

کارنامه و تأثیر دگراندیشان ازلی در ایران

جدال حافظه با فراموشی

منوچهر بختیاری



کارنامه و تاثیر دگراندیشان ازلی در ایران

(کتاب یکم)

جدال حافظه با فراموشی

منوچهر بختیاری

انتشارات فروغ



کارنامه و تأثیر دگراندیشان ازلی در ایران

جدال حافظه با فراموشی

منوچهر بختیاری

طرح جلد منصور شمس

چاپ اول پائیز ۱۳۹۵ (۲۰۱۶)

انتشارات فروغ

Forough Publishing
Jahnstrasse 24, 50676 Köln
Germany

www.foroughbook.de
www.foroughbook.net

ISBN: 978-3-943147-49-0

«هرکس حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و دین بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مناسک و مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق به تنهایی و یا به صورت جمعی، به‌طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد.»

«هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و این حق مستلزم آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته و در کسب و دریافت اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن، به تمامی وسایل ممکنه بیان، بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.»

«هرکس محق به آزادی گردهمایی و تشکیل انجمن‌های مسالمت‌آمیز است، هیچ‌کس را نمی‌توان مجبور به شرکت در اجتماعی کرد.»

ماده‌های ۱۸، ۱۹ و ۲۰ اعلامیه جهانی حقوق بشر CCPR

تقديم به دگرينان و دگراندیشان جهان به ویژه زادگاه و ديارم،
که ضرورت و زیبائی و لذت رواداری را به من آموختند.

۱۰	مقدمه
۲۷	فصل یکم
۲۷	پیشینه‌ی تاریخی - آیینی
۲۷	امامت و مهدویت
۳۳	مکتب شیخی
۳۹	قره‌العین و شیخیه
۴۰	تأملی بر تعامل و ارتباطات شیخی سید باب
۴۱	علی محمد شیرازی [۱۸۱۹-۱۸۵۰ م / ۱۲۳۵-۱۲۶۶ ق]
۴۶	تأملی بر برخی آرای سید باب
۵۴	گردهمایی بدشت بایان
۵۶	تحرک دینی - سیاسی در قالب شورش‌گری و ایده‌های نوین
۶۱	جمع‌بندی فصل یکم
۶۵	پی‌نویس‌های فصل یکم
۷۱	فصل دوم
۷۱	بایان در تبعید
۷۱	بایان در عثمانی
۷۲	رهبری بایان در تبعید
۷۳	بایان در استانبول
۷۶	میرزا آقاخان کرمانی (۱۳۷۰-۱۳۱۴ ق / ۱۸۵۳-۱۸۹۶ م)
۸۱	غربت استانبول
۸۹	آثار و شواهد دیگر از باورهای بابی میرزا آقاخان کرمانی
۸۹	هشت بهشت، مانفیسست گذر از متافیزیک بابی به حقوق جدید
۹۸	محفل بیداری استانبول
۱۰۰	رابطه و کشاکش میرزا آقاخان با مدیر «ختر»

دستگیری، استرداد و قتل آقاخان	۱۰۷
اندیشه‌ی «اتحاد اسلام» یا رواداری مذهبی در سرزمین های اسلامی	۱۱۳
«هفتاد و دو ملت» در رواداری دینی	۱۱۵
ازلیان در تحریک اعتراض عمومی علیه انحصار رژی تنباکو	۱۲۰
«فتوای تحریم تنباکو» منسوب به میرزا حسن شیرازی	۱۲۴
پی‌نویس‌های فصل دوم:	۱۳۰
فصل سوم	۱۴۱
ادوارد براون در تعامل با ازلیان	۱۴۱
ادوارد براون و بایان	۱۴۱
در جستجوی بایان - سفر یک‌ساله به ایران	۱۴۴
شیخ مهدی قمی (شیخ الممالک)	۱۴۵
براون و «اختر» استانبول	۱۵۰
روابط براون با خاندان و اطرافیان صبح ازل	۱۵۲
براون و میرزا حبیب اصفهانی	۱۵۵
براون و محمد قزوینی: چرخش نهایی براون به ازلیان	۱۵۶
جمع‌بندی	۱۶۰
پی‌نویس‌های فصل سوم:	۱۶۳
فصل چهارم	۱۷۱
ازلیان داخل کشور پیش از مشروطه	۱۷۱
بایان اصفهان	۱۷۱
خاندان دولت‌آبادی	۱۷۵
میرزا یحیی دولت‌آبادی (۱۳۴۱-۱۳۱۸ ش / ۱۸۶۳-۱۹۳۹ م)	۱۷۹
«تا ملت نداند چه می‌خواهد و چه باید بخواهد، چه می‌کند و چه باید بکند، روی سعادت نمی‌بیند.» ^[۸]	۱۷۹
انجمن‌ها و مراکز فعالیت و تجمع ازلیان اصفهان	۱۸۹
«شرکت اسلامیة»	۱۹۰
«انجمن ادبی»	۱۹۲

۱۹۲	«رؤیای صادقه»
۱۹۳	کاشان
۱۹۵	بایان در کاشان
۱۹۶	ملا محمد جعفر نراقی
۱۹۸	رساله انصافیه و ملا عبدالرسول کاشانی (۱۲۸۰-۱۳۶۶ق)
۱۹۹	ازلیان کرمان
۲۰۶	بایان در کرمان
۲۱۴	گرد آمدن ازلیان در تهران
۲۱۶	شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۲۵۰-۱۳۳۰ق)
۲۲۴	تحریر العقلاء
۲۳۲	پی‌نویس‌های فصل چهارم:
۲۴۵	فصل پنجم
۲۴۵	ترور ناصرالدین شاه
۲۴۵	دشمن بایان
۲۵۱	میرزا رضا کرمانی کشنده‌ی شاه
۲۵۸	میرزا رضا در استانبول
۲۶۰	تصویر میرزا رضا کرمانی در اسناد رئیس بریگاد قزاق
۲۶۶	میرزا رضا در روایت یحیی دولت‌آبادی
۲۷۰	تأملی در منابع خبری کشنده‌ی شاه در دربار ناصرالدین‌شاه
۲۷۱	جمع‌بندی
۲۷۵	پی‌نویس‌های فصل پنجم:
۲۷۹	فصل ششم
۲۷۹	نهضت مدرسه‌سازی ازلیان
۲۸۵	آغاز آموزش و پرورش نوین: از مکتب‌خانه به معلم‌خانه
۲۸۵	یحیی دولت‌آبادی و ازلیان در تأسیس معلم‌خانه
۲۹۱	مدرسه‌سازی در خارج از کشور

۲۹۱	 نخستین منابع نوین آموزشی مدارس جدید
۳۰۱	 پی‌نویس‌های فصل ششم:
۳۰۵	 فصل هفتم
۳۰۵	 ازلیان در تکاپوی سیاست‌ورزی نوین:
۳۰۵	 ناجی اجتماعی مشروطیت
۳۰۵	 گذر از فقه سستی به حقوق جدید
۳۲۴	 اندیشه سلطان عدالت‌گستر بابی
۳۲۷	 جمهوری طلبی «ری پللیک»
۳۳۱	 صبح ازل و جمهوریت
۳۴۰	 «واقعۀ کرمان» پیش‌درآمد مشروطیت در کرمان
۳۴۴	 مقدماتی بر نهضت مشروطیت
۳۴۹	 ازلیان و تشکلهای مشروطه‌خواه
۳۵۰	 انجمن مرکزی اتحادیه اصناف تهران
۳۵۱	 انجمن آذربایجان
۳۵۳	 «انجمن مخفی»
۳۵۳	 سید محمد طباطبایی
۳۵۵	 تشکیل انجمن مخفی
۳۶۲	 نظامنامه‌ی انجمن مخفی
۳۶۲	 ادامه‌ی جلسات انجمن
۳۶۹	 انجمن ملی (کمیته انقلاب)
۳۷۴	 جامع آدمیت و ازلیان
۳۷۸	 روحانیون شیعه و ازلیان در مشروطه
۳۹۰	 سید عبدالله بهبهانی و تحرک ازلیان
۳۹۱	 علی محمد دولت‌آبادی (۱۲۸۵-۱۳۴۱ق)
۳۹۶	 شیخ محمد مهدی شریف کاشانی (۱۲۳۹ق-۱۳۰۱ش)
۴۰۳	 میرزا محسن صدرالعلما داماد بهبهانی

۴۰۵	 دیگر ازلیان اطراف بهبهانی
۴۰۶	 «مشروطه طلبی» سید عبدالله
۴۱۰	 شیخ فضل الله نوری و ازلیان
۴۲۰	 علمای عتبات و ازلیان
۴۳۱	 جمع بندی فصل
۴۵۰	 پی نویس های فصل هفتم
۴۶۵	 ضمیمه های کتاب
۴۶۸	 فرازی از شجره نامه خاندان صبح ازل :
۴۷۰	 شیخ احمد روحی کرمانی (۱۳۱۴-۱۲۶۳ق)
۴۷۴	 میرزا علی خان سینیکی (امین الدوله) ۱۳۲۲-۱۲۵۹ ق
۴۸۱	 میرزا حسن خان خیبرالملک
۴۸۴	 حاجی رضاقلی خراسانی
۴۸۵	 میرزا نجفعلی خان دانش خویی
۴۸۸	 پی نویس های ضمیمه ها
۴۹۵	 متن مصاحبه میرزا آقاخان کرمانی با میرزا حسینعلی نوری مشهور به بهاء در عکا
۴۹۵	 به قلم میرزا آقاخان کرمانی
۵۰۴	 گزیده های از منابع فارسی و عربی:
۵۱۲	 گزیده منابع زبانهای اروپایی :
۵۱۶	 برخی نشریات مورد استفاده پژوهش:
۵۱۸	 نشانی برخی از آثار اینترنتی اهل بیان در حوزه مباحث این پژوهش:
۵۱۸	 برخی مجموعه های مهم اسناد و آثار اهل بیان:
۵۱۹	 دانشنامه و مراکز اسناد:
۵۲۱	 نمایه:

مقدمه

جهان انسان شد و انسان جهانی

از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

شبستری (گلشن راز)

آزادی‌های فردی و اجتماعی بی‌حضور آزادی عقیده، وجدان و مذهب، سرایی بیش نیست. هر فرد باید بتواند در اندیشه و رفتارش آزادانه تعلق یا عدم تعلق اعتقادی خود به مذهب یا عقیده‌ای خاص را اعلام نماید و هیچ‌کس نباید به این حق او تعرض کند؛ همچنین که در انتخاب و رد یک مذهب یا عرضه‌ی قرائت جدیدی از آن مذهب آزاد باشد. ضمن این که عقیده نداشتن به باورهای دینی و ابراز آن نیز برای همه‌ی انسان‌ها باید آزاد باشد. هر دو حق به یکسان در میثاق حقوق بشر محترم است. این تأکید، بر این امر حیاتی زیست دموکراتیک ناظر است که عقیده در کل چه در دین‌داری و چه در بی‌باوری به دین و تأیید مرام و یا روش دیگری در اندیشه و عمل، حوزه‌ای اختیاری آزاد باشد. سلب این اختیار و تحمیل مذهب یا مرامی خلاف عقیده‌ی انسان، نشانی از خودمداری در پیشبرد عقیده یا مذهبی است. غیر از این اختیار خودمختار، هر نوع پذیرشی ظاهری، زبانی و نهان‌سازی خواهد بود و کمترین ارج و منزلتی ندارد. تاریخ دگراندیشی در جهان و سرزمین ما به‌ویژه نشان داده است که اجبار، ارباب و قاهریت خشونت‌بار در این حوزه جز نهان‌اندیشی عقیده و به زیرزمین رفتن دگراندیشان و گشودن دریچه به خشونت فرصت‌سوز حاصلی نداشته است. بی‌گمان رهروان هر دین و عقیده‌ای باورهای خود را صلاح و ملاح جامعه و جامع‌ترین راه رستگاری بشریت می‌شناسند. اما تحمیل آن به مجموعه‌ی بشریت همچون آخرین و تنها قرائت از «حقیقت»، جز ایستایی، جزمیات و انحطاط و جامعه‌ای تنگ مایه به بار نیاورده است.

آزادی مذهب و عقیده به‌راستی بن‌مایه و سنگ‌بنای جامعه‌ی باز و تکررگرا و عاری از تبعیض است. تاریخ انسان اجتماعی هم نشان از این ادعا دارد که آدمی هرگز از آغاز اندیشه‌ورزی و ارتباط اجتماعی به یک قرائت تک‌صدا از رابطه‌ی انسان با خدا و انسان با انسان تن نداده است. کثرت عقاید و مذاهب و تنوع نحوه‌ی زیست و اندیشه، لازمه‌ی خلاقیت جويا و پویای جامعه‌ی انسانی بوده است. تعصب انحصارگری حقانی به‌جز مصیبت و بلا، خشونت، تن و ذهن‌های درهم کوفته و درمانده حاصلی نداشته است.

موضوع این کتاب در حوزه‌ی حساس و حذرآفرین سرزمین ماست. حوزه‌ای که آزار و پیگرد و درد بسیار آفریده است. تحمیل تک‌صدایی مذهب غالب، عدم گفت‌وگوی آزاد و مختار فارغ از هراس تفتیش درباره‌ی دگراندیشان بایی و تأثیر و سرنوشت آنها در ایران، هاله‌ای رازآلود، توطئه‌نگر و مملو از بدفهمی گسترانده است. اجبار به نهان‌اندیشی و پنهان‌کاری و پرهیز عمومی از پرداختن به علل نارواداری و عدم تحمل دگراندیشان در جامعه‌ی ما یکی از موانع اصلی بازدارنده‌ی آزاداندیشی و شکفتن مطلوب تفکر خلاق و پویا در این سرزمین بوده است. نهان‌اندیشان دیگرانی غیرخودی و حاصل توطئه‌ی بیگانگان دشمن فرض شده و راه بر تبادل آزاد افکار و فصل مشترک‌ها، تمرین مدارا، اصلاح و آموزش بسته شده است. حوزه‌ی عمومی در جامعه‌ی ما با دخالت

نامطلوب و مستقیم استبداد سیاسی و دینی، و اقتدار و انحصار حقانی‌گری همچنان توسعه‌نیافته و زمین‌گیر بر جای مانده است. اقتدارگرایی انحصارگران حقیقت تنها صدای خویش را در عرصه‌ی عمومی می‌خواهد. حوزه‌ای که باید عرصه‌ی فکر، گفت‌وگو، استدلال و زبان باز و آزاد باشد تا هیچ فرد و گروهی نتواند خارج از آن و با بهره‌گیری ترغیب و ابزارهای قهر و خشونت فضای تکرر و چندصدایی را خاموش و خود را در مقام تنها مدعی خیر و صلاح جامعه تحمیل کند. هرزمان و هرجا که این حوزه‌ی عمومی تحت سلطه و انحصار فرد یا معدودی افراد یا گروه و سازمان‌های ایدئولوژی‌محور قرار گیرد، این مداخله‌ی آمرانه و انحصارگر بنیان اقتدار بی‌چون و چرای دشمنان آزادی و برابری و شأن انسانی را در جامعه برقرار کرده است. وقتی راه تبادل افکار و گفت‌وگو و شناخت از یکدیگر بسته شد، در بدفهمی و کژاندیشی و حاصل ناگزیر آن تبعیض و خشونت گشاده می‌گردد. فرایند یادگیری و به دست آوردن معرفت مطلوب، نیاز مبرمی به آزادی اندیشه، اعتقاد و وجدان، و امکان و بستر ابراز آن دارد.

دگربینی و نواندیشی در جامعه‌ی ما با عناد و موانع بسیار روبه‌رو بوده است. آن‌چنان که تاریخ مکتوب ما به یاد دارد، بسیاری دگران‌دیشان و نوگرایان نیز در این سرزمین دین‌خو و دین‌آفرین، آرا و آرمان‌های نو را در قالب و بستر معرفت دینی آراسته و عرضه کرده‌اند. هرگاه این دگران‌دیشان فرصت زیست و آمیزش با اکثریت را یافته و در دیوارهای انحصارطلبی سنت‌گرایان و پاسداران وضع موجود زمانه روزنه‌ای گشوده‌اند، ترکیب و تنوع فرهنگ و مناسک و خلاقیت‌ها عامل محرک و مثمر در بقا و اعتلای عمومی گردید، و روح تازه‌برآمده از این تنوع و تکرر فرهنگی و اجتماعی، اوهام و جزئیات و سکون پیشین را در حد امکان و دانایی و توانایی نواندیشان کنار زد و مردم این سرزمین با آرا و عقاید و مظاهر متفاوت و گاه جدیدی آشنا و از آنها بهره‌مند شدند، و گاه از این فضای روان‌افزایی به امکان برآمدن جامعه‌ی بهتر و عقلانی‌تر گشوده شد. اما هرگاه تعصب حقانی‌گر یک آیین خاص فضای تحرک دگران‌دیشی را تنگ و خشونت‌بار کرد و خاموشی صدای دگربینی و قرائت‌های متفاوت و حذف و طرد آنها را پیشه کرد، انجماد، خمودی، جزئیات و اوهام در بستر این انحصارآفرینی افزون گردید و جامعه بیش از پیش تنگ مایه و دچار سکون، تنزل و انحطاط گردید.

پیروان کیش‌های غیرمسلمان زرتشتی، یهودی، مسیحی، بابی و بهایی، و مکتب و طریقت‌های دگران‌دیش مسلمان متفاوت از قرائت اولیای مذهب غالب، هرکدام به سهم و موقعیت و شرایط زمانه با داده‌ها و یافته‌ها و پرسش‌آفرینی به دانایی و توانایی و تنوع خلاقیت مردم و جامعه‌ی این سرزمین افزوده‌اند. هرجا که انحصارگرایان «حقیقت» در خاموشی، محو یا به حاشیه راندن این داده‌ها و یافته‌ها موفق‌تر عمل کرده‌اند، در واقع و عمل مردمان را از منبع و سرمایه‌ی معنوی و مادی **بومی و به زمان** محروم نموده‌اند.

ضمناً بگوییم که دین تنها تجلی‌گاه اندیشه و کنش مردمان این سرزمین نبوده است، لذا با این نگره‌ی جزمی که «حقیقتی» ورای باورهای دین‌ها وجود ندارد و گویا حقیقت هستی در انحصار آنها است، نیز نمی‌توان همراه شد. همچنان که دعوی «حقیقت انحصارگر» ایدئولوژی و مرام‌های نوین دو سده‌ی اخیر نیز جز به بارگاه خودمدماری و سلب آزادی و تنزل شأن انسان راه نیافته است. این نوشته دین را تنها در ادیان ابراهیمی به‌ویژه اسلام منحصر نمی‌کند، ضمن اینکه دینی را بر کیش دیگر ارجح نمی‌شناسد. لذا اشاره به تفاوت دین‌ها و بینش

و رفتار رهروان آنها به مفهوم رجحان دادن یکی بر دیگری نیست. چرا که

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند.

موضوع این پژوهش، کارنامه و تأثیر دگراندیشان ازلی در بینش و کنش ایران و ایرانی معاصر است. بیش از هر چیز به علت انتخاب واژگان ازلی و ازلیان اشاره کنم. نگارنده بر این امر آگاهم که ازلی‌گری، برخلاف تأکید مخالفان آیین بابی، نه وجود داشته و نه رهروان صبح ازل خود را به چنین عنوانی شناخته‌اند. صبح ازل هم هیچ‌گاه ادعای دعوی جدید متفاوت از آنچه سید باب عرضه کرده نداشت. بهره‌گیری به‌ناچارِ متن از این واژگان به این معنا نیست که میرزا یحیی صبح ازل مدعی آیین جدیدی بوده و کسانی که زعامت او را بر پیروان سید باب پس از اعدام پیشوا و بنیانگذار بابیه تأیید کرده‌اند، به کیشی متفاوت از آنچه در کتاب «بیان» آمده گرویده‌اند. لذا هر جا در متن کتاب به آیین، کیش و دین بابی و ازلیان اشاره آورده‌ام، غرض همان کیش بیان است، آیینی که سید علی محمد شیرازی آورده است. واژه‌ی ازلی و ازلیان هم صرفاً برای سادگی فهم عمومی و علامت شناسایی اهل بیان و پروردگان آنها به کار رفته است.

نکته‌ی مهم بعدی اشاره‌ی کتاب به برخی شخصیت و تحرک‌ها در فصل‌های پیش رو است. این اشاره‌ها ضرورتاً به این معنا نیست که آنها به کیش بابی باور داشتند و یا در زمره‌ی ازلیان بودند. گاه صرفاً حکایت از **حلقه‌ی** پیوند فرهنگی و سیاسی و اجتماعی آنها با پیشینه‌ی نهضت بابی و بسترسازی‌های این آیین دارد. اینکه این افراد که در خاندان‌هایی با پیشینه‌ی بابی پرورش و آموزش یافته یا با پروردگان آنها روابط تنگاتنگ و نزدیکی داشته و از آنها تأثیر برگرفته‌اند، به موازین دینی بابیه اعتقاد داشته‌اند یا نه، در پژوهش ما نقش محوری ندارد و نافی **حلقه‌ی** ارتباط فرهنگی - اجتماعی با این پیشینه که امکان این گذر و فهم را فراهم نمود، نخواهد بود. به ویژه در نسل‌های متأخر که بُعد و پیشینه و تعصب دینی و وابستگی اعتقادی سستی در میان همه‌ی ایرانیان به درجه و میزانی کمرنگ‌تر گردیده است. این حلقه‌ی ارتباطی با دگراندیشان بابی در تحرک نسل‌های بعدی ایران معاصر نه تنها استثنا نیست بلکه اگر از سر انصاف پژوهشی بر گذشته و حالمان بنگریم می‌بینیم که بیش و کنش متفاوت از آنانی که پیرو یا پرورده‌ی مذهب غالب بوده‌اند در این شخصیت‌ها قابل ردیابی است.

در فضای انحصارطلب حقانی‌گران حاکم و یک‌جانبه‌گری مرسوم آن، بازنگری و بازنگاری این حلقه‌ی ارتباطی که امکان تحول و تطور اندیشه و عمل ایرانیان سده‌ی بیستم را در پی افکندن بنیان‌های ایران نو فراهم یا حداقل تسهیل کرد، اهمیت دوچندان می‌یابد. با اینکه بسیاری از شخصیت‌های عنوان شده در این پژوهش تأثیر محسوس‌ی در زمان خویش داشته‌اند، تاریخ زندگی، باور و دستاوردهایشان بر بستر مصادره و خودی‌سازی مخالفان، کمرنگ یا وارونه یا از صفحه‌ی تاریخ حذف شده است. به عنوان مثال، غالب روشن‌اندیشان پیشگامی که نامشان در نهضت مشروطیت با کسوت یا باور مذهب غالب معرفی و ثبت شده است، دگراندیشان دینی بابی یا پروردگان آنها بوده‌اند، که در تاریخ‌نویسی ایدئولوژی‌محور بعدی برای میراث‌سازی ناراست اسلام سیاسی معاصر یا روشنفکران لائیک امروزین، تبار، آیین، خاستگاه و بستر بینش و کنش آنها نهان و مملو از تحریف شده است. پنهان‌کاری و وارونه‌نگاری‌های از این دست همچون همان نهان‌اندیشی‌های مرسوم و فرصت‌سوز، بر پیچیده‌گی‌های حافظه‌ی تاریخی مرسوم ما افزوده و بدفهمی و

کژروی‌های بسیار را سبب شده است. اینکه در یکی دو دهه گذشته سرانجام برخی اخلاف این دگراندیشان در پی هویت یابی و تبارشناسی پیشینیان پیشگام خویش به تحرک برآمده تا بعضی اسناد و شواهد نهان مانده در دسترس را علنی کرده و به عرضه عمومی بگذارند، نشانی از اعتراض به همین وارونه نویسی‌ها دارد.

نوشتن درباره‌ی کارنامه‌ی بینش و کنش دگراندیشان دینی همواره حساسیت‌زا و ترس‌آور بوده است. باید و نبایدهای دینی و سیاسی و شمشیر کارآمد و برنده‌ی تکفیر و اتهام کفر، همواره فضای ترس خورده و حذرآفرینی را بر اهل قلم مسلط کرده است. لذا نباید توقع داشت که در این فضای عمومی پر عناد و عتاب و حد و حدودهای جالفتاده، بتوان عاری از خطا و کاستی نوشت. رها شدن یکباره از قید و بندها و سنت‌های دیرینه به این سادگی و مکانیک‌وار به پایان رسیده نیست. زبان مرسوم انحصارگر حقانی‌طلب به این آسانی‌ها از سر ما دست بر نخواهد داشت. آزادی یک روند بی‌پایان است. تقابل قید و آزادی با هستی آدمی درهم آمیخته است. چالش، گلاویز شدن و دست و پا زدن و آموختن برای تغییر پیچیده‌تر از آن است که می‌اندیشیم. نگارنده هم خود را خارج از این حد و حدود و پیشینه‌ها نمی‌شناسد و در همین راستا و فضای معرفتی قلم زده است.

پرداختن به آیین دگراندیش بابی و پیامدهای آن در جامعه‌ی ایران، بیرون از جانبداری یا مخالفت‌های ایدئولوژی‌محور و سیاسی‌زده‌ی معاصر، با تنگنا و مضامین بسیار دیگری هم دست به گریبان است. تاریخ‌نگاری مرسوم ما تاریخ را غالباً آیین‌های عبرت‌آموزی دانسته و از منظری اخلاق‌گرایانه و هدایتگر مکتوبش کرده است. این کتاب تلاش دارد تا در حد توان و حوصله‌ی خود از چنین فهم و پنداری دوری گزیند و صرفاً از منظر پرسشی و تردید در یقین‌های مرسوم به قلم آمده پیش رود، تا بیش از آنکه یقینی را عبرت‌آموز نماید، در گشودن **دریچه‌ی دیگری** به دیدن و شنیدن حضور و صدای یکی از پرتعداد فراموشی‌ها یا وارونه‌نویسی‌ها پرتویی مقدماتی افکند و شاید پرسش‌های جدی و جدید و محرکی را برکشد.

این تحقیق بیش از آنکه صرفاً بررسی تأثیر بایان دگراندیش را به عنوان یک عامل و مولفه برآمده از فهم مرسوم تقسیم شده سنت و مدرنیته در جامعه پیش‌مدرن ایران مد نظر داشته باشد، بر آن است که چگونگی و حد تأثیر و بسترسازی این آیین و پروردگان آن در نسل‌های بعدی را در نوسازی بنیادهای مدنی ایران نو در قالب یک حلقه و بستر گذر **بومی** برآمده از درون جامعه‌ی پیش‌مدرن ایران طرح نماید. حلقه ارتباطی که ضمن برخاستن از درون خویش سستی، برغم آغوش‌پذیری مولفه‌های نوآیین حاصل معرفت و دستوراد انسان پیشرو معاصر دیگر جوامع، با **جدایی** از سرچشمه‌های جزمی مذهب غالب به فهمی از ضرورت تغییر و معاصر بودن رسید و برای تحقق آن به تکاپویی همه‌جانبه بر آمد. سهم بایان در شکستن برخی از موانع بازدارنده‌ی تغییر و تحول به ویژه منهیات و منکرات شرعی، و آفریدن بستر بازتر برای نوآوری و تغییر، و گذر از دین‌ورزی قدسی و فقه سستی به جهان‌نگری دینی گیتی‌مدار و حقوق جدید، و ورود ایران به سیاست‌ورزی نوین در آثار غالب تاریخی ناگفته یا در هاله‌ای رازآلود مانده است.

جامعه و فرهنگ ایران در حضور پرتوان و محرک آرا و اندیشه‌های دینی همواره دارای ویژگی‌های خاص خود بوده است. گستره و ژرفای نفوذ افکار و باورهای دینی در فرهنگ غالب و خرده‌فرهنگ‌های در حاشیه مانده، در ظاهر و باطن، همه شاهد بر این ادعاست که در مجموع، جامعه و فرهنگی دین‌خو داریم. بدون شناخت

چندسویه و ابعاد متکثر این مؤلفه‌ی درهم‌آمیخته‌ی فرهنگ و جامعه‌ی ما و گروه‌بندی‌های مذهبی برآمده آن، شناخت تاریخ گذشته و جایگاه امروزی‌مان عمیق و کارآمد نخواهد بود.

با برآمدن عصر نو و انسان مدرن فرض بسیاری از اهل تفکر و عقلانیت این بود که گسترش سوادآموزی، ژرفاگرفتن دانش و رواج عمومی علوم انسانی حضور و تأثیر عقاید و سنت‌های دینی را کمرنگ می‌گرداند و به‌تدریج آنها را از میان برمی‌دارد. بسیاری از منورالفکران اولیه و روشنفکران بعدی ایران نیز چنین پنداشتند. واقعیت‌های جهان پیش روی اما از حقیقت دیگری پرده برداشت. دین، سنت، حافظه‌ی تاریخی برآمده از آن و کارکردهای آن بیش از همیشه و همچنان از توان و اهمیت بسیار در بازشناسی کیستی و جایگاه انسان معاصر برخوردار گشته است. دین با قدرتی شگفت، مؤثر و با اهمیت بسیار و کارکردی غیرقابل انکار در همه جوامع معاصر و مدرن حضور دارد. این تنها ویژه‌ی اسلام یا مذهب شیعه و نحله‌های عرفان و تصوف نیست. مسیحیت و حتی هندو و یهود... همچنان در حال گسترش پایه‌های نفوذ و عرضه قرائت‌های متفاوت از موازین و متون دینی خود هستند. دیگر نمی‌توان احیای نقش دین را در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در جهان معاصر به عقب‌ماندگی، جهل، بی‌سوادی، نادانی، تعصب و شرایط جغرافیایی و پیشینه‌های فرهنگی - تاریخی تقلیل داد، گرچه همه‌ی این عوامل به سهم خود در زمان و مکان تأثیرگذارند. تقابل روزافزون تکالیف دینی با تعهدات و وظایف و هویت شهروندی در جوامعی چون ایالات متحده آمریکا و اروپا شاهدهی بر این ادعا دارد. سرزمین‌هایی که تکاپوی دین و دین‌ورزان همچنان و بیش از پیش در تحرک و تأثیر بر عرصه‌های عمومی و سیاسی است.

بسیاری از ایرانیان در شگفت و سردرگم، سرچشمه‌ها و علل دو رویداد سرنوشت‌ساز سده‌ی بیستم خود، جنبش مشروطیت و انقلاب اسلام سیاسی، را مقصران و توطئه‌گران می‌شناسند. اینکه چه شد جامعه‌ای با قریب ۹۰ درصد بی‌سواد و «عقب‌مانده» - آن‌چنان که در میراث‌سازی و مرثیه‌خوانی‌های مرسوم دوران‌های پهلوی و اسلام‌گرایان، زمانه‌ی آستانه و عصر مشروطه را ترسیم کرده‌اند - توانست نهضت تاریخ‌ساز مشروطیت را بر پا کند و در گذری شگفت از فقه سنتی به حقوق جدید، در مقابل چشمان حیرت‌زده و مات اولیای مقتدر مذهب غالب، بنیاد حکومت قانون را طراحی و قالب‌ریزی کند؛ اما هفت دهه بعد در فضای ظاهراً مدرن، انبوه باسواد و ده‌ها هزار تحصیل‌کرده‌ی دانشگاهی، ادیب و فاضل علوم و فنون نوین، شهرهای صنعتی و فعال، هزاران روشنفکر مدعی، و ضعف و ناتوانی اولیای مذهب غالب در قیاس با زمانه‌ی مشروطه، حکومتی دین‌مدار بر سر کار می‌آید؟

پاسخ‌های ایدئولوژی‌محور و آرمان‌جوی سیاسی یا نگرش صرف اروپامدار متکی بر علوم انسانی غربی هیچ‌کدام همه‌ی تصویر و ویژه‌گی‌های جامعه‌ی زمانه - که بستر ساز این دو رویداد متفاوت اما برآمده و هم‌ریشه در معرفت و کنش بومی خود ما گردید - را درنیاخته و نیاموخته است. آموختن اگر **به‌زمان** و بی‌گسست از پیش و پیشینیان نباشد ناهم‌زمان و نابهنگام است و جز افسوس و اندوه و حیرت و درماندگی نمی‌آفریند. واقعیت تلخ تاریخ معاصر ما این است که ما هنوز ناهم‌زمان با مقتضای زمانه به اجتماع می‌نگریم و راه‌حلی‌هایی ناهم‌زمان‌تر را پیش روی قرار می‌دهیم. این معضل بزرگ نظریه‌پردازان و کثیری از گرداندگان سرزمین ماست

که آگاهانه یا ناآگاهانه از فهم گذشته‌ی خود آن چنان که بوده گریزانیم. چه آنان که راه‌حل‌ها را در لابه‌لای بینش و کنش رهروان مدرنیته غربی می‌جویند و چه آنانی که در ظاهر سنت‌گرایند، اما شناخت چندان مطلوب معاصری از همان نسبت قدمایی دین و سیاست این سرزمین به دست نیاورده‌اند.

در آستانه‌ی مشروطه این سنت‌گرایان بودند که بی‌تلاش در فهم مقتضا و مصلحت زمانه و نیاز فرهنگی جامعه و سیاسی حکومت با ایجاد دیوار ضخیم مطهرات و نهی از منکرهای غالباً ساخته و پرداخته‌ی معرفت فربه شده دینی خویش، سرسختانه در مقابل نوآوری و دگراندیشی و رهجویی‌های نوین آنان، ناهمزمان ایستادند و عملاً مات و مبهوت و غالباً حیرت‌زده و وامانده بر آستان نهضت مشروطه شاهد رویدادی گردیدند که کمتر ارتباط درونی و فهمی از آن داشتند. درواقع به اجبار و تحمیل و نه تحرکی آگاهانه و اندیشیده در یک همگرایی و وفاق ملی، با همه‌ی مردمان این سرزمین - از جمله دگرانديشان دینی و سیاسی - با فضای عمومی همراه شدند تا ببینند به کجا می‌رود و می‌برندشان. آنان آن چنان غرق در بینش و کنش جزئی خویش استوار به جا مانده بودند و در مقابل نواندیشی و تغییر در **زمان** مقاومت نموده بودند که معرفت دینی و فقه سنتی تحت کنترل آنها ناتوان از پاسخگویی به مسائل هم‌عصر و معاصر، سد راه تحول و تغییر مطلوب جامعه در بیشتر دوره‌ی مشروطه بالاتکلیف ایستاده بود. نگره‌ی دو بُنی جزئی حق و باطل اینان به مطلق‌بینی و یکسان‌خواهی مرسوم اعتبار بخشید که خیر را خودی می‌کرد و آنچه خوبان همه دارند را به آنچه خود دارد تقلیل داد. جهان‌نگری ثنویت‌گرای (دو بُنی) سرزمین ما در این راستا نقش کانونی ایفا کرد. هم سنت‌گرایان و هم تجددخواهان ایران با درجه و میزانی متأثر از آن، از فهم **به‌نگام** مقتضا و الزام زمانه و اصلاح و ارتقاء نظر و کنش خود بری بوده‌اند. این نابهنگامی و ناهمزمانی در سنت‌گرایان ما در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم و زمانه‌ی مشروطه به تقابل دشمنانه و یا دنباله‌روی به‌ناچار و ناآگاهانه از مقتضای زمانه در اصلاح فقه سنتی و ضرورت گذر به حقوق جدید بروز یافت، و در سده‌ی بیستم به ویژه از دهه‌ی دوم شمسی به بعد در تبدیل ناهمزمان فقه سنتی به فقه سیاسی‌زده و برپایی ولایت سیاسی فقها که همان استبداد دینی با بهره‌گیری ناسازگار، ناتاریخی و جمع‌نشدنی از قالب‌های مدرن چون جمهوری، پارلمان و قانون اساسی است نمایان شد. اسفا که همین **ناهمزمانی**، در فرایند تحرک نظری و عملی تجددخواهان نیمه دوم سده‌ی بیستم ایران منجر به مات و مبهوت و وامانده شدن آنها در مقابل دین‌ورزان سیاست‌ورز و اسلام سیاسی گردید.

قابل تأمل اینکه هم آن سنت‌گرایان و هم این تجددخواهان، ناهمزمانی خود با مقتضا و الزام زمانه را به دخالت عامل خارجی ربط داده و از فهم ریشه‌های خودی این **به زمان نبودن** آرا و عملشان درمآمدند. اینکه اولیای فقه سنتی ما به‌نگام به اصلاح و نوجویی و سازگار کردن آگاهانه آن با زمانه تن ندادند، تقابل دگرانديشان و تجددخواهان را ناگزیر کرد. همچنان که روشنفکران معاصر ما به جای درس‌آموزی و به‌زمان کردن بینش و کنش خود به تخطئه تجربه و سنن پیشینیان در تغییر و تحول‌طلبی که منجر به نهضت تاریخ‌ساز مشروطه شد، برآمدند. این همه حکایت آن اشتراک جهان‌نگری دیرینه و مزمن ماست که **به‌زمان** به اصلاح و تغییر و فهم درزمانی آن تن نمی‌دهیم تا مگر بر ما تحمیل گردد. دگرانديشانی را هم که بر تغییر و گذر از گذرگاه‌های زمانه

تأکید داشتند، همواره با عناد و یا بی‌اعتنایی تفرعن‌گرا شایسته توجه و درس‌آموزی ندانستیم.

عامل مهم در این راستا در کنار اروپامحوری که تجدد و ترقی را صرفاً از تصادم و آشنایی با تحولات و تحرکات آن حوزه برمی‌کشد، پرهیز ترس‌خورده‌ی اهل نظر از ورود به عرصه حساسیت‌برانگیزی چون نقش اندیشه و تحرک دگراندیشان دینی در دو قرن اخیر تاریخ ماست. پرده‌پوشی، ترس‌خوردگی و مهم‌تر از همه بانی اصلی آن - سایه‌ی پرزور چماق تکفیر، ورود به این عرصه‌ی حذر آفرین شناخت را دشوار و پیچیده ساخته است.

اگر به‌راستی هر تحولی در این سرزمین منوط و وابسته به شناخت جويا و اندیشیده‌ی چپستی و چگونگی بیش و بنیان‌های دینی است، تغییر و دگرگونی بنیادی در جامعه بدون ورود به عرصه‌ی پرخطر **فهم و راه چگونگی دگرگون کردن نهادهای دینی و بنیان‌های فرهنگی متأثر از آن** ممکن نمی‌شود. چه ادعای دین‌داری کنیم و چه همراه فضای مدعی‌پرور معاصر، مدعی دین‌نداری شویم، چه دین را سازنده بدانیم یا مرحوم و مسکن توده‌ها، تأثیری در این امر ندارد که بدون فهم چپستی و چگونگی بن‌مایه‌ی دین و نهادهای تاریخ تحرک اولیای آن - که در نسوج حافظه‌ی تاریخی و ارزش‌های نهان و آشکار این جامعه مسلط شده - هر دگرگونی آتی ناهمزمان، ناقص، کم‌رنگ و از روی نادانی یا تحمیل خواهد بود.

در جامعه‌ی ما، تاریخ اندیشه‌های دینی غالب یا دگراندیش مغلوب و به حاشیه رانده‌شده با تاریخ اندیشه‌ی سیاسی درهم‌آمیزی ناگزیر، پیچیده، مؤثر و غالباً ناهمزمان داشته است. ورود مؤلفه‌های فرنگی و بدیل نوینی که در همه‌ی ابعاد این تاریخ را در سده‌ی نوزدهم به چالش‌های جدی کشانده بود، بر پیچیده‌گی‌ها و پیامدهای این تأثیر افزود و بعضاً ابعاد و لایه‌های جدیدی آفرید. روایت‌های مدرنیته‌ی فرنگی با جوانب و مؤلفه‌ها و پیامدهای حیرت‌آور و بعضاً سحرآمیزش برای ما، برخی ایرانیان اندیشه‌ورز را برای آفرینش بدیل آن در قامت **تجدد بومی** به تحرک افکند. خویش‌اندیشی ناگزیر و فراگیری در نیمه‌ی این سده، موجب تحرک بسیار گردید. به علت بافت دینی فرهنگ غالب ما، این خویشتن‌جویی و بدیل‌یابی به پرسش از اندیشه و باور و کنش غالب مذهبی و اجتماعی سرعت بخشید. از چند دهه پیش‌تر، با شکست‌های ایران از روسیه و درماندگی اولیای سیاسی، و دینی، به رغم جهاد درهم آمیخته‌ی سیاسی و مذهبی در مقابل فرنگیان دانا و توانا تر «بلاد کفر»، بحرانی فراگیر آغاز شده بود. سرگشتگی هویتی، پرسش‌های جدی آفرید و در خودنگری جدی‌تر متفاوت از پیش، به چالش بن‌مایه‌ی اصلی فرهنگ‌مان، که همان افکار و رهجویی‌های دینی باشد، برکشید.

انتظار منجی در این سرزمین تاریخی دیرینه دارد. نجات‌دهنده‌ای که عدالت و رستگاری حقیقی را با خود آورده بر سراسر جامعه مسلط خواهد کرد. ناتوانی و نادانی گردانندگان سیاسی و اولیای دینی زمانه در پاسخ‌های کارآمد و مطابق الزام زمانه، بی‌تابی و شوق برای یوسف منجی را افزون نمود. برآمدن شیخیه و اصل رکن رابعه و انسان کامل زمینی که با ارتباط با منبع انحصاری «حقایق» - امام - راه را از بی‌راه بر مؤمنین بنماید، تحرکی موافق و مخالف در جامعه به وجود آورد.

بر بستر رهجویی و بی‌قراری‌ها، کیش بابی پدید آمد. آیین بابی از همان آغاز، سنت مبارزاتی و سیاسی نهفته‌ی ناگزیری را در تقابل با باورهای غالب و اولیای قدرت حاکم به همراه آورد و در عرصه‌ی جامعه پراکند.

برخی سید باب را عاری از هرگونه محرک مقابله و مبارزه‌جویی تصویر کرده‌اند. به رغم اندیشه‌های صلح‌جویانه و شخصیت آرام مذهبی بنیانگذار آیین، آرای بنیادی سید باب در تقابل و مبارزه با فرهنگ دین خوی غالب قرار گرفت. جریانی که فکر تغییر و تحول‌خواهی جامعه‌ی موجود را عمومی کرد.

ویژه‌گی اصلی دعوی سید باب و وجه تمایز برجسته‌ی آن با سایر آیین‌ها و تحرک دگراندیشی‌های دینی ایرانی- اسلامی، جداشتن **قطعی** آن از سرچشمه‌های اسلامی و اعلام دین جدید بود. دینی که به صراحت اعلام کرد، ظهور مظاهر حق با اسلام پایان نیافته و اسلام پایان و همه‌ی حقیقت خلقت را در بر ندارد. شجره‌ی «حقیقت» را پایانی نیست و اراده و خواست الهی همچنان به مقتضا و نیاز زمانه تداوم خواهد داشت. وعده‌ی ظهورهای جدید و ترغیب مؤمنین به آغوش باز و مدارا برای دعوی‌های بعدی خلاف‌آمد انسداد علم الهی و حقیقت انحصاری آن بود - که جزمیات و مقاومت و تعصب ویرانگر و فرصت‌سوزی را در مقابل نوآوری به بار آورده بود، افق‌های نوینی را بر رهروان و پروردگان این آیین گشود. تداوم ظهور و شجره‌ی حقیقت الهی، فهمی از خواست و اراده‌ی آفریدگار برای کمال و تعالی انسان و جامعه دانسته شد. این نگره ناظر بر این اندیشه‌ی کانونی بود که دانش و علوم و عقلانیت بشری در جزمگاه آسمان به بند کشیده نشده و نمی‌شود، بلکه این اولیای دین‌های غالب‌اند که چنین جلوه داده‌اند که باور و معرفت دینی آنها پایان حقیقت الهی بوده و احکام آن تا ابدالدهر غیرقابل تغییر است. در این فهم نوین، آفریدگار به انسان اراده و آزادی ساخت بایسته جهان دنیوی خود را در معرفت تجسم‌های انسانی- زمینی خود به جا گذارده است. معرفت دینی نه مانع و بازدارنده‌ی آدمی از ترقی و تجدد و نوگرایی بلکه بسترساز و همراه و حامی آن فرض شد.

نفی خاتمیت پیام آوران قدسی و طرح این اندیشه که تعالی گوهر وجود و معرفت نو آئین مظاهر حق هر زمان می‌تواند در رجعت به کالبد دیگری از انسان‌های زنده و هم زمان پدیدار گردد، بستری می‌گشود تا دین‌داران به مقتضا و الزام و اهداف خود، اعتقادات آئینی را بیارایند. نو کردن و آغوش باز برای آنچه مظهر عقل و حقیقت خلقت است برای کمال، در زمان ورود و آشنایی مفاهیم نوآیین و حضور مدنیت زیاده‌خواه و هژمونی‌طلب فرهنگی، پیام روشنی برای رهروان آیین نو داشت. اعلام دوران جدید برای گذر از انسداد گذشته و ضرورت نو شدن ذهن و معرفت دینی و مراوده‌ی اجتماعی و برقراری بساط و مناسباتی نوین میان خود و صانع و جمع مؤمنین و زیست اجتماعی آنها، همه بسترافرینی گذر از فقه سنتی را به‌عنوان امری عاجل طرح نمود.

رگه‌ی مبارزه‌جوی آیین جدید در تقابل با نظام و مناسبات پیشین، محرک تغییر و تحول بود. سید باب فرهنگ، دین و جامعه‌ی پیش از خود را نابالغ و در قیمومت اولیای مذهب غالب معرفی کرد و ایمان‌نیارندن به ظهور جدید را عین در جهنم ماندن خواند. بی‌گمان سید باب خود را آورنده‌ی آیین جدیدی دانست که می‌خواست طرحی نو دراندازد. طرحی که شاید تمامی ابعاد و پیامدهایش در آغاز روشن نبود، اما رو به سوی آینده داشت، تحول‌جو بود و تغییر وضع موجود و مسلط را طلب می‌کرد.

بر همین اساس بود که حواریون رادیکال و رهجوی بعدی او در گردهمایی بدشت با اعلام ظهور جدید و پایان قیامت و تکالیف دوران اسلام، آشکارا خواستار اطاعت مسلمانان از امر جدید و پیامبر آن گردیدند. مقاومت و قیام مسلحانه بابیان در زمان اسارت پیشوای آیین و سپس سوءقصد به جان ناصرالدین‌شاه پس از اعدام سید

باب نشان بارز این رگه‌ی نیرومند مبارزه‌طلبی برای تغییر و گسترش و غلبه امر سید باب در ساختن مدینه فاضله بایی است. انگیزه‌ی نیرومند باور به ظهور پیام‌آور دین جدید، مؤمنانش را به اقدامات عملی در گستراندن آن کشاند. امری که به مقابله‌ی اولیای حکومت و دین غالب را برای خاموش کردن این تحرک تنش‌آفرین دامن زد.

دگراندیشان دینی در تاریخ ایران همواره خطری بزرگ برای حکومت و دین، دو ستون اداره و کنترل جامعه، محسوب و با ابزار قهر و تکفیر روبرو شده بودند. گسترش روزافزون امر جدید و اقبال و روی‌آوری مردم به حول منجی و مصلح جدید، در جامعه‌ای که تحمل دگراندیشی و طلاقت رواداری را ندارد، خشونت و مقابله را ناگزیر کرد.

جوهر دینی آرای سید باب در سنت دیرین بازگشت به اصل دین و دعوی آشکار کردن معانی نهفته‌ی متون مقدس استوار بود. دگراندیشان دینی همواره در تقابل با اولیای دین غالب مدعی معانی باطنی و نهفته‌ی متون دینی مطابق الزام زمانه گردیده‌اند. سید باب ابتدا در مقام مفسر و عرضه‌کننده‌ی معانی باطنی و حقیقی پیام الهی در قرآن به صحنه آمد. آثار اولیه‌ی او همه در پی این قرائت و بازنگری و بازنگاری در تفسیر سوره‌های قرآن در سوی اقتناع اولین مؤمنین امر - حروف حی - مکتوب شد. این رویه و عرضه‌ی قرائتی متفاوت از فهم اولیای مذهب شیعه‌ی امامیه از متون دینی، به‌ناگزیر رهروان آیین بایی را به تقابل و مبارزه با مرادهای دینی و اولیای قدرت سیاسی و مقاومت در برابر آنان کشاند.

مذهب شیعه در سده‌های هجدهم و نوزدهم به ویژه پس از سقوط حکومت صفویه که شیعه را به عنوان یک رکن اصلی حکومت و مشروعیت خود بر جامعه غالب نموده بود، مورد پرسش‌های جدی قرار گرفت. تقابل اخباریون و اصولیون و سپس برآمدن دسته‌های صوفی به ویژه اهل حق و مکتب شیخیه چندی بعد، در کنار دسته‌ها و عناصر متعدد دگراندیش دینی بعدی در نیمه‌ی اول سده‌ی نوزدهم همه نشان بارزی از این روند بود. ناتوانی و عدم پاسخگویی به الزام زمانه و پرسش‌های نوین پیش روی از طرف علمای شیعه‌ی امامیه، نزدیکی هزاره‌ی وعده داده شده برای ظهور امام موعود، فضا را بیش از پیش مساعد اندیشه و دعوی منجی آخرالزمانی نمود. در چنین بستر بی‌قراری، سیدعلی محمد شیرازی دعوی خود را آغاز نمود. او که ابتدا خود را باب - دروازه‌ای به امام پنهان - معرفی کرد، به‌تدریج و در بستر روی‌آوری گسترده‌ی عمومی، اعلام ظهور جدید و قائمیت نمود. با پیوستن عناصر پیشرو و رادیکال معترض، غیر متعارف، منقد و پرشور مذهبی زمانه به ویژه شاگردان سید کاظم رشتی، پیشوای شیخیه، چون ملا محمدعلی بارفروش (قدوس) و ملاحسین بشرویه و به ویژه قره‌العین زن نامدار دگراندیش زمانه، دعوی به نهضتی گسترده و چند بعدی گذر کرد.

اعلام آیین جدید در واقع نظر به رد ادعای مسلمین داشت که دین خود را کامل و ابدالدهر و پیامبر خویش را آخرین رسول خدا می‌شناختند. با اعدام بنیان‌گذار آیین جدید و مقابله‌ی قهرآمیز با بایان در درگیری‌های مسلحانه طبرسی مازندران، زنجان، نیریز فارس و سپس کشتار گسترده و بی‌رحمانه‌ی سران کیش پس از سوءقصد نافرجام چند بایی به جان ناصرالدین‌شاه، دوره‌ی عقب‌نشینی و شکست باییه فرارسید. تبعید و گریز سران جان به در برده‌ی آنها به سرزمین‌های تحت حکومت عثمانی روند متفاوتی را در تاریخ حیات و تحرک

آنها آغاز نمود. پس از ده سال تبعید، میان دو مدعی اصلی رهبری جامعه‌ی بابی - میرزا حسین علی بهاء و میرزا یحیی ازل - جدایی افتاد. صبح ازل برادر جوان‌تر بنا بر توصیه و خواست خود سید باب به عنوان رهبر و هادی مؤمنین بابی برگزیده شده بود و به حکم او در سوی حفظ خویش از حضور در عرصه‌های عمومی پرهیز داشت. اما برادر بزرگ‌تر به دلیل حضور علنی، کارآمدی و تجربه‌ی بیشتر، عملاً و علناً امور را به نام برادر اداره می‌کرد. چندی بعد مدعی آیین جدید بهائی گردید و اعلام نمود که سید باب و آیین او صرفاً برای بشارت ظهور او و پر کردن ایام میان گذر از اسلام به بهائیت آمده است. انتخاب ازل هم صرفاً پوششی در حفظ منزلت و رسالت او بوده است. در واقع مدعی شد که یظهره‌الله بشارت داده شده در کتاب مقدس بابیان، خود اوست. میرزا یحیی ازل همچنان خود را ادامه‌دهنده سنت بابی و راه بنیانگذار آیین خواند. اکثریت بزرگی بابیان به تدریج به آیین جدید بهائی پیوستند و عده‌ی قلیلی باورمند سنت بابی ماندند.

ازلیان متفاوت از بهائیان، که بر بستر لایه‌ی آیینی و داده‌های اخلاقی کیش بیانی به آفرینش و گسترش دین جدید نظام‌مندی برآمدند، در استقرار و قوام بخشیدن به ساختار و بنیان شریعتی دینی توفیق چندانی نیافتند، سرعت رویدادها و فشارهای بسیار نیز به بنیانگذار و نسل اول بابیان چنین فرصتی را نداد. ازلیان در طی دو نسل بر بستر فهمی از لایه‌ی مبارزه‌جو و تغییرطلب اجتماعی و سیاسی اندیشه‌های سید باب و نسل اول بابیان، از وجه دینی آیین به مشی و خواست‌های سیاسی - فرهنگی در سمت‌وسوی تغییر تجددطلب و ترقی‌جوی بنیان‌ها و برپایی ساختار و ارزش‌های سکولار جامعه و مردم ایران گذر کردند.

ازلیان بر بستر متافیزیک بابی به فهمی از معاصر بودن و درهم‌زمانی (هم‌روزگار بودن) و ضرورت پیروی از آن رسیده بودند که افق‌های نوینی را بر آنان و فضای متأثر از آنان گشود. در این فهم، **انسداد** علم و معرفت با ظهورهای جدید و عرضه شدن ابعاد نوینی از حقیقت و مظاهر آن به پایان می‌رسد. این را که پیامبری بیاید و حقیقت کامل و ابدی را برای همه‌ی اعصار و قرون - در هر زمان و مکان - برای زیست دنیوی و اخروی طرح نماید نارسا و خلاف خواست خداوند دانستند که ناظر و دانا بر مقتضا و الزام زمانه و نیاز متفاوت آن می‌باشد.

بنا بر این معرفت، آفریدگار از آنجا که عالم و آگاه بر آفریده‌ی خویش است مطابق روح زمان و مقتضیات آن ظهور جدیدی را برای یاری به انسان‌ها می‌فرستد و لایه‌ای از حقیقت خلقت در اندیشه‌ی معاد و معاش مطابق الزام زمانه برمی‌گشاید. در این نگره هدف خدا بهزیستی و تعالی بشر در تمام زمینه‌ها و تأمین مهر و الفت و دوستی و امنیت و آرامش است و آفریده‌های خود را هرگز تنها و در چنگال عده‌ی خاصی که خود را متمایز و برتر از سایرین و صاحب تنها قرائت اراده الهی می‌دانند، رها نخواهد کرد. گذشته با تمام داده‌ها و یافته‌های خوب و بدش - که باید آموخت - به پایان رسیده و باید افق فردا را گشود. چرا که هرچه بوده نشان نابالغی ماست و باید از آن گذر کرد. و این یعنی شجاعت دیدن و پذیرش این امر که گذشته سپری شده و آینده پیش روی ماست، با مقتضا و الزام‌های نو و ضرورت پاسخ‌های جدید و رمجوبی‌های متفاوت و متعالی‌تر.

در معرفت متکثر بابیان اولیه، با گذر از فقه و شریعت غالب، بر بستر فهم «حقایق مکنونه»، اندیشه کانونی و مبتکرانه بنیانگذار آیین، هم‌زمان چند بعد مهم تسهیل‌گر در سوی فهم و کنش معاصر بودن روی نمود. اول از همه انتظار دیرینه به پایان رسید و مومنین دیگر منتظر یاری قدسی برای برپایی جامعه بایسته نبودند. دوم در

لایه‌ای از انسان خدایی آئین جدید و نفی معرفت سنتی از بهشت و جهنم، فهمی جاری شد که این باور و نگره را می‌پراکند که آفریدگار خواست و اراده خود برای جهان مطلوب در تجسم زمینی خود -انسان- به جا گذارده و به او عقل و اراده و آزادی داده تا در بهزیستی جامعه خود بکوشد و بهشت و قیامت خود را برپا دارد. سوم اینکه خود مومنین بدون واسطه و تقلید سنتی، مطابق مقتضا و الزام زمان و فضای زیست دنیوی خود می‌توانند با تاویل‌های کارآمد حقایق مکنونه الهی را برگرفته و در معاد و معاش خود جاری کنند. درهم‌آمیزی این سه لایه محرک تغییر و تحول و آغوش‌پذیرا برای دگراندیشی و مفاهیم نوین شرایط و مناسبات سرآپا متفاوتی را در درون خاندان‌های بیانی و نحوه تعلیم و تربیت نسل‌های بعدی ممکن ساخت. بی‌تردید همچون همه دسته‌های دینی و مراعی، رهروان آئین یکسان و در یک سطح و ژرفا از این معرفت در بینش و کنش خود بهره‌نبردند. اما وجود چنین فهم و امکانی که در خاندان‌های مسلمان وجود نداشت و در تحمل و طاقت آنها نمی‌گنجید، بدیل نوینی را در ایران سده نوزدهم طرح و جاری نمود که چپستی و چگونگی آن موضوع و اجزای این پژوهش است.

ازلیان در مجموع برداشت متفاوتی از فرهنگ مطلوب آتی ایران داشتند که متفاوت از نگره‌ی مرسوم اروپامدار که تجدد را صرفاً همان روند تاریخی مدرنیته در یکی دو کشور اروپایی می‌شناسد، بر مبنای فهمی که از ضرورت تغییر اعتقادی خود دریافته بودند، به نقد سنت قدمایی سیاست و فقه مرسوم برخاستند. پروردگان اهل بیان به دلیل گذر از فقه سنتی مرسوم شیعه در مناسبات درون‌گروهی، خانوادگی و خصوصی خود، از فرهنگ و تربیت سنتی دور شده و خود را موظف به پیروی از آن و اجرای تکالیف و تعهدات مبتنی بر امر به معروف و نهی از منکر اولیای آن نمی‌شناختند و به همین سبب در تعلیم و تربیت پروردگان خود، برخلاف آموزش سنتی، به‌سوی تعلیم و تربیت غیردینی، سرآپا متفاوت با آنچه در خانواده‌ها و پروردگان شیعه، مذهب مسلط، معمول بود گرایش یافتند و از این مجرا افق‌های نوینی را بر خود گشودند. تأکید مکرر سید باب بر این که آفریدگار مطابق مصلحت و نیاز انسان، ظهورهای بعدی را آشکار خواهد کرد، درواقع بستر می‌آفرید تا انسان‌ها دین خود را سازگار با الزام و شرایط زمانه بیارایند. **در زمان بودن**، بر تکالیف ابدالدهر و ناسازگار دینی ترجیح داده شد. در بیان سید باب شجره‌ی حقیقت را پایانی نیست و راه رابطه مستقیم و برون از وحی انسان و آفریدگار بسته نشده است، چرا که علم خلقت و حقیقت هستی را پایانی نیست. ازلیان بر مبنای همین فهم، معرفت دینی و سیاسی خود را آراستند. ایران معاصر حکایت از آن دارد که اینان خواسته و ناخواسته راه و رویه‌ی دیگری پیش گرفتند که پیامدهای متفاوتی هم داشت که در این کتاب به عنوان مکتب و طیف ازلی و پروردگان آن مورد اشاره و پژوهش بوده است. شاید آن دگراندیشان دقیقاً و در تمام ابعاد و لایه‌ها نمی‌دانستند که طرح این سنت‌شکنی‌ها چه پیامدهایی در بر خواهد داشت، اما بی‌تردید تا حدی بر بدعت‌گرایی تقابلی و تغییرطلب آئین جدید آشنا بودند. چنان که در گستره و ژرفای عناد و دشمنی و حساسیت حیرت‌انگیز اداره‌کنندگان سیاسی و دینی تا امروز می‌یابیم، حداقل اینان چه در آن گذشته و چه امروز دریافته‌اند که آن دگراندیشان چه خطری برای بینش و کنش دین‌ورزی مقلد مرسوم و ثبات و اقتدار وضع موجود اجتماعی و سیاسی داشته‌اند.

اشاره به چند نکته دیگر، شاید یاری گر فهم مطلوب‌تر موارد طرح شده در کتاب باشد. جدا شدن قطعی بهائیان، طیفی از بایان را بر جا گذارد که نمی‌توان مجموع آنها را صرفاً به این دلیل که دعوی پیشوای بهائیت را رد کردند و با باور و آرای اعتقادی تعریف شده‌ی مشخصی متمایز شدند ضرورتاً ازلی دانست. تا مدت‌ها عده‌ی بسیاری سرگردان و سردرگم در پی پاسخگویی به پرسش و ابهامات خود بودند. بعضی که مکتب و امکانی داشتند، یا به مراکز اصلی استقرار بزرگان بر جا مانده‌ی بایه در برخی شهرهای داخلی چون اصفهان، کرمان و تهران مراجعه کردند و یا بار سفر بستند و تحت لوای سفر عتبات و حج به عکا و قبرس و استانبول مقر اصلی سران و باورمندان آیین رفتند. گروهی هم به میراث گذشته‌ی بایه پیش از مدعیان و رهبران جدید وفادار ماندند تا نسل‌شان به تدریج محو شد. لذا به تمام این دلایل و شرایط بی‌آنکه اصراری بر بایی - ازلی بودن شخصیت و نام‌هایی داشته باشیم که در متن نوشته آمده، تأثیر و همراهی خواسته یا ناخواسته آنان در مسیر بستر و اندیشه‌هایی که رهروان بایی طرح کردند و پروراندند، مدنظر کتاب است.

مقاومت دشمنانه‌ی دین‌یاران «خودی» و مخالف برای جا گذاردن چارچوب مشخص و دستکاری شده‌ی تاریخ دگراندیشی، در کنار پنهان‌کاری بجا و نابجای عامدانه یا تحمیلی خود پیروان این آیین و مشرب‌ها، عرصه‌ی پژوهش و تاریخ‌نگاری را در این حوزه تا آنجا دشوار ساخته که کمتر اهل تحقیق و پژوهش توان دستیابی به منابع قابل اتکاء را دارد. لذا ضمن پرهیز از وقایع‌نگاری صرف، به ناگزیر و برای اینکه بستر مطلوبی به‌سوی فهم مطالب و ادعاهای نوشته آفریده شود، آنجا که ناگفته‌ها و یا وارونه‌گویی‌های مرسوم آثار تاریخی ابهام و شبهه آفریده، به بازنگری و بازنگاری برخی رویدادها برآمده‌ایم. به مأخذ اسناد و بازخوانی متفاوت شواهد در دست، عمدتاً بر بینش و کنش خود بایان و پیامد این رویدادها تأکید کرده‌ایم.

رازگشایی نوشته‌ها، سخنان و پیام آشکار و پوشیده‌ی سید باب، و اندیشه و کنش بایان اولیه و سپس باقیمانده‌گان بر میراث او که خود را تحت عنوان ازلیان شناساندند، در جامعه‌ی حقانی‌گرای متعصب با آستانه‌ی کم تحمل اولیای مذهب غالب که هنوز هم هیچ‌گونه رواداری را صلاح نمی‌دانند، حوزه‌ی پرخطری است. نارواداری مسلط، تقیه، پنهان‌کاری و رازگویی و ناگفته‌ها و نیم‌گفته‌ها، کژفهمی‌های بسیار بر جا گذارده است.

تقیه به مفهوم نهان‌اندیشی و پنهان‌کاری در باور و اهداف در عرصه‌ی عمومی، امری متداول در ایران سده‌های هجدهم و نوزدهم بوده است. عرضه کردن آشکار و بی‌پرده‌ی تعلق به دگراندیشی خلاف باور و موازین شریعت غالب، همواره مصیبت‌زا بوده است. برخی تقیه را صرفاً میراث اقلیت شیعه در فضای سلطه‌ی اسلام سنی اعراب فهمیده‌اند. برخی هم ادامه‌ی آن توسط ازلیان تا به امروز را به عنوان رویه‌ای نامطلوب نگویند. واقعیت این که عرضه‌ی آشکار باور و نگره‌های دگراندیش در جامعه‌ی ما همواره با داغ و درفش و خشونت روبه‌رو بوده است. ضمن آرزوی جامعه‌ای که هر فرد بتواند بدون هراس و نهان‌سازی و بی‌پیگرد شمشیر آزادی‌کش تکفیر و داغ و درفش آن، آنچه در دل و سر دارد آشکارا عرضه‌ی عمومی سازد، ناچاریم تصریح کنیم که تقیه در ایران پس از اسلام در میان پیروان آیین‌های ایرانی، زرتشتی، مانوی و مزدکی و... برای حفظ خویش و ادامه‌ی حیات به گونه‌ای گسترده استفاده شده است. پیروان مذاهب اقلیت و تحت پیگرد اکثریت چون شیعه‌ی امامیه پیش از صفویه، اسماعیلی و دسته‌های مختلف عارف و صوفی در ایران پیش‌مدرن، به ویژه

پس از غلبه‌ی شیعه به عنوان مذهب رسمی و حکومتی، پنهان کردن باورهای خود را امری عقلانی و لازم و حفاظتی برای حفظ جان و مال خود می‌شناختند.

در سده‌ی نوزدهم هم رهروان مکتب شیخی به ویژه در مراحل اولیه‌ی پخش داده‌های شیخ احمد احسائی، غالباً قرائت و یافته‌های دگراندیش و آموزه‌های خود را در قالبی پوشیده و قابل تأویل و تفسیر عرضه می‌نمودند. عامل تکفیر همچون شمشیری برنده همواره بر سر و زبان دگرانیشان، سایه‌ای ترس‌آور و حذرآفرین داشته و آنها را به نهان‌اندیشی و باطن‌گرایی کشانده است. سید باب نیز در آغاز دعوی، در فضای مذهبی حاکم به پیروان اولیه خود - حروف حی - حکم داد که پیام او را بی‌آنکه نامش آشکار شود، به اهلش برسانند.

پیشوای آیین در «دلایل سبعة» تصریح نمود: از آنجا که فهم عمومی ناتوان است، من حکم نمودم که نامم را پنهان بدارند. همو در حکم به ملاحسین بشرویه‌ای اولین مؤمن از حروف حی آورد: نام مرا برای آنانی که نافی و دشمن امر جدیدند آشکار ندار و تقیه پیشه‌کن تا از پیگرد و آزار مصون بمانیم. اهمیت این نهان‌کاری اولیه آن‌چنان بود که ملاحسین به رغم گذراندن روز و شبی با پیشوا و پذیرش امر او، همه‌ی آنچه را گذشت بر همراهان شیخی خود که در پی یافتن حجت زمانه به شیراز آمده بودند، آشکار نکرد. همان‌طور که آوردیم سید باب دعوی خود را به تدریج و در سلسله مراتب به عموم آشکار نمود. ابتدا دعوی باییت امام غایب نمود، سپس خود را همان حجتی جلوه داد که هزار و اندی سال شیعیان در انتظارش بودند. و سرانجام امر، خود را به عنوان پیام‌آور دین جدید متفاوت از اسلام، عرضه‌ی عمومی کرد. بسیاری از بایان اولیه هم برای امکان زیست و فعالیت در پیشبرد اهداف خود، نهان‌کاری را به عنوان ابزاری مناسب برای حفظ جان و مالشان رعایت می‌کردند. بعدها هم پیگرد حکومتی و عناد خشونت‌زای اهل شریعت غالب موجب گردید که غالب پیروان امر جدید باورهای خود را پنهان دارند یا برای ادامه زندگی و فرصت مناسب زیست و فعالیت، خود را همسان اهل مذهب مسلط جلوه دهند. به ویژه از کشتار مقاومت‌گران قلعه‌ی طبرسی مازندران، زنجان و نیریز فارس و کشتارهای پس از سوءقصد به شاه، تقیه به عنوان رویه‌ای کارآمد و ناگزیر برای حفظ باقیماندگان امر جدید مورد استفاده قرار گرفت.

برخی مخالفان، تقیه را یکی از ویژه‌گی‌های ازلیان پس از دودستگی بایان برشمرده‌اند. چنان که از شواهد تاریخی برمی‌آید، در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم نهان‌کاری هم در میان باقیماندگان بر امر بایی و هم پیروان آیین جدید بهائی به گونه‌ی گسترده برای حفظ خود و پیشبرد آیین خویش به کار رفته است. همچنین که بنیانگذار آیین بهائی به زمان اقامت در عثمانی در هراس سنیان وهابی متعصب، خود را شیخ مسلمان نشان داده بود. نمونه‌ی برجسته‌ی دیگر حاجی ملا باقر اردکانی امام جمعه اردکان است. او از جمله باور آوردگان اولیه بایی بود که ضمن حفظ مقام امام جمعه شیعیان، پنهانی باور خود را پیش می‌برد. او حتی همچون بسیاری دیگر از بایان برجسته‌ی زمانه به مدت دو سال در کربلا به تحصیل علوم فقهی شیعه برآمد و با مقام مجتهد به شهر خویش بازگشت و ضمن تصدی دوباره پیشوایی مذهبی شهر، به بایان یاری بسیار رساند و بعدها هم به بهائیت پیوست. امری که مورخ نامدار بهائی - فاضل مازندرانی - در جلد سوم «ظهور الحق» به صراحت بر آن گواهی داده است. گرچه بهاءالله در برخی آثار خود تقیه را مانعی برای پیشبرد امر خود خواند، اما همان‌طور که آمد خود

او هم در زمان اقامت در بغداد، استانبول، ادرنه و سرانجام در عکا در مواردی رویه و رفتار اسلامی از خود نشان داده است. به هرحال رهبران بعدی بهائی بر ضرورت طرح آشکار باور خود به پیروان آیین تصریح داشته‌اند. اما ازلیان کماکان در جامعه‌ی اکثریت مسلمان پنهان‌کاری پیشه کرده و می‌کنند. این اشاره‌ها آمد تا روشن‌تر شود که بسیاری از آنانی که بای‌مسلک بودند، برای حفظ جان خویش و استمرار امر بای، همچون رهروان سازمان‌های سیاسی نوین، در پنهان کردن تعلقات اعتقادی خویش کوشا بودند و حتی در مواردی به نفی ظاهری پیشوایان و باورهای بای برآمده‌اند. لذا بر مبنای برخی سخنان و اقدامات ظاهری و پوشش آنها، که عمدتاً برای گمراه کردن اولیای مذهب غالب یا انحراف عملی استبداد سیاسی در پیگرد و آزارشان نمایان بود، نمی‌توان به قضاوت و شناخت سرشت اندیشه و بافت کش و کارنامه‌ی آنان در تاریخ ایران معاصر رسید.

چه موافق این آیین باشیم و چه بایبان را لعن کنیم یا هر گونه دیگری که به صحنه بنگریم، جنبش پردامنه‌ی بایبه و پروردگان آیین‌های برآمده‌ی بعدی آن، جمعی از برجسته‌ترین فرهیختگان اندیشه‌ورز، ترقی‌جو و تجددخواه، نویسندگان و نقادان اجتماعی ایران را در دامن خود پروراند.

اشاره به نقش بایبان و ازلیان در مشروطه بی‌سابقه نیست. اما جز معدودی انگشت شمار، سایرین به اجمال و گذرا از سهم آنها و غالباً تحت عنوان «متهمین به باییت» در مشروطیت و تحركات دیگر سخن آورده‌اند. هم ازاینان و هم از اهل نظر و قلم بهایی و بای و مسلمان در جستاری مفصل در کتاب سوم این پژوهش در معرفی، سنجش و بحران تاریخ نگاری و مطالعات بای، نوشته‌ایم. در غالب این آثار، بایبان در قالب آنچه بوده‌اند یا محو شده یا به حاشیه مطلب رانده شده‌اند و صرفاً از حضور عناصر معدودی از آنان یاد شده است. در مجموع، آن‌طور که باید به نقش و حضور مؤثر آنان پرداخته نشده است. به گمان نگارنده نقش بایبان در مجموع به ویژه آنانی که تحت چتر ازلی نام می‌بریم بیش از آن بوده که تاکنون ثبت شده است. بسیاری از آنچه اینان و یا پروردگان در خانواده‌های آنان کرده‌اند، به نام مخالفیشان مصادره و ثبت تاریخ شده است. با نگاهی به مجموعه آثار تاریخی سه دهه اخیر، این دستکاری و مصادره‌ی غالباً دروغ‌پردازانه و میراث‌ساز برای خودی کردن گذشته به ویژه بایسته‌ها را می‌توان مشاهده کرد. این افسانه‌پردازی‌های ایدئولوژی‌محور صرفاً به دین‌یاران شیعه که بایبان را فرقه‌ی ضاله و کافر و لایق مرگ و حذف می‌شناسند، اختصاص ندارد. در برجسته‌ترین آثار ارزشمند و قابل تأمل مورخان اهل فضل معاصر ما چون احمد کسروی و فریدون آدمیت و بسیاری دیگر هم این سهم به حاشیه رانده و یا حتی حذف و نفی شده است.

از نظر کسروی تاریخ مشروطه از حضور پررنگ و رزمنده یک‌ه‌سوار کتابش، ستارخان در استبداد صغیر، آغاز می‌شود و عملاً با تیرخوردن و زمین‌گیرشدن او شکست خورده و پایان می‌یابد. سایر رویدادها، عوامل و پیامدها در سایه‌ی این حکایت کانونی کتابش رنگ می‌بازند و یا صرفاً به نقل حاشیه‌ای بسنده شده است. کسروی خود را مصلح دینی و آورنده آیین جدیدی به نام پاکدینی می‌شناخت و از آنجا که نمی‌خواست اعتباری برای پروردگان آئین‌های دیگر بیافریند بایبه و بایبان را همچون سایر دین‌آوران پیشین نقد و نکوهش می‌کرد. لذا سهمی برای آنان قایل نبود. رویه و نگره مصلح‌طلبانه دینی و خواست ایران‌گرای همسان بین و یکپارچه ساز او، نبود و حذف دگربینان می‌طلبید. گرچه از پیشینه و آموزه‌های این دگرانیشان همچون بسیاری دیگر، در تمام

عرصه‌ها - به ویژه در طرح وساختار گفت‌مان پاک‌دینی، شیوه تاویل و تفسیر متون دینی، همچنین نقد به شیعه، شیخیه، بهائیت، مکاتب و منابع کلاسیک صوفیه - آموخت و تأثیر گرفت اما به شیوه مرسوم اهل فضل ما، از ابراز آشکار آن پرهیز نمود. به این مبحث در فصل مربوطه کتاب‌های بعدی پرداخته‌ایم.

فریدون آدمیت که در خانواده فعال دیوانی - سیاسی در آستانه و عصر مشروطه بالیده و ازلیان در مرادیه با پدرش بوده‌اند، و آرشیه خصوصی پر و پیمانی هم از آن مروادات و تحرکات به دست داشت که از انتشار عمومی‌اش پرهیز کرد، کمابیش به تحسین عناصری از ازلیان برآمد، گرچه با عصیت و لحن و زبان ویژه خویش بر بهائیان می‌تازد و آنها را یکسره عوامل دستگاه بیگانه می‌شمرد، سهم ازلیان را در مجموع مؤثر و بعضاً محرک و مثبت در مشروطیت در چند عبارت خلاصه می‌کند و می‌گذرد. او با کشاکش عناصر رادیکال ازلی مشروطه نه تنها همراه نیست بلکه آنها را از عوامل بحران و ناکامی مجلس اول برمی‌شمرد و صرفاً جناح میانه‌رو آن را که عمدتاً دوروبر محفل آدمیت پدرش - عباسقلی‌خان - در آمد و رفت بود غیرمستقیم و بدون ذکر تعلق ازلی آنها، همچون سایر آثار تاریخی ترس‌خورده‌ی زمانه، برمی‌کشد. آدمیت در بیرون کشیدن شخصیت و کارنامه یکی از برجسته‌ترین و مؤثرترین عناصر روشنگر و سخن پرداز ازلی پیش از مشروطیت - میرزا آقاخان کرمانی - از هاله فراموشی پیشگام است. اما او هم اعتقادات دینی بابی آقاخان را به حاشیه رانده و از آن به عنوان بسترسازی یک گرایش آزادی‌خواه و نوجوی دوران جوانی یاد کرده و می‌گذرد.

توجه دوباره برخی اهل قلم و فضل بهائی یا پروردگان خاندان‌های مسلمان و حتی برخی پژوهشگران حوزه‌ای اسلام سیاسی معاصر به ازلیان دلایل مشخصی دارد. بهائیان نپذیرفتن آیین و دعوی پیشوای خود را از سوی صبح ازل و رهروان او و بابیان بر سر ایمان مانده هرگز برنتافتند و از آنها با لعن و عتاب یاد می‌کنند. به ویژه از اینکه اخیراً برخی از آنان در پی هویت‌جویی به تحرک برآمده‌اند و برخی آثار و نوشته‌های پیشین را برکشیده و به نشان برحق بودن اسلاف و رهبران خویش علیه دعوی بهائی و تناقض آن با بایبه در سطح جامعه به ویژه در اینترنت پراکنده‌اند. برخی تربیت شده‌های اسلام سیاسی معاصر هم برای تقابل با دگراندیشان بهائی که هنوز بزرگ‌ترین جمع غیرمسلمان ایران را تشکیل می‌دهند و همچنان جسورانه بر میثاق و باورهای آیینی خویش پای می‌فشارند، از آثار ازلیان به عنوان مرجع مناسبی در ضدیت و نفی وجود و حضور آنان بهره گرفته و رساله‌ها آفریده‌اند.

مخاطب این نوشته رده‌نویسان حقانی‌گری نیست که قلم و زبان‌شان ابزاری خشونت‌آفرین برای محکوم کردن پیشاپیش هرگونه شناختی و انتساب فساد عقیده، کفر و زندقه‌وار به هر کسی است که به خود اجازه و جسارت ورود به این عرصه حساس را می‌دهد. نگارنده این پژوهش را بر بنیان بی‌باوری به بن‌مایه‌های اعتقادی و ذهنی آئین‌های بابی و بهایی در سوی پرده افکنی بر یکی از مهمترین فراموشی‌ها و نهان‌گری‌های تاریخ زیست و تحرک مردمان این سرزمین نوشته است. متن ضمن احترام به همه‌ی آیین‌ها و کیش‌ها و باورهای نامبرده و تأکید بر حق وجود و حضور آزادانه‌ی همه‌ی آنها در بنیان‌گیری ایرانی دموکرات و رو به تعالی، حق سنجش عقاید و باور و کنش همه‌ی آنها و **متون دینی**‌شان را لازمه پژوهش و شناخت گذشته می‌شناسد.

این پژوهش تلاشی است در فهم چپستی و چگونگی این بزرگ‌ترین و مؤثرترین جنبش دینی، اجتماعی و

سیاسی ایران معاصر و پیامدهای آن، که در ایجاد نهضت مشروطیت و برپایی بنیان‌های ایران نو مؤثر گردید. کتاب در پی عرضه‌ی باورهای آیینی بایه نیست، در این حوزه دین‌ورزان آن، همچنین مخالفین و معاندین آن بسیار نوشته‌اند. کانون محوری این نوشته عرضه‌ی مقدماتی دریافتن، کاویدن، تأثیر و تأثر دگراندیشی دینی بایه و سپس باقیماندگان بر میراث سیدعلی محمد شیرازی است. کسانی که به دعوی بهائیت نپیوستند و تحت چتر ازلی در نوآوری و تحرک اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و حتی دینی ایران معاصر نقش مؤثری ایفا کردند. نقشی که شاید همواره مطلوب و در سمت تعالی و ارتقاء و در سوی خواست‌های تغییر و تحول‌جوی آنها نبوده و همچون همه‌ی مردمان بالیده‌ی این سرزمین، با کاستی و بدفهمی و حد و حدودهای دانایی و توانایی به تحرک نظری و کنشی برآمده‌اند.

ازلیان از چند مجرای عمومی تحرک نظری و سیاسی خود را برای تغییر مورد نظرشان پیش بردند. منزلت، حقوق و نقش زنان، نواندیشی دینی، ایرانی‌گری و برکشیدن هویت نوین ملی در مقابل هویت شیعه پیشین، تاریخنگاری ایران مدار و نوین، سوسیال دموکراسی به ویژه نوع دین‌ورز آن، پیشبرد روزنامه‌نگاری و کتابت به عنوان بدیلی از دانش و آگاهی آفرین در مقابل وسایل ارتباط شفاهی سنتی، سیاست‌ورزی دولت - ملت‌ساز نوین، جایگزینی حقوق جدید به جای فقه سنتی، تعلیم و تربیت غیردینی و سرانجام برگشودن افق‌های نوین نوزایی فرهنگی و ادبی به ویژه در انواع رمان، نمایشنامه، تئاتر، ترجمه و موسیقی، همه عرصه‌ها و مجراهایی است که در آنها رد حضور و تأثیر ازلیان محسوس و موضوع و عنوان اجزای این پژوهش است. پژوهش در چهار کتاب مجزا اما همبسته منتشر خواهد شد.

ازلیان توانستند به جای تقابل و ضدیت آشکار با باورهای اعتقادی مردم و بهانه دادن به دست‌اولیای دین و حکومت، با همه‌ی جریان‌ها و گروه‌های تغییر طلب و تحول‌جوی دگراندیش به یک نوع همکاری و همزیستی اجتماعی - سیاسی غیر آیینی و شهروندی دست یابند. اینکه اینان توانسته‌اند در همه‌ی آحاد و ژرفای جامعه و فرهنگ ما حضور فعال و مؤثر در تحول و ترقی و تجدید بیابند و اهداف خویش را در راستای فهم نجات‌دهنده اجتماعی به جای ناجی قدسی پیش برند، نشان می‌دهد که از زیست، فرهنگ و سیاست‌ورزی نوین، کارآمدی این شیوه را آموخته و به کار برده‌اند. اگر اوج سیر اندیشه و فکر ایرانیان را سر گرفتن جنبش ملی مشروطیت بدانیم، حضور پررنگ و مؤثر بایان در تدارک و پیش بردن آن، نشانی محسوس از سهم برجسته اینان در پی‌ریزی بنیان‌های نوین جامعه ماست.

اگر بر این باور باشیم که ملل شرقی از جمله ایران در برخورد با مدنیت اروپایی به راه نوین ترقی افتاد و نهضت مشروطیت یکی از والاترین قله‌های این ترقی در ایران معاصر محسوب می‌شود، پرسش مهم این خواهد بود که چرا و چگونه جامعه‌ی به شدت سنتی و وامانده از قافله‌ی تمدن جهان نو توانست در آغاز سده‌ی بیستم با وجود موانع بازدارنده‌ی قدرتمند سیاسی و دینی و فرهنگی، چنین جنبش توانمند و مؤثری را برپا نماید. فهم **حلقه‌ی بومی** و خودی که امکان این گذر را فراهم کرد، بدون شناخت از سهم و نقش دگراندیشان دینی بایی و پروردگان و تأثیرپذیرفتگان آنها ممکن نخواهد بود.

توضیح: در متن کتاب هرجا قلاب [] آمده توضیح و اشاره‌های درونش، افزوده‌های من بر نقل قول و هر جا پراکنش () آمده توضیحات در متن اصلی بوده است.

فصل یکم

پیشینه‌ی تاریخی - آیینی

امامت و مهدویت

گفتند که یافت می‌نشود، گشته‌ایم ما
گفت: آن که یافت می‌نشود، آنم آرزوست.

«مولوی»

آموزه‌های دینی در ایران از دیرباز خواست و اندیشه‌ی ناجی و مصلح اجتماعی را در قالب انسان کامل و برگزیده پرورانده و ترویج داده است. پیامبر ایران باستان - زرتشت - نخستین انسانی معرفی شد که به ارزش و نشان انسان برگزیده مفهوم عملی بخشیده و گوهر «خرد نهان» خلقت را برشمرده است. سوشیانس در دین زرتشتی بشارت‌دهنده ظهوری بود که مؤمنین دین بهی را از تیره‌روزی و اوضاع به شدت ناگوار اجتماعی و آکنده از تبعیض و نابرابری رهایی بخشد. ادبیات فرجام شناسانه زرتشتی، زمان را به چند دوره تقسیم می‌کند که فرزندان زرتشت با نام‌هایی چون هوشیدرماه و سوشیانس (چهره‌ی برتر) هادی مردم به نیکی و راستگاری، ظهور خواهند کرد. آرای سه‌گانه زرتشتی پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک بستری است که انسان را به مقام نورالانوار می‌رساند و هر انسانی که به آن مسلح شود، از جهل و نادانی و چرخه باطل ظلم و ستم رها و به سوی انسان کامل هدایت و نزدیک می‌شود. با ظهور سوشیانت منجی، اهریمن برای همیشه نابود می‌شود و رستاخیز رستگاری تحقق می‌پذیرد.

مردمان سرزمین ما در سرتاسر تاریخ شناخته شده‌ی بشر، نقش اساسی و مهم در شکل‌گیری اندیشه‌ی دینی و مذاهب جهانی ایفا نموده‌اند. کیش و دین‌های زرتشتی، یهودی، مسیحیت، سنت گنوسی، اسلام، بایه و سرانجام آیین بهائی و انواع دسته‌های صوفی و عرفانی از اندیشه‌ی بنیانی نجات‌دهنده و حجت زمان تأثیر برگرفته‌اند. مفهوم پرورانده شده‌ی سوشیانت - نجات‌دهنده در زرتشتی بر ادیان توحیدی ابراهیمی مؤثر گردید. زرتشت پیام‌آور ایرانی تصریح کرد: مردم باید به یاری «سپندار مینو» علیه «انگره مینوی» اهریمن برآیند تا نیکی و زیبایی و راستی بر پلیدی، زشتی و دروغ پیروز شود.^[۱]

از مسیح در ادیان یهودی و مسیحیت که بگذریم، در کتاب مقدس مسلمانان، انسان اشرف مخلوقات است. پیامبر اسلام عقل اول و صاحب وحی و واسطه و مفسر پیام راستین آفریدگار به آدمیان شناخته می‌شود. در آموزه‌های اسلامی، «انسان کامل» علت غایی آفرینش دانسته شده است. از پیامبر اسلام نقل شده که «خداوند آفریده‌ای برتر از من نیافرید.» «اولین چیزی که خداوند آفرید نور من بوده است.»

باور به ظهور یک منجی مصلح و انسان کامل و برگزیده، و سرانجام نیک برای جامعه‌ی پرمعضل و نابرابر زمینی - انسانی و فرارسیدن زمانه‌ی مطلوب همراه با بهروزی، بستری خوش و جذاب برای مردمان ما بوده است. مردمانی که همه‌ی امید خود را به پیدایش ناجی زمانه بسته و همواره در تب و تاب و بی‌قراری‌ها، او را طلبدیده بودند، هر زمان که می‌شنیدند چنین انسانی برآمده است، شوریده و واله سر بر آستان او و باورهایش گذاردند تا شاید مفری در ره‌گشایی به روزگار بهتر باشد.

تقابل و گذر تدریجی باورمندان مذهب شیعه از اکثریت اهل سنت نیاز به بنیان‌های استواری داشت که در منابع دینی اولیه وجود نداشت. بعدها این پیشینه‌ها در تفسیر و بازپردازی از منابع دینی پرداخته شد. مقوله‌ی امامت به مفهومی که شیعیان امروزی به کار می‌برند هم‌سنگ و حتی در مواردی فراتر از «ثبوت» رسولان پیشین قرار می‌گیرد. نقش این پردازش در شکل‌گیری اندیشه و تحرکات دینی - سیاسی سده‌های نوزدهم و بیستم ایران شایسته‌ی پژوهش مستقل و درخور است. آنچه مد نظر و حوصله این کتاب است این که بدون این پردازش، نه دگراندیشی‌های آیینی سده‌ی نوزدهم چون شیخیه و بابیه، در آن قالب و محتوای عرضه شده، ممکن بود و نه اسلام سیاسی معاصر ایران می‌توانست اینچنین استوار و کارآمد سطره‌ی خود را در زمانه‌ی نوین بگستراند.

بن‌مایه‌ی امامت تقسیم مجموعه انسان‌ها به موجودات گناهکار در یک‌سو و امامان معصوم و برگزیده‌ی آفریدگار در سوی دیگر است. بر این بستر، انسان گناهکار همواره نیازمند هادی معصوم، قادر و داناست تا به ره رستگاری نزدیک شود. مشروط ساختن فرد و جامعه به یک مصلح و زعیم قدسی معصوم و مرتبط با پروردگار، جوهر درونی و ناگزیر این پیش‌انگاره است. مصلح اجتماعی انسان کامل و قادری برگزیده است که به واسطه‌ی رابطه‌ی غیردنیوی با صانع جهان، امر و نهی مقدس پروردگار را به بندگان می‌رساند و اطاعت محض از آنها می‌خواهد. هم اوست که حقیقت و باطن آموزه‌های الهی را می‌شناسد و می‌شناساند. هرآنچه در تفسیر و معانی مفاهیم نهان متون مقدس می‌گوید، عاری از خطاست و عناد با آن یا تمکین نکردن از آن در زمره‌ی نافرمانی از حکم خداوند و گناهی نابخشودنی شمرده می‌شود.

امام انسان کامل و متفاوت از سایر ابنای بشر است. موجودی فرازمینی با خصوصیات ویژه‌ی ناشی از برگزیدگی و رابطه با خداوند. چنین موجودی به پرورش زمینی و آموزش مرسوم سایر انسان‌ها نیازی ندارد. او از بدو تولد و در هر سن و سال که باشد، عالم به اسرار و رموز هستی و کاینات و توان بی‌کران خویش است. او به صرف رابطه‌ی خویشاوندی و موروثی و تولد در دامن خانواده‌ی مرتبط با پیامبر اسلام شایسته‌ی بی‌چون و چرای این معصومیت و برگزیدگی فطری دانایی و توانایی است.

مسلمانان از آغاز اصول دین را توحید، نبوت و معاد دانسته‌اند. شیعیان با افزودن عدل و امامت، اندیشه مذهب خویش را بنیان گذاردند. اختلاف‌نظر و تفسیر دگراندیش از همین دو اصل افزوده بود که مکتب شیخی را در نیمه‌ی اول سده‌ی نوزدهم در نقد اصول اعتقادی و تفسیر مرسوم شیعه به صحنه آورد.

شیعیان امامیه بر این باورند که اصل و اساس مهدویت مبتنی بر معانی نهفته‌ی مفاهیم آیات قرآن است. آیاتی که دلالت بر پیروزی و فلاح و غلبه‌ی سپاه خدا دارند و وعده‌ی استقرار دین حق در سراسر زمین و

آینده‌ای متفاوت، آکنده از صلح و عدل و بهروزی داده‌اند. در این راستا، احادیث متعددی را هم پرورانده‌اند. منابع اصلی روایات شیعه مملو از این احادیث و حکایت‌هاست. در این روایت‌ها ظهور مهدی در ردیف تصور وقوع قیامت می‌باشد. وقوعی که اعتقاد به پاداش روز رستاخیز، همچون یک نگهبان درونی به هر نیکی امر و از هر بدی نهی می‌کند.^[۲]

بن‌مایه‌ی مهدویت شیعیان فهمی از امامت به عنوان کانون نظام الهیات شیعه است. اساس این مقوله بر مبنای باور مؤمنین به مقامی درهم‌آمیخته مابعد طبیعی و متافیزیکی از یک‌سو و قالبی عینی (فیزیکی - شخصی)، تعریفی تاریخی یافت. درهم‌آمیزی تاریخچه‌ای رازآلود و شهودی - باطنی با حضوری شخصی و محسوس اجتماعی و بیرونی، کانون تاریخی - اسطوره‌ای آرای مفهوم امامت را شکل و استمرار داده است. امری که بستر تفسیرهای دگراندیش از متون دینی را گستراند. مسئله‌ی جانشینی پیامبر اسلام و حجت و خلیفه مؤمنین، بستر مذهب و الهیات، فقه شیعه و در یک کلام مقوله‌ی نهادگونه‌ی امامت را شکل داد. روگردانیدن تدریجی و پرفراز و نشیب مقامات سیاسی - اجتماعی از اساس دین در حکومت‌های مسلمان پس از پیامبر اسلام از یک‌سو و شکل‌گیری نگره و نهاد نیابت که عملاً برون از حکومت سیاسی زمانه‌ی مسلمانان شکل و قوام گرفت و بنیان‌گذاری آن را مدیون امام هفتم شیعیان است، در بستر و قدم‌های اولیه در ایجاد و تداوم مفهوم نیابت و امامت و هادی معصوم مؤمنین مؤثر گردید. نیابت و امامت به تدریج از مبنای ایمانی به مفهومی اجتماعی، عینی، و نهادی مستقل و زمینی که علاوه بر تفسیر متون و تکالیف دینی دارای بعد بسیار مهم و محرک اقتصادی همچون خمس و دیگر مالیات‌های مذهبی بود تبدیل گردید.

نایبان چهارگانه امامت در دوران غیبت صغری و سپس طرح مفهوم و نهادی که نیابت عام امام در دوران غیبت کبری را بر عهده گیرد، بستر الهیات، فقه و پیدایش رو به فزون طیف روحانیون شیعه و سرانجام تقسیم دائمی مؤمنین به مجتهد و مقلد را فراهم نمود. در این راستا بود که حقوق و اختیارات امامت به تدریج به روحانیون شیعه منتقل شد.

با روی کار آمدن حکومت صفویان که شیعه را به عنوان مذهب رسمی حکومتی مبنای اصلی مشروعیت حاکمیت سیاسی خویش برگزید، فقه و الهیات شیعه با تحولاتی تاریخ‌ساز درگیر شد. شیعیان تا آن برهه همواره بر غصبی بودن هر حکومتی در غیبت امام زمان تأکید داشتند. مفهوم «سلطان شیعه» برای توجیه و مشروع گردانیدن حاکمان صفویه در مقابل خلافت مسلمانان سنی و به ویژه سلطان عثمانی از این زمان آفریده و گسترانیده شد. نظریه‌آفرینی و اجرای تدریجی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی فقه شیعه، و به وجود آمدن نهاد مؤثر و کارآمدی چون اوقاف و انسجام و قوام روزافزون مالیات‌های مذهبی، موجب انباشت ثروت و منابع مالی و قدرت‌گیری دین‌ورزان حرفه‌ای در سده‌های بعد شد، همچنین نهادینه شدن مقام روحانی و نیابت امام و شکل‌گیری طیفی گسترده و فعال را به نام روحانیون شیعه با سلسله‌مراتبی تعریف شده ممکن ساخت. در همین زمان صفویه بود که روحانیون شیعه که پیش از آن همواره بر غصبی بودن حکومت و ضرورت جدا ماندن از حکومت‌های سیاسی غاصب و ناعادل زمینی تأکید داشتند، به عرصه‌های اجتماعی - سیاسی وارد و فعال شدند. قضای شرعی و نظام تعلیم و تربیت دینی و حوزه‌های اقتصادی - اوقاف، خمس و زکات و سهم امام - همه

بسترهایی برای بسط نفوذ و کنترل آنان گردید. گذر چند سده فقه و الهیات شیعه از این مسیر، بستر تدوین و قوام اجتهاد و ولایت فقها به عنوان شعبه‌ای از ولایت مطلقه پیامبر اسلام و عنصر امامت، منشأ تحول و دگرگونی سرنوشت‌سازی در تاریخ معاصر ایران شد. مقاومت و مقابله با ولایت این طیف از علمای شیعه و تأویل و تفسیرهای آنان از متون دینی، مکتب شیخی را در سرآغاز سده‌ی نوزدهم، و دگراندیشی‌های بعدی و آیین‌آفرین را به صحنه آورد. تأویل‌های متفاوت از مهدویت و ولایت در سده‌ی نوزدهم عرصه‌های جدیدی یافت.

پیشینه‌ی مهدویت در میان مذاهب اسلامی از زیدیان آغازید. نصیریه در سده‌ی ششم به خلیفه‌ی چهارم منزلی شبه‌الهی دادند. اسماعیلیان بزرگ‌ترین طیف اولیه در میان مذاهب اسلامی در پروراندن ایده‌ی مهدویت کوشا و مؤثر گردیدند. در الموت بود که آموزاندند خداشناسی به عقل و نظر نیست، بلکه به تعلیم امام و مرجعیت اوست. حسن بزرگ امید بود که مدعی شد حجت و امام موعود هم اوست. در قیامت اعلام شده‌ی او، بسیاری دستور و احکام شریعت غالب را منسوخ اعلام کردند. قیامت به مفهوم پایان یک دوره‌ی مذهبی و جسمانی و آغاز گسترش روحانی کمال اخلاقی معرفی شد. در واقع پایانی بر زندگی زمینی ظاهری و آغازی بر مطلوب و معنای معاد دینی همین جهانی خوانده شد. حروفیان نیز پیشوای خود را موعود آخرالزمان می‌شناختند. مشعشیان خوزستان باور به مهدویت را اوجی جدید دادند. در تمامی این بازنگری و آیین‌آفرینی‌ها، در فضای نابرابر، پر ستم و دشوار زندگی پیشینیان ما، اعتقاد به ظهور ناگزیر و حتمی منجی بشر که خطا و کاستی بشر زمینی را اصلاح و عدالت وعده داده شده‌ی الهی را تحقق‌پذیر کند، آرامش‌خاطر و امیدی دل‌انگیز را برای تحمل مصائب این جهانی آفریده بود.

عرفا و اهل فضل دین‌یار در ترسیم چنین موجودی، بر این امر تأکید نمودند که انسان کامل همچون آینه‌ای، خدا، اراده و خواست و خصوصیات الهی را در خود منعکس می‌کند. ابن عربی انسان کامل را کسی می‌شناساند که صورت الهی در او به کمال رسیده باشد. در این نگره انسان کامل و معصوم، صورتی از وجود الهی در زمین است. واژگان مرسوم: حجت خدا، باب‌الله، لسان‌الله، وجه‌الله، عین‌الله و والیان امر خدا، مظاهر حق و مرآت الهی همه بیانگر این گزاره از تجسم زمینی خداوند است. در این فهم، هرکس به والیان زمینی خدا ایمان آورد به خدا ایمان آورده و هرکس به آنها شک و شبهه روا دارد، به خدا شک کرده و هرکس به آنها پشت کند، به خدا پشت کرده است. نبوت، امامت و ولایت همه سلسله‌ی زنجیری بیانگر چنین معرفت و رابطه‌ای میان انسان و خداست. ابن عربی در رساله‌ی انسان کامل خود تصریح دارد: هر که انسان کامل را شناخت، حق را شناخته است. انسانی که خدا وی را به صورت خویش آفریده و خلیفه و جانشین حق است.^[۳]

بسیاری از مردم این سرزمین در قالب مذاهب و طریقت‌های مختلف، هر کدام به نوع و درجه‌ای، در امید ظهور حجت خدا، در سمت رستگاری و بهروزی جهان شوریده‌اند. انسان کامل و معصوم و یا به عبارت عرفانی آن «انسان خدایی» همواره قالب مطلوب و کارآمدی برای عرضه‌ی دگراندیشی و بعضاً تقابل با جزمیات و باورهای غالب و بحث و امیدپراکنی در جامعه‌ی دین‌خوی ایران بوده است. همچنان که اولیای ایمان نیز همواره در هراس روی برگردانی عمومی مردم به تنگ آمده از مذهب و قرائت مسلط با یاری اهل قدرت سیاسی زمانه،

به شدت با این بدعت گران به مقابله برآمده‌اند. سرهای پرشور و شوریده‌ای که در مسیر رهجویی و کوشش برای رهایی از اوضاع نابسامان و تیره‌روزی‌های دنیوی و آشفته‌سری و جزمیات باور و آیین‌های غالب، خود را ناجی و تجسم دادگستر مدینه‌ی فاضله‌ی الهی‌خوانده‌اند در این مرز و بوم کم نبوده‌اند. کسانی که به جرم پراکندن اندیشه و باورهای شک‌برانگیز در آموزه‌های غالب، در قالب آیین‌های بدعت‌انگیز و نافی مذهب مسلط، سر بر دار داده‌اند. به قول نسیمی شاعر شوریده‌ی حروفیان دگراندیش:

«اگر انالحق‌های ما را بشنود منصور مست

هم به خون ما دهد فتوی و هم دار آورد.

سر ما ز سر عشقش سر دار دارد آری

سر محرم انالحق سر پای دار باشد.»

بازسازی هرباره‌ی اندیشه‌ی دینی در مقابل مذهب و باورهای غالب، بستر و قالب اصلی و کارآمد دگراندیشی و نوآوری نظری و رهجویی در ایران پیش مدرن بوده است. بازپردازی و تفسیر جدید از متون و منابع و آموزه‌های دینی، برآترین ابزار ابراز وجود در جامعه‌ی دین‌مدار ما بوده است.

باور به ناجی آخرالزمان در **افسانه‌های تاریخی - اسطوره‌ای** سرزمین ما حضوری مستمر و محرک داشته است. فرجام‌گرایی غایت‌خواهانه ناجی به افسانه‌ها و اسطوره‌های ایران خیال، توان، جوشش و تحرک شگفت‌انگیزی داده است. وعده‌ی قیام حجت خدا و جلوه‌ی انسان کامل - مهدویت - خیال‌های دل‌انگیز بهشت زمینی را پرورانده است. اعتقاد به این موجود مافوق طبیعی - گرچه برآمده از میان انسان‌ها - که می‌بایستی در اوج بحران، مصیبت و سردرگمی زمینیان ظهور کند و نظم و عدالت آرمانی نابوده را تحقق بخشد و بستر سعادت دائمی انسان و برپایی رستخیز رستگاری را فراهم سازد، در کیش و آیین‌های جهانی با حضور مؤثر عنصر و اسطوره‌های ایرانی عمق و گسترش حیرت‌آوری داشته است.^[۴]

باور و آیین‌ها و **عرفان** پرکار و تحرک‌آفرین ما نشان روشنی از این ادعاست. در این نگره، سیر خطی آفرینش تا فرجام غایت‌خواهانه، آغاز و پایانی تعریف شده داشته است: ترسیم ظهور حجت، پایانی مطلوب بر تاریخ سردرگم و پر درد و اندوه زمینیان رقم می‌زند. عدالت را تحقق می‌بخشد و انسان را به ایده‌آل هدایت می‌کند. عرفای شوریده‌سر ما در شعر و آرای منجی‌گرایی و بسط فلسفه‌ی انسان کامل، مطلوب و صالح در این پیشینه برجسته و مؤثر گردیدند. در شعر فردوسی و در منقار سیمرغ به قاف سر کشیدیم و با عطار از هفت شهر عشق گذر کرده و ره مطلوب بشریت را ترسیم نمودیم. بر بال عشق شعر شیخ اشراق به سوی نور و رهایی حقیقی ره سپردیم. مفاهیمی در اشعار عرفانی پرورانده شد که هنوز پس از صدها سال تار و پود وجود دین‌خواه‌مان از خواندن و شنیدن آنها به لرزه می‌افتد و در پی آب حیات، عشق قدسی، کمال الهی، پیر مغان، جام جم، سیمرغ قاف، کوه سلیمان و بسیاری واژگان و مفاهیم غایت‌طلبانه آخرالزمانی سر از پا نشناخته در پی مصلح زمانه روان می‌شویم. جستجوی شمس و نور حقیقت و رؤیای سوار شدن بر بال سیمرغ و شمشیر زدن در رکاب منجی همواره در میان ایرانیان شوق‌انگیز و برانگیزاننده بوده است. از سوی دیگر، جستن **راه‌هایی** از سلطه‌ی دین و فرهنگ و بعضاً حاکمیت غالب، و بازسازی هویتی کارآمد که توان حضور و ایفای نقش در

زمان و مکان داشته باشد، غالباً تأویل‌های نوین و بدعت‌آفرین متون و باورهای آیینی را تحت لوای معرفتی متفاوت از حقیقت و اصل دین ضروری می‌نماید و به صحنه می‌آورد. در واقع دین در میان مردمان این سرزمین همواره در مقام پاسخگویی به نیازهای معنوی و عملی - اخروی و دنیوی - مدنظر و مؤثر بوده است. تکامل فهم از منابع و موازین دینی مطابق الزام و مقتضیات و نیاز زمانه همواره بستری بنیانی و برجسته‌ی دگراندیشی و تحرک برای رهجویی‌های نوین بوده است. در یک کلام، در تاریخ و تمدن دیرینه‌ی این سرزمین، دین به عنوان کانون اصلی و مکمل فرهنگ، جامعه و حکومت حضور و تأثیری انکارناپذیر یافته است. در این راستا دین صرفاً رابط‌هی انسان با آفریدگار را تنظیم نمی‌کند، بلکه بنیاد نظم اجتماعی و سیاسی و بخش غالب فرهنگ هم محسوب می‌شود. در بینش و عمل، غالباً اقتدار و مشروعیت دینی و سیاسی در هم آمیخته است. درهم‌آمیزی تفکیک‌ناپذیر دین و سیاست، ایمان و حکومت، معاد و معاش آن‌چنان بوده که امکان حضور مستقل هردو حوزه را عملاً کهرنگ و کم‌اثر کرده است. گرچه در برهه‌هایی به دلایل و شرایطی متفاوت، یکی گاه پررنگ‌تر می‌نمود.

جامعه‌ی ایران سده نوزدهم در یکی از ژرف‌ترین و مهم‌ترین بحران‌های هویت خویش دست و پا می‌زد. شواهد روزگار همه گواه آتش سوزنده‌ی نارضایی و بی‌قراری نهفته زیر خاکستر نابسامانی و تنگناها می‌داد. در واقع و به‌نوعی در گذر از جامعه‌ی سنتی و ناکارآمدی و درماندگی‌هایش در حال پوست‌اندازی و رهجویی بود. تردید در هویت و باورها و رهجویی‌های مسلط و ناکارآمد مرسوم، بستر سر برآوردن خرده‌هویت‌های دگراندیش و رهجویی‌های نوین را مهیا نمود. اندیشه‌ی مهدویت در دوران قاجار و سده‌ی نوزدهم بیش از پیش پررنگ‌تر شد، شکست‌ها از بیگانگان «کافر» در سه دهه‌ی آغازین سده بر سردرگمی و یأس و روی‌گردانی از اولیای قدرت سیاسی و دینی افزود. علمای شیعه در حفظ و گسترش اندیشه ناجی برای آرام نمودن بی‌قراری و اعتراض عمومی به گونه جدی به بحث درباره‌ی ابعاد گوناگون آن برآمدند. مبلغان مسیحی هم ناجی خود را می‌گستراندند. رواج و گسترش دگراندیشی دینی تحت عنوان مهدویت، گرویدن گسترده‌ی مردم به این آیین‌ها و سربرداشتن از باورهای مسلط و بی‌اعتنایی روزافزون به اولیای مذهب غالب موجب گردید تا علمای شیعه پرداختن به مسئله‌ی مهدویت و مقابله با مدعیان آن را در اولویت قرار دهند. انبوه رساله و کتاب درباره‌ی جنبه‌های گوناگون مهدویت چون تولد، غیبت، فلسفه‌ی غیبت، ظهور، رهیافتگان به محضر امام زمان و... در دوران قاجار نشان بارز این ادعاست. گسترش صنعت چاپ در ایران هم به این امر یاری رساند. رده‌نویسی‌های پرتعداد علیه مدعیان ظهور و دگراندیشی رونق گرفت. زمانه آن‌چنان چرخید که فتحعلی شاه قاجار هم کتابی درباره‌ی مهدویت نوشت.^[۵]

گوینو شاهد اندیش ورز و هشیار سده نوزدهم ایران در ستجش این هراس و بی‌قراری‌ها از فضای غالب و گسترده «شک و تردید» که همه «طبقات بالا و با معلومات» ایران را دربر گرفته خبر آورد و نوید داد که «به زودی سرآغاز یک حرکت رسا و فراگیر خواهد شد».^[۶] حاجی زین‌العابدین شیروانی هم در دو اثر خود از سربر آوردن فرقه‌های بی‌شمار دگراندیش و درویش مسلک غیرمتعارف و شک برانگیز در سراسر ایران خبر داد. از

جمله در «ریاض‌السیاحه» سخن از ملاقات با «مزدکیان» در خراسان آورد و تصریح نمود که در حال حاضر جمعی از پیروان مزدک:

«در ایران و سایر بلدان در کسوت مسلمانان پنهان و اکثر ایشان خود را در زی درویشان و صوفیان جلوه داده... اینان برآنند که خداوند کریم زر و سیم از بهر آن آفرید که مردم متنفع شوند و به جهت زر و سیم آسوده گردند، آنکه زر و سیم دارد، با آنکه ندارد باید با تسویه قسمت نماید.»^[۷]

شواهد بسیار دیگری هم که در حوصله این پژوهش نمی‌گنجد، حکایت از این فضای بی قرار و برآمدن رهجویی‌های دگراندیش در قالب‌های دینی دارد. بر بستر این تحركات و بی تابی ها در عتبات بنیان مکتبی نهاده شد که بسیاری از ارزش‌ها و بدیهیات فقه سنتی شیعه را به چالش کشید.

مکتب شیخی

این گفتار به جوهر احکام و آرای دینی شیخیان تمرکز ندارد. غالب باورهای دینی آنان نیز همچون سایر پیروان ادیان و مذاهب، از حقانیتی‌آکنده است که همه‌ی رهروان کیش و آیین‌های دیگر ایمان دارند. غرض اشاره به آن آرای است که در تحول و دگرگونی اندیشه‌ی دینی و اجتماعی و پیدایش بابیه، نهضت مشروطیت و سرانجام رشد و قوام اسلام سیاسی‌معاصر مؤثر گردید؛ به ویژه برای فهم آنچه میراث آیین بابی و تأثیرات آن در تحركات سده‌ی بیستم می‌شناسیم. بسیاری بابیه را برآمده از مکتب شیخی می‌شناسند. علاوه بر بُعد نظری این رابطه، بایان اولیه غالباً از میان پیروان شیخیه برخاسته بودند، کسانی که آسان‌تر و آماده‌تر از بسیاری مؤمنین شیعه اثنی عشری دعوی جدید را پذیرفتند. بنیان‌گذاران شیخیه - شیخ احمد احسائی و سیدکاظم رشتی - در تعامل و تقابل با برخی بن‌مایه‌های مذهب شیعه و اولیای آن، بستر مناسبی برای بازپردازی، تفسیر و پیدایش آیین جدید فراهم آورده بودند.

بی‌گمان بابیه آیین غیراسلامی و متفاوت از مکتب شیخی که خود را شیعه‌ی راستین می‌شناخت، بوده است. اما اهل قلم و مورخان اولیه‌ی بابی، همه به بنیانگذاران مشرب شیخی به‌عنوان بسترآفرینان امر بابی و بشارت‌دهنده‌ی ظهور جدید استناد کرده‌اند. آرای شیخیه علاوه بر تأثیر در دعوی سید باب، در پیدایش آیین بهائی نیز مؤثر گردید.^[۸]

دهه‌ها بعد از بدعت‌آفرینی شیخ احمد احسائی (۱۱۶۶-۱۲۴۱ ق/ ۱۷۵۲-۱۸۲۵ م)، مورخ ازلی‌مسلک زمانه‌ی مشروطه - ناظم‌الاسلام کرمانی - در شرح جلسه‌های انجمن مخفی و به نقل یکی از پروردگان کیش بابی «جناب ذوالریاستین» برای تحرک‌آفرینی اجتماعی و برانگیختن حس ملی و قانون‌طلبی در میان ایرانیان خواست که از **شیوه تاویل** از منابع دینی شیخ احمد احسائی پیروی شود. گفته شد چون به زمان «شیخ احمد احسائی رسید... بابی از علم بر روی ما مفتوح شده که می‌توانیم همه قسم از آن استفاده کنیم». همو می‌افزاید: در ادامه کار و تحرک اجتماعی گروه به همان **روال شیخ** ما باید روایات و احادیث را با «امروز منطبق» کرده و «آنها را با زمان خودمان ببینیم».^[۹]

نقش مهم و تاریخی مکتب اولیه شیخی به واسطگی بابت در گذر از فقه سنتی به دوران نوین، که بستر

گذر از فقه به حقوق جدید و تحقق بنیان‌های قانون‌گذاری مشروطیت را در جامعه‌ی سنتی ایران تسهیل نمود، در شکستن بن‌بست دیرینه و بنیادی اعتقاد جزمی شیعه به‌ویژه پیروان مکتب اصولی درباره‌ی امامت و اعتقاد به غاصب بودن هر حکومتی در غیبت امام زمان است. امری که منشأ تحولات و دگرگونی‌های سرنوشت‌سازی در تاریخ معاصر ایران گردید که بی‌تردید، بنیان دین‌مدار آن آرای اولیه گستره، ژرفا، ابعاد و پیامد آن را نمی‌دانستند. از یک‌سو در قالب و دانایی فهم و ذهنیت زمانه‌ی ایشان نمی‌گنجید، و از سوی دیگر مسیر ایجاد اسلام سیاسی در هویت‌یابی و تقابل با مدنیت نوین و پیامد به صحنه آمدن علمای شیعه برای حکومت خویش، و بهره‌وری کارآمد و ابزارگونه از این آرا را نمی‌شناختند. در آن زمان اعتقاد به حکومت نهایی حجت زمان و انتظار ظهور عاجل او و برکشیدن مشروعیت هرنوع حکومت سیاسی از آن، اساسی بود که جهان‌نگری شیعیان را در رابطه با قدرت می‌ساخت.

بنیان‌گذاران شیخیه بر این مبنا که پدیده‌ها «ظاهر و باطنی» دارند، در تفسیر خود از منابع دینی و نقد شناخت «ظاهری» اولیای مذهب غالب، درصدد عرضه‌ی عقاید و اصولی دگراندیش برآمدند که پیشینه و ریشه در باطنی‌گری آیین و دسته‌های مذهبی پیشین به‌ویژه اسماعیلیان داشت. واقعیت این است که بخش زیادی از آرای شیخ احمد احسائی را پیش‌تر رهروان مذاهب غیر متعارف اسلامی و حتی برخی علمای دینی امامیه و عرفای نامدار در لفافه و با زبانی رند و خواص فهم عرضه کرده بودند، اما شیخ احمد با افزودن و دستکاری‌های مبتکرانه‌ی خویش، آن آرا را منسجم‌تر و صریح‌تر و به مقتضای زمانه، عرضه‌ی عمومی نمود. امری که برانگیزاننده و همواره تحرک‌آفرین بوده است. منابع دینی شیخ عمدتاً اخبار و احادیث و تفسیر متفاوت از برخی آیات قرآنی بود. مخالفان آنها استدلال کردند که بسیاری از این اخبار و تفسیرها از آیات را پیش‌تر باورمندان فرقه‌های غلات از جمله اسماعیلیه عنوان کرده بودند، لذا اعتباری ندارند. ملا محمدتقی برغانی عمو و پدرشهر قره‌العین زن نامدار دگراندیش زمانه، حکم تکفیر شیخ احمد را صادر نمود. برخی بزرگان شیعه در عتبات همچون سید محمد مجاهد - از مراجع شیعیان - نیز حکم بر تکفیر بدعت‌گذار شیخی دادند.^[۱۰]

اختلاف نظر اصلی شیخ احسائی با فقیهان شیعه‌ی زمانه در مورد معراج و معاد و خصایل ائمه و مفهوم امامت بود. شیخ احمد متولد و برآمده بحرین، تحصیل کرده در نجف و کربلا، قریب دو دهه در دوران سلطنت فتح‌علی‌شاه در ایران به گشت و اقامت و بحث با علمای شیعه گذراند. شیخ برآمده‌ی بستر و شرایطی بود که شیعه دوران سرگردانی و ارزیابی شکست ناگوار و پیامدهای سرنگونی مصیبت‌زای صفویان شیعه مذهب سده‌ی هجدهم را پیش روی داشت. منزلت و جایگاه حقانیت شیعه با حمله و پیروزی شگفت جمعی کوچک و مصمم از افغان‌های سنی‌مذهب و سپس کوشش گسترده نادرشاه برای دوری از تفاوت و جداسری‌های مذهبی و چنددستگی اسلامی و پرهیز از پذیرش مجتهدین و علمای شیعه به عنوان تنها رهبران جامعه و «ملت» - به مفهوم اولیای دین - دچار خدشه و چالش‌های جدی و مؤثر و شبهه‌آفرینی گردیده بود. دوران مذهب رسمی شیعه‌ی زمان صفویان و ارج قرب بی‌پایان فقه‌های شیعه به پایان رسیده بود.

نیاز عاجل مؤمنین شیعه به رهجویی‌های نوین بستر بدعت شیخی را فراهم نمود. در آموزه‌های پیشوایان شیخیه‌ی اولیه به‌ویژه شیخ و سید، ظهور ولی و حجت عصر برای پاسخگویی و ره‌گشایی جامعه‌ی اسلامی،

الزامی برجسته نمایان شد. برآمدن جریان پرتوان و رادیکال شیعه‌ستیز وهابیت از سوی دیگر، که در زمان سید کاظم رشتی (۱۲۱۲-۱۲۵۹ ق/ ۱۷۹۳-۱۸۴۳ م) به کشتار وحشیانه‌ی شیعیان در مراکز زیارتی عراق انجامید، نیز فضا را بیش از پیش بر جامعه‌ی شیعه تنگ نموده بود. همزمان ورود و حضور دگرگون فرهنگ و مؤلفه‌های مدنیت نوین فرنگی که با پیشقدمی و تبلیغات گسترده‌ی پادریان مسیحی همراه بود نیز بستر باورهای سنتی دینی مرسوم را سست و دچار مخاطره و چالش‌های جدی نموده بود.

در این فضا شیخ احمد با انگیزه فهم معانی باطنی شیعه راستین به طرح آرای دگراندیش خود برآمد. از بدعت‌آفرینی‌های شیخی که در تقابل با فقه و شریعت متشرعین شیعه قرار گرفت، چند مؤلفه‌ی خاتمیت پیامبر اسلام، روز رستاخیز و معاد و چیستی و چگونگی ظهور قریب‌الوقوع قیم و حجت موعود به بحث ما ربط ویژه دارد.

در نوشته‌های شیخ و سید، در بسط مفهوم حق و باطل گاه در پرده و گاه آشکارا تصریح شد که مردم باید به نور عقل، حق را از باطل تمیز دهند و الزام زمانه و نیاز را به واسطه‌ی رکن رابعه یا انسان کامل برآمده از میان خود دریابند و در این بستر خود را با سجایا و صفات انسان کامل بیارایند، تا امکان شناخت و ظهور حجت زمان فراهم آید. شیخ احمد با درهم‌آمیزی مؤلفه‌هایی از پیشینیان عارف و دین‌مدار اسلامی تا دگراندیشان ملحدنما و تفسیر و بازپردازی‌های مطلوب فهم زمانه‌ی خود، در اصول و عقاید مرسوم دینی شبهه افکند.^[۱۷]

شیخ احمد و سید کاظم گرچه بر حقانیت پیامبر اسلام به عنوان آخرین پیام‌آور وحی الهی تصریح داشتند، اما مفهوم و معنای سنتی مرسوم سایر مسلمانان زمانه در خاتمیت را عرضه نمی‌کردند. اینان با غلو در مقام حجت و امام غایب به عنوان ظهوری جدید و متفاوت با پیامبران پیشین، در قالبی پوشیده، مقامی **برتر** از آیین‌آوران قبل را برای او ترسیم می‌کردند. در این نگره با ظهور جدید همراه با وحی حجت زمان، پیامبران و دین‌آوران پیشین همه به اطاعت و پیروی او برمی‌خاستند و دوران و عهد جدیدی آغاز می‌شد. ظهوری که بعد و لایه‌های نهان مانده حقیقت خلقت - تکوین - و حقیقت باطنی ادیان - تشریع - را بر مؤمنین آشکار خواهد کرد. اهمیت این تأکید از آنجاست که فهمی از ظهور جدید و متفاوت و مکمل ادیان پیشین را تداعی می‌کرد. می‌دانیم سید باب در پاسخ تأکید مسلمانان بر خاتمیت نبوی، در بازنگری و بازپردازی مبتکرانه‌ای بر مبنای تاویل نوینی از منابع دینی تصریح کرد که او هم اعتقاد دارد عصر نبوت پیامبران دارای وحی از آدم شروع و به پیامبر اسلام خاتمه یافته، اما زمانه جدیدی آغاز شده که ربوبیت نام دارد و خود او آغازگر آن است. باب ربوبیت را زمانه **برتری** از عصر نبوت و رسولان و مظاهر حق آن چون خود را فراتر در دانایی و توانایی پیامبران نبوی دانست که بدون واسطه وحی و فرشته‌های الهی قادر به رسالت نبودند. باب خود را مظهر تسبیح شناخت که او را بایسته القابی چون رب اعلی یا نقطه اولی نموده است. اشاره به مفهوم باطنی فطرت خدایی انسان کامل داشت.

مؤلفه‌ی مهم دیگری که در آموزه‌های رهبران اولیه شیخیه راه را برای پذیرش دعوی سید باب از سوی برخی رهروان این مکتب تسهیل نمود، تأکید بر این امر بود که زمان ظهور جدید، همان روز رستاخیز و معاد خواهد بود. برخی شیخیان بر این مبنای بازپردازی کردند که زمان ظهور قیم و حجت، همان روز حسابرسی خواهد بود. روزی که همه پاداش یا کیفر وعده داده شده - بهشت و جهنم - را در همین زیست دنیوی خواهند

یافت. چنین نگرهای بینشی متفاوت از ذهنیت و فهم سنتی را قابل پذیرش نمود که با صرف ظهور حجت، رستاخیز آغاز خواهد شد. لذا وظیفه‌ی اصلی مؤمنین آمادگی و آغوش باز برای این ظهور و پذیرش آن خواهد بود.

شیخ احمد رستاخیز و بازگشت مردگان در روز قیامت را به گونه‌ای متفاوت تفسیر و بازپردازی نمود. شیعیان بر بستر بسط و بازپردازی احکام اسلام، در معاد بر این باورند که مردگان همه در روز قیامت با جسم عنصری و خاکی خود زنده شده باز می‌گردند تا به حساب اعمالشان رسیدگی و روانه‌ی بهشت و یا جهنم شوند. باب، برآمدن آئین خویش را سرآغاز قیامت بیان و رستاخیز حسابرسی و ایمان آوردن به آن را عین بهشت رفتن برشمرد.

در آرای شیخ احمد عنوان شد که جسم سه مرتبه دارد: جسم دنیایی و خاکی، جسم هور قلیایی و جسم اخروی، و هریک از اینان عناصر و خصوصیات ویژه‌ی خود را دارد. در این روایت، جسم زمینی متشکل از عناصر معمولی و قلیایی فانی بوده و نمی‌تواند ماندگار باشد. شیخ طرح کرد معاد با بدن هور قلیایی صورت می‌پذیرد. فقهای شیعه به دلیل باور به رجعت انسان در روز قیامت با همین بدن و قامت جسمانی و دنیوی، او را مرتد خواندند. شیخ می‌گفت بدن بعد از تصفیه از عناصر خاکی و دنیوی بازمی‌گردد. و این جسد باقی از عالم هور قلیاست.^[۱۲] و در روز رستاخیز محشور خواهد شد و بنا به کيفر و پاداش، جایگاه خود را در جهنم و بهشت خواهد یافت.^[۱۳]

شیخ بر مبنای این مقدمات، معراج پیامبر اسلام را نه جسمانی بلکه روحانی می‌شناخت. در عبارات او پیامبر در عروج به آسمان، جسم خود را در خاک دنیا بر جا گذارد و با جسم هور قلیایی از عالم میانه به بارگاه الهی روان شده است. شیخ بر بستر فهم جهان‌شناختی خویش و تفسیر غیر متعارف منابع دینی، بازگشت با جسمی که به باور او از میان رفته را غیرممکن خواند، انسان را دارای روحی لطیف و روحانی به نام هور قلیا خواند که به این دنیا بازمی‌گردد.^[۱۴] این نگره راه را برای فهمی متفاوت از بهشت و دوزخ مرسوم ادیان ابراهیمی گشود. وقتی جسم خاکی آدمی وجود نداشته باشد، تمام داده‌های فیزیکی و جسمانی و تنبیه و پاداش‌های جسمانی مرسوم بهشت و جهنم هم غیرلازم می‌نماید. فهمی که بهشت و جهنم را از آسمان به زمین منتقل خواهد کرد. هر پاداش و کيفری هم هست در همین دنیا حاصل خواهد شد. گرچه این مفهوم باطنی را پیشوایان شیخی همچون سایر رازگویی و نیم گفته‌هایشان به صراحت بیان نکردند، شیخ احمد اصل معاد را از اصول پنج‌گانه‌ی مذهب شیعه حذف نمود. او پس از نفی معراج پیامبر اسلام با جسم خاکی، در غیبت امام‌زمان هم تصریح کرد عنصر خاکی جسد از او جدا شده ولی جسد هور قلیایی برجا ماند و راز بقای قرون و اعصار وی در همین هور قلیایی بودن جسم اوست که فناپذیر نیست. نفی معاد جسمانی موضوع مجادله اصلی رهروان شیخ با علمای شیعه در نیمه‌ی اول سده‌ی نوزدهم گردید. در این پردازش، عالم هور قلیا فوق و متفاوت از اقلیم ظاهری عالم دانسته شد. امری که راه را برای رکن دیگر و مهم بدعت شیخ احساسی فراهم نمود. شیخ با نفی زنده بودن حجت زمان با همان قامت جسمانی و خاکی، و تصریح و تأکید بر ضرورت وجود تجسم معرفت دینی هادی مؤمنین در هر عصر بر مبنای الزام و نیاز زمانه، درهم آمیخته با قرائتی نوین از گزاره رجعت، ایده‌ی رکن

رابعه یا شیعه‌ی کامل - انسان کامل هر عصر - را عنوان نمود. ضمن پذیرش اصول سه‌گانه‌ی توحید، نبوت و امامت، اصلی به نام «رکن رابعه» که به گمان او «ناطق واحد» و هادی هر زمان دین‌داران است، به اصول اعتقادی افزود. در وصیت‌نامه‌ی سیدکاظم رشتی به صراحت آمد که ظهور و حضور هادی شخصی به مثابه‌ی امری ضروری در هر برهه‌ی زمانی، الزام ناگزیر دوره است. اشاره‌ای که به وجود هادی در میان مردمان زمانه با جسم زمینی و در ارتباط با حجت عصر معترف بود. در این رابطه معنای حقیقت خلقت و نهان دین بر مؤمنین آشکار و تفسیر خواهد شد. شیخ احساسی اعلام کرد که

«در میان بزرگان شیعه در هر زمان یک فرد کاملی هست که فوق آنهاست و نایب خاص و بابی است که از آن طریق با امام در رابطه است.»^[۱۵]

یک تفاوت ماهوی آموزه‌های شیخ احمد با علمای سنتی شیعه امامیه، فهم و تفسیر دگراندیش او از نواب امام زمان بود. علمای شیعه‌ی پیرو مکتب اصولی بر این باور پای می‌فشردند که پس از آغاز غیبت کبری (از ۳۲۹ق) باب نیابت مستقیم و انحصاری امام غایب مسدود شده است و لذا مجتهدین به‌عنوان منبع فهم و پیروی تا زمان ظهور ناجی بشریت، هدایت و کنترل مؤمنین را بر عهده دارند. شیخ احساسی به‌صراحت به نفی مؤلفه‌ی اجتهاد واسطه‌ی علما برآمد و اندیشه‌ی رکن رابعه یا انسان کامل عصر را که واسطه‌ی فیض و رابط میان مؤمنین و امام غایب و آشکارکننده‌ی حقیقت دین است برکشید.

چنان که آمد، به گمان شیعیان، امام‌زمان در سال ۲۶۶ قمری غایب و در قالب جسم زمینی و شخصی خود پنهان از دیدگاه ظاهری مردم در جهان به سر می‌برد و به اذن خداوند در روز موعود حاضر شده و زمین را از عدل و داد آکنده می‌سازد. پیشوایان شیخی چون چنین زیست هزار ساله‌ای را برای امام با جسم فانی عصری ممکن نمی‌دانستند، به زندگی و اندیشه‌های روحانی و در جسم و قالب «هور قلیایی» که همان حقیقت باطنی معرفت او و متفاوت از زندگی جسمانی است پای فشردند.

تکفیر شیخ احمد در قزوین و عتبات توسط مجتهدین متشرع نشان بارز احساس خطر و حضور این دگراندیشی نوین شبهه‌آفرین بود. کشاکش اخباری و اصولی و کشش شیخ به اولی و تأکید همواره‌اش بر عدم‌ضرورت حضور واسطه‌ی فقه‌های شیعه برای هدایت مؤمنین، در روند تحرک و تحولات بعدی سده‌ی نوزدهم تأثیر اساسی گذارد. بدعت‌آفرینی شیخ احمد بستر را برای گزاره و اندیشه کانونی شیخی - شیعه‌ی کامل - آماده کرد. سید کاظم، جانشین شیخ احمد، مفهوم شیعه‌ی کامل را پروراند و حتی فراتر رفت و وعده داد هر صدسال یک‌بار برگزیده‌ای از سوی خدا و حجت زمان خواهد آمد تا به مقتضا و نیاز مؤمنین پاسخ گوید. سید کاظم غیرمستقیم و در لفافه از ارتباط شهودی و رؤیای صادقه‌ی خود با حجت گفته و به حضور مستمر تجسم زمینی اراده و خواست امام زمان در میان حاضرین بشارت داده بود. رؤیاهای صادقه‌ی او و استادش شیخ احمد که به هر بهانه‌ای عنوان می‌شد، حضور رابط و حجت در میان مؤمنین زنده و حاضر را نوید می‌داد. این حجت‌ها «واسطه میان امام غایب و خلق» می‌باشند و «مردم در حوایج دینی به آنها رجوع» می‌کنند.^[۱۶]

جمع‌بندی کنیم، شیخ احمد و شاگرد برجسته‌اش سیدکاظم با پردازش‌های جدید از منابع دینی و زنده کردن و بازپردازی برخی مفاهیم پیشین دسته‌های مذهبی یا عرفانی عمدتاً غیر متعارف، قالب مکتب شیخی را فراهم

آوردند. مکتبی که خود را میانجی دو جهان ازلی - انسانی و آشکارکننده‌ی حجاب تقیه بر احکام و احادیث شیعه می‌شناخت. برکشیدن نوعی «رؤیای صادق»ی بنیانگذاران شیخی و ادعای تقرب معنوی به ائمه و امام زمان درواقع نوعی دعوی نیمه‌پنهان بابت به معرفت و اندیشه‌های امام بود. رهبران شیخی فلسفه‌ی انتظار و موعد پیشین را به گونه‌ای نوین بازپروراندند و با درهم‌آمیزی با تاریخ قیامت‌شناسی و رجعت ناجی و حاکم عدل جهانی و مدنییه فاضله، شور و خیال‌های پرامیدی در فضای پر یأس و مصیبت و آشفته‌سری‌های نیمه‌ی اول سده‌ی نوزدهم ایران پراکندند.

همزمان با بدعت آفرینی شیخی، بازآفرینی مفهوم باطنی گرای «انال‌حق» - من خدایم - در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم، چنان که رهروان پرشمار آئین علی‌الهی (گورانان) در این برهه گواه است، امکان برآمدن منجی از میان انسان‌های اطراف خویش را روحی تازه داد. از سوی دیگر «درویشان خدایی» هم در کوچه و بازار روایت خود از انسان خدایان منجی را سروده و می‌پراکندند. منجی‌ای که با بازپردازی معانی نهان منابع دینی، نیازهای زمانه را تشخیص داده و هدایتگر نجات باشد. اینکه روشن‌ضمیرترین عناصر جامعه‌ی ایران زمانه در میان دین‌داران و مؤمنین تا اهل فضل و علم و حتی نخبگان کارگزار حکومت و برخی شاهزادگان فرهیخته‌ی قاجاریه به فرقه و آئین‌های غیر متعارف به ویژه شیخیه اقبال نشان دادند، خود شاهده‌ی بر این تکاپو و تحرک نوین و خواست ره‌گشایی بود. غالب گروه‌نگاران به مکتب جدید آن را عامل نجات اجتماعی و بهروزی کشور و تهذیب اخلاق عمومی دین‌ورزان می‌شناختند.

زمانه‌ی متفاوت نیمه‌ی قرن نوزدهم، به گشوده شدن روزنه‌هایی بر مدنیت و مؤلفه‌های نوآیین فرهنگی انجامید. برخی بازنگری‌های اروپاییان در فلسفه‌ی یونانی در این تکاپو و رهجویی و گرایش روزافزون به مکاتب و آیین‌های نو و دگراندیش متفاوت با معرفت غالب و در تقابل با اولیای مذهب زمانه، مؤثر واقع گردید. ورود مؤلفه‌های نوآیین توانمند و متفاوت و خارج از فهم مرسوم، و تبلیغ گسترده‌ی پادریان مسیحی و برخی اندیشه‌های دین مدنی و دنیوی مطابق الزام زمانه‌ی اروپایی نیز در گشودن افق و بسترهای نوین تأثیر گذارد. زمانه‌ای متفاوت آغاز گردیده بود که باورمندان دینی هم در خودیابی و بیداری برای سازگاری با الزامات روزگار نوین و پاسخ به پرسش‌های متفاوت به تحرک و رهجویی برآمدند. مهله‌کی زندگی پیش روی و درماندگی اولیای سیاست و دین در پاسخگویی، رهجویی و آیین‌آفرینی دگراندیش را ناگزیر ساخت.

در عتبات هم اوضاع شیعیان و شیخیان مطلوب نبود. خیزش شیعیان کربلا و تاحدی در بغداد، به مصیبت و کشتار انجامید رویداد مهمی که تب و بی‌قراری منجی‌طلبی در میان شیعیان و شیخیان را اوج نوینی داد. نجیب پاشا حاکم بغداد بر ایرانیان شیعه مذهب مقیم بغداد و کربلا در ۱۲۵۹ق (۱۸۴۳م) هجوم آورد. برخی کشتگان را تا ۹ هزار نفر گزارش کرده‌اند. ناله و فغان بازآمدن نجات‌دهنده بیش از هر زمان بر فضا طنین افکند. در گرماگرم همین رویداد بود که سید کاظم رهبر بلا‌منازع مکتب شیخی درمی‌گذرد. او به حضور قریب‌الوقوع حجت عصر نوید داده و جانشینی هم برای خود تعیین نکرد. از قول او نوشته‌اند:

«ظهور امام غایب بسیار نزدیک است، احتیاج به جانشین نیست.»^[۱۷]

به روایت میرزاجانی کاشانی مورخ بای، سیدکاظم پس از این کشتار به مریدانش تصریح نمود:

همین که اختلاف و فساد در مابین اهل اسلام به این شدت رسید، اعلام افتاده که وعده‌ی شاه ولایت ظاهر گردد.^[۱۸]

در فضای آشفته‌سری، فلاکت و درماندگی گسترده روزافزون از یک‌سو و برآمدن اندیشه ظهور جدید برای دگراندیشی و رهجویی، شاگردان سید در مکاشفه‌ی هویت‌یابی و رهیابی به تکاپویی گسترده و پرشور برخاستند. بی آنکه بخواهیم به تاریخچه و گذر بعدی شیخیه بپردازیم، اشاره‌ای کنیم، پس از مرگ شیخ احمد و شاگرد برجسته‌اش سید کاظم که مکتب شیخی عمدتاً مدیون فهم، بازپردازی و تفسیر منابع دینی، نظرآفرینی و افزوده‌های آنان بود، حاج محمدکریم خان کرمانی (۱۲۲۵-۱۲۸۸ق) در آثار متعدّدش، آرای متفرق و بعضاً نامنسجم دو بنیانگذار شیخی را به راه و سرانجامی متفاوت کشاند.^[۱۹]

آرای شیخیه در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم و حتی متأخرتر در میان شیعیان توجه و علاقه‌مندی بسیار آفرید. از برخی بابیان اولیه که بگذریم، سید جمال‌الدین اسدآبادی مبشر اسلام سیاسی و ایده‌ی اتحاد اسلام نیز در آغاز تمایلات شیخی داشت. حتی او را «مرید فرقه شیخی» دانسته‌اند.^[۲۰] در مورد سید جمال‌الدین در جا جای کتاب نوشته ایم.

از جمله رهروان برجسته‌ی سید کاظم رشتی یکی هم ام سلمه برغانی بود که به نام‌های فاطمه و زرین تاج ملقب به قره‌العین و طاهره شناخته شده است. در میان آرای اجتماعی که سید کاظم طرح نمود و در آیین‌های بعدی مؤثر گردید، اشاره‌ی متفاوت و غیرمتعارف به امر و منزلت زنان، برجسته بود. ناپسند دانستن تعدد زوجات را به سید کاظم نسبت داده‌اند. به هرحال در دامن مکتب دگراندیش شیخی اولیه، بالیدن و حضور فعال و مؤثر زنانی چون قره‌العین صورت پذیرفت.

قره‌العین و شیخیه

سلمه برغانی (زرین تاج ۱۲۳۱ - ۱۲۶۸ ق)، فرزند آمنه خانم قزوینی و ملا صالح برغانی، در خانواده‌ای اهل دین و فضل در قزوین متولد شد. در سال ۱۲۴۴ق به عقد ازدواج پسرعمویش، ملا محمد برغانی، در آمد و از او صاحب دو پسر و یک دختر شد. همراه شوهرش به کربلا سفر کرد. نفوذ شیخیه در قزوین و در میان خویشاوندان طاهره موجب تمایل این زن فاضل و نوجو به آرای غیرمتعارف بنیانگذاران شیخی گردید. یکی از عموهای طاهره - ملا محمدعلی برغانی - همچنین ملا عبدالوهاب قزوینی دیگر خویش او از افراد بانفوذ شیخی منطقه بودند. به رغم مخالفت متشرعانه و دشمنانه‌ی شوهر و پدر شوهرش، سرانجام توسط ملا جواد ولیانی پسرخاله‌اش به آرای شیخیه متمایل شد. دور از چشم شوهر و پدر متشرعش راه نامه‌نگاری با سید کاظم را به واسطه‌ی خویشاوند شیخی مسلکش گشود. به شیخیه گروید و در پی اختلاف عقیده با همسرش از او جدا شد. لقب قره‌العین (فرزند و نورچشم) را آموزگار شیخی سید کاظم به این زن پیشرو و دگراندیش زمانه داد. پس از درگذشت سید کاظم رشتی، در خانه او بساط تدریس بر پا کرد. طاهره در عتبات در تماس با شاگردان سید کاظم که در جستجوی موعود به باب ایمان آورده بودند به امر جدید بایی می‌پیوند. سرانجام به ایران

بازمی‌گردد. در کرمانشاه، همدان و قزوین به تبلیغ آیین جدید برمی‌آید و با مخالفت و عناد و آزار مخالفان و برخی کسان خود روبرو می‌شود. عنصر خشونت و ترور هم به میان می‌آید. این آزار پس از قتل ملا تقی برغانی عمومی‌تر شده و طاهره و دشمن سرسخت دگراندیشان، اوج می‌گیرد. بایان شهر مورد تعرض و خشونت قرار می‌گیرند و طاهره به ناچار دیار خود را ترک می‌گوید.

تأثیر محرک طاهره در گردهمایی بدشت بایان و اعلام پایان به تکالیف شریعت و قیامت اسلام و آغاز رستاخیز دین و قیامت جدید بایی، در غالب آثار تاریخی مربوط ثبت است. به یافته این پژوهش، این زن پیشگام در انسجام، رادیکالیسم و هدایت به جدایی قطعی جنبش باییه از سرچشمه‌های اسلامی، سهمی کیفی و کمی فراتر از آنچه ثبت شده، ایفا کرده است. قره‌العین از مدتها پیش از نشست بدشت بر این باور بوده که با ظهور باب، دوران پیروی از تکالیف و منهیات اسلامی بسر آمده است. رساله و نامه‌های به جامانده‌اش همه حکایتی از این ادعاست. مقابله جدی بایان عتبات و خویشاوندان نامدارش که پیشوا را صرفاً رابط یا خود حجت وعده داده شده شیعیان می‌شناختند، بر این امر صحنه گذارده است. چنان که خواهیم آورد بینش و کش او در گذر قطعی جنبش باییه از اسلام و سنن پیشین موثر و سرنوشت ساز بوده است. از او در کتاب بعدی - پیرامون تحرک و تأثیر زنان اهل بیان بر تاریخ معاصر ایران، فصلی مجزا پرداخته‌ایم.

قره‌العین را در جنگ میان قوای دولتی و باییه در مازندران، در سال ۱۲۶۵ق، دستگیر و روانه‌ی تهران می‌کنند. از آن زمان تا روز مرگش محبوس بود. سه روزی پس از سوءقصد به جان ناصرالدین‌شاه - در ۲۸ شوال ۱۲۶۸ق توسط چند بایی رادیکال و حکم پیگرد و کشتار بایان، قره‌العین را هم خفه کرده و به چاه انداختند.

تأملی بر تعامل و ارتباطات شیخی سید باب

نخستین آموزگار سید باب، شیخ عابد، باورهای شیخی داشت. تعدادی از بستگان سید باب تمایلات شیخی داشتند. تمامی حواریون هجده‌گانه‌ی سید باب ملقب به حروف حی، یا شاگردان سید کاظم بودند و یا در ارتباط با شیخیان و تحت تأثیر آموزه‌های این مکتب قرار داشتند. به عبارتی در یک امر مشترک: جستجو در یافتن قیم، ذکر و جانشین برای رهبر درگذشتهٔ مکتب و شاید حجت زمان، همراه و همسو بودند. در همین جستجو و تفحص هم بود که ملا حسین بشرویه ای و یاران شیخی‌اش به شیراز آمده و در گفت‌وگو با سید باب به او ایمان آوردند. هم اینان بودند که به دیگر شاگردان شیخی سید کاظم خبر یافتن موعود را رساندند و در جذب آنها به امر باب موثر گردیدند. قره‌العین زن نامدار شیخی مسلک زمانه بی‌آنکه سید باب را ملاقات نماید به او گروید. باب برای گشودن راه دشوار آئین خود در فضای ملتهب و پرتعصب زمانه، دعوی خود را طی سلسله مراتب و به تدریج اعلام نمود. در این مسیر از آموزه‌های شیخی دور شده و عرصه‌ی نوینی را گشود. گرچه او هیچ‌گاه علناً و کتباً خود را جانشین پیشوای درگذشته‌ی شیخی اعلام نکرد، اما در مرحله‌ی اول دعوی تداعی‌گر همان موعودی جلوه شد که شاگردان برجسته‌ی سید کاظم در جستجوی بی‌تاب بودند. کما اینکه ملاحسین بشرویه ای چندی پس از ایمان آوردن به سید باب، به یاران شیخی خود اعلام می‌کند که باب همان قیم یا ذکر است که در جستجویش هستید. باب در قیوم‌الاسماء - مهم‌ترین اثر اولیه‌اش - که فصل اول آن را بر ملا حسین

آشکار کرد و موجب ایمان آوردن او به امر جدید گردید، به گونه‌ای که غالب علمای شیخی و شیعه‌ی زمانه دریافتند، سخن از نوعی رابط قدسی با آفریدگار رانده بود.

اقبال برخی شیخیان سرشناس به امر باب به دیگر مدعیان جانشینی سید کاظم گران آمد. اولین مقابله‌ی قلمی و فکری و ردیه‌نویسی نظری در مقابل باب هم توسط خود شیخیان به صحنه آمد. در واقع این مجادله‌های نخستین، بیشتر درون‌دینی میان باورمندان آموزه‌های شیخی نمایان گردید. دعوی باب که با نوعی رابط قدسی درهم‌آمیخته بود، با آموزه‌ی شیخی که صرفاً رابطه‌ی شهودی در رؤیاهای صادقه‌ی مرسوم را با امام زمان طرح کرده بود، در تقابل و چالش قرار گرفت. درواقع این کریم‌خان کرمانی رهبر شاخه‌ی شیخیان کرمان بود که در رد دعوی سید باب تأکید را بر همین مؤلفه گذارد. کرمانی دعوی باب را سر بر تافتن از داده‌های شیخ و سید که آن را همان شیعه‌ی راستین می‌شناخت، دانست.^[۲۱]

شیخیان اولیه امر باب را بدعتی در آموزه‌های شیخی خواندند. این، امری درون‌دینی فهم و دنبال می‌شد؛ متفاوت از آنچه بعدها در انتساب به بیگانگان، علیه آیین بابی مرسوم شد. کرمانی به صراحت می‌نویسد: جماعت بابی، «بنیاد ملت [منظور اهل دین مسلمان] را می‌خواهند براندازند و اعلام کفر خود افزازند.»^[۲۲] این نگره و نقد دینی در سوی رد کردن باورهای آنها و اثبات حقانیت اعتقادات خود است. بعدها این چالش درون‌دینی به عوامل خارجی تغییر یافت و اتهام وابستگی به بیگانگان و دست داشتن کفار فرنگی در دعوی سید باب وارد ردیه‌نویسی‌های ضد آیین بابی گردید.

اشاره‌ی این گفتار به تأثیر آموزه‌های شیخی در بسترآفرینی اقبال به بابیه به این معنا نیست که بابیه همان فهم و دنباله شیخیه است. بی‌تردید سید باب خود را پیام‌آور ظهور جدید و از مظاهرالهی می‌شناخت و بایان او را نه در ادامه‌ی رسالت شهودی بنیانگذاران مکتب شیخی بلکه امر و ظهور جدید می‌شناختند. اما نمی‌توان نقش مؤثر و بسترآفرینی دو پیشوای نخستین شیخیه در تسهیل پذیرش و تمایل بسیاری از شیخیان به دعوی باب را نادیده گرفت.^[۲۳]

تعداد چشمگیری از شاگردان سیدکاظم گرد سید علی‌محمد شیرازی آمده، آیین بابی را بنیان گذارده و گستراندند. به همین سبب بود که کانون بحث کریم‌خان کرمانی در رساله‌های ردیه خود بر دعوی سید باب، اعراض او از فقه شیعه و تعالیم بنیان‌گذاران مکتب شیخی بود، امری که نشان دل‌نگرانی‌های او از روی‌برداشتن جمع کثیری از شیخیان و گرویدن به آیین باب داشت. هراسی که در ریزش گسترده رهروان او در کرمان و گرویدن به امر بیان در آستانه و عصر مشروطه چنان که خواهیم خواند، جاری شد.

علی‌محمد شیرازی [۱۸۱۹-۱۸۵۰م / ۱۲۳۵-۱۲۶۶ق]

علی‌محمد شیرازی، ملقب به باب، بنیانگذار آیین بابی در اول محرم ۱۲۳۵ قمری در شیراز به دنیا آمد. در سی‌ویک‌سالگی، ۶ سال پس از آغاز دعوی خود در ۲۷ شعبان ۱۲۶۵ ق (هشتم ژوئیه ۱۸۵۰م) در تبریز به فتوای علمای دینی و دستور صریح حکومت به قتل رسید. این جوان شیرازی بزرگ‌ترین تحرک و تحول مذهبی -

اجتماعی سده‌ی نوزدهم ایران را رقم زد. باورمندی که باوجود امکانات مالی و حرفه‌ی موفق تجاری خانواده، خود را از لذایذ زندگی مادی محروم کرد و در تحقق اعتقادات و اهداف خویش متحمل مرارت و شکنجه و زندان شد و سرانجام بر سر دعوی خویش جان داد.

باب در خانواده‌ی درهم آمیخته‌ی روحانی - تجاری به دنیا آمد. در خانواده‌ی تاجری که ارتباط تنگاتنگی با برخی علمای شیعه، همچنین مکتب شیخی داشت، بالید و بزرگ شد. پانزده سال اول عمرش را در شیراز گذراند. از تحصیل ابتدایی او نزد شیخ عابد با تمایلات شیخی و آموزش و مطالعات بعدی او شواهدی مستند در دست است.^[۲۴]

سید باب پس از چندسال تحصیل ابتدایی در مکتب‌های محلی از جمله مدرس شیخی، به کار در تجارت خانوادگی درگیر شد. پانزده ساله بود که به بوشهر رفت. در نوزده - بیست‌سالگی عازم عتبات شد تا باور و دغدغه دینی خود را پی گیرد. از حضور کوتاه‌مدت او در محضر پیشوای شیخیه - سید کاظم - اطلاعاتی به دست است.^[۲۵]

سید باب در آثار اولیه‌ی خود دو مدرس مکتب شیخی - شیخ احمد وسید کاظم - را به‌عنوان دروازه‌های رسیدن به حقیقت خلقت و دانش الهی شناساند و آنها را بشارت‌دهنده و پیشگام ظهور خویش معرفی کرد.^[۲۶]

باب به روایت خود و باورمندان آیین، به‌مصلحت روزگار پر عناد زمانه و اولیای مذهب غالب و سطح فهم عمومی دعوی خود را به‌تدریج عرضه و آشکار نمود. ابتدا در شب ۵ جمادی الاول ۱۲۶۰ ق (۲۳ می ۱۸۴۴ م) خود را رابط و آشکارکننده‌ی پیام حجت زمان خواند و دعوی خود را بر ملا حسین بشرویه‌ای از شاگردان برجسته و اهل فضل سید کاظم، در شیراز آشکار کرد.^[۲۷] ملا حسین همراه تعدادی از رهروان و شاگردان مدرس در گذشته‌ی شیخی - در شور و شوق ظهور قریب‌الوقوع حجت زمان - پیش از ورود به شیراز و یافتن سید باب، به مدت چهل روز در مسجد کوفه به اعتکاف برآمده و برای ظهور ناجی به دعا و نیایش پرداخته بودند.

از آنجا که بسیاری از طلاب و شاگردان شیخی در عتبات با شور و سر و جان برای پیروی از حجت وعده داده شده آماده بودند، سید علی‌محمد ابتدا خود را باب امام زمان خواند. در آغاز دعوی با عرضی تفسیرهایی بر سوره‌های مهم و مشهور قرآن چون سوره‌ی یوسف و سوره‌ی کوثر مؤمنین را به پیروی حجت زمان خواند. او در مهم‌ترین اثر آغازین خود - قیوم‌الاسماء - یا احسن‌القصص، خود را ذکر امام غایب نامید.

از مذهب شیعه‌ی اثنی‌عشری این باور کانونی که از نطفه‌ی امام یازدهم - حسن بن محمد عسکری - پسری به دنیا آمد به نام محمد که در سرداب خانه‌ی پدری در شهر سامره اقامت داشته، بستر مفهوم بابت را فراهم آورده بود. عثمان سعید اسدی از سران شیعه‌ی زمانه مدعی رؤیت امام غایب شد و خود را باب - رابط و نایب امام - نامید. از سال ۲۶۰ قمری تا ۶۹ سال، چهارنفر - نواب اربعه - مدعی رابطه با امام غایب شدند و «فرمان و گفته‌های» او را به مؤمنین شیعه ابلاغ می‌کردند. این دوره در تاریخ شیعه به غیبت صغرا مشهور است، از آن پس را تا زمان ظهور شخصی و عینی امام غایب غیبت کبری نامیده‌اند. بر این اساس بسیاری مدعی بابت حجت عصر شدند.

چنان که آمد پیشتر حسین بن منصور حلاج عارف نامدار نیز خود را مدعی بابت دانسته بود. حلاج خود را

وکیل، باب و رسول امام غایب خواند و بر این مینا آن چنان پیش رفت که مدعی انسان خدایی و تجسم پروردگار در خویش گردید. او را خارج از دین اسلام و مرتد خوانده به دارش آویختند و جسدش را سوزاندند.^[۲۸]

در میان نامداران مدعی بابت اولیه نام یاقوت حموی شلمغانی برجسته است. او را از اصحاب امام یازدهم شیعیان معرفی کرده‌اند. بعد از مرگ مراد خود، عنوان نمود که امام فرزند ذکوری نداشته است. شلمغانی با شیخ ابوالقاسم حسین بن روح از نواب اربعه مخالفت کرد و مدعی بابت شخص خود شد. او را هم در ذیقعد ۳۲۲ ق در بغداد به قتل رساندند. برخی رهبران اسماعیلیان نزاری هم خود را «نایب» و «حجت» امام زمان معرفی کردند. حسن، مشهور به علی ذکرةالسلام، در الموت، اعلام قیامت کرد. مردم خسته و درمانده با امید رهجویی منتظر ظهور ناجی و برپایی قیامت آخرالزمانی وعده داده شده بودند. ذکرةالسلام در هفدهم رمضان ۵۹۹ قمری (۱۱۶۳ م) خود را امام وعده داده شده خواند و اعلام کرد که بار تکلیف شریعت پیشین از دوش مؤمنین برداشته شده است.^[۲۹]

باب در نخستین اثر مهمش تفسیر بر سوره‌ی یوسف خود را ذکر، خادم بقیةالله و منبع دانش الهی خواند. همزمان در فحوای سخن اشاره از دعوت ناس به امر خود کرد و خود را با لقب قره العین - نور چشم آفریدگار - شناساند. روحانیون کنه مقصود و بدعت‌گذاری اثر را دریافتند و حکم به تکفیر اثر و پیروانش دادند. باب ملا علی بسطامی را با این اثر خود به عتبات فرستاد. ملا حسین بشیرویه را مأمور تهران و ابلاغ امر به محمدشاه و صدراعظم کرد. این مأموریت‌ها همزمان با سفر شخص سید باب با ملا علی بارفروش - دیگر حواری باب - به حج موفقیت‌چندانی به دست نیاورد. طرح اولیه این بود که پس از اعلام امر و پذیرش حکومت تهران و اقبال عمومی علمای عتبات، سید باب در بازگشت از سفر مکه به کربلا آمده دعوی خود را علنی نماید. حاصل برنامه چندان رضایت‌بخش نبود. ملاحسین موفق به ملاقات و دعوت محمدشاه به امر جدید نگردید. ملا علی بسطامی فرستاده‌ی پیشوا، چنان که آمد در عتبات دستگیر و در محکمه‌ای سیاسی - دینی تحت فشار و عناد قرار گرفت و طبق فتاوی علمای سنی و شیعه، با مولایش نویسنده‌ی قیوم‌الاسماء را به الحاد و برگشتن از دین اسلام محکوم و تکفیر کردند.^[۳۰]

سفر مکه‌ی پیشوا هم، چنان که پیش‌بینی می‌شد پیش نرفت و چندان اقبالی کسب نکرد. سید باب پس از عکس‌العمل تند متشرعین و سران حکومتی عثمانی علیه حواری خود - ملا علی - به جای رفتن به کربلا و اعلام آشکار عمومی دعوی خویش، در جمادی الاول ۱۲۶۱ ق (می ۱۸۴۵ م) ابتدا به مسقط عمان رفت تا تلاش برای رهایی مرید در بند خویش را سامان دهد و سپس به بوشهر بازگشت و به بایان منتظر حضورش در عتبات پیام داد تا به اصفهان بروند و منتظر حکم بعدی او شوند. این تغییر برنامه و درواقع عقب‌نشینی موقت و حساب شده که به پیروی از سنت بدء تفسیر شد، بر منتظران باب در کربلا که بنا بر روایات ظهور، بی‌قرار اعلام دعوی در آن شهر مقدس شیعیان بودند گران افتاد و منجر به جدایی برخی آنان از اطراف باب گردید.^[۳۱] بدین ترتیب بود که باب دعوی قائمیت خود را چهار سال به عقب انداخت. مورخان هواخواه آیین، دهه‌ها بعد نوشتند که معنی نهان دعوی سید باب از همان آغاز بر اهل ایمان آشکار بود. باب در قیوم‌الاسماء از واژگان و زبانی بهره گرفته بود که نشان از باوری نهان در پیامبری و ارتباط الهی نویسنده دارد. کلماتی چون اوحی و انزل تداعی‌گر پیام‌آور

قدسی بود.

بر همین اساس هم بود که در فتواهای بزرگان سنی و شیعه و برخی شیخیان عتبات به کفر رساله‌ی قیوم‌الاسماء و کافر خواندن صاحب کتاب درجریان محاکمه‌ی ملا علی بسطامی تصریح شد. محمدکریم خان کرمانی هم در کتاب «زهاق‌الباطل» که در زمان زنده بودن سید باب نوشت، با استناد به فضای پیام‌آوری بدعت‌گرای آن رساله، نوشته را به دلیل دعوی کتاب از سوی خدا، کفرآمیز خواند.^[۳۳]

خود سید باب هم چندی بعد در کتاب «دلایل السبعه» ضمن تأیید پیام‌آوری و قائمیت خویش در علت عدم ابراز آشکار اولیة‌ی آن می‌نویسد: اگر در ابتدا «حضرت منتظر» خود را «به اسم بابیت قائم آل محمد ظاهر فرمود» به این علت بود که «مردم مضطرب نشوند».^[۳۴] باب در تفسیر سوره‌ی کوثر با طرح عنوان باب برای خود افقی را ترسیم کرد که بر مبنای آن راه و دروازه‌ی ارتباط با حقیقت خلقت و دین و پروردگار باز شده و می‌شود. در واقع در ادامه‌ی آموزه‌های شیخ احمد احسائی و سید کاظم که هیچ عصری از حجت خالی نیست و همواره دری به دانش الهی و حقیقت خلقت گشوده می‌ماند، ایده‌ی ارتباط قدسی خود را عنوان نمود. از مسیر همین بستر آفرینی هم بود که بنیانگذار آیین دعوی تدریجی خود را پله‌پله ظاهر نمود. ابتدا باب حجت عصر بود، سپس خود را خود حجت موعود برای رستگاری بشریت و سرانجام قائم، پیام‌آور و مظهر حق خواند. دعوی باب بتدریج در قالب آثار متعددی در تفسیر و گذر و گسست از منابع و متون دینی سنتی و پیشینه‌های اسلامی، نظام الهیاتی خاص خود را عرضه و با نوشتن کتاب بیان (۱۸۴۸م)، جدایی کامل از سرچشمه‌های اسلامی اعلام عمومی شد.

بسیاری از اهل قلم ایدئولوژیک محور، چهره‌ای عمدتاً سیاسی قابل فهم امروزی خویش از سید باب ترسیم کرده‌اند. نگره‌ای که بیش از آنکه به سید باب، آرا و اهدافش ربط داشته باشد، بیانگر آرمان‌ها و تلقی نویسندگان این‌گونه آثار در سوی تبارسازی یا همخوان و همساز نمایاندن دیروز و امروز است. درباره‌ی شخصیت سید باب آثار مستقل درخوری به دست نداریم. در تحسین و تقدس یا نکوهش و تکفیر یکسر او، کتب و مقالات متعددی نوشته شده است. این قلم هم قصد ندارد در این مختصر، کتاب را به ابعاد و عمق بینش و کنش دینی - اجتماعی بنیانگذار آیین بابی اختصاص دهد. اما در محدوده‌ی بحث به برخی آرا و عملکرد او توجه داده‌ایم. بی‌تردید منبع و جوهر اندیشه‌های سید باب، دینی بودن آن است. در جامعه‌ی دین‌مدار پیش‌مدرن ایران، کمتر رد و نشانی از تحرک صرف اندیشه و عمل فلسفی، اجتماعی و سیاسی غیردینی در فهم مدرن می‌توان یافت. بسیاری از ایده‌های او بی‌پیشینه نبود، اما او با درهم‌آمیزی این آرا و ایده‌ها و نوآوری‌های خویش، در گذر از «باطنی‌گری» دگراندیشان پیشین به ویژه اسماعیلیان و شیخیان و انسان‌خدایی مندرج در «سر مگو»ی اهل حق و دسته‌های مشابه با ابتکار ویژه خود دربرکشیدن «حقایق مکنونه»، مقدماتی از یک برنامه‌ی نسبتاً منسجم و عملی در جدایی از سرچشمه‌های اسلامی در قالب آیین جدید عرضه نمود. باب اگرچه برخی احکام و تکالیف دینی مشابه ادیان دیگر را در آثارش عنوان نمود اما در بیان فارسی [واحد ۴ باب پنجم] به‌صراحت می‌نویسد:

«نهی شده است از انتشار علوم که فایده ندارد و انسان را بی‌نیاز نمی‌کند مانند علم اصول و منطق و قواعد فقهیه و حکمیه و علم لغاتی که غیر مستعمله است و نظایر آنها.»

عبارتی که اشاره‌ای روشن به آثار و لایه فربه شده شریعت و فقه سنتی مذهب غالب داشت. سید باب آن‌چنان که شواهد نشان می‌دهد سیاست‌ورز نبود و دغدغه‌اش تقابل با ناکارآمدی ادیان سنتی و غالب و برپایی شریعتی کارآمد و پاسخگوی مؤمنین در سازگاری با الزام و نیاز زمانه - آن‌گونه که خود می‌فهمید - بود. بی‌تردید این رهروان و حواریون رادیکال و معترض به وضع موجود بودند که بن‌مایه‌های درونی و تقابلی جوی دینی او با مذهب غالب را به عرصه‌ی سیاست و تقابل با دولت و علما کشاندند.

نوشته‌های سید باب برای فهم آنچه طیف بابی به نام و زیر چتر و شور و باور به حقانیت او پیش بردند، کافی و رسا نیست. گرچه برخی اقدامات غیر متعارف پیروان باب در زمان حیات خود رهبر آیین صورت گرفت و با بعضی تعالیم و سخنان او هماهنگ جلوه نکرد، اما شایسته‌ی تأمل است که پیشوا به مخالفت برنیامد و تفاوت‌ها را تحمل کرد و حتی به تأیید برخی از حواریون رادیکال و بدعت‌شکن خود برآمد. نمونه‌ی شگفت آن را در بدعت آفرینی آرا و تحرکات غیر متعارف زرین تاج قزوینی (قره‌العین) در عتبات و گردهمایی بدشت و اعتراض روی برتافتن عده‌ای از پیروان و حمایت صریح رهبر از این زن جسور اهل فضل و کمال می‌توان مشاهده کرد. در مجموع باب در بسیاری از نوآفرینی و بدعت‌های بابیان همراه شد یا با سکوت خود امکان مانور آنها را سهل‌تر نمود. امری که حکایت از جوهر جهان‌بینی و رویه‌ی متفاوت او با دین‌آفرینان پیشین داشت. بدون این خصیصه و نگره‌ی تکثرگرا و پر مدارا، حضور جمعی رهرو متفاوت و معترض به وضع موجود، آماده‌ی جانبازی و شیدا و مشتاق تغییر، برخاسته از میان همه‌ی دسته‌های اجتماعی ایران زمانه قابل فهم نیست.

به گفته‌ی شاهدان زمانه، سید باب با متون و موازین دینی زمانه‌ی خود آشنا بود. او آرای خود را در قالب یک ظهور و آیین جدید بر بستر پیشینه و گرایش مهدویت مقدسین روی زمین در سوی اصلاح و تغییر عرضه نمود. تصریح آشکار باب بر این امر که پایانی بر ظهور مظاهر حق و سیره رسولان خدا وجود ندارد و احکام دینی می‌توانند بر اساس الزام روزگار خود را سازگار و همسو نموده و پیامبران جدید در هر برهه مطابق نیاز جامعه‌ی بشری ظهور و اندیشه‌های متعالی را بر مومنین آشکار خواهند کرد، جزمیات و حقانی‌گری ازلی ادیان سنتی را به پرسش و جدل کشاند.

پرسش مهم این است که چگونه جوانی ۲۵ ساله توانسته جمع بزرگی از سران و فرهیختگان دینی و اجتماعی و سیاسی زمانه‌ی خود را به زیر یک چتر گرد آورد و آنان سر از پا نشناخته، جان بر کف دست، از او اطاعت و پیروی همه‌جانبه نمایند. در روی‌آوری گسترده و متفاوت نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم به امر باب، علاوه بر آموزه‌ها و داده‌های دینی حجت و ناجی سنتی درهم آمیخته با آتش زیر خاکستر اعتراض و بی‌قراری‌ها به وضع موجود، بی‌تردید آرا و شخصیت کاریزمای پیشوا هم مؤثر بوده است. بسیاری دعوی مهدویت کردند ولی هیچ‌کدام همچون امر باب مورد اقبال گسترده، پیگیر و مؤثر نگردید. برخی اهل پژوهش برآنند که در برآمدن و توفیق نسبی دعوی باب، سنت معترضین دگراندیش دینی علیه فقه و اولیای مذهب غالب نقش اساسی داشته است.^[۳۴] تحصیل و دانش و هوش و تدبیر او در غالب آثار هواخواهانش کم‌رنگ یا کنار گذاشته شده تا صرفاً منشأ آن شور و اقبال عمومی، جذبه و توان در جلب جمعی بزرگ را غیردنیوی و آسمانی جلوه دهند. رویکردی که کمابیش همه‌ی باورمندان دینی در ترسیم چهره‌ی بنیانگذار و مراد آیین خود پیش گرفته‌اند. بی‌گمان خود او

هم به رسالتش ایمان داشت، شاهدان زمانه سید باب را شیدا و شیفته‌ی مناسک و مؤلفه‌های مذهبی شناسانده‌اند. در مختصری که از زندگی و شخصیت خود سید باب سراغ داریم او را فردی موفق در حوزه تجارت و مسلط به معارف دینی، آشنا به فلسفه یونان و پیشینیان متفکر ایران چون ابن‌سینا و آرای فلسفی ملاصدرا می‌یابیم. مسافرت بسیار کرده و در عین جوانی دنیا دیده و تجربه اندوخته است. تا آغاز دعوی خود با پیشینه شیعه و شیخی، فردی دین‌مدار نشان داده است. درهم‌آمیزی همه این مؤلفه‌ها و آشنایی‌ها با بی‌قراری‌های آخرالزمانی، بستر دعوی و زمینه توفیق اولیه او را فراهم نمود.

گوینو دانشمند و دیپلمات فرانسوی حاضر در ایران آن زمان در کتاب «مذاهب و فلسفه‌ها در آسیا» بر اساس تحقیقات خویش سید باب را فردی «با معلومات و فصاحت و بیان نافذ» که «صحبت‌های او در اعماق مستمعین تأثیر می‌کرد» و «در نطق‌ها و مواعظ او خرافات و اوهام و سخافت عقیده که برای منورالافکران به منزله بار سنگینی است، مشاهده نمی‌شد.» همو می‌نویسد باب در وعظ‌های خود «با کمال شجاعت سخنرانی می‌کرد و از افشای معایب طبقه روحانی خودداری نمی‌نمود و به‌شدت به فساد اخلاق آنها حمله می‌کرد.»

تأملی بر برخی آرای سید باب

دو کتاب «بیان» فارسی و «بیان» عربی در زمره آثار مهم و مقدس آیین بابی محسوب می‌شوند. آثار اولیه سید باب بر مبنای برکشیدن «معانی باطنی» متون دینی اسلامی در سوی بستر آفرینی تدریجی دین نوین، عمدتاً خطاب و در سوی اقتناع علمای شیخی و شیعه به امر جدید نگاشته شده‌اند. در واقع سید باب در ابتدا خود را رابط حجت عصر و آشکارکننده حقیقت پیام الهی معرفی و در مقام مفسر قرآن و آشکارکننده حقیقت متون دینی اسلامی شناساند. نخستین نوشته‌های پیشوای آیین عمدتاً در تفسیر و بازپردازی متون عربی اسلامی به ویژه در فهم سوره‌های قرآن و در سوی اقتناع نخبگان و خواص اهل دین، در واقع به‌سبک و روال منابع مقدس عربی - اسلامی عرضه شد. اما از همان ابتدا به رغم قالب پوشیده و رازآلود متون بابی، مدعی نوعی قائمیت و دین‌آوری بوده و نوشته‌های خود را تجسم خواست و مظهرالاهی می‌شناخته است.

باب پس از مرحله آغازین باطنی‌گری در بر گشودن حجاب تقیه بر منابع و داده‌های دینی پیشین به ویژه سوره‌های قرآنی، بستری فراهم آورد تا در کتاب بیان به آفرینش شریعت جدید و گسست نهایی از سرچشمه‌های اسلامی بر آید. مضامین اصلی کتاب بیان همچون همه کتب مقدس، چپستی و چگونگی سه مقوله‌ی خدا، انسان و هستی و رابطه میان‌شان است. تا کتاب بیان برکشیدن معرفت باطنی و نهان مانده این سه بعد جهان‌بینی دینی از درون مبانی و مفاهیم قرآنی اعتباربخش دعوی باب بود. اعتبار و مشروعیت قرآن و پیامبرش از رابطه وحی با آفریدگار بر می‌خیزد. سید باب در کتاب بیان این رابطه سه بعدی مبتنی بر وحی را سرآپا با ابتکار خود درهم ریخته و دگرگون عرضه می‌کند. در این بازنگری گزاره وحی برآمده کتاب و سنت، که رابطه دنیای بشری با آفریدگار را در ادیان سنتی تعریف و اعتبار می‌بخشد، دگرگون می‌شود. پردازشی جدید عرضه می‌شود که تصویر انسان از خویش و جهان را سرآپا متحول نماید. باب در این تصویر سازی نوین،

فضای جدیدی از ظهور مظاهر حق و خود و جهان زیستی اطراف خود ترسیم می‌کند. در معرفت دینی مسلمانان از گزاره وحی، انسان حتی در تجسم کامل و متعالی آن که پیامبر باشد هم راهی مستقیم و بی واسطه فرشتگان اعزامی خدا به بارگاه الهی ندارد. اراده و خواست یک سویه و آمرانه آفریدگار به تعیین و زمان و مکان برگزیده او بر رسولش جاری می‌شود. در این پردازش، احکام چون و چرا ناپذیر، قاهرانه و آمرانه اعلام شده و هر نافرمانی «بنده» از اطاعت به دوزخ دهشتناکی کیفر داده می‌شود. باب بنا بر فهم انسان خدائی خویش، بی‌واسطه فرشتگان الهی، از ارتباط مستقیم دو جهان ازلی - زمینی مظاهر حق نوین سخن می‌گوید. مظاهر حق را تجسم زمینی و بیانگر اراده و خواست آفریدگار می‌خواند. اینان که در میان آدمیان می‌زیند و محیط خود را می‌شناسند، هر چه و در هر زمان و مکان بگویند همان «بیان» صانع است. انسان دیگر برای جلب رضایت صرف خدا و رفتن به بهشت وعده داده شده یا هراس از عذاب دوزخ الهی نمی‌زید. بهشت و دوزخ آدمی در همین جهان دنیوی است. از آن جا که اراده الهی جز خیر و برپایی جامعه مطلوب زمینی برای آدمیان نمی‌خواهد، به تجسم دنیوی خود - انسان - اراده، عقل و آزادی داده تا جامعه بایسته خود را بسازد. باور به این معرفت و تلاش برای تحقق آن همان بهشتی شدن است، همچنان که ماندن در اعتقادات پیشین و سستی جز به دوزخ رفتن نیست. فهمی که دیگر صرفاً آخرت اندیش - فرازمینی نیست، بلکه قیامت در همین زمین آغاز شده است. در این پردازش میان عقل بشری با دین و معاش با معاد تعارضی وجود ندارد. خدا آنچه به صلاح و فلاح انسان باشد را همان خواست خود می‌شناسد.

باب در این نوآوری در گذر از «آشکار کردن مفاهیم و معانی باطنی» شیخی و باطنی‌گرایان دگراندیش پیشین، و «سرمگو» - انسان خدایی - اهل حق در قرائت و وصفی درهم آمیخته اما نوین، خود را تجسم الهی و مظهر حق بر زمین و بیان کننده «حقایق مکنونه» با توان ابراز مستقیم اراده و خواست آفریدگار نامید. باب بنا بر انگاره انسان خدایی - انالحق - خود را مظهر حق و رجعت و تعالی همه «مظاهرالحقین» ادیان پیشین می‌شناخت. در پردازش کتاب بیان برای معضل خاتمیت پیامبری هم گزاره ربوبیت به عنوان مکمل و مرحله برتر و جدیدی از رابطه انسان و خدا را برکشید. چنان که آمد، پیامبر اسلام به عنوان یک انسان زمینی، گرچه برترین آن، رابطه مستقیم با خدا ندارد. الله به واسطه فرشته خویش سخن و حکم خود را می‌رساند. در ادیان ابراهیمی با تفاوت‌هایی نه چندان بنیادی، وحی نقش کانونی در انتقال احکام و آموزه‌های الهی دارد. در قرآن وحی و مشتقات آن هفتاد و دوبار تاکید و جاری شده است. وحی در این کاربردها در مقام ارتباط دو فضا و عالم مجزا: عالم غیب با جهان آشکار زمینی عرضه شده است. سید باب با اعلام اینکه دوران رسولان نبوی وحی با پیامبر اسلام به پایان رسیده و او خاتمه چنین دورانی است، دوکار و چرخش همزمان و مبتکرانه را پیش می‌برد. اول از همه بی آنکه با دعوی قرآنی خاتمیت پیامبر اسلام درگیری مستقیم بیابد، دوران جدیدی را اعلام می‌کند که رسولان آفریدگار با توانی فروتر بی‌نیاز به واسطه وحی سستی، در مقام مظاهر حق برآمده فضای ربوبی، اراده و سخن صانع را جاری می‌کنند. در واقع در بازآفرینی نوینی از مفهوم انسان - خدایی، خواست پروردگار در حضور و معرفت بشری تجلی یافته و جاری می‌گردد. در این باز آفرینی رابطه خدا و انسان و هستی یکسویه از آسمان به زمین نیست بلکه خدا در تجربه و شناخت زیست زمینی مظاهر خویش، حقیقت هستی و خلقت و تکالیف

مومنین را آشکار و می‌رساند. فهمی از این رابطه مستقیم و بعضاً دوسویه میان خدا با انسان و هستی در مسیحیت و برخی آئین‌های غیر ابراهیمی و مشرب‌های عرفانی پیشین عرضه شده بود. به پردازش سید باب، خدا در این زمانه نوین، بی واسطه وحی و فرشتگان، در تجسم زمینی خود، «بیان» و خواست خویش را آشکار و عرضه می‌کند. باب در چهار سال نخست دعوی، عمدتاً به ویژه در ابراز آشکار آن، خود را تفسیرگر معانی باطنی قرآن نمایانده بود، در کتاب بیان خود را تشریح کننده بیان و اراده خدا دانست. کسی که گرچه ظاهر بشری دارد ولی مقامش «رب اعلی» است، که اشاره‌ای به فطرت انسان خدایی و تجلی آفریدگار است.

چنان که آوردیم، شواهدی بدست است که نشان می‌دهد باب از همان آغاز خود را مظهر حق می‌شناخت. بر بستر همین فهم و پردازش بود که به گمان کسانی چون قره العین، سید باب از همان آغاز در تمام ادعاهای خویش: «بابیت»، «ذکر»، «بقیه الله»، مظهر حق و قائمیت همان معنی رسول خدا و ظهور جدید را جاری کرده است. در جریان محاکمه تاریخی ملاعلی بسطامی در بغداد به جرم عرضه‌ی کتاب «قیوم‌الاسماء» - در اولین سال دعوی باب - محتوای بحث و اتهام و فتواها همه حاکی از آن است که سران دینی منطقه نویسنده اثر را به صراحت ملحد، کافر و بدعت‌گذار آیینی جدید و خلاف‌گوی موازین اسلامی می‌شناختند. تأملی در این فتواها، همه نشان از فهم **خواص** دین از معنای آشکار و نهان دعوی سید باب در تقابل با دین اسلام و برپایی و بدعت‌گری آئین جدید دارد. در فتوای آلوسی مفتی بغداد می‌خوانیم که «در کفر این کاذب جای تردیدی نیست». محمدسعید مفتی سابق بغداد هم نوشت: «او کافری است که مباح است ریختن خون او، زیرا بر خدای دروغ بسته، خاتمیت رسول او محمد را انکار کرده است.» در سایر فتواها هم، همه می‌رسانند که اینان کتاب قیوم‌الاسماء را نه اثری اسلامی بلکه نافی اسلام و مدعی وحی جدید و کفر و الحاد می‌شناسند.^[۳۵]

همزمان مدعی اصلی رهبری شیخیه، کریم‌خان کرمانی، در کتاب «زهاق الباطل» - در رد و نقد متن قیوم‌الاسماء - که توسط ملاصادق خراسانی از سوی باب به نزد او برده شده بود، محتوای آن را «گفته‌های کفرآمیز» خوانده و می‌پرسد: «چگونه است که او [منظور سید باب] اظهار می‌دارد که این کتاب را خدا بر او وحی کرده و آنچه در آن آمده از جانب ذکرالله و رسول اوست.» و در جای دیگر می‌افزاید: «اظهار اینکه کتابی جدید بر او نازل شده» انکار مبانی و اصول اساسی دین اسلام است.^[۳۶]

این نمونه‌ها نشان می‌دهد خواص و سران دینی زمانه، سنی، شیعه و شیخی همه دعوی سید باب را از همان آغاز بدعت و نفی خاتمیت رسولان الهی و عین کفر می‌شناختند و محتوا و پیام درونی دین آفرین آن را به رغم پوشیدگی دریافته بودند. پس از این پرده‌گشایی‌ها بود که مخاطبین باب از علمای شیعه و شیخی عتبات به طیف گسترده‌تر مردم ایران تغییر سو داد. امری که در آثار بعدی و نحوه و روال تدوین و عرضه‌ی آنها محسوس است. روی سخن به تدریج و همزمان با آشکار کردن محتوا و ابعاد دعوی به عامه‌ی مردم چرخش یافت. کما اینکه چندی بعد بابیان با طرح پایان انتظار سستی و اینکه منهیات و منکرات، فریضه و اجبار مذهبی پیشین برداشته شده، آغاز رستخیز برای ساختن جامعه نوین بایی را اعلام کردند. جدا از فهم خواص دین از محتوای پیام و دعوی سید باب، غالب ایمان‌آوردگان - حداقل تا گردهمایی بدشت - پیشوا را نایب یا خود امام غایب می‌شناختند. اینکه با اعلام آشکار دین جدید در بدشت، تعدادی از ایمان‌آوردگان از باب روی برگرداندند، موبد

این امر است.^[۳۷]

به‌رغم این روی برتافتن جمعی، که به باور دعوی مهدویت سید باب به بایان پیوسته بودند، به سرعتی شگفت بسیاری از مردم مشتاقانه دعوی جدید را پذیرفته و با شور و شوق و امید برپایی جامعه آرمانی به آن روی آوردند. ملا محمدتقی مامقانی که به همراه پدرش ملا محمد مامقانی از رهبران برجسته شیخیه آذربایجان در مناظره و محاکمه‌ی سید باب در تبریز حضور داشت، در گزارش مجلس محاکمه‌ی باب در تبریز - در جزوه «ناموس ناصری» - به‌صراحت به این اقبال عمومی اشاره دارد. می‌نویسد با ورود سید باب «عوام اهل تبریز به توهم افتاد، گمان‌ها در حق او بردند». و نزدیک بود «عارف و عامی و غریب و بومی و حتی عساکر نظامیه بی‌تأمل دست بیعت به او داده، اطاعت او را به هرچه حکم رود واجب شمارند». این مخالف سرسخت باب می‌افزاید: «حالت انقلاب و تزلزل غریبی در شهر حادث شد که جای حیرت عقول و الباب بود».^[۳۸]

در چند سال آغازین دعوی تا اعدام پیشوای آیین در تبریز، گرچه سید باب بیشتر در تبعید و زندان گرفتار بود، پیروان مؤمنش سر از پا نشناخته و مشتاق در پی گستردن آیین جدید و تحقق جامعه‌ی بابی به تحرکات همه‌جانبه‌ای دست یازیدند. شرح جنبش و مقاومت آرمانی - سیاسی و حتی مسلحانه‌ی بایان در مازندران، زنجان و نیریز فارس در غالب آثار تاریخی این امر آمده است. آنچه در حوزه این کتاب شایان توجه است نه واگویی این تاریخچه بلکه اشاره به آرای سیاسی - اجتماعی و دینی و نوآوری‌های سید باب و حواریون اولیه‌اش در تأثیر و تحرک پروردگان اهل بیان در برپایی بنیان‌های ایران نو است.

دعوی سید باب پس از نوشتن کتاب «بیان» در زندان به مرحله‌ی جدیدی گذر کرد. او در این کتاب به صراحت در نفی خاتمیت پیامبر اسلام به مفهومی که مسلمانان می‌شناختند و ادامه‌ی مظاهر حق در دعوی و ظهور خویش و بشارت‌های بعدی، نوشت:

«خداوند ... در سنه‌ی ۱۲۷۰ از بعثت رسول‌الله کتاب را بیان و حجت را ذات حروف سبع [منظور علی‌محمد] قرار داد».

باب در محکمه‌ی تبریز و در حضور ناصرالدین میرزا ولیعهد اعلام نمود:

«من همان قائم موعودی هستم که هزار سال است منتظر ظهور اوهستید».^[۳۹]

ادعایی که پیش‌تر و در لفافه با زیرکی در مجلس رمضان ۱۲۶۱ق در شیراز به گونه‌ی دیگری اعلام نموده بود. در آن مجلس محاکمه مانند که برای در فشار گذاردن و توبه کردن او در شیراز برپا شد، گفته بود:

«لعنت خدا بر کسی که مرا وکیل امام غایب بداند، لعنت خدا بر کسی که مرا باب امام بداند».^[۴۰]

سخنانی که برخی به توبه‌گویی او نسبت داده‌اند. در واقع در لابه‌لای معنای آشکار و نهان این سخنان گفته بود که خود را وکیل و باب امام غایب نمی‌شناسد بلکه فراتر از آن قائم و رسول خدا می‌داند.

سید باب در دعوی تدریجی و مرحله به مرحله‌ی خویش نافی خاتمیت مظاهر حق و رسولان خدا و مدعی آیین جدید گردید و احکام شرعی - اجتماعی نوینی آفرید. کتاب مقدس نوشت. در مقام تفسیر و بازنگری متون دینی پیشین خود را به‌صراحت آورنده‌ی پیام باطنی دین و رسالت الهی خواند. برجسته‌ترین پیروان او در گردهمایی بدشت، سید باب را بانی ظهور و دین جدید دانستند. باب به‌صراحت خاتمیت پیامبری بنیانگذار اسلام

به معنای متعارف را نفی کرد و وعده داد که هرازگاه حجتی ظهور خواهد کرد و به مقتضای زمان هادی مؤمنین خواهد شد. بر این مبنا به گمان او برای هر امتی پیامبری در مدت و دوره‌ای معین و محدود وجود دارد که در شرایط و الزام‌های نوین با ظهور جدید پایان می‌یابد. تصریحی که بسترآفرینی دین دنیوی مطابق مصلحت و نیاز جامعه و مردم و انسان‌خدایی نوین بایان را فراهم نمود. چنین درکی، ابزاری برای مقابله با معرفت جزمی از دین و سنت‌گرایی و ناجی‌طلبی مذهب غالب گردید و نقد اجتماعی علیه نظام حاکم و شرایط موجود را ممکن ساخت. در واقع عقل و فهم به مقتضای زمانه از متون دینی و پیام الهی را به جای حجت ناپیدا، و انسان‌خدایی نوین - تجسم خدا در زمین - را به جای خدای ناپیدا و الهیات سنتی و تقلید از اولیای آن نشانده. در ترسیم متفاوت معانی بهشت و دوزخ ادیان ابراهیمی طرح نمود که ایمان‌آوردندگان به ظهورهای جدید همان اصحاب بهشت‌اند و نفی‌کنندگان آن دوزخیان در جهل مانده. بدین‌ترتیب بدعتی در مسیر گذر از جزمیات مرسوم به عرصه‌ی تأویل و بازپردازی‌های نوین مطابق فهم و الزام روزگار متون و احکام دینی را فراهم آورد. فضای غالب جزمی و سنتی و انحصار حقانی‌گری خدشه‌ناپذیر پیشین، مانع هرگونه رواداری نسبت به چندصدایی و دگراندیشی بود. جوهر آیین نوین - «حقایق مکنونه» این امکان و بستر را فراهم می‌آورد تا در شرایط نوین و متفاوت تحول و تغییر، تأویل‌های متفاوت و مطابق با نیاز جامعه‌ی بشری تسهیل و ایجادگری و آراستن معرفت و آرمان زمینی برای بهزیستی دنیوی را از موانع شرعی گذر داده و مشروعیت بخشد.

مسلمانان با باور کانونی ایمان خویش، اسلام را حقانی‌ترین دین و کمال وحی الهی و پیام‌آور آن را برگزیده‌ترین بشر از آغاز تا ابد و رسول آخرین دانستند. احکام و موازین قرآن و یافته‌های متکی بر احادیث و روایات و تفسیر سنتی آن از سوی اولیای مذهب غالب عملاً هرنوع تأویل و تفسیر و قرائت دگرین را کفر و شرک و خلاف امر خدا و رسولش می‌شناخت و با سر برتافتگان متعرض با شمشیر تکفیر و ارتدادمقابله می‌کردند. حذرآفرینی و هراس‌افکنی چنین نگره‌ای، جوامع اسلامی را تا سده نوزدهم از تغییر و تحول و تأویل‌های بدعت‌گرا بازداشته و عملاً جامعه را از بسیاری رهجویی و تحرک به سوی پی‌افکنی‌های متفاوت و نوین دور کرده بود. گرچه پس از پیروزی نسبی اصولیون بر اخباریون در فقه شیعه، مؤلفه‌ی مؤثر اجتهاد امکان تفسیرهای سازگارتر با الزام روزگار فراهم‌تر شده بود، اما عاملین این تفسیرهای متفاوت هم خود علمای شیعه بودند که غالباً هر تحول و تغییر نوین را خطری برای «مذهب ناب» در فهم خویش و موقعیت استثنایی اجتماعی و دینی خود می‌شمردند، به ویژه از این منظر که اداره و نظارت امور آموزشی و دانش عمومی و تا حد زیادی قضا و مداخل محکمه‌های شرعی، موقوفات و مالیات‌های دینی خمس و زکات، در انحصار آنان بود. در مجموع در ایران زمانه هرنوع بدعت و تغییر، ناگزیر با این نگره و عامل مهم در قدرت و اداره‌ی جامعه روبه‌رو بود. گسترش و ژرفایابی معضلات و ضرورت رهجویی‌های متفاوت و جدید جامعه ایران سده نوزدهم فراتر از دانایی، توانایی متولیان مذهب غالب زمانه بود. فضای بی‌قرار و پرمعضل برای رهجویی از تنگنای معاش و آشفته ذهنی‌های دینی و اجتماعی، مصلح و نجات‌دهنده‌ی متفاوت و راه‌های نوین رادیکال‌تری را می‌طلبد. بر همین بستر و نیاز عمومی مسلمانان بود که در غالب جوامع با اکثریت مسلمان سده نوزدهم، شاهد برخاستن موج جدید و فراگیری از مدعیان مهدویت و ناجی آخرالزمان یا خوانندگان بازگشت به حقیقت ناب

گمشده و متفاوت از معرفت اولیای دینی زمانه هستیم. گرچه تنها در ایران و در قامت آیین بابیه بود که **جدا شدن قطعی و آشکار از اسلام و تأسیس دین جدید** فراهم شد، اما در سایر جوامع اسلامی هم این فضای بی‌قرار و جویای مصلح و نجات‌دهنده در قالب دینی را می‌توان یافت.

پیشوای بابیه با طرح این امر که ظهور رسولان الهی با پیامبر اسلام پایان نیافته و هر دوره‌ای ظهوری متناسب با الزام زمانه برای گشودن دریچه و افق‌های نوین خواهد آمد و هر ظهور ناسخ و کامل‌کننده‌ی ظهور پیشین است، زمینه را برای گذر از موازین و فقه سنتی و بدعت‌آفرینی و آرایش معرفت دینی - اجتماعی مطابق نیاز و فهم زمانه فراهم نمود. بابیت از همان آغاز بستری را گستراند تا جهان‌نگری سنتی ایرانیان را به سوی آنچه مطلوب می‌دانست تغییر و جهت دهد. جدا کردن فرهنگ دینی و فهم مؤمنین از احکام و موازین دینی، جوهر کانونی این امر و کوشش بود. فرهنگ دینی فربه زمانه را حافظان و روحانیون دینی به تفسیر و قرائت خود از دین برای مؤمنین شرح و بسط داده بودند. بایان از ابتدای دعوی از دین بدون واسطه و حضور روحانیون آغاز نمودند، گرچه خود در آغاز کار به دلیل برخاستن از بستر میراث شیعه و شیخی تا چندین نسل نتوانستند جدایی کامل آن را برقرار کنند، اما به تدریج و به ویژه در تداوم ازلی آنها، چنین رویه‌ای را با فراز و نشیب و جرح و تعدیل‌هایی پیش بردند.

سران بابی در گردهمایی بدشت، رهروان امر جدید را از هرگونه فریضه و اجبار مذهبی در برابر اولیای مذهب غالب آزادخواندند. راهی از تعهد و تکلیف به مؤمنین در تاریخ دگراندیشی دینی و اجتماعی در ایران بی‌پیشینه نبود. باورمندان حروفی و اسماعیلی - به‌ویژه در الموت - رها از هرگونه تکلیف به احکام دانسته شده بودند. برداشتن تکالیف و منهیات شریعت از دوش و فضای زیست خصوصی و اجتماعی مومنین، سرآغاز شکستن موانع شرعی گذر از فقه سنتی و گشودن دری به افق‌های نوین بود. از این زمان ایجاد و آراستن معرفتی متفاوت در اندیشه معاد و معاش، مد نظر و عمل قرار گرفت. اینکه انسانی زمینی بیانگر اراده و خواست پروردگار باشد، و در مقام مظهر حق با زیست بلاواسطه و مستقیم در میان مومنین به «بیان» چپستی و چگونگی بهزیستی و راه و رویه تعالی برآید، کتب و منابع دینی را از انحصار آسمان و برآمده مکالمه میان فرشتگان با پیامبران به متونی گیتی‌مدار مبدل می‌کرد.

طرح و پروردن این گفتمان مهم که کتب و منابع دینی را می‌توان همچون **متون زمینی و قابل تفسیر و تأویل** به مقتضا و نیاز مردمان و جامعه‌ی زمانه شناخت و عنوان کرد، بستر سست شدن بنیان‌های جزمی و آمادگی برای فهم و رهجویی‌های جدید را آفرید. در این نگره هر متنی به مثابه‌ی روایت و چشم‌اندازی دانسته می‌شود، و نه به‌عنوان متن و فهم نهایی و ابدالدهری. اینکه مؤمن بداند هیچ‌گاه و در هیچ برهه‌ای با جوهر و فهم نهایی متون دینی و حقیقت و کلام الهی سروکار ندارد و می‌توان با نگاه و سنجشی نو، سازگار با زمانه و الزام عصر خود به متون مقدس موجود نظر افکنده و حتی مناسبات و رابطه‌ای نو با مذهب و سنن خویش برپا دارد و هرآنچه را ناسازگار و مانع تحرک و بروز خلاقیت و ناهمخوان با روزگار است کنارگذارد، به خودی خود می‌توانست امکان گذر معرفت و زیست نوین را برای مومن و جامعه‌ی زمانه‌اش فراهم کند. نگره‌ای که دین را

از معرفتی ابدی و پرسش‌ناپذیر و جزمی از آسمان فرود آورده و زمینی و انسانی می‌سازد و آن را از بسیاری عناصر مزاحم و نافی و مانع خرد استدلالی و نیازهای زمانه‌ی اهل دین پاک نماید. آنچنان که نظریه پردازان ازلی در «هشت بهشت» آغاز کردند و نسل‌های بعدی با گستراندن لایه‌ای پر رنگ از نگره و رویکرد سکولار، بیش و کنشی برساننده بنیان‌های ایران نو را پیش بردند.

در بستر آفرینی تغییر و تحول جویی، عامل مهم و همبسته دیگری که در آرای باب برکشیده شد، فهم متفاوت از گزاره رجعت بود. سید باب رجعت آخرت جو از اصول اعتقادی و ایمانی شیعیان را در طرحی نو و متفاوت عرضه کرد. رجعت به معنای بازگشت و «عود» است. در معرفت شیعیان در زمان ظهور امام زمان، همه‌ی پیامبران پیشین با جسم عنصری خود، زنده شده به دنیا بازخواهند آمد. در این باور معراج پیامبر اسلام با جسم زمینی صورت پذیرفته بود. سید باب بر بستر پیشینه آرای دگراندیش پیرامون رجعت، اندیشه و معنای آن را در قالبی متفاوت از باور شیعیان گنجانده آورد که زنده شدن با همان جسم عنصری غیرمنطقی و ناممکن است، روح متعالی باطنی کلام و پیام پیامبران که بخشی از معرفت و حقیقت پیام الهی است **در قالب معرفت و آرای اجتماعی** آنان مطابق الزام، منطق و نیاز زمانه در ظهورهای بعدی قابل رجعت است. بر همین استدلال نوین بود که مؤمنین اولیه‌ی خویش را «حروف حی» نامید. کسانی که ریشه در حیات ایمانی مردگان مقدس ادیان پیشین دارند و تجسم متعالی معرفت پیشینیان بوده و از حیات روحانی و فهم باطنی از پیام و اراده الهی جان گرفته‌اند.

سید باب با طرح این نظر که امکان حیات امام زمان با جسم شخصی و هزار سال عمر گذرانده وجود ندارد و منطقی نیست، در تقابل آشکار با میراث فقه شیعه و مشروعیت حضور روحانیون که در غیبت کبری خود را واسطه‌ی فیض و مفسر احکام دین می‌دانستند قرار گرفت. روحانیون در زمان غیبت کبری و عدم حضور عینی امام زمان، تفسیر و بازپردازی متون و منابع دینی را در انحصار خود می‌شناختند. سید باب با نفی این امر که بن‌مایه و روح متعالی پیام حجت خدا در ظهور جدید متجلی و قابل انتقال است، ضمن اعلام پایان انتظار، نافی حضور و ضرورت وجودی سلسله‌مراتب روحانیون و معرفت دینی فقه‌های شیعه گردید.

بایسته با نفی معراج پیامبر اسلام با جسم زمینی و طرح عدم امکان حضور انسان‌های مُرده‌ی گذشته با همان جسم عنصری و زمینی در قیامت و میرا و فانی دانستن همیشگی و تاریخی جسمی و عینی مردگان در آمیخته بافهمی متفاوت از مفهوم رجعت، زمینه را برای یافتن انسان‌خدایان مصلح حامل اندیشه‌های نوین در میان زندگان و خودی‌ها، فراهم نمود. پذیرش فانی بودن انسان - برگزیده و نخبه تا عامه‌ی مردم - و نارسا و ناهم‌زمان بودن معرفت و متون دینی سنتی و حقایق برآمده از آن که پیش‌تر ازلی دانسته می‌شد، زمینه‌ی گیتی‌گرایی هویت و فرهنگ دینی و اجتماعی و گذر ناگزیر دگراندیشی نوین به رابطه‌ی دین و حکومت و شکل‌گیری فردیت نوین گردید. نفی تک‌صدایی متون و باورهای حقانی و پذیرش امکان ظهورهای جدید، بستر را برای چندصدایی و رواداری نسبت به دگراندیشی و صداهای متفاوت تسهیل کرد.

چنان که آمد مانع سنتی دیگری که در معرفت و تکالیف معاد و معاش در آرا آفرینی سید باب برداشته شد، عامل و انگیزه‌های جزمی و نا همخوان آفرین رفتار و رویه زیست زمینی بود. خدای ادیان ابراهیمی به ویژه

اسلام و یهود در برجسته‌ترین لایه‌ی هویتی خویش قاهر و آمر به مؤمنین در رعایت احکام و مناسک دینی بوده و بی‌گذشت مؤمنین را به حذر از رعایت نکردن و هر نوع سستی در اطاعت از آن احکام خوانده و به‌صراحت جهنم را به عنوان عامل بازدارنده‌ی منکر و حرام معرفی کرده است. جهنمی که نهایتاً غیرقابل تصور زجر و شکنجه و آزار جسم و روح آدمی را ترسیم می‌کند. در این نگره عذاب الهی بن‌مایه علل رفتار و رویه‌ی مطلوب زندگی مؤمنین شناخته شده است. سید باب بهشت و دوزخ و معاد ادیان ابراهیمی به‌ویژه اسلام را سراپا نفی کرد. قیامت را زمان برآمدن پیامبر و ظهورهای جدید معرفی کرد. در این نوآوری، بهشت را همان ایمان آوردن به آئین و موعود جدید و دوزخ را برون ماندن از چرخه‌ی ایمان به باورهای نوین دانست. به صراحت طرح کرد که **بهشت** چیزی جز همان ایمان آوردن آدمیان زمینی به پیام نو و سازگار با الزام زمانه مظاهر حق و **جهنم** عین ماندن در اعتقادات عهد پیشین نیست.

این نوآفرینی‌های سید باب در سدشکنی و سست کردن ایمان به موانع و معرفت سنتی بود که بر رهجویی‌ها و در گرایش روزافزون بایبان به سیاست و فرهنگ نو و دوری از نگره و قالب‌های جزمی مؤثر گردید. در نوآفرینی بن‌مایه‌های آخرالزمانی سید باب، نوعی پاکسازی دینی و بازگشت به دین ناب و حقیقت الهی که حافظ و آرامش‌بخش انسان و پاس‌خگوی سردرگمی‌های انسان زمینی، همچنین نارضایتی و مخالفت با موجودیت و منزلت اولیای دین غالب ادعا می‌شد. باب بر بستر آماده‌ی سیاسی، اجتماعی و دینی و مهم‌تر از همه خواست و آرمان ناجی‌طلبی ایرانیان، زمینه‌ای فراهم نمود تا جمعی از بزرگان و فرهیختگان و نخبگان دینی و اجتماعی زمانه و مردمان معترض و به فغان آمده کوچه و بازار، شهر و روستا به گرد آیین جدید در سوی تغییر و رهجویی معرفت و نظام موجود گرد آیند.

هراس از مدعی جدید و پیوستن پرشوق و گسترده منتظران ظهور، موجب مقابله دشمنانه اداره کنندگان سیاسی و دینی شد. ابعاد نفوذ آیین جدید به دربار و شخصیت‌های مستعد حکومتی و برخی بزرگان دین‌ورز هم رسیده بود. اهل قدرت سیاسی و دینی در اصفهان و تبریز گفت‌وگوهای استتطابق‌گونه با سید باب در سوی هراس‌افکنی و حذرآفرینی عمومی برپا کردند، به زندان و اسارت او برآمدند. حاصل به دلخواه نشد و گستره روزافزون امر نوین چاره دیگر می‌طلبید. باب را در محکمه‌ای باحضور ناصرالدین میرزا ولیعهد و علمای دینی مخالف به بازجویی کشاندند و سرانجام به مرگ محکوم کردند. عمر کوتاه و دوره بسیار کوتاه‌تر - قریب ۶ ساله - دعوی باب تا مرگ، فرصت پردازش دقیق‌تر کیش جدید را به بنیانگذارش نداد. حتی نتوانست کتاب مقدس آئین را به سرانجام دلخواه خود به پایان برساند. اکثر این ایام پر فشار در سفر و گریز و پیگرد و حس گذشت. جوانی ۲۵ ساله در مقابل خیل عظیم روحانیون متکی بر میراثی هزارساله، قد علم کرده و مدعی ظهوری جدید و متفاوت گردیده بود. برغم فشارهای سهمگین، رهروان پرشور باب از پای ننشستند و همزمان با اسارت پیشوای آیین، برای گفت و گو و فهم از چیستی و چگونگی جنبش و ره جویی آتی، نشست‌های بزرگ برپا کردند. نگاهی به آنچه در گردهمایی مهم بایبان در بدشت گذشت، یاریگر فهم بیشتر برنامه و اهداف زمانه‌ی بایبان است.

گردهمایی بدشت بایان

در تابستان ۱۳۶۴ق (۱۸۴۸م) قریب ۸۱ نفر از فعالین و سران بابی در بدشت شاهرود برای تصمیم‌گیری سرنوشت جنبش بابی به شور نشستند. دو امر مهم در دستور کار گردهمایی مدنظر قرار گرفت. اول زندانی بودن پیشوای آیین و طرح و اقدام برای آزادی او و دوم هویت، چستی و سرنوشت امر بابیه. پرسش‌های بسیاری در میان مؤمنین طرح شده بود که در عدم حضور و زندانی بودن پیشوا باید پاسخ‌های درخوری برایشان یافت می‌شد. پرسش‌هایی از این قبیل که عنوان بنیانگذار آیین و رسالتش چیست؟ آیا او همان حجتی است که هزارسال منتظر ظهورش بوده‌اند؟ آیا او مظهر حقیقت اسلام در فهم مرسوم شیعیان است و یا فراتر از آن پیام‌آور ظهوری متفاوت و جدید است؟ درواقع چستی هویت جامعه‌ی در معرض فشار و پیگرد عمومی و رسالت امر جدید مورد پرسش و چالش‌های جدی قرار گرفت.

جوهر نظرگاه فلسفی و جهان‌بینی باب را آموزه‌های کتاب «بیان» می‌سازد. درواقع دعوی او پس از نوشتن کتاب «بیان» در زندان، به مرحله جدیدی گذر کرد. گر چه به نوشته خودش نتوانست متن را به پایان برد اما به صراحت اعلام کرد زمانه‌ای نو در نسخ تکالیف و منکرات پیشین و اعلام دین و احکام جدید فرارسیده. اعلام این دعوی در این گردهمایی بزرگ و تاریخی بایان در بدشت شاهرود، سرآغاز تحرک جدید گردید. **به دین ورزان منتظر حجت گفته شد انتظار هزار ساله به پایان رسیده و زمان ساختن جامعه آرمانی بیان در زمین آغاز شده است.** رویدادی که منشا و محرک جنبش گسترده و ژرفی شد که محور بحث و بررسی این پژوهش است.

به‌رغم تفاوت در روایت‌های موجود از این گردهمایی تاریخی، در غالب داده‌های مربوط به آن تصریح شده که قره‌العین زن نامدار بابی، کسی بود که پرده نشینی سنتی و اسلامی را درید و اعلام نمود معنای باطنی و کمال حقیقی اصل دین الهی در رسالت سید باب آشکار شده است. در سخنان او به صراحت و جسارت طرح شد که سید علی محمد شیرازی پیام‌آور دین جدید و «بیان» کتاب مقدس آن است. ظهور جدید دوران پیشین را خاتمه داده و قیامت و **رستاخیز اهل بیان** آغاز شده است. آنچه در غالب آثار پیرامون این نشست مهم بایان مورد اتفاق نظر مخالف و موافق است، اینکه برخی اهل شریعت جمع که سید باب را همان موعود وعده داده شده شیعه می‌شناختند، اعلام دعوی دین جدید و جدایی از سرچشمه‌های اسلامی را برنتافتند به ویژه آنکه زنی جسور نقاب از صورت برگرفته هم آن را اعلام کرده باشد. اینان از جمع خارج شدند. امر مهم دیگر اینکه این گردهمایی با نقش آفرینی و اعلام قاطع قره‌العین، بخش رادیکال و مبارزه‌جوی بابیه را بر جنبش نوین غالب کرد. سنت مبارزاتی آغاز شد که تا کشتن ناصرالدین شاه و نبرد با قاجاریه در مشروطه، و سپس سنت شکنی، تغییر و تحول ایران پیش مدرن و برپایی بنیان‌های ایران نو با تحرک و فراز و نشیب‌هایی ادامه یافت. شاید یکی از مهم‌ترین پیامدهای آن نشست و اقدام رادیکال قره‌العین، تغییر و تحول نگره به امر زنان و برکشیدن آنها از نهان به عرصه‌های عمومی در تاریخ ایران معاصر دانست. هرگونه که بنگریم سنت‌شکنی

تبعیض میان زن و مرد، برون کشیدن زن از پرده‌نشینی و برگرفتن حجاب سخن و حضور زن در عرصه عمومی در تاریخ معاصر ایران از همین نشست آغاز شد.^[۴۱]

آرای سید باب در مورد زنان از مهم‌ترین آموزه‌هایی بود که در سده نوزدهم ایران در فهم و نقش امر زنان در جامعه‌ی با اکثریت قاطع مسلمان چالش‌آفرین گردید. باب برخلاف رسم غالب زمانه در نهان کردن نام حضور زنان، همسر خود را با عنوان - حبیبه - در تفسیر سوره‌ی یوسف ذکر کرده‌است. باب بر حضور زنان و آزادی مرادده با مردان با رعایت شرایطی اشاره داشته است. معاشرت و سخن گفتن زنان با مردان با محدودیت‌هایی حلال دانسته و تأکید شد که آفریدگار می‌خواهد زنان و مردان آن‌چنان آزاد باشند که در بهشت باید باشند [«بیان» واحد هشتم باب دهم، همچنین واحد دهم]. باب در تفسیر سوره یوسف آورد که خداوند به زنان اجازه داده است مانند حوران بهشتی لباس بپوشند و میان مردان وارد شوند و بدون پرده پوشی سستی بر صندلی‌ها بنشینند. نگرهای که بستر آرا و عملکرد جسورانه‌ی قره‌العین این زن برجسته سده نوزدهم ایران را در میان مردان دین‌ورز تسهیل نمود. بی‌گمان برگزیدن و حمایت از حضور قره‌العین در عرصه‌ی عمومی و مرادده‌ی اجتماعی و سیاسی، در استقلال و بی‌پروایی او در شکستن سنت‌های پیشین به ویژه در امر حساس پرده نشینی و حجاب حضور و صدا و سخن زن، بسترآفرینی آرای باب قابل تأمل است. این زن اهل فضل و کمال بر خلاف رویه مرسوم برای پیشبرد آرمان و عقاید خویش در تقابل با باورها و رویه‌ی زندگی شوهر و خانواده‌ی متشرعش، خود را به درون فضای انحصار مردانه‌ی زمان افکند. رویه و نگرهای که پیش از آن رفتار و کردار مردان آرمان جوی دانسته و ثبت شده است. نه تنها خود را با مردان برابر شناخت بلکه با جسارت و اعتماد به نفسی شگفت خود را از بسیاری مردان برتر دانست. امری که بر فضای مرد سالار و زن‌ستیز زمانه گران آمد. در واقع مدتی پیشتر بود که با سنت‌شکنی قره‌العین در تحرک و رویه و رفتار غیر متعارف و برابر طلبش، جدل و بحث بر «مشروحه و کفین» اوج گرفت و به پرسش و نظرخواهی رهبر آیین کشید. نامه‌ای از عتبات به سید باب که در اسارت بود فرستاده شد تا کسب تکلیف شود. باب از زندان ماکو پاسخ حمایت‌گرانه و پر مهری در جانبداری از این زن جسور فرستاد و مردان مخالف و معترض بابی او را سرزنش کرد و در وصف قره‌العین نوشت:

«و اعلم انها امرأة صديقه عالمه طاهرة.»

و بدین ترتیب ضمن نقد و نکوهش مردان شیخی و بابی، او را طاهره لقب داد. رویکرد پیشوا در حمایت آشکار از آزادی بی‌پروا و جسارت غیرمتعارف قره‌العین نشان بینش متفاوت او در این حوزه است. بسط این بحث می‌ماند برای فرصت فراختری. کتاب بعدی این پژوهش به امر و تحرک زنان اهل بیان و تاثیر پر دامنه و ژرف چند وجهی و چند لایه آنان بر پیش و کنش زنان و مردان ایرانی به عنوان یکی از مهمترین نوآوری‌های حق طلب در تاریخ معاصر تمرکز دارد.

تحرك دينى - سياسى در قالب شورش گرى و ايده‌هاى نوين

بر اساس آرا و آثار سيد باب نوشتيم كه تفاوت و تعارض ناگزير دعوى ظهور جديد با معرفت دينى و فضاى غالب مذهبى ايران، از همان آغاز كه بنيان‌گذار امر بابى دعوى خود را آشكار كننده‌ى حقيقت خلقت و پيام‌آور معناى باطنى دين شناساند، در مقابل اولياى مذهب شيعه و بزرگان شيخى ايمان نياورده و اداره كنندگان قاجار سياسى قرار گرفت. گرچه سيد باب دين‌آور بود، اما محرک و بسترفايرين تحرك تغيير و تحول وضع موجود گرديد. عناد همه‌جانبه با دگراندیشی دينى تحت عنوان كفر و زندقه و مقابله تا سرحد خشونت فیزیکی در سوى حذف رهروان کیش جديد نیز موجب راديکاليزه شدن روزافزون تحرك بابيان گرديد. پس از عدم توفيق رهبر آيين در جلب محمدشاه و صدر اعظم صوفى مسلکش - ميرزا آقاسى - و فرمان دستگيرى، تبعيد و زندانى نمودن پيشوا، شاهد حضور عنصر و لايه سياسى توانمندى در آثار باب به ويژه در كتاب «بيان» هستيم. هسته‌هاى راديکال آشكار و نهان دعوى و آراى سيد باب به ويژه در نفى خاتميت ظهور كه خط قرمز مسلمانان بود و شبهه در حقانيت ابدى دين اسلام مى‌افکند، بستر رويارويى با علمای شيعه و شيخى را در خود داشت. عدم اقبال شاه و وزيرش به امر جديد نیز بر عنصر سياسى تحرك افزود. اندیشه و ضرورت روى کار آمدن پادشاه بابى - «ملك البيان» پيش درآمد برپايى جهان مطلوب در كتاب بيان، امر سياسى را به وظيفه‌ای آئينى مبدل کرد. نوشتن كتاب «بيان» در اسارت حاکموتگران در واقع نقطه عطف و گذرى از محتوای صرف دينى دعوى باب به خواسته‌ها و آرمان‌هاى درهم‌آميخته‌ى سياسى و اجتماعى و دينى خلاف آمد موازين و سنن مذهبى و سياسى غالب و برپايى جامعه آرمانى يابانى گرديد.

كتاب بيان تمامى پيوندهاى پيشين آثار باب با موازين اسلام و شيعه و حتى شيخى و متون مقدس آن را گسست و آشکارا رويارويى در هم آميخته قدرت سياسى و دينى با بابيان را ناگزير ساخت. عدم توفيق در جلب رأس اداره‌کنندگان جامعه و هرم قدرت سياسى، ايده‌ى سلطان بابى و حاکميت بابيان و پيامد ناگزير آن، و کوشش و جهاد مؤمنين امر جديد - كه در آثار پيشين تا حدى مورد اشاره بود - براى تحقق آن به گونه‌ای آشکار به متن و احكام كتاب «بيان» آورد. امرى كه جذب يا رويارويى با سلطنت قاجار را براى مؤمنين بابى امرى فورى و اجتناب‌ناپذير شمرده بود.

دو رويداد به هم پيوسته‌ى زندانى كردن پيشوا و بى‌قرارى بابيان براى برپايى هرچه سريع‌تر جامعه آرمانى بابى، به گردهمايى بدشت انجاميد. گفتيم گردهمايى بدشت شاهرود تجسم چنين فضا و برهه‌ای در گذر بابيه از يك آيين دينى به جنبشى همه‌گير مذهبى - سياسى براى تحقق امر و حاکميت بابى گرديد. در آن شبهه كنفراى سه هفته‌ای، بحث و جدل‌هاى پرشورى به ميان آمد. خود طولانى شدن نشست در شرايطى كه تقابل، خفقان و خصومت روزافزونى در اطراف محسوس بود، نشان از اختلاف نظر، گستردگى و حساسيت موارد بحث‌ها داشت. در صدر مباحث زندانى بودن پيشوا بود. چاره‌اندیشی رهاى رهبر، بى‌قراران بابى را ناگزير به سوى مبارزه‌جويى مى‌کشاند. چرا كه با پيگردد و مقابله‌ی اهل سياست و دين غالب، راهى جز مقابله با اولياى قدرت نمى‌ماند. اعلام دين جديد در گردهمايى، بر شور و راديکاليزم بابيان افزود. به رغم روى برتافتن برخى از سنت‌گرايان متشروع بابى كه سيد باب را صرفاً رابط امام غايب شيعيان يا خود آن امام مى‌شناختند، باقى‌ماندگان

بر دعوی رادیکال باب به مثابه‌ی ظهور دین نوین مجزا و متفاوت از اسلام، به پیشگامی و نقش مؤثر قره‌العین و تنی چند از دیگر حواریون باب، گردهمایی به این جمع‌بندی رسید که دعوی باب، آیین جدید و مجزا از اسلام بوده باید از «بیان» کتاب مقدس جدید به جای قرآن پیروی گردد. پرده افکنی از چهره توسط قره‌العین که درین حجاب سنتی اسلامی محسوب شد، مورد عناد و خشم سنت‌گرایان قرار گرفت.^[۴۲]

تسلط جریان رادیکال بر جمع بایان با آرا آفرینی و شیوه‌ی متفاوت پیشوا در عرضه‌ی محتوای دعوی خویش و عرضه‌ی کتاب مقدس نوین درهم آمیخته شد و شاید هم هرکدام محرک دیگری گردید. از آنجا که قدرت حاکم سیاسی - دینی را به چالش علنی و گسترده کشاند، تقابل سیاسی و نظامی را اجتناب‌ناپذیر کرد. این روند با برخی تندروی‌ها هم همراه شد.

عرضه‌ی شریعت نوین و نسخ اسلام در کتاب «بیان»، گردهمایی بدشت و خواست علنی جناحی غالب از حواریون باب در گذر به مرحله‌ی جدید برای تحقق حاکمیت بابی همه نشان از فضا و مرحله‌ی متفاوت و نوین جنبش بابی در زمان زندانی بودن پیشوا دارد.

قابل اشاره است در این برهه که پیشوای آئین در اسارت و به دور از پیروان خود آنچنان تماس مستقیم و منظمی با حواریون خود نداشت، رهبران جنبش بابی هم به چند دلیل از جمله وسعت سرزمین ایران یا به تعبیر زمانه ممالک محروسه ایران، نبود وسایل ارتباط عمومی ابتدایی و عدم دسترسی به موقع به داده‌ها و یافته‌های هم مسلکان و رویدادهای پیش روی پیروان امر جدید و مهمتر از همه فضای پر عناد و فشار مخالفان دینی و سیاسی، فاقد یک استراتژی مشخص، دقیق و منسجم بودند. گرچه گردهمایی بدشت فهمی به برخی از سران جنبش داده بود، اما هنوز مسایل بسیاری بی پاسخ یا چند گانه فهمیده و عرضه می شد. به ویژه پس از آنکه سید باب از جانب جناح رادیکال نهضت، آورنده آئین جدا از اسلام شناخته و اعلام شد، بایان دیگر به جهاد اسلامی برای پیشبرد امر خود موظف نبودند. در کتاب بیان هم محتوا و جوانب جهاد چندان روشن نبود. از آنجا که طرح شده بود تا پادشاه بابی بر سر کار نیاید، جهاد برقراری مدینه بیانی دچار وقفه است. برغم این تناقض و سردرگمی‌ها، برخی سران ره جوی رادیکال و بی قرار در بر پای جامع‌ه بابی و پایان دادن به سلطه مسلمانان با عرضه قرائت‌های همخوان با آرمانهای خویش، به تحرک برآمدند.

به یافته این پژوهش، رابطه و نقش گردانندگان اصلی جنبش به زمان زندانی بودن رهبر، همواره یک سویه نبوده و بیش از آن است که فهمیده یا نوشته شده است. این ادعا را در فصلی مفصل درباره سرشت اندیشه و بافت کردار قره‌العین و تأثیری دو سویه و یگانه‌ای که او بر سیر کیفی و ژرفای شکل‌گیری بنیان‌های دینی و سیاسی بیانی و شتاب انقلابی در جدایی رسمی از سرچشمه‌های اسلامی ایفا کرد، به بحث گذارده‌ام.

این اشاره به این معنا ناظر نیست که خود باب در بستر آفرینی این تحرک انقلابی بایان بی تأثیر بود. برخی مورخان، این فرضیه را پراکنده‌اند که این چندتن از حواریون «ستیزه‌جوی» باب چون ملا حسین بودند که خلاف‌آمد آرای صلح‌جویانه‌ی پیشوای آیین به مقابله با حکومت برآمدند و خود سید باب در رادیکال کردن روزافزون پیروانش نقشی نداشته است.^[۴۳]

بازبینی آثار خود باب از یک رگه‌ی نیرومند تقابل جوی نشان دارد. سید باب در آغاز دعوی و در فاصله‌ی

چهارساله‌ی نخستین امر خویش، بر ایده‌ی جنگ مقدس یا جهاد در راه عقیده تصریح نمود. گرچه هرگز به گونه‌ای مستقیم چنین حکمی برای جهاد صادر نکرد، اما بر مبنای سنت و پیشینه‌ی اندیشه‌ی مهدویت و همزمانی رستاخیز و جنگ مؤمنین برای شکست یا حذف بیرون‌ماندگان از اطاعت حجت عصر، پیروان آمده‌ی نبرد در رکاب امام عصر بودند. بی‌گمان باب با عرضی تدریجی و قدم به قدم دعوی خود، تلاش بسیار در اقتناع و جلب مسالمت‌آمیز اولیای مذهب و حکومت به امر خویش داشت. امری که از فردیت و طبع آرام و صلح‌جوی او حکایت دارد. اجتناب رهبر در چهارسال اول دعوی از درگیری با مقامات حکومتی و دین‌داران غالب نشان این ادعاست. بی‌تردید سعه صدر و آستانه تحمل بالاتر محمد شاه و صدر اعظم و مراد صوفی مسلکش میرزا آقاسی نیز در این فضای مداراتر از دوران حکومت ناصری و صدارت امیرکبیر، مؤثر گردید. عدم توفیق در جلب سران سیاسی و دینی و تقابل خشونت‌بار آنان با پیشوا و پیروانش، در آثار متأخر خود سید باب هم رگه‌ی ستیزه‌جوی ظهور جدید را افزون کرد. پس از پیگرد و آزار و رفتاری‌هایی که شخص باب و پیروانش دچار شدند، محتوا و لحن نوشته‌های باب و تحرک عملی رهروانش به سوی مبارزه‌جویی آشکارتری گذر کرد. سید باب در مهم‌ترین اثر آغازین دعوی خویش - قیوم‌الاسماء - در مقام ذکرالله به صراحت خطاب به مؤمنین منتظر «بقیة‌الله» نوشته بود: با مشرکین پیکار کنید و بر روی زمین از کافرین کسی را باقی نگذارید تا آنکه زمین و آنچه بر آنست برای بقیة‌الله منتظر از وجود آنان پاک گردد. رویه‌ای که در این برهه از هم آوازی با فهم شیعیان از جهاد در رکاب حجت مؤثر بود و هنوز امید داشتند که مردم پیرو مذهب غالب به امر جدید می‌پیوندند و کار به جهاد نمی‌کشد. چندی بعد در «بیان» فارسی - در بیان حکم علیه غیربایان و دشمنان - تصریح می‌کند که حکم جهاد بر «سلاطین صاحب اقتدار در دین است و نه بر همه و در بلادی که باعث حزن نفسی یا ضرر نفسی شود، اظهار آن را هم خداوند اذن نفرمود.» [بیان فارسی باب ۵ واحد ۵]. حکم شمشیر و جهاد و مقابله با آنچه بایی نیست در آثار سید باب مورد مناقشه و جدل‌های بسیار گردید، اما بی‌تردید در رویه‌ی قهرآمیز و رادیکال پیروان اولیه‌ی سید باب که خواهان نبرد و کشته شدن در رکاب پیشوای آیین، و تسلط امر نوین بر جهان و ساختن جامعه بایانی بودند، مؤثر گردیده است.

مک اوئن محقق آیین بایی می‌نویسد: بایان تحت رهبری ملا حسین بشرویه‌ای - اولین مومن بایی - بر این امید بودند که امر بایی را بگسترانند، چه به تبلیغ و چه به جبر و نیروی قهر.^[۴۴] هم او به نقل از کتاب بی‌نام منسوب به «لطف‌علی میرزای شیرازی» شاهزاده قاجار، از آثار اولیه‌ی تاریخی درباره‌ی جنبش باییه، در شرح مذاکره‌ی ملا حسین با نماینده‌ی اعزامی سرکرده‌ی نیروهای دولتی می‌نویسد: ملا حسین در پاسخ این پرسش که مقصود بایان از این تحرک و تبلیغات چیست؟ تصریح نمود که «به جهت اعلا‌ی کلمه حق آمده‌ایم. و تا امر حق ظاهر نشود از این ولایت بیرون نخواهم رفت، به شمشیر امر حق را ظاهر خواهم کرد.»^[۴۵]

می‌دانیم که ملا حسین بشرویه‌ای به حکم پیشوای آیین و همسان روایات ظهور حجت، از خراسان با درفش برافراشته سیاه و با عده‌ی بسیاری مؤمن بایی، عازم اجرای امر شد. بایان مسلح به شمشیر در سفر دور و درازشان، در مازندران با خصومت مخالفان مسلح به اسلحه‌ی گرم روبه‌رو شدند. پس از جنگ و گریز چندباره، بایان خود را به درون قلعه‌ی طبرسی در میان جنگل‌ها کشاندند. ۷ تن از حروف حی باب به رهبری ملا حسین

بشرویه‌ای و ملا محمدعلی بارفروش (قدوس) در این رویداد نقش داشتند. با پیوستن بایان از دهات و شهرهای اطراف یک جمع حدود چهارصد نفری از باورمندان آیین نو گرد آمدند.^[۴۶]

فراز و فرود قابل تأمل و مؤثر جنبش بابی کمتر از ۶ سال از دعوی سید باب تا قتل او در تبریز به درازا کشید. سرکوب قهرآمیز و خشونت‌زای چند جمع بزرگ بابی در مازندران، فارس و زنجان؛ همچنین زندانی کردن، آزار دادن و سرانجام اعدام کردن پیشوای آیین، دوران فراز و شکوفایی این نهضت را به پایانی زود هنگام و فلاکت‌آفرین دچار کرد. شور و شیدایی و تحرک گسترده و کم‌نظیر مردم شهر و روستا، نخبه و عوام به امر باب جای خود را به دوران یأس و ناامیدی داد. کمتر از یک دهه پس از آغاز دعوی سید باب، اکثریت بزرگ سران و رهبران جنبش بابی به قتل رسیده و کمتر کسی برای جمع و جور کردن و هدایت مؤمنین پراکنده و بلا تکلیف بابی باقی مانده بود. گرچه میرزا یحیی ازل به‌عنوان رهبر بایان پس از مرگ پیشوای آیین تعیین شده و به یاری برادر بزرگ‌ترش میرزا حسینعلی بهاء حضوری محدود داشت، عملاً پس از سوء قصد نافرجام برنامه‌ریزی شده‌ی سران باقی‌مانده بابی و قتل عام فعالین زمانه‌ی آیین، از آن جنبش پرشور و سرزنده کمتر نشانی محسوس در داخل کشور بر جا ماند.

آنچه مدنظر این گفتار است یافتن رد و نشانه‌های رگه‌ی مبارزه‌جویی در آرا و تحرک اولیه‌ی بایان است. امری که میراث و بستر تداوم مبارزه‌طلبی و رادیکالیزم بایان ازلی تا تحقق مشروطیت را فراهم کرد. باورهای دینی متفاوت باب و بایان و رادیکالیزم مصمم روزافزون سیاسی آنها با درهم‌آمیزی شور شهادت در راه آرمان و اعتقاد، فضای ستیز و مقابله با دشمنان و مخالفان امر بابی را تداوم بخشید. بایان مصمم و پرشور در پی آماده‌کردن خود برای تحقق امر بابی به راهپیمایی نظامی به رهبری ملا حسین بشرویه‌ای از خراسان به مازندران با پرچم و نشانه‌ی سیاه حجت عصر - ثبت شده در احادیث پیشین - برآمدند.^[۴۷]

بسیاری از بایان اولیه با حمل اسلحه آمادگی خود را برای جان‌فشانی در رکاب موعود ظهور کرده، در انتظار عمومی اعلام کردند. در قزوین حتی کارگاهی برای ساختن شمشیر تأسیس کردند. به نظر می‌رسد در این فضای پرشور و رادیکال و آماده‌ی جانبازی و تحرک در تحقق امر جدید، پیروان به‌ویژه جناحی از رهبری جنبش بابی بیشتر و مصمم‌تر از پیشوای خویش به فعالیت برآمدند. در این مرحله تقابل خشونت‌بار طیف هم‌گرایی سیاسی و دینی غالب با تحرک گسترده و علنی بایان جای خود را به فضای بحرانی و تشنج روزافزونی داد که رویارویی‌های خونین را ناگزیر ساخت. وقتی قدرت و ارزش‌های حاکم و مسلط به چالش آشکار کشیده‌شد، آستانه‌ی تحمل اولیه‌ی دین و حکومت همچون موارد مشابه کوتاه و باریک‌تر و مملو از خشونت شد.

ستیزه‌جویی متعصبین هر دو سو هم هیزم آتش را فزون کرد. درگیری و مقاومت قلعه‌ی طبرسی در زمستان و بهار ۱۸۴۸-۴۹، نیزیر فارس در تابستان ۱۸۵۰م و سپس پایان زمستان ۱۸۵۲ و قیام زنجان که قریب ۸ ماه در سال ۱۸۵۰ به درازا انجامید، نشان باور و تصمیم قاطع و رادیکال بایان در پافشاری و پیشبرد آیین نوین و مصمم بودن حکومت و اولیه‌ی مذهب غالب در سرکوب جنبش بابی و حذف فیزیکی دگرپیشان داشت.

باب تلاش بسیار نمود تا نظر گرداندگان سیاست و مذهب جامعه را به امر خود جلب کند، در عوض با خشونت و زندان و تبعید مواجه شد. امری که رگه‌ی مبارزه‌جویی آیین را فزون کرد. بی‌تردید امر و ضرورت بقای

مؤمنین بایی در جامعه‌ی دگراندیش‌ستیزِ زمانه، برخی تغییر و تحولات در اندیشه و استراتژی و رویه‌ی عملی سید باب را ایجاد و ضروری کرد. او به عنوان رهبر جامعه‌ی بایی نمی‌توانست به سرنوشت امر و پیروان خویش بی‌اعتنا بماند.

آنچه قابل تأکید است این که رادیکالیزم نهفته در آرای اهل بیان که با نفی امر خاتمیت پیام‌آوری و اعلام ظهور جدید مطابق الزام زمانه در بایه همراه بود، بستر رویه‌ی مبارزه‌جویی بایان و پروردگان نسل‌های بعدی آنان را در اراده و تحرک برپایی جامعه‌ای متفاوت و آرمانی، ایجاد و تسریع نمود. سوءقصد نافرجام - ۱۵ اوت ۱۸۵۲م - به جان ناصرالدین‌شاه که به انتقام قتل پیشوای آیین و از میان بردن سلطان غاصب، از سوی سران باقی‌مانده‌ی بایی طرح و اجرا شد، به دستگیری، سرکوبی و کشتار مهیب سران و فعالین به جا مانده انجامید.

رگه‌ی مبارزه‌جویی و احکام جهادی سید باب پس از جدایی دو دسته‌ی بهائی و بایان ازلی به گونه‌ای متفاوت تفسیر و بازپردازی شد. بنا بر باور باورمندان ازلی (اهل بیان) از آنجا که هنوز یظهره‌الله موعود کتاب بیان سید باب ظهور نکرده - همچنان که سلطان بایی بر سر کار نیست - احکام بایی جهاد دچار وقفه است و قابل اجرا نیست. لذا باید تلاش نمود تا زمینه‌ی چنین امری فراهم آید. اینان مبارزه با قاجاریه و تضعیف اولیای مذهب غالب را در دستور کار خود قرار دادند. از آنجا که تحقق امر باب را در روی کار آمدن سلطان بایی دانستند، در پی بسترآفرینی آن بنا بر فهم و الزام زمانه به تکاپو برآمدند. به عبارت روشن‌تر، تا زمانی که پیروان سایر ادیان و آیین‌ها به بایان پیوسته سر به فرمان سلطان بایی نهند، احکام و موازین جهادی بایه قابل اجرا نیست و باید در میان مذاهب غالب و نحله‌های موجود به فعالیت پوشیده و در خفا ادامه دهند. پیروان آیین بهائی که پیشوای خود را همان یظهره‌الله وعده داده شده در آثار سید باب می‌شناسند و دین جدید با احکام متفاوت با احکام جهادی و رادیکال آیین باب برپا کردند، احکام بیانی را قابل اجرا نمی‌دانستند. در این رویه‌ی مبارزه‌جویی بایان باید در نظر داشت که به رغم توفیق گسترده و شگفت اولیه‌ی امر باب و اقبال وسیع عمومی به آن، او در جلب شاه، صدر اعظم و بسیاری از شخصیت‌های سیاسی و مذهبی متنفذ مذهبی زمانه کمتر توفیقی به دست آورد. سید باب غالب زمان حد فاصلِ دعوی تا مرگش در تبریز را تحت فشار و پیگرد، استنطاق، تبعید و زندان دور از پیروان و حواریون خود به سر می‌برد. این پیروان وفادار بودند که پیام بنیانگذار آیین را شهر به شهر، ده به ده برده و به‌رغم فشارها و مصیبت‌ها، کثیری از مردم را به دعوی جدید جلب و ترغیب نمودند. با پیگردهای گسترده حکومتی و دینی به تدریج فعالیت بایان، به‌ناچار به شکل پوشیده و نیمه‌مخفی درآمد. همین پیشینه نهان زیست و پنهان‌گری، میراثی شد تا در آستانه‌ی مشروطه، بایان ازلی به گونه‌ای سری و در شبکه‌هایی شبه‌تشکیلاتی، عقیدتی و سیاسی یا فرهنگی به تحرک برآیند. بابت در بستر تغییر و تحول و دگرگونی جامعه‌ی بایی چه در حوزه‌ی فعال استانبول و چه درون ایران به تدریج از یک آیین مذهبی به جریانی تغییر طلب و تحول جوی اجتماعی - سیاسی گذر کرد. امری که در شکل‌گیری و استقرار مشروطگی ایران در فاصله سال‌های ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۰ق مؤثر افتاد. تأکید بایان بر عدم ضرورت پیروی از موازین و دستورات دین و شریعت در دوره‌ی فترت و نبود حاکمیت سلطان بایی، و پنهان کردن هویت آیینی خود در جامعه و کسوت شیعه که به آن اعتقادی نداشتند، به تدریج غلظت و ژرفای لایه غالب دینی را رقیق و تلطیف کرده و بستر نوعی‌بینش

و عملکرد غیردینی و گیتی مدار در زیست اجتماعی را بر پروردگان نسل‌های بعدی گشود و بعضاً غالب نمود.

آنچه شایان توجه است اینکه با مرگ سید باب و سپس حواریون و سران شناخته شده و مورد اعتماد جامعه‌ی بابی به تدریج صحنه داخل کشور را از شخصیت روحانی کاریزمایی که بتواند اعتماد و اطاعت و نظر عموم بایبان پراکنده و تحت فشار و پیگرد را جلب نماید تهی کرد و موجب گردید که آرمان و اهداف سیاسی و فرهنگی دنیوی مطابق الزام زمانه و تکاپوی برپایی جامعه‌ای مطلوبتر در جای رهبری قدسی بنشیند. در صدر این اهداف، سران و پیشروان جامعه‌ی بابی در آستانه‌ی مشروطه مقابله با حاکمیت خودکامه و غیرمنتظم قاجار و تضعیف بنیان‌های مذهب غالب و سلطه‌ی اولیای آن در عرصه‌های عمومی آموزش، قضا و سیاست و برپایی نظام مبتنی بر قرارداد اجتماعی و با اساس مدنظر و کنش قرار داد.

جمع‌بندی فصل یکم

پیشوای آیین بابی ابتدا خود را باب - دروازه‌ی امام نهان - نامید. امری که بستر پذیرش عمومی‌تر آن را رهبران مکتب شیخی فراهم آورده بودند. شیخ احمد احسائی بنیانگذار شیخیه و جانشین فاضل او سید کاظم رشتی پیش‌تر در نوشتار و گفتار، آشکار و نهان خود را در گونه‌ای رابطه - رؤیای صادقه - با حجت عصر شیعیان ترسیم کرده بودند. با مرگ سیدکاظم رشتی و اظهار مکرر او که زمان ظهور نزدیک است و مؤمنین باید آماده‌ی وظیفه‌ی مبارزه در رکاب حجت عصر در تحقق عدالت و رستگاری بشریت باشند، بر بستر مجموعه عواملی که بی‌قراری ظهور را گسترانده بود، سید باب دعوی خود را آشکار کرد. باب خود را همان موعود وعده داده شده‌ی ادیان و مذاهب پیشین خواند.^[۴۸] بن‌مایه این دعوی، اعلام دین و پیام‌آور جدید و پایان عصر ادیان پیشین بود. نشان اجتماعی بودن و رهجویی جدید را از همان آغاز می‌توان در آرا و ادبیات دینی سید باب یافت. پیشینه‌ی مهدویت و ناجی در باور به امام نهان در پیدایش و گسترش اولیه بابیه تأثیر بی‌چون و چرایی داشته است. همچنان که در روی‌آوری و اطاعت و فداکاری شگفت‌انگیز بایبان در تحقق امر پیشوای آیین، ایده‌ی امامت و ناجی و رهبری، نقش کارآمدی ایفا کرده است. از همان آغاز بن‌مایه‌ی آرای سید باب بر بستر دگراندیشی دینی و فهم متفاوت رجعت بابی از باورهای سنتی علمای شیعه، زمینه‌ی آفرینش و فهم نوین انسان‌گرایی از متون و موازین دینی و پیام‌آور جدید را نمایان کرد. امری که در سیر بعدی تحركات پیش و کنش بایبان، به نوعی معرفت ذهنی و ناجی اجتماعی به جای امام شخصی با بدن عنصری جان و جلا داد. ازلیان این میراث را پرورانده و متفاوت از ایده‌ی مهدی و ناجی شخصی دینی متجسم در امامان شیعه و کلاً پیام‌آور خدا و آورنده‌ی دین و ظهور جدید در شیعه و سپس شیخیه و بهائیت سمت و سو دادند. مرگ پیشوای آیین به دست مأمورین حکومتی و با حکم تکفیر علمای تبریز - غالباً شیخی - در مبارزه‌جویی نهضت بابیه مؤثر گردید.

این کتاب و چند کتاب بعدی در تلاشی مقدماتی است تا این نوع میراث ناجی اجتماعی و غیرشخصی را که

در روند نظری و عملی در آرای سید باب و تکاپوی سران بابی اولیه حضور داشته و سپس توسط ازلیان و پروردگان مکتب آنها پرورانده شد در نگره‌ای تاریخی - جامعه‌شناسانه به بحث گذارد. کوشش چندبعدی اهل بیان در اصلاح و کارآمدی دین دنیوی و فقه و کل دکرین دینی - اجتماعی خلاف‌آمد فهم و نگره‌ی مذهب و سیاست غالب که منجر به بسترآفرینی گذر فقه سنتی به حقوق جدید و تحقق مشروطه‌گردید شایسته تأمل و پژوهش گسترده‌ای است.

جنبش بابیه پس از شکست و سرکوب قهرآمیز خیزش و مقاومت بابیان در مازندران، زنجان و نیریز فارس و قتل پیشوا و کشتار غالب سران برجسته‌ی آیین و پیگرد گسترده رهروان، به حاشیه رفتن و حضور زیرزمینی و مخفی بازماندگان نهضت انجامید کمتر از دوسال بعد از این رویدادها، تعدادی از فعالین بابی برای احیای جنبش، قصد جان ناصرالدین‌شاه نمودند. حاصل کار برای بابیان مرگ‌آور و مصیبت‌زا بود. به فرمان مستقیم شاه و صدراعظم، ۲۸ نفر از سران اصلی بابی را با بدترین شیوه‌ها شکنجه دادند و به قتل رساندند. درواقع دوران فراز و گسترش پر شوق روزافزون نهضت بابی برای برپایی جامعه آرمانی به پایان غم‌انگیزی رسید. غالب عوام ناامید و مأیوس به زندگی روزمره‌ی غم‌بار خود بازگشتند، معدودی که بر ایمان ماندند یا روانه‌ی کوه و مناطق دورافتاده‌ی عمدتاً کویری درون کشور یا عازم خارج از مرزهای ایران شدند. تعدادی از آنها در بغداد حول هدایت دو پسر میرزا بزرگ نوری گرد آمدند. چند جمع کوچک بابیان پراکنده و فاقد انسجام و رهبری، به رغم فشارهای طاقت‌فرسا به بقای خود در عین یأس و بلاتکلیفی ادامه داد.

در خلاء رهبری کاریزما و قابل دسترس، مدعیان بسیاری سر برآوردند. به رغم پذیرش تدریجی رهبری صبح ازل به چند دلیل مهم، پراکندگی و سردرگمی میان بابیان ادامه یافت. اول چنان که آوردیم صبح ازل جوان به حکم بنیانگذار آئین نهان می‌زیست و عملاً امور او را برادر بزرگ‌ترش میرزا حسین‌علی که چندی بعد خود مدعی آیین جدید و متفاوت از بابیت شد، اداره می‌کرد. دوم، پیگرد گسترده امکان دسترسی و ارتباط میان دسته‌های پراکنده‌ی بابیان را به حداقل رسانده بود. سوم، مدعیان متعدد که هریک دعوی موعود کتاب «بیان» سید باب را داشتند بر این سردرگمی و مشکلات و آشفته‌زایی می‌افزودند و پراکندگی و بلاتکلیفی را دامن می‌زدند.

صبح ازل که قریب ۸۲ سال عمر کرد، نماد روحانی آیین باب و استمرار آن شناخته شد. آنچنان که از اسناد و نوشته‌های بابیان و فهرست زیارت کنندگان قبرس جمع‌آوری شده‌ی ناصر دولت آبادی بر می‌آید، بسیاری از اهل بیان مومن و با مکتب تحت پوشش سفر حج یا دیگر مناطق به دیدن صبح ازل رفته و راه ارتباط مومنین با رهبر تا حدی گشوده نگاه داشتند. اجتناب پیگیر صبح ازل از هرگونه تظاهر علنی و درگیری شخصی مستقیم در تحرکات سیاسی و اجتماعی او را صرفاً به‌عنوان یک نماد که چندان قابل دسترسی هم نبود برای اهل بیان درآورد. صبح ازل هم به پیروی از مولای خود - بنیان‌گذار آیین - و با تفاوت‌هایی به امور روحانی توجه داشت. اینکه طیف رادیکال و تحول جوی ازلیان به ویژه پس از نوعی انسجام تئوریک - سیاسی شکل گرفته در محفل ازلی استانبول با نقش پر رنگ میرزا آقاخان کرمانی، همچنین ازلیان درون کشور با رهبری موثر میرزا یحیی دولت آبادی در آستانه‌ی مشروطیت به تدریج ناجی روحانی را به ناجی اجتماعی متجسم در نهضت

قانون‌خواهی و مساوات‌طلبانه‌ی حقوقی مشروطیت گذر داده و به راهی کاملاً متفاوت در تحرک‌آفرینی سیاسی و اجتماعی رفتند، امری است که در دنباله‌ی این پژوهش مورد بحث و کنکاش خواهد بود. چرخش ارزش و نماد و آرمان‌های دینی به خواست‌ها و اهداف سکولار دنیامدار، روندی بود که بایان ازلی **بیش و پیش از غالب** منورالفکران با پیشینه‌ی مسلمان آغاز کرده و مؤثر گردیدند. بایان ازلی همچون برخی دیگر ایرانیان غیرمسلمان برای استقرار یک نظام قانونمند که حقوق شهروندی را بدون تبعیض دینی و اعتقادی پیش برد و جاری کند، نقش برجسته‌ای ایفا کردند.

اهل بیان به رغم شکست و عقب‌نشینی‌های سنت رادیکال بایان اولیه و پیامدهای دردناکش در فرود امر بابی، در سازش‌ناپذیری خود برای حذف شاه قاجار یا حداقل محدود کردن اختیار و توان او در نظامی نوین و قانونمدار استوار ماندند. امری که تا حد زیادی موجب انزوای ناگزیر تحرک روشنفکرانه و سکولار آنها از عوام دین‌ورز جامعه‌ی دین‌خوی ایران گردید. اکثریت بزرگ بایان به امر بهائی که بر آرا و لایه روحانی بابت تأکید گذارده و حتی با تغییرات مهمی به کیش جدید گذر کرد، پیوستند. کشش کیش بهائی که خود را موعود کتاب «بیان» خواند و بسیاری از احکام رادیکال و تند بابی را تغییر داد، در جامعه‌ی دین‌خوی ایران اقبال بیشتری داشت. آنها متفاوت از بایان بر ضرورت اطاعت از امر حکومت هر کشور و دوری از سیاست راه سازش با پادشاه قاجار و نظام موجود را پیشه کردند. در این راستا گذشته و میراث بابی بازنگری و باز نگاشته شد. رادیکالیزم و تندروی بایان یا کمرنگ جلوه داده شد یا نادرست خوانده شد. تکاپو در جدا و متفاوت خواندن خود با سایر رهبران رادیکال بابی و اتخاذ سیاست زیست دینی بدون دخالت در امور سیاسی و حکومت از سوی رهبر آیین بهائی، موجب جدایی و مقابله روزافزون اقلیت اهل بیان و اکثریت بهائی گردید.

به رغم رویه‌ی پیگیر صبح ازل در اجتناب از حضور و درگیری علنی برای انحصار رهبری بایان و پیروی از توصیه‌ی پیشوای بابیه که در حفظ خود بکوشد تا دشمنان همچون زمان او نتوانند با حصر و زندانی و حذف فیزیکی، مؤمنین بابی را از داشتن نماد روحانی محروم کنند، ازل هرگز در پی آشتی یا جلب نظر حکومت قاجار برنیامد. آشتی‌ناپذیری او در واقع استمرار همان رویه‌ی پیشوا بود از زمانی که اندیشه‌ی سلطان بابی در کتاب «بیان» را طرح کرد. بر همین بستر هم بود که فعالان ازلی در آستانه و زمانه‌ی مشروطه، آن‌چنان مؤثر و محرک و کارآمد در تغییر فضا و ذهنیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و حتی دینی ایران و گذر از فقه سستی به حقوق جدید وارد صحنه کارزار شدند.

به رغم تفسیرهای بعدی اهل تاریخ ایران به ویژه باورمندان ایدئولوژی‌محور، این تحرک متجدد و نوگرا صرفاً به اراده و اقدامات بیگانگان یا تأثیر افکار و تحرکات اروپایی در ایران تحقق نپذیرفت. بستری که جنبش دینی - سیاسی بابی برای پذیرش مؤلفه‌های نوین و اراده تغییر فراهم آورد، نقشی کانونی در راستای تجدد **بومی** و ترقی ایران ایفا کرد. تفسیر و سنجش آنچه را در آستانه و عصر مشروطه برآمد صرفاً بر مبنای علوم اجتماعی و یافته‌های اروپامدار نمی‌توان پیش برد. نگره و رویکردی که برای فهم و توضیح تغییر، تجددخواهی و نوآوری ایرانیان سده‌های نوزدهم و بیستم نارسا و تقلیل‌گراست.

بایان از همان آغاز به ویژه از کتاب «بیان» به بعد همواره در آرزوی روی کار آمدن حکومت سلطان بابی

بودند که برایشان نماد گیتی مدار عدالت و رستگاری و ایران نو در مقابل حاکمیت فلاکت‌بار و پر از تعدی و تبعیض قاجاریه محسوب می‌شد. شاه قاجار به‌عنوان اصلی‌ترین سد برپایی یک جامعه‌ی مطلوب در ذهن و حافظه‌ی بایبان همواره حضوری مؤثر و محرک داشت، لذا به زیر کشیدن یا محدودکردن توان و تحرک خود مدار او در صدر برنامه‌های سیاسی‌شان قرار گرفت.

پی‌نویس‌های فصل یکم

۱. «لوستا، نامه مینوی آیین زرتشت»، گزارش ابراهیم پورداوود، به کوشش جلیل دوست‌خواه، ۱۳۶۱، صص ۳۸ و ۸۴.
۲. علامه طباطبائی، مجله «مکتب شیعه»، سالانه دوم، ص ۸۸.
۳. محمدبن علی ابن عربی، «انسان کامل» گردآورنده محمود محمود غراب، ترجمه گل‌یای سعیدی، تهران: جامی، ۱۳۸۹.
۴. دارمستر، «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم»، ترجمه محسن جانسوز، تهران: کتاب‌فروشی ادب، ۱۳۱۷ش، صص ۵-۶.
۵. بی‌قراری زمانه و حساسیت به مسئله مهدویت و برآمدن آیین و طریقت‌های دگراندیش تحت این عنوان، آن‌چنان دامنه داشت که فحتعلی‌شاه در کتابی به نام «تفصیل القائم‌المهدی - عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف» در اثبات و برتری امام قائم شیعیان بر دیگر ائمه و رسولان خدا به شرح فهم خود برآمد. شیخ احمد احسائی بنیانگذار مکتب‌شیخیه ردی بر این کتاب نوشته است.
۶. همان‌طور، «ایران در راه‌یابی فرهنگی»، ص ۶۱.
۷. حاجی زین‌العابدین شیروانی، «ریاض السیاحه»، تهران: کتاب‌فروشی سعدی، ۱۳۳۹ش، ص ۴۱۷.
۸. گرچه بعدها و در سخن و قلم بهائیان متأخر و از آنجا که کیش خود را دین جدید مبتنی بر برگزیده الهی و برآمده از این منشأ ازلی می‌شاسند، شیخیه را صرفاً فرقه یا مکتبی مشابه دیگر دسته‌های برآمده‌ی شیعه گرچه اصلح‌تر، شناساندند. معهذا برخی از اهل فضل و قلم بهائیان اولیه با احترام از شیخ احمد و سید کاظم به عنوان بسترآفرینان ظهور بعدی یاد کرده‌اند. نمونه‌ی برجسته‌ی آن تاریخ نبیل زرنندی - از نخستین آثار بهائیان - با احترام از شیخ احمد و سید کاظم یاد شده است. در این متن تصریح شده که شاگردان سیدکاظم رشتی بر مبنای تعلیمات و داده‌های او و استادش شیخ احمد، آماده‌ی پذیرش ظهور و دعوی جدید گردیدند. نبیل شیخ و سید را به‌عنوان دو مبشر آیین بدیع نام برده است. در روایت‌های این کتاب در وصف بستر تاریخی آیین‌های بابی و بهائی، بارها به پیش‌بینی این دو رهبر شیخی به مریدان خویش در ظهور موعود استناد شده است.
- اشراق خاوری مورخ نامدار بهائی در «دایرةالمعارف بهائی» (جلد دوم) شرح مفصلی درباره‌ی احمد احسائی آورده است. از جمله به نقل از «لوح نجفی» پیشوای آیین تحت‌عنوان «حزب شیخ احمد احسائی» آمده است: «پیروان شیخ احمد احسائی... در اول به حقیقت عارف شدند و پس از ظهور حضرت موعود در عتبات [در] شبهات ماندند و جمعی از آن حزب به امر مبارک مؤمن شدند و به اعلی درجات عرفان فائز گشتند.»
- در کتاب ایقان - از کتب مقدس بهائیان - نیز شیخ و سید را «مبشر ظهور اعظم» نامیده‌اند. همان‌طور که در آغاز باییه را دین نوین می‌شناختند و به تدریج جای خود را به بشارت‌دهنده‌ی دین پس از اسلام تقلیل داد. به نظر می‌رسد به تدریج و در میان بهائیان به ویژه در مجالس خصوصی تر و آثار متأخر، این نگره‌ی مثبت جای خود را به نقد و نکوهش داد. در سندی تاریخی از میرزا آقاخان کرمانی می‌خوانیم که او در گفت‌وگوشود خود با پیشوای بهائی و اطرافیانش در عکا، سخنانی حاکی از «استخفاف و توهین» به «اقوال شیخ و سید» شنیده است. به روایت آقاخان، آنان آرای این پیشوایان شیخیه را «موهوم و مزخرف» می‌خوانده‌اند. (متن مصاحبه‌ی میرزا آقاخان کرمانی با میرزا حسین نوری مشهور به بهاء‌الله در عکا، به قلم خود آقاخان. عکس دست خط و متن تایپ شده را در ضمیمه‌های همین کتاب آورده‌ام).
۹. ناظم‌الاسلام کرمانی «تاریخ بیداری ایرانیان» بخش اول صص ۵۵-۵۷.

۱۰. هانری کربن «مکتب شیخی»، ترجمه فریدون بهمنیار، تهران: تابان، ۱۳۴۶ش، ص ۳۵-۳۶.
۱۱. برای آشنایی بیشتر از آرای شیخیه به ویژه دو بنیانگذار اولیه آن، علاوه بر آثار پرتعداد شیخ احمد احسائی به ویژه «جوامع الکلم» و «شرح الزیارة الجاتیه الکسیره» به اثر کلاسیک هنری کربن درباره‌ی شیخیه مراجعه کنید غالب رساله ها و آثار مهم کلاسیک شیخی در یکی از سایت‌های رسمی آنها به شرح زیر در دسترس عموم است:

www.alabrar.com

کتاب مفید و دانشورانه منگل بیات با مشخصات زیر در این رابطه داده‌های یاریگری دارد:
 Mysticism and Dissent: Socio religious thought in Qajar Iran", Syracuse: Syracuse University Press. 1982, PP. 1-58

برای دو پژوهش متفاوت درباره نقش مکتب شیخی در بستر آفرینی دو آئین بابی و بهایی بنگرید به:
 Amanat, Abbas. The early years of the BABI movement-Background and development, (Phd. Thesis), University of Oxford, 1981.

Vahid Rafati, "The Development of Shaykhi Thought in Shii Islam", Ph. D. dissertation, university of California, Los Angeles, 1971.

مقاله دانشورانه دنیس مک اوئن در دایرةالمعارف ایرانیکا درباره‌ی شیخ احمد احسائی نیز حاوی نکات قابل تأملی درباره‌ی آرای اولیه شیخیه است.

۱۲. هورقلیا واژه‌ای سریانی به مفهوم تشعشع بخار است. در عقاید شیخ احمد احسائی نماد عالم برزخی است که حد فاصل بین دنیای زمینی و عالم غیب را تداعی می‌کند.

۱۳. حاج محمدکریم خان کرمانی «رساله ناصریه»، کرمان: سعادت، ۱۳۷۵.

۱۴. کرمانی، همان‌جا ص ۲۰۲.

۱۵. نبیل زرنندی «تاریخ نبیل»، ص ۴۴.

۱۶. «نقطه الکاف» ص ۱۰۳.

۱۷. بحث پیرامون شیخیه و تحول بعدی و دسته‌های متعدد انشعابی آن در حوزه و حوصله‌ی این کتاب نیست. صرفاً اشاره کنیم سید کریم پسر سید کاظم رشتی پس از فراز و نشیب‌هایی توانست منزلت رهبری اکثریت شیخیان عتبات را بدست آورد. بخش بزرگی از شیخیان به ویژه در کرمان و همدان و تهران رهبری کریم خان کرمانی را پذیرفتند. در آذربایجان هم شیخیان گرد برخی شاگردان برجسته رهبر در گذشته پراکنده شدند. گروهی از شیخیان بی‌قرار در جدایی از سرچشمه‌های اسلامی در عتبات، به کوشش ملاحسین بشرویه ای و کسانش، ملا علی بسطامی و قره العین و یاران قزوینی اش به امر باب گرویدند.

۱۸. هما ناطق «روحانیت از پراکندگی تا قدرت ۱۸۲۸-۱۹۰۹». به مأخذ همین منبع می‌خوانیم سید جمال‌الدین چندین رساله‌ی شیخی را به خط خویش رونویسی کرده و در زمره‌ی آرشیو امین‌الضرب محفوظ است.

۱۹. برای روایتی از نخستین واکنش‌های شیخی به دعوی اولیه‌ی سید باب بنگرید به:

Denis Maceoin, "Early Shaykhi Reactions to the Bab and his claims", in *Messiah of shiraz*, Brill, Leiden - Boston, 2009, P. 285-324.

۲۰. محمدکریم خان کرمانی، «رساله در رد باب مرتاب»، کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۲۸۳ ص ۳.

۲۱. برای دو روایت متفاوت از تأثیر آموزه‌های مکتب شیخی در بسترآفرینی دگراندیشی دینی سده نوزدهم و پیدایش آئین های بابی و بهایی، بنگرید به رساله های دکترای امانت و رفعتی که پیش تر ذکر کردیم.
۲۲. برای اطلاع از دوران کودکی سید باب بنگرید به:

Lambden, Stephen. "An Episode in the childhood of the Bab", in *Studies in Babi and Bahi history*, ed. Peter Smith, Losangles: Klimat Press, 1986, P. 1-31.

۲۳. برای اطلاعات بیشتر از پیشینه تحصیل سید باب بنگرید به: میرزا محمدتکابنی، «قصص العلما»، تهران: علمیه اسلامیة، ۱۳۹۶ق، ص ۵۹. «مطالع الانوار» تلخیص تاریخ نبیل زندگی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ بدیع ص ۶۳ و ۶۴ اسدالله مازندرانی «رهبران و رهروان»، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲ بدیع، جلد دوم ص ۴۰۵، همین نویسنده در «اسرار الآثار» مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ بدیع، حرف ر - ق. ص ۳۷۰-۳۶۹. همچنین

Denis Maceoin, "Bab, Sayyed Ali Mohammad Shirazi, in the Encyclopedia Iranica III, P. 279.

26. Denis Maecoin, "From Shaykhism to Babism", P. 172.

مک اوئن برمبنای نقل و بازپردازی سید باب در رساله تفسیر بر سوره کوثر به چنین فهمی از سید باب در نقش دو مدرس بنیانگذار مکتب شیخی اشاره دارد.

۲۷. منابع بابی و بهائی به استاد اشاره سید باب در بیان فارسی نخستین مؤمن بابی را ملا حسین بشرویه‌ای معرفی کرده‌اند. به نظر می‌رسد که پیش از ملا حسین، خانواده و نزدیک‌ترین کسان او از دعوی‌اش با خبر بوده‌اند. خود سید باب جای دیگر در بیان فارسی (باب ۱۱، واحد ۴) می‌نویسد: «چنانچه در حین ظهور نقطه بیان حین تجلی بر دو نفس واقع شد. تا آنکه کم کم به کل رسید.» از خانواده‌ی بلافضلش به ویژه خدیجه بیگم همسر وفادار باب گذشته، به‌عنوان نمونه در تمام شب طولانی مباحثه‌ی پیشوای آیین با ملا حسین، حاجی مبارک برده‌ی اتیویایی و سیاه‌پوست سید باب حضور داشته است. گرچه منابع بابی همه صرفاً به حاجی مبارک به‌عنوان خدمتکار خانگی اشاره داشته‌اند، اما به نظر می‌رسد مبارک از جزئیات دعوی مولای خود مطلع بوده و حتی به او ایمان داشته است. حاجی مبارک سال‌ها در کنار و همراه خانواده‌ی باب به سر برده و از جمله همراهان او و قدوس در سفر مکه بوده است. مبارک نوزده ساله، دو سال پیش‌تر از دعوی بابیت، توسط میرزا علی محمد از برادرزنش ابوالقاسم خریداری شده بود. سیاه تحصیل کرده و تجربه اندوخته در امر تجارت، از پنج‌سالگی در دستگاه خانواده‌ی همسر باب - خدیجه بیگم - پرورده شده بود. مبارک از دو سال پیش از دعوی امر جدید، شب و روز را با مولای خود به سر برده و مصاحب و محرم اصلی او و مرادداشت در این برهه‌ی حساس بوده است. توجه به حضور مبارک در سرآغاز امر بابیه را مدیون پژوهش پیگیر آنتونی. ا. لی عرضه شده در کنفرانس بین‌المللی مطالعات ایرانی (ISIS) اول اوت ۲۰۰۸ در دانشگاه تورنتو هستیم.

۲۸. محمدجواد مشکور، «تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم»، تهران: اشراقی، ۱۳۵۵ش، صص ۱۴۲-۱۳۷.

۲۹. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، «جامع‌التواریخ»، تصحیح محمد دبیرسیاقی تهران: دانش، ۱۳۶۶ ص ۳۰۴.

۳۰. اعزام ملا علی بسطامی به عتبات، نخستین و یکی از مهمترین اقدامات آغازین بنیانگذار آئین و در واقع آزمایش زیرکانه او از فضای موافق و مخالف تحرک و تعیین سیر آتی جنبش بود. برغم موفقیت‌هایی چند در جذب نخستین مومنین بابی با مقابله شدید با رسول پیشوا، اوضاع به خواست و برنامه باب پیش نرفت. وضعیتی پیش آورد تا سید باب عملاً دعوی قائمیت خود را چند سالی به تأخیر اندازد. شرحی از تکاپوی بابیان نخستین در عتبات در فصلی در تأثیر

بینش و کنش قره العین در امر زنان ایران - کتاب بعدی این پژوهش - پرداخته ام. اینجا صرفاً اشاره کنم که گرچه تلاش‌های پیشگام بسطامی به پیدایش هسته اولیه آئین در آن سامان یاری رساند، اما شکل‌گیری واقعی و منسجم جامعه بابی عتبات بیش از هرکس برآمده اقدامات و شخصیت کاربرمات قره العین است. او بود که توانست با جذب تعدادی از مهمترین شاگردان مدرس در گذشته شیخی و همکاری همسر شیرازی او در پیش بساط تدریس و ترویج برپا داشته و امر جدید را بگستراند. برای روایتی مستند و مقدماتی در این باره به رساله دکترای امانت: «سالهای آغازین جنبش بابیه» بنگرید. برای گزارشی زنده و همزمان از تحرکات بسطامی و هسته اولیه بابیان عثمانی و تقابل و تعامل سران سیاسی و دینی عتبات و بغداد بنگرید به اسناد انگلیسی دیپلماتیک زمانه به ویژه:

F.O. 248/114, NO.1, JAN. 8th, 1845, Rawlinson to Sheil.

برای محاکمه و فتاوی صادره، همچنین سرنوشت ملا علی بسطامی بنگرید به:

Moojan Momen, "The trail of mulla Ali Bastami: A combined sunni and shii fatwa against the Bab". *Journal of the British Institute for Persian Studies*, 20, 1982- p.113-143.

31. Maceoin, "From Shaykhism to Babism", P. 192.

۳۲. محمدکریم‌خان کرمانی، «زهاق الباطل»، کرمان، ۱۳۹۲ق، صص ۹۲ و ۹۳.

۳۳. منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولی، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۴ بدیع، ص ۸۵

34. Bayat, "Mysticism and Dissent, Chapter 4.

۳۵. بنگرید به مقاله مؤمن درباره محاکمه ملاعلی بسطامی، اشاره شده در پانویس ۳۰.

۳۶. محمدکریم‌خان کرمانی، «زهاق الباطل»، کرمان، ۱۳۹۲ق، صص ۹۴-۹۲.

۳۷. تاریخ نبیل، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، تهران، ۱۳۴۴ بدیع، صص ۲۷۳-۲۷۱، همچنین مک اوئن در اثر زیر اشاره بر بابیان روی برتافته از باب، پس از اعلام آشکار دین جدید دارد:

Denis Maceoin, "Early Shaykhi Reaction to the Bab and his claim", 1982.

۳۸. میرزا محمدتقی مامقانی و حسن مرسلوند، «گفت‌وشنود سید علی‌محمد باب باروحانیون تبریز»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۴، ص ۴۰.

۳۹. «مطالع‌الانوار» تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، ص ۳۲۰.

۴۰. همان‌جا ص ۱۴۰. اینکه در وصف دعوی باب در چند مورد به طرح رسالت نبوی از جانب او اشاره کردیم به این معنا نیست که او به معرفت مسلمانان در خاتمیت پیامبر اسلام معترض بود. چرا که او هم معترف به خاتمیت نبوی متکی بر وحی و واسطگی فرشته‌های الهی بود. چنان که آوردیم به تعبیر او دوران نبوت با پیامبر اسلام پایان یافته و عصر جدیدی که دوران ربوبیت و متعالی تر معنا دارد آغاز شده و خود او در این مرحله ظهور، سرآغاز است. پیام آوران انسان خدای ربوبی به دلیل مظهریت زمینی خالق بدون نیاز و واسطه وحی، خواست و اراده صانع را بر مومنین جاری می کنند. ما هم در این نوشته واژه نبوت را صرفاً برای رساندن مقصود آورده‌ایم.

۴۱. برای یک ارزیابی فشرده و مفید در چستی گردهمایی بدشت و شناخت منابع آن علاوه بر مقدمه و کتاب «نقطه‌الکاف» صص ۱۵۰ تا ۱۶۰، بنگرید به سرفصل بدشت در دایرةالمعارف ایرانیکا. برای روایت و تحلیلی زن مدار و متفاوت از بدشت بنگرید به مقاله‌ی نگار متحده:

Negar Mottahedeh, "Ruptured space and effective Histories: the unveiling of the Babi Poet Qurratal Ayn-Tahirih in the Garden of Bedasht", H. Bahai occasional papers series 2:2, Feb. 1998 (URL: <http://hnet2.msu.edu/bahai/b.h.paper/html>).

۴۲. Amanat, "Resurrection and Renewal", P. 295

امانت بر این نظر است که قره‌الین نقش کانونی در گذر بایه به عنوان یک جریان مذهبی - اعتقادی به یک جنبش انقلابی ایفا کرد. ارجمند هم در نوشته‌ی زیر نقش برجسته‌ی قره‌الین در ترغیب و هدایت جنبش بایی به یک حرکت رادیکال و مرامی را تصریح کرده‌است:

Arjomand, "Millennial Beliefs, Hierocratic Authority, and Revolution, in Shiite Iran", P. 225.

۴۳. آدمیت، «امیرکبیر و ایران»، ۱۳۶۱، ص ۴۴۴.

۴۴. Babi Concept of Holywar", P. 116.

۴۵. کتاب خطی منسوب به لطف‌علی میرزا شیرازی درباره‌ی تحرک آغازین بایان و شرحی بر جهادگری بایان در مازندران، در مجموعه نسخه‌های خطی ادوارد براون کتابخانه دانشگاه کمبریج: "Browne manuscripts" تحت شماره F. 82 نگاهداری می‌شود. این نسخه به خط میرزا مصطفی کاتب ازلی است که در سال ۱۹۱۲ برای براون به انگلیس فرستاده شد. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه دانشگاه میشیگان، دستخط‌های بریتانیا نگهداری می‌شود. متن پی‌دی‌اف تاییبی از این کتاب اخیراً به کوشش یکی از دگرواندیشان کتاب‌شناس این حوزه در سایت کتابخانه دیجیتالی تبرستان در دسترس عمومی است.

۴۶. برای گزارشی از رویداد و پیامدهای تحرک بایان در قلعه طبرسی بنگرید به «نقطه‌الکاف»، صص ۱۶۶-۱۵۹، تاریخ جدید، صص ۴۵-۴۵، همچنین مک اوئن در مقاله «فهم بایان از جهاد» صص ۳۰-۲۹ و منگل بیات در "Mysticism and Dissent" صص ۱۱۸-۱۲۱. مورخ بهائی سیامک ذبیحی مقدم نیز در تکرنگاری نسبتاً مفصلی تحت عنوان «واقعۀ قلعه شیخ طبرسی»، آلمان: مؤسسه عصر جدید، ۱۵۹ بدیع (۲۰۰۲م) روایت خود را از منابع تاریخی پیشین به دست داده است.

47. Selections of the Writings of E. G. Browne on the Bábí and Bahá'í Religions, p.413.

48. Todd Lawson, "the Quran Commentary of Sayyid Ali muhammad, the Bab", Ph. D. diss., institute of Islamic Studies, MC Gill Univeristy 1987, P. 290-308

فصل دوم

بایبان در تبعید

بایبان در عثمانی

اولین نشان حضور بایبان در عثمانی به حضور بنیانگذار آیین در محفل شیخیان به زعامت سید کاظم رشتی بازمی‌گردد. سران اولیه‌ی بایی غالباً در مراوده با عراق و از میان شیخیان عتبات برخاستند. پس از مرگ سید کاظم رهبر شیخی و بلا تکلیف ماندن جانشین، اختلاف و چنددستگی میان شاگردان و پیروان او اوج گرفت. یکی از شاگردان اهل فضل و نامدار سید، ملا حسین بشرویه‌ای بود که به هیچ‌کدام از مدعیان جانشینی رهبر در گذشته شیخی نیوست. او و هسته‌ی فعال اطرافش به جستجوی موعود برآمدند و از کربلا به شیراز رسیدند و پس از بحث بسیار و مطالعه‌ی نخستین بخش رساله‌ی قیوم الا سماء احسن القصص به سید باب ایمان آورد. ملا حسین به‌دستور پیشوا عازم خراسان گردید تا طبق روایت احادیث ظهور حجت اقدام کند.

نخستین آشنایی مقامات عثمانی با آیین جدید از زمانی آغاز شد که ملاعلی بسطامی - از حروف حی - به‌عنوان رسول پیشوای کیش نو، رساله‌ی «قیوم‌الاسماء» را برای ترغیب و تبلیغ علمای مسلمان بین‌النهرین، و فراهم آوردن زمینه‌ی حضور سید باب برای اعلام آشکار ظهور امر جدید در کربلا به آن سرزمین برد. قرار بر این بود که طبق روایات و احادیث شیعه، سید باب پس از سفر مکه در کربلا حضور یابد. برنامه‌ای که با مقابله‌ی همگرای علمای سنی و شیعه و فتوای تکفیر آنها توفیق موردنظر پیشوا را به دست نیاورد. گرچه بسطامی توانست عده‌ای از مسلمانان به ویژه برخی شیخیان را به امر باب ترغیب کند، اما او را دستگیر، زندانی و محاکمه کردند.

در مجموع می‌توان از فضای پرتنش و بی‌قرار عتبات برای پذیرش ظهور حجت عصر سخن گفت. نجیب پاشا حاکم منطقه به دلیل کشتار وحشیانه‌ی شیعیان و شیخیان کربلا و بغداد به‌عنوان یزید زمان مورد عناد بود. تقابل برخی از این ایمان آوردگان بایی اولیه در سال پیش از دعوی پیشوا با نیروی نجیب پاشا یادآور خشونت مذهبی در آن سرزمین بود. شاعر به فغان آمده‌ی شیعه از آن همه خشونت، خواستار رجعت حجت عصر برای نجات شیعیان گردید.^[۱]

به رغم این پیشینه‌ی حذرآفرین، بسطامی با جسارت پیام رهبر را به محمدحسن نجفی عالم شیعه مذهب منطقه رساند. علمای مسلمان عتبات، او را به عنوان ملحد و کتاب باب را عین کفر محض محکوم کردند و رسول پیشوا را به جرم فعالیت علیه اسلام و پیامبر آن دستگیر و روانه‌ی بغداد نمودند. به‌حکم نجیب پاشا حاکم ولایت، دادگاهی به نظارت مفتی بغداد تشکیل گردید. محاکمه‌ی پرسروصدای فرستاده‌ی باب در تابستان ۱۸۴۴م و محکومیت و تکفیر جمعی او و صاحب کتاب قیوم‌الاسماء، نشان از عزم و اراده‌ی قاطع علمای دینی و اولیای سیاسی منطقه در مقابله با دعوی ظهور جدید داشت. سید باب هم با این فضای پر عناد برنامه‌ی خود را تغییر داد و به کربلا نرفت. هسته‌ی اولیه بایبان در عثمانی که منتظر حضور و اعلام امر جدید از جانب پیشوا در کربلا بودند، با این تغییر برنامه دچار تفرقه و شبهه شده تعدادی از آنها از امر جدید روی برگردانند. آنها این امر را

خلاف روایت‌های در دست پیرامون سیر حضور حجت عصر دانستند. تعدادی هم آن را به سنت بدء تعبیر و به دستور پیشوا از عتبات به داخل ایران آمده آماده‌ی خدمت و جانبازی در رکاب سید باب گردیدند. چنان که آمد عناد و همگرایی کم‌سابقه علمای دینی عتبات موجب تغییر برنامه‌ی سید باب و به تأخیر انداختن اعلام آشکار دعوی خود در کربلا گردید. او هنوز در شبه جزیره عربستان بود که خبر دستگیری بسطامی را دریافت کرد. زمان ربیع‌الاول ۱۲۶۱ق (دهم مارس ۱۸۴۵م) بود. در بازگشت از مکه به جای کربلا به مسقط رفت و مدتی در آنجا اقامت کرد. به اقداماتی هم برای آزادی بسطامی برآمد. در مسیر بازگشت به بوشهر بود که سید باب لوحی خطاب به سلطان عبدالحمید دوم نوشت و درخواست آزادی فرستاده‌ی خود را طرح نمود.^[۲]

دو سالی بعد از این رویداد مهم، تبلیغ و تحرک بایبان در منطقه به‌زعامت قره‌العین مجدداً حکومت نجیب پاشا را به اقدام واداشت. طاهره در نجف و کربلا به ترویج امر جدید برآمد. این بر علمای دینی سنی و شیعه گران آمد و موجب گرفتاری او را فراهم آورد. او را در بغداد در خانه‌ی محمد آلوسی مفتی اعظم آن شهر به حصر خانگی انداختند. این زن فاضل، جسور و آرمان‌خواه در بغداد هم به تبلیغ آیین جدید پرداخت. پس از سه ماه، حکومت به‌شرط ترک سرزمین عثمانی به آزادی مشروط او رضایت داد. در این برهه غالب بایبان در مناطق تحت پوشش عثمانی، به حکم پیشوا و جهت گستردن امر جدید به درون ایران آمدند و تا مدت‌ها تحرک آن‌چنانی از بایبان در عثمانی سراغ نداریم. پس از سوءقصد نافرجام به جان ناصرالدین شاه - در ۲۸ شوال ۱۲۶۸ق (اوت ۱۸۵۲) - و کشتار خشونت‌بار رهبران و فعالین بابی، عده‌ای از آنها از جمله صبح ازل و برادر بزرگ‌ترش با فاصله‌ی چندماه به بغداد پناه بردند. ورود تبعیدیان و پناهندگان جان به در برده‌ی بابی به عثمانی که از پیگرد و کشتار ناصری گریخته بودند، فصل نوینی بر فضا و کارنامه و تحرک جامعه‌ی پرشمار ایرانی در عثمانی گشود.

رهبری بایبان در تبعید

حکایت را از آنجا ادامه می‌دهیم که میرزا یحیی - صبح ازل - و برادرش میرزا حسین علی نوری - بهاء‌الله - پس از سوءقصد نافرجام چند بابی به جان ناصرالدین شاه به خارج از ایران می‌رسند. میرزا یحیی - رهبر شناخته شده‌ی زمانه بایبان - به عراق رفت و چهار ماه بعد هم برادرش از زندان ناصری به در آمد و به تبعید رسید و به او پیوست. همراهی‌ای که پایدار نماند. اختلاف آشکار و نهان این دو که یکی خود را رهبر بایبان پس از پیشوای آیین و ادامه دهنده‌ی میراث آیین او می‌دانست و دیگری که سودای دیگری در سر داشت و در پی بنیانگذاری آیین جدید بهائی بود، در همان بغداد نطفه بست. به‌رغم این اختلاف و سر برآوردن مدعیان بسیار دیگر، جامعه‌ی بابی در محدوده‌ای کوچک و برهه‌ای پر از فراز و نشیب هویت خود را حفظ نمود. دولت ایران به‌تدریج از وجود این جمع در نزدیکی سرحدات ایران احساس خطر کرد و پس از تکاپوی بسیار توانست حکومت عثمانی را به اعزام آنها به منطقه‌ی دورتری ترغیب نماید. جامعه‌ی حدود پنجاه نفری بایبان در ۱۶ اوت، ۱۸۶۳ (ربیع‌الاول ۱۲۸۰ق) به استانبول رسید. در برهه‌ی اقامت چهار ماهه‌ی آنان تا پایان نوامبر همان سال در

پایتخت عثمانی، به رغم اختلاف محسوس میان بابیان، هنوز مرز اختلاف و ادعاهای روشن نبود و وحدت ظاهری میانشان برقرار بود و عده‌ی بسیاری از بابیان با هردو برادر محشور و در مرادوه بودند.

دولت عثمانی بابیان را پس از ۴ ماه به شهر ادرنه تبعید کرد (رجب ۱۲۸۰ق). برادر بزرگ‌تر در این شهر دعوی موعود بیان - یظهرالله - نمود و کشمکش گسترده‌ای برای جلب و ترغیب جامعه‌ی بابی به امر جدید بهائی آغاز گردید. اوج‌گیری و آشکار شدن اختلاف و جدل‌ها موجب مداخله‌ی عوامل حکومتی عثمانی و جدا کردن دو برادر مدعی شد. در ربیع‌الثانی ۱۲۸۵ق بهاء را به عکا در فلسطین و ازل را به ماغوسه قبرس به تبعید فرستادند. در عکا با انتشار اقدس - کتاب مقدس بهائیان - عملاً آیین جدید بهائی مجزا و متفاوت از بابیت، اختلاف و جدل را به تقابل آیینی و سپس سیاسی و آمیخته به خشونت کشاند.

بهاءالله تا ذیقعد ۱۳۰۹ق که به مرض وبا در عکا درگذشت، توانست با مدیریت و بهره‌گیری از رابطه‌ی طولانی آشکار با بابیان، اکثریت جامعه‌ی بابی خارج و داخل کشور را به آیین جدید بهائی جلب نماید. میرزا یحیی ازل تا سال ۱۳۳۰ق در ماغوسه قبرس در انزوا و به‌دور از دسترس اکثریت بابیان زندگی کرد. به رغم پرهیز صبح ازل از درگیری و حضور فعال در صحنه، به‌تدریج نسل جدیدی از بابیان باقی‌مانده بر سنت بابی و زیر چتر رهبری معنوی صبح ازل به نام اهل بیان به فعالیت پرداختند. جمعی از اینان به تدریج در استانبول گرد آمده و با پیوستن برخی اهل بیان درون کشور، محفلی فعال و مؤثر بر سیر رویدادهای بعدی تاریخ معاصر ایران برپا کردند. به‌رغم جدایی و دسته‌بندی آشکار رهبری، تا مدتها بسیاری از بابیان با هر دو دسته محشور و در مرادوه بودند. هنوز چون آستانه و عصر مشروطه، صف‌بندی میانشان صریح و روشن نبود. بهائیان به تدریج و با وجود اختلاف و انشعابهایی، پس از مرگ بنیانگذار آیین بهائی به شکل یک نهاد دینی منسجم، اساس دیگری یافت که مورد بحث این کتاب نیست. اما ازلیان از این مرکزیت و نهادهینه شدن نظری محروم بودند و به‌نوعی شاهد قرائت‌های گوناگون و عمدتاً تأثیرپذیرفته از سرشت متکثر و بافت انسان‌خدایی آغازین بابیه آمیخته با اندیشه‌ها و مفاهیم نوآیین اجتماعی مدنیت نو گردید. امری که چنان که گفته شد سردرگمی غالب پژوهشگران معاصر را در اصالت باورهای بابی آنان به حاصل آورد.

بابیان در استانبول

اولین بابی در استانبول، ملا علی بسطامی بود که برای عرضه‌ی دعوی سید باب به عتبات و بغداد مسافرت کرد. تبعید او به استانبول پس از محاکمه‌ای پرسروصدا در بغداد و تکفیرش توسط علمای مسلمان عراق، نخستین حضور آئین در شهر بود. او را به اسارت به استانبول آورده و در بندرگاه شهر به بیگاری کشاندند تا جان سپرد. چنان که آمد، از ۱۶ اوت ۱۸۶۳ (ربیع‌الاولی ۱۲۸۰ق) جمع حدود پنجاه نفری بابیان تبعیدی از بغداد به استانبول رسید. حضور رهبران شناخته شده‌ی بابی - بهاء و ازل - موجب ورود جمع بزرگ‌تری از بابیان پراکنده به استانبول و اقامت در آن گردید.

میرزا حسین مشیرالدوله (سپهسالار بعدی) سفیر ایران در عثمانی با آوردن بابیان به استانبول برخلاف تصور خود در به کنترل آوردن آنان و دور کردنشان از سرحدات ایران، خط بزرگی مرتکب شد. در عمل

موجب گسترش نفوذ و جلب توجه بیشتر جامعه‌ی بزرگ ایرانیان شهر به آیین بابی و بایان گردید. او با ذهن هوشیارش به زودی متوجه خطای خود شد و پس از ۴ ماه، در همکاری با حکومت عثمانی، خواستار تبعید بایان به منطقه‌ای دور از دسترس ایرانیان پر تعداد مهاجر شهر گردید. تبعید دوباره‌ی بایان به ادرنه در اول دسامبر ۱۸۶۳م در این راستا بود.

چندی بعد هم صبح ازل را به قلعه دور افتاده ماغوسه به تبعید فرستادند. انزوای دور از دسترس صبح ازل در ماغوسه‌ی قبرس موجب ایجاد مقر واسط بایان با رهبر در استانبول گردید. جمع کم‌شمار اما فعال ازلیان به تدریج خود را به مناصب دیپلماتیک سفارت‌خانه‌ی ایران و کنسولگری‌های وابسته‌ی آن در عثمانی نزدیک کرد. اولین نشانه‌های حضور و تکاپوی آئینی ازلیان در استانبول در تقابل با بهائیان در تعطیلی شعبه‌ی فعال شرکت برادران افغان بهائی مسلک و خودکشی نبیل ابن نبیل نماینده‌ی سرشناس بهاءالله در استانبول جلوه‌ی بیرونی یافت.^[۳] با صدور رسمی لوح سلطان از سوی پیشوای آیین بهائی، بهائیت رسماً و عملاً از سنت بابی مقابله با حکومت قاجار عقب نشست و اختلاف میان ازلیان و بهائیان علاوه بر باورهای دینی به آرا و روش سیاسی کشیده شد. لوح سلطان ایران در ادرنه و در ۱۲۸۴ق (۱۸۶۷م) خطاب به ناصرالدین‌شاه صادر شد. لوح با این استدلال که اقدامات تندروانه‌ی بایان دخلی به بهائیان ندارد و آنها با حسن رفتار و کردار خود نشان داده‌اند که با نزاع و جدال و جنگ و ستیز مخالفند و در هر جا که هستند به امر دولت حاکم مطیع‌اند، عملاً تفاوت خود را با ازلیان باقی‌مانده بر میراث تقابل جوی بایه روشن کرد. به رغم صلح‌طلبی لوح، شاه قاجار با کشتن میرزا بزرگ بدیع آورنده‌ی لوح، نشان داد سر سازش با دگراندیشان ندارد.

ازلیان بر بستر فهمی که از سرشت متکثر و پذیرای نوآوری بایه اولیه یافته بودند، معرفت دینی خود را با افکار و آرمان‌های متفاوت و جدیدی درهم آمیختند. به رغم دوری شخصی و انزوا، صبح ازل با ازلیان درون کشور و جمع فعال استانبول روابط تنگاتنگی برقرار کرد. محفل ازلی استانبول به پیشگامی میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی دو داماد او، همچنین حضور پسرش رضوان‌علی در برهه‌ای، در این راستا فعال شد. از حضور میرزا احمد سومین فرزند ذکور صبح ازل هم همزمان با انتشار «اختر» و اقامت ده‌ساله‌ی آقاخان و روحی در استانبول خبر داریم.^[۴] می‌دانیم که میرزا احمد قریب ۱۳ سال در استانبول اقامت داشت، نام او در میان اعضای انجمن اتحاد اسلام کنار آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی ثبت است. درواقع هسته‌ی ازلیان استانبول کانون ارتباطی میان رهبریت صبح ازل با بایان پراکنده در اقصی نقاط جهان از جمله داخل ایران بود، و با ورود میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی توان و گستره‌ی جدیدی یافت. این دو با همسرگزینی دختران صبح ازل به نشانه‌ی اعتبار و اعتماد و رابط او در استانبول فعال گردیدند.

از آقاخان و روحی جداگانه در کتاب سخن گفته‌ایم. از دیگر ازلیان نامدار شهر می‌توان از میرزا نجفعلی خان دانش خویی نام برد، که دوسال اول انتشار روزنامه‌ی «اختر» مدیون ذهن، قلم و تلاش اوست. میرزا حبیب اصفهانی هم که با ازلیان همراه بود، از مدت‌ها پیش در استانبول ساکن بود. میرزا عبدالخالق خان (درگذشت ۱۳۱۶ق) از کارمندان سفارت ایران در استانبول بود و یکی از پیک‌های ازلی و واسطه‌ی مراودات نوشتاری و وجوه مالی ازلیان داخل با ماغوسه و صبح ازل بود. ازلیان در مراکز دیپلماتیک ایران در خارج از کشور

به ویژه در هند، مصر و عثمانی حضوری فعال داشته و هم‌باوران خود را در سفارت و کنسولگری‌ها شاغل کرده بودند. علاوه بر میرزا نجفعلی خان خویی، رضاقلی خراسانی و میرزا حسن خیبرالملک هم در سفارت معین‌الملک (مشیرالدوله بعدی) حضور داشتند. حداقل سه چهار نفر از خویشان میرزا نجفعلی را در کنسولگری‌های مصر و بغداد می‌شناسیم. میرزا آقاخان در نامه‌ی ۲۲ ذیحجه‌ی خود به ملک‌خان نام چندی «هم‌مسلك» در استانبول را به شرح زیر ذکر کرده است: «عبدالحمیدخان غفاری، حاجی میرزا حسن‌خان خیبرالملک، میرزا عبدالعلی، حسین‌بیگ و صادق‌بیگ جواهری زاده‌ها، آقا سید مصطفی، احمد آقا حریرفروش، آقا علی‌اکبر قره‌داغی، میرزا ابراهیم، حاجی محمدتقی طاهباز، حاجی رضاقلی خراسانی».

در میان اینان درباره‌ی رضاقلی خراسانی، میرزا نجفعلی خان خویی و خیبرالملک جداگانه سخن خواهیم گفت. در مورد پسران جواهری‌زاده هم آقاخان در نامه‌ی دیگری به ملک‌خان به‌صراحت می‌نویسد:

«حاجی محمدحسین جواهری اصفهانی که در اسلامبول تبعه روس بوده و مرحوم‌شده، دو نفر پسران معقول بسیار چیزفهم [منظور تعلقات بایی] دارد و از جمله هواخواهان و دوستداران [روزنامه] قانون و از بذل هیچ‌گونه فداکاری در راه ترقی انسانیت کوتاهی نمی‌کنند. قانون را هم اگر بخواهید مستقیماً برایشان بفرستید در بشیکطاش خیرالدین اسکله سنده، جواهری‌زاده عبدالکریم افندی.»^[۵]

می‌دانیم که پسران جواهری‌زاده از اعضای انجمن اتحاد اسلام در کنار آقاخان و یارانش بودند. از دیگر فعالان برجسته‌ی هسته‌ی ازلی استانبول می‌توان از حاجی میرزا مهدی رشتی نام برد. در اوج تحرک ازلیان دو سال پیش‌تر از ترور ناصرالدین‌شاه، آقاخان در نامه‌ی خصوصی دیگری به ملک‌خان به تاریخ ۱۲ ربیع‌الاول ۱۳۱۱ق، او را از جمله‌ی یاران و همراهان خود که برای فعالیت به مصر و هندوستان اعزام شده، معرفی می‌کند. میرزا مهدی در زمره‌ی فعالان اهل فضل و قلم ازلی بود. نام او در لوح «کتاب بدیع» بنیانگذار بهائیت به‌عنوان فردی که در یظهره‌ی الهی او شبهه روا داشته، ذکر شده است.^[۶]

عبدالحمید غفاری کاشی دیگر ازلی فعال استانبول تحصیل‌کرده‌ی مدرسه نظامی عثمانی بود که مدتی هم «ادبیات زبان پارسی و پاره‌ای معلومات شرقی» نزد آقاخان کرمانی تحصیل کرده بود.^[۷] غفاری را بعدها به زمان مشروطه در زمره‌ی دوازده نفر هیئت امنای «جامع آدمیت» سراغ داریم.^[۸] او به لقب‌های یمین‌نظام و سردارمقتدر در آثار تاریخی شناخته شده است.

علاوه بر برادران روحی، از حاج علی‌اکبر صنعتی هم در استانبول کنار محفل ازلیان شهر خبر داریم. خود او در خاطراتش از مأموریتی که سران محفل ازلی استانبول به او در بازگشت به ایران داده بودند سخن گفته است. بسته‌ای را از سوی آقاخان کرمانی برای شیخ هادی نجم‌آبادی می‌رساند.^[۹] صنعتی می‌افزاید که آقاخان در یادداشتی به او نوشته بود: «بروید به ایران و ندای آزادی بدهید. برای نجات مردم پریشان و فلک‌زده کرمان چیزی بهتر از تعلیم معارف نیست، تا مردم ایران جاهل باشند باید ظلم بکشند و باید در بدترین وضع زندگی نمایند.»^[۱۰]

به مأخذ همین خاطرات درمی‌یابیم که حاج علی‌اکبر پس از ورود به تهران بسته را که «محتوی تراسلات و روزنامه قانون» بود به شیخ هادی می‌رساند. از قول شیخ هادی هم در ملاقات با صنعتی در سخن از دو بایی که

دیروز کشته شده‌اند می‌خوانیم:

«با هر کس دشمنی دارند، او را به اتهام اینکه بایی باشد از میان می‌برند و مالش را تاراج می‌کنند. اما این‌طور نمی‌ماند، آخرش همین حرف‌ها که اینها [علمای شیعه] می‌گویند خواهی نخواهی به دست خودشان [باییت] را رواج می‌دهند این آتشی است که از درون این مردم روشن شده و تا بنیاد این کاخ ظلم را سرنگون نمایند، دست‌بردار نیستند.»^[۸۱]

چه این سخنان را شیخ هادی گفته باشد، چه از ذهن و قلم خود صنعتی تراویده باشد، نشان از تمایلات بایی آنها دارد. به هر حال این اشاره را آوردیم تا نشانی از همراهی صنعتی با سران محفل ازلی استانبول باشد. می‌دانیم بخشی از یادداشت‌ها و آثار میرزا آقاخان در خانواده‌ی صنعتی به جا مانده است. نظریه‌پردازان و سخنگویان محفل ازلی استانبول آقاخان و یار جدانشدنی‌اش شایسته‌ی تأمل جداگانه‌ای است.

میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۴ ق / ۱۸۵۳-۱۸۹۶ م)

در غالب آثار موجود پیرامون تجدد و تاریخ نواندیشی در ایران، به نام، کارنامه و تأثیر آقاخان اشاره شده است. مهم‌ترین رساله‌ی مفصل درباره او را فریدون آدمیت به دست داده است. خانم منگل بیات هم در اثری مستقل و سپس در لابلای مطالب دو کتاب مهم و مفیدش روایت خود را از میرزا آقاخان عرضه کرده است.^[۸۲]

آقاخان در قصبه‌ی مشیز بردسیر کرمان در خانواده‌ی صاحب ملک و مکت و پیرو عرفان در ۱۲۷۰ ق به دنیا آمد. پدرش از باورمندان سلسله‌ی تصوف اهل حق بود. تا مدت‌ها برادر کوچک‌تر آقاخان - ابدال بهادرالملک - به عنوان شیخ و پیر اهل حق منطقه شناخته می‌شد. احتمالاً در اختلاف دیرینه‌ی آقاخان با این برادر و مادرش که منجر به غصب سهمیه‌ی ارث او گردید، اختلاف مسلکی هم مؤثر بود. آقاخان در کرمان به آیین بایی گروید. برخی اعضای خانواده‌اش این اقدام را برتافتند و رودرروی او ایستادند. آقاخان از طریقه اهل حق، باور به وحدت وجود و انسان خدایی را همواره با خود و در آثارش به همراه داشت. در میان معلمان اولیه او نام آقا صدیق از شاگردان ملاهادی سبزواری، ملا جعفر تهباغ‌الله‌ای و سید جواد شیرازی (کربلایی) در تکوین دگراندیشی دینی بعدی او شایان اشاره است. جد پدری او هم دختر قاضی تهمتن زرتشتی بود و نشان از رابطه با گذشته‌ی فرهنگی و دینی ایران باستان خانواده‌ی او دارد.^[۸۳] علاقه‌ی او به زبان‌های ایران باستان و دین زرتشتی و تحسین آنها از این پیشینه متأثر بود. آقاخان تحصیلات سنتی خود را در فضای پرتلاطم و مملو از دگراندیشان دینی و سیاسی کرمان گذراند. ادبیات فارسی و عرب، تاریخ اسلام و نحله‌های برآمده‌ی آن، فقه، اصول، حدیث، منطق و فلسفه‌ی طبیعی، ریاضیات و پزشکی سنتی را نزد اساتید کرمانی آموخت. نزد حاجی صادق، شاگرد هادی سبزواری، حکمت و طبیعیات فراگرفت. عرفان و فلسفه و حکمت ملاصدرا و آموزه‌های شیخ احمد احسائی پیشوای شیخی و متون بایی را نزد ملاجعفر تهباغ‌الله‌ای و سپس سید جواد شیرازی خواند.

ملا محمدجعفر که شرح حالی از او در بخش ازلیان کرمان آمده، نقش برجسته‌ای در جهت‌گیری آقاخان به

آیین بایی داشت. دوستی پایدار و صمیمی آقاخان با پسران ملاجعفر به ویژه شیخ احمد روحی و محمود افضل‌الملک و کوشندگی مشترکشان در سوی باورها و طرح‌ریزی و تداوم آیین بایی در زندگی او اثر بسیار نهاد. نقش آفرینی مؤثر و بی‌پروای ملا جعفر در ایجاد کانون فعال بایی و فراخواندن مردم و شاگردان خویش به این آیین، فضای متفاوتی را در کرمان آستانه‌ی مشروطه ایجاد کرد که در فصل مربوط شرحش آمده است.

دیگر چهره‌ی برجسته‌ی بایی‌کیش، در تربیت و سمت و سوی معرفتی آقاخان، سید جواد شیرازی (کربلایی) از بایبان نخستین است که در آخر عمر سه سالی را در کرمان گذراند. مسافر تازه‌واردی که ذهن و باورهای بسیاری را تغییر داد و محفل فعال و گسترده‌ای را میان «اهل راز» - بایی - برپا کرد.^[۱۴] سید جواد در چند سال پایانی عمرش در کرمان در پرورش و جهت‌گیری بسیاری از جمله آقاخان به آیین بایی مؤثر گردید. آقاخان در آثار خود به‌ویژه «هفتاد و دو ملت» و «هشت بهشت» از این استاد خویش در پرورش و معرفت اولیه‌اش به آزاداندیشی و باورهای دینی با احترام و تکریم یاد کرده است.

آقاخان به زبان‌ها و دانش‌های اروپایی هم نظر مساعد داشت و مشتاق فراگیری و رهجویی‌های نوین بود. زبان انگلیسی را نزد افلاطون، زرتشتی معروف کرمان، فراگرفت، و نزد هیئت مذهبی پروتستان ادامه داد. با زبان فرانسه نزد کشیش ژوزوئیت فرانسوی آشنا شد و در استانبول ادامه داد.^[۱۵] بی‌تردید رفت و آمد و بده‌بستان او با میسیون‌های مذهبی کرمان و اصفهان صرفاً در سطح زبان‌آموزی نماند و به آشنایی آقاخان زیاده‌طلب با موازین دینی مسیحی و فهمی از بینش و کشش نوآیین فرهنگی انجامید. در اصفهان با پادریان ژوزویت فرانسوی محشور شد و از همان زمان به فرهنگ و مدنیت و زبان آن سرزمین دل بست. زبان ترکی را در اقامت قریب یک دهه در استانبول آموخت. تا حدی هم با برخی از زبان‌های ایران قدیم و اوستایی آشنایی به‌هم رساند. زبان‌دانی او امکان و افق گسترده به منابع فکری و تحرکات خارجی و نوآیین را فراهم نمود.

آقاخان چهل و سه سال بیشتر عمر نکرد. عمری کوتاه و با سری پرشور و هواخواه دانایی و تغییر. تجسم نسلی تازه‌نفس و رهجوی. بستر اولیه‌ی تفکر و نوآوری‌های او را مدرسان بایی‌اش در کرمان در ذهنش پروراندند. بینش و کشش او ترکیبی از مؤلفه‌های متعدد کهنه و نو، سنتی و نوآیین دینی و سیاسی بود. دلی پرآرزو و سری پرآرمان داشت. نماد نسلی بود که می‌خواست حقیقت را از سیمای پر از راز و رمز خرافات بیرون کشد. بشناسد و بشناساند. او و همگانش در برهه‌ای به عرصه‌ی رهجویی و ره‌گشایی افتادند که جامعه‌ی ملت‌ه‌ب ایران، از یک‌سو در سرگردانی گذر و رهجویی‌های نوین بود و از سوی دیگر شاهد تکاپوی بسیار اولیای سیاسی و مذهب غالب در تثبیت بنیان سنتی یک جامعه‌ی پیش‌مدرن. فضایی که آرزو و آرمان، شور و شعار، سنت و تجدد، روشن‌ضمیری با تاریک‌اندیشی و جزمیات در تقابل و تعامل حضوری فعال و مؤثر و چندبعدی داشت. آقاخان نماینده‌ی چنین نسلی بود که دست‌وپایی همه‌جانبه می‌زد تا از بندهای قرون و اعصار سنت و جزمیات آکنده از تبعیض و واماندگی برهد و در این مسیر سرگیجه‌آور، در پرده‌افکنی و بیداری مردمان در جهل و تعصب فرومانده، رهجو و ره‌گشا شود. او از آنانی نبود که به مصیبت، زشتی و پستی‌های روزمره خو گیرد و آرام و سربزیر طرف خود بندد. چنان که قلم پرکارش گواه است، نوشتن برای او که حرف‌های بسیار در سینه و اندیشه داشت، همچون نفس کشیدن و راه اصلی گفت و گوی اندیش ورز با جهان بود. ابزار شکستن سکوتی بود که

اهل قدرت و تکفیر بر زبان ها و قلم ها جاری کرده بودند. آنچنان که از نامه های تبعید و غربت اش در می یابیم، می نوشت تا روزمره گی غربت به روزمرگی فرصت سوز و بی هویتی بدل نشود. در تبعید استانبول هم خلاف عافیت نشینان رخت به ساحل امن برده، بر این باور بود که اگر خردمندان هر جامعه رسالت پیشگامی و روشنگری را برغم هزینه های سنگینش به دوش نکشند، جامعه هر روز تنگ مایه تر و بی خردان خودمدار تازیانه بدست قدرت و تاریک اندیشی، آسوده تر و جری تر مردم را در جزمیات و جهالت و رذالت بیشتر و بیشتر فرو خواهند کاهید. آقاخان تا توانست خواند و آموخت و نوشت و آموزاند و ایده آفرید و ره جویید و به اقدام عملی در راستای باورهای خود برآمد. نوجویی تغییر طلب و گستره خیالش پایانی نداشت. شورمند و باورمندانه در راه اهداف بهبود خواه سخن گفت و قلم زد. در شتاب و بی قرار، با کلپیدن، تابوشکنی و دریدن پرده پوشی ها، به برون ریختن مایه و یافته های پر دامنه خویش برآمد. دگراندیشی و رهجویی نوین بایان بر او تأثیر اساسی نهاد. بر این گمان بود که حقیقت خلقت را دریافته و باید آن را عریان به معرض اذهان عمومی بگذارد. با اینکه به تجربه در پیشینه ی خانواده و هم ولایتی های خود می دانست بهای سنگین دگراندیشی در جامعه ی دین خوی ما گریبان او و یارانش را خواهد گرفت، بی محابا قدم به عرصه ی پرخطر آن گذارد. او در زمره ی فرهیختگان دل سوخته و پرشوری بود که سودای سرفرازی ایران و رهانیدن مردمش از خودکامگی و جزمیات، لحظه ای آسوده اش نگذارد. بالیدن در فضای پرتحرک آن زمان کرمان زمینه ی آشنایی او را با فرق و آیین های متفاوت دگراندیش و جدل و مباحث آنها فراهم ساخت. به مباحث و سنت شکنی های غیر متعارفشان کنجکاو و علاقه مند شد. اهل حق، فرق صوفیه، مکتب شیخیه، آیین های زرتشتی و بابی و حتی مسیحی و بودایی همه در بحث و گفت و گو و مراوده بر ذهن نوجو و پویای او تأثیر گذارد. با هرکس و دسته که می توانست پاسخی برای انبوه پرسش و ابهام خویش یابد، سخن گفت، خواند، آموخت و آموزاند، آن چنان که همه را در فهم خویش در کتاب «هفتادودو ملت» شناساند.

هدف اصلی و کانونی همه ی عمر آقاخان جستجوی هویت بود. او به آنچه هویت سنتی پیشین خود می شناخت معترض بود. جستن و پی افکندن **هویت کارآمد**، متفاوت و پویای نوینی را وظیفه ای سترگ برای آینده ی بسنده ی هموطنانش دانست.

جامعه ی بابی در این برهه بحران همه جانبه ای را از سر می گذراند. پس از تقابل خشونت بار اولیای قدرت سیاسی و مذهبی با باورمندان بابی، به ویژه پس از سوء قصد به جان ناصرالدین شاه که سران بابی در آن نقش مستقیم داشتند، هرچه رساله، کتاب و لوح «ضاله» از آنها به جا مانده بود توسط عمال حکومتی یا دین ورزان مخالف به آتش تعصب افکنده شده بود و آنچه هم در صندوق خانه ها و زیرزمین ها پنهان شده بود، در فضای به شدت سهمگین، خونبار و ترس خورده به تدریج نابود گردیده یا در مسیر ناپدید شدن بود. برخاستن آیین بهائی و جدا شدن اکثریت پرشمار بابی از بدنه ی اصلی آن، بایان را در اقلیتی کم شمار و سرگردان به جا گذارده بود. شیخیان کرمان هم به دلیل ریزش رهروان خود به بابیه به سختی به مقابله و جدل قلمی و حتی فیزیکی با بایان زیر فشار برآمده بودند. ردیه نویسی پر شمار رهبران آن زمان شیخیه ی کرمان در این برهه شاهد این ادعاست. آقاخان بنا بر خصلت ایجادگری برجسته ای که همه عمر داشت، خود را موظف می دید که آنچه را

از میراث بایی به جا مانده سروسامانی دهد و با معرفت به مؤلفه‌های نو آیین برای پرسش‌های روزافزون پیروان آیین بیان پاسخ‌های درخوری بیابد و با قلم و زبان رسای خویش منابع جدیدی بپردازد. چنان که در گذر از فقه و دین ورزی سنتی در رساله «هشت بهشت» پروراند.

روح پرشور و جویای او در اسارت و تکرار زندگی مرسوم و روزمره‌ی سنتی تاب نیاورد. در سوی نصرت امر بایی به جستجوی سایر دگراندیشان به اصفهان، تهران، مشهد، رشت، استانبول، شام، قبرس و عکا سرکشید. آقا خان تا ۳۰ سالگی در ولایت خود ماند و در این زمان به روایت و شواهدی به دلیل اختلاف مالیاتی با ضابط بردسیر و حاکم کرمان، و به گمان این نوشته در پی پاسخگویی به ابهام و پرسش و رهجویی‌های بسیار خود از کرمان به اصفهان رفت. آن چنان که همزمان شاهد سفر غالب بایبان ازلی از کرمان و کاشان به اصفهان هستیم. حضور خاندان دولت‌آبادی و ریاست تامه آنها بی‌تردید در این امر مؤثر بود.

آقاخان در اواسط سال ۱۳۰۱ق به اصفهان رسید. بایبان ازلی در آن شهر حلقه‌های پرنفوذ و فعالی داشتند. به مآخذ خاطرات یحیی دولت‌آبادی می‌خوانیم که آقاخان به اصفهان رسید و مؤانست با او «در حیات روحی جمعی [بایبان] مؤثر واقع» گردید. وصف دولت‌آبادی درباره‌ی آقاخان این برهه خواندنی و قابل تأمل است:

«چون سخن می‌گوید سخنش طولانی می‌شود و چون سکوت می‌نماید، سکوتش نیز به طول می‌انجامد. با اینکه فضایل بسیار دارد، کمتر اظهار فضل می‌نماید و بیشتر مطالب شیرین خود را با تبسم‌های دلکش از گفته دیگران نقل می‌کند... نثر را نیکو به طرز قدیم تحصیل کرده، از علوم جدید هم بی‌بهره نیست. کمی زبان فرانسه و انگلیسی می‌داند... کتاب رضوان خود را که به تقلید گلستان سعدی است در کرمان شروع کرده و در اصفهان باز به نوشتن آن مشغول است. برای آن کتاب هرچه از گفتار دیگران پسند می‌کند، ذخیره می‌نماید، چنان که ماهتاب شبی با یکدیگر در کنار زاینده‌رود به سر بردیم بدیهه مختصری از نگارنده شنیده، بامداد در روشنی مهتاب به زحمت نوشته و در رضوان ذکر می‌نماید. میرزا آقاخان در این وقت سی‌ویک سال از عمرش گذشته...»^[۱۶]

آقاخان از پیش با خانواده‌ی دولت‌آبادی که به «ریاست تامه» و زعامت بایبان ازلی داخل شناخته می‌شدند، آشنا بود و در همان ابتدای ورود به اصفهان در همسایگی آنها خانه کرد و شب‌ها را در منزل آنها و در مصاحب با جمع بایبان شهر به سر می‌برد. همزمان فضای متفاوتی در شهر سنتی اصفهان برقرار گردیده بود، جمع پرشور ازلی منطقه فعال بود. هادی دولت‌آبادی و پسرانش در تلاشند تا «در مجرای خشک افکار عمومی اصفهانیان جریان افکار تازه» را رسوخ دهند. به روایت دولت‌آبادی «آثار ذوقی و افکار تازه» در «دایره منجمد افکار عمومی حرارتی افزوده است». همزمان با ورود و سخنرانی‌های بیدارکننده و محرک و پرده‌ری‌های شیخ محمد منشادی یزدی که «مردی فاضل با جرأت و صاحب افکار تازه [بایی]» است و «ظاهرپرستان» [علمای شیعه] او را به «الحاد» متهم کرده‌اند^[۱۷]، آقاخان وارد اصفهان می‌شود. در اندک مدت آن چنان به فضل و دانش شهره می‌شود که حکومت مقام «نایب ایشکی آقاسی» را به او می‌دهد. مقامی که با خصوصیات و آرمان‌های این سر شوریده کرمانی همخوانی نداشت. آقاخان قریب دوسالی در اصفهان می‌ماند و در ماه‌های آخر اقامتش، دوست و استاذزاده‌اش — شیخ احمد روحی — از کرمان به او می‌پیوندند.

در نوشته‌های خود آقاخان رد و نشانی از آنچه در قریب دو سال اقامتش در اصفهان و فعالیت در محفل ازلیان آن شهر گذشت نمی‌یابیم. روح پر شور و قلم پرکار او بی‌تردید نمی‌توانست در این برهه فعال نباشد. احتمالاً در روزنامه مهم «فرهنگ» چاپ اصفهان هم باید مطلب نوشته باشد. اشاره‌ی خاطرات یحیی به تأثیر او «در حیات روحی جمع» می‌تواند به تأثیر زبان و قلم او باشد. روزنامه «فرهنگ» شماره‌ی ۴۸۴ (پنجم ذیحجه ۱۳۰۴ ق) خبری از آقاخان ثبت کرده است. چنان که در فصل پایانی کتاب آورده ایم به ماخذ «خاطرات علی محمد دولت آبادی» میرزا آقاخان در برهه اقامتش در اصفهان بسیاری از ازلیان از جمله پسران میرزا هادی را با مفاهیم و معرفت نوین آشنا نمود.

در زمان اقامت اینان در اصفهان به تدریج عرصه از همه نظر بر بایان سراسر ایران به ویژه در یزد و اصفهان تنگ‌تر می‌گردد. فرمان سال ۱۳۰۰ ق ناصرالدین‌شاه مبنی بر پیگرد و آزار بایان، افزایش فشار اهل حکومت و اولیای دینی اصفهان، فضای به‌غایت دشواری آفریده و غالب بایان را در زندان و مواجهه با مرگ یا مهاجرت و گریز اجباری از شهر و دیار خود می‌یابیم. آقاخان و روحی در اوایل سال ۱۳۰۳ ق اصفهان را به مقصد تهران ترک می‌کنند. در تهران آنها علاوه بر شیخ هادی نجم آبادی و میرزا مصطفی کاتب با میرزا عبدالحق خان - پیک معروف ازلی، محشور و چندی بعد همسفر خارج می‌شوند. میرزا عبدالحق خان به ماخذ دولت‌آبادی «شخص روشنفکر و آزاده‌ای است و سال‌ها ریاست تجار را در تهران داشته» است.^[۱۸]

می‌دانیم که میرزا مصطفی کاتب نسخه‌های پرشماری از هشت بهشت و دیگر آثار آقاخان چون صد خطابه را نویسانده و گسترانده خود او در ضمیمه نسخه موجود آن نوشته مهم ازلی در مجموعه براون کمبریج گواهی داده است. همان طور که جای دیگر آوردیم به ماخذ «تاریخ جعفری» در برهه اقامت تهران این دو یار کرمانی با شیخ محمد مهدی شریف کاشانی از فعالین اهل بیان تهران محشور بوده و چنان که خود شیخ مهدی نوشته اینان آثار متعددی از منابع بابی امانتی شیخ نزد میرزا هادی دولت‌آبادی را به همراه داشتند.

دو یار کرمانی زمان چندانی در تهران نماندند و عازم مشهد شدند. هدف آقاخان مطالعه‌ی برخی منابع کتابخانه آستانه قدس رضوی بود. در این زمان یعنی میانه‌ی سال ۱۳۰۳ ق شیخ‌الرئیس قاجار که هم با ازلیان و هم با بهائیان محشور بود مسئولیت کتابخانه را داشت. گرچه شیخ‌الرئیس به بهائیت گروید، اما در عمل سیاسی شیوه‌ی رفتار اجتماعی ناراضیان سیاسی ازلی را پی گرفت. وصف شیخ‌الرئیس از آقاخان سی و سه ساله این زمان خواندنی است. او را جوانی اهل فضل و دانش و از سرآمدان زمانه می‌شمرد. کسی که به علوم قدیمه و جدید و فلسفه و مذاهب قدیم و معاصر مسلط است. درخواست کتابهایی چون «فصوص الحکم» ابن عربی از جانب جوانی به سن و سال او شگفت زده اش می‌کند. مشتاق به بحث با او می‌نشیند. پس از پرسش و پاسخ‌های آقاخان، در تحسین از تنوع و ژرفای دانایی و دغدغه‌های دینی و فلسفی او می‌نویسد:

«موضوعی نبود که در میان بیاید و میرزا آقاخان مانند نهنگ، امواج ادله و براهین را مغلوب به آراء و معلومات خود نسازد.» این جوان اسلام و به‌ویژه مذاهب اسلامی را آن‌چنان می‌شناسد که گویا «از تلامیذ حضرت صادق بوده، مذاهب فرق شیعی و بابی و دیگران رابه سان واضعین اصلی آنها می‌دانست و بسط سخن در نکات و مشکلات آنها می‌نمود.»^[۱۹]

شاهزاده‌ی دگراندیش بعدها در استانبول با آقاخان و روحی در جمع انجمن اتحاد اسلام محشور و همراه میشود.

مسافران ما از مشهد به رشت می‌روند تا از طریق تبریز و بادکوبه سوی استانبول و سپس ملاقات صبح ازل گذر کنند. در رشت این زمان رابط و کانون ازلی او را می‌شناسیم. آقا نور یا نورالله، برادرزن آینده‌ی میرزا آقاخان و پسر صبح ازل که نام مستعار میرزا محمد حسن طیب را بر خود نهاده بود و در آن شهرمی زیست. از خاندان پرشمار او در کتاب‌های بعدی بسیار خواهیم نوشت. به ماخذ خاطرات کاسافسکی رئیس بریگاد قزاق در بادکوبه هم هسته‌ای بابی از دیرباز وجود داشت، جمعی که در تدارک و یاری به ترور ناصرالدین شاه حضور بیرونی خود را نشان داد. پس از اقامت چند روزه در رشت و بادکوبه، آقا خان و روحی به همراه میرزا عبدالخالق نام‌برده در سال ۱۳۰۴ق به استانبول می‌رسند. نمی‌دانیم از آغاز قصد اقامت در آن شهر داشتند یا پس از سفر به قبرس و ازدواج با دختران صبح ازل، به‌نوعی مأمور پیشبرد امر بابی در پایتخت عثمانی، استانبول گردیدند.

غربت استانبول

غربت‌گذرانی آقاخان در عثمانی قریب یک دهه به طول انجامید. سرانجام گریز او از تنگناها و سنگینی فرصت‌سوز فضای خفقانی و متعصب درون کشور به هجرت از وطن و اقامت در استانبول خاتمه یافت. ده سالی که لحظه‌ای به بطالت و انفعال نگذشت. به رغم دوری از خانمان و زادمان و زیست دشوار غربت و تبعید و گذران در نهایت عسرت و تنگدستی مالی از تلاش برای آفرینش افق‌های نوین برای مردم وطنش پا پس نکشید. او در پی بیداری مردمی بود که به گمان او گران‌خواب و آشفته، سر در گریبان نادانی و ناتوانی‌های خود رو به سوی آسمان و ناجی ناپیدا داشتند. غم غربت و احجافی که از حاکم و اطرافیان دیده بود و سپس زد و بند مادر و برادر کوچک‌ترش که اختلاف مسلکی هم با او داشتند در محروم کردنش از ارث، آن‌چنان که از نامه‌های تبعیدش پیداست، فشار سنگینی بر روح و جسم او وارد آورد. این اندوه در غربت و حسرت خانه و خاک صرفاً در محدوده‌ی علایق و سلايق شخصی‌اش باقی نماند. این احساس و نگرش و تلاطمات روحی او به نگره و رویه‌های سیاسی، فرهنگی و حتی تاریخی‌اش تأثیر گذارد. وقتی به مردم تشنه‌کام و سوخته‌جان فریب‌ها و سراب‌های وطنش می‌نگریست، شکیبایی از دست می‌داد و بی‌قرار و پرخاش‌جو می‌شد. روح حساس، بدبین و عصبی او در لابلای و لایه‌های نثرش مشهود است. عصبیت او چندان بی‌پای نبود، وقتی به «دانایان و اهل فضل و قلم» خودی که به گمان او باید برگشاینده و مبلغ و مروج خردگرایی و روشنگری باشند، می‌نگریست و نیندیشیدن و روزمره‌گی آنها را می‌دید در خشم می‌شد. چنان که نمونه‌هایش را با ادبیات تندى در نامه‌ها و رساله «صد خطابه» با عتاب وصف کرده است.

گاه می‌شود بغض بی‌پایانی که گلویش را می‌فشرد را در ورای عباراتش حس کرد. در برخورد عملی به موانع و معضلات و پیچیدگی‌های سیاسی هم می‌توان این احساس درونی او را مشاهده کرد. فقر مزمن و تنگناهای مالی غربت با آن عزت‌نفس والایی که داشت و هر روزه در جدلی اخلاقی - مادی با آن بود نیز بر شخصیت و بیش و کنش او مؤثر گردید. او که خان‌زاده و صاحب مکتب و مال در بردسیر کرمان بود، در تبعید

و در دشواری‌های تودرتوی مالی و روحی ناشی از آن دست و پنجه نرم می‌کرد. این ادعا را در محتوا و روال و لحن نوشته‌هایش، همچنین کنش‌های رادیکال و متلونش می‌توان دید. مهاجرت و تبعید اجباری هول‌انگیز و آشفته‌کننده است. از تحمیل، اضطراب و هراس آغاز می‌شود. تجربه‌ی دهشت‌انگیزی است. آوارگی، دوری از فضای فیزیکی - روحی مأنوس، محرومیت از امکانات مادی و پشتیبانی عاطفی نزدیکان و عزیزان و همدلان، سستی، ناتوانی و دام‌چال‌های آشفته‌گی می‌آفریند. به ویژه که اجبار و تنگناهای نهان اندیشی و پنهان کاری اعتقادی طاقت فرسا و روح حساس و مسئولی چون آقاخان داشته باشی.

آقاخان نثری گزنده و شتاب‌آلود دارد. ضمن سادگی و صداقت، طنزی خشن و لحنی عصبی در فضای آن هویداست. گاه اصطلاحات حقانی‌گر آن‌چنان محکم ادا می‌شود که مخاطب را بر جا می‌خکوب می‌کند. نثر توصیفی او گاه با ژرفا و مهارتی شگفت، درون خود فرهنگی ما را می‌کاود و گاه بسیارچنان ساده‌گرایانه و پرخاشگر در پی سبب آفرینی یا نتیجه‌گیری شتاب‌آلود است. از فحوای کلامش حرمت بی‌کران به کلمات و مفاهیم زبانش جلوه‌گر است. گاه اصطلاحات ویژه‌ی خود را چنان زیبا و بجا و اندیشه‌آفرین به کار می‌برد که رشک‌انگیز است. واژه‌هایی چون روش‌نستان خرد و ایرانی‌گری. ایجاز و فشرده‌گی برخی عبارات قصارگونه‌ی او نشان از تسلطش بر زبان فارسی زمانه و لایه غنایی آن دارد. نثر او در سیر تعالی ده ساله غربت نشینی استانبول، نشان از تلاشی قابل تحسین، گرچه نه همواره موفق، در گریز و گسست و نقد زبان و بستر ادبی فرهنگ عرفانی - اسلامی و شاعرانه مسلط ایرانی به سوی نقادی جویا و پویا و گشودن افق‌های نوین دارد. در نثر پخته سالهای پایانی جای پای داد و ستد کلامی و معنوی با گستره و ژرفای دانش زبانی میرزا حبیب اصفهانی محسوس است. اوج این توان و دانایی زبانی را در افزوده و دستکاری او در برگردان میرزا حبیب از «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی» و واژه گان «باستان نامه» که در ماه‌های پایانی عمرش در طرابوزان سرود، می‌توان مشاهده کرد.

شور و شیدایی ایران‌دوستی و وطن‌پرستی در کنار باور به حقانیت دین دنیوی - آن‌چنان که «شریعت بیان» را در هشت بهشت و هفتاد و دو ملت ترسیم می‌کند -، گاه او را به عصبیت و ضدیت با اعراب و دین آورده‌ی آنها می‌کشاند. چنان از بلاهایی که از هجوم مصیبت زای اعراب مسلمان بر ایران و ایرانی رفته در خشم می‌شد که در مواردی نقد و نکوهش را تا مرز ادبیات نفرت‌زا از وجود و فرهنگ آنان پیش می‌برد. چنان می‌نماید که علاوه بر نگره و جهان‌بینی، دردها و احساسات روان‌فرسای درون خویش را در این نوشتن به قلم آورده است. رسالت قلم برای او نقد اجتماعی و تبلیغ دنیای نو و بالطبع نفی گذشته‌ای که نمی‌پسندید، معنا داشت. او در پی دریافت‌ها و باورهای خویش بود. نقد اجتماعی را با افشاگری و روشنگری و گاه تبلیغ‌گری درهم آمیخت. چنان که در «صد خطابه» و «سه مکتوب» در سوی تحریک و ترغیب اهل فضل و تحول جوی ایران نوشت. زبان او سمبل سیاسی‌گرایان رهجوی اهل فضل زمانه بود. تأثیر این رویه و زبان او در روزنامه‌های یک دهه پس از مرگش - در مشروطیت - به‌وضوح پیداست. گرچه گستره و ژرفای یافته‌ها و داده‌های او کمتر به اهل قلم مشروطه رسید و بیشتر از شور و شعار و عمل‌گرایی او برای برپایی دنیای بهتر بهره بردند، اما حضور شاگردان و رهروان راه او در روزنامه‌های کوکب‌دردی و صوراسرافیل و دیگر نشریات بابیان ازلی مشروطه همه حکایت از

تأثیر او دارد. به زمان مشروطه به مصلحت و ضرورت و فضای زمانه، روند سیاسی‌گری صرف بر اهل قلم مسلط شد. در دیگر بخش‌های کتاب به نمونه‌هایی از قلم و آثار او بازخواهیم گشت.

زمانی که آقاخان وارد استانبول شد، بیش از یک دهه بود که از انتشار «کتاب اقدس» نوشته‌ی عربی میرزا حسین علی بهاء برای ثبت جدایی و استقلال رسمی بهائیان از بایبان می‌گذشت. این اثر که اعلام آشکار و رسمی آیین جدید بهائی و اعلام پایان قیامت بابی بود، در عکا و در میزان محدود خطی منتشر و به ایران از جمله کرمان هم فرستاده شده بود. آقاخان مدتی در محضر سید جواد شیرازی از حواریون سید باب و کلاس‌های درس ملا جعفر تهباغ‌الله‌ای بزرگ اهل بیان کرمان، تلمذ کرده و با مطالعه مجموع آثار بابیه با مباحث اولیه میان بایبان و جدا شدن آنها آشنا شده بود. بایبان در کرمان و اصفهان دو حلقه‌ی نیرومند و فعال داشتند آقاخان با هردو در ارتباط نزدیک بود و چنان که در شواهد در دست آورده ایم، بی‌تردید از امر بابی و استمرار آن در مقابل دعوی جدید پیروی می‌کرد. بسیاری از موافق و مخالف بدون در نظر گرفتن بینش و کنش زمانی او، او را منورالفکری لامذهب و بی‌اعتقاد فرض کرده‌اند. به گمان این پژوهش، این تصور مرسوم و بدیهی‌شمرده‌شده بیانگر سرشت اندیشه و بافت کردار، و روشنگر علل اقدامات، پیام و محتوای آثار او نیست. نه تنها این نگره و پیش‌فرض دقیق و رسا نیست، بلکه بستر و دلایل روی نمودن اصلی‌ترین خصیصه‌ی او را که همان رویکرد عمل‌گرایانه و نگره‌ی ابزاری به آرا و رویکردهای اجتماعی و سیاسی مرسوم ازلیان زمانه باشد روشن نمی‌کند.

چنان که ذکر شد کارنامه‌ی زندگی، تأثیر و تأثر آرا و عملکرد آقاخان دفتری است که هنوز باید نوشته شود، تا ابعاد پنهان و کم‌رنگ مانده‌ی آن برای معرفت به پیشینه‌ی روشنگری و عصر بیداری ایرانیان که امکان پیدایش پیش‌زمینه‌ی مشروطیت و گذر به ایران نو را ممکن ساخت روشن‌تر گردد.

آقاخان شخصیتی چند بعدی و با باورهای متفاوت و عملکرد متفاوت‌تر و بعضاً متناقض داشت. اما در نگاهی کلی و تقلیل‌گرایانه در حوزه بحث این کتاب می‌توان گفت که او احیاگر سنت بابی با دخالت آرا و افزوده‌ها و خلاقیت‌های خود بود. به هر انبان دینی - اجتماعی، تاریخی - اسطوره‌ای سر کشید و با ویژگی‌های خویش آنچه را الزام و پاسخگوی نیاز جامعه‌ی ایران فرض می‌کرد برمی‌کشید. در عمر کوتاهش آثار بسیار آفرید. برخی را به دست داریم، شماری ناپیدایند، برخی هم ناقص مانده و روزگار پرتلاطم دگر اندیشی، غم نان، تنگناهای روزمره و عمر کوتاه کفاف تکمیلشان نداد.

تلاش برای یافتن سرنخ‌های مدرن مبتنی بر یک جهان‌بینی منسجم در آثار و عملکرد آقاخان به نتیجه‌ی دلخواه نمی‌رسد. او با تخصص و تقسیم کار مدرن و تمرکز کاری نداشت. علاقه‌مندی او متنوع بود، ذهنش در عرصه و لایه‌های مختلف می‌گشت و کنش‌هایش در پی هر چاره و راه نوین می‌چرخید. او نماینده‌ی نسلی بود که بر بستر ضرورت تغییری که بابیه طرح کرده بود، بی‌تاب و پرشتاب عرصه‌هایی را دنبال می‌کرد که پیش‌تر غالباً از دسترس بیشتر اهل فضل سنتی دور و دست نخورده مانده بود. به تعبیری، در پی بدعت‌آفرینی و ایجادگری بود که جامعه‌ی ما قرن‌ها از آن به دور افتاده بود. همین تنوع و تفاوت عرصه‌های نظری و عملی زندگی کوتاه او بود که رویکردها، و اهل قلم، دیدگاه‌های چندگونه به او نسبت داده‌اند.

آقاخان با ذهنی نوجو، نقاد و حافظه‌ی تاریخی ویژه‌ی خویش در پی ساختن هویت نوینی بود. هویتی برون

از مدار گفتمان دینی غالب و داده‌ها و یافته‌های سنتی مرسوم. هویتی که برای تمامی رسوم و یافته‌های پسندیده‌ی فرنگ، پیشینه‌ای ایرانی برکشد و نیروی محرک و بیداری مردمی باشد که به گمان او در بیراهه و سراب از چاله به چاه افتاده‌اند. او از جهل و نادانی و ناتوانی می‌گفت. از آنان که مردم را به قناعت و اطاعت می‌خواند و خود در پی سیم و زر و غله اندوزی و زندگی برتر این‌جهانی رواند، شاکی بود. غیرت و حمیت ملی را برمی‌کشید. خشم و شرمندگی ناشی از انحطاط فرهنگی، واماندگی‌های اجتماعی و ناتوانی سیاسی زمانه را تصویر می‌کرد. دستاوردهای واقعی یا خیالی ایران باستان را برجسته می‌کرد، چنان که همه خوبی‌ها خودی نماید، تا مگر عبرت‌آفرین و محرک هوشیاری ملی در سوی ایجادگری بنیان‌های ایران نو شود. بدی‌ها، جزئیات و ستمگری‌های اعراب و جزئیات دین آورده‌ی آنها را برجسته و به زشتی‌ها می‌آراست، چنان که همه بدی‌ها غیر خودی نمایان شود، تا مگر غیرت‌آفرین برپایی بساط کارآمد ملت - دولت نوین و ایران ستایی در فهم خود گرداند.

او در پی ساختن هویت تاریخی عصر جدید ایرانیان و برپایی ایرانی نو به ایران باستان، تاریخ عرب و ترک و تحرکات اروپا سرکشید. همین‌جستجو و ایجادگری را با باور و همفکران بابی خویش هم پی گرفت. بابیان استانبول با ورود میرزا آقاخان و روحی توان مضاعفی یافتند. در اولین فرصت برای یافتن پاسخ به پرسش‌های بسیار خود، به عکا و قبرس، نشیمن گاه رهبران بهائی و ازلی، سفرهایی کرد. به دیدار صبح ازل رفت. سفری که ضمن تأیید باورهای بابی خویش و تصدیق استمرار امر بابی به رهبری ازل، با رفعت‌الله خانم دختر پیشوا، پیوند زناشویی بست. گرچه این ازدواج موفق نبود اما تا به آخر دوام آورد. فقر و تنگدستی و تلاطمات روحی و وضع زندگی نابسامان و دغدغه‌های کرمانی با زندگی زناشویی مرسوم چندان همراه نبود.

محمود افضل‌الملک همراه ازلی آقاخان در استانبول در مقدمه بر «هشت بهشت» می‌نویسد: زمانی که شیخ احمد روحی برادرش به حلب (شام) رفته بود، توسط مکاتبه، عمل ازدواج شیخ احمد و کرمانی با دو دختر صبح ازل استحکام یافت و قرار شد که او و میرزا آقاخان به استانبول بازگشته و زن‌هایشان در آنجا به آنها ملحق شوند. میرزا آقاخان از استانبول به شام رفته بود و مدتی در دمشق و بیروت ماند. کتاب رضوان را در این مسافرت نوشت و بعد از مخابره با احمد روحی به استانبول بازگشت و خانم‌هایشان نیز به ایشان پیوستند. آقاخان و شیخ احمد در پی تدارک و تهیه مواد کتاب «هشت بهشت» خود تقسیم کاری را پیش بردند. آقاخان به عکا رفت تا شواهد بهاییان را برگرفته و برچیند. شیخ احمد هم به ملاقات رهبر شیخیان در شام رفت تا آخرین قرائت آنان را بیابد، شاید هم در پی اقناع او به امر جدید بود. آقاخان پیش از عزیمت به استانبول سفر دیگری هم به عکا داشت که در نوشته افضل‌الملک و دیگر آثار تاریخی پنهان مانده است. به مآخذ مورد اشاره‌ی خود آقاخان در دست نوشته‌اش از سفر و مصاحبه با بنیانگذار بهائیت، می‌دانیم که در زمان اقامت او در دمشق ظاهراً «تصادفاً» با اصحاب «ظلام و حزب بالعام» در تماس قرار گرفت. آقاخان در ضدیت و لحنی پرخاشگرانه به امر و رهبری بهائی می‌نویسد:

اینان «لاینقطع دعوت این عبد را به اصرار و ابرام داشتند و چون مطالبه بینه و حجت می‌نمودم، می‌گفتند ارض مقصود و مدینه مشهود [عکا] نزدیک است، وارد شو و هرچه خواهی مشاهده نما.»

امری که نشان می‌دهد بهائیان او را به باور بایی می‌شناخته‌اند. پی‌جویی و پاسخ‌یابی کرمانی او را به جمع بهائیان دمشق و بیروت کشاند و آنها او را به سفر عکا و ملاقات پیشوای آیین ترغیب نمودند. سرانجام دعوت‌نامه‌ای از رهبر بهائیان آمد و میرزا آقاخان عازم عکا یا به قول خود «آن قریه ظالمه و مدینه دما» شد. در روایت خود نوشته ی آقاخان می‌خوانیم که او ابتدا در بیروت حاجی میرزا سید شیرازی که از افغان پیرو بهاء است، دیده و چند روزی به بحث و جدل با او مشغول گردید. ناخرسندی خود را از نقد منزلت و آثار «شیخ مرحوم و سید مرحوم» از سوی بهائی نام‌برده به‌صراحت می‌نویسد و او را به عدم فهم آنچه شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی آورده متهم می‌کند. از اینکه او به‌توهین «اقوال شیخ و سید» را «موهوم و مزخرف» می‌خواند، برآشفته و عصبی است.

در جمع‌بندی و حاصل مشاهده و مذاکره‌ی خود با بهائیان که آنها را بدتر از کافر می‌خواند، می‌نویسد: در محفلی که اکثر سران شناخته شده بهائی چون زین‌المقرین نجف‌آبادی و ملا محمد اصفهانی و میرزا اسدالله و... حضور داشتند پرسش‌های خود را طرح کرد. غالب پاسخ‌ها به نقل سخنان بهاءالله و حجت بودن او ختم می‌شد. آقاخان دوازده روز تمام در عکا با بهائیان محصور بود و سخنان و نوشته‌های آنها را شنید و خواند. سپس او را به حضور پیشوای آیین بردند. با زبانی درشت‌خو و القابی چند در رد حجت بودن رهبر بهائیان که نشانه‌ی خشم و عصبیت و ایمان بایی او در رد دعوی جدید و باور به حقانیت و استمرار بابت دارد، می‌نویسد: بهاءالله «از راه رفاقت تمام پیش آمده و با انس و الفت بسیار» مرا پذیرفت و شرح حالات خود از تهران و بغداد و سلیمانیه و اردنه و عکا حکایت نمود.

به روایت آقاخان پیشوای بهائیان پس از شرح مفصلی در چگونگی و اثبات دعوی خود از زمان خروج و تبعید بایان به عثمانی تا امروز، از «جناب و دود» شکایت بسیار نمود. «اسم‌الله الودود» لقبی بود که صبح ازل به هادی دولت‌آبادی - ریاست تامه اهل بیان در داخل ایران داده بود. کرمانی به نقل از میرزا حسین علی بهاء می‌افزاید: «می‌گفت هادی دولت‌آبادی با عمامه و عصا سبب احتجاب مردم از خدا شده است». در ادامه نتیجه می‌گیرد که بهائیان بر این گمانند «هادی وصی ازل است». مجموعاً یک‌ماهی را در عکا گذراند. در سفرنامه‌ی کوتاه خودنویسته‌اش از تلاش بسیار بهائیان برای اقناع و گرویدنش به امر بهائی می‌گوید و تأکید دارد که او کماکان بر استمرار و حقانیت آیین بایی اصرار نمود. در پایان تصریح دارد که این دست خط را در شرح سفر و پژوهش خود از امر بهائی به جا گذارد تا «این حضرات فردا نگویند فلانی هم تصدیق ما را کرد. چنانچه در حق سید مرفوع حاجی سیدجواد سلام‌الله علیه شنیدم». اشاره‌ی آقاخان به بهائی خواندن سیدجواد شیرازی (کربلایی) که حق‌استادی بر او و احمد روحی داشته، است.^[۲۰]

روایت دیگر این سفر را در منابع بهائی به دست داریم. عبداله‌ها پیشوای بهائیان در لوحی از سفر «مرحوم آقاخان تابع میرزا یحیی به عکا» سخن می‌گوید و می‌افزاید که میرزا آقاخان کرمانی در بازگشت از این سفر «رساله تألیف کرد و سوالاتی و جواباتی تشکیل نمود که ابداً تحقق نداشت. و نوشت که جواب مطابق سوال نبود و لکن چنین و چنان گفتند: پس رفته به قبرس [نزد صبح ازل] سوالاتی نمودم جمیع را جواب شافی کافی

شنیدم، چنین سوال کردم و چنین جواب فرمودند، قانع شدم و موقن گشتم و آن رساله آقاخان الآن در کرمان در دست امت مرحومه میرزا یحیی حاضر و به آن مستمسک بودند.^[۳۱]

نمونه‌ی رسا و مستند اعتقادات بابی آقاخان را در جوابیه‌ی مفصل ملا اسمعیل معروف به میرزا مصطفی کاتب از اهل فضل و بایان ازلی پیگر و نسخه‌نویسان اکثر آثار سید باب و صبح ازل سراغ داریم. رساله‌ی نامه‌گونه‌ی میرزا مصطفی به زین‌العابدین نجف‌آبادی ملقب به زین‌المقرین از سرشناسان بهائی در رد دعوی بنیانگذار بهائیت و تأیید و استمرار امر بابی و جانشینی صبح ازل با نقل مفصلی از کتاب «هشت بهشت» در «ابطال دعوی مدعی» پایان می‌یابد. به تصریح میرزا مصطفی، نویسنده‌ی «هشت بهشت» «یکی از مؤمنین بیان» است. امری که نشان می‌دهد علاوه بر خاندان روحی و محمود افضل‌الملک از ازلیان پیگیر و پیشوای بهائیان، کاتب نامدار زمانه آثار بابی هم سالها پس از مرگ میرزا آقاخان، او را در زمره‌ی باورمندان آیین بابی می‌شناسد و می‌شناساند. به متن جوابیه میرزا مصطفی در جای دیگر کتاب اشاره کرده‌ام. نمونه‌های دیگری هم در شناسایی اعتقادات آئینی آقاخان بدست داریم.

آقاخان در نامه‌ی اول جمادی‌الاول ۱۳۱۲ق به شوهرخواهرش علیرضا طیب در کرمان تصریح دارد که دو کتاب از نوشته‌هایی در «امر جدید» را که «ترجمه از کتب فرنگستان است» و اخیراً تألیف شده برایش فرستاده است. اشاره‌ی آقاخان به دو کتاب «هشت بهشت» و «حکمت نظری» کار مشترک او و روحی است که برای پنهان‌کاری از لو رفتن احتمالی نامه، آنها را ترجمه از منابع فرنگی معرفی می‌کند.^[۳۲]

در «فصل الخطاب فی ترجمه احوال الباب و خلاصه‌البیان از آثار میرزا آقاخان کرمانی» نیز به صراحت اشاره به سفر او به عکا شده است. آقاخان می‌نویسد: «من وقتی از رومیه‌الکبری به جهت تفحص احوال دیانت باب به عکا رفتم»^[۳۳] میرزا ابوالفضل گلپایگانی مورخ نامدار بهائی هم به روشنی آورده که «آقاخان کرمانی بدون هیچ مقدمه‌ای به عکا سفر کرد».^[۳۴]

آقاخان پس از بازگشت از سفر چندماهه‌اش به دمشق و بیروت و عکا و قبرس در استانبول به واسطه‌ی میرزااحسن‌خان خیبرالملک - جنرال قنصل ایران در سفارت ایران در عثمانی که باورهای بابی داشت - با میرزا محسن‌خان معین‌الملک - مشیرالدوله بعدی - آشنا شده در ارتباط نزدیک قرار می‌گیرد. می‌دانیم دوستی او با خیبرالملک دیر پایید و در کنار هم توسط دژخیمان محمدعلی میرزا در تبریز سر بریده شدند. آقاخان در پی یافتن شغلی بود که گذران زندگی کند، ضمن اینکه امکان رابطه‌ی گسترده با دیگر ایرانیان را هم برای ترویج آرمان‌هایش فراهم نماید. به نظر می‌رسد که تلاش به یافتن کار در سفارت ایران به جایی نرسید و به تدریس خصوصی و استنساخ رساله‌های قدیمی و فروش آنها به مستشرقین و دیگر طالبین و تدریس زبان و معارف فارسی روی آورد.

افضل‌الملک که مدتی در استانبول هم‌خانه و همراه آقاخان و برادر بزرگ‌تر خود احمد روحی بود، می‌نویسد: آنها با میرزا حبیب دستان اصفهانی دوستی و رابطه‌ی نزدیکی برقرار می‌کنند، به گونه‌ای که عملاً آقاخان دو سالی در خانه‌ی میرزا حبیب «اقامت گزین» گردید. دوسالی که به نوشتن و ترجمه مشغول بود و از جمله کتاب‌هایی که به فرانسه ترجمه کردند یکی هم کتاب بیان سید باب بود.^[۳۵]

همان‌طور که جای دیگر آمد، در این برهه جمعی از روشن‌ضمیرترین اهل فضل و قلم تجددخواه ایرانی به دور روزنامه‌ی «اختر» استانبول حلقه زده بودند. فضای پرچش‌وخروش فرهنگی و نظری منطقه با دوام کار انتشار اختر، فعالیت مؤثر چاپخانه و اداره‌ی ترجمه آن همچنین تأسیس دبستان ایرانیان شهر و گردآمدن جمعی از نامداران فرهیخته‌ی زمانه به‌عنوان گرداننده و مدرس، برپایی چند کتاب‌فروشی، برگزاری نشست‌های آشکار و نهان، عمومی و خصوصی فرهنگی، اجتماعی و دینی، فعال شدن محفل‌های ازلی و بهائی، شیخی و دسته‌های صوفی همه فضای متفاوت جامعه‌ی ایرانی استانبول این برهه را نشان می‌دهد.

برخی از بایان ازلی بدون امضاء در «اختر» می‌نوشتند. از میان آنها نجفعلی دانش خویی و میرزا رضاقلی خراسانی را به نام می‌شناسیم. دومی مدتی مدیر اداره‌ی «اختر» بود. میرزا حبیب اصفهانی نیز از مدتی پیش‌تر در اختر قلم زده بود. با ورود میرزا آقاخان و روحی که به زودی با میرزا حبیب محشور شدند و تألیف و پژوهش مشترک را آغاز کردند، حلقه‌ی نیرومند دگراندیشی در اطراف «اختر» بر پا شد. حضور قلم و ادبیات آنان بود که نشریه را در میان ایرانیان به «اختری مذهب» به نشانه دگرپینی و جهان‌نگری غیر متعارف آئینی شهره کرد. «اختر» در این برهه قریب چهارده سالی بود که به عنوان حلقه ارتباطی فعال و مقبول عمومی با ایرانیان و فارسی‌زبانان سراسر جهان از جمله داخل کشور، تثبیت و مقبول شده بود. محفل خصوصی ازلیان مدت‌ها بود که «اختر» را محمل مطلوبی برای اشاعه‌ی آرای خود یافته بودند. پیشینه‌ی شیخی و آغوش باز و ارتباطات بابی و نوگرایی محمدطاهر مدیر «اختر» نیز یاری کرد. اینان علاوه بر جمع عمومی‌تر اطراف اختر، حول گرداندگی و تدریس دبستان ایرانیان مأوا و حلقه ارتباطی فعالی با جامعه‌ی ایرانی بر پا نمودند. رضاقلی خراسانی مدیر مدرسه بود و میرزا حبیب، آقاخان و روحی و تنی چند دیگر را در مقام مدرس در این آموزشکده سراغ داریم. مدرسه‌ای که به‌عنوان سرمشقی برای نهضت مدرسه‌سازی چندسال بعد درون کشور و بهره‌گیری ازلیان از آنها در پراکندن تخم آگاهی و دانش و تعلیم و تربیت نوین روی نمود. ازلیان بیرون کشیدن انحصار آموزش و پرورش ابتدایی و عمومی از کنترل روحانیون و طلاب شیعه را از همین مدرسه آغاز کردند. قلم‌زنی غالباً مجانی ازلیان برای «اختر»، ژرفا و توان روشنگری این نشریه را فزونی چشمگیر داد. اینان با این نگره که هویت و فرهنگ و مدنیت ایرانی با سلطه‌ی اعراب مسلمان به انحطاط فرو رفته و باید طرحی نو درافکنده شود، در بسترآفرینی گسست از نظام و ارزش‌های سنتی پیشین که آیین بابی برایشان فراهم نموده بود و درهم آمیختن با معرفتی که از مفاهیم نوآیین دریافته بودند در راستای ایجاد هویتی نوین که میرزا آقاخان آن را تحت واژه‌ی «**ایرانی‌گری**» به مثابه بدیلی در مقابل اسلامی‌گری عنوان و شرح داد، کوشیدند.

شواهد و نشانه‌های همکاری قریب دوسال میرزا آقاخان و روحی با میرزا حبیب اصفهانی پیش از مرگ میرزا حبیب در استانبول در آثاری چند قابل رویت است. بی‌تردید متن اصل ترجمه از فرانسه کتاب «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی» از خامه‌ی میرزا حبیب برآمده است. خود احمد روحی در نامه‌ای به ادوارد براون به صراحت چنین گواهی داده است. براون در بررسی اثر و در مقدمه‌ای که بر چاپ جدید انگلیسی متن در ۱۸۹۵ نوشت، شرح آن را ذکر کرد. اما این اثر ترجمه صرف نبود، آن دگراندیشان در برگردانی آزاد، در بسیاری موارد و لایه‌ها و حتی لحن متن، آرا و فهم و نقد خود از فرهنگ عمدتاً دینی موجود و مسلط را دخالت داده و درآمیخته

بودند. چنان که کریم امامی مترجم دانشور معاصر در قیاس این «ترجمه» با متن های انگلیسی و فرانسه آن، به نمونه های بسیار این تفاوت اشاره های عالمانه داده است. پژوهشگر کارنامه ی براون می نویسد، او در بررسی «حاجی بابا»:

«متوجه شده بود که این یک ترجمه مرکب بود که همه اینان [میرزا حبیب، شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی] در آن سهیم بودند، ولی ترجمه اصلی از میرزا حبیب بود. آقاخان با کمک روحی به تدوین و درج افکار و عقایدی در آن پرداخت که جملات تند علیه سوءاستفاده های معاصر و اخلاقیات رایج را شدت بخشید.»^[۲۶]

آقاخان در توصیف نقش و نگار این تأثیر در مذمت فساد اخلاق عمومی و برانگیختن احساس شرم از نمونه های آن در تهذیب اخلاق مردم در متن «سرگذشت حاجی بابا» در نامه به شوهر خواهرش علیرضا طیب بی آنکه نام کتاب را ذکر کند می نویسد:

«این شخص که این کتاب [رومان از انگلیسی ترجمه شده] را نوشته، خواسته است احوال و اخلاق و اطوار امت ایران را از حاکم و محکوم، بزرگ و کوچک، علما و عوام، درویش و صوفی، زاهد و اصناف، کار همه را در نظر خواننده مجسم دارد تا هرکس می خواهد بر جزئیات و دقائق اخلاق و اصطلاحات هر طبقه وقوف به هم رساند. و برای اهالی ایران اسباب تنبیه و عبرت و بلکه نفرت از اخلاق فاسده ی خود شود و تربیت شونده سرمشقی برای شعر و انشاء از این کتاب بهتر نمی شود.»^[۲۷]

رد و نشان نثر و لحن ادبیات آقاخان را در برخی داده های حاجی بابا قابل تأمل است. صرفا به دو نمونه اشاره کرده و بسط آن را به پژوهش مستقلی درباره بینش و کنش میرزا آقاخان وامی گذاریم. یک جا مجتهد مسلمان در عدم رواداری و با منتهای خشونت دگراندیشان دینی را «همه کافر» و «مستوجب مرگ» می خواند و از زبان او می خوانیم: «اینها کسانی هستند که تبلیغ می کنند که روزه در رمضان، وضو ساختن و نمازهای یومیه برای رستگاری ضرورتی ندارد. و قلب میزان پاکی است نه رفتارها و رعایت مناسک.» گرچه در متن نامی از بایان برده نمی شود، اما روشن است که این بایان در بدشت بودند که تکلیف دینی و اجرای مناسک مذهب غالب را از دوش مؤمنین برداشتند.^[۲۸] یا در جای دیگر در قالب حکایتی از آزار مرسوم دگراندیشان دینی در ایران زمانه و در دستکاری و همگرایی با ادبیات ازلیان زمانه در نکوهش بلای جهالت و تعصب و چماق تکفیر می خوانیم: «ای مسلمانان! مسلمانان ما به یاری ما بشتابید دین ما مورد هجوم واقع شده است. این کافر می کوشد که دین ما را تحریف کند. وامصیبتا. واسلام! کمک. انتقام. این سخنان تأثیری فوری بر مردم گذارد و هزاران صدا از حنجره ها بر ضد او بیرون زد و عده ای فریاد زدند، بگیریدش. و عده ی دیگر به خروش گفتند: بکشیدش. جمعیت از خشم چون امواج دریایی به پیش و پس می رفت.»^[۲۹]

یک مورد مهم دیگر از همکاری آقاخان با میرزا حبیب در ترجمه ی فارسی «ژیل بلاس» نوشته ی مشهور لوسائ (۱۶۶۸-۱۷۴۷ م) نمایشنامه نویس فرانسوی قابل شناسایی است. متنی انتقادی از کاستی ها و کزروی های اجتماعی و سیاسی که برای عبرت ایرانیان به قالبی قابل فهم فارسی برگردانده شد. این اثر حاصل همکاری آقاخان و روحی با میرزا حبیب با سهم بیشتر میرزا حبیب در سال های پایانی عمر او است. نسخه ی

خطی ترجمه‌ی «ژیل بلاس» نویسنده شده به خط میرزا آقاخان در کتابخانه‌ی دانشگاه استانبول موجود است.^[۳۰]

آثار و شواهد دیگر از باورهای بابی میرزا آقاخان کرمانی

آثار و نوشته‌های میرزا آقاخان غالباً توسط ازلیان و پروردگان آنها پاسداری و دست‌نویسانده یا چاپی به دست ما رسیده است.^[۳۱] علاوه بر ارجاع و اشاره‌هایی که در متن کتاب آمده، بررسی چند اثر مهم آقاخان در حوزه‌ی مطالعات بابی به نشان باور پیگیر او و یار جدانشدنی‌اش - احمدروخی - شایسته‌ی تأمل است. در مجموعه‌ی نفیس ادوارد براون در کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج نسخه‌ی خطی «قیوم الاسماء» یکی از نخستین آثار سید باب که شاید مهم‌ترین اثر پیش از کتاب بیان باشد، دست‌نوشته‌ی میرزا آقاخان در سال ۱۳۰۹ق (۱۸۹۲م) به زمان اقامت در استانبول وجود دارد. نسخه‌ای که آقاخان به خواست شیخ احمد روحی که در مکاتبه‌ی مستقیم با براون بود نوشته و به کمبریج فرستاده بود. نسخه‌ی ناقصی از «تاریخ قدیم بابیه» - که بعدها با نام «نقطه‌الکاف» منتشر شد، در مجموعه روحی - کرمانی دیده شده است. آنچنان که در مجموعه‌های بابیه براون در کتابخانه دانشگاه کمبریج و کشیش میلر در دانشگاه پرینستون سراغ داریم قلم پرکار این دو دامادان صبح ازل در پی احیا و نصرت امر بابی پرشور، کوشا و پیگیر بوده است. برای بسط بحث تأملی بر چند اثر آقاخان، در حوزه و حوصله این کتاب یاریگر است.

هشت بهشت، مانفیس‌ت گذر از متافیزیک بابی به حقوق جدید

به گواه افضل‌الملک برادر شیخ احمد روحی و از بزرگان ازلی کرمان، «هشت بهشت» کار مشترک آقاخان و روحی با سهم بیشتر قلم و ذهن اولی‌است. این کتاب در فاصله چندسال از ورود و استقرار آنها در استانبول مخفیانه نوشته و به تدریج تکمیل شد. در نامه‌ی روحی به براون در سال ۱۳۰۸ق (۱۸۹۱م) می‌خوانیم که او و آقاخان در تلاش به سرانجام رساندن کتاب «هشت بهشت» اند. می‌گویند غالباً در نیمه‌های شب بر روی آن کار می‌کنند که مبادا دیگران متوجه مطالب مربوط به بابیه در آن شوند. نامه‌ها نشان از هراس و دل‌نگرانی ممتد آنها از «جاسوسان و خبرچینان سفارت و دشمنان خود در میان جماعت ایرانیان مقیم استانبول» دارد.^[۳۲]

به مآخذ نامه‌نگاری‌های میان روحی و براون خبر داریم که آنان پس از اینکه بخش‌هایی از «هشت بهشت» توسط میرزا حسین شریف در اداره «اختر» از کنترل‌شان خارج شد، نسخه‌ی ناقصی را برای براون به کمبریج فرستادند و سرانجام در سال ۱۸۹۴ توانستند یک نسخه کامل و یکدست را آن‌گونه که امروز به دست داریم، بازنویسی کرده برای براون ارسال نمایند.^[۳۳] علاوه بر نسخه نویسی‌های بسیار توسط کاتبان ازلی و مقدمه و حاشیه نویسی افضل‌الملک، ازلیان درون ایران کتاب «هشت بهشت» را در، مرداد ۱۳۳۹ شمسی در تهران انتشار عمومی دادند.

محتوا و پیام کتاب روشن است: شرحی بر آیین بیان سید باب، استمرار امر بابی تحت رهبری صبح ازل و رد

دعای جدید به ویژه دعوی یظهره‌اللهی بنیانگذار آیین بهائی. آقاخان در کنار روایت خود از کیش بابی که با بازآفرینی، ابتکارات و دستکاری‌های ویژه‌ی خود او و یارش احمد روحی همراه است به مؤلفه‌های نوین و آرای نوآیین‌فرنگی و جلوه‌های مدنی بسنده‌ی آن، همخوان و پذیرا با آیین بیان اشاره دارد. با تمام کوشش آقاخان و روحی در اینکه محتوا و آرای اثر را از آن «حاجی سید جواد شیرازی» استاد بابی‌کیش خود در کرمان وانمود کنند، اما غور در لابلای مطالب نشان قلم و ذهن و معرفت و منابع زمانه آنان را آشکار می‌کند. براون اثر را به احمد روحی نسبت داده است. او در مکاتبه‌مستقیم و نسبتاً منظم چندساله‌ای با روحی بود. بی‌تردید نقش و نگار داده‌های گسترده‌ی روحی در شناخت ادیان و مکاتب آیینی در متن کتاب پر رنگ است. روحی در نامه به ادوارد براون می‌نویسد در واقع روح مطلب از فهم حاجی سید جواد شیرازی (کربلایی) برگرفته شده، گرچه قالب و الفاظ از او و آقاخان است. همان‌طور که گفته شده افضل‌الملک کوشش‌گر ازلی و مطلع و برادر احمد روحی، نقش بیشتر و مؤثرتر در نوشتن «هشت بهشت» را به آقاخان داده است. او مدتی در استانبول همزمان با نوشتن متن کتاب با آنها در یک خانه هم‌نشین بوده است. انشاردهندگان ازلی متن چاپی کتاب در سال ۱۳۳۹ شمسی هم در مقدمه متذکر شده‌اند که «شاید میرزا آقاخان در این زمینه سهم بیشتری داشته است» ضمناً در نسخه‌ای خطی از کتاب «هشت بهشت»، قسمت آخر کتاب دست نوشته میرزا آقاخان شناخته شده است.^[۳۴]

آقاخان در این اثر همچون سایر آثارش روی سخن و استدلال به مخاطبین خاصی دارد. در صدد ارائه روایت و قرائتی نوین از کیش بابی است. آیین بابی را آورده‌ای نوین مطابق الزام و نیاز روزگار از خواست و اراده الهی می‌شمارد. علت نامگذاری کتاب در هشت بابی است که کتاب را شامل می‌شود. شرحی بر چپستی و چگونگی برپایی جامعه آرمانی بیان دارد. بهشت در آیین بابی همان برآمدن رستاخیز سید باب و ایمان آوردن به کیش او و کوشش در ایجاد جامعه مطلوب آن است.

در متن کتاب آمده که «این شریعت پاک را خصایصی چند است که آن را از دیگر شرایع ممتاز می‌دارد و بر همه تفصیل و ترجیح می‌دهد». متن پس از برشمردن چهار خصیصه‌ی برتر بابیه بر ادیان موجود می‌افزاید: «همه علوم نظریه و عملیه در طی اعمال این شریعت مندرج است و در اینجا علم و عمل عین یکدیگرند.» می‌نویسند که «شریعت بیان ترتیب منظم و مقرری است که در حوادث کونیه که خداوند سبحانه، مدار ترقی عالم اجسام را بر آن نهاده و آدمی را به سعادت جاوید و کمال حقیقی و نجاح اصلی رهبری می‌نماید. زیرا که به طریقی بدیع از عالم ابداع به عرصه اختراع نازل شده و منتقل می‌کند...»

آقاخان پیش‌تر در «حکمت نظری» که در واقع جلد اول و پیش‌درآمد کتاب «هشت بهشت» یا «حکمت عملی» شمرده می‌شد، کتاب بیان را «نقطه ترقی تشیع» می‌خواند.

آقاخان «هشت بهشت» را کتابی در «امر جدید» می‌خواند که بیانگر قرائت نوین او از سنت و کتاب بابیه است. دین در جهان‌بینی او همچون حکومت ستون اصلی «عقل و الزام زندگی اجتماعی» است. جامعه‌ی بشری را بدون این دو اساس مهم اجتماعی ناقص و غیرمدنی می‌خواند. بی‌تردید او در زمره منورالفکران دوران بیداری ایرانیان بود که با درهم‌آمیزی و خلط معانی و مؤلفه‌های متفاوت و متنوع و بعضاً متضاد در تلاش رهیابی و رهگشایی به هویت نوین و معاصر بوده، اما زندگی عملی و آرمان‌گرایی درونی و گاه نهان‌مانده‌ی او حاکی از

باورمندی پیگیر به آیین بابی - آن چنان که خود فهمیده بود - است. این دو را همخوان و مکمل می‌شناخت. او که یک‌جا برای گذراندن تیغ برنده‌ی تکفیر و تعصب مردمان زمانه، خود را مسلمان جلوه داده بود، جای دیگر در «سه مکتوب» پس از نقد و نکوهش تند و پرخاشگر به اسلام و اعراب مسلمان می‌گوید: فکر نکنید که من سایر ادیان را بر دین اسلام ترجیح می‌دهم یا عقاید آنها را صحیح می‌دانم و می‌افزاید:

«امروز تمام ادیان و مذاهب عالم پر است از افسانه‌های دروغ و قصه‌های خنک بی‌فروغ و قواعد مخالف عقل و قوانین مضیع [ضایع‌کننده] ملت.»

برخی این نقل را بریده از متن نشان لامذهبی او جلوه داده‌اند. اما آقاخان بلافاصله پس از این عبارت افزوده است: «از بت‌پرستان چین تا بایبان عکه [عکا] در رفته، کلاً جز کاه پوسیده و خرافات گندیده چیزی در بازار ندارند.»^[۱۳۵]

با شناخت رویکرد و ذهنیت آقاخان می‌دانیم او هرجا به نقد بابیه و بایبان عکا می‌پردازد روی سخنش با استمرار امر بابی در رهبری صبح ازل نیست بلکه مشخصاً با بهائیان یا دنیا‌گريزان و سست عهدان بابی است. شیوه‌ای که به بهترین وجه توسط شیخ هادی نجم‌آبادی در «تحریر العقلا» به کار آمده است. بسیاری از اهل قلم که با نهان‌گرایی ازلیان و ابعاد گسترده و تنوع بن‌مایه‌های اندیشه و کنش و همه‌ی آثار آقاخان آشنا نبوده یا طرف خود می‌بندند، این بریده‌های جدا از متن را به نشانه مخالفت او با آیین بابی تعبیر یا معرفی کرده‌اند و بر فرض و سخن خود در بی‌دین بودن او تصریح دارند. آقاخان در اصلی‌ترین نوشته‌ها و مؤثرترین عملکرد خود نه تنها با همه‌ی ادیان و اساس دین مخالف نبود بلکه دین را ضرورتی اخلاقی پنداشته که در صورت همراهی با نیاز و الزام روزگار زندگی اجتماعی انسان، مثبت و یاریگر مدنیت پویا است. در همین راستای فکری هم هست که در سوی بازسازی اندیشه دینی بیانی و خرافات‌زدایی و سازگار نمودن سنت بابی به قرائت و تأویل‌های خود در «هشت بهشت» برآمد. او آنچه را همخوان فهم خود از الزام زمانه نمی‌یافت نادیده انگاشته، احکام خود را می‌پرداخت، او بنا بر فهم ویژه انسان خدایی خویش، دین را هم مصنوع و ساخت انسان می‌شناخت.

مشکل آقاخان با ادیان و در این مورد مشخص با اسلام یکی در این بود که این دین را مناسب شرایط اقلیمی، اجتماعی و سازگار با روحيات و نیاز مردم عربستان می‌شناخت، لذا آن را به حال ایرانیان نامطلوب و مضر و حتی آفت خواند. دیگر اینکه در «حکمت نظری» به‌صراحت می‌نویسد: اولیای دین اسلام می‌پندارند شریعت و موازین اسلام برای زندگی اجتماعی همه مردم و جوامع متفاوت کافی و ابدی است لذا «باب علم مسدود» است. در فهم او معرفت جزمی و متون دینی سستی‌سد و مانعی فرصت‌سوز برای دانش و علم و روی‌آوری به آنچه به کار تهذیب اخلاقی و ترقی و تعالی لازمه بهزیستی در جهان معاصر می‌شناخت، بود.

او به اینکه رابطه‌ی پروردگار با بشر پس از ظهور پیامبر اسلام را خاتمه‌یافته دانسته‌اند معترض است و می‌گوید این امر به‌جز پیروی از «افسانه‌های جعلی» و مخالفت با «بدیهیات» نیست و اینان به جهل و نادانی و تعصب خود مانع روی‌آوری مردمان به ظهور های بعدی و نگره‌های دگراندیش عقلانی و دانش‌های متعالی بعدی شده‌اند.^[۱۳۶]

آقاخان در کتاب رضوان تحت عنوان «حکمت» می‌نویسد: «افکار عالیّه تا با هم جمع نشوند هیچ قدرتی پیدا نخواهند کرد.» بر همین مبنا هم بود که حکمت آیین بیان را جمیع و مؤید قوانین و موازین مطلوب و سازگار با الزام و نیاز جامعه و مردم معرفی می‌کند. آقاخان از درون تعلیم و تأمل سنتی و دینی برخاسته بود و به این اصل مهم توجه و تأکید داشت که غالب آموزه‌های دینی سنتی فاقد پاسخگویی به نیاز و مقتضیات جهان معاصرند. او به نوسازی محرک دین دلبستگی فراوان داشت. تمایلات اولیه او به اهل حق و شیخیه و سپس اعتقاد به بابیه در همین راستا قابل تعریف و شناسایی است. توجه او را به یک رشته علوم نوین که سنتی در باور و قرائت‌های دین سنتی می‌افکند را برخی نشانه‌ی لامذهبی او فهمیده‌اند. اگر چنین است همه‌ی دانشمندان و اهل فضل جهان که به دین و صانع ایمان دارند، نباید وجود داشته باشند. فلسفه، زیست‌شناسی، تاریخ و دیگر علوم انسانی نوین، کیهان‌شناسی به ویژه نجوم نوین همه مورد اشاره و بحث آقاخان است. او این علوم و دانش‌های نوین را ضرورتی برای بهزیستی و زندگی عقلانی اجتماعی و سلامت عمومی می‌شناخت و هر دینی را که با رویکرد و موازین جزمی سنتی با منطبق عقلانی این علوم گلاویز شود نامطلوب می‌خواند. او خواستار دین دنیوی بود، دینی که مانع تحول و دگرگونی و پذیرش نوآوری نگردد. او هدف زندگی بشر را تنها جلب رضایت خدای تصویری ادیان ابراهیمی نمی‌دانست، بلکه بر این امر پای می‌فشرد که خدا جز بهبودی و ترقی و آسایش مردم در همین دنیای انسانی را نمی‌خواهد. به گمان او صانع اراده خود در ساختن جهان بایسته را در معرفت و عقل خودمختار آفریده اش در زمین به جا گذارده و تجسم داده است. همچنان که به او آزادی داده تا مدینه آرمانی زمینی خود را بیاراید.

او با هوشیاری و به تجربه دریافته بود که دین به‌عنوان اصلی‌ترین منبع نظم و دگرگونی، کنترل، اصلاح فردی و اجتماعی تا زمان ورود افکار و مؤلفه‌های نوین فرنگی در جامعه‌ی ایران حضوری مؤثر و غالب داشته و دارد. او با ارزش‌های دینی مرسوم در ایران که بر پایه و باورهای دنیاگریز و تحقیر تلاش و کار مؤثر دنیوی بنا نهاده شده بود مخالف بود. در چند جای آثارش به صراحت خواستار نوعی پروتستان‌تیزم در دین‌مداری ایرانیان شده بود. آن گونه اخلاق پروتستانی فرنگی که با ارجح شمردن کار و کوشش و ارتقاء آن به نوعی تکلیف دینی همراه با روح سرمایه‌داری فضای دیگرگون را در بخش‌هایی از اروپا گسترانده، مورد تأیید او بود. حضور یک جریان غالب و پرتوان سنتی را که دین را صرفاً سازنده‌ی جهان دنیوی برای پاداش اخروی و رستگاری بشری می‌شناخت، مانع اصلی و بزرگی برای ورود و پذیرش مفاهیم و مقولات نوین عرفی و ساختن جامعه آرمانی می‌یافت. لذا خواستار حذف فقه سنتی و سلسله‌مراتب روحانی برآمده مذهب شیعه گردید.

خرافات، اسطوره و دنیا‌گریزی به‌عنوان بازدارندگان ترقی و ذهن‌پذیرای مفاهیم و تحولات مدرن مورد نقد او بود. در نگره‌ی گیتی‌مدار دینی او همه چیز در سازگاری با مدنیت و الزام جدید در سوی آینده نگری بهبود خواه معنا داشت. در این راستا او به کوششی همه‌جانبه از جمله دنیوی کردن خود دین دست یازید در تدارک الهیات جدید و گشاده‌ذهنی بود که نوسازی و اصلاح و ترقی جامعه را پذیرا باشد و به سهم خود در این بازنگری و بازپردازی الهیات جدید دینی فعال گردید. در فهم او دین همچون سایر نهادها و چارچوب‌ها، مصنوع خود آدمی و فهم عقلانی اش از رابطه میان دو جهان ازل- دنیوی بود، امری که می‌توان در بازسازی و پردازش

ظرفیت و کارآمدی آن مشارکت داشت. اینکه ازلیان حوزه استانبول به رساله نامدار روشنگری کانت در اعتبار فهم و رای عقلی خودمختار انسان، توجه و تاکید داشته و یکی از نخستین ترجمه های آن را به قلم شیخ محمود افضل الملک روحی همنشین چند ساله آقاخان به دست داریم، شایان تامل است. نشانی از دغدغه و مباحثی دارد که در آن محفل ازلی به پیشگامی میرزا آقاخان در گرفته بود. درباره این برگردان و پیشگفتار اندیشیده آن در کتاب سوم این پژوهش نوشته ایم.

در جهان بینی آقاخان منبع نظم و الهیات دینی، عقل و عمل انسان بود. هردو را قابل تغییر و اصلاح می دانست. در فهمی مبتکرانه از اندیشه انسان خدایی اهل حق به میراث رسیده اش و با درهم آمیزی با آنچه از رجعت بابی و اندیشه های دین دنیوی و دئیستی فرنگی برگرفته بود، معرفتی سرآپا متفاوت از رابطه سه گانه انسان، هستی و خدا آراسته بود. چنان که در هشت بهشت مقدماتی از آن را به دست داد. او دین را به گونه ای می فهمید و می پرداخت که ضمن حضور مؤثر و کارآمد، در انسجام و انتظام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و فرهنگی پیش رود. او برخی کارکرد های اخلاقی دین را می پذیرفت و در تهذیب اخلاق عمومی ضروری می دانست، اما عملکرد دین را در رابطه با وجوه دنیوی آن را یکسره قابل تغییر و اصلاح می شناخت.

دین در جهان بینی او معرفتی بشری از الهیات و متون مقدس بود. بشری دانستن معرفت دینی امکان و ابزار اصلاح و نقد فهم دینی را برای او گشوده نگاه داشت. تقدس زدایی معرفت و متون مقدس دینی، باور به طرح پرسش و پاسخ های نوین راه را بر نواندیشی دینی هموار کرد. رویکرد تاریخی به دین و فقه، بستر توجیه و تفسیر آرای نوین آقاخان را فراهم نمود. قرائتی نوگرا و متفاوت از سنت پیشین فهم دینی. باور نداشتن او به انحصار یک قرائت و فهم دینی در سلطه ی عناصر خاص و برگزیده ای، راه را برای بازسازی یا اصلاح طلبی های دینی او فراهم نمود. در واقع با تفکر خودمختار انسانی خود دین را از قلعه ی دست نیافتنی و پرسش ناپذیر قدسی به جهان شناختنی و معرفت زمینی می خواست.

آقاخان با خاستگاه و گذشته سنتی و تعلیمات مرسوم آن، به آشنایی با مدرنیته فرنگی رسید. او حاصل دادوستد معرفت دینی و سنتی خود با مدرنیته فرنگی است. لذا نه غربی است و نه سنتی. آمیزه ای از مفاهیم، آرا و اندیشه و تجارب هردوی این دو جهان است. در واقع او برآمده جسور، برجسته و هشیار تجدد **بومی** خود ماست. برای شناخت او باید سرشت اندیشه و بافت کردارش را در زمان و مکان بالندگی و مجموع شرایط اقتصادی و سیاسی و فرهنگ دینی که در آن پروراندند شد شناخت. آقاخان از آن قبیل متفکرانی بود که نوسازی را زاده و حاصل انسان معاصر و رها شده از سلطه جزئیات می پنداشت، لذا بر مبنای عقل انتقادی و خودبنیاد انسانی به نقد جهان و رابطه اش با دیگران و جهان پیرامونی برآمد. آنچنان که عنان سخن اصلح را در کتاب «هفتاد و دو ملت» به معرفت عقلانی استاد بابی خود می دهد. در جهان بینی او تعقل مدرن ابزار سازنده ی بنیان دینی و ذهنی مطابق با الزامات جدید هم بود. گرچه تاکید داشت عقلانیت مدرن ضرورتی برای برپایی جامعه آرمانی و عقل افزاری لازمه تامین نیازهای بایسته زندگی مطلوب است، اما بر حیاتی بودن وجه اخلاقی دین بری شده از زوائد نکوهیده در اصلاح و توازن روحانی جوامع انسانی تاکید بسیار داشت. چنان که بارها در

«هشت بهشت» تصریح نمود، شریعت بیان بعنوان یک منبع قدسی و روحانی مکمل عقل افزاری نوین موجب و محرک سلامت و رستگاری جامعه بشری است.

گرچه برخی وانمود کرده‌اند که روی اصلی سخن آقاخان با دولت - ملت است اما با کنکاش نوشته‌های او می‌توان دریافت که روی سخن با باورمندان دینی، گرچه در سوی بستر آفرینی گذر از فقه سنتی به جهان نگر دنیوی و نظام نوین است. نمونه‌ی آن، کتاب و رساله‌های مهمی چون «هشت بهشت»، «هفتاد و دو ملت» و «انشالله ماشالله» است. آثاری که بیش از هر امر، در پی رساندن فهم او از بینش نوآیین دینی در جهان معاصر است. او با کسانی مشخص و قابل شناسایی سخن می‌گوید. آقاخان سخن و اندیشه را به قصد بازی با کلمات و اظهار فضل صرف مدنظر نداشت. برای او **کارآمدی عملی**، نقشی ارجح‌تر و حیاتی داشت. خواهان و دل‌نگران تأثیر و تحرک برای تغییر بود. لذا **مخاطبین** هم برایش مشخص بودند. آقاخان خود را یک مصلح و ایجادگر ابعاد مادی و معنوی جامعه آرمانی می‌شناخت لذا در هر اثری که می‌پرداخت رو به سوی مخاطبان خاص داشت و مطابق فهم و ادبیات لازمه تأثیر بر آنان می‌نوشت. شیوه بیان متفاوت، راهکارها و منطق جدلی خاص منطبق با فهم و موقعیت مخاطب، زبان و واژه‌ها و خط سیر منطقی بحث و مهمتر از همه جنبه عملگرایی در تأثیر بخشی نتایج برگرفته در این آثار موجب برخی سنجش‌های یک سویه و شتابزده گردیده است.

این ادعا را می‌توان در تنوع آثار به جامانده‌اش که برخی ناتمام و بسیاری را صرفاً به نام و نشانی می‌شناسیم، مشاهده کرد. این عملگرایی، تفاوت و گاه تناقض ناگزیری را به میان و لایه‌های نوشته‌هایش کشانده است. به همین سبب هم ادبیاتی که در «هشت بهشت» برای رهروان آئین بیان می‌نوشت، در «هفتاد و دو ملت» که برای رواداری دینی همه مذاهب در سرزمین‌های اسلامی نوشته و یا در رساله «انشالله ماشالله» که برای اهداف دیگر تالیف شده یکسان نیست. در هر یک زبان و مفاهیم ویژه در سوی اقتاع مخاطب به کار برده است. دریافت این تفاوت و بعضاً تناقض‌ها برای بسیاری که با فهم علوم انسانی مدرن امروزین خویش در پی بدست دادن تصویری یکدست از آقاخان دیروز و قابل گنجاندن در مفاهیم و کلیشه‌های غربی یا ایدئولوژیک مرسوم اند، دشوار و سرگیجه‌آور است. چنان که ادبیات و مفاهیم به کار رفته آقاخان در «صد خطابه» و «سه مکتوب» که روی سخن و اقتاع با منورفکران برون آئینی اوست موجب شده هرکسی از ظن خود فهمی بگیرد. برخی حتی با بریده سخنان از این نوشته‌ها او را سوسیالیست انقلابی و متفکر عقلانیت مدرن غربی خوانده‌اند. او در پی جذب هر دسته مطابق با فهم و نزدیک به خواست، اهداف و دغدغه‌های آنان سخن می‌راند. چرا که در معرفت و جهان‌نگری درهم آمیخته دئیستی فرهنگی و وحدت وجودی خویش، بن‌مایه همه آئین و مرام‌ها را در سوی بهزیستی مدنی و روحانی همدل و هماهنگ می‌شناخت. دیگر اینکه نتایج و پیامدهای عملی نوشته و تحرک برایش اولویت داشت.

آقاخان در نوشته‌هایش در مطبوعاتی چون «اختر»، «قانون» و «کوکب ناصری» با کل مردم و جامعه‌ی ایران روی سخن داشت. لذا گسترش سطح آموزش، تغییر روش تعلیم و تربیت، مقابله با خرافات، تعصب و کژاندیشی، رواج مفاهیم و مقوله‌های نوین را در ارتقاء افکار عمومی به‌عنوان پایه‌ای حیاتی برای توسعه، اصلاح

و تغییر مدنظر داشت. گرچه مخاطبین آثار آقاخان برایش تعریف شده بودند و در راستای تأثیرگذاری بر آنان به قلم‌زنی پرداخت اما باید در نظر داشت که نوآوری‌های او همواره مخاطبین در دسترس - آن‌چنان که می‌طلبید - نداشت. امری که بر نحوه پرداخت و عرضه و بدفهمی عمومی از نوشته‌های پر استعاره و گاه متناقض او مؤثر گردید.

می‌دانیم در کشوری چون ایران مخاطبین با حاملین و پیشگامان نوآوری و روشنگری همزمان و همراه زاده نشده‌اند. ناهمزمانی که در بسیاری برهه‌ها معضل و گره‌آفرین شد. نوآوران با حاملین آرا و اندیشه‌های سنتی در امکان ارتباط با مخاطبین خود هم‌سنگ نبودند، لذا همواره نتوانسته‌اند چنان که باید و یا خواسته‌اند سخن خود را آشکار و بی ترس و ابهام برگویند. در حالی که اولیای سنت بر مبنای ابزار و امکانات گسترده‌ی سنتی به سهولت با مخاطبین خود - مؤمنین و مقلدین - در تماس بودند و بر آنها تأثیر داشتند. کسانی متفاوت چون آقاخان برای دستیابی به حداقل امکان ارتباط و تحریک‌آفرینی در راستای باور و خواست‌های خود، غالباً به منابع سنتی و ادبیات ارتباطی آن دسترسی نداشتند، لذا به ابزارهای نوین نوشتاری بیرون از دسترس اداره‌کنندگان معرفت و ایمان برای رساندن پیام خود به مردم تمایل بیشتری یافتند. ابزارهای پرتوان، گسترده و مؤثر ارتباط سنتی شفاهی چون منبر، وعظ و مسجد در اختیار آقاخان که در عمل انسانی مکتوب و غیرشفاهی بود، قرار نداشت. اول از همه او در تبعیدی هراس‌آلود به سر می‌برد. جامعه کسانی چون او را بیگانه، لامذهب و مخالف اساس باورهای عمومی می‌شناخت. اینکه در سراسر زمانه‌ی پیش از مشروطه می‌یابیم که منورالفکران یا به قدرت و اصلاح از بالا چشم داشتند یا در تبعید و خارج می‌زیستند، شایان تأمل است. جامعه‌ی در مجموع سنتی و استبدادزده عرصه‌ی دیگری نگذاشته بود. آنها بدعت‌گذارانی غریبه، فرنگی مآب و هرهری مسلک جلوه داشتند که می‌خواهند نظم و آرامش پیشین و مرسوم را برهم زنند. به صرف داشتن اندیشه و آرای متفاوت، متهم بودند. متهمانی که می‌بایست مجازات شوند. اعدام و زندان و تبعید امری ضروری و جافتاده بود. درواقع هم آنها به جای هم‌نواایی با نظم حاکم و ایجاد وفاق با دین و سیاست و ارزش‌های غالب، آنها را به چالش می‌خواندند. از نظر اولیای سیاست و دین، این منورالفکران حرف و عملی جز آشوب و هرج و مرج جامعه نداشتند. آنها هرچه می‌گفتند یا عمل می‌کردند بدعت و ضدیت با ارزش‌های مسلط معنا داشت. چون به احکام و پاسخ‌های مرسوم سنتی و دینی قانع نبودند، شورش و عامل بیگانه و غیرخودی شمرده می‌شدند. باید چشم و گوش مومنین را از دسترس این «نامحرمان» شیطان‌صفت و گمراه‌کننده دور نگه می‌داشتند. سلاح تکفیر به کار، فعال و مؤثر بود. نه اولیای قدرت سیاسی و نه سلطه‌گران ایمان هیچ‌کدام تحمل و طاقت حضور و سهم‌خواهی این نور رسیدگان غریبه و بدعت‌گرا را نداشتند. خواهان تقسیم قدرت بلامنازع پیشین خود با آنها نبودند. آقاخان نماد و نمونه بدعت، ده‌ری‌گری و سرانجام ارتداد منورالفکری زمانه بود. سرنوشت ناگزیر این عناصر نامتعارف و معترض دائمی و چون‌وچراکننده را در جامعه‌ی ایران ارتداد و کشتن دانسته‌اند.^[۳۷]

آقاخان در یک‌کلام از جمله نمونه‌ی برجسته‌ی منورالفکران اندیشه‌ورزی بود که هم بر وجه تمدن‌ساز مدنیت نوین فرنگی تأکید داشت، ضمن اینکه تمام رسوم پسندیده‌ی نوین را هم‌ریشه با مظاهر و دستاوردهای مدنیت باشکوهی که در ایران باستان سراغ می‌کرد، و هم در بازسازی و احیا و ارتقاء سنت دینی - فرهنگی به

عنوان عامل هماهنگی و برانگیزاننده‌ی ترقی و تحول به فعالیت و قلم‌زنی برآمد. او علاوه بر «هشت بهشت» که به‌نوعی مانفیست نوین ازلیان در گذر از فقه سنتی به متافیزیک نوین و گیتی مدار و بسترآفرینی پذیرش مفاهیم نوآیین حقوقی بود، در چند اثر دیگر هم فهم دنیامدار دینی خود را عرضه کرد. کتاب «تکوین و تشریع» رساله‌ای است در فلسفه‌ی علوم جدید و مدنیت نوآیین با حقیقت و پیام خلقت. آقاخان در شرح نگره‌ی خود از فلسفه «اصول موضوعه»ی نوزده‌گانه‌ای را عنوان می‌کند. می‌دانیم عدد نوزده در کیش بابی منزلتی مقدس دارد. نام رساله خود بیانگر جهان بینی درهم آمیخته دینی و دنیوی نویسنده است.

رساله ناقص در دست «فصل الخطاب فی ترجمه احوال الباب و خلاصه البیان» که جای دیگر کتاب اشاره کردیم، نیز به قلم آقاخان در فهم او از شریعت بیان و رسالت سید باب تألیف شده است. در دایرةالمعارف بهائی هم به این رساله تحت‌عنوان «خلاصه البیان» کتابی که آقاخان در استانبول نوشته، ارجاع داده‌اند. در شرحی که آمده می‌خوانیم: این کتاب «احکامی را که خاصه ازلیه است» در بر دارد و قرار بوده که آن را بر ایرانیان مقیم اسلامبول عرضه کند تا «این نفوس کثیره را به اتفاق خود و قیام بر ضد بهائیان به هیجان آورند. بدین موجب آقاخان رساله‌ای پرداخت و نام آن را خلاصه البیان نهاد و روزی معین محفلی در بیت میرزا حسین شریف پسر ملاجعفر کاشانی که از رؤسای ازلیه بود، ترتیب دادند و بزرگان اهل ایران [ساکن استانبول] و بعضی رجال ترک را در آن محفل دعوت نمودند». اشراق خاوری در دنباله‌ی روایت خود می‌افزاید در این مجلس که سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ احمد روحی پذیرای شرکت‌کنندگان بودند، میرزا آقاخان برخاست و پس از «شرحی از پریشانی ایرانیان و سوء اداره دولت و معایب استبداد حکومت» به نکوهش بهائیان برآمد.^[۳۸]

می‌دانیم که رساله‌ی «انشالله ماشالله» به قلم میرزا آقاخان کرمانی هم در جلسه‌ای مشابه بر حاضرین اهل استانبول قرائت شد و بر محتوای آن بحثی جدل‌گونه درگرفت. آقاخان رساله «انشالله ماشالله» را به عنوان نگره‌ای در اصلاح اسلام و باورهای دینی ایرانیان عرضه کرد. خواستار جنبشی در میان مسلمانان شد تا بتوانند مشابه تحول و اصلاح پروتستان در مسیحیت به تغییر برآیند. امری که به گمان او می‌توانست شانه‌های مردم را از بار سنگین و بازدارنده تکالیف دشوار دین و منهیات شریعت مرسوم و غالب برهاند. او از آنجا که گمان داشت فرنگ زمانی ترقی کرد که خود را از سلطه‌ی جزمیات پاپ و کشیش‌ها رها کند، این رساله کوتاه را در رد خرافات و تعصب به موهومات و سرنوشت مقدر مرسوم ادیان ابراهیمی نوشت و در جمعی از ایرانیان استانبول با حضور سیدجمال‌الدین اسدآبادی قرائت شد. نکوهش مسلمانان از دنیاگریزی و محول کردن رویدادها به مشیت الهی و اوهام و خرافات و سعد و نحس، بن‌مایه‌ی رساله است. او به تأسی خوش‌بینی اثبات‌گرایانه‌ای گیتی‌مداری که به دین بابی داشت بر این باور بود که می‌توان و باید با اراده و توان عقلانی نامحدودی که صانع به ما داده، جهان را به سود خود تغییر داد. در هستی‌شناسی او آفریدگار اسباب دستیابی به هر هدفی را مشخص کرده ولی راه رسیدن آن را به تلاش و عقل و اراده‌ی خود آدمیان واگذارده است. بعدها به یاری ازلیان ایران این متن تحت عنوان «رساله ماشالله تصنیف مرحوم میرزا آقاخان فیلسوف کرمانی در رد رساله‌ی انشالله تألیف حاج محمدخان کرمانی رئیس شیخیه» در مطبعه فاروس چاپ و توزیع گردید. رساله در سال ۱۳۱۰ق در استانبول تألیف شد و

در اول رجب همان سال (۱۹ ژوئیه ۱۸۹۳م) در آن جمع که سیدجمال‌الدین و شیخ‌الرئیس قاجار و اعضای انجمن اتحاد اسلام و عده‌ی کثیری اهالی ساکن استانبول شرکت داشتند به بحث گذارده شد.^[۳۹]

نشانه‌های دیگری هم از نگره‌ی باور او به دگراندیشی دینی و انسان خدایی آقاخان به دست است که در این مجال نمی‌گنجد.^[۴۰] خود او در نامه‌های خصوصی به ملک‌خان به صراحت آورده است که: «من مالم را به دیگری مصالحه کرده و وصیت کرده‌ام تا او را به فقراء و ابناء سبیل بدهند»^[۴۱] می‌دانیم ابناء سبیل در فهم او، همان بایبان بوده‌اند. او شریعت بیان را به معرفت و قرائت خاص خود می‌فهمید و در گستراندن آن کوشا بود. آقاخان قرائت ویژه‌ی خود را از بایبه داشت و به همین سبب هم بود که برخی عناصر ازلی دیگر بر او عتاب و نکوهش آوردند. رادیکالیسم سیاسی و انقلابی بودن اندیشه و عملش، برای ازلیان میانه‌رو یا بخش منفعل آن، که شریعت مدارتر صرفاً در پی لایه اخلاقی و روحانی آیین بابی بودند و به آرمان و تحرک سیاسی او عنایت نداشتند، حذر آفرین و هراس افکن بود. رد و نشان اختلاف نظر آقاخان و روحی با برخی دیگر عناصر ازلی در متن رساله‌ها و به ویژه نامه‌های در دست آقاخان به ملک‌م و روحی به براون هم قابل مشاهده است. ازلیان همچون همه‌ی آیین و مشرب‌های دیگر نه یکدست بودند و نه در بینش و برداشت و قرائت آیین بایبه و کنش‌های اجتماعی و سیاسی برآمده‌ی آن همسان و همراه بودند. آقاخان و یاران همدلش جناح رادیکال و انقلابی و بی‌قرار بایبان را تشکیل می‌دادند؛ کسانی که در پی یکسره کردن کار سلطنت قاجار و پی افکندن بساطی نو و متفاوت برون از سلطه‌ی اولیای مذهب شیعه بودند. در برداشت و تأویل او از امر بابی آن‌گونه که در کتب «هشت بهشت» و «هفتادودو ملت»، «حکمت نظری»، و «تکوین و تشریع» او به روشنی پیداست تفاوت‌هایی با متشرعین سنت‌گرای بابی داشت.

نمونه دیگری بگوئیم و بسط بحث را به کتاب سوم این پژوهش واگذاریم. پسران ملاجعفر نراقی هر دو به دلایل و شیوه خود بر آقاخان نقد روا داشتند. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی در کتاب بسیار مهم تاریخ اهل بیان خود «تاریخ جعفری» در وصف میرزا آقاخان کرمانی و یارش شیخ روحی، گلایه و نکوهش روا و به برخی رفتارهای آنان شاکی و معترض است. همچنان که برادرش میرزا حسین شریف داماد مدیر اختر که ابتدا در انجمن اتحاد اسلام با آنها همراه بود، به گونه دیگری با آقاخان درافتاد.

بحث جهان‌نگری دینی آقاخان را تا کتاب سوم این پژوهش به پایان می‌بریم. آقا خان بی‌گمان آن‌چنان که در کنش و بن‌مایه‌های رساله‌های دینی‌اش پیداست به صانع باور دارد. بر ضرورت دین به ویژه در استحکام و پیوند اخلاقی و ایجاد انگیزه‌های سالم اجتماعی برای تغییر و تحول و تعالی تأکید دارد. آقاخان روشنفکری نوچو و مبارز سیاسی بود و آنچه را که در این راستا بایسته می‌شناخت، برگرفته به کار می‌برد. همان‌گونه که در «هشت بهشت» کتاب «بیان» را کتاب «کریم که باطن و معنی قرآن مجید می‌باشد» معرفی می‌کند، در همین رساله شریعت بیان را «زنده‌کننده آئین عظمای فرس و مبین قانون سولون و لیکور و مجید احکام بودا و موثق پیمان فرهنگ و محیی رسوم برهما و مقرر اقوال کنفوسیوس و معدل شرع شمایین و مصحح عقاید زرتشت و مؤل توریه و انکلیون و دیگر نامه‌های پاک آسمانی» می‌پنداشت. به قول او آیین بابی «نحوه

اکملی و طرز اشرف» همه‌ی آیین‌های دینی، و مسلک‌های سیاسی و آنچه بشریت متمدن کمال معنویت و مادیت و متأخرین جهان می‌شناخته و می‌شناسد، است. همچنان که در ادامه می‌افزاید:

«جمیع عقاید و مقاصد ارباب شرایع و اصحاب مذاهب، خواه ادیان حقه که به انبیاء منسوب است و خواه مذاهب سائره که صاحبان خروج منسوب می‌باشند، مانند مزدک و اپیکور و دیوژن و علی ذکرةالسلام و ناتوریان [طبیعت‌گرایان] و آنارشیت و ماسون و نهیلیست و سوسیالیست و صوفیه و غیره.»

به عبارت روشن‌تر به نظر او، بایه کمال و تعالی و پذیرای هرچه ادیان و مرام‌ها و تحریک‌های بشری از آغاز تا عصر حاضر مثبت داشته‌اند را در بر می‌گرفت. او مرز و دیوار نجاست و طهارت و منطق حق بر باطل ادیان سنتی را به رسمیت نمی‌شناخت و هرچه را مفید به حال بشر می‌شناخت، سازگار با آیین بابی‌شناسانند.

محفل بیداری استانبول

استانبول به تدریج خود را به عنوان مرکزیت ازلیان در عثمانی و شاید کل خارج از کشور تثبیت نمود. غالب کسانی که عازم قبرس و دیدار صبح ازل بودند از طریق استانبول و رابطان ازلی شهر اقدام می‌کردند. با ورود آقاخان و روحی و توان قلمی اولی و سازماندهی دومی و رابطه‌ی حسنه و محکم آنها با رهبر آیین، محفل ازلیان استانبول به تحرک متفاوتی گذر کرد. در یک برهه شاهد حضور تعدادی منورالکفر برجسته در این محفل هستیم. اینان عمدتاً به دور سه حلقه‌ی برجسته‌ی حضور و تجمع ایرانیان به تحرک برآمدند. یکی سفارتخانه و کنسولگری‌های وابسته، دوم روزنامه و دارالترجمه و انتشارات «اختر»، سوم مدرسه‌ی ایرانیان استانبول که خود در تشکیل آن نقش مؤثر ایفا کردند. درباره‌ی روزنامه «اختر» و حضور ازلیان هم در فصل روزنامه‌نگاری ازلیان در کتاب‌های بعدی این پژوهش و هم تک‌نگاری تأملی بر «اختر» استانبول پرداخته‌ام. در این مختصر صرفاً اشاره‌هایی در حوزه و حوصله این گفتار، یاریگر موضوع مطرح خواهد شد.

محمدطاهر تبریزی قراچه‌داغی صاحب امتیاز، بنیانگذار و مدیر اختر بازرگانی متولد تبریز بود که قریب ۷۰ سال عمر کرد و تا سال اول مشروطیت زنده بود. علاوه بر انتشار قریب ۲۳ سال «اختر»، چاپخانه‌ای فعال را در استانبول اداره می‌کرد. دارالترجمه‌ای هم کنار اداره‌ی روزنامه داشت که تعدادی اهل فضل در آن به کار مشغول بودند. برادرش محمود کتاب‌فروش هم یکی از معدود کتاب‌فروشی‌های فعال ایرانی خارج از کشور را در استانبول اداره می‌کرد. پرورش سردبیر ایران‌خواه و اندیشه‌ورز نشریات «ثریا» و «پرورش» چاپ قاهره — دو نشریه مؤثر آستانه‌مشروطه — محمدطاهر را نخستین کسی می‌خواند که در خارج از کشور به گونه‌ای مؤثر و حرفه‌ای به روزنامه‌نویسی برآمد و «مردم را به روزنامه‌خوانی عادت داد و بعضی خیالات و موهومات را از سر ابنای ملت بیرون کرد.»^[۴۲] محمدطاهر فرزندان متجدد و پیشرو پرورش داد و خود بر دو نسل پیش و آستانه‌ی مشروطه تأثیرات محرک و بیدارگری‌گذار.^[۴۳] به گونه‌ای منظم کار فرهنگی را در سرلوحه‌ی عمر پربارش قرار داد. از ارتباط او با محفل علیهم تبریز — شبه‌تشکل تجددخواه و مشروطه‌طلب اهل فضل و روشنفکر تبریز در آستانه‌ی مشروطه در کتاب «تهضت مشروطه و نقش تقی‌زاده» اشاره کردیم. آمد و رفت شخصی و مکاتبات او با اعضای مشروطه‌طلب این محفل نشان از فهم سیاسی پیشرو او دارد. بی‌آنکه محمدطاهر را بدون شک ازلی

بدانیم یا برشمیریم باید اشاره کنیم که او پیشینه‌ی شیخی داشت و شواهدی هم به‌دست است که نشان می‌دهد این تبریزی معارف‌جو و روزنامه‌نگار با دگراندیشان دینی زمانه و به ویژه بایان ازلی روابط نزدیکی داشته است. وگرنه چرا باید ازلیان شناخته شده در دستگاه اداره و قلم‌زنی «اختر» سال‌های متمادی حضور فعال و مؤثر داشته باشند؟ علاوه بر همکاری دو سال اول تأسیس نشریه با میرزا نجفعلی‌خان دانش‌خوی و میرزا مهدی اختر؛ میرزا آقاخان کرمانی، رضاقلی خراسانی و برخی دیگر را به‌عنوان منشیان و نویسندگان رسمی «اختر» به استخدام درآورد. ضمن اینکه دختر خود را به همسری میرزااحسین شریف عضو انجمن اتحاد اسلام استانبول و پسر ملاجعفر نراقی از بزرگان شناخته شده بابی بدهد. آقاخان حدود دو سالی در اداره‌ی «اختر» و چند سال در مقام نویسندگی با «اختر» همکاری داشت.

انتشار کتاب دگراندیش و مؤثر زمانه «سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ» نوشته‌ی مراغه‌ای همچون بسیاری آثار نوجو و تغییر طلب در چاپخانه و کتابخانه‌ی محمدطاهر صورت پذیرفت. ازلیان در گستراندن این کتاب و ترویج مطالب آن نقش فعالی ایفا کردند. کتابفروشی فعال و شناخته شده محمدطاهر در استانبول مرکز توزیع کتب و نشریات پیشرو و دگراندیش حتی ممنوعه بود. ادوارد براون می‌نویسد که او در سفر اواخر مارس ۱۸۹۶ خود به استانبول از این کتابفروشی کتب بسیاری در حوزه‌های مورد علاقه‌اش تهیه کرده است. می‌دانیم در این سال‌ها دغدغه و علاقه‌ی اصلی براون مطالعات بابی بود. براون پیش‌تر از آن هم در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۸۸-۱۸۹۴ و پس از بازگشت از سفر یک‌ساله‌اش به ایران با مکاتبه با محمدطاهر کتاب‌های متعددی به ویژه درباره بایه از او خریده بود.^[۴۴]

به هر حال بر اساس شواهد در دست ناچاریم تأیید کنیم که حضور مؤثر محمدطاهر و گرد آوردن محفلی از روشن‌نگران دگراندیش در درون و کنار «اختر» را باید به نام او و فراخ‌اندیشی‌اش نوشت که به رغم مخالفت‌های گاهگاه سفارت ایران در استانبول و مانع‌تراشی‌ها و توقیف‌ها به دست عوامل حکومت ناصری کار دشوار نشر روزنامه‌فارسی در خارج از کشور را با فراز و نشیب‌هایی قریب ۳۳ سال پیش برد. به یمن تدبیر و همت و سرمایه‌ی او، با وجود اینکه سفارت و دولت ایران در برهه‌هایی چتر حمایت خود را از روزنامه برداشت، «اختر» به حیات روشن‌گر و مؤثر خود ادامه داد. محمدطاهر با آفرینش شخصیت حقوقی نوین و مستقلى در اداره «اختر» — تأسیس شرکت سهامی با سهامداران تابع عثمانی — عملاً دست عوامل حکومت و سفارت ایران را از امکان تعطیل و توقف کار نشریه کوتاه نمود. کما اینکه دولت امین‌السلطان به ناچار و ناتوان از خاموش ساختن صدای پرطنین و پیشرو «اختر»، صرفاً توانست حکم منع ورود آن به داخل ایران را صادر نماید. بی‌گمان محمدطاهر اهل بند و بست و معامله‌گر بود و در متن رساله مربوط به «اختر» شرح برخی از این ناراستی‌ها به ویژه در ماجرای رژی تنباکو و رفتار با آقاخان به‌دست داده‌ام. در یک نگاه کلی به تاریخ تجدد نوآوری ایران معاصر نمی‌توان و نباید از تأثیر مطالب افشارگر و آگاه‌کننده‌ی «اختر» گذشت.

بسیاری از نخستین آشنایی‌های ایرانیان با مفاهیم نوآیین مدیون مطالب بیدارکننده و آگاه‌گر «اختر» است. چنان‌که آمد، میرزا حسین شریف که به نقش و منزلت پدرش در میان اهل بیان و مقابله‌اش با دعوی بهائی اشاره کردیم، داماد محمدطاهر بود. برادر او شیخ محمد مهدی چنان که در حدیث خود نوشته‌اش «تاریخ

جعفری» آورده نزد صبح ازل محترم بود. در تقابل جناح رادیکال محفل ازلی استانبول با میرزااحسین شریف که گویا قرائت متفاوتی از بابت و شخصیتی سراپا متفاوت از میرزا آقاخان و یاران پاکبازش داشت، شواهد متعددی به دست است. امری که نشان می‌دهد او کمتر شباهتی به پدر بابی مسلک مؤمن و فداکارش داشت که در راه ایمان و آرمان‌هایش جان باخت. شیخ محمد مهدی برادرش در «تاریخ جعفری» در شرح سفر خود به هند و ملاقات برادر به لاقیدی اعتقادی میرزا حسین، شاک و گواهی داده است. از درگیری منجر به تقابل آشکار آقاخان و روحی با میرزااحسین در جای دیگر سخن خواهیم گفت. اینجا فقط اشاره کنیم که میرزا حسین توانست میانه‌ی محمدطاهر پدرزنش با آقاخان را بر هم زند، که وصف آن را در اشاره به نامه‌های خصوصی آقاخان به ملکم خواهیم آورد. ضمناً از تلاش شیخ احمد روحی در افشای مقاصد و رابطه‌های میرزااحسین در رابطه با حکومت هند انگلیس از نامه‌ی او به براون خبر داریم.^[۴۵] به هر حال محمدطاهر میرزا حسین دامادش را به سران رادیکال محفل ازلی ترجیح داد.

محمدطاهر با میرزا حبیب اصفهانی دیگر دگراندیش محفل استانبول هم مرآه داشت. شرح نوشته‌های میرزاحبیب را در کتاب اختر آورده‌ایم. میرزا حبیب از جمله نواندیشان دینی بود که مورد پیگرد و اتهام دهری و اباحه‌گری قرار گرفت و همزمان با گریختگان سیاسی - دینی فراموشخانه روانه‌ی عثمانی شد و با بایان محشورتر گردید. در گذران قریب سه دهه در استانبول منزلت برجسته‌ی فرهنگی یافت و در رابطه‌ی تنگاتنگ و مؤثر با سران محفل ازلی استانبول قرار داشت. همچنان که محمود افضل‌الملک در مقدمه بر «هشت بهشت» آورده او و روحی و آقاخان متون متعددی را ترجمه و تألیف کردند. از جمله این کتاب‌ها برگرداندن کتاب «بیان» فارسی به فرانسه بود. محمدطاهر به رغم تمامی این شواهد، صفحات متعددی از «اختر» را به مطالب و نوشته‌های میرزا حبیب اختصاص داد.

رابطه و کشاکش میرزا آقاخان با مدیر «اختر»

آقاخان در اواسط سال ۱۳۰۴ق وارد استانبول شد. او از کرمان و اصفهان که ازلیان اطرافش مشترک «اختر» بودند با نشریه آشنا بود. به نظر می‌رسد که در اولین فرصت به ملاقات محمدطاهر رفته باشد. رد قلم او را در پایان همین سال در «اختر» به دست داریم. پیش از ورود آقاخان به شهر حلقه‌ی نسبتاً نیرومندی از بایان استانبول وجود داشت. آقاخان همراه عبدالخالق خان از ازلیان شناخته شده که بارها به استانبول آمد و رفت داشته و از چاپارهای بابی میان صبح ازل و مؤمنین درون کشور هم بوده، به استانبول رسید. عبدالخالق خان را مدت کمی بعد در سمت کارکن سفارت ایران در آن شهر سراغ داریم. میرزااحسن خیرالملک یار دیگر آقاخان هم در سفارت حضور داشت. آقاخان و روحی پس از سفر به قبرس و عکا و همسرگزینی دختران صبح ازل، در استانبول ساکن دائمی می‌شوند. با توجه به اینکه در «اختر» سال بیستم - ربیع‌الاولی ۱۳۱۱ق (دسامبر ۱۸۹۳م) خبردار می‌شویم که از این پس آقاخان سمتی در اداره‌ی «اختر» ندارد^[۴۶] می‌توان مدت همکاری مستقیم و غیرمستقیم آنها را حدس زد. گرچه محمدطاهر در این اعلان مدت همکاری اداری آقاخان با «اختر» را یک سال ذکر می‌کند، شواهد مدت بیشتری را نشان می‌دهد. مضافاً اینکه مدت همکاری قلمی بی‌چشمداشت مالی او سالها ادامه داشته است. علاوه بر مطالبی که نشان قلم آقاخان دارد نامه‌ای هم به تاریخ ۵ ربیع‌الثانی ۱۳۰۸ق (۱۹)

نوامبر ۱۸۹۱م) از آقاخان به ملکم هست که می‌نویسد: «سال گذشته مقاله‌ای در فن گفتن و نوشتن اگر در روزنامه‌های اختر خوانده باشید که امضای آن میرزا آقاخان کرمانی بود، این بنده هستم.»^[۴۷] آقاخان در پایان همین نامه تصریح دارد که «آدرس جواب را اداره اختر به اسم میرزا آقاخان بنویسید.»

میرزا آقاخان از همین برهه بی‌آنکه محمداطاهر متوجه شود، همکاری با روزنامه «قانون» را هم آغاز کرد. به نظر می‌رسد که در این زمان او شغل رسمی در اداره‌ی «اختر» نداشته و صرفاً با ارسال و نشر نوشته‌های خود با «اختر» همکاری قلمی داشته است. به مآخذ نامه‌ی مشترک آقاخان - روحی که به قلم روحی برای براون ارسال شد، می‌دانیم که درخواست پی‌جویی آگهی استخدام روزنامه‌ی «قانون» در لندن را داشته‌اند. شیخ احمد در این سومین نامه خود به براون می‌نویسد: روزنامه قانون چاپ لندن طی یک آگهی برای پست منشیگری اعلان نیاز کرده است. اگر ممکن است پی‌جویی شود آیا این اعلان معتبر است و یا بی‌پایه:

«اعلان کرده که منشی لازم دارد عربی و فارسی خوب بداند، سرکار هرگاه بالاطرف از کار او [منظور ملکم‌خان] اطلاع دارید که این سخن پادارست یا شارلاتانی، مرقوم دارید و مرحمت فرموده پاکت جوف را به هر وسیله بهتر بدانید برای مشارالیه بفرستید.»^[۴۸]

می‌دانیم آن نامه پیوست نوشته‌ی میرزا آقاخان کرمانی برای معرفی خود و درخواست استخدام آن اعلان روزنامه‌ی «قانون» بود. تا چندماه واسطه‌ی میان روحی و کرمانی با ملکم‌خان، ادوارد براون بود که هفت شماره اول قانون را تهیه و برایشان به استانبول ارسال نمود. منبع رابطه‌ی مکاتباتی مستقیم و بی‌واسطه آقاخان با ملکم آغاز شد. به هرحال به مآخذ این مکاتبات درمی‌یابیم که قریب سه سال پیش‌تر از اعلان پایان همکاری رسمی با اختر، میرزا آقاخان با محمداطاهر رابطه‌ی نزدیکی داشته و اداره‌ی «اختر» محل و آدرس مکاتباتی آنها بوده است. کما اینکه مقاله‌ی مشهور کرمانی درباره‌ی امتیاز رژی تنباکو و تالپوت در اختر - در نوامبر ۱۸۹۰ - منتشر شد. امری که سابقه‌ی همکاری آنها را عقب‌تر می‌برد. مطالب قلمی میرزا آقاخان از همان سرآغاز حضورش در استانبول - اواخر ۱۳۰۴ق - بدون چشم‌داشت مالی و همکاری رسمی در «اختر» منتشر شده است. رد دیگری هم از حضور میرزا آقاخان و روحی در اطراف «اختر» به دست است. آغاز نامه‌نگاری میان این دو با ادوارد براون از ۲۲ صفر ۱۳۰۸ق (۱۸ اکتبر ۱۸۹۰م) در زمانی روی داد که دفتر روزنامه آدرس پستی اینان بود. پاسخ براون به دفتر «اختر» رسید. شک و دل‌نگرانی محمداطاهر را برانگیخت و نامه‌ای به براون فرستاد. گرچه نامه بدون تاریخ است ولی باید پس از رویت پاسخ براون در همان سال ۱۳۰۸ق (۱۸۹۰م) باشد. محمداطاهر تصریح کرد:

«لازم دانستم این دو کلمه را به جنابعالی عرض نمایم که آن دو نفر همشهری [آقاخان و روحی] هر دو آدم‌های معقول و درست هستند. گاه است **مسلمی** داشته باشند که دخی به مسلک عالم و حقیر ندارد. یعنی حقیر قوه ندارم که از مقامات ایشان اطلاع حاصل نمایم. از اینکه جناب میرزا آقاخان در نزد حقیر **مستخدم** است خیال نفرمایید با حقیر هم‌مسلک هم‌مشرک است، باقی را خود سرکار خوب می‌داند.»^[۴۹]

محمدطاهر به شیوهی ادبیات تقیه‌گونه‌ی دگراندیشان زمانه به براون می‌فهماند که آقاخان و روحی بابی مسلکند و ضمناً وانمود می‌کند از روابط آنها در این حوزه بی‌خبر بوده و هم‌مسلك آنها نیست. می‌دانیم در نامه‌نگاری‌های دوسال گذشته - پیش‌تر از این نامه - براون بارها درخواست منابع و اسناد و شواهد پیرامون بایه و آیین‌های منشعب آن از محمدطاهر داشته است؛ لذا محمدطاهر خود به پنهان‌سازی بر می‌آید. ولی لحن نامه نشان از اختلاف نظر و سردی و فاصله میان او با آقاخان و روحی دارد. می‌دانیم میان همه‌ی افراد با پیشینه شیخی و بابی همراهی و همخوانی فکری و کنشی وجود نداشت. در فضای ترس‌خورده‌ی زمانه و دیپلماسی ناگزیر اداری روزنامه‌ی «اختر» نمی‌توان در پی صراحت لہجہ‌ی محمدطاهر بود. به هرحال این نامه نشان می‌دهد که دل‌نگرانی‌هایی میان اینان وجود داشته که پس از این هم تشدید می‌شود.

اولین نشانه‌ی این سردی و دل‌نگرانی‌های روزافزون را یکی دوماه بعد از این نامه‌ی محمدطاهر سراغ داریم. مکاتبات دو ساله میان براون و محمدطاهر یکباره بدون هیچ توضیح از سوی براون قطع می‌شود و هرگز برقرار نمی‌گردد. براون میان محمدطاهر و دوستان ازلی تازه‌اش دومی را انتخاب کرده بود. مکاتبات منظم سال‌های بعد او با این دو به ویژه شیخ روحی نشان بارز این ادعاست. اتفاق دیگری هم در دفتر «اختر» روی داد که فاصله میان آقاخان و روحی با محمدطاهر را فزون داد.

براون از روحی درخواست نسخه‌ای از کار مشترک او با آقاخان درمورد بایه نمود. نسخه‌ی دست‌نویس آن توسط یکی از منشی‌های روزنامه‌ی اختر کپی شد. میرزا حسین شریف داماد محمدطاهر قسمت‌هایی از آن را مشاهده کرد و اصرار نمود تا چند صفحه از نسخه‌ی رونویس شده را امانت گیرد. او بعداً از بازگرداندن آن صفحات امتناع ورزید و در جمعی از تجار و بازرگانان مهم ایرانی مقیم استانبول به عنوان سند بابی بودن آقاخان و شیخ احمد عرضه نمود. کار به سفارت و شخص معین‌الملک سفیر هم کشید. همزمان با انتشار مقاله‌ی میرزا آقاخان در روزنامه‌ی قانون^[۵۰] و دستیابی میرزا حسین شریف به آن، به دلایلی که نمی‌دانیم و به رغم پیشینه یا باورهای بابی‌اش قصد نشان دادن آن در جلسه عمومی کرد: «میرزا آقاخان کرمانی دشمن دین و دولت است و باید سنگسار شود»^[۵۱] به هرحال منظور میرزا حسین شریف تأمین نشد و معین‌الملک بی‌اعتنا از کنار جریان گذشت و موجب بی‌اعتباری متهم‌کننده گشت. اما به نظر می‌رسد که تیرگی روابط میان محمدطاهر و آقاخان پس از این رویدادها باز هم بیشتر گردید. در نامه‌های میرزا آقاخان به ملکم هم پس از این، شاهد انتقادات تندی از محمدطاهر و دامادش هستیم.

در اختلاف میرزا آقاخان با محمدطاهر باید واقع‌بین بود و یکسویه و بر مبنای همدردی و همراهی با آقاخان و پذیرش اینکه او منورالفکری دلسوخته و ایران‌دوستی بود که سر در راه عقاید و اقدامات خود داد، نباید قضاوت کرد. محمدطاهر شیطان و حامل همه‌ی بدی‌ها نبود. همان‌طور که آقاخان نیز فرشته‌ای بی‌تقصیر و معصوم نبود. میرزا آقاخان در مجموع آدمی عصبی مزاج و پرشور و بسیار حساس بود. او نجیب‌زاده‌ی پرورده‌ی خاندانی مالک و مالدار بود. در رفاه بزرگ شده بود. روحی همراه وفادارش او را حتی در مکاتبات خصوصی خود «سرکار خان» معرفی می‌کند. همین کس به تبعید و دربه‌داری و تنگدستی فلاکت‌باری می‌رسد که در ازای چند لیره باید پیش محمدطاهر صاحب «اختر» و چاپخانه و دارالترجمه‌اش کرنش کند. او به دلیل تأکید بر اصول اعتقادی‌اش، غالباً

رابطه‌ی خوبی با دیگران نداشت. تنها کسی که تا آخر کنار او باقی ماند شیخ احمد روحی بود. با مادر و برادرش درافتاد، آنها حق ارتاش را بالا کشیدند. با بسیاری دیگر هم رابطه‌ی حسنه و پایداری نداشت. با ناصرالدوله حاکم کرمان با وجود داشتن مسئولیت ممیزی مالیات بردسیر کنار نیامد و به گریز از کرمان رفت. در مقام ایشکی آقاسی دستگاه ظل‌السلطان و نایب‌الحکومه‌اش سلیمان خان دوام نیاورد.^[۵۲] روحی شوریده و حساس داشت که شیدایی نصرت امر بایی و دغدغه‌های نوین هم او را از خود بی‌خود کرده بود. می‌دید کسی چون محمدطاهر با رفتار میانه‌رو و آهسته برو که آسیب نبینی خویش با همه در مرآورده و در جوشش است اما او با آن همه دانایی و توانایی تنها و منزوی مانده است. آقاخان در اوایل کار با روی خوش معین‌الملک و همراهی یاران ازلی‌اش عبدالخالق خان و میرزا حسن خان خیبرالملک سعی نمود کاری برای خود در سفارت ایران در استانبول دست و پا کند. اما با مزاج پرتلاطم و رادیکال او سازگار نشد. کشاکش‌های مسلکی زمانه میان آقاخان و محمدطاهر را هم نباید نادیده گرفت. آقاخان یک ازلی پایداری، باورمند و بادانش بود و حتی خود را به عنوان مصلح دینی - اجتماعی و سیاسی بسیار فراتر از دیگران می‌شناخت. در پی آن بود که در تقابل با مذاهب و مسلک‌های دیگر و با تأویل‌های جدید باییت را به عنوان یک آیین متفاوت و پیشرو سازگار با الزامات زمانه توجیه و عرضه کند. اما محمدطاهر با وجود آشنایی و پیشینه‌ی شیخی و احتمالاً تمایلات اولیه بایی، با همه از جمله ازلیان می‌جوشید. او ثبات نظری و اعتقادی نداشت و بنا به جایگاه بازرگانی خویش چندان خطر نمی‌کرد و با رعایت همه‌ی ملاحظات ممکن با همه نرد دوستی می‌باخت. به این دلیل و به علت تفاوت‌های نظری و منزلت علمی و خصوصیات شخصی این دو، اختلاف میان آنان هر روز عمیق‌تر می‌شد.

اما آن سوی جریان را هم باید در نظر داشت. محمدطاهر با همه‌ی فرصت‌طلبی و میانه‌روی به روشنفکران رادیکال و تندمزاج، تندرو و عبوسی چون میرزا آقاخان اجازه‌ی حضور چند ساله در «اختر» داد و حتی در یکی دو سال او را به سمت محرر در اداره‌ی روزنامه استخدام نمود. پرسشی قابل تأمل در این راستا این خواهد بود که اگر محمدطاهر در درون خود با همه‌ی تناقض و تلون مزاج، نوع و میزانی از همراهی با اندیشه‌های نوین را نداشت چگونه در این مدت طولانی اجازه‌ی نوشتن و انتشار آن انبوه مطالب پیشرو و بیدارگر را در «اختر» می‌داد. به هر حال به جای قیاس میرزا آقاخان با محمدطاهر، بهتر این است که هر کدام را در جایگاه بینش و کنش و منزلت اجتماعی خودشان بسنجیم.

آقاخان همان‌طور که در اختلاف مالی بر ناصرالدوله و حتی مادر و برادر کوچک‌ترش می‌خروشد و در فغان است، محمدطاهر را هم به تصرف در حق و حقوق و دستمزد زحمت خود در «اختر» و حق تحریریه‌اش متهم می‌کند. در این راستا نباید غلو و اغراق نمود. همچنان که میرزا حسین شریف را به ندادن حق و حقوق نوشتن رساله‌ی متهم می‌کند. ضمناً آقاخان - آن چنان که از نامه‌هایش به ملک‌خان قابل فهم است - بینش و رویه محمدطاهر را نمی‌پسندید و می‌خواست او روزنامه‌ی خود را دست‌بسته تحویل عناصر و خواست‌های رادیکال او بدهد. توقعی که در مجموع بیجاست. مگر محمدطاهر می‌توانست «اختر» را به مدت ۲۳ سال طبق آرمان و خواست و نحوه‌ی اداره میرزا آقاخان حفظ نماید. چه بپذیریم و چه سراپا منقد محمدطاهر باشیم

نمی‌توان از توان بالای مدیریت اداری، مالی و دیپلماسی او که استمرار و ادامه‌ی کار انتشار «اختر» را ممکن ساخت به‌سادگی گذر کرد.

همین توان اداری و اعتدال رفتار، و رویه‌ی دیپلماسی او بود که در منگنه‌ی دو دولت خودکامه و آزادی‌ستیز عثمانی و ایران و مداخلات مستقیم سفارت ایران در عثمانی امکان مطلوبی فراهم نمود تا برجسته‌ترین اندیشه‌ورزان و روشنفکران اهل قلم زمانه از طریق روزنامه با مردم و مخاطبین خود سخن گویند و بیداری و تحرک بیافرینند. سیاست‌مدارانه و گاه با مداحی از دو دولت و سفارت توانست تداوم ۲۳ ساله‌ی یکی از پیشرو و مترقی‌ترین نشریه‌های زمانه‌ی فارسی‌زبان را تضمین کند. خود آقاخان بارها در نامه‌هایش به ملک‌خان از فشار همه‌جانبه و طاقت‌شکن بر «اختر» و مدیرش و تعطیلی‌های پیامد آن اشاره دارد. او در نامه‌هایش از تذبذب محمدطاهر وقتی همراه او و خواست‌هایش نیست در فغان است. و جای دیگر که همراهی می‌بیند شادمان خبر می‌دهد. یک‌جا می‌نویسد: «آقای محمدطاهر مدیر اختر هم این روزها شامت و نکبت آن حیوان [منظور میرزا حسین شریف دامادش] در وی اثر کرد و از آدمیت [منظور هواداری از روزنامه قانون] افتاده» و جای دیگر با لحنی هواخواهانه و شکوه‌آمیز از خاموشی صدای «اختر» می‌نالد: «اختر هم به هواخواهی قانون غروب کرده، در این قبرستان فلاکت‌زده هیچ روشنایی به قدر کرم شب چراغ هم نمی‌خواهند باشند.» در زمانه دیگری می‌نویسد:

«اختر را هم از دو طرف یعنی عثمانی و ایران نمی‌گذارند یک کلمه خدمت آدمیت کند. بلکه یک سخن صدیق بنویسد.»^[۵۳]

در یک نگاه کلی، میرزا آقاخان تمامیت‌خواه بود و جانش را بر سر همین امر گذارد. محمدطاهر از این پاکبازی نه برخوردار بود و نه مدعی بود. او سال‌ها پس از خاموشی «اختر» کماکان با کار و تجارت در میان ایرانیان استانبول زندگی کرد. چاپخانه‌اش پررونق بود. در سفر و ارسال نامه‌هایش بر تجددخواهی ایرانیان مؤثر گردید. نمونه‌ی آن را در خاطرات میرزا جواد ناطق سخنگوی انجمن تبریز در کتاب دیگری به دست داده‌ام.

آقاخان به‌دلیل خصوصیت تمامیت‌خواه و رادیکال‌ش تنها با محمدطاهر مشکل نداشت. در همان نامه‌ی ۲۷ رمضان ۱۳۱۰ به ملک‌خان «میرزا مهدی محرر سابق اختر» منظور زعیم‌الدوله که در آن زمان به کنسولگری منصوب شده بود را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌نویسد: «از بس نامربوط و مدهانه در روزنامه نوشت»، مقام‌دار شد. می‌دانیم میرزامهدی زعیم‌الدوله پزشک حاذق و از اهل فضل زمانه بود. نشریه‌ی مؤثر و تجددخواه «حکمت» را در رواج قانون‌خواهی و مشروطه‌طلبی در مصر منتشر نمود. نشریه‌ای که پس از خاموشی صدای «اختر» در آستانه‌ی مشروطه آگاهی و تحرک تجددخواهی آفرید. آقاخان هرآن کسی را که از نظر و رویه همراه خود نمی‌دید با خشم مورد عتاب قرار می‌داد. کما اینکه ابتدا به ملک فرصت‌طلب و روزنامه «قانون» اش دل بست و محفلی به هواداری از مرام آدمیت او در استانبول بر پا کرد، ولی وقتی همسانی و همراهی با همه‌ی آرمان و خواست‌های خود ندید از او روی برتافت. بی‌تردید آوازه‌ی بدنامی و فرصت‌طلبی‌های ملک را شنیده و دانسته بود. اما به او دل بست و حتی از زبان یک آشنای بابی خود «پسر یکی از اوصیای باب» [رضوان علی برادر زنش] که به ملک‌خان «تهیات تمجید و احترام دارد» می‌نویسد: او نام شما را با کمال احترام می‌برد و

«می‌گوید از مبادی عالیه نص صریح رسیده بر اینکه شخص او رجعت عیسوی است... و در خصوص آن الفبای سرکار می‌گفت این نشانه یوم تفضل الکتب است که جمیع کتب باید به عالم تفصیل بیابند و صوت تفصیل فصل مردم است...» به عبارت روشن آقاخان به شیوه‌ی تأویل بایی، ملکم را تجسم رجعت عیسی آن‌چنان که وعده داده شده بود و از «مبادی عالیه نص» — که منظوره‌کم و سخن صبح ازل است — رسیده معرفی می‌کند. وقتی ملکم فرصت‌طلب به خواست‌های میرزا آقاخان بی‌اعتنایی نشان داد، ورق برگشت. آقاخان از ملکم خواسته بود که برایش در اروپا کاری فرهنگی و آبرومند دست و پا کند تا خود را از مهلکه‌ای که در انتظارش بود به در برد، ولی ملکم همچون همیشه در لحظه‌ی ضروری و حساس روی برگرداند و پاسخ او را نداد. در این زمان تیغ برآن و خون‌ریز حکومت تهران بیش از هر زمان دیگری کنار گردن میرزا آقاخان و یارانش حس می‌شد ولی از ملکم طرفی نیست.

به رابطه‌ی آقاخان با محمدطاهر بازگردیم. میرزا آقاخان می‌خواست کار حکومت ناصری را یکسره کند. اما محمدطاهر اصلاحات تدریجی و پیشرونده و پیوسته را مدنظر داشت. استقامت دیرپای محمدطاهر در انتشار «اختر» و سپس کار چاپخانه بی‌تردید قابل تحسین و ثبت در تاریخ است، اما با هزینه‌هایی هم همراه بوده است. سازش، عقب‌نشینی، بندوبست، لاپوشانی و با همه به‌نوعی و با رویه‌ی خاص خود جوشیدن، به همه زورمندان در جاهایی امتیاز دادن، از جمله کم‌ترین این هزینه‌ها بود.

در ذهنیت و آرمان تمامیت‌خواه و رادیکال، چنین رویه‌ای سازشکاری و فرصت‌طلبی است. وقتی این را در کنار پربارترین و مؤثرترین روزنامه‌ی عصر بیداری ایران پیش از مشروطه، انتشار انبوهی کتاب تجددخواه، ترقی‌جوی و اندیشه‌آفرین چون «سفرنامه ابراهیم بیگ» که در مطبعه‌ی او چاپ می‌شد و انبوهی بزرگ‌تر که توسط اداره‌ی «اختر» و کتاب فروشی‌اش در سراسر جهان در میان اهل سواد گسترده شد، می‌گذاریم، شاید قدری انصاف در سنجش و قضاوت تاریخی پیرامون کارنامه‌ی او روی نماید. در قضاوت تاریخی رابطه‌ی آقاخان و محمدطاهر می‌توان گفت: محمدطاهر بنابر خصایل و رویه و منافع خویش، آنچه را آقاخان می‌خواست یا در برهه‌ای بایسته و پسندیده می‌دید برآورده نکرد. اما بینش و کنش او را نمی‌توان به این رابطه و بُعد فروکاست. باید از معضل بزرگ تاریخ‌نگاری مرسوم‌مان در بت‌سازی که یکی سمبل فرشته و درستی و خصوصیات و عملکرد والای انسانی و دیگری را مجسمه‌ی لعنت و تکفیر و سراسر تباهی می‌شناساند پرهیز کنیم. نگارنده در کتاب دیگری ضمن برشمردن موارد و مواقعی که محمدطاهر از خط و رسالت و شرافت وجدان روزنامه‌نگاری خود عدول کرد، تلاش نمودم نقش و تأثیر او را در تبارشناسی مشروطیت ایران — ایجاد و گستراندن افکار عمومی، تحرک و بیداری ایرانیان — به قلم آورم. بی‌گمان همین که عناصر پیشرو و رادیکالی چون آقاخان امکان یافتند از طریق صفحات «اختر» با فارسی‌دانان سراسر دنیا سخن بگویند و پرسش و اندیشه تغییر طلب و تحول‌جو بپراکنند، خود از حضور و برکت وجود و تدبیر و جسارت محمدطاهر با همه‌ی خصایل مورد نکوهش است. لذا نابجا و نابخردانه است که بر مبنای هواخواهی صرف از آقاخان بر محمدطاهر بت‌ازیم. یا خواست و آرمان‌های خود را از او طلب کنیم؛ چرا آن‌چنان که ما می‌خواهیم نبوده است. او همانی بود که بر اساس خصوصیت و ذهنیت و آمال و امکاناتش می‌توانست باشد و بی‌تردید بسیار بیش و ژرف‌تر از بسیاری

همدوره‌های خود که در کلام و کاغذ مدعی بودند در بستر عملی پیدایش، گسترش و ژرفابایی عصر بیداری ایرانیان منتج به مشروطه سهیم و مؤثر افتاد. کارنامه‌ی محمدطاهر در مقام مدیر «اختر» را باید با معاصرانش که مدعی تجدید خواهی و مقابله با خودمداری و جزمیات زمانه بودند مقایسه کرد. او تاجری بود که به جای به کارانداختن ثروت و تجربه و توان و امکان جسمی و روحی‌اش در خرید و فروش صرف کالاهای مصرفی، همچون غالب همگنانش، به تأسیس چاپخانه، چاپ کتاب، دارالترجمه و دایر کردن کتابفروشی و روزنامه‌ی بیدارگر فرهنگی روی آورد.

مطالعه‌ی چندباره‌ی مطالب «اختر» به ما می‌فهماند که دوره‌ی ۲۳ ساله‌ی این نشریه بدون وجود مدیر مدبر و کارآمد و اهل دیپلماسی و مراوده با همه رقم مانع‌تراش و دشمن بیداری و آگاهی و کوهی تنگنا نمی‌توانست دوام آورد. بسیاری بودند که در قبال سدهای تنومند و ویرانگر سیاسی، سنتی و دینی خاموشی و عزلت گزیدند و امروزه با همدردی از آنها سخن می‌گوییم، اما محمدطاهر چون در صحنه و میدان سخن و پیامدهای آن ماند و با همه‌ی موانع و مخالفان ریز و درشت به شیوه و رویه‌ی میانه‌رو خود گلاویز شد مورد نقد است. او هرچه بود کارنامه‌شکوهمند و استوار اختر گواه کار اوست. محمدطاهر توانست روزنامه‌ای را که با یاری سفیر ایران در استانبول - معین‌الملک و همراهی قلمی کاردار او میرزا نجفعلی‌خان خویی - راه افتاد و گسترش یافت، پس از مدتی با سیاست و هنر خاص خویش از زیر نفوذ سفارتیان بیرون کشد و برای پیشگیری از توقیف و توقف‌های مرتب آن توسط حکومتگران تهران، شرکت سهامی تشکیل داده سهامداران عثمانی را دخیل کند و زره و حفاظی حقوقی بر اختر بپوشاند. تدبیر و روابط عمومی او آن‌چنان پرتیتر و مفید به حال استمرار اختر و گسترش نفوذ روزافزون نشریه در میان فارسی‌زبانان بود که همه اختر را مرجع معتبر اطلاع‌رسانی جهان فارسی زبان می‌شناختند. از اداره‌کنندگان حکومت در تهران تا کارکنان دستگاه وزارت خارجه‌ی ایران در سراسر جهان تا شخصیت‌های میانه‌رو و رادیکال، شیعه و بابی‌ازلی، ارمنی، ترک و فارس و عرب و افغان همه «اختر» را محترم و حداقل مؤثر در میان ایرانیان می‌شناختند. محمدطاهر در عمل نشان داد که زیر و بم کار دشوار و نوین روزنامه‌نگاری مستمر برای جامعه‌ی فاقد امنیت و ثبات با مخالفان و دشمنان ریز و درشت و پر تعداد و توانمندش چه دشوار است و چه توان و تدبیر و خصایلی نیاز دارد. خصوصیات و عملکردی که شاید ما نپسندیم اما بی‌آن نه اختری بود و نه آن همه نوشته و تأثیر در بیداری و تحرک ایرانیان آفریده می‌شد. اینکه او نبض و روحيات طبقات و آحاد مختلف مردم از هر دسته و منزلت از اداره‌کنندگان تا اداره‌شوندگان را به‌خوبی می‌شناخت و مطابق یا قابل تحمل با آن سخن و عمل خود را تنظیم می‌کرد و پیش می‌برد از استثنای تاریخ مطبوعات ماست. غالب نخستین‌های فرهنگ نوین ما مستقیم یا به نوعی وام‌دار نشریه‌ای است که او به مدت ۲۳ سال در اوج بحران و دگرستیزی دو کشور ایران و عثمانی مدیریت کرد. در زمانه‌ای که اولیای قدرت سیاسی و حافظان فرهنگ و ارزش‌های سنتی هر درز و ریزنه‌ای را می‌بستند تا نکند آشفته‌فکری و سستی در ایمان و اطاعت مردم پدید آید و امور به خواست و آمال آنها پیش نرود، «اختر» «فضولی‌های بسیار» می‌کرد و خواب و آرامش آنها را آشفته کرده بود.

محمدطاهر در اداره‌ی روزنامه‌ی خود نسلی از اهل قلم و روزنامه‌نگار را تربیت کرد. شاید شخصاً چنین توان و تخصصی را نداشت، اما همین که امکان و اجازه‌ی تمرین و خطا و آموختن و ارتباط را به نسل پیشگام روزنامه‌نگار ایران داد تا آمال و ایده‌های خود را به مخاطبین گسترده‌ی اختر برسانند، قدم اساسی و حیاتی چنین روندی بود. فضای دموکراتیک اختر یک استثناء در تاریخ مطبوعات ماست.

خلاصه کنیم. میرزا آقاخان علاوه بر کار روزنامه‌نگاری در نشریات «اختر»، «کوکب ناصری» و «قانون» کوشید تا نشریه‌ی مستقلی با همراهی یاران ازلی خویش بر پا کند. قرار بود او روحی و میرزا مهدی اختر که چندسال در اداره‌ی «اختر» سهیم بود روزنامه‌ای به نام «جهان» تأسیس کنند که سر نگرفت.^[۵۳] می‌دانیم که میرزا مهدی به گزارش «اختر» دوسال بعد از دوری و جدایی از اختر به آن نشریه بازگشت.^[۵۴] به راستی که «خامه سخن‌آفرین» آقاخان و روح پرشورش و توانایی در تحریک عمومی در کنار فن روزنامه‌نگاری که آموخته بود می‌توانست تأثیرات بزرگ بخشد.^[۵۵]

میرزا آقاخان در مقام سخنگو و سخن‌سرای کیش بابی‌درگزر به بینش و کنش سیاست‌ورز نوین، ذهن و عملی چندبعدی داشت و صرفاً نمی‌توان او را به یکی از ابعاد و نمایه‌های رأی و عملش فروکاست و قضاوت کرد و آن را به تمامی ابعاد کارنامه و شخصیت او تعمیم داد. شواهدی که در دست است نشان می‌دهد که به رغم تمامی علایق و آراء و تحرکات متنوعی که داشت خود را یک مصلح اجتماعی - فرهنگی می‌شناخت. مصلحی که دین را لازمه‌ی تهذیب اخلاق و محرک مردم برای تغییر سرنوشت خود و جامعه‌شان می‌دانست. بی‌گمان باورهای عمیق بابی و سپس استمرار آن تحت رهبری صبح ازل را با قرائت ویژه‌ی خود مدنظر داشت. تفاوت‌های محسوس او با پیروان مطیع بابی موجب سردرگمی اهل نظر شده است. او با فهمی که از ضرورت تغییر و تحول و تعالی جامعه‌ی پیش‌مدرن ما یافته بود، دینی را می‌خواست که در سوی پاسخگویی دنیوی به الزام و نیاز مردم و جامعه و همدل آن باشد. پیرامون جهان‌بینی دینی او در کتاب‌های بعدی این پژوهش بیشتر نوشته ایم.

دستگیری، استرداد و قتل آقاخان

آقاخان پس از سردی روزافزون روابطش با محمدطاهر مدیر «اختر» و کدورت دشمنانه با میرزااحسین شریف داماد او از یک‌سو و روشن شدن ضدیت آشکارش با حکومت ناصری پس از انتشار مقالات افشاگرانه‌اش علیه انحصار رژی تنباکو و تحرکاتش در انجمن اتحاد اسلام و مهم‌تر از همه شواهد متعدد فعالیت و روابط بابی او در استانبول و تهران، با دخالت مستقیم شاه و صدراعظم امین‌السلطان و ورود فعال علاءالملک سفیر ایران در استانبول، هشیار به شکل‌گیری توطئه‌ای سازمان‌یافته علیه خویش و یارانش شده بود. در این برهه باور و ارتباطات آقاخان با بایه و خویشاوندی و همگرایی‌اش با صبح ازل برملا شده و به‌تصریح نامه‌های خصوصی خود او به ملکم‌خان، در محفل‌های ایرانیان استانبول زبان‌زد عام و خاص بود. احساس خطر او در این نامه‌ها محسوس است. در پی چاره‌گریز از مهلکه بود. به ملکم نوشت اگر امکان دارد کاری آبرومند در حوزه‌ی فرهنگی و تدریس و بایسته‌ی منزلت او در انگلیس برایش فراهم کند، تا شاید بتواند از چنگال مرگی که هر لحظه به او نزدیک‌تر می‌شد، جان به در برد. ملکم فرصت‌طلب که بهره‌های مؤثر از قلم و وجهه‌ی آقاخان و یاران ازلی‌اش

در پیشبرد اهداف خود برده بود، اقدامی نکرد، شاید هم نتوانست. آقاخان، روحی و خیبرالملک ناچار برای گریز از داس مرگ هموطنان آزاده‌کشش به فکر و اقدام تابعیت عثمانی افتادند. می‌دانیم دیگر دگراندیش مذهبی تبعیدی و گریخته از پیگرد ناصری و هم‌اندیش او - میرزا حبیب اصفهانی - تابعه‌ی عثمانی شده بود و عملاً دست مأمورین ناصری به او نرسیده بود. یکی از دوستان دیگر او - حسین دانش - هم تابعه عثمانی بود.

با تعطیلی و توقیف‌های مکرر «اختر» ناشی از فشار دو حکومت ایران و عثمانی و مداخله‌ی مستقیم سفارت ایران، آقاخان با برخی رهبران ترکان جوان و وزرای تجددخواه عثمانی چون حسین رضا پاشا و منیف پاشا نزدیک‌تر شد. خفقان ناصری هم هر روز حلقه‌ی محاصره را بر او تنگ‌تر کرده بود. در آخرین نامه‌اش به ملکم - ذیحجه ۱۳۱۱ق - می‌نویسد در این اواخر نامه و پاکت‌های ارسالی او به تهران را باز کرده و برخی مطالب نامه‌ها را سیاه کرده به مقصد تحویل می‌دهند. بعضی نامه‌ها هم اصلاً به مقصد نرسیده و مصادره کرده‌اند. می‌گوید از ایران، دوستان به او خبر داده‌اند که هرکس نام او را بر زبان آورد یا بدانند با او رابطه و مکاتبه دارد، کارش تمام است. یکی از متشیان هم‌مسلك و در دستگاه امین‌السلطان صدراعظم هم به او خبر رسانده بود که سفیر ایران در استانبول، کاغذهای مخفی به مقامات ایران فرستاده و خاطر دولت و شخص شاه را نسبت به او مکرر نموده و مستقیماً خواستار پیگیری، دستگیری و استرداد شما به تهران شده‌اند و یک‌ماهی است که در این امر از سوی هرم قدرت تهران، سفارت ایران در استانبول را زیر فشارگذارده‌اند.

آقاخان که می‌داند داس مرگ نزدیک شده و با توجه به پناهندگی ارامنه‌ی تحت پیگرد عثمانی به ایران و مماشات و معامله‌ی احتمالی دو دولت برای استرداد فعالین سیاسی دو سوی، می‌افزاید: تا می‌توانم مقاومت می‌کنم، وقتی که نتوانستم، فرار کرده به اروپا می‌آیم. از ملکم می‌خواهد شغلی و مفری در اروپا برایش دست و پا کند. با دقت در لحن همین آخرین نامه‌اش به ملکم به نظر می‌رسد دریافته بود که ملکم اهل عمل و یاری به او نیست.^[۵۶] به مآخذ نامه‌ی روحی به براون، او و آقاخان از طریق براون هم امکانات خروج از استانبول و رفتن به اروپا را پی گرفته بودند که آن هم به حاصلی ننشست.

چندماه پس از آن نامه‌ی آخرین به ملکم، در نامه‌ی محرمانه‌ی رجب ۱۳۱۲ق، سفیر ایران در استانبول به وزارت امور خارجه حکومت ناصری می‌خوانیم:

«درباره میرزا آقاخان کرمانی، عجلتاً اقدامات را مناسب نمی‌دانم زیرا که حسین پاشا وزیر عدلیه و یوسف رضاپاشا هردو حامی اویند... در اظهار این فقره و خواهش طرد او [از عثمانی] تأمل لازم منتظر موقع بهتر و مناسب‌تر می‌باشم. بلکه مقصود به عمل آید. عیب کار این است پدرسوخته به سمت اسلامبول عبور نمی‌کند، در آن طرف آب [بخش اروپایی استانبول] می‌نشیند. والا اگر به اسلامبول تردد می‌کرد، آدم در کمین گذاشته می‌گرفتم، خود باقواص [مستخدم محلی سفارت] قونسولگری روانه سرحد می‌کردم. صدر اعظم [عثمانی] و رئیس ضبطیه [استانبول] هم از فساد و فتنه این دو رضا پاشا مفسد ترسیده، نمی‌توانند حکمی بکنند.»^[۵۷]

این سند محرمانه حاکی از توطئه‌ی سازمان یافته علیه آقاخان و هم‌اندیشان ازلی او در استانبول و به مرحله حساس و خطرناک رسیدن آن است. در نامه‌ی ۲۴ شعبان ۱۳۱۲ق سفیر ایران در همین دسته اسناد مطلع

می‌شویم که علاءالملک خواسته به خیبرالملک یار آقاخان دست یابد اما توقیفی به دست نیاورده است. همو می‌افزاید که از مقامات عثمانی خواسته به سلطان حالی کنند که باید برای «شرارت میرزا آقاخان» و این «پدرسوخته» خیبرالملک اقدام عاجل شود. گرچه سفیر بعدها دست داشتن مؤثر و هدایتگر خود در دستگیری، استرداد و قتل آقاخان و یارانش را تکذیب نمود، اما به مدد همین اسناد محرمانه درمی‌یابیم که او از اواسط سال ۱۳۱۱ و برادرش در ادامه، در این توطئه که منجر به قتل آنها گردید مؤثر بوده و سهم بسیار داشته‌اند.

سفیر اول از همه خبر می‌دهد آقاخان برای جان به در بردن از دست سفارت و مأمورین دولت ایران قصد تابعیت عثمانی کرده و درخواست کتبی هم به باب عالی فرستاده و مراتب از سوی مقامات عثمانی به اطلاع مأمورین دیپلماتیک ایرانی رسیده است. در وصف میرزا آقاخان می‌نویسد: «این مردکه داماد صبح ازل نایب باب، آدم شریر بدفطرت و بی‌دین است. این اوقات به خیالات دیگر افتاده.»

می‌خوانیم که میرزا آقاخان با «افراد فاسدخیال» سروکار دارد و در توطئه علیه دولت ایران است. سفیر می‌افزاید: پیگیر و منسجم در کمین هستیم تا «وسیله‌ای پیدا نموده شر او را از اینجا دفع کنیم.» و در همین راستا «با جناب صدراعظم [عثمانی] ملاقات کرده و تفصیل خیالات و حالات همدست‌های او را مشروحاً بیان کردم و گفتم: خیال اینها تخریب دولت اسلام است.» و حضورش در استانبول برای دولت عثمانی هم خطرآفرین است. برای اثبات آن هم «کاغذی» از اسناد و نوشته‌های او را که به دست آورد و سواد آن را ضمیمه به تهران فرستادم به او نشان دادم. مطلب آن کاغذ حاکی از هواخواهی آقاخان از رؤسای بابی بود. سفیر هم در مذاکرات با مقام عثمانی عنوان کرد:

«شما اگر او را به تبعیت قبول نمائید، اولاً بر تخریب خودتان کوشیده‌اید، ثانیاً برخلاف مناسبات اتحاد دولتین رفتار کرده‌اید.»

به روایت سفیر، صدراعظم عثمانی، اظهارات او را پذیرفته و نوشته‌های آقاخان را به عنوان مدرک توطئه‌گری لامذهب و هواخواه بابیت به پلیس استانبول ارائه داد. و طی دستورالعملی خواسته که اولاً اسناد و نوشته‌هایی که برای آقاخان می‌رسد ضبط نمایند و خودش را هم دستگیر و تحت‌الحفظ به سرحدات ایران اعزام کنند. در حکم ضبطیه‌ی استانبول دستور داده شد تا هم خانه‌ی آقاخان و هم منزل حاجی رضاقلی خراسانی که به گواهی سفیر «بابی و آدم پدرسوخته‌ای است» تجسس نمایند. امری که نشان از حرکت حساب شده‌ی اهل قدرت ایران برای از میان برداشتن جمع معترض ازلی استانبول داشت. سفیر دشمنانه و با زبانی هتاک آقاخان را «حرامزاده» معرفی می‌کند که ضمناً برای «سفارت‌های انگلیس و فرانسه و ایتالیا خوشخدمتی» و «جاسوسی» می‌کند.^[۵۸]

در نامه‌ی محرمانه‌ی دیگری — سال ۱۳۱۱ق — هم مطلع می‌شویم که سفیر ایران توسط عوامل خود «کتابچه و مسوده کاغذ» از آقاخان و هم‌مسلمانان محفل ازلی استانبول به دست آورده و برای امین‌السلطان به تهران فرستاده است.^[۵۹] در نامه‌ی دیگر سفیر به مافوق خود در وزارت امور خارجه مورخ ۱۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۳ق هم می‌خوانیم که سفیر در تحریک و پرورنده‌سازی علیه آقاخان او را به انتشار مطالب خلاف منافع ایران در روزنامه‌های عثمانی همچنین «اختر» و بهتان علیه منافع دولت و ملت ایران متهم کرده و نسبت لامذهبی و کفر به او می‌دهد. در این نامه آمده که آقاخان: «بسیار آدم بدنفس و دشمن دین اسلام و لامذهب غربی است

کتابی در رد اسلام و حقیقت [آیین] باب نوشته و به حضرت ختمی‌مآب و ائمه طاهرین... فحش و ناسزا گفته.^[۶۰]

سرانجام در نامه‌ی ۲۲ شعبان ۱۳۱۳ ق محمود طباطبائی - علاءالملک - به وزارت امور خارجه گزارش می‌دهد که میرزا آقاخان و دو هم‌مسلكش را دستگیر کرده و از اسلامبول به تبعید فرستاده‌اند. و مدتی است که در طرابوزان توقیف بوده و برخی دوستان و هواخواهان آنها دولت عثمانی را زیر فشار قرارداده تا به جای تحویل آنها به مأمورین دولت ایران به اسلامبول برگردانند. او هم به هر ترفندی شده مانع این کار گردیده و بنای اصرار را بر تحویل آنها به مأمورین مرزی ایران داشته است. تأکید می‌کند باید از دو طرف، خود او در استانبول و دولت از تهران بر حکومت عثمانی و سفیر آن دولت در تهران فشار آورد تا مقصود که تحویل اسرا به دولت ایران است، حاصل شود.^[۶۱]

مجدداً در نامه‌ی غرهٔ رمضان ۱۳۱۳ ق سفارت استانبول به وزارت امور خارجه‌ی ایران آمده که سلطان عثمانی تحت فشار برخی دوستان آقاخان در میان دولت‌مردان عثمانی به خیال بازگرداندن او و یاران اسیرش به استانبول افتاده و سفیر ایران هم رسماً و به شدت اعتراض کرده است. در حاشیه‌ی همین سند به خط ناصرالدین شاه ذکر شده که سفیر کبیر عثمانی در تهران را بخواهید و با کمال تأسف و سختی با او حرف بزنید تا «این دو نفر مفسد پدرسوخته ایرانی را که علاءالملک در اسلامبول مأمور بود که مقیداً به طهران بفرستد.» یعنی کسانی که در طرابوزان توقیف هستند به ایران معاودت بدهند.

شاه اظهار شگفتی می‌کند که «چرا باید رعیت مفسد و هرزه و خائن را جلب و نگاهداری بکنند.» ناصرالدین شاه تأکید می‌کند به سلطان عثمانی اصرار کنید که اگر «رعیت یاغی ایران» را تحویل ندهید، دوستی میان ایران و عثمان به دشمنی بدل می‌شود. وعده هم بدهید که ما هم اگر همچون رعیت‌هایی در ایران دارید ما خواهش شما را رد نکرده و دستگیر و تحویل‌تان خواهیم داد.^[۶۲]

لحن و محتوای نوشته‌ی شاه در حاشیه‌ی این سند سری حکومتی نشان می‌دهد که ناصرالدین شاه شخصاً در توطئه‌ی پیگیری، استرداد منتج به مرگ سران محفل ازلی استانبول نظارت و تأکید مستقیم داشته است. شاه در حاشیه‌ی نامه دیگری از علاءالملک سفیر می‌نویسد:

«در این فقره میرزا آقاخان کرمانی و حاجی رضاقلی خراسانی تلگراف رمزی به ولیعهد [مظفرالدین میرزا] بکنید که مترصد باشد هروقت این دو نفر را به سرحد بیاورند، [فرستاده] مخصوص ولیعهد به سرحد بفرستد که آنجا این دو نفر را زنجیر کرده، یک سر با مستحفظ و نگهبان بیاورند.»^[۶۳]

در همین برهه است که محفل ازلیان با سردمداری میرزا آقاخان کمر به قتل شاه قاجار بسته و میرزا رضا کرمانی چند روزی پس از دستگیری میرزا آقاخان و یارانش به همراه ابوالقاسم روحی، سریعاً راهی ایران می‌شود تا با همکاری دیگر هم‌مسلكانش به اقدام برآید. در این فضا که اسرا در انتظار داس مرگ به سر می‌بردند، زبان تند و تیز آقاخان و یارانش به ویژه خیبرالملک هم سفیر ایران در عثمانی را تحریک کرده و بر دشمنی‌ها می‌افزود. علاءالملک علاوه بر آزادی‌ستیزی و خوش‌خدمتی به اربابش امین‌السلطان، کینه‌ی شخصی آنها را هم به دل گرفته بود. این از ورای تکاپوی پیگیری او در استانبول، محتوای نامه و تلگراف‌هایش به تهران و تبلیغات

سوء او در میان ایرانیان استانبول به عیان قابل مشاهده است.

ورود میرزا رضا کرمانی معترض زخم خورده‌ی ناصری به استانبول و اقامت و مرادداشت با میرزا آقاخان و برادران روحی هم بر پیچیدگی اوضاع و حساس کردن عوامل حکومت ایران افزوده بود. چنان که آمد، عثمانیان هم خواهان استرداد برخی معترضین پناهنده‌ی ارمنی تبعه‌ی عثمانی مقیم ایران بودند.

مجموعه‌ی این عوامل موجب نزدیکی و همکاری روزافزون سفیر ایران در عثمانی با مقامات عثمانی و رئیس پلیس استانبول گردید و سرانجام به حاصل فاجعه‌باری نشست. حکم دستگیری آنها صادر شد. گزارش افضل‌الملک برادر شیخ احمد روحی — و هم‌خانه‌ی آنها در استانبول در مقدمه‌ی «هشت بهشت» بیانگر روایت داخلی از چگونگی رویداد است. اول از همه زمان مراجعه‌ی پلیس، شیخ احمد با دو برادرش افضل‌الملک و ابوالقاسم در خانه بودند و میرزا آقاخان همان‌طوری که سفیر هم گزارش داده بود در بخش اروپانشین شهر نیمه‌پنهان می‌زیست. پس از پی‌جویی مأمورین، آقاخان، روحی و خیرالملک هر سه دستگیر می‌شوند. یازده روز بعد آنها را به بندر طرابوزان می‌فرستند. در این برهه هم هنوز اسیران ازلی امید خود را از دست نداده بودند و احتمال می‌دادند که حامیان آنها در دولت عثمانی مانع تحریکات سفیر ایران شوند.

از زمان اقامت اسارت‌گونه‌ی چندماهه‌ی آنها تحت‌الحفظ در آن بندر هم ردهایی به دست داریم. علی محمد فرهوشی از ازلیان اهل قلم داخل کشور می‌گوید که در مسیر سفر خود از طریق دریای سیاه، فعالین ازلی تبعیدی و اسیر را پیش از استرداد به مأمورین ایران ملاقات کرده است و می‌افزاید در حالی که همراهانش در باطوم منتظر کشتی بودند ابتدا میرزا رضا کرمانی و شیخ ابوالقاسم برادر ۱۸ ساله‌ی شیخ احمد روحی را ملاقات می‌کند. او به فرهوشی شرح گرفتاری برادر و یارانش را می‌دهد. سپس روز بعد وقتی که فرهوشی در طرابوزان پیاده می‌شود به قهوه‌خانه‌ای در بندر می‌رود و میرزا آقاخان و شیخ احمد را می‌بیند که تحت نظر مأمورین عثمانی مشغول بازی شطرنج هستند. یکی از همراهان فرهوشی به بهانه‌ی تماشای بازی به آنها نزدیک می‌شود و میرزا آقاخان که او را می‌بیند، زیر لب می‌گوید: زودتر از اینجا بروید مبدا مورد سوءنظر واقع شوید، ضمناً پیغامی هم می‌رساند: در اسلامبول به خانم من — دختر صبح ازل — بگویید که نزد پدرش در قبرس بازگردد و کتاب‌ها و نوشته‌های مرا هم به ادوارد براون انگلیسی که به اسلامبول آمده برسانید. فرهوشی در دنباله‌ی این حکایت مدعی می‌شود که آنها هم پیام آقاخان را به زنش می‌رسانند و براون که به دیدن ایشان آمده ملاقات می‌کند.^[۶۴]

علاوه بر این اشاره، از نامه‌ی روحی به مادرش از طرابوزان، همچنین نامه‌ی مشترک آقاخان و روحی به براون و ارسال آخرین نوشته‌هایشان خبرهای مستندی در دست است. می‌دانیم تا زمانی که ترور ناصرالدین شاه پیش نیامد، از استرداد اسرا به ایران خودداری شد. تلاش هواخواهان آنها در بین عثمانیان گرچه به‌حاصل نشست اما تا مدت‌ها مانعی برای تحویل آنها بود. هم‌زمان یاران ازلی آنها در استانبول و تهران هم به اقداماتی برآمدند. فشارها چنان بود که در نامه‌ی سری سفیر ایران، از احتمال بازگشت اسرا به استانبول سخن‌رانده شد. سفیر هم در مذاکره با دولت عثمانی مصرأ تأکید داشت که او «به هیچ وجه نمی‌تواند قبول کند» چنین امری تحقق پذیرد و اسرا به جای اعزام به ایران بازگردانده شوند.^[۶۵] سفیر در فتنه‌انگیزی به شیاعه و دروغ هم رو

می‌آورد و می‌گوید: شهرت بدهید که دولت ایران در صورت عدم تحویل اسرا، قشون به سرحدات می‌فرستد و به سفارت عثمانی در تهران هم گله‌گذاری و فشار را افزون دهید. ناصرالدین شاه هم شخصاً - آن چنان که در حاشیه غالب اسناد محرمانه‌ی این امر به خط خود نوشته است - بر این رویداد نظارت داشت. روحی در نامه به مادرش نوشت که سه‌ماهی است در طرابوزان هستند و امیدوار است به اسلامبول عودت داده شوند.^[۶۶] از آخرین نامه‌ی آقاخان به ادوارد براون از طرابوزان هم خبر داریم. می‌نویسد: «پنج ماه است در طرابوزان تحت توقیف هستیم» و می‌افزاید روزهای بیکاری تبعید را به بطالت نگذرانده و کتابی درباره‌ی تاریخ ایران [منظور نامه باستان] تصنیف کرده و نسخه‌ای را ضمیمه برای دوست انگلیسی‌اش می‌فرستد.^[۶۷]

ارتباط کنشده‌ی شاه با این اسرا مسلم و محرز بود. حدود ۵۰ روز بعد از ارسال این نامه در اول مه ۱۸۹۶م، میرزا رضا که با عجله از استانبول به تهران بازگشته بود ناصرالدین شاه را ترور می‌کند. سلطان عثمانی هم زیر فشار، فرمان تحویل اسرای ازلی به مأمورین ایرانی را صادر می‌کند. تبعیدیان به یاران ازلی خویش در تهران و استانبول متوسل می‌شوند. از براون یاری می‌خواهند. یحیی دولت‌آبادی هم در خاطراتش می‌نویسد:

«میرزا آقاخان از طرابوزان مکتوبی به نگارنده نوشته، از این جمله شروع می‌نماید: بدهی است ما را به عروسی به ایران نمی‌آورند، اگر می‌توانید چاره‌ای بیندیشید. در موقعی که می‌خواهند آنها را از طرابوزان به تبریز بفرستند، شیخ محمود افضل‌الملک و دوستانش به توسط سفارت کبری و غیر هر چه می‌توانند کوشش می‌نمایند. بلکه نگذارند آنها را تسلیم مأمورین ایران کنند. ولی همه اقدامات بی‌نتیجه مانده میرزا آقاخان و رفقاییش از ارض روم به توسط جواهری‌زاده [یار ازلی آنها در انجمن اتحاد اسلام استانبول] تلگرافی به قسطنطنیه نموده برای استخلاص خود استمدادی می‌طلبند. افضل‌الملک در تعقیب این تلگراف از سید جمال‌الدین درخواست می‌کند که [آزادی] او را از سلطان استعفا نموده و آنها را در ارض روم توقیف نمایند.»^[۶۸]

افضل‌الملک خود در مقدمه بر «هشت بهشت» می‌نویسد او چند روز پس از ترور ناصرالدین شاه تلگرافی از ارزروم از سوی برادرش شیخ احمد روحی دریافت می‌دارد که خواهان اقدام و وساطت برای رهایی ایشان از اسارت و مانع تحویل آنها به مأمورین ایران شوند. افضل‌الملک هم نزد سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌رود و تقاضای وساطت نزد باب عالی می‌کند تا مگر اسرا رهایی یابند. سید بهانه آورده از هرگونه اقدام پرهیز می‌کند. افضل‌الملک برای رهایی یارانش به هر جای ممکن سر می‌زند از جمله به منزل نایب سفارت روسیه در استانبول که از شاگردان درس فارسی برادرش شیخ احمد بود رفته درخواست وساطت می‌کند. فرد مزبور هم به ارزروم می‌رود و پس از چند روز بازگشته جواب می‌آورد که آنان را به اتهام «بابی» و «تهلیست» که در «خون شاه ایران شریکند» به ایران می‌برند و کاری نمی‌شود کرد. براون هم که نامه‌ی آخر آقاخان را در انگلیس دریافت می‌کند با شنیدن خبر ترور ناصرالدین شاه متوجه خطری که دوستان ازلی اسیرش در طرابوزان با آن مواجه بودند، شده بود. در نامه‌ای به پسر صبح ازل - رضوان علی - در اوایل ماه مه ۱۸۹۶م پیش‌بینی نمود که چه سرنوشت دردناکی در انتظار آقاخان و روحی است.^[۶۹] می‌دانیم در همین ماه مه پس از توافق مقامات عثمانی با حکومت ناصری، آقاخان و یارانش را از ترابوزان حرکت داده و پس از عبور از راه زمینی - تنگه‌ی گوموشان -

رهسپار ارزروم کرده در مرز ایران در آواحق آنها را تحویل سی سواره نظام ایرانی به فرماندهی رستم خان قراچه داغی دادند و او آنها را به تبریز برده، تحویل محمدعلی میرزا ولیعهد داد. اسیران ازلی را در محل استقرار ولیعهد زندانی نمودند. شاه خودکامه آینده‌ی ایران شخصاً بر بازجویی و سپس کشتن وحشیانه و بی‌احترامی به اجساد آنها نظارت داشت. در هفته‌ی اول صفر ۱۳۱۳ق (ژانویه ۱۸۹۶م) آقاخان و دو هم‌اندیش وفادارش را سر بریدند. محمدعلی میرزا با این جنایت نفرت ایرانیان آزاده به‌ویژه در تبریز را به خود دوچندان کرد. آقاخان در نوشته‌ها و تأثیری دیرپا که بر ذهن و حافظه تاریخی مردمش نشانده و پایدار ماند، مورخ تاریخ مشروطه ایران می‌نویسد: کسانی که از رویداد قتل آقاخان و یارانش مطلع بودند هرگز آن را بر ولیعهد خودکامه نبخشیدند و یک دهه دیرتر که تکاپوی مشروطه‌خواهی با پیشگامی هم‌اندیشان آن کشته‌شده‌ها برخاست، کوشندگان: «جمعیت نام‌های آنان را بر زبان داشتند و یکی از بیدادگری قاجاریان را همین شمردی.»^[۷۰] اسفا که دگران‌دیشان مخالف آنها، از این جنایت به‌عنوان «جزای» الهی و «پنجه‌ی عدالت» یاد و ثبت کردند.^[۷۱]

اندیشه‌ی «اتحاد اسلام» یا رواداری مذهبی در سرزمین‌های اسلامی

حضور واژه‌ی اسلام در توصیف اندیشه‌ی عمل‌گرای سیاسی «اتحاد اسلام» به‌ویژه در خاستگاه آن، بسیاری را به بدفهمی افکنده و بستری برای میراث‌سازی اسلام سیاسی سده‌ی بیستم فراهم آورد. این نوشته به سیر بعدی و بهره‌گیری باورمندان «پان اسلامیسم» و جنبش احیای اسلامی این اندیشه تمرکزی ندارد. بی‌گمان مردمان سرزمین‌های با اکثریت مسلمان در واکنش به رویه‌ی استعماری اروپایی و حضور دول فرنگی مسیحی در این ایده، هم‌خوانی با منزلت و موقعیت خویش یافته‌اند و در پی هویت‌سازی با منشأ غیرمسیحی به این اندیشه دل بستند. واقعیت این است که این ایده نخستین بار توسط غیر ایرانیان نوعثمانی جوان چون نامق کمال در راستای احیای خلافت پرشکوه اسلامی به زعامت «خلیفه عثمانی» عنوان شد.^[۷۲]

در میان ایرانیان نیز نطفه‌ی پیدایش و طرح اندیشه‌ی اتحاد اسلام از انجمنی برخاست که در ۱۳۱۰ق (۱۸۹۲م) در استانبول ظاهراً به زعامت سید جمال‌الدین اسدآبادی ولی عملاً توسط محفل ازلی استانبول تشکیل و فعال گردید. قابل تأمل اینکه پردازش تئوری آن را هم ابوالحسن میرزا شیخ‌الرئیس قاجار از بایبان شناخته شده زمانه به عهده گرفت که در اعتقادات دینی به پیروی از آیین بهائی و در مشی و روش سیاسی با ازلیان همراه بود.^[۷۳]

بایبان که خود را جزئی از کل سرزمین‌های اسلامی و برآمده و جلوه و تعالی حقیقت باطنی و مظهر حق اصل دین‌های پیشین از جمله اسلام می‌شناختند به رسم پنهان‌کاری زمانه و با ادبیات و واژگانی هم‌خوان با دین غالب اما با مقامی پوشیده‌ی خاص خود، این اندیشه را برگرفته و پرورانده و عرضه‌ی عمومی کردند. امری که موجب سردرگمی اهل نظر از یک‌سو و بهره‌گیری اسلام سیاسی معاصر در خودی‌سازی و میراث‌آفرینی گذشته گردید. واقعیت این بوده و هست که وحدت اسلامی علی‌رغم عوامل ناهمساز و جمع‌نشدنی مذهبی و ملی صرفاً یک رؤیا برای بازگشت شرقیان این سوی به شکوه پیشین بیش نبود. اندیش‌ورزان دگران‌دیش انجمن اتحاد اسلام، از جمله آقاخان ازلی و شیخ‌الرئیس بهائی هم به این امر واقف بودند. غرض آنها، بیش از هر عامل

و انگیزه دیگر، پا پس کشیدن مذاهب و فرقه‌های اسلامی از تعصب بر حقانی‌گری باورهایشان که حضور و تحرک دگرپینان و رواداری مذهبی و دگراندیشی در این سرزمین‌ها را دشوار و یا غیرممکن ساخته، بود.

شیخ‌الرئیس در رساله‌ی «اتحاد اسلام» خود که نخستین و قدیمی‌ترین اثر مکتوب به زبان فارسی درباره‌ی این اندیشه است به صراحت مهم‌ترین اقدام «مسلمانان» یا بهتر بگوییم اهالی سرزمین‌های اسلامی را **پرهیز** از ادامه‌ی بحث‌های نظری و اعتقادی مورد اختلاف ادیان چون جبر و اختیار معرفی می‌کند.^[۷۴]

نویسنده‌ی غیرمسلمان این رساله بر تساهل **برون** دینی مذاهب برآمده از اسلام تأکید دارد و خواهان عدم نزاع میان باورمندان آنها می‌گردد. به‌راستی اگر اعتقاد و حقانی‌گری پر تعصب این نحله‌های اسلامی معنای هویت و تحرک و زیست آنها نباشد، دیگر چه از هویت حقانی دینی آنها باقی می‌ماند؟

بهترین بهره از این رواداری برون دینی و تساهل در عرصه‌های عمومی را دگراندیشان بایی می‌توانستند برگیرند و مقاصد و آرای خویش را عرضه کنند. ازلیان بنا بر ویژه‌گی خویش و اینکه در تحرک سیاسی - دینی خویش اعتقادات خود را می‌پوشاندند و به کسوت مسلمانان امر خویش را پیش می‌بردند، این ایده را در آن مقطع زمانی در عثمانی به عنوان محملی مطلوب برای مبارزه‌ی سیاسی با قاجاریه همسو با رواداری دینی یافتند.

رساله‌ی مهم دیگری که همزمان در راستای اهداف ازلیان متشکل در این انجمن نوشته شده رساله‌ی «هفتاد و دو ملت» آقاخان کرمانی بود. کتابی که به گونه‌ای دقیق و حساب‌شده بر آن بود تا بایه را همچون دیگر مذاهب برآمده از اسلام، خودی و حاصل طبیعی و تکامل اندیشه‌ی مذهبی و تعالی و حقیقت و باطن پیام آن بشناساند. پیام کانونی این رساله در ضرورت همزیستی مسالمت آمیز رهروان ادیان و رواداری نسبت به دگراندیشی دینی در میان دین‌مداران جهان به ویژه مردم ساکن سرزمین‌های اسلامی است. جداگانه به این کتاب مهم تحرک ازلیان این برهه پرداخته‌ایم.

محمود افضل‌الملک از بزرگان اهل فضل اهل بیان که خود از اعضای انجمن اتحاد اسلام استانبول بود، در مقدمه بر «هشت بهشت» اثر مشترک آقاخان و شیخ احمد روحی، اعضای این محفل را به این شرح ثبت کرده‌است:

«این انجمن از ۱۳ نفر متشکل بود؛ نواب والا حاج شیخ‌الرئیس، فیضی افندی معلم ایرانی رضاپاشا شیعی، سید برهان‌الدین بلخی، نواب حسین هندی، احمد میرزا که تازه از ایران به اسلامبول آمده بود. حاج میرزا حسن خان جنرال قونسول ایران، مرحوم میرزا آقاخان، احمد روحی افندی، برادرش جدی افندی کرمانی، عبدالکریم بیک و حمید بیک جواهری‌زاده‌های اصفهانی.»

به ماخذ شواهد در دست اکثر این نامبردگان ازلیان فعال منطقه بودند. حضور چند شخصیت برجسته و مورد تکریم اهل بیان زمانه روشنگر اهداف و بن‌مایه تحرک این انجمن است. میرزا آقاخان، شیخ احمد روحی، جدی افندی (اسم‌مستعار خود محمود افضل‌الملک برادر شیخ احمد روحی)، میرزا حسن خیبرالملک یار همراه آقاخان و روحی، نواب حسین هندی (نام مستعار میرزا حسین شریف کاشانی پسر ملاجعفر نراقی از بابیان ازلی نخستین)، پسران جواهری‌زاده - عبدالکریم و حمید - نیز در خانواده بایی قدیمی از بابیان تبعیدی بغداد پرورده شده بودند. «احمد میرزا» که گویا تازه از ایران آمده هم می‌شناسیم، او میرزا احمدبهاج پسر ملک تاج خانم و صبح ازل

است که قریب ۱۳ سال در این برهه با خانواده اش در استانبول زیست. نویسنده به رویه پنهان نمایی ازلیان وانمود کرده که او شاهزاده ای از ایران آمده است. از میرزا احمد و بازماندگانش در کتاب بعدی نوشته ایم. فهم ازلیان از ایده‌ی اتحاد اسلام و تحرک این انجمن نه با خواست و اهداف سلطان عثمانی در یک راستا بود و نه با سیادت‌طلبی پان اسلامیستی سید جمال‌الدین اسدآبادی یکسان و همراه بود. آنها این ایده را بستری مناسب برای حذف و مقابله سلطنت قاجار و کند کردن اختلاف و تعصب مرسوم مذهبی در سوی ترویج رواداری کیشی که می‌توانست موقعیت آنها را مطلوب‌تر نماید، یافته بودند. کما اینکه در نامه‌ی خصوصی آقاخان به ملکم به صراحت در نقد عثمانیان نوشت آن سرزمین «فلک‌زده» شایسته‌ی تمجید نیست «دو نفر پاشا در این مملکت جرأت مراوده و مصاحبت با یکدیگر ندارند.» آقاخان در نامه‌ی دیگر به روشنی درباره‌ی سلطان عبدالحمید می‌نویسد: «آن قدر وهم و ماخلوبای بی‌معنی» وجودش را فراگرفته و آن قدر «دورش را احاطه کرده‌اند، که اگر کسی بخواهد از راه خیرخواهی راه خیری نشان دهد، آن‌را به طریق شر مضرری تأویل می‌کنند.»

حدود چهارصد نامه‌ای که انجمن اتحاد اسلام به تهران و سرزمین‌های اسلامی فرستاد، غالباً نوشته و به خط میرزااحسن‌خان خیبرالملک ازلی مسلک بود. فهم و نگرهی میرزا آقاخان از اندیشه‌ی اتحاد اسلام آن‌چنان که در «هفتاد و دو ملت» پروراند، قرار دادن موازین رواداری برای دوری اهل مذاهب و مکتب‌هایی که زیر چتر اسلام هر کدام خود را حقانی‌ترین قرائت از اسلام می‌شناختند، بود. ضمن اینکه غرض اصلی برداشتن دیوار نجاست و طهارت و منطق افتراق‌زا و خشونت آفرین حق و باطل بود. بهره‌گیری از این ایده در راستای خواست‌های عملی و سیاسی، در سرزمین‌های با اکثریت مسلمان به ناگزیر بایستی واژه‌ی اسلام را می‌داشت، هرچند به ظاهر عنوان می‌شد. اما می‌دانیم او به هیچ وجه به امت مورد نظر اهل اسلام اعتقاد و عنایتی نداشت. در این گمان که این اندیشه شاید ابزاری برای مقابله با سلطنت قاجار و سرنگونی آن باشد نیز مؤثر بود. نه بایبان ازلی چون روحی و آقاخان و نه بهائی مسلک نامدار زمانه شیخ‌الرئیس در فهم و علل شرکت خود در انجمن اتحاد اسلام با آنچه بعدها از این تحرک برگرفته شد و در قامت اسلام سیاسی و ایده‌های پان اسلامیستی تجسم یافت هم‌اندیش نبودند و سودایی کاملاً متفاوت در سر داشتند.

«هفتاد و دو ملت» در رواداری دینی

قالب کتاب «هفتاد و دو ملت» از مقاله‌ی کوتاه «قهوه‌خانه‌ی سورات» نوشته‌ی نویسنده و نظریه‌پرداز فرانسوی هانری برناردن دو سن‌پی‌یر (۱۷۳۷-۱۸۱۴م) برگرفته شده است. دو سن‌پی‌یر بر این مبنا که جدل‌های عقیدتی و ضدیتی‌های فرقه‌ای مذاهب مختلف امری بیهوده، فرصت‌سوز و مضر به حال یگانگی، اتحاد و سلامت بشریت در پیشبرد جامعه‌ای مطلوب است، این داستان کوتاه را به قلم آورد. روایت گفت‌وگوی مناظره‌مانند باورمندان مذاهب و نحله‌های مختلف در قهوه‌خانه‌ای در بندر سورات هند هزار کیش است. در این نشست از همه‌ی آیین‌های شناخته شده‌ی زمانه حضور دارند و قرائت خود از صانع، معایب و مضرات آفت

تعصب و خودمداری دینی، ضرورت همزیستی عاری از خشونت و یگانگی و هماهنگی جوامع بشری فارغ از حقانی‌گری باورهای آیینی راه عرضه می‌دارند.

قابل تأمل این که بحث با سخنان یک ایرانی ملحد اهل فضل آغاز می‌شود. نام‌برده منکر آفریدگاری برای هستی می‌شود و اعتراض و جدل شدید حاضران در جلسه را برمی‌انگیزاند. به رغم حضور نمایندگان همه کیش و مذاهب شناخته شده، دو سن پی‌یر جانبدار آرای باورمند آیین کنفسیوس است. اوست که همه را به همراهی و همگرایی می‌خواند و تعصب جانبدارانه‌ی پیروان ادیان دیگر در پرسش‌ناپذیری و انحصارحقانیت باورهای خود را نکوهش می‌کند. همه را به آرامش می‌خواند و حکایت جهانگردی را عنوان می‌کند که می‌پنداشت طلوع و غروب خورشید تنها در سرزمین او روی می‌دهد. این سراب خیال و غرور بیجا و تعصب کورکورانه را موجب فلاکت، جهل و نفاق میان ابنای بشر می‌خواند. امری که سرانجام موجودیت و هستی کل بشریت را تهدید خواهد کرد. راوی حاضرین در جلسه را از این پندار ناراست که خدای آنها تنها صانع برحق و آیین آنها یگانه مذهب حق است برحذر می‌دارد.

دوسن پی‌یر در شهر لوها فرانسه در سال ۱۷۳۳م به دنیا آمد. مدتی در جزایر مستعمرات فرانسه به کار مشغول بود. در بازگشت به پاریس به‌آرای ژان ژاک روسو تعلق خاطر یافت. کتاب «کندوکاو در طبیعت» (۱۷۸۴م) او را شهره نمود. به مثابه نقاش و تصویرگر برجسته‌ی طبیعت در پی بازگشت مطلوبی به بن‌مایه‌های مطلوب طبیعی بشر که او آن را همان پیروی از اخلاقیات پاک و ناب می‌شناخت، آثار متعددی آفرید. در میان آثار ماندگار و صدها بار چاپ شده‌اش در حوزه‌ی بحث و فرهنگ سرزمین ما می‌توان از «پل ویرژینی»، «آرزوهای یک تندرو» و «کلبه‌ی هندی» را نام برد. به زمان انقلاب فرانسه، ریاست باغ نباتات کمیاب پاریس را به عهده داشت. مدتی هم مدرس آموزشکده عالی اداری پاریس بود. در سرآغاز سده‌ی نوزدهم به ریاست فرهنگستان فرانسه رسید. برناردن از جمله نقاشان طبیعت‌گرا بود که به مشیت الهی برای جامعه‌ی مطلوب ایمانی پایدار داشت. به تأسی ذهن صانع‌پرست خود، از هرگونه تبیین علل و معلولی و رویکرد عقلانی که در مسیر وحی ازلی نباشد گریزان بود. در جهان‌نگری او پاکی و انزوای طبیعت ابتدایی، بهترین ماوای انسان برای یافتن پاسخ‌های مطلوب قهرمانان کتاب‌هایش به شمار می‌رفت.

ایرانیان دگرپین از دیرباز به آثار دوسن پی‌یر توجه خاصی داشتند و آنها را مطلوب سلیقه و وضعیت دگرستیز جامعه خود می‌دانستند. در میان فهرست کتب علمی و فنی و ادبی درخواستی زمان محمدشاه قاجار که توسط محمدعلی‌خان سفیر اعزامی به پاریس برده شد، یکی هم «کلیات برناردن دوسن پیر» بود. بعدها اکثر آثار او را به کرات به فارسی ترجمه و یا تألیف آزاد برگرداندند. کتاب «کلبه‌ی هندی» او مورد توجه ایرانیان اهل فضل و ازلیان آستانه‌ی مشروطه بود. ترجمه‌ی فروغی در روزنامه‌ی «تربیت» سرآغاز و بیان‌کننده‌ی این توجه بود. قهرمان این کتاب به رغم دانشمندی و تبحر در پاسخ‌های علمی و نوشتن دایرةالمعارف، در مقابل سادگی و صداقت مطلوب ترسیم شده‌ی یک پارایای معتکف و انزواطلب کلبه‌ای دورافتاده در جنگل سر خم می‌کند.

آقاخان با درهم‌آمیزی و استفاده‌ی خلاق و ویژه‌ی خود از مقاله‌ی «قهوه‌خانه‌ی سورات» و کتاب «کلبه هندی» برناردن و بهره‌گیری از قالب نوشتاری آنها، بی‌آنکه تمامی اندیشه و آرای محتوا و پیام آن نوشته‌ها را

بپذیرد، کتاب «هفتاد و دو ملت» خود را در راستای اندیشه‌ی همگرایی و رواداری مردمان ساکن سرزمین‌های اسلامی تدوین کرد.

با اینکه آقاخان هیچ اشاره‌ای بر این معنی که داستان قهوه‌خانه‌ی سورات یا حکایت کلبه هندی را در دسترس داشته یا در کتابش از آن بهره گرفته ندارد، اما نخستین چاپ کتاب او با مقدمه‌ای در معرفی دوسن پی‌یر در سال ۱۳۴۳ق به‌کوشش میرزا محمدخان بهادر هم‌مسلك ازلی او به چاپ رسید. روایت دیگری از این داستان توسط محمدعلی جمال‌زاده دیگر ازلی‌زاده تحت عنوان «قهوه‌خانه سورات یا جنگ هفتاد و دو ملت» در برلن به سال ۱۳۴۰ق منتشر شد.^[۷۵] این توجه ازلیان و پروردگان آنها نشان می‌دهد که مقاله‌ی ۱۵ صفحه‌ای دوسن پی‌یر در روایت گفت‌وگو و ضرورت رواداری میان باورمندان مذاهب و آیین‌های مختلف تا چه اندازه دغدغه‌ی ذهنی آنها و دیگر ایرانیان اهل فضل زمانه بوده است.

قالب و روال نوشته‌ی برناردن پی‌یشینه نبود. ژان بُدن در رساله‌ی «مکالمات هفت نفره» در ۱۵۹۳م فضای گفت‌وگو و مناظره‌ی هفت دانشمند و مطلع از کیش‌های مختلف را ترسیم کرده بود. شخصیت‌های آن داستان یک کاتولیک، یک نومسلمان، یک کالونیست، یک لوتری، یک یهودی، یک هوادار مذهب طبیعی و یک هواخواه روادار به همه مذاهب در جدل و گفت‌وگو هستند. سخن اصلی و مطلوب را شخص آخری عرضه می‌دارد. پافشاری در حقانیت گری جزئیات معجزه‌های ادعایی رهروان ادیان را مضر به همزیستی مسالمت‌آمیز می‌شناسد. بی‌آنکه صانع را رد کند، خدای یگانه برای او اراده و آزادی آورده است. در مجموع فضای رواداری حاکم است، حتی حقانی‌طلبان جمع هم معقول سخن می‌گویند و دگراندیشی یکدیگر را تحمل می‌کنند. گرچه هیچ‌یک مذهب دیگری را نمی‌پذیرد، اما همگی بر اعتقاد به خدا و تأکید بر اهمیت صداقت و اخلاق روادار همراه می‌شوند. این جدل و مناظره به رواداری و افزایش طاقت و ظرفیت تحمل عقاید یکدیگر یاری می‌کند.^[۷۶]

تولستوی نویسنده‌ی بزرگ روسی نیز «قهوه‌خانه‌ی سورات» را در مجموعه‌ای از نوشته‌ها و حکایت ملت‌ها به زبان روسی منتشر کرده است.^[۷۷]

روایت آقاخان از مباحثه و جدل صاحبان عقاید و کیش‌های مختلف و حاصل آن با نوشته‌های دوسن پی‌یر همسان نیست. او قهوه‌خانه‌ای آشنا می‌آفریند که بیشتر ایرانی است، تا در هند مدارا طلب و هزار آئین. فضای مباحثه و شرکت‌کنندگان غالباً ایرانی‌اند و مناقشه‌ی «حیدری-نعمتی» دسته‌های مذهبی و کیشی نیمه‌ی سده نوزدهم کرمان و برخی دیگر شهرهای ایران و استانبول را تداعی می‌کند. گرچه در محتوا و قالب و تنوع حاضرین جلسه فراتر از ایران می‌رود، اما آن‌چنان استادانه از واژه‌ها و مفاهیم دقیق مورد استفاده‌ی باورمندان ادیان و آیین‌ها بهره می‌گیرد که حیرت‌انگیز است. نشانی از فهم و آشنایی او با محتوا و شیوه‌ی استدلال آنها است. رساله‌ی آقاخان فضای زنده و ملموس و واقعی خودی را ترسیم می‌کند. بی‌آنکه هدف و راه ساده‌نگارانه‌ی برناردن در یافتن حقیقت متعالی را پی گیرد و در پی پاسخ‌های پارایی ساده‌دل مردم‌گریز و طبیعت‌گرای او باشد، عنان استدلال و حقانیت را به عقل و سخن استاد بابی خود می‌دهد.

توجه آقاخان به ملحد دانشمند و ایرانی رساله برناردن بی‌آنکه به متن آن فرانسوی پیرو روسو اشاره کند، قابل

ردیابی است. می‌گوید: این دانشمند پس از اندیشه و کنکاش در الهیات به عدم وجود صانع رسیده است. او همه چیز را «افسانه و ریشخند و بازیچه می‌پنداشت».

آقاخان از زبان این ملحد ایرانی نقل می‌کند: خدای مردم را نیافریده، بلکه این مردم خدای آفریده‌اند، یعنی خیالی تراشیده‌اند.^[۷۸]

در رساله‌ی آقاخان، حکیم شیرازی که همان سید جواد شیرازی، استاد بابی آقاخان در کرمان است، «پیرو عقل است و هاتف مدارای دینی و خدمت به جامعه‌ی انسانی».^[۷۹] آقاخان هم پاریای ساده‌دل طبیعی‌پرست، انزواجو و صلح‌طلب را در قهوه‌خانه‌اش می‌نشاند. اما او هم حقیقت را در انحصار یک قوم، منطقه و شخص و آیین نمی‌شناسد و همه‌ی هستی را از حقایق جاری آکنده می‌بیند. وحدت وجود در نظر او هم روایت می‌شود. آقاخان با دوری از پیام اصلی ساده‌جو و طبیعت‌گرایی دوسن پی‌یر، قالب و شگرد ادبی او را برای عرضه‌ی آراء و اهداف خود برمی‌گزیند.^[۸۰] از زبان حکیم شیرازی بابی مسلک خود می‌نویسد: هیچ‌چیز به خرج من نمی‌رود مگر آنچه موافق با عقل صریح و مفید ابناء بشر باشد. در واقع در مقام نواندیش دینی که وجود صانع هستی را می‌پذیرد، خواهان تعقل، مدارا و شکیبایی و هماهنگی اجتماعی رهروان ادیان به‌دور از افزوده‌های خرافی و جهل موجود در همه‌ی عقاید و کیش‌ها می‌شود. افضل‌الملک کوشش گر ازلی چاپ «هشت بهشت» در مقدمه درباره این اثر آقاخان و روحی می‌نویسد: «قهوه‌خانه صورت، رساله‌یست در آغاز کتاب حکمت عملی که تألیف کنندگان، حکمت عملی را جلد اول "هشت بهشت" معرفی کرده‌اند».^[۸۱]

در روایت آقاخان علاوه بر سید جواد شیرازی بابی کیش، پیروان مکتب و آیین‌های نعمت‌اللهی، بابی و بهائی، پارسی زرتشتی، طلبه‌ی شیخی هم به باورمندان دیگر ادیان رساله‌ی دو سن پی‌یر افزوده شده‌اند. به کار بردن مفاهیمی چون «جزیره هورقلیاء»، «رکن رابع»، «نقطه علم و شیعه کامل»، «صاحب نور مستکفی»، اشاره به حاجی محمد خان کرمانی پیشوای زمانه‌ی شیخیه در کرمان و نوشته‌های اوست. طرح استدلال‌های در رد و تأیید عقاید مختلف ایران آن زمان همه بازنگری، بدعت و اقتباس آزاد ویژه‌ی قلم و ذهن آقاخان است.

دوسن پی‌یر باورمند اندیشه‌ی لیبرالی و منقد و مصلح اجتماعی و دینی و پیرو مدارا و شکیبایی دینی ژان ژاک روسو، سخن صالح را از زبان مرید کنفوسیوس عرضه می‌دارد و متفکر انگلیسی و نویسنده‌ی دایرةالمعارف حکایتش با تمام دانش و اندوخته‌ی عقلانی در پایان داستان «کلبه‌ی هندی» مطیع و تسلیم استدلال پاریای ساده‌دل جنگل نشین می‌شود. او بدین‌گونه دانش مدرن روز اروپایی را در مقابل رویکرد ساده و طبیعی یک جنگل‌نشین بی‌سواد کهن‌رنگ می‌سازد. اما جواد کربلایی رساله‌ی آقاخان، به مقام عالمی مسلط به استدلال و منطق عقلانی برکشیده و ضرورت تساهل و شکیبایی و مدارا برجسته می‌شود. میرزاجواد به روشنی می‌گوید: «نخستین پیغمبری که خدا بر انسان مبعوث فرموده عقل اوست» و بدین‌ترتیب پیروی از عقل خودمختار بشری را اراده و خواست صانع می‌خواند. ضمن اینکه دین ورزی غیر تقلیدی و اعتقاد خود مختار را بر می‌کشد و «ترجیع بلا مرجع را در مذهب عقل جایز» نمی‌داند، تأکید می‌کند که «گر دو نفر صاحب عقل منور باشند یعنی پاره‌ی خرافات را دور انداخته از روی استقلال فکر خود بی‌هیچ اغراض شخصی حرکت و

سلوک نمایند.» بالاتر دید جهانی مطلوب را برپا می دارند. «فهمیدن را روح و حقیقت دیانت می دانست.» و «از بیانات دیانتی و

اعتقادات ملل متنوعه هیچ به خرج» او نمی رفت «مگر آنچه موافق با عقل صریح و مفید با ابناء بشر باشد.»

نکته‌ی قابل تأمل دیگر در راستای بحث ما تأیید و تأکیدی است که میرزا جواد شیرازی مصلح حقانی رساله‌ی آقاخان بر باور بیانی خود آقاخان می کند. آقاخان در وصف او می نویسد او از طایفه‌ی بایه بد نمی گفت اما «مردان میرزا حسینعلی» [منظور بهائیان] با او دشمن بودند و او را «منافق و مزور و دهری مذهب» می خواندند که «پایش به هیچ جا بند نیست». «با اینکه تمجید بسیار از شیخ [احسائی] و سید [کاظم] داشت، طایفه شیخیه هم از او خوب نمی گفتند»، او را «بابی» معرفی می کردند.

برخلاف تعبیر برخی روشنفکران و اهل قلم ایرانی، میرزا آقاخان نه تنها گریزان از دین و وجود آفریدگار نیست بلکه به صراحت در همین کتاب دین را ضرورتی برای مدنیت بشری معرفی می کند. اما در مخالفت با خرافات و جهل و تاریک اندیشی و تعصب، و پیرو مدارا و آزادگی و استدلال عقلانی، دین را لازمه‌ی هستی بشری و تهذیب اخلاقی می شمرد. پیام آقاخان نه برکشیدن قهرمان گریزان از مدنیت و اجتماع دوسن پی بر بلکه پاریایی است که حقیقت را تحرک فعال اجتماعی و خدمت به ابناء بشر و تنویر عقل و افکار می شناسد و می جوید. پاریایی که خواستار «اجرای مساوات حقوق در میان تمام افراد انسان» و ترویج معارف و دانش و علوم و مدنیت و تکنولوژی برای زندگی بهتر و رعایت قانون عدل و انصاف برای بهروزی انسان می گردد. در واقع فهم و استدلال و دانش دانشمند دایرةالمعارف نویس حکایت دوسن پی بر را از زبان پاریایی کتاب خود عرضه می کند. شخصیت والای روایت آقاخان - میرزا جواد - که در دنباله‌ی بحث و استدلال پاریا وارد صحنه می شود، ضمن تأیید سخنان پاریا در برکشیدن مدنیت و دانش نوین، پیام نویسنده را تکمیل می کند. آن چنان که «دهریه و طباعیه و اصحاب زندقه و الحاد او و قائلین به اباحه و اشتراک» هم او را «داناترین مردم و صاحب حس نورانی» دانستند. و استدلال او را که هدایتی بهتر از انوار حکمت و علم نمی دانست و جهالت را منشأ هرگونه بدبختی بشر می شناخت، تحسین نمودند.^[۸۲]

سید جواد کتاب سمبل عقلانیت نوین اروپایی نیست بلکه فراتر از آن، صاحب دین اصلح و اخلاق انسان مدار و به گمان نویسنده - بابی - است که عقلانیت و آرای نوین همه در خواست و باور او می گنجند و همگرایند. در واقع در این تصویرسازی، آقاخان می گوید: آیین بابی آن چنان که او فهمیده، نماد تعالی و دربرگیرنده و آمیزهای بسنده از همه آن عقاید و ادیان و دستاوردهای عقلانیت است. نگرهای که در کتاب مهم دیگر او «هشت بهشت» پرداخته و منسجم عرضه می گردد.^[۸۳] آقاخان در «هفتادودو ملت» تجسم فهم درهم آمیخته‌ای فرنگی و شرقی از ضرورت مدارا و شکیبایی عقیده و دعوت رهروان همه‌ی مرامها و ادیان به یافتن اشتراک و نفی ستیزگی فلاکت بار و فرصت سوز حقانی گران دینی را عرضه می دارد. او و یاران ازلی اش از ایده‌ی اتحاد اسلام هماهنگی، همراهی و مدارای مردمان ساکن سرزمین های اسلامی در سوی اهداف مشترک مدنظر داشتند. سخنگوی راستین این اندیشه و تبلیغ گسترده‌ی آن را هم نشریه‌ی «جبل المتین» کلکته به

مدیریت مؤیدالاسلام کاشانی همگرا با ازلیان به عهده گرفت. درباره‌ی او و برادرش میرزا حسن کاشانی که «حبل‌المتین» یومیه درون ایران را در عصر مشروطه تأسیس کرد در فصل روزنامه‌نگاری ازلیان در کتاب‌های بعدی نوشته ایم. «حبل‌المتین» به گونه‌ای اندیشه‌ی اتحاد اسلام را در لفافه‌ی ادبیات پوشیده‌ی ازلیان زمانه می‌پروراند که سیاست و صلاح و فلاح مردم ساکن سرزمین‌های اسلامی را برتر و مهم‌تر از نفس و حقانیت احکام و اعتقادات حقانی گر دینی اسلام بنماید.^[۸۴]

ازلیان در تحریک اعتراض عمومی علیه انحصار رژی تنباکو

در مارس ۱۸۹۰م (۲۷ رجب ۱۳۰۷ق) ماژور جرالد تالبوت انگلیسی توانست از ناصرالدین شاه حق انحصاری خرید و فروش و صدور توتون و تنباکو در داخل و خارج از ایران را به مدت ۵۰ سال به دست آورد. بر اساس اسناد انگلیسی در سفر ناصرالدین شاه به فرنگ در ۱۸۸۹م، مذاکرات پیرامون قرارداد رژی آغاز شد. تالبوت در این سفر مدتی مهماندار شاه ایران بود. اعتمادالسلطنه در خاطرات خود می‌نویسد: «امروز صبح [۲۱ ژانویه ۱۸۸۹م] به اتفاق ماژور تالبوت مهماندار به لندن رفتم.» ابتدا خبر مذاکرات و موافقت شاه و تالبوت انگلیسی را روس‌های رقیب و دل‌نگران به عرصه‌ی عمومی کشاندند. پس از چند ماهی که مطبوعات اروپایی مطالبی درباره‌ی این قرارداد منتشر نمودند، روزنامه‌ی ترکی‌زبان صباح چاپ استانبول به تاریخ ۲۵ ربیع‌الاول ۱۳۰۸ق (۹ نوامبر ۱۸۹۰م) در مقاله‌ای روشن‌گر، داده‌های نشریات اروپایی و روسی را با توضیحات و افزوده‌های خود از پیشینه‌ی رژی در عثمانی به قلم آورد.

اعتراض علیه رژی تنباکو در عثمانی پیشینه داشت. و نخستین شکایت‌نامه علیه آن را کارکنان ارمنی و یونانی مقیم عثمانی به سلطان عثمانی در ۱۸۸۷م نوشته بودند. به راهپیمایی هم دست زدند. دامنه‌ی اعتراض آن‌چنان بالا گرفت که ساختمان رژی در استانبول را سنگ‌باران کردند. کنه اعتراض را اجبار کشاورزان به ارزان‌فروشی توتون به شرکت رژی برکشیده بود.

سه سال بعد که قرارداد انحصار توتون و تنباکو رژی با ایران منعقد شد، تاریخچه و زمینه‌ی مهم ناراستی و آسیب‌های پیامد آن، در استانبول در میان ایرانیان ساکن آن شهر که نقش پررنگی در خرید و فروش تنباکو در منطقه داشتند، بستر آفرین عکس‌العمل در ضدیت با آن قرارداد گردید. اهل قلم اطراف روزنامه‌ی «اختر» و به ویژه ازلیان که با تجار ایرانی استانبول در ارتباط نزدیک بودند، بر مبنای این گذشته و تجربه در عثمانی به ارزیابی متن قرارداد رژی با دولت ایران برآمدند. ازلیان محفل استانبول که مدت‌ها بود منتظر فرصتی طلایی برای مقابله با حکومت ناصری بودند، قرارداد انحصار تنباکو را زمینه‌ای مناسب برای پیشبرد اهداف خود یافتند. اعتراض علیه انحصار رژی، بستر درهم‌آمیزی مجموعه‌ای از نارضایتی و رهجویی‌های سیاسی، فرهنگی، مذهبی و فرنگی‌ستیزی بر بستر تنگناهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی روزافزون زمانه گردید. اعتراضی که تداوم چند دهه حاکمیت نسبتاً مقتدر ناصرالدین شاه را لرزاند و شاه و صدر اعظم توانمند و مستبدش - امین‌السلطان - را به تسلیم و عقب‌نشینی واداشت. نقش ازلیان که شمار اما مؤثر و فعال زمانه در این رویداد مهم پیش از مشروطه فراتر از آن است که در کتب تاریخی موجود به قلم آمده است. تاریخ‌نگاری رسمی - ایدئولوژیک محور چند

دهه‌ی اخیر، اعتراضات علیه رژیم را به عنوان یک جنبش مذهبی شیعیان به پیشگامی مجتهدین اصولی و فتوای میرزای شیرازی، برای کسب هویت دینی در مقابل حکومت و اروپاییان مسیحی ترسیم کرده‌اند. بی‌گمان نقش علمای مذهب غالب در جلب و کشاندن عامه‌ی کوچه و بازار به صحنه در برهه‌ای که اعتراض روشنفکران و تجار دست‌اندرکار تنباکو آغاز و جلوه‌ی آشکار یافته بود، شایان توجه و تأمل است. اما آنها نه آغازگر اعتراض بودند نه در بستر ذهنی و تحرک عملی آغازین آن نقشی داشتند. آن فتوا هم - چنان که خواهیم آورد - مدت زمانی پس از همه گیر شدن جنبش اعتراضی به میان آمد.

چند عامل مهم دیگر در گسترده‌ی و اقبال عامه به شورشگری علیه انحصار رژیم یاری رساند. مهم‌ترین آن اعتیاد عمومی به مصرف توتون و سیگار بود. اعتمادالسلطنه وزیر هوشمند انطباعات ناصری و شاهد خلوت گزارش‌هایی که از سراسر ایران به شاه می‌رسید نوشت: «از بیست کرور رعایای ایران یقیناً پنج کرور به شرب توتون و تنباکو معتادند. از این پنج کرور اشخاصی هستند که تا روزی یک قران پول سیگار و تنباکو می‌دهند.»^[۸۵]

نخستین نطفه‌ی اعتراض و پیش درآمد آن را ترجمه‌ی همان مقاله‌ی نام‌برده‌ی روزنامه‌ی ترکی صباح استانبول در «اختر» مورخ ۲۵ ربیع‌الاول ۱۳۰۸ ق به عرصه‌ی عمومی آورد. مترجم که به احتمال بسیار آقاخان کرمانی بود، افزوده‌های آگاهانه و قابل تأمل و محرکی را در کنار متن برکشید. «اختر» دو روز بعد هم مجدداً به این قرارداد اشاره و خوانندگان خود را به وجود و انعقاد آن جلب نمود.^[۸۶] دو ماه بعد هم مخبر «اختر» که باز هم گمان می‌رود آقاخان باشد با تالبوت در حال گذر به تهران، در استانبول مصاحبه‌ای ترتیب داد. «اختر» ضمن اطلاع از ورود مازور تالبوت، این مصاحبه‌ی مهم را منتشر کرد. متن مصاحبه با نقد و سنجش آگاهانه و دانشورانه‌ی آقاخان در اختر مورخ ۹ جمادی‌الاول ۱۳۰۸ منتشر شد. خبرنگار «اختر» مطلع از جزئیات قرارداد به پرسش‌های چالشگرانه و جدلی با تالبوت برآمد و ادعاهای او در مطلوب و مفید بودن آن و پیامدهایش برای مردم، تجار و دست‌اندرکاران تنباکوی ایران را به چالش کشید. در آخر سر هم افزود که:

«از این امتیاز و انحصار منافی به ملک و ملت عاید نخواهد شد سهل است که خیلی مضرات و خسارات از این رو به مملکت وارد خواهد آمد که از حالا تعداد آن ممکن نیست.»

متن جسورانه در نقد و نکوهش دولت ایران با ادبیات آشنای آقاخان افزود: «جای افسوس است که اولیای دولت به چه ملاحظه زیر این بار گران رفته‌اند.» و در هشدار گستاخ و شگفت در ملاک زمانه افزود: «معایب و مضرات این کار نه چندان است که به نوشتن [صرف] تمام شود.» تهدیدی آشکار و قابل فهم رندانه که خبر از پیگیری دامنه‌اعتراض‌ها فراتر از نشر یک مقاله در «اختر» می‌داد. [۸۷]

دولت امین‌السلطان این «فضولی اختر» به زبان ناصرالدین شاه را برتافت و حکم به قدغن کردن ورود «اختر» به ایران داد و طی فرمان مستقیم شاه خواستار پیگرد و بازجویی نویسنده و گردانندگان نشریه و فشار همه جانبه از سوی سفارت ایران در استانبول گردید. درواقع همزمان با ورود و حضور تالبوت صاحب امتیاز در تهران - جمادی‌الثانی ۱۳۰۹ - اذهان عامه به مضرات و پیامدهای نامطلوب قرارداد تا حدی آشنا شده بود. تأثیر مقالات مزبور «اختر» که در کتاب «تأملی بر روزنامه اختر» شرح مفصل آن را آورده‌ام، در تحریک و تحرک

افکار عمومی انکارناپذیر است. اینکه هردو مقاله را شیخ کربلایی ثبت کننده‌ی هشیار زمانه در رساله‌ی کلاسیک خود نقل کرده، خود دلیل روشنی بر این امر است که نشر آنها در همان زمان در ایران تأثیر بسیار نهاده است.^[۸۸] همچنان که جلوگیری از ورود «اختر» به ایران با فرمان مستقیم ناصرالدین شاه و تأکید امین‌السلطان و مداخله‌ی پیگیر سفارت ایران در استانبول نشان از این تأثیر و هراس حاکمیت دارد. آقاخان در آن مصاحبه با تالوت، با قیاس قرارداد تنباکوی عثمانی با قرارداد رژی ایران، برشمردن مزایا و مواهب بیشتر اولی برای دولت و مردم عثمانی و مضرات آتی قرارداد دوم برای مردم ایران و منافع ملی، به‌صراحت نوشت که حاصل قرارداد رژی همه به حبیب بیگانه‌ی صاحب امتیاز خواهد رفت و پیامدهای زیانبار آن را عنوان کرد. هشدار تند و نکوهشگر او به حکومت که در هیچ کجای جهان «حقوق هیچ مملکتی بدین پایه به رایگان فروخته نمی‌شود» مگر در وطن ما که «وجدان» و «غیرت وطن‌دوستی در اهل قدرت نیست»، به چالش کشیدن جسورانه و مستقیم شاه و صدراعظم بود.

سردمدار اعتراض آغازین درون کشور هم، خلاف ناراستی تاریخ پردازان خودی ساز امروزی نه مجتهدین شیعه، بلکه تجار و اصناف دست‌اندرکار تنباکو بودند که امتیاز با هستی و معیشت آینده‌ی آنها سروکار داشت. در واقع مدتها پیش از «مشهود شدن» فتوای منسوب به میرزای سامره، عریضه‌ای به امضای حدود شصت نفر از تجار دست در کار تنباکو در خانه‌ی ملک‌التجار-که بسیاری همان روزگار فتوای تحریم را به او نسبت داده بودند، «انجمنی کرده و عریضه‌ای به ناصرالدین شاه نوشته‌اند.» گواه آشکار شدن و آغاز موج علنی جمع و اعتراض مخفی و در زیر خاکستر مانده اهل بازار ماه‌های پیشین بود. شاه هم خود در رجب همان سال در جلسه وزرای دولت، اعلام کرد: «جمعی به توسط امین‌الدوله از تنباکوفروش و غیره عریضه دارند که این کمپانی تنباکو به ما ضرر وارد می‌آورد.»^[۸۹] می‌دانیم که امین‌الدوله مرجعی ارتباطی برای دو محفل ازلی تهران و استانبول و مورد اعتماد سران ازلی به ویژه دولت‌آبادی و نجم‌آبادی بود. از ارتباط و مکاتبه‌ی او با آقاخان در جای دیگر سخن آورده‌ایم. برپایی جمع‌های پنهان مانده و عریضه‌نویسی معترضانه‌ی تجار و اهل بازار دینفع ادامه یافت. در فوریه ۱۸۹۱ که تالوت برای برپایی تشکیلات رژی به ایران وارد شده بود و امتیاز توسط ناصرالدین شاه رسماً اعلان شده، آن پیش درآمد‌ها و آتش‌های زیر خاکستر سوزان شد و اعتراضات رو به گسترش رفت.

ازلیان علاوه بر بهره‌گیری از روزنامه‌ی «اختر» در برانگیختن موج اعتراض به امتیاز، در نوشته‌های روزنامه‌ی «قانون» هم سهیم شدند. نشر نامه‌ها و شب‌نامه‌های افشاگرانه‌ی ضدحکومتی و ارسال آنها به مقامات دولتی در تهران و برخی ولایات، همزمان با تکثیر نسخه‌های روزنامه‌ی «قانون» و توزیع آنها نشان فضای التهابی بود. هراس شاه و امین‌السلطان هم به مآخذ اسناد داخلی حکومتی و گزارش منابع دیپلماتیک خارجی در این برهه قابل تأمل است. شاه در وحشت از گسترش فضای آزادی‌خواهی و ضدحکومتی و برانگیخته شدن عامه خواستار تعطیلی مدرسه‌ی آلیانس فرانسه گردید و دستور پیگرد دگراندیشان سیاسی و دینی را صادر کرد. دستور بازداشت محفل مخفی تهران در این اثنا نشان حساسیت حکومت به تحرک ازلیان داشت که بر بازتکثیر «قانون»، و نشر شب‌نامه‌ها متمرکز شده بودند. شرح آن را که تحت عنوان «فتنه جمهوری‌خواهی» معروف شد در فصل پایانی کتاب آورده‌ام. در فاصله نشر مقالات «اختر» تا این دستگیری‌ها کم‌تر از چندماه پرتحرک و تش

گذشت. دستگیری میرزا نصرالله نشاط، میرزارضا کرمانی، حاجی سیاح محلاتی، میرزا احمد کرمانی، میرزا باقر بواناتی و پیگرد میرزا فروغی [ذکاءالملک اول] همه نشانی از حضور مؤثر ازلیان داشت. همزمان دامنه‌ی اعتراض به کوچه و بازار چند شهر بزرگ کشور گسترش یافت.

ازلیان به ویژه سران فعال آن که سال‌ها منتظر چنین فضا و فرصتی بودند، به شور آمده و آن را به نشانه‌ی همان انقلاب و شورشی که مشتاقانه در پی‌اش بودند، برکشیدند. طرح شورش عمومی که قرار بود با شرکت وسیع‌ترین آحاد مردم برای پایین کشیدن حکومت قاجار برپا شود ضرورتی برای آینده‌ی مطلوب ایران دانسته و خواسته شده بود. ازلیان از چندسال پیش به تدریج با افزایش فشارها در ولایات در تهران تجمع شده بودند. سازماندهی و تحرکاتی که از آغاز ورود خاندان دولت‌آبادی از ۱۳۰۶ق به تهران آغاز شده بود کم‌کم به نتایج محسوسی رسیده بود. گستردگی فضای شهری و امکانات و تنوع فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی پایتخت برای کمتر از صد نفر سران فعال ازلی زمانه فرصتی طلایی را فراهم آورد. فرصتی که با امضای قرارداد رژی تالوت در انحصار خرید و فروش توتون و تنباکو پیش روی قرار گرفت. کنار این تحرک و تدارک ازلیان داخل، در استانبول هم به زعامت و قلم محرک آقاخان کرمانی در آنجا، محفل فعال و مؤثری به فعالیت برآمد. بهره‌گیری مطلوب و کارآمد از روزنامه‌ی «اختر» نشان درایت و هوشمندی آنان بود. کما اینکه دولت‌آبادی خود به صراحت در خاطراتش به این امر اشاره‌ی مستقیم دارد. او «اختر» را «یگانه آیینی که برای انعکاس افکار بیداران ملت به زبان فارسی هست» معرفی می‌کند که با «انتقاداتی» که از دولت می‌کند «بر هیجان بیداران» می‌افزاید به ویژه که «دیرگاهی است صفحات این جریده جولانگاه قلم میرزا عبدالحسین خان کرمانی» است. «میرزا آقاخان مقالات آتش‌باری می‌نگارد و خاطر آزادی‌خواهان را به هیجان می‌آورد».^[۹۰]

همزمان با افزایش عریضه‌نویسی معترضان به تجارت دست در کار تنباکو، ازلیان در تحریک مجتهدین و طلاب مذهبی و مردم کوچه و بازار برای برپایی شورش عمومی به اقدام برآمدند. تلاش در ترغیب روح شورشگری و مقابله‌ی مستقیم با حکومت آنها محسوس و ثبت آثار تاریخی است. تکاپوی مؤثر آنها در کشاندن علما و طلاب شیعه به ویژه از طریق نوشته‌های آقاخان در روزنامه‌ی «قانون» و انتشار گسترده‌ی شب‌نامه‌های محرک و نامه‌نویسی به میرزا حسن شیرازی مجتهد برجسته‌ی زمانه بی‌تأثیر نبود. کما اینکه اسناد رسمی قدرت زمانه هم حاکی از این امر است که سران حکومتی شورش علیه انحصار رژی را عمدتاً ناشی از مقالات «اختر» و نوشته‌های روزنامه‌ی «قانون» می‌دانستند. به این شواهد در جای خود پرداخته‌ایم. وزیر مختار فرانسه در تهران هم همان زمان به صراحت‌عنوان کرد: «لحن اعلامیه‌هایی که به در دیوار می‌زدند، با مقالات قانون یکی» می‌نمود.^[۹۱] سمت و سوی تحرک ازلیان هم در بازجویی میرزا رضا کرمانی نمود می‌یابد که به کامران میرزا نایب‌السلطنه و حاکم وقت تهران چندی پیش تر هشار داده بود که «در میان تمام طبقات مردم حرف و همه‌مه است، بلوا و شورش خواهند کرد برای مسئله تنباکو» و اعتراض صرفاً به چند نفر منوال‌فکر معترض محدود نخواهد شد. می‌دانیم که او را پس از همین هشار و حذرآفرینی، چندی بعد در رمضان ۱۳۰۸ق دستگیر و روانه ی سیاه‌چال نمودند.^[۹۲] هشدار که رد و نشان آشکار برنامه و اراده‌ی ازلیان در بر انگیزختن شورش عمومی را برمی‌نماید.

قصد این نیست که عوامل متعدد و محرک اعتراض‌ها علیه انحصار رژی را نادیده انگاشته و صرفاً تحرک و نقش ازلیان را برجسته کنیم، اما در تاریخ‌نگاری مرسوم این نقش و سهم کمتر دیده و برجسته شده، لذا صرفاً به آن پرداخته‌ایم. بی‌گمان در مرحله‌ی پیشرفته‌ی اعتراض و ورود آن به عرصه‌ی عمومی چون همیشه به دلیل نفوذ و سلطه‌ی طبیعی و مرسوم روحانیون شیعه بر افکار عمومی ایران زمانه، نقش مؤثر آنها در ترغیب طلاب و مؤمنین علیه انحصار رژی قابل انکار نیست. فتوای منسوب به میرزای شیرازی در این راستا نقش یگانه‌ای ایفا کرد. در مورد صحت انتساب آن حکم به مجتهد سامرا میان اهل نظر و تاریخ اختلاف نظر بسیار است. برخی امروزیان آن را از آن قلم و ذهن خود میرزای شیراز دانسته‌اند در حالی که بسیاری از معاصران و شاهدان زمانه رویداد، در این انتساب تردید جدی روا داشته‌اند. می‌دانیم پس از مؤثر گردیدن فتوا، میرزای شیرازی نه به صراحت آن را از آن خود دانست و نه در رد معتبر آن اشاره‌ای از سوی او ثبت شده است.

برخی به استناد نامه‌ی جمال‌الدین اسدآبادی به میرزای شیرازی، آن را عامل اصلی و محرک صدور فتوا خوانده‌اند. این دعوی همچون بسیاری بافته‌های زمان زده و به کار کتاب‌سازان ایدئولوژی محور سطحی بین معاصر می‌آید و سرآپا بی پایه است. بررسی جدی تاریخ و محتوای آن نامه سید جمال و رویدادهایی که اشاره دارد همه نشان می‌دهد که متن اگر هم از قلم سید سیاست باز برآمده باشد، در اواسط اعتراضات علیه رژی نوشته شده است. توجه به رویدادهای شیراز و تحرک سید علی اکبر اسیری زمانی پیش آمد که مدتها از انتشار مقالات اختر و تحصن اعتراضی تجار دینفع و خیزش چند شهر از جمله تبریز علیه امتیاز گذشته، فتوای نامبرده در دسترس عموم قرار داشت و حتی برای خواباندن شورش تبریز امتیاز رژی در آذربایجان لغو شده بود. صرفاً اشاره کنیم که اسناد معتبر همزمان چون رساله دخانیه کربلایی نه تنها متن نامه سید جمال را نیاورده بلکه هیچ اشاره‌ای هم به وجود یا تاثیر آن ندارد.

شواهد زمانه نشان از کوشش بسیار ازلیان و گردانندگان و نویسندگان روزنامه‌ی «قانون» که سیدجمال‌الدین و میرزا آقاخان هم از نویسندگان آن بودند، در راستای ترغیب صدور یا جعل چنین فتوایی دارد. تأملاتی در این باره با توجه به محدوده و حوصله‌ی موضوع این کتاب یاریگر خواهد بود.

«فتوای تحریم تنباکو» منسوب به میرزا حسن شیرازی

قضیه‌ی فتوای تحریم تنباکو و انتساب آن به میرزا حسن شیرازی موضوع مناقشه بسیار میان اهل ایدئولوژی و شواهد تاریخی است. پرداختن به این موضوع از این نظر یاریگر شناخت بهتر تحرک ازلیان زمانه است، شاید بتواند پرتوهای نوینی بر این عرصه بتاباند. جای پای ازلیان مستقیم یا غیرمستقیم در این رویداد پیداست. از اوایل جمادی الاول ۱۳۰۹ ق مدت زمانی پس از برآمدن موج اعتراضی برشمرده، منورالفرکان عمداً ازلی و تجار و کسبه دست در کار تنباکو ایران، در تهران:

«شایعه افتاد که از جناب میرزا فتوایی رسیده در تحریم دخانیات، و شهرت دادند که استفتاء از جانب میرزا حسن آشتیانی از پیشوایان علمای دارالخلافت صورت گرفته و جواب مستقیم به او رسیده است.»

شیخ حسن کربلایی گزارشگر فوق که خود از اهل ایمان و دین‌ورزان زمانه است در رساله‌ی دخانیه‌اش به صراحت نوشت: که اصل حکم فتوای میرزای شیرازی: «**بر هیچ کس مشهود نیفتاد**» و هرکس هم پیگیری کرد پاسخ روشنی از آشتیانی مجتهد زمانه که مدعی دریافت آن شده، نشنید. کربلایی که خود از شاهدان هوشیار زمانه‌ی تلاطم اعتراضی علیه رژی است و اثر او به عنوان یکی از مستندترین روایت‌های آن رویداد مورد استناد و اعتنای مخالف و موافق است، چند سطر بعد تأکید می‌کند که همان زمان «بیشتر اهل شهر یقین به صحت و صدق» آن حکم نداشتند.^[۹۳]

امین‌الدوله دولتمرد حاضر روزگار هم به صراحت در خاطرات خودنوشت: «به جناب حاج میرزا حسن شیرازی فتوایی نسبت داده شده که استعمال دخانیات تا عمل رژی و فروش اجباری برقرار باشد حرام و در حکم محاربه با امام است.»^[۹۴]

امین‌الدوله در همین خاطرات خویش به صراحت و زیرکانه در تعبیر فضای اعتراضی زمانه می‌افزاید: «استعداد مردم که چند سال آزدگی از دیوان و تخلف از فرمان در مزاج آنها نصج یافته بود، حکم **موهوم** میرزای شیرازی **بی‌سند** معلوم معترض‌الاطاعه» شد.

قابل تأمل‌تر اینکه در متن حکم منسوب به میرزای شیرازی استعمال توتون و تنباکو «در حکم محاربه با امام زمان» خوانده شد. می‌دانیم در فقه شیعه پیش از این چنین حکم عامی در حرمت دخانیات وجود نداشته‌است. برخی برای توجیه این امر، مقصود حکم را صدور فرمانی کلی از سوی مجتهد شیعه که نیابت ولایت امام زمان را از آن خود می‌دانست، عنوان کرده‌اند. به هر حال جنبه‌ی عام دادن به ماهیت صدور حکم از سوی فقها بیانگر ویژگی این فتوا که استعمال مشخص توتون و تنباکو را محاربه با امام زمان دانسته، نمی‌تواند باشد. می‌دانیم که سید باب در رساله «خصایل سبعة» که در واقع دستورالعملی برای رویه بایبان به قدوس پس از مراجعت از سفر مکه بود، مصرف «دخان» را به صراحت منع و حرام دانسته است. همزمان با رویدادها هم از شیخ هادی نجم‌آبادی مراد معنوی ازلیان تهران نقل شده است که در درخواست عامه از او برای صدور حکم و اقدام علیه رژی تنباکو پاسخ داده بود که او از بنیان هرگونه استعمال دخانیه را حرام می‌شناسد. در شرح حال شیخ به این امر اشاره کرده‌ایم. حسن کربلایی نخستین روایتگر شورش علیه رژی هم به فضای زمانه که «منشأ جعل» برای حکم که از سوی بسیاری مردم عنوان می‌شد، اشاره مستقیم دارد. یحیی دولت‌آبادی هم به شیوه‌ی رندانه خود به «نسبت دروغ» این حکم به میرزای شیرازی تصریح دارد.^[۹۵]

امین‌السلطان وزیر اعظم هم همان زمان در مذاکره با میرزا آشتیانی به جدل برآمد و پرسید: «این استفتاء که به میان مردم انداخته و نسبت آن را به جناب میرزا می‌دهید، اصلش کی و کجاست؟ اصلش را بدهید تا ما بدانیم، به شما دخلی ندارد.» مجتهد هم که همچون مدعیان ایدئولوژی‌زده‌ی امروزی سند و دستخط میرزا را به دست نداشت و خود بهتر از هرکس می‌دانست اصل حکم به خط میرزای شیرازی وجود ندارد، پاسخ داده بود: «بسیار خوب استفتاء دروغ است، این تلگراف هم دروغ است؟»

درواقع آشتیانی غیرمستقیم ضمن اعتراف به جعلی بودن حکم فتوای میرزای شیرازی، اشاره به تلگرافی از

میرزا به تاریخ چهار ماه پیش تر او دارد که به مسئله‌ی تنباکو ارتباط مستقیم نداشت و جنبه‌ی عام ضد امتیاز به بیگانگان داشت.^[۹۶]

ناظم‌الاسلام کرمانی که در «تاریخ بیداری ایرانیان» اسناد و شواهد مستندی از رویداد به دست داده، سخن از «شایعه شورانگیز دروغین» حکم تحریم منتسب به میرزای شیرازی که عامل تهییج عامه مردم گردید، دارد.^[۹۷] حسن کربلایی جای دیگر رساله‌ی دخانیه خود از قول سفیر روس در اشاره به تأثیر فتوا در اطاعت عمومی شیعیان به تحریم تنباکو می‌نویسد: «به محض اشتها این یک دو کلمه نوشته، تمامی مسلمانان را با اینکه هنوز صحت و صدق این نوشته بر اکثر و اغلب ایشان محقق نشده بود، تنها به احتمال اینکه شاید صحیح باشد، این چنین عادت پانصدساله را یک‌دفعه، چنان که می‌بینید بالمره متارکه نمودند.»^[۹۸]

به هر حال نمونه و شواهد بسیار در تردید صحت انتساب حکم فتوا به میرزای شیرازی در آثار شاهدان روزگار رویداد وجود دارد، خلاف‌آمد تاریخ پردازی مرسوم معاصر که دهه‌ها بعد با یکی گفت و یکی شنیده‌ها و افزوده‌های غالباً غیرقابل اتکاء شفاهی نشان داده شود. همان زمان برخی جعل آن حکم را به ملک‌التجار نسبت دادند. شاید هم چنین بوده، اما شواهد هم از احتمال دست داشتن یا محرک بودن ازلیان به دست است که ذکر کرده ایم. حتی اگر این جعل و نسبت دادن آن، کار خود آنها نباشد، اندیشه‌اش را در میان معترضین به انحصار رژی پراکندند. کما اینکه آقاخان کرمان در نامه‌هایش به ملک‌خان سخن از خواست جمعی از ایرانیان استانبول دارد که به خیال تهیه مهر و امضای میرزای شیراز و گرفتن حکمی عام بر سر موضوع دیگری از او و تغییر آن به تحریم مالیات دادن به حکومت ناصری دارد.^[۹۹] گرچه نامه بعد از زمان صدور فتوا است، اما نشانی از این فضا و خواست و رویه در جعل فتوا و بهره‌گیری از آن در تحریک عامه علیه حکومت دارد.

در اوج تلاش دولتمردان ناصری برای آرام کردن فضای شورشگری و مذاکره با صاحب امتیاز رژی، برای حذف انحصار تنباکوی داخل کشور و صرفاً تمرکز دادن قرارداد به صدور تنباکو، محرکین سیاسی مجدداً به صحنه آمدند تا بر دامنه و رژفای اعتراض بیفزایند. در ۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۰۹ق، اعلانی به در و دیوار بازار و مراکز عمومی چسباندند و از قول میرزای شیرازی برای سه روز بعد حکم جهاد داده و خواستار «مهیا شدن» مردم برای اجرای آن گردیدند. خبر این فتوای جعلی هم در دستخط ناصرالدین شاه به کامران میرزا روز بعد - ۲۴ جمادی‌الاولی - و هراس شاه از احتمال پذیرش آن توسط مردم، آمده است. هراس ناصرالدین شاه از حکم جعلی جهاد در گزارش محرم راز و همنشین خلوت او اعتمادالسلطنه ثبت شده است. کما اینکه برای آرام کردن فضای اعتراضی بلافاصله روز بعد از این حکم جهاد جعلی، اعلان فرمان شاه به لغو انحصار تنباکو در داخل کشور بر در و دیوارها چسبانده شد.^[۱۰۰]

لازم به ذکر است که مجتهد آشتیانی که غالباً به رهبری تحرک اهل دین علیه انحصار شدن تنباکو در تهران معرفی شده، پس از این فرمان لغو امتیاز در داخل کشور و با اطلاع دقیق از این امر که در حکم شاه، در واقع قرارداد به کل لغو نشده و صرفاً بخش انحصار خرید و فروش در داخل برای خواباندن فضای اعتراضی برداشته شده است، در پاسخ نامه‌ی شاه بر «عدم امکان اصلاح بالکلیه»ی قرارداد صحنه گذارد. به عبارتی او ادامه‌ی انحصار رژی بر تجارت خارجی تنباکوی ایران و صدور آن به خارج را پذیرفت.^[۱۰۱] امری که نشان داد،

این برجسته‌ترین مجتهد شیعی تهران هم با نفس قرارداد و دادن امتیاز به بیگانگان مخالفت نکرد، چرا که برآستی حکمی در تحریم کلی و یا حرمت تنباکو در میان نبوده، بلکه در سوی بسط نفوذ خود با جو و فضای سیاسی موجود تا زمانی که دامنه‌ی اعتراض گسترده بود، همراهی کرده بود. نمونه‌ی دیگری هم از عکس‌العمل روحانیون شیعی زمانه به دست است که نشان می‌دهد آنها هم می‌دانستند که حکم ساختگی است و صرفاً برای بسیج عمومی پرداخته شده و آنها هم به ناگزیر یا برای حفظ موقعیت خود به تحمیل یا میل به آن تن دادند. به‌زمان اوج اعتراضات علیه رژی، سید عبدالله بهبهانی مجتهد نامدار بعدی زمان مشروطه، به صراحت با حکم منع دخانیات مخالفت کرده بود.

در گزارش اعتمادالسلطنه وزیر محرم شاه هم می‌خوانیم که سید عبدالله بهبهانی در حضور وزیر مختار انگلیس علناً غلیان کشیده «می‌گفت که این حکم میرزای شیرازی ساختگی است و بهترین ادله اینکه من از مجتهد و مجتهدزاده‌های ایران هستم، قلیان می‌کشم. مسئله پلتیکی [سیاسی] است.»^[۱۰۲]

بهبهانی بهتر از هر کس دیگری از قلم‌زنان ایدئولوژی محور و سیاست‌زده‌ی معاصر امروزی، همگان خود را می‌شناخت و از ساختگی بودن آن فتوا مطلع بود.

حضور محرکین سیاسی و منورالفکران در تحریک فضای اعتراضی علیه حکومت و بهره بردن از تأثیر و توان بسیج عمومی علمای شیعه را در سخنان حاج کاظم ملک‌التجار از تجار رهبری اعتراض که برخی حکم تحریم را به او نسبت داده بودند هم پیداست. او که پس از لغو انحصار خرید و فروش داخلی تنباکو، از در سازش برآمده بود و به «خلق پدرسوخته غوغا طلب» و هنوز معترض، نکوهش و نفرین می‌کرد، از اینکه شورشگران و محرکین آنها خیال کنار کشیدن نداشتند و کماکان بر طبل شورشگری علیه حکومت می‌کوفتند به فغان درآمد. او می‌دید که قضیه‌ی اعتراضات علیه انحصار تنباکو به قول میرزا آقاخان در نامه‌اش به ملک، تنها بهانه‌ای برای به میدان آوردن گسترده‌ترین بخش مردم به مقابله با حکومت و به ستوه آوردن عامه از سلطنت ناصرالدین شاه و نه پیروی از حکم مجتهدین آنچنان که اراسته شده بود. همچنان که در اعلان محرکین سیاسی خطاب به شاه ضمن اعلام آمادگی استعداد مبارزه‌ی مسلحانه با «تفنگ‌های مارتینی» خود برای مقابله با حکومتگران افزودند: «هرگاه رفع امتیاز [انحصار رژی تنباکو] بازپچه و صورت‌بندی و خدعه و فریب است، رعیت هروقت باشد خروج نموده، اگر در سوراخ جانوری پنهان بشوی، بیرون می‌آوریم و خونت بریزیم.»^[۱۰۳]

روشن بود نوشته از قصد ازلیان برای حذف فیزیکی شاه پرده برمی‌داشت، امری که همچنان در دستور کار بود و چند سال بعد از این اعلان توسط میرزا رضا کرمانی یکی از همان معترضین زمانه‌ی رژی تنباکو به اجرا درآمد. همان زمان هم اعتمادالسلطنه که گزارش روزانه‌ی رویدادهای زمانه را ثبت کرده است نوشت: «میرزا تقی نام ابهری بابی را گرفته‌اند. نوشتجات زیاد از بغل او بیرون آوردند. شب به حضور همایون [ناصرالدین شاه] می‌خواندند.»^[۱۰۴]

در سخن پایانی این بحث هم سخن حساب شده و دقیق مدیر کمپانی رژی خواندنی است که به وزارت امور خارجه‌ی دولت متبوع خود نوشت:

«رژمی بهانه به دست داد در میان ناراضمندی نسبت به حکومت [ناصرالدین] شاه، رژمی قربانی داد، برای اینکه بهانه هیجان و طغیان عمومی برداشته شود.»^[۱۰۵]

در یک کلام کار اعتراض با سرهم‌بندی و دستکاری امتیازنامه‌ی رژمی و لغو انحصار در داخل کشور آن و استمرار کل قرارداد و ادامه‌ی آن در سلطه بر تجارت خارجی و صادرات تنباکوی ایران پایان نگرفت. ازلیان همچنان که آقاخان کرمانی در نامه‌هایش خبر داد، برنامه‌ی تغییر نهایی نظام حکومتی را مدنظر خود قرار دادند و در اولین قدم آن ترور شاه را چند سال بعد به مثابه اوج این شورشگری به اجرا درآوردند که نشان آشکار از حضور رادیکالیزم سیاسی روزافزون آنها و اراده‌ی معطوف به تغییر اوضاع سیاسی کشور داشت.

در گزارش حسن کربلائئ روایتگر دین‌مدار رویداد دخانیه هم می‌خوانیم: «امر این شورش و آشوب را در نظر دولت بدین صورت وانمود کرده بود که این جماعت علما از هواخواهان جمهوری و در باطن جمهوری‌طلبند. از قرار می‌شود این **جماعت** سال‌ها در پی این چنین فرصت بوده‌اند که به یک وسیله و دستاویزی مردم مملکت را بر دولت بشوراند. اکنون که این امتیاز به میان آمد، این مسئله را برای پیشرفت مقاصد خودشان وسیله خوبی یافتند و بدین بهانه و دست‌آویز مردم را بر دولت شورانیده‌اند. مسئله امتیاز تنباکو بهانه است، طرف مدعای این **جماعت** در حقیقت خصومت با سلطنت [قاجار] و منظور ایشان در تقبیح این فتنه و آشوب همان تنها، ستیزی با شخص سلطان است.»

از زبان این روایتگر رویدادهای زمانه که خود از دگران‌دیشان دینی هم نبود، فضای عمومی و «اتهام» جمهوری‌طلبی و مقاصد اصلی و نهان شورش و اعتراض عمومی را درمی‌یابیم. در آستانه و زمان اعتراضات از تحرک و دستگیری فعالین محفل ازلی تهران به جرم «بابی و جمهوری‌خواهی» خبر داریم که می‌گفتند «اینها جمهوری [طلب]‌اند و می‌گویند باید زن‌ها رو باز باشند.»^[۱۰۶] خود شاه هم در حاشیه‌ی عکس یکی از دستگیرشدگان آن برهه - میرزا احمد مشرف کرمانی ازلی مسلک - نوشته بود: «حاجی میرزا احمد کرمانی بابی.»^[۱۰۷]

دیپلمات انگلیسی زمانه هم همان زمان در گزارش به مافوق خود ثبت کرد که «عده زیادی ملا و سید عالم به این فرقه [منظور بابیان ازلی] پیوسته‌اند.»^[۱۰۸]

دکتر فوریه پزشک شاه هم گزارش داد که نامه‌های تهدیدآمیز بی‌امضای متعددی تا اندرون دربار می‌رسند و «شایعه‌هایی در توطئه نسبت به جان شاه شنیده می‌شوند، ماده کهن **بابیت** جان می‌گیرد.»
امین‌السلطان هم که ازلیان را به گزارش‌های مأمورین خفیه‌ی خود می‌شناخت همان زمان به میرزا حسن شیرازی نوشت:

«بعضی از فرق مختلف عالی‌ه از بابی و دهری و غیره در میان مردم پنهان هستند، و خود را در لباس دینداری و اسلام محفوظ داشته، و در موقع از هیچ فتنه و فساد و به هم انداختن مردم مضایقه ندارند.»^[۱۰۹]

اعتمادالسلطنه محرم شاه هم در ثبت خاطرات خود از آن رویداد، فضای اعتراضی سیاسی مملکت و به ویژه پایتخت را ملتهب می‌بیند و به گونه‌ای محسوس از حضور دگران‌دیشان فعال و مؤثر بابی سخن می‌گوید. امری

که نشان از فضای ذهن و سخن اهل حکومت و دربار آن روزگار بود. همو در قیاس و هراس با «فرنگ مغشوش» که «آنارشپیست‌ها» از همه جا سر برآورده و علیه حاکمیت و طبقات ممتاز شوریده‌اند، می‌نویسد: در ایران هم دیگر اگر تا به حال «آنچه گفته می‌شد افسانه تصور می‌کردیم» به خطا هستیم چرا که «آنارشپیست‌های ایرانی یعنی **بابی‌ها**، زیاده از پنجاه هزار نفرند... بابی‌ها دشمن قدیم، ظلم و تعدی حکومت طهران و اسباب رنجش عامه.» بوده‌اند. وزیر وحشت‌زده از آمادگی رادیکال‌های بابی به فغان می‌افزاید، این وضعیت دیگر «شوخی‌بردار نیست» به ویژه پس از ذکر کشف چند صندوق نارنجک در تهران، اظهار امیدواری می‌کند که «خداوند انشاءالله خودش وجود مبارک شاه را حفظ کند.» [۱۱۰]

پی‌نویس‌های فصل دوم:

1. Necati Alkan (introduced and translated), "An Epistal of Sayyid, Ali Muhammad, the Bab to Sultan Abdul Mecid, Some notes on early Babis in the Ottaman Empire", in Lights of Iran Book four. P. 4.

۲. برای دو روایت از حضور و تحرک بابیان در عثمانی به دو اثر زیر بنگرید:

Amanat, Abbas. "The Early Years of the Bábí Movement: Background and Development." D. Phil. Dissertation, University of Oxford, 1981.

Necati Alkan, "Oissent and heterodoxy in the Late Ottoman Empire - Reformers, Babis and Bahaiis", Geogias Press & isis Press,. ۲۰۰۹

نگارنده به‌رغم یادداشت‌های بسیار در تکاپوی اولیه بابیان عتبات در سوی اختصار و حوصله‌ی کتاب از ثبت آنها پرهیز داشته‌ام. صرفاً اشاره کنم که به زمان حضور قره‌العین در عتبات و پس از مرگ سید کاظم رشتی، ملا حسین بشرویه‌ای با میرزا محیط کرمانی و ملا حسن گوهر دیگر مدعی وصایای سید کاظم رشتی در چیستی و چگونگی و ضرورت اجرای دستورات سید برای یافتن حجت زمان به بحث نشست. چند دستگی میان شیخیان شدت گرفت. همسر شیرازی سید کاظم که به طاهره ارادت خاصی یافته بود خانه و کتابخانه سید را برای ادامه راه و تدریس و تبلیغ در اختیار وی گذاشت. طاهره در خانه سید مستقر گشت، بساط تدریس و تبلیغ برپا کرد. سید باب در مکه دعوی امر جدید را به میرزا محیط کرمانی و کیل و سرپرست بیت رهبر درگذشته شیخی، اعلام کرد و رساله «صحیفه بین‌الحرمین» را در پاسخ پرسش‌های او نوشت. میرزا محیط که خود چندی مدعی رهبری شیخیه بود و سرانجام به حاج محمد کریم خان کرمانی پیوست، دعوی باب را نپذیرفت.

به واسطه تبلیغ قره العین و برخی دیگر رهروان برجسته سید باب چون ملاعلی بسطامی و کسان ملاحسین بشرویه‌ای، افراد بانفوذ و فاضلی چون شیخ محمد شبل بغدادی، شیخ صالح کریمی، آقا سید احمد یزدی، سید محمد بایکانی، شیخ سلطان کربلائی و ملا ابراهیم محلاتی و تعداد دیگری زن و مرد به امر باب گرویدند و هسته فعال و توانمندی از بابیان در عتبات به‌ویژه در کربلا بر پا شد. از برجسته ترین افرادی که به امر باب پیوست باید به ملا احمد احصاری اشاره کنیم که توسط بسطامی به امر جدید گروید. از او و تقابلیش با گروه قره‌العین جای دیگر مفصل نوشته ایم. مورد دیگر جذب حاج عبدالمطلب از اعراب مالدار ساکن کاظمین به باییه است. او در تامین هزینه اعزام گروه پنجاه نفره از بابیان منطقه برای پیوستن به راهپیمایی رهروان باب تحت رهبری ملاحسین بشرویه‌ای از خراسان به مازندران نقش اصلی داشت. (امانت، سالهای آغازین جنبش باییه، ص ۲۱۸) در کتاب بعدی این پژوهش در تحرک زنان اهل بیان درباره‌ی اطرافیان و همراهان زن و مرد بای طاهره و تحرک او در عتبات این برهه مفصل تر نوشته‌ایم.

۳. عبدالحمید اشراق خاوری، «محاضرات»، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰۰ بدیع، صص ۷۷، ۲۷۵ و ۴۱۷

4. Edward Brown, "Material For Babi studies

مقدمه «محاصره نظامی باییه در زنجان»، منتشر شده در ژورنال انجمن سلطنتی آسیا، دفتر ۲۹ سال ۱۸۹۷م صص ۷۶۱-

۸۲۷

۵. کرمانی، میرزا آقاخان، «نامه‌های تبعید»، آلمان: افق، ۱۳۶۸، ص ۱۵۱.

۶. عبدالحمید اشراق خاوری در کتاب «گنج شایگان»، تهران ۱۳۴۴ ش، ص ۹۷، زیر عنوان لوح «کتاب بدیع» که در سال ۱۲۸۳ق در ادرنه در جواب به شبهات یکی از «مغرضین بیان که مقیم اسلامبول بود» صادر شده می‌نویسد: «از جمله آثار مهمی صادره از قلم جمال مبارک، کتاب بدیع است که در رد مقتریات و اعتراضات میرزا مهدی رشتی و جواب اعتراضات اهل بیان نازل شده.» «اشاره‌ای که نشان باورهای بایی و ضد بهایی میرزا مهدی دارد.
۷. «آیین سکندری» صص ۵۷۹-۵۸۰، به نقل از «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۲۴.
۸. آدمیت، «فکرآزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»، ص ۲۲۹.
۹. صنعتی زاده کرمانی، عبدالحسین «روزگاری که گذشت»، تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۴۶، ص ۴۳.
۱۰. همان‌جا ص ۴۴.
۱۱. همان‌جا ص ۵۰.
۱۲. برای اطلاعات بیشتر درباره میرزا آقاخان کرمانی علاوه بر کتاب مرجع و پیشگام آدمیت «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، بنگرید به آثار خانم منگل بیات:

Mangol Bayat Philipp, "The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kirmani, A Nineteenth Century Persian Revolutionary," *IJMES* 5 (1974): 381-400.

Mangol Bayat Philipp, "Mirza Aqa Khan Kermani: A Nineteenth Century Persian Nationalist," *Middle Eastern Studies* 10 (January 1974): 36-59.

Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982).

Mangol Bayat, "The cultural implications of the Constitutional Revolution," in Edmond Bosworth and Carole Hillenbrand, eds., *Qajar Iran: Political, Social, and Cultural Change, 1800 1925* (Costa Mesa, Cal.: Mazda Publishers, 1992), pp. 65-74.

همچنین بنگرید به دو نوشته‌ی مختصر اما معتبر «شرح حال میرزا آقاخان» نوشته یار هم‌اندیش آقاخان، محمود افضل‌الملک روحی در مقدمه «هشت بهشت»، همچنین مقاله‌ی «میرزا آقاخان کرمانی» نوشته‌ی محمود دبستانی کرمانی - برادر احمد مجدالاسلام کرمانی - در مجله یغما سال دوم، شماره ششم، شهریور ۱۳۲۸ ش، صص ۲۵۵-۲۵۹. نگارنده نیز از دو دهه پیش‌تر در کتاب: «تأملی بر روزنامه‌ی اختر استانبول» به برخی آثار و تحرکات میرزا عبدالحسین بردسیری که با نام مستعار میرزا آقاخان کرمانی در آن نشریه پیشگام و تجددخواه قلم می‌زد، اشاره کرده‌ام. در کتاب «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده» در فصل دوم هم در گفتاری به جوانب تاثیر گذار آرای آقاخان بر روشنفکران آستانه و عصر مشروطه پرداخته‌ام. این نوشته هم به سبب محدودیت موضوع و حوصله‌ی کتاب قصد بررسی همه‌جانبه‌ی اندیشه و عمل او را ندارد. کماکان آن کار می‌ماند برای دفتری مجزا که مدت‌هاست در دستور کار نهاده‌ام. از پنجاه سال پیش که آدمیت اثر پیشگام خود را درباره آقاخان نوشت، اسناد و شواهد متفاوت و بیشتری از پیش و

- کنش او به دست است، که کار تازه‌ای را می‌طلبد. در این شرح حال فشرده صرفاً در رابطه با موضوع کتاب به آقاخان در راستای تأثیری که بر پیش و کنش بابیان ازلی و پروردگان آنها در تاریخ معاصر نهاده، اشاره‌هایی آورده‌ام.
۱۳. دبستانی کرمانی «میرزا آقاخان کرمانی»، مجله یغما، همان‌جا، ص ۲۵۶.
۱۴. صنعتی‌زاده، «روزگاری که گذشت»، ص ۱۶.
۱۵. دبستانی کرمانی، «میرزا آقاخان»، یغما، ص ۲۵۹.
- ۱۶ تا ۱۸. دولت‌آبادی، «حیات یحیی»، جلد اول صص ۶۷-۶۴.
۱۹. ضمیمه‌ی کتاب «هفتاد و دو ملت»، مقاله محمدخان بهادر از ازلایان زمانه، ص ۶۷ در صص ۶۶-۶۵ همین منبع از قول شیخ‌الرئیس در وصف میرزا آقاخان ۳۳ ساله می‌خوانیم که او میرزا آقاخان را جوانی هشیار و متفکر و جویا می‌یابد و در کمتر موضوعی بود که در میان بیاید و آقاخان:
- «مانند نهنگ، امواج ادله و براهین را مغلوب آرا و معلومات خود نسازد... ارسطو و لقمان و کلیه حکمای یونان را یکی پس از دیگری از بر بیان و هر معضلی را توضیح داده، عیان می‌نمود تا بر سر موضوع مذاهب رسیدیم. میرزا آقاخان قرآن را قسمی تفسیر و آیات را بیان می‌نمود، گویی از صحابه‌ی نبی بوده و تفسیر را از حضرت امیر مؤمنان فراگرفته است؛ احادیث و سنت را به سان متبحری سنی یا امام شافعی و ابوحنیفه توضیح کردی. مذاهب شیعی را به نوعی بیان می‌نمود که [گویا] از تلامیذ حضرت صادق بوده. مذاهب و فرق شیخی و بابی و دیگران را به سان واضعین اصلی آنان می‌دانست... در میدان مهاجه عاجز و از ایتان دلایل در قبال این دانشمند فرو مانده، گفتیم: اینک کلید کتابخانه [آستان قدس رضوی] را بستان و هر کتاب را که خواهی گرفته، مطالعه فرما... سیزده روز در آن جا بماند و از مطالعه کتب مختلفه استفاده کرده، سپس کلید را بداد و راه تبریز گرفت و از آنجا به اسلامبول شتافت.»
۲۰. دستخط و متن تایپ شده مصاحبه و سفرنامه میرزا آقاخان به عکا به قلم خود میرزا آقاخان کرمانی را در ضمیمه‌های همین کتاب آورده‌ام.
۲۱. اشراق خاوری، «مآئده آسمانی»، جلد پنجم، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ بدیع، باب دوم: «بیان مبارک درباره آقاخان کرمانی»، صص ۱۸ و ۱۹.
- مورخ و مبلغ نامدار بهائی گلیپایگانی در «کشف‌الغطاء» - که در تأیید دعوی بهاء‌الله و رد استمرار بابیت - نوشته در پاسخگویی به نوشته‌های جانبدار استمرار بابیت توسط ازلایان، صفحاتی چند را به میرزا آقاخان و کارنامه نوشتاری و اقدامات عملی او اختصاص داده‌است. گلیپایگانی در ص ۱۱۹ همین منبع به سفر آقاخان به عکا اشاره دارد.
۲۲. «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۳۰۰.
۲۳. محمد گلبن، «فصل الخطاب فی ترجمه احوال الباب و خلاصه‌البیان، از آثار میرزا آقاخان کرمانی»، راهنمای کتاب ۱۶، شماره ۱۲-۱۰، دی-اسفند ۱۳۵۲ش، ص ۲۳۴.
۲۴. ابوالفضل گلیپایگانی «کشف‌الغطاء»، ص ۱۱۷.
۲۵. «هشت بهشت»، مقدمه، ص ز.
۲۶. جان گرنی، «میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی و ادوارد براون»، ترجمه حسینی نودری، کلک شماره ۹۴، دی ۱۳۷۶، ص ۱۷۳. برای روایتی از برگردان میرزا حبیب از «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی» بنگرید به: امامی، کریم، «از پست و بلند ترجمه»، به کوشش عبدالحسین آذرنگ و مژده دقیقی، تهران نیلوفر، ۱۳۹۰.

۲۷. «ندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۲۲۸. آقاخان از شوهر خواهرش می‌خواهد اصل نسخه کتاب ارسالی را برای «آقا میرزا یحیی نام پسر یکی از مجتهدین اصفهان» بفرستد. بی‌گمان غرض میرزا یحیی دولت‌آبادی که آن زمان پدرش «ریاست تامه» داخل کشور ازلیان محسوب می‌شده است.

۲۸. جمیز موریه، «حاجی بابای اصفهانی»، ترجمه مهدی افشار، تهران، ص ۳۹۵.

۲۹. همان‌جا، ص ۴۸۹.

۳۰. مجتبی مینوی، «پانزده گفتار»، تهران: توس، ۱۳۶۷، جلد سوم ص ۳۱۲.

نسخه دیگری از این کتاب در مجموعه روحی در کرمان دیده شده است. باستانی پاریزی کرمان‌شناس معاصر بر مبنای یافته‌های خود از این نسخه تصریح دارد که وجود اصطلاحات خاص کرمانی در ترجمه مزبور، نشان آشکار حضور قلم و تأثیر همکاری میرزا آقاخان در ترجمه ژیل بلاس است. (هما ناطق، «حاجی موریه و قصه استعمار»، کتاب‌الفا دوره اول، شماره ۴، تهران، ۱۳۵۳ش، ص ۳۳)

۳۱. خاندان‌های روحی، دولت‌آبادی، قاسمی، سرلتنی و صنعتی‌زاده کرمانی هر کدام بخش‌مهمی از آثار میرزا آقاخان را در متن چاپ‌های اولیه و یا دست‌نوشته به نسل‌های بعدی رسانده‌اند. مجموعه‌ی ادوارد براون به ویژه بخش آثار آقاخان و روحی در حوزه‌ی مطالعات بابی و ازلی حاوی آثار پرارزشی در حوزه‌ی پژوهش این کتاب بوده است. غالب این مجموعه به خط میرزا مصطفی کاتب نویسنده و برای براون ارسال شده است. مجموعه‌ی نفیس مجتبی مینوی که با ازلیان محشور بود، نیز در این حوزه ارزشمند بوده است. محمد بهادرخان از ازلیان اهل فضل نیز آثاری از آقاخان را دست‌نوشته یا چابی به یادگار گذارده است. متأسفانه بخشی کثیر از آثار آقاخان توسط نظمیہ استانبول مصادره و از سرنوشت همه‌ی آن آثار اطلاعی به دست نداریم. برخی دست‌نوشته‌های او در خاندان صنعتی کرمانی مشاهده شده است. همین‌جا هم اشاره کنم که چند سال پیش به یاری و هدایت هما ناطق به مجموعه بابیه کشیش میلر در کتابخانه دانشگاه پرینستون دست یافتیم. سپاس او را به جان و دل به جا می‌آورم. درباره همه این منابع در فصلی در کتاب‌های بعدی این پژوهش در حوزه مطالعات بابیه نوشته‌ام.

۳۲. نامه‌ی احمد روحی به ادوارد براون، ۱۷ جمادی‌الثانی ۱۳۰۸ق (۲۸ ژانویه ۱۸۹۱م)، مجله کلک ۹۴. ص ۱۷۴.

۳۳. همان‌جا ص ۱۶۹. به گزارش براون و مآخذ نامه‌های روحی به او، از نسخه‌برداری و ارسال اکثر منابع و متون بابی از سوی روحی و آقاخان به براون خبردار می‌شویم. در نامه‌روحي مورخ ۴ دسامبر ۱۸۹۱م می‌خوانیم: «اگر صلاح بدانید آن دو کتاب فلسفه نظری و عملی [منظور هشت‌بهشت و خلاصه‌البیان] با چند کتاب بیان به ایشان [سید جمال‌الدین اسدآبادی] نشان بدهید.» روحی در ادامه از براون می‌خواهد که از طریق اسناد و کتبی که او و آقاخان برایش فرستاده، امر بابی را به سید سیاست‌باز «تبلیغ» کند. آقاخان و روحی تا این زمان هنوز سید جمال‌الدین را ملاقات نکرده بودند. او در این برهه در اروپا ساکن بود و آن‌دو در استانبول مقیم بودند.

۳۴. نسخه خطی «هشت‌بهشت» متعلق به علی محمد قاسمی از ازلیان شناخته شده. نگارنده در چند نسخه‌ای که از این رساله به دست دارد در متن کتاب بهره گرفته‌ام. در برخی از این نسخه‌ها، ازلیان زمانه در حاشیه مطالبی قابل تأمل افزوده و یاروشن کرده‌اند. کامل‌ترین نسخه در دست توسط خود اهل بیان معاصر در سایت آنها در دسترس است. در بسیاری ارجاع‌ها برای سهولت از این نسخه‌ی تایپ شده به دست داده‌ام.

۳۵. میرزا آقاخان کرمانی، «سه مکتوب»، ص ۱۲۷.

۳۶. «ندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۱۴۳.

از میان انبوهی یادداشت درباره معرفت دینی آقاخان در سوی اختصار و حوصله این کتاب صرفا چند عبارت را ذکر می‌کنیم و بسط بحث را به فرصت فراختری وا می‌گذاریم: «اخلاق هرملت بیشتر از راه دین داخل طبیعت آنان می‌شود، زیرا که در میان مردمان هیچ چیز به قدر دین قوت ندارد.» (ص ۱۳۶) «قوت دین در طبایع ملت بیشتر از تمام قواست و با خون داخل طبیعت شده، جزو خوی هر کس می‌گردد و زیاده از هر چیز خصایل و طبایعی که با عقاید داخل سرشت و خون میشود، اخلاق یک ملت را فاسد و طبایع آنان را تباه می‌کند.» (ص ۱۳۷) «دین سد اخلاق باطنی زشت را خواهد کرد، ولی قانون عدل هر چه قوی باشد رفع اخلاق زشت باطنی یک ملت را نخواهد نمود مگر اینکه ده هزارسال بر یک ملت از در تمدن بگذرد، آن وقت در ایشان طبع و خوی مستقیم تولید می‌شود والا چاره دیگر ندارد. بنابراین مقدمه هیچ وقت یک ملت از داشتن دین بی نیاز نخواهد شد الا آن که تمام آن ملت به کمال طبیعی برسند. اکنون معنی دین و احتیاج نوع بشر را بدان فهمیدی می‌توانیم گفت که دین به منزله دوا و علاج است که امراض ملت را باید بدان دارو و معالجه نمود.» (ص ۱۴۴) برچیده‌هایی از: میرزا آقاخان کرمانی، «صدخطابه»، ویراستار محمد جعفر محجوب، آمریکا: شرکت کتاب.

۳۷. جلال آل احمد، «در خدمت و خیانت روشنفکران»، تهران: فردوس، ۱۳۷۲، صص ۱۹۵-۱۹۲.

۳۸. عبدالحمید اشراق خاوری، «دایرةالمعارف بهائی»، جلد هشتم، ص ۱۳۶. پیشوای بهائی هم به مأخذ «مائده آسمانی»، (جلد پنجم، صص ۷۴۴ و ۲۱۵) در لوحی به این نوشته و اقدام آقاخان اشاره نموده است. در کتاب «کشف‌الغطاء» نوشته ابوالفضل گلپایگانی (ص ۱۲۲) هم آمده است: «طایفه بهائیه بر خلاف طایفه بابیه مردم را به تقوی و دیانت می‌خوانند»، که اشاره‌ای به سیاست‌ورزی ازلیان و دینمداری بهائیان است. همو در ادامه می‌افزاید چاره مخالفان بهائیت بر آن شد که «کتابی ترتیب دهند و احکامی که خاصه ازلیه است در آن نگارند و آن را به ایرانیان مقیم اسلامبول که نزدیک به پنجاه شصت هزار نفس به گمان آنها اعدادشان می‌رسد، معروض دارند و این نفوس کثیره را به اتفاق خود و قیام بر ضد بهائیان به هیجان آورند. بدین موجب آقاخان رساله‌ای پرداخت و نام آن را خلاصه‌اللبیان نهاد و روزی معین محفلی در بیت میرزا حسین شریف پسر ملاجعفر کاشانی که از رؤسای ازلیه بود ترتیب دادند و بزرگان اهل ایران و بعضی رجال ترک را به آن محفل دعوت نمودند.»

۳۹. میرزا آقاخان همان زمان نسخه‌هایی از این رساله را تکثیر و برای برخی اهل نظر و مرآوده با خود ارسال داشت. نمونه یک نسخه آن که در تاریخ رمضان ۱۳۱۰ق - دوماه بعد از تألیف رساله - از روی آن نویسانده شده نزد عباسقلی‌خان آدمیت به دست آمده است. (اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۶۵)

۴۰. در کتاب «رضوان» نوشته آقاخان کرمانی این شعر ثبت شده است: «کاری که با خداست میسر نمی‌شود ما خدا شویم و برآریم کار خویش». برخی این شعر را به نشان الحاد و روی برتافتن او از خدا و دین فرض کرده‌اند. در حالی که نشانی از فهم انسان خدایی اوست، همان مفهومی که حلاج در "انال‌حق" پرورانده بود.

۴۱. «نامه‌های تبعید»، ص ۱۵.

۴۲. روزنامه پرورش، سال اول شماره دوم.

۴۳. نصرت‌الله فتحی، «سخنگویان سه‌گانه آذربایجان در انقلاب مشروطیت»، ۱۳۵۶صص ۱۳۹-۱۳۵.

۴۴. جان گرنی، کلک شماره ۹۴، صص ۱۶۵ و ۱۸۵.

۴۵. نامه شیخ احمد روحی به اودارد براون، مورخ ۱۳ نوامبر ۱۸۹۱م به نقل از جان گرنی، کلک ۹۴، ص ۱۶۸.

۴۶. در اختر شماره ۱۲ سال بیستم، ۲۲ ربیع‌الاولی ۱۳۱۱ق (سوم دسامبر ۱۸۹۳م) چنین آمده است: «عالیجاه مجدث همراه میرزا آقاخان کرمانی که از یک سال به این طرف در اداره اختر سمت محرری داشت از غره ماه ربیع‌الاول [۱۳۱۱ق]

قطع علاقه نموده و در اداره اختر به هیچ وجه، صفت و سمتی ندارد.» از چند شماره پیش‌تر در سال بیستم، اختر از مطالب پربار و رادیکال پیشین عاری شده بود که نشان از دوری قلم آقاخان از هیئت تحریر اختر دارد. به ویژه اعلان‌های متعدد سفارت ایران در استانبول هم بیشتر به چشم می‌آید.

۴۷. نامه‌های تبعید، ص ۴۸.

۴۸. نامه احمد روحی به براون، مورخ ۵ ربیع‌الاولی ۱۳۰۸ ق (۱۸ نوامبر ۱۸۹۰م)، کلک شماره ۹۴ ص ۱۶۶.

۴۹. نامه آقامحمد طاهر به براون (بدون تاریخ) - احتمالاً نوامبر ۱۸۹۰م - کلک ۹۴، ص ۱۶۵.

۵۰. «مکتوب یکی از نجبای اصیل کرمانی»، روزنامه قانون شماره ۸.

۵۱. میرزا آقاخان خود در نامه به ملک‌خان شرح جریان را به دست داده است: «اطلاعات عرض شده به جهت آن فقره که از قول نجبای کرمان در نمره هشتم *قانون* نوشته شده بود، میرزا حسین شریف که حالا داماد آقا محمدطاهر مدیر اختر شده و چندی قبل از بنده به هزار زبان و تملق خواهش نمود که، عقاید شیخیه و بایبه را برای او بنویسم و احکام شریعت باب را هرچه معلم فهرست‌کنم... بنده گول آن حیوان مکروه و جانور منفور را خورده و چندی زحمت کشیده، مقاصد او را تدوین نموده... جمعیتی از تجار و مقدسین ایرانیان را در خانه‌ی خود جمع نموده و آن کتاب خط حقیر را با [نوشته‌ام در] روزنامه هشتم قانون آورده به مردم نشان می‌دهد که میرزا آقاخان کرمانی ببیند دشمن دین و دولت است... مقصودش این بود که با این حرف‌ها جمعی را با خود متفق نموده، اورا قی درمقابل [روزنامه] قانون بنویسد به این واسطه تقرب به وزیر اعظم [آتابک امین‌السلطان] پیدا نماید.» (مجله بررسی‌های تاریخی، همچنین نامه‌های تبعید صص ۶۶-۶۵)

۵۲. اشاره‌ها به نامه‌های آقاخان به ملک‌خان را از منبع نام‌برده بالا آورده‌ام.

۵۳. نامه‌های تبعید، همان‌جا ص ۱۱۰.

۵۴. اختر سال ۲۰ شماره ۱۱، ۱۵ ربیع‌الاولی ۱۳۱۱ ق.

۵۵. «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۳۲.

۵۶. آخرین نامه میرزا آقاخان کرمانی به ملک‌خان، ذیحجه ۱۳۱۱ ق، مجله بررسی‌های تاریخی، همان‌جا.

۵۷. «اسناد سید جمال‌الدین اسدآبادی در وزارت امور خارجه ایران»، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۲۶.

۵۸. همان‌جا، صص ۲۴۸-۴۹.

۵۹. همان‌جا، ص ۲۵۵.

۶۰. همان‌جا، ص ۲۷۱.

به مآخذ و دعوی منابع رسمی بهائیان این زمان، همچنین پژوهش خود باورمندان این آیین درمی‌یابیم که در ضدیت با میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی و محفل ازلی استانبول سفیر و صدراعظم ایران و دیگر عوامل حکومت ناصری تنها نبودند، بلکه بهائیان به فرمان پیشوای خویش با ارسال اسناد و مدارکی برای دولت ایران به ویژه امین‌السلطان که روابط حسنه‌ای با بهائیان داشت، از «توطئه و فساد» ازلیان علیه سلطنت ناصرالدین شاه پرده برداشتند. از زبان پیشوای بهائیان می‌خوانیم:

«دو سال پیش [منظور ۱۳۱۱ق] در مورد فتنه و فساد جمال‌الدین و دو داماد یحیی [صبح ازل] به طهران خبر [اطلاعات] فرستاده شده است، زیرا پیش‌بینی می‌گشت که با بروز سر پنهان ایشان، خشک و تر بسوزد و شیخ احمد و آقاخان را بابت [منظور بهائی] بخوانند و مصلح [منظور بهائیان] در دام بهتان افتد.»

(مینا یزدانی، «وضع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه»، کانادا: مؤسسه معارف بهائی، ۱۳۸۲ش - ۱۶۰ بدیع - ص ۱۷۳)

همین پژوهشگر بهائی در وصف علل این تکاپوی دشمنانه بهائیان علیه آقاخان و روحی بر اساس لوحه‌های به جا مانده عبدالها و به نقل از او شرح می‌دهد که آقاخان و شیخ احمد در جمعی از «عاضم و اکابر تجار ایران در اسلامبول» به «بدگویی و فتنه‌جویی راجع به امرالله [منظور بهائیت] پرداخته و «مفتریاتی که سبب سفک دم جمال مبارک [پیشوای بهائی] بود می‌گفتند.»

۶۱ همان‌جا ص ۲۷۵.

۶۳ همان‌جا صص ۲۷۷-۲۷۸.

۶۳ همان‌جا ص ۲۸۱. بر خلاف تاریخ‌نگاری مرسوم که مظفرالدین شاه را در قتل سران محفل ازلی استانبول بی‌گناه خوانده و تبرئه کرده‌اند، او هم در دستخط به جا مانده‌اش به دستگیری و استرداد میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی و میرزا حسن خیبرالملک به ولیعهد خود - محمدعلی میرزا که در تبریز اقامت داشت - فرمان داد:

«سه نفر محبوسین استانبول را... مغلوباً به تبریز آورده، محبوس کرده‌اند. چون **قصاص** [قتل پدرم ناصرالدین‌شاه] به جهت حفظ امنیت عام و عرض رعیت لازم است، مقرر می‌فرمائیم هر سه را پنهانی تلف و معدوم نماید و بعد از اینکه سیاست [مجازات] شدند، اطلاع بدهید. سر اینها را ببرید، بدهید حسینقلی‌خان یوزباشی که می‌آید، بیاورد.»

(با سپاس. کپی دستخط مظفرالدین شاه ارسالی خانم پوری سلطانی).

به کار بردن واژه‌ی شرعی و تعریف شده قصاص نشان می‌دهد که آن زمان شاه جانشین هم میرزا آقاخان و هم مسلکانش را همدستان میرزا رضا کرمانی در قتل پدر می‌شناخته است. به‌رغم عدم اعلام عمومی او هم می‌دانست که توطئه سازمان‌یافته‌ای برای قتل ناصرالدین‌شاه از سوی ازلیان طرح و اجرا شده است.

۶۴ علی‌محمد فره‌وشی، «آزاد مردانی که مشعل مشروطیت را برافروختند»، ماهنامه رادیو ایران، شماره ۶، مرداد ۱۳۴۰ ش. از فره‌وشی و آثارش در حوزه باورهای بابی‌اش در کتاب‌های بعدی نوشته ایم.

۶۵ تلگراف اول رمضان ۱۳۱۳ق علالمملک سفير ایران در استانبول به وزارت امور خارجه، «اسناد وزارت امور خارجه»، همان‌جا، ص ۴۴.

۶۶ نامه شیخ احمد روحی به مادرش از تبعیدگاه طرابوزان، مورخ ۲۲ رمضان ۱۳۱۲ق به‌نقل از «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۳۰۳. متن اصلی این نامه در مجموعه - نامه‌های شیخ احمد روحی کرمانی - تحت شماره ۱۰۷۴۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۶۷ نامه ۲۵ رمضان ۱۳۱۳ق (دهم مارس ۱۸۹۶م)، آقاخان کرمانی به ادوارد براون به‌نقل از جان گرنی در کلک شماره ۹۴ ص ۱۸۱. براون خود در شرحی بر نسخه‌ی دست‌نوشته «باستان نامه» ارسالی و سروده شده میرزا آقاخان در رمضان ۱۳۱۳ق (فوریه ۱۸۹۶م) از طرابوزان که همراه این نامه بدستش رسیده نوشته است: «نامه باستان مشتمل بر تاریخ راستین قدیم ایران... اثر عبدالحسین کرمانی هنگام توقف طرابزون فی شهر رمضان ۱۳۱۳ق.»

۶۸ «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۱۶۶.

۶۹ کلک شماره ۹۴، ص ۱۸۶.

۷۰. احمد کسروی، «تاریخ مشروطه ایران» ص ۱۶۶.

۷۱. اسدالله فاضل مازندرانی مورخ نامدار بهائی در «تاریخ ظهور الحق»، (جلدهشتم، بخش دوم، تهران؛ مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲ بدیع ص ۷۳۲). خرسندی اهل بهاء را از کشته شدن میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی ازلی مسلک را ثبت کرده است. به نقل از پیشوای آیین بهائی می‌نویسد: اینان «در هدم بنیان الهی [منظور بهائیت] و اذیت این آوراگان [بهائیان] تثبیت نجس‌تند و افترائی نماد که نزدند... عاقبت دستی از غیب درآمد و پرده تزویر و خداع آن قوم [منظور ازلیان] پرلوم را بدرید و فسادشان آشکار شد و فتنه‌اشان پدیدار. اوراق فسادشان نمودار شد و به جزای اعمال خویش گرفتار شدند و به پنجه عدالت درافتادند و به ایران ارسال گشتند. شما ملاحظه فرمائید که در نزد عوام کار مشتبه نشود.»

۷۲. مجله حریت شماره ۴۶، مه ۱۸۶۹م (۱۲۸۶ق).

۷۳. شیخ‌الرئیس قاجار، ابوالحسن میرزا، «اتحاد اسلام»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳. اصل رساله در سال ۱۳۱۳ق در بمبئی به یاری ازلیان آن منطقه چاپ و منتشر شده است.

۷۴. مسعود کوهستانی‌نژاد «چالش مذهب و مدرنیسم، سیر اندیشه سیاسی مذهبی در ایران نیمه اول قرن بیستم»، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱، ص ۱۷.

۷۵. احمد کسروی نیز در اوایل سال‌های ۱۳۰۰. ش که در زنجان بود، «قهوه‌خانه صورت» را از زبان اسپرانتو به عربی ترجمه و در ماهنامه عربی زبان «العرفان» بندر صیدا لبنان منتشر نمود.

۷۶. حسین بشریه، «عقل در سیاست»: تهران: نگاه معاصر ۱۳۸۳ صص ۸۰-۸۱.

77. Tolstoi, "oeuvres completes: en, 20 vols, Edition Moscou, 1964, Tome XII, Payes 124-131

۷۸. نقل قول‌ها از کتاب «هفتاد و دوملت» تألیف و ترجمه میرزا محمد خان بهادر، با مقدمه و تعلیقات: محمد جواد مشکور، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۶۲، بر گرفته ام.

۷۹. «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی» ص ۶۲.

۸۰. مقاله مفید شهین سراج «هفتاد و دوملت» (مجله کلک شماره ۹۴، دی‌ماه ۱۳۷۶ ش صص ۱۹۳-۲۰۹) در فهم و قیاس داستان دو سن پی‌یر با هفتاد و دوملت آقاخان به این نوشته یاری بسیار رساند. خانم سراج کتاب «هفتاد و دوملت» آقاخان را در سال ۱۹۸۲م به زبان فرانسه ترجمه و در پاریس منتشر نمود:

Aghkhan Kirmani, "Les Soixnte - douzesectes et Bernardin desaint – Pierre.

۸۱. حکمت نظری را آقاخان با همکاری شیخ احمد روحی در ۶۲۳ ص تدوین نمود. برنامه آنها این بود که روایت خود را از استمرار امر بایه و یا به قول کوششگر ازلی کتابشان «حکمت نظری» و «حکمت عملی» را در دو جلد تنظیم و عرضه نمایند. افضل‌الملک اشتباهاً چاپ رساله «هفتاد و دو ملت» را از حکمت نظری جلد اول به حکمت عملی - که همان منظور هشت‌بهشت - بود، ذکر کرده است. آدمیت در صص ۶۲-۶۳ «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی» به این امر توجه داده است.

۸۲. نقل قول و اشاره‌ها از کتاب «هفتاد و دوملت کرمانی» به کوشش میرزا محمدخان بهادر است.

۸۳. عبدالحمید اشراق خاوری مبلغ و مورخ بهائی در کتاب «کشف‌الغطاء» که در واقع در رد نوشته و کارنامه بابیان ازلی نوشته شده، در اشاره به «قهوه‌خانه بندر سورت» می‌نویسد:
- «از آثار و نوشتجات میرزا آقاخان کرمانی است که در تخریش اذهان و بیزار کردن مردم از دین و ایمان نگارش یافته است.» (اشراق خاوری، «دایرة‌المعارف بهائی» جلد ۱۳ ص ۳۷).
۸۴. هفته‌نامه «جبل‌المتین» کلکته، سال ۵ شماره ۱۳، ۲۲ رمضان ۱۳۱۵ق به نقل از کوهستانی نژاد، همان‌جا ص ۲۱ و ۱۳۵ تا ۱۳۷. لازم به یادآوری است که اولین بار ۱۸ خطابه از رساله معروف «صد خطابه» میرزا آقاخان کرمانی در «جبل‌المتین» کلکته منتشر شد. (یافته مجتبی مینوی به نقل از «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، حاشیه ص ۵۸).
۸۵. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، «کلید استطاعت»، تهران: چاپ سنگی، ۱۳۰۳ق. (۱۸۸۵م) به نقل از ناطق، «بازرگانان در داد و ستد بارژی»، ص ۷۴.
۸۶. اختر سال ۱۷ شماره ۱۳، ۲۷ ربیع‌الاول ۱۳۰۸ق.
۸۷. اختر سال ۱۷ شماره ۲۳، ۹ جمادی‌الآخر ۱۳۰۸ق.
۸۸. آدمیت، «شورش بر امتیاز رژی»، ص ۱۱.
۸۹. نیکی کدی «تحریم تنباکو در ایران»، صص ۶۵-۶۳.
۹۰. «حیات یحیی»، جلد اول، صص ۱۰۵-۱۰۴.
۹۱. «اسناد وزارت امور خارجه فرانسه»، سوم آوریل تا ۱۴ مه ۱۸۹۱م به نقل از ناطق درمقدمه «نامه‌های تبعید»، ص ۲۸.
۹۲. «تاریخ بیداری ایرانیان»، مقدمه، ص ۱۰۳.
۹۳. «شورش بر امتیاز رژی»، صص ۷۵-۷۴.
۹۴. «خاطرات سیاسی امین‌الدوله»، ص ۱۴۷.
۹۵. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۱۰۹.
۹۶. «شورش بر امتیاز نامه رژی»، ص ۸۳.
۹۷. «تاریخ بیداری ایرانیان»، مقدمه، ص ۴۹.
۹۸. حسن کربلائی اصفهانی، «تاریخ دخانیه»، ص ۱۶۲.
۹۹. نامه آقاخان کرمانی به ملک‌خان، مجله بررسی‌های تاریخی، سال پنجم (۱۳۴۹ش) شماره ۲، صص ۲۲۱-۲۲۰.
۱۰۰. «روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه»، ص ۷۸۳-۴، همچنین «شورش بر امتیاز نامه رژی»، ص ۹۶.
۱۰۱. نامه میرزا حسن آشتیانی به ناصرالدین شاه، جمادی‌الاول ۱۳۰۹ق، به نقل از تاریخ بیداری ایرانیان، مقدمه صص ۲۸-۲۹.
۱۰۲. «روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه»، صص ۷۸۴-۵.
۱۰۳. شیخ حسن کربلائی، «رساله دخانیه»، به نقل از «شورش بر امتیاز نامه رژی» ص ۱۱۴.
۱۰۴. «روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه»، ص ۷۹۳.
۱۰۵. تلگراف ارستین به گرودر رئیس هیئت مدیره کمپانی دخانیات [رژی] ضمیمه نامه گرودر به وزارت امور خارجه انگلیس، ۱۵ مارس ۱۸۹۳م، (۱۵ شعبان ۱۳۰۹ق) به نقل از «شورش بر امتیاز نامه رژی»، ص ۱۳۸.
۱۰۶. «خاطرات حاج سیاح»، ص ۳۳۵.
۱۰۷. همان‌جا ص ۳۳۶.

۱۰۸. T. Gordon, P. به نقل از «شورش بر امتیازنامه رژی»، ص ۷.
۱۰۹. نامه امین السلطان به میرزای شیرازی، جمادی الثانی ۱۳۰۹ق، همان جا ص ۷.
۱۱۰. «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، جلد اول، ص ۲۲.

فصل سوم

ادوارد براون در تعامل با ازلیان

«مرا از صافی باطن ز خود دانند هر قومی

که هر ظرفی به رنگ خود بر آرد آب رویش را

یکی دست به مصحف و یکی دست به جام

یک پا به کلیسا و یکی پا به مقام

خلقی متحیر که چه خوانند نام

نه کافر مطلق نه مسلمان تمام.»

جمال زاده در «سروته یک کرباس»

ادوارد براون و بایان

ادوارد گرانویل براون (۱۸۶۲-۱۹۲۶م) مستشرق نامدار و ایران‌شناس انگلیسی با بایان روابط تنگاتنگ و ویژه‌ای برقرار نمود که شایان توجه و سنجش است. تعامل او با بایان به عنوان بخشی مهم از تاریخ باورمندان این آیین به ویژه از زمان رهبری صبح ازل تا مشروطیت قابل تأمل است. مراوده و مکاتبات دراز دامن و اسناد و آثار جمع آوری شده او زوایای تاریک چندی را در این حوزه‌ی تاریخ معاصر ایران بر ما روشن می‌گرداند. براون به اظهار خویش پس از مطالعه‌ی کتاب «مذاهب و فلسفه‌ها در خاورمیانه» نوشته‌ی گوینو فرانسوی و به ویژه فصل‌های مفصل مربوط به تاریخ بابیه، به سرنوشت باورمندان این آیین علاقه‌مند شد. گرچه براون آگاهانه رد و نشان بابی بودن بسیاری از دوستان ایرانی خود را در آثار علنی خود پنهان می‌کند، اما به یاری دوستان و دستیاران ازلی خویش، در فهمی از ادبیات نهان ساز فارسی، رد و نشان‌هایی به جا گذارده است. او که تاریخ سراسر خشونت رویه اکثریت مسلمان اهالی ایران نسبت به بایان را به‌خوبی می‌شناخت در پی آن نبود که با اطلاعات و نوشته‌های خود موجب آزار و قتل دگراندیشان دینی که می‌شناخت، شود. غالب دوستان ازلی‌اش را صرفاً به عنوان روشنفکر و اهل فضل ایران مدار می‌شناساند. براون در کنار آن آثار علنی خود، برای روشنگری آتی و تبارشناسی این حوزه ترس خورده و نهان مانده تاریخ دگراندیشان، در تکاپویی گسترده و کارآمد، انبوهی ارزشمند از اسناد و دستنوشته و نامه‌های بایان را گرد آورده که می‌تواند سهم بزرگی در هر پژوهش تاریخی-جامعه‌شناسانه دگراندیشان ایران سده نوزدهم و مشروطیت ایفا کند.

اولین تماس مستقیم براون با دگراندیشان مطلع از تحرک بایان، دو سالی پس از بازگشت از نخستین سفرش به استانبول (۱۸۸۴م) با آشنایی او با میرزا محمدباقر بواناتی آغاز شد. آشنایی او با پیرمردی که به اظهار خود براون افکار و اعتقادات مذهبی غیر متعارف و اشعار شگفت‌انگیزش حیرت‌زده‌اش نموده بود. براون در شرح آشنایی خود با بواناتی می‌نویسد: به این پیرمرد که اندیشه‌های آئینی درهم‌آمیخته‌ای از شیعه، دراویش انسان‌خدایی، مسیحی، ملحد و یهودی نشان می‌داد، علاقه‌مند شد و مورد تکریمش قرار گرفت. براون می‌افزاید بواناتی به پول، ثروت و رفاه شخصی و یا جلب نظر صاحبان قدرت واقعی نمی‌نهاد و «بی‌رحمانه به باورهای

مذهبی [مرسوم و غالب] حمله می‌کرد». براون همان‌طور که در این گفتار نشانه‌های مکررش را می‌نماید، از ذکر تمایلات یا آشنایی بواناتی با بایه پرهیز می‌کند. او در مقدمه بر کتاب «یک‌سال در میان ایرانیان» شرح مفصلی از بواناتی عرضه می‌کند و تصریح دارد که «غیرممکن بود که نتوان دوستش داشت و یا به او احترام نگذاشت». به هر حال این پیرمرد جالب توجه را راضی می‌کند تا به او فارسی بیاموزاند. می‌نویسد: «با گوش دادن صبورانه به حرف‌هایش توانستم تلفظ لغات فارسی و بسیاری مطالب با اهمیت دیگر را از او یاد بگیرم». وقتی در مقابل تدریس فارسی دستمزد به او پیشنهاد می‌کند می‌شود: «من احتیاجی به پول شما ندارم و فقط میل دارم افکار و عقاید مرا درباره‌ی دین و مذهب درک کنید».

بواناتی را هر کس از ظن خود به گونه‌ای دیده یا بازپرداخته است. بسیاری او را پیامبری با دین ویژه خود ساخته وصف کرده‌اند. خود او هم تا توانسته در تصویر چند گونه و دگرپن ظاهر و باطن خود سردرگمی آفریده است. براون با شگفتی از شناخت و تمایل قابل تأمل بواناتی به شک و نقد ولتر به جزمیات دینی کلیسا اشاره دارد.

بواناتی چه باورمند و مومن بایی بوده یا همچون برخی دین ورزان متکثر محشور با اهل بیان خود را کنار و همراه آنان، بیش از دیگر آئین‌ها نزدیک و همدل می‌یافت، در جوانی در شیراز با کیش بایی آشنا شد. او را به اتهام کفر و بی‌دینی از شیراز گریزاندند. همچون بسیاری دگراندیشان غیر متعارف زمانه به عزم سیر و سلوک روحانی و گریز از فضای پر فشار دگرسیزی دیار خویش به سرزمین‌های دیگر جهان سرکشید. خود را «باقر ایرانی» و «باقر خدائی» می‌شناخت. در میان مسلمانان مدتی خود را «درویش خدایی» معرفی کرد. مسلمانان او را با نام «باقر کفری» شناختند. زمانی به مطالعه و گشت میان مسیحیان و یهودیان به نام و لقب‌های «مظهر عیسی» و «ابراهیم جان [JHON] معطر»، برگرفته و به نشان رجعت حجت دینی آنان سپری کرد. برخی او را به دعوی «یوحناپی» یافته‌اند. پس از آشنایی با آثار و نقد ولتر به جزمی‌گری کلیسا از مسیحیت هم رو گرداند. و سرانجام در فهمی درهم آمیخته، مدعی دینی متفاوت و در برگیرنده آنچه به خیال خود بایسته در همه کیش‌ها و مکاتب می‌شناخت، گردید. تصویر و فهم خود از دین مطلوب را چنان که آورده ایم، در پایان منظومه «شمسیه لندنیه» به جا گذارد. در پایان راه فاضلی دانا و مسلط به شش زبان شرقی و اروپائی معرفی و یافته شده است. کلاس تدریس انگلیسی‌اش در سالهای پایانی عمرش در تهران شاگردانی نامدار داشت. به نوشته ایرج افشار که او را از فراموشی در میان فارسی‌زبانان بیرون کشید، «زمردان آزاده فکر و ادیب بود». تقی‌زاده که با دگراندیشان دینی روابط نزدیکی داشت و غالب آنها را می‌شناخت، در مجله کاوه می‌نویسد: «میرزا باقر را در شیراز تکفیر کردند. از آنجا به سوی بوشهر فرار کرده و او را دنبال کردند، در بین راه ظاهراً برازجان به او رسیدند و او را گرفتند و می‌خواستند پیش یکی از علما برده حکم قتل او را گرفته و بکشند».^[۱]

براون هم در وصفی سرپوشیده چنان که همه دوستان دگراندیشش را در نوشته‌های آشکارش معرفی می‌کند این استاد خود را چنین می‌شناساند: میرزا باقر «از مردان جهان‌دیده است. چه نیمی از جهان را دیده و با شش زبان زنده آشناست. او ابتدا شیعی بود. بعد به درویشی گرائید. آنگاه مسیحی شد. مدتی بی‌دین بود. چندی به آئین یهودی زیست. پس از آن خود دینی آورد، اسم آن را مسیحی اسلامی گذاشت. کتابی هم در عقاید خود

به نظم و نثر به زبان های فارسی و انگلیسی نوشت و قسمتی از عمر و ثروت خود را بر سر این دین گذاشت. «براون جای دیگر بواناتی را متأثر از شک و لتری در ادیان موجود و از «سخن سراپان بزرگ» می نامد که «زبان انگلیسی را در کمال فصاحت تکلم می کرد و به اسلوب فلاسفه و علمای آن زبان می نوشت... بسیاری از ایرانیان مانند ملکم خان سفیر آن وقت ایران در لندن از قدرت بیان او مرعوب بودند.» مشابه این توصیف براون از معرفت دینی متکثر، آزاده اندیش و لاقیدی مرسوم ازلیان زمانه که در فهم حقانی جوی سستی دین داران نمی گنجد را جمال زاده در وصفی ادیبانه، خواندنی، رندانه و طنز ناهنگرا از «حاجی مورچه خواری» ازلی دگراندیش دوست پدرش، در روایت خاطرات گونه اش: «سروته یک کرباس» به دست داده است:

«حاجی مورچه خواری، عارفی بود عامی و فیلسوفی بود دیمی و همچنین مؤمنی بود بی ایمان. چون اگر شب و روز به عبادت و تلاوت کتاب های آسمانی مشغول بود، ولی در چهار راه مذاهب اربعه، یهود و مسیحی و اسلام و باب سرگردان و متحیر مانده بود و گرچه این هر چهار را حقه می دانست ولی مردد بود که کدام برحق تر است... همیشه تورات و یک انجیل و یک کلام الله مجید و یک جلد بیان پهلویش بود و ساعت های دراز به مطالعه آنها می پرداخت، بدون اینکه معلوم باشد [نشان دهد] کدام را بر دیگران ترجیح می دهد. نماز و روزه و عبادتش هم بر طبق چهار مذهب بود و از این قرار معلوم است که اغلب اوقات را بایستی مشغول نماز و روزه و عبادت باشد. روز جمعه را **برملا [ظاهرا]** به مسجد مسلمان می رفت و شنبه و یکشنبه مخفیانه در جوباره و جلفا به معبد یهودیان و ارامنه می رفت و لااقل در هر ماه - مقصود ماه های بابی می باشد که نوزده روز است - نیز دو سه باری در **محفل احباب** [منظور بایبان] حضور به هم می رسانید دستور عرفی شاعر را که فرموده: چنان با نیک و بد خو کن که بعد از مردنت عوفی / مسلمات به زمزم شوید و هندو بسوزاند، چنین سروده بود:

مرا از صافی باطن ز خود داند هر قومی / که هر ظرفی به رنگ خود بر آرد آب رویش را // یکی دست به مصحف و یکی دست به جام / یک پا به کلیسا و یکی پا به مقام // خلقی متحیر که چه خوانند نام / نه کافر مطلق نه مسلمان تمام.»

رابطه ای استاد و شاگردی براون با بواناتی قریب یک سال ادامه یافت. میرزا باقر دگراندیش ناچار به ترک انگلیس در اواخر سال ۱۸۸۴م گردید. دختر ۱۸ ساله اش مبتلا به سل بود ناگزیر لندن مرطوب را به قصد بیروت آفتابی ترک کرد. براون پس از خروج بواناتی، مکاتباتش با او در بیروت را ادامه داد. براون می نویسد با وجود کار پرزحمت اترنی - کارآموزی کالج پزشکی و بیمارستان تا نیمه های شب به خواندن «تفسیر قرآن» رساله ای که بواناتی مدت ها وقتش را صرف نوشتن آن کرده بود، می گذراند. می دانیم که بواناتی اثری به این شرح به جا گذاشت: «روضات لندن و فوحات انجمنی و کنایت از قرآن معطر» مجموعه ای منظوم از تفسیر بواناتی از بیست و شش سوره ی قرآن که در سال ۱۸۸۳ م در لندن نوشته شد. در شرح حال سید جمال الدین در مجله ی ایرانشهر چاپ برلین ۱۳۰۴ش هم می خوانیم که «رساله های منظوم شمسیه ی لندنیه و سدیره ناسوتیه» از آثار

میرزا محمدباقر خان است و «بر فضل و اخلاقش گواهند». افشار نسخه خطی «مفتاح الفرقان فی ترتیب سور القرآن» در کتابخانه براون را هم از آثار بواناتی می دانست.

میرزا محمدباقر زبان دان، چندی هم منشی و مترجم کنسولگری انگلیس در بوشهر گردید. شاید از هراس تیغ تکفیر هموطنان دگرسبزش به آن بیگانگان پناه برده بود. مدتی بعد از بوشهر به هند رفت و در آنجا به آرتور ولاستون محقق بریتانیایی فارسی آموخته در هند را در تدوین یکی از نخستین فرهنگ‌های انگلیسی-فارسی یاری کرد، سپس به انگلیس مسافرت کرد. و در اقامت چهار پنج‌ساله‌اش در آن کشور، با براون آشنا و محشور شد. مدتی هم مترجم سید جمال الدین سیاست باز در تحرکات اروپایی او بود.

از جمله فعالیت‌های دیگر او در اروپا، همکاری با سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده در نشریه‌ی «عروۃ‌الوثقی» چاپ پاریس قابل ذکر است. مجله عروۃ‌الوثقی [همبستگی پایدار] به زبان عربی و در ۱۸ شماره منتشر شد. بواناتی زبان‌دان سرپرست ترجمه‌های مجله از نشریات و منابع اروپایی بود. احمد امین می‌نویسد:

«تعریف [ترجمه] در مطالب [عروۃ‌الوثقی] از مجلات خارجی به همت میرزا محمدباقر انجام می‌گرفت. این مطالب بیشتر حوادث و نیازمندی‌های مشرق‌زمین را دربر می‌گرفت، و یک گروه سری بودند که از جمیع اقطار اسلامی، اخبار را می‌فرستادند.»^[۲]

بواناتی در اواخر سال ۱۸۸۴ به بیروت می‌رود. در آنجا به کمک شیخ محمد عبده که از سید جمال الدین جدا شده بود، درصدد تأسیس یک انجمن اتحاد شبه‌دینی میان اسلام و مسیحیت بر آمد. در این انجمن میرزا ابوتراب ساوجی، معروف به عارف افندی و میرزا حسن خان خبیرالملک ازلی معروف محفل استانبول هم شرکت داشتند. نام این انجمن «جمعیتۃ التقرب بین الاسلام و اهل الکتاب» بود که در روزنامه‌ی «ثروت فنون» بیروت مطالبی درباره‌ی مقاصد و اقدامات این جمعیت انتشار یافت.^[۳]

بواناتی را در سال ۱۳۰۷ق در تهران سراغ داریم. بعد از اینکه محمد عبده همکار مطبوعاتی‌اش به مصر بازگشت و چندی بعد به مقام مفتی اعظم آن سرزمین نایل شد، بواناتی به همراه میرزا ابوتراب ساوجی هم‌اندیش خویش به ایران بازآمد. سه سال بعد تا زمان مرگ، این پیرمرد جهان‌دیده و نواندیش در همراهی با محفل ازلیان تهران فعال و مؤثر حضور داشت. در رویدادهای اعتراضی علیه انحصار رژی تنباکو همچون بسیاری از یاران‌اش دستگیر و به زنجیر کشیده شد.^[۴] نوشته‌اند که پیرمرد جهان دیده و دگراندیش را به «اتهام الحاد» محبوس کردند.^[۵] بواناتی پس از این آزار در سرزمین مادری‌اش، عمری کوتاه زنده ماند و در سال ۱۳۱۰ق در تهران درگذشت.

در جستجوی بایان - سفر یک‌ساله به ایران

براون پس از خروج معلم فارسی دگراندیش خود، سه سال بعد را ضمن تحصیل طب، با دوستان ایرانی خود فارسی یاد گرفته را بیشتر تمرین کرد. در همین برهه با نوشته‌های گوینو درباره‌ی بایان آشنا شد و بسیاری از مباحث میان خود و بواناتی را گسترده‌تر دریافت. اشتیاق بیشتر دانستن و نوشتن درباره‌ی جمعی پرشور و فداکار در راه آرمان چنان وجودش را آکنده بود که در سال ۱۸۸۷م قصد سفر به ایران را که به قول خودش

«سرزمین آرزوهایش» شده بود، عملی کرد. براون در ۲۳ اکتبر این سال از مرز عثمانی وارد ایران شد و تا ۲۳ سپتامبر سال بعد (صفر ۱۳۰۶ق) قریب یک‌سال به تفحص، سیاحت و پژوهش و عمدتاً جستجو و مراد به با بایان پراکنده‌ی ایران گذراند. در این زمان جوانی ۲۵ ساله بود و کرسی تدریس فارسی کالج کمبریج را هم کسب نموده بود. یکی از دغدغه‌های اصلی این سفر یافتن رد و نشان و آثار و منابع نظری و دینی بایان بود. می‌خواست بداند سرنوشت بازماندگان آن جنبش گسترده و پرشور چه شد. آن‌چنان که در ره‌آورد سفرش «یک‌سال در میان ایرانیان» درمی‌یابیم او سرانجام بایانی یافت و به تدریج با بسیاری از آنها به ویژه در کرمان - به‌عنوان مهم‌ترین برهه‌ی اقامتش در ایران - محشور شد. بحث و کسب اطلاعات و منابع از باورهای آیین و تاریخچه‌ی آنها کانون این تکاپو و مرادات بود. قصد نوشتن همه‌ی آنچه براون یافت و کرد نیست، صرفاً از او و سفرش برای شناساندن برخی ازلیان زمانه بهره گرفته‌ایم.

شیخ مهدی قمی (شیخ الممالک)

از جمله ازلیان نامداری که براون در کرمان یافت و دوستی نزدیک با او یافت، شیخ مهدی قمی ملقب به شیخ‌الممالک بود. گرچه براون او را با نام مستعار می‌شناساند، اما می‌دانیم که شیخ مهدی کیست. شیخ مهدی گرچه ریشه در قم داشت اما مدت زمان بسیاری را در کرمان و همراه محفل ازلیان پرشور و فعال آن سامان گذراند. از زندگی شیخ مهدی در قم رد و نشان کمی به دست داریم. می‌دانیم پدرش آقا شیخ حسن نام داشت و اهل فضل و قلم بود. اطلاع داریم که شیخ‌الممالک کتابی به‌نام «تاریخ قم» را در سال ۱۲۹۵ق (۱۸۷۸م)، حدود ده سالی پیش از حضورش در کرمان به اعتضادالسلطنه شاهزاده و وزیر علوم پیشرو و روشن‌اندیش زمانه تقدیم کرده است.

شیخ‌الممالک به خوش‌نویسی و خطاطی شهره بود. به خط او چند کتاب به جا مانده است.^[۶] به هرحال شیخ مهدی در ابتدا به نام «شیخ استاد قمی» شناخته شده است که نشان از حضور و قلم او در شهر قم دارد. رابطه‌ی دیگر او با قم، عموی شیخ مهدی، میرزا فتح‌الله قمی از ضارب‌ان ناصرالدین شاه در سوء قصد نافرجام بایان در ۲۸ شوال ۱۲۶۸ق است.^[۷] اطلاع دیگری هم از اقامت و عملکرد او در قم قابل ردیابی است. نوشته‌اند که شیخ مهدی تا سال ۱۲۹۴ق (۱۸۷۸م) که مجبور به ترک و گریز از قم شد، در این شهر اقامت داشته است. او را به آموزگاری زبان دو تن از کارکنان اروپایی اداره‌ی تلگراف قم معرفی کرده‌اند.^[۸]

رد بعدی شیخ‌الممالک را مدیون سفرنامه براون «یک‌سال در میان ایرانیان» هستیم. براون در اوایل ژوئن ۱۸۸۸م در کرمان شیخ مهدی را ملاقات کرد. او به دلیل پیگرد و ناامنی جان و مال بایان، از ثبت کامل نام و مشخصات ازلیان کرمان از جمله شیخ مهدی پرهیز کرده است. شیخ مهدی را به نام «شیخ جلیل‌القدر قمی» که باورهای بابی - ازلی دارد معرفی می‌کند. شیخ در این برهه یکی از کارکنان دستگاه حکومتی ناصرالدوله فرمانفرما بود و براون او را فردی فاضل، مطلع و باذکاوت می‌شناساند. به یمن بررسی‌های دقیق جان‌گرنی، پژوهشگر کارنامه و اسناد براون درمی‌یابیم که او در گفت‌وگو و مراد به شیخ مهدی دریافت که به بابت تمایل داشته، ضمن اینکه انتقاداتی هم به بهائیت طرح می‌کند. شیخ بر مبنای آرا و تاریخچه‌ی بابت، دعوی نوین پیشوای بهائیان را نکوهش و رد می‌کرد.^[۹]

شیخ الممالک براون را به مقر حکومتی برد و با ناصرالدوله‌ی حاکم آشنایش کرد. براون از پیش می‌دانست که بایان بیشتر در یزد، کاشان و به‌ویژه کرمان اقامت دارند. تمرکز سفر او بر شهر اخیر بود. در دو ماه اقامت در کرمان، با شیخ مهدی رابط‌هی منظم، دوستانه و همدل یافت و با آرا و آثار و فعالین بای منطقه آشناتر شد. به گفته براون همان‌گونه که معلم فارسی خود بواناتی را توصیف کرده بود، شیخ مهدی را درهم آمیخته‌ای از لامذهبی، آزاداندیشی، طبیعی‌گرایی، روادار و با سعه‌ی صدر، بی‌تعصب به احکام و موازین شریعت، در عین داشتن باورهای دگراندیش دینی خلاف‌آمد اعتقادات شیعیان و متفاوت از بهائیان یافت. در واقع او را نمونه‌ی ازلیان زمانه به‌ویژه در آن مناطق، همان‌گونه که هویت متکثر پیرمرد جهان‌دیده - بواناتی - را دیده و توصیف کرده، می‌یابد. هویت و شخصیت شیخ که تجسم ازلیان یا غالب همراهان دگراندیش اهل فضل و آزاداندیش این برهه آنها است، به قول براون با «دیدگاه‌های مذهبی و سیاسی معماگونه» و متکثر درهم آمیخته شبهه‌آفرین می‌گردد. کسانی که «لامذهب» و «شخصیتی آزاداندیش و طبیعی‌گرا» نشان می‌دادند.^[۱۰]

شبهه‌ای که بهترین تجسم آن را در آشفته‌بینی و بدفهمی اندیشه‌های میرزا آقاخان در تاریخ‌نگاری معاصر ایران می‌توان یافت. براون که در پی یافتن بن‌مایه‌های دینی بایان بود، در شگفت از بیش و کنش متکثر و غیر متعارف افرادی بود که در این برهه زیر چتر باییت - ازلی - گرد آمده بودند. در یک مجلس با حضور ازلیان که شرح مفصل آن را در سفرنامه‌اش آورده، حیرت‌زده شاهد آرای انسان‌خدایی خلاف‌آمد باورهای دینی مرسوم می‌گردد.

می‌نویسد: شیخ ابراهیم (نام مستعار) با شور و حال تأکید نمود «همه ما یکی هستیم. خدا چیست. شبخ خیالی و موهوم؟ انعکاس تصویری از شخصیت و کمال مطلوب خودتان که بر آسمان نقش بسته؟» سخنان حیرت‌آوری که براون مؤمن مسیحی را از این «انسان‌خدایی سهمناک» به هراسی هولناک افکند. وحشت‌زده فریاد می‌زند: «خدا نکند این‌طور باشد.» و بر مبنای بیتی از مثنوی مولوی خدا را متعالی‌تر از چنین تصویرهای زمینی و دنیامدار می‌خواند. فتح‌الله آوازخوان ازلی مسلک حاضر در جلسه «سخنش را قطع می‌کند و می‌گوید: حضرت فرنگی! تمام این افکار و تصوراتی که در مورد خداوند دارید و همه‌ی شک و تردیدها، زاده فکر خودتان است. و شما خالق آنها هستید و در نتیجه بالاتر و عالی‌تر از آنها هستید.» درواقع شما خود «کنون مظهر عیسی و محل تجلی روح‌القدس هستید، آیا درک می‌کنید؟ شما خود خدا هستید.»^[۱۱]

این سخنان «خدانشناسانه» به قول براون و یا بهتر بگوییم خدانشناسانه‌ی غیرمتعارف ازلیان برای براون که خود را «کم‌ترین بندگان خدا» و مسیح اش محسوب می‌کرد، دلهره‌آور بود. لذا از خود می‌پرسد: «آیا ریشه و بنیان مسئله همین است، مرکز و قلب آئینی که وعده‌های خوب می‌دهد و در پیرامونش، آنهایی که من تا آن وقت دیده بودم، ایمانی قوی به وجود می‌آورد. آیا من روشنایی کاذبی [زمینی] را با روشنایی آسمانی اشتباه کرده‌ام. روشنایی کاذبی که از بقایای محو شده و مُرده عقاید مزدک و المقنع مایه گرفته و... آیا من که به‌طور مستمر و قدم به قدم [آیین بابیه] را پی‌جویی کرده‌ام که دست‌آخر بفهمم که خانه مرکز آن در این باتلاق پرتناقض انسان‌خدایی قرار دارد؟ یا اینکه در واقع بای بودنشان بیش از مسلمانی‌شان نیست. آیا الحاد و کفر را در لباس دین و مذهب آراسته‌اند؟»

برای براون با معرفت دینی مسیحی اروپایی، شگفت‌زدگی در فهم تأویل بایبان از انسان‌مداری معرفت دینی‌شان که با جدا شدن از سرچشمه‌های اسلامی و منکرات شریعت غالب به بی‌تکلفی دینی و آزاداندیشی ملحدانه نزدیک می‌نمود، طبیعی است. یکی از حاضرین بایب مسلک جلسه برای قابل فهم نمودن مطلب، اشاره‌ی قابل تأملی کرد که نشان درک شبهه آمیز و شگفت آور این ازلیان از مفهوم ظهور و وعده‌ی آخرالزمانی دنیامدار و ناجی اجتماعی بود:

«دانش و آگاهی مانند تلسکوپی است که با آن بتوانیم در دوردست‌ها سرزمین موعود را بنگریم.»

درواقع همان‌طور که جان گرنی بر اساس یافته‌ها و یادداشت‌های براون تصریح دارد، ازلیان در باورهای دینی خود «نوعی روابط و پیوندهای درونی و تأثیر و تأثر متقابل و متنوع» عقاید مذهبی و انواع اندیشه و مفاهیم نوآیینی که مطلوب می‌یافتند درهم آمیخته بودند. کاربرد دنیوی آنها برای رسیدن به مدینه‌ی فاضله‌ی همین جهانی مدنظر آنها بود.^[۱۳] فضایی که این نواندیشان دینی آفریده بودند، شخصیت‌هایی از نوع آقاخان کرمانی و شیخ مهدی قمی و بسیاری دیگر ازلیان را پروراند، امری که موجب شبهه و حیرت و سردرگمی اهل نظر و پژوهش گردید.

سخنان فتح‌الله ازلی کرمانی به براون یادآور نمونه‌های دیگر بایبان به رجعت اولیای ادیان و مذاهب پیشین در قالب اندیشه و آرای جدید انسان ستا و گیتی‌مدار است. آنها به رجعت فیزیکی با جسم خاکی آن پیشینیان باور نداشتند، بلکه ظهور جدید در قالب اندیشه و آرای نوین برایشان معنی داشت. وقتی میرزا محمدباقر کف‌ری (بواناتی) «دعوی یوحنا» داشته و این انسان‌خدایی او موجب ملحد خواندنش از جانب عموم از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌شود، عدم فهم عمومی را از این نگره‌ی بایبان نشان می‌دهد.^[۱۳] نمونه‌ی دیگر این رویکرد و نگره‌ی تأویل‌گرایی آقاخان کرمانی در اشاره به رجعت عیسی مسیح در قامت ملک‌خان است. آقاخان در وصف خود از «قانون» به صراحت نوشته‌های این‌روزنامه را اثر «تفحات عیسوی» دانست. نفحاتی که یادآور «جنبش و جوششی مردانه خواهد شد». همچنان که در «تیریز» فارس یادآور و سمبل مقاومت بایبان سراغ می‌گیرد.^[۱۴] آقاخان جای دیگر خطاب به ملک‌خان می‌نویسد: «احیای نفس مُردگان را، بوی نفس مسیح مریم.»^[۱۵] آقاخان ضمیمه‌ی نامه‌اش، نوشته‌ای از رضوان علی پسر صبح ازل را برای ملک‌خان فرستاد که در آن او را «طیب الهی» و سخنان او را «تفحات جان‌بخش عیسوی» و خود او را ظهور و رجعت عیسی مسیح در قالب آرا و اندیشه و تأویل‌های جدید سازگار با زمانه خواند.^[۱۶] شناخت این معرفت دنیوی و انسان‌مدار از دین توسط بایبان ازلی بدون فهم معانی باطنی و سنجش بازپردازی‌های آنها از متون دینی در مفهوم ظهور جدید و رجعت ممکن نیست.

براون به بهترین وجهی این فضای متنوع و شگفت و بعضاً یگانه‌ی کرمان زمانه و معرفت دینی ازلیان را وصف می‌کند: «کرمان لاقید و سعادت‌مند».

شیخ‌الممالک، براون را با نام سران محفل ازلیان استانبول به ویژه شیخ احمدرواحی و میرزا آقاخان آشنا و از جمله به شیخ مهدی بحرالعلوم برادر بزرگ‌تر شیخ احمد روحی که عملاً رهبر ازلیان منطقه بود، معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد او به عنوان محرر و منشی حضور ناصرالدوله، در آن برهه نقش مؤثری در جلب اطرافیان

شاهزاده به باییت ایفا کرده است. براون خود در «یکسال در میان ایرانیان» در فصل‌های ۱۶ و ۱۷، شرح مفصلی از باییان متعددی که در اطراف دستگاه حکومتی کرمان حضور داشتند و شیخ مهدی را به‌خوبی می‌شناختند، به دست داده است. میرزا ابراهیم‌خان، افسر جوان توپخانه، میرزا کاظم از منشیان حاکم از جمله‌ی اینان بودند. گرچه همه را در رمز و اشاره‌های نیم گفته و بدون ذکر نام کامل و به گونه‌ای که اهل آن بخواند و بفهمد نوشته است. شیخ مهدی نسخه‌ای هم از روزنامه‌ی «اختر» استانبول را به براون می‌دهد و او را به اشتراک آن نشریه‌ی پیشگام فارسی‌زبان که حلقه‌ی نیرومند ازلی اطراف آن بود و ازلیان آن را از آن خود می‌دانستند، ترغیب می‌کند. شیخ نزدیک دو دهه بعد در ۱۳۲۵ق - زمانه‌ی مشروطه - بخشی از متن دست‌نوشته و سفرنامه‌ای را که براون در آن زمان به درخواست ناصرالدوله در کرمان نوشته بود در «مجله استبداد» منتشره‌ی خود به یاد و خاطره‌ی براون که در این زمان به‌عنوان یکی از حامیان برجسته‌ی مشروطه‌ی ایران در اروپا شناخته می‌شد، منتشر نمود. شیخ در شماره‌های ۲۱ تا ۳۰ این نشریه‌ی زمان مشروطه، ضمن معرفی مختصر و تأییدآمیزی از براون حامی انگلیسی مشروطه‌ی ایران به آشنایی تابستان ۱۳۰۵ق خود با او اشاره کرده و بخش‌هایی از این سفرنامه‌ی منحصر به فرد و نایاب و تا آن زمان منتشرنشده را عرضه‌ی عمومی کرد.^[۱۷]

رابطه‌ی دیگر براون با شیخ‌الممالک به کتاب «رساله اخلاقیه» نوشته‌ی شیخ مهدی بازمی‌گردد.^[۱۸] رد بعدی شیخ در آثار تاریخی به کار او در دستگاه حکومتی میرزا محمود علاءالملک (ناظم‌الدوله دیبا) حاکم و فتح‌الله خان سعیدالسلطنه - برادرزاده و دامادش - در معاونت حکومت کرمان در سال‌های ۱۳۱۹-۲۰ق است. مجدالاسلام کرمانی به سبک خاص ادبیات ازلی، بی‌آنکه از باورهای آیینی شیخ مهدی بگوید، او را از «زمره اشخاص تربیت شده» می‌خواند و در روایت تکاپوی درباریان و روحانیون متشرع برای عزل امین‌الدوله - که به‌جای امین‌السلطان اتابک مدت کوتاهی منصب صدرات عظمی را به عهده داشت - به سخنان شیخ مهدی به عنوان شخصی که «نهایت وثوق را به او دارد» استناد می‌کند. مجدالاسلام که فهمی دانشورانه از روزنامه‌نگاری داشت می‌نویسد: «شیخ مهدی ملقب به شیخ‌الممالک که از اشخاص تربیت شده مملکت ماست و مدت‌ها در خدمت مرحوم ناصرالدوله [حاکم کرمان] بود و در عصر مشروطه مجله‌ای به اسم مجله استبداد نوشت و علی‌الظاهر خود را مستبد جلوه می‌داد ولی ریشه مستبدی را آتش می‌زد و در آن تاریخ جزو اجزای ناظم‌الدوله و سعیدالسلطنه بود.»^[۱۹] بنا بر این نشانه، شیخ مهدی در سال‌های ۱۳۱۹-۲۰ق هنوز در دستگاه حکومتی کرمان حضور داشته است. چندسال بعد در گرماگرم نهضت مشروطیت، شیخ مهدی به سال ۱۳۲۵ق «مطبعه شرقی» را که چاپخانه فعالی بود می‌خرد.^[۲۰]

شیخ‌الممالک خود در روزنامه‌ی «ندای وطن» به مدیریت هم‌مسلك ازلی‌اش - مجدالاسلام - نوشت: «مطبعه شرقی به اداره‌ی بنده تعلق یافت و به کلی حروف و اجزای مطبعه را تغییر داده و اصلاح نمودم»^[۲۱] و چندی بعد در نشریه‌ی طنز «استبداد» آگهی داد که «مطبعه شرقی با اصلاح مدیر و حروف آماده خدمت به عموم است.»^[۲۲] در این چاپخانه، قانون‌های تدوین شده‌ی مجلس شورای ملی در کنار کتب و رسالات متعددی

چاپ می‌شد. قریب ۳۰ عنوان از نشریه‌های عصر مشروطه به ویژه روزنامه‌های با مدیریت ازلیان چون «روح‌القدس»، «مجلس»، «محاکمات»، «ندای وطن» و «الجمال» همه در این چاپخانه چاپ می‌شده‌اند.^[۱۳۱]

به زمان مشروطه، شیخ‌الممالک در میان فعالین ازلی حضوری کمترآشکار داشت. تمرکز او در پشت صحنه در امر چاپخانه‌داری، نشر کتاب و روزنامه بود. در چند مورد هم رد و نشان او را در حوزه‌ی نظری سراغ داریم. یک‌جا از حضور او به نقل از شیخ عطاءالملک روحی پسر شیخ مهدی بحرالعلوم کرمانی از ازلیان در مجلسی در حضور ظل‌السلطان خبردار می‌شویم.^[۱۳۲] در روایتی هم از ناظم‌الاسلام می‌خوانیم شیخ حسن سنگلجی شریعت‌مدار به محمدعلی میرزا ولیعهد گزارش داده است که ناظم‌الاسلام در روزنامه «کوکب دری» مدعی شده: امام موهوم به درد نمی‌خورد، و این عبارت کفر است و باید او را به این جهت به قتل رساند. ولیعهد دشمن بایبان ازلی هم در پی بهره‌جویی از این امر برمی‌آید. ناظم‌الاسلام در ادامه می‌افزاید: من به آنها گفتم چنین عبارتی در کوکب دری نیست، اگر یافتید خون من هدر است. حکم شد که روزنامه مزبور را تا به آخر بخوانند. سنگلجی به همراه ملا محمد آملی از طلاب اطراف شیخ فضل‌الله نوری، چند روزی را صرف جستجو در روزنامه ناظم‌الاسلام کردند. در دنباله روایت می‌خوانیم که شیخ‌الممالک به صحنه آمده و به آنها گفته بود:

«این عبارت در روزنامه کلید سعادت» آمده «نه در کوکب دری و نویسنده و مدیر آن شخصی افغانی است که در مقام اجتهاد و در اصول دین می‌گوید خدا و رسول و ولی را باید از روی دلیل و تعیین بشناسند، نه از طریق وهم.»

اشاره‌ی رندانه و نکوهش درک شیعیان از امام زمان تحت لوای وهم در نقل دیگران شیوه‌ی ازلیان بوده است. می‌دانیم که ناظم‌الاسلام کتابی به نام «علائم‌الظهور المهدی موعود» با چاپ سنگی به سال ۱۳۲۹ ق منتشر کرد و به فهم ازلیان در ادبیات درهم آمیخته نهان گر و ترس خورده‌ای، مشروطه را از جمله علائم ظهور مظاهر حق برشمرد.^[۱۳۵]

یک‌جا هم شیخ‌الممالک برای چاپ پنهانی روزنامه‌هایی که توسط حکومت توقیف شده بودند، به دردر افتاد. «روح‌القدس» روزنامه‌ای که ازلیان در اداره و مطالب آن نقش پررنگی داشتند، در شماره‌ی سیزدهم (۲۹ رمضان ۱۳۲۵ ق) محمدعلی شاه را قصاب خوانده و با استناد به تاریخ انقلاب فرانسه و کشته شدن لوئی شانزدهم به دست انقلابیون و مردم عاصی فرانسه، سرنوشت محتوم شاهان ستمگر را یادآور محمدعلی شاه نمود. به فرمان شاه و دستور وزیر علوم، روزنامه را توقیف کردند و مدیر مسئول آن شیخ احمد تربتی را در عدلیه به محکمه کشاندند.^[۱۳۶]

مدیر نشریه این حکم را نادیده گرفت و شماره‌ی چهاردهم روزنامه را در ۲۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۵ ق منتشر کرد. حکم جمع‌آوری روزنامه از سوی وزیر معارف صادر شد. وزیر طی نامه‌ای عتاب‌آلود به شیخ‌الممالک صاحب مطبعه شرقی که روزنامه را چاپ کرده بود نوشت:

«با وجود مراقبت جنابعالی چطور مطبعه شرقی به طبع و نشر این روزنامه‌ها که متضمن دنیا و مملکتی و مخالف مصالح عامه هستند اقدام می‌کند؟ به هر حال قدغن نماید و مواظب باشند بعدها این قبیل نگارشات کذا طبع نشود و مخصوصاً دو روزنامه مذکور فوق [روح‌القدس و نیر اعظم] چون

محکوم توقیف شده‌اند، دیگر اقدام به طبعشان ننمایید.^[۳۷]

چنان که آمد، از جمله اقدامات مهم شیخ مهدی در زمان مشروطه انتشار «مجله استبداد» است. او با نگره‌ای طنزآمیز نام بی‌مسمای استبداد را برای به مسخره کشیدن مستبدین و برکشیدن مشروطیت برگزید. او که تنها گرداننده و نویسنده‌ی مطالب نشریه بود با زبانی هجو و وارونه‌نویسی، نشریه را سخنگوی فرقه‌ی مستبدان و حاصل تکاپو و افکار آن فرقه در انجمن‌های سری ضد مشروطه خواند و در واقع تحرکات ضد مشروطه آنها را به طنز می‌برمالا می‌کرد. از مجله‌ی «استبداد» جمعاً ۳۴ شماره از پنجم جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ ق (۱۶ ژوئیه ۱۹۰۷) تا ۲۳ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ ق (۲۴ آوریل ۱۹۰۸ م) منتشر شد. با توپ بستن مجلس این نشریه هم به سرنوشت سایر جراید مشروطه‌خواه دچار و تعطیل می‌شود.

شیخ الممالک در مجله‌ی «استبداد» در لفافه و لوای نقل و گزارش، گاه به فعالیت‌های خود در مشروطه هم اشاره دارد. یک‌جا از همراهی و همدلی خود در کنار مسئولین نشریه‌های «حبل‌المتین»، «ندای وطن»، «صبح صادق» و «کوکب دری» و برخی دیگر جراید ازلی زمانه به مصاحبه با سعدالدوله در سفارت هلند می‌گوید.^[۳۸] شواهدی از رابطه‌ی شیخ با ازلیان در برهه‌ی استبداد صغیر در «تاریخ بیداری ایرانیان» ثبت است.^[۳۹]

پس از فتح تهران به حضور شیخ الممالک در کتابخانه‌ی سلطنتی تهران و همچنین در میان مدرسین شاه جدید - احمدشاه - اشاره شده است.^[۴۰] بعد از برکناری محمدعلی شاه، یکی از اقدامات اولیه‌ی فاتحین تهران، اخراج اسمیرنف معلم روسی ولیعهد و برپایی کلاس ویژه‌ای از مربیان و مدرسان خوشنام وطنی برای تعلیم و تربیت احمدشاه بود. ریاست مدرسه را مزین‌الدوله از هواخواهان مشروطه به عهده داشت:

«عده‌ای آموزگار مجرب و دلسوز نظیر ذکاءالملک فروغی، ذکاءالدوله غفاری و کمال‌الملک نقاش معروف آموزش و تربیت آنها را به عهده داشتند.»^[۴۱]

در تعامل براون با ازلیان صرفاً چند نمونه را برگزیده‌ام تا ضمن نشان دادن روابط حسنه و جانبدار او با ازلیان، در حوزه‌ی بحث کتاب، تحرک این دگراندیشان دینی را در تاریخ معاصر پی گیریم.

براون و «اختر» استانبول

گفته شد که براون در کرمان و از طریق ازلیانی چون شیخ‌الممالک و پسران ملا جعفر با نشریه‌ی «اختر» استانبول آشنا شد. شیخ‌الممالک او را به اشتراک نشریه و همکاری با آن ترغیب نمود. پس از بازگشت از ایران بلافاصله نامه‌ای به میرزا محمدطاهر مدیر «اختر» فرستاد و درخواست اشتراک روزنامه کرد. محمدطاهر در پاسخ ضمن اظهار خرسندی از تمایل دانشمند فارسی‌دان انگلیسی به اختر، به او خبر داد که از طریق آشنای مشترکشان میرزا محمدباقر بواناتی از او اطلاعاتی داشته است. مدیر «اختر» فهرستی از کتب منتشره‌ی ایران و خارج فارسی مورد علاقه براون را برای او نوشت و آمادگی اعلام کرد تا این کتاب‌ها در صورت تمایل براون برایش به کمبریج فرستاده شود. ضمناً خواست که درباره‌ی مسافرت‌هایش به ویژه به ایران و یا هر مطلب مفیدی دیگری می‌تواند برای نشر در «اختر» نوشته ارسال دارد. مکاتبات این دو قریب دو سال ادامه داشت.^[۴۲] محمدطاهر علاوه بر ارسال «اختر» و مکاتبه، از کتاب‌فروشی خود که برادرش اداره می‌کرد، کتاب‌های کمیاب و برخی دست‌نویس‌ها را برای براون تهیه و ارسال می‌کرد. در این کتاب‌فروشی علاوه بر کتب ترکی، عربی

و فارسی و معدودی از زبان‌های اروپایی، «کتب ضاله زمانه» هم تهیه و دور از قفسه‌ها به علاقه‌مندان دگراندیش عرضه می‌شد. شاید این نخستین کتابفروشی ایرانیان خارج از کشور بود و سرمشق تأسیس برخی دیگر موارد مشابه شد. نمونه‌ی آن، کتابفروشی بزرگ کلکته که مؤیدالاسلام کاشانی مدیر «حبل‌المتین» اداره‌اش می‌کرد. یکی از کارهای اصلی این کتابفروشی تأمین رساله‌های خطی و استنساخ برخی نسخه‌های کمیاب برای متقاضیان بود. براون درواقع از طریق محمدطاهر و سپس روحی و آقاخان و میرزا حبیب در استانبول کتب مورد نیاز خود را به ویژه در حوزه‌ی مورد علاقه‌اش - بایبه - تأمین می‌کرد.^[۳۳]

«اختر» در سال ۲۱ انتشار خود خبر داد که این هفته از دانشمند صاحب‌فنون ادوارد گرانویل براون معلم مدرسه‌ی دارالفنون کمبریج و از فضایی انگلستان که مدتی هم در ممالک محروسه‌ی ایران سیاحت نموده و خیرخواه ایران و ایرانیان است از راه لطف مقاله‌ای به زبان فارسی «مرغوب و مصطلح» درباره‌ی تفصیل «بودج - یعنی بنجه دولتی» انگلستان به اداره «اختر» فرستاده است که در شماره‌های آینده برای آگاهی مشتریان روزنامه نشر خواهد شد.^[۳۴] مقصود از نگارش و نشر نوشته هم این بود که خوانندگان بتوانند از نحوه‌ی «مداخل و مخارج» یک دولت مدرن به اجمال و اختصار مطلع شوند و ببینند که در پنجاه سال گذشته ترتیب امور مالی آن سرزمین تا چه حد تغییر و ترقی نموده است. حق گمرکی و مالیات و رابطه‌ی دولت و ملت در قبال آن روشن شود. بودجه‌ای که «در موعدی معین و در حضور همه اعضای مجلس ملت که پارلمنت می‌گویند» عرضه و به بحث گذارده می‌شود تا «تمام وکلای ملت» از جزئیات و اقدامات کار دولت خود مطلع شوند و «هرگاه بیش از مقدار معین خرجی هم شده باشد»، سبب آن پرسیده شود تا بفهمند که «آن خرج بی‌جا نبوده است.»^[۳۵]

چاپ این نوشته در زمان مورد بحث شایان تأمل است. اشاره به مجلس پارلمان دارد که از وکلا و امنای منتخب ملت برپا شده و به‌مثابه نماینده‌ی مردم ناظر بر کار دولت و وزرا است. به عبارتی به حقوق و حق کنترل اموال و منافع عمومی از سوی شهروندان استناد دارد. می‌گوید دولت بودجه‌ی عمومی و هزینه‌ها را صرفاً با نظر و تأیید وکلای ملت پیش برده و اجرا می‌نمایند. آرای ملت همه جا سخن نهایی است. اشاره‌ی مقاله به پروژه‌های عمرانی و خدمات عمومی دولت در قبال شهروندان، آگاهی‌آفرین و پرسش‌زا بود.

از براون مطالب دیگری هم در «اختر» آمده که شرح مفصل آن را در کتاب «تأملی بر روزنامه اختر استانبول» پی گرفته‌ام. در تعامل براون با روزنامه‌ی «اختر» نکته‌ی مهم دیگر قابل ذکر، تأثیری است که نوشته «اختر» در گرماگرم اعتراض علیه رژی تنباکو بر ذهنیت و سرنوشت براون گذارد.

براون در تاریخ انقلاب مشروطیت خود می‌نویسد در بحبوحه‌ی کشاکش بر سر امتیاز تنباکو در حدود ۲۰ نوامبر ۱۸۹۰م: یکی از گردانندگان شرکت تالبوت از او دعوت کرد تا در لندن با او ملاقات کند. زمانی که در حال ترک کمبریج به سوی لندن بود، چندین شماره از روزنامه‌ی «اختر» را که اشتراک داشت توسط پست قسطنطنیه دریافت داشت و در مسیر سفر به لندن مقاله‌ی معروف «اختر» به قلم آقاخان کرمانی که درهم‌آمیخته‌ای از ترجمه‌نوشته‌ی روزنامه‌ی ترکی «صبح» را در خصوص انحصار دخانیات بر مبنای اطلاعات نشریات اروپایی و افزوده‌های خود آقاخان بود، مطالعه کرد. براون متن این نوشته را در کتاب انقلاب ایران خود ترجمه و منتشر نمود. حاصل مطالعه و تأثیر آن نوشته بر براون را به قلم خود او بخوانیم:

«این مقاله مرا تا حدی به اندیشه واداشت، زیرا آن روزها معمول نبود در جریده‌ای که بی‌جواز و مانع در قلمرو سلطنت ناصرالدین‌شاه توزیع می‌گشت، چنین انتقاد عریانی از حکومت ایران درج گردد. آشکار بود که این امتیاز مطلقاً مورد استقبال مردم ایران قرار نخواهد گرفت. و هنگامی که در آن روز نماینده شرکت از تمایل من به کسب مقامی در این تشکیلات جويا شد، به سبب مخالفت‌هایی که نسبت به این امتیاز حس می‌کردم و با مطالعه اختر شدیداً در من تقویت شده بود، زمانی چندان نمی‌طلبید که پاسخ منفی دهم. و این نکته‌ای بود که در تمامی عمر همواره و عمیقاً سپاسگزار آن بوده‌ام.»^[۱۳۶]

مقاله‌ی آقاخان در مضرات و پیامدهای نامطلوب آن برای ایران و ایرانی، براون را از هرگونه همکاری با کمپانی رژی تنباکو منصرف کرد.

رابطه‌ی براون با مدیر «اختر» در فوریه‌ی ۱۸۹۱ به پایان رسید. زیرا در همین زمان راه مکاتبه با احمد روحی و آقاخان باز شده بود. به دلیل سردی میان این دو با مدیر «اختر» و ترجیح براون به مکاتبه با این دو، رابطه‌ی مکاتباتی با محمدطاهر پایان یافت.

روابط براون با خاندان و اطرافیان صبح ازل

براون در بازگشت از سفر یک‌ساله‌اش به ایران، مشتاق‌تر از پیش در پی‌شناسایی از سرنوشت باییه و رهبران آن که عمدتاً در عثمانی به تبعید بودند، به تفحص پرداخت. همان‌طور که آوردیم براون عمده وقت و سفر یک‌ساله‌اش را در معاشرت و پی‌جویی آیین بابی گذراند. مهم‌ترین بخش سفرنامه‌ی او از این یک‌سال، درباره‌ی اقامت در یزد، کاشان و کرمان و محشوریت با باورمندان بابی است. شیخ الممالک آزاداندیش بی‌پروای ازلی، او را با فهمی متفاوت از باییت و استمرار امر آن و متضاد با بهائیت نخواستہ آشنا کرد. فهمی که با ظهور سید باب و اعلام نسخ شریعت اسلام زمانه را «دوره فترت» دانسته، زمانه‌ای که بند و قیدهای پشین مرسوم و سنتی برداشته شده و امکان و افق‌های جدید به مقتضای زمانه گشوده شده است.^[۱۳۷] شیخ مهدی قمی به تصریح خود براون در سفرنامه‌اش در چرخش او به جانب‌داری از دعوی بابیان ازلی در مقابل بهائیان مؤثر گردید.^[۱۳۸] از آنجا که برون از چرخه‌ی باورهای هر دو دسته به صحنه می‌نگریست، به‌گفته‌ی دانشورانه‌ی پژوهشگر کارنامه‌اش، فهم و تجربیاتی متفاوت در قیاس با اهل تاریخ و نظر ایرانیان دین‌جوی کسب کرد. جان گرنی فاضل انگلیسی و شرح حال‌نویس تیزبین براون درسجش سفر و تفحص یک‌ساله او به ایران به ویژه منطقه‌ی کرمان می‌نویسد: «در آنجا وی به نوع دیگری از بابی‌گری برخورد کرد که با بهائیت سخت‌گیرتر و قشری‌تری که وی در اصفهان و شیراز و یزد دیده بود، متفاوت بود. این جریان انعطاف‌پذیرتر و روان‌تر بوده و از دقت و صراحت [و تعصب دینی] چندان زیادی برخوردار نبود. آمیزمای از آرا و عقاید مختلف بود که بر اساس دریافت‌های مذهبی ناهمگن تدوین شده بود. در آنجا براون از نزدیک به چیزهای دست‌اولی از محیطی که میرزا آقاخان و شیخ احمد در آن رشد یافته بودند و آرا و عقایدشان در آن شکل گرفته بود، برخورد کرد. هنگام ورود براون به کرمان، نافذترین شخصیت آن نظیر سیدجواد کربلائی در گذشته بود.»

گرنی در ادامه در معرفت خود از پژوهش سالیان دراز در یادداشت‌ها و نامه‌های براون می‌افزاید: وقتی شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی پیشقدم مکاتبه با او شدند میان خود و آنان «از نظر احساس همدلی و همفکری نوعی شباهت» یافت که در سفرهای «بعدی وی از قبرس و عکا تقویت گردید.»^[۳۹]

براون پس از این تجربیات و روابط به این درک رسیده بود که آیین بایی، کیش نوگرا و مساعد پذیرش مدنیت نوین و اندیشه‌ها و تحولات لیبرالی و ایران مدار مطلوب او در مقابل سنت‌گرایان و جزمیات پیشین ایران و مسلمانان است. نزدیکی روزافزون او به ازلیان که کماکان بر ضرورت تغییر نظام سیاسی و تقابل با سنت‌گرایان مسلط بر اندیشه‌های دینی و عرفانی پای می‌فشردند، نشانی از این ادعاست. البته تا مدت‌ها پس از سفرش به ایران با هر دو دسته بایی و بهائی مرآده خود را حفظ کرد و چندان جانبداری آشکاری از ادعاهای آنها نشان نداد. کما اینکه چندبار به دیدار پیشوایان بهائی رفت و تا سال ۱۹۱۲م مرآده‌ی دوستانه خود با عبدالیها را به نوعی ادامه داد.

براون سال پس از بازگشت از سفر ایران - در ۱۳۰۷ق - عازم مراکز استقرار رهبران بایبان گردید. در این فاصله در انگلیس متون و اطلاعات جمع‌آوری شده‌اش حاصل آن سفر و آشنایی با بایبان را منظم و بررسی کرده بود. چند سخنرانی هم درباره‌ی آیین جدید در محافل مختلف آکادمیک یا انجمنی ایراد نموده بود.^[۴۰] گرچه تا حدی به فهم و نگره‌ی ازلیان از گذشته‌ی بایبه نزدیک‌تر شده بود اما کماکان در این برهه در انظار عمومی در مجموع با نظر یکسانی به همه‌ی بایبان و دسته‌های برآمده آنها از جمله بهائیان سخن می‌گفت.

براون در گزارش خود از سفر بهار ۱۸۹۰ به ماغوسه‌ی قبرس که نخستین دیدار از ملاقات‌های سه‌گانه‌اش با میرزا یحیی صبح ازل به شمار می‌رفت، نوشت که دو هفته در بهار آن سال را در فاماگوستا [ماغوسه] گذراندم. در واقع براون مدتی پس از بازگشت از ایران، دریافت‌ه بود که صبح ازل در قبرس اقامت دارد و آغاز به نامه‌نگاری با او کرد. در نامه‌ای به صبح ازل تقاضای ملاقات حضوری با او را کرد. درخواست نمود که نسخه‌ای از آثار در دسترس سید باب و خود صبح ازل برایش به انگلیس ارسال گردد.

دو هفته در فاصله‌ی ۲۶ رجب تا ۱۴ شعبان ۱۳۰۷ق، براون با صبح ازل و اطرافیان‌ش محصور و در بحث و مبادله‌ی کتب و اطلاعات درباره‌ی بایبه بود. یادداشت‌های مبسوطی از پیشینه‌ی و تاریخ بایبان فراهم آورد. علاوه بر ملاقات هرروزه با رهبر آیین، در اسناد و دفاتر حکومت قبرس هم که مدارکی درباره‌ی بایبان تبعیدی ثبت شده بود، نظری پژوهشی افکند. حاصل آن مصاحبه را در کنار برجیده‌هایی از سفر یک هفته‌اش به عکا و ملاقات رهبر بهائیان را در فصلی بر «مقاله سیاح» افزود و جمعاً منتشر ساخت.^[۴۱] برخی از اسناد و مطالب جمع‌آوری شده‌ی این سفر هم بعدها در کتاب دیگر براون «مواد برای مطالعات مذهب بایی» انتشار یافت.

براون پس از ملاقات با صبح ازل قصد مسافرت عکا و ملاقات پیشوای بهائیان کرد. همچون آقاخان کرمانی که قریب دو سال بیشتر از طریق بیروت و به واسطه‌ی بهائیان آن شهر امکان ملاقات با رهبر آئین بهائی یافته بود، توانست با استفاده از سفارشنامه‌ای که در سفرش به ایران از بهائیان داخل کشور به دست آورده بود به عکا وارد شود. (۲۲ شعبان ۱۳۰۷ق) براون روایتی از این سفر را در مقدمه بر «نقطه الکاف» آورده‌است. پس از چاپ دو کتاب در راستای قرائت امر بهائی، سرانجام بر نسخه‌ای از تاریخ قدیم بایبه در مجموعه کنت

گویینو در کتابخانه ملی پاریس دست یافت. کتابی که بعدها به نام «نقطه الکاف» نوشته‌ی میرزا جانی کاشانی و با یاری دستیار فاضل و بای‌شناسش علامه محمد قزوینی در تأیید استمرار امر باییه تحت رهبری صبح ازل منتشر شد.

براون در بهار سال بعد ۱۸ تا ۲۵ مارس ۱۸۹۱م سفر مجددی به قبرس کرد. این بار علاوه بر صبح ازل و پسرش رضوان علی، با چند بای دیگر اطراف رهبر هم محصور شد. سه نفر ازلی اهل زنجان نظر او را برای فراهم آوردن جزوهای حاوی اطلاعات و خاطرات از مقاومت چندماهه‌ی بایان در زنجان جلب نمود. براون در سفر پیشین عبدالاحد زنجانی که به‌هنگام محاصره‌ی زنجان از سوی قشون حکومتی نوجوانی بود، ترغیب نموده بود که خاطرات شخصی و شنیده‌های خود از آن رویداد مهم تاریخ باییه را بنویسد. در این سفر دوم متوجه شد که او متن را نوشته است. متنی که تحت عنوان «خاطرات شخصی عبدالاحد زنجانی درباره‌ی محاصره نظامی باییه در زنجان در سال ۱۸۵۰ میلادی» در دفتر ۲۹ ژورنال انجمن سلطنتی آسیای انگلیس به زبان انگلیسی منتشر گردید. در همین سفر دوم براون با رضوان علی پسر صبح ازل دوستی به‌هم زد و مکاتبات آنها تا مدت‌ها برقرار بود. در سفر بعدی بود که رضوان علی کتباً فهرست نسبتاً کاملی از آثار و نام و مشخصات فرزندان صبح‌ازل را به براون ارائه داد. سومین ملاقات براون با صبح ازل در بهار ۱۸۹۶م (۱۳۱۳ق) صورت پذیرفت. براون این بار هم ۱۵ روز نزد ازلیان جزیره گذراند. احمد ثمره (مصباح‌الحکما) و همسرش مهماندار اصلی براون بودند. علاوه بر اشاره‌ی خود براون، به مآخذ نوشته‌ی عطیه روحی نوده‌ی صبح ازل که همراه پدرش احمد ثمره در آن زمان در قبرس بود، براون دو هفته با پدر و جدش محصور گردید.^[۴۲]

مدت کمی بعد از بازگشت براون از عکا پس از سفر اولش به قبرس مکاتبات منظم او با شیخ احمد روحی و همنشین و یار دیرینش میرزا آقاخان کرمانی آغاز شد. درباره‌ی این رابطه جداگانه خواهیم نوشت. روحی متن ناقص «هشت بهشت» کار مشترک خود با آقاخان را برای براون فرستاد. متنی که چهارسال بعد توسط آن ازلیان استانبول تکمیل و به براون رسید. روحی و آقاخان در این فاصله اکثر متون اصلی بای و قرائت‌های ازلی از آنها را دست‌نویس‌انده و به انگلیس ارسال کرده بودند. براون با پرسش‌ها و یادداشت‌های بی‌شماری که از این مکاتبات و آثاردریافتی داشت به سفرهای دوم و سوم به قبرس برآمد. او در این برهه به تدریج در جستجوی خود به رهبری و حقانیت صبح ازل و تأیید او از سوی بنیانگذار باییه و تأیید سران اولیه‌ی آیین، باور یافته و دعوی بهائیت را سببی برای شکستن اتحاد و استواری و رونق کیشی می‌شناخت که با آن همدلی و همدردی بسیار احساس می‌کرد.

درباره‌ی رابطه‌ی براون با آقاخان و روحی در فصل پیش تا حدی نوشتیم. مکاتبه‌ی آقاخان و روحی با براون با پیشقدمی روحی از ۲۲ صفر ۱۳۰۸ق (۱۸ اکتبر ۱۸۹۰م) آغاز شد. در واقع این روحی بود که به تدریج و در طی نامه‌نگاری‌های دو سال آتی، براون را به بازیابی و بازنگاری آثاری پیرامون باییه ترغیب نمود. در پی همین توصیه‌ها هم بود که سفرهای براون به ماغوسه‌ی قبرس و مکاتبه‌ی نسبتاً منظم بعدی با صبح ازل، همچنین رضوان علی پسر صبح ازل برقرار شد و تداوم یافت. این نامه‌ی روحی بود که براون را به انتشار روزنامه «قانون» متوجه کرد. روحی به براون نوشته بود که در مورد اعلام استخدام منشی روزنامه تحقیق کند که آیا

سخن «پادار است یا شارلاتانی»^[۴۳] روحی علاوه بر استنساخ آثا رسید باب و صبح ازل و ارسال آنها برای براون همان طور که آمد کتاب «هشت بهشت» نوشته‌ی مشترک خود با آقاخان را هم در ۱۸۹۴ به انگلیس فرستاد. روحی بود که جستجو برای یافتن «نقطه الکاف» - تاریخ قدیم بابیه - را به براون پیشنهاد کرد.^[۴۴] براون با دیگر برادران شیخ احمد هم مکاتبه و آشنایی داشت. علاوه بر آشنایی با مهدی بحرالعلوم برادر بزرگ شیخ احمد روحی در سفر یک‌ساله‌اش به ایران، با محمود افضل‌الملک برادر کوچک‌تر شیخ احمد هم آشنایی و مکاتبه یافت. در نوامبر ۱۸۹۳ که افضل‌الملک از کرمان به استانبول آمده بود، شیخ احمد خبر ورود او را با چند نسخه خطی و دیگر مطالب پیرامون بابیه به براون اطلاع داد.

در نامه‌ای که افضل‌الملک پس از دستگیری شیخ احمد و آقاخان و اعزام آنها از استانبول به طرابوزان به براون نوشته بود، او درخواست کمک کرده بود تا مگر کاری برای یاران ازلی‌اش که در خطر مرگ بودند صورت‌پذیرد. افضل‌الملک چند هفته پس از این دستگیری‌ها و بی‌نتیجه ماندن تلاش‌هایش در مراجعه به سید جمال‌الدین اسدآبادی و سفیر ایران در استانبول و نامه‌نگاری به هرجا که می‌توانست، ابتدا همسران آقاخان و روحی - دختران صبح ازل - را به ماغوسه نزد پدرشان برگرداند. از براون درخواست کمک و احتمالاً یافتن شغلی در تدریس زبان‌های شرقی نمود که به نتیجه نرسید. لذا ابتدا به هند رفت و سپس از آنجا مخفیانه به کرمان برگشت. نامه‌ای هم به ملک‌خان نوشت و درخواست کمک کرد که همچون همیشه از ملک فرصت‌طلب خبری نشد.

براون و میرزا حبیب اصفهانی

براون با نام میرزا حبیب در سفر یک‌ساله‌اش به ایران آشنا شد. در بازگشت از سفر در خلال نامه‌نگاری دوساله با محمدطاهر مدیر «اختر»، درباره‌ی او پرسیده بود. محمدطاهر برایش نوشته بود: «این شخص، شخصی ادیبی است عالم» و سپس با لحنی منفی درباره‌ی او اشاره‌هایی کرده بود.^[۴۵] می‌دانیم براون به عناصر رادیکال محفل ازلی استانبول نزدیک شد و چندماه بعد مکاتبه‌اش با مدیر «اختر» قطع شد. مکاتبه‌ی منظم دوساله‌ی بعدی براون با روحی و آقاخان، او را بیشتر به میرزا حبیب که در این برهه در همکاری تنگاتنگ برای ترجمه و نوشتن بودند، نزدیک کرد. میرزا حبیب آن دو یار کرمانی را به خانه و کتابخانه پروپیمان خود راه داده و در همکاری قلمی آثاری ماندگار آفریدند. از جمله کتاب «بیان» سید باب را به فرانسه ترجمه کردند. به کار بزرگ آنها با سهم بیشتر میرزا حبیب که در راستای هویت‌سازی و تهذیب اخلاقی ایرانیان در قامت «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی» بود در جای دیگر پرداخته‌ام.

روحی بود که در نامه‌ی اول ژوئیه‌ی ۱۸۹۲ خود به براون به او پیشنهاد داد که کتاب سرگذشت حاجی بابای میرزا حبیب را در انگلیس چاپ کند. سانسور عثمانی اجازه‌ی چاپ کتاب در استانبول را نداده بود. درواقع در آن نامه میرزا حبیب هم سهم داشت. خواست که اگر کتاب در انگلیس چاپ شود همه‌ی حقوق آن را با کمال میل به براون واگذار کند. امری که براون را به متن اصلی انگلیسی کتاب جمیز موریه علاقه‌مند کرد و سه سال بعد

بر چاپ جدید آن مقدمه‌ای نوشت و دلایلی بر عدم امکان و محدودیت شغلی خود در پذیرش پیشنهاد آن نامه ذکر نمود. براون در تاریخ ادبیات فارسی خود با احترام بسیار از میرزا حبیب و فضل و قلم او یاد کرده است. میرزا حبیب توانست روحی را — به رغم مخالفت آقاخان با میراث صوفیه در فساد و انحراف اخلاقی ایرانیان — به ضرورت پژوهش و احیای ادبیات کلاسیک فارسی و توصیه آن به براون ترغیب کند. در علاقه‌مندی روزافزون براون به تاریخ ادبیات ایران و میراث صوفیه نیز میرزا حبیب از طریق مکاتبات منظم روحی با براون مؤثر افتاد. جان گرنی بر اساس پژوهش در این نامه‌نگاری‌ها می‌نویسد: «جوهر ماهیت مکاتبات آنان عمدتاً راجع به موضوعات ادبی بود تا سیاست.»^[۴۶]

پرس و جوی او از شیخ احمد در پاره‌های مسائل ادبی و واژگان و اصطلاحات غزلیات حافظ و پاسخ و توضیح او، بستر مطالعات ژرف‌تر و گسترده‌تر ادبی براون را مهیا کرد. روحی در استانبول و در کتابخانه‌ی میرزا حبیب و به‌یاری ژرفا و گستره‌ی معرفت ادبی او در پی فراهم آوردن یک فرهنگ لغت توصیفی فارسی بود و یک‌ساله در این زمینه کار کرده بود.^[۴۷] براون از منابعی که بی‌گمان به یاری و هدایت میرزا حبیب برای او فرستاده شده بود برای زبان و لهجه‌های ایرانی برای نشر کار مشخصی بهره نگرفت. اما کلمان هوآر خاورشناس نامدار فرانسوی و دوست و شاگرد زبان فارسی میرزا حبیب در استانبول متن اصلی درباره‌ی «لهجه سیوند» را منتشر نمود. یک نسخه این متن را روحی پیش‌تر برای براون فرستاده بود. هر دو از یک نسخه‌ی خطی موجود در کتابخانه‌ی میرزا حبیب برگرفته شده بودند. بر اساس همین رابطه و تعاملات بود که براون در وصف میرزا حبیب در نشریه‌ی «جامعه آسیایی» نوشته بود که او: «یک ایرانی فاضل [است] که برای همقطاران اروپایی وی کاملاً شناخته‌شده و تسلط و توانایی وی در موضوع لهجه‌های محلی ایرانی برای ما بسیار مفید است.»^[۴۸]

براون و محمد قزوینی: چرخش نهایی براون به ازلیان

محمد قزوینی (۱۲۹۴ ق- ۱۳۲۸ ش) فرزند عبدالوهاب بن عبدالعلی قزوینی در خانواده‌ی بامراودات بابی پرورش یافته و خود او هم مشتاقانه با ازلیان محشور و تاحد زیادی همدل بود. در آثار مکتوب او هم این گرایش محسوس و قابل ردیابی است. او پس از مرگ پدر (۱۳۰۶ق) تحت سرپرستی شیخ محمد مهدی عبدالرب آبادی قزوینی معروف به شمس‌العلماء (متوفی ۱۳۳۴ق) هم‌اندیش نزدیک پدرش، تربیت شد. پدر و سرپرست او هر دو از اهل فضل دستگاه انطباعات تحت سرپرستی اعتمادالسلطنه بودند. در جای دیگر به نقش این دو در نوشتن «نامه دانشوران» در این اداره اشاره کرده‌ایم. ثبت تصویر شمس‌العلماء در «حیات یحیی» قابل تأمل است. همکاری محمد قزوینی جوان با فروغی‌های پدر و پسر در روزنامه‌ی «ترتیب» در کارنامه‌ی او قابل ذکر و توجه است.^[۴۹] قزوینی به شیخ هادی نجم‌آبادی — استاد و مراد معنوی خویش — دلبستگی و تکریم بسیار داشت و از طریق او و به واسطه‌ی محیط اطرافش با دگراندیشان دینی آشنا و محشور گردید. در شرح حال شیخ هادی در این باره اشاره‌ی پیشتر آورده‌ایم. از دیگر اساتید او علاوه بر پدر و سرپرستش شمس‌العلماء باید به ذکاءالملک اول اشاره کرد که در نوشته‌های مکتوبش بارها با احترام از او یاد کرده است. آموختن زبان‌های اروپایی را در لوان جوانی در تهران پی گرفت و به زبان‌های انگلیسی و فرانسه مسلط شد. در آستانه‌ی مشروطیت - ۱۳۲۲ق - به

انگلیس رفت و از طریق برادرش - احمدخان قزوینی - با براون آشنایی و دوستی پایدار یافت. آن زمان براون جانشین دوست در گذشته اش در ریاست هیئت امنای بنیاد نیکوکاری گیب بود و علاقه‌ی مشترک او با قزوینی بر سر تصحیح و انتشار آثار کلاسیک فارسی آن دو را به هم نزدیک ساخت.^[۵۰]

حلقه علائق و دوستان مشترک از جمله مطالعات بایی و مراوده‌ی هردو با ازلیان و پرورده‌گان و همقدمان آنها، کسانی چون یحیی دولت‌آبادی، سید محمدرضا مساوات، جمالزاده، دهخدا، تقی‌زاده و... موجب بازگشت و حساسیت بیشتر براون به مطالعات بایی و چرخش کامل به سود قرائت ازلیان از گذشته و موقعیت آیین بایی گردید. براون پس از آشنایی با قزوینی و دانش گسترده‌اش، برای همکاری در بنیاد نیکوکاری گیب در نشر آثار فارسی و عربی دعوت کرد. تقی‌زاده دوست بسیار نزدیک هر دو می‌نویسد: براون «علاقه زیادی به قزوینی پیدا کرد و هدایتش نمود و دستش را گرفت و حمایتش کرد و در واقع او را به راه تحقیق انتقادی به طریقه مغربی سوق داد... قزوینی هم فوق‌العاده شیفته آن رادمرد شده، تعلق عجیبی به آن دانشمند بزرگوار پیدا کرد که خارج از تصور است.»^[۵۱]

قزوینی خود در شرحی رسا و پرتکریم، یاد براون را گرامی داشت.^[۵۲] درباره‌ی باورهای دینی و جهان‌نگری مذهبی قزوینی اشاره‌ی قابل تأملی از دوست بسیار نزدیک و دانشورش قاسم غنی خواندنی است:

«در قرآن و تفسیر و سیره‌ی نبوی و تواریخ اسلامی، اطلاعات بسیار عمیق داشت. در عالم مذهب و عقاید حقیقت‌پرست بود و یک نوع **مذهب التقاطی** داشت.»^[۵۳]

از قلم قزوینی یادداشت و نوشته‌هایی قابل توجه موضوع این کتاب درباره‌ی آثار و تحرک بابیان (ازلی) به ویژه در قسمت «وفیات معاصر» مجله‌ی «یادگار» به جا مانده است. مهم‌ترین کار پژوهشی او در این حوزه همان مقدمه بر «نقطه‌الکاف» - یا تاریخ قدیم بایبه - است. که در فضای ترس‌خورده و تکفیر‌آکنده‌ی ایران، به نام و قلم ادوارد براون منتشر شده است. قزوینی چنان که آمد از همان نوجوانی با بابیان محشور بود. پدرش عبدالوهاب بن عبدالعلی گلپزوری قزوینی در اداره‌ی دارالتالیف تحت وزارت علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه با میرزا حسن طالقانی بایی مسلک در تألیف «نامه دانشوران» همراه همقدم بود. قزوینی خود در مجله «یادگار» به بایی مسلک بودن این دوست همدل پدرش تصریح دارد.^[۵۴]

قزوینی جای دیگر در همین مجله از زبان پدر زعیم‌الدوله مدیر حکمت قاهره در وصف مجلس مناظره‌ی علمای مخالف با سید باب در تبریز با لحنی رندانه و جانبدار در نکوهش و نقد محتوای پرسش‌های علمای دینی زمانه می‌نویسد:

«این مرد [سید باب] ادعای نبوت و رسالت و اتیان به شرح جدید می‌نماید و آنها [علمای مخالف] از

او از مسائل صرف و نحو و معانی وییان و بدیع سؤالات می‌کردند.»

قزوینی در همین نوشته در قیاس این سنجش «بی‌طرفانه» از مناظره با باب به «تعصب اباطیل و هواجس کتب مرحوم میرزا ابوالفضل گلپایگانی» مبلغ و مورخ نامدار بهائی نقد و نکوهش روا می‌دارد.^[۵۵]

قزوینی در زمره‌ی نخستین کسانی بود که در نشریات پر اقبال و در عرصه‌ی عمومی در ستون «وفیات معاصرین» مجله‌ی «یادگار» به صراحت و دقیق کارنامه‌ی بسیاری از بایان و ازلیان ادامه‌دهنده‌ی راه آنان را با ذکر باورهای آیینی آنها با ادبیاتی قابل تامل و نسبتاً آشکار جانبدار به خوانندگان نشریه معرفی نمود. از جمله نخستین شرح حال «صبح ازل» در عرصه‌ی عمومی را در «یادگار» با ادبیات جانبدار و محترمانه ازلیان ثبت کرده است.^[۵۶] قزوینی در شرح حال میرزا یحیی ازل، دعوی باب را به عنوان «ظهور باب» و ازل را به عنوان «صبح ازل» نام می‌برد. می‌دانیم که صبح ازل با قزوینی از قبرس به پاریس مکاتبه داشته است.^[۵۷]

ایران‌مداری و ایرانی‌گری آقاخان نظریه‌پرداز ازلی بر قزوینی مؤثر بود و قابل ردیابی است. به عنوان نمونه یک جا می‌نویسد: پس از حمله‌ی اعراب «پارمائی از ایرانیان به محض قبول دین مبین اسلام، گویا از تمام وجدانیات انسانی و عواطف طبیعی که منافات با هیچ دین ندارند، مسلخ شدند»، به گونه‌ای که حتی قبر فتیه بن مسلم که «آن قدر از ایرانیان کشت. و به تمام معنی خون آنها را از آسیاب روان گردانید و زن‌ها و دخترهای آنها را در حضور آنها به لشکر عرب قسمت کرد، قبر این شقی ازل و ابد را پس از کشته شدن زیارتگاه قرار دادند».^[۵۸] اولین شرح حال رسا و بی‌پرده که ازلی بودن شیخ احمد روحی را در عرصه‌ی عمومی معرفی کرد، نوشته‌ی محمد قزوینی است. می‌دانیم که برادر شیخ احمد از بزرگان ازلی کرمان در بازچاپ کتاب «هشت بهشت»، شرح حال برادرش نوشته‌ی قزوینی را به عنوان متنی معتبر و کامل و بیان‌کننده‌ی هویت و باورهای او در مقدمه آن کتاب گنجانده و کلمه‌ای بر آن نیافزود.

یکی از یاران همقدم قزوینی در یادبود او با ادبیات رندانه می‌نویسد: قزوینی

«غالباً ملازم محافل پرفیض مرحوم حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و... مرحوم محمدحسین ذکاءالملک فروغی بود و از انفاست قدسیه ایشان کسب کمال و تعلیم و تهذیب نفس می‌کرد. تا آنجا می‌توان گفت این محاضر بیش از مجالس درس‌های مدرسه‌ای در وجود آن نابغه‌ی بی‌مانند مؤثر شده و از هر چیز زیاده‌تر در **سرنوشت معنوی و طرز فکر** آن مرحوم دخالت داشته است. مخصوصاً پشت پا زدن آن مرحوم به موهومات و تعبدات و تعلق خاطر او به حقیقت و آزادمنشی و بحث و انتقاد منصفانه مدیون افکار مرحوم حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و دیدن طرز محاورات و مجالس آن مرد بزرگ و آشنا شدن مرحوم قزوینی به اصول و روش کار اروپائیان نتیجه حشر و نشر با مرحوم میرزا محمدحسین فروغی و ملازمین مجلس او بوده است».^[۵۹]

قصد ورود به کارنامه‌ی پربار و پیشگام علامه قزوینی را نداریم. صرفاً بر تعامل و تأثیر و تأثر او با ازلیان و ادوارد براون تأکید داریم.

براون پس از ملاقات آخری با صبح ازل - ۱۸۹۶ - به ویژه بعد از ترور ناصرالدین شاه و کشته شدن دوستان ازل‌اش - آقاخان کرمانی و دو یار همراهش - همچنین عدم توفیق در جلب توجه و علاقه‌ی آکادمیک به مطالعات بابی به ویژه تأکید دانشگاه کمبریج بر ضرورت پرداخت به حوزه‌ی ادبیات فارسی و پرهیز از موضوع حساس نواندیشی مذهبی، تا سال‌ها اثر درخوری در این زمینه که نشان توجه بیرونی او باشد در حوزه مطالعات بابی نشر نکرد. چهارده سال بعد - در ۱۹۱۰م - همزمان با نوشتن و نشر تاریخ انقلاب ایران به یاری و

تأثیر روزافزون محمد قزوینی که دستیار او در نشر آثار کلاسیک فارسی بود، به مطالعات بابی بازگشت. همان‌طور که آوردیم شیخ احمد روحی در نامه به براون توجه او را به وجود اثری قدیمی‌تر از «تاریخ جدید بابیه» تألیف همدانی را که با قرائت بهائیان از تاریخ بابیه نوشته شده بود به او گوشزد کرده بود. اثری که سرانجام نسخه‌ای نسبتاً کامل از آن را در مجموعه‌ی گوینو در کتابخانه‌ی ملی پاریس یافت، و تحت عنوان «نقطه الکاف» با مقدمه‌ی مفصل و جانبدار استمرار امر بابی تحت هدایت صبح ازل منتشر گردید. مقدمه در واقع محصول کار مشترک براون با محمد قزوینی و سهم بیشتر قزوینی تدوین شده است.

در مقدمه آمد که پس از ترجمه و چاپ کتاب «تاریخ جدید» بابیه تألیف میرزا حسین همدانی که بهائیان شیراز به براون داده بودند و آن را در ۱۳۱۰ق منتشر نمود، اشاره‌هایی به تاریخ قدیمی‌تر بابی یافته بود. گرچه براون رساله کوچک صبح ازل در تاریخ اجمالی وقایع باب و بابیه تحت عنوان «مجموع بدیع در وقایع ظهور منبع» را نیز ترجمه و به آن کتاب ملحق نموده بود، هنوز چندان جهت‌گیری روشنی به سوی ازلیان نشان نمی داد. اما پس از آنکه به ترغیب روحی و کوشش بسیار متن قدیمی‌ترین تاریخ بابیه را در کتابخانه‌ی ملی پاریس یافت. در قیاس آن با آنچه بهائیان تحت عنوان «تاریخ جدید» تألیف کرده بودند متوجه شد که

«مؤلفه تاریخ جدید، کتاب میرزاجانی را به کلی نسخ بل مسخ کرده است و به اندازه‌ای جرح و تعدیل

و تصرف در آن نموده که به کلی حقیقت تاریخ و راه اولای بابیه در پرده خفا مانده است.»

براون با نشر این مقدمه به صراحت اعلام پشتیبانی از ازلیان در تقابل بهائیان نمود. همان‌طور که آورده‌ایم براون همزمان با انتشار دو کتاب «مقاله سیاح» و «تاریخ جدید بابیه» در نوشتن توضیحات و حواشی جانبدار ازلیان برای یافتن منابع و اطلاعات بیشتر به مکاتبه و مراد بهامحفل ازلیان استانبول برآمد. ابتدا در مکاتبه با میرزا محمدطاهر مدیر اختر و سپس شیخ احمد روحی و آقاخان دو نظریه‌پرداز ازلی این برهه، همچنین میرزا حبیب اصفهانی ارتباط مستقیم برقرار کرد و کتب و اسناد لازمه را با یاری و هدایت آنها تهیه و در نوشته‌های بعدی‌اش منظور نمود. ارتباط مستقیم با صبح ازل و پسرش هم در این راستا یاری کرد. نظر و اسناد صبح ازل در مقدمه بر «نقطه الکاف» مداخله‌ی محسوس دارد.

نوشتن آن مقدمه با یاری محمد قزوینی همزمان با نوشتن و انتشار «تاریخ انقلاب ایران» به عنوان نخستین کتاب یک اروپایی درباره‌ی نهضت مشروطه‌ی ایران در ۱۹۱۰م نشان‌گر ایش و تأیید استمرار امر بابی تحت رهبری صبح ازل و هواخواهی از تأثیر ازلیان در سیر تجدد و قانون‌خواهی و تحقق مشروطه دارد. گرچه همدردی براون با بابیان و شناخت او از فضای ستیزگی و خشونت علیه دگراندیشان موجب شد تا او در این کتاب هم بکوشد تیغ اتهام دشمنان آنها را کندتر کرده حتی الامکان به سوی دیگری جهت دهد، اما این آثار نشان صریح چرخش نهائی براون به ازلیان دارد. افزودن شرح حال برخی ازلیان نوشته قزوینی به ضمیمه کتاب انقلاب ایران نشان دیگری از تمایلات و تأثیر قزوینی در همگرایی به ازلیان دارد.

براون در شرح ترور ناصرالدین شاه در آن کتاب، همچنان که پیش‌تر و به زمان آن کوشیده بود تا میرزا رضا را از تعلق به بابیان مبرا کند، هم او هم دو یار ازلی به قتل رسیده‌اش آقاخان و روحی را صرفاً به‌عنوان منورالفکران دگراندیش ترسیم می‌کند و هیچ رد و نشانی از مکاتبات محرمانه‌ی خود با آنان درباره‌ی امر بابی به

دست نمی‌دهد. خود او در کتاب مشروطه‌اش به‌صراحت می‌نویسد: تلاش او تغییر این باور عمومی همزمان با رویداد ترور شاه بود که میرزا رضا کشنده‌ی شاه را مسلمانی مرید سید جمال‌الدین نمایاند. هراس براون از راه افتادن حمام خون جدیدی از بایان، پیش‌تر هم او را به این رویه و پنهان کاری کشانده بود.

کتاب «انقلاب ایران» براون پس از نشر «تاریخ بیداری ایرانیان» ناظم‌الاسلام کرمانی، نخستین اثر منسجم و معتبری است که در فاصله‌ی زمانی نزدیک رویدادهای مشروطیت نوشته شد. یکی از منابع اصلی براون در تنظیم مطالب، دوستان و رابطه‌های ازلی او بود. محمد قزوینی در زمان تدوین کتاب واسطه‌ی براون با برخی منابع بابی فارسی بود. خود براون هم از طریق دیگر دوستان متعدد ازلی خویش اطلاعات لازم را جمع‌آوری نموده بود. با شناخت نسبتاً دقیق و گسترده‌ای که بر آرا و تحرک ازلیان در ایرانی‌گری و تلاش برای ساختن یک هویت ملی خلاف‌آمد هویت امت دینی مبتنی بر موازین مذهب غالب، خود را همراه و همدل آنها می‌دانست. با آغاز نهضت مشروطیت، او آن را طلایه‌ی احیای حیات ملی جدید ایرانیان خواند و با شور و شوق بسیار اولین اثر مهم به زبان‌های اروپایی را در شرح و بسط آن به قلم آورد. «تاریخ بیداری ایرانیان» را که همزمان با رویدادهای مشروطه ابتدا به صورت پاورقی در روزنامه‌ی «کوکب دری» و سپس در قالب جزوه‌هایی پراکنده شده بود به‌دست آورد و از این اثر مهم در تحرک ازلیان و داده‌های آن، بهره‌ی فراوان برگرفت.

براون پیشگفتار کتاب خود را با اشعار حماسی ملی‌گرایانه و ضدروس و انگلیس میرزا آقاخان کرمانی دوست ازلی از دست‌رفته‌اش - که در «نامه باستان» در ماه‌های پایانی انتظار تحویل به مأمورین ایران و مرگ پیامد آن در طرابوزان سروده و برای او فرستاده بود، آغاز کرد:

به ایران مباد آن‌چنان روز بد / که کشور به بیگانگان اوفتد. نخواهم زمانی که این نوعروس / بیفتد به زیر جوانان روس. به گیتی مباد آنکه این حوردیس / شود همسر لردی از انگلیس.

براون دوستان ازلی به قتل رسیده‌اش را نخستین شهدای جنبش ملی برخاسته‌ی مشروطه خواند و در شرحی رسا از زندگی و عملکرد آنان به‌عنوان مقدمه و بسترآفرین نهضت مشروطه ادای دین به آنان نمود.

چنان که آمد در زمان نوشتن این متن، محمد قزوینی در کنار براون حضور فعال و مؤثر داشت. قزوینی علاوه بر مقدمه‌ی «نقطه‌الکاف» در شرح حال جانبدارانه‌ای از امر صبح ازل در مقابل مدعیان دیگر در وجه لقب صبح ازل همچون اهل قلم بیانی، به حدیث کامل از اصحاب امام اول شیعیان که در کتاب «دلایل سبعه» از تألیفات سید باب آمده استناد می‌کند.^[۶۰]

جمع‌بندی

براون از طریق معلم فارسی خود محمدباقر کفری (بواناتی) با فهمی از بایبه و قرائت آنها از متون دینی آشنا شد. در سی‌ام ژوئیه ۱۸۸۶م در جستجوی منابع صوفیه در کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج به کتاب معروف گوینو «مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی» دسترسی یافت. چند فصل مربوط به باورها و تحرک بایان او را حیرت‌زده و علاقه‌مند به این آیین و درجه‌ی شور و ایمان و فداکاری رهروان آن نمود. از این برهه به بعد یکی از دغدغه‌های کانونی او یافتن منابع و شخصیت‌هایی شد که بتوانند به او اطلاعات بیشتر و دقیق‌تر از سرنوشت و تاریخ این کیش بدهد. سفر یک‌ساله‌اش به ایران در پی تحقق همین منظور روی داد.

در سفر به دور ایران تمرکز را بر یافتن و مرآوده با بایان گذارد. در کرمان از طریق و به واسطه‌ی شیخ الممالک از ازلیان با جمع باقی‌ماندگان بر میراث سید باب‌آشنا و محشور شده، روابط و سران ازلی استانبول و رد و نشان رهبران خارج از کشور آنها را تا حدی شناخت. در بازگشت از سفر به ایران — اکتبر ۱۸۸۸م، — او که در مرآوده با بایان و بهائیان اطلاعات و منابع از این آیین‌ها به دست آورده بود به ایراد سخنرانی‌های متعددی در معرفی این مذاهب جدید برآمد. همزمان به مکاتبه و آشنا شدن با ازلیان خارج از کشور پرداخت. در نامه‌نگاری با محمدطاهر مدیر «اختر» که نشریه‌اش مورد اقبال و موجب تحرک ازلیان بود، «اختر» را مشترک شد و حتی در نوشتن مطالب آن سهیم گردید. با مکاتبه با شیخ احمد روحی و آقاخان کرمانی و سپس میرزا حبیب اصفهانی به بسیاری از منابع و اطلاعات جدید به ویژه در حوزه‌ی مطالعات بابی دست یافت. در سفر دو هفته‌ای سال ۱۸۹۰م به قبرس که دوبار در سالهای بعد تکرار شد، همه‌اش در مصاحبه و بحث با صبح ازل و اطرافینش گذراند و سپس سفر چند روزه به عکا و ملاقات سران بهائی مواد و منابع موثق‌تری از سرنوشت بایان به‌دست آورد که در تغییر جهت تدریجی به تأیید امر بابی در مقابل دعوی جدید بهائی مؤثر گردید. گرچه حداقل تا سال ۱۹۱۲م روابط حسنه‌ی خود را با سران بهائی ادامه داد، اما هرگز نتوانست نارضایتی محسوس خود از شکستن یگانگی و تغییر دین اکثریت بایان به بهائیت پنهان کند. براون ضمن این ناخرسندی از شکستن اتحاد و یگانگی بایان، رابطه‌ی نسبتاً دوستانه و حمایت‌گرانه‌ی خود با هر دو دسته را دنبال کرد.

دو کتاب اول که منتشر نمود، هر دو منابع جانبدار — عرضه‌کننده قرائت بهائیان — از گذشته بودند. «مقاله سیاح» نوشته‌ی عباس افندی با مقدمه‌ی خود براون در ۱۸۹۱م و سپس «تاریخ جدید» بایه نوشته‌ی میرزا حسین همدانی بهائی‌مسلك با مقدمه‌ی براون و برخی افزوده‌ها ناشی از سفر و مصاحبه با صبح ازل و مکاتبه با شیخ احمد روحی به ضمیمه‌ی یک رساله‌ی کوچک صبح ازل تحت عنوان «مجمل بدیع در وقایع ظهور منبع» در ۱۸۹۳، نشان تلاش او در برقراری موازنه و حمایت از هر دو دسته بود.

پس از یافتن «تاریخ قدیم بایه» که آن را تحت نام «نقطه‌الکاف» نوشته‌ی میرزا جانی کاشانی در سال ۱۹۱۰ همزمان با کتاب «تاریخ انقلاب ایران» پیرامون مشروطه منتشر نمود، به گونه‌ای قاطع و مستقیم جانبداری خود را از استمرار امر بابی تحت رهبری صبح ازل و نکوهش دعوی بهائی به‌عنوان شکننده‌ی اتحاد و حقانیت امر جدید اعلام کرد.

براون دغدغه‌ی آیینی نداشت و کمتر به محتوای باورهای دینی بایان توجه داشت. او بایه را طلایه‌دار شکستن بن‌بست واماندگی ملتی با ریشه‌های دیرینه‌ی مدنی می‌شناخت که تحت مناسبات و موازین و اولیای سیاسی و دینی غالب به سستی و ذلت افتاده‌اند. براون در همان مقدمه بر «نقطه‌الکاف» — حاصل کار مشترک او و محمد قزوینی با سهم بیشتر دومی — با خرسندی چشمگیری از کاهش جداسری های آیینی و ایران‌گرایی نوظهور برآمده نوشت:

«در این اواخر مرکز اهمیت و محور توجه عامه در ایران از مذهب به سیاست تحویل شده است. تعصب قدیم که مابین سنی و شیعه و بالاسری و شیخی، مسلمان و یهود و عیسوی و زرتشتی در

کار است، از میان رود و یک حس وطن‌دوستی و یک توجه عام به این نکته که کلیه ایرانیان از هر طبقه و جنس که باشند باید دست به دست یکدیگر داده، برای خیر وطن و صلاح متفقاً کار کنند، کم‌کم روی کار می‌آید.»

براون در مکاتبه و تماس با روحی و آقاخان، اثر مشترک آنها را، «هشت بهشت» که قرائتی پذیرای مفاهیم نوآیین عرضه می‌کرد، به دست آورد و به شوق بود. فعالیت‌های گیتی‌مدار متفاوت از دین‌مداران سنتی در راستای ایران‌گرایی و برقراری نظام ملی مشروطه را تحسین می‌کرد. او ایران و ایرانی را ورای مذهب‌ها و آیین‌های مردم‌ش شایسته‌ی یک حکومت ملی، مستقل و متعالی می‌شناخت. کما اینکه در محکومیت جنایات روس‌ها در تبریز برهه‌ی پایانی مشروطه با لحن و محتوایی ایران‌خواه نوشت: «ایران یکی از قدیمی‌ترین کشورهای دنیاست که هرگز موجودیت سیاسی خود را از دست نداده است. گذشته از دوران افسانه‌ای، تاریخ این کشور به دو هزار پانصد سال پیش، به زمان کوروش گزیده خداوند، می‌رسید. ایرانیان امروز، احفاد آن پارسیان باستان هستند و زبان فارسی نیز مستقیماً به زبان کوروش و داریوش می‌پیوندد.»

براون در همین مقدمه بر «نامه‌هایی از تبریز»، تصریح دارد که: «ایرانیان دارای فضایل و خصایل دوست‌داشتنی و قابل تحسینی هستند، انصاف باید داد که نباید مانع پیشرفت چنین ملتی شد.» به گمان براون ایرانیان «به استثنای یونانیان، بیش از هر ملت دیگر به اندیشه و هنر جهان خدمت کرده‌اند.»

در همین راستا بود که مهم‌ترین کتاب‌های مرجع اولیه‌ی تاریخ ادبیات ایران، تاریخ مطبوعات ایران را با صرف سال‌های طولانی از عمرش تدوین و منتشر نمود. براون در جانبداری از ایرانی‌گرایی و شأن ایرانیان به نقد و نکوهش مستقیم سیاست خارجی غالب بر حکومت کشور خود برآمد و علیه سازش و همراهی انگلیس با روسیه در ضدیت با ایران به فعالیت مستمر و مؤثری برآمد. کمیته‌ی ایران مستقر در لندن را با همکاری ایرانیان تجددخواه دگراندیش چون تقی‌زاده بر پا و علیه سیاست خارجی ادوارد گری فعال کرد. در کتاب «تهضت مشروطه و نقش تقی‌زاده» به بیش و کنش این تحرک ایران‌ستای براون پرداخته‌ام.

نزدیکی براون به ازلیان و جانبداری از آنان پس از گذر از برهه آغازین همدردی و همدلی پرشور او با جنبش باییه، بیش از هر عامل دیگر از همین نگره‌ی ایران‌دوستی و ضرورت تمرکز بر ساختن یک حکومت ملی که بتواند بنیان‌های ایران نو را آن‌چنان که شایسته و بایسته‌ی این مردم باشد، برمی‌خیزد.^[۶۱]

براون در سال ۱۹۱۸ چندسالی پیش از مرگ، سرانجام مهم‌ترین اثر خود و حاصل چند دهه پژوهش و رابطه با امر بایی را تحت عنوان «مواد برای مطالعات بایی» منتشر نمود. عمده مطالب این مجموعه توسط رابط‌ها و دوستان ازلی براون برای او نسخه‌برداری و ارسال شده بود. کسانی چون شیخ احمد روحی و برادران او در کرمان، دوستان دیگر او در محفل ازلی استانبول، صبح ازل و اطرافیان‌ش به ویژه میرزا مصطفی کاتب ازلی که بسیاری از نسخه‌های مجموعه تحقیقات بایی براون در کتابخانه‌ی دانشگاه کمبریج دست‌نویس‌انده‌ی اوست.^[۶۲] براون همچنین رابطه‌ی بسیار دوستانه و مکاتبات منظمی با خاندان دولت‌آبادی به ویژه میرزا یحیی داشت. از او نامه‌هایی به دیگر اعضای خانواده از جمله صدیقه دولت‌آبادی به دست است.^[۶۳]

پی‌نویس‌های فصل سوم:

۱. برخی اطلاعات درباره‌ی میرزا محمدباقر بواناتی را که در واقع همچون بسیاری از دگراندیشان این دوره با اسم مستعار شناخته می‌شد (ابراهیم معطر) مدیون صحبت با استاد ایرج افشار هستم. یاد و خاطره‌ی این استاد تاریخ‌شناس همواره زنده و یاریگر است. افشار دگراندیشان ایران را به‌خوبی می‌شناخت و با بسیاری از آنان یا اخلافتان دوست و همراز بود. گرچه به دلایلی که خود می‌دانست ترجیح به سکوت و لب‌خند معنی‌دار و یا توجه دادن های رازآلود داشت و غالباً استادانه موضوع سخن را به یاری گنجینه دانش و حافظه تاریخی پربارش به سوی دیگر می‌کشاند. افشار تحت عنوان «ابراهیم‌جان معطر»، در کتاب «سواد و بیاض»، تهران: کتاب‌فروشی دهخدا، ۱۳۴۴ش صص ۱-۴۵ و در مجله دانشکده ادبیات ۱۳۴۳ش صص ۶۱-۲۷، همچنین در دانشنامه جهان اسلام و ایرانیکا تحت عنوان بواناتی، رد و نشانه‌هایی کم و بیش پوشیده از این چهره‌ی قابل تأمل دگراندیش زمانه به دست داده است. مجتبی مینوی که با ازلیان محشور و نزدیک بود و برخی آثار مهم آنها را یافته و جمع‌آوری کرده و از دستبرد ایام محفوظ داشته به عصر ما رسانده، درباره‌ی بواناتی و یا به قولی محمدباقر کفری و عقایدش در مجله روزگار نو، پاییز ۱۳۳۰ش اطلاعات رندانه و مفیدی به دست می‌دهد. حاج محمد علی پیرزاده نائینی درویش جهان‌دیده زمانه که با براون روابط نزدیکی داشت نیز در سفرنامه‌اش درباره بواناتی اشاره‌هایی خواندنی دارد. (پیرزاده نائینی، محمدعلی بن محمداسماعیل؛ «سفرنامه حاجی پیرزاده» چاپ حافظ فرمانفرمایان، توضیحات از ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰، جلد دوم: صص ۲۰۶-۲۱۵) برای گزیده‌ای از منابع درباره بواناتی بنگرید به:

طباطبائی، مصطفی؛ «میرزا باقر بواناتی»، مجله مهر: شماره چهارم، ۱۳۱۵، صص ۱۴۲-۱۴۶.

تقی زاده، سید حسن؛ «سید جمال الدین»، مجله کاه، سال دوم، شماره سوم (دوره جدید)، ۱۹۲۱م: ص ۱۰.

افشار، ایرج؛ «ابراهیم جان معطر (میرزا محمدباقر بواناتی، معلم زبان فارسی ادوارد براون)»، سواد و بیاض (مجموعه مقالات)، کتاب‌فروشی دهخدا، تهران، ۱۳۴۴: صص ۱-۴۵ همان، جلد دوم: ص ۲۳۳.

مینوی، مجتبی؛ «ادوارد براون و خدمات او به ایران»، نقد حال (مجموعه مقالات)، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷: صص ۴۰۰-۴۰۱.

بامداد، مهدی؛ «تاریخ رجال ایران»، جلد ششم، کتاب‌فروشی زوار، تهران، ۱۳۵۳: صص ۲۱۲-۲۱۵.

بر اساس اطلاعات فهرستگان مشترک نسخ خطی، از دو قصیده مفصل آئینی بواناتی، نسخه‌هایی هم در کتابخانه آیت‌الله مرعشی در قم نگهداری می‌شود به این مشخصات:

مجموعه ۲۳۰۷/۱: شمسیه لدنیه، میرزا محمدباقر یونانی ملقب فهرستگان مشترک نسخ خطی (کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی): ابراهیم جان معطر، قطع خستی، منظومه

مجموعه ۲۳۰۷/۱: سدیره ناسوتیه، میرزا محمدباقر یونانی ملقب به ابراهیم جان معطر، قطع خستی، منظومه.

قصیده «شمسیه لدنیه» با مشخصات زیر در فهرست کتابخانه بریتانیا ثبت شده است:

Bavanati, Muhammad Baqir humaysat landaniyah, tatba`uha Sudayrat
nasutiyah, Inshadhuma al-Mirza Muhammad Baqir al-Bawanati, al-mulaqqab bi
Ibrahim Jan Mu`attar Persian ۷۲ p, 14 cm, London, W.H. Allen, 1882



۲. «سیدجمال، جمال حوزه‌ها»، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۹.

۳. محیط طباطبائی: «نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق‌زمین»، قم: حوزه علمیه قم، ۱۳۵۰، صص ۱۱۸-۱۱۶.

۴. اسناد و نامه‌های براون به نقل از جان گرنی، کلک ۹۴، ص ۱۸۷.

۵. ایرج افشار، دانشنامه جهان اسلام، همانجا.

۶. نسخه خطی کتاب «تاریخ قم» در کتابخانه سپهسالار تهران نگهداری می‌شود. از شیخ مهدی کنایی تحت عنوان «بصیرت نامه» در کتابخانه آیت‌الله مرعشی قم موجود است. (سیدحسین مدرسی، «کتاب‌شناسی آثار مربوط به قم»، ۱۳۵۳، صص ۸۶ و ۸۵ و ۲۰۸).

۷. فتح‌الله قمی صحاف کتابخانه حرم حضرت معصومه در قم و از نزدیکان میرزا حسین قمی نایب‌التولیه حرم بود. هر دوی اینان بابتی مسلک بودند و در توطئه‌ی سوءقصد به جان ناصرالدین شاه دست داشتند. (عباس امانت، «قبله عالم»، ص ۲۸۸).

۸. علی قیصری، «طنز در مطبوعات دوره مشروطیت، معرفی مجله استبداد»، ایران‌نامه ویژه مشروطه، اصل مقاله‌ی انگلیسی قیصری را در پانویس ۲۳ آورده‌ام. در فصل «روزنامه‌نگاری ازلیان» کتاب‌های بعدی در این باره بیشتر و مفصل‌تر نوشته‌ایم.

۹. جان گرنی، «شیخ و شاهزاده و شرق‌شناس»، در کتاب «سایه‌سار مهربانی»، ویراسته مصطفی زمانی، تهران: کتاب سپامک، ۱۳۸۳، ص ۴۴۸.

۱۰. جان گرنی، همان‌جا، ص ۴۴۹. چنان‌که آوردیم این ترسیم براون از آزاده اندیشی و لاقیدی سنتی مرسوم ازلیان زمانه را جمال‌زاده در وصفی ادیبانه، خواندنی، رندانه و طنز از «حاجی مورچه‌خواری» ازلی دگران‌دیش دوست پدرش به بهترین وجه بدست داده است: (سید محمدعلی جمال‌زاده، «سروته یک کرباس»، به کوشش علی دهباشی، تهران: سخن ۱۳۸۰، صص ۹۳ و ۹۴)

۱۱. نقل قول‌ها همه را از سفرنامه براون، «یک‌سال در میان ایرانیان» برگرفته‌ام. با وجود دسترسی و اشاره به متن انگلیسی این کتاب، برای سهولت پی‌گیری منبع برای خواننده، از متن فارسی زیر نقل آورده‌ام: ادوارد براون، «یک‌سال در میان ایرانیان»، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: اختران، ۱۳۸۷. هر جا متن فارسی تناقضی آشکار و مهم با محتوای کتاب انگلیسی به مشخصات زیر داشته، متن اصلی را مبنا قرار داده و کلمه را تغییر داده‌ام:

Edward Browne, "A year amongst the Persian", London, 1929.

۱۲. جان گرنی، «شیخ و شاهزاده و شرق‌شناس»، همان‌جا ص ۴۵۰.

۱۳. میرزا لطف‌الله اسدآبادی، «شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به‌افغانی»، در کتاب «زندگی و مبارزات سید جمال‌الدین اسدآبادی»، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، تهران: شرق، ۱۳۷۹، ص ۲۹.

۱۴. نامه‌های تبعید، صص ۱۶۶-۱۶۷.

۱۵. همان‌جا، ص ۱۰۱.

۱۶. همان‌جا، صص ۱۸۵-۱۸۷.

۱۷. یافتن این سفرنامه‌ی گمشده و مهجورمانده در تاریخ‌نگاری معاصر که متفاوت از متن چاپ شده‌ی «یک‌سال در میان ایرانیان» است، مدیون پژوهش پیگیر و دانشورانه علی قیصری در مقاله‌ی یاریگر نگارنده «مجله طنز استبداد» هستیم. در فصل مربوطه در کتاب‌های بعدی به این امر اشاره کرده‌ام. جان گرنی این متن را در ضمیمه‌ی مقاله‌اش «شیخ و شاهزاده و شرق‌شناس» منتشر و تصریح نمود که این متن و اطلاع از آن را مرهون سخاوت و سعه‌ی صدر پژوهشی علی قیصری است.

۱۸. «رساله اخلاقیه»، تألیف «آقا مترجم بن محمدمهدی تبریزی»، که احتمالاً همان میرزا مهدی اختر ازلی مسلک استانبول منشی روزنامه اختر باشد که به خط شیخ مهدی قمی کتابت شده است. براون کتاب را در سال ۱۹۰۷ در خرید کتابخانه چارلز لین در انگلیس به دست آورد. چارلز لین از جمله کارکنان اداره تلگراف هند و اروپا در تلگرافخانه‌ی قم و یکی از دو نفری بود که نزد شیخ مهدی قمی درس زبان فارسی و دین‌شناسی خوانده بودند. (جان گرنی، «شیخ، شاهزاده و شرق‌شناس»، ص ۴۴۶)

۱۹. مجدالاسلام کرمانی، «تاریخ انحطاط مجلس»، صص ۱۷۴-۷۵. نگارنده در کتاب «تأملی بر روزنامه اختر استانبول» ضمن معرفی شیخ مهدی به عنوان نمونه‌ای از یک مشترک و توزیع‌کننده‌ی اختر در درون کشور، شرحی از رابطه‌ی میرزا محمودخان علاءالملک با میرزا آقاخان کرمانی و دیگر ازلیان به ویژه زمانی که سفیر ایران در استانبول بود، آورده‌ام. همان‌طور که در این کتاب آورده‌ایم، ناظم‌الدوله دیبا بعدها در مقام پیشیمانی و جبران سهمی که در دستگیری و تحویل آقاخان و روحی و خبیرالملک به دست عملیه‌ی استبداد و قتل دردناک آنها در تبریز داشت، به انتشار برخی آثار آقاخان یاری رساند.

۲۰. ناصرالدین پروین. «تاریخ روزنامه نگاری ایرانیان و ...»، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، جلد دوم ص ۷۴۶.

۲۱. روزنامه ندای وطن، شماره ۹۲، ۲۲ رمضان ۱۳۲۵ق.

۳۳. «مجله استبداد» شماره ۱۳ مورخ سوم شوال ۱۳۲۵ق. آشنایی با مجله استبداد و پیگیری مطالب آن را مدیون مقاله علی قیصری به شرح زیر هستیم:

Ali Gheissari, "Despots of World unite : Satire in the Persian Constitutional Press (introducing Majalle -ye Estebdad 1907-1908) , Comperative Studies of South Asia -Africa and the Middle east, vol. 24, No. 3, Summer 2005.

۳۳. پروین، «تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان...»، همان‌جا.

۳۴. «تاریخ بیداری ایرانیان»، مقدمه، ص ۱۴۲.

۳۵. «تاریخ بیداری ایرانیان»، مقدمه، ص ۱۸۱.

میرزا محمد ناظم السلام کرمانی در تالیف دیگر خود «علائم الظهور المهدی الموعود» (تهران: چاپ سنگی، به سعی و اهتمام شیخ احمد کتاب فروش شیرازی، به خط جمال الدین ابوطالب الاصفهانی، ۱۳۲۹ق.) در لابلای ادبیات نهانگر و ترس خورده مرسوم ازلیان زمانه، مشروطه را از علائم ظهور حجت موعود معرفی کرد. در مقدمه در وصف علل نوشتن رساله آورد: «این ایام بعضی از علائم ظهور ظاهر شده و بعضی هم نزدیک است». در ادامه زیرکانه و به شیوه بایان به ویژه سبک شیخ هادی نجم آبادی نوشت: «در نزدیکی هر ظهوری از مظاهر حقه خداوند عالم بر مردم آن زمان اتمام حجت» و موظف به روشننگری کرده است. جای دیگر رساله در تاویلی از روایت مجلسی (در نقلی از امام پنجم) می نویسد:

«گویا می بینم طایفه ای را که در ایران خروج کرده‌اند و مطالبه می کنند حق را. پس داده نمی شوند آن را. پس باز طلب می نمایند آن را. باز به آنها نمی دهند آن حق را. پس هر گاه ببینند که آن طور سلوک می کنند با آنها می گذارند شمشیرها و اسلحه‌های خودشان را بر دوشهانشان. پس می دهند به آنها آنچه را که خواستند لیکن آنها قبول نمی کنند آن را تا آن که متصرفین برخیزند از جایشان و بروند در گوشه‌ای یا آن که قبول نمی کنند آن را تا آن که خودشان قائم به امر شوند و پس از تصرف از دست ندهند آن را مگر به سوی صاحبشان. کشته های ایشان شهیدان باشند. آگاه باشید به درستی که من اگر درک می کردم آن زمان را هر آینه باقی می گذاردم خودم را برای صاحب الامر ع. انتهی.»

در نتیجه گیری از این اشاره می نویسد: این علامت در مشروطیت رخ داده است. توپ بستن مجلس توسط قزاقان محمد علی شاه، بر خاستن مردم برای استرداد حق خود در تبریز و اصفهان و رشت و قزوین، و سرانجام پایین کشیدن شاه از قدرت و نشستن فاتحین براریکه حکومت همه اجزای این علامت اند. در ادامه «استبداد و مشروطه یا اعتدال و انقلاب» را به نشان اثبات ادعای خود طرح کرده و می نویسد:

«دیگر از علائم، خون ریزش بسیار و قتل و نهب و فتنه و فساد بسیار است در میان دو طایفه از عجم که هجوم آورند و بشمشیر قتل، عمر یکدیگر را مقراض نمایند و به ضرب گلوله و توپ و تفنگ بنیان و جدران قلعه و ملک هستی یکدیگر را خراب کنند رقاعا صف صف نمایند با وجود این که هر دو طایفه از یک سنخ از مردم باشند از قاتلین و مقتولین و اختلافات ایشان به واسطه اغراض دنیای دنیاه و شهوات نفسانیه شیطانیه باشند کما هو الظاهر. (ص ۱۱۷)

۳۶. پروین، «تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان»، جلد اول ص ۴۱۸.

۳۷. کاوه بیات و مسعود کوهستانی نژاد (به کوشش)، «اسناد مطبوعات ۱۲۸۶-۱۳۲۰ش»، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۱، جلد دوم ص ۴۸۴.

۳۸. مجله استبداد شماره ۲۶، مورخ ۵ صفر ۱۳۲۶ق، به نقل از علی قیصری، همان‌جا.

۳۹. «تاریخ بیداری ایرانیان»، صص ۱۸۸ و ۲۹۵.

۳۰. طباطبائی که ازلیان را می‌شناخت، در «تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران»، ص ۱۴۵، می‌نویسد: شیخ‌الممالک «گویا در کتابخانه سلطنتی سمتی داشت و بعد یا پس از جلوس احمدشاه در کلاس جدیدالتأسیس شاه به معلمی کلاس معین شد.»

۳۱. محمد جواد شیخ‌الاسلامی، «سیمای احمدشاه قاجار»، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۸ش جلد اول ص ۳۷.

32. John Gurney", E. G. Browne and the Iranian Community in istanbul", in Les Iranians de istanbul (eds. T. Zarcone, F. Zarinebaf – Shahr), IFEA/IFRI istanbul-tehran, 1993, P. 135

۳۳. کتاب‌فروشی محمدطاهر که کتاب‌های دگراندیش را هم مخفیانه در اختیار اهلس می‌گذازد، ابتدا در «چارسوق صحافان» استانبول مستقر بود که بعدها به «جاده بابعلی» که ایرانیان زیادی هم کار و زندگی می‌کردند، منتقل شد. آگهی آن در شماره‌های سال شانزدهم اختر ثبت شده است. نمونه: اختر سال شانزدهم، شماره ۴۴، ۱۲ ذی‌عقده ۱۳۰۷ق (۳۰ ژوئن ۱۸۹۰م). این اعلان همزمان با مکاتبات محمدطاهر با براون در نشریه چاپ شد.

۳۴. اختر سال پانزدهم، شماره ۲۱، ۲۸ جمادی‌الاولی ۱۳۰۶ق (۳ ژانویه ۱۸۸۹م) ف، ۷. مقاله‌ی براون در مورد ترتیب و تنظیم مالیات‌ستانی در انگلیس، در چهار شماره‌ی پیاپی ۲۲ تا ۲۵ اختر همین سال منتشر شد.

۳۵. اختر سال پانزدهم، شماره ۲۲، ۵ جمادی‌الآخر ۱۳۰۶ق (۶ فوریه ۱۸۸۹م)، صص ۶ و ۷.

36. Edward G. Browne, "the Persian Revolution of 1905-1909", (New edition) introduction, Correspondence and Reviews, Edited by Abbas Amanat, Washington dec. : Mage Publishers 2006, P. 49 .

۳۷ و ۳۸. براون، «یک‌سال در میان ایرانیان»، صص ۵۳۷-۵۳۰.

۳۹. جان گرنی، کلک شماره ۹۴ صص ۱۶۴-۶۵.

۴۰. براون در فاصله بازگشت از ایران در انگلیس (اکتبر ۱۸۸۸) تا سفر به قبرس و ملاقات صبح ازل در بهار ۱۸۹۰ چند سخنرانی، قرائت و مقالاتی هم درباره آیین بابی به چاپ رساند. به عنوان نمونه می‌توان به سخنرانی او در در نیوکسل در مارس ۱۸۸۹ درباره بابیه اشاره کرد.

۴۱. «مقاله سیاح» در واقع کتابی است نوشته‌ی عباس افندی (عبدالبها) فرزند ارشد بنیانگذار آیین بهائی در اثبات دعوی بهاء‌الله که به مشخصات زیر و با مقدمه‌ی براون ترجمه و منتشر شد:

A Travelers Narrative Written to Illustrate The Episode of The Bab", edited into original persian and translated into english with an introduction and explanatory notes", By Edward G. Browne, Cambridge University Press, 1891.

۴۲. «شرح حال مختصری از زندگانی حضرت ثمره (صبح ازل)». این متن با امضای ع. ر. (عطیه روحی) در ۱۹ فروردین ۱۳۵۰ش نوشته شده است. در متنی که اهل بیان درباره‌ی این زن بابی به انگلیسی در سایت اهل بیان نوشته‌اند، می‌خوانیم: «متن شرح‌حال مختصری از صبح ازل به قلم عطیه روحی نوه بزرگ دختری صبح ازل است. این زن یکی از ارجمندترین و مطلع‌ترین رهروان بیان زمانه به شمار می‌رود. او تسلط بر زبان‌های فارسی و عربی و معرفتی

ژرف درباره تاریخ و آموزه‌های کیش بابی داشت. بر تعلیم و تربیت کودکان تمرکز داشت و در خانه خود مرکزی برای آموزش آنها برپا کرده بود.»

عطیه روحی دختر احمد ثمره و نوهی آقا نورالله پسر صبح ازل که در رشت به نام مستعار میرزا محمدحسن طبیب شناخته می‌شد. درباره‌ی دختر پیشگام و مدافع امر زنان آقا نورالله، روشنگر نوعدوست در فصلی در کتاب دوم این پژوهش نوشته‌ام.

۴۳. نامه احمد روحی به براون، ۵ ربیع‌الاولی ۱۳۰۸ ق (۱۸ نوامبر ۱۸۹۰)، کلک ۹۴، ص ۱۶۶.

۴۴. همان‌جا، ص ۱۷۵.

۴۵. نامه محمدطاهر مدیر اختر به براون، ۱۹ شوال ۱۳۰۶ ق (۱۷ ژوئن ۱۸۸۹م)، مجموعه براون.

۴۶-۴۸. کلک ۹۴، همان‌جا ص ۱۶۹ تا ۱۷۱.

۴۹. قاسم غنی، «یادداشت‌های قاسم غنی»، به کوشش سیروس غنی، تهران: زوار، ۱۳۶۷، جلد هشتم ص ۱۳۳.

۵۰. محمد قزوینی، «بیست مقاله قزوینی»، با مقدمه ابراهیم پورداوود، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۲، صص ۳۱۲-۳۲۳.

۵۱. سید حسن تقی‌زاده، «خطابه در مجلس یادبود علامه قزوینی»، در «یادنامه علامه محمد قزوینی»، به کوشش علی دهباشی، تهران: کتاب و فرهنگ، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰.

۵۲. محمد قزوینی «وفات استاد ادوارد براون انگلیسی»، نشریه ایرانشهر برلین، سال چهارم (۱۳۰۵ش) شماره‌های ۲ و ۳، صص ۷۳-۹۲ و ۱۳۹-۱۵۸، همچنین محمد قزوینی «بیست مقاله قزوینی»، به کوشش عباس اقبال، تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۱۳ش، صص ۲۳۲ و ۲۲۷.

۵۳. قاسم غنی، «محمد قزوینی عالم با عمل، درخت با ثمر»، در «یادنامه علامه محمد قزوینی»، به کوشش علی دهباشی، همان‌جا ص ۱۰۳؛ قزوینی خود در مجله یادگار در بخش «وفیات معاصر» در شماره ۶ و ۷، بهمن و اسفند ۱۳۲۷ش در شرحی بر زندگی «عباس افندی» از ملاقات خود با رهبر بهائیان در اکتبر ۱۹۱۱ پرده برداشته و مهمتر از آن آشکارا می‌نویسد:

«نقطه‌الکاف را من چاپ کرده‌ام و متن فارسی آن را نیز تصحیح نموده و مقدمه فارسی آن را از

مقدمه انگلیسی همین کتاب و نیز از سایر نوشتجات مرحوم ادوارد براون بر آن افزوده‌ام.»

۵۴. محمد قزوینی، «وفیات معاصرین»، مجله یادگار سال پنجم، شماره سوم، آبان ۱۳۲۷ش، ص ۵۸.

۵۵. قزوینی، «وفیات معاصرین»، مجله یادگار، سال ۵ شماره اول و دوم، شهریور و مهر ۱۳۲۷ش، ص ۶ و ۷.

۵۶. قزوینی، «صبح ازل»، مجله یادگار سال ۵ شماره چهار و پنج، آذر و دی، ۱۳۲۷ش، صص ۷۹-۸۴.

۵۷. مجله یادگار، سال ۵ شماره ۴ و ۵، ص ۸۳.

۵۸. محمد قزوینی، «بیست مقاله قزوینی»، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۵۹. «علامه مرحوم محمد قزوینی»، مجله یادگار سال ۵ شماره دهم، خرداد ۱۳۲۸ش، ص ۴۶. نوشتن از کارنامه پربار، ایران مدار و دگراندیش علامه قزوینی در حوصله این کتاب نیست و جای فراخ و درخور آن انسان بزرگ و شریف می‌طلبید. عنان سخن را به ایرج افشار بدهیم که قزوینی را همچون بسیاری دگربینان از نزدیک می‌شناخت. در یاد و رثای او می‌نویسد:

«مرگ قزوینی مرگ بزرگ بود و اگرچه از شمار چشمان یک تن کم شد اما در شمار خرد از هزاران هزار بیش بود برتری مردان بزرگ هر ملت در این است که مرگشان ماتم بزرگست و مرگ بزرگ برای جامعه غمناکی و اندوه‌باری

می‌آورد. «چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا!» قزوینی، کوچک‌اندام و باریک‌چهره بود. اما دانش و بینش کم‌مانند، او را به پایگاهی والا و جایگاهی بلند رسانید. مرگش بی‌گمان چون فرو ریختن یکی از استوارترین بنیان‌های معرفت برای ما زبان‌بار و تلخ طعم بود. مرگی بود که یادش همواره غبار اندوه بر چهره‌ها می‌نشاند و دریغاً گویی را بر زبان می‌آورد که چرا چنین مردان از زودگذری بهره‌ورند و نه دیرپائی.» علامه محمد قزوینی در ۶ خرداد ۱۳۲۸ در تهران درگذشت.

۶۰ محمد قزوینی، «وفیات معاصرین»، یادگار سال پنجم، شماره ۴ و ۵، آذر و دی ۱۳۳۷ش، صص ۸۱-۸۳.

61. Balyuzi, hasan, M. "Edward Granville Browne and Bahai Faith", London: George Ronald, 1970 .

حسن بالیوزی محقق بهائی در این کتاب در نقد براون او را متهم به تبعیض و جانبداری از ادعای صبح ازل و ازلیان در مقابل آیین بهائی می‌کند و در صفحات زیادی که به بررسی مقدمه و حاشیه‌های کتاب «نقطه‌الکاف» - تاریخ قدیم بابیه - اختصاص داده، به نكوهش او می‌پردازد. اول از همه مدعی است که «نقطه‌الکاف» همان اصل کتاب نوشته شده میرزا جانی کاشانی نیست، بلکه توسط اهل بیان هواخواه صبح ازل دستکاری شده است. تمرکز بالیوزی در اینکه نشان دهد براون توسط ازلیان فریب خورده و لذا به جانبداری صبح ازل و رد دعوی بهائیت برآمده، بیش از هر چیز از ایمان نویسنده به حقانیت آیین خود و دعوی پیشوایانش بازمی‌گردد. بی‌گمان براون تأثیر بسیار از ازلیانی که در این فصل نمونه آوردیم برگرفت، اما او انسانی مدرن و با ذهنیتی مستقل بود که در پی اهداف و آرمان‌های خاص خود به ایران و ایرانی از جمله بابیان می‌نگریست. براون هر دو دسته را به خوبی می‌شناخت و بر اسناد و مدارک آنها اشراف داشت. او به رهبران و پیروان هر دو دسته فرصت داد تا حقانیت و دلایل خود را عرضه دارند. بی‌گمان در کنار تأکید براون بر ادامه امر بابیه به دستور و فرمان بنیانگذار آن زیر چتر رهبری صبح ازل، اعراض بهائیان از دخالت در سیاست به ویژه در تحرکات آستانه و عصر مشروطه و سهم بنیانگذار و مؤثر ازلیان در برپایی مقدمات و تحرک نهضت ملی مشروطه، نقش محوری در همدلی و تأیید ازلیان از سوی براون ایفا کرده است. ضمن اینکه می‌توان تا حد زیادی بابالیوزی در این ادعا همراه شد که در بسیاری از آثار به جا مانده و به دست ما رسیده‌ی بابیان، چه از سوی بهائیان و چه از سوی ازلیان دستکاری‌های مشهودی به سود امر خود و نفی دیگری صورت پذیرفته است.

62. E. G. Browne, "A. descriptive Catalogue of the oriental MSS. Belonging to the late E. G. Browne (ed. R. A. Nicholson), Cambridge: Cambridge University Press, PP. XII-XIII.

مجموعه براون در کمبریج . براون بسیاری از منابع بابیه مجموعه غنی جمع آوری شده خود را به یاری میرزا مصطفی کاتب گرد آورده بود. میرزا مصطفی، گرچه مستقیم هم با براون مکاتبه داشت به واسطه سعید خان کردستانی که با مستشرقین و هیئت‌های مذهبی مسیحی در ارتباط مستقیم بود، بسیاری از دست نویسانده هایش از منابع بابی به کسانی چون براون و کشیش میلر رسیده بود. براون غالب این آثار را از ساموئل پسر سعیدخان دریافت می‌کرد. ۶۳ براون در مقدمه بر «تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر»، ترجمه بهرام مقدادی، ۱۳۶۹ ص ۱۲، «محمدخان قزوینی و حاجی میرزا جیحی دولت‌آبادی» را به عنوان دو دوست صمیمی خود نام می‌برد و آرزو می‌کند که کاش می‌توانست بیشتر از مشاوره‌ی آنها سود جوید. نمونه‌ی دیگر نامه‌ی مورخ ۱۴ اکتبر ۱۹۲۴م براون به صدیقه دولت‌آبادی در سایت «دنیای زنان قاجار» مجموعه‌ی صدیقه دولت‌آبادی در دسترس است. (سند شماره ۱۰۱۷).

ازلیان داخل کشور پیش از مشروطه

بایان اصفهان

اصفهان مدتی طولانی پایتخت حکومت صفوی بود. حکومتی که شیعه‌ی امامیه را به عنوان مذهب رسمی و غالب بر سراسر ایران مسلط کرد و بر شهر به مثابه‌ی مرکزیت روحانیون شیعه، فضایی به شدت سنگین و دشوار برای دگراندیشان و «غیرخودی‌ها» مستولی گرداند. اصفهان دوران قاجار شهری ریشه‌دار و نمونه‌ای کوچک و بیانگر جهان بزرگ‌تر ایرانی زمانه، در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در مجموع ترکیبی از عوامل و مؤلفه‌های سنتی و در حد کمی نوجو جلوه داشت. در عین پیشینه‌ی استوار اقتدار علمای اصولی شیعه، در زیر جلد شهر به گونه‌ای نهان و گاه آشکار با حضور فعال دگراندیشی دینی، نواندیشی سیاسی و فرهنگی، حضور اقلیت‌های دینی «اهل ذمه»، و هیئت‌هایی چند از مسیون‌های مذهبی مسیحی اروپایی، چالش و بدیل‌های متفاوت جریان داشت. دوران قاجار به ویژه پس از پایان دوره‌ی اولیه بحران و جنگ‌های بنیانگذار سلسله‌ی قاجار، نوعی انسجام به حاصل آورد و مذهب شیعه بار دیگر به عنوان مذهب رسمی ایران سر بر آورد. دوران جنگ‌های ایران و روسیه فرصت مناسبی برای بازگشت تدریجی روحانیون و فقها به منزلت اجتماعی و دینی «رؤسای ملت» فراهم آورد. نیاز حکومت به فرمان‌های جهادگرانه مجتهدین در بسیج نیروی تحرک و نظامی، ورود فعال خود دست‌درکاران حکومت به این عرصه، موجب نزدیکی روزافزون اهل نظام و اهل دین گردید. با شکست‌های فضاحت‌بار و یأس و سرخوردگی عمومی، شک در اهل قدرت سیاسی و دینی و موازین و معرفت و در یک کلام دانایی و توانایی آنها به میان نخبه و عامه راه یافت. اصفهان نیز از این تغییر و تحولات متأثر گردید. شگفت اینکه بایان از همان ابتدا در این منطقه نفوذ محسوسی یافتند. به نظر می‌رسد به رغم پیشینه، تربیت و عادات غالب مذهبی شهر، مشاهده‌ی نزدیک و بلاواسطه‌ی کاستی‌ها و نواقص اولیای مذهب غالب در پاسخگویی کارآمد به الزام زمانه، همزمان فضا و بستری مساعد برای پذیرش، تغییر و اصلاح بنیان‌ها و اندیشه‌ی دینی فراهم نموده بود. فرهنگ مسلط مذهب غالب که با اقتدار کم‌نظیر علمایی چون مجتهد شفتی به زمان محمدشاه و سپس خاندان نجفی - آقایان مسجد شاهی - در اواخر سده‌ی نوزدهم، اصفهان را هم به حوزه‌ی مرکزی دینی داخل کشور و هم به یکی از مراکز تحرک نواندیشی دینی مبدل کرده بود. نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم با چالش و تحرک بایان، فضای شهر به خشونت و سرکوب فیزیکی همه‌جانبه علیه آنها چرخید. بیشترین تقابل و چالش بایان در داخل کشور در این برهه به ویژه در دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم با اهل شریعت امامیه در مناطقی صورت پذیرفت که اصفهان نقش مرکزیت آن را به عهده داشت. کشاکش و کشتار خونین بایان در اصفهان، نجف‌آباد، سده، یزد، کاشان و... در این زمان و آستانه‌ی مشروطه حکایتی از این فضای دوگانه است. کشاکش پر تأثیر و تأثری که صرفاً در محدوده‌ی تقابل جریان متعصب حقانی‌طلب علمای شیعه با نوجویی و دگراندیشی بایان باقی نماند، بلکه بر روند فکری و عملی تحرک کل ساکنین منطقه به ویژه شهر اصفهان نقش‌های ماندگاری گذاشت.

شرکت‌کنندگان هردو سوی، از این تعامل و تقابل تأثیر بر گرفته و متفاوت از دیگر نقاط ایران در رویدادهای

مهم تاریخ معاصر به صحنه آمدند. هم بایان به ویژه محفل اهل بیان آن، و هم تجار و حکومتگران منطقه و روحانیون شیعه‌ی این منطقه از بزرگ خاندان نجفی تا حاج نورالله اصفهانی به گونه‌ای متفاوت از سایر نقاط ایران در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی جلوه یافتند. پیشگامی منطقه در تحرک و اعتراضات علیه انحصار رژی تنباکو و سپس شکل‌گیری فضای هشجاری و ضرورت خودکفایی ملی و حمایت از صنایع داخلی و مقابله با نفوذ روزافزون سرمایه‌ی خارجی، تقابل و مناظره با تبلیغات دینی و فرهنگی هیئت‌های مذهبی مسیحی، شکل‌گیری پر شکفت عنصر نوگرایی در حکومت ۳۴ ساله‌ی ظل‌السلطان به شدت خودمدار و گردآمدن جمعی از نوجویان و دگراندیشان سایر نقاط ایران در اصفهان، همه شواهد فضای پرتحرک و متفاوت اصفهان در این برهه است.

تاریخ اصفهان عصر ناصری و دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم با حکومت ظل‌السلطان فرزند ارشد ناصرالدین شاه درهم آمیخته است. ظل‌السلطان (۱۲۶۶-۱۳۳۶ق) از ۱۲۸۳ق در حکومت منطقه با فراز و نشیب‌هایی تا مشروطیت حضور داشت. او از آنجا که خود را شایسته‌تر از برادر کوچک‌ترش — مظفرالدین شاه بعدی — برای سلطنت می‌شناخت با انواع ترفند و شیوه‌های متفاوت، حکومت جمعاً سی و چهار ساله‌ی خود بر اصفهان که در مقاطعی منطقه‌ی وسیع‌تری را در بر گرفت، ادامه داد. انتشار روزنامه‌ی «فرهنگ»، تأسیس مدارس و برخی مراکز فرهنگی دیگر، تشکیل قشون نظامی به مراتب منظم و مجهز و مدرن‌تر از سایر نقاط کشور، رابطه مطلوب‌تر با اهل فضل و رهروان اندیشه‌های نو، به رغم استبداد و خشونت‌ها تفاوت‌هایی را با دیگر حکام مرسوم زمانه‌ی قاجار نشان می‌دهد. قساوت، مال و پول پرستی او زبانزد آثار مکتوب و بیان مخالفان اوست. در حوزه‌ی بحث این کتاب می‌توان نوشت که ظل‌السلطان بر مبنای سیاست مرکزی خویش که حفظ و توازن قدرت در شهر سنتی و از مراکز اصلی قدرت روحانیون اصلی شیعه بود، حکومت خود را استمرار داد. تعامل و رابطه‌ی دوگانه با هرم قدرت تهران به ویژه شخص ناصرالدین‌شاه و کامران میرزا نایب‌السلطنه و اتابک امین‌السلطان صدراعظم را نیز در بینش و کنش او مدنظر و محرک بود. در مقاطعی به تقابل خونریز و خشونت‌بار علیه بایان برآمد و در برهه‌هایی برای تضعیف رقبای سیاسی و اهل دیانت خویش به بایان امکان تحرک و فعالیت داد و حتی درصدد جلب آنان و همگرایی با آنها برآمد. برخی روشنفکران و نواندیشان زمانه را در اصفهان پذیرا شد. نمونه‌ی میرزا آقاخان کرمانی که او را به مقام ایشک‌آقاسی باشی حکومت خود برگزید و یا انتخاب میرزا حسین خان آزاد فرزند میرزا یوسف خان مستشارالدوله قانون‌خواه نامدار سده‌ی نوزدهم ایران و تحصیل‌کرده‌ی اروپا به عنوان پزشک مخصوص خود را می‌توان نام برد. ظل‌السلطان بارها تلاش کرد از بایان و بهائیان منطقه به سود اقتدار خود و تضعیف رقبا و مخالفانش بهره جوید. سیاستی درهم آمیخته از جلب و تطمیع تا آزار و قتل آنها. سودای سلطنت در تمام عمر با ظل‌السلطان بود و همه‌ی ذهن و عملش از این آرزوی محرک آکنده بود. اقدام او در اعزام حاج سیاح به عکا برای جلب نظر پیشوای بهائی (۱۳۰۳ق)، همچنین پروبال دادن به بایان ازلی در مقاطعی و سپس وقتی که در همراه کردن آنها توفیق نیافت، آزارو حتی قتل آنها، همه در پرتو این سیاست کانونی او قابل فهم است. حضور اروپاییان و نهادهای دیپلماتیک، تجاری و هیئت‌های تبلیغی

مذهبی مسیحی و مهم‌تر از همه کانون‌های فعال ایرانیان غیرمسلمان ارمنی، یهودی، بابی و بهائی به عنوان عوامل تعدیل یا تشدید تعامل و تناقضات فرهنگی، سیاسی و مذهبی شهر در این فضای دوگانه مؤثر بود.

اقتدار روحانیون اصولی بر بستر پیشینه‌ی حضور و توان علمای شیعه‌ی زمان صفوی عامل مهم و مؤثری بود که فضای سیاسی- مذهبی منطقه را همواره تحت‌الشعاع خود قرار می‌داد. به زمان مورد بحث ما دو حوزه‌ی قدرت مذهبی شیعه در اصفهان حاضر و فعال بود. مسجد جامع و امام‌جمعه آن، میرزا هاشم سلطان‌العلماء؛ و مسجد شاه و خاندان نجفی. اختلاف میان این دو برای سلطه بر فضای دینی، مراکز تربیت طلاب، مؤمنین منطقه، اوقاف و منابع و مداخل مالی و تعامل یا تقابل با قدرت سیاسی عاملی مهم بود که بر سیاست حکومت و تحرک دگراندیشان دینی مؤثر بود. هم بابیان و هم حکومتگران و حتی در مقاطعی علمای شیعه‌ی منطقه از این فضا بهره می‌گرفتند. ظل‌السلطان با هشیاری خاص خود این عوامل و تحرک‌ها را می‌شناخت و در جهت اقتدار و استمرار حکومت خود از آنها بهره می‌گرفت. در مقاطعی او که به عنوان قدرتمندترین حاکم زمان قاجار در آثار تاریخی معرفی شده، در مقابل این فضا به فغان و شکوه برآمده است. سخن او درباره‌ی قدرت خاندان نجفی به پریس کنسول انگلیس در اصفهان گویای این امر است:

«این آخوندها هر دستوری که بخواهند می‌دهند و در تمام موارد کسب‌وکار و تجارت، خرید و فروش خانه و باغ و غیره دخالت می‌کنند، هر کاری دلشان بخواهد انجام می‌دهند.»^[۱]

ظل‌السلطان جای دیگر به دیپلمات انگلیسی حامی خویش به‌صراحت درددل می‌کند و می‌گوید: «اسما من حاکم اینجا هستم، اما آقا نجفی حاکم واقعی است.»^[۲]

در چنین فضای پرتنش اولیای قدرت سیاسی و دینی، بابیان در اصفهان به تکاپوی فعال و مؤثری برآمدند. نخستین حضور محسوس بابیان در اصفهان به اقامت یا دقیق‌تر تبعید قریب شش ماهه‌ی بنیانگذار آیین در شهر بازمی‌گردد. اقامت باب در بد ورود به اصفهان با آغوش پذیرای منوچهر معتمدالدوله حاکم وقت اصفهان که پیشینه‌ی مسیحی و گرجی داشت، مواجه گردید. به دستور حاکم، امام جمعه اصفهان — سلطان‌العلماء — او را در خانه‌ی خود پذیرا شد. به رغم فشار حکومت مرکزی و علمای شیعه در نوعی حصر خانگی و پیگرد، معتمدالدوله همه‌گونه با پیشوای امر جدید به مهر و احترام رفتار کرد. سید باب مدتی هم توسط معتمدالدوله دور از انظار عمومی پناه یافت. خود باب در نامه به محمدشاه با احترام و خرسندی از محبت و همگرایی معتمدالدوله با خود و دعوی‌اش یاد می‌کند. اقامت سید باب در خانه‌ی امام جمعه‌ی بانفوذ شهر موجب مراوده‌ی برخی طلاب کنجکاو و رهجوی با او گردید. باب تفسیر خود بر سوره‌ی والعصر را برای اقناع و اثبات امر خود به امام جمعه نوشت. معتمدالدوله هم تحت تأثیر شخصیت کاریزما و سخنانش قرار گرفت. به هر حال معتمدالدوله تا زنده بود باب را از آسیب و پیگرد حکومت و اولیای دینی مخالف، محافظت و از او حمایت کرد. معتمدالدوله با دعوی سید باب ناآشنا نبود. چندی پیش‌تر رسول سید باب ملاحسین بشرویه‌ای به اصفهان آمده و در همگرایی یا تمایل او به امر جدید تأثیر گذارده بود. در اصفهان مجلس مناظره‌گونه‌ی علنی و درواقع برای افشای دعوی جدید و استنطاق مدعی بر پا کردند و سید باب با علمای اصفهان به بحث برآمد. چند جمع علنی دیگر هم برگزار شد، امری که موجب جذب عده‌ای از طلاب شهر به آیین جدید گردید. جمع بزرگی از علمای شیعه‌ی شهر، فتوا به قتل سید

باب دادند. امام جمعه که باب را چهل روزی در خانه‌ی خود جای داده بود، حکم به جنون پیشوای دعوی جدید داد.

اقامت رهبر در اصفهان و روی‌آوری برخی مردم مؤمن کوچه و بازار به امر جدید دل‌نگرانی برای اولیای قدرت آفرید. حضور تعداد چشمگیری از ساکنین مناطقی که ولایت اصفهان را در بر می‌گرفت در میان جنگجویان قلعه طبرسی مازندران چندی بعد، نشان نفوذ بایبه در آن مناطق در همان سال‌های آغازین دعوی دارد. ملا محمدجعفر گندم پاکن و ملاحسین روضه‌خوان اصفهانی از نخستین نامداران شهرند که به باب گرویدند. ملاحسین دختر خود فاطمه را به عقد پیشوا درآورد. دو پسر شناخته شده‌ی او، ملا رجعی قهیر و میرزا علی محمد سراج از جمله بایبان اولیه بودند که به ازلیان پیوستند و در رد دعوی بهائی رساله نوشته به تکاپویی گسترده برآمدند و در این راه جان باختند.^[۴]

باب رساله‌ی مهم «غنا» که در آن به حلیت موسیقی حکم داده بود در اصفهان نوشت و در زمان کوتاه اقامتش تأثیر پایداری گذارد. با مرگ معتمدالدوله در ربیع‌الاولی ۱۲۶۳ق (مارس ۱۸۴۷م)، باب حامی بزرگ خود را از دست داد و به دستور میرزا آقاسی صدراعظم، او را از شهر به عزم تهران بیرون بردند.

در میان ازلیان نامدار منطقه نام سید آقاخان تالخنچه‌ای معروف به میرزا مصطفی کاتب ازلی که در برخی اسناد هم میرزا اسمعیل صباغ سده‌ی شناخته شده، از اهل بیان زمانه برجسته است. ملا اسمعیل از اهالی قریه‌ی سده از مراکز اصلی ازلیان برخاسته بود. این بایی فاضل و اهل قلم پس از کشته شدن هفت بایی در سده، با نقش فعال و محرک آقا نجفی روحانی معروف منطقه، مورد پیگرد عوامل حکومتی ظل‌السلطان قرار گرفت. مأمورین او را به جرم بایی بودن دستگیر و پس از بریدن یکی از گوش‌هایش، با آزار و تحقیر در خیابان‌های شهر گردانده سرانجام از اصفهان بیرون رانند. او پس از مدتی آوارگی، مخفیانه روانه‌ی تهران می‌شود. برای شناخته نشدن همچون بسیاری بایبان زمانه نام خود را به میرزا مصطفی تغییر داد و تا پایان عمر طولانی‌اش به استتخا آثار باب و صبح ازل و منابع آیین بایی، همچنین آثار تجددطلبانه هم مسلکان خویش می‌پردازد. بسیاری از آثار اولیه‌ی آیین به خط خوش او کتابت و بازنویسیده شده است.

میرزا مصطفی در محضر شیخ هادی نجم‌آبادی از محترمان و بزرگان اهل بیان بود. در سال ۱۳۱۸ق به قبرس رفت و مدت سه سال کنار صبح ازل گذراند. در آنجا دخترش حمیده با میرزا عبدالوحید پسر رهبر زمانه‌ی بایبان ازدواج کرد. پس از مرگ عبدالوحید، همراه دو دخترش — حمیده و محترم از زنان ازلی معاصر — به تهران باز می‌گردد.

سه دهه کوشش خستگی‌ناپذیر و پیگیر او در کتابت آثار بایی، موجب حفظ و ثبت منابع بسیاری از آسیب زمانه گردید. بسیاری از آثار این حوزه در مجموعه‌ی براون کمبریج و مجموعه‌ی کشیش میلر پرینستون به خط او در دسترس است. آثار میرزا آقاخان کرمانی در مجموعه‌ی براون غالباً به خط میرزا مصطفی نیز در نامه‌ای به براون به این امر اشاره دارد. براون خود در حاشیه این آثار توجه‌های مکرر داده است. در حاشیه‌ی نسخه‌ی صد خطابه (به تاریخ ۱۹۱۲م) ارسالی میرزا مصطفی نوشته است: «از میرزا مصطفی اصفهانی شیخ بایی ازلی». سرانجام در ۲۲ ذی‌عده ۱۳۳۹ق پس از هشتاد سال عمر درگذشت. به دلیل ارج و

احترام بسیار میان ازلیان در مقبره‌ی خانوادگی میرزا هادی دولت‌آبادی در قبرستان ابن بابویه به خاک سپرده شد.^[۴] برای آرا و باورهای بابی میرزا مصطفی می‌توان به رساله‌ی نسبتاً مفصل جوابیه‌ی او به بهائی نامدار زمانه زین‌المقرین مراجعه کرد. رساله‌ای که بر مبنای منابع و شیوه‌ی ادبیات ازلیان اولیه در رد دعوی بهائی به شرح و بسط موضوع بحث می‌پردازد.^[۵]

از مراکز اصلی ازلیان اصفهان علاوه بر قریه‌ی دولت‌آباد - که امروز شهری است - می‌توان تار و طارق و سده را نام برد. بسیاری از بایان اصفهان در برابر ضدیت روحانیون شیعه به ویژه «خاندان مسجد شاهی اصفهان» و مراد نامدار آنها ملامحمد باقر و پسرش آقا نجفی و همگرایی ظل‌السلطان و پسرانش با آنها مورد پیگردهای خونین و مکرر قرار گرفتند و ناچار به گریز و مهاجرت اجباری از منطقه شدند.^[۶]

از خاندان دولت‌آبادی مجزا خواهیم نوشت. خاندان مؤثر اصفهانی دیگر که در حوزه‌ی بحث ما در همگرایی با اهل بیان اهمیت دارد، ذکاءالملک فروغی و پسران دولتمرد و اندیش‌ورزش است، که ضمن اشاره‌هایی در این کتاب در روزنامه نگاری ازلیان کتاب سوم این پژوهش به آنان اشاره کرده‌ایم.

بایان اصفهان را ارض صاد می‌خواندند و همواره به جهت اقامت‌گزینی پیشوای آیین در آن برهه‌ی شش ماهه، در زمرة مکان‌های مقدس مورد تکریم خود ثبت کرده‌اند. تا زمان استقرار اجباری میرزا هادی دولت‌آبادی در تهران، عملاً مرکزیت و ریاست تامه ازلیان داخل کشور و محل کسب تکلیف آئینی، تحصیل و مراوده‌ی آنها بود. برای نمونه اقامت قریب دو ساله‌ی میرزا آقاخان کرمانی، چند ماهه‌ی شیخ احمد روحی، حضور ازلیان نامداری چون سید جمال واعظ همدانی معروف به اصفهانی، میرزا نصرالله بهشتی (ملک‌المتکلمین) و خانواده‌هایشان، خانواده‌ی حاج سیاح محلاتی و آمد و رفت فعالین ازلی کرمان و کاشان و حتی تهران، بسیاری دیگر از ازلیان را که برای تحصیل و یا پناه بردن به هم مسلکان به آن سامان آمدند می‌توان نام برد. مجدلاًسلام کرمانی سال‌هایی را در اصفهان فعال و مؤثر بود. از شیخ محمد مهدی شریف کاشانی و اشاره‌های آشکارش به «ریاست تامه» خاندان دولت‌آبادی و رساندن پیغام بایان عتبات، همچنین صبح ازل به ماخذ «تاریخ جعفری»، در همین کتاب گواهی آورده‌ایم.

خاندان دولت‌آبادی

میرزا هادی دولت‌آبادی (۱۲۳۷-۱۳۲۶ق) از بایان اولیه و مؤمن به استمرار امر بیان در عمل، به‌عنوان بزرگ مورد احترام اهل بیان با لقب «ودود» [محبوب خدا و دوستدار مومنان]، **ریاست تامه** ازلیان داخل شناخته شده است. میرزا هادی از همان آغاز از مراجع مذهبی محل سکونت خود محسوب می‌شد. همه‌ی بایان داخل کشور در همان زمان به تأکید صبح ازل او را نماینده‌ی رهبر در داخل کشور برمی‌شمردند. منابع بابی این امر را در جابجای این کتاب و جلدهای بعدی به دست داده‌ایم. از آنجا که سرانجام و برغم پرده پوشی و نهان سازی سالهای دراز اهل قلم «مسلمان و لائیک» با عرضه اسناد و شواهد انکار ناپذیری از سوی خود اهل بیان، در اعتقادات بابی میرزا هادی تردیدی نیست، عنان سخن را به خود باورمندان این آئین داده و به یاداشتی از آنان اشاره می‌کنیم. در نوشته‌ای از اهل بیان ضمن اشاره به نوشته‌ها و عناد پیشوایان بهائی به میرزا هادی، پس از

نقل از لوح «پسر گرگ» پیشوای بهائی به ترجمه‌ی شوقی افندی با تصریح به جانشینی میرزا هادی از سوی صبح ازل بی هیچ ابهامی آمده است:

«میرزا هادی یکی از شخصیت‌های برجسته و با نفوذ آیین بابی و مدافع پیگیر استمرار آن تحت رهبری صبح ازل است. او گرچه همچون سایر بایان زمانه‌ی خود ناچار به پنهان کردن باورهای مذهبی‌اش بود، از همان آغاز به سید باب ایمان آورد و هم در بغداد و هم در ماغوسه‌ی قبرس صبح ازل را از نزدیک و شخصاً ملاقات کرد و رهبری او بر اهل بیان را پذیرفته و تأیید کرده». بنا بر همین نوشته، «میرزا هادی همواره و پیگیر رهرو صبح ازل بوده است».^[۷]

جدا از این تأکید مورد تأیید ازلیان معاصر، در مصاحبه‌ی نگارنده با دو تن از اهل بیان زنده و سالخورده نیز این امر تأیید شد که خاندان دولت‌آبادی: میرزا هادی و پسرانش میرزا احمد و به ویژه میرزا یحیی به‌منزله‌ی «ریاست تامه» اهل بیان درون کشور مورد اعتماد صبح ازل و مورد تکریم کل ازلیان شناخته شده‌اند.^[۸]

در این باره به منابع و متون اهل بهاء که ازلیان را به‌خوبی می‌شناختند هم می‌توان ارجاع داد. نمونه‌هایی چند از این اشاره و تأکیده‌ها یاریگر دعوی ما خواهد بود. در لوحی از پیشوای بهائی در «اشراقات» به‌صراحت آمده که به‌دستور رهبر کیش بهائی، یکی از بهائیان:

«در ارض صاد [اصفهان] با هادی دولت‌آبادی ملاقات نمود. آن غافل ذکر نمود ماءِ نطفه را نقطه اولی [سید باب] حکم به طهارتش کرده‌اند، لاجل حرمت نطفه من یظهره‌الله و در آن ایام جمال قدم [پیشوای بهائیت] بیست و پنج ساله بوده‌اند و مقصودش از این کلمه رد ظهورالله [منظور بهاء‌الله] و نفی او و اثبات اوهام خود [استمرار کیش بابی به رهبری صبح ازل] بوده». در همین لوح، پیشوای بهائی در رد سخنان هادی دولت‌آبادی می‌افزاید: سید باب در کتاب بیان تصریح به ظهور قریب‌الوقوع من یظهره‌الله داده که همان وجود ظهور خود او بوده است: «اولاً اینکه این یک کلمه از [کتاب] بیان است. می‌فرماید در آن یوم [محتوا و پیام کتاب] بیان نفع نمی‌بخشد و به آن تمسک ننماید».^[۹]

در دایرة‌المعارف بهائی هم باورهای بابی و پیروی میرزا هادی از صبح ازل و مقابله با دعوی بهایی او ثبت شده است.^[۱۰] اسدالله فاضل مازندرانی مبلّغ و مورخ نامدار بهائی هم در کتاب «ظهورالحق» می‌نویسد: «بایان اصفهان که به خوی اعراض و اعتراض فیما بین بهائیان شهرت داشتند جمعی از مقدمینشان و از نسل آنان و برخی جدیدالبیّه بودند، چراغ آنان حاجی میرزا هادی دولت‌آبادی و خاندانش شمرده می‌شدند که برخی در اصفهان و اغلب در تهران قرار داشتند».^[۱۱]

ما از انبوه اشاره‌های متون بهائی به میرزا هادی، صرفاً چند نمونه را برگزیدیم تا گواه فهم و شناخت آنها از ماهیت باورهای آیینی بزرگ خاندان دولت‌آبادی باشد.

به مآخذ نامه‌ی یکی از روحانیون شیعه‌ی اصفهان به شیخ فضل‌الله نوری: «در خصوص ارتداد میرزا هادی دولت‌آبادی» هم می‌خوانیم: «حاجی میرزا هادی دولت‌آبادی خبیث ملعون» به گواهی «علمای اعلام» و «یک‌صد و سی نفر، علاوه که بیست و پنج شش نفر آنها خودشان از علما هستند، شهادت بر کفر و زندقه او دادند.» در همین منبع اهل دین زمانه به صراحت «حکم بر کفر و ارتداد» میرزا هادی شده است.^[۱۲]

مورخ مطلع ازلی، ناظم‌الاسلام کرمانی هم به شیوه‌ی تقیه و ادبیات خاص ازلیان زمانه می‌نویسد:

«جناب حاجی میرزا یحیی دولت‌آبادی که از سادات دولت‌آباد اصفهان پسر حاجی میرزا هادی دولت‌آبادی است و چندی است که به اتهام بابی‌گری در تهران متوقف شده‌اند و مردم می‌گویند ولیعهد و نایب متاب میرزا یحیی ازل می‌باشد. حاجی میرزا هادی ستنش تقریباً نود سال می‌باشد و در منبر ید طولائی دارد... در بین پسرهای حاجی میرزا هادی مردم درباره‌ی حاجی میرزا یحیی حرف می‌زنند و می‌گویند حاجی میرزا هادی که بعد از ازل باید نایب باشد، نیابت خویش را به حاجی میرزا یحیی واگذار کرده است... بنده نگارنده ده سال با این خانواده قدم زدم.»^[۱۳]

روشن است که مقصود ناظم‌الاسلام از «مردم» همان هم‌اندیشان اهل بیان اوست. علامه محمد قزوینی هم در «مختصری از شرح حال حاج میرزا هادی دولت‌آبادی» به صراحت رساله‌ی «فصل الکلام» را نوشته‌ی میرزا هادی می‌خواند. رساله‌ای که در تأیید امر بابیه و رد دعوی بهائی نوشته شده است.^[۱۴] قزوینی می‌نویسد:

«فصل الکلام که در رد بهائی‌های نگاشته شده و با سی و هشت دلیل محکم مستخرجه از کتاب بیان، سلطان این طایفه را به ثبوت رسانده و نسخه اصلی آن را جهت میرزا حسین علی [بهاء] فرستاده است.»

میرزا هادی در کسوت روحانی و از مراجع دینی محل سکونت خود بود. اصفهان از مراکز دینی ایران و حضور علمای مقتدری چون خاندان نجفی دارای حکومتی متمرکز و توانمند و قهار به زعامت ظل‌السلطان بود. در مکنه‌ی فشار این دو عامل کنترل و سلطه فعالیت دگراندیشی با رندی و ظرافت و ویژگی‌های خاص خود همراه بود. بهره‌گیری از موارد و مأخذ و منابع دینی، تضاد و تقابل این دو نیرو، نارضایتی بدنه‌ی مؤمنین طلاب یا علمای مخالف همچنین اعتراض عامه از اداره‌کنندگان، توان و تدبیر بالا و پر حوصله‌ای می‌طلبید از سوی دیگر ظل‌السلطان در برهه‌ی مورد بحث ما با رفتار زیرکانه و بهره‌جویانه از توان و نفوذ روحانیون و دگراندیشان در مقابله و تضعیف دیگری، و تحکیم سلطه‌ی خویش کوشا بود.

یحیی دولت‌آبادی به رفتار دوگانه‌ی حاکم بانفوذ اصفهان به پدرش که بابی شناخته شده‌ای بود، اشاره دارد. ظل‌السلطان را «شخص ستمکار، طماع و متهور» معرفی می‌کند که اصفهان را منظم نموده و با وجود رؤسای روحانی مقتدر دایره‌ی «نفوذ روحانیان را تا یک شبهه‌ای محدود کرده ولی به نظر تعصب عوام باز کجدار و مریز با آنها رفته و مابین خوف و رجاء ایشان راه می‌برد.»^[۱۵]

بر اساس این روایت، حاکم از یک سو تحت فشار روحانیون متشرع بانفوذ منطقه چون حاج شیخ محمدباقر که دستگاه نیرومندی برپا کرده و پسرش محمدتقی معروف به آقا نجفی یک‌ه‌تاز است و می‌خواهد به «جایگاه مجلسی دوم» زمان صفوی برسد و بر اصفهان حکومت شرعی براند قرار دارد، لذا ضمن مماشات و جلب نظر و همراهی با آنها خواهان کنترل و همگرا کردن قدرت و نفوذشان است. از سوی دیگر هم خواهان جلب نظر و همگرایی بابیان فعال منطقه و بهره‌وری از نفوذ آنها در «پیشبرد مقاصد خویش» است.

گسترش نفوذ محفل ازلیان و منزلت دولت‌آبادی، از چشمان نگران روحانیون متنفذ شهر دور نماند و به نظر می‌رسد که میرزا هادی هم علاوه بر بسط نفوذ خود در کسوت روحانی، در صدد استفاده از تضاد منافع دو

جریان غالب روحانی شیعه‌ی شهر، همچنین حکومت ظل‌السلطان برآمد. در خاطرات دولت‌آبادی با الفاظ پوشیده اما روشن معنای ادبیات ازلی می‌خوانیم که میرزا هادی «دارای افکار حقیقت‌آمیز» — منظور بابی — است و «سالوسی و عوام‌فریبی نافعی مقام اوست»، یعنی به شیوه روحانیون شیعه عمل نمی‌کند، اما به «نقصان تربیت عوام اصفهان» ناچار است «مقام‌ظاهر» — کسوت علمای شیعه — خود را نگاه دارد و با «این‌گونه اشخاص [روحانیون شیعه] خصوصیت نماید بی‌آنکه رابطه معنوی میان آنها بوده باشد».^[۱۶]

میرزا یحیی پس از این مقدمات می‌افزاید که «حوزه ریاست» میرزا هادی «روز به روز ترقی نموده و مجلس درسش رونق گرفته و فضایی طلاب در آن مجلس حاضر می‌شوند». در این میان ظل‌السلطان مال‌پرست هم درصدد برمی‌آید تا به نحوی املاک خانواده‌ی دولت‌آبادی را از تملک آنها بیرون کشد. ابتدا سهم برادر کوچک‌تر را می‌خرد تا بتواند به‌تدریج مابقی دارایی را هم به دست آورد.

ظل‌السلطان در ابتدا برای توازن قوا و کنترل حدود دایره‌ی اختیار و قدرت روحانیون شیعه، غیرمستقیم مانع فعالیت بابیان نمی‌شود. نه تنها با بابیان ازلی بلکه درصدد برمی‌آید دسته بزرگ‌تر جدا شده از آنها را که زیر چتر بهائیان گرد آمده‌اند هم به سوی خود جلب نماید. تلاش‌های او در این امر به دلایل متعدد از دو سوی، سر نگرفت و با کشتار چند دگراندیش کیشی که هم خود ظل‌السلطان در اصفهان و هم پسرش در یزد نقش بیدادگر داشتند، این کوشش ظاهراً همگرا توفیقی نیافت.

در این میان به روایت «حیات یحیی»، در فاصله‌ی سال‌های ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۲ق، به همت ازلیان، برهه‌ی کوتاهی موقعیت ویژه‌ای برای رشد دگراندیشی در اصفهان فراهم آمد و در «دایره منجمد افکار عمومی حرارتی افزوده» می‌شود. یکی از مبلغین بابی به نام شیخ محمد منشادی یزدی که دولت‌آبادی او را «مردی فاضل، با جرأت و صاحب افکار تازه» — یعنی بابی — معرفی می‌کند و به دلیل سخنرانی‌های جسورانه در تهران به «کفر و الحاد» متهم شده به اصفهان می‌آید و «مردم را موعظه با حرارتی می‌نماید». میرزا هادی و ملا محمدباقر فشارکی از روحانیون اصفهان هم او را چون «دارای نطق و بیان سودمند برای عوام می‌باشد، ترویج» و حمایت می‌کنند. در وصف این واعظ بابی می‌خوانیم که عارفی بی‌اعتنا به تجملات است و در محرم و صفر موعظه‌های او در اصفهان منشأ اثر می‌شود و «گفتار و رفتار او جلب‌نظر عموم گشته و به او می‌گروند». با وجود مدت کمی که در اصفهان می‌ماند «به زودی پرده‌ری‌ها که در بالای منبر» علیه «روحانی‌نماها» [منظور علمای شیعه] می‌کند، عناد مخالفین را برمی‌انگیزد. وعظ‌های شیخ منشادی «در زمین دل مستعدین برای نمو افکار تازه خرق اوهم بذر قابلی می‌باشد». او رابطه‌ی بسیار نزدیکی هم با خاندان دولت‌آبادی دارد و با رفتار و سخنان خود الگوی واعظ شهیر بعدی مشروطه می‌گردد. «سبک سخنان» او و عرضه‌ی مفاهیم نو و دگراندیش در قالب تفسیر و تبیین منابع دینی اسلامی را از او فرامی‌گیرند. از جمله‌ی این فراگیرندگان نام میرزا نصرالله بهشتی (ملک‌المکلمین) و سید جمال همدانی (معروف به واعظ اصفهانی) را ذکر می‌کند. به عبارت روشن‌تر واعظین بعدی ازلی آستانه و عصر مشروطه از نحوه و روش سخن و استدلال و بهره‌گیری از منابع دینی اسلامی شیخ منشادی، سبک کارآمد تازه‌ای برای جلب نظر مردم دین‌مدار ایران زمانه می‌آموزند.

در اوایل سال ۱۳۰۰ق هم «میرزا عبدالحسین خان معروف به میرزا آقاخان کرمانی» وارد اصفهان می‌شود.

دولت‌آبادی تصریح دارد که آقاخان از همان «ابتدای ورود به اصفهان در همسایگی» خانواده‌ی او اقامت گزیده و غالب اوقات را در محفل آنها می‌گذراند.^[۱۷] یک‌سال و اندی بعد هم شیخ احمد روحی دیگر ازلی نامدار کرمانی به او می‌پیوندد.

از سوی دیگر پس از بابی‌آزاری ۱۳۰۰ق و فرمان ناصرالدین شاه در پیگرد بایان، منگهی فشار عوامل حکومتی و متشرعین همراه آنها بیشتر و به تدریج فضای اصفهان برای ازلیان دشوار و تنگ می‌شود. به مآخذ خاطرات یحیی می‌دانیم که هادی دولت‌آبادی «از پیش آمدهای اصفهان و کشمکش» با برخی روحانیون — به ویژه خاندان نجفی — و ظل‌السلطان ازسوی دیگر «در باطن خسته و ناتوان» عزم مسافرت عثمانی و حجاز می‌کند و با دو پسر خود — میرزا یحیی و میرزا علی‌محمد — در ماه شعبان ۱۳۰۳ق از اصفهان خارج می‌شوند. علاوه بر اشاره ناصر دولت‌آبادی در فهرست زائران صبح ازل به مآخذ نسخه خطی «تاریخ جعفری» هم در می‌یابیم که شیخ محمدمهدی شریف در همین سال به سنت بایان داخل کشور پیش از سفر زیارتی اش به قبرس، از تهران به اصفهان می‌رود تا اگر پیغام و متن و وجهی باید به رهبر برسد را برگردد. شیخ مهدی می‌نویسد: «حاجی میرزا هادی و دو نفر از آقازادگان شان ... [عازم] زیارت طلعت ازلیه شده بودند. ولی آقای میرزا احمد آقازاده بزرگ آقا که ریاست کلیه داشتند در اصفهان بودند». میرزا احمد هم او را به خانه دعوت می‌کند تا «بعضی احباب دیگر» را هم ملاقات کند. (ص ۱۰۵)

سال‌های ۱۲۹۸ تا اواسط ۱۳۰۳ق اوج فعالیت محفل ازلیان اصفهان و بسط نفوذ میرزا هادی دولت‌آبادی به عنوان ریاست تامه ازلیان داخل کشور است. خروج تدریجی غالب اینان از اصفهان حاکی از فضای پرفشاری است که عرصه را از همه نظر بر آنها تنگ کرده بود. میرزا هادی و پسرانش ابتدا عازم عثمانی می‌شوند. از سفر مخفیانه آنها در همین برهه به قبرس و ملاقات صبح ازل خبر داریم. این اولین بار نبود که میرزا هادی با صبح ازل ملاقات داشت. همان‌طور که جای دیگر آوردیم ابتدا در دوره‌ی تبعید بغداد بایان و سپس در ماغوسه‌ی قبرس، او ایمان خود را به استمرار امر بابی زیر رهبری صبح ازل اعلام کرد و رساله‌ای هم در رد دعوی بهائی نوشت. روایتی مستند از تحرکات بابی میرزا هادی در عتبات در «تاریخ جعفری» ثبت است.

میرزا یحیی دولت‌آبادی (۱۲۴۱-۱۳۱۸ش / ۱۸۶۳-۱۹۳۹م)

«تا ملت نداند چه می‌خواهد و چه باید بخواهد، چه می‌کند و چه باید بکند، روی سعادت

نمی‌بیند.»^[۱۸]

میرزا یحیی فرزند میرزا هادی در دولت‌آباد اصفهان به دنیا آمد. همچون غالب کودکان زمانه‌ی خود از پنج‌سالگی تحت آموزش مکتبی مرسوم قرار گرفت. به سبب تعلیم و تربیت تحت نگره و باور متفاوت پدر و میراث بابی خانواده‌اش، ذهنیتی کاملاً منفی و نقاد به نظام آموزشی مرسوم و عمدتاً دینی زمانه یافت. این پیشینه در بیش و کنش او در بنیانگذاری و ترویج فرهنگ و آموزش جدید ایران معاصر مؤثر و محرک گردید. خود او در حدیث نفس خودنوشته‌اش شرح مفصلی بر این امر و کشاکش تعلیم و تربیت نوین با معارف و مکاتب سنتی آورده و با ادبیات خاص ازلیان می‌نویسد: بعد از ظهور باب هر کس که دم از آزادی و حریت زد و از علوم و معارف نو سخن به میان آورد فی‌الفور دشمنان آزادی و معارف جدید او را به فساد عقیده و لامذهبی متهم کردند.

جای دیگر در پاسخ امین‌الضرب از فرنگ برگشته که پرسیده بود از دوندگی در کار معارف ایران خسته نشده‌اید، از قرائت‌خانه عمومی باز کردن و ترجمه و تألیف کتاب‌های متعدد پشیمان نشده‌اید، می‌بینید که این مملکت آماده ی چنین اموری نیست، می‌گوید: «اول و آخر اگر این مملکت راه نجاتی داشته باشد از مدرسه خواهد بود و بس.»^[۱۹]

وصف دردانگیز او از مکتب‌خانه‌های سنتی و ناکارآمدی آنها در تربیت اطفال ایرانی در خاطراتش قابل تأمل و خواندنی و گویای دغدغه‌ها و آرزوهای او برای فرهنگ آتی این سرزمین است.

میرزا یحیی مدتی هم در مکتب‌های نجف نزد روحانیون شیعه دروس دینی و سنتی خواند. (۱۲۹۴ق/۱۸۷۳م) ۱۴ ساله بود که همراه پدر از عتبات به اصفهان بازگشت. در همان سفر بود که اولین بار صبح ازل رهبر اهل بیان را در قبرس ملاقات کرد. در این زمان اوضاع در فضای کوچک و تنگ مایه دولت‌آباد چندان مساعد نبود و فشارها از همه سوی بر دگراندیشان افزون شده بود، لذا به شهر اصفهان آمدند. پدر ظاهراً حوزه‌ی درس شرعی همگرا با علمای شیعه برپا نمود و در اندک مدت مرکز توجه قرار گرفت.

در حوزه‌ی بحث ما قابل اشاره است که میرزا یحیی در اواسط سال ۱۳۰۳ تا ۱۳۰۴ق قریب یک‌سال‌ونیم در عتبات در حوزه‌های درسی میرزای شیرازی و آخوند خراسانی دو مجتهد نامدار زمانه تلمذ کرد. در همین برهه است که همراه پدر و دیگر برادرش — علی‌محمد — به ماغوسه‌ی قبرس و دیدار مجدد رهبر زمانه‌ی آیین می‌روند. البته همچون موارد مشابه خاطرات ازلیان، از سفر عتبات، حجاز و قاهره می‌گوید، اما اشاره‌ای به دیدار صبح ازل ندارد. اواسط سال ۱۳۰۴ق از طریق بوشهر به ایران وارد می‌شوند و قصد اصفهان می‌کنند. اما برادر بزرگ‌تر — میرزا احمد — که در شهر مانده و دستگاه شرعی پدر را اداره می‌کرد، خبرهای ناگواری می‌رساند. او از «حوال ستمکاری معاندین» به شکوه است و حتی خود به‌ناچار «با عیال و اولاد به جانب عراق عرب روانه گشته‌است». اخبار سختی هم‌کیشان و فشار متشرعین مخالف پدرش او را پشیمان می‌کند و از میان راه بازمی‌گردند. پدر ناچار از اصفهان به املاک خود در دولت‌آباد می‌رود تا تدارکی ببیند و عازم تهران شود.

میرزا یحیی پس از سه سال دوری در محرم ۱۳۰۶ق به زادگاه و دیار خود می‌رود. در مشاهدات خود از اصفهان این برهه از خفقان مسلط می‌گوید و فضای تحرک نواندیشی را تنگ می‌بیند و می‌نویسد: اصفهان به «قهقهرا برگشته»، ظل‌السلطان منزلت و دایره‌ی گسترده حکومتش عملاً به اصفهان محدود شده، اما موقعیت و قدرت آقا نجفی مجتهد متشرع که عده‌ی زیادی از طلاب و لوطی‌ها را دور خود جمع کرده از همیشه محکم‌تر شده، ضمناً با ظل‌السلطان هم نزدیک شده و در یک همگرایی شهر را به کنترل کامل عوامل خود درآورده‌اند. «هرکس در مقابل این هیئت بخواهد دم بزند به کفر و زندقه منسوب و از حقوق امنیت جانی و مالی و عرض محرومش می‌دارند.»^[۲۰] بر خلاف چند سال پیش‌تر که تحرک ازلیان و نواندیشان دیگر محسوس و مؤثر بود «از افکار تازه» هم اثری هویدا نیست و «از هیچ سر، صدایی برنمی‌آید.» شرحی که نشان از اوضاع ناگوار بایان و دگراندیشان تجددخواه شهر دارد.^[۲۱]

میرزا یحیی پس از شرحی بر پیگرد، حمله و کشتار تعدادی از بایان به‌ویژه بهائیان اصفهان و سده، خبر می‌دهد که اقامت او در اصفهان ۴ ماهی بیش به درازا نکشید و در ماه شعبان ۱۳۰۶ق از طریق قم عازم

خراسان و تهران می‌شود و همچون اکثر ازلیان این زمان از ولایات خارج و به ناچار از ربیع‌الاول ۱۳۰۷ ق ساکن پایتخت می‌شود. تحرک ازلیان تهران در این سال و سال‌های آتی منجر به ترور ناصرالدین‌شاه به گونه‌ای محسوس اوج می‌گیرد. در ربیع‌الثانی همین سال واقعه‌ی کشاکش سید جمال‌الدین اسدآبادی و تقابل اهل قدرت سیاسی با او و پشتیبانی تعدادی از بایان به‌ویژه میرزا رضا کرمانی و همراهانش از او منجر به آشکار شدن تحرک بایان و محفل سری آنها در تهران می‌شود. امری که دولت امین‌السلطان را حساس می‌کند و مجذانه در تقابل آنها به فعالیت وامی‌دارد. بایان در تلاش بهره‌برداری از تقابل سید جمال با حکومت ناصری به اقداماتی دست می‌زنند که به مقابله‌ی قهرآمیز حکومتی به دستگیری و زندانی و شکنجه‌ی فعالین آنها در تهران منجر می‌شود. شرح آن را در گفتار دیگر کتاب آورده‌ایم.

از جمله فعالیت‌های مشخص بایان اصفهان که میرزا یحیی به آن اشاره‌ی صریح دارد، ورود و توزیع نشریه «اختر» استانبول در میان اهل سواد است. میرزا یحیی «اختر» را یگانه آینه برای انعکاس قلم و نظر دگراندیشان ازلی که آنها را «بیداران ملت» می‌خواند، می‌شناساند. اشاره‌ی او به هم‌مسلمانان ازلی اهل قلم آن نشریه از میرزا نجفعلی خویی و رضاقلی خراسانی و مهم‌تر از همه میرزا آقاخان کرمانی است. فعالین ازلی استانبول در این برهه، «اختر» را جولانگاه قلم و ابزار ارتباط با مردم اهل فضل و سواد نمودند. «اختر» رسانه‌ای بود که میان اهل سواد و فضل فارسی‌خوان محبوبیت والایی یافته بود و آن چندتن ازلی هشیار و فاضل بهترین بهره را برای تربیت افکار عمومی از آن بردند. میرزا یحیی هم تأکید دارد که اینان «در بیداری ایرانیان و نورانی نمودن افکار تجددخواهان تأثیرات مهم نموده‌اند».^[۳۲]

پس از رویداد معروف به «فتنه جمهوری‌طلبی» و دستگیری و زندانی کردن فعالین ازلی تهران، اعتراضات علیه انحصار رژی تنباکو بستر نوینی آفرید تا ازلیان فعال و مؤثر به صحنه‌ی نیمه علنی عمومی در تقابل با اهل قدرت برگردند. میرزا یحیی در این برهه کنار پدر، جوانی در دهه‌ی سوم زندگی در فعالیت‌ها سهیم گردید. تحرک او و یارانش در اطراف دستگاه دو روحانی بانفوذ تهران - میرزا حسن آشتیانی و شیخ هادی نجم‌آبادی - محسوس است.^[۳۳]

میرزا یحیی مدتی هم در محضر میرزا ابوالحسن جلوه فلسفه تحصیل می‌کند. امری که تا حدی میان او و پدر سنت‌گرایی تنش ایجاد می‌کند. پدر که همچون دیگر پسرانش، قصد تربیت میرزا یحیی برای فعالیت در کسوت سستی دارد، می‌گوید: مطلوب نیست «تنها در محضر درس حکمت حاضر گردی و ارباب نظر این شهر ترا فقط از محصلین فلسفه بشناسند، همان بهتر که به مجالس درس فقه و اصول هم گرچه چندان محتاج نیستی مراودت نمایی تا [ظاهر] خود را رعایت کرده باشی».

میرزا یحیی خواست پدر را پذیرفت و برای حفظ ظاهر در کلاس‌های درس میرزا حسن آشتیانی هم حاضر شد. به مبنای خاطرات خودنوشته‌اش درمی‌یابیم که او در آستانه‌ی سی‌سالگی در سر دوراهی است: راه و کسوت و «شغل پدر را پیروی کرده و یک جهت به ادای وظایف روحانیت» بپردازد یا به اندیشه‌ی نو و بسط معارف و برنامه‌ی تجددخواهانه‌ی فرهنگی- سیاسی دلخواه آرمان‌های خود روی آورد.^[۳۴] اما عمر این سردرگمی «بسی کوتاه است»، چرا که «بی‌خبری عوام و رفتار ریاکارانه روحانی‌نمایان و آنچه از سالوسی و مردم‌فریبی در این

زمان رونق‌دهنده بازار روحانیت شده» را مساعد طبع خود نمی‌یابد و لذا امیدی به ادامه‌ی راه سنتی پدر در کسوت روحانی شیعه نمی‌یابد. چرا که اگر بخواهد در این راه سیر نماید و از «حدود آن تجاوز» نکند جز آنکه «ازخلق [پیشرو و متجدد] دوری کرده عزلت‌گزیند» چاره‌ای نیست و آن هم با روحیه‌ی نوجویی و تجددخواهی او روا نیست. میرزا یحیی به زبان ویژه‌ی ازلیان زمانه می‌گوید او در مقام ریاست تامه آتی ازلیان تمایلی به ادامه راه پدر و نسل‌های پیشین بایی در برپایی دستگاه شرعی اسلام نما ندارد، و باید طرحی نو افکنده شود و بساط نوینی برپا شود. او و هم‌اندیشان نوگرای دیگرش در ایران و سران محفل ازلی استانبول چون آقاخان کرمانی در همراهی و همگامی‌های اندیشیده و جسورانه‌ای، سودا و خیالات متفاوتی از نسل پیشین بایی چون صبح ازل و میرزا هادی را می‌پروراندند. لذا برپایی تعلیم و تربیت غیر دینی مدرن و ایجاد مدارس نوین در پرورش فردیت شهروندی خلاف آمد هویت دینی و سنتی مرسوم و سازماندهی تحرکات سیاسی - اجتماعی در سوی برقراری نظام نوین مشروطه و ایجادگری بنیادهای ایران نو را در سرلوحه‌ی کار خود قرار می‌دهد.

در همین اوان بیماری وبا همچون هیولای کشتارگری از راه می‌رسد و دسته دسته مردم تهران را به مسلخ مرگ می‌برد. در محرم ۱۳۱۰ق میرزا یحیی هم گرفتار این بیماری کشنده می‌شود. شدت مرض به نهایت می‌رسد و علائم مرگ بر او چیره می‌شود و همه امید از ادامه‌ی زندگی او می‌برند. در این روزهای مرگ و درد با خود عهد می‌بندد که اگر از این بلا رها شد «خیالات مختلف را در زندگانی آینده خویش یکی نموده و صدق و صفا را شیوه خود ساخته بر حقیقت و راستی تکیه داده و قسمت زندگانی را صرف خدمت به نوع» نماید. بعد از رهایی شگفت که حکایت از اراده‌ی او در مقابله و نبرد با هیولای مرگ‌آفرین وبا داشت، «خیالات متفرقه» خود را متمرکز کرده، و برای آینده‌ی جامعه و مملکت خویش آرزوهای نوین را در دستور کار قرار می‌دهد.^[۲۵]

در همین ایام میرزا یحیی در ذیحجه ۱۳۱۱ق در سی و دوسالگی با دختر مظفرالملک از هم‌مسلمانان خویش عهد ازدواج می‌بندد. حاصل تغییر برشمرده در میرزا یحیی در تحرک ازلیان تهران هم منعکس می‌شود. پس از تجربه‌ی دو رویداد «فتنه جمهوری‌طلبی» و اعتراضات علیه انحصار رژی تنباکو، که جمع معدود ولی منضبط و سازمان‌یافته‌ی ازلیان را آب‌دیده‌تر می‌سازد، در ماه شعبان ۱۳۱۲ خبر رحلت میرزای شیرازی که حامی خانواده‌ی دولت‌آبادی بود به تهران می‌رسد. در این برهه تغییر فضای سیاسی و فرهنگی در اولویت قرار دارد.

تحرک دو روحانی برجسته‌ی این زمان تهران - آشتیانی و فضل‌الله نوری - برای محدود کردن دامنه‌ی حضور و فعالیت ازلیان و دیگر نواندیشان مشکلاتی به وجود می‌آورد و تنش‌هایی را دامن می‌زند. ازلیان علیه این دو به پراکندن شب‌نامه‌هایی دست می‌یازند. به روایت دولت‌آبادی «اوراقی به‌طور شب‌نامه هفتگی در طهران توسط پست شهری که تازه ایجاد گشته توسط اشخاص مجهول به‌طور خفا منتشر می‌شود. شب‌نامه‌های مزبور مشتمل است بر سوانح عمری حاج میرزا حسن [آشتیانی] و حاج شیخ فضل‌الله با تذکر دادن رفتارهایی که به نظر نویسندگان غیرمتناسب با رتبه روحانیت از آنها صادر شده است.»^[۲۶]

شب‌نامه‌ها چندماه دوام می‌یابد و بر فضای اعتراض عمومی علیه این دو روحانی شیعه می‌افزاید. به روایت دولت‌آبادی در پیامد این آگاهی‌آفرینی و افشاگری‌ها که آن را «آثار بیداری» در نیروی جوان و نوجوی در روی برتافتن از «روحانی‌نمایان» که هویداتر می‌شود، بستر تحرک فرهنگی - سیاسی نوآیین مهیاتر می‌شود.

ازلیان برای پیشبرد اهداف خود با سد سکندر و سازش ناپذیر ناصرالدین شاه دشمن قسم خورده بایان مواجه بودند. جناحی از آنان این طرح قدیمی بایی را از نو زنده کردند و توسط میرزا رضا کرمانی و یاری برخی عناصر دو محفل فعال استانبول و تهران به اجرا درآوردند. شرح آن را در فصلی مجزا آورده‌ایم. میرزا یحیی چند ساعت پیش از ترور همچون برخی دیگر ازلیان نامدار زمانه در حرم عبدالعظیم محل کشته شدن شاه حضور داشت.^[۳۷] تلاش میرزا یحیی و همراهان ازلی‌اش برای بهانه ندادن به ماشین کشتار حکومت، شیعه خواندن باورهای کشنده ناصرالدین شاه است. او که مدتی هم در اطراف سید جمال‌الدین اسدآبادی همچون دیگر یاران ازلی‌اش حضور داشت، می‌توانست صرفاً به عنوان مرید او جلوه‌گر شود تا مگر تیغ بران تکفیر را چند صباحی از گردن بایان دور نگه دارد. میرزا یحیی شعری هم برای میرزا رضای شاه‌شکار سرود که در آن او را «محب آل محمد» نامید، متنی که بر روی سنگ قبر او هم حک شده است.^[۳۸]

به گفته‌ی میرزا یحیی، قتل ناصرالدین شاه «برداشتن **سد بزرگی**... در برابر افکار تازه» بود «بال و پر بیداران و آزادیخواهان را گشود و با نهایت بی‌خبری و در عین بی‌اسبایی که از همه بالاتر بی‌سوادی و بی‌علمی ملت است، می‌خواهند به همه جا رسیده و دارای همه چیز بوده باشند». اما افسوس می‌آورد در «ملتی که از صدنفر یک باسواد ندارد، ملتی که از معلومات عصر حاضر تهی دست است، ملتی که خانه خود را نمی‌شناسد چه رسد به شناسایی دنیا، ملتی که در سرتاسر مملکتش هنوز یک مکتب‌خانه به اصول جدید دایر نگشته... چگونه می‌تواند» پیش رود. در این برهه میرزا یحیی بیداری ملت، آزادی مملکت و سعادت ملت و هموطنان را در ایجاد مدرسه، بسط معارف و تربیت کردن «پسران و دختران امروز و مردان و زنان فردا» می‌شناسد.

شرحی کوتاه از تکاپوی ازلیان به رهبری میرزا یحیی را در پیشبرد آموزش و پرورش غیردینی و نوین ایران معاصر در فصل دیگری آورده‌ایم. تلاش ده‌ساله‌ای که به یاری همه‌ی عوامل نوجوی و آزادی طلب در آستانه‌ی مشروطه در بیداری و هشیاری ملی و قانون‌طلبی اقلیتی مصمم و مؤثر تغییرطلب جلوه نمود. میرزا یحیی از همان آغاز با تدبیر و برنامه در تعمیق و گسترش نهضت مشروطه سهیم گردید. شرح آن را در فصل پایانی کتاب پی خواهیم گرفت.

پس از توپ بستن مجلس اول و دوره‌ی استبداد صغیر، میرزا یحیی عازم خارج از کشور می‌شود. از حضور او در لندن خبر داریم. با پیروزی ترکان جوان، او هم همچون غالب تبعیدیان مشروطه‌خواه ایرانی به استانبول می‌رود و در فعالیت‌های گسترده‌ای از جمله در انجمن سعادت ایرانیان استانبول سهیم می‌شود. در شوال ۱۳۲۶ ق خبر مرگ پدر به شدت بیمار خود را در استانبول دریافت می‌کند. در همین برهه به گفته‌ی دو تن از اهل بیان نزدیک خاندان دولت‌آبادی، به دیدار صبح ازل در ماغوسه‌ی قبرس می‌رود. از همین زمان مخفیانه و غیررسمی ریاست تامه اهل بیان داخل کشور به او واگذار می‌شود.

با فتح تهران و تأسیس مجلس دوم مشروطه، دولت‌آبادی به یاری هم مسلکان ازلی فعالش در کرمان به نمایندگی مردم کرمان برگزیده می‌شود. وکالتی که به دلیل فشارها و تحریکات اهل شریعت و مخالفان دوامی نمی‌یابد و استعفای خود را از نمایندگی اعلام می‌کند و از مجلس خارج می‌شود.^[۳۹]

رویداد مهم دیگر زندگی میرزا یحیی، رفتن به انگلستان در جمادی‌الثانی ۱۳۲۹ ق (۱۹۱۱ م) برای شرکت در

کنگره‌ی نژادی لندن در لزوم همزیستی و هماهنگی مسالمت آمیز مردم جهان است. میرزا یحیی برای شناسایی ایران و صلح طلبی مردم و حقانیت نظام مشروطه ایران و ضرورت رواداری نژادی، دینی و ملی مردم و ملل جهان، علاوه بر متن ایران مدار سخنرانی در سه بخش: سابقه احوال، اخلاق و عادات ایرانی ها و تبدیل اساس حکومت ایران و سبب آن، مجموعه ای از چهار آلبوم عکس فراهم و در کنگره عرضه می کند. چنان که خود در خاطرات می نویسد این مجموعه را در صد روز جستجو در آرشیو عکس های دارالفنون گرد آورده است. بررسی دانشورانه رضا شیخ از فضای مسلط بر این مجموعه ها که بیانگر خواست ایران ستای میرزا یحیی است، ما را با انگیزه ها و دغدغه های ایران خواهانه و صلح جویانه آن زمان او آشناتر می کند.^[۳۰]

متن سخنرانی اصلی دولت آبادی در روز سوم کنگره با شعر درخشان و انسان گرای سعدی آغاز شد: بنی آدم اعضای یکدیگرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند. چو عضوی به درد آورد روزگار/ دیگر عضوها را نماند قرار. تو کز محنت دیگران بی غمی/ نشاید که نامت نهند آدمی.

فضای سخنرانی دولت آبادی از حمله و تجاوز محمدعلی شاه مخلوع و برادرش سالارالدوله به ایران برای بازگشت به سلطنت، و نکوهش قرارداد ۱۹۰۷ و سهم انگلیس در جری تر شدن روس ها در تجاوز به خاک ایران متأثر و آکنده است. جمع بندی دولت آبادی از اهداف و انگیزه های آشکار و نهان برگزارکنندگان کنگره جالب توجه است. می نویسد: به رغم ادعای گردانندگان در جمع شدن عناصر صالح هر ملت برای همگرایی بشریت در زیست جمعی بهینه و مسالمت آمیز و کاهش تشنج، در پشت کنگره جای پای سیاست خارجی امپراتوری بریتانیا محسوس است. ترس از جنگ قریب الوقوعی که یک طرف آن آلمان سر تا پا مسلح به مدرن ترین تجهیزات جنگی و روح انتقام جویی پرتنفر، و در سوی دیگر فرانسه است که مرعوب از ماشین جنگی آلمان دشمن دیرینه خود رو به سوی یاری متحدانی چون انگلیس و روس است بر فضای اروپا و این کنگره پرتو وحشت افکنده است. دل نگرانی اصلی انگلیس بیش از هرچیز، سرنوشت و حفظ مستعمرات گسترده ی جهانی خود است و ماشین جنگی آلمان تازه نفس که در دست اندازی بر سرزمین های نوین بی قرار در تکاپوست.^[۳۱]

میرزا یحیی پس از این تحلیل فضای زمانه، نفس تشکیل کنگره را برای شناخت و نزدیکی مردم جهان از روحيات و دغدغه های یکدیگر، تعصب پرهیزی، نکوهش جداسری های حقانی گر، ترغیب رواداری دولت ها و ملل جهان و تلاش در همگرایی عمومی و صلح جهانی را امری مثبت و ضروری می شناسد. و در شرح علل اختلاف مردم و ملل جهان، بر چند عامل مشخص تصریح کرد: «خط و زبان، اخلاق و عادات، عقاید مذهبی و حدود سیاسی.»

میرزا یحیی تأکید نمود که به باور او تفاوت بسیار مردم در عقاید مذهبی نقش اساسی در اختلاف و خشونت روزافزون جهانی ایفا کرده و می کند. او اصول و موازین باطنی مذاهب را به یکدیگر نزدیک خواند، لذا خواستار احترام و رواداری مردم به دگراندیشان مذهبی در همه سرزمین های جهان شد. خواست که توجه و مداخله ی کنگره ی نژادی برای نزدیکی و رواداری مردم جهان به یکدیگر باید از امور و مبانی ضد همگرایی به ویژه تعلقات و حقانی گری مذهبی و قومی گرای دور شده و پروراندن و پیشبرد مقاصد مشترک صلح آمیز و نوع گرای

انسانی را اولویت دهد. در مورد اختلاف سیاسی کشورها و ملل مختلف هم اظهار کرد که باید تجاوز دول و ملل قوی‌تر به مردمان و سرزمین‌های ضعیف‌تر متوقف شده و حرص و طمع و زیاده‌خواهی که عامل انزجار ملل می‌شود کنار گذاشته شود تا زمینه‌ی حل اختلاف سیاسی و صلح و صفای عمومی فراهم‌تر شود. میرزا یحیی با پیشنهاد یکی از اساتید معروف انگلیسی حاضر در جلسه در این باره که کمیته‌ی دائمی کنگره‌ی جهانی در لندن باشد و همه‌ی اعضایش انگلیسی باشند مخالفت کرد و گفت: چون کنگره بین‌المللی است، اعضای کمیته اداره‌کننده‌ی آن هم باید از نمایندگان همه ملل‌های شرقی و غربی برگزیده شوند.

یکی از رویدادهایی که توجه میرزا یحیی را جلب می‌کند و مفصل در روایت خود از کنگره به آن اشاره دارد، برخاستن و سخن گفتن بی‌اجازه‌ی یک زن رادیکال انگلیسی بود. نام‌برده سخنانی در افشای تعدی و احجافی که حکومت انگلیس هند بر مردم هندوستان روا می‌دارد به کنگره که خود را مدافع مردم جهان می‌خواند، عنوان کرد. میرزا یحیی جسارت و حقانیت زن آزادی‌طلب مزبور را تأیید و تمجید می‌کند.

منابع بهائی در نکوهش غیرمستقیم شرکت و سخنرانی میرزا یحیی در این کنگره اشاره کرده اند.^[۳۲]

سفر خارج میرزا یحیی که از شعبان ۱۳۳۹ق آغاز شد از لندن به پاریس و سپس سوئیس ختم شد. در آنجا محصلین ایرانی ساکن شهر را در جلساتی گرد آورد و به قول خویش با یکدیگر «الفت» داده و «انجمن دانش‌گستر» تعطیل‌شده‌ی آنها را مجدداً دایر و فعال نمود. ضمناً معلومات زبان فرانسه‌ی خود را گسترش داد و مریضی دیرپایی را هم که داشت معالجه کرد. در این سفر نسبتاً طولانی به مرور و اصلاح نوشته‌های تاریخی خود و تنظیم برای انتشار می‌پردازد.

پس از جنایات جانگداز سالدات‌های متجاوز روسی در تبریز، شور و نفرت عمومی از بلاهای دولت روس به ایران و ایرانی موجب نزدیکی روزافزون میرزا یحیی به سید حسن تقی‌زاده و دیگر ملیون این برهه می‌شود. در ژانویه‌ی ۱۹۱۲م به لندن می‌رود و در جلسه‌ی بزرگ کمیته‌ی ایران با شرکت مؤثر ادوارد براون شرکت می‌کند. و متن نوشته‌ای هم را در روزنامه‌ی «تایمز» لندن منتشر می‌کند. پس از این نشست ضد روس به دعوت براون به کمبریج می‌رود و چند روزی در خانه‌ی او می‌ماند. میرزا یحیی در خاطرات خود به مباحث و مبادلاتی که این دو درباره‌ی امر بایی و نشر منابع تاریخی و دینی داشته‌اند اشاره‌ای نمی‌کند.

می‌دانیم که چندی پیشتر براون تاریخ قدیم بایبه- «نقطه الکاف» اثر مهم خود در راستای امر بایی و تأیید رسالت صبح ازل را با یاری محمد قزوینی منتشر کرده بود.

در زمان اقامت چندساله‌ی میرزا یحیی در اروپا، حمیده خانم همسرش با دو دخترش فروغ و فخرالزمان و دو پسرش مجدالدین و علی‌اکبر از ایران به او می‌پیوندند. مجدالدین را در یکی از مدارس شبانه‌روزی سوئیس ثبت نام می‌کند.

در بازگشت از سفر سه سال و اندی اروپا به خاک وطن، وضعیت فلاکت‌بار وطن آزرده‌اش می‌کند و در مقابل پرسش‌های متعدد دختر خردسال، حیران و هراسانش — فخرالزمان — که فرانسه حرف می‌زند، احساس ناتوانی و افسوس بسیار می‌کند. دختر اروپادیده می‌پرسد: اینجا کجا است؟ چرا همه جا ویران است، چرا زمین‌ها پر از خاک و کثافت است، مردم برای چه پابرنه‌اند و هزاران پرسش اندوه‌بار دیگر. دختر از پدر می‌خواهد که

به خانه مطلوب خود بازگردند و پدر در تلاش است به دختر خردسال و شگفت‌زده‌ی خود بقولاند اینجا خانه‌ی اصلی ماست.^[۳۳]

میرزا یحیی با سنجش اوضاع رو به قهقهه‌های مملکت و ارزیابی علل واماندگی و درماندگی‌ها، دو قوه‌ی سیاسی و روحانی غالب را مسئول می‌خواند. کسانی که صرفاً در پی منافع خویش یا جهل و اوهام اعتقادی بی‌حاصل و فرصت‌سوز هستند. افسوس دارد که پس از آن همه تلاش و جان‌فشانی در راه تحقق مشروطیت، کماکان «دولتیان ستمگر و روحانی نمایان طمعکار» و «فاسد» به همان وضع سابق بلکه «قیح‌تر از تمام صورت‌های گذشته حکم‌روایی می‌نمایند.» همزمان نظاره‌گر درگیر بودن اهل سیاست و مردم به تاجگذاری احمدشاه قاجار است، و این شعر جاودانه را یادآور اوضاع ایران زمان می‌یابد:

«خانه از پایند ویران است خواجه در بند نقش ایوان است».

به رغم اوضاع یأس‌آور مملکت و ناملایمات و فساد عمومی اولیای قدرت، جهل و تعصب عمومی، میرزا یحیی مصمم می‌شود که در داخل کشور بماند و «بقیه عمر را به خدمات سودمندتر از گذشته به وطن و هموطنان» بگذراند.^[۳۴] و همچنان بر این باور است که ملت بی‌انقلاب فکری و فرهنگی و رواج معارف و بیدار بر حقوق خویش ره رستگاری نخواهد داشت. می‌گوید اگر امروز ملت فرانسه از سرآمدن مدنیت جهان نوین است، صرفاً به این دلیل بوده که انقلاب فکری قرن هفدهم را گذرانده که مقدمات انقلاب کبیر قرن هیجدهم را فراهم آورد. درصدد برپایی مجلس علمی از سرآمدن ادب و فضل ایران است تا شاید در گسترش فرهنگ نو و دانش لازم جامعه‌ای مطلوب سپیم شود.

یک‌ماهی پس از شروع جنگ مصیبت‌زای جهانی اول (۱۳۳۳ق) رویداد دیگری روان و جسم میرزا یحیی را در هم می‌کوبد. خبر مرگ نابهنگام پسر چهارده‌ساله‌اش مجدالدین در سوئیس، او را به شدت اندوه‌زده و آشفته می‌سازد. به رغم این فضای دردناکیز با نوشتن یک فرهنگ فارسی به فارسی و سخنرانی‌های متعدد ادبی و علمی برای بیداری عمومی، در کنار هدایت جامعه‌ی ازیان ایران قدری خود را تسکین می‌دهد. از سه سال پیش‌تر که صبح ازل درگذشته بود او پیشگام و ریاست تامه اهل بیان شناخته می‌شد. گرچه در ظاهر به قولی استمرار امر بایی به زمان نامعلومی در آینده واگذار شده بود و از باورمندان آن خواسته شده بود تا زمان مناسب، همچون اکثریت مردم ایران به مذهب غالب تقیه نمایند.

با شکست ناگزیر و غمبار حکومت موقت ملی، میرزا یحیی در ۲۸ جمادی‌الثانی ۱۳۳۴ق از ایران به عراق و در اواخر شعبان همان سال پس از ۸ سال مجدداً به استانبول می‌رود. پس از آن همه تکاپو و دیدن وضعیت فلاکت‌بار کشور و مصیبت تبعیدیان و مهاجرین ایرانی در عثمانی، از خود می‌پرسد چه شد که ایرانیان «طفل نوزاد آزادی» مشروطه را «در مهد شیرخوارگی سر بریدند». پی‌آمد آن همه کوشش و مرارت در برپایی بنیان‌های حقوقی و فرهنگی ایران معاصر نه‌تنها وحدت ملی میان ایرانیان پایدار نشد بلکه همچنان هر گروه بر سر و مغز دیگری می‌زند و هر دسته دیگری را مسئول و مقصر اوضاع می‌شمارد. همزمان جمعی نادان و ناتوان هم در عرصه‌ی سیاست و دین تیشه برداشته و بر ریشه‌ی ملت و کشور می‌زنند.^[۳۵]

در استانبول علاوه بر رتق امور مهاجرین ایرانی و هم‌مسلمان خویش به فعالیت‌های ایران‌خواهانه‌ی خود

ادامه می‌دهد. ضمناً به نگارش «داستان شهرناز» و اصلاح و تکمیل برخی دیگر آثار خود می‌پردازد. در ماه شوال ۱۳۳۵ق استانبول را به قصد شرکت در کنگره جهانی سوسیالیست‌ها در استکهلم سوئد ترک می‌کند. سفر طولانی از اروپای جنگ‌زده و ویران و مشاهده فجایعی که بشر به اصطلاح متمدن بر سر خود کوفته، او را به حیرت و تأسف وامی‌دارد.

در بدو ورود به استکهلم مقاله‌ای تحت عنوان «اریستوکراسی و دموکراسی» نوشته و ترجمه فرانسه آن را در روزنامه‌ی «لاناسیون» - لوزان سویس (شماره ۳۱ سال ۱۹۱۷م) منتشر می‌کند. مقاله همزمان با نشر نامه‌ای از لنین که زمام امور روسیه را به دست گرفته بود در این شماره نشر گردید. نوشته‌ی دولت‌آبادی در نفی جهالت و نادانی عمومی و بهره‌گیری نظام‌های استبدادی از عوام برای پیشبرد مقاصد خود و سلب حقوق عمومی مردم، نکوهش جنگ‌افروزی سرمایه‌داری زیاده‌خواه و طبقات ممتاز برای ارضای حرص و طمع روزافزونشان تاکید دارد. او ادامه جنگ خانمان‌برانداز جهانی را که «حکومت‌های اشرافی و سرمایه‌داری» برای چنگ‌اندازی بر دیگر نقاط جهان و حذف رقیب راه‌انداخته‌اند، خطری سهمگین و فرصت‌سوز برای مدنیت جهانی می‌خواند. حکومت‌ها را هشدار می‌دهد که در صورت ادامه‌ی این روند، سرنوشت محتوم حاکمیت استبدادی تزار روسیه که با قیام عمومی مردم منهدم شد، در انتظارشان خواهد بود. کنفرانس با کارشکنی دول انگلیسی، آلمان و فرانسه که مانع شرکت سوسیالیست‌های آن کشورها شد، چندان موفق برگزار نشد.^[۳۶]

در استکهلم با تقی‌زاده که از برلن برای شرکت در مجمع سوسیالیست‌ها آمد، ملاقات می‌کند و چند روزی را با هم به سر می‌برند. میرزا یحیی چندماهی در پایتخت سوئد ماند و درباره‌ی وضعیت تعلیم و تربیت، مدارس متوسط و عالی آن کشور تحقیق کرد. دولت سوئد هم او را در این امر یاری کرد. رساله‌ای هم در اوضاع اقتصادی، سیاسی و مذهبی ایران می‌نویسد که به فرانسه ترجمه و در کنفرانس دانشگاه اوپسالا سوئد قرائت می‌شود. رساله‌ای که سال بعد در تهران برای مطالعه به احمدشاه می‌دهد تا مگر شاه جوان را آموزش دهد. مدتی هم در کتابخانه‌ی پربار آن دانشگاه، کتاب‌های ترکی، فارسی و عربی را که سلطان عثمانی سال‌ها پیش به آن سرزمین فرستاده و کماکان در صندوق نهان بود به خواست رئیس کتابخانه بررسی کرد و در کتابخانه منظم نمود. به این ترتیب زمستان سخت سوئد را در تحقیق و بررسی و غوطه خوردن در کتب زبان‌های شرقی سر کرد.

میرزا یحیی در این برهه در جمع‌بندی از اوضاع جهانی و جایگاه ایران در سیاست خارجی و جهان معاصر می‌نویسد: مادام که «اساس کار داخل منظم و محکم» نگردد، سیاست بیگانه همچون دوی سبی در مزاج علیل مضر و ویرانگر است. دولت وقت ایران را «حیران» و ملت را چون «بره‌یی که در چنگال شیر» گرفتار شده و زیر منگنه‌ی نابسامانی‌های درونی و مداخله و فشار خارجی در حال جان سپردن است تصویر می‌کند. اظهار امیدواری دارد که آگاهان و مدیران وطن‌دوست و بالیافت‌تری زمام امور ملک و ملت را به دست گرفته نگذارند که این سرزمین و مردم بالاستعداد و تاریخ پر بارش آلت سیاست‌بازی بیگانه و خیانت‌ورزی بیگانه‌پرستان طمع‌کار سیه‌روزگار گردد.^[۳۷]

میرزا یحیی در رمضان ۱۳۳۷ق پس از قریب سه دهه که فضای بابی‌ستیز دیار خود را ترک گفته بود به

اصفهان بازمی‌گردد. شهر را آشفته، پرهج و مرج و در افراط و تفریط سیاسی، فرهنگی و در سلطه جزمی اولیای مذهب می‌یابد. در یک‌سو یایان و در سوی دیگر بختیاری‌های ایلاتی، حضور نظامیان وابسته به پلیس جنوب انگلیس هم بر پیچیدگی‌ها افزوده است. ملا منیر، آخوند بانفوذ منطقه، را نام می‌برد که امور مهم مملکت و جامعه را واگذارده و در پی مجازات زنی است که به «بدعملی» متهم است و به‌دستور او در اطاق را بر او بسته و خشت و گل نموده‌اند، تا زن از گرسنگی بمیرد. ایرج میرزا در وصف این بیداد شعر معروفش را سرود. می‌دانیم همین ملا منیر بود که به تقابل و تکفیر صدیقه دولت‌آبادی خواهر پیشتاز حقوق زنان او برآمد و مانع ادامه‌ی انتشار نشریه «زبان زنان» در اصفهان گردید. در سوی دیگر، عوامل «رؤسای روحانی‌نما» شهر را مشاهده می‌کند که در گوشه و کنار در جستجوی یک مست هستند تا دستگیرش کرده برای «رونق دادن به دکان ریاست شرعی او را تازینانه‌اش بزنند».

املاک مرغوب شهر هم میان اولاد آقا نجفی مجتهد بانفوذ و ظل‌السلطان تقسیم شده است. میرزا یحیی سرانجام از عرصه‌ی سیاست ایران دلخسته و مأیوس به همان نتیجه‌ی سال‌های پیش خود بازمی‌گردد که کار سیاسی در ایران آلودگی و فرصت‌سوزی می‌آورد، لذا اهل فضل مسئول صرفاً باید به کار معارف و فرهنگی و ایجادگری‌های بنیادی بپردازند. ادغام دانش و علوم با سیاست، توان و دانایی شخصیت‌های موثر ایران زمانه و فرصت‌های بسیاری را در این سرزمین استبدادزده و دین‌خو سوزانده بود. امری که بارها توسط جمعی از بزرگان ایران معاصر چون دهخدا، تقی‌زاده، محمد قزوینی و خود دولت‌آبادی تکرار شده است. میرزا یحیی در دوره پنجم شورای ملی (رجب ۱۳۴۲ق) از سوی مردم اصفهان به وکالت مجلس شورای ملی برگزیده شد. او در زمره چند نفری بود که با انتقال غیرقانونی سلطنت و دستکاری برخلاف قانون اساسی مشروطه مخالفت کرد. با توجه به نفرت دیرینه‌ی ازلیان از خاندان قاجار و حمایت از اصلاحات دوران پهلوی اول، این رویه و نگره، نشان قانون‌گرایی دولت‌آبادی است.

میرزا یحیی قریب مدت سه‌ساله که به عنوان سرپرست دانشجویان ایرانی در بروکسل بلژیک اقامت داشت غالب آثار ناتمام خود را سروسامانی داد و آماده‌ی انتشار نمود.^[۳۸] مرگ دولت‌آبادی در ۱۳۱۸ش (۱۹۳۹م) ایران معاصر را از یکی از شخصیت‌های ارزنده و نوجوی خود محروم ساخت. فردی که قریب نیم‌قرن در فاصله‌ی ترور ناصرالدین‌شاه تا سال‌های پایانی سلطنت رضاشاه در روند تجددگرایی و بسترآفرینی سیاسی، فرهنگی و مذهبی ایران نو به ویژه در بیناگذاری معارف و تعلیم و تربیت جدید غیردینی، گذر از فقه سنتی به حقوق جدید حضور مؤثر خود را ثبت تاریخ نموده است. دولت‌آبادی بر بستر هویت و پیشینه‌ی بایی خویش، پذیرش و درهم‌آمیزی مفاهیم نوآیین و اندیشه‌های لیبرالی مدرن و فهمی رقیق و ویژه خود از سوسیال دموکراسی، کوشش نمود خودی ایرانی مدرن و متفاوت با آن دیگری سنتی - اسلامی را تعریف و تحقق بخشد.

در حوزه‌ی بحث این کتاب شایان توجه است که جامعه‌ی اهل بیان کم‌شمار ایران تحت هدایت میرزا یحیی از رویه‌ی سنتی و شریعتمدار بایی و میراث صبح ازل و پدر او میرزا هادی تا حدی فاصله گرفت و دین‌داری گیتی مدار و شهروندی و تعامل و رواداری با دیگراندیشان دینی را مبنای کار قرار داد. در روی آوردن چند نسل از ازلیان و مجموعه مردم ایران به هویت‌یابی ملی غیردینی، تعصب پرهیز و تکاپو در عرصه‌های سیاسی،

اجتماعی و فرهنگی شهروندی بی‌تردید نقش دولت‌آبادی درخور توجه و پژوهش جداگانه‌ای است. به زمان تکاپو و هدایت او تقابل دشمنانه‌ی چند نسل پیش‌تر بایان با گردانندگان سیاسی و دینی همچنین بهائیان تعدیل و به مسیر بحث تفاوت‌های معرفتی شهروندی و مصالح ملی و سازندگی بنیان‌های نوجوی ایران مدار تمایل و تمرکز یافت.^[۳۹]

میرزا یحیی علاوه بر حداقل سه سفر مستقیم به قبرس و ملاقات صبح ازل، از طریق زائران هم مسلکش به قبرس و کسانی چون عبدالخالق خان و دیگر فعالین محفل ازلیان استانبول از جمله میرزا آقاخان کرمانی و برخی پسران صبح ازل با رهبر آیین در تماس بود. میرزایحیی پس از مرگ صبح ازل به تصریح روشن شیخ محمد مهدی شریف در «تاریخ جعفری» به مقام «ریاست تامه» خاندان آنها بر اهل بیان و تأیید مورخ ازلی زمانه در «تاریخ بیداری ایرانیان» نیابت صبح ازل در درون ایران محسوب می‌شد.^[۴۰]

گرچه آن‌چنان که برخی شواهد مدعی است در یک نشست ظاهری و برای نهان کردن فعالیت اهل بیان در ایران، میرزا یحیی انحلال موقت ظاهری آیین را تا زمان مناسب دیگری اعلام کرد و از پیروان خواست تا از این پس در کسوت و در میان مذهب اکثریت مردم ایران در سوی برپایی ایرانی آباد و آزاد و مدرن حاضر، کوشا و مسئول باشند تا زمان اعلام آشکار گسترش امر بایی برسد.^[۴۱]

اهل بیان در قالب یک طیف عمدتاً غیرمذهبی و سکولار ایران مدار و بعضاً نهانگرا در عرصه عمومی و در جامعه‌ای همبسته در باور به امر بیان و همیاری در حفظ و استمرار هویت گروهی در عرصه خصوصی و در پی اهداف اعلام شده‌ی سران پیشگام خویش به ویژه دولت‌آبادی - در «انقلاب فکری» ملت به فعالیت‌های گسترده و مؤثر سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در برپایی ایران نو روی آوردند که روایتی از آن را در ادامه این پژوهش خواهیم خواند.

انجمن‌ها و مراکز فعالیت و تجمع ازلیان اصفهان

قریب یک‌دهه پیش از مشروطیت، محفل ازلیان اصفهان به رغم فضای سنگین و پرتعصب شهر به تحرکاتی محسوس و حساب شده در پوشش فعالیت‌های اقتصادی، فرهنگی ملی‌گرا و حتی دینی مرسوم برآمدند و درکنار جمع فوق‌العاده سری هم‌باوران، به ایجاد مجامع نیمه‌مخفی در جذب عناصر مستعد و پیشرو شهر پرداختند. یکی از این جمع‌های نیمه‌مخفی را به نام «انجمن ترقی» می‌شناسیم. انجمنی که از ازلیان شناخته‌شده زمانه و همراهان آنان چون سید جمال‌الدین واعظ، احمد مجدالاسلام کرمانی، ملک‌المتکلمین و تعدادی دیگر از هم‌آوازان سیاسی چون حاجی فاتح‌الملک، میرزا سید علی‌تقی اصفهانی و... تشکیل شده بود.^[۴۲] یکی از بنیان‌محرك و اصلی‌انجمن، مجدالاسلام کرمانی بود که در این برهه در اصفهان می‌زیست. درسفرنامه کالات خود وصف این محفل و تحرک را ثبت کرده است. مجدالاسلام و یارانش در پی ترغیب و تحریک هشیاری و غیرت ملی توانستند با وعظ‌های حساب شده، غالب طلاب و علمای شهر را هم همراه این اهداف ملی‌گرایانه نموده و در فاصله‌ی چندماه «شرکت اسلامی» برای ترویج کالاهای داخلی به ویژه منسوجات وطنی تأسیس گردد.^[۴۳]

انجمن نیمه‌سری ترقی برای پیشبرد اهداف عمومی‌تر خود در تشکیل انجمن بزرگ‌تر و علنی‌تری به نام

«انجمن اسلامی اصفهان» با شرکت طلاب و برخی بازرگانان ملی‌گرای شهر سهیم شدند.

«شرکت اسلامی»

پس از موفقیت نسبی اعتراضات علیه امتیاز رژی تنباکو که انحصار خرید و فروش تنباکو و توتون ایران در داخل کشور را متوقف کرد، در اصفهان همچون برخی دیگر شهرهای درگیر شورش علیه امتیاز ستانی بیگانگان، فضا و بستر مطلوب عمومی فراهم شد تا اذهان عامه و دست‌اندرکاران اقتصاد و تجارت داخلی به صنایع رو به رکود پارچه‌بافی منطقه که در مقابل واردات انبوه و ارزان منسوجات منچستر انگلیس قدرت رقابت و حیات را از دست داده بودند، تمرکز یابد.

زمین‌داران و تجار ذینفع منطقه که برخی علمای بانفوذ شیعه میانشان سهم بزرگی داشتند، کانون‌های این استعداد را تشکیل داده که با ورود آگاهانه‌ی دگراندیشان دینی تغییرجوی ازلی و بسیج تجار و کسبه‌ی ذینفع به سوی مصرف منسوجات داخلی، فضای ضدیت با انحصار خارجی و حامیان داخلی‌اشان را دامن زد. شرکت اسلامی بر خلاف غالب نوشته‌های مرسوم ایدئولوژی‌محور معاصر، در واقع حاصل درهم‌آمیزی عوامل برشمرده ی بالا بود که با نقش و سهم مؤثر واعظان ازلی در بهره‌گیری از وسیله‌ی سستی منبر و اهل قلم دگراندیشی چون مجدالاسلام و روزنامه‌های همدل آنها در خارج از کشور و حتی همگرایی ملایم برخی نشریات چاپ داخل چون «تربیت» به مدیریت ذکاءالملک و «اطلاع» در تهران، «فرهنگ» در اصفهان و «ادب» در خراسان، به عنوان یک اقدام به نشانه‌ی هشیاری و غیرت و وظیفه ملی به صحنه آمد.

در پی بهره‌گیری از بیگانه‌ستیزی درهم آمیخته با غیرت وطن دوستی در ذیقعد ۱۳۱۶ق «شرکت اسلامی» برای ترویج پارچه‌های وطنی تأسیس گردید. حضور دست‌درکاران ذینفع، بازرگانان آماده‌ی ملی‌گرا، طلاب و علمای مستعد، به تحرک مردمی و ملی نسبتاً موفق و مطلوبی انجامید. شرکت علاوه بر جلب اقبال عمومی در اصفهان به ایجاد شعب متعدد در داخل و خارج برآمد. گذاردن سمبل شیروخورشید در نشان الگوی شرکت، گویای تعلقات و روح ملی در ترویج صنایع داخلی بود.

در میان حامیان و وکلای خارج از کشور شرکت باید از میرزا حسین کاشانی مؤیدالاسلام مدیر اداره‌ی «حبل‌المتین» کلکته، علی محمد کاشانی در قاهره، جواهری‌زاده اصفهانی از یاران ازلی آقاخان کرمانی در استانبول را که همسو و همدل با ازیلیان بودند می‌توان نام برد. به موجب اصل دوازدهم «نظام‌نامه شرکت اسلامی اصفهان» مقرر شد: «شرکت به کلی از داد و ستد متاع خارجه ممنوع» باشد و «هم خود را صرف متاع داخله و آوردن چرخ و اسباب کارخانجات مفیده خواهد نمود. و حمل متاع داخله به خارجه برحسب اقتضاء به موقع در کشیدن راه شوسه و راه‌آهن اقدام خواهد کرد.»

به موجب اصل ۲۱ این نظام‌نامه، شرکت برای «سهولت و فواید عامه که همه‌کس بتواند شرکت کند» فروش سهم به عموم را در دستور کار قرار داد تا همه‌ی اهالی مملکت در این امر ملی سهیم و مؤثر شوند.

حمایت دو نشریه‌ی معتبر و محبوب زمانه، «حبل‌المتین» کلکته و «ثریا» به‌مدیریت علی‌محمد کاشانی (پرورش بعدی) در ترغیب عامه به مصرف کالاهای تولید داخلی کشور به عنوان یک وظیفه میهنی و ملی، نشانه‌هشیاری تجار و منورفکران زمانه بود. شرکت پس از اقبال عمومی حتی خواستار کسب امتیاز راه‌آهن و

ایجاد آن در ایران گردید. گرچه بسیاری از این خواستها بیش از آنکه بستر و پشتیبان مالی تجار را به همراه داشته باشند حاصل اندیشه و آرمان منورفکران قلم به دست ایران‌گرا بود، اما در آگاهی‌آفرینی و ترغیب روح و تکلیف ملی در آستانه‌ی مشروطه مؤثر گردید. روزنامه‌ی «جبل‌المتین» در شماره‌های متعددی ضمن برشمردن لزوم برپایی کارخانه برای کالاهای موردنیاز مردم و کشور در سوی رشد صنایع ملی به تعلیم و تربیت عمومی و پرورش متخصصین داخلی به عنوان روح محرک اقتصاد ملی تصریح کرد. نویسندگان مسئول به وظیفه ملی، رامحل عاجلی هم پیش‌پای گذاردند و پیشنهاد نمودند که «ملت فارسیه بمبئی» - پارسیان هند که «عالم به تمام‌علوم و کاملاً بر رفع احتیاج ما هستند به اندک مشاھرہ تعلیم ابناء وطن را به ذمه می‌گیرند ولی قوه جاذبه در کار است که آنان را راغب به وطن مألوف نماید.»^[۴۴]

نویسنده رندانه از تعلقات مشترک وطنی میان غیر مسلمانان زرتشتی و دیگر دین‌داران می‌گوید و می‌خواهد که فضا و بستری آماده شود تا آنها «راغب به وطن» خود شده برای پیشبرد امر ملی سهیم و مؤثر گردند. ازلیان شرکت را به عنوان محملی برای تبلیغ هویت و تعلق ملی و فرادینی مطلوب یافتند و فعال و مؤثر در راستای ترویج کالاهای وطنی، در پیوند و هماهنگی بر تعلقات ایران مدار کوشیدند. سید جمال‌الدین واعظ در شیراز و برخی دیگر شهرهای ایران در ماه‌های محرم و صفر در پوشش وعظ مذهبی، به ترغیب و ترویج امتعه ملی بر بالای منبر به سخنرانی‌های متعدد برآمد. سیدجمال و ملک‌المتکلمین در پوشش تبلیغ برای این شرکت در راستای ترغیب منسوجات وطنی به تبریز رفتند. سید جمال حتی کتابی در همین راستا به نام «لباس‌التقوی» تألیف و منتشر کرد.

به رغم فعالیت گسترده‌ی اینان، اهداف سایر کسانی که در این راستا درگیر شدند با اهداف ملی‌گرای واعظ ازلی همگرا نبود. ازلیان به مدیریت و نفع‌جویی صرف محمدحسین کازرونی معترض بودند. انعکاس آن را در رساله‌ی «رؤیای صادق» که مخفیانه تدوین کردند و انتشار دادند می‌توان یافت.^[۴۵]

مجدالاسلام که سهم بزرگی از نوشتن «رؤیای صادق» را باید به او داد، خود روایتی از «شرکت اسلامی» و تکاپوی ترویج محصولات وطنی و نوشته‌های نشریات زمانه در این راستا را بدست داده است.^[۴۶]

شرح مفصل تحرک واعظان ازلی - و به ویژه سیدجمال واعظ و ملک‌المتکلمین - در این راستا در این مختصر نمی‌گنجد.^[۴۷] به رغم تکاپوی گسترده و مبتکرانه‌ی ازلیان، همچون سایر موارد مشابه در ایران دین‌خوی، علمای روحانی متنفذی چون آقا نجفی وارد صحنه شده تا حد زیادی سوی ایرانی‌گرای فضا را به بیگانه‌ستیزی، حقانی‌گری و جداسری‌های مذهبی، ریاست طلبی و منفعت‌جویی خویش کشانده و به تدریج ازلیان سرخورده به اعتراض پنهان در لوای رساله «رؤیای صادق» برآمدند. بای‌ستیزی آشکار خاندان نجفی و همراهی و همگرایی آنان با حکومت و فرزندان ظل‌السلطان به‌رغم تنش‌های گاه و بیگاه میان آنها، فضای خفقانی بر اصفهان، یزد و کاشان این برهه برقرار نمود، امری که گریز ازلیان به تهران را سبب شد.

منفعت‌طلبی برخی تجار، سودجویی و اخلال حکومتگران به ویژه رکن‌الملک نایب‌الحکومه‌ی اصفهان و برخی متشرعین، کار شرکت اسلامی را به خلاف اهداف ازلیان برد. این اعتراض را در بیان نویسندگان «رؤیای صادق» به مدعیانی که شرکت اسلامی را انحصار فکر و تلاش خود می‌خواندند یا صرفاً در پی نفع‌جویی بودند

چنین می‌خوانیم:

«البته ثروت مردم را پول عموم را در سوخت و خطر انداختن، پارچه‌های مملکت خود را دو برابر گران کردن، خود را در انظار داخله و خارجه مفتضح نمودن، حاجی محمدحسین کارزونی را باد زیر بغل انداختن، تریاک که عمده تجارت و دخل داخله است گنجیده زیادی داخل کرده و رشته تجارت را به هم زدن، تنباکو و تریاک شرکای بیچاره را نیمه‌بها فروختن، اگر دخلی در کمپانی «اسلامیه» باشد به جمع تجارت شخصی خود درآوردن، اگر ضروری پیدا شود پای عموم ملت حساب کردن کوچک کاری نیست، بلکه بزرگ خیانت و عظیم اقدامی است... بلی اگر روزنامه‌جاتی در داخله بود که معایب اخلاق و ردایل رفتار شما را بیان می‌کرد و یا اگر ملت احق و خر نبود و یا اگر اعیان و ارکان غرض شخصی را کنار گذارده و کیفر اعمال در کار بود، این واقعات بود، بلیطهای [منظور سهام] شرکت اسلامیه را چرا حالا کسی ثلث بها نمی‌خرد و نمی‌دهد.»^[۴۸]

مجدالاسلام هم در سفرنامه‌اش با همین لحن و ادبیات در شرح تلاش خود و یارانش به ویژه سید جمال واعظ و ملک‌المتکلمین در سفر به شیراز و تبریز و برخی دیگر نقاط و تبلیغ و ترویج پیگیر امتعه وطنیه می‌افزاید: «حقیقتاً اگر مؤمنین و رؤسای شرکت تقلب نکرده بودند و در خیال خوردن مال شرکا نمی‌افتادند، امروزه چندین کارخانه بزرگ به اسم شرکت اسلامیه دایر بود و لاقلاً عشر احتیاجات تمام ایران و خمس احتیاجات اصفهان را رفع می‌کرد.»^[۴۹]

«انجمن ادبی»

یکی از مجامع عمومی‌تر ازلیان منطقه، انجمن ادبی اصفهان بود که تأسیس مدرسه و گسترش معارف در اصفهان را مد نظر داشت. تأسیس اولین مدرسه‌ی جدید را به مدیریت میرزا علینقی خان اصفهانی به تحرک اعضای این انجمن نسبت داده‌اند. مدرسه‌ای که با عناد مرسوم مخالفین و متعصبین پس از یکی دو ماه تعطیل گردید. «جمعی از طلاب در تحت قیادت یک نفر از رؤسای معمم اصفهان به مدرسه هجوم آورده و معلمین، مدیر و شاگردان را به قدر طاقت زده و از محیط مدرسه خارج ساختند.»^[۵۰] به گزارش روزنامه‌ی «ادب» عصر مشروطه هم خبر داریم که در سال ۱۳۱۲ ق عده‌ای از معارف‌پروران در اصفهان مدرسه‌ای ایجاد کردند که با حمله‌ی مخالفان تعطیل و ویران گردید.^[۵۱] به هرحال می‌دانیم که خاندان دولت‌آبادی به ویژه میرزا یحیی و صدیقه فرزندان میرزا هادی از پیشگامان تأسیس و اداره‌ی مدارس جدید ایران بودند. مجدالاسلام در همان مقاله‌ی معارف خود منتشره در روزنامه‌ی «ادب»، ضمن تمجید از تکاپوی بختیاری‌ها به ویژه علیقلی سردار اسد در تأسیس مدارس جدید در میان ایل بختیاری، با لحن نکوهشگر پرسید: «آیا رواست که در مرکز بختیاری مدرسه دایر شود و در دارالسلطنه‌ی اصفهان دو سه مدرسه‌ی ناقص هم از ظلم مردمان جاهل بسته شود؟» به مأخذ «تاریخ بیداری ایرانیان» هم رد و نشان یک انجمن سری را در اصفهان پیش و زمان مشروطه به همت یحیی دولت‌آبادی و مدیریت میرزا محمود اصفهانی می‌یابیم.^[۵۲]

«رؤیای صادق»

رساله‌ی «رؤیای صادق» را که به صورت جزوه‌های شب‌نامه‌ای در سطح اصفهان توزیع شد، به قلم سه هم‌اندیش ازلی، مجدالاسلام، سیدجمال واعظ و ملک‌المتکلمین، به یاری تعدادی دیگر همدل و همگرا در

همین سال‌های آستانه‌ی مشروطه در اصفهان نوشته شد و توسط بایان در پترزبورگ روسیه به چاپ رسید و مخفیانه به درون کشور آوردند. میرزا اسدالله از بایان شناخته شده که در کنسولگری روسیه در سمت مترجم به کار مشغول بود در انتقال مخفیانه و بدون اطلاع مقامات روسی و با استفاده از روابط و امکانات پستی دیپلماتیک سفارت مؤثر بود.

متن درهم آمیخته واقعی و داستانی بر پایه دادگاهی خیالی بنیان‌گذاری شده که در آن مقامات بانفوذ سیاسی و دینی زمانه‌ی اصفهان همچون محاکمه روز جزا در صحرای محشر به دادگاه و پاسخگویی اقدامات خود کشانده شدند. آقا نجفی مجتهد بانفوذ شیعه و ظل‌السلطان حاکم مقتدر و مستبد به عنوان کسانی مستبد، فاسد و فاقد تعهد و اخلاق و سر در پی منفعت و اقتدار بیشتر، مورد اشاره، نکوهش و نقد و پرسش و پاسخ قرار گرفتند. علمای دینی شیعه به عنوان کسانی خودمدار، زراندوز، منفعت‌طلب و عاری از سلامت اخلاقی و موازین دینی که خود مدعی‌اند به استنطاق کشیده می‌شوند تا پاسخگوی علل روی برتافتن از رسالت پیروی از حقیقت دین و پیام الهی که همانا خدمت به خلق خداست، باشند. در نتیجه‌گیری متن تصریح می‌شود که اینان برخلاف ادعای خویش که مردم را به عبادت و تکلیف و روی برتافتن از زراندوزی و حرص و آز ترغیب می‌کنند، خود و کسانشان بی آنکه یک روز کارو زحمت کشیده باشند با زمین‌خواری، احتکار غله و مداخل و مالیات‌های دینی، ضمن زیر پا گذاردن هر اصولی، ثروت بسیار جمع‌آوری کرده و جز منافع فردی و مالی خویش و ادامه‌ی ریاست بر مردم اندیشه‌ی دیگری نداشته و لذا به جای کمک در حل مشکلات و کاهش تنگناهای زمانه از عوامل اصلی بحران و انحطاط جامعه‌ی ایران و جهل عمومی هستند.

علمای زمانه که انحصار دانش عامه را در دست دارند، کسانی تصویر می‌شوند بی‌بهره از دانش و علوم لازمه ترقی و توسعه مملکت و رفع نیاز مردم، لذا برای ادامه جهل و وابستگی مردم به خویش مانع هر نوآوری شده و راه بیداری و آگاهی مردم به دانش و آگاهی جدید را سد کرده‌اند. همزمان با مداخله در امور خصوصی مردم، آزادی و حقوق فردی را سلب نموده‌اند. هر صدای دگراندیشی را به کفر و زندقه متهم و با خفه کردن آنها مردم بی‌گناه را به بلا و مصیبت دچار کرده‌اند. رساله، علما را به بی‌اطلاعی از احکام راستین اسلام و معنی حقیقت و دین و پیام خلقت متهم می‌کند. اولیای قدرت سیاسی به ویژه دستگاه ظل‌السلطان را ناقض عهد به مصلحت و منافع مردم و مملکت، که با چماق و زندان بر مردم بی‌گناه و بی‌کس ایران ستم و بیداد روا می‌دارند، می‌خواند. سران و گردانندگان بازرگان شرکت اسلامی را هم از نکوهش و نقد خود بی‌نصیب نمی‌گذارند. آنها را به منفعت‌جویی صرف و خوردن حق و مال سهامداران و شرکائی که صرفاً با عشق به وظیفه‌ی میهنی و حمایت امتعه‌ی داخلی در آن سهم خریده بودند، متهم نمودند.

کاشان

کاشان در اسناد و تواریخ بابتی به ارض کاف مشخص است. این شهر همچون سایر مناطق کویری ایران به دلیل کمبود آب و دشواری کشاورزی و دامداری سنتی و مرسوم به سوی دیگر فعالیت‌ها و شیوه‌های زیست و معیشت جهت یافت. مردمان سخت‌کوش آن به صنایع و کارهای دستی و فعالیت‌های فرهنگی و هنری و طبعاً همچون سایر نقاط مشابه ایران به امور دینی و آیینی تمایل و توجه نشان دادند. برآمدن پیشه و هنرهای زیبایی

دستی منطقه و روی‌آوری مردم به ادبیات و سواد و علایق روحانی و عرفانی برای پر کردن خلأ معیشت و روزگارگذرانی مرسوم جامعه‌ی پیش‌مدرن ایران حوزه‌ی زیستی اطراف کویر موجب فضای متفاوت فرهنگی، اجتماعی و دینی در کاشان گردید. از دیرباز درباره‌ی آن نوشته‌اند که مردمان ساکن کاشان اکثراً «حکیم‌پیشه» و رهرو ادب و عرفان‌اند و «جهال و بطل» کمتر در آن‌باشد.^[۵۳]

کاشان علاوه بر مرکزیت و رونق کارهای دستی و صنعتی سنتی، از کانون‌های مؤثر و مهم علوم سنتی و دینی زمانه به شمار می‌رفت. فضای دینی شهر را ملقب به «دارالمؤمنین» نموده بود. برآمدن مجتهدین و فقه‌های نام‌آوری چون ملا مهدی نراقی (متوفی ۱۲۰۹ق) از مراجع معتبر و بانفوذ شیعه‌ی زمانه در کاشان، نشان حوزه‌ی علمیه‌ی معتبر و طلاب متعددی است که از دیگر مناطق ایران به شهر آمده بودند. خاندان نراقی به ویژه ملا احمد نراقی در تمام سده‌ی نوزدهم عالم مورد تکریم جامعه‌ی شیعه‌ی ایران شناخته می‌شدند. علاوه بر حوزه‌ی پر قدرت شیعه، همچون برخی دیگر از شهرهای کویری ایران در گذر و مرآده با عناصر دگراندیش و قرائت‌های غیرمتعارف آیینی زمانه، با حضور جوامع غیرشیعه اثنی‌عشری، معرفت دینی متفاوتی را از سر گذراند.

برآمدن جوامع و دسته‌های صوفی و عارف در منطقه نشان این فضای متفاوت است. شهر از دیرباز شاهد حضور فعال دسته‌های دینی نامتعارف بود. نقطویان عارف مسلک و دگراندیش، کاشان را مرکز تحرک خود قرار دادند. قریه‌ی فین شاهد کشتار و قتل‌عام دگراندیشان نقطوی توسط قوای شاه‌عباس اول بود. همین تجارب و مرآده با دگراندیشان، فهمی بی‌قرار از حجت عصر و مصلح هدایتگر و نجات‌دهنده را مستولی کرده بود. یاقوت حموی در «معجم‌البلدان» در سنجش فضای دینی کاشان می‌نویسد:

«عده‌ای از علویان ساکن کاشان منتظرند که صبح فردا قائم آنان ظهور کند و در هر طلوع، مسلح سوار بر اسب به خارج از شهر می‌روند و متأسف برمی‌گردند.»

ایرانیان غیرمسلمان هم کاشان را پناهگاه خویش دانستند. شهر همچون سایر مناطق کویری، جامعه‌ی فعال یهودی داشت. به زمان نادرشاه شهر مرکز روحانیت یهودیان ایران گردید. چندن از فعالین یهود از بیت‌المقدس به کاشان آمدند و چند کنیسه برپا نمودند.^[۵۴]

به زمان قاجار وضع شهر را ماتم‌خیز و اسفناک و پر از فغان ترسیم کرده‌اند. مردم به جان آمده هر روز آرزوی ناجی وعده داده شده داشتند. ضمن اینکه شهر در سراسر حاکمیت قاجار به یکی از مراکز تبعیدیان، ناراضیان و معترضین سیاسی و دینی مبدل شده بود. مضافاً اینکه حکام، شاهزادگان ناراضی و بعضاً مزاحم دربار و رأس هرم قدرت را به این گونه‌مناطق به نوعی تبعید می‌فرستادند.

این ناراضیان تأثیری دو سویه بر فضای شهر زمانه‌ی دو شاه قاجار پیش از مشروطه گذاردند. امری که بر حافظه تاریخی و تحركات مردم شهر محسوس گردید. تبعید و کشتن صدراعظم اصلاح‌طلب بزرگ زمانه، امیرکبیر در حمام فین کاشان، تبعید سه ساله صدراعظم بعدی آقاخان نوری و تعداد دیگری از حکام و امرای زمانه موجب تماس بیشتر مردم شهر با رویدادهای مهم سیاسی و فرهنگی پایتخت گردید. در مجموع انتصاب حکام شهر از میان مغضوبین دربار و آمد و رفت تبعیدیان دگراندیش و مزاحم هرم قدرت تهران، اندیشه و پرسش و آگاهی آفرین گردید. ضمن اینکه نزدیکی جغرافیایی شهر با پایتخت هم موجب متأثر شدن سریع‌تر

مردمش از تحولات و تحرکات تهران بود. عامل مهم دیگر فضای پرتشنج کاشان که رهجویی‌های نو را مقبول‌تر می‌کرد، زورگویی حکام غالباً ناراضی زمانه‌ی قاجار از منصب تبعیدگونه‌شان بود. کسانی که امنیت جان و مال مردم شهر در اقامت ناراضی و گذرایشان ارزشی نداشت. زورستانی و ناراضی‌تراشی متداول گردانندگان امور شهر، خود به راهزنی و زورگیری دسته‌جات و سران ایلی معترض رونق داد. راهزنان و زورگويان در این منطقه در آستانه و عصر مشروطه روزگار مردم را اسفناک و پربلاتر کرده بودند. امری که هم موجب مهاجرت گسترده‌ی اهل فضل و فرهنگ و غیرمسلمانان از منطقه شد و هم بر ناجی‌طلبی مردم مانده بر جای می‌افزود. تقابل و تعامل جامعه‌ی پرتوان و غالباً سنتی - منشرع شیعه با دگراندیشان و ناراضیان بدعت‌جو و غیرمسلمانان، گاه به تشنج و خشونت‌های مصیبت‌آفرین انجامید. فضایی که مهاجرت اجباری ساکنین غیر شیعه امامیه را فزون کرد. مورخ شهر کاشان در وصف جمعیت ایرانیان غیرشیعه اثنی عشری منطقه این برهه می‌نویسد:

«از مذاهب مختلف در این شهر به جز سیصد چهارصد خانوار یهودی کسی نیست. اگرچه از برای تجارت، گبرهای ولایت یزد همیشه بیست سی نفر، در کاشان هستند، ولی در کاروانسرا منزل دارند.»^[۵۵]

بایان در کاشان

نخستین مؤمن بایی که پای به کاشان نهاد، ملا حسین بشرویه‌ای بود که در همان سال اول دعوی آیین برای تبلیغ به شهر آمد. نخستین ساکن کاشان که به باب‌گروید حاجی میرزا جانی کاشانی نویسنده و مورخ نامدار تاریخ قدیم بایه است. پدر میرزا جانی، حاجی محمدحسن، تاجری موفق در کار و زندگی بود. مراودات او با دگراندیشان و نوآوران و آغوش باز او برای آنان، میرزا جانی و سه برادرش را در پذیرش دگراندیشی و نوآوری یاری کرد. این چهار پسر از اولین کسانی بودند که در کاشان به امر باب ایمان آوردند. میرزا جانی پس از گرویدن به آیین جدید در نوروز ۱۲۶۳ق به مدت سه روز پذیرای پیشوای آیین در خانه‌ی خود شد. باب در مسیر عزیمت از اصفهان به تبعیدگاه آذربایجان در هفته‌ی اول ربیع‌الآخر آن سال همنشین میرزا جانی شد. سه روزی که میرزا جانی و خاندانش را از جانبازان آیین جدید ساخت. میرزا جانی در نبرد و گریزهای بایان در مازندران و یاری به بایان محاصره شده قلعه‌ی طبرسی نقشی مؤثر داشت. او و سه برادرش توانستند جمعی از مردم کاشان را به امر جدید جذب نمایند. خود او در زمهری ۲۸ بایی بود که پس از سوءقصد به جان ناصرالدین شاه - ۲۸ شوال ۱۲۶۸ق - به‌دستور حکومتگران به شکلی دردناک در تهران به قتل رسید. همان‌طور که در بخش‌های دیگر کتاب آورده‌ایم میرزا جانی به دلیل نوشتن نخستین تاریخ مکتوب بایه که معروف به «نقطه‌الکاف» شده، شهره است. جهت جانبدار داده‌های کتاب از استمرار امر باب تحت رهبری صبح ازل، مورد عناد بهائیان بوده است. از بازماندگان میرزا جانی، نام مهدی طبیب پسرش در استمرار امر بیان و رد دعوی بهائیت قابل ذکر است. در میان برادران او میرزا احمد بر امر باب پای فشرد و دعوی بهائیت را نپذیرفت. ملا محمد کاشانی دیگر برادر، پس از مرگ برادرش به بغداد نشیمن‌گاه رهبران تبعیدی بایی رفت و مدت‌ها در کنار آنها ماند. احمد پس از جدایی دو برادر نوری به صبح ازل پیوست. لوح احمد فارسی از سوی پیشوای بهائی خطاب به او و برای اقتناع او

به گرویدن به آیین جدید بهائی مکتوب شده است. احمد کماکان تا مرگش به دست مخالفین صبح ازل، از جمله ازلیان ثابت قدم بود.

نفوذ گسترده آیین بابی در کاشان به ویژه نراق موجب گردید تا میرزا محمدتقی لسان‌الملک (سپهر) مورخ کاشانی یکی از مطالب اصلی جلد سوم کتاب مهم زمانه‌ی قاجار — ناسخ‌التواریخ — خود را به برآمدن سید باب و تحرک پیروان آیین او از جمله قره‌العین و کشاکش دولتیان و بایان اختصاص دهد.^[۵۶]

حضور دگراندیشان و تجربه‌ی تعلیم و تربیت نسبتاً غیرمتعارف و خلاف آمد آموزش سنتی و دینی در کاشان گاه موجب روی‌آوری برخی اهل سواد به امور فرهنگی فراتر از سایر نقاط ایران گردید. نشان سوادآموزی و ژرفای بیشتر فکر جوانان شهر را می‌توان در حضور پرتعداد اهل کاشان در دربار قاجار و نهادهای حکومتی تهران، همچنین روی‌آوری گسترده‌ی اهل فضل آن به روزنامه‌نگاری ایران معاصر یافت. چند خاندان مهم شهر چون غفاری، سپهر، نراقی، شیبانی، شریف کاشانی و... عناصر مؤثری در حوزه‌های تاریخ‌نگاری، ادبیات و روزنامه‌نگاری، همچنین حوزه‌های دیوانی و دینی عرضه کردند. در حوزه‌ی بحث این کتاب، روی‌آوری شیخ یحیی کاشانی مؤسس اولین مدرسه‌ی نوین کاشان و روزنامه‌نگار برجسته‌ی آستانه و عصر مشروطه، برادران شیبانی، دو برادر کاشانی مؤسس «حبل‌المتین» کلکته و یومیه تهران و خاندان نراقی از جمله اهل فضل و بزرگان دین و فرهنگ شهر به تعلیم و تربیت و مدارس نوین، همچنین وسایل ارتباط عمومی جدید غیرسنتی چون روزنامه موجب تحرک و تأثیر بسیار در میان ایرانیان معاصر گردید. در فصل تأثیر و تعامل ازلیان بر روزنامه‌نگاری معاصر کتاب‌های بعدی، در این باره مفصل‌تر پرداخته‌ایم.

ملا محمد جعفر نراقی

ملا محمد جعفر نراقی از بایان اولیه و نامدار کاشان است. ملا جعفر ابتدا به مکتب شیخیه گروید و از شیعه‌ی سنتی برید. به زمان اقامت کوتاه‌مدت ملا حسین بشرویه‌ای رسول سید باب به آیین بابی ایمان آورد. در ماکو پیشوای بابیه را ملاقات کرد. به اعتبار و وجهه‌ی او، جمعی از مردم و اهل فضل نراق کاشان به بابیه گرویدند. امری که کاشان به ویژه نراق را از مراکز اصلی بایان نمود. به تأیید مورخ بهائی، به رغم پیوستن بعدی اکثریت بایان به آیین بهائی، همچنان «جمعی از معاریف پیروان میرزا یحیی [صبح ازل] در آن حدود بود. و به اعراض، معارضه با امر بهی [بهائیت] قیام داشتند.»^[۵۷]

ملا جعفر از نامداران آن باقی‌ماندگان بر سنت بابی بود. از او رساله‌ای به نام «تذکره‌الغافلین» (۱۲۸۴ق) در تأیید استمرار امر بابی و رهبری صبح ازل و رد دعوی یظهراللهی بهاءالله به جا مانده است. عزیه خانم خواهر بزرگ تنی صبح ازل و دختر عباس نوری، از زنان مشهور اولیه‌ی بابی در «تنبيه‌النائمين» درباره‌ی ملا جعفر می‌نویسد: «تذکره‌الغافلین تألیف آخوند ملا محمدجعفر نراقی است که مؤلف دانشمند و بزرگوار آن با استفاده به نصوص و آثار نقطه اولی [سید باب] خصوصاً تفسیر سوره یوسف در این زمینه داد سخن داده و بعضی از مشاهدات تاریخی خود و پاره‌ای از نامه‌های میرزا حسین علی [بهاء] رانیز نقل کرده... نویسنده این رساله به سال ۱۲۸۶ق در انبار دولتی [زندان دولتی] در تهران مسموم و شهید گردید.»^[۵۸]

فاضل مازندرانی مورخ بهائی درباره‌ی ملا محمدجعفر می‌نویسد او از:

«علمای شیخیه و صاحب قریحه‌ی شعر و قوه‌ی تألیف و تصنیف بود. در ایام اقامت باب‌الباب به کاشان اطلاع و اقبال حاصل کرد. مندرجاً ایمان آورده و توقیعی [از سوی سید باب] به نامش در ایام سجن ماکو صدور یافت. و جمعی از رجال و روسای قصبه [نراق کاشان] را به سلک بابیه درآورد. و حاجی میرزا کمال‌الدین بن حاجی و ملا مهدی بن حاجی و ملا احمد فاضل شهیر نراقی از علمای قصبه مذکوره... به واسطه او بایی شد.»^[۵۹]

چنان که آمد ملا جعفر از شاگردان برجسته‌ی سید کاظم رشتی مدرس مکتب شیخیه در کربلا بود. ابتدا به شیخیه گروید و پس از برخاستن باب از پیروان پیگیر او شده و به دلیل فعالیت‌های پر دامنه در راستای باورهای جدید خویش به کربلا تبعید می‌شود. در آنجا هم با بایان معروفی چون حاج سید جواد کربلایی، ملا رجبعلی قهیر و سراج برادرش، امین‌الاطباء رشتی که همه به امر باب و رهبری صبح ازل ادامه دادند، همچنین رهبران بایی زمانه — صبح ازل و بهاء‌الله — محصور می‌شود و در کشاکش آنها بر ایمان بایی باقی می‌ماند. در ۱۲۸۶ ق اسیر می‌شود و به ایران آورده و در زندان دولتی در می‌گذرد. ملا جعفر را در انبار شاهی — زندان دولتی — با قهوه‌قجری مسموم کردند و کشتند.

نزدیکی ملا جعفر با صبح ازل آن چنان بود که پیشوای بایی به زمان اعزام به دیگر مناطق عثمانی، سرپرستی و تدریس پسرش نورالله (آقانور) و نظارت بر امور زنش مریم خانم را که در میان ازلیان به حضرت قاتنه‌خانم معروف است، به او سپرده بود. زمانی که میرزا بزرگ قزوینی سرکنسول ایران در بغداد — که در مقابله و ضدیت با بایان تبعیدی آن دیار شهره بود — به ایران بازگشت، به اجبار و اسیری ملا جعفر را با پسرش میرزا حسین شریف و زن و پسر صبح ازل به ایران آورد.

ملا جعفر، دو پسر در راستای امر بایی و استمرار آن پروراند. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی از ازلیان برجسته‌زمانه‌ی مشروطه و نویسنده‌ی کتاب «واقعات اتفاقیه در روزگار» و میرزا حسین شریف کاشانی داماد محمد طاهر مدیر «اختر» استانبول فرزندان او بودند. از هر دوی اینان در کتاب سخن آورده‌ایم. پسر اهل قلمش شیخ محمد مهدی در «تاریخ جعفری» نوشته‌ی به جا مانده‌ی خطی خویش به صراحت ملا محمد جعفر نراقی را در زمره اهل بیان و محرک بایی شدن تعداد دیگری معرفی کرده است. در همین اثر شرحی از ملاقات خود با صبح ازل در سال ۱۳۰۴ ق آورده است. در وصف سفر زیارتی خود به قبرس از احترام و تمجید رهبر از «جناب شهید» که ملا جعفر باشد، با غرور یادآفرینی می‌کند و توقیعات متعدد صبح ازل در منزلت پدر در میان اهل بیان را به ضمیمه ثبت می‌کند.^[۶۰]

ملا جعفر رساله «سوال و جواب» که متنی از هشت پرسش مرکزی باورمندان بایی و پاسخ‌های مفصل اوست، را در سوی گسترش امر بیان تألیف کرده است. کتابی که در سایت اهل بیان در دسترس عموم است. سند مهم دیگر در راستای تحرک بایی ملا جعفر، نامه‌هایی است که از سید محمد اصفهانی از مؤمنین اولیه بایی و یار وفادار صبح ازل به جا مانده است. سید محمد که در عتبات به گواهی تاریخ جعفری از همدلان و همقدمان

ملا جعفر بوده در آن نامه‌ها به صراحت به ملا محمد جعفر نراقی با ادبیات محترمانه بایی اشاره‌های قابل تامل دارد.^[۶۱]

درباره‌ی دیگر کاشانی‌هایی که در تحرک ازلیان مؤثر و فعال بودند، در ادامه پژوهش بیشتر اشاره خواهیم کرد. یک مورد دیگر در این راستای تأثیر بایان بر فضای دینی و سیاسی و تحول اندیشه‌ی علما و طلاب منطقه آقا ملا عبدالرسول کاشانی است که شایسته‌ی تأمل و اشاره‌ای گذراست. نگارنده بر این باور نیست و یا حداقل نشان صریحی نیافته که ملا عبدالرسول تحرک بایی داشته یا به باورهای بایی بوده، اما رساله‌ی مشهور او که مرجع و منبع بسیاری از اهل نظر در سنجش میراث گذر از فقه سنتی به حقوق جدید بوده، کمتر شباهتی به معرفت دینی علمای اهل تشیع زمانه دارد. بلکه سراپا در تضاد آشکار با فقه و فهم دینی غالب زمانه نوشته شده‌است. لذا اشاره‌ای مقدماتی و گذرا می‌کنیم تا شاید افق متفاوتی در فهم اندیشه‌های این ملای دگراندیش باشد که نامش در کنار شیخ هادی نجم‌آبادی، به عنوان روحانیون آزاداندیش زمانه وصف و ثبت شده است.

رساله انصافیه و ملا عبدالرسول کاشانی (۱۲۸۰-۱۳۶۶ق)

ملا عبدالرسول در فهم و تأثیر از نواندیشان و دگراندیشان دینی با قرائتی گیتی مدار از متون دینی، آن‌چنان که به کار تغییر طلبی و ترقی‌خواهی و سست کردن عناد و مخالفت اهل دین زمانه و نفی استدلال مخالفان نظام نوین بیاید، «رساله انصافیه» را تدوین و منتشر کرد. ملای کاشانی برخلاف صراحت دین اسلام و موازین قرآنی، انسان را نه عبد بل طبیعتاً آزاد می‌شناسد و تفاوت میان انسان و حیوان را در آزادی اولی و بندگی دومی می‌خواند و می‌نویسد: «انسان باید آزاد باشد، تا آزاد نباشد، انسان نیست. آزادی انسان یعنی مختار نفس و مال و عیال و منزل و کسب و امور معاشیه خود باشد و همچنین در قلم و طبع و عقاید و تکلمات و حرکت و سکون و غیر ذالک خودمختار باشد.»^[۶۲] خودمختاری و آزادی از آن سر که متفاوت با بی‌بندوباری و خودمداری و خودسری باشد. آزادی در چارچوب قانون ملون، قانونی که همه مکلف به تبعیت از آن باشند. شباهت شگفت این مضمون پردازی با آنچه نظریه پردازان ازلی «هشت بهشت» - چنان که در فصل پیش آوردیم، قابل تامل است.

کاشانی امور شرعی (معاد) را از امور سیاسی (حکومت و معاش) جدا می‌داند و مشورت در دومی را ضرورت می‌شناسد. «آزادی مجامع»، «آزادی در قلم و طبع و صنعت و سایر لوازم تعیش» را لازمه‌ی نظام مطلوب می‌خواند.^[۶۳]

ملا عبدالرسول خلاف آمد روحانیون شیعه‌ی زمانه، موافق یا مخالف مشروطه، از عدم حقوق و آزادی زنان «نوعروسان حکمت و دوشیزگان حکمت» که «در پس پرده مستور» مانده‌اند، شاکی و دل‌نگران است. مؤلف به صراحت از «آزادی عقاید» دفاع نموده و علاوه بر آزادی «امور معاشیه و سیاسیه» با اشاره‌ی مستقیم به آزادی در عقاید «اصول دین» تصریح می‌کند: «معقول نیست کسی را برخلاف عقیده‌اش تکلیف کردن، مگر به استدلال و امثال نصیحت و انذار از عذاب و بشارت به ثواب، نه به چوب و چماق» و تأکید دارد که نمی‌توان «مردم را به زور مؤمن» کرد. «تعرض» در این باره را صرفاً «حق خداوند» و نه بندگان او، می‌شناسد.

ملا با تأکید بر «مجامع احرار» و ضرورت آزادی تحرک آنها، کسی را آزادی طلب می خواند که قانون مدون را مراعات نماید. خلاف آمد تمامی علمای شناخته شده شیعه زمانه، برحق مساوی همه افراد جامعه در قضا و محاکمات در چارچوب قانون مدنی صحنه می گذارد.

ملا به نقد اجتهاد مرسوم زمانه شیعه برآمده و می نویسد:

«اینکه می فرمایند اجتهاد واجب کفایی است یعنی چه؟ یعنی از دیگران ساقط است، نه اینکه هرکس از کسب رو گردان باشد فوراً یک خر کرایه کند و به [عتبات] می رود مجتهد شود. این همه مجتهد، مقلد از کجا خواهد آورد. کی خرج آنها را خواهد کشید. بلی هر طعمه ای که به دست آمد بر سر آن دخواها، قتل ها، خلاف شرع... [می کنند].»

ملا به صراحت تمام، سلسله مراتب و دکان هایی را که تحت نام روضه خوانی، منبرخوانی و مداحی برقرار است نکوهش می کند و مفت خوری و بی عاری می خواند. آنها را همسنگ گدایی، رمالی و دزدی از مردم می شناساند. ملا تمامی علمای شیعه را که به مقتضیات عصر و نیاز مردم و جامعه مطلع نباشند جاهل می خواند. فهمی که در این برهه عمدتاً از سوی دگراندیشان دینی زمانه طرح می گردید.^[۶۴]

ازلیان کرمان

سعیدی سیرجانی از اهل فضل و دگراندیشان منطقه ی کرمان در تحلیل فضای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی هم ولایتی های خود در دهه های پایانی سده ی نوزدهم و آستانه ی مشروطه با شگفتی می پرسد، نمی دانم: «به چه علتی یک باره مردم قرن ها آرام و سال ها بی خبر [کرمان] سرکش و انقلابی شده اند، آن هم در زمان سلطنت پر قدرت و درازمدت پادشاهی چون ناصرالدین شاه.»^[۶۵]

در کندوکاو پیشینه و شرایط و فضای اقتصادی و سیاسی و مهم تر از آن فرهنگی و دینی کرمان می توان به پاسخ های درخوری دست یافت. بررسی اوضاع اقتصادی و سیاسی کرمان جای مستقل و فراخ خود را می طلبد، اما در حوزه ی بحث کتاب نکاتی را واری می خواهیم کرد.

اول از همه کرمان از دیرباز و به ویژه در سده نوزدهم از مراکز اصلی فعال و مؤثر دگراندیشی دینی و آیینی و حضور نخله و کیش های غیرمتعارف و متفاوت از شیعه ای اثنی عشری غالب دیگر مناطق ایران بوده است. عدم تحمل و مدارا در سایر نقاط ایران موجبی برای روی آوری غیرمسلمانان و دگراندیشان از هر نوع به این منطقه گردید. دوری کرمان از مراکز قدرت — سیاسی و دینی — برکنار از راه های اصلی و رفت و آمد و کنترل اولیای سیاسی و دینی غالب، منطقه را به ماوا و پناهگاهی برای اینان تجسم می کرد. حضور متنوع و فعال زرتشتیان، اهل حق، صوفیان نعمت الهی، ناراضیان مذاهب شیعه، اسماعیلیان و حتی تعدادی هندو و برهمنی و انگشت شمارانی که از سوی همه مذاهب، ملحد و لامذهب خوانده شده اند و در قرون متأخر پیروان مکتب شیخی و آیین نوحاسته ی بابی گواهی روشن بر این ادعاست. به رغم تنش و جداسری و تقابل های گاه آیینی در منطقه، در مجموع و در قیاس با بسیاری از مناطق دیگر ایران اینان بایستی آرامش و امنیت بیشتری در این منطقه سراغ می داشتند که به آن مهاجرت کردند و یا رانده شده و برجای ماندند.

تنوع و زیست دگراندیشان و اعتقادات متفاوت در کرمان فضای شگفت‌انگیز زیستی و نظری که شاید در سراسر ایران کم‌نظیر باشد به وجود آورده بود. تنوع و تکرر آیینی و مرامی و تلاش زیست و معیشت کنار یکدیگر با حفظ باورهای خود، تا درجه‌ای در ایجاد محیط روادار و شکلیا در دیدن و شنیدن و تحمل کردن «آن دیگری» مؤثر گردید. گرچه تشنج و عدم تحمل هم هرازگاه حضور و اثر فرصت‌سوز و ویرانگر خود را نشان می‌داد، اما سراپا با فضای غالباً تک‌صدای دیگر مناطق ایران متفاوت بود. تساهل و رواداری این منطقه به رغم تنش‌های گاه ناگزیر زمانه، شایسته‌ی پژوهشی مستقل و فراختر است. گرچه اختلاف و تسویه‌حساب‌های گاه‌گاه خونین در این منطقه هم سهم خود را داشته و نمونه‌های آن ثبت تاریخ است، اما فضا، ذهنیت و حافظه‌ی تاریخی‌ای آفریده شد که پروراندی‌اندیشمندان و شخصیت‌های مؤثر آزاده و برجسته‌ای در نهضت تاریخ‌ساز مشروطیت و گذر ایران سستی به ایران نو گردید. چنان که در فصل مربوط آوردیم، براون در سفرنامه‌ی یگانه‌اش به ایران در وصف این منطقه از حضور و زیست مردمانی با آیین و اندیشه‌های متفاوت و بعضاً متضاد در کنار و روادار هم، با شگفتی می‌نویسد: در اقامت چندماهه در کرمان دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم، شاهد «انواع ملیت‌ها و ادیان، بلوچ، هندو، زرتشتی، شیعه، سنی، شیخی، صوفی، بابی — هم بهائی و هم ازلی — درویش‌ها و قلندران که به هیچ طریقتی تعلق ندارند و هیچ عقیده‌ای مقیدشان نمی‌کند.»^[۶۶]

صوفیان و عرفا و دسته‌های متعدد آنها به ویژه اهل حق و نعمت‌اللهی از دیرباز در کرمان حضوری محسوس و فعال داشتند و بر فضای دینی، سیاسی و نظری شهر تأثیر گذارند. شاه نعمت‌الله ولی کرمانی عارف بزرگ قرن هشتم هجری در ماهان کرمان درگذشت. بسیاری از مردم منطقه به این صوفیان و فرقه‌های دگراندیش ارادت می‌ورزیدند. عبدالحمید میرزا ناصرالدوله که قریب یازده سال متوالی به‌زمان مورد بحث این کتاب حاکم کرمان بود (۱۲۹۸-۱۳۰۹ق) به شاه نعمت‌الله ولی ارادت کامل داشت.^[۶۷] به همین دلیل هم نوعی سازگاری و فضای کمتر متعصب نظری و فکری و آیینی در کرمان رونق گرفت و ناصرالدوله هم مانع گسترش چنین فضای دین ورزی متکثری نگردید. به رغم برخی گزارش‌ها در رفتار مرسوم ستمگرانه‌ی حکام قاجار از جمله ناصرالدوله، به زمان زمامداری او در شهر، عناصر متنوعی از دگراندیشان زندگی و کار می‌کردند. شواهدی از این حضور متنوع را در سفرنامه‌های جهانگردان به این منطقه می‌توان یافت. وجود تعداد زیادی از اینان در دستگاه خود حاکم گواهی گویا و رسا در این مورد است.

بی‌گمان یکی از علل اصلی نفوذ و رواج سریع و فراگیر شیخیه در کرمان همین بستر مساعدی بود که دگراندیشان دینی و دسته‌های مختلف صوفیه در مقابل اولیای مذهب غالب به وجود آورده بودند. فضای چندصدایی که بیش از آنکه به رواداری و آزادی حکامی چون ناصرالدوله ارتباط مستقیم داشته باشد، از تأثیر حضور و زیست متنوع و متفاوت دگراندیشان در کرمان برآمده است. می‌دانیم که کرمان به دلیل اقامت و تداوم امر بنیانگذار صوفیان نعمت‌اللهی و قبر شیخ نعمت‌الله ولی در ماهان به عنوان زیارتگاه، پذیرای پیروان شیخ از سراسر ایران و عثمانی و هندوستان بوده است. مراوداتی که آرا و رهجویی‌های متفاوت را به منطقه می‌کشاند. دسته‌ی بزرگ و پرتحرک اهل حق نیز در کرمان نفوذ داشته و آنجا را ماوای امنی به دور از مناطق مرکزی و پایتخت یافتند. نمونه برجسته‌ی این امر در حوزه‌ی بحث ما، خانواده‌ی خود میرزا آقاخان کرمانی نظریه‌پرداز ازلی

است که پیشینه و تمایلات اهل حق داشت و برادر کوچک‌ترش ابدال‌خان تا مدت‌ها مراد و شیخ آنها در بردسیر کرمان محسوب می‌شد. نفوذ اهل حق و باورهای وحدت وجود و انسان-خدایی آنان که برآمده از ترکیبی از آرای آیین‌های گوناگون پیشین بود، در کرمان سده‌ی نوزدهم قابل تأمل است. پدر میرزا آقاخان کرمانی عبدالرحیم مشیزی به سلسله‌ی تصوف «اهل حق» تعلق داشت. مادر میرزا آقاخان دختر میرزا کاظم، در خانواده‌ای از رهروان مشتاق علی‌شاه صوفی نعمت‌اللهی پرورش یافت. حضور، مروده و تأثیر آیین و ادیان متنوع در کرمان را به بهترین وجه در پیشینه‌خانوادگی و زیست میرزا آقاخان می‌توان ملاحظه کرد. پدربزرگ پدری آقاخان عبدالجیب خان با آقاخان محلاتی مراد اسماعیلیان منطقه همراه بود، زمانی که این پیشوای اسماعیلی حکومت کرمان را داشت و بنای طغیان گذارد، این پدربزرگ با او همدست بود. مادربزرگ پدری آقاخان کرمانی دختر قاضی تهمتن از موبدان زرتشتی بود که ظاهراً مسلمان شده بود. کرمان یکی از چند ناحیه‌ی تجمع و زیست زرتشتیان ایران بود.

چنان که آمد اسماعیلیان هم در منطقه نفوذ یافتند. حسنعلی شاه معروف به آقاخان محلاتی از سران اسماعیلیه‌نزاری در سال ۱۲۵۵ قمری از محلات به کرمان هجرت و قلعه‌ی معروف بم را تصرف کرد و دستگاه آیین خود را گستراند. طغیان و جنگ او با سربازان حکومتی قاجار در کرمان منجر به گریز او در سال ۱۲۶۲ ق به هند شد. تا زمان مرگ ۱۲۹۸ ق ریاست اسماعیلیه هند را بر دوش داشت.

در سند منحصر به فردی از سرشماری کرمان در سال ۱۳۰۰ ق (۱۸۸۳ م) به زمان حکمرانی ناصرالدوله، جمعیت کرمان حدود ۴۵ هزار نفر تخمین زده شد. جالب اینکه اساس دسته‌بندی جمعیت را بر مبنای مذهب، قومیت و سپس سن قرار دادند. در آمار تعداد «مجوس و غیره» را ۲۶۸۵ نفر ذکر کرده‌اند. تعداد چشمگیر دگراندیشان غیر مسلمان شناخته شده و علنی قابل تأمل است. با شناخت دگرستیزی و تعصب زمانه می‌توان تعداد بسیار دیگر اندیشان پنهان و در تقیه‌ی مرسوم را گمان برد.

در این آمار از قریب ۲۰۰ نفر هندو یاد شده است در توضیح آنان آمد که «هندو رعیت دولت بهیه انگلیس، به تجارت و پبله‌وری مشغولند و در کاروانسرای که مخصوص آنها ساخته شده مسکن دارند».^[۶۸]

حضور این تعداد غالباً هندو و برهمایی تبعه‌ی حکومت انگلیس هند و مروده و تجارت با مردم کوچه و بازار قابل توجه است. مؤلفه‌ی مهمی در آمادگی فضای فکری کرمان برای تحول و تغییر و پذیرش دگراندیشی و نوآوری آستانه‌ی مشروطه، همین رابطه‌ی منطقه با حوزه‌ی تجددخواه هندوستان است. کرمان به سواحل دریای عمان که راه ارتباطی مهمی با هند بود نزدیک است. دگراندیشان و مردم غیرمسلمان به ویژه زرتشتیان و حتی پیروان مذاهب اسلامی غیر شیعه‌ی اثنی‌عشری چون اسماعیلیه و صوفیانی چون نعمت‌اللهی از جو بیدادگران با فقر و بیکاری یا فشار و تعصب دینی اکثریت، راه گریز به هند هزار آئین را فعال و گشوده داشته بودند. رفت و آمد اینان که در پشت‌سر آشنایان و رابطه‌هایی به جاگذارده بودند، در مرواده‌ی نظری و تکرر دگراندیشی منطقه تأثیر‌گذار بود.

تأثیر مهاجرت ایرانیان و مروده‌ی آنها با مدنیت نوین و دگراندیشی در تاریخ معاصر عامل مهمی برای بیداری و تحرک فرهنگی - سیاسی نوگرا بوده‌است. مهاجرت فردی و بعضاً جمعی ایرانیان به خارج و تأثیری را

که اینان در ممالک پذیرا و احياناً خود ایران بر جا نهاده‌اند در حوزه‌های عثمانی، مصر و قفقاز در دو کتاب پیرامون «اختر» استانبول و «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده» به بحث گذارده‌ایم و از واگویی آن نوشته‌ها در این مختصر پرهیز می‌کنیم. حوزه‌ی تجددخواه ارتباطی هند و ایران نیاز به پژوهشی مستقل و چندلایه و مجزا دارد. منطقه، به ویژه شهر کرمان و عناصر آگاه و اهل سواد آن، از آنچه در دنیای بیرون از ایران به ویژه هند انگلیس می‌گذشت تا حدی آگاه و متأثر می‌شد. هند از دیرباز به عنوان سرزمینی با مردمانی دگراندیش و پذیرای ادیان و مرام‌های متنوع شناخته شده است. ارتباط میان پارسیان مهاجر کرمان و یزد با خویشاوندان و دوستان هم‌کیش خود یکی از حلقه‌های مهم برای اطلاع از رویدادها و مؤلفه‌های نوین و فضای زیست و تحرک فرهنگی و دینی آن سوی بود. پارسیان هند در واقع بازماندگان ایرانی‌تبار مهاجر و گریخته از ایران - اسلامی بودند که پس از حمله‌ی اعراب مسلمان به تدریج به آن سرزمین پناه برده بودند. آمد و رفت آنان همواره یکسویه به خروج از ایران نبود، گاه هم به زادگاه و خاستگاه اجدادی خود بازمی‌گشتند. نمونه‌اش پدر بزرگ آقاخان کرمانی بود که اجداد او از هندوستان به ایران باز آمده بودند.

اجتماع بزرگ این پارسیان در شهر مهم بمبئی و توفیق روزافزون آنها در امور تجاری و فرهنگی، کانون و فعال و مؤثری در سده‌ی نوزدهم برای ارتباط هم‌مسلمانان زرتشتی درون ایران گردید. امری که از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم تأثیر خود را بر فضای فکری و تحولات درون ایران به ویژه در مناطقی چون کرمان که کانون زرتشتی پر تعداد داشت، گذارد. همزمان باسلطه‌ی روزافزون انگلیس در هند و کوشش هندیان برای هویت یابی مستقل خویش، پارسیان نیز به بازنگری و بازبینی گذشته، موقعیت و هویت حال خود برآمدند. با رواج صنعت چاپ در هند و نشر برخی متون ادبی، تاریخی و اخلاقی فارسی - از دو دهه‌ی پایانی سده‌ی هیجدهم - و همچنین آغاز به کار روزنامه‌نگاری فارسی‌زبان در آن سرزمین در آغاز سده‌ی نوزدهم، روند این توجه اوج گرفت. نخستین کتاب فارسی به سال ۱۷۸۰ در هند به چاپ رسید. اولین چاپخانه تجاری فارسی‌زبان هم در هند به سال ۱۸۰۲ در کلکته تأسیس شد. از همین زمان هم اولین قطعه‌های کوتاه به زبان فارسی در روزنامه معروف هند «هیگزگازت» منتشر شد.^[۶۹] از دهه‌ی سوم قرن نوزدهم هم روزنامه‌های سراسر فارسی در هند آغاز به نشر کرد.

در همین برهه است که برخی متون نایاب دساتیری در هند، بازبینی و منتشر گردید و بر گذشته‌نگری و یادآفرینی‌های تاریخی - اسطوره‌ای فارسی‌زبانان هند و ایران مؤثر گردید. تلاش نشر دساتیر در بهره‌گیری از فارسی دری در پرهیز از واژگان عربی بود. امری که بر پارسی‌نویسی و عرب‌زدایی و سپس بازآفرینی یک هویت ملی ایرانی در آستانه‌ی مشروطه تأثیر گذارد. کوشش فارسی‌نگاران هند و سپس ایران برای خویش‌یابی و یافتن هویتی ایرانی پیش و متفاوت از اسلام و جدا کردن اسلامی‌گری از ایرانی‌گری علاوه بر زبان فارسی به عرصه‌های تاریخی و سپس اجتماعی و دینی کشانده شد. در فصلی مجزا در کتاب های بعدی به این هویت‌آفرینی در بستر سازی اندیشه‌های ناسیونالیستی ایران معاصر با سهم دگراندیشان ازلی پرداخته‌ایم. آنچه قابل تاکید است اینکه پیشینه‌ی تجدد ایرانیان در حوزه‌ی جغرافیایی کرمان بیشتر از هند و مراوده‌ی فارسی‌زبانان آن سامان یا مدنیت نوین انگلیسی مؤثر بوده است. این مولفه مهم در تاریخ نوآوری و تجدد مورد توجه و تاکید

برخی پژوهشگران معاصر بوده است.^[۷۰]

تسلط ادبی و اداری زبان فارسی بر هند گورکانی و تا نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم که زبان رسمی حکومتی بود به چاپ کتب و نشریات متعدد فارسی انجامید. از انبوه تذکره‌ها، دواوین و آثار عرفانی فارسی‌زبان منتشره در هند که بگذریم، فرهنگ‌نویسی فارسی، نخست در هند متداول شد. فرهنگ جهانگیری (۱۰۱۷ق)، برهان قاطع (۱۰۶۲ق) و فرهنگ رشیدی (۱۰۶۴ق) از این دست بودند. انتقال فرهنگ معنوی پارسیان و فارسی‌زبانان هند به ایران حلقه و بستر انتقال بسیاری مفاهیم نوآیین و تجددخواه بوده است. اولین سفرنامه‌ها و گزارش‌ها از تحول و مفاهیم جدید اروپایی را مدیون فارسی‌زبانان هند هستیم.

زرتشتیان پرتعداد قریب یک میلیونی سرآغاز حکومت صفوی در نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم به کمتر از سی هزار نفر تقلیل یافته بودند که اکثراً در کرمان و یزد می‌زیستند. دوره‌ی قاجار زندگی این ایرانیان غیرمسلمان دشوار بود و دست یاری به‌سوی هم‌کیشان پارسی‌تبار خود در هند که حالا اقلیتی فعال و موفق و نسبتاً مرفه بودند دراز کردند. در این راستا انجمن اکابر پارسیان هند و انجمن زرتشتیان ایرانی - بمبئی برپا شد و به اقداماتی در این زمینه دست یازیدند. نمایندگانی هم به درون ایران فرستادند و منشأ اثر در بهبود وضع زرتشتیان ایران در کرمان و یزد گردیدند.

جمع‌آوری و ترجمه‌ی متون فارسی توسط پارسیان یا به حمایت مالی آنها، گنجینه‌ای از کتاب و مواد در بازنگری و هویت‌یابی و فهم گذشته‌ی تاریخی یا اسطوره‌ای ایران فراهم نمود. علاوه بر نشر شاهنامه، برخی کتاب‌ها در حوزه‌ی تاریخ ایران باستان نیز در دسترس عموم قرار گرفت.

مطالعات ایران‌شناسی به ویژه در حوزه‌ی گذشته‌ی پیش از اسلام به یاری همین آثار اولیه رونق یافت. داستان‌ها و اسطوره‌هایی در این کتب یافته و نوشته شد که به تدریج سر از منابع تاریخی و علمی فرنگیان در ایران‌شناسی درآورد. واقعیت این که هند مدارا طلب به زمانی که ما در چنگال قشریگری مذهب غالب و عناد و نادانی اهل سیاست بودیم به نویسندگان و شعرای ما پناه دادند و بسیاری از آثار فارسی را از گزند روزگار محفوظ داشته، باز چاپ نموده و گستراندند. تأسیس کتابخانه و مراکز پژوهشی در شناسایی ادیان پیش از اسلام به ویژه زرتشتی و تاریخ و گذشته‌ی ایران باستان توسط پارسیان، رواج تدریس زبان اوستایی و روی‌آوری ایرانیان بسیاری در بازیابی گذشته و طرح‌ریزی هویت نوین ایرانی در مقابل آنچه تاریخ ایران - اسلامی نامیده می‌شد، همه به تأثیر حوزه‌ی هند و فارسی‌زبانان آن سامان است. امری که بعدها تأثیر خود را در آثار کسانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا قاجار، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا علی‌خان امین‌الدوله و مجموعه تاریخ‌نگاران دگراندیش زمانه به جا گذارد.^[۷۱]

غرض از این اشاره‌ها، توجه به تحرک نظری و عملی است که در میان فارسی‌زبانان هند آغاز و به ایران از جمله شهر کرمان منتقل شد و تأثیر گذارد.

حضور سیاسی - اقتصادی انگلیس در خلیج فارس و دریای عمان که از دهه‌ی سوم قرن نوزدهم تحت لوا و بهانه‌ی مبارزه با تجارت برده و در عمل گسترش تسلط بر منطقه آغاز شد، تأثیر بسیار در کرمان داشت. از زمان صفویه، کرمان یکی از مراکز عمده‌ی تجاری بود. شال و پشم مرغوب و سپس قالی منطقه مورد توجه

فرنگیان قرار گرفت. شال کشمیری کرمان در جهان شهره گردید. کمپانی هند شرقی انگلیس این کالاها را سودآور یافت و ارتباطات و مؤسسات گسترده‌ای برای تولید، خرید و صدور آن تأسیس کرد. انگلیس در دوران قاجار به ویژه از نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم، نفوذ بسیار در منطقه به دست آورد. وجود هندیان پرشمار در کرمان که گواهی آن را در سفرنامه‌های خارجی‌ان به ایران به دست داریم، نشان از گستردگی رابطه‌ی تجاری هند انگلیس با ایران زمانه دارد. هندوها عملاً تجارت منطقه به ویژه شال و پشم کرمان را به دست گرفتند. این آمد و رفت‌ها در تبادل افکار و معرفت بر آرای متفاوت و نوین مؤثر بود.

مؤلفه‌ی مهم دیگر در تحولات منطقه به ویژه در حوزه‌ی سیاسی ضدیت دوطرفه‌ی حکومتگران قاجار و مردم کرمان به یکدیگر بود. کرمان به زمان بنیانگذار سلسله قاجار، آقا محمدخان به کیفر پناه دادن و حمایت از شاهزاده فتحعلی‌خان زند و مقاومت در برابر قوای او به مصیبتی کم‌نظیر در قیاس با دیگر ولایات ایران دچار شد. مصیبتی بلاخیز که مورخان و شاهدان از «نهایت قساوت و بی‌رحمی که در تصور نگنجد» آن بسیار گفته و نوشته‌اند. از جمله می‌خوانیم با دستیابی قوای آقامحمدخان بر شهر:

«زنان آنجا را تسلیم قشون کرده و سربازان را تشویق نمودند که ناموس آنها را نه تنها هتک کنند و بعد به قتلشان برسانند، بلکه فاتح دستور داد که بیست هزار جفت چشم به او تقدیم نمایند... بدین طریق تقریباً تمام جمعیت ذکور شهر کور شده و زنانشان مانند برده تحویل قشون داده شدند... کرمان از آن روز دیگر بهبودی نیافت، امروز بیش از هر شهر ایران در آنجا گدا وجود دارد و از فقر رنج می‌برند.»^[۷۳]

به روایت «ناسخ التواریخ»، هزار تن از جوانان تناور کرمانی را به تهران فرستادند و به گواهی مورخ «تاریخ کرمان» «چون منظور خاقان گیتی‌نفسان آن بود که کرمان و کرمانیان ضعیف شوند که دیگر جرأت این‌گونه جسارت ننمایند، حکم شد ششصد خانوار از بلوکات کرمان کوچانیده و به میان‌دواب مراغه سکونت دهند.»^[۷۴]

بدین ترتیب بنیان‌گذار قاجاریه از همان آغاز تخم نفرت و خشم پایان‌ناپذیر خفته‌ای به این سلسله را در کرمان کاشت که هرگز از حافظه‌ی تاریخی مردم منطقه پاک نشد و در پرورش نسل‌های بعدی به ویژه فرزندان آگاه منطقه مؤثر و محرک گردید. کرمانی‌ها هرگز خاطره‌ی آن جنایات را بر حاکمان بعدی این سلسله نبخشیدند. آنها را مقصر اصلی زندگی به شدت دشوار، فقیرانه و معیشت به غایت فلاکت‌بار خود می‌دانستند. سیرجانی که از منطقه برخاسته بود می‌نویسد: در تمام دوران حکومت قاجار، مردم کرمان از مرکز و مرکزبان جز قهر و ستم نصیبی نداشتند و همچون فرزندان صیغه در جامعه‌ی سستی به شمار می‌رفتند. شاه و درباریان هم به کرمانیان نظر خوشی نداشتند و کسانی را به عنوان حکمران به این دیار می‌فرستادند تا با نهایت قساوت و بی‌دادگری با مردم رفتار کنند.^[۷۴] ناظم‌الاسلام کرمانی دیگر اهل فضل منطقه می‌گوید پیش از مشروطه به دلیل تنفر مظفرالدین شاه از مردم کرمان به‌اجبار در تهران در چند مجلس خود را خراسانی‌الاصل معرفی می‌کرد. باستانی پاریزی کرمان‌شناس برجسته‌ی معاصر هم در این باره شواهد بسیار در کتب متعدد خود آورده است. یک‌جا قابل تأمل می‌نویسد: «کرمانی‌ها خیلی صبور هستند و خیلی کینه‌جو. در واقع چون کویــری هستند

صبرشان صبر شتری است و کینه‌شان هم کینه شتری.» [۷۵]

محمدعلی سیاح محلاتی جهان‌دیده‌ی ازلی زمانه در خاطرات و در وصف سفر رمضان ۱۲۹۵ق خود به کرمان به زمان حاکمیت شهاب‌الملک می‌نویسد: شهر کرمان «فعلاً خرابه‌زاری» شده که گویا «لشکر ظلم برای این ایالت خلق شده» است. سیاح «کرمان را بدتر از همه جا» و بسیار پریشان می‌یابد. او هم بر اساس شنیده‌های خود از مردم منطقه یادآفرینی‌های هزارباره آنان را از جنایات کم‌نظیر آقامحمدخان قاجار که پس از دستیابی بر شهر بر مردم آنجا روا داشته ثبت می‌کند. سیاح چنان قلم را در وصف مصیبت کرمانیان می‌گریاند که خود می‌نویسد: «قلم از نوشتن و زبان آن شرم دارد.» او روزگار «معاش» را چنان بر اهل کرمان تنگ می‌بیند که اهل سیستان و قاین پیش‌دیده را هم در رفاه بهتر از آنها می‌خواند. از فلاکت کودکان و زنان کرمانی که در کارگاه‌های قالی‌بافی و شال‌بافی روزگار سیه نوجوانی و جوانی خود را می‌گذرانند و سلامتی و هستی‌شان تباہ می‌شود، می‌گوید. فغان سیاح از «شدت پریشانی زن و دختران کرمانی» آن‌چنان است که دل خواننده به درد می‌آید و اشک در چشمانش حلقه می‌زند. به «مدرسه نمدالان» سری می‌زند در وصف زنان صیغه‌ای فقیر و بی‌کس و غالباً «برده شده» که ملعبه‌ی دست مردانی به اصطلاح اهل دین و ایمان، همچون کالایی خرید و فروش می‌شوند، حیرت‌زده بر جا می‌ماند. می‌نویسد «در ایوان هر حجره از طلاب جوان تا پیر نشسته» و از مراجعین می‌پرسند: «زن می‌خواهی یا دختر جوان؟ قیمت طی کرده آخوند خود صیغه می‌خواند.» سیاح که نیمی از جهان زمانه را دیده و به بیشتر مناطق ایران سفر کرده می‌افزاید: گرچه متعه در همه جای ایران و کربلا و نجف متداول است: «لکن به دیگران دادن و اجرت گرفتن منحصر به کرمان است.» سیاح از فقر و بی‌نواپی، فشار و بهره‌کشی اولیه‌ی قدرت بر مردم تهی‌دست که حتی توان خرید نان سیاه آکنده از خاک و گران‌قیمت عرضه شده‌ی نانواپی‌ها را ندارند می‌نویسد و از احتکار ارزاق عمومی که منبع اصلی «دخل حکام» منطقه شده می‌گوید. [۷۶]

مجموعه‌ی عوامل برشمرده شده در بالا و هرکدام به سهم و میزانی در آفرینش فضایی مساعد برای دگراندیشی معترض دینی و سیاسی و رهجویی‌های نوین برای تغییر و تحول موثر و محرک گردید. کرمان این برهه‌ی آستانه‌ی مشروطه محل پرورش فکری و برخاستن عناصری را فراهم نمود که در فضای پرتلاطم از برخورد اندیشه‌های مختلف به دلیل حضور و زیست همزمان باورمندان و رهجویان آیین‌ها و مکاتب متفاوت و گاه متضاد بالیده بودند. فضایی که یادآور ترسیم کم‌نظیر آقاخان کرمانی در کتاب «هفتاد و دو ملت» و مناظره و گفت‌وگوی اهل نظر و آیین‌هاست. فضایی که حتی بر حکامی خودمداری چون ناصرالدوله تحمیل شد. خود آقاخان کرمانی تا زمانی که با حاکم اختلاف مالیاتی پیدا نکرد مورد حمایت و توجه ناصرالدوله بود. افضل‌الملک برادر شیخ احمد روحی از جمله مشاوران حاکم گردید. از شیخ مهدی قمی ازلی نامدار زمانه‌ی مشروطه در جای دیگر سخن گفته‌ایم. او سال‌های طولانی مشاور حاکمین شهر بود. جانشین بعدی ناصرالدوله هم به گفته‌ی مؤلف «تاریخ بیداری ایرانیان» نسبت به آقاخان و بستگان او توجه و محبت داشت. کما اینکه خود آقاخان در ماه‌های پایانی عمر در محبس طرابوزان کتاب خود را برای فرمانفرما فرستاد و در مقدمه‌اش از او به بزرگی یاد کرد. [۷۷]

فضای متفاوت کرمان بر این حکام هم تأثیر گذارد، به گونه‌ای که حتی میرزا محمودخان علاءالملک (ناظم‌الدوله دیبای بعدی) که در دوره‌ی سفارتش در استانبول در دستگیری آقاخان و یاران ازلی و تحویل آنها به مأمورین حکومتی ایران نقش محوری ایفا کرد و به چاپ برخی آثار آقاخان یاری رساند و به دلجویی برادران روحی برآمد.

بایان در کرمان

کرمان از مراکز اصلی حضور پر قدرت شیخیه در سده‌ی نوزدهم به شمار می‌رود. پس از مرگ سید کاظم رشتی، کریم خان کرمانی (۱۲۲۵-۱۲۸۸ق) از شاگردان برجسته و بانفوذ او دعوی رهبری شیخیان کرد. ارتباط و نفوذ خویشاوندی او با دربار قاجار و امکانات مالی مطلوب، موقعیت برتری در قیاس با دیگر مدعیان به او داد. زمان او شیخیان پر تعداد کرمان منزلتی والا یافتند. بایان اولیه غالباً از میان شاگردان شیخی عتبات یا داخل ایران برخاستند و طبعاً انتشار امر خود را در میان دیگر شیخیان در اولویت قرار داده بودند. سید باب شهر کرمان را سرزمین «کاف دراء» نامید. از اولین بایانی که برای دعوت امر جدید به کرمان آمدند ملا صادق مقدس خراسانی و محمدعلی قدوس فرستادگان پیشوای آیین را می‌توان نام برد. فرستاده‌ی مستقیم سید باب برای اقناع حاج محمدکریم خان کرمانی به امر بایی به حضور رهبر شیخیان رسید. رهبر شیخی در رساله‌ی ردیه‌ی خود بر باییه می‌نویسد: سید باب به خط خویش «به یکی از طلاب مرتدین خود» نامه‌ای به من نوشت و «مرا به نصرت خود طلب کرد و حکم کرد که من به مودنان بگویم که نام او را در اذان ببرند. چون آن رافع آمد از هر جهت جواب آن را دادم او را محذولاً منکوباً روانه نمودم.» در همین رساله‌ی ردیه بر امر باب آمده پس از آمدن رسول و نامه‌ی باب، مخالفان «مجلس تمام» گرد آوردند و حاصل آنکه او «مفتضح» شد و «بر عوام و خواص بطلان او واضح شد و از کرمان رفت».^[۷۸]

مطابق روایت دیگری می‌خوانیم سید باب ملا محمدعلی قدوس را برای ابلاغ امر خود به رهبر شیخیان کرمان به آن شهر فرستاد. حاجی سید جواد شیرازی، امام جمعه کرمان با آغوش باز پذیرای او شد. امام جمعه که با خواهر حاج محمدکریم خان ازدواج کرده بود هم با شیخیان و هم با صوفیان و احتمالاً با بایان در مراد و تعامل بود. فضای فکری - دینی کرمان آن چنان با سایر مناطق متفاوت بود که امام جمعه‌ی شیعه‌مذهب کرمان هم برخلاف همتایان خویش در سایر مناطق با همه می‌جوشید.

از بایان نامدار حوزه‌ی کرمان باید سید جواد کربلایی (شیرازی) هم‌نام امام جمعه کرمان را نام برد. بسیاری به نادرست او را با امام جمعه‌ی کرمان (متوفی در ۱۲۸۷ق/ ۱۸۹۲م) یکی فرض کرده‌اند. بهائیان و بایان ازلی هر دو مدعیند سید جواد کربلایی پیرو آیین آنها بوده است. به هر حال در آغاز کار که هنوز مرز روشنی در میان بایان و بهائیان نبود، به نظر می‌رسید سید جواد با همه‌ی آنها در مراد و بوده است. آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی از سید جواد به عنوان استاد و مراد بایی خویش یاد کرده‌اند. در دایرة‌المعارف بهائی^[۷۹] آمده است:

«مغرضین [اهل] بیان در نوشتجات خود سید جواد را از اتباع یحیی [صبح ازل] معرفی کرده‌اند و عکس او و چند نفر را در زیر عکس یحیی ازل جلب کرده‌اند و شرح این اقدامات را جمال قدم [بهالله] در لوح ابن ذئب به تفصیل ذکر فرموده‌اند.»

به مأخذ همین منبع می‌خوانیم که میرزا ابوالفضل گلپایگانی مورخ بهائی نیز در کشف‌الغطاء «لوح مفصلی که از کلک جمال قدم به اعزاز او نازل شده، نقل فرموده‌اند».

علاوه بر بهائیان و بایان ازلی، «اتباع میرزا جعفر یزدی کفشدوز مؤسس [بایان] ظهور کل شیء» که خود را وارث و ادامه‌دهنده‌ی امر باب می‌دانستند نیز سید جواد را «کل شیء» معرفی کرده‌اند.^[۸۰]

محمد قزوینی و ادوارد براون هم در مقدمه بر «نقطه الکاف» سید جواد شیرازی را در زمهری بایان اولیه‌ای خوانده که به امر ازلیان گرویده است. همان‌طور که گفته شد، در «هشت بهشت» نویسندگان ازلی آن نیز سیدجواد را خودی دانسته‌اند. در کتاب «هفتادو دو ملت» نیز آقاخان از سید جواد به‌عنوان استاد بابی خویش یاد می‌کند. ملاعلی بسطامی از حروف حی، سید جواد را با دعوی باب آشنا می‌کند. سید جواد در شیراز به دیدار باب می‌رود. پیشوای آیین در یکی از «توقیعات» خود سید جواد را «مرأه جودی» خطاب کرده و او را محترم و مؤمن به امر خود شمرده است.

در «مطالع‌الانوار» نبیل زرنندی از آثار مهم بهائی آمده که سید جواد در کربلا به دعوی پیشوای بهائی ایمان آورد. گلپایگانی بهائی هم تصریح دارد که در زمان تحقیق او در خصوص تاریخ امر جدید در سال‌های ۱۲۹۳-۹۹ ق (۱۸۷۶-۱۸۸۱ م) از محضر سید جواد بهره گرفته است. به روایت شیخ محمد مهدی شریف در «تاریخ جعفری» سید جواد محشور با ملاجعفر پدرش و دو برادر زن نامدار سید باب، قهیر و سراج، در تقابل با دعوی بهایی فعال بوده است.

سید جواد از طریق میرزا حسین خان مشیرالدوله مطلع می‌شود که نام او در میان پیروان باب به شاه داده شده، لذا تهران را ترک کرده و به کرمان می‌رود. در کرمان در خانه‌ی علیرضا خان محلاتی — اعتضادالوزراء — رئیس اداره‌ی پست کرمان که بابی-مسلم بود، اقامت می‌کند. سه سال پایانی عمر او در شهر به تربیت نسل جدیدی از بایان گذشت.

یکی از این بایان نامدار کرمان **ملا محمدجعفر** ته باغ‌الله‌ای (متوفی ۱۳۱۱ ق/ ۱۸۹۳ م) است. ملا محمدجعفر پیش از ملاقات ملا صادق رسول پیشوای بابیه، از رهروان مکتب شیخی بود. به تأثیر او بود که فرزندان و شاگردان ازلی‌اش، چون احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی بیش از سایر بایان مطرح و شناخته شده ی زمانه به آرا و قرائت آزاده اندیش و رقیق سید جواد کربلایی از دین تمایل یافتند. نوهی ملا محمدجعفر پدربزرگ خود را بازرگان‌زاده‌ای کرمانی از پیروان شیخ احمد احسائی می‌شناساند.^[۸۱]

بسیاری از ازلیان کرمان شاگردان ملا جعفر بودند. او تا مدت‌ها امامت مسجد نزدیک خانه‌اش را به عهده داشت. پس از ایمان به امر باب در تقابل با حاج محمدکریم خان رهبر شیخیه کرمان قرار گرفت.^[۸۲]

در حدیث نفس خودنوشته‌ی صنعتی‌زاده کرمانی از ازلیان زمانه آمده است: «گاهی به اتفاق دوستانم در مجلس درس آخوند ملا محمد جعفر حضور می‌یافتیم، در این مجالس به جای کتب عربی و فقه و اصول... صحبت‌هایی می‌شنیدم که همه تازگی داشت... ملا محمدجعفر خودش روزی از مریدان بسیار نزدیک حاج محمدکریم خان رئیس شیخیه بود. ولی به واسطه برخورد به مسافر تازه‌ورودی به کرمان و مباحثات علمی مجنوب آن شد و تغییر عقیده می‌دهد و درس و بحث حاج محمدکریم خان را گذارد.»^[۸۳]

آن مسافر تازه‌واردی که ذهن و باورهای شیخی ملا جعفر را تغییر داد ملا صادق خراسانی رسول سید باب بود. برخی هم حاج سید جواد شیرازی (کربلایی) که آن زمان حدود ۸۰ سال داشت را در این گذر آئینی او موثر دانسته اند.^[۸۴] می دانیم ملا جعفر علاوه بر این هم آوازی با ملا صادق، پذیرای محمد علی بارفروش نامدار بابی ملقب به قدوس به کرمان شد و پس از عرضه پیام و تبلیغ امر جدید به رهبر شیخی کرمان از سوی او، به این رسول باب در سفر و ماموریت محوله از سوی پیشوای آیین به خراسان، یاری رساند. صنعتی‌زاده در دنبال روایت می‌افزاید، در مجلس‌های درس ملا جعفر:

«عده‌ای از مردم باذوق و منورالفکر و عارف‌مسلک به او گرویده و همه‌روزه در مجلس درسش حضور پیدا می‌کردند و من هم حاضر می‌شدم. در این مجالس نامحرمی نبود و همه ما اهل راز [منظور بابی] بودیم... هر روز این شیخ بزرگوار دریچه‌ای از نور به روی قلب شاگردان خود می‌گشود و مثل این بود که مأموریتی معنوی به او رجوع شده که عده‌ای را از جهل و نادانی به علم و معرفت رهبری کند.»

با روی‌آوری ملا جعفر و رونق محفل بابیان تحت نظر او، شاهد بیشترین مقابله و ردیه‌های رهبران شیخی در رد و لعن آیین بابی هستیم. حاجی محمدکریم کرمانی باییه را بدعتگری «خلاف ضرورت و مبانی اسلام و شیعه» معرفی کرد و پیروان آن را رهروان «فعال و مضل و کافر» خواند.^[۸۵] برخی بابیان هم در مقابل، این رهبر شیخی را «دجال و ظهور سفیهانی و یا رجعت سفیانی» نامیدند. شیخیان و متشرعین شهر باورهای بدعت‌گرای جدید ملا جعفر را برتافتند. به زمان حکومت خان سردار به جرم بایگیری مدتی به حبس گرفتار شد. ملا جعفر در حکمرانی وکیل‌الملک ثانی هم به جرم بابی مجبور به خروج از کرمان و رفتن به مشهد شد.^[۸۶]

ادوارد براون در «انقلاب ایران» می‌نویسد: ملا جعفر به دستور ناصرالدین شاه به جرم بابی بودن به زندان افتاد. می‌دانیم که براون علاوه بر مراد به شیخ مهدی بحرالعلوم فرزند ارشد ذکور ملا جعفر به زمان سفر یک ساله‌اش به ایران با دیگر پسران او، شیخ احمد روحی و محمود افضل‌الملک، در مکاتبه بود.

میرزا آقاخان همواره از این استاد پیشین خود به نیکی و تکریم یاد می‌کرد و پسرش، احمد، یار جدانشدنی خود را «استاذزاده» می‌خواند. تقابل بابیان به رهبری ملا جعفر با دعوی جدید بهائی و بهائیان منطقه ناخرسندی پیشوایان بهائی را به حاصل آورد. در لوايح پیشوایان این آیین او را «جعفر کذاب» نامیده‌اند.

از ملا جعفر چهار پسر پیرو آیین بابی به جا ماند که همه پرورده‌ی تعلیم و تربیت پدر بودند. پسر بزرگ شیخ مهدی بحرالعلوم کرمانی (متوفی ۱۳۳۳ق/۱۹۱۴م) که در کسوت و ظاهر علمای دینی، محضر شرعی و کلاس‌های درس پدر را ادامه داد و نماینده‌ی علمای کرمان در دوره‌ی اول مجلس شورای ملی بود. از او در تحرک ازلیان آستانه‌ی مشروطه جای دیگر کتاب سخن گفته‌ایم. شیخ احمد روحی پسر دوم، داماد صبح ازل و یار میرزا آقاخان شایسته‌ی شرح مفصل‌تر و مجزاست که در ضمیمه‌های کتاب آورده‌ایم.

شیخ محمود افضل‌الملک (۱۲۶۷-۱۳۲۲ق) پسر سوم از اهل فضل نامدار ازلی کرمان است که برخی آثار بابی-ازلی را به تصحیح و تحشیه او به دست داریم. مقدمه و حاشیه‌های او بر «هشت بهشت» نشانه‌ی معرفت گسترده و دانشورانه‌ی او به آیین بابی و استمرار آن زیر چتر رهبری صبح ازل است. او دانا به زبان‌های فارسی، ترکی، عربی و تا حدی فرانسه بود. با نام مستعار «جدی افندی» از اعضای انجمن اتحاد اسلام کنار هم‌اندیشان

ازلی دیگرش، نقشی مؤثر در محفل ازلی استانبول ایفا کرد. مدت سه سال با برادرانش و میرزا آقاخان کرمانی همنشین و همراه در استانبول بود. پس از دستگیری برادرش شیخ احمد روحی و دو یار ازلی دیگر، تکاپوی گسترده‌ای برای رهایی‌شان داشت که شرح آن را در بخش مربوط آورده‌ایم. پس از دستگیری برادرانش، همسران آنها — دو دختر صبح ازل — را به ماغوسه‌ی قبرس نزد پدرشان رساند و سپس مخفیانه از استانبول به مصر و سرانجام کرمان بازگشت. در سفر به تهران دستگیر و زندانی می‌شود، اما به یاری‌های همیشگی بایان این زمان — امین‌الدوله — از زندان رها می‌شود.^[۸۷]

یکی از آثار ارزشمند و قابل تأمل افضل‌الملک ترجمه‌ای از «گفتار در روش» دکارت است که به نظر می‌رسد بعد از ترجمه‌ی نارسای ملا لاله‌زار همدانی از این رساله‌ی مهم عصر روشنگری به کوشش گوینو به سال ۱۲۷۹ق، این دومین اثر قابل تأمل فلسفی مدرن غربی پیش از مشروطه باشد که در دسترس فارسی‌زبانان قرار گرفته است. افضل‌الملک خود در مقدمه‌ی این ترجمه که از ترکی به فارسی برگردانده شده، اثر را نوشته‌ی یک حکیم مؤمن الهی اروپایی معرفی می‌کند. شاید هم خواسته ذهن سانسورچیان زمانه رابه سوی دیگر برد می‌نویسد:

«یکی از مؤمنین مملکت تازه فرنگستان بلکه بزرگتر ایشان دوکارت حکیم الهی مشهور... است و مهمتر آثار او همین نطق است که ترجمه می‌شود.»

افضل‌الملک در مقدمه بر ترجمه‌ی خویش می‌افزاید:

«ما در وقایع تاریخی هر عصر که بنگریم و اسباب دقیقه و علل حقیقه تنزل و ترقی ملل آن عصر را کاوش کنیم، همه را ناشی از افکار اخلاقیه و اعتقادیه آن عصر می‌بینیم که کلاً داخل حوزه دایره حکمت است و بس. موجبات ترقیات عظیمه هر دوری و کوری افکار عالیه علمیه فیلسوف بزرگ و دانشمند سترگ آن عصر بود. و هروقت اصول علوم تجدید گردیده به کائنات

شکلی نو و طرزی تازه بخشیده است.»

افضل‌الملک ترجمه‌ی خود از «گفتار در روش» را به سال ۱۳۲۱ق تحت عنوان «نطق» برگردانده و شرح و تفسیری رسا را که حاکی از فهم زمان نویسنده از آرای آن فیلسوف روشنگری فرانسه بود، نیز بر آن افزود. بررسی این برگردان و آن افزوده‌ی دانشورانه در فهم زمانه را به کتاب سوم این پژوهش موكول می‌کنیم. شیخ ابوالقاسم پسر کوچک ملا جعفر همان کسی است که میرزا رضا کرمانی کشنده‌ی ناصرالدین شاه را به عنوان همراه و نوکر خود در تذکره‌اش ثبت کرده و از مرز عثمانی عبور داده است. شیخ ابوالقاسم هم مدتی در کنار دو برادر بزرگ‌ترش در استانبول در محفل ازلیان شهر حضور داشت. صنعتی زاده کرمانی در حدیث نفس خود در «روزگاری که گذشت» وصف سفر خارج خود با شیخ ابوالقاسم را به دست داده است. به‌روایت برادرزاده شیخ — عطاءالملک روحی — او پس از کشته شدن شاه قاجار به زندان کرمان گرفتار آمد و با واسطگی برادر بزرگ‌ترش مهدی بحرالعلوم و به یاری امین‌الدوله از زندان رهید. اما بر اثر زجرهای زندان دیری زنده نماند.^[۸۸]

شرح مفصل‌تر خاندان روحی را که غالباً از جمله‌ی بزرگان و رهبران بایان ازلی تا زمانه‌ی پهلوی دوم فعال و مؤثر حضور داشتند به کتاب آخر این پژوهش وامی‌گذاریم. صرفاً اشاره کنیم که شیخ یحیی روحی پسر بزرگ مهدی بحرالعلوم، حوزه‌ی درس پدر و پدربزرگش را ادامه داد.^[۸۹]

شیخ علی روحی نماینده‌ی چند دوره‌ی مجلس شورای ملی از کرمان از افراد بنام اهل بیان دوران پهلوی بود.^[۹۰] آخوند ملا یوسف پدر شیخ علی، بزرگ این خاندان، داماد ملا جعفر بود. ملا یوسف از فعالین آستانه و عصر مشروطه بازماندگان پرشمار و باورمندی از اهل بیان بر جا گذارد. پسر نامدارش علی با عطیه روحی-دختر احمد مصباح الحکما نوه صبح ازل پیوند همسری بست. دیگر پسر ملا-رضی روحی - داماد محمد صادق ابراهیمی (۱۲۶۵-۱۳۴۲ ش) از سران و بزرگان اهل بیان بود.

در ردگیری فعالیت ازلیان کرمان به وجود انجمنی ازلی در کرمان زمان ناصرالدین شاه هم اشاره شده که اعضای آن شیخ مهدی بحرالعلوم و دوبرادرش شیخ احمد روحی و محمود افضل‌الملک، حاجی میرزا احمد مشرف کرمانی، میرزا رضا کرمانی کشنده‌ی بعدی شاه، حاجی سید جواد کربلائی و تعدادی دیگر بوده است.^[۹۱] در سفرنامه‌ی براون هم به محفل نسبتاً مخفی ازلیان کرمان اشاره شده است. او در سفر سال ۱۸۸۸م گرچه از بردن نام بایان پرهیز دارد به «ملا مهدی» ازلی اشاره دارد که «مجموعه‌ای بزرگ از کتب بابیه» داشت و رهبر ازلیان منطقه است، احتمالاً منظور شیخ مهدی بحرالعلوم است. براون غالب ازلیان را با اسم مستعار و یا ناکامل معرفی می‌کند تا از احتمال شناسایی و پیگرد مخالفان در امانشان بدارد. در کتاب او بانام‌هایی چون «فتح‌الله خواننده‌ی ازلی» که شعر هم می‌گفت، آشنای شویم که در چند مجلس اشعار قره‌العین زن برجسته‌ی بابی را برای حاضرین با صدای دلنشینی می‌خواند.^[۹۲] براون از چندین تن از منشیان حاکم کرمان و یک افسر توپخانه که باور ازلی دارند بی ذکر نام اصلی یاد می‌کند.

در میان اهل بیان کرمان چند تن دیگر را هم در حوزه بحث شایسته اشاره می‌دانیم. محمدجعفر میرزا از رؤسای تلگرافخانه‌ی کرمان رفیق میرزا آقاخان کرمانی بود.^[۹۳] نامه‌های میرزا آقاخان و احمد روحی به ملکم و ادوارد براون منبع مهمی برای شناخت ازلیان زمانه است. انتشار، شرح، بسط و راز گشایی این اسناد معتبر را به کتابهای بعدی وا می‌گذاریم. یک مورد مهم نام و حضور آقا حسن کتابدار است، که در امر توزیع و گستراندن آثار ممنوعه و دست نویسانده‌های اهل بیان و نوجویان دیگر نقش پیشرو و محرکی در تحرکات زمانه ایفا کرد. نامه‌های آقاخان و حدیث نفس خود نوشته صنعتی کرمانی اشاره‌هایی به او دارد. میرزا علی‌اکبر خواجوی از کارکنان دفتر حکومت ایالتی کرمان از همراهان و رازداران میرزا احمد کرمانی ازلی بود.^[۹۴] درباره‌ی میرزا احمد کرمانی ازلی نامدار در شرح ترور ناصرالدین شاه آورده‌ایم.

شواهدی هم از بایان گریخته از سایر نقاط ایران به منطقه‌ی دورافتاده‌ی کرمان در دست است. به عنوان مثال در سال ۱۲۶۹ق، ملا غلامعلی اصفهانی از بایان شورش نیریز فارس به یزد و سپس کرمان پناه برد. او را به جرم داشتن دو کتاب بابی دستگیر و در میدان کرمان به قتل رساندند.^[۹۵]

از محفل نیمه سری مشروطه خواه دیگری هم به نام انجمن ۱۱۰ کرمان خبر داریم، در جای دیگر از آن سخن گفته ایم. اینجا صرفاً اشاره کنیم که آن محفل به همت شمس الحکما برادر ناظم الاسلام بر پا شد.

برخی نام‌های همگام او را هم به روابط نزدیک با ازلیان زمانه سراغ داریم: آقا میرزا شهاب، احمد دهقان، میرزا حسن کتابدار، حیدر موتاب، میرزا احمد ته باغ‌الله ای، و ... فواد کرمانی که دیوان شعرش در کنار مرقد صبح ازل آرامش بخش زیارت کنندگان اهل بیان بوده است، نیز در این محفل سهیم بوده اند.

از ناظم‌الاسلام کرمانی و برادرش شمس‌الحکما و ذوالریاستین کرمانی (آقا میرزا احمد کرمانی) که از اعضای انجمن مخفی ازلیان زمان مشروطه در تهران بودند جای دیگر سخن آورده‌ایم. احمد مجدالاسلام کرمانی و برادرش محمود دبستانی درگاهی نیز شایسته‌ی اشاره و توجه هستند. از مجدالاسلام در فصل روزنامه‌نگاری ازلیان پرداخته‌ایم. محمود دبستانی در ۱۲۶۲ش در کرمان متولد شد. از جمله شاگردان ناظم‌الاسلام کرمانی بود. به زبان و ادبیات فارسی و عربی مسلط بود و با زبان‌های انگلیسی و فرانسه آشنا گردید. دبستانی مدیر نشریه‌ی «فرهنگ» («نامه فرهنگ» بعدی) بود. این نشریه ابتدا در کرمان منتشر شد و از سال ۱۳۰۴ش به تهران منتقل گردید. «سرگذشت حاجی بابای اصفهانی» را در روزنامه به صورت پاورقی منتشر نمود. نشریه با باورهای مشروطه‌خواه و کانونی دانستن معارف و تعلیم و تربیت نوین عمومی، در بیداری ملت کوشا بود.

محمود درگاهی با میرزا غلامحسین کرمانی، احمد دهقان بهمنیار، افضل‌الملک روحی و تنی چند دیگر فرقه دموکرات را در کرمان برپا و روزنامه‌های «کرمان» و «دهقان» را به عنوان ارگان نظری حزب دموکرات منتشر کردند. در روزنامه کرمان تحت عنوان «حب‌الوطن من‌الایمان» که یادآور سلسله مقالات روزنامه «اختر» استانبول بود، آورد که «ایران وطن ما است برای آنکه مهد آسایش و بستر آرامش ما است، مقبره نیاکان ما است»، فارغ از «روابط نژادی و اتحاد و اختلاف قومیت و زبان و لغت و مذهب» وطن همه ماست، لذا باید در تکمیل و انتظام امور آن جان فشانیم.^[۹۶]

در روزنامه‌ی دهقان در وصف مرامنامه‌ی حزب و روزنامه نوشتند: روزنامه‌ی دهقان طرفدار «ضعفا و زارعین و رنجبران و فواید آزادی» است.^[۹۷] روزنامه با نوشته‌هایی در ایرانی‌گری و تأکید بر استقلال و تمامیت ارضی ایران با عرضه فهمی رقیق از سوسیال دموکراسی، عملاً در مقابل سلطه‌ی انگلیس و پلیس جنوب قرار گرفت. مأموران نظامی پلیس جنوب که شهر کرمان را به کنترل داشتند، محمود درگاهی را با یارانش در حزب دموکرات از کرمان به فارس تبعید و مدت ۱۴ ماه زندانی کردند.^[۹۸]

درگاهی در ۱۳۰۶ش به دعوت علی‌اکبر داور به دادگستری نوپا پیوست و مدتی هم مستشار استیناف همدان بود. او به مدت ۷ دوره نماینده‌ی کرمان در مجلس شورای ملی بود. از دبستانی در نشریات متعددی چون «بغما» و «آینده» نوشته‌های مفیدی به جا مانده. شرح حال میرزا آقاخان کرمانی او در مجله‌ی «بغما» منبع بالارزشی در شناخت پیشینه‌ی آقاخان است.^[۹۹]

از خانواده‌هایی که در میان ازلیان بالیدند و منشأ تحول و نوگرایی در ایران معاصر شدند، باید از خاندان صنعتی کرمانی یاد کنیم.

حاج علی‌اکبر صنعتی (۱۸۵۸-۱۹۳۸م ۱۲۳۷-۱۳۱۷ش) به گواهی پسر اهل قلمش «مردی بسیار عاقل و دانا» و با افکار متفاوت و غیرمتعارف بود. او فرزند حاجی عبدالعلی پنبه‌فروش بود. پسر زرنگ و اهل تجارتش

پارچه‌بافی پدر را گستراند و نام فامیل صنعتی را انتخاب کرد. شیخ علی‌اکبر که به دلیل ثقل سامعه به علی‌اکبر معروف بود در سیر و سیاحتش به خارج ایران مدتی هم در استانبول در محفل ازلیان شهر در مراده‌ی نزدیک با آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی بود. صنعتی‌زاده کرمانی پسر حاج علی‌اکبر می‌نویسد: پدرش پس از مسافرتی طولانی به خارج به کرمان بازگشت. عکس او در این سفر او را با کلاه نشان می‌دهد، اما از آنجا که در کرمان همه‌ی هم‌سلکان او عمامه بر سر دارند، او هم عمامه بر سر می‌گذارد. پسر از او می‌پرسد: به چه سبب کلاه‌پوست را برداشتی و در کرمان عمامه بر سر نهادی؟ در پاسخ می‌خوانیم:

«مقصودم این بود که از تعدی مصون بمانم ولی چون سایر دوستان و آشیانم عارف‌مسلک [بابی] عمامه بر سر داشتند و برای برانداختن کانون ظلم و ستم در تلاش بودند، منم کلاه را تبدیل به عمامه کردم و به لباس آنها درآمد و از آن روزی که با این دوستان [بابی] همقدم شدم با خودم عهد کردم که در راه آزادی و مساوات با آخرین نفس پایدار باشم.»^[۱۰۰]

حدیث نفس خودنوشته‌ی صنعتی‌زاده کرمانی به رغم پوشیدگی‌های بسیار مرسوم ازلیان، حاوی اشاره‌های قابل تأمل رندانه‌ی خاص ادبیات دگراندیشان به جا مانده است. در شرح دوستان و معاشران پدرش به صراحت از ملا محمدجعفر ته باغ‌الله‌ای از سران بابی منطقه، پسران او محمود افضل‌الملک، شیخ مهدی بحرالعلوم، حتی شیخ ابوالقاسم پسر کوچک‌تر خانواده‌ی روحی و نسل بعدی، عطاالملک روحی، همچنین آخوند ملا یوسف داماد ملا جعفر که خاندان پرشمار ازلی بر جا گذارد، به عنوان دوستان و هم‌رازان خود نام می‌برد. یک‌جا نام آقا فتح‌الله شاعر و آوازخوان و نوازنده‌ی ازلی آن زمان را به‌عنوان یکی از دوستان نزدیک خانواده‌ی خود ذکر می‌کند، کسی که صدای آواز و اشعار گرمش تسکین‌دهنده‌ی او و خانواده‌اش بوده است. آقا فتح‌الله ازلی مؤمن و بی‌پروای منطقه همان کسی است که ادوارد براون در کتاب «یک‌سال در میان ایرانیان»، در شرح جامعه‌ی ازلیان کرمان از او و اشعار و آوازهایش بازگفته است. فتح‌الله علاوه بر اشعار خود در مدح باب و آیین او، شعرهایی از قره‌العین زن نامدار بابی را با صدای پرشور و دلنشینش در این مجالس بر حاضرین هم‌راز می‌خوانده است.^[۱۰۱]

حاج علی‌اکبر صنعتی علاوه بر فعالیت‌های تجاری و صنعتی در امور خیریه چون تأسیس پرورشگاه برای کودکان نیازمند و بی‌سرپرست منطقه فعال و پیشگام بود.^[۱۰۲]

پسر حاج علی‌اکبر، عبدالحسین صنعتی‌زاده (۱۳۱۴-۱۳۵۲ش) با قمرتاج دولت‌آبادی، خواهر کوچک‌تر میرزا یحیی دولت‌آبادی ازدواج کرد. زنی تحصیل‌کرده و اهل فضل که زیر نظر مستقیم صدیقه دولت‌آبادی خواهر بزرگ و پیشگام مدافع حقوق و معارف زنان ایران بالید. از او و سفرنامه خطی بجا مانده اش به قبرس به نشان سیاحت و سلوک روحانی زنان اهل بیان، در فصلی از کتاب بعدی در تحرک زنان ازلی مفصل نوشته ایم. از صنعتی‌زاده و ۱۱ اثر به جا مانده اش در حوزه بحث در فصلی در باره پیشگامی و تاثیر پروردگان اهل بیان در گشودن افق‌های نوین ادبی و فرهنگی، جستار رمان تاریخی در کتاب سوم این مجموعه سخن گفته‌ایم.

حاج علی‌اکبر به تأسی و تأثیر ازلیان اطراف خویش در همان جوانی قصد سفر خارج و یافتن بیشتر داشت. به قول خودش عزم «پیدا کردن حقیقت» نمود. سفری که غالب ازلیان آن برهه برای ملاقات با سران و پیشوای بایان و سیاحت عدل و انصاف و قانون دیگر ممالک و یا به روایت خود، نصرت امر مد نظر داشتند. هم‌سفرش

را هم دوست نزدیکش شیخ ابوالقاسم روحی فرزند ملا محمدجعفر برگزیده بود.^[۱۰۳] بعد از توقف دوماهه در هندوستان به استانبول نزد آقاخان کرمانی و برادر همسفرش — شیخ احمد روحی — می‌روند. صنعتی می‌گوید: اولین کاری که آقاخان کرد این بود که او را به مریض‌خانه آلمانی‌های شهر برد تا برای معالجه‌ی گوش‌های ناشنوایش اقدام کند. می‌نویسد: با وجود تنگنای مالی آقاخان که آموزش را با درآمد ناچیز تدریس خصوصی می‌گذراند، مبلغ قابل‌هزینه‌ی درمان او کرد. صنعتی جوان در این جمع پرشور و فاضل ازلی استانبول محصور می‌شود. آقاخان مأموریتی به صنعتی می‌دهد و او را با بسته‌ای برای شیخ هادی نجم‌آبادی به ایران می‌فرستد. شواهد بسیار دیگری هم از باور و ارتباطات ازلی صنعتی حکایت دارد. کما اینکه در بازگشت از پدرش می‌شنود که «از صحبت‌های او بوی کفر می‌آید».^[۱۰۴] صنعتی در بازگشت به کرمان، مغازه و کارگاه کوچک نساجی خود را برپا می‌کند.

عبدالحسین صنعتی‌زاده در فهرست نام آزادی‌خواهان کرمان کتابش به رمز و نشان، ازیان فعال شهر را در میان آنها با توجه به درجه‌ی عمق باورهایشان با یک تا سه ستاره به گونه‌ای رندانه مشخص نموده است.^[۱۰۵] از این نام‌ها، در کتاب‌های بعدی سخن خواهیم گفت. صنعتی‌زاده همچون پدرش منشأ خیر و پرورش بسیاری از کودکان بی‌سرپرست منطقه گردید. پرورشگاه‌های او و پسرش در آموزش و بالیدن بسیاری فرزندان فرهیخته و پیشرو منطقه مؤثر افتاد. هم‌نام پدر — علی‌اکبر صنعتی — نقاش و مجسمه‌ساز نامدار معاصر، نمونه‌ی یکی از این بالیده‌هاست. در میان اعضای خانواده‌ی صنعتی اشاره کنیم به مهدخت صنعتی (متولد ۱۳۱۲ش) که حاصل ازدواج عبدالحسین صنعتی‌زاده با قمرتاج دولت‌آبادی است. به همت او امروز آثار و کارنامه‌ی خاله‌ی نامدارش صدیقه دولت‌آبادی به صورت آرشیو منظمی در دسترس عموم است. علاوه بر عبدالحسین صنعتی‌زاده که اشاره کرده‌ایم، همایون صنعتی‌زاده پسر نامدار عبدالحسین و قمرتاج نقش پررنگی در تاریخ معاصر ایران ایفا کرده است.

همایون صنعتی‌زاده پس از تحصیلات مقدماتی نزد پدر و پدربزرگش و مدرسه ابتدایی زرتشتیان، به دبیرستان آمریکایی تهران رفت. این چهره‌ی پرکار، متعهد و خلاق ضمن پرداختن به امور بازرگانی، کتاب‌شناسی و کار کتاب‌فروشی را هم دنبال کرد. در کارنامه‌ی پربار او ۱۳ سال سرپرستی ایجادگرانه‌ی مؤسسه انتشاراتی فرانکلین، نگینی به یادماندنی و پرافتخار است. انتشار بیش از هزار عنوان کتاب مفید در این سال‌ها خدمت بزرگی به فرهنگ و نوآوری در عرصه‌های مختلف این سرزمین داشت. توان مدیریت و روشن‌ضمیری او در نوشته‌های مفیدی در کارنامه‌ی فرانکلین ثبت است. تدوین و نشر «دایرةالمعارف فارسی» مصاحب از جمله آثار ماندگار این دوره است. همایون خود مترجم دانشمندی است که آثار قابل تأملی بر جا نهاده است. شرح بهینه و درخور این کارنامه‌ی پربار را ایرج افشار، بابک بیات و محمد حسن گنجی و آشوری به دست داده‌اند.

در کارنامه‌ی صنعتی‌زاده مبارزه با بی‌سوادی و تکاپوی ارزشمند در راه ریشه‌کن کردن این نقصان جهل‌آفرین، درخشان است. از میان انبوه نوشته‌ها و یادداشت‌های خود درباره‌ی کارنامه و تأثیر همایون صنعتی‌زاده به عبارتی از داریوش آشوری جامعه‌شناس اندیش‌ور معاصر درباره‌ی یکی از کارهای پرشمار او — چاپ دایرةالمعارف فارسی مصاحب — اکتفا کرده بسط موضوع را به کتابهای بعدی وامی‌گذاریم:

«صنعتی‌زاده نه تنها پیشگام راه انداختن این پروژه در مؤسسه فرانکلین بود، بلکه شاید تنها و شایسته‌ترین مدیر برای انجام رسانیدن آن بود. او با ایده‌های انقلابی و نوآورانه مصاحب که در آن روزگار بسیار غریب و برای بسیاری درنیافتنی بود، همدلی کاملی نشان می‌داد و برای آن، همه گونه امکانات مالی و فنی فراهم می‌کرد. همچنین شاهد بودهام چگونه درشتی‌ها و پرخاش‌های گاه گاه مصاحب را نیز با احترام تمام تاب می‌آورد.»

آشوری خود از جمله نوجویان و اهل فضل معاصر بود که این امکان را یافت که در چند سال ویراستاری و ترجمه در جمع فرهیختگان دایرةالمعارف مصاحب دانش و تجربه‌های نوین ترجمه و تألیف را بیاموزد. در واقع همایون با ذهن فراخ‌اندیش و نوآورش به سراغ یکی از عالی‌ترین ذهن‌های زمان خود، مصاحب، رفت و آن دایرةالمعارف ماندگار را الگوی کارهای مشابه بعدی تاریخ فرهنگی ایران نو ساخت.^[۱۰۶]

همایون با طراحی و عرضه‌ی کتاب‌های جیبی، آثار مفید و خواندنی را ارزان در دسترس عموم قرار داد و نقش مؤثری در کتابخوانی عمومی ایفا کرد. او پس از ۸۴ سال عمر پربار و پرکار در ۱۳۸۸ شمسی درگذشت. دوست هفتادوهفت ساله‌ی او ایرج افشار که از مدرسه ابتدایی زرتشتیان تهران همدلی دیرپایشان شکل گرفت در رثای یار و هم‌راز از دست‌رفته‌اش از کارنامه‌ی مؤثر و پیشگام او می‌گوید: مردی که با شاگردی در کتاب‌فروشی تهران به مدیریت حسین پرویز یار دیرینه تقی‌زاده، با کتاب و فرهنگ نو آشنایی دیرپایی یافت و با پایه‌گذاری فرانکلین به یکی از مجرب‌ترین مترجمین و کتاب‌شناسان ایران و شاید خاورمیانه مبدل شد و دستگاهش ماوای جوان‌های نوجوی نویسنده و مترجم گردید که همگی بعدها به فرهیختگان و بزرگان اهل قلم و اندیشه و نشر این سرزمین تبدیل شدند. «کتاب‌ماه» او یکی از مجلات متنوع تاریخ نشر مطبوعات این سرزمین است. ترجمه‌ی «تاریخ تمدن» ویل دورانت با تمام کاستی‌ها و نقایص از جمله کارهای ماندگار کارنامه‌ی اوست. افشار پس از برشمردن اینها می‌افزاید: «فکر و ذکر همایون در هفده، هیجده سال پایان عمر به‌طور محسوس متوجه اهمیت تاریخ ایران باستان» بود.^[۱۰۷] این اشاره را آوردیم تا نشانی باشد از انبوه یادداشت‌هایی که درباره‌ی پروردگان در خاندان‌های دگراندیش ازلی جمع‌آوری شده و باید به دست چاپ سپرده شود. اینان هر باور و اعتقادی که داشته یا دارند نافی فضایی که حافظه‌ی تاریخی خاندان‌های آنها را متأثر و متحول کرد و خاستگاه اولیه‌ی آن یعنی جنبش بابیه و نوآوری‌های صد و اندی ساله‌ی آن در تاریخ ایران معاصر نیست. بدون آن جدایی تاریخی و گسست کامل از منهیات و قیود شریعت غالب چنین بستر فراخ‌اندیش با این گستره و ژرفا فراهم نمی‌شد. فهم آن حلقه ارتباطی و بستر و فضای تربیتی و معرفتی که چنین شخصیت‌هایی پروراند مدنظر این نوشته است. به این بحث بارها باز خواهیم گشت.

گرد آمدن ازلیان در تهران

تهران به دلیل گستردگی و مرکزیت شهری و تا حدی متفاوت از تقسیم‌بندی محلات سنتی و قابل کنترل ولایات، ماوای بابیان تحت پیگرد و فشار بیرون پایتخت گردید. در پیگرد زمان صدارت امیرکبیر، تعداد زیادی از فعالین برجسته‌ی آنها دستگیر و کشته یا در اسارتگاه‌های [انبار] دولتی زندانی گردیدند. پس از سوءقصد به جان شاه، حوزه‌ی بابی تهران بیشترین ضربه را از سوی حکومت متحمل شد. کشتار قساوت‌آمیز بابیان به

انتقام سوءقصد به جان ناصرالدین شاه برای جامعه‌ی نوپای بابی سنگین و خردکننده بود. بیشتر سران و فعالین آیین کشته، زندانی یا برای جان به در بردن مجبور به گریز به خارج کشور شدند. به رغم دعوی جدید بهائی و جذب اکثریت بالای بایان به بهائیت، هسته‌ی کوچک ولی به شدت مخفی از بایان که به‌ناچار باورهای خود را از انظار پنهان داشت، در تهران ادامه‌ی حیات داد.

تحرك بایان در حیات کوتاه مدت فراموش‌خانه را در بخش دیگر پرداخته‌ایم. شیخ هادی نجم‌آبادی، روحانی بانفوذ و مدیر و روشن‌ضمیر تهران به عنوان حامی جسور این هسته، چتر حمایت خود را بر آنها گشوده نگه داشت. امین‌الدوله دولتمرد ترقی‌جو و دگراندیش زمانه که به تأکید یحیی دولت‌آبادی با شیخ هادی «همفکر» است و مهم‌تر از آن شیخ نسبت به او «سمت پیشوایی دارد» همچنین رابط و حامی با محفل ازلیان استانبول است، نیز در این برهه تا حدی حامی و یار تنگناهای ازلیان داخل است.^[۱۰۸]

از سال‌های ۱۳۰۰ ق به بعد که بابی‌آزاری به فرمان مستقیم ناصرالدین شاه و با رقابت و خوش‌خدمتی روزافزون حکام محلی و برخی اطرافیان شاه به ویژه حمایت امین‌السلطان صدراعظم مستبد و دگرسیز این برهه و هم‌گرایی برخی اولیای مذهب غالب موج جدیدی از پیگرد به راه انداخت، شاهد مهاجرت روزافزون و اجباری ازلیان و ولایات به تهران هستیم. ابتدا رهبری شناخته شده داخل کشور، خود را از اصفهان به تهران منتقل کرد. چنان که آوردیم میرزا هادی برای پوشش و پیشبرد نهان امر بابی، دستگاه شرعی ظاهری برای تربیت طلبه شیعه آراست. همزمان امامت مسجد سراج‌الملک تهران را هم پیش می‌برد. اقامت خاندان دولت‌آبادی در پایتخت و ورود روزافزون گریختگان بابی از کرمان، یزد، کاشان، قم و همچنین برخی مناطق شمالی کشور موجب نوعی تمرکز تعداد کم‌شمار اما اهل فضل و فعال ازلی در تهران گردید. با استقرار خانواده‌ی دولت‌آبادی در تهران و حضور مؤثر هادی نجم‌آبادی و هم‌گرایی خاندان فروغی و جمع شدن تدریجی فعالین ازلی ولایات در تهران از سال ۱۳۰۶ ق هسته‌ی نیرومندی از ازلیان و همراهان آنها در تکاپوی تغییر اوضاع ایران به تحرك پنهان و آشکار گسترده‌ای برآمد. این تحرك از چشمان عوامل حکومتی که به بایان حساس بودند پنهان نماند و با دستگیری بسیاری از آنها در سال ۱۳۰۸، طرح برانگیختن شورش عمومی تا حدی عقب نشست.

اعتراضات علیه انحصار رژی بستری فعال برای حضور و تحرك ازلیان درون و خارج به ویژه در تهران و استانبول گردید که به آن پرداخته‌ایم. در فاصله‌ی خاموشی پس از لغو انحصار داخلی امتیازنامه‌ی رژی، ازلیان به تدارک دیگری برای تغییر اوضاع برآمدند. جناح رایکال آنها طرح ترور ناصرالدین را زنده کرد. شرح آن را در فصل بعدی خواهیم خواند. جناح معتدل‌تر ازلیان تحت رهبری میرزا یحیی با این باور که تنها راه نجات ملت و کشور تعلیم و تربیت عمومی و بیداری مردم است به این نتیجه می‌رسد که «بیداری ملت، آزادی مملکت و بالجمله سعادت وطن و هموطنان» بدون برپا شدن «معارف عمومی و تربیت کردن پسران و دختران امروز و مردان و زنان فردا و پدران و مادران آینده» ممکن نخواهد بود.^[۱۰۹]

در پی چنین فهم و ضرورتی اقدامات گسترده‌ای در برپایی فرهنگ و معارف نوین برای بیداری مردم، و شرکت و سهیم شدنشان در سرنوشت خویش و جامعه آغاز گردید. میرزا یحیی فعالانه و مؤثر در این راستا قدم برداشت. ازلیان را از سراسر کشور به تهران فراخواند، تا تمرکز را بر بیداری عمومی مردم پایتخت چه در

ایجاد مدارس جدید، فراهم آوردن منابع جدید تعلیم غیرستنی، شرکت فعال در رسانه‌های عمومی به ویژه روزنامه‌ها و همچنین تحرک مؤثر در حلقه‌های اطراف مراکز قدرت روحانیون طراز اول و متنفذ تهران گذارند.

دوره‌ی قریب یک دهه فاصله‌ی ترور ناصرالدین شاه تا به دست آوردن فرمان مشروطیت، جمع چندصد نفری فعال ازلی در ایران، به یاری هم مسلکان خارج نشین خود به ویژه در استانبول، قاهره و کلکته، همچنین عتبات توانستند در بسترآفرینی نهضت مشروطه مؤثر گردند. بسیاری از آنان با نام مستعار، هویت پیشین خود را پنهان نمودند. میرزا یحیی در این برهه عملاً رهبری و هماهنگی فعالیت‌های نظری و عملی چنین تکاپوی گسترده و ژرفی را به عهده داشت.

چنان که در فصل پایانی آورده ایم، عین السلطنه شاهزاده اهل قلم پرکار زمانه در جاجای یادداشت های ده جلدی‌اش در فغان به جمع چند صد نفری فعال ازلی درگیر تحرکات سیاسی و اجتماعی اشاره‌های متعدد دارد. محمد علاقبند وقایع نگار بهایی مسلک زمانه هم در «تاریخ مشروطه» اش برغم مخالفت با اهل بیان، از تحرک صد نفره ازلیان در گرداندگی جنبش قانون طلبی تصریح دارد. عبدالحسین آواره مبلغ نامدار بهائی که ازلیان تهران و تحرک آنها را می‌شناخت می‌نویسد:

«در این اوقات بابی‌های ازلی طغیانی کردند و در هر حزب داخل شدند و چون می‌دانستند که عنوان

ازلی قابل توجه نمی‌شود، لهذا آن را ترک کرده به دامن بی‌قیدی و ترویج بی‌دینی تثبیت نمودند.»

همو در ادامه می‌افزاید که «یک‌یک ازلی‌های فعال طهران را که عده‌شان شاید به هفتاد برسد

می‌شناسیم.»^[۱۱۰]

شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۲۵۰-۱۳۲۰ق)

شیخ هادی نجم‌آبادی فرزند حاج ملا مهدی، پس از گذراندن دوران مقدماتی تعلیمات سنتی زمانه به مدت ۸ سال تا بیست سالگی به نجف رفت تا علوم دینی زمانه را فراگیرد. قریب نیم قرن عمر بعدی او به امور روحانی گذشت. منزلت و اجتهاد دینی و اخلاقی او مورد تأیید موافق و مخالف است. به گواه کتب کلاسیک و اسناد زمانه قاجار به رغم باور متفاوت نویسندگانشان همه به نوعی از شیخ هادی به نیکی و تکریم یاد کرده‌اند. کسروی می‌نویسد: دبستان به مفهوم نوین از سال ۱۳۱۴ق در ایران به وجود آمد. در تهران تا دیرزمانی تنها دبستان رشدیه بود؛ «تخست برخی از ملایان در اینجا دشمنی می‌نمودند.» تا دو تن نیک‌نام به پشتیبانی تأسیس مدارس نوین برآمدند: «یکی از آن دو شادروان شیخ هادی نجم‌آبادی بود که خود مرد دانشمند و آزاد اندیشه و نیکی می‌بود.»^[۱۱۱]

غالب پژوهشگران تاریخ معاصر ایران کزفهم یا پرده پوش، شیخ هادی را در زمره‌ی «روحانیون آزاداندیش» یا «روحانی روشن‌ضمیر» که متناسب با الزام زمانه در صدد فهم عقلانی از دین و اجتهاد در فقه شیعه بوده، معرفی کرده‌اند. واژه‌های آزاده، آزادگی، آزاداندیشی در ایران زمان مورد بحث پیش و آستانه‌ی مشروطه و حتی تا میزانی امروز معنایی جز نابآوری به موازین و احکام فقه مسلط شیعه نمی‌توانست داشته باشد. در واقع این مفهوم در آن زمان بیش از آنکه بار مثبتی را که نواندیشان دینی معاصر بر آن فرض کرده یا افزودند تداعی

کند، با بار منفی و نشان لایبالی‌گری، دهری‌گری، لامذهبی یا حتی کفر و دگراندیشی بدعت‌گرای دینی، خلاف آمد مذهب غالب به کار می‌رفت. در این نگره‌رهای از قیود و تکالیفی که اولیای مذهبی برای مؤمنین [مقلدین] وضع کرده و «لازم‌الاطاعت» می‌شناختند، همان آزادی و آزاداندیشی تلقی می‌شد. در واقع در عین حال که آزاده بودن برای معدودی که گونه‌ای دیگر می‌اندیشیدند و زندگی می‌کردند آزادی و رهیدن از بندگی تقلیدی و اطاعت کورکورانه‌متولیان دین و آیین معنا داشت، برای اهل تشرع نشان شبهه بر خود داشت و زمینه‌ساز کفر و الحاد و اباحه‌گری بود. به تعبیر مسلط مجتهدین زمانه چون ملا علی کنی، آزادی کلمه‌ای به ظاهر خوش نما اما در باطن «قیحیه» و «بر خلاف جمیع احکام رسل و اوصیاء و جمیع سلاطین عظام و حکام والا مقام» معنا داشت و ناگزیر شرک، نافرمانی، فساد و فحشا می‌آفرید. افزودن صفت و خصوصیت آزادی و آزاده‌منشی به شیخ هادی نجم‌آبادی و سپس او را در زمره‌ی روحانیون شیعه خواندن با آنچه در روزگار ناصری و آستانه‌ی مشروطه هم از این دگراندیش دینی و هم از بینش و کنش روحانیون و فقه شیعه‌ی این برهه می‌شناسیم، همخوان و جمع‌شدنی نیست. زمانه چنین کارنامه‌ای برای فقهای شیعه نمی‌شناسد. غالب کتب جانبدار و ایدئولوژی‌محور تاریخی سفارشی معاصر در خودی سازی بایسته‌ها و انتساب این دگراندیش آزاده‌ی بابی به میراث «آزادی طلبی» روحانیون شیعه بوده‌اند. آنان بی‌آنکه نقش و تأثیر بایان ازلی چون شیخ هادی در پرورش یک نسل از منورالفکران و فعالین نوگرایی آستانه و عصر مشروطه را در جای راستین و صادق خود و به نشانی از ضرورت سربرداشتن از قیود فقهی شیعه برای بینش و کنش آزاداندیشانه شناسایی کنند، با تحریف ناتاریخی و دستکاری ناهمزمان، آنچه را در فاصله‌ی دو سه دهه‌ی آستانه‌ی خیزش مشروطه‌خواهی مذهب مختار بسیاری ایرانیان اهل فضل و تجددخواه شد، بستر میراثی ساخته‌اند که وجود نداشته است. با وجود اینکه غالب اینان از تکفیر شیخ هادی توسط روحانیون شیعه آن زمان مطلع هستند، همچون روال مرسوم تاریخ‌پردازی خویش در خودی‌نمایی خوبی‌های پیشین، او را صرفاً به دلیل اینکه از معرفت دینی اسلامی، قرائتی آزاده و عقلانی عرضه کرده، مورد اتهام برخی تاریک‌اندیشان معرفی می‌کنند. برخی از اهل قلم هم بی‌آنکه خاستگاه و ابعاد این «آزاداندیشی» مدنظرشان قرار گیرد، شتاب‌زده از آن می‌گذرند تا خطری از جانب چماق همیشه آماده‌ی تکفیر متوجه‌شان نشود. غالب اهل پژوهش هم که دعوی استقلال از تاریخ‌پردازی ایدئولوژی‌محور اسلام سیاسی دارند، در فضای حذر آفرین مسلط از ورود به این حوزه‌ی ممنوعه و «ضاله» پرهیز دارند. پذیرش پیوند **نامسلمان** بودن آن دگراندیشان به آزادمنشی و تجددخواهی‌شان، از آنرو که برهم زنده اساس همه‌ی یافته و بافته‌های دیروز و امروزین کتبی و شفاهی اینان است، به این سادگی‌ها در نگره و فهم خیال‌پردازانه و دگرسنیز و تاریخ‌نویسی ترس زده معاصر ما ممکن نخواهد بود.

نکته‌ی مهم دیگر در این حوزه قابل توجه است. برخی کسان که امروزه در طیف متنوع اصلاح‌طلبان دینی در آمد و رفت هستند نیز در پی میراث و تبارسازی آرمان و آرای امروزین خویش، کارنامه و تحرک شیخ هادی را در تاریخ معاصر به‌مثابه پیشینه‌ای از قرائت خیالی و فرضی «آزاده‌منش» فقه شیعه‌ی آن زمان برکشیده و پرداخته‌اند. اینان نیز از ورود به خاستگاه و ریشه‌های بینش و کنش این آزادی‌گرای شیخ که همان جدایی کامل از قید و موانع شرعی و سرچشمه‌های اعتقادی مذهب غالب بوده، پرهیز دارند. در اینکه شیخ هادی در کسوت

ظاهری علمای برجسته‌ی دوره ناصری است و منزلت و پیشگامی روحانی او مورد تأیید مخالف و موافق است، کمتر تردیدی رواست. شیخ آثار کتبی چندانی به جز دو رساله‌ی کوتاه و کتاب «تحریرالعقلا» به جای نگذاشته، اما بسیاری از نوگرایان و دگراندیشان غالباً نامسلمان یا غیر متعارف مسلمان عصر مشروطه در ارتباط با او یا در محضرش تحصیل کرده یا فیض برده‌اند. از طباطبایی روحانی نامدار مشروطه‌خواه و یکی از دو پیشگام روحانی اهل تشیع نهضت مشروطه گرفته تا تحصیل‌کرده‌های مدرسه‌ی علوم سیاسی، نخستین آموزش‌دهنده‌ی عالی ایران، همچنین تعداد بسیاری دگراندیش دینی شیخ را استاد خود خوانده‌اند.

این نوشته اصرار و تأکیدی ندارد که خواننده بپذیرد شیخ هادی از مومنین اهل بیان بوده است، همچنان که در مورد شخصیت‌های دیگر بسیاری که مورد بحث این کتاب‌اند چنین است. تفتیش عقاید در پژوهش ما نقشی محرک ندارد. اما روشن کنیم که او را یک روحانی شیعه و منبع میراث «آزادگی» فقیهان شیعه برای رهروان آن نمی‌شناسیم. او چه در درون بایی بود، که شواهدش را برخوایم شمرد، یا نبود بی‌تردید در زمره‌ی کسانی بود که تحت تأثیر این آیین، با آغوشی باز پذیرای «ملحدان و مرتدان» بوده و به ضرورت تغییر و اصلاح اجتماعی و فرهنگی خلاف آمد موازین فقهی شیعه برآمد. نه تنها این محرک و عامل را در روحانیون متشروع شیعه سراغ نداریم، آنانی که ما یافته‌ایم در هراس «جهنم»، ضمن پرهیز از هرگونه آمیزش و حذر آفرینی مومنین از جسم و فکر «نجس» بایان، آزار و حذف فیزیکی آنها را تکلیف و ثوابی دینی و ضرورتی در سلامت دنیوی می‌شناختند. مجتهدین و فقه شیعه زمانه تحمل دگراندیشی و طاق‌رواداری آزاده اندیشان اسلام نمایی چون شیخ هادی را نداشته و هنوز هم ندارد، چه رسد به بایان و بهائیان شناخته شده و مرتد آشکارگوی سر بر تافته از اسلام. تأکید مکرر ما بر این امر کانونی معطوف است: کسانی چون شیخ هادی که بر متون دینی و فقهی زمانه خود آگاه و مسلط بودند بدون جدایی کامل از تقید و هویت دگرساز و غیر ستیز «عبد» اسلامی و «مقلد» شیعه نمی‌توانستند به بینش و کنشی که اشاره کردیم، دست یافته و به تحرک بر آیند. فهم این انگاره مهم و ایجادگر در سوی همزیستی و هماهنگی دمکراتیک و شهروندی سرزمین ما و گذر ناگزیر و ضروری از فقه شیعه به حقوق غیر دینی نوین نقش کانونی و سرنوشت ساز دارد.

به هر حال برچیده‌ای از آنچه را در راستای باورهای غیراسلامی شیخ یافته‌ایم به بحث خواهیم گذارد. اول از همه اینکه خود بایان — چه اهل بیان و چه بهائی‌های برخاسته از میراث آن و مهمتر از آن بازماندگان او — شیخ هادی را به صراحت در زمره‌ی باورمندان و رهروان سید باب می‌شناختند و می‌شناسند. اینان با وجود شناخته شدن بسیاری‌شان، نزد شیخ آمد و رفت گسترده داشته یا شاگرد او بودند. در جابجای کتاب به نمونه‌های آن اشاره و ارجاع آورده‌ایم. با مراجعه‌ی مستقیم و بی‌واسطه به آثار بایی و بهائی هم شواهد مسلم این ادعا را مکرر می‌توان یافت.

مهم‌تر از همه در زمان مورد بحث ما هیچ روحانی شیعه‌ی بر ایمان مانده، شناخته شده و برجسته‌ای را سراغ نداریم که در فضای ترس‌خورده، حذر آفرین و دشمنانه‌ی نجاست و طهارت و منطق حق بر باطل اهل شیعه نسبت به بایان و بهائیان، چنین جسارت و فرصتی را به دگراندیشان مؤمن و فاش‌گوی نافی خاتمیت پیامبر اسلام و نسخ دین او داده باشد. همان‌طور که آوردیم علامه محمد قزوینی فاضل آزاده و منتقد اجتماعی و

ادبی معاصر به حضور و مراوده‌ی این بابیان شناخته شده و مؤمن دگراندیش در خانه‌ی شخصی و محضر شیخ اشاره‌ی صریح و بی‌پرده دارد. کدام روحانی شیعه می‌توانست با «میرزا مصطفی کاتب ازلی» که فرد مورد اعتماد صبح ازل و دخترش عروس رهبر بابیان شده بود، گوشش را شیعیان بریده و او را در شهر به تحقیر و آزار کفر گردانده بودند، جلسه‌های مکرر داشته باشد و با او با نهایت احترام علناً بخورد و بیاشامد و سخن گوید. کسی که غالب منابع و اسناد اولیه‌ی جنبش بابی و ازلی را به قلم و خط خوش او به یادگار تاریخ ثبت شده، در دسترس داریم. فهمی که از فقه شیعه و معرفت دینی علمای شیعه زمانه داریم، با حداقلی از آنچه درباره‌ی مفهوم و ابعاد نجاست و طهارت در بینش و کنش آنها سراغ است نشان می‌دهد که مراوده با بابیان و بهائیان بر سر ایمان مانده به جز اعراض آشکار از موازین و دستورات اسلامی و فقه شیعه معنایی دیگر نداشت. زمانه را باید همان‌گونه فهمید و مبنای سنجش قرار داد که دیروزیان می‌فهمیدند و می‌شناختند. ناهمزمان دیدن و فهمیدن بینش و کنش گذشتگان شاید به یاری فرضیه‌های ناراست یا بدفهمی‌های امروزی بیاید و بر آنها پرده‌ی استتاری بیفکند، اما به فهم و سنجش دیروز نمی‌آید.

علامه محمد قزوینی که مورد احترام اهل فضل ایرانی و خارجی معاصر است در مقام شاگرد شیخ او را یک «مجتهد طراز اول» که «از اعتماد خواص و عوام برخوردار» بوده معرفی کرده کسی که به «آرمان آزادی در ایران تقریباً» هم‌طراز نوگرایان آزادیخواه معاصر خدمت کرده است.^[۱۱۲] سیدحسن تقی‌زاده برجسته‌ترین روشنفکر عصر مشروطه که با حکم فساد مسلک سیاسی مجتهدین عتبات از مجلس دوم مشروطه و ایران به تبعید خارج اجبار یافت، شیخ هادی را «خیلی آزادی‌طلب» می‌خواند و در شرح دوستی خود با میرزا محسن نجم‌آبادی نوه‌ی شیخ هادی در تحرکات زمان مشروطه می‌نویسد: «میرزا محسن که همیشه با جدش [شیخ هادی] محشور بود خیلی آزادی‌طلب بود.»

مفهوم واژه‌ی «آزادی‌طلب» در معرفت، زبان و ادبیات قزوینی و تقی‌زاده عصر مشروطه روشن است و به هیچ‌وجه با خصوصیتی که از روحانیون شیعه آن زمان می‌شناسیم جمع‌شدنی نیست. آزادی در فهم و معرفت دینی و سیاسی آنها معادلی از برکنده شدن اساس قرائتی از اسلام بود که آنها می‌شناختند. در تلطیف‌ترین نقل از نگره و فهم فقه شیعه زمانه شاید بتوان در عبارت زیر تأملی روا داشت:

«مراد از حریت، حریت در حقوق مشروعه و آزادی در بیان مصالح عامه است تا اهالی این مملکت مثل سوابق ایام گرفتار ظلم و استبداد نباشند و بتوانند حقوقی که از جانب خداوند برای آنها [در فقه شیعه] مقرر است مطالبه و اخذ نمایند نه حریت از باب ادیان باطله و آزادی در اشاعه منکرات شرعیه.»^[۱۱۳]

ما از دشمنی و عناد آشکار اهل دین تشیع با مفهوم نوین آزادی آن‌چنان که قزوینی و تقی‌زاده مدنظر داشتند نقل نیاوردیم بلکه از یکی از معتدل‌ترین سنجش‌های مجتهد فضل‌الله نوری که در زمان تثبیت و تأیید عامه از مشروطه بر زبان آورده می‌گوییم، در کجای این تعریف تعدیل شده برای جلب افکار عامه‌ی مشروطه‌خواه، می‌توان مراوده و آزادی شیخ هادی را با بابیان و بهائیان به‌نشانه‌ی آزادمنشی اهل تشیع سنجید؟ خواننده جدی این نوشته نباید پیرسد که منکرات شرعیه در فقه زمانه شیعه به چه معناست؟ تازه همان‌طور که آوردیم این معنا

از آزادی و منکرات شرعیه مد نظر شیخ نوری زمانی ثبت شده که فضای مشروطه‌طلبی سنت‌گرایان را از حداکثر خواست‌های مذهبی خویش عقب نشانده و تظاهر به حداقلی از آزادی‌طلبی برای جذب عامه و خاموش ساختن عناد مشروطه‌خواهان مرسوم و اجبار شده بود.

آقاجنقی مجتهد نامدار اصفهان زمان مشروطه که دشمنی و کینه‌ی او به بایان و هر بدعت دگراندیشی ثبت آثار و اسناد تاریخی زمانه است، معنای آزادی عصر مشروطیت را چنین تعبیر می‌کند:

«مشروطه می‌گوید: تمام خلق در **غیر** آنچه قانون کتاب و سنت [اسلام] آنها را مقید نموده باید آزاد باشند. نه آزادی به این معنی که بعضی از جهال خیال کرده و می‌گویند که مرادشان آزادی در مذهب باشد، بلکه همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آنها را آزاد فرموده در مقابل بندگی.»^[۱۱۴]

این سخنان از زبان یک شیعه‌ی روحانی آوردیم که هواخواه قرآنی از مشروطه برآمده که با روحانیون متشرع هم‌دوره‌ی شیخ هادی هم فاصله‌ی بسیار داشت و فهمی از مفاهیم نوآیین زمانه دریافته بود. اگر بخواهیم از میراث‌سازی و خودی نمائی‌های اهل ایدئولوژی معاصر گذر کنیم باید به سخنان کسانی از میان خود طلاب و روحانیون زمانه اشاره‌ی بی دستکاری‌های مرسوم داشته باشیم، به نمونه‌ی آقاجنقی قوچانی از طلاب زمانه ارجاع می‌دهیم که سال‌های طولانی در حوزه‌های درس با دیگر طلاب و اهل دین شیعه زندگی و تحصیل کرده است. او در وصف ذهنیت روحانیون زمانه و مراوده با آنچه «ضلال» و «زندقه» معرفی می‌شد می‌نویسد: علما و طلاب مشهد آن چنان مقدس بودند که «کتب معقول را مطلقاً از کتب ضلال می‌دانستند. به گونه‌ای که حتی کتاب مثنوی مولوی را در حجره کسی می‌دیدند با او رفت و آمد نمی‌کردند که کافر است و خود کتاب‌ها را نجس می‌دانستند و با دست مس به جلد آن دست نمی‌زدند ولو خشک بود که از جلد سگ و خوک نجس‌تر می‌دانستند. آنها بی‌آنکه این کتب را خوانده باشند، برای مصون ماندن خود و زبانشان از «کفریات و ضالالت» حتی گفت‌وگو درباره‌ی محتوی این‌گونه کتب را «حرام که بالأخره به کفر منجر می‌شود» می‌شناختند.^[۱۱۵]

وقتی یک طلبه‌ی دینی شیعه برای دینداری خود و حفظ خویش از اتهام کفر و ضالالت و نجاست باید کتبی چون مثنوی مولوی دین‌مدار را پنهان کند و داشتن و خواندن و آن هم‌سنگ کفر و شرک معنی دارد چگونه می‌توان از شاگردان و هم‌نشینان چندین ساله‌ی بایی و بهائی و دگراندیش معترض فرنگی مآب سیاسی شیخ هادی سخن گفت، اما او را کماکان برای میراث‌سازی امروز خویش، در زمره‌ی روحانیون شیعه قلمداد کرد. نمونه‌ها در این باره بی‌شمار و حوصله‌ی این کتاب تنگ است تا معنای آزاداندیشی و آزاده‌طلبی در بستر زمانه و تاریخی قابل لمس گردد.

پیش از اینکه به بینش شیخ هادی در سه اثر یافته شده و به جا مانده‌اش بپردازیم اشاره‌ای هم به نام و حضور شیخ هادی در آثار ازلیان و بهائیان بکنیم. میرزا آقاخان کرمانی داماد صبح ازل در کتاب «رضوان»، شیخ هادی را می‌ستاید.^[۱۱۶] یحیی دولت‌آبادی شیخ هادی را از «بیداران عصر حاضر» می‌شناساند. واژه‌ی بیداران هم معنی با اهل بیان مکرر در ادبیات «حیات یحیی» به کار رفته است. در ادامه‌ی روایت حیات یحیی می‌خوانیم

که شیخ هادی «صورت شرع» یعنی ظاهر و کسوت روحانی شیعه را محفوظ دانسته و «با احتیاط» ضمن «بیان حقایق احکام شرعی و نشر اخلاق نیکو آزاد»، رویه‌ای در «تخطئه نمودن از روحانی‌نمایان» پیش گرفته است. به رغم این رویه، اما کماکان «بعضی از رؤسای روحانی» پیام نهفته و آشکار باورهای شیخ را شناخته و او را به «کفر و زندقه» متهم کرده‌اند. میرزا یحیی در این زمان (۱۲۹۸-۹۹ق) جوانی ۱۸ ساله و در مرادهدی منظم با شیخ هادی است. می‌افزاید «در میان اصحاب شیخ» بیشتر از همه با «سید اسدالله خرقانی مأنوس شده» است. علاوه بر خرقانی در سال ۱۳۰۳ق هم چندماهی میرزا آقا خان کرمانی و شیخ احمد روحی به اتفاق میرزا عبدالخالق خان اصفهانی — پیک نامدار ازلی مسلک زمانه — در محضر شیخ هادی حضور می‌یابند.^[۱۱۷] از مرادهدی شیخ هادی با میرزا آقاخان در آستانه‌ی ترور ناصرالدین شاه به واسطه‌ی صنعتی کرمانی جای دیگر سخن گفته‌ایم.

شیخ هادی در تحرکات سیاسی ازلیان در آستانه‌ی شورش علیه رژی تنباکو از وجه و منزلت روحانی کسوت خود در حمایت و رهانیدن ازلیان استفاده کرد. در آستانه و گرم‌گرم نهضت اعتراضی علیه انحصار تنباکو، ازلیان تهران در رویداد معروف به «فتنه جمهوری طلبی» و تحرکات علیه رژی با حمایت معنوی شیخ هادی فعال می‌گردند. لزوم ارتباط فعال میان محفل‌های ازلیان استانبول به رهبری آقاخان با حوزه‌ی تهران، پای مؤثر امین‌الدوله را که اداره‌ی پست و تلگراف‌خانه‌ها را زیر کنترل داشت به صحنه باز می‌کند. شیخ هادی در این برهه در کنار میرزا هادی دولت‌آبادی «پیشقدمی نسبت به دیگران [ازلیان] دارد».^[۱۱۸] روزنامه‌های فارسی روشنگر چاپ خارج به ایران می‌رسد و همزمان با شب‌نامه‌های متعددی که توسط ازلیان نوشته می‌شود در شهر پراکنده و توزیع می‌گردد.

شیخ هادی به زمان ترور ناصرالدین شاه هم حامی ازلیان به ویژه کشنده‌ی شاه و همدستان او میرزا احمد کرمانی و حسن صاحب‌الزمانی است. جای دیگر کتاب به این رویداد پرداخته‌ایم، انگیزه و جسارت واسطه شدن و رهاندن سیدحسن دگران‌دیش شناخته شده و فعال زمانه که چند ماه پیشتر در تحرک جمهوری طلبی همدان به جرم دعوی آخرالزمانی، همچنین همدستی با کشنده شاه دستگیر شده بود، از زندان و اسارت قابل تامل است. با سر کار آمدن مظفرالدین شاه، برنامه‌ی گسترده‌ی ازلیان برای بیداری ملت و رواج معارف جدید مورد حمایت مستقیم و فعال شیخ هادی است:

«شیخ هادی نجم‌آبادی که از همفکران وزیر اعظم [امین‌الدوله] و نسبت به او سمت پیشوایی دارد. بیش از دیگر روحانیان تجددخواه افکار معارف پرورانه... را ترویج می‌کند».^[۱۱۹]

شیخ هادی میرزا کریم‌خان سردار مکرّم (سوادکوهی) که از رهروان شیخ بود و او را «مقتدای خود» می‌دانست به ایجاد مدرسه‌ای شبانه‌روزی برای نگاهداری و تربیت کودکان یتیم — دارالایتام — ترغیب نمود. مدرسه با حمایت شیخ هادی و همکاری نزدیک یحیی دولت‌آبادی در تهران تأسیس شد.^[۱۲۰]

شیخ از حامیان پیگیر مدارس نوین شرف و کمال و به ویژه مدرسه‌ی سادات بود که در ذیحجه ۱۳۱۶ق توسط میرزا یحیی دولت‌آبادی تأسیس شده بود.^[۱۲۱] میرزا حسن رشیدیه را در تأسیس مدارس و فعالیت‌های فرهنگی حمایت مستقیم نمود و در مقابل پیگرد و آزاد مخالفین متشرع و سیاسی او را در پناه خود

گرفت. وقتی مفتشان امین‌السلطان صدراعظم به او گزارش دادند که مدرسه‌ی رشدیه کانون هسته‌ی مخفی بایان است و حسن رشدیه و شیخ یحیی کاشانی و میرزا حسن — مدیر بعدی «جبل‌المتین» تهران — که «همه بایی‌اند» و در آنجا در کار «فتنه‌اند»، در پی دستگیری اینان برآمدند، شیخ هادی در خانه خود به رشدیه پناه داد.^[۱۳۲] کسروی هم گزارش داد که پس از پیگرد عوامل صدراعظم، حسن رشدیه به شیخ هادی پناهِید و از گزند آسوده ماند.^[۱۳۳] روایت مفصل این رویداد و حمایت‌های مکرر شیخ هادی را فرزند رشدیه، شمس‌الدین، در «سوانح عمر» پدر به دست داده است.

شیخ هادی در ترویج معارف و نوگرایی به کار فرهنگی — تبلیغی در کسوت روحانی برآمد. علی‌اکبر ده‌خدا سوسیال‌دمکرات اندیش‌ورز زمانه و از شاگردان شیخ که همواره با احترام و تکریم بسیار از او یاد کرده می‌گوید ما در همسایگی شیخ هادی منزل داشتیم. شیخ بیشتر شب‌ها جلسه‌های بحث با «یاران و مریدان» خود در کوچه برگزار می‌کرد.^[۱۳۴] ده‌خدا در ستون چرند پرند روزنامه‌ی «صور اسرافیل» هم از استاد درگذشته و دگراندیش خود به نیکی یاد کرده است. ادوارد براون که با ازلیان در ارتباط مستقیم و تنگاتنگ و همراه آنان بود و آثار مهمی را در راستای جانبداری از آیین بایی منتشر نموده نیز می‌نویسد:

«حاج شیخ هادی نجم‌آبادی یکی از علمای به نام تهران بوده که خدماتی بس گرانبها به جنبش آزادی ایران کرده... شیخ مجتهدی طراز اول و از لحاظ نجابت و سادگی طرف اعتماد جامعه بوده است... با اینکه [در کسوت] مجتهد بود، در باطن آزادمنش و روشنفکر بوده است. مردم را به شک می‌انداخت و عقاید موهوم را نابود می‌کرد و آلتی برای بیداری گروه بزرگی از اجتماع بود که بعدها قهرمان آزادی ایران شدند.»^[۱۳۵]

براون که نحوه‌ی نگارش ادبیات ازلیان را از دوستان متعدد ازلی‌اش فراگرفته بود، به شیوه‌ی نهان‌سازی آنها در اینجا به‌صراحت شیخ هادی را مراد معنوی ازلیان به عنوان گردانندگان برجسته‌ی مشروطیت ایران معرفی می‌کند.

یحیی دولت‌آبادی هم با همین ادبیات خاص در شرحی که شیخ را همچون سایر هم‌مسلمان خویش — بیداران عصر — می‌نامد، می‌نویسد:

«دیگر از مطالبی که در این شهر امروز اهمیت دارد، رفتار دور از عادت معمول شیخ هادی نجم‌آبادی است. شیخ نجم‌آبادی از روحانیون معروف و از بیداران عصر حاضر است... سال‌ها در تهران مرجع تدریس فقه و قضاوت شرعی بوده... زبانش در بیان حقایق احکام شرع و نشر اخلاق نیکو آزاد و در تخطئه نمودن علنی از روحانی‌نمایان و رفتار طمع‌کارانه آنها بی‌احتراز است... بعضی از رؤسای روحانی یعنی کسانی که شیخ معظم رفتار آنها را تخطئه می‌نماید بر او حسد برده و او را به کفر و زندقه نسبت می‌دهند.»^[۱۳۶]

در اسناد و کتب مهم و مورد استناد بایان هم اشاره‌هایی به شیخ هادی و باورهای بایی او آمده است که همه در حوصله‌ی این گفتار نمی‌گنجند. یک نمونه‌ی مهم و قابل تأمل آن را بدیعه مراتی نوه‌ی عموی عبدالباها و از

زنان فاضل و مومن اهل بیان، که با ازلیان نزدیک و همگام و فعال بود در رساله‌ی «واقعه راستین نور» به جا گذاشته است. او می‌نویسد:

«آقا شیخ هادی نجم‌آبادی - که در بغداد به خدمت بهاءالله هم رسیده و در مراجعت در رد مشارالیه کتابی نوشته به نام تحریرالعقلاء»^[۱۲۷]

با مراجعه به منابع آیین بهائی هم از نام و حضور و بینش شیخ هادی نشانه‌هایی قابل تأمل می‌یابیم. مازندرانی مورخ و مبلغ نامدار بهائی در «ظهور الحق» در «بیان احوال حاجی شیخ هادی نجم‌آبادی» لوحی چند صفحه‌ای از قلم عبدالبهّا خطاب به شیخ هادی ثبت کرده است.^[۱۲۸] بنا بر این لوح درمی‌یابیم که مبلغان بهائی بسیاری در اطراف شیخ هادی به جلب او از باییت به بهائیت کوشا بوده‌اند. ادبیات ویژه‌ی پیشوای بهائی بر آن است که او را به انتخاب آیین بهائی و گذر از کیش بابی ترغیب کند. فحوای کلام رهبر بهائی نشان می‌دهد که بنا بر اطلاع مبلغان خود که با شیخ آمد و رفت داشته‌اند، می‌داند که شیخ به باور اهل بیان و تأیید امر صبح ازل نزدیک است و تحرکاتی در دوری و مقابله با آیین بهائی نشان داده است. مازندرانی پس از ذکر این لوح و عرضه ی شرح حالی نسبتاً دقیق از کارنامه و زندگی شیخ هادی جمع‌بندی می‌کند که شیخ هادی «با وجود صدور خطاب مذکور [لوح عبدالبهّا] و با مصاحبه و معاشرتش با برخی از علمای مؤمنین این امر [بهائی] علاقه نیافت و به حضرت نقطه [سید باب] اعتقادی داشت و روابطش با بایان بیشتر بود».

ابوالفضل گلپایگانی دیگر مبلغ و مورخ برجسته‌ی آیین بهائی که مدتی هم مأمور دعوت شیخ هادی به آیین جدید بود و در مجالس او در تهران حضور فعال داشت، نیز به آمد و رفت خود و برخی هم‌مسئکانش در اطراف شیخ هادی و تمایلات بابی شیخ اشاره‌های مستقیم دارد.^[۱۲۹]

پیش از پرداختن به «تحریرالعقلاء» نوشته‌ی شیخ، دو نقل یکی از فعال سیاسی زمانه و دیگری پژوهشگر دانشور مسلمان در این راستا عنوان می‌کنیم تا شاید یاریگر شناخت و تأمل بیشتر برای کارنامه‌ی شیخ هادی باشد.

محسن صدر در «خاطرات صدرالاشراف» درباره‌ی شیخ هادی می‌نویسد:

«حاج شیخ هادی طریقه‌ی خاصی در درس و محاوره و زندگانی داشت به کلی برخلاف سبک و سیره سایر علما با علما [ی شیعه] مراده نداشت و همیشه به علمایی که جنبه ریاست داشتند، طعن می‌زد. طبقه اعیان و رجال دولت و متجددین به او عقیده زیاد داشتند و در نزد او خاضع بودند... مجالس محاوره او مورد استفاده بعضی اشخاص بود، چه سخنان او با صراحت تمام و به کلی بر ضد رویه علما ظاهر و مشحون به طعن آنان بود و با عبادات آنان و طبقات وابسته به علما از قبیل وعاظ و روضه‌خوان‌ها مخالفت صریح می‌کرد، به درجه‌ای که بعضی از مقدسین خشک او را ضال و مضل می‌گفتند و در هر حال مردی عالم و باتقوی بود.»^[۱۳۰]

عبدالهادی حائری پژوهشگر دانشمند مسلمان در کتاب کلاسیک «تشیع و مشروطیت» خود می‌نویسد:

«تعلیمات شیخ هادی نجم‌آبادی به بیداری ایرانیان و پراکندن اندیشه‌های نو کمک فراوان کرد. گرچه کتابش تحریرالعقلاء چندسالی پس از انقلاب مشروطه چاپ و پراکنده شد، ولی مطالب آن سال‌ها

پیش از انقلاب، به وسیله خود شیخ هادی معمولاً در آستانه منزل او، به مردم گفته می‌شد. شیخ هادی را هم ایرانیان و هم برخی از ایران‌شناسان بیگانه می‌شناسند. نقش او در بیداری مردم ایران مورد اعتراف بسیاری از آشنایان به تاریخ نو ایران قرار گرفته، ولی به آنچه شیخ هادی در کتابش [تحریرالعقلاء] نوشته توجهی نشده است.^[۱۳۱]

یک نکته‌ی مهم دیگر برای شناخت ماهیت بابی باورهای شیخ هادی، عکس‌العمل او به زمان شورش علیه انحصار رژی تنباکو است. او به تأسی بنیانگذار آیین بابی، به زمان پیروی عامه از حکم تحریم تنباکو در پاسخ آنانی که او را دعوت به پیوستن نهضت عمومی تحریم نموده بودند، اعلام کرد: از آنجا که «حرمت استعمال دخانیات را دایمی» می‌داند^[۱۳۲] نیازی به منع تنباکو در برهه‌ی زمانی خاص ندارد. با پی‌جویی دقیق در منابع دینی اسلام چون قرآن، احادیث و حتی احکام فقهی مجتهدین شیعه هیچ‌جا بر حکم حرمت کلی دخانیات تأکید و تصریح نرفته است. علاوه بر منع سید باب، در «هشت بهشت» نیز که بیانگر نظریه‌پردازی سران محفل ازلی استانبول است در باب سوم ماده نخست آمده، در شریعت بیان: «چیزهای بدبو و بدمزه مانند دخان... نهی شدید شده... و حرام فرموده‌اند.» در حالی که می‌دانیم بنیانگذار بهائیت «شرب دخان را حلال گرداند»، امری که از بابی ماندن شیخ هادی حکایت می‌کند.

تحریرالعقلاء

کتاب «تحریرالعقلاء» نخستین بار در سال ۱۳۱۲ش به کوشش مرتضی نجم‌آبادی — داماد شیخ هادی — با مقدمه‌ی مفصلی از ابوالحسن فروغی در شرح کارنامه و آرای استاد در گذشته اش شیخ هادی منتشر شد. رساله شیخ پیش از آن در چند نسخه خطی و تکثیر دست نوشته اهل بیان یا خوشنویسانی چون عبرت نائینی در میان اهل راز در دسترس قرار گرفته بود. آن مقدمه بیانگر نواندیشی دینی و قابل تأمل فروغی برگرفته از دروس استاد در گذشته‌اش است. ابوالحسن فروغی به توصیه پدر دگراندیش اش میرزا فروغی، از شاگردان شیخ بود و در محضر او تفسیر و بازپردازی نوین متون دینی به ویژه بازنگری و تاویل غیرمتعارف سوره‌های قرآن را به شیوه بایان فراگرفت و تا سال‌ها به تدریس آن پرداخت و شاگردان بسیاری که برخی از بزرگان اصلاح‌طلبی و نواندیشی دینی ایران معاصر شدند، تربیت کرد. هرچه از زمانه شیخ هادی فاصله گرفتیم به تدریج در مقدمه چاپ‌های بعدی محتوای کتاب و کارنامه‌ی شیخ با یادزدایی و افزوده‌های خودی نما یا فراموشی‌های عامدانه و آگاهانه در مسیر میراث‌سازی تاریخ‌پردازانه، اسلام‌گرا و در چارچوب باورهای شیعه شناخته و معرفی شده است. قابل تأمل است که چاپ جدید آن در ۱۳۷۸ش با حذف آن مقدمه رندانه و جانبدار رویه و نگره تاویل دگر بین، با پیشگفتاری وارونه‌پرداز در سوی خودی‌سازی به عنوان اثری اسلامی و نوشته‌ی اهل تشیع توسط سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به عرصه‌ی عمومی آمده است.^[۱۳۳] از شیخ علاوه بر «تحریرالعقلاء» دو رساله‌ی کوچک خطی به دست است.

پیام اصلی کتاب ضرورت نگره‌ی تعقلی به دین و رویکرد خردورزانه به متون مقدس خلاف آمد قرائت مرسوم فقه‌های شیعه زمانه است. شیخ از دین‌داران می‌خواهد که در معرفت دینی به اصل و حقیقت دین بازگردند و با تاویل و تفسیر خود مختار خویش مطابق الزام زمانه از افزوده و دستکاری‌های روحانیون به آن و هر نوع

تقلید دوری کنند. بی‌واسطه با هماهنگی و توافق عقل و شرع، با دعوی مظاهر حق بعدی روبرو شده و از پذیرش جزمی و پر اوهام احادیث و روایات دینی اجتناب نمایند. کتاب در مجموع نقدی است در بینش و سنت اسلام و شیعه و آیین بهائی که آن را تحت نام باییت مورد نقد قرار می‌دهد. شیخ پس از شرحی بر علل و دلایل انحطاط جوامع اسلامی و ایران به انتقاد از وضع نابسامان موجود مسلمین و نکوهش نقش مجتهدین و روحانیون شیعه در پسرفت جوامع اسلامی و به‌ویژه ایران می‌پردازد. عوامل انحطاط را می‌شمرد و راه‌حلی را که می‌شناسد عرضه می‌کند. دین‌داری تقلیدی و به ارث رسیده‌ای را که از روی «هوای نفس» یا «به اوهام» وجود دارد یکی از علل جهالت و نادانی و ناتوانی مردمان زمانه می‌شمرد. می‌خواهد بر مبنای عقل خود مختار امروزی خویش بی‌آنکه یقینی که مرشدان به آنها منتقل کرده‌اند مدنظر داشته باشند، سرشت بینش و فهم دینی امروز خود را بررسی کنند.

شیخ به صراحت، بسیاری از موازین و داده‌های مذهب و فقه شیعه را در کتاب در زمهری «عقاید موهوم» دانسته است. می‌نویسد: «همه طوایف به همین درد مبتلا هستند» بی‌آنکه بدانند و از ظهورهای بعدی خبر داشته باشند، باورهای مرسوم خود را عین حقیقت و «حق غیر ملت و مذهب» دیگر را که نقل می‌شود خفیف و مسخره نموده و آن را «دلیل بر ضعف و فساد آن طریقه» فرض می‌کنند. غالب اینان بر مبنای ادعای موهوم پیشینیان خود، معجزه‌های بسیار برای پیشوایان دین خود تصویر می‌کنند و بر مبنای این تعصب و اوهام به نفی هر دعوی تازه می‌پردازند. همواره چنین بوده «تا بزرگی از جانب حق مبعوث شد»، مردمان زمانه بر مبنای تعصب به فهم و درک موهوم اولیای مذهب خود، از شناخت و تأیید دعوی او ناتوان و نادان مانده‌اند. اینها بی‌آنکه بدانند، بستر استمرار معرفت دینی مرسوم و «منشأ نقل» پیشینیان و اولیای دین، در واقع اوهام ایشان بوده که از آبا و اجداد به ارث رسیده، بی‌آنکه رجوع به عقل خویش کنند، هر دعوی جدید و دگراندیش را «شبهه» فرض کرده و مصداق کفر و شرک می‌خوانند.

این اشاره‌های شیخ هادی به ادامه‌ی ظهور و ضرورت پذیرش مظاهر الهی که یک‌جا آن را به صراحت **مظاهر لاحقین** می‌خواند، در واقع همان باور و استدلال سید باب و کتاب بیان در استمرار رسالت پیام آوران قدسی است. شیخ رد مشابه این فهم و قرائت بابی خود را در رساله‌ی ضمیمه‌ی نسخه خطی «تحریرالعقلاء» به جا گذاشته است. او پس از برشمردن ظهورها و رسولان وحی الهی — اهل تورات، انجیل، زبور و قرآن — سخن از «یوم‌الفضل» می‌کند که همان روز ظهور بعدی است که از سوی خدا آشکار خواهد شد. در واقع این اصل بابی که بر مظاهر و ظهورهای الهی پایانی نیست و هر ظهور بعدی قیامت ظهور پیشین است در این عبارات شیخ هادی به روشنی پیداست. شیخ در دو رساله‌ای که در پاسخ نامه‌ی آقا جمال‌الدین بروجرودی بهائی مسلک نوشته هم همین معنا را پرورانده است.^[۱۳۴] در آن رساله‌ها همچنین تحریرالعقلاء پس از تأکید بر ادامه‌ی ظهورهای جدید و تداوم حلقه‌های نبوی و ربوی، قیامت هر ظهور جدید را در وجود دعوی مظهر و ظهور بعدی می‌شناساند:

«فإذا ظهر مدع الظهور الله قیه و قیام الساعه فی ایامه و قیام التیامه فی وجوده».

همچنان که سید باب به صراحت در بیان فارسی (باب ۷ واحد ۲) می‌گوید: «مراد از یوم قیامت یوم ظهور شجره حقیقت است.» شجره حقیقت که همان مظاهر حقه الهی و رسولان اوست در اینجا مراد خود دعوی سید باب است. مفهومی از قیامت که سرآپا متفاوت و متناقض با قیامت در قرآن و معرفت دینی مسلمانان است. اینکه شیخ هر ظهور مظاهر حق را با برآمدن قیامت آن همراه و همبسته می‌بیند، بیانگر باور بایی اوست. مسلمانان با هر ظهور رسولان الهی، قیامت مجزایی سراغ ندارند. قیامت قرآنی در اسلام و همه ادیان پیشین - جهان از آغاز تا پایان - یکی است و در آخر زمان روی می‌دهد. این سید باب است که برآمدن هر ظهور را زمان و سرآغاز قیامت آن آئین می‌شناسد. همچنان که بهشت، برزخ و دوزخ قرآنی با مفهوم کتاب بیان سرآپا متفاوت است. در بیان سید باب قیامت و بهشت و دوزخ همه در سرآغاز ظهور مظاهر حق روی می‌نماید. بهشتی بودن همان باور به ظهور جدید و بیرون ماندن از ایمان به آن در دوزخ جهل ماندن است.

شیخ به کسانی که برای اثبات ظهورهای بعدی طلب معجزه می‌کنند، بر اساس ادبیات بایی می‌گوید به جز دعوی پیامبران و نوشته و اظهار آنان معجزه‌ای در کار نبوده و نیست. مردم زمانه همواره بر اساس رویه و نقل مرسوم مبتنی بر جهالت مردمان پیش از خود به نفی هر ظهور جدید برآمده و از دعوی‌کننده طلب اثبات و ارائه معجزه کرده‌اند. می‌دانیم اهل بیان آن چنان که در آثارشان به دست داریم، همواره در مقابل معترضین و شکاکان به حقانیت ظهور آیین‌شان همین استدلال و رویه را به کار برده‌اند. وقتی از اینان خواسته می‌شد که در اثبات رسالت سید باب معجزه‌ای نشان دهند، پاسخ چنین بود که جز آثار و نوشته‌های پیشوا دلیلی نیست. شیخ هادی هم در اینجا تصریح دارد که باور به معجزه‌ی دیگر پیامبران هم صرفاً اوهامی بیش نیست.

شیخ خطاب به پیروان ادیانی که ظهور جدید از جمله باییت را نمی‌پذیرند می‌گوید: می‌ترسی عقب دلیل عقلی بروی، چرا که وحشت داری «طریقه دیگر به نظرت جلوه کند و به جهنم بروی». می‌پرسد: «از کجا تحقیق کرده‌ای و این تواتر که در حق خود [منظور دین خود] ادعا می‌نمایی از برای مدعا به خود [دگراندیشان دینی] از طرف مقابل تواتر برخلاف آن و ضد آن یا نقیض آن هست. چرا تواتر از این طرف [دعوی خاتمیت و ظهور پیامبر اسلام] تمام [برحق] است و از آن طرف ناقص [ناحق] است.»

شیخ ضمن تلاش برای سست کردن دیوار و مقاومت انحصارحاقی‌گر دینی بر ضرورت پرهیز اهل دین از «تقلید» مرسوم و دوری از معرفت دینی مبتنی بر پیروی از دین موروثی و اظهار پیشینیان و تأکید اولیای مذهب غالب تصریح دارد. پذیرش و ادامه‌ی دین‌داری مبتنی بر طریق تقلید را مرض می‌شمارد که باید در پی علاجش برآمد. می‌گوید چنین مریضی در مقابل هر کس که باورهای انحصارطلب او را به چالش کشد، اتهام «شبهه» را عنوان می‌کند. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که هر آن که **دین‌داری تقلیدی** و موروثی چنین عبد و مقلدی را نپذیرد مورد عتاب و خطاب او قرار خواهد گرفت: که «این معلون را از مجلس بیرون کنید، قابل هدایت نیست» تا دیگر کسی جرأت چون و چرا، «معارضه» و پرسش ننماید.^[۱۳۵]

شیخ به صراحت از سلسله‌ی بی‌پایان ظهور و شجره حقیقت و مظاهر الهی سخن می‌گوید که نشان صریح عدم باور او به خاتمیت ظهور و کمال دین اسلام است. «مظاهر لاحقین» در وصف او به این معنا ناظر است که اسلام خاتمه‌ی ظهور الهی نیست و مظاهر و دانش الهی همچنان به مقتضای زمانه و نیاز مردم و

جامعه، در ادامه نبوت در ربوبیت گشوده و فیض الهی در قالب ظهورهای بعدی ادامه خواهد یافت. شیخ در ادامه می‌نویسد:

«در آخر دوره نبوت، بزرگی نبی و ولی سابق [ادیان پیشین]، چنان در انتظار جلوه داده می‌شود که آنچه در اول ظهور اهتمام به رفع و ابطال آن داشتند با سایر امم و ملل [منظور ادیان] در مجادله و معارضه بودند، در آخر بالاتر از آن در حق خودشان در انتظار جلوه‌گر می‌شود.»

سخن روشن است. شیخ دقیقاً آنچنان که یک باورمند بایی می‌شناسد، می‌گوید دوره نبوت به معنای سابق و طبق فهم مسلمانان به پایان رسیده و در آخر آن هم چنان که در انتظار منابع دینی آمده و ظاهراً جلوه دارد، بزرگی قدسی پدیدار شده که در اول ظهورش بر ابطال و رفع ادیان پیشین حکم می‌دهد. ضمناً توجه می‌دهد که این مظهر حق جدید مقامی بالاتر دارد. می‌دانیم که سید باب دوره نبوت را پایان یافته و عصر ربوبیت که بالاتر از آن بوده و خود او آغازگرش بوده را زمانه پس از آن در ظهور مظاهر حق اعلام کرد. رازگشایی متن شیخ در می‌یابیم که هر پیامبر و ظهور جدید با باور جزمی مردمان زمانه روبه‌رو بوده است. تلاش او برای رفع و ابطال مخالفت‌ها در بحث با باورمندان مذاهب پیشین پس از مدت‌های مدید، به سرانجام می‌رسید. به هر حال باورمندان هر دینی پیامبر خویش را بالاتر از پیامبر دیگر ادیان و ظهورهای جدید می‌شناختند. همه‌ی این اشاره‌ها برای سست کردن مخالفت مسلمانان با ظهور سید باب و دعوی جدید است. می‌گوید همواره چنین بوده که مردمان زمانه، ظهور و دعوی جدید را برنرفته‌اند.

شیخ در چند صفحه به علل و دلایل انحطاط جوامع اسلامی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد همان‌طور که انحطاط جامعه‌ی بدوی عرب نیاز به راهنما و نبی را ضروری کرد و خداوند حضرت محمد را برای هدایت و ارتقاء آنها فرستاد. امروز هم سلاطین و جوامع و علمای اسلامی دچار نزول و انحطاط‌اند و نیاز به ناجی دارند. می‌گوید یهودیان و مسیحیان نیز دعوی پیامبر اسلام را نپذیرفتند و راه خود را ادامه دادند.

شیخ از انحطاط جوامع اسلامی آغاز می‌کند و سپس به بررسی شیعیان می‌پردازد: می‌نویسد وقتی باورمندان «مقامات و مراتب» چهارده معصوم را پذیرفتند و برای «شیعه خاص» مقامی بعد از مقامات پیشین قائل شدند، بزرگان شیعه «به ادله و براهین از اخبار و آثار» به حقانیت خود در مقابل اهل سنت پای فشردند.

شیخ پس از اشاره به برخی مسلمانان در گذر از سنت اسلام به شیعه، آرام آرام و زیرکانه به گذر برخی از شیعیان به باورهای شیخی می‌رسد: «رفته رفته از مقام شیعه، تعبیر به رکن رابع شد که بعد از توحید و نبوت و امامت و انقیاد و اعتقاد او از ارکان اصول شمرده شد.» و سپس «تعبیر از آن مقام [رکن رابع] به مقام باییت شد». تا اینجا شیخ گذر باور به ظهور را به گونه‌ای تاریخی از یهود، مسیحی، اسلام، شیعه، شیخی به باییت به عنوان هم‌شان دیگر ظهور و ادعاهای مذهبی ترسیم کرد، سپس نتیجه می‌گیرد:

«چون در مطلب سابقه بیان شده که این مقامات در طول [مظاهر حق] هستند، هر لاحق ادعای اتحاد با سابق می‌نمود.»

یعنی هر ظهور جدید ضمن تأیید دعوی پیشین، خود را در ادامه و در طول سیر مظاهر حق عرضه می‌کرد. لذا پیامبر اسلام نیز دعوی خود را در ادامه و تکمیل همان ادیان پیشین عنوان کرد. سپس شیعیان ۱۲ امام خود

را ادامه‌ی آن دانستند. در اینجا شیخ بدون پرده‌پوشی و در قالب نقل از آیین بابیه می‌افزاید: «وصول فیض» از امامان شیعه «به باب مثل وصول فیض از خدا به نبی و از نبی به امام به الهام نفسانی است که تعبیر آن به علم لدنی می‌نمایند. پس کلام باب کلام امام است و کلام امام کلام نبی و کلام نبی کلام حق است».

شیخ به چه زبان دیگر باید بگوید که دعوی سید باب در ادامه ناگزیر و برآمده از خواست صانع در دعوی پیامبران و تکمیل رسالت امامان شیعه و تحقق وعده‌ی ظهور بعدی است:

«پس گاه باب، مهدی موعود منتظر و خود مهدی بود و از لسان او تکلم می‌نمود، گاه قائم به حق بود

که **منظر کلی** الوهیت و نبوت بود، گاهی اتنی انالالحق [بدان که منم خدای یگانه] می‌گفت.»

شیخ دقیقاً گذر تدریجی و قدم به قدم دعوی باب و فهم رجعت بابی را آن‌چنان که باورمندان آن می‌گویند رندانه به خواننده گزارش می‌دهد و می‌افزاید:

«زمانی که این کلمات منتشر گشت جمع کثیری گرویدند و احکام و شریعتی قرار دادند و این ظهور

را ظهور **قیامت موعود** نامیدند.»

شیخ به صراحت سخن از «**ظهور** سید باب» دارد و می‌افزاید که او در این ظهور وعده داد که فیض الهی پایانی ندارد و بعد از او هم «من یظهره الله ظاهر خواهد شد.» و خواست که مردمان و پیروان او در ظهورهای آتی رویه و رفتار سابق با مدعیان نبوت تکرار نشود. ضمناً به صراحت سخن از برآمدن قیامت به زمان ظهور جدید می‌کند که وصف دعوی باب بود. نکته‌ی مهم‌تر اینکه شیخ به صراحت بابت را «دین و آیین» می‌خواند و می‌نویسد: «در عبادات و معاملات و احکام و حدود، طریقه جدید آوردند و مطابق روایات به کتاب جدید و سنّه جدید و کتاب جدید را چون قرآن معجزه و دلیل حقیقت خود قرار دادند، جمع کثیر و جمع غفیری پیروی این **آیین** نمودند.»

شیخ بی‌آنکه به روال مرسوم ردیه‌نویسان مسلمان زمانه بابت را فرقه‌ی مضله بخواند و پیشوای آن را به عتاب و هتاک خطاب کند، انتقاداتی را به رفتار و رویه‌ی بابیان زمانه — و نه به آرا و آثار سید باب و شخصیت او — طرح می‌کند. روی نقادی با بابیان برتافته از میراث باب و پیروان آیین جدید بهائی است نه اساس دینی و هویت پیشوای بابت. او در زمانی کتاب را می‌نویسد که جامعه‌ی بابی پس از یک دوره‌ی تقابل قهرآمیز و کشتار و تبعید دچار سردرگمی و کژروی‌های بسیار شده بود. اکثریت بابیان از بابت اولیه دور شده و به بهائیت گرویده بودند. معدودی بر اعتقاد مانده و پیرو صبح ازل نیز، از ابراز علنی پرهیز داشته و امکان دسترسی به منابع دینی و سران بابی را نداشتند. شیخ به نقد این اوضاع می‌پردازد. همه جا تأکید دارد مؤمنین سخن هیچ‌کس را ملاک قرار ندهند و به جای تقلید، عقل خود را قاضی نموده و اوهام و ادعاها را نپذیرند. تأکید دارد که به‌الزام زمانه ظهورهای جدید از سوی آفریدگار به عرصه می‌آید و باید با عقل خویش ادامه‌ی منطقی ظهور ناجی را درک کرد، و پذیرفت. شیخ صفحات طولانی به نقد کاستی و معضلات جامعه‌ی بابی و انشعاب‌های آنان می‌پردازد. دعوی میرزا حسین علی بها و اختلاف میان فرزندان او را بررسی می‌کند.

دعوی بهائیت را «از **اصل** اعراض» کردن می‌نامد و ناخرسندی خود را از روی برگرداندن بسیاری از بابیان

از آئین بابی و گرویدان به بهائیت تصریح می‌کند.^[۱۳۶] بارها تکرار می‌کند که باید به حقیقت و اصل دین بازگشت و در این بازگشت نیازی به روحانیون و مرشدان واسطه، که آنها را «شیاطین انیسه» می‌خواند نیست.

شیخ برای سست کردن باورهای جزمی و ادعاهای اولیای مذهب غالب از مسلمین می‌خواهد که بر مبنای عقل استدلالی خویش با «تفسیر کلمات و آیات» آسمانی با حقایق و معانی باطنی آنها آشنا شوند. تا برخی از طلاب و دانش‌پژوهان پرورش یابند و به تدریج مقدمات تحول اساسی معرفت دینی و اجتماعی در ایران مهیا شود. امری که شاگردان متعدد و نسل بعد از شیخ برای برپایی مشروطیت پیش گرفتند. شاگردان شیخ بر مبنای تأویل و تفسیرهای جدید از متون و احادیث دینی اسلامی و شیعه، اقناع مؤمنین را پیشه کردند. این بحث را در بخش «سنت بابی تفسیر قرآن مطابق الزام زمانه»ی کتاب‌های بعدی دنبال کرده‌ایم.

شیخ عامل انحطاط جوامع اسلامی و به ویژه ایران را درونی می‌دانست و تصریح کرد: «در اعمال و اخلاق و عدالت و سیاست معیوب هستیم». مخاطب و روی سخن روشن است، می‌گوید فهم عقلانی و حقیقت و اصل دین گم شده و «هوا و هوس و وهم و اخلاق رذیله» جایگزین شده و به همین علت هم برخی مردم سرزمین‌های اسلامی ترجیح می‌دهند تا در سرزمین غیرمسلمان سکنا گیرند.

شیخ از عدالت در سرزمین‌های «کفر» سخن می‌گوید. نظام حکومتی سرزمین‌های اسلامی را می‌نکوهد که چرا بر مبنای خواست الهی عدالت را رعایت نمی‌کنند تا مردمان زندگی در دیار غیر مسلمان را ترجیح ندهند. می‌نویسد:

«حال ما ایرانیان بدتر از یهود [آواره و بی‌سرزمین] شده است در نزد دول و اهل ملل کمال ذلت را داریم. هیچ اعتباری باقی نماند و نیست مگر از عصیان و اعتداء ما و اعراض از آیات‌الله [روحانیون] و تفسیر به رأی [عقل خود مختار و غیر تقلیدی خویش] نمودن کلمات الهیه.»

شیخ می‌پرسد: «چه شد که کفار بر اهل اسلام در بلاد ایران تفوق و علو جستند و مردم ایران به تبعیت کفار بلکه سکنای در بلاد ایشان را مایل‌تر هستند؟» یادآور گریز و مهاجرت اجباری دگراندیشان بابی و دیگر غیر مسلمانان از ایران است. شیخ خود پاسخ می‌دهد: «به جهت آنکه عدالت در بلاد ایشان بیشتر و خلق در حکومت ایشان آسوده‌تر هستند و اموال و نفوس در تحت حکومت ایشان محفوظ تر است.»

ندای شیخ برای برپایی حکومتی که عدالت و امنیت عمومی را مجری دارد روشن است. شیخ یکی از علل این ناامنی عمومی جان و مال را در نحوه و روال قضا و حقوق مسلط که غالباً در محاکم دارای قاعده منظمی نیست، می‌شناسد. می‌نویسد حکام شرع به جای «حکم به عقل و شرع» به «حب ریاست» و در پی منافع و مداخل خویش حکم می‌رانند. و در نقد روحانیون که تعلیم و تربیت عمومی و قضا را به سلطه دارند می‌افزاید:

«شیاطین انیسه همین اشخاص هستند که به خدا راهی ندارند و در لباس سالکین راه حقتد و مردم ایشان را هادی و مرشد می‌دانند. نه از روی جهل و نادانی و ناشناسی، بلکه از روی مسامحه و بی‌مبالاتی، بلکه غالباً می‌فهمند و می‌دانند که این اشخاص هواپرستند... با وجود این به جهت اغراض

نفسانیه خود متابعت و انقیاد می‌نمایند و ایشان را مرجع و ملجأ در دین خود قرار می‌دهند و ایشان از اینان بهره می‌برند و اینان از ایشان.»

شیخ پس از شرحی بر ایمنی جان و مال مردم و جوامع «بلاد کفر» و بی‌عدالتی و نالمنی و بی‌قاعدگی در «بلاد اسلام» و ترجیح اولی بر دومی برای برخی اهل ایران، می‌نویسد: در آن سرزمین‌ها «اجبار» وجود ندارد و «هرکس معتقد شد، قلباً می‌گردد» و «هرکه نمی‌شد، بر کفر خود باقی بود»، حداقل «در رفاهیت و آسودگی» می‌زید. شیخ به پیگرد و نالمنی جانی و مالی دگروانشان دینی و در این مورد بایان در ایران اشاره دارد، می‌گوید: هرکس در بلاد فرنگ با ایمان مذهب غالب همراه نیست حداقل به‌عنوان یک اهل مملکت «تحت حکومت و سلطنت» در رفاه و ایمنی و آسودگی می‌زید. سخن از ضرورت آزادی و مساوات «اهالی مملکت» در مقابل قانون است.

شیخ با لحن و ادبیاتی جانبدار امر بایی و حقانیت صبح ازل، گزارش جدایی بهائی - ازلی را چنین می‌نویسد: «پس از رفتن مبدع این طریقه و آیین [سید باب] اصحابش و اتباعش به متابعت خلیفه و جانشینی که تعیین نموده بودند، اقدام نمودند و خلیفه‌اش [صبح ازل] نیز کلماتی انشاء می‌نمود و کتب و صحافی و توقیعاتی به دست اصحاب و نوانش داد. ... آن شخص [صبح ازل] خودش مختفی بود. کلمات و اوامر و نواهی او را نائبش [بهاء] به اصحاب و اتباع می‌رسانید. چندین سال به همین نهج او را غایب شمرده، [بهاء] مردم را به او دعوت می‌نمود. به عنوان خلافت از مبدع اول [سید باب] و احکام و طرق منشأ و مبدأ او را مجرا داشتند.

بعد از چندی، نایب [بهاء] از منوب [ازل] اعراض نموده، درصدد مخالفت برآمده، از اطاعت او دست برداشته و در اول اظهار نمود که این شخص [ازل] به هواپرستی پرداخته و روح ایمان و بزرگی از او سلب شد. و گاهی می‌گفت غرض آن شخص که [سید باب] او را به جهت خلافت نصب نموده بود، من بودم. جمعی کلمات او را قبول نموده و از اصل [آیین بیان] اعراض نمودند و جمعی بر حالت خود باقی ماندند. [بهاء] بعد از چندی اظهار نمود که من یظهره‌الله که موجود بودید، من هستم.»

نقل مفصلی ذکر شد تا روایت بایان ازلی از دو دستگی و برآمدن بهائیت را از زبان شیخ هادی بخوانیم. امری که نشان می‌دهد او در پاسخ درخواست پیشوای بهائی برای انتخاب راه خود، استمرار بایه تحت رهبری صبح ازل را پذیرفته و بر باورهای اولیه باییت پافشاری کرده است. سخن و نشانه‌های باورهای بایی شیخ در این سه اثر به جامانده اش بسیار و حوصله این کتاب کم است. در فصل تاثیر دین ورزی ازلیان بر ایران معاصر کتابهای بعدی به این آثار باز خواهیم گشت.

برخی علمای شیعه زمانه که شیخ را می‌شناختند باورهای بایی او را عین کفر و زندقه دانستند. تکفیر شیخ هادی توسط سید صادق طباطبایی مجتهد متنفذ زمانه که با شیخ از نزدیک آشنا بود و پسرش سید محمد طباطبایی را مدت‌ها نزد او برای تحصیل فرستاده بود نشان دیگری از باورهای بایی او می‌توان دانست.^[۱۳۸] بی گمان او در فهم و رویه غیر متعارف پسر نامدارش به تاثیر و اعتقادات غیر مسلمان شیخ پی برده، که چنین حکمی صادر کرده بود.

شیخ هادی نجم‌آبادی به استناد شواهدی که برگزیدیم و برچیده‌هایی معدود که از آثار کتبی‌اش عرضه کردیم، از اهل بیان بود. مراد معنوی و پناهگاه ازلیان زمانه گردید. علاوه بر تربیت نسلی از نواندیشان تحول‌طلب و مشروطه‌خواه، فرزندان پیشرو در تاریخ معاصر پروراند. آغاییم - دختر شیخ - از زنان تجددخواه و رئیس «انجمن مخدرات وطن» زمان مشروطه را در کتاب بعدی در تاثیر و تحرک زنان ازلی، شناسانده‌ایم.

جمع‌بندی کنیم: شیخ هادی آزاده‌اندیش و آزادی‌طلب بود و آن را بر بستر متکثر پذیر و دگرین آیین بایی برگرفت و آیینی بیش و کنش خود قرار داد. آنانی که با درک و نگره‌ی امروزی از مفهوم آزادی، زمانه‌ی شیخ هادی را که مفهوم سنتی مرسوم از آزادی و آزادگی به جز اعراض از تکالیف و رویه و سر برتافتن از احکام اولیای فقه شیعه معنی دیگری نداشت می‌سنجند، بیش از آنکه دوران بحث ما را به سنجش کشند، آرمان و فهم امروزی خود را زمان‌زده جایگزین می‌کنند. امری که ربطی به سرشت بینش و بافت کردار دیروزیان ندارد. اینکه غالب اهل نظر و پژوهش زمانی که در پی یافتن روحانیون آزاده‌ی شیعه‌ی پیش از مشروطه به اسناد و آثار تاریخی سری می‌کشند به‌ناچار به شیخ هادی نجم‌آبادی و کسانی که در محضر و اطراف او یا شاگردانش پرورش یافته‌اند می‌رسند، قابل تأمل است. در جامعه‌ی دین‌خوی و ترس‌خورده‌ی ایران اسلامی هیچ‌گاه آزادی وجدان، اندیشه و مذهب به‌معنای آنچه امروزیان می‌شناسند، نه وجود داشته و نه قابل پذیرش بوده است. هیچ‌کدام از اهل مذهب غالب و روحانی‌مسلك زمان قاجار و حتی مشروطیت چنین حق و آزادی را به‌رسمیت نمی‌شناخته است. تا زمانی که به تلاش چندنسل از دگران‌دیشان دینی ایران به‌ویژه بایان، با قرائت و تفسیر و تأویل متفاوت و نوبی از متون دینی پیشین، بستر پذیرش همزیستی و همگامی اجتماعی و سیاسی شهروندی برای فهم و تحمل آزادی‌های جدید و متفاوت از تلقی قدما و سنت طرح و فراهم نشده بود، سخن راندن از معانی نوآیین در تحرک دین ورزان آن زمان تنها تاریخ‌زدایی زمان‌زده بر مبنای مصلحت امروزی بیش نیست. تلقی و فهم سنتی از دین در ایران، کمتر فضا، امکان و توان پذیرشی برای آزادی به‌مفهوم **رواداری برون دینی** راه، آن‌چنان که نسل‌های متاخر آیین بایی برکشیدند، باقی‌گذارده بود. اخیراً برخی اهل نظر که درصدد عرضه‌ی قرائتی نوگرا از متون دینی در تقابل با معرفت قدیمی و سنتی از دین و مذهب هستند، شیخ را بنیان‌گذار اساسی به عنوان «مکتب نجم‌آبادی» شناسانده‌اند. مکتبی که قرآن‌پژوهی را مبنای معرفت خود قرار داد و پیروان آن در تاریخ معاصر کسانی همانند میرزا ابوالحسن خان فروغی، شریعت سنگلجی، اسدالله خرقانی، مهدی بازرگان و آیت‌الله طالقانی معرفی کرده‌اند.^[۱۳۹] بی‌گمان در آفرینش مکتبی نوین و متفاوت از سنت اهل تشیع در تفسیر و بازپردازی فهم متون دینی از جمله قرآن، شیخ هادی نجم‌آبادی در کنار همگنان خویش نقش مؤثری ایفا کرده و بر کل معرفت و رویه‌ی دین‌مدار معاصر تاریخ ایران تأثیرات پایدار گذارده است، اما چنان که در ادامه این پژوهش تحت عنوان «تاثیر ازلیان بر جهان‌بینی دینی ایران معاصر» خواهیم آورد، نمی‌توان آن راقرائتی از تشیع معاصر دانست. درباره‌ی میراث تفسیر قرآن و منابع دینی شیخ هادی و پروردگان او در دوران پهلوی در کتاب‌های بعدی این پژوهش نوشته‌ایم.

پی‌نویس‌های فصل چهارم:

۱. گزارش مورخ دهم آوریل ۱۸۹۲م، پریس ضمیمه گزارش ۱۱ مه ۱۸۹۲ لاسلس، Forigne Office اسناد انگلیسی.
۲. گزارش ۱۱ اوت ۱۸۹۲ پریس کنسول انگلیس در اصفهان به سر فرانک لاسلس وزیرمختار انگلیس در تهران به شماره F. O.
۳. پس از دعوی آشکار پهلایه در ادرنه، ملا رجب‌علی قهیر و برادرش علی‌محمد سراج اصفهانی از اولین کسانی بودند که بر استمرار امر بای وفادار مانده و از صبح ازل تاکید کردند قهیر در کنار پدرش از جمله شرکت‌کنندگان گردهمایی مهم بایان در بدشت بود. فاطمه خواهر کوچک‌تر اینان هم در اصفهان به عقد سید باب درآمده بود. پدرشان ملاحسین واعظ اصفهانی در مدت اقامت شش ماهه‌ی پیشوا در اصفهان در خدمت سید باب کوشا و مومن بود. از قهیر و سراج دو رساله‌ی مهم اهل بیان در رد دعوی بهائیت از جمله اسناد مهم آغازین ازلیان محسوب می‌شود. سراج در کتابش، رویدادهایی تا تاریخ ۱۶ ربیع‌الاولی ۱۲۸۴ ق (۱۸ ژوئیه ۱۸۶۷م) - شانزده سال پس از اعدام پیشوای آیین را ثبت کرده است. لذا احتمالاً نوشتن کتاب را باید حدود سال‌های ۱۸۶۵ و ۱۸۶۶ آغاز کرده باشد. رساله ۱۵۶ صفحه‌ای برادرش هم تحت عنوان «استدلالات قهیر»، همچنین رساله‌ی قریب صد صفحه‌ای «کتاب سراج» هم در سایت اهل بیان در دسترس عمومی است:

www.bayanic.com

۴. مقدمه محمدعلی قاسمی مورخ ۱۳۵۱/۴/۲۶ شمسی بر «پاسخ نامه شادروان ملا اسمعیل معروف به میرزا مصطفی کاتب خطاب به زین‌العابدین نجف‌آبادی معروف به زین‌المقرین». دست‌نوشته.
۵. متن تایی رساله میرزا مصطفی کاتب ازلی تحت عنوان «پاسخ نامه شادروان ملا اسمعیل معروف به میرزا مصطفی کاتب خطاب به زین‌العابدین نجف‌آبادی معروف به زین‌المقرین» در سایت فوق‌الذکر اهل بیان در دسترس است.
۶. یحیی دولت‌آبادی در اثر چهار جلدی خود «حیات یحیی» به کرات از ضدیت خاندان آقا نجفی و شخص او علیه بایان سخن آورده است. در متن دست‌نوشته و چاپ اول اثر که هنوز دستکاری‌های سانسور حاکم معاصر قیچی بر آن زده بود، میرزا یحیی با زبان و لحنی خشم‌آلود و پرخاشگر از آنان یاد کرده است. (حیات یحیی جلد اول صص ۳۵۰، ۳۴۷، ۳۲۴، ۸۷، ۳۷-۳۹ و ...)
۷. در سایت اهل بیان در صورت بهره‌گیری از جستجوی گوگل از نام میرزا هادی دولت‌آبادی در یادداشتی از باورمندان اهل بیان به انگلیسی چنین آمده است:

Who Was Mirza Hadi Dowlat Abadi

Mirza Hadi was one of the most influential divines of His time. He was a staunch supporter of Subh-i-Azal. He visited him in Baghdad as well as in Famagusta. He was a personal friend of Subh-i-Azal, whom he regarded as the rightful and legal successor and vicegerent of the Primal Point, and whose case he championed throughout. This life He was not appointed by Subh-i-Azal to succeed him after his death. He predeceased Subh-i-Azal.

Like other BÂBis of his time, Mirza Hadi had to conceal his religious opinion dictated by prudential motives.

این متن را که خود اهل بیان برای فهم عمومی از هویت و پیشینه باورهای میرزا هادی در سایت خود ثبت کرده‌اند، عیناً آوردیم تا نمونه‌ای باشد که آنها هم از مصادره ناراست و خودی‌سازی‌های اهل قلم و ایدئولوژی هموطن خود شاکی و معترضند و سرانجام ناگزیر به این گونه آشکارگویی‌ها شده‌اند. تا مدت‌های مدید، تاریخ‌نویسی ایران معاصر همچون بسیاری پوشیدگی، یازدایی، فراموشی و خودی‌سازی‌ها از ابزار صریح باورهای بای خاندان دولت‌آبادی و هم‌اندیشان اهل بیان آنها پرهیز داشت و از آنان به عنوان روحانی سکولار و آزاداندیش یا طلبه روشنفکر شیعه نام می‌برد. هنوز هم بسیاری هستند که برای پذیرش این واقعیت که بسیاری از منورالفکران آستانه و عصر مشروطه بای بوده یا در دامن خاندان‌های غیرمسلمان پرورده شده‌اند، همچون گذشته مقاومت و حتی داستان‌سرایی‌های روشنفکرانه و خیال‌پردازانه می‌کنند. پذیرش این امر که آن آزاده اندیشی و یا آغوش گشوده به

مفاهیم نوآیین در پروردگان خاندان‌هایی با اعتقادات پیگیر شیعه امامیه آن زمان و شیوه و منابع تعلیم و تربیت سستی برآمده آن ناممکن یا استثنا و غالباً به تأثیر و مراد به آن نامسلمانیان پدیدار گشته، دشوار است. چرا که **نافی یا برهم زنده بخش بزرگی از یافته‌ها و بافته‌های تاریخی قلمی و نظری آنهاست.** اینان بی‌آنکه از لایه‌های زیرین و بن‌مایه‌های تحرک ازلیان در تاریخ معاصر مطلع باشند یا بخواهند بخوانند و بشنوند، در نفی و اعراض این امر که پیشگامان پرشماری، آن معرفت و اندیشه‌هایی را که اینان تحت عنوان نواندیشی دینی آرای امروزین خود خوانده یا مبلغ میراث خودی آنند، پیش‌تر از آنان بر بستر معرفت و فهم بایی با فضای تربیتی متأثر از آن عنوان کرده بودند، رساله‌ها پرداخته‌اند. نگاهی بی‌پیش‌دوری و فرض‌های مرسوم بر اسنادی که خود این دگراندیشان و کسانشان آگاهانه به جا گذارده تا گواهی هویت، باور، میراث و کارنامه‌ی اسلافشان باشد، شاید از این ناراستی‌ها قدری بکاهد زحمت خواندن کتاب «تاریخ جعفری» یکی از بی‌شمار شواهد مستند این امر - که خود اهل بیان چند سالی است در سایت‌شان برای مشاهده عموم گذارده‌اند - شاید یاری‌گر باشد.

۸. برخی نامه‌ها، اسناد و رساله‌های اهل بیان با حاشیه و توضیح در جلد نهائی این سلسله تحقیق خواهد آمد.
۹. «شراقات: الواح مبارکه حضرت بهاء‌الله جل ذکرة‌الاعلی، شامل اشراقات و چند لوح دیگر»، به خط نستعلیق، افسست از چاپ سنگی، بی‌نام، ص ۲۹۵.

۱۰. عبدالحمید اشراق خاوری، در «دایرة‌المعارف بهائی»، جلد ۱۶ ص ۹. نوشته است: «حاجی میرزا هادی اهل دولت‌آباد اصفهان با امر اعظم [کیش بهائی] مخالفت ورزید. مشارالیه به حضرت نقطه اولی [سید باب] اظهار ایمان کرد و بعد از شهادت آن حضرت از پیروان صبح ازل شد و خود را وصی و جانشین ازل می‌دانست و ازل هم برای او نامه‌ها به اسم لوح می‌فرستاد و او را به لقب ودود می‌ستود. مشارالیه [به ظاهر] در محضر آقا نجفی به منبر رفت و از حضرت نقطه اولی و حتی از صبح ازل هم تبری جست و همه را لعن کرد. ولی در باطن مدعی وصایت یحیی [ازل] بود و بعد از یحیی باطناً و سرّاً مدعی وصایت ازل بود و حضرت عبدالبهاء در لوحی به این معنی تصریح فرموده‌اند. شرح عناد هادی در انواع متعدده از قلم ابهی جلاله [پیشوای بهائی] نازل و در اقتدارات و اشراقات و سایر مجموعه الواح الهیه مندرج است. و در آخر لوح ابن‌الذئب برای تنبه هادی ذکر فرموده‌اند. لعن تفنکه یا هادی الی‌الصدق طریقاً. و در باطن مقصود از هادی در این مقام شخص ابن ذئب است که خود را هادی و راهنمای قوم شیعه می‌دانست.»

۱۱. اسدالله فاضل مازندرانی، «ظهورالحق»، جلد هشتم، بخش اول، ص ۱۷۰.
۱۲. «نامه یکی از علمای اصفهان به آیت‌الله حاج شیخ فضل‌الله نوری، در خصوص ارتداد میرزا هادی دولت‌آبادی»، فصل‌نامه تاریخ معاصر/ایران، سال دهم، شماره ۳۸، تابستان ۱۳۸۵ش، صص ۲۰۹-۲۱۲.
۱۳. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد سوم، ص ۶۴۹.

۱۴. محمد قزوینی، «یادداشت‌های قزوینی»، بخش وفیات معاصرین، جلد نهم، صص ۲۵۷-۲۶۰. متن رساله «فصل الکلام» در سایت اهل بیان در بخش منابع بایه در دسترس است. در شرح باورمندان معاصر اهل بیان بر رساله آمده که نویسنده متن بر مبنای ادبیات اهل بیان نسل اول بایه به ویژه قهیر به نفی دعوی بهائیت و اثبات حقانیت و استمرار آیین بایی برآمده است. تأکید رساله بر رهبری صبح ازل بر بابیان به استاد نوشته‌های کتبی بنیانگذار بایه، نشان از باور راسخ نویسنده‌ی آن به اعتقادات و ادبیات مرسوم اهل بیان دارد. البته در این سایت نام نویسنده‌ی رساله را ناشناخته می‌خواند. به مآخذ دیگری که در مصاحبه‌های شفاهی دو تن سال‌خوردگان اهل بیان معاصر به دست داریم گفته شده است که در نوشتن متن میرزا علی‌محمد دولت‌آبادی یاری رسانده یا حداقل در بازنویسی آن دست داشته است. قزوینی جای دیگر به برگردان میرزا هادی از خلاصه‌ی نسخه‌ای از رساله‌ی عربی «اخلاق الروحانیون» نوشته‌ی صبح ازل اشاره دارد. (یادداشت‌های محمد قزوینی، به کوشش ایرج افشار، ص ۲۶۰).

۱۵. «حیات یحیی»، جلد اول ص ۳۷.

۱۶. همان‌جا ص ۳۹.

۱۷. همان‌جا صص ۶۲-۶۶.

۱۸. همان جا ص ۱۸۲.
۱۹. همان جا صص ۳۰۷-۳۰۸.
۲۰. همان جا صص ۸۵-۸۶.
۲۱. چنان که آمد میرزا یحیی در دست‌نوشته و چاپ اول کتاب «خاطرات یحیی» که به سال ۱۳۲۶ ش منتشر شد بر خلاف متنی که در حال حاضر در دست است و دستکاری شده، در شرحی مفصل‌تر بر قدرت‌گیری روزافزون روحانیون شیعه از محمدباقر شفتی زمان محمدشاه تا آقا نجفی، از مجتهدین بانفوذ و نامدار شیعه با ادبیات نکوهشگر و نقاد تندى سخن گفته است. اما در بازچاپ خاطرات یحیی در سال ۱۳۶۲ ش، غالب واژگان و شرح وصفی و لحن نقاد تند میرزا یحیی از روحانیون شیعه حذف یا معتدل شده است. نگارنده در مقایسه‌ی تطبیقی این دو متن، مفصلاً دستکاری‌ها و حذف و تعدیل‌های قبیحی‌زنان حکومتی چاپ جدید را به بحث گذارده که در فرصت مناسب تنظیم و منتشر خواهد شد.
۲۲. همان جا، جلد اول، صص ۱۰۴-۱۰۵.
۲۳. همان جا ص ۱۰۸.
۲۴. همان جا ص ۱۱۴.
۲۵. همان جا صص ۱۱۶-۱۱۷.
۲۶. همان جا ص ۱۳۵.
۲۷. همان جا ص ۱۳۹.
۲۸. همان جا صص ۱۵۲-۱۵۳.
۲۹. همان جا ص ۱۷۷. لازم به توضیح است که تکرار واژه‌ی مرجع و مرجعیت برای میرزا هادی و میرزا یحیی دولت‌آبادی به هیچ‌وجه به مفهوم سستی آن در فقه شیعه نظر ندارد و صرفاً برای نشان دادن اهمیت آنها در میان اهل بیان زمانه است. در بایه سلسله‌مراتب روحانی مرسوم شیعه نه وجود دارد و نه به آن باور دارند. در فهم و ادبیات زمانه اهل بیان از «ریاست تامه» خاندان دولت آبادی یاد شده است.
۳۰. همان جا، جلد دوم، صص ۱۴۷-۱۴۸. در آستانه‌ی بزرگ‌ترین مصیبت آفریده‌ی بشر تا آن زمان یعنی جنگ جهانی اول، قریب ۲۱۰۰ نفر از کشور و ملل و نژاد و مذاهب، سفیدپوست و رنگین‌پوست کنار هم، سه روز از ۲۶ تا ۲۹ ژوئیه ۱۹۱۱ م زیر یک سقف گرد آمده و فهم و خواسته‌های خود را از جهان معاصر و کاستی‌ها آن و رهجویی‌های خود در همگرایی و رفع تشنج بشریت عرضه کردند. نطفه‌ی کنگره پنج سالی پیش‌تر در نشست بین‌المللی مجمع اخلاق اجتماعی :
- Union of Societies in Eisenach Societies in Eisenach Germany آلمان بسته شد. فلاکت و ضدیت آرا و آرمان‌ها، نابرابری و تعدی بسیار در عرصه‌ی جهانی و احساس خطر برخی اهل فضل و سیاست از عناد و تشنج و نفرت روزافزون جهانی میان دولت‌ها، ملل و اقوام و نژاد و مذاهب این نشست را ممکن ساخت. بسیاری دلبستند که راهی از میان آن همه خشونت و نفرت روزافزون به همگرایی، همزیستی مسالمت‌آمیز صلح جهانی و کاهش تشنج و نفرت بیابند. اما گردانندگان زیاده‌طلب جهان زمانه نسخه‌ی دیگری را برای مردم دنیا پیچیده بودند. لازم به توضیح و تاکید است که هر دو جامعه **ایرانیان** دگراندیش بایی و بهائی با خواست و هدف و شعار همگرایی و صلح جهانی در این مرحله به مقابله با آن فضای نفرت‌آفرین عمومی برآمدند.
- میرزا یحیی متن مقاله و سخنرانی خود در کنگره نژادی لندن را به زمان اقامت پس از مشروطه در استانبول (۱۹۱۲ م) در مطبوعه شمس منتشر نمود. چهار آلبوم عکس‌های عرضه شده در کنگره با عنوان «عکس‌های دوره‌ی قاجار شماره‌های ۱-۱۲» در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است. برای سنجش دانشورانه و باریک بین عکس‌ها بنگرید به : شیخ ، رضا ، «صدور در دارالفنون : معرفی ایران در اولین کنگره نژادی ۱۹۱۱»، نشریه عکسنامه، ۱۴/۴، تابستان ۱۳۷۳، صص ۲-۱۱. همچنین از همین مولف بنگرید به «هویت ملی و عکس‌های انقلاب مشروطه» در :

Iran's constitutional revolution: popular political, cultural transformations and transnational connections, 2010, (ed. Vanessa Martin & H. E. Chehabi)

میرزا یحیی عکس‌ها را در چهار آلبوم به این شرح تنظیم و به کنگره عرضه کرد: مجموعه اول، سلاطین رجال و بعضی بناهای دولتی، مجموعه دوم، بعضی ایالات، فواید عامه، صنایع و غیره، مجموعه سوم، امکنه مقدس و آثار قدیمی، و سرانجام مجموعه چهارم، مشروطه، نظام و معارف. می‌توان پرسید: میرزا یحیی می‌خواست چه تصویری از ایران به جهان عرضه کند؟ این عکس‌ها چه تصویری را عرضه می‌کردند؟ چه تصویری می‌شود از این تصاویر استخراج کرد؟ رضا شیخ در سنجه خود از این عکس‌ها در برچیده‌های قابل تاملی به ما می‌آموزد: اول از همه اینکه: در دسته بندی و نوع انتخاب عکس‌ها «هیچ گونه حضور آمرانه‌ی پادشاه یا هر چهره دیگری از آن نوع، وجود ندارد. کشور ایران نیز از طریق عکس‌های مناظر طبیعی و شهرها توصیف شده است. در حالی که قصرها و کاخ‌ها به عنوان بناهای عمومی [ملی] معرفی شده‌اند. فواید عامه و صنایع نیز به شکل پل‌ها، چند کارخانه و تنها خط آهن فعال تهران به شاه عبدالعظیم، دیده می‌شوند. دوم اینکه در این گزینش و چینش چه عکس‌های بیرون گذارده و عرضه نشده است.

«صحراها، مردم کوچه و خیابان در حال زندگی روزمره، خانه خشتی ساده او و کوچه‌های پیچ در پیچ، ارگ و خنق تهران، مرد ایلاتی و شیوه زندگی او و زنان محجبه» همه محو شده‌اند. مولف در جمع‌بندی خود می‌نویسد: «دولت‌آبادی تصویر آرمانی [خود] را از ایران ارائه کرده است. یعنی جایی که بکر و غنی است، مردم آن متحدند، فداکارند و برای احقاق حقوق خود قیام کرده‌اند، رجال سیاسی [عصر مشروطه اش] [کاریزماتیک، متین و با وقارند، پادشاه و ولیعهدش جوان و معصوم هستند، دولت استوار و محکم است و می‌توان به مجلس آن اعتماد کرد.]»

۳۱. میرزا یحیی در «حیات یحیی» جلد دوم، فصل هفدهم روایت خود را از انگیزه، علل و نقش و تأثیر خود در کنگره نژادی لندن ثبت کرده است. منصور بنکداریان نیز در مقاله‌ای دانشورانه و مفید به شرح زیر، وصفی از این کنگره جهانی که در لندن از ۲۶ تا ۲۹ ژوئیه ۱۹۱۱ برگزار شده به دست داده است:

Mansour Bonakdarian, Negotiating universal values and national parameters at the first universal races congress, IN radical history review, 92, spring, 2005, p. 118-132.

۳۲. عبداللها پیشوای بهائی در لوحی به شخص ایرانی که «مضامین الواح حضرت بهاءالله» را به نام خود ضبط و در «انجمن وحدت‌نژاد» که در لندن تشکیل شده، انتشار داده، اشاره غیرمستقیم به میرزا یحیی دولت‌آبادی و سخنرانی او در ضرورت وحدت و صلح جهانی و پایان دادن به تنش‌های دینی و قومی دارد. [مکاتیب عبداللها، جلد سوم، مصر ۱۳۴۰ق (۱۹۲۱م) ص ۱۱۳.]

۳۳. «خاطرات یحیی»، جلد سوم، صص ۲۶۰-۲۶۱.

۳۴. همان‌جا، ص ۲۷۴.

۳۵. همان‌جا، جلد چهارم، ص ۲۹.

۳۶. در کتاب «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده» به شرکت دو نماینده‌ی دیگر ایرانی در کنفرانس سوسیالیست‌های جهان، سید حسن تقی‌زاده و وحیدالملک شیبانی، اشاره کرده‌ام.

۳۷. «حیات یحیی»، جلد چهارم، صص ۹۲-۹۶.

۳۸. از آثار منتشره‌ی میرزا یحیی دولت‌آبادی می‌توان از کتاب علی را نام برد که با واژگان خاص خود به عنوان یکی از نخستین کتب درسی کودکان ایران مورد استفاده قرار گرفت. دیگر آثار او شامل: دوره زندگانی یا غضب حق اطفال، ارمغان یحیی، مکتوب به آکادمی، نهال ادب، ایران حقیقی، زبان فرانسه، راهنمای انتخاب حقایق، تذکره حقیقت، رمان شهرناز، شرح حال میرزا ابوالقاسم فراهانی (۲ جلد)، حیات یحیی (۴ جلد) را ثبت کرد. میرزا یحیی چند اثر هم نوشت که هرگز منتشر نشده‌اند، از جمله سرگذشت درویش و چنته، لبخند فردوسی، اصفهان و بیگانگان، تربیت اراده (ترجمه)، روان‌نامه (ترجمه)، آیین در ایران و... قابل ذکر است.

میرزا یحیی مقالات متعددی در مجله‌های مختلف به جا گذارده که شرح مفصل و بایسته‌ی آن می‌ماند برای دفتر جداگانه و درخوری.

۳۹. گرچه ازلیان همواره بهائیت را به دلیل جداسری، آیین‌آفرینی و جذب اکثریت بایبان به امر خویش نکوهش کرده و می‌کنند. لازم به تأکید است که به رغم ضدیت بایبان با بهائیان و مصدر کار بودن آنها در عصر مشروطه کمترین آسیب و آزار به آنها در همین برهه مشاهده شده است. اما تقابل آئینی آنها در نوشته‌های کتبی ادامه یافت. عبداللها پیشوای بهائی در الواح متعددی ازلیان فعال زمان مشروطه را یحیی‌ها یا یحیان «بی‌حیا»، «حزب بی‌حیا»، «شرار بی‌حیا» نامید در یکی از الواح که خطاب به ناصرالملک نایب‌السلطنه پس از تعطیل کردن اجباری مجلس دوم — که با استبداد بر ایران حکم می‌راند او را مورد تکریم و تأیید قرار داده بود — ازلیان را مسبب ویرانی ایران خواند. (مکاتیب عبداللها، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲ بدیع، جلد پنجم ص ۱۸۲) در همین لوح اشاره می‌شود که: «الحمدلله رئیس اشرار بی‌حیا آشکار گردید و معلوم شد که فتنه و فسادى سرى از چه مصدریست.»

همچنان که یزدانی پژوهشگر بهائی می‌نویسد، این «رئیس» اشرار بی‌حیا باید خطاب به میرزا یحیی دولت‌آبادی باشد. در «بدایع الآلات» (جلد دوم ص ۲۲) جای دیگر هم از قول عبداللها، میرزا یحیی را با مشخصه‌ی «رئیس» مورد اشاره و عتاب می‌یابیم. (مینا یزدانی، «لوضاع اجتماعی ایران در عهد قاجار، از خلال آثار مبارکه بهائی»، ص ۳۰۳)

۴۰. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۶۴۹.

عبدالحامید اشراق خاوری مبلغ و مورخ بهائی در دایرةالمعارف بهائی (جلد ۱۶ ص ۹) می‌نویسد: میرزا یحیی دولت‌آبادی «باطناً» و سرأ «مدعی وصایت صبح ازل بود و حضرت عبداللها ثنائی در لوحی به این معنی صادر فرموده‌اند.» خاوری در جای دیگر همین منبع (جلد ۱۲ ص ۱۵۱) می‌نویسد: میرزا یحیی «مدعی و نایب اول ازل» بود و «چون فرزند ذکور نداشت در بین پیروان اعلام کرد که دایره وصایت تا سیصدسال دیگر تعطیل خواهد بود و پس از آن ملک‌البیان ظاهر خواهد شد.» خاوری در همین اثر (جلد ۱۶ ص ۱۰۳) نیز تأکید دارد: «حاجی میرزا یحیی فرزند حاجی میرزا هادی دولت‌آبادی اصفهانی است که در شرح حال خود کتابی به نام حیات یحیی در چهار جلد تألیف کرده و در سن هشتادسالگی به عارضه سکنه در طهران سال ۱۳۱۸ ش درگذشت. بنا به فرموده حضرت عبداللها در لوح ایادی، مشارالیه سرأ مدعی وصایت یحیی ازل بوده است. و در اوقاتی که هیکل مبارک [عبداللها] به سفر غرب رفته بود و در جراید و مجلات بیانات مبارکه را منتشر می‌نمودند حاجی میرزا یحیی مزبور، بیانات مبارکه را در بعضی از جراید به نام خود می‌نوشته است و اعمال و افعال زشت منافعی عفت از او بروز می‌کرده که در سفرنامه مبارکه به تفصیل مندرج است... حاجی میرزا یحیی اشعاری دارد... که به طبع رسیده‌است و از جمله کتاب اردیبهشت اوست که مملو از تلقینات عجیبه است مانند گفتارهای بارد و بی‌سروته مولایش یحیی ازل.»

۴۱. حسین مکی، «زندگی امیرکبیر»، تهران: ایران، ۱۳۶۵، ص ۳۶۱.

۴۲. ملک‌زاده، «تاریخ انقلاب مشروطت ایران»، جلد اول، ص ۲۰۲.

۴۳. مجدالاسلام کرمانی، در «سفرنامه کلات»، صص ۳۱۳-۳۲۳، می‌نویسد:

«در ایامی که در اصفهان بودم انجمنی به اسم انجمن ترقی تشکیل داده و مقصود آن انجمن را رفع احتیاج از خارجه قرار دادم و چند نفر از معارف قوم و دانشمندان مملکت را به عضویت این انجمن دعوت نموده و در این موضوع حرف می‌زدیم و آن انجمن هر هفته روزهای چهارشنبه در منزل یکی از اعضای انجمن منعقد می‌شد و از صبح تا غروب در رفع احتیاجات مذاکره می‌نمودیم. اعضای انجمن از ده نفر زیادتیر نبودند ولی همه آنها مردمان بااطلاع بوده، از جمله حاجی میرزا نصرالله بهشتی واعظ که این اواخر ملقب به ملک‌المکملین شد و آقا سیدجمال‌الدین واعظ که حالا صدراالمحققین است و این هر دو حالا در طهران هستند وحاجی میرزا سید علی جناب‌زاده اصفهانی و میرزا محمدعلی علم و چند نفر دیگر... مؤسس این انجمن شخص بنده بودم و گویا اول انجمن بود که بعد از انجمن رسمی معارف [تهران] تشکیل شده بود و بعد از چندین ماه مباحثه و مشاوره بالاخره این طور قرار دادیم که چون امروز اسباب رفع هیچ گونه احتیاجی را نداریم، لهذا دست هیچ‌کدام از احتیاجات نمی‌توانیم بزنیم مگر نسبت به منسوجات

که در اصفهان و کرمان و یزد و کاشان و خاک خراسان اسباب آن بالنسبه جمع‌تر است و هستند مردمی که از نسج پارچه معاش خود را می‌گذرانند و ممکن است همان‌ها را تشویق نمود. و سرمایه را تا وسعتی در کار آنها پیدا شود و جماعتی از بیکارهای مملکت را هم به کار واداشت. اما پیشرفت این مقدمه متوقف بر دو مطالب مهم است، یکی تحصیل سرمایه و دیگری رغبت مردم به استعمال آنها. انجام هر دو مطالب را در انجمن متعهد شدیم و یک دسته که اهل منبر بودند قرار شد در ماه مبارک رمضان در منبر، مردم را به استعمال امتعه داخله ترغیب کنند و دسته دیگر مأمور شدند که با تجار مذاکره نموده و آنها را به جمع کردن سرمایه و تشکیل شرکت وطنیه تشویق نمایند و این هردو مطلب به زودی انجام گرفت و انصافاً ملک‌المتکلمین در این باب خیلی زحمت کشید و کمال هنرمندی را نشان داد و حقیقتاً مردم اصفهان هم دو سه قدم به طرف مقصود برداشتند.»

۴۴. روزنامه‌ی «حبل‌المتین» کلکته، سال ۷ شماره ۲۰، از جمله نوشت: «باید اول روح کارخانجات را ساخت، یعنی کارخانه واقعی که دارالعلوم است قائم نمود و آن ممکن نیست مگر به افتتاح مکاتب ابتدائیه و حرکت دادن اطفال مستعد را به ژاپون در تحصیل علوم صناعیه و مراجعت دادن آنها به وطن و تشکیل دادن کارخانجات. کرورها معادن در جبال و اقلال ما خوابیده، به واسطه بی‌علمی باید از آنها غرض عین نماییم... اول تکلیف شرکت مبارکه اسلامیة آن است که چند نفر جوانان مستعد که مقدمات زبان و بعضی علوم را دانسته‌اند، مشاوهه [هزینه] به قدر کفاف داده، به جهت تحصیل این قبیل علوم به خارجه بفرستند تا علم معاون، علم حدادی، انجین (Engine = ماشین) سازی و سایر علوم لازمه را بیاموزند. تا آنها در خارجه مشغول به تکمیل علوم هستند، مکاتب ابتدائیه فنون صناعیه در داخله تأسیس شود زمانی که مسافری علمیه مراجعت می‌نماید به شاگردان جدید، صنایع خود را بیاموزند. در این صورت می‌شود یقین حاصل کرد که **شرکت اسلامیة** را بنایی محکم حاصل شده آن وقت اهالی وطن خودمان از کوه‌ها و اراضی خود استخراج آهن می‌کنند و به ترتیب درست از روی علم از همان آهن تأسیس کارخانجات می‌شود... رفع احتیاج ما از خارجه وقتی ترقی خواهد شد که علم هر فنی را به نوعی که باید بیاموزیم ورنه هزار مثل این شرکت اسلامیة رفع احتیاجات ما را نخواهد کرد...»

می‌دانیم که میرزا آقاخان و خبیرالملک طرحی برای کشاندن بازرگانان مالدار پارسی هند به خوزستان و ایجاد بندرگاه و تأسیسات و آبادانی آن منطقه را در رساله‌ای مکتوب کرده بودند.

۴۵. «رؤیای صادق»، به کوشش بهرام چوبینه، ص ۱۱۶. رساله سیدجمال اخیراً با دستکاری و سانسورهای به شرح زیر به چاپ رسیده

است: سید جمال واعظ، «رؤیای صادقانه لیلای التقی»، به کوشش صادق سجادی همایونی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳
۴۶. مجدالاسلام در «سفرنامه کلات»، جلد دوم، ص ۳۱۳. می‌نویسد: «بنده شب و روز ایام تعطیل را که دیگر درس نداشتم، صرف تحریر مقالات می‌نمودم و اقبالاً پانصد ورقه مقاله نوشته به جراید حبل‌المتین فرستادم و گاهی هم به جراید مطبعه تهران می‌فرستادم مثل اطلاع و ایران و تربیت و روزنامه ادب هم آن اوقات در خراسان طبع می‌شد در تبریز روزنامه کمال منتشر بود و می‌توانم بگویم یک ثلث مندرجات تمام این جراید اهمیت مرقومات بنده راجع به شرکت اسلامیة و ترغیب در ترویج امتعه وطنیه بود. باری در سنه ۱۳۱۵ شروع کردیم و در سنه ۱۳۱۶ رونقی رفت و در ۱۳۱۷ خود این بنده به تهران آمدم و اجازه طبع روزنامه‌ای به اسم شرکت اسلامیة گرفتیم و رفته‌رفته صدای شرکت اسلامیة به تمام بلاد ایران و ممالک دیگر پیچید.»

۴۷. جمال‌زاده در خاطرات خود می‌نویسد که پدرش سید جمال واعظ از سوی شرکت اسلامیة مأمور گردید به شیراز برود و برای ترویج پارچه‌های بافت اصفهان در ماه‌های محرم و صفر ۱۳۱۸ق به وعظ بپردازد. همو می‌افزاید که سید جمال در شیراز رساله «لباس‌التقی» خود را تألیف و منتشر کرد. (سید محمدعلی جمال‌زاده، در «سروته یک‌کریاس»، به کوشش علی دهباشی، تهران: سخن، ۱۳۸۰، ص ۷۶.)

۴۸. «رؤیای صادق»، همان‌جا، صص ۱۱۶-۱۱۷.

۴۹. «سفرنامه کلات»، جلد دوم، ص ۳۱۵.

۵۰. مجدالاسلام کرمانی، «تاریخ انحلال مجلس»، ص ط و ی.

۵۱. ادب، سال ۴ شماره ۱۴۶، دهم ربیع‌الاول ۱۳۳۳ق.

۵۲. ناظم الاسلام در «تاریخ بیداری ایرانیان»، صص ۲۳۲-۲۳۳ می‌نویسد: «از انجمن‌های معتبر، انجمن اصفهان بود که بدو به اهتمام و مساعی جناب میرزا یحیی دولت‌آبادی منعقد و دایر گردید. و بعد از چند ماهی جناب آقا میرزا محمود به مدیریت آن منتخب گردید که با شاعلی و کالت مجلس و عضویت در مجامع سری کار می‌کرد با اینکه نهایت دقت را در کتمان و اختفا داشتند... باز به محمدعلی میرزا راپورت دادند حکم به دستگیری و چوب زدن و تبعید او نمود.»

۵۳. حمدالله مستوفی، «زینت المجالس»، به نقل از حسن نراقی، در «کاشان در جنبش مشروطه»، تهران: ایران، ۱۳۶۴، ص ۴۸.

۵۴. حبیب لوی، «تاریخ یهودیان ایران»، ۱۳۳۹ش ص ۱۰۱۷.

۵۵. عبدالرحیم کلانتر ضرابی، «تاریخ کاشان»، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۴۵.

۵۶. محمدتقی لسان‌الملک سپهر، «ناسخ‌التواریخ - تاریخ قاجاریه» (۳ جلد)، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.

۵۷. فاضل مازندرانی، «ظهورالحق»، جلد ششم ص ۶۳۴.

۵۸. هردو رساله‌ی ملامحمد جعفر نراقی و عزیزه خانم در سایت اهل بیان در دسترس است. www.bayanic.com. همینجا اشاره کنم که ارجاع به این سایت اینترنتی به معنای تأیید باورها یا جدل گردانندگان آن با اهل بها نیست. همچنان که ارجاع به منابع بهایی یا اسلامی نشان هم‌آوایی با دعوای آنها نیست. نگارنده تقابل عصبی و خشم حقانی طلب و غیر دمکراتیک از سوی هیچکدام را تأیید نمی‌کند.

۵۹. فاضل مازندرانی، «ظهورالحق»، جلد سوم، ص ۳۹۶.

۶۰. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، «تاریخ جعفری»، نسخه خطی، ص ۵۱.

۶۱. «چند نامه و نوشته حاجی سید محمد اصفهانی» در مجموعه‌ی هما روحی (سرلئی) در آرشیو «دنیای زنان در عصر قاجار»، ص ۱۹. این نامه‌ها را میرزا مصطفی کاتب ازلی معروف از روی نسخه‌های دستخط حاجی سید محمد اصفهانی نویسانده و در آغاز آن آورده: «مکتوباتی است که جناب حاجی سید محمد به همشیره خود و سایرین در اسلامبول و ادرنه مرقوم فرموده‌اند، از روی خط خود مشارالیه قلمی شد جمیعاً جمادی‌الاول ۱۳۳۹ هجری». کتابچه مزبور در مجموعه خانم روحی به خط فردی از مومنین اهل بیان است که خود را با نام مستعار «ف - ازلی» شناسانده و آورده که در ۱۶ فروردین ۱۳۶۶ش، نوشته را به پایان رسانده است. نام کاتب فضل‌الله ازلی را در چند اثر دیگر هم دیده ایم.

۶۲ و ۶۳. ملا عبدالرسول مدنی کاشانی، «رساله انصافی»، نگرشی بر اصول و موانع مشروطیت، تهران: مرسل، ۱۳۷۸.

۶۵. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش دوم، مقدمه، ص سی و نه و چهل.

۶۶. براون، «یک‌سال در میان ایرانیان»، ص ۴۵۰.

۶۷. وزیری، «تاریخ کرمان»، ص ۴۱۲.

۶۸. محمدابراهیمیان، «سرشماری در کرمان در سال ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م»، گنجینه اسناد ۶۵، بهار ۱۳۸۶، صص ۶۴-۶۸.

۶۹. ناصرالدین پروین، «تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان»، جلد اول، صص ۴۵-۴۷.

۷۰. محمد توکلی، «تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ»، ص ۱۷. توکلی در فصل «بازسازی هویت ایرانی در گزارش تاریخ» نشان می‌دهد که ایرانیان در سده‌ی پیش از مشروطه در تقابل و دادوستد فرهنگی فارسی‌زبانان هند با مفاهیم و مدنیت نوین فرنگی دچار تحول فکری شده و با آفرینش زبان و واژگان جدیدی به بازمینی و بازنگری خویش و تاریخ گذشته برآمدند روندی که گذر «تاریخ‌نویسی سنتی» پیشین به «تاریخ‌نگاری ایران‌مدار» نوین را ممکن ساخت.

۷۱. مهدی غروی در مقاله‌ی «کتاب‌های فارسی چاپ هند و تاریخچه آن»، در مجله‌ی «فرهنگ و مردم»، دوره نهم، شماره ۱۰۲ و ۱۰۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۵۰ ص ۲۶ تا ۳۶، سیاهله‌ای مفید از نخستین کتاب‌های فارسی منتشره در هند از سرآغاز چاپ فارسی - اواخر قرن هجدهم - را به دست داده است.

۷۲. وزیری، «تاریخ کرمان»، ص ۳۶۷.

۷۳. همان‌جا ص ۳۷۱.

۷۴. تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، مقدمه، چند نکته، ص سی ونه.

۷۵. باستانی پاریزی، «فرمانروای عالم»، ص ۳۹۰.

۷۶. محمدعلی سیاح محلاتی، «خاطرات سیاح»، صص ۱۶۲-۶۸.

۷۷. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۱۴۵.

۷۸. عبدالحسین نوایی، «حاج محمدکریم خان کرمانی»، مجله یادگار، سال ۵ شماره ۶ و ۷، ۱۳۲۷ ش، صص ۷۰-۷۱. در «هشت بهشت» (ص ۲۰۴) به روایت ازلیان می‌خوانیم: «نخستین بایی که به منطقه کرمان آمد، ملا صادق مقدس بود که از سوی پیشوای کیش برای دعوت کریم خان کرمانی به کرمان آمد سپس ملا علی بارفروش (قدوس) در لنگر - هفت فرسخی شهر کرمان - با حاجی کریم خان ملاقات و او را به امر باب تبلیغ نمود. محمود افضل‌الملک مطلع تصحیح‌کننده رساله در حاشیه‌ی همین ص می‌افزاید: «حضرت قدوس... به شهر کرمان آمد، جناب حاجی ملا محمدجعفر کرمانی با وجود آنکه همان اوقات او را حاکم کرمان گرفته، حبس کرده، تمام مالیه او را به تاراج برده بودند و تازه از حبس خلاص شده در خانی [کاروانسرای] مخفی بود، قاصد به لنگر فرستاد حضرت را به شهر دعوت کرده، بعد از ورود تدارک لباس و اسباب سفر برای آن حضرت کرده از کرمان به طرف مازندران تشریف بردند، واقعه قلعه طبرسی برپا شد و این تفصیل به موجب تقریر شفاهی خود حضرت قدوس است که در کرمان برای حاجی ملا محمدجعفر کرمانی ذکر فرموده بودند»

چنان که آمد ملا محمدجعفر کرمانی از پیشگامان نسل اول بایی کرمانی و پدر محمود افضل‌الملک حاشیه‌نویس و شیخ احمد روحی، از نویسندگان «هشت بهشت» بوده است.

۷۹. عبدالحمید اشراق خاوری، «دایرةالمعارف بهائی»، جلد هشتم، ص ۴۸.

۸۰. خاوری، «دایرةالمعارف بهائی»، جلد ۱۳ ص ۵۲.

۸۱. عطاءالملک روحی پسر شیخ مهدی بحر العلوم پسر بزرگ ملا محمدجعفر در شرح حال عموی خود محمود افضل‌الملک در مجله یادگار، سال ۵ شماره ۸ و ۹ فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۸ ش صص ۸۵-۸۹ می‌نویسد: ملا محمدجعفر فرزند محمد از اهل سوق بود با تحصیلات سستی به سلک مالیان درآمد. با رونق امر شیخیه کرمان ملا محمدجعفر و پدرش هردو به مکتب شیخی گرویدند. ملاصادق خراسانی فرستاده سید باب که برای تبلیغ به شیخیان به کرمان آمده بود، ملا جعفر را به بایه گرواند. رهبر شیخیان کرمان پس از اطلاع از ایمان او، مسجد و تدریس را از او گرفت و آزارش داد همان‌طور که آمد ملا جعفر دوبار به زندان افتاد یکی در همین مورد و بار دیگر در زمان حکومت وکیل‌الملک ثانی در کرمان دستگیر و از آن اخراج شد. او از مؤمنین اولیه بایی مورد تکریم ازلیان و رساله‌های آنان است.

۸۲. باستانی پاریزی، «کوچه هفت‌پیچ»، تهران: نگاه، ۱۳۶۷، ص ۲۱۲.

۸۳. صنعتی‌زاده کرمانی، «روزگاری که گذشت»، صص ۱۶-۱۷.

۸۴. باستانی پاریزی، «ازدهای هفت سر»، تهران: درنا، ۱۳۷۱، صص ۱۵۹-۱۶۰.

۸۵. محمدکریم خان کرمانی، «رساله تیر شهاب دراندان باب خسران مآب»، کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۳۸۷. همچنین کتاب «مستطاب سلطانی»، بمبئی، ۱۲۷۷ ق.

۸۶. مهدی بامداد، «شرح حال رجال ایران»، جلد سوم، ص ۳۳۰.

۸۷. عطاءالملک روحی، مجله یادگار، همان‌جا ص ۸۶ از شیخ محمود افضل‌الملک علاوه بر تصحیح و تحیشه بر «هشت بهشت» و ترجمه از رساله دکارت، همچنین نشر بیان فارسی، چند نوشته به جا مانده که در کتاب‌های بعدی این پژوهش اشاره خواهیم کرد. نسخه خطی برگردان رساله دکارت او در کتابخانه ملک تهران تحت شماره ۶۱۷۳ ثبت شده است. باسپاس چند باره از سرکار خانم پوری سلطانی برای ارسال کپی این برگردان و بسیاری دیگر اسناد خطی و چاپی کتابخانه‌های درون کشور.

۸۸. عطاءالملک روحی، مجله یادگار، همان‌جا، ص ۸۷.

۸۹. باستانی پاریزی، مقدمه تاریخ وزیری، ص ۲۰۵.

۹۰. شیخ علی روحی در مجله یغما دوره اول (ص ۴۱۲) به یاد و نقل از محمود افضل‌الملک روحی و شیخ احمد روحی شعری از جیحون شاعر یزدی را به این شرح آورد:
- سرخ کفشت ای دوست از خون عاشقان است-کاری نمی‌توان کرد، پای تو در میان است.
۹۱. مهدی ملک‌زاده، «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد اول ص ۲۰۲.
۹۲. در فصل هفدهم کتاب «یک‌سال در میان ایرانیان» براون با بایان بسیاری گرچه با نام مستعار اما بعضاً قابل شناسایی، آشنا می‌شویم.
۹۳. افضل‌الملک در مقدمه «هشت‌بهشت»، ص و.
۹۴. «روزگاری که گذشت»، ص ۱۰۰.
۹۵. احمدعلی وزیر کرمانی، «تاریخ کرمان» (سالاریه) به تصحیح و تحشیه و با مقدمه باستانی پاریزی، تهران: کتاب‌های ایران، ۱۳۴۰ ش، ص ۴۰۱.
۹۶. سرمقاله «حب‌الوطن من‌الایمان»، روزنامه کرمان، سال دوم شماره ۲، مورخ ۱۳ صفر ۱۳۳۲ ق.
۹۷. روزنامه دهقان، مورخ ۲۶ شوال ۱۳۳۹ ق (۲۲ اکتبر ۱۹۱۱ م).
۹۸. محمود درگاهی پس از اجبار سرتیپ درگاهی، نام خانوادگی خود را به دبستانی تغییر داد. او به پاس احترام به یارش سید حسن مشکان طبعی که روزنامه دبستان را در مشهد منتشر می‌کرد چنین نام فامیلی را برگزید. پرویز دبستانی دبیر فاضل ادبیات دبیرستان‌های کرمان پسر محمود دبستانی و از دوستان نزدیک همایون صنعتی‌زاده پسر عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی بوده است.
۹۹. محمود دبستانی کرمانی، «میرزا آقاخان کرمانی»، مجله یغما، سال دوم شماره ۶، شهریور ۱۳۳۸ ش، صص ۲۵۵-۵۹.
۱۰۰. همه‌ی اشاره‌ها و نقل‌قول‌ها از «روزگاری که گذشت»، اتوبیوگرافی صنعتی‌زاده کرمانی، ایران: چاپخانه گیلان، ۱۳۴۶ برگرفته شده است.
۱۰۱. یک‌سال در میان ایرانیان، همان‌جا ص ۴۸۷ و ۴۹۶.
۱۰۲. برای آشنایی با حاج علی‌اکبر صنعتی علاوه بر حدیث خوندنوشته‌ی پسرش در «روزگاری که گذشت»، بنگرید به «ساج کرمانی» در نشریه «روز» سال اول شماره اول مورخ ۲۲ ذیحجه ۱۳۲۰ ق (۲۲ مارس ۱۹۰۳ م) و «ساج کرمانی»، در نوروز سال اول شماره ۱۹، نمره جمادی‌الاولی ۱۳۲۱ ق (۲۶ ژوئیه ۱۹۰۳ م). پرورشگاه‌های متعدد، کودکان، کتاب‌فروشی، مراکز صنعتی و تجاری، تأسیس نخستین سینمای کرمان و بسیاری اقدامات دیگر در تعالی و ترقی منطقه بخش کوچکی از تکاپوی خاندان صنعتی در کرمان است.
۱۰۳. «روزگاری که گذشت»، ص ۲۰.
۱۰۴. همان‌جا ص ۵۵.
۱۰۵. همان‌جا، ص ۱۲۲ تا ۱۲۵.
۱۰۶. مجله بخارا شماره ۷۲-۷۳ با مطالب متنوع درباره همایون صنعتی‌زاده، پیرامون کارنامه پربار این پرورده‌ی خانواده‌ی دگراندیش صنعتی و سرمایه‌گذار مبتکر کرمانی خواندنی است.
۱۰۷. زنده یاد ایرج افشار، «تازه‌های ایران‌شناسی» (۶۴) مجله بخارا.
۱۰۸. «حیات یحیی»، جلد اول ص ۱۸۵.
۱۰۹. همان‌جا، صص ۱۷۷-۱۷۸.
۱۱۰. عبدالحسین آواره، «کواکب‌الدریه»، جلد دوم ص ۱۸۹.
۱۱۱. احمد کسروی، «تاریخ مشروطه ایران»، ص ۳۸.
۱۱۲. افزوده و حاشیه‌های محمد قزوینی بر «تاریخ انقلاب ایران»، نوشته ادوارد براون، همان‌جا.

۱۱۳. «رسائل، اعلامیه، مکتوبات و... شیخ فضل الله نوری»، به کوشش محمد ترکمان، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲، جلد اول صص ۳۶۴-۶۵.

۱۱۴. «مقیم و مسافر» نوشته حاج آقا نورالله در کتاب «اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت آقا نورالله اصفهانی»، موسی نجفی، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴، ص ۵۱۴.

۱۱۵. آقا نجفی قوجانی، «سیاحت شرق»، به تصحیح ر. ع. شاکری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸ ص ۷۲.

برای نمونه مستند و معتبری از رویه و معرفت متعصب میان علما و طلاب شیعه زمانه، بنگرید به:

زنجانی، شیخ ابراهیم، «خطرات شیخ ابراهیم زنجانی (سرگذشت زندگانی من)»، تهران: کوبر، به اهتمام غلامحسین میرزاصالح، چاپ اول ۱۳۷۹. زنجانی می نویسد: برخی نسخه های روزنامه های «ثریا» «پروش» که از مصر می آمد و «حبل المتین» کلکته محرمه در خلوت می خواندم، در نهایت پرهیز می کردم از اینکه طلاب و ملاها بدانند من روزنامه می خوانم، زیرا تکفیر در نزد این بیچارگان نادان مثل آب خوردن است. معلوم است اطلاع و آگاهی از دنیا، خصوصا وضع فرنگستان اولین کفر است، زیرا هم شاه و اعیان و هم آخوندها و آدم فریبان نمی خواهند مردم چیزی بدانند. شیخ در فضای جزمی دین ورزان زمانه سرانجام از خود می پرسد: «آیا می توانم کاری کنم، آیا قابلیت این را دارم که همت به احیای اسلام گمارم؟ **دیدم خیر محال است.** نه معاضد و همراه و هم عقیده دارم، نه مردم بدبخت به حالی افتاده اند که بتوان با قول و نصیحت و دعوت هدایت کرد»

۱۱۶. آدمیت «اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۲۲۳.

۱۱۷. «حیات یحیی»، جلد اول صص ۵۹-۶۷.

۱۱۸. همان جا، ص ۱۲۴.

۱۱۹ و ۱۲۰. همان جا، ص ۱۸۵ و ۱۸۶. بنا بر همین مأخذ می خوانیم که سردار مکرم علاوه بر شیخ هادی نجم آبادی با میرزا هادی دولت آبادی هم «الف مت مخصوصی» دارد و با همکاری جمعی از ازلیان مدرسه مزبور را برپا می کند.

۱۲۱. همان جا، ص ۳۴۸.

۱۲۲. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد دوم، صص ۴۷۱-۷۳.

۱۲۳. کسروی، «تاریخ مشروطه ایران»، ص ۲۷.

۱۲۴. مرتضی مدرسی چهاردهی، «سیمای بزرگان»، تهران: شرق، ۱۳۵۵، ص ۲۶۸.

۱۲۵. ادوارد براون، «انقلاب ایران»، همان جا. در میان انگلیسی ها باید به آرتور هاردینگ اشاره کرد که در «خطرات سر آرتور هاردینگ» به کوشش جواد شیخ الاسلامی، تهران: کیهان، ۱۳۷۰ ص ۲۵۲، انتساب شیخ هادی به باور «بابی» و عضویت «سری» در مجامع آنها از سوی مردمان زمانه را ثبت کرده است.

۱۲۶. «حیات یحیی»، جلد اول، همان جا.

۱۲۷. بدیعه مرآت، «واقعه راستین نور»، ص ۵۸. این رساله که در راستای استمرار امر بابی و نقد به داده های جانبدار مورخ بهائی تدوین شده در دو سایت اینترنتی دگراندیشان قابل دسترس است. سایت های گلشن و اهل بیان. خانم مرآت این نوشته را در رد و تصحیح «تاریخ اقلیم نور» نوشته محمدعلی ملک خسروی نوری از بهائیان تحریر کرده است. مرآت معترض است که متن اصلی رساله نوشته پدرش — میرزا فضل الله نظام الممالک اورنگی — در ۱۳۴۴ ق در استنساخ آبان ۱۳۴۶ خسروی جانبدار بهائیت، شتابزده و دستکاری شده تنظیم و منتشر شده است.

۱۲۸. اسدالله فاضل مازندرانی، «ظهور الحق»، جلد هشتم، قسمت اول، صص ۵۰۷-۵۱۳.

۱۲۹. روح الله مهرابخانی، «رسایل و رقايم جناب ميرزا ابوالفضل گلپایگانی»، مؤسسه مطبوعات امری، ۱۳۴ بدیع، ص ۵۴۶.

۱۳۰. محسن صدر، «خطرات صدرا لاشراف»، تهران: وحید، ۱۳۶۴، صص ۶۵-۶۶.

۱۳۱. عبدالهادی حائری، «تشیع و مشروطیت»، همان جا.

۱۳۲. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۲۲. حرمت دخانیات تنها در آیین بابیه اعلام شده و استعمال و خرید و فروش تنباکو در

آیین بهائی نیز حرام نیست. علاوه بر آن تعدادی از بهائیان سرشناس را می‌شناسیم که به این پیشه اشتغال داشتند نمونه شیخ ابوالقاسم تنباکو فروش که به باغبان فردوس زمان بهاءالله در میان اهل بهاء شهرت دارد و به دستور و سرمایه‌ی عبداله‌ها در حیف تنباکو فروشی دایر کرد. (ظهورالحق، جلد ششم، ص ۱۹۵).

۱۳۳. شیخ هادی نجم‌آبادی، «تحریرالعقلاء»، به کوشش مرتضی نجم‌آبادی و مقدمه‌ی میرزا ابوالحسن فروغی، تهران: ارمان، ۱۳۱۲ش، چند چاپ دیگر از این کتاب به دست است. «تحریرالعقلاء»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش. چاپ دیگری در سال ۱۳۸۹ش در خارج از کشور به کوشش پروفیسور سیف‌الدین نجم‌آبادی نوه پسری شیخ هادی، استاد ایران‌شناسی هایدلبرگ آلمان منتشر شده است. مهم‌ترین و کامل‌ترین نسخه دست‌نویس‌انده نزدیک به شیخ را به خط محمدعلی مصاحبی نائینی (عبرت نائینی ۱۳۲۱-۱۲۸۳ش) به دست داریم که به سال ۱۳۳۷ق با خط خوش او نوشته شده است. این نسخه خطی که در کتابخانه مجلس شورای اسلامی تحت شماره ۴۶۲۵ نگهداری می‌شود، علاوه بر تحریرالعقلاء، دو رساله کوچک از شیخ هادی که در پاسخ نامه‌ی سال ۱۳۱۸ق جمال‌الدین بروجرودی اهل فضل و قلم نامدار بهائی و در رد دعوی بهائی و تأکید بر استمرار امر سید باب نوشته شده، ضمیمه‌ی این نسخه‌ی مهم است. آن دو نوشته با ادبیات و واژگانی صریح‌تر باورهای بابی شیخ هادی و استدلال‌های او در رد دعوی بهائی را آشکار می‌کند. همینجا باید از خانم پوری سلطانی بزرگ زن کتابداری ایران، که هم در این مورد و هم در تهیه بسیاری اسناد دیگر در کتابخانه‌های داخل کشور به من یاری رساندند به جان و دل سپاسگزاری کنم.

۱۳۴. چند سال پیش از مرگ شیخ هادی، آقا جمال‌الدین بروجرودی از مبلغان و معتمدین پیشوای بهائی، نامه‌ای مفصل به نیابت و ازسوی رهبر آیین خود در اثبات حقانیت امر خویش و در سوی اقتناع شیخ به دست کشیدن از باورهای بابی و گرویدن به آیین بهائی نوشت. شیخ هادی پاسخ مفصلی که در دو رساله‌ی ضمیمه‌ی نسخه‌ی خطی «تحریرالعقلاء» به خط عبرت نائینی به دست است، نوشت. در این متون به صراحت از ادامه‌ی ظهور و سیره‌ی نبوی سخن گفت. تنها یک نمونه می‌آوریم و شرح بحث می‌ماند برای فرصتی فراختر در انتشار و بسط معانی آن رساله‌ها :

«يوم الفضل الذى يفصل الله به كلمة الفصل بين الامم المختلفة الذين ما اختلفوا الا من بعد ما جائتهم البينات بعيناً بيهم فى فصل بين اهل التوراة والتجلى والزبور والفرقان ببيان الكتب الالهية بحيث يرجع الكل الى كلمة واحدة وهى كلمة التوحيد» (تحریرالعقلاء - نسخه خطی عبرت نائینی کتابخانه مجلس ص ۲۱۸)

شیخ پس از بهره‌گیری رندانه از ادبیات بابی در تداوم ظهور مظاهر حق و کمال ادیان الهی، در تأیید نوشته سید باب در کتاب بیان به صراحت آورد: «الی ما لاتهایه من ظهوراته و کلماته الی لاتنقد»

مفاهیم همبسته بابی به کاربرده شیخ چون روز قیامت در ظهور جدید گویای فهم و باورهای غیرمسلمان اوست.

۱۳۵. برای سهولت دسترسی به ارجاع خواننده همه‌ی نقل قول و اشاره‌ها را از نسخه تحریرالعقلاء، چاپ اخیر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ صص ۳۳-۴۲ برگرفته‌ام. منبع هم از اشاره‌ها که از صفحات بعدی همین رساله آمده برای کوتاه شدن، از ذکر مکرر صفحات خودداری شده و فرد علاقه‌مند جدی می‌تواند به متن کتاب مراجعه نماید.

۱۳۶. شیخ در رساله‌اش به صراحت و در جانب‌داری از صبح ازل می‌نویسد: «نور مظهر که نور مشرق از صبح ازل می‌باشد، او را فراخواهد گرفت. جل و تنزه و تقدس آن نور الهی قدسی که در **مظهر حق** [منظور سید باب] جلوه نموده، که دیگری [مقصود صبح ازل] معرف آن شود، بلکه خود مظهر خود می‌باشد»

می‌دانیم سید باب خود را مظهر حق و شمس حقیقت و صبح ازل را مرآت - آئینه به حقیقت خویش - و عین خود و هرچه بگوید همان سخن خویش می‌شناخت. در باور اهل بیان هر دو مظهر الهی بر زمین بوده‌اند. شیخ با ادبیات ناب بابی همین معنا را جاری می‌کند. شیخ در تحریرالعقلاء پس از رد دعوی بهائیت و پیشوای آن به ظهور جدید، خود را به صراحت در زمره‌ی منتظران بشارت سید باب - من یظهره الله شناسانده و از خدا می‌خواهد که راه را بر او بگشاید امری که باور او به کتاب بیان و ادامه‌ی ظهورهای بعدی و پذیرفتن دعوی من یظهره اللهی بهایی را نشان می‌دهد.

۱۳۷. نگارنده در کتاب‌های بعدی این سلسله تحقیقات متنی را از یک باورمند اهل بیان، آن‌چنان‌که معرفت درونی یک رهرو سید باب از نوشته‌های به جا مانده‌ی شیخ هادی نجم‌آبادی می‌شناسد منتشر خواهد ساخت. نگره از درون معرفت دینی باییه با تأویل و تفسیر اهل نظر غیر بابی چون من نگارنده تفاوت‌های محسوسی دارد، اما نشان می‌دهد که بدون معرفت بر ادبیات خاص باییه، راه یافتن به لایه‌های معنایی آثار بابی چندان آسان نخواهد بود.

۱۳۸. مهدی بامداد، «شرح حال رجال ایران»، جلد چهارم ص ۴۰۹.

۱۳۹. سید محسن آل غفور، «شیخ هادی نجم‌آبادی، فقیه روشنفکر و قرآن‌پژوه سیاسی»، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره‌های ۲۷ و ۲۷۶، مرداد و شهریور ۱۳۸۹.

فصل پنجم

ترور ناصرالدین شاه

پشیزی به از شهریاری چنین
که نه کیش دارد نه آیین و دین.
ترسم من از بانگ باد و بروت
زجا برکنم ریشه دیسپوت.^[مستبد]
(آقاخان کرمانی در «نامه باستان» چندماهی پیش از ترور ناصرالدین شاه)

دشمن بایان

آیین بابی از همان آغاز با مقابله و عناد سرسختانه‌ی ناصرالدین شاه مواجه شد. باورهای درآمیخته متشرع و پیشینه‌ی شیخی و آموزه‌های مشاور و مدرس شیخی او که در مجلس مناظره و محاکمه‌ی سید باب در تبریز هم کنار ولیعهد حضور داشت، در این ضدیت بی‌تأثیر نبود. بایان نیز او را دشمن آیین و پیشوای خود می‌شناختند. در قدیمی‌ترین تاریخ‌نگاری بایان می‌خوانیم که در زمان مذاکره‌ی سران بابی با فرستاده‌ی نیروی نظامی دولتی و در پاسخ این پرسش که آیا دعوای دین دارید یا دنیا، قدوس از حروف حی به صراحت آورد که: «ناصرالدین شاه سلطان **باطل** است و انصار او در آتش الهی معذب می‌باشند و ماییم سلطان حق که رضاجویی حضرت خلدوند را می‌نمائیم.»^[۱]

بر مبنای چنین روایتی از این تاریخ قدیمی بایان، بی‌تردید پیروان آیین گردآمده در قلعه‌ی طبرسی سرنگونی قاجار و حذف شخص ناصرالدین شاه که «سلطان باطل» می‌دانستند را قدمی اساسی در پیشبرد امر خویش و تکلیفی دینی در سوی سرکار آوردن «سلطان بابی» می‌شناختند. در تأیید دشمنی آشتی‌ناپذیر ناصرالدین شاه با امر بابی و رهروان آن به مثابه یک تکلیف دینی همین بس که به مآخذ کتاب بی‌نام «لطف‌علی میرزای شیرازی» از آثار به دست مانده‌ی اولیه فارسی زمانه، در شرح مذاکره‌ی ملا حسین بشرویه‌ای با نماینده‌ی اعزامی سرکرده‌ی نیروهای حکومتی محاصره‌کننده‌ی قلعه‌ی طبرسی می‌خوانیم که ناصرالدین شاه به خط خود به شاهزاده مهدی‌قلی میرزا فرمانده قشون دولتی نوشته بود: «پای دین و مذهب در میان است، این طایفه نجس مردد را همچو باید از صفحه دارالمرز [مازندران] پاک کنی که اثری نماند. صفراالمظفر سنه ۱۲۶۵ ق.»

شاه در همین دستخط تصریح دارد که «در باب رفع غائله و دفع فساد و فتنه و اغتشاش بابی‌ها که در نفس الامر بدعت تازه در دین مبین و شریعت غران جناب سیدالمرسلین گذاشته‌اند و فی‌الواقع برداشتن اینها از صفحه روزگار و روی زمین بر همه کس واجب و از لوازم دین است و ضروری مذهب و ملت همین است...» در پی همین دستور صریح «سلطان اسلام و شاه شیعه» بود که برغم امان دادن به محاصره شدگان قلعه‌ی طبرسی، تمامی بایان امان داده و تسلیم شده را از دم تیغ جلاخان شاه گذراندند.

مک اوئن پژوهشگر فاضل تاریخ و عقاید بایی بر مبنای محتوای پاسخ نامه‌ی قدوس به فرمانده قوای حکومتی محاصره‌کننده‌ی قلعه‌ی طبرسی نتیجه می‌گیرد که بایبان بر این عقیده بودند که تا ناصرال «دین‌شاه» بر تخت سلطنت است امکان تحقق حکومت حق بایی وجود نخواهد داشت.^[۷]

در قدیمی‌ترین تاریخ به دست آمده بایبان نقطه‌الکاف، از شاه قاجار با صفاتی چون «ظالم»، «حرامزاده»، «سلطان باطل»، «آل سفیان» و همسان معاویه و اسلاف یزید یاد شده است. ملاحسین بشرویه‌ای نخستین مؤمن حروف حی در پاسخ فرمانده قوای حکومتی شاه به صراحت ناصرالدین‌شاه را «سگ بچه» خواند. همچنان که نظریه پردازان ازلی محفل استانبول در رساله «هشت بهشت» بر مبنای تاویل بایی رجعت پیشینیان، سلطنت قاجار را رجعت امویان و شخص شاه را همان رجعت معاویه شمردند. امری که نشان از دشمنی آشتی‌ناپذیر نسل اول بایبان با سلطنت «غاصب» قاجار بود. اینکه چندی بعد سران باقی‌مانده بایی در پی قتل ناصرالدین‌شاه به سوءقصدی آشکار با پیامدهای خونبار برای بایبان دست یازیدند، اثبات این ادعا و دشمنی است. قتل پادشاه صاحب قران هیچ‌گاه از دستور کار بایبان خارج نشد، تا زمانی که توسط میرزا رضا کرمانی طرح موفق کشتن او به اجرا درآمد.

خواست امیرکبیر برای برپایی یک حکومت متمرکز و توانمند هم در اراده‌ی رویارویی با بایبان مبارزه‌جو مؤثر افتاد. ناصرالدین شاه هم به این دلیل و هم به مبنای باورهای مذهبی درهم آمیخته شیعه-شیخی خویش هرگز در قریب نیم‌قرن سلطنت خود با بایبان سر آشتی و مدارا نداشت و آن‌چنان که شواهد و اسناد نشان می‌دهد همواره بر پیگرد، مجازات و حذف فیزیکی آنها تأکید داشته است. چنان که آوردیم بایبان هم، در کنار و تقابل با این عناد کینه‌زای شاه، بنا بر آموزه‌های کتاب «بیان» و اعتقاد به لزوم روی کار آمدن سلطان بایی برای اجرای احکام شریعت و گسترش آیین، ناصرالدین شاه را غاصب و حکومتش را غیرمشروع می‌شناختند. اعدام پیشوای کیش به‌دستور و تأیید مستقیم شاه، کینه و عناد دیرینه‌ای افزود. بایبان هرگز قتل پیشوای خود را فراموش نکردند و انتقام از مسئول قتل او را در دستور کار و تکلیف آیینی خود قرار دادند. اولین اقدام دسته‌جمعی مهم بایبان پس از مرگ پیشوا، توطئه‌ی سازمان‌یافته‌ی ترور ناصرالدین شاه در ۱۲۶۷ق (۱۸۵۲م) بود. جمعی از بایبان جان به در برده مقاومت و شورش قلعه‌ها، نقشه ترور شاه را طرح و اجرا کردند. شاه مجروح ولی جان به در برد. سوءقصد نافرجام، اراده و تصمیم تقابل خونین اهل دولت و دشمنان دگراندیشی را تسهیل نمود. عمل انتقام‌جویانه و توطئه‌ی خشونت‌بار، بهانه‌ی کارآمدتری به اولیای سیاسی و مذهبی داد تا به کشتار دگراندیشان و سرکوب و پیگرد بیشتر آنان برای حفظ نظم و اقتدار موجود دست یازند. پیامدهای آن سوقصد چنان سنگین و مرگبار بود که دگراندیشان پرشمار زمانه به خفا رفته یا پراکنده و بعضاً روی برگرداندند و تا دهه‌ها قد راست نکردند. به مآخذ دستخط ناصرالدین شاه در نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، شاه فرمانی قاهر و جنایتکارانه صادر کرد:

«بایی‌ها را در تبریز بکشند. باز هم تحقیق اسامی کنند و رفقای او [سید باب] را در تبریز بکشند. آقا محمد حکیم را در زنجان پس از پرسیدن رفقای او بکشند. رضاقلی خان از حبس توپخانه به انبار

[زندان حکومتی] بیاید، آنجا خفه کنند. محمدکریم عطار در انبار خفه شود. بعد از دادن اسامی رفقا، تجسس کنند، هر جا هستند بگیرند.»

مورخان و منابع رسمی حکومتی همه گواهی به کشتار وحشیانه‌ی دگراندیشان بابی پس از این سوءقصد دارد. مثله و تکه‌تکه کردن، سوراخ‌سوراخ کردن و شمع آجین نمودن، استفاده از دردآورترین شیوه و ابزار شکنجه و کشتن، درگیر کردن افرادی از همه‌ی آحاد و طبقات اجتماعی ایران ثبت آثار تاریخی است. واگویی آنچه بر بایان در این برهه رفت، جز درد و اندوه نمی‌زاید، تنها تأکید کنیم که این تنها عملی استبداد حکومت نبودند که هر بابی با نام و بی‌نامی را که دست یافتند به فجیع‌ترین شیوه از میان بردند، بلکه به خواست علما و بزرگان شهر مردم را هم از هر صنف و دسته‌ای درگیر جنایت روزهای بعد از سوءقصد نمودند. هر بابی را به دست عده‌ای سپردند تا در این «فیض دنیوی و اخروی» سهیم شوند. دردانگیز و اسفبار اینکه اهل فضل و مدرسه را هم در کشتار سهیم کردند. به گواهی روزنامه‌ی رسمی دولتی وقایع اتفاقیه، میرزا نبی دماوندی را به «معلمان و متعلمان مدرسه دارالفنون» سپردند تا تکه‌تکه کنند. برای اینکه بازرگانان و اهل کسب هم از این موهبت بی‌نیصیب نمانند، میرزا جانی کاشانی فاضل و مورخ بابی را به «ملک‌التجار و تاجران» دادند تا جانش را با شکنجه بستانند. ناصرالدین‌شاه در رفتار سبعانه‌ی آن روزها نقش کلیدی و مؤثری داشت و میوه‌چینان دور قاب‌چین هم بر ابعاد فجایع افزودند. کار آن‌چنان سخت شد که اعتضادالسلطنه شاهزاده‌ی فاضل، تجددخواه و نوگرای زمانه که همراهی و مراوداتی هم با بایان داشت برای تبرئه‌ی خویش، مهم‌ترین کتاب ردیه‌ی نیمه‌رسمی علیه بابیه را پرداخت.

شوک و اثر مهیب ماشین کشتار و اقدامات خونین علیه بایان، موجب هراس روزافزون و فضای وحشت‌زای عمومی در سطح جامعه گردید. عوام و خواص برای پرهیز از «جرم» و انگ بابی و خسارت‌های جانی و مالی پیامد آن، از هر عنصر دگراندیش و تحول‌جو دوری گزیده و برای نزدیکی و همگرایی با اهل قدرت سیاسی و مذهبی غالب از هم سبقت گرفتند. بر بستر همین فضای عمومی، تهاجم و تعدی اهل سیاست و مذهب به نوآوری و دگراندیشی افزون‌تر شد و اهل شریعت را در نظارت و کنترل عمومی منسجم‌تر و مصمم‌تر گردانید. علمای دینی منزلت بیشتر یافته و پیوند و قدرتشان درارتباط و همگرایی با حکومتگران گسترده‌تر و عمیق‌تر شد. دگراندیشان نیز یا به ناچار به خارج از سرحدات ممالک محروسه گریختند و یا راه تقیه گزیدند تا از آزار در امان بمانند. یکی از مهم‌ترین پیامدهای این فضا، آشتی‌پذیری روزافزون اکثر بایان گرد آمده به دور میرزا حسین‌علی بهاء با حکومت ناصری و نفرت ژرف اقلیتی به جا مانده بر سنت و میراث بابی و مصمم در به پایان رساندن حاکمیت قاجار بود که در بسترآفرینی تحولات دهه‌های بعدی منجر به مشروطیت مؤثر افتاد. پس از این فضای به شدت خفقان‌آور و سنگین، دوران شکست و عقب‌نشینی دگراندیشان و نوآوران آغاز شد و سرعت یافت. سرکوب در میان مردم هراس افکند و اقبال و روی‌آوری گسترده‌ی دوران محمدشاه به امر باب و شور و شوق ساختن جامعه آرمانی بیانی را برگردانید. پس‌رفتی آغاز شد و مردم را دوباره سر در گریبان زندگانی دردآور و روزمره‌ی بی‌امید خویش فرو برد. دگراندیشان جان به در رفته از سرکوب و کشتار را از ایران گریزانند. بر بی

مایگی جامعه افزود. دشمنان و مخالفان نوجویی را پروبالی نوین داد، سنت‌گرایی و شریعت‌مداری توانی دوچندان گرفت. علمای شیعه را به منزلت کم نظیری رساند.

ناصرالدین‌شاه عملاً استوارترین سد فعالیت و حضور بایان نیمه‌ی دوم‌سده‌ی نوزدهم بود. او از همان سرآغاز سلطنت آنها را به عنوان اهل کفر و زندقه و دشمنان سلطنت خویش مورد دشمنی قرار داد. سرکوب قهرآمیز بایان در زنجان و مازندران و فارس، قتل پیشوای آیین، انتقام خونبار پس از سوءقصد به جانش، زندان و تبعید و دربه‌دری‌های پس از آن، از هم‌پاشیدن بنیان و شالوده‌ی آیین بای همه در زمان حکومت ناصری روی داد. آن‌چنان که از نامه‌ها و اسناد به جا مانده‌ی آن شاه قاجار به دست داریم او همواره بایان را اصل‌ترین دشمن جان خود و اساس کیان پادشاهی خویش، همچنین رهروان کافر دشمن دین می‌شناخت و لحظه‌ای دغدغه‌ی نابودی کامل آنها او را رها نکرد. علاوه بر درون کشور هر جا توانست و امکانش بود در عثمانی، مصر، روسیه و حتی شهرهای اروپایی به پیگرد بایان تأکید و تصریح داشت. در آن فضای پر خشونت و نامدار، بایان علاوه بر تکالیف آیینی کتاب بیان، از میان برداشتن چنین دشمن قسم خورده و سد سکندری را که قریب نیم‌قرن با صلابت بر ایران حکومت راند در اولویت قرار دادند. فکر ترور شاه به عنوان آمر کشتار بایان هرگز تا زمان اجرای موفقیت‌آمیز آن از ذهن، حافظه و برنامه‌ی پیروان آن آیین و ازلیان میراث‌دارش بیرون نرفت.

ناصرالدین شاه کنت دومونت فورت اروپایی را به ایران آورد تا دستگاه تفتیش پلیسی کارآمدی برپا نماید و سرکوب و پیگرد عمومی را پوششی مدرن افکند. این افسر ایتالیایی به فرمان شاه «کتابچه قانون» نوشت و در آن تصریح کرد که حتی بد سخن راندن از مذهب رسمی از دو روز تا شش ماه حبس داشته و از پنج تومان تا صد تومان جریمه نقدی به مجتهدان داده شود تا صرف گسترش مذهب غالب نمایند. به‌روشنی آمد هرکسی که کتابی علیه مذهب غالب انتشار دهد از پنج ماه الی پنج سال حبس خواهد شد.^[۳] کتابچه قانون پلیس جدید ناصری «مواظبت احکام شریعت و قوانین مذهبی» را از جمله **وظایف نظامیه** حکومتی شناخت و احکامی بر نافرمانان و دگراندیشان آن آورد.

اهل بیان به رغم مقابله خشونت‌بار اهل سیاست و مذهب و چالش بزرگ روی‌آوری اکثریت بایان به آیین جدید بهائی پس از یک دوره‌ی عقب‌نشینی و سردرگمی در چند محفل ازلی داخل کشور و استانبول برای تحرک در عرصه‌ی فرهنگی - سیاسی ایران تجدید قوا کردند. راه افتادن نشریه‌ی «اختر» و گرد آمدن جمعی از اهل فضل و قلم آنها در حول و حوش این نشریه‌ی تجددخواه و نوجو، امکان ارتباط گسترده‌ای با بدنه‌ی جامعه به ویژه اهل سواد ایران را به دست ازلیان داد. روزنامه‌ی «اختر» بی‌آنکه ارگان رسمی ازلیان باشد، به یاری قلم ازلیان منورالفکر در فراهم آوردن بستر و طرح ذهنی ترور ناصرالدین شاه نقش مؤثری ایفا کرد. دلایل و نشانه‌های این ادعا را در مطالب «اختر» در کتاب دیگرم - تأملی بر اختر استانبول - بخش «اختر» و اندیشه‌های نهیلیستی و سوسیالیستی پرداخته‌ام. بر کشیدن اخبار تحرک و نحله‌های نهیلیستی و آنارشستی اروپا و روسیه، ثبت و شرح و بسط جزئیات برخی ترورها در بر انگیزختن و آفرینش بستر ذهنی چنین طرحی به سهم خود مؤثر گردید.

«اختر» برای تداوم انتشار و ادامه کار روشنگرانه‌اش بی‌آنکه به شاه قاجار توهینی و یا نقدی صریح و مستقیم

روا دارد با برکشیدن اقدامات و آمار تحرکات پیشروانه‌ی حکومت و دولتمردان دیگر ممالک و قیاس عقب ماندگی، نادانی و ناتوانی اداره‌کنندگان بزرگ و کوچک ایران، مخاطب خود را به سوی آگاهی و قضاوت مستقل شخصی و عقلانی دعوت می‌کرد. گرچه لحن و روال مطالب «اختر» درباره‌ی نام، منزلت و اقدامات ناصرالدین شاه، همچون غالب نشریات فارسی زبان زمانه در مجموع مؤدبانه و گاه تملق‌آمیز بود، اما در لابه‌لای اخبار، مقالات و ترجمه‌ها در قیاس حکومتگران ایران با دیگر کشورها به گونه‌ای رندانه کاستی و نکوهش‌های محسوسی را به مخاطب خود می‌رساند. حضور قلم‌زنان فعال و فاضل بایی در دستگاه اداری و هیئت تحریریه نشریه در مطالب متنوع «اختر» به گونه‌ای که افکار عمومی را جهت مشخصی دهد، شایسته تأمل جداگانه‌ای است که پرداخته‌ایم. نمونه‌ی تأثیر مطالب اختر، سلسله مقالات افشاگرانه علیه انحصار رژی تنباکو بود که در پرسشگری، گستردگی و ژرفای اعتراض‌های عمومی مؤثر گردید. به گونه‌ای انکارناپذیری «اختر» کنار معترضان و در تقابل با خواست و اراده شاه قاجار قرار گرفت. نوشته‌های افشاگرانه «اختر» در درون کشور تکثیر و دست به‌دست می‌چرخید و آگاهی و تحرک مخالف دربار ناصری آفرید. در «اختر» آوردند که در برخی از ممالک اروپایی، نهاد سلطنت بیش از آنکه متکی به استبداد فردی شاه باشد، عامل و سمبل وحدت بخش ملی است. جای دیگر در قیاس حکومت‌های سلطنتی و جمهوری، ضمن برشمردن نوع نکوهیده‌ی مستبد شرقی و پسندیده‌ی آزاده‌تر فرنگی، مزایای جمهوری و پیامد نگره‌های آن را برمی‌کشد. «اختر» نظام قانونمند مشروطه را در پردازش و اشاره‌های روشن‌گر در تقابل با استبداد و خودکامگی فردی شاهانی همسنگ ناصرالدین شاه، نمونه‌ی مطلوب حکومت و ابزار ترقی و استقلال و استحکام کشور و جامعه می‌شمرد. عدالت و قانونمند بودن نظام‌های حکومتی دیگر را در قالب اخبار برمی‌کشید تا خواننده بداند که همه جا حکومتی از نوع سلطان صاحب قران با استبداد و خودرایی او، برقرار نیست.

«اختر» با نشر نامه‌های بیدارگر، اخبار پرسش‌آفرین، مقایسه‌جو و مطالب مفید، محرک و نوجو گسترش و ژرفای فضای اعتراض و ضرورت تغییر اوضاع و حکومت را نشانه گرفته بود. شاه قاجار بارها به توقیف یا توقف ورود اختر به داخل ایران حکم راند. عکس‌العمل تند شاه، دربار و دولت علیه ازلیان تا به دستگیری و خاموش ساختن نویسندگان نامدار «اختر» چون آقاخان کرمانی تداوم یافت. نوشته‌های «اختر» در مورد نحله‌های رادیکال اروپایی به ویژه فعالین آنارشیزم که بر ترور به عنوان یک شیوه کارآمد در تقابل با حاکمیت خودکامه و پیشبرد آزادی و عدالت تأکید داشتند، بستر استدلال و توجیه نظری غیردینی کشتن شاه قاجار را تسهیل نمود. در فصل «تحرک سوسیال دمکراتیک ازلیان» کتاب‌های بعدی به این امر پرداخته‌ایم.

چهار دهه پیش‌تر از ترور موفق شاه، بایان قصد کشتن شاه نمودند اما موفق نشدند و حکومت هم سروصدایش را خواباند.^[۴]

با آشکار شدن اختلاف درونی بایان، اکثریت پیروان آیین به سوی بهائیت رفتند. بهائیان از همان آغاز با این نگره که در سیاست داخلی ایران دخالتی نخواهند داشت به بهبود روابط خود با دربار و شخص ناصرالدین شاه برآمدند. ابتدا حسینعلی بهاء طی نامه‌ای به شاه — مشهور به لوح سلطان — درصد برائت خود و پیروانش در سوءقصد به شاه و سایر تحرکات ضدحکومتی و هر نوع مداخله در سیاست برآمد.^[۵] اما این تکاپو، روایت و توجیه

گذشته بر مبنای اهداف نوین بود. همان زمان سوءقصد به جان شاه - ۱۸۵۲م - شیل در گزارش محرمانه و دیپلماتیک خود در وصف فضای عمومی میان پیروان بابی نوشت: هزاران مؤمن بابی، ناصرالدین شاه را کماکان مسئول اعدام پیشوای آیین می‌شناسند و او را دشمن می‌شمارند.^[۶]

پژوهشگر جنبش بابی در ارزیابی این امر می‌نویسد: نقشه کشتن شاه صرفاً اتفاقی به ابتکار تنی چند از اعضای منزوی نهضت بابی - آن گونه که بعدها بهائیان وانمود کرده‌اند - نبود. شیخ علی ترشیزی مشهور به عظیم، یکی از آخرین بازماندگان هسته اولیه رهبری بابی در این ماجرا تنها نبود. در این برهه همه فعالان بابی معتقد به جهاد برای براندازی حکومت قاجاریه بودند.^[۷]

به‌هرحال اسناد بهائی بعدها به مقتضای زمانه خویش نوشتند که پیشوایشان از همان ابتدا عظیم رهبر زمانه بایان تهران را از عواقب ناگوار ترور شاه آگاه کرده و حذر داده بود. با وجود دشمنی آشکار کلامی و عملی شخص ناصرالدین شاه با آیین و پیشوا و سران شناخته شده بابی، بنیانگذار آیین بهائی متفاوت از سنت مبارزه‌جوی بابی، در مقام آشتی با شاه برآمد و حتی به قرائتی نو از نیت و اهداف شاه قاجار در محو بایان، سخن از خواست باطنی «حضرت پادشاهی» و «اراده کشف حقیقت» او راند. آورد: اهل به ما نوشتند که این «حاضران» اطراف دربار بودند که خلاف نیت شاه «اشارت به سیاست [مجازات بایان] نمودند». عبداله‌ها در رساله «شخص سیاح» پس از این تأویل و تعبیرها در نیت درونی شاه قاجار می‌افزاید: ناصرالدین شاه حتی از عجله ملازمان و قتل اعدام بدیع فرستاده بهاءالله و آورنده لوح سلطان «اظهار تأسف فرمودند». و فراتر از آن گفته شد که شاه قاجار «سه مرتبه فرمودند آیا به واسطه مراسله کسی را مواخذه نمایند؟»^[۸] در حالی که می‌دانیم شاه قاجار با قساوت تمام فرمان به کشتن بدیع رسول بها و آورنده آن لوح داد.

همین رویه‌ی آشتی‌جویانه را بهائیان در آثار و الواح دیگر خود پی‌گرفتند. رساله مدینه (۱۲۹۲ق)، مقاله‌ی شخصی سیاح (۱۳۰۲ق)، رساله سیاسیه (۱۳۱۰ق)، نوشته‌ها و الواح متعدد دیگر از جانب پیشوا و جانشینان او، پیروان را به اطاعت از حکومت قاجار و پرهیز از هر نوع ضدیت و همکاری با جریان‌های مخالف حکومت به ویژه بایان فراخواند. نامه‌نگاری‌های متعدد آنان با سران حکومتی به ویژه امین‌السلطان صدراعظم نمونه‌های دیگری از این رویه آشتی‌جویانه و پرهیز از اقدام مخالف با قاجاریه بهائیان را نشان می‌دهد. در مجموع منابع بهائی همه حاکی از این سیاست سازش و اعراض از مبارزه علیه ناصرالدین شاه دارد. تکلیف دینی در اجتناب از تقابل سیاسی با سلطنت قاجار به‌صراحت حاکم بر آثار و الواح پیشوایان بهائی گردید. قابل تأمل است که مدت‌ها پس از ترور شاه به دست میرزا رضا، پیشوای زمانه بهائیان در «لوح قرن احبای شرق» قتل شاه را پیامد و «جزای اعمال قبیحه شنیعه» دانست.^[۹]

ازلی نامداری چون میرزا مصطفی کاتب در پاسخ زین‌المقرین بهائی برجسته زمانه در رد دعوی بهائیت به نقد این رویه‌ی آشتی‌جوی پیشوای بهائی نوشت: «... دیگر لوح سلطان است، الحق خیلی دیدنی است که چقدر خود را عبد و ذلیل و تملق از سلطان اشقی از شمر و یزید نموده.»

همین نویسنده و استساختگر بابی در مقام قیاس لوح سلطان با نامه‌ای که سید باب برای حاجی میرزا آقاسی صدراعظم زمانه فرستاد و با قاطعیت خواهان اطاعت حکومتگران از آیین و امر خویش گردید، به

نکوهش آشتی جویی برآمد. در سوی دیگر بابیان ازلی مصمم به یکسره کردن کار حکومت قاجار و پایین کشیدن شخص ناصرالدین شاه باقی ماندند.

همینجا اشاره کنیم که در پذیرش اکثریت بابیان زیر چتر بهاءالله به سازش با شاه، این حقیقت تلخ و دردآور هم نهفته است که خلاف اراده‌ی مبارزه‌جویانه اهل بیان نه تنها شاه در آن سوءقصد از میان نرفت بلکه تا چهل و چهار سال بعد همچنان با قدرت و قهاریت تمام در مقابل بابیان ایستاد. پیامدهای سوءقصد به شاه برای خود این دگراندیشان مصیبت‌بار بود و نشان داد که **ترور** هیچ‌گاه شیوه‌ی مطلوبی برای تحقق آرمان‌های ترقی‌جو و تغییر رویه‌ی حاکمان و اصلاح اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نبوده است. کشتار بی‌رحمانه‌ی سران و فعالین نهضت بابی، آنها را به جریانی کاملاً زیرزمینی و مخفی‌مبدل نمود. بهائیان بعدها به هدایت آشتی‌جویانه رهبر خویش برخلاف وفاداران بر میراث بابیه تلاش بسیار کردند تا با پرهیز از سیاست روز اوضاع را برگردانند. حسینعلی بهاء به گویینو سفیر دانشمند فرانسه در تهران هم متوسل شد تا شاید واسطه شود و به ناصرالدین شاه بفهماند او و هوادارانش متفاوت‌از بابیان، هیچ قصد و عمل مخالف او ندارند و لذا بگذارد مریدان او که مورد آزار و قتل بودند، به آسودگی در ایران زندگی کنند.^[۱۰]

به هرحال بابیان جدامانده از بهائیت، سر آشتی با شاه قاجار نداشتند و حذف فیزیکی او را در سرلوحه امور خود همچنان زنده و برقرار نگاه داشتند. همچنان که زمان ترور شاه در «بیان نامه انجمن بابیان» که مخفیانه در میان معدودی توزیع گردید، کشنده‌ی شاه — میرزا رضا — را از پیروان سید باب دانستند.^[۱۱] همان برهه میرزا نصرالله‌خان نائینی مشیرالملک (مشیرالدوله بعدی) که زمان ترور، معاون وزارت خارجه ایران بود در وصف قاتل شاه نوشت: «در اوایل بابی بوده» است.^[۱۲]

میرزا رضا کرمانی کشنده‌ی شاه

درباره‌ی میرزا رضا در آثار تاریخی بسیار نوشته‌اند و اینجا قصد واگویی آن مطالب نیست. تأکید نوشته پیرامون باور و تحرکات بابی اوست. غالب آثار در دست شیعه، بهائی و حتی بابی و لائیک، کشنده‌ی شاه را فردی عامی، کم‌سواد و مرید و خدمتکار سید جمال‌الدین اسدآبادی ترسیم کرده‌اند. این همگرایی در روایت بیش از آنکه بیانگر هویت و کارنامه میرزا رضا باشد، روشنگر تقيه و پنهان کاری ترس‌خوردگان، و دگراندیش‌ستیزی خونبار این‌سرزمین است. از همان روزهای پس از ترور شاه، خودی و بیگانه، همراه و یا مخالف امر در سوی کند کردن تیغ بران و خون‌ریز دگراندیش ستیز مرسوم، درصدد بابی‌زدایی از باور و عامل و علل ترور شاه برآمدند. ماهیت و علل اقدام میرزا رضا در این پردازش‌ها از جمله معماهای تاریخ معاصر جلوه داده شده است. پنهان کاری و توجیهات تقریباً همسان و موازی باورمندان و قلم‌زنان نحله و آیین‌های مختلف ایران معاصر در خاستگاه و انگیزه‌ی اعتقادی کشنده‌ی شاه بدفهمی مرسوم را رایج کرده است. مجموعه نیروهای سیاسی، اجتماعی و دینی طیف‌های مختلف و حتی متضاد در نوعی همگرایی و هم‌خوانی اعلام نشده به پرده‌پوشی و وارونه‌نگری آگاهانه و ناآگاهانه به سنجش و بررسی تاریخی و جمع‌بندی همسانی برآمده‌اند. در این داستان سرایی و تقلیل‌گرایی میرزارضا مرید سید جمال‌الدین اسدآبادی مروج اندیشه اتحاد اسلام بوده و به حکم او ناصرالدین‌شاه را ترور کرده است. میرزا رضا صرفاً مال برده، زخم‌خورده و ستم کشیده‌ای مسلمان جلوه شد، که بر مبنای این

پیشینه و تحریک سید سیاست‌باز به کشتن شاه برآمد. در این داستان هم اسلام‌گرایان سیاسی معاصر، هم بهائیان و هم غالب مورخان آکادمیک و لائیک و اهل قلم ملی‌گرا، چپ و راست با انگیزه‌ها و جرح و تعدیل‌هایی هم‌رأی و هم‌رأیند. جالب اینکه در ادبیات و روایت ظاهری خود بایان ازلی هم چنین همگرایی محسوس است.

به یافته این پژوهش، میرزا رضا در زمره بایان زمانه بوده و در انگیزه اقدام او به ترور شاه نقشه طرح شده حذف «سلطان غاصب» - که به گمان آنها تجسم رجعت معاویه در قامت شاه قاجار بوده - بر بستر سنت مبارزه‌جوی بایان با شاه غیربایی و انتقام جویی از عناد و دشمنی خونبار او با پیشوا و رهروان آیین بیش از هر عامل دیگر مؤثر بوده است. قصه‌ی مال‌باختگی میرزا رضا پبله‌ور دوره‌گرد و شال‌فروش کرمانی به کامران میرزا - نایب‌السلطنه - را صدها بار در این آثار تکرار کرده‌اند و خوانده‌ایم. حکایت شیفتگی میرزا رضا به سید همدانی داعی اتحاد اسلام و خدمت به او به توصیه امین‌الضرب، و حتی ملاقات آن دو در استانبول چندماه پیش‌تر از ترور شاه را هم می‌شناسیم و بارها تکرار شده است. در اینکه مال‌باخته زخمی‌بر دل دارد تردیدی نیست، به ویژه در زیرزمین انبار دولتی نمود و غیرقابل زیست هم سال‌ها اسیر در زنجیر بوده باشد. ضمن اینکه از دشمنی سید جمال‌الدین با ناصرالدین شاه وقتی او را همراه خود نیافت و نزدیکی میرزا رضا با سید هم می‌توان در دوچندان نمودن اراده ترور شاه سخن راند. اما آنچه در این روایت‌ها و قصه‌گویی‌ها که غالباً پس از ترور شاه و به تأثیر مقتضا و مصلحت زمانه و پیامدهای فرضی و واقعی آن ساخته و پرداخته و بعضاً جرح و تعدیل و دستکاری و نادیده انگاشته شده، نقشی طراحی شده دقیق محفل ازلیان استانبول با یاری برخی ازلیان تهران در ترور شاه قاجار است.

از اسلام‌گرایان و مورخان ایدئولوژیک رسمی آنها بگذریم، چرا که اینان از میراث‌سازی و پیشینه‌ی خودی و اسلامی‌ساختن گذشته‌ی بینش و کنش همه‌ی عناصر دگراندیش ازلی که خود را مسلمان جلوه داده، بهره برده و می‌برند. یکی از معدود مواردی که پیشوایان مذهب غالب و اهل قلم بهائی کیش به استثنای کتاب مشروطیت علاقتند که اشاره کردیم، هم همراه و موازی با این روایت سخن گفته و نوشته‌اند، همین انگیزه‌های شخصی میرزا رضا یا تحریک سیدجمال‌الدین اسلام‌گرا بوده است. اینان از همان روز آغازین به تکاپوی همه‌جانبه برآمدند تا خطر را از سرراه پیروان کیش خود دور کنند. بایی‌گری اتهام و جرمی بود که بیش از هر دسته‌ی دیگر جان و مال و شأن بهائیان زمانه را که غالباً اعتقاد آیینی خود را پنهان نمی‌کردند، به خطر می‌افکند. در آن برهه ازلیان که تقیه می‌کردند، بایی‌گری در ذهن عامه‌ی که فهمی از اختلاف و تفاوت بایان و بهائیان نداشته و هنوز هم ندارند، همان معادل بهائی‌گری معنا داشت. در همان زمان رئیس دولت بلافاصله پس از ترور شاه با ارسال تلگراف‌های متعددی به حکام داخلی و سفرای خارجی و حتی برخی مراکز دیپلماتیک ایران در خارج تصریح نمود که «**حضرات بابی ناصرالدین شاه را کشتند**». گرچه چندساعت بعد آنها را مطلع کرد که قاتل دستگیر شده دخیل به طایفه‌ی بابی [منظور بهائیان] ندارد و کسی متعرض آنها نشود. تلاش زیرکانه و آگاهانه میرزا رضا برای منحرف کردن ذهن بازجویان از انگیزه و علل اصلی ترور به سوی ظلم رفته‌ی شخصی بر خود از سوی کامران میرزا، کارآمد گردید. اقدامی در راستای حفظ احتمالی جامعه‌ی در تیررس بایی از

انتقامجویی مشابه آنچه پس از سوءقصد دهه‌ها پیش‌تر به شاه صورت گرفته بود. کمالینکه در بازجویی با عبارات مهرآمیز از شاه جدید بعدی مهربانی و عدل می‌خواهد. در شرح فضای دشمنی و خطری که برای دگراندیشان ایران به وجود آمده بود، همین بس که یکی از هواخواهان شاه به زندان دولتی می‌رود و ورقه‌اش شاعر و مبلغ مشهور بهائی و پسر در اسارتش را بی‌رحمانه به انتقام مرگ شاه به قتل می‌رساند.^[۱۳] شاه‌دوستان در استانبول و مصر و برخی دیگر نقاط هم به سراغ دگراندیشان رفتند و خواهان تقاص خون شاه شدند چنان که آوردیم شاه جانشین هم در حکم کتبی خود، به خونخواهی ترور پدر تاجدارش خواهان «قصاص» سران ازلی استانبول اسیر در تبریز گردید. در همان روزهای پس از ترور، در استانبول حاجی محمدحسین تبریزی (شبستری) نماینده و راهنمای زائرین بهائی از استانبول به عکا را به داخل سفارت کشانده و تحت بازجویی و آزار قرار دادند. گرچه پس از اینکه لوحه‌هایی از پیشوای بهائی در منع پیروان از مداخله در هر اقدام سیاسی و همکاری با اپوزسیون ایرانی استانبول در خانه او یافتند، رهایش کردند و به مصر فرستادند.^[۱۴]

گرداننده‌ی واقعی صحنه‌ی سیاسی و اداره‌ی حکومت پس از ترور شاه، امین‌السلطان اتابک بود. به مآخذ الواح و منابع بهائی خبر داریم که او در همگرایی با بهائیان، در صدد رفع خطر از آنها بود. تهمت بابی‌گری این زمان صرفاً متوجه معدودی ازلی نبود بلکه آسیب آن به جمع کثیر بهائیان که هنوز در میان عموم به عنوان بابی شناخته می‌شدند، می‌رسید. به رابطه‌ی امین‌السلطان با سران و مبلغان بهائی در جای خود پرداخته‌ایم. امین‌السلطان انگیزه‌مهم دیگری هم در نسبت دادن ترور شاه به سید جمال‌الدین و عمده کردن رابطه‌ی کشنده ی شاه با او دنبال می‌کرد، که شایان توجه است. او می‌خواست کار سید جمال‌الدین را که یکی از دشمنان خود و خطری بزرگ برای حکومت می‌شناخت هم یکسره کند. تقابل اتابک با سید در همکاری او با ملک‌خان و هتاک‌های آن نشریه در قاطرچی خواندن صدر اعظم، همچنین انتشار عروقه‌الوثنی و سپس انجمن اتحاد اسلام استانبول ثبت آثار تاریخی است. بهترین فرصت به دست آمد تا به استناد این اتهام تقاضای استرداد سید را از سلطان عثمانی نماید. کما اینکه به سفیر ایران در استانبول نوشت: رسماً استرداد سید را از باب همایون بخواهد. می‌دانیم سید را به بازجویی نظمیه استانبول بردند و از رابطه‌اش با کشنده‌ی شاه قاجار پرسیدند. امین‌السلطان در خشم از دشمنی و هتاک‌های ملک‌خان به خود در روزنامه‌ی قانون و آن چنان که در مکاتباتش با سفارت ایران در استانبول، همچنین با نظراًقا دیگر دیپلمات برجسته‌ی ایران در اروپا می‌خوانیم، از رابطه ملک‌خان و سید جمال‌الدین، و فعالیت گسترده محفل ازلی استانبول و همکاری آنها با سید جمال دل‌نگران و در خشم بود. همان‌طور که در کتاب «تأملی بر اختر استانبول» آوردم، چند ماه روزنامه «اختر» را تعطیل نمود و در ضمیمه‌ای به نام «اختر» شرحی بر مرتد و ملحد بودن سید جمال‌الدین منتشر و در داخل کشور توزیع کردند.

در رابطه‌ی دوگانه امین‌السلطان با بایان و بهائیان هم اشاره‌هایی لازم است. بنیانگذار آیین بهائی به امین‌السلطان ضمن اظهار خرسندی خود از یاری و کوشش او «در حق اسیران» بهائی پیغام داده بود که خدمت او فراموش شدنی نیست و سبب عزت او خواهد شد.^[۱۵] مورخ بهائی هم تصریح دارد که اتابک امین‌السلطان پس از ترور شاه مانع کشتن انتقام‌جویانه‌ی قاتل شد، تا بازجویی از او موجب برائت بهائیان شود.^[۱۶] به‌مآخذ همین منبع، عبدالبا در لوحی دیگر امین‌السلطان را «مستحق اعظم‌ستایش» خوانده، چرا که با «تدبیر» و «دیوان عدل

و انصاف» موجب گردید که «شورشیان» [منظور ازلیان و هواخواهان روزنامه قانون] شناخته و دستگیر گردیدند. امین‌السلطان با شناخت آشتی‌پذیری بهائیان، ازلیان را به عنوان «شورشی»، «دهری و جمهوری‌طلب» و «بابی - نهیلیست» می‌شناخت.

کوتاه زمانی پس از ترور - پنجم ذیحجه ۱۳۱۳ق - امین‌السلطان به علاء‌السلطنه وزیر مختار ایران در لندن در اشاره به نوشته تایمز لندن - که بر مبنای منابع خبری‌اش در تهران به اعتقادات بابی میرزا رضا توجه داده بود و او را «عصر بابی» خوانده بود، نوشت: «در باب انتشار اخبارنویس طیمس [تایمز لندن ۷ ماه مه ۱۸۹۶] صحیح و این مسئله مسلم است که این شخص قاتل از اسلامبول و از پیش جمال آمده و چند روزی در لباس مبدل خود را پنهان داشته تا کار خود را صورت داده است. درباره جمال‌الدین... او مذهب و عقیده آنارشیست دارد ولی با طایفه بابیه هم محض اینکه جمعیتی دارند و قوتی پیدا کند، در این دوساله اخیر متحد شده و با جمعی از رؤسای بابیه اسلامبول [آقاخان کرمانی و یاران ازلی‌اش] به هم ساخته، وقتی که اتحاد شیعه و سنی [انجمن اتحاد اسلام استانبول] را عنوان کرده و کاغذها به ایران فرستاده‌اند، که بعضی از آنها به دست آمده و موجود است.»^[۱۷]

امین‌السلطان در ادامه‌ی مطلب قتل شاه را به بابیان و توطئه‌ی مشترک آنها با سید جمال‌الدین و ملک‌خان نسبت می‌دهد. در همین رابطه به مآخذ آرشیو پلیس استانبول هم که گزارش تحقیقی مفصلی در پرس و جو از ایرانیان ساکن شهر فراهم شده، می‌خوانیم که میرزا رضا به تحریک و ترغیب آقاخان کرمانی و یاران ازلی‌اش به قتل شاه برآمده است. همه‌ی این شواهد نشان می‌دهد که منابع رسمی و دولتمردان **زمانه** از نقش بابیان ازلی در ترور شاه خبر داشته و حتی سران محفل ازلی استانبول را به تقاص این جرم به ایران آورده و سر بریدند چنان که مظفرالدین شاه در فرمانی - که ذکر کردیم، سخن صریح از کشتن آنها به قصاص قتل پدر راند. در رابطه با سید جمال و ازلیان قابل اشاره است که سید با همه به‌ویژه اهل سیاست زمانه در مراوده بود. آن‌گونه که از روایت‌ها و شواهد تاریخی برمی‌آید، سید هوش از سر هر عامی و نخبه به شیوه‌ی مرسوم خود می‌ربود. او بنابر مشرب خاص خود با همه از جمله شیخیان و بابیان محشور گردید. اولین زندگی‌نامه‌ی سید باب در دایرةالمعارف بستانی به قلم اوست. در مجموعه اسناد و کتب او معروف به «اسناد امین‌الضرب» برخی الواح بابیه وجود دارد. در گزارش‌های پلیس ترکیه هم مطالبی مستند مبنی بر رابطه و همکاری سید جمال‌الدین و میرزا رضا و دیگر ازلیان چون آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی و دیگر یافت شده است.^[۱۸] به‌هر حال سید جمال‌الدین و ازلیان در این برهه برای از میان برداشتن سد سکندر سلطان صاحب قران، هم‌اندیش بودند، گر چه هر یک سودای امر خود داشتند.

یکی از مهم‌ترین رابطه‌های بابی سید جمال‌الدین همکاری تنگاتنگ او با میرزا محمدباقر بواناتی است. درباره میرزا باقر که مدتی هم مدرس فارسی ادوارد براون در انگلیس بود در فصل‌های پیش سخن گفته‌ایم. می‌دانیم بواناتی در انتشار نشریه عرب زبان عروۃ‌الوثقی با سید جمال و شیخ محمد عبده همکاری نزدیک داشت. با توجه به مراودات سید با دیگر بابیان در تهران و استانبول از جمله شیخ هادی نجم‌آبادی، سیاح محلاتی، دامادهای صبح ازل و... عجیب نیست که میرزا رضا هم در حلقه اطرافیان سید فعال گشته باشد. به ویژه که در مقابله با

ناصرالدین شاه و قصد حذف او در سال‌های پایانی سلطنت نیم قرن‌هاش، اشتراک منافع و همگرایی داشتند. در این «چرخیدن‌ها» و «فریفتگی‌ها»ی ازلیان چون میرزا رضا به مقاصد و انگیزه‌های بایان در این برهه توجه کنیم.

اینکه غالب ازلیان فعال، آگاهانه به مراجع و سران مذهبی و بانفوذ نزدیک و با آنان محشور شدند تا بر جمع هم‌باوران و هم‌آوازان خود بیفزایند، در دهه‌های پایانی سده نوزدهم تا دو دهه آغازین سده بیستم امری بی‌سابقه و پیشینه نیست. به نمونه‌های قابل تأمل آن در شرحی که بر مشروطیت آوردیم، اشاره شده است. اول از همه ازلیان در این برهه در عرصه‌های عمومی کمتر در پی رواج کیش خود بودند و تقيه پیشه کرده بودند و همچون یک جمع و حزب سیاسی، مخفی‌کاری پیشه کرده و اسلام‌نمایی داشتند. شیخ هادی نجم‌آبادی از مرادان معنوی بایان آن چنان عوام و خواص را به شبهه افکنده که پس از این همه سال و اطلاعات و نشانه‌های بسیار، همچنان وزارت ارشاد اسلامی حکومت مذهبی حاضر، کتاب «تحریرالعقلا»ی او را که درواقع سندی در تأیید امر بایی ورد دعوی بهائی است به عنوان اثری مذهبی همگرا با شیعه‌ی امامیه و به نشانه کارنامه‌ی روحانیون آزاداندیش شیعه آن برهه بازچاپ نموده است. اطراف سید عبدالله بهبهانی و مجتهد طباطبایی دو روحانی برجسته عصر مشروطه، مملو از ازلیان معتمد آنها بود که حیرت‌انگیز است.

به هرحال نمی‌توان از ظواهر امر به لایه‌های درونی ذهنی و اعتقادی و انگیزه‌های میرزا رضا نزدیک شد مگر اینکه باورهای بایی و جوشش‌آئینی تحرک او را مد نظر داشت. هر سنجش بدون این رویه‌ی مهم معرفتی او یک‌سویه و آکنده از بد فهمی خواهد بود. همکاری مشترک جریان و نحله‌های سیاسی و دگراندیش دینی زمانه به ویژه در کشاندن روحانیون و طلاب، همچنین مؤمنین شیعه‌ی کوچه و بازار به عرصه‌ی سیاسی و بهره‌گیری از آنان در تقابل با حکومت قاجار را نمی‌توان به نشان هم‌باوری مذهبی آنان فرض کرد. ضمناً همکاری محفل‌های ازلی تهران، اصفهان، کرمان و استانبول با روزنامه «قانون» و نزدیکی ملک‌خان در برهه‌ای وجه مشترک دیگر سید جمال‌الدین و میرزا رضا بود. این را که کشنده‌ی شاه در بازجویی‌های خویش نام سید جمال‌الدین را به عنوان فرد مورد اعتماد و مطلع از قصد ترور شاه طرح می‌کند صرفاً با وصف تقلیل‌گرایانه «مرید و مرادی» آنها نمی‌توان توضیح داد. در آن شرایط بحرانی، میرزا رضا به دلیل آگاهی از دستگیری آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی و خیبرالملک — یاران هم‌مسلكش — که در جای دیگر کتاب آوردیم، می‌دانست تیغ بران عمله استبداد بر گردن آنها نزدیک است. لذا طبیعی بود که نام آنها را به میان نکشد و بکوشد همه‌ی ردها و انگشت اتهام را به سوی کم‌خطرتر جهت دهد. او می‌دانست دست مأمورین حکومتی ایران به سید جمال‌الدین — که تحت نظارت و حیطه‌اقتدار سلطان عثمانی قرار داشت، نخواهد رسید، لذا اذهان بازجویان و دولتمردان ایرانی را به آن سوی تمرکز داد. او می‌دانست که بازجویان از رابطه و خدمات او به سید جمال به دستور اربابش امین الضرب مطلع هستند. لذا همه اذهان را به آنسوی کشاند. کما اینکه از همدستان خود در تهران هم سخنی نمی‌گوید و حتی برای گمراهی بازجویان ضمن بدگویی بسیار به یاران ازلی‌اش که چند روز پیش‌تر در حرم عبدالعظیم با او در مراوده و همراهی بودند، تنها نام شیخ هادی نجم‌آبادی که دارای منزلت و نفوذ بسیار بود، طرح می‌کند و می‌گوید یکی دو شب اول ورود به تهران را در خانه‌ی او گذرانده است.

به یاد داشته باشیم که خاطره دهشتناک انتقام تلافی‌جویانه پس از سوءقصد به جان ناصرالدین شاه قریب چهار دهه پیشتر، هنوز در ذهن و حافظه‌ی تاریخی بایان زنده و محرک بود. آن پیشینه‌ی تاریخی در رویداد مشابه و پیامدهای خونبار آن در کشتار سبانه‌ی بایان دغدغه‌ی میرزا رضا بود. او اگر به باور خود به بایبه و همراهی ازلیان اعتراف می‌کرد، حکومت ابرار «مشروع» مهمی‌برای به راه انداختن موج جدید کشتار بایان می‌یافت. کشتن شاه قاجار در صورت اثبات نقش مستقیم بایان به ویژه مبتنی بر اعتراف مستقیم کشنده، می‌توانست عواقب جبران‌ناپذیر دیگری برای امر جدید باشد که میرزا رضا جان خود را بر سر آن گذارده بود. حکومت در حضور مؤثر محافل دیپلماسی و ناظرین دولت‌های اروپایی، برای کشتار عمومی و سراسری مشابه دیگری نیاز به سند و شواهد قابل اتکایی داشت. میرزا رضا هوشمند، جسور و بالیمان‌تر از آن بود که چنین بهانه معتبری برای کشتار هم‌باوران خود به حکومت قاجار بدهد. او همانگونه که در دستگیری و بازجویی و شکنجه‌های چند سال پیشتر رازدار و استوار مانده بود، اینبار هم تا به آخر وفادار و مقاوم به پای دار رفت. سخن آنانی که میرزا رضا را باورمند شیعه می‌خوانند و شواهدی از این دست عرضه می‌کنند چندان محکم نیست. سخن آغازین اداره‌کنندگان ایران زمانه همه بر سر بای بودن کشنده شاه بود که با هوشیاری میرزا رضا در بازجویی‌ها به‌سوی دیگری رفت.

اشاره‌ای هم به هراس میرزا یحیی دولت‌آبادی رهبر ازلیان داخل ایران در آن برهه یرایگر است. دولت‌آبادی در لابه‌لای ادبیات رندانه‌ی خاص خویش می‌نویسد: برای رفع شبهه و دور کردن تهمت بایگیری از میرزا رضا، شعری سرود و آن را به نام و زبان کشنده‌ی شاه در میان مردم منتشر کرد. شعری به این مضمون، از طریق محمدعلی خان تفلیسی از تجددخواهان نزدیک به ازلیان گسترانده شد:

محب آل محمد غلام هشت و چهار فدای مردم ایران رضای شاه شکار^[۱۹]

شعری که به نشان باور اسلامی میرزا رضا از سوی دولت‌آبادی جعل و رواج عمومی‌یافت و هنوز اسلام‌گرایان معاصر، تأیید فریب آن را بر قلم و زبان سنجش‌های خود دارند. وگر نه چرا میرزا یحیی با آن زیرکی که از او سراغ داریم این روایت در اسلام نمایی و دور کردن تهمت بایگیری به نشانه کوشش خود در تغییر فضای زمانه را ثبت خاطرات خود کرده باشد؟ او چه منفعتی در ساختن آن شعر و ترویج عمومی‌ان داشت؟ یا چرا به این اقدام خود کتبا اعتراف می‌کند؟

اهل نظر به ویژه مخالفین کیشی میرزا رضا تا توانسته‌اند او را فردی کم‌سواد، ساده‌لوح، عامی و به دلیل فروشندگی، ناآگاه به اوضاع سیاسی و الزام فرهنگی و اجتماعی جلوه داده‌اند. امری که برای حل معمای «مرید و مرادی» ادعایی مرسوم یرایگر شده است. بنا بر شواهد تاریخی زمانه هم این سخن که میرزا رضا عامی و ساده‌لوحی بیش نبود و فریب سیدجمال‌الدین و تنی چند چون کامران میرزا را خورده و ملعبه دست این و آن قرار گرفته، در سنجش ترور شاه و پیش و کنش کشنده‌اش نیز چندان اعتبار ندارد.

برخلاف برخی مدعیان و ساده‌انگاری‌های مرسوم، میرزا رضا آن چنان که متن بازجویی‌های او و برخی نامه‌های به جا مانده‌اش نشان می‌دهد، در قیاس ظرف و فهم زمانه خویش از فرهیختگان مطلع و هوشیار بوده

است. از او قریب پنجاه نامه‌ای که از کرمان به امین‌الضرب نوشته به دست است. پژوهشگر دانشور معاصر در کنکاش خود از «کارنامه و زمانه میرزا رضا کرمانی» به ویژه این نامه‌ها می‌نویسد:

«میرزا رضا نزدیک به پنجاه نامه از کرمان فرستاد که از نظر سبک نگارش شیوا هستند و از نظر محتوا سخت ارزشمند.»^[۲۰]

قصد نداریم از میرزا رضا فردی استثنایی و افسانه‌ای تصویر کنیم. تنها به یک‌سویه-نگری‌های مرسوم در آثار تاریخی که غالباً بر مبنای داورى‌ها و منافع و مقاصد سیاسى ایدئولوژیک بعدی عرضه شده‌اند و بی‌اعتباری آنها در فهم چندلایه و چندسویه بودن این رویداد تأکید می‌کنیم. میرزا رضا همچون سایر انسان‌ها شخصیت و ذهنی چندلایه و با ابعاد چندگانه داشت. نباید بر مبنای برخی ظواهر امر و شواهد انتزاعی و تأکید بر یک بُعد از بینش و کنش او، تمامیت شخصیت و کارنامه‌ی او را فهمید و توضیح داد. یک لایه شخصیت او نشان مردی پیگیر، با اعتقاد راسخ، جسور و استواری فوق‌العاده در هدف و تحقق عملی آن دارد. کشتن پادشاهی که قریب نیم‌قرن با قدرت و تدبیری فراتر از دیگر شاهان قاجار بر ایران حکم رانده و در اوج حضور و مداخله دولت‌های خارجی به ویژه روس و انگلیس به شیوه‌ی خاص خود توانسته بود با برقراری نوعی توازن سلطنت خود را حفظ کند و استمرار بخشد، کار کوچکی نبود. ارتباطات وسیع و استواری نظر و تدبیرهای عملی ژرفی می‌طلبید. به‌ویژه اینکه میرزا رضا برای دستگاه پلیسی حاکمیت چهره‌ای کاملاً شناخته‌شده بود. در طیف ارتباطات او از کامران میرزا نایب‌السلطنه یکی از انگشت‌شمار قدرتمداران سیاسی دیرپایه‌ی دوران ناصری، امین‌الضرب بزرگ‌ترین بازرگان منتفذ زمانه، میرزا سیاح بابی — که هم با ازلیان و هم با بهائیان می‌جوشید — میرزا هادی نجم‌آبادی روحانی برجسته با باور بابی، هواخواهان روزنامه «قانون» و محفل «آدمیت» ملک‌خان، سید جمال‌الدین اسدآبادی، فعالین ازلی تهران، اصفهان، کرمان و استانبول و بسیاری دیگر حضور داشتند. این سیاهه پروپیمان نشان از توانایی و تدبیر میرزا رضا برای پیشبرد اهداف او بود. امری که در عامی‌خواندن میرزا رضا تردید جدی روا می‌دارد. واقعیت اینکه او هرچه را خواسته بازجویان بداند رندانه در بازجویی‌ها عنوان کرده است. برخی انگیزه و هدف او در کشتن شاه را در انتقام‌جویی و خشم از ظلم شاه و اطرافیان به شخص او تقلیل داده و وصف کرده‌اند. پیگیری و تدبیر و دقت و حوصله‌ی او در سنجش جوانب پیچیده و مختلف امر ترور چنین وصف یک‌سویه را نمی‌پذیرد. او آگاهانه و بابرنامه و به قول امین‌الدوله وزیر اصلاح‌طلب و مطلع زمانه در طهران همه علایق خود «از مال و زن و فرزند» را به کلی قطع و همه وجودش را وقف آرمان خویش نموده بود. امین‌الدوله می‌نویسد: میرزا رضا پس از رها شدن از بند زندان ناصری «سراً» آشنایان قدیم خود راملاقات» و سپس عزیمت به استانبول را پی گرفت.^[۲۱] می‌دانیم امین‌الدوله با بایان ازلی فعال این برهه در تماس و مراوده بود و همه را می‌شناخت. این «آشنایان قدیم» — درواقع بایان ازلی بودند. دولت‌آبادی از رهبران ازلیان زمانه هم تصریح می‌کند: «میرزا رضا از **دیرباز** مالیخولیای کشتن ناصرالدین شاه را در مغز خود می‌پرورانید.»^[۲۲] از کلماتی که دولت‌آبادی آگاهانه و در متنی درهم آمیخته از نهان سازی و نیم گویی رازآلود به شیوه ادبیات ازلیان زمانه جاداده که بگذریم، او در خاطراتش ابتدا برای ساده‌خوانان ظاهر بین وانمود می‌کند که پیش از این ترور، با کشنده شاه آشنایی نداشته است. اما در نگرش رویداد قتل در خاطرات خود آگاهانه نشانه‌هایی به جا گذارده تا

خواننده جدی دریابد، حضورش در کنار میرزا رضا چند ساعت پیش‌تر از ترور شاه در یک ایوان حرم عبدالعظیم اتفاقی نبوده است. ترور شاه در محفل ازلیان طرح‌ریزی دقیق شد و اجرای آن را به عهده میرزا رضای جسور، جانباز و زخم‌خورده گذاردند و یحیی دولت‌آبادی در مقام رهبر زمانه‌ی آنان چنان که رد و نشان در خاطراتش به جا گذارده، از طرح و تدارک آن مطلع و شاید سهیم بوده است.

همان‌طور که میرزا رضا در بازجویی اظهار می‌کند، به یقین یکی از انگیزه‌های کشتن شاه، «کنده و بلاهای» است که به ناحق کشید، «چوب‌های» بی‌شماری که خورده بود و «شکم دریده‌ای» که او و یاران‌ازلی‌اش در زنجیر و زندان ناصری تحمل کردند.^[۳۳] قابل تأمل است وقتی بازجو می‌پرسد: این ظلم‌هایی که به تو شده توسط شخص شاه صورت نپذیرفته بود، میرزا رضا پاسخ می‌دهد: پادشاهی که ۵۰ سال سلطنت کرده و حاصل حکومت او مشت‌خائن و اراذل و اوباش و افرادی بی‌ثمر چون وکیل‌الدوله، عزیزالسلطان، امین‌الخاقان که بالای جان مردم شده‌اند باشد، باید شجره‌اش را از ریشه کند تا چنین ثمره‌هایی ندهد، چرا که ماهی از سرگنده گردد نی‌زدم. اگر ظلمی هست از همان بالا منشأ می‌گرفت. به متن استتطاق که حاکی از ذهنی هوشیار، مطلع و پیچیده‌تر از آنی است که برخی ترسیم کرده‌اند، بازخواهیم گشت.

میرزا رضا در استانبول

در ذیحجه ۱۳۱۲ق (ژوئن ۱۸۹۵م) میرزا رضا با تنی بیمار و پاهایی نیمه‌فلج از زندان ناصری رها شد و خود را به استانبول رساند. در بدو ورود به‌یاری دوستان ازلی‌اش در بیمارستان فرانسویان شهر بستری شد. قریب دو ماهی در آنجا بود تا حدی از توان خود را بازیافت.^[۳۴] پس از مرخصی نزد هم‌شهریان هم‌اندیشش اقامت گزید. آقاخان کرمانی و محفل ازلیان استانبول تمام تلاش خویش را به کار بردند تا میرزا رضا سلامت خود را بازیابد و از جراحت‌های جسمی و روحی سال‌ها اسارت در سرداب‌های ناصری کمی‌رها شود. میرزا رضا با سران محفل ازلی استانبول چندان غریبه نبود. در رویدادهای زمانه‌ی اعتراض عمومی چندسال پیش که منجر به دستگیری خود او و برخی دیگر ازلیان حلقه تهران گردید، در همراهی و هماهنگی با آنها تحرک داشت. حرکت مؤثر ازلیان استانبول به ویژه نوشته‌های میرزا آقاخان در «اختر» و «قانون» به تحرک و خیزش عمومی علیه امتیازنامه رژی تنباکو یاری رسانده بود. روزنامه و اطلاعیه‌ها از طریق پست یا مراودات دیگر از استانبول به تهران می‌رسید و توسط محفلی که میرزا رضا عضو فعال آن بود تکثیر و توزیع می‌شد.^[۳۵]

امین‌السلطان اتابک در همان زمان به دیپلمات انگلیسی، این مداخله و تحرک ازلیان را عنوان کرده بود. در گزارش مندرج در اسناد انگلیسی زمانه می‌خوانیم، دشمنان حکومت ایران از فرصت مخالفت با شرکت رژی تنباکو برای پایین کشیدن ناصرالدین‌شاه از سلطنت بهره‌برداری کرده‌اند:

«بین این دشمنان دولت، فرقه **بابیه** را نباید دستکم گرفت. امین‌السلطان با دقت برای من شرح داده که بابی‌ها به دو شاخه تقسیم شده‌اند، یکی از آنها بهائیان هستند که بی‌خطر می‌باشند و از هرگونه دخالتی در امور دولتی خودداری می‌کنند، در حالی که شاخه دیگر، موسوم به ازلی‌خواستار نابودی تمام تشکیلات موجودند و به نهیلیست‌های روسیه‌شبهات دارند.»^[۳۶]

به‌هرحال میرزا رضا را در همین رابطه دستگیر و زندانی کردند. در روایتی از خاطرات رهبر ازلیان زمانه داخل می‌خوانیم:

«چندتن از طایفه بابی را که معروفند توقیف می‌نمایند و افکار عمومی را متوجه جلب بابی‌ها می‌نمایند. در ضمن جمعی از اعضای **حوزه بیداران** [منظور ازلیان تهران] را دستگیر می‌کنند که حاج سیاح محلاتی، میرزا عبدالله طبیب خراسانی، میرزا رضای پیلهور کرمانی و غیره ازجمله آنانند. گرفتاری این اشخاص... انقلاب شدیدی در افکار عمومی تولید کرده... از آنجا که با بعضی از آن اشخاص رابطه و آشنایی داشته [ام] و به علاوه به واسطه احساسات تجددخواهی و وطن‌پرستی در میان بیداران ملت [منظور ازلیان] محل توجه شده، از گوشه و کنار شنیده می‌شود قصد گرفتاری مرا نیز دارند.»^[۲۷]

برغم نحوه‌ی نگارش خاص بایان زمانه با نشان‌هایی که میرزا یحیی آگاهانه به جا گذاشته، می‌توان دریافت که محفل بیداران تهران و همتای استانبولی آنها، ازلی مسلک بوده‌اند. به تصریح او میرزا رضا کشنده ناصرالدین شاه عضو همین محفل بوده و در رابطه با آنها دستگیر شده است. شرح حال میرزا رضا را هم در روایت او می‌توانیم دنبال کنیم. می‌نویسد: میرزا رضا در استانبول «چند ماه با همشهری‌های خود آقاخان کرمانی، شیخ احمد و برادرانش هم‌منزل شد.»^[۲۸] به روایت یحیی دولت‌آبادی می‌دانیم: «راه مکاتبات حوزه استانبول با حوزه طهران باز است.» علاوه بر آن «میرزا آقاخان کرمانی به‌طور خصوصی نیز با نگارنده و دیگر آشنایان [ازلی] تهرانش مکاتبه دارد، اخبار می‌دهد و کسب خبر می‌نماید، کم‌کم اثر **اقدامات هویدا گشته**».

در مقاصد و اقداماتی که دولت‌آبادی اشاره دارد یکی هم فراهم آوردن بستر نظری و توجیه‌تئوریک شیوه ترور ناصرالدین شاه با توجه‌دادن روزنامه «اختر» به اقدامات نهیلیست‌های روسی و آنارشئیست‌های اهل ترور اروپایی است که در جایش اشاره کرده‌ایم. میرزا رضا در بازجویی خود تصریح دارد:

«وقتی به اسلامبول رفتم، در **مجمع انسان‌های عالم**، در حضور مردمان بزرگ، شرح حال خود را گفتم. به من ملامت کردند با وجود این همه ظلم و بی‌عدالتی، چرا باید من، دست از جان شسته و دنیا را از دست ظالمین خلاص نکرده باشم.»^[۲۹]

منظور میرزا از مجمع انسان‌های بزرگ عالم که بی‌ذکر نام اشاره می‌کند، محفل سری ازلیان استانبول و کسانی چون آقاخان کرمانی و یاران ازلی‌اش است که به او یاری رساندند، در خانه خود جای و پناهش دادند، در معالجه بیماری و جراحتش پیگیر شدند و با اندیشه و طرح خود او را مصمم و آماده اجرای ترور شاه نمودند. طرح ترور با توجه به دو تجربه ناکام پیشین بایان در کشتن شاه، این‌بار دقیق‌تر تدارک و تمرین شد، نمونه‌های موفق‌تر شخصیت‌های سیاسی در اروپا و روسیه مرور گردید، آن‌چنان که اخبار و جزئیات آن در نشریه اختر استانبول آمده است.

ابزار سوءقصد‌های اولیه کارآمد نبود، این‌بار به تأسی آنارشئیست‌های اروپایی، تپانچه را انتخاب کردند. نشانه‌ی توجه و تأکید به عملیات ترور به دست نهیلیست‌های روسیه و آنارشئیست‌های ایتالیایی و فرانسوی و فهم آنها را در میان مطالب و اخبار «اختر»، جای دیگر به دست داده‌ایم. ضمن اینکه توجه آقاخان کرمانی را در نوشته ناتمام «تاریخ شائرم‌ان ایران» که همان ماه‌های پایانی زندگی‌اش و نزدیک به ترور شاه تالیف شد، هم به دست داریم.

برای روشن شدن زوایای دیگر ترور شاه توجهی هم به اسناد و شواهد در دست همزمان رویداد یاریگر خواهد بود.

تصویر میرزا رضا کرمانی در اسناد رئیس بریگاد قزاق

یادداشت‌های رئیس بریگاد قزاق - کلنل کوزاکوفسکی به عنوان مهم‌ترین فرد نظامی خارجی روس و نزدیک به شاه و دولت ایران که زمان ترور ناصرالدین شاه، دستگیری و بازجویی میرزا محمدرضا کشته شاه حضور مؤثر و زنده داشته، در شناخت بایان زمانه به ویژه ترورکننده شاه اهمیت تاریخی دارد.^[۳۰] کلنل در گزارش محرمانه شماره دهم به مافوق خود مورخ سوم مه ۱۸۹۶ دو روز پس از قتل شاه از فعالیت «بابی‌ها» و ترویج افکارشان که با «طرز حکومتی استبدادی و دین اسلام ماینت شدید» دارد خبر می‌دهد. آورده که اینان «به تقبیح و تخطئه تعدد زوجات و رشوه‌خواری و احجافات شاه و عمال وی» تأکید دارند. کلنل می‌افزاید: کشته شاه - میرزا رضا - پس از آزادی از زندان حکومتی به استانبول رفت و از یک‌ماه پیش طبق خبرهای رسیده از سفیر ایران در عثمانی «غفلتاً ناپدید شده است».

در شرح مفصل این گزارش دقیق و سری در روزهای پس از کشتن شاه می‌خوانیم: «اکنون روشن شده است که محمدرضا از استانبول، از طریق بادکوبه به تهران آمده و در روزهای اخیر به‌طور پیگیر قدم به قدم همه جا در تعقیب شاه بوده تا فرصت مناسب به دست آورده، نیت خود را به اجرا گذارد.»

می‌دانیم که میرزا رضا پس از گذراندن دوشب نزد شیخ هادی نجم آبادی به حرم عبدالعظیم پناه برد تا از پیگرد ماموران حکومتی در امان بماند. در واقع او بدون یاری هم مسلکان خویش نمی‌توانست در تعقیب شاه و تدارک ترور باشد. افسر نظامی بریگاد قزاق می‌افزاید تحقیقات نشان داده که میرزا رضا از طریق **رابطی** در حرمسرا از رفت و آمد و نقاطی که شاه قصد رفتن داشته به‌طور دقیق مطلع می‌شده است.

کلنل کاساکوفسکی برخلاف مدعای اهل قلم وارونه‌نویس فارسی‌زبان در وصف میرزا رضا می‌نویسد: «در چشمان وی شعله تصمیم لهیپ می‌زد و نگاهش به مانند نگاه مرتاضین هندی در حالت خلسه بود. در بازپرسی، میرزا محمدرضا را شخصی یافتند که اطلاعات **وسیعی** تقریباً درباره آیین کلیه مسلک‌ها دارا می‌باشد... مدعی آن است که ملت ایران و تاریخ بایستی عمل قهرمانی او را ارج گذارد... تأکید می‌نماید که او تنها نبوده بلکه **عضو حزب بسیار بزرگی** است که بالاخره به مقصود عالی و شرافتمندانه خود خواهد رسید»

مورد مهم دیگر در خاطرات کلنل، هراس رئیس دولت امین‌السلطان از اقدامات بعدی بایان است. می‌گوید صدراعظم به او مأموریت داد تا توسط مأمورین قزاق در میان مردم تهران شایعه بپراکند که شاه تازه - مظفرالدین شاه - به «تساهل مذهبی» باور دارد و «تفاوتی بین بایان که زبانی برای دولت ندارند [منظور بهائیان] و اغتشاش‌طلبان [ازلی] را که بی‌تردید زبان‌کارند به‌خوبی درک می‌نماید.»

در حوزه دعوی ما در این فصل، گزارش محرمانه ۱۷ مه ۱۸۹۶ قریب ۱۶ روز پس از ترور که توسط کلنل تهیه شده، قابل توجه است. گزارش چندنفری را که به همدستی کشنده شاه دستگیر شده‌اند چنین وصف می‌کند:

۱- **حسن آقا** که همان حسن شاه است که بیست الی ۲۵ روز گذشته به همدان مسافرت کرده است. منظور رئیس قزاق حسن صاحب‌الزمانی (خواهرزاده‌ی مشیرالسلطنه) از دگراندیشان دینی زمانه که مرادات بایی داشته و در میان ازلیان در گشت و گذار بوده است. او از اهل فضل بالیده شده‌ی محیط دگراندیش‌ساز دینی زمانه بود. با هماهنگی یاران ازلی اش، به همراه میرزا احمد مشرف از اهل بیان کرمان پس از ملاقات با کشنده شاه در حرم عبدالعظیم، به قصد برپایی شورش جمهوری خواهی در همدان و کرمانشاه - که در فصل پایانی اشاره کرده‌ایم - به آن سوی رفته و با ظاهر «صاحب‌الزمانی موعود» موجب غوغا و شورشگری همزمان با ترور شاه شده بود. به همین جرم او را دستگیر و زندانی کرده بودند. می‌دانیم به یاری شیخ هادی نجم‌آبادی از زندان رها و به زمان مشروطه در کنار ازلیان گردآمده باغ میکده حضور داشته است^[۳۱] در جلسات بازجویی پس از قتل شاه در پاسخ‌های ملا حبیب خادم آستانه حرم عبدالعظیم روشن شد که میرزا رضا چند روز پیش‌تر از ترور با سیدی که نشاخته، ملاقات داشته است. در پیگیری‌ها معلوم شد مقصود سید حسن بود.

سیدحسن صاحب‌الزمانی (۱۲۸۸-۱۳۵۵ق) از جمله شاگردان شیخ هادی نجم‌آبادی بود. دوستی نزدیک او با شیخ احمد مشرف کرمانی از ازلیان معروف کرمان که شرح آن را آورده‌ایم، در بازجویی‌ها هم مبنای سوءظن قرار گرفت. علامه قزوینی در مجله «یادگار»، سیدحسن را اهل فضل و دین، باهوش و سریع انتقال و با نگرهای نقاد و مطلع در عقاید و باورهای روزگار وصف می‌کند. بنا بر مجموع شرایط زمانه سید حسن همچون همه دگراندیشان زمانه به گونه‌ای منفی در آثار مرسوم تاریخی تصویر شده، که چندان قابل اعتماد نیست. چند روز پیش‌تر از ترور، سید حسن به دیدن میرزا رضا رفته بود.

۲- «**حاج میرزا احمد**» فرد دومی که به عنوان همدست کشنده شاه در گزارش کلنل قزاق آمده منظور میرزا احمد کرمانی (مشرف) است که در بخش ازلیان کرمان به او اشاره آوردیم. عکس و وصفی از او در بیوگرافی صنعتی‌زاده کرمانی - «روزگاری که گذشت» - به دست است. در نسخه اصلی و نهان نشده آن عکس به خط ناصرالدین شاه او بایی مسلک خوانده شده است.

به مآخذ یکی از اسناد مهم اولیه ازلیان از باورهای بایی میرزا احمد مطلع می‌شویم. در رساله «تنبيه التائمين» نوشته زن برجسته ازلی - عزیه خانم خواهر صبح ازل - در وصف رساله‌های معتبر ازلیان در مخالفت و رد دعوی بهائیت می‌خوانیم: یکی از منابع معتبر بایی «رساله حاج میرزا احمد مشرف است. این مرد از فضلا و آزادی‌خواهان بنام **بایی** بوده و با قلم شیوای خود رساله عالمانه‌یی در این زمینه ترتیب داده که نسخه اصلی آن به خط وی موجود است. مؤلف مزبور به سال ۱۳۱۴ق در انبار [زندان] دولتی مسموم شده از دنیا رفته.»

اهمیت داده‌های میرزا احمد آن‌چنان بوده که در رساله مهم عزیه خانم از صص ۱۱۵ تا ۱۴۱ رساله با بهره گیری از فهم و نوشته‌های میرزا احمد مطالبی نقل و در راستای استمرار امر سید باب و رد دعوی بهایی، بحث به پایان می‌رسد.

در تاریخ «بیداری ایرانیان» هم در وصف میرزا احمد می‌خوانیم: «عالمی بود مانند نداشت و در علوم نقلیه و عقلیه تکمیل و سرآمد امثال و اقران بود.»^[۳۲]

صنعتی‌زاده کرمانی هم در خاطرات خود میرزا احمد را واعظی جسور، سخندان، نافذ و پرده افکن خرافات و مخالف کهنه‌اندیشان توصیف می‌کند. طلبه‌ای دگراندیش که بارها به شکایت متشرعین به جرم لادینی دستگیر و مجازات شده است. در همین منبع آمده که میرزا احمد پسر میرزا عبدالله سررشته‌ی خود را وقف وعظ باورهای خویش نمود. واعظی که شنوندگان را مسحور و شیفته‌ی سخنان خود می‌نمود. همچنان که حاکم کرمان خطاب به او گفته بود که ای میرزا احمد تو با سخنان «همه را حتی حاجی آقا احمد مجتهد بزرگ این شهر را اغوا می‌کنی ولی در باطن حرف‌هایت به جز کفر و الحاد چیزی نیست.»^[۳۳]

میرزا احمد سرانجام زیر فشار و پیگردهای مکرر، همچون همه‌ی ازلیان کرمان به تهران می‌گریزد. از آمد و رفت او با میرزا رضا کرمانی هم به مآخذ گزارش مستند رئیس بریگاد قزاق اطلاع دادیم. در بازجویی‌های کشنده شاه و تحقیقات از کارکنان حرم عبدالعظیم نام او به زبان مفتشان آمد. گرچه میرزا رضا با زیرکی برای نجات جان این یار هم‌مسلك خویش و فریب بازجویان او را «سفیه» خواند تا مگر دست از او بردارند. عوامل دولتی او را دستگیر کرده به زنجیر کشیدند. عکس او را در زنجیر در حالی که در حاشیه‌اش به خط ناصرالدین شاه نوشته شده: «حاجی میرزا محمد کرمانی بابی که سابقاً در حبس بوده» نیز به دست داریم.^[۳۴] همان‌طور که در حاشیه‌این عکس نوشته‌اند، میرزا احمد همزمان با دستگیری‌های محفل ازلیان تهران کنار میرزا رضا کرمانی سیاح محلاتی و میرزا نصرالله نشاط و... هم یک‌بار دستگیر و مدت سه سال گرفتار زنجیر اسارت در انبار دولتی بود. سرانجام اینکه میرزا احمد به جرم همدستی با میرزا رضا کشنده‌ی شاه دستگیر می‌شود و در زندان غیربهداشتی و بیماری‌زای تهران درمی‌گذرد. از میرزا احمد در الواح بهائیان به کرات و با واژگان منفی و ناخرسند از تحرک و تبلیغات بابی و رساله ردیه‌ی او بر بهائیت یاد شده است.

کلنل کاسکوفسکی در میان همفکران و همدستان کشنده‌ی شاه که با او در روزهای پیش از قتل شاه در حرم عبدالعظیم در آمد و رفت بودند، نام میرزا محمدعلی، استاد اسدالله قصاب، استاد نصرالله بقال را هم نام می‌برد. کلنل می‌نویسد: قاتل شاه و همدستان او در علت اقدام خود به حذف فیزیکی شاه مدعیند که کشورهای بسیاری هستند که پادشاه ندارند و ملتشان هم در مکتب و رفاه می‌زیند. آنها به ضرورت برپایی انقلاب در ایران تأکید می‌کنند. کلنل ضمن شناخت ازلیان به تفاوت آنها با بهائیان آشناست، لذا در میان مردم تهران به واسطه‌ی مأمورین و افسران قزاق خود پراکنده است: «بایان می‌توانند کاملاً در امان بوده باشند، و مادامی که کاملاً آرام بوده واقدامی بر علیه دولت از آنها سر نزنند، مورد تعقیب نخواهند بود. این اعلامیه در مورد انشعابون [منظور بهائیان] که دچار واهمه شدید شده بودند، بسیار سودمند افتاد.» کلنل در ادامه، حساب بایان ازلی را از بهائیان جدا دانسته و آنها را حزبی که با باورهای «آنارشستی» در تحرک «به فعالیت زیرزمینی» درگیرند، می‌خواند. نمونه‌ی آنها را هم «حسن علی - حسن شاه» - منظور حسن صاحب‌الزمانی و «حاجی میرزا احمد» که «همدست قاتل شاه فقید» بوده در همدان توقیف شده‌اند، برمی‌شمرد.

در گزارش رئیس قزاق به صراحت آمد که در روزهای پس از ترور شاه و دستگیری میرزا رضا کرمانی، «سید ناشناسی» از بایان در جمع دویست نفره‌ی ملایان و سادات و طلاب در خانه‌ی میرزا حسن آشتیانی مجتهد نامدار زمانه‌ی تهران - در روز ۱۹ مه ۱۸۹۴ (کمتر از سه هفته بعد از ترور) جسورانه و با صدای بلند خطاب به او و شاگردانش اظهار نمود:

«تا کی از مردم جلوگیری می‌کنید؟ مگر در بدن شما عصب و در عروق شما خون جاری نیست که مظالم سلاطین را همچنان تحمل می‌نمایید؟»

خبر این اقدام متهورانه‌ی ازلیان را «دو نفر از ملاها»ی حاضر در جلسه به «نزدیک‌ترین پاسگاه قزاق در سبزه میدان» رساندند. علاوه بر این تحرک‌ها، خبرهای هراس‌انگیز دیگری هم تن فرمانده روسی بریگاد قزاق را می‌لرزاند. چهار روز بعد در ۲۳ مه ۱۸۹۴ گزارش می‌دهد: فردی را دستگیر کرده‌اند که باید «مهم‌ترین نماینده بایان در ایران» باشد. «متهم است به اینکه توسط خود وی و یا به اطلاع وی از عشق‌آباد بمب دینامیتی به خراسان حمل گردیده.» خبر ورود دینامیت و بمب «آشوبگران آنارشیست و نهیلیست بایی» به خاطرات روزانه اعتمادالسلطنه چند وقت پیش‌تر هم راه پیدا کرده بود.

همان‌طور که آوردیم، تفاوت‌گذاری میان ازلیان این برهه با بهائیان در گزارش امین‌السلطان به سفیر انگلیس هم روشن است. سفیر به مافوق خود در گزارش محرمانه از ملاقات خود با اتابک می‌نویسد:

«با دقت برای من شرح داده که بایی‌ها به دو دسته تقسیم شده‌اند که یکی از آنها بهائیان هستند که بی‌خطر می‌باشند و از هرگونه دخالتی در امور دولت خودداری می‌کنند، در حالی که شاخه دیگر موسوم به ازلی، خواستار نابودی تمام تشکیلات موجودند و به نهیلیست‌های روسیه شباهت دارند.» امین‌السلطان برای اثبات امر به سفیر، نامه‌ای را که بهائیان مقیم بمبئی خطاب به او نوشته بودند نشان داد که در آن: «به ناصرالدین شاه اظهار وفاداری و سید جمال‌الدین و پیروانشان را محرکین این آشوب و بلا شمرده‌اند.»

سفیر یادداشت صدر اعظم در مورد بایی‌ها را ضمیمه گزارش به مافوق خود نمود و از قول امین‌السلطان افزود: در نامه‌ی بهائیان «ازلیان را به گرایش به سوسالیزم، آن هم به افراطی‌ترین صورتش متهم می‌کنند.»^[۳۵] دو سال بعد هم در گزارش کلنل قزاق، ترور شاه به صراحت به تحرک ازلیان نسبت داده شد. در سند ۲۳ ژوئن ۱۸۹۴م به نقل از نامه‌ی خصوصی رئیس پلیس بادکوبه به کلنل کاساکوفسکی اطلاعاتی «درباره بایان بادکوبه» گزارش می‌شود و از جمله آمده است:

«میرزا محمدرضا کرمانی قاتل شاه پس از مراجعت از استانبول در خانه سید نصرالله پدر اوغلی که وی نیز بایی است و تبعه ایران، اهل رشت ساکن بادکوبه می‌باشد و در کوچه چادری خانه شخصی دارد، اقامت‌گزید. در خانه این سید همیشه سادات اجتماع می‌کنند و از هر طرف که بیایند حتماً در خانه وی اقامت می‌کنند. بنابراین من گمان می‌کنم این شخص رئیس سیدها [بایی] و از مهم‌ترین عمال است. گذشته از این، بایی دیگری در بادکوبه ساکن است که بعد از قتل شاه چهار نفر بایی به منزل وی ورود نمودند.»^[۳۶]

رئیس پلیس بادکوبه در ادامه به کلنل اطلاع می‌دهد که در شهر شماخه یک بایی تبریزی به نام آقا میرزا جلیل مشهدی اسماعیل‌اوغلی را بازداشت نموده‌اند. نام‌برده برای تبلیغ کیش خود به آن ولایت رفته بود و «طبق دستور مقامات نظامی به ایران تبعید گردید». در ادامه می‌خوانیم که بایی مزبور اسناد و مکاتباتی به دست داشته که آنها را در جایی دفن کرده است. نام‌برده نامه‌ای از بادکوبه به «طرف محل اعتمادش» نوشته که به شماخه رفته و کاغذها را بردارند. مأمورین پلیس به محل مزبور رفته و نوشته‌ها را پیدا می‌کنند. نتیجه‌ی تحقیق و مطالعه ی آن مدارک این که معلوم شد: «نامه‌ها در اواخر سال گذشته از نقاط مختلف ایران، حتی از طرف صاحبان مقامات عالی نوشته شده.» همچنین در تحقیقات بعدی روشن گردید که «میرزا جلیل شخص مورد اعتماد و نماینده بایان ایران است.»

به مآخذ این گزارش معتبر و دقیق ماه‌های پس از ترور می‌خوانیم: میرزا رضا برای دور کردن خطر دستگیری و کشتار هم‌اندیشان و همدستان دگراندیش خویش نه تنها نام کسی را فاش نمی‌کند بلکه رندانه با اسلام‌نمای خود را مؤمن مسلمان و صرفاً مرید سیدجمال‌الدین اسدآبادی نشان می‌دهد. پیشینه‌ی امر را هم در اختیار داشت، او مدتی در دستگاه امین‌الضرب به خدمت سیدجمال درآمده و در جریان اخراج او هم به تکاپوی آشکار برآمده بود. از سوی دیگر او می‌دانست سیدجمال تحت حفاظت و نظارت سلطان عثمانی در استانبول و دور از دسترس مأموران حکومت ایران می‌زید. مهم‌تر از همه این که خبر داشت یاران هم‌اندیش‌اش میرزا آقاخان و روحی و خیبرالملک هم پیش از خروج او از استانبول به مقصد ایران دستگیر شده و در خطر تحویل به دژخیمان ناصری بوده‌اند. لذا با توجه به مجموعه‌ی این عوامل، طبیعی بود که حکایتی بیاراید که خود را مسلمان جلوه دهد تا یاران هم مسلکش از ماشین کشتار مصون بمانند، خاطره‌ی تلخ و دردآور آنچه چهار دهه پیش‌تر پس از سوءقصد به جان ناصرالدین شاه بر بایان آمده بود در ذهن و حافظه‌ی هر دگراندیش زمانه پاک‌شدنی نبود. ضمن اینکه هرگونه رد و نشانی را که پرونده‌ی حکومت علیه سران محفل ازلی استانبول را سنگین‌تر کند و پای آنها را در ترور به میان کشد باید پاک می‌کرد تا مگر جان آنها را نجات دهد. میرزا رضا آن‌چنان این نقش را ماهر، دقیق و فداکارانه بازی کرد که هنوز پس از قریب صد و اندی سال از فراز تاریخ، مشاهده‌گران و نظریه‌پردازان رویدادهای تاریخ را گمراه می‌کند. اینکه به‌تدریج تاریخ‌پردازی و حکایت‌نویسی ایدئولوژیک‌محور، سیاست‌زده، ترس‌خورده و مهم‌تر از همه دگراندیش‌ستیز ما بر شاخ و برگ داستان مرید و مراد بودن میرزا رضا به سیدجمال‌الدین و اسلام‌نمایی و «محب آل محمد» بودن او افزودند، کمتر به آنچه در آن زمان گذشت و اسنادش تا حدی به جا مانده، ربطی دارد. کما اینکه همان زمان هم میرزا رضا و بسیاری از ازلیان اسلام‌نمای دوران توانستند رئیس نیروی سرکوب بریگاد قزاق را با آن همه اطلاعات در دسترس که خود و همکاران ایرانی و روسی فراهم آورده بودند فریب دهد. کلنل پس از آن‌همه سند و شاهد مبنی بر بایی بودن قاتل شاه به دلیل اسلام‌نمایی روز پیش از اعدام میرزا رضا می‌نویسد: «این مرد پاک‌ترین و بالیامان‌ترین مسلمان شیعه‌است.»^[۳۷] همان‌گونه که هم‌مسکلش شیخ احمد روحی چند روز پیش‌تر در مسلخ محمد علی میرزا در تبریز با تلاوت قرآن، میرغضبان و زندانبانان خویش را متأثر از این همه «باور اسلامی» خود نموده بود. میرزا رضا با زیرکی و رندی و نهان‌کاری خاص بایان ازلی زمان، کماکان تاریخ‌نویسی سطحی بین ما را فریب می‌دهد. چنان که آمد،

همزمان یحیی دولت‌آبادی در داخل کشور و ادوارد براون یار و مدافع بایان در اروپا در پی تبرئه‌ی پیروان کیش از اتهام ترور شاه به تکاپو برآمدند. رهبر ازلیان داخل شعری سرود و آن را برای گمراه ساختن مقامات حکومتی به نشان مؤمن و مسلمان شیعه بودن کشنده‌ی شاه گستراند. ضمن اینکه بهائیان هم به دست و پا افتادند تا هرچه بیشتر خطر را دور کرده و میرزا رضا را مرید صرف سید سیاست‌باز وانمود کنند تا پیروان آیین خویش را از تیغ برآن انتقام عوامل سرکوب حکومتی و همدستان دین‌ورزشان حفظ نمایند.

همان زمان ادوارد براون که از دستگیری دوستان ازلی اش میرزا آقاخان و روحی به عنوان همدستان کشنده شاه مطلع و دل‌گرانی خود از کشتار قریب الوقوع آنها را در نامه به رضوان علی پسر صبح ازل ابراز کرده بود، به تکاپو برآمد تا قاتل شاه را از «اتهام بایی» تبرئه کند و او را صرفاً مرید سید جمال بنماید. براون در مقاله‌ی مفصلی برای نشریه‌ی نیورویو [New Review] ضمن اشاره به جریان بازجویی میرزا رضا تصریح کرد:

«به ما گفته شده که وی اعترافاتی کرده است که سبب گرفتاری دیگران شده است، لیکن در خصوص ابزار و وسایلی که با استفاده از آنها این اعترافات بیرون کشیده شده، چیزی نمی‌شنویم. در واقع [ما اروپاییان] طاقت و تحمل شنیدن چنین چیزهایی را نداریم.»

براون آن برهه به شدت نگران یاران دستگیرشده‌ی ازلی اش — آقاخان و روحی — بود و هنوز خبر دقیقی از سرنوشت آنها نداشت، صرفاً به استناد آخرین نامه میرزا آقاخان که پیشتر اشاره کردیم، و پیش از تحویل به میرغضبان ناصری از دستگیری و بردن آنها به ایران، به کمبریج ارسال شده، مطلع بود. لذا تصور کرده بود شاید اعترافات میرزا رضا موجب دستگیری آنها شده باشد. در حالی که می‌دانیم پیش از خروج میرزا رضا از استانبول نظمیه‌ی عثمانی آنها را به اسارت گرفته بود. براون در این نامه و متن‌هایی که آن روزها در نشریات، پیرامون کشنده شاه و بی‌گناه بودن بایان در آن نوشت، هیچ نام و نشانی از دوستان ازلی اسیرشده‌ی خویش نمی‌برد. به قول پژوهشگر کارنامه و اسنادش:

«شاید وی فکر می‌کرد که ذکر نام آنها صرفاً ممکن است موجب به مخاطره افتادن کل جماعت بایی گردد.»^[۳۸]

براون برای تغییر فضای خطرآفرین علیه بایان «به نفی هرگونه دخالت بایی‌ها در قضیه ترور» برآمد. از آنجا که در مطبوعات روز انگلیس آمده بود که بایی‌ها در کشتن ناصرالدین شاه دست داشته‌اند:

«براون طی نامه‌هایی به روزنامه‌های عمده‌ای چون تایمز، دیلی نیوز، استاندارد و دیلی کرونیکل بر بی‌گناهی آنان و دیدگاه و یا نگرش غیرسیاسی آنان تأکید نموده بود.»^[۳۹]

براون چنان که در نامه‌ها و اسناد به جامانده اش در مجموعه کمبریج نشان می‌دهد، هراسناک اقدامات خشن و انتقام‌جویانه مقامات ایران علیه بایی‌ها بود. در متن آن نامه‌ها و مقالات منتشره تصریح نمود که بایان «مخالف توسل به خشونت بوده» و ترور را به «تعالیم و تحریکات سیدجمال‌الدین نسبت» داد.

این اسناد و شواهد را آوردیم تا نشانی باشد از مجموعه‌ای ناهمگون و حتی متضاد در انگیزه و خاستگاه و باور شاهدان و فعالان زمانه که تا به امروز تلاش نموده‌اند بایان را از ترور شاه تبرئه و توجه را به سوی دیگری جلب نمایند. امری که به نظر می‌رسد به توفیق کامل و حیرت‌آوری انجامیده است و در هر بازآفرینی و یادزدایی

اجزای حکایت، ضمن پنهان سازی یا کم رنگ کردن اسناد و شواهد نزدیک به رویداد، بر شاخ و برگ و لایه‌های افسانه‌ای آن افزوده‌اند. در تاریخ‌نگاری معاصر ما از همان روزهای پس از قتل شاه، انگشت اتهام خلاف‌آمد اسناد و شواهد اصلی، همه به سوی سیدجمال‌الدین سیاست‌باز و غوغا‌فرین رفت. سید در همان زمان در مصاحبه با خبرنگار آلمانی از امکان وجود «توطئه» در کشتن شاه و «شرکت چند نفر» در آن سخن رانده بود، شاید سید می‌خواست بگوید او هم می‌داند چند نفر از ازلیان در توطئه‌ای از پیش طراحی شده ناصرالدین شاه را به قتل رسانده‌اند. همچنان که تأکید کرد: «به هیچ وجه چنین توطئه‌ای، اگر هم از طرف اشخاص چند تدارک شده باشد، با اطلاع من نبوده است.»^[۴۰]

گزارش دقیق رئیس بریگاد قزاق و شاهد زمانه را خواندیم. روایت صاحب نظران معتبر ازلی زمانه را هم بررسی کنیم.

میرزا رضا در روایت یحیی دولت‌آبادی

«ریاست تامه» ازلیان تهران با ادبیات ویژه و رند فهم خود به نسل‌های بعدی می‌فهماند: «میرزا رضا در موقعی که از قسطنطنیه به طرف ایران حرکت می‌نماید... آرزویش در دنیا کشتن ناصرالدین شاه است. معاشرت چندماهه اخیر او با سیدجمال‌الدین و حوزه بیداران ایرانی [ازلیان] آنجا مخصوصاً همشهری‌های خودش [آقاخان و روحی] البته این اندیشه را در وجود او قوت داده، او را تشویق نموده است.»^[۴۱]

می‌دانیم میرزا رضا در ۲۶ رجب ۱۳۱۳ق (۱۳ ژانویه ۱۸۹۶م) به‌عنوان نوکر و همراه شیخ ابوالقاسم روحی هم مسلکش و بهیاری تذکری او از مرز عثمانی گذشت و به ایران بازگشت. چنان که در گزارش‌های ثبت شده خاطرات فرمانده بریگاد قزاق تهران آمد، در بادکوبه در خانه‌ی سیدنصرالله پدراوغلو بای مسلک اقامت داشت. نامه‌ای هم از او در میان اسناد به دست آمده‌ی پلیس آن شهر نشان از تصمیم قطعی او به ترور شاه داشته است. در مسیر شمال به تهران تپانچه‌ای تهیه کرده به محض ورود به تهران به خانه‌ی شیخ هادی نجم‌آبادی ریش سفید بایان رفته یکی دو شی را با او به سر می‌کند.

دولت‌آبادی، آن چنان که رندان پارسی‌خوان بفهمند، ردهای کمرنگ همکاری خود و دیگر ازلیان با کشنده شاه را در خاطرات به جا گذارده‌است.

ابتدا از رفتن خود به صحن حرم عبدالعظیم در شب پیش از واقعه و چندساعتی قبل از ترور شاه می‌گوید و می‌افزاید: در حالی که در یکی از ایوان‌های غربی حرم نشسته، انتظار «دوستانش» را می‌کشد، ملاحظه می‌کند به‌گونه‌ای معجزه‌آسا در همان ایوان، شخصی دو زانو و در لباس کسبه نشسته که صورتش قابل شناسایی نیست. کسانی که حرم شهر ری را دیده‌اند می‌دانند در آن ایوان‌های کوچک کسی نمی‌تواند بنشیند و چند قدم آن طرف‌تر فرد آشنای دیگری که او هم نشسته باشد را نبیند و نشناسد. به هر حال راوی اعتراف می‌کند که این شخص میرزا رضای کرمانی است. تا اینجا روایت به نوشته‌ی خود او مطلع می‌شویم دولت‌آبادی به حضور خود در محل قتل تا پاسی از شب، کمتر از چند ساعت پیش‌تر از ترور شاه، اقرار می‌کند. گرچه نمی‌گوید او به عنوان رهبر شناخته شده‌ی دگراندیشان درون کشور و در آن وقت شب حساس و تاریخی در یک ایوان مشخص چند متری، چگونه و چرا و بر حسب کدام تصادف، کنار کشنده‌ی چند ساعت بعد شاه مملکت نشسته

است؟ و میرزا رضای شناخته شده هم به مرد سرشناسی چون او توجهی ندارد و صرفاً سر در خیالات خود دارد. راوی زیرک ما که به ادعای خویش تصادفی در یک ایوان با کشنده‌ی فردای شاه نشسته و بی آنکه به میرزا رضا توجه و ارتباطی داشته باشد باز هم تصادفی شاهد مکالمه‌ی بسیار مهم و قابل تأملی می‌شود. می‌گوید در همین ایوان کوچک چندمتری که او یک‌سو و میرزا رضا در سوی دیگر سر در گریبان کار خود دارند، باز هم اتفاقی و بی آنکه قصدی در کار باشد، شاهد مکالمه‌ی میان دو تن زائر می‌شود که نه او و نه میرزا رضا را می‌شناسند و باز هم تصادفی به آن ایوان مشخص آمده‌اند. این دو «غریبه» در ضمن گفتگو با یکدیگر و با صدای رسا که هم میرزا رضا و هم دولت‌آبادی به‌خوبی بشنوند به هم می‌گویند: «فردا شاه به زیارت می‌آید، قرق هم نمی‌باشد.»

روشن است خبر باید به گوش میرزا رضا برسد که شاه چند ساعت دیگر بدون محافظ و قراول و ناگهانی به حرم ری خواهد آمد. میرزا رضا هم که به دقت به سخنان آن دو ظاهراً غریبه گوش داده، از آنها می‌پرسد: «شاه؟ شاه فردا این جا می‌آید؟ قرق هم نیست؟»

راوی ازلی در ادامه می‌افزاید:

«نگارنده از دین این حال و شنیدن این از کسی که در فاصله کمی نشسته و تاکنون جز سکوت و بی‌حرکتی چیزی نشنیده و ندیده، تعجب نموده تصور می‌کند که این شخص عارض دل‌خسته‌ای است که می‌خواهد بی‌واسطه عریضه‌ای به شاه خود داده باشد.»

مرور و سنجش روایت رهبر ازلیان زمانه که با ادبیات خاص و عامدانه‌ای به یادگار گذاشته، یاریگر است: میرزا رضای شهره‌ی آفاق که در محفل ازلیان تهران و تحرکات چندسال گذشته کنار هم‌مسلمان دولت‌آبادی دستگیر و زندانی شده بود، به‌صورت کسی که نمی‌شناسد معرفی می‌شود و در این ایوان چندمتری هم شناسایی نمی‌شود. صحنه‌ی ترسیم شده را یک‌بار دیگر مرور کنیم. میرزا یحیی دولت‌آبادی ریاست تامه ازلیان و شخصیت فرهنگی شناخته شده‌ی تهران در یک ایوان کنار میرزا رضا کشنده‌ی شاه، که در تهران بارها غوغا آفریده و شهره بود، نشسته. به ویژه می‌دانیم میرزا رضا حداقل در صحن حرم ری فردی شناخته شده بود. او در زمان اخراج سید جمال‌الدین از آن حرم غوغایی بر پا کرده بود، کما اینکه کارکنان حرم هم در بازجویی‌ها بر این شناسایی صحه گذاردند. هم‌زمان دو تن مطلع، از زیارت ناگهانی شخص اول مملکت و آمدن به صحن عبدالعظیم در فردا کنار این دو نشسته‌اند و سخن رد و بدل شده میانشان هم همان موضوع مورد نظر و خواست میرزا رضا است. کجای این ترسیم ناروشتن است؟ درواقع دولت‌آبادی می‌گوید او در مقام رهبر ازلیان از طرح ترور اطلاع داشته و شب پیش از ترور -چند ساعت پیش‌تر برای اطلاع و مرور چگونگی رویداد به حرم ری آمده و دو تن از هم‌اندیشان محرم او و میرزا رضا هم در این نشست ظاهراً اتفاقی حضور دارند و خبر و زمان دقیق آمدن شاه را به مأمور اجرای ترور منتقل می‌کنند. به استناد متن استنطاق در روزنامه صوراسرافیل هم در می‌یابیم که میرزا رضا در پاسخ بازجویان زمان اطلاع خود از زیارت شاه به حرم را روز پیش از رویداد پنجشنبه (۱۷ ذی‌قعدة ۱۳۱۳ق) اظهار کرده بود. طبیعی است که در حضور مفتشان اطراف میرزا رضای شناخته شده که غالب روابط چند روز گذشته‌اش پس از ترور برملا شد، نخواهند جلسه علنی و رسمی برگزار کنند، لذا وانمود می‌شود که آنها

اتفاقی در این ایوان نشسته‌اند. میرزا رضا در ته ایوان چمباته زده و میرزا یحیی و دو نفر ناشناس دیگر بر لب ایوان نشسته و وانمود هم می‌شود آنها همدیگر را نمی‌شناسند. میرزا یحیی گرچه در این گزارش خود وانمود می‌کند که تا آن زمان میرزا رضا را نمی‌شناخته است، همان‌طور که خودش رد و نشانش را در خاطراتش به جا گذاشته و اشاره کردیم، میرزا رضا را عضو «محل بیداران» — ازلیان اطراف خود — و فعال در تحرک ۱۳۰۸ قیامت کرده است. ضمن اینکه می‌دانیم دولت‌آبادی با شیخ هادی نجم‌آبادی رفت و آمد تنگاتنگ و هم‌اندیشی داشته است. شیخ هادی هم از مراجعت میرزا رضا به ایران و اقامت در حرم و قصد او به کشتن شاه مطلع بوده است. از سوی دیگر، حاج سیاح محلاتی فعال ازلی زمانه که با دولت‌آبادی در تماس بود هم خبر ورود و اقامت و قصد احتمالی میرزا رضا را به صدراعظم خبر داده بود. سیاح خودش در خاطرات آورده که هشتم شوال همان سال خدمت حاج شیخ هادی بوده است. می‌نویسد: گفتم خبر دارید میرزا رضا دیروز از استانبول وارد تهران شده؟ شیخ جواب داده بود: دیشب، اینجا بود. حاج سیاح اعتراف می‌کند که می‌دانسته میرزا رضا خیال‌های بسیار بدی به سر دارد. به هرحال دولت‌آبادی به حضور و تماس مستقیم خود با کشنده‌ی شاه چندساعتی پیش از ترور معترف است. در بازنویسی روایت «حیات یحیی» می‌توان چنین فرض کرد که چند ساعت پیش از ترور، دولت‌آبادی و دو تن دیگر از همراهانش در تاریکی حرم در حالی که میرزا رضا پیش‌تر خود راه کنج داخلی ایوان تعیین شده‌ای رسانده بود، لب ایوان به گونه‌ای که ناآشنایی آنها را با یکدیگر بنماید، نشسته‌اند. خبر ورود شاه به حرم چندساعت بعد به اطلاع میرزا رضا می‌رسد و او آماده اجرای طرح می‌گردد.

پیش از آنکه منابع خبری احتمالی ازلیان در دربار و حرم شاه را که می‌توانست منبع خبری برنامه و تحرکات شاه باشد بررسی کنیم، اشاره شود که این تنها دولت‌آبادی نبود که همزمان یا چند ساعت پیش‌تر از ترور به زیارت!! عبدالعظیم آمده و در حوالی محل کشته شدن شاه مملکت حضور یافته است. ناظم‌الاسلام کرمانی در «تاریخ بیداری ایرانیان» نیز به بودن خود و برخی دیگر هم‌اندیشان ازلی‌اش همزمان با ترور در حرم معترف است. او هم ظاهراً «اتفاقی» و بی‌برنامه این روز را برای زیارت امام‌زاده‌ی شیعیان انتخاب کرده است. می‌نویسد: «اتفاقاً در آن روز به زیارت حضرت عبدالعظیم رفته بودیم. در مدرسه نشستیم و منتظر رفتن شاه شدیم... چون تا یک اندازه **احتمال صدور** این امر [ترور شاه] از میرزا رضا را می‌دادیم، رقتیم دم منزل او که استعلام کنیم.»

به عبارت روشن، مورخ ازلی زمانه گزارش می‌دهد او و چند تن از یاران دیگرش اتفاقی به زیارت رفته‌اند و باز هم چون بر مبنای خبر غیبی از عالم بالا «احتمال صدور» قتل شاه را از سوی میرزا رضا می‌دادند، جمعاً به درخانه او که می‌شناخته و رابطه داشته‌اند می‌روند. اینکه بر چه اساس و چگونه از چنین امری خبر داشته‌اند، اطلاع دقیق نمی‌دهد اما به رویه نهان سازی ازلیان ردی به جا می‌گذارد تا خواننده جدی کتابش بعدها بفهمد. می‌دانیم که امین‌السلطان صدراعظم بلافاصله پس از ترور، جسد شاه را در کالسکه گذاشته و وانمود می‌کند که شاه هنوز زنده است، از شورش احتمالی عمومی هراسان بود. ضمن اینکه بلافاصله میرزا رضا را تحت‌الحفظ به محل امنی برای بازجویی منتقل می‌کنند. ناظم‌الاسلام نمی‌گوید اگر واقعاً آنها در مدرسه کنار حرم منتظر بودند و نه در اطراف صحنه‌ی ترور شاه، چگونه فهمیده‌اند که میرزا رضا شاه را کشته است، مگر اینکه از پیش آگاهانه

برای اقداماتی در محوطه‌ی حرم گرد آمده بودند که جزئیات آن را نمی‌دانیم و خبر داشته‌اند که رویدادی از این دست در حال اجراء است. روایتگر ازلی در گزارش صحنه‌ی گذر کالسکه‌ای که میرزا رضای دستگیر و مجروح شده را به شهر می‌بردند با ادبیات خاص دگراندیشان زمانه می‌نویسد:

«میرزا رضا با نهایت قوت قلب و یک اطمینان که از جبهه بی‌گناهان [منظور باورمندان بابی] مشهود می‌شد به اطراف خود می‌نگریست و نظاره مردم می‌کرد. گویا به لسان حال می‌گفت: ای اهل ایران من به تکلیف خود عمل نمودم و درس خود را به شما تعلیم کردم.»

همچنان که روزنامه‌ی *صوراسرافیل* با مدیر و نویسندگان دگراندیش هم‌دل با میرزا رضا سال‌ها بعد پس از افشاگری و کشاکش با اولیای قدرت زمانه که منجر به توقیف نشریه شده بود، پس از انتشار مجدد در شماره‌های ۹ و ۱۰ خود، متن استنطاق کشنده‌ی شاه را با مقدمه‌ی هشدارگونه‌ای به مخالفان مشروطه و شخص محمدعلی شاه در شباهت عملکرد حکومتگران امروز با حاکمیت زمان ترور ناصرالدین شاه با حذف برخی عبارات که باورهای بابی کشنده شاه را بر ملا می‌کرد منتشر کرد. می‌دانیم که در متن چاپ شده در *صوراسرافیل* عباراتی حذف شده و در پرانتز خالی و سفید گذاشتند. ناطق در کتاب دانشورانه خود در کارنامه میرزا رضا این رد و راز را بر ملا کرده است. جهانگیرخان صوراسرافیل در حاشیه متن بازجویی‌های کشنده شاه با ادبیات اخطار گونه به محمد علی شاه، پرسید:

«آیا در استنطاقی که رضای کرمانی همان ایام در حضور عموم خائنین دوره شده... جزئیات اعمال همان‌ها که امروز بر اریکه حکمرانی جلوس فرموده‌اند، دیده می‌شود؟ آیا خود او کراراً نگفت که اعمال این چند نفر مرا بر این خطای بزرگ وادار کرد.»

اخطاری عبرت انگیز، رسا و روشن به شاه مستبد زمانه از عمل دیروز میرزا رضا و خواست مشابه هم‌اندیشان امروزمین او. میرزا رضا به‌صراحت در بازجویی در علت انتخاب شخص ناصرالدین شاه برای کشتن گفت:

«این ارازل و اوباش بی پدر مادرهایی که ثمره این شجره [حاصل سلطنت شاه] شده‌اند... چنین شجره را باید قطع کرد که دیگر این نوع ثمر ندهد. ماهی از سرگنده گردد نی زدم، اگر ظلمی می‌شد از بالا می‌شد.»

میرزا رضا در پاسخ بازجو که نام هم‌باوران و همراهان او در نقشه‌ی ترور شاه را می‌پرسید، می‌گوید:

«همه کس با من هم‌عقیده است ولی به خدای قادر متعال... قسم که از این خیال من و نیت کشتن شاه احدی غیر از خودم و سید اطلاع نداشتند و سید هم در اسلامبول است هر کاری [زورتان می‌رسد] با او می‌توانید بکنید.»

میرزا رضا بی‌آنکه نام و اشاره‌ای از یاران ازلی‌اش در استانبول بگوید، صرفاً همان اطلاعاتی را که خود مفتشان حکومت داشتند عرضه می‌کند. تأیید می‌کند که به‌عنوان همراه در تذکره‌ی شیخ ابوالقاسم روحی از سرحدات عثمانی گذشته است. وقتی بازجویان درباره‌ی مرادوات او با سران ازلی استانبول — آقاخان، روحی و خبیرالملک — پیش از بازگشت به ایران می‌پرسند، میرزا رضا زیرکانه بی‌آنکه به علل واقعی دستگیری و تحویل بعدی یاران ازلی‌اش که او را چند ماه تمام پناه داده و در بیمارستان بستری و پرستاری کرده بودند اشاره کند می‌گوید:

«علاءالملک سفیر [ایران در استانبول] از قرار معلوم با این سه نفر غرض [شخصی] داشت به جهت اینکه به او اعتنایی نمی‌کردند. چون اینها دو نفرشان [آقاخان و روحی] مدرس هستند، چهار زبان می‌دانند در خانه مسلمان، ارامنه و فرنگی برای معلمی مراوده می‌کنند، هر کس بخواهد تحصیل کند اینها به خانه او می‌روند. گفتند اینها خبرچینی می‌کنند و در ایران مفسد [منظور بابی] بودند، به این جهت آنها را متهم کردند، این تقصیر این دو نفر بود.»

میرزا رضا برای فریب بازجویان، تقابل آشکار این برهه‌ی امین‌السلطان صدر اعظم و علاءالملک سفیر ایران در عثمانی و نظمیه‌ی استانبول با سران بابی‌مسلک محفل ازلیان استانبول را به اختلاف شخصی و اتهام سفیر تقلیل می‌دهد. در حالی که دقیقاً از همه چیز خبر داشت. او در استانبول و در خانه برادران روحی شاهد هجوم مأمورین نظمیه بود و از علت و چگونگی دستگیری هم مسلکانش اطلاع دقیق داشت. همسفر او در بازگشت به ایران، برادر کوچکتر روحی بود. از آنجا که می‌دانست یارانش در چنگال مأمورین حکومتی اسیرند و هر لحظه احتمال کشتن آنها می‌رود ضمن نهان سازی همراهی آنها با نقشه‌ی ترور شاه، آنها را حتی از اتهام نامه نوشتن و فعالیت در انجمن اتحاد اسلام هم تبرئه می‌کند.

میرزا رضا در بازجویی تصریح می‌کند او نام کسی را نخواهد گفت، همان‌طور که دفعه‌ی پیش که به جرم فعالیت علیه حکومت همراه تعدادی از ازلیان در واقعه‌ی «فتنه جمهوری‌طلبی» دستگیر و چندسال زندان شده بود: «با آن همه گرفتاری [شکنبه] اسم احدی را نگفتم.» کما اینکه وقتی می‌شنود بازجویان از ملاقات او با میرزا احمد مشرف کرمانی چند روز پیش از ترور خبر دارند، می‌افزاید:

«حاجی میرزا احمد را من آدم سفیهی می‌دانم. مثل من آدمی که یک همچه حرکت بزرگی را می‌خواهد بکند به مثل حاجی میرزا احمد آدمی نیت خود را بروز نمی‌دهد.»

در حالی که می‌دانیم میرزا احمد نه تنها «سفیه» نبود بلکه بزرگ اهل فضل و چون محمد قزوینی او را از ازلیان فاضل و دانشمند زمانه می‌شناساند. میرزا رضا بهترین راه برای فریب بازجویان را توهین به دوست هم‌راز و هم‌مسلک خویش می‌یابد تا مگر موجب نجات جان او از چنگال خونریز دژخیمان حکومت شود. می‌دانیم میرزا احمد را در زندان دولتی می‌راندند.

تأملی در منابع خبری کشته‌شده شاه در دربار ناصرالدین‌شاه

بر اساس شواهد در دست، تاکنون حداقل چند منبع که می‌توانسته مبنای اطلاعات برنامه و تحرکات ناصرالدین شاه در روز ترور به کشته‌ی شاه و یارانش باشد، قابل شناسایی است. اول از همه در گزارش کلنل کاساکوفسکی فرمانده بریگاد قزاق چنین آمده است:

«می‌گویند که او [میرزا رضا] موفق شده زنی از خویشاوندان خود به کلفتی وارد حرمرای شاه نماید که آن زن وی را هربار که شاه سوار شده باخبر و نقاطی که شاه قصد داشته برود به‌طور دقیق اطلاع داده است.»^[۴۲]

به هر حال، از حضور خویشاوند میرزا رضا در اطراف امین اقدس، سوگلی ناصرالدین شاه خبر داریم. همچنان که امین اقدس خود در نامه به امین‌الضرب، میرزا رضا را «آدم باکفایتی» خواند که باید به کار گرفته شود.^[۴۳]

بی‌تردید دلیل این حمایت حضور میرزا خانم — خواهرزن میرزا رضا — به‌عنوان خدمتکار امین اقدس بوده است.^[۴۴]

آنچه آوردیم و شواهد پراکنده‌ی دیگر همه حاکی از شبکه‌ی اطلاعاتی و ارتباطی ازلیان در حرم و اطراف شاه است. باید منابعی می‌داشتند که شب قبل از ترور از ورود چند ساعت بعد شاه به حرم دقیقاً خبر داشته تا توسط دو تن ناشناس در حرم عبدالعظیم به میرزا رضا اطلاع داده باشند. اینکه شاه ناگهانی تصمیم گرفته به زیارت برود، آن هم بدون قرق رسمی و قراول کامل، قابل تأمل است.

دیگر منبع مهم اطلاعاتی ازلیان اطراف ناصرالدین‌شاه می‌تواند میرزا علی‌اکبر ناظم‌الاطباء کرمانی (۱۲۶۳-۱۳۴۲ق) باشد. او در سال‌های پایان زندگی ناصرالدین شاه تا روز کشته شدن، در هفدهم ذی‌عده ۱۳۱۳ق از همراهان شاه بود و می‌توانست از برنامه‌های او از جمله اراده‌ی حضور ناگهانی شاه در حرم عبدالعظیم مطلع بوده باشد.

ناظم‌الاطبا از فعالان مؤثر «انجمن معارف» و نزدیک به میرزا یحیی دولت‌آبادی و محصور با ازلیان به ویژه همشهریان کرمانی خود بود. درواقع او نخستین رئیس مدرسه‌ی شرف از مراکز تجمع ازلیان بود. از این پزشک فاضل و تجددخواه چند کتاب در علوم فیزیک، شیمی، تشریح و طب که از زبان فرانسه برگردانده، به دست است. به گزارش روزنامه‌ی تربیت به مدیریت فروغی، ناظم‌الاطبا یک دستور زبان فارسی و زبان‌آموز هم منتشر نموده است.^[۴۵] فرهنگ فارسی پربار او تا سال‌ها منبع فراگیری اهل تحصیل و تدریس بود. دوستی نزدیک و هم‌اندیشی او با ذکاءالملک فروغی و همکاری آنها در روزنامه‌ی «تربیت» قابل تأمل است. فروغی بارها روشن‌ضمیری، تعهد و دانش او را در این روزنامه برکشیده و تکریم کرده است.^[۴۶]

ناظم‌الاطبا با فروغی و میرزا یحیی و بسیاری از ازلیان زمانه در مدرسه‌ی شرف همکاری می‌کرد. وقتی در سال ۱۳۲۱ق مدرسه‌ی مظفری با آن مدرسه ادغام شد و مدرسه‌ی شرف مظفری نام گرفت، رد و همکاری ناظم‌الاطبا با ازلیان آشکارتر شد. مؤسس مدرسه‌ی مظفری، حاج شیخ محمد مهدی شریف کاشانی. پسر ملا محمدجعفر نراقی از بایان اولیه و مشهور زمانه بود. پس از ادغام دو مدرسه، شیخ مهدی رئیس آموزشکده‌ی جدید شد.

برخی هم به واسطگی اعتمادالسلطنه در معرفی زنی از کارکنان حرم شاه به کشنده شاه اشاره کرده‌اند. می‌دانیم که نام محمد حسن خان اعتمادالسلطنه و شیخ محمد مهدی شمس العلماء در بازجویی‌های میرزا رضا پیش آمد. از آنجا که اعتمادالسلطنه قریب یک ماه پیش از ترور به مرگی ناگهانی در گذشته بود، برخی کسان چون خان ملک ساسانی به شیوه مرسوم توطئه نگری خود با ربط ترور شاه به این مرگ و دعوی مسمومیت او توسط امین السلطان و کشاندن پای انگلیس به رویداد حکایت پرداخته‌اند.

جمع‌بندی

میرزا محمدرضا کرمانی فرزند ملا حسین عقدایی در فضای متأثر از دگراندیشان کرمان متولد و پرورده شد. او را فردی «حساس و متهور» معرفی کرده‌اند که در کرمان «مقام و احترامی داشته و در طب و جراحی به سبک قدیم تحصیلاتی نموده»، به تهران آمده (۱۳۰۶-۰۷ق) مدتی هم «طبابت می‌کرد»، اما روح نوجو و

تحول طلبش نگذارد که «بر زندگانی تنگ و تاریک کرمان قناعت کرد و در آنجا امرار حیات نماید و شاید دیدن ستمکاری بسیار از حکام استبداد درباره خود و همشهریانش مهیج افکار او شده، او را از کرمان به پایتخت مملکت سوق می‌دهد. به هر صورت میرزا رضا به طهران می‌آید و به سوداگری و پیه‌وری امرار معاش نموده.»^[۳۷]

میرزا رضا از همان کرمان به دستگاه عریض و طویل محمدحسن امین‌الضرب بازرگان ثروتمند منتفذ زمانه وارد می‌شود و همزمان با ورود سیدجمال‌الدین از سوی امین‌الضرب مأمور خدمت به او می‌شود. با توان و تدبیر چندکاره‌اش به تدریج امکانات اقتصادی و ارتباطات گسترده و مؤثر برای فعالیت‌های سری اعتقادی‌اش می‌آفریند. حتی به دربار شاه و خانه وحجره‌ی بزرگان شهر راه پیدا می‌کند. آشنایی او با سید جمال‌الدین در سال ۱۳۰۷ق با روایت و شاخ و برگ‌های مرسوم افسانه‌ساز بعدی درمی‌آمیزد. در این روایت او مجنوب شخصیت کاریزماتیک سید جمال می‌شود. در اخراج ناگوار سید از حرم ری، خشم و تأثر از خود نشان می‌دهد. در خیزش و اعتراض علیه انحصار رژی تنباکو او را فعال در حوزه‌ی ازلیان تهران سراغ داریم. در پیگرد پلیسی، دستگیر و به زنجیر چند ساله کشیده می‌شود. پس از چند سال با تنی مجروح و ناتوان، روحی دل‌خسته و درهم کوفته از عوامل استبداد، و جانی در خشم به استانبول نزد هم‌مسلمان ازلی‌اش — میرزا آقاخان و برادران روحی — شتافت. بایان ازلی به‌ویژه سران رادیکال محفل ازلی استانبول در این برهه مصمم به یکسره کردن کار حکومت قاجار یا حداقل به زیر کشیدن ناصرالدین شاه بودند. استحکام و تداوم سلطنت ناصرالدین شاه امر «انقراض قاجاریه» را با از پیش برداشتن و حذف شخص او پیوند داد. او به‌مثابه سد سکندری قریب نیم‌قرن مانع پیشبرد اهداف و امر بایان بود. هسته‌ی ازلیان استانبول یا به قول دولت‌آبادی «محفل بیداران استانبول» برای ازمیان برداشتن «سد بزرگ» پیشبرد امر خود از رادیکال‌ترین عناصر این طیف پس از فروکش طرح شورش عمومی چندسال پیش، خواست و نقشی مرگ شاه قاجار را می‌پروراند. فرصتی که با ورود میرزا رضای زخم‌خورده و انتقام‌جو به استانبول فراهم‌شد.

فرض این نوشته بر این است که ترور ناصرالدین شاه صرفاً یک انتقام‌جویی شخصی میرزا رضا نیست، همچنین که نمی‌توان آن را صرفاً به تحریک و رابطه‌ی پرداخته شده‌ی مرید و مرادی میان سید جمال‌الدین و کشنده‌ی شاه فروکاست. در سنجش این رویداد که سرآغاز بهره‌گیری از ترور سیاسی برای مقاصد و آرمان‌های اجتماعی — سیاسی در تاریخ معاصر ماست تأمل و کنکاش متفاوتی رواست. آن‌چنان که در فهمی که محفل ازلیان استانبول به‌واسطه و تأثیر و تأثر مطالب «اختر» پیرامون تحرک نحله‌های نهیلیستی و سوسیالیستی به‌ویژه آنارشیزم‌های اروپا و روسیه یافته بودند وارسیده‌ایم، معرفتی به کج‌راه رفته از رویکرد «نهیلیستی — آنارشیزم» و تروریستی» زمانه در کنار پیشینه‌ی شاه‌کشی و ترورهای سیاسی — مذهبی باطنیان ایران و درهم‌آمیزی با تکلیف دینی از میان برداشتن «سلطان غاصب»، در ترور ناصرالدین شاه به صحنه آمد. تروری که به‌مثابه‌ی برآیند آمیزه‌ای از عوامل و اندیشه‌های چندگانه تحقق یافت. در میان این عوامل بسترآفرینی مطالب «اختر» درباره‌ی تحرک نهیلیست‌ها و ترور آنارشیزم‌های اروپا و فهم حلقه‌ی ازلیان اطراف «اختر» از آن، مؤثر گردید. چنان که آوردیم آنان به‌ویژه در نظرآفرینی منسجم آقاخان کرمانی و روحی در «هشت بهشت» تفسیر و توصیه و تکلیف

دینی آن در به زیر کشیدن سلطان غاصب را پروراندند. شواهد زمانه‌ی روزهای پس از ترور هم حاکی از تعلقات بایی کشنده شاه بود. گرچه او در بازجویی‌ها نامی از همدستان همفکر ازلی خویش نبرد، بلکه رندانه کوشید ضمن به جا گذاشتن فهمی پرده پوش از اعتقادات غیر مسلمان خویش، با اسلام نمایی برای رد کردن خطر از آنها و پیشگیری از پیگرد و کشتار احتمالی بایان به نفی هرگونه توطئه‌ی برنامه‌ریزی شده در ترور شاه بپردازد. صرفاً به دو نفری که به گمان او از دسترس انتقام‌جویی حکومت دور بودند یا امکان و توان آسیب رساندن به آنان را نداشتند — سیدجمال‌الدین و شیخ هادی نجم‌آبادی — اشاره کرد. اولی در استانبول تحت حفاظت حکومت عثمانی بود و شیخ هادی در کسوت روحانی بانفوذ تهران نوعی ایمنی داشت. میرزا رضا اولین شب ورود به تهران مستقیم به خانه‌ی شیخ هادی رفته بود. همان‌طور که شیخ را تنها کسی دانستند که در مجلس خصوصی، مراسم چهلم میرزا رضا را برگزار کرد. مورخان ایدئولوژی‌محور معاصر، میرزا رضا را همچون غالب بایان ازلی زمانه به دلیل مخفی‌کاری و اسلام‌نمایی، مسلمان مؤمن و مقلد سید جمال‌الدین معرفی کرده‌اند. در رابطه با سید و میرزا رضا به چند نکته اشاره کردیم. از قصه‌سازی‌های مرسوم و پندربافی‌های میراث‌ساز ایدئولوژیک و سیاسی جهت‌دار که بگذریم، شواهد حاکی است که میرزا رضا در طیف گسترده‌ی روابطش همچون دوست ازلی دیگرش — میرزا آقا خان — به سید به‌عنوان فردی مؤثر در تحرکات سیاسی زمانه توجه و تمایل نشان داده است. ضمن اینکه می‌دانیم سید سیاست‌باز با استادی و تبحر خاص خود تصویری کاریزمات از خود در اذهان عمومی ساخته بود که بسیاری از برجسته‌ترین شخصیت‌های زمانه به میزان و بُعدی از آن تأثیر پذیرفتند.

میرزا رضا پس از دستگیری آقاخان و روحی و خیرالملک و اطلاع از اینکه یاران ازلی‌اش اسیر و در انتظار تحویل به دژخیمان ناصری به سر می‌برند، عزم خود بر قتل شاه را تسریع بخشید و به سرعت عازم ایران شد. چنان که آمد دولت‌آبادی در وصفی رندانه از «آرزوی» قدیمی میرزا رضا برای «کشتن ناصرالدین شاه» سخن می‌گوید که با «معاشرت چند ماهه اخیر او با ...همشهریه‌های خود» میرزا آقاخان و احمد روحی «البته این اندیشه را در وجود او قوت داده، او را تشویق نموده است.»^[۴۸]

چنان که آوردیم میرزا رضا در ۲۶ رجب ۱۳۱۳ ق (۱۳ ژانویه ۱۸۹۶م) به عنوان همراه و نوکر شیخ ابوالقاسم روحی از ازیلیان به ایران وارد شد. در گزارش رئیس بریگاد قزاق ناظر بر بازجویی‌های کشنده‌ی شاه خواندیم که او در مسیر مراجعت در باکو و رشت با بایان شناخته شده رابطه و اقامت داشته و در نامه‌ای که پلیس شهر شماخی قفقاز به دست آورده، از روزگار بهتر و مرگ قریب‌الوقوع شاه قاجار خبر می‌دهد. کلنل قزاق هم به صراحت میرزا رضا را از بایان می‌داند.^[۴۹] از اقامت میرزا رضا در حرم عبدالعظیم همچنین حضور ازیلیان شناخته شده در چند روز پیشتر و شب پیش از ترور در آنجا و اطلاع آنها از این رویداد هم سخن گفتیم. علاوه بر شاهدان زمانه که میرزا رضا را بایی و پیرو مسلک خاص دانستند، تأکید دو نفر از اهل فضل زمانه بر رویه و باور او را هم می‌افزاییم. عباس میرزا ملک‌آرا برادر فاضل شاه کشته شده که در برخی جلسات استنطاق میرزا رضا حضور داشت می‌نویسد: کشنده‌ی شاه خود را «تجات‌دهنده» «فدایی ملت ایران» خواند و با شهامت مجازات خود را پذیرا شد و «غیر از این مطالب چیز دیگر از او ظاهر نشد.»^[۵۰]

میرزا غلامحسین افضل‌الملک از مطلعین اهل فضل و تاریخ‌نگاری دوران قاجار که با دگراندیشان هم سر و سری داشت در همان زمان‌ها درباره‌ی میرزا رضا نوشت که او «جزو طایفه **بایه** بوده است و در تقویت آنان سخن گفته است.» و به زمان ترور شاه «مثل نهیلیست‌های خارجه درصدد شورش و فساد بود».^[۵۱]

صبح ازل پس از ترور شاه در **لوح ضیافت** ضمن خرسندی از میان برداشتن دشمن خداوند-«عدوالله»- تعدی و ظلم شاه به «نفس الله» [سید باب] و کشتار و آزار بایان را برشمرد. ناصرالدین شاه را «ظالم عنید» و «تار جهنم»ی خواند که با تمام نیرو و امکاناتش با «رسل و نفوس رب» و «متقیان» ایستاد، اسیرشان کرد و خونشان ریخت و سرانجام به همین سبب هم کشته شد. همچنان که خود اهل بیان نویسانده لوح آورده اند، این لوح در جشن ازلیان به مناسبت کشته شدن شاه قاجار در سنه‌ی ۱۳۱۳ق در قبرس با حضور صبح ازل قرائت شد. [۵۲]

ناصرالدین شاه از قریب نیم‌قرن حکومت، تجسم مفهوم «ظلم‌الله» را یافت، که همان اتحاد و درهم‌آمیزی دین و دولت بود و ریشه در اندیشه‌ی دیرپای این معنا در ایران داشت. بایان با این گمان که با حذف فیزیکی شاه که صاحب‌قران و ظلم‌الله شمرده می‌شد و با قدرت قریب نیم‌قرن بر این سرزمین سلطنت رانده بود حکومت قاجار به‌نوعی خدشه‌دار و سست می‌شد، به طرح و تدارک دقیق و کارآمد ترور برآمدند. میرزا رضا با کشتن شاه، به تعبیر میرزا یحیی دولت‌آبادی «سد بزرگ» تغییر آتی ایران معاصر را درهم شکست. بی‌تردید نخستین بار نبود که شاه‌کشی در ایران پیش آمد، اما تفاوت این ترور نقش مستقیم جریانی برآمده از میان مردم با دعوی تازه‌ی دینی و دنیوی بود. ازلیان به گمان خویش هر دو ستون این اندیشه: سلطان اسلام و اولیای مذهب غالب، را نشانه گرفته بودند.

بی‌نویس‌های فصل پنجم:

۱. «نقطه الکاف»، صص ۱۶۲-۱۶۳.

در تقابل و دشمنی حیرت آور اهل سیاست و دیانت زمانه با بابیان محمد تقی لسان الملک مورخ و شاهد رویدادها در «ناسخ التواریخ» (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۳، جلد چهارم ص ۴۰) می‌نویسد: «این هنگام علمای بلد و چاکران درگاه از حضرت شاهنشاه خواستار شدند که هر کس [از طبقات مردم تهران] این مردم مرتد را که مخرب دین سید انام و قاصد جان شاهنشاه اسلام اند به دست خویش سر بگیرد او را ثواب جهاد اکبر باشد بهتر آنست که شاهنشاه دادخواه هر یک از ایشان را به دست طایفه‌ای از مردم بسپارد تا عرضه هلاک و دمار سازند و در این ثواب انباز باشند.» همو در صص ۴۰-۴۳ وصف دهشتناک آزار و شکنجه و بی‌احترامی به اجساد بابیان با سهم عموم اقشار و اصناف را بدست داده است.

در وصف نفرت بابیان به شاه قاجار هم نمونه بسیار است. میرزا آقاخان کرمانی همزمان با مهمانداری کشنده شاه در عثمانی در سروده‌های ماه‌های پایانی عمرش ناصرالدین شاه را با عنوان کافر خطاب کرده و نوشته بود: **که شه ناصرالدین بدی یار کفر/ از او گرم گردید بازار کفر.** (تاریخ بیداری ایرانیان)

2. D. Macoin, The babi concept of holy war, Religion (1982) 12,93-129, p. 116.

۳. مرتضی سیفی قمی تفرشی، «نظم و نظمیه در دوره قاجاریه»، تهران: یساولی، ۱۳۶۲، صص ۵۸-۶۲.

۴. «ایران در راه‌یابی فرهنگی»، ص ۷۵.

۵. «لوح مبارک سلطان ایران»، تنظیم عزیزالله سلیمانی اردکانی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳۲ بدیع.

۶. اسناد انگلیسی F. O. :60/171, NO. 99.

۷. عباس امانت، «قبله عالم»، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۲، ص ۲۸۹. لازم به اشاره است که به رغم این اشاره و شواهد برشمرده در همراهی و اتفاق نظر اهل بیان زمانه در قصد جان شاه، هردو رهبران ازلی و بهایی بعدها هرگونه نقش خود در سوقصد به شاه در ۱۲۶۸ق را تکذیب کرده اند. بنیانگذار آیین بهائی در «لوح شیخ» به عدم مداخله خود در سوءقصد به جان شاه تأکید کرد: «داخل آن امر منکر نبودیم». اشراق خاوری در دنباله‌ی این نقل پیشوای آیین خویش می‌افزاید: «مقصود تیر انداختن به شاه قاجار است که می‌فرمایند: «من ابتدا در آن قصد به هیچ وجه دخالت نداشتیم» (اشراق خاوری، دایرةالمعارف بهائی). قابل اشاره است که صبح ازل نیز در متنی که در فصل دیگر آوردیم، به نیکالای فرانسوی در اشاره به سوءقصد به جان شاه نوشت: «سبب بی حرمتی بر وجود شاه حکمی از مصدر امر نبود.» به عبارت روشتر می‌گوید که حکمی از سوی من - که در آن زمان از جانب بابیان مصدر امر بیان شمرده می‌شد، صادر نشده و او نقشی در طرح و اجرای سوءقصد ۱۲۶۸ ق به ناصرالدین شاه نداشته است. صبح ازل در ادامه متن به نیکالا می‌افزاید: «مقصود» [ما در آن زمان] «به پادشاهی یا آنه جمهوریت نبود».

۸. مینا یزدانی، «وضع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارک بهائی»، همان‌جا، ص ۹۴.

۹. همان‌جا ص ۲۰۹.

۱۰. «نامه شیخ میرزا حسینعلی، باب» (Lebab). اصل این نامه در مجموعه مکاتبات خصوصی دوستان گویینو به شماره ۳۵۳۴، کتابخانه ملی و دانشگاهی استراسبورگ موجود است. ایرج افشار نسخه‌ای از آن را در مجله یغما (سال ۱۰ شماره اول، ۱۳۳۶ش صص ۲۱۴-۱۵) تحت عنوان «متن مکتوب میرزا حسینعلی (بهاءالله)» منتشر کرده است. افشار به واسطه محمدعلی جمال‌زاده، متن پنج‌نامه‌ی دیگر به اضافی نامه فوق را در یغما (سال سیزدهم، شماره ۸، آبان ۱۳۳۹ش صص ۴۰۴-۷) که خطاب به گویینو نوشته شده بازچاپ نموده است.

۱۱. نسخه‌ی خطی «بیان نامه انجمن بابیان»، در اسناد بایگانی وزارت امور خارجه‌ی هلند نگهداری می‌شود. تورج اتابکی آن را یافته و نسخه‌ای از آن هم در کتاب «ایران در راه‌یابی فرهنگی» (ص ۷۵) مورد استفاده بوده است.

۱۲. «گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی در دوران قاجاریه» به کوشش محمد حسن کاووسی (دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی)، ۱۳۷۵، جلد سوم ص ۱۹۶.
 ۱۳. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۱۵۳.
 ۱۴. فاضل مازندرانی «ظهورالحق»، جلد هشتم، قسمت اول صص ۷۳-۷۴.
 ۱۵. عبدالبها در «تذکره‌الوفاء» در شرح حال سلیمان خان تنکابنی که به عنوان سفیر پیشوای آیین نزد امین‌السلطان رفته بود، می‌نویسد: بهاءالله از یاری صدر اعظم - امین‌السلطان - به دستگیرشدگان بهائی خرسندی خود را اعلام کرده بود. در همین منبع یاری اتابک به سید اسدالله قمی از بهائیان سرشناس و پناه دادن به او در دیوانخانه‌ی خویش اشاره رفته است. رهبر بهائی در لوحی خطاب به میرزا اسدالله قمی، اتابک را در قیاس با امیرکبیر که بایبان را آزار داده به‌عنوان «شخصی خطیری که ملجأ فقر است و پناه ضعف، فریادرس مظلومان و حامی مطلق ستم‌دیدگان» - که منظور اهل بهاء است، مورد عنایت قرار می‌دهد (عبدالبهاء «تذکره‌الوفاء فی ترجمه‌ حیاة قدامه الاحیاء»، حیفاء: مطبعه العباسیه، ۱۳۴۳ق).
 ۱۶. عزیزالله سلیمانی، «مصایح هدایت»، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۱ بدیع، جلد سوم ص ۳۷۴.
 ۱۷. نامه‌ی امین‌السلطان به وزیرمختار ایران در لندن، آرشیو وزارت امور خارجه‌ی ایران، به‌نقل از «سیاست‌گران قاجار»، جلد اول، ص ۲۳۰. در میان دیگر شواهد تاریخی هم روزگاران کشته‌شده شاه که دست داشتن جمعی متشکل و مخفی در ترور شاه را ثبت کرده، یکی هم هاشم محیط مافی از وقایع نگاران زمانه است. می‌نویسد: میرزا رضا «از طرف یک کمیته سری ایرانی، مامور کشتن ناصرالدین شاه بود». (محیط مافی، هاشم، «مقدمات مشروطیت»، به کوشش مجید تفرشی و جواد جانفدا، تهران: فردوسی، ۱۳۶۳، ص ۶۴).
 ۱۸. ناطق، «نامه‌های تبعید»، به کوشش هما ناطق، آلمان، ۳۶۸، ص ۲۰۰.
 ۱۹. «حیات یحیی»، جلد اول ص ۱۵۳. دولت‌آبادی در این اشاره با ادبیاتی رازآلود اما جهت‌دار تا حدی از پرده‌پوشی‌های مرسوم خود دور شده و اقرار می‌کند:
- «نگارنده هم در ضدیت با این سیاست باطل [بابی خواندن کشته‌ی شاه] از زبان میرزا رضا شعری ساخته و منتشر می‌نماید تا مسلمان و تشیع او ظاهر شده [و انمود گردد] و از هدف تیر تهمت بابی‌گری نجات یابد. شعر مزبور به فاصله دو روز به همت حاج محمدعلی‌خان معروف به تقلیسی، مشهور شده به ولایات هم می‌رسد، به این عنوان که میرزا رضا وصیت نموده، این شعر روی سنگ قبر او نوشته گردد و شعر این است: «محب آل محمد غلام هشت و چهار / فدای مردم ایران رضای شاه‌شکار»**
- منابع دیگری این بیت را تغییر داده و به‌گونه‌ی متفاوتی نقل کرده‌اند: «فدایی همه ایران رضای شاه شکارم / من این معامله کردم که کام دوست برآرم.» در «شرح حال عباس میرزا ملک‌آرا» (ص ۲۰۵)، هم این‌گونه آمده است: «غلام ساقی کوثر محب هشت و چهار / فدایی همه ایران رضای شاه‌شکار».
۲۰. ناطق، «بازرگانان در داد و ستد با بانک شاهی و رژی تنباکو - بر پایه آرشیو امین‌الضرب» پاریس: خاوران، ۱۳۷۱، ص ۱۱۴.
 ۲۱. «خاطرات سیاسی امین‌الدوله»، ص ۱۷۲.
 ۲۲. «حیات یحیی»، جلد اول ص ۱۴۱.
 ۲۳. اشاره‌های نوشته به متن استطلاق میرزا رضا، نسخه‌ی منتشره در روزنامه صوراسرافیل است. اخیراً هم متنی تحت عنوان «کتابچه پرسش و پاسخ یا استطلاق از میرزا رضا کرمانی»، در نشریه «میراث شهاب»، زمستان ۱۳۸۸ (نشریه‌ی ویژه کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی) با‌چاپ شده است. نگارنده همواره در اسناد و مدارک این چنین که به منافع و مقاصد سیاسی - ایدئولوژیک ربط می‌یابد با احتیاط و تردید می‌نگرم. سخن این نیست که متن بازجویی‌های میرزا رضا جعلی است. ولی نمی‌دانیم چگونه و چه کسی اولین متن آن را مکتوب کرد آیا فرد و کسانی از زبان میرزا رضا چنین نوشته‌اند؟ کیان بوده‌اند و چه افزوده‌هایی بعدها به آن راه یافته و یا دستکاری شده؟ در بازچاپ‌های متعدد در متن بی‌تردید در چینش واژه‌ها و عبارات و یا لحن و روال عبارت‌ها دستکاری‌هایی صورت پذیرفته است. مقایسه‌ی همین دو متن بالا تفاوت‌هایی را نشان می‌دهد. میرزا یحیی دولت‌آبادی در

«حیات یحیی» جلد اول ص ۱۵۳ می‌نویسد: متن استنطاق میرزا رضا به قلم میرزا ابوتراب خان نظم‌الدوله نوری معاون نظمیه تهران که شخصاً مباشر استنطاق بود، نوشته شده است. به هر حال تردید در اصالت و صحت کلمه به کلمه آن متن‌های به دست آمده شرط انصاف و احتیاط پژوهشی است. بنا بر شواهدی که جای دیگر اشاره خواهیم کرد به نظر می‌رسد به واسطه حکیم علی اکبر ساعت ساز از اعضای فعال انجمن‌های سری ازلیان که بعد ها به زمان مشروطه در کنار آنان به کرات در «تاریخ بیداری ایرانیان» ناظم اسلام کرمانی و «تاریخ انقلاب مشروطیت» ملک زاده نام برده شده، متن اولیه استنطاق بدست هم مسلکانش افتاده است. میرزا جهانگیر خان شیرازی هم آن را با برخی حذف و نهان سازی ها که آگاهانه در پرائتز سفید گذارده شده در صور اسرافیل منتشر نمود.

در متن کمتر سانسور شده از استنطاق کشنده شاه، در پاسخ میرزا رضا به پرسش درباره شیخ هادی نجم آبادی آمده: «حاج شیخ هادی هم شعور دارد و مثل بعضی از آخوندهای بی شعور نیست که آثار و علامات جعلی و ممتنع القبول که برای [حجت] صاحب الزمان درست کرده اند، بی جهت انتظار می‌کشند. هر کس که به این آثار و علامات پیدا شد، صاحب زمان خودش است.» (متن استنطاق کشنده شاه در: هما ناطق «کارنامه و زمانه‌ی میرزا رضا کرمانی»، آلمان: حافظ، ۱۹۸۵، ص ۱۹۵).

در این عبارت میرزا رضا به زبان ازلیان زمانه به صراحت معترف است که هم خود و هم شیخ هادی چون شیعیان دیگر منتظر ظهور امام زمان نیستند و آنچه در منابع فقهی شیعه در باره علائم ظهور نوشته و گفته اند جعل و اوهام است. مهمتر از این می‌افزاید هر کدام از مظاهر حق بعدی که با آثار و علامات راستین حجت پدیدار شد، صاحب و پیامبر زمانه خود است. از این بی پروا و فراتر از ذهن خرفت بازجویان زمانه و خواش سطحی و نافهمیده اهل تاریخ بعدی، نمی‌توان به ظهور «مظاهر لاحقین» در باور بایی تاکید کرد. در واقع به زبان غیر مستقیم اما روشن برای اهلش می‌گوید موعود زمان ظهور کرده و هم او و هم شیخ هادی ضمن تایید آن، باورهای بایی دارند.

۲۴. هما ناطق، «کارنامه و زمانه میرزا رضا کرمانی»، ص ۹۵.

۲۵. مجله بررسی‌های تاریخی، «نامه‌های میرزا آقاخان به ملک‌مخا»، همان‌جا، همچنین «نامه‌های تبعید».

۲۶. گزارش لاسلز، فوریه ۱۸۹۲م به نقل نیکی کدی در «تحریم تنباکو»، ص ۱۴۳.

۲۷. «حیات یحیی»، جلد اول صص ۱۲۶-۱۲۷.

۲۸. همان‌جا ص ۱۲۹.

۲۹. روزنامه صور اسرافیل، «متن استنطاق میرزا رضا کرمانی»، شماره ۹ ص ۶.

۳۰. «خاطرات کلنل کاساکوفسکی»، ترجمه عباسقلی حلی، تهران: کتاب‌های سیمرخ، ۱۳۵۵. نقل قول‌های ذکر شده همه از متن این کتاب به‌ویژه صص ۶۱ تا ۹۴ برگرفته شده است.

۳۱. کسروی «تاریخ مشروطه ایران»، ص ۴۹، محمد قزوینی، «وفیات معاصرین»، مجله یادگار سال سوم شماره ۴. همچنین لغت‌نامه دهخدا، چاپ اول، زیر عنوان حسن صاحب‌الزمانی.

۳۲. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول ص ۱۱۱.

۳۳. صنعتی‌زاده، «روزگاری که گذشت»، صص ۹۲-۹۳.

۳۴. همان‌جا ص ۱۰۱، همچنین مهدی بامداد، «شرح حال رجال ایران»، جلد ۶ زیر نام میرزا احمد.

۳۵. اسناد انگلیسی: لاسلز به سالیسبوری F. O. 56/539

شماره ۱۲۴ (۳۵) مورخ ۱۶ فوریه ۱۸۹۲ به ضمیمه یادداشت چرچیل به نقل از نیکی کدی «تحریم تنباکو در ایران»، ترجمه شاهرخ قائم‌مقامی، تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۶، صص ۱۴۳-۹۴.

۳۶. «خاطرات کلنل کاساکوفسکی»، همان‌جا، صص ۹۰-۹۱.

۳۷. همان‌جا ص ۹۷.

۳۸. جان گرنی، «میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی و ادوارد براون»، کلک ۹۴، ص ۱۸۷.

۳۹. همان جا ص ۱۸۶.
۴۰. ناطق، کارنامه و زمانه میرزا رضا کرمانی، ص ۱۵۷.
۴۱. «حیات یحیی»، جلد اول ص ۱۴۲. میرزا یحیی درص ۱۳۰ همین منبع به صراحت می‌نویسد: میرزا رضا طبق برنامه و نقشه از آنجا که از طبابت سستی مطلع بود برای پوشش حضور خود در حرم عبدالعظیم به معالجه برخی بیماران برآمد و ضمناً هوشیار در سوی اجرای «یگانه مقصد خویش انتظار می‌کشید». و در ص ۱۷۷ در سنجش عملکرد کشنده شاه ترور ناصرالدین شاه را از میان بردن «سد بزرگی» از مقابل بیداران می‌خواند.
۴۲. «خاطرات کلنل کاساکوفسکی»، ص ۶۳.
۴۳. تصویر نامه امین اقدس به امین الضرب، «شرح حال رجال ایران»، جلد دوم ص ۱۳.
۴۴. «خاطرات حاج سیاح»، ص ۳۷۴.
۴۵. تربیت شماره ۱۴۲، ۲۹ محرم ۱۳۱۷ ق (۸ ژوئن ۱۸۹۹ م).
۴۶. تربیت شماره ۱۳۴، ۲۵ ذیقعد ۱۳۱۶ ق (۶ آوریل ۱۸۹۹ م).
۴۷. «حیات یحیی»، جلد اول صص ۹۷-۹۸.
۴۸. همان جا، ص ۱۴۲.
- محمد علاقیند وقایع نویسی بهایی شاهد زمانه، خلاف متون رهبران بهایی خارج نشین، در کتاب «تاریخ مشروطیت» خود به صراحت ترور شاه را حاصل خواست و نقشه جمع ازلیان به رهبری **پسرهای** حاجی میرزا هادی دولت ابادی - «**در عقب مرام و اعتقاد مذهبی**» و به «**سلطنت رساندن صبح ازل**» برشمرد. (علاقیند، حاج آقا محمد، تاریخ مشروطیت، انتشارات لجنه‌ی ملی آثار و آرشیو امری، ۱۳۲، بدیع، ص ۴۱)
۴۹. «خاطرات کلنل کاساکوفسکی»، ص ۷۸.
۵۰. «شرح حال عباس میرزا ملک آرا»، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: بابک، ۱۳۵۵، ص ۲۰۴.
۵۱. غلامحسین افضل‌الملک، «افضل‌التواریخ»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱، ص ۳۴.
۵۲. متن «لوح ضیافت» به نشان خرسندی رهبر ازلیان از کشته شدن ناصرالدین شاه به خط صبح ازل در اسناد کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران به شماره‌ی ۱۰۷۷۳ نگهداری می‌شود.

فصل ششم

نهضت مدرسه‌سازی از لیان

«شهرآباد شد به،

به از این مدرسه‌ها خلق آزاد شده،

به از این مدرسه‌ها.»

«شرف‌الدین حسینی - نسیم شمال».

نخستین مدرسه‌هایی که نظام تربیتی نوین و علوم و دانش روز جهان معاصر را در ایران در عرصه‌ی عمومی رواج داد، توسط میسیون‌های مذهبی خارجی در برخی مناطق ایران برپا شد. اگرچه عمده توجه و تأکید این آموزشکده‌ها به ایرانیان غیرمسلمان به‌ویژه یهودی و ارمنی و آسوری داشت، به‌تدریج شاگردان و معلمان «مسلمان» هم به این مدارس راه یافتند. این مدرسان و محصلان در تعامل و مراوده با دیگر ایرانیان در تغییر ذهنیت نسبت به روند نظام تعلیم و تربیت و بدیل مدارس و آموزش نوین مؤثر گردید. بی‌تردید مدارس متعدد میسیون‌های مسیحی از دهه‌ی چهارم سده‌ی نوزدهم تا آستانه‌ی و عصر مشروطه برای تغییر و تحول‌طلبان ایرانی بدیلی نوین و متفاوت در مقابل مکتب‌خانه‌ها و روش و منابع تعلیم و تربیت سنتی جلوه کرد و درس‌ها در بر داشت.

پروردگان بابی بر اساس فهمی که از داده‌های آیین باب برگرفته و یا فرض کردند و پروراندند، به گونه دگری به چیستی و چگونگی نظام آموزش و پرورش می‌نگریسته و می‌خواستند. بنیان‌گذار آیین بابی جامعه و زمانه‌ی پیش از دعوی خویش را به نابالغی و لزوم قیام داشتن توصیف و برآمدن بابیه را دوران آغازین و بنیان‌ساز بلوغ می‌خواند. زمانه‌ای که انسان «مقلد» و محدود «علم» سنتی باید تغییر یابد و به انسانی نو و متکی بر انتخاب و عقل خویش بی‌واسطه‌ی اولیای مذهب غالب به حقیقت خلقت و باورهای اعتقادی خود پی برد و در راستای آن خود و جامعه‌اش را تغییر داده هویتی نو بسازد. در این بستر مؤمن بابی آگاهانه و به‌اختیار و بدون اجبار و امر به معروف و نهی از منکرهای مرسوم و پذیرش باورهای موروثی، راه خود را بشناسد و بیابد و بساطی نو بر پا کند. پیشوای آیین در معنایی ناظر بر همین ضرورت بود که به صراحت در بیان (باب معاشر واحد رابع) آورد: «نهی شده است از انتشار علوم‌ی که فایده ندارد و انسان را بی‌نیاز نمی‌کند، مانند علوم اصول و منطق و قواعد فقهیه و حکمیه و علم لغاتی که غیرمستعمله است و نظیر آنها.»

سید باب با اعلام پایان انسداد ابدی معرفت و مظاهر حق جاری در معرفت دینی غالب، و امکان ظهورهای جدید سازگار با مقتضا و الزام زمانه و سپس برداشتن مطهرات اسلامی و گذر از دیوار ضخیم نجاست و طهارت، تأکید بر کتابت و چاپ، امکان نوآوری، فراگیری اندیشه‌ها و علوم جدید و مراوده با دگراندیشان غیرخودی از هر مرام و آیین را فراهم نمود. شگفتی کسانی چون براون مستشرق انگلیسی، گوینو دانشمند و دیپلمات فرانسوی و پولاک مدرس دارالفنون و پزشک دربار از آزاده اندیشی و لاقیدی از لیان به منهیات و

تکالیف شرعی مرسوم مکتوب آثار و سفرنامه‌های آنها است. در سنجش کشاکش علم و دین سده نوزدهم، در کتاب‌های بعدی این پژوهش در تاثیر ازلیان بر جهان‌بینی دینی ایران معاصر به این بحث بازخواهیم گشت.

مؤلفه‌ی مهم دیگر در آرای سید باب که فهمی از دوران کودکی را پروراند و رفتار و رویه‌ای متفاوت از آموزه‌های سنتی را عنوان کرد و در مجموعه افق نوینی را بر ضرورت تعلیم و تربیت کودکان و نوباوگان ایرانی گشود، تأکید او بر منع تنبیه بدنی کودکان بود. در فهم رهروان آیین، باب متفاوت از معرفت غالب و عمومی و درسوی نگرش به کودکان و نوجوانان در کتاب بیان به‌گونه‌ای مشخص و بی‌سابقه در کتب مقدس ادیان پیشین، به تعلیم و تربیت و رویه و رفتار با آنان توجه نشان داد. او از آنجا که آموزش و پرورش سنتی پیش از خود را نابالغ تعریف کرده بود، برآمدن بایه را همسان دوران آغازین و بنیان‌ساز بلوغ نامید. زمانه‌ای که انسانی نوین و فراتر از دانایی و توانایی انسان مؤمن ادیان پیشین و مقلدین معرفت مذهبی مسلط، باید پرورش یابد تا آگاهانه راه و روش زیست دنیوی و اخروی خود را بیابد و به دست‌گیرد. به گمان بابیان نوزایش اندیشه‌ی انسان نوین ایرانی در رستاخیز بای اعلام شد. آنجا که قیامت عین ظهور جدید و ظهور جدید به معنای دورانی جدید سراپا متفاوت از پیش و برون از محدوده‌ی تکالیف و تقلید از اولیای سیاسی، مذهبی و فرهنگ پیشین دانسته و بر ضرورت ایجاد بساطی نو و انسانی نوین تأکید گردید. وضعیت پیشین عین انحطاط و در جا زدن در زمانه‌ی سپری شده و نابالغی و در جهنم جهل ماندن ترسیم گردید. بهشت و جهنم را از جهان متافیزیکی به همین جهان دنیوی آورد و نو شدن، پذیرش ظهور مطابق الزام زمانه همان بهشت وعده داده‌شده دانسته شد. جهل از حقیقت نهفته در مظاهر نوین و زیست معاصر و در باورهای پیشین ماندن نیز همان در جهنم بودن خوانده شد. در این فهم بازگشت به اصالت‌های گذشته‌ی اسلامی مطلوب نبود، گرچه جستجو در آن گذشته‌های مبنای فهم ظهور جدید معرفی شد و جوهر و بن‌مایه‌ی تاریخی آن دانسته شد، اما ایجادگری رو به آینده‌ی متفاوت و بهبود خواه را مدنظر داشت. در این معرفت آینده‌نگری غایت‌خواهانه الزام، نیاز و مصلحت زمانه را پیش روی می‌نهاد. بر این بسترسازی و گسست از معرفت سنتی پیشین و ضرورت ساختن انسانی نو بود که هر دو دسته‌ی برآمده از آیین اولیه‌ی بایه، چه اهل بیان (ازلیان) مانده بر میراث کیش بای و چه بهائیان که آیین جدید آوردند و تعلیم و بشارت باب آنها را از پیشینه‌ی ادیان گذشته برکنده بود، با تأکید و توجه به نارسایی‌های نظام آموزش سنتی ایران و ناکارآمدی‌اش برای تربیت انسان مطلوب‌تر جهان معاصر و متفاوت با پیش، ذهن و کنش متفاوت از معرفت و اهداف سنتی تعلیم و تربیت برگرفتند.^[۱]

چنان که آوردیم، پیشگام مدرسه‌ی طراز نوین برون از مکاتب سنتی و در سوی تعلیم و تربیت عامه‌ی مردم، میسیونرهای مذهبی مسیحی بودند که نخستین‌ها را در این راستا ایجاد کردند و نمونه‌ها را برگشودند. نخستین مدرسه قابل توجه برای تعلیم کودکان فارسی‌زبان را جدا از آنچه گروه‌های مبلغ مذهبی مسیحی ایجاد کردند، در خارج از ایران و در استانبول سراغ داریم. در شرح بر روزنامه «اختر» استانبول به آن دبستان پیشگام اشاره کردیم. فعالان و سران هسته‌ی ازلی استانبول نقش مؤثر و ایجادگر و اداره‌کننده بر آن آموزشکده ایفا نمودند. رضاقلی خراسانی در مقام رئیس مدرسه و میرزا حبیب اصفهانی، میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد

روحی و تنی چند دیگر از ازلیان شناخته شده زمانه اولین تجربه و تمرین در این راستا را در آن مدرسه پیش بردند. درواقع پیش از مدارس رشدیه در ایران و داخل کشور به ابتکار و پیشگامی میرزا حسن رشدیه، نخستین تمرین و تجربه تعلیم و تربیت نوین در استانبول به صحنه آمد. رشدیه هم فهم خود از مدارس نوین را از طریق نشریات فارسی‌زبان خارج هم‌اندیشان خویش به دست آورد و با تعلیم و فراگرفتن تجربه‌ی تدریس و تأسیس در مصر و استانبول و تمرین در ایران آماده‌ی ایجاد دبستان در داخل کشور گردید. حتی نام رشدیه را که همان مدارس ابتدایی عثمانی بود برای مدارس خود برگزید. دوسال در عثمانی و مصر و چهارسال در قفقاز او را آماده‌ی تأسیس مدرسه در داخل ایران نمود و اولین دبستان را در ۱۳۰۷ق (۱۸۸۸م) در تبریز برپا کرد. مدرسه‌ای که با عناد، تکفیر و تهاجم مخالفین چندان دوامی نداشت و بارها او را به گریز از شهر و دیار ناچار کرد. حکایت دایر کردن چندباره‌ی مدرسه‌های رشدیه در تبریز را فرزند اهل قلمش به دست داده است.^[۲]

رشدیه خود در نامه‌اش به مجلس شورای ملی می‌نویسد به سال ۱۲۹۳ق به فکر تأسیس مدرسه‌ای برای کودکان هم‌وطنش افتاد: «به روزنامه اختر نوستم که در هر جا یک دارالمعلمین» سراغ دارند به اومعرفی کنند. تا برای «تحصیل اصول تعلیم به آنجا بروم». از اداره‌ی «اختر» استانبول پاسخ آمد که در مصر چنین مرکزی برای تعلیم معلم وجود دارد. بنا بر این سند خودنوشته‌ی رشدیه، او نه در بیروت بلکه تعلیم مدرسی خود را در مصر به پایان رساند و پس از دوسال ونیم به ایران رفت و در آنجا «مکتب رشدیه» را دایر نمود.^[۳] رشدیه به مأخذ همین نوشته‌ی خویش درفاصله‌ی سال‌های ۱۲۹۹ تا ۱۳۱۵ق چند مدرسه در تبریز دایر کرد و هر بار پیش از آغاز کار یا در همان روزهای نخستین با عناد و حمله‌ی مخالفین، شبانه از تبریز گریخت. سید علی یزدی از علمای شیعه‌ی مخالف نوگرایی در تعلیم و تربیت، بر بالای منبر او را به کفر و زندقه متهم کرد. تا سرانجام نهمین مدرسه با حمایت امین‌الدوله — والی وقت آذربایجان — عمر نسبتاً کوتاه یک‌ساله‌ای یافت. با صدارت امین‌الدوله‌ی معارف‌پرور و حامی‌دگراندیشان، حسن رشدیه همچون بسیاری از هم‌اندیشان خویش به تهران آمد و مدرسه‌ی رشدیه‌ی پایتخت را تأسیس کرد.

کشاکش برای سلطه بر نظام آموزش عمومی و ابتدایی به‌معنای بستر و اساس تربیت نسل‌های بعدی در تاریخ معاصر ایران زمینه‌ای مهم و حوزه‌ای حیاتی برای کنترل و استمرار منزلت علمای شیعه بود. سنت‌گرایان قصد نداشتند میدان آن را برای دگراندیشانی خالی کنند که می‌خواستند آرمان‌ها و ارزش‌ها و هویت دگر و بعضاً خلاف‌آمد معرفت آنها را به «امت دینی» آنها بپذیرانند. دگراندیشان از همان آغاز دریافته بودند که این حوزه‌ی سرنوشت‌ساز که گذشته را بازمی‌تاباند و بر حال ناظر و برای آینده بسترآفرینی می‌کند، کلید کنترل عرصه‌ی عمومی و هویت‌ساز است. آموزش عامل اصلی تغییر و تعیین‌کننده‌ی فرایند هر نوع اصلاح و توسعه‌ی آتی ایران به شمار می‌رفت. تعلیم و تربیت سنتی ایران به زمان مورد بحث — اواخر سده نوزدهم — دارای ویژگی‌هایی بود که عملاً کارایی‌اش را در عصر جدید، با ضروریات و نیازهای نوین، به حداقل رسانده و حتی عامل ترویج و گسترش واپس‌گرایی بود. صنعت چاپ در فرنگ و تجدید حیات و سازماندهی آموزش و پرورش و مدارس حول محور کتب چاپی، امکان و افق‌های نوینی را در برخی از آن سرزمین‌ها گشوده بود. در حالی که در ایران تمام‌توان و امکانات و منابع آموزش سنتی، بر بستر نقالی در سطح فهم مکتب‌داران که غالب تربیت شده مدارس

طلاب بودند، مراکز تعلیم و عامه را حتی الامکان از کتب و نشریات چاپی نوین دور نگه می‌داشت و حتی علناً حذر می‌داد.

ضرورت تغییر و تحول و نوگرایی این نظام و معرفت سنتی بازدارنده در جامعه‌ی ایران سده‌ی نوزدهم، پس از شکست‌های خفت‌بار از روسیه، در سه دهه‌ی اول این سده برای دفاع از موجودیت به خطر افتاده‌ی خویش در مقابل بیگانه‌ی «کافر» و مهاجم پیروز تحمیل شد. با آن شکست‌ها، اهرم قدرت سیاسی و دینی مسلط مقصر، نادان و ناتوان جلوه کرد. اصلاح‌طلبان بر این منطبق بودند که اگر ایران مدنیت نوین و حداقل نظام آموزشی آن را که توانسته آن دانایی و توانایی را به فرنگیان غیرمسلمان دهد برای ساختن انسانی نو و متفاوت نپذیرد و توان و دانش خود را بالا نبرد، قادر به حفظ موجودیت خویش نخواهد بود. این تحمیل بیش از هر چیز دفاعی ناگزیر از «خویش» به خطر افتاده بود که با رویه‌ی استعماری مدنیت نوین فرنگی بیش از پیش تقویت شد و درهم آمیخت. این فهم دوسویه عمدتاً از سوی اداره‌کنندگان سنتی وضع موجود در سوی تخطئه‌ی نوگرایی و دگراندیشی بهره گرفته شد و با عرضه‌ی نمونه‌های استعماری دشمنانه و تحقیرآمیز بیگانگان و چالش دگراندیشان غیرمسلمان، ضرورت و اساس نوگرایی و تحول را مورد تردید و تهاجم قرار دادند.

آموزش سنتی و انبوه خطاطان سنتی که منافع و منابع درآمد خود را به خطر می‌یافتند، مدارس را از چاپ به‌عنوان ابزار و تکنولوژی جدید با انواع ترفندها حذر می‌داد و بهرموران آن را عناصری فرنگی‌مآب و دگراندیش بی‌دین خواندند؛ کسانی که به پیروی از این ابزارهای غیرخودی و ناآشنا در جامعه‌ی سنتی در پی رواج افکار فاسد، بدعت و ویرانی اساس هویت امت دینی شیعه و فرهنگ سنتی هستند. سید باب به صراحت از همان آغاز بر ضرورت انتشار کتب و منابع جدید دگر بین در کتاب «بیان» تأکید نمود. رهروان او نیز در این راستا با سوادآموزی، زبان‌دانی و یافتن معرفت بر دانش انسان معاصر نقش مؤثری در تاریخ معاصر ایران ایفا کردند. همزمان سنت‌گرایان به مقاومت و عناد همه‌جانبه و سخت برآمدند. برای حذرآفرینی عمومی، آنها را با ادبیات تکفیرگرا و دشمنانه مورد خطاب و عتاب قرار دادند. در پی این تهاجم سنت‌گرایان نوگرایان و دگراندیشان ناچار به توجیه و تقیه در خصوصیت و پیامدهای اصلاحات و مشروعیت‌سازی بومی‌برآمدند.

سنت‌گرایان با همسان و یکی خواندن فرهنگ جامعه با اسلام، بستر مخالفت با نوگرایی و دگراندیشی را توان و مشروعیتی بسیار دادند. مخالفت با چاپ کتب جدید آن‌چنان بود که غالب نخستین‌های چاپی ایران را جهادیه‌های روحانیون و برخی اهل سیاست تشکیل می‌داد. اولیای آموزش سنتی رواج کتب چاپی و روزنامه را تهدیدی برای سیادت و اقتدار خود محسوب کردند. از جمله این‌ها که کتب نوین چاپی موجب می‌شد شاگردان امکان انتخاب متنوع داشته و به میل خود بتوانند هر کتابی را که می‌خواستند بخوانند، نشان نفوذ و رواج اندیشه‌های شبهه‌آمیز و موجبی برای سست کردن ایمان و باورهای سنتی غالب خواندند. از سوی دیگر، اولیای دین انحصار دیرینه‌آموزش عمومی‌نزد خویش را در خطر می‌دیدند، لذا به مخالفت صریح و گسترده با اصلاحات و تحصیل غیردینی یا برون از کنترل خود پرداختند.

در همین فضای حذر آفرین، محدودگر و سنگین بود که تمرکز اولیه‌ی نوگرایی در آموزش عمومی به ورود تکنولوژی و دانش نظامی و آموزش کادر نظامی و اداری دیوان‌سالاری حاکم محدود شد. در این مرحله، هم

اعتراض کمتر بود و هم اهل قدرت سیاسی با ترفندهای ویژه‌ی خود و امتیاز دادن‌ها به اولیای دین و سنت در عرصه‌ی عمومی کار خود را پیش می‌بردند. رها کردن و گذاردن آموزش عمومی به سلطه‌ی روحانیون و طلاب، فرصتی فراهم کرد تا نخستین نوگرایی در آن عرصه‌های مورد نیاز حکومت تا حدی پیش برده شود. در سرتاسر این برهه همچنان روحانیون تنها منبع آگاهی و دانش عامه شمرده می‌شوند. وقتی در زمان مورد بحث ما — دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم و آستانه‌ی مشروطیت — ضرورت تعلیم و تربیت عمومی و ابتدایی نوین به گونه‌ای مشهود و گسترده طرح و پی گرفته شد، عمق و گستره‌ی مخالفت سنت‌گرایان هم افزون شد. تا زمانی که تربیت کادر اداری و سپاهی حکومت مد نظر بود گرچه مخالفت‌هایی عنوان شد، کار تا میزانی پیش رفت، اما پیش آمدن هدف تربیت عامه و زدودن کنترل و نظارت روحانیون میزان و درجه‌ی حساسیت و عمق و دامنه‌ی مخالفت را افزایش داد. به‌هرحال تا این برهه آموزش و تربیت عامه در انحصار بی‌پرسش روحانیون و طلاب و مکتب‌داران وابسته به آنان بود. آنها خود را علما یعنی صاحبان و صالحان دانایی می‌شمردند و تعلیم و رای آن را عامل سست شدن ایمان و تباهی و کفر می‌خواندند. عناد و مقاومت آنها در مقابل تعلیم و تربیت غیردینی مرسوم و ایجاد مدرسی که آن مواد را آموزش دهند سخت و همه‌جانبه بود.

تا این زمان اثری از نهادهای آموزش نوین عمومی نبود، اگر هم بود، توسط هیئت‌های مذهبی مسیحی فرنگی با تمام محدودیت‌ها و عنادها در شرکت مدرسان و محصلان مسلمان در آنها بر پا شده بود.

ازلیان و روشنفکران همراهشان با این استدلال ایران مدار که ملت باسواد توان و امکان سیادت و آقایی خود را به دست خواهد آورد و مبهوت و اسیر فرنگیان توانمند نخواهد شد، ضرورت ایجاد مدارس نوین با برنامه و روش جدید را طرح و پیگیری نمودند. این تأکید و ضرورت را از طریق نشریاتی چون «اختر» استانبول، «حبل‌المتین» کلکته و تربیت تهران، همچنین «ادب» خراسان و تهران در دهه‌های پیش و آستانه‌ی مشروطه پیش آوردند. این نشریات درواقع پایگاه تبلیغ و ترویج معارف نو به ویژه ضرورت برپایی مدارس طراز نوین با مواد و منابع و نحوه‌ی متفاوت آموزش به عنوان پایه‌ساز فرهنگ ترقی‌جو بودند. با تأسیس اولین مدارس کوشیدند تا عرصه‌ی آموزش عمومی بتدریج از انحصار تعلیم و تربیت عمدتاً دینی مرسوم خارج شود. به گمان آنها، آن گونه که در خاطرات یحیی دولت‌آبادی می‌خوانیم، تعلیم عمومی بسترآفرین فتح آینده است و انسان غیر مقلد و طراز نوین فردای ایران را باید از پایه در آموزش ابتدایی تربیت و آماده مسئولیت‌پذیری در راه ایجاد جامعه‌ای متفاوت و مطلوب نمود.

علاوه بر تأکید بر مواد آموزشی نوین، نحوه‌ی اداره‌ی کودکان و و رفتار آنان هم باید عوض می‌شد. یکی از بسترهای مساعدی که بایه در اختیار پروردگان خاندان‌های اهل بیان قرار داد و حلقه ارتباطی مطلوبی برای تغییر نحوه‌ی نگرش سنتی به آموزش و پرورش بود، تأکید بنیان‌گذار آیین در کتاب «بیان» مبنی بر پرهیز از هر نوع تنبیه فیزیکی کودکان برای پذیرش آموزه‌ها بود، که رویه‌ای مرسوم و لازم مکتب‌داران سنتی شمرده می‌شد. توجه باب به این رویه‌ی مخرب و فرصت‌سوز که تأثیرات منفی و گاه غیرقابل جبران بر جسم و روح کودکان می‌گذازد و انسان‌هایی مقلد یا آشوبگر و خشونت‌آفرین می‌ساخت، خلاف‌آمد نظام آموزشی متداول بود که تنبیه فیزیکی بزرگان خانواده یا مکتب دار را وسیله‌ای لازم و مثبت می‌شناخت. درواقع در نظام آموزشی و

قضایای سنتی و متداول زمانه‌ی ایران، روش ناکارآمد و مخرب تنبیه بدنی نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کرد. به تأسی از آن، در خانواده هم برای حفظ انضباط و کنترل رفتار و آموزش کودکان، به‌گونه‌ای گسترده مبنای رفتار بزرگان بود. باید دهه‌ها می‌گذشت تا این توصیه‌ی مهم مدنظر قرار گیرد و جامعه دریابد که تنبیه بدنی کودک برای تحمیل رفتار مطلوب بزرگان، معنایی جز کودک‌آزاری و پیامدی جز ناهنجاری‌های روحی و جسمی به جا نخواهد داشت.

نخستین نشریه‌ی فارسی‌زبانی که به گونه‌ای گسترده در عرصه‌ی عمومی و روشمند، آموزش و پرورش نوین و لزوم تأسیس مدارس تربیت‌کننده‌ی انسان نوین معاصر را طرح کرد، «اختر» استانبول است. در تکنوگاری «تأملی بر اختر استانبول» بخشی را به «اختر و آموزش پرورش نو» پرداخته‌ام، در اینجا صرفاً اشاره می‌شود که «اختر» در مطالب متنوع و حساب‌شده‌ی خود تأکید بر لزوم تعلیم و تربیت به عنوان اساس آینده‌ی مطلوب از زمان کودکی و نوجوانی، و ترویج علوم و فنون جدید از طریق برپایی مدارس نوین گذارد. مملکت را یک خانه و دولت را همچون پدر و بزرگ آن، مسئول سرنوشت مملکت خواند. نمونه‌ی آلمان نوین را آورد که با سلسله مراتب سه‌گانه‌ی آموزشی ابتدایی، متوسطه و عالی نسل دانا و توانا و مملو از خلاقیت‌های نوین را تربیت کرده و به پیامد آن، مجموعه‌ی جامعه و حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و فرهنگی آن به سوی ترقی و تعالی ره سپرده است.^[۴] «غیرتمندان وطن» را ترغیب کرد به عاقبت کار خود و سرزمینشان ببیندشند و شرایط به‌غایت وامانده و واپس‌رفته‌ی مملکت خود را با ژاپن و آلمان مقایسه کنند و بسنجند، ببینند آنها به قوه علم و دانش و رواج آموزش روشمند نوین به چه پایه ترقی نموده و با افتخار و نیک‌بختی و توانایی می‌زیند و ما در وادی جهل و موهومات و نادانی و ناتوانی‌ها دست و پا زده و در همه چیز به آنها محتاج هستیم.^[۵]

یکی از اهداف اصلی و همواره تکرارشده‌ی مطالب ۲۳ ساله «اختر»، رواج امر آموزش نوین در ایران بود. از طرق مختلف و با ترفندهای متفاوت مستقیم و غیرمستقیم در این امر کوشید. نه تنها ترغیب عمومی به سوادآموزی، برشمردن تفاوت یک باسواد و یک بی‌سواد در جهان‌نگری و زیست روزمره‌اش، نگوهرش بی‌سوادی به عنوان عاملی جهل‌آفرین و بی‌اعتنایی مردم به تعلیم و تربیت فرزندان دختر و پسر خود، مسئولیت‌پذیری دولت‌مردان و اهل ثروت به ایجاد مدارس نوین به عنوان یک وظیفه ملی و میهنی و تکلیف آیینی، عرضه‌ی نمونه‌های نظام آموزشی در دیگر کشورهای جهان، برشمردن مدارس ابتدایی، متوسطه، عالی و تخصصی، محتوای مطالب آموزشی و درسی در همه‌ی این رده‌ها، ناکارآمدی و کاستی‌های فرصت‌سوز آموزش سنتی ایران، همه و همه در مطالب، اخبار و گزارش‌های حساب‌شده‌ی نشریه مورد اشاره و پرسش‌افکنی و در سوی بیداری و تحریک و ترغیب ایرانیان بود. «اختر» در مواردی در امور آموزشی مداخله‌ی مستقیم کرد و مدیر روزنامه و حلقه‌ی اطراف آن به نوشتن مواد آموزشی و دستورالعمل زبان فارسی و دیگر مطالب موردنیاز مدارس جدید پرداختند. محمد طاهر مدیر نشریه درزمره‌ی هیئت امنای فعال دبستان ایرانیان استانبول در کنار ازلیان شناخته‌شده زمانه حضوری فعال و حمایت‌گرایانه داشت. غالب نویسندگان و کارکنان اداره‌ی «اختر» معلمان «دبستان ایرانیان» بودند. اداره اختر دارالترجمه هم تأسیس کرد و اسناد و متون و برخی منابع زبان‌های مختلف اروپایی، ترکی و عربی را ترجمه و در اختیار عموم گذاردند. کمتر شماره‌ای از اختر به دست است که در حوزه‌ی

آموزش و ضرورت نوآوری در نظام موجود آن مطلبی نپرداخته باشد. «اختر» در سال دوازدهم انتشار خود به‌زمانی که میرزا آقاخان کرمانی و روحی در استانبول بودند، خطاب به اهل‌ایران و «ابنای مسئول وطن» نوشت:

«آستین همت بیازید و کمر فتوت بر میان بندید و به یاری و معاونت همدیگر یک مکتبی باز نمایید و معلمین با کفایت و آموزگاران با درایت از هر طرف بخواهید و اطفال خودتان را به تحصیل بگمارید که هم زبان فرانسه یاد بگیرند و هم سایر علوم و فنون... تا چند خواهید نشست که اسباب همه کارها را دولت فراهم بیاورد. در همه ممالک متمدنه این‌گونه مکاتب به همت و اعانت توانگران ملت تأسیس شده است. چنانکه امروز در اسلامبول به اعانت غیرتمندان ملت مکتبی به نام دبستان ایرانیان که البته تفصیلش را شنیده‌اند [و در شماره‌های پیش وصف آن را برشمرده‌ایم] باز شده به قدر هفتاد و هشتاد نفر از ابنای ملت که اغلب یتیم و فقیر و بی‌بضاعت هستند در آن مکتب عربی و فارسی و ترکی و فرانسوی و حساب و جغرافیا و نقاشی و غیره را بطور مجانی یاد می‌گیرند. کتاب و کاغذ و قلم و لباس و نهار چهل نفر که یتیم و فقیرند از اداره مکتب داده می‌شود. سالیانه مخارج این مکتب قریب به دوهزار تومان است که کامل از کیسه همت و جیب ملت داده می‌شود.»^[۶]

«اختر» بارها تأکید کرد که هدف آموزش باید کنکاش و جستن کمال وایده‌آلی باشد که با فراگرفتن و یاری بهترین اندیشه‌ها و نوشته‌ها ممکن خواهد بود. انسان ایرانی نوی تربیت شود که هدفش فرهنگ و مدنیتی‌گردد که در جستجوی بهروزی و کمال انسانی باشد. شیوه‌ی نوین آموزشی در مدارس کشورهای پیشرفته را سبب و علت اصلی دانایی و توانایی روزافزون آنها می‌دانست. زیرکانه و در لابه‌لای مطالب بر ویژگی نهادهای آموزشی جدا از نهاد و کنترل اولیای دین آن سرزمین‌ها تأکید داشت. پی‌ریزی جامعه‌ای مطلوب را از مسیر تغییر نظام و نهادهای سوادآموزی ترسیم می‌کرد. «اختر» در مجموع تصویر یک جامعه‌ی مدنی با هویت ملی فارغ از هویت و تعلقات و فرهنگ مشترک دینی را ترسیم می‌کرد. انسان نوین سازنده و نگهدارنده‌ی این جامعه از بطن و مسیر آموزش و پرورش نوین قابل ساخت می‌نمود.

آغاز آموزش و پرورش نوین: از مکتب‌خانه به معلم‌خانه

یحیی دولت‌آبادی و ازلیان در تأسیس معلم‌خانه

دولت‌آبادی خود در شرحی بر تاریخچه‌ی معارف نوین ایران می‌نویسد: از اوایل سال ۱۳۱۵ق، امین‌الدوله مکتب رشدیه را که در ایام حکومت خود در آذربایجان دائر بود به تهران آورد و در آنجا به مدیریت خود میرزا حسن رشدیه و «با شور و نظارت یک عده از اشخاص معارف پرور تجددخواه دایر نمود». دولت‌آبادی در ادامه می‌افزاید که امین‌الدوله با «یک عده از نزدیکان خود... در این موضوع مذاکره کرد و آنها را تشویق نمود و در اطراف این فکر مقدس وزیر اعظم، اجتماعی حاصل شد». جمع مزبور که خود دولت‌آبادی و تتی چند از معارف جوان ازل و تجددخواهان همراهشان هم حضور داشتند از «اواسط ماه رجب ۱۳۱۵ در خانه مرحوم میرزا کریم خان سردار مکرّم» تشکیل می‌شد به شور در تأسیس مدارس برآمد.

بعد از چند جلسه «خانه موقتی برای مدرسه رشدیه گرفتند واجتماعات بطور غیررسمی در آن خانه» تحت عنوان «مجلس خیریه» برگزار می‌شد. جمع مزبور پس از فراز و نشیب‌هایی علاوه بر راهاندازی مدرسه‌ی رشدیه، توانست با جلب چندتن از دولتمردان پیشرو به «انجمن رسمی معارف» تبدیل شود و از شوال ۱۳۱۵ق به نوشتن نظامنامه و جلب عناصر مساعد دیگر برآید. تأسیس مدارس نوین در رأس دستور کار آن قرار گرفت.^[۷]

تا این زمان همان طور که آوردیم به استثنای مدارس تحت کنترل هیئت‌های مذهبی مسیحی اثری از نهادهای آموزشی نوین نبود. دانش و علوم در انحصار ملایان بود، از معدودی مکتب مهم که بگذریم، مکتب حجره یا اطاقی نمود و تاریک و آلوده و بدبو بود که غالباً جایگاه ملا و محل زندگی‌اش به شمار می‌رفت. وصف دولت‌آبادی و تصویر نخستین تجربه‌ی به مکتب رفتن خود در زمان ناصرالدین شاه خواندنی است: در یک‌سو گلیمی‌چرکین و کیف و دروس دیگر لحاف و متکای آلوده به چربی و سیاهی. کناری هیزم و زغال و چراغی پردود و دم، و گوشه‌ای «دیگچه و روغن داغکن و کفگیر مسی» «دود فضای حجره را پر» کرده بیچاره شاگردان در حالی که به‌سختی نفس می‌کشیدند، «الفیه ابن مالک از بر» می‌خواندند: ^[۸] ملاحسین که فرد پرخوری است در حالی که غذا می‌پزد و همه جا را دود و بوی روغن و... گرفته، ضمن درس دادن به شاگردان غذا می‌خورد و همزمان شاگردان را به تقلید و تکرار خطی عبارتی از کتب دشوار و نامفهوم وامی‌دارد.

به همین پیشینه و انگیزه در تغییر مکتب‌خانه‌ها به مدارس جدید است که در فاصله‌ی قریب ده ساله‌ی برپایی مدرسه‌ی رشدیه در تهران تا نهضت مشروطه تأکید ازلیان به رهبری یحیی دولت‌آبادی در پیشبرد امر معارف و تأسیس مدارس است. در خاطرات خود او در وصف انگیزه و دورنمای چنین نگره و رویکردی می‌خوانیم:

«چندین هزار طفل که روزها در مدرسه‌ها درس می‌خوانند، شب‌ها درخانه‌های خود تحصیلات خویش را برای پدر و مادر و برادر و خواهر خود نقل کرده، رفته رفته می‌فهمند که غیر از این ویرانه بدبخت که نامش ایران است جاهای دیگر هم در دنیا هست که همه چیزشان از ایرانیان بیشتر و بهتر است... خصوصاً که روحانی‌نمایان بی‌سواد، بی‌علم، بدعمل، پول‌دوست و شهوت‌پرست را... مشاهده می‌نمایند و بر **سسستی عقیده** آنها افزوده می‌گردند...»^[۹]

در این فهم و دورنما از تعلیم و تربیت نوین، قالب درهم آمیخته سنتی و ناکارآمد **مذهب - خانواده** باید جای خود را به الگوی **مدرسه - خانواده** داده و موازین و مناسبات جدیدی در سوی ساختن انسان نوین غیر مقلد و متکی بر عقل خود مختار مسئولیت پذیر جاری شود. این بستر و قالب متفاوت امید و رو به سوی آینده بهبود خواه و بازتولید معرفت و مناسبات جدید داشت. کنترل دانش عمومی را از سیطره فقه و اولیان آن و مکتب داران سنتی رها می‌خواست. به گمان میرزا یحیی، چنان که در «حیات یحیی» ثبت کرده، بن مایه تغییر و تحول بنیادی آتی ایران نو از الگوی نوین آموزش و پرورش در قالب غیر سنتی مدرسه - خانواده پدیدار می‌گشت. چرخه معیوب و جزمی‌مذهب - خانواده، آدمیانی تقدیرگرا، مقلد، اقتدار پذیر و مطیع و دنیا گریز به جا گذاشته بود. تکاپوی ازلیان و دیگر همراهان تجدد خواه شان در طرح ریزی و پیشبرد نظام آموزشی که بتواند بانحوی تعلیم و تربیت و منابع و محتوای آموزشی در راستای فهمی ایران مدار به جای اسلامگرا موثر و محرک

شود، در شور و شوق تغییر جویی مشروطیت در تمام عرصه‌ها نمایان گردید. بر بستر همین نهضت درازدامن و ژرف بود که کسروی آستانه‌ی مشروطه را فضایی متفاوت می‌یابد: «انبوهی از مردم زبان بی‌سواد را دریافته و از آن سوی جدایی [تفاوت] که میان دبستان و مکتب می‌بود می‌دیدند و این بود که با دلخواه و آرزو به آن روی می‌آوردند»^[۹۰]

انجمن معارف از اول شعبان ۱۳۱۶ ق روزنامه‌ای به همین نام دایر کرد که درواقع ارگان مدرسه‌ی «افتتاحیه» از مدارس تأسیس شده‌ی خود انجمن بود. به‌رغم مقاومت و عناد و دسته‌بندی‌های مرسوم زمانه، ازلیان توانستند با تأسیس چندین مدرسه‌ی مهم در آستانه‌ی مشروطه به شکل‌گیری اولین نطفه‌های آموزش ابتدایی عمومی غیرستی یاری رسانند. مدرسه‌های علمیه، افتتاحیه، شرف، دانش، سادات، ادب، اقدسیه، کمالیه و سعادت نمونه‌های موفق آن در این برهه بود.

انجمن در نشر نخستین کتب درسی نوین هم پیشگام بود. میرزا یحیی با نوشتن «علی» کتابی ساده برای اخلاق و شرع آراست که هم مانع سرسخت و تکفیرگوی اهل دین را سست کند تا مدارس جدید قدم‌های اولیه را بردارند و هم در لوای ادبیات دین نما برخی ضرورت‌ها و نوآوری‌های تربیتی مطلوب را پیش برد. اما دامنه مقاومت و دشمنی افزون شد. عرصه را آن‌چنان بر گردانندگان این مدارس دشوار کردند که مدرسه شرف — که ازلیان آن را می‌گرداندند — برای نشان دادن هم‌سوئی با «علما» در رجب ۱۳۱۶ ق حدود دویست تن از دانش‌آموزان را به مجلس روضه‌ی امام جمعه تهران برد تا مگر از مخالفت طلاب دور و بر او تا حدی بکاهد. ناظم‌الاسلام در «تاریخ بیداری» همزمان با مشروطه فضای ضدیت با این مدارس را چنین وصف می‌کند:

«در ابتدای افتتاح مدارس، بعضی از مغرضین به عوام‌الناس 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 می‌کنند»^[۹۱]

ناظم‌الاسلام خود درصدد تأسیس مدرسه‌ای بود. او که در آن برهه در اطراف طباطبایی مجتهد معروف می‌چرخید برای شکستن فضای ضدیت، او را که مورد اقتدای دین‌ورزان بود، به تأسیس یک مدرسه‌ی مورد حمایت خود جلب نمود. مدرسه‌ی اسلام با نظامت خود ناظم‌الاسلام شکل می‌گیرد و یکی از مدارس فعال آستانه‌ی مشروطه می‌شود. غالب شاگردان و آموزش‌دیده‌های این مدارس آستانه و زمانه‌ی مشروطه، جوانان و نوجوانان تجددخواه و ترقی‌جوی ایران معاصر گردیدند. عیسی صدیق در حدیث خودنوشته‌اش در شرحی بر مدرسه‌ی «کمالیه» و دوران تحصیل خود در آن می‌نویسد:

«حاج میرزا یحیی دولت‌آبادی اغلب اوقات با کمال وقار و با روی گشاده به مدرسه کمالیه می‌آمد و به اتفاق مرتضی‌خان [کمال] مدیر مدرسه به کلاس‌ها سرکشی می‌کرد و از درس‌هایی که داده شده بود سؤال می‌فرمود و کسانی را که نیکو از عهده جواب برمی‌آمدند مورد تشویق قرار می‌داد و شاگردان را نصیحت می‌کرد»^[۹۲]

صدیق در ادامه وصف خود از آن زمان می‌افزاید که مخالفان متشرع مدیر دگراندیش مدرسه بر در و دیوارها با گچ و زغال به خط درشت نوشتند: «مرتضی‌خان مدیر مدرسه کمالیه بایی است.»

برخی را هم تحریک کرده و در سر گذرها با کلمات زشت مدیر فاضل مدرسه، مرتضی‌خان کمال را مورد عتاب و خطاب قرار می‌دادند. در کتاب بعدی شرح راه دادن دختر از خاندان‌های دگراندیش با لباس پسران به مدرسه کمالیه را آورده‌ایم. در میان مدرسان ازلی کمالیه نام علی محمد فره‌وشی به عنوان آموزگار ریاضی و زبان فرانسه قابل ذکر است.

یحیی دولت‌آبادی با زیرکی و حداقل تحریک مخالفان تلاش داشت امر نهادهای نوین آموزشی ابتدایی را پیش برد. بهره‌گیری از عناصر بانفوذ و مساعد که هم میان ازلیان راه داشتند و هم در اطراف اهل دین و سیاست، یکی از مؤثرترین ابزارها بود. نمونه میرزا کریم خان سردار مکرّم (سوادکوهی) است که اولین جلسات انجمن معارف را از خانه‌ی او شروع کردند تا به عنوان یک جمع صرفاً خیریه وانمود شود. درباره‌ی سوادکوهی در خاطرات یحیی می‌خوانیم:

«میرزا کریم خان سردار مکرّم در پرتو روشنی افکار عالی مقتدای خود حاج شیخ هادی نجم‌آبادی» قصد تأسیس «دارالایتم» برای تعلیم و تربیت کودکان بی‌سرپرست و فقیر دارد. «سردار مکرّم با پدرم [میرزا هادی دولت‌آبادی] الفت مخصوص دارد.» او «عالمی‌وطن‌خواه و معارف‌پرور که نگارنده را دوست می‌دارد»، «شیخ هادی نجم‌آبادی که از همفکران وزیر اعظم [امین‌الدوله] و نسبت به او سمت پیشوایی دارد بیش از دیگر روحانیون تجدّدخواه افکار معارف‌پرورانه سردار [مکرّم] را ترویج می‌کند.»^[۱۳]

به گفته‌ی دولت‌آبادی سردار مکرّم از جمله اعضای «شورای عالی معارف» برای تأسیس مدارس و پیشبرد امر آموزش عمومی ابتدایی در سال ۱۳۱۹ ق هم همچنان کنار او و همراه است.^[۱۴] به نوشته‌ی سعید نفیسی که به واسطه پدر با اهل بیان محشور بود، «میرزا کریم‌خان منتظم‌الدوله سردار مکرّم»، به زمان مشروطه کنار میرزا حسن رشدیه و شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، در باغ بهارستان «گاردان پارتی» تشکیل داده و عایدات آن را به مصرف تأسیس چند مدرسه‌ی ملی در تهران رساندند.^[۱۵]

انجمن معارف کلاس‌های سوادآموزی به بزرگسالان هم تأسیس کرد. در سه نقطه‌ی تهران آموزشکده‌ی اکابر برپا کردند. علاوه بر مدارس ابتدایی که تعدادی بیش از ده دبستان بود، مدرسه‌ی علمیه را برای دوره‌ی متوسطه تأسیس کرد. تعداد مدارس تهران به تدریج به ۲۵ رسید. در تعدادی از آنها زبان‌های اروپایی هم تدریس شد. انجمن با جمع‌آوری تعداد زیادی کتب مفید، کتابخانه‌ی ملی برپا کرد و قرائت‌خانه‌ای هم تأسیس شد که در آن روزنامه در دسترس بود و مطالعه می‌شد. همزمان شرکتی به نام «شرکت طبع کتاب» تأسیس شد که علاوه بر یحیی دولت‌آبادی، سردار مکرّم، میرزا محمدحسین فروغی مدیر روزنامه‌ی «تربیت» و فرزند ترقی‌جوی او محمدعلی فروغی را هم برای ترجمه و تألیف کتاب‌های آموزشی نوین و مفید به کار گرفتند. شرکت یک سلسله کتب درسی نوگرا به‌ویژه در زمینه‌ی تاریخ ایران و جهان و مدنیت نوین تهیه کرد و در اختیار انجمن معارف و چند مدرسه‌ی برپا شده گذاشت.^[۱۶] ازلیان علاوه بر روزنامه‌ی «معارف» چند نشریه‌ی دیگر ویژه‌ی مدارس و ترویج و عمومی کردن معارف تحت لوای ارگان مدارس برپا شده تأسیس کردند. روزنامه «نوروز» از ۲۳

ذیحجه ۱۳۲۰ق به همت ناظم‌الاسلام با همکاری دیگر دگراندیش همشهری‌اش — میرزا کاظم کرمانی — به عنوان نشریه‌ی وابسته به مدرسه‌ی اسلام آغاز به کار کرد. میرزا حسن رشیدیه و شیخ یحیی کاشانی هم روزنامه «مکتب» را به عنوان ارگان مدرسه‌اشان به راه‌انداختند. این نشریات در کنار روزنامه‌ی «ترتیب» و یاری مطبوعات فارسی خارج از کشور نقش مؤثری در پذیراندن ضرورت آموزش و پرورش متفاوت از مکتب‌های سنتی ایفا کردند. واعظان ازلی — سید جمال واعظ و ملک‌المتکلین — هم با بهره‌جویی از وعظ و سخنرانی‌های جانبدار در لولای ادبیات مذهبی در این امر سهیم شدند.

در اولین جشن افتتاحیه‌ی مدرسه‌ی «سادات» — از جمله مدارس که به همت میرزا یحیی دولت‌آبادی برپا شده بود — ملک‌المتکلمین خطابه‌ای در ضرورت بیداری و آگاهی و تربیت فرزندان ملت ایراد کرد و از مواهب آموزش نسل آینده سخن راند و گفت این مدارس به نسل آینده یاری خواهند رساند تا «به مقام رفیع و موقع منیع انسانیت نایل شده و قوای طبیعت را در اختیار درآورده و به نفع عمومی به کار اندازند.» [۱۷]

واعظ دگراندیش خطاب به اولیای بچه‌ها عنوان کرد: **دبستان کارخانه‌ی آدم‌سازی است** که دنیا و آخرت و ملیت و آتی‌هی فرزندان‌شان را تأمین می‌کند و جهل و فساد اخلاق، ظلم و بیدادگری را سرافکنده و واژگون می‌سازد و مقامی درخور دوره‌ی مجد و عظمت گذشته ایران به حاصل خواهد آورد. معارف‌پروری و نهضت مدرسه‌سازی در حوزه‌ی تعلیم و تربیت دختران هم با احتیاط، اما آگاهانه و حساب شده عنوان و تا حد توان و دانایی پیش برده شد، شرح آن را در کتاب بعدی در نقش و تاثیر زنان ازلی در ایران معاصر، پی خواهیم گرفت.

نهضت مدرسه‌سازی تهران به برخی ولایات هم تعمیم داده شد. به چند نمونه اشاره می‌کنیم. فره‌وشی (مترجم همایون) ازباورمندان اهل بیان در وصف حضور خود درانجمن از جلسه‌ای متشکل از یحیی دولت‌آبادی، شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، ذکاءالملک فروغی اول یاد کرده و می‌نویسد: دولت‌آبادی با اشاره به زنجان و حضور وزیر همایون، حاکم خمسه که مرد اروپادیده و متجدد و دگراندیشی است مشتاق تأسیس مدرسه‌ای در آن شهر شده و انجمن معارف فره‌وشی را برای این مسئولیت برگزیده است. در زمستان ۱۳۲۱ق، مترجم همایون در سن ۲۷ سالگی عازم زنجان می‌شود. او به یاری حاکم دگراندیش «مدرسه همایونی» زنجان را تأسیس می‌کند. مدرسه‌ای که علاوه بر تدریس درس‌های مرسوم، زبان فرانسه هم توسط خود فره‌وشی تدریس می‌شد. مدرسه بارها مورد تعدی و عناد اهل قدرت سیاسی و دینی واپس گرا و عوامل آنها قرار گرفت. شیخ ابراهیم زنجان‌ی روحانی دگراندیش زمانه حامی مدرسه بود. آخوند ملا قربانعلی زنجان‌ی — همتای شیخ فضل‌الله نوری در زنجان — به مخالفت با مدرسه برآمد. مترجم همایون شرح تلاش خود برای توجیه ضرورت مدرسه و سست کردن مخالفت آخوند را در خاطراتش به دست داده است. او با درایت، تیزهوشی و اسلام‌نمایی توانست آخوند را قانع و شاید فریب دهد که در مدرسه «به اطفال انجیل و تورات درس» نمی‌دهد و «درس‌های فرنگی» هم به زبان فرانسه که زبان بین‌المللی جهان معاصر است به یاد دادن لغات آن محدود شده است.^[۱۸]

علی‌محمد فره‌وشی از پیشگامان فرهنگ نوین و نهضت مدرسه‌سازی جدید و از بنیانگذاران اولیه‌ی تدوین و

تألیف کتب درسی به شیوه‌ی نوین است.^[۱۸] فره‌وشی چند جلد کتاب دستور دانش برای پایه‌های مختلف مدارس تألیف و منتشر کرد. جلد نخست کتاب در ۱۳۳۱ق شامل دو بخش برای دو نیمه‌ی سال تحصیلی و جلد دوم سال بعد دربرگیرنده‌ی حکایت‌های کوتاه و ساده‌ی اخلاقی بود و قطعات منظوم بسیار آسان و همه درخور فهم دانش‌آموزان کلاس‌های اول ابتدایی.^[۲۰]

نمونه‌ی دیگر تحرک ازلیان ولایات را در خصوص مدارس و آموزش نوین می‌توان در کاشان ذکر کرد. ازلیان در کاشان هسته‌ی فعالی داشتند. تحرکات بایان بر کل منطقه تأثیر گذارده بود. یکی از رساله‌های مهم خلاف‌آمد فقه سنتی و مبلغ مهمی از مفاهیم نوآیین و ضرورت تغییر و تحول در زمان مشروطه را ملاعبدالرسول مدنی تحت عنوان «رساله انصافیه» نوشت. ملای دگراندیش که هیچ شباهت و همسانی با علمای شیعه زمانه ندارد در رساله‌اش به‌صراحت علم را منحصر به «تحو و صرف و فقه و اصول» مورد نظر مجتهدین شیعه ندانست و خواهان تأسیس مدارس جدید شد.^[۲۱] او نه تنها تأسیس آنها را خلاف دین ندانست بلکه پرسشگرانه نوشت: «تمی‌دانم چه منافاتی با قوانین شرع» دارد «مگر تربیت بنی نوع بد است؟»^[۲۲] ملا حتی از آموزش زبان فرانسه در مدارس به‌صراحت دفاع کرد و نوشت: «چه شده زبان عربی و ترکی ضرری به دین نمی‌زند، فرانسوی می‌زند؟ تدین دخل به زبان ندارد.»^[۲۳] می‌دانیم که روحانیون شیعه‌ی زمانه مخالف مراوده با اروپاییان (کفار) و آموزش زبان آنها بودند و هیچ نوشته‌ای از یک عالم شیعه که در آن سالها آموزش زبان اروپاییان را ترغیب کرده باشد سراغ نداریم. می‌دانیم در این برهه ازلیان و همراهان نوگرا و تجددخواهشان کسانی بودند که زبان فرانسه را به‌سان وسیله‌ی نوین و مطلوب ورود به مدنیت و فرهنگ آن سرزمین میان پروردگان خود و عموم ترویج و تبلیغ می‌کردند. همان‌گونه‌که شاهد اروپایی زمانه‌ی پیش از مشروطه در سنجش فضای مدارس لازاریست‌های فرانسوی، آنها را بستر رشد آیین بابی خوانده بود، و به‌صراحت نوشت که شاگردان این مدارس اغلب بایان بودند.^[۲۴]

مدرسه‌ی «علمیه» کاشان را شاید بتوان در زمره‌ی نخستین مدارس نوین برون از چرخه‌ی مکتب‌داران به شمار آورد. مدرسه در ۱۳۱۳ق به همت جمعی که شیخ یحیی کاشانی و غلامرضا معارفی در میانشان با دگراندیشان ازلی محشور بودند، تأسیس شد. از شیخ یحیی کاشانی روزنامه‌نگار برجسته‌ی عصر مشروطه در فصل روزنامه‌نگاری ازلیان در کتابهای بعدی مفصل‌تر نوشته‌ایم. او مدیریت مدرسه و غلامرضا معارفی نظامت آن را به عهده داشت و زبان فرانسه را هم تدریس می‌کرد.^[۲۵] شیخ یحیی کاشانی پس از عناد بسیار مخالفان به تهران رفت و به‌عنوان مدرس در مدرسه‌ی رشدیه به ادامه‌ی کار پرداخت و نشریه‌ی مخفی هم منتشر نمود. لازم به ذکر است که پیشگام آموزش و پرورش نوین کاشان، جامعه‌ی یهودی آن منطقه بود که نخستین مدارس را برپا کردند و از میان آنها افراد فاضلی برخاستند، و برخی ازلیان و فرزندان آنها در همین مدارس زبان فرانسه آموختند.

مدرسه‌سازی در خارج از کشور

از مدرسه‌ی ایرانیان استانبول با سهم اصلی مدرسان و گردانندگان ازلی، همچنین مدرسه‌ی رشدیه ایران و سخن گفتیم، از تأثیر مستقیم یحیی دولت‌آبادی در مدارس قفقاز - بادکوبه و تفلیس - هم برای ایرانیان آن سامان خبرهایی در منابع آمده:

«ایرانیان مقیم قفقاز که تعدادشان به چهارصد هزار نفر می‌رسید چهار مدرسه در بادکوبه، تفلیس قفقاز داشتند. چگونگی تأسیس این مدارس بدین شرح است که حاجی میرزا یحیی دولت‌آبادی که برای شرکت در کنفرانسی به اروپا رفته بود در مراجعت، در بادکوبه مورد استقبال آزادی‌خواهان و ادب‌دوستان بادکوبه قرار گرفت و به تشویق او مدرسه اتحاد ایرانیان و مدرسه صابونچی با هزینه باقراف تبریزی و زین‌العابدین تقی‌اوف همدانی و مدرسه ایرانیان تفلیس به هزینه ایرانیان مقیم تفلیس و مدرسه تربیت در عشق‌آباد به هزینه ایرانیان مقیم آن شهر تأسیس شد.»^[۲۶]

نخستین منابع نوین آموزشی مدارس جدید

ازلیان و پروردگان آنها در حوزه‌ی نوشتن و انتشار نخستین کتب درسی و غیر درسی کودکان ایرانی مؤثر و بنیانگذار بودند. زمانی این بنیانگذاری اهمیت می‌یابد که بدانیم تا آن برهه چیزی به نام ادبیات مخصوص کودکان و نوجوانان معنی نداشت و آنچه در مکتب‌خانه‌ها تدریس می‌شد، در ادبیات و مواد آموزشی اولیه و ابتدایی امروزی به‌عنوان رکن و اساس تعلیم و تربیت نسل بعدی جایی نمی‌توانست داشته باشد.

اشاره‌ای به مواد آموزشی مکاتب سنتی یاریگر خواهد بود. غالباً در آغاز دروس مکتب پس از چند ماه از بر کردن الفبای فارسی، جزوه‌ی «عم جزء» را به کودکان می‌دادند تا بخواند. جزوه جزء آخر قرآن از سوره‌ی بنا تا آخر را در بر می‌گرفت و چون آیه‌ی اول این سوره «عمّ یتیسألون» است به آن عم جزء نام نهاده بودند. کودک پس از چندماه تکرار الفبا، بی‌آنکه زبان مادری‌اش را فراگرفته باشد و معنای لغات عربی را بداند، شش ماهه باید عم جزء را یاد بگیرد و بخواند. حکایت عذاب و رنج کودکان ایرانی در همین سال اول را نسل عصر مشروطه که به آن مکتب‌خانه‌ها رفته‌اند، ثبت نموده‌اند. سال دوم غالباً با «ترسل» آغاز می‌شد. ترسل به‌معنای فن نامه‌نویسی حاوی نمونه‌ای از انشاهای مختلف از یک نامه‌ی معمولی، اجاره‌نامه، قباله‌ی خرید و فروش، نکاح و هبه و وصیت‌نامه تا نمونه‌ی قبض رسید و حواله و برات و اسنادی دیگر که طرف احتیاج عمومی بود. تصور اینکه کودکی ۷-۸ ساله در دو سال اول تحصیل مکتبی با چه منابع و مصیبتی روبرو بود و چگونه از هرچه تعلیم و تربیت و مدرسه بیزار و فراری می‌گردید، چندان دشوار نیست. شاگرد باید بدون آشنایی با زبان و معرفت لازم سنی آن، همه را قالبی از بر کند و نعل به نعل بنویسد. کودک بینوا داده‌های کتاب ترسل را در هفت خط «نسخ، نسخ تعلیق، شکسته، رقاع، تعلیق و طغری» باید «فرا می‌گرفت» و از روی آنها مشق و تقلید می‌کرد. در واقع از همان آغاز با تکرار و رونویسی و تقلید همچون پدران‌شان، ذهنی مقلد غیرمستقل و نقلی به جای عقلی می‌یافتند. غرض هم تربیت معرفت تقلیدگرا بود، و بعدها هم اگر ضرورتی به این قالب‌ها بود، همین که به آن کتاب دسترسی داشتند، رونویسی کرده و کار خود را پیش می‌بردند. یکی از مواد آموزشی ترسل، یاد دادن و

نوشتن حساب‌ها به خط سیاق که مبنای حسابداری زمانه بود، هنوز تا این زمان برای اهل فضل سال‌ها درس خوانده، فهم و به‌کاربردنش همچنان دشوار و آزاردهنده است. نیمه‌ی دوم سال دوم تحصیل، کودک تاریخ معجم را به دست می‌گرفت. کتابی با انشای بسیار مغلق و پر از واژگان پیچیده و غلط عربی که غالباً در فارسی زمانه دیگر کاربری نداشت. کتاب «المعجم فی آثار ملوک‌العجم» تألیف شرف‌الدین فضل‌الله حسینی قزوینی (۶۶۰-۷۴۰ق)، اثری درهم آمیخته از افسانه و تاریخ، داستان و اسطوره که هیچ نقشی در آن سال‌های لطیف کودکی به‌جز آسیب‌هراس و وحشت از شلاق مکتب‌دار که بر دیوار مکتب‌خانه آویزان بود برای آتیه‌ی او در بر نداشت. تحصیل اکثر کودکان ایران زمانه در همان دو سال پرفشار و ناکارآمد اولیه به پایان غم‌انگیزی می‌رسید که یا کودک فراری بود و یا اولیاء همان حد را کافی برای ادامه‌ی نوع زندگی پدرانشان می‌شناختند. اگر کودکی به سال سوم مکتب می‌رسید باید اشعار «نصاب‌الصبيان» را از بر می‌کرد. منظومه‌ای مملو از لغات و عبارات عربی یا معادل‌های پیچیده‌ی آنها در زبان فارسی که نوشته‌ی ابونصر فراهی از ادبای قرن ششم هجری بود. غالب متون آموزشی این مکاتب دشوار و بی‌ارتباط با سطح و نیاز دانایی و توانایی و ضرورت ارتقاء محصلان بود. یکی از صدها محصل این مکاتب تا یازده سالگی مواد آموزشی از این قبیل یا حداکثر گلستان و بوستان سعدی را از بر خوانده و به دنیای بزرگسالان بدون هیچ استقلال فکری و ذهن پرسشگر پرتاب می‌شدند. معدودی هم برای مدارج بالاتر - اگر امکان و توانی داشتند - سر از مدارس دینی طلاب درمی‌آوردند تا به خیل آنها بپیوندند.

بی‌گمان تلاش پیشگامان آموزش نوین سده نوزدهم که برپایی دارالفنون اوج کارآمد آن را نمایان کرد، غیر قابل انکار است. اما تأکید کنیم که آن اقدام پیشرو و پر ارج دیوان سالارانه، عمدتاً به رشته‌های نظامی و فنی و نیازهای فوری نظام قاجار توجه و تمرکز داشت، دوم اینکه شاگردان آن آموزشکده همه برآمده خاندان‌های مرفه و کنترل‌کننده جامعه: اعیان و اشراف و خوانین بوده و به ندرت فردی از دیگر طبقات اجتماعی به آن راه داشت. نمونه‌ی مواد آموزشی مکتب‌خانه‌های سنتی سده‌ی نوزدهم را برگفتیم، اشاره شود که به زمان مورد بحث ما - نیمه‌ی دوم آن قرن - در ایران زمانه فهمی از دوران کودکی و نوجوانی، شرایط و نیازهای ویژه‌ی آن وجود نداشت. در واقع تنها تفاوت را در نیروی جسمانی و سن و سال می‌دانستند، برهه‌ی «برزخی» که هرچه زودتر باید می‌گذشت تا کودک هرچه سریع‌تر به دنیای بزرگسالان پرتاب شود. آنان بزرگی هیکل و سن را نشان کمال می‌دانستند، لذا می‌خواستند تا کودک هم با ورود به این عرصه کامل شود. در این معرفت و فضا نمی‌توان انتظار داشت که پدیده‌ای مستقل به نام ادبیات کودکان و نوجوانان شکل گرفته باشد. کودکان به عنوان عضو خانواده کنار بزرگسالان خود حضور می‌یافتند و هرچه بهتر فهم و تکالیف آنها را پیروی و اجرا می‌کردند، نشان سلامت روان، مطلوبیت و کمال آنها محسوب می‌شد. همان‌طور که پدران مقلد بزرگان خود بودند، آنها هم مقلد پدر شمرده می‌شدند و هرچه بهتر آن را پی می‌گرفتند کامل‌تر و اصلح‌تر بودند. همان مسائل که زندگی و ذهن و دغدغه پدران را آکنده بود به آنها هم مربوط می‌دانستند. دانایی و توانایی پدر نهایت ایده‌آل و کافی برای ادامه مسائل زیست مشابه و سنتی دانسته می‌شد.

شاید تنها تفاوت این بود که حد رقیق‌تر و لایه‌هایی از همان معرفت و ادبیات بزرگسالان که مطلوب اندازه مسائل سن و جثه مسائل آنها گمان می‌شد، مبنای آموزش، زیست و لذت کودکان هم قرار می‌گرفت. بیشترین سهم کودکان ایرانی از ادب و فرهنگ و اساس معاش و معاد، عمدتاً شفاهی و برآمده فرهنگ جزمی و دینجوی غالب و گذر آن از ذهن آخوند و وعاظ مساجد، بزرگان سیاسی و ریش سفیدان و تکرار آن توسط پدر و مادر و اطرافیان و ملای مکتب‌خانه بود. نظام آموزشی و نحوه‌ی تدریس و مواد تعلیم، فضایی هراس‌انگیز و سازنده احساس ناامنی و ناتوانی می‌آفرید. آموزش الفبا بیش از آنکه به مناسبات دو سویه و مستقیم شاگرد و مربی مبتنی بر دانایی و توانایی ارتباط و تمرکز داشته باشد، با چوب و ترکه آویزان بر دیوار مکتب‌خانه و فلک کنار دست ملا کنترل، تنظیم، نمایان و مرتبط بود. پروراندن توانایی و حس اعتماد به نفس شاگردان در فرآیند یادگیری مدنظر نبود، صرفاً تحمیل و اجبار به هر ترفند و هزینه‌ای جاری می‌شد. فراگیری در این رابطه و فضا چنان دشوار بود که بهترین مدرسان این مکاتب هم با تنبیه و کتک کودک بینوا را به از برکردن طوطی وار مجبور و محکوم می‌کردند. از مکتب دارانی که میرزا یحیی یا کسروی یا دیگر بزرگان فاضل در نکوهش خود از تعلیم و تربیت سستی نام برده‌اند که بگذریم، حتی فاضل‌ترین آنها چنان که تا این اواخر استمرار داشته، این توصیه عنصرالمعالی در «قابوسنامه» را تکرار کرده‌اند: «اگر معلمان فرزند تو را از بهر تعلیم بزنند بر آن شفقت مبر، بگذار تا بزند که کودک علم و هنر و ادب را به چوب آموزد نه به طبع»

حاصل چنین نگره و رویکردی کودکانی ترسو، کودن، آشفته روان و مقلد و غالباً آکنده از فهم و ذهنی پر آشوب و خشونت‌زا بود که خشم و عصبیت فروخورده‌اش را در دیگر مناسبات و فرصت‌های فردی و اجتماعی تمرین و تکرار می‌کرد. فضای مسلط هر هوشیاری، استقلال و ابتکار فکری، تخیل، اراده خودمختار و کرامت انسانی را سرکوب می‌کرد. ذهنی پذیرای و تقویت‌کننده اقتدارگری و تقدیرگرایی و در یک کلام هم‌رنگی با جماعت در اطاعت و تقلید می‌پروراند. اجازه و جسارت بروز، تمرین و آموختن نوع آوری و ابداع و تغییر نظری و عملی را محو می‌کرد. آنکه کورسویی از جرئت و جسارت از اعتماد به نفس و توان و خلاقیت متفاوت از خواست و اراده بزرگان نشان می‌داد به کیفر فردیت مستقل، بدعت آفرین و نافرمانش علاوه بر کتک با بدترین فحاشی‌ها مواجه بود. وصف و تنوع این هتاک‌ها به شان انسانی محصل را جمال زاده در «قیل و قال مدرسه» در کتاب «قصه ما بسر رسید» در ادبیات زمانه بدست داده است:

«پسرک فضول، پسرک بی چشم و رو، بی شرم، جعلی، خنزیر [خوک]، نجس‌العین، کلب بن کلب [سگ زاده]، حماربن حمار [دراز گوش و خر زاده]، گوساله، آخربالشدید، ولدالزنا، چه گه‌یی می‌خوری، می‌دانی چه می‌گویی، حرف‌های گنده‌تر از دهن‌ت می‌زنی، والله و بالله مستحق حد شرعی شده‌ای، خونت مباح گردیده، ای خبیث، ای ملعون، من ترا همین الان در صحن مدرسه ...»

کودکی که از بزرگان خود باید بیاموزد، یا باید این ستمگری و هتاک‌ها را به عنوان رویه و کردار مطلوب بپذیرد و به زمان قدرت بازتولید و تکرار کند و یا به کیفر فردیت مستقل و حق طلب و نافرمانش به آشوبگری، زندقه و ارتداد گرفتار شود. در چنین جامعه‌ای به ناگزیر هم سانی یا همراهی با جماعت و پو شاییدن هر دگر بینی و دگراندیشی غالب می‌شود. برآمدگان چنین نظامی به ناچار یا به اختیار پذیرای بیش و کنش فرادست و سیطره

جوی زمانه می‌شود، که هر دگر بینی و نوآوری را نهی می‌کند و ارتداد یا آشوب می‌شناسد.

در این فضا اینکه کودکان به اقتضای سن و فهم و دوران خاصی که می‌گذرانیدند نیاز به منابع و ادبیات خاص و روش‌های آموزش ویژه دارند، شناخته نمی‌شد. برکشیدن آزادی و پرورش خلاقیت و استقلال کودکان و تأمین امکانات بازی و سرگرمی به‌عنوان بخش مهم از آموزش، مدنظر نبود. تلقی از دوران کودکی به‌عنوان دوره‌ای مزاحم که هرچه زودتر بایستی از پیش پای بزرگسالان برداشته شود، تا عصای زیست سهل‌تر پدران و خانواده فراهم گردد، پرهیز ناگزیر از پذیرش آن به‌عنوان بخش حیاتی و ارزشمندی از زندگی انسانی را حاصل می‌آورد. در یک کلام، دوره‌ی کودکی و نیاز و تمایلات کودکان و ویژگی‌های فردی آنان نه شناخته شده بود و نه ضروری دانسته می‌شد. بیشترین منبع آموزش عمومی هم شعر کلاسیک و متون غالباً عرفانی به‌عنوان وجه غالب فرهنگ مکتوب بود که به یکسان در اختیار کودک و پدر بود. با توجه به مضامین عرفانی و عمدتاً دینی و اندرزهای اخلاقی دنیا گریز و تسلیم طلب آن، بیشتر از عموم می‌خواست تا از ارزش‌های یکسانی — که مردان و مردان بزرگسال مطلوب تشخیص می‌دادند — پیروی کنند. در آن مضامین جایی برای تخیل و خلاقیت و شادمانی کودکی نبود. کودک زمانی مخاطب بود که اندرز بزرگسالان و تکرار سخن قصار اهل دین ضروری دانسته می‌شد. نثر مغلق و پیچیده و پرتکلف زمانه هم مخاطب خود را در خواص می‌جست و رو به عامه‌ی مردم نداشت. بزرگسالان هم کمتر از آن سردرمی‌آوردند چه رسد به کودک بینوا.

در آستانه‌ی مشروطه و آغاز برهه‌ای که از آن به‌عنوان نهضت مدرسه‌سازی نام بردیم، نگاه به امر کودکان کماکان بر ذهنیت پیش‌مدرن استوار بود که تفکیک سنی و مواد آموزشی کودک وجود خارجی نداشت. ادبیات و زبانی که مبنای آموزش ابتدایی آغازین بود، کمتر تفاوتی با ادبیات بزرگسالان داشت. شاید تفاوت مهم را صرفاً مخاطب که کودک بود، می‌شناختند. در واقع و عمل بیش از آنکه فهم کودک و نوجوان از مواد آموزشی مدنظر باشد، درصدد بودند تمام آنچه را امروز ویژگی‌های ضروری روحی و جمعی و تربیتی دوره‌ی کودکی می‌شناسیم با قاهریت تمام خنثی کنند و آنان را از همان آغاز «مرد» و زن زندگی سازند و از خیالات و رؤیاهای عوالم کودکی به در آورند. در حالی که امروز می‌دانیم ویژگی‌هایی چون فهم و ظرفیت واژگان، شدت و سرعت و ناپایداری عواطف، تخیل و خیال‌پردازی، کنجکاوی، میل به بازی، نشاط و تحرک، تلقین‌پذیری و همانندسازی، علاقه به تصویر و نماد و دهها عامل مشابه دیگر در این دوران مهم پرورش انسان، او را از سردرگربانی روزمرگی [روزمرگی] و پیچیدگی‌های بزرگسالان جدا و متفاوت می‌کند. بی‌توجهی و عملاً نفی چنین ویژگی‌هایی به کودکان زمانه فرصت نمی‌داد تا دوران کودکی و نوجوانی به وجود آید و تحمل شود. در مجموع، هدف اصلی آموزش سنتی این بود که هرچه زودتر و با هر فشار و ویرانی برهه‌ی کودکی او را وارد چرخه‌ی زندگی سوداگری و فهم دشواری‌های زندگی بزرگسالان نمایند تا باری از دوش آنها بردارند و به قولی ابزار و عصای دست اولیای خانواده و اداره‌کنندگان جامعه شوند. هر کوششی غیر از این را هرز بردن زمان و مکان در عوالم «بی‌هوده و بی‌مصرف» کودکی و نابالغی می‌خواندند. این برهه را صرفاً زمانه و فضای ناتوانی می‌انگاشتند که باید با فشارهای آموزشی و با تنبیه بدنی و تحقیر نادانی و ناتوانی‌هایش، او را بر مدار زندگی پدران خود استوار نماید. مواد آموزشی سنتی هم بر مبنای این فهم و ضرورت تدوین، تنظیم، تدریس و تحمیل می‌شد.

مطالعه‌ی کتاب یا مطالبی خارج از آن چارچوب محدود هم بر بستر فقر عمومی فرهنگی جامعه یا عدم توان مالی خانواده، رؤیایی دست‌نیافتنی بود. وقتی تا نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم اکثریت قریب به اتفاق محصلین ایرانی و تا میزانی امروز، حتی توان خرید چند کتاب درسی در دسترس را نداشتند چه رسد به خرید کتاب چاپی از بازار محدود کتاب غیردرسی زمانه، می‌توان دامنه و ژرفای این تنگنا را در آستانه‌ی مشروطه دریافت.

بر مبنای همان میراث سنتی است که تا به امروز خواندن آثار برون از چرخه‌ی ضرورت‌هایی که اولیا و قیم‌های جامعه و خانواده تشخیص داده‌اند، نشانی از زیاده‌خواهی و تفنن‌طلبی یا انحراف و نافرمانی داشته است. بازار کل کتاب‌های چاپی ایران تا به امروز خود حکایتی از آن پیشینه دارد. هزینه برای کتب غیردرسی و غیرضروری برای گذراندن آموزش رسمی هنوز نالازم و نشان هدر دادن وقت و امکانات مالی دانسته می‌شود.

در سده‌ی نوزدهم و آستانه‌ی مشروطه، اداره‌کنندگان مرد بزرگ‌سال جامعه هیچ رسالت و تکلیفی در قبال اداره‌شوندگان بزرگ‌سال یا به‌قول حکام «رعایا» برای خود نمی‌شناختند چه رسد به کودکان و نوجوانان.

در نگره‌ی «تربیت اسلامی» هم روی سخن با انسان، جهت بر مؤمن‌سازی تعبیدی است. انسانی که از همان کودکی باید توان و دانایی فهم کلام و احکام خدا یا بزرگان دین را داشته باشد، بپذیرد و پرسش‌ناپذیر اطاعت کند. از آنجا که فهم قرآن و عمل به احکام آن بر اصالت و پاکسازی روح انسان و تزکیه‌ی اخلاق تأکید دارد، هر نوع تفاوت جسمی و روحی میان انسان‌ها را انکار کرده و آدمی‌پس از چند سال آغازین زندگی مکلف و موظف به فهم و اطاعت امرالله است. در بن‌مایه‌های کانونی معرفت دینی سنتی و فقه شیعه تفاوت محسوس میان کودک و بزرگ‌سال نیست، بلکه سن و سال تأثیری در خواست و مقدرات الهی ندارد. نمونه آن که فرزند ارشد و ذکور امامان از همان بدو تولد بر نقشی که خداوند برایشان تعیین کرده و رقم زده، آگاهند و رهبر مؤمنین شیعه محسوب می‌شوند. دانایی و توانایی آنها اکتسابی نیست بلکه در نهاد و ذات آنها به ودیعه گذارده شده است. همچنان که تقدیر و مشیت مؤمنین نیز از همان بدو تولد برایشان نوشته شده و آنچه باید روی خواهد داد، در مجموع ظرفیت و توان و دانایی جامعه‌ی زمانه برای فهم دوران کودکی و نوجوانی و تعلیم و تربیت آن چندان فضایی برای راه‌کارهای مناسب و وفاق عمومی‌ویژه‌ی کودکان به جا نگذاشته بود. ورود برخی نوگرایان و دگراندیشان با معدودی آثار در آستانه و عصر مشروطه و سپس پس از آن، نشان توجه اینان به این ضرورت و حوزه‌ی مهم برای نسل آتی ایران نو بود.

اولین توجه ازلیان به مواد آموزشی کودکان را شاید بتوان کتاب «دبستان پارسی» نوشته‌ی میرزا حبیب اصفهانی دانست که در سال ۱۳۰۸ ق زمانی کنار دو یار فاضل دیگرش میرزا آقاخان کرمانی و احمد روحی در کار تألیف و ترجمه بود، تألیف شد. به تصریح خود نویسنده در مقدمه به صورتی ساده و قابل فهم عموم نوشت که «کودکان کتاب و دبستان از آن دست‌ورزیان خویش آموزند.» اینان در این برهه در دبستان ایرانیان استانبول مدرس بودند.

قدم مهم بعدی ازلیان را میرزا حسن رشدیه در کتاب «بدیه‌التعلیم» برداشت. او در این اثر بر راه آسان نمودن تعلیم القبا تأکید داشت. روش القای صوتی او برای یادگیری کارآمدتر بود تا شیوه‌ی آموزش گذشته که ابتدا کلمات و عبارات را حفظ می‌کردند تا بعد به تدریج با تک‌تک حروف آشنا شوند. در تعلیم جدید او ابتدا از روی

کلمات می‌خواندند، بعد آن را به حروف تقسیم می‌کردند و از این مسیر تک‌تک حروف را آموزش می‌دادند. کتاب سه‌جلدی «بدایه‌التعلیم» ویژه‌ی سال اول دبستان بود.^[۱۷] از میان آثار متعددی که میرزا حسن در فهم خود از آموزش نوشت، سه اثر مهم دیگر قابل ذکرند. «کفایه‌التعلیم» برای آموزش املائی فارسی، «هدایه‌التعلیم» برای هدایت و راهنمایی معلمان و «اخلاق» برای شش کلاس دبستان. در میان نخستین کتاب‌هایی که در سطح ابتدایی تعلیم کودکان نوشته و استفاده شد باید به کتاب علی نوشته میرزا یحیی دولت‌آبادی در اخلاق و اصول و فروغ دین اشاره کرد که سال‌ها تدریس می‌شد.^[۱۸]

یحیی دولت‌آبادی بی‌تردید در زمره‌ی بنیان‌گذاران فرهنگ و معارف جدید قرار دارد. برخی او را حتی پدر تربیت نو کودکان ایرانی خوانده‌اند. تدوین، تنظیم و تألیف متون درسی شاگردان دبستانی و هدایت آموزش و پرورش نوین در صدر فعالیت‌های او قرار داشت. او خود شخصاً در این حوزه مقاله‌ها نوشت و ترجمه کرد، شعر سرود، داستان‌های کوتاه و ساده تألیف کرد. مطالب آموزشی متعددی را از متون فارسی، ترکی، عربی و زبان‌های اروپایی به ویژه فرانسه گرد آورد و موجب ترغیب اهل فضل زمانه به تحریر آثار آموزشی مطابق روحیات و نیاز دوران کودکی و نوجوانی گردید. میرزا یحیی در کمیسیون تألیف کتاب برای شاگردان دوران ابتدایی فعال و مؤثر بود. غالب فعالین مؤثر فرهنگ نوین ایران یا در رابطه‌ی نزدیک و هم‌مسلكی با او بودند یا در مرآوده و تأثیر و تأثر با اقدامات معارف‌پرور او قرار گرفتند. نمونه‌ها بسیار است صرفاً چند نام را عنوان می‌کنیم تا فرصت و فراختی فراهم آید. عیسی صدیق (صدیق‌اعلم) از مروجان تعلیم و تربیت جدید ایران به مآخذ خاطرات خویش از جمله‌ی کسانی بود که فهم و تأکید و توجه خود به ضرورت آموزش و پرورش نوین را مدیون دولت‌آبادی دانسته است.

علی‌محمد فره‌وشی که از او در جای دیگر سخن گفتیم، توجه و نقش مؤثر خود در مواد آموزشی نوین و نهضت مدرسه‌سازی را مدیون مباحثی می‌داند که در محفل‌های ازلی به زعامت دولت‌آبادی در ترغیب به ورود به این حوزه‌ی حیاتی برای تربیت نسل‌های آتی ایران طرح و تشریح می‌شد.

نمونه برجسته‌ی دیگر نصرت‌الله کاسمی (۱۳۸۷-۱۳۷۴ش) پزشک، پژوهشگر، مترجم و نویسنده‌ی دوران پهلوی است. او به سه زبان فارسی، عربی و فرانسه مسلط بود. دولت‌آبادی کاسمی جوان و فرهنگ‌دوست را به حمایت و همراهی پذیرفت. به توصیه‌ی دولت‌آبادی در وزارت معارف استخدام و به عنوان مسئول تنظیم، طبع و نشر کتاب‌های ابتدایی برگزیده شد. حاصل کار او شش جلد کتاب ابتدایی، همچنین دو جلد کتاب تاریخ و جغرافیا برای تدریس بود.^[۱۹] از دیگر کسان که با ازلیان و دولت‌آبادی محشور بود و تأثیر برگرفت باید از علی‌اصغر حکمت نام برد که در راستای پیشبرد تعلیم و تربیت غیردینی معاصر ایران کوشا و مؤثر بود. در خاندان خود دولت‌آبادی هم نمونه بسیار است و جا تنگ. نمونه‌ی متاخر و برجسته‌ی آن پروین دولت‌آبادی (۱۳۱۴-۱۳۸۷ش) شاعره و نویسنده‌ی اهل فضل معاصر است که در این خاندان از پدری دانشور و روشن‌ضمیر — حسام‌الدین دولت‌آبادی، و مادری معلم و معارف‌پرور — فرخ گیتی مدیر مدرسه‌ی دخترانه‌ی «ناموس» به دنیا آمد. حسام‌الدین با نام عبدالحسین دولت‌آبادی (۱۳۲۱ق-۱۳۶۴ش) فرزند میرزا مهدی از پسران میرزا هادی دولت‌آبادی به دنیا آمد. پروین همان‌گونه که پژوهشگر فرهیخته‌ی معاصر پوران فرخزاد می‌نویسد، یادآور

پرورش در دامن خاندانی است که صدیقه دولت‌آبادی را به زنان ایران هدیه داد.^[۳۰] به آن زن پیشگام در جلد بعدی خواهیم پرداخت.

پروین آموزگار و سراینده‌ی کودکان ایران، لذت و ذوق و زیبایی‌آفرینی را با نصیحت و اندرز زندگی برای کودکان درهم آمیخت. خود او در مقدمه‌ی مجموعه شعر «مهرتاب» قریب یک‌دهه پیش از مرگش در شرحی کوتاه در حدیث نفس خویش حاصل عمر پربار خود را چنین وصف کرده است: «کار در مؤسسات مختلفی به هر صورت، پژوهشکده، شیرخوارگاه، کودکانستان، دبستان یا مؤسسه انتشاراتی، آموزشی [همه] در جهت پیشرفت کودکان بوده است. زندگی‌نامه من است.»

پروین در خاندان اهل فضل و فرهنگ و دگراندیشی که خدمت به تربیت و تعلیم کودکان و نوجوانان ایرانی سرلوحه‌ی زندگیشان بود، بالید. به مدرسه‌ی آمریکایی رفت و در ادامه‌ی تحصیل سرانجام دکترای تخصص تربیت پیش‌دستانی کودکان را اخذ کرد و کمر همت به آموزش چندنسل از نوباوگان ایران نو گمارد.

آینده و جامعه‌ی بهتر، شاد و زیبا بودن و زیبا دیدن و زیباتر زیستن را به کودکان و طشش آموزش داد. او از عمه‌ی پیشگامش صدیقه که به موقعیت نابسامان تعلیم و تربیت و زیست کودکان و نوجوانان دختر و پسر ایران توجه خاصی داشت و با فعالیت‌های گسترده و مؤثری درصدد تغییر و بهبود وضع آنها برآمده بود، بسیار آموخته بود. پروین همچون برخی دیگر از پروردگان خاندان‌های دگراندیش به تربیت و سرنوشت بچه‌های بی‌سرپرست علاقه‌مند بود و سال‌های بسیار از عمر شریفش را وقف کودکان یتیم‌خانه‌ی امین‌آباد تهران و پرورشگاه شهرداری تهران کرد. او به‌راستی در زمهره‌ی پیشگامان ادبیات نوین کودکان و نوجوانان ماست. به زبان فارسی اشعار بسیاری با آینده‌نگری بهبود خواه و تعالی‌جوی در وصف و تربیت کودکان ایرانی سرود. برخی اشعار جذاب و ماندگار او میان بچه‌های چندین نسل گذشته بر زبان‌ها جاری بوده است. او سراینده‌ی سرودهای کودکان بود که نوباوگان ایرانی سال‌هاست با لذت و شغف آنها را زمزمه کرده و می‌آموزند. در کارنامه‌ی پربار پروین از جمله می‌توان به تأسیس دبستان شیوا، سهم مؤثر و بنیان‌گذاری شورای کتاب کودک، عضو ویراستاری بخش کودکان انتشارات فرانکلین به‌یاری و همراهی صنعتی‌زاده کرمانی، همکاری با لیلی ایمن آهی در گردآوری گنجینه‌ی ادبیات کودکان و بسیاری آثار و تحرکات تعلیم و تربیتی نوگرا و مدرن اشاره کرد.

قریشی در بزرگداشت پروین این زن عاشق کودکان ایران می‌گوید: «اشعار پروین خیال‌انگیز و از نگاه کودکان به مسائل نگاه می‌کند و کودکان را هم‌نشین ابر و هم‌کلام باد می‌داند. پروین خودش را به جای کودکان می‌گذارد و در اشعاری که می‌سراید، آرزو می‌کند که آدم‌برفی که بچه در حیاط بیرون از خانه درست کرده است، سرما نخورده در عین حال هم تخلیш را غنی و بارور می‌کند و حتی رقص پروانه را به بچه‌ها نشان می‌دهد.»

و چه زیبا از زبان دکتر شیوا دولت‌آبادی در وصف پروین هم‌اندیش کودکان ایرانی می‌افزاید: «شعر او پیام مادرانه برای جهان بود.»^[۳۱]

مهیندخت صنعتی (دولت‌آبادی) از جمله زنان ارجمند پرورده در خاندان‌های دگراندیش نیز از کسانی بود که عمری را وقف معرفت و آینده‌ی بهتر کودکان ایرانی نمود. او عضو هیأت دبیران شورای کتاب کودک و ویراستار مؤسسه‌ی فرانکلین بود که صنعتی‌زاده تأسیس کرد. کتاب‌های متعدد برای کودکان او را به عنوان نویسنده‌ای

که تأکید بر پرورش نوباوه‌گان ایرانی دارد شناسانده است.^[۳۲]

نمونه‌ها بسیار است ولی ناچاریم از حوزه و حوصله کتاب چندان فاصله نگیریم تا کتابهای بعدی. آنچه قابل ذکر است این که ازیان و پروردگان آنها با توجه و تأکید خاصی به سرنوشت اطفال و نوجوانان ایرانی در راه آموزش نوین غیردینی و مدرن معاصر نقش مؤثر و متعالی ایفا کرده‌اند. از جمله حوزه‌های مهمی که در ایران زمانه سرنوشت کودکان ایرانی را بحرانی و حساس نموده بود، یکی فقر و بی‌سرپرستی خیل عظیمی از آنها و دیگری مسئله‌ی بهداشت و بیماری‌ها و مرگ زودرس اطفال و مادران آنها که عمدتاً ناشی از وضعیت نابسامان بهداشت عمومی و ناآشنایی مادران با اصول بچه‌داری و پیروی از مبانی خرافی در مقابله با بیماری‌های مسری و کشنده یا معلول‌کننده بود. بر این بستر بی‌اعتنایی اهل قدرت، زنان ازلی به یاری مردان فاضل و خیرهم‌اندیش و همراه خویش در حوزه‌های مختلف امور کودکان ایران فعال و مؤثر گردیدند. علاوه بر تعلیم و تربیت و مدارس و سواد و آموزش درسی و غیردرسی، امور خیریه و تأسیس پرورشگاه‌های متعدد خصوصی و عمومی به اموری چون ازدواج‌های اجباری و سستی کودکان به ویژه دختران با مردان کهن‌سال و گذاردن کلاس‌های اکابر و آموزشی برای بزرگسالان و بهبود اوضاع و زندگی عمومی کودکان ایرانی و کاهش جهل عمومی فعال گردیدند. ازیان در مجموع در آفرینش مفهوم «کودکی مدرن» و ضرورت توجه ویژه به آن نقش بنیان‌گذاری داشته‌اند. امری که بر سایر ایرانیان زمانه تأثیر گذارد.

یکی از کسانی که در این خصوص سهمی قابل ذکر داشته‌است محمدحسین فروغی است که با کمک پسر دانشورش — محمدعلی فروغی — کتابی به نام «میرزا کاظم» را در سال ۱۳۱۸ق ترجمه و تألیف کرد. کتابی که یک آموزگار زن به زبان فرانسه برای تدریس در مدارس نوشته بود. در متن فرانسوی معلم زن با زبانی ساده به پرسش‌های دختران جوان درباره‌ی فیزیک و نجوم پاسخ‌های درخوری می‌دهد. فروغی در ترجمه‌ی فارسی بنا بر فضای مسلط مردسالار زمانه ناچار جای مربی زن را با مدرس مردی به نام میرزا کاظم عوض می‌کند و در پاسخ دو پسرش به نام احمد و محمود به پاسخگویی و روشنگری می‌پردازد. اقتباس تطبیق شده‌ی هوشیارانه فروغی از آن کتاب در روزنامه‌ی تحت نظارت اداره‌ی انطباعات دولتی که میرزا فروغی خود از ارکان اصلی محصولات قلمی آن بود، منتشر شد. درواقع می‌توان گفت که طالبوف تبریزی قالب کتاب فروغی و نام احمد قهرمان قصه‌اش را در راه آموزش نوین برگرفته و با افزوده‌های ویژه‌ی خود درباره‌ی مسائل سیاسی و اجتماعی و تحولات نوین، کتاب احمد خود را پرداخته است.^[۳۳]

محمدعلی فروغی از جمله شخصیت‌های پرورده‌ی خاندان‌های دگراندیش بود که در تأسیس و استواری بنیادهای آموزش نوین و مدرن ایران معاصر نقش تعالی‌بخش و برجسته‌ای داشته که باید در فرصت دیگری بدان پرداخته شود.^[۳۴]

خلاصه کنیم: ازیان بر بستر فهمی که از بی‌نهایت بودن معرفت مظاهر حق و دانش در پرورش دگرین برگرفته بودند و به تأثیر از فهم و ضرورت تعلیم و تربیت غیردینی و نوین فرنگی که در نوشته‌های هم‌اندیشان آنها در روزنامه‌هایی چون «اختر» استانبول، «ثریا» دوره‌ی اول و «پرورش» قاهره، «حبل‌المتین»

کلکته انعکاس یافته بود، دریافته بودند که بیداری و آماده کردن ملت برای تغییر از مسیر تأسیس مدرسه و نظام آموزشی سبک جدید می‌گذرد. آنها به هموار کردن این راه با احداث مدارس و تألیف کتاب به بیداری مردم و آماده کردن آنها در سهیم شدن در سرنوشت خویش برآمدند. این نگرش نو خلاف توجه و تأکید اهل حکومت به کادرهای مورد نیاز دیوان سالاری و تربیت نخبه، متوجه توده‌های مردم بود و از آنجا که انحصار و کنترل «علم» زمانه و تعلیم و تربیت مردم بر عهده‌ی روحانیون و طلاب وابسته و مقلد آنها بود، به ناچار با مقابله دشمنانه سنت‌گرایان روبه‌رو شدند. آن آموزش صرفاً خواستار تربیت دینی و مؤمن‌سازی مقلدان مسلمان بود و به ضرورت و نقش علوم و فنون نوین و کارآمدی آنها در سوی ترقی و توسعه و مشارکت عمومی سیاسی اعتنایی نداشت. اگر هم چنین توجهی می‌شد نه برای عامه‌ی مردم بلکه باز هم برای خواص و طلبه‌ها بود. آگاهی و بیداری و تعلیم همگانی مردم کوچه و بازار، شهر و روستا چنان که آن منور فکran دگراندیش آستانه و عصر مشروطه تأکید داشتند، با تربیت دینی روحانیون شیعه در چالشی آشکار بود. این آموزش نو و نهادهای اجرایی آن، مدارس جدید، نه تنها تربیت **دینی** مسلمانان را مدنظر نداشت بلکه علوم و دانش و آگاهی‌هایی را در عرصه‌ی عمومی طرح می‌کرد که شبهه‌آفرین بود و ایمان مؤمنین را سست می‌کرد. درواقع به‌جای ایمان پریش‌ناپذیر شک، و به‌جای مقلد، انسان‌هایی مستقل از معرفت و فهم علمای زمانه می‌طلبید.

فهم غالب «علما» و مکتب داران سنتی مقلد آنها، اطاعت و تقلید بی چون و چرا و شبهه می‌خواست. سرکوبی فردیت مستقل و متکی بر عقل خویش اساس بود. هر «منیت» و «من» نشان از تکبر و نافرمانی داشت. باید جای خود را به تواضعی «بنده» وار بدهد. تعالی در «بندگی» و ذلت و خواری در اسارت نفس و پیروی از خواست انسانی معنا داشت و تبلیغ و ترویج می‌شد. هرچه خود را در این جهان محو کنی در آن دنیا بزرگ و ارجمند خواهی شد. در یک کلام به کودک می‌آموختند که اگر می‌خواهد در این دنیا سرش بر باد نرود و اهل قدرت سیاسی و دینی روزگارش را پر بلا تر نکنند، باید اطاعت، فرادستی آنها و کوچکی و بی ارزشی خود را بپذیرد و تا آنجا که می‌تواند در زبان و کنش دوگانه خود حتی به ظاهر شده، آن را نمایش عمومی دهد. در واقع به او می‌آموختند تا آنی شود و باشد یا نماید که اقتدارگرایی و تقدیر نمایی اهل قدرت سیاسی و دینی مسلط می‌خواهند. در لابلای داستان‌های حیوانات یا اندرزهای اولیای دین و سیاست پند می‌پراکنند که اگر بدی، ستم و رویه و کردار ناراستی دیدی، تحمل کن، چرا که خدا در آن جهان، سزای ظالم و بدکاری را در جهنمش خواهد داد. تو در این جهان پذیرا و مطیع تقدیرت باش و طرف خود ببند. اگر اهل قدرت به تو بیدادی کردند و اهل دین ریایی، تو خوب باش و دم مزین و مطیع مشیت الهی باش که مدعیان زمینی او بر تو تحمیل می‌کنند. کرامت و عزت واقعی در آن جهان است. کودک در این نظام اندیشیده گی می‌آموخت چون پدران و اجدادش خود را از هر گونه مسئولیت در سرنوشت خود و جامعه‌اش بری بدارند تا چندی در ذلت و فلاکت و دورویی‌های روزمره دوام یابد. به او گفته بودند که اگر ملای «بزرگ» سال مکتب تنت را با ترکه‌اش مجروح و ذه‌نیت مستقل و روحیه خواهان دانایی‌ات را درهم کوبیده، خیری برای مصلحت و آتیه خودت است. تو هم در عوض اگر سر به زیر افکنی و مشتاقانه پذیرای شلاقش باشی یا با سکوت رضایت نما و نرم خویی و برآوردن خواسته‌های او دلش را به رحم آوری، رویه ای خدایسند یا زیرکانه و رندانه مطلوب پیشه کرده ای. در این

یادگیری‌ها می‌آموزاندند صبر و انتظار و تقدیرگرایی و هم‌رنگی با جماعت فضیلت‌هایی مقدسند. توصیه می‌کردند همواره شاکر باش که وضعت بدتر نشود. همیشه کسی هست که از تو پر مصیبت و پربلاتر به مشیت اش تن داده است.

اولیای آموزش سنتی نمی‌توانستند بپذیرند که متفاوت با این نظام معرفتی، در تعلیمات و داده‌ها و یافته‌های «کافران فرنگی» یا تبلیغ و ترویج قرائت دگراندیشان «مرتد» از زیست مطلوب، اعتقاد مسلمین خدشه‌دار شود. درواقع هم محتوای یافته و داده‌های جدید این‌گونه مدارس و رواج عمومی آنها ضاله و شبهه‌آفرین دانسته شد و هم تعلیم مسلمین خارج از کنترل و انحصار علما و چارچوب تربیت دینی، به خطر افکندن موقعیت مسلط روحانیون بر عامه تلقی شد. آنان به‌درستی پی برده بودند که رهروان آموزش عمومی‌نویں و بنیان‌گذاران مدارس جدید، همین مقاصد را دنبال می‌کنند. ازلیان در پی طرح‌ریزی هویت جدید فرهنگی- سیاسی ملت بر مبنای تعلقات و آموزه‌های نوین ملی، متفاوت با تعلقات و موازین امت دینی بودند. هویتی که با تغییر بنیادی نظام سنتی خودمدار و تأسیس حکومت قانون در قامت نظام مشروطه می‌توانست اساس دولت - ملت نوین تحقق یابد و اجتهاد ملت را به جای اجتهاد فقها و اراده خودمدار اهل قدرت بنشانند. در آستانه‌ی مشروطه مؤسسين مدارس جدید را کافر و بابی و مروج فحشا و بی‌ایمانی می‌خواندند. ناظم‌الاسلام به گونه‌ای قابل تأمل می‌نویسد:

«میرزا حسن آقا مدیر رشديه از اشخاص با حرارت و درستکار در زمان امین‌الدوله صدر اعظم ایران پس از آن که مدتی در تبریز در تأسیس مدارس و مکاتب زحمات کشیده به تهران آمد و تأسیس مدرسه رشديه را نمود. درواقع مؤسس مکاتب به وضع جدید این شخص است، در اوایل ورودش مقدسین بعضی از مردم، او را مثل یک کافر نجس‌العین می‌دانستند... فریاد مقدسین در مجلس بلند شد که آخرالزمان نزدیک شده است که جماعتی بابی و لامذهب می‌خواهند الف و باء ما را تغییر دهند، قرآن را از دست اطفال بگیرند و کتاب به آنها یاد بدهند.»^[۳۵]

این گفتار را با سخن محمود دبستانی اهل فضل همراه و محشور با ازلیان کرمان و مدیر «نامه فرهنگ» و مروج معارف و تعلیم و تربیت عمومی‌نویں در آن شهر به پایان می‌بریم:

«اصلاح محیط موقوف است به تعمیم معارف که **ملتی نو و نسلی جدید** پیدا شود تا مفاسد دیرینه‌ای که ایرانی را به پستی‌ترین درجه انحطاط و ابتذال کشیده و باج‌گذار جهان نموده است، اصلاح گردد.»^[۳۶]

پی‌نویس‌های فصل ششم:

۱. برای نقش پیشگام اهل بهاء در ایجاد مدارس و مراکز آموزشی در ایران معاصر بنگرید به: مؤژان مؤمن، «مدارس بهائی در ایران»، در کتاب «بهائیان ایران - پژوهش‌های تاریخی - جامعه‌شناختی»، به کوشش فریدون وهمن، سوئد: نشر باران، ۲۰۱۱ م (۱۳۹۰ ش)، صص ۱۰۷-۲۰۹، همچنین بنگرید:

Rafati, Vahaid, Bahai schools, in Encyclopedia Iranica, vol. 3, pp 467-70.

۲. شمس‌الدین رشدیه، «سوانح عمر»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، همچنین فخرالدین رشدیه «زندگی‌نامه پیر معارف»، تهران: هیرمند، ۱۳۷۰.

۳. احمد مظفرمقام، «اسنادی از مکاتبات میرزا حسن رشدیه مؤسس مدارس نوین به مجلس شورای ملی»، پیام بهارستان، دوره دوم، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸ش صص ۵۰۵-۵۰۶.

۴. اختر سال پنجم شماره ۳۰ مورخ ۵ شعبان ۱۲۹۶ق (۲۴ ژوئیه ۱۸۷۹م).

۵. اختر سال ششم، شماره ۳، ۲۸ ربیع‌الاولی ۱۲۹۸ق (۱۰ مارس ۱۸۸۰م)، همچنین اختر سال دوازدهم شماره ۴۲، سلخ رجب ۱۳۰۳ق (۵ مه ۱۸۸۶م).

۶. اختر سال دوازدهم، شماره ۱۲.

۷. یحیی دولت‌آبادی، «انتقاد: نظریات در تاریخچه معارف»، مجله تعلیم و تربیت، دوره اول، شماره ۶۰ اسفند ۱۳۱۳ش، ص ۷۳۲.

۸. میرزا یحیی در «حیات یحیی»، جلد اول صص ۳۰-۳۱، در وصف مکتبی که خود «درس خوانده» و ملای مدرس آن می‌نویسد:

«ملا حسین مردی به سن پنجاه سال صورت درهم پیچیده محاسن سیاه و قرمز، قامت کوتاه از طلاب کثیف، نه تنها کثیف است، بلکه حجره‌ای دارد در نهایت کثافت. در و دیوار آن سیاه شده، بطوری که گاهی سیاهی دود و چراغ و غیره از سقف حجره فرو می‌ریزد. در گوشه این اطاق اجاق برای تهیه چای یا خوراک روشن می‌کند و دود فضای حجره را پر می‌نماید بطوریکه تا مدتی معلم و شاگردان یکدیگر را ندیده با زحمت زیاد مدت غیرمعین را بسر می‌بریم و گاهی در همان حال ما را مجبور می‌کند الفیه ابن مالک را از بر بخوانیم. ما دیدگان را برهم گذارده و دهان را گشوده دود خورده و تکلیف را ادا می‌نمائیم. یک طرف این اطاق تخته پوست سیاهی افتاده محل جلوس معلم است. به طرف دیگر آن کنار دیوار مقارن هیزم و زغال ریخته شده. فرش اطاق عبارت است از دو پارچه گلیم کهنه که روی حصیر بوریای مندرسی افتاده است، ما در مقابل معلم بر روی یکی از آن دو گلیم می‌نشستیم...»

۹. «حیات یحیی»، جلد دوم، ص ۳۳۸.

۱۰. کسروی، «تاریخ مشروطه ایران»، ص ۳۸.

۱۱. «تاریخ بیداری ایرانیان»، ص ۱۶۴.

۱۲. عیسی صدیق، «یادگار عمر: خاطراتی از سرگذشت دکتر عیسی صدیق»، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

۱۳. «حیات یحیی»، جلد اول صص ۱۸۵-۱۸۶.

۱۴. همان‌جا، ص ۳۰۱.

۱۵. سعید نفیسی، «گزارشی از وضعیت مدارس مشروطیت تا پهلوی»، در «اسنادی از مدارس دختران از مشروطه تا پهلوی»، به کوشش سهیلا ترابی فارسانی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۸، ص ۳.

۱۶. «حیات یحیی»، جلد اول صص ۲۰۱-۲۰۲.

۱۷. «تاریخ مشروطیت ایران»، جلد اول صص ۱۱۸-۱۲۰.

۱۸. علی محمد فروموشی، «مجله خواندنی‌ها»، سال ۱۶ شماره ۱۳۷ و ۱۳۸، صص ۳۱-۳۵.

۱۹. علی محمد فروموشی از دگراندیشان باورمند به امر بیان بود، با کلتوم ثمره دختر آقانورالله (پسر صبح ازل) عقد زناشویی بست. او از جمله اهل فضل و دانش دگراندیش بود که در نهضت مدرسه‌سازی و معارف و فرهنگ نوین ایران معاصر نقشی مؤثر و فعال ایفا

کرد. پسر نامدار و فاضلش بهرام فره‌وشی می‌نویسد: پس از تشویق فروغی به پدرم برای عزیمت به زنجان و ایجاد مدرسه طراز نوین در آن سامان ما عازم آنجا شدیم و آوارگی خانواده ما از همان روزگار آغاز شد. هر چند سال از شهری به شهری دیگر بار سفر می‌بستیم. زنجان، رضائیه، تبریز، کرمان، اصفهان و سرانجام به هنگام کهولت بازگشت به تهران. (بهرام فره‌وشی در مقدمه بر «خاطرات و سفرنامه موسیو بد نیکیتین»، ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: معرفت، ۱۳۵۶ ص ۶).

مترجم همایون زبان‌های فرانسه و عربی را مسلط بود و کتب بسیاری را به فارسی سلیس و روان برگرداند. او در فلسفه، ریاضی، فیزیک، شیمی با دانش بود. تحصیل کرده‌ی دارالفنون بود. برخی کتب مهم پیرامون بایان به ویژه آثار برخی اهل فضل اروپایی به ترجمه ی او به فارسی درآمد. یکی از مهم‌ترین این آثار که با یاری اهل بیان آماده‌ی انتشار شد کتاب «مذاهب ملل متمدنه - تاریخ سید علی محمد ملقب به باب‌الله»، تألیف نیکولا منشی اول سفارت فرانسه در ایران، اصفهان، ۱۳۳۲ش، با توضیحات و افزوده‌های جانبدارانه بایی است. فره‌وشی فرزندان اهل فضل و پیشگام فرهنگ نوین ایران معاصر پروراند. پسر دانشمند و ایران‌دوست او بهرام فره‌وشی تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در تهران و اصفهان گذراند. فارغ‌التحصیل دانشسرای عالی و دانشگاه تهران در رشته‌های علوم تربیتی و زبان‌های خارجه است. دکترای ادبیات فارسی گرفت. تحصیلات عالی را در پاریس ادامه داد و دکترای فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران، همچنین دکترای ادیان و فلسفه کسب کرد. علاقه‌مندانه و پیگیر ادیان ایران باستان به ویژه مانوی را دنبال می‌کرد. جانشین استاد محبوبش ابراهیم پورداود در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شد. درسیاهه‌ی مفصل و حیرت‌آور کارنامه‌ی ماندگار او پنجاه و هفت جلد از متون اوستایی، زند و پازند و پهلوی با مقدمه و حواشی دانشورانه‌ی این استاد جلوه دارد که در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۴-۵۸ از سوی مؤسسه آسیایی دانشگاه شیراز منتشر گردید. از دیگر مظاهر و دستاوردهای عمر پربارشی می‌توان موارد زیر را برشمرد:

تدریس زبان‌های اوستایی پهلوی، اساطیر، خط‌های باستانی، لهجه‌شناسی و زبان‌های ایرانی، ریاست مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، مدیریت انتشارات تاریخی، مدیریت برنامه‌ی ایران‌زمین تلویزیون ملی ایران، نایب رئیس بنگاه ترجمه و نشر کتاب، حضور فعال در غالب کنگره‌ها و گردهمایی‌های ایران‌شناسی در ایران و خارج، شناساندن شاهکارهای ادبی غربی به هم‌وطنانش، پژوهش فرهنگ پهلوی به فارسی، انتشار مقالات ایران‌شناسی او با نام ایران‌ویج، پژوهش کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ترجمه‌ی «هنر ایران در دوره پارتی و ساسانی»، ترجمه‌ی کتاب ششم دینکرد ترجمه‌ی «علل سقوط ساسانیان»، گردآوری یکصد و پنجاه لهجه‌ی کهن ایرانی... (ایرج افشار «دکتر بهرام فره‌وشی»، مجله‌ی آینده سال ۱۸ صص ۴۹۷-۹۸).

۲۰. محمدهادی محمدی و زهره قاینی، «تاریخ ادبیات کودکان ایران»، تهران: چپستان، ۱۳۸۰ صص ۳۴۱-۴۲.

۲۱. عبدالرسول مدنی، «رساله انصافی»، کاشان: مرسل، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶.

۲۲ و ۲۳. همان‌جا ص ۱۰۵.

۲۴. لرد کرزن، «ایران و قضیه ایران»، ترجمه‌ی وحید مازندرانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، جلد اول، به نقل از «کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران»، ص ۲۰۱.

۲۵. برای یک آشنایی مختصر و مفید در مورد ملارس نوین کاشان بنگرید به: سید محمود سادات، «بستر یابی ملارس نوین کاشان و شناساندن آنها»، فصل‌نامه گنجینه اسناد، شماره ۶۸ زمستان ۱۳۸۶ش.

۲۶. هوشنگ اتحاد، «پژوهشگران معاصر ایران» تهران: فرهنگ معاصر ۱۳۸۷، جلد ۴، ص ۵۲۹.

۲۷. سند شماره ۵ «وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه»، مورخ ۳۰ آبان ۱۳۰۵ش، به نقل از محمود طاهری احمدی، «تخستین کوشش‌ها برای تدوین کتب درسی»، مجله‌ی گنجینه اسناد سال چهارم، دفتر سوم ص ۶۶.

۲۸. کتاب علی نوشته‌ی میرزا یحیی دولت‌آبادی به زبانی عامه فهم با پیام‌های اخلاقی در ترسیم فضای مطلوب زیست و روابط سالم‌تر اجتماعی برای کودکان تنظیم و تألیف شده بود. به نمونه‌ای اشاره می‌کنیم: «آقا محمد که مرد عاقل و دانایی است، خداوند به او پسری داد اسم او را علی گذارد و چون همین یک پسر را داشت، او را دوست می‌داشت. مادر علی اسم او لیلی بود. بسیار زن دانا و خوش‌رفتاری بود. پدر و مادر علی اسباب بازی او را در خانه مهیا نمودند تا به کوچه نرود و با بچه‌های بی‌تربیت بازی نکند.»

۳۹. کاسمی پزشک ایران‌خواه و ادیبی بود که چندین کتاب و مقاله‌ی مفید و پیشرو پزشکی منتشر کرد. او شش سال دبیر بنیاد نیکوکاری نوریانی بود و کتب مفید بسیاری تحت نظر او به چاپ رسید. سی سال استادی در دانشکده‌ی پزشکی دانشگاه تهران، نشر مجله‌ی پزشکی درمان، نشر ماهنامه‌ی پزشکی دانشکده به صاحب امتیازی او، ایجاد کمیسیون مرکب از استادان برای وضع معادل‌های فارسی برای واژه‌ها و اصطلاحات پزشکی در کارنامه‌ی او برجسته است. (هوشنگ اتحاد «پژوهشگران معاصر ایران»، جلد پنجم، ص ۴۸۴). در حوزه‌ی بحث این کتاب اشاره کنیم که به زمان او، بنیاد نوریانی، نشریه‌ی گوهر را چاپ کرد.

۳۰. فرزاد می‌نویسد: «پروین دولت‌آبادی شخصیت والایی داشت که مانند او در میان شاعران امروز به‌ویژه زن‌ها کمتر پیدا می‌شود. او بانویی ساده، متواضع و بسیار متفکر بود که نظیر او را کمتر دیده‌ام. او موقعی کار در ادبیات کودکان را شروع کرد که این کار باب نبود، نه کسی روان‌شناسی کودک می‌دانست و نه کسی به ادبیات کودک توجهی نشان می‌داد. به‌جز عباس یمنی شریف و خانم دولت‌آبادی که اشعاری برای بچه‌ها سرودند، دیگر کسی در آن زمان برای ادبیات کودکان کار نمی‌کرد. خانم دولت‌آبادی اشعاری برای کودکان منتشر کرد در زمان خودش چندین و چند جایزه گرفته و از ماندگارترین کسانی است که در ادبیات کودکان کار کرده است.» گفت‌وگوی اختصاصی پوران فرزاد با نشریه‌ی آفتاب، ۲۸ فروردین ۱۳۸۷.

۳۱. الهه باقری، «گزارشی از مراسم بزرگداشت پروین دولت‌آبادی»، دوم اردیبهشت ۱۳۸۹.

۳۲. مهیندخت صنعتی مروج تعلیم و تربیت نوین دختران، مدافع امر و حقوق زنان و مؤسسين انجمن حمایت از حقوق کودکان شایسته‌بررسی مفصل‌تری است که در این مختصر نمی‌گنجد. کتاب سه جلدی «خاطرات و نامه‌های صدیقه دولت‌آبادی» به همت او و افسانه نجم‌آبادی در شناساندن بزرگ زن ایران معاصر، صدیقه دولت‌آبادی، منتشر شده که در جلد بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۳۳. کریستف بالایی، «تاریخ ادبیات یا ادبیات در تاریخ»، ترجمه ویدا فرهودی، مجله‌ی کلک شماره ۹۴، دی‌ماه ۱۳۷۶، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۳۴. فروغی در نقد و نکوهش تعلیم و تدریس سنتی و دینی مکتب‌داران و مصیبت کودکان ایرانی زمانه می‌نویسد: «هرگاه یاد از آن می‌کنم که هر روز چندین ساعت چشمم بر خطوط قرآن بود، درحالی که نه حرفش را درست تمیز می‌دادم و نه کلمات غیرمأنوس عربی را تلفظ می‌توانستم و نه معنی عبارات و آیات را درک می‌کردم و نه می‌فهمیدم که مقصود از تحمل این عذاب الیم چیست.» («مقالات فروغی»، تهران: توس، مقدمه جلد اول).

۳۵. «تاریخ پیداری ایرانیان»، بخش اول، جلد دوم ص ۴۳۱.

۳۶. مجله‌ی آینده سال اول ص ۴۱۸.

ازلیان در تکاپوی سیاست‌ورزی نوین:

ناجی اجتماعی مشروطیت

گذر از فقه سنتی به حقوق جدید

در فهم سرچشمه‌های نظری و کنش‌های برآمدهی آستانه و عصر مشروطه در سوی برقراری حکومت قانون، غالب آثار و منابع موجود تاریخ‌نگاری معاصر را شاید بتوان بر دو یا سه دسته نگرهی کلی مبتنی دانست. این نگره‌ها به رغم تفاوت در خاستگاه و انگیزه‌ها و نقطه‌ی آغاز فهم و بحث، در وجه غالب، آگاهانه یا غیرعمد بر حضور و نقش بی‌بدیل و کارآمد بایه، و گروه‌ها و عناصر برآمده از آنها و پروردگانشان در بسترآفرینی اندیشه و ضرورت اصلاح و تغییر منجر به مشروطیت، همچون حوزه‌ای قرمز و ممنوعه، چشم بسته‌اند. پس از غلبه‌ی اسلام سیاسی معاصر بر تمامی عرصه‌های نظری و تکاپوی گسترده و چندلایه‌ی آن برای میراث‌سازی مطلوب در صد و اندی سال گذشته، قلم‌زنان و نظریه‌پردازان ایدئولوژی‌محور و سیاست‌زده چنین وانمود کرده‌اند که صرفاً عوامل و دلایلی ناشی از فرهنگ و دین، مذهب و فقه شیعه و اولیای آن‌چنان که اینان یافته و عرضه نموده‌اند، بانی و ریشه‌ی آن جنبش تاریخ‌ساز بوده است. اینان در تلاشی حیرت آور در وارونه‌سازی، هر اندیشه، شخصیت و تحرک مطلوب را خودی وانمود کرده‌اند. خودی‌سازی آنها صرفاً به مشروطیت و تبارشناسی آن محدود نشده بلکه به تمامی تاریخ و فرهنگ ایران به‌تدریج در حال گسترش است.

نگره‌ی دیگری هم در نوعی تقابل با ایدئولوژی اسلام‌گرای سیاسی معاصر حاکم، با فهمی‌اروپامدار که از مدرنیته‌ی فرهنگی غالباً یک قرائت می‌شناسد و مدرنیته و تجدد را یکی دانسته، بی‌آنکه توجه داشته باشد که تجدد همواره بومی است و نمی‌توان آن را به یک قرائت از مدرنیته برآمده از انگلیس و فرانسه تقلیل داد یا همسان دانست و صرفاً ریشه و عوامل برآمده از مدرنیته‌ی غربی را مبنای بحث و سنجش و تبیین آنچه در ایران آستان و عصر مشروطه روی داده، قرارداد. معدودی هم با درهم آمیختن عناصری از این دو نگره سخن از گفتمان‌هایی چون «مشروطه‌ی ایرانی»، «مشروطه‌ی مشروعه» و «مشروطه‌ی اسلامی» و... رانده‌اند.

در این یک سویه نگر و باز پردازی‌های خودی‌ساز اسلام‌گرایان معاصر، برخی از اهل فضل دانای لائیک ما هم، خواسته یا ناخواسته، هم آواز با اینان، از مشروطه اسلامی سخن رانده و قانون اساسی مشروطه با تمام کاستی و خلط مفاهیم، قانون حکومت مشروطه اسلامی و پیشدرآمد حکومتگران دینمدار حاضر فهمیده و یا فرض کرده‌اند. همچنان که درآستانه‌ی سیطره‌گشایی اسلام سیاسی سال ۱۳۵۷ به برخی همراهی‌های خواسته و ناخواسته تن دادند و چشم بصیرت بر بسیاری از واقعیت‌های پیش روی که خبر از سیاهی‌های آتی می‌داد، بستند. اینکه خودی‌سازان امروزی هرچه بایسته می‌یابند برآمده هم کسوتان خود فرض یا جعل می‌کنند و آنچه نمی‌پسندند را ساخته و بافته بیگانگان به ویژه ناشی از توطئه عوامل انگلیس معرفی می‌کنند و غالب آن منقدان و تئوری‌سازان لائیک «مشروطه اسلامی» هم به تدریج به همین نتیجه گیری مشابه و همگرا رسیده یا در مسیر رسیدن هستند، قابل تامل است. همچنان که تا به امروز در سنجش کارنامه دگراندیشان دینی خودی

در نگره و فهمی همسان و یا موازی، نقش و اراده بیگانان را مسلط یافته‌اند.

این گفتمان‌ها و نگره‌ها شاید لایه‌ای از واقعیت و حقیقت آنچه را گذشت در بر داشته باشد، اما نه همه حکایت آنچه روی داد را عرضه می‌کند و نه سرچشمه‌های جوشش درونی و مهم‌ترین عوامل بومی پیدایش و گسترش نوگرایی و ترقی‌جویی سده‌ی نوزدهم در جامعه‌ی سنتی دین‌خو با اولیای قشری و انحصارگرِ حقیقت را بازنمایی می‌کند. مهم‌تر از آن قادر نیست به برخی پرسش‌های بنیادی در چیستی و چگونگی و علل درونی و بومی نهضت تاریخ‌ساز مشروطه و بستری که برآمدن، گسترش و توفیق آن را میسر ساخت، پاسخ‌های درخوری عرضه کند. در غالب این ارزیابی‌های تاریخی روایت روشنگری و بنیان‌گذاریِ پیشگامِ نوجو و تجددخواه ایران زمانه را در چند چهره وصف و تکرار شده «مردان بزرگ و استثنایی» برکشیده یا لعن و طعن کرده‌اند. اینان شرح علل گذر جامعه ما از فقه سنتی به شدت قشری‌گرای شیعه‌ی زمانه به حقوق جدید را یا به میراث‌سازی پیشینیان خودی و معرفت ایدئولوژی‌محور و سیاست‌زده امروزین اشان، یا صرفاً ورود مؤلفه و مفاهیم نوآیین فرهنگی تقلیل داده‌اند و گذشته را در گذر از پالایه‌ی فهم، آرمان و خواست‌های امروزی خویش به نقد و سنجش آورده‌اند.

اینکه تحول و تغییرات مدرنیته‌ی برخی سرزمین‌های فرهنگی در آشنایی ایرانیان - که در ایجاد و شکل‌گیری و دستاوردهای آن رویدادها سهم ایجادگری نداشتند - نقشی مهم و اساسی داشته، تردیدی نیست. قصد این نوشته هم نادیده انگاشتن این حضور نیست که بدون آن جنبش مشروطیت معاصر ایران نمی‌توانست در ابعاد نظری و حتی عملی آن تحقق یابد. چنان که حضور همه جا گستر و ژرف پیشینه‌ی دینی و فرهنگ اسلامی و شیعه در تحرک کمی مشروطه نفی‌شدنی نیست. بی‌گمان بدون توان و نفوذ گسترده‌ی برخی علما و طلاب شیعه در بسیج عمومی مردم، آنچه روی داد شدنی نبود. اما نه آن بنیان‌های نظری و تجربی برآمده از مدرنیته غربی می‌تواند پاسخ در خوری به بسیاری از پرسش‌های کلیدی و مهم فهم علل و ریشه‌ها و بستر مساعدی که در چند دهه امکان آن توفیق شگفت را فراهم آورد پاسخ در خور دهد و نه توان بسیج کمی‌روحانیون شیعه . غالب این ارزیابی‌ها ضمن شناسایی آن دو عامل مهم و مؤثر فرهنگی و اسلامی، ریشه‌ها و مجموعه شرایط و مهم‌تر از همه آن عنصر و حلقه‌ی مهمی را که در حضور این دو عامل ایجادگر یا محرک اما ناسازگار و جمع‌ناشدنی با یکدیگر توانست بسترآفرینی گذر از فقه سنتی به حقوق جدید را مهیا کند، آن هم در جامعه‌ای که قشری‌گری اولیای دین و سیاست غالب روزه‌ها به دگراندیشی و نوآوری را بسته بودند، را شناسایی نمی‌کند. غالب این تحلیل‌گران مشروطه در فهم و تبیین علل موفقیت ظاهراً سریع نهضت در شرایطی که بیش از ۹۰ درصد جمعیت کشور بی‌سواد بوده و معدودی منور فکر که با انگ و برچسب پرهیز‌آفرین فرهنگی مآب، فکلی و مقلد کفار و بیگانگان سر در لاک خود و آثار خطی و یا نامه‌نویسی به مراجع قدرت داشتند و کمتر ارتباطی با آن توده‌ی کثیر داشتند، دچار سردرگمی و واورنه‌بافی و حتی تحریف شده‌اند. معدودی هم که کورسویی به بیرون این چرخه معیوب گذارده، هم آواز با اسلام‌گرایان در بینش و کنش گردانندگان مشروطه معرفت و راهکردهای اسلامی موازی با سران حکومت حاضر می‌یابند. برای آنان دشوار است دریابند چه شد که

بخشی از آن ۹۰ درصد یا بیشتر بی‌سواد غرق باورهای جزمی و سنت‌گرایی مسلط و سر درگریان روزمره گی پر مصیبت خود، که با محدود منورفکران متأثر از آشنایی و فهم خود از مدرنیته فرنگی همسو و همگرا نبودند، بلکه چنان که شواهد بسیار زمانه می‌نماید از آنان پرهیز و اکراه داشتند، در تحرک مشروطه به صحنه آمدند.

بی‌گمان غالب مفاهیم بنیادی پیش مشروطیت به معنای حکومت قانون، برآمده و آفریده جامعه‌ی ما نبوده است و طبعاً بایستی روشنگران تجددخواه و آشنا به مفاهیم نوآیین را عامل و حامل ورود آن به جامعه بدانیم. از سوی دیگر، پیشگامان و رهبران نهضت مشروطه را در کسوت روحانی و طلبه همسان و هم‌شکل و غالباً با زبان و ادبیات شبه دینی هم‌کسوتان دین‌ورز خود می‌یابیم. در سنجش چنین تصویر تقلیل‌گرا و ساده‌نما یا باید مشروطگی را تقلید از یا برآمده اراده و اقدامات صرف مردمان و دولت‌های فرنگی فهمید یا چون بعضی از جنبش اسلامی مشروطه سخن راند. برخی اهل تاریخ ما برای به اصطلاح یافتن راه میانه‌ی این تنگنای معرفتی و تحلیل شناختی، هر کدام به گونه و درجه‌ای با گزینش و درهم‌آمیزی برخی منابع و اسناد، وقایع‌نگاری خاص با سنجش مبتنی بر فهم و دغدغه‌های امروزیین خود به تحلیل برآمده و فرضیاتی را طرح و دنبال کرده‌اند.

مورخان اولیه‌ی مشروطه چون ناظم‌الاسلام کرمانی و شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، احمد مجدالاسلام کرمانی، همچنین ادوارد براون نویسنده‌ی نخستین اثر قابل اعتنا و مرجع اروپائیان در شناخت مشروطه، و سرانجام احمد کسروی هر کدام به علل و دلایلی نخواست و یا نتوانسته‌اند همه‌ی آنچه را می‌دانستند یا روی داده ثبت کنند. گرچه سه وقایع‌نگار اولی از دگراندیشان دینی بودند و بر بسیاری از آنچه با سهم موثر خودشان روی داده آگاه بودند و با زبان رندانه‌ی خاص ازلیان زمانه روایت و برچیده‌هایی از نهضت و دست درکاران آن را ثبت کرده‌اند، اما آنان نیز در فضای ترس‌خورده و تکفیرآمیزی که تن هر دانایی را می‌لرزاند، در بسیاری موارد از آشکارگری باورهای اعتقادی و بسیاری اقدامات محرک پشت پرده کارگردانان نامسلمان مشروطه که خود یا همراهانشان بودند، پرهیز کرده‌اند. آنچه موجب گمراهی غالب اهل تاریخ‌نویسی شده یکی لباس و کسوت دین‌ورز و شیعه‌نما و دوم زبان ترس‌زده و سخن‌های فروخورده و اسلام‌نمای‌شان است. ناگفته یا نیم‌گفته‌های رازآلود آنان سردرگمی‌آفریده است. رازگشایی این زبان پوشیده و سخنان و عباراتی که در لفافه و با ادبیات خاص ازلیان در فضای خفقانی سیاسی و دینی عرضه شده، گذر از معرفت و نگره‌ها و خوانش‌های مرسوم را می‌طلبد. نوشته‌های آنها را باید همان‌گونه‌ای خواند و فهمید که خود آنها گاه با زیرکی و گاه با سکنه‌های رازآلود و ترس‌خورده برای خواننده جدی تاریخ به جا گذارده‌اند.

مورخ بعدی - **براون** - که بسیاری منابع اصلی کنابش را از ازلیان برگرفته است، نیز برای نهان کردن هویت آنها که اکثر دوستان و دستیارانش بودند، در هراس و پیگرد عمومی دگراندیشان، بسیاری سخنان و انگیزه‌ها را نیاورده و یا نیم‌گفته ثبت کرده است. به ویژه در مورد خاستگاه اعتقادی و پیشینه و مقاصد تاریخی - آیینی این «دین‌ورزان شیعه‌نما» و معترض، سکوت آگاهانه و عامدانه‌ای پیشه کرده است. گرچه نامه‌ها و یادداشت‌های خصوصی او متفاوت از آثار علنی چاپ شده اش، از حقایق دیگری پرده بر می‌دارد. براون اما پیشگامان اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی در میان دگراندیشان را به‌خوبی می‌شناسد، کما اینکه کنابش را با یاد و ارج دوستان ازلی‌اش میرزا آقاخان کرمانی و یارانش به عنوان شهدای نهضت مشروطیت ایران آغاز می‌کند. گرچه

در این نوشته‌ی علنی و آشکارش آنها را صرفاً آزادگان ایران خواه و ترقی‌جو می‌شناساند، اما به نقل از محمد قزوینی دستیار دگراندیشش در ضمیمه‌ها اشاره بر باورهای ازلی آنها را تا حدی ثبت کرده است. نامه‌ها و اسناد و رساله‌های یگانه جمع‌آوری شده او در مجموعه براون کمبریج و یادداشت‌هایش بر آنها همه حکایت آشکار دغدغه و فهم او از حضور و تاثیر پیشگام و ایجادگر اهل بیان در برپایی مشروطه و بنیان‌گذاری هویت نوین ملی ایران معاصر دارد.

احمد **کسروی** که از همه‌ی عقاید و مذاهب و تشکلهای مرامی‌زمانه غیر از مذهب التقاطی و خودساخته «پاکدینی» خویش، شاکی و نکوهش‌گر بود و کتب آنها را سوخته می‌خواست، طبیعی است که به خاستگاه و باورهای آئینی عناصر و دسته‌های سهیم در مشروطه اعتباری نبخشد و به ظاهر توجهی نشان ندهد. در حالی که می‌دانیم در غالب داده‌های معرفت‌دینی و سیاسی و فرهنگی خود وام‌دار دگراندیشان پیشین بود. و بسیاری از آنچه در نقد و تقابل با فرهنگ مسلط دینی و اولیای آن در آثارش به جا گذارده و اجزای «پاکدینی» خویش ساخته، را پیش از او دین‌ورزان فاضل معترض اهل حق، شیخیه و بابیان مقدمات و فهمی از آن را طرح کرده بودند. او زمانی به مذهب سازی روی آورد که پیشگامان اهل بیان در سوی فهم در زمانی خویش با سکولاریزه سازی همه جانبه، لایه پررنگی از معرفت‌گیتی‌مدار و غیر قدسی را بر معاد و معاش خود جاری کرده بودند. پاکدینی پرداخته شده‌ی ناهمزمان او برغم مخالفت با قرائت مسلط فقه و مجتهدین شیعه، همچون معرفت‌دینی سیاسی زده فقه‌های ولایت فقیه برآمده همزمان مذهب سازی او، هیچ پیام نوین و محرکی برای آتیه بهبودخواه و سکولار ایران در بر نداشت. او ضمن نقد بر همه اهل دین غیر از خویش، همزمان بر عنصر روشنگری و روشنفکری نقد و نکوهش‌های غالباً دینمدار و تجددستیز روا می‌داشت. کسروی در ژرف‌ترین نقادی خود به اهل دین زمانه هرگز نتوانست از سرچشمه‌های اسلامی‌جدایی کامل یابد. خود مبلغ نوعی اسلام «احمدی» بود، چنان که کتاب پنج جلدی مفصلی هم برای تعلیم آن در تبریز آراست و پاکدینی بعدی خود را بر بنیان درهم آمیخته‌ای از آن با جرح و تعدیل و افزودن برچیده‌هایی از داده‌ها و نوآفرینی‌های دینی دگراندیشان پیشین و با تغییراتی خودساخته، پرداخته بود. در تاثیر معرفت و آرای دگراندیشان بابتی بر پاکدینی او جای دیگر خواهیم نوشت.

کسروی در مشروطه نگاری خود اصولاً در پی ثبت دلاوری و جنگاوری و پایمردی است و هر جا و هر کس با هر مرام و باور که آن را بیاید تحسین می‌کند و هر جا نیاید در دادگاه خویش، سیه‌روزش می‌خواهد. در سرتاسر کتاب حماسی و شورزده‌اش، به‌جز یکی دو مورد احتمالاً تحمیل شده به متن، رد و نشانی از اعتقاد و برنامه و مرام‌نامه‌های هیچ‌کدام از عناصر و نیروهای شرکت‌کننده در مشروطیت را ثبت نکرده است. قهرمانان کتاب او هیچ نقشی در اندیشه‌آفرینی و تحریک‌های **آغازین** مشروطیت نداشته‌اند و پس از اخذ فرمان مشروطه یا کمی‌دیرتر برای جنگاوری در احیای آن وارد صحنه می‌شوند، لذا تدارک و پیشینه و بسترهای نظری و تکاپوی منجر به نهضت برایش چندان اهمیتی ندارد یا به اشاره‌ای حاشیه‌ای ارزیده است. گرچه در چاپ اول کتابش آفرینش و برپایی مشروطه را با نقش پررنگ علمای شیعه ثبت کرده بود، به زمان تجدید نظر در متن کتب مشروطه‌اش - آنگونه که امروز بدست داریم - و در برهه مذهب سازی پاکدینی به کم رنگ کردن حضور

و نقش آنان و برخی دین ورزان دیگر برآمد. در گفتاری مفصل در «نهضت مشروطه و نقش تقی‌زاده» به این بحث پرداخته‌ام.

ستون دیگر مشروطه‌نگاری، مورخ لائیک فریدون **آدمیت** هم بی‌آنکه مستقیم وارد این حوزه‌ی خطیر و پرمناقشه شود، تا آنجا که توانسته و بیشتر غیرمستقیم، ازلیان را به‌عنوان بسترسازان اصلی مشروطگی ایران برکشیده است. اوست که اندیشه‌های نظریه‌پرداز مشروطیت موردنظر ازلیان — میرزا آقاخان کرمانی — را به بحث مفصل گذاشته و کارنامه و آرمان‌هایش را به جامعه شناسانده و حتی از تمایلات ازلی او سخن رانده است. همو در «ایدئولوژی نهضت مشروطیت» پوشیده و به شیوه‌ی مرسوم و زیرکانه خویش از برخی نوشته‌ها و اندیشه‌ها و تحرک نوآیین بابیان سخن به میان آورده است. اما او هم در فضای قشری و حوزه‌ی ترس‌آفرین دگراندیشی از پرداخت مستقیم به آنچه می‌دانست حداقل در راستای باورهای دگراندیشان دینی به تحمیل یا عامدانه گذر کرده است. اسناد و شواهد و آثار آدمیت نشان می‌دهد که مورخ هوشمند و دانایی چون او به دلیل دسترسی بر آرشیو و اسناد خصوصی پدرش و ارتباط با بسیاری از ازلیان قدیمی به ویژه خویشان آقاخان و روحی، خانواده‌های درگاهی و قاسمی بر گذشته‌ی پدر خود و محفل آدمیت و روابط و عناصر ازلی آنها آشنا بوده و چون سایر نسل‌های بعدی متأثر یا پرورده در دامان ازلیان، سکوت معنی‌داری اختیار کرده ولی به شیوه، ظرفیت و خواست زمانه خود میزانی از میراث ازلیان در تاریخ معاصر ایران را به جامعه شناسانده است.

در مورد تاریخ‌نگاران و تحلیلگران ایرانی نهضت مشروطه که به زبان‌های اروپایی، به ازلیان و نقش و تأثیر آنها اشاره کرده‌اند به ویژه از منگل بیات و امانت در جای دیگر بحث و اشاره آورده‌ایم. بی‌گمان بیات و امانت نقش پیشگامی در این حوزه داشته‌اند. در میان برخی نوشته‌های اهل قلم معاصر که به این عرصه حساس ورود کرده و آثاری در نقش و تأثیر ازلیان در مشروطه آفریده اند، می‌توان از توج اmini، دلارام مشهوری (نام مستعار؟) و اخیراً سید مقداد نبوی رضوی نام برد. به اینان و نوشته هایشان هم در فصل بررسی و سنجش بحران منابع و مطالعات بایی کتابهای بعدی اشاره کرده ایم.

دریافتن عوامل پیچیده، چندگانه و چندسویه‌ای که امکان بروز و گسترش سریع و حیرت‌آور مشروطیت در یک جامعه‌ی سنتی با سلطه‌ی علمای متشرع شیعه‌ی زمانه را فراهم آورد، بدون فهم از بینش و تحرک دینی، فرهنگی و سیاسی آیین بایی و پروردگان ازلی آن نارساست. برکشیدن پیشینه چند «مرد روشنفکر فرنگ ماب» و برشمردن آشنایی نظری و عملی شان با مفاهیم و مدرنیته‌ی غربی و یا سفر فرصت‌سوز به ریشه‌های خویشتن اسلامی شیعه یا ایران باستانِ پاک پیش از اسلام به مثابه‌ی تبار بیگانه و بومی مشروطیت نه کافی است و نه روشنگر منصفانه و یاریگر شناخت همه‌ی عوامل و عناصر سهیم در این رویداد بومی و ویژه سرزمین ما، بوده است. مطلق‌انگاری و همسان نمایی های ناتاریخی و زمان‌زده میان جامعه و تحولات ایران با دیگر سرزمین‌های مبدا مدرنیته، توانسته در فهم ریشه‌ها و همه‌ی عواملی که بتواند معرفتی از آنچه گذشت را توشه شناخت امروزی و شاید ره‌جویی‌های فردا کند، یاری نماید. این پرسش کانونی و کلیدی که چه بستر و پشتوانه‌ی **بومی** و خودی در درون فراهم شد تا در جامعه‌ی دین‌خوی ما گذر از فقه سنتی به حقوق جدید و پیدایی دولت — ملت‌ساز نوین و پی‌افکندن طرحی برای بنیان‌های ایران نو میسر گردد، همچنان در ابهام

می‌ماند. شرح و تبیین یک رشته احکام کلی و کلیشه‌ای متأثر از شرایط و مصلحت زمانی روزگار کنونی هم در این راستا نه تنها یاریگر نبوده بلکه به دامنه و استمرار بدفهمی‌ما و طبعاً کژروی‌ها افزوده است.

آشنایی با **مدرنیته**ی فرهنگی و تاثیر آن در ایران سده‌ی نوزدهم و حتی امروز هم، در بستر فرهنگ دینی و جزئیات غالب ما، گذشته‌نگری ستایشگر و قشریگری‌های دینی و سیاسی و بدآموزی‌های مرسوم و مهم‌تر از همه تلاش اولیای سیاسی و دینی برای سلطه‌ی توازن و ثبات سنتی، چندان کارآمد نبوده است. ایدئولوژی محوران و سیاست‌زده‌های معاصر در مجموع توانسته‌اند روشنفکری زمانه را چندنفری متوهم، حیرت‌زده، مقلد صرف فرهنگ و جوامع فرنگی، مخالف مصالح و فرهنگ ملی، عامل بیگانه و دشمن آداب و سنن و مقدسات مردم ترسیم کنند. کسانی که بدون پیشینه و اراده و اندیشه‌ورزی و توان نوآوری بومی و خودی سر به آستان بیگانگان نهاده‌اند. تلاش بنیانگذاران آنها برای فهم و رهجویی و کوشش مؤثر در بهره گرفتن خلاقانه از منابع و مصالح نظری و عملی خودی و درهم آمیختن آن با فهمی از دستاوردها و مظاهر پسندیده‌ی نوآیین بشریت معاصر در سوی بیداری مردم و اصلاح و ترقی جامعه در انبوهی بدفهمی، عیب‌جویی و مقصریابی اسیر شرایط و مفاهیم زمان‌زده مدفون یا کمرنگ شده است. در این بدفهمی یک‌سویه، تحرک نوجویی و ترقی‌خواهی این شخصیت‌ها و تحرکشان عمدتاً محصول توطئه‌ای غیر و خارجی پنداشته و لذا مستوجب مجازات تکفیر یا حذف دانسته شده است. بسیاری از آثاری که در این راستا به دست است بیش از آنکه ریشه‌های جوش و کارنامه و بینش و عمل آنها را مدنظر داشته باشد و تبیین و تفسیر کند، برای مواضع سیاسی و اعتقادی و اهداف شخصی امروزین این تاریخ‌نویسان مفید و مطلوب بوده است. دسته‌ای بزرگ از اهل قلم و نظر بعضاً لائیک هم بیشتر از آنکه در پی شناخت و فهم آن چیزی باشند که به‌راستی روی داده، از آنجا که صرفاً سرچشمه‌های غربی برای بسترسازی این تحرک منجر به مشروطه می‌شناسند، و مهم‌تر از آن، در باورهای خویش به ناسازگاری فرهنگ و آئین مذهب غالب با مدنیت و فرهنگ فرنگی باور دارند، در پوشش اسلام‌ستیزی امروزین خویش در هماهنگی شاید ناخواسته با همان دسته‌ی اول در حذف حضور عنصر پرتوان و مؤثر دین در معرفت‌شناسی تاریخی این گذشته همراه می‌شوند. هردو اینان در عمل با همسان‌سازی زمان‌زده با امروزین خویش، بسیاری از دست‌درکاران مشروطیت را که از ازلیان دگراندیش دینی بودند بی دین ترسیم می‌کنند. واقعیت این که غالب این قلم‌زنان تقلیل‌گرا که با همسان‌سازی دیروز و امروز — چه خویش‌یابان اسلام ناب و یا ایران‌باستان ستایان و چه آنهایی که یک ریشه و معرفت یک‌سویه از مدرنیته‌ی غربی و تجدد ایرانی و تقابل آن با سنت می‌شناسند، **بن بست شکنی** دینی — تاریخی نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم که بستر و آغوش مساعد فرهنگی، مذهبی و سیاسی جذب مؤلفه‌های نوآیین را در جامعه‌ی سنتی و دین‌خوی ایران فراهم نمود را از سنجش خود حذف کرده‌اند. بی‌گمان بر جامعه‌ای صرفاً و سراسر ایستا و فاسد، تباه و وامانده، جاهل و بی هیچ پیشینه‌ی بومی و خودی — چنان که در متون تاریخی مرثیه‌وار درباره‌ی سده‌ی نوزدهم ایران ترسیم شده است — نمی‌توانسته سرچشمه و بسترهای بومی‌مشروطگی و گذر از فقه سنتی به حقوق جدید را پروراند. آنهایی که ریشه‌های اسلامی می‌جویند، یا از ناسازگاری دین اسلام و فرهنگ و فقه سنتی مسلط شیعه‌ی امامیه‌ی آن زمان با حقوق و مفاهیم نوآیین آشنا نیستند و زمان‌زده تصور دارند که فقه امروزی شیعه و دعوی

اولیای آن همسان با آن دیروز است و رهروان آن هم چنان کرده که امروز می‌کنند، یا خود را به نادانی می‌زنند. اینان در جستجوی کم‌حاصل و پرکتمان و نهان ساز و غالباً وارونه‌پردازی که در کنکاش خود در آن روزگار روشن‌ضمیران آزادی‌خواه و برابر طلب «شیعه» در سده‌ی نوزدهم یافته و مشروطگی سرآغاز قرن بیستم را حاصل حضور اندیشه و رهبری علمای شیعه می‌پندارند، نه تنها یاریگر فهم زمانه نبوده بلکه با بدفهمی بسیاری از دگراندیشان دینی و غیرمسلمان را که با نفی روشن خاتمیت و حقانیت ابدی پیامبر اسلام در بستر باور به ظهورهای نوین سازگار و همراه با الزام و مقتضا و نیاز زمانه به تحرک تغییر و تحول برآمدند را مسلمان جلوه داده، در عمل بستر ناتاریخی برای اسلام سیاسی معاصر و خودی سازی مشروطه از سوی آنان، آفریده اند.

فرهنگ سیاسی اسلام‌گرای مسلط سده‌ی نوزدهم و فقه سنتی شیعه‌ی امامیه‌ی آن زمان کمتر جایی برای فهم مطلوب و به- زمان از تحركات و تحولات نوآیین فرنگ به جا گذاشته بود که مؤمنین و پیروان راستین شیعه آن قرن بتوانند پذیرای مؤلفه‌های نوین و مظاهر مدرنیته‌ی آن بشوند. این فرنگ شناسی، به استثنای معدودی اهل دیوان یا آثار غالباً خطی برون از دسترس عمومی تا حضور و تأثیر بن‌بست‌شکن دگراندیشان بابتی در وجه غالب، عملاً در چارچوب شناسایی و تمایز مسیحی مردمان و تحولات فرنگ محدود مانده بود و از اندیشه‌ها و تحولات آن سامان کمتر تمایل آشکار و توجه بنیادی مؤثری در آن راه یافت. دیوار و باروهای بلند و ضخیم طهارت و نجاست و سلطه‌ی چون و چراناپذیر منطق حق و باطل، کمتر جایی برای نفوذ و پذیرش آن اندیشه و تحولات به جا گذارده بود. گفت‌وگو، آمد و رفت و تبادل اندیشه و آرا با وجود موانع بازدارنده‌ی حق و باطل، یا میسر نبود و یا صرفاً در پی حذف و تکفیر و حذرآفرینی، هر تفاوت و دگراندیشی را با خشونت تمام مقابله می‌کرد. استمرار فضای تک‌صدا و بهره‌گیری از خشونت حقانی دینی - سیاسی امکان هر نوع اصلاح درونی و بنیادی را به حداقل رسانده بود. در این فضای حذرآفرین و سنگین خفقانی، تحمل و مدارا در مورد قرائت‌های متفاوت از اسلام و فقه شیعه هم ممکن نبود. آن‌چنان که در تقابل‌خونین با اخباریون و ایرانیان سنی مذهب و رهروان صوفی نشان داده شد. چهرسد به بیگانگان غیرمسلمان و دگربینان «کافر خودی». وقتی عده‌ای دگراندیش دینی از درون مراکز مذهبی شیعه در قالب قرائت مکتب شیخی و سپس آیین بابتی قرائتی متفاوت از آن منطق چون و چراناپذیر حق و باطل عرضه کردند، اولیای سیاسی و مذهبی آن‌چنان همگرا و همصدا به سرکوبی و محو آنان برآمدند که حکایت آن ثبت منابع تاریخی است. در جامعه‌ای که به هر بهانه یا نتیجه‌ی یک اتفاق ساده و کوچک که بوی تمایز و تفاوت با فهم اولیای مذهب غالب می‌داد، غوغایی مصیبت‌آفرینی برمی‌خاست و همچون آتشفشانی تر و خشک را با هم می‌سوزانید، سخن گفتن از معرفت و مظاهر مشروطیت فرنگی بدون بستر و امکانات داخلی، خودی و بومی با پوشش و ادبیات دینی مگر ممکن بود؟

منطق حق و باطل و باور به نجاست دگراندیشان دینی و غیرمسلمان و پرهیز از هرگونه تماس و مروده و گفت‌وگو با آنها کمتر روزه‌ای در فقه سنتی شیعه‌ی مرسوم سده‌ی نوزدهم به جا گذارده بود که بتوان روشن‌ضمیران و آزادی‌طلبان شیعه مذهب یافت و ثبت تاریخ نمود. شیعه‌نمایی و همسانی لباس و کسوت

آن دگراندیشان ازلی یا دگریینان غیرمتعارف دیگر، همان گونه قابل انکاست که در ایران اسلامی امروز دعوی مسلمانی یک باورمند مرام‌های ناخدا‌باور فعال در تحرکات سیاسی در انتظار عمومی می‌تواند باشد.

سخن این است که بی عبور از آن نوع منطق، نه امکان تحرک ملی و معرفت غیر متعارف دینی مشروطه میسر بود و نه اندیشه و تحرکات فرنگی می‌توانست بستر طرح و پذیرش عمومی بیابد. بدون آنچه پس از پیدایش بایبه و برآمدن نهضت بابی روی داد، تغییر طلبی مشروطه به این ژرفا و دامنه و ابعاد در جامعه‌ی دین‌خوی ما امکان‌پذیر نمی‌شد. مهم این نیست که همه‌ی کنشگران و فعالین مشروطه باور بابی داشته‌اند یا نه، آنچه مدنظر این فصل و کل کتاب است این نکته‌ی کانونی است که غالب نوجویان و مبشران تغییر و تحول و ترقی و مشروطه یا از خانواده‌هایی برخاستند که پیشینه‌ی بابی داشتند و یا برخلاف دستورات مطهرات فقه شیعه‌ی زمانه در مراوده و مدارا با آنان، تأثیر برگرفته بودند. صرف همین تعامل، تأثیر و تاثر و محشوریت، آنها را از سنت‌گرایان و مجموعه‌بدنه‌ی شیعه‌ی امامیه جامعه‌ی زمانه متفاوت می‌سازد. دانایی، توان و ظرفیت گذر از دیوار مطهرات و منهیات اسلامی و مراوده با اندیشه‌ها و نحله‌های دگراندیش در سده‌ی نوزدهم را بایان آفریدند و یا حداقل بستر عمومی‌اش را مهیا و گستراندند. بی گسست از سرچشمه‌های تبدیلی فقه شیعه و دین ورزی تقلیدی آن چنین خواست و تحرک آگاهانه‌ای میسر نمی‌شد. ازلیان بر بستر میراث بابی و تربیت خانوادگی غیر و متمایز از آموزه‌های شیعه‌ی امامیه دریافت‌ه بودند که صرفاً با دوری از دایره بسته‌ی مراد و مریدی تبدیلی و گذر از **موانع شرعی** «حق و باطل فقه سنتی» میان مؤمن و «کافر» و شکاف افکندن در سد بازدارنده نجاست و طهارت و جاری شدن حقوق مساوی شهروندی متکی بر قانون دوستی و کردار قانون مدار میان همه‌ی اهالی ایران می‌تواند آرا و مقاصد و حضور و فعالیت بهینه و انسان‌مدار خویش را طرح و پیش برند. آنها می‌دانستند و به تجربه یا تحمیل آموخته بودند که به دلیل فشار و تعصب غیرقابل مقاومت اکثریت شیعه و اهل قدرت سیاسی، کمتر سخنی از آزادی عقیده و افکار و مذهب می‌توان بر زبان و قلم آورد. لذا با نهان سازی باورهای آیینی خویش و در بسیاری موارد کنار گذاردن آن به سود اندیشه‌های پیشرو و تجدد خواهانه، در پی اهداف فرهنگی - سیاسی خود در تغییر و اصلاح امور جامعه و کشور به تحرکی مؤثر و کارآمد برآمدند. گرچه ایده‌ی مهدی و ناجی شخصی متجسم در امامان شیعه و کلاً پیام‌آور خدا و ناجی وعده داده شده در شیعه و سپس شیخیه، بایبه و بهائیت ادامه یافت، اما بر بستر بن‌بست‌شکنی بایبه و نفی خاتمیت ظهور و انحصار حقیقت دین که در آرای آیین و اجتماعی و سیاسی اولیه سید باب وجود داشت، ازلیان توانستند اندیشه‌ی نجات زمینی و پرداخت و آراستن مفهوم ناجی مبتنی بر قرارداد اجتماعی و نهضت مشروطیت را پیروارند. لایه‌ای از نوعی میراث ناجی غیرقدسی متجسم در روند اجتماعی، در آرای اولیه‌ی سید باب به یاری ازلیان آمد تا نظریه‌پردازان ازلی «هشت بهشت» آن را در گذر از متافیزیک بابی در قامت حکومت قانون و مشروطه پیروارند. درواقع بُعدی از این روند اجتماعی در ایجاد بهشت زمینی در پوشش نوعی بازگشت به اصل دین و حقیقت پیام الهی عرضه شد. در کانون این نگره، سازگار نمودن روزافزون موازین و بنیان‌های آیین با الزام و نیاز عصر جدید و برکشیدن مبانی مشترک زیست ملی ایرانیان که انحصار و تعلق به یک مذهب و آیین خاص را درنورد

و بساط و اساسی نوین را بازافکند، نقشی **ایجادگر و محرک** ایفا کرد. معرفتی که ضرورت تغییر فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و بازپردازی ارزش و تعلقات مشترک ملی زیست نوین را امری عاجل جلوه داد.

در این فهم رهیافت‌هایی طرح شد که نشان می‌داد آموزه‌های سنتی دینی و سیاسی و فرهنگی ایران زمانه فاقد دانایی و توانایی پاسخگویی به نیاز و الزام‌های نوین است. آموزه‌هایی که در عرصه‌های دین و سیاست در تعارض آشکار با تحولات دانش و علوم نوین و مدنیت انسان معاصر دانسته شد. کیهان‌شناختی نیوتونی، زیست‌شناسی داروین، روان‌شناسی نوین و رویکرد عقلانی غیرقدسی همه چنین چالشی را آفریده و بر روشنفکران آماده‌ی گذر از بسترها و فضاها‌ی سنتی جلوه گر شده بود. ضمن اینکه اینان بیش از همیشه ضرورت هشجاری و وحدت‌ملی بر مبنای ارزش‌های غیردینی را در حضور سلطه‌جو، زیاده‌خواه و مهاجم مدنیت نوین فرنگی برای حفظ استقلال سرزمین و هویت و تعلقات بومی و ملی را دریافته بودند.

الزام دین دنیوی و گیتی‌مدارانه در جوامع خاستگاه مدرنیته نیز به عنوان بدیلی جذاب روی نموده و در قیاس با آن، نارسایی‌ها دین ورزی سنتی بیش از پیش نمایان می‌کرد. دین در برخی از آن جوامع با جدایی از حکومت و برون آوردن انحصار حقیقت الهی از کنترل کلیسای سنتی و تا حد زیادی از عرصه‌های عمومی به حیطه‌ی خصوصی و رابطه‌ی فردی با خالق رانده شده بود. مجموعه‌ی این عوامل درونی و بومی و جهانی موجب جافتادن معرفت دینی سازگار با تغییر و تحول در میان ازلیان گردید.

دغدغه‌ی اصلی بایبان اهل فضل و عناصر رادیکال‌تر آنها سودمندی یا زیان‌باری دین در رهیافت‌های پیش روی گذر از جامعه‌ی سنتی به عرصه و فضاها‌ی نوین جهانی بود. اینکه چگونه و با چه ترفندهایی در حضور پرتوان و مؤثر دین ورزی سنتی و اولیای شریعت و تعصب عمومی در پیروی از ارزش‌های جزمی‌مذهب غالب می‌توان مفاهیم و الزام‌های فرهنگ و زیست نوین را به جامعه و اکثریت مردم مسلمان ایران به قبولاند، چالش و بحرانی همه‌جانبه آفریده بود. آن‌چنان که در روزنامه‌ی «اختر» و سپس اندیشه‌های میرزا آقاخان در «هشت بهشت» جلوه کرد، فهمی از دین‌گیتی‌مدار که حقوق‌الله و تکالیف عبادالله در آن به رابطه‌ی بی واسطه مؤمن با خدای خود محدود شود و در عرصه‌ی عمومی «حقوق ناس» مسلط شود، گسترش یافت. ازلیان از آنجا که می‌دانستند جامعه و فرهنگ مسلط ایران در بنیان خود با دین درهم آمیخته و جداناپذیر است، برای برون رفتن از این تنگنای معرفتی و عملی به چاره‌اندیشی برآمدند. آنها برخلاف برخی آرمان خواهان رویاپرداز مخالف دین که ساده لوحانه، زمانه‌ی معاصر را پایان باورهای آیینی قدسی فهمیده و معرفی می‌کردند از ژرفای سلطه‌ی دین بر فرهنگ این سرزمین آگاه بودند و ضمن همراه و هم کسوت نمایاندن خود با مردم زمانه، ایجاد یک جامعه‌مدنی متکی بر قرارداد اجتماعی را که بتواند به جای حکومت خودمدار فردی و انحصار قیمومیت اولیای مذهب غالب بر آموزش و قضا و سایر عرصه‌های عمومی بنشیند و نظامی مبتنی بر قاعده و قانون را اداره و نظارت کند را در اولویت کار خود قرار دادند. نظامی که بتواند دانش و معارف جدید و روش و نهادهای غیردینی را ترویج دهد و استمرار آن را پی گیرد. دخالت شرع در عرصه‌ی قضا و آموزش را پایان دهد. آزادی و حقوق مساوی مرد و زن را تأمین نماید. در راهی دشوار آغازگر شدند اما چنان که آمد ارزش‌های سنتی و مرسوم درهم‌آمیخته‌ی سیاسی و دینی پشین امکان زیست آزاد و برابر، دیالوگ جدی، چالش مدنی و غیرحقانی دینی را به حداقل

رسانده بود. اختلاف عقیده و باور به انحصار حقیقت زیست دنیوی و اخروی عمدتاً به نفی هر نوآوری و دگراندیشی و مراوده بی‌تبعیض با باورمندان دگراندیش انجامیده بود. در این فهم و کنش، توانایی و دانایی و تحمل و طاقت دیدن فاصله و تفاوت خویش و دیگری و ضرورت زیست مساوی و مسالمت‌آمیز زمین گیر شده بود.

پذیرش حق حضور و زیست هماهنگ و مسالمت‌آمیز مدنی آن دیگری، که متفاوت از اکثریت و یا مبانی و ارزش‌های اولیای مذهب غالب می‌اندیشید، بساط و نظامی متفاوت در موازنه و مهار می‌طلبید. ازلیان چنین ایرانی را بیمار و رو به مرگ می‌یافتند و در جستجوی علاج و رهیافت‌های جدیدی که آن را مداوا کند به چاره‌اندیشی حکومت قانون برآمدند. حکومتی که بتواند ایرانی با مبانی مشترک حداقل یک جامعه‌ی قانونمند ملی را جانشین ارزش و تعلقات حقانی و پر تبعیض امت دینی نماید. در فرایند این تکاپو میراث ناجی اجتماعی و غیرشخصی در آیین و تحرک بایبه و ضرورت معرفت و مبانی نوین سازگار با الزام زمانه در جامعه‌ی دین‌خوی ایران بستری آفرید که آگاهانه یا بعضاً غیرمستقیم اندیشه تغییر و ترقی را ضروری کرد. به ویژه جایگزینی بهشت زمینی بایی به جای بهشت وعده داده شده‌ی آن جهانی ادیان سنتی به این تحرک در سوی ایجاد جامعه‌ای بایسته، انگیزه‌ی دوچندانی داد.

در این گذر و رهجویی‌ها که عمدتاً در پوشش ادبیات دین نما اما غیرمتعارف و تجددخواه عرضه و توصیف می‌شد، به **تدریج باورهای اعتقادی سنتی رقیق و کم رنگ تر گردید**. به ویژه با فهمی که از تحولات و الزام‌های نوین یافته بودند، رهیافت‌های جدید برکشیده شد. از سوی دیگر، میراث خونین تقابل با بایبه، نهان سازی ناگزیر باورهای آیین را بر ازلیان تحمیل کرده بود. پیوند آزادی‌طلبی، ترقی‌جویی، تغییر و تحول‌طلبی برابرخواهانه با بایبه آن چنان پیش رفت که در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم **تفکیک ناپذیر** گردید. چرا که بر خلاف وارونه انگاری‌ها یا کزفهمی امروزیان و برغم همه اسلام‌نمایی‌ها که به جذب یا هم‌آوازی عامه و رده‌های پایین و متوسط دین ورزان زمانه یاری رسانده بود، خواص سیاسی و دینی می‌دانستند که حقیقت جریان چیست و اینان کیانند، از چه پیشینه‌ای برخاسته‌اند، چه می‌گویند و در باطن چه می‌خواهند. همچنان که حاکمان و اولیای سیاسی و مذهبی غالب هم بر این پیوند ناگسستنی تأکید داشتند. به قول دولت‌آبادی «ریاست تامة»ی اهل بیان زمانه:

«بعد از واقعه باب هرکس خواست حرف آزادی بزند و یا انتقادی از ستمکاری ستمکاران کند، او را به فساد عقیده و پیروی طریقه [بایبه] متهم ساخته، نیست و نابودش ساختند.»^[۱]

نهان سازی بایبان را غالباً نوعی پنهان کاری صرف باورهای درونی آیینی به‌مصلحت روزگار و حفظ خویش از خشونت حقانی‌طلبان دینی و دشمنان سیاسی آنها معرفی کرده و فهمیده‌اند. برخی ناقدان این رویه‌ی ازلیان را برای پیش‌برد اهداف و آرمان و حفظ جان و مال خودشان را تحت لوای **خلط و درهم آمیزی ناراست معنی و مفاهیم** فهمیده و نکوهیده‌اند. پیش از آنکه صرفاً این رویه را به مفهوم صرف سنتی تقیه مذاهب سنتی و یا خلط و بد آموزی صرف مفاهیم نو دریابیم، شاید بهتر است در کنار و موازی با هردوی این

عامل و پیامدها، این احتمال را طرح کنیم که ازلیان علاوه بر حفظ موجودیت خود در جامعه‌ی دگرسنیز زمانه و بی آنکه آگاهانه - آنگونه که امروزیان فرض کرده یا فهمیده‌اند - قصد رواج بدفهمی و کژ اندیشی بومی‌مفاهیم نوین داشته باشند، خواسته‌اند به جای تقابل و ضدیت اعتقادی و پافشاری مشابه دین‌داران، دین ستیزان و دین‌سازان سنتی در جامعه‌دین‌خوی ایران که جز خشونت مرگبار و کشته شدن و آزار حاصلی نداشته، و یاعرضه ادبیات فرنگی ناب و خالص هراس آفرین، تعلق و **حداقل**‌های مشترک دیگری میان خود و مردم مسلمان را جایگزین مبانی قدسی امت دینی و معرفت صرف و خالص اروپا مدار نمایند تا بتوانند با دسته‌ها و رهروان دگراندیش مخالف بابیه و یا متعصب ضد فرنگی به یک نوع هماهنگی و همزیستی مبتنی بر ارزش‌های غیردینی و ملی بومی‌دست یابند. کما اینکه با این رویه علاوه بر حفظ موجودیت، توانستند با برگرفتن هیزم آتش تعصب و خشونت از دست اولیای استبداد سیاسی و دینی تا حد موثری در همه آحاد و ژرفای جامعه حضور فعال و محرک یافته و برخی اهداف خویش را در خدمت آن ناجی اجتماعی - مشروطه - و تأسیس حکومت قانون پیش برند. امری که نشان فهم متفاوت آنها از سیاست‌ورزی و زیست اجتماعی غیردینی شهروندی نوین را در خود دارد. آنها توانستند با درایت، حوصله و مدارا، خشم و عصبیت دیرینه‌ی بابیان را به مجراهای مدنی و مبارزاتی در سوی برقراری و هماهنگی حداقلی از نظام مشروطه که مساوات در مقابل قانون دولتی را جاری می‌کرد، تأسیس آموزش نوین نه صرفاً در میان باورمندان دسته‌ی آیینی خویش بلکه در عرصه‌ی عمومی‌برای تعلیم و تربیت مسلمانان و بیرون کشیدن انحصار آن از سلطه‌ی دیرینه‌ی علمای شیعه، گذر از فقه سنتی به حقوق جدید نه صرفاً برای همراهان دینی خود بلکه در عرصه‌های عمومی‌جامعه‌ی ایران، برکشیدن نماد و ارزش‌های ملی به جای تعلقات امت دینی بایی و در یک کلام پیش‌برد امر فرهنگ نو و ایجادگری بنیان‌های ایران معاصر برای همه‌ی مردم ایران فارغ از جنسیت، دین و نژاد و قومیت و تعلقات گروهی، در حد دانایی و توانایی وامکانات اقلیتی معدود اما مصمم و پیگیر آغاز و بعضاً هدایت کنند.

بودند دسته‌های دین‌مداری که صرفاً حفظ خود مبنای بینش و کنش‌اشان قرار گرفت و به رغم پیشبرد تغییر و اصلاح میان خود و برای هم‌کیشان خود، آشکارا به تبلیغ و ترویج آیین دگراندیش خود برآمدند و در فضای دگرسنیزی که اولیای قدرت سیاسی و مذهب غالب هدایت می‌کردند، به ادامه‌ی کشمکش‌های آیینی و اعتقادی در حقانیت و انحصار حقیقت دین خود یاری رساندند. آرزوی جامعه‌ای که هیچ‌کس به جرم ابراز باور و اعتقادات خود با تفتیش دشمنان آزادی و حقوق بشر مواجه نباشد، بی گمان امیدبخش روح و ذهن هر انسان دمکرات و آزاده‌اندیشی است. اما با آرزو نمی‌توان جامعه‌ی به شدت دگرسنیز و آزادی‌کش آستانه‌ی مشروطه را یک‌شبه به آن مدینه‌ی فاضله برد. تقابل و اعتراض با موانع آزادی و حقوق انسانی برابر از ابتدای حیات انسان بوده و همچنان باید ادامه داشته باشد. این اما نه با صرف آرزو و اراده به پایان دلخواه و فوری می‌رسد و نه دشمنان آن به این آسانی و به یکباره از صحنه خارج خواهند شد. میرزا آقاخان کرمانی در رساله‌ی «هفتاد و دو ملت» که بدان پرداخته‌ایم، فهمی از ضرورت این هماهنگی زیستی مسالمت‌آمیز و مدنی مبتنی و درهم آمیخته از حقوق شهروندی و تعلقات فرادینی و رواداری آئینی را پروراند و ازلیان در این راستا با توجه به توان و ظرف زمانه آن را پیش بردند.

با آ امید آنکه روزگاری اراده و خواست برپایی جامعه‌ای آرمانی با حداکثر مبانی و موازین فهم و دستاوردهای بشریت پیشرو و متعالی ممکن شود ناچاریم با افسوس بگوییم که این معرفت و **توهم** امروزین غالب رخت به ساحل امن بردگان خارج نشین ما که گویا در فضای پر فشار و سهمگین دیروزین، معدودی منور فکر که شمشیر تکفیر و تیغ کفر و زندقه بر گردنشان گذارده بود، می‌توانستند **حداکثر** معانی ناب مفاهیم انگلیسی و فرانسوی مدرنیته، به همان فهم و راهبردی طرح و پیشبرده آن جوامع را دریافته و طبق خواست این نقادان، آشکارا و بدون ابهام عنوان کرده و خواستار تحققش شوند، حکایتی است از سراب‌های خوش نما و نشانی از بیگانگی و خیال پردازی خود اینان از خصوصیات و ویژه گی‌های ایران زمانه و کمتر ربطی به جامعه دین‌خوی دیروزین ما داشته و به میزان محسوسی هنوز هم ندارد.

برخی از آثار تاریخی پیرامون جنبش مشروطیت، نهضت تاریخ‌ساز گذر از فقه و سنت به حقوق جدید و فراهم کردن بستر برپایی ایران‌نو، مدرن و قانونمند را به نادرستی **گذار خشونت‌بار** خوانده‌اند. با نگاهی از سر انصاف به زمانه پیش از مشروطه می‌توان بطلان این انگاره را دریافت. در ایران سده‌ی نوزدهم در مجموع تک‌صدایی و تک‌گویی، یک‌سونگری حقانی و خودمدار اولیای سیاسی و مذهب مسلط، غلبه و رواج عمومی داشته است. در حوزه بحث ما قابل تاکید است که حضور نامبارک تعصب، اختلاف و عدم تحمل و رواداری مذهبی در شهر و روستای ایران پیش از مشروطه ثبت اسناد تاریخی است. بستر اصلی و کانونی این فضا همان پافشاری متعصبانه بر انحصار حقیقت دینی و آیینی بوده است. بستری که اهل قدرت سیاسی و مذهبی، همچنین عوام، منابع و امکانات پیش‌برد اهداف خود را از آن برمی‌گرفتند. در تمام دوران قاجار خشونت حقانی‌گری دینی عامل بازدارنده‌ی تعالی و زیست مسالمت‌آمیز بوده است. تقابل و نبردهای خونین و مرگ‌آور اصولیون و اخباریون، بالاسری و شیخی، شیعه با ایرانیان دگرباور غیرمسلمان و حتی سنی، زرتشتی، یهودی، مسیحی، بابی، بهائی، مشترع یا دسته‌های مختلف و متعدد صوفی و... مردم را به گروه‌های متخاصم تقسیم کرده بود. هر کدام باورهای خود را عقیده‌ی حقه و دیگران را باطل می‌خواندند. چرخه‌ی خشونت میان اینان همواره در گردش بود. تاریخ خون‌ریزی و خشونت‌های مصیبت‌زا و فرصت‌سوز گروه و دسته‌های حیدری نعمتی، سنی و شیعه، شیخی و بابی با هم و با شیعیان، شرحی پرملال و دردآور پیش از مشروطه است. فاجعه‌ی شیخی‌کشی همدان (۱۳۱۵ق) که در آن صدها خانه و مغازه تخریب و صدها مرد و زن و کودک به جرم باور شیخی با شنیع‌ترین وجه ممکن به قتل رسیدند. قتل‌عام بابیان به ویژه به زمان ناصرالدین‌شاه، بهائی‌آزاری گسترده، عناد و تحقیر و آزار ایرانیان یهودی، زرتشتی و مسیحی صرفاً به جرم باور اعتقادی متفاوت، خشونت میان خود دگراندیشان دینی — به‌ویژه در سرآغاز برآمدن دعوی جدید بهائی میان دو دسته بابیان — و بسیاری موارد و رویدادهای مشابه دیگر همه در آثار تاریخی آمده است. پیش از مشروطه این فضای اسف‌بار زیست و تحرک اجتماعی و فرهنگی و سیاسی کل جامعه را تحت تأثیر مخرب و فرصت‌سوز خود قرار داده بود. ساکنین ایران در آن برهه هم با خشونت و تخاصمات طبیعی ناشی از محیط دشوار زیست و جغرافیایی و پیامدهای آن، همچنین بیماری‌های کشنده و اگیردار آشنا و در مقابله بودند و هم در رابطه‌ی فردی و اجتماعی با دیگر گروه‌های انسانی طعم تلخ و گزنده و ویرانگر خشونت حقانی اهل دین را تحمل کردند. با یک نگاه اجمالی به

فضای شهری و به اصطلاح پیش‌رفته‌تر ایران زمانه‌ی پیش از مشروطه می‌توان این ادعا را که مشروطه خشونت را در تاریخ معاصر نهادینه کرد را از بنیان نادرست و ناتاریخی نشان دهد. تقسیم‌بندی شهر و مبنای اعتقادات آیینی **پیش از مشروطه** ثبت تاریخ است. شیعیان امامیه فضای اصلی، خیابان‌های مهم، میدان‌گاه‌ها و در یک کلام تمامی امکانات و عرصه‌های عمومی چون مراکز دینی، حمام، قهوه‌خانه و... را به دست و انحصار داشتند. شیخیان در مرحله‌ی شیخی‌نشین، ارامنه در مرحله‌ی مخصوص خود، یهودی و زرتشتی در حصارهای محدود و بسیاری دگراندیشان بیانی و بهائی که یا جایی برای زیستن نداشتند و یا بایستی هرچه بیشتر و دورتر از چشم و جسم شیعیان می‌زیستند تا نکند آنها را در روزهای بارانی نجس کنند و خشم و کیسه‌های انباشته تر و خشک را با هم بسوزانند.

درواقع بی‌آنکه از حضور نامیمون و فرصت‌سوز خشونت و ترور ازهرسو و منطق حقانی در برهه‌ی مشروطه خرسند باشیم و یا برآن مهر تأیید بگذاریم، می‌توان با سری افراشته در سنجش نهضت تاریخ‌ساز مشروطه نوشت، با برقراری مشروطه کشمکش‌های محله و فرقه‌ای از همه سوی، حتی از جانب عملی استبداد سیاسی و دینی کاهش چشمگیری یافت. اسفا اینکه در بخش غالب خشونت‌های به وجود آمده باز هم دین‌ورزی حقانی طلب نقش برانگیزنده و هدایتگری ایفا کرد. ترورهای برآمده‌ی برخی رهروان مرام‌های نوین هم، ضمن اثر مخرب و فرصت‌سوزشان، آن اندازه نبود که حتی با یک‌ماه فضای پرتور انقلاب کبیر فرانسه و یا کشتار و آزار یک هفته - همزمان مشروطه - سیاهان در مهد آزادی فرنگی آن دوران ایالات متحده امریکا، و یا یکی از جنایت‌های پر شمار آلمان‌های برآمده از ژرف ترین سرزمین فلسفه خیز مدرن در جنگ دوم جهانی و بسیاری مثال‌های دیگر هم‌اوردی کند. ترور به عنوان رویه‌ای نامطلوب در حذف مخالفان و پیش‌برد امر سیاسی هیچ‌گاه یاریگر ایجاد و استمرار یک جامعه‌ی دموکراتیک نبوده و در جای خود محکوم است، اما درجه‌ای از انصاف هم رواست که توقع داشته باشیم یک‌شبه **سرچشمه‌های** اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی و روان‌پریشی خودمدار انحصارگران حقیقت همه با به دست آوردن فرمان مشروطه بخشد و به یکباره محو شود. سرچشمه‌هایی که بدون وجود آن دویست سیصد تن مبارز قفقازی و یا لوطیان مدعی مشروطه‌ی خودی چنان در سراسر این سرزمین گسترده بود و بذره‌ای فرصت‌سوز خشونت را به نهال‌هایی که میوه‌ی مسموم انحصار حقیقت تولید می‌کرد، بدل کرده بود که بدون این چند آنارشئیست هم به آسانی خشک‌شدنی نبود.

خشونت نیاز به گفت‌وگو و ایجاد ارتباط ندارد بلکه زمانی در صحنه فعال تر می‌شود که سخن نارسا و فضا صامت بوده و راه گفت‌و شنود بسته شده باشد. در ایران پیش از مشروطه، نه تنها راه گفت‌وگو با دگراندیشان بسته بود بلکه هر حضور آنها به نشانه‌ی مداخله، فضولی و سست‌کننده‌ی بنیان‌های امت دینی حقانی دانسته و به شدت مقابله می‌شد. ضمن اینکه نباید فرض کرد که یک جامعه‌ای دموکراتیک مطلوب با حضور و تثبیت آزادی‌های فردی و اجتماعی یک‌شبه با فرمان مشروطه برقرار شده بود، که نافرمانی و اعتراض و مقاومت برای حقوق و منزلت انسانی خویش به نشانه‌ی خشونت فهمیده شود. آیا اینان که سخن از سلطه‌ی خشونت در مشروطه می‌رانند براستی باور دارند که ایران زمانه‌ی مجلس‌های اول و دوم جامعه‌ای دموکراتیک بوده که

متوقع‌اند همه تحرکات و بیش و کنش‌حاضرین زمانه عاری از خشونت و آکنده از روح دموکراسی باشد. اینکه این دوره با زمانه خودکامگی پیشین سراپا متفاوت بود، درست، اما همه‌ی حکایت این نیست. مشکل آزادی و آنچه برخی «بحران آزادی» نامیده‌اند، تنها به دلیل خشونت و رفتارهای غیردموکراتیک برخی مجاهدین و یا تندروی‌های نادرست اینجا و آنجا چند نفر ناپسندیده این متقدان نبود، بلکه پیچیده‌تر به بسیاری از عوامل و سرچشمه‌های اجتماعی، اقتصادی و دینی و حافظه و رفتار عمومی‌بازمی‌گردد.

اشاره به علل در پیش گرفتن نهان‌کاری ازلیان در عقاید آیینی‌اشان ما را به بحث خشونت در مشروطه کشاند. همین را بگوئیم که همه از جمله دگران‌دیشان بهائی به زمانه‌ی مشروطه کمتر با مصیبت‌های خشونت‌زای مرسوم پیشین مواجه شدند و در مجموع فضای روادارتی حاکم گردید و به‌رغم کارگردانی ازلیان و مخالفت آنها با بهائیان، غالب کوشش‌ها در سوی ترغیب تحمل و مدارا و کاستن از فضای دگرستیز و به سوی همگرایی ملی هدایت گردید. بی تردید با طرح چند مورد می‌توان به بدفهمی یا کژرفتاری غیر دموکراتیک همه دست درکاران مشروطه از جمله ازلیان اشاره کرد. با وجود تمام کاستی و نواقص و نارسایی‌ها، خشونت عصر مشروطه در قیاس با زمانه‌ی پیشین کاهش یافت و این را باید از دستاورد گذر از فقه سنتی به حقوق جدید و تعلقات انحصارگری دینی به سوی نوعی هماهنگی - هر چند بسیار کوتاه - مبتنی بر حداقل‌های مشترک ملی دانست. امری که نشانه‌ی فهم متفاوت و مطلوب‌تر آنها از سیاست‌ورزی و زیست اجتماعی غیردینی نوین است. آنها توانستند این رویه را پیش گرفته و به رغم کژروی و نارسایی‌های بالیدن ناگزیر در همین خاک و سرزمین، بیاموزند و بیاموزاند که می‌توان و برغم تفاوت در باورهای دینی، کنار هم برای اهداف مشترکی در سوی مصالح عمومی و ملی گام برداشت. لذا نهان‌نمایی اعتقادی آنها را صرفاً نمی‌توان با مبانی و فهم سنتی تقیه در تاریخ مذهب شیعه تبیین کرد. همچنان آنانی که برون از این رویکرد ملی‌گرا صرفاً پافشاری آشکار بر حقانی‌گری دینی خود را بن‌مایه‌ی تحرک و زیست خود قرار دادند چندان طرفی نیستند.

گرچه ازلیان فعال غالباً در کسوت و ظاهر مرسوم مردم زمانه‌ی مشروطه، همسان طلاب یا علما جلوه کردند، اما محیط پرورش خانوادگی، روابط و مناسبات اجتماعی و مبانی اعتقادی آنها در محتوا و سمت و سو کاملاً متفاوت از هم‌کسوتان اشان بود. غالب آنها علاوه بر تحصیل علوم نقلی و دینی مرسوم و احاطه بر آنها، در علوم طبیعی تحصیل کرده و تحت نظارت و هدایت دین‌ورزان نواندیشی چون شیخ هادی نجم‌آبادی، هادی و یحیی دولت‌آبادی و زنانی از جنم صدیقه دولت‌آبادی در فضای متفاوتی از آموزش دینی طلاب شیعه پرورش یافته بودند. اهل مسافرت به برخی سرزمین‌های دیگر چون هند و مصر و عثمانی و حتی سرزمین‌های «کفر» بودند و در لوای زیارت اماکن دینی عتبات و حج با هم‌مسلمانان خود در مراد و تماس و تبادل افکار بودند. بسیاری از آنها علاوه بر تسلط دانشورانه بر زبان فارسی، ترکی و عربی، زبان‌های اروپایی به ویژه فرانسه را به خوبی می‌دانستند و از بستر این زبان‌ها به افق‌های متفاوتی راه یافته بودند. گرچه در ظاهر با عبا و عمامه همچون دیگر طلاب و مردمان زمانه جلوه داشتند و در بسیاری صحنه‌ها با زبان آشنای دین ورز زمانه سخن می‌گفتند، اما سراپا متفاوت به خود و جهان می‌نگریستند. غالب زنان و دختران آنها برخلاف زنان اهل شیعه در عرصه‌های عمومی‌پیشگام و فعال، تحصیل کرده و زبان‌دان و خواهان حقوق مساوی و تعلیم و تربیت نوین برای

دختران ایرانی بودند. همچنان که غالب بنیان‌گذاران معارف و تعلیم و تربیت نوین ایران از میان اینان و یا پروردگان ایشان برخاستند و متفاوت از فهم و خواست آموزش سنتی به نهضت مدرسه‌سازی و یا به قول معروف معلم‌خانه در مقابل مکتب‌خانه‌های مرسوم برآمدند. اینان علاوه بر خود و خانواده‌هایشان، بر بسیاری از مردمانی که اطرافشان بودند تأثیرهای دیرپا گذاردند و فراتر از سهم خود بسترآفرین گذر ایران به عرصه‌ها و افق‌های نوین حقوقی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گردیدند.

ایده‌های آخرالزمانی مرسوم در این گذر از دین آخرت‌اندیش که اساس ایمان و امید به روز بهی آن جهانی بود، به جهان‌بینی گیتی‌مدار که رستگاری و بهشت و جهنم را در همین جهان می‌جوید، تغییر و تبدیل یافت. ظهور دور از دسترس جهان‌بینی مذهبی غالب به تدریج جای خود را به امید برپایی آینده‌ای قابل تحقق در همین جهان توسط خود مردمان داد. بابت اولیه گرچه تلاش نمود دولتیان را در مقابل اولیای مذهب غالب با خود همراه نماید، اما با قدرت و دولت موجود در ذات خود خصوصیت داشت. دولت برحق، حاکمیت سلطان بابی بود، اما با گذشت زمان و تجربه‌ی گذر منجر به مشروطیت، راه اصلی پیشبرد امر خود را در دنیوی کردن امور و شرکت و تقویت دولت و نظام عرفی در مقابل مذهب غالب و اولیای آن برگزیدند. امری که به سکولاریزه شدن روزافزون سرشت اندیشه و بافت کردارشان یاری رساند. نگرش انسان‌خدایی سرآغازین سید باب به ساختن انسانی دنیوی که سرنوشت خود را در دست گیرد گذر کرد. در واقع نوعی نگره‌ی دئیستی به میان آنها راه یافت، فهمی که صانع آفریدگار جهان را می‌پذیرد اما آدمی را خودمختار و حامل اراده‌ی ساختن جهان مطلوب خود می‌شناسد. پروردن این اندیشه‌ی دیرپای عرفانی که انسان خاکی بتواند تجسم اراده خدای آفریدگار بر زمین باشد و دیگر نیازی به واسطه‌ی صنف برگزیده‌ای که حقیقت و پیام الهی را به انسان منتقل کند ندارد، نیز در این راستا یاری‌رسان بود. نفی تقلید و رها شدن از سلطه‌ی صنف روحانیون واسطه‌ی مؤمن و حقیقت دین که در بن‌مایه‌های دینی سید باب عرضه شده بود، بستری گردید تا منور فکran ازلی در مسیر آشنایی با تحولات فرنگ به این فهم دست یابند که می‌توان همچون انسان نوین آن سرزمین‌ها، رها شده از سلطه‌ی کلیسای همسان‌خواه و خودکامه، و جزم‌اندیشی آرای سنتی، سرنوشت خود را به دست گیرد و آتیه‌ی خود و جامعه‌اش را رقم زند. امری که در فرنگ بسترآفرین رشد و ترویج علوم و فنون و رویه‌های زندگی نوینی گردیده بود، که جهان نامطلوب را به سود خویش تغییر و دگرگون سازند. ساختن نظامی که بتواند پشتیبان رشد آزادانه و خلاق آدمیان فارغ از بستر تبعیض‌گرایی حقانی‌گری دینی شود. خلاقیت و نوآوری را تسهیل کند تا بتواند بر طبیعت همین دنیا فایق آید و جامعه‌ای سالم و آسوده‌تر پدید آورد. اینکه تا چه حد این معرفت نوین و آرزوها و پیامدهای مطلوب آن تحقق یافت، بحث کانونی ما نیست بلکه اشاره به طرح و فهم بر عرصه‌ی **گذری** است که از نیمه سده‌ی نوزدهم تا برپایی ایرانی نو امکان حضور یافت و بسترآفرین مشروطه گردید.

از جمله دیدگاه‌های مسلط درباره سیاست در زمان قاجار، فهم و ره سنتی اندرزنامه‌نویسی است که دین‌داران علاوه بر موانع فقهی و آئینی عمدتاً در معرفت و رویکرد به سیاست طرح می‌کردند. آنان پیشینه‌ی **اندرزنامه‌نویسی** سنتی را با دیدگاهی فقهی در فهم علمای شیعه از سیاست درهم آمیخته بودند. در بینش علمای شیعه پیش از مشروطه نشانی متفاوت از این نگره‌ی غالب در میان اهل مذهب شیعه سراغ نداریم. لذا

آنچه به عنوان فهم آزاده‌اندیش و نوگرا در میان طلاب و علما میراث‌سازی شده، در مجموع یا دگراندیش دینی بودند و یا از آنها تأثیر مستقیم برگرفته بودند. ازلیان به ویژه در آرای نظریه‌پرداز مشروطگی خویش — آقاخان کرمانی — در «هشت بهشت» با فهمی متفاوت از اهل تشیع و بر بستر پیشینه‌ی آرای اجتماعی-سیاسی بایان، **حوزه‌ی سیاست را برون از موازین جهان‌نگری و امر دینی و فقه مرسوم آن** دانستند. مطابق این نگره، حقوق ناس متفاوت از حقوق‌الله می‌بایست در قالب قانون اساسی به عنوان قرارداد اجتماعی تدوین و جاری می‌شد. فروغی که به واسطه پدر با بایان هم‌دل و هم آواز بود و در سوی تغییر و تحول با ازلیان همراه شد، «دولت با اساس» را به مفهومی معادل برای State انگلیسی و Etat فرانسوی طرح کرد و به کار برد. دولتی که در آن: «حدود اختیارات صاحبان قدرت و حقوق ملت برای قانون» باید معلوم و تعریف شده باشد. در مهم‌ترین اثر مشروطه‌خواهی زمانه که در مدرسه عالی سیاسی، پیشگام آموزشی عالی ایران معاصر در حقوق و سیاست، هم تدریس می‌شده آمده است:

«هر دولت که دارای قوانین مذکوره باشد آن را دولت با اساس گویند والا یعنی اگر ترتیب اختیارات دولت و تعیین حقوقی ملت به موجب قوانین معینه نباشد، آن دولت اساس ندارد و در آن حال صاحبان قدرت با مردم به دلخواه خودشان رفتار خواهند کرد.»^[۳]

مفسر دانشور حکومت قانون در سنجش فهم جدیدی که فروغی از دولت به عنوان «تعارض با خودکامگی» در رساله‌ی حقوق اساسی عرضه می‌کند می‌نویسد:

«فروغی به نکته‌های مهم و بی‌سابقه‌ای اشاره می‌کند، از جمله اینکه دولت زمانی دولت است که ملت آن را تأسیس کرده باشد. هر دولتی که حق تأسیس داشته باشد و اساس را خود تعیین کند، یعنی بتواند هر زمانی که خواست اساس دولت را برهم بزند و نظم نوینی ایجاد کند، دولت بی‌اساس است.»^[۴]

در چنین نگره‌ای تأسیس دولت حق ملت است و از دایره‌ی قدسی و حق‌الله مندرج در فقه سستی خارج و ملت هر اساسی را که مناسب تشخیص داد، ایجاد می‌کند. فروغی در رساله بنیان‌گذارش دولت مشروطه را اساسی می‌شناسد که: «اعمال صاحبان قدرت مقید به قانون باشد و جماعتی بر ایشان ناظر باشند و قدرت ایشان را تعدیل کنند.»

طباطبایی در سنجش حکومت قانون، فروغی را از نخستین اهل فضل و قلمی می‌شناسد که مباحث نوین سلطنت ملی، دولت مشروطه و اساس حکومت قانون را به زبان فارسی بیان و عرضه کرده است. می‌نویسد: تحول عمده در نگرش به حکومت قانون در ایران با تأسیس نخستین نهاد آموزش عالی در ایران — مدرسه علوم سیاسی — چند سال پیش از مشروطه صورت پذیرفت.^[۴] تحولی که قانون‌خواهی را از عرصه‌ی رساله‌های روشنفکری و نوشته‌های ژورنالیستی به میدان دانش تعلیم و تربیت حقوقی منسجم کشاند و بستری فراهم گردید تا «دستگاه مفاهیم مشروطه‌خواهی» چند سال بعد توسط حقوق‌دانان تدوین گردد. همو می‌افزاید که با شروع کار آن آموزش‌کنده عالی حقوق و سیاست، مدرسان فاضل و دانا به مفاهیم جدید به آموزش کادرهای آتی

سیاست نوین برآمده‌اند و از مسوده‌ی درس‌ها به تدریج مجموعه‌هایی تدوین شد که برخی از آنها همان زمان به چاپ رسید و در دسترس قرار گرفت:

«این نخستین نوشته‌ها در علم حقوق و سیاست، در عین حال نخستین رساله‌هایی بودند که با اسلوب علمی‌جدید فراهم آمده بودند و با شروع به کار مجلس اول نیز به منابعی برای تدوین نظام حقوقی جدید ایران تبدیل شدند. از میان این نخستین رساله‌های فراهم آورده بر پایه درس‌های مدرسه علوم سیاسی که در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی به چاپ رسیدند، می‌توان از رساله‌ی محمدعلی فروغی نام برد که شاید یکی از نخستین درسنامه‌های علم سیاست به زبان فارسی بوده باشد.»^[۵]

ذکاءالملک اول که به نام میرزا فروغی در میان ازلیان فعال پیش از مشروطه شناخته می‌شد، خود در مقدمه بر این رساله‌ی بنیان‌گذار و مهم زمانه‌ی فرزند دانشورش نوشت: این متن بر مبنای «مصنفات جلیله و مؤلفات مبسوطه‌ی محققین و منصفین... [این] فن شریف» تدوین گردیده است. رساله علاوه بر تدریس در مدرسه‌ی علوم سیاسی و پراکندن دانش نوین علم سیاست و مدن، همزمان با تأسیس مجلس شورای ملی اول با دیباچه‌ای از دیگر پرورده‌ی ازلیان، مرتضی نجم‌آبادی، منتشر گردید. در این دیباچه به قلم کوششگر دگرانیش زمانه‌ی چاپ کتاب می‌خوانیم:

«علم حقوق که در معنی دانش سیاست مدن باشد، الزام و اهم علوم وفنون است، زیرا که بدون دانستن این علم و فن، احدی به درستی از عهده رتق و فتق امور مملکت برنیاید و پیشرفتی چنان که باید و شاید ننماید.»

همو در ادامه به پیروی از ادبیات و نگرش نظریه‌پردازان ازلی در «هشت بهشت» و «سه مکتوب» می‌افزاید: «چون کار ملک و ملت مختل ماند، کار دنیا بی‌سامان خواهد بود و اختلال کار این جهان البته اسباب اغتشاش کار جهان دیگر خواهد شد. یعنی دنیای هر قوم خراب باشد، آخرت ایشان نیز خراب است و شما خود بهتر می‌دانید که عبادت و بندگی [آفریدگار] با پریشانی و سرگردانی [در این دنیا] میسر نشود و دست و دل شکسته پی هیچ کار نرود، پس علم حقوق و فن سیاست مدن کار دنیا و آخرت هر دو را اصلاح می‌کند و خلائق را به سرمتمل سعادت ابدی و مامن سلامت و راحت سرمدی می‌رساند و از تنگنای شقاوت و رنج تزلزل و ناامنی می‌رهاند.»

خود فروغی هم در متن رساله تصریح کرد که هدف از انتشار این متن این است که:

«ارباب حل و عقد که امروز در امور و سهام مملکت سخن می‌گویند، و خیراندیشی و مصلحت بینی می‌نمایند، مأخذی صحیح و میزانی درست به دست داشته باشند و فقط به عقل طبیعی و شعور فطری اعتماد و اکتفا نکنند.»

مفسر حکومت قانون و پژوهشگر گذر فقه سنتی به حقوق جدید پس از نقل این مقدمات به ما می‌آموزد که ذکاءالملک در مقام رئیس مدرسه علوم سیاسی به این فهم رسیده بود که با آغاز دورانی جدید «علم معاد»

دیگر نمی‌تواند به «علم معاش» مسبوق نباشد، در نتیجه تنها علمی که می‌تواند دنیا و آخرت را «به یکسان متکفل» باشد، علم حقوق اساسی است که «سردفتر و بنیان سیاست مدن» در روزگار معاصر خواهد بود. فروغی علاوه بر نقش مؤثر در دوره‌ی مجلس اول مشروطه، تدریس و اداره‌ی مدرسه‌ی علوم سیاسی که در واقع آموزشکده‌ی علم حقوق جدید هم بود، در دوره‌ی دوم مجلس شورا در مقام نمایندگی، و ریاست، فعال و هدایتگر نظر و عمل بر مبنای علوم نوین سیاست و حقوق گردید.^[۶]

کوشش فروغی در بسط معرفت بر «اساس حکومت قانون» و نظام مشروطه رویکردی ایجادگرانه یا به قول طباطبایی «اساسی» بود. او به «نکته‌های بنیادین نظام‌های مشروطه و حکومت قانون پی برده بود» و در تدوین رساله و مباحثی که بر مبنای آن در مدرسه‌ی علوم سیاسی تهران که بنیان آموزش عالی حقوق ایران گردید، بستری فراهم شد تا «جریان‌های اندیشه‌ی سیاسی نظام سنت قدمایی ایران اعتبار خود را از دست» بدهند.^[۷]

این مقدمات را طرح کردیم تا تفاوت معرفت حاکم و غالب به سیاست‌ورزی و حقوق جدید با فقه مرسوم شیعه، همچنین فهم اهل سیاست به اصطلاح عرفی پیشین با آنچه به عنوان حقوق جدید و نهادهای مجری آن و نظام مشروطه از سوی منورفکران قانون‌خواه که ازلیان نقش فعال و مؤثری در میان آنها ایفا می‌کردند نشان دهیم. پیش از آنکه مقدماتی را بر تحرک مشروطه‌طلبی ازلیان آوریم در تأمل علل دوری روزافزون نسل‌های بعدی ازلیان و پروردگان آنها از دین‌خواهی شریعت‌مدار و آغوش باز پذیرش مفاهیم نوآیین، همچنین تعلقات و هویت ملی‌گرا و تا حدی جهان‌گرا اشاره‌ای را تکرار کنیم.

اول از همه هویت دینی نسل‌های نخستین اهل بیان به رغم پافشاری بر حقانیت امر باب به عنوان ظهور جدید، به دلیل گسست از هویت نسبتاً منسجم امت دینی اسلامی به ویژه ترک برداشتن دیوار ضخیم نجاست و طهارت و طرح امکان ظهورهای جدید بعدی در بستر نفی خاتمیت مظاهر حق و حقانیت ابدی اسلام به عنوان آخرین دین برحق، همچنین اعلام پایان یافتن انتظار در واقع نفی آنچه در فقه شیعه در سوی استمرار رسالت نبوت در امامان شیعه آمده، مراد پذیرا با دگراندیشان دینی و مرامی خودی و فرنگی را تسهیل و حتی ضروری نموده بود. امری که به تضعیف روزافزون انحصارحقانی‌گری دینی و رواج **هویت متکثر و چندسویه** در میان پروردگان آنها منجر شد. بابت آن‌چنان که نظریه‌پردازان ازلی «هشت بهشت» ترسیم کردند، نوعی هماهنگی و آشتی میان باورهای آیینی و مفاهیم و مؤلفه‌های نوین سیاسی و دینی را پذیرا بود و در واقع برجیده یا برگزیده‌ای از مظاهر و دستاوردهای پسندیده و مطلوب زیست معاصر بشری همگی و بخش‌های قدیم و جدید خوانده شد و هرچه را موهوم، خرافه و افزوده‌های جزمی و ناسازگار با الزام و نیاز زمانه دانسته شد را برون از آن می‌خواست. ظهور جدید و عدم انسداد حقیقت خلقت و دین و راه و رویه‌ی زندگی زمینی، فهم مهم قابل تأکیدی در معرفت دینی آنها بود که زبان، فرهنگ و ادبیات خاصی را به تدریج در مسیر تحول و دگردیسی چند نسل پروردگان بایی جاری کرد که همگامی و سازگاری و سازش میان دین و مدنیت نو را به سود هرچه در مصلحت و الزام زمانه **بایسته** دانسته می‌شد را پیش می‌کشید و پیش می‌برد. تقابل این فهم و فرهنگ و زبان با معرفت دین‌شناسی سنتی و فرهنگ و زبان قدمایی اهل شیعه، به‌نوعی دوری روزافزون از حس و فهم انتظار

برای ظهور ناجی آسمانی و نزدیکی ناگزیر به عزم و مصلحت ناجی اجتماعی در سوی برپایی جامعه و زیستن مطلوب نوین برآمده از اساس و قرارداد اجتماعی میان جمع انسان‌های خودمختار و آگاه انجامید.

آشنایی، فراگیری و همراهی و همگرایی با مظاهر نظام فراگیر نوآیین مدنی معاصر در این معرفت ازلیان، همان حقیقت خلقت و پیام و خواست الهی برای انسان شناخته شده، امری که در موجودیت و استمرار امر بایه که هنوز نتوانسته بود انسجام یک دین نظام‌مند با شریعت تعریف‌شده و هویت یکدست و یکپارچه یافته به خود گیرد و با مجموعه‌ای متکثر، نیم‌نگاهی در دین‌داری قدیم و نیم‌نگاهی دیگر در فضا و مفاهیم نوین داشت، به مثابه‌ی گشودن دریچه‌ای نوین به حقیقت نهفته در مظاهر الهی معنا یافت. این هویت چند لایه یا چند گانه بنا بر خاستگاه و معرفت و آرمان‌های عناصر گرد آمده زیر چتر ازلیان یا اطراف آنها، می‌توانست تحت شرایط و الزام زمانه و رویدادها به یک سوی یا لایه‌ای از این چند گانگی گرایش بیشتری یابد. کما اینکه برخی اهل شریعت دین‌ورز بابی که آرامش خویش را در پناه آموزه‌ها و شخص ناجی آسمانی می‌یافتند به بهائیت پیوسته و معدودی از آنها حتی به شیعه بازگشتند. این پیوستن و گسستن‌ها در تمام دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم، آستانه و عصر مشروطه و حتی دوران پهلوی ادامه یافت.

حضور طیفی از دین‌مداران دگراندیش جدامانده از کیش و دعوی بهائی زیر چتر ازلیان در فضای رهجویی‌های نو، با ورود عناصر تازه‌نفسی که در آستانه‌ی مشروطه در بابت نوعی تقابل با جهان‌نگری دینی سنتی و علمای شیعه و نظام خودمدار سیاسی قاجار می‌یافتند و با تحول و ضرورت تغییر سنت قدمایی سیاسی و گذر از فقه سنتی شیعه به حقوق جدید همراه شدند، موجب سردرگمی اهل نظر و تاریخ درباره‌ی دست‌درکاران ازلی مشروطه گردیده است. ورود و پیوستن و همراهی برخی **معترضان و دگراندیشان سیاسی و فرهنگی** به این طیف که خود را با تحرک و آرمان‌های سیاسی و مذهبی ازلیان در تقابل با حکومت خودمدار و فقه شیعه و اولیای آن همراه و هم‌دل می‌یافتند، به ویژه در آستانه و عصر مشروطه، محفل و تشکل‌های نوگرا و مدنی ازلیان را فعال نمود و رونقی چشمگیر داد. همان‌گونه که بهائیت با پافشاری بر ناجی آسمانی و تکیه بر جنبه‌ی آیینی و اخلاقی روحانی بایه و برپایی یک شریعت منسجم و نهادینه، توفیق جذب عده بسیاری از پیروان ناجی‌طلب و دین‌جوی بابی، زرتشتی، یهودی و حتی شیعه در ایران شدند و به مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اقلیت دینی ایران بدل گردیدند، ازلیان هم با دوری روزافزون از شریعت و تکالیف دینی در عرصه‌های عمومی، با تأکید بر ضرورت تغییر سیاسی - فرهنگی جامعه‌ی ایران و هویت‌سازی نوین ملی به جای هویت متکی بر تعلقات امت دینی سنتی، توانستند در این برهه جمعی از فعالین سیاسی و معترضین به فرهنگ و نظام سنتی را به زیر چتر خود گرد آورند یا همراه کنند. تأثیر و تأثر دوگانه‌ی اینان بر یکدیگر بر بستر دوری روزافزون ازلیان نوگرا و سکولار از بن‌مایه‌های دینی آیین بابی بر این بدفهمی از ازلیان معاصر مؤثر گردید. تقابل همسان اهل قدرت سیاسی و دینی غالب با پیروان «فرقه ضاله» و «طبیعیون» و کلاً دگراندیشان دینی و سیاسی هم ناگزیر آنها را برای حفظ جمع کوچک خویش در جامعه‌ی دین‌خوی زمانه و پیشبرد مطلوب‌تر اهداف و خواسته‌های غالباً مشترکشان به یکدیگر نزدیک‌تر کرد، آن‌چنان که گاه تمایز و تفاوت باورمند ازلی و ازلی پروردگان از همراهان سیاسی و فرهنگی‌اشان در تحركات تاریخ معاصر دشوار و در مواردی ناممکن گردید. **هماهنگی و**

نزدیکی خواسته‌های همبسته و مشترک تجددگرایانه آنان و تحرک عملی‌اشان چه در حوزه دین‌داری و چه در حوزه مفاهیم نوین، فضایی آفرید که در آستانه و عصر مشروطه تجسم آشکار و گسترده‌ای یافت. آغوش باز و بده‌بستان میان منورفکران دین‌دار و لائیک و معترضین سیاسی و فرهنگی در تحرک ازلیان به آرزو و آرمان‌های همگی آنها برای گذر از فقه سنتی به حقوق و منزلت مساوی انسانی و ملی اهالی ایران در مقابل قانون دولتی به رغم مرام و آیین در قالب نظام مشروطه تجسم یافت. به همین دلایل و شواهد در سراسر دوران قاجار و مشروطه بابتی و ازلی بودن معنایی گسترده‌تر از باورهای صرف کیشی یافت و خطاب و عتاب به کل عناصر و دسته‌هایی بود که به نظام سیاسی و دینی غالب و مرسوم و اولیای آن معترض و با آنها در مبارزه بودند. آن دسته و عناصری از بایبان که بر باور و استمرار امر بنیان‌گذار آیین ماندند، و تحول و تجدد نوین را پذیرفته و روزافزون از بن‌مایه‌ها و تکالیف دینی و شریعت مرسوم دور شده یا آن را صرفاً در حوزه و فضای ایمان شخصی محدود کردند، در مجموع نقشی یگانه و مؤثر در مشروطگی ایران ایفا کردند که روایتی از مقدمات آن را در این فصل خواهیم خواند.

برای فهم از سیاست‌ورزی ازلیان و تحرک آنها اشاره‌ای به اندیشه‌ی سلطان عدالت‌گستر بابتی و سپس تلاش ازلیان برای طرح اندیشه‌ی جمهوری‌طلبی و سرانجام نهضت مشروطه و برپایی حکومت قانون یاریگر خواهد بود. اینها همه عرصه، فضا و حلقه‌هایی بودند که ازلیان در گذر از فقه سنتی به حقوق جدید برگرفتند و بر اساس فهم خود از مصلحت زمانه پیش بردند.

همین‌جا اشاره‌ای داشته باشیم به واژه‌ی مصلحت و الزام زمانه در فهم این رساله از خواست و امر ازلیان. این معرفت و بستر در معنای **درزمانی** و تاریخی آستانه‌ی مشروطه با آنچه امروزه حکومتگران اسلام سیاسی ابزار دست برای شکستن مبانی اصولی قانون و حتی موازین دینی خود قرار داده و آنچه به کار پیشبرد منافع و خواسته‌های امروزی‌نشان می‌آید معنا داده‌اند، سراپا متفاوت است. واژه‌های دیروزین ضرورتاً همان لایه‌های معنایی را که امروزیان به آن‌ها وارد یا تحمیل کرده‌اند، معنا نداشته است. **مصلحت زمانه** در آن برهه به عنوان نظامی از ارزش‌های مورد نیاز و الزام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی در مقابل جزمیات و عدم انعطاف فقه شیعه و اولیای قشری آن در مسیر گشودن افقی در تعالی و رهایی از قید و تکلیف و بندهای بازدارنده و در راستای ایجاد نظامی‌روشمند و قانون‌گرا مدنظر بود، گذر از انسداد تاریخی فقه سنتی به حقوق جدید معنا داشت. قانون‌شکنی و گریز از تعهدات به مضامین و اصول حقوقی و آزادی‌های فردی و اجتماعی در پرتو و توجیه مصلحت‌اندیشی و انحصارگری قرائت اهل قدرت امروز، کمتر ربطی به مصلحت زمانه در آن فهم پیشین دارد.

اندیشه سلطان عدالت‌گستر بابتی

اندیشه نخستین و کانونی گفتمان سیاسی بایبان برآمده از کتاب مقدس آیین «بیان»، روی کار آمدن سلطان بابتی به عنوان مجری و گسترنده‌ی موازین و آرمان‌های کیش بود. ایده‌ای که در تقابل با سلطنت «غاصب» قاجار و اقتدار و سلطه‌ی روحانیون مذهب غالب عرضه شده بود. استمرار و پروراندن شدن این اندیشه با

درهم‌آمیزی فهمی از آرا و تحرکات نوین سده‌ی نوزدهم اروپا به ویژه فرانسه توسط اقلیت کم‌شمار اما فعال و مؤثر بابی که در واقع ادغام انگیزه و خیال خوش از تصویر عدالت برآمده اعتقاد و اندیشه‌ی سنتی منجی بشر و حجت زمان با فهم و الهام از آرای عدالت سیاسی - اجتماعی نوین فرنگی بود، به تحرک فرهنگی و سیاسی گسترده‌ای در مقابله با وضعیت مستقر انجامید که شایسته‌ی تأمل و بررسی است. این تقابل به گونه‌ای موازی در آفرینش زمینه‌های فکری - فرهنگی و تحرکات گسترده و مؤثری برای کشاندن بیشترین مردم ایران به صحنه‌ی عمومی، از سرآغاز سده‌ی چهاردهم قمری توسط بایان ازلی محسوس گردید. نخستین پیامد این تکاپو در تحرکات دو محفل ازلی تهران و استانبول در سال ۱۳۰۸ق که به «فتنه‌ی جمهوری‌طلبی» شهرت دارد، تجسم یافت. پیش از آنکه به شرح این رویداد بپردازیم، فهمی از «ملک البیان» بابی یاریگر است.^[۸]

واژه‌ی پادشاه بیانی یا «**ملک البیان**» در ادبیات بابی پیشینه‌ی آیینی دارد. ظهور «یظهر الله» پیامبر حقانی بعد از سید باب منوط به ظهور پادشاه بابی و گستردن امر بیان دانسته شد. علاوه بر کتاب «بیان»، صبح ازل هم بر این امر تأکید نمود. در واقع پیش‌زمینه‌ی ظهور بعدی، پادشاهی بابی مسلک دانسته شد که با سلطه بر زمین، بستر مساعد آن حضور را فراهم می‌نماید. آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی در کتاب «هشت بهشت» این مفهوم را پرورانده و به گونه‌ای منسجم و طرح مشخص تکلیف دینی - سیاسی درآوردند.

در این رساله «در بیان تکالیف ملوک و اولی‌الامر در دین بیان» آمد:

«خداوند در کتاب وصیت اهل بیان را بشارت می‌دهد که بعد از انقضای یک قرن - صد سال - یک نفر از اولاد وحید سلطان، سلطان معموره ارض خواهد شد و دیگر بشارت می‌دهد فتح الف و لام را به دست اول ملوک بیان و دیگر بشارت می‌دهد، **انقراض دولت قاجار** را قبل از انقضای هزار ماه از این بیان لیل‌القدر من الف شهر و دیگر بشارت می‌دهد ذلت اعداءالله را قبل از انقضای شصت و پنج سال از ظهور بیان و نصرت ز ظفر اهل الله را...»

راز و رمز زبان بابی متن بالا را بگشائیم: خداوند در کتاب مقدس بیان بشارت داده است که پس از گذشت صدسال یک نفر از فرزندان وحید سلطان (اولاد وحید دارابی شهید بیانی)، زمین را تسخیر خواهد کرد. در کوتاه‌مدت هم بشارت می‌دهد که انقراض قاجاریه قبل از گذشت هزارماه پس از زمان دعوی سید باب صورت خواهد پذیرفت. می‌دانیم ماه در آیین بابی ۱۹ روز و هر سال ۱۹ ماه دارد. به عبارت دقیق‌تر هزارماه معادل ۵۲ سال هجری می‌شود. آغاز دعوی سید باب سال ۱۲۶۰ قمری بود و با افزودن ۵۲ سال انقراض قاجاریه به حدود سال ۱۳۱۳ وعده داده شده است. نویسندگان ازلی «هشت بهشت» در پی باور بایان به «ظهور ملک‌البیان» از چندسال پیش‌تر این تاریخ برای فراهم آوردن بستر مساعد تحقق آن به تکاپویی همه‌جانبه و چندلایه‌ی نظری و عملی برآمدند. سد سکندر ناصرالدین شاه مانع اصلی تحقق این ایده بود. هرچه به سال موعود نزدیک‌تر شدند، بی‌قراری و پیگیری ازلیان برای حذف شاه که گویی پس از قریب نیم قرن سلطنت خیال رفتن نداشت، بیشتر می‌شد. ابتدا طرح شورش عمومی را در رویدادهای «فتنه‌ی جمهوری‌طلبی» پیش آوردند. سپس اعتراضات علیه انحصار رژی تنباکو جلوه کرد. گرچه این دو تحرک به اقتدار سیاسی شاه قاجار آسیب‌هایی وارد کرد، ناصرالدین شاه به سلطنت خود ادامه داد. جناح رادیکال و مبارزه‌جوی ازلیان به

ویژه در حوزه‌ی استانبول طرح ترور شاه را که هیچ‌گاه از خیال بایان کنار نرفته بود دوباره زنده کرد. اطلاعات و ابزار نظری و همسان‌سازی‌های نوین آن را هم در مطالب نشریه‌ی «اختر» و برخی دیگر نوشته‌های خود مهیا کردند. درهم‌آمیزی و پیوند باور و اعتقاد و تکلیف دینی که در «هشت بهشت» پرورانده شده بود با تفسیرهای نوین از علل اقدام و تحرک نحله‌های دینی بدعت‌گرای پیشین ایرانیان از مزدک تا اسماعیلیان باطنی الموت در حذف دشمنان و همچنین اندیشه‌ها و اقدامات نحله‌های سوسیالیستی - آنارشستی سده‌ی نوزدهم اروپا و روسیه به ویژه در ترور سیاسی، چارچوب گفتمانی را فراهم آورد که باید راه رستگاری و نجات ایرانیان را تسهیل می‌کرد. اگر ابعاد این بحث را به زمان‌های پسین‌تر و برهه‌ی مشروطه گسترش دهیم می‌توان عنوان کرد که این گفتمان و طرح ازلیان تا تحقق مشروطیت و انقراض قاجار با جرح و تعدیل‌هایی ادامه یافت. حضور مؤثر و کم‌مانند ازلیان در مشروطیت به ویژه جریانی که بسیاری سوسیال‌دموکرات‌های زمان مجلس اول نام گرفتند از پیامدهای عملی چنین گفتمانی بود. پرداختن به چیستی و ابعاد این ادعا در فهم گذشته و پیامدهای آن در تاریخ معاصر اهمیت دارد.

تحرک ازلیان در سال‌های ۱۳۰۶ ق اوج جدیدی یافت. تقابل و پیگرد و سرکوب قهرآمیز از سوی حکومتگران از یک‌سو نشان از فضای متفاوت زمانه و اراده و خواست به تغییر داشت، و از سوی دیگر به حکومت ناصری فهماند که بایان همچنان در خواست‌های کانونی تغییر و تحرک سیاسی فعال و مؤثرند. در این برهه اداره‌کنندگان حکومت متمرکز در حلقه‌ی ناصرالدین شاه، صدراعظم توانمند زمانه امین‌السلطان و کامران میرزا نایب‌السلطنه و حاکم تهران، ضمن توجه و اطلاع به جدایی اکثریت بایان و برآمدن کیش بهائی که عدم مداخله و مقابله با قدرت سیاسی‌حاکم را مدنظر و عمل قرار داده بود، حضور اقلیت کم‌شمار و مؤثر برقرار مانده بر استمرار و سنت و اراده‌ی مبارزه‌جوی بایی برای تقابل با اولیای سیاسی و مذهبی مسلط را به گونه‌ای محسوس در کانون توجه و پیگرد پلیسی قرار داد.

قریب یک دهه پیش‌تر از تحرک مشروطه، ازلیان به صراحت خواستار انقلاب بنیادی در اساس اداره‌ی ایران و گذر از مناسبات و نظام پیشین‌گردیدند. انقلابی که بر «کهنه‌گورستان» ممالک محروسه‌ی سلطان قران «فاتحه‌والسلام» ابدی بخواند. سخن سرا و کوششگر ازلی میرزا آقاخان، کتاب «سه مکتوب» خود را بر مبنای این فهم و اهداف آن با این خواست و پیام به پایان رساند:

«اینک به جهت مردانه و قوت پاتریوت [*Patriote*] که دست قدرت در طبیعت سامی گذارده، توقع دارم که شائزمانی [*Changement*] ناگهانی در ایران نموده، رولوسینی [*Revolution*] برپا نمایند و این زنده به گوران [منظور مردم] ایران را به قوه الکتریک لیتراور [*Lierature*] خود و قدرت آثار و انوار قلم خویش از قبر ذلت و قید اسارت رهاانیده، خلاص فرمایید و از چنگ این علمای فنانیک [*Phanatique*] و سلاطین دیسپوت [*Despote*] آزاد و مستخلص دارید. زیاده بر این به اصطلاح اهل ایران، بر این کهنه‌گورستان فاتحه‌والسلام.»

ازلیان در تحقق این انقلاب بنیادی و تغییر، ابتدا در گذر از باور آیینی سر کار آمدن سلطان بایی، جمهوری را به عنوان نظامی بدیل حکومت خودمدار و مستبد قاجار طرح کردند. بن‌مایه‌ی حکومت قانون در قامت نظام جمهوری یا مشروطه از نظر آنان همسان بود.

جمهوری‌طلبی «ری پبلیک»

به نظر می‌رسد نخستین متن فارسی که به واژه‌ی جمهوری به مفهوم نظام سیاسی انتخابی نوین اشاره دارد، سفرنامه‌ی میرزا ابوطالب‌خان از فارسی‌دانان هند است که سیزده سالی پس از وقوع انقلاب ۱۷۸۹م (۱۱۷۰ق) فرانسه ضمن اشاره به این رویداد می‌نویسد: در اروپا «قوانین ریاست هریک بر طریق خاص است. در بعضی پادشاه مختار است، در بعضی امیران و در بعضی رعایا و در بعضی به اتفاق هر سه کار می‌شود و در بعضی پادشاه مطلق نیست.»

سپس می‌افزاید: «اهل فرانس از نواب پادشاه خود به ستوه آمده»، به شورش و اعتراض برخاستند: «اهل بلوا به سبب قوت اجتماع پا را از خواش سابق بالاتر گذاشته، درخواست ری پبلیک نمودند. و آن اینکه پادشاه معطل محض باشد، امرا و سرداران سپاه بر مناسب خود قایم مانند. اما بی‌اشاره‌ی جماعتی کثیر، چون پرلمنت که هرساله به اختیار و تجویز رعایا عزل و نصب شوند، اقدام به کاری نتوانند کرد...»^[۹]

میرزا ابوالحسن شیرازی هم در سفرنامه‌ی چند سال بعد خود از واژه و عبارت‌های «جمهور ملت»، «جمهور خلق»، «ارکان عدالت و جمهور»، «امر ولایت را به عهده جمهور ملت و وکلای ملت واگذار» کردن استفاده کرده است.^[۱۰]

اما می‌دانیم که این سفرنامه‌ها در اختیار عامه نبود. این رسالت را روزنامه‌ی «اختر» استانبول در مقیاس گسترده و ژرفا به مفهوم جمهوری به عهده گرفت. مدیر فرانسه‌دان «اختر» — محمدطاهر — از مجرای روزنامه و کتب فرانسوی و اداره‌ی دارالترجمه‌ی فعالاش با رندی خاصی به یاری اهل قلم ازلی همراهش در لابه‌لای اخبار خارجی و گزارش‌های متنوع در جانب‌داری از فرانسه و نظام جمهوری آن، اطلاعات گسترده‌ای را در میان ایرانیان پراکند. شرحی از آن را در «پیرامون "اختر"» آورده‌ایم.

جمهوری‌خواهی مستتر در مطالب «اختر» صرفاً در شکل حکومت خلاصه نمی‌شد. جمهوریت به عنوان نظامی که مساوات و غیرموروثی بودن و انتخابی بودن هرم قدرت را مبنای کار قرار داده، مدنظر حلقه‌ی اختریان بود. گرچه «اختر» در مجموع رویکردی مشروطه‌طلب و جانبدارِ نواندیشان بازرگان دارد، در کنار شناخت از نظام مشروطه خوانندگان خود را با نوع دیگری از حکومت در اروپا که مترقی و آزاد و مساوات‌جوتر از نظام مشروطه سلطنتی است آشنا کرد. همزمان با انتشار «اختر» در عثمانی، در دوره‌ی تنظیمات مفهوم جمهوریت به معنای جمهور یا نوعی دموکراسی به کار رفت. این مفهوم به شکل حکومتی آن‌چنان که فرانسویان مدنظر داشتند کمتر نزدیک بود. در آستانه‌ی انتشار «اختر» جمهوریت به تدریج معنای ضمنی مخالفت‌جویانه‌تری یافت و به نوشته‌های چندین روشنفکر نوع‌ثمانی راه یافت. علی‌سعاوی که چند نوشته از او در «اختر» ترجمه و منتشر شد و زمان دستگیری در گرماگرم مشروطیت اول عثمانی، در اخبار داخلی «اختر» بارها مورد اشاره قرار گرفت،

«به دفاع آشکار از رژیم جمهوری پرداخت». همو در دوران تبعید در پاریس مدتی هم روزنامه‌ای به نام La-Republique (جمهوریت) منتشر کرد.^[۱۱]

نامق کمال اصلاح‌طلب نامدار نوعثمانی نیز در فهم خود به وجود نوعی جمهوری در صدر اسلام که متفاوت از نظام سلطنتی است و حق حاکمیت مردم پذیرفته می‌شود اشاره می‌کند. گرچه فهم او همچون سایر نوعثمانیان سنت‌گرا و درهم‌آمیزی مفاهیم نو با معانی ناهمزمان است، اشاره به جمهوریت دارد. به هر حال همان‌طور که پال دومونت می‌نویسد: در زمانه‌ی مورد بحث هیچ‌یک از ترکان جوان جرئت نداشت، سخن از لغو سلطنت و خلافت و برقراری نظام جمهوری به معنای نوین آن داشته باشد.^[۱۲]

نوشته‌های «اختر» که عمدتاً به قلم ازلیان آن سامان بود، بسیار فراتر از آن فهم عمدتاً سنت‌گرا و ناهمزمان نوعثمانیان، معرفتی نزدیک‌تر به آنچه را فرانسویان از جمهوری می‌فهمیدند گسترانده بود. در مقاله‌ای در قیاس دو نوع حکومت خودکامه و مشروطه آمد که در میان حکومت‌های غیرخودکامه، نظام جمهوری وجود دارد و برتری‌های محسوسی هم به حکومت مشروطه‌ی سلطنتی دارد. در حکومت «جمهوری تنها نظامات قوانین را حاکم و مطاع دانسته، رئیس و اجزای دولت و عموم مأمورین و رعیت را در نظرگاه قوانین به طور مساوات می‌دانند. و اتباع و محافظت آن را وظیفه عمومی خودشان می‌شمارند. رئیس جمهور را جز اینکه وظایف و سمتیه ریاست را ایفا کند، تکلیفی ندارد و رای مقاصد او را تأثیر آشکاری در کلیه و مطلق کارها نیست.»^[۱۳]

نفرت و ناخرسندی اختریان و غالب ایرانیان زمانه از روسیه و نظام حکومتی آن و شک و تردید و نارضایتی از انگلیس مشروطه، فرانسویان را خوشایند و تداعی‌گر مهد آزادی و نظام مطلوب و دانش و مدنیت نوین جلوه می‌کرد. ضمن اینکه تبلیغات ضد فرانسوی روس و انگلیس هم بر اشتیاق ایرانیان می‌افزود. ثبت است که در سرآغاز سلطنت ناصرالدین‌شاه که حکومت خواسته بود روابط خود را با فرانسه تجدید کند به شاه هشدار داده بودند: «فرانسویان می‌خواهند اندیشه جمهوری‌خواهی را در ایران رواج دهند.» آن هم همزمان با شورش بایان.^[۱۴] حذرآفرینی مخالفین داخلی و خارجی به شاه متلون قاجار در مورد خطر «جمهوری‌خواهی» فرانسه برای اساس سلطنت مطلقه‌اش، آن‌چنان مؤثر گردید که شاه پس از رویداد کمون پاریس در ۱۸۷۱م (۱۲۸۷ق) در هراس از حکومت نوین فرانسه از پذیرش استوارنامه‌ی سفیر جدید سر باز زد و به تلقین رقبای خارجی - روس و انگلیس - در هر فرانسوی یا حتی فرانسه‌دان یک جمهوری‌خواه ویرانگر سلطنت خود می‌دید. امری که یادآور هراس و نفرت او از دگراندیشان و نوجویان دینی هم بود.

ناصرالدین شاه در هراس آشنایی جماعت رعیت با نظام جمهوری بود که بساط فراموشخانه را برچید و حکم به تعطیل آن داد. در روزنامه‌ی رسمی دولتی آوردند که بعد از این اگر «جامر و اوباش شهر» - یعنی جوانان تحصیل کرده، نخبگان فاضل و بیداران دستگاه حکومتی - «لفظ فراموشخانه» را جاری کنند مورد خشم و غضب عمده‌ی حکومت قرار خواهند گرفت.^[۱۵]

به نظر می‌رسد کشتار و آشفته‌گی بایان پس از سوءقصد به جان شاه به‌ویژه دسترسی نداشتن به رهبران آیین، برخی از بایان را در رهجویی به عوامل و حوزه‌ی سیاست و محفل فراموشخانه کشاند. نام شیخ هادی نجم‌آبادی روحانی روشن‌ضمیر بابی مسلک در میان آنان برجسته است.

به مآخذ گزارش‌های رسمی دیپلماتیک انگلیسی، «راپورت‌چیان» حکومتی اطلاع رسانند که جلسه‌های مخفی فراموشخانه در خانه‌ای که «میعادگاه توطئه‌گران بایی سوءقصدکننده به جان شاه در سال ۱۲۶۸ق» بود، برپا می‌شد.^[۱۶] در میان افرادی که همزمان با پیگرد اعضای فراموشخانه به تبعید عثمانی گریخت، نام میرزا حبیب اصفهانی نامدار هم‌دل و همراه ازلیان استانبول جلوه‌ی خاصی دارد. او را به دهری‌گری و لامذهبی متهم و ناچار به گریز کردند.

اهل قلم مطلع دیگری که به تحرکات بایان زمانه توجه دارد می‌نویسد: اعضای فراموشخانه «در بغداد با بایان تبعیدی مربوط شدند... آثار این ارتباط در کتاب تاریخ جدید [بایه] که تحریری تازه از تاریخ قدیم بایه [نقطه‌الکاف] است و همچنین کتاب معروف به عمه [تنبیة‌النائمین عزیه خانم] به‌طور واضح دیده می‌شود. میرزا حسین‌خان مشیرالدوله قزوینی که مأمور سفارت ایران در استانبول شد، به‌لطایف‌الحیل توانست [افراد منسوب به فراموشخانه - از جمله ملک‌خان] را از بایی‌ها جدا کند و به استانبول آورد و برای آنها تهیه کار کند».^[۱۷]

می‌دانیم ملک‌خان را به مدت ۸ سال از ۱۲۸۰ق به استانبول بردند. سال‌ها بعد از همکاری ملک‌با ازلیان محفل استانبول و هم‌قدمی در نشر و تکثیر و توزیع «قانون» و تشکیل هسته‌های مشترک آنان تحت نام انجمن آدمیت خبردار می‌شویم. ملک‌خان خود در صحبت با بلانت انگلیسی در شرح طرح و برنامه‌ی فراموشخانه این درهم‌آمیزی با دگراندیشان دینی را غیرمستقیم چنین عنوان کرده بود: «نقشه‌ای ریختم تا به وسیله آن عقل سیاسی مغرب را با حکمت دینی مشرق درهم آمیزم».^[۱۸]

هراس و هم‌آلود جمهوری‌خواهی، ذهن شاه و درباریان خودکامه را آشفته کرده بود. در هر حرکت اعتراضی نشانی از آن را می‌جستند. ترور کارنو رئیس‌جمهور فرانسه در ۲۴ ژوئن ۱۸۹۴م، کمتر از دو سال پیش از ترور ناصرالدین‌شاه هم هراس شاه قاجار همواره دل‌نگران بایان را از آن‌سرزمین و افکارش دوجندان کرده بود. مطالب روزنامه‌ی «اختر» که هم در میان درباریان و شخص خود شاه خواننده داشت و هم از تحرکات ازلیان اطراف آن اخبار هراس‌آلودی به عوامل حکومتی می‌رسید، نیز بر این دلهره و دغدغه می‌افزود. «اختر» در بطن سنجش و اطلاعاتی که از نظام‌های سیاسی موجود در جهان معاصر می‌نوشت حضور، پیستی و چگونگی حکومت‌های جمهوری را برای فارسی‌خوانان شرح و تبیین می‌کرد. به عنوان مثال در مقاله‌ی «مساوات و برابری» که حداقل دوبرار در شماره‌های نشریه بازچاپ شد، نوشت:

«دولت‌هایی که مبنای کار خودشان را جمهوریت گذاشته‌اند، این لفظ [مساوات] را از جمله اساس‌های جمهوری دانسته و جمله احکامی را که متعلق به امور دولت و ملت است و مصالح ملک و مملکت بر روی آن اساس قرار داده‌اند».^[۱۹]

در همین مقاله‌ی مفصل که بسط و شرح آن در جای دیگر درباره‌ی «اختر» به بحث گذارده‌ام، به وجود حقوق مساوی - بدون استثنا و تبعیض - اهالی مملکت تحت نظام جمهوری، برقراری محاکم حقوقی برای اجرا و حفظ این حقوق و رابطه‌ی آزادانه دولت و ملت برای تحقق حقوقی مساوات تأکید و تصریح شده است.

«اختر» در نوشته‌ی دیگری از هواخواهان «جمهوریت قرمز» در فرانسه یاد کرد و در شرح آرای آنها آورد: «اساس جمعیت آنها به مساوات مطلقه و اشتراک اموال است». طرفداران آنها را پرتعداد خواند و به استحکام

روزافزون منزلت و نفوذشان در دیگر سرزمین‌های فرنگستان اشاره کرد. از جمله نوشت: اینان درصددند تا جهانیان را در اموال و مساعی شریک همدیگر سازند. به عبارتی تصریح کرد آرمان اترناسیونالیستی دارند و ورای مرزهای ملی را می‌نگرند.^[۲۰]

«اختر» سال بعد در سرمقاله‌ی دیگر خود در شرح و تفکیک آرای متفاوت نوگرا پیرامون اندیشه‌ی مساوات و برابری، به افکار و نحله‌هایی که خواستار نظام «جمهوری» هستند و مصالح مملکت و نحوه‌ی اداره‌ی دولت و مناسباتش با ملت را بر اساس آن قرار داده‌اند توجه داد. متن به انتخابی‌بودن جمهوریت در مقابل نظام‌های دیگر از جمله سلطنت‌های موجود به‌روشنی اشاره کرد و افزود که در جمهوری، مساوات و آزادی حقوقی و انتخاب شهروندان پیوند ارگانیک دارد و «اساس طبیعی» پیشین به «احکام حقوقی» نوین گذر کرده است.^[۲۱]

قلم‌زنان دگراندیش «اختر» با رندی خاصی در میان اخبار خارجی بارها به لفظ، معنا، مظاهر و دستاوردهای نظام نوین جمهوری به ویژه در فرانسه و آمریکا توجهات قابل تأمل و بیدارگر و پرسش‌آفرینی داشت. به‌عنوان نمونه، در گزارش خبرنگار روزنامه از آتن یونان خبر داد که در اروپا «مردان معتبر بزرگ» با «حکومت‌های بلاشرط» — منظور استبدادی — سرناسازگاری برداشته و در عناد با حکومت‌هایی که پادشاهشان «حاکم مطلق را مبنای بشر دانسته و به ارادت مستبدانه رفتار می‌کنند» طالب «دولت جمهوری و آزادی» شده‌اند. چنان‌که اخیراً در کنگره‌بزرگ جمهوری‌خواهان جهان در سوئیس از نظام‌های غیرجمهوری از جمله دولت آلمان — پرنس بیسمارک — که حکومت بلامنازع دارد، نقد و نکوهش روا داشته‌اند.^[۲۲]

پرونده‌ی جمهوری‌طلبی اختریان را با نمونه‌ی مهم دیگری در رابطه با موضوع می‌بندیم تا به بحث اصلی برسیم. «اختر» در نوشته‌ای مفصل در وصف نظام‌های جمهوری در جهان معاصر به‌روشنی آورد:

«حکومت فرانسه در بسیاری از کارهای پولتیک به سبک جمهوری آمریکا است. در فرانسه دو مجلس برای کارهای دولت و ملت انتخاب می‌شود: یکی عمومی و یکی خصوصی. رئیس‌جمهور موقتاً معین می‌شود و مدت ریاستش تا هفت سال است ولی در آمریکا مدت ریاست جمهوری از چهارسال زیادتر نیست. هر قانون تازه که گذاشته می‌شود در مجلس مذاکره شده، بعد از تصویب و مناسب دانستن مجلس به رئیس‌جمهور اظهار می‌کند و رئیس تصدیق و امضاء می‌نماید... در فرانسه وزرایی که به جهت اداره امور مملکت و انتظام و آسایش اهالی منتخب می‌شوند باید اشخاصی باشند که هم از طرف مجالس به اکثریت آراء مصدق باشند و رئیس [جمهور] نیز قبول و تصدیق نماید. اگر این وزراء کاری بکنند که منافی بودن آنها با منافع دولت ظاهر گردد، باید دست از منصب خود بکشند. بنابراین همیشه سعی می‌کنند که خدمتی به راستی در راه دولت و ملت خود بکنند. چون وزیری از منصب خود دست کشید [بر] رئیس‌جمهور است [که] انتخاب وزیر دیگری به جای او بعد از آن درباره او قبول و عدم قبول خود را اظهار کند. حالا در فرانسه دو فرقه هست، یکی هواخواهان جمهوری است و دیگر هواخواهان پادشاهی... هواخواهان پادشاهی می‌گویند ملت فرانسه پرنخوت و دیر رامند، یک پادشاهی مقتدر، با قدرت و سطوت لازم است که اداره ملک و ملت را به‌طور دلخواه راه اندازد. ولی هواخواهان جمهوری [که مخالف این امرند] خیلی زیاد شده‌اند.»^[۲۳]

گرچه یکی از اتهامات فراموشخانه و ملکم را در منابع تاریخی زمانه، خیال جمهوریخواهی و از میان برداشتن سلطنت فرض کرده‌اند، بی‌گمان ملکم آن زمان را اسناد معتبر به جمهوری‌طلبی نشناخته‌اند. ولی حضور برخی اهل فضل تحصیل‌کرده‌ی فرانسه‌دان و بای‌مسلک یا کلاً دگراندیش در آن تشکیلات شبه‌سیاسی و شبه دینی، باید موجب این اتهام باشد. حذرآفرینی عناصر هراسان حکومتی یا تلقین و عناد محافل دیپلماتیک روس و انگلیس در اطراف دربار نیز در این دل‌نگرانی‌های توطئه‌بین بی‌تأثیر نبوده است.

صبح ازل و جمهوریت

با وجود دعوی بسیاری مخالفان صبح ازل که او هیچ نشان و تحرکی از معرفت به مفاهیم نوآیین و نظام‌های جدید برآمده‌ی آن نداشته یا نشان نداده، به سندی گویا که حاکی از **ترجیح** نظام جمهوری در مقابل سلطنت موجود از سوی میرزا یحیی صبح ازل است، اشاره می‌کنیم.

غالب آثار صبح ازل، همچون بنیانگذار آیین بایی، با ادبیات و واژگان روحانی- آیینی مرسوم نوشته شده است. برای فهم از آرای سیاسی- اجتماعی صبح ازل باید به نوشته‌ی مهمی که اخیراً در میان اسناد یافته شده، اشاره کرد. ازل در دست نویسی که قریب ده سال پیش‌تر از مشروطیت و سال پیش از ترور ناصرالدین شاه به نیکلا دیپلمات مشهور فرانسوی حامی بایان که در امر باییه صاحب اثر و نظر است، نوشته شده، مطالب قابل تأمل و درخور بحث این گفتار ابراز کرده است. صبح ازل در این نوشته به صراحت به رهبریت سیاسی انتخابی خوشبین و متمایل است و آن را بر دیگر نظام‌های موجود برتر و اصلح می‌شمارد. می‌گوید: بهترین شیوه‌ی حکومتی، همکاری دستجمعی است. به عنوان نمونه هم از رهبر مشهور و مؤثر در ایجاد جمهوری سوم فرانسه در ۱۸۷۰م نام می‌برد. لیون گامباتا^{۱۳۴} از دولتمردان برجسته‌ی جنگ فرانسه و روس و جمهوری‌خواه برجسته و نامدار زمانه است. هفت سال پیش‌تر از این نوشته‌ی صبح ازل، گامباتا به نخست‌وزیری فرانسه رسیده بود. صبح‌ازل بر این امر تأکید دارد که مردم باید پادشاه بیدادگر را برکنار کند. سلطنت ارثی را موجب فساد می‌خواند و می‌نویسد: چون سلطنت ارثی از پدر به پسر منتقل می‌شود، موجب غلبه‌ی نفس ظاهری و شهوت قدرت می‌گردد. در حالی که «اجماع» مردم و انتخابی بودن نظام ضمن برآمن بهترین‌ها، موجب استحکام و مشروعیت عمومی اقتدار آن می‌شود. ازل بر ضرورت نظارت «اهل کمال مراقب خلق و ضعیفان» بر حاکمان تأکید دارد و به صراحت می‌افزاید که در قیاس با سلطنت یک‌نفره و خودمدار:

«بهتر آنکه **جمهوریت** بوده و آن شخص منتخب هم اقلاً شخص کاملی بوده و ملت‌پرست. چنانچه از قبل در میانه شما شخص گامباتا رئیس‌جمهور بود و جمعاً در مداحی او سخن گفته‌اند. هرگاه چنین شخصی بود که همگی از او راضی باشند، ملت و دولت» و اوضاع مملکت مطلوب‌تر خواهد بود. ازل در ادامه برای نظارت بر شاهان حاکم بر حضور «وکلا» ملت تصریح کرده و آن را «لازم» می‌خواند. «چه اگر آنها نباشند، نظام مملکت برهم‌خورده می‌شود و جمیع حقوق پایمال می‌شود.» صبح ازل در این نوشته حاکم‌های «ستمکار و ظالم» موجود را برکنار می‌خواهد، البته اشاره می‌کند که این کار بهتر است از طریق مسالمت‌آمیز صورت گیرد، شاید هم به رهروان رادیکال و بی‌قرار ازلی خویش که در خیال و تدارک توطئه‌ی ترور ناصرالدین شاه در کمتر از چند ماه بعد بودند، می‌نوشت: شاید «کشتن آن شخص [حاکم ظالم] لازم نباشد». اما در پایان به روشنی می‌افزاید:

«ملت‌ی که از سلطان ظالم تقویت می‌شود و ارکان ستم به وجود می‌آیند، به تبدیل [تغییر] آنها لازم است. هرگاه به نصایح و مواظله مقته بتوانند دفع ستم نمایند و اگر مقتدر باشند آن ارکان ظالم را عوض نمایند و مصلح را به جای مفسد نصب کنند و اگر پادشاه ظالم دفع ستم ننماید و ارکان خود را عوض نکند، البته دفع ستم بر مقتدرین لازم است، لیکن نه چنانچه خونی بی‌جهت ریخته و نفوس مضحی شوند، بل به مواظله و نصیحت الهی دفع آن اشرار نموده، تبدیلی به وضع امور دهند.»^[۲۵]

در کمتر از یک‌سال بعد از این دستخط، جناح رادیکال ازلیان شاه قاجار را که با سرسختی و اقتدار در مقابل بایان ایستاد و به جز حذف و نابودی کامل آنها رضا نداد، ترور کردند. به هرحال این متن یگانه و مهم نشان از فهم صبح ازل از نظام‌های حکومتی جهان و ترجیح حکومت‌های انتخابی بر سلطنت موروثی دارد. توصیه‌ی او به ضرورت برکناری پادشاهی که با رویه‌ی ستمکارانه محبوبیت و مشروعیت خود را از دست داده و همچون یک ظالم بر مردم خود فرمان می‌راند، اشاره‌ی مستقیمی داشت به شاه قاجار. این اشاره از این منظر در بحث ما اهمیت دارد که نظر مساعد صبح ازل پیشوای زمانه‌ی ازلیان را به نظام جمهوری فرانسه در قیاس با نظام‌های پادشاهی و سلطنت موروثی را بیان می‌کند.

در تأثیر نگره‌ی جمهوری‌خواهی ازلیان اشاره‌ای هم به رساله‌ی مهم «تحریرالعقلا» نوشته‌ی شیخ هادی نجم‌آبادی داشته باشیم که در این برهه نقش پیشگام و مرجع روحانی آنها در تهران به شمار می‌آمد. شیخ در اشاره به «مواسات در اموال و افعال» جمهوری‌طلبان فرانسه که آنها را با «اهل پاریس» می‌شناساند، می‌گوید اینان برون از «جامعه توحید و توجه شطراالله» با وجود «اعراض از دین» توانسته‌اند: «**طریقه جمهوری** که آسایش خلق باشد، منعقد» کنند. مهم اینکه شیخ اداره‌ی جامعه توسط جمهور مردم را جدا از امر «بعثت انبیاء و رسل» که همان دین و شریعت باشد، می‌شناسد. فضل این جمهوری‌طلبان که در آبادی و رفاه و عدالت خلق خدا می‌کوشند آن‌چنان است که آنها را به «ساحت قدس الهی» وارد می‌سازد.^[۲۶] محسن نجم‌آبادی هم در خاطرات خویش که جای دیگر اشاره کردیم، به صراحت می‌نویسد که شیخ هادی اندیشه برپایی حکومت جمهوری را به عنوان بدیل اصلح تر نظام سیاسی ایران می‌پروراند.

هراس از «جمهوری‌طلبی» درهم آمیخته با تحرک ازلیان، چندسالی پیش از ترور ناصرالدین شاه بر ذهن و قلم حکومتگران و برخی اهل فضل زمانه پژواک یافت. تحرک محفل ازلی تهران یا به قول دولت‌آبادی «بیداران تهران» با همراهی و هم‌قدمی قانون‌خواهان متأثر از روزنامه‌ی «قانون»، با پیگرد پلیسی حکومت روبه‌رو شد. در میان دستگیرشدگان علاوه بر منشی سابق ملک‌خان در لندن، محمدعلی‌خان فریدالملک همدانی و برادر ملکم و دو تن از بهائیان نامدار که بعد آزاد شدند، همچنین میرزا یوسف خان مستشارالدوله، تعدادی از ازلیان تهران چون میرزا نصرالله‌خان منشی سفارت اتریش و برادرش فرج‌الله خان، حاجی سیاح محلاتی، میرزا رضا کرمانی، میرزا حیدرعلی زردوز، میرزا احمد کرمانی و... دستگیر و زندانی شدند. میرزا فروغی (محمدحسین فروغی - ذکاءالملک اول بعدی) هم به عنوان نویسنده‌ی برخی مطالب ضد حکومتی مورد پیگرد قرار گرفت. دولت‌آبادی در شرحی رندانه، روایتی از این رویداد به دست داده است. می‌نویسد: امین‌السلطان صدراعظم و کامران میرزا حاکم مستبد تهران هرکدام با تکیه بر عوامل پیگرد و پلیسی خود، هسته‌ی مخفی

مزبور را شناسایی و دستگیر کردند. این محفل با انتشار شب‌نامه و تکثیر نشریات ضدحکومتی تحرک خود را علیه حاکمیت گسترش داده و به گونه ای محسوس فعال شده بود. علاوه بر چسباندن این شب‌نامه‌های اعتراضی و افشاگر به در و دیوارهای تهران، حتی شب‌نامه را در دربار پراکندند. دولت‌آبادی در دنباله‌ی روایت خود می‌افزاید: «کامران میرزا به هر وسیله هست بر احوال حوزه بیداران طهران پی برده و آنها را گرفتار می‌نماید.»^[۲۷]

کامران میرزا ضمن پیگرد پلیسی ازلیان تهران به میرزا یحیی که عملاً رهبر آنها شمرده می‌شد هم توجه نشان داد. در «حیات یحیی» می‌خوانیم:

«نگارنده آن وقت در حوزه [عمومی ازلیان] داخل نبوده ولی از آنجا که با بعضی از آن اشخاص [در حوزه خصوصی] رابطه و آشنایی داشته» به من هم مشکوک می‌شوند. در میان دستگیرشدگان «مسافر حبس شده یکی از بستگان میرزا فتحعلی‌خان صاحب دیوان است که از رجال معروف دولت می‌باشد.» منظور میرزا فرج‌الله خان است و «برادرش میرزا نصرالله که معروف به گل و بلبل می‌باشند و جزو حوزه بیداران» هستند. حاج سیاح محلاتی و میرزا رضا کرمانی، و میرزا عبدالله طیب خراسانی را هم نام می‌برد.^[۲۸] دولت‌آبادی با ادبیات خاص ازلیان می‌گوید: «گرچه خواص می‌دانند که این حکایت بابی گرفتن [منظور بهائیان] نیست ولی مطلب بر عوام پوشیده است.» به عبارتی می‌رساند که در میان عامه‌ی مردم شهره است که دستگیرشدگان بهائی هستند، اما در واقع آنها ازلیان‌اند. روایت دیگر این رویداد را در اسناد فروغی به دست داریم:

«میرزا محمدعلی خان فریدالملک و آقا میرزا سید ولی از دوستان ذکاءالملک [میرزا فروغی] بودند. در یکی از روزهای تابستان ۱۳۰۷ق در خانه او جمع بودند صحبت از روزنامه قانون به میان آمد. به ذکاءالملک پیشنهاد شد مقاله‌ای برای آن روزنامه بنویسد. به میرزا سید ولی رو کرد و گفت: من می‌گویم، شما بنویسید. فی‌المجلس مقاله‌ای نوشته می‌شود. مسوده‌ی مقاله را که خط میرزا سید ولی بود، فریدالملک می‌گیرد و خودش پاک‌نویس کرده، مقاله را برای ملکم می‌فرستد. در بهار ۱۳۰۸ق [رمضان معادل آوریل ۱۸۹۱م] فریدالملک را توقیف می‌کنند و کاغذهایش را می‌گردند و مسوده مقاله مزبور را به خط میرزا سید ولی پیدا می‌کنند. فریدالملک... در استنطاق در کمال سادگی می‌گوید: این مقاله انشای میرزا فروغی و خط میرزا سید ولی است و برای روزنامه قانون نوشته شده است. مأمورین سید ولی را توقیف می‌کنند و به دنبال میرزای فروغی می‌روند. ذکاءالملک که خبر توقیف او [میرزا سید ولی همکار و هم‌مسلكش در اداره انطباعات] را می‌شنود، تغییر لباس داده عمامه به سر می‌گذارد و از خانه بیرون می‌رود. مأمورین که به خانه می‌رسند، به دستگیری او توفیق نمی‌یابند، ولی نامه‌هایش را می‌برند.» در دنباله‌ی گزارش درمی‌یابیم که جمع کثیری را دستگیر و زندانی می‌کنند. میرزا رضا کرمانی یکی از آن زندانی‌ها پس از چند سال حبس در سرداب نمودار دولتی قزوین با تنی نیم‌جان و درهم شکسته آزاد شده و به نزد ذکاءالملک می‌رود و با او روبوسی کرده از ایران به استانبول می‌گریزد.^[۲۹]

بهائیان بزرگ‌ترین گروه دگراندیش مخالف ازلیان، این رویداد را به عنوان «فتنه‌ی جمهوری‌طلبان» یاد و ثبت کرده‌اند.^[۳۰] مازندرانی مورخ بهائی می‌نویسد: در «فتنه جمهوریخواهی در سال ۱۳۰۸ق... تنی چند از فتنه‌جویان [منظور ازلیان] و همدستان ایشان دستگیر شدند و اقداماتشان در اسلامبول مکشوف شد.»^{۳۱} همو در ادامه می‌افزاید: میرزا احمد کرمانی با میرزا رضا کرمانی «همراز و همقدم گردیده و در فتنه جمهوری‌طلبان رکنی عظیم شد و عده‌ای را با خود همراز کرده، قانون خواستند و اعلان‌های مخالف سلطنت مستقله [استبدادی] نشر دادند و شاه را تهدید کردند که اگر قانون نگذارید وی را خواهند کشت.»^[۳۱]

همزمان با تدارک و اجرای طرح ترور ناصرالدین شاه ازلیان برای برپایی انقلابی که میرزا آقاخان کرمانی در پایان «سه مکتوب» خواست و فرمان آن را داده بود، به شورش در همدان برآمدند. چنان که یک روایت آن در بازجویی‌های میرزا رضا کرمانی پس از کشتن شاه آشکار و عنوان شده، سید حسن صاحب الزمانی (خواهر زاده مشیرالسلطنه) از فعالین اهل بیان و میرزا احمد مشرف کرمانی - از بایان اهل فضل کرمان که شرحی از او در کتاب آورده ایم - پس از ملاقات با میرزا رضا چند روز پیش از ترور شاه و قرار و هماهنگی در برپایی قیام همدان همزمان با کشتن شاه به آن سامان رفتند. ناظم الاسلام در مقدمه «تاریخ بیداری ایرانیان» وصفی از این رویداد و دعوت مردم به «جمهوریت» ثبت کرده است. می‌دانیم که نشست و دیدارهای کشنده شاه با نامبردگان توسط مقتشان در حرم عبدالعظیم لو رفته و در استتقاق میرزا رضا پرسیده شد. میرزا رضا در پاسخ گفته بود: ما صرفاً صحبتی داشتیم و آنها به مسافرت رفتند. نامبردگان را پس از برانگیختن مردم همدان به شورش سرکوب شده، دستگیر و به تهران آوردند. چنان که آوردیم میرزا احمد در زندان می‌میرد. سید حسن به یاری شیخ هادی نجم آبادی رها می‌شود. بررسی این قیام که با پوشش ظاهری تحرک و انگیزه‌های آخرالزمانی و در واقع خواست بدیل جمهوری ازلیان در تقابل با حکومت قاجار روی نمود باید در جای فراختری پرداخته شود.

رویداد و تحرکات سال‌های ۱۳۰۷-۱۳۰۸ق اولین یورش و مقابله‌ی علنی بزرگ و سازمان‌یافته‌ی ازلیان و همراهان قانون‌خواه‌شان با حکومت سلطان‌القران بود. این رویداد از جمله وارونه‌نویسی و پنهان کاری‌های تاریخی است که به‌نوعی بیانگر درهم‌آمیزی منافع مشترک طیفی از عناصر و جریان‌های متفاوت و بعضاً مخالف و حتی متخاصم گردید. در این زمان عملاً با فعالیت سازمان‌یافته‌ی تعدادی معدود اما فعال و کارآمد، ازلیان توانسته بودند با جلب‌نظر عناصر مؤثری از قانون‌طلبان تجددخواه دیوانی دگراندیش در مقابل ناصرالدین شاه و صدراعظم قدرتمند او، اتابک، و نظمیه‌ی تحت نظارت کامران میرزا به ریاست کنت دومونت قد برافرازند و افکار عمومی را متوجه مصالح و منافع فرهنگی- سیاسی نوین سازند. این رویداد در تاریخ‌نگاری مرسوم مورد پذیرش اهل قلم از هر دسته و آیین و باور قرار گرفته است. همان‌طور که آمد، بهائیان از این رویداد به‌عنوان «فتنه جمهوری‌طلبان» یاد و وصف کرده‌اند. امین‌السلطان که نظر مساعد به بهائیان داشت و ازلیان را دشمن حکومت می‌شناخت، حکم به دستگیری فعالین ازلی داد.

امین‌السلطان در این سال‌های پیش از ترور شاه، دقیقاً به تفاوت بهائیان که در پرهیز از درگیری با حکومت تکلیف دینی داشتند، با ازلیان که خواستار سرنگون حکومت خودمدار ناصری بودند، آشنا بود. شرح آن را در جای

دیگر کتاب آورده‌ایم. علاوه بر گزارش صدراعظم به لاسلز وزیر مختار انگلیس در این تفاوت و مشابه خواندن ازلیان با «نهیلیست‌های روسیه»، از منابع بهائی هم نشان این فهم دولتمردان ناصری را به دست داریم.^[۳۲]

گزارش مفصل‌تر «فتنه جمهوری‌طلبان» با سهم اصلی ازلیان در **خاطرات حاج سیاح** که در همین زمان دستگیر و زندانی شد، ثبت شده است. سیاح می‌نویسد: ملت به تدریج بیدار و آگاه گشته و دم از قانون‌خواهی و حقوق دولت و ملت می‌زند. نسخه‌های قانون که توسط پست در جوف روزنامه‌جات خارجی به من می‌رسید توسط اشخاص مطمئن توزیع می‌کردم. به عبارت روشن‌تر نسخه‌های قانون که توسط آقاخان کرمانی و هسته ازلی استانبول به ازلیان تهران می‌رسید توسط آنها بازچاپ و توزیع می‌شد. سیاح اطلاعات پراکنده‌ی دیگری هم از این رویداد ثبت کرده است. می‌گوید میرزا رضا کرمانی، میرزا نصرالله خان منشی سفارت اتریش در این فعالیت‌ها با او همراه و هم‌قدم بودند.^[۳۳] میرزا رضا کرمانی را دستگیر و زندانی می‌کنند. در ۱۶ رمضان ۱۳۰۸ ق خود سیاح را عوامل کامران میرزا گرفتار می‌کنند و به زنجیر می‌کشند. در خاطرات سیاح می‌خوانیم که کامران میرزا برای اینکه به مردم مشتبه کند: «بای می‌گیرند، دو نفر را که معروف به بایگیری بودند، دستگیر می‌کند و ایشان حاج ملا علی اکبر و حاجی ابوالحسن بودند، تا دیگران را هم تهمت بای بودن بزنند.»^[۳۴]

دو نام‌برده‌ی اخیر از بهائیان شناخته شده بودند ولی به جز اینان و یکی‌دو نفر دیگر، سایرین همه ازلیان هسته‌ی مخفی تهران بودند. بهائیان را آزاد کردند اما ازلیان گرفتار را در انبار دولتی به زنجیر کشیدند. یکی دیگر از کسانی که در این رویدادها دستگیر شد، میرزا محمدباقر بواناتی نخستین معلم فارسی ایرانی ادوارد براون بود. براون در کتاب «انقلاب ایران» خود به این امر اشاره دارد. سیاح نام حاجی میرزا احمد [کرمانی] و میرزا فرج‌الله خان برادر میرزا نصرالله و میرزا حیدرعلی [زردوز] را هم به عنوان یاران دستگیر شده‌ی خود ثبت می‌کند. سیاح دنیادیده که به قول خود همه‌ی «ممالک و غرایب عالم را دیده»، در زیرزمین متعفن و مرطوب انبار دولتی قزوین به زنجیر کشیده می‌شود. در زندان به سیاح جرم «بایی و جمهوری‌طلبی» می‌بندند و در اذهان عمومی هم منتشر می‌کنند: «چند نفر بایی گرفته‌ایم که می‌خواستند شاه را بکشند. گاهی می‌گویند اینها جمهوری‌اند و می‌گویند باید شراب را مردم آشکار بخورند و زن‌ها رو باز باشند. گاهی می‌گویند مباحی مذهب پیدا شده است.»^[۳۵] سیاح قریب ۲۲ ماه با «اسیری و انکسار» در زندان دولتی تحت آزار و زنجیر بود.

ازلیان در این برهه در رابطه با امین‌الدوله و تحت حمایت او بودند. چنان که خود سیاح می‌نویسد: روزنامه‌های خارج از کشور به واسطه‌ی تسهیلاتی که امین‌الدوله به‌عنوان ریاست پست ایران برای آنها فراهم کرده بود به دستشان می‌رسید. دولت‌آبادی هم در خاطرات خود از رابطه‌ی منظم حوزه‌های ازلی استانبول و تهران خبر می‌دهد. ازلیان اسیر به رغم شکنجه و بازجویی‌های متعدد، نامی از امین‌الدوله که منزلت حساسی در دربار داشت نمی‌برند. خود امین‌الدوله هم در خاطراتش اشاره‌ی زیرکانه‌ای به این امر دارد و غیرمستقیم از این ایستادگی آنها سپاسگزار است. می‌نویسد:

«خلاف انتظار همه، این چند که به بی‌دینی و خدانشناسی متهم بودند، آلت فنا و باعث ابتلاء

بی‌گناهان نشدند.»^[۳۶]

ناصرالدین شاه شخصاً در پیگرد و قلع و قمع و اسارت فعالین ازلی تهران نظارت مستقیم داشت. دستخط شاه در زیر عکس اسرا نشان از این امر دارد. می‌نویسد:

«خیلی پدرسوخته است، حاجی سیاح محلاتی معروف است، پاهایش را که بسته است خودش را از بالاخانه پرت کرده بود که در برو، دوباره حبس شد.»

شاه در زیر عکس میرزا عبدالله حکیم قائنی از یاران سیاح می‌نویسد: «این شخص خیلی پدرسوخته خری است.» و در زیر عکس دیگر به خط شاه می‌خوانیم: «حاجی میرزا احمد کرمانی **بابی** که سابقاً هم در حبس بوده.»^[۳۷]

سیاح وصف خواندنی اسارت خود و یارانش، خفت و هتاک و شکنجه‌ی عملی استبداد را در صفحات طولانی از خاطرات خود به دست‌داده است. سرانجام در جمادی‌الآخر ۱۳۱۰ ق، با جسمی خردشده و خشمی فروخورده و روحی درهم‌کوفته آزاد می‌شود. می‌گوید: «لذت آزادی را مرغ صحرایی آزاد که اسیر قفس بیداد شود می‌داند.» گرچه همه‌ی مردم ایران را «در حبس و فشار جهل و استبداد و بی‌خبر از آزادی افکار و عقول و نطق و ترقیات عالم» همچون «مردم کوری که هیچ روشنایی ندیده باشند» و «لذت آزادی را ندیده‌اند و هرچه برای ایشان از آزادی بگویی نمی‌فهمند»^[۳۸] وصف می‌کند، او که همه‌ی دنیا را دیده و اوضاع متفاوت ممالک اروپایی، آسیا و آمریکا را از نزدیک مشاهده کرده، قدر آزادی را می‌فهمد. اسیر رها شده از بند، که با تحقیر و سرکوفت و فشارهای بیرون از زندان به دگراندیشان به ستوه می‌آید ناچار به بیگانه پناه می‌برد. وقتی خودی‌های خودکامه همه را به فرمان خود خاموش و کر و کور می‌خواهند، با شرم و حیای محسوسی از پناه‌بردن ناچار خویش از «طبیعت عاجزکش ایرانیان»، به سفارت آمریکا در تهران می‌نویسد. می‌گوید در سفر دور جهاننش تذکره‌ی آمریکایی آن کشور را کسب کرده بود. گرچه در بررسی اسناد اداری آمریکا درباره‌ی حاج سیاح آنچه او داشته سند اخذ تابعیت آن کشور بود نه تذکره [پاسپورت].^[۳۹] سیاح خود می‌نویسد: در این برهه مزرعه‌اش را مصادره کردند، در حالی که دو پسر خردسالش همایون (ده‌ساله) و حمید (پنج ساله) بودند. پیرمرد دردکشیده می‌افزاید:

«چون طبیعت عاجزکش اکثر ایرانیان را می‌دانستم، عیال و کسانم در [شهر] محلات منتظر و زیر شکنجه و شتمات و اذیت بودند، عجله داشتم آنها را آسوده کنم.» عبارات شرم‌آلود و دردناک پشت این عبارت جهان‌دیده‌ای که از سر ناچاری و تنگناهایی که هموطنان آزاده کش و متعصبش برای او ایجاد کردند به بیگانه پناه می‌برد، خواننده‌ی خاطراتش را آزار می‌دهد. سرانجام از دست بیداد عملی استبداد و جهل رخت بر سفارت بیگانه می‌بندد و در ۴ شعبان ۱۳۱۰ ق (۲۱ فوریه ۱۸۹۳ م) به آنجائی پناه می‌برد که به جای آزار، در پی یاری اویند.

در سلسله گزارش‌های دیپلماتیک زمانه‌ی آمریکا درباره‌ی این رویداد هم آمده که سیاح را به جرم تبلیغ به سود نظام جمهوری و قانون‌طلبی گرفتار زندان کرده‌اند. زمانی که مقامات دولتی ایران به دست و پا می‌افتند تا رسوایی به بار آمده پناهندگی از سر ناچاری یک ایرانی از بیداد و تعصب هموطنانش به بیگانگان را یک نوعی رفع و رجوع نموده و سیاح را راضی به بیرون آمدن از سفارت کنند، سیاح می‌گوید: او جز خیر ایران و

ایرانی نخواست و نمی‌خواهد و آمده است تا به دیدار امین‌السلطان برود. اما پیغامی هم پیشاپیش می‌فرستد: «بگوئید ایشان و ملاها که مثل تکفیر شمشیری دارند. مثل بایگیری زنجیری! از مثل من ضعیف و هزار امثال من چه برمی‌آید؟ دست از گریبانم بردارند.»^[۴۰]

حاج سیاح سرانجام از سفارت بیرون آمده و به شهر خود محلات بازمی‌گردد. در اسناد وزارت امور خارجه آمریکا هم روشن می‌شود که مقامات آمریکایی با درخواست همدردانه‌ی اعضای سفارت تهران با سیاح موافقت نکرده و حق تابعیت او را به جرم «فعالیت‌های سیاسی و عصیان‌گونه‌ی اخیر» و برخی توجیهات بوروکراتیک و دلایل دیگر منتفی دانستند و طی نامه‌ای به دولت ایران، او را فاقد هرگونه حمایت از سوی دولت و سفارت آمریکا عنوان کردند.^[۴۱] همدلی و ترجیح نظام جمهوری آمریکایی به استبداد خودمدار ناصری در لابه‌لای نوشته سیاح و اسناد دیپلماتیک آمریکا جلوه‌گر است.

در تحرک جمهوری‌طلبی ازیان، اشاره‌ای هم به هسته‌ی فعال و مؤثر استانبول به زعامت آقاخان کرمانی داشته باشیم. آقاخان در تقابل با حکومت ناصری، جمهوریت را برکشید. با اشاره به «وحدت جمعیت» و «وحدت در کثرت» برخی ممالک مغرب زمین که منجر به فلسفه‌ی «ریپابلیک و حکومت‌های مشروطه» شده در رساله «تکوین و تشریح» خود نوشت:

«در آنجا اختیارات رئیس جمهور مثل قدرت رب‌النوع محدود بود. اصحاب حکومت جمهوری را اعتقاد بر این بود که در مقابل قدرت دولت لزوماً باید قوه دیگری وجود داشته باشد که مانع از تجاوزات حکومت شود. و هریک از افراد ملت صاحب حق باشند و در میان حقوق تا یک درجه مساوات روی دهد.»^[۴۲]

آقاخان در «آیین سکندری» رساله بسیار اساسی دیگر خود در سنجش چهل عمومی و استبداد حکومتی مرسوم ایران که به جای «ترقی و تربیت ملت» خود را «حاکم علی‌الاطلاق» دانسته و جمهور مردم را «مقید به قید رقیق و اسارت و از عالم آزادی و مساوات» محروم داشته «حکومت‌های جمهوری و مشروطه قانونی» را برمی‌کشد.^[۴۳] آقاخان در این اثر مهم بنیانگذار تاریخ‌نگاری نوین ایران مدار معاصر بر ضرورت «ابطال حق سلطنت و تأسیس جمهوریت» نظر دارد.^[۴۴] نظریه پردازان ازلی «هشت بهشت» در قیاس نظام‌های سیاسی «سلطنت مستبده و قوه جبریه» را مظهر «جبریه» و «حکومت جمهوری» را مظهر «تفویض» دانسته و در امور حکومتی و سیاسی یا به قول آن رساله امور جزئی و زمینی ارجعیت را به «اکثریت آرا جمهور» داده‌اند. ازیان بدیل جمهوری را در فرصت‌های مناسب، به ویژه در دوره مجلس اول مشروطه و به زمان اوج گیری توطئه‌های ضد نظام نوین محمد علی شاه، طرح عمومی کردند. نمونه‌ی آن مقاله‌ی مفصلی است که در «حبل‌المتین» آمد. تحت عنوان سخنان «یکی از رؤسای آزادی‌طلبان پرتغال» به پوشش ترجمه و ادبیات زیرکانه، خصوصیات و مزایای نظام جمهوری را برکشیدند: «جمهوری سرمشق و اساس سیاسیش به مراتب از سلطنت کامل‌تر است.» در همین نوشته آمد که در اروپا «مشروطه‌ها اختراع دروغی شدند» تا «سلاطین به این مخترعات مستمسک شده ملت بیچاره که در شورش بود» فریب دهند و سلطنت خود را تداوم بخشند. متن تأکید نمود که «طریقه مشروطه» صرفاً در انگلیس به دلایل و جهات ویژه‌ی آن سرزمین با «نظم و قاعده»

اجرا شده که آن هم خود «وهمی» بیش نیست و «حقیقت واقعی ندارد». بر مبنای تجربه‌ی کشورهای چون پرتغال می‌توان دریافت که سلطنت به هر وسیله‌ای شده ملت را اسیر و «راه علم» و ترقی را سد کرده است، این نمونه نشان می‌دهد که «سلطنت حامی انقراض و انهدام ملت است، و فقط یک حکومت ملی (جمهوری) می‌تواند او را نجات داده و سبب خوشبختی‌اش گردد.» به همین سبب است که مردم پرتغال «با کمال اشتیاق و بی‌خبری، طالب و خواستگار جمهوری» اند.

«جمهوری‌طلبان امروز هم به نوبه خودشان از اعقاب همان ستاره‌های درخشنده هستند که لعمان آنها به واسطه هنر و صفات حمیده آنها است. خلاصه امر واقعه که بتواند کشتی آزادی را از وسط طوفان شدید نجات بدهد، نیست مگر جمهوری و حکومت ملی که مسلماً ناجی و فاتح و مظفر اوست و بس.»

گرچه نوشته مدعی شد که در سنجش اوضاع کشور پرتغال نوشته شده ولی روشن بود که روی سخن با محمدعلی شاه و مشروطه‌طلبان زمانه است، کما اینکه در پایان جمع‌بندی کرد که: «حاصل ترجمه این مقاله به‌طور اختصار اینست که ملت نباید به وعده‌های پادشاه مطمئن و آسوده‌خاطر باشد و همیشه باید خود را حاضر و دفاع نماید.» نمونه‌ها و اشاره‌های نوشته در واقع به توطئه و تکاپوی محمدعلی شاه و درباریان مستبد برای بازگرداندن استبداد و نابودی مشروطه بود.^[۴۵]

همزمان در روزنامه‌ی روح‌القدس در آستانه‌ی توپ بستن مجلس اول در پی رهجویی بحران پیش رو به تجربه‌ی انقلاب و ملت فرانسه ارجاع می‌دهد و خطاب به «خفتگان بستر جهالت و غفلت» و «ابناء وطن عزیز» به‌صراحت نوشت: «دولت فرانسه به اقتضای غیرت فطری و حمیت ذاتی، چون وجود پادشاه خود را محل مشروطیت دیدند و از نواهای مختلف پادشاه خود — مانند ما ملت ایران — عاجز گشتند، یک‌باره خود را از قید عبودیت خدایان زمینی خود رسته، خاندان سستی را که سال‌های دراز باعث خرابی و ویرانی خانمان ملت بود از خانمان رعیت ویران و خراب‌ترش کردند، زمین را از لوٹ‌ب‌ها شسته، مملکت خودشان را کعبه ترقیات و نیل به مدارج عالیّه ساختند، به اخذ نتیجه یک حرکت غیورانه ملیّه خود، سال‌ها در بستر امن غنوده و در مهد آزادی به کمال راحتی و آسودگی آرمیده‌اند.»^[۴۶]

سلطان‌العلمای خراسانی همگرا با ازلیان در همین نشریه «خطاب به انجمنان یا به جماعت خفتگان» زمانه نوشت که «نقشه‌ی پیشرفت کار ما هم منحصر به نقشه‌ی فرانسوی‌ها است، نعل به نعل طابق‌الاصل».^[۴۷]

روزنامه‌ی «مساوات» هم در تفاوت «بین انقلاب و شورش»، از انقلاب فرانسه یاد کرد و آورد: ملت فرانسه «قلعه باستیل» را خراب و محبوسین سیاسی را آزاد کرد. خبر به «لوئی شانزدهم بردند، گفت این شورش است» و مراد پادشاه فرانسه این بود که اقدام ملت «غیرمشروع و مخالف قانون» و لذا شورش و عصیان است و باید متوقف شود. میرزا محمد شیرازی (مساوات) با یادآوری سرنوشت لوئی شانزدهم در سایر مقالات روزنامه هشدار می‌دهد که در صورت عدم همراهی سلطنت با ملت، سرنوشتی جز روی کار آمدن نظام جمهوری نخواهد بود. «مساوات» در مقاله‌ی «فرار لوئی شانزدهم»، شرح فرار پادشاه فرانسه در ۲۰ ژوئن ۱۷۹۳م را در کنار ماجرای دستگیری‌اش توسط انقلابیون به عنوان عبرتی برای حکومتگران ایران ثبت کرد.^[۴۸]

پس از توپ بستن مجلس اول هم جمهوری‌خواهان ایرانی زمانه جزوات در جمهوری‌طلبی تحت عنوان «در

چه هنگام شورش یک حق و عصیان یک وظیفه است»، در سطح تهران توزیع کردند.^[۴۹]

در میان نشریات زمان مشروطه همان‌طور که نمونه آوردیم، «حبل‌المتین» تهران به مدیریت میرزا حسن کاشانی «در لابه‌لای مطالب آن به جمهوری و وجوه امتیاز نظام‌های غیرپادشاهی اشاره‌هایی زده می‌شد. از این نظر باید حبل‌المتین تهران را یک روزنامه پیش‌تاز و جمهوری‌خواه به شمار آورد که در آن شرایط کوشیده تا به خوانندگان خود تفهیم کند، سوای سلطنت مشروطه، حکومت‌های دیگری با ویژگی‌های دیگر وجود دارد.»^[۵۰]

شواهد دیگری هم در رابطه با خواست و تحرک ازلیان به جمهوریت به دست است. یک نمونه‌ی قابل تأمل آن، نوشتن برنامه‌ی «جمهوری ایران» که تحت عنوان «نظم و ترقی: خلاصه برنامه جمهوری ممالک متحده ایران» به دستخط میرزا یحیی دولت‌آبادی و علی‌اکبر دهخدا در بازگشت به ایران از استانبول پس از فتح تهران است که به تاریخ عاشورای ۱۳۲۷ ق ثبت شده است.^[۵۱]

پرونده جمهوری طلبی ازلیان را در این کتاب با نقلی از یک شاهد هوشیار معاصر به نشان انبوه سند و شاهد تاریخی که همه باید در راستای روشنگری، بازنگری و بازنگاری گذشته آکنده از فراموشی و وارونه فهمی‌های غالب و بدیهی شمرده مرسوم بازبینی و بررسی جدی شوند، به پایان می‌بریم تا فرصت فراختر در کتابهای بعدی، ازلیان امید و خیال برپایی جمهور ملت را پس از مشروطه هم رها نکردند و در اولین فرصت به احیا و پیگیری آن برآمدند. عین السلطنه شاهزاده قاجار که دل پر دردی از تحرکات تقابل جویانه ازلیان در سوی تغییر و به زیر کشیدن سلطنت قاجار دارد و نشانه‌هایش را در جاجای یادداشت‌های پر شمار به جامانده و زنده زمانه اش ثبت کرده است، در روایت خود از تحرک و غوغای جمهوری طلبی آستانه سلطنت پهلوی اول و نقش بابیان ازلی که خود در خاطرات ده جلدی بارها آنها را با نام و نشان یاد کرده، می‌نویسد:

«در این نغمه‌ی جمهوریت، **بابی‌ها** برای آزادی خود - که البته در جمهوری بیش از مشروطه می‌شود - و برای انتقام از قاجاریه جد و جهد وافی دارند، چنانچه از بذل جان و مال مضایقه ندارند، بیشتر این هنگامه [جمهوری طلبی] به توسط آنهاست، ... در متینگ‌ها، اجتماع‌ها از همه زیاده‌تر جمع می‌شوند... آنچه هست این فرقه در این هنگامه، دخالت تام دارند که احدی نمی‌تواند منکر شود، برای آن که در تغییر رژیم، منافع صوری و معنوی آن‌ها، بیش از ایام مشروطه است، چنانچه در مشروطه بیش از استبداد بود.» (جلد نهم ص ۶۸۰۸)

خلاصه کنیم: به رغم سرکوب هسته‌ی فعال بابی در رویداد معروف به «فتنه جمهوری طلبی»، سال بعد تحریم تنباکو و اعتراضات علیه انحصار امتیازنامه‌ی رژی بستر جنبش گسترده‌ای در برابر حکومت و قراردادهای استعماری منشأ ابراز وجود و تحرک ازلیان در تهران و استانبول گردید. عقب نشینی به ناچار شاه و اتابک و الغای انحصار داخلی آن امتیازنامه که منجر به غرامت سنگین مادی و خشم بسیار حکومت گردید، توجه اهل قدرت به ازلیان تقابل با آنها را دوچندان کرد؛ امری که در سرکوب و پیگرد پلیسی گسترده‌ی داخلی و تلاش برای دستگیری و آوردن فعالین هسته‌ی ازلیان استانبول به داخل و کشتن آنها جلوه‌گر شد. ازلیان که از کوشش قریب یک دهه‌ی خویش برای مقابله با ناصرالدین شاه صرفاً به توفیق‌های موقتی دست یافته بودند و بیش از همیشه با شناسایی آنها به عنوان دشمنان اصلی حاکمیت مورد عناد و پیگرد دستگاه پلیسی دربار و دولت قرار گرفتند، ترور ناصرالدین شاه را به عنوان چاره‌ی نهایی تقابل در اولویت قرار دادند. ترور سیاسی شاه به عنوان تجسم

استوار و سد مقابله با هر تحول و اصلاح رادیکال در ادامه‌ی طرح شورش عمومی و حذف «سلطان غاصب» در هسته‌ی ازلیان استانبول طرح‌ریزی شد و با یاری ازلیان تهران توسط میرزا رضا کرمانی به اجرا درآمد؛ امری که حاکی از اراده‌ی بایان برای از میان برداشتن دشمن اصلی طرح آتی آنها برای جامعه‌ی ایران بود. به گمان آنها با برداشتن این سد سکندر، جسارت و اراده‌ی گذر به خواسته‌های فراتر سیاسی در گذر از نظام حکومتی و فقه سنتی به نظام و حقوق جدید، از بند رها می‌شد. تدارک ده ساله‌ی پس از ترور شاه برای برقراری نظامی که بتواند مساوات حقوقی جدید را تحقق بخشد و اختیارات اولیای قدرت سیاسی و مذهبی غالب را محدود کند، در برنامه قرار گرفت. تقابل با عناد و ستیز اُستی‌ناپذیر ناصرالدین شاه بیشترین انرژی و توان بایان را به خود اختصاص داده بود. جناح رادیکال ازلیان، ترور این شاه را که سد استوار هر تحول و اصلاح انقلابی می‌شناختند به‌گونه‌ای حساب شده به سرانجام رساندند. فعالیت ده ساله‌ی فرهنگی و سیاسی پنهان و آشکار ازلیان در سلطنت مظفرالدین شاه تا مشروطه در بسترآفرینی این تحول بزرگ و تاریخ‌ساز تاریخ معاصر ایران نقش مؤثری ایفا کرد.

چنان که نوشتیم صبح ازل، نظام انتخابی را به خودمداری و موروثی بودن سلطنت ارجح دانست. جمع بزرگی از بایان ازلی اهل قلم و فضل و فعال سیاسی به تاسی و خواست رهبر آیین و برای تحقق مساوات حقوقی همه‌ی اهالی ایران به تدارک نظام قانونمند انتخابی برای نظارت و محدود نمودن پادشاه و تضعیف اقتدار اولیای مذهب غالب و در نهایت پایین کشیدن سلسله قاجار و برقراری نظام قانونمند به تکاپویی گسترده و مؤثر برآمدند. تحرکی که تجسم آن یک دهه بعد در کسب فرمان مشروطه نمایان شد.

«واقعۀ کرمان» پیش‌درآمد مشروطیت در کرمان

در سال ۱۳۲۳ق ازلیان کرمان همچون هم‌اندیشان خود در تهران، در ترغیب تحرک سیاسی و مشروطه‌خواهی به تکاپوی فعال و مؤثری برآمدند. شاهزاده رکن‌الدوله حاکم کرمان بود. فضای غالب دینی-فرهنگی شهر در کنترل شیخیان قرار داشت. رابطه و هم‌سویی کریم‌خان کرمانی رهبر شیخی کرمان و دشمن سرسخت بایان با دربار قاجار بستر مساعد تبلیغی بود که ازلیان در فضای آماده‌ی زمانه در تضعیف و محدود کردن سلطه‌ی سلطنت سنتی قاجار در تهران و عقب راندن رقیب دیرینه شیخی خود در کرمان وارد صحنه شوند.

ازلیان در کرمان آرا و خواسته‌های سیاسی خود را در پوشش تحرک دینی به میدان آوردند. این رخداد که در تاریخ‌نگاری مرسوم مشروطه تحت عنوان «غوغای شیخی- بالاسری» در آستانه‌ی مشروطیت نام گرفته، نشانی پررنگ از حضور و آمادگی ازلیان منطقه برای تغییر سیاسی- فرهنگی بود. رویدادی که «یکی از عوامل تسریع در امضای فرمان مشروطه» دانسته‌اند. می‌دانیم که در میان خواسته‌های هفت‌گانه‌ی متحصنین حرم عبدالعظیم پیش از بست سفارت انگلیس، این رویداد مورد توجه و تأکید مشروطه خواهان بود.^[۵۲] درهم‌آمیزی چند رویداد فرصت به دست فعالین و تجددخواهان عمدتاً ازلی کرمان در خود شهر، همچنین یاران ازلی ایشان

در تهران متشکل در انجمن مخفی به ویژه مجدالاسلام کرمانی و ناظم‌الاسلام کرمانی داد تا به روایت صریح «تاریخ بیداری ایرانیان» واقعه‌ی کتک زدن ملا محمدرضا از علمای شهر کرمان را با «آب و تاب» به سمع سید محمد طباطبائی مجتهد تهران برسانند و با وعظ و سخنرانی و فعالیت گسترده واقعه‌ی کرمان را به موردی محرک در بسیج و تحریک اذهان عمومی در تهران علیه عین‌الدوله صدراعظم مستبد زمانه تبدیل نمایند.^[۵۳]

شرح مختصر رویداد می‌تواند یاریگر باشد. در ۱۳۲۳ق شیخ بحرینی نامی که زبان تند داشت به بدگویی شیخیان برآمد. با منبر رفتن روحانی جسوری به نام میرزا محمدرضا (متولد ۱۲۹۰ق) ابزار لازم برای دامن زدن به تحرک فراهم‌تر شد. ملای مزبور در سلسله سخنرانی‌هایی به نکوهش شیخیان برآمد. اکثر مساجد کرمان در حیطه‌ی اداره و بعضاً جزو اوقاف شیخیه بود. میرزا محمدرضا خواست که پسرعمه‌ی خود شیخ محمدصادق مجتهد را به امامت یکی از مسجدهای تحت اوقاف شیخیه بگذارد. شیخیه به اعتراض آشکار و عمومی برخاستند و درگیری نوینی دامن زده شد. مأمورین حاکم هم در صحنه بودند و چندتن را با گلوله کشتند. امری که منجر به برکناری رکن‌الدوله از حکومت شد. تنش میان هواخواهان حاکم معزول با ظفرالسلطنه حاکم جدید هم به ابعاد و گستره‌ی تنش‌ها افزود. در درگیری ملا میرزا محمدرضا را به چوب بستند.

درهم‌آمیزی مقابله‌ی فرقه‌ای میان شیخیه و شیعیان و ورود فعال و آگاهانه‌ی هسته‌ی ازلیان کرمان بر بستر عوامل و تحرکات برشمرده و اختلاف و تعدی حکومتگران، شهر کرمان را مشتعل ساخت. هماهنگی ازلیان تهران و کرمان که با یاری هم مسلکانشان در اداره‌ی تلگراف تسهیل گردید. در تهران تحرکاتی برای ایجاد همدردی با مردم کرمان و درخواست عزل ظفرالسلطنه صورت پذیرفت. رویداد کرمان بستری فراهم نمود تا ازلیان و همراهان مشروطه‌طلبشان در تهران آتش مخالفت و اعتراض عمومی علیه عین‌الدوله صدراعظم را شعله‌ور سازند و ظلم حکام تحت اختیار او در کرمان محور تبلیغات و نشان استبداد حکومتی گردد.

به گزارش محمد هاشمی از اهل فضل و قلم معاصر که روابط تنگاتنگی با ازلیان داشت و کتاب «تاریخ بیداری ایرانیان» نیز اولین بار به‌همت او منتشر شد، مهدی بحرالعلوم - برادر بزرگ‌تر شیخ احمد روحی - و پسر ملاجعفر ته‌باغ لله ای بایی نامدار منطقه که در این برهه عملاً رهبر ازلیان کرمان شناخته می‌شد، در آتش زدن خصومت و تنش در کرمان و برانگیختن مردم به شورش علیه حکومت و شیخیان نقش مؤثری ایفا کرد.^[۵۴] چنان که آوردیم به ماخذ دست نوشته یک شیخی مسلک کرمانی «رساله کاتب کرمانی» هم که همان زمان گزارش شده، نقش پر رنگ بحرالعلوم و یاران ازلی اش ثبت است.

به هرحال ازلیان کرمان از این تنش و رویداد برای بیرون کشیدن خود از انزوا و پیشبرد اهداف سیاسی خود بیشترین بهره را بردند. می‌دانیم مهدی بحرالعلوم به عنوان نماینده‌ی علمای کرمان در مجلس اول مشروطه انتخاب شد. دامنه‌ی نفوذ روزافزون ازلیان در کرمان عصر مشروطه آن چنان شد که در مجلس دوم، میرزا یحیی دولت‌آبادی رهبر شناخته‌شده‌ی ازلیان، همچنین علی‌اکبر دهخدا راکه هردو در تهران سکونت داشتند به عنوان نمایندگان کرمان در مجلس دوم مشروطه انتخاب کردند. روندی که پس از مشروطه و زمانه سلطنت پهلوی در فرستادن پروردگان خاندان‌های ازلی به مجلس شورای ملی تداوم یافت.

رویداد کرمان موجب تبیید حاج محمدخان کرمانی (متولد ۱۲۶۳ق / ۱۸۴۷م) رهبر شیخیه از کرمان و تضعیف

موقعیت مسلط شیخیان و گسترش روزافزون نفوذ ازیلیان مسلمان نما شد. در تهران نیز منشأ تحولاتی گردید. تبدیل واقعیه کرمان به ماجرای گسترده و محرک و نمونه‌ای از تظلم‌خواهی ملت علیه حکومت وقت و وسیله‌ای برای اتحاد میان علمای بانفوذ تهران، طباطبایی و بهبهانی و حتی کشاندن بی‌میل و ناخرسند شیخ فضل‌الله نوری به صحنه، عمدتاً کار ازیلیان در کرمان و تهران (اعضای انجمن مخفی) به‌ویژه دو کرمانی نامدار زمانه در تهران — مجدالاسلام و ناظم‌الاسلام — بود.

بهره‌گیری از این رویداد در سوی پیشبرد مشروطه و ضرورت قانونمند کردن کشور در بحث مجدالاسلام و ناظم‌الاسلام با شیخ فضل‌الله نوری برجسته می‌شود. شیخ فضل‌الله در پاسخ درخواست صریح این دو ازلی مسلک نسبتاً شناخته شده‌ی مشروطه‌طلب در همراهی علیه عین‌الدوله و حاکم دست‌نشانده‌ی او در کرمان — شاهزاده ظفرالسلطنه — در واقعیه کرمان خطاب به مجدالاسلام می‌گوید:

«مفسد و شریر را باید سیاست و تنبیه نمایند. ما اهالی ایران شاه لازم داریم، عین‌الدوله لازم داریم، چوب و فلکه و میرغضب لازم داریم. ملا و غیرملا، سید و غیرسید باید در اطاعت حاکم و شاه باشند. برای یک نفر آخوند که چوب خورده نمی‌توان مملکتی را به‌هم انداخت. این اقدام تو مثل آن مهملاتی [است] که در **روزنامه** می‌نویسی: مشروطه و جمهوری را در روزنامه اسم بردن و منشأ فساد شدن، مشروع نیست.»

شیخ در دنباله‌ی مطلب خطاب به ناظم‌الاسلام، که مدرسه‌ی اسلام تهران را اداره می‌کرد، می‌گوید:

«ناظم‌الاسلام ترا به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا این مدارس جدیده خلاف شرع نیست؟ و آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟ مدارس را افتتاح کردید، آنچه توانستید در جراید از ترویج مدارس نوشتید، حالا شروع به مشروطه و جمهوری [خواهی] کردید؟ نمی‌دانید در دولت مشروطه اگر من بخوام روزنه و سوراخ این اطاق را متعدد نمایم باید مالیات [به دولت قانونمدار] بدهم و اگر یک سوراخ را دو سوراخ کنم باید مالیات بدهم و لذا و کذا.»

مجدالاسلام برای خنثی کردن و سست کردن منطق مستبدانه و اسلامی‌شیخ به دفاع از مشروطه برآمد که در دولت مشروطه «شاه و گدا در تحت قانون اسلام بالسویه خواهند بود. در روزنامه [ادب] هم غیر از این نگفتیم که غرض پیروی از "و امرهم شوری بینهم" بود. ناظم‌الاسلام هم در ادامه افزود که «مشروطه یا جمهوری مقصود از هردو یکی است. چه جمهوری از افراد مشروطه است و مراد از مشروطه سلطنت عمومی و سلطنت ملی است. امروز هیچ یک از احکام اسلام جاری نمی‌شود. بنای اسلام بر مساوات است... ظفرالسلطنه [حاکم کرمان] حق ندارد حکم شلیک و کشتن جمعی زنان و اطفال را بدهد.»

این گفت‌وگو و تلاش دو ازلی فعال را آوردیم تا نمونه‌ای باشد برای بهره‌گیری آگاهانه آنها از واقعیه چوب خوردن ملای کرمانی و بسترسازی مطلوب در ایجاد فضای شورشگری معطوف به مشروطه. به‌رحال ازیلیان این جلسه توانستند فضای بحث و جدل را با خنثی کردن مخالفت صریح شیخ فضل‌الله بر تحرک سیاسی علیه دولت، نوعی همکاری محدود او را در حرکت عمومی تهران فراهم نمایند. شب‌های بعد صدرالعلماء از اعضای

انجمن مخفی و همراه با ازلیان بالای منبر در **مسجد سید عزیزالله تهران** «شرحی از واقعه‌ی کرمان بیان فرمود». در مسجد سپهسالار قدیم هم در حضور سید عبدالله بهبهانی «عنوان منبر همین واقعه بود». اقدامات پیگیر روزهای بعد اعضای انجمن مخفی موجب «عهد اتحاد و اتفاق دوستی دو رئیس روحانی [طباطبایی و بهبهانی علیه عین‌الدوله] محکم و مستحکم گردید.»^[۵۵]

درباره صدرالعلما و باور و ارتباطات ازلی اش در همین فصل اشاره کرده ایم. از سابقه حضور و کنترل ازلیان بر مسجد سید عزیزالله تهران هم شواهدی داریم که قابل تأمل است. به ماخذ تاریخ جعفری و روایت شیخ محمد مهدی شریف کاشانی از بزرگان اهل بیان می‌دانیم صاحب مسجد، آقا سید عزیزالله افشار پدر زن شیخ مهدی بود. حسن پسر آن خاندان با شیخ مهدی علاوه بر برادر زن، دوستی و خصوصیت اعتقادی داشت. امام جماعت مسجد مدتها با عموی شیخ مهدی - ملا محمد تقی نراقی از بزرگان اهل بیان مورد احترام صبح ازل - و پیشنمازی مسجد هم با خود شیخ مهدی بود. شیخ مهدی در آن رساله ضمن آشکار کردن همه این رازها گواهی می‌دهد که صدرالعلما برای حمایت و وجهه آفرینی از او در برخی نمازها حاضر و به او اقتدا کرده است. به زمان مشروطه هم بسیاری از واعظان ازلی به ویژه سید جمال واعظ از منبر این مسجد سخنان خود را به مخاطبان می‌رساندند.

رویداد «دعای شیخیه و بالاسری» در کرمان در تاریخ‌نگاری مرسوم بدون ذکر حضور و نقش ازلیان و اهمیت آن در سرعت بخشیدن به تلاش مشروطه‌خواهان متشکل در انجمن مخفی که اعضایشان اغلب ازلی بودند، ثبت تاریخ‌نگاری خودی ساز مرسوم کرده‌اند. همان‌طور که آوردیم، به روایت محمد هاشمی‌چاپ‌کننده اولین نشر کتابی «تاریخ بیداری ایرانیان» و دارنده اسناد و یادداشت‌های ناظم‌الاسلام کرمانی در آن کتاب، علاوه بر «آب وتاب» و بهانه قرار دادن رویداد کرمان در بسیج عمومی و جلب روحانیون بانفوذ شهر و کشاندن بیشترین مردم به صحنه‌ی تقابل با دولت عین‌الدوله در تهران، در کرمان نیز ازلیان نقش مؤثری در بهره‌وری از اختلاف و تقابل روزافزون شیخی و متشرعین شیعه و سمت و سو دادن آن به فضای سیاسی ایفا کردند.

فعالین ازلی شناخته شده کرمان وانمود کردند یا دقیقتر بگوئیم جعل کردند، که مجتهد بانفوذ شهر نجف علیه رهبر شیخیان کرمان تلگرامی تکفیر گرایانه ارسال کرده و از این طریق به اختلاف شیخیان به‌عنوان حامیان حکومت و بالاسری دامن زده و موجب تضعیف سلطه‌ی روزافزون سران شیخی در شهر شدند. با اوج‌گیری طغیان عمومی، نیروهای حاکم شهر با خشونت بسیار با مردم روبه‌رو شدند و عناصر دست‌اندرکار مقابله از جمله ازلیان مورد ضرب و شتم واقع و گرفتار زندان شدند. در مجموع پس از این سلسله رویدادها، از منزلت و نفوذ شیخیه‌ی حامی قاجاریه در کرمان کاسته شد و از یک جریان مسلط بر کرمان، به محفلی درون‌گرای صرفاً مذهبی همچون صوفیان تقلیل یافت. با تحركات چند ماهه‌ی بعدی منجر به مشروطیت، این ازلیان کم‌شمار اما مؤثر کرمان بودند که به‌تدریج صاحب نفوذ گردیدند. غالب سران فرهنگی و نمایندگان مجلس شورای ملی منطقه سال‌های بعد از میان آنها یا همراهان آنها برگزیده شدند.

علاوه بر مهدی بحرالعلوم و کل خاندان روحی، یحیی دولت‌آبادی و دهخدا، انتخاب شیخ مهدی نجم‌آبادی (۱۲۸۴ ق- ۱۳۳۶ ش) پسر شیخ هادی نجم‌آبادی روحانی برجسته‌ی بابی تهران به عنوان نماینده کرمان در

مجلس‌های دوم و سوم نشان این ادعاست. روندی که با دوری روزافزون ازلی‌پروردگان از فعالیت‌های دینی آشکار و روی‌آوری به آرای نظری و اقدامات عملی سکولار در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، خیریه و حتی تجاری در شهر به درجه و میزانی ادامه یافت

در میان خانواده‌های با پیشینه‌ی ازلی می‌توان به خاندان‌های صنعتی‌زاده، روحی، سرلئی، قاسمی و درگاهی اشاره کرد که در عرصه‌های یاد شده فعال و بانفوذ در دوران بعد از مشروطه حضور یافته و در روند مدرن و سکولاریزه شدن شهر مؤثر گردیدند. ازلیان با بهره‌گیری و ایفای نقش فعال در این برهه توانستند هویت و نیروی غالباً زیرزمینی و نهفته‌ی خود را به عرصه‌ی عمومی آورده و در رویدادهای منجر به مشروطه و پس از آن منزلت مؤثر و مطلوب‌تری یابند.

مقدماتی بر نهضت مشروطیت

سرچشمه‌های نظری نهضت تاریخ‌ساز مشروطه دهه‌ها پیش‌تر آغاز شد. عدالت و حق و حقوق انسانی، فارغ از امتیازات موروثی و رابطه با اولیای قدرت سیاسی، نقد و نکوهش امتیازات ویژه و اقتدار روزافزون علمای شیعه بر عرصه‌های عمومی به‌ویژه تعلیم و تربیت، قضا و زندگی خصوصی مردم، از نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم به‌نوعی و درجه‌ای مطرح بود. عدم امنیت جانی و مالی و ضدیت با هر نوع دگربینی سیاسی و مذهبی، خواست عدالت‌خانه و نظامی متفاوت را در صدر خواسته‌ها و اهداف ازلیان قرار داده بود. پس از شکست بایه در برقراری یک شریعت منسجم که در فضای به‌شدت خفقانی و دگرستیز زمانه و سپس دعوی نوین بهائی که اکثریت باییان را به آیین جدید گرواند، ازلیان بر تغییر و تحول سیاسی و گذر از فقه سنتی به حقوق جدید و بر پای حکومت قانون و کسب حقوق مدنی مساوی عمومی‌اهالی مملکت تمرکز کردند. در دهه‌های منجر به مشروطه، ازلیان در همه‌ی ابعاد و حوزه‌ها، رویدادها و تحرکات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی محیط اطرافشان فعال بوده و در فرایندی همه‌جانبه خود را آماده‌ی شرکت در تغییر ناگزیری کرده بودند که مصلحت و الزام زمانه می‌دانستند. رد ازلیان در غالب تحرکات اعتراضی و تجددخواه و تغییرطلب زمانه قابل رؤیت است. تحرکاتی که کانون اصلی آن هویت‌سازی ملی، نقاد و معترض در مقابل سنت قدمائی سیاست و فقه سنتی شیعه قرار داشت. فشار و بیداد اولیای سیاسی و دینی به مجموعه‌ی مردم به‌ویژه دگران‌دیشان، بیش از پیش آنها را مصمم به تغییر نموده بود. همچنان که در چند شهری که هسته‌ی ازلی فعال و مؤثر داشتند، به‌ویژه در اصفهان و کرمان و تهران، رشت و کاشان، به گونه‌ای آشکار به تحرک برآمدند. در گستراندن مفاهیم نوآیین حقوقی و حکومت قانون و نظام مشروطه هم از طریق نشریات مؤثری چون «اختر» استانبول، «حبل‌المتین» کلکته، «قانون» لندن و «پرویش» قاهره، همچنین به‌گونه‌ای پوشیده و رقیق‌تر در نشریات «تربیت» و «ادب» آستانه‌ی مشروطه فعال و مؤثر گردیدند. طرح شورش همگانی محفل‌های ازلی استانبول و تهران با نقش پررنگ آقاخان کرمانی و میرزا یحیی دولت‌آبادی گرچه در سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه به حاصل موردنظر آنها در پایین کشیدن یا به کنترل درآوردن سلطنت قاجار نرسید، نتایج و تجربه‌های فراوان برای ازلیان و کل نهضت بیداری و تحول‌طلب

ایران در بر داشت.

تهاجم گسترده‌ی عوامل استبداد در واقع‌ه‌ی معروف به جمهوری‌طلبی و سپس اعتراضات علیه انحصار رژی تنباکو که منجر به دستگیر، زندان و تبعید بسیاری از ازلیان و همراهان قانون‌خواه آنها گردید، سپس دستگیری و استرداد سران محفل ازلی استانبول به داخل و کشتن دردآور آنها، ازلیان را بیش از پیش مصمم به تغییر مناسبات موجود نمود. برداشتن سد سکندر ناصرالدین شاه با نقشه‌ی دقیق ازلیان و اجرای جسورانه‌ی میرزا رضا کرمانی؛ مهاجرت با برنامه‌ی ازلیان از کرمان، کاشان، یزد، اصفهان و... به تهران؛ تشکیل مجمع مرکزی و مخفی ازلیان به زعامت یحیی دولت‌آبادی؛ تشکیل محافل و انجمن‌های متعدد مخفی و بعضاً در پوشش محفل‌های نیمه مخفی فرهنگی و حتی صنفی - تجاری کارآمد و مؤثر در آستانه‌ی مشروطه؛ رسوخ مؤثر ازلیان شیعه‌نما در مراکز دینی و اطراف مجتهدین تهران و عتبات، درهم‌آمیزی مجموعه‌ای از ابزار و شیوه‌های سنتی و مدرن چون وعظ و منبر تا تلگرام و روزنامه، شب‌نامه... همه بستر پیشبرد و پیروزی سریع و شگفت مشروطیت را به حاصل آورد.

در آستانه‌ی مشروطیت زعیم‌الدوله که روابط و آشنایی نزدیک با ازلیان داشت و رساله و کتب‌هایی در نقد آیین جدید به ویژه بهائیان نوشته بود، در «مفتاح‌الابواب» در مورد جمعیت ازلیان در حدود سال ۱۳۲۱ق، به‌زمانی که در تدارک جنبش عمومی بودند، می‌نویسد: «تعداد آنها در بلاد ایران و غیره از دوهزار نفر متجاوز است.» به مآخذ شواهد و یافته‌های این پژوهش، اهل بیان در آستانه‌ی مشروطه، قریب پنج هزار نفر جامعه‌ی کوچک اما تحصیل‌کرده‌ی نوگرا و تجددخواه و مصمم به تغییر و تحول اوضاع حاکم بر ایران وجود داشته است. فرهوشی از اهل قلم و فضل اهل بیان در شرح حال دست‌نوشته اش از صبح ازل می‌نویسد:

«طایفه بابی‌ها... بر عکس بهایی‌ها به امر صبح ازل از تبلیغات و تکثیر عده، ممنوع بوده اند، ولی در آزادی خواهی، جزو نفرات اولیه بوده اند و در مشروطیت ایران هم متحمل زحمات بسیار شده اند.» مهدی ملک‌زاده نیز به گونه‌ای رندانه و با ادبیات خاص خود اشاره‌هایی به ازلیان این برهه دارد. او در شرح وضعیت «اقلیت‌های مذهبی» مملکت، بایان را در زمره‌ی «طرفداران مذاهب جدید» معرفی کرده و می‌نویسد: «با وجود کشته شدن هزارها نفر از بایان با بی‌رحمی و عهدشکنی حکومت، کماکان جمعی محسوس از آنها در آستانه‌ی مشروطیت حضور فعال داشتند. همو می‌افزاید:

«فشار روحانیون و عامه مردم به طبقاتی که در اقلیت بودند، طبعاً آنها را مایل به یک حکومت آزادی‌خواه و قانونی نموده بود و آرزومند بودند که روزی تحت لوای قانون از ستمگری‌هایی که به آنها می‌شد، رهایی یابند و در عقیده و ایمان خود آزاد باشند و از محرومیت‌هایی که در نتیجه سالوسی و ریاکاری روحانیون نصیب آنها شده بود خلاص شوند.»^[۵۶]

اغلب مورخان و پژوهشگران علوم انسانی و تاریخ معاصر و مشروطه بر تأثیر و نقش معدودی انگشت‌شمار مردان منورفکر عصر ناصری چون ملک‌مخا، آخوندزاده، میرزا یوسف مستشارالدوله، و طالبوف تأکید و تصریح کرده‌اند. بی‌گمان این تجددطلبان و نوجویان همه از جمله پیشگامان آشنا کردن ایرانیان با اندیشه و مؤلفه‌های نوآیین معاصر بودند، ولی این اشاره، گستره و ژرفای همه‌ی ابعاد تجددطلبی و علل روی‌آوری بخش وسیعی از

جامعه‌ی سنتی ایران به مشروطه‌خواهی در دهه‌ی اول سده بیستم را روشن و تبیین نمی‌کند. اهمیت و نقش محرک و بنیانگذار دگراندیشان دینی از برخی دسته و عناصر شیخیه، دسته‌های مختلف صوفیه به‌ویژه اهل حق و آیین‌های بابی و بهائی در فضاآفرینی و به وجود آوردن حوزه‌ی همگانی، و تأکید بر ضرورت تغییر و تحول و تجدد و ساختن ایرانی نو در اغلب این پژوهش‌ها ناگفته مانده یا کمرنگ دیده شده است. از نقش پیرنگ ارامنه و برخی ایرانیان غیرمسلمان زرتشتی و یهودی در کتاب «نهیض مشروطه و نقش تقی‌زاده» سخن گفته‌ایم. تأکید این گفتار بر دگراندیشان ازلی است.

نکته‌ی مهم در سنجش اسناد و شواهد تاریخ معاصر این است که بیشتر آثار آن معدود منورفکر عصر ناصری یا خطاب به اهل دیوان و حکومت بود و رو به سوی عامه‌ی مردم نداشت، یا به‌دلیل حقیقان و سانسور اهل قدرت از مرحله‌ی خطی به نشر عمومی‌راه نیافت. حضور چند هزار نفره‌ی دگراندیشان فعال و موثر که با بدنه‌ی جامعه در ارتباط و در اقصی نقاط کشور پراکنده بودند در آفرینش و گسترش این حوزه‌ی همگانی ناگفته مانده است. ازلیان با پنهان کردن باورهای دینی خود و فراهم آوردن شبکه‌ی گسترده‌ای از فعالیت سری و نیمه‌مخفی و حتی علنی در داخل و خارج ایران توانستند در همگانی شدن اندیشه و خواست تحول و تغییر مؤثر گردند. این شبکه‌ی گسترده هم وسایل ارتباط جمعی نوین چون کتابت، روزنامه، شب‌نامه، تلگراف و پست را به خدمت می‌گرفت، و هم با اسلام‌نمایی زمینه‌ی بهره‌گیری کارآمد و حساب شده از منابع و وسایل ارتباط سنتی چون مسجد، منبر و وعظ و گردهمایی اعیاد و عزاداری و حتی قهوه‌خانه و دیگر مراکز و مناسک اجتماعی را فراهم می‌کرد.

این نگره‌ی غالب اهل پژوهش مشروطیت هم که صرفاً آن را محصول و برآمده نگرستن و فهم به نظام ها و مفاهیم نوین اروپایی می‌داند، نمی‌تواند به این پرسش کلیدی پاسخ دهد که چگونه شد در آستانه‌ی قرن بیستم جامعه‌ی سنتی و در مجموع با اکثریتی بی‌سواد توانست در حضور پرتوان اولیای قدرت سیاسی و دینی جنبش مشروطیت را در شرایطی به حاصل برساند، که کمترین شناخت عمومی از مدرنیته‌ی غربی در جامعه‌ی زمانه وجود داشت، در حالی که در دهه‌های پایانی همین سده پس از آشنایی گسترده و بسیار ژرف‌تر از فرهنگ و مدنیت غربی، نهضتی اسلام‌گرا با حاصلی چون نظام حکومت اسلامی برقرار شد.

اینکه آشنایی گروهی شاخص از مردم با مفاهیم نو غربی بخش بزرگی از رویداد مشروطگی را قابل فهم می‌کند، تردیدی نیست، اما برخلاف آنچه برخی مورخان جانداخته‌اند، مشروطیت ایران صرفاً در تقلید یا حتی اقتباس آنچه در فرنگ روی داد و یا به اراده عوامل بیگانه تحقق نیافت. همه‌ی جوامع اطراف ما در قیاس خودی با آن دیگری داناتر و تواناتر به ارزیابی جامعه و کاستی‌های جامعه‌ی خویش برآمده و در آرزوی جوانب مطلوب آن نظام یا فهمیدن علل توفیق آنها به تأمل پرداختند. نارسایی و کاستی‌های مملکت‌داری در برانگیختن نارضایتی و عصیان مردم همه‌ی جوامع بشری همواره مؤثر بوده است، اما ضرورتاً به تدوین و ایجاد نظام و گفتن نوآیین نینجامیده است.

ضرورت تغییر و تحول جامعه‌ی ایران از سرآغاز سده‌ی نوزدهم به ویژه در فضای پرتلاطم و برانگیخته‌ی پس از جنگ‌های ایران و روسیه و شکست فضاحت‌بار اولیای قدرت طرح گردید. بی‌تابی و شوق برای ناجی

عدالت‌گستر و رستگاری در این برهه بیش از همیشه در سراسر جامعه‌ی ایران قابل شناسایی است. پس از ناکامی‌بایان در ساختن دین کارآمد و روی کار آوردن سلطان بابی وعده داده شده و گرویدن اکثریت قاطع پیروان به آیین جدید بهائی، ازلیان پس از فراز و نشیب و رهجویی‌هایی به تدارک ناجی زمینی و اجتماعی برای تغییر و تحول جامعه‌ی ایران برآمدند. نظام قانونمند به‌جای نظام سستی متشکل از حکمرانان و اولیای مذهب در دستور کار قرار گرفت. وجه اصلی مشروطه‌ای که ازلیان مد نظر داشتند ناسیونالیسم پرنرنگ آن بود. **ایرانی‌گری** اصطلاحی بود که میرزا آقاخان کرمانی رواج داد و می‌بایست به جای اسلامی‌گری بنشیند و «ولایت همگانی و اجتهاد ملت» را جایگزین ولایت فقها نماید. مادرِ پر مهر و بسنده‌ی وطن و پذیرای حق مساوی همه فرزندان، جایگزین ولایت و قیم پدرسالار و خودمدار تبعیض‌گرای سستی شود و آینده‌ای مطلوب و متفاوت را رقم زند.^[۵۷]

در گفتمان مشروطه‌ی ازلیان عدل، مساوات، آزادی، قانون، پارلمان همه در خدمت ساختن بهشتی دنیوی بود. آنها ایرانی نو می‌خواستند که از مسیر اصلاح امور جامعه و مملکت و تغییر بینش و کنش شهروندان آن ممکن می‌شد. شیخ فضل‌الله نوری مجتهد نیز به‌درستی مقصود اصلی آنها را دریافته و مورد عتاب و خطاب قرار داده و آورده است که: اینان می‌گویند «فقط در مقام اصلاح [امور] دنیا و ثروت باشیم»، در حالی که «نتیجه بعثت [انبیاء] ترغیب بنی‌آدم بود به عوالم آخرت و تزهید از این دنیای فانی».^[۵۸]

تلاش گسترده و همه‌جانبه‌ی ازلیان برای مسلط نمودن گفتمان مشروطه در میان احاد اجتماعی و جذب اهل سواد و فضل در کنار همراه کردن برخی دین‌یاران مساعد پذیرش تغییر و تحول، خنثی و سست کردن همزمان مخالفت سرسختانه‌ی شریعتمداران سنت‌گرا، در دهه‌ی اول سده‌ی بیستم به حاصل نشست. گرچه با گسترش و ژرفا یافتن جنبش مشروطه‌خواهی و سیاسی شدن بخشی از روحانیون و طلاب شیعه، مجتهدین برای کنترل و ادامه‌ی سلطه‌ی به خطر افتاده‌ی سستی خود بر جامعه و مؤمنین وارد عرصه شدند و به نظریه‌پردازی و تفسیر متون دینی در همسازی با گفتمان مشروطه که جدا از فهم و حضور آنها شکل و قوام گرفته بود برآمدند. امری که پیامدهای سرنوشت‌سازی در راستای سیاسی شدن روزافزون فقه شیعه ایفا کرد. وقتی تاریخ و سنت دیرینه‌ی فقه و احکام، و دانایی و توانایی و انحصار روحانیون در آنچه «علم» که در واقع دانش در متون و احادیث دینی بود، در مقابل گفتمان و بساط مشروطه به چالشی ناگزیر درآمد، برخی روحانیون چون نائینی به تدوین اندیشه و نظریه‌پردازی اسلامی مشروطه پرداختند.

یکی از بهترین تعریف‌های مشروطه در فهم ازلیان را ناظم‌الاسلام کرمانی در «تاریخ‌بیداری ایرانیان» به دست داده است. او مراد از نظام مطلوب را «بنای تجدد» نامید، بنایی که به جای اساس مخروبه و مصیبت‌آفرین پیشین برپا شود و «سلطنت عمومی و ملی» را تحقق بخشد.^[۵۹]

بر بستر چنین فهمی که مقدمات آن در میان ایرانیان دگراندیش ساکن استانبول برکشیده شد، ازلیان به گونه‌ای محسوس و تاثیر گذار به تحرک برآمدند. جایگزینی مفاهیمی نوآیین چون منافع عمومی، عام‌المنفعه، نظارت و سیاست‌ورزی عامه، آزادی وجدان و عقیده، زبان و قلم، تشکیل اجتماعات غیردینی، مساوات حقوقی به جای تکلیف دینی، جامعه، مملکت، وطن و ملتی برای نخستین‌بار در گستره‌ی عمومی و نه صرفاً در مکاتبات یا

دست‌نوشته‌های خطی خواص، بیش از هر عامل دیگر مدیون بنیان‌گذاری‌های روزنامه‌ی «اختر» استانبول است. روزنامه‌ای که حلقه‌ی مؤثر و فعال ازلی در اداره و نشر مطالب آن مؤثر بود. در این گفتمان‌پردازی که به مشروطیت انجامید، پرورش و رواج فهم، غیرت و شرف ایران‌زمین به‌جای غیرت و شرف دینی بن‌مایه‌ی چنین آغازی بود. حب‌الوطن من‌الایمان در سرلوحه‌ی این گفتمان نوین قرار گرفت. گفتمانی که قیّم‌های سنتی و پیشین را برنمی‌تاخت و عموم «ابنای وطن» حق مداخله و حضور داشتند. پیش‌تر دخالت اهالی در امور عمومی‌نشانه‌ی فضولی، نافرمانی و لامذهبی بود، اما در فهم نوین مسئولیت‌پذیری و ادای وظیفه در قبال مام وطن جلوه داشت. گفتمانی که با همه‌ی کاستی‌ها رو به سوی آینده‌ی مطلوب‌تر وطن داشت. آینده‌ای که بایستی با دانایی و توانایی نوین فرزندان وطن فارغ و متفاوت از معرفت سیاسی-دینی سنتی میسر شود.

ازلیان پس از ناکامی در گسترش عمومی‌میراث دینی سید باب به‌ویژه پس از گرویدن اکثریت بزرگی از رهروان آن به آیین جدید بهائی، با دانایی بر تاریخچه‌ی تقابل گسترده و خونین صاحبان قدرت سیاسی و اولیای مذهب غالب، به سیاست، فرهنگ و معارف غیردینی روی آوردند. برپایی نظامی‌قانون مدار و مساوات‌جو به‌عنوان کانون و محور آمال سیاسی و اجتماعی، و رواج تعلیم و تربیت و برپایی مدارس نوین به‌عنوان ابزار اصلی بیداری عمومی و پرورش متفاوت با آنچه تربیت دینی و سنتی اولیای دین می‌شناخت، در صدر تحرک نظری و عملی آنها قرار گرفت. پیگرد و کشتار بابیان توسط قوای حکومتی و دشمنی سرسخت شاهان قاجار، آنها را به ضرورت تغییر نظام سیاسی و محدود کردن قدرت بلامنازع حاکمان توسط قانون مدون و نهادهای مسئول رسانده بود. لذا خواستگار نظامی‌شدند که بتواند با تفکیک قوای حکومتی و حق نظارت بیشتری اهالی ایران، قدرت خودمدار شاه قاجار و حکام دست‌نشانده‌اش را کنترل و محدود نموده تا امکان حضور و فعالیت آزاد و علنی دگراندیشان در جامعه فراهم گردد. اینکه سران مخالف مشروطه در حوزه‌ی سیاست - محمدعلی شاه - و در حوزه‌ی دینی - شیخ‌فضل‌الله نوری - به مثابه‌ی نمایندگان و نمونه‌ی مؤثر تقابل، تیغ تیز حملات خود را نثار ازلیان کردند، حکایت از اراده و نقش مؤثرانین در تغییر وضع موجود دارد.

ازلیان برای برقراری مشروطه و طرح حقوق مساوی شهروندی اهالی مملکت که می‌توانست آزادی وجدان و اعتقاد را هم تسهیل نماید، سال‌ها پیش از مشروطه به تربیت عمومی‌مردم، تقابل با جهل، خرافه و اوهام و فراهم‌آوردن بستر فرهنگی مشارکت عمومی‌سیاسی مردم در نظارت و محدودیت قدرت سیاسی و سلطه‌ی اولیای مذهب بر قضا و آموزش و پرورش عمومی‌روی آوردند.

ازلیان و پروردگان آنها در همه‌گونه و عرصه‌های فعالیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و فرهنگی متنوع نوگرایی ملی، چپ، لیبرال‌مسلك و امر و حقوق زنان در راه آزادی و برابری و حقوق و منزلت انسانی ایران معاصر درگیر و مؤثر شدند و دغدغه‌ی آنها بیش از آنکه تحقق وعده‌های آخرالزمانی قدسی باشد، آرمان و اهداف نوین برای جامعه‌ای مطلوب هم‌شأن انسان معاصر بود. گرچه آفرینش و دگرگون کردند و فضای موجود که امکان، دانایی و توانایی چنین تحرکی در گذر از فقه سنتی به حقوق جدید را فراهم کرد ریشه در تقابل آیین بابی با اولیای سنت قدمایی سیاست و دین داشت، اما بسیاری مفاهیم نوآیین مشروطه بر بستر آغوش گشوده آنان به دگرینی، به تأثیر از مؤلفه‌های نوین فرنگی شکل و قوام گرفت.

ازلیان و تشکلهای مشروطه خواه

بیان با فعالیت سازمان‌داده‌ی زیرزمینی و مخفی یا در قالب تحرکات اجتماعی و فرهنگی ناآشنا نبودند، دهه‌ها بود که برغم هزینه سنگین به دلیل استمرار فعالیت در شرایط دشوار در این حوزه‌ها ورزیده و تجربه اندوخته بودند. ازلیان تهران از قریب پنج سالی پیش از ترور ناصرالدین شاه سازماندهی شبه‌حزبی خود را در هسته‌های پراکنده اما فعال در مدارس و اطراف نشریات و برخی دیگر مراکز مهم فرهنگی، اجتماعی، سیاسی یا خیریه‌ی شهر برپا کرده بودند. محفل «بیداران» تهران در رویدادهای معروف به «فتنه‌ی جمهوری‌طلبی» و سپس اعتراضات علیه انحصار رژی تنباکو توسط عوامل حکومتی شناسایی و تعداد زیادی‌شان دستگیر، زندانی و تبعید شدند. در ترور چند سال بعد هم جای پای تشکل مخفی ازلیان مشهود است. همان‌طور که در شرح آن آورده‌ایم، با هماهنگی هسته‌های ازلیان استانبول و تهران، میرزا رضا به تهران آمد و شاه قدرتمند قاجار را در صحن حرم عبدالعظیم به قتل رساند. حمایت شیخ هادی نجم‌آبادی، آمد و رفت ازلیان و ملاقات با میرزا رضا و سپس حضور محسوس ازلیان شناخته‌شده‌ای چون یحیی دولت‌آبادی و ناظم‌الاسلام کرمانی و میرزا احمد مشرف کرمانی، سیدحسن صاحب الزمانی و ... در محل کشتن شاه روزهای پیش و همزمان ترور، تکاپوی جمهوری خواهی در همدان که اشاره کردیم همه نشان از تدارک سازمان‌یافته و شبه حزبی باتجربه و آبدیده‌ای داشت.

به زمان سلطنت مظفرالدین شاه هم، فعالیت هسته‌های ازلی در مدارس و حول نشریات شایان توجه است. یکی از این هسته‌ها در مدرسه‌ی رشدیه لو رفت، که منجر به دستگیری و تبعید چند تن از ازلیان شد. اینان به گونه‌ای سازمان یافته، روشمند و شبه حزبی، پس از قریب دو دهه فعالیت مستمر در تربیت نسلی از تجددخواهان قانون‌طلب و مشروطه‌خواه که به‌تدریج اما مستمر از طریق روزنامه، مدارس نوین و تحرک فرهنگی- سیاسی گسترده آشکار یا مخفی انجام داده بودند، در پی ایجاد عوامل محرک در برپایی نهضت ملی بودند.

دگراندیشان ولایات پس از تنگ و دشوار شدن عرصه‌ی فعالیتشان و گریختن یا مهاجرت اجباری یا اختیاری به تهران، کمتر به همان نام شناخته یا تکفیر شده دیار خویش فعال شدند. اینان غالباً القاب مرسوم طلاب متوسط و پایین سلسله‌مراتب شیعه را به دست آورده یا برگزیدند، تا امکان فعالیت و ارتباط گسترده‌تر و کمتر به چشم آمده‌ی عمومی فراهم آید. القایی چون ناظم‌الاسلام، شمس‌العلماء، سلطان‌العلماء، امین‌الاسلام، مجدالاسلام، ملک‌المتکلین، ظهیرالاسلام، وحیدالاسلام، ... و پیشوندهایی چون حاجی، شیخ، سید و پسوندهایی چون بحرالعلوم، واعظ، صدرالعلماء و... همه برای پوشش ظاهری اسلام‌نما به کار رفت.

در آستانه و عصر مشروطه سازماندهی هسته‌های تشکیلاتی مخفی یا علنی برای هدایت کردن و تأثیر گذاشتن بر جنبش اعتراضی عمومی و جلب همکاری غیرازلیان، اولین اقدام مهم در بسترآفرینی جنبش عمومی بود. در شروع و سیر پیشرفت نهضت مشروطه در تهران علاوه بر محفل‌های سری و خصوصی ویژه خود اهل بیان که در جابجای پژوهش اشاره کردیم، چند محفل تشکیلاتی عمومی‌تر، مهم و مؤثر شناسایی شده که ازلیان یا گردانده‌ی آنها بودند یا مؤثر و فعال در آنها حضور یافتند.

جمع کم‌شمار اما مؤثر و آماده‌ی ازلیان در آستانه‌ی مشروطه عمدتاً در تهران گرد آمده و به رهبری یحیی دولت‌آبادی و همراهان تجدد خواهش تحرکاتی مؤثر و بستر آفرینی را در سوی سازماندهی مردم در غالب انجمن‌ها آغاز کردند. انجمن‌ها را بستری برای آگاهی دادن و متشکل کردن مردم در پیشبرد امر مشروطه و همدلی در برقراری حکومت قانون دانستند و در برپایی، حفظ و گسترش و ژرفای آنها کوشا شدند. از مهمترین این تشکل‌ها می‌توان انجمن برادران دروازه قزوین، انجمن آذربایجان، انجمن اصناف، انجمن طلاب، انجمن مخفی، کمیته‌ی انقلاب، جامع آدمیت و شعبه‌ی اجتماعیون عامیون (مجاهد) تهران را نام برد. در باره محفل آخری، همچنین برخی فعالیت‌های سری مشابه در فصلی درباره تحرکات سوسیال دموکراتیک ازلیان در کتابهای بعدی نوشته ایم. پیرامون مهمترین این محفل‌ها اشاره‌هایی خواهیم داشت.

انجمن مرکزی اتحادیه اصناف تهران

میرزا یحیی خود علاوه بر نظارت بر مجموعه فعالیت‌های ازلیان و همراهان مشروطه طلبشان، در چند تشکل زمانه چون «انجمن اصناف تهران» مستقیم سهیم شد. انجمن اصناف نقش برجسته و یگانه محرکی در تحرکات سرآغاز تحصن و بست نشینی معطوف به دستیابی به فرمان مشروطه ایفا کرد. چنان که از قریب شصت نماینده تهران در مجلس اول نیمی از اصناف برگزیده شدند. تعداد بالای نمایندگان اصناف در مجلس موجب تقابل و رقابت اهل شریعت به رهبری سید عبدالله بهبهانی با تجددخواهان به رهبری میرزا یحیی برای کنترل و بهره‌وری از آن تشکل در سوی اهداف دوجناح گردید.

میرزا یحیی شرح تاسیس «انجمن مرکزی اتحادیه اصناف» که در واقع مرکزیتی برای رهبری انجمن‌های سنتی نامتمرکز صنفی بازار در سوی اهداف سیاسی و مشروطه طلبانه بود، را در «حیات یحیی» (۲۱۳/۲-۲۱۷) با نقش مؤثر و محوری خود بدست داده است. بر اساس این روایت در می‌یابیم که میرزا یحیی دل‌نگران وضع اسفبار، نابرابر و احکام متناقض عدلیه و محاضر شرعی به تکاپو برآمده و با کار تبلیغی - ترویجی او و همراهانش روز هفدهم صفر ۱۳۲۴ق جلسه بزرگی در محل انجمن اصناف برگزار می‌گردد. در سرآغاز این نشست که با حضور قریب سیصد نفر از روسای ادارات دولتی بویژه عدلیه، نمایندگان اصناف و علمای تهران از جمله سید عبدالله بهبهانی و صدرالعلما برگزار می‌شود، ابتدا لایحه‌ای از قبل تنظیم شده در نابسامانی‌ها و ناراستی‌های عدلیه دولتی و محاکم شرعی قرائت شد. نقش و حضور فهم و خواسته‌های پیشروانی چون میرزایحیی در متن با اعتراض شدید شریعت مداران حاضر در جلسه مواجه شد. طبق برنامه تنظیم شده ملک المتکلمین برخاسته و در نکوهش بی‌عدالتی‌ها و ضرورت اصلاح عدلیه و محاکمات سخنرانی مهیج و مفصلی ایراد می‌کند. سید جمال الدین واعظ هم در «خرابی‌های عدلیه» سخن هم مسلک خود را ادامه داد. اشاره‌های اینان به بیداد و نواقص قضایی و صدور احکام ضد و نقیض محاضر شرعی روی مستقیم به علمای حاضر به ویژه سید عبدالله، که بر محضر شرعی پر رونق و پر مداخلی ریاست می‌کرد، داشت. همو هم به اعتراض برمی‌خیزد و به حالت قهر قصد خروج از جلسه می‌کند. دودستگی و کشاکش گسترده‌ای در میان اصناف روزهای بعد به عرصه‌های سیاسی و دینی می‌کشد. به روایت میرزا یحیی :

«چند نفر از کهنه کسبه تهران که همه وقت به عنوان ریاست صنف از مردم گوش بری نموده و با مامورین

حکومت سازش کرده و استفاده می‌نموده‌اند، اکنون بیکار مانده و بر کارکنان [رهبری جدید] انجمن حسد برده» به همگرایی با سید عبدالله برآمده و علیه جوانان پیشرو و مشروطه خواه به اقداماتی مبادرت می‌ورزند. اینان ضمن برگزاری جلساتی با روحانیون در ضدیت با جناح مترقی اصناف، «شیخ علی زرنندی» نامی که «آخوند هتاک» از اصفهان و با خاندان دولت آبادی آشنا است به منبر فرستاده و از میرزا یحیی «بدگوئی» می‌کند. تکاپوی همه جانبه‌ای از دوسوی تقابل برای اهداف خود و کنترل انجمن اصناف در ماه‌های بعدی ادامه می‌یابد. برغم همه این عناد و تقابل‌های تکفیر آمیز در خاطرات میرزا یحیی می‌خوانیم:

«من دست از کار نکشیده و انجمن اصناف را رونقی به قاعده داده و برای هر صنف از اصناف، انجمنی تشکیل داده می‌شود و مرکز کل آنها انجمن مرکزی اصناف است. مرکز انجمن مرکزی یک کمیسیون چند نفریست که با نگارنده کار می‌کنند. به علاوه در ولایات هم انجمن اصناف متعدد دائر شده و مرکز آنها همه انجمن مرکزی اصناف تهرانست. روزنامه بامداد ارگان انجمن است و غلامعلی خان قجر که سمت مدیری آن را دارد و از مخصوصین نگارنده است، در جلوگیری از مفاسد انجمن مرا مساعدت می‌نماید.»

میرزا یحیی در ادامه می‌افزاید: از آن روی که اعضای انجمن اصناف مردمان ساده ای هستند و «فساد اخلاق به این طبقه کمتر سرایت کرده» اوقات زیادی را صرف آگاهی و سازماندهی آنان می‌کند. می‌دانیم این انجمن در سراسر عمر مجلس اول در رویدادهای مشروطه حضور فعال و غالباً مترقی داشت.

از رابط‌های میرزا یحیی در این انجمن، غلامعلی خان قجر، حاج محمد حسین بزاز و سید یحیی شیرازی مدیر انجمن علافخانه را به نام می‌شناسیم. میرزا یحیی در مقام مشاور این انجمن به انتشار نشریه ارگان آن که پس از چند شماره «بامداد» نام گرفت، برآمد. چنان که خود می‌گوید، غلامعلی خان قجر که همچون فرزندی در خانواده میرزا یحیی بالیده و از یاران مومن بود، به مدیریت آن نشریه مسئول می‌شود. درباره این نشریه در فصل «روزنامه نگاری ازلیان» کتابهای بعدی نوشته ایم. میرزا یحیی با نام «یحیی الحسینی» در نوشتن غالب مطالب و مقالات اجتماعی نقش اصلی داشت. چاپ مقاله‌های پیشرویی چون «تربیت دختران» در ضرورت آموزش «دوشیزگان» وطن سبب ساز «اسباب سعادت و خوشبختی بنات ملت» در نشریه ارگان اتحادیه بازاریان زمانه نشانه جسارت و دغدغه‌های پیشگام و حق طلبانه میرزا یحیی بود.

انجمن آذربایجان

این انجمن بزرگترین انجمن رادیکال مشروطه خواه تهران با قریب سه هزار عضو فعال بود. ازلیان پرشماری که در محفل‌های دیگر هم حضور داشتند، به عضویت آن در آمدند. غالب آنها و خانواده‌اشان در جلسات هفتگی و برنامه‌های فرهنگی و «گودبایرتی»‌های آن شرکت می‌کردند. درباره این انجمن در کتاب «تهضت مشروطه و نقش تقی زاده» مفصل تر نوشته ام. در حوزه بحث این کتاب صرفاً اشاره کنیم که سید حسن تقی زاده به عنوان مرجع و هادی مورد تایید اعضای پر شمار این تشکل بود. تقی‌زاده با ازلیان محشور و همراه بود. گرچه او در مجموع سیاست ورزی لائیک بود، اما از پیشینه مطالعات و مراودات شیخی و بایی او شواهد بسیاری در دست

است. در نوشته‌ها، اسناد و نامه‌های بارها با احترام و تحسین از ازلیان یاد کرده و در هماهنگی با آنها به اقدامات نظری و عملی مشترک در برپایی بنیان‌های ایران نو برآمده نوشته صریح خود او، ظهور بایبه و دسته‌های برآمده آن را از عوامل موثر و مثبت بیداری ایرانیان، به ویژه در شکستن «سد تعصب و رواج رواداری دینی عمومی در ایران آستانه و عصر مشروطه» می‌شناخت. نقلی از رساله معروفش «تاریخ انقلاب ایران» فهم او از ازلیان را آشکار می‌کند:

«...تأثیر عقاید بدعت آمیز مذهبی و انقلابات دینی مانند ...ظهور بایبه که این آخری از اهم اسباب قسم اخیر [انقلاب مشروطه] بود. از یک طرف بلوای بزرگ بایبه در اوایل عهد ناصرالدین شاه و جنگ‌های بزرگ در مازندران و زنجان و داراب و غیره که به شکست بایی‌ها منتهی شد، همه بایبه را باطنا دشمن سلطنت قاجاریه و ادامه‌ی حکومت کرد و از طرف دیگر همه‌ی آنها که دین جدید را اختیار کرده بودند، از تعصب اسلامی‌رها شده و بر ضد استبداد ملاها و خرابی بر فساد دین در ایران شده، از معایب و مضرات تعصب اسلامی که مانع ترقی و تمدن و قبول مقتضیات عصر جدید است، فارغ گشته با پیروان مذاهب دیگر مانند نصاری و یهود با کمال خوشی آمیزش کرده و هیچ نوع اجتناب نداشتند و همچنین کثرت عده‌ی بایبه در میان مسلمانان که ظاهراً جزو هیئت مسلمین به شمار می‌رفتند، قوت و سطوت متعصب هیئت جامعه‌ی ملت را ضعیف کرده و روز به روز عقیده‌ی تعصب را سست تر می‌کردند.»

تقی زاده پس از این مقدمات حاکی از شناخت دقیق از حضور و تأثیر همراهان اهل بیان خویش در جامعه ایران، با اشاره به برآمدن آئین بهائی و گرویدن برخی بابیان به آن که «ضدیت با دولت و سلطنت» را میان خود با قاجاریه را برداشتند، می‌افزاید:

«شعبه دیگر که در مذهب بایی مانده و معروف به ازلی شدند باز به شدت هرچه تواتر بر ضد دولت و اداره حکومت بوده و در همه جا برای **آزادی سیاسی و دینی** با شوق و ذوق هر چه تمام تر می‌کوشیدند. از این قرار ازلی‌ها به انقلاب فعلی سیاسی ... کمک زیادی کردند. و اقلاً صد یک نفوس ایران از اسارت زنجیر تعصب اسلامی خلاص شدند.»

ارتباط مستقیم و همدلانه تقی زاده و میرزا یحیی را هردو در خاطرات خویش ثبت کرده‌اند. میرزا یحیی در «حیات یحیی» (فصل ششم جلد دوم) شرح مفصل و مکرری بر ارتباط خود و یارانش با انجمن آذربایجان بدست داده است. میرزا یحیی سالها پیش از مشروطه به عنوان نماینده نشریه «گنجینه فنون» که تقی‌زاده و یارانش در تبریز منتشر می‌کردند، با تقی‌زاده آشنا و همدلی نشان داده بود. از اعضای ازلی معروف این انجمن می‌توان میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل، شیخ یحیی کاشانی، دو واعظ نامدار مشروطه، ملک‌المتکلمین و سید جمال واعظ، اکثر روزنامه نگاران معروف ازلی زمانه، بیشتر جوانان رادیکال و فعال ازلی چون میرزا احمد حامدالملک شیرازی نام برد. درباره غالب اینان در متن پژوهش نوشته‌ایم. به عنوان مثال در باره حامدالملک اشاره کنیم که او نوه‌ی محمد علی حجت زنجانی رهبر مقاومت بابیان زنجان و داماد میرزا نورالله (پسر صبح ازل) و از فعالین پر شور ازلی زمانه بود. عالیه ثمره همسر او (دختر مریم ثمره ملقب به خانم بزرگ) از زنان باورمند اهل

بیان و سه فرزندش مورد احترام و حمایت میرزاییی بودند. ملک‌زاده نام او را در زمره حاضرین نشست تاریخی ازلیان باغ میکده ثبت کرده است. به زمان کودتای ذیعقده و رویدادهای چند ماه بعد منجر به بمباران مجلس از جمله جوانان متهور مسلح حافظ و جانباز خانه ملت و نمایندگان مجلس در صحنه بود. در مقام صاحب منصب ژاندارمری نوپای نظام جدید در تقابل با افراد نایب حسین کاشی در کاشان به قتل رسید. میرزا یحیی در «حیات یحیی»، نام حامدالملک را در صدر جنگجویان حامی مجلس عضو انجمن آذربایجان ثبت کرده و در شرحی از «یاغیان کاشان و سرانجام آنها»، در رثاء و یاد آفرینی به صراحت او را از «دوستان صمیمی» خویش می‌شناساند.

«انجمن مخفی»

به گزارش ناظم‌الاسلام کرمانی، انجمن مخفی اولیه‌ی مشروطه در پنجم ذیحجه ۱۳۳۲ ق (دهم فوریه ۱۹۰۵م) پس از تبادل نظر و رهجویی‌های چندگانه و چندساله میان بیت طباطبایی با او و برخی ازلیان تأسیس شد. انجمنی که محرمانه تشکیل جلسه می‌داشتند و در چاره‌اندیشی برای وضع اسفناک کشور و آتیه‌ی آن به تحرک درآمد. منزلت و ارج تاریخی این محفل در ایجادگری و انسجام آغازین جنبش مشروطه را به نام سید محمد طباطبایی مجتهد بانفوذ آن زمانه تهران نوشته‌اند. در واقع این عالم روحانی در پشت صحنه خالق، حامی و مشروعیت دهنده‌ی شکل گردید. اما در عمل و سیر پیشبرد فعالیت‌های بعدی، این ازلیان نهان و آشکار زمانه بودند که بدنه‌ی انجمن را تشکیل دادند و امور را پیش بردند.

سید محمد طباطبایی

به مأخذ اسناد و شواهد متعدد تاریخی، مجتهد طباطبایی با فهمی فراتر از همگنان روحانی خویش با اصول و نظام مشروطیت آشنا بوده و از رهبران و حامیان مسلم تحرک توده‌ای آغازین جنبش محسوب می‌شود. تقی‌زاده از فعالین و رهبران مؤثر مشروطه او را فردی «پاک‌دل و محب عدالت و آزادی و پاک اخلاق و بی‌غرض» می‌شناساند که «در حقیقت، روح پاک انقلاب را در آن زمان» نمایندگی می‌کرد و «علمدار بی‌غرض انقلاب بود».^[۶۰]

سید محمد صادق طباطبایی، پدر سید محمد، از روحانیون برجسته‌ی زمان ناصرالدین شاه دستگاه شرعی فعال و پر رونقی داشت. سید محمد پس از گذراندن تحصیل ابتدایی و سستی، مدتی نزد ابوالحسن جلوه که به مراده با دگراندیشان دینی و فلسفی شهره بود، حکمت آموخت. نام شیخ هادی نجم‌آبادی رهبر معنوی ازلیان تهران به‌عنوان مدرس او در حوزه بحث ما قابل تأمل است. پدرش سید محمدصادق هم با دگراندیشان دینی و سیاسی زمانه مرادواتی داشت و در برهه‌ی فعالیت فراموشخانه با بابیان و تجددخواهان آشنا و محشور گردید. شیخ هادی با دست‌اندرکاران آن محفل در رفت و آمد و تبادل نظر بود. اینکه چرا مجتهد نامدار تهران، پسرش سید محمد را نزد شیخ هادی به تحصیل اخلاق و حکمت فرستاد، پرسشی است قابل تأمل. به نظر می‌رسد پس از مشاهده تغییر رفتار و فهم پرسش و اطلاع از باورهای بابی شیخ نجم‌آبادی حکم به تکفیر علنی او داد. بی‌تردید تاویل و قرائت‌های شیخ هادی از متون دینی و سوره‌های قرآنی در آرای غیرمتعارف سید محمد طباطبایی و رواداری نسبی او به دگراندیشان اطرافش در قیاس با دیگر علمای روحانی، در زمان مشروطه اول مؤثر بوده است. همچنان که خلاف دیگر روحانیون برجسته‌ی زمانه به ویژه شیخ عبدالله بهبهانی با اصل هشتم

متمم قانون اساسی در مساوات حقوقی همه‌ی اهالی ایران به‌رغم تفاوت مذهبی در مقابل قانون دولتی، همراه شد. در حالی که سید عبدالله بهبهانی مجتهد فعال دیگر زمان مشروطه علناً به مخالفت این اصل برآمد و متشرع زمانه — شیخ فضل‌الله نوری — به‌درستی گفته بود: «محال است با اسلام حکم مساوات»، چرا که احکام اسلامی تفاوت بسیار «بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارت و سیاست» در میان «مسلم و کافر و کافر ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری» می‌گذارد، لذا یک مسلمان واقعی نمی‌تواند از قانونی پیروی کند که همه‌ی اهالی مملکت را برابر می‌خواند.

طباطبایی بیش از یک دهه هم در عتبات و در محضر میرزای شیرازی ادامه‌ی تحصیل داد و با نامه و معرفی‌نامه‌ی او به تهران بازگشت. چنان که در متن کتاب آوردیم، در آن سال‌ها دگراندیشان و نواندیشان دینی اطراف میرزای شیرازی را احاطه نموده بودند. طباطبایی در بازگشت به تهران به‌عنوان یک مجتهد دستگاه تدریس و بساط شرعی با نفوذی برپا کرد. دولت‌آبادی در وصف طباطبایی در آستانه‌ی مشروطه او را فردی معرفی می‌کند که «سیادت و روحانیت را به هم آمیخته و طرف توجه دولت و ملت بوده است.» در جوانی «به واسطه‌ی ذوق فطری با اشخاص تجددخواه» آمیزش داشته، «زبان فرانسه تحصیل کرده و فراموشخانه رفته» و همراه «بیداران و تجددخواهان» می‌شود.^[۶۱]

تأسیس مدرسه‌ی «اسلام» و واگذاری نظامت مدرسه به محرر بعدی خود در آستانه‌ی مشروطه — ناظم‌الاسلام کرمانی دوست نزدیک پسرش سید صادق — از موارد غیرمعارف رفتار طباطبایی در قیاس با هم‌تایان روحانی شیعه‌ی زمانه است.^[۶۲]

کسروی در شرحی بر مکالمه‌ی بین طباطبایی با عین‌الدوله می‌گوید، سید به صدراعظم گفته بود: این عدالت‌خانه که می‌خواهیم نخست زیانش به خود ما روحانیون شیعه خواهد بود. طباطبایی که تحت تأثیر دگراندیشان اطراف خود به ضرورت خواست برپایی مجلس عدالت‌خانه رسیده بود، در همین نشست به‌صراحت می‌گوید: با مشروطه و ایجاد عدالت‌خانه، اقتدار و رونق دستگاه شرعی روحانیون تزلزل یافته و درب خانه‌های مجتهدین بسته و مردم به مراکز جدید نظام نوین روی خواهند آورد.^[۶۳]

بعدها مجتهد در فهم خود و علل روی آوردن به مشروطیت از گفت و شنید و تأثیر اطرافیان که او را به حکومت قانون مشتاق کردند عنوان نمود:

«ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است، ما هم شوق و عشقی حاصل نموده تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نماییم.»^[۶۴]

خلاصه کنیم، طباطبایی علاوه بر اینکه خود نزد شیخ هادی نجم‌آبادی درس خوانده و از نواندیشی دینی او تأثیر پذیرفته، ناظم‌الاسلام ازلی را هم به‌عنوان محرم و محرر خود پذیرفت و بر دوستی او با پسرش سید صادق و همکاری‌اشان در اداره‌ی مدرسه‌ی اسلام صحه گذارد. ضمناً از یاری و حمایت و همراهی او با دیگر ازلی شناخته‌شده زمانه — ملک‌المکملین — در مراحل آغازین مشروطه هم خبر داریم.^[۶۵] همچنان که ازلیان بسیاری را در انجمن مخفی پذیرفت یا تحمل کرد و با آنها همدلی و همراهی نشان داد و در موارد خطیری پناهشان داد

و از تنگناهایی رهنابید.

تشکیل انجمن مخفی

ناظم‌الاسلام در چگونگی تأسیس انجمن مخفی می‌نویسد: فکر ایجاد آن را از دوم ذیحجه ۱۳۲۲ق با مجتهد طباطبایی در میان گذاشت. نتیجه آنکه طی دعوت‌نامه‌های سری، در روز پنجشنبه هجدهم همین ماه تحت پوشش عید غدیر خم در منزل ناظم‌الاسلام «جمعی از فضلا و دانشمندان» حضور یافته و به بحث پرداختند.

در سخنرانی مفصل ناظم‌الاسلام در این جلسه آغازین آمد که عصر بیداری ملت‌های دیگر و پی گرفتن آزادی و مشروطه مدت‌ها پیش آغاز شده است. به قیاس وضع «زار خود و هم‌وطنان و هم‌کیشان» و اوضاع اسفناک دولت و ملت ایران با ژاپن و روسیه برآمد. ترقی «خارق عادت و محیرالعقول» ژاپن و تحرک و جنبش «حریت و آزادی‌طلبی» در میان مردمان روسیه مورد تأکید و سرمشق قرار گرفت. آمد که مردم در همه جای جهان برای «افسری و سروری» خویش برخاسته‌اند و «برای ادراک مقامات منیعہ شرف و آزادی متحمل زحمات» می‌شود از «مال و جان» خود گذر می‌کنند. «اهالی هندوستان» را ببینید که «به خیال آزادی و استرداد استقلال خود» افتاده‌اند. در قیاس ایران را بنگرید که اهالی‌اش «در نهایت ذلت و خواری و مسکنت و خاکساری بوده و در جزء وحشی‌ها و بی‌تربیت‌ها محسوب می‌باشیم و مبتلای هزاران درد بی‌درمان از خارج و داخل» گردیده‌اند. وضع بد معیشت و اقتصاد، خیابان و کوچه و بازار آشفته، آب غیربهداشتی کثیف و آلوده، نه راه‌آهن داریم و نه کارخانه‌ای، گرفتار به تعدی حکام ظالم، دو سه روزنامه داریم همه جز تملق، دروغ و مهملات نمی‌نویسند. از روزنامه‌ی آزاد خبری نیست، لذا نه اخبار خود را مطلعیم و نه خبری از تحولات جهان بیرون داریم. کسی به فکر «ترقی این ملت نجیب و اصیل» ضعیف و ذلیل‌مانده نیست. حکام به رشوه و زورستانی‌خو گرفته‌اند و وزرای خائن وطن عزیز را به بهائی کم و سمنی به خس به اجانب از هر سو می‌فروشد. در یک کلام نه کشتی در دریا داریم، نه بندری و لنگرگاه، نه لشکر داریم نه دفتر، نه بلدیہ داریم نه نظمیه، نه مالیه داریم نه عدلیه، نه مدارس داریم نه مجالس، نه معارف داریم نه زراعت. نه علم عسگری، نه ترتیب لشکری، نه آسایش نه آرامش، نه حال و نه مال، نه شب و نه روز و هزاران نه دیگر.

امروز زمانه‌ی دیگری است و الزامی جدید که طرح و بساطی نو می‌طلبد. در این عصر و زمان، عالم و رئیس روحانی مانند جناب آقا میرزا سید محمد مجتهد طباطبایی داریم، به «این خوبی و آگاهی و صحت» که هم سیاست می‌داند، هم زبان‌های خارجی می‌خواند و به حقوق ملل، به قوانین ممالک واقف است. ملت‌دوست، معارف‌خواه، وطن‌شناس، به مقتضیات عصر آگاه، باذوق و کوشا در پی چارجویی برای وطن، مشوق مدارس جدید، مروج جراید. در زمانی که «بعضی از مغرضین به عوام‌الناس مشتبہ کرده بودند که مباشرین مکاتب و اجزا مدارس [نوبن] کافر ونجس‌اند [بایی‌اند] و به مردم گفته بودند که این مدارس اطفال مسلمانان را بی‌دین و خارج از مذهب می‌کنند»، «مدرسه‌ی اسلام» را تأسیس کرد.

علاوه بر ناظم‌الاسلام، میرزا احمد کرمانی ذوالریاستین و آقا میرزا احمد مجدالاسلام هم سخنانی ایراد و اظهار امیدواری کردند که «تخم علوم و معارف و تربیت و بیداری را در قلوب افراد بکاریم و چندی دیگر حاصل

و ثمر را برداریم». باید راه کسانی که توسط «دشمنان تمدن» به «زوایای محبس‌های تنگ و تاریک انداختند را ادامه داده و بیداری مردم را به سرانجام برسانیم»، که اشاره‌ای به هم‌مسلمان بابی خویش داشت. پس از این سخنان ناظم‌الاسلام کتاب «ابراهیم یک» نوشته‌ی مراغه‌ای دگراندیش را باز کرده و از آن برای حاضرین متنی خواند. هراس تکفیر در فضا، تداعی گر اتهام بابی و لامذهبی است، لذا ناظم‌الاسلام جوابی «با بعضی مهیا کرده» که «اگر گرفتار» شوند و «یکی از ملاها بر» آنها ایراد و اتهام آورد و بگوید «این کتاب — از کتب ضاله است» و «اگر پرسیدند چرا می‌خواندید، به او بگوئیم ما برای اینکه ردیه‌ای بر آن بنویسم و بعضی مطالب آن را نقض کنیم، آن را می‌خواندیم».

نامبرده به صراحت به کشتن «شش هفت نفر از اصلاح‌خواهان» که برخی هم به زمان ناصرالدین شاه «در چاه» انداخته شدند اشاره کرد. روشن بود سخن از بایان و حکایت در چاه افکندن قره‌العین حواری نامدار سید باب بود. سپس به تعریف و تمجید از تفاوت مظفرالدین شاه با پدرش و نادانی او از قتل میرزا رضا کرمانی، «وحشت» از «مرحوم شدن حاج میرزا احمد کرمانی در انبار» همدست و هم‌اتهام کشنده‌ی شاه برآمد. اشاره‌ها صریح است. از کشنده‌ی بابی ناصرالدین شاه و یار ازلی او که در زندان دولتی درگذشت یادآفرینی و قدردانی می‌شود.^[۶۶]

جلسه‌ی بعدی ۲۴ روز بعد، این بار در خانه‌ی ذوالریاستین کرمانی منعقد گردید. نشست با سخن از ضرورت حکومت قانون آغاز شد: «تا افراد ملت عالم نشوند، حقوق خود را نخواهند داشت و تا عموم مردم حقوق خود را ندانند، امید اصلاح» نباید داشت. ریشه‌ی معضلات مملکت «نبودن قانون» دانسته شد. به نقد و نکوهش نابسامانی‌های زمان صدارت امین‌السلطان برآمدند و گفته شد که «سه قوه در مقابل امین‌السلطان ایستادگی نمود: یکی قوه روحانی آقای طباطبایی و دیگری فطانت و زیرکی حاج میرزا یحیی دولت‌آبادی و سیم اشاعه و تکثیر مدارس».

در واقع حاضرین جلسه ضمن عنوان کردن نام مجتهد طباطبایی برای پوشش دو مؤلفه‌ی مهم بعدی که به نظر آنها عامل تحرک و اعتراض علیه استبداد و خفقان دوران اتابک امین‌السلطان محسوب می‌شدند، تدبیر و درایت ریاست تامه زمانه‌ی ازلیان داخل ایران — یحیی دولت‌آبادی به‌عنوان عامل اصلی تحرک فرهنگی و اجتماعی یک دهه گذشته، همچنین تأسیس مدارس را که عمدتاً به دست خود ازلیان تأسیس، اداره و پیش برده می‌شد برجسته کردند.

جلسه از «مجاهدت» میرزا علی‌اکبر خان ناظم‌الاطباء، هم‌اندیش ازلیان، درگسترش معارف قدردانی نموده و خاموشی تحمیلی او توسط امین‌السلطان را نکوهید. حاصل مذاکرات مفصل نشست به آنجا رسید که قانون و معارف دو عامل اصلی ترقی و تعالی دولت و ملت است. در این جلسه هم خواندن صفحاتی از سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم‌بیک خطاب به وزیر امور خارجه در نکوهش بی‌قانونی مراکز دیپلماتیک ایران در خارجه و ناامنی و بی‌پناهی اتباع و آوارگان ایرانی خارج قرائت شد. آمد که «هر دولتی که قانون معین و مدون ندارد»، دیگران هم با اتباع آن مملکت در خارجه رفتار حقارت‌آمیز خواهند داشت. شرح غم‌افزای وضعیت ایرانیان آواره‌ی جان و مال ممالک خارجه، حاضرین جلسه را در «بهت و حزن و غم» فرو برد و توان سخن گفتن را از همه گرفت. نشست

«هم‌قسم و معاهده شدند که تا جان در بدن دارند در خدمت به ملت و وطن عزیز خودداری ننمایند و به هر وسیله که به دست آید مردم را از خواب گران غفلت بیدار و از سكرات نادانی و جهالت هوشیار سازند.» جمع متفق و مصمم شد «تقاضای عدالت‌خانه و مجلسی از دولت نمایند که به کارهای مملکت و ملت رسیدگی نمایند و بیش از این ذلت و نکبت را به این ملت و مملکت روا ندارند.» روایتگر آن جلسه‌های آغازین تدارک و تحرک حکومت قانون می‌نویسد: نوشته‌های میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله به ویژه «کتاب یک کلمه» - قانون - «آن مرحوم وطن‌پرست و حقایق‌شناس» در نشست‌های انجمن مطالعه و «برای اجزای انجمن مخفی سرمشقی وافق بود و درواقع **دستورالعملی** بود که از آن قرار [باید] رفتار [می] شد.»

در خصوص مستشارالدوله به‌عنوان برجسته‌ترین قانون‌خواه و بنیانگذار حقوق جدید در ایران سده‌ی نوزدهم در کتاب تقی‌زاده مفصل سخن آورده‌ایم. با پرهیز از واگویی آن نوشته‌ها همین بس که تأکید کنیم رساله‌ی یک کلمه‌ی او تلاش اندیشه‌ورزانه و آگاهانه‌ی میرزا یوسف در تقابل با سنت‌گرایان متشرعی است که هر اقدام در تدوین قوانین عرفی گیتی مدار را بدعت و جعل و عناد با اسلام و نشانه‌ی لامذهبی یا دخالت در حوزه شرع و اختیار فقها می‌شناخت.

کوشش هم‌سو و موازی ازلیان در ضرورت بازگشت به حقیقت و اصل دین برای برکشیدن تأویل و تفسیرهای قابل پذیرش عامه و اهل دین برای اصول قانونی مترقی فرانسه، بیانگر علت روی‌آوری انجمن مخفی به آن رساله‌ی یکنای قانون‌طلب زمانه است. ناظم‌الاسلام شرح این دو جلسه‌ی نخستین انجمن مخفی را - آن‌چنان که باید، شایست و پذیرا - به طباطبایی که در نشست‌ها حضور نداشت، عرضه کرد. ایشان در پاسخ گفت: «امیدوارم که اقدامات خیرخواهانه و اهتمامات مجدانه غیرتمندانه امثال شما اثری بخشد و دست غیبی نیز مددی فرماید.» مجتهد در «اقدام به این مشروع مقدس» و خیر، انجمن را تشویق و ترغیب نمود.

هفته‌ی بعد - ۲۹ ذیحجه - جلسه‌ی سوم انجمن مخفی تحت پوششی در مدرسه‌ی ناصری معروف به مدرسه‌ی سپهسالار جدید در حجره‌ی شیخ محمد شیرازی ازلی مسلک معروف به «فیلسوف انجمن» تشکیل شد. این فعال محفل که از این پس از او به عنوان «فیلسوف» یاد خواهیم کرد، کتاب «سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ» را از «حفظا» می‌داند و اعضای انجمن را به مطالعه و پراکندن پیام و مطالب آن در میان عموم فرامی‌خواند تأکید کرد «روزنامه‌خواندن الزام» زمانه ماست. در دنباله‌ی سخن، یکی از اعضا خواستار گسیل داعی از «شخص عاقل» برای بیدار کردن مردم سایر ولایات شد. فیلسوف تصریح کرد: «شما مردم پایتخت را بیدار کنید قهراً سرایت به سایر بلدان هم خواهد بود.»

یکی از حاضرین تأکید کرد: تمام خرابی‌های مملکت از «جهل» است والا «چرا مردم اجتماع نمی‌کنند که دفع ظلم را از خود بنمایند، چرا ساکت می‌نشینند.» سید محمد حجت کرمانی که منبعد او را با لقب ذوالریاستین خواهیم شناساند هم در دنباله‌ی سخنان ناظم‌الاسلام و برخی دیگر حاضرین سخنانی قابل تأمل ایراد کرد. پس از کتاب‌خوانی مرسوم از رساله‌ی «یک کلمه» و «سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ» «رؤسا و اجزاء انجمن بعضی صحبت‌های **محرمانه** داشتند، دستورالعمل لازم داده شد.» این سخنان حتی در ادبیات ویژه‌ی «تاریخ بیداری ایرانیان» آن‌چنان «محرمانه» بوده که نویسنده در هراس تکفیر از بیان آنها پرهیز داشته است. روشن است

سخن از باورهای دینی است، امری که محرمانه‌تر از آن در جامعه‌ی دین‌خوی زمانه نمی‌توان سراغ داشت. و گرنه چرا مولف لازم دیده اشاره به آن را ثبت کتاب خود کند.

جلسه‌ی چهارم در دوم محرم ۱۳۳۳ (نهم مارس) در خانه‌ی ادیب بهبهانی تشکیل شد. نشست باز هم با تأکید بر خواست و ضرورت حکومت قانون آغاز شد: «اصلاح مملکت به اجرای قانون است و تا ما صاحب قانون نباشیم و تا در مملکت ما قانون اجراء نشود، ظلم و تعدی برداشته نمی‌شود. بدبختی ما از بی‌قانونی است.»

مسئله مهم بعدی تصریح بر همراه کردن علما با اهداف انجمن است. ناظم‌الاسلام عنوان کرد: «آقای طباطبایی جداً با مقصود ما همراه است. باید قدر بدانیم محاطه و مسامحه در این راه روا ندارید. به خدا که مملکت در خطر است، اجانب از اطراف ما را احاطه کرده‌اند، چنانچه یک استقراض [خارج] دیگر برای دولت پیش آید، دیگر باید فاتحه مملکت را خواند.»

سخنران، کم‌تحرکی چندماهه‌ی اخیر اعضای انجمن را نکوهید و پرسید ما در این دو ماهه جز تأسیس انجمن و برگزاری چند جلسه چه کار عملی در راه اهداف صورت داده‌ایم؟ یکی از اعضا پاسخ داد: همین که ما توانسته در مدتی کم «**جمعی**» را با خود هم‌دست و هم‌قول «نمائیم نشانه‌ی کارآمدی تحرک ماست. حاضرین جلسه هر کدام «رپورت» اقدامات خود را نوشته و در جلسه قرائت کردند.

اعضای انجمن به تلاش گسترده‌ای برای جذب و همراه کردن غیر ازلیان در سوی خواست حکومت قانون و تحرک عمومی علیه دولت برآمدند. ناظم‌الاسلام که توانسته بود به‌عنوان محرم و محرر کنار بیت طباطبایی قرار گیرد در جلسات متعدد به تأثیر خود بر این مجتهد ادامه داد. او با گزارش‌های حساب شده، جرح و تعدیل‌های محرک و پذیرا به مجتهد همگرایی او را به اهداف انجمن مخفی تسریع می‌کرد.

جلسه بعدی - پنج روز بعد - در مدرسه‌ی ناصری این‌بار در حجره‌ی سید برهان‌الدین خلخالی تشکیل شد. عنوان شد که در عزل امین‌السلطان چندسال پیش‌تر، «اتفاق علما» مؤثر بود. لذا یکی از اقدامات اولیه‌ی انجمن در سوی مقابله با دولت عین‌الدوله و تحقق حکومت قانون جذب و اتحاد علمای مؤثر تهران است. امروز هم برای تحمیل قانون به حکومت «وطن‌خواهان و اشخاص بصیر و دانا» باید «خواهی نخواهی علما را با هم متفق» نمایند. دیگری گفت: باید چند کاغذ به صدراعظم و شاه و عموم وزراء بنویسیم و «معایب و مفاسد» مملکت را «برای آنها مدلل سازیم». ناظم‌الاسلام در مقام مخالفت با نامه‌نویسی به مقامات حکومتی تصریح کرد: «هر کاری وقتی دارد... امروز باید مردم را بیدار کنیم که نه ظلم کنند و نه قبول ظلم.» در مباحثه روشن شد که اقدامات اعضا مؤثر گردیده و «**جماعتی** از اهل علم و هنر و **معدودی** از واعظین و اهل منبر قبول دعوت نموده و متقبل شده‌اند که در منابر و مجالس به بیداری قوم ساعی باشند.»

قرار شد چند روز ایام عاشورا، انجمن تعطیل باشد و اعضا «نوشتجات» ملک‌خان و میرزا یوسف‌خان را بخوانند. اگر بتوانند کتاب «یک کلمه» مستشارالدوله را باز «طبع کرده و در بین مردم منتشر» سازند. مجالس سوگواری امام سوم شیعیان فرصت مطلوبی برای فعالیت بیدارگرانه و جذب عناصر مساعد دانسته شد.

دو روز بعد از عاشورا، انجمن در منزل ناظم‌الاسلام نشست داشت. وعظ و سخنان محرک سید عبدالله بهبهانی درباره‌ی عکسی از مسیو نوز بلژیکی رئیس گمرک که در یک بالماسکه لباس آخوندی پوشیده بود،

موجب خشم و تشنج طلاب گردیده بود. فرصت مناسبی برای تحریک عمومی به فعالین انجمن داد. در جلسه مطرح گردید که اعضا از این فضای مساعد بهره برده و به تحریک مردم و طلاب علیه حکومت پرداخته‌اند. حاضرین برای اقدام بعدی در این برهه به بحث و رهجویی برآمدند. ذوالریاستین گفت: عزل نوز خوب است، امروز که نوز عزل شد، فردا عین‌الدوله از صدارت معزول خواهد شد. ناظم‌الاسلام در ادامه‌ی رهجویی افزود: اول از همه ما باید،

«اطراف جناب آقا سید عبدالله را بیدار کرده و مقتضیات زمان را حالی آنها بنمائیم، بلکه کاری بکنیم جنابش با آقای طباطبائی متحد و متفق شوند. ثانیاً سعی کنیم گفتگوی ایشان نوعیت [عمومی و ملی] پیدا کند و غرض شخصی [اهانت به لباس روحانیون] مبدل به اعراض نوعی گردد، آن وقت به مقصود خود نایل خواهیم گردید.»

جمع با این امر که تقابل شخصی و بیگانه‌ستیزی دین‌مدار با نوز خارجی و باید به خواسته عمومی ملی برای تحقق حکومت قانون و بیداری و هوشیاری ملی جهت یابد، به تفاهم رسید. مقرر شد که «چند نفر از اهالی انجمن اطراف و اصحاب آقای بهبهانی را داشته» و کار ترویجی نمایند و «رشته اتحاد و اتفاق را بین سیدین سندین محکم نمایند.» خود ناظم‌الاسلام تقبل کرد با آقا سید محمدتقی یکی از «محارم آقای سید عبدالله» ملاقات و ترویج اهداف انجمن نماید.

نشست با این جمع‌بندی خاتمه یافت که باید گذشته را هرچه بوده رها کرد و «شروع به تأسیس قوانین تازه نمود» تا اعتبار و احترام دولت و ملت قدیم ایران در انظار ملل و دول خارجه و همسایگان بازآید. اشاره‌ی روشن به خواست تغییر حاکمیت خودمدار سیاسی و گذر از سلطه‌ی فقه و شرع شیعه‌ی به حقوق جدید در عرصه عمومی بود.

امر دیگری که توافق شد، اینکه هرگاه اعضای انجمن مخفی به سی نفر رسید، هر یک موظف است انجمن جدیدی تشکیل داده و به محض رسیدن به میزان سی نفره، کار گسترش یافته و به این ترتیب انجمن‌های متعددی برپا گردد. ازیان بر بستر تجربه‌ی دهه‌ها مبارزه و فعالیت سری در پی ایجاد هسته‌های فعال متعدد برای هدایت شورش عمومی در راه بودند. تأکید شد که اصول مخفی‌کاری باید مدنظر اعضا باشد: «این انجمن‌ها مجالس یکدیگر را ندانند، فقط مرشد و هادی یکدیگر را بشناسند.» یکی از اعضای ازلی مسلک انجمن حاضرین را به پیروی از شیوه‌ی عضوگیری بایان توجه داد و هدایت کرد:

«**رسم طایفه بابیه** این است که هر کس را که گرفتار محاکمه و مرافعه درب‌خانه‌های ملاها باشد، او را دیده و به طرف خود مایل می‌نماید. لامحاله از متخاصمین یکی محکوم شده است، او را دعوت به دین خود می‌نمایند. حالا خوبست ما ملتفت این نکته باشیم، ملاحظه کنیم هر کس ستم‌دیده ظلم و دیوانیان باشد او را دیده به مقصود خود او را جذب و جلب نمائیم.»

در ادامه‌ی بحث آمد که بیداری عمومی مردم برای تحرک ملی مفید و ضروری است اما در عضوگیری و «جلب به انجمن» باید دقت بسیار داشت و «مسلک شخصی» — منظور اعتقادات دینی و سیاسی — فرد را منظور داریم، «که یا درد دین داشته باشند و یا دوستی وطن مرکوز ذهن او باشد». این اشاره‌ها همه نشان

حضور غالب ازلیان در انجمن است. اول از همه شیوهی سازماندهی مطلوب، رویه‌ی بایان دانسته شد، امری که اعضا هم باید پیروی و تاسی نمایند. دوم اینکه بایه را «دین و آئین» خوانند. نه «فرقه ضاله» و سوم در عضوگیری تأکید بر عضوگیری مبتنی بر مسلک فرد مدنظر باشد که درد دین [خودی] داشته باشند. به عبارتی جمع‌بندی شد که مجمع خصوصی انجمن باید از هم‌مسلمان دینی یا ملی‌گرای وطن‌خواه همدل تشکیل شود. جلسه با اشاره بر ضرورت «تجلیل در بیداری» عمومی پایان یافت.

سه روز بعد - پانزدهم محرم - با دعوت برخی غیر ازلیان مستعد به بهانه‌ی ضیافت روز دوم عید سال نو در خانه‌ی سید احمد ناصرالشریعه‌ی کرمانی، نشست عمومی‌تر از پیش برپا شد. محمدتقی از اطرافیان مجتهد بهبهانی را هم به نشست دعوت کرده بودند. ناظم‌الاسلام در میان صحبت و مذاکره با او عنوان نمود:

«امروز شما باید کاری کنید که این زحمت و اقدام [افشاگری نوز در لباس بالماسکه] ... سید عبدالله بی‌نتیجه نماند. مسیو نوز عمامه بگذارد و یا اصلاً نباشد، کاری نکرده‌اند. باید این فرمایش آقا نوعیت [عمومی و ملی] داشته باشد. عدالت بخواهید. رفع ظلم را باعث شوید... اینکه عزل نوز را... می‌خواهید زحمتی می‌کشید خوبست. مطلب بزرگی و اهمی‌را که راجع به نوع [مردم] باشد عنوان کنید که برای عموم مردم و اهالی مملکت مفید باشد.»

محرّم و محرر سید عبدالله هم موافق جمع سخن گفت و افزود به عزل نوز اکتفا نخواهد شد: «مقصود عزل عین‌الدوله است.» سخن غالب جلسه بر این امر پیش رفت که «دوایر دولتی که از عالی و دانی و بزرگ و کوچک در اعمال و انفعالی که درخور درجه مأموریت ایشان است خود را به انقیاد و اطاعت مواد و احکام قانونیه مکلف بدانند و مساوات حقوقیه به عموم اهالی و زیردستان از هر صنف و طایفه [دینی] داده شود و برای حصول صلاح حال آنها هرگونه تدبیری که لازم است به کار برند.»

دیگر حاضرین جلسه هم در تلاش ایجاد میثاق اتحاد به خواست عزل صدر اعظم و قانون‌خواهی تصریح کردند. مجدالاسلام مدیر روزنامه‌ی «ادب» و ناظم‌الشریعه هم در جلسه حاضر بودند و سخنانی قابل تأمل گفتند. مجدالاسلام عنوان کرد که در روی کره‌ی زمین بدبخت‌تر و جاهل‌تر از هم‌وطنان ما احدی نیست. دیگران تا «یک درجه‌ای حقوق بشریت را دارا می‌باشند»، لذا میل‌شان به «ترقی وطن» است در حالی که ما «ذلیل و منکوب و توسری خوریم»، که همه از «نتایج مشؤمه تبلی و غفلت و بی‌اطلاعی و جهالت» است. حالا که عزل مسیو نوز طرح شده بر ما و شما واجب است که نگذاریم صدای اعتراض خاموش شود. مردم را بیدار و هوشیار کنیم و جنبه‌ی ملی به اعتراضات بدهیم. نشست مجدداً بر ضرورت کوشش همه‌جانبه برای نزدیک کردن طباطبایی و بهبهانی و «اتحاد و اتفاق» آنها در مقابله با دولت عین‌الدوله تأکید نمود.

در روزهای بعدی علاوه بر اعضای انجمن مخفی، ازلیان اطراف سیدعبدالله هم به تکاپوی گسترده و مؤثری برآمدند تا نظر مجتهد را به‌اتفاق با طباطبایی جلب کند. می‌دانیم سید محمد مهدی شریف کاشانی ازلی‌مسلک در این زمان محرم و معتمد بسیار نزدیک سید عبدالله بود و در این راستا مؤثر گردید. شرح تکاپوی او و میرزا علی‌محمد دولت‌آبادی دیگر ازلی‌ اطراف سید عبدالله را آورده‌ایم. در جلسه‌ی آخری برشمرده، ناظم‌الاسلام درخواست کرده بود که ملک‌المستکلمین و سیدجمال‌الدین واعظ، دو سخنگو و اهل منبر را به عضویت انجمن

درآوردند تا زودتر به مقصود برسند. جلسه‌ی بعدی انجمن در ۲۱ محرم در خانه ذوالریاستین برگزار شد. میزبان ازلی مسلک سخن را با یادآفرینی و بزرگداشت نامداران هم‌مسلک خویش که در راه «مقاصد و اهداف جمع» جان سپردند، آغاز کرد. میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی و میرزا حسن خیبرالملک که در تبریز سر بریده شدند، میرزا علی‌محمد خان پرورش که در غربت قاهره جان سپرد، میرزا رضا کرمانی کشنده‌ی ناصرالدین شاه که به دار آویخته شد، حاج میرزا احمدکرمانی هم‌دست کشنده‌ی شاه که در انبار شاهی جان داد، همه مورد اشاره قرار گرفت. از زندانی و زنجیر شدن حاج سیاح محلاتی، و بلاهایی که بر سر میرزا یوسف مستشارالدوله پیرمرد قانون‌طلب در زنجیر عملی استبداد آمده بود، یاد آفرینی شد. حکم و حبس دو ساله‌ی میرزا سید حسن کاشانی - مدیر «حبل‌المتین یومیه تهران» - و برادر مؤیدالاسلام مدیر «حبل‌المتین» کلکته به‌دلیل اقدام در بیداری مردم، زندانی شدن شیخ یحیی کاشانی و مصیبت‌هایی که بر سر میرزا علی‌آقا مدیر روزنامه‌ی «مظفری» در بوشهر و میرزا حسین کمال مدیر مدرسه و روزنامه‌ی «کمال» در تبریز یادآوری و عبرت آفرینی شد. به‌جز یکی دو تن همه این نام‌برندگان ازلی مسلک بودند. جلسه پس از اطلاع از آمادگی همراهی بهبهانی با «اجرای مقصود» به بحث چگونگی اقدامات روزهای بعد پرداخت طرح شد: «اگر ما برای اسلام هم کار نکنیم باید برای حفظ دنیای خود بکوشیم. این چه دنیایی است که ما داریم. خدا می‌داند اگر تاکنون بنده‌ی رؤسا و شاهزادگان بودیم بعد از این بنده‌ی روس و انگلیس» خواهیم شد، لذا باید اوضاع خطیر مملکت و جامعه خود را دریابیم.

فیلسوف انجمن هم خواست، تأکید بر ضرورت دانایی و بیداری اهل مملکت گذاشته شود: «کاری بکنید ملت عالم شود، کاری بکنید ملت معنی شرافت را بدانند»، آن‌وقت است که می‌توان از آزادی و قانون سخن گفت. «اگر مملکت قانونی و ملت عالم شد، دیگر احدی نمی‌تواند اعمال غرض‌دباره کسی بکند. دیگر بدون جهت احدی را حبس نمی‌کنند.»

ناظم‌الاسلام هم افزود: «تا انقلاب در مملکت نبینید اصلاح نتوانید کرد. طالب باشید انقلاب را که بیداری در انقلاب است. جوینده باشید انقلاب را که به اصلاح خواهید رسید، سعی کنید در انقلاب تا عدالت‌طلبان بیدار شوند.» در ادامه‌ی جلسه به شیوه‌ی مرسوم ازلیان در تفسیر متون و رویدادهای دینی برای بسترسازی عمومی‌وانمود و تصریح شد که اولین کسی که «انجمن مخفی» برپا کرد امام حسین بود که مبلغان خود را به اطراف فرستاد و «به‌طریق خفیه» مردم را به امر حق دعوت کرد. به عبارتی برای پنهان کردن مسلک و اهداف خویش وانمود کردند که انجمن‌سازی و تحرک امروزمین آنها همه ریشه در رویداد عاشورای حسینی برای تحقق امر حقانی حکومت قانون دارد، در واقع خواست و امر خود را از زبان امام شیعیان عنوان کردند. ناظم‌الاسلام که استاد این‌گونه پردازش‌های اسلامی‌نما بود قدمی‌فرا‌تر رفت و عنوان کرد: «آن حضرت مایل به اکثریت آرا و حامی حریت افکار بودند نه استبداد.» خلاصه‌ی مطلب، از آنجا که در این جلسه تنها ازلیان نبودند، سخنان همه در پوشش و پردازش اسلام نما شیوه‌ای کارآمد بود برای پیش‌برد عمومی‌افکار و اهداف یاد شده طلاب و عامه‌ی مسلمان، و بدین منظور قرار شد قرآنی آورده و همه‌ی «آقایان جدیدالورود تجدید عهد» نموده قسم یاد کنند «تا زنده باشند در بیداری مردم و اهالی وطن کوتاهی نفرمایند». زمان مناسب فرارسید، ذوالریاستین نظامنامه‌ای را که برای ساختار اداره‌ی انجمن نوشته بودند، برای حاضران قرائت کرد.

نظامنامه‌ی انجمن مخفی

نظامنامه‌ی انجمن ۱۵ ماده داشت ولی ۶ ماده‌ی آن را به علت محرمانه ماندن در «تاریخ بیداری ایرانیان» ذکر و ثبت نکردند. روشن است که در آن اصول مسلک و باورهای اعتقادی غیرمتعارف زمانه طرح شده که نشر عمومی آن را لازم ندانستند. آن ۶ ماده چه اطلاعاتی را در ماهیت مسلکی اعضا می توانست به ما دهد؟^[۶۷]

در ماده‌ی اول بر ضرورت بیدار کردن مردم به ظلم و تعدی و بی عدالتی تصریح شد و اصلاح مملکت را در دستور کار قرار داد. ماده‌ی دوم عضویت همه‌ی ایرانیان مسلمان، زرتشتی، یهودی و مسیحی در انجمن را بدون هیچ مانع دینی تأیید کرد. شرط عضویت صرفاً ایرانی الاصل و ایرانی بودن اعلام گردید. با وجود اکثریت ازلی حاضر در جلسه هنوز نمی توانستند کتباً و آشکارا از حق عضویت بایان سخن بگویند. اما تأکید بر ایرانی بودن شرط عضویت، اشاره‌ای هم به بایان داشت. در بندهای بعدی رندانه مواردی را در لابه لای عبارات گنجانده که بستر شرکت و عضویت و فعالیت علنی بایان را تسهیل می کرد. در ماده‌ی سوم آمد هرکس وارد انجمن شود باید «به کتب آسمانی، به هر کدام که معتقد است قسم یاد کند»، که به وطن و نوع خود خدمت نماید. درواقع و عمل کتاب مقدس مسلمانان تنها منبع سوگند میثاق عهد و پیمان عضویت و همکاری نبود. در ماده‌ی چهارم کار را پیش تر بردند. اول از همه برای کمرنگ کردن نقش و سلطه‌ی روحانیون شیعه اعلام شد که انجمن تحت ریاست اسمی حجت آخرازمان اداره می شود، لذا همه‌ی اعضا دارای حق مساوی بوده و کسی از امتیاز ویژه‌ای برخوردار نیست. درواقع هیچ شخص زنده را شایسته و برتر از دیگران که علمای شیعه را هم در بر می گرفت، ندانستند. جز پس زدن علمای زمانه از رهبری انجمن نمی خواست که همه جا خود را «رهبر ملت» می شناختند. در ماده‌ی هفتم هرنوع «بهتان و کذب» علیه اعضا ممنوع دانسته شد. در ماده‌ی نهم احترام اعضا به همه‌ی مذاهب و «علمای هر طایفه» را برای ادای «فریضه ذمه انجمن» ضروری خوانده شد. ضمن اینکه باید «محذورات دنیوی» و «حفظ وطن و مملکت» را به همگان گوشزد کرد.

ادامه‌ی جلسات انجمن

جلسه‌ی بعدی - ۱۲ صفر ۱۳۲۳ق - در خانه‌ی ناظم الاسلام برگزار شد. عنوان شد که تلگرام‌های علمای نجف در تعریف و تمجید از عین الدوله در سطح تهران توزیع شده است. فیلسوف انجمن تأکید نمود که «ما تلگرافات علما را اگر مخالف با مقصود ما است دور می اندازیم». ناظم الاسلام در پاسخ اظهار نگرانی برخی اعضا از تأثیر این تلگرام ها بر سید عبدالله و اعراض اخیر او را از همراهی با مقصود انجمن علیه صدراعظم عنوان کرد: «مقدمات کار به خوبی تهیه شده است، احدی اعتنا به این تلگراف نمی کند. عمأً قریب ناسخ آنها می رسد. هواخواهان حریت [در عتبات هم] درکارند.» که اشاره به تحرک ازلیان در عتبات داشت. فیلسوف لایحه‌ای نوشته خواهان امضای اعضا در پای آن شده تا یکی از جراید فارسی خارج ارسال و منتشر شود. متنی در نکوهش و نقد استبداد جاهل و ذلیل کننده‌ی دولت و ملت، تحسین «مشروطیت» که مردم دنیا را «عالیم، بینا، شجاع، باجرت، باقوت، باغیرت، سربلند و بیدار می نماید». نظامی که ظلم و تعدی را از میان می برد، علم و صنعت، عدل و مساوات را محقق می گرداند. حکومت قانون را برقرار میکند. ملت را از اعتیاد به استبداد دیرینه

بازمی‌دارد و در حقوق و حدود وطن شریکش می‌سازد.

ادیب بهبهانی، از حاضرین جلسه، ضمن پذیرش پیام و روح کلی لایحه ها طرح نمود: «امروز ما نمی‌توانیم کلمه مشروطیت را بر زبان آریم.» هنوز زود است، لذا ابتدا برای مقدمات «باید دست اندازیم به دامن علم و اجرای قانون اسلام». فیلسوف رادیکال ازلی معترض شد، چرا متزلزل شده‌اید مگر عهد نکردیم خود را «فدای ملت» نمائیم. «برای نجات وطن باید اقدام کرد اگر کشته شدیم در راه وطن شهید شده‌ایم.» ناظم‌الاسلام در پاسخ برخی ترس‌خورده‌های نشست و میانجگیری میان دو نظر عنوان کرد: «مشروطیت و مشروعیت دولت با اجرای قانون اسلام و با عدل و مساوات، با علم و تمدن همه را نتیجه یکبست. نتیجه حریت است، آن را به دست آورید.» به ظالمان و اجحاف‌گران «بگوئید خداوند ما را آزاد آفریده است... بکوشید و جان بدهید، امروز نتیجه ندهد ده سال دیگر نتیجه خواهد داد. ما ثمر را نبریم اولاد و اخلاف ما ثمر را خواهند برد.»

جلسه مجدداً خواستار عضویت میرزا حسن کاشانی و شیخ یحیی کاشانی دو تن از فعالین ازلی روزنامه‌نگار در انجمن شده و از صدماتی که «در راه ملت متحمل شده‌اند» یادکرد. تأکید شد که منبعد باید آنها را عضو انجمن محسوب کنیم. ضمناً قرار شد هر جلسه یک اعلامیه نوشته و جهت نشر در نشریات فارسی‌زبان هند و مصر ارسال شود. مطلب مهم دیگر این که اعضا موظف شدند در میان تجار کار تبلیغی و بسیجی کنند و آنها را همراه اهداف و تحرک انجمن نمایند. ناظم‌الاسلام خبر داد که «آقا میرزا محمود اصفهانی» را ملاقات کرده و قرار شده ایشان مقدمات ترویج اهداف انجمن را در میان اهل تجارت پیش برد. می‌دانیم میرزا محمود اصفهانی از حامیان کمیته چند نفره مالی و تدارکاتی مهم چندی بعد متحصن حرم عبدالعظیم و نشست تاریخی در باغ سفارت بود. او را از همرازان مورد اعتماد میرزا یحیی دولت‌آبادی و از گردانندگان یکی از انجمن‌های مخفی اصفهان می‌شناسیم.^[۶۸]

در جلسه‌ی بعدی — ۲۲ صفر ۱۳۳۳ق — در خانه‌ی سید برهان‌الدین خلخالی درباره‌ی پناه بردن عده‌ای از تجار معترض به حرم عبدالعظیم — در ۱۹ صفر — با خواسته‌های اقتصادی و صنفی مورد بحث بود. قرارهایی گذاردند. روز بعد «اجزاء انجمن مخفی رفتند منزل آقای طباطبایی» او را از واقعه مطلع و عزم خود را برای بسیج عمومی طلاب و بازاریان به حمایت و پیوستن به تجار متحصن اعلام کردند. از جمله‌ی موارد قابل تأمل این جلسه اعتراض برخی حاضرین به سخنرانی پرده‌در یکی از اعضا بود. ذوالریاستین کرمانی در ۷ صفر بر بالای منبر موعظه‌ای سیاسی و جسورانه ادا کرده بود که احتمال لو رفتن انجمن پیش از موعد مقرر، خیال حاضرین معترض را آشفته نموده بود. تأکید شد نباید مفتشان حکومتی را هشدار داد. برخلاف اینان، فیلسوف و ناظم‌الاسلام سخنرانی جسورانه مزبور را در راستای اهداف انجمن ستودند. در جلسه‌ی سوم ربیع‌الاولی که در خانه‌ی ادیب بهبهانی برگزار شد، خبر عزیمت روز پیش مظفرالدین شاه به سوی فرنگ در صدر مباحث بود. حضار از اینکه به‌رغم تلاش‌ها، دولت توانسته با ترفندهایی تجار معترض را از ادامه‌ی تحصن منصرف کند و با وعده‌ی عزل نوز صدای سید عبدالله بهبهانی را هم خاموش نماید، دل‌نگرانی خود را اعلام کردند. قرار بر این شد، اعضای فعال و مصمم‌تر در بیداری و تحرک عمومی مجری باشند.

اعلامیه‌ای هم نوشته و قرار بر این شد که با چاپ ژلاتینی تکثیر و توزیع و نسخه‌ای هم برای نشر در روزنامه‌ی «حبل‌المتین» کلکته و «مظفری» بوشهر و چند نسخه هم به جراید فارسی مصر فرستاده شود.^[۶۹]

در این متن قانون‌خواهانه آمد: «اگر ملا اسم قانون بشنود تکفیر می‌کند، اگر دولتیان بشنوند فوراً ده نفر قزاق یا غلام کشیک‌خانه حاضر و آن بیچاره را سر برهنه و کتف بسته» مجازات می‌نماید. در حالی که «قانون ابداً ضرری به دستگاه دولت ندارد. قانون دخالتی به مذهب ندارد.» در ادامه‌ی نوشته خواستار مجلسی برای وضع قانون اساسی شدند. در فهم خود از آن قانون اساسی، فصول دوازده‌گانه‌ای برشمردند. تأسیس عدالت‌خانه و تدوین قانون عدل، تنظیم اراضی، تعدیل و تصحیح مالیات، نظم قشون، اصول انتخاب حکومت و تعیین حق قانونی حاکم و محکوم، اصلاح و ترویج امر تجارت، اصلاح گمرک، تصحیح ارزاق و اجناس عمومی، اصول تأسیس مدارس علمی، ایجاد کارخانجات و معادن، تدوین تکلیف وزارت امور خارجه، اصلاح مواجب و مستمری‌های دولتی، محدود کردن نهادهای دولتی به قانون و ملاها به موازین و احکام شرعی.

از جلسات ۱۵ ربیع‌الاول ۱۳۲۳ق تا ۱۸ جمادی‌الاولی ۱۳۲۴ق، گزارش فعالیت و چگونگی مباحث آن ثبت نشد. به نظر می‌رسد فشار مأمورین دولت عین‌الدوله و حاکم تهران، همچنین یک‌سری اختلافات داخلی انجمن علل این امر باشد. در زمان آخرین مسافرت مظفرالدین‌شاه به فرنگ، در چند رویداد مهم ازلیان از جمله فعالین عضو انجمن مخفی فعال و مؤثر بودند. یکی رویداد معروف به «غائله‌ی کرمان» که شرحش را آوردیم دیگری رویداد قند و چوب خوردن دو بازرگان تهرانی، که بستر دیگری شد تا تنور اعتراضات عمومی به‌ویژه بازاریان علیه دولت و در سوی جنبش همگانی علیه دولت شعله‌ور بماند. در این رویداد اخیر هم «آقامیرزا محمود [اصفهانی] با عده‌ای از تجار و چند نفری از اجزاء انجمن مخفی تا صبح در گردش و برای حرکت دادن آقایان در تلاش بودند تا بالأخره آقایان را به حضرت عبدالعظیم چنانیده و در آنجا، آن را متحصن وانمود کردند.»^[۷۰]

اعضای انجمن مخفی در رویداد مسجد شاه که منجر به تحصن طلاب و مردم در حرم عبدالعظیم و سپس مهاجرت به قم گردید، هم نقش مؤثر داشتند. ناظم‌الاسلام شرح آن را در کتاب خود به دست داده است.^[۷۱]

با اوج‌گیری نهضت اعتراضی، جلسات انجمن مخفی کمتر تشکیل می‌شد و اعضا درگیر فعالیت گسترده‌ی عمومی بودند. جمع‌های خصوصی‌تر ازلیان به مآخذ خاطرات یحیی تشکیل و در راستای جهت دادن جنبش اعتراضی بودند. تحصن طلاب و مردم تهران در ۱۶ شوال ۱۳۲۳ق (۱۳ دسامبر ۱۹۰۵م) که به «هجرت صغرا» معروف شد، نشان خیزش و مرحله‌ی نوین اوج‌گیری آن بود. مجدالاسلام، ناظم‌الاسلام، شیخ محمد مهدی شریف، ملک‌المکملین و سیدجمال‌الدین واعظ از جمله ازلیان فعال به گونه‌ای محسوس در میان متحصنین و شهر در رفت و آمد بودند. میرزا یحیی دولت‌آبادی و برادرانش با زیرکی و تدبیر به‌واسطه‌ی این فعالین در ارتقا خواسته‌های هفت‌گانه متحصنین و گنجانندن مجلس (عدالت‌خانه) در میان این خواسته‌ها کوشا و مؤثر بودند. شرح مفصل‌تر آن را خواهیم آورد. تحصن یک ماهی تا شانزدهم ذیقعد ۱۳۲۳ق (۱۲ ژانویه ۱۹۰۶م) ادامه یافت. در ماه‌های بعد «انجمن مخفی هم در این ایام شعباتش متعدد» شد.^[۷۲] روزنامه‌ی «ادب» هم که در این برهه به دست مجدالاسلام اداره می‌شد به‌دستور مستقیم عین‌الدوله توقیف می‌کنند. ازلیان طباطبایی را واسطه قرار داده تا با وزیر انطباعات مذاکره کند و راهی بیابند. با سرکوب و پیگرد حکومتی و تطمیع اهل سازش جمع

اعتراضی طلاب و تجار، اوضاع مدتی ظاهراً آرام جلوه می‌کند. به‌رغم عفو عمومی دولت، سید جمال‌الدین واعظ را به قیم تبعید می‌کنند. پیگرد، فعالیت‌ها را به زیرزمین و تحرک سری برد و مخفیگری افزون می‌شود. «نوشته‌جات به عنوان شب‌نامه و اعلانات ژلاتینی بسیار در این ایام نشر می‌شود که مضمون همه تقاضای عدالت‌خانه و بیداری مردم است.»^[۷۳]

وعده وعیدهای حکومت توانسته بود سر و صدای روحانیون را خاموش کند، لذا شب‌نامه‌هایی به نام و سخن مردم «خطاب به آقایان» منتشر شد که در آن سکوت و مماشات آنها نکوهش شد و یادآوری کردند که آن همه فعالیت و صدمات تحصن‌ها و کشته شدن چند نفر به باد رفته و در ادامه خواستار هشیاری و غیرت و حضور آنها در استمرار نهضت برای تحقق حکومت قانون شدند. فشارهای داخلی و بیرونی، چه توسط اطرافیان دگراندیش علما و چه توسط شب‌نامه‌های متعدد و برانگیختن افکار عمومی سرانجام نتیجه داد. مجتهد طباطبایی نامه‌ای مفصل و اعتراض گونه به عین‌الدوله صدراعظم نوشت و عهد و پیمان وعده‌های داده، اما فراموش شده‌ای را که به تحصن‌ها انجامید یادآور شد.^[۷۴]

در این برهه اعضای انجمن مخفی همچنان در تکاپوی مخفی و آشکار در تأثیر نهادن بر نهضت اعتراضی مشروطه طلبانه بودند. علاوه بر انتشار شب‌نامه‌ها، در بیت روحانیون به‌ویژه طباطبایی و بهبهانی فعالند و حاصل کار هم اطلاعیه و عریضه‌های طباطبایی به صدراعظم و شاه است. در نامه‌ای به مظفرالدین شاه که با «فریاد دل وطن پرستان» آغاز شد آمد که:

«علیحضرتا مملکت خراب و رعیت پریشان و گداست. تعدی حکام و مأمورین بر مال و عرض و جان رعیت دراز. ظلم حکام و مأمورین اندازه ندارد. از مال رعیت هر قدر میلشان اقتضا کند می‌برند. قوه غضب و شهوتشان به هرچه میل و حکم کند از زدن و کشتن و ناقص کردن اطاعت می‌کنند... پارسال دخترهای قوچانی را در عوض سه ری گندم مالیات که نداشتند بدهند گرفته به ترکمان‌ها و... عشق آباد به قیمت گزاف فروختند، ده هزار رعیت قوچانی از ظلم به خاک روس فرار کردند. هزارها رعیت ایران از ظلم حکام و مأمورین به ممالک خارجه هجرت کرده و هم به حمالی و فعلگی گذران می‌کنند و در ذلت و خواری می‌میرند... تمام این مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمن مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند... مجلس اگر باشد این ظلم‌ها رفع خواهد شد، خرابی‌ها آباد خواهد شد، خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد. سیستان و بلوچستان را انگلیس نخواهد برد، فلان محل را روس نخواهد برد. عثمانی تعدی به ایران نمی‌تواند بکند...»^[۷۵]

بخشی از این نامه‌ی مفصل را آوردیم تا نشانی باشد که نمی‌تواند از قلم و ذهن یک مجتهد آن برهه بیرون آمده باشد و جای قلم و اهداف سیاسی- اجتماعی اطرافیان تجددخواه طباطبایی در محتوای این اطلاعیه و عریضه‌ها پیداست. ادبیات نوشته به هیچ منطقی بیانگر معرفت، ادبیات و قلم مرسوم آخوندی زمانه نیست. انجمن مخفی در ربیع‌الثانی ۱۳۲۴ق چند جلسه مخفی برگزار کرد. علاوه بر تحرک در اطراف بیت طباطبایی و روزنامه‌ها، اعزام فرستاده‌ای مبلغ به میان عشایر و ولایات را در دستور کار قرار دادند. زرتشتیان

معتبری را هم به امر خود جلب نمودند. مجدالاسلام را در همین زمان دستگیر می‌کنند و طباطبایی پی‌جوی علل گرفتاری او از عین‌الدوله می‌شود:

«عین‌الدوله در جواب گفت، از قراری که می‌گویند مجدالاسلام بایی است.»^[۷۶]

چنان که آمد نوشته‌های مجدالاسلام در روزنامه‌ی «ادب» تهران برایش دردسر ایجاد کرد. در واسطگی طباطبایی برای رهایی او، جای پای اعضای ازلی انجمن مخفی مشهود است. همزمان میرزا آقا اصفهانی (نفتی) دیگر عضو انجمن مخفی، همچنین هسته‌ی سری‌تر مدرسه‌ی رشدیه، دستگیر می‌شود. او که در رجب ۱۳۳۳ق به تهران آمده بود در مجالس متعددی از نهضت ملی و وطن‌خواهی سخن رانده بود. حکومت به‌توسط مفتشانش دریافت که میرزا آقا نویسنده‌ی برخی مقاله‌های «جبل‌المتین» کلکته تحت عنوان «مدافعه وطن» است.^[۷۷] علاوه بر آن، «میرزا آقا در مجالس مردم را بیدار و آنان را به حقوق خود آگاه می‌کرد.» همچنان که محرک برخی طلاب و علما شناخته شد. همدلی و همگامی میرزا آقا در هسته‌ی ازلی مدرسه‌ی رشدیه با میرزا حسن رشدیه و مجدالاسلام موجب دستگیری هر سه آنها به‌جرم دگراندیشی دینی و خیال و اقدام مخالف حکومت در آستانه‌ی مشروطه شد. میرزا آقا مدتی پیش‌تر هم در استانبول و در محفل ازلیان آن شهر فعال بود. سال‌های پایانی انتشار «اختر» بود. همزمان با دستگیری سران محفل میرزا آقاخان و یارانش در شهر اقامت داشت. میرزا آقا علاوه بر رفت و آمد در انجمن مخفی و رابطه با ناظم‌الاسلام، در کنار برخی دیگر ازلیان در کمیته‌ی مخفی انقلاب که در باغ میکده تأسیس شد، نیز حضور داشت. «تاریخ بیداری ایرانیان» او را «در واقع اول مؤسس» کتابخانه‌ی ملی در کنار سید نصرالله اخوی و ملک‌المتکلمین و هم‌مسلكش نصرت السلطان شناسانده است.^[۷۸] کتابخانه‌ای که محل اجتماع و موجب تحرک اهل فضل و قانون‌طلبان در آستانه‌ی مشروطه و پوشش مناسبی برای فعالین نهضت گردید.

در ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ق در تهران حکومت نظامی‌برقرار شد. گزارش جلسات مخفی و تحرک فعالین مشروطه‌خواه عین‌الدوله صدراعظم را برافروخته بود. دستگاه پخش شب‌نامه‌های متعدد افشاگرانه نیز فعال بود. پیگردها رد شب‌نامه‌ها را به هسته‌ی ازلیان مدرسه‌ی رشدیه رساند، چنان که آوردیم به دستگیر فعالین آن انجامید. علاوه بر جلسه‌های مدرسه‌ی رشدیه، از گردهمایی مهم ازلیان در نوزدهم همین ماه در خانه‌ی میرزا حسن رشدیه خبر داریم. جلسه‌ای که در آن میرزا آقا اصفهانی، ناظم‌الاسلام، مجدالاسلام و محمدحسین ذکاءالملک اول حضور داشتند و خبر آن به مفتشان حکومتی رسید.^[۷۹] چهار روز پس از این جلسه، سه نامبرده دستگیر و به کلات خراسان تبعید شدند. نامه‌ای از میرزا آقا به طباطبایی به زمان تبعید کلات به دست است که در آن، علل دستگیری خود را ناخرسندی دولت به دلیل افشاگری‌های جانبدارانه از «غائله کرمان» و درخواست عزل ظفرالسلطنه حاکم آنجا ذکر شده است.^[۸۰]

روز بعد از تبعید میرزا آقا و یارانش، جمعی معترض در خانه‌ی طباطبایی جمع شدند، «ادیب‌المجاهدین کرمانی فریاد برآورد که امروز مجدالاسلام و میرزا آقا و مدیر رشدیه را گرفتند و تبعید کردند. جواب شما آقایان را دادند که [آنها] بایی بودند، فردا خودتان را گرفته و تبعید می‌کنند و به همین اسم و اتهام متهم خواهید شد، اگر برای وقار خودتان هم باشد، ساکت نباشید.»^[۸۱]

با کنار رفتن عین‌الدوله از صدارت، میرزا آقا به همراه یاران ازلی‌اش در جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ق از تبعید و اسارت رها شد ولی اجازه‌ی بازگشت به تهران به او داده نشد. به استانبول رفت و در آنجا هم انجمنی برپا کرد که به دخالت دولت عثمانی و تبعید دوباره‌ی او از آن سرزمین انجامید.

انجمن مخفی با اوج‌گیری جنبش اعتراض عملاً تعطیل شد. اختلافات درونی آن هم مزید علت شد. عده‌ای از اعضای انجمن مخفی اول «انجمن مخفی ثانی» را تشکیل دادند. ناظم‌الاسلام این بار بر خلاف انجمن اولی تصریح دارد که میرزا محمدصادق طباطبایی فرزند مجتهد خود مستقیم «مؤسس انجمن مخفی دوم» بود. دلیل تشکیل آن را هم «مخالفت در مسلک»، با بعضی از اعضای انجمن مخفی اول می‌شمرد.^[۸۲] انجمن دوم بعد از بازگشت متحصنین حرم عبدالعظیم مخفیانه و بدون اطلاع برخی از اعضای انجمن پیشین تأسیس گردید. به گفته‌ی ناظم‌الاسلام «هفته‌ای یک یا دو جلسه شب‌ها به‌طور سیار تشکیل می‌یافت». علاوه بر میرزا محمدصادق، میرزا مهدی پسر شیخ فضل‌الله نوری که با اهداف و مقاصد پدر متشرع خود همراه نبود، میرزا محمود اصفهانی تاجر ازلی که شرح حال او را آوردیم، ناظم‌الاسلام کرمانی، میرزا کاظم‌خان مستعان‌السلطان، اسدالله‌خان ابوالفتح‌زاده و برادرش سیف‌الله‌خان، میرزا ابراهیم‌خان منشی‌زاده و تعداد دیگری اعضای شناخته‌شده این محفل تازه برپا گردیده بودند. چنان که در وصف تحرک مخفی و تندروانه دگراندیشان در هسته‌های سری از جمله آنچه به عنوان محفل اجتماع‌یون عامیون تهران شهرت یافته، در کتاب سوم این مجموعه خواهیم خواند، ابوالفتح زاده و منشی زاده که مدتی هم افسر عضو بریگاد قزاق تهران بودند، نقش فعالی در آن نوع فعالیت نظامی و تروریستی کنار حیدر عموآوغلی ایفا کردند.

یکی از اقدامات جالب توجه این انجمن، مخابره‌ی تلگرامی به نام و امضای مجتهد طباطبایی به «پادشاه مملکت ژاپون» است. در علل این اقدام علاوه بر کسب اعتبار برای طباطبایی به‌عنوان «رئیس ملت» در قیاس با دیگر مجتهدین زمانه، ضرورت رفتار عادلانه و مساوات‌جویانه با اقلیت‌های مذهبی جلوه داشت. نویسندگان ازلی نامه وانمود کردند که مسلمانان در ژاپن به مثابه‌ی یک اقلیت حضور دارند، لذا از امپراتور ژاپن خواستار رفتار «اخوت» گرانه با آنان گردیدند تا بتوانند در کنار اکثریت غیرمسلمان «آسوده و محترم از عهده تکالیف دینی و دنیوی» خود برآیند. می‌دانیم این زمان ژاپن جامعه‌ی مسلمان نداشت. کنایه و یادآوری به مسلمانان ایران بود تا رفتار «اخوت‌گرایانه» با بابیان در اقلیت ایران پیش گیرند تا آنها بتوانند از عهده‌ی «تکالیف دینی و دنیوی» خود برآیند.^[۸۳]

در جمادی‌الآخر ۱۳۲۴ق که بست‌نشینی باغ سفارت انگلیس آغاز شد، ازلیان و انجمن مخفی نقش فعالی داشتند. نام میرزا محمود تاجر اصفهانی در میان ۹ تاجر آغازگر تحصن در ۲۴ جمادی‌الآخر قابل تأمل است. او در واقع نماینده‌ی میرزا یحیی دولت‌آبادی در این تحرک بود. از روزهای بعد که بازاریان و طلاب کسب‌وکار و مدرسه را تعطیل و سر از باغ سفارت درآوردند، اعضای انجمن مخفی فعال در تبلیغ و ترویج اصول مشروطگی مؤثر گردید. ذوالریاستین نماز جماعت برپا کرد و پس از آن به سخنرانی افشاگرانه و آگاهی‌آفرین برآمد. فخرالاسلام هم سخنان او را ادامه داد. به گزارش «تاریخ بیداری»، «اجزای انجمن مخفی» به‌تدریج در باغ سفارت جمع شده «یکدیگر را ملاقات نمودند». ابتدا «احدی جرئت نمی‌کرد جز معاودت آقایان دیگر [منظور

علمای شیعه [عنوانی ننماید]. حتی وقتی فیلسوف جسور انجمن مخفی در یکی از چادرها عنوان کرده بود که «باید قانونی از شاه مطالبه کنیم، فوراً دورش را گرفتند و خواستند او را خارج نمایند».^[۸۴] در روزهای بعد، با کار ترویجی، آرام آرام اوضاع مساعدتر شد و در قریب پانصد چادر برپا شدهی - جمع قریب ۱۴ هزار نفری - بست‌نشینان سخنرانان به بیداری مردم برآمدند. اطلاعیه‌های ژلاتینی هم نوشته، تکثیر و توزیع گردید. به نقل ناظم‌الاسلام باغ سفارت «حکم یک مدرسه شده است چه زیر هر چادر و هر گوشه، جمعی دور هم نشسته‌اند و یک نفر عالم سیاسی از شاگردان مدارس و غیره آنها را تعلیم می‌دهد. یعنی چیزهای تازه به گوش مردم می‌خورد که تاکنون احدی جرئت نداشت بر زبان آورد».

فیلسوف انجمن و برخی دیگر اعضا، «روزنامه‌ی «حبل‌المتین» را در دست گرفته و بر مردم قرائت می‌نماید».^[۸۵] روشنگری و کار سیاسی گسترده به حاصل نشست. بست‌نشینان ابتدا سه خواسته عمده را اعلام کردند: عدالت‌خانه، مراجعت مهاجرین متحصن قم و «امنیت‌نامه». همزمان «بعضی از اعضا انجمن مخفی در بین مردم [دور] افتاده به آنها می‌گویند [صرفاً] عزل عین‌الدوله را استدعا نکنید، چه امروز اگر او را عزل کنند شش ماه دیگر او را منصوب می‌کنند. مجلس [شورا] بخواهید که با بودن مجلس دیگر نه عین‌الدوله می‌ماند و نه غیر عین‌الدوله. اصل را محکم کنید فروع درست می‌شود. فقط عین‌الدوله ظالم نیست، عین‌الدوله عینی را علاج کنید به افتتاح مجلس و عدالت‌خانه» تأکید کنید. لفظ مجلس شورای ملی هم بر زبان‌ها در گردش است. همزمان ملک‌المکملین و تعداد دیگری از ازلیان در تهران در کار تبلیغی فعالند. سید جمال واعظ هم در قم موعظه می‌کند و بر بالای منبر از مردم می‌خواهد: قبول ظلم نکنید. راه تماس میان متحصنین حرم قم با بست‌نشینان باغ سفارت گشوده و فعال است. شیخ محمدمهدی شریف کاشانی ازلی معتمد بیت سید عبدالله نقش مؤثری دارد.

سرانجام در چهاردهم جمادی‌الآخر ۱۳۲۴ق مظفرالدین شاه برای خواباندن غوغای فرمانی با خواست تأسیس مجلس منتخب برخی طبقات ممتاز موافقت و همراهی خود را اعلام کرد. دستخطی که با کار ترویجی پذیرفته نشد و مشروطه‌خواهان آن را از در و دیوار کردند. دو روز بعد دستخط جدیدی از شاه رسید که اجازه‌ی مجلسی منتخب از «عموم اهالی و افراد ملت» صادر شد. در مذاکره‌ی نمایندگان متحصنین، مشیرالدوله صدراعظم در مکالمه با سید حسین بروجرودی که با ازلیان و انجمن مخفی در ارتباط تنگاتنگ بود در پاسخ وزیر که بنا بر فرمان شاه گفته بود «مجلس شورای اسلامی باید باشد» عنوان گردید که «ما به قوه ملت شورای ملی می‌گیریم».^[۸۶]

حاصل مذاکرات این شد که «مجلس شورای ملی باشد» با این استدلال که اگر غیرمسلمان ایرانی در مجلس حاضر شود و شاید ملایی مدعی شود «این کافر در مجلس اسلامی چه می‌کند». دیگر اینکه «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». پس از قریب دو هفته از بست‌نشینی باغ سفارت فضای ذهنی و فهم مردم دگرگون شد و خواسته‌های دقیق‌تر در سوی مشروطگی نظام آتی عنوان شد: «جمعی از مردمان عالم و تربیت شده‌افتاده‌اند در بین مردم و آنچه که می‌دانند به مردم یاد می‌دهند».^[۸۷] سرانجام دستخط پایانی مظفرالدین شاه

به تاریخ ۱۸ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ق در اجازه‌ی تأسیس مجلس شورا به بست‌نشینی پایان داد.

انجمن ملی (کمیته انقلاب)

بستر انجمن ملی را هسته‌ی فعال ازلیانی به وجود آوردند که کتابخانه ملی را در ۱۳۲۲ق به‌عنوان پوشش مناسبی برای تحرک فرهنگی - سیاسی ایجاد کردند. ملک‌المتکلمین، سیدجمال واعظ، میرزا محمدعلی‌خان نصرت‌السلطان از اهل بیان و تنی چند دیگر از همراهانشان چون نصرالله تقوی (اخوی) با جمع‌آوری کتبی چند برای تأسیس یک کتابخانه و قرائت‌خانه‌ی عمومی و ملی موجب گرد آمدن تعداد بیشتری اهل فضل و تجددخواه به حول این خواسته پیشرو گردیدند، به گونه‌ای که «در اندک زمانی صدها نفر از روشنفکران و محصلین مدارس، عضویت آن را پذیرفته و در آنجا به مطالعه می‌پرداختند».^[۸۸]

تحرک در امر فرهنگی کتابخانه ملی به نزدیکی روزافزون جمعی عمدتاً ازلی و همدلان تجددخواه و مشروطه‌طلب ایران مدار در سوی اهداف مشترک بیداری عمومی مردم و تغییر اوضاع سیاسی و اجتماعی کشور انجامید. حاصل آن در جلسه‌ی تاریخی دوازدهم ربیع‌الاول ۱۳۲۲ق نمایان شد. در این شب جمعی پنجاه و چند نفر از شخصیت‌های تجددخواه و قانون‌طلب در گرده‌مایی سرّی در باغ شخصی سلیمان میکده از ازلیان تهران جمع شدند تا درباره‌ی یک فعالیت سازمان‌یافته برای بیداری و تحرک عمومی تصمیم‌گیری کنند.

در میان قریب ۵۷ نفر اعضای این نشست و محفل سرّی، ازلیان نامداری حضور داشتند که به برخی از برجسته‌ترین، در حوزه‌ی بحث کتاب اشاره خواهیم داشت. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی قدیمی‌ترین و مسن‌ترین ازلی مسلک حاضر در جلسه بود. همو بود که به‌عنوان رئیس جلسه گفت:

«ما از عقاید و آرزوهای یکدیگر کاملاً آگاهیم و از مصایب وسختی‌هایی که هریک از ما در راه ایمان خود کشیده‌ایم، مطلع هستیم و فساد دستگاه ستمگری و استبداد را می‌دانیم و نفوذی که اجانب در رگ و ریشه این سامان پیدا کرده برای همه ما روشن و غیرقابل بحث است. و همه ما بر این عقیده هستیم که تا این دستگاه ظلم و ستمگری از بین نرود و امور کشور ایران به دست مردان وطن‌پرست و عاقل و عدالتخواه نیافتد و به جای اراده شخصی، قانون در مملکت حکومت نکند، حیات و بقای ایران ممتنع بلکه محال است.»

شریف کاشانی پس از این سخنان قابل فهم رندانه، از «امتحانی» سخن گفت که جمع آنها «در سال‌های دراز» استقامت و ثبات‌قدم در برقراری عدالت داده و حالا زمان آن رسیده تا «وسيله» و «واژگونی نهایی» «دستگاه فاسد و ستمگر» را یافته و «کاخ رفیع عدالت را بنیاد» نهند.

سلیمان خان برگزارکننده این گرده‌مایی پسر میرزا علی مستوفی آشتیانی معروف به میکده بود. در کارنامه‌ی پیش از مشروطه‌ی او مستوفی اول و سررشته‌داری کل وزارت کشور و سپس وزارت دارایی برجسته است. پدر سلیمان خان از نوادگان آقا محسن آشتیانی از جمله کسانی بود که در میان بابیان محرم، همراه و همراز بود. همسر سلیمان خان، در کنار همسر ملک‌المتکلمین و برخی دیگر زنان ازلی، از اعضای سرشناس و مؤثر «انجمن مخدرات وطن» بودند. دخترش را به همسری مهدی ملک‌زاده پسر دوست و هم‌مسلک دیرینه‌اش ملک‌المتکلمین درآورد.

سلیمان خان «انجمن برادران دروازه قزوین» که از انجمن‌های رادیکال مشروطه بود، هدایت می‌کرد. هسته اولیه این انجمن در ۲۶ ذیحجه ۱۳۲۴ ق توسط سلیمان خان با یاری تنی چند از همرازان ازلی و برخی مشروطه خواهان همدل‌شان تاسیس و به فعالیت علنی در سوی اهداف مشروطه برآمد. جوانان مسلح و رادیکال عضو این انجمن در کودتای ذیقعد و همچنین کودتای منجر به توپ بستن مجلس در دفاع از خانه ملت نقش موثر و جانبازانه‌ای ایفا کردند. تقابل اعضای این انجمن با احتشام السلطنه رئیس زمانه مجلس منجر به استعفای او از ریاست مجلس می‌شود.

سلیمان خان را محمدعلی شاه به تعلقات ازلی شناخته، همچنان که پیش از توپ بستن مجلس و چند روزی پیش‌تر از کشتار ازلیان نامدار زمانه، او به‌عنوان نخستین اسیر نهضت مشروطه توسط عمال شاه دستگیر و در باغشاه به زنجیر کشیده شد. میرزا یحیی در «حیات یحیی» (۲۹۸/۲) ضمن اظهار تاسف از دستگیری سلیمان خان به صراحت می‌نویسد او «بامن دوستی دارد». سلیمان خان پس از مشروطه مصدر کارهای دولتی و فرهنگی بود و در مهاجرت ملیون و دولت موقت ملی نقش مؤثری ایفا کرد که حکایت آن را باید در جای دیگر به بحث گذارد.

از دیگر عناصر برجسته‌ی ازلی این نشست باید از مهدی بحرالعلوم کرمانی پسر ملا جعفر ته باغ الله‌ای نام برد که در این زمان رهبر ازلیان کرمان شناخته می‌شد و در مقام وکیل علمای کرمان به مجلس اول راه یافت. سیدجمال‌الدین واعظ و ملک‌المکلمین، واعظان نامدار مشروطه، در جلسه حاضر و مؤثر بودند. ملک‌المکلمین سخن از زمانه‌ی خطیر ایران راند و خواستار اقدام عاجل برای نجات جامعه و مملکت شد. از «آرزوهای دیرینه» ای که جمع سال‌ها «در دل‌ها» نهفته داشتند، سخن راند و تأکید نمود باید با فداکاری و جانبازی پرچم آزادی را برافرازیم. سیدجمال‌الدین ایران را بر سر دوراهی مرگ و حیات خواند و بر ضرورت عاجل انتخاب یکی از این دو راه تأکید کرد. عنوان نمود: «یا باید مستقل و سرافراز و آزاد زیست و یا باید به بندگی و محو شدن تن در داد.» سید از زیر عبای خود یک پرچم ایران که بر روی آن نوشته شده بود «قانون - عدالت» بیرون آورد و خواستار قسم و عهد ملی حاضرین گردید. حاضرین هم به نشان میثاق ملی، سوگند وفاداری به اهداف جمع و کتمان اسرار جمعیت یاد کردند. از دیگر ازلیان یا همراهان صمیمی آنها در این جمع می‌توان به نام‌های زیر اشاره کرد: سید محمدرضا شیرازی (مساوات بعدی)، میرزا محمدحسین ذکاءالملک اول، میرزا ابراهیم خان نشاط، میرزا مهدی دولت‌آبادی، میرزا علی‌محمد دولت‌آبادی، میرزا حیدرعلی زردوز، مجدالاسلام کرمانی، سید عبدالوهاب اصفهانی، میرزا جهانگیرخان شیرازی (صور اسرافیل بعدی)، حاج سیاح محلاتی، قاضی قزوینی (ارداقی)، میرزا عبدالخالق سدهی، میرزا حسن رشیدی، سید عبدالرحیم کاشانی، میرزا احمد حامدالملک شیرازی و... . در مورد بسیاری از اینان در متن این کتاب و کتاب‌های بعدی سخن گفته‌ایم. اقدامات روزهای بعد این فعالین نشان داد که آنان با برنامه و حساب‌شده امور را در راستای اهداف جمع پیش بردند. ابتدا کمیته‌ی کوچک‌تری مرکب از ۹ نفر تشکیل دادند تا بدون تحرک گسترده و جلب نظر عوامل استبداد بتوانند در سوی تهییج افکار عامه و طرح شورش عمومی به فعالیت سازمان‌یافته و متمرکز برآیند. تعداد زیادی از گردانندگان نشریات مهم و مقبول عصر مشروطه‌ی پایتخت عضو این انجمن بودند. در واقع جلسات آن مکانی بود برای تبادل نظر منظم میان

آنچه می‌بایست نوشته شود و جهتی که افکار عمومی‌یابد.

در کمیته‌ی رهبری ۹ نفره جز شیخ‌الرئیس قاجار بهائی‌مسلك که در تحرکات سیاسی برخلاف دستور پیشوای آیین با ازلیان همراه بود و این را در انجمن اتحاد اسلام کنار میرزا آقا خان کرمانی و یاران ازلی‌اش در استانبول و برخی فعالیت‌های ائتلافی نشان داده بود و شیخ اسدالله خرقانی که ضمن هم‌اندیشی‌هایی با ازلیان، در باورهای دینی خود سر و سودای دیگری داشت و میرزا محسن، داماد سید عبدالله که بنا بر ارتباط برخی بزرگان خاندانش با ازلیان تا حدی همگرا بود، سایرین را به باور اهل بیان می‌شناسیم. کمیته‌ی انقلاب توانست در تهران هسته‌ها و حوزه‌های مخفی پنج‌نفره تشکیل دهد و آنها را هدایت کند و

«توسط رابطین اطلاع دادند که جلسات خود را مستمر تشکیل بدهند و از جریانات اوضاع هیأت مرکزی را آگاه سازند و آنچه می‌توانند به این آتشی که روشن شده دامن بزنند و مردم را به مقاومت در مقابل دستگاه استبداد تشویق نمایند و در مجامع عمومی مخصوصاً جلساتی که در خانه روحانیون تشکیل می‌یافت شرکت کنند و روح امید و موفقیت در مردم به‌خصوص بازرگانان و کسبه تزریق نمایند و هر ساعت منتظر دستورات کمیته مرکزی باشند و نیز تصمیم گرفته شد که جلسات کمیته هرشب مرتب تشکیل شود و در دعوتی که در مسجد شاه شد شرکت نمایند.»^[۸۹]

بر اساس یادداشت‌های دست‌نوشته‌ی عبدالخالق سدهی از بایبان شناخته‌شده‌ی عضو انجمن ملی می‌خوانیم:

«ما همه شب... به طور مخفی جلسات خود را تشکیل می‌دهیم و در اطراف آرزوهایی که در دل داریم و آنکه به هر شکلی که ممکن است آتش اختلاف را میان متحصنین [حرم عبدالعظیم] و به خصوص علما با دولتیان تیزتر کنیم و نگذاریم سازش و نزدیکی میان آنها پیدا شود. دوم آنکه از آن اجتماع استفاده کرده و به روشن کردن افکار جماعت و آشنا نمودن به اصول تمدن و ترقیات ملل و منافع عدالت و آزادی و نتایج سودمند مجلس مؤسسان و حکومت قانونی می‌پردازیم و به آنها می‌فهمانیم که اگر این نهضت ملی به سود کشور و آزاد کردن مردم از چنگال حکومت جبار و ستمگر منتهی نشود تمام این زحمات بی‌نتیجه و بدون فایده خواهد بود و دولت طبقه روشنفکری را که **محرک حقیقی** این نهضت است از میان خواهد برد.»^[۹۰]

اقدامات و نتایج رویدادهای بعدی نشان داد که این «محرکان حقیقی» نهضت مشروطه با برنامه و حساب شده امور و سیر وقایع و اذهان عمومی‌را در راستای اهداف دوگانه‌ی فوق پیش برده‌اند. مهم‌ترین پیامد این هدایت اذهان، تغییر تدریجی خواسته‌های متحصنین حرم عبدالعظیم از امور شخصی و کم‌اهمیت و بعضاً صنفی به خواسته‌های مهم تأسیس مجلس شورای ملی و برقراری نظام مشروطیت بود. شرح این گذر را یحیی دولت‌آبادی، ناظم‌الاسلام، کسروی و ملک‌زاده در تاریخ‌های خود به دست داده‌اند. این عناصر رادیکال دگراندیش بارها از سازش مشروطه‌خواهان با اهل قدرت بر سر مسائل حاشیه‌ای جلوگیری کردند و در تعمیق و ارتقای خواسته‌ها کوشیدند. در این مسیر از همه‌ی ابزارها و ترفندهای سنتی و نوین، مثبت و منفی اما موثر و محرک بهره گرفتند. از کار ترویج و تبلیغی مستقیم میان متحصنین تا تهیه و تأمین نیازهای مالی و اداری و انتشاراتی مورد نیاز حتی تهدید و ارباب و شایعه‌پراکنی علیه سازش‌ها و افشای بندوبست‌های پشت پرده‌ی

علمای رهبری جمع متحصن. شب‌نامه‌های متعددی در همین برهه نوشته و مؤثر پراکنده شد. از جمله چهار تن که در میان آنها عبدالخالق سدهی و محمدرضا شیرازی ازلی بودند با هم هم‌قسم شدند که در صورت سازش طباطبایی و بهیمانی با عین‌الدوله به آنها آسیب برسانند. خود اینان خبر این تصمیم تهدیدآمیز جلسه‌ی مخفی را به میان متحصنین بردند و غیرمستقیم به سمع آقایان رساندند. تماس و سازش مستقیم احمد طباطبایی برادر محمد طباطبایی — که چندی بعد کنار شیخ فضل‌الله در مقابل مشروطه ایستاد — با عین‌الدوله را هم در میان جماعت افشا کردند.

با پافشاری ازلیان و همراهان مشروطه‌طلبشان و با هدایت مدبرانه‌ی یحیی دولت‌آبادی و نقش‌آفرینی جسورانه‌ی ملک‌المتکلمین و سید جمال واعظ بود که سرانجام در آن روزهای خطیر تحسن عبدالعظیم (۹ ذی‌عقده ۱۳۲۳ق) زمانی که مأمورین عین‌الدوله در پی حمله و همچنین تطمیع جمع اعتراضی بودند و مرتب با پیغام تسلیم و متفرق شدن و وعده وعیدها به برخی آقایان، حاصل خیزش در معرض خطر بود، تحسن از خواسته‌های جزئی و کم‌اهمیت صنفی به خواست عدالتخانه و مشروطه‌طلبی گذر کرد. شرح این گذر و چرخش تاریخی را در آثار اولیه‌ی مشروطه به دست داریم. از این زمان به‌روشنی نطفه‌ی مشروطه‌طلبی و تأسیس مجلس شورای ملی میان خواسته‌های اصلی خیزش، بسته و به‌گونه‌ای گسترده پیگیری شد. فعالین ازلی از گردهمایی عمومی، تحسن، مجالس مسجد و وعظ در منبر و قهوه‌خانه‌ها به‌عنوان کلاس درس و آموزش افکار جدید و تعمیق آگاهی به‌سوی مشروطه و حکومت قانون بهره بردند. رویدادهای چند ماه آغازین خیزش را به آموزشگاهی در عرصه‌ی عمومی برای فهم آنچه در جهان معاصر می‌گذرد و قیاس با وضع وامانده و مستبد خودی تبدیل کردند. ضرورت حقوق مساوی و آزادی‌های فردی و اجتماعی و شأن انسانی را طرح و ترویج نمودند. جمع کم‌تعداد اما مؤثر و فعال ازلی در این برهه توانست جمع بزرگ‌تری از عناصر قانون‌خواه و تجددطلب را در محفل‌های سری و نیمه‌مخفی گرد آورد و در سوی گسترش و ژرفای بیداری عمومی قدم‌های حیاتی بردارد. حضور محرک در جمع ۱۴ هزار نفری مردم کوچه و بازار بست باغ سفارت و تحرکات مشروطه‌خواهی چند شهر دیگر ایران همه نشان از درایت و فرصت‌طلبی هشیارانه‌ی آنان در بهره‌گیری از توان و امکانات موجود سنتی و ابتکارهای خلاقانه‌ی نوین دارد.

وصف ناظم‌الاسلام از تحرک ازلیان در میان بست‌نشینان و چادرهای متعدد بر پا شده‌ی آن خواندنی است: «می‌توان گفت که سفارتخانه در حکم یک مدرسه شده است. چه در زیر چادر و در هر گوشه، جمعی دور هم نشسته‌اند و یک نفر عالم سیاسی از شاگردان مدارس و غیره آن را تعلیم می‌دهد. چیزهای تازه به‌گوش مردم می‌خورد که تاکنون احدی جرأت نداشت به زبان بیاورد.»^[۹۱]

گرد آمدن مردم در داخل باغ سفارت و در پناه بردن از تعدی و پیگرد مأمورین عین‌الدوله امکان گسترده و آزادتری را فراهم آورد، امری که در تمام تاریخ پیشین ایران بی‌سابقه بود. جمعیت انبوهی از پیشگامان مردم پایتخت در یک محل و عرصه‌ی عمومی آزادانه رفت و آمد و سخن می‌گفتند. انواع کتب، رساله، اعلامیه و نشریات ژلاتینی دست به دست می‌چرخید و پرسش و آگاهی می‌آفرید. بحث و گفت‌وگو در مورد مسائل ایران و جهان، دین و سیاست، استبداد و مشروطه، آزادی و اسارت، پارلمان و... موجب طرح موضوعاتی

شد که تا آن زمان در چنین جمع، گستره و ژرفایی بی سابقه بود. به قول حاضرین صحنه، بیداران ملت به‌ویژه ازلیان از فرصت بهره‌ی وافی برده و بیداری و فروش ذهنی و غیرت ملی و سرانجام خواست تاسیس مجلس شورای ملی و برپایی نظام مشروطه آفریدند. نوید روزهای خوش رهایی از استبداد می دادند و افق‌های دلفریب می‌گشودند. خواسته‌های ابتدایی و سردرگم و ناروشن پیشین را به مسیر آزادی‌خواهی، مشروطه‌طلبی و برقراری نظام قانونمند ملی پیش بردند. به روایت کسروی، مردمی که در روزهای اول تحسن خواسته‌های محدود و کوچکی داشتند و در رؤیا هم تن دادن حکومت به نظام نوین را تصور نداشتند در روزهای پایانی بست به سطحی ارتقا یافتند که خواسته‌های بنیادی طرح می‌نمودند و در آخرین خواسته خود «اشکارا مشروطه و پارلمان می‌طلبیدند». علاوه بر آن، خواستار بازگشت باعزت متحصنین و مهاجرین به قم، عزل عین‌الدوله صدراعظم، افتتاح مجلس شورای ملی، مجازات «قاتلین شهدای وطن» و سرانجام بازگشت تبعیدیان ازلی کلات نادری چون میرزا حسن رشدیه و مجدالاسلام کرمانی و دیگران گردیدند.^[۹۲] ازلیان به‌گونه‌ای حیرت‌انگیز به رغم اتهامات گسترده‌ی برخی که آنان را می‌شناختند، توانستند با تکیه و تأکید بر خواسته‌های اصلی و عمومی نهضت ملی و برقراری حکومت قانون، از هرگونه تحریک تعصب مرسوم دینی پرهیز کنند و جهت را به خواسته‌های مشترک و حداقل نظام نوین ببرند. همان‌گونه که این توصیه‌ی ذکر شده در قطعنامه‌ی هیجده ماده‌ای نشست انجمن ملی برای فعالیت را پیگیرانه و صبور و جدی مبنای کار خود قرار دادند:

«برای اینکه از اول کار دچار حمله مخالفین و مستبدین و ملاحای ریاکار نشویم، رفقا باید تمام مطالبی را که به وسایل مختلفه منتشر می‌کنند با احکام اسلام مطابق **جلوه کنند** و چیزی که حربه‌ی تکفیر به دست بدخواهان بدهد ننویسند.»

سخن روشن بود. ازلیان جمع همدیگر را می‌شناختند، لذا بایستی با رویه‌ی تقیه و اسلام‌نمایی ظاهری وانمود شود که اهداف و اقدامات در سوی برقراری نظام مشروطه با اسلام سازگار است. حتی در اصل هفدهم قطعنامه تصویب‌شده مجمع آمد که:

«گرچه در سرلوحه مرام آزادیخواهان جهان، **آزادی عقیده** است ولی به‌واسطه مشکلاتی که در پیش است، اکیداً به برادران توصیه می‌کنیم که از این به بعد از حضور در مجالس دینی و مذهبی **غیر** از مجالس اسلامی خودداری نمایند و وسیله به دست بدخواهان ندهند.»

این اشاره‌ی رندانه هم برای اهل بصیرت روشن بود. می‌گفت گرچه آزادی عقیده برای ما در اولویت است ولی موقتاً خواست حق و حقوق آزادی آیین خود را برای اهداف بزرگ‌تر چون برقراری حکومت قانون نهان می‌کنیم و برای اینکه مشرعین برای انحراف نهضت عمومی و ملی، بهانه‌ی لامذهبی و لادینی را دستمال قیصر نکنند، بهتر است در کوتاه‌مدت «از این به بعد» تا پیروزی نهضت از شرکت در جمع و گردهمایی‌های اهل بیان خودداری نموده و صرفاً در مجالس مسلمانان شرکت کنیم. در همان جلسه قرار شد که با نشر مقالات شب‌نامه‌های مهیج و محرک، کار تبلیغی و ترویجی میان مردم در راه مقاصد نهضت کوشا باشند. ضمناً «خطبا و وعاظ باید بیش از پیش در بیدار کردن مردم و نشان دادن راه صلاح کوشش نمایند.»^[۹۳]

در همان جلسه بنیان‌گذاری انجمن ملی میرزا علی محمد دولت‌آبادی به نمایندگی خاندان دولت‌آبادی و

برادرش میرزا یحیی که آن شب بیمار بود و نتوانسته بود و شاید هم به دلایلی نخواستہ بود در نشست حضور یابد، گفته بود:

«مشکل ما در این است که آزادیخواهان حقیقی و طرفداران حکومت قانون بسیار نادرند و آنهایی هم که به این اصل معتقدند قوت و قدرتی ندارند و عده‌ای از آنها متأسفانه از طرف ملایان ریاکار و دنیاپرست به سوء عقیده [منظور بابی] معرفی شده‌اند. چگونه می‌توانیم این دستگاه عظیم را که هزاران سال است در روی اصول استبداد و خودسری استوار است واژگون کنیم و راهی را که پیش گرفته‌ایم به پایان برسانیم»^[۹۴]

به هرحال آن جمع هدف اصلی خود را «برقراری قانون و عدالت» و به عبارت روش‌تر استقرار نظام مشروطه و حکومت قانون اعلام کرد و در این راستا سهیم شد.

جامع آدمیت و ازلیان

در اسناد و کتب اولیه و مهم تاریخ مشروطیت ایران محفل انجمن مخفی را در شکل و جهت‌گیری‌های آغازین تکاپوی نهضت مؤثر دانسته‌اند. به‌ناگهان و بدون پیشینه به سال ۱۳۴۰ شمسی فریدون آدمیت در قالب کتاب «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت» با نقد و نكوهش آثار پیشگام مشروطه‌نگاری، «جامع آدمیت» به‌رهبری پدرش عباسقلی خان آدمیت را به نقل برخی از جنجالگران غیر معتبر تاریخ معاصر چون عباس اسکندری «هسته مرکزی انقلاب ایران» معرفی کرد. او مدعی شد: «جامع آدمیت از طبقه روشنفکر تشکیل» و به‌عنوان «مغز متفکر هیئت اجتماع و نهضت آزادی و عامل هوشیاری ملی و بیداری افکار» به صحنه آمد و مؤثر افتاد.^[۹۵]

اسناد و شواهد معتبر همزمان مشروطه چنین ادعایی را نمی‌شناسد. در کتاب «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده» سستی این ادعای آدمیت و نقد اعتباربخشی‌اش به پدر خود و محفل تحت رهبری او در پیشاهنگی مشروطیت پرداخته‌ام. اما در حوزه‌ی بحث این کتاب می‌توان عنوان کرد که ازلیان در این محفل هم همچون غالب مجامع سیاسی زمانه حضور و نقش فعال داشتند. اول از همه رهبر محفل خود اگر باورهای ازلی نداشت، با ازلیان در روابط تنگاتنگ بود. از رابطه‌ی عباسقلی‌خان با آقاخان کرمانی در سال‌های آخر اقامت داماد ازل در استانبول خبر داریم. فرزند مورخش رد آن را در کتاب «اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی» به دست داده است. برخی اهل قلم و پژوهش بهائی هم اخیراً بر مبنای همین رد و نشانه‌ها، به ازلی بودن عباسقلی‌خان توجه داده‌اند. نگارنده به‌رغم پی‌جویی بیشتر سند معتبری در این رابطه به دست نیاوردم. می‌دانیم که غالب اسناد اصلی آن محفل در صندوق‌خانه‌ی پسر مورخش از نظرها دور نگه داشته شده است. فریدون آدمیت هم با عناد و دشمنی جهت‌دار با آیین بهائی و بهائیان در آثار خود به این دعوی دامن زده است. همچنان که در یکی از مهم‌ترین کتب خود به برکشیدن اندیشه و کارنامه‌ی متفکر و نظریه‌پرداز ازلی میرزا آقاخان کرمانی برآمده است. جایی به صراحت در فهم خویش و با ادبیات غیر دمکراتیک و جانبداری می‌نویسد:

«مطالعه مجموع کارنامه سیاسی ازلیان و بهائیان این نتیجه را به دست می‌دهد: در میان بایان و ازلیان برخی عناصر ناسیونالیست و ایران‌دوست وجود داشته‌اند و بعضی از آنان حتی به نهضت

مشروطیت خدمت کرده‌اند. در میان بهائیان چنین افرادی را سراغ نداریم. برعکس دستگاه بهائی پیوستگی خاص با سیاست‌های مختلف خارجی داشته و این کیفیت با گرویدن عنصر یهودی به آن گروه صورت گرفته است. مرام و مقصد آنان رواج بی‌وطنی است و راه و رسم آنها سرسپردگی به سیاست‌های اجنبی.^[۹۶]

آدمیت در همین متن صبح ازل را دارای «سلامت نفس»، اما بهاءالله را بانی دستگاه «شیادی» و «میرغصبی و آدمکشی در برانداختن ازلیان» می‌خواند. به هر حال نمی‌دانیم آدمیت در آرشیو اسناد نهان مانده‌ی پدر که هرگز انتشار عمومی نداد، چه دیده بود که با سکوت برگزار کرد ولی هرچه بوده و یافته به استحکام نظر و رابطه‌ی او با ازلیان یاری رسانده است. آدمیت خود در پاسخ پرسشی در حوزه‌ی باورهای آیینی خود رد و نشانه‌هایی از پیشینه‌ی ارتباطات بابی خود حداقل در جوانی به دست داده است. می‌گوید:

«من فردی لائیک هستم اما این به معنای ملحد بودن من نیست. الحاد معنا و مفهوم دیگری دارد. من به یک‌سری از چیزها **اعتقاد** دارم، از این‌رو آدم بی‌اعتقادی هم نیستم اما به سبک خودم اعتقاد دارم. من خیلی جوان بودم که بر اثر پژوهش با مسائلی از جمله امثال بهاءالله آشنا شدم و خیلی زود با همه آنها وداع کردم.»^[۹۷]

نمی‌دانیم او با چه وداع کرد و به چه مسائل و ارتباطاتی اشاره دارد و یا دقیقاً منظورش از باورهای آئینی و «سبک» اعتقادی خاص چیست، اما نشانی از آشنایی و محسوریت **شخصی** یا خانوادگی او با بایان است. آدمیت علاوه بر عناد و دشمنی با بهائیان با همه‌ی طیف ازلیان هم همراه و جانبدار نبود. در پرونده‌ی جامع آدمیت هم تقابل پدرش با عناصر رادیکال ازلی قابل ردیابی است. آدمیت از یحیی دولت‌آبادی و ناظم‌الاسلام کرمانی و کل عناصر رادیکال و رهبری و یا به‌قول او تندروان در مشروطیت با نقد و نکوهش و گاه توهین یاد می‌کند. در همه آثار به جامانده ازلیان چون در «حیات یحیی» و «تاریخ بیداری ایرانیان» یا نشریات متعدد ازلیان زمانه مشروطه از جامع آدمیت و رهبر آن به بدی و نکوهش یاد شده است.

در روایت ناظم‌الاسلام یک جا خبردار می‌شویم که در تکاپوی جذب اعضای جدید برای انجمن مخفی، میرزا احمد کرمانی ذوالریاستین را که خواهان عضویت در جامع آدمیت بود به عضویت محفل خود می‌کشاند.^[۹۸] رویداد مهمی که تقابل جامع آدمیت را با جناح رادیکال ازلیان در عصر مشروطه جلوه می‌کند، ترور اتابک امین‌السلطان بود. عباسقلی خان هواخواه اتابک بود و او که به توصیه و معرفی نامه مراد معنوی جامع آدمیت برای تصدی صدارت به ایران برگشته بود به عضویت محفل خود دعوت کرد و نمایندگان عضو جمع خود را به هواخواهی او در مجلس شورای ملی ترغیب کرد. پسر مورخش هم همگرایی اتابک و جامع آدمیت را به نشان مسئولیت‌پذیری و اصلاح بودن مشروطه‌طلبی آنان برکشیده است. در رویداد ترور اتابک که برخی دست ازلیان را هم در کار دیده‌اند، مخبرالسلطنه هدایت دولتمرد همراه اتابک در آن روزها و از شاهدان مطلع زمانه در روایت خود از ترور اتابک در ارتباط برخی اعضای جامع آدمیت با کشته شدن صدر اعظم می‌نویسد: اتابک پیش از کشته شدن و پس از حضور و قسم خوردن همراهی در حضور هیئت امنای جامع آدمیت به او «فرمودند امروز دوازده نفر از انجمن آدمیت پیش من بودند، رفع سوءظن از آنها شده، اطمینان دادند.»

هدایت که نظری خوش به جامع آدمیت ندارد در رد ادعای بسیاری که مدعی‌اند برگه‌ی عضویت انجمن آذربایجان در جیب عباس‌آقا متهم به کشتن اتابک پیدا شده، می‌افزاید: «تعرفه انجمن آدمیت» در جیب عباس‌آقا بود: «ملاقات دوازده نفر [هیئت امنای جامع] آدمیت و ورقه در بغل عباس‌آقا هر دو دم خروس است.» هدایت در جای دیگر هم می‌نویسد: دو روز پیش از ترور - در ۱۹ رجب - میرزا یحیی دولت‌آبادی نزد او آمد و به او گفته:

«صلاح تو از استعفا [از هیئت دولت] است، اتابک را می‌زنند [یعنی ترور خواهند کرد] و از برای تو هم خطر است... میرزا یحیی به کنایه و صراحه مطلب را عنوان کرد.»^[۹۹]

هدایت در دنباله‌ی روایت خود می‌افزاید همان شب به اتابک هشدار را منتقل کرد و حتی خواستار استعفای او از صدارت شد و به او تأکید کرده بود که «به حرف [اعضای جامع] آدمیت نباید گوش داد، این جماعت بوئی که به مشامشان نرسیده است، آدمیت است.»

می‌دانیم همان شب پس از ترور، صادق‌خان پسر ارشد عباسقلی‌خان [برادر ناتنی فریدون آدمیت] هم در دستگیری‌های اطراف صحنه‌ی ترور گرفتار و به نظمیه برده شد. او در این برهه از پدر و جامع آدمیت جدا و با عناصر رادیکال به‌ویژه اعضای انجمن آذربایجان همکاری می‌کرد. در بازجویی نام عباسقلی‌خان و برخی اعضای جامع به میان می‌آید. پس از این بازجویی، مأمورین نظمیه در ۲۲ رجب ۱۳۲۵ ق شبانه به خانه عباسقلی‌خان می‌روند و او را دستگیر و با همه‌ی اسناد و مدارکش به نظمیه می‌برند. یحیی دولت‌آبادی هم در اشاره‌ی رندانه و روایتی متفاوت به‌شیوه‌ی خاص خود می‌نویسد:

«شخص میرزا عباسقلی نام چند سال است به اسم مجلس سری و فراموشخانه پول [عضویت] از مردم می‌گیرد و گذران می‌کند، در این وقت به غلط اشتها می‌دهد که قاتل امین‌السلطان عضو انجمن سری او بوده و به شاه هم وعده می‌دهد که به توسط اعضای انجمن سری مقاصد او را انجام خواهد داد. شاه را هم به حوزه سری وارد ساخته و از وجوهی که برای برهم زدن مشروطه تدارک شده سهمی می‌برد و مدتی در اطراف نقشه سعدالدوله سورچرانی می‌نماید.»^[۱۰۰]

می‌دانیم محمدعلی شاه پس از ترور صدراعظم مدبر و حیل‌گرس که دیگر دل خوشی هم از او نداشت، خود با پرداخت حق عضویت سنگینی عضو جامع آدمیت شد. شرح آن را پسر مؤلف رهبریت آن محفل در کتاب «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت» به دست داده است. به هر حال این شواهد و اشاره‌ها همه نشان از اختلاف نظر عمده میان جریان رهبری و رادیکال‌ا‌زلیان با عباسقلی‌خان در این برهه دارد. شاید هم به همین دلیل است که فریدون آدمیت در بررسی مشروطه و کارنامه‌ی مجلس اول هر جا توانسته نیشتری نثار یحیی دولت‌آبادی و کارگردانان ازلی مشروطه کرده است. حتی یک جا به‌شیوه‌ی نادرست هتاک خویش، میرزا یحیی را به دلالتی برای سفارت انگلیس متهم می‌کند، بی‌آنکه سند معتبرش را به خواننده‌ی جدی اثر خود عرضه کند. در همان زمان هم در روزنامه‌ی «صور اسرافیل» که بیانگر آرای ازلیان سوسیال دموکرات بود در ستون چرند پرند تحت عنوان «مغازله رئیس جامع آدمیت با درباریان و مستبدان» نشان دیگری از این تقابل ثبت شده است.^[۱۰۱]

در روزنامه‌ی ازلی مسلک «حبل‌المتین» تهران هم به «عموم اخوان دینی» زیرکانه و با زبانی طنز هشدار دادند:

«به انجمن سری میرزا عباسقلی‌خان رشتی نروید که باید اتحاد و دوستی را فراموش کنید و ده تومان [حق عضویت] پول بدهید و فحش زیاد بشنوید و... جمعی مردمان ساده‌لوح را با خود دشمن کنید.»
 «حبل‌المتین» همان زمان به صراحت رئیس جامع آدمیت را به سوءاستفاده از وجوه دریافتی از مردم متهم می‌کند و خواهان انتشار علنی جمع و خرج آن محفل در جراید می‌شود.^[۱۰۲] در شماره‌ی دیگری از «حبل‌المتین» می‌خوانیم: «تقلبات و جنایت‌های میرزا عباسقلی از آن گذشته که کسی بتواند پرده‌پوشی کند»^[۱۰۳]

ملک‌زاده مورخ ازلی هم در نکوهش جامع آدمیت اشاره‌های ناخرسند و نکوهشگری آورده است.^[۱۰۴] مجدالاسلام هم در روزنامه‌ی «ندای وطن» در ادامه‌ی تقابل جناح غالب و فعال ازلیان با جامع آدمیت و رهبرش، عباسقلی‌خان را «شیاد» و «دزد» نامیده و او را همچون سایر اسناد زمان مشروطه متهم به سوءاستفاده مالی می‌کند.^[۱۰۵] فریدون آدمیت در کتاب «فکر آزادی و ...» این شواهد روزگار را تحت عنوان «شیاعت» مخالفین پدرش در اتهام سوءاستفاده مالی به او از وجوه جامع آدمیت اشاره و سعی در توجیه و رد آن دارد و در همه آثارش در بدنام کردن نکوهش گران پدرش، صفحه‌های بسیار پرداخته است.

عناد عناصر رادیکال ازلی زمانه با عباسقلی‌خان به‌ویژه در نکوهش و نقد سازش او و محفلش با شاه و امین‌السلطان و سوءاستفاده‌ی مالی گسترده، در انشعاب انجمن حقوق از ارکان چهارگانه‌ی جامع و حمایت آنها از یحیی میرزا و سلیمان میرزا برادرش آشکار گردید. تقابل انشعاییون جدید که به جناح انقلابی مشروطه پیوستند با محفل آدمیت در عرصه‌های عمومی زمانه اوج گرفت. همان‌طور که نمونه آوردیم ازلیان در روزنامه‌های خود به این انشعاب و اتهام توجه نشان داده و حتی متن کامل اطلاعیه‌ی اعتراض اعضای انشعابی جامع در همگرایی و نزدیکی رهبر محفل با مستبدین و سوءاستفاده مالی را منتشر نمودند.^[۱۰۶]

ناظم‌الاسلام کرمانی هم در «تاریخ بیداری ایرانیان» متن شب‌نامه‌ای تحت عنوان «مجلس منافقین» علیه جامع آدمیت و رهبر آن، که در همان زمان در تهران توزیع شده بود ثبت کرده است. در شب‌نامه‌ها هم در نکوهش روزنامه‌ی «آدمیت» به سردبیری عبدالمطلب یزدی یار همراه و نزدیک عباسقلی‌خان مطالبی آمده است.^[۱۰۷]

ضمناً در همین برهه داوود خان علی‌آبادی یکی از اعضای شناخته‌شده‌ی انشعابی جامع به محفل ازلی «انجمن برادران دروازه قزوین» تحت رهبری سلیمان خان میکده پیوسته بود. مقابله‌ی سرسختانه ازلیان رادیکال با جامع آدمیت که در جرایدان زمان انعکاس گسترده‌ای یافته در واقع نوعی طرد رئیس جامع از طیف همراه خود بود، عملاً موجب تضعیف و محو تدریجی آن شبه تشکل گردید. امری که پسر مورخ رهبر محفل بی‌اشاره به این شواهد روزگار می‌گذرد و صرفاً آنها را در «فکر آزادی» شایعه‌ای بی‌اهمیت و بی‌اساس می‌خواند و با برجسته کردن برخی کاستی‌های آنانی که نمی‌پسندد به تقلیل گرایی از یک سو و برکشیدن پدر و محفلش از سوی دیگر، بن‌مایه‌ها و بستر اصلی مشروطه نگاری خود را بافته و گسترانده است.

شریف کاشانی مورخ ازلی هم در کتاب خویش از ملاقاتش با عباسقلی خان پس از فتح تهران یاد می‌کند. او را سرخورده و از بی‌مهری گردانندگان مشروطه شاکی می‌یابد و در نکوهش بی‌تفاوتی آن روزهای او به امر مشروطه از رابطه‌ی ۲۴ سال پیش‌تر خود با عباسقلی خان پرده بر می‌دارد.^[۱۰۸]

به هرحال آنچه در اسناد زمانه یافتیم پیرامون جامع و رهبر آن و رابطه‌اش با ازلیان عرضه کردیم. در جمع‌بندی این گفتار می‌توان عنوان کرد که جامع آدمیت با رویه‌ی ازلیان تحت رهبری یحیی دولت‌آبادی همراه نبود و شاید رهبر جامع خود را مستحق پیشگامی ازلیان می‌شناخت، همچنان که پسر مورخش او را پیشگام آزادی‌خواهی عصر مشروطه معرفی کرده و در عوض به میرزا یحیی که ریاست تامه او در اسناد بایان آمده با ادبیات پرخاشگری می‌توپد و حتی به دلالتی سفارت انگلیس متهم می‌کند.

نکته پایانی این که ازلیان سرشناسی چون میرزا ابراهیم خان نشاط، منشی سفارت که درباره‌ی او در متن کتاب اشاره‌هایی آورده‌ایم، تا مدتی عضو جامع آدمیت بود. از عبدالحمید غفاری کاشی از شاگردان و همراهان میرزا آقاخان کرمانی که به زمان مشروطه در زمره دوازده نفر هیئت امنای «جامع آدمیت» بود، هم در فصل دوم نوشته ایم. به هر حال، فریدون آدمیت هم در بررسی اسناد محرمانه و آرشیو خصوصی پدرش می‌نویسد که همان زمان مشروطه محفل را «بابی یا طبیعی، مترادف با بی‌دین» می‌شناختند.^[۱۰۹]

روحانیون شیعه و ازلیان در مشروطه

تاریخ‌نگاری مرسوم معاصر، روحانیون شیعه را در فهم و تقابل با مشروطیت عمدتاً به سه دسته تقسیم کرده و نمونه‌های آن را هم برشمرده است: موافق مشروطیت، هواخواه مشروطه‌ی مشروعه و مخالف مشروطه. این فصل در چنین پیش‌فرضی تردید دارد.

این تقسیم‌بندی گرچه ظاهر صحنه را بیان می‌کند، نه تنها بیانگر بن مایه‌های نظری و کنشی دین‌ورزان عصر مشروطه نیست، بلکه تفسیر و تبیین گذشته با بازپردازی وقایع از منظر امروز است. تاریخ قاضی کم‌رحمی است به‌ویژه بر آنانی که تاریخ را آن‌گونه می‌پردازند که به گمانشان می‌بایست روی می‌داد تا در چارچوب منافع و خواسته‌های امروزی‌شان بگنجد و نه آن‌گونه که روی داده، حتی اگر با باور و سلیقه و منافع امروزی‌ن آنها همراه نباشد. شناخت و سهم روحانیون شیعه در مشروطه در این تاریخ‌سازی‌های ایدئولوژی‌محور و سیاسی‌زده، زمان‌زده و ناتاریخی بافته و نوشته شده است.

این نوشته بر آن نیست که روحانیون شیعه را یکدست، همسان و هم‌اندیش در تمامی ابعاد نظری و عملی بشناساند، چرا که نه چنین بوده و نه چنین امری تحقق‌پذیر است. اما مشروطیت دارای تعاریف و خصوصیات و با تاریخچه‌ی نظری و عملی مشخصی است که در برخی نقاط غرب به‌ویژه انگلیس روی داد. اگر چنین بدانیم باید در بررسی کارنامه‌ی نظری و عملی هر سه آن دسته‌بندی فرض شده واریسی کنیم که آیا اینان اساساً توانستند یا می‌توانستند در چارچوب توان و دانایی، منکرات و منهیات فقه و اندیشه و معرفت سیاسی-اجتماعی شیعه‌ی زمانه به آن مشروطه باور داشته و در راستای آن به تحرک برآیند؟

همچنان که در شرح بینش و کش شیخ هادی نجم‌آبادی آوردیم، چنین دانایی و معرفت و کارنامه‌ی عملی برآمده از آن را در روحانیون اصولی شیعه‌ی زمانه سراغ نداریم. روحانیون و فقه نوشته‌شده‌ی آنان در سده نوزدهم

بیش از آنکه توان و دانایی **ایجادگری** نظام نوین مشروطه و حکومت قانون را داشته باشد سراپا و در بن‌مایه‌های خود در ضدیت با آن قرار داشتند، آنچه هم به‌عنوان ادبیات اجتماعی-سیاسی روحانیون شیعه در این زمینه سراغ داریم بیش از هر چیز به جای ایجادگری، خصیصه‌ی دفاعی در مقابل آنچه در فرنگ، همچنین تحرک دگراندیشان بابی و هم آوازان منورفکراشان روی داده، بود. هجوم ارزش‌ها و فرهنگ‌های دگراندیش فرنگی، شیخی و دیگر مکتب‌های معترض دگرین و به ویژه بابی و بهایی علمای دینی را واداشت تا آنچه شاید صرفاً بتوان علوم دینی **تدافعی** و نظریه‌پردازی‌های ناشی از آن نامید، تدارک ببینند.^[۱۸۰]

برخی در گذر از فقه سنتی به حقوق جدید اهل تشیع ادبیات ایجادگری در نظریه‌پردازی کسانی چون نائینی یافته‌اند، اولاً تلاش نائینی بیش از آنکه ایجادگری باشد تکاپوی چند روحانی شیعه‌ی زمانه است تا مگر در مقابل مشروطه‌ی تحقق‌یافته‌ی پیشرو، که برون از بینش و کنش روحانیت شیعه در نظر و عمل پیش رفته بود، چاره‌ای تدافعی بیاندیشند و بیش از این به انزوای ناگزیری که آغاز شده بود درنیافتند؛ رویه‌ی دفاعی و از سر ناچاری که در اولین فرصت هم پس گرفته و عقب نشستند. در یک کلام، نظریه‌پردازی نائینی درواقع ادبیات دفاعی بخشی از روحانیون شیعه در مقابل نفوذ روزافزون افکار نو و پذیرش آنها در میان بخشی از مؤمنین دین‌ورز رده‌های پایین به‌ویژه طلاب بود، تا از شبهه و ریزش‌گسترده‌ای که آغاز شده بود تا حدی پیشگیری کنند. مشروطه عملاً برقرار بود و نظریه‌پردازان فارسی‌زبان آن، برنامه و طرح نظری و عملی آن را تدوین و پیش برده بودند. در واقع کوشش تاریخی برخی دین‌ورزان شیعه در دفاع از منزلت و موجودیت فقه و اولیای آن به هیچ‌وجه در نظریه‌پردازی مشروطیت و تحقق آن دخالتی نداشته و نمی‌توانست داشته باشند. هدف کانونی آنها ایجاد نظامی اسلامی بود که توان و امکان حفظ خویش یا تهاجم متقابل به مفاهیم نوآیین از جمله مشروطه را داشته باشد.

اساساً آنچه امروز به‌عنوان مسئله‌ی مرجعیت و تقلید می‌شناسیم در همین سده‌ی نوزدهم به‌عنوان یک ابزار کارآمد دفاعی برای حفظ خودی در مقابل آن دگر، توانمند و داناتر تدوین و عرضه‌ی عمومی شد. تا زمانه‌ی شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱/م ۱۸۶۴ق) امر تقلید به مفهوم امروزی وجود و اقتدار نداشت. تازه در کتاب «عروة‌الوثقی» سید محمدکاظم یزدی - مجتهد ضد مشروطه و مرجع و مراد مشروعه‌طلبان عصر مشروطه - بود که بر مسئله‌ی تقلید طرح شده از سوی شیخ انصاری به‌عنوان جزء مهم فقه نوین شیعه تأکید شد. در این نگره نوین تدافعی برای حفظ منزلت اولیای مذهب و سلسله‌مراتب روحانیون شیعه، مسلمین به دو دسته مجتهد و مقلد تقسیم شدند. مقلد بایستی در تمام احکام و تکالیف و عبادات دینی یک مجتهد جامع‌الشرایط تقلید صرف نماید. این تعبیر سرنوشت‌ساز فقهی در دفاع از منزلت و جایگاه برتر روحانیون رده‌بالا، حتی کنترل آداب روزمره زندگی و تحرک اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مؤمنین را به مجتهدین می‌داد. امری که پیامدهای اجتماعی - سیاسی و نظری تعیین‌کننده‌ای در ایران پدید آورد و منشأ تحولات بسیار بعدی منجر به برقراری ولایت فقهی بر همه عرصه‌های عمومی و خصوصی گردید. در عمل، مرجعیت و تقلید در فقه شیعه دو سال بعد از دعوی سید باب در ۱۲۶۲ق (۱۸۴۶م) به وجود آمد. نهادینه شدن مقام مرجع، سلسله‌مراتب و عناوین و مناسبات جدید دینی و بالطبع اجتماعی در ایران معاصر آفرید. این سلسله‌مراتب در طی قریب هفت دهه تا مشروطیت در تقابل با

دگراندیشان فرنگی و شیخی و بابی صرفاً توانست در دفاع و حفظ منزلت خویش، ادبیات فقهی **تدافعی** تدارک ببیند. شرح این مسیر و تحولات آن نیاز به پژوهش گسترده و مفصل جداگانه‌ای دارد تا بتواند نشان دهد که در این هفت دهه سراسر دفاع از خود، **روحانیون شیعه هیچ اندیشه و طرح بدیع اجتماعی-سیاسی که خصلت ایجادگری داشته باشد نیافریدند**، آنچه عرضه کردند همه در تقابل با دگراندیشی و موج نو مفاهیم سراپا جدید و ایجادگری بود که برون از معرفت و فضای تحت کنترل آنها به وجود آمده و آنها نه می‌شناختند و نه در پی فهم آن بودند، بلکه صرفاً برای حفظ خود به ردیه‌نویسی و دفاع از جایگاه خویش به تحرک برآمدند. اینکه مشروطیت در جامعه‌ای سراپا دین خو و با اکثریت مردمان بی‌سواد و سستی توانست بستر و پایه‌های نظری خود را از سه چهار دهه پیش از به‌دست آوردن فرمان آن طرح‌ریزی و در حد توان و دانایی و فراتر از ظرف زمان خود پیش برد و سرانجام در میان بهت و حیرت و نادانی اولیای مذهب غالب، تحقق بخشد نشان می‌دهد که آن مجتهدین به رغم تسلط بر دل و مغز مؤمنین، فهمی از مشروطیت نداشتند و تا مدت‌ها آن را هم بستری برای تثبیت نفوذ و منزلت خود می‌شناختند.

تأملی در هر سه دسته تقسیم‌بندی مرسوم روحانیون در عصر مشروطه به فهم این ادعا یاری می‌رساند. برای بحث رساتر قدری به عقب بازگردیم. ابتدا از **سید جمال‌الدین اسدآبادی** آغاز کنیم که میراث‌سازان اسلام سیاسی معاصر همواره از او می‌آغازند. او را «بدون تردید سلسله‌جنبان نهضت‌های اصلاحی [اسلامی] صدساله اخیر»^[۱۸۱] و «داعی اتحاد اسلام» و مروج نواندیشی دینی معاصر خوانده‌اند. سید به همه جا و فضاهای خودی و بیگانه سرکشید و با همه کس و همه‌ی فرقه‌ها و مذاهب اسلامی تا مکتب شیخی و آیین بابی، کیش‌های مسیحی و یهودی، مردمان ایران و افغانستان، ترک و عرب، انگلیسی و فرانسوی و روسی در مرآده و بده‌بستان نظری و تحرک عملی بود. او به هیچ‌وجه نمونه‌ی یک روحانی شیعه‌ی مرسوم زمانه نبود، بلکه در بسیاری ابعاد و لایه‌های سرشت اندیشه و بافت کردارش سراپا متفاوت به خود و جهان می‌نگریست. خود او هم هرگز ادعای همسانی با علمای شیعه زمانه نداشت. او هرزمان و هرکجا خود را به رنگ و باوری جلوه داد. یک عمل‌گرای سیاسی بود و به مقتضای زمان و مکان مخاطبین خود، نام و باور و دعوی داشت. موانع شرعی نجاست و طهارت و منکرات و منهیات که سراسر رساله‌های فقهی روحانیون شیعه این زمان را آکنده بود، در فهم و تحرک او جایی نداشت. همراهی او با یهود و ازلیان و مسیحیان و فرقه‌های متفاوت سنی و شیعه نشان می‌دهد که او اعتقاد عمیقی به موازین و مناسک مرسوم اسلامی زمانه یا حداقل معرفت فقهی شیعه نداشت. سید مطالعات گسترده‌ی شیخی، بابی و فرقه‌های دگرین برآمده در سرزمین‌های اسلامی داشت و از آنها آنچه می‌خواست یا می‌توانست، برگرفته بود. پژوهشگر دانشور کارنامه‌ی سید، شواهد محفل ارتباطات و تأثیرات سید از شیخیان و دیگر دگراندیشان خودی و فرنگی را به دست داده است. به ماخذ پرورده‌ای که پلیس پاریس به زمان اقامت سید در فرانسه فراهم آورد، به روشنی پیداست که سید هرچه بود هیچ شباهتی در نظر و عمل و علائق و دغدغه‌هایش با علمای شیعه زمانه و حتی دهه‌ها بعد نداشته است.^[۱۸۲]

در آرشیو حاج محمدحسن امین‌الضرب که توسط اصغر مهدوی به کتابخانه‌ی مجلس اهدا شده نیز چندین

رساله‌ی شیخی به خط خود سید جمال‌الدین وجود دارد.^[۱۱۳] در میان آرای متناقض و غیرمتعارف سید، تأثیر نواندیشان دینی، خلاف آمد روحانیون و ظرف زمانه‌ی فقه شیعه قابل ردیابی است. او بر «فلسفه»‌ی اسلامی و کارنامه‌ی روحانیون شیعه نقد و نکوهش‌های رادیکال و جدی روا داشته بود. در بیشتر عمر فعالش داعی «اسلامی» متفاوت از فهم روحانیون شیعه‌ی زمانه بود، همچنان که در کنار اهل سنت، یهودی و بابیان در سمت و سوی فهمی متفاوت از اتحاد اسلام و دین اصیل فعال گردید. سید در اروپا و مصر و هند و استانبول با همه‌ی نحله‌های دینی محشور و در تبادل بود. برخی در عصر ناصری سید را متهم به بایبگری کردند.^[۱۱۴]

از رابطه‌ی سید جمال‌الدین با بابیان هم رد و نشانه‌هایی به دست است. اولین شرح حال سید باب و تعاریف از بابیه را او در دایرةالمعارف بستانی دمشقی به زبان عربی عرضه نمود. سید خلاف آمد روحانیون شیعه‌ی زمانه با اهل فراموشخانه و ملکم‌خان نه تنها در مرآه بود بلکه به همکاری مستقیم در نشر روزنامه‌ی «قانون» برآمد و در نشر «عروة‌الوثقی» هم از یاری شیخ محمد عبده سنی و همراهی فعال میرزا محمدباقر بواناتی دگراندیش دینی بهره گرفت. در سفر به ایران هم در اطرافش ازلیان زمانه می‌پلکیدند. هر دو سوی، در تلاش بهره‌وری از توان و دانایی یکدیگر بودند. به استانبول هم که رفت همشینی و همراهی محفل ازلیان شناخته شده‌ی زمانه آقاخان کرمانی و احمد روحی — دامادان صبح ازل — و خیبرالملک و حتی شیخ‌الرئیس قاجار بهائی را پیشه کرد. قصد نوشتن زندگی‌نامه سید جمال‌الدین را نداریم که او هر روز به نامی و باوری و کسوتی نظر و خواسته‌های خود را پیش می‌برد. صرفاً غرض نشان دادن این امر است که او هرچه بود، فهم و ذهنیت و باورهای علمای شیعه‌ی زمانه نداشت. اشتراک لباس ظاهری یا ادعاهای زبانی گاه و بیگاه او برای جلب یا فریب اهل شیعه و علما، نشان همسانی اندیشه و عمل او با آنان نیست. هرکسی هم به ظن خود از او روایتی پرداخته است. سید خود هم در این چهره‌سازی هفتاد و دو ملت خویش مهارت شگفتی داشت. راست و دروغ، تاریخ و قصه، گفته‌اند و شنیده‌اند‌های بی‌پایه و درهم‌آمیخته‌ی حکایت زندگی و تحرک او همه را سردرگم کرده است. در یک کلام، او هرچه بود و کرد، نمونه روحانیون شیعه‌ی زمانه و از جنم آنها نبود و از دگراندیشان خودی و فرنگی، گرده‌هایی برگرفته و با فهم ابزارگرایانه‌ی خود از اسلام، مجموعه‌ای نظری و ادعا و کنش آفریده بود که در کنار کارنامه پرفراز و نشیب و مملو از تناقض و شبهه، جلوه‌ای سراپا متفاوت دارد. بایسته‌ترین پژوهش جدی پیرامون کارنامه او را هما ناطق بدست داده است.

صرفاً اشاره کنیم که سید حسن مفتی استانبول برخی آرای بدعت‌گرا و غیراسلامی او را برتافت و سخنرانی سید جمال در روز افتتاحیه دانشکده الهیات دارالفنون آن شهر را در ۱۲۸۷ ق (دسامبر ۱۸۷۰م) با عنوان «صناعت و اسلام»، هم‌سنگ الحاد و او را دهری و ملحد خواند و با خشم به جرم توهین به پیامبر اسلام حکم به اخراج او از عثمانی داد. همچنان که به ماخذ همان پرونده‌ای که پلیس پاریس بر چیستی و چگونگی بینش کش سید فراهم آورده بود، آن بیگانگان، او را تهی و فارغ از قید و بند منکرات و رویه و رفتار و مرادات مسلمانان یافتند. سید برای پیشبرد آرمان‌های دگر بین خود با همه از جمله طلاب شیعه یا «ملحدان» بایی و شیخی می‌جوشید. این داده‌ها و یافته‌ها تصویر خودی و «اسلامی» یا «شیعه» کتاب سازان ایدئولوژی محور معاصر از سید را سراپا درهم می‌ریزد. ناطق اسناد و شواهد تفاوت و نقد و نکوهش او از فقه شیعه را در رساله دکترای او کتاب ارزشمند و

کلاسیک خود ثبت کرده است. ما هم بیش از آن نمی‌دانیم.

به زمان پیگرد پلیسی نظمیه‌ی استانبول پیرامون مداخله‌ی ایرانیان آن شهر در تدارک و یاری به ترور ناصرالدین شاه، آن چنان که پرونده‌های رسمی‌زمان نشان داده، سیدجمال‌الدین را به همراهی و مرابده با کشنده شاه و هم‌اندیشان ازیلی او در استانبول — چون میرزا آقاخان و یارانش — شناخته‌اند. در جای دیگر به این امر پرداخته‌ایم.

یکی دیگر از روحانیون نامدار زمانه که در میراث‌سازی اینجا و آنجا، روحانی شیعه‌ی روشن‌ضمیر خوانده و پرداخته شده، **شیخ هادی نجم‌آبادی** است که دستگاه پررونق‌اش محل آمد و رفت و تربیت نسلی از مشروطه‌خواهان و نوآوران سیاسی و دینی گردید. از او در جای دیگر کتاب مفصل سخن آورده‌ایم. باورهای بابی و کنش‌های دگرنمای او هم در ظرف معرفتی و آستانه بسیار کوتاه تحمل و بی‌طاقت روحانیون شیعه نمی‌گنجد.

در آستانه‌ی مشروطه چند روحانی برجسته و مؤثر تهران — شیخ فضل‌الله نوری، سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی — نامدار بوده‌اند. درباره‌ی تعامل ازلیان با هر سه اینان تأمل جداگانه ای رواست. سهم اصلی مشروطه‌خواهی میان اینان را به نام دو مجتهد طباطبایی و بهبهانی نوشته‌اند. برخی فراتر رفته شیخ فضل‌الله را هم به دلیل حضور در صحنه‌هایی از تحرکات آغازین نهضت سهیم خوانده‌اند. از اهالی ایدئولوژی‌محور و مکتبی دهه‌های اخیر که بر مبنای دستورالعمل سیاسی — ایدئولوژیک رسمی با حمایت امکانات دولتی فهم و میراثی از پیش‌اندیشیده و جهت‌دار پرداخته‌اند که بگذریم، کسروی مورخ نامدار مشروطه نوشت:

«مشروطه را در ایران علما پدید آوردند.»

در دو کتاب «تاریخ مشروطه»ی کسروی، نقش بهبهانی و طباطبایی برجسته و یگانه ثبت شده است. گرچه سهم روحانیون شیعه در پردازش اولیه‌ی کتابش با آنچه بعد اصلاح و دستکاری کرد و امروز به‌عنوان تاریخ مشروطه او می‌شناسیم، بیشتر و پررنگ‌تر بود. بی‌تردید آن دو روحانی در بسیج کمی‌طلاب و مردم مسلمان به تحرکات منجر به مشروطیت مؤثر بوده‌اند. اما این ادعا که «مشروطه» را اینان در ایران پدید آوردند، امری دیگر است. شواهد زمانه نشانی غیر از این دارد. کارنامه‌ی هر دو مجتهد و نقشی را که ازلیان اطراف آنها در کشاندنشان به صحنه و بهره‌گیری از وجهه‌ی عمومی آنها در بسیج مردم داشتند به بحث خواهیم گذارد. خود کسروی هم در تناقض با این ادعای خویش جای دیگر کتابش به‌صراحت نوشته: علما بی آنکه معنی مشروطه را دریابند با این گمان که نظام نوین همان رواج شریعت و سروری مجتهدین در حوزه‌ی عمومی است، به صحنه آمدند. چنان که چندی بعد در برهه‌ای که «پاکدینی» خود را برپا و پیگیر به نقد و بی‌اعتباری سایر دین‌ورزان از جمله شیعیان برآمده بود، در تناقض با حکم پیشین خود به درستی نوشت: ملایان در آغاز کار چون معنی مشروطه را نمی‌دانستند و چنین می‌پنداشتند کارگردانان نهضت، رشتهء 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 برآمدند.^[۱۱۵]

کسروی در مشروطه نگاری خود به باور و فهم نظری شرکت کنندگان در جنبش کمتر عنایتی دارد. برای او

«مردانگی» و «پافشاری» و «دلآوری» در مقابله با محمدعلی شاه ملاک سنجش و داوری است. اما چندی بعد که از «شریعت احمدی» خود رو برتافته و با درهم آمیزی و فهمی از قرائت خود از اسلام با ابداعات دگراندیشان شیخی و بابی، «پاکدینی» را برساخته بود، به تناقض مشروطه با معرفت و فقه علمای شیعه عنایت و تأکید نمود. در این زمان کسروی که همه‌ی باورهای غیر از پاکدینی خویش را عامل تباهی و تفرقه و فلاکت ایران می‌شناخت، شیعه‌ی امامیه و پیشوایانشان را نیز همچون مکتب شیخی و آیین‌های بابی و بهائی مشمول نقد و نکوهش خود قرار داد. آنچه او را در برهه‌ای فریفته‌ی علمای شیعه به ویژه بهبهانی و طباطبائی کرد به تأکید صریح خود او صرفاً «پافشاری» و «پایمردی» آنان در تحصن حرم عبدالعظیم و مهاجرت صغری قم بود. این نگره را که جای بحث بسیار دارد، نباید همسان پدید آوردن و پذیرش حکومت قانون و گذر از فقه سستی به حقوق جدید ازسوی علمای شیعه دانست. **مبانی مشروطیت و حکومت قانون از شریعت و فقه شیعه برنیامده بود تا حاصل کار روحانیون آن باشد.** اینکه به هر دلیل و انگیزه، برخی علمای شیعه در مقام توجیه و تفسیر و بهره‌گیری از برخی واژگان و ادبیات دینی، به مطلوبیت مشروطه صحنه گذاردند یا دقیقتر بگوئیم ناگزیر به همراهی شدند، نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که مشروطگی از آفریده‌های آنهاست. کما اینکه تا به امروز هیچ‌کدام به آن پایبند نماندند.

در توجیه نظری مشروطه از روحانیون چند رساله برجسته و قابل تأمل اند. مؤثرترین این نوشته‌ها کتاب «تنبيه‌الامة و تنزيه‌المله» اثر میرزا محمدحسین نائینی دانسته شده است. نائینی رساله‌اش را در سال ۱۳۲۷ق یعنی حدود سه سالی پس از اخذ فرمان مشروطه عرضه‌ی عمومی کرد و تازه پس از فتح تهران بود که رساله‌اش در داخل کشور منتشر شد.

علاوه بر این اشاره‌ها یک وارسی در تعداد و وضعیت طلاب شیعه ما را با نقش و تأثیر غلوشده و ناتاریخی فعالین مذهب غالب در زمان مشروطه آشنانتر می‌کند. در **آستانه‌ی مشروطه در تهران جمعا ۳۶ مدرسه‌ی دینی با حدود ۱۴۶۳ طلبه وجود داشت.**^[۱۱۶]

به زمان مشروطه طلاب عضو «انجمن طلاب» حامی مشروطه تهران را قریب هزار نفر گزارش داده اند. در میان دین‌یاران شیعه‌ی حاضر در مشروطه ترکیبی از مجتهدین، خطیبیان، واعظان حرفه‌ای، استادان و طلاب شاگرد مدارس دینی در آثار تاریخی به جا مانده قابل شناسایی است. عمده‌ترین مدرسه‌های دینی که در تحرکات مشروطه سهم داشتند مدارس سپهسالار، مروی، محمودیه، سنگلج، شیخ عبدالحسین، محمدیه و... را می‌توان برشمرد. برخی اساتید این مدارس را به نواندیشی دینی در ظرف زمانه می‌شناسیم: ابوالحسن جلوه و میرزا طاهر تنکابنی و میرزا جعفر حکیم‌الهی نمونه‌ای از کسانی شمرده می‌شدند که فلسفه و حکمت و اندیشه‌های ملاصدرا و بوعلی را می‌آموزاندند. غالب اینان در تعامل و تأثیر و تأثر با دگراندیشان اطرافشان قرار داشتند. در دستگاه ابوالحسن جلوه علاوه بر طلاب شیعه، به مآخذ برخی آثار تاریخی چون خاطرات یحیی دولت‌آبادی، «تاریخ بیداری ایرانیان»، همچنین نوشته‌های ابوالفضل گلپایگانی مورخ بهائی، ازلیان و بهائیان هم حضور داشته‌اند.^[۱۱۷] تنکابنی به عنوان یک دین‌مدار روشن‌ضمیر ضمن عضویت در جامع آدمیت و برخی

انجمن‌ها، وکیل مجلس اول مشروطه بود. حکیم‌الهی هم تأسیس روزنامه‌ی جدید را «مقدمه فکر و دانش و بینش» تلقی کرده و آن را در تهذیب اخلاق عمومی و بیداری فکری لازم می‌دانست.^[۱۸] اینها هیچ‌کدام روحانی متعارف و مرسوم شیعه‌ی زمانه نبوده و مورد تأیید مجتهدین و علمای برجسته آن برهه هم نبودند.

در تاریخ‌نگاری مشروطه از حضور طلاب مدارس دینی در تحرک‌های زمانه تا حد زیادی غلو شده است. احتمالاً همسانی لباس و کسوت سنتی غالب مردمان زمانه یا میراث‌سازی‌های ایدئولوژی‌محور بعدی در این بدفهمی مؤثر بوده است. با توجه به این که چند مدرسه و طلاب آن را در میان مشروطه‌خواهان، بیشتر سراغ نداریم و اگر جمع طلاب تهران زمانه را طبق آماری که آوردیم کمتر از ۱۵۰۰ نفر بدانیم، آمارسازی‌های ایدئولوژی‌محور سهم طلاب شیعه اعتبار خود را از دست می‌دهد. ضمن اینکه تعداد محسوسی از مدرسان و طلاب به ویژه مدارس تحت کنترل شیخ فضل‌الله نوری و همسانان مشروعه‌طلبش به جز در مقاطع خاص چون مهاجرت قم نه تنها بامشروطه همراهی نداشتند بلکه در تقابل آن به تحرک نظری و عملی برآمدند. نمونه گردهمایی میدان توپخانه و چادرهای متعدد آنها، همچنین تحصن مشروعه‌طلبان در حرم عبدالعظیم است.

بینیم دیگر طلاب زمانه با چه فضاهایی محصور بودند. دستگاه و محفل درس شیخ هادی نجم‌آبادی-که تا سه سالی پیش از مشروطه زنده بود-موجب پرورش تعدادی قابل تأمل منورفکر و طلاب نوجویی شد که در کسوت و لباس طلبه‌های دینی حضور داشتند. از آنجا که شیخ خود باورهای بابی داشت ازلیان و حتی بهائیان هم در اطراف او می‌چرخیدند. غالب طلاب محله‌ی سنگلج در برهه‌ای شاگرد او بودند. سید محمد طباطبائی مجتهد زمانه در محضر او تلمذ کرده بود. شیخ اسدالله خرقانی که محفل پر رونقش در تدریس طلاب تهران زبانزد خاص و عام بود، در محضر شیخ هادی بالیده بود. بسیاری گردانندگان نشریات پیشرو مشروطه خود را دست پرورده و رهرو شیخ هادی می‌شناختند. کشنده‌ی ازلی مسلک ناصرالدین شاه در بازجویی‌های خویش از او به‌عنوان مراد و یاور خویش یاد کرده، کسی که هر روز «متصل مشغول آدم‌سازی است و تا به حال اقلاب بیست هزار آدم درست کرده است و پرده از چشمشان برداشته است و همه بیدار شده، مطلب را فهمیده‌اند.» اگر از عدد غلوآمیز میرزا رضا بگذریم، شواهد متعدد دیگر هم حاکی از تأثیر شیخ هادی بر دین ورزان آن زمانه تهران است که در شرح زندگی او آورده‌ایم.

از دیگر خانواده‌های طلبه‌پرور تهران می‌توان صدرالعلماء، قاضی ارداقی و تقوی‌(اخوی) را نام برد که هم ازلی اطرافشان می‌جوئید و هم در راستای اهداف مشروطه قدم برداشتند. حداقل دو تن از سران خاندان صدرالعلماء چنان که آوردیم باورهای بابی داشتند و در همراهی با ازلیان به اقداماتی برآمدند. خانواده‌ی صدرالعلماء که طلاب بسیار تربیت کرد، محل آمد و رفت ازلیان بود. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی در نسخه خطی «تاریخ جعفری» گواه این ادعا را ثبت کرده است. جای دیگر کتاب آورده‌ایم.

شیخ علی قزوینی ارداقی و برادرش میرزا علی اکبر ارداقی از ازلیان بودند. نام اولی در میان ازلیان باغ میکده ثبت است از او در جای دیگر نوشته‌ایم. برادر دیگر هم در انجمن سری ازلیان فعال بود و به همین جرم در زمره نخستین کشته شده‌های باغشاه پس از به توپ بستن مجلس اول قرار گرفت. در مدرسه‌ی حاج رجبعلی سنگلج یکی از مراکز پرورش طلبه، ازلیان بسیاری چون ناظم‌الاسلام کرمانی، مجدالاسلام، شیخ محمد

مهدی شریف، ملک‌المتکلمین، سید جمال واعظ، و محمدصادق فخرالاسلام که یا ازلی بودند یا همراه و هم‌قدم آنها بودند حضور داشتند. مدرسه‌های ابتدایی شرف و کمال و بسیاری دیگر که در فصل پیشین نام بردیم غالباً توسط ازلیان و همدلان آنها که لباس و کسوتی طلبه نما داشتند اداره و تدریس می‌شدند. مدرسه‌ی ابتدایی «اسلام» را که تأسیس کردند علاوه بر مدیریت ناظم الاسلام و یا به قول معروف «نظامت» مدرسه دو سه تن از ازلیان در آن تدریس می‌کردند. در دیگر مدارس نوینی که در آستانه‌ی مشروطه تأسیس شد، ازلیان در مدیریت، اداره یا تدریس حضور فعال داشتند و بر دیگر مدرسین طلاب کسوت آن تأثیر گذارند. همه اینان در ظاهر و کسوت طلبگی جلوه داشتند.

در میان طلاب دستگاه شیخ فضل‌الله نوری هم کسانی را سراغ داریم که با باورهای بابی یا هم‌قدمی سیاسی با آنان در مراد بوده و بر دیگر طلاب تأثیر گذارند. محمد قزوینی که در مرادوات بابی زاده و بالیده بود به مآخذ گفته‌ی خویش قریب دو سال در محضر شیخ در آمد و رفت بود. محمد قزوینی حتی چند سالی مدرس فرزندان شیخ فضل‌الله بود. ازلیان حتی توانستند پسر بزرگ شیخ فضل‌الله - شیخ مهدی - را به انجمن مخفی ثانی بکشاند و در زمان مشروعه‌طلبی پدر در مقابل آرا و تحرک او قرار دهند. سید محمد حجت کرمانی از اعضای انجمن مخفی رابط مسلمان نمای ازلیان با بیت و دستگاه شیخ فضل‌الله بود. ملک‌المتکلمین، سیدجمال واعظ، ناظم‌الاسلام و قاضی‌ارداقی هم آمد و رفت‌هایی در اطراف شیخ داشتند. در مدارس تحت نظارت سید عبدالله بهبهانی دیگر مجتهد پرنفوذ تهران هم ازلیانی حضور فعال و مؤثر داشتند. شیخ محمد مهدی شریف در اداره‌ی امور سید عبدالله و مرادواتش با طلاب، محرم و رابط او به شمار می‌رفت. در مدرسه‌ی مروی و مدرسه‌ی خازن‌الملک تحت ریاست آشتیانی هم ازلیان بانام یا گمنام می‌چرخیدند.

ازلیان در مساجد تهران هم حضور فعال و مؤثری در سوی اهداف خود داشته و از مدت‌ها پیشتر جای پای گشوده بودند. نمونه مسجد معروف سید عزیزالله افشار در محله سنگلج بود. خاندان صدرالعلماء در اداره و وعظ و منبر آن نقش اصلی داشتند. صاحب مسجد پدر زن شیخ محمد مهدی شریف بود. به نوشته شیخ مهدی در «تاریخ جعفری» خود او مدتی پیشنماز و عمویش ملا تقی نراقی از بایبان نامدار نیز امام جماعت آن مسجد بود. مسجد سپهسالار در رویدادهای مشروطه نقش مؤثر و محوری در حمایت از مجلس شورای ملی و اقدامات رادیکال قانون طلبانه ایفا کرد. ازلیان بسیاری چون خود میرزا یحیی و ملک‌المتکلمین که سخنرانی‌های مهیجی در مدرسه و مسجد سپهسالار اجرا کرد، در تحریک و تحرکات مشروطه فعال بودند. نمونه دیگر مسجد سراج الملک تهران بود که میرزا هادی دولت‌آبادی به زمان اقامت در تهران، در کنار دستگاه شرعی ظاهری برای تربیت طلبه، امام جماعت آن مسجد بود. شرح مفصل تر این تکاپوی می‌ماند برای فصلی در تأثیر ازلیان بر دین‌ورزی معاصر ایران در کتاب سوم این پژوهش.

نشانی هم از ناظم‌السلام بیاوریم. به سخنان رندانه‌ی مؤلف تاریخ بیداری ایرانیان در این باره توجه کنیم: «آقای صدرالعلماء هم جلب قلوب طلاب را به مهربانی و مساوات و موااسات دانسته. این طریق عقلایی را مسلوک دانسته و به حدی رسیده که می‌توانست، مجمع طلاب و ملازم فضلا را خانه صدر دانست. به خصوص حسن سلوک جناب آقای میرزاحسن، برادر ایشان و بودن آقا شیخ

محمدریغ شریف‌العلمای همدانی در اداره ایشان، که این شریف‌العلماء از اشخاص عاقل و بصیر به نکات است. صدرالعلماء را قسمی به **راه ترقی انداخته** است که اگر طبیعت مانع تراشی نکند و اراده خداوندی باشد، یک زمان خیلی نزدیکی خواهد آمد که صدرالعلماء، شخص اول ایران و اسلام خواهد شد.^[۱۱۹]

ازلیان تلاش بسیار داشتند تا در اطراف علما و در میان طلاب شیعه مؤثر گردیده و آنها را به سوی اهداف مشروطه هدایت کنند. کما اینکه در قطعنامه‌ی ۱۸ ماده‌ای به تصویب رسیده‌ی انجمن ملی (کمیته‌ی انقلاب) به عنوان میثاق اعضاء تأکید شد، باید: «در میان روحانیون متنفذ تهران با آنهایی که جسارت و شجاعت دارند، بدون اینکه از منظور ما آگاه شوند، همکاری کنیم».

می‌دانیم ازلیان چنین کردند، همچون اعضای یک تشکل سری با رعایت اصول مخفی‌کاری محض در اطراف و بیت روحانیون متنفذ، رسوخ کرده و اهداف خویش را پیش بردند. در همان قطعنامه تأکید شد که اعضا «تمام مطالبی را که به وسایل مختلفه منتشر می‌کنند با احکام اسلام مطابق [و انمود] کنند و چیزی که حربه تکفیر به دست بدخواهان بدهد ننویسند».^[۱۲۰]

هدف کانونی ازلیان، شکستن سد سنتی و سکندر منطق حق و باطل میان خود به عنوان مرتدین اسلام با اکثریت شیعه و گشودن منافذی در دیوار ضخیم و بلندبالای نجاست و طهارت و به دست آوردن حق مساوی قانونی بود. لذا در تکاپو بودند تا با تدبیر و هدایت‌های به جا و بهره‌گیری از همه‌ی ظرفیت و امکان‌های ممکن این امر را پیش برند. کما اینکه بر سر همه چیز سازش کردند، مگر بر سر اصل تساوی حقوقی اهالی ایران در مقابل قانون دولتی که با جرج و تعدیل‌هایی، سرانجام در اصل هشتم متمم قانون اساسی جلوه یافت. این اصل را اعتبار و هویت مشروطیت خواندند.

آنچه به دست داریم نشان می‌دهد که ازلیان توهم یا ابهامی در ماهیت و نقش علمای شیعه نداشتند، اما عده‌ی معدود ولی فعال آنها در آن فضای پر تعصب چاره‌ای جز آنچه کردند نمی‌یافتند. کما اینکه میرزا یحیی رهبر آنان در خاطرات خود به روشنی نوشت:

«امروز حکومت استبدادی ایران برای جلوگیری از آزادی ملت بیشتر از هر چیز به روحانی‌نمایان [منظور علمای شیعه] متوسل است و تا با یک قوه قاهره این سلسله [علماء] را در تحت انتظام قانونی درنیارود و حدود آن را معین نکرده، دست اشخاص بی‌دین و ناهل را از دامان عرض و ناموس ملت کوتاه ننماید، مشکل است به 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...»^[۱۲۱]

بازنگری و بازنگاری رویدادها و سیر دستیابی به فرمان مشروطه وجهی متفاوت از تاریخ‌نگاری مرسوم درباره علل کشانده شدن از روی ناچاری یا فریب اکثر دین‌مداران شیعه به مشروطیت را آشکار می‌کند. در وصف کارنامه‌ی انجمن مخفی به وجهی از این ادعا پرداختیم. از همان تحصن و مهاجرت صغری، عوامل تأثیر و فشار از درون و بیرون در جهت دادن خواسته‌های شخصی و گروهی علما و متحصنین به خواسته‌ها و اهداف ملی و مشروطه‌خواهی فعال گردیدند. به قول دولت‌آبادی شب‌هادر تهران «حوزه‌های متعدد از اشخاص منورالفکر

منعقد می‌شود و از **قول آقایان** عریضه به شاه می‌نویسند و منتشر می‌سازند، طوری که به دست آقایان [متحصن در حرم] هم رسیده بخوانند و تکلیف خود را در مذاکرات [با دولتیان] بدانند.^[۱۳۲]

در همین روایت با ادبیات رندانه آمده که «بیداران طهران موقع را مقتضی دانسته در زیر پرده نازکی» با معترضین از «آقایان مهاجر» همراهی و هم‌صدایی کرده و «وراق و کتابچه‌ها نوشته، می‌رسانند و تأکید می‌کنند جز صحبت عدل و امنیت و قانون صحبتی» نیست و نباید باشد. علاوه بر فعالیت در داخل متحصنین و تلاش برای گذر خواسته‌های مهاجرین به حکومت قانون و مشروطه و مصالح مملکت، دولت‌آبادی خود شخصاً به دیدن امام جمعه‌ی مخالف مشروطه و برادرش ظهیرالاسلام می‌رود و می‌کوشد با نصیحت مقابله‌ی آنها را خنثی سازد.

همزمان با تحصن عمومی، «مجلس خصوصی» و سری ازلیان هم برپا و فعال است و «برای هریک تکلیفی معین می‌گردد». ملک‌المتکین، نصرت‌السلطان، خود دولت‌آبادی و برادرش میرزا علی‌محمد، سید جمال‌الدین واعظ و برخی دیگر همه در آمد و رفت و تحریک و تبلیغ طلاب دینی به هواداری جنبش‌اند.^[۱۳۳] اعلامیه‌هایی در سطح شهر منتشر می‌کنند که علمای متحصن را به کوشش‌های مخفیانه برای سازش و تماس با عین‌الدوله صدراعظم و گرفتن رشوه در این راستا متهم می‌کنند تا با فشار، مهاجرین حرم به اتخاذ سیاست‌های رادیکال‌تر و خواسته‌های پیش‌روتر وادارند و تحرکات عملی حکومت را برای خاموش ساختن صدای اعتراض خنثی سازند. در همین فضا و تحرکات است که حاضرین متحصن با امضای طباطبایی و بهیمنانی متنی را نوشته که در آن تصریح شده، آنها برای «نجات ملت ایران از زیر بار ظلم» خواهان مجلس منتخبین ملت و برقراری مشروطیت هستند. متنی که پیشنهادهای ملک‌المتکلمین به متحصنین بود.^[۱۳۴] ملک‌المتکلمین در ۹ ذی‌عقده‌ی ۱۳۲۳ق در جمع متحصنین در معنای مشروطیت و ضرورت تأسیس مجلس منتخبین شرحی آورد که با مخالفت سنت‌گرایان غالب بر جمعیت مواجه شد. آنها فریاد برآوردند که اینان می‌خواهند ایران را جمهوری کنند، لذا به همان تقاضای عدالت‌خانه اکتفا و با آن موافقت شد.

نمونه‌ی دیگر پس از اخذ دستخط شاه در تأسیس دیوان عدالت‌خانه دولتی که مورد پذیرش متحصنین حرم عبدالعظیم بود، روی داد. همان‌شب مجمع خصوصی ازلیان در خانه‌ی نصرت‌السلطان ازلی تشکیل گردید: «در آن مجمع رأی داده می‌شود که دو نفر شبانه به حضرت عبدالعظیم رفته، آقا سید محمد طباطبایی را که بیش از رفقای دیگرش طرفدار کارهای ملی و قانون است ملاقات کرده حیل دولتیان را در خصوص عدالت‌خانه دولتی حالی نمایند تا دولتیان [مجبور شوند] دستخط را عوض کرده، دستخطی که مطلوب است صادر نمایند.^[۱۳۵] به عبارت روشن‌تر، دربار تحت این فشار مجبور گردید تا با دستخط جدید به پذیرش مجلس مشروطه تن دردهد. فضای تحرک و فشارهای داخل و بیرون، آشکار و نهان آن‌چنان بود که شیخ فضل‌الله هم در میان متحصنین مخالف دولت در حرم عبدالعظیم حضور یافت.

ازلیان و مشروطه‌خواهان همراهشان به دستخط شاه در تأسیس عدالت‌خانه و نوشتن نظام‌نامه‌ی اساسی اکتفا نکرده خواستار نظام مشروطه بودند. به همین دلیل هم از بست عمومی مردم کوچه و بازار سفارت همزمان با تحصن علما و طلاب استقبال نمودند. با تبلیغ و ترویج بسیار، خواسته سنتی عدالت‌خانه یا محاکم نظام

به تأسیس مجلس شورای ملی ارتقا یافت. مجمع خصوصی ازلیان، شیخ محمد مهدی شریف کاشانی از هم مسلکان خود در اطراف سید عبدالله بهبهانی را مأمور مذاکره با علما کردند:

«صلاح دیده شد تا دستخط عدالت‌خانه و مشروطیت صادر نگردد آقایان از [مهاجرت کبری در] قم حرکت نکنند.»^[۱۲۶]

پس از عقب‌نشینی دربار، مظفرالدین شاه دستخط تشکیل مجلس منتخب شش طبقه صنفی را صادر کرد، بست‌نشینان باغ سفارت به اعتراض اینکه در فرمان شاه، نامی از ملت و مجلس شورا به‌صراحت برده نشده، اطلاعیه را نکوهیدند و نپذیرفتند. دستخط دوم هم که مجلس شورای اسلامی آمده بود مورد اعتراض قرار گرفت و صریحاً تأکید شد، عبارت باید به «مجلس شورای ملی تبدیل شود».^[۱۲۷]

یکی از پژوهشگران باریک‌بین مشروطه به نکته‌ای بسیار اساسی و مهم در حوزه بحث این گفتار، که از نظر غالب اهل پژوهش مشروطیت بیرون مانده اشاره قابل تأملی دارد. می‌نویسد: پس از قرائت دستخط سوم شاه که به تاریخ ۱۸ جمادی‌الثانی ۱۳۲۳ق در میان بست‌نشینان توزیع گردید. در این دستخط اخیر «اذن اجازه تأسیس و تشکیل مجلس شورای ملی» داده شد. بلافاصله تلگرام علمای متحصن قم به بست‌نشینان هم قرائت شد که در آن آمده بود: اکنون که «مقاصد شما و ما انجام گرفت از سفارتخانه برخیزید». و به این ترتیب با خواندن همزمان آن دستخط و این تلگرام وانمود شد که گویا علما با همین دستخط سوم و اخیر شاه مبنی بر تشکیل مجلس شورای ملی همراهند. در حالی که این تلگرام به تاریخ ۱۷ جمادی‌الثانی، یک روز پیش‌تر از صدور دستخط پایانی شاه صادر شده بود، زمانی که سخن از دستخط پیشین شاه مبنی بر تشکیل «مجلس شورای اسلامی» رانده شده و به اطلاع علمای مهاجر قم رسانده شده بود.^[۱۲۸] با این تاکتیک سیاسی زیرکانه و حساب شده وانمود شد که علمای متحصن قم با تشکیل «مجلس شورای ملی» همراه و موافقت. درواقع علما در بسیاری موارد و بزنگاه‌های مهم آغازین مشروطه در مقابل کاری انجام شده قرار گرفتند و در آن شرایط خطیر و شور حال عمومی مردم و غلیان مشروطه‌طلبی، کمتر کسی را یارای مخالفت بود. دولت‌آبادی هم در همین راستا، پس از اشاره به عدم همدلی روحانیون با خواسته‌های مشروطه‌خواهان در این برهه در وصف فضای عمومی و غلبه شور مشروطه خواهی می‌افزاید: علما «عجالتاً جز همراهی چاره ندارند».^[۱۲۹] مخالفت‌های نهان و آشکار علما از شیخ فضل‌الله تا بهبهانی با مفاهیم و مضامین مشروطیت در سیر حیات برپایی مجلس شورای ملی، تدوین قانون اساسی و سپس متمم آن، همه نشان از این غافلگیری و اجبار یا ناگزیری اولیه و سر بر تافتن فطری و طبیعی بعدی آنها دارد. دولت‌آبادی درباره‌ی نقش علما اشاره‌ی قابل تأمل دیگری دارد که حاکی از فهم او از علمای شیعه‌ی زمانه است. می‌نویسد:

«پیش از این [مشروطه] مملکت ما دو سر داشت. یکی شاه و صدراعظم که سر دولت نامیده می‌شد و دیگر رؤسای روحانی که سر ملت [به مفهوم اهل دین] خوانده می‌شدند. اکنون ملت [واقعی که مردم ایران باشد] زبان گشوده و به آن دو سر می‌گوید: من هر دو را دور خواهم کرد و سر صالح بی‌دردسری از خود خواهم رویانید.»^[۱۳۰]

بر همین مبنا و ذهنیت بود که ازلیان از یک‌سو در رفتار و رویه‌ی علنی خود در کنار روحانیون، در سوی جذب

طلاب و دین ورزان اطراف آنها، با لباس و عمامه و ظاهری خودی نما همگرایی با آنها نشان می‌دادند و از سوی دیگر با بهره بردن از اطلاعات و فهم چستی و ماهیت و رویه‌ی آنها از طریق اقدامات سری از جمله بهره‌گیری از شب‌نامه یا شایعه پراکنی به افشاگری برآمده و هر جا که سستی یا رفتار خلاف اهداف خود و منافع نهضت مشروطه می‌یافتند، از این ابزار برای رساندن پیام باطنی خود و روشن کردن اذهان عمومی بهره می‌گرفتند. محمد مهدی شریف نمونه‌های بسیار این شب‌نامه‌ها با ادبیات خاص ازلیان را در کتاب سه جلدی خود آورده است. به‌عنوان مثال در یکی از این شب‌نامه‌ها آمده: «مذاکرات و اقدامات علما هم تمام به جهت جلب منفعت است و گرفتن پول.» و در ستجش نقش علما در یک سال و نیم تحرکات آغازین مشروطه می‌افزاید: «در یک سال و نیم غوغای وطن‌پرستی و ادای ملت‌خواهی علما، منحصر به جلب نفع و اخذ پول بوده است.» یا در همین صفحات می‌خوانیم:

«علما اصلاً راضی به اجرای عدالت نیستند، زیرا که اگر مجلس عدالت باشد دیگر چگونه می‌توانند حکم ناحق بدهند یا رشوه بگیرند، یا ناسخ منسوخ داده شود، یا وارث اموات یا قابض ارواح شوند یا حامی‌اشرار باشند، یا به هوای نفسانیه، هر مسلمانی را بخوانند کافر و هر کافر را بخوانند مسلمان نمایند.»^[۱۳۱]

دولت‌آبادی جای دیگر در شرح مذاکره با دولتیان به زمان تحصن حرم می‌نویسد: امر مذاکره برای خواسته‌های مشروطه به جاهای حساسی رسیده بود و ازلیان برای اینکه سستی علما در خواسته‌های پیشرو مشروطه، قربانی اهداف خاص آنها نشود و دولتیان نتوانند آقایان را «قانع» کنند، با شب‌نامه‌ها به میدان آمدند: «بنا می‌کنند به شب‌نامه نوشتن و از آقایان بدگویی نمودن که عدالت‌خواهی شما چه شد، مجلس‌خواهی شما کجا رفت. پس شما ما را فریب دادید که اسباب ریاست برای خود فراهم کنید. حالا که به ریاست رسیدند ما را فراموش کردید. آقایان می‌بینند مردم دست بر نمی‌دارند، ناچار به خیال می‌افتند که مسئله را دنبال کنند.»^[۱۳۲]

دولت‌آبادی در فصلی مفصل در وصف «قوه روحانیان» به صراحت نوشت: «معاش ایشان به عهده مردم است.» از یک سو «وجوهات شرعیه را به‌عنوان اجتهاد خود یا به توصیه یکی از رؤسای روحانی مرجع تقلید» می‌گیرند و بابت «عقد و نکاح و طلاق» و سایر وظایف شرعی درآمد دارند یا «تصدی امر قضاوت» دارند و بساط پروتقی برپا کرده‌اند. اخیراً هم برخی رخنه‌ایی یافته و «دخیل امور سیاسی» شده و از این مسیر «مداخل» و «اسباب تجمل» و «ریاست» فراهم کرده‌اند.^[۱۳۳]

غرض تأیید یا تکذیب این داده‌ها نیست بلکه خواستم نشان دهم که ازلیان نه تنها هیچ توهمی به روحانیون شیعه نداشتند، بلکه فراتر و دقیقتر از اسلام ستیزان امروزمین به سرشت اندیشه و بافت کردار آنها آگاه بودند. تحرک زیرکانه و سازماندهی پیگر آنها در سوی تأثیرگذاری و دادن ظاهر مشروطه‌طلبی به «آقایان علما» در سوی اهداف مشروطه بیش از هر چیز استفاده‌ی ابزاری از آنها برای برانگیختن و بسیج کمی و کارساز عامه بود. آنها با تکاپویی همه‌جاگستر توانستند از کشاکش و چالش‌های سنتی جامعه بهره بگیرند. کشاکش روحانیت و سلطنت، کشاکش میان خود علما برای ریاست، تفاوت میان اهداف و خواسته‌های آقایان بالای هرم قدرت

شرعی با بدنه‌ی طلاب و دین‌داران طبقات پایین و... همه بستر و فضاها‌یی بود که ازلیان به سود اهداف خود در مشروطه استفاده کردند. برای روشن‌تر شدن این تکاپو به تحرک ازلیان در اطراف چند روحانی برجسته‌ی زمانه تهران، توجه و تأملی جداگانه رواست. اشاره‌ای هم به تحرک ازلیان در کمیته‌ی مخفی آنها در عتبات به‌ویژه اطراف دستگاه شرعی آخوند خراسانی خواهیم داشت.

سید عبدالله بهبهانی و تحرک ازلیان

مجتهد بهبهانی از روحانیون سرشناس و متنفذ تهران بود. او را به تجمل و پول‌دوستی و رشوه‌گیری معرفی کرده‌اند. در رویداد جنبش اعتراض علیه انحصار رژی تنباکو، با کشیدن علنی قلیان ناهمراهی خود را نشان داد. عباس میرزا ملک‌آرا می‌نویسد: سید عبدالله هزار لیره از کمپانی رژی تنباکو رشوه گرفت و حلالیت استعمال توتون را عنوان کرد.^[۱۳۴] به هر دلیل و انگیزه‌ای که بود بهبهانی علنی به هم‌گرایی با ناصرالدین شاه، اتابک و کمپانی رژی درآمد. بهبهانی از دیرباز با اتابک امین‌السلطان صدراعظم زمانه همراهی و دوستی داشت.^[۱۳۵] ناظم‌الاسلام کرمانی در روایت خود از همراهی و هم‌قدمی سید عبدالله با اتابک و دربار در مقابله با تحریم استعمال و ضدیت با انحصار تنباکو سخن گفته‌است.^[۱۳۶]

پیوستن بهبهانی به اعتراضات آغازین مشروطه هم خود قصه‌ی مفصلی دارد، همین را بگوییم که با برکناری اتابک امین‌السلطان و روی کار آمدن عین‌الدوله — در جمادی‌الثانی ۱۳۳۱ق — سیدعبدالله به مخالفان صدراعظم جدید پیوست. در محرم ۱۳۳۳ق بود که بهبهانی با استفاده از عکس مسیو نوز بلژیکی که در یک مهمانی بالماسکه لباس آخوندی پوشیده بود، مردم را به اعتراض علیه عین‌الدوله ترغیب کرد.^[۱۳۷] کارنامه‌ی بهبهانی در مجلس اول و نقش او در مهم‌ترین بزنگاه‌های آن به ویژه در مداخله دادن شرع در قانون‌گذاری و قضا را در کتاب «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده» به بحث گذارده‌ام.

یحیی دولت‌آبادی هم در خاطرات خود بارها از پول‌پرستی و رشوه‌گیری سید عبدالله سخن گفته است.^[۱۳۸] ناظم‌الاسلام کرمانی دیگر اهل تاریخ ازلی مسلک در جای جای تاریخ خود بهبهانی را به ریاست‌طلبی و رشوه‌خواری متهم کرده است.^[۱۳۹]

با همه‌ی این دعوی و پیشینه‌ها، سید عبدالله به مآخذ غالب روایت‌ها و نوشته‌های به جا مانده‌ی زمانه، از رهبران اصلی جذب کمی مردم زمانه مشروطیت به‌ویژه در تحرک‌های آغازین نهضت از جمله تحصن و مهاجرت به قم، مرجعیت و واسطگی در بست‌نشینی باغ سفارت انگلیس، منجر به اخذ فرمان مشروطه، تأسیس مجلس اول تا به توپ بستن آن، مجلس مؤسسان و مجلس دوم تا زمان ترور بود. سید در این برهه در زمره‌ی چند مجتهد با نفوذ زمانه تهران بلکه ایران محسوب می‌شد. ازلیان از چند سال پیش از مشروطه طبق یک تقسیم کار دقیق در بیت و اطراف او نفوذ کردند.

سید را به زندگی اشرافی و پول‌دوستی و اهل معامله بودن شناخته‌اند. برخلاف سید محمد طباطبایی و شیخ هادی نجم‌آبادی، زیست و روزگاری پرتجمل داشت. بی گمان فراهم آوردن هزینه این رویه و روال زندگی به مداخل و بند و بست‌های بسیار با اهل مکتب و قدرت وابسته بود. چنان که آمد به روزگار اعتراض عمومی علیه انحصار رژی، رابطه‌ی حسنه‌اش با صدراعظم پر قدرت زمانه و منافع این رابطه را بر درگیر شدن در مصالح ملی

و نهضت اعتراضی ترجیح داد. پس از برکناری امین‌السلطان، با جانشین او — عین‌الدوله — چندان همراه و خرسند نبود. آنچه به گواهی اسناد در دست می‌دانیم اینکه سید عبدالله به یمن نفوذ پر دامنه‌اش از یکسو و تدبیر و سیاست‌بازی توانمندش در قیاس با دیگر همتایانش چون طباطبایی، دستگاه پررونقی داشت و ازلیان برای بسیج عمومی مومنین و مقلدان، او را مطلوب تشخیص دادند. علی‌محمد دولت‌آبادی از یکسو و شیخ محمد مهدی شریف از سوی دیگر به‌عنوان معتمدان و همراهان سید در بیت او موقعیت مناسب و محرکی فراهم آوردند.

رد اولین جای پای ازلیان با سید عبدالله بهبهانی را در خاطرات میرزا یحیی دولت‌آبادی می‌خوانیم. در شعبان ۱۳۱۲ق با درگذشت میرزای شیرازی مجتهد برجسته‌ی عتبات، تحرکاتی در میان روحانیون برای پیشی گرفتن از یکدیگر و اعلیت و ریاست شرعی آغاز شد. به روایت «حیات یحیی» درمی‌یابیم که در تهران این زمان میرزا حسن آشتیانی و شیخ‌فضل‌الله نوری در «مقام علم و فضل» و اجتهاد بر دیگر علما اهمیت دارند و در تلاش‌اند تا «قسمت مهمی از اعتبارات میرزا شیرازی را به خود تخصیص داده» و اعلیت یابند. اما تحرک این دو روحانی به دلیل «اوراقی که به‌طور شبانه هفتگی در تهران» توزیع می‌شود «اشخاص مجهول به‌طور خفا» با تذکر و افشاگری بر «سوانح عمری حاج میرزا حسن و حاج شیخ فضل‌الله» به ویژه «رفتارهایی که به نظر نویسندگان غیرمتناسب با مرتبه روحانیت از آنها صادر شده است»، خدشه به وجهه‌ی آنها زده و مانع رهبریت آنان در میان علما می‌شود. «بعد از این واقعه دو تن از روسای روحانی طهران که با دو رئیس سابق‌الذکر رقابت دارند پیش پای خود را برای توسعه دادن دایره ریاست روحانی و تصدی امور قضایی بازتر می‌بینند و آن دو تن آقا سید علی اکبر تفرشی و آقا سید عبدالله بهبهانی می‌باشند و این دو شخص نیز با یکدیگر رقابت دارند.»^[۱۴۰]

به نظر می‌رسد که بعد از این واقعه نفوذ و منزلت بهبهانی گسترده‌تر می‌شود و از مراجع قضایی شرعی مهم تهران می‌شود. بهبهانی یک روحانی حسابگر به تمام معنا بود. از همان آغاز با وصلت‌های حساب‌شده موقعیت خود را تثبیت کرده و قدم به قدم گسترش داد. اول از همه با دختر سید صالح عرب از روحانیون متنفذ عصر ناصری وصلت کرد. دختر شیخ فضل‌الله نوری را برای وصلت پسر ارشد خود سید محمد برگزید. دختر خود طحیه خانم را به عقد ازدواج پسر میرزا حسن آشتیانی درآورد، همچنان که طاهره دختر ارشد خود را به عقد میرزا محسن صدرالعلما از خانواده‌های طلاب‌پرور تهران درآورد. سید عبدالله را فردی با «عقل و تدبیر و حسن اراده و بیشتر از هر چیز شجاعت و شهامت بی‌مانند و موقع‌شناس و بلاغت فوق‌العاده» شناسانده‌اند به گونه‌ای که «به معنی کامل سیاستمدار» بود.^[۱۴۱] اشاره‌ای به ازلیان اطراف سید سیاست‌باز یاریگر بحث ماست.

علی‌محمد دولت‌آبادی (۱۲۸۵-۱۳۴۱ق)

میرزا علی‌محمد از یاران و همراهان سید عبدالله بهبهانی شمرده‌اند. به‌قولی او «عقل منفصل و مغز مبتکر دستگاه سید عبدالله» بود.^[۱۴۲] در همین گزارش می‌خوانیم: میرزا علی‌محمد «از بنیانگذاران و بازیگران پاک‌اعتقاد نهضت مشروطیت بوده است.» او برخلاف برادرش حاج میرزا یحیی که با آقا سید محمد طباطبایی همکاری نزدیک داشت، از یاران آقا سید عبدالله بهبهانی بود.

زندگی‌نامه‌نویس سید عبدالله به‌صراحت او را یک «روحانی کاملاً سیاسی» می‌شناساند که همیشه بعد

سیاسی شخصیت او بر باورها و رفتار شرعی و اجتماعی‌اش چربش داشت.^[۱۴۳] ازلیان به سبب همین سیاست‌ورزی و ریاست‌طلبی سید به او توجه کردند. میرزا علی‌محمد مامور تحرک در اطراف سید عبدالله‌ی سیاست‌پیشه و ریاست‌طلب گردید. میرزا یحیی دولت‌آبادی در جای جای خاطرات خود این برادر را به‌نیکی و همراهی با خود و جمع ازلیان یاد می‌کند.^[۱۴۴] میرزا یحیی به‌صراحت او را عضو «مجمع خصوصی» و جای دیگر «مجلس خصوصی» در کنار خود و ملک‌المتکلمین و دیگر ازلیان نام می‌برد. او سومین فرزند ذکور هادی دولت‌آبادی بود که در کسوت روحانی شیعه اهداف خویش را پیش می‌برد. به‌مآخذ خاطرات خود علی‌محمد دولت‌آبادی هم درمی‌یابیم که او پدر ازلی‌مسلك خویش را با تکریم بسیار همه جا «آقا» خطاب کرده و برمی‌کشد.^[۱۴۵]

حداقل از یک سفر او همراه پدرش به ماغوسه‌ی قبرس و ملاقات با صبح ازل خبر داریم.^[۱۴۶] در یادداشت‌های خصوصی میرزا علی‌محمد می‌خوانیم؛ میرزا آقاخان کرمانی که مدت نزدیک به دو سال در اصفهان حضور داشت علاوه بر تدریس در مدرسه‌ای که او تحصیل می‌کرد با خود او هم «خصوصیت داشت» و در این مدت «اغلب با او» بوده است. و آقا خان بود که موجب «بصیرت به ترتیبات روزگار» در وی گردید و «در حقیقت چشم و گوش» دولت‌آبادی را باز نمود. او فهم خود از معرفت دینی و دنیوی، مفاهیم نو و حکومت قانون را مدیون محشوریت با آقاخان کرمانی می‌خواند.^[۱۴۷]

دولت‌آبادی در همین خاطرات به‌صراحت از صدماتی که در اصفهان بر او و خاندانش به‌ویژه پدرش رفته می‌نویسد در میان صدمات بسیاری که تحمل کرده‌اند از همه ناگوارتر «تِه‌ام باییت» بود.^[۱۴۸] در همین صفحات او از تلاش ظل‌السلطان حاکم و امام جمعه‌ی اصفهان و جرم بایگیری پدرش در اصفهان سال‌های ۱۳۰۲-۱۳۰۳ ق سخن می‌گوید تا «بساط ریاست» میرزا هادی را «بر باد» دهند. ضمن اینکه اظهار شگفتی می‌کند که «شیخ هادی نجم‌آبادی مرحوم در نظر مسلمانان بایی و کافر بود.» در همین ایام بود که «کلمات آقا میرزا آقاخان کرمانی در آزادی و حریت مؤثر شده بود و تا یک درجه چشم و گوش را گشوده و بر حال خود و دیگران تأسف» می‌برد.^[۱۴۹]

میرزا علی‌محمد در جای‌جای خاطرات خود به‌روشنی به تلاش آگاهانه‌ی خود برای نزدیکی به سید عبدالله بهبهانی اشاره‌های زیرکانه دارد. سرانجام او در زمره‌ی محارم و «دوستان آقای بهبهانی» قرار می‌گیرد و با یاری میرزا یحیی برادرش و دیگر یاران ازلی‌اش که به طباطبایی نزدیک بودند، در همگرایی آن دو مجتهد در سوی اهداف مشروطه می‌کوشد. دولت‌آبادی بارها به اقدامات ملک‌المتکلمین که بیشتر به بیت طباطبایی نزدیک بود در این راستا اشاره دارد.^[۱۵۰]

در برهه‌ی مهاجرت قم معترضین، دولت‌آبادی به اقدام خود برای رساندن پیام و نامه‌های مخفیانه مشروطه‌خواهان تهران که خود را همزمان آماده‌ی بست‌نشینی باغ سفارت می‌کردند به سید عبدالله در سوی هماهنگی و ارتقا خواسته‌های «آقایان» اشاره دارد.^[۱۵۱]

دولت‌آبادی در یادداشت‌های به جا مانده‌اش از رویدادهای آغازین مشروطه که منجر به گذر از خواسته‌های ابتدایی و عمدتاً شخصی «آقایان» متحصن شد، به «حاجی شیخ محمد مهدی کاشانی» و رابطه‌ی محرمانه‌اش

با سید عبدالله بهبهانی و همچنین تکاپوی «آقا سید محمدرضا مساوات شیرازی و حاجی ملک‌المکلمین» در «اجتماع طلاب» اشاره‌های قابل تأمل دارد^[۱۵۲] و به‌صراحت می‌افزاید که با کار ترویجی دو نامبرده‌ی اخیر بود که جمع طلاب متحصن «به فریاد درآمدند که ما با عین‌الدوله کاری نداشتیم، اگر [علما] بخواهند به همین قدر قناعت کنند ما مخالفت خواهیم کرد»، اشاره داشت به اینکه خواست معترضین صرفاً برکناری صدراعظم نیست بلکه خواست‌های مهم‌تر عدالتخانه و مجلس شورا و نظام مشروطه در میان است.

در مجلس دوم مشروطه هم علی‌محمد دولت‌آبادی عملاً در مقام لیدر حزب اجتماعیون اعتدالیون در ظاهر همسو با سیدعبدالله بهبهانی مؤثر و فعال بود. حزبی که در دستور مسلکی‌اش به‌صراحت نوشت:

«ما طرز مترقیانه‌ای را که مارکس و انزل [انگلس] و امثال آنها از پیشروان معروف این طریقه [اجتماعیون عامیون - سوسیالیسم] تعقیب نموده‌اند طرح و ترک نموده و سبک معتدلانه‌یی را که معلمین بزرگ این مسلک مانند برسنین و آندروولد و امثال آنها اتخاذ کرده‌اند پیروی می‌نمائیم»^[۱۵۳]

او تنها ازلی نبود که در تقسیم کار میان آنها به آن حزب پیوست. میرزا قاسم‌خان صور اسرافیل و برخی دیگر نیز حضور داشتند. روزنامه‌ی مجلس که در این زمان عملاً ارگان این حزب بود تحت کنترل شیخ یحیی کاشانی ازلی‌اداره می‌شد. همچنان که برخی از افرادی که از گرایش‌های دگراندیش موازی با ازلیان تأثیر برگرفته بودند چون سید نصرالله تقوی (اخوی) و علی‌اکبر دهخدا هم به آن تشکیلات پیوستند.

علی‌محمد دولت‌آبادی خود در خاطراتش با ادبیات ویژه و رندانه‌ای در جمع‌بندی تعامل و محشوریت دو سال و اندی‌اش در اطراف بیت و محفل سید عبدالله به زمان مشروطه چنین می‌نویسد:

«از روزی که این مذاکره [جنبش اعتراضی] شد تا این روز یعنی از ابتدای مخالفت عین‌الدوله با آقای آقا سید عبدالله که نزاع شخصی [میان آن دو] بود و رفتن به [تحصن] عبدالعظیم تاکنون به صداقت و بدون طمع به دولت و ملت و وطن خدمت نموده، ده تومان فایده این کار را نبرده به علاوه به قدر هفت هزار تومان ضرر و خسارت تحمل کرده‌ام و چه ناامایمات که تحمل ننمودم و چه تملق‌های بی‌موقع [به امثال سید عبدالله] که نگفتم. دوندگی به قم و آفتاب‌های آنجا و غیره که سابقاً قدری از آن را نوشته‌ام. حالا قریب دوسال است که مجلس داریم و مشروطه مملکت مسلم شده و وکلا در مجلس قانون می‌نویسند و در حقیقت اوضاع دگرگون شده و باید حدود همه کس محفوظ باشد و امنیت جانی و مالی و شرفی حاصل شده باشد و لااقل باید فرق میانه حق و باطل گذارده شود و نزد خلق اندکی واضح شده باشد که کی به‌صداقت کار کرده و کی اهل غرض و مرض است. در مقابل، با این همه این زحمات امیدوار به صحت کار خود و این که نزد مردم مکشوف است، بودم»^[۱۵۴]

شرح حال و فعالیت علی‌محمد دولت‌آبادی با نقل‌قول قابل تأمل دیگری در سنجش کارنامه‌ی سید عبدالله، حاکی از شناخت او به‌عنوان محرم مجتهد و کسی که چند سال برای تأثیر در بیت او به سود اهداف هم‌مسئله‌کنش در مشروطه باورهای خود را پنهان کرد، روشن‌تر می‌شود:

«اقدامات و کارهای آقای سید عبدالله را با دیگری نمی‌شود قیاس کرد. با اینکه شاید دوثلث اهل

این [کلمه جاافتاده شاید مملکت باشد] **صدمه خورده‌ی** او می‌باشند و اداره شرعیه و احکام ایشان

لابد عداوت‌آوراست نسبت به جماعتی، بلکه نسبت به کل زیرا که مینا بر گرفتن خانه فلان و دادن بهمان است و اخذ مال زید و رسانیدن به عمرو و از این قبیل مطالب که هرکدام عداوت‌آور است، با وجود این در ایران شخص اول شده و مقدم بر او احدی نیست و اگر وهنی در موقعی به او رسید به اندک زمانی فوراً برگشت کرد و به یک مرتبه بالاتر که فوق تصور بود نایل شد. مکرر از آن مشروطه‌طلب‌های پاجفت که مثل مقدسین مراقبت در مشروطیت دارند و اگر بلند حرف زده شود فوراً منع کرده و می‌گویند این خلاف مشروطیت است، در مورد آقای [سید عبدالله] شنیدم می‌گفتند: حالالت باشد پول‌هایی که گرفتی و می‌گیری که اگر مداخل کردی خدمت هم به مشروطیت کردی. مشروطه‌طلبی که گرفتن یک شاهی را کفر می‌داند در مورد آقای معظم این‌طور می‌گوید.^[۱۵۵]

یک نمونه‌ی کارآمد بهره‌گیری ازلیان از حضور علی‌محمد دولت‌آبادی در اطراف سید عبدالله بگوئیم و بسط بحث را به فرصتی دیگر واگذاریم. در اوج کشاکش نهضت اعتراضی سرآغاز مشروطه با دولت عین‌الدوله، دولت عثمانی فرصت را مناسب دید و بخش‌هایی از سرحدات شمال غربی ایران را تصرف کرد. خشی کردن مقاومت مردم ایران که در مقابل حاکمیت کشور در نبرد حق حقوق خود بودند برای مقابله با نیروی متجاوز عثمانی، اهمیت زیادی برای دولتمردان عثمانی داشت. لذا از طریق عوامل دیپلماتیک خود در تهران و بهرهوری از ترفندهای دینی و تطمیع سعی کردند حکمی از علمای تهران در راستای اهداف خود علیه حکومت ایران به دست آورند. روایت این رویداد و تلاش در درهم‌آمیزی و بهره‌گیری از تقابل ملت با دولت و عدم مقاومت در مقابل تجاوزگران بیگانه و گذر امر ملی به اشتراک دینی در منابع تاریخی زمانه به‌عنوان نمونه‌ای که حضور ازلیان اطراف بهبهانی و طباطبایی در خشی کردن این بحران خطیر را نشان می‌دهد ثبت شده است.

یحیی دولت‌آبادی در شرح مذاکره‌ی خود با سفیر عثمانی - که با او دوستی به‌واسطه‌ی محفل ازلی استانبول و حضور میرزا حسن شوکت همدل با ازلیان در مقام منشی و مترجم سفارت داشت - می‌نویسد: وزارت خارجه عثمانی تلگرافی به سفارت تهران آنها فرستاده به این شرح که «دولت ایران طایفه ارامنه که دشمن مسلمانان هستند را تحریک کرده است که در این اختلاف سرحدی آن را طلیعه جنگ خود قرار بدهد و با ما بجنگد.» لذا از سفیر خود خواسته تا به طریقی «از علمای ایران استفتاء نمایید که این کار جایز است یا خیر.»^[۱۵۶] روایت دیگری هم در خاطرات احتشام‌السلطنه به دست داریم که می‌نویسد: سفارت عثمانی در تهران برای تسهیل تجاوز خود به خاک ایران و تثبیت مناطق تصرف شده و خشی کردن مقاومت ایرانیان خواستار استفتایی از علمای شیعه تهران شده تا پاسخ دهند:

«اگر اتباع غیرمسلم یک دولت و مملکت مسلمان بر دولت و حکومت خود یاغی شده و فتنه‌جویی نمایند و دولت مسلم دیگر در عوض آن مساعدت با آن دولت، مساعدت با آن اتباع غیرمسلم نماید، چه حکمی در شرع برای آن دولت خواهد بود.»^[۱۵۷]

روشن بود که دولت عثمانی درصدد بود تا تعدی و اختلاف دیرینه‌ی خود با ارامنه‌ی آن سرزمین را که بسیاری‌شان هم از پیگرد و آزار به ایران گریخته و پناه آورده بودند همچون تقابل اسلام و کفر جلوه دهد و تجاوز به ایران را هم برای گوشمالی دادن به آن ارامنه وانمود کرده تا هرگونه مقاومت مردم و دولت ایران را به

نشانه‌ی همراهی و همگرایی با اهل کفر و ضدیت با دولت اسلامی عثمانی ترسیم نماید. ضمناً از جنبش اعتراضی مردم ایران هم علیه حکومت رقیب خود بهره گیرد. بهترین وسیله را هم تطمیع یا تحریک غیرت اسلامی علیه کفار و به دست آوردن حکم و فتوای علمای شیعه علیه دولت وقت ایران دانسته بود. احتشام السلطنه در ادامه‌ی روایت خود پای حاجی میرزا ابوطالب زنجانی را هم کنار عبدالله بهبهانی به عنوان کسانی که عثمانیان برای صدور فتوا ترغیب کرده بودند، به میان می‌کشد. و می‌افزاید که در این فتوا آمده: «عدم اطاعت از آن دولت مسلم [ایران] که با اتباع غیرمسلم دولت مسلمان همجوارش [ارمنه‌ی عثمانی] مساعدت می‌کند، جایز است.» همو می‌افزاید که سید عبدالله بهبهانی این فتوا را تصدیق کرده بود.

روایت یحیی دولت‌آبادی صادرکننده‌ی اصل فتوا را خود بهبهانی با تأیید صدرالعلماء برادر میرزا محسن داماد بهبهانی معرفی می‌کند و می‌افزاید که او احتشام السلطنه را ملاقات کرده و ضمن شاکی بودن از «خیانتی که آقا سیدعبدالله» در صدور این فتوا کرده، خواستار شد تا هرچه زودتر برای حفظ سیادت ملی ایران، مجتهد طباطبایی را دیده و «خیانتکار را رسوا» نمایند.^[۱۵۸]

احتشام السلطنه می‌نویسد صدراعظم عین‌الدوله در اوج کشاکش با معترضین داخلی مشروطه‌خواه نمی‌دانست: «چه کند و چگونه از صدور فتاوی علمای که در جواب استفتاء رندانه عثمانی‌ها نوشته می‌شد جلوگیری کند و فتوای مجتهد زنجانی و آقا سیدعبدالله را قبل از آنکه به دست سفارت عثمانی برسد ضبط نمایند و آقایان را متوجه اجتهاد خطرناکی که نموده‌اند، بنماید.»^[۱۵۹]

در روایت دیگری در «تاریخ بیداری ایرانیان» از این قضیه تحت عنوان «استفتاء از آقای بهبهانی»، استفتای عثمانیان از بهبهانی چنین ثبت شده است: «چیست حکم کسی که محرک شود ارمنه را بر قتل پادشاه اسلام [منظور سلطان عثمانی] و پاسخ بهبهانی چنین آمده است: «هرکس که محرک شود ارمنه را بر قتل سلطان اسلام، او مفسد است و حکم مفسد به نص شریفه قرآن قتل و صلب و نفی است. الخ»^[۱۶۰] احتشام السلطنه در روایت خود با شناختی که از سید عبدالله دارد و بالحنی که شاید ضدیت میانشان هم بی‌تأثیر نباشد می‌نویسد: «البته نمی‌توان باور کرد که حضرات این فتوا را جز با دریافت مبلغ معتناهی صادر کرده باشند.»^[۱۶۱]

احتشام السلطنه مدعی می‌شود که در ملاقات با عین‌الدوله قول داد و متعهد شد که چاره‌ای برای این تنگنا بیندیشد و «با کمک دوستانی که در مزاج آقایان رخنه و نفوذ دارند، فتاوی صادرشده را ضبط نموده و از صدور و انتشار فتوای تازه جلوگیری» کند. همو در ادامه می‌افزاید که «به دستگیری حاجی میرزا یحیی و کمک میرزا علی محمد [دو برادر دولت‌آبادی] و سید محمد رضا شیرازی (مساوات) که با آقای سید عبدالله بهبهانی راه و آشنایی داشتند، آقا را متوجه اشتباهی که با صدور فتوا به نفع عثمانی‌ها مرتکب شده بود، نمودیم و تهدید کردیم که باید فتوای خود را پس گرفته و مسترد کند.»^[۱۶۲]

در «حیات یحیی» هم به صراحت آمده که میرزا یحیی «توانسته با کمک برادر خود [میرزا علی محمد] بهبهانی را متوجه اشتباه خود کرده و بهبهانی به سفارت [عثمانی] مراجعه و فتوای خود را پس گرفته است.»^[۱۶۳]

به مأخذ «تاریخ بیداری» هم خبردار می‌شویم که آقای بهبهانی زیر فشارها

«به نفس نفیس خود به سفارتخانه عثمانی رفت و به هر قسم بود استفتاء را گرفته و پاره کرد، فرمود شما با من دوست و من با شما دوستم، این استفتاء یک روزی موجب قتل من می‌شود و باعث اضطراب و فتنه، باری خرده‌کاغذها را برداشت و همان ساعت آمد منزل آقای طباطبایی و مؤرده معدوم شدن استفتاء را داد. این بود واقعه تکفیر [دولت ایران].»^[۱۶۴]

چنان که آمد علاوه بر میرزا علی محمد دولت‌آبادی و سید محمدرضا مساوات (شیرازی)، از دیگر دگراندیشانی که بر مبنای تقسیم کار ازلیان در اطراف و بیت سید عبدالله بهبهانی نفوذ کرده و در زمره‌ی محارم او شمرده می‌شد، باید از شیخ محمد مهدی پسر ملاجعفر نراقی از بایان اولیه و نامدار کاشان نام برد که شرحی درباره‌ی خاندانش در تحرک ازلیان کاشان آورده‌ایم.

شیخ محمد مهدی شریف کاشانی (۱۲۳۹ق-۱۳۰۱ش)

به ماخذ مقدمه بر رساله‌ی «تنبيه‌النّامين» عزیه خانم خواهر بزرگ صبح ازل از نوشته‌های مهم ازلیان، «حاج شیخ مهدی»، پسر ملاجعفر، «تذکره‌العالمین» رساله پدرش را که در رد دعوی بهائی و تأیید امر بابیه نوشته بود به «اطراف و اکناف» فرستاده است.^[۱۶۵] اشاره‌ای مستندحاکمی از باورهای ازلی او. شیخ مهدی ضمن اقرار به این امر در نسخه‌ی خطی «تاریخ جعفری»، پدر خویش ملاجعفر را در زمره‌ی اهل بیان و محرک بابی شدن بسیاری از ازلیان معرفی کرده است. او در همین رساله از سفر زیارتی خود از قبرس و دیدار صبح ازل در ۱۳۰۴ق با شور و اشتیاق روحانی سخن گفته است.^[۱۶۶]

شیخ بهترین وصف از سیر و سلوک روحانی خود در میان اهل بیان را در این اثر مهم تاریخ نهان مانده آن دگراندیشان بدست داده است. برای فهم از باورهای بابی او به برچیده‌هایی از «تاریخ جعفری»، حدیث خود نوشته شیخ توجه کنیم:

ملاجعفر نراقی با خواندن احسن القصص و کتاب بیان و پرس و جوی از بایان اولیه به «دین حق» ایمان آورد. (ص ۶) پس از تیر زدن چند بابی به ناصرالدین شاه-۱۲۶۸ق- او را دستگیر و زندانی می‌کند و به واسطه دوستان با نفوذ و اسلام‌نمایی رها می‌شود. با تبلیغ گسترده توانست بسیاری از مردم منطقه نراق و کاشان را به امر بیان جلب کند. (۸ تا ۱۵) زیر فشار مخالفان به ناچار از دیار می‌گریزد. (۱۹) در عتبات در تماس با رهبران تبعیدی بابی مورد عنایت صبح ازل قرار می‌گیرد. (۲۳) چندی بعد برای گستراندن آئین به نراق باز می‌گردد. و یک سالی می‌ماند تا به فرمان شاه به عتبات تبعیدی دوباره می‌رود. (۲۷ تا ۳۱) در بغداد در شب ورود ملا، بایان تبعیدی در جمعی بزرگ صد و پنجاه نفره حضور او را جشن می‌گیرند. (۴۷) در اعتراض به زمزمه‌های اولیه دعوی میرزا حسینعلی بهاء بر می‌خیزد. (۵۰) در کربلا با سید جواد شیرازی بابی نامدار و از اساتید میرزا آقاخان کرمانی، ملا رجبعلی قهیر برادر زن نامدار سید باب واز اصحاب بدشت در همدلی و تحرک تقابل جوی با دعوی بهایی و پشتیبانی از رسالت صبح ازل فعال می‌شود. (۵۴) در بغداد همراه با سراج دیگر بابی نامدار به نفی رهبر بعدی بهایی و تکاپوی در حفظ میرزا نورالله و قاتنه خانم، پسر و همسر صبح ازل که همراه تبعیدان به استانبول و ادرنه نرفته بودند، درگیر می‌شود. (۵۶ تا ۵۹) در عتبات با میرزا هادی دولت‌آبادی که به یاری بایان منطقه آمده شب و روز بسیاری همنشین و همدل می‌شود. مولف که خود در صحنه حاضر و شاهد است از ترتیب دادن مبلغ

مشخص و منظمی حواله از جانب میرزا هادی به واسطه تاجری در بغداد خبر می‌دهد که به امر صبح ازل و نظارت ملاجعفر به مصارف آئینی برسد. (۵۹-۶۳) ملا جعفر به خواست بایبان در رد دعوی بهایی رساله «تذکره الغافلین» را در دومای تالیف و در نسخه‌های متعددی تکثیر و می‌گستراند. (۶۶) نامه‌ها و الواح متعددی از صبح ازل بر تایید تکاپوی ملاجعفر در سوی امر بیان و تقابل با بهائیت می‌رسد و مولف در سراسر متن و به ویژه در صفحات پایانی ثبت می‌کند. شیخ مهدی به نمایندگی پدر و صبح ازل با مجموعه‌ای از «الواح مبارکات طلعت ازل» و نسخه‌هایی از رساله نامبرده پدر و برخی مراسلات «به جهت بعضی از احباب» و برچیده‌های ملا جعفر از «بیانات حضرت اعلی» عازم ایران می‌شود. مقصد این اسناد میرزا هادی دولت آبادی است. (۶۷) مولف به «ریاست تامه» میرزا هادی بر «احباب» تاکید می‌کند. میرزا هادی و بایبان اصفهان از برآمدن بهائیت و جدایی‌ها مطلع و با خواندن متون ارسالی وظیفه خود را می‌شناسند. شیخ مهدی وجوه مومنین برای تحویل به صبح ازل را از میرزا هادی دریافت می‌کند (۶۸) شیخ در ایران است که مطلع می‌شود پدر و برادرش میرزا حسین و چند تن از هم مسلکان از جمله قاتنه و آقا نور همسر و پسر صبح ازل توسط میرزا بزرگ ایلچی و ماموران حکومتی دستگیر و به اسارت به ایران آورده اند. خود را به کرمانشاه مبدا ورود آنها می‌رساند، تا مگر برای رهایی اسرا کاری بکند (۶۹-۷۰) سرانجام اسرا را به تهران می‌برند. در انبار دولتی و متعفن زندانی و به زنجیر می‌کشند. در تکاپوی ازلیان برای رهایی یاران در بند در می‌یابیم که میرزا زین العابدین امام جمعه معروف حامی ازلیان به همراه آقا سید مرتضی صدر العلمای بزرگ، بخصوص آقا میرزا محمد باقر صدر العلما «که در کربلا به شرف تصدیق» یعنی پذیرش آئین بابیه و رهبری صبح ازل رسیده و نهایت تاسف از وضعیت زندانی‌ها دارد با نوشتن نامه و دیدن برخی، کوشا و فعالند. (۷۳-۹۰) همزمان امین الدوله هم مطلع و خواستار یاری می‌شود. (۹۰) ملا جعفر را مسموم و به قتل می‌رسانند. پیش از مرگ پسر بزرگ خود شیخ مهدی را ملاقات و به او توصیه می‌کند در امر باب پیگیر و مومن باشد ولی با لاپوشانی و تقیه تکاپوی دینی و اجتماعی خود را پیش برد. ضمناً کتابی که در محبس «به لسان خطابه» نوشته را به او می‌سپارد تا به میرزا هادی دولت آبادی برساند. این رساله تحت عنوان «سوال و جواب» در سایت اهل بیان در دسترس است. ملا جعفر در حالی که پسر کوچکش میرزا حسین و میرزا نورالله پسر صبح ازل کنارش بودند درمی‌گذرد. (۹۱-۹۴) آن دو نوجوان به یاری شیخ مهدی و حمایت سید مرتضی صدر العلما و کوشش عزیه خانم خواهر نامدار صبح ازل و قاتنه خانم از اسارت رهایی می‌یابند. آقا نورالله به یاری آن دو زن ازلی ناپدید می‌شود (۹۵-۹۸) می‌دانیم با نام مستعار میرزا محمد حسن (طیب بعدی) به رشت می‌رود. شیخ مهدی پس از سفری به کاشان و سرو سامان دادن به خانواده، به سبب فضای پرفشار منطقه به تهران می‌گریزد. در محله سنگلج ساکن و کنار عموییش ملا محمد تقی نراقی - از ازلیان مورد احترام صبح ازل - در مسجد به عنوان پیشنهاد، ظاهری اسلام نما به خود می‌آراید. شیخ مهدی با دختر سید عزیزالله افشار صاحب مسجد مزبور که دوستی دیرینه با حسن پسرش داشته ازدواج می‌کند. (۹۹) روشن است که با شناختی که از ازدواج‌های درون آئینی بایبان داریم و تاکید خشکه مقدس شیخ در جای کتابش، همه اینان باید هم مسلک باشند. به یمن این وصلت و حمایت صدر العلما، شیخ امام جماعت مسجد می‌شود. میرزا قوام‌الدین برادر کوچکتر خود را هم از کاشان نزد خود می‌آورد. برادر دیگرش میرزا حسین شریف

هم با کسب اجازه از او عازم خارج می‌شود و برای ۱۲ سال ناپدید می‌شود. تا نامه‌ای از هند می‌رسد و نشانی می‌دهد. شیخ مهدی برای دیدن برادر و تظاهر به سفر حج و در واقع زیارت صبح ازل عزم خارج می‌کند. (۱۰۳) در سال ۱۳۰۲ ق ابتدا از طریق کاشان به نشیمنگاه رهبر ازلیان داخل در اصفهان می‌رود. به قول خود می‌خواهد «برخی از محترمین و متقدمین واز مصدقین» امر را پیش از سفر ملاقات کند. در اصفهان در می‌یابد که «حاجی میرزا هادی دولت آبادی و دو نفر از آقا زادگان» [میرزا یحیی و میرزا علی محمد] در آن سال برای «زیارت طلعت ازلیه» به قبرس رفته اند و «میرزا احمد پسر بزرگتر آقا ریاست کلیه» مومنین داشتند. شیخ می‌گوید که در مجلسی از میرزا احمد و «بعضی احباب دیگر» شرکت می‌کند. در ادامه سفر به شیراز و سپس بوشهر و در ۱۵ محرم ۱۳۰۴ ق به کشتی می‌نشیند. سرانجام به بمبئی می‌رود و برادر را که در شهر دیگری بوده می‌یابد. (۱۰۵) در این صفحات مارا با نکات قابل تامل تاریخی با آنچه بر برادر - که چندی بعد داماد محمد طاهر مدیر اختر استانبول می‌شود، در سالهای غیبت گذشته، آشنا می‌کند. برادر که از قصد و نیت اصلی شیخ مهدی خبر دارد در مکالمات می‌گوید: «می‌دانم می‌خواهید بروید قبرس.» (۱۱۲) شیخ مهدی در ۴ ربیع ثانی ۱۳۰۴ از بمبئی با کشتی به اسکندریه می‌رود. در کشتی با موید الملک و حاجی پیرزاده عارف نامدار همسفر است. (۱۱۳) در اسکندریه با «دکتر مهدی بیک تبریزی» آشنا و دوست می‌شود. پس از اقامتی دو ماهه در آن شهر و قاهره بی آنکه مقصد خود را آشکار کند مخفیانه یا به قول خود «محرمانه معین کردم که کدام کشتی به اسکله قبرس عبور می‌کند و در چه روز حرکت می‌نماید.» به همه وانمود می‌کند که قصد سیاحت بیت المقدس و شامات دارد. (۱۱۵) سفرش به قبرس ۴ روز به درازا می‌کشد. پس از گذر از گمرک نیکوزیا به قلعه ماغوسه محل استقرار رهبر می‌رسد. در ماگوستا «دو پسر صبح ازل میرزا عبدالعلی و رضوان علی» از او استقبال و مهمانداری کردند. دوست خانوادگی خود عبدالاحد زنجانی معروف - که رساله ای درباره مقاومت بایان زنجان نوشته است - را هم می‌یابد. به زمان اقامت در عتبات با خانواده او در کاظمین رابطه داشته است. (۱۱۶) پس از نوشتن عریضه ای در «عبودیت و شکرانه» به محضر ازل به قول خویش سعادت زیارت «حضرت» نصیص می‌شود. رهبر به یاد و احترام «جناب شهید» لقبی که صبح ازل به ملاجعفر داده بود، پسر ایشان را به آغوش می‌کشد. روزهای بعدی سفر در معاشرت پسران پیشوا و یار زنجانی خود به خواندن آیات بایی و گاهی اشعار «جناب شهید» می‌گذرد. در لابلای داده‌های شیخ در می‌یابیم که او در تهران با میرزا هادی ابقی پسر صبح ازل در تهران محصور بوده و نامه برادرانش را برای او می‌برد. (۱۱۷) در مورد میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمدروحي هم اشاره‌های مهمی دارد که جای دیگر کتاب آورده ایم. از خاندان صدر العلما و سفارش و پیغام صبح ازل به آنها هم به جایش سخن رانده ایم. (۱۱۸) در وصف ملاقات هایش با رهبر در می‌یابیم که شیخ به گونه ای شدید و پیگیر به قید و احکام آئین بایی پایبند و مومن است. همانطور که پیشتر از لاقیدی و سستی اعتقادی برادر و برخی از هم مسلکانش نکوهش و سرزنش روا می‌دارد، در تمام متن تاریخ خود هیچ موردی از بی قیدی و عدم تعهد دیگران به موازین اعتقادی بایی خویش به آسانی نمی‌گذرد. این خشکه مقدسی را در وصف برادر و سپس میرزا آقاخان و شیخ روحی و آقا نورالله بارها مورد تاکید مولف و محسوس می‌یابیم. در وصف روحانیت و جذبه مقدس صبح ازل این شور و حال او اوج می‌گیرد، پیشوا را متفاوت و به قول خود روحانی بزرگی ترسیم می‌کند کسی که «گویا تماما

از دستور یک استاد و معلم بوده است. در تمام حالات و اختیارات غیر از حالات عموم مخلوق « رفتار می کند. که اشاره‌ای به پیروی راستین صبح ازل از تعلیمات سید باب دارد. (۱۲۳) شیخ ۱۵ روز در قبرس می ماند. به عزم نصرت امر بایی پس از دریافت هدایایی از رهبر و کتابی به خط او، چند لوحه خطی ایشان، یک توقیع به نام خود شیخ به نشانه تایید صلاحیت ایمانی به امر بایی، توقیع دیگری برای آقا میرزا محمد باقر صدرالعلماء که در آن سفارش شده که در یاری و پیشرفت «این الرقیب مرفوع معامله پدر و فرزندی بنمائید» روشن بود که صبح ازل به مومن خویش در تهران سفارش شیخ مهدی و یاری به رونق کارش در محافل دینی تهران دارد. چند لوح هم «به جهت جناب میرزا هادی دولت آبادی و جمعی دیگر از احباب اصفهان و طهران» به همراه خود به ایران می برد. (۱۲۴) شیخ در ادامه شرح حال خود از رسیدن آثار و توقیعات و رساله «ثالثی» صبح ازل به نشان اعتماد و اهمیت خویش نزد رهبر می نویسد در میان داده هایش با نام و باورهای بسیاری از ازلیان آشنا می شویم. شرح بیشتر این اثرمهم می ماند برای کتاب های بعدی. صرفا خواستم به باورهای بایی، و وصف سفر زیارتی شیخ مهدی به ماخذ حدیث خود نوشته اش توجه دهم. راهی که بسیاری دیگر رفته و با ایماء و اشاره از آن سخن گفته اند.

به نمونه ای هم از منابع بهایی درباره خانواده شیخ اشاره کنیم. در دایرةالمعارف بهائی به نقل از «مآئده های آسمانی» پیشوای آن آیین می خوانیم:

«پسر ملاجعفر اعرج نراقی از **اتباع ازل** است. راجع به ملاجعفر اعرج در ذیل اعرج نوشته ام. میرزا حسین پسرش در اسلامبول با آقاخان [کرمانی] و شیخ احمد روحی همراه و دمساز بوده و در مواقع مقتضی نفوس معلومه را در منزل خود دعوت می کرد. برای تفصیل به لوح مبارک مندرج در جلد پنجم مآئده آسمانی ص ۷۴۵ مراجعه شود.»^[۱۶۷]

درباره ی میرزا حسین شریف، دیگر پسر ملاجعفر، در متن این کتاب، همچنین تأملی بر روزنامه ی «اختر» استانبول نوشته ایم. چنان که آمد او داماد محمدطاهر مدیر «اختر» استانبول بود.

شیخ محمد مهدی نویسنده ی کتاب سه جلدی «واقعات اتفاقیه در روزگار» از منابع اصلی و مهم مشروطیت است. در این کتاب متفاوت از آشکار گویی «تاریخ جعفری» در وصفی پوشیده و نهان ساز، شرح حال و رد و نشان هایی راز آلود از خود ثبت کرده است. می نویسد: در سال ۱۲۳۹ق در خانواده ای به دنیا آمد که «همه قبیله و فامیل از عالمان دین بوده اند.» او که از روحانیون دگراندیش و مسلط به فقه سنی زمان خود بود، در وصف خویش می گوید:

«در موقعی روزگار مقتدای خاص و عامم کرد. امام جماعت و پیشوای امت، ناصح ملت نمود. چون این مرحله را با انزوای خاطر مباین دیدم، ترک آن مقام منیع نموده، با این حال در مجلس علما و محفل فضلا، راهی داشتم و صحبت آنان را ذخیره انگاشتم. در مقالات علما و ادبا، کهل خوشه چین و کهل خرمن کوب بودم.»^[۱۶۸]

همین نمونه از میان انبوه نوشته های شیخ در کتاب سه جلدی اش را رازگشایی کنیم تا شاید خواننده جدی آثار تاریخی را به بازخوانی متفاوتی جلب کند. شیخ در میان اهل بیان منزلتی والا یافت و در پی امر خویش به

یاری پدر زن خویش در مسجد او سید عزیرالله «امامت جماعت» مسلمین را بدست می‌آورد. و در این مقام «پیشوا و ناصح ملت» می‌شود. چندی بعد چون خود را برتر از این مقام می‌شناسد آن را ترک و به مجلس علما و فضایی تهران راه می‌یابد. می‌دانیم فرد امین دستگاه سید عبدالله بهبهانی می‌شود. ضمن اینکه در میان اهل بیان هم منزلت «مرآت العرفا» می‌یابد. کما اینکه در ادامه می‌نویسد: در همین میان سالی است که در «هوای تکمیل نفس سرکش‌اش» به اهل طریقت پیوست و «مرآت العرفا» لقب یافت. می‌دانیم مرات در ادبیات اهل بیان مقامی والا دارد. مرات آئینه‌ای است که با نگریستن در آن به حقیقت آورده «شمس حقیقت» که لقب سید باب است می‌توان راه یافت. اشاره‌ای به باورهای بابی و مرتبت خویش در میان اهل بیان زمانه دارد. یکی از القاب اصلی صبح ازل مرات است. با قیاس آن چه از حدیث نفس خودنوشت‌اش در تاریخ جعفری آورده، می‌دانیم شیخ چه می‌گوید. هردو نمونه از آثار او را، یکی بی‌پرده و دیگری رازآلود و نهان‌ساز را آوردیم تا شاهدی باشد در رویه ادبیات و زبان خاص پنهان نویس این دگراندیشان.

شیخ محمدمهدی در ۱۳۱۵ق همچون غالب ازلیان اهل فضل و پیشگام شناخته شده‌ی ازلی ولایات، در تهران اقامت داشت و در انجمن معارف تشکیل شده در مدرسه‌ی رشدیه در کنار یاران ازلی‌اش به‌ویژه میرزا یحیی دولت‌آبادی در پیشبرد امر مدارس جدید فعال گردید.

در «حیات یحیی» و «خاطرات احتشام السلطنه» هم شیخ مهدی در زمره‌ی بنیان‌گذاران انجمن معارف پیش از مشروطه شناسانده شده است.^[۱۶۹]

شیخ مهدی که مدیر مدرسه‌ی «مظفریه» بود که با حمایت انجمن معارف برپا شد^[۱۷۰] و علاوه بر خدمات دیگر در آستانه‌ی مشروطه فعال گردید. بنا بر پیشینه و دانش گسترده‌اش از فقه شیعه و شریعت غالب به حوزه شرعی و خاندان سید عبدالله بهبهانی نزدیک شد و توانست به فرد مورد اعتماد او مبدل شود. در آستانه‌ی مشروطه محفلی مخفی به نام «انجمن خمسه» تشکیل داد تا در «مقام و همراهی حجت‌الاسلام [بهبهانی] ... بعضی اشخاص محترم خیرخواه را هم با خود همراه کرده» و به فعالیت برآیند. این محفل از پنج نفر تشکیل شده بود تا «از روی عقد صحیح، خود را در پناه خمسه طیبه واقع ساخته، مسما گردید به انجمن خمسه».

به روایت خود شیخ سرانجام این «پنج نفر به کلام الله... قسم خورده، با عهدی که ششم نداشته باشیم»^[۱۷۱]

شیخ مهدی در مقدمه و متن کتابش رد یک «انجمن سری» دیگر را هم که عضو بوده به دست می‌دهد. محفلی که باید جمع خصوصی ازلیان بیرون از همه‌ی انجمن‌ها و تشکلهای علنی و نیمه‌علنی ذکر شده باشد. علاوه بر خود شیخ مهدی، پسرش عبدالباقی و دامادش قطب‌الدوله هم کنار او به زمان مشروطه فعال کنار ازلیان حضور داشتند. عبدالباقی مدیر «انجمن اصلاح» و در زمره‌ی مشروطه‌خواهان فعال بود. داماد شیخ مهدی نیز همراه با تحرکات ازلیان بود. پسر دیگر شیخ مهدی — عبدالغفار شریف کاشانی — نیز چندی بعد کنار پدر و برادر و دامادشان در حزب کوچک اما فعال «اتحاد و اتفاق» دوران مجلس دوم شناخته شده‌است.^[۱۷۲]

شیخ مهدی به زمان تحصن طلاب و علما در حرم عبدالعظیم، هم در تماس منظم با سید عبدالله و محرم اسرار او بوده و هم «طرف مشورت آقا سید عبدالله و عامل مذاکره [از سوی او] با دربار بود»^[۱۷۳] سید عبدالله

آن چنان شیخ مهدی را عزیز و محترم و امین می‌شناخت که به هنگام تحصن و مهاجرت قم در آستانه‌ی مشروطه، او را برای اداره‌ی بیت و خانواده و «پرستاری اهالی و متوفقین از اولاد» خویش در تهران مأمور نمود.^[۱۷۴] شیخ به زمان بست‌نشینی باغ سفارت هم یکی از اطرافیان مورد اعتماد سید عبدالله و روحانیون مهاجر و واسطه‌ی امور بست‌نشینان با بیرون بود.^[۱۷۵]

شیخ در رابطه‌ی تنگانی با یحیی دولت‌آبادی بود. چنان که آمد به مآخذ تاریخ جعفری او رابطه بسیار نزدیکی با این خاندان داشت. به زمان اقامت آنان در اصفهان رابط اصلی هسته تهران اهل بیان با اصفهان بود. در گرماگرم پیگرد و کشتارهای سرآغاز استبداد صغیر از محل اختفای دو برادر یحیی و علی محمد دولت‌آبادی که «در خانه یکی از دوستان خود با هزارگونه خوف و اضطراب مخفی شده بودند» خبر داشته است. به آنها پیغام می‌دهد که چرا به باغ و عمارت قلهک پناه نمی‌برند. شیخ مهدی سال‌ها پیش‌تر آن عمارت را به هادی دولت‌آبادی فروخته بود.^[۱۷۶]

شیخ مهدی بسیاری از شب‌نامه‌های مؤثر در تحریک و تهییج عمومی و ترغیب مشروطه‌خواهی را در کتاب خود ثبت کرده است. امضای «هیئت ملیه اسلامی» زیر برخی از این شب‌نامه‌ها می‌تواند همان محفل سری ازلی یا انجمن خمسه باشد. نقش خود شیخ مهدی و اطرافیان ازلی او در محتوای شب‌نامه‌ها قابل شناسایی است. به عنوان مثال در «عریضه دوم ذیعقده» با امضای «هیئت ملیه اسلامی» خطاب به سید محمد طباطبایی، در زمره‌ی رویدادهایی که نشان بیداد و بی‌عدالتی مأمورین حکومتی دوره‌ی استبداد است، به «واقعه مصر مرحوم حاجی میرزا حسین شریف و میرزا اسحاق خان قونسول» اشاره می‌شود.^[۱۷۷] می‌دانیم میرزا حسین شریف برادر شیخ مهدی در مصر در گذشته بود و میرزا اسحاق خان کنسول ایران در مصر در مایملکش دخل و تصرف کرده بود. شیخ مهدی جای دیگر رد مشخصی را به جا گذارده که نشان می‌دهد خود او قضیه‌ی درگیری بر سر میراث برادرش میرزا حسین شریف با کنسول ایران در قاهره را به عنوان نمونه‌ای از تعدی مستبدان آستانه‌ی مشروطه طرح کرده است.^[۱۷۸] این اشاره‌ها ذکر شد تا روابط و باورهای آشکار و نهان شیخ مهدی را دریابیم. شیخ همراه با تکاپوی دیگر یاران ازلی‌اش، از دوسو برای نزدیکی، اتحاد و همراهی دو مجتهد برجسته‌ی تهران — طباطبایی و بهبهانی — به یکدیگر در پیشبرد امر مشروطه نقش مؤثری ایفا کرد. تلاشی که در مرحله‌ی آغازین نهضت به حاصل نشست و بستر بسیج بیشترین مردم در تحقق مشروطه گردید. در مرحله‌ی دوم مشروطه و پس از فتح تهران، سید طباطبایی با پی بردن به ماهیت اطرافیان بابی خویش، گوشه‌گیری نمود. با حذف فیزیکی شیخ فضل‌الله نوری، عملاً سید عبدالله در تهران و حتی ایران زمانه یک‌ه‌تاز و بی‌رقیب در همه امور مداخله داشت. ازلیان که از سید سیاست باز بهره‌ی وافی و کافی برده بودند، در این بهره‌ی ناقد و شاکی مداخلات او در امور عمومی و در پی حذف او از عرصه سیاست بودند.

در اوج کشمکش دموکرات‌ها و اعتدالیون و درهم‌آمیختگی چند مؤلفه از جمله ضرورت خلع سلاح مجاهدین بی‌شمار و غالباً خودسر تهران و مداخله‌ی روزافزون سید عبدالله در امور حکومتی، شیخ مهدی از سردی روابط خود با سید عبدالله سخن می‌گوید.

سید عبدالله به‌رغم هشدارها همچنان دخالت در امور عدلیه را در مقام حاکم شرح ادامه می‌داد. موردی که

موجب اعتراض و نکوهش عمومی مشروطه‌خواهان لائیک و ازلی گردید. شیخ مهدی شرح این وضعیت را در کتابش مفصل به دست داده و نمونه‌هایی طرح می‌کند: زنی از امام جمعه تهران در عدلیه شکایت نوشت. از محکمه برای ادای توضیح، برای امام جمعه احضاریه فرستادند. به سید عبدالله که خود را همه‌کاره و حاکم شرع می‌شناخت اطلاع می‌دهند که یک روحانی را به عدلیه‌ی دولتی مشروطه احضار کرده‌اند. سید برمی‌آشوبد و نامه‌ای معترضانه به عدلیه می‌نویسد، و «زیاده از حد موجب تحیر و ایرادات عدلیه و نطاقین انجمن‌ها» می‌گردد. مشروطه‌خواهان برافروختند که تمامی تلاش‌ها برای برقراری مشروطه و حکومت قانون این بود که

«این موهومات مرتفع شود. زنی تظلمی کرده، جناب آقا را احضار کرده‌اند به جهت جواب. آقا خودشان نمی‌آیند و کیلی بفرستند رنجش لازم ندارد. مواخذه نمی‌خواهد... احضار آقای امام اهمیتی نداشته که تنبیه و تأدیب اعضای محکمه را لازم داشته باشد».

شیخ محمد مهدی در ادامه‌ی گزارش می‌افزاید: ناچار شب را نزد سید عبدالله رفته و از این اقدام مداخله‌جویانه اظهار تأسف زیاد و تصریح کردم این همه اقدامات و گرفتاری و اسیری و صدمات در احیای مشروطه همه «برای آزادی و عدالت‌خواهی و مساوات و مواسات و حق‌خواهی» بود. حالا زنی در عدلیه تظلم کرده و برحسب قانون مدعی علیه را خواسته‌اند، این «مواخذات» لازم نبود. بدین ترتیب زیر فشار عمومی، سید عبدالله زیرک در این مورد خاص ناچار به عقب‌نشینی و مصالحه می‌شود. این رویداد نشان داد که حقوق جدید با مانع سخت مداخله‌ی شرع و روحانیون متنفذ روبه‌روست.

پیش از آنکه پرونده‌ی تأثیر ازلیان بر روند تحرک «مشروطه‌خواهی» سید عبدالله را وارسیم اشاره‌ی دیگری هم به رابطه‌ی شیخ محمد مهدی و سید عبدالله یاریگر فهم بهتر رویدادهای زمانه است. مهدی شریف در روایت خود از ترور سید عبدالله در وصف اعتراض‌های روزافزون آشکار و نهان علیه مداخله‌ی او در روند حقوقی مشروطه — که نمونه‌هایی آن را هم به دست می‌دهد — در لفافه به شیوه‌ی خاص ادبیات ازلیان زمانه به خواننده‌ی رند اطلاع می‌دهد که او دشمنان بسیار آفرید و برخی معترضین درصدد ترور او بوده‌اند. اینکه شیخ از احتمال ترور چندی بعد سید عبدالله خبر داشته با توجه به ناروشنی‌های قتل او، قابل تأمل است. می‌نویسد:

«از خیالات بعضی اشخاص درباره حضرت معظم‌له آسودگی ندارم. چون دانسته‌ام که بعضی از اشرار در خیال صدمه به آن وجود محترم می‌باشند.»^[۱۷۸]

شرح حال شیخ مهدی ازلی‌مسلك را با این سخن روشنگر قانون‌طلبش در وصف سال پایانی نهضت مشروطه و نکوهش کسانی که بر قطار مشروطه سوار شده و بار خود را می‌برند و طرف خود می‌بندند، به پایان می‌بریم:

«تمام بدبختی ما از جهل ملت است، زیرا که این ملت، علم به حق خودش ندارد و نمی‌تواند حقوق خود را حفظ نماید. چون از اول روزی روز، دستخوش مستبدین و دزدهای خانگی بوده، به هر قسم که بر ما رفتاری کرده، تمکین داشته‌ایم، بلکه به تملق و چاپلوسی عادت کرده‌ایم. حس ما فوت شده، چنین تصور شده که این وصف مملکت به جهت راحتی چند نفری خلق شده و سایر مخلوق باید در تحت سایه‌ی آنها، در نهایت ذلت زندگانی نمائیم. در این صورت، ملت ایران چه در استبداد و چه در

مشروطه، چه در جمهوری، دستخوش یک عده از مردم خواهد بود. و حال آنکه هیچ ملتی در دنیا این جهل را ندارد. هر ملتی که به حق خودش [آگاه] بود، در مقام حفظ خود شد و ردیف ملل زنده محسوب خواهد شد. و بالعکس، هر ملتی که حق خودش را نفهمید، روز به روز تحلیل خواهد رفت. هرگاه ملت حقوق خودش را از متعدیان داخلی حفظ کرده، دزدیهای خارجی به آن نمی‌توانند تسلط یابند. روزی که ملت حقوق خودش را دانست، آن روز ملت مُرده زنده خواهد شد. آن روز قوه مقننه و قوه مجریه از این ملت خواهند ترسید. این کالسکه‌نشین‌ها خودشان را نوکر ملت خواهند دانست. آن روز از این ملت این مواجب‌های زیاد را نخواهند. آن روز علمایی که ملت را اسباب دخل خود کرده‌اند، باملاحظه به ملت رفتار خواهند کرد.^[۱۸۰]

شیخ مهدی به زمان مجلس دوم مشروطه ۱۳۲۸ق در مقام ریاست «اداره تحقیق کل اوقاف» به کار مشغول و تا پایان عمرش در سال ۱۳۰۱ش در این وظیفه در برپایی نظام اداری و حقوقی نوین ایران معاصر باقی ماند. در وصف حضور و تاثیر ازلیان بر تکاپوی سکولا ریزه سازی اوقاف ایران و فرو کاهیدن نفوذ و سلطه‌ی ملاهای شیعه بر این منابع و مداخل، در نیمه اول سده بیستم، باید در کتاب‌های بعدی نوشت.

میرزا محسن صدرالعلما داماد بهبهانی

رابط دیگر ازلیان با بیت سید عبدالله، میرزا محسن آقا صدرالعلما بود. سید باقر صدرالعلما پدر او معروف به صدرالعلمای بزرگ از روحانیون تهران بود. به استناد نوشته صریح سعید خان کردستانی از دوستان میرزا مصطفی کاتب، که فهم از منابع و آثار اصلی بایان مجموعه میلر دانشگاه پرینستون به واسطه او به ما رسیده، میرزا محسن صدرالعلما در «باطن ازلی» معرفی شده است. مهمتر از آن در رساله خطی اهل بیان «تاریخ جعفری» نوشته شیخ محمد مهدی شریف کاشانی به صراحت و بی پرده پوشی به اعتقادات و تحرکات بابی برخی اعضای خاندان صدرالعلما اشاره‌های متعدد ثبت و تاکید شده است. سید مرتضی صدرالعلما در تکاپوی یاری به ملا جعفر نراقی پدر مولف و از بزرگان شناخته شده بابی که در اسارت و زنجیر انبارهای دولتی یوده همچنین رهاندن میرزا نورالله پسر صبح ازل و میرزا حسین شریف برادر شیخ مهدی و داماد بعدی مدیر اختر استانبول فعال و پیگیر بود. او حتی نامه‌ای کتبی به مستوفی الممالک نوشت و خواستار آزادی این دو نوجوان بابی از زندان گردید. (ص ۹۶) شیخ مهدی در این رساله که فرازهایی از آن را در شرح حال خود و پدرش آوردیم، بی پرده پوشی از «معاشرت تامه» خویش با سید مرتضی صدرالعلما (ص ۱۰۱) و روابط «باطنی» و همدلی و هم رازی با محمد باقر صدرالعلما سخن میگوید و مهمتر او را از احباب می‌شمارد. جای دیگر همین رساله شیخ مهدی در شرحی بر مکالمه خود با صبح ازل در سفر زیارتی اش به قبرس از پیغام و سفارش رهبر آئین به صدرالعلما پرده برمی‌دارد. (ص ۱۱۸) شیخ می‌نویسد: صبح ازل از «ترتیبات و حالات آقا میرزا محمد باقر صدرالعلما و بعضی احباب دیگر سؤال فرمودند» (ص ۱۱۹). به روایت مولف، پیشوای آئین برای صدرالعلما توقیع و دستور العملی ارسال کرد.

بهبهانی دختر بزرگش طاهره (میرزاده خانم) را به عقد میرزا محسن پسر کوچک‌تر صدرالعلما که در بازار

متنفذ بود، درآورد. میرزا محسن و برادرانش سیدجعفر و سجادیان در رویدادهای مشروطه نقش آفرین بودند. صدرالعلماء درواقع لقب برادر بزرگتر میرزا محسن بود اما بعدها همه او را به این لقب شناخته‌اند. سجادیان برادر دیگر میرزا محسن از مشروطه خواهان و عضو انجمن آذربایجان همراه و همسو با جریان رادیکال و لائیک مشروطه بود.^[۱۸۱]

میرزا محسن سیاست باز به‌رغم کسوت و ظاهر روحانی، از جمله‌ی کسانی بود هم با ازلیان که به خوبی آنها را می‌شناخت می‌جوشید و هم به نوعی نماینده‌ی متشرعین زمانه جلوه داشت. در سرآغاز تحرکات آستانه‌ی مشروطه او را در جلسه‌ی معروف باغ میکده در کنار ازلیان سراغ داریم. او در زمهری ۹ نفر منتخب غالباً ازلی آن جمع بود که به «کمیته انقلاب» معروف گردید.^[۱۸۲]

بنا بر اسناد و آثار اولیه نهضت مشروطه، میرزا محسن نقش پررنگی در مشروطه‌ی اول ایفا نمود. نام او در زیر اغلب اطلاعیه‌ها و تلگرام‌های متحصنین اولیه‌ی مشروطه ثبت شده است. او چه چون برخی از خویشاوندانش باور ازلی داشت یا نه و چه با تمایل به آنها به همراهی در برخی موارد برآمد و چه قصد بهره‌گیری از توان، امکانات و تجربه‌ی آنها را داشت، در تغییر و جهت دادن تصمیم و اقدامات سید عبدالله در راستای اهداف ازلیان مؤثر گردید.^[۱۸۳]

میرزا محسن در زمهری هیئت شش نفره‌ی مصالحه و مذاکره‌ی مجلس شورای ملی در تقابل با کودتای ذیقعدی محمدعلی شاه بود.^[۱۸۴] احتشام‌السلطنه در خاطراتش، میرزا محسن را مردی «بی‌دین» می‌خواند.^[۱۸۵] که نشانی از عدم اعتقاد راسخ دینی و مسلمانی مرسوم زمانه او دارد. در مواردی هم میرزا محسن را در تقابل با اهداف ازلیان سراغ داریم. به‌عنوان مثال وقتی قرار شد روزنامه‌ای برای اطلاع‌رسانی امور مجلس تأسیس شود، میرزا یحیی دولت‌آبادی پیشگام درخواست امتیاز این نشریه شد.^[۱۸۶] با اعمال نفوذ سید عبدالله و با وجود جواب مساعد میرزا یحیی مشیرالدوله به دولت‌آبادی، امتیاز روزنامه‌ی مجلس به‌نام میرزا محسن صادر شد. می‌دانیم که روزنامه‌ی مجلس عملاً به کنترل و نویسندگی شیخ یحیی‌کاشانی ازلی منتشر می‌شد. به هر حال با اینکه امتیاز و مدیریت روزنامه به نام میرزا محسن ثبت شد، این ازلیان بودند که نشریه را می‌گرداندند.

ازلیان در سرآغاز مشروطه و تأسیس مجلس اول میرزا محسن را در نمایندگی مجلس یاری دادند. وقتی میرزا محمدتقی گرگانی یکی از دو وکیل علمای تهران پیش از شروع کار مجلس استعفا داد — شاید هم مجبورش به استعفا کردند — میرزا محسن به‌عنوان یکی از وکلای علمای تهران جانشین او گردید.^[۱۸۷] همراهی و ماه غسل میرزا محسن با ازلیان پس از دست یابی به برخی اهدافش به پایان رسید. عدم هماهنگی و حتی مخالفت میرزا محسن و ازلیان در اوج تقابل مشروطه با مشروعه نمایان شد. در «انجمن مخفی ثانی» طرح و کوشش بر این شد که «وکالت آقا میرزا محسن را به هم زنند». در این کار هم پسر بزرگ شیخ فضل‌الله که تازه به انجمن پیوسته بود پیش‌قدم شد. بهیبهانی مانع کار شد و در جلسه‌ی بعدی انجمن، میرزا مهدی، بهیبهانی را به قتل با ششلول تهدید کرد.^[۱۸۸]

دیگر ازلیان اطراف بهبهانی

علاوه بر این موارد، سید محمدرضا شیرازی (مساوات) هم با سیدعبدالله «راه و آشنایی» داشت.^[۱۸۹] به هر حال به تصریح احتشام السلطنه و ناظم الاسلام کرمانی، علی محمد دولت‌آبادی عملاً همه‌کاره‌ی دستگاه سید عبدالله در مشروطه گردید. بدین ترتیب ازلیان در اطراف سید حضوری مؤثر داشتند. چنان که آمد ازلیان اطراف سید عبدالله علاوه بر فعالیت علنی در هدایت او در سوی اهداف خویش، دارای محفل سری هم بودند. خود شیخ محمدمهدی شریف رد آن را برای خواننده‌ی رند و جدی به یادگار گذارده است. اگر اثر او را همچون سایر نوشته‌های ازلیان، آن‌طوری بخوانیم که خود آنها می‌خواسته و رد و نشان به جا گذاشته‌اند این امور به روشنی پیداست. انجمن خمسه مرکب از ۵ نفر بود. شیخ مهدی نام این پنج تن را به صراحت نمی‌گوید. اما نشانه‌هایی در لابه‌لای کتابش به جا گذارده که می‌توان فرضیات قریب به یقینی را عنوان نمود. شیخ چند سطر پایین‌تر از گزارش «انجمن خمسه» نام سید جمال واعظ و ملک‌المکلمین که در «منابر و مجالس تعدیات دولت را به مردم گوشزد می‌نمایند» به میان می‌کشد. در شرح رویدادهای بعدی هم با توجه دادن‌های به جایی، نام میرزا حسن رشدیه را که «دیشب راپرتی» رساند ذکر می‌کند.^[۱۹۰]

موضوع این راپرت [گزارش] به نقشه‌ی زیرکانه و دقیق در ایجاد رویداد چوب‌خوردن تجار قند توسط علاءالدوله حاکم تهران در سوی توطئه‌ای تدارک‌دیده‌شده برای برکناری عین‌الدوله صدر اعظم اشاره دارد. می‌دانیم این رویداد را یکی از عوامل تحریک و تحرک آغازین نهضت مشروطیت دانسته‌اند. طراحی و اجرای دقیق این نقشه‌ی ماهرانه نشان از تدوین آن در یک محفل سری مشترک میان میرزا حسن رشدیه و شیخ مهدی شریف کاشانی دارد. رشدیه گزارش این اقدام حساس و خطیر و محرمانه را به او می‌دهد. بر اساس این «راپرت» درمی‌یابیم که رشدیه به دیدار علاءالملک حاکم تهران رفته و در ضمن مذاکرات به او گفته است: تاکنون هرچه در اخلال امور صدراعظم عین‌الدوله اقدام کردید نتیجه‌ی مؤثری نداشته است. وقتی حاکم معترض شد و هرگونه اقدامات زیر پرده و خواست دسیسه علیه صدراعظم را از سوی خود انکار نمود، رشدیه «چند فقره از اقدامات محرمانه‌اش» علیه عین‌الدوله را که خبرش به ازلیان رسیده بود به او یادآور می‌شود. وقتی علاءالدوله متوجه می‌شود که اینان از برخی اقدامات توطئه‌گرانه و مخفی او علیه صدراعظم خبر دارند، انکار را کنار گذارده و می‌پرسد: «حالا چه باید کرد؟» رشدیه هم که طرح زیرکانه‌ی محفل سری را آماده کرده بود به او پیشنهاد می‌کند:

«شما حاکم هستی، فردا دو سه نفر از تجار را به یک مستمسکی چوب بزیند تا تجار [ناراضی شده و] به علما بگروند. تجار که به علما متوسل بشوند صدراعظم معزول می‌شود و مقاصد شما حاصل می‌گردد.»

رشدیه از سوی یاران خود به علاءالدوله وعده‌ی جانشینی صدراعظم را می‌دهد. حاکم هم قول داد فردا اقدام کند. رشدیه در گزارشی که به شیخ محمدمهدی شریف می‌دهد می‌نویسد: «فردا یک صدایی بلند خواهد شد، داشته باشید.» به مأخذ و شواهد تاریخی چنین می‌شود و رویداد چوب‌خوردن دو تاجر که ظاهراً به جرم گرانفروشی و احتکار قند کتک خوردند، از جمله عوامل محرکی بود که منشأ رویدادهای پیاپی منجر به دستیابی

به فرمان مشروطه گردید.

ملک‌زاده هم در روایت خود از این رویداد حضور و محرک شدن رشديه در چوب خوردن تجار مزبور را متذکر می‌شود. می‌نویسد:

«میرزا حسن رشديه همان شب در انجمن ملیون [کمیته انقلاب] اظهار کرده بود که من امروز در دارالحکومه شاهد چوب خوردن تجار بودم و می‌توانستم وساطت کنم و مانع شوم که آنها را چوب نزنند، ولی چون منظور ما برپا کردن انقلاب است، نه فقط مانع آن عمل خلاف نشدم بلکه تا حدی هم او را تحریک کردم.»^[۱۹۱]

اما عضو پنجم «انجمن خمسه». شیخ محمدمهدی چند جا نام مجدالاسلام کرمانی را که با او و رشديه سروکار دارد به میان می‌کشد. در اوج کشاکش‌های پیش‌از دستیابی به فرمان مشروطه می‌دانیم میرزا حسن رشديه و مجدالاسلام و میرزا آقا اصفهانی از هسته‌ی معارف‌خواه ازلیان را دستگیر و به تبعید کلات خراسان می‌فرستند. در گزارش شیخ مهدی از این رویداد در «واقعات اتفاقيه در روزگار» به‌روشنی می‌خوانیم که اینان را به «اتهام بایبگری» تبعید کرده‌اند.

شیخ مهدی رد بسیاری از اقدامات این انجمن سری ازلی را غیرمستقیم و رندانه ثبت تاریخ خویش می‌کند. مجموعه‌ای از «شب‌نامه‌های ژلاتینی» را که صرفاً در اختیار او بود و در تاریخش ثبت شده در شرح رویدادهای آغازین مشروطیت به جا می‌گذارد. در این اعلان‌های سری، شواهد بسیاری از تحریک و تحرک‌آفرینی در میان مردم و طلاب و علما را در سوی کشاندن و درگیر کردن به‌سود مشروطه از سوی **محفلی سری** ثبت می‌کند. اهمیت و منزلت شیخ محمدمهدی یا به قول خویش «مرآت العرفا»ی اهل بیان، میان ازلیان آنچنان بود که در جلسه‌ی تاریخی معروف سران و فعالین بعدی نهضت مشروطه در باغ میکده، با اکثریت آرا او را به ریاست جلسه انتخاب نمودند.^[۱۹۲]

یکی از موارد توافق‌نامه‌ی آن نشست باغ میکده بهره‌گیری از «اختلاف و دودستگی» میان عین‌الدوله صدراعظم و طرفداران اتابک امین‌السلطان صدراعظم پیشین و «شعله‌ور کردن آتش این اختلاف بود». شواهد بعدی نشان داد که از این شکاف درسوی تحرکات عمومی معطوف به کسب فرمان مشروطه، بهره موثر برگرفتند.

«مشروطه طلبی» سید عبدالله

در میان روحانیون متنفذ تهران، شیخ فضل‌الله نوری به‌دلیل فضل و منزلت شرعی از ارجعیت بسیار برخوردار بود. رقابت او با سید عبدالله بهبهانی برای اقتدار در تهران زمینه‌ی مساعدی برای فعالین مشروطه خواه بود. شیخ فضل‌الله در این برهه با عین‌الدوله صدراعظم رابطه‌ی نزدیکی داشت و همراهی‌هایی نشان می‌داد. سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی از عین‌الدوله ناراضی بودند. بهبهانی سر و سری هم با اتابک امین‌السلطان صدراعظم پیشین و هواخواهان او داشت. ملک‌زاده که آن روزها جوانی مشروطه‌خواه و در زمره‌ی محفل جوانان ازلی در کنار پدرش ملک‌المتکلمین حضور داشت، به‌شیوه‌ی ادبیات رندانه‌ی ازلیان در وصف تلاش هم‌مسلمان پدرش در بیت و اطراف سید عبدالله می‌نویسد:

«نزدیکی و تماس آزادیخواهان در روی اصول مرام و افکار نوین و فلسفه جدید [با

سیدعبدالله] غیرممکن بود، زیرا تا این تاریخ افکار نوین در مغز او راه نیافته بود و صحبت حکومت

ملی و مجلس مبعوثان و این قبیل حرف‌ها به گوش او آشنا نبود.»^[۱۹۳]

ازلیان در پی یافتن هدف مشترکی بودند که نفع هردو سوی را جلوه کند. برکناری عین‌الدوله صدراعظم مستبد زمانه می‌توانست تاکتیک کوتاه‌مدت برای برافروختن شورشگری معطوف به مشروطه باشد. ریاست‌طلبی سید عبدالله خصیصه‌ی اصلی او بود. ازلیان هم کنار رفتن مخالف سیاسی او عین‌الدوله را که وفق اقتدارش بر دستگاه شرعی تهران را گشوده می‌نمود، پیش کشیدند. شیخ محمدمهدی با یاری میرزا محسن صدرالعلماء داماد سید و همراهی علی‌محمد دولت‌آبادی و مساوات توانستند سید را در سوی اهداف خویش با فراز و نشیب‌هایی جهت دهند. مهدی شریف امین و محرم سید، از سوی او اقدامات و تحرکاتی در جهت اهداف مشروطه انجام می‌داد. به عنوان مثال در یک تلگرام به متحصین مهاجر قم و بهبهانی اطلاع می‌دهد- در واقع وانمود می‌شود- که مردم در سفارت انگلیس تحصن‌گزیده و «خواهان مشروطه و آزادی» اند، و به این ترتیب هم متحصنین غالباً طلبه‌ی قم را به ادامه‌ی مقاومت ترغیب می‌کند و هم سخن از خواسته‌های جدیدی چون مشروطه و آزادی می‌راند.^[۱۹۴]

ازلیان در میان مهاجرین متحصن قم فعالند. سید جمال واعظ هر روز بالای منبر در لوای ادبیات مذهبی نما موعظه می‌کند.^[۱۹۵] همزمان در فرصت مناسب در رساندن پیام علمای متحصن قم به بست‌نشینان و وانمود کردن این که آنان با فرمان آخر شاه و مجلس ملی همراهند، نشان داده شده که وصفش را آوردیم. در این بایسته‌نمایی‌های زیرکانه در میان هردو دسته، مشروطه‌طلبان به نوعی هماهنگی ناخواسته و نادانسته آقایان، در سوی تحقق مشروطه دست یافتند. آن سرعت شگفت دست یابی به فرمان مشروطه مرهون چنین تدبیر، طراحی، جاری کردن‌های فرصت طلبانه و آگاهانه به زمان دست به کاران منورفکر دگراندیش و تجددخواه بود. در حالی که بسیاری در آن دو جمع‌ها نمی‌دانستند که درزیر پوست ظاهری سنتی و اسلام‌نما، چه روی داده و تحرک و اقداماتشان به کجا می‌رود.

مورد مهم و مؤثر دیگر در علل موفقیت آغازین مشروطه که ازلیان دقیقاً و زیرکانه پیش بردند، همراه نمودن طباطبایی و بهبهانی با یکدیگر است. دو شخصیت کاملاً متفاوت و بعضاً متضاد آنها دشواری کار را دوچندان می‌کرد. طباطبایی با افکار و مفاهیم نو به‌واسطه‌ی پیشینه‌ی تحصیل نزد شیخ هادی نجم‌آبادی و کار مستمر ترویجی ازلیان اطرافش آشکار بود. بهبهانی نه تنها با افکار و مؤلفه‌های نوین همراهی نداشت بلکه پایبند موازین محاکم شرع خود و بده‌بستان‌های آن بود. توانایی و تدبیر و سیاست‌ورزی عملگرا و جسورانه‌تر او با آمیختن با وجه سالم‌تر و ضمیر روشن تر طباطبایی می‌توانست عامل مهمی در بسیج عمومی مردم به‌سوی مشروطه داشته باشد. ازلیان با زیرکی میرزا محسن داماد سید عبدالله را در منزلتی والا در کمیته‌ی ۹ نفره‌ی رهبری مخفی نهضت وارد کردند. گرچه رابطه‌ی میرزا محسن با ازلیان به حاصل و پایان مطلوب نرسید.^[۱۹۶]

در شرح رابطه و تأثیر ازلیان با سید عبدالله چند نکته‌ی دیگر مانده است. شیخ محمدمهدی شریف در مدت

اقامت بهبهانی و مهاجرین متحصن در قم با تلگرام با آنها در تماس بود. هم او بود که خبر پذیرش مشروطه از سوی شاه و اخذ فرمان او را به بهبهانی مخابره کرد.^[۱۹۷]

در تمام دوران استبداد صغیر، پس از تبعید سید عبدالله به قلعه‌ی بزرهرود، از بهبهانی ردی در آثار تاریخی به جا نمانده است. تنها از نامه‌ای که شیخ محمد مهدی برای او ارسال داشته خبر داریم.^[۱۹۸] رابطه‌ای که می‌رساند شیخ مهدی همچنان ناظر و معتمد در امور خانوادگی و شخصی سید عبدالله در دوران استبداد صغیر بوده است. پس از فتح تهران سید عبدالله با اختیار کاملی از سوی برخی مجتهدین هواخواه مشروطه‌ی عتبات به ویژه آخوند خراسانی به ایران بازمی‌گردد. بهرغم اعدام شیخ فضل‌الله دیگر روحانی برجسته‌ی تهران، هیچ سند و شاهد معتبری از سید عبدالله در مخالفت یا اعتراض به این رویداد شگفت زمان مشروطه مشاهده نمی‌شود. با حذف شیخ نوری و سرخوردگی و گوشه‌نشینی تدریجی سید محمد طباطبایی، صحنه‌ی بی‌رقیبی برای اقتدار و یکه‌تازی بهبهانی بر پایتخت به‌عنوان تنها مرجع مذهبی-سیاسی مهیا می‌شود.

ازلیان همچون دیگر مشروطه‌طلبان سکولار از همان آغاز با احساس خطر چنین منزلت و اقتداری به تحرک برآمدند. مشروطه‌خواهان از توان و عمل‌گرایی و انگیزه‌ی ریاست‌طلبی بهبهانی در پیشبرد و کسب موفقیت مشروطیت در آغاز بهره‌ی وافیه بودند اما در این مرحله نه تنها نیازی به او نداشتند بلکه او را مخل و مانع پیشبرد اهداف لائیک نهضت می‌شناختند.

شیخ محمد مهدی در گزارش زنده‌ی خود می‌نویسد: بعد از فتح تهران، برخی هواداران سید عبدالله خواهان بازگشت هرچه زودتر او به تهران هستند، اما جمعی از مشروطه‌طلبان «زمره دارند که اگر آقا بیایند اصلاً نباید مداخله در امور داشته باشند. چون این ترتیباتی که پیش آمد، همه به واسطه عدم رفتار بر اساس موازین قانون بود. در افتتاح ثانوی مجلس نخواهیم گذاشت که آقای بهبهانی مداخله در امور داشته باشد».^[۱۹۹]

شیخ مهدی هم بی‌آنکه خود را در زمره‌ی این مخالفین بخواند، درصدد برمی‌آید که سید عبدالله را از مداخله‌ی احتمالی در امور حقوقی و اداری جدید هشدار دهد. طی نامه‌ای به بهبهانی که از تبعید به نجف رفته بود، او را از مراجعت و حضور در تهران حذر می‌دارد.^[۲۰۰]

شیخ مهدی زیرکانه پیام اخطارمانند هم‌مسلمان خود را به بهبهانی می‌رساند که بهتر است به جای آمدن به تهران که برایتان خطر در بر دارد به سفر حج بروید و دیداری هم از مصر و استانبول داشته باشید. من هم به دوستانم «در مکه و جده و مصر و اسکندریه و علیه اسلامبول که با من سابقه دارند» می‌نویسم که «مواظب پذیرایی و خدمت باشند». درواقع شیخ سید را نزد هم‌مسلمان ازلی خویش در آن سرزمین‌ها که شرح روشن و با نام و نشان این دوستان خود را در تاریخ جعفری و یا بهتر بگوییم سفرنامه زیارتی اش به قبرس آورده، هدایت می‌کند تا حضور مداخله‌گرای او در تهران را مانع شود. بهبهانی به توصیه و اخطار شیخ مهدی عمل نمی‌کند و به ایران بازمی‌گردد. می‌دانیم چندی بعد ترور می‌شود.

روایت دیگری هم در هشدار ازلیان- از زبان دیگران - به بهبهانی پس از فتح تهران به‌دست داریم. یحیی دولت‌آبادی در اشاره به هشدار و اخطار برخی مشروطه‌طلبان رادیکال به حضور بهبهانی در تهران از قول آنان می‌نویسد:

«از من می‌خواهند که به آقا سید عبدالله بهبهانی اگر به تهران آمد، بگویم نه کسی را روی مسند روحانیت خود راه بدهد و نه پا را از گلیم خویش درازتر نماید. یعنی در سیاست دخالت نکنند و تنها امور روحانیت را اداره نمایند.»^[۲۰۱]

دولت‌آبادی در جای دیگر می‌نویسد: سید عبدالله را که دیگر مجتهد بی‌رقیب پس از فتح تهران شده بود «فوق‌العاده غرور گرفته که هیچ‌کس و هیچ چیز را در نظر نمی‌آورد. به‌علاوه بر تجملات خود افزوده. در سواری به وضع امرای بزرگ حرکت می‌کند.»^[۲۰۲]

منظور دولت‌آبادی از «هیچ‌کس و هیچ‌چیز» روشن بود، سید عبدالله به‌تدریج دریافت‌ه بود که ازلیان اطراف او چه اهداف سکولاری را پی گرفته‌اند و قصد جدایی شرع از اساس حقوق جدید و پایان دادن به سلطه و مداخله‌ی او در امور قضایی دارند، لذا از آنها فاصله گرفت. همچنان که شیخ مهدی نیز بر سردی روزافزون روابط خود با سید عبدالله پس از ورود به تهران اشاره‌های صریح دارد.

در تهران، رهبر ازلیان داخل به دیدار بهبهانی می‌رود و اخطار مشروطه‌طلبان و نظر خود را به نقل از «دیگران»، مبنی بر الزام در عدم مداخله‌ی مجتهدین در امور سیاسی نظام مشروطه را به‌اطلاع او می‌رساند. از جمله می‌پرسد:

«آیا خیال دارید مثل سابق خود را آلوده کنید به کارهای سیاسی. اگر این خیال را داشته باشید به‌نظر من خطا است، زیر اوضاع امروز غیر از سابق است.»^[۲۰۳]

دولت‌آبادی برای اینکه حس ریاست‌طلبی سید را هم تحریک کرده باشد می‌افزاید:

«در مسند شرعی هم برای شما رقیب ندارد. شایسته است شما بدون هیچ‌گونه دخالت در امور سیاسی [صرفاً] اداره شرعیات را منظم نمایید و شرع را از عرف جدا کنید. و به موجب قانون اساسی که می‌گوید شرع در شرعیات و عرف در عرفیات.»

دولت‌آبادی تلاش بسیار دارد تا مجتهد را قانع کند تا از دخالت در امور سیاسی بپرهیزد و سیاست را به اهل آن بسپارد و سر در امور شرعی و عبادی خود داشته باشد. اوضاع متفاوت پس از فتح تهران هم روشنگر تقابل و تکاپو در تضعیف موقعیت مجتهدین دارد. ایرانیان غیرمسلمان یهودی، زرتشتی و مسیحی هم این‌بار برخلاف مجلس اول نمایندگان خود را انتخاب و به مجلس فرستادند و بهبهانی دیگر نمی‌توانست به‌بهانه‌ی نمایندگی آنان در مجلس شورای ملی حاضر و مداخله نماید.

دولت‌آبادی از مداخله‌ی روزافزون سید عبدالله توسط «ولادش و میرزا محسن دامادش» در امور سیاسی گزارش می‌دهد. از تلاش مجتهد در:

«مداخله نمودن در هر کار و جمع کردن عوام و دستورالعمل دادن به آنها برای اقداماتی که به واسطه آن اقدامات اولیه دولت و وکلای ملت حاجت خود را به وجود او بدانند و او را مانند سابق مشیر و مشار کل قرار دهند و به فوایدی که در نظر دارد برسد.»^[۲۰۴]

از سوی دیگر، بهبهانی دریافت‌ه بود که رابطه‌ی او با مجتهدین عتبات به‌ویژه آخوند خراسانی هم از سوی

برخی اطرافیان خویش و هم از سوی ازلیان اطراف آخوند کنترل و جهت داده می‌شد، لذا شیوه‌ی جدیدی اتخاذ کرده و با

«اسبابی» [دیگر] که تحصیل کرده، حصول رابطه‌ای است که با بعضی روحانیون نجف که قریب‌الافق با او بند و بست نموده که در کارهای دولت و ملت توصیه مساعی نموده به یکدیگر فایده برسانند.^[۲۰۵]

می‌دانیم که روحانیون نجف به ویژه آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی هم پی برده بودند که اطراف آنها یک انجمن سری بابی با اهداف غیراسلامی وجود دارد. آن چنان که در نامه‌ها و تلگرام‌ها و سپس حکم فساد مسلک سیاسی سید حسن تقی‌زاده و حکم صریح آخوند خراسانی به‌خاطر مخالفت روزنامه «ایران نو» با قصاص اسلامی در مجازات و توقیف نشریات غیراسلامی شاهد چنین فضایی هستیم.^[۲۰۶]

شیخ فضل‌الله نوری و ازلیان

شیخ فضل‌الله نوری بی‌تردید در زمان مشروطه برجسته‌ترین مجتهد اهل فضل تهران زمانه بود. شاید او تنها عالم شیعه بود که بی‌پروا نقش و حضور ازلیان در مشروطه و کوشش آشکار و نهان نظری و عملی آنها برای جذب و به‌صحنه کشاندن علما و طلاب شیعه را آشکارا عنوان و نکوهش کرد. علل مخالفت و عناد همه‌جانبه او با مشروطه را، بسیاری همفکری و همراهی و رابطه‌ی او با دولتمردان مستبد، رشوه‌گیری، ریاست‌طلبی و رقابت با دیگر مجتهدین چون بهبهانی و طباطبایی دانسته‌اند. ویژه‌گی‌هایی که با بینش و کنش شیخ بی‌رابطه و بیگانه نبوده و خود او نشانه‌هایش را به مخالفان داده است. اما در نظر داشته باشیم که این مؤلفه‌ها در مورد غالب اهل قدرت سیاسی و دینی زمانه کم و بیش تا درجه و میزانی صدق می‌کند. همچنان که سید عبدالله بهبهانی سیاست‌ورز و اهل بدموبستان‌های فراتر از شیخ نوری را، روحانی هوادار مشروطه خوانده‌اند. به گمان و یافته‌های این پژوهش هم، شیخ نوری همچون همه‌ی آدمیان آلوده به «اخلاقیات» و فضای زمانه همین سرزمین بوده و سرشت بینش و بافت کردارش از آن متأثر بوده است. ضمن اینکه خصایل علمای هم‌کسوت خود را هم دارا بود، اما دغدغه‌ی کانونی او دین و اقتدار شرعی مجتهدین شیعه چون خود بود. به گمان او با مشروطه آن چنان که در گذر از چند ماهه آغازین نهضت نشان داده شد، کیان دین و فقه سنتی و اولیای آن متزلزل و بستر و زمینه‌های مطلوبی برای دگراندیشی سیاسی و دینی فراهم شده است. در فهم او مردم مقلد را نباید به حال خود رها کرد تا آنچه مطلوب می‌دانند در سرنوشت خویش پیش برند، لذا هم استبداد سیاسی — حضور سلطان مسلمان — لازم است و هم اقتدار بی‌چون و چرای مراجع تقلید به‌عنوان ولی و قیمان الهی مؤمنین. او چنان که در اسناد و روزنامه‌ها، و لوایحی که از او به جا مانده و عنوان کرده می‌دانست هدف اصلی بایان زمانه برقراری نظام مشروطه و حکومت قانون — در گذر و متفاوت از فقه سنتی شیعه — و تأمین آزادی‌های فردی و اجتماعی شهروندی و فرادینی است. آن گونه که بارها تأکید و هشدار داد که «فرقه ضاله بابی» می‌خواهد با برقراری آزادی نوع فرنگی و متفاوت از حریت قرآنی، بستر به دست آوردن حق مساوی قانونی را برای خویش فراهم آورد تا امکان ابراز عقاید و باورهای غیراسلامی‌اشان در عرصه‌ی عمومی فراهم شود. بی‌گمان در نزدیکی و همراهی روزافزون او با محمدعلی شاه در دشمنی و ضدیت آشتی‌ناپذیر هر دو اینان با مشروطه، یکی از دلایل

اصلی، همین فهم از حضور و مقاصد بایان در مشروطه بود. محمدعلی شاه دشمنی دیرینه پدربزرگش با بایان را به ارث برده بود. می‌دانیم با نظارت مشتاقانه‌ی او بود که سران ازلی محفل استانبول را در تبریز سر بردند و نهایت بی‌حرمتی به اجساد آنها را مرتکب شدند. پیش از به توپ بستن مجلس هم، سخن اصلی محمدعلی شاه تحویل و تبعید سران ازلی مشروطه بود. پس از به توپ بستن مجلس هم در کشتارگاه باغشاه صرفاً ازلیان فعال دستگیر شده را به قتل رساندند. شیخ فضل‌الله به‌رغم همراهی کوتاه‌مدت و از سر ناچاری و به‌زمانی که امکان توفیق و اقبال عمومی اعتراض علیه دولت محسوس بود و هرکس به جمع نمی‌پیوست از فضا و موج غالب زمانه طرد و به انزوا می‌رفت، هرگز با مشروطه خواهان سر همراهی نداشت. او از معدود دین‌ورزان زمانه بود که دقیق‌تر از سایر هم‌کسوتان خویش می‌دانست به‌رغم اسلام‌نمایی گردانندگان مشروطیت، مشروطه سازگاری با اسلامی که او می‌شناخت ندارد. درباره‌ی مقابله و عناد شیخ با مشروطه مفصل در کتاب «تهضت مشروطه و نقش تقی‌زاده» سخن گفته‌ایم، در اینجا صرفاً به چند مورد مربوط به این پژوهش اشاره می‌کنیم.

ابتدا در شرح ورود و پیوستن شیخ به میان معترضین و متحصنین سرآغاز مشروطه اشاره‌ای داشته باشیم. جنبش اعتراضی پس از کشته شدن سید عبدالحمید در تهران اوج نوینی یافت. جمع بزرگی در هیجدهم جمادی الاولی ۱۳۳۳ق در مسجد جامع تهران گرد آمدند. بهبهانی و طباطبایی هم حاضر بودند. به گزارش حاجی محمدتقی بنکدار تاجر نامدار مشروطه‌خواه زمانه که از تأمین‌کننده‌های اصلی هزینه‌ی تحصن حرم عبدالعظیم و سپس بست‌نشینی باغ سفارت انگلیس بود در یادآفرینی‌خاطراتش، در این برهه بود که شیخ فضل‌الله هم خود را ناچار دید به جمع اعتراضی بپیوندد و در مراسم طلبه‌ی کشته شده، سید عبدالحمید، حضور یابد. همو می‌گوید:

«در این بین مرحوم شیخ فضل‌الله آمد آنجا و گفت: آقایان [عین‌الدوله صدراعظم و اهل دولت] مرا فریب دادند. حالا که کار شما به اینجا رسیده، من هم [از آنها بریده] آمدم که با شما بیایم.»^[۲۰۷]

شیخ از این برهه به بعد که جنبش اعتراضی قدم‌های اولیه و بزرگی در تقابل با اهل حکومت به پیش برداشته بود، تا کشاکش متمم قانون اساسی و تقابل اصول‌گیردینی و لائیک پیش‌نویس اولیه‌ی آن - که شرح مفصلش را در کتاب دیگر پیرامون مشروطه آورده‌ام - با آنچه اهل تشیع از «قانون اسلامی» می‌شناختند، ظاهراً همراه مشروطه‌طلبان بود، گرچه به ظن و فهم و در چارچوب اهداف خود. اما زمانی که مشاهده کرد کارگردانان واقعی و عملی مشروطه چه کسانی هستند و امور از کنترلش و موازین شرع بیرون رفته و اساس مورد نظرش در خطر است به تقابل برآمد و بدون لاپوشانی مشروطه را فتنه‌ی آخرالزمانی خواند و خواستار محو آن و جایگزینی مشروعه و تحدید مذهبی نظام جدید گردید. تحصن شیخ در حرم عبدالعظیم و لواجیح متعدد آنها علیه مشروطه‌طلبان گویای فهم او و علل مخالفتش با مشروطیت است، وجود پادشاه شیعه مذهب را در مقابل دگراندیشان ضروری می‌دانست. شیخ در وصف علت ناهمراهی‌اش با خواسته‌های متحصنین حرم عبدالعظیم به مشروطه‌خواهانی که در پی جلب او بودند، در اعتراض به یکی از خواسته‌های معترضین که بازگشت به شهر میرزا محمدرضا کرمانی روحانی تبعیدی «غائله کرمان» بود، پاسخ داده بود:

«ما اهالی ایران شاه لازم داریم. عین‌الدوله لازم داریم. چوب و فلک و میرغضب لازم داریم. ملا و

غیرملا، سید و غیرسید باید در اطاعت حاکم و پادشاه [مسلمان] باشند.^[۲۰۸]

شیخ مشروطه را در رساله‌ی «حرمت مشروطه» ی خویش به صراحت «فتنه بزرگ آخرالزمان» نامید. فتنه‌ای که «غلبه اهل فساد و هیجان فتنه‌های جهان سوز اهل عناد» برپا کرده‌اند. شیخ برای مقابله با این «فتنه بزرگ» و غیراسلامی، هم وجود «سلطان اسلام» مورد تأیید خود را ضروری می‌دانست و هم «ولایت فقها و مجتهدین» در همه‌ی امور دینی، قضایی، سیاسی و اجتماعی را شرط «صراط مستقیم» و رستگاری معاش و معاد (دنیا و آخرت) می‌شناخت.

شیخ عقل انسان غیرمجتهد را ناتوان و نادان از اداره‌ی خویش می‌دانست، لذا قوانین و قواعد وضع‌شده‌ی آدمی را ناقص و پیروی از آنان را عین شرک می‌پنداشت. به گمان او منبع اصلی وضع قانون، قرآن و متون دینی به فهم و تفسیر مجتهدین مناسب است. هر نوع قانون‌گذاری و قواعدنویسی متفاوت از موازین تثبیت‌شده‌ی دینی و احکام رساله‌های مجتهدین شیعه را جعل و بدعت و مؤید کفر می‌شناخت. تنها استثنا را برای سلطان شیعه — که محمدعلی شاه بود — قائل شد. چنان که نوشت:

«اگر سلطان اسلام اراده فرماید که دستورالعملی به جهت مأموریتش معین نماید که اهالی مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند، آن در ضروریات بسیار خوب است.»^[۲۰۹]

به عبارتی، شاه مستبد قاجار به دلیل مسلمان بودن می‌شود سلطان اسلام و دستورالعمل‌هایی که صادر می‌کند ضدیتی با معرفت اسلامی شیخ ندارد، اما آنانی که به خاتمیت رسالت الهی پیامبر اسلام باور ندارند مرتد و شایسته حکم شرعی آنند. در رساله‌ی «تذکره‌الغافل و ارشاد الجاهل» که شاید مهم‌ترین رساله‌ی دین‌ورزان زمانه علیه مشروطه باشد درمی‌یابیم که دین‌مداران به رهبری شیخ با آگاهی بر حضور بایان دگراندیش در گرداندگی مشروطه، بحث اصلی خود را به مابینت قانون‌گذاری با امر کانونی و مهم موازین اسلام در خاتمیت پیامبر و پایان ظهوراختصاص داده‌اند. آوردند که نبوت از اصول اساسی اسلام بر این مبنا استوار است که:

«اسلام بدون اقرار به نبوت محقق نیست و... اگر کسی گمان آن باشد که **مقتضیات** عصر تغییردهنده‌ی بعضی مواد آن قانون الهی است، یا مکمل آن است چنین کسی، هم از عقاید اسلامی خارج است به جهت آنکه پیغمبر ما خاتم انبیاء است و قانون او ختم قوانین است... چنین اعتقادی کمال منافات را با اعتقاد به خاتمیت [پیامبر اسلام] و کمال دین [اسلام] دارد و **انکار خاتمیت** به حکم قانون الهی [در قرآن] کفر است.»^[۲۱۰]

تأکید این رساله‌ی اهل تشیع زمانه به اینکه «مسلم را حق جعل قانون نیست»، بیش از آنکه درباره‌ی وضع قوانین و قواعد باشد، خطاب به بایان و جوهر غیراسلامی فهم و نگره‌ی آنها از نسخ اسلام و ادامه‌ی ظهورهای بعدی به مقتضیات عصر است. کما اینکه اولین دلیل و مانع عمده‌ی تحقق مشروطیت در ایران را «وجود مذاهب مختلفه» ی اهالی مملکت دانستند. لذا هر تفسیر و تأویل متون دینی برای مصلحت عصر صرفاً در انحصار فقها تعریف شد:

«ولایت در زمان غیبت امام زمان — عجل الله فرجه‌ها — با فقها و مجتهدین است. در زمان غیبت امام، مرجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است و بعد از تحقق موازین،

احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و ابدأ منوط به تصویب احدی نخواهد بود.»

این در حالی است که ازلیان و همراهان لائیک‌شان مشروطه و نظام حقوقی برآمده از آن را بدیل خودمداری سلطان شیعه و ولایت روحانیون و فقهای مذهب غالب می‌شناختند. شیخ نوری خود اینان را به وصف و خطاب آورده است:

«سال‌هاست که دو دسته اخیر از اینها [بابی‌ها و طبعیون] در ایران پیدا شده و مثل شیطان مشغول وسوسه و راهزنی و فریبندگی عوام اضل من‌الانعام هستند. یکی فرقه بابیه است و دیگر فرقه طبعیه... مقصد صمیمی آنها نسبت به مملکت ایران، دو امر عظیم است: یکی تغییر مذهب و دیگر تبدیل سلطنت.»^[۲۱۱]

فرو کاهیدن علل اصلی ایستادگی تا سرحد مرگ شیخ در مقابل آنچه خطری برای ارکان اقتدار و اختیار سیاسی و دینی سستی و تضعیف‌کننده‌ی جایگاه اولیای مذهب غالب و مبانی و استحکام موازین دینی می‌شناخت به خصیصه‌های شخصی او که در غالب دیگر اهل قدرت نیز به‌وفور یافتنی است، ما را به فهم خاستگاه و دلایل کانونی آنچه در تقابل اهل دین با مشروطیت روی داد رهنمون نخواهد کرد. شیخ خطر بابیان و اهداف آنها را از هر عامل عناد دیگر مهم‌تر و ترسناک‌تر می‌دانست و به‌درستی مشروطیت را دستگاه ساخته‌ی آنها و متحدان لائیک‌شان می‌شناخت. شاید شیخ هم در ظرف و توان زمانه شناخت همه‌جانبه‌ای به پیامدهای حکومت قانون سکولار و ضرورت گذر از فقه سستی به حقوق جدید، همچنین فقه پویای سازگار با زمانه، نداشت، اما از یک امر مهم نمی‌توان و نباید گذشت که شیخ در مقام یک روحانی متشرع، ضمن فهم ضرورت اجتناب‌پذیر برخی نوآوری‌ها در فقه سستی — که نشانه‌هایش را می‌توان در برخی سخنان خود او یافت — در واقع دغدغه‌ی دین و سرنوشت آتی آن را، در صورت تحقق مشروطه با حضور و گرداندگی دگراندیشان دینی نامسلمان، داشت. شواهد هم نشان از آگاهی فزونی‌تر شیخ به اوضاع نوین در قیاس با همتایان همزمانش دارد. حتی مورخ ازلی مسلک زمانه که با شیخ در عناد بود سخن او را آورده که نشان از فهم شیخ دارد از اینکه ملای سی‌سال قبل هم به کار امروز نمی‌آید و ملای روز باید «عالم به مقتضیات وقت» باشد.^[۲۱۲]

محمد قزوینی هم که با ازلیان همراه و هم‌نشین بود اشاره کرده که شیخ فضل‌الله را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان یک عالم روحانی نادان و ناآگاه از تحولات و تغییرات جهان و ایران زمانه دانست. هراس اصلی شیخ از مشروطه بیش از هر عامل دیگر از پاگیری دگراندیشی دینی و آزاداندیشی یا به قول خودش دو ستون اصلی آن در ایران زمانه «فرقه ضاله بابیه» و «طبعیون فرنگی» و سست شدن اعتقاد عمومی مسلمین به مبانی شرع و محو شدن تدریجی حدود اختیار و اقتدار مجتهدین و فقهای شیعه از عرصه‌های عمومی به‌ویژه قضای شرعی و آموزش عامه بود. همچنان که در «حرمت مشروطه» بی‌پرده‌پوشی می‌گوید:

غرض این جماعت مشروطه‌خواه «برداشتن کند و زنجیر **شریعت** از مردم بی‌باک و ناپاک است» تا بتوانند هرچه می‌خواهند «بگویند و بنویسند و به طبع برسانند». همچنان که جای دیگر مستقیم خطاب به ازلیان مشروطه‌خواه عتاب دارد: «ای بی‌دین، تو می‌خواهی بدعتی تازه در دین بگذاری و [دین مردم] را تغییر بدهی.» شیخ در لوحی از روزنامه‌های منتشره‌ی زمان تحسن و تقابل تاریخی خود با مشروطه نوشت:

«ای مسلمانان کدام عالم است که می‌گوید مجلسی که تخفیف ظلم می‌نماید و اجراء احکام اسلامی می‌کند، بد است و نباید باشد. **تمام کلمات** [و دعوی ما] راجع است به چند نفر لامذهب بی‌دین آزادی‌طلب که احکام شریعت قیدی است برای آنها، نمی‌خواهند بگذارند که رسماً این مجلس مقید بشود به احکام اسلام و اجراء آن.»^[۲۱۳]

شیخ این چندنفر «لامذهب» را که «هر روز به بهانه‌ای القای شبهه می‌نمایند» به‌خوبی می‌شناخت. ازلیان حتی به درون بیت او هم رسوخ و پسر بزرگش شیخ مهدی را در «انجمن مخفی ثانی» با خود همراه کرده بودند. شیخ دل پر خونی از آنها که در اطراف همه‌ی علمای زمانه نفوذ و تأثیر کرده بودند داشت. با پیشینه و باورهای غالب آنها آشنا بود. او همچون محمدعلی شاه، امین‌السلطان، کامران میرزا و دیگر سران حکومت دقیقاً می‌دانست که چه کسانی عملاً در نهضت مشروطیت مؤثر در پیشبرد حکومت قانون خلاف‌آمد فقه مرسوم و سنتی شیعه هستند. در پیشینه‌ی شیخ هم آشنایی با بایان و بهائیان ثبت شده است. ملا عباس نوری پدر شیخ، داماد میرزا محمدتقی مجتهد نور بود. می‌دانیم که بایان و بهائیان در نور مازندران جای پای دیرینه‌ای داشته‌اند. مورخ نامدار بهائی هم نام ملاعباس و دیگر باجناق او میرزا ابوالقاسم را به‌عنوان کسانی که در مجالس بایان حضور یافته و «خاضع و متأثر گشته‌اند» نام می‌برد.^[۲۱۴] شیخ خطر دگراندیشان سیاسی و دینی را بیش از خطر سلطنت استبدادی برای حیات و کیان اسلام می‌دانست. در لوائح متحصنین مشروعه‌طلب به‌صراحت در علت مخالفت آنها با اساس مشروطه و نمادهای اصلی آن چون مجلس شورای ملی آمده «از بدو افتتاح این مجلس، جماعت لابلالی لامذهب از کسانی که سابقاً معروف به بابی بودن بوده‌اند و کسانی که منکر شریعت و معتقد به طبیعت هستند همه در حرکت بوده و به چرخ افتاده‌اند». شیخ در ژرفای باور خویش مجلس شورای ملی را بدیل ولایت فقها و مجتهدین شیعه می‌شناخت، به همین سبب هم بود که بارها و بارها تکرار کرد:

«در زمان غیبت امام علیه‌السلام مرجع در حوادث، فقهایی از شیعه هستند و مجاری امور به دیده ایشان است و بعد از تحقق موازین [توسط آنها] احقاق حقوق و اجراء حدود می‌نماید و ابداً منوط به تصویب احدی نخواهد بود.»

شیخ به‌شرطی حاضر شد تحصن مشروعه‌خواهی عبدالعظیم را ترک گوید که «رباب ادیان باطله» که آنها را «دزدان دین» می‌شناخت آزاد نباشند. روشن است روی سخن با کیست. مشروطه‌ای را که اینان می‌خواستند موجب «غلبه اهل فساد و هیجان و فتنه‌های جهان‌سوز اهل عناد» می‌خواند. در همان رساله «حرمت مشروطه» به‌صراحت نوشتند:

«و فذلک الکلام [نتیجه و خلاصه] و حاصل المرام این است که شبهه و ربیی نماند که قانون مشروطه با دین اسلام حضرت خیرالامام علیه آلاف التحية والسلام، پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه بشویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی **مرتد** است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است، هرکه باشد از عارف و عامی، از اولی‌الشوکه یا ضعیف.»

شیخ قانون اساسی را به‌دلیل ذکر متساوی حقوق اهالی مملکت در مقابل قانون دولتی، «ظالالت‌نامه» نامید.

او به استناد آیهی قرآنی «لن تجد قوماً یؤمنون بالله والیوم الآخر یوادون من حادالله و رسوله» با اصل هشتم متمم قانون اساسی در مساوات حقوقی مسلمان و غیرمسلمان مخالفت صریح نمود. همچنان که در درخواست‌های سه‌گانه‌اش به زمان تحسن به‌صراحت آورد که «لفظ تساوی [در اسلام] کفر است [باید] از قانون اساسی برداشته شود». در مورد آزادی، ستون دیگر مشروطه‌خواهی، هم در لوایح و روزنامه‌ی شیخ آمد:

«دخالت و تعرضات این فرقه‌های فاسده، مفسده به نگاشتن و ملحوظ داشتن چند فقره است... از جمله یک فصل از قانون‌های خارجه ترجمه کرده‌اند، این است که مطبوعات مطلقاً آزاد است. این قانون با شریعت ما نمی‌سازد... پس چاپ کردن کتاب‌های ولتر فرانسوی که همه ناسزا به انبیاء علیهم‌السلام است و کتاب بیان سید علی‌محمد باب شیرازی و نوشتجات میرزا حسین‌علی تاکری [بهاءالله] و برادر [ش صبح ازل] و پسرهایش... در قانون قرآنی ممنوع و حرام است. لامذهب‌ها می‌خواهند این در باز باشد تا این کارها را بتوانند کرد.»

شیخ در مورد آزادی‌های مندرج در مشروطیت به‌عنوان مجتهد شیعه اعلام کرد «شخصاً» از روی آیات قرآن «بر شما اثبات و مدلل می‌دارم که در اسلام آزادی کفر است». شیخ در هراس بود که آزادی بستر انتشار و بسط عقاید دگراندیش یا به قول خود او «ملاحده و زنادقه و کفار فرقه بابیه» را فراهم کند. به همین دلیل هم در تلگرام به روحانیون ولایت‌ها در جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ق در توصیف سبب تحسن و مخالفت خود علیه مشروطه نوشت:

«جماعت آزادی‌طلب به توسط دو لفظ دلربای عدالت و شوری، برادران ما را فریفته و به جانب لامذهبی می‌رانند... چیزی نگذرد که حریت مطلقه رواج و منکرات مجاز... و شریعت منسوخ و قرآن مهجور بشود.»

در همان رساله‌ی «حرمت مشروطه» تأکید شده بود: «عمده این بازی مشروطه از طایفه ضاله [بابیه] محض فرار از احکام اربعه‌ی مسلمیه در حق مرتدین از اسلام» برآمده است.^[۲۱۵]

او بایان که بسیاری‌شان را در گرداندگی مشروطه می‌شناخت کافر، مرتد و مه‌دورالدم می‌دانست. لذا قانونی را که آنها در نوشتن و اجرایش سهیم باشند ضدیت با اساس اسلام و فقه شیعه می‌یافت. در همین رساله آمد:

«من العجب که برای تمویه [نهان‌سازی، خلاف حقیقت نمایاندن] و اشتباه [فرب] بر عموم تقلید به قانون دولتی [در اصل هشتم متمم قانون اساسی] می‌کنند.» و خطاب به آنها خروشید: «ای ملحد اگر این قانون دولتی مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن مساوات و اگر مخالف اسلام است... قانونیت پیدا نمی‌کند.» به همین جهت هم تأکید داشت، مساوات و آزادی مورد نظر آنها را «دو اصل موذی خراب نماینده رکن قویم قانون الهی» خواند و از اینکه مشروطه‌طلبان «فرقه ضاله» را با «طایفه امامیه» همسان و هم‌حقوق می‌شناسند، در فغان بود. به باور او:

«حکم ضال یعنی مرتد به قانون الهی آن است که قتل‌شان واجب است و زنان‌شان بائن [طلاق داده شده و غیر قابل رجوع شوهر] است و مال‌شان منتقل می‌شود به مسلمین از وارث‌شان و جنازه آنها

احترام ندارد. غسل و کفن و صلوۀ و دفن ندارد. بدنشان نجس است، معامله با آنها باطل و حرام است و عملشان اجرت ندارد.»

شیخ در برهه‌ای به معترضین پیوست تا مگر بساط نوین را که با اقبال عمومی روبه‌رو شده و بسیاری طلاب شیعه را هم جذب نموده به کنترل خود درآورد. وقتی نتوانست مانع شکل‌گیری و استقرار مشروطه شود، اندیشه‌ی مشروطه را برکشید. درواقع او در این مرحله تصویری از یک محدودیت عمومی جامعه از جمله حکومتگران را مطابق حد و حدود شریعت و فقه شیعه عنوان کرد. در این برهه مجلس شورای ملی برقرار بود و حضور آن را نمی‌شد نفی کرد، لذا شیخ فهمی‌خودمدار و متشرع از مجلس را به‌ناچار پذیرفت اما به صراحت آورد که باید «اساس‌اش بر اسلامیت باشد و برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمدی و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانونی نگذارد.»^[۲۱۶]

بر همین اساس شیخ «ماده نظارت مجتهدین» بر امر قانون گذاری و رد یا پذیرش قوانین مصوب مجلس را که نوعی حق وتوی علمای شیعی بیرون از مجلس بود، ابداع و طرح کرد. وقتی کار از کار گذشته و مجلس ملی به‌عنوان عزیزی مقدس با اقبال عمومی روبه‌رو شده و دیگر نمی‌شد زمان را به عقب برگرداند، شیخ برای شرعی کردن آن و تحت نظارت مستقیم فقهای شیعه قرار دادنش به طرح این ماده برآمد. خود او می‌گوید: «چون دیدم این‌طور است به مساعدت جمعی ماده نظارت مجتهدین در هر عصر برای تمیز آرای هیأت مجتمعه اظهار شد.» اصلی که به صراحت تأکید داشت:

«مقرر است در هر عصری از اعصار، انجمنی از طراز اول مجتهدین، فقه‌ها، متدینین تشکیل شود که قوانین موضوعه مجلس را قبل از تأسیس، در آن انجمن علمی به وقت ملاحظه و مذاکره نمایند. اگر آنچه وضع شده مخالف با احکام شریعت باشد، عنوان قانونیت نخواهد کرد و امر انجمن ملی در این باب مطاع و متبع است و این ماده ابداً تغییرپذیر نخواهد بود.»

پس از حمایت علنی و مستقیم همه‌ی روحانیون شیعه - اعم از مشروطه‌خواه یا مخالف آن - از این ماده، حذف آن از متن متمم غیرممکن شد، مشروطه‌خواهان برای خنثی کردن بُرندگی و توان اجرایی آن - آن‌چنان که شیخ می‌خواست - به‌گونه‌ای رندانه آن را دستکاری کردند.^[۲۱۷] اول از همه پیشنهاد شیخ را که هیأت نظار روحانی مستقل و خارج از حیطه‌ی اختیارات مجلس و بر بالای آن باشد به سطح چند نفر از علمای عضو مجلس و هم‌سطح با دیگر نمایندگان تقلیل دادند. در متن شیخ تعداد اعضای «هیأت نظار» مشخص نبود، در متن دستکاری شده تعداد به ۵ نفر محدود و قرار شد که «علمای اعلام و حجج الاسلام تقلید شیعه، اسامی ۲۰ نفر از علما» را به مجلس شورای ملی معرفی کنند تا این ۵ نفر از میان آنها به «احکام قرعه» - یعنی رأی اکثریت نمایندگان - مجلس برگزیده شود. تغییر بسیار مهم دیگر افزودن «عالم به مقتضیات عصر» به عنوان شرط عضویت و انتخاب ۵ نفر مذکور در دستکاری حساب‌شده‌ی بعدی بود، امری که دست نمایندگان مجلس را باز می‌گذاشت تا مطابق خواست و فهم نمایندگان مجلس، علمای غیرهمراه «مقتضیات عصر» را از فهرست ۲۰ نفره پیشنهادی حذف نمایند. تغییر علمای «طراز اول مجتهدین و فقه‌ها» در متن شیخ به «مجتهدین و فقه‌های متدین و مطلع از مقتضیات زمان» و حق تعیین پنج فقیه به اکثریت وکلای مجلس در

واقع محتوای فقهی و اسلامی اصل پیشنهادی شیخ را ساقط نمود، ضمن اینکه ملاک ناسلامی «مقتضیات عصر» و رویه‌ی غیراسلامی «کثرت آرا» در داخل مجلس را حاکم می‌خواست. خود شیخ — آن‌چنان که شرح مفصلش را در کتاب دیگر آورده‌ام — در «کمیسیون تطبیق» یا «کمیسیون ثانی مرکب از آقایان حجج اسلام و چند نفر دیگر از علمای اعلام و...» برای تغییر متن پیشرو اولیه متمم قانون اساسی که به همت کمیسیون موقت مجلس به پیشگامی تقی‌زاده و مستشارالدوله و مدرسین حقوق مدرسه‌ی عالی سیاسی تدوین شده، نقش مؤثر و تعیین‌کننده‌ی در اسلامی کردن اصول داشت. خود او به‌صراحت نوشت:

«وقتی را صرف این کار با جمعی از علما کردم و به قدر میسر، تطبیق به شرع یک درجه‌ای شد... لکن فرقه‌ای که زمام امور و حل و عقد مطالب و قبض و بسط مهام کلیه به دست آنها بود، مساعدت نمی‌کردند بلکه صریحاً و علناً گفتند که ممکن نیست مشروطه منطبق بشود با قواعد الهیه و اسلامی و با این تصحیحات و تطبیقات [و دستکاری‌های شرعی] دولت خارجه ما را به عنوان مشروطه نخواهند شناخت.»

به هرحال شیخ در این برهه از آنجا که مشروطه‌خواهان را در اساس مروج کفر و زندقه و بایی‌مسلك می‌شناخت نظارتی شرعی بر بنیان‌های آن چون مجلس می‌خواست تا کار آنها که به گمانش هدم اساس دین و اضمحلال شریعت امامیه را به حاصل خواهد آورد متوقف کند و به نظارت و کنترل فقها و مجتهدین درآورد. وقتی امور آن‌چنان که شیخ می‌خواست پیش نرفت، به‌رغم تمام دستکاری‌های به‌سود شرع در متن متمم قانون اساسی، در اعتراض به چند اصل غیراسلامی آن به تحصن و مقابله‌ی رودررو با اساس مشروطه برآمد. شیخ خطاب به مجتهد طباطبائی در شرح علل عناد و دشمنی خود با اساس مشروطه‌ی تازه‌بنیاد حضور کسانی چون نویسندگان «صور اسرافیل» و وعاظ ازلی را پیش کشید و هوشیارانه گفت:

«این مردم [مشروطه‌خواه] گیج نیستند که با شما راه می‌روند [مگر اینکه] امروزه چون محتاج به [بهره‌گیری از] شما [برای پیشبرد اهداف غیراسلامی‌خویش] هستند. این است که شما را با لفظ [و زبان ظاهر] به مراتب عالیه رسانده‌اند. برای اینکه که قوه و قدرتی به دست بیاورند، آن‌وقت شما را از درجه عالیه به مرتبه سفلی برمی‌گردانند. اولین علامتش این است که میانه شما را با من چنان برهم زده‌اند که هیچ‌وقت اصلاح نشود. امروز نوبت من است چند روز دیگر نوبت شما می‌رسد... این مردم [بایی و همراهان لائیک اشان] بر ضد شما هستند اگر شما از همین امروز ایراد سخت در کار **نامشروعشان** می‌کردید شما هم به حالت من بودید. البته شما می‌توانید شنیدن ناسزا و توهین به شرع مقدس را تحمل نمائید و لکن از قوه من خارج است که با اختیار تقویت از **دشمنان دین** کم.»

شیخ در ادامه به «وعاظ و ناطقین» بایی‌مسلكی که امروز در عرصه‌های عمومی راهنمای مردم شده‌اند و «تا ابتدای مشروطیت از ترس اعمال امور دیوانی و اولیای امور دربردار ولایات بودند، امروز با خوشوقتی [و عزم تغییر به صحنه عمومی] بازگشت کرده، می‌خواهند ما را به راه ترقی و سعادت راهنمایی نمایند. به هر تقدیر این چند نفر واعظ که قبح اعمال و نیت فاسدشان به همه کس مکشوف است یا باید از

طهران مهاجرت نمایند یا قدغن شوند قدم به منبر بگذارند.»^[۲۱۸]

بی تردید منظور شیخ از واعظ «فاسدالعقیده» سیدجمال‌الدین واعظ و ملک‌المکلمین بود. کما اینکه در شرط‌های سه‌گانه برای پایان دادن به تحصن اعتراضی‌اش علیه مشروطه به‌صراحت خواستار «تبعید چهار نفر واعظ از طهران یا قدغن شدن و به منبر نرفتن» آنها شد و بر آن افزود که «تبعید دوسه نفر از مدیران جراید از طهران» خواست مشروعه‌خواهان است. با نقل‌هایی که از روزنامه‌های «صور اسرافیل» و «جبل‌المتین» آورد، روشن بود روی سخن با کیان است.^[۲۱۹] شیخ پس از توپ بستن مجلس و کشته شدن مشروطه‌خواهان ازلی در باغشاه، رساله‌ای در تحریم مشروطه که از آن نقل بسیار آوردیم نوشت و در آن با شادمانی آورد:

«قوانین مجهوله آنها که از روح آزادی اروپا برداشته شده بود، باعث شد مردم **فاسدالعقیده** بی‌ملاحظه بر ضعف اسلام آنچه خواستند، گفتند و نوشتند... حال که **رفع شر آنها شد** بر علمای اسلام هر ناحیه است که حکم بر حرمت [حرام] اساس مشروطیت دهند.»^[۲۲۰]

نمونه بسیار می‌توان آورد که شیخ روی سخناش با کیان بوده است. در هنگام تحصن مشروعه‌خواهان در حرم ری در روزنامه و لوائح صادره در نکوهش و پرسش نوشتند چرا

«در روزنامه **صور اسرافیل** دین پیغمبر را بازیچه قرار داده و در روزنامه **کوکب دری** آبا و اجداد خود را در عقاید و اعمال سابقه، ابله و احمق یاد کرده... و در کوکب دری تحصیل علوم دینی و فقهیه را تضييع عمر شمرده و گفته که انسان باید در ترقیات سیاست و ازدیاد ثروت برآید و این احمق [ناظم‌الاسلام کرمانی] ندانسته که امر رزق و اجل با خداست، ای بسا مردم که تدبیرها در حفظ و جلب رزق کرده به جایی نرسیده و اگر هم رسید یا عمرش به سر آمده و یا از دین بدر رفته... ای مسلمانان با انصاف خود تصور نمائید آیا این توهین علم [منظور دین] و توهین به احکام شرعیه هست یا نه و نیز در کوکب دری حواله‌کننده به شمشیر ابوالفضل را مسخره کرده و در شب‌نامه امام زمان را موهوم نوشته و در روزنامه **ندای وطن** فاحشه‌خانه و شراب‌فروشی را برای مخارج تنظیمات بلدی و تعمیر خان‌ها [کاروانسراها] لازم شمرده... در هر انجمنی فریاد زنده باد آزادی و برادری و برابری زنند که به این آوازا تجری ایشان به جایی رسید که مرد یهود با طفل مسلم لواط کند و دیگری معترض زنان عقیقه شود و از جمله کارهای مساوات کردن بین یهود و نصار و مجوس و مسلمانست که همگی در احکام حدود مساوی باشند... ای اهل اسلام آیا رواست... چهار نفر لامذهب به خیال فاسد و تمهیدات باطله قانون اجانب را در مملکت اسلام جاری نمایند... ای لامذهبان که اهل اسلام را به هم انداختید... آیا گمان می‌کنید که می‌توانید چهل کرور مسلم را لامذهب نمایید والله هنوز غیرت اسلام نرفته... نمی‌توانید که آزادی مطلق را در بلاد اسلام جاری کرد اگرچه به مقاتله باشد.»^[۲۲۱]

روی سخن به‌روشنی به ازلیان است. ازلیان هم در برابر به مقابله با شیخ برآمده و به عنوان اصلی‌ترین دشمن موجودیت و اهداف خود، از تمامی امکانات و فضاهای در دسترس علیه او بهره گرفتند. ناظم‌الاسلام از

همان سلسله پاورقی‌های روزنامه‌ی «کوکب دری» که بعدها مایه‌ی اصلی کتاب «تاریخ بیداری ایرانیان» گردید، بینش و کنش اولیای فقه شیعه به‌ویژه شیخ فضل‌الله در تقابل با مشروطه، همچنین عملکرد او را به عنوان یک مقام روحانی نکوهش کرد و حتی در یک مورد مشخص او را به رشوه‌خواری متهم نمود. و جای دیگر فهم دگربین خود از امام زمان را در لفافه وصف کرده بود. شیخ هم در تقابل روزنامه‌ی «کوکب دری» را تکفیر کرد^[۲۳۲]

یکی از واعظان مورد عتاب شیخ، سید جمال واعظ بود که در وعظ‌های موثر خود مکرر ضدیت شیخ با مشروطه را نکوهید و او و همراهانش را «انجمن منافقین» و ادعاهای او را «تزویر» خواند.^[۲۳۳] شیخ فضل‌الله از مخالفان سرسخت خاندان دولت‌آبادی بود و بی‌پرده بایی بودن آنها را مورد عتاب و خطاب قرار داد. در «حیات یحیی» هم به‌کرات می‌خوانیم که شیخ در تمام دوران اقامت خانواده‌ی دولت‌آبادی در تهران همواره با آنها «کدورت» داشته و «سال‌ها در مجالس خصوصی‌نسبت» به آنها «بدگو بوده است.»^[۲۳۴] میرزا یحیی ضمن تصریح بر «رنجش قلبی» خود از شیخ فضل‌الله، آورده در شب‌نامه‌هایی که در نکوهش شیخ — پس از مرگ میرزای شیرازی — در تهران منتشر و توزیع گردید، مخالفان شیخ کوشیدند تا با برملا کردن «اطلاعات خصوصی» که از رویه و روال زیست و عملکرد او داشتند نگذارند به‌عنوان جانشین احتمالی و مرجع شیعیان برگزیده شود.^[۲۳۵]

دولت‌آبادی سخن و قلم پر شکایتی از شیخ داشت. در خاطراتش علت اصلی مخالفت شیخ با مشروطه را بسته شدن «راه‌های استفاده مادی» او می‌شناساند. یکجا طرح می‌کند که شیخ در بست مشروطه‌خواهان «جمعی از مفت‌خوران و سورچرانان طهران» را به‌دور خود جمع کرده بود. جای دیگر ضمن نکوهش مداخله‌ی شیخ در امور سیاسی و مجلس شورای ملی، اصل نظارت فقها را ناشی از ریاست‌طلبی و نفع‌جویی شخصی او معرفی می‌کند. او حتی شیخ را مرتبط با عوامل روس و همگرا با منافع روسیه می‌خواند.^[۲۳۶] شیخ محمدمهدی شریف از قدمای ازلی، شیخ فضل‌الله را از سران استبداد و همراهان او را جمعی از «لواط و اشراف و عوام‌های بازاری» می‌خواند.^[۲۳۷]

حاج سیاح دیگر ازلی زمانه، شیخ فضل‌الله را شریعت‌مدار مخالف نظام مشروطه و حکومت قانون می‌شناساند. همراهی او با محمدعلی‌شاه و «سایر مستبدین» در تقابل با مشروطه‌خواهان را نکوهش می‌کند. همراهان او در بست حرم عبدالعظیم را عده‌ای «کلاشان و مفت‌خوران طلبه و سیدنا و روضه‌خوان‌ها و گداهای پست و رذل» معرفی می‌کند. کسانی که در ضدیت با مشروطه آن را عین «کفر» دانسته و مشروطه‌خواهان را آزار بسیار نمودند. در خاطرات حاج سیاح، شیخ همدست محمدعلی میرزا و «ملاهای مستبد و اشرار» و محرک «قتل و غارت آزادی‌طلبان و «هرج و مرج» معرفی می‌شود.^[۲۳۸]

روزنامه‌ی «حبل‌المتین» تهران که مورد عتاب مستقیم شیخ و مشروطه‌طلبان بود هم در نوشته‌های متعددی به‌صراحت و جسارت با ذکر نام به مخالفت و افشای آرا و اقدامات شیخ فضل‌الله در ضدیت با مشروطیت برآمد. شیخ را هم‌اندیش و هم‌قدم مستبدین دانسته که «به هر شیوه هست مسئله را دینی و مذهبی» کرده و در لباس «شریعت» خواهی و «به نام دیانت ظلم را اشاعت» می‌دهد. روزنامه ابتکار شیخ در

اصل نظارت فقها در متمم قانون اساسی را نکوهید و آن را موجب سستی اساس مشروطه و سبب ساز سلطنت آتی فقهای شیعه خواند.^[۲۳۹]

«حبل المتین» شماره‌ی ۱۹۵ همین سال، تحت عنوان «اخبار داخلی و طغیان شیخ نوری» به‌طور کامل به نکوهش و افشای اقدامات و آرای ضد مشروطه شیخ اختصاص یافت. روزنامه شیخ را همچون سایر هم کسوتانش فردی خواند که «در عرض این هفتاد سال یک روز از مزد و دسترنج خود تحصیل معاش نکرده، فعلگی نمی‌توانسته و صنعت نمی‌دانسته، تجارت نداشته و زراعت نکرده است. در خانه نشسته و از جیب ملت اسلام خرج کرده» و به منابع و ثروت کلانی هم دست یافته و همواره از احترام جامعه به علما، به سود خویش سوءاستفاده کرده است. کسی که ملت را «کافر و فاسدالعقیده» می‌نامد. «حبل المتین» دو شماره بعد تلگرام‌هایی از مشروطه‌خواهان را منتشر کرد که شیخ را «گرگ در لباس میش» خوانده بود.

«صور اسرافیل» دیگر روزنامه‌ی ازلی که مورد ضدیت و عناد شیخ و مشروطه‌خواهان بود در زمان متحصن حرم عبدالعظیم شیخ را در زمره‌ی «علمای سوء و فقهای دین‌فروش» شمرده که «در مقابل اسکناس و منات تمام دنیا و آخرت را به هیچ شمارند». روزنامه به قلم دهخدا در شماره‌ی دیگر شیخ و همراهان مشروطه‌طلبش را «عملجات بازار دین‌فروش» خواند و آنها را به‌رشوه‌گیری از عملی استبداد و همراهی با آنان متهم نمود.

ناظم‌الاسلام کرمانی در «تاریخ بیداری» در شرح پیوستن آغازین شیخ به معترضین آن را ظاهرسازی برای کسب ریاست از دست رفته میان اهل دین تهران خواند و نوشت که از همان آغاز «در خیال پنهان است، از اینکه آقا سید عبدالله و آقا میرزا سیدمحمد [طباطبایی] جلو افتاده و ترقی کرده است.»^[۲۴۰] همه این نمونه‌ها نشان از تقابل آشکار و دشمنانه دوسویه ازلیان و شیخ نوری دارد.

بیش از این از درد دین شیخ فضل‌الله گفتیم، اما نمونه‌هایی هم هست که نشان «مداخل» و بده و بستان‌های رایج دستگاه‌های شرعی زمانه و اختلاف و رقابت میان دستگاه شیخ با دیگر علما به‌ویژه سید عبدالله بهبهانی دارد. نمونه‌اش در موقوفه‌ی قائم‌مقام بود که ادیب‌الممالک مدیر روزنامه «دب» و محشور با ازلیان از ورثه‌ی قائم‌مقام شاکی شد که میرزا علی‌اکبر خان دخل و تصرف در آن نموده و آن را به فروش رسانده است. میرزا علی‌اکبر برای مقابله و حفظ منافع به دست آورده نزد شیخ فضل‌الله می‌رود و با دادن وجوه مرسوم و «مالیات دینی» به‌گونه‌ای با او کنار می‌آید تا شیخ مدافع او گردد. «سید عبدالله از واقعه مطلع شده و از مسئله مسبوق گردید و در مقام تصرف موقوفه برآمد به این جهت حاجی شیخ فضل‌الله مکرر شد.»^[۲۴۱]

علمای عتبات و ازلیان

نظریه‌پرداز مشروطه در میان علمای عتبات میرزا محمدحسین غروی نائینی و کتاب مهم او «تنبيه‌الامة و نبریه‌المله فی لزوم مشروطیه...» مورد اشاره‌ی اکثر آثار تاریخ‌نگاری پیرامون نقش و حضور علمای شیعه در مشروعیّت بخشی به مشروطه بوده است. کتاب او در ۱۳۲۷ق در نجف منتشر شد. دو مجتهد برجسته‌ی زمانه مقیم عتبات — آخوند محمد کاظم خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی — بر این کتاب مهر تأیید گذاردند. برخی رهروان اسلام سیاسی معاصر و بسیاری از آنانی که خود را نواندیشان دینی شیعه می‌نامند، این کتاب را مبنای شرح توان و ظرف فقه شیعه برای سازگاری حکومت قانون و نظریه‌ی دولت مشروطه برشمرده‌اند. تأملی در این

امر و ادعا رواست.

پیش از این اشاره کردیم که متن مزبور حداقل دوسال و اندی پس از کسب فرمان مشروطه عرضه‌ی عمومی‌شد، در زمانی که قریب چند دهه از نظریه‌پردازی مشروطیت و عرضه‌ی عمومی‌آن در میان ایرانیان گذشته بود. چند دهه‌ای که علمای شیعه‌ی زمانه هیچ اندیشه‌ی بدیع و طرح و برنامه‌ی مدون و کارآمد سیاسی در پاسخ به مقتضیات زمانه‌ی ایران نداشته و عرضه نکرده بودند. اینکه برخی علما و طلاب اطراف آنها گاه در فغان از استبداد مطلقه‌ی قاجار نکوهش یا ناله‌ای اینجا و آنجا داشته‌اند یا در فهم درهم آمیخته ضد کفر و بیگانه ستیز به برخی اعتراض‌ها از امتیاز ستانی «اهل شرک نامسلمان» برآمدند، نشان از تغییر و تحول فقه سنتی به فهم حقوق جدید نمی‌تواند باشد. هیچ رد و نشانی در یک رساله و نوشته از علمای شیعه پیش از مشروطه درباره‌ی برپایی یک نظام سیاسی نوین که پاسخگوی مقتضیات و مطالبات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جدید جامعه‌ی ایران باشد و بساطی نو و متفاوت با اندرز و نصایح سنتی و فقهی خواستگار شود، سراغ نداریم. اندیشه‌ای که ایجادگری اجتماعی یا سیاسی باشد و در زمره‌ی ادبیات و علوم تدافعی یا اندرز گویی صرف اخلاقی قرار نگیرد. در فقدان همین ناتوانی و نادانی فقه سنتی و اولیای آن از درک زمانه بود که منورفکران ایرانی و دگرانیشان دینی اهل بیان که چنین معرفت و برنامه‌ای داشتند به صحنه آمدند و آن را مدیریت کرده و در قامت مشروطه به توفیق رساندند. مفاهیم نوآیین حقوق سیاسی و «دولت با اساس» به‌هیچ‌وجه در موازین حکومت در غیبت کبری فقه و معرفت اندرزنامه‌ای علمای شیعه‌ی زمانه شناسایی نشده بود.

حتی چند سال پیش از مشروطه زمانی که مدرسه‌ی علوم سیاسی برای پرورش کادرهای وزارت امور خارجه و دولتمردان جدید، خواست که فقه را هم در برنامه‌ی تدریس این مدرسه‌ی دولتی بگنجانند، به‌گفته‌ی رئیس و مدرس مدرسه، محمد علی فروغی، علما با این باور که تدریس فقه باید در انحصار روحانیون و منحصر به مدارس قدیم و پرورش‌دهنده‌ی طلبه باشد، گفتند:

«در آموزشگاهی که شاگردانش کلاه بلکه بعضی از آنها فکلی و بعضی از معلمین آن فرنگی بودند و روی نیمکت و صندلی می‌نشستند چگونه جایز بود درس فقه داده شود.»

مدرسین و گردانندگان این مدرسه که پایه‌ی دانشکده حقوق دانشگاه تهران گردیدند، در تلاش تدوین مفاهیم نوآیین حقوقی و چگونگی گذر از فقه سنتی به حقوق جدید می‌خواستند یک آخوند محصلین را با معرفت فقهی از حقوق آشنا و درس فقه بدهد. فقها که انحصار علم را در مدارس سنتی طلبه‌پرور به دست داشتند و تنها آن گونه مراکز آموزشی را ضرورت زمانه ایران می‌شناختند با این دغدغه که مبدا آلوده به نجاست مدرسین و محصلین حقوق جدید ایران و فضاهای فرنگی مآب آموزشکده غیرسنتی شوند، حتی از تدریس فقه در آن مدرسه هم عناد و هراس و پرهیز داشتند.

«نظریه دولت مشروطه» و حکومت قانون از اروپا و مشخصاً انگلیس برخاسته بود. بایان دگرانیش و دیگر اهل فضل و تجددخواه ایرانی تبعیدی یا مهاجر در مراوده و آغوش و ذهن‌پذیرا با بیگانگان با برخی مفاهیم آن آشنا شدند. بر بستر نوجویی و گذر از دیوار ضخیم نجاست و طهارت و اینکه بنا بر مقتضیات و مصلحت زمانه باید طرحی نوافکنده شود، اندیشه‌ی بومی مشروطه را از چند دهه پیش‌تر پرورانده و به‌زمان مناسب در برهه

پایانی زندگی مظفرالدین شاه فرمان آن را به دست آوردند. در این میان مجتهدین شیعه هیچ نقشی در نظریه پردازی و پیشبرد مشروطیت نداشتند و در محدوده دانایی و توانایی فقهی زمانه نمی توانستند داشته باشند.

زمانی که میرزا نجفعلی خان خویی، میرزا مهدی اختر و میرزا آقاخان کرمانی پیرامون مفاهیم نوین از جمله مشروطه در «اختر» استانبول می نوشتند و متن قانون اساسی مشروطه ی اول عثمانی ۱۸۷۶م را در آن نشریه ی پیشگام به فارسی برگردانده و در میان ایرانیان باسواد می پراکندند، علمای شیعه آزادی برآمده از نظام مشروطه را واژه گانی «قبیحه»، مصداق دهری گری، لابیالی گری و دشمنی با خدا و پیامبر اسلام می دانستند. اصطلاح سلطنت مشروطه و حقوق فردی و اجتماعی برآمده از آن اولین بار توسط دگراندیشان و از طریق جرایدی چون «اختر» در میان فارسی زبانان به گونه ای گسترده و فراتر از رساله های خطی اهل دیوان، در عرصه ی عمومی عنوان گردید. گذر از جامعه ی پیش مدرنی که سنت ها را همواره پاس می داشت و در لوای اندرزنامه های عمدتاً اخلاقی بازمی آفرید و هر نوآوری برآمده از فرنگ و دگراندیشی دینی و سیاسی خودی را بدعت و کفر و زندقه می شناخت به جامعه ای که سنت های بازدارنده ی خود را با جویایی و شک بنگرد و در پی گذر به مرحله ی نوین مطابق الزام زمانه باشد مرهون خرده فرهنگ و صداها ی دگراندیشی است که در فضای سلطه ی تک صدایی سیاسی و دینی غالب ناشنیده می ماند و سرکوب می شد. در یک کلام، روحانیون شیعه پیش از مشروطه هیچ نقشی در آفرینش و گسترش مفهوم و نظام مشروطه نداشتند و آنها نبودند که حکومت قانون را می خواستند و برقرار کردند بلکه در بهترین حالت صرفاً در تحرک و افزودن کمی معترضین به حکومت، که منجر به مشروطه شد، شرکت داشته اند. همچنان که آدمیت به درستی می نویسد: «روحانیون تحت تأثیر و تلقین و نفوذ اجتماعی عقاید» کسانی قرار گرفتند که مفهوم و معنای مشروطیت را می شناختند و بعد از تحقق مشروطه «بر اثر آن ... به تأویل شرعی و توجیه اصولی مفهوم مشروطیت برآمدند»^[۳۳]

بهره روری حساب شده و کارآمد کارگردانان مشروطه از برخی علما و اهل دین در کشاندن عامه ی مردم به صحنه را نباید به حساب معرفت و خواست مشروطه طلبی مجتهدین و مشروعیت بخشی فقهای شیعه زمانه گذاشت. بررسی نهضت مشروطیت بی تردید نشان می دهد که نقش محرک مجتهدین عتبات در بسیج کمی و جهت دادن به حضور دین ورزان مقلد آنان در جنبش مؤثر بوده است. تلگرام واطلاعیه های بعضاً جعل شده آنان دست به دست می چرخید و این گمان را می پراکند که گویا مشروطه خواهان قصد تحقق موازین دینی و مشروعیت بخشیدن به نظام سیاسی حاکم را دارند. پوشاندن لباس و رنگ دینی به برخی مفاهیم نوین و برکشیدن و ساختن توجیهات و استدلال های زبانی و ظاهری فقهی و قرآنی بستر مهمی بود که برخی مجتهدین و طلاب را به گونه ای روزافزون — حداقل در برهه ی آغازین تحرک نهضت — در کنار مشروطه خواهان قرار داد. اما آنچه در اصل دستکاری نشده همین نوشته و تلگرام ها به گونه ای روشن پیداست این است که چه علمای هواخواه و چه مخالف مشروطه، هر دو، نظام جدید را مبنایی برای «حفظ بیضه اسلام» و اجرای احکام شریعت امامیه می شناختند و هر قاعده و قانون و نهادی را که با احکام شرع انور مغایر باشد بی اعتبار می خواندند. فهم هردو از عدالت و برابری برآمده از مشروطه همان معنای سنتی بود که ظلم را حرام و شرک می شناخت و

عدالت‌خانه‌ای می‌خواست که بر مبنای احکام شریعت غالب، ظلم بر رعیت را کنترل نماید. هر دو اینان معنای شورا را از قرآن به‌عنوان مشورت برگزیدگان دین برمی‌گرفتند. و مهم‌تر از همه حکومت در زمان غیبت امام زمان و تمامی حوزه‌های افتاء، صدور احکام قضایی، استنباط احکام کلی در امور عامه را از آن و حیثه‌ی اختیار و اقتدار فقیهان عادل دانسته و احدی دیگر را در آن دارای حق مداخله نمی‌شناختند.

اینکه به‌تدریج فهمی از سیاست نوین به تحمیل و سرعت رویدادها و تحرک‌های سیاسی با ترفندهایی که برشمردیم و بسیاری که هنوز نمی‌دانیم، بر تعدادی از مجتهدین تأثیر نهاد و در یک برهه‌ی کوتاه حاصلش را در کتاب نائینی مشاهده کردیم، نشانی از ایجادگری ندارد. در واقع نائینی در رد مشروعه‌طلبی شیخ فضل‌الله و هم‌اندیشان‌ش، به نظریه‌پردازی مشروعیّت مشروطه برآمد. خود او هم مدتی بعد متوجه شد که این نظریه‌پردازی در جوهر خود با بن‌مایه‌های فقه شیعه در تقابل و ضدیت است و به جمع‌آوری کتابش برآمد.

حرکت نائینی در واقع و عمل هم جزو همان ادبیات **تدافعی** برای حفظ منزلت اولیای مذهب غالب در شرایط نوین بود، که دیگر نمی‌شد با اندیشه‌ی قدمایی به صحنه آمد و رهبر و قیم مؤمنین باقی ماند. نائینی مدعی بود تمامی اصول و مبانی دولت شیعه‌ی خویش را از کتاب مقدس مسلمانان و سنت رسول‌الله و فرامین امام اول شیعیان برگرفته است. همان استدلالی که دگراندیشان دینی بابت دهه‌ها بود بر زبان می‌آوردند که فهم نوین آنها از مقتضیات عصر برآمده از مفاهیم باطنی حقیقت دین و متون مقدس است. مگر میرزا آقا خان کرمانی در «هشت بهشت» یک دهه پیش‌تر از مشروطه غیر از این گفته بود که آنچه انسان معاصر از ادیان و طریقت و فلسفه‌های پیش مدرن بایسته امروز برگرفته و با در هم آمیزی با مفاهیم و رسوم پسندیده در فرنگ، نظام‌های سیاسی و حقوق اساسی نوین مطلوبی را شکل داده، همه در پیشینه‌ی حقیقت دین و خویشتن فرهنگی و تاریخی خود ما نهفته و در واقع متاعی خودی فراموش شده یا ناهمیده است که به وطن اصلی‌اش بازمی‌گردد. نظریه پردازان ازلی در «هشت بهشت» از همان عبارت آغازین نوشتند: «هیچ چیز از بطن تاویل این شریعت [بیان] خارج نیست.» و در جای‌جای رساله آوردند که همه بایسته‌های حقیقی ادیان قدیم، طریقت و آئین‌ها و فهم نحلّه‌ها و مفاهیم نوین مرامی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جهان معاصر در روش و نگره تاویلی ما پذیرا است. در واقع بستری گشودند تا مبانی «معاد و معاش» و زیست به مقتضای زمان خود را طبق **معرفت در زمانی** خود در قالب نظام نوین غیر اسلامی بیارایند و برپا کنند.

شیوهای که ازلیان برگزیدند و کارآمد شد، نقد و نکوهش معرفت از اسلام و فقه مرسوم در قیاس با آنچه حقیقت دین و جوهر اسلام ناب اولیه که امروز توسط مسلمین عصر فراموش شده، بود. درواقع فهم آنها از حقیقت جوهر دین راستین همان بابیه بود. به گمان آنها این رویه می‌توانست به کاهش عناد متشرعین، جداسری‌های حیدری- نعمتی، تغییر معرفت زمانه از اسلام و به‌ویژه مبانی و اصول فقه شیعه انجامد. در لوای دفاع ظاهری و لفظی از اسلام اولیه و حقیقی گم‌شده و نقد شریعت و فقه موجود و غالب، توانستند بستر، فضاهای پذیرا و افق‌های نوین را فراتر از توان و دانایی مردمان زمانه بکشایند.

بی‌گمان آنچه نائینی‌ها پس از تحقق مشروطه و پدید آمدن بستر حقوق جدید در قالب کتابش عرضه کرد

طرحی بود از نوعی مشروعیت قدرت سیاسی در اندیشه‌ی سیاسی شیعه، اما این فهم از حقوق مردم با نوعی نظارت و ولایت فقها ارتباطی با مشروعیت به مفهوم نوآیین آن نداشت. به همین دلیل هم بسترآفرین آن نظامی شد که مجتهدین شیعه با گذر از فهم قدمایی و سنتی غاصب بودن هر حکومت و نحوه‌ی اداره‌ی جامعه در زمان غیبت امام زمان به آن می‌توانستند برسند. نظامی که حکومت سیاسی، تلقی از قانون، نسبت آن با شریعت و فقه سنتی، محدوده و وضع قواعدزیست دنیوی، مسئله‌ی انتخابات، وکالت و رأی اکثریت را در قالب حکومت اسلامی برقرار نمود. نظامی که کمتر نشانی، به‌جز قالب و ظواهر امر، از مشروعیت و حکومت قانون نوین جهان مدرن می‌توانست داشته باشد. پس از گذر قریب یک سده از آن بافته‌ها، نمونه‌ی ناهمزمان و جمع نشدنی آن درآمیختن قالب‌های مدرن چون پارلمان، نظام جمهوری و مسیر اجرایی آن با همان فهم و اراده سنتی قیومیت روحانیون شیعه در غیبت امام زمان در مقابل چشمان ما در جریان است.

در بهره‌گیری روحانیون شیعه عتبات از برخی واژه و عبارت یا مفاهیم، ظواهر و قالب‌های مدرن برای استمرار سلطه‌ی خویش بر جامعه‌ای که دیگر به شکل و روال سنتی قابل اداره نبود، بی‌تردید فهم دگراندیشان دینی اطراف آنها مؤثر گردید. آشنا کردن آنها با مفاهیم نو و ضرورت تغییر فهم آنها از سنت قدمایی سیاست **مدیون** فضایی است که چه در تعامل و چه در تقابل با دگراندیشان آفریده شد.

بایان با نجف و حوزه‌های علمیه علمای شیعه کل عتبات نه تنها ناآشنا نبودند بلکه بسیاری را می‌شناسیم که در کسوت طلبه‌ی شیعه تحصیل کرده و حتی به مدارج اجتهاد و ظاهری مرسوم نایل شدند. مهم‌ترین شخصیت بایی از این دست شیخ هادی نجم‌آبادی بود که با نهان سازی باورهای بایی خود در نجف به‌عنوان روحانی شیعه تحصیلات خود را به اتمام رساند و در تهران منزلت والا و استثنایی یافت.

شیخ هادی چنان در کتمان ایمان بایی خود موفق بود که علاوه بر اجتهاد از عتبات در تهران هم مربی محمد طباطبایی پسر یکی از مهم‌ترین روحانیون شیعه‌ی زمانه، صادق طباطبایی گردید و سال‌ها توانست محضر و دستگاه پروتئونی را در سوی تأثیر به تغییر و تحول‌جویی برپا و اداره کند. همچنان که پس از یک قرن و اندی کتاب «تحریر العقلا» بایی مسلک او را به‌عنوان اثری از یک عالم شیعه روشن ضمیر، توسط نهادهای رسمی تبلیغاتی حکومت اسلامی منتشر کرده‌اند.

یکی از مهم‌ترین تصمیم‌های انجمن ملی پس از تشکیل کمیته‌ی ۹ نفره با مجمع خصوصی برای رهبری تحرک نهضت مشروطه، تعیین دو نفر از اعضای مؤثر و در کسوت شریعت‌مدار آن برای رفتن به عتبات در جهت فعالیت و تأثیر بر مجتهدین آن سامان در برانگیختن جانبداری آنها از مشروعیت بود.

سید اسدالله خرقانی به دلیل روابط بسیار نزدیک با برخی روحانیون و تجربه‌ی دیرینه‌ی مراوده در میان مجتهدین به این کار برگزیده شد. خرقانی از جمله‌ی دگراندیشانی بود که در زمره‌ی شاگردان برجسته و تربیت شده‌ی شیخ هادی نجم‌آبادی محسوب می‌شد. به گفته‌ی میرزا یحیی دولت‌آبادی که دوستی نزدیکی با خرقانی داشت، در میان اصحاب شیخ هادی بیشتر از همه با خرقانی «مانوس» بوده است. دولت‌آبادی او را فردی فاضل و دانا به دقایق و نواندیش می‌شناسد. شرح حالی از او در ضمیمه کتاب «نهضت مشروطیت و نقش تقی‌زاده» آورده‌ام. از او و مکتب تفسیر قرآن‌اش و تأثیر پر دامنه‌ای که بر دین ورزان ایران معاصر داشت، در فصلی در کتاب

سوم این پژوهش نوشته ایم. خرقانی در نجف درس خوانده و با چم و خم حوزه‌های علمیه و روابط آنها آشنا بود و دوستان همفکر خود در آن حوزه را می‌شناخت. به روایت ملک‌زاده، کمیته‌ی انقلاب ابتدا سید جمال واعظ و سید محمدرضا مساوات را برای اعزام به عتبات کاندید کرد. اما بعد کمیته تشخیص داد سید جمال به دلیل بیان رسا و دلنشینی به وعظ در درون ایران ادامه دهد. به هر حال خرقانی و مساوات به عتبات رفتند. اینان خود را به بیت و حوزه‌ی آخوند خراسانی که تعداد دیگری دگراندیش می‌چرخیدند، نزدیک نمودند. خرقانی خود می‌نویسد: در نجف اشرف «مسأله مشروطیت را رواج دادم» و «آقایان حجج را به ادله و براهین» آگاه به محسنات مشروطه نمودم.

به واسطه‌ی خرقانی روزنامه‌ی ازلی مسلک «صوراسرافیل» به آدرس برخی از عتبات‌نشینان فرستاده می‌شد. در میان سیاهه‌ی اسامی اینان، نام میرزا مهدی و میرزا احمد فرزندان و میرزا اسحاق رشتی داماد آخوند خراسانی قابل تأمل است.^[۱۳۳]

این فهرست شامل تعداد دیگری از طلاب مساعد برای افکار نو در نجف و مدارس آن است و نشان از نفوذ و آشنایی گسترده‌ی خرقانی با آنها برای حمایت از مشروطه‌خواهان دگراندیش دارد. شواهد دیگری که در این مختصر نمی‌گنجد هم نشان می‌دهد که خرقانی در دستگاه و بیت آخوند خراسانی، حامی اصلی مشروطه در عتبات، و میان طلاب نجف نفوذ و ارتباط گسترده‌ای داشته است. در اعتبار او همین بس که بسیاری از تلگرام‌ها و احکام سیاسی آخوند را نوشته‌ی او دانسته‌اند. در این باره باز هم خواهیم نوشت، تنها اضافه کنیم که خرقانی هم با میرزا یحیی و هم با علی محمد دولت‌آبادی دوست و محشور بود. خرقانی بی‌گمان می‌دانسته با چه کسانی همراه و هم‌قدم شده است. از میرزا یحیی و رابطه‌اش با خرقانی در همین کتاب اشاره آوردیم. علی محمد دولت‌آبادی هم به توصیه‌ی میرزا یحیی نزد خرقانی تحصیل کرد. او در خاطراتش این استاد هم‌اندیش خویش را انسانی بزرگ و فاضل و از «عقلای مملکت» خوانده که در علوم دقیقه‌ی جدید چون طب جدید، فیزیک، شیمی، حساب، جغرافیا تبحر دارد و با زبان فرانسه آشنا است.^[۱۳۴]

اینکه هردو فرزند میرزا هادی نزد خرقانی تحصیل کرده یا هم درس بوده‌اند و با توجه به زنده بودن میرزا هادی ازلی مسلک و نقش اساسی او در «ریاست تامه» اهل بیان داخل در آن زمان قابل تأمل است. این اشاره‌ها را آوردیم تا نشانی باشد از تحرکات اطراف مجتهدین عتبات. خود خرقانی می‌نویسد: در این زمان جمع «غفیری از طلاب را تعلیمات لازم» دادم. و «دو سه رساله در بیان ماهیت مشروطیت» منتشر نمودم.^[۱۳۵]

خرقانی همراه مساوات به عنوان رابطه اصلی عتبات با محفل‌های ازلیان، همچنین برخی سران مشروطه چون سید حسن تقی‌زاده که در کنار و همراه ازلیان قرار داشتند، در هماهنگی و جهت دادن علمای آن سامان کوشا بود. از نمونه‌های فعالیت هسته‌ی نجف، ترغیب مجتهدین به ارسال تلگراف به مظفرالدین شاه در عنایت به خواسته‌های متحصنین مهاجر قم در آستانه‌ی مشروطه می‌توان ذکر کرد.^[۱۳۶]

سیاح محلاتی، دوست ازلی خرقانی، نیز در خاطرات خود از مباحث زمانه، درباره‌ی کوشش و تکاپوی خرقانی در عتبات در سوی ترغیب مجتهدین به حمایت از تحرک مشروطه اشاره دارد. ملک‌زاده نیز در «تاریخ انقلاب مشروطیت» خود مفصل‌تر از کوشش خرقانی در این راستا سخن گفته است. در کتاب «تهضت مشروطیت و

نقش تقی‌زاده» به اطلاعات و اخباری که به کوشش خرقانی از نجف برای تقی‌زاده و دیگر کارگردانان مشروطه ارسال می‌شد، اشاره و مآخذ آورده‌ام. شواهد و اسناد زمانه هم حاکی از نفوذ و وجهه‌ی او در عتبات و برپایی محفلی از دوستان همفکرش در بیت آخوند خراسانی است. عین‌السلطنه دولتمرد کثیر قلم و هشیار زمانه نیز در یادداشت‌های خود به باورهای بابی و اتهام اهل دین زمانه به او اشاره دارد.^[۳۳۷]

در مورد سید محمد رضا مساوات دیگر رابط مؤثر ازلیان در عتبات در فصل روزنامه‌نگاری ازلیان کتاب‌های بعدی نوشته‌ایم. علاوه بر خرقانی و مساوات می‌دانیم میرزا احمد قزوینی برادر دگرانیش علامه محمد قزوینی و از دوستان نزدیک ادوارد براون در عتبات بود و حامی و همراه ازلیان این برهه محسوب می‌شد. او در این زمان در میان طلاب هم‌اندیش خرقانی حضور فعال داشت. همان‌طور که آوردیم یک نشان برجسته‌ی ارتباطات و نفوذ خرقانی در عتبات سیاهه‌ی ارسالی او از نام افراد مساعد کار سیاسی برای معاضدالسلطنه و دهخدا بود. افرادی که با دریافت روزنامه صور اسرافیل و بیانیه به حمایت‌هایی از مشروطه‌خواهان بر آمدند. بی‌گمان اطلاعات دریافتی آنها که بسیاری از صافی کسانی چون مساوات، خرقانی و طلاب نوگرایی همراهشان رد می‌شد، در آن حمایت‌ها مؤثر بوده است. انتقال دوطرفه‌ی اخبار و رویدادهای آستانه و عصر مشروطه توسط محفل مخفی دگرانیش در عتبات به ایران و بالعکس به‌گونه‌ای که ملایان عتبات را به حمایت مشروطه برانگیزد یا در مقابل روحانیون مخالف چون شیخ فضل‌الله قرار دهد، نقش مؤثری در آنچه حمایت و پشتیبانی مجتهدین از مشروطه خواهان دانسته می‌شود، ایفا کرده است.

نمونه‌هایی هم به دست است که نشان می‌دهد روابط بیت مجتهدین با تهران، همچنین از طریق برخی معتمدین اطراف مجتهدین تهران با عتبات اداره، کنترل و جهت داده می‌شد تا مشروطه بتواند از تنگناهای مشخصی به زمان گذر کند و به توفیق‌های لازم دست یابد. گاه که مقاصد اصلی مجتهدین خارج از خواست، اهداف و کنترل این حوزه‌ی مخفی به تهران ارسال می‌شد، علاوه بر شایعه و حتی جعل هم آواز با مشروطیت، فعالین تهران تلگرام‌ها و اطلاعیه‌های مراجع عتبات را مدت‌ها از انتظار عمومی پنهان نمودند تا در روند نهضت اثر بازدارنده‌ای نگذارد. ازلیان و همفکران مشروطه طلب‌اشان از مدت‌ها پیش در غالب تلگرافخانه‌های تهران و چند ولایت، نفوذی‌های خودی را مستقر یا از میان دست درکاران کسانی را با امر خود همراه کرده بودند. نمونه برجسته آن را در کتاب «تقی‌زاده»، در حکم فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده از عتبات، که مدت‌ها از انتظار عمومی پنهان ماند و حتی در جلسات علنی مجلس شورای ملی قرائت نگردید، آورده‌ایم. با نگاهی باریک بینانه و دقیق به تاریخ ارسال تلگرام‌های دو سویه مجتهدین عتبات و تهران و تاریخ قرائت آنها در مذاکرات مجلس یا تاثیر بر رویدادها می‌توان موارد مهم دیگری را شناسایی کرد. این تکاپوی مؤثر در گیرودار تقابل مشروطه با مشروعه‌خواهان و علمای مقتدری چون شیخ فضل‌الله و هم‌اندیشانش در ولایات محسوس و مؤثر گردید. می‌دانیم که شیخ در این برهه به‌راستی دغدغه‌ی کیان دین و منزلت به خطر افتاده‌ی مجتهدین و فقه شیعه را داشت، اما با تبلیغات و کارزار گسترده و فعالیت‌های حساب‌شده‌ی دو سوی در عتبات و تهران، وجهه‌ی شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان یک مجتهد بانفوذ و برجسته‌ی شیعه زمانه نزد آخوند خراسانی آن‌چنان خدشه‌دار گردید که حتی با عتاب و عناد و نکوهش در تلگرام‌های دریافتی از عتبات مواجه شد. نقش اطرافیان و

نفوذی‌های دگراندیش اطراف بیت او، پسران و دامادش، در این بسترسازی‌ها مؤثر و بزرگ‌تر از آن است که در تاریخ‌نگاری معاصر آمده است. امری که شاید در آفریدن بستر محاکمه و اعدام شیخ نوری مجتهد برجسته‌ی شیعه به عنوان رویدادی یگانه در تاریخ دویست ساله‌ی اخیر مؤثر گردید. جانبداری و سکوت مؤثر روحانیون عتبات و هماندیشان آنها در درون کشور و اسناد و شواهد آن در این رویداد را در کتاب تقی‌زاده مفصل وارسی‌دهام. اینکه به زمان مجلس دوم، سرانجام عبدالله مازندرانی مجتهد نامدار عتبات و همراه آخوند خراسانی خود از وجود یک انجمن سری متشکل از «ملحدان و معاندان» در نجف و اطراف مجتهدین خبر داد، شایسته‌ی تأمل است. مجتهد به صراحت نوشت: این کسان دشمن مذهب و خواهان نابودی اسلام‌اند، اما خود را به لباس اهل تشیع و طلاب درآورده‌اند. در متن مزبور که گواهی بر انجمن سری دگراندیشان با سهم مؤثر بایان است آمد:

«انجمن سری مذکور که مرکز به همه بلاد شیعه دارد و بهائیه لعنهم‌الله تعالی هم محققاً در آن انجمن عضویت دارند... از انجمن سری مذکور یک شعبه که در نجف اشرف و غیره دارند، رأی درآمده که نفوذ ما دو نفر [آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی] تا حالا که استبداد در مقابل بود نافع و از این به بعد مضر است، باید در سلب این نفوذ بکوشند. **مجالس سریه** خبر داریم در نجف اشرف منعقد گردید. اشخاص عوامی که به **صورت طلبه** محسوب می‌شوند، در این شعبه داخل و به همین اغراض در نجف اشرف اقامت دارند... مکاتیبی به غیر اسباب عادی به دست آمده که بر جانمان هم خائف و چه ابتلاءها داریم... و واقعاً خسته و درمانده شده و بر جان خودمان هم خائفیم... عبدالله مازندرانی.» [۳۳۸]

در آن زمان ازلیان که اسلام‌نمائی داشتند و گاه باورهای غیراسلامی آنها از نهان برون می‌افتاد، جماعت اهل شیعه که از کشاکش اهل بیان و برآمدن بهائی چندان مطلع نبودند و غالباً برخی اطلاعات دستکاری شده و نادقیق به گوششان خورده بود تمایز و تفاوت میان بهائی و ازلی را تشخیص نمی‌دادند، چنان که بسیاری هنوز هم نمی‌دانند. اما آنچه روشن است آن انجمن سری را دگراندیشان غیرمسلمان بابی و همدلان آنها تشکیل و اداره کرده‌اند. به هر حال روی سخن مجتهد عتبات با بایان است. چرا که بهائیان فعالیت سیاسی نداشتند و به امر پیشوایان خود از تحرک در این راستا پرهیز می‌نمودند.

همچنان که در سایر تلگرام‌ها و اسناد به جا مانده آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی پیداست آنها هر زمان از «زناده عصر»، «فرقه بهائی» و «ملحدان و معاندان» صحبت کرده‌اند در اکثر موارد روی سخن با اهل بیان است. نمونه تلگرامی است که آن دو مجتهد به مجلس شورای ملی فرستادند و ضمن «خشنودی از تصویب ماده دوم متمم قانون اساسی» در حق نظارت و وتوی پنج عالم شیعه بر مجلس و قوانین آن، درخواست نمودند که ماده‌ی دیگری هم به متمم قانون اساسی افزوده شود:

«چون زناده عصر به گمان فاسد، حریت این موقع [آزادی‌های عصر مشروطه] را برای **نشر زندقه**

و الحاد مغتنم، این اساس قویم لازم است ماده ابدیه دیگر در دفع این زندقه و اجرای احکام الهیه

عزاسمیه بر آنها و عدم شیوع منکرات درج شود تا بعون الله تعالی نتیجه مقصوده بر مجلس مترتب و فرق ضاله مأیوس، و اشکال متولد نشود.»^[۱۳۹]

امری که نشان می‌دهد در همان سال اول مشروطیت هم، مجتهدین عتبات همچون مشروطه‌طلبان داخل و مخالف مشروطه در تقابل با بایان و دیگر دگراندیشان تأکید داشتند. اما چندی گذشت و به یمن فعالیت و تأثیر انجمن سری عتبات از یک سو و تکاپوی مشروطه‌خواهان دگراندیش اطراف بهبهانی و طباطبایی در داخل و ارسال به موقع و جهت‌دار اطلاعات ارسالی از دو سوی به یکدیگر، آخوند خراسانی و مازندرانی حکم به «افساد» شیخ فضل الله نوری دادند. در تلگرامی از سوی آنها آمد که «چون نوری مخل آسایش و مفسد است تصرفش در امور حرام است.»^[۱۴۰]

مجتهد عتبات در تلگرام دیگری که در مجلس شورا، جلسه‌ی ۵ رجب ۱۳۲۵ قرائت شد به تأثیر اطلاعات و توصیه‌های رسیده به آنها نتیجه‌گیری کرد که:

«چون از **تلگرافات متعدده** ظاهر شد که جماعتی از اهل علم [منظور مشروطه خواهان] به ملاحظه تعینات خود و یا به تحریک بعضی از مستبدین علم مخالفت برافراشته و زاویه حضرت عبدالعظیم را محل اعتکاف ساخته و فریاد وادینا و الاسلاما بلند می‌نمایند...»^[۱۴۱]

اشاره کردیم که در بسیاری از آن تلگرام‌های مورد اشاره مجتهد دست و تأثیر چه کسانی سهیم بود. در ادامه همین نوشته آمد که مقابله‌ی متحصنین مشروطه طلب حرم عبدالعظیم با مجلس و مشروطه «در حد مخالفت با صاحب شریعت است.»

واژگان فقهی این متن مصداق کفر و الحاد برای شیخ فضل الله نوری و اهل شریعت همراهش بود. روشن بود که مخالفت با «صاحب شریعت» غیر از ارتداد که حکمش در فقه شیعه‌ی زمانه واضح بود، معنای دیگری نداشت. این علما در پاسخ و درخواست صدور «حکم تبعید شیخ فضل الله نوری» خواستار «تبعید» عاجل شیخ نوری گردیدند.^[۱۴۲]

این نمونه را آوردیم تا نشان دهد چنان که شیخ فضل الله گفته بود این نا مسلمانان اسلام نما، میان او و سایر علمای شیعه را آن چنان برهم زده بودند شیخ که خود فقیه برجسته‌ی شیعه‌ی زمانه بود با ادبیات تکفیرآمیز مورد خطاب علمای عتبات چون آخوند خراسانی و مازندرانی قرار گرفت. امری که بیش از باورمندی نوگرا و مشروطه طلبی، نشان از حضور فعالیت و تأثیر دگراندیشان اطراف علمای عتبات و تهران دارد.

در جمع‌بندی از تعامل ازیلیان با مجتهدین عتبات قابل تأکید است که یک جنبه‌ی مهم و قابل تأمل تحرک دگراندیشان اطراف روحانیون که تاحدی سازماندهی و با طرح حسابشده در سوی پیشبرد مشروطه اجرا گردید، وقفه و مداخله در رابطه‌ی منظم و به زمان میان مجتهدین عتبات و تهران بود. امری که موجب انزوای نسبی برخی روحانیون مخالف مشروطه و ناهماهنگی در خبررسانی دقیق میان آنها با مراجع عتبات گردید. این کار چه در عتبات و چه در داخل کشور و اطراف روحانیون برجسته‌ی زمانه به‌ویژه طباطبایی و بهبهانی از طریق حضور دگراندیشان اطراف آنها یا کنترل منابع ارتباطی اصلی زمانه، تلگراف و پست قابل تحقق و اداره بود. در بسیاری موارد مجتهدین برای حفظ و تداوم ریاست خود، در مقابل کار انجام شده و گذشته، ناچار به سکوت یا همراهی

ظاهری شدند. نمونه‌های متعدد آن در اسناد و شواهد زمانه قابل ردیابی است. یک نمونه‌ی برجسته و مؤثر آن چنان که آوردیم، در پنهان کردن متن تلگرام مجتهدین عتبات در حکم فساد مسلک سیاسی مشروطه‌خواه برجسته زمانه، تقی‌زاده روی نمود. تلگرام علما را تا چند ماه از دسترس عموم پنهان کردند تا کارها پیش رود. نمونه‌ی دیگر تأیید شیخ ابراهیم زنجانی نواندیش دینی زمانه که با ازلیان همراه بود، در حالی که ملاقرابانعلی زنجانی آخوند متشرع سنت‌گرا محکوم و طرد گردید. احکام متعدد علیه شیخ نوری و بسیاری موارد دیگر که بحث و اشاره به آنها نیاز به یک بررسی همه‌جانبه‌ی تاریخی دارد. آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی مراجع برجسته‌ی عتبات بی‌گمان حامی مشروطه‌خواهان در بسیاری از تحركات‌های زمانه بودند. حمایت آنها سهم ویژه‌ای در پیشبرد کار و رونق مشروطه ایفا کرد. اما باز هم تأکید کنیم که آنها نه در وجه نظری و نه در رویدادهای آغازین منتج به اخذ فرمان مشروطه نقش تعیین‌کننده و ایجادگری داشتند. سخن این نوشته در تأثیر دگراندیشان ازلی اطراف روحانیون و اعضای خانواده‌اشان مقدماتی برای پژوهشی گسترده‌تر در این راستا می‌تواند باشد. همین‌جا اشاره کنیم که نخستین تعریف روشن آخوند خراسانی از مشروطیت را در ذیحجه ۱۳۲۷ق و پس از فتح تهران سراغ داریم که نوشت:

«مشروطیت هر مملکت عبارت از محدود و مشروط بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی است به عدم

تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت.»

درواقع آخوند مشروطه را ابزاری و بستری در «حفظ بیضه اسلام» و کیان موازین دینی و شأن و منزلت ویژه مجتهدین معرفی می‌کند. همچنان که تأکید دارد که ماده‌ی دوم متمم در حق نظارت ویژه‌ی مجتهدین، «ماده ابدیه» محسوب شود و کسی و نهادی نتواند آن را از اساس دولت مشروطه حذف نماید. کما اینکه چندماهی پس از نوشتن آن تعریف مشروطه با حکم فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده مستقیم در کار و مسئولیت قوه‌ی مقننه مداخله‌ی مستقیم کرد و خواهان اخراج او از مجلس و مملکت گردید. آخوند خراسانی همچون همه‌ی مجتهدین شیعه با تحدید اختیارات و امتیازات ویژه‌ی فقه‌های شیعه در غیبت امام زمان توافق نداشت و در هر موردی که کیان و منزلت آنها را در خطری دید بدون توجه به بنیان حقوق اساسی مشروطه و برون و فراتر از اختیار و حدود نهادهای برآمده آن در امور سیاسی و اجتماعی، غیر قانونی مداخله و حکم صادر می‌کرد.

یک اشاره‌ی دیگر هم به رساله‌ی مشهور نائینی دیگر روحانی عتبات، در فهم او از اصول و اساس مشروطیت با مبانی حکومت از نظر اسلام داشته باشیم. آن رساله بیش از هر امر دیگر حاصل آشنایی، بررسی و واکنش نائینی از تحول و رویدادهای مشروطیت دوران مجلس اول و کشاکش مشروطه با مشروعه بود. چنان که آمد نه ایجادگر بود و نه بنیان‌گذاری در مبانی حکومت قانون داشت. کوشش قلمی نائینی در آن برهه‌ی خطیر مشروطه که تحرك زمانه به درجه‌ای بر همه تأثیر گذارده بود، در سازگار جلوه دادن اندیشه و سیاست نظام پارلمانی نوین و مشروطگی فرنگی و سراپا غیراسلامی با موازین شرعی و سیاست دینی بی‌تردید ناشی از بحث‌هایی بود که در آن زمان در حوزه‌های دینی عتبات به راه افتاده بود و عوامل مختلف نوین فرنگ‌رفته‌ها، تنظیمات عثمانی، تحركات برخی نواندیشان مسلمان مصری و مهم‌تر از همه دگراندیشان بابی که درمیان روحانیون و طلاب می‌چرخیدند و این آرا و اندیشه‌ها را خودی و سازگار با اسلام و برآمده از حقیقت پیام

و خواست الهی نشان می‌دادند، در آن دست داشتند.

رساله نائینی برای فهم مفاهیم نوآیین، قواعد سیاسی و اجتماعی و روابط اداره‌کنندگان و اداره‌شوندگان قالب‌های شرعی را با تفسیر و تأویل‌های متفاوت از علمای قشری و فهم فقه شیعه‌ی زمانه عرضه می‌کند. نائینی از شاگردان برجسته‌ی میرزا حسن شیرازی مجتهد نامدار عتبات بود. بایان اولیه و سپس ازلیان همواره حدی از مخفی‌کاری را هم برای حفظ جان و هم تسهیل حضور و تماس و فعالیت‌شان میان شیعیان رعایت می‌کردند. در میان شاگردان میرزا شیرازی تعداد زیادی از ازلیان یا کسانی که در ابعادی از جهان‌بینی دینی همراه بودند، می‌شناسیم که در جاجای کتاب آورده‌ایم.

ضمن اینکه علاوه بر بایان، از بهائیان هم رد و نشان‌هایی در اطراف مجتهد سامرا سراغ داریم. بهائیان در اسناد و روایت خویش از زمانه حتی ادعایی از تمایل در خفا و درونی میرزای شیرازی به امر بهائی را طرح کرده‌اند. فاضل مازندرانی مورخ بهائی در «ظهورالحق» به‌صراحت شرح مفصلی از ملاقات حاجی میرزا ابوالقاسم افغان با میرزای شیرازی در سال ۱۳۱۲ق به دست می‌دهد.^[۱۳۴۳]

در میان ازلیان علاوه بر تلاش محفل ازلی استانبول به ویژه میرزا آقاخان کرمانی برای ارتباط با میرزای شیرازی که نشانه‌ای از آن را در نامه‌های آقاخان به ملکم و انعکاس‌اش در روزنامه‌ی «قانون» را در جای دیگر به بحث گذارده‌ایم.

از جمله برجسته‌ترین ازلیان که در برهه‌ای با میرزا و اطرافیان او در تماس بودند، می‌توان میرزا هادی و یحیی دولت‌آبادی رهبران شناخته‌شده‌ی ازلیان داخل را نام برد که به مآخذ «حیات یحیی» در اطراف آن مجتهد حضور داشتند و مورد احترام و در مراد با او بودند.

میرزا یحیی در این دست‌نوشته خود، متفاوت با دیگر علمای شیعه، با لحن و ادبیات مثبت از مجتهد سامره یاد می‌کند. در روایت خود از رویدادهای سال ۱۳۰۴ق در عتبات و یادآوری دوران اقامت پدر و خودو برادرش علی‌محمد در شهرسامره می‌نویسد: به رغم ضدیت و تبلیغ و اقدامات مخالفین بایه و اتهام آنها به پدرش میرزا هادی در باورهای بایی، مجتهد با «کمال مهربانی» از میرزا هادی می‌خواهد تا برای خاموش ساختن صدای قشربون «رساله‌ای در اصول عقاید نوشته، [تبیح] شبهه یا عناد مخالفین را کوتاه نماید. پدرم امر استاد محترم خود را اطاعت کرده و پس از چندی رساله «الفوائد فی اصولالعقاید» را نوشته و منتشر می‌سازد». در واقع میرزا هادی نوشته‌ی معروف اسلام‌نمای خویش را به توصیه و هدایت میرزای شیرازی برای خنثی کردن عناد مخالفین خود به قلم آورده است. میرزا یحیی هم به‌خواست پدر «در حوزه درس میرزای شیرازی حاضر» می‌شود و میرزا به او از لطف و ارادت خویش به هادی دولت‌آبادی سخن می‌گوید.^[۱۳۴۴]

اشاره به تأثیر و تأثر و تحرک ازلیان در عتبات در این راستا بود که توجه پژوهشگران تاریخ معاصر ایران را به این امر جلب نمائیم که در برهه‌ی مشروطه، دربر انگیزختن تمایل و همراهی برخی علمای شیعه، دگراندیشان دینی زمانه نقشی فراتر از آن که پنداشته شده ایفا کرده‌اند.

جمع بندی فصل

نهضت مشروطه به عنوان یک رویداد تاریخ ساز گذر از سنت قدمایی سیاست و فقه شیعه به نظام نوین، حکومت قانون و حقوق جدید باید بر اساس فهم و ظرف زمان و اهداف و دغدغه های مردمان شرکت کننده و تغییرطلبان گرداننده ی آن فهمیده و سنجیده شود. در این پژوهش به سهم جمعی که با نام ازلیان شناسایی کرده ایم و بر بستر برخاست آیین بایبه و تحرک دینی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نسل های بعدی و پروردگان آن برآمده اند، اشاره های مقدماتی نمودیم. بی گمان آنچه به عنوان مشروطیت در جامعه ی ایران دهه ی اول سده ی بیستم روی نمود و در فاصله ی سال های ۱۳۲۳-۱۳۳۰ ق کل آحاد اجتماعی جامعه ی پیش مدرن ایران را به تحرک و تغییری تاریخ ساز واداشت، در ابعاد و لایه های مختلف خود شاهد مجموعه عناصر و جریان هایی گردید که با اتفاق و همگرایی تحقق آن را ممکن نمودند. در تاریخ نگاری مرسوم و غالباً ایدئولوژی محور ما، سهم این دگراندیشان محو یا کم رنگ بوده است. تلاش این فصل این بوده که با توجه به منابع و اسناد آشکار و نهان زمانه مقدماتی از آن را طرح نماید. همچنان که در کتاب تقی زاده به نقش موثر ارامنه پرداخته ام.

نسل های پس از مشروطه در هر بحران و سردرگمی یا ناکامی در آرمان های خویش، در پی بازآفرینی و ترسیم جدیدی مطابق مصلحت و فهم زمانه یا در سوی مرهم گذاری آرامش بخش بر زخم ها و نامرادی های نسل خویش بارها به مشروطه بازگشته و درصدد عرضه ی روایتی همراه و هم صدا با آمیال و معرفت امروزی خویش برآمده اند. در آخرین یادآفرینی و بازنگری و بازنگاری ها، پس از مشاهده ی حاصل آنچه حاکمیت چند دهه اخیر اسلام سیاسی بر جامعه مسلط نمود، در قالب تحلیل های جدید قلمی، عمدتاً سخن از **شکست** اساس مشروطیت رانده است. برخی از اینان ریشه ی معضلات، سرخوردگی و تنگناهای نسل خویش را در آن نهضت تاریخ ساز جستجو کردند و بر کاستی ها و نواقص و کژروی های مردمان آن زمان به ویژه منورفکران طراح و گرداننده ی صحنه، نقد و نکوهش و حتی ناسزا و نسبت های ناروا ثبت کرده اند. برخی که از آنچه امروز می گذرد ناخرسند و عصبی اند، حکومت اسلامی حاضر را حاصل یا برآمده ی نهضت مشروطیت جلوه داده اند. بسیاری پرسشگر نسل گردانندگان عصر مشروطه شدند که چرا در آن جامعه سراسر سنتی و در آغاز زندگی شهری اوایل سده ی بیستم به تقلیل و جرح و تعدیل مفاهیم و واژگان کلیدی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و درهم آمیزی و خلط معانی مدرن و سنتی دست یازیده اند. چند تنی که داد امروز خود را از آن دیروزیان می طلبند پیش تر رفته و در فضای روشنفکرستیز مسلط مرسوم، حتی حکومت دینی معاصر را حاصل آن خلط معانی و تحلیل گرایی یا اسلام نمایی های آن زمان آن معدود روشنفکران و دگراندیشان فرض و ترسیم کرده اند. گرچه این دغدغه و پرسش و سنجش ها شاید جوانی از حقیقت و معضل نهفته و ریشه ای جامعه ی استبدادزده ی دینی و سیاسی ما را برملا کند، اما اگر زمان زده و با عینک امروزمین به دیروز ننگریم، در واقع می شد در آن فضای پرفشار و دشوار زمانه غیر از آنچه روی داد، رویدادها، بینش و کنش ها به نوع و مسیر دیگری برود؟ یا پرسش را به گونه دیگری عنوان کنیم. آیا بهتر نیست این نقد و نکوهش و جویایی ها را به جای اینکه از ایجادگران سیاست ورزی نوین و نسل های پیشگام، جسور و فداکار و اندیشه ورزی که بستر گذر از فقه سنتی به حقوق جدید و تحقق حکومت

قانون را فراتر از حد توان و دانایی خود فراهم نمودند، بیرسیم، از نسل رهرو اندیشه‌های اصالت خواهانه و خویشن جوی دهی چهل و پنجاه شمسی که غالب این منقدان پرسشگر برآمده‌ی آند پرسش کنیم؟ بی‌گمان کندوکاو و پرسش در آن گذشته‌ها و سرچشمه‌های تغییر و تحول سده‌ی نوزدهم و مشروطه می‌تواند بر دانایی ما از گذشته‌امان بیافزید و شاید برای برخی پرسش‌های ما نیم پاسخ‌های «درخور» یا آرامش جو هم بیاید، اما اگر قرار است این گذشته‌کاوی تنها سپری شود تا ما توانیم مسئولیت نسل خویش را دریابیم، به جز افزودن بر پیچیدگی‌های امروز و فردایمان حاصلی خواهد داشت؟

تلاش، جدل و مناقشه‌ای که برخی مشروطه‌نگاران دهه‌های اخیر برای بازنگری و بازنگاری نهضت مشروطه و رابطه‌ی آن با جایگاه امروزی‌امان برپا کرده‌اند، بی‌گمان بر آگاهی و دانش تاریخی ما افزوده و خواهد افزود. اما آیا دغدغه و اهداف مشروطه‌خواهان آن زمان در بن‌مایه‌ها و سرچشمه و اهداف خود با این مناقشات نظری و زبانی امروزمین یکی بوده است؟

ایجادگران و گردانندگان مشروطه به ویژه برآمده‌گان خورده فرهنگ‌های در حاشیه مانده، در مجموع از هر باور و خاستگاه اجتماعی، یک خصیصه‌ی مشترک و در راستای الزام زمان داشتند و آن هم عمل‌گرا بودن و در زمانی نگریستن آنهاست. اهداف و خواسته‌های مشخصی از هویت حقوقی و نظام جدید، با جرح و تعدیل‌هایی در ذهن داشتند. آنها یک جامعه‌ی سنتی با اولیای سیاسی و دینی بازدارنده‌ی تغییر و تحول و مردمانی در مجموع بی‌سواد و اسیر تقدیر و مشیتی که آن اولیا رقم زده و می‌خواستند، پیش روی خود می‌دیدند. قریب یک سده به هر ترفند و ابزار و شیوه‌ای در ترغیب تغییر و تحول جامعه کوشش شد و حاصل درخوری نداشت و بحران هویت و ناهمزمانی در عصر جدید را هر روز عمیق‌تر ساخته بود. بازآفرینی هویتی نوین ملی در جهان پرتلاطم و دگرگون‌شده‌ی معاصر که ناکارآمدی و نارسایی‌ها هویت دینی و حاکمیت سیاسی سنتی پیشین را در ترقی و تجدد دولت و ملت جبران نماید در این دغدغه برجسته بود. تلاشی که کمابیش و در عرصه‌های محدود اما اثر گذار در قرن نوزدهم به‌ویژه از نیمه‌ی دوم آن، که تقابل آشکار با قدرت سنتی حاصل همراهی و همخوانی استبداد دینی و سیاسی در قالب دگراندیشی خودی شیخی و بابی و دگر بینی غربی آغاز شده بود. برخی اهل قلم امروزمین به‌ویژه ایدئولوژی‌محوران و سیاست‌زدگان با تمسخر و تحقیر نخبه‌گرایانه آن تکاپوی انسانی چندین نسل تا عصر مشروطه برای تغییر و تحول جامعه و گذر از بن‌بست چند قرنه‌ی فقه سنتی و فلسفه‌ی سیاسی خودمدار قدرت سیاسی نگریسته‌اند. گرچه شاید بتوانند وجدان معذب خویش را از بلایی که بر سر جامعه‌ی خویش در دهه‌های اخیر کوبیده‌اند، چند لحظه‌ای رها کنند هرگز نشاید و نباید آنچه امروز ایران را از بسیاری از سرزمین‌های هم‌جوار به‌مراتب نادان‌تر و ناتوان‌تر جدا می‌کند و حاصل تلاش نظری و فداکاری جسورانه و اندیش‌ورزانه و عملی آن پیشینیان است ندیده انگارند.

این نگره و ذهنیت دوبنی تاریخی ما چه بلاهایی بر سر ما نیاورده است. خیر یا شر دیدن پدیده‌ها و همه چیز را خواستن و سرانجام به هیچ و شر تن دادن، گویی سرنوشت محتومی است که همه‌ی ما به سهم و میزانی در تحقق آن هر روز کوشاتر گردیده ایم. برخی با تفرعن نخبه‌گرا و خیال‌پرور بی آنکه شرایط زمانه آستانه و عصر مشروطه را بسنجند به نقد و نکوهش ناتاریخی و زمان‌زده برآمده و ایرادهایی زمان زده را عنوان کرده‌اند.

به عنوان مثال از اینکه مشروطه خواهان به تدریج نظام مشروطه و مجلس قانون گذار شورای ملی را مطرح کردند و در آغاز عدالتخانه خواستند، از سطح نازل معرفت و ناتوانی اراده‌ی تغییر و تحول بنیادی آنها گفته‌اند. اگر متفاوت از اینان و در فضایی آشنا با آن گذشته و از سر انصاف، فروتنی، متعادل و بی پیش‌انگاره‌های امروزی زده به نظاره‌ی دقیق‌تر آن گذشته بپردازیم، شاید بتوان چنین فرضی را هم مد نظر قرار داد که گنجاندن خواست عدالتخانه به جای خواسته‌های غالباً صنفی و شخصی «آقایان» رهبری تحسن حرم عبدالعظیم، یکی از هوشمندترین اقدامات آغازین نهضت بوده است. امری که نشان فهم و شناخت زیرکانه و هوشمند مردم زمانه از نیاز و خواسته‌های آنان است. این نخستین قدم برای جلب و کشاندن گسترده‌ترین حضور مردمی جامعه‌ی استبدادزده، پر ستم و بیدادگر، آگاهانه و از دهه‌ها پیش‌تر اندیشیده مدنظر دگراندیشان تحول‌جو بود. خود آنها بیشترین آسیب و بلا را از بی عدالتی دیده بودند. عدم طرح خواسته‌های حداکثری چون نظام مشروطه و برپایی مجلس شورای ملی در قدم نخستین و پنهان کردن کوتاه‌مدت آن، نشان درایت، صبر و مدارای در زمانی کارگردانان مشروطه بود. گذر از خواسته‌های صنفی و شخصی اولیه‌ی علمای شیعه‌ی بانفوذ زمانه به خواسته‌های سیاسی و اجتماعی در سوی نیاز اکثریت مردم تحت ستم چون عدالتخانه که نشان فضای غالب بی‌عدالتی عمومی داشت، برای جذب مردم به ستوه آمده و غالباً بی‌سواد زمانه موفق و کارآمد عمل کرد. آنها خلاف روشنفکران دهه‌ی چهل و پنجاه عمل کردند که در برج‌های عاج خود با رؤیای‌پروری و همه چیز را خواستن — آن هم فوری و الان و بی‌نقص — خود را از مجموعه‌ی مردم زمانه آن چنان دور و دورتر نشانده بودند و زمانی که از روزنه‌های خانه‌های تیمی یا برج‌های خود ساخته میان خویش، نیم‌نگاهی بر آنچه درون جامعه‌ی پرتلاطم می‌گذشت افکندند، دیگر دیر شده و امواج توده‌ای با رهبری «آقایان» به سوی می‌رفت که آنها هم در آن گم و گم‌تر شدند و حاصل آن شد که امروز طلبکار نسل‌های زمان مشروطه شده‌اند. آری دست درکاران مشروطه خلاف ذهن زمان زده و سردرتنگناهای خودکرده‌ی امروزی و امروزیان به‌درستی با زمان‌سنجی و فهم بالا برهه‌ی خطیر گذر، ابتدا خواسته عدالتخانه که بشارت دادگری و دادستانی مردم به جان آمده را می‌داد طرح کردند. مردم به شوق آمده از ناجی زمینی از همه سو به میدان آمدند و صحنه آماده شد تا در نخستین فرصت — که مدت بسیار کمی بعد فراهم شد — به جای عدالتخانه مجلس قانون گذار و سپس قانون اساسی و نظام مشروطه به معنای دولت با اساس و حکومت قانون و مساوات‌جوی خواسته شد.

مساوات و برابری، آزادی و دموکراسی، حقوق فردی و اجتماعی و بسیاری از مفاهیم آرمانی و روح‌پروری که بشر از آغاز تا کنون بر سر آن بهای سنگینی پرداخته، نه صرفاً معانی خیر و قدسی‌اند و نه یک شبه به دست آمدنی بوده‌اند، اما در فرهنگ و ذهنیت دوبنی دیرینه‌ی ما که اهل فضل را هم به میزانی در اسارت خود دارد، این مفاهیم همه به‌نوعی منزلتی قدسی و غیرزمینی یافته و به کمتر از حداکثر رویایی آن هم فوری و یکباره و بی نقص رضا نمی‌دهیم. آرمان‌های غالباً **متوهم** مساوات و برابری، آزادی و دموکراسی با تکاپوی خستگی‌ناپذیر، بی‌پایان و اندیشیده در ظرف دانایی و توانایی زمان و مکان مشخص قابل پیشبرد است. ضمن اینکه همواره به سوی پیش و تعالی نمی‌رود و هوشیاری، حوصله، تعهد، پیگیری و امید بسیار را می‌طلبد. نگره‌های ایدئولوژی محوری که با وعده‌ی رستگاری در مدینه‌های فاضله، آدمیان را به سراب فرصت‌سوز کشانده‌اند، سرانجامی جز

یاس، سرخوردگی و گریز از هر تلاش خردورانه در راستای تعالی و شأن انسانی، کمتر حاصلی به جا گذارده است. همچنان که در برهه‌هایی بسیاری از ما را نادان‌تر و ناتوان‌تر، پشیمان و سرخورده، ناامید و عصبی، طلبکار و زمین‌گیر از همه چیز و همه کس بر جا نهاده است. قضاوت‌های ثنوی‌گرا و توهم‌های قدسی‌چاره‌ساز معضلات و سردرگمی‌های دیروز و امروز ما نبوده و یاریگر رهجویی فرداهایمان هم نمی‌تواند باشد. چنین ذهنیت و کنشی جز اسارت و زنجیر توهم و رویاپردازی دور از دسترس نیافریده است. چرا که گذشته را در اسارت بدفهمی و کاستی‌های امروزی نسل خویش به زنجیر آرمان و رویا می‌کشاند.

برخی از اهل پژوهش و فضل هم که صرفاً با بهره‌گیری بجا و گاه نابجا از مفاهیم و تاریخ تکاپوی انسان مدرن بخش‌هایی از اروپا در صدد سنجش و فهم آنچه در نیمه‌ی دوم سده نوزدهم و سپس عصر مشروطه در ایران روی داد به تحلیل و تبیین گذشته برآمده‌اند، ناتاریخی قیاس به ناکجاآباد دارند. سخن از میراث برابری و مساوات‌جویی در انقلاب فرانسه و پیشینه‌ی حقوق بشر و تحرک لائیک در چند کشور اروپایی آیا به‌راستی توانسته به‌عنوان ملاک فهم و سنجش آنچه در ایران زمانه بر حول اصل هشتم متمم قانون اساسی — حقوق مساوی اهالی مملکت در مقابل قانون دولتی — روی داده ما را با آن گذشته آشنا کند؟ بی‌تردید این ارزیابی و سنجش‌ها بر دانایی ما از آنچه در جهان معاصر برای مساوات و برابری روی داد می‌افزاید، اما به فهم تمامی‌اهداف و دغدغه‌های مشروطه‌طلبان و الزام زمانه در ذهن و زندگی دگراندیشان و معترضین دینی و سیاسی دست نخواهد یافت. برخی از این بررسی‌ها، در قیاسی ناهمزمان و ناتاریخی سخن از ناکامی و شکست مشروطیت در ایران رانده‌اند و در واقع با مقایسه‌ی مردمان و جامعه‌ی ایران در فهم خود با غریبان «کامیاب» به سنجش برآمده‌اند. غالب کسانی که از شکست مشروطه نوشته‌اند در واقع ملاک سنجش خود را یکی از دو نگره و عامل برشمرده بالا قرار داده‌اند. در آینه‌ای که خود تصویرش را آفریده‌اند به سنجش گذشته ایران برآمده‌اند. در واقع به گمان و فرض اینان مشروطه با محک و میزان اروپا محور شکست‌خورده شناخته شده، یا به‌دلیل تنگناها و سردرگمی و ناکارآمدی تغییر و تحول‌طلبان امروزمین ناکام پنداشته شده است. تو گویی مشروطه می‌بایست اهداف و نیاز امروزی ما را در آن گذشته پاسخ می‌داد یا مطابق رؤیاهایی که از زیست انسان مدرنی که تکاپوی چند صد ساله‌ی پس از رنسانس را از سر گذرانده دریافته‌ایم، حاصل و میراث یا نسخه پاسخگوی و چاره‌ساز مشکلات امروزی برای ما به جا می‌گذارد. مشروطه هرچه بود نه برای پاسخگویی و برقراری آنچه در بخشی از اروپای غربی طرح و برپا شده بود روی داد و نه دغدغه‌ی دست‌درکاران آن صرفاً در این فضا سیر می‌کرد. ضمن اینکه آنان در پی تنگنای زمانه‌ی خود و رهجویی برون آمدن از اسارتگاه فلسفه‌ی سیاسی قدما و فقه سنتی بودند که ایران و ایرانی را زمین‌گیر نموده بود و چندان از آنچه امروز ما می‌خواهیم و می‌کنیم آگاهی نداشتند.

مشروطه توانست به تدبیر، دانایی و توانایی، همت و جسارت گردانندگان آن، ایران پیش‌مدرن سنتی را به مسیری افکند که با بسیاری از سرزمین‌های همجوار و مشابه خود متفاوت باشد. گذر جسورانه و کم‌نظیر از فهم قدمایی اندرزنامه‌نویسی و فقه سنتی به سیاست‌ورزی نوین و حقوق جدید، راهی بر ایران معاصر گشود که هنوز ابعاد آن برای بسیاری از اهل قلم و پژوهش هم شناخته نیست. بی‌تردید می‌توان در فهم امروزی بسیاری

بدفهمی، کاستی و کژروی در آن نهضت تاریخ ساز یافت. همچنان که در همه جنبش‌های بشری چنین بوده و خواهد بود. این که نسل‌های پسین نتوانستند بستر تحولی تاریخ‌ساز که بنیان گذارده شد، در راستای تعالی و اصلاح آن پیش‌برند، گناه را بر بنیان‌گذاران و گردانندگان مشروطه نباید نوشت. خویشتن‌شناسی و مسئولیت‌پذیری مدرن می‌طلبد تا جایگاه و چیستی بینش و کنش هر نسل را در ظرف توانایی و دانایی در مکان و زمان خود قرار دهیم تا شاید با حداقلی از انصاف و تعادل به سنجش آنچه بر آن رفته برآییم.

همه‌ی نیروها و عناصر شرکت‌کننده در جنبش مشروطه در همه‌ی ابعاد و لایه‌ها، اهداف و دغدغه‌های همسان نداشتند، لذا طبیعی است که هرکس و دسته از ظن خویش به نقد کاستی‌ها و کژروی‌های آن برآید، اما ناکام و شکست‌خورده دانستن آن در رسالت تاریخی مشروطه در زمان خویش امر دیگری است. آنهم از سوی نسلی که بدترین بلای ممکنه زمانه را بر فرق جامعه خود کوبیده است. این جنبش همان‌طور که نخستین تاریخ‌نویس مشروطه نگار آن را نام گذارده بیش از هر چیز **نهضت بیداری ایرانیان** در جهانی بود که بدون حضور و سهم ما تغییر کرده بود، سرانجام این جهان بنا بر سرشت همبسته و زیاده‌خواه مدرنیته‌ای که برپا شده بود به سراغ ما که چندقرن سر در لاک آن معرفت و زیست سنتی خود داشتیم هم آمدند. ما هم دیگر نمی‌توانستیم بی‌تفاوت سر در گریبان جهان‌نگری سنتی و از قافله مانده باشیم. به زمانی که ملت به مفهوم نوین آن به جز در رساله‌ها و نوشته‌های معدود و غالباً خطی مانده‌ی چند منورفکر شناخته نبود و در رساله‌های فقهی و عرصه‌ی عمومی به معنای امت دینی معنا داشت، تکاپوی ذهنی و عملی گردانندگان مشروطه، عبارت ملت ایران فارغ از تعلقات مشترک دینی را خوش‌نشین گوش و ذهن مردم ایران ساخت. انسان سنتی پیشین در تکاپوی این نهضت خود را بازیافت و از رعایای بی‌حقوق اهل قدرت سیاسی و مقلدان مطیع امت دینی به معنا، وظایف و حقوق ابنای وطن و رسالت شهروندی نزدیک شد. برای نخستین‌بار، رهبران ملت از روحانیون سنتی شیعه به منورفکران خواهان حکومت قانون و دانش جدید گذر کرد. گرچه علمای شیعه به‌عنوان عامل سنتی به صحنه آوردن عامه همچنان نقش کانونی ایفا کردند، تفسیر و تأویل‌هایی که در لوای ظاهرنامی ادبیات دینی عرضه شد، ارتباط و جایگاه چندانی در فقه مرسوم و سنتی شیعه نداشت. **تفسیرهایی که فضای ذهنی زمانه را آن‌چنان انبساط داد تا توان، دانایی و اراده تغییر زمانه نوآوری و تجدد را شامل شود و مفاهیم نو آئین در عرصه‌ی عمومی طرح و مد نظر قرار گیرد.** گفتمانی نوین از درهم‌آمیختن ادبیات دینی نما با محتوای کاملاً متفاوت و نو برآمده‌ی حقوق جدید را طرح کردند که حتی علمای سنت‌گرای شیعه هم چاره‌ای جز عرضه‌ی ادبیات تدافعی نیافتند. ادبیاتی که در مقابل آن ایجادگری خلاقانه و مدیرانه چاره‌ای جز مشروعیت‌بخشی خلاف‌آمد فقه سنتی خود نداشتند و نیافتند. درایت، جسارت و توان کم‌نظیر تطبیق و سازگاری بسیاری از مفاهیم و مظاهر مدنیت نوین با جامعه‌ی سنتی به ویژه در گذر به حقوق جدید، دستاوردی است که هنوز چیستی و ابعاد و پیامدهایش برای ایران معاصر نافهمیده و ناگفته مانده است. در جامعه‌ای که ظل‌الله و قبله‌ی عالم پاسخگوی کسی نبود و اگر رعیتی جرئت می‌کرد تا دانایی و عمل او را به پرسش گیرد سروکارش با غل و زنجیر در انبارهای متعفن و تاریک دولتی بود، اولیای دین هم سرنوشت این دنیا و آخرت

مردم را که صرفاً مقلد و نیاز به قیّم می‌شناختند، تعداد معدودی منور فکر سیاسی و دگراندیش دینی نوجو در همراهی و همدلی، جسارت و تدبیر توانستند فهمی از ضرورت حکومت قانون و نظام نوین را در جامعه پیش برند. اینان با توجه به اکثریت قاطع مردم بی‌سواد و ناآگاه و اقتدار چون‌وچراناپذیر اولیای سیاسی و مذهب غالب در پی رهجویی و بسترآفرینی به تحرک دینی، فرهنگی و سیاسی درهم‌آمیخته‌ی سری و نیمه‌علنی در عرصه‌های گوناگون برآمدند و زمینه‌های فکری و ابزار تحرک عمومی‌مشروطه را تاحدی در پایتخت و چند شهر بزرگ بگسترانند.

با ترور ناصرالدین شاه توسط میرزا رضا، قریب نیم‌قرن سلطنت «سلطان صاحب قران» به پایان رسید. شاهی که در تقابل با دگراندیشان دینی و سیاسی به گونه‌ای روزافزون در پی مشروعیت‌بخشی به علما و فقه‌های شیعه، بستر اقتدار و نفوذ گسترده‌ای را برای آنها امکان‌پذیر نموده بود. به زمانه‌ی او بود که مفهوم اجتهاد و ولایت فقها از درون رساله‌های فقهی به عرصه‌ی عمومی آمد و تثبیت شد. شاهی که دشمن اصلی خود را از همان روزهای آغازین سلطنت، بابیان دگراندیش و نوجوی دانست و با تمام توان و قساوت در حذف فیزیکی و حذرآفرینی از باورها و آرای اشان و پروبال دادن و یاری به مخالفان دینی‌اشان، کوشا و پیگیر بود. ناصرالدین شاه از همان اوان نوجوانی در دستگاه تعلیم و تربیت امیرکبیر صدراعظم ایران خواه و توانای زمانه با هدف و خواست برقراری سلطنت اقتدارگرا و چون‌وچراناپذیر بر سر کار آمد. تا توانست در مقابل دگراندیشان ایستادگی کرد. تنها با رفتن او بود که جامعه از زیر اقتدار و فشار حضور او نفسی کشید و درصدد بازیافتن هویتی نو به تحرکی روزافزون برآمد.

مظفرالدین شاه پسرش نه اعتماد به نفس و اقتدار پدر را داشت و نه زیرکی و تدبیر و دانایی او در بهره‌گیری از عوامل مختلف برای حفظ اقتدار سلطنت خویش را. از سوی دیگر، با ذهن و جسم بیمار و زمینگیری که از دهه‌ها ولایت‌نهدی بی‌حاصل و انتظار مردن پدر داشت در قریب یک‌دهه میان ترور پدر و امضای فرمان مشروطه با ضعف و مریض‌حالی مزمن جسمی و روحیه‌ی به‌شدت هراسان و ترسویش در مقابل فشارها سریع‌تر تسلیم می‌شد. زمامداری او که تا ده روزی پس از توشیح فرمان مشروطه ادامه داشت، بهترین فرصت و فضاها را به عناصر دگراندیش و اصلاح‌طلب به‌ویژه طیف همراه و همدل ازلیان و منورفکران سکولار فراهم آورد. جمع شدن آگاهانه حضور و فعالیت سری در شرایط به‌غایت دشوار و سهمگین زمانه‌ی ناصری، تشکیل هسته‌ها و مجامع متفاوت فرهنگی و اجتماعی به ویژه حول مدارس جدیدالتأسیس — که خود سهم اصلی در ایجاد آنها داشتند — روی‌آوری به روزنامه و شب‌نامه و استفاده‌ی گسترده و بایسته از آنها برای بیداری عمومی، نزدیکی آگاهانه و حساب‌شده به مراجع قدرت — چه سیاسی و دینی — برای رسوخ آرا و اهداف تغییرجوی خویش در اطراف آنها، همه بسترهای آماده‌ای را در آستانه‌ی مشروطه آفریده بود.

این امر را می‌شود در سخنان به جا مانده‌ی یحیی دولت‌آبادی و سایر ازلیان از این فضاآفرینی و اراده و تصمیم آنها برای تغییر اوضاع در آستانه‌ی مشروطه دریافت. ملک‌المکلمین که به‌دلیل پیگرد و فشارها مدتی بیرون شهر اصفهان به‌سر می‌برد در همین برهه می‌نویسد:

«مصمم هستیم به زودی به تهران که مرکز بدبختی‌ها است بروم، زیرا اگر کاری باید کرد، در آنجا

باید بشود و اگر اصلاحاتی پیش بیاید از آنجا باید شروع شود. مادامی که قلب مریض است، سلامتی سایر اعضای بدن غیرممکن است و مادامی که دماغ ناتوان است، تمام مشاعر مختل خواهد بود.

مکاتیبی که از دوستان تهران می‌رسد، بوی عشق و امیدواری از آنها احساس می‌شود.^[۲۴۵]

با اوج‌گیری روزافزون و تقابل سیاسی و دینی با بایان و احیای بابی‌کشی و آزار دگراندیشان دینی چندسال مانده به مشروطه، شاهدیم که عده‌ای قابل‌ملاحظه از دگراندیشان جلالی دیار کردند و به قول شیخ فضل‌الله نوری از ولایات پرمخاطره و پرفشاری که تحرک را از آنها سلب نموده بود به تهران روی آوردند. پایتخت از مدتی پیش‌تر با استقرار خاندان دولت‌آبادی، علاوه بر مرکزیت ازلیان، فضای مساعد و پرامکانی برای آنها جلوه می‌کرد. از دو دهه‌پیش‌تر از مشروطه با حضور مؤثر شیخ هادی نجم‌آبادی و تکاپوی نظری و عمل گسترده و مدبرانه‌ی او و دولت‌آبادی‌ها که با پیوستن روزافزون ازلیان اهل فضل و مصمم به تغییر و فعال و توانا در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی و دینی فضای سراپا متفاوت و پرجنب و جوش و سرزنده‌ای آفریده شد. همان‌طور که ملک‌المکلمین می‌گوید: «دوستان تهران» با امید و شور بسیار از او و دیگر هم‌اندیشان خود می‌خواستند که به آنها در پایتخت بپیوندند.

همچنان که پیشگام نقد و پژوهش معاصر محمد قزوینی دیگر فعال همراه ازلیان، زندانه و قابل تأمل می‌نویسد: در این برهه جلوی خانه و در دستگاه شیخ هادی نجم‌آبادی هرروز غروب:

«مردم از هر گروه و آیین، رجال دولت، دانشجویان، شاهزادگان، شاعران، از سنی و شیعی، بابی، آمریکایی، یهود، علی‌اللهی و غیره می‌پذیرفته و با همه آنها با کمال آزادی در مسائل گوناگون بحث می‌نموده است. با اینکه او روحانی [در کسوت علمای شیعه] بوده، در باطن آزادمنش و روشنفکر [نامسلمان] نیز بوده است مردم را به شک می‌انداخته و عقاید موهوم را نابود می‌کرده و بستری

برای بیداری گروه بزرگی از اجتماع بوده که بعدها قهرمان آزادی ایران شدند.»^[۲۴۶]

زنجیره‌ای از تحولات و رویدادها هم فضا را برای تغییر و خواستگاری حکومت قانون و مشروطه آماده‌تر نمود. کنار رفتن امین‌السلطان صدراعظم مدبر و مقتدر زمانه و روی کار آمدن عین‌الدوله و تضاد و مقابله‌ی هواخواهان این دو در عرصه‌ی سیاست و همچنین میان علمای شیعه، بر بستری کفایتی مظفرالدین شاه و بی‌اعتنایی او به سیاست، امکان رسوخ و فعالیت دگراندیشان در میان دیوانیان و دولتمردان و روحانیون رده بالا و دین‌ورزان مقلدشان هم آماده‌تر از زمانه‌ی پیشین گردید.

در آستانه‌ی مشروطیت مجموعه عوامل اقتصادی و سیاسی و آمادگی ازلیان و همراهان سکولارشان دست به دست هم داد تا فرصت مناسب برای شورش عمومی و عقب راندن گردانندگان جامعه بیش از پیش به دست آید. اوضاع به‌غایت ناگوار و تنگناهای روزافزون اقتصادی، تورم مصیبت‌آفرین، سقوط بسیار ارزش و توان خرید پول ایران همه به ورشکستگی بسیاری از تجار و تهیدستی کسبه و آوارگی مردمان شهر و روستا به مناطق همجوار ایران شده بود. روح اعتراض و طغیان در زیر ظاهر آرام مملکت محسوس بود و دگراندیشان هوشیارانه و

آماده‌ی چنین روزی از آن بهره بردند.

در آستانه‌ی اعتراض عمومی منجر به مشروطه به گفته‌ی یحیی دولت‌آبادی رهبر دگراندیشان ازلی زمانه، سال ۱۳۲۲ق «سال پرمشقت و حزن‌انگیز»ی برای مردم بود.^[۳۴۷] بر بستر آن همه مصیبت بلا و فضای پرفشار زمانه، مرض واگیردار وبا هم به صورت هیولایی مرگ‌آفرین از جنوب تهران و مناطق فقیرنشین آغاز و به فاصله چند روز کشتاری مهیب و دردانگیز را صورت داد. بر بستر نادانی و ناتوانی عمومی و سهل‌انگاری و بی‌اعتنایی مقامات اداره‌کننده، شهر به مصیبت‌خانه‌ای ماتم‌زا تبدیل شد. مدارس و مراکز عمومی بستند، بازار و کسبه دکان‌های خود را رها و به خارج شهر گریختند. گزارشگر زمانه می‌نویسد: «در ناپاکی آب‌های جاری» همچون غالب ولایات ایران، مردم از «آب‌های پر از وبا آشامیده» و جلو چشمان عزیزانشان یکی پس از دیگری از پای درمی‌آمدند. اسفا که به جای چاره‌جویی منطقی و پیشگیری‌های بهداشتی لازم، مردم در جمع‌های بزرگی کنار هم «به عزاداری و سینه‌زنی می‌پردازند» و برای پس راندن هیولای مرگ آفرین به «ارواح مقدس توسل» می‌جویند. در فضایی که هر آمیزش عمومی‌کننده و مصیبت‌زا است، مردم در مراکز عمومی چون مسجد و تعزیه‌ها به هدایت برخی «آقایان» گرد می‌آیند و برای رهایی از وبا به دعا و ندبه می‌پردازند.^[۳۴۸] اوضاع پایتخت با شیوع گسترده و کشنده‌ی وبا بیش از پیش متشنج و معترض گردانندگان سیاسی و دینی می‌گردد.

در ربیع‌الاول ۱۳۲۳ق شاه همیشه مریض‌حال و بی تفاوت به سرنوشت جامعه و مردم، به بهانه‌ی بیماری و گردش با پول قرض گرفته از بیگانگان که هست‌و نیست کشور را به گرو داشتند عازم سفر فرنگ می‌شود. سفری که پنج ماه و چند روز در آستانه‌ی مشروطه به طول می‌انجامد. اوضاع باز هم برای برانگیختن اعتراض و شورش عمومی و شعله‌ور کردن آتش‌های زیرخاکستر مهیاتر می‌شود. در این برهه مجموعه‌ی اوضاع ناگوار اقتصاد داخلی، فقر روزافزون عمومی، پیامدهای اقتصادی جنگ روس و ژاپن، ناراضی‌ت از اوضاع گمرک و سیاست‌های مالی دولت، تجار و اصناف را بیش از همیشه معترض و آماده‌ی عصیان نموده بود.

چند رویداد پیاپی و به هم پیوسته با گرداندگی مدبرانه و سازماندهی بیداران و دگراندیشان منورفکر تحول طلب به‌ویژه ازلیان، این فضای اعتراضی را مشتعل کرد. رویداد فروش و اسارت دختران قوچان، چوب‌زدن دو تن از تجار بازار در ۱۴ شوال ۱۳۲۳ق (۱۲ دسامبر ۱۹۰۵)، غائله کرمان و چند نمونه‌ی دیگر که آوردیم، بستر و بهانه‌های مناسبی فراهم آورد.

از این پس، هدایت نسبتاً آگاهانه و سنجیده‌ی رویدادها، با نقش مؤثر ازلیان و متحدانشان از اعتصاب عمومی بازار تا اجتماع در مسجدشاه و کشاندن دو مجتهد نامدار شهر - طباطبایی و بهبهانی - در ائتلافی طراحی و جهت داده شده به صحنه منجر به تحصن حرم عبدالعظیم و سپس مهاجرت قم و سرانجام بست‌نشینی باغ سفارت منجر به کسب فرمان مشروطه گردید.

تکاپوی مؤثر اقلیت کم‌شماری که با فهم و معرفتی متفاوت با آنچه «دانش» علمای سنتی داشتند در این تح‌رک‌ها و سمت‌وسوی سریع، بی‌وقفه و سنجیده در بهره‌گیری از همه‌ی ابزارها و فرصت‌ها حیرت‌افزا است. فهم و درخواست حکومت قانون و نظام انتخابی از سوی ازلیان از سه دهه پیش‌تر از مشروطه از طریق روزنامه «اختر» و دیگر نشریات و رساله‌های مکتوبی که در کتاب تقی‌زاده اشاره کردیم، به‌عنوان بدیل حکومت استبدادی و

خودکامه‌ی قاجار اعلام و پیگیری شده بود. ازلیان و همراهانشان به‌گونه‌ای منسجم و سازمان‌یافته و مؤثر، دستیابی عملی به فرمان مشروطه و تأسیس مجلس شورای ملی و عقب راندن اولیای سنتی سیاسی و دینی را تاحد توان و دانایی و ظرفیت زمان پیش بردند. علاوه بر بعد نظری و طرح اندیشه‌ی مشروطه، با تأسیس مدارس جدید، تربیت و بسیج آگاهانه‌ی یک نسل از مشروطه‌خواهان و تجددطلبان، رواج و استمرار روزنامه به عنوان عامل برانگیزنده‌ی تحرک و بسیج اهل سواد و دانش و تأثیر بر افکار عمومی، گستراندن عرصه‌های عمومی و کشاندن دسته‌های مختلف مردم به صحنه‌های تحرک سیاسی و فرهنگی، ایجاد کانون‌های بحرانی و اعتراضی و بهره‌وری آگاهانه و همه‌جانبه از آنها مثل «غائله کرمان» در کشاندن روحانیون و طلاب شیعه به تقابل با حکومت و دو دسته کردن آنها، اسارت و فروش دختران قوچان برای تحریک غیرت و هشیاری ملی و عمومی زن و مرد، نفوذ و تأثیر کار آگاهانه در میان منابع اقتدار و تحرک عمومی چون روحانیون تهران و عتبات و مدارس تربیت طلاب شیعه، ایجاد اولین تشکل‌های مخفی و نیمه‌سری و گستراندن ایده‌های قانون‌خواهی و ضرورت تغییر و تحول، بهره‌گیری از ابزارهای ارتباط سنتی چون منبر و وعظ، در کنار وسایل مدرن ارتباطی چون روزنامه، شب‌نامه، تلگراف و پست، نمایشنامه و حتی شایعه‌سازی و شب‌نامه‌نویسی و بسیاری حوزه‌ها و فضاهایی که در این پژوهش برشمردیم، توانستند در کیفیت و سمت‌وسوی فضای اعتراضی عمومی به‌سوی اهداف و خواسته‌های عدالت‌خواهانه و مشروطه‌طلبی و تأسیس مجلس شورای ملی و دولت با اساس، محرک و عامل تعیین‌کننده‌ای شوند.

طرح اولیه‌ی برخی خواسته‌های سنتی چون عدالت‌خانه و مرکز تظلم، گذر به خواست تأسیس مجلس شورای ملی و سپس قانون اساسی و مشروطه همه در یک فاصله‌ی زمانی کوتاه با درایت و هدایت و تأثیر آشکار و نهان اقلیت کم‌شمار اما آشنا به موازین حکومت قانون صورت پذیرفت. هم حکومتگران و هم علمای روحانی شیعه در این گذر شتاب‌آلود و مؤثر بی‌آنکه به همه ابعاد و پیامدهای کار آشنا باشند و حتی آن را جدی ببانگارند، دچار سردرگمی یا حیرت و سکوت و بعضاً جانبداری برآمدند. گنجاندن مدرانه خواست عدالت‌خانه به خواسته‌های سنتی علما توسط یحیی دولت‌آبادی و همفکرانش درواقع ادامه کار آگاهانه خواست اعلام‌شده پیشین تجددخواهان قانون‌طلب ایران بود. اینکه برخی فهم سنتی و دینی از این خواست داشتند ربطی به آنچه مشروطه‌خواهان منورفکر در آغاز گنجاندن آن مدنظر داشتند، ندارد. همچنان که به‌زودی در اولین فرصت به تعمیق نهضت برآمده و خواست مجلس شورای ملی و نظام مشروطه را طرح کرده و پیش بردند. خواسته‌هایی که در این برهه از سوی متحصنین عنوان شده بود مواردی چون «برگرداندن مدرسه خان مروی به اولاد حاجی میرزا حسن آشتیانی» مجتهد تهران، «سیاست نمودن عسگر گاریچی» که بدرفتاری به زوار شیعه در مسیر تهران به قم انجام داده بود، «برداشتن قیمت تمبر دولتی از مستمریات روحانیون» در میان خواسته‌های هفت گانه، در واقع به امور جزئی و خواسته‌های طلاب و علمای شیعه تمرکز داشت و ربطی به مشروطه و تأسیس مجلس شورای ملی نداشت. به جز عزل نوز بلژیکی از ریاست گمرک و عزل حاکم تهران که هردو را تجار دینفع طرح کرده بودند، خواسته‌های متحصنین حول منافع و اهداف شخصی «آقایان» و طلاب اطرافشان می‌چرخید. در همین برهه است که خواسته‌های متحصنین توسط ازلیان محرک حاضر در جمع

چون ملک‌المتکلمین به دست میرزا یحیی دولت‌آبادی که ظاهراً در حاشیه نشست اما در نهان امور را هدایت می‌کرد، می‌رسد. او خود در شرح رویداد در خاطرات خود می‌نویسد: به رغم تلاش او و یاران ازلی‌اش در اطراف روحانیون و میان طلاب و بازاریان، متأسفانه همچنان خواسته‌های متحصنین حرم عبدالعظیم شخصی و صنفی است و کمتر ارتباطی به «اصلاح حال عامه و صلاح ملک و ملت» دارد. به ابتکار دولت‌آبادی در ملاقات با سفیر عثمانی — شمس‌الدین بیگ — که روابط حسنه‌ای هم با سران روحانی تهران به ویژه بهبهانی داشت، خواسته هفتم جمع را که کاهش درآمد روحانیون پس از انتشار تمبر دولتی و ضرورت اتصال آن بر حکم محاکم شرع ربط داشت به «قراردادی در اصلاح کلیه امور با رعایت حقوق علما» تبدیل می‌کند و بر کاغذهای سفارت عثمانی می‌نویسد و به سفیر عرضه می‌کند. به هر حال به‌عنوان خواست متحصنین به دست «دولتیان» می‌رسد و تحصن‌کنندگان که مطلع می‌شوند، از معنای بند هفتم که تغییر یافته به دولت ارائه شده پرسا می‌شوند، دولت‌آبادی به‌واسطه‌ی ملک‌المتکلمین به معترضین می‌رساند که:

«مراد از قرارداد در **اصلاح کلیه امور**، تأسیس دیوان عدالتی است بر طبق شرع مقدس اسلام از روی کتاب و تشکیل یک مجلس مشورت‌خانه ملی برای اجرای قانون مساوات در تمام بلاد ایران که فرق فیما بین وضع و شریف گذارده نشود و هر ذیحقی به حق خود برسد.»

تاملی بر همین رویداد ما را با هوشیاری و تقسیم کار پیچیده، مدیرانه و پر حوصله ازلیان و ارتباطات آنها آشناتر می‌کند. در این برهه میرزا حسن‌خان شوکت منشی و مترجم سفارت عثمانی در تهران از دوستان میرزا یحیی دولت‌آبادی، توانسته بود در آن مرکز دیپلماتیک نقشی مهم در پیشبرد امور ایفا نماید. ملک زاده هم در تاریخ مشروطیت خود به صراحت او را از جمله کسانی معرفی می‌کند که با — رهبران احرار، سر و سری داشت و با ملک‌المتکلمین و حاجی میرزا یحیی دولت‌آبادی دوستی پیدا کرد و اکثراً از ملاقات یکدیگر بهره مند می‌شدند.

آسان است که امروز در فهم و امکانات و نتایج رویدادهای آن زمان قضاوت کنیم و به آن دگراندیشان جسور و مدبر در آن لحظات خطیر بگوئیم چه می‌گفتند و می‌کردند بهتر بود. اما آنها جمع کثیری طلاب و بازاری به‌زعامت چندتن از علمای شیعه را به کارزاری کشانده بودند که بسیار بیش از توان آنها در عرضی حداکثر خواسته‌هایشان در قدم‌های نخستین بود. ترفندهایی مدیرانه و قدم به قدم با ادبیات ظاهراً هم‌سو با منافع علمای رهبر جماعت پیش گرفتند تا بتوانند اولاً آنها را در صحنه نگهدارند و دوم در ادامه‌ی راه و فرصت‌های بعدی مناسب‌تر در تعمیق خواسته‌ها در سوی مشروطه بکوشند. خواست برداشت تمبر دولتی از احکام محاکم شرع مجتهدین شیعه که در واقع منبع درآمد دولت را به جیب آنها برمی‌گرداند با جمله‌ی کشدار و رازآلود «**اصلاح کلیه امور**» و تفسیر آن برای تأسیس مجلس عدالتخانه که سرانجام در بست‌نشینی در فرصت مناسب به تأسیس مجلس شورای ملی گذر کرد، همه نشان فهم و فرصت طلبی کارآمد آنها از فضا و معرفت مردمان زمانه بود. مردمانی که به فرمان و سخن «آقایان» مشروطه را در آغاز همان اجرای اصول شریعت محمدی دانستند و برای کسب فرمانش پای فشاری کردند. فهم و پذیرش روحیات و ادبیات مردم و علما در آن دوره آنها را به این گونه ترفندهای زیرکانه و نتیجه‌بخش هدایت کرده بود. برخی این کار را ریا و دورویی

می‌دانند، تو گویی سیاست‌ورزی نوین و مدرن به‌جز از مسیر هماهنگ کردن اهداف سیاست با نیاز و الزام و فهم مردم زمانه معنی دیگری هم دارد. اسفا که قریب هفت دهه بعد همان کسانی که امروز به نقد زمانه‌ی مشروطه و رویه و آرای کارگردانان مشروطه برآمده‌اند و در وصف بدفهمی و کژبینی دست درکاران نهضت و شکست مشروطه قلم فرسایی می‌کنند، خود چگونه فریب وعده و وعیدها و ادبیات به‌ظاهر مدرن کارگردانان اسلام سیاسی معاصر در تأسیس «حکومت ملی و جمهوری و تأسیس نهادهای آزاد و دموکراتیک» را خوردند و از زیرکی، درایت و فرصت‌طلبی **درومانی** آن کارگردانان مشروطه هیچ درس و بهره‌ای نبردند در عوض، این‌بار جریانی که خود در مشروطه فریب خورده بود درس‌ها گرفته و آن تجارب را کامل‌تر و بهتر و در مقیاس حیرت‌انگیزی خودی کرد و کارآمد به کار گرفت.

به زمان مشروطه بازگردیم. بحرانی که سراسر قرن نوزدهم را در نور دیده بود بر عارف و عامی، اهل فضل دین و بازار تاثیرات عمیق نهاد، شک و شبهه آفرید. قرن‌ها بود که اولیای حکومت جامعه را فرمانبر کر و کور و لال، و مطیع اولیای نهی از منکر خواسته بودند. این بار شبهه به میان خود رسته‌ی اهل فضل دین‌ورز راه یافت. فقه سنتی مدتی بود که پاسخگوی پرسش و نیازهای روزافزون زمانه نبود. تقابل اخباریون و اصولیون هم حکایتی از همین بحران داشته بود. در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم دین عامل اصلی وحدت و توازن سنتی بود. «علما» انحصار دانایی و دانش زمانه را در اختیار داشتند. هر تحول و تغییر آتی در ایران هم ناچار بایستی از دین و دین‌ورزان و در میان خود آنها آغاز می‌شد. تحول بنیادی از پایین در جامعه‌ی دین‌خوی ما به‌ناچار از میان طلاب و علما که آموزگاران و مربیان جامعه شمرده می‌شدند سر برمی‌کشید. از میان این رهجویی‌ها مکتب شیخی و سپس آیین بابی برآمد. برخی از رهروان این دگراندیشان دینی در فهم و در ظرف زمانه‌ی خود دریافتند که انسان نوین متفاوتی در دیگر سوی جهان بالیده و برای ما هم شاخ‌وشانه می‌کشد. انسانی که حاصل چند صد سال چالش و زورآزمایی کلیسا و حکومت و تضعیف روزافزون کلیسا و اصلاح در بنیان‌های دینی و تحول تعلیم و تربیت سنتی به وجود آمده و بالیده بود. اما دگراندیشان سرزمین ما در آغاز راهی طولانی و بسا سهمگین و غیرمتعارف قرار داشتند. سلطه‌ی هزاران ساله‌ی آمیخته حکومت و دین در ایران یک‌شبه جای برای رعیت فضول و مؤمن شبهه‌دار که خیال تغییر و تحول در سر داشت، باز نمی‌کرد. تکاپوهای اولیه برای گشودن روزنه‌های نخستین با خشونت و کشتار گسترده همراه گردید، همه به میزانی در مصیبت و پیامدهایش سهمیم بودند. بی‌آنکه بخواهم سهم اهل قدرت سیاسی و دینی را در سرکوب خشونت‌بار بایان دگراندیش نادیده انگاریم، در نظر داشته باشیم که بایان هم مردمان برخاسته از همین سرزمین دوبنی خیر و شر بودند. قرار گرفتن الهیات رهائی‌بخش در مقابل الهیات سنتی که یکی نوید تغییر و تحول و گذر از بن‌بست قرون و اعصار حقانی گری ابدی را می‌داد و دیگری در پی حفظ وضع موجود و اقتدار دیرینه‌ی خویش بود، در جامعه‌ای که اعتدال و مدارا کمتر مدنظر و عنایت بود، بی‌تردید نمی‌توانست بی بهای سنگین باشد. اما به‌رغم همه‌ی تشنج‌آفرینی‌های ناگزیر، رودررویی برای گذر از فقه سنتی به الهیات جدید و سپس حقوق جدید مبتنی بر آن، ضروری نمود.

اهداف قدسی بایان در برپایی ایرانی بابی‌آیین با شکست همراه شد، اما به‌تدریج بستری آفرید که پروردگان

آن در رهجویی‌های نوین و گشودن افق‌های جدید کوشا و پیگیر باشند. فهمی از مشروطه حاصل چنین نگره و تکاپوی جدید، متفاوت از اصلاح تدریجی دیوان‌سالاری و نامه سرگشاده نویسی از بالا با بازیگران و گردانندگانی سرا پا متفاوت بود.

بحث این رساله به این معنا ناظر نیست که در مشروطه صرفاً عناصر بایی آیین سهیم بودند. اما بی‌گمان علاوه بر حضور خود آنان، در تقابل و تأثیر از چالش آنها با بنیان‌های دینی و سیاسی سنتی و معرفت و دانش قدمایی، دیگرانی با باورهای دینی متفاوت یا بی‌دین هم به صف ترقی‌جویان و حکومت‌قانون‌خواهان آمدند و همچنانکه در کتاب دیگری پیرامون مشروطه آوردیم با درهم‌آمیزی مجموعه‌ای از نیروهای متجدد و سنتی، دین‌دار و بی‌دین، بایی و مسلمان، ارمنی و دیگر ایرانیان غیرمسلمان نهضت مشروطه به سرانجامی در ظرف و دانایی زمانه رسید. آیا این شرکت‌کنندگان که برخی با خیالات و توهم‌هایی که آفریده شده به صف مشروطه پیوسته بودند، همگی به همه یا حداکثر اهداف و خواسته‌ها و آرمان‌های خود آگاه بودند یا دست یافتند، پاسخ بی‌گمان منفی خواهد بود. اما اینکه امروزیان تصورات و پیش‌انگاره‌هایی از مشروطه و آنچه می‌باید بود و انجام می‌گرفت، در ذهن خود آفریده‌اند، کمتر ارتباطی به فهم و ظرف و دانایی آن زمان دارد، مقصر گردانندگان مشروطه‌ی آن زمان نیستند.

خود بایان که سهم مؤثری در برپایی و پیشبرد مشروطه داشتند، شاید کمترین نصیب را بردند. آنها خود از معترضین و شاکیان بودند، تا حد زیادی هم حق داشتند. محمدمهدی شریف با نقد و نکوهش بیش و کنش برخی مدعیان مشروطه و افراط و تفریط‌های ناگزیر هر جنبش گسترده و ژرف اجتماعی چون مشروطه در نقد و کلاسی مجلس دوم به نقل از دیگران در تاریخنگاری مشروطه خود نوشت:

«ما و کلا را انتخاب کردیم که در مجلس شورا حقوق مغضوبه... ما را از دست ظالمان بی‌رحم بازستانند، هیچ‌وقت احتمال نمی‌دادیم که وکیل ما حقوق حقه‌ی ما را به ظالمان ببخشند. حال چه باید کرد؟ این خاکی است که خود بر سر خود ریخته‌ایم...»^[۲۴۹]

ناظم‌الاسلام کرمانی مورخ ازلی در گزارش ملاقات خود با شیخ یحیی کاشانی روزنامه‌نگار برجسته‌ی ازلی زمانه می‌نویسد: «شیخ که مصدر خدمات بسیار در مشروطه و در روزنامه‌نگاری به‌ویژه اداره‌ی روزنامه‌ی مجلس شده بود:

«در این ایام از دماغ سوختگی و خجلت از اعمال جوانان جاهل بی‌اندازه مکرر و تیره است.»^[۲۵۰]

شیخ یحیی خود در روزنامه‌ی مجلس و در نوشته‌ای تحت عنوان «دموکراسی یا دماغ‌وژی» به نقد رویه و رفتار برخی مشروطه‌طلبان آشوبگر برآمد.^[۲۵۱]

در روزنامه‌ی «تسیم شمال» هم شاعر دل‌سوخته از دگراندیشان دینی زمانه از سرخوردگی خویش و نکوهش برخی مدعیان مشروطیت سرود:

«یک مدتی استبداد، از ظلم عذابم داد/ مشروطه چو پیدا شده از غصه کبابم کرد. آن قحطی و این غصه، خوب خانه‌خراهم کرد.»

ازلیان هم در همین سرزمین ثنویت‌گرا بالیده بودند و در خیال خود سراب مدینه فاضله‌ی بی‌نقص و کاستی

و دستیابی به آرزوهای خود را می‌پروراندند. آنها این تصور و آرزوی برحق را داشتند که پس از آن همه تلاش، حداقلی از آزادی اندیشه و اعتقاد و حق مساوی حضور و زیست فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در جامعه با اکثریت مسلمان را به دست آورند. اما آیا چنین شد؟ بی‌گمان نمی‌توان پاسخ مثبت داد می‌دانیم که همچنان به جرم «فساد عقیده سیاسی و دینی» و «کفر و زندقه» و «فرقه ضاله» محکوم به پنهان کردن باورهای آیینی خود بودند.

چنان که در سنجش نقد و نکوهشگران و مدعیان شکست مشروطه آمد، این نقدها هم به‌رغم در بر داشتن لایه‌ای از کاستی و کژروی‌های تحرک سیاسی و فرهنگی و فضای مسلط خودمدار و دین خوی زمان مشروطه در چارچوب همان تمامیت‌خواهی مرسوم و سنتی ما می‌گنجد. مشروطه به‌تنهایی نه می‌توانست بار کاستی و بدفهمی و تبعیض‌های دیرینه‌ی استبداد دینی و سیاسی هزارساله را یک‌شبه بر دوش نه چندان دانا و نه چندان پرتوان خود بگیرد و به ساحل مقصود برساند و نه هرگز در هیچ کجای این کروی خاکی چنین امری در یک نهضت به یکباره و مجرد تحقیق پذیرفته بود. ضمن اینکه باید امید می‌داشتیم و در راه تحقق آن، نسل‌های بعدی دستاوردهای عصر مشروطه را تداوم و اصلاح و تعالی می‌بخشیدند تا همه‌ی ایرانیان فارغ از تعلقات آیینی، قومی، زبانی و فرهنگی و سیاسی از حقوق انسانی و آزادی‌های ضروری آن برخوردار شوند.

به‌رغم این اشاره‌ها که شاید ما را به سوی تواضع و تعادل و انصاف چندسویه دعوت کند، ناچاریم اقرار کنیم که با وجود تمام جانفشانی و تکاپوی نظری و عملی در تحقق مشروطیت و به‌رغم دستاوردهایی که در بر پایی ایران نو و گذر از فقه سنتی به حقوق جدید از آن جامعه و مردم ایران گردید، بایان در مقام جامعه‌ای کوچک دگراندیش دینی سهم چندان نبردند. بلکه بیشترین ضربات و حملات و آزار نثارشان شد. همچنان «فرقه ضاله» خوانده شدند. در متن قانون اساسی صرفاً نشریاتی قابل انتشار دانسته شد که در بر گیرنده‌ی «کتب ظلال و مواد مضره به دین مبین» نباشد. تفتیش عقاید را از طریق «افشاء و توقیف مخابرات» و «کشف و ضبط مراسلات پستی»، توقیف روزنامه‌ها و کتب دگراندیش را اجازه و رسمیت دادند. در مجلس اول که ایرانیان «اهل ذمه» حق وکالت نداشتند، روحانیون شیعه را به عنوان نماینده‌ی آنان بر مجلس تحمیل کردند و آنها تمام علم و توان خود را برای امتیاز برتر مردان اهل شیعه و مستولی کردن فقه سنتی بر قوه‌ی مقننه‌ی نوپا به کار بردند. در مجلس دوم که ایرانیان غیرمسلمان امکان انتخاب و اعزام نماینده یافتند، بایان و بهائیان همچنان «فرقه ضاله» و عین کفر و شرک معرفی و از هر حق و حقوق اجتماعی و قانونی محروم ماندند. لفظ مفسد فی‌الارض بارها در صحن و مذاکرات مجلس شنیده شد و بر اساس آن به توقیف نشریات، منع کتب و پیگرد و آزار دگراندیشان برآمدند. در مجلس مشروطه از زبان امام جمعه تهران به صراحت عنوان شد که «شرع زبان کسی را آزاد قرار نداده» تا هر چه می‌خواهد بگوید و بنویسد. آزادی بیان و نشر را در مجلس در زمره‌ی مفاصد و عامل فتنه خواندند.

به رغم همه‌ی این کاستی و نواقص اساسی در حیات دموکراتیک مدرن که باید دید و ابراز کرد و آموخت، مشروطه قدم‌های نخستین و مهمی در ورود ایران به جهان معاصر به‌گونه‌ای تحسین‌برانگیز برداشت تا نسل‌های بعدی هم در ظرف زمان و دانایی و توانایی خود آن را گسترانده و ژرفا داده و اصلاح کنند.

در جمع‌بندی نقش و تأثیر دگراندیشان ازلی در مشروطه به چند نکته‌ی مهم و کانونی که ابعادی از آن را در کتاب‌های بعدی این سلسله پژوهش پی‌گرفته‌ایم، قابل اشاره است. ازلیان نسل پیش از مشروطه فهمی از ناجی اجتماعی و حکومت قانون را پرورانده بودند که در متافیزیک دینی آنها حاصل ناگزیر فرایند پروژه‌ی دین دنیوی سازگار با الزام زمانه برای آینده‌ی ایران دانسته می‌شد. این ناجی اجتماعی متفاوت از آنچه دین‌ورزان مذهب غالب به‌عنوان ناجی قدسی و حجت شخصی برگزیده‌ی آفریدگار معنا یافت. اندیشه‌ی حجت دینی و مهدویت قدسی که وعده‌ی عدل و قسط و رستگاری به مؤمنین می‌داد، امری قدسی و برآمده‌ی اراده‌ی الهی برای رستگاری بشر بود. زمان و چیستی آن را هم پروردگار از طریق حجت خود اعلام می‌کرد. زمینیان و ذهن و عقل خلافکار آنها در آن نقش و تأثیری جز انتظار و پیروی نداشت. اما در آن فهمی که میرزا آقاخان نظریه‌پرداز مشروطه‌ی ازلیان در «هشت بهشت» در بستر متافیزیک بابی پرورانید، حکومت آتی ایران با برنامه‌ریزی و اجرای مطلوب و پیگیر و دقیق انسان زمینی در زمان مشخص قابل تحقق با برگرفتن و درهم آمیزی بسنده از مفاهیم و مؤلفه‌های پسندیده‌ی پیشین و نوین قابل تحقق بود. در معرفت ناجی قدسی، وضع نامطلوب و نابرابری‌های و نابسامانی‌ها، بستری برای ظهور دانسته می‌شد و لذا مقدر و ناگزیر بوده و تکلیف و سهم مؤمنین دعا و نذبه برای ظهور بود. مفهومی از ظهور که نقش و مسئولیت آدمیان را در سازندگی فضای زیست خویش تقلیل داده و سکوت و تسلیم و رضا و پذیرش مقدر نابسامانی‌ها به‌عنوان علائم ظهور را ترغیب می‌کرد. در آن فهم قدمایی حکام همه غاصب بودند و مقدر، و مجازات همه‌ی ستم و بی‌دانشان در روز قیامت ناجی قدسی به اراده و خواست خدا تعیین می‌شد. مشروطیت و مفهوم ملت برآمده آن که تکلیف و مسئولیت‌پذیری ابنا‌ی وطن را می‌طلبید و مساوات حقوقی همه‌ی اهالی را می‌خواست، در واقع قدم راسخ زمینیان در سازندگی آینده‌ی مطلوب و پایان انتظار سستی را مطرح می‌کرد.

بن‌مایه‌ی ناجی اجتماعی ازلیان **مقتضیات عصر** بود که خواست و اراده‌ی الهی را هم همسان و هم آواز با آن تعریف و ترسیم می‌کرد. حقیقت را پایانی نمی‌شناخت و در هر عصر بنا بر الزام، بخشی از حقیقت خلقت در قالب فهمی از ظهور با عرضی قرائت از منابع و متون دینی و اراده‌ی الهی قابل تبیین و جاری در معاد و معاش می‌شناخت. برخی مخالفان دین‌ورز همان زمان مشروطه بر این فهم از «اراده و قانون الهی» و ظهورهای جدید عرضه‌کننده‌ی حقیقت زمانه نقد و نکوهش روا داشته و آن را عین کفر دانستند. در رساله‌ی مهم مشروعه‌خواهان به صراحت می‌خوانیم:

«اگر کسی را گمان آن باشد که **مقتضیات عصر** تغییردهنده بعضی مواد آن قانون الهی یا مکمل آن است، چنین کسی هم از عقاید اسلامی خارج است. به جهت آنکه پیغمبر ما خاتم‌انبیاء است و قانون او ختم قوانین است و خاتم آن است که آنچه مقتضی صلاح عباد است الی یوم‌الصور، به سوی او وحی شده باشد و دین را [برای همیشه] کامل کرده باشد. پس بالبدیهه چنین اعتقاد، کمال منافات با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین او دارد و انکار خاتمیت به حکم قانون الهی کفر است.»^[۲۵۲]

قابل تأمل اینکه هم رهبر سیاسی مخالف مشروطه و ازلیان — محمدعلی‌شاه — و هم رهبر دینی ضد ازلیان و مشروطه، کارگردانان مشروطه را بایبان ازلی شناخته و برخلاف فهم و اصرار شگفت اهل فضل امروزی، همان

زمان به عنوان اهل کفر و زندقه و دشمن شریعت، فقه و سلطان اسلام مورد عناد قرار دادند. از شیخ فضل الله و فهم او از ازلیان سخن بسیار آوردیم. نمونه‌ای از مهم‌ترین متن نوشته‌ی محمدعلی شاه در علل مقابله‌ی او با مشروطه و مجلس شورای ملی ذکر کنیم.

محمدعلی شاه در تلگرامی که پس از توپ بستن مجلس اول به مجتهدین عتبات فرستاد در شرح علت خشونت و سرکوب مجلس قانون‌گذار ملت به صراحت نوشت: «جمع مفسدین» مشروطه را «وسیله پیشرفت اغراض باطنیه» خود که «منافی اساس شرع مقدس اسلام بود، قرار داده». اینان «انجمن بابیه تشکیل داده، گفتگوی آزادی طایفه [خود را] به میان آوردند.» چون «دیدم نزدیک است در اساس شرع مقدس نبوی رخنه انداخته» به اقدام برآمد و «حسب وظیفه» بیش از این «تحمل سکوت را جایز» ندانستم.^[۲۵۳]

شیخ فضل الله تا پای جان و سر دار رفتن در مقابل مشروطه و کارگردانان به فهم او بی‌دین بابی ایستادگی کرد. گرچه برخی علمای شیعه با تصور و خیال خود از مشروطه که همان محدود نمودن همه‌ی امور به اصول و موازین شریعت معنا می‌کردند به عنوان حامیان و همراهان مشروطه شناخته شدند، اما واقعیت اینکه غالب آنها در درون خود که برخی آن را در خلوت بر زبان راندند به حقیقت مشروطه آگاه بودند. مجتهد طباطبایی که صادق‌تر بود اقرار به آن نمود و برخی چون بهبهانی خواستار رعایت ظاهر و حیل‌های شرعی در کار برد مفاهیم و کنش‌ها شد. آنها گرچه صراحت و جسارت شیخ فضل الله را نداشتند اما می‌دانستند که فریب ادبیات ظاهر اسلام دگراندیشان فعال مشروطه را خورده‌اند. کسروی که زمانی مدعی شده بود «مشروطه را علما پدید آوردند» در رد این دعوی خود، بهترین تحلیل در این باره را ثبت کرده است. در شرح فضای نیمه‌کاره‌ی مجلس اول می‌نویسد: «ملایان به فریب‌خوردگی خود پی برده، این دانستند که مشروطه رواج شریعت نیست و آن خوان نه برای آنان در چیده می‌شود.»^[۲۵۴]

یکی از پیامدهای مؤثر مشروطیت که تأثیر تعیین‌کننده‌ای در برپایی و ساختن نهادهای و بنیان‌های ایران نو پس از مشروطه گذارد، چند پاره شدن روحانیون شیعه بود که از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در تقابل و چالش با آیین بابی و همراهی دوسویه با حکومت، توان و انسجام روزافزونی یافته بود. تکاپوی آگاهانه و مدبرانه عناصری از مشروطه‌خواهان و عمدتاً ازلیان در کشاندن تعدادی از مجتهدین، همچنین طلاب و دین‌ورزان رده‌ی متوسط و پایین در گذر از فقه سنتی به حقوق جدید و فهم ضرورت تغییر معرفت سنتی شیعه به حکومت در غیبت کبری مؤثر گردید. از سوی دیگر موجب دور شدن جریان سنت‌گرا و قشری شیعه از عرصه‌های عمومی و انزوای روزافزون آنها برای یک برهه تا اوایل دهه‌ی بیست شمسی گردید. با درایت و شناخت شرایط و مختصات ویژه جامعه‌ی دین‌خوی ایران زمانه، زمینه را برای فروکاهیدن مداخله‌ی گسترده و مؤثر روحانیون سنت‌گرا در عرصه‌های عمومی فراهم کردند. به‌رغم امتیازستانی علما در کشاکش تدوین متمم قانون اساسی به سود منزلت و معرفت دینی خویش، به‌گونه‌ای آشکار و کارآمد، فقه سنتی و اولیای آن در حوزه‌های مؤثر آموزش عمومی و قضا مجبور به عقب‌نشینی گردید. فشارهای همه‌جانبه‌ی آغاز شده مشروطه برای فرستادن روحانیون به مسجد و منبر و وعظ صرف دینی، در سال‌های بعد هم با فراز و نشیب‌هایی حداقل تا پایان سلطنت رضاشاه ادامه یافت.

بر این آغازگری و بستر جدید، سیاست‌ورزی نوین با تمام کاستی‌ها، خطاها و خودمداری ایرانیان معاصر تا حد زیادی امکان ابراز وجود و گسترش یافت. ایجادگری نظام دیوانی و لشکری نوین، تعلیم و تربیت غیردینی جدید و ایجاد نظام آموزش مدرن و مدارس طراز نوین، عدلیه‌ی جدید و نظام قضایی غیرشرعی، طرح و پیشبرد امر حق و حقوق انسانی و اجتماعی زنان، تأسیس اداره‌ی اوقاف دولتی و گرفتن موقوفات از کنترل علما، حذف یا محدود کردن مالیات‌های دینی، تأسیس ثبت احوال و معاملات همه حوزه‌ها، تلاش‌های سکولاری بود که در گسترش مفاهیم نوین و مدرن و ایجادگری‌ها غیرستی ایران نو، پیامد نهضت مشروطیت و حاصل آن تکاپوی تحسین برانگیز بود.

روحانیون به‌ویژه پس از فراهم شدن بستر فعالیت گسترده در عرصه‌های عمومی دوران پهلوی دوم، با درس‌آموزی از چیستی و چگونگی علل موفقیت مشروطه‌طلبان به‌ویژه دگراندیشان دینی در تقابل با فقه سنتی و اولیای آن، با رفع برخی نارسایی و کاستی‌های و فهم خطاهای خود و درهم‌آمیختن آنچه از تجربه و شیوه‌های دگراندیشان آموختند، از ابزار و مؤلفه‌های نوین برای پیشبرد سلطه‌ی خود بر جامعه‌ی نوین ایران، خود را برای اقتدار در عرصه‌ی عمومی آماده نمودند. اما جریان و عناصر سکولار و روشنفکری ایران بی‌آنکه ارج درس‌های آن میراث آموزنده‌ی آستانه و عصر مشروطه را بشناسد و برای پیشبرد اهداف خویش بهره گیرد، در نقد و نکوهش و علل شکست و ناکامی آن قلم زدند. برخی هم دگراندیشان ازلی را همسان اهل مذهب غالب دانسته و عملاً خود را از معرفتی که آنان از بسترهای مساعد جامعه‌ی دین‌خوی ایران برای گذر به تغییر و تحول‌جویی یافته بودند محروم کردند.

پس از گذر از سراب و رویاپردازی‌های ایدئولوژی محوران دهه‌های بیست و سی، ستیز برخی اهل قلم و مورخان فاضل نسل‌های دهه‌های چهل و پنجاه شمسی با عنصر روشنگری و روشنفکران دگراندیش عصر مشروطه به‌تدریج بستر را برای کسانی فراهم کرد که **خلاً** به وجود آمده میان مشروطه و امروز را با بازنگری و بازنگاری وارونه و در راستای اهداف و میراث‌سازی برای اسلام سیاسی معاصر آکنده کنند. اینکه در دهه‌های اخیر و به‌تدریج جریانی در حوزه‌های دینی و مؤسسه‌های دولتی در تاریخ‌نویسی‌های سفارشی با کار مستمر «پژوهشی» در پی تبارسازی آگاهانه به بررسی و سنجش مشروطه برآمده و تلاش دارند آن را خودی جلوه دهند قابل تأمل است. روش خودی- اسلامی‌سازی میراث ملی ایران، رویدادها و نمادهای غیردینی ایرانیان، اعیاد و مناسک ایرانی به‌تدریج به همه عرصه‌ها از جمله میراث مشروطه گسترش یافته است. آنان هر مؤلفه و درسی در خدمت اهداف و پیشینه‌سازی‌های غیرتاریخی فراگرفته و پیش می‌برند. در عوض، روشنفکران ما که از سرنوشت نسل خود در باختن امروز به گردانندگان اسلام سیاسی معاصر شاکي و شاید خجلت‌زده‌اند، به جای پذیرش مسئولیت و سنجش بینش و کنش نسل خویش و آموختن از پیشینیان در مجموع موفق‌تر ما در مشروطه با تمام کمبودها و خطاها، به مقابله با عنصر تحول‌جو و منورفکر زمانه برآمده و آنها را مسبب وضعیت امروز خویش می‌شمارند. واقعیت این است که آن دست‌درکاران مشروطه، مردم و جامعه‌ی زمانه‌ی خود را به‌خوبی می‌شناختند یا حداقل بهتر و فراتر از نسل‌های امروزی می‌شناختند. هرچه دانایی و توانایی داشتند مطابق نیاز آنها و به مصلحت زمانه به صحنه آوردند، تمامی عرصه‌های مدرن چون روزنامه، شب‌نامه، کاریکاتور، عکس،

تلگراف و پست، داستان و نمایشنامه، رمان تاریخی، مدارس نوین برون از کنترل علمای شیعه و مکتب‌داران سنتی را به صحنه کشاندند. انجمن‌ها را به دست گرفتند، ضمن اینکه از وسایل ارتباط سنتی عمومی هم غافل نشدند، حتی خود را آموزش دادند تا با زبان قابل فهم مردم پای منبر و وعظ هم سخن گویند و اهداف اندیشیده خود را پیش برند. زبان عامیانه و کاریکاتور به کار بردند، در قهوه‌خانه و میدان‌ها برای مردم روزنامه خوانده، شب‌نامه پراکندند، سال‌ها خود را همچون واعظان منبر و مسجد آراستند تا سخن خود را در لابه‌لای زبان قابل فهم مردمان دین‌خوی و غالباً بی‌سواد زمانه رسوخ دهند. به اطراف روحانیون و مدارس طلاب نفوذ کردند و مفاهیم نوآیین را در قالب زبانی شبه‌دینی گستراندند. آنها را برای مقاصد مشروطه‌ی خویش به صحنه آورده و حتی در مقابل رده‌های بالاتر علمای شیعه قرار دادند. خود مجتهدین را دوپاره کردند. روحانی بزرگی چون طباطبایی را به سوی برخی از اهداف خود جلب کردند تا از حقوق مردم در اصل هشتم متمم قانون اساسی که با فقه شیعه در تضادی آشکار بود، پشتیبانی کند. این میراث بیش از آنکه به روشنفکران سکولار و لائیک ایران در سوی ارتقا و تعالی آن دستاوردها به کار رود، بر بستر روآوری و غلبه ایدئولوژی‌های سراب گونه و خیال پردازی‌های ناساز با آنچه در جامعه ما می‌گذشت، مورد بهره‌برداری کارگردانان اسلام سیاسی و ولایت فقهی قرار گرفت و با بی‌اعتنایی اهل نظر مدعی لائیک به تدریج محو و کمرنگ و **غیرخودی** گردید.

بعدها با مستولی شدن ایدئولوژی و نحله‌های وارداتی از جنبش‌های فرنگی و تقلید و غلبه‌ی رویه‌هایی نه چندان مطلوب از زیست انسان اروپایی، تصور برخی سیاست‌ورزان روشنفکر ما هم به این سراب رفت که گویا می‌شود بدون شناخت و فهم مختصات و ویژگی‌های درونی جامعه دین‌خوی ایران همچون معدود سرزمین‌هایی در اروپا، دین و دین‌ورزان را به پستو راند. اینان از فرصت مطلوب ناشی از میراث **بومی** آن منورفکران دگراندیش در سوی پیشبرد امر عرفی و سکولاریزه کردن روزافزون بهره نگرفته و در خیال‌بافی‌های بی‌ربط با این سرزمین، هر روز از مقتضیات و مصلحت و الزام زمان و مکان زیست خود دورتر شدند و گسست و خلئی آفریده شد که این بار اسلام سیاسی که در تقابل و چالش و عقب‌نشینی‌های به‌ناچار خود درس آموخته و بر برخی کاستی و نارسایی‌های پیشین خود غلبه کرده بود، تمامی عرصه‌های عمومی از دست‌رفته را یکی بعد از دیگری پس بگیرند و حتی فراتر و مقتدرتر از زمان مشروطه بر فضای زیست ایران و ایرانی سلطه یابد.

در کلام نهایی این فصل تأکید کنیم که معرفت بر مشروطیت ایران بدون کنکاش و فهم رهجویی‌ها و میراث تحرک نظری و عملی میان اهل دین برای سازگاری با مقتضیات و مصلحت زمانه نارسا خواهد بود. معدودی پژوهشگران دانشور و هوشیار ما هم که معرفتی بر این امر یافته‌اند و رهگشای نگره‌های نوین و امیدوارکننده‌ای در این راستا شده‌اند، مشروطگی ایران را از تحولات تجدد سیاسی فقه شیعه در میان برخی علمای نجف به‌ویژه آخوند خراسانی برکشیده‌اند. در این حوزه معدودی از کسانی که تواندیشان دینی معاصر خوانده شده‌اند نیز در تکاپوی میراث‌سازی خودی برای بینش و کنش امروزین خویش بر آن نوجویی‌های چپستی‌گنر از فقه سنتی به حقوق جدید مؤثر گردیده‌اند. در واقع اینان برای تقابل با گردانندگان اسلام سیاسی مسلط معاصر نیاز داشته‌اند تا امکان ایجابی مشروطه و گذر از فقه سنتی به حقوق جدید را در سنجش بینش و کنش برخی دین‌ورزان مجتهد و شیعه [خودی] چون خراسانی و سپس نائینی که خود نه ایجادگر بودند و نه

چنین فهم و ظرفی از مفاهیم نوآیین را داشته و عرضه کرده‌اند مورد توجه و سپر موجودیت امروزی خود قرار دهند. برخی حتی پیش‌تر رفته و مدعی شده‌اند که اصل هشتم متمم قانون اساسی مشروطه در مساوی دانستن حقوق همه‌ی اهالی ایران، حاصل فهم و بحث‌هایی است که میان دو شیخی‌مسلك تبریزی زمانه یعنی میرزا فضلعلی آقا و طالبوف درگرفته بود. درهم‌آمیزی و یکسان‌یابی فهم آخوند خراسانی و نائینی شیعه‌مذهب با آن دو مسلمان با پیشینه و باورهای شیخی در این راستا، بیانگر همه‌ی آنچه **پیش و بدون آنها** صورت پذیرفت تا آنها هم سخنی در آن خصوص بگویند و فهمی از ضرورت گذر از فقه سنتی و نارسایی و ناسازگاری‌های آن با زیست معاصر را عنوان کنند، نخواهد بود. برآمدن بینش و کنش طالبوف تبریزی در خلأ و گسست از آنچه پس از برآمدن بایه در این سرزمین گذشت نبود. نادیده گرفتن این امر ما را هرچه بیشتر از سرچشمه‌های آغازین معرفت دین‌ورزان آگاه به مقتضیات و الزام زمانه و تکاپوی آنان دور خواهد کرد. میرزا فضلعلی آقا هم برخلاف تصور مرسوم نه تنها «مجتهد طراز اول» شیعه نبوده بلکه به‌عنوان نماینده‌ی علمای یک شاخه‌ی شیخیه‌ی تبریز به‌ویژه مرادش ثقة‌الاسلام تبریزی حضور و تحرک داشته و در برهه‌ی تطبیق اصول متمم قانون اساسی با شرع به‌دلیل همخوانی‌هایی که با کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری داشته مورد نقد و نکوهش ثقة‌الاسلام و هم‌کسوتان آن مکتب بوده است.

بی‌گمان این فهم و نگره‌ی کانونی که بدون تحول فقه سنتی و تأکید بر ضرورت سازگاری با جهان معاصر تحول درک سنتی از حکومت در غیبت کبری و پیدایش بستر و امکان گذر استدلالی به مفاهیم نوآیین حقوق جدید چون مساوات و آزادی‌های فردی و اجتماعی و مصلحت زمانه ممکن نبوده و نخواهد بود، فهم و مسیر درستی از تحول و تغییر ممکنه در جامعه‌ی ایران با اکثریت مطلق شیعه‌ی امامیه است، اما همان‌گونه که در غرب بدون پیدایش و بسط ریشه‌های دینی مدرنیته و مشروطیت فهم نوین از حکومت قانون ممکن نبود، در ایران هم بدون فهم جایگاه شرع، نظام حقوقی برآمده از مشروطه ممکن نخواهد بود. امکان تدوین قوانین حقوقی جدید با مانع بزرگی چون فقه سنتی روبه‌رو بود. **در جامعه‌ی دین‌خوی ایران بدون گشودن منافذ و افق‌هایی راهگشا در «قانون شرع»، حقوق جدید ایجادشدنی نبود.** تفسیر بارها تکرار شده‌ی بایان دگراندیش در طرح «حقیقت باطنی دین» و «اصالت اسلام راستین آغازین» بیش از آنکه به معنای ظاهری این کلمات توجه داشته باشد در واقع بیانگر و بسترساز برکشیدن فلسفه‌ی نوین حقوق جدید در مقابل موازین شرعی مرسوم و موجود معنا و استمرار یافت، امری که تجسم عالی آن در گذر از نظریه‌پردازی میرزا آقاخان کرمانی در «هشت بهشت» بر ضرورت جدا دانستن و دیدن «علم معاد» از «علم معاش» در مشروطیت جلوه‌گر شد. در واقع ازلیان بر بستر میراث‌یابی بومی ما به تکاپویی همه‌جانبه برآمدند تا **مانع شرعی** حکومت غیردینی قانون و دولت ملی را از پیش راه بردارند یا حداقل سست و از عرصه‌ی عمومی عقب رانند. بدون این امر آنچه در مشروطیت روی داد قابل فهم نخواهد بود. آنها با شناخت دقیق فقه سنتی شیعه با طرح مقتضیات زمانه و سازگاری حقیقت باطنی دین در فهم معاد و معاش و لزوم جدا کردن آنها و راندن هرکدام به جای خویش در این بسترآفرینی مؤثر گردیدند. تقابل چند دهه میراث‌یابی در تفسیر و تأویل

«حقیقت دین» و بی‌پایانی و عدم انسداد معرفت و دانش زمینی در ظهورهای جدید همساز با الزام و نیاز آدمیان دهه‌ها پیش از طالبوف و میرزا فضلعلی آقا و آخوند خراسانی و نائینی افق‌های گذر از فقه سنتی شیعه را گشوده بود. آن بحث‌ها در میان دین‌ورزان زمانه با حدت و پرسش‌آفرینی و اندیشه‌زایی به‌رغم تمام عوامل و موانع بازدارنده آغاز شده بود. اینکه ازلیان بر بستر آن میراث و رسالت مصلحت‌گرای ظهورهای جدید و تأویل سازگار از متون دینی در انجمن مخفی خود رساله‌ی «یک کلمه»ی قانون‌خواه مستشارالدوله را به‌عنوان دستورالعمل مشروطگی و حکومت قانون مبنا قرار داده و در اقطاع طلاب و اهل دین زمانه بهره بردند، نشان از این ادعا دارد. همچنان که بنیان‌های «دولت با اساس» را در دروس مدرسه‌ی عالی سیاسی بر اهل فضل و دیوان به‌گونه و سطحی دیگر پیش می‌بردند. آنها در واقع در گذر از فقه سنتی شیعه که هیچ اعتقادی به آن نداشتند و به ناکارایی آن از دهه‌ها پیش‌تر تأکید داشتند بستر آفرینی کرده بودند، پیش از آنکه آن نام‌برندگان شیعه و شیخی از مصلحت زمانه و چگونگی سازگاری مفاهیم نوآیین با موازین فقهی در راستای حکومت قانون فهمی‌یافته باشند. ورود آن نام‌برندگان به صحنه و طرح برخی اندیشه‌های پروردگان بابی‌آیین نه در سوی **ایجادگری** بلکه فراهم آوردن ادبیات و مفاهیم **دفاعی** بود در مقابل آنچه ضرورت زمانه بر آنها تحمیل کرده بود. بابیان و پروردگان و برآمدگان آنها از مدت‌ها پیش از مشروطه هدف برپایی حقوق جدید و حکومت قانون را برای ایران نو، ضرورت عاجل می‌شناختند و در حد توان و دانش خود به تکاپوی نظری و عملی در راه آن برآمدند.

نکته پایانی: به یافته این رساله، دگراندیشانی چون شیخ هادی نجم‌آبادی و میرزا یحیی دولت‌آبادی و بسیاری نام‌برندگان اهل بیان و پروردگان آنها که بر متون دینی و فقهی زمانه خود آگاه و مسلط بودند و جامعه و مردم دین‌خوی ایران را می‌شناختند، بدون جدایی کامل از تقید و هویت غیریت ساز و دگر ستیز «عبد» اسلامی و «مقلد» شیعه یا در نگرهای تقلیل‌گرا و پذیرا در کنار گذاردن جزمیات قدسی از عرصه‌های عمومی ملی و جهانی، نمی‌توانستند به افق‌های نوین و زیست زمینی بایسته‌تر راه یافته و به تحرک بر آیند. فهم این انگاره مهم و ایجادگر در سوی همزیستی و هماهنگی دموکراتیک و شهروندی سرزمین ما و گذر ناگزیر و ضروری از موانع شرعی اسلامی و فقه شیعه به حقوق غیر دینی نوین نقش‌کانونی و سرنوشت ساز دارد. بدون فهم این عامل و محرک، هر بحث و سنجش تاریخ تجدد و چیستی و رهجویی بحران آزادی و حقوق بشر در ایران معاصر، ناقص و آکنده از بدفهمی و پرده‌پوشی‌های ترس خورده خواهد بود و حاصلی جز آنچه در پیش چشمان کم‌سوی ما مدعیان اهل نظر بر ایران و ایرانی می‌گذرد، نخواهد داشت.

پی‌نویس‌های فصل هفتم

۱. «حیات یحیی»، جلد ۴، ص ۴۳۲.
۲. محمدعلی فروغی، «رساله حقوق اساسی»، صص ۳۹-۳۱.
۳. طباطبایی، سید جواد «نظریه حکومت قانون»، تبریز: ستوده، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱.
- ۴ و ۵. همان‌جا صص ۲۹۵-۲۹۶.
۶. فروغی در دوره‌ی سوم مجلس شورای ملی نماینده بود و با تأسیس «دیوان عالی‌تیمیز»، اداره‌ی آن را به دست گرفت و برخی اندیشه‌های حقوقی خود را پیش برد. او در دوره‌ی جنگ جهانی اول هم در کابینه‌ی مستوفی‌الممالک وزیر عدلیه و پیش‌برنده‌ی حقوق جدید بود. همچنان که با فهمی که از حقوق بین‌الملل به دست آورده بود، در هیئت نمایندگی ایران در کنفرانس صلح پاریس، مدافع حقوقی و مالی ایران به خسارت‌های ناشی از جنگ اول جهانی در ایران بود.
۷. طباطبایی، همان‌جا، صص ۳۰۶-۳۰۸.
۸. به حکم صریح سید باب «ملک‌البیان» - سلطان بایی - مأمور تسخیر سرزمین‌های غیربایی و اجرای احکام شرعی آیین بایی است. تا آن برهه که زمان فترت یا ایام بطون است، باید در جلب مردم بکوشند. جهاد بایی منوط به حکومت رسیدن پادشاه بایی است. بر همین مبنا تلاش اولیه پیشوا و رهروان او در جلب پادشاه زمان به آیین بایی بود. اما چون ایمان نیلورد غاصب بوده و باید سرنگون شده و سلطان مؤمن به امر بایی بر سر کار آید تامجری موازین آیین جدید باشد.
۹. میرزا ابوطالب خان، «مسیر طالبی یا سفرنامه‌ی میرزا ابوطالب خان»، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: سازمان انتشارات و آموزش اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۰. میرزا ابوالحسن شیرازی، «دلیل السفر، سفرنامه میرزا ابوالحسن شیرازی ایلچی به روسیه»، به کوشش محمدگلبن، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳، ص ۲۶۹.
۱۱. Halil inalcik , The caliphate and inkilap, Turkish Reveiu Quaterly Digest Ankara, (spring 1987), pp. 25-36.
- به نقل از «تجدد آمرانه - جامعه و دولت در عصر رضاشاه»، گردآوری و تألیف تورج اتابکی، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵ ص ۶۸
۱۲. همان‌جا، صص ۶۹-۶۸.
۱۳. اختر سال دوم شماره ۵۵ پانزدهم ربیع‌الاولی ۱۳۹۳ق (۶ آوریل ۱۸۷۶م). در این‌زمان میرزا نجفعلی‌خان دانش‌خوی از ازلیان استانبول را در هیئت اداره اختر سراغ داریم. غالب نوشته‌های مهم دوسال اول نشریه به قلم او تحریر شده است.
۱۴. ناطق، «ایران در راه‌یابی فرهنگی»، ص ۱۲۹.
۱۵. «روزنامه دولت علیه ایران»، ضمیمه شماره ۵۰۱ دوازدهم ربیع‌الثانی ۱۳۷۸ق.
۱۶. Forigne office, Alison to Russell, no. 120, Tehran, 1st. nov. 1861.
۱۷. محمد محیط طباطبایی، «تاریخ تحلیل مطبوعات ایران»، تهران: بعثت، ۱۳۶۶، صص ۷۸-۷۹.
۱۸. Blunt wilfrids, Secret History of English occupation of eygypt, London, 1907, p. 82.
۱۹. اختر سال سیزدهم، شماره ۴۵، ۲۰ ذی‌قعدة ۱۳۰۴ق (دهم اوت ۱۸۸۷م).
۲۰. اختر سال دوم، شماره ۲، ۲۹ صفر ۱۲۹۳ق (۲۵ مارس ۱۸۷۶م).
۲۱. اختر سال سوم، شماره ۱۵، ۱۲ ربیع‌الاولی ۱۲۹۴ق (۲۸ مارس ۱۸۷۷م)، این مقاله ده سال بعد در اختر سال سیزدهم شماره ۴۵ عیناً باز چاپ شد.
۲۲. اختر سال چهارم، شماره ۳۵، هفتم رمضان ۱۲۹۵ق (۵ سپتامبر ۱۸۷۸م).
۲۳. اختر سال پنجم، شماره ۱۷، ۲۴ ربیع‌الثانی ۱۲۹۶ق (۱۶ آوریل ۱۸۷۹م).

۲۴. لیون گامباتا [Leon Gambetta 1838-1882] جمهوری خواه نامدار فرانسوی در اندیشه آفرینی و تأسیس جمهوری سوم فرانسه پس از جنگ بزرگ آلمان - فرانسه نقش مؤثری ایفا نمود. او نشریه پرنفوذ جمهوری فرانسه La- Republique Francaise را تأسیس کرد و در تقابل با رادیکالیسم و افراط چپ و راست، مبلغ و مروج جمهوری خواهی لیبرال و به قول خویش معتدل و میانه رو گردید.

۲۵. دست نوشته میرزا یحیی صبح ازل، «در سلوک رؤسا و سلاطین با مردم»، پاسخ ازل به نیکلای فرانسوی اوت ۱۸۹۵.
 ۲۶. شیخ هادی نجم آبادی، «تحریر العقلا»، نسخه خطی دست نوشته محمدعلی مصباحی (عبرت نائینی) تهران، کتابخانه مجلس، شماره ۴۶۲۵، ص ۲۲۳. دستیابی به نسخه ای از سه اثر شیخ هادی را مدیون یاری سخاوتمندانه سرکار خانم پوری سلطانی هستیم. همواره سپاسگزار او خواهیم بود.

۲۷. «حیات یحیی»، جلد اول، صص ۱۲۶-۱۲۵.

۲۸. همان جا، صص ۱۲۸-۱۲۵.

۲۹. آدمیت، «فکر آزادی...»، ص ۲۰۵.

۳۰. اسدالله فاضل مازندرانی، «ظهور الحق»، جلد ششم، ص ۵۵۴.

۳۱. همان جا ص ۹۰۹ و ۹۳۴.

۳۲. روح الله مهرباخانی، «رسایل ورقایم جناب میرزا ابوالفضل گلپایگانی»، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴ بدیع، صص ۱۴۲-۱۴۱.

۳۳، ۳۴ و ۳۵. «خاطرات حاج سیاح»، صص ۳۵۲-۳۳۹.

۳۶. «خاطرات امین اللوله»، ص ۱۵۴. همچنین «حیات یحیی»، جلد اول ص ۱۳۴.

۳۷. «خاطرات حاج سیاح»، صص ۶۹-۳۶۷.

۳۸. همان جا، ص ۴۲۲.

۳۹. علی قیصری در مقاله خواندنی و دانشورانه اش تحت عنوان «حاج سیاح و اضطرا تعلق: حکایتی در تبارشناسی شرم و شهروندی»، ایران نامه سال نوزدهم، شرح مفصلی از اسناد اداری وزارت امور خارجه آمریکا به عنوان تکمیل و بعضاً اصلاح گر روایت حاج سیاح در خاطراتش به دست داده است.

۴۰. «خاطرات حاج سیاح»، ص ۴۴۳.

۴۱. علی قیصری، ایران نامه، همان جا صص ۳۴-۳۳۳.

۴۲. میرزا آقاخان کرمانی، «تکوین و تشریع»، به نقل از «اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۱۱۶.

۴۳. «آیین سکندری»، صص ۱۲۰-۱۲ و ص ۱۷۳.

۴۴. «آیین سکندری»، همان جا ص ۱۷۸.

۴۵. «حبل المتین» شماره ۴، ۲۰ ربیع الاولی ۱۳۲۶ ق (۲۳ آوریل ۱۹۰۸ م).

۴۶. «مرات جهان نما یا کاشف حقیقت» سخن راوی با صاحب دلانست، روزنامه روح القدس، شماره ۲۶ مورخ ۱۸ ربیع الثانی ۱۳۲۶ ق.

۴۷. روزنامه روح القدس، شماره ۱۶، ۲۵ ذیحجه ۱۳۲۵ ق.

۴۸. توکلی، «تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ»، ص ۲۳۰.

۴۹. Ghilani, La-Revolution Tauriz, R. M. M. volume V, 1909. P. 3. 6.

به نقل از ناطق در «انجمن های شورایی...»، ص ۲۴.

۵۰. گوئل کهن، «تاریخ سانسور در مطبوعات ایران»، جلد دوم ص ۱۱۴.

۵۱. این سند که توسط دهخدا در روزنامه اش همان زمان منتشر شد، خلاصه ای از آن به فرانسه هم در پاریس نشر گردید. چاپ اخیر

سند در نشریه «مسائل انقلاب سوسیالیسم»، مانفیسست ۴، تابستان ۱۳۵۴ و سپس در «اسناد تاریخی جنبش کارگری و سوسیال دموکراسی ایران» جلد ۱۳، ۱۳۶۲ ش، هر دویار به کوشش خسرو شاکری منتشر شده است.

۵۲ «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول، صص ۳۰۹-۳۲۸. همچنین احمدعلی خان وزیری کرمانی، «تاریخ کرمان»، به تصحیح و تحشیه و مقدمه محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: شرکت سهامی کتابهای ایران، ۱۳۴۱، صص ۴۴۰-۴۴.

۵۳ «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول، ص ۳۲۰.

۵۴ محمد هاشمی کرمانی، «نظری به انتخابات کرمان»، روزنامه اتحاد ملی شماره ۱۱ به نقل از منگل بیات در "Mysticism and

"Dissent"، ص ۱۸۳. خانم بیات در شرحی قابل تأمل از این رویداد و سهم شیخ مهدی بحرالعلوم کرمانی و ازلیان را در صص ۱۸۱-۸۳ همین منبع آورده است.

روایت دیگر این رویداد را به دستخط و سنجه یک شیخی مسلک کرمانی که نام خود را نهان داشته و همان زمان شاهد رویداد بوده، بدست داریم، اثری که به نام «**رساله کاتب کرمانی**» به کوشش و حاشیه کرمان شناس شهیر و پر کار معاصر محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علم، ۱۳۸۶ منتشر شده است. یافتن این نوشته مهم منحصر به فرد را هم مرهون سید محمد هاشمی هملل با ازلیان هستیم که بخشی از آن را به سال ۱۳۳۲ ش تحت عنوان «جنگ شیخی و بالا سری» در روزنامه خویش «اتحاد ملی» انتشار عمومی داد. از برخی شباهت ها می توان گمان برد که ناظم السلام کرمانی زمان نوشتن تاریخ بیداری به این اثر دسترسی داشته است. درباره این رساله در کتاب سوم این پژوهش بیشتر نوشته ایم. اینجا صرفا اشاره کنیم که نویسنده به روشنی نام و حضور ازلیان شناخته شده ای چون مهدی بحرالعلوم بزرگ اهل بیان منطقه و برادرش محمود افضل الملک، در کانون رویداد شرح و بسط داده و می افزاید:

«این عمل مال همین **طایفه بابی** لامذهب است. دور حاج میرزا محمد رضای بدبخت را همین پدر سوخته ها گرفتند تا کارش به اینجا کشید.» و جای دیگر رساله می نویسد: از سر شب تا صبح با عدل السلطنه و عدل السلطان، (محمود) افضل الملک و برادرش (مهدی بحرالعلوم) درس به حاج میرزا محمد رضای بدبخت دادند تا او را به این روز نشانیدند:

«و این بی انصاف [بحرالعلوم] مردی است بابی نه خدا می شناسد نه پیغمبر نه امام، نه دلش بر دولت سوخته نه بر ملت. به هر نحو بتواند اسباب کوک می کند. منحصر به کرمان نیست. به طهران کاغذ پراکنی می کند. روزنامه داده. مقصودش به هم (زدن) دولت است... مگر خدا خودش شر این طایفه [بابی] را از سر مسلمانان رفع کند... ملای بیچاره کجا عقلش به دول خارجه می رسد... ای مسلمانان این [تلگرافهای جعلی همش] کار این خدانشناس ها [ی بابی] است. باری این چند روز بحرالعلوم دید کاری ندارد... آمد نشست زیر پای آقا میرزا محمد علی...»

نویسنده نام ناظم التجار کرمانی که امکانات مالی و انسانی خود را برای گستره و ژرفای تحرک به کار گرفت، ثبت نموده است. می دانیم که این مالدار فعال و موثر در رویدادهای زمانه در کنار ازلیان در «انجمن ۱۱۰» کرمان حضور هملل و همگام داشته است. در آن انجمن مشروطه خواه که به کمک شمس الحکما نماینده کرمان در مجلس اول مشروطه و برادر ناظم الاسلام برپا شده بود، کسانی چون آقا میرزا شهاب کربلایی ابوالقاسم معروف به ابوالقاسم شمر، احمد دهقان (بهمنیار)، میرزا احمد ته باغ لله ای، فواد کرمانی و برخی دیگر که یا ازلی بودند و یا میان آنها می چرخیدند قابل ذکر است. از بسیاری اینان در کتاب حاضر و کتابهای بعدی سخن آورده ایم. نمونه ای بگویم و بسط آن را به جایش بگذاریم. فواد کرمانی شاعر شناخته ازلی، دیوان شعرش کنار مرقد صبح ازل در قبرس در کنار زیارت نامه های اهل بیان، منبع ارتباط روحانی زیارت کنندگان بابی با رهبر آئین بوده است.

۵۵ همه اشاره ها از صص ۳۰۸-۳۲۴، «تاریخ بیداری ایرانیان»، برگرفته شده است.

۵۶ «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد اول صص ۸۹-۹۰.

۵۷ توکلی در «تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ»، صص ۱۱۹-۱۲۰ می نویسد: «این آینده نگری بهبودخواه با آینده نگری ای که امید به ظهور حضرت مهدی و پایان ظلم و جور این جهانی داشت، متفاوت بود. آینده نگری که در غایتش بهبودی وطن را آرزو داشت و... با ترویج اخلاق مشروطه خواهی و حقوق مندی و مسئولیت پذیری مردم، بهبودی و توان مندی آتی وطن و ملت وظیفه مبرم یکایک

فرزندان وطن شمرده شد».

۵۸ محمد ترکمان «رسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... شیخ فضل‌الله نوری»، تهران رسا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲.

۵۹ «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، صص ۳۰۸، ۳۰۷ و ۳۲۳.

۶۰ سیدحسین تقی‌زاده، «مقالات تقی‌زاده»، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۴۹، جلد اول، ص ۳۲۹.

۶۱ «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۲۵۳.

۶۲ «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول ص ۱۶۱.

۶۳ «تاریخ مشروطه ایران»، ص ۷۶.

۶۴ صورت جلسات مذاکرات مجلس دوره اول، ۱۴ شوال ۱۳۲۵ق.

۶۵ «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد دوم ص ۲۴۶.

۶۶ شرح و اشاره‌های جلسات انجمن مخفی را از کتاب «تاریخ بیداری ایرانیان»، ص ۱۶۲ به بعد می‌توان ملاحظه کرد.

۶۷ در غم تلاش چندساله نگارنده و پی‌جویی از خاندان‌ها و دست‌پروردگان دگراندیش معاصر، اطلاع بیشتری از محتوای آن ۶ ماده پنهان مانده نظام‌نامه انجمن مخفی به دست نیامد. امیدوارم روزی متن کامل آن سند تاریخی - اگر از میان نرفته باشد، به دست آید تا پرتو بیشتری بر برخی ابهامات افکند.

۶۸ میرزا محمود اصفهانی پسر میرزا احمد اصفهانی در ذی‌عده ۱۲۷۴ق در اصفهان متولد شد. از اوان جوانی به تجارت وارد و کارش رونق یافت. عمدتاً با روسیه و عثمانی به ویژه استانبول در مرادده بود. در واقعه تحصن اعتراض تجار علیه مقررات و حق گمرکی و نوز بلژیکی رئیس گمرک نقش فعال و مؤثری ایفا کرد. به نقل صریح ناظم‌الاسلام از همان زمان «به انجمن‌های مخفی متعدده» وارد گردید و در «چند انجمن با شخص نگارنده [ناظم‌الاسلام] معاهد و متحد و هم‌قسم بود» و خدمات نمایان در آن انجمن‌ها نمود. در واقعه مهاجرت قم علماً در آستانه مشروطه فعال بود و در تدارک مقدمات تحصن سفارت انگلیس با حاج محمدتقی بنکدار و چند تاجر دیگر بستر و استمرار کار را فراهم کردند. (تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۳۱) میرزا محمود در انجمن مخفی ازلیان اصفهان که «به اهتمام و مساعی» دولت‌آبادی دایر شده بود «مدیر منتخب» بود. پس از انتخاب به وکالت مجلس اول علاوه بر «عضویت در مجامع سری» دیگر در تهران، آن انجمن را هم در اصفهان اداره می‌کرد. میرزا محمود به رغم تمام پنهان‌کاری همچون برخی دیگر هم‌مسلكانش در استبداد صغیر توسط مفتشان محمدعلی شاه شناسایی، دستگیر و پس از آزار تبعید گردید. به فعالیت بنیانگرانه او در واقعه‌ی بست نشینی سفارت انگلیس و تدارک مقدمات و تأمین هزینه‌ی آن در متن کتاب اشاره کرده‌ام.

۶۹ مقاله‌ی مزبور تحت عنوان «صورت لایحه انجمن مخفی»، در «حبل‌المتین» کلکته سال ۱۳، شماره ۲۴ منتشر شد. باز چاپ آن در «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول صص ۲۲۴-۲۸، آمده است.

۷۰ «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول ص ۲۳۰.

۷۱ همان‌جا ص ۲۷۳ به بعد.

۷۲ همان‌جا، جلد دوم، ص ۳۱۰.

۷۳ همان‌جا ص ۳۱۹. متن یکی از این شب‌نامه‌ها که احتمالاً توسط اعضای انجمن مخفی نوشته شده را در صص ۳۱۹-۳۳، «تاریخ بیداری ایرانیان» می‌توان مطالعه کرد.

۷۴ نامه طباطبایی به عین‌الوله، در کتاب «یادداشت‌های منتشر نشده سید محمد طباطبایی از انقلاب مشروطیت ایران»، به کوشش حسن طباطبایی، تهران: نشر آبی، ۱۳۸۲، صص ۲۵-۲۷.

۷۵ «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد دوم، صص ۳۳۹-۴۰.

۷۶ همان‌جا ص ۳۶۰.

۷۷ سلسله مقاله‌ها تحت عنوان «مدافعه وطن»، طی ۲۱ شماره «حبل‌المتین» از چهارم رجب ۱۳۲۳ق منتشر شد. متنی در فهم علل عقب ماندگی ایران و ره‌جویی در ترقی و تعالی آن. تأثیر ژرف ادبیات و آرای میرزا آقاخان کرمانی در یادآفرینی هویت نوین ملی و

ایجاد حس غیرت و هشیاری متکی بر میراث و تعلق به شکوه افسانه‌ای ایران باستان، برکشیدن ایران پیش از اسلام و نکوهش آنچه اعراب مسلمان به ایران و ایرانی روا داشتند تقدم حس تعلق ملی و ایرانی‌گری بر اسلام‌گرایی. نکوهش خرافات، لوها و نقد، هدایت ناراست و نامطلوب اولیای مذهب غالب، همگی یادآور اندیشه‌ی ایرانی‌گری آقاخان بود.

۷۸. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد دوم ص ۳۶۲. محمد علی نصرت السلطان عضو محفل مخفی ازلیان فرزند میرزا حسین خان مصباح السلطنه از باورمندان بیانی است. او را نویسنده کتاب «**رجیم و رجیم**» دانسته‌اند. این رساله مناظره گونه بیانگر گفت و گوی یک باورمند بیانی و مومن مسلمان، به عنوان یک منبع بایی در سایت اهل بیان در دسترس عموم است. نویسنده به صراحت از همان آغاز به عربی و فارسی رساله خود را «کتاب ایمان» می‌نامد. فصل سوم «در اظهار معجزه حضرت نقطه اولی [سید باب] و اینکه در اغلب ازمنه و ایام علمای ظاهری مانع هدایت مردم بودند و عداوت می‌نمودند» فصل چهارم در بر گرفته «خطبه‌ها و آیاتی که از اسماء فطرت نازل شده» و شرحی است بر «بلاهایی که به مومنین و مصدقین» امر بیان وارد آوردند» در همین فصل در شرحی پر سوز و گداز از کشتار و آزار بایبان عصر ناصری مطلع می‌شویم. شرح مفصل این کتاب را به جای فراختری وامی‌گذاریم. میرزا حسین خان فرزند میرزا مسعود انصاری از سران دستگاه دیوانی محمد شاه قاجار بود. شیخ محمد مهدی شریف در رساله یکتای خود «تاریخ جعفری» (ص ۱۴۵) مصباح السلطنه را در زمره کسانی محشور و ارادت‌مند پدر بایی مسلک خود معرفی می‌کند. به ماخذ نوشته علی محمد فره‌وشی در «آزادمردانی که مشعل مشروطیت را بر افروختند» (ص ۱۷) می‌خوانیم که در زمامداری یک ساله امین الدوله و سر آغاز سلطنت مظفرالدین شاه «سه نفر از اعضای «انجمن علنی معارف که در ترویج تعلیم و تربیت نوین و تالیس مدارس جدید بر پا شده بود. «یک کمیته مخفی» تشکیل دادند و «شروع به انتشار شب نامه نمودند و در آنها مطالبی برای بیداری عامه و مضرات سلطنت استبدادی و منافع حکومت ملی را نوشتند. این سه نفر عبارت بودند از: حاج میرزا یحیی دولت آبادی و شیخ مهدی کاشانی و نصرت السلطان پسر مصباح السلطنه». ملک زاده هم در وصف یک «انجمن سری که برای مخالفت با استقراض روس و انگلیس» در آستانه مشروطه تشکیل شده بود، نام نصرت السلطان را در کنار شیخ محمد مهدی شریف، میرزا سلیمان میکده پدر زن خود، ملک المتکلمین پدرش و میرزا یحیی دولت آبادی معرفی می‌کند. همو می‌افزاید در این انجمن مخفی «لوايح مفصلی به نام شبنامه که به خط حاجی میرزا علی محمد (مترجم همایون) نوشته می‌شد. انتشار شبنامه‌ها که در آن زمان کار خطرناکی بود، به عهده نصرت السلطان و دکتر ملک زاده که در آن ایام در دارالفنون تحصیل می‌کرد واگذارند» (مهدی ملک زاده، «زندگانی ملک المتکلمین» ص ۱۱۹). ملک زاده در همین اثر در وصف سفر پدرش به هندوستان، می‌نویسد که ملک المتکلمین در آن سرزمین با میرزا حسین خان مصباح السلطنه «جنرال کنسول ایران در بمبئی» آشنا و دوستی پایداری یافت.

۷۹. شمس‌الدین رشیدیه، «سوانح عمر»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، صص ۹۵-۹۹.

۸۰. احمد مجدالاسلام، «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران - سفرنامه کالات»، به کوشش محمود خلیل‌پور، اصفهان: دانشگاه اصفهان، جلد اول صص ۱۵۱-۵۵. ناظم‌الاسلام متن نامه‌ی میرزا آقا اصفهانی به مجتهد طباطبایی را در «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد دوم، صص ۳۶۶-۷ آورده است.

۸۱. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد دوم، ص ۳۶۴. ادیب‌المجاهدین کرمانی با ازلیان همراه و محشور بود و در درگیری‌های چندی بعد مشروطه‌طلبان هدف آگاهانه‌ی گلوله‌ی عملیه‌ی استبداد قرار گرفت و مجروح شد.

۸۲. همان‌جا صص ۳۹۰-۹۱.

۸۳. همان‌جا ص ۳۹۲.

۸۴. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد سوم، ص ۴۲۳.

۸۵. همان‌جا، ص ۴۳۵.

۸۶. همان‌جا، ص ۴۷۹.

۸۷. همان‌جا، ص ۴۸۰.

۸۸. ملک‌زاده، «تاریخ انقلاب مشروطیت»، ص ۲۱۱.

۸۹. اشاره‌ها به تأسیس کمیته‌ی ملی انقلاب را از فصل اول، جلد دوم کتاب «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران» نوشته مهدی ملک‌زاده داماد سلیمان‌خان می‌کند برگزارکننده‌ی آن جلسه‌ی تاریخی برگرفته‌ام.
۹۰. «یادداشت‌های دست‌نوشته عبدالخالق سدهی» به نقل از «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، کتاب دوم ص ۲۸۷.
۹۱. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۲۶۴.
۹۲. کسروی «تاریخ مشروطه ایران»، صص ۱۱۲-۱۱۳.
۹۳. «تاریخ انقلاب مشروطیت»، جلد دوم صص ۲۳۵-۲۴۵.
۹۴. همان‌جا، ص ۳۳۷.
۹۵. آدمیت، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»، ص ۲۴۵. قابل تأمل است که برغم خواست و اصرار بسیاری بر تجدید چاپ این کتاب، خود آدمیت بر عدم انتشار و چاپ دوم تأکید داشت. به نظر می‌رسد که او به شیوه خاص خود بی آنکه از نوشته‌های پیشین خود نقد و اصلاحی داشته باشد با عدم بازچاپ به نقد و نکوهش دیگران عکس العمل نشان می‌داد. همانگونه که هر بار در بازچاپ کتاب «امیر کبیر و ایران»، بی آنکه توضیحی متواضعانه بدهد، حذف و جرح و تعدیل‌های مهمی را منظور می‌کرد.
۹۶. آدمیت، «امیر کبیر و ایران»، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۷.
۹۷. فرهاد قربانپور، «صدراعظم معزول - گزارشی از دیدار با دکتر فریدون آدمیت»، شهروند امروز، شماره ۲۶، چهارم آذر ۱۳۸۶.
۹۸. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول، ص ۴۸۴ و جلد دوم ص ۷۸.
۹۹. مخبرالسلطنه هدایت، «خاطرات و خطرات»، ص ۱۵۷.
۱۰۰. «حیات یحیی»، جلد دوم ص ۱۶۰.
۱۰۱. «صوراسرافیل»، شماره ۲۰، یازدهم ذیحجه ۱۳۲۵ق، ص ۵ و ۶.
۱۰۲. «حبل‌المتین» تهران، شماره ۱۶۸، ۱۶ شوال ۱۳۲۵ق، ص ۳.
۱۰۳. «حبل‌المتین» تهران، شماره ۲۶۹، ۹ ربیع‌الاولی ۱۳۲۶ق، ص ۴.
۱۰۴. ملک‌زاده، «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، ص ۶۱۷.
۱۰۵. روزنامه ندای وطن، سال دوم شماره ۱۸۳، محرم ۱۳۲۶ق.
۱۰۶. اعتراض مشعبین از جامع آدمیت در روزنامه‌های زیر منتشر شد: «حبل‌المتین» تهران سال اول شماره ۲۱۰، ۱۵ ذیحجه ۱۳۲۵ق ص ۴، همچنین شماره ۲۱۹ مورخ ۲۷ ذیحجه ۱۳۲۵ق ص ۳ و ۴. روزنامه روح‌القدس شماره ۲، چهارم رجب ۱۳۲۵ق ص ۲ و ۳، روزنامه ندای وطن، شماره ۹۰ مورخ ۱۸ رمضان ۱۳۲۵ق ص ۴.
۱۰۷. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد دوم ص ۴۲۲.
۱۰۸. «واقعات اتفاقیه در روزگار»، جلد دوم، ص ۴۱۷.
۱۰۹. آدمیت، «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت»، ص ۲۴۵.
110. Ahmad Kazemi Mussavi, Religious authority in Shiite Islam: from the office of mufti to institution of marja, Kuala Lumpur, international institute of Islamic thought, 1996, XIII, chapter one.
۱۱۱. مرتضی مطهری، «بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر»، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
112. Homa nategh(pakdaman), Djamel- edin assad abadi, perface de maxime rodinson, publie par C. N. R. S., Paris : maisonneuve larose, 1969.
- به زمان اقامت سید جمال الدین در پاریس، پلیس شهر بر اساس گزارشات خود از تحرکات و فهم منابع خود از بینش سید پرونده‌ای آراست:

Dossier Djemal-Eddin, Préfecture de Police de Paris, E.R 116, 1,284, Service de Phtographie, 1884.

با سپاس از هما ناطق و یاری سخاوتمندش در معرفی این اسناد معتبر زمانه.

۱۱۳. ایرج افشار و اصغر مهدوی، «مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

۱۱۴. عبدالهادی حائری، «تشیع و مشروطیت»، ص ۹۶.

۱۱۵. احمد کسروی، در «تاریخ هیجده ساله آذربایجان»، ص ۱۰۶، مدعی شد: «مشروطه را در ایران علما پدید آوردند.» چندی بعد به زمانی که «پاکدینی» خود را برپا کرده بود، در کتاب «بهائیگری، شیعیگری، صوفیگری»، ص ۲۱۴، در تناقض با این حکم پیشین خود می‌نویسد: «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»

۱۱۶. «میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله و تشخیص نفوس دارالخلافة»، به اهتمام ناصر پاکدامن، فرهنگ ایران زمین، جلد بیستم، ۱۳۵۳ش، ص ۳۶۳. منبع زیر نیز تعداد اعضای «انجمن طالب» حامی مشروطه را هزار نفر ثبت کرده است: رفیعی (جعفری فشارکی)، منصوره، «انجمن، ارگان انجمن ایالتی آذربایجان»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص ۲۸.

۱۱۷. در محضر درس جلوه، سید نصرالله تقوی، سید اسدالله خرقانی، شیخ‌الرئیس قاجار، ناظم‌الاسلام کرمانی و در برهه‌ای یحیی دولت‌آبادی حضور داشتند که در جای خود اشاره کرده‌ایم.

۱۱۸. آدمیت، «ایدئولوژی نهضت مشروطیت»، جلد اول، ص ۲۲۶.

۱۱۹. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول ص ۴۶۳.

۱۲۰. «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد دوم صص ۲۴۲-۴۳.

در حضور و تحرک ازلیان از میان انبوه یادداشت‌هایی که بدست داریم دو نمونه برون از منابع خود ازلیان را ذکر کرده و می‌گذریم. خاطرات روزانه ده جلدی عین السلطنه شاهزاده هوشیار زمانه به کوشش ایرج افشار، با لحنی منفی اشاره‌های متعددی به ازلیان ثبت شده است. در جلد سوم (ص ۲۱۸۶) ضمن اشاره به دو دسته شدن بابیان ازلی و بهایی می‌خوانیم: بهایی‌ها کاری با سیاست ندارند اما ازلیان «**اهل شورش و بلوا**» هستند و نه تنها در این غوغای مشروطه — «پروا ندارند بلکه می‌گویند واجب می‌دانند. روزی که اعلام مشروطیت ایران شد، ازلی‌ها سخت دنبال کردند چنانچه نطّاقین آن‌ها را دیدیم، روزنامه نویس‌های آنان را شناختیم. در حقیقت آنچه سر مردم آمد، از جانب آنها بود. تمام آن‌ها میان مردم افتادند، کردند آنچه را که باید کرد. اما بهایی‌ها دست از پا خطا نکرده، داخل هیچ انجمن و کنکاش و روزنامه و منبری نشدند.» (روزنامه خاطرات عین‌السلطنه)، به کوشش مسعود سالار و ایرج افشار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۴).

گلپایگانی مورخ بهایی هم در کشف الغطا ... ص ۴۳۴ می‌نویسد: زمان مشروطیت ازلیان «**نایره‌ی انقلاب در ایران**» برافروختند ابتدا «**ضعف و اختلال سلطنت**» را پیش بردند و «**پس از آن در طهران به تشکیل مجالس سربیه موافق دستورالعمل کتاب هشت بهشت پرداختند و اجزای انجمن که به اصطلاح کتاب مزبور — سر مستتر — نامیده شده، عبارت از ازلیان بودند که هر یک از ایشان در انجمنی از انجمن‌های سری ریاست یا عضویت داشتند و پیوسته آنان را به مخالفت و ضدیت با سریر سلطنت و القا فتنه و آشوب مابین دولت و ملت اغوا و تحریک می‌نمودند**»

۱۲۱. «حیات یحیی»، جلد سوم، ص ۴۹.

۱۲۲. همان جا، جلد دوم ص ۱۷.
۱۲۳. همانجا، ص ۱۸ و ۱۹.
۱۲۴. «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد اول ص ۲۹۹.
۱۲۵. همان جا ص ۳۱.
۱۲۶. «وقعات اتفاقیه در روزگار»، جلد اول ص ۸۵.
۱۲۷. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۵۶۲.
۱۲۸. لطف‌الله آجدانی، «علما و مشروطیت ایران»، تهران: اختران، ۱۳۸۳، صص ۷۸ و ۷۹.
۱۲۹. «حیات یحیی»، جلد دوم ص ۸۲.
۱۳۰. همان جا، ص ۱۲۲.
۱۳۱. «وقعات اتفاقیه در روزگار»، جلد اول صص ۵۶ و ۵۷.
۱۳۲. «حیات یحیی»، جلد دوم ص ۳۵.
۱۳۳. همان جا، جلد اول ص ۵۰.
۱۳۴. عباس میرزا ملک‌آرا، «شرح حال عباس میرزا»، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: بابک، ۱۳۶۱، ص ۱۸۵.
۱۳۵. محمدحسن صنیع‌الدوله - اعتمادالسلطنه در روزنامه خاطراتش بر نزدیکی واردات میان بهبهانی و امین‌السلطان اشاره و تأکید دارد. (ص ۶۱۳)، اعتمادالسلطنه همچنین به قلیان کشیدن علنی بهبهانی در اوج تحریم و اعتراض عمومی علیه انحصار رژی تنباکو اشاره دارد. (ص ۸۷۹).
۱۳۶. «تاریخ بیداری ایرانیان»، مقدمه، ص ۲۲.
۱۳۷. همان جا ص ۲۷-۲۹. ناظم‌الاسلام شرح منبر رفتن و بهره‌وری بهبهانی از عکس نوزدر لباس آخوندی را به دست داده است.
۱۳۸. «حیات یحیی»، جلد دوم صص ۱۷۸-۱۷۹ و ۲۲۰.
۱۳۹. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد سوم صص ۳۵۶-۵۷ و ۳۹۶. همچنین همان جا، جلد چهارم صص ۲۳۷-۲۳۸. این تنها ازلیان نیستند که سید عبدالله بهبهانی را به رشوه‌گیری و سوءاستفاده از موقعیت خود متهم کرده‌اند. شیخ حسن کربلایی نویسنده‌ی منتشر و مسلمان رساله‌ی معتبر «تاریخ دخانیه» نیز می‌نویسد: «آقا سید عبدالله بهبهانی که به مناسبت موافقت و موافقتی که با اولیای دولت [منظور امین‌السلطان] دارد فی‌الجمله مداخلتی در امورشرعیه بلد یافته» و از این راه درآمدهایی داشته است. شیخ حسن، بهبهانی را به گرفتن ۳۵۰۰ تومان رشوه - ۳۰۰۰ تومان برای خودش و ۵۰۰ تومان برای محررش - متهم می‌کند. (شیخ حسن اصفهانی کربلایی، «تاریخ دخانیه»، به اهتمام رسول جعفریان، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳، صص ۱۵۲ و ۱۲۳ و ۱۵۳).
۱۴۰. «حیات یحیی»، جلد اول صص ۱۳۵-۱۳۶.
۱۴۱. سید حسن تقی‌زاده، «زندگی طوفانی»، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی، ۱۳۷۲.
۱۴۲. «خاطرات احتشام‌السلطنه»، به کوشش سید محمد مهدی موسوی، تهران: زوار، ۱۳۶۷، ص ۵۴۶.
۱۴۳. شهریار بهبهانی، «زندگی سیاسی و اجتماعی سید عبدالله بهبهانی از رهبران انقلاب مشروطیت»، تهران: چاپ غزال، ۱۳۷۸.
۱۴۴. «حیات یحیی»، جلد دوم، ص ۱۹.
۱۴۵. «خاطرات و ملاحظات سید علی محمد دولت‌آبادی»، به کوشش ایرج افشار، تهران: سخن، ۱۳۹۰.
۱۴۶. محمد قزوینی، «مختصری از شرح حال مرحوم حاج میرزا هادی دولت‌آبادی»، در «یادداشت‌های قزوینی»، بخش وفیات معاصرین، جلد نهم صص ۲۵۷-۲۶۰، همچنین منبع فوق‌الذکر ص هفده.
۱۴۷. «خاطرات و ملاحظات سید علی محمد دولت‌آبادی»، صص ۷۰-۷۱، همچنین ۹۳.
- ۱۴۸ و ۱۴۹. همان جا صص ۹۱-۹۳.
۱۵۰. همان جا صص ۲۲۸-۲۳۶. علی محمد دولت‌آبادی، ضمن اشاره به اقدامات «مخفیانه» و «حوزه» سری که شب‌نامه‌هایی هم

منتشر می‌کرد و او هم عضو آن بود، می‌افزاید: «ملک- المتکلمین با آقایان صحبت داشت، بنده با آقای آقا سید عبدالله صحبت داشتم.» (همان‌جا ص ۲۲۹) این تلاش‌ها درصدد همگرایی متحصنین حرم عبدالعظیم به ویژه در میان طلاب اطراف طباطبایی و بهیبهانی و ارتقای خواسته‌های معترضین از خواسته‌های شخصی و صنفی «آقایان علما» به اهداف سیاسی چون عدالتخانه و سپس مجلس شورای ملی بود.

۱۵۱. همان‌جا، صص ۲۵۷-۸.

۱۵۲. همان‌جا، صص ۲۶۰-۲۶۲.

۱۵۳. منصوره اتحادیه، «مرام‌نامه‌ها و نظام‌نامه‌های احزاب سیاسی ایران»، ص ۹۶. در این باره و فهم کسانی که سوسیال دمکرات برهه مشروطه نام گرفتند به ویژه از لیلان و سوسیالیسم دین ورز زمانه در فصل مربوطه در کتاب‌های بعدی نوشته‌ایم.

۱۵۴. «خاطرات و ملاحظات سیدعلی محمد دولت‌آبادی»، ص ۴۵۴.

۱۵۵. همان‌جا، ص ۴۸۲.

۱۵۶. «حیات یحیی»، جلد دوم ص ۵۹.

۱۵۷. «خاطرات احتشام‌السلطنه»، همان‌جا، ص ۵۳۲.

۱۵۸. «حیات یحیی»، جلد دوم ص ۶۰.

۱۵۹. «خاطرات احتشام‌السلطنه»، همان‌جا ص ۵۳۳.

۱۶۰. «تاریخ پیداری ایرانیان»، جلد دوم، ص ۴۲۵.

۱۶۱ و ۱۶۲. «خاطرات احتشام‌السلطنه»، ص ۵۳۴.

۱۶۳. «حیات یحیی»، جلد دوم ص ۶۰.

۱۶۴. «تاریخ پیداری ایرانیان»، جلد دوم صص ۴۳۵-۳۶.

۱۶۵. رساله‌های عزیه خانم و ملا جعفر نراقی در سایت اهل بیان که مشخصات آن را آورده‌ام، در دسترس است.

۱۶۶. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، «تاریخ جعفری»، نسخه خطی، ص ۵۱.

در صفحه آغازین متن در دسترس سایت اهل بیان نویسنده اثر را چنین معرفی کرده اند: تاریخ جعفری نوشته شیخ محمد مهدی شریف پسر «شیخ ملا محمد جعفر نراقی از شهدای کبیر بیان نویسنده، رساله را پس از مراجعت از زیارت طالع ازلیه علیه الافی التحیه والتتل - مکتوب کرده است.» در متن کتاب هم شرح مفصل ویی پرده پوش سفر قبرس و زیارت صبح ازل آمده است. شیخ در شرحی رسا از زندگی و تحرک و اعتقادات پدر و پیروی خویش از امر بیان، پدر خود را با عنوان «جناب شهید» و «آقای شهید» و رهرو «دین حق» یاد کرده است. می‌دانیم در مراتب رهبری در بایه، مرتبه اول **شمس حقیقت** یا رب اعلی و حضرت نقطه که القاب بنیانگذار آیین بود، مرتبه بعدی **مرآت** - آئینه به مظهر حق که لقب صبح ازل بود و سرانجام **شهیدان** اهل بیان که بزرگان بیانی چون میرزا هادی دولت آبادی، ملا جعفر کرمانی و ملا جعفر نراقی و ... لقب داشتند به سبب اهمیت این رساله در شناخت بسیاری تاریکی‌های تاریخچه دگراندیشان بایی، جداگانه و مفصل د باره اش جای دیگر خواهیم نوشت.

۱۶۷. اشراق خاوری، «دایرةالمعارف بهائی»، جلد هشتم، ص ۹۵.

۱۶۸. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، «واقعات اتفاقیه در روزگار»، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، مقدمه، ص نه.

۱۶۹. همان‌جا، همچنین «حیات یحیی»، جلد اول صص ۱۸۸-۸۹ «خاطرات احتشام‌السلطنه»، ص ۲۱۸.

۱۷۰. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۲۲۲، خاطرات احتشام‌السلطنه ص ۳۲۶.

۱۷۱. «واقعات اتفاقیه در روزگار»، جلد اول ص ۱۹. در نسخه‌ی خطی شریف کاشانی تنها قسم به **کلام‌الله** آمده است اما در متن چاپ شده نوین، سانسورچیان کلمه‌ی «**مجید**» به دنبالش افزوده‌اند. بایان غالباً واژه‌هایی چون کلام‌الله، امرالله، روح‌الله، بقیه‌الله را با برداشت خاص خود به کار می‌بردند. مراد آنها از کلام‌الله سخنان و نوشته‌های بنیان‌گذار آیین بایی بوده است. نسخه‌ی خطی

کتاب شیخ محمد مهدی را می‌توان به شماره ثبت ۶۰۶۸ در مجموعه کتب خطی کتابخانه ملک یافت. شیخ اثر خود را به مدت چهار سال در سال‌های پیرسالی ۹۰ تا ۹۴ سالگی نوشت. به تصریح خود اثر را در ۱۳۳۲ ق به پایان برده است. نوشته در متن چاپی دچار دستکاری‌هایی شده که شرح آن جای فراخ جداگانه‌ای می‌طلبد. شیخ به توصیه‌ی نگره‌ی تاریخ‌نگاری نوین ایران متأثر از ازلیان که از میرزا آقاخان کرمانی به میراث رسیده همچون سایر یاران هم‌مسلكش همزمان با رویدادهای مشروطه شرح و اسناد آن نهضت سرنوشت‌ساز تاریخ معاصر با سهم مؤثر ازلیان را به جا گذارده است.

۱۷۲. درباره‌ی حزب «اتحاد و اتفاق» یکی از چهار حزبی که در مجلس دوم مشروطه اعلام مواضع کرد، اشاره‌هایی در کتاب «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده» آورده‌ام. در ادامه این پژوهش در تحرکات ازلیان پس از مشروطه از خاندان شیخ محمد مهدی و کتاب مهم و چاپ نشده اش تاریخ جعفری بیشتر خواهیم نوشت. برای اطلاع بیشتر از جزئیات زندگی شیخ مهدی بنگرید به منصوره اتحادیه، «پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۱. شیخ مهدی شریف به عضویت خود و پسر و دامادش اشاره‌ی صریح نیاورده است اما به یمن عکس‌هایی که به دست داده او و پسر و دامادش را در زمره‌ی اعضای حزب می‌شناساند خود شیخ هم در نسخه‌ی خطی کتابش موجود در کتابخانه و موزه‌ی ملک تهران، در آنجهایی که تصاویر اعضای حزب را می‌نمایاند، تصویر خود و پسر و دامادش را نیز الصاق کرده است. (منصوره اتحادیه، مقدمه‌ی کتاب «وقایع اتفاقیه در روزگار» جلد اول ص سیزده)

۱۷۳. «وقایع اتفاقیه در روزگار»، جلد اول، صص ۸۱-۹۰.

۱۷۴ و ۱۷۵. همان‌جا صص ۶۹-۷۴.

۱۷۶. همان‌جا، ص ۱۹۴.

۱۷۷. همان‌جا، ص ۳۶.

۱۷۸. شیخ محمد مهدی شریف کاشانی، در ص ۱۹ منبع بالا در اشاره به سوءاستفاده‌ی کنسول ایران در مصر از مرگ برادرش و حیف و میل اموالش می‌نویسد: «من بنده هم چون از تعدیات خارج و داخل حکام ولایات و وزیر مختارها و قونسول‌ها در خارجه آگاهی داشتم، به‌خصوص از تعدیات میرزا اسحاق‌خان قونسول مصر که به دستیاری و مستمسک حکم میرزا علی‌اصغرخان اتابک اعظم، چند کرور دارایی مرحوم حاج میرزا حسین شریف - اخوی را تصاحب کرده، تفریط نمود. این مذاکرات را غنیمت دانسته، تقویت و همراهی به حجت‌الاسلام [عبدالله بهبهانی] شد». شیخ در تاریخ جعفری شرحی مفصل از برادر خود بدست داده است.

۱۷۹. همان‌جا ص ۵۳۱.

۱۸۰. همان‌جا ص ۵۱۷. شیخ محمد مهدی شریف و ازلیان همزمان با فعالیت ظاهراً همگرا و تأثیر در اطراف روحانیونی چون سید عبدالله از طریق انجمن‌های سری شب‌نامه‌هایی در نقد و نکوهش و فشار بر روحانیون در سمت و سوی اهداف مشروطه، نشر و توزیع می‌نمودند. کتاب «وقایع اتفاقیه در روزگار» نوشته‌ی خود شیخ از این شب‌نامه‌ها آکنده است. برچیده‌ای از یک نمونه قابل تأمل این شب‌نامه‌ها را با هم‌خوانیه:

«یکی نیست از این آقایان [منظور سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی] سؤال کند که: ای حجج اسلام، شما که سمت و کالت [رسمی مجلس شورای ملی] ندارید، در جزو کابینه وزراء هم که نیستید، برحسب قانون اساسی و طریقه مشروطه حق مداخله در هیچ کاری ندارید، ولی کدام کار، کدام دعوی، کدام مرافعه، کدام حکومت، کدام وزارت است که بتواند کاری بکند که یا رقعہ یا پیغام آقا نرسد؟ اگر اعتنا به رقعہ آقا نشود، فوراً او را تکفیر و رسوا می‌نمایند. یکی از نتایج مشروطه، رفع رشوه گرفتن، حکم ناحق دادن بود، حالا که بدتر شده است. جناب آقا سید عبدالله و آقا سید محمد اگر مشروطه‌خواه حقه باشند، اول در کارهایی که به آن راجع نیست، دخالت نکنند باید رشوه گرفتن را موقوف کنند.» (همان‌جا صص ۱۳۲-۱۳۵)

۱۸۱. اسماعیل مرتضوی برازجانی، «زندانی بزه‌رود»، تهران: انجمن دوستان، ۱۳۳۷ ش.

۱۸۲. «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، صص ۳۳۹-۳۴۳.

۱۸۳. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول صص ۱۷۵-۱۷۶. «خاطرات احتشام السلطنه»، صص ۵۳۲-۳۳. میرزا محسن داماد سید عبدالله بهروایت «تاریخ بیداری ایرانیان» (ص ۳۶۰) در زمهری چهار نفر هیئت امنای متحصنین آستانه‌ی مشروطه برای مذاکره با عین‌الدوله صدراعظم بود.

۱۸۴. فریدون آدمیت، «مجلس اول و بحران آزادی»، ص ۲۳۲.

۱۸۵. «خاطرات احتشام السلطنه»، ص ۶۰۶.

۱۸۶. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول ص ۴۰۹، «حیات یحیی»، جلد دوم صص ۹۰-۹۵.

۱۸۷. همان‌جا ص ۳۹۹.

۱۸۸. «تاریخ بیداری ایرانیان»، همان‌جا.

برخی اشاره‌ها به تهدید و ترور کسانی چون میرزا محسن -که پس از مشروطه ترور می‌شود و یا هشداریها به سید عبدالله بهبهانی و مطلع بودن شیخ مهدی از احتمال ترور بعدی سید با توجه در ابهام ماندن بسیاری از ترورهای زمان مشروطه، قابل تأمل و بازنگری تاریخی است.

۱۸۹. «خاطرات احتشام السلطنه»، ص ۵۳۳.

۱۹۰. «واقعات اتفاقیه در روزگار»، ص ۲۸.

۱۹۱. «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد اول ص ۲۶۶. نقش ازلیان در بهره‌برداری از رویداد چوب زدن تجار مؤثر و محسوس بود.

خبر **چوب زدن تجار** مزبور به بازار رسید، زمینه از قبل آماده شده بود. کسبه دست از کار کشیده، دکان‌ها را تعطیل کردند در مسجد شاه جمع شده تا کسب تکلیف کنند بهبهانی و طباطبایی و عده‌ای از مردم و چندتن از وعاظ ازلی به مسجد می‌روند. نقشه دقیق و ماهرانه از پیش آماده‌ای چیده شده بود. انبوه چند هزار نفری گرد آمده به بحث و راه برخورد با رویداد چوب خوردن تجار پرداختند. سید جمال‌الدین واعظ پرشور و خوش‌سخن را به بالای منبر فرستادند. مخالفین از جمله طلاب امام جمعه که با مشروطه‌خواهان همراه نبودند هم در میان حضار بودند. سیدجمال با نکوهش تعدی علاءالدوله حاکم تهران به بازرگانان محترم سالمند بازار سخنان پرشور و تحریک‌کننده‌ی خود را آغاز کرد. ادامه‌ی صحبت را به خود شاه به مثابه نوک هرم قدرت کشاند. عنوان کرد اگر شاه مسلمان است با علما و طلاب همراهی خواهد کرد و خواسته‌های بی‌غرض ما را خواهد شنید. اما اگر برخلاف مصالح ملت کار کند، ملت هم او را چاره خواهند کرد. سخن سید جمال توسط برخی طلاب امام جمعه قطع شد. فریاد: ای سید بی‌دین، کافر، ای بابی به پادشاه اسلام توهین می‌کنی، بر مسجد طنین افکند. طلاب مخالف با چوب و چماق به سوی منبر هجوم آوردند و کار به زد و خورد کشید. میر هادی طباطبایی پسر مجتهد طباطبایی، سید جمال واعظ را رهانید و به خانه‌ی پدری برد. هواداران و اطرافیان امام جمعه غالب می‌شوند. حاکم تهران دستور پیگرد و دستگیری سید جمال را می‌دهد. سید جمال پس از چندی گریز و پنهان‌کاری سرانجام به قم تبعید می‌شود. او را چندی بعد در میان متحصنین مهاجر قم در رویداد بعدی فعال و مؤثر و پرشور سراغ داریم.

۱۹۲. «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، جلد اول صص ۲۴۲-۴۵.

۱۹۳. همان‌جا صص ۲۴۸-۴۹.

۱۹۴. «واقعات اتفاقیه در روزگار»، جلد اول ص ۸۱.

۱۹۵. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۲۹۷.

۱۹۶. سال‌ها بعد از مشروطه، میرزا محسن صدراعظم‌ها توسط تروربست‌های کمیته‌ی مجازات کشته می‌شود پیرامون آن کمیته و حضور چند تن از پروردگان دگراندیشان دینی تندرو و ملی‌گرا در کتاب سوم این پژوهش نوشته ایم. تاریخنگاری مرسوم ما درحوزه و دست درکاران ترورهای عصر مشروطه و پس از آن کار مستند و روشنگری حتی در مقدمات بدست نداده است. در غالب نوشته‌ها فضا و نگره توطئه‌نما مملو از شایعه و ناراستی و متهم کردن آنانی که نمی‌پسندند حاکم و جاری است. نگارنده در رساله‌ای در دست در باره «**خشونت در مشروطه**» در ادامه کتاب «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده» مقدماتی از این امر را بدست داده که در فرصت

مناسب باید تنظیم و منتشر شود.

۱۹۷. «واقعات اتفاقیه در روزگار»، جلد اول صص ۸۶-۸۷.

۱۹۸. همانجا ص ۲۲۶-۷. سید کمال الدین بهبهانی برادر سید عبدالله بهبهانی، پاسخ نامه‌ی شیخ محمد مهدی شریف را توسط شخص مورد اعتمادی به شیخ در تهران رساند. (همان جا ص ۲۲۷).

۱۹۹. همان جا، جلد دوم، ص ۴۱۸.

۲۰۰. همان جا، صص ۴۱۹-۲۰.

۲۰۱. «حیات یحیی»، جلد سوم، ص ۱۱۶.

۲۰۲. همان جا، جلد دوم، ص ۲۲۰.

۲۰۳ تا ۲۰۵. همان جا، جلد سوم، صص ۱۲۸-۲۹.

۲۰۶. نگارنده در فصل ششم کتاب «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده»، در بخشی مفصل در شرح رویدادهای پس از فتح تهران به این امر پرداخته‌ام.

۲۰۷. رسول جعفریان، «بررسی و تحقیق در جنبش مشروطیت ایران»، قم: طوس، ۱۳۶۹، ص ۳۴۴.

۲۰۸. غلامحسین زرگری‌نژاد، «رسائل مشروطیت»، ۱۳۷۴، ص ۱۶.

۲۰۹ و ۲۱۰. غلامحسین زرگری‌نژاد، «رسائل مشروطیت - مشروطه به روایت موافقان و مخالفان» تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷، جلد اول ص ۲۷۰.

۲۱۱. محمد ترکمان، «اعلامیه‌ها، مکتوبات... شیخ فضل الله نوری»، جلد اول، صص ۲۶۵-۶۶.

۲۱۲. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش دوم، ص ۳۲۱.

۲۱۳. محمد ترکمان، همان جا، ص ۳۴۱.

۲۱۴. اسدالله فاضل مازندرانی، «ظهور الحق»، جلد سوم، ص ۱۱۳.

۲۱۵. «رسائل مشروطیت»، جلد اول ص ۲۷۰.

۲۱۶. محمد ترکمان، همان جا، صص ۳۴۵-۴۶. غالب نقل قول‌ها از شیخ فضل الله نوری یا از لواج و روزنامه‌های او در زمان تحصن برگرفته و یا از دو جلد مجموعه اعلامیه‌ها و رساله‌های شیخ به کوشش محمد ترکمان آورده‌ام.

۲۱۷. واژه‌ی زندانه را در این کتاب به عنوان یک راه و روش در تحرک سیاسی و دینی بارها به کار برده‌ام. در نظام معرفتی و جاری مسلط دین‌خوی و مستبد ایران همواره می‌آموزانند که ساده، صادق و پاک بودن مصیبت و بلا می‌زاید و وضع موجود را بدتر می‌کند. **زندگی** در تاریخ پرتعصب و دین‌خوی و مستبد ما طریقت و راهی بوده که مردم بی پناه و دگراندیشان از میان مصیبت و گرفتاری و فشارهای بی‌حد و اندازه برگزیده تا شاید به صلاح و فلاح برسند:

ما را به زندگی افسانه کردند حکام بیدادگر، شیخان جاهل و پیران گمراه

«زندگی» و «زیرکی» از مضامین و خصایص جامعه و فردیت اقتدارگرا و مسئولیت گریز است. در جامعه‌ای که خودمدراری اداره کنندگان سیاسی و تقدیرگرایی و استبداد پر ریای دینی هر روزنه‌ای به فردیت خودمختار، مسئولیت پذیر و سازنده را مسدود و در برهه‌هایی ناممکن ساخته و هر نافرمانی و نوآوری و سنت شکنی را با شدت و حدت حذر داده یا سرکوب می‌کند، حتی اهل فضل و رهجویان این سرزمین هم به این فرض رسیده که برای گشودن راهی به امکان زیست و حضور در عرصه‌های عمومی، پیشه کردن رویه‌ای نرم خو، محافظه کارانه، مملو از صبر و حوصله‌ای پر کشدار و مریز و دوگانگی پر ریا و مبارا با اهل قدرت و سلطه‌گران ایمان چاره‌ای زیر کانه و زندانه است. در این فهم و الگوی اجتماعی، فردیت متکی بر عقل و مسئولیت پذیری خودمختار جایش را به هم رنگی و همسان نمایی با جماعت می‌دهد و در بازتولید سم نیندیشیدن و اقتدار گرایی، سیطره‌ی فرصت سوز خودمدراری و مسئولیت گریزی تداوم می‌یابد. زمانی که امکان بروز دانایی و توانایی و مشارکت در عرصه‌های عمومی با اقتدار گرایی و حقانی‌گری چون و چرا ناپذیر روبروست و هر ناهمسانی با جماعت بدعت، شبهه و تردید و کفر و آشوبگری جلوه دارد، این گونه‌الگوها پدیدار و حتی مطلوب

جلوه می‌کند.

۲۱۸. محمد ترکمان، «مکتوبات، اعلامیه‌ها و... روزنامه شیخ فضل‌الله»، جلد دوم، ص ۲۱۳.
۲۱۹. همان‌جا، ص ۲۱۶.
۲۲۰. علی ظهیراللوله، «خاطرات و اسناد ظهیرالدوله»، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: زرین، ۱۳۶۷، صص ۴۰۰-۴۰۱.
۲۲۱. محمد ترکمان، «مکتوبات اعلامیه‌ها و... روزنامه شیخ فضل‌الله»، جلد اول صص ۳۳۲-۳۷.
۲۲۲. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۶۵۶ همچنین بخش دوم ص ۱۷۰.
۲۲۳. روزنامه الجمال، شماره ۱۹، مورخ ۵ رجب ۱۳۲۵ق، همچنین اقبال یغمائی، «سیدجمال واعظ اصفهانی»، با مقدمه محمدعلی جمال‌زاده و باستانی پاریزی، تهران: توس، ۱۳۵۷، ص ۲۵۳.
۲۲۴. «حیات یحیی»، جلد دوم ص ۸۲ و ۱۰۶.
۲۲۵. همان‌جا، جلد اول صص ۱۳۵-۱۳۶.
۲۲۶. همان‌جا، جلد دوم، صص ۱۰۵-۱۰۹، ۱۲۹-۱۳۰ و ۱۴۶.
۲۲۷. «واقعات اتفاقیه در روزگار»، جلد اول ص ۳۵۳.
۲۲۸. «خاطرات حاج سیاح»، صص ۵۸۱-۸۵.
۲۲۹. «حبل‌المتین» تهران، شماره ۴۸، یازدهم جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ق.
۲۳۰. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۳۹۲.
۲۳۱. همان‌جا، ص ۳۹۹.
۲۳۲. آدمیت، «فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران»، تهران: پیام، ۱۳۶۳، ص ۴.
- برای بررسی‌های متفاوت اهل قلم ایران از آرای نابینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» بنگرید به:
- آجودانی، ماشاءالله، «مشروطه ایرانی»، تهران: اختران / آدمیت، فریدون «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، / آبادیان، حسین، «مبانی حکومت مشروطه و مشروعه»، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.
۲۳۳. «مبارزه با محمدعلی شاه اسنادی از فعالیت آزادی‌خواهان ایرانی در اروپا و استانبول» به‌کوشش ایرج افشار، تهران: توس، ۱۳۵۹، ص ۴۲۷.
۲۳۴. سیدعلی محمد دولت‌آبادی، «خاطرات و ملاحظات...»، به‌کوشش افشار.
۲۳۵. «خاطرات و اسناد مستشاراللوله»، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: فردوسی، ۱۳۶۲، جلد دوم صص ۲۲۰-۲۲۲، همچنین رسول جعفریان، «سید اسدالله خرقانی، روحانی نوگرایی روزگار مشروطه و رضاشاه»، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۲۹.
۲۳۶. ملک‌زاده، «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، ص ۳۷۵.
۲۳۷. «روزنامه خاطرات عین‌السلطنه»، به‌کوشش مسعود سالار و ایرج افشار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۴، جلد ۹، ص ۶۸۰۷ اشاره‌ای درباره سیر تحول فکری و کنش سید اسدالله خرقانی پس از مشروطه لازم است. دگردیسی و تحول فکری و سیاسی او به عنوان یک دین‌ورز پس از مشروطه به‌خلاف غالب ازلیان و دگراندیشان به‌سوی سلفی‌گری و جریان احیای اسلام راستین جهت یافت. او که از بایه رویه و ابزار تفسیر نوگرایی منابع دینی و قرآن متفاوت از معرفت و رویه‌ی مجتهدین شیعه را برگرفته بود، از جناح سکولار ازلیان فاصله‌ی روزافزونی گرفت. به این بحث در جلد‌های بعدی در تأثیر ازلیان بر جهان‌نگری دینی ایران معاصر بازخواهیم گشت.
۲۳۸. «حبل‌المتین» سال ۱۸، شماره ۱۵، رمضان ۱۳۲۸ق، صص ۲۰-۲۱.
۲۳۹. محمد ترکمان، «مکتوبات اعلامیه‌ها... روزنامه‌های شیخ فضل‌الله»، جلد اول صص ۲۲۷-۳۹. همچنین محسن کدیور، «سیاست‌نامه خراسانی»، تهران: کویر، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱.
۲۴۰. روزنامه مجلس، سال اول شماره ۱۲، ۲۵ ذیحجه ۱۳۲۵ق، روزنامه‌ی «صبح صادق» سال اول، شماره ۴، ۲۶ ذیحجه، ۱۳۲۵ق، روزنامه‌ی «حبل‌المتین» کلکته، سال ۱۶ شماره ۱۴، ۲۳ رمضان ۱۳۲۶ق.

۲۴۱. «جبل‌المتین» کلکته، سال ۱۶ شماره ۱۴، ۳۳ رمضان ۱۳۳۶ ق.
۲۴۲. «جبل‌المتین» کلکته، سال ۱۵، شماره ۲۷، ۲۲ ذیحجه ۱۳۲۵ ق.
۲۴۳. اسدالله فاضل مازندرانی، «ظهورالحق»، جلد ششم، صص ۱۰۱۳-۱۵. حسن موقر بالیوزی از اهل قلم نامدار بهائی در کتاب انگلیسی‌زبان خود تحت عنوان «بهائیان برگزیده زمان حضرت بهاءالله»، مدعی است میرزای شیرازی در خفا و ملاقات خصوصی با یکی از خویشاوندان مشترک او و میرزای شیرازی که از خاندان افغان بهائی مسلک بود راز ایمان خود به بهائیت را آشکار کرد ولی از آنجا که اعلام علنی آن را پرخطر دانست گفته بود: در خفا به خدمت امر خواهد پرداخت. می‌دانیم پدر میرزای شیرازی - میرزا محمد خوشنویس شیرازی، عموزاده‌ی سید باب بود. نورالدین افغان معروف به میرزا آقا نیز از عموزاده‌های میرزای شیرازی بود به هر حال آنچه روشن است میرزای سامره با برخی بهائیان سرشناس خویشاوند بود.

Balyuzi, Hasan M. *Eminent Bahá'ís in Iran During the Time of Bahá'u'lláh*, Oxford: George Ronald, 1985.

۲۴۴. «حیات یحیی»، جلد اول، صص ۷۴-۷۶.
۲۴۵. «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، ص ۱۶۴.
۲۴۶. «یادداشت‌های میرزا محمد قزوینی» به ضمیمه کتاب، «انقلاب ایران»، ادوارد براون، همان‌جا.
۲۴۷. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۳۴۹.
۲۴۸. همان‌جا، صص ۳۵۰-۵۱.
۲۴۹. «واقعات اتفاقیه در روزگار»، جلد اول، ص نوزدهم.
۲۵۰. «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش اول، ص ۴۷۳.
۲۵۱. روزنامه مجلس، سال چهارم، شماره ۶۷ و ۶۸ ربیع‌الاول ۱۳۳۹ ق.
۲۵۲. محمد ترکمان، «مکتوبات، اعلامیه‌ها... روزنامه شیخ فضل‌الله»، جلد اول ص ۵۷.
۲۵۳. «صورت تلگراف شاه» نمره ۷۴۱، «حیات یحیی»، جلد دوم، صص ۳۵۸-۵۹.
۲۵۴. کسروی، «تاریخ مشروطه ایران»، ص ۵۶۸.

چند شرح حال:

۱- صبح ازل

۲- شیخ احمد روحی نظریه پرداز ازلی

۳- امین الدوله حامی ازلیان

۴- میرزا حسن خان خیرالملک

۵- حاجی رضاقلی خراسانی

۶- میرزا نجفعلی خان دانش خویی

* مصاحبه میرزا آقاخان کرمانی با میرزا حسینعلی نوری - بهاءالله (متن دست‌نوشته و

تایپی)

چند عکس

. منابع

. نمایه

صبح ازل (۱۸۳۱-۱۹۱۲م / ۱۲۴۷-۱۳۳۰ق)

میرزا یحیی نوری در خانواده‌ای دیوانی و اهل فضل و مکتب در تهران متولد شد. سیزده ساله بود که دعوی سید باب آغاز شد. (۲۳ می ۱۸۴۴ / ۵ جمادی اول ۱۲۶۶ق) جوانی چهارده ساله بود که همراه برادر بزرگ‌ترش میرزا حسین علی (بهاءالله بعدی) به آیین جدید بایی گروید. در کشاکش بایبان در مازندران با قدوس، قره‌العین و میرزا جانی کاشانی آشنا و محشور شد. نوزده ساله بود که طی نوشته‌ای از پیشوای آیین به عنوان رهبر بعدی بایبان و «بلاغ امر بایی و اجرای احکام و آداب بیان» معرفی گردید.^[۱]

با سوء قصد به جان ناصرالدین شاه در ۲۸ شوال ۱۲۶۸ق توسط جمعی از فعالین بایی به رهبری عظیم که منجر به کشتار خشونت‌بار اکثر سران باقی‌مانده‌ی آیین گردید، صبح ازل با قریب صد نفر از بایبان مسلح آماده‌ی اقدام گردید که توسط قوای حکومتی سرکوب شد. در ذیقده‌ی همین سال مخفی گردید و سرانجام پس از چهار ماه با لباس مبدل و مخفیانه از ایران به بغداد تحت سلطه‌ی عثمانی رفت. در این برهه جامعه‌ی بایی در مقام رهبری صبح ازل در مجموع اتفاق نظر داشتند. گرچه مدعیان ظهور هرازگاه تعدادی از اهل بیان را به انشعاب و جداسری می‌برد.

صبح ازل در اوایل سال ۱۲۶۹ق به بغداد وارد شد. در اقامت قریب ده‌ساله تا سال ۱۲۷۸ق، غالب بایبان او را رهبر خود می‌شناختند. او به توصیه‌ی باب و برای استمرار امر باییه، از انتظار عمومی مخفی بود و امور علنی را به

واسطه‌ی برادر بزرگ‌ترش میرزا حسین‌علی بهاء‌الداره می‌کرد. امری که موجب تضعیف موقعیت و شکل‌گیری یک رهبری مستقیم و کاریزمات از جانب ازل گردید. برادر بزرگ‌تر که مدیریت امور بایان را به‌دست داشت و رابط مؤمنین با رهبری بود، به‌تدریج توانست اعتماد و همراهی اکثریت اهل بیان را به دست آورد و زمینه‌ی توفیق بعدی آیین خویش را فراهم نماید. وقتی اولین زمزمه‌های جداسری و دعوی بهاء‌الله آشکار و اختلاف دو برادر هویدا شد، در آغاز هنوز موقعیت ازل به‌دلیل جانب‌داری اکثریت بایان اولیه و پشتوانه‌ی تأیید بنیان‌گذار آیین استوارتر به نظر می‌رسید. حتی بهاء‌الله دو سالی از جمع بایان تبعیدی بغداد دور شده و به کوهستان‌های سلیمانیه رفت، اما عملاً و به‌تدریج توان و تدبیر و بهره‌وری‌های روزمره برادر بزرگ‌تر در اداره‌ی امور و تطبیق با مصلحت و شرایط زمانه غلبه‌کرد. کوشش صبح ازل برای ادامه‌ی سنت سید باب و حفظ میراث بابیه، به دلایلی از جمله عدم تبلیغ و ترویج فعال امر بابی، پس از شکست و پیامدهای مصیبت‌زای آن، چندان مقبول و کارا نگردید و تنها اقلیت معدودی در کنار او وفادار به سنت و آیین اهل بیان باقی ماند. کشتار و تبعید بایان، دوران انفعال و سردرگمی پیروان آیین را به حاصل آورد. به ویژه پس از شورش و مقاومت‌های سه‌گانه‌ی طبرسی، نیریز و زنجان و سرکوبی قهرآمیز و سپس اعدام بسیاری از سران بابی پس از سوءقصد نافرجام به جان شاه، تبعید و گریز مابقی و گسست ارتباط میان سران و رهروان شهر و روستا، نوعی حس شکست، ناامیدی و انفعال و سردرگمی را موجب گردید. به رغم این فضای سنگین، یأس‌آور و آشفته‌زا، میراث بابیه تحت لوای چتر اسمی صبح ازل برجاماند.

تحرك نوین بایان در بغداد موجب هراس دو حکومت ناصری و عثمانی گردید. به حکم دولت عثمانی بایان را پس از ده سال تبعید به استانبول که دورتر از مرزهای ایران بود فرستادند. جامعه‌ی پرتکاپو و زنده‌ی ایرانی استانبول بستری مساعد برای فعال شدن بایان گردید. هر دو دولت متوجه خطای خود شده و آنها را در رجب ۱۲۸۰ق به ادرنه که ایرانی در آن نبود فرستادند. بایان تا ۲۰ ربیع‌الثانی ۱۲۸۵ق — ۵ سال بعد — در ادرنه اقامت داشتند. در این شهر بود که میرزا حسین‌علی بهاء‌الله، بشارت کتاب بیان نمود و جدایی بایان اجتناب‌ناپذیر گردید. تقابل دو برادر که یکی خود را ادامه‌دهنده‌ی میراث سید باب می‌شناخت و دیگری مدعی ظهور جدید و دعوی پیامبری آیین دیگری داشت، از جدل نظری به خشونت کشید. دولت عثمانی برای کنترل آنها، دو دسته را از هم جدا کرد. بهائیان را به عکا در فلسطین و ازلیان را به ماغوسه‌ی قبرس که آن زمان جزو متصرفات عثمانی بود به تبعید فرستاد.^[۲]

صبح ازل چهل و چهار سال پایانی عمر خود را در تبعید و انزوای ماغوسه‌ی قبرس گذراند. (۱۸۶۸-۱۹۱۲م) از ۱۶ سالگی با زنان متعددی عقد همسری بست. برخی درگذشتند، بعضی در گریزها و تبعیدهای متعدد به جا مانده و جدا شدند. حاصل این ازدواج‌ها خاندان پرشماری است که در تهران، کرمان، رشت، اصفهان و قبرس به جا گذارده است. فرازی از این شجره‌نامه در حوزه مباحث و داده‌های این پژوهش را بدست داده‌ام.

ازل همچون سید باب از میان طلاب و علمای دینی برنخاسته بود. اینکه چرا سید باب با آن همه حواریون نامدار خویش که از میان علما و طلاب دینی شیخی و شیعه برخاسته بودند صبح ازل جوان را برگزید، شایان تأمل است. صبح ازل وفادار به سنت دشمنی با قاجار و نظام خودکامه‌ی آن، از همان اوان محرک مقابله

رادیکال با اولیای سیاسی و مذهبی غالب، باقی ماند. نمونه‌ی نخستین آن در رهبری گروه صد نفره‌ی بایان در قصبه‌ی تاکر مازندران آماده‌ی قیام را پیش‌تر ذکر کردیم. خواست و اراده‌ی تغییر نظام سیاسی - مذهبی غالب در قدیمی‌ترین تاریخ بایه هم به‌صراحت آمده که بایان ازلی (اهل بیان) به سنت پیشینیان خود «به سلسله‌ی قاجار بغض و نفرت شدیدی داشتند و به هیچ وجه این حس خود را پنهان نمی‌کردند.»^[۳]

تأکید و تصریح صبح ازل و پیروان اهل بیان بر سنت رادیکالیسم باییت اولیه، برخلاف اکثریت بایان که در دوره‌ی شکست و عقب‌نشینی به‌تدریج اطراف بنیان‌گذار آیین بهائی گرد آمدند و توصیه‌ی پیشوای آن در پرهیز دین‌داران از سیاست روز را پیشه کردند، موجب گردید تا جمعی از عناصر دگراندیش سیاسی رادیکال خواهان اصلاح و تغییر در بنیان‌های سیاسی و مذهبی ایرانیان تحت رهبری صبح ازل شکل گیرد. البته همه‌ی آنان که در این طیف بودند و یا تأثیر از آنها برگرفتند و در میان آنها بالیدند، همچون پیروان سایر آیین و مرام‌های دینی و سیاسی، همسان و همگون نبودند. به‌تدریج عناصری از میان آنها برخاست که در سرنوشت و بنیان‌های نظری و ایجاد نهادهای سیاسی، فرهنگی و مذهبی ایران نو مؤثر و محرک گردیدند

فرازی از شجره نامه خاندان صبح ازل :

بدرجهان (همسر صبح ازل). فرزندان دختر: طلعت و صفیه. طلعت (دختر بدر جهان) با شیخ احمد روحی ازدواج کرد. فرزندان: فاضله و عالیه روحی. عالیه روحی (دختر طلعت ازل) با محمد حسن احمد ازدواج کرد. فرزند رشاد احمد. رشاد احمد (پسر عالیه روحی) با منورخانم ازدواج کرد. فرزند عصمت ازل احمد.

۲-رقیه (حاجیه خانم - همسر صبح ازل). فرزندان: مریم، فواد، تقی‌الدین (محمد تقی)، عبدالوحید و رفعت‌الله ازل. رفعت‌الله ازل (دختر رقیه خانم) با میرزا آقاخان کرمانی ازدواج کرد. مریم ازل (دختر رقیه خانم) با محمد خسروی ازدواج کرد. فرزندان: عالیه و میمنت خسروی. عبدالوحید ازل (پسر رقیه خانم) با حمیده (دختر میرزا مصطفی کاتب) ازدواج کرد. عبدالوحید با نام‌های عبدالجلیل و محمدجمیل نیز در قبرس شناخته شده است.

۳-مریم خانم ملقب به قانتیه (همسر صبح ازل). فرزند نورالله ثمره معروف به آقا نور، با نام میرزا محمد حسن طیب رشتی شناخته شده است.

نورالله ثمره با زنان متعددی عقد همسری بست: فاطمه، سکینه، خانم بزرگ، ربابه، فخریه حمید، خانم جهان و صاحب جهان و ربابه دوم.

فاطمه محبوب خلیق (همسر نورالله ثمره)، فرزندان: هدایت‌الله و ملوک محبوب خلیق. ملوک محبوب خلیق (دختر فاطمه) که با عباس کدیور ازدواج کرد. فرزندان: جلال و سعید کدیور. هدایت‌الله محبوب خلیق (پسر فاطمه) با شهربانو ازدواج کرد. فرزند اشرف محبوب خلیق. اشرف محبوب خلیق (دختر شهربانو) با هرمز خاقانی و محمد علی اشکوری ازدواج کرد. فرزندان حاصل دو ازدواج: کیان، اردشیر، افسانه و آذر خاقانی. شوکت و منیر اشکوری.

سکینه (همسر نورالله ثمره)، فرزند پسر، علی محمد ثمره.

خانم بزرگ (همسر نورالله ثمره)، فرزندان: مریم، علی و عبدالعلی ثمره. **مریم ثمره** (دختر خانم بزرگ) که با حبیب‌الله اورنگی و با میرزا علی نویسی پور ازدواج کرد. فرزندان: زبیده اورنگی و عطاء الله، عنایت‌الله، امان‌الله و فضل‌الله نویسی پور، زبیده اورنگی (دختر مریم) با ملک‌یانی و میر سلطانی ازدواج کرد. حاصل ازدواج با ملک‌یانی: بالا ملک‌یانی که با محمد کریمی ازدواج کرد. فرزندان: محمد، بتول و کیاندخت کریمی. حاصل ازدواج با میرسلطانی: حسن میرسلطانی. حسن میرسلطانی (پسر بالا ملک‌یانی) با فاطمه عابدی ازدواج کرد. فرزندان: منیرالسادات، پرویز، یحیی، عباس، نیرالسلطان، احترام، افتخار و طاهره. منیرالسادات (دختر فاطمه عابدی) با محمد لطفی ازدواج کرد. فرزندان: محسن، مصطفی و مرتضی لطفی. عطاء‌الله نویسی پور (پسر مریم ثمره) فرزندان: فاطمه، علی اکبر، ماه جبین، زهرا، گیتی، آذرنوش و حسن‌الله نویسی پور. علی اکبر نویسی پور (پسر عطا الله) با معصومه ازدواج کرد. فرزندان: محمد، مهدی، فخرالملوک، بدرالملوک و پری نویسی پور. ماه جبین نویسی پور (دختر عطاالله) با حاجی میرسلطانی ازدواج کرد. فرزندان: منصور، محمود، منیژه، احمد و مسعود میرسلطانی. زهرا نویسی پور (دختر عطاالله) با باقر کهکی ازدواج کرد. فرزندان: علی اصغر، ایران، تورانگیز،

خدیدجه، علی، غلامرضا و غلامحسین کهکی.

عالیه ثمره (دختر خانم بزرگ) با احمد حامدالملک شیرازی ازدواج کرد. فرزندان: عطاءالله و عصمت ثمره و تقی حامدپور. تقی حامد پور (پسر عالیه) با مریم علیمحمدی ازدواج کرد. فرزندان احمد، گلبو و امجد حامدپور.

عبدالعلی ثمره (پسر خانم بزرگ) با فاطمه پور حسنی ازدواج کرد. فرزندان: عطاءالله و صدیقه پور حسینی. عطاءالله پور حسینی (پسر فاطمه) با نرگس بلوطی ازدواج کرد. فرزندان: فرناز، پری ناز و پیروز پور حسینی. صدیقه پور حسینی (دختر فاطمه) با منوچهر مزدسینا ازدواج کرد. فرزندان: سیمین، شیرین، شعله و نیلوفر مزدسینا.

ربابه (همسر نورالله ثمره) فرزندان: دختر: کلثوم ثمره (خانم گل). کلثوم (خانم گل) ثمره (دختر ربابه) با علی محمد فره وشی (مترجم همایون) ازدواج کرد. فرزندان: روح الله، هوشنگ و منوچهر فره وشی. روح الله فره وشی (پسر کلثوم ثمره) با ملیحه بصیری ازدواج کرد. فرزندان: ملکناز و فریدون فره وشی. هوشنگ فره وشی (پسر کلثوم ثمره) با بانو بختیاری ازدواج کرد. فرزندان: ناصر، جمشید، داریوش و کورش فره وشی. منوچهر فره وشی (پسر کلثوم ثمره) با طلیعه ثمره ازدواج کرد. فرزندان: مهشید، بهمن، بیژن و سیروس فره وشی. بیژن فره وشی (پسر طلیعه ثمره) با شهناز فرجاد ازدواج کرد. فرزندان: فیروزه فره وشی. سیروس فره وشی (پسر طلیعه ثمره) با فریده رحیمی ازدواج کرد. فرزندان: آتوسا فره وشی.

فخریه حمید (همسر نورالله ثمره). فرزندان: دختر: سلطنت ابقی نوری.

خانم جان (همسر نورالله ثمره) فرزندان: روشنگ نوعدوست.

صاحب جان (همسر نورالله ثمره) فرزندان: پسر: احمد ثمره. احمد ثمره ملقب به مصباح الحکما (پسر صاحب جان) با قمر نویسی پور ازدواج کرد. قمر نویسی پور (همسر احمد ثمره) فرزندان: عطیه، عنایت الله، مهرماه و طلیعه ثمره. عطیه ثمره (روحي - دختر قمر نویسی پور) با علی روحی ازدواج کرد. فرزندان: ثریا، هرمزد، پروین، مهین و پروین روحی. ثریا روحی (دختر عطیه ثمره) با اسمعیل ماکوئی ازدواج کرد. فرزندان: عارف و کامل ماکوئی. هرمزد روحی (پسر عطیه ثمره) با هاید راسخ ازدواج کرد. فرزندان: کامران و کیان روحی. پروین روحی (دختر عطیه ثمره) با فرخ وحید ازدواج کرد. فرزندان: طاهره و سینود وحید. مهین روحی (دختر عطیه ثمره) با جمشید برومند ازدواج کرد. فرزندان: بابک و یوسف برومند. پروین روحی (دختر عطیه ثمره) با ابراهیم وزیری ازدواج کرد. فرزندان: فیروز و فرهاد وزیری. عنایت الله ثمره (پسر عطیه ثمره) با نیره راجی کرمانی ازدواج کرد. فرزندان: ایرج، رضوان الله، یحیی، ثریا، مونس، انیس، امان الله، قاتنه و یدالله ثمره. قاتنه ثمره (دختر نیره راجی کرمانی) با نورالله مختاری ازدواج کرد. فرزندان: پسر: نادر مختاری. یدالله ثمره (پسر نیره راجی کرمانی) با پری ابراهیمی ازدواج کرد. فرزندان: افشین ثمره.

مهرماه ثمره (دختر صاحب جان) با ابراهیم روحی و علی روحی ازدواج کرد. حاصل دو ازدواج: کیهان روحی و ناهید ثمره. ناهید ثمره (دختر مهرماه ثمره) با ولی الله شهاب فردوس ازدواج کرد. فرزندان: مهدی و مهرداد شهاب فردوس.

ربابه (همسر نورالله ثمره) فرزند دختر: رقیه ثمره، رقیه ثمره (دختر ربابه) با حسین عفاًئی ازدواج کرد. فرزندانش: مجید و حمید عفاًئی.

۴- **ملک جهان (همسر صبح ازل)**، فرزندان: محمد بیان الله، احمد بهاج، رضوان الله، عبدالعلی (علی افندی) و عالمه ازل. احمد بهاج ازل (پسر ملک جهان) با علویه خانم ازدواج کرد. فرزندان دختر: عائله و عالییه (گریس) بهاج ازل. عالییه (گریس) بهاج ازل که با راسپ ازدواج کرد. فرزندان: فرد راسپ (پسر) و سوزان راسپ (دختر). عبدالعلی (پسر ملک جهان)، فرزندان دختر: طلیعه، نائره، واحده، عالمه و فرزند پسر: جلال ازل. عالمه ازل (دختر عبدالعلی ازل) با فاضل عرفی ازدواج کرد. فرزند دختر شعله عرفی. شعله عرفی (دختر عالمه ازل) که با سهی حقی ازدواج کرد. فرزند دختر: شیرین حقی رضوان الله ازل (پسر ملک جهان).

۵- **فاطمه (همسر صبح ازل)**، فرزندان: مهدی و محمد هادی ابقی. محمد هادی ابقی (پسر فاطمه) با فخریه حمید ازدواج کرد. فرزند: مهدی ابقی نوری. مهدی ابقی نوری (پسر فخریه حمید) با بدیعه مرآتی (دختر فضل الله اورنگی ملقب به نظام الملک) ازدواج کرد. فرزند پسر: ضیاء الله ابقی نوری.

شیخ احمد روحی کرمانی (۱۳۱۴-۱۳۶۳ ق)

شیخ احمد دومین پسر ملا محمد جعفر ته باغ لله‌ای از اهل بیان اولیه است. در دامان پدر بابی و عارف مسلک با پیشینه شیخی خود پرورش یافت و تعلیمات سنتی و مقدماتی را برگرفت. روحی نام مستعار است که وی تحت آن اشعار و برخی آثارش را می‌نوشت. از همان آغاز دوستی عمیقی با دیگر شاگرد پدرش — میرزا آقا خان کرمانی — یافت. رابطه‌ای که تا دم مرگ صمیمی، عزیز و همدلانه باقی ماند. همراهی و همگرایی فکری و عملی آنها شگفت‌انگیز بود. آقاخان روحی را همواره با احترام «استاذزاده» می‌خواند. گرچه هفت سال اختلاف سنی داشتند، اما شخصیت‌های گیرا، نافذ و هوش سرشار و ذهن خلاق و پرسای دو فرد، همواره آنها را کنار و همدل هم نگاه داشت. پیوند روحی، ذهنی و قلمی آنها زمینه‌ی پذیرش و تداوم باورهای مشترکی را فراهم آورد. رویه و روال زندگی و تعلقات مشترک، همنشینی درازمدت، مهاجرت و غربت و پیامدهای آن، تفکیک او و آقاخان را دشوار و در برخی حوزه‌ها نشدنی کرده است. آنها از نظر آموزش و تحصیلات، مربیان و معلمان، تجربیات مشترک، آرا و عقاید و حتی نوع کار و معیشت و انتخاب همسر یکی و متحد بودند. این پیشینه، همدلی و اعتقادات دینی و فرهنگی و سیاسی مشابه و همچنان که آوردیم در سفر تبعیدگونه و دور و درازشان در پی نصرت امر بیان از کرمان به اصفهان، تهران، مشهد، رشت، تبریز، بادکوبه و سپس استانبول، همسرگزینی دو دختر صبح ازل — بهجت و طلعت — هم‌خانگی و هم‌کاسه‌ای دیرینه‌شان، بی‌پروایی، جسارت و شر و شور بسیارشان، دقت و وسواس مشابه‌شان، تنگدستی و تلاش معاش در تدریس فارسی، استنساخ آثار و نوشتن و ترجمه و کلاً کار مشترک با هم و با میرزا حبیب اصفهانی، تنگناها و هراس از تعصب و تکفیر مخالفان، استواری در دوستی و همراهی تا لحظه‌ی مرگشان همه موجب گشت که تفکیک اهداف قلم و اندیشه و در برخی موارد حتی شناسایی دستخط آنها دشوار باشد. بی‌گمان نقش آقاخان بیشتر و مؤثرتر بوده است. از نظر تفکر و ابداع اندیشه و صراحت، آقاخان مشخص و شفاف‌تر بوده است. پیشینه‌ی شیخی — بابی پدر روحی و

پیشینه‌ی اهل حق و باور به وحدت وجود و انسان خدای آقاخان هم در برخی موارد قابل شناسایی است. اما همیشه نمی‌توان این تفکیک خصایل و علایق و پیشینه را به عملکرد و قلم‌زنی آنها تعمیم داد. در موارد بسیار آنها آگاهانه موجب سردرگمی بیرونیان و حتی اهل نظر شده‌اند. روحی حتی در مکاتبات خود، آن‌چنان که در نامه‌های متعدّدش به ادوارد براون جلوه دارد، از کلمات و عبارات شناخته شده‌ی آقا خان بهره برده است. در مواردی او حتی از کاغذهایی که در سربرگ آنها عنوان «عبدالحسین» — نام کوچک آقا خان — ذکر شده استفاده می‌کرد. هردو با نام مکاتباتی «حسین افندی» در اداره‌ی پست استانبول شناخته می‌شدند. در واقع زمانی که زندگی و کارنامه‌ی نظری و عملی‌شان را می‌سنجیم عملاً غیرتفکیک و جدانشدنی به نظر می‌آیند. به قولی آنها «جبهه متحدی در برابر دنیای وسیعاً متخاصم تشکیل داده بودند که بر اساس قابلیت‌ها و علایق خاصی خود، تقسیم کاری بین خود ایجاد کرده بودند.»^[۵]

شیخ احمد به زبان‌های ترکی، عربی و فارسی مسلط بود و با زبان فرانسه در حد ترجمه‌ی متون آشنا گردید و در استانبول با یاری آقا خان انگلیسی آموخت. از طریق تدریس امور معاش خود را به‌سختی در استانبول می‌گرداند. اولین اقدام مهم دو یار کرمانی در استانبول رفتن به قبرس نزد پیشوای بابیان زمانه بود. روحی با طلعت‌الله خانم، دختر صبح ازل پیمان همسری بست. همزمان با سفر آقا خان به عکا، او هم سفری به سوریه (حلب) داشت و رهبر شیخیان کرمان به شام آمده را ملاقات کرد. می‌دانیم چندی بعد رساله «نشالله ماشالله» به قلم میرزا آقاخان کرمانی در نقد نوشته‌های آن رهبر شیخی در محفلی در استانبول قرائت شد. روحی قریب یک دهه (۱۳۱۴-۱۳۰۴ق) کنار آقاخان و فعال در محفل ازلیان استانبول اقامت داشت. به یمن حضور فاضل و پرشور او تحرک ازلیان دوچندان گردید. در کنار تدریس زبان فارسی خصوصی و مدرسی در دبستان ایرانیان استانبول به استسناخ برخی کتب نایاب به ویژه پیرامون بابیه پرداخت. به همت او ما امروز به بسیاری رساله‌های اولیه‌ی بابی در مجموعه‌ی کمریج ادوارد براون دسترسی داریم. او بود که براون را به یافتن تاریخ قدیم بابیه که چندی بعد توسط ادوارد براون و محمد قزوینی تحت نام «نقطه‌ الکاف» منتشر شد، ترغیب نمود. شیخ احمد خطی خوش داشت و ذهنی خلاق، نوجو و دگراندیش. او هم کنار آقاخان در سه سال پایانی عمر میرزا حبیب اصفهانی در کتابخانه‌ی پر و پیمان او همراه و همدل به کار ترجمه، تألیف و ویرایش پرداخت. به محافل فرهنگی عثمانی هم کمابیش راه یافت. از طریق میرزا حبیب و توصیه‌های ادوارد براون و دیگر یاران ازلی‌اش شاگردان بانفوذی در میان دولتمردان عثمانی و خارجیان مقیم شهر یافت.

اوضاع به‌غایت دشوار اقتصادی و گذران زندگی و تنگناهای تحرک دگراندیشی در استانبول موجب شد که همسرش طلعت ازل بیشتر ایام را نزد پدرش صبح ازل در قبرس بگذراند، گرچه پیشوای زمانه‌ی بابیان خود در ماغوسه در فقر و مسکنت گذران دشواری داشت. حاصل ازدواج او و طلعت، دو دختر به نام عالیّه روحی که با هم‌مسلك خود حاجی محمدحسن پیمان زناشویی بست و دیگری فاضله روحی بود. از عالیّه که عملاً حافظ خانه و آثار صبح ازل در ماغوسه بود، در فصلی در کتاب بعدی پیرامون تحرک و تأثیر زنان ازلی در شرح و وصف سیاحت و سلوک روحانی قمرتاج دولت آبادی به «زیارت مرقد صبح ازل» نوشته‌ایم.

چنان که در رابطه با ادوارد براون آورده‌ایم، شیخ احمد در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۹۰-۱۸۹۴م مکاتبات منظمی

با براون برقرار کرد. براون با برادر بزرگتر احمد — شیخ مهدی — که عملاً نقش رهبریت ازلیان کرمان را داشت، در سفرش به ایران آشنا شده بود. براون شیخ احمد را گرامی و محترم و صدیق می‌شناساند. او در کتاب «انقلاب ایران»^۸ اش احمد را فردی بسیار آگاه و صاحب‌نظری توانا و انسانی درستکار و صادق رفتار می‌خواند که بسیاری از کتب نایاب و گرانبها را برای او تهیه و یا نسخه‌برداری کرده است. براون در جزوه‌ای توصیفی در شرح حال «۲۷ تن از بایان» که به سال ۱۸۹۳م — دو سالی پس از آغاز مکاتبات میان او و شیخ احمد — به زبان

انگلیسی منتشر کرد، در شرح حال شیخ احمد که او را با نام مستعار «شیخ A» معرفی می‌کند نوشت: او «یک ازلی دانشمند ساکن قسطنطنیه که در تماس مستقیم و دائم با صبح ازل بوده و می‌توان گفت

معتمد اوست و من دلایل خوبی بر دانش و صداقتش در اختیار دارم.»^[۶]

این جزوه همان‌طور که براون خود تأکید دارد بر مبنای اطلاعات به دست آورده از شیخ احمد تنظیم شده است. براون که علاوه بر مکاتبه با صبح ازل و پسرش رضوان‌علی، حضوراً هم به قبرس و ملاقات پیشوای بایان زمانه رفته بود، شیخ احمد را به‌عنوان یک باورمند ازلی و امین صبح ازل شناسایی می‌کند. سرگرد فیلات [Major D. C. Phillot] هم در مقدمه‌ی انگلیسی بر ترجمه‌ی فارسی «سرگذشت ماجراهای حاجی بابای اصفهانی» برگردان آزاد و خلاق میرزا حبیب به‌یاری شیخ احمد و آقاخان، که در سال ۱۹۰۵ در کلکته منتشر نمود، ضمن انتشار عکس شیخ احمد در صفحه‌ی اول کتاب نوشت: «حاجی شیخ احمد کرمانی فقیه فرزند ملا محمدجعفر پیشنماز است. داستان زندگی وی ساده اما غم‌انگیز است. او به آیین بابیه تعلق داشت. پس از تحصیل زبان عربی در کرمان به اصفهان نقل مکان کرده و در آنجا به میرزا آقا خان کرمانی که وی نیز از همان آیین بود، پیوست.»^[۷]

به هر حال نامه‌های به جا مانده‌ی روحی به براون، نشان از باور راسخ او و آقاخان کرمانی به آیین بابی و میراث آن است. کتاب «هشت بهشت» بیانگر باز آفرینی خلاق، قرائت و معرفت روحی و آقاخان از آیین بابی است. گرچه مدعیند بافت کتاب بر اساس دروس استاد بابی‌کیش پیشینشان در کرمان شکل گرفته است، اما مفاهیم و یافته‌های نوآیین آن نشان می‌دهد که محتوای رساله عمدتاً به قلم و برآمده فهم نوین و اندیشه‌های خود آنهاست.

می‌دانیم شیخ احمد «در فلسفه ادیان، عالم متبحری» بود.^[۸] همین پژوهشگر بر اساس محتوای رساله‌ی «حکمت نظری» که از آثار میرزا آقا خان ثبت شده — و در مکاتب و اصحاب فلسفه و مذاهب مختلف است — به دلیل سبک کار مشابه با «هشت بهشت»، قلم و معرفت شیخ احمد را در نوشتن آن دخیل می‌شناسد.

میرزا محمد قزوینی که از مطلعین اولیه‌ی پژوهش‌های بابیه هم با ازلیان و هم با براون در بحث و گفت‌وگو بود و باید مقدمه‌ی نقطه‌الکاف را عمدتاً حاصل شناخت و تحقیق او در قدیمی‌ترین منابع تاریخی بابیه دانست، با لحنی متمایل به اهل بیان می‌نویسد: شیخ احمد روحی از «مشاهیر ازلیان» و مؤلف «هشت بهشت» است که کتاب مبسوط مفصلی است در شرح عقاید ازلیان از فرق بابیه و رد طریقه بهائیان و علل و اسباب افتراق بابیه به ازلی و بهائی و فلسفه این مذهب جدید که باب آورده و علاوه بر مباحث مذهبی و جدلی مشتمل است بر فواید

کثیره مهمی از تاریخ وقایع دوره اول بایه و تراجم احوال عده کثیری از قدمای ایشان»^[۹]

می‌دانیم که علامه قزوینی از بنیانگذاران نقد جدید ایران و انسانی فاضل و دقیق بود که در صراحت زبان و قلمش و تعهد به صداقت پژوهش تأکید بسیار داشت. قزوینی می‌افزاید: شیخ احمد «مردی فاضل و هنرمند باذوقی بود و طبع شعر نیز داشت» ضمناً «یکی از نویسندگان زبردست فارسی است». قزوینی در نکوهش برخی آثار تاریخی که تعلق و باورهای ازلی او را ثبت نکرده اند، نوشت: «شیخ احمد روحی و میرزا آقا خان کرمانی از معاریف ازلیان بودند».

قزوینی هم در سخنان با تقی‌زاده و هم در چند نوشته‌اش، در اینکه شیخ احمد و برادرانش به باورهای بابی مؤمن ماندند و در زمره‌ی ازلیان بافضل معاصرند، تأکید داشت. برادر کوچک‌تر شیخ احمد — محمود افضل‌الملک — که خود از معتمدین و سران ازلی کرمان بود به صراحت در مقدمه‌ی بر «هشت بهشت» تأکید دارد که آقاخان و روحی چند هفته پیش از استرداد به ایران و قتل دردناکشان به بازبینی و اصلاح «هشت بهشت» مشغول بودند. امری که تردیدی در ایمان بابی آنها در هفته‌های پایانی زندگیشان نمی‌گذارد. نامه‌های روحی به براون شاهد مسلم دیگر باورهای ازلی شیخ احمد است. امیدوارم در فرصت مناسبی این نامه‌ها کنار دیگر اسناد ازلیان معاصر به دست انتشار داده شود. یک‌جا روحی در نامه (۴ دسامبر ۱۸۹۱م) به براون خواستار تلقین تبلیغ باورهای بابی به سید جمال‌الدین اسدآبادی گردید. سید جمال در آن روزها در لندن اقامت داشت و روحی هنوز او را از نزدیک ملاقات نکرده بود. در آن نامه از براون خواست تا کتاب «هشت بهشت» که فلسفه‌ی نظری و عملی بابی است همراه کتاب مقدس بابیان «بیان» را به سید جمال نشان دهد و افزود که این امر را به او «تبلیغ کنید» و بگوئید که: «شما امروز اعلم علمای مسلمانان هستید. من مردی انگلیسیم. شما هیچ خبر از عقاید و دین حضرات بابی ندارید و آن‌ها را منکر انبیا و منکر معاد گمان می‌کنید و من این همه معلومات از آنها به دست آورده‌ام».^[۱۰] سید جمال‌الدین به رغم آگاهی بر اینکه شیخ احمد و آقا خان کرمانی دو داماد صبح ازل اند و باورهای بابی دارند، با آنها در انجمن اتحاد اسلام اسلامبول به همگرایی موقت برآمد. گرچه سید سیاست‌باز اهداف خود را پیش می‌برد و خیالات دیگری در سر داشت.

در منابع بهائی که بر مخالفان بابی خود و کسانی که دعوی بهاءالله را نپذیرفته و همچنان خود را ادامه‌دهنده میراث سید باب می‌شناختند آگاه بوده‌اند، نیز بر تعلقات ازلی شیخ احمد تصریح شده است. در دایرةالمعارف و اسناد بهائی، از شیخ احمد به‌عنوان «شیخ احمد معلوم» و با طعن و لعن نام برده می‌شود. از جمله آمده است: «شیخ احمد روحی پسر ملا جعفر کرمانی از اتباع متعصب یحیی ازل بود. شرح اقدامات سوء احمد روحی در الواح مبارکه نازله از کلک اطهر مرکز میثاق الهی مندرج است».^[۱۱]

عبدالله‌ها رهبر بهائیان در لوح «ابن ابهر» اشاره به «مفتریاتی» دارد که از سوی آقاخان کرمانی و «شیخ احمد» موجب «سفک دم جمال مبارک [بهاءالله]» گردیده بود.^[۱۲]

منابع بهائی قلم شیخ احمد را در تألیف و نگارش کتاب «تنبيه‌النائمین» که در میان اهل بیان به «کتاب عمه» معروف است، مؤثر دانسته‌اند. پیشوای بهائی در «لوح عمه» می‌نویسد: «نفوسیکه در تألیف و نگارش این کتاب سجين دست داشتند یکی شیخ احمد روحی کرمانی داماد یحیی ازل و پسر ملا جعفر ازلی کرمانی

است...»^[۱۳] منظور از عمه، عزیزه خانم خواهرتنتی صبح ازل است. که به نام خانم بزرگ از ازیلیان برجسته‌ی زمانه و مورد احترام آنها تا ۱۳۲۲ق آستانه‌ی مشروطه در تهران زنده بود. رساله‌ی مزبور در پاسخ نامه‌ی عبدالبهّا معروف به لوح عمه که او را دعوت به پذیرش دعوی بهائی کرده بود نوشته شده است. این رساله در زمره‌ی نوشته‌های ازیلیان معاصر در رد بهائیت مورد استفاده و استناد اهل بیان است. اشراق خاوری جای دیگر می‌نویسد: «شیخ احمد روحی کرمانی داماد یحیی ازل کتابی به نام تنبیه‌النائمین در رد لوح مبارک حضرت عبدالبهّا که برای تنبه [عزیزه حاجیه خانم عمه‌اش] ارسال فرمودند و به لوح عمه معروف است بنگاشت و به نام همین حاجیه خانم منتشر کرد. و بعضی گفته‌اند که این کتاب را احمد امین‌الاطبای رشتی با کمک دیگران تألیف کرده است. حاجیه خانم یا عزیزه به تأیید امر یحیی ازل و مخالفت با دعوی بهائیت برخاست.»^[۱۴]

در منابع و اسناد بهائی، شواهد دیگری هم هست که نشان می‌دهد پیشوایان و مورخان برجسته‌ی بهائی همه به ازلی بودن شیخ احمد روحی تأکید و تصریح داشته‌اند. همچنان که بازماندگان او حافظ میراث صبح ازل در قبرس و کرمان بودند.

میرزا علی خان سینکی (امین‌الدوله) ۱۳۲۲-۱۲۵۹ ق

شرح حال مختصری از امین‌الدوله در کتاب آوردیم تا گواهی بر همگرایی، همراهی او با ازیلیان و حمایتش از آنها باشد. قصد زندگی نامه‌نویسی و شرح کارنامه و اصلاحات او نیست. اینکه او دربارن از زمره‌ی دگراندیشان دینی بود یا نه، نمی‌دانیم. اما آنچه در این‌باره خواهیم آورد شاهی از روابط تنگاتنگ، همدل و حمایتگر او با ازیلیان خلاف رقیب اصلی‌اش در دولت و صدرات اعظمی‌دوران ناصری و آستانه‌ی مشروطه است.

میرزا علی خان امین‌الدوله پسر حاج میرزا محمد خان سینکی (مجدالملک) به‌یاری پدر اهل فضل و تجددخواهش که از اهل دیوان و وزارت امور خارجه بود در جوانی به‌عنوان میرزای دربار — وزارت رسایل — ناصرالدین شاه آغاز به کار کرد. (۱۲۷۸ق) خطی خوش، سخن و قلمی‌رسا و ایران‌گرا داشت. در فاصله‌ی سال‌های ۱۲۸۳ تا ۱۲۹۰ق با لقب امین‌الملک منشی حضور شاه بود. همزمان در سال ۱۲۸۸ق (۲۸سالگی) به سرپرستی چاپارخانه‌های دولتی [پستخانه] گمارده شد. در سفر اول ناصرالدین شاه به فرنگ (صفر ۱۲۹۰ق) از جمله همراهان هوشیار و روشن‌ضمیر او بود. ناصرالدین شاه در بازگشت به تأثیر مشاهدات خود تا مدتی کوتاه خواستار اصلاحات در دولت و کشور شد و علی‌خان را علاوه بر وزارت رسایل به عضویت و نظامت مجلس شورای وزرا منصوب کرد. در ۱۲۹۳ق مدیریت شورای دولتی تازه تأسیس شده‌ی ناصری به او واگذار شد. سال بعد تصدی امور ضرابخانه را نیز به او دادند. لقب امین‌الدوله در شعبان ۱۲۹۹ق زمانی که وزیر اوقاف و ریاست پست و مدیریت دارالشورای دولتی را داشت، به او تعلق یافت.

در کارنامه‌ی او و اقدامات تجددخواهش علاوه بر برپایی و نظم اولیه‌ی پست نوین ایران و ضرابخانه‌ی دولتی، استخدام چند کارشناس بلژیکی برای اصلاح امور گمرک ایران، تأسیس کارخانه‌های کبریت‌سازی و قند، حمایت گسترده از نشریات فارسی‌زبان خارج از کشور، تأسیس مدارس نوین و تحرکات قانون‌طلبش قابل

تأمل‌اند. صدارت اعظمی او در ۱۳۱۵ق پس از مدتی دراز تسلط امین‌السلطان اتابک بر این مقام به‌گسترش افکار عمومی و رشد فضای بازتر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و سر برآوردن عناصر نو و دگراندیش یاری رساند. در حوزه‌ی بحث این کتاب باید به حمایت گسترده و خطرآفرین او از بایان و تقابل با سیاست دشمنانه‌ی امین‌السلطان با آنها اشاره کرد. هرچا توانست در یاری و رهایی این دگراندیشان به اقدام بر آمد. فرصتی فراهم شد تا زیر چتر حمایت و یاری مستقیم امین‌الدوله جمع کم‌شمار اما مؤثر ازلیان نه‌تنها ابراز وجود نمایند بلکه فعال و مؤثر در برخی عرصه‌ها بستر بیداری و تحرک منجر به مشروطه را فراهم نمایند.

اول از همه حمایت او از تعلیم و تربیت غیردینی فعالین ازلی منجر به تأسیس انجمن معارف و برپایی مدارس متعدد بعدی در آستانه‌ی مشروطه گردید. دیگر اینکه امین‌الدوله حامی همیشگی و جسور نشریات دگراندیشی چون «اختر» و «قانون» و «حبل‌المتین» بود. نشریاتی که ازلیان در نوشتن، گرداندگی و توزیع آن نقش‌آفرین گردیدند.

به‌رغم مخالفت مستقیم ناصرالدین شاه و مجموعه‌ی دربار و خطری که موقعیت او را در دولت تهدید می‌کرد، با بهره‌گیری گسترده و در بزنگاه‌ها از موقعیت خود در اداره‌ی پست، ورود این نشریات به داخل کشور و دسترسی عمومی را به آنها تسهیل نمود. او حتی به نوشتن در این نشریات با نام مستعار برخی اطلاعات داخلی حکومت را افشا می‌کرد. نامه‌نگاری او با ملک‌مخان، میرزا آقاخان کرمانی، دیگر روابط مکاتبه یا مراده با دگراندیشان، اخبار یاریگر بیداری و تحرک عمومی را می‌گستراند. در کتاب تأملی بر «اختر» استانبول در این باره مفصل‌تر نوشته‌ام. اصلاحات نوگرا و ترقی‌جوی امین‌الدوله، همراهی و هم‌قدمی با دگراندیشان غیرمسلمان به ویژه در امر تعلیم و تربیت غیردینی با عناد و دشمنی اهل شریعت شیعه و همیاری هواخواهان اتابک امین‌السلطان موجب عزل او از صدارت کوتاه‌مدتش گردید. امین‌الدوله فرانسه‌دان بود و از ورای افقی که این زبان برایش گشوده بود با فرهنگ و مؤلفه‌های نوآیین اروپایی آشنا شد. به زمان ریاست مجلس وزرا با تدوین طرح قانون، کتابچه‌ی جامعی نوشت که به‌رغم تحسین اولیه، همچون سایر امور پیشرو زمانه‌ی ناصری دوامی نداشت. چنان که آمد از مهم‌ترین اصلاحات او برپایی پست ایران و نشر تمبر دولتی بود. با یاری کارشناسان اروپایی، دفتر و مهر و تمبر مخصوصی برای ثبت کلیه‌ی اسناد شرعی، عرفی و تجاری درست کرد و برای نخستین‌بار مقرراتی برای ثبت اسناد رسمی به طریق نوین تنظیم نمود که مانع هرج و مرج امور دعاوی و مراجعات مرسوم شود. امری که به ثبات و امنیت امور و معاملات باری می‌رساند. روحانیون به ویژه علمای کنترل‌کننده‌ی محاضر شرعی این امر را مداخله در حاکمیت شرعی و توهینی به منزلت خویش و مانعی برای مداخل خود دانسته و به ضدیت با امین‌الدوله و اصلاحات او برآمدند.

عامل دیگر مخالفت علمای شیعه علاوه بر فتنه‌گری‌های امین‌السلطان، روابط حسنه و محسوس امین‌الدوله با دگراندیشان دینی به‌ویژه ازلیان بود. در سال‌های ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۰ق که ازلیان طرح شورش عمومی معروف به «فتنه جمهوری‌طلبی» و سپس اعتراضات علیه انحصار رژی تنباکو را پیش می‌بردند، مخفیانه و گاه نیمه آشکار به حمایت آنها برآمد. در این سال‌ها تا ترور ناصرالدین‌شاه و روی کار آمدن امین‌الدوله به صدارت در تقابل دشمنانه‌ی امین‌السلطان اتابک با نوجویان و دگراندیشان دینی و سیاسی به‌ویژه ازلیان، امین‌الدوله همواره

حامی مستقیم آنها بود. علاوه بر برپایی انجمن معارف، تأسیس نشریه‌ی معارف، تأسیس روزنامه‌ی «خلاصه‌ الحوادث»، ایجاد مدارس شرف، خیریه، دانش، ادب، مظفریه، علمیه و مدارس رشدیه^[۱۵] که از ۱۳۰۵ آغاز و در سال‌های ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۷ اوج گسترده یافت، همه مدیون حمایت مستقیم و جسورانه‌ی امین‌الدوله است. نوآوری‌ها و همراهی‌های امین‌الدوله با دگراندیشان در حوزه‌ی تعلیم و تربیت غیردینی و برخی اصلاحات به ویژه در اوقاف، پست و قانون‌طلبی او سبب‌ساز اتهامات لامذهبی از سوی میرزا حسن آشتیانی‌عالم شیعه‌ی با نفوذ تهران گردید. نزدیکی و همگرایی امین‌الدوله با ازلیان بیش از هر جا در خاطرات رهبر زمانه‌ی آنها در ایران هویداست. می‌خوانیم:

«امین‌الدوله با بیداران ایران [ازلیان] در خارج و داخل مربوط است و نسبت به آنها مرجعیتی دارد.»^[۱۶] همو در جای دیگر به‌صراحت می‌نویسد: «امین‌الدوله با روابط معنوی که با حوزه بیداران طهران و قسطنطنیه داشته» توسط مخالفان به بایبگری متهم می‌شود.^[۱۷] می‌دانیم امین‌الدوله با حلقه‌ی اطراف روزنامه‌ی «اختر» استانبول، همچنین سران ازلی آن شهر به‌ویژه آقا خان کرمانی دوستی و مکاتبه داشت. آقاخان خود در نامه‌ای خصوصی به یکی از دوستان هم‌اندیش و همدلش از این رابطه پرده برمی‌دارد:

«[در] طهران هم با جناب مجدالملک [پدر امین‌الدوله] وزیر وظایف و جناب اجل اکرام امین‌الدوله دوستی تمام حاصل است...»^[۱۸]

در بسیاری صفحات «حیات یحیی» اشاره‌های رندانه و با ادبیات خاص ازلیان حاکی از همکاری و هم‌قدمی امین‌الدوله و ازلیان قابل ردیابی است. در برهه‌ی قانون‌خواهی و طرح شورش عمومی ازلیان و سپس اعتراضات علیه امتیازنامه‌ی رژی می‌خوانیم که

«راه مکاتبات حوزه استانبول [ازلیان] با حوزه طهران باز است و سعی دولت [امین‌السلطان] در بستن آن عقیم مانده. بدو سبب، یکی به واسطه ریاست پست ایران با امین‌الدوله است و بسته‌های امانت استانبول سلامت به دست صاحبانش می‌رسد.»^[۱۹]

اعتمادالسلطنه در زمان دستگیری شبکه‌ی توزیع روزنامه‌ی «قانون» در تهران با سهم اصلی ازلیان، که روشن شد اهمال و بعضاً همکاری کارکنان و مسئولین پست تحت ریاست امین‌الدوله، ورود و دسترسی نشریات چاپ خارج را تسهیل کرده، در خاطرات خود نوشت: ناصرالدین شاه یک شماره روزنامه‌ی قانون شماره هفتم را که از لندن رسیده بود، نزد من دید و پرسید: «این روزنامه به چه واسطه به تو رسیده!»

وزیر محرم و خلوت شاه می‌افزاید: «معاندین امین‌الدوله» فرصت به دست آورده و به او تاخت بردند که اوست که نباید بگذارد اداره‌ی پست این روزنامه‌ها را وارد ایران کند.^[۲۰] شاه در پی این گزارش‌ها، امین‌الدوله را احضار کرد و از او توضیحاتی درباره‌ی مکاتباتش با معترضین خارج از کشور پرسید و سخت او را مورد عتاب و خشم خود قرار داد.

مورخ ازلی ناظم‌الاسلام هم امین‌الدوله را «بیدارکننده ایرانیان» معرفی می‌کند. مردی دانشور که صاحب قلم

و بیان ممتاز و قوی است و در اندک مدت به همت و حسن تدبیر توانست اداره پست را همچون ممالک فرنگ مرتب و منظم تأسیس و امکان رونق تجارت و بیداری عمومی را فراهم نماید.

امین‌الدوله اصلاح‌طلب ایران‌خواه و روشن‌ضمیری بود که آرزوهای بزرگ برای ایران در سر داشت. نامه‌های خصوصی او به دوستان و هم‌اندیشان گواه اهداف و خواست‌های او برای ایران نو بود. بر ضرورت تأسیس راه‌آهن و برخی تأسیسات تجاری و صنعتی تأکید داشت. در صدر برنامه‌های اصلاحی او تنظیم امور مالی و اصلاح گمرک، نابسامان کشور و تأمین منابع مالی داخلی برای پرهیز از استقراض خارجی و استقلال مالی بود. اما افسوس که به قول یحیی دولت‌آبادی:

«وزیر پادشاهی است که نه دارای آن عزم است و نه صاحب آن اقتدار.»^[۳۱]

ازلیان اطراف امین‌الدوله را گرفته و در ترغیب او به اصلاحات مؤثر گردیدند. روزنامه‌ی «اختر» استانبول مژده اصلاحات و خیال قانون‌خواهی امین‌الدوله را در شماره‌های متعددی ثبت و به هم‌وطنان اعلام کرد. در خاطرات خود امین‌الدوله هم می‌خوانیم:

«زبان گشودن [روزنامه] «اختر» پرده‌ی مجاب را یکبارگی برداشت، حقایق احوال ایران و ایرانیان را به فصاحت و رکاکتی هرچه تمام روی دایره ریختند.»^[۳۲]

روزنامه‌ی «قانون» هم در مقایسه‌ی بینش و کنش امین‌الدوله با امین‌السلطان، برکشیدن اولی و نکوهش دومی به حمایت اصلاحات و خیالات او برای ایرانی‌آباد و مستقل و توانمند برآمد. همزمان با تحرکات ازلیان معروف به «فتنه جمهوری‌طلبی»، امین‌السلطان و هم‌اندیشان سیاسی و دینی‌اش امین‌الدوله را به خواست جمهوری‌طلبی متهم و از دربار دور کردند.^[۳۳]

میرزا حسن آشتیانی عالم بانفوذ شیعه‌ی تهران که همگرایی‌هایی هم با امین‌السلطان داشت، از امین‌الدوله به شاه شکایت برد و صریح خواستار عزل او شد. در اتهامات او علاوه بر بی‌دینی، بر جمهوری‌خواهی او هم تأکید شد.^[۳۴] دگراندیش ساکن استانبول هم در «سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ» خود در اشاره به تکفیر امین‌الدوله توسط علمای تهران آورد که «علمانمایان و چاکران دربار، حضور آغاز بدگویی نموده، حتی قرآنی برده به حضور شاه قسم یاد کردند که این مرد خیال‌جمهوریت در سردارد.»^[۳۵]

به هرحال تلاش علما به‌ویژه میرزای آشتیانی برای پایین کشیدن امین‌الدوله از صدارت که منجر به بازگشت امین‌السلطان بدنام به قدرت شد، حاکی از روابط نامطلوب علمای شیعه و امین‌السلطان با او بود. امین‌الدوله با روحانی ازلی‌مسلک نامدار تهران - شیخ هادی نجم‌آبادی که مراد معنوی اهل بیان درون کشور محسوب می‌شد - روابط نزدیک و همدلانه‌ای داشت.^[۳۶] یحیی دولت‌آبادی هم در تأیید این رابطه و همراهی امین‌الدوله با بایان می‌نویسد:

«بدیهی است شیخ هادی نجم‌آبادی که از همفکران وزیر اعظم [امین‌الدوله] و نسبت به او سمت

پیشوایی دارد، بیش از دیگر روحانیان تجددخواه افکار معارف‌پرورانه... را ترویج می‌کند.»^[۳۷]

در کشاکش ازلیان با بهائیان و در قیاس با پرهیز بهائیان از تقابل با حکومت، امین‌الدوله عملاً و به‌نوعی در کنار ازلیان قرار گرفت و حامی تحرک آنها گردید. در حالی که امین‌السلطان رقیب قدرتمند، متفاوت رفتار کرد.

امین‌السلطان سیاست‌ورزی مدبر، هوشیار و مستبد بود و دقیقاً به واسطه‌ی روابط خود با اهل بهاء و اخبار و اطلاعات مفتشان حکومتی به تمایز رویه و اهداف ازلیان که ادامه‌دهنده‌ی میراث مبارزجویی بابیه با حکومت قاجار بودند با بهائیان که هرنوع تقابل با حکومت را نهی می‌کردند، آشنایی دقیق داشت. او بود که به‌تدریج حکومت ناصری را به ضرورت اتخاذ رفتار متفاوت با این دو دسته ترغیب و آشنا نمود. بی‌آنکه بخواهیم به همه اسناد و شواهد در دست ارجاع دهیم چند نمونه این ادعا را وامی‌رسیم.

اول از همه به الواح و اسناد خود بهائیان رجوع می‌کنیم، که بهتر و اصلی‌تر از هر کس دیگر رویه‌ی متفاوت امین‌السلطان به خود را ثبت کرده‌اند. عبدالبها در «تذکره‌الوفا» آورده که پیش‌تر به زمان بنیانگذار آیین بهائی، او خواسته بود که در صورت امکان از سوی بهائیان به امین‌السلطان پیغام برده شود که آنها خدمت و یاری اش به احبا [بهائیان] را هرگز فراموش نخواهند کرد. در سخنان عبدالبها که در «بدایع‌الاثار» آمده نیز از همت و کار خیر امین‌السلطان در حق زندانیان بهائی چون ملاعلی‌اکبر ایادی و حاجی امین قردانی شده است. یکی از پژوهشگران بهائی نیز نمونه‌هایی از حسن نظر و اقدامات امین‌السلطان در یاری به بهائیان تحت پیگرد یا دستگیر شده به دست داده است.^[۲۸]

امین‌السلطان حتی سید اسدالله از بهائیان شناخته شده را که توسط روحانیون شیعه‌ی اردبیل مورد تعدی قرار گرفته بود، در دیوانخانه‌ی خویش پناه و منزل داد. در لوح عبدالبها خطاب به میرزا اسدالله، از امین‌السلطان به‌عنوان فردی که «ملجاء فقرا» و پناه صغفا و «فریادرس مظلومان» و «حامی مطلق ستمدیدگان» — که همه منظور بهائیان است — یاد می‌کند. همین پژوهشگر بهائی در سنجش فضای به شدت پلیسی و پیگرد دگراندیشان پس از ترور ناصرالدین شاه به دست میرزا رضا، در اتهام و ربط کشنده‌ی شاه با بایان می‌افزاید:

«امین‌السلطان مانع از آن می‌گردد که دشمنان بتوانند با قتل رساندن فوری میرزا رضا کرمانی، تهمت قتل را بر بهائیان تشبیت نمایند و به دستور او تحقیقات کافی از میرزا رضا به‌عمل می‌آورند و در نتیجه برائت بهائیان ثابت می‌گردد.»^[۲۹]

عبدالبها پس از این رویداد، لوحی صادر کرد که در آن امین‌السلطان را «مستحق اعظم ستایش» خواند، کسی که «خدمت نمایان به دیوان الهی نمود و پاداش آن انشاءالله استقرار در دیوان بلند یزدان است». چنان که در جای دیگر کتاب آورده‌ام، در پیگردها و بازداشت‌های ازلیان تهران در سال ۱۳۰۸ ق، تعدادی از فعالین ازلی به رنجبر اسارت گرفتار آمدند. همزمان چند بهائی از جمله میرزا علی‌اکبر و حاجی امین و سید اسدالله قمی تحت تعدی و فشار قرار گرفته و دستگیر شدند. امین‌السلطان به صراحت به تمایز اینان با دیگر دستگیرشدگان ازلی تصریح نمود. حتی سید اسدالله را نزد خود پناه داد و از او دلجویی کرد.^[۳۰] همان‌زمان امین‌السلطان به دیپلمات انگلیسی هم تفاوت ازلیان و بهائیان را برشمرد و برای نمونه نامه‌ی بهائیان مصر را به شهادت گرفت که در آن، ضمن اظهار پرهیز خود از تقابل با حکومت، از ازلیان به عنوان نهیلیست‌های تندرو یاد شده است. شرح آن را در کتاب آورده‌ایم.

به هر حال، با تلاش مستمر امین‌السلطان نظر ناصرالدین شاه هم که از بایان از هر دسته و گروه به‌شدت

هراسان و متنفّر بود، نسبت به بهائیان و تمایز آنها با ازلیان سیاست‌ورز تغییر محسوس یافت. بر این ادعا، در الواح سال ۱۳۰۸ ق پیشوای بهائی تصریح شده است.

به زمان مغضوبیت امین‌السلطان، رهبر آیین بهائی لوحی نزد او فرستاد و در آن نوید داد که با عنایت الهی «مغضوبیت و معزولیت او در آینده نزدیکی پایان می‌پذیرد». و به پاس خدمتی که در «حق مظلومی» — اشاره به یاری او به سید اسدالله قمی بهائی مسلک — نموده مجدداً به مقامش بازخواهد گشت. منابع بهائی نوشته‌اند که امین‌السلطان با احترام لوح مزبور را ملاحظه کرد و به فرستاده‌ی رهبر بهائی گفته بود: «اگر باز به قدرت برسد، بهائیان را حمایت خواهد کرد.» دیگر وقایع نویس بهائی — محمد علاقبند — هم شرح فرستادن جمال افندی از سوی عبدالباها نزد امین‌السلطان و اظهار خرسندی رهبر آیین از رفتار و رویه‌ی آن سیاست‌مدار کهنه‌کار در «وساطت احبالله در واقعه‌ی قتل شاه» را به او ابلاغ نموده است.^[۳۱] در «تاریخ مشروطیت» علاقبند جای دیگر هم به «حسن وفا» و سلوک حسنه‌ی امین‌السلطان با بهائیان اشاره و تصریح رفته است.

در متن کتاب در تحرکات ازلیان آن برهه به این مسئله که برخی سران حکومتی چون امین‌السلطان صدراعظم و کامران میرزا نایب‌السلطنه و حاکم تهران هم بهائیان و هم ازلیان و تمایز و تفاوت مشی آنها در امور سیاسی و حکومت را می‌شناختند، اشاره کرده‌ایم. یحیی دولت‌آبادی هم به این مسئله در تقابل کامران میرزا و مفتشان نظمیه‌ی او با ازلیان اشاره‌ی مستقیم دارد.^[۳۲]

همزمان، امین‌الدوله در تقابل با سیاست امین‌السلطان یاور و حامی همیشگی ازلیان بود. او آنها را همراهان تغییر و تحولات سیاسی ایران مدار مدنظر خود می‌شناخت و شاید هم به قرائت آنان از معرفت دینی تمایلاتی داشت که آنهمه با آنها همراه و هم آواز بود. پس از قتل ناصرالدین شاه در بازجویی‌های میرزا رضا معلوم شد که او همراه و در تذکره‌ی عبور شیخ ابوالقاسم روحی برادر شیخ احمد روحی از استانبول حرکت کرده است. شیخ ابوالقاسم را که پس از دستگیری و تحویل سران محفل ازلی استانبول مخفیانه به کرمان بازگشته بود، دستگیر و زندانی می‌کنند. چندی بعد زمامداری یک‌سال و اندی امین‌الدوله فرا می‌رسد، با تلاش او ابوالقاسم روحی از زندان رها می‌شود. عطاءالملک روحی — پسر مهدی بحرالعلوم کرمانی، نماینده‌ی ازلی کرمان در مجلس اول در شرح حال عمومی خویش می‌نویسد:

«پس از کشته شدن ناصرالدین شاه، شیخ ابوالقاسم مدت‌ها در کرمان به زندان افتاد و امر به اعدامش تلگرافی صادر گردید. تا بحرالعلوم برادر بزرگش با عزم و استقامت خستگی‌ناپذیر و تحمل خسارت بسیار به کمک مرحوم امین‌الدوله، نیمه‌جانش را از زندان و مرگ رهایی بخشید ولی در اثر زجرهایی که کشید، دیری نماند و رخت ازجهان برپست.»^[۳۳]

در تأیید روابط امین‌الدوله با ازلیان می‌دانیم که پس از دستگیری آقا خان کرمانی و روحی و خیبرالملک و استرداد آنها به عمله‌ی استبداد حاکم بر ایران، امین‌السلطان اتابک درصدد بود هرچه زودتر آنها را سرب‌نهیست کند و نزد شاه به کوشش برآمد تا حکم اعدام آنها از سوی شاه جدید هرچه زودتر صادر شود. همین زمان ازلیان تلاش نمودند از امین‌الدوله که در راه تبریز بود برای نجات اسرای ازلی یاری گیرند، امین‌السلطان هم که توسط

مفتشانش از روابط او با ازلیان و به‌ویژه دوستی اش با میرزا آقا خان مطلع بود پافشاری کرد تا پیش از ورود امین الدوله به آذربایجان کار سران ازلی استانبول را یکسره کنند. دولت‌آبادی می‌نویسد به‌گمان امین السلطان:

«امین‌الدوله با عقیده آزادیخواهی و با روابطی که با میرزا آقاخان و رفقای او از پیش داشته، ممکن است پس از ورود به تبریز، اسباب آزاد نمودن محبوسین را فراهم ساخته و یا به کشتن آنها اقدام ننماید. در این صورت بهتر است پیش از ورود او به تبریز، کار مقصرین ساخته گردد.»^[۳۴]

مأمور اعزامی امین‌السلطان پیش از آنکه پای امین‌الدوله حاکم جدید آذربایجان به تبریز برسد، رفته و دستور اعدام سریع اسرای ازلی را ابلاغ می‌کند. به مآخذ و تأیید دیگر منابع ازلی هم امین‌الدوله هر کجا و هر زمان توانست، هم‌کیشان آنها را از بند و گرفتاری و دسترسی دشمنان رها کند. شیخ محمود افضل‌الملک هم پس از دستگیری و مرگ برادرش شیخ احمد روحی و دو یار ازلی دیگرش، پس از رساندن همسران آقاخان و برادر به ماغوسه نزد پدرشان صبح ازل، مخفیانه از طریق هند به کرمان بازگشت. چندی بعد او را در سفر به تهران دستگیر و زندانی می‌کنند:

«از زندان شکوایه‌ای به چهار خط و زبان فارسی، فرانسه، عربی و ترکی نوشت و توسط مرحوم امین‌الدوله که از حامیان او بود به [مظفرالدین] شاه عرضه داشت. در نتیجه این فضیلت از بند رهایی یافت... افضل‌الملک لقب یافت.»^[۳۵]

تحسین و برکشیدن امین‌الدوله را در آثار مجدالاسلام کرمانی مورخ ازلی چنین می‌خوانیم: «در ایام صدارت مرحوم امین‌الدوله کلیه اختیارات علما محدود شده و دست و پای آقا نجفی [روحانی متشرع نامدار زمانه‌ی اصفهان] هم قهراً بسته گردید.»

همو می‌افزاید، پس از انتشار خبر عزل و انفصال عین‌الدوله، صدراعظم او را احضار کرده گفته بود: «خود شما می‌دانید در دوره صدارت این خبیث [منظور امین‌الدوله] چقدر بر علمای اسلام توهین وارد شده و عظم آنها از انظار عوام کم شده، حالا که باطن شریعت او را از سر اهل اسلام کم فرموده، لازم است بعضی اقدامات بکنیم که دومرتبه عوام متوجه ما شوند و خواص بترسند.»^[۳۶]

مجدالاسلام در ادامه‌ی حکایت مورد نظر، مکالمه با عین‌الدوله را مفصلاً شرح می‌دهد. داستان تدارک غوغای ضد بایی در اصفهان بود که منجر به کشتن چند بایی می‌شود. اشاره‌ای که مدنظر دولتمرد آستانه‌ی مشروطه برای «ترساندن خواص» و «جلب عوام» است. مجدالاسلام در ادامه می‌افزاید: امین‌الدوله در آن برهه «دست آخوندها را از امور مالیه قطع نمود و مدارس جدید را ایجاد نمود. آخوندها هم مطلب را فهمیدند و در نهایت سختی بر ضد او قیام و اقدام نمودند و جناب شیخ فضل‌الله در آن زمان با مرحوم میرزای آشتیانی که در اواخر عمرش شخص اول [روحانی شیعه] تهران و مرجع تمام ایران بود و دیگران علناً با امین‌الدوله مخالفت کردند.»^[۳۷]

خلاصه کنیم، امین‌الدوله را به معارف‌پروری و حمایت از اهل قلم تجددخواه می‌شناسیم. به زمان او اهل سواد و روشنفکری منزلت و وجهه‌ی والاتر یافتند. در حمایت روزنامه‌های پیشرو و نشر آثار تجددخواه فعال و مؤثر بود. روزنامه را به مثابه عامل بیداری و تربیت عامه حمایت کرد. توجه و حمایت او از روزنامه‌ی «تربیت» و

مدیر فاضل و دگراندیشش فروغی را در فصل روزنامه نگاری ازلیان کتاب‌های بعدی وارسیده‌ایم. زمامداری او در صدارت نشان از این خصیصه‌ی ترقی‌جوی دارد، اما دوامی‌نداشت و برکنارش کردند و اوضاع را به روال سابق برگرداندند. اتابک مستبد، مخالف آزادی مطبوعات، بر سر کار آمد و دستور اکید داد که «تمام موارد و مسائل مطبوعات باید با اطلاع و اجازه او صورت پذیرد.»^[۳۸]

مورخ مشروطه هم درباره‌ی امین‌الدوله می‌نویسد: «نه اعتقادی به اصلاح‌طلبی هیأت ملایان داشت و نه با قدرت سیاسی روحانی موافق بود... به گروه ملایان بی‌اعتنا بود و باج به آنان نمی‌داد، این درست خلاف مشرب امین‌السلطان بود. انگیزه دشمنی دسته‌ای از علما با حکومت امین‌الدوله از همان بابت است.»^[۳۹]

به هر حال به‌درستی گفته شده است که در دوران صدارت کوتاه‌مدت امین‌الدوله بود که نسیم آزادی اندکی وزیدن گرفت. در پایان راه او را به اقامت تبعیدگونه‌ای به گوشه عزلت لشت نشاء گیلان ناگزیرش کردند.

میرزا حسن خان خیرالملک

میرزا حسن خیرالملک از فعالین پیگیر محفل ازلیان استانبول و در رابطه‌ی تنگاتنگ با آقا خان کرمانی بود. او را کنار دیگر دو یار هم‌مسلكش — روحی و آقاخان — در توطئه مشترک اداره‌ی «ضابطیه» عثمانی با سفیر ایران در استانبول، دستگیر و سرانجام تحویل مأمورین ایران داده شد و در تبریز سر بریدند. میرزا حسن از جمله اهل فضل و قلم و همچون بسیاری از ازلیان این دوره در وزارت خارجه در سفارت ایران در استانبول دست در کار بود.

یحیی دولت‌آبادی او را شخصی خوش‌سخن، وطن‌پرست، دارای خط و ربط وافی، قاعده‌دان، مؤدب و متین و دانشمندی وظیفه‌شناس که در مشاغل دولتی، انسانی و وارسته و صادق بوده، معرفی می‌کند. ضمن اینکه به صراحت او را یار و همفکر آقاخان کرمانی می‌شناساند. او را در تحریر برخی رساله‌های محفل ازلی استانبول به ویژه «رساله خرید خوزستان» کار مشترک ایران مدار او با آقاخان، سهیم قلم می‌خواند.

رساله‌ی مزبور طرحی پیشنهادی به پاریسیان متمول ساکن هندوستان برای بازگشت به ایران، خریداری اراضی کنار کارون اهواز و تأسیس بندر و مراکز فعال تجاری چون بمبئی بود. مؤلفان با این فرض که با این طرح هم پول و هم ثروت و داشته‌های فرهنگی و توانایی مدیریت پاریسیان هند به ایران می‌آمد و موجب آبادانی اقتصاد ملی و رونق مفاهیم نوآیین در ایران می‌گردید، طرح را تدوین کرده بودند. ضمن اینکه نیروی فعال، باتجربه و موفقی هم که مسلمان نیست و یادآور دین باستانی ایران است، به کشور وارد می‌شود. وجه فکری اقتصاد ملی و وطن‌خواهی آنان از یک‌سو و بازگرداندن ایرانیان غیرمسلمان زرتشتی موفق در مدنیت نوین به کشور، مد نظر آرمان ایران‌مدار آنان بود.^[۴۰]

در میان آثار میرزا حسن به مأخذ «تاریخ بیداری ایرانیان» و شواهد در دست، روزهای پیش از قتل خیرالملک در تبریز به کتابی اشاره می‌شود که محمدعلی میرزا — شاه بعدی — مشغول خواندن بود و از زبان او نقل کرده‌اند: «این کتاب را یکی از سه نفر محبوس که اسمش میرزا حسن است برای ایران قانون نوشته.»^[۴۱]

در نامه‌های محرمانه‌ی آقاخان کرمانی به ملک هم اطلاعات پراکنده اما قابل تأملی از نوشته‌های قلمی و تحرک ازلی خیرالملک به جا مانده است. در یک نامه آقاخان با نظر پرمهر از آمدن میرزا حسن از تهران به

استانبول به «حالت فرار» یاد کرده و از زبان او اخبار و شواهدی مبنی بر فرو رفتن ایران در فضای قهقرا و هرج و مرج عرضه می‌کند. متن این اخبار بدون ذکر نام میرزا حسن در اسناد ملوک وجود دارد، متنی که در روزنامه‌ی «قانون» منتشر گردید. آقاخان اشاره دارد که خبیرالملک «حرکت تدفی و تنزل ایران را به یک سرعت فوق‌العاده» ترسیم می‌کند، و می‌گوید نه تنها وضع ایران «رو به سفلی» می‌رود «بلکه عموم مسلمانان» شرایط اسفناکی دارند. آقاخان با تحسین جسارت قلم میرزا حسن می‌افزاید: «از ایران احدی جرأت نوشتن» به سبک او را ندارد.^[۴۳]

از میرزا حسن نوشته‌هایی هم در روزنامه‌ی «اختر» به جا مانده است.^[۴۴]

خبیرالملک تا مدت‌ها شخص مورد اعتماد و تکریم معین‌الملک سفیر ایران در استانبول بود. به زمان او بسیاری از ازلیان به تدریج به مراکز دیپلماسی ایران در عثمانی و مصر وارد شدند. می‌دانیم که آقاخان کرمانی هم تلاش کرد تا به واسطه‌ی خبیرالملک به دستگاه سفارت راه یابد، اما او شناخته‌شده‌تر از آن بود که چنین امری تحقق یابد. پس از برکناری معین‌الملک، و آمدن ناظم‌الدوله دیبا سفیر جدید که روابط نزدیکی با امین‌السلطان صدراعظم دشمن ازلیان داشت، کار بر میرزا حسن دشوار شد. ضمناً مفتشان سفارت و امین‌السلطان هم از روابط او با حلقه‌ی ازلیان شهر به‌ویژه آقاخان مطلع شده بودند. به تهران احضارش کردند. او یک بار هم در اوج اقدامات محفل ازلیان استانبول و تهران در سال ۱۳۰۸ ق و سپس گسترش اعتراض علیه امتیاز رژی و دسته‌بندی ایرانیان ساکن استانبول، از دولتیان دور شده و حتی از سفارت بیرون رفته بود. خبیرالملک به تهران رفت و در این برهه با میرزا یحیی دولت‌آبادی در مرادیه‌ی نزدیک قرار داشت. به مأخذ «حیات یحیی» از این رابطه باخبر می‌شویم. میرزا یحیی می‌نویسد: «نگارنده در ایام اقامت خبیرالملک در طهران مکرر با وی ملاقات کرد.»^[۴۵]

همزمان با تحرک ازلیان در «فتنه جمهوری طلبی» سال ۱۳۰۸، میرزا حسن در آن فعال بود. پس از پیگرد و دستگیری یارانش به حالت گریز به عثمانی بازگشت. خبیرالملک اهل قلم در نامه‌نگاری تبحر داشت. غالب نامه‌هایی که به نام انجمن اتحاد اسلام استانبول به اطراف و اکناف فرستاده شد به خامه‌ی اوست. محمود افضل‌الملک از نامداران ازلی زمانه که با نام مستعار جدی افندی در انجمن اتحاد اسلام کنار هم‌اندیشان ازلی‌اش فعال بود در مقدمه‌ی «هشت بهشت» (ص ۱۴) نام «حاج میرزا حسن خان جنرال قنصل ایران» را در زمره‌ی فعالین غالباً ازلی این محفل کنار برادرانش احمد و ابوالقاسم روحی و آقا خان کرمانی ثبت کرده است. قریب چهارصد نامه‌نگاری‌های آن انجمن عمدتاً به قلم میرزا حسن به شخصیت‌های مساعد تبلیغ، ارسال می‌شد. برخی از شب‌نامه‌های همزمان را که حتی به اطاق خواب شاه هم راه یافت مشابه همین قلم‌زنی‌ها دانسته‌اند. به هر حال پس از اینکه خبیرالملک از سفارت بیرون رفت و در محفل ازلی استانبول آشکارا به فعالیت سیاسی محسوس برآمد، مورد عناد و پیگرد دولتیان قرار گرفت. میرزا آقا خان خود در نامه‌ی ذیجبه‌ی سال ۱۳۱۱ ق در این باره بر تحرک میرزا حسن صحه می‌گذارد:

«با میرزا حسن خان کاغذها بسیار به تهران و اطراف نوشته‌ایم، فرستاده اگر کسی در عرض راه آنها را باز نکند و به محل خود برسند، دور نیست پاره‌ای نتایج خیر بر آنها مترتب شود.»^[۴۶]

میرزا آقا خان در نامه‌ای در سال ۱۳۱۱ق به ملکم از خیال ستاندن «امتیاز روزنامه فارسی» جدید و مستقلاً به واسطه‌ی میرزا حسن از حکومت عثمانی خبر می‌دهد و می‌افزاید: «جمعی دیگر هم که به کلی از اوضاع ایران مأیوس مانده‌اند، خیال دارند با او [خبیرالملک] همراهی کنند.» روشن است منظور میرزا آقا خان یاران محفل ازلی استانبول است. می‌دانیم که چنین امکانی برای میرزا حسن و آقا خان فراهم نشد. آقاخان پیش‌تر هم از خیال خود در تأسیس نشریه‌ای فارسی‌زبان به نام «روزنامه جهان» پرده برداشته بود که آن آرزو هم سر نگرفت. در این برهه جناح رادیکال ازلیان استانبول هم به دلیل تنگناهای «اختر» و اختلاف نظر با مدیر «اختر» و دامادش میرزا حسین شریف، در پی تأسیس نشریه‌ای مستقل بودند. آقاخان خود در آن نامه‌ها به ملکم نوشته بود که به دلیل فشار هر دو دولت ایران و عثمانی و خفقان روزافزون، «اختر» دیگر چندان توان نشر مطالب مورد نظر آنها را ندارد. همچنان که نوشت: «اختر از هر دو طرف یعنی عثمانی و ایران نمی‌گذارند یک کلمه خدمت به آدمیت کند، بلکه یک کلمه سخن صادق بنویسد.»^[۴۶]

میرزا حسن هم چون دیگر یاران ازلی‌اش مورد پیگرد سفیر جدید ایران در عثمانی قرار گرفت. در نامه‌ی محرمانه‌ی سفیر به وزارت امور خارجه مورخ ۲۴ شعبان ۱۳۱۲ق می‌خوانیم: عوامل سفیر خواسته‌اند به بهانه‌ی میرزا حسن را به داخل سفارت ایران کشانده تا دستگیر و مخفیانه روانه ایران‌اش کنند. اما او گفته است من سفارت ایران را به رسمیت نمی‌شناسم. در همین زمان است که او خطر جانی خود را دریافته و به مآخذ نامه آقاخان به ملکم می‌دانیم در پی کسب تابعیت عثمانی برمی‌آید. داستان لو رفتن نامه‌ای به دستخط میرزا حسن در تحرک انجمن اتحاد اسلام که به دست عوامل سفارت افتاده بود هم بر فشارها افزود. سفیر از مقامات ایران شاکی است که چرا میرزا حسن را در همان زمانی که به تهران آمده بود دستگیر نکردند و مانع برگشت او به استانبول نگردیدند. و حالا آمده و به «حزب میرزا آقا خان و سید جمال» ملحق شده است.^[۴۷]

سفیر در همین نامه از تکاپوی میرزا حسن در تقابل با حکومت ایران و سفارت چیان خبر داده و می‌گوید که او با سعایت نزد سلطان عثمانی به «رفع کردن شرارت میرزا آقا خان و این پدرسوخته [خبیرالملک]» برآمده است. در گزارش محرمانه‌ی دیگری از سفارت ایران در استانبول به وزارت امور خارجه‌ی ایران سال‌ها بعد چنین آمده است:

«میرزا حسن سرکنسول سابق استانبول و میرزا آقاخان کرمانی و یک نفر معلم [منظور شاید رضاقلی خراسانی باشد] در دبستان ایرانیان هم کمیته‌ای بر ضد ناصرالدین شاه ترتیب داده‌اند و خفياً با سید جمال‌الدین در مکاتبه بودند، زیرا به خانه‌اش رفتن را مناسب نمی‌دیدند و احتیاط می‌کردند، ولی بعضی نوشته‌جات طرفین به دست اسدالله‌خان ناظم‌الدوله سفیر کبیر افتاد، حسن‌خان را خواسته و بعضی نصایح و اخطارات کرد و گفت: شما را به مأموریت به خارج از اسلامبول در ترکیه بفرستم ولی ایشان قبول نکرد. آقای اسدالله‌خان رفته و به جای ایشان میرزا محمود خان عمیدالملک برادر ناظم‌الدوله به سمت سفیر کبیر به اسلامبول آمدند. پس از مدتی فعالیت حاجی حسن‌خان و رفقاییش بر ضد شاه و حکومت مستبد شدت کرد و از حد بگذشت تا اینکه سفیر کبیر [علاءالملک] از حکومت

عثمانی این سه نفر را خواست که به ایران بفرستد. حکومت عثمانی هم موافقت نمود و این سه نفر را به طرابوزان فرستادند.»

خاتمه‌ی حکایت را همه می‌دانیم. میرزا حسن را به فرمان شاه و حکم امین‌السلطان با نظارت محمدعلی میرزا در تبریز سر بریدند.

حاجی رضاقلی خراسانی

حاجی رضاقلی خراسانی از کسبه و تجار ایرانی ساکن استانبول و عضو فعال محفل ازلیان آن شهر بود. او مدتی هم رئیس مدرسه‌ی ایرانیان استانبول — نخستین آموزشگاه‌ای که ازلیان تمرین تعلیم و تربیت نوین را آغاز کردند، بود. او بود که میرزا حبیب اصفهانی، آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی را به‌عنوان مدرس به آن مدرسه آورد. خراسانی اهل فضل و ادب بود و در امور فرهنگی به‌ویژه تعلیم کودکان ایران توجه خاصی داشت. از او در نشریات فارسی‌زبان چاپ خارج علاوه بر «اختر»، در «حبل‌المتین» کلکته مطلب منتشر شده است. مدتی در اداره‌ی «اختر» به‌عنوان مدیر داخلی روزنامه به کار مشغول بود و نوشته‌هایی چند از او در نشریه آمده است. شاهد مستند آن را هم در زمان انتشار مقاله‌ای افشاگر که منجر به خشم شاه و منع ورود «اختر» به درون ایران با فرمان مستقیم ناصرالدین شاه گردیده، به دست داریم. «اختر» مقاله‌ای از میرزا نجفعلی‌خان دانش در افشای امتیازستانی روس‌ها در ایران منتشر کرده بود که خشم شاه و صدراعظم را برانگیخت. به معین‌الملک سفیر ایران در استانبول فرمان داده شد تا روزنامه را تعطیل کند. اما از آنجا که در این برهه گردانندگان «اختر» هوشیار و زیرکانه با تأسیس یک شرکت سهامی با حضور سهامداران تابع عثمانی نشریه را می‌گرداندند، سفیر به وزارت امور خارجه نوشت، توقیف روزنامه خارج از محدوده اختیار و توان اجرایی اوست و افزود «بعضی نسخ [اختر] را جمع کردم و حاج رضاقلی مدیر اداره و آقا محمدطاهر صاحب امتیاز را ملامت کردم.»^[۴۹]

قلم‌زنی و برخی دیگر اقدامات حاجی رضاقلی در محفل ازلیان استانبول و حلقه‌ی اطراف آقاخان کرمانی از نظر عوامل حکومت ناصری دور نماند و در رویداد دستگیری سران آن محفل — آقاخان و روحی — دولت ایران رسماً خواهان دستگیری و استرداد رضاقلی خان هم شد. در اسناد محرمانه‌ی دولتی زمانه‌ی ایران آمده که همزمان با بازجویی و پیگرد پلیسی سران ازلی شهر، منزل شخصی «حاجی رضاقلی خراسانی را که از وکلای باب و آدم بسیار پدرسوخته‌ای است تجسس نمایند.» و سپس او را هم همراه آقاخان کرمانی «نفی خواهند کرد و چون مشارالیه هر دو آدم باخطر هستند.»^[۵۰]

آوازه‌ی نام و باور و تحرکات بابی رضاقلی خان به ناصرالدین شاه هم رسیده بود، در دستخط شاه در حاشیه یکی از اسناد محرمانه‌ی وزارت خارجه هم به‌صراحت آمده: «در این فقره، میرزا آقاخان کرمانی و حاجی قلی خراسانی تلگراف رمزی به ولیعهد [در تبریز] بکنید که مترصد باشند هر وقت این دو نفر را به سرحد بیاورند. دوم [مأمورین] مخصوص ولیعهد به سرحد بفرستد که این دو نفر را زنجیر کرده یک سر با مستحفظ و نگهبان بیاورند.»^[۵۱]

همراهی و هم‌اندیشی رضاقلی خان با بایان را در برخی دیگر اشاره‌های پراکنده‌ی همزمان هم می‌توان

یافت. در تکی‌نگاری بر «اختر» استانبول، جای دیگر از همکاری و دوستی او با میرزا حبیب اصفهانی، روحی و آقاخان کرمانی سخن آورده‌ایم.

در مژده‌ی «اختر» به خوانندگان خود درباره‌ی انتشار رساله‌ای از رضاقلی به نام «دبستان خرد» که در ۱۳۰۴ ق منتشر شد به اطلاع رساند که: «رساله‌ی مذکور در زیر امضای غرض‌مآب تحسین افندی ناظر درس و به دستیاری و همت حاجی رضاقلی آقا، مدیر دبستان ایرانیان رونق‌افزای عالم مطبوعات گردید، هر پانزده روز یک‌بار طبع و نشر می‌شود.» روزنامه علاوه بر اطلاع از انتشار پاورقی رساله رضاقلی، بر مفید و مطلوب بودن اثر در تربیت اطفال ایرانی تأکید نمود.^[۵۲]

حسین دانش دگراندیش فرهیخته‌ی ایرانی تبار ساکن استانبول که با ازلیان محشور بود و روابط نزدیکی هم با رضاقلی‌خان داشت او را یک ایرانی حافظ سخن ملی و مفاخر و ادب ایران‌گرا معرفی می‌کند.^[۵۳]

تقی‌زاده در خاطرات خود از سفر و اقامت در استانبول پیش از مشروطه، گزارش می‌دهد که در آن شهر به دبستان ایرانیان استانبول رفته و رئیس‌اش رضاقلی خراسانی را ملاقات کرده است.^[۵۴] به گواهی تقی‌زاده، رضاقلی در این برهه از جمله مقاله‌نویسان هفته‌نامه‌ی «حبل‌المتین» کلکته بوده است. به مآخذ دیگری هم درمی‌یابیم که رضاقلی با بیدارل‌لان تجددخواه تبریز و حلقه‌ی معارف‌خواه تقی‌زاده، «تربیت» و «عدالت» هم رابطه داشته است. در روزنامه‌ی «الحدید» منتشره‌ی این گروه آمده که: «جناب مستطاب حاجی رضاقلی آقا تاجر خراسانی دام اقبال‌العالی» نماینده و وکیل روزنامه «الحدید» چاپ تبریز در شهر استانبول است.^[۵۵]

رضاقلی همچنان تا سال‌ها به تحرکات مؤثر خود در میان ازلیان استانبول ادامه داد. به زمان متأخرتر، او را در زمره‌ی همکاران اداره و مقاله‌نویس روزنامه‌ی شمس استانبول به سردبیری سید حسن تبریزی دستیار دگراندیش براون سراغ داریم. گرچه غالب نوشته‌های آن نشریه بی‌ذکر نام نویسنده منتشر شده است، اما در چند مورد مشخصی نام «حاجی رضاقلی آقا خراسانی» ذکر شده است.^[۵۶]

میرزا آقاخان کرمانی به زمان اوج فعالیت محفل ازلیان استانبول در تکتیر و توزیع روزنامه‌ی «قانون»، در سیاهه‌ی اسامی افراد مورد اطمینان خود برای ارسال روزنامه‌ی «قانون»، در نامه به ملک‌خان نام «حاجی رضاقلی تاجر خراسانی» را ذکر کرده است.^[۵۷]

میرزا نجفعلی خان دانش خویی

میرزا نجفعلی از اهل فضل محفل ازلیان استانبول بود. مدتی در کسوت طلبه‌ی علوم دینی در عتبات حضور داشت. رساله‌هایی درباره‌ی جهان‌بینی دینی از او به دست است. مهم‌ترین آن «میزان‌الموازين فی امرالدین» است که به‌عنوان پاسخی بر «میزان‌الحق» نوشته‌ی معروف پادری مسیحی نامدار، هانری مارتین تحریر شده است. «اختر» بارها این کتاب و اثر دیگری از او را به خوانندگان خود شناساند. از دیگر رساله‌های مهم او در زمینه‌ی فهم او از دین می‌توان «تفسر آیه ذوالقرنین» و «مشکوٰۃ‌الحیات فی تفسیر الآیات» را نام برد. درباره‌ی او مفصل‌تر در تکی‌نگاری تأملی بر «اختر» استانبول نوشته‌ایم. او و تعدادی از خویشاوندان دگراندیش‌اش در سفارت ایران در استانبول و کنسولگری‌های وابسته به آن در مصر و بغداد به استخدام وزارت امور خارجه درآمدند. بی‌تردید از مؤسسان روزنامه‌ی «اختر» استانبول و نویسنده‌ی غالب نوشته‌های دوسال نخستین آن

است. در پراکندن نخستین فهم ایرانیان از حکومت قانون نقش مؤثری داشته است. از سال ۱۲۷۳ ق در زمره‌ی نخستین دگراندیشانی بود که به استانبول رفت.

نجفعلی‌خان پسر میرزا حسن علی تبریزی است و در زمره‌ی مطلعین زمانه از فقه و اصول و احادیث و علوم ادبی، همچنین حقوق جدید محسوب می‌شد. چند سال در سفارت ایران در استانبول به‌عنوان مترجم ترکی و سپس سرکنسول اسلامبول و نایب سفارت مشغول بود به‌سال ۱۳۰۵ ق هم به‌عنوان سرکنسول ایران در مصر به مدت دو سال حضور داشت. همزمان با انتشار «اختر» — از ۱۲۹۲ ق — نجفعلی‌خان که نایب کنسول سفارت ایران و عملاً فرد دوم پس از معین‌الملک سفیر بود به‌یاری محمدطاهر روزنامه‌ی «اختر» را راه‌اندازی کردند. معین‌الملک خود در نامه به وزارت امور خارجه تصریح دارد: «چون آقا محمدطاهر خودش نمی‌توانست از عهده‌ی آن برآید، من میرزا نجفعلی را گفتم به او کمک کند.»^[۵۸]

محمدطاهر مدیر روزنامه هم در سال ۱۸ انتشار «اختر» در متنی در پاسخ نقد و نکوهش روزنامه‌ی کوکب ناصری که با محفل ازلیان استانبول به‌ویژه میرزا آقا خان رابطه‌ی پر مهر و همدلانه‌ای داشت، نوشت: «از اول انتشار اختر، مدتی سرمحرری — منشی اول — اختر در کف کفایت مرحمت غفران پناه حاجی میرزا نجفعلی‌خان بود.» متن افزود که روزنامه‌ی «اختر» همه وقت خود را مرهون زحمات آن «فاضل غیور بوده و خواهد بود.»^[۵۹]

از جمله‌ی مهم‌ترین نوشته‌های مؤثر میرزا نجفعلی می‌توان به برگردان فارسی او از متن قانون اساسی مشروطه‌ی اول عثمانی که در «اختر» منتشر و به اطلاع ایرانیان رسید اشاره کرد. هم او بود که هموطنان داخل کشور را با نخستین واژه گان و مفاهیم مشروطگی در سطح گسترده از طریق نوشته‌های متعدد در «اختر» آشنا و محشور نمود. نجفعلی‌خان به‌عنوان نماینده‌ی ایران در کنگره‌ی خاورشناسان سال ۱۸۸۹ م در استکهلم سوئد شرکت و رساله‌ای در باب زبان فارسی قرائت کرد.^[۶۰]

در تأسیس مدرسه‌ی «ایرانیان» استانبول که غالب مدرسان و مدیران آن ازلی بودند، همچنین برخی دیگر تشکل‌های ایرانیان آن شهر، میرزا نجفعلی نقش مؤثر و برجسته‌ای داشت. به مآخذ «اختر» استانبول (سال ششم شماره ۴) خبر داریم که پس از کوشش فراوان هیئت امنای انجمن حسینی ایرانیان استانبول تشکیل و میرزا نجفعلی‌خان به‌عنوان نایب رئیس انجمن انتخاب گردید. در میان اسامی هیئت امنای آن انجمن نام چند نفر دیگر از ازلیان، همچنین محمدطاهر صاحب امتیاز «اختر» ثبت شده است. در اختر (سال ۶ شماره ۲۵) از ایرانیان استانبول دعوت شد تا در این انجمن که نظامنامه‌اش هم در دست تدوین است، حضور یابند. «اختر» در دو شماره‌ی بعد، نظامنامه‌ی انجمن ایرانیان استانبول را منتشر کرد.

روزنامه‌ی «اختر» یکی از سخنرانی‌های میرزا نجفعلی‌خان در گردهمایی ایرانیان استانبول را منتشر نمود. در سخنرانی بر ضرورت تحرک و تجمع و اتحاد ایرانیان در غربت برای همیاری تأکید شد. بر تأسیس یک مدرسه ایرانی که بتواند فرزندان ایرانی در شهر غریب را با فرهنگ و زبان ملی درارتباط نگاه دارد، تأکید شد. می‌دانیم این مدرسه را برپا کردند و غالب مدرسین آن ازلیان نامدار منطقه بودند.^[۶۱]

اولین تجربه‌ی مدارس نوین برون از کنترل میسون‌های مذهبی فرنگی، در همین دبستان ایرانیان استانبول به دست آمد. در نامه‌های تبعید آقاخان کرمانی به ملکم هم رد و نشانه‌های همدلی و مراوده‌ی میرزا نجفعلی با سران ازلی استانبول ثبت است. آقاخان در فهرست اسامی مورد اعتماد خود برای ارسال روزنامه‌ی «قانون» نام «نجفعلی‌خان ژنرال کنسول ایران در مصر» ذکر کرده است. مطالب بسیاری به قلم و ادبیات ازلیان زمانه در شماره‌های روزنامه‌ی «قانون» منتشر شده است.^[۶۲]

آقاخان همزمان پیگرد و دستگیری ازلیان محفل بیداری تهران در رویداد معروف به «فتنه جمهوری طلبی»، خبر از «مغضوب و منکوب» و معزول کردن میرزا نجفعلی‌خان از کنسولی ایران در مصر داد.^[۶۳] و در نامه‌ی دیگری که خبر از عزل معین‌الملک از سفارت استانبول داد نوشت: «حاجی میرزا نجفعلی‌خان کارپرداز مصر را مغضوباً از طهران خواسته‌اند، او را بدنام کرده‌اند...».^[۶۴]

در آرای دگرانیش دینی میرزا نجفعلی‌خان اشاره‌ای هم از منابع بهائی به دست داریم. بالیوزی مورخ بهائی، او را از جمله ازلیان استانبول برشمرده است.^[۶۵] می‌دانیم که بهائیان، بهتر از هر گروه دیگر اهل بیانی را که به دعوی بهائی نیبوستند می‌شناختند.

پی‌نویس‌های ضمیمه‌ها

۱. بی‌آنکه بخوایم وارد جدل‌های بایان (اهل بیان) با بهائیان بر سر نقش و منزلت صبح ازل در تاریخ بایه شویم، تذکر چند نکته یاریگر فهم تاریخی در این‌باره است. اهل بیان به استمرار امر بایی تا زمان دور ظهور جدید تحت هدایت صبح ازل تأکید دارند. می‌دانیم که انتخاب رهبر برای مؤمنین بایی پس از بنیانگذار آیین، ضرورتاً مستلزم دارنده‌ی منزلت ظهور قدسی یا جانشین بنیانگذار آیین نیست. در خود کتاب بیان به نبود جانشین برای پیشوای نخستین کیش تصریح شده است. [بیان واحد ششم باب ۱۴] نویسندگان ازلی رساله «هشت بهشت» هم تأکید نموده‌اند: «باب ادعای وصایت به واسطه نصوص و تصریحات نقطه بیان بسته شده» (هشت بهشت، ص ۳۰۳) خود صبح ازل و بزرگان اهل بیان هم غیر از این ادعا نکردند و صرفاً خود را ادامه‌دهنده‌ی امر بایی و پیرو موازین بنیانگذار آیین دانسته‌اند. به هر حال آنچه آشکار است، سید باب در رساله «پنج شان» (صص ۲۵۶-۲۸۱) اشاره‌هایی به شخصیت و منزلت میرزا یحیی ازل دارد. یک‌جا شیخ علی‌ترشیزی (عظیم) را مأمور می‌کند تا میرزا یحیی را در امر خود یاری رساند. صبح ازل در کتاب سطعات ص ۱۵۱ نوشته که بنیانگذار آئین در سال ششم ظهور (۱۲۶۶ق/ ۱۸۵۰م) او را به عنوان «مرآت بیان» به رهبری اهل بیان پس از خود برگزیده است. همچنان که در کتاب «مستقیظ» به خط خود، نوشته‌های پرمهر سید باب خطاب به خویش را آورده است. سید باب در «توقیع وصیت‌نامه» خطاب به میرزا یحیی، شرح وظایف او را ابلاغ امر بایی و اجرای احکام و آداب بیان تصریح کرده است:

«بلغ امر ربک العالمین و ادع مانزع فی البیان به منهاج عزرفیج»

در نوشته‌های اهل فضل بیان هم آمده که سید باب ضمن برگزیدن صبح ازل به رهبری مؤمنین بر حقانی بودن اصول و موازین بایی و استمرار آن تأکید دارد و رهبر بعدی جامعه‌ی بایی را مجاز به تغییر و تبدیل در اساس امر بیان ندانسته است. ادوارد براون «صورت توقیع باب در تنصیب به وصایت صبح ازل» را در مقدمه بر کتاب «نقطه‌الکاف» (صص له-لد) آورده است. نوشته‌ای که گویا از روی دستخط سید باب بازنویسانیده شده است. براون و یا بهتر بگوئیم میرزا محمد قزوینی در مقدمه‌ی «نقطه‌الکاف» به نقل و تفسیر از متن کتاب منسوب به میرزا جانی کاشانی می‌نویسد:

«وجه تسمیه میرزا یحیی به صبح ازل این بوده است که وی در سنه پنجم از ظهور باب ظهور نمود و به مقتضای تأویل حدیث معروف کمیل، سال پنجم ظهور نوری است که از صبح ازل تألیفه بر هیاکل توحید آثار آن لایح می‌گردد: نور یشرق من صبح‌الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثار. و دیگر معلوم می‌شود که باب نوشتجات و مخلفات خود را از قبیل لباس و خاتم و قلمدان و غیره برای ازل فرستاد و نصّ به وصایت و ولایت او نمود و او را مأمور کرد که بعد از وی هشت واحد دیگر بیان که ناتمام مانده است بنویسد.»

این اشاره و معنا بر فهم و پردازشی از آثار باب از «روایت کمیل» استوار است. دعای کمیل روایتی است که کمیل بن زیاد نخعی از امام اول شیعیان نقل کرده است. اهل تشیع این دعا را در شب‌های جمعه یا شب‌های نیمه شعبان برای طلب آمرزش گناهان و حفظ از صدمات دشمنان و گشایش باب رزق تلاوت می‌کنند. باب در بر کشیدن معنای باطنی یا به قول خویش کنار زدن پرده تقیه از سوره‌های قرآنی و احادیث دینی، علاوه بر «دلائل السبعه»، در «تفسیر الهاء» و «تفسیر والعصر» نیز اشاره‌هایی به دعای کمیل دارد. اشاره مورد نظر قزوینی را سید باب در توقیع خود در پاسخ پرسش‌های میرزا سعید اردستانی آورده است: «نور اشراق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثار». سید باب در «دلائل سبعه» می‌نویسد:

«ظهور موعود منتظر همان ظهور حقیقت مسئول عنه است، که در حدیث کمیل دیده‌ای. در سنه اول: کشف سبحات الجلال من غیر اشاره ببین. و در ثانی محو الموهوم و صحوالمعلوم. و ثالث هتک السترو. و در رابع جذب الا حدیه لصفه التوحید ببین. و در خامس نور اشراق من صبح الازل را خواهی دید، اگر خود هارب نگردي و مضطرب نشوی.»

می‌گوید: موهومات را از خود بزدا، مقام یقین را دریاب. کشف سبحات همان پرده برداشتن از پوشش ظاهر و آشکار نمودن باطن مظهر حق است. امری که شیخیان زمانه به شیخ احمد و سید کاظم بنیانگذاران مکتب شیخیه نسبت می‌دادند. در این فهم، آنان بودند که کشف سبحات می‌کردند، بی‌آنکه علنی بیانش کنند. و در ادامه می‌گوید پرده جلال را بردار و پاره کن پرده‌ها و حجاب را، تا حقیقت

ظاهر شود و کل جذب کند بر صفت توحید و سرانجام ظهور به چهار تمام شد و از حقیقت، نوری اشراق می‌کند بر آئینه ازل و ازل خود می‌بیند.

پیشوای آئین به سال ۱۲۶۶ ق صبح ازل را ملقب به مرات نمود. آئینه‌ای که مومنین از ورای آن بر مظهر حق بنگرند. نظریه پردازان ازلی «هشت بهشت» هم برای مرآت «حضرت نقطه» «شمس حقیقت» که القاب سید باب معنا داشت، مقام «ریاست بر کل موجودات» و «سلطنت صوری در دین بیان» قائل شدند. ازلیان بر همین مبنا و بستر طرح و تدارک به زیر کشیدن سلطنت قاجار و تغییر حکومت و برقراری مشروطه را پیش بردند برای توصیف مقام و منزلت صبح ازل نزد بابیان و اینکه آنها صرفاً خود را باورمندان اهل بیان می‌شناسند و مقامی مستقل از امر باب برای او نمی‌شناسند به نوشته بسیار مهم میرزا مصطفی کاتب ازلی به زین‌المقرین از بزرگان بهائی رجوع می‌دهیم که نوشت:

«حضرت ثمره [میرزا یحیی ازل] دعوی استقلال هیچ‌وقت ننموده‌اند و می‌فرمایند نقطه بیان متکلم است و در نزد حضرت نقطه بیان خود را عبد می‌داند و ساجد و راکع به اوست و ما [اهل بیان] هم او را حافظ بیان و کلمات حضرت نقطه اولی می‌دانیم و حساب‌الامر نقطه اولی او را متابعت و اطاعت می‌نمائیم و این مطلب مسلم است.» (ص ۵۰) همو (در ص ۵۲) رساله می‌افزاید: «جمع اهل بیان به دلیل و برهان اعتقادشان این است که همان حقیقتی که در مرآت وجود حضرت رسول و حضرت اعلی و من‌یظهرالله متکلم است همان حقیقت در مرآت وجود حضرت ازل متکلم است.»

در قدیمی‌ترین تاریخ به دست آمده بابیه — نقطه‌الکاف — (ص ۲۴۴) هم به تکالیفی که سید باب به صبح ازل فرمان داده تصریح شده است. علی‌محمد فروموشی مترجم اهل فضل ازلی مسلک در ترجمه کتاب «مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی» به قلم گوینو (در حاشیه‌ی ص ۲۸۱) می‌نویسد:

«باب در وصیت‌نامه خود آوردن هشت واحد دیگر بیان را که از آن به مناهج ثمانیه تعیین نموده به جانشین خود صبح ازل محول کرده و به او دستور داده است که اگر خداوند عزتی در ایام او پدید آورد و مناهج ثمانیه را ظاهر نماید و اگر چنین عزتی مشاهده نشود بر آنچه نازل شد صبر نموده و حرفی را تغییر ندهد.»

صبح ازل در کتاب مهم خود «مستقیق» که در واقع در رد دعوی یظهراللهی میرزا اسدالله دیان تألیف شده، به آثار سید باب استناد می‌کند و به پیروان خویش تصریح دارد که امر باب استمرار دارد و در آیین او ثابت و پایرجا باشند این اثر که باید در سال‌های ۱۲۷۱-۷۲ ق در تبعید بغداد نوشته شده باشد، دفاع از حقانیت کیش بیان در مقابل دعوی‌هایی بود که یکی بعد از دیگری در این برهه خود را بشارت کتاب بیان و ظهور و پیام‌آور کیش جدیدی متفاوت از بابیه می‌خواندند.

بهائیان مدعی‌اند که انتخاب صبح ازل به رهبری مؤمنین بابتی ترفندی حساب‌شده برای انحراف اذهان عمومی و پیشگیری تقابل دشمنان از موعود اصلی باب — میرزا حسین‌علی بهاء — بوده است. اهل بهاء مرجعیت تأکید شده‌ی باب به منزلت صبح ازل را صرفاً مصلحت‌اندیشی خاص زمانه برای پنهان ماندن پیشوای اصلی و بعدی بابیان در فاصله‌ی مرگ باب تا آشکار شدن یظهرالله می‌شناسند. آنان میرزا حسین‌علی بهاء را که علناً دعوی آیین جدید بهائی کرد و خود را همان یظهرالله بشارت دهنده‌ی کتاب مقدس بابیان خواند، رهبر حقانی و راستین جامعه‌ی بابی می‌شناسند. از آنجا که عملاً برادر بزرگ‌تر بوده که امور رهبری علنی بابیان را به دست داشته، غالب پیروان زمانه‌ی بابی از صبح ازل جز نامی نمی‌شناختند. بهائیت درواقع باب و بابیه را صرفاً به‌عنوان بشارتی پرکننده‌ی خلأ میان اسلام و بهائیت و نویددهنده‌ی ظهور بهاءالله در آینده‌ی نزدیک معرفی کرده است. در این رویکرد بابیه نه به‌عنوان دین جدید بلکه مهیاکننده‌ی بستر ظهور اصلی بعد از اسلام مد نظر است. بر همین مبنا است که اجرای احکام بابی به دلیل ظهور نزدیک یظهرالله — در کمتر از دو دهه بعد — ضرورتی نداشته است. عبدالبها فرزند و نایب بنیانگذار آیین بهایی به‌صراحت تأکید دارد: سید باب درواقع و عمل قائم موعود نبوده است و مرادش از بابت صرفاً بشارت‌دهنده‌ی حضور — یظهرالله — که همان میرزا حسین‌علی بهاء باشد، بوده است.

برخی هم شیخ علی ترشیزی ملقب به عظیم را «نایب رسمی بعد از باب» (عباس امانت در «قبله عالم» ص ۲۸۷)، «رهبر بابیه» (همان‌جا ص ۲۹۱) و «پیشوای حلقه بابیه» (همان‌جا ص ۲۹۶) و «نیابت باب» و «رأس و رئیس» بابیان و «رئیس و پیشوای این

قوم»، «سلطان منصور و مطاع جمیع»، «باب خاتم» دانسته‌اند. (محمد محیط طباطبایی در «عظیم پس از باب و پیش از ازل»، ماهنامه گوهر سال ششم، شماره سوم، خرداد ۱۳۵۷، صص ۱۷۸-۱۸۳). روزنامه‌ی «وقایع اتفاقیه» شماره ۸۲ همزمان با رویدادهای اولیه‌ی بایبه، همچنین «روضه‌الصفای ناصری» همه به نوعی عظیم را رهبر بایبان پس از سید باب معرفی کرده‌اند. شیخ علی ترشیزی ملقب به عظیم از علمای خراسان و از باورآوردندگان اولیه‌ی امر جدید بود به روایت تاریخ نبیل در شب دوم پس از ورود سید باب به تبریز، عظیم نزد او آمد و باب علناً دعوی قائمیت خود را بر او آشکار نمود. عظیم پس از شی‌ی پرتدید و پریشان و تفکر به سید باب ایمان آورد («مطالع‌الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی»، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ بدیع، صص ۳۱۷-۱۸).

به هرحال به رغم تمام رده‌نویسی و جدل‌ها در رد منزلت صبح ازل، یکی از اهل فضل و پژوهش متأخر بهائیان به‌صراحت گواهی داده است: «جمال اقدس ای‌هی [منظور بهاءالله] در دوره فترت [میان ظهور باب و یظهره‌الله] میرزا یحیی را به عنوان زعیم اسمی اهل بیان تقویت و تأیید می‌فرمایند.» (محمد افنان «ایام بطون» در WWW.Pazhuheshnameh.com)
۲. در پرونده‌ی شماره‌ی ۱۴۷۵ از پرونده‌های متفرقه‌ی آرشیو دولتی استانبول، اسناد و شرح محاکمه‌ی بایبان - بهائی و ازلی - در سال ۱۲۸۵ق که منجر به تبعید صبح ازل به ماغوسه‌ی قبرس و بهاءالله به عکا شد، ثبت شده است. طبق این پرونده که اولین گزارش فارسی آن را محمدعلی موحد در مجله راهنمای کتاب (سال ششم شماره اول و دوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۲ صص ۱۰۴-۱۱۰) به دست داده است، جزئیات دقیقی را در شرح رویداد درمی‌یابیم.
چون کول محقق تاریخ بایبه نیز در مقاله‌ای به شرح زیر تحت عنوان بحران ازلی - بهائی سپتامبر ۱۸۶۷ روایت خود از جدایی این دو دسته را به دست داده است.

Juan R. I. Cole. "The Azali-Bahai Crisis of September. 1867", in [WWW. Personal. Umieh. edv/jrcole](http://WWW.Personal.Umieh.edv/jrcole)

۳. ادوارد براون و محمد قزوینی، مقدمه بر نقطه‌الکاف.

۴. مکاتبات ناصرالدین شاه، نامه شماره ۱۱ به نوری صدراعظم، بدون تاریخ (باید سال ۱۲۶۹ق باشد) به نقل از عباس امانت در «قبله عالم» ص ۲۹۱.

۵. جان گرنی، «میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی و ادوارد براون»، ترجمه حسینعلی نوذری، ماهنامه کلک، شماره ۹۴، دی‌ماه ۱۳۷۶ش، ص ۱۶۳.

6. Edward G. Browne. "The Catalogue and Description of 27 Babi" Mss, I R A S, Vol. XXIV, (1892), pp. 433-499 and 637-71.

شرح براون درباره‌ی شیخ احمد روحی در ص ۴۳۵ همین منبع تحت عنوان مستعار: "Shaykh A" آمده است. براون سالها بعد در حاشیه فصل سوم کتاب «انقلاب ایران» می‌نویسد: آن کسی که بعنوان یکی از دانشمندترین ازلی‌ها سخت مورد اعتماد صبح ازل است و دایماً در مکاتبه با او بوده، و من از او در مجله آسیایی به نام شیخ A نام بردم، شیخ احمد روحی است. (تمام نسخه‌هایی که با نشان B.B.C. در مجموعه براون کمبریج علامت‌گذاری شده فرستاده شیخ احمد یا آقاخان از استانبول بوده است. (براون برای شناسایی و تبارشناسی منابع بابی و بهائی مجموعه خود همه منابعی که به واسطه سفر یا مکاتبه از قبرس بدست آورده را با علامت B.B.F. و منابعی که از عکا و بهائیان گرد آورده را با علامت B.B.A. نشان کرده است.)
جان گرنی با بررسی نامه‌های براون و شیخ احمد می‌نویسد: «این شیخ احمد بود که چاپ و انتشار ترجمه فارسی سرگذشت حاجی بابا، مطالعه لجه‌های محلی، ترجمه «هشت بهشت» به زبان انگلیسی یا فرانسه، و یافتن نقطه‌الکاف میرزا جانی در ایران را به براون پیشنهاد داده بود.» (کلک ۹۴، ص ۱۷۵)

7. Edward G. Browne. "The Persian Revolution 1906-1909". Edited and introduction by Abbas Amanat, U. S. A: Mage Publisher inc. 2006, p. 94.

۸. «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۶۳
۹. علامه محمد قزوینی، «وفیات معاصرین - شیخ احمد روحی کرمانی»، یادگار، سال سوم، شماره دهم، خرداد ۱۳۲۶ ش، صص ۱۷-۲۱.
۱۰. جان گرنی، کلک ۹۴، ص ۱۶۹.
۱۱. عبدالحمید اشراق خاوری، «دایرةالمعارف بهائی»، جلد دهم، ص ۱۴۰.
۱۲. مینا یزدانی، «وضع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی»، کانادا: مؤسسه معارف بهائی، ۲۰۰۳ م (۱۳۸۲ ش) صص ۱۷۳-۱۷۳.
۱۳. خاوری، «دایرةالمعارف بهائی»، جلد ۱۲ ص ۱۵۱.
۱۴. خاوری، «دایرةالمعارف بهائی»، جلد هشتم، ص ۵۶.
۱۵. امین‌الدوله در وصیت‌نامه به همسرش محترم‌الدوله بر ضرورت نگهداری مدرسه‌ی رشدیه که خود تأسیس کرده، تأکید نمود و از پسرش میرزا محسن‌خان نیز خواسته بود تا پس از مرگ وی مدرسه‌ای دیگر به سبک رشدیه در لشت نشاء ایجاد کند. (متن این وصیت‌نامه در سایت دنیای زنان در عصر قاجار در اینترنت در دسترس است.)
۱۶. «حیات یحیی»، جلد اول ص ۴۶. یحیی دولت‌آبادی ضمن تحسین امین‌الدوله و همراهی او با ازلیان، در عدم موفقیت او در برخی حوزه‌ها و برهه‌ها، یکی هم تأثیر اعضای خانواده‌ی بلافصل‌اش به ویژه پسرش میرزا محسن‌خان و همسرش می‌شناسد. در نقد و نکوهش گونه‌ای می‌نویسد که امین‌الدوله برای ارضای خواسته‌های آنها «ناگزیر به همراهی» و تا حدی «مقهور آنهاست» (همان‌جا ص ۲۰۸)
۱۷. همان‌جا، ص ۱۶۸.
۱۸. نامه میرزا آقاخان کرمانی به یکی از دوستان، به نقل از «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی»، ص ۳۰۱.
۱۹. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۱۲۴. در خاطرات حاج سیاح (ص ۳۳۹) دیگر دگراندیش زمانه هم می‌خوانیم: «به توصیه امین‌الدوله در مورد نامه‌هایی که از خارج برای من می‌رسید، زیاد سخت‌گیری نمی‌کردند و فوراً می‌رساندند».
۲۰. «روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه»، ص ۳۷.
- اعتمادالسلطنه جای دیگر در وصف امین‌الدوله با واژگانی قابل تأمل می‌نویسد: «اگر این مرد دو صفت نبود حالا به استحقاق صدارت می‌نمود یکی آن که می‌خواهد حق وزارت را به جای آرد، یعنی تصدیق بلا تصور نکند و تملق بی معنی نگویید... هر نقص و خلاقی در کار دولت ببیند فی الفور اظهار نماید و معایب کار را آشکار سازد. دیگر اصالت ذاتی و نجابت فطری اوست که مانع پیشرفت وی می‌باشد... از عجله‌گریزان است. ملاحظه اطراف کار را لازم می‌داند. فرسنگ‌ها از طمع دور است، می‌خواهد اما نه با فضاحت، می‌رود اما نه راه شناعت. این است که در این مملکت به حقوق [حق] خود نایل نمی‌گردد و از آنچه باید باشد باز می‌ماند» (اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، «خلسه یا خوابنامه»، تهران: توس، ۱۳۵۷، صص ۱۴۷-۱۴۸).
۲۱. «حیات یحیی»، جلد اول ص ۱۷۹.
۲۲. میرزا علی‌خان امین‌الدوله «خاطرات سیاسی امین‌الدوله»، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران: توس، ۱۳۵۴، ص ۱۳۱.
۲۳. همان‌جا، ص ۱۸.
۲۴. همان‌جا، ص ۲۵۳. همچنین دوستعلی‌خان معیرالممالک، «رجال عصر ناصری»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱، ص ۷۰، و احمد کسروی، «تاریخ مشروطه ایران»، ص ۲۴.
۲۵. زین‌العابدین مراغه‌ای، «سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ»، تهران، ص ۳۳۲.
۲۶. «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، ص ۱۱۱.

۳۷. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۱۸۵.
۳۸. مینا یزدانی، «لواضع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی»، همان‌جا، صص ۲۱۴-۲۱۸.
۳۹. همان‌جا، ص ۲۱۶.
۳۰. عزیزالله سلیمانی، «مصایح هدایت»، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲۵ بدیع، جلد ششم، صص ۴۲۹-۴۸۹ به نقل از یزدانی همان‌جا ص ۲۳۳.
۳۱. حاج‌آقا محمد علاقتند، «تاریخ مشروطیت»، تهران: لجنة محفظه آثار و آرشو امری، ۱۳۳ بدیع، ص ۷.
۳۲. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۱۲۵.
۳۳. عطاءالملک روحی، «شرح حال شیخ محمود افضل‌الملک»، مجله یادگار، سال پنجم، شماره ۸ و ۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۳۸ ش، ص ۸۷.
۳۴. «حیات یحیی»، جلد اول، صص ۱۶۹-۱۷۰.
۳۵. عطاءالملک روحی، یادگار، همان‌جا، ص ۸۹.
۳۶. مجدالاسلام کرمانی، «تاریخ انحلال مجلس»، به مقدمه و تحشیه محمود خلیل‌پور، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۵۱، ص ۲۰۹.
۳۷. همان‌جا، صص ۷۱-۷۲.
۳۸. گوئل کهن، «تاریخ سانسور در مطبوعات ایران»، جلد اول ص ۲۱۹.
۳۹. «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، جلد اول، صص ۱۱۱-۱۲.
۴۰. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۱۶۲.
۴۱. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول، ص ۳۳۷.
۴۲. نامه میرزاآقا خان کرمانی به ملکم، مجله بررسی‌های تاریخی، سال ۵ شماره یک، ص ۲۲۰، همچنین نامه‌های تبعیه، ص ۱۲۰.
۴۳. ناظم‌الاسلام کرمانی در «تاریخ بیداری ایرانیان»، نام میرزا حسن را در زمره‌ی نویسندگان اختر آورده است. مهدی بامداد هم در «شرح حال رجال ایران»، (در جلد اول ص ۳۲۶) به این امر اشاره دارد. نگارنده در «تأملی بر روزنامه اختر استانبول»، به قلم‌زنی خیبرالملک در اختر اشاره کرده‌ام.
۴۴. «حیات یحیی»، جلد اول، ص ۱۶۲.
۴۵. نامه میرزاآقاخان کرمانی به ملکم، مجله بررسی‌های تاریخی، سال ۵ شماره دوم ص ۲۳۲ همچنین «نامه‌های تبعیه»، ص ۱۲۰.
۴۶. «نامه‌های تبعیه»، ص ۱۱۰.
۴۷. «اسناد سید جمال‌الدین اسدآبادی در وزارت امور خارجه ایران»، همان‌جا ص ۱۲۸.
۴۸. همان‌جا، «پرونده شماره ردیف ۷ در اسناد وزارت امور خارجه»، صص ۴۴ و ۴۵.
۴۹. احمد خان ملک ساسانی، «یادبودهای سفارت استانبول»، ص ۲۰۶.
۵۰. نامه‌ی محرمانه سفیر ایران در استانبول به وزارت امور خارجه ایران، جمادی‌الثانی ۱۳۱۱ق، «اسناد سیدجمال‌الدین حسینی در وزارت امور خارجه ایران»، ص ۳۴۹.
۵۱. همان‌جا، ص ۲۸۱.
۵۲. اخترسال ۱۳، شماره ۳۲، ۱۷ شعبان ۱۳۰۴ق.
۵۳. حسین دانش، «دیوان مداین، تسدیس قصیده خاقانی»، کپی، بی‌نام، بی‌تا.
۵۴. سیدحسن تقی‌زاده، «زندگانی طوفانی»، ص ۴۴.
۵۵. روزنامه الحدیث، سال اول، شماره ۱۵، ۹ شعبان ۱۳۳۳ق، ص ۶.
۵۶. از جمله نوشته‌هایی که در نشریه شمس استانبول به نام رضاقلی خان خراسانی قید شده می‌توان به روزنامه سال اول شماره ۱۳، ۹ ذی‌عقده ۱۳۲۶ق تحت عنوان «مقاله مخصوص»، ص ۱ تا ۴، شمس شماره ۱۷ مورخ محرم ۱۳۲۷ق، و «مقاله حاجی

رضاقلی‌خراسانی» در ص ۲ تا ۴ رجوع داد. علاوه بر این نوشته‌ها، سلسله مقالات تحت عنوان «مساوات و برابری» در شمس سال اول شماره ۴۲ و «انسانیت و مردمی»، سال اول شماره ۴۳ که بازتابی از سلسله مقالاتی مشابه به همین نام و ادبیات که قریب دو دهه پیش‌تر در روزنامه اختر استانبول منتشر شده بود و تحت نام «ر. ص. ی» آمده بود، به نظر می‌رسد باید به خامه او باشد. این نوشته‌ها با همان ادبیات و رویه‌ی معمول ازلیان زمانه در رابطه‌ی مفاهیم نوین با معرفت سستی و در پوشش ظاهری الفاظ دینی و خویشاوند دانستن و سازگاری مقوله‌های نوآیین با فهم و قرائت همراه با مقتضای زمانه از حقیقت دین و متون مقدس نوشته شده است.

۵۷ «نامه‌های تبعید»، ص ۱۶۶.

۵۸ نامه‌ی معین‌الملک به وزارت امور خارجه ایران، به نقل از «یادبودهای سفارت استانبول» ص ۲۰۵.

۵۹ اختر سال ۱۸، شماره ۳۹، سوم ذیحجه ۱۳۰۹ق.

۶۰ اختر سال ۱۶، شماره اول، پنجم محرم ۱۳۰۷ق، همچنین اختر همان سال شماره سوم، ۲۰ محرم ۱۳۰۷ق.

۶۱ اختر سال ۵، شماره ۵۰ مورخ ۲۵ ذیحجه ۱۲۹۶ق، صص ۲ و ۳. برای فهم بهتر از آرا و اهداف میرزا نجفعلی، برچیده‌هایی از این سخنرانی را ثبت می‌کنیم: «اکنون وقت آن است که یک مکتب بسازیم که از نتایج آن هم دین حفظ شود و هم معلم دنیاداری و راه معیشت و ترقیات خودمان را یاد بگیریم. مردمان دانا و آگاه در اینجا تربیت بشوند، یادگاری هم برای اخلاف و فرزندان وطن بگذاریم... جهان امروز وضع دیگر یافته و کارها روزبه‌روز در ترقی است. ممکن نیست مگر اینکه به علم و دانشوری و آگاهی ملیت خودمان را ترقی بدهیم و حفظ بکنیم. ماها که در این ملک نزدیک به فرنگستان هستیم. پاره‌ای مطالب را می‌بینیم که بسیاری از هموطنان ما که دور هستند ملتفت نیستند می‌بینیم که سیل استیلای فرنگستان رو به سوی ما می‌آید. جلوی این سیل تنها به علم و فرهنگ و اتفاق و اتحاد جانفشانی بسته می‌شود. پس وقت غیرت را فوت نباید کرد و چاره‌ی کار را بیش از وقت باید نمود... ماندن نام نیک و آثار خیر نه به لفظ و سخن است، بلکه به فعل و کار باید گذشت. ملت و وطن را زنده کنیم...»

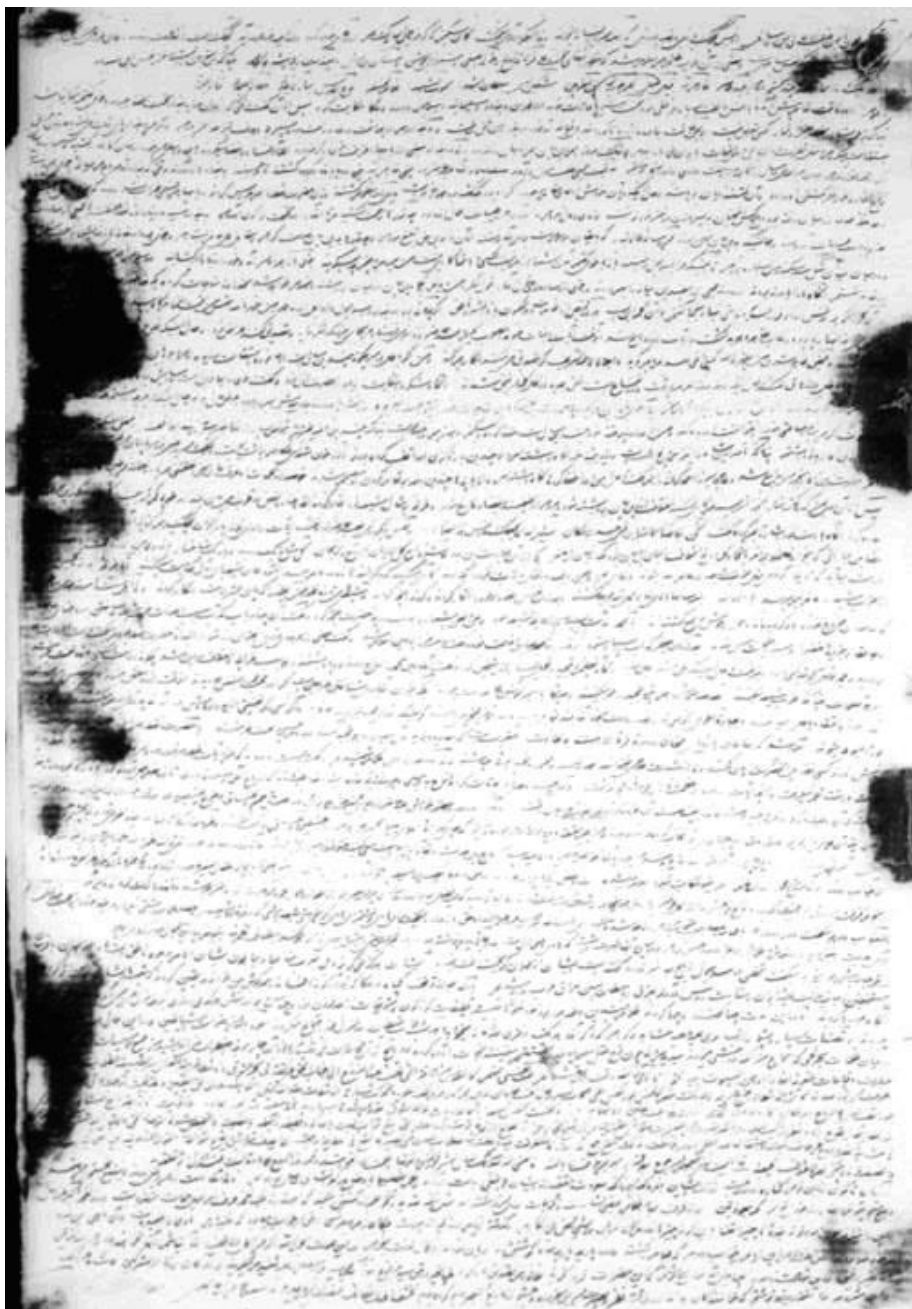
۶۲ «نامه‌های تبعید»، ص ۵۰. یک جا آقا خان محرمانه به ملکم می‌نویسد: «جناب فخامت نصاب، حاجی میرزا نجفعلی‌خان که بعد از مطالعه آن نامه یک تمجیدات بسیار نمودند و خودشان نیز عریضه تبریک تقدیم خواهند داشت و جریده [قانون] خواسته‌اند. جریده ایشان را یا مستقیماً به مصر بفرستید و یا نزد بنده اخلاص کیش تا برای ایشان ارسال دارم و آئونه را هم بندگی خواهند نمود. و قرار دادند که پارهای مطالب و نکات هم هرچه به عقل ایشان برسد، نوشته تقدیم دارند.»

۶۳ همان‌جا، ص ۷۱.

۶۴ همان‌جا، ص ۱۰۵.

۶۵ حسن موقر بالبوزی، «بهاء‌الله و شمس حقیقت»، ترجمه مینوآبته، اکسفورد، ۱۹۸۰، ص ۵۱۰.

متن دستنوشته میرزا آقاخان کرمانی از سفر به عکا



متن مصاحبه میرزا آقاخان کرمانی با میرزا حسینعلی نوری مشهور به بهاء در عکا به قلم میرزا آقا خان کرمانی

هوالحی القيوم الازل الדיموم

الحمد لله الذی سیرتی فی کل البلاد و ارانی الاراضی ذوی الاتادوالارم ذات المعاد و مرقد شمد و عاد و
قصور فرعون و شداد الذین هم طفوا فی البلاد انه هوالاحد الصمد الفرد الوحید الفرید الصمد الذی
لم یتخذ الصحابت و للا و لادوالصلوة والسلام علی محمد و آله الامجاد اجمعین بعد ما کنت بره من الزمان
فی اقطار المصرود مشق الشام و طوحت بی طراح حزب النفی و اصحاب الظلام فرأیت ان اسافرالیهم و
اشاهد اطوارهم لدیهم فانه ما من نفس الا واردها و کان حتما مقضیا فبد الی اتی اکتسب فی هذا السفر
بعون الله منافع لا تحصى و فوائد لا تعد من الاحاطه والاطلاع علی تلك الاوضاع لانه من فقد حسا فقد فقد
علما اوقات ترفد در اقطار مصریه و بر شام تصادفات بسیار با اصحاب ظلام و حزب بلعام شد لاینقطع
دعوت این عبد را به خود اصرار و ابرام داشتند و چون مطالبه بینه و حجت مینمودم میگفتند ارض مقصود
و مدینه شهود نزدیک است وارد شو و هر چه خواهی مشاهده نما.

تا چند روز قبل از حرکت به شام دعوتنامه از (ع) خناس ملاحظه شد لیطمئن قلبی متوکلا علی الله نهضت
بسوی آن قریه ظالمه و مدینه دما نمودم و استکشافات خود مرا از روی عین الیقین بی کم و کاست با کمال
دقت و فحص بر این صحیفه صفت نمودم مینگارم چنانچه عمر من وفا نماید شرح این سیاحت را به تفصیل
جداگانه خواهم نگاشت و الا برای آگاهی طالبین حقیقت این اجمال کافی باشد.

که را نیست باور بیا و ببین

اول در بیروت حاجی میرزا سید شیرازی را که از افنان است دیدم و چند شب و روز خدمتش رسیدم
مقالات او را شنیده بسیار منتقدش را سنجیدم مردی است صاحب جریده ناقصه و جذوات جزئی و جذبات
ناریه و لهیات آثاریه در مطالب علمیه چندان طریق لج و سلیقه کج پیش گرفته که ممکن نیست کسی
تصور کند این مرد در مدت حیات یک کلمه حق فهمیده باشد یا تصدیق کرده از مطالب شیخ مرحوم و
سید مرحوم نیز که مقدمه بیان است ابد بوئی نبرده. کانه ماضیت رایحه الوجود ابد. بلکه بطور استخفاف
و توهین میگوید اقوال شیخ و سید موهوم و مزخرف بود چون این شخص در زمان ظهور نقطه حقیقت
انکار داشته و از جمله معترضین بود شنیدم در حق او ذکر ابولهب فرموده بودند. بعد از ملاقات سوره تبت
یدا ابی لهب را به حقیقت در شأن او دیدم زیرا که این نفس ناری صاحب شرارت و ذات لهب است و دو
دستش ید علم و ید ثروت و تجارت اوست چنانکه ماله و ماکسب نیز اشاره به همین دو رتبه این نفس
نامی رجس است و اما معنی و امرته حمالة الحطب را به حقیقت فهمیدم زیرا که پسرانش در انحصار و بی
شعوری بر مثال حطب بودند کانهم خشب مسنده و از تصادفات آنها را افنان مینامند و آن مرادف به معنی
حطب است و حبل مس حباله و ربط آن امت به شجره حقیقت و جید کنایه از نجابت آنها است کما فی
جهاد الخیل اصلیم الله النار و جعلهم ضرام الجحیم و اذهب الله تعالی عنهم بنوره و ترکهم فی ظلمات
الظلام و اهلکم فی وراط الاوهام و جعل الله الاغلال فی اعناقهم و هی الی الاذقان و هم مقهور و کانه غل
دوستان خدا به گردن آنها بار شده.

و پس از ورود در مدینه شهود که الحق مدینه شهود بود و مناره نار ذات الوقود در قرای ظالمه ظهور کثرت و برروز میت و اجتماع رعد و برق و صاعقه را در نقطه ظلمت معاینه کردم و سورة کافرون را از کلام قدیم به خاطر آوردم لایهم الذون ستروا نور استعداد هم الاصلی بظلمته صفات النفوس الظلمه.

و آثار الطبیعه الفاسقه فحجوا عن الحق بالغیر و راضی نشدم اسم کافر به آنها بدهم مگر وقتی که دیدم از مشعر فوآد و علم بیان به هیچ وجه حظی و نصیبی ندارند و بالمره از ظل شجره بیان خارج هستند بلکه از ظل همه شرایع الهی از آدم تا خاتم کانهم ما عبدالله طرفه.

عین اگرچه به حسب قول ادعای نسخ شریعت بیان میکنند ولی به حق واقع معنی شریعت منسوخ را نفهمیده اند و از عداد است مسوخ شده اند ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه و لهم عذاب عظیم.

اول کسیکه از نفوس شرکیه و مظاهر کفر به پذیرائی آمد خناس بود و رائیت انه هو المرسوس الرجاء و لایوسوس الامع الغلطه و كلما تنبه العهد و ذکر الله خنس و هو فی صورة الهادی کقوله تعالی انکم تاتوننا عن الیمین فالخنس عادة له کالوسواس و كلما ذکر الانسان ربه خنس و ولی و اذا اغفل و نسی و سوس الیه فالخنس والوسواس صفة الخناس كما ان النسيان صفة الانسان و اول الناس اول الناسی.

پس از آن اهل مدینه شهود و قریه ظالمه موعود را یک به یک دیدم و سخنان ایشان را شنیدم این گروه اثبات حقیقت خود را به پاره از مفتریات و اکاذیب شمردن نسبت به اولیا، الله مینمایند و حال اینکه معروف است نفی غیر اثبات ماعدا، را نمیکند ولی بنده بنابر مصلحت در جواب همگی خاموش بودم الا انهم اصحاب الرین بل ران علی قلوبهم من تراکم الذنب علی الذنب فالهمیم التکاثرو شغلهم اللذات الحسیة و الخیالیة الفانیة عن الالتذات الباقیة العقلیة و الکمالات المعنویة الروحانیة حتی زاروا المقابر و ارتکبوا المفارقة بالمعدومات التي بمنزلة العظام البالية فلعمری انهم طائفة انتکسوا و بغوا فی کروب الهیولیات تلا غهم عقارب الهیات و الحیات السوء و انهم اهل شجرة الزقوم و مالتون منها البطون و انهم لصالوا الجحیم و من اعظم الا لام انهم عن ربهم لمحجوبون و انهم اصحاب الاخدود البیدون المحتجبون بصفات النفس فی شقوق ارض البدن و اوهاها و قعودا کفون ملازمون لایبرجون فیتنفسوا فی غشاء القدس و یتنزهوا فی هواء الانس و یدوقوا من روح نفحات الالهیه و اصحاب عاد الغالون حد الشرایع بالتزندق و الاباحه و الانکار و كذلك اصحاب ثمود و اهل ما، القلیل من الا الفاظ الظاهرة الممجبون عن الحقایق معا یروی الغلیل و یشقی الغلیل و اهل المؤتکفات من القوى الروحانیة المنقلبه عن طباعها بالمیل الی الظاهر و الانقلاب عن المعقول الی المحسوس و هم المطفون حقوق الناس فی الموازنه فاذا اعتبروا کمالات انفسهم متفضلین یتکثرونها و یزیدون علی حقوقهم فی اظهار رضائل العلمیه و اذا اعتبروا کمالات الناس اخسروها استحقروها ولم یراعوا العدالة فی الحالین لرغوت انفسهم و محبتة التفضل علی الناس لموصوفون بهذه الرذیلة التي هی افحش انواع الظلم هم المطفون فویل لهم انهم اصحاب الویل و انهم اصحاب البهادیة هاویة الهوا و الهواجس و ماویهم قعر بئر جهنم الطبیعته الجسمانیة التي تهوی فیها اهلها سيعلمون نارا حامية و انهم اصحاب الماهیة و انهم اهل جحیم طبیعة لا "تاریه و اصحاب المسجین.

زیرا که خودشان نیز آن محل را سجن اعظم و خود را اصحاب سجن میخوانند و لهم معیشته ضتکا ای یتنفذون و یعیشون مثل الاجنثة و الشیاطین من اجسام الاموات و استنشاق العظام البالیة و امثال ذلك و

بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم

و اگر کسی به دیده دقت نظر کند میبیند که به حقیقت مصداق زخرف القول نزد این گروه موجود است. اما از کچل ملعون مأمون صلب الاغالی لین الاسافیل از بس کچلک بازی و قصه پردازی که آنهمه سمر و افسانه میخواند و هذا الهکم والموسی میگفت، گمان میکنم که اگر خود جمال مبارک هم از ادعای خود برگردد و از ادعیه خود فرود آید کچلک دست از شهادت برندارد و همان طور اول من آمن باشد. او را به حقیقت شناختم که نفس سامری است و بعضی از ظلامیه ظالم هم معلوم شد که مظهر اشقای مخنت و عاقر ناقه صالح و خوئی اصبعی و شمر ذ الجوشن و سنان بن اسن و عبیدالله بن زیاد هستند بلا کلام چنانکه زین المقربین را شناختم نفس ابن سعد بود اما هریک را اسماء ملعونه چند بخشوده چون عبد حاضر، خادم الله، نبیل جلیل، کلیم طور، تجلی زین المقربین، مشکین الهی، سلطان الشهداء، غلام الخلد، ملاح القدس، خباز الاحدیه، عطار الصمدیه، قنادالمحبه.

و ظلام از راه رفاقت تمام پیش آمده با انس و الفت بسیار مرا تلقی نمود نخست شرح حالات خود را از طهران و بغداد و سلیمانیه و ادرنه و عکا حکایت کرد. پس از آن گفت وقتی که از طهران مرا به بغداد تحت الحفظ میبردند به اخوی گفتم شما نیائید زیرا که به زعم ایشان مقصر منم و شما را کسی متعرض نیست. او بی من طاقت نیاورده از راه تاکور با تبدیل قیافه آمد خود را در بغاد به من ملحق ساخت و در بغداد هم او همه وقت در خانه راحت بود و سپر بلا و هدف تیر اعدا من بودم و اگر من در بغداد پای ثبات نمی فشردم و به آن طریق استقامت نمیکردم و مثل قطرات باران الواح و توقیعات به ایران نمی بارانیدم بلا شک امروز اسم دین بیان هم از میان رفته بود ولی در بغداد بعضی از بابیهها اطراف اخوی را گرفته بودند القاء فساد و بقضاء میکردند به این واسطه من خود را از میان کار کشیده به سلیمانیه در میان اکراد مخفیا فرار کردم بدون خبر احدی دو سال در آنجا بودم و هفت وادی را در آنجا نوشتم. عاقبت جمعی به طلب بر آمدند سلسله سالار آنها عبد حاضر بود یعنی خادم الله خیلی در بیابانها و کوهها گشتند تا مرا جستند من

به بغداد باز آوردند وقتی که بغداد آمدم دیدم میانه اخوی و میرزا اسدالله نزاع افتاده، اخوی حکم به کشتن او داده و آن فتنه دیان بر پا شد و حال اینکه دیان خودش ادعای مقام موعود را نکرده بود بلکه گفته بود ظهور ظاهر است. باری او را مظلوم کشتند و زن حضرت نقطه را عروس کردند و بابیهها هم قسمی خراب شده بودند که همه ادعای الوهیت داشتند و ملاحظه حدود از میان رفته بود و هیچ کس اطمینان به پسر و زن و دختر خود نداشت دزدی و مال مردم آوردن جزو طبیعات اعمال آنها بود چه قدرها زحمت کشیدم تا آنها را تحت زکون آوردم، در بغداد سیده دنیا والده نقطه حقیقت با جمعی از سادات افنان به عزم زیارت عتبات آمده بودند در حالتیکه به دین بیان مؤمن نبودند. من رساله خالوئیه را که به ایتان موسوم است برای آنها نوشته آنان را به دین حق تبلیغ نمودم و چقدرها به دین بیان خدمت کردم و مقابل کل عالم ایستادم و اخوی همه را در خانه با زبھایش به راحت مشغول بود و در میان میدان مقابل خصم مثل سد سکندر من ایستاده بودم تا اینکه مرا به اسلامبول خواستند باز به اخوی گفتم آمدن شما لازم نیست کسی را با شما کاری نیست من میروم ببینم چه میگویند اخوی باز همراه آمده خود را در پناه من کشانید در اسلامیل هم به هیچ کس اعتنا نکرد و با کمال متانت در خانه نشستم آنگاه ما را به ادرنه بردند جمعی از مفسدین میانه را

به هم زدند و اخوی از ساده لوحی قول آنها را قبول میکرد من دیدم دین بکلی دین بیان از میان برداشته و منهدم خواهد شد به خداوند مناجات کرده یکدفعه ظهور موعود ظاهر شد و نور من یظهر باهر گشت و آن کلمه را که همه نفوس از او فرار میکردند حتی نقبا و نجبا گفتم و آن کلمه این است هو در قمیص انا ظاهر است و هوالمکتون بانالمشهود ناطق. اگر چه مدتی بود در بغداد و اسلامبول و اوایل در ادرنه ظهور من یظهر مانند شمس من تحت الغمام گاه پیدا و گاه پنهان بود ولی در ادرنه یکدفعه کالشمس فی رابعة النهار پی برده و نقاب ظاهر و هویدا گشت و آیات از او لامع شد آنوقت آیات و بینات گهور را محسوب کلیم و عبد حاضر نزد اخوی فرستادم به جای اینکه شکر نماید و تصدیق کند و حال اینکه نص بیان است که غیر از من یظهر کسی نمیتواند این ادعا را بکند و به محض ظاهر شدن من یظهره الله کسی را نمیشد لم و بم گوید و اجلالا لاسمه الشریف اگر تصدیق نمیکند انکار هم نکنند. و من اگر باطل بودم چگونه چندین سال است ادعا نموده استقامت ورزیده اما موجه به این ندای بزرگ ناطقم در صورت بطلان بر خدا لازم بود که مرا باطل و ازهاق کند حال اینکه روز به روز امر من در قوت و ارتفاع است و خلق جدید در ظل کلمه من خلق شدند آنگاه شکوه و شکایت زیاد از حضرت ازل نمود و گفت اخوی دایماً قرین راحت و آسایش بوده و من سپر اعدا و هدف تیر بلا ها بودم حال اسم او را مخصوص گذاردند — چند کلمه در اینجا خواندنی نیست — و حال اینکه مظلوم منم. بلی اخوی خود لین العریکه بی حرارت بود به قسمیکه ما بین زوجات خود را نمیتوانست نظم بدهد و زنش را در ادرنه برای معاش به سرای فرستاد عرض حال بدهد و حال اینکه من هرچه داشتم همه را به آنها تسلیم کردم و در آن مدت اگر من نبودم ساعتی خود را نمیتوانست اداره کند و من او را در زیر جبهه خود چندین سال است حفظ کرده و میکنم و هنوز هم در حفظ من است زیرا که چندین دفعه بی خبر من اشخاص بسیار از عکا به قبرس رفته اند او را تلف نمایند به محض اینکه خبر شدم فوراً تلگراف کردم آنها را از این کار باز داشتم چنانچه ناصرالدین شاه را نیز سی و پنج سال است در زیر جبهه خود نگاه داشته ام و الا چندین بار تا کنون او را تلف کرده بودند و از خون شهدای عکا هم برانت میجست و میگفت من راضی نبودم بی اذن من رفتند آنها را به قتل رسانیدند و آخر مضرت این کار به خود من راجع شد و حاجی میرزا احمد کرمانی را هم گفت تا حال من او را حفظ کرده ام و نگاه داشته ام و الا بابیهها چندین دفعه بر تمام کردن او مصمم شدند. خلاصه از کلمات او عرف همان معنی خلقتنی کن ناروخلقتی من طین و الم تربک فینا ولید امتضرع بود و پس از آن روی به من کرده گفت شما را به خدا قسم میدهم کاری بکنید اختلاف از دین بیان برداشته شود و مردم از ضغینه و بغضاء فارغ شوند و فرقه بر مثال شیعه فردا ظاهر نگردند القاء عناد و بغض در قلوب اهل بیان بیندازند. طوبی لکم اگر سبب این کار شوید و مکرر این حرف را چند نوبت اعاده کرد آنگاه با دست خود اشارت به من کرده گفت: کن تباضا کالشریان فی جسدالامکان نخئل الله ان یجعلک فارس هذا المضمار.

در مجلس دیگر روی به عبد حاضر کرده گفت آیات را برای فلانی بیاور کچلک هم کتابی آورده با آن ضورت کذائی بنای تغنی گذارده مضامین عباراتی را که میخواندند فقط همه امر به اتحاد کلمه و رفع اختلاف از میان اهل بیان بود بلکه از میان اهل عالم.

یکی از آن عبارات این بود عاشروا مع الادیان بالروح والریحان کل شاخ و برگ یک دارید و بار یک شاخسار. باز روی به من آورده گفت آیا انصاف شما درست می آید که ثانیاً گروهی مثل حزب شیعه در

عالم پیدا بشوند و بنای لعن و لعن و فساد و قتل و کذب و افترا را بگذارند. کاری بکنید که دیگر شیعه تازه در عالم پیدا نشود همان شیعه های اول کفایت میکنند آیا فرقه بدتر و نجس تر و خبیث تر از حزب شیعه در عالم به هم میرسد؟ لا والله این همه سالها بالای منابر عجل الله فرجه گفتند و بعد از آن نفس ظهور موعود را انکار کردند و کردند آنچه کردند و شیعه های تازه ظهور من یظهر را که بیان مبشر اوست انکار کردند ولی اهل سنت امروز مهدی دروغی که در سودان خروج نموده به او گرویده اند و حول و حوش او جمع گشته اند بالجملة مذمت بسیار از طایفه شیعه نمود و لعن و طعن بیشمار بر ابواب اربعه حضرت حجت کرد و گفت این چهار باب کذا به سبب احداث حزب شیعه و ساختن دروغهای جابلصا و جابلقا و جزیره خضرا و سبب احتجاب ناس شدند بعد از آن جعفر کذاب را بسیار ستود و قدری از جعفر صادق مذمت نموده گفت او سبب خرابی دین اسلام شد و گفت بعضی از حرفهای سری را نمیتوان زد مثلاً اگر ابتدا حضرت نقطه به مردم میگفت دست از ولایت علی بردارید و به عمر توسل بجوئید کسی زیر بار نمیرفت و حال اینکه حق مسوئله همین است آنگاه تعظیم و تمجید و تجلیلی بسیار از شیخین کرده گفت آنها دین محمد را رواج دادند و بر پا داشتند و علی سبب خرابی و اختلاف در دین شد چگونه روا هست کسی به آنها لعنت بفرستد و بر علی صلوات چنانکه حزب شیعه میکنند. خلاصه اصحابش هم خیلی تمجید از عمر و صریحا با امیرالمومنین علی عداور میورزند بلکه میزان آنها برای شناختن غیر همین است اگر او را میکنند

محب عمر و بغض علی دیدند آنوقت از او مطمئن میشوند و اگر بعکس ببینند او را هنوز بر اعتقاد باطل میدانند و بعبارة اخری اگر کسی هزار اظهار ارادت به خود آنها بکند قبول نمیکند و او را مؤمن متحن نمیدانند مگر اینکه توالی به عمر و تبرای از علی نماید و اگر کسی ذکر فضیلتی از علی و اولادش نزد آنها نماید روی در هم میگشتند و اگر بد بگویند فوراً مبسوط میشوند که اینها همان یاروهای خودمان در دوره فرقان هستند بلا تفاوت عنقریب است که معاویه و یزید و آل سفیان را هم تمجید کنند و بر امام حسین لعنت بفرستند. با حضرت نقطه هم باطنا حس کردم عداوت دارند و خوش ندارند کسی فضایل آن حضرت را بیان کند ولی از شدت لاعلاجی نمیتوانند اظهار کنند و مجبور به تمجید جزئی میباشند ولی دو دفعه از دهن ظلام شنیدم که گفت نسبت داده اند که من از آیات نقطه سرقت نموده ام و حال اینکه لعمرالله اگر خود نقطه بیان حیات داشت قلم میگرفت و آنچه آیات از لسان عظمت نازل میشد مینوشت باری چند دفعه با من ملاقات کرد و انواع چاپلوسی و چرب زبانی نموده چند دفعه رطب تازه که از باغ الهی سدره ناری تازه غلام به عمل آورده بود با نارنگی به من داد ولی خدا گواه است که آن رطب و نارنگی در ظرفی چیده شده بود به عینه صورت آن خرما و گردوی فضله خر دجال است و یک دو دفعه در حضور خودش عید حاضر از چای مخصوص اعلی برای من آورد، صورتاً حمیم و غساق و ضریح و غسلین بود و وقت خوردن از سر زبان تا ناف مرا سوزانید و حال اینکه آن چای را پرپر ورق از چین برای او انتخاب کرده فرستاده بودند و منهم معتقد به این موهومات نبوده و نیستم که چای کهربائی اعلای چین به حسب ظاهر صورت غسلین و غساق را کسب میکند و خرما و نارنگی تازه مانند فضله خر میشود ولی به چشم حس دیدم. باری روز آخر به من گفت اگر شما میل یاری دین بیان دارید و میتوانید رواج بدهید من امر را به آنها تفویض میکنم و الا میدانید که رواج دین خدا بسته به بقاء این هیكل است. سعی کنید اختلاف از

میان برداشته شود و آنان خود را نمیتوانند نظم بدهند چاونه دین بیان را میتوانند نظم داد.

از جناب ودود و آقا میرزا سید شیخ محمد و والده خانم هم خیلی شکایت میکرد معلوم میشد عداوت و بغض زیاد با این سه نفر دارد در حق والد میگفت این ضعیفم بیرحم ستمکار برای اینکه من او را برای غصن اعظم تزویج کنم اطفال صغیره خود را ترک نمود مدتی همراه ما آمد چون اغرای فاسده او انجام نگرفت با برادرش فساد را گذارد و انواع فواحش را از اکل و لحم خنزیر و رفتن در میخانه و شرب شراب مرتکب شدند و کار به جایی رسید که میرزا فضل الله برادر زاده ایشان پسر میرزا نصرالله از اطوار و اعمال عم و عمه نفرت کرده و منزجر شد و آنها را ترک کرد نزد من آمد. و از جناب ودود هم میگفت هادی دولت آبادی با عمامه و عصا سبب احتجاج مردم از خدا شده است. ای هادی از خدا بترس مردم را از راه حق باز مدار و میگفت برای هادی نوشتم «ای هادی اگر میخواستی چپچه باشی که در فرقان شیعه بودی و عصا و عمامه داشتی دیگر لازم نبود خود را به زحمت بیندازی» باری عداوت و بغض بسیار از خودش و اصحابش در حق (ودود) حس کردم و در میان آنها شهرت داشت که هادی وصی ازل است و در جانی دیدم نوشته بود «ای هادی قبرس رفتی رئیس را دیدی تو را به خدا سوگند به انصاف تکلم نما اینجا هم بیا این جمال مبارک را ببین» و در حق جناب (ش) هم خیلی بد میگفت شخصی در اسلامبول از هیچ جا خبر ندارد گفته است ایشان از طهران گریخت رفت بغداد ایشان هرگز نمی گریزد، بل پهرپ منا عباد جاهلون ایشان امام وجوه مناطق است ما را از طهران با فرسان و مستحفظین از جانب دولت علیه ایران و سفارت روس آوردند به عراق و با سلطان مبین به عراق وارد شدیم. باری، بعد از توقف یکماه در عکا که هزارگونه افسانه و شعر به گوش من خواندند یقین کردند که شعبده هایشان در من اثر کرده آنگاه مرا رها کردند. اما در این مدت چه ها گفتند و چه ها کردند. ظلام چندین دفعه مرا نزد خود خلوتاً طلبیده تلطیفات گوناگون و تشویقات از حد افزون نمود و (ع) خناس و برادرانش هرکدامی روزی یکدفعه منزل من می آمدند و یا مرا منزل خود میبردند و تصنعات بیشمار از سامری علیه ما علیه مشاهده کردم که ذکر آنها هریک دفتری جداگانه میخواهد و هر شب حزب شیطان در منزل من اجتماع میکردند. اعوذ بالله من همزات الشیاطین و در این هول و اشتغال خود را در میان ظلمات بحر لجی که امواج متراکمه او را غشی مینمودند میدیدم ولی چون نوع عقل سلیم و وجدان مستقیم سفینه نجات آماده کرده بودم هیچ از آن مخاطرات نمی ترسیدم و از آن چار موجه اضطراب نمی اندیشیدم و جمیع تأسیسات آنها را چون نسج عنکبوت و قیاسات شعریه آنها را اوهن البیوت می یافتم تا دمی که مفارقت حاصل شد. فنزعت نفسی منهم کالنفوس المشتاقه الی غلب علیها التزوع الی جناب الحق غریقه فی بحر الشوق و ناشطاً من مقر النفس و البئر الطبیعه الظلمانیه و علایق البهیولی و خرجت صفاتها کالشور الناشط اذا خرج من بلد الی بلد و کنت بینهم کالخنس الجوار الكنس اعنی اصحاب السیرو رجال الغیب المجاهدین الذین هم کالاجرام الفلکیه العلویه و الکواکب السیاره الناشطات عقدالناکثین الناهضات الی افق العلیین و لقد تلیت و توجهت الی افق الیمین الی نهایع طورالقلب الذی یلی الروح و هو مکان القاء النافث القدسی و ما کنت علی الغیب بظنین و لامنهما غیر امین و تنقست الصعداء الکلمادیات لفرط الشوق تعد و من شده سیرها و وجدها فی سعیهما مثل از آنزمان تا کنون از این قوم کناره و دوری جسته ترک ایشان کالمره گفته ام از آنکه معلومات حقیقیه از ایشان کمابینگی بدست آورده و علم تفصیلی به اوضاع و احوالشان حاصل نموده ام ولی آنها دست از من بر

نمیدارند لاینقطع به جستجوی من هستند و به هیچ قسم نمیتوانم آنها را از خود دفع کنم مگر بمعوذتین و از طرف بلعام ظلام بعضی از اشارات و تلویحات برای من نوشته اند مثل اینکه تهدید و تخویم از کشتن میکنند که امروز از یک نفخه عرف اسرافیل حیات متضوع است و از نفخه دیگر عزرائیل الاعواح و این را نمیداند بعثن الله بنده ناچیز اعتنا به این گونه چیزها ندارم کان لم یکن و لاشیی محض می انگارم و گذشته از این روزی که از بیروت به عکا عازم بودم کسی در حق من خواب دیده بود که یک ماهی ماری را بلیده است، آن ماهی این بنده را و خود فدوی در ارض القولام این ایام در خواب دیدم که بلعام را کشته و او را پارچه پارچه نموده گوشتش را بریان نموده با کمال لذت میخوردم در این صورت به حول الله اگر من اكلو لاقف آنها نباشم آنها نخواهند بود و من الله التوفیق انه خیر رفیق و این شهادت نامه را بین یدی الله برای آن نوشتیم که این حضرات فردا نگویند فلانی هم تصدیق ما را کرد چنانچه در حق سید مرفوع حاجی سید جواد سلام الله علیه شنیدیم میگویند و انه کان بریثا من المشرکین حاشاه عن ذلک و این مشروحه را آنقدر ریز نوشتیم که خوانندگان بدانند از روی دقت نظر و بصیرت من این سفر بود و چشم از مازاغ البصر وام کرده بودم فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید والسلام علی من اتبع الهدی.

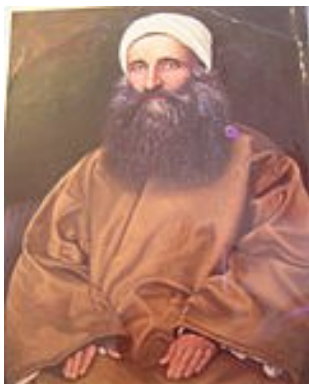
ف - د



شیخ احمد روحی



میرزا آقاخان کرمانی



صبح ازل



سید علی محمد شیرازی (سید باب)



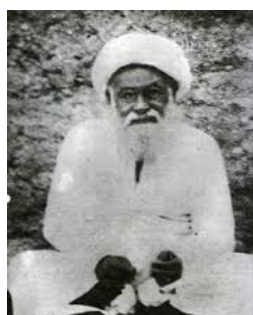
آخرین عکس در دست میرزا یحیی دولت آبادی



میرزا یحیی دولت آبادی



میرزا رضا کرمانی



شیخ هادی نجم آبادی

عکس گروهی از ازلیان سرآغاز سده بیستم میلادی - از مجموعه قمر تاج دولت آبادی



گزیده‌ای از منابع فارسی و عربی:

آجودانی، لطف‌الله. «علما و انقلاب مشروطیت ایران»، تهران: اختران. ۱۳۸۳ تهران.
آدمیت، فریدون. «مجلس اول و بحران آزادی - ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، (جلد دوم)، تهران: روشنگران، ۱۳۷۰.

— «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران»، تهران: سخن، ۱۳۴۰.

— «فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران»، تهران: پیام، ۱۳۵۵.

آصف، محمد هاشم، «رستم التواریخ»، به اهتمام محمد مشیری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸.

اتحاد هوشنگ. «پژوهشگران معاصر ایران» تهران: فرهنگ معاصر، ۱۴ جلد، ۱۳۸۱-۱۳۹۱.

اتحادیه، منصوره. «پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی)»، تهران: کتاب سیامک، ۱۳۸۱.

«مجلس و انتخابات از مشروطه تا پایان قاجاریه»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۶.

«مرامنامه‌ها و نظام نامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱.

اشراق خاوری، عبدالحمید. «تاریخ امری همدان»، (خطی).

«مائده آسمانی»، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، جلد دوم، ۱۲۹ بدیع. جلد پنجم و هشتم ۱۲۱ بدیع و جلد نهم ۱۲۲ بدیع.

«محاضرات»، جلد یکم، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۰ بدیع.

اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. «المآثر و الآثار»، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳.

«تاریخ منتظم ناصری». به کوشش محمد اسمعیل رضوانی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۷.

«روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه»، (سالهای ۱۲۹۲ تا ۱۳۱۳ ق) با مقدمه و فهرس ایرج افشار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰.

«خیرات حسان فی ترجمه مشاهیرالنسوان» (سه جلد)، تهران، ۷ _ ۱۳۰۴ ق.

«مرآت‌البلدان ناصری». (چهارجلد)، تهران: دارالطباعه دولتی، ۱۲۹۴ ق.

«مطلع‌الشمس». (۳ جلد)، تهران: فرهنگسرا، ۱۳۶۲.

افشار، ایرج. «وراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده»، تهران: نشر جاویدان، ۱۳۵۹.

افشار، ایرج و اصغر مهدوی. «مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

افغان، ابوالقاسم. «چهاررساله تاریخی در باره طاهره قره‌العین»، یادبود سومین مجمع ادب و هنر دوره طاهره

(سپتامبر ۱۹۹۱) لندگ سویس: انجمن ادب و هنر، ۱۴۸ بدیع. رساله محمد مصطفی بغدادی در شرح حال

قره العین، صص ۴۴_۱۸.

افنان، محمد. «توقیعات حضرت نقطه اولی خطاب به جناب طاهره»، خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، جلد سوم (دوره طاهره). سویس لندگ: انجمن ادب و هنر، ۱۴۹ بدیع، صص ۷۹_۶۷ و آثار منثور طاهره در همان جلد، صص ۱۰۶_۸۹.

اکبرنژاد، مهدی. «بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت»، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷. امانت، عباس. «قبله عالم»، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۲. امین، احمد. «پیشگامان مسلمان تجددگرا در عصر جدید»، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

امین الدوله، میرزا علی خان. «خطرات سیاسی امین الدوله»، به کوشش حافظ فرمانفرمائی، تهران: توس، ۱۳۵۴. امینی، تورج. «تعامل اقلیت‌های مذهبی و انقلاب مشروطیت ایران»، امریکا: شرکت کتاب، ۲۰۰۸. «رستاخیز پنهان- بازگشایی نسبت آئین‌های بابی و بهایی با جریان روشنفکری ایران»، سوئد: نشر باران، ۲۰۱۲. انصاری، مهدی. شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت (رویارویی دو اندیشه)، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶. ایرانیپور، محمد. «کرمان در نهضت مشروطیت»، تهران: دستان، ۱۳۸۳.

باب، سید علی محمد شیرازی. «احسن القصص- کتاب اول». نسخه خطی ازلیان.

بیان فارسی نسخه کامل و دوباره سازی شده ازلیان.

بیان فارسی، دستخط میرزا مصطفی کاتب، بی‌نا، ۱۳۰۵ ق.

بیان عربی، نسخه خطی، اهل بیان.

تفسیر سوره یوسف، مجموعه کشیش ویلیام میلر کتابخانه دانشگاه پرینستون، شماره ۲۶۹، نسخه خطی.

«پنج شان». نسخه خطی ازلیان.

«دلائل السبعه». نسخه خطی ازلیان.

رجعت». نسخه خطی ازلیان.

«صحیفه بین الحرمین»، مجموعه کشیش ویلیام میلر کتابخانه دانشگاه پرینستون، شماره ۲۱۴، نسخه خطی.

«صحیفه بین الحرمین». نسخه خطی ازلیان.

«صحیفه عدلیه». نسخه خطی ازلیان.

«قسمتی از الواح خط نقطه اولی (جل شانه) و آقا سید حسین کاتب»، جمع‌آوری توسط ازلیان.

«لوح وصایت حضرت ربّ اعلی». نسخه خطی ازلیان.

بامداد، مهدی. «تاریخ رجال ایران»، (۶ جلد)، تهران: کتابفروشی زوآر، ۱۳۶۳.

بختیاری، منوچهر. «نهضت مشروطه و نقش تقی زاده»، کانادا: پگاه و فروغ، ۲۰۱۵.

براون، ادوارد گرانویل [و تربیت، محمدعلی]. تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت، ترجمه

محمدلوی عباسی، تهران، معرفت، ۱۳۳۷.

«انقلاب ایران»، ترجمه احمد پژوه، تهران: کانون معرفت، ۱۳۳۸ ش.

- بشیری، احمد. (به کوشش)، کتاب نارنجی: گزارشهای سیاسی وزارت امور خارجه روسیه درباره انقلاب مشروطه ایران، تهران: نور، ۱۳۶۷.
- تدین پور، منصوره. «تاریخ مشروطیت به روایت اسناد کتابخانه مجلس»، تهران: کتابخانه مجلس، ۱۳۷۵.
- ترکمان، محمد. (به کوشش)، «رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و... و روزنامه شیخ فضل الله نوری، تهران»: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲.
- تفرشی حسینی، احمد. «روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران؛ به انضمام وقایع استبداد صغیر»، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۱.
- تنکابنی، محمد. «قصص العلماء»، تهران، ۱۳۰۴ ق. چاپ جدید: به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- توکل طرقي، محمد. «تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۰.
- پروین، ناصرالدین. «تاریخ روزنامه نگاری ایرانیان و دیگر پارسی نویسان». (دو جلد)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷-۱۳۷۹.
- پولاک، ادوارد یاکوب. «سفرنامه پولاک، ایران و ایرانیان»، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱.
- جکسون ویلیامز، آبراهام والتاین. «سفرنامه - ایران در گذشته و حال»، ترجمه: منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- جمال زاده، سید محمدعلی. «سروته یک کرباس»، به کوشش علی دهباشی، تهران: سخن، ۱۳۸۰.
- چهاردهی، نورالدین. «باب کیست و سخن او چیست؟» تهران: فتحی، ۱۳۶۳.
- حائری، عبدالهادی. تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- حقایق نگار، محمدجعفر. «حقایق الاخبار ناصری». (جلد اول)، تهران: دارالطباعه دولتی، ۱۲۸۴ ق.
- حقدار، علی اصغر. «مجلس اول و نهادهای مشروطیت - صورت مذاکرات، مصوبات، اسناد، خاطرات و تاریخ‌نگاری دوره اول مجلس شورای ملی»، تهران: مهرنامگ، ۱۳۸۴.
- خان ملک ساسانی، احمد. «یادبودهای سفارت استانبول». تهران: انتشارات بابک، ۱۳۵۴.
- خرقانی، سید اسدالله. «رساله متشابهات در قرآن»، تهران: دانش، ۱۳۵۳ ش.
- درّی، جهانگیر. «مطالعات تاریخی بای و بهائی در آثار مؤرخین و نویسندگان روسیه»، خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، جلد هفتم (دوره نبیل اعظم)، سویس لندگ: آکادمی لندگ، ۱۵۳ بدیع، صص ۵۰ - ۱۲۵.
- دنبلی، عبدالرزاق مفتون. «مآثر سلطانیه»، به اهتمام غلامحسین صدری افشاری. تهران: ابن سینا، ۱۳۵۱.
- دورکیم، امیل. «قواعد روش جامعه‌شناسی» ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
- «صور بنیانی حیات دینی»، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز، ۱۳۸۳.
- دوستدار، آرامش. «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، پاریس: خاوران، ۱۳۸۳.
- دولت آبادی، میرزا علی محمد. «خاطرات و ملاحظات سید علی محمد دولت آبادی»، به کوشش ایرج افشار، تهران: سخن، ۱۳۹۰.

- دولت آبادی، میرزا یحیی. تاریخ معاصر یا حیات یحیی. تهران: کتابفروشی ابن سینا، .
- «حیات یحیی»، تهران: فردوسی و عطار، ۱۳۶۲ش.
- راوندی، مرتضی. «زندگی روزمره ایرانیان در خلال روزگاران»، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵.
- رائین، اسماعیل. «انجمن‌های سری در انقلاب مشروطیت»، تهران: جاویدان، ۱۳۵۵.
- رشدیه، شمس الدین، «سوانح عمر». تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲.
- رضوانی، هما. «لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری»، تهران: کویر، ۱۳۶۲.
- رینگر، مونیکام. «آموزش دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در قاجار»، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.
- زرگری نژاد، غلامحسین. (به کوشش)، «رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره انقلاب مشروطیت)»، تهران: کویر، ۱۳۷۴.
- زعیم الدوله تبریزی، میرزا محمد مهدیخان، «مفتاح باب الابواب در تاریخ صحیح باب و بهاء»، ترجمه حسن فرید گلیپایگانی، تهران: کتابخانه شمس، ۱۳۴۰ ش.
- سپهر، محمد تقی لسان‌الملک. «ناسخ‌التواریخ، [تاریخ قاجاریه]» (۳ جلد)، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
- سلیمانی، عزیزالله. «مصایح هدایت». (جلدهای دوم، پنجم و هفتم) تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، سالهای ۱۲۱-۱۲۹ بدیع، جلد دوم تهران: لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۰۹ بدیع.
- سمندر، کاظم. «تاریخ سمندر»، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۱ بدیع.
- شریف کاشانی، محمد مهدی «واقعات اتفاقیه در روزگار»، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲.
- تاریخ جعفری، رساله خطی.
- شهری، جعفر. «تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم. تهران»، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۹.
- شیرازی، لطفعلی میرزا. رساله خطی بی نام، مجموعه رساله‌های خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج، شماره F.28، به خط میرزا مصطفی کاتب.
- شیروانی، زین‌العابدین. «بستان السیاحه»، افسر، تهران: کتابخانه سنائی، ۱۳۱۵.
- «ریاض السیاحه»، تهران: سعدی، ۱۳۳۹.
- صدر هاشمی، محمد. «تاریخ جراید و مجلات ایران»، اصفهان: کمال، ۱۳۶۳.
- صدیق، عیسی. «یادگار عمر». چهارجلد: ج ۱، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۴۰؛ ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵؛ ج ۳، تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳؛ ج ۴، تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۶.
- صفائی، ابراهیم. «اسناد مشروطه»، تهران: نشر بابک، ۱۳۵۵.
- صنعتی زاده کرمانی، عبدالحسین. «روزگاری که گذشت»، تهران: کتابخانه سخن، ۱۳۴۶.

طباطبائی، حسن. (به کوشش)، «یادداشت‌های منتشر نشده سیدمحمد طباطبائی از انقلاب مشروطیت ایران»، تهران: نشر آبی، ۱۳۸۲

طباطبائی، سیدجواد. «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.

«نظریه حکومت قانون»، تبریز: ستوده، ۱۳۸۶.

طباطبائی، محمد محیط. «نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق‌زمین»، قم: حوزه علمیه قم، ۱۳۵۰. عزیه خانم (شاه‌سلطان خانم). «تنبيه‌النائمین»، نشر خطی و تایی ازلیان.

علاقبند، محمد «تاریخ مشروطیت»، تهران: لجنه محفظه آثار و آرشیو امر، ۱۳۳۲ بدیع.

عین السلطنه، قهرمان میرزا. «روزنامه خاطرات عین السلطنه» (ده جلد)، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴-۱۳۸۰ ش.

فاضل مازندرانی، اسدالله. «اسرارالآثار». (پنج جلد)، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، جلد یکم و دوم ۱۳۴ بدیع، جلد سوم ۱۲۸ بدیع، جلد چهارم و پنجم ۱۲۹ بدیع.

«ظهورالحق». (جلد سوم)، تهران: چاپخانه آزردهگان، ۱۳۳۲ ش، جلد چهارم خطی، جلد هشتم: تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، قسمت اول ۱۳۱ بدیع و قسمت دوم ۱۳۲ بدیع.

فروغی، محمد علی. «حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت دول»، به اهتمام علی اصغر حق‌دار، تهران: کویر، ۱۳۸۲

فوریه، ژان باپتست، «سه سال در دربار ایران». ترجمه عباس اقبال، تهران: علمی، ۱۳۶۳.

فیضی، محمدعلی. «حضرت نقطه اولی». تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳۲ بدیع.

فیض، علیرضا. «مبادی فقه و اصول»، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

«قره‌العین، بیاد صدمین سال شهادت نابغه دوران». نشر ازلیان، ۱۳۶۸.

قزوینی، محمد. «بیست مقاله قزوینی»، با مقدمه ابراهیم پورداوود، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۲.

«یادداشت‌های قزوینی»، به کوشش ایرج افشار، (۱۰ جلد)، تهران، ۱۳۳۶.

قزوینی، محمد شفیع. «قانون قزوینی: انتقاد اوضاع اجتماعی ایران، دوره ناصری». تهران: ایرج افشار، ۱۳۷۰.

کاساکوفسکی، و.ا. «خاطرات کلنل کاساکوفسکی»، ترجمه عباسقلی جلی، تهران: سیمرغ، ۱۳۵۳.

کاشانی، میرزا جانی. «نقطه‌الکاف»، به کوشش ادوارد گرنویل براون. لندن: Luzac and Co. ۱۹۱۰ م.

کدی، نیکی. «تحریم تنباکو»، ترجمه شاهرخ قائم مقامی، تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۶.

کرزن، «ایران و قضیه ایران»، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.

کرمانی، محمد کریم خان. «ازهاق الباطل»، کرمان: مطبعه الساده، ۱۳۹۲ق.

«رساله در رد باب مرتاب»، کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۳۸۴ ق.

کرمانی، میرزا آقاخان (میرزا عبالحسین بردسیری). «آئینه سکندری»، به کوشش میرزا جهانگیر خان شیرازی

- (صوراسرافیل)، تهران: بی نا، ۱۳۳۴ق.
- «حکمت نظری»، خطی.
- «رضوان»، نسخه‌ی خطی نوشته میرزا مصطفی کاتب.
- «رضوان»، تهران: نسخه خطی کتابخانه ملک، شماره ۶۴۲.
- «صدخطابه»، تهران: نسخه خطی کتابخانه ملی، شماره ۲۳۰۷.
- «صد خطابه»، نسخه خطی، نوشته میرزا مصطفی کاتب.
- «نامه باستان»، به کوشش علی عبداللهی، کرمان: مرکز کرمان شناسی، ۱۳۷۸.
- «نامه‌های تبعید»، به کوشش هما ناطق و محمد فیروز، آلمان: حافظ، ۱۳۶۵.
- «هفتاد و دو ملت»، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران: عطایی، ۱۳۶۲.
- «هشت بهشت»، چهار نسخه خطی و یک نسخه تایپی ازلیان.
- کسروی، احمد. «تاریخ مشروطه ایران»، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- کوهستانی نژاد، مسعود. (گردآورنده)، «موسیقی در عصر مشروطه»، تهران: مهرنامگ، ۱۳۸۴.
- کهن، گوئل. «تاریخ سانسور در مطبوعات ایران» (دو جلد)، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.
- گلپایگانی، ابوالفضل و سیدمهدی گلپایگانی. «کشف الغطاء عن حیل الاعداء». ترکستان، ۱۹۱۹م.
- گلریز، محمدعلی. «مینودر یا باب‌الجنه قزوین». (جلد یکم)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- گوینو، ژوزف آرتور. «مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی». ترجمه علی محمد فروشی (مترجم همایون). بی نا، بی تا.
- لوی برول، لوسین. «کارکردهای ذهنی در جوامع عقب مانده»، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
- مامقانی، میرزا محمدتقی و حسن مرسلوند. «گفت‌و شنود سید علی محمد باب باروحانیون تبریز»، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۴.
- مجتهد شبستری، محمد. «هرمنوتیک، کتاب و سنت، فرآیند تفسیر وحی»، تهران: طرح نو، ۱۳۵۷.
- مجدالاسلام، احمد. «تاریخ انحطاط مجلس، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، (دو جلد)، به اهتمام محمود خلیل پور، اصفهان: نشر دانشگاه اصفهان، ۱۳۴۷.
- «انحلال مجلس، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران». مقدمه و تحشیه محمود خلیل پور. اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۵۱.
- محرابی، محی الدین. قره‌العین شاعره آزادیخواه و ملی ایران، چاپ اول: آلمان - کلن، نشر رویش، خرداد ۱۳۷۳.
- محلاتی، حاج سیاح. «خاطرات حاج سیاح»، به کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹.
- محمدحسینی، نصرت‌الله. «پژوهش تحلیلی در باب حیات طاهره»، خوشه‌هائی از خرمن ادب و هنر، جلد سوم، سویس لندگ: انجمن ادب و هنر، ۱۴۹ بدیع.

محیط مافی، هاشم «مقدمات مشروطیت»، به کوشش مجید تفرشی و جوادجان فدا، تهران، نشر فردوسی و علمی، ۱۳۶۳.

مرسلوند، حسن. «حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و مشروطیت»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
مستشارالدوله، صادق. «خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق، مجموعه یادداشت‌های تاریخی و اسناد سیاسی»، به کوشش ایرج افشار. تهران: فردوسی، ۱۳۶۱.

مستوفی، عبدالله. «شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری قاجاریه»، تهران: زوار، ۱۳۴۳.
مشهوری، دلازم. «رگ تاک، گفتاری درباره نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران»، (دو جلد)، پاریس: خاوران، ۱۹۹۹.

ملاح، مهرانگیز. بی بی خانم استرآبادی و افضل وزیری، مادر و دختری از پیشگامان معارف و حقوق زنان، از زبان خانم افضل وزیری. ویراستار، افسانه نجم‌آبادی. شیکاگو، ۱۳۷۵.

ملکزاده، مهدی. «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، تهران: علمی، ۱۳۷۳.

مومنی، باقر. «دین و دولت در عصر مشروطیت»، سوئد: نشر باران، ۱۳۷۲.

میرزا صالح، غلامحسین. (به کوشش)، «بحران دموکراسی در مجلس اول - خاطرات و نامه‌های خصوصی میرزا فضلعلی آقا تبریزی»، تهران: طرح نو، ۱۳۷۲.

ناطق، هما. «بازرگانان در داد و ستد با بانک شاهی و رژی تنباکو - بر پایه آرشیو امین‌الضرب» پاریس: خاوران، ۱۳۷۱.

«ایران در راه‌یابی فرهنگی (۴۸ - ۱۸۳۴)»، پاریس: خاوران، ۱۹۹۰ م.

«نامه‌های تبعید»، به کوشش هما ناطق و محمد فیروز، آلمان، ۱۳۶۸.

«کارنامه و زمانه‌ی میرزا رضا کرمانی، آلمان: حافظ، ۱۳۶۳.

ناظم الاسلام کرمانی، میرزا محمد. «تاریخ بیداری ایرانیان»، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: پیکان، ۱۳۷۶.

نایینی، محمد حسین. «تنبیه الامه و تنزیه المله فی لزوم المشروطیه یا حکومت از نظر اسلام»، با مقدمه و حاشیه سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷.

نبیل زرنندی، یارمحمد. «مطالع الانوار». تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۳ بدیع.

نبوی رضوی، سید مقداد. «تاریخ مکتوم»، تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۳.

نجفی قوچانی. «سیاحت شرق یا زندگینامه و سفرنامه آقا نجفی قوچانی»، به اهتمام و تصحیح ر. ع. شاکری. مشهد: چاپخانه طوس، ۱۳۵۱.

نجفی، محمدباقر. «بهائیان»، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷.

نجم‌آبادی، افسانه. «حکایت دختران قوچان: از یاد رفته‌های انقلاب مشروطیت»، تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۱.

نجم‌آبادی، شیخ هادی. «تحریر العقلاء»، به کوشش مرتضی نجم‌آبادی، تهران: ارمغان، ۱۳۱۲ ش.

«تحریرالعقلا»، نسخه خطی دست‌نوشته محمدعلی مصباحی (عبرت نائینی) تهران: کتابخانه مجلس، شماره ۴۶۲۵.

نراقی، حسن. «کاشان در انقلاب مشروطیت»، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

نوائی، عبدالحسین. «فتنه باب»، (بر اساس «تاریخ متنبیین»، نوشته علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه)، تهران: چاپ مسعود سعد، ۱۳۵۰.

«نهضت مشروطه ایران بر پایه اسناد وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران»، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰.

نیکلای، ال. ام. «سیدعلی محمد باب»، ترجمه علی محمد فره‌وشی (مترجم همایون)، نشر اینترنتی ازلیان. نیکی‌تین، ب. «خاطرات و سفرنامه موسیو ب. نیکی‌تین»، ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: معرفت، ۱۳۵۶. وحیدنیا، سیف‌الله. «خاطرات و اسناد، شامل: نوشته‌ها و خاطرات مستند تاریخی و اسناد و عکس‌های معتبر»، تهران: وحید، ۱۳۶۴.

«خاطرات وحید، شامل گوشه‌هایی از تاریخ معاصر ایران». تهران: وحید، ۱۳۶۳. (۲ جلد).

(گردآورنده). خاطرات سیاسی و تاریخی. تهران: فردوسی و ایران و اسلام، ۱۳۶۲.

وردی، علی. «لمحات اجتماعی من تاریخ العراق الحديث»، (جلد دوم)، بغداد: مطبعة الارشاد، ۱۹۷۱ م.

وردی، علی. «هکنا قتلوا قرّة‌العین»، کلن: منشورات الجمل، ۱۹۹۱ م.

وزیری کرمانی، احمدعلی. «تاریخ کرمان» (سالاریه) به تصحیح و تحیشه و با مقدمه باستانی پاریزی، تهران: کتاب‌های ایران، ۱۳۴۰ ش.

«وقایع اتفاقیه، مجموعه گزارش‌های خفیه نویسان انگلیس در ولایات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۱ تا ۱۳۳۲ قمری». به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: نشر نو، ۱۳۶۱.

هدایت، رضاقلی. «روضه‌الصفای ناصری» (جلد دهم)، قم: حکمت، ۱۳۳۹ ش.

«مجمع‌الفصحاء» (جلد یکم)، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶ ش.

هدایت، مهدی قلیخان مخبرالسلطنه. «خاطرات و خطرات»، تهران: اساطیر، ۱۳۸۰.

یزدانی، مینا. «وضع اجتماعی ایران در عهد قاجار از خلال آثار مبارکه بهائی»، کانادا: مؤسسه معارف بهائی، ۲۰۰۳ م.

یوسفی اشکوری، حسن. «نوگرایی دینی، نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر»، تهران: قصیده، ۱۳۷۷.

گزیده منابع زبانهای اروپایی :

Algar, Hamid, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.

Arjomand, Said amir "Millennial Beliefs, Hierocratic Authority, and Revolution, in Shi'ite Iran", in Said amir Arjomand, (ed.), *The Political Dimension of Religion*, Albany: State University of New York press, 1993, pp. 219-239.

Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London-New York, I.B. Tauris, 2009.

———. "The Early Years of the Bábí Movement: Background and Development." D. Phil. Dissertation, University of Oxford, 1981.

———. *Resurrection and Renewal. The Making of the Bábí Movement in Írán, 1844 – 50*. New York: Cornell University Press, 1989.

Balyuzi, Hasan M. *The Báb: the Herald of the Day of Days*. Oxford: George Ronald, 1973.

———. *M. Edward Granville Browne and the Bahá'í Faith*. Oxford, England: George Ronald, 1975.

Bayat, Mangol Philipp. *Mirzā Āqā Khān Kirmānī: A Nineteenth Century Persian Nationalist*, *Middle Eastern Studies*, Vol. 10, No. 1 (Jan., 1974), pp. 36-59

———. *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1982.

———. "Woman and Revolution in Iran, 1905- 1911", Lois Beck and Nikki Keddie (eds.), *Women in the Muslim World*, Cambridge, Mass, 1978.

Browne, Edward G. (ed. And trans.) *A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Báb*. 2 vols. Cambridge University Press, 1891.

——— (ed.) *al-Kitāb al-nuqtatu'l-Kāf*. E. J. W. Gibb Memorial Series, Vol. 15. Leyden: E. J. Brill and London: Luzac, 1910.

———. *A year amongst the Persians*, Cambridge :University press, 1893.

——— "Babis of Persia." *Journal of the Royal Asiatic Society* 21 (1889), 485–526, 881–1009; reprinted in *Browne, Selections*, 145–315.

.——— "A Catalogue and Description of Twenty-Seven Babi Manuscripts," *Journal of the Royal Asiatic Society* 24 (1892) 433–99, 637–710.

.——— *The Literary History of the Persians*. 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1902–24.

———. *Materials for the Study of the Bábi Religion*. Cambridge University Press, 1918.

———. *Selections of the Writings of E. G. Browne on the Bábi and Bahá'í Religions*. (ed. Moojan Momen) ,Oxford: George Ronald, 1987.

———. *Some Remarks on the Bábi Texts*. Edited by Baron Rosen. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1892, pp. 637-710 .

———. (ed. And trans.) *The Tarikh-i-Jadíd or New History of Mirzâ Ali Muhammad the Bábi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.

——— (trans.) "Personal Reminiscences of the Bábi Insurrection at Zanjan in 1850", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 29 (1897) pp. 761-827.

——— "the Persian Revolution of 1905-1909", (New edition) introduction, Correspondence and Reviews, Edited by Abbas Amanat, Washington dec. : Mage Publishers 2006.

Cole, Juan R. "Imam Shi'is from Iran to North India, 1722-1856: State, Society and Clerical Ideology in Awah." Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1984.

Constance ,Elizabeth Maud. *The First Persian Feminist*. In the *Fortnight Review*, 1913, London, England: pp. 1175-8

Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, The Darwin Press Inc, Princeton, New Jersey, 2002 .

Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent*. New York: New York University Press, 1993.

Dolgrukov (Dolgrouki) D. (Prince). Excerpts from Dispatches Written During 1848-52. (Trans.), Fíruz Kázimzádi, World Order, Fall 1966, pp. 17-24.

Evans, Pritchard.E.E. "Theories of Primitive Religions" New York. The free Press,1965.

Gobineau, Joseph Arthur, Comte de. *Religions et philosophies dans l'asie centrale*. Lath ed. Paris: Gallimard, 1957 (1st published 1865).

Hekman,S.J.(1986),Hermeneneutics and the sociology of knowledge, Cambridge olity, Levinson, H. S. (1981) ,Ttraditional Religion,Modernity and Unthinkable Thoughts.

Issawi, Charles (ed.). *The Economic History of Iran. 1800-1914*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1971.

Kanter, Rosabeth Moss. *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

Kazem Beg ,Alexander. Báb et les Bábís, Journal Asiatique ,1866.

Kazemi Mussavi, Ahmad. Religioud authority in Shiite Islam: from the office of mufti to institution if marja ,Kuala Lumpur , international institute of Islamic thought, 1996.

Keddie, Nikki R. *Roots of Revolution*, (with a section by Yann Richard). New Haven and London: Yale University Press, 1981.

_____ "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," *Comparative Studies in Society and History*, 4 (1962) pp.265-295.

Lawson, Todd "the Quran Commentary of Sayyid Ali , the Bab",Ph. D. diss. , institute of Islamic Studies, MC Gill Univeristy 1987, P. 290-308.

McCarthy, John D. and Zald, M. N. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82 (1977) pp. 1212-39.

MacEoin,Martin Denis. 'A Note on the Numbers of Bábí and Bahá'í Martyrs in Iran". *Bahá'í Studies Bulletin*, vol. 2, no. 2 (1983) pp. 84-88.

_____. "Changes in Charismatic Authority in Qajar Shi'ism". In *Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change, 1800-1925*, ed. E. Bosworth and C. Hillenbrand, pp. 148-76. Edinburgh University Press, 1984.

_____. "Early Shaykhi Reactions to the Báb and His Claims". In *Studies in Bábí and Bahá'í History, Vol. 1*, ed. M. Momen, pp. 1-47. Los Angeles: Kalimat Press, 1982.

_____. *The Messiah of Shiraz-Studies in Early and Middle Babism*, Boston: Leiden, 2009.

Gurney, John E. G. Browne and the Iranian Community in 515stanbul", in *Les Iraniens de 515stanbul* (eds. T. Zarcone, F. Zarinebaf – Shahr), IFEA/IFRI stanbul –tehran, 1993.

Miller, William McElwee. *A Christian's Response to Islam*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1976.

_____. *The Baha'i Faith: Its History and Teachings*, Pasadena, CA: William Carey Library, 1974.

Momen, Moojan. *The Babi and Bahá'í Religions, 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts*. Oxford: George Ronald, 1981.

_____. "From Shaykhism to Babism: A Study in Charismatic Renewal in Shi'i Islam". Ph.D. dissertation. University of Cambridge, 1979.

_____. "The Trial of Mullá 'Alí Bastami: A Combined Sunni-Shi'i Fatwa Against the Báb", *Iran*, Vol. 20 (1982) pp. 113-143.

Mozaffari, Nahid. *Crafting Constitutionlism : Ali Akbar Dehkhoda and the Iranian constitutional Revolution*, PHD dissertation, Harvard Univershty ,2001.

Muhammad, Khan Bahádur (Agha Mirza). "Some New Notes on Babism," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1927) pp. 442-70.

Schimmel Annemarie. Qurratal-Ayn Tahirih. *The Encyclopaedia of Religion*, New

York: MacMillian Publishing Company, vol. 12, pp. 179-80.

Nategh, Homa (pakdaman), Djamel- edin assad abadi, 516stanbu de maxime rodinson , publie par C. N. R. S. , Paris : 516stanbul516ve larose, 1969.

Nicolas, A. L. M. *Le Livre des Sept Preuves*. Paris, 1902.

———. Séyyèd Ali Mohammad dit le Bab. Paris, 1905.

Smelser, Neil J. *Theory of Collective Behaviour*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Smith, Peter. 'A Note on Bábí and Bahá'í Numbers in Iran.' *Iranian Studies*. 17 (1984) pp. 295-301.

———. "A Sociological Study of the Bábí and Bahá'í Religions." Ph.D. dissertation, University of Lancaster, 1982.

Wallis, Roy. (ed.) "Millennialism and Charisma, Belfast: The Queen's University, 1982.

Watson R. Grant. *History of Persia from the beginning of the Nineteenth Century to the year 1858*. London, England, 1866.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, (2 vols.) (ed.): G. Roth and C. Wittich. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.

Wilson, S.G., "The Bayan of Bab", in the Princeton Theological Review NO.13, October, 1959, pp.633-54.

Zald, Mayer N. and McCarthy, J. D. (eds.) *The Dynamics of Social Movements: Resource Mobilization, Social Control, and Tactics*. Cambridge, Mass.: Winthrop, 1979.

برخی نشریات مورد استفاده پژوهش:

آینده (مجله)، اتحاد ملی (روزنامه)، اختر استانبول (روزنامه)، ادب (روزنامه)، ارمغان (مجله)، استبداد (مجله)، الحدید (روزنامه)، انجمن (روزنامه)، ایران نامه (فصلنامه)، بررسی های تاریخی (مجله)، تاریخ معاصر ایران (فصلنامه)، تربیت (روزنامه)، تعلیم و تربیت (مجله)، پرچم (مجله)، پیام بهایی، جبل المتین (کلکته و یومیه تهران و رشت)، رادیو (ماهنامه)، راهنمای کتاب (مجله)، روح القدس (روزنامه)، شمس (روزنامه)، صور اسرافیل (روزنامه)، فرهنگ

ایران زمین (فصلنامه)، فرهنگ و مردم (مجله)، قانون، مجلس (روزنامه)، کرمان (روزنامه)، کلک (مجله)، گفتگو (فصلنامه)، گنجینه اسناد (فصلنامه)، گوهر (مجله)، مساوات (روزنامه)، مطالعات ناقد (مجله)، ندای وطن (روزنامه)، نوروز (روزنامه)، یادگار (مجله)، یغما (مجله).

The Times (London) : "'How They Punish Treason in Persia!': (13 October 1852).

"'The Babs of Persia'." : (5 October 1871).

New York Times: (16 November 1852) , (2 November 1852), (8 November 1852).

نشانی برخی از آثار اینترنتی اهل بیان در حوزه مباحث این پژوهش:

۱- آثار سید باب: www.bayanic.com in:

۲- برخی آثار صبح ازل: www.bayanic.com in:

- «سلوک روسا با مردم».

- «لثالی و مجالی».

- «متمم بیان».

- «مستقیظ».

۳- برخی آثار اهل فضل ازل: www.bayanic.com in:

«استدلالیه حاجی سید محمد نبیل خطاب به ناقضین عهد با حضرت نقطه اولی»، بر اساس و ادغام با نسخه خطی میرزا مصطفی کاتب.

«تاریخ جعفری»، شیخ محمد شریف کاشانی، خطی.

«تنبيه النائمین»، رساله عزیه خانم، ازلیان.

«دلیل المتحرمین»، میرزا مهدی امین از ازلیان، تایی، کپی.

«سوال و جواب»، ملا محمد جعفر نراقی، خطی.

«کتاب استدلالات قهیر»، ملا رجبعلی قهیر، خطی.

«کتاب سراج»، علی محمد سراج اصفهانی، خطی.

«وصیتنامه میرزا مصطفی کاتب»، تایی، ازلیان

«هشت بهشت»، نسخه تایی چاپ ازلیان.

برخی مجموعه‌های مهم اسناد و آثار اهل بیان:

1-Cambridge University Library: Manuscript Collection & Catalogues :

Catalogue of the Oriental Manuscripts belonging to the late E. G. Browne.
Cambridge University Press, 1932.

براون منابع متعدد بابتی در مجموعه اسناد کمبریج خود با علائم زیر نشان کرده است:

آنچه در سفر به ایران گرد آورده بود، با علامت: BBP

آنچه از بهائیان به ویژه ساکنین عکا گرد آورده بود، با علامت: BBA

آنچه از ازلیان قبرس گرد آورده بود، با علامت: BBF

آنچه فرستاده شیخ احمد روحی یا آقاخان از استانبول بوده، با علامت: B.B.C.

- R. A. Nicholson: A descriptive catalogue of the Oriental MSS belonging to the late E.G. Browne. Cambridge, 1932.A233.4

2-www.qajarwomen.org: **Women's Worlds in Qajar Iran** - is a digital archive supported by Harvard University. It consists of textual, oral, and visual materials related to the lives of women during the Qajar era (1796-1925).

3-**William McElwee Miller Collection** of Bābī Writings and Other Iranian Texts 1846-1923: Princeton University. Library. Dept. of Rare Books and Special Collections. Manuscripts Division, Call number: C0723.1-47.

درباره اسناد و آثار متعدد بایبان که عمدتاً به خط میرزا مصطفی کاتب و به واسطه سعید خان کردستانی به دست کشیش میلر رسیده در فصلی مفصل در کتاب سوم این پژوهش نوشته ام. علاوه بر مجموعه بای میلر، اسناد و دستنوشته‌های با ارزشی از شیخیان و بایبان اولیه همچنین یادداشت‌های بسیاری به به خط یا به واسطه جلال ازل در پرینستون نگهداری می‌شود که در کتابهای بعدی بهره برده ام. با سپاس و یاد از هما ناطق که نخستین بار مرا به مجموعه پرینستون هدایت کرد.

3-www.golshan.com.

4-www. Tabarestan. Info.

دانشنامه و مراکز اسناد:

Abdu'l-Hamid Ishraq-Khavari, *Da'irat al-Ma'arif-i Baha'i* [Baha'i Encyclopedia]. 16 vols. Digitally published, East Lansing, Mi.: H-Bahai, 2001. (<https://www.h-net.org/~bahai>.)

The Encyclopedia of Apocalypticism, (3 volumes), volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity, Edited by John J. Collins. Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture, Edited by Bernard McGinn, .volume 3: Apocalypticism in the Modern Age, Edited by Stephen Stein, Continuum, New York, London, 2000

The Encyclopaedia Iranica. Digital version: URL : <http://www.iranica.com>

Encyclopaedia of Islam: Brill- Edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs.

The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, Edited by John L. Esposito.

دایره المعارف بزرگ اسلامی (تا کنون ۲۲ جلد تا حرف خ ۱۳۶۷-۱۳۹۴ش)، چاپ مرکز اسناد و مرکز دایره

المعارف بزرگ اسلامی تهران.

لغتنامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش .

انالحق ۲۲۸, ۱۳۴, ۳۸
 انجمن اتحاد اسلام..... ۱۰۷, ۹۹, ۹۷, ۸۱, ۷۵, ۷۴, ۱۱۲, ۱۱۳, ۱۱۴, ۱۱۵, ۲۰۸, ۲۵۳, ۲۵۴, ۲۷۰, ۴۸۳, ۴۸۲, ۴۷۳, ۳۷۱, ۲۷۰
 انجمن مخفی..... ۳۵۰, ۳۴۳, ۳۴۲, ۳۴۱, ۲۱۱, ۳۳, ۳۵۳, ۳۵۴, ۳۵۵, ۳۵۷, ۳۵۸, ۳۵۹, ۳۶۰, ۳۶۱, ۳۶۲, ۳۶۳, ۳۶۴, ۳۶۵, ۳۶۶, ۳۶۷, ۳۶۸, ۳۷۵, ۳۸۵, ۳۸۶, ۴۱۴, ۴۴۹, ۴۵۳, ۴۵۴
 آخرالزمان ۴۱۲, ۳۶۲, ۳۰۰, ۵۰, ۳۱, ۳۰
 آدمیت..... ۲۴, ۱۰۴, ۱۳۱, ۱۳۴, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۳۹, ۲۵۷, ۳۰۹, ۳۲۹, ۳۵۰, ۳۷۴, ۳۷۵, ۳۷۶, ۳۷۷, ۳۷۸, ۳۸۳, ۴۲۲, ۴۵۱, ۴۵۵, ۴۵۶, ۴۸۳, ۴۶۲
 آقاخان، میرزا آقاخان کرمانی ۷۵, ۷۴, ۶۵, ۶۲, ۲۴, ۷۶, ۷۷, ۷۸, ۷۹, ۸۰, ۸۱, ۸۲, ۸۳, ۸۴, ۸۵, ۸۶, ۸۷, ۸۸, ۸۹, ۹۰, ۹۱, ۹۲, ۹۳, ۹۴, ۹۵, ۹۶, ۹۷, ۹۸, ۹۹, ۱۰۰, ۱۰۱, ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۰۴, ۱۰۵, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۰۹, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۳, ۱۱۴, ۱۱۵, ۱۱۶, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۱۹, ۱۲۱, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۴, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳۴, ۱۳۵, ۱۳۶, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۳, ۱۵۴, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱۶۰, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۵, ۱۷۲, ۱۷۴, ۱۷۵, ۱۷۸, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۹, ۱۹۰, ۱۹۴, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۶, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۳۷, ۲۴۰, ۲۴۱, ۲۴۵, ۲۴۹, ۲۵۴, ۲۵۵, ۲۵۸, ۲۵۹, ۲۶۰, ۲۶۴, ۲۶۵, ۲۶۶, ۲۶۹, ۲۷۰, ۲۷۱, ۲۷۳, ۲۷۵, ۲۷۷, ۲۸۰, ۲۸۵, ۲۹۵, ۳۰۹, ۳۱۳, ۳۱۵, ۳۲۰, ۳۲۵, ۳۲۶, ۳۳۴, ۳۳۵, ۳۳۷, ۳۴۴, ۳۴۷, ۳۶۱, ۳۶۶

ابن عربی ۸۰, ۶۵, ۳۰
 احسایی ۳۷, ۳۶, ۳۴, ۳۳
 احسن القصص ۴۲
 احمد آقا حریرفروش ۷۵
 احمد کسروی..... ۴۵۶, ۳۰۸, ۳۰۷, ۲۴۰, ۱۳۷, ۲۳
 ۴۹۱
 اخباریون ۴۴۱, ۳۱۶, ۳۱۱, ۵۰, ۱۸
 اختر..... ۷۴, ۸۷, ۸۹, ۹۴, ۹۷, ۹۸, ۹۹, ۱۰۰, ۱۰۱, ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۰۴, ۱۰۵, ۱۰۶, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۰۹, ۱۲۰, ۱۲۱, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۴, ۱۳۱, ۱۳۴, ۱۳۵, ۱۳۸, ۱۳۹, ۱۴۸, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۵, ۱۵۹, ۱۶۱, ۱۶۵, ۱۶۷, ۱۶۸, ۱۸۱, ۱۹۷, ۲۰۲, ۲۱۱, ۲۴۸, ۲۴۹, ۲۵۳, ۲۵۸, ۲۵۹, ۲۶۰, ۲۷۲, ۲۸۰, ۲۸۱, ۲۸۴, ۲۸۵, ۲۹۸, ۳۰۱, ۳۱۳, ۳۲۶, ۳۲۷, ۳۲۸, ۳۲۹, ۳۳۰, ۳۴۴, ۳۴۸, ۳۶۶, ۳۹۸, ۳۹۹, ۴۰۳, ۴۲۲, ۴۳۸, ۴۵۰, ۴۷۵, ۴۷۶, ۴۷۷, ۴۸۲, ۴۸۳, ۴۸۴, ۴۸۵, ۴۸۶, ۴۹۲, ۴۹۳
 ادرنه..... ۳۹۶, ۲۳۸, ۲۳۲, ۱۳۱, ۸۵, ۷۴, ۷۳, ۲۳
 ۴۶۶
 ازهلق الباطل ۴۸, ۴۴
 اسماعیلی ۲۰۱, ۵۱, ۲۱
 اسماعیلیان..... ۳۲۶, ۲۰۱, ۱۹۹, ۴۳, ۳۴, ۳۰
 اسماعیلیه ۲۰۱, ۳۴
 اصولیون ۴۴۱, ۳۱۶, ۵۰, ۱۸
 اقدس ۴۹۰, ۲۷۸, ۲۷۱, ۸۳, ۷۳
 الموت ۳۲۶, ۵۱, ۴۳, ۳۰
 امامت ۲۰۷, ۶۱, ۳۷, ۳۴, ۳۰, ۲۹, ۲۸, ۲۷
 ۴۰, ۳۴۱, ۲۲۷, ۲۱۵
 امامیه..... ۳۱۷, ۲۳۳, ۱۹۵, ۱۷۱, ۳۷, ۳۴, ۲۸
 ۴۲۲, ۴۱۷, ۴۱۵
 امیرکبیر..... ۲۷۶, ۲۴۶, ۲۴۱, ۲۳۶, ۲۱۴, ۱۹۴, ۴۵۷, ۴۳۶

حجت زمان ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۲، ۱۳۰،

۳۲۵

حروف حی ۱۸، ۲۲، ۵۸، ۷۱، ۲۴۵، ۲۴۶

حروفی ۵۱

حروفیان ۳۰، ۳۱

حسن بزرگ امید ۳۰

حسن بن محمد عسکری ۴۲

حسین بن منصور حلاج ۴۲

حسین بیگ ۷۵

حضرت منظر ۴۴

حلاج ۱۳۴، ۴۲

حواریون ۱۷، ۴۰، ۴۵، ۴۹، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۸۳،

۴۶۶

خراسان ۳۳، ۵۸، ۵۹، ۷۱، ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۰۸،

۲۳۷، ۲۶۳، ۲۸۳، ۳۶۶، ۴۰۶، ۴۹۰

خیرالدین ۷۵

درویشان خدایی ۳۸

دلایل سبعة ۲۲، ۱۶۰

دلایل السبعة ۴۴

دوئی ۱۵

گوینو.. ۳۲، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۰۹،

۲۷۵

ذکرالله ۴۸، ۵۸

ذکرهالسلام ۴۳

رب اعلی ۳۵، ۴۸، ۴۵۸

ربوبیت ۳۵، ۲۲۷

رستاخیز ۲۹، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۴۸، ۵۴، ۵۸، ۹۰،

۲۸۰

رضاقلی خراسانی.. ۷۵، ۸۷، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۸۱،

۲۸۰، ۴۶۵، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵

رضوان علی ۷۴

رکن رابعه ۱۶، ۳۵، ۳۷

روحی، شیخ احمد روحی ۳۶، ۳۸، ۷۴، ۷۷، ۷۹،

۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹

۳۷۴، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۹۲، ۳۹۶، ۳۹۸، ۳۹۹،

۴۳۰، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۹، ۴۶۵،

۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۶،

۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۷،

۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۴، ۵۱۸

آلوسی ۴۸

باطنی... ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۹، ۵۲، ۵۴،

۵۶، ۱۳۴، ۱۴۷، ۱۸۴، ۲۲۹، ۲۵۰، ۳۲۶،

۳۸۹، ۴۰۳، ۴۲۳، ۴۴۸

بدشت. ۱۷، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷،

۸۸، ۲۳۲، ۳۹۶

بسطامی ۷۱، ۷۲

بقیةالله ۴۳، ۵۸، ۴۵۸

بلاد کفر ۱۶، ۲۳۰

پادریان ۳۵، ۳۸، ۷۷

پاکدینی ۲۳، ۳۰۸، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۵۶

تشریع ۳۵، ۴۸، ۹۶، ۹۷، ۳۳۷، ۴۵۱

تقیه... ۲۱، ۲۲، ۳۸، ۴۶، ۱۰۲، ۱۷۷، ۱۸۶، ۲۴۷،

۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۸۲، ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۷۳،

۳۹۷

ثنویت گرای ۱۵

جامع آدمیت... ۷۵، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸

جناب ذوالریاستین ۳۳

جواهری زادهها ۷۵

جواهری زاده ۷۵، ۱۱۴، ۱۹۰

چهریق ۵۶، ۵۷

حاج علی اکبر صنعتی ۷۵، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۰

حاجی رضاقلی خراسانی ۷۵

حاجی زین العابدین شیروانی ۳۲

حاجی محمدتقی طاهباز ۷۵

حاجی محمدحسین جواهری اصفهانی ۷۵

حاجی میرزا حسن خان خبیرالملک ۷۵

حاجی میرزا مهدی رشتی ۷۵

حبیبه ۵۵

سید کاظم رشتی. ۱۸، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱،
 ۴۲، ۴۴، ۶۱، ۷۱، ۸۵، ۱۳۰، ۲۰۶
 سید محمد مجاهد ۳۴
 سیمرغ ۳۱، ۲۷۷
 شاهرود ۵۴، ۵۶
 شلمغانی ۴۳
 شمس.. ۳۱، ۱۵۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۳۴، ۲۴۲،
 ۲۷۱، ۳۰۱، ۳۴۹، ۴۰۰، ۴۴۰، ۴۵۲، ۴۵۴،
 ۴۵۸، ۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۳
 شیخ احمد ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۲،
 ۴۴، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۸۴، ۸۵،
 ۸۸، ۸۹، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱،
 ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۷،
 ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸،
 ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۰۶،
 ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۱،
 ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۴،
 ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۶۱، ۳۹۹، ۴۶۵،
 ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۹،
 ۴۸۰، ۴۹۰، ۴۹۱، ۵۰۱، ۵۱۸
 شیخ احمد احسائی ۲۲، ۳۳، ۴۴، ۶۱، ۶۵، ۷۶،
 ۸۵، ۲۰۷
 شیخ اشراق ۳۱
 شیخ عابد ۴۲، ۴۰
 شیخ هادی نجم آبادی ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۹۱، ۱۲۵،
 ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۸۱، ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۱۵،
 ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲،
 ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۱،
 ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۸،
 ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۸۸، ۳۱۸، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۴،
 ۳۴۳، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۴،
 ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۰۷، ۴۲۴، ۴۳۷، ۴۵۱،
 ۴۷۷، ۵۰۲

۹۰، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶،
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵،
 ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶،
 ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴،
 ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵،
 ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷،
 ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۱،
 ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۴،
 ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۷،
 ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۹، ۳۲۵،
 ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۶۱، ۳۸۱، ۳۹۸،
 ۳۹۹، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲،
 ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۴،
 ۴۸۵، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۵۰۱
 روزنامه قانون ۷۵، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۳۵، ۲۵۴، ۳۳۳
 ریاض السیاحه ۳۳
 زرتشت ۲۷، ۶۵، ۹۷
 زرین تاج قزوینی ۴۵
 زنگان ۱۸، ۲۲، ۴۹، ۵۹، ۶۲، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۵۴،
 ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۸۹، ۳۰۲، ۳۵۲، ۴۶۶
 زندان قلعه ماکو ۴۹
 ستارخان ۲۳
 سردار مقتدر ۷۵
 سلطان عبدالحمید دوم ۷۲
 سنت بداء ۴۳، ۷۲
 سوره‌ی کوثر ۴۲، ۴۴
 سوره‌ی یوسف ۴۲، ۴۳، ۵۵
 سوشیانس ۲۷
 سید جمال‌الدین اسدآبادی . ۳۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵،
 ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۶۰،
 ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۵۱،
 ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۷،
 ۲۷۲، ۳۶۵، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۷، ۴۵۶، ۴۶۰،
 ۴۷۳، ۴۸۳، ۴۹۲، ۵۰۴، ۵۰۸

قزوین ۳۷، ۳۹، ۵۹، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۷۰، ۳۷۲

قیوم الاسماء ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۸، ۷۱
کتاب بدیع ۷۵، ۱۳۱

کرمان .. ۲۱، ۴۱، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۲، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۳۴، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۰، ۴۱۱، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۲، ۴۶۶، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۱۱

کریم خان کرمانی ۴۱، ۴۸، ۳۴۰
کسروی، احمد ۲۳، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۴۱، ۲۷۷، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۵۴، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۲، ۴۴۵، ۴۶۳، ۴۵۵

گنوسی ۲۷
گورانان ۳۸
لائیک ۱۷۵، ۲۵۱، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۴، ۳۵۱، ۳۷۵، ۳۷۲، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۳۴، ۴۴۷

لسان الله ۳۰
لطف علی میرزای شیرازی ۵۸، ۲۴۵
لوح سلطان ایران ۷۴
ماغوسه ۷۳، ۷۴، ۱۵۳، ۱۵۵، ۳۹۸، ۴۷۱، ۴۸۰
مانوی ۲۱، ۳۰۲
محفل آدمیت ۲۴، ۳۰۹، ۳۷۷
محمد آلوسی ۷۲
محمد حسن نجفی ۷۱
محمد سعید ۴۸

شیراز ۲۲، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۷۱، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۳۷، ۳۰۲، ۳۹۸
شیعه‌ی امامیه ۱۸، ۲۵۵، ۳۱۲، ۳۸۳، ۴۴۸
صادق بیگ ۷۵
صفویان ۲۹، ۳۴
صفویه ۱۸، ۲۱، ۲۹، ۱۶۹، ۲۰۳
صوفی ... ۲۱، ۲۷، ۵۸، ۸۷، ۸۸، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۱، ۳۱۶، ۳۱۱
طاهره ۳۹، ۵۵، ۷۲، ۱۳۰، ۳۹۱، ۴۰۳، ۴۶۸، ۴۶۹
طبرسی ۱۸، ۲۲، ۵۸، ۵۹، ۱۷۴، ۱۹۵، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۶، ۴۶۶
ظهور الحق ۲۲، ۱۳۷، ۲۲۳، ۴۵۱، ۴۶۱
عباسقلی خان ... ۲۴، ۱۳۴، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸
عبدالحمید غفاری کاشی ۷۵، ۳۷۸
عبدالکریم افندی ۷۵
عثمان سعید اسدی ۴۲
عطار ۳۱، ۲۴۷
علی الهی ۳۸
علی بارفروش ۴۳، ۲۰۸، ۲۳۹
غلات ۳۴
غیبت کبری .. ۲۹، ۳۷، ۴۲، ۵۲، ۴۲۱، ۴۴۵، ۴۴۸
فاضل مازندرانی ۲۲، ۱۳۷، ۱۷۶، ۱۹۷، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۷۶، ۴۳۰، ۴۵۱، ۴۶۱، ۴۶۳
فاطمه برغانی ۳۹
فتحعلی شاه قاجار ۳۲، ۳۴
فردوسی ۳۱، ۲۳۵، ۲۷۶، ۴۶۲
فریدون آدمیت ۲۳، ۲۴، ۷۶، ۳۰۹، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۵۵، ۴۶۰
قدوس ۱۸، ۵۷، ۵۹، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۶، ۴۶۵
قره‌العین ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۹، ۷۲، ۱۳۰، ۱۹۶، ۲۱۰، ۲۱۲، ۳۵۶، ۴۶۵

قزوین ۳۷، ۳۹، ۵۹، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۷۰، ۳۷۲

قیوم الاسماء ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۸، ۷۱
کتاب بدیع ۷۵، ۱۳۱

کرمان .. ۲۱، ۴۱، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۲، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۳۴، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۰، ۴۱۱، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۲، ۴۶۶، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۱۱

کریم خان کرمانی ۴۱، ۴۸، ۳۴۰
کسروی، احمد ۲۳، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۴۱، ۲۷۷، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۵۴، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۲، ۴۴۵، ۴۶۳، ۴۵۵

گنوسی ۲۷
گورانان ۳۸
لائیک ۱۷۵، ۲۵۱، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۴، ۳۵۱، ۳۷۵، ۳۷۲، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۳۴، ۴۴۷

لسان الله ۳۰
لطف علی میرزای شیرازی ۵۸، ۲۴۵
لوح سلطان ایران ۷۴
ماغوسه ۷۳، ۷۴، ۱۵۳، ۱۵۵، ۳۹۸، ۴۷۱، ۴۸۰
مانوی ۲۱، ۳۰۲
محفل آدمیت ۲۴، ۳۰۹، ۳۷۷
محمد آلوسی ۷۲
محمد حسن نجفی ۷۱
محمد سعید ۴۸

شیراز ۲۲، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۷۱، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۳۷، ۳۰۲، ۳۹۸
شیعه‌ی امامیه ۱۸، ۲۵۵، ۳۱۲، ۳۸۳، ۴۴۸
صادق بیگ ۷۵
صفویان ۲۹، ۳۴
صفویه ۱۸، ۲۱، ۲۹، ۱۶۹، ۲۰۳
صوفی ... ۲۱، ۲۷، ۵۸، ۸۷، ۸۸، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۱، ۳۱۶، ۳۱۱
طاهره ۳۹، ۵۵، ۷۲، ۱۳۰، ۳۹۱، ۴۰۳، ۴۶۸، ۴۶۹
طبرسی ۱۸، ۲۲، ۵۸، ۵۹، ۱۷۴، ۱۹۵، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۶، ۴۶۶
ظهور الحق ۲۲، ۱۳۷، ۲۲۳، ۴۵۱، ۴۶۱
عباسقلی خان ... ۲۴، ۱۳۴، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸
عبدالحمید غفاری کاشی ۷۵، ۳۷۸
عبدالکریم افندی ۷۵
عثمان سعید اسدی ۴۲
عطار ۳۱، ۲۴۷
علی الهی ۳۸
علی بارفروش ۴۳، ۲۰۸، ۲۳۹
غلات ۳۴
غیبت کبری .. ۲۹، ۳۷، ۴۲، ۵۲، ۴۲۱، ۴۴۵، ۴۴۸
فاضل مازندرانی ۲۲، ۱۳۷، ۱۷۶، ۱۹۷، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۷۶، ۴۳۰، ۴۵۱، ۴۶۱، ۴۶۳
فاطمه برغانی ۳۹
فتحعلی شاه قاجار ۳۲، ۳۴
فردوسی ۳۱، ۲۳۵، ۲۷۶، ۴۶۲
فریدون آدمیت ۲۳، ۲۴، ۷۶، ۳۰۹، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۵۵، ۴۶۰
قدوس ۱۸، ۵۷، ۵۹، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۶، ۴۶۵
قره‌العین ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۹، ۷۲، ۱۳۰، ۱۹۶، ۲۱۰، ۲۱۲، ۳۵۶، ۴۶۵

قزوین ۳۷، ۳۹، ۵۹، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۷۰، ۳۷۲

قیوم الاسماء ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۸، ۷۱
کتاب بدیع ۷۵، ۱۳۱

کرمان .. ۲۱، ۴۱، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۲، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۳۴، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۰، ۴۱۱، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۲، ۴۶۶، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۱۱

کریم خان کرمانی ۴۱، ۴۸، ۳۴۰
کسروی، احمد ۲۳، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۴۱، ۲۷۷، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۵۴، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۲، ۴۴۵، ۴۶۳، ۴۵۵

گنوسی ۲۷
گورانان ۳۸
لائیک ۱۷۵، ۲۵۱، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۴، ۳۵۱، ۳۷۵، ۳۷۲، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۳۴، ۴۴۷

- محمدشاه. ۴۳، ۵۶، ۱۱۶، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۳۴، ۲۴۷
مدرنیت .. ۲۰، ۹۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳،
۳۱۶، ۴۳۵، ۴۴۸
مزدک ۳۳، ۹۸، ۱۴۶، ۳۲۶
مزدکی ۲۱
مزدکیان ۳۳
مسقط ۴۳، ۷۲
مسیح ۲۷، ۱۴۶، ۱۴۷
مشعشیان ۳۰
مشهور به علی ذکره‌السلام ۴۳
مشیرالدوله ۷۵، ۸۶، ۲۰۷، ۲۵۱، ۳۲۹، ۳۶۸، ۴۰۴
معد ۱۹، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۵۱، ۵۲،
۱۹۸، ۳۰۸، ۳۲۱، ۴۱۲، ۴۲۳، ۴۴۸، ۴۷۳
معراج ۳۴، ۳۶، ۵۲
معین‌الملک ۷۵
مک اوئن ۵۸، ۶۶، ۶۷، ۲۴۶
ملا باقر اردکانی ۲۲
ملا جواد ولیانی ۳۹
ملا حسین بشرویه ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۷۱،
۱۳۰، ۱۷۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۴۵، ۲۷۲، ۳۰۱
ملا عبدالوهاب قزوینی ۳۹
ملا علی بسطامی ۴۳، ۴۴، ۷۳، ۱۳۰
ملا محمد مامقانی ۴۹
ملا محمدتقی برغانی ۳۴
ملا محمدتقی مامقانی ۴۹
ملا محمدعلی بارفروش ۱۸
ملا محمدعلی برغانی ۳۹
ملاحسین ۱۸، ۲۲، ۴۰، ۴۳، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۳۲،
۲۴۶
ملاحسین بشرویه ۱۸، ۲۲، ۴۰، ۱۷۳، ۲۴۶
ملاصداق خراسانی ۴۸، ۲۳۹
ملاعلی بسطامی ۴۸، ۷۱، ۲۰۷
ملک البیان ۵۶، ۳۲۵
ملکم‌خان ۷۵، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۲۶،
۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۵۵، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵،
۲۵۷، ۲۷۷، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۴۵، ۳۵۸، ۳۸۱،
۴۷۵، ۴۸۵
مولوی ۲۷، ۱۴۶، ۲۲۰
میرزا آغاسی ۵۶، ۵۸
میرزا آقاخان کرمانی ۲۴، ۶۲، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۷،
۹۹، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳،
۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۵۴،
۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۱،
۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۴۰، ۲۴۱،
۲۵۹، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۰۹،
۳۱۵، ۳۳۴، ۳۶۱، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۹۲، ۳۹۶،
۳۹۸، ۴۳۰، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۹، ۴۶۵،
۴۶۸، ۴۷۱، ۴۷۵، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۹۰،
۴۹۱، ۴۹۴
میرزا بزرگ بدیع ۷۴
میرزا بزرگ نوری ۶۲
میرزا حبیب اصفهانی ... ۷۴، ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۵۵،
۱۵۹، ۲۸۰، ۲۹۵، ۳۲۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۸۴،
۴۸۵
میرزا حسن خیبرالملک ۷۵، ۱۳۶، ۳۶۱
میرزا حسین مشیرالدوله ۷۳
میرزا حسین علی ۱۹، ۵۹، ۶۲، ۸۵، ۱۱۹، ۲۴۷،
۲۷۵، ۳۹۶، ۴۱۵، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۸۹، ۴۹۵
میرزا عبدالخالق خان ۷۴
میرزا عبدالعلی ۷۵، ۳۹۸
میرزا مهدی ۷۵، ۱۰۷، ۱۳۱، ۳۷۰
میرزا نجفعلی خان دانش خویی. ۷۴، ۷۵، ۹۹، ۱۰۶،
۱۸۱، ۴۲۲، ۴۵۰، ۴۶۵، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶،
۴۸۷، ۴۹۳
میرزا یحیی دولت آبادی ۶۲، ۲۷۴، ۴۴۰، ۴۴۹،
۴۵۴، ۵۰۲
میرزاجانی ۳۸، ۱۵۹

نواب اربعه ۴۳, ۴۲
 نورالانوار ۲۷
 نیریز ۴۶۶, ۲۱۰, ۱۴۷, ۶۲, ۵۹, ۴۹, ۲۲, ۱۸
 وجه الله ۳۰
 وهابی ۲۲
 وهابیت ۳۵
 هشت بهشت ۵۲, ۷۷, ۸۰, ۸۲, ۸۴, ۸۶, ۹۰, ۹۴, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۴, ۱۱۸, ۱۱۹, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۵۴, ۱۹۸, ۲۲۴, ۲۳۹, ۲۴۶, ۲۷۳, ۳۱۲, ۳۲۰, ۳۲۱, ۳۲۵, ۳۳۷, ۴۲۳, ۴۵۶, ۴۷۲, ۴۸۸, ۴۷۳
 هور قلبایی ۳۷, ۳۶
 هوشیدرماه ۲۷
 یاقوت حموی شلمغانی ۴۳
 يظهرالله.. ۱۹, ۶۰, ۱۷۶, ۲۲۸, ۲۳۰, ۲۴۲, ۴۶۶, ۴۸۹, ۴۹۰
 یمین نظام ۷۵
 یهودی ۱۹۴, ۱۷۳, ۱۴۲, ۱۴۱, ۱۱۷, ۲۷, ۱۱, ۱۹۵, ۲۷۹, ۲۹۰, ۳۱۶, ۳۲۳, ۳۴۶, ۳۶۲, ۳۷۵, ۳۸۰, ۳۸۱, ۴۰۹

نادرشاه ۱۹۴, ۳۴
 ناصر دولت آبادی ۱۷۹, ۶۲
 ناصرالدین میرزا ۵۳, ۴۹
 ناصرالدین شاه ۱۷, ۱۸, ۶۰, ۶۲, ۷۲, ۷۴, ۷۵, ۸۰, ۱۱۰, ۱۱۲, ۱۳۶, ۱۵۲, ۱۷۲, ۱۸۱, ۱۸۳, ۱۸۸, ۲۴۵, ۲۴۶, ۲۴۷, ۲۴۸, ۲۵۲, ۲۵۵, ۲۵۸, ۲۶۹, ۲۷۰, ۲۷۱, ۳۱۶, ۳۲۸, ۳۲۹, ۳۳۱, ۴۶۵, ۴۷۵
 ناظم الاسلام کرمانی... ۳۳, ۱۲۶, ۱۶۰, ۱۷۷, ۲۰۴, ۲۱۱, ۲۶۸, ۳۰۷, ۳۴۳, ۳۴۷, ۳۵۳, ۳۵۴, ۳۶۷, ۳۷۵, ۳۷۷, ۳۸۴, ۳۹۰, ۴۱۸, ۴۲۰
 ۴۹۲, ۴۵۶, ۴۴۲
 ناموس ناصری ۴۹
 نبوت ۲۸, ۳۰, ۳۵, ۳۷, ۵۰, ۱۵۷, ۲۲۷, ۲۲۸, ۳۲۲, ۴۱۲
 نبیل زرنندی ۴۹۰, ۲۰۷, ۷۴, ۴۲
 نجیب پاشا ۷۲, ۷۱, ۳۸
 نسیمی ۳۱
 نصیریہ ۳۰
 نقطه اولی ۴۸۹, ۴۵۴, ۲۳۳, ۱۹۶, ۱۷۶, ۳۵

