه نگذشت که راستی را دریافته، دانستند که مشروطه نه بسود آنان بلکه به زیان ایشان می‌باشد و این بود که به دشمنی پرداختند، دسته‌بندیها کردند، با دربار همدست شده کوششها بکار بردند، در میانه جنگها رفت، خونها ریخته شد. چون در انجام کار، مشروطه‌خواهان چیره درآمدند و تهران را گشاده محمد علی میرزا را برانداختند، این بار ملایان دست بدامن دولت بیدادگر روس زده، نکولا را پشتیبان خود گرفتند و ده سال که سپاه روس در شهرهای ایران می‌بود از هیچگونه پستی و نامردی باز نایستادند.» (۳۴)

خواننده دقیق متوجه است که در جمله آخر، کسروی به رفتار ملایان در شمال ایران نظر دارد و چون از آنچه خود دیده سخن می‌گوید، درباره همکاری آنان در جنوب با «یار دیرینه» (انگلیس) سخنی نمی‌گوید.

«پس از همه اینها چون نکولا نیز برافتاد (پایان جنگ اول و وقوع انقلاب اکتبر ن.) اینبار به خاموشی و کناره‌گیری گراییدند و کم‌کم با مشروطه به آشتی و دوستی پرداخته از مشروطه بسودجویی برخاستند. فرزندان خود را به دبستانها فرستادند، در اداره‌ها کار برای بستگان خود گرفتند و از هر راهی توانستند از سودجویی باز نایستادند... بسیاری از آنان خودشان را به ادارات انداخته یا دفتر اسناد رسمی گرفته از دولت کار پذیرفتند.

لیکن در همانحال دشمنی خود را با مشروطه فراموش نکردند، آن دعوی را که درباره فرمانروایی می‌داشتند، رها نکردند. دولت را «جائر» خوانده مالیات دادن و به سربازی رفتن را حرام ستودند... از هر راه که توانستند مردم را به دلسردی از مشروطه واداشتند. هر گامی که در راه پیشرفت برداشته شد از هاپهوی باز نایستادند. از بیشرمی و خیره‌رویی، یکسو از اداره‌های قانونی بهره جستند و یکسو از حاجیان و مشه‌دیان زکوة و مال امام و «ردّ مظالم» گرفتند. بگفته عامیان: «هم از توبره خوردند و هم از آخور.» (۳۵)

چنین «سودجویانی» در همه جای دنیا یافت می‌شوند و چنین رفتاری نمی‌توانست در دراز

---

(۳۴) بهائیکری- شیعیگری- صوفیگری، احمد کسروی، ص ۲۱۴. (۳۵) همانجا، ص ۲۱۵.

مدت آهنگ پیشرفت کشوری چون ایران را با خطرات جدی روبرو سازد. آنچه «روحانیت» را در این دوران نیز به ترمز فلج‌کننده پیشرفت اجتماعی بدل ساخت و رفرمهای رضاشاهی را در ایران شیعه‌زده، «نارسا و ناپیگیر» می‌نمود، «دعوی حکومت» بود:

نتیجه «این دعوی دو دلی مردم و سرگردانی ایشانست. زیرا ملایان که سررشته‌داری (حکومت ن.) را از آن خود می‌شمارند، آنرا بدست نمی‌گیرند (و خود نتوانند گرفت). پس ناچار است که سررشته‌داری دیگر باشد و مردم نیز به آن خوشبین نباشند. دولتی باشد که مردم آنرا «ستمکار» شناسند و از بدخواهی و کارشکنی باز نایستند... خود ایشان بهتر می‌شمارند که در نجف یا قم یا شهر دیگری نشینند و بی تاج و تخت فرمان رانند. و پولهای مفت گیرند و بیرنج و آسوده بخوشی پردازند... مردم از درون دل علما را پیشوا و فرمانروا شناسند و پولهایشان به آنان پردازند. رنج را دولت کشد و سود را آنان برند. دولت که سپاه می‌گیرد، پاسبان و ژاندارم نگاه می‌دارد، اداره‌ها برپا می‌کند، هرچه بگیرد حرام باشد، ولی آنانکه بهیچ کاری نمی‌پردازند و هیچ پاسخ دهی بگردن نمی‌گیرند، هرچه بگیرند، حلال شمرده شود.» (۳۶)

«آنان... همان دستگاهی را که پیش از زمان مشروطه می‌بوده نگه داشته‌اند... و اکنون سی و هشت سال است که دستگاه مشروطه برپاست. آنان در نجف و کربلا همه اینها را نادیده گرفته‌اند و از مردم جز آن چشم نمی‌دارند که در هر کاری فرمان از ایشان برند.» (۳۷)

بدین ترتیب در دوران رضاشاه علیرغم همه محدودیتهای ظاهری، در مجموع قدرت تهاجمی «روحانیت» کاستی نیافته بود، برعکس، این محدودیتها به او امکان می‌داد، که جبهه تبلیغاتی جدیدی را نیز بخدمت بگیرد و آن «مظلوم‌نمایی» بود. مظلوم‌نمایی در طول قرن‌ها، پیش از بقدرت رسیدن در دوران صفوی، حربه‌ای در دست رهبری شیعه بود و جالب است که پژوهشگر «مارکیست» ما، احسان طبری، مجذوب همین مظلوم‌نمایی، بجای انتقاد از دشمنی «روحانیت» با پیشرفت عمومی جامعه، تصویری بدست می‌دهد که دل سنگ را آب می‌کند:

«سیاست رضاشاه، در روحانیت مسلمان که خشم و ناخرسندی خود را فرو می‌خورد، با کلاه پوستی بجای عمامه و کت و شلوار اجباری بجای قبا و لباده، در گوشه و کنار انتظار می‌کشید و گاه خواب‌نامه‌هایی درباره نزدیکی ظهور قائم «عجل الله فرجه» پخش می‌کرد، احساس کینه بزرگی ایجاد نمود.»!! (۳۸)

طبری که در این دوران «طلبه جوانی» بوده است، سی سال بعد هنگام نگارش این سطور نیز بر «خشم و ناخرسندی» دشمنان هر نوع پیشرفت اجتماعی خرده نمی‌گیرد که هیچ، این واکنش را منبع تحولاتی می‌داند که:

«هنوز تاریخ می‌تواند از این رهگذر، سخنانی بگوید.»! (۳۹)

---

(۳۶) همانجا، ص ۲۱۲. (۳۷) همانجا، ص ۲۱۸. (۳۸) جامعه ایران...، یاد شده، ص ۱۱۵. (۳۹) همانجا.

آری، تاریخ در کشوری که «ایدئولوگ مارکسیست» آن، «کینه بزرگ» متولیان اسلام را بعنوان «الهام بخش انرژی انقلابی» ستایش کند، از این رهگذر سخنها داشت که بگوید!

بگذریم، سؤال اساسی در باره وضع «روحانیت» در دوران رضاشاه اینست که اگر آنان، چنانکه کسروی می‌گوید، همان دستگاه دوران پیش از مشروطه را حفظ کرده بودند، آیا قدرت اجتماعی و سیاسی‌شان نیز برقرار مانده بود یا خیر؟ با توجه به این واقعیت که چنین حکومتی بجز دستگاه رهبری و دستگاه اجرایی به زیربنای اقتصادی نیز نیاز دارد، پرسیدنی است که آیا هنوز می‌توان از يك پایگاه حکومت مذهبی در دوران مزبور سخن گفت؟

می‌دانیم که رضاشاه بخش عظیمی از املاک موقوفه «آقایان» را «غصب» نمود و با لطمه به قدرت انحصاری روحانیت در زمینه خرید و فروش املاک و اراضی، ضربه‌ای بر پایه‌های مادی این حاکمیت وارد ساخت. اینهمه «روحانیت» را واداشت که کم‌کم «زیربنای فنودالی» خود را محدود ساخته، در زمینه تجاری و مالی فعال شود و بیک کلام بعنوان بزرگترین «الیگارشی مالی»، «بازار» را به پایه اقتصادی‌اش بدل سازد. جالب است در زمانی که شاه مملکت به بزرگترین فنودال تاریخ ایران بدل می‌گردد، عمامه‌بسران «علایم زمانه» را دریافته در بازار «سرمایه‌گذاری» کردند. کسروی این روند را به کوتاهترین کلام نشان داده است:

«اما روزی خواری ایشان از دور راه است: یکی از پول‌هند که سالانه با دست نمایندگان انگلیس به «حجج الاسلام» رسد... دیگری از پولهایی که بازرگانان و توانگران «مقدس» ایران فرستند و یا خود برند... این گروه بازرگانان و توانگران یا حاجیان گروهیند که با مشروطه دشمنند و بتوده و بکشور بدخواه می‌باشند. همانکه نام میهن پرستی یا قانون یا مانند آن شنوند گستاخانه ریشخند کنند... در این کشور زیند و با هرگونه نیکی درباره آن دشمنی نمایند.» (۴۰)

رازی که کسروی افشا می‌کند، از محور قدرتی پرده برمی‌دارد که در تمام طول نیم قرن حکومت پهلویها، نمک بر زخمی جانکاه بر پیکر ملت ایران می‌پاشید. بدون شکافتن این عامل بازدارنده و تهاجم فلج‌کننده آن بر تمامی زمینه‌های روانی، اخلاقی و اجتماعی نمی‌توان تحولات اجتماعی-سیاسی این دوران را بدرستی بررسی نمود. بدینی عمیق اجتماعی در قبال هر آنچه از دستگاه دولت سیاسی برمی‌خاست، بی‌اعتمادی به پیشرفت مدنی که حتی به درون و بالای حکومت سیاسی نفوذ کرده بود و فشار پیدا و ناپیدایی که اساساً «مشروعیت» حکومت را انکار می‌کرد، طبیعتاً واکنش‌های خشن و مردم‌آزار از آن سو را نیز دامن می‌زد.

هدف آن نیست که چهره حکومت پهلویها را بیاراییم. بلکه نشان دادن آن کنش و واکنشی است که علیرغم کوششهای عظیم این ملت، سد راه پیشرفت اجتماعی بوده است. دریابیم که در هیچ جای دنیا پیشرفت طلبی ملتی با چنین قدرت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عظیمی روبرو نبوده است. دریابیم که در هیچ جای دنیا چنین دستگاه عظیمی، مشوق همه پستیهای انسانی و

---

(۴۰) بهائیکری...، یاد شده، ص ۲۲۰-۲۱۹.

اجتماعی، از دورویی و سالوسی گرفته تا خرافات پرستی و سرنوشت‌گرایی نبوده است و بالاخره در بایم که «جامعه» ای که در آن تبلی، مفت‌خوری، نادانی و «زرنگی» بعنوان ارزشهای مثبت تلقی و تبلیغ گشته، از همان مدرسه که «خرخوان بودن» مایه شرمساری است، تا محیط کار و زندگی که در آن «کار مال خراست»، نیروی ارتجاع کور مذهبی از چه آتشبار انسان‌سوزی برخوردار بوده است.

آری، در همه جوامع بشری عنصر مترقی باید در جدال با وضع موجود و عادی شده، راهش را بگشاید و مرحله به مرحله پاسداران وضع موجود نیز، برای آنکه قافیه زندگی از دستشان برون نرود، خود قدمی به جلو برمی‌دارند. اما در ایران، قدرتی چنین عظیم، هر قدمی که از شرایط زندگی در عربستان هزار سال پیش فراتر می‌رفت را به معنی تضعیف خود تلقی می‌نمود و کینه‌توزانه با آن نبرد می‌کرد.

در هر کشوری، حکومت در درجه اول خواستار آنستکه قدرت خود را تحکیم یافته ببیند و در این راه اگر دست زدن به اقدامات پیشرفت طلبانه در جهت این تحکیم باشد از آن ابا نخواهد نمود. اما آنجا که همه اقدامات حکومتی از بد و خوب، بیکسان با بی‌اعتمادی و کارشکنی روبروست، چه جای گشاده دستی؟ در کشوری که دفاع حکومت از قانون به خودکامگی، و دمکرات منشی، ضعف و ناتوانی اش تلقی می‌گردد، راه حکومت قانون، دمکراسی و پیشرفت اجتماعی از هر سو بسته است.

جوابگو بودن به خواسته‌های ملت زمانی معنی دارد که حکومت در قبال آن از اعتماد و پشتیبانی برخوردار گردد و آنانکه بی‌شرمانه از بی‌علاقگی ایرانیان به پیشرفت سخن گفته‌اند و یا مانند «احسانی طبری»، عالمانه «عادت اجتماعی» را ترمز این پیشرفت قلمداد کرده‌اند، با انکار قطب قدرتی که همیشه فضای سیاسی و اجتماعی ایران را زهرآلود ساخته، تیشه بر ریشه آینده ایران زده‌اند.

سوء تفاهم نشود، سخن از «دنباله‌روی» ملت از حکومت نیست، چنانکه در برخی کشورها، دنباله‌روی ملت از حکومت، خود بیانگر نارسایی دمکراسی اجتماعی است. سخن از آنستکه وجود يك پایگاه قدرت سوای خود ملت- دولت آن عامل عمده‌ای است، که ایران را در دوران معاصر به چنان ورطه سایش و فرسایش عظیمی انداخت، که در نتیجه آن با وجود منابع عظیم ثروت معنوی و مادی، از گردونه پیشرفت جهانی به کنار افکنده شد.

از آنجا که چنین وضعی با چنین شدتی، هیچ نمونه جهانی ندارد، شاید مثالی از «آن طرف طیف» روشن‌گر باشد: «ژاپنی» و «آلمانی» در اکثریت قاطع خود همواره، حکومت‌شان را نه تنها «مشروع» بلکه بهترین حکومت دنیا تلقی کرده‌اند و می‌کنند. چه آن زمان که سایه «قیصر» و «پسر آفتاب» بر سرشان بود، چه در دوران فاشیسم و میلیتاریسم و چه در «عصر سوسیالیسم» (آلمان شرقی) و «دمکراسی» همیشه این دو ملت در اکثریت قاطع سرسپرده حکومت بوده‌اند!

می‌دانیم که همین «دنباله‌روی» در ژاپن و آلمان از سویی پیشرفتهای مادی حیرت‌آور و از سوی دیگر نتایج فاجعه‌انگیزی ببار آورد. مهم برای ما آنستکه دریابیم، در ایران، در طیف کشورهای جهان در جهتی کاملاً دیگر، ستیزه‌همیشگی و دو طرفه «امت» با «دولت» چگونه راه پیشرفت مادی و معنوی را مسدود نمود.

\* \* \*

بحث در باره دوران رضاشاه را با این سؤال دنبال می‌کنیم که با توجه به قدرت پابرجای رهبری شیعیان و ضعفهای اساسی حکومت رضاشاه، اصولاً چه نیرویی در جامعه ایرانی همان تحولات «ظاهری» و «ناینگیر» را ممکن ساخت؟ جواب این سؤال بطور سطحی و کلی آسان است: همه آن ایرانیانی که به مدد آموزش در مدارس از تضعیف قدرت حکومت مذهبی بر حیات اجتماعی ایران استفاده کرده، به قدمهایی از سرسپردگی به آن رهایی یافته بودند. اما این قشر اجتماعی در واقع اقلیت ناچیزی را در جامعه همچنان شیعه‌زده تشکیل می‌داد، خود در مجموع محصول این دوران بود و نه پیشتاز حرکت پیشرفت.

قابل انکار نیست، که گذشته از اکثریت جامعه که همچنان حلقه بگوش «روحانیت» بود، در این دوران قشری از راه مدارس با اوضاع ایران و جهان آشنا گشته، بدرجه‌ای نیز از «دانشهای اروپایی» بهره‌مند گشته بود. با اینهمه پژوهشگر با این پدیده شگرف روبروست، که نیروی اصلی این قشر اجتماعی، نه تنها در خدمت تحقق رفرمهای حکومتی قرار نداشت، بلکه خود نیز قادر نشد، رهبری معنوی جامعه را بدست گیرد.

ادامه این بحث ما را بار دیگر به دریافت نقش تعیین‌کننده «راهگشایان و روشنگران» اجتماعی، راهبری می‌کند. بهمانگونه که هر جامعه زنده‌ای، به قشری از پیشروان نیاز دارد، خود این قشر نیز به راهگشایان و روشنفکرانی نیازمند است که علل کاستی‌های موجود را بر شمرند و با کژپها از رویرو به نبرد برخیزند و بالاخره دورنمایی از آینده ترسیم کنند، که رسیدن بدان هدف پویایی اجتماعی باشد. از این نظرگاه، نقش و موقعیت روشنفکران جامعه در هر مرحله‌ای یکی از شاخص‌های مهم شناخت جامعه است.

در این بررسی، پیش از این در باره نقش و موقعیت روشنگران ایران در آستانه انقلاب مشروطه سخن رانیدیم. در دوران رضاشاه با درهم شکستن نسبی قدرت انحصاری رهبری شیعه بر جامعه ایرانی اقشار و لایه‌های «نوینی» برآمدند، اما از آنجا که امکانات بررسی حاضر از نظر بدست دادن پیکره اجتماعی جامعه در این دوران محدود است، خواهیم کوشید، دستکم به نگاهی به «روشنفکران»، راهی بسوی درک مکانیسم تحول اجتماعی بگشاییم.

واقعیت اینستکه در این دوران شاهد رشد کمی چنین کسانی هستیم. در عرصه‌های گوناگون، نامهای: نفیسی و دهخدا، ملک الشعراء بهار و علامه قزوینی، کسروی و جمالزاده و ده‌ها تن دیگر بر سر زبانها بود و «انجمن‌های ادبی و فرهنگی» رنگارنگ، نه تنها در پایتخت، بلکه در شهرهای

دیگر ایران از کوشش نیرومندی برای نسل جوان و تحصیل کرده برخوردار بودند. با اینهمه در مقایسه با جنبش روشنگری در آستانه انقلاب مشروطه، رشد سرطانی «میان مایگی» شاخص این دوران است و بیش از «بگیر و ببند شهربانی رضاشاهی» کم سویی چهره خود این «روشنگران» را باید عامل اصلی پسرفت دانست. پژوهشگر معاصر، علی میرفطروس، اینان را «صد سال عقب‌تر» (۴۱) از روشنگران عصر مشروطه یافته است. بهر حال باید اعتراف نمود، این «روشنگران»- با وجود شهرت ناشی از انتظار جامعه از آنان- بهیچوجه از عهده وظیفه تاریخی خود برنیامدند.

در شرایط تمرکز قدرت حکومتی و قوام زیربنای مادی کشور بعنوان يك واحد ملی، این انتظار تاریخی متوجه پیشروان فکری در جامعه بود که با تبلور بخشیدن به ویژگی‌های فرهنگی و هویت تاریخی ایرانی روینای معنوی چنین روندی را فراهم آورند و به انسجام ملی از ورای مرزهای طبقاتی و قومی یاری رسانند. در مقام مقایسه و بعنوان نمونه می‌توان از شاعر ملی هند، رابیند رانات تاگور نام برد، که در هند استعمارزده، مرکب از «هزار قوم و زبان»، با موفقیت در جهت برآوردن این انتظار تاریخی کوشید.

روشن است که شناخت ملل پسرقت فرهنگی مزبور، بررسی آثار «اندیشه‌ورزان» این دوران را ایجاب می‌کند. مشکل آنکه، چنانکه در ماهیت امر است، اینان طیف وسیعی را تشکیل داده‌اند. با اینهمه بنظر می‌رسد، بتوان با بررسی جریان کلی «روشنگری» بر یک محور اصلی، علت بنیادی این پدیده شگرف را باز نمود.

پیش از این دریافتیم، در ایران، برخلاف هند و ترکیه، که با عقب راندن مذاهب قرون وسطایی بسوی انسجام ملی پیش می‌رفتند، واژگونگی «انقلاب مشروطه» به «اعاده حیثیت» به متولیان اسلام انجامیده بود.

حتی اگر نه چون کسروی، همه «کلاهی»‌های دوران رضاشاه را همان عمامه‌بسران و «سادات» دیروزی بیایم، باید اعتراف نمود، که بخش مهم «مدرسه دیدگان» پس از مشروطه را وابستگان به پایگاه حکومت مذهبی تشکیل می‌دادند. پیش از این به روند مسخ «مدرسه سازی» پرداختیم و اینک بر این تکیه می‌کنیم، که محتوای آموزشی مدارس، «در جهت تلفیق ایدئولوژی شیعی با ضروریات ذهنی- فرهنگی نظام وابسته حاکم بود.» با این تفاوت که «ایدئولوژی شیعی» از هر نظر بر تبلیغات «نظام وابسته حاکم» می‌چربید.

بر چنین زمینه ذهنی و اجتماعی است که در مقابل اعتماد بنفس نوین «اسلام‌گرایان»، «روشنفکران» دردکش اسلام نیز به ضمیر هشیار و ناهشیار خود غلبه بر اسلام را غیرممکن می‌یافتند و شیعه‌گری چنبره زده در ذهنشان آنان را وامی‌داشت، که با پیرایه بستن به اسلام، آنرا به گونه‌ای آرایش کنند، که با «مقتضیات زمانه» سازگار باشد. این کسان، از ملك الشعرا بهار و علامه قزوینی تا کسروی و جمالزاده، هرچند در «انتقاد» از اسلام سخنانی گفتند، اما به تأیید و

---

(۴۱) علی میرفطروس، دیدگاه‌ها، ص ۸۳.



توجیه آن نیز پرداختند و درست همین «انتقاد»، تأیید آنها را وزنه‌ای مخصوص می‌داد. آنها مطالبی را در ستایش اسلام مطرح ساختند، که در طول هزار سال از هیچ عمامه‌سری برنیامده بود. بررسی آثار این کسان نشان خواهد داد، که تسلط فزاینده «تفکر اسلامی» از ورای حرکت «یک گام به پیش و دو گام به عقب»، چگونگی در دوران پهلوی جامعه ایرانی را در می‌نوردید. تنها نمونه‌وار آنکه، کسروی کشف کرد، «حجاب اسلامی» اصولاً یک پدیده ایرانی است و رسم دربارها و حرمسراها شاهان ساسانی!

شاید بهترین نمونه این دوگانگی که رفته رفته به «چندگانگی» بدل شد و بالاخره «چهره بی‌هویتی» بخود گرفت، «ملک الشعراء» بهار باشد: او از طرفی بر ایران و ایرانی دل می‌سوزاند، به پیشواز انقلاب اکتبر و لنین می‌رفت و «بابی‌کشی» را محکوم می‌کرد. از سوی دیگر اما بر طبل اسلام می‌نواخت و عملاً سخنگو و مشاور مدرّس بود! از یک سو از استبداد و خودکامگی نالان بود و از سوی دیگر امید داشت که:

از خط افق گردی برخیزد      وزان گرد صاحب کلاهی برآید!

رد پای دوگانگی و درهم‌اندیشی را در هر سخن او می‌توان یافت:

مرکز ملک کیان در دهن اژدهاست      غیرت اسلام کو، جنبش ملی کجاست؟

چنین «روشنفکرانی» در خوشبینانه‌ترین برداشت اسلام را به اسم زدند و به رسم برکشیدند. از این دیدگاه قابل تعمق است که از چه رو، مثلاً همان ملک الشعراء، «دماوند» را که در ضمیر ایرانی، زادگاه میترا و سرچشمه همه خوبیها و روشنیهاست، «دیوسپید پای در بند» می‌خواند و به نماد و پاسدار مهر و دوستی ایرانی درس ستیزه‌جویی می‌دهد:

ای مشت زمین، بر آسمان شو      بروی بنواز ضربش چند!؟

بدیهی است، آنگاه که چنین کسانی به کمک «مستشرقین» به «آرایش» و «تصحیح» آثار و چهره هنروران و اندیشه‌ورزان تاریخ ایران پردازند، چه هویت مخدوش و معیوبی عاید تاریخ هنر و اندیشه ایرانی می‌شود. این «ادیبان» شیعه‌زده چنان در «تصحیح» آثار گذشتگان کوشیدند، که اگر یک نسخه سالم از آنها بجا نمانده، یک چیز مسلم شد و آن مسلمانی همه آنان بود! نه آنکه «نامسلمانی» دقیقی و فردوسی و حافظ و عطار... در پرده ماند، بلکه رفته رفته برای «مدرسه دیده»‌های ما این توهم بوجود آمد، که اینان (در دوران تسلط مذهب سنی) شیعه مذهب نیز بوده‌اند!

تازه اینگونه مخدوش ساختن تاریخ و هویت ایرانی، نیمه کار بود. نیمه دیگر آن- چنانکه اشاره شد- «تحریف» اسلام و بازتاب نیکویی‌های فرهنگ ایرانی در اسلام بود. «اخوت اسلامی» که پایه ستیزه با «غیرمسلمانان» است به برادری جهانی تحریف گشت و با در پرده گذاردن ماهیت اسلام که بر پایه «الرجال قوامون علی النساء» (قرآن) و «النساء ناقصات علی دینهم و علی عقولهم» (نهج البلاغه) قرار دارد، حدیث جعل کردند، که «الطلب العلم فیضة

علی المسلمین» و برای محکم کاری «مسلمات» (زنان مسلمان) را نیز بدان اضافه کردند! طرفه آنکه حتی «حدیث قدسی» مبنی بر واجب بودن حمام جعل کردند! (۴۲)

این وارونه ساختن اسلام چنانکه دیدیم و چشیدیم، بیش از مخدوش نمودن هویت ایرانی، زیان آور بود، چنانکه هنوز هم «تعجب» تحصیل کردگان ایرانی از تفاوت آنچه بنام «اسلام» در ذهنشان جای گرفته، با آنچه مدافعان «اسلام ناب محمدی» در ایران کرده و می کنند، پایان نیافته است!

اینک به سوی دیگر طیف «روشنگران» این دوران، یعنی آنها که در راه زنده ساختن فرهنگ و تاریخ ایران می کوشیدند، نظر افکنیم:

بیشتر، در باره عرصه های انحرافی مبارزه با اسلام از قبیل «نژادپرستی ایرانی» و «احیای زبان پارسی» سخن گفتیم. زمینه این «مبارزات» در دوران پهلوی اوجی بیسابقه یافت. البته همینکه بسیاری عناصر و مظاهر مدنیت نوین چه از نظر مردم سالاری و چه از نظر مسئولیت حکومت در مقابل ملت بصورت ابتدایی در ایران باستان وجود پیدا کرده بود، باضافه ریشه های عمیق انسان دوستی در فرهنگ ایرانی، بسیاری میهن دوستان را وامی داشت، راه سهل تر بروند و بجای رهایی از اسلام، به «احیای گذشته» روی آورند. این کوشش در شرایط تاریخی ایران می توانست، از جنبه زیای مهمی برخوردار گردد. اما اسفا که با کناره گیری سرآمدان جامعه (مانند هدایت و مشیرالدوله (پیرنیا)...)، از دستگاه حکومتی، اینک «بله قربان گویان کوتاه قد» در برابر، بمنظور ستایش از «خدایگان شاهنشاه قدر قدرت پهلوی» پرچم «احیاء ایران باستان» را بردوش گرفتند. از این راه تبلیغات دربار شاهنشاهی طرفی نبست که هیچ، بدانچه می گفتند و می کردند، اینهمه را به مضحکه ای بدل ساختند. بیشتر نشان دادیم که «شاه پرستی» ریشه در «فرهنگ شیعی» داشت و آنانکه- به هر انگیزه- در خدمت دستگاه دولت درآمده بودند، اینک زبونی در مقابل خودکامگی شیعه گری را به خاکساری در برابر «خدایگان شاهنشاه» بدل ساختند. بدین سبب باید گفت، بازهم شیعه زدگی عمیق و فزاینده جامعه ایرانی بود که باعث می شد، «دولتمردانی» که ظاهراً خود را از زیر سلطه حکومت مذهبی بیرون کشیده، خدمتگزار حکومت سیاسی بودند، همان زبونی پیشین را اینک در مقابل شاه ابراز کنند. در تأیید این «مکانیسم» می بینیم، که در ایران معاصر کمتر کسی را می توان یافت که به امیال انسانی (از قبیل کسب محبوبیت و احترام در جامعه) پا در میدان سیاست گذاشته باشد و همواره شخصیت های سیاسی و اجتماعی مجبور بوده اند ایثار و جان نثاری در مقابل یک «آرمان سیاسی» را، انگیزه خود قرار دهند!

بدانچه در سطور گذشته گفتیم، کوشیدیم این پدیده شگرف و بی نظیر را دریابیم، که چگونه «آموزش و پرورش همگانی» و نوسازی مادی کشور نه تنها به انسجام هویت ملی نیانجامید، که تفکر اجتماعی و سیاسی نیز از آنچه بود، بیک مرحله عظیم عقب تر رفت. بیشک «روشنفکران»

---

(۴۲) پطروشفسکی، اسلام در ایران، کریم کشاورز، ص ۱۳۵.

شیعه‌زده، عامل عمدهٔ پسرفت فرهنگی نبودند، اما مسلماً خود اینان را می‌توان بعنوان بهترین نشانهٔ این پسرفت باز یافت و در آثارشان بروشنی دید، که چگونه شیعه‌زدگی‌شان از فرارویی میهن دوستی ایرانی به آگاهی و سرافرازی ملی جلو می‌گرفت. برای نمونه یافتن نباید دور رفت. کافیت بتصویری که جمالزاده از «میهن» اش بدست داده است توجه کنیم:

«تعصب دروغی مردم و نادانی هم‌میهنان از یکطرف و خودسری و خودخواهی یکدسته اشخاص ناپاک و یکعده قلاشان بیباک که عموماً بزور اسباب چینی و بی‌آبرویی در پرتو وقاحت و بیشرفی پیشوای قوم و علمدار ملت شده بودند از طرف دیگر، روزگار مملکت ما را (چنان) تیره و تار ساخته بود.» (۴۳)

این دیگر نه «انتقاد اجتماعی» است و نه خبر از میهن دوستی واقعی نویسنده دارد، بلکه بازتاب ناتوانی و تیرگی درون شیعه‌زده‌ایست، که در «هم‌میهنان» اش ذره‌ای نیکی نمی‌یابد. نقطهٔ مشترک چنین «روشنفکرانی» اینستکه، همینکه خود را تا اندازه‌ای از منجلاب خرافات و باورهای شیعی بیرون کشیده‌اند، به مردم خویش از سر نخوت نگریسته، مذهب‌زدگی آنان را لا علاج یافته‌اند. در حالیکه همین نخوت، ناشی از کورچشمی دربارهٔ نیکویی‌ها و استعدادهای «دیگران»، خود یکی از آلودگی‌های شیعه‌گری است.

از این دیدگاه کمتر کسی را در عصر رضاشاه می‌توان سراغ نمود، که یکسره از شیعه‌زدگی پاک گشته باشد، تا بتواند به روشنگری «هم‌میهنان» برخیزد. اینستکه «آتش درون» این «روشنفکران» در بهترین حالت به «خودسوزی» می‌انجامد و نه به «روشنگری». آخر اسف‌انگیز نیست، که مثلاً همین جمالزاده (بابی زاده!) با استعداد شگرفی که در جوانی بروز داد، پس از شصت هفتاد سال زندگی در سوئیس، اصرار داشت، که زن آلمانی اش اسلام آورد!؟

\* \* \*

«تحول و نوسازی زندگی ایران (رفته رفته) بیک امر قابل قبول برای جامعه مبدل گردید!» احسان طبری (۴۴)

پس از آنکه «پیکرهٔ تاریخی» دوران رضاشاه را در خطوط اصلی دریافتیم، اینک می‌توانیم به بود و نمود اقلیتهای مذهبی نیز نگاهی بیافکنیم.

جمع بندی کنیم: هرچند رضاشاه به انتخاب و پشتیبانی سیاست دگرگون شدهٔ انگلیس در راه کسب قدرت گام گذارد، لیاقت و کاردانی خود او بود، که غلبه بر رقیبان و دشمنانش را ممکن ساخت. از آن مهمتر پیشرفت طلبی میهن‌دوستانه اش بطرز بارزی بر شیعه‌زدگی اش غلبه داشت و همین ویژگی در وحلهٔ نخست پشتیبانی فعال و مؤثر جناح مترقی دربار و جامعه را متوجه او ساخته بود.

---

(۴۳) محمدعلی جمالزاده، هفت قصه، دیباچه. (۴۴) جامعهٔ ایران...، یاد شده، ص ۵۱، مضمون.

راهش بسوی تخت سلطنت را «روحانیت» هموار ساخت و همین از بسوی سرآمدان جامعه را از اطرافش پراکند و از بسوی دیگر به حکومت استبدادی نوینی منجر شد، که پیش از همه مطلوب رهبری شیعه بود. رفرم طلبی اش بیانگر پیشرفت طلبی ذاتی پایگاه حکومت سیاسی بود و «نارسایی و ناپیگیری» رفرمهایش، جامعه‌ای را بازتاب می‌داد، که هنوز به اکثریت حلقه بگوش رهبری شیعه بود. جامعه‌ای که حکومت سیاسی را برنمی‌تافت، به اقدامات پیشرفت‌طلبانه حکومت او، اگر نه به ستیزه‌جویی، دستکم به بدبینی و اکراه می‌نگریست!

آنچه گذشت، در مجموع همان «پیکره تاریخی-اجتماعی» دوران قاجار را القا می‌کند. ماهیت اساسی آن نیز همین بود که تهاجم ارتجاع مذهبی هر بار پیشرفت طلبی حکومت سیاسی را فرسوده می‌ساخت. اما پدیده نوین آن بود که حکومت رضاشاهی با استفاده از شرایط مناسب خارجی و داخلی نه تنها به «رفرهای نارسا و ناپیگیری» دست زد، که کوششهایش نیز «ظاهراً» با موفقیت توأم می‌گردید.

پیش از این دریافتیم، که تحولات مثبت اجتماعی همواره به یک پیش زمینه ذهنی نیاز دارند، که در عمیق‌ترین شکل خود بصورت یک «انقلاب فلسفی» ظاهر می‌گردند و شاخص عمق این انقلاب همانا عقب رانده شدن حکومت مذهب قرون وسطایی بر جامعه است. در دوران اوج حکومت رضاشاه با این پدیده شگرف روبرویم، که هر چند قدرت ظاهری رهبری مذهبی به عقب رانده شده بود، با اینهمه رابطه‌ی زایای میان حکومت و مردم فراهم نیامد و جامعه ایرانی همچنان ذات قرون وسطایی خود را حفظ نموده بود.

در این باره پیش از این بقدر کافی سخن گفته‌ایم و کمبود «انقلاب فلسفی» را در مراحل «تعیین‌کننده» و فرصتهای تاریخی پیش از دوران رضاشاه نشان دادیم. درباره این نارسایی ماندگار در جامعه ایرانی همین بس که (همچنانکه فریدون آدمیت فقدان یک «جنبش الحاد دینی» در دوران مشروطه را عامل بازدارنده انقلاب می‌داند) احسان طبری نیز (با وجود همه حملاتی که به «استبداد رضاشاهی» وارد آورده است) سرنگرفتن «رفرهای» از نوع رفرهای لوتر و کالوین» (۴۵) را نقطه ضعف جامعه ایرانی و عامل مسخ نوسازی رضاشاهی یافته است!

واقعیت دردناک نیز همین است که در ایران به علت شکست جنبش ضد مذهب حاکم، آن تحوّل که در اروپا پا گرفت، عقیم ماند. چنانکه پیش از این دیدیم در اروپا، با بوجود آمدن قشری در جامعه که از مذهب رسمی بریده بود، مسأله حقوق شهروندان غیر مسیحی به اهرمی بدل گشت که «دولت سیاسی» حقوق همه شهروندان را به رسمیت بشناسد و از اینراه با آنکه اکثریت جامعه، مسیحی باقی ماند، «حکومت سیاسی»، خود را از زیر نفوذ کلیسا خارج نمود. در نظر اول حکومت ایران در دوران پهلوی دستکم در مرحله‌ی از چنان قدرتی برخوردار بود که با به کرسی نشاندن حقوق اقلیتها چنین تحوّل را دامن زند. اما بازماندن «جنبش الحاد دینی» از پیروزی، این امر را حتی در این دوران که شرایط داخلی و خارجی موفقیت یک سیاست

---

(۴۵) همانجا، ص ۱۰۷.

پیشرفت طلب را ایجاب می‌کرد، جامعه را از برآوردن این نیرو ناتوان ساخته بود.

برای روشن شدن مطلب، این ناتوانی را در دو سو نشان می‌دهیم:

یکی آنکه کوشش برای عقب‌راندن رهبری شیعه تنها می‌توانست خصلت ظاهری داشته باشد و «نفوذ ایدئولوژیک» اش همچنان سرپای جامعه را فراگرفته بود. این نفوذ نه تنها در «سطح و عمق اجتماع»، بلکه حتی دستگاه «نوبنیاد» دولتی را نیز درمی‌نوردید و آنرا از انرژی حیاتی تازه تهی می‌نمود. دردناک‌تر از آن، این نفوذ برخلاف دوران قاجار از سوی «فرهیختگان جامعه» دیگر بعنوان نفوذی فلج‌کننده احساس نمی‌شد و مثلاً احسان طبری به ستایش آن نوشته است:

«فقه شیعه چنان دستگاه عظیم قانونگزاری بود... که تا امروز نیز «حقوق» بورژوازی

نتوانسته است، خود را از این منبع قانونگزاری بی‌نیاز سازد.»! (۴۶)

هر چند که همو نیز اعتراف دارد:

«روی‌آوری بخشی از روحانیت به سوی اندیشه‌ها و مؤسسات و افکار لیبرالی، غالباً

نه به سبب علقه ذاتی به خود این ارزشها و نهادها، بلکه بخاطر تضعیف رقیب و

بسط دامنه نفوذ خود بوده است.» (۴۷)

این نفوذ فلج‌کننده چنان بود که حتی دستگاه حکومت رضاشاه نیز که - دستکم به «فشار خارجی» می‌بایست سیاست پیشرفت‌طلبی را دنبال نماید - همواره به اعمال این سیاست رغبتی نداشت! این بی‌میلی را در خود رضاشاه و در باره مهم‌ترین رفرم اجتماعی اش - رفع حجاب از زنان - نشان می‌دهیم. دولت‌آبادی می‌نویسد:

در باره «موضوع رفع حجاب، مکرراً از شاه پهلوی در ایام وزارتش، شنیدیم،

می‌گفت، من در این موضوع اقدامی نمی‌کنم. و در مقام عمل دیده شد، امان‌الله

خان، پادشاه مخلوع افغانستان با عیالش به ایران آمد و میهمان شاه پهلوی شد،

بی‌آنکه ملکه ایران با او روبرو شده باشد.» (۴۸)

بدین ترتیب درماندگی جامعه در کل آن باعث می‌گردید، هنگامیکه رضاشاه - از جمله بخاطر عقب‌نماندن از «پادشاه افغانستان»! - وادار شد، «رفع حجاب» را به «فرمان دولتی» برقرار نماید، مجبور نیز بود، که مقاومت «دشمن» را با به گلوله بستن «امت» پاسخ گوید!

از مظاهر دیگر این درماندگی و دست‌بستگی دو سویه، آنکه، حکومت رضاشاه با آنکه «آموزش و پرورش همگانی» را در سرلوحه اقدامات خود قرار داده بود، بسال ۱۳۱۳ شمسی در

اوج قدرتش، مدارس «اقلیتهای مذهبی» را بست!

اما پیش از آنکه بدین پدیده بپردازیم، لازم است دریابیم، با توجه به ویژگیهای یاد شده،

چگونه ممکن گشت، رفرمها و برنامه‌نوسازی حکومت رضاشاه - هر چند بصورت ظاهری،

ناپیگیر و مسخ شده - چهره کشور را با سرعتی باور نکردنی تغییر دهد؟

دیگر باید روشن باشد، که همین قدمهای ناچیز نیز بدون وجود قشری در جامعه، که نه تنها

---

(۴۶) فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، احسان طبری، ص ۳۵. (۴۷) همانجا، ص ۳۶.

(۴۸) حیات یحیی، یاد شده، ج ۴، ص ۴۳۳.

پذیرای آن باشد، بلکه برداشتن آنها را بطلبد و آرزو کند، غیرممکن بود. جستجوی جوابی بر این «چیستان»، ناگزیر بدین منجر می‌گردد، که به وجود نیروی سومی برکنار از محور ستیزه «امت» با «حکومت» قایل شویم.

نشان دادن نیروی مردمی و ملی ایرانی و تداوم آن علیرغم قدرت فزاینده دو پایگاه حکومتی مشکل نیست. مهم آنستکه دریابیم، چگونه «اقلیتهای مذهبی» تنها بهمین نشانه که با اسلام و مظاهر قرون وسطایی آن در جامعه ایرانی «موافق» نبودند، و از هرگونه دگرگونی در این مظاهر پشتیبانی کرده، طالب آن بودند، به موتور پیشرفت ایران بدل گشتند.

از «اقلیتهای مذهبی» بعنوان موتور پیشرفتهای معاصر ایران یاد می‌کنیم و بر این «باور علمی» پامی فشاریم، که بررسی تاریخی- اجتماعی دوران پهلوی و برنمودن نقش این «اقلیتها» در همه زمینه‌های تجارت، صنعت و علوم، نشان خواهد داد، که اینان با توجه به وزنه کمی ناچیزشان از پویایی شدیدی در مقایسه با اکثریت جامعه برخوردار بوده‌اند.

این ارزیابی پیش از آنکه «ستایش تاریخی» را متوجه «اقلیتهای مذهبی» سازد، بیانگر درماندگی و فرسایش نیروی «اکثریت» جامعه ایرانی است. بهرحال مسلم آنستکه «اقلیتهای مذهبی» با برقراری حکومت قانون و قدرت پلیس و ارتش رضاشاهی در سراسر ایران از تجاوزات عماسه‌بسران در گوشه و کنار مملکت رهاییده، برای اول بار در تاریخ ایران پس از اسلام می‌توانستند نفس راحتی بکشند. از همین زمان آن مکانیسمی که تا پایان دوران پهلوی پا برجا ماند، بوجود آمد. بدین معنی که در این دو دوره، پهلویها همواره در به پیش بردن «رفرمهای ناپیگیر و نارسا»ی خود می‌توانستند بر همکاری این بخش از جامعه ایرانی تکیه کنند. از طرف دیگر اما با استناد به قانون اساسی که شرکت آنان در حکومت سیاسی و اجتماعی کشور را ممنوع می‌ساخت، از سهم ساختن‌شان در قدرت سیاسی طفره روند. این تازه در مورد «اقلیتهای رسمی» صادق بود، که هرچند عملاً «حق حیات»شان به «رسمیت» شناخته شده و دیگر «مسلمانی» نمی‌توانست بدون مجازات زرتشتی یا کلیمی را بکشد، اما همچنان به زندگی در حاشیه جامعه محکوم بودند.

اینجا به بهائیان می‌پردازیم. نه تنها بعنوان نمونه بارز موقعیت اقلیتهای مذهبی، بلکه از آنرو نیز که علیرغم شروع مهاجرت «نامحسوسی» از ایران، همچنان با فاصله عظیمی بزرگترین این اقلیتها را تشکیل می‌دادند.

دانستیم که دفاع از «مشروعیت» حکومت سیاسی و جدایی دین از دولت، محور خط مشی سیاسی‌شان را تشکیل می‌داد. بدین لحاظ نیز قدرت یافتن حکومت رضاشاهی و کوششی که حکومت برای برقراری قانون می‌نمود، ظاهراً آن چرخش غیرمترقبه‌ای بود که بهائیان در راهش مبارزه کرده، قربانیها داده بودند. البته بهره‌مندی «اقلیتهای رسمی» از این موقعیت بسیار فزون‌تر بود: آرامنه به سبب همکیشی با «اروپاییان» به نوعی مصونیت دست یافته و زرتشتیان بعنوان

پیروان آیین باستانی ایرانیان در چهارچوب تبلیغات مثبت رضاشاهی در مسیر نسیم مساعدی قرار گرفتند. اما همینکه شهرها بجای خود، در نقاط دور دست هم دیگر هر عمامه بسری جرأت آن نمی یافت که بر طبل بهائی گُشی بنوازد، بیکباره موقعیت اینان را بهبودی قابل توجهی بخشید. اینک بهائیان اجازه داشتند تا آنجا که جلب نظر نکنند در منازل خود گرد هم آیند و چنانکه طبری می نویسد: «شبکه محافل خود را توسعه دهند.» (۴۹)

برقراری ارتباط مستمر میان بهائیان در چهارچوب تشکیلاتی منسجم، همه آن نیرویی را که در گوشه و کنار کشور پراکنده بود گرد آورد و از اینراه به قدرت آنان، بعنوان يك نیروی اجتماعی، تکانه ای مثبت وارد ساخت. با اینهمه از این پس نیز وزنه کمی شان در کل جمعیت کشور ثابت ماند و حتی رو به کاهش نهاد؛ در حالیکه منطقی می بود، با کاهش فشار از سوی رهبری شیعه و در سایه حکومتی که ایجاد امنیت و آرامش اجتماعی را هدف داشت، بهائیان از فرصت استفاده کرده، وسیعاً به تبلیغ آیین خود پردازند. می دانیم که چنین نشد و پس از یک قرن که فعالیت بایان و سپس بهائیان، آنان را به قطب پویا و متهاجم فرهنگی در مقابل رهبری شیعه بدل ساخته بود، از این پس این گروه اجتماعی نیز چون دیگر «اقلیتهای مذهبی» در حاشیه جامعه تنها در حفظ بقای خود می کوشیدند.

از سوی دیگر بهائیان با علم به اینکه در توازن قوای اجتماعی تغییر اساسی صورت نگرفته و دوپایگی قدرت همچنان پابرجاست، امید چندانی به دگرگونی بنیادین در آینده ای نزدیک نمی بستند. آنان ظاهراً پس از هفتاد سال به این رسیده بودند که تحول اساسی مورد نظرشان به این زودی ها دست نخواهد داد. با اینهمه نوسازی تدریجی دوران رضاشاه امیدوارشان می ساخت که با قرار گرفتن ایران در کوران تحرک جهانی و تحکیم مبانی اقتصادی دولت سیاسی، در شرایط آرامش اجتماعی، رفته رفته موازین پیشرفت مادی و معنوی در ایران چنان پا گیرد که این روند بازگشت ناپذیر گردد و دندان زمانه پایه های حکومت مذهبی را بخاید.

در چنین شرایطی فعالیت تبلیغی بهائیان می توانست بهانه بدست رهبری شیعه دهد تا جو اجتماعی را متشنج سازد. بدین قرار بهائیان که همین چندی پیش وظیفه داشتند، «سالانه فردی را تبلیغ کند» اینک انرژی فعال خود را بجای تبلیغ صرف آموزش خود نمودند. این خط مشی را عبدالبهاء در سالهای پایان عمرش که مقارن با عروج رضاشاه بود، چنین بیان نمود:

«امروز تبلیغ مؤید نیست، بلکه تثبیت نفوس لازم است.» (۵۰)

بهائیان از این پس کوشیدند با تحکیم برتری معنوی خود به نمونه ایرانیانی پرکار و دانش اندوز بدل شوند. این خط مشی در شرایط نوسازی رضاشاهی، تأسیس مراکز آموزشی، ادارات دولتی و بطور کلی شکل گیری پایه های يك حکومت سیاسی، تحرك جدیدی با ماهیتی دیگر را نصیب بهائیان نمود. شرکت شان در نهادهای نوین، از ارتش گرفته تا دانشگاه، به تسریع روند نوسازی کمک می نمود و این روند، قدرت حکومت را که بدو به فتوای «علما» برقرار گشته بود،

---

(۴۹) جامعه ایران...، یاد شده، ص ۱۱۶. (۵۰) دکتر یونس خان برافروخته، خاطرات نه سال، ص ۷۴.

فزونی می‌بخشید. از يك طرف حکومت رضاشاه از انرژی نوسازی بهائیان سود می‌برد و از سوی دیگر نمی‌توانست به خروج این اقلیت از حاشیه جامعه اجازه دهد. این بود که استخدام در ادارات دولتی با «مسامحه» در مورد مذهب صورت می‌گرفت و بهائیان نیز اصراری در این زمینه نشان نمی‌دادند.

بدین ترتیب تا آنجا که به بهائیان، این بزرگترین اقلیت مذهبی آن دوران مربوط می‌شود، باید در داوری تاریخی گفت، که نقش درخور توجهی در برآمدن آرامش اجتماعی ایفا کردند. آنان با آنکه پیش از این هیچگاه از چنین «آزادی‌هایی» برخوردار نبودند، از دست زدن به کوچکترین اقدام و یا تظاهری که خشم حاکمیت مذهبی را برانگیزاند، ابا می‌نمودند.

از سوی دیگر برای رهبری شیعه نیز روشن بود که با پا گرفتن رفرمهای ترقی جویانه و شرکت «اقلیتها» در حیات اجتماعی، وزنه این گروههای اجتماعی سنگین تر شده، بتدریج مهار جامعه ایرانی از دستش بیرون خواهد رفت. این شد، که مبارزه و «مسابقه» ای عظیم و فراگیر در بطن جامعه پا گرفت. از سویی نیروهای مترقی جامعه- از جمله اقلیت‌های مذهبی- با پیگیری می‌کوشیدند، بطور نامحسوسی- به تعبیر طبری، همچون بالا رفتن سطح آب در استخر- چهره کشور را بطور بازگشت ناپذیری دگرگون سازند و از سوی دیگر رهبری شیعه نیز ابزار و شیوه‌های نوینی را به زرادخانه خود اضافه می‌نمود.

روزی که تاریخ اجتماعی دوران پهلوی بررسی شود، آنچه اینجا به اشاره‌ای برگزار می‌گردد، نشان خواهد داد، که در همین پیشرفتهای «ظاهری و ناپیگیر» دوران پهلویها، چه نیروهایی زحمت و کوشش می‌نمودند و چه نیروهایی کارشکنی و سودورزی.

کشاکش مزبور در سطح پایین و متوسط نهادهای کشوری بحدی بوده است که برخی ناظران وقایع ایران، بقای رژیم پهلوی را علیرغم توفانهای داخلی و خارجی، ناشی از استفاده «ماهرانه» از این «تضاد» اجتماعی در درون جامعه ایرانی تلقی کرده‌اند.

از این دیدگاه همانطور که ناصرالدین شاه نیم قرن بر پایه ترس رهبری شیعه از «بایان تهران» حکومت می‌کرد، رضاشاه و محمد رضاشاه نیز بر پایه «رقابت» اجتماعی میان رهبری شیعه و اقلیت‌های مذهبی برپا ایستاده بودند. این حکومتها با اعلام سرسپردگی به اسلام، از طرفی «ضامن حفظ کشور اسلامی» و در نهایت حفظ حاکمیت شیعه در مقابل پیشرفتهای ناگزیر زمانه بودند و از سوی دیگر، از اقلیت‌های مذهبی، چه از نظر خطرشان برای رهبری شیعه، و چه از نظر آنکه موتور ترقی اجتماعی را تشکیل می‌دادند، سود می‌جستند.

به خط مشی بهائیان بازگردیم. آنان با آنکه در سایه شهربانی رضاشاهی، تنها در منازل خصوصی، اجازه گردهمایی داشتند، به ابتکار جالبی دست زدند و آن این بود که به شرکت افراد «غیر بهائی» در محفلهای خود اجازه دادند! این نکته جالب نشانگر آنستکه، نه تنها چیزی برای پنهان کردن نداشتند، که در پی غلبه بر مرزهای مصنوعی تعصب مذهبی نیز بودند. از سوی



دیگر این امر به «دشمن» اجازه می‌داد تا فرد بهائیان را شناسایی کند و با توجه به خصلت گذرای دوران رضاشاه قابل تصور است که این روش به شهادت اجتماعی بزرگی نیاز داشته است.

اصولاً روی آوردن گروه‌های اجتماعی اعم از مذهبی یا غیر آن به زندگی پنهانی تنها دو انگیزه می‌تواند داشته باشد: خود را در مقابل فشار و پیگرد از خارج حفظ کنند و یا آنکه اهدافی را پی گیرند که با موازین دموکراسی و انسان دوستی مخالف است. بهائیان با گشودن درهای مجامع خود بروی «اغیار»، نشان دادند که به انگیزه اول مجبور به مخفی کاری بوده‌اند و تنها رهبری شیعه، که مراد به آنان را موجب از میان رفتن حساسیت‌های «نان‌آور» یافته بود، در پاییدن این حساسیتها ابرام می‌کرد. از سوی دیگر آنجا که مثلاً احسان طبری، بجای دفاع از دموکراسی اجتماعی، تنها «کیفیت نیمه مخفی کار بهائیان و همبستگی درونی آنها» را دلیل کافی برای اثبات «شایعه رابطه محافل بهائی با امپریالیسم انگلستان و آمریکا» (۵۱) قلمداد می‌کند، تنها آن کژاندیشی را به نمایش می‌گذارد، که تاریخ ایران درباره‌اش داوری خود را کرده است!

بگذریم، بهائیان در دوران رضاشاه، با آنکه بعنوان يك اقلیت مذهبی از هیچگونه حقوقی برخوردار نگشتند و وجودشان از سوی سیاست رسمی بیکباره نادیده گرفته می‌شد، اما، اگر خوشبختی را يك مقوله اجتماعی تلقی کنیم، خوشبخت‌ترین گروه اجتماعی ایران بودند. زنان بهائی پس از چند دهه که تنها در گردهمایی‌های خصوصی می‌توانستند «حجاب»، این مظهر اسارت اسلامی، را بکنار نهند، فرصت یافتند مزه‌رهایی از آن را بچشند!

از سوی دیگر این سؤال را باید مطرح نمود که بفرض آنکه چنین اقلیتی در ایران حضور نداشت، اصولاً چگونه قابل تصور است که «رفرم شاهانه در مورد رفع حجاب از زنان» در همان محدوده شهرها نیز تحقق پیدا کند؟ از برخی استثناها که بگذریم باید گفت، بدون زنان بهائی که علی‌رغم فشار اجتماعی مضاعف (زن و بهائی بودن) در این راه پیشقدم شدند، این رفرم رضاشاهی هیچگونه امکان موفقیت نمی‌یافت. بهمین قیاس نیز، پای باز کردن زنان در محیط کار- از ادارات دولتی گرفته تا معلمی دبستانها- تنها با شرکت انبوه آنان ممکن بود. از این پس در طول نیم قرن حکومت پهلویها، هیچ نهاد فرهنگی، علمی و اقتصادی در ایران را نمی‌توان سراغ کرد، که بهائیان در آن شرکت نداشته و از آن «سود» نجسته باشند. این «سودوری» از اینرو بود که آنان، محروم از شناسائی هویت بهائی و انسانی‌شان، با شرکت در کل فعالیت‌های کشوری، بعنوان کارمند فلان اداره یا معلم فلان مدرسه تا حدی از مصونیت حقوقی برخوردار می‌گشتند.

این دگرگونی نامحسوس از سوی عمامه‌بسران «دیروزی»، از موضعی که شرح آنرا از زبان کسروی و طبری شنیدیم، فرصت خوبی بود تا نهادهای دولتی دوران پهلوی را به صحنه کشاکش پنهان و آشکار با بهائیان بدل سازند. از طرفی بهائیان بنا به اعتقادات مذهبی خود از کوشش در راه پیشرفت علمی، فرهنگی و اقتصادی باز نمی‌ایستادند و از طرفی از آنجا که هر قدمی در این

---

(۵۱) جامعه ایران...، یاد شده، ص ۱۱۸.

راه به تضعیف حاکمیت مذهب مسلط منجر می‌گشت، مورد شدیدترین حملات پیدا و ناپیدا بودند. در این باره همین بس، که همواره کافی بود تا «مرئوسی مسلمان» از خدمت، زیر دست «رئیس بهائی» سر باز زند تا او «منتظر خدمت» شود!

البته «زیاده‌گویی» است، که کلیه نهادهای دولتی را عرصه کشاکش میان بهائیان و دشمنانشان قلمداد کنیم. اما بصورت مبالغه‌آمیز می‌توان گفت، بهمانگونه که «شیعیان» به «فریضه مذهبی»، خدمت به «دستگاه ظلم دولتی» را بر نمی‌تافتند، بهائیان نیز به «فریضه مذهبی» می‌بایست صادقانه خدمتگذار «حکومت» باشند! بدین ترتیب بهائیان در درون نهادهای دولتی آن قطبی را تشکیل می‌دادند، که در آن سویس حلقه بگوشان رهبری مذهبی حتی در سطوح بالا، جز کارشکنی و سودجویی نمی‌کردند.

«تناقض موقعیت» بهائیان حد و مرزی نداشت. از سویی فعالیت خدمتگذارانه‌شان به تقویت و تحکیم نهادهای دولتی می‌انجامید و از سوی دیگر نه تنها مورد حملات آشکار و پنهان رهبری شیعه بودند، که خود حکومت و «سیاست‌گذارانش» بدستی از وجود آنها سود می‌برد و بدستی از وارد آوردن فشار به آنها بمنظور نشان دادن وفاداری به رهبری شیعه ابا نمی‌نمود.

البته «اقلیتهای مذهبی» دیگر نیز کمابیش در چنین موقعیت متناقضی قرار داشتند. هرچند که، به علل یاد شده، فشار بر آنها کمتر بود. خاصه آنکه زرتشتیان، کلیمیان و مسیحیان به «تجربه تاریخی» تمایلی به خدمت در نهادهای دولتی نشان نمی‌دادند و بیشتر در «بخش خصوصی» فعال بودند.

چنانکه اشاره گشت، دوگانگی ذاتی حکومت پهلوی خود را به بهترین وجهی در «سیاست آموزشی» نشان می‌داد. از محتوای شیعی و جعل اسلامی تاریخ ایران در «مواد درسی» که بگذریم، بستن مدارس «اقلیتهای مذهبی» (تنها يك مدرسه بهائی «تربیت») هنگام انحلال ۱۵۰۰ شاگرد داشت!) از جمله «تدابیری» بود، که گاه و بیگاه سرسپردگی حکومت سیاسی به حکومت مذهبی را تأیید می‌نمود.

پیشتر از «آزادی و امنیت» این اقلیتها یاد کردیم. لازم به تذکر است، که این جنبه نیز سطحی و گذرا بود و هر چند که مثلاً در مورد بهائیان دیگر کشتار دستجمعی در «برنامه روز» رهبری شیعه نمی‌توانست باشد، لیکن «ترور فردی» و حملات غارتگرانه به بهائیان پایانی نیافته بود. حتی تهاجم به هدف کشتار گروهی نیز بکلی پایان نیافته، از جمله (پس از آنکه بسال ۱۳۰۰ ش) بهائیان سنگسر و شهیرزاد مورد کشتار قرار گرفته بودند، بسال ۱۳۱۸ ش در دوران اوج قدرت رضاشاهی نیز باردگر در این دو قریه بزرگ «بلوای بابی‌کشی» شدیدی درگرفت.

بدین لحاظ می‌توان بطور جمع بست گفت، دوگانگی ذاتی حکومت پهلوی- هرچند بر استفاده «ماهرانه» از اقلیتهای مذهبی تکیه داشت- يك مرز خدشه‌ناپذیر نیز داشت و آن میخکوب ساختن این اقلیتها در حاشیه جامعه بود.

درباره «ماهرانه» بودن سیاست دولت در این دوران همین بس که مثلاً بسال ۱۳۱۲ ش به بهائیان اجازه داده شد، در قلب پایتخت اولین معبد (حظیره القدس) خود را بنا نمایند. اما سال بعد مدارس بهائی منحل شد! و باز سالی دیرتر (۱۳۱۴ ش) «بخشنامه دولتی» مبنی بر منع حجاب زنان صادر شد و در سرکوب «مخالفتان» در مشهد دستکم دویست نفر کشته شدند! از سوی دیگر در همین سال مهندس خلیل ارجمند (بهائی) اجازه یافت، «کارخانجات ارج» از اولین واحدهای صنعت ملی را تأسیس نماید!

\* \* \*

این بحث را با نگاه کوتاهی به دگرذیسی اقلیت بهائی به پایان می‌بریم. پیش از این دریافتیم، روند نوسازی که در سایه کار و کوشش بخش عظیمی از جامعه ایرانی در حال شکفتگی بود، نیروهای ملی ایران را به میدان کشاند و بالا رفتن وزن مخصوص اجتماعی آنها، جامعه ایرانی را از «شبهت» به «امت اسلامی» در دوران قاجار، قدم به قدم دور می‌ساخت. جایگزین شدن سیاست‌های نواستعماری از سوی کشورهای قدرتمند و درهم شکستن محور آخوند-انگلیس، میدان عمل وسیع‌تری را در اختیار حاکمیت سیاسی ایران گذارد. با اینهمه شناخت مقام عمده‌ای که دوپایگی حکومت در روندهای اجتماعی و سیاسی داشت، همچنان کلید درک پیچیدگی‌های این روندها باقی ماند.

اینک پرسیدنی است، که با توجه به ساختارهای قدرت اجتماعی و سیاسی یاد شده، خط مشی و جلوه‌ی گروه اجتماعی مترقی و ملی ایرانی در این دوران چه می‌توانست باشد؟ نه تنها رویگردانی از فرمهای رضاشاهی نمی‌توانست خط مشی چنین گروهی قرار گیرد، که پشتیبانی و کمک به تحقق‌شان آن فرصت‌طلایی بود، که می‌توانست کل جناح ارتجاعی کشور را در مقابل واقعیات دگرگون و عمل انجام شده قرار دهد و اینکه نه تنها بهائیان، بلکه دیگر اقلیتهای مذهبی بدین راه رفتند، در جهت منافع عاجل ملی ایران بود؛ چنانکه این جهت‌گیری، ثمربخشی‌اش را در همان دوران کوتاه نوسازی رضاشاهی نشان داد.

از طرف دیگر اما، رشد فراگیر مدنیت اجتماعی و ظهور ویژگیهای «ایرانیگری» که همزیستی مسالمت‌آمیز انسان از هر نژاد و مذهب و عقیده، هسته مرکزی آنرا تشکیل می‌داد، به وابستگان به این اقلیتهای اجازه می‌داد، پس از قرن‌ها در میان دیگر ایرانیان به صلح و صفا و احترام درخور توجهی زندگی کنند و این خود به رنگارنگی جامعه خدمت می‌کرد. نه تنها برای بخش عظیمی از نسل تحصیلکرده، بلکه برای توده عادی مردم نیز، نشست و برخاست و حتی دوستی با پیروان اقلیتهای مذهبی «مشکل» ایجاد نمی‌کرد که برعکس با خشنودی از داشتن چنین هموطنان «بی‌آزاری» توأم بود. نکته مهم در این میان اینکه این اقلیتهای کوشش‌چندانی در مطرح نمودن اجتماعی خود نداشتند. در حالیکه «طبیعی» می‌بود، که از بنیه مالی و اجتماعی خود در جهت تبلیغ و گسترش‌شان بکوشند و با «تظاهر» در اجرای مراسم‌شان و احیاناً دامن زدن به تشنج

اجتماعی در پی مطرح کردن خود باشند. در مقایسه با عملکرد «اقلیت مسلمان» در کشورهای غیر اسلامی، باید گفت که این رفتار «منفعل»، بیش از هر چیز بیانگر آنستکه این اقلیتها به مرتبه والایی حامل ویژگی های ایرانیگری بودند.

شگفت آنکه، این حالت «انفعالی»، که از قدرت معنوی اقلیتهای مذهبی ناشی می شد، جنبه ای منفی یافت و برای ایرانیان «مسلمان»، این شبهه را بوجود آورد که اینان اصولاً حرفی برای گفتن ندارند! از یک طرف از همبستگی درونی و مزایای پشتیبانی از یکدیگر برخوردارند و از طرف دیگر بدون آنکه زحمتی در پیشبرد مملکت داشته باشند، از دست آوردهای آن سود می برند!

این پیشداوری که اینک خود را بصورت «حسد اجتماعی» نشان می داد، در واقع در جهت مخالف ویژگی های ایرانی و نسخه بدل نفرت اسلامی از دگراندیشان بود و بهمین سبب نیز از سوی متولیان عمامه بسرو و «کلاهی» اسلام، با ممارست زنده نگاهداشته می شد. شیوع این «حسد اجتماعی»، حتی در میان «قشر نخبگان» جامعه ایرانی، بخوبی بیانگر این است که تداوم «فرهنگ اسلامی» چه فرصتهای درخشانی برای دستیابی به همبستگی ملی و انسجام مدنی را در ایران نیست و نابود ساخته است.

روشن تر بگوییم، اینکه در دوران پهلوی نسلی از ایرانیان «مسلمان»، بدور از تعصبات و تنگ نظری های مسلکی برآمد، در درجه اول مدیون کوششی صمیمانه و جاذبه معنوی اقلیتهای مذهبی بود، که با وجود «نسل کشی» شان بدست متولیان اسلام، این جوهر فرهنگ ایرانی را همواره پاسداری نموده بودند.

اینکه متولیان اسلام پس از سیزده قرن که کمر به نابودی دگراندیشان و «کفار» ایرانی بسته بودند، اینک این همزیستی را ناشی از «مسامحه اسلامی» قلمداد کردند، و از آن دردناکتر، اینکه «مدرسه دیده» های ایرانی نیز این دروغ را باور کردند، نشانگر رسوخ بازهم بیشتر اسلام در این دوران است.

همین رسوخ نیز باعث آن شد، که هرچند وجود اقلیتهای مذهبی در حاشیه حیات اجتماعی به جامعه ایرانی چهره ای رنگارنگ و خروشی پراهنک بخشیده بود، اما این رنگارنگی، در زیر فشار رهبری شیعه، به دمکراسی اجتماعی فرا نروید و به برآمدن «توده ای بی شکل با خط و مرزهای مخدوش» منجر گشت.

آنچه گذشت، بویژه در مورد بهائیان صادق است. آنان از همان آغاز دوران رضاشاه از چنان وزنه اجتماعی برخوردار بودند، که «گسترش طبیعی» شان، (در شرایط فروکش کشت و کشتار)، کافی می بود، تا با قرار گرفتن ایران در مسیر پیشرفت، بزودی به عامل عمده ای در جامعه ایرانی بدل گردند. در جهت منافع ملی ایران دیر یا زود انرژی تجددخواهانه بهائیان می بایست آنان را به آن چیزی برساند که دوسه نسلی از پدران و مادرانشان با آنهمه قربانی در راهش مبارزه کرده

بودند. این بود که نه تنها از دامن زدن به هرگونه تشنج اجتماعی ابا داشتند، می‌کوشیدند با بالا بردن سطح آموزشی و تربیتی‌شان، به اقلیتی بدل گردند که بدون آن هیچ نهاد اجتماعی و دولتی کارایی نداشت. آنها امیدوار بودند با الگو قرار دادن خویش و به میدان بردن برتری معنوی که خود را دارای آن می‌دانستند، از چنان جاذبه‌ای برخوردار گردند که «بدون سرو صدا» به روند پیشرفت کشور کمک کنند و از این راه زمینه بالا رفتن بازم بیشتر نفوذشان را ممکن گردانند.

خواننده دقیق متوجه است، که در بررسی دوران رضاشاه از جریان بهائی بعنوان قطب انقلابی در جامعه ایرانی سخنی در میان نیست و عملکرد و جلوه اجتماعی‌شان را «تنها» بعنوان يك «اقلیت مذهبی» در نظر گرفتیم. در حقیقت نیز رفته رفته آن شور و سوز پیشین - دستکم در تظاهر خارجی آنان - فرو می‌کشید. این «دگردیسی» را در وهله اول می‌توان ناشی از آن دانست، که اهداف «انقلابی» آنان در جهت دمکراسی اجتماعی و حقوق شهروندی، جدایی دین و دولت و غیره - هرچند بصورتی مسخ شده - تحقق یافته بنظر می‌رسید. وانگهی آنچه بهائیان از وراثت و باورهای مذهبی خواستارشان بودند، در «فرهنگ غربی» نیز مطرح گشته بود و گرایش «مدرسه دیده‌های ایرانی» بسوی این فرهنگ (که سیاست دولت نیز مشوق آن بود) از جاذبه بهائیت می‌کاست. از سوی دیگر عدم تمایل بهائیان به تبلیغ گسترده آیین خویش نیز آنها را چون دیگر «اقلیتهای مذهبی» جلوه می‌داد.

اما چون دقیقتر بنگریم، «دگردیسی» بهائیان ریشه‌های درونی و برونی عمیق‌تری داشت و در درجه اول ناشی از وارونگی‌ها و ساختارهای مسخ شده‌ای بود، که در دوران پهلوی همچنان برقرار ماند و دیگر گروههای اجتماعی و فرهنگی ایران را نیز به دگردیسی منفی دچار می‌ساخت. اینجا تنها به مهمترین جنبه این کژی‌ها اشاره می‌کنیم: دریافتیم که آنچه بعنوان «آموزش و پرورش نوین» بر دوش مدارس نوساخته رضاشاهی جامعه ایرانی را در می‌نوردید، در محتوا همان «فرهنگ شیعی» و «نگرش اسلامی» بود، که به چاشنی «تبلیغات شاه‌پرستانه» و «دانشهای اروپایی» بخورد، «سازندگان ایران فردا» داده می‌شد. روشن است که همه اقشار جامعه ایرانی کمابیش مورد بمباران این «معجون» قرار گرفته نسل جوان «اقلیتهای مذهبی» نیز در مدارس بسوی این هویت مخدوش و فراگیر سوق داده می‌شدند.

جالب است که «اقلیتهای مذهبی» در این میان تنها نبودند و حتی «فرقه‌های اسلامی» (از قبیل اسمعیلیان، ستیان و شیخیان...) نیز «هویت» پیشین خود را در مقابل «شیعه اثنی عشری» از دست میدادند.

بدین ترتیب پس از عروج شیعه‌گری بعنوان «دین رسمی و انحصاری» (در کشاکش «انقلاب مشروطه») اینک این «ضد فرهنگ» در پس ظاهر آراسته «آموزش و پرورش»، چون موجی عظیم و درهم شکننده، «جزیره‌های فرهنگ ایرانی»، را در خود فرو می‌برد و اگر تا همین يك قرن پیش، گروههای مزدکی و خرمدینی در ایران اسلام‌زده دوام آورده بودند، اینک حتی اقلیتهای یهودی و

زرتشتی نیز به بحران هویت عمیقی دچار آمدند. شاهد این پدیده «باور نکردنی»، دستکم در مورد زرتشتیان (با آنکه مورد «توجه خاص» در روند «احیای ایران باستان» قرار داشتند) اینک، در قیاس با سه چهار نسل پیش تنها درصد ناچیزی از آنان امروزه به «زبان زرتشتی» مسلط اند!

چون به بهائیان از این دیدگاه بنگریم، جای تعجبی نیست که دریابیم، چگونه درست در زمانیکه فشار بر آنان کاهش یافته و حتی سیاست حکومت ظاهراً در جهت اهداف اجتماعی و سیاسی شان قرار داشت، «مهاجرت به غربت» را بر ماندن در ایران ترجیح می دادند. بدین حد که شوقی افندی (جانشین عبدالبهاء) در این دوران به بهائیان ایران نوشت:

«سکونت در آن مدینه (تهران ن.) مضرّ به مصالح امریه و مخالف رضای الهی در

این ایام است.» (۵۲)

پس از «انقلاب مشروطه» که دیدیم چگونه به علت تداوم سلطه «متولیان قرون وسطا» از برآوردن «انتظار تاریخی» عاجز ماند و خود به نفوذ بازهم بیشتر شیعه‌گری منجر گشت، در «دوران نوسازی» رضاشاهی نیز در سایه این مذهب بار دیگر کوشش عظیم و میلیونی ایرانیان، با آنکه در چهره ظاهری کشور تغییراتی پدید آورد، اما در بُعد زبانی فرهنگ و تفکر اجتماعی به قدمی به قهقرا انجامید. عامل و شاخص عمده این پسرفت همانا نفوذ «فرهنگ شیعی» به زوایای جامعه و روان ایرانی بود و مخدوش شدن تضاد «ایرانی» و «اسلامی».

گسترش این نفوذ فلج‌کننده، اگر در دوران قاجار بصورت دوگانگی در دستگاه حکومتی بازتاب می‌یافت و هرچه به عمق جامعه نزدیک‌تر می‌شدیم، بصورت تضادی آشتی‌ناپذیر میان قطب ایرانی و سلطه اسلامی جلوه می‌کرد، اینک همه جامعه را به دوگانگی و هویتی مخدوش دچار ساخته بود و «آن طبایع پاک دست نخورده» (میرزا آقاخان کرمانی) و «راستی و درستی ایرانی» (گوبینو) از سوی فرهنگ شیعی مورد تهاجم نابودکننده‌ای قرار گرفت و زمینه از هر نظر برای خودباختگی در مقابل «برتری معنوی و فرهنگی غرب» فراهم آمده بود.

اقلیتهای مذهبی و قومی ایران که به انتظار تاریخی می‌بایست اهرم برآمدن دموکراسی اجتماعی و انسجام ملی گردند، با «تنفس» در فضای شیعه‌زده جامعه، خود به «نفس تنگی فرهنگی» دچار آمدند. بدین سبب نیز ایران در پس ظاهر «آراسته» عصر پهلوی، حتی در مقایسه با عهد قاجار قدمی واپس نشست و گامی دیگر در جهت مخالف روند پیشرفت در «کشورهای مترقی جهان» برداشت. در این کشورها پس از آنکه سلطه مذهب قرون وسطایی بکنار زده شده بود، فرسایش نیروی سازنده مردمان پایان یافته، «جامعه مدنی و حکومت‌های بهبود بخش» قوام می‌یافتند. در ایران اگر به سلطه شیعه‌گری خدشه‌ای جدی وارد آمده بود، کافی بود، تا در همین فضای محدود آزادی و امنیت عصر رضاشاهی نیز رنگارنگی ذاتی جامعه ایرانی به قوام دموکراسی اجتماعی و نهایتاً انسجام ملی بیانجامد. بر این ادعا پا می‌فشاریم، زیرا در ماهیت جوامع بشری است که آزادی اجتماعی و سیاسی نه تنها به هرج و مرج نمی‌انجامد، که با تعدیل

---

(۵۲) شوقی افندی، توقیعات، ص ۹۵.

«نظریات افراطی» به «وحدتی در کثرت» منجر می‌گردد.

این تجربه همه جوامع آزاد و دمکرات است که تضمین و تحقق آزادی اندیشه و عمل، بجای آنکه جامعه را به «تمامیتهای جداگانه» تقسیم کند، راه به همسویی و همکاری زاینده می‌گشاید. آزادی بهترین زمینه رشد خرد انسانی است و آنجا که خرد می‌شکند راهها نیز بیکدیگر نزدیک می‌شوند. برعکس در جایی که دگراندیشی سرکوب شود، دگراندیش و سرکوبگرش از همه دور شده، راه تبادل فکری و مراوده اجتماعی مسدود می‌گردد. «اقلیتها» با جذب پتانسیل ناراضی در جامعه، بجای آنکه نارضایتی را به عامل حرکت اجتماعی بدل سازند آنرا در جهت تحکیم خود بکار می‌گیرند و جامعه را به تمامیتهای جداگانه و متخاصم تقسیم می‌سازند. در حالیکه آنجا که دمکراسی تحقق یافته باشد، گروههای اجتماعی مجبورند بخاطر آنکه از گردونه جامعه خارج نگردند، به موازین زیست در آن گردن نهند و این خود باعث تعالی فکری و انسانی آنها و همبستگی ملی خواهد بود. این کنش و واکنش بعنوان «قانونمندی دمکراسی»، به اهرمی قوی بدل می‌گردد، که جامعه را بجلو می‌راند. تجربه همه کشورهای پیشرفته نشان می‌دهد که همین مکانیسم (علی‌رغم فراز و نشیبهای اجتناب‌ناپذیر)، آنها را در طول دو سه قرن گذشته، در مقایسه با کشورهای «عقب مانده»، بجلو رانده است.

## از «شهریور ۲۰» تا «بهمن ۵۷»

«از هیچ کاری نتیجه‌ای که  
می‌خواستیم بر نداشتیم»  
کسروی (۱)

با بررسی خطوط اصلی زندگی اجتماعی و سیاسی ایران در دوران رضاشاه دریافتیم، که «نوسازی ظاهری» آن دوران را نمی‌توان سرآغاز «تاریخ معاصر ایران» شمرد. چنانچه «پیکره تاریخی- اجتماعی» شکل گرفته در اوایل عصر قاجار همچنان برقرار بود و دویایگی حکومت و تداوم تسلط شیعه‌گری بر جامعه ایرانی همچنان کوششهای پیشرفت طلبانه دستگاه حکومت سیاسی را «سطحی و ناپیگیر» می‌ساخت. پایگاه حکومت مذهبی بعنوان قطب مقتدر جامعه با اتکا به سلطه بازدارنده مذهب قرون وسطایی، جامعه ایرانی را از خیزش در جهت انسجام ملی و تحقق ماندگار رفرمهای دولتی باز می‌داشت و بدین جهت نیز کوشش نیروهای ملی و پویا در این دوران را- چه در درون دستگاه حکومت سیاسی و چه در سطح جامعه- باید در سلسله کوششهای پی در پی و نافرجام در طول یک قرن پیش از آن جای داد. البته «نوسازیهای رضاشاهی» چهره ظاهری ایران را بگونه‌ای بازگشت‌ناپذیر دگرگون ساخت و در پس این هاله پیشرفت ظاهری که بهیچوجه با تحول مثبت اجتماعی توأم نبود، نیروهای درون دو پایگاه حکومتی به طیف گسترده‌ای دست یافتند و بویژه با برآمدن نیروهای «چپ» و «ملی»، در جامعه ایرانی تنوعی بظهور رسید، که پرداخت «پیکره تاریخی» دوران محمد رضاشاه را از نظر پیچیدگی روندها و دوگانگی پدیده‌ها در سطحی کم‌نظیر در جهان بالا برد.

کوشش «بررسی» حاضر نیز همین بود، که برای غلبه بر این پیچیدگیها، نگاه را به گذشته‌ای دورتر بدوزیم و مختصات اصلی جامعه ایرانی را در زمانی بررسی کنیم، که مرزها و چهره‌ها به چنین درجه مخدوش و دوگانه نگشته بود. بیشک با توجه بدین، که جامعه ایرانی پیش از

---

(۱) احمد کسروی، سرنوشت ایران چه خواهد بود؟، ص ۳۸



«انقلاب اسلامی»، انقلابی اجتماعی و تحولی بنیادین از سرنگذارنده بود، درک این مختصات در عصر قاجار به شناخت جامعه پیچیده عصر پهلوی نیز یاری می‌رساند. با توجه به نکات یاد شده، این آخرین فصل را- با توجه به محدودیت «مجال و امکان» و با وجود «خطر کژاندیشی» ناشی از «ساده‌انگاری پژوهش»- تنها به اشاراتی جسته و گریخته درباره پیکره تاریخی- اجتماعی دوران محمدرضا شاه «برگزار» می‌کنیم.

\* \* \*

مهمترین دگرگونی در پیکره اجتماعی- سیاسی پس از «شهریور ۲۰» را باید برآمدنی «جنش چپ» در جامعه ایرانی دانست. پس از سی سال که تنها انگشت شماری از «تحصیل‌کردگان ایرانی» در مدار «افکار سوسیالیستی» قرار گرفته بودند، اینک با پیروزی غیرمنتظره ارتش سرخ در استالینگراد، «افکار چپ» در میان «مدرسه دیدگان» ایرانی با سرعتی باور نکردنی گسترش یافت. مهمتر از «پایگاه توده‌ای جریان چپ»، که در نیمه دهه بیست به شمار ۲۵۰ تا ۳۰۰ هزار نفری در جمعیت ۲۰ میلیونی ایران رسید، نفوذ عمیقی است که این جریان در میان «روشنفکران و سرآمدان» جامعه ایرانی یافت. این نفوذ پاینده چنان بود، که از دیدگاه امروز باید داوری داریوش آشوری را پذیرفت که از این پس:

«روشنفکران ایران کم و بیش همگی زمینه ذهنی مارکسیستی داشتند.» (۲)

توجه ما به این جریان نیز بیشتر ناشی از اهمیت تعیین‌کننده‌ای است که روشنفکران و روشنگران» در راهبری جامعه داشته و دارند. پرسیدنی است، که چگونه می‌توان این پدیده شگرف را با توجه به ساختار اجتماعی و ماهیت فرهنگی جامعه ایرانی توضیح داد؟ چگونه ممکن شد، در ایرانی که سرچشمه و خاستگاه بسیاری جریانات فکری در سطح جهانی بود، «تفکر چپ» با چنین سرعتی گسترش یابد؟ آیا این گسترش سریع را باید ناشی از برندگی، غنا و تازگی این جریان دانست و یا خودباختگی هویت تاریخی و فرهنگی در این سورا عامل آن شمرد؟ چگونه بود، که افکار نوین برخاسته از اروپا در طول یک قرن گذشته، تنها با دشواری و بصورتی مسخ شده در میان «روشن‌ترین اذهان ایرانی» رسوخ یافته بود و اینک در طول دو سه سالی، «افکار چپ» که در اروپا در تداوم جریانات پیشین پدید آمده بود، چنین گسترش می‌یافت؟

از اینهمه گذشته، برخورد رهبری شیعه با چنین تهاجم گسترده و بیسابقه‌ای چه بود؟ مگر نه آنکه این رهبری تاکنون کوچکترین انحراف از اسلام ناب محمدی را تاب نیاورده، «کافران» که سهلست، از نسل کشی پیروان «ادیان صاحب کتاب» نیز ابا ننموده بود؟  
پیش از آنکه به جستجوی جوابی بر این پرسشها برآیم، نگاهی به منظره کلی دهه ۲۰ (از سقوط رضاشاه تا نخست وزیری مصدق) لازم می‌نماید. آنچه در باره منظره تاریخی این دهه در انبوه کتابهای منتشر شده بازتاب یافته، از تحرك و فراز و نشیب‌های اجتماعی و سیاسی فراوانی

---

(۲) کلک، شماره ۳۷، ص ۲۳۳.

حکایت می‌کند. اغلب نویسندگان این کتابها نیز به سبب وابستگی به «جریان چپ»، به این دهه به لحاظ اینکه سرآغاز این جریان بوده است با ستایش و «حسرت» نگریسته‌اند. اما نکته اینجاست که حتی يك نفر را نمی‌توان یافت که از گسترش بهمن‌وار این جریان، بعنوان نوزایی فرهنگی و یا انقلاب اجتماعی سخن گفته باشد. در حالیکه گسترش يك جریان نوین در جامعه- صرفنظر از تغییری که در توازن قوای اجتماعی و سیاسی می‌دهد- خودبخود حاکی از وقوع تحولی فرهنگی و اجتماعی نیز باید باشد. چنانکه خواهیم دید، واقعیت نیز چنین است که نمی‌توان از تکانه‌ای مثبت و دگرگونی عمیقی در جامعه ایرانی در این دهه سخن گفت. این ادعای تاریخی را، (که تنها در وهله اول ناپذیرفتنی می‌نماید) تنها با استفاده از روش «پیکره‌نگاری تاریخی» می‌توان دریافت. با مقایسه پیکره جامعه ایرانی و توازن قوای موجود در دهه بیست با «دوران رضاشاه»، دستکم تا آنجا که به قدرت رهبری شیعه مربوط می‌شود، با روندی کاملاً مخالف يك خیزش مثبت اجتماعی روبرویم! با سقوط رضاشاه و تضعیف پایگاه قدرت سیاسی، رهبری شیعه که پیش از آن با محدودیت‌هایی در زمینه قدرت‌نمایی روبرو بود، تهاجمی وسیع و همه‌جانبه را به سوی اهرمهای قدرت اجتماعی و سیاسی آغاز نمود. بطوریکه حتی در پی آن بود، که دگرگونیهای ظاهری، اما بازگشت‌ناپذیر را نیز از میان بردارد. کسروی درباره این یورش ارتجاع مذهبی گزارش می‌دهد:

«سینه‌زنی و قمه‌زنی و این قبیل اعمال وحشیانه ماه محرم که ممنوع شده بود، دوباره آزاد گردید... در بعضی شهرها کار بجایی رسید که گرمابه‌های نمره را بسته خزینه‌های عمومی سراپا کثافت را که بسته شده بود، دوباره باز کردند. اینها لطمه بزرگی به آبرو و حیثیت ایران بود. بیگانگان چنین نتیجه گرفتند، که این توده لایق آزادی نیست.» (۳)

«مردان و زنان را به گزاردن عمامه و کلاههای بی لبه و بسر کردن چادر واداشتند و بار دیگر روضه‌خوانیها فزونی یافت.» (۴)

ناگفته پیداست که این قدرت‌یابی در درجه اول سیاسی بود و نتیجه آن دست‌نشاندهی دربار. روشن است که در چنین شرایطی، بر تخت نشستن محمدرضاشاه بیست ساله، تنها پس از کرنش در مقابل رهبری شیعه ممکن گشت:

«اولین اقدام محمدرضاشاه پس از بتخت نشستن، برآوردن خواست «روحانیت» در لغو ممنوعیت برگزاری محرم و رفع ممنوعیت پوشش اسلامی بود.» (۵)

بدین ترتیب محمدرضاشاه که ادعای «وراثت» پدر داشت در آغاز «دوران خویش» به قدمی مهمترین «دست‌آورد» او را به باد داد.

همین تکیه بر «ارتجاع سیاه» راه او را قدم به قدم از راه ملت ایران جدا ساخت و ده سال بعد

(۳) سرنوشت...، یاد شده، ص ۴۰. (۴) احمد کسروی، «بهاثیگری، شیعیگری، صوفیگری»، ص ۲۰۶.

(۵) عباس مخبر، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۲۸۹.

از این در مقابل جنبش ملی رهبری دکتر مصدق قرار داد و «روحانیت» را در طیف گسترده‌ای قدم به قدم جسورتر ساخت.

چنین شد که در طول دهه بیست، رهبری شیعه نه تنها همان خدشه‌ای را که از حکومت رضاشاه خورده بود، جبران نمود، بلکه با آهنگی شتابان به گسترش بازهم بیشتر قدرتش پرداخت. نکته مهم آنکه ظهور و نفوذ «جریان چپ» بهیچوجه بازدارنده این اوج‌گیری نبود! البته تغییراتی در شیوه‌های تهاجم ارتجاع مذهبی رخ داده بود، که مهمترین آن را باید روی‌آوری بسوی «ترور فردی» شمرد. «دگرگونی» در پایگاه قدرت مذهبی از نیم قرن پیش تا کنون به همین ختم می‌شد، که اینک بجای کشتار دستجمعی دگراندیشان و مخالفان، رهبری شیعه با ترور گاه بیگانه، اما حساب شده کسانی از میان نیروهای مخالف و رقیبش در دستگاه حکومت سیاسی و جامعه، اعمال قدرت می‌نمود. نگاهی به مهمترین افراد در سیاهه قربانیان نیروی ضریب «روحانیت»، حاکی از یک «سیستم» و «روش حساب شده» است:

احمد کسروی (بدست امامی - ۱۳۲۴ ش)، عبدالحسین هژیر (امامی! ۱۳۲۸ ش)، حاجعلی رزم‌آرا (طهماسبی - ۱۳۳۱ ش)، حسین فاطمی (عبد خدایی - ۱۳۳۱ ش) و حسین علا (نواب صفوی - ۱۳۳۴ ش)

کافیست تیراندازی بشاه بتاريخ ۱۵ بهمن ۱۳۲۷ ش را بدین سیاهه اضافه کنیم، تا توالی زمانی این ترورها و نقشی که در جهت اعمال فشار به دولت بازی نموده‌اند، افشا گردد. البته در این میان از همه مهمتر همان تیراندازی به شاه در دانشگاه است. در این روز که «حزب توده» در اوج قدرت تاریخیش، جمعیتی عظیم را در «امامزاده عبدالله» گرد آورده بود، تیراندازی به شاه می‌توانست تنها در خدمت رو در رو قرار دادن دربار و این «حزب» باشد و تنها نیرویی نیز که می‌توانست از آن سود برد، همانا رهبری شیعه بود. در تاریخ معاصر ایران هیچ واقعه‌ای را نمی‌توان یافت، که بدین حد روشن و در عین حال بدین درجه با دروغهای آشکار مخدوش گشته باشد. از طرفی کارت هویت ضارب، ناصر فخرآرایی، او را بروشنی بعنوان خبرنگار روزنامه «پرچم اسلام» معرفی می‌کرد و از طرف دیگر می‌بایست سی سالی از آن واقعه می‌گذشت، تا برای اول بار «مورخان کمبریج» بنویسند:

«هر چند اثبات نشده است، اما این احتمال وجود دارد که ضارب محمد رضاشاه

در فوریه سال ۱۹۴۹ یکی از اعضای فداییان اسلام بوده باشد.» (۶)

«جالب» تر موضع خود «حزب توده» است، که با آنکه با ممنوع شدنش، قربانی بیواسطه این تیراندازی بود و صدها بار اعلام کرد، «ما نبودیم!»، یکبار هم به هویت روشن عاملان آن اشاره ننمود و حتی بدین دروغ سفیهانه دامن زد، که خود دربار قصد از میان برداشتن شاه را داشته است!

بهرحال در داوری تاریخی یک چیز مسلم است و آن اینکه تنها نافع تیراندازی به شاه رهبری

---

(۶) همانجا، ص ۲۹۶.

شیعه بود. البته کشته شدن شاه که اعلام «حکومت اسلامی» را به موافقت «حزب توده» ممکن می‌ساخت، سودآورتر بود، اما زخمی شدن او نیز کافی بود، تا هم راه نزدیکی دربار با نیرویی برآمده از میان مردم کشور را برای همیشه سد کند و هم به «شاه جوان دمکرات» بطرز «ملموسی» گوشزد نماید، که به رضایت کدام نیرو بر تخت سلطنت نشسته است! درباره موفقیت و برایی عظیم این روش همین بس، که سه سالی پس از این، هنگامیکه رزم‌آرا، نخست وزیر مملکت، در روز روشن بدست یکی از فداییان اسلام بقتل رسید: «ضارب به عنوان ناجی ملت تحسین شد و توسط مجلس مورد عفو قرار گرفت.» (۷)

بدین ترتیب سلسله ترورهایی که بطور حساب شده از سوی رهبری شیعه صورت می‌گرفت و واکنش هرچه زبونانه‌تر حکومت در مقابل آن می‌تواند بعنوان شاخص قدرت‌یابی فزاینده رهبری مذهبی تلقی گردد. در شرایطی که پس از اعلام فتوای قتل کسروی (از جمله توسط خمینی!) قاتل او سید حسین امامی، مورد عفو قرار می‌گیرد، جای تعجبی نیست که همو چهار سال دیرتر به قتل هژیر (وزیر در بسیاری از کابینه‌های پیش و پس از شهریور ۲۰) اقدام نمود!

خواننده دقیق متوجه است که در سطور بالا، «فداییان اسلام» نه بعنوان «جناحی» از رهبری شیعه، بلکه بمثابة نیروی ضربت و مورد پشتیبانی و تأیید کل رهبری مذهبی ارزیابی گشت؛ در تأیید این ارزیابی کافیت اشاره شود که نه تنها آیت‌الله کاشانی سه سالی عضو «فداییان اسلام» بود، که از پشتیبانی فعال (آیت‌الله) سید محمود طالقانی نیز برخوردار بودند! (۸)

وانگهی، فداییان اسلام بعنوان «گروه ضربت» رهبری شیعه تنها در سایه نفوذ و قدرت فزاینده این رهبری در تمامی زمینه‌های حیات اجتماعی، می‌توانستند به چنین برندگی دست یابند و همین «برندگی» نیز بنوبه خود شاخص آنستکه قدرت رهبری شیعه در پایان دهه بیست به اوجی نوین در تاریخ معاصر ایران دست یافته بود. ناگفته پیداست که این قدرت‌یابی تنها در قبال تضعیف باز هم بیشتر پایگاه حکومت سیاسی ممکن گشت و توازن قوای سیاسی در جهت برقراری «حکومت اسلامی» سیر می‌کرد. چنانکه در پایان این دهه بسال ۱۳۳۰ ش، «فداییان اسلام» رسماً خواستار آن شدند که:

«شاه تابع قانون اسلام باشد و در صورت تخلفی از آن، بتوان او را برکنار کرد.» (۹)

با نگاهی به موجودیت و موقعیت پایگاه حکومت مذهبی دریافتیم، که با وجود پدیده‌های اجتماعی جدید (از جمله ظهور «جریان چپ») پیکره تاریخی و اجتماعی ایران در خطوط اصلی همان بود، که در عصر قاجار شکل گرفت. کافیت موقعیت ضعیف و دوگانه حکومت سیاسی نیز در دهه بیست بررسی گردد، تا کارایی پیکره‌ای که در باره ایران عصر قاجار بدست دادیم، در باز نمودن پیچیدگی‌های روند تاریخی روشن گردد. اینهمه از مجال این مختصر خارج است و بدین سبب باز می‌گردیم به پرسشهای طرح شده در باره موقعیت و نقش تاریخی «جریان چپ» در دهه بیست.

(۷) همانجا، ص ۷۸. (۸) همانجا، ص ۲۹۶. (۹) همانجا، ص ۲۹۷.

در جستجوی یافتن جواب بر پرسشهای یاد شده باید تفکر نمود، که در شرایط ماندگاری ساختار دویایه قدرت اجتماعی و سیاسی، چگونه ممکن بود که نیروی اجتماعی و سیاسی سومی پدید آید؟ تعقل تاریخی حکم می‌کند، که چنین نیرویی اگر از ماهیت و نقشی تاریخی، سواي دویایه موجود برخوردار بود، ناگزیر در قبال و به قیمت تضعیف دستکم یکی از ایندو رشد نماید. پیش از این اشاره‌ای داشتیم به امکان نزدیکی «جریان چپ» با دستگاه حکومت سیاسی. از دیدگاه منافع ملی ایران نیز، «انتظار تاریخی» در جهت نزدیکی جناح مترقی دربار با نیروی مردمی که در «جریان چپ» تبلور یافته بود، قرار داشت. نشانه‌های روشنی هم در این جهت نیز می‌توان یافت: از جمله، روی‌آوری بخش مهمی از وابستگان به دستگاه اداری کشور به حزب توده، دعوت سهیلی، نخست وزیر از این حزب برای شرکت در کابینه بسال ۱۳۲۲ ش. (۱۰) شرکت در کابینه قوام ۱۳۲۴ ش و بالاخره انتخاب ده توده‌ای بنماینده‌گی مجلس دوره چهاردهم (۱۱). تا آنجا که میتوان ادعا نمود، «حکومت شاه» در تمامی طول هفت سال پیش از واقعه تیراندازی، موضعی در مجموع مسالمت‌جویانه به این «جریان» داشت. اما «جریان چپ» به «ماهیت» وارونه‌اش نه تنها در پی نزدیکی به حکومت سیاسی نبود، که مبارزه با آن را محور عملکرد خود قرار داده بود.

از این مهم‌تر و «حیاتی‌تر»، موضع «نیروی چپ» در قبال بزرگترین نیروی اجتماعی و سیاسی کشور، یعنی پایگاه حکومت مذهبی است و این از شگفتیهای باور نکردنی تاریخ معاصر ایران است، که در این سواز برخورد و کشاکش خبری نبود. برعکس!، گزارشات و «خاطراتی» در دست است، که در مواردی (از جمله در مشهد) عمامه‌بسرانی منبرش را در اختیار «مبلغان توده‌ای» قرار داده‌اند!

بر رهبری شیعه، که دگراندیشان مذهبی را پیش از این با قساوت سرکوب می‌کرد، چه رفته بود، که با این «کافران خدانشناس» چنین ملاطفتی بخرج می‌داد؟ البته حزب توده نیز بنوبه خود از دو رویی بی‌بهره نبود و با آنکه از همان ابتدا خود را «حزب کمونیست» میدانست نام «حزب توده» را برگزید مثلاً سلیمانخان اسکندری «مسلمان مؤمن نماز خوان» را به دبیرکلی انتخاب کرد. اما چنین دستاویزهایی کمتر از آن بود که «ماهیت الحادی» این حزب را در پرده گذارد و غریزه ذاتی رهبری شیعه را به اشتباه بیندازد.

بدین لحاظ همیاری و یا دستکم «نادشمنی» رهبری شیعه با حزب توده را نه در زمینه «نظری»، بلکه در جنبه بسیار اساسی و حیاتی‌تر، یعنی در همسویی عملکرد سیاسی و اجتماعی باید جستجو نمود. اینقدر هست، که این همسویی برای رهبری شیعه از چنان اهمیت عظیمی برخوردار بود، که «صرف» می‌کرد، «تضاد آشتی‌ناپذیر نظری» میان این دو جریان به کنار گذاشته شود!

اما پیش از آنکه بدین مطلب بپردازیم، جالبست ببینیم در اوان ظهور «جریان چپ» و زمانیکه

---

(۱۰) عبدالصمد کامبخش، نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران، ص ۶۰. (۱۱) همانجا، ص ۶۸.

رهبری شیعه هنوز این «همسویی حیاتی» را دریافته بود، با توده‌ای‌ها دقیقاً همان گونه «برخورد» می‌شد، که پیشتر با بایبان و بهائیان. کسروی این فاکت حیرت‌انگیز تاریخی را بدست داده است: «سیدی در اردبیل (یا در نزدیکیهای آن) بنام میرخاص، برعلیه حزب توده برخاسته و آنها را تکفیر کرده و مردم را بکشتن‌شان تحریص نموده، زنها را بنام ارتداد شوهرانشان، از آنها جدا گردانیده بشوهر دیگر داده...» (۱۲)

اگر «حزب توده» واقعاً آن بود، که خود را به نسل «جوان» ایرانی می‌فروخت، هر واکنش دیگری نیز از سوی رهبری شیعه جای تعجب می‌بود! اما رهبری شیعه به غریزه و «آگاهی» بالاتری از «رهبران پرولتاریا» بسیار زود دریافت، که استفاده از «جریان چپ» بیش از آن ارزش داشت و حیاتی بود که به «اختلافات عقیدتی» خدشه‌دار گردد!

برای یافتن ارزش حیاتی «جریان چپ» برای رهبری شیعه، به بصیرت تاریخی و تعقل اجتماعی فراوان نیاز نیست. کافی بود تا برای کندذهن‌ترین عناصر رهبری شیعه نیز روشن گردد، که «تنها» دشمن «نیروی چپ»، حکومت سیاسی است، تا همه چیز بجای خود قرار گیرد! پس از یک قرن که رهبری شیعه به چنگ و دندان از موضع قرون وسطایی و ماقبل مدنی خود در مقابل افکار و جنبشهای زایا و ترقی‌جو در درون جامعه ایرانی و رسوخ جریانات فکری از «ممالک متمدن» دفاع کرده بود، اینک نسل جوان ایرانی و «آینده‌سازان کشور» نه تنها به «عقاید عامه» و «رهبری مذهبی» احترام می‌گذاشتند که به مبارزان بی‌جیره و مواجب در جبهه مبارزه با حکومت سیاسی بدل گشته بودند! ذهنیت مثبت نسبت به اسلام و متولیان‌ش در «مواد درسی» مدارس رضاشاهی و خدشه‌دار شدن عمیق هویت ایرانی، اینک راه را برای رسوخ استالینیسیم با همه ماهیت و مظاهر ضد انسانی‌اش می‌گشود.

خواننده دقیق متوجه است که نگرش بالا به «جریان چپ» از دیدگاه منافع ملی ایران، این جریان را در سلسله کوششهای مکرر و نافرجامی قرار می‌دهد، که در دوران معاصر یکی پس از دیگری، در مقابل تهاجم رهبری شیعه به دگرذیسی مسخ‌کننده و در نهایت به شکست انجامیدند. در باره این جریان و ضعفهای ذهنی و عینی‌اش هزاران صفحه سیاه کرده‌اند در حالیکه درست از دیدگاه منافع ملی ایران باید بر این پا فشرده، که «جریان چپ» در درجه اول برخاسته از میان مردم ایران، کانون امیدها و کوششهای جمعی از فرزندان ایران گشت و حتی گفته کسروی را باید تأیید نمود، که در سطح رهبری نیز «رویه‌مرفته آن حزب را نیکخواهان راه می‌بردند.» (۱۳) او بدانجا رفت که حتی «وابستگی» این جریان به قدرت خارجی را نیز ضعف اصلی‌اش نیافت:

«در نتیجه عقاید کمونیستی و یا در سایه تشکیلات کارگری، سران حزب توده به دولت شوروی تمایل دارند و ما این تمایل را به آنان ایراد نمی‌گیریم. این اندازه جای ایراد نیست.» (۱۴)

آنچه «جای ایراد» است ناتوانی «جریان چپ» از قرار گرفتن در جبهه مترقی و غیراسلامی

---

(۱۲) سرنوشت...، یاد شده، ص ۵۳. (۱۳) همانجا، ص ۲۸. (۱۴) همانجا، ص ۳۴.

ایران است و همین بود که این جریان را به شکست در همه خطوط محکوم می‌ساخت. شکستی که در درجه اول شکست ایران بود. فاجعه آنجاست که در این جریان برای اول بار پس از چهارده قرن، نیرویی از میان مردم ایران برآمد، که جز ستیزه‌جویی با حکومت سیاسی نمی‌دانست و این در نهایت، اضمحلال تفکر اجتماعی و رنگ‌باختگی فرهنگ ایرانی در قبال نفوذ شیعه‌گری را بازتاب می‌داد.

دیرتر بازهم در این باره خواهیم گفت. اینجا همین بس که با توجه به انرژی عظیمی که در طول سه نسل در «جریان چپ»، در ستیزه‌جویی فرساینده با پایگاه حکومت سیاسی بهدر رفت، می‌توان تصور نمود که در صورت نزدیکی و همیاری این دو نیروی ایرانی چه انرژی سازندگی عظیمی فراهم می‌آمد. در این باره آنچه م. آ. به آذین پس از نیم قرن در باره جریانی که خود از رهروانش بوده بزبان آورده، از گویایی خاصی برخوردار است:

«عناصر پیشرو ایران، غافل از وظیفه روشنگری و رهبری خویش، در موضع نفی و انکار جا خوش می‌کردند. همه چیز را به نیرنگ و عوامفریبی دستگاه باز می‌آوردند و خود را آسوده می‌داشتند.» (۱۵)

\*\*\*

آنچه که در باره «جریان چپ» مطرح گشت، در زیر آوار آتشبار دروغ پردازی‌های تاریخی، در وهله اول دور از ذهن می‌نماید. اما تنها تعقل تاریخی بر بنیان منافع ملی و عمومی ایران است، که می‌تواند راه درهم کوفته بسوی دریافت هویت ملی و تاریخی ایرانی را بروید. در پایان دهه‌ای که از آن سخن می‌رود، در پی کشاکش با انگلیس بر سر تجدید قرارداد استعماری مربوط به نفت، بموازات «جریان چپ» یک «حرکت ملی» برهبری دکتر محمد مصدق نیز بظهور رسید. تنها از این حیث که نشان دهیم، چگونه «بیکره‌پردازی تاریخی» بر پایه منافع ملی می‌تواند در بازگشودن روندها و رویدادهای پیچیده تاریخ ایران بکار رود، از این «رویداد تعیین‌کننده» نیز به نگاهی در می‌گذریم.

می‌خواهیم بررسی کنیم، جریاناتی که به کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ خاتمه یافت، از چه مکانیسم درونی برخوردار بود و آرایش نیروهای دست‌اندرکار بچه صورت شکل گرفت؟

«انقلاب مشروطه» و «جنش ملی شدن نفت» در نمای تاریخی طرح شده از سوی «تاریخ‌نگاران»، از همه لحاظ متفاوتند. در حالیکه «بیکره‌نگاری تاریخی» نشان می‌دهد که درونمایه و حتی آرایش نیروها و علل برآمدن و شکست هر دو توازی حیرت‌انگیزی داشته است. پس از بررسی مشروح «انقلاب مشروطه» یافتن این توازی دشوار نیست.

پیش از این اشاره شد، که پس از تضعیف ظاهری رهبری شیعه در دوران رضاشاه، دهه بیست علیرغم ظهور «جریان چپ»، دهه نفوذیابی و اوج‌گیری نوین قدرت رهبری مذهبی بود. چه در وارد کردن فشار به دربار ضعیف محمدرضاشاهی و چه در سطح جامعه. قدرت‌یابی رهبری

---

(۱۵) م. آ. به آذین، از هر دری...، ص ۸۶.

شیعه با هیچ مقاومتی روبرو نبود. رسول مهربان، «عضو رهبری حزب ایران»، گوشه‌ای از تهاجم رهبری مذهبی را ثبت نموده است:

«از مهرماه ۱۳۲۶ جلوی زنهای بی‌حجاب در سر بازار گرفته می‌شود و با نصب اعلامیه‌های تهدیدکننده و توهین‌آمیز، به بازاریان تهران تأکید و امر می‌شود، که از معامله و خرید و فروش با زنهای بی‌حجاب خودداری شود و چند مرتبه حمله و هجوم به زنهای بی‌حجاب و اسیدپاشی مشاهده می‌شود. علاوه بر آن زد و خوردهایی بین مسلمانها و بهائی‌ها در کارخانهٔ بهشهر ایجاد می‌شود، که دنبالهٔ آن به کشت و کشتار چند خانواده بهائی بهشهر می‌انجامد.»! (۱۶)

درباره تهاجم سیاسی رهبری شیعه از نقش بارز «تیراندازی به شاه» سخن گفتیم. این تیراندازی از هرسو روندی را که می‌توانست ابتکار عمل را از دست حکومتگران مذهبی خارج سازد، ترمز نمود. این روند در این جهت بود که حزب توده با رشد فزاینده در جامعهٔ ایرانی مجبور می‌شد، رفته رفته رعایت منافع ملی ایرانی را جایگزین انقلابی‌گری کور نماید و از سوی دیگر دستگاه حکومت سیاسی و «شاه جوان دمکرات» که هنوز میان جناح مترقی و جناح ارتجاعی و «وابسته» نوسان می‌نمود، با تکیه بر نهادهای دولتی به اعتماد به نفس نوینی دست یابد. اما این تیراندازی، «حزب توده» را به «مبارزه مخفی» کشاند و ستیزه‌جویی اش را تشدید نمود و از سوی دیگر به وحشت دربار در مقابل «نیروی چپ» دامن زد. بدین لحاظ نیز درست مانند یک قرن پیش، «تیراندازی به شاه» جشن رهبری شیعه بود:

«... از همهٔ ادوار و ادعیهٔ مذهبی برای شکرگذاری کمک گرفته شد و آشپزخانه‌ها در مساجد و تکایای تهران و شهرستانها بکار افتاد... به عنوان شام مجانی در تکایا و مساجد... دعا و ثنا و روضه و دعای ندبه برای سلامتی و صحت و عافیت شاه براه افتاد.» (۱۷)

بدین ترتیب موقعیت ضعیف دربار و تهاجم گستردهٔ رهبری شیعه برای اعمال نفوذ و قدرت شرایطی کاملاً قابل مقایسه با توازن قوا در آستانهٔ انقلاب مشروطه بوجود آورده بود. از سوی دیگر ضرورت یک سیاست جدید در قبال به پایان رسیدن قرارداد استعماری نفت و تغییراتی در جامعهٔ ایرانی در شرایط پس از جنگ دوم جهانی زمینهٔ مساعدی را برای یک حرکت ملی فراهم آورده بود. این تغییرات بر پایهٔ جنبهٔ مثبت آموزش و پرورش عمومی و گسترش نهادهای دولتی در سطح جامعهٔ ایرانی راه تحول بسوی انسجام ملی را می‌گشود.

با وجود آنکه رشد «قطب ایرانی» در جامعه، در قبال عقب راندن سلطهٔ حاکمیت مذهبی فراهم نیامده بود، اما ظهور حکومتهای ملی در آسیا (هند (۱۹۴۸ م، چین (۱۹۴۹ م)...) هاله‌ای از امید برانگیخته بود، که ایران با تکیهٔ حکومت بر پایگاه مردمی و استفاده از درآمد نفت به چنان قدرتی دست یابد، که ارتجاع درباری و مذهبی را «شاه مات» سازد و با استفاده از

---

(۱۶) رسول مهربان، گوشه‌هایی از تاریخ معاصر ایران، ص ۱۷۶. (۱۷) همانجا، ص ۲۱۲ (مضمون).



اختلاف قدرتهای بزرگ انگلیس، آمریکا و شوروی به جایگاه شایسته‌ای در سطح جهانی ارتقا یابد. اینهمه بدان بستگی داشت، که حکومت سیاسی با اقدام جدی در جهت منافع ملی و انسجام دموکراسی، قدم به قدم اعتماد اکثریت مردم را بسوی خود جلب کند و رهبری مذهبی بر «امت» را درهم شکنند. با تمایل «شاه جوان دمکرات»، که با این شعار سلطنت خود را آغاز کرده بود، که: «پادشاهی بر یک کشور عقب مانده افتخاری نیست.»، کوشش اولیه در این راه به آسانی گذشت:

«۱۸ مهر ۱۳۲۸ پس از انتخابات دوره شانزدهم، مصدق با دست‌آویز کردن تقلبات وسیع در این انتخابات برای تشکیل مجلسی که قرارداد جدید نفت... را تصویب کند، با ارباب جراید نشستنی داشت و در همین جلسه پیشنهادی برای تحصن آزادیخواهان با هدف اعتراض به جریان انتخابات ارائه شد که نسبت بدان دو نظریه وجود داشت. گروهی از جمله حائری زاده و مکی تحصن در حضرت عبدالعظیم را پیشنهاد می‌کردند و گروه دیگر از جمله دکتر مصدق و دکتر بقایی عقیده داشتند باید به دربار رفت و از شاه برای تضمین آزادی انتخابات مدد خواست. تحصن سه روز ادامه یافت و در همانجا جبهه ملی تولد یافت.» (۱۸)

خواننده دقیق متوجه است که دو ویژگی سبب شد، که این «اتفاق ساده» موجد بزرگترین حرکت ملی در تاریخ معاصر ایران گردد. اول آنکه پیشگام این حرکت، دکتر محمد مصدق، از دولتمردان ایرانی در جناح مترقی دربار بود، که نیم قرن با پیگیری و صداقتی میهن دوستانه در راه تحکیم ویژگیهای ملی و مشروطگی حکومت کوشیده بود و دیگر آنکه این جنبش در همان قدم اول، با ردّ «تحصن در شاه عبدالعظیم» بر این محور قرار می‌گرفت، که در مسیر رابطه «ملت و دولت» از خدمت به قدرت‌یابی رهبری مذهبی سر باز زدند.

شخص دکتر مصدق، رهبر و محرک «جبهه ملی» بر این مدار بود و نه تنها «در طول مبارزات خود... حاضر به تظاهر مذهبی برای جلب نظر توده نشد.» (۱۹)، حتی از «لفظی شهادت طلبانه» نیز بیزار بود. (۲۰)

اما نفوذ شیعه‌گری و قدرت رهبری مذهبی بیش از آن بود، که به این ویژگی ارزشمند فرصت تنفس بدهد. از همان ابتدا عمامه‌بسران و «کلاهی»های شیعه‌زده چنان مصدق را محاصره کردند، که بزودی ستیزه‌جویی، تفرقه‌افکنی و جاه‌طلبی سکه رایج «جبهه ملی» شد. کم‌کم راستی و درستی کردار و رفتار مصدق چنان در پس پرده‌ای از هیاهو و غوغا پنهان ماند، که نیروی جاذبه‌اش را برای پایگاه مردمی «جبهه» از دست داد. نه تنها اکثریت ۱۹ نفر عضو مؤسس جبهه ملی را عمامه‌بسران تشکیل می‌دادند، که «همکاری» با رهبری شیعه به نمایندگی آیت‌الله کاشانی به اهرم قدرت‌یابی و «نفوذ توده‌ای» (بازاریان) جبهه ملی بدل گشت!

درباره کاشانی، طرف معامله رهبری شیعه با دولت در این مرحله حساس، همین بس، که هر

---

(۱۸) کیهان (لندن)، شماره ۴۵۳. (۱۹) بیژن جزنی، طرح جامعه‌شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی خلق ایران، ص ۶۱. (۲۰) سلسله پهلوی...، یاد شده، ص ۷۷.

چند تا این زمان هنوز به ردیف اول حکومتگران مذهبی تعلق نداشت، اما «فعالیت‌های سیاسی» او «شایستگی» عروجش به این ردیف را توجیه می‌نمود:

با آنکه «درخواست از رضاخان برای پذیرش سلطنت نقش فعالی داشت.» (۲۱)، پس از درافتادن رضاشاه با رهبری شیعه، در نجف «مدرسه علوی» را تأسیس کرد، که «آموزش نظامی نیز جزء برنامه درسی آن بود.» (۲۲) و پس از آنکه دو سال (۲۴-۱۳۲۲ ش) به جرم جاسوسی برای آلمان در بازداشت بریتانیایی‌ها بود. (۲۳) تا سال ۱۳۲۷ رهبری «فداییان اسلام» را برعهده داشت و به همین سبب نیز پس از واقعه تیراندازی به شاه به علت «سوءظن مربوط به شرکت او در اقدام به ترور شاه» به بیروت تبعید شده بود!

«همکاری» چنین «شخصیتی» با «جبهه ملی»، اگر جز در خدمت قدرت‌یابی رهبری شیعه بود، جای شگفتی می‌بود:

«آیت‌الله کاشانی در خفا به مصدق برای پی‌افکندن یک نظام اسلامی فشار می‌آورد.» (۲۴)

در «ظاهر» نیز:

«کاشانی دولتی در دولت مصدق تشکیل داده بود. خانه آقا در پامنار از یک وزارتخانه فعال‌تر بود. آقازاده‌ها و میرزاها و روزی‌برها، از صبح تا شام کار چاق‌کنی می‌کردند. مهرهای کاشانی زیرده‌ها و صدها توصیه می‌خورد... و در هر ماه یک گونی توصیه به سر وزارتخانه‌ها می‌ریخت. با اختلافهایی که بروز کرده بود، مصدق دستور داد که توصیه‌های آقا را جمع کنند... این ضربتی بود به جاه‌طلبی آیت‌الله کاشانی که جدایی او را از مصدق جلو انداخت.» (۲۵)

اما پیش از آنکه به این «جدایی» برسیم، به «طرف» دیگر برخورد جبهه ملی، یعنی دربار نیز نگاهی بیافکنیم:

رابطه «شاه جوان» با مصدق بر همان بنیانی برقرار بود، که ناصرالدین شاه، امیرکبیر را و مظفردالدین‌شاه، امین‌الدوله را به صدارت عظمی منصوب نموده بودند. نه تنها انتخاب مصدق به نخست‌وزیری دلیل تاریخی کافی بر تمایل شاه به برقراری «حکومت مشروطه» بود، بلکه دگرذیسی او از به تخت نشستن تا اقدام به کودتا را از هر نظر می‌توان با دگرذیسی منفی شاهان پیشین مقایسه نمود. از ورای آنچه که رسول مهربان از موضع «چپ» در این باره نوشته است می‌توان «فرصت تاریخی» فراهم آمده، در ماه‌های پیش از کودتا را دریافت:

«در دو ماه تیر و مرداد ۳۲، دربار شاه... مورد حمله و تعرض و نگاه کنترل نیروهای مترقی قرار داشت. برکناری حسین علاء ضربه‌ای به شاه بود. حتی در بین افسران گارد شاهنشاهی، شاه خود را ایمن نمی‌دید... همه این عوامل موجب ترس و جبن و وحشت شاه شد. چیزی باقی نمانده بود، که شاه تسلیم مصدق شود.» (۲۶)

---

(۲۱) همانجا، ص ۴۰. (۲۲) همانجا، ص ۲۸۹. (۲۳) همانجا، ص ۲۹۰. (۲۴) «مهرگان»، سال اول، شماره ۳، ص ۱۱۸. (۲۵) طرح جامعه‌شناسی...، یاد شده، ص ۵۸. (۲۶) گوشه‌هایی از تاریخ...، یاد شده، ص ۴۹۲.

همه واقعیات تاریخی بر این دلالت دارند، که محمدرضا شاه همچنانکه در این ۱۲ سال گذشته در مجموع بر پایه قانون اساسی کشور «سلطنت» کرده بود، در صورتیکه ادامه سلطنت اش را تأمین شده می یافت، حتی به قیمت مقابله با جناح ارتجاعی دربار، از دست زدن به کودتا ابا می نمود. اما همان مکانیسمی که محمد علی شاه مشروطه طلب را بسوی ضد انقلاب مذهبی سوق داد و به «به توپ بستن مجلس» وادار ساخت، این بار نیز هرچند با پیچیدگی بیشتر اما به همان سرعت بکار افتاد.

پس از وقایع ۳۰ تیر ۱۳۳۱ که مصدق به پشتیبانی مردم برای بار دوم به نخست وزیری رسید، با آنکه کاشانی نیز به ریاست مجلس دست یافت، اما دیگر برای رهبری شیعه روشن گشته بود، مصدقی که اعلام کرده بود: «من نه نخست وزیر مجلس ام و نه نخست وزیر شاه، من نخست وزیر ملت». (۲۷) کسی نبود، که در راه برقراری «حکومت اسلام» قدم بردارد. این بود که یکباره «ورق برگشت» و پشتیبانی رهبری شیعه از او خاتمه یافت:

«مادامیکه آیت الله کاشانی با مصدق همکاری می کرد، عناصر مذهبی بخصوص بازاریان چشم به (مصدق) دوخته بودند. ولی پس از جدایی کاشانی از مصدق، یکباره حیثیت او در پیش اکثریت قاطع بازاریان نیز از بین رفت.» (۲۸)

البته تا پایان سال ۱۳۳۱ هنوز رهبری شیعه امیدوار بود، که مصدق را «براه آورد» و امتناع از پشتیبانی از او را باید بیشتر بعنوان اهرم اعمال فشار تلقی کرد. از سوی دیگر مصدق با پافشاری بر منافع ملی امید داشت، حمایت جناح مترقی جامعه را چنان جلب کند، که نیازی به پشتیبانی «امت» نداشته باشد. اما درست موفقیت در اعمال همین خط مشی، زنگ خطر را برای رهبری شیعه به صدا درآورد و کارزار دسیسه و تبلیغ برای سرنگونی مصدق بکار افتاد:

«از اول ماه مبارک رمضان شیخ محمد تهرانی، رئیس هیئت قائمیه تهران، علیه دولت به منبر رفت و این هیئت که بعدها با هیئت مهدویه یکی شد و بصورت انجمن حججیه درآمد، از مراکز توطئه علیه دولت مصدق گردید... هیئت قائمیه و چند محفل مذهبی بنام انصارالائمه و جمعیت های مؤتلفه اسلامی، اعلامیه ای تحت عنوان «طوفان خشم» علیه دکتر مصدق منتشر کردند... که در همه در روزنامه های مخالف دولت منتشر شد.» (۲۹)

از سوی دیگر، جناح ارتجاعی دربار نیز فرصت یافت تا با دسیسه چینی و تبلیغات ضد کمونیستی، شاه را زیر فشار بگذارد، که بقای مصدق راه را برای يك کودتای کمونیستی خواهد گشود و «بساط سلطنت» را بکلی از میان خواهد برد.

در این میان خیانت «نزدیکان» مصدق از برندگی خاصی برخوردار شد:

«از ۱۲ نفری که بنام نمایندگان جبهه ملی، زنده باد مصدق گویان، به مجلس رفتند (۱۳۳۰ ش) ظرف مدت کمتر از ۶ ماه شش نفر آنان به مصدق و نهضت ملی

---

(۲۷) همانجا، ص ۴۴۶. (۲۸) طرح...، یاد شده، ص ۶۳. (۲۹) گوشه هایی...، یاد شده، ص ۴۷۰.

آنچنان خنجری زدند که هنوز برق آن می درخشد.» (۳۰)

اینکه اینها در درجه اول همان عمامه‌بسران «حامی» مصدق بودند، گفتن ندارد: «مکی و بقایی و حایری‌زاده و قنات‌آبادی (لات چاقوکش عربده جو در کسوت روحانیت» (۳۱)) به پشتیبانی از آیت‌الله کاشانی به مصدق پشت کردند.» (۳۲)

پیشبرد این روند بدانجا انجامید، که:

«مصدق) در حالیکه هنوز محبوب و هنوز نخست‌وزیر بود، پیروانی نداشت و حامیان کاشانی دیگر در دسترس نبودند.» (۳۳)

در چنین شرایطی هیچ چیز «طبیعی» تر از این نبود، که برای شاه روشن گردد، با حمایت از مصدق همچون او، راه زوال خواهد پیمود و بقایش بر تخت سلطنت، منوط به جلب پشتیبانی رهبری مذهبی است و دیگر هیچ.

خواننده متوجه است که نقش «جریان چپ» در شکل‌گیری این دگرگونی کمتر از آن ارزیابی می‌گردد، که به اشاره‌ای نیاز داشته باشد. واقعیت تاریخی نیز همین بود، که نقش «نیروی چپ» در آن روزگار نیز در شکل‌گیری سرنوشت حوادث، زیادتر از نقشش در «انقلاب اسلامی» نبود و خودبزرگ بینی تاریخ‌نگاران «چپ» بعدها چنین توهمی را فراهم آورد. هرچند که آنروزها نیز در خدمت ارتجاع مذهبی عمل کردند و کوشش «چپ» برای تضعیف حکومت مصدق، در همدستی با رهبری شیعه، از سالها پیش از کودتا آغاز گشته بود:

«حزب توده ایران... از... فداییان اسلام دعوت کرد، کمیته‌ای... بر ضد حکومت نظامی تشکیل شود.» (۳۴)

بگذریم، دشمنی بنیان برکن رهبری مذهبی با مصدق، «امت» که سهلست، مردم ایران را از پشتیبانی از او به وحشت می‌انداخت. کاشانی یکماهی پیش از کودتا ضربه مرگ‌آوری بر دولت مصدق وارد آورد. او طی اعلامیه‌ای، که در همه روزنامه‌ها مخالف دولت و همچنین کیهان و اطلاعات چاپ شد، اعلام کرد:

«مملکت ایران گرفتار مردی است که نقاب تزویر آزادیخواهی زده است، در حالیکه عوامفریب و دیکتاتور است... پنجاه سال است که برای دیکتاتور شدن زمینه‌چینی کرده است و اکنون یاغی و طاغی است و به خیال خداوندگاری افتاده است... و مستحق چوبه‌دار است و به بدنامی سقوط کرده است.» (۳۵)

با آنکه توجه ما محدود به حرکت اجتماعی و سیاسی در درون ایران است، با اینهمه در اینجا ناگزیر به این اشاره هستیم، که در نتیجه جنگ جهانی دوم آمریکا به «ابر قدرت جهانی» عروج نمود و انگلیس جنگ‌زده رفته رفته، از مواضع قدرت سیاسی و اقتصادی خود به کنار رانده می‌شد. با این تفاوت که آمریکاییان هنوز به تجربه و شناخت سیاست خارجی انگلیس، بویژه در مورد ایران دست نیافته بودند. این بود که رهبری شیعه برای جانشین ساختن «یار دیرینه» به

---

(۳۰) همانجا، ص ۳۶۱. (۳۱) همانجا، ص ۳۶۲. (۳۲) همانجا، (مضمون). (۳۳) سلسله پهلوی...، یاد شده، ص ۹۷. (۳۴) گوشه‌هایی...، یاد شده، ص ۲۸۲. (۳۵) «کیهان»، ۳۰ خرداد ۱۳۳۲.

فعالیت و تظاهر نیز نیاز داشت:

«روز عید فطر (۳۰ خرداد ۳۲)... کاشانی در مسجد شاه... اعلام برگزاری نماز کرد... همه کسانی که در حوادث نهم اسفند آتش بیار معرکه بودند، در این نماز شرکت کردند... بنوشته روزنامه «کیهان» از این مراسم توسط فیلمبرداران خارجی فیلمبرداری شد و «دیروز که حضرت آیت‌الله کاشانی در منزل ییلاقی خود در شمیران استراحت کرده بودند، فیلم را برای اجازه پخش به حضورشان بردند و پس از موافقت آیت‌الله، امروز به آمریکا فرستاده شد.» (۳۶)

بدین ترتیب نه تنها به شاه، بلکه به آمریکاییان نیز تفهیم می‌شد، که جلوگیری از يك تحوّل بنیادین در ایران مستلزم ائتلافی جدید با رهبری مذهبی است. تلگراف آیت‌الله بروجردی، «روحانی طراز اول»، به شاه در رم نشانه پایان «معامله» انجام شده و آغاز عملیات کودتا بود:

«از خداوند متعال حفظ دودمان شما را مسئلت می‌نمایم.» (۳۷)

«بین شاه و روحانیت قم معامله‌ای صورت گرفته بود. به این معنی که آنها در قبال اقداماتی مانند سرکوبی جنبش ملی... ساکت مانند. در مقابل، دربار يك محیط امن و آسایش برای روحانیون فراهم آورد.» (۳۸)

البته پیش شرط انجام این «معامله»، که ابعادی بسیار وسیع تر داشت، این بود که شاه با توسل به زور و احتمالاً کشتار، بتخت سلطنت بازگردد و مانند شاهان پیشین آن قطب زورگو و مستبدی را تشکیل دهد، که پیش از این نیز تداوم قدرت رهبری شیعه را ممکن ساخته بود!

«مزاح تاریخ» آنکه محمد رضا شاه، جوان در اروپا تحصیل کرده، نه رضاخان قزاق بود و نه محمد علی شاه قلدِر. وانگهی پیش از این چنان دمکرات منش و قانونی رفتار کرده بود، که نشان دادن چهره «مستبد خونخوار» به سادگی از او برنمی‌آید و می‌بایست تازه پس از سالها در کشاکش‌های خون‌آلود «نقش تاریخی» اش را بیابد!

سناریوی کودتای ۲۸ مرداد شناخته‌تر از آن است که به تفسیری نیاز داشته باشد. تنها اینکه اگر واقعاً ممکن بود، با بسیج «اوباش و فواحش» و خرج پنج میلیون (و یا حتی پنجاه میلیون) دلار، در کشوری مانند ایران پایه‌های حکومتی را بنیاد نهاد، که ۲۵ سال پس از آن دوام آورد، سخن گفتن از «ملت ایران» و «شایستگی» اش یاوه‌ای بیش نیست!

واقعیت تاریخی از دیدگاه امروز روشن تر از آن است که به «شرح و بسط» فراوان نیاز داشته باشد. پس از «معامله» ای که صورت گرفته بود، به اینکه حتی رهبری شیعه نیروی ضریب خود (اوباش) را به کودتاگران قرض دهد نیز نیازی نبود. زیرا همچون روز به توپ بستن مجلس در نیم قرن پیشتر، از همه آن «جنبش ملی» تنها خانه مصدق «ستاد مقاومت» باقی مانده بود و هیچ گزارشی از این جمله سرهنگ نجاتی، محافظ این خانه، در باره اوضاع گویاتر نیست، که گفت: «ما قطره‌ای در مقابل دریا بودیم.»

---

(۳۶) گوشه‌هایی...، یاد شده، ص ۴۷۷. (۳۷) «مهرگان»...، یاد شده، ص ۱۲۳. (۳۸) همانجا.

آری، از دیدگاه تاریخ ایران هرچند شکست «جنبش ملی»، تراژدی مکرری را یکبار دیگر تکرار می‌کرد، اما همینکه مصدق در این آوردگاه با شناخت عمیق از «توازن» قوایی که در نتیجه ائتلاف پایگاه عظیم مذهبی با جناح ارتجاعی دربار پدید آمده بود، مردم ایران را به مقاومتی محکوم به شکست و خونبار (مانند اندونزی ۱۹۶۵ م) فرانخواند، کافیسست تا او را در سلسله بزرگترین مردان تاریخ ایران قرار دهد.

برای دریافت این داوری نامأنوس لازم است عمیق‌تر بنگریم. پرسیدنی است، اگر مصدق بر قدرت عظیم و درهم شکننده رهبری «امت» و پایگاه متزلزل حکومت سیاسی بدین نیکی آگاهی داشت، اصلاً از چه روبرو به میدان گام گذارد و امیدها برانگیخت؟ تازه آنهم در ابتدا بر پشتیبانی رهبری شیعه بنا کرد و در درجه اول با تکیه بر «امت» قدرت گرفت؟

این «چیستان» را تنها با استفاده از «بیکره‌پردازی تاریخی» می‌توان گشود! پیش از این در بررسی نیروها و مکانیسم «انقلاب مشروطه» دریافتیم، که در شرایط اوج‌گیری قدرت رهبری مذهبی و تضعیف دربار، یحیی دولت‌آبادی قدم به میان نهاد، تا بر موج قدرت‌طلبی رهبری مذهبی، حکومت سیاسی را به گام برداشتن در جهت منافع و خواست مردم ایران وادار سازد. نه تنها رابطه دوستی نزدیک مصدق با دولت‌آبادی (مرگ بسال ۱۳۱۸ ش) بلکه آرایش نیروها در مرحله پایانی دهه بیست، مؤید این داوری است، که مصدق نیز کوشید، قدرت و فشار رهبری مذهبی را در جهت زیر فشار گذاردن دربار بکار گیرد. در این میان پیروزی سریع و چرخش مثبت در مرحله اول انقلاب مشروطه و در سال اول فعالیت جبهه ملی، بیانگر ژرف‌اندیشی و کاربری این دو پیشوای مردم ایران است و مسخ و سپس شکست «انقلاب مشروطه» و «جنبش ملی» نیز ناشی از قدرت ضد انقلابی رهبری شیعه، که دیر یا زود با حمله بر نیروی انقلابی، دربار را به ائتلاف با خود مجبور ساخت.

درستی این داوری هنگامی روشن‌تر می‌نمود، که تصور رود، در صورت نبود عمل تاریخی این دو دولتمرد ایرانی، تنها شقی که بجا می‌ماند، درهم شکستن دربار در مقابل حملات فزاینده رهبری مذهبی بود و برقراری «حکومت اسلامی»! از سوی دیگر شیعه‌زدگانی که شکست «جنبش ملی» را «سرمایه سیاسی» نموده‌اند، باید جوابگو باشند، که در صورت پیروزی مصدق و نیروی منسوب به او، مرحله بعدی تاریخی چه می‌بود؟ آیا مصدق در جهت برآوردن منافع رهبری شیعه گام برمی‌داشت و یا آنکه با اقدام در جهت دمکراسی اجتماعی، حکومت قانون و دفاع از منافع ملی ایران ناگزیر در مقابل پایگاه حکومت مذهبی قرار می‌گرفت؟

شکی نیست که مثلاً دفاع از آزادی زنان و اقلیتهای مذهبی او را دیر یا زود به مقابله با رهبری شیعه سوق می‌داد و همان سرنوشتی را پیش‌ارویش قرار می‌داد، که در طول یک قرن پیش از این همه دولتمردان میهن‌دوست ایرانی (و چرا نگوئیم شاهان ایران) بدان دچار آمده بودند؟ کسانی که در دفاع از امیرکبیرها و مصدق‌ها بر «شاهان مستبد» ایران تاخته‌اند، اگر یکبار از

خود می‌پرسیدند که امیرکبیر یا مصدق در صورت موفقیت به آنچه در پی انجام دادنش بودند، با چه واکنشی از سوی «روحانیت» روبرو می‌گشتند، شاید این نیز در می‌یافتند که در درجه اول قدرت واپس‌گرای رهبری مذهبی در تاریخ معاصر ایران آن عامل تعیین‌کننده‌ای بوده است که از ناصرالدین شاه تا محمد رضاشاه، استبداد و خودکامگی را برای حفظ قدرت اجتناب‌ناپذیر ساخته است.

از سوی دیگر خرد، تدبیر و اقدام میهن‌دوستانه همین «دولتمردان» در پایگاه حکومت سیاسی - از امیرکبیر تا مصدق و از امین‌الدوله تا دولت‌آبادی - بود، که به نمایندگی از قطب ملی ایرانی، از برقراری «حکومت اسلامی» بسیار پیش‌تر از آن که رخ داد، جلوگیری نمود و حتی به پیشرفتهای «سطحی و گذرایی» در ایران یک قرن و نیم گذشته میدان داد. شکست آنان، شکست ایرانی است که در صورت نبود پایگاه ارتجاع کور مذهبی در هر یک از این مراحل می‌توانست، به نیروی معنوی و مادی، کشور را به پای پیشرفته‌ترین جوامع دنیا برساند و آنکه این مکانیسم تاریخ معاصر ایران، از «جنبش بابی» تا «جنبش ملی» را در نیابد، خواسته یا ناخواسته در جبهه ارتجاع مذهبی قرار دارد.

ناگفته نگذاریم، که مصدق بعنوان یک متفکر اجتماعی (چهره‌ای که بکلی ناشناخته مانده) بر این ماهیت تاریخ معاصر ایران آگاه بوده است. چنانکه در «خاطرات و تألمات» اش می‌نویسد:

«اگر مشروطه هم روی یک زمینه و سوابقی نصیب ما شده بود، مملکت می‌توانست از اشخاص مطلع بر رژیم استفاده کند. گویندگان کسانی بودند که چندی بخارج رفته، جریان مشروطه را از دور دیده و معلوماتی جز یک اطلاعات سطحی با خود به ایران نیاورده بودند و دیگران حتی نام مشروطه را هم نشنیده و بین استبداد و مشروطه فرق نمی‌گذاشتند.» (۳۹)

آیا بوجود آمدن این «زمینه و سوابق» پیش از انقلاب مشروطه، جز این می‌توانست ممکن باشد، که تسلط متولیان اسلام درهم شکسته شود و این مهم امکان نداشت، جز به پیروزی یک «فرم دینی»؟

\* \* \*

چنانکه دیدیم، در این دوران نیز کشاکش سیاسی در سطح جامعه ایرانی، تضاد میان دو قطب «ایرانی» و «اسلامی» در عمق جامعه را بازتاب می‌داد و بدون شناخت این تضاد و مرحله رشدش، درک فراز و نشیبها و چرخش‌های ناگهانی غیرممکن است. از سوی دیگر پیچیدگی فزاینده جامعه و برآمدن «پدیده‌های بینابینی» و مخدوش گشتن مرزهای اجتماعی و فرهنگی، شناخت این تضاد را مشکل می‌سازد. اینستکه، به نگاهی به «فرهنگ اجتماعی» در این دوران خواهیم کوشید، «نارسایی» بررسی اوضاع سیاسی - چنانچه گذشت - را تا حدی جبران نماییم.

شناخت درست «فرهنگ اجتماعی» در نیم قرن اخیر از این جهت از اهمیت تعیین‌کننده‌ای

---

(۳۹) دکتر محمد مصدق، خاطرات و تألمات، ص ۵۵.

برخوردار است، که دامنه نفوذ «مذهب مسلط» ظاهراً رفته رفته از حیات اجتماعی ایران پاپس می‌زد و دیگر دستکم در شهرهای بزرگ، صدای مؤذن تعیین‌کننده «آهنگ» زندگی روزانه نبود. حال آنکه چنانکه می‌دانیم، این «عقب‌نشینی» نه از قدرت و نفوذ کلی پایگاه حکومت مذهبی کاسته بود و نه در قبال برآمدن جامعه‌ای مدرن، آگاه و کوشا صورت پذیرفته بود. با اینهمه این «عقب‌نشینی» ظاهری، بدین توهم دامن می‌زد، که گسترش مظاهر نوین زندگی، آنچه را که جنبشهای اجتماعی مردم ایران در مقابله با متولیان اسلام هدف داشتند، رفته رفته حاصل کند! سخن گفتن درباره پیامدهای فاجعه‌انگیز این توهم هدف این بررسی نیست، مهم‌تر آنستکه ببینیم پاپس کشیدن «فرهنگ مذهبی» در قبال رشد کدام فرهنگ اجتماعی صورت گرفته بود؟ و چون عمیق‌تر بنگریم، این عقب‌نشینی به رشد دو «نسخه بدل» از همان «فرهنگ مذهبی» انجامید: لمپنیسم و «چپ».

لمپنیسم:

این «فرهنگ اجتماعی» که بهترین تعریف آن همان «ضد فرهنگ» است، باید همزاد «فرهنگ مذهبی» تلقی گردد. «مبارزه» متولیان اسلام با «فحشاء و منکرات»، به موازات «مبارزه» سیاسی «برای کسب قدرت، هزار سال است «بعد فرهنگی» تسلط اسلام بر جامعه ایرانی را تعیین نموده است. این «مبارزه» که در ادبیات فارسی نیز بازتاب داده شده، بموازات کاستن قدرت خلفا، برای متولیان اسلام بزودی به «مبارزه‌ای حیاتی» بدل گشت و «نهی از منکر و امر به معروف» توجیه‌کننده تسلطشان در این درازنای خفت ایرانیان بوده است.

ناگفته پیداست که «حیاتی بودن» این «مبارزه»، همواره حضور قطبی ثابت و قوی، متشکل از همه رذایل «انسانی» را ایجاب مینماید. در بررسی تاریخی می‌توان نشان داد که قدرت قطب شریعت، همواره با دامنه «فحشاء» (بدی) متناسب و همزمان بوده است. از اصفهان شیعه‌زده دوران صفوی، که فاحشه‌خانه‌اش به روایت تاریخی ۵ هزار زن (!) را در خود جا می‌داد، تا فساد فزاینده در دوران پهلوی، رشد سرطانی لمپنیسم پدیدۀ قانونمندی است، ناشی از تسلط کماکان «فرهنگ مذهبی»، که گناه و صواب را دو جنبه تفکیک‌ناپذیر از عمل انسان اعلام می‌کند و همه لذات روحی و جسمی را «گناه» می‌انگارد.

آنجا که این «فرهنگ» نیز تضعیف گشته باشد، خود را بصورت خوشباشی، لاابالی‌گری و بدفکری نشان می‌دهد. اینهمه، درد جوامعی است که راه روشنگری ضد مذهبی را در بعدی آگاهانه نیمووده‌اند و در واقع ضعف ناشی از سرنگرفتن همین روشنگری و جلوگیری از شرکت نیروهای بالنده در حیات اجتماعی است که بصورت لمپنیسم خود نشان می‌دهد.

«جالب» آنکه در مرحله پایانی سلطنت پهلوی‌ها، پس از آنکه «کوشش برای احیای ایران باستان»، به مضحکه‌ای بدل گشت، حکومت سیاسی نیز کوشید بر موج فراگیر لمپنیسم سوار



شود. در این برهه لمپنیسم چنان جامعه ایرانی را فراگرفته بود که حتی کوششهای برخی روشنفکران در جهت مقابله با آن، خود به گسترش اش کمک می‌کرد!

در این باره عرصه پژوهشهای اجتماعی همچنان خالی است، از اینرو تنها به این اکتفا می‌کنیم، که لمپنیسم در جوامع متعادل، خصلت تنها یک قشر اجتماعی، مرکب از وازدگان اقشار دیگر است و بطور طبیعی هر قشر و طبقه دیگری، ویژگی‌های فرهنگی خود را داراست، در حالیکه در ایران یکی هم به سبب رشد وسیع لمپنیسم، نه تنها طبقات اجتماعی به تبلور و انسجام فرهنگی نوینی دست نیافتند، که این «ضد فرهنگ»، به موازات مذهب مسلط، به «فرهنگ» فراگیر اجتماعی بدل شد.

در نظر اول، لمپنیسم بعنوان شبه فرهنگی که «موازین مذهب» را انگار می‌کند، می‌تواند به تمایل به رهایی از مذهب خفقان‌آور تلقی گردد، اما چون عمیقتر بنگریم، ایندو همزاد یکدیگرند و هر دو در مقابله با هر نوع فرهنگ مدنی. این خصلت ذاتی مذهب خودکامه است که انسان را به نوسان میان «خدایی» و «شیطانی» وامی‌دارد. آنجا که داستایوسکی می‌گوید: «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است.» در واقع از «انسان» سخن نمی‌گوید، بلکه موجودی ذاتاً خبیث را در نظر دارد که کشش‌اش به سوی رذالت باید به زنجیر اعتقاد و عمل مذهبی مهار گردد. برای فرد و جامعه‌ای که گریبان‌اش به ریسمان خودکامگی مذهبی گرفتار آمده، هر کوشش و کششی بجز در جهت مقابله با آن، در نهایت به «خفگی معنوی» می‌انجامد.

بدین ترتیب کافیسست، با شناخت رابطه متقابل و «مؤید» نفوذ مذهب خودکامه و لمپنیسم به جامعه ایرانی در دوران پهلوی بنگریم، تا دریابیم، عقب‌نشینی محدود اولی بنفع رشد سرطانی دومی، در برآیند، مجالی برای رشد و گسترش فرهنگ انسانی و ایرانی بجا نمی‌گذارد.

با اینهمه این نیز قابل انکار نیست، که در مقابل این نفوذ «دو جانبه»، «فرهنگ مدنی» نیز از کوشش باز نایستاده بود و گسترش رابطه با «جهان خارج» و رسوخ مظاهر مدنیت جدید برای قطب ایرانی فرصت نوینی فراهم آورده بود، تا با اتکا بر فرهنگ و مدنیت ایرانی بکوشد این مظاهر را با محتوایی واقعی تلفیق کند.

چون از این سو به جامعه ایرانی بنگریم، به حقیقت نیز قشر عظیمی از ایرانیان کوشا، سرافراز و خوشبین به آینده‌ای درخشان را می‌یابیم، که در هر جامعه دیگری روند پیشرفت همه جانبه و شتابان بسوی «جامعه مدنی و مدرن» را تضمین می‌نماید. اما چنانکه بتن حس کردیم، این قشر عظیم، به پیشگامی اندیشه‌ورزان، هنرمندان و دانشمندان که (برای اول بار پس از پنج قرن دوران اضمحلالی و سقوطی که تسلط شیعه‌گری موجد شده بود) می‌توانستند در سطح جهانی نیز «قابل طرح» باشند، در مقابل قطب ارتجاع فلج‌کننده جامعه از ایفای نقش تاریخی خود بازماندند. از «هدایت» و «نیما» تا «هسترودی» و «هوشیار» (از مؤسسان دانشسرای عالی و نظریه پرداز آموزش و پرورش علمی و طراح شیوه‌تعلیم الفبا به شیوه جدید- بهائی) و از «آریان‌پور» و

«شهریاری»، تا «فروغ» و «حسین» (موسیقیدان و آهنگساز «جهانی»، خالق سنفنی «پرسپولیس»)، با «لشگری» از کوشاگران روبرویم، که «استعداد جهانی» شان در کوران فرسایش معنوی ناشکفته و یا حداکثر «نیم شکفته» ماند.

این فرسایش - که ظاهراً در میان قشری برکنار از «امت شیعه» - صورت می‌گرفت، بطور عمده ناشی از تسلط «فرهنگ چپ» بر قشر «روشنفکر» و «تحصیل‌کرده» ایرانی بود. بدین سبب نیز ناگزیریم، بار دیگر از «جریان چپ»، (اینبار نه بعنوان جریان اجتماعی - سیاسی، بلکه) بعنوان یک «پایگاه فرهنگی» سخن گوئیم.

«جریان فرهنگی چپ»:

بلشویک است خضر راه نجات  
بر محمد و آل او صلوات!  
عارف قزوینی (۴۰)

روند رسوخ «جریان چپ» به ایران، در مجموع با رسوخ این جریان به دیگر «کشورهای عقب مانده» قابل مقایسه است، جریان مارکسیستی در اروپا پس از چهار قرن تحول فکری و اجتماعی، که با فرم دینی لوتر آغاز و از «عصر روشنگری» به «دوران انقلاب فلسفی، اجتماعی و صنعتی» قرن نوزدهم فرارویدیده بود، پدید آمد و در «ساختمان» تفکر مارکسیستی، بر بنیان روشنگری و اومانیسیم قرن هجده، همه خطوط فکری اروپایی، از فلسفه مدرن تا سوسیالیسم تخیلی و از نظرات اقتصادی تا مبانی حقوقی، در جلوه‌ای نوین بکار گرفته شد.

بدین ترتیب مارکسیسم، بویژه با تکاملی که در قرن بیستم بدست «نوابغ جهانی»، از گرامشی تا آدورنو و از روزا لوکزامبورگ تا فروید یافت، همچنان بخش مهم و گسست‌ناپذیر تفکر پیشتاز «اروپایی» است و برخلاف آنان، که درهم شکستن کشورهای «سوسیالیستی» را با نابودی مارکسیسم یکی می‌گیرند، در آینده نیز هر جا که انسان دوستی، تفکر خلاق و پیشرفت اجتماعی خریداری داشته باشد، حرفی برای گفتن خواهد داشت. هر چند که از هگل به بعد روشن بود، هیچ «سیستم» فکری نمی‌تواند جوابگوی همه پیچیدگیهای هستی باشد!

اما این تنها یک روی «قضیه» است. وجه دیگر آنستکه با پیروزی بلشویکها در روسیه عقب مانده، که هیچیک از مراحل فکری و اجتماعی پیش از این را طی نکرده بود، «مارکسیسم - لنینیسم» با گامهای سریعی بصورت «ایدئولوژی دولتی» مسخ گردید و در چهره «استالینیسم»، در «عمل» به ماکیاولیسم و در «نظر» به مذهبی قرون وسطایی بدل شد. این دگگونی که در واقع چیزی جز بگل نشستن یک جریان فکری نوین در جامعه‌ای قرون وسطایی نبود، شناخته شده‌تر از آنستکه به توضیحی نیاز باشد.

---

(۴۰) انقلاب اکتبر و ایران، مجموعه سخنرانیها... حزب توده ایران، ص ۳۴۴.

و اما تراژدی تاریخی ایران و دیگر «کشورهای عقب مانده» این بود، که پس از جنگ جهانی دوم و قدرت‌یابی شوروی در سطح جهانی، استالینیسیم نیز گسترش سرطانی یافت و درست کشورهایی که به سبب ناتوانی درونی در یک قرن پیش از آن از دریافت و بکارگیری مدنیت و تفکر جدید اروپایی عاجز مانده بودند، عرصه غلیان و گسترش «احزاب کارگری طراز نوین» گشتند. در این میان قابل توجه است، جدی‌ترین کسانی که در ایران پیش از این تاریخ، با مارکسیسم آشنا شدند، آنرا از بنیاد با واقعیت جامعه بیگانه یافتند؛ از جمله سلطان‌زاده، «اولین سوسیالیست ایرانی»، پس از انقلاب مشروطه نوشت:

«در مملکتی که هنوز به معیشت قرون وسطی روزگار می‌گذرانند، در مملکتی مثل

ایران، سوسیالیسم یک خیالی است بی حقیقت.» (۴۱)

جالب است که همو نیز پایه «معیشت قرون وسطایی» را بر نبود دموکراسی اجتماعی می‌یابد: «در فرانسه که آزادی و انقلاب را تمام ملل اروپا از آن سرمشق گرفته‌اند، دارای فرق مختلف سیاسی می‌باشد و هر جا که آزادی هست و هر جا که می‌توانند آزادانه تبادل افکار نمایند همانجا اختلاف آراء موجود است... ولی اجتماعین (سوسیالیست‌ها ن.) ایران که در دستور مسلکی‌شان خود را پیرو یک دین و معتقدین یک آیین اعلام نموده‌اند، بالطبع منکر نظریه بین‌المللی و شناختن تساوی حقوق غیرمسلمانان می‌باشند.» (۴۲)

بدین ترتیب آنچه بصورت مجموعه‌ای از «مبانی اعتقادی» و «برنامه عمل»، جامعه ایرانی را پس از «استالینگراد» درمی‌نوردید، با «مارکسیسم» برخاسته از اروپا رابطه‌ای نداشت و اینکه برای بخش عظیمی از «جوانان» ایران جاذب شد، از دیدگاه امروز باید بیشتر به واپس نشستن تفکر و فرهنگ ایرانی در مقابل این موج تلقی گردد.

برای نسل «جوانی» که از «آموزشگاه»‌های رضاشاهی بیرون آمده بود، «حزب توده» به کانون امید برای یک دگرگونی عظیم و سریع بدل شد که چون شرط پیوستن به آن، نه غلبه بر ذهن خرافی بود و نه مبارزه با شیعه‌زدگی، در مدت کوتاهی به رشد کمی قابل توجهی دست یافت. اما این رشد کمی به برآمدن پایگاه مترقی در جامعه نیانجامیده بود و آنجا که پای عمل به میان آمد با تقلید خط مشی و شیوه‌های مذهب مسلط به «نسخه بدل» آن بدل گشت. همان کشاکشهای درون رهبری شیعه، تحقیر «همرزمان» و «تکفیر» مخالفان (اینک) با برچسب «منحط»، «بورژوازی» و «وابسته»، بر رفتار اجتماعی این «انسانهای طراز نوین» غلبه داشت و در موضع سیاسی نیز ستیزه‌جویی بی‌چون و چرا با حکومت سیاسی و بدینی عمیق نسبت به همه آن گامهای کوچکی که در درجه اول به کار و کوشش همین مردم برداشته شده بود، محور کردار و رفتار این «جریان» را تشکیل می‌داد.

بدین ترتیب این جریان که از احساسات انسان‌دوستانه و میهن‌پرستانه نسل جوان ایران تغذیه

---

(۴۱) فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، ص ۱۱۵. (۴۲) همانجا، ص ۱۱۷-۱۱۴.

می‌کرد، از هر نظر دچار چنان دوگانگی بود، که پیشاپیش هر قدم سازنده‌ای را محکوم به شکست می‌ساخت.

در باره این دوگانگیها (از جمله فعالیت مخفی و کودتاگر در عین استفاده از امکانات قانونی، و دفاع از استقلال و منافع ملی کشور در عین «رعایت» خط مشی شوروی و...)، که تازه سفیهانه بعنوان «دیالکتیک مبارزه» بخورد «هواداران» داده می‌شد، حتی بیش از حد کافی نیز سخن‌ها گفته‌اند! با اینهمه دو نکته اساسی نادیده مانده است:

یکی توهم عمیق نسبت به امکان پیروزی سریع جریان «چپ» است. عیار واقعی این توهم آن بود، که چون از دیدگاه این جریان به جامعه ایرانی می‌نگریستند، اکثریت را در مبارزه و ستیزه با حکومت یافته، در باره قدرت خود دچار خود بزرگ‌بینی می‌شدند. در حالیکه این «اکثریت» به شیعه‌زدگی و در خدمت رهبری شیعه بدین راه می‌رفت!

نکته دیگر متوجه سوی دیگر دوگانگی «هویت چپ» است و آن اینکه این «جریان» ناتوان از نزدیکی به نیروهای مترقی و «ایرانی» در درون جامعه، نه خود می‌توانست مبتکر نوسازی معنوی و مادی باشد و نه به این کوشش از سوی دیگران ارج می‌گذاشت.

جدایی و در مواردی رفتار تحقیرآمیز به سرآمدان قطب ایرانی جامعه، شاخص این «ویژگی» جریان «چپ» است. اگر قتل کسروی درست زمانی صورت گرفت، که وزیران توده‌ای در دولت شرکت داشتند و بانگ اعتراضی برنخاست، گوشه‌گیری هدایت و نیما و دوری «دهخدا»ها از این جریان، شاخص «پایگاه فرهنگی» آنست.

بدین ترتیب «جنبش توده‌ای» نه تنها نوزایی فرهنگی نبود، که فاجعه‌ای بود، در نتیجه بازماندن جامعه ایرانی از روشنگری ضد مذهب مسلط. استالینیسیم با جدا افتادن از مارکسیسم (بعنوان مرحله‌ای از رشد فرهنگ اروپایی) دیگر نه مبلغ روشنگری ضد مذهبی بود و نه مشوق انسان دوستی.

البته این ماهیت برای سرآمدان فرهنگی جامعه ایرانی که کارزاری جانسوز و در مجموع نافرجام را در این میدان پشت سر داشتند، موجد دل‌نگرانی در باره آینده ایران نیز بود. مثلاً ببینیم دهخدا، بسال ۱۳۳۱ ش، در آستانه «کودتا»، خطر عمده‌ای که جامعه ایرانی را تهدید می‌نمود، از کدام سمت در حال وزیدن می‌یافت:

«نسل جوان نمی‌داند، ما چه خون دلی خوردیم تا دیورا در شیشه کردیم، به جوانها بگویند زنه‌ار در شیشه را نگشایند.» (۴۳)

پیش از این اشاره کردیم، که کسروی بنحوی داهیان، در باره بگل نشستن «جریان چپ» در ورطه شیعه‌زدگی هشدار می‌داد.

دیری نپایید که تیزی او درباره خط مشی «ناراست» این جریان تأیید تاریخی یافت: «می‌گویند ما عجلتاً باید مردم را بر سر خود گردآوریم و نیرو تهیه کنیم و رشته

---

(۴۳) «آرش»، شماره ۲۴، ص ۴.

حکومت را بدست خود گیریم، آنوقت خواهیم توانست به اصلاحات دست بزنیم... (اما) مردمی که از مقاصد شما آگاه نیستند و با آن علاقمندی به سر شما گرد نیامده‌اند، شما نخواهید توانست در راه اجرای آن مقاصد بکارشان وادارید. بلکه همیشه ناچار خواهید بود، مقاصد خود را از آنها پوشیده داشته، همیشه ناگزیر خواهید بود، با نادانیها و خرافه‌پرستیهای آنها مماشات کنید.» (۴۴)

البته عملکرد اجتماعی-سیاسی این جریان از «مماشات با خرافه پرستی» فراتر می‌رفت و دیر یا زود آنرا به خدمت جناح ارتجاعی جامعه می‌کشاند و جالبست که از پس همه سخن‌پراکنی‌های خوش برو و بالا، همین بود که مورد انتقاد «کسروی»ها قرار داشت:

«هنگامیکه آقا حسین قمی را با آن ترتیب خاص، برای تقویت ارتجاع به ایران می‌آوردند، شما در روزنامه خود تجلیل بی‌اندازه از او نمودید... آقا حسین قمی کسی بود که در زمان رضاشاه در موقع رفع حجاب از زنها مخالفت نشان داده و با دستور دولت از ایران بیرون رانده شده بود و در اینهنگام آورده می‌شد که بدستاری او دوباره زنها به حجاب بازگردند و باز اوقاف بدست ملایان سپرده شود... شما شیخ حسین لنکرانی را، تنها به علت مخالفت و دشمنی با آقا سید ضیاء، از متفقین خود گردانیده‌اید. آیا این تقویت ارتجاع نیست؟... ارتجاع آنستکه، کسی هواداری از عادتها و اندیشه‌های بیهوده کهنه کند و از پیشرفت یک توده بسوی بهتری جلو گیرد.» (۴۵)

«آن کارگری که شما برای اصلاح معاش او می‌کوشید توی خرافات غرق است... آن کارگر آماده است، سعادت خود و خانواده‌اش را بیک عقیده خرافی قربانی سازد. آن کارگر آماده است بعنوان آنکه شما به روضه‌خوانی عقیده ندارید و به تکیه احترام نمی‌گذارید بر شما بشورد... آن روستایی که شما خود را حامی او گردانیده‌اید در توی نادانی تا گلو فرو رفته... شما می‌توانید با سخنانی او را تحریک کنید که به ارباب دخالتی در عایدات ندهد، می‌توانید تفنگ بدستش بدهید که گماشتگان ارباب را بکشد. ولی اینها حال او را اصلاح نخواهد کرد و از او دهقانی که همسر دهقان آلمان و فرانسه باشد پدید نخواهید آورد.» (۴۶)

پیش از این به «نگرش تاریخی» عمیقاً شیعه‌زده «چپ» اشاراتی داشتیم و اینجا بحث در باره این «جریان» را با اشاره‌ای به موضع‌اش در قبال اقلیتهای مذهبی به پایان می‌بریم. دیگر شگفت‌آور نیست، که این موضع را دقیقاً با دگراندیش ستیزی اسلامی همسو بباییم: در رابطه قرار دادن ارامنه با «داشناکهای ضد انقلابی»، یهودیان با «صهیونیسم جهان‌خوار» و بهائیان با «محافل امپریالیستی»، چنانکه دیدیم، تنها «لعابی سیاسی» برای سرپوش نهادن بر نفرت اسلامی از دگراندیشان بود، که دست «رهبران پرولتاریا» را در دست «متولیان اسلام» می‌گذارد.

---

(۴۴) سرنوشت...، یاد شده، ص ۳۲-۳۱. (۴۵) همانجا، ص ۳۳. (۴۶) همانجا، ص ۳۰.

از دیدگاه امروز، اینکه از این «همدستی» تنها يك طرف می‌توانست سود برد، حتی عبرت‌آمیز نیز نیست! مهم آنستکه ببینیم، چگونه متولیان اسلام با بهره‌وری از این «جریان» نیز (همچون از دیگر جریان‌های ایرانی پیش از آن) زرادخانه تبلیغی و تحمیتی خود را انباشتند. هر چند که «عملگویی فکری» از سوی «متفکران چپ» بعضاً ابعادی شرم‌آور یافت. باز هم به نمونه‌ای اکتفا می‌کنیم:

احسان طبری در «جستارهایی از تاریخ» (!) در همان صفحه‌ای که می‌نویسد: «ما آرزو می‌کنیم و در راه آن می‌رزمیم که نسل‌های آتیۀ نزدیک از عدالت و سعادت همه بشری و ناب و پاک و اصیل برخوردار شوند... با پایان شب تاریک تاریخ، امید است که وحدت نوع بشر، وحدت او را از همه جهات تأمین کند.» (۴۷)

نه تنها برای یهودیان حق حیاتی قابل نیست، که در خدمت یهودستیزی اسلامی کشف می‌کند، «اشغال فلسطین» توسط یهودیان، با «هجوم آمریکا ساخته اسرائیل» آغاز نگرفته، بلکه مشکلی ۳۳۰۰ ساله است:

«۱۳ سده پیش از میلاد، یعنی ۳۳۰۰ سال پیش نیز قبایل اسرائیل در خاک فلسطین رخنه بردند و بعدها در زمان پادشاه شاعول، سلطنت اسرائیل و یهود را پدید آوردند... آخر باین سیل خون که از زمان شاعول تا زمان بگین جاری است باید ختامی نهاد!» (۴۸)

\* \* \*

با توجه به نفوذ فزاینده پایگاه حکومت مذهبی در سه زمینه سیاسی، «فرهنگی» و اجتماعی، حیرت‌انگیز نیست، که ببینیم پس از «سکوت» رهبری شیعه در مقابل «کودتای ۲۸ مرداد» و بدنبال آن برقراری شرایط «ایده‌آل» برای این رهبری، در دهه‌سی تلاطم سیاسی و اجتماعی فروکشید و اثر ملموسی از آمدن و رفتن «جریان چپ» و «جنبش ملی» بجا نماند. ناگفته پیداست این فروکشیدن بیش از آنکه ناشی از «حکومت وحشت» محمدرضاشاهی باشد، بدان بود که رهبری شیعه به همه اهداف سیاسی و اجتماعی اش دست یافته بود.

آیین نبی چون از خطر جست رفتند و به خانه آرמידند

درباره آیت‌الله بروجردی، در صف اول رهبران شیعه نوشته‌اند:

هرچند که «با هرگونه فعالیت سیاسی علماً جداً مخالفت می‌کرد.» (۴۹)، اما «با فشار آرام بر دولت به منظور رسیدن به مقاصد محدود مخالف نبود و لذا چه قبل و چه بعد از ۱۳۳۲، گاهگاهی با دربار تماس می‌گرفت. تنها موارد سیاسی فعالیت آشکار او یکی در بهار سال ۱۳۳۴ بود که اقتدار خود را در مبارزه با بهائیت بکار گرفت.» (۵۰)

---

(۴۷) احسان طبری، جستارهایی از تاریخ، ص ۱۱۴. (۴۸) همانجا. (۴۹) سلسله پهلوی...، یاد شده، ص ۲۹۳. (۵۰) همانجا، ص ۲۹۵.

در باره «فشار آرام» او در آستانه «کودتا» سخن رانندیم و دیرتر به «مبارزه با بهائیت» نیز اشاره خواهیم کرد. اینجا می‌خواهیم دریابیم، «سکوت قبرستان» در دهه سی، دلیل تاریخی کافی بر آنستکه نیروی اصلی و موجد واقعی تلاطمات در سالهای پیش از «کودتا»، اینک از چنان شرایط مطلوبی برخوردار گشته بود، که به سکوت و سکون وادارش می‌ساخت.

منطق تاریخی هیچ جایی برای انکار این واقعیت بجا نمی‌گذارد، که برآیند نیروهای «حاضر در میدان» در دهه بیست، از سوی رهبری شیعه بطرف پایگاه حکومت سیاسی قرار داشت و در خدمت آن بود، که همان روندی را به نتیجه مطلوب برساند، که از محمدشاه تا محمد رضا شاه و از محمدعلی شاه تا رضا شاه را به موضع «خودکامگی و استبداد» رانده بود. وگرنه «بگیر و بند» محدودی که «حکومت کودتا» بمنظور «سرکوب نیروهای توده‌ای و ملی» بکار گرفت، بسیار کمتر از آن بود، که به وجود یک پایگاه پر قدرت و واقعی دلالت کند. در مقایسه با مثلاً کودتای نظامی در اندونزی (۱۹۶۵ م) که به قیمت کشتار پنج میلیون نفر میسر گردید، «کودتای ۲۸ مرداد» و سرکوب پس از آن هرچه بود، «خونبار» نبود!

چگونگی پایان یافتن ائتلاف رهبری شیعه با دربار (در دهه سی) نیز بنوبه خود گویاست. بسیاری تاریخ‌نگاران «انقلاب سفید» و در پیامد آن، حوادث ۱۵ خرداد ۴۲ را پایان این دوران یافته‌اند. اما با شناخت دقیق‌تر از توازن قوای اجتماعی و محتوای ائتلاف یاد شده، «اتفاقی ساده» کمی پیش از این تاریخ، اهمیت درخور توجهی می‌یابد.

این رویداد تاریخی که از نظر ما دور مانده، به سال ۱۳۴۱ یعنی چند ماهی پیش از «انقلاب بهمن ۴۱» باز می‌گردد. در این زمان حکومت شاه در اوج قدرت خود کوشید با احتیاط قدمی در راه شرکت اقلیتهای مذهبی در حیات اجتماعی بردارد.

«سال ۱۳۴۱ دولت اسدالله علم تصمیم گرفت قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی را بتصویب برساند و به اجرا بگذارد. در لایحه‌ای که به مجلس تقدیم شد، دو مورد باعث نگرانی آخوندها شد. پیش‌بینی حق رأی برای زنان و حق سوگند خوردن نمایندگان اقلیتهای مذهبی که به نمایندگی انجمنهای ایالتی و ولایتی انتخاب می‌شوند به کتاب مقدس خود.»

چنین تصویب‌نامه‌ای در مورد اقلیتهای مذهبی «رسمی» به این وضع «مضحک» پایان می‌داد، که پیش از این، نمایندگان‌شان در مجلس می‌بایست به قرآن قسم بخوردند! بگذریم، در میان همه عمامه‌بسران، خمینی «گرچه هنوز پایگان بلند مذهبی و اعتبار زیادی در حوزه‌های علمیه نداشت، فرصت را برای مطرح ساختن خود غنیمت شمرد و تلگرافی مؤدبانه به شاه نوشت:

«مستدعی است، امر فرمایید مطالبی را که مخالف دیانت مقدسه و مذهب رسمی مملکت است از برنامه‌های دولتی و حزبی حذف نمایند.»

همین تلگراف کافی بود تا «شاه شاهان» دستور لغو تصویب‌نامه را صادر نماید و خمینی به

رقبای خود نشان دهد که از چه برّندگی بارزی برخوردار است. اهمیت این «اتفاق ساده» را نویسندگان «تاریخ کمبریج» که بیانگر «بصیرت انگلیسی» به اوضاع ایران است، دریافته‌اند: «مبارزهٔ علنی خمینی با رژیم پهلوی در پائیز سال ۱۳۴۱ آغاز شد. در این هنگام وی مبارزه‌ای موفقیت‌آمیز را برای الغاء قوانین جدید حاکم بر انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی رهبری کرد. علت این مخالفت... آن بود که شرط سوگند خوردن به قرآن برای اعضای این انجمن‌ها حذف شده بود و این نگرانی وجود داشت که اقدام فوق‌راه را برای مشارکت بهائیان در حیات سیاسی کشور هموار سازد.» (۵۱)

آیا واقعاً این رویداد را آن گرهٔ تاریخی می‌توان شمرد که توازن قوای سیاسی - اجتماعی در دوران شاه را می‌گشاید؟ آیا قابل تصور است، شاهی که بر ارتش، ساواک و دستگاه اداری کشور حکم می‌راند، پول نفت و آمریکا و اروپا را پشت سر خود داشت، در تحلیل نهایی، پیش از این به «ائتلاف» با رهبری مذهبی ایران حکم می‌راند و چون در پی فسخ این ائتلاف برآمد دیر یا زود محکوم به سقوط بود؟

این همهٔ واقعیت تاریخی و اجتماعی در این دوران نیست و نمی‌تواند باشد. زمانهٔ محمد رضا شاه با دوران ناصرالدین شاه یکی نبود. چه از نظر آرایش و تنوع نیروهای اجتماعی و سیاسی و چه به لحاظ کوشش میلیون‌ها ایرانی در درون و بیرون دستگاه اداری، کشور تفاوت‌های بسیار یافته بود، اما یک پژوهش تاریخی و اجتماعی گسترده و همه‌جانبه نشان خواهد داد، که تداوم سلطهٔ مذهب قرون وسطایی و در رابطهٔ تنگاتنگ با آن، تداوم پایگاه حکومت مذهبی، همچنان از پیوند زایای قطب ایرانی جامعه با حکومت سیاسی که به موضع «خودکامگی عاجزانه» رانده شده بود، جلو می‌گرفت. حکومتی که نه تنها بدین سبب که به آقایان «سهم‌النفت» می‌داد و در هرگذری مسجدی برپا می‌ساخت، از روی آوردن به این پیوند عاجز بود، بلکه ناتوانی‌اش از همگامی با جامعه‌ای که با اعتماد بنفسی فزاینده، خواستار برآمدن ساختارهای دموکراتیک برای هدایت انرژی سازندگی بود، او را به نابودی در آینده‌ای دور یا نزدیک محکوم می‌ساخت. این حکومت با خودکامگی‌اش در برابر جامعه، به موازات «خاکساری سالوسانه» برای «دلربایی از آل عبا»، خواسته یا ناخواسته جانشین خویش را نیز تعیین می‌نمود.

\* \* \*

چنانکه در دورانهای پیش نیز دیدیم، ناتوانی حکومت سیاسی از نزدیکی به جامعه و سیر در جهت برقراری دموکراسی، خود بازتاب جامعه‌ای بود، که ویژگی اصلی‌اش همانا «بی‌شکلی» و عدم انسجام مادی و معنوی است. این فصلی است از دردناکترین فصول تاریخ معاصر ایران و تنها برای آنکه نشان دهیم از کدام ناتوانی و عدم انسجام سخن می‌گوییم، به دوجنبهٔ آن توجه می‌دهیم.

یکی آنکه باید بررسی نمود، که چرا کوششهای عظیمی که در اقشار و لایه‌های گوناگون



جامعه صورت می‌گرفت، به فراگیر شدن مدنیت و پیشرفت اجتماعی منجر نگشت و سرآمدان جامعه ایرانی از ایفای نقش راهبری خود ناتوان ماندند.

نخستین گام در راه این بررسی البته آنستکه مجموعه کوششهای اجتماعی، فرهنگی و علمی در این دوران شناخته گردد و موانع عینی و ذهنی گسترش آنها را برشمردیم، تا دریابیم، روشنفکرستیزی در درون جامعه ایرانی از چه منبعی تراوش نموده است. این شناخت از آنرو نقش مهمی دارد، که نشان خواهد داد. جامعه ایرانی تنها «شریعتی»ها و «آل احمد»ها تحویل نداده است، بلکه در آن جمع قابل توجهی از روشنگران و پاسداران فرهنگ مدنی ایرانی و جهانی نیز برآمدند. با این تفاوت که گروه اول بر قدرت رهبری شیعه و مماشات حکومت شاه تکیه داشتند و گروه دوم با دشمنی آشکار و پنهان از این دو سو! مثلاً کمتر تحصیل کرده ایرانی را می‌توان یافت که از برآمدن «محافل» متنوع فکری در دههٔ چهل با خیر باشد! «محافلی» که حتی با مدرن‌ترین جریانات فکری اروپایی پهلو می‌زدند، اما به شمشیر روشنفکرستیزی به کنار رانده شدند. تنها برای آنکه در این باره مثالی زده باشیم، از محافل نئویوزیتویستی (پیرامون دکتر هشترودی) و آکزیستانسیالیستی (پیرامون دکتر مصطفی رحیمی) یاد می‌کنیم!

دیگر آنکه: «تفکر اجتماعی و سیاسی» در مقایسه با دیگر زمینه‌های فکری از مرتبهٔ والاتری برخوردار است و همانطور که پیش از این در مراحل مختلف تاریخ معاصر ایران نشان دادیم، روشنفکران در این عرصه بهترین نمودار عصر خویش‌اند. در آثار و نظراتشان می‌توان بازتاب جریانات فکری گذشته را باز یافت و با مقایسهٔ آنها با تفکر نوینی که بمیان می‌آید، میزان رشد تفکر اجتماعی را دریافت. این البته زمانی صادق است که با مراحل متعالی تاریخی سروکار داشته باشیم، در حالیکه در تاریخ معاصر ایران با سیری اضمحلالی در تفکر اجتماعی روبرویم! شاخص این سیر نیز همین است که نه تنها «روشنفکران»مان از در انداختن فکری نو ناتوان بودند، بلکه از صعود به قله‌های تفکر پیشینیان و درک «پیام» و «آوا»شان درماندند و بدین، از آنان تصویری مخدوش و گهگاه وارونه بدست دادند، که بنوبهٔ خود به گسست فکری و تاریخی جامعه دامن زده است.

\* \* \*

بدانچه در کتاب حاضر از نظر خواننده گذشت، در پی درک «منطق تاریخ» ایران پس از حملهٔ اعراب، «قانونمندی» دردناکی خود را نشان داد و آن اینکه این «حمله» تنها آغاز روند تسلط اسلام بر ایران را نشانه‌گذاری می‌کند و نقطهٔ شروع روندی اضمحلالی است که به موازات این تسلط مرحله به مرحله فرهنگ و مدنیت ایرانی را عقب زد، تا آنکه بالاخره پس از سیزده قرن در «انقلاب اسلامی» به «پیروزی» رسید. در طی این روند، ایران از طلایه‌داری فرهنگ و مدنیت بشری در سراسر سقوط، ابتدا به مرحلهٔ همپایگی با دیگر کشورها، سپس به «عقب‌ماندگی» و بالاخره در راه «جهان سومی» شدن گام نهاد. با تسلط اعراب و در پیامد آن، گسست ایران از

«روند طبیعی» تکاملی خویش، دیگر نه «تضاد طبقاتی» بر پایه «رشد نیروهای مولده»، بلکه يك «تضاد روبنایی» به «تضاد عمده» در جامعه ایرانی بدل شد و سرنوشت این تضاد که به پیروزی «پاره اسلامی» انجامید، تعیین کننده سرنوشت عمومی جامعه ایرانی نیز گشت. از این دیدگاه موضع و روش سرآمدان جامعه ایرانی در برابر «حکومت»، بهترین شاخص این مراحل است و بدین سبب با نشانه گذاری بر این «مراحل سقوط»، بررسی منظره کلی تاریخ ایران را پایان می بریم:

۱- اگر هزاره اول پس از تسلط اعراب بر ایران (تا تسلط شیعه گری در عصر صفوی) را در ورای فراز و نشیبهای پرشمار بعنوان يك مرحله تاریخی در نظر بگیریم شاخص این مرحله، مبارزه بی امان متولیان اسلام برای تسلط بر حیات اجتماعی و فرهنگی ایران در مقابل مقاومت قطب ایرانی جامعه است. این مقاومت به پیشوایی «اقلیتهای مذهبی»، (که در این مرحله چه به کمیت و چه به نفوذ معنوی، اکثریت جامعه را تشکیل می دهند) می کوشد با تأثیرگذاری بر حکومتهای ترك (سلجوقی، غزنوی، مغول...) که به اشاره خلیفه یکی پس از دیگری بر ایران تسلط یافته اند، آنها را در مدار فرهنگ ایرانی قرار دهد. پشتیبانی از «حکومت های ایرانی» در مقابل حکومتگران اسلامی، محتوای «تفکر اجتماعی» این دوران است. ناصر خسرو انتخاب میان این دو شق را به بهترین وجهی توصیف نموده است:

از شاه زی فقیه چنان بود رفتنم      کز بیم مور در دهن اژدها شدم

در این مرحله با آنکه ایران آوردگاه سخت ترین تهاجمات از سوی هرگونه اقوام بیابانگرد قرار می گیرد و متولیان اسلام از هیچ نوع کشتار و غارتی در راه تحکیم مواضع قدرت شان ابا ندارند، این کشور همچنان از کانونهای تمدن و فرهنگ بشری و نه تنها خاستگاه تنی پرشمار از نواع جهانی است، بلکه در مرحله پایانی نیز، از «غرب» که بعدها گردونه پیشرفت جهانی را بحرکت آورد، عقب تر نیست.

۲- با تسلط شیعه گری در سرآغاز عصر صفوی روند اضمحلال در جهت مخالف با تحوّل تاریخی در اروپا آغاز می گردد و با تحکیم پایگاه حکومت شریعتمداران در مقابل دستگاه حکومت سیاسی در عصر قاجار فرسایش درونی عظیمی جامعه ایرانی را به قهقرا می کشاند. با اینهمه قطب ایرانی جامعه نیز در عین ضعف در میدان حاضر است و بازتاب این حضور در آثار سرآمدان جامعه بدینصورت شکل می گیرد که، هرچند «حکومت فاسد قاجار» را بر نمی تابند، در راه نابودی حکومت متولیان اسلام نیز می کوشند و چون اسلام را موجد درماندگی ایران می یابند، خواستار براندازی و دستکم «پروتستانیسیم» (آخوندزاده) اند؛ ملایان نزدشان «مشتی احمدق بی شعور» (آقاخان کرمانی) اند و تعجب می کنند، با اینهمه خونی که بدست متولیان اسلام ریخته شده، چگونه هنوز حکومت مسلمین برنیفتاده است (امین الدوله).

۳- در مرحله «انقلاب مشروطه» تا پایان دوران رضاشاه، با اوج قدرت یابی متولیان اسلام،

ستیزه‌جویی با حکومت سیاسی نیز بنیان می‌یابد و دیگر سخنی از حکومت مذهبی، بعنوان سدّ راه پیشرفت ایران در میان نیست. هرچند که در آثار روشنفکران این دوره نیز هنوز از توصیف نقش تخریبی اسلام در عقب ماندن ایران نشانه‌هایی می‌توان یافت.

اما پس از «شرکت دوگانه» رهبری شیعه در «انقلاب مشروطه»، جدایی دین و دولت بعنوان قدم نخستین و اساسی در راه «حکومت قانون» برابری شهروندی و دولت استوار مسئول در برابر ملت» ناکام ماند و تداوم پایگاه قدرت مذهبی و تهاجم گسترده بر جامعه ایرانی، تازه باعث شد که تضاد ماهوی میان متولیان مذهب عربی و ایرانیان، پس از سیزده قرن کشاکش، مخدوش گردد.

۴- در این مرحله «نهایی» پس از سقوط رضاشاه، گسترش «امت» و فرهنگ شیعی به سراپای جامعه، «ایرانیان» را در اکثریت در مقابل «حکومت سیاسی» قرار می‌دهد. دیگر نه تنها تسلط اسلام و حکومت متولیانش عامل پس رفت و سقوط ایران تلقی نمی‌گردد، که «انقلاب محمدی»، «مبارزه ضد استبدادی رهبری شیعه» و بالاخره ستیزه‌جویی با حکومت سیاسی به عنوان «ارزشهای برتر و انقلابی» مورد ستایش قرار می‌گیرند. «فرهنگ» شیعی بردوش «آموزش و پرورش عمومی» به زوایای جامعه و روان ایرانی رسوخ می‌کند و سرچشمه‌های فرهنگی گذشته کور می‌شوند. با رانده شدن حکومت سیاسی به مواضع و عملکردی غیر قابل دفاع، برقراری حکومت اسلامی، که از عصر قاجاری در پی حکومت سیاسی را تهدید می‌کند بصورت جبری غیر قابل اجتناب، ایران را به «دهن اژدها» می‌راند.

گرچه سخن از سیر اضمحلالی ایران دردناک‌ترین سخن برای هر ایرانی است، اما اگر به شناخت علت اصلی آن منجر گردد، می‌تواند زایا و سازنده باشد. خاصه آنکه چنانکه بود و هست، یعنی بعنوان برآیند مبارزه قطب ایرانی جامعه با متولیان اسلام درک گردد. با وجود شتابی که این سیر در دهه گذشته یافته، تاریخ هنور سخن آخر را درباره سرنوشت ایران نگفته است. دستکم بدین دلیل روشن که سرنوشت ایران بعنوان یکی از مهمترین کانونهای تمدن بشری و خاستگاه بسیاری ارزشهای مدنی و فرهنگ جهانی، با سرنوشت نوع بشر همبستگی گسست ناپذیری دارد.

همچنانکه بدون تداوم «دمکراسی آتن» برآمدن «مدنیت عصر جدید» غیر ممکن بود، ارزشهای برخاسته از ایران، (بر محور همزیستی اقوام و تیره‌های انسانی، در تنوع نژادی و فرهنگی) دستاوردی است، که تمدن آینده بشری تنها بدان می‌تواند سیری متعالی داشته باشد. بدیگر سخن اگر بشریت بسوی برقراری همزیستی نوع انسان از هر نژاد و فرهنگ به پیش می‌رود، نمی‌تواند از «تجربیات تاریخی» و عنصر فرهنگی برآمده از ایران چشم پوشد. از سوی دیگر نیز غیرممکن است، جامعه ایرانی که خاستگاه و محمل تداوم این ارزشها بوده است، مضمحل گردد.

بهمانگونه که دمکراسی، بعنوان «اختراع» آنتیان، شالوده دمکراسی‌ها در عصر حاضر قرار گرفت، همزیستی نوع انسان در ورای ویژگی‌های «ظاهری» برای اول بار در ایران عصر کوش تحقق یافت و اینک پس از دو هزار و پانصد سال بشر ناگزیر از تحقق آن در ابعاد جهانی است، به هیچ منطق تاریخی و اجتماعی حوزه فرهنگی ایران که کانون این «تجربه تاریخی» است، نمی‌تواند در این میان از تداوم باز بماند.

\* \* \*

بدانچه در بررسی ساختار اجتماعی و پیکره تاریخی دوران پهلوی مطرح شد، روندهای متناقض و کشاکش‌های پیچیده‌ای را یافتیم، که در برآیند خود خبر از نفوذ شیعه‌گری و قدرت فزاینده متولیان اسلام در پس نوسازی ظاهری ایران می‌داد. چون از این دیدگاه به توهمات عظیم در نزد خود ایرانیان درباره ماهیت پدیده‌های تاریخی و اجتماعی این دوران بنگریم، آنرا باید، ناشی از نفوذ شیعه‌گری و کارایی تبلیغات رهبری مذهبی بیابیم، که هیچ موضع فکری و نظر اجتماعی مخالف و مغایر با خط مشی خود را تاب نمی‌آورد. در سایه سهمگین چنین نفوذی، هر نوع پایگاه اجتماعی و خط فرهنگی و فکری بیرون از عرصه شیعه‌گری، نیروی حیاتی خود را از دست می‌داد و بدین سبب نیز مثلاً در مورد اقلیتهای مذهبی با این چهره متناقض روبرویم، که هرچند از «آزادی و امنیت» نسبی در مقایسه با عهد قاجار برخوردار گشتند، اما همچنان در زیر فشار پیدا و ناپیدای رهبری شیعه، در حاشیه جامعه می‌خکوب شده، چه به حضور کمی و چه به جلوه اجتماعی، روندی اضمحلالی را طی می‌نمودند. اگر با مهاجرت نامحسوس زرتشتیان، کلیمیان، مسیحیان و بهائیان، حضور کمی‌شان در کل جامعه کاهش می‌یافت، در بعد فرهنگی نیز رفته رفته چهره‌ای «بیرنگ» یافتند.

«تصور» موجود درباره موقعیت اقلیتهای مذهبی در دوران پهلوی در چنان تضادی با واقعیت قرار دارد و این توهم که اقلیتهای مذهبی ایران در این دوران از «آزادی و امنیت» که هیچ، حتی از «مسلمانان» هم از موقعیتی برتر برخوردار بوده‌اند، چنان عمیق است، که در آن ذکر آمار و ارقام تاریخی نیز خللی وارد نمی‌آورد! البته چنانکه پیش از این اشاره شد، اینجا نیز «خوشبختانه» دست تاریخ با پیروزی انقلاب اسلامی که اینبار ایرانیان «مسلمان» را نیز شامل «لطف» متولیان اسلام ناب محمدی نمود، به درک موقعیت اقلیتهای مذهبی در دوران پیش از این کمک رسانده است. بدین دلیل ساده که اگر با انقلاب اسلامی تمامی قدرت سیاسی از آن رهبری شیعه گشت، بیشتر نیز هیچ دلیل و انگیزه‌ای وجود نداشته است که این رهبری قدرت خود را به «سنت هزارساله» در مورد اقلیتهای مذهبی بکار نگیرد. البته این نیز باید گفت، که اعمال قدرت و سرکوب اقلیتهای در این دوران هرچند از برندگی تام برخوردار بود، اما دیگر به شکل کشتار و حملات گسترده ظهور نمی‌کرد.

برای روشن شدن این «تناقض» به موقعیت بهائیان در این دوران اشاره می‌کنیم تا خواننده

بتواند با تعمیم آن، این «برندگی» در عین «ملایمت» را بتصور درآورد.

توهم درباره موقعیت بهائیان، که بازتاب تبلیغات موفق در مورد این اقلیت مذهبی است، بر این بنیان قرار دارد، که آنان با استفاده از «آزادی و امنیت» دوران پهلوی نه تنها مورد تهاجم و محدودیتی نبودند، که با وزنه کمی نیم میلیونی خود (تنها در «تهران بزرگ» جمعیتشان به بیش از ۲۰۰ هزار می‌رسید) به نفوذی عظیم در جامعه و بویژه در دستگاه اداری و آموزشی کشور دست یافته، رفته رفته اهرمهای اقتصادی و سیاسی کشور را در دست می‌گرفتند. چنانکه حتی برخی «تاریخ‌نگاران»، انقلاب اسلامی را بعنوان قدمی اجتناب ناپذیر برای پیشگیری از «کودتای شاه - بهائی» (۵۲) توجیه کرده‌اند!

اما واقعیت به زبانی دیگر سخن می‌گوید و شناخت این واقعیت بیش از آنکه در خدمت «اعاده حیثیت» به این گروه ایرانی باشد، بعنوان يك جنبه مهم به شناخت کلی از روند تاریخ اجتماعی ایران در آستانه انقلاب اسلامی یاری می‌رساند. پیش از این خطوط اصلی خط مشی و جلوه اجتماعی این «اقلیت مذهبی» در عصر قاجار را بدست دادیم و بر آن پایه می‌توان با توجه به تغییرات اندک در پیکره تاریخی ایران، موقعیت بهائیان در دوران پهلوی را نیز بررسی کرد.

دریافتیم که در عصر قاجار تهاجم خونبار و بی‌امان رهبری شیعه بر بهائیان چگونه این اقلیت اجتماعی را در حاشیه جامعه می‌خکوب ساخت و بدین وسیله راه هرگونه تغییر مثبت در ساختار اجتماعی و سیاسی ایران، علیرغم کوششهای عظیم قطب ایرانی جامعه، پیشاپیش محکوم به شکست شد. اینک باید دید چگونه با وجود «آزادی و امنیت» عصر پهلوی و محدودیت تهاجم رهبری شیعه نیز همین وضع با تغییراتی در ظاهر، باطناً همان ماند که پیش از این بود. خاصه آنکه بهائیان در این موقعیت با دیگر اقلینهای مذهبی شریک بودند. تفکر و بررسی در این باره ما را به شناخت مکانیسمی مرگبار در تاریخ ایران رهنمود می‌سازد و این آنکه تهاجم متولیان اسلام بر جناحی «غیر اسلامی» در جامعه ایرانی تا زمانی خصلت ناپذیر داشته‌اند که از سوی این «جناح»، خطری جدی برای حکومت متولیان اسلام برخیزد و «طبیعتاً» آن هنگام که این خطر به تهاجمات پی در پی از میان رود و نیروی حیاتی «گروه اجتماعی» مزبور راه اضمحلال ببیماید، از دامنه این تهاجمات نیز کاسته می‌شود. از این پس کافست با تکیه بر «حافظه تاریخی» که در «اقلیت» مزبور فراهم آمده، گاه و بیگاه «زهرچشمی» گرفته شود، تا «مکانیسم شکست» خود نیروی حیاتی‌شان را به تحلیل کشاند.

دیدیم که بهائیان در عصر رضاشاهی نیز با فروکشیدن دامنه تهاجم جان‌ستان رهبری شیعه، همچنان در حاشیه جامعه به «تبعید در میهن خویش» محکوم بودند و این «موقعیت» به حافظه تاریخی که از کشتارشان در عصر ناصری بوجود آمده بود، با «ترور فردی» آنان در فاصله‌های زمانی تثبیت می‌گشت. این «خط مشی» رهبری شیعه در دهه بیست نیز همچنان ادامه یافت و اگر بسال ۱۳۲۲ ش، بدن دکتر برجیس، پزشک سرشناس کاشانی را در روز روشن به ضرب چاقو

---

(۵۲) حسین میر، تشکیلات فراماسونری در ایران، ص ۲۰۹.

از هم دریدند، در پایان این دهه، بسال ۱۳۲۹ ش، بهرام روحانی را در یزد از پا درآوردند. پیش از این از «زد و خوردهایی بین مسلمانها و بهائی‌ها در کارخانه بهشهر» یاد کردیم، که «به کشت و کشتار چند خانواده بهائی منجر شد!» از ذکر نمونه‌های دیگر از این «زد و خوردهای یکطرفه» (!) (۵۳) خودداری می‌کنیم و به این نکته توجه می‌دهیم، که کارایی «ترور فردی» در مورد بهائیان بزودی اعمال این شیوه را در مورد مخالفان رهبری شیعه در درون دستگاه حکومت تشویق می‌نمود. برخی قتل کسروی را سرآغاز روی آوردن رهبری شیعه به «تجارت قتل» مخالفان دانسته‌اند. اما این نکته، که پیش درآمد قتل‌های سیاسی در دهه بیست، «اتهام بهائیگری» بوده است، سرچشمه این خط مشی را بخوبی نشان می‌دهد. مثلاً هژیر، وزیر دربار، پیش از آنکه به فتوای آیت‌الله کاشانی بقتل برسد، «از مهمترین اعضای هیأت مدیره فرقه بهائی» (۵۴) شناخته شده بود و رزم‌آرا و مصدق نیز از «تهمت بهائیگری» میرا نبودند!

کارایی این «اتهام» زمانی روشن‌تر می‌گردد، که بازتاب آنرا در نزد دولتمردان و دستگاه حکومت سیاسی دریابیم. این بازتاب چنین بود، که حتی اگر این دولتمردان به جناح مترقی دربار تعلق داشتند، می‌کوشیدند علیرغم نیاز مبرمی که دستگاه اداری کشور به «خدمت صادقانه» بهائیان داشت، در مورد آنان «سختگیری» نشان دهند! بویژه آنجا که این تهمت کاملاً واهی نبود، آنرا به «سختگیری» بیشتری وامی‌داشت. بعنوان نمونه محدودیتهایی که در دوران نخست وزیری حسین علاء (ازلی) و هویدا (پدرش بهائی) در مورد بهائیان تحقق یافت از دیگر مقاطع در دوران محمدرضا شاه بیشتر بود!

بدین ترتیب «اتهام بهائیگری» همان مکانیسمی را داشت، که «اتهام بابیگری» در عصر قاجار. در این دوران نیز آنجا که تهمت «حلقه بگوشی خارجی» برای نداشت، «بهائی بودن» سکه رایجی بود، که دولتمردان ایرانی را زیر فشار قرار می‌داد و به سرسپردگی به رهبری شیعه وامی‌داشت. کسروی گوشه‌ای از این فرسایش را نشان داده است:

«داستانی از سرلشگر رزم‌آرا می‌داریم. ما این مرد را ایران دوست می‌شمردیم... آقای سرلشگر بخشنامه‌ای فرستاده که هیچ افسری نباید گفتگو از مذهب بهائی و نوشته‌های کسروی بکند. خوب آقای سرلشگر، ملایان آشکار می‌گویند: مالیات دادن به دولت حرامست، سربازی رفتن حرامست، اگر کسی بی اجازه علما بجنگ رود و کشته شود، مرتد است... شما چرا بخشنامه نفرستادید، که باید هیچ سرباز و افسری به پای منبر ملا نشیند و به سخنان زهرآلود آنها گوش ندهد؟» (۵۵)

بدین ترتیب موقعیت «متناقض» بهائیان در میان دو سنگ آسیاب حکومت‌های مذهبی و سیاسی کشور همان بود که در عصر قاجار؛ و حکومت سیاسی در عین استفاده‌ای که از آنان در دستگاه اداری کشور می‌برد، از زیر فشار گذاردنشان ابا نداشت و برای رهبری شیعه کافی بود، با «تهمت بهائیگری» به دولتمردان، این وضع را تثبیت کند. قتل گاه و بیگاه و تک و توک بهائیان

---

(۵۳) متواری ساختن ۱۲۰ خانوار بهایی (کاشان ۱۳۲۵) قتل سه تن (شاهرود ۱۳۲۳) آوارگی ۲۰۰ خانوار (یزد و اردکان ۱۳۲۶) آوارگی ۲۵۰ خانوار (رفسنجان و سیرجان و روار ۱۳۲۷) غارت ۱۲ خانوار (سروستان) اخراج ۳ هزار بهایی از ادارات دولتی و ارتش (۱۳۳۰)... (۵۴) گوشه‌هایی...، یاد شده، ص ۲۱۱. (۵۵) کیهان (لندن)، شماره ۴۹۸، تجارت قتل...، محمد ارسبی.

«یادآور» آن بود که کوچکترین «تظاهر»ی از سوی آنان، کشتار عهد ناصری را بدنبال خواهد داشت و «همکاری با حکومت کودتا» حربه تبلیغی کافی بود تا بهائیان را در جامعه شیعه زده به حاشیه براند.

دو رویداد تاریخی در این دوران بخوبی بیانگر اینست که نه تنها موقعیت واقعی بهائیان همان بود که در عصر قاجار، بلکه این موقعیت خود تأییدی است، بر پابرجایی «پیکره تاریخی-اجتماعی»، یاد شده:

رویداد اول «مبارزه رهبری شیعه با بهائیان» است که بسال ۱۳۳۴ ش (دو سال پس از کودتا) آغاز، و بمدت دو سال با تهاجم به آنان و غارت اموالشان در سراسر ایران توأم بود. با آنکه نقطه اوج این تهاجم خراب کردن معبد بهائیان در تهران بشمار می آید، اما ابعاد بسیار وسیع تری داشت و با آنکه به کشتارهای دستجمعی منجر نگشت، اما هر نشانه‌ای از وجودشان در جامعه ایرانی را هدف گرفته بود. ویران ساختن خانه تولد باب در شیراز (۱۳۳۶ ش) و غارت اموال هزاران خانواده بهائی و راندن آنها از روستاها به شهرها، تنها جنبه‌ای از این تهاجم گسترده را تشکیل می داد. افشاگر ماهیت این تهاجم، همدستی فلسفی واعظ با باتمانقلیچ فرماندار نظامی پایتخت در خراب کردن «خطیره القدس» در تهران است. این «همدستی» که عکس آن در همه روزنامه‌های کشور منتشر شد، بخوبی نشان می داد، که تهاجم به بهائیان، سپاسگزاری حکومت کودتا را از پشتیبانی رهبری شیعه نشانه‌گذاری می نمود.

رویداد دیگر به تهاجم رهبری شیعه به بهائیان در پیامد حوادث ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ بر می گردد. تنها با در نظر گرفتن این تهاجم است، که کشاکش میان دو پایگاه حکومتی شکل و ماهیتی می یابد، که از هر نظر با برخورد مکرر این دو پایگاه، مثلاً در طی «انقلاب مشروطه»، قابل مقایسه می گردد!

ماهیت قابل مقایسه «انقلاب مشروطه» و «انقلاب سفید»، با وجود تعلق به دو دوران تاریخی کامل متفاوت اینست که در هر دو این «انقلابها»، کوشیده شد، تا قدمی در راه عقب راندن حکومت مذهبی برداشته شود، که تهاجم گسترده رهبری شیعه را موجب گشت. این تهاجم به کشاکشی منجر شد، که در طی آن حکومت سیاسی از راه رفته باز آمد و به ائتلافی ضد انقلابی مجبور گشت. در این میان جالب است که سطح کشاکش میان این دو پایگاه پس از «انقلاب سفید»، از کشاکش در دوران «انقلاب مشروطه» چندان بالاتر نبود! و لحن رهبران کنونی «ضد انقلاب» با لحن شیخ فضل الله تفاوتی نداشت!

فلسفی واعظ بر منبر گفت:

«اگر شما بدانید که در زیر پوشش این رفتارم چه جنایتی می خواهند مرتکب شوند، دیوانه می شوید! با این رفتارم بار دیگر می خواهند حسین را بکشند. زینب را اسیر کنند و صحرای کربلا بر پا نمایند.»

خمینی، دقیقاً مانند طباطبایی، «جهالت امت» را گروگان اسارتش قلمداد کرد: «دستگاه جابر با تصویب نامه‌های خلاف شرع و قانون اساسی می‌خواهد زنه‌های عقیف را ننگین و ملت ایران را سرافکننده کند. دستگاه جابر در نظر دارد تساوی حقوق زن و مرد را تصویب کند. یعنی با زور سرنیزه دخترهای جوان عقیف مسلمانان را به مراکز فحشاء ببرد.»

«در قوانین ایران رفتارندم پیش‌بینی نشده و تاکنون سابقه نداشته، رأی دهندگان باید معلوماتشان به اندازه‌ای باشد که بفهمند به چه رأی می‌دهند. بنا بر این اکثریت قاطع، حق رأی در این مورد را ندارند... این رفتارندم اجباری، مقدمه برای از بین بردن مواد مربوط به مذهب است... دستگاه حاکمه می‌خواهد با تمام کوشش به هدم احکام ضروریه اسلام قیام و به دنبال آن مطالبی است که اسلام را به خطر می‌اندازد...» (از اعلامیه خمینی، فروردین ۱۳۴۲)

در مقابل این تهاجم ارتجاع قرون وسطایی، واکنش حکومت سیاسی نیز نشان از نفوذ عمیق شیعه‌گری داشت. شاه در جواب به «۱۵ خرداد» در نطق خود در قم گفت:

«... چند روز پیش در تهران جمعیت کوچک و مضحکی از يك مشت بازاری احمق ریشو، در بازار راه انداختند که سرو صدا بکنند. همین‌ها بودند که رفتند با پیشه‌وری ائتلاف کردند و با او شراب خوردند... امروز این آقایان ادعای وطن‌پرستی دارند... همیشه يك عده نفهم و قشری که مغز آنها تکان نخورده سنگ در راه ما می‌انداختند. زیرا مغز آنها تکان نخورده و قابل تکان خوردن نبود...». (خواننده دقیق متوجه است که «تکان خوردن مغز» در زبانهای اروپایی به معنی آگاه شدن است و در فارسی مفهومی برخلاف آن دارد!)

هدف از نقل قولهای بالا نشان دادن این واقعیت بود که کشاکش میان رهبران دو پایگاه حکومتی در همان سطح يك قرن پیش جریان می‌یافت و بیشتر خصلت «نمایشی» داشت. چنانکه «رهبر غائله ۱۵ خرداد» نیز به احترام از کشور تبعید گشت!

مهمتر بازتابی است که این کشاکش در سطح جامعه یافت و درست همین جنبه، مقایسه یاد شده را ممکن می‌سازد. در مرحله بعدی، پس از آنکه «انقلاب سفید» راه مسخ شدن در پیش گرفت و بزودی به مضحکه‌ای بدل گشت، (نشانه: «سپاه مذهب»!) اینک فرصت بدست «ضد انقلاب مذهبی» افتاد، که از بهائیان انتقام گیرد!

تهاجمی گسترده در شهر و روستای ایران متوجه‌شان شد و بار دیگر هزاران خانواده بهائی از محل زندگی خود رانده و در شهرهای بزرگتر آواره شدند. این تهاجم «زهر چشم» گرفتگی بود که هرگونه کوشش ترقی‌جویانه از سوی حکومت را پیشاپیش مورد تهدید قرار می‌داد. واکنش «مضحک» دربار نیز بنوبه خود مؤید این ناتوانی بود. این واکنش بدین محدود می‌شد، که تنی



چند از اشرار تهران (طیب حاج رضا و یارانش) را اعدام کردند! پیش از این دیدیم، که «اشرار» بطور سنتی بازوی اعمال قدرت رهبری شیعه را تشکیل می‌دادند و همین یک دهه پیشتر از سوی این رهبری به دربار کودتاگر قرض داده شده بودند!

به منظره کلی اقلیت بهائی در دوران محمدرضا شاه بازگردیم. چنانکه دریافتیم، این اقلیت، همچون دیگر اقلیتهای مذهبی و جریانات فکری مترقی، در این دوران نیز علیرغم «آزادی و امنیت» ظاهری از هرگونه تظاهر اجتماعی و سیاسی ناتوان ماند و در همین نگرش است که می‌توان دریافت، چگونه اقلیتهای مذهبی که قرن‌ها محمل حفظ و تداوم فرهنگ ایرانی را تشکیل داده بودند، در این دوره به رخوت و بیرنگی دچار آمدند و در «احساس درد و خلاء عمومی» در میان قطب ایرانی جامعه، شریک گشتند.

در مورد بهائیان جالب است که بینیم چنان از «بی‌آینده‌گی» وضع موجود در ایران سرخورده بودند، که مهاجرت‌شان نه تنها ادامه یافت، بلکه درست بسالهای ۱۳۲۸ ش و ۱۳۳۷ ش، اولی در «اوج جنبش توده‌ای و ملی» و دومی در اوج قدرت «حکومت کودتا»، به دو موج عظیم از ایران رفتند و آنها که ماندند، بطور فزاینده مورد هشدار در مقابل فضای «خفقان‌آور» اجتماعی و فرهنگی حاکم در ایران قرار داشتند. یکی از هشدارهای «بیت العدل بهائی» خطاب به بهائیان تهران چنین بود:

«حرص و آز و رقابتهای فاسده در زیور و زینت و لباس و مسکن و تفاخرات بی‌مایه و تمسک به ظواهر بی‌پایه و اسراف و تبذیر اموال در امور کودکانه و تقلید سیئات اهل غرب چنان محیط آن مدینه (تهران) را فرا گرفته که فی الحقیقه خفقان‌آور است.» (۵۶)

بهر رو، از نظر خود بهائیان نیز، در دهه آخر حکومت پهلوی دوران تاریکی را در تاریخ این جریان اجتماعی تشکیل می‌دهد. زیرا شرکت فزاینده و گسترده آنها در همه نهادها و زمینه‌های اقتصادی، فرهنگی و اداری هر چند روندی طبیعی بود، چون تنها با کتمان هویت‌شان ممکن می‌گشت، برخلاف دورانهای تاریخی گذشته، بجای آنکه محیط را هدف تأثیرگذاری‌شان سازد، این بار خود آنان را به گرداب یکسان‌سازی و بی‌هویتی جامعه شیعه زده می‌کشاند. نشان بارز این «خفقان»، خط مشی بهائیان نسبت به حکومت سیاسی است. پیش از این در باره «فلسفه سیاسی» بهائیت سخن گفتیم و اینجا جالبست که بینیم در دوران پهلوی نه تنها خود حکومتها در عین استفاده گسترده از بهائیان این گروه اجتماعی را از خود می‌رانند، بلکه هویت مخدوش و وابستگی دوگانه، به رهبری شیعه و قدرتهای خارجی، چنان «ماهیت مترقی»‌شان را در پرده گذارده بود، که بهائیان رفته رفته به فاصله‌گذاری با حکومت سیاسی روی آوردند و پس از کودتای ۳۲، بکلی از هر حرکتی که می‌توانست به ظن پشتیبانی از «حکومت کودتا» دامن زند، ابا کردند. این تا بدان حد که اهدای يك مدرسه بمناسبت «جشنهای ۲۵۰۰ ساله» از سوی

---

(۵۶) پیام بیت العدل ... ، ۱۳۴۹ ش، آهنگ بدیع، شماره ۱۰-۹.

محفل بهائی، مورد مخالفت بهائیان تهران واقع شد!  
البته فاصله‌گذاری بهائیان با «حکومت کودتا» پیش از آنکه نشانه تسلیم‌شان در مقابل فشار رهبری شیعه باشد، ناشی از موقعیت دوام‌ناپذیر حکومت بود. این موقعیت برآیند روندهای چنان پیچیده‌ای است که در این مختصر حتی به خطوط اصلی نیز، قابل اشاره نیست.  
يك کلام آنکه، دوام‌ناپذیری حکومتی که نوسازی اجتناب‌ناپذیر کشور را با استفاده از پول نفت تنها در تحکیم قدرت خودکامه خود می‌خواست، لیکن ناگزیر بود در مقابل هرگونه حرکت بسوی دموکراسی اجتماعی (که بطور اجتناب‌ناپذیر لازمه تحقق این نوسازی بود) مقابله کند، به ورطه‌ای گام گذارده بود، که پشتیبانی خارجی هم از سقوط دیر یا زودش جلوگیری نمی‌توانست. پیش از این از برخورد متناقض حکومت پهلوی به اقلیتهای مذهبی و بویژه بهائیان یاد کردیم و اینک با بدست دادن سندی این «زرنگی محمد رضاشاهی» را نشان می‌دهیم:

«رئیس رکن سوم ارتش سرتیپ کوششی در تاریخ ۳۴/۱۰/۲۳ نامه‌ای تحت شماره ۳۴/۱۰/۲۳/۱/۳۰۷۳ بفرماندهی دانشکده افسری می‌نویسد: «ضمن ارائه سواد گزارش شرفرضی رکن دوم ستاد ارتش اوامرشاهانه را نیز به این شرح ابلاغ می‌نماید. رونوشت این فرمان به همه لشگرها و واحدهای تابعه نیز رفته است. فرمودند بهائیهها استخدام نشوند و آنهایکه در خدمت هستند نباید تظاهر کنند و راجع به ترفیعات و امتیازات نیز در صورت تظاهر داده نخواهد شد. امضاء  
۳۴/۹/۹» (۵۷)

با اینهمه، «تجربه تاریخی» بهائیان در سه دهه آخر حکومت پهلوی، یکسره منفی نیست و مثلاً همینکه انبوهی جمعیت، قدرت مالی فزاینده و رشد تشکیلات بهائی، به برآمدن «ساختارهای خودکامانه» در درون این گروه اجتماعی نینجامید، حاوی نکته تاریخی و اجتماعی پراهمیتی است. توضیح آنکه با تصویری که «شرق شناسان» از «جوامع شرقی» بدست داده‌اند، باید انتظار داشت که روند یاد شده، به برآمدن ساختارهای فرماندهی و فرمانبری بیانجامد و نبود چنین ساختارهایی در درون تشکیلات بهائیان و دیگر اقلیتهای مذهبی، دلیل کافی بر اینستکه «استبداد شرقی» نه تنها در جوامع شرق و بویژه ایران ذاتی نیست، بلکه ناشی از گزندها و کژی‌های اجتماعی و تاریخی است که بر فرهنگ درونی این جوامع غالب آمده است!

کلام آخر درباره اینکه چگونه شرایط اجتماعی و سیاسی دوران پایانی عصر پهلوی، بهائیان را در عین حضور ظاهری در جامعه رفته رفته به خفقان معنوی و بی‌هویتی می‌کشاند، به بررسی «فعالیت سازمان امنیت کشوری» موکول است. مدارک اندکی که علیرغم «کوشش انقلابیون اسلامی» از فعالیت «ساواک» بجا مانده، بدون هیچ شبهه‌ای تأمین «توازن» قدرت اجتماعی و سیاسی میان دو پایگاه حکومتی را بعنوان مهمترین «وظیفه» این سازمان روشن ساخته است. از دیدگاه امروز نقش این «سازمان» در حفظ «نظم»، معنایی شگرف یافته، نشان می‌دهد که کدام

---

(۵۷) آئین بهائی یک نهضت سیاسی نیست، ص ۸۶.

نیرو از حفظ «امنیت داخلی» به قیمت سرکوب نیروهای برآمده از قطب ایرانی جامعه بیشتر سود برده است. از این گذشته بسیاری اعمال و جنایات «ساواک» نیز هدف و انگیزه واقعی خود را می‌یابند. نمونه همین بس، که برای قتل بیژن جزنی و یارانش در زندان (به «جرم قصد فرار») انگیزه دیگری نمی‌توان قایل شد، جز آنکه این گروه تنها گروهی در میان «چپ نوین» بود، که تا حدی به نقش رهبری شیعه در تاریخ معاصر ایران آگاهی یافته بود!

درباره عملکرد «سازمان امنیت» در مورد بهائیان، با ذکر دو نمونه خواننده را به مدارک موجود ارجاع می‌دهیم: نمونه اول فلسفی واعظ است، که پیش از «کودتای ۲۸ مرداد» فریاد: «کمو یعنی خدا و کمونیست یعنی خدا نیست!» او، آسمان ایران را می‌لرزاند. پس از «کودتا» به نزدیک‌ترین روابط با «رکن ۲» و سازمان امنیت، رهبری مبارزه با بهائیت را برعهده داشت و مبارزه‌اش با «انقلاب سفید» او را یار و یاور حکومتگران آینده ایران نیز ساخت.

نمونه دیگر، «انجمن حجتیه» است که پیش از این به «مبارزه» اش با مصدق اشاره کردیم و پس از «کودتا»، به یاری «سازمان امنیت»، در کنار «فداییان اسلام»، جناح ضربت رهبری شیعه را در مبارزه با بهائیت تشکیل می‌داد. درباره نقش «بارز» این «انجمن» که از پشتیبانی فعال خمینی برخوردار بود، همین بس که او بسال ۱۳۴۹ اعلام داشت: «معمّمین مجازند ثلث سهم امام را به انجمن بپردازند.»!

\* \* \*

پیش از این، اینجا و آنجا به تاریخ‌پژوهی از دیدگاه «منافع ملی ایران» اشاره کردیم. روشن است که چنین دیدگاهی همانقدر با حماسه‌سرایی، خود بزرگ بینی و یکسونگری بیگانه است، که با ستیزه‌جویی با دیگر ملتها. برعکس، آرمان ملی ایرانی به سبب ماهیت همگرایانه‌اش از لغزشها و برتری‌جویی‌های «ملی‌گرایی» در بسیاری دیگر کشورهای جهان عاری است.

مادامیکه جهان از «واحد‌های ملی» تشکیل گشته، ضروری است مردم هر کشوری، در ورای همه گوناگونی‌ها، در همبستگی و همیاری، انرژی زاینده خود را برای دستیابی به زندگی درخور آدمی یکسو سازند. همانگونه که «خانواده بشری» تنها زمانی تحقق خواهد یافت، که ملت‌هایی سرافراز و برابر حقوق در مجموعه‌ای متنوع از فرهنگ‌های متعالی گرد هم آیند. در «واحد‌های ملی» نیز منافع عمومی ایجاد می‌کند، گروه‌های اجتماعی با حفظ هویت خود در جهت بهبود زندگی در کشور بکوشند. تجربه دو سه قرن اخیر نشان داده است، که نه یکسان‌سازی جامعه- بلکه فرارویدن يك «هویت ملی» می‌تواند آن سقف مشترکی را فراهم آورد، که در زیر آن مردم هر کشوری با وجود تفاوت‌های نژادی، قومی و عقیدتی به هم‌زبانی و همیاری دست می‌یابند.

بنیان چنین هویتی را، از یکسو حافظه تاریخی مشترك و فرهنگ فراگیری که مردم سرزمینی در برآمدنش سهیم بوده‌اند فراهم می‌آورد، و از سوی دیگر سرزمین مشترکی که در دامان

## مواهب مادی اش زندگی می‌کنند.

در این بررسی به اشاراتی نقش فرسایشی اسلام در شکل‌گیری هویت ملی، حافظه تاریخی و فرهنگ ایرانی در دوران معاصر را از نظر گذرانیدیم. از آنجا که فرسایش نیروی معنوی جامعه دست در دست فرسایش منابع انسانی و مادی کشور دارد، لازم است ببینیم در کشوری مانند ایران با منابع انسانی و مواهب طبیعی عظیم (در مقایسه با اکثر کشورهای جهان) کدام ورطه وحشتناک این منابع را بلعیده و به هدر داده است؟

با توجه به کمیت دوسه درصدی اقلیتهای مذهبی، نقش‌شان در تاریخ اقتصادی ایران چنان نیست، که با تعمیمش تصویری کلی از این تاریخ بدست آید. با اینهمه چون این بررسی از جوانب دیگر نیز درخور توجه شایانی است و در این بررسی از بهائیان بعنوان پرشمارترین این اقلیتها سخن رفت، بطور فشرده این بحث را می‌گشاییم.

فعالیت اقتصادی و ثروت اقلیتهای مذهبی شاید «حساس»ترین جنبه برخورد متولیان اسلام و انگیزه «ملموس» مبارزه آنان با دگراندیشان مذهبی را تشکیل داده است. پیش از این دیدیم، که تا پیش از دوران رضاشاه، «محاکم شرعی» «رسیدگی» به همه معاملات ملکی و مالی کشور را نیز برعهده داشتند. آنگاه که تاریخ اجتماعی ایران بنگارش درآید، بررسی عملکرد این «محاکم»، کفایت تا چه‌دیگر از «اسلام در ایران» به ظهور رساند. همچنانکه دیدیم، در عصر قاجار، پایگاه حکومت مذهبی، با فاصله‌ای عظیم، بزرگترین قدرت مالی و مالک قسمت اعظم منابع مادی کشور بود.

اینجا سخن از رفتار با «غیرمسلمانان» و «کفار» است و نگاهی به «احکام اسلامی» در این باره کفایت تا «آیینی» که بدان «سهم شیر» از منابع مادی و مالی ایران را بسوی متولیان اسلام سرازیر می‌ساخت، شناخته گردد. اینهمه از مجال این بررسی خارج است و به بیان این واقعیت اکتفا می‌کنیم که آنچه در گزارشات تاریخی درباره کشتار و یا غارت اقلیتها ذکر شده، تنها نشانه‌ایست، از چپاول روزمره و «عادی»شان. چنانکه اگر تصاحب مال اقلیتها انگیزه «ملموس» تهاجمات به آنان قرار گیرد، کشاکشهای «مذهبی» - از حمله اعراب تا به امروز - مفهوم کاملاً دیگری می‌یابد. در این باره همین بس، که وابستگان به «جماعت کفار» پیش از آنکه در فکر اندوختن مال باشند، همواره می‌بایست به این بیندیشند که مالشان هر لحظه می‌توانست، موجب از دست رفتن جانشان باشد!

جنبه دیگر «حساسیت» یاد شده، اینست که «مشکل» اقلیتهای مذهبی - همچون دیگر گروههای اجتماعی - تنها به آزادی عقیده خصوصی افرادی از جامعه معطوف نیست و آنجا که برای آنان «حق حیات» قابل شویم، بدنبال آن حق مالکیت و فعالیت اقتصادی و مالی نیز قابل شده‌ایم و در همین جنبه «ملموس» از منافع است که رونمای حقوقی و قضایی جامعه شکل می‌گیرد و به معیار تعیین‌کننده‌ای برای تحقق دموکراسی اجتماعی و سیاسی بدل می‌گردد.

بگذریم، در دوران رضاشاه ارجاع معاملات ملکی و مالی به مراجع دولتی زمینه اصلی تأمین حکومت قانون را تشکیل می‌داد. از همان زمان نیز وابستگان به اقلیتهای مذهبی امکان یافتند، مال و ملک خود را به ثبت برسانند و آنرا از تعرض «غیر قانونی» در امان دارند. این تحوّل عظیم بود و در مقایسه با «انحصار کتابت» که با تغییر شکل همچنان برقرار ماند، ضربه‌ای مهم بر قدرت رهبری مذهبی بحساب می‌آمد. البته نفوذ کارگزاران رهبری شیعه (چه با عبا و چه با کت و شلوار) در «محاضر رسمی» نیز تا حدّ زیادی برقرار ماند، چنانکه در تمام دوران پهلوی هر «محضر داری» می‌توانست شهادت افراد بهائی که هیچ، وابستگان به «اقلیتهای رسمی» را نیز غیر قانونی تلقی نماید! از این گذشته با توجه به تداوم این اعتقاد که تصاحب «مال کافر» «مباح» است، می‌توان دامنه «کشاکش»های مالی میان شرکای «مسلمان» با وابستگان به اقلیتهای مذهبی را در زیر پوشش قوانین جاری کشوری تصور نمود.

این را نیز ناگفته نگذاریم، که با وجود «شخصیت حقوقی» نوسان‌دار اقلیتهای مذهبی، این گروه اجتماعی در دوران پهلوی بزودی به قدرت اقتصادی و تحکیم مالی قابل توجهی، در مقایسه با اکثریت جامعه، دست یافتند. با اعتراف باینکه این «موفقیت ملموس» نمی‌توانست بهیچوجه از «مجاری غیرقانونی» صورت گیرد، باید آن را بطور مسلم نتیجه پرکاری و اشتیاق به پیشرفت در آنها، و چرا نگوییم نشانه میهن دوستی عمیقشان تلقی نمود.

در مورد بهائیان پیش از این اشاره داشتیم که بعنوان «کافر حربی»، جایی که هویت انسانی‌شان انکار می‌گشت، نمی‌توانست از «شخصیت حقوقی» صحبتی در میان باشد. بهائیان در دوران قاجار نه تنها حق مالکیت نداشتند که از ارث گذاردن و ارث بردن ممنوع بودند. چه می‌گوییم، برای کسانی که ریختن خونشان صوابی بوده است، از «حقوقی» صحبت کردن، بی‌معنی است. چه هزاران پسر که به سبب «ارتداد» از ارث محروم، و به فلاکت افتادند و چه بسا پدر که بدست پسر «مسلمان»، از خانه و کاشانه رانده گشتند.

چنانکه دیدیم، از سوی دیگر، تاراج مال «بایان» بزودی به منبع عظیم «درآمد» برای «روحانیت» بدل گشت و گویی این بس نبود، در طول نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه، هزاران «مسلمان» برای خنثی ساختن «تهمت بایگیری» خراجها پرداختند!

اما شور و شوق بهائیان به آیین نو یافته نیز چنان بود که اگر ثروتی داشتند آنرا در خدمت «امر» صرف کمک به همکیشان در تنگنای خود قرار می‌دادند و یا به نزد پیشوایان خود می‌فرستادند. در این میان «جالب» است، عمامه‌بسران درباره پولهایی که به عکّا سرازیر شده افسانه‌ها پرداخته‌اند و حتی ادوارد براون انگلیسی (!) هم درباره «قصر بهجی»- محل اقامت بهاءالله در چند سال آخر عمر- قلم‌فرسایی کرده است. اقامت سه چهار ساله بهاءالله پس از پنجاه سال تبعید و زندان در این خانه اعیانی، که پیشتر به تاجری تعلق داشت، کافی بود تا همه استفاده مالی «روحانیت» از بهائیان را در پرده گذارد!

آری، در مقام مقایسه، آقاخان محلاتی، رهبر اسمعیلیان، تحت حمایت انگلیس در هند، بزودی بشمار یکی از ثروتمندترین مردان جهان درآمد. اما با توجه به انبوه بهائیان آواره در فلسطین آنروزگار و بدین دلیل ساده که بهاء الله و عبدالبهاء قسمت اعظم عمر خود را در زندان بسر برده‌اند، قلم‌پردازی درباره «زندگی پر تجمل» آنان هرچه نباشد، مبالغه‌آمیز است! وانگهی متولیان اسلام در ایران آخرین کسانی‌اند که می‌توانند از این بابت بر بهائیان خرده گیرند و جالب است ببینیم، بهاء الله خود به طنز از این «خرده‌گیری» سخن گفته است:

«یکی از دوستان از نفسی از نفوس مجتمعه در (اسلامبول) ذکر نموده که گفته، در هر سنه مبلغ پنجاه هزار تومان از وطن به عکا می‌رود... معلوم نشد محاسب که بوده و دفتردار که؟ اگر فی الحقیقه در آنچه ذکر نموده صادق است، باید مالک وجود... را شکر نماید، که نفسی را از ایران مبعوث فرمود که در (زندان بدون یار و یاور) ایران را تصرف فرموده و یک مالیات هر سنه از آن اخذ می‌فرماید. این مقام ستایش است نه نکوهش.»! (۵۸)

بگذریم، سخن از آنستکه ببینیم این «خرده‌گیری» عمامه‌بسران که به ظاهر از موضع منافع ملی ایران صورت گرفته و در همه «ردیه»ها بر بهائیت جای مهمی یافت، از کدام ماهیت برخوردار است؟

از دیدگاه چنین منافعی هر گروه اجتماعی تا آنجا که به اراده آزاد خود و در چهارچوب قوانین کشوری به برآمدن یک قوه اقتصادی و مالی کمک می‌کند، نه تنها باید مورد حمایت جامعه باشد، بلکه استفاده از چنین توانایی‌هایی است که در یک جامعه آزاد می‌تواند و باید به موتور پیشرفت اقتصادی بدل گردد.

در مورد دارایی اقلیتهای مذهبی باید به این نکته توجه داشت که سخن از دارایی افراد وابسته به این اقلیتها نیست، بلکه آن دارایی است که تشکیلات مذهبی مزبور از طریق «اعانه» پیروان گرد می‌آورند و همچون اغلب کشورها، در قانون کشوری دوران پهلوی (بنام «اوقاف») از مالیات معاف بود. بحث در این باره را اینجا مجال نیست و هدف آنستکه ببینیم. «اوقاف» بهائی از چه ویژگی برخوردار بود، که چنین مورد توجه «ردیه‌نویسان» قرار گرفته است؟

بهائیان چه به اینکه از نظر کمی با جمعیت دوسه درصدی خود بخش قابل توجهی از جامعه ایرانی را تشکیل می‌دادند و چه بدین لحاظ که کار و کوشش را «فریضه مذهبی» شان تلقی می‌نمودند، همواره آنجا که امکان می‌یافتند بزودی به وضع مالی بهتری از «محیط» خود دست یافته و با شوری حیرت‌انگیز مشتاق پرداخت «اعانه» به «امر» خود بودند. با این تفاوت که چون بعنوان اقلیتی رسمی شناخته نمی‌شدند، «اوقافی» نیز نمی‌توانستند داشته باشند. این بود که پیش از رضاشاه از سوی بهاء الله و سپس عبدالبهاء، شخص «امینی» تعیین گشته بود، که بهائیان می‌توانستند، «تبرعات» خود را به او پرداخت کنند.

---

(۵۸) لوح ابن ذئب، ص ۴۲-۴۱.

در دوران رضاشاه شخصی بنام «غلامرضا امین امین» مأمور دریافت این پرداختها بود، که سپس اموال غیر منقول وقف شده را بنام خود به ثبت رساند. پس از مرگ او (بسال ۱۳۲۴ ش) این دارایی بنا بر وصیتش به شوقی ربانی (جانشین عبدالبهاء، دارای شناسنامه ایرانی و ساکن فلسطین) منتقل گشت.

اسماعیل راثین از جمله «ردّیه نویسانی» است که توجه خاصی به این دارایی نشان داده است و اینجا با بررسی «نظرات» او این بحث را می‌شکافیم. راثین میزان این دارایی را بدون بدست دادن مدرکی ۲۸۷ میلیارد دلار (!) تخمین زده است. (۵۹)

(جایی حتی ۰۰۰ ۰۰۰ ۰۰۰/۲۸۷ میلیارد دلار نوشته است، که آنرا باید بحساب اشتباه چاپی گذارد!) (۶۰)

مسلم آنستکه هرچند این رقم نجومی قابل قبول نمی‌باشد، اما با توجه به تمایل شدید بهائیان به اهدای دارایی‌شان، می‌توان از ثروت هنگفتی سخن گفت. این تمایل تا بدانجا بوده است که بروال عادی، افراد بهائی تنها خانه مسکونی را برای فرزندان به ارث می‌گذارند و بقیه اموال خود را «وقف» می‌کرده‌اند. راثین در این باره می‌نویسد:

«از آغاز کار بهائیت، گروه کثیری از افراد معتقد و متمکن این گروه، ثروت (و اغلب میراث) خود را در اختیار رهبران قرار می‌داده‌اند، تا به نحو دلخواه آنان، مورد استفاده واقع شود. اما در این میان مشکل بزرگی - بویژه در ایران - وجود داشت و آن اینکه چون بهائیگری در ایران رسمیت نداشت، این امکان نیز موجود نبود، تا به صورتی شبیه «وقف» اسلامی سرمایه‌ها و به اصطلاح موقوفه‌های خود را در اختیار مراجع مورد نظر قرار دهند.» (۶۱)

پس از مرگ ناگهانی شوقی ربانی، (۱۳۳۶ ش) پنج نفر ورثه خصوصی او تمامی این دارایی را به دکتر علی‌محمد ورقا (نواده همان ورقا که به «اتهام» قتل ناصرالدین شاه بقتل رسید.) منتقل کردند. درباره دارایی منتقل شده به ورقا، از سوی وزارت دارایی مالیات بر ارثی به میزان ۱۵۷ میلیون تومان تعیین شد (۶۲)، که با «مراجعه» به دادگستری و فتوای دکتر سید حسین امامی (استاد دانشگاه، رئیس مجلس در دوره مصدق (۱۳۳۱) و امام جمعه تهران!) بعنوان مالیات بر «موقوفات» فسخ گردید.

اما آنچه گذشته بود، مطلبی نبود که برای رهبری شیعه فراموش شدنی باشد و در تمام طول دهه ۴۰ پیگیرانه موجب جنجالها و حملاتی شد که يك سوی آن طرح مداوم در مجلس شورا و وزارت دادگستری و مقاله‌نویسی در «تهران مصور» بقلم اسماعیل راثین (!) بود و سوی دیگر آن، سوء قصد به جان امامی، امام جمعه تهران! تا آنکه بالاخره بسال ۱۳۵۲ ش در دوران «زمام‌داری» هویدا (!) بهائیان پس از پانزده سال مجبور به پرداخت «مالیات بر ارث» شدند!

در این مرحله ابعاد «موقوفات» بهائی واقعاً ابعادی نجومی یافته بود. (راثین آنرا هنگام انتقال

---

(۵۹) اسماعیل راثین، انشعاب در بهائیت، ص ۲۷۴. (۶۰) همانجا، ص ۲۶۸. (۶۱) همانجا، ص ۳۰۶. (۶۲) همانجا، ص ۳۱۷.

به ورقا بیش از ۲۹۶ میلیارد تومان برآورد کرده است (۶۳)) و نگهداری از این «سرمایه راکد» که قسمت اعظمش را دارایی غیر منقول (بصورت خانه و زمین در گوشه و کنار ایران) تشکیل می‌داد، از سوی تشکیلات بهائی نیز با مشکلات بزرگی توأم بود. راین می‌نویسد:

«در ایران بهائیان بفکر افتادند تا برای حفظ موقوفات و ثروتهای بخشیده شده «شرکت تجارتي» تأسیس کنند، تا هم مرجعی باشد برای پرداخت پولها و بخشیدن املاک و میراث و هم ممّری برای درآمد که روز بروز بر سرمایه آن افزوده می‌شود.» (۶۴)

بیشک بهائیان حاضر بودند، با استفاده از این دارایی در پیشرفت صنایع و اقتصاد کشور سرمایه‌گذاری کنند و از اینراه به این پیشرفت تکانه مهمی وارد آورند و راکد ماندن این سرمایه نجومی، که البته افزایش تورمی آن تا حدی ناشی از افزایش تورمی قیمت زمین در ایران بود، آن جنبه‌ای است که باید از دیدگاه منافع ملی ایران بدان نگرست. اما ناگفته پیداست که توجه راین و «همفکرانش» از موضعی دیگر برمی‌خیزد و این دارایی‌ها نگاه آزمندشان را بخود می‌دوخت:

«بهائیان ایران میلیاردها تومان زمین، املاک بزرگ، شرکتها و مؤسسه‌های عام المنفعه و دو بانک امناء و ترانه را بنام اشخاص به ثبت رسانیده‌اند و از منافع میلیاردها و میلیاردها ریالی استفاده می‌کنند... صحیح بنظر نمی‌آید که وجود دارایی و سرمایه بی حساب و شناخته نشده، آنهم در دست مردان و زنان شناخته نشده و بی مسئولیت، عواقب شومی برای اقتصاد و حتی استقلال مملکت و رژیم قانونی، بوجود نخواهد آورد؟ آیا روزی نمی‌رسد، که به این بی‌بند و باری و هرج و مرج و سوءاستفاده عده‌ای شناخته شده خاتمه داده شود؟» (۶۵)

باید گفت، «خوشبختانه» این روز زود رسید و عمامه‌بسران تازه بقدرت رسیده، نه تنها این میلیاردها دارایی را به «بیت المال» خود سرازیر کردند، بلکه با غضب دارایی شخصی دهها هزار افراد بهائی که بیشک چندین برابر «موقوفات» بهائی بود، به ثروتی دست یافتند که پیش از این در خواب هم نمی‌دیدند. روزی که مجموع این دارایی‌ها برآورد گردد، این نیز روشن خواهد شد که حکومتگران اسلامی، شاه‌اندازیهای چند سال اول پس از انقلاب برای جلب «کوخ نشینان» را از کدام منابع تأمین نمودند و چگونه «طبقه جدید» اسلامی در ایران ظهور نمود؟ در این باره حتی می‌توان تصور نمود که اموال ضبط شده دیگر «طاغوتیان» در مقایسه با اموال بهائیان رقم ناچیزی را نشان می‌دهد!

از دیدگاه منافع ملی ایران، بهائیان با آنکه در زیر فشار اجتماعی شاید تنها اقلیت اجتماعی بودند، که می‌توانستند حضور و نفوذ فزاینده رهبری شیعه را حس کرده، «ظهور» حکومت اسلامی را پیش‌بینی کنند، همینکه کوششی در جهت انتقال دارایی‌های میلیاردي خود به خارج از کشور نمودند، نکته تاریخی مهمی است.

---

(۶۳) همانجا، ص ۳۲۵. (۶۴) همانجا، ص ۳۰۷. (۶۵) همانجا، ص ۲۵۷.



از سوی دیگر از همین دیدگاه راکد ماندن این سرمایه عظیم در نبود ایمنی اجتماعی و حقوقی، بطور نمادین آن نیروی عظیم مادی و معنوی را نشان می‌دهد، که در زیر فشار سرکوبگر حاکمیت مذهبی در دوران معاصر به هزرزفته است.

آنگاه که گسترده‌تر به تاریخ معاصر ایران بنگریم، در بهائیان با جمعیت دوسه درصدی در کنار دیگر اقلیت‌های مذهبی، تنها بخشی از آن نیرویی را خواهیم یافت، که می‌توانست ایران را حتی بدون پول نفت به شاهره پیشرفتی واقعی و بازگشت‌ناپذیر بیاندازد. آری، ملتی که سرمایه‌های مادی و معنوی‌اش در چنین ابعادی دستخوش فرسایش و نابودی گشته، چنانکه تاریخ نشان داد، با پول نفت نیز دردش دوا نخواهد گشت. برعکس! همین «توهم» که با پول نفت، ایران می‌توانست صاحب همه چیز گردد، نه تنها نشانگر ناتوانی جامعه از بکارگرفتن نیروهای درونی خویش است، بلکه جامعه ایرانی را «عجوزه» ای می‌انگارد، که تنها به «صدقه» قادر به ادامه حیات است! به همین «توهم»، مردم کشورهایی که بدون نفت و به نیروی خویش راه پیشرفت را پیموده‌اند، تافته‌ای جدا بافته جلوه یافته و از اینراه به اعتماد بنفس ایرانی ضرباتی مرگبار وارد گشت. گذشته از آن بر این واقعیت نیز پرده می‌کشید، که تنها مردمی می‌توانند از «غارت امپریالیستی منابع ملی» جلوگیری کنند که مالک دیگر سرمایه‌های خود نیز باشند!

بدانچه گذشت خواستیم این نیز نشان دهیم، که برخلاف «فرهنگ» شیعی و کارگزارانش که اصولاً انباشت مال و منال را تنها براه «هرج و مرج و سوءاستفاده» می‌دانند، نجومی بودن دارایی بهائیان، دلیل کافی بر این است که این دارایی را نه به «جیره‌خواری»، بلکه به سخت کوشی می‌توان انباشت و همینکه این دوسه درصد جامعه ایرانی با وجود کوتاه دستی از «هرج و مرج و سوءاستفاده»، توانستند در این مملکت چنین ثروتی گردآورند، نشان کافی از آنست که ملت ایران با تکیه بر قوای مادی و معنوی خود به چه پیشرفتهایی قادر بوده و هست و کدام سایش و فرسایش درونی در دو قرن گذشته- پیش از انقلاب اسلامی- ایران را در قرون وسطی می‌خکوب ساخته بود.

با اشاره به نکته‌ای مهم این بحث را به پایان می‌بریم. این نکته متوجه جنبه‌ایست که اصولاً گردآمدن و حفظ «موقوفات» بهائی را ممکن می‌ساخت. پوشیده نیست که انباشت هر سرمایه‌ای به دلسوزی و امانتداری نیاز دارد و جنبه دیگر «موقوفات» بهائی اینستکه نه تنها اهدا، بلکه جمع‌آوری و رسیدگی به این ثروت عظیم تنها به درجه بالایی از امانتداری و سرسپردگی وفادارانه ممکن بوده است و گذشته از «امین امین» و «ورقا»، که این ثروت عظیم در تملک شخصی‌شان قرار داشت، صدها بلکه هزاران بهائی دیگر نیز به مراتب مختلف امکان دست‌درازی به این ثروت را داشتند و اینکه نه در مراجع کشوری و نه در نزد بهائیان کوچکترین نشانه‌ای از «اختلاس» در این ثروت یافت نمی‌شود، خود نشانگر اینستکه «فساد فلج‌کننده و لاعلاجی»، که به ادعای دشمنان ایران همواره دست به گریبان این مردم بوده، تنها از يك قطب جامعه

ایرانی برخاسته است!

برای درك بهتر تضاد منش «ایرانی» و «اسلامی»، کافیسست به درماندگی ذهنی اسماعیل راین در حمله به بهائیان از این بابت نگاهی بیافکنیم:

«امین امین هفت فرزند و همسر خود را از ارث محروم می‌کند و همه دار و ندار خود را بجز يك خانه به شوقی افندی می‌بخشد.»! (۶۶)

\* \* \*

جمع بندی کنیم. بدانچه گذشت دریافتیم که نشان دادن چهره «اقلیتهای مذهبی» به عنوان جناح پایدار در قطب ایرانی جامعه، بویژه پرداختن به «جریان بابی- بهائی»- این «منفورتترین منفوران جامعه ایرانی»- با نارسایی‌های «قانونمندی» توأم است. همین نارسایی‌ها نیز موجب گشت، هرچه به دوران حاضر نزدیک‌تر شدیم، از بدست دادن جلوه و عملکرد این جریان اجتماعی ناتوان‌تر گشتیم و این بیش از آنکه ناشی از نبود مدارک و اسناد لازم باشد ریشه در «ماهیت امر» دارد.

بعنوان نمونه، دیدیم که نقش عمده و واقعی جریان بابی- بهائی در انقلاب مشروطه تنها زمانی روشن می‌شود، که نه تنها عملکرد خود اینان، بلکه تأثیر غیر مستقیمی که در جناحهای دیگر از سرآمدان جامعه داشتند مورد پژوهش قرار گیرد. در دوران پهلوی نیز جلوه و نقش دگراندیشی مذهبی زمانی قابل داوری است، که نه تنها کوشش عظیم بهائیان پرشمار در همه زمینه‌های حیات اجتماعی و فرهنگی ایران بررسی شود، بلکه نقش دگراندیشی و روشنگری این جریان در نسلی از دولتمردان، هنرپروان و دانشمندان (از «دولت‌آبادی»ها و «بیضایی»ها گرفته تا «آموزگار»ها و «نجم‌آبادی»ها...) نیز مطرح گردد!

جلوه اجتماعی و عملکرد بهائیان پس از انقلاب اسلامی نیز از اهمیت «تاریخی» ویژه‌ای برخوردار است و یکی از مشکلات مهم در راه این بررسی همینست که از این پس (همچون دیگر اقلیتهای مذهبی) بهائیان ایرانی در خارج از کشور بسیار پرشمارتر از بهائیان در ایران‌اند و همین «نکته»، به پیچیدگی‌های غلبه‌ناپذیری از نظر «پدیدارشناسی جامعه‌شناسانه» دامن می‌زند! با اینهمه بعنوان «حسن ختام»، به «بهائیان» در خارج از کشور نیز نگاهی می‌افکنیم. چنانکه در این بررسی جا به جا نشان دادیم، پس از نشان دادن «بیکره تاریخی» از يك پدیده اجتماعی، بعضاً کافیسست به نگاهی، «سرنوشت» و ماهیت پدیده در دورانهای تاریخی دیگر روشن گردد. در اینجا نیز بجای بررسی آمار و ارقام در باره بهائیان خارج از کشور، به بریده يك «خبر عادی» در هفته نامه کیهان (لندن) اکتفا می‌کنیم و از «تصور تعمیمی» خواننده درباره شمار، جلوه و عملکرد بهائیان در چهارگوشه جهان یاری می‌جوییم:

---

(۶۶) همانجا، ص ۲۶۸.

## در يك جنایت نژادپرستانه

### سه بهائی ایرانی

### در آفریقای

### جنوبی

### به قتل رسیدند

در حمله سیاهپوستان مسلح به یک محفل بهائی در آفریقای جنوبی، سه بهائی ایرانی به قتل رسیدند. به گفته امین بخشندگی پدر یکی از مقتولان بعد از ظهر یکشنبه گذشته ۶ سیاهپوست مسلح، به یکی از ۹ محفل بهائی در سیسکای واقع در آفریقای جنوبی حمله بردند و بهائیان سفیدپوست را که سه بهائی ایرانی بودند، از

بهائیان سیاهپوست جدا کردند، جیب آنان را خالی کردند و کلید اتومبیل آنان را گرفتند، سپس در برابر چشم بقیه، به سوی آنان آتش گشودند. دو تن از بهائیان ایرانی به نام‌های ریاض رضوی رئیس حسابداری دانشگاه «فورت هار» و هوشمند انواری انفورماتیسین در دم به قتل رسیدند و شمام بخشندگی دندانپزشک، ساعاتی بعد در بیمارستان درگذشت، هر سه حدود ۳۰ سال سن داشتند. انگیزه این قتل، مسائل نژادپرستانه ذکر شده است نه دینی، زیرا مهاجمان به بهائیان سیاهپوست آسیبی نرساندند. شمار بهائیان ایرانی در آفریقای جنوبی حدود ده هزار نفر برآورد می‌شود.

(۶۷)

اگر به داوری درباره بهائیان ایرانی در خارج از کشور مجبور باشیم، می‌توان به آنچه بهاء‌الله درباره عملکردش در اسلامبول گفته است، گریز زد و ادعا نمود که این «ایرانیان»، اگر باعث سرافرازی ایران نبوده‌اند، موجب سرافکندگی «میهن از دست رفته» نیز نشده‌اند!

با اینهمه از دیدگاه منافع ملی ایران موقعیت بهائیان ایران مهمتر است و اینکه خشم انتقام‌جویانه «لشکر اسلام» پس از پیروزی «انقلاب اسلامی»، این بخش از مردم ایران را نیز به خاک و خون کشید، از نظر انگیزه و ماهیت روشن‌تر از آنستکه به توضیحی نیاز باشد. اما اینجا نیز نکته‌ای را می‌توان دریافت و آن اینکه کورچشمی و خشم عنان‌گسیخته متولیان اسلام، این بار نیز با قتل دوپست و چند نفر بهائی، برخاسته از همه اقشار و طبقات اجتماعی ایران، به گونه‌ای حیرت‌انگیز «وابستگی» گسست‌ناپذیر این بخش از مردم ایران را برملا ساخت. نگاهی به فهرست این قربانیان متولیان اسلام، بیش از هر مدرک تاریخی گویاست:

از کشاورز شه‌میرزادی و روستایی بیرجندی تا تاجر تبریزی و پزشک گیلانی، از پیرمرد هشتاد و پنج ساله یزدی تا دختر شانزده ساله شیرازی، توگویی دست سرنوشت، این قربانیان را به دقت از میان مردم ایران برگزیده است!

از سوی دیگر وجود بیش از ده تن پزشک و گروهی بزرگ از سرآمدان جامعه ایرانی، بویژه در عرصه خدمات اداری و کشوری (از جمله ژینوس نعمت (محمودی)، رئیس اداره هواشناسی کشور و روحانی، معاون اداره کل ثبت اسناد) از دیدگاه امروز خود تأییدی است بر جلوه اجتماعی و کوشش میهن‌دوستانه بهائیان.

دو تن دیگر از این جمع را نیز گفته نگذاریم: محمد موحد و علیمراد داودی. هر دو آنها چند ماهی پس از وقوع انقلاب اسلامی در روز روشن ربوده شدند و از سرنوشتشان خبری نیامد! محمد

(۶۷) کیهان لندن، شماره ۴۹۸، نوروز ۱۳۷۳ ش (۱۹۹۴ م).

موحد آخرین «مجتهد»ی است، که پانزده سالی پیش از انقلاب، بهائی شد و اینک هدف انتقام‌جویی قرار می‌گرفت و دکتر علیمراد داودی، استاد کرسی فلسفه در دانشگاه تهران. داودی همانست که داریوش آشوری، پژوهشگر و متفکر مارکسیست ایرانی، پس از چهارده سال (در گفتگو با ده تن از روشنفکران ایرانی در تهران) درباره‌اش گفت:

«در حوزه ترجمه‌های فلسفی... از سبک علیمراد داوری با اینکه قدمایی است بیشتر خوشم می‌آید. نوعی سلیقه سبک فاخر در آنست...» (۶۸)

نه، اشتباه چایی نیست! رضا داوری هم داریم که «فلسفه‌دان نومسلمان» است. اما «علیمراد» یکی بیش نبود و آن «داودی» است!

\* \* \*

به این سطور، بررسی «جریان بابی- بهائی» بر زمینه مختصات تاریخی و اجتماعی ایران را به پایان می‌بریم. برخواننده پوشیده نماند، که انگیزه بررسی این «جریان»، در درجه اول کوشش برای درک ماهیت روند تاریخ معاصر ایران بود.

تنها زمانیکه تاریخ اجتماعی دیگر «اقلیتهای مذهبی»، که در دورانهایی پیش از این به سرنوشتی قابل مقایسه با این «جریان» روبرو شدند، روشن گردد، نمایی از «تضاد عمده» ای که تحولات تاریخی و اجتماعی میهن‌مان را تعیین نموده است، بدست خواهد آمد.

اما در همین مختصر نیز دیدیم، کفایت قدمی از موضع متضاد «ایرانی مسلمان» به کنار رفت، تا سیر دگرگونی‌ها و فرازونشیبهای سرزمین‌مان از دیدگاهی روشنگر و سرافراز به نمایش درآید. بساگره‌های تاریخی که بدین قدم گشوده گردند و سقوط‌های هولناک، قابل فهم و درک.

با بررسی تاریخ معاصر ایران، دیدیم که بابیان و بهائیان، این مردان و زنان پیاخاسته از دامان جامعه ایرانی به چه انگیزه و هدفی به مبارزه‌ای دست زدند، که شکست آن بیش از هر چیز، شکست ایران بود و چگونه این شکست بنوبه خود، کشور را در روند اضمحلالی به پیش برد.

تنها زمانی که تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران پس از اسلام، از دیدگاه منافع تاریخی و عمومی کشور بررسی گردد، این نیز نشان داده خواهد شد، که چه سایش و فرسایش بنیان برکنی، نیروها و منابع مادی و معنوی این مردم را بباد داده، از طلایه‌داری تمدن بشری، پس از قرن‌ها مقاومت، درست در دوران معاصر که عقب‌مانده‌ترین کشورها نیز یکی پس از دیگری در گردونه پیشرفت جهانی قرار می‌گیرند، به سرنوشتی دچار آورده که براستی سزاوار آن نبوده است!

کفایت از دیدگاه قربانیان متولیان اسلام به صحنه اجتماعی و تاریخی ایران در هزاره گذشته و بویژه در دو قرن اخیر نگریت تا بسادگی دریافت، برقراری حکومت اسلامی پس از سقوط رژیم پهلوی، نه یک چرخش نامنتظره، بلکه «ضرورتی» در راستای «تحول» اجتناب‌ناپذیر اجتماعی بوده است. در جامعه‌ای که تداوم و رسوخ فزاینده مذهب قرون وسطایی چنین سیل آسا همه جبهه‌های مخالف را متصرف و یا منهدم ساخت، برقراری «حکومت اسلامی» به جبر

تاریخی بدل گشته بود.

نشان دادن این «جبر» جانسوز، کار مشکلی نیست، مشکل تر آنستکه آن قطبی در جامعه ایرانی چهره تاریخی خود را بیابد، که دو قرن با وجود حملات پی در پی از وقوع این «جبر» جلوگیری می نمود. چهره ای تاریخی، که نشان دادن آن از پس پرده دودآگین و زهرناک شیعه زدگی قدم اول در دستیابی به هویت ایرانی بر سر این «آخرین» (!؟) دو راهی تاریخ ایران است. هویتی که در زیر ضربات چند سویه و ناکامیهای پی در پی چنان مخدوش گشت که سرآمدان جامعه ایرانی را به پشت کردن بدان و خودباختگی در مقابل متولیان اسلام کشاند.

با اینهمه «جبری» که بسوی «انقلاب اسلامی» می راند، از ضرورتی برخاست که هر چند در «لحظه حاضر» فاجعه انگیز است، در نمای کلی تاریخ تحول ایران از دو جنبه مثبت و «دوران ساز» برخوردار خواهد بود: این «انقلاب» از یک سو نقش تعیین کننده اسلام را در «دگرگونی» تاریخ ایران (و مالا جهان) بروشنی بنمایش گذارد و از سوی دیگر به دوپایگی حکومت بر جامعه ایرانی پایان داد. همین دو جنبه منطق تاریخی را وامی دارد، «انقلاب اسلامی» را بعنوان «نقطه عطف دوم» در تاریخ ایران باز شناسد.

## پایان سخن

«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 يك کشور جهان سومی از  
آب بیرون بکشیم... خیلی هنر  
کرده ایم.»!

داریوش آشوری (۶۹)

در پژوهش حاضر، نگارنده کوشید خواننده را به اندیشه‌ای ژرفتر درباره فرآز و نشیبه‌های میهن مان و علل «دیروزی» فلاکت و سقوط کنونی ایران وادارد. کوشیدیم به خطوطی سریع پیکره‌ای از تاریخ اجتماعی ایران نشان دهیم و راهی بسوی شناخت درونمایه کشاکشهای جامعه ایرانی بکشاییم. از آنجا که «حافظه 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، ایران مان خا رستانی بی گل و مارستانی بی گنج نبوده که هیچ، شهرنشینی شش هزار ساله مردمانش بطوری ناگزیر به برآمدن بسیاری از ویژگی های «مدنیت» منجر گشته است. رفتار مسالمت جویانه را، بعنوان شاخص همیاری و همزیستی انسانی در جامعه مدنی، در جامعه 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.

يك گهر بودیم همچون آفتاب      بی گره بودیم و صافی همچو آب

«مولوی»

دیدیم که اگر در تاریخ اجتماعی بشر به دو نقطه عطف قایل باشیم، اولی گذار از شرایط زیست «بیابانگردی» به شیوه زندگی شهرنشینی است و در ایران (پس از دو کوشش ناماندگار در بابل و مصر) برای نخستین بار جامعه شهرنشینی و دستگاه دولتمداری لازم برای سازمان یابی با

ثبات آن برشکفت.

از سوی دیگر اما، تاریخ تکامل بشری این وظیفه را برعهده ایران گذارد، که با جذب انرژی تخریبی عرب و ترك و مغول، اروپا را از گزند بیابانگردان «ربع مسكون» 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 سراشیب 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 سردوراهی امروز، چشم‌اندازی به آینده‌ای امیدبخش داشته باشیم.

همانگونه که فرد انسان برای نیل به اهداف و آرزوهایش به تکاپو و کوشش هدفمند دست می‌بازد، 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 جغرافیایی 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. و گرنه در غلطیدن به «جهان سوم» را به کوشش و خیزشی نیاز نیست!

چنانکه پیش از این دریافتیم، در ایران چنین آرمان و زیربنای فرهنگی از دیرباز ریشه دواند و در مقابل حملات سخت انسان‌ستیزانه تداوم یافت. امروزه روز نیز می‌توان در هر ایرانی کمابیش جلوه و تبلور آنرا بازیافت 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 وابستگی‌های قومی، نژادی، مذهبی و جنسی عروج کند. همین درونمایه را می‌توان «نقطه ضعف تاریخی»

فرهنگ و مدنیت ایرانی در دورانهایی یافت که امواج بنیان برکن «بیابان گردان» رنگارنگ تاریخ در این «چهار راه جهانی» ترکنازی می نمودند. از سوی دیگر اما، 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 گسیختگی‌ها 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 آیین‌ها 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 سرگذاردیم. «محکوم» مان می‌سازد، به ورای تنگ‌چشمی‌های 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 بازناستاده است.

آیا اینک پس از دو هزار و پانصد سال که از نقطه اوج دیرین آن در زمان کورش کبیر می‌گذرد، زمان آن فرار رسیده که درونمایه این فرهنگ در ابعاد جهانی راهگشای آینده بشر باشد؟

اگر ایران در سپیده دم تمدن بشری، توانست جایگاه همزیستی گوناگون‌ها 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 جوانه «دمکراسی» در یونان باستان می‌بایست دو هزار سال در آوردگاه تاریخ بشری دوام آورد تا شالوده نوزایی اروپا قرار گیرد، 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 بر می‌دارند، ایران می‌تواند به «کانون معنویت» و قطب مدنیت جهانی بدل گردد. پیش شرط عروج به چنین جایگاهی، همانا بدل گشتن این سرزمین به کانون برخورد عقاید و آیینهای انسانی - در هرکجا 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 برخورد زاینده رنگارنگ‌ترین مجموعه فرهنگی گرد آمده در یک کشور گردد.

البته که دستیابی به چنین عمق و گستردگی در «دمکراسی اجتماعی»، درست در جهت تداوم فرهنگ سیاسی و اجتماعی در پیشرفته‌ترین کشورهای جهان قرار دارد و «تعقل اجتماعی» و «دمکراسی سیاسی» بمراتب 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 تحول جهانی بسوی مدنیت انسانی هموارتر شود.

اگر «عقب ماندگی» دیرپای ایران تنها يك «حسن» داشته باشد، آنستکه در نوسازی آن می توان 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 ساختن اش 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 می داند، عظیم ترین شوهرها و گرم ترین آتش ها را دامن خواهد زد. از این دیدگاه، «ایرانی» آنستکه خود را به میراث فرهنگی برآمده در این سرزمین مدیون و وابسته می داند و آماده است، در راه آبادانی و نوسازی میهنش خدمت کند. از همین دیدگاه نیز آن «پارسی» در کلکته، آن «کلیمی» در اورشلیم و آن «بهائی» در آمریکای جنوبی بهمان درجه که بدون چشم داشتی به ایران عشق می ورزند، از آنانکه به تمام کردن کار غارت کشور مشغولند، ایرانی تراند!

اگر برقراری حکومت اسلامی، ایرانیان را به «غربت در وطن» و بموجی چند میلیونی به پراکندگی در چهارسوی جهان محکوم کرد، این «ملت» را نیز بیش از پیش با احساس توصیف ناپذیر میهن دوستی و «گوارایی حس وطن» آشنا ساخته است. احساسی دردناک که پیش از این در طول سده های متوالی گریبانگیر دهها میلیون ایرانی رانده از میهن بوده است. احساسی که تنها تا زمانی دردناک است که به انرژی زاینده بدل نگشته و اگر چنین شود، فورانی از انرژی سازنده انسانی را موجد خواهد شد، که نه تنها نقطه عطفی واقعی را در تاریخ ایران بسامان خواهد رساند، به تکانه ای عظیم، انسانی تر شدن جهان را ممکن خواهد ساخت.

گمان مبرکه به پایان رسید دور مغان      هنوز باده ناخورده در رگ تاکست