

سنة نقد درباردی

حلاج

دو مبارز . . . .

وقایع ناصری

و یک گفتار:

ادبیات و تاریخ

# کتاب نقد

مرد آورنده: بهروز آتام

دفتر انتشارات علم

۳



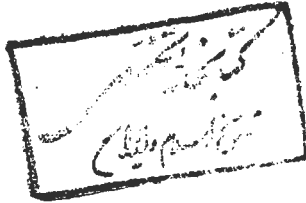
انتشارات علم: شاهرضا، خیابان فروردین، تلفن ۶۶۳۴۷۰

۸۰ ریال



دفتر اندیشه‌های پیشرو

۳



کتاب نقد



# کتاب نقد

اسکن شد

گردآورنده: بهروز آنام



کتاب نقد

گردآورنده: بهروز آنام

انتشارات علم: شاهرضا، خیابان فروردین، تلفن ۶۶۳۴۷۰

چاپ نوبهار

چاپ اول

پائیز پنجاه و هفت

تهران، ایران

## چند کلمه

کتاب حاضر مجموع سه نقد و یک گفتار کوتاه است. غرض از تدوین و چاپ چنین کتابی، اگر صرف ادعا نباشد، باز کردن زمینه‌ای راستین برای نقد و تحلیل‌های علمی است. ناگفته پیداست قصد «مجله» سازی و «نشریه» بازی نیست. قصد، فقط و فقط، یاری دادن به روح انتقاد سازنده و بی‌غرض، و نهایتاً علمی، در میان دست‌اندرکاران کتاب و کتا بخوانی در جامعه‌ی ماست. حداقل انتظاری که از خواننده - و به‌طریق اولی از آنان که اثرشان در بوته‌ی نقد قرار گرفته - هست، این که سعی نکنند، به‌هردلیلی که باشد، دنبال «برداشت خاص» و «نظر خاص» در این نوشته‌ها بگردد. باید این زمینه و روحیه بوجود آید که دوران تمام مسائل و درگیری‌های شخصی تن به قضاوت دیگران بدهیم. تلاش این کتاب، نهایتاً، در این راستاست. تاجه پیش آید.

صوفی یا زندیق

نقدی بر «حلاج»

صفحه‌ی ۷

حرف‌هایی در مورد مشروطیت

نقدی بر «وقایع ناصری»

صفحه‌ی ۱۲

ادبیات و تاریخ

فرزادگان و نقد ادبی

صفحه‌ی ۵۹

ملاحظات انتقادی

نقدی بر «دومبارز جنبش مشروطیت».

صفحه‌ی ۸۷





## ادبیات و تاریخ

### فرزانگان و نقد

اگر فرزنانگان ژرف اندیش سده‌ی نوزدهم بیشتر برای نوشته‌های سیاسی و اقتصادی خود شهرت یافته‌اند تا نوشته‌های ادبی، این امر به هیچ روی دال بر این نیست که آنان برای ادبیات اهمیتی اندک قایل بودند و بدان وزنی نمی‌نهادند. و این واقعیتی است، آن‌سان که لئون تروتسکی، (۱۸۷۹-۱۹۴۰) در ادبیات و انقلاب (۱۹۲۴) اظهار می‌کند که «در این جهان بسا اشخاص هستند که بسان انقلابیان می‌اندیشند و همچون نافرهمیختگان احساس می‌نمایند»؛ اما فرزنانگان یادشده در زمره‌ی این اشخاص نبودند. نوشته‌های بانی فلسفه‌ی علمی با مفاهیم و تلمیحات ادبی چاشنی خورده است، او خود در جوانی اشعار غنایی، یک قطعه‌ی درام منظوم و یک داستان خنده‌آور (Comic) ناتمام نوشت که این یک از لارنس استرن (۱۷۱۳-۶۸ نویسنده‌ی انگلیسی) سخت تأثیر پذیرفته بود؛ همو جزوات خطی چاپ نشده‌ی انبوهی در باب هنرودین

نگاشت و طرح نشریه‌یی برای نقد نمایش، و پژوهشی جامع درباره‌ی بالزاک و رساله‌یی درباره‌ی زیبایی‌شناسی داشت. هنر و ادبیات برای او، که در سنت بزرگ کلاسیک جامعه‌ی خود روشنفکر آلمانی بس فرهیخته‌یی بود، همان‌هوایی محسوب می‌شد که استنشاق می‌کرد. آشنایی او با ادبیات، از سوفوکلس یونانی تا داستان (نول) اسپانیایی، از لوکری تیوس<sup>(۱)</sup> تا قصه‌های تجاری انگلیسی، دامنه‌ی وسیعی داشت؛ محفل افزارمندان آلمان، که او در بروکسل بنیان نهاد، شبی در هفته را به بحث درباره‌ی هنرها اختصاص می‌داد، و خود او تئاتر رویی کهنه‌کار و خواننده‌ی شعر بود و در انواع هنر ادبی، از نثر دوره‌ی آگوستی<sup>(۲)</sup> تا تصنیف‌های صرصنعتی، کاوشگری حریص بود. همو در نامه‌یی به یار غارش کارهای خود را به‌عنوان شکل دهنده‌ی یک «کل هنری» وصف می‌کند، و درباره‌ی مسایل سبک ادبی هم بدان گونه‌یی نهایت دقیق و کاونده بود که درباره‌ی کارهای علمی خودش؛ در نخستین نوشتارهای روزنامه‌یی او، آزادی بیان هنری مطرح بحث قرار گرفته بود. افزون بر این، بار مفاهیم زیبایی‌شناختی را در پس پشت پاره‌یی از قاطع‌ترین مقولات تفکر اقتصادی که او در آثار کمال یافته‌اش به کار می‌بندد،

۱. Lucretius, titus Lucretius Carus (۵۵ - ۹۸ ق. م) شاعر فیلسوف رومی. کار بزرگ او De Rerum Natura نام دارد که شعری است بلند و در آن به مشرب اپیکوری خود پرداخته است. م
۲. Augustan - مشتق از نام آگوستوس امپراطور رم است. هنر و ادبیات دوره‌ی آگوستی در تاریخ هنر، اهمیت بس فراوانی دارد. درین دوره شاعران بزرگی مانند ویرژیل، هوراس، لیوی، اووید و دیگران زیستند و آثار گرانباری خلق کردند. م

می توان کشف کرد. (۳)

معهدا، این اندیشمندان وظایف بس مهم تری برعهده داشتند تا تنظیم يك نظریه (تئوری)ی زیبایی شناختی کامل عیار. تفسیرهای آنان برهنر و ادبیات، پراکنده و جسته و گریخته است و بیشتر در تلمیحات نظر می افکند تا بر نهادهای پیشرفته. (۴) همین امر یکی از عللی است که چرا نقد علمی از بازگویی صرف قضایایی که توسط بنیانگذاران فلسفه ی علمی طرح شد پارافرا ترمی گذارد. نیز مسایلی به مراتب ژرف تر از آنچه را که در غرب تحت عنوان «جامعه شناسی ادبیات» شناخته شده است، در بر می گیرد. جامعه شناسی ادبیات هم و غم خود را سربه سر مصروف چسبیزی می کند که شاید بتوان آنرا مبانی تولید، توزیع و مبادله ی ادبی در جامعه یی معین خواند - چگونه کتاب ها نشر می یابند، ترکیب اجتماعی نویسندگان و خوانندگان آنها، سطوح باسوادی، و عوامل تعیین کننده - اجتماعی «ذایقه» کدام است. نیز متن های ادبی را برای ارتباط «جامعه شناختی» آنها بررسی می کند، بر آثار ادبی می تازد تا آنها را از درون مایه (تم) های مورد علاقه ی تاریخ نگار اجتماعی تهی و منتزع سازد. درین زمینه پاره یی آثار شایان توجه وجود داشته است، (۵) و باید

۳. نگاه کنید به: M. Lifshitz, The Philosophy of Art of K. M.

(London, 1973). این اثر قضاوتی سخت تعصب آلود، اما حقاً آگاهی-

دهنده، در مورد گرایش های ادبی آن دو اندیشمند ارایه می دهد. باز نگاه کنید به:

P. Demetz, M. and E and Poets (Chicago, 1967).

۴. رجوع کنید به: M. and E., On Literature and Art

(New York. 1973). برای دریافت مختصری ازین تفسیرها.

۵. خصوصاً نگاه کنید به: Shucking, The Sociology of

Literary Taste (London, 1944); R. Escarpit, the Sociology of

گفت که بر روی هم يك جنبه از نقد علمی را شکل می‌بخشد؛ ولیکن به خودی خود نه علی‌الخصوص می‌تواند علمی باشد و نه انتقادی. در واقع قسمت اعظم آن ترجمان بی‌رنگ و بویی است از نقد علمی و درخور و خورده مصرف مغرب‌زمین.

نقد علمی تنها «جامعه‌شناسی ادبیات» نیست که اشتغال فکرش این باشد که چگونه داستان‌ها نشر می‌یابد و آیا اشاره‌ی به طبقه‌ی افزارمند دارد یا خیر. هدف نقد علمی تبیین سربه‌سر اثر ادبی است؛ و این یعنی توجهی دقیق به قالب‌ها، سبک‌ها و معانی آن.<sup>(۶)</sup> اما بدان معنی نیز هست که آن قالب‌ها، سبک‌ها و معانی را به عنوان فرآورده‌های تاریخ معین در یابد. هانری ماتیس نقاش (۱۹۵۴ - ۱۸۶۹) يك بار گفته بود که تمام هنرها

←

Literature (London, 1971); R. D. Altick, *The English Common Reader* (Chicago, 1957); and R. Willims, *The Long Revolution* (London, 1961) D. Laureuse and A. Swingewood *The Sociology of Literature* (London, 1972) and M. Bradbury, *The Social Context of English Literature* (Oxford, 1971) برای نظری بر کار با اهمیت ریموند ویلیمز، رجوع کنید به مقاله‌ی این قلم در *New Left Review* 95 (Jan-Feb, 1976)

۶. بیشتر آثار انتقادی غیر علمی اصطلاحی همچون «تبیین» را رد می‌کنند، چه احساس می‌نمایند که «رازورمز» ادبیات را مخدوش می‌کند. من بدان جهت از این اصطلاح در اینجا بهره‌جستم که با نظر پسر ماشری در نظریه‌ی دد باب تولید ادبی (باریس، ۱۹۶۶) موافقم که وظیفه‌ی نقدگر «تفسیر کردن» نیست بل «تبیین کردن» است. از دید ماشری، «تفسیر» يك متن بدین معنی است که مطابق پاره‌ی معیارهای آرمانی آنرا اصلاح و تصحیح کنند تا آنچه که باید، بشود؛ به سخن دیگر، این شیوه بر آن است که متن را آن‌گونه که هست رد کنند. نقد تفسیری تنها متن را «دوچندان» می‌کند و برای مصرف آسان‌تر، آن را حک و اصلاح می‌نماید و به جای آن که بیشتر به اثر پردازد، کمتر حرفی برای گفتن دارد.

انگ و مهر دور تاریخی خود را محتوی است، لکن هنر جامع هنری است که در آن این انگ و مهر به عمیق ترین شکل حك شده باشد. بسا از دانشجویان ادبیات به گونه‌ی دیگر تعلیم می‌بینند: به آنان گفته می‌شود که جامع ترین هنرها هنری است که به گونه‌ی بی‌زمان فراتر از شرایط تاریخی خود قرار گیرد. نقد علمی در این باب بسا حرف‌ها برای گفتن دارد، اما این هم هست که تحلیل‌های «تاریخی» ادبیات با فلسفه‌ی علمی آغاز نمی‌شود. بسی از متفکران پیش از فرزانه‌ی آلمانی سعی ورزیده بودند که برای آثار ادبی بر حسب تاریخ، که آن‌ها را به بار می‌آورد، بیان علت کنند؛ و یکی از ایشان، فیلسوف پندار گرای آلمانی گ. و. ف. هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) تأثیری ژرف بر اندیشه‌های زیبایی‌شناختی، هم میهن ماده‌گرای خود نهاد. پس اصالت و نو مایگی نقد علمی در برخورد تاریخی آن با ادبیات نیست، بل در ادراک انقلابی آن از خود تاریخ است.

از کتاب دید علمی و نقد ادبی  
به قلم کری ایگلتن  
ترجمه‌ی ج. نوائی

## صوفی یا ز ندیق

بررسی و نقد کتاب «حلاج»  
تألیف علی میرفطروس  
انتشارات کار، تهران، ۲۵۳۷

### مقدمه - اشاره‌ای به تاریخ و تاریخ‌نویسی

علم تاریخ یا «تاریخ‌شناسی» همواره از دو نوع نگرش نادرست رنج می‌برد و آسیب می‌بیند. یکی بررسی دنیای گذشته است با دید امروز، و دیگری پرداختن به تبیین دنیای امروز است از نظر گاه دیروز. این دو بیماری زائیده‌ی نگرش غیر علمی درباره تاریخ است که پویایی و دگرگونی درنگ‌ناپذیر انسان، جامعه و اندیشه را به درستی در نمی‌یابد. علم تاریخ یعنی کشف و تبیین قوانین و روابط حاکم بر سیر بفرنج و پیش‌ونده‌ی جامعه‌ی انسانی، و دریافت و تشخیص این قوانین و روابط در هر جامعه‌ی معین و در هر دوره‌ی معین. بنابراین علم تاریخ تحمیل قوانین عام بر موارد خاص نیست، بلکه عبارتست از استقراء و پژوهش در تنوع بی‌پایان تحولات اجتماعی و کشف ویژگی‌های هر جامعه و هر دوره‌ی خاص در پرتو قوانین عام تکامل اجتماعی. نتیجه این که، تعمیم ویژگی‌های این

جامعه به آن جامعه و یا امروز به دیروز، و برعکس، کاری است نادرست و اشتباه انگیز.

علم تاریخ در جامعه‌ی امروزی ایران سخت گرفتار این دو بیماری است و به همین دلیل هنوز کتاب‌های تاریخ در معنای درست و علمی خود به زبان فارسی معدود و انگشت شمار، و آن هم بیشتر ترجمه‌ی پژوهش‌های دیگران است (مانند برخی از کارهای احمد کسروی، فریدون آدمیت، عبدالحسین زرین کوب، مرتضی‌راوندی و ترجمه‌ی آثار دیا کونف، ایوانف، ویل دورانت، پطروشفسکی و دیگران).

در یکسو تاریخ رسمی و دانشگاهی قرارداد کرده هنوز در چنبره‌ی شمارش سال‌ها و نبش قبر و تدوین نسب‌نامه‌ها و اندازه‌گیری طول و عرض سپاه فلان امیر و تحقیق در مهر فلان وزیر، گرفتار است. اینگونه نگرش به اقتضای دیدگاه قرون وسطائی خود بیشتر به گذشته مهر می‌ورزد (آریائی‌گرایی و اسلام‌گرایی) و جز رویه‌ی حوادث را نمی‌بیند و از مرز واقعه‌نویسی و «تاریخ‌نگاری»، فراتر نمی‌رود و کمتر به «تاریخ‌شناسی» و به دید امروزی می‌رسد.

از این نوع تاریخ، کتاب‌های سنگین و رنگین بسیار در دست داریم که بر کنار و دور از جریان‌های زنده‌ی زمانه، و بیشتر در خور گردوغبار کتابخانه‌ها و سرگرمی گذشته‌گرایان و کهنه‌پسندان می‌باشند.

درسوی دیگر تاریخ شورمند و شتابزده و آرمان‌گرای امروزی قرارداد دارد. این تاریخ اگرچه به علم و به مردم گرایش نشان می‌دهد ولی هنوز پایگاه نظری استواری ندارد و از دقت و متانت و سخت‌کوشی روش علمی به اندازه‌ی کافی برخوردار نیست و بنابراین در تحلیل پیچیدگی‌های تاریخ گذشته به قیاس و تعمیم نادرست و شتابناک دست





— حلاج (۷)

خصلت عمده‌ی این آثار تعمیم‌خواست و نگرش امروزی به تاریخ گذشته است و شتابزدگی و دور افتادن از تحلیل مشخص از شرایط مشخص و نادیده گرفتن انصاف و جهد علمی ورد و انکار یکطرفه‌ی محققان واقع‌گرا و انگار‌گرای.

بهمین دلایل است که در این آثار واقع‌گرایی علمی با برداشت‌های ذهنی و آرمانی بهم می‌آمیزد و جنبش‌ها و چهره‌های قرون وسطی خصلتی برتر از زمانه‌ی خود پیدامی‌کنند و حق‌پژوه‌شگران دیگر نادیده گرفته‌می‌شود. بدینسان نه آن روزگاران به درستی شناخته می‌شوند، نه خطوط ظریف پیوند میان دیروز و امروز روشن می‌گردد و نه آن امید و روشن‌بینی علمی به دست می‌آید.

مردمان دوران‌های گذشته به اقتضای درجه‌ی تکامل اجتماعی و سطح آگاهی زمانه‌ی خود، جهان‌بینی و آرمان‌هایی متفاوت از انسان امروز و تصویر دیگری از هستی و زندگی و مرگ داشته‌اند که راه یافتن به ژرفای پرراز و رمز آن بدون داشتن تئوری دقیقاً علمی، روش علمی، انصاف و آزاداندیشی علمی، حقیقت‌جوئی، انسان‌دوستی و تلاش‌پیگیری ممکن نمی‌باشد. در این کار تنها نیت خیر بسنده نیست. تشخیص درست و تجربه‌ی علمی ضروری‌تر است.

سه کتاب «از گاتها تا مشروطیت» و «مقدمه‌ای بر سیر تفکر...» و «واپسین جنبش...» پرواز جسورانه‌ای است در سرتاسر قلمرو تاریخ، از شرق گرفته تا غرب و از روزگار زرتشت تا دوران مشروطیت و از افلاطون گرفته تا باکونین. ره‌آورد این پرواز جوانانه خوشه‌چینی

شتابزده‌ای است از درخت پر بار و کار صبورانه و سختگیرانه‌ی اهل علم و چاشنی زدن آن به شور و شوق مطلوب ایام و ندیدن ریزه کاریها و کوره راهها و سرانجام افتادن به دام کلی گوئی، ساده بینی و شورمندی. (برای دریافت و سنجش مقایسه کنید بخش‌های اعراب در ایران، تشیع و خوارج، ابو مسلم و خرم‌مدینان، معتزله، علم کلام و قرمطیان را در کتاب از گاتها و مشروطیت با فصل‌های مشابه در کتاب‌های تاریخ ایران (پیگولسکایا و دیگران) و اسلام در ایران (پطروشفسکی) که محتوی بطور کلی و مطالب گاه عیناً، از آن‌ها گرفته و برداشت شده است.) ولی باید گفت که کتاب سوم مؤلف تحولی را به سوی دقت و روش علمی نوید می‌دهد. دو کتاب «علل کندی و ناپیوستگی تکامل...» و «سرخ جامگان و نمودپوشان» باهمه‌ی توسل خود به نگرش و روش علمی سخت آمیخته است به جهت گیری دینی و برداشت‌های دین پرستانه از تاریخ. به کار گرفتن استدلال علمی و نظری و توسل به پژوهش تاریخی به منظور توجیه درستی یا نادرستی اصول مذهبی از پایه نادرست و غیر علمی است. چرا که مبانی دین، بر وحی و قدرت لایزال الهی و نیروهای فراطبیعی استوار است و بنابراین هر گونه تبیین و توجیه مادی و علمی را بیهوده می‌سازد. در قلمرو علم حقیقی سال‌های سال است که راه علم و دین جدا از یکدیگر شده است. از زمانی که انسان به آن درجه از تکامل اقتصادی و اجتماعی و فکری رسید که گردش زمین را دریافت و قوانین نظم کیهانی و اسرار پیدایش حیات و انسان را شناخت و نهادهای تازه برای زندگی اجتماعی پدید آورد، دیگر دین تسلط خود را بر قلمرو تفکر علمی از دست داده است. و اکنون دین در برابر این نفوذ و گسترش علم به دو صورت در آمده است: یکی گریز به گذشته و کاوش و کوشش برای احیاء اصول و شکل اولیه‌ی دین و مخالفت با تحولات و تغییرات جدید است، و صورت دیگر

پذیرش اصلاحات و توجیه مبادی و نهادهای دینی است در پرتو دانش‌ها و ارزش‌های نو و همگامی با تغییرات دنیای جدید.

هر دو جنبه‌ی این واکنش در تاریخ و قلمرو دین‌های بزرگ، چون یهود، مسیحیت، هندو، بودائی و اسلام به اشکال گوناگون پدید آمده است ولی بطور کلی باید گفت که هر دو صورت این واکنش در هر حال با علم، ناسازگار و آشتی‌ناپذیر است.

از دیدگاه علم، دین یک پدیده‌ی اجتماعی است که با همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌هایش، هم از نظر مبادی عقیدتی (جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی) و هم از نظر روابط و نهادهای اجتماعی (روابط اقتصادی، نهادهای حقوقی، سیاسی، آموزشی و غیره) ریشه در گذشته دارد و هر گونه تفسیر و توجیه آن مغایر با سیر تکاملی هستی است و بنابراین هرگز نمی‌تواند پایگاه تاریخی و محتوای اساسی آنرا تغییر دهد.

پژوهش علمی هیچ پیوندی با برداشت‌های لاهوتی و اثبات و رد این دین یا آن مذهب ندارد، بلکه وظیفه‌ی علم کشف و تبیین علل پیدایش و کارکرد دین در حیات اجتماعی و نقد جهان‌بینی آنست، خواه خوب و خواه بد. طرح هر گونه توجیه علمی از دین هم به علم زیان می‌رساند و هم به دین. همچنانکه هر گونه تبیین دینی علم به قرون وسطی ره می‌برد. در اسلام نیز این دو واکنش دامنه‌ای گسترده داشته و دارد و بجاست که بیرون از نفوذ آن دو به واقعیت تاریخی اسلام اشاره‌ای بشود.

اسلام بعنوان یکی از دین‌های بزرگ در روند پیدایش و تکامل و انحطاط خود دارای جهات مثبت و منفی بوده است. در قرن‌های میان سوم تا هفتم هجری (قرن نهم تا سیزدهم میلادی) اسلام با ایجاد یک تمدن بین‌المللی و بهره‌گیری از میراث تمدن‌های پیشین در جهان، به اوج تکامل اقتصادی و اجتماعی و علمی عصر خود رسید و به ترقی عمومی

جامعه‌ی انسانی جهت‌ی تازه بخشید. پس از قرن هفتم به دلایل و عوامل بنیادی بسیار تحول و تکامل تمدن انسانی در مسیری دیگر افتاد و میراث عظیم تمدن اسلامی به اروپای تازه پا انتقال یافت و نهمزمان باشکوفائی تمدن صنعتی و علمی جدید جامعه‌ی اسلامی رو به انحطاط و تجزیه نهاد. این چکیده‌ی همه‌پژوهش‌های بی‌غرض و حقیقت‌جو درباره‌ی اسلام است.<sup>(۸)</sup> بنا بر این نفی یکسره‌ی اسلام و یا ابدیت بخشیدن به اصول و نهادهای آن، دور افتادن از واقع‌گرایی علمی است.

از اینجاست که مؤلف کتاب «سرخ جامگان و نم‌پوشان» با بهره‌گیری فراوان از پژوهش‌های کسانی چون پیگولسکایا، بطروشفسکی و یک نویسنده‌ی دیگر ایرانی، از انصاف و متانت علمی دور می‌شود و به دلیل ناسازگاری عقیدتی به آنان می‌تازد و عرصه‌ی تحقیق و علم را با طعن و تهمت و نسبت‌دادن قالب پرست، دغل، توطئه‌ی سکوت، کور ذهنی و تحجر می‌آلاید (ص ۴۲ و ۴۷ و ۵۱ و ۸۶ و ۹۸). ولی دردانگیز و اسف‌انگیز اینست که طرح و محتوای اصلی کتاب سرخ جامگان و نم‌پوشان از کتاب «سیر جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران» گرفته شده است بی‌آنکه به آن اشاره‌ای شود.<sup>(۹)</sup>

این شور دینی تا به آنجایی رسد که مؤلف مذکور بر خلاف همه‌ی اصول علمی و عقلی، از اسلام معنی تازه‌ای به دست می‌دهد و می‌نویسد که «معنی و محتوای دین در ایدئولوژی اسلامی با معنی و مضمون آن

۸. مانند آثار ویل دورانت، جرج سارتن، بروکلیمان، بطروشفسکی،

گلدتسهر، عبدالحسین زرین کوب و ذبیح‌الله صفا و دیگران.

۹. علاوه بر این، در نقدی که بر کتاب سرخ جامگان در کیهان ۳۷/۳/۳۱

چاپ شده، اشاره گردیده است که قسمت اعظم این تحقیق سرقت شده از لغت نامه‌ی

دهخدا می‌باشد. در کیهان ۳۷/۴/۱۴ به آن پاسخی داده شده است.

در زبان‌های غربی بسیار و بسیار تفاوت پیدا می‌کند. دین با Religion فرق دارد.» (ص ۹۸) بدیهی است که چنین شیوه‌ای هرگز به حقیقت نمی‌رسد، چرا که هر شناخت و عقیده‌ی درست و منطبق با واقعیت هیچ نیازی به دفاع تعصب‌آلود ندارد. چنانکه انتشار يك کتاب کپرنیک اعتقاد قرون را درباره‌ی نظام عالم به هم ریخت و يك رساله‌ی داروین افسانه هزاران ساله‌ی آفرینش را به قلمرو تبیین علمی کشاند و يك مقاله‌ی اینشتاین تصویر هستی را در ذهن انسان دگرگون ساخت.

بجای رد و انکار، شایسته‌تر است که آن حقیقت برتر و پنهان بصورتی علمی و مدون به جهانیان عرضه گردد تا شاید راه نجاتی پیدا شود، ولی فراموش نکنیم که دنیا پر است از آدمیانی که دین و آئینی دیگر دارند و آنرا برتر و درست‌تر می‌دانند و در راهش جان می‌فشانند. انصاف نیست که هر نظر موافق را حقیقی و شریف و متعالی و انسانی پنداریم و هر عقیده‌ی ناموافق را ناروا و بدخواه و نادرست بخواهیم. کار پژوهش تا از این پنداشت‌های عاشقانه و یانفرت‌آلود پاك و مصفا نگردد، هرگز به قلمرو علم و سازندگی نمی‌رسد.

گذشته از همه‌ی این‌ها اثبات اینکه خرم‌دینان گرایش اسلامی داشته‌اند یا نه و اینکه نعیمی یا قاسم‌انوار شیعه بوده‌اند یا نه، به هیچ مسئله‌ی اساسی پاسخ نمی‌گوید. ضرورت‌های زمانه‌ی ما و مسائل بغرنج انسان درد کشیده‌ی عصر ما به شناخت و درک روندهای بنیادی تحول تاریخ و جامعه نیاز دارد. حقیقت را باید در سرچشمه‌ها جستجو کرد و اگر نه شیعه بودن علامه‌ی مجلسی و هندو بودن گاندی و مسیحیت هیتلر و بی‌دینی برتراندراسل و زندقه بودن زکریای رازی به تنهایی هیچ مسلک یا مذهبی را معتبر یا نامعتبر نمی‌سازد.

دو کتاب «جنبش‌های حروفیه و نقطویه» و «حلاج» در جهت دیگر

بر این نظر است که این جنبش‌ها و همچنین حلاج در اصل تفکری الحادی و مادی و مخالف دین داشته‌اند و از این رو به عقاید «این جهانی» روی آورده و باینک جهان بینی مترقی علیه عصر خود قیام کرده‌اند.

در این آثار نیز پژوهش با برداشت ذهنی و یکطرفه و ساده‌نگری آمیخته شده و باز نسبت‌های جعل و جهل و تحریف و ریا نثار پژوهندگان دیگر شده است که از آنها یاد خواهیم کرد.

در باره‌ی چند اثر یاد شده مطالبی اینجا و آنجا نوشته و چاپ شده است که بیشتر جنبه‌ی معرفی دارد تا نقد و تحلیل. (۱۰) در برخی از این نوشته‌ها (که گاه به نظر می‌رسد از سوی خود مؤلفین نوشته شده) سخت به یکدیگر تاخته‌اند و به شیوه‌ای تأسف آور این آثار را به تحریف و سرقت و تنگ‌نظری نسبت داده‌اند. این هیاهوی بسیار اگر چه از دیدگاه کلی نشانه‌ی پویندگی اندیشه و نبرد سازنده‌ی عقاید است ولی با این شیوه و آئین گمراه‌کننده و نومیدکننده نیز هست.

بر اساس آنچه که به‌اجاز و اشاره گفته شد، اینک بعنوان نمونه، به بررسی دقیق‌تر و تحلیلی کتاب «حلاج» می‌پردازیم. تا شاید مبانی داورى و ضوابط سنجش و ارزیابی چنین آثاری برای خواننده‌ی حقیقت‌جوی روشن‌تر گردد.

---

۱۰. نگاه کنید به: نقد بر سرخ‌جامگان و نمدپوشان - سیدجواد صدر بلاغی، کیهان ۳۱ خرداد ۳۷ و پاسخ به آن از ایرج فرزنانگان، کیهان، ۱۴ تیر ۳۷ - نقد بر ازگاتها تا مشروطیت، حسن شایگان، کیهان ۱۰ اسفند ۳۶ - نقد برواپسین جنبش قرون وسطائی، ابوذرداسبی، نامه‌ی انجمن کتابداران ایران، زمستان ۳۶ - نقد بر حلاج، دکتر حبیب‌اله رفعت، کیهان، ۱۱ خرداد ۳۷ - نقد برواپسین جنبش قرون وسطائی، حسن شایگان، مجله‌ی نگین، شماره‌ی ۱۵۸، تیر ۲۵۳۷ و ...

### حلاج کیست؟

اخبار و روایات درباره‌ی حلاج آنقدر گوناگون و متناقض است که گاه این فکر را پیش می‌آورد که شاید حلاج بیش از یک تن بوده و زندگینامه‌ی چند حلاج به هم در آمیخته است.<sup>(۱۱)</sup> ولی آنچه که از کتاب‌ها و منابع مختلف و معتبر درباره‌ی حلاج دریافت می‌شود، بطور خلاصه چنین است:

حسین بن منصور حلاج به روزگار حکومت عباسیان در سال ۲۴۴ هجری در خانواده‌ای پیشه‌ور و از دودمانی ایرانی و شاید زرتشتی در فارس به دنیا آمد. در کودکی به همراه پدر به شهر شوشتر و واسط (در کنار دجله) کوچیدند. در بیست سالگی در بصره ساکن شد و در ۲۶ سالگی به زیارت خانه‌ی خدا رفت و در بازگشت در شهرهای اهواز و خراسان سکونت گزید و پس از چند سال به بغداد و دوباره از آنجا به مکه سفر کرد. در بازگشت برای سیاحت به ترکستان و هندوچین رفت و پس از چند سال برای سومین بار در سال ۲۹۴ یعنی در ۵۰ سالگی به زیارت کعبه شتافت. در بازگشت در بغداد مقیم شد و به خاطر کردار و عقاید خود مورد بدگمانی و تعقیب دولت عباسی قرار گرفت. وی سه سال در اهواز پنهان بود، ولی سرانجام در ۳۰۱ هجری دستگیر شد و پس از هشت سال زندان و به دنبال یک محاکمه‌ی طولانی سرانجام در سال ۳۰۹ بدارش کشیدند و دست و پایش را بریدند و پیکرش را آتش زدند. آثاری از او یا منسوب به او از شعرونش به جای مانده است.

برخی او را صوفی و مسلمان و پاره‌ای کافر و دسته‌ای جادوگر و کسانی دیوانه خوانده‌اند. شیخ طوسی او را مدعی امامت و ابن ندیم

مدعی خدائی و ابوریحان بیرونی معتقد به حلول (تجلی خدا در انسان) دانسته‌اند. سخنان عجیب و کارهای شگفت از نوع شعبده و کرامت فر او ان به او نسبت داده‌اند و گفته‌ی معروف او «انا الحق» را به معانی مختلف تفسیر کرده‌اند. برخی آن را به معنی دعوی خدائی و گروهی به مفهوم «وحدت وجود» و کسانی به معنی حلول یا اتحاد (پیوستن خالق و مخلوق) گرفته‌اند. بیشتر اهل دین او را بددین و زندیق دانسته‌اند، چنانکه هشادو چهارتن از فقیهان و عالمان دین در کشتن او فتوا دادند و مرگت او را به صلاح مسلمانان دانستند.<sup>(۱۲)</sup> ولی بیشتر صوفیان، کردار و گفتار او را درست دانسته و او را شهید راه عشق و از بزرگان صوفیگری شناخته‌اند. کسانی چون ابن عربی، ابوسعید ابوالخیر، شیخ عطار، شهاب‌الدین سهروردی، نجم‌الدین رازی، مولوی و حافظ از حلاج به بزرگی و ستایش یاد کرده‌اند.

کتاب «حلاج» با اشاره به «توطئه‌ی سکوت» و «روایات مجعول» و «تحریف هزارساله» به دنبال «بازیابی و کشف» این شخصیت شگفت می‌رود. حاصل این جستجو و پژوهش کتابی است در حدود ۲۵۰ صفحه در سه قسمت اساسی. در بخش اول مؤلف برای یافتن عوامل سازنده‌ی شخصیت حلاج به‌طور مشروح به بررسی شرایط اجتماعی و اقتصادی دوران خلافت عباسی و شرح جنبش‌های اجتماعی و فکری شعوبیه، ابومسلم، مفتح، زنگیان، قرمطیان، اخوان‌صفا، معتزله، اشاعره، زنادقه و متفکران مادی آن دوران می‌پردازد (حدود ۱۲۰ صفحه) و در بخش دوم سه مرحله‌ی زندگی حلاج و تحول آن از تصوف به تردید و تحقیق و سرانجام طغیان و شهادت مورد بررسی قرار می‌گیرد (حدود ۵۰ صفحه) و در بخش



سوم از تأثیر حلاج بر جنبش‌های چند قرن بعد (حروفیه و نقطویه) سخن می‌رود (حدود ۴۵ صفحه).

نتیجه‌ی این بازیابی اینست که حلاج در مرحله‌ی تکامل شخصیت خود متفکری بی‌دین و مادی‌گرای بوده که در جنبش‌های سیاسی زمان خود شرکت داشته و باتدوین فلسفه‌ی جدید «انسان‌خدائی» انقلابی در فلسفه‌ی شرق پدید آورده (ص ۱۵۰) و با «تفکر دیاک‌تیک» (ص ۱۵۵) و «نبوغ سیاسی» (ص ۱۶۰) به‌عنوان یک رهبر «آینده‌نگر» (ص ۱۴۷) و «متفکر جامعه‌گرا» (ص ۱۶۰) و «بسان یک «منجی بزرگ»» (ص ۱۲۸) به «نیازمبرم توده‌ها» (ص ۱۹۱) پاسخ گفته و با تأثیر در قرن‌های بعد، از تاریخ به «اسطوره» پیوسته است (ص ۱۹۱).

اکنون باید به کنکاش و کاوش در کتاب حلاج بپردازیم تا اینکه دریابیم برآستی حلاج که بوده است؟ یک صوفی عاشق یا یک پیشوای مرفقی و شورشگر اجتماعی. برای پرهیز از پراکنده‌گویی، محتوی اساسی کتاب را از سه‌نظر مورد دقت و تأمل قرار می‌دهیم: الف: مبانی نظری. ب: نگرش تاریخی. پ: روش پژوهش. و ملاحظات هر قسمت را در بندهای جداگانه به ترتیب یاد می‌کنیم:

#### الف: مبانی نظری

۱. تکیه‌گاه عمده‌ی نظری کتاب بر مفهوم فلسفه‌ی «انسان‌خدائی» استوار است که نویسنده در سرتاسر کتاب از آن با توصیفات «چون یک «فلسفه‌ی مرفقی» (ص ۱۵۷) و «مکتبی مرفقی و اندیشه‌ای نوین» (ص ۱۴۱) و «فلسفه‌ای این‌جهانی» (ص ۱۵۱) و «انقلابی در فلسفه‌ی شرق» (ص ۱۵۰) و به‌عنوان «نوعی دیاک‌تیک عینی» (ص ۱۵۱) و مانند آن یاد کرده است.

اینکه فلسفه‌ی انسان‌خدائی و محتوی و اصول و عناصر عقیدتی آن چیست، تصویر منظم و مدونی از آن به دست داده نشده و گریخته از آن سخن به میان آمده است. در یکجا انسان‌خدائی در مفهوم «آنتروپرومورفیزم» (تشبیه خدایان به انسان) به کار رفته و چنین گفته شده که «انسان‌خدائی فصل مشترك تمام بینش‌های اسطوره‌ای است» (ص ۱۰۸ با حروف سیاه) و سپس با اصطلاحات «کمال‌انسانی» و «انسان‌سالاری» همنشین شده است (ص ۱۰۹). در جای دیگر در معنای «اصالت‌انسان» و «انا‌الحق» (ص ۱۰۹) آمده است و در تشریح محتوی آن چنین گفته شده که «در جهان بینی انسان‌سالاری یا انسان‌خدائی، انسان، هدف انسان است و هیچ غایتی بر تروبالا ترازو وجود ندارد. در این جهان بینی یگانه راه تأمین سعادت بشر و نخستین شرط تحقق عدالت اجتماعی و شکوفاندن نیروهای خلاق آدمی در آنست که انسان را از انقیاد خرافات مذهبی و اسارت پالهنگ‌های ملکوتی رها کنند» (ص ۱۱۲).

در تبیین علل پیدایش انسان‌خدائی در کتاب چنین آمده که «اندیشه‌های زنادقه و ماده‌گرایان قرن سوم هجری و بحث در قدرت خلاقه و ذاتی انسان زمینه‌را برای پیدایش انسان‌خدائی و انا‌الحق حلاج آماده ساخت» (ص ۱۱۰).

از آنچه که یاد شد برمی‌آید که «انسان‌خدائی» آمیخته‌ای از اعتقادات اساطیری (تشبیه خدایان به انسان) و نظرات مکتب «اصالت‌بشر» (اومانیزم) دوران رنسانس اروپا و مفهوم عام «انسان‌دوستی» است و از اینرو فاقد تجانس یک نظام فلسفی و عقیدتی و گرفتار تناقض درونی و تاریخی است. نظریه‌ی آنتروپرومورفیزم عقیده‌ای کهن و ابتدائی و ارتجاعی است که ریشه در توتمیزم و انیمیزم (جان‌گرایی) دارد و بعدها به دین‌راه یافته و از جمله در قرون اول اسلام به عنوان نظریه‌ی «تشبیه»

مورد قبول و دفاع مذهب ارتجاعی حنبلی قرار گرفته و سپس از اعتبار افتاده است. اعتقاد به «اصالت بشر» و برتر دانستن او نیز به عنوان يك مکتب فکری زائیده‌ی دوران رنسانس و روشنگری اروپاست که در نتیجه‌ی واکنش دنیای نو در برابر تسلط روابط فئودالی و کلیسای فئودالی چهره نمود و در تکامل بعدی خود به صورت فلسفه‌ی حقوق طبیعی و شعار «آزادی، برابری، برادری» و اعلامیه‌ی حقوق بشر تحقق یافت. بنابراین مفهوم انسان خدائی رانمی توان بعنوان فلسفه‌ای مترقی مربوط به جامعه‌ی اسلامی در قرن سوم هجری پذیرفت و خلاصه اینکه اصطلاحی است تازه‌ساز و بدون مفهوم دقیق و روشن.

۲. برداشت کتاب حلاج از مادی گرائی والحاد و عرفان به درستی روشن نیست و چون این برداشت اساس و مبنای نظرات دیگر قرار گرفته لازمست که دقیق‌تر مورد بررسی قرار گیرد.

چنانکه تاریخ فلسفه گواهی می‌دهد، سیر و تکامل شناخت فلسفی بطور کلی عبارت است از نبرد «مادی گرائی» و «انگار گرائی» که در هر دوره به اشکال متفاوت ظهور کرده است.

در دوران باستان مادی گرائی بیشتر به صورت طبیعت گرائی (اعتقاد به عناصر طبیعی و مادی) و اعتقاد به تغییر مداوم اشیاء و پدیده‌ها (اسلوب دیالک تیکسی) جلوه نموده است. این ماتریالیسم طبیعی و دیالک تیک ساده جنبه‌ای خود به خودی و نا آگاهانه دارد، یعنی مبتنی بر درک علمی نیست و به همین دلیل با صفت «ابتدائی» از ماتریالیسم علمی کنونی متمایز می‌شود. (مانند مکتب «لائوتسه» و «وان چانگ» در چین و مکتب «چارواکا» در هند و مکتب هرا کلیت، دمو کریت و اپیکور در یونان).

با تحکیم دولت‌ها و امپراطوری‌های بزرگ برده‌داری و فئودالی، کم‌کم نگرش دینی به صورت جهان بینی مسلط درآمد و بر تمام حیات

سیاسی، اجتماعی و فکری جامعه سایه انداخت و در نتیجه تفکر و جهان بینی مادی از تکامل و گسترش بازماند. بدینسان در قرون وسطی چه در شرق و چه در غرب همه‌ی مبارزات سیاسی، اجتماعی و عقیدتی رنگ دینی به خود گرفت و نبرد عقاید بیشتر به صورت جدال‌های فرقه‌ای و مباحثات دینی خود را نشان داد. در چنین شرایطی ستیزه و پرخاش اجتماعی و مبارزه‌ی نیروهای ناسازگار و پیکار انگار گرائی و مادی گرائی عمدتاً به صورت الحاد (نفی دین رسمی) و شك گرائی (تردید در مبانی دین) و عرفان (اغلب به صورت مقاومت منفی یعنی نفی قدرت مطلق دینداران و فرمانروایان) ظهور کرده است.<sup>(۱۳)</sup> بنابراین در قرون میانه برخلاف دوران باستان تمیز و تشخیص بین جریان‌های عقیدتی مترقی و ارتجاعی دشوار است و مرز قاطعی میان انگار گرائی و مادی گرائی دیده نمی‌شود، و گاه این دو نگرش به هم می‌آمیزد و به صورت «دو گرائی» (دو آلیسم فلسفی) جلوه می‌نماید.

بر اساس چنین زمینه‌ایست که پیشروان فلسفه‌ی علمی و پژوهشگران تاریخ اجتماعی و عقیدتی قرون وسطی بارها و بارها به این ویژگی اشاره کرده و گفته‌اند که رهائی در شرایط آن زمان تنها از راه دین میسر بوده است. از اینرو رنگ دینی نهضت‌های صنفی در جامعه‌های فئودالی را «نه باخصایص قلب آدمی می‌توان توجیه کرد و نه نیاز وی به دین... بلکه توجیه نهضت‌های مزبور را باید در تاریخ قرون وسطی، دورانی که مردمان جز دین و الهیات معتقدات دیگری را نمی‌شناخته و نمی‌دانستند،

۱۳. فرهنگ فلسفه، روزنتال و بودین، عناوین پانته‌ایسم، سوفیسم و

ماتریالیسم.

جست» (۱۴). و مورخین دیگر نیز بارها تأکید کرده‌اند که «... در قرون وسطی مخالفت با فتوای لیزم معمولاً در زیر لفاظی عرفان و با پرده‌ی مسالک مذهبی و عصیان مسلح تجلی می‌کرد» (۱۵)، و «در قرن چهاردهم میلادی نهضت‌های مردم ایران و کشورهای هم‌مرز آن به لباس دین و بویژه مذهب شیعه و مسلک تصوف ملبس بوده. این پدیده کاملاً با رنگت مذهبی نهضت‌های مردم اروپای غربی در قرون وسطی متشابه است.» (۱۶)

در کتاب حلاج اگرچه به این نظر دقیق و مهم اشاره شده (ص ۳۶) ولی عمق و اهمیت آن پنهان مانده و برداشتی نادرست از آن ارائه گردیده است. مؤلف در اثر دیگر خود می‌نویسد که «شکل مذهبی و صوفیانه‌ی این نهضت‌ها در حقیقت نماینده‌ی نیاز معنوی رهبران آنها به مذهب یا تصوف نبوده است بلکه شکل مذهبی و لفاظی صوفیانه‌ی نهضت‌های قرون وسطی را باید در علت‌های زیر جستجو کرد» و سپس از شرایط سخت و تروریسم و نبودن احزاب سیاسی و مکتب‌های فلسفی مادی و مترقی یاد می‌کند و نتیجه‌ی می‌گیرد که «در تحلیل نهضت‌های توده‌ای بعد از حمله‌ی مغول اگر مانند مستشرقین غربی تنها به شکل صوفیانه و مذهبی ایدئولوژی این نهضت‌ها اکتفا کنیم و از ماهیت عقاید و افکار رهبران این جنبش‌ها غفلت نمائیم به تحریف تاریخ پرداخته‌ایم» (جنبش حروفیه... ص ۱۱-۱۳)

و در جای دیگر روشن‌تر می‌گوید که «روشن است که برای ابراز هر گونه عقاید مادی و مترقی و انتشار تفکر «انسان‌خدائی» و نیز جهت جلب توده‌ها به میدان عمل و مبارزه ابتدا لازم بود که «از شکل و لفاظه

۱۴. اسلام در ایران، بطروشفسکی، چاپ اول، ص ۳۷۱

۱۵. تاریخ ایران، پیگولوسکا یا و دیگران، چاپ اول، جلد اول، ص ۳۱۵

۱۶. کشاورزی و مناسبات ارضی در عهد مغول، بطروشفسکی، چاپ

عقیدتی» فرقه‌های موجود استفاده شود» (همان ص ۳۳). بی‌تردید نظر پیشروان فلسفه‌ی علمی و مورخانی چون بارتولد، پطروشفسکی و برتلس چنین نیست که مؤلف کتاب حلاج برداشت کرده‌اند. کنه این نظر این است که در شرایط تسلط همه‌جانبه‌ی حکومت مذهبی، مردم برای مبارزه و مخالفت خود باین رسمی و حکومت وابسته به آن به جریان‌های دینی و عرفانی مخالف اعتقاد می‌یابند و نه از روی مصلحت و سیاستگری بلکه از روی ایمان واقعی به میدان مبارزه کشیده می‌شوند.

باید میان محتوای اجتماعی جنبش‌های آن دوران و محتوای عقیدتی آن‌ها تمایز قائل شد. بیشتر این جنبش‌ها و نهضت‌ها اگرچه از نظر سیاسی و اجتماعی پیشرو بوده‌اند ولی به اقتضای شرایط خود نمی‌توانسته‌اند دارای جهان‌بینی علمی و مادی باشند. در آن زمان اگرچه جریان‌های پراکنده‌ی مادی‌گرائی ابتدائی وجود داشته ولی هرگز به صورت یک مکتب مستقل پیگیر و گسترده و منظم در نیامده و بیشتر با عرفان و اعتقادات دینی و سیاسی در آمیخته است. حتی بزرگترین متفکران علمی و مادی آن روزگار چون زکریای رازی و ابوریحان بیرونی به خدا و نفس اعتقاد داشته‌اند.

اندیشه‌های الحادی و عرفانی و شک‌گرائی، سلاح عقیدتی و پرچم مبارزه باین رسمی بوده ولی لزوماً محتوی مادی نداشته‌است و پیروان آن‌ها عموماً به عقاید پنداری و حتی خرافی موجود در آن‌ها ایمان واقعی داشته‌اند.

الحاد در ایران بیشتر به صورت مقابله و مبارزه‌ی انشعابات دینی علیه دین اصلی و رسمی بروز کرده‌است، مانند جنبش‌های تشیع و خوارج

و قرمطی و اسماعیلی (۱۷). شك گسرائی خیام و حافظ و عقیده‌ی وحدت وجودی صوفیان و شاعران مترقی را نیز باید بهمین گونه تفسیر کرد. بنابراین نبایستی از دیدگاه امروزی درباره‌ی جنبش‌های دینی و فکری آن‌روزگار داوری کرد و آن‌ها را یکسره مادی‌گرا و این‌جهانی و یایکسره‌پنداری و ارتجاعی نامید. ولی در کتاب حلاج با جلوه‌هائی از این نگرش روبرو هستیم. در زیر به چند مورد اشاره می‌کنیم.

در بررسی نهضت زنگیان (قرن سوم هجری) باتأکید بر خصلت مساوات‌طلبی آنان می‌نویسد که زنگیان سیاست اشتراکی مزدک را اجرا می‌کردند و برخلاف اصول و مقدسات اسلامی اقدام می‌نمودند (ص ۴۸) ولی منابع اساسی دیگر نشان می‌دهد که زنگیان از نظر عقیده‌ی به تشیع (زیدی‌گری) و یا خوارج‌گرایی داشته‌اند و از نظر سازمان اقتصادی و سیاسی نیز از خصلت مترقی‌نخستین خود دور شدند. آنان که در برابر ستم‌فئودالی و برده‌داری بی‌اخته شدند، خود کم‌کم به گردآوری مال و زمین و برده‌گیری پرداختند و نه تنها برده‌داری را لغو نکردند بلکه سران زنگیان خود به زمینداران فئودال بدل شدند.

زنگیان از نظر سازمان سیاسی نیز از دستگاه خلافت عباسی پیروی کردند و صاحب‌الزنج را به خلافت برگزیدند و از مساوات‌طلبی بدور افتادند. به این دلایل بود که زنگیان از مردم جدا شدند و در برابر سپاهیان دولت عباسی زودتر از پا درآمدند. (۱۸)

۱۷. سیر جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، ص ۵۴

۱۸. تاریخ ایران، پیگولوسکایا و دیگران، جلد اول، ص ۲۳۲؛ و اسلام

در ایران ص ۵۷؛ و سیر جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها، ص ۱۷۶.

درباره‌ی «اخوان‌الصفا» نظر «گلدتسهیر» اسلام‌شناس برجسته‌را در مورد جنبه‌ی دینی فلسفه‌ی اخوان‌صفا رد می‌کند و به استناد منابع غیر معتبر (از جمله کتاب فلسفه‌ی شرق، تألیف مهرداد مهرین) بر اعتقادات غیردینی آنان تأکید می‌ورزد (ص ۵۷). ولی از منابع اساسی‌تر چنین برمی‌آید که فلسفه‌ی اخوان‌صفا آمیخته‌ای بوده از عقاید فلسفی یونانی و هندی و اشراقی و اسماعیلی و تصوف، و از نگرش پنداری و رمزی و خرافی چون اعتقاد به رموز اعداد و بقای روح نیز خالی نبوده است و آنان می‌گویند دین را با فلسفه آشتی دهند. (۱۹)

در گفتگو از جنبش قرمطیان نظر پطروشفسکی و بارتولد و برتلس را درباره‌ی اینکه آنان از «غلات شیعه» بوده‌اند رد می‌کند (ص ۵۸) و به استناد ماخذ «پندار گرا» بر جنبه‌های مترقی و غیردینی آنان تأکید می‌ورزد و حکومت آنرا سوسیالیستی و کمونیستی می‌خواند و سیاست نادرست و ناروای آنان را در باره‌ی برده‌داری و برده‌گیری نادیده می‌گیرد. (۲۰)

در بحث از معتزله (ص ۷۹) با نقل بخشی از نظرات کتاب اسلام در ایران، از خردگرائی و پیکار آنان با عقاید جزمی دینی سخن می‌رود ولی از جنبه‌ی منفی و همکاری سیاسی معتزله با حکومت مأمون که در همان ماخذ آمده است، ذکری نمی‌شود. (۲۱)

اینگونه استدلال و برداشت درباره‌ی جنبش حروفیه و رهبران آن

۱۹. تاریخ علوم عقلی، ذبیح‌الله صفا، ص ۳۰۷؛ و کارنامه‌ی اسلام، زرین کوب، ص ۱۱۶؛ و نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت، سیدحسین نصر، ص ۳۵ بعد.

۲۰. اسلام در ایران، ص ۳۰۸.

۲۱. همان کتاب، ص ۲۲۳ و ۲۲۴.



نعیمی و نسیمی و جنبش نقطویه نیز به چشم می خورد و آن‌ها نیز برخلاف نظر منابع معتبر، مادی گرای و دارای نظرات علمی مهم معرفی می شوند، که برای پرهیز از پُرگوئی - باهمه‌ی حرف‌هایی که در این زمینه می توان گفت - از پرداختن به آن‌ها درمی گذریم.

۳. نظر گاه کتاب درباره‌ی تصوف و دوره بندی آن نیز قابل تأمل است. مؤلف تصوف را به سه دوره‌ی زمانی با محتوی متفاوت به این شرح تقسیم می کند: دوره‌ی اول، تصوف توکل (دوران اموی)؛ دوره‌ی دوم تصوف طغیان (دوران عباسی به بعد)؛ دوره‌ی سوم، تصوف تقیه (از یورش مغول به بعد). این دوره بندی با توجه به تنوع شاخه‌ها و گرایش‌های متفاوت و مخالف تصوف جامع و مانع به نظر نمی رسد. صوفیگری در تاریخ ایران در نواحی مختلف و در زمان‌های مختلف با گرایش‌های ارتجاعی، میانه‌رو و تندرو تجلی کرده است و محتوی آن از نظر اجتماعی و از نظر عقیدتی از عناصر مترقی و انحطاطی به هم آمیخته است. بنابراین نمی توان همه‌ی جهات و خصوصیات تصوف را در یک تقسیم بندی تک خطی خلاصه کرد.

پطروشفسکی در کتاب «اسلام در ایران» با اعتراف به نارسائی مطالعات درباره‌ی تصوف و دشواری داوری درباره‌ی طبقه بندی‌های سلسله‌ی صوفیان، جریان پیدایش و گسترش تصوف را در اسلام و در ایران به مراحل زیر تقسیم می کند:

دوره‌ی نخست از پایان قرن اول هجری است که ریشه‌ی نگرش صوفیانه به صورت زهد و پارسائی در برابر جنگ طلبی و غنیمت گیری و دنیا پرستی اشراف اموی ظهور می کند و از اینرو دولتمندان بارو حیه‌ی زهد طلبی به مخالفت بر می خیزند.

دوره‌ی دوم از قرن سوم آغاز می‌شود که مبانی نظری و منطقی تصوف تدوین می‌گردد و شعبات گوناگون با گرایش‌های ارتجاعی (سازش با دین رسمی) و میانه‌رو (آشتی با دین رسمی) و تندرو (بی‌اعتنائی به دین رسمی و جدائی از آن) پدید می‌آید. در این دوره نظریه‌ی جدید «وحدت وجود» در برابر نظریه‌ی دینی «توحید» رواج می‌یابد و اندیشه‌ی صوفیانه از دین دورتر می‌شود و عقاید تندتر و مترقی‌تری را می‌گستراند و رگه‌های الحادی و شك‌گرایی را در خود می‌پوشاند.

دوره‌ی سوم از قرن ششم شروع می‌شود که ویژگی‌های آن عبارتست از آشتی تصوف میانه‌رو با مذهب و آمیختگی با اسلام و نیز تندتر شدن اختلاف میان صوفیان میانه‌رو (اهل توحید) و صوفیان تندرو (اهل وحدت وجود) که نماینده‌ی برجسته‌ی دسته‌ی اول غزالی است و نماینده‌ی گروه دوم ابن عربی. با توجه به چنین زمینه‌ای تقسیم‌بندی زمان تصوف به توکل، طغیان و تقیه نارسا و اشتباه آمیز است. دلیل اینکه در دوره‌ی طغیان بسیاری از صوفیان برجسته و بنام مانند کرخی، سقطی، جنید و شبلی اهل سازش و شریعت و میانه‌روی بوده‌اند؛ بویژه اینکه بزرگترین مبلغ تصوف میانه‌رو یعنی امام محمد غزالی در قرن پنجم می‌زیسته است (که نویسنده به اشتباه وی را به دوران پس از مغول یعنی قرن هفتم نسبت داده است. ص ۱۷). غزالی با نیروی فوق‌العاده‌ی ذهنی و استدلالی، تصوف را به خدمت دین درآورد و تأثیر ژرفی در این زمینه به‌جای گذاشت. این تحول بنا به تقسیم‌بندی کتاب در دوره‌ی طغیانی تصوف صورت گرفته است.

دلیل بارز دیگر اینکه جناح مترقی و تندرو تصوف از قرن هفتم به بعد بوسیله‌ی کسانی چون مولوی، نجم‌الدین کبری و حافظ به اوج رسید و در قرن‌های هشتم و نهم جنبش‌های مترقی درویشان از درون چرخه‌های صوفیان به وجود آمد و جنبه‌ای مبارز و فعال به خود گرفت.

نکته‌ی لازم‌دیگری که باید یاد کرد اهمیت نظریه‌ی «وحدت وجود» (پانته‌ایسم) در عرفان اسلامی و ایرانی است.

پیدایش این نظریه را در قرون وسطی باید يك جریان مترقی دانست که در برابر عقیده‌ی دینی «توحید» (اعتقاد به خدای خالق واحد و جهان مخلوق) گامی به سوی ماده‌گرایی بوده است. چون وحدت وجود بر پایه این عقیده استوار است که خدا بیرون و جدا از هستی نیست بلکه طبیعت و انسان و خدا یکی هستند و بنابراین خالق و مخلوقی در کنار نمی‌باشد. این نظریه اگرچه امروزه از دیدگاه علمی بی‌پایه و نامعتبر است ولی در آن روزگار ظلمانی تسلط حدیث و فقه و فرمانروائی مطلق قادر قهار عقیده‌ای تند و انقلابی بوده و پیدایش آن، هم از نظر فلسفی و هم از نظر اجتماعی و عملی به سود جنبش‌های اجتماعی و آرمان‌های مردمی بوده است. برداشت دیالکتیکی مرگ و حیات در آثار مولوی، عطار و حافظ، و عشق به زیبایی و مهر، و کیش جهان‌پرستی و روحیه‌ی وارستگی و بی‌نیازی در آثار صوفیان مترقی از این اعتقاد به وحدت وجود مایه گرفته است. از اینجاست که عدم درک تناقض میان جنبه‌های انحطاطی و خرافی و جنبه‌های مثبت و مترقی عرفان، کاری نادرست و نوعی نفی مطلق خلاقیت فکری مردم میهن ماست. (۲۲)

در کتاب حلاج توجه و دقت کافی به این مسئله نشده و اهمیت آن در بررسی نظرات حلاج و دیگران دست کم گرفته شده است. مؤلف تنها با اشاره‌ای وحدت وجود را تأثیر تفوق روح آریائی در تصوف می‌داند و در پرتز اضافه می‌کند که عده‌ای از فلاسفه آن را انکار مؤدبانه‌ی خدا می‌دانند (ص ۱۵) و در جای دیگری آنکه مفهوم و محتوای این عقیده

را توضیح دهد، می نویسد که «فقر منابع وجعل و تحریف هزارساله‌ی شخصیت حلاج، بعضی از محققان و متفکران پیشرو (مانند پطروشفسکی) رانیز دچار اشتباه ساخته است، بطوریکه آنان با تلقی نظام فکری حلاج، به عنوان وحدت وجودی پانته ایسم عرفانی (همه خدائی) نتوانستند ارزش واقعی الحاد و انسان خدائی حلاج را بدرستی ارزیابی نمایند.» (ص ۲۰)

این یکی از خطاهای مهم نظری کتاب است که به نتیجه گیری های نادرست می انجامد. گذشته از آنچه که درباره ی حلاج نقل کردیم، مؤلف درباره ی نعیمی ونسیم (رهبران جنبش حر و فیه) نیز نظر محققان معتبر را رد کرده و عقاید وحدت وجودی حر و فیه را به تفکر مادی و انسان خدائی تفسیر می کند و برداشت مادی گرائی علمی امروز را به آنان نسبت می دهد (ص ۲۰۷ و ۲۱۱).

۴. کتاب حلاج سعی بر این دارد که، به شیوه ای «دیالک تیکی» با واقعیت تاریخی روبرو شود و جهد دارد که از برداشت های متافیزیکی برکنار ماند و از اینرو که گاه از دیالک تیک عینی و تفکر دیالک تیکی نام میبرد. در این مورد به دو نکته ی ظریف ولی بسیار مهم باید اشاره کرد که، مؤلف برداشتی نادرست و اشتباه آور از دیالک تیک بدست داده است. نخست اینکه، مؤلف میان «اسلوب دیالک تیکی» و «مادی گرائی دیالک تیکی» تفکیک و تمایز روشنی قائل نیست و آن دو را باهم خلط می کند. اسلوب دیالک تیکی و اسلوب متافیزیکی دوشیوه ای اصلی تفکر و تحقیق است که هم در جهان بینی انگار گرائی و هم در جهان بینی مادی گرائی بکار برده می شود. نمونه های برجسته در فلسفه ی هگل است که محتوی اید آلیستی ولی اسلوب دیالک تیکی دارد و فلسفه ی فویرباخ که محتوی ماتریالیستی ولی اسلوب متافیزیکی دارد.<sup>(۲۳)</sup> در عرفان و فلسفه ی

۲۳. فرهنگ فلسفه، همان، عناوین دیالک تیک و متد.

ایران نیز این اسلوب دیالکتیکی، بویژه در مولوی و عطار و ملاصدرا و شاعران مترقی دیگر دیده می‌شود، ولی نباید محتوی اصلی فلسفه‌ی آنان را مادی‌گرایی دانست. بنابراین شیوه‌ی دیالکتیکی در مورد سیر روح از جدادونبات و انسان و اتصال عقول و نفوس و حرکت جوهری در آثار شاعران و فیلسوفان ایرانی نوعی دیالکتیک عرفانی و ایدآلیستی است و نه مادی‌گرایی دیالکتیکی.

مؤلف حلاج، در تفسیر آثار و اشعار حلاج، گاه این شیوه‌ی دیالکتیکی را به نشانه‌ی تفکر مادی معرفی می‌کند (ص ۱۵۱ و ۱۵۲) و حتی تناسخ (اعتقاد به انتقال و بقای روح) را بعنوان «یک اصل اساسی دیالکتیک مادی» (ص ۱۵۳) می‌پذیرد و حلاج را مخالف «نظریه‌ی متافیزیکی» و مدافع «تفکر مترقی و دیالکتیکی» معرفی می‌کند (ص ۱۵۴). اینگونه برداشت در بررسی اشعار نعیمی و نسیمی نیز به چشم می‌خورد (ص ۲۰۶ و ۲۱۲).

نکته‌ی دوم اینست که در کتاب، تمایز بین دیالکتیک عینی (قوانین حاکم بر طبیعت و جامعه) و دیالکتیک ذهنی (قوانین حاکم بر اندیشه)، که از ویژگی‌های مادی‌گرایی علمی امروز است، با دیالکتیک ساده و عامیانه‌ی کهن، روشن نمی‌شود و تفکر حلاج با صفت دیالکتیکی عینی توصیف می‌گردد (ص ۱۸۳ و ۱۵۱).

۵. مؤلف در برخورد با نظام‌های اجتماعی و سیر تاریخی آنها بجای توجه به بنیاد اقتصادی «استعمارگری» و «استعمار زدگی»، به دام طرح نادرست و فریبکارانه‌ی مسئله‌ی کاذب «شرق و غرب» می‌افتد و از «عرب‌زدگی» و «غرب‌زدگی» سخن می‌گوید (ص ۱۰) و در دریافت روند تکاملی تاریخ عمومی جهان و بالندگی شجره‌ی نجیب انسانی و

داد و ستد متقابل تمدن‌ها به‌بیراهه می‌افتد و شرق و غرب را بجای نظام‌های بالنده و میرنده رو در روی هم قرار می‌دهد. تا آنجا که از غرب زدگی شکوه می‌کند (ص ۱۳) و «روح آریائی» (ص ۱۵) و «نبوغ تمدن‌زای» ایرانی (ص ۷۵) را می‌ستاید.

راه رستگاری نه در ظلمات قرون و سطای فئودالی شرق است و نه در پوسیدگی و درماندگی امروز سرمایه‌داری غرب، بلکه شاهراه آینده، نظام اجتماعی عالی‌تری است که از نگرشی علمی و انسانی و جهانی بهره می‌گیرد.

۶. نکات فرعی دیگری نیز در کتاب آمده است که از جهت نظری جای چون و چرا دارد. در صفحه‌ی ۱۴۵ کتاب چنین آمده که «ظهور عمل، آغاز آزادی است» و این، بی‌تردید، سخنی درست و کامل نیست. چرا که هیتلر و چنگیز و همه‌ی جلادان تاریخ اهل عمل بوده‌اند. پس درست‌تر همان تعریف معروف است، با این بیان که «آزادی درک ضرورت است».

در جای دیگر نوشته شده: «چنانکه می‌دانیم شناخت علمی و عقلانی همواره با واقعیت بیرونی سروکار دارد، واقعیت نیز بر دو گونه است: اول واقعیت طبیعی و دیگری واقعیت انسانی» (ص ۲۰۶). این سخن نیز نادرست و نارساست. شناخت علمی هم با واقعیت بیرونی و هم با واقعیت درونی سروکار دارد و، به تعریف درست‌تر، شناخت علمی به‌سه‌عرضه‌ی عمده‌ی واقعیت یعنی طبیعت، جامعه و اندیشه نظر دارد.

ب: ملاحظات تاریخی

در این قسمت، نگرش تاریخی و نحوه‌ی استدلال و برخورد کتاب‌را با حوادث و مسائل عصر حلاج مورد دقت قرار می‌دهیم و از نکات عمده‌ی آن یاد می‌کنیم.

۱. یکی از عیوب چشمگیر کتاب حلاج اینست که مؤلف با دید و نگرش امروزه دوران و زندگی حلاج نگریسته است و از اینرو، گاه به برداشتها و داوری‌هایی می‌رسد که بکلی با زمانه‌ی حلاج بیگانه و ناسازگار است. بعنوان گواه به چند نمونه‌ی برجسته اشاره می‌کنیم و از توضیح بیشتر درمی‌گذریم.

□ در بررسی رابطه‌ی میان اندیشه و کردار حلاج، مؤلف به نظریه‌ی امروزی تئوری و پراتیک توسل می‌جوید و وی را معتقد به نوعی «پراکسیسم» می‌شمارد. (ص ۱۴۵) در حالی که میان نظریه‌ی «شناخت-شناسی» امروز با نظریه‌ی «معرفت» در عصر حلاج تفاوت و تضادی عمیق وجود دارد.

□ در تشریح نظر حلاج در باره‌ی مرگ و زندگی، به تبیین امروزی دست می‌زند و از شعر حلاج چنین برداشت می‌کند که «گور هر نهاد گهواره‌ی نهاد برتر است» (ص ۱۵۴) و به این نتیجه می‌رسد که «برای جهانی که خود خویشتن را خلق می‌کند، دیگر نیازی به خالق نیست» (ص ۱۵۴).

□ مؤلف این نظر فلسفه‌ی علمی جدید را که «وقتی مناسبات استثمار و نهادهای فاسد سیاسی جامعه از بین رفتند خرافه‌پرستی مذهبی و متافیزیکی نیز از بین خواهد رفت» به حلاج نسبت می‌دهد و وی را نسبت به آن آگاه می‌داند. (ص ۱۵۹)

□ در بررسی عقیده‌ی حلاج در باره‌ی دین، مؤلف عین گفتار مارکس را (بی‌آنکه از وی نام ببرد) به حلاج نسبت می‌دهد و می‌نویسد که حلاج «پس از تحقیق و تفکر بسیار و بامجهز شدن به یک فلسفه‌ی مترقی، بخوبی دریافت که: انسان سازنده‌ی دین است، نه دین سازنده‌ی انسان، دین همانا آگاهی به خود و احساس به خود برای انسانی است که هنوز بر خویش فائق نیامده و یا دوباره خود را از دست داده است...» (ص- ۱۵۷) (این جملات عیناً از کتاب مارکس و مارکسیسم، آندره‌پی‌یتر، چاپ دانشگاه تهران، ص ۲۳۶، گرفته شده است).

□ در صفحه‌ی ۱۸۴ کتاب، عین گفته‌ی فویرباخ، فیلسوف مادی قرن نوزدهم آلمان، از دهان حلاج بیرون می‌آید که «هستی‌متعالی همانا جوهر انسان است. لحظه‌ی حساس تاریخ هنگامی خواهد بود که بشر آگاه شود تنها خدای انسان، خود انسان است» (ص ۱۸۴) (این جمله بی-آنکه نام گوینده و نقلی بودن آن مشخص شود، عیناً از همان کتاب بالا، ص ۲۳۹، نقل شده است).

□ به نظر مؤلف، برای نسیمی شاعر حروفی «آنچه واقعیت دارد ماده است، بنابراین آنچه که ماروچ یا تظاهرات روحی می‌نامیم، چیزی نیست جز شکل‌های گوناگونی از فعالیت ماده» (ص ۲۱۱) این گفته را مقایسه کنید با جمله‌ی یکی از پیشروان فلسفه‌ی علمی در قرن بیستم که می‌گوید «جهان جز توده‌ی ماده‌ی متحرک چیزی نیست».

□ از همین دست است نسبت دادن صفات و مفاهیم امروزی به حلاج، چون «متفکر جامعه‌گرا» و آینده‌نگر و مانند آن (ص ۲۴). و بکار

---

۲۴. با توجه به اینکه «جامعه‌گرایی» در برابر سوسیالیسم بکار می‌رود

(زمینه‌ی جامعه‌شناسی، آربانپور)



بردن اصطلاحات «حکومت ملی و دموکراتیک» و «ناسیونالیسم پویا» درباره‌ی نهضت شعوبیه (ص ۳۱) که با شرایط آن روزگار ناسازگار است.

□ در یک مورد نیز گفته‌ی معروف پروتاگوراس فیلسوف یونان باستان با این بیان که «انسان، معیار همه چیز است» به حروفیه نسبت داده شده است، بی آنکه از گوینده یاد شده باشد. (ص ۲۰۴)

۲. در دریافت و تبیین تحول فکری و جهان بینی حلاج، مؤلف پس از شرح اوضاع کلی عصر حلاج، به دلایل گوناگون تاریخی و نقلی استناد می‌جوید. بنابراین در ارزیابی نظرات کتاب لازم است که این دلایل مورد نقد و سنجش قرار گیرند. در اینجا عمده‌ترین آنها را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

□ به نظر مؤلف، تحول فکری حلاج و فعالیت‌های سیاسی حلاج از گرایش او به قیام زنگیان آغاز می‌شود، و درباره‌ی انگیزه‌ی آن می‌نویسد: «بی شک ایرانی بودن رهبران زنج و وجود نوعی ناسیونالیسم مترقی در حلاج می‌توانست او را به سوی قیام زنج جلب نماید» (ص ۱۳۶) و باز با قید جمله‌ی تردید آمیز «به نظر می‌رسد» می‌نویسد که حلاج به وسیله‌ی برادرزانش با ایدئولوژی رهبران زنج آشنا شده است (ص ۱۳۶).

باتوجه به نحوه‌ی برداشت مؤلف از اعتقادات زنگیان (که قبلاً اشاره شد) و باتوجه به استدلال قیاسی به نظر نمی‌رسد که حلاج پیوستگی سیاسی و عقیدتی نزدیک با زنگیان داشته است.

□ در اینکه حلاج با قرمطیان روابطی داشته، به طور کلی در منابع قدیمی اشاره شده است، ولی اینکه وی «مبلغ ایدئولوژی

قرمطیان در خراسان و نواحی دیگر» (ص ۱۴۶) بوده و با ابوسعید رهبر قرمطیان «رابطه‌ی مکتوم و مکاتبه‌ی مرموز داشته است» (ص ۱۴۵) سند و مأخذی ارائه نگردیده و فقط از تأثیر ایرانی بودن حلاج و ابوسعید و ناسیونالیسم مترقی یاد شده است.

مؤلف درباره‌ی «خط رمزی» و استفاده‌ی قرمطیان از آن به توجیه جالب و شگفت‌آوری می‌پردازد که بکلی نادرست می‌نماید. بانقل این شعر عمر خیام

اسرار ازل را نه تودانی و نه من

این خط مقرمط نه تو خوانی و نه من

می‌نویسد که «آثار و اشعار بعضی شاعران و نویسندگان قرن چهارم و پنجم هجری وجود این خط اسرار آمیز را تأیید می‌کنند» (ص ۶۰) و بدینسان خط مقرمط را به عنوان یک رمز گسترده‌ی سیاسی به قرمطیان نسبت می‌دهد. ولی حقیقت اینست که «مقرمط» بنا به تعریف فرهنگ معین و فرهنگ نفیسی «نبنشته‌ی درهم و باریک و پهلوی هم نوشته» را گویند. حتی برخی از محققین برعکس نام قرمطیان را برگرفته از خط مقرمط می‌دانند، با این توجیه که چون یکی از رهبران قرمطیان یعنی حمدان الأشعث کوتاه قد بوده و پاهای خود را هنگام حرکت نزدیک یکدیگر می‌نهاد به لقب قرمط خوانده شده است (۲۵) گذشته از اینها، رابطه‌ی حلاج با قرمطیان که گرایش دینی و شیعی داشته‌اند، نمی‌تواند دلیل استواری بر تفکر الحادی و نقش فعال سیاسی وی باشد.

□ چنانکه مؤلف می‌نویسد، یکی از سرچشمه‌های تحول فکری

حلاج برخوردار بافیلسوف و طبیعی‌دان و پزشک نامدار، یعنی زکریای رازی، بوده که از طریق وی بافلسفه‌ی یونان آشنا شده است (ص ۱۴۳) تردیدی نیست که رازی با دانش عظیم و روش تجربی و نگرش علمی و مادی خود درباره‌ی طبیعت و انسان نمونه‌ی درخشان تفکر فلسفی و پژوهش علمی در روزگار خود بوده است، ولی در ارتباط میان حلاج و رازی تردید بسیار است. نویسنده، بدون ذکر منبع معتبر و بی‌آنکه چگونگی این برخورد و تأثیر پذیری را بازگوید، به تشریح عقاید رازی می‌پردازد، و در نتیجه، اندیشه‌های رازی در ذهن خواننده با عقاید حلاج پیوند می‌خورد. مؤلف خود با تردید می‌نویسد که «به نظر می‌رسد که در همین زمان و با تأثیر از اندیشه‌های اجتماعی رازی بود که حلاج خرقه‌ی صوفیانه را ترك کرد...» (ص ۱۴۴)

این توجیه و استدلال بسیار ضعیف به نظر می‌رسد و گمان می‌رود که اشاره‌ی برخی منابع غیر اصلی به ارتباط رازی و حلاج از روی اشتباه باشد، چون پژوهش‌های عمده در باره‌ی رازی و حلاج به این برخورد اشاره‌ای نکرده‌اند. دلیل دیگر این‌که هم‌زمان با حلاج زکریای رازی دیگری وجود داشته که صوفی و، به روایتی، استاد حلاج بوده و در برخی از کتاب‌ها از جمله دائرةالمعارف اسلام، با رازی پزشک و فیلسوف اشتباه شده است (۲۶). در هر حال موضوع مبهم و درخور پژوهش بیشتر است.

به این نکته نیز باید اشاره کرد که در شرح عقاید رازی اشتباهی رخ داده است. به نوشته‌ی کتاب حلاج، رازی «جهان را مرکب از ۵

---

۲۶. فیلسوف‌ری، دکتر مهدی‌محقق، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹،

هیولی (ماده قدیم) می‌دانست...» (ص ۹۴) که از نظر تاریخ فلسفه بکلی نادرست است. رازی به پنج مبداء یا عنصر معتقد بوده و آنها را قدیم می‌دانسته است. این پنج عنصر که در فلسفه اسلامی به قدمای خمسه معروف است عبارتند از: خالق، نفس، هیولی، زمان و مکان (ص ۲۷).

□ تاریخ نویسان قدیم به سفر حلاج به نواحی هندوستان و چین اشاره کرده‌اند که در آن روزگار میان اهل علم و تصوف امری رایج بوده است. ولی نویسنده‌ی کتاب حلاج از این اشاره‌ی تاریخی، بی‌آنکه سند کافی ارائه دهد، به چنین استنباطی می‌رسد که «بنابراین سفر حلاج به هندوستان و چین را باید در هدف‌های سیاسی و ایدئولوژیکی او جستجو کرد.» (ص ۱۴۶) و نتیجه می‌گیرد که «آشنائی و مطالعه‌ی آثار ماده‌گرایان و ملحدان هند و چین باستان در قوام اندیشه و تکامل فکر انقلابی و الحادی حلاج نقشی اساسی و روشن داشت» (ص ۱۴۹) و سپس به جریان‌های مادی در فلسفه‌ی هند باستان به نام «چارواکا» و در چین به نام «یانگ‌چو» اشاره می‌کند و تأثیر آنها را در ذهن حلاج بخوبی نمایان می‌بیند. (ص ۱۴۹).

در اینجا نیز کیفیت این آشنائی و چگونگی مطالعه‌ی منابع سانسکریت در سفری کوتاه روشن نیست، ولی مؤلف در دو صفحه به شرح اصول مکتب «چارواکا» می‌پردازد و باز ذهن خواننده را به جهت و مسیری می‌کشاند که ارتباط آن با حلاج بسیار بعید بنظر می‌رسد.

دوران پیدایش و رواج چارواکا مربوط به قرن ششم پیش از میلاد یعنی هزار و پانصد سال پیش از حلاج است و چنانکه تاریخ

فلسفه‌ی هند نشان می‌دهد، این مکتب در عصر حلاج دیگر رواجی نداشته و در برابر تسلط نظام کاستی و آئین ارتجاعی و خرافی هندوئیسم از میدان نبرد عقاید بیرون رفته بوده است. در منابع اسلامی از چارواکا به ندرت و به کوتاهی یاد شده، تا آنجا که ابوریحان بیرونی بزرگترین هندشناس عصر خود، باهمه‌ی مطالعات گسترده‌اش درباره‌ی تاریخ و فرهنگ هند فقط چند سطر در کتاب عظیم «ماللهندی...» راجع به آن آورده است. (۲۸)

در یکی از اشعار حلاج به چهار عنصر آب، هوا، خاک، آتش اشاره شده و مؤلف آن رانسانه‌ی تأثیر چارواکا دانسته است (ص ۱۴۹) ولی باید گفت اعتقاد به عناصر اربعه از طریق ارسطو به حکمت الهی در اسلام راه یافته و در فلسفه‌ی اخوان صفا و فسارابی و بسوعلی سینا پذیرفته شده است. بنابر این اعتقاد به عناصر چهارگانه در فلسفه‌ی اسلامی با اعتقاد به عناصر طبیعی در فلسفه‌های باستانی تفاوت دارد و همیشه دلیل مادی گرایی نیست، چون در حکمت الهی این عناصر مخلوق خداوند است. همینگونه توجیه در مورد اعتقاد پسیخانی به چهار عنصر، تکرار شده است (ص ۲۲۳)

۳. مولف در برخورد با برخی حقایق و وقایع تاریخی بجای استدلال منطقی به تعبیر و توجیه می‌پردازد که هم از نظر نگرش تاریخی و هم از نظر روش پژوهش قابل ایراد است. از سه مورد برجسته یاد می‌کنیم. □ نویسنده‌ی حلاج، در بحث از «شکل شناسی» نهضت حلاج،

---

۲۸. بیرونی و هند، فتح‌اله‌مجتبائی، بررسی‌هایی درباره‌ی ابوریحان، فرهنگ

ضمن رد و نسبت دادن فقدان آگاهی به محققین دیگر به توجیه عجیبی دست می‌زند. وی می‌گوید حلاج برای پیشبرد و تبلیغ عقاید خود از يك زمینه‌ی بسیار مساعد ذهنی در توده‌های مذهبی سود جسته است. و می‌نویسد که این زمینه‌ی مناسب اعتقاد مذهبی مردم به شباهت خدا با انسان (انثروپومورفیسم) بوده است (ص ۱۶۳). سپس با شرح نظریه‌ی «تشبیه» و اشاره به رواج آن در میان حنبلیان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «بنابراین در باور و ذهن توده‌هایی که معتقد به مذهب حنبلی و شباهت خدا با انسان بودند «انا الحق» و «انسان خدائی» حلاج خیلی زود و راحت می‌توانست مقبول و پذیرفته شود، بدون آنکه واکنش تند توده‌های متعصب مذهبی را باعث گردد» (ص ۱۶۴ با حروف سیاه)

غرابت و شوک‌گفتی در این توجیه این است که مذهب حنبلی چنانکه مشهور است یکی از ارتجاعی‌ترین جریانهای عقیدتی و فکری آن روزگار است. حنبلیان طرفدار تعبد و ظاهر دین و مخالف سرسخت خردگرایی معتزله و آزاداندیشی بوده‌اند. تا آنجا که منطق و فلسفه را تحریم کردند و به اختناق فلاری دامن زدند. بنابراین همدلی و همگامی حنبلیان را با فلسفه‌ی انسان خدائی چگونه می‌توان به عنوان يك جریان مثبت و مترقی تلقی کرد؟ با اینگونه توجیه باید نظر مؤلف را بپذیریم که حلاج برآستی يك نابغه‌ی سیاسی بوده است.

□ مؤلف، در شرح عقیده‌ی حلاج درباره‌ی مرگ و حیات، از وحدت دیالکتیکی آن دو سخن می‌گوید و آنرا به اعتقاد قدیمی «تناسخ» نسبت می‌دهد و چنین تعبیر می‌کند که تناسخ شکل ساده‌ی اصل دیالکتیکی حیات است (ص ۱۵۳) و به این نتیجه می‌رسد که «در حقیقت تناسخ صورت دیگری از بسی‌رگی طبیعت و انسان است» (ص ۱۹۱) و سپس این حکم عجیب را می‌دهد که «تناسخ شکل شرقی دیالکتیک و

حرکت تاریخ است» (ص ۱۹۱) اعتقاد به تناسخ (بقا و بازگشت روح) یکی از عقاید ابتدائی و پنداری کهن است که در فلسفه‌ی اوپانیشادها در هندباستان نفوذ گسترده‌ای داشته و همراه بوده است با اعتقاد به مکافات و تقدیر روح. در یونان باستان این عقیده در فلسفه‌ی فیثاغورث دستمایه‌ی یکی از نخستین جریان‌های عمده‌ی انگارگرائی و ارتجاعی یونان پیش از سقراط و افلاطون قرار گرفت و سپس به مکاتب و جوامع دیگر رخنه پیدا کرد. (۲۹)

عقیده‌ی تناسخ اگر چه گاهی به صورت آرزوی مردم برای بازگشت رهبر و پیشوای خود (چون بابک و ابومسلم) تجلی کرده است، ولی اساساً از نظر محتوی غیر علمی و خرافی است.

بنابر این تعبیر آن به دیا لک تیک شرقی، هم آشفته کردن مفهوم دیا لک-

تیک است و هم بخشیدن صفت شرقی و غربی به قوانین هستی و تفکر. □ برخی از نویسندگان قدیم، حلاج را غیبگو و جادو گر خوانده‌اند و کارهایی چون شعبده به او نسبت داده‌اند. مؤلف در توجیه این امر می‌نویسد که حلاج به ضرورت زمانه و برای تبلیغ و دعوت مردم به عقاید خود مانند پیامبر اسلام نیاز به معجزه داشته و این یکی از انگیزه‌های اصلی سفری به هندوستان و چین بوده است (ص ۱۴۸). به این ترتیب مؤلف با استناد به گفته‌ی یک مورخ متعصب خشک اندیش (ابن جوزی) و یک اثر غیر تاریخی (شرح شطحیات) ساحری حلاج را به شیوه‌ای برای مبارزه‌ی اجتماعی و عقیدتی تعبیر می‌کند. آیا این توجیه پذیرفتنی است و آیا جلب مردم از سوی یک پیشوای ملحد به وسیله‌ی جادوگری، خود

---

۲۹- فرهنگ فلسفه، زیر عنوان پتیاگوراس؛ و نیز تاریخ فلسفه‌ی غرب، راسل؛ و سیر حکمت در اروپا، فروغی.

## فریبکاری و افسون‌کاری و نفی مادی گرائی نیست؟

۴- همچنین مؤلف، در دومورد، بجای استدلال تاریخی و سند آوری به‌القاء وزمینة چینی ذهنی می‌پردازد. مورد اول در رابطه‌ی نهضت «حروفیه» با «حرفه» است که نویسنده بارها واژه‌ی «حرفه» را بطور برجسته در کنار «حروفیه» بکار می‌برد (ص ۲۰۲ و ۲۰۳ و ۲۰۶ و ۲۱۷ و ۲۰۰) و سرانجام می‌نویسد که «نخستین هدف پیکار معنوی صنعتگران نوپا و صاحبان «حرفه» و فن علیه جهان‌بینی ملکوتی و تعالیم تئولوژیکی حاکم بر جامعه بود. ماتبلور این پیکار فکری و فرهنگی را در عقاید رهبران جنبش «حروفیه» می‌یابیم» (ص ۲۰۳). در کتاب جنبش حروفیه نیز در ضمن بحث از سازمان پیشه‌وران و صنعتگران به این نتیجه می‌رسد که «اعضاء این سازمان (که متشکل از صنعتگران و صاحبان «حرفه» و فن بودند) به‌زودی به «حروفیه» معروف گردیدند.» (ص ۲۷).

تردید نیست که نهضت حروفیه يك نهضت مرقی اجتماعی بوده است، ولی در این هم هیچ تردید نیست که نام حروفیه از اعتقاد خرافی به رموز «حروف» گرفته شده است و بنابراین نسبت دادن به «حرفه» هم از نظر واقعیت تاریخی و هم از نظر دستور زبان بکلی نادرست است.

این نحوه‌ی توجیه ذرمورد «نقطویان» بصورت بارزتری جلوه می‌کند. مؤلف، درباره‌ی نامگذاری این جنبش اجتماعی به «نقطویان» با حروف برجسته می‌نویسد که محمود پسیخانی رهبر این نهضت «بسا شعار خاک (زمین) اصل و «نقطه»ی هر چیز است سخنگوی روستائیان محروم و بی‌زمین گردید و از آن پس پیروان او به «نقطوی» یا «نقطویان» معروف شدند (ص ۲۲۲) در حالیکه از روز روشن تر است که نام این



جنبش از همان اعتقاد به رمز حروف و اعداد و نقطه پدید آمده است.

۵- قسمت سوم کتاب حلاج با عنوان «تأثیر حلاج بر نهضت‌های ملی و متمدنی» شامل ۴۵ صفحه است. مؤلف، با اشاره به تأثیر حلاج در فرهنگ و ادبیات ایران و یادآوری فرقه‌ی حلاجیه، به این نتیجه می‌رسد که تفکر متمدنی و انسان‌خدائی «نه تنها طغیان آزادگان و اندیشمندان بزرگی را بارور نموده، بلکه بر نهضت‌های ملی و متمدنی نیز تأثیر فراوانی داشته است، از آن جمله است: جنبش عذاقره، نهضت حروفیه، شورش شیخ بدرالدین سیمای و نهضت عظیم پسیخانیان» (ص ۱۹۷)

دلایل و منابع کتاب در بررسی این تأثیر قانع‌کننده نیست. بسی آنکه به جزئیات پردازیم، بطور کلی اشاره می‌کنیم که، چگونه می‌توان جنبش‌های اجتماعی پنج قرن بعد را با آن همه تحولات و تغییرات پیچیده و پیدایش عوامل تازه به شخصیت حلاج نسبت داد؟ از مرگ حلاج در سال ۳۵۹ تا مرگ نعیمی در سال ۸۵۴ حدود پانصد سال فاصله است و به دلایل گوناگون عقلی و نقلی نمی‌توان نهضت‌های گسترده‌ی حروفیه و نقطویه را به حلاج مربوط ساخت. شباهت برخی از نظرات حروفیه در باره‌ی انا الحق و بزرگداشت انسان، به عقاید حلاج، ناشی از نفوذ کلی اندیشه‌ی وحدت وجودی و عشق صوفیانه و دیالکتیک عرفانی در آن دوران است و پیوند دادن مستقیم این دو به یکدیگر ندیده گرفتن بافت تو در تو و پیچیده‌ی حیات اجتماعی است.

بنابراین، نظر نویسنده در باره‌ی اینکه جنبش حروفیه از نظر فلسفی ادامه‌ی راستین انسان‌خدائی حلاج است، پذیرفتنی نیست (ص ۲۰۵)

## پ: شیوه‌ی پژوهش

محقق کتاب حلاج، درباره‌ی چگونگی مطالعه‌ی شخصیت‌های تاریخی و روش تحقیق آن، در آغاز کتاب می‌نویسد که «مستلزم اینست که کم و بیش همه‌ی متون و منابع تاریخی که به‌نحوی از انحاء نمودار بینش و تفکر واقعی این اندیشمندان است، باتکیه بر یک فلسفه‌ی علمی و تاریخی مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرد» (ص ۱۱) و حلاج را «نه‌در انبوه روایات و آثار منسوب و مجعول، بلکه باید در متن وقایع تاریخی و همراه باتحوالات اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی - سیاسی زمانش کشف و باز یابی کرد» (ص ۲۵)

نویسنده اگر چه فروتنانه این پژوهش را کوششی نه‌چندان کامل و فقط مقدمه و زمینه‌ای برای تحقیقات دیگر می‌داند، ولی در مقدمه‌ی کتاب دیگر خود، «جنبش حروفیه»، می‌نویسد که رساله‌ی حلاج «شاید علمی‌ترین تحقیقی باشد که در زمینه‌ی شناخت این ابرمرد عرصه‌ی عمل و اندیشه تألیف گردیده است» (ص ۳)

در اینجا علاوه بر آنچه که تا کنون گفته شده است به‌ملاحظاتی چند، در باب روش پژوهش و نحوه‌ی نگارش کتاب اشاره می‌شود تا ارزیابی اثر آسان‌تر و نیز معلوم گردد که مؤلف تا چه اندازه در تحقیق خود به‌روش علمی وفادار است.

۱- فصل بندی کتاب دارای ارتباط منطقی و متناسب نمی‌باشد. اصل کتاب که مربوط به حلاج است، فقط در حدود ۶ صفحه از ۲۴۰ صفحه‌ی کتاب یعنی ۱/۴ آنرا در بر می‌گیرد. بنابراین مقدمه و مؤخره خیلی بیشتر از اصل موضوع است. بخش اول کتاب درباره‌ی بررسی اوضاع و احوال زمانه‌ی حلاج، در حدود ۱۲۰ صفحه است و باینکه شناخت و

اطلاعات مفیدی بدست می‌دهد ولی با تمام جستجوها و ارائه‌ی مآخذ فراوان، نظروحرف تازه‌ای ندارد و در اساس متکی است به آراء و نظرات و راهنمایی‌های منابع عمده‌ای چون تاریخ ایران (پیگولسکایا و دیگران) و اسلام در ایران (بطروشفسکی) و ناصر خسرو و اسماعیلیان (برتلس) و مانند آن. برای نمونه مقایسه کنید صفحات ۴۴ و ۵۱ کتاب حلاج را درباره‌ی دوره‌ی عباسی با صفحات ۲۰۶ و ۲۶۶ تاریخ ایران، و نظر مؤلف را درباره‌ی معتزله (ص ۷۸) که عین نظر کتاب اسلام در ایران است (۲۱۹) و شرح ویژگی‌های جامعه‌ی فتودالی در قرن سوم هجری (ص ۷۹) که بدون ذکر مآخذ از همان مآخذ پیشین (ص ۲۲۹) گرفته شده و نیز نظر مربوط به تشابه فتودالیسم ایران و اروپا و رومنا‌ی عقیدتی آن (ص ۸۰ پاورقی) که همان نظر کتاب پیشین است (ص ۲۲۷).

بخش آخر کتاب نیز چنانکه یاد شد مربوط به جنبش‌های چند قرن پس از حلاج است و آمدن آن در کتاب (باتوجه به عنوان و موضوع) منطقی بنظر نمی‌رسد. بویژه اینکه این قسمت با اندکی تغییر قبلاً بصورت کتاب جداگانه‌ای چاپ و منتشر شده است (بنام جنبش حروفیه و نقطویه).

۲- درباره‌ی منابع و مآخذ کتاب و شیوه‌ی سند آوری باید به چند نکته‌ی مهم اشاره کرد:

نقد و ارزیابی منابع تحقیق شرط لازم هر پژوهش علمی است، ولی در کتاب حلاج بدون معرفی و ارزیابی، از منابع جدید و قدیم، معتبر و غیر معتبر، دست اول و دست دوم، تاریخی و غیر تاریخی به یکسان استفاده شده است. مثلاً مؤلف در کنار منابعی چون تاریخ بیهقی، تاریخ طبری، کامل ابن اثیر، به کتابهایی چون تاریخ بردگی (بداله نیازمند)

و فلسفه‌ی شرق (مهرداد مهرین) و شناخت عرفان و عارفان ایرانی (علی اصغر حلبی) و مغزمتفکر جهان شیعه (ترجمه‌ی ذبیح‌الله منصوری) و گامی در اساطیر (محمد رضا درویش) و به مقاله‌ی «بالشویزیم در ایران قدیم» (جمالزاده) استناد کرده است. توجه و قبول مؤلف نسبت به چنین آثار غیر اساسی، و تردید و سخت‌گیری وی نسبت به آثاری چون پژوهش‌های بار تولد، ماسینیون و بطر و شفسکی قابل تأمل و ایراد است.

از سوی دیگر به این نکته توجه نشده است که آثار و منابع قدیم به‌ویژه در مورد عقاید و مذاهب، سخت آلوده به تعصب و تنگ‌نظری‌های آن روزگار است و بنابراین بدون شناخت کافی و نگرش انتقادی نمی‌توان از آنان نتیجه‌ی درست گرفت. بهمین دلیل صرف استناد به منابع قدیمی نمی‌تواند حجت باشد و ای بسا که محقق را در دام مأخذ پرستی گرفتار می‌سازد.

مؤلف، در بررسی عقاید حلاج یعنی در اساسی‌ترین بخش تحقیق خود بارها و بارها از منابع ادبیات صوفیه چون تذکرة الاولیاء (شیخ عطار) و شرح شطحیات (شیخ روزبهان) و طبقات صوفیه (خواججه عبدالله انصاری) و نفحات الانس (جامی) بهره گرفته است و به‌ویژه بسیاری از نظرات مهم کتاب بر تذکرة الاولیاء و شرح شطحیات استوار شده است. این کار از جهت روش شناسی و اعتبار علمی پژوهش درخور انتقاد است.

تذکرة الاولیاء یکی از زیباترین و شیواترین آثار نثر کهن پارسی است، ولی از نظر محتوی پر از کرامات و پندارهای صوفیانه و برداشت‌های خرافی و ضد عقلی است، مانند راه رفتن بر روی آب، پرواز آدمی در هوا، زنده کردن مردگان، حرکت کعبه به استقبال رابعه‌ی صوفی، آفر و ختن انگشتان بجای شمع، سخن گفتن با درخت، گریه‌ی مرغان بر مرگ امام حنبل، طواف شیر بر سر خساك بایزید، نگو نساخ خواندن قرآن،

ریگگ خوردن ابراهیم ادهم و مانند آن. توصیف عطار از زندگی و مرگ حلاج، از شورانگیزترین و گیراترین جلوه‌های نثر صوفیانه است، ولی بنابه اعتقادات آن عصر آمیخته با همان کرامات و غرائب است و اشاراتی باورنکردنی و خرافی دارد مانند اینکه، عقریسی دوازده سال باحلاج ندیم بوده و دلقی را بیست سال برتن داشته است. در زندان شبی غایب شده و در شبی دیگر بنای زندان را غایب کرده است، در شبانروز هزار رکعت نماز می‌گزارده و از تنش رطب می‌باریده و از غیب پول و میوه و غذا حاضر می‌کرده است (تذکرة الاولیاء فصل حلاج) کتاب «شرح شطحیات» تألیف شیخ روزبهان صوفی، چنانکه از نامش برمی‌آید، شرح سخنانی است که صوفیان به‌هنگام حال و جذبیه و وجد بر زبان رانده‌اند و با سخنان و گفتار عادی مغایرت دارد. شیخ روزبهان خود صوفی بنام و مدعی کرامت بوده و کارهای عجیب به‌وی نسبت داده‌اند. (۳۰)

مؤلف حلاج، در پژوهش خود، در حدود ۱۴ مورد مهم به تذکرة الاولیاء و حدود ۷ بار به شرح شطحیات استناد جسته و گفته‌هایی از آنها درباره‌ی حلاج نقل کرده است. به‌همین دلیل، تفسیر تحول فکری حلاج به افسانه‌وشطحیات صوفیانه آمیخته شده و اوج زندگی حلاج در هاله‌ای از ابهام شاعرانه تصویر شده است (صفحات ۱۵۷ و ۱۶۷ و ۱۷۷ و ۱۸۶ و ۱۸۷).

نحوه‌ی استناد به منابع، از نظر روش شناسی خالی از ایراد نیست. مؤلف در چندین مورد نظر مآخذ معتبر و دست اول را رد می‌کند، و

۳. شرح زندگی روزبهان، تقی‌میر، از انتشارت دانشگاه پهلوی،

به جای آنها، به منابع دست دوم و کمتر معتبر استناد می‌جوید، بی آنکه دلیل کافی ارائه گردد. نمونه‌هایی از اینگونه استناد را قبلاً یاد کرده‌ایم.

گاه نیز، مؤلف به «نقل ناقص» می‌پردازد، یعنی جزئی از يك قول یا نظر که موافق نظر محقق است نقل می‌گردد و جزء دیگر آن ذکر نمی‌شود. بنابراین با این شیوه، نظر اصلی و استنباط کلی مأخذ یا منبع پنهان می‌ماند و خواننده از حقیقت بدور می‌افتد. بدیهی است که اینگونه سند آوری دوران انصاف علمی و حقیقت‌پژوهی است. از جمله‌ی این موارد است نقل قولی از کتاب تاریخ ادبیات صفا، درباره‌ی قرمطیان که قسمتی از آن مربوط به لقا فیهی مذهب قرمطیان آمده و لسی دنباله‌ی آن مربوط به ثنوی بودن آنان ذکر نشده است (ص ۵۹) و نقل قول از کتاب «عمادالدین نسیمی» تألیف حمید آراسلی، درباره‌ی اعتقادات مادی نسیمی، و نادیده گرفتن نظر همان مأخذ، درباره‌ی اعتقادات وحدت وجودی نسیمی (مقایسه کنید صفحات ۲۰۶ و ۲۱۱ کتاب حلاج را با صفحات ۴۵ و ۴۷ و ۷۰ کتاب مذکور) و نیز از همین نوع است اشارات مکرر به تذکره‌الاولیاء و شرح شطحیات.

نظراتی نیز در کتاب آمده که با تمام اهمیت خود سند و مدرک کافی برای آنها ارائه نشده است. از جمله در مورد ارتباط حلاج است با رهبر قرمطیان، و مکاتبه‌ی مخفی و رمزی میان آنان (ص ۵۱) و رابطه‌ی حلاج با قیام‌زنگیان (ص ۱۳۶) و پیشنهاد خلافت به حلاج و رد آن (ص ۱۶۰) و همچنین شرکت حلاج در کودتای علیه خلیفه و او را مغز متفکر کودتا دانستن (ص ۱۷۳)

گاه مؤلف نظر خود را با تردید و با جملات و کلماتی چون «به نظر میرسد» (ص ۴۷ و ۱۴۴) و «محملاً» (ص ۵۴) بیان داشته که اگر چه نشانه‌ی انصاف نویسنده است و لسی نتیجه‌گیری مبتنی بر آنها را

نامعتبر می‌سازد.

۳- مولف، در مورد اشعار حلاج و دوره بندی آن، چنین نظر می‌دهد که «اگرچه از نظر فکری بصورت دوره‌ای طبقه‌بندی و تنظیم نشده اما بخوبی نشان دهنده‌ی مراحل مختلف عقیده و اندیشه‌ی حلاج است و ما در استفاده از این کتاب، اشعار حلاج را به سه دوره‌ی مشخص تقسیم کرده‌ایم... دوره‌ی تصوف، دوره‌ی تردید، دوره‌ی طغیان (الحاد)» (ص ۲۳)

یکی از دشواری‌های مهم، در نقد و بررسی شعر فارسی، همین تعیین و تشخیص زمان بندی آثار شاعران بزرگ است که با همه‌ی کوشش‌ها و پژوهش‌های فراوان (به‌ویژه در مورد حافظ) هنوز بجائی نرسیده است. دشواری کار از اینجا سرچشمه می‌گیرد که واقعیت عینی در شعر بطور غیر مستقیم یعنی بصورت تصاویر هنری انتزاعی و تخیلی منعکس می‌شود و بر «شناخت عاطفی» استوار می‌باشد و نه «ادراک منطقی». از اینرو دست زدن به چنین کاری مستلزم شناخت همه‌جانبه‌ی عصر شاعر و آگاهی بر ظرائف زندگی و شخصیت شاعر و آشنائی دقیق به ویژگی‌های سبک و ساختمان زبانی شعر اوست. باتوجه به این ملاحظات روشن نیست که تقسیم بندی اشعار حلاج به سه دوره بر چه اساس و با چه ملاکی انجام گرفته است. معیار ذهنی و برداشت نویسنده از اشعار حلاج ملاک درست و معتبری نمی‌تواند باشد و بنابراین هر گونه نتیجه گیری از آنها را با تردید همراه می‌سازد (ص ۱۳۵ و ۱۴۱ و ۱۴۲ و ۱۴۹ و ۱۵۱ و ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۱۵۶ و ۱۶۲ و ۱۸۸)

۴- باتوجه به آنچه که گفته شد چنین استنباط می‌گردد که ایراد و

انکار محققان و مستشرقین از طرف مؤلف در همه‌ی موارد پذیرفتنی نیست، به‌ویژه نسبت دادن «ریا» (ص ۱۶۰) و «مطالعه‌ی یسک بعدی» (ص ۲۱) و تهمت «بورژوائی» (ص ۱۶ و ۱۸ و ۰۰۰) و «توطئه‌ی سکوت» (ص ۱۷) و «جعل و مسخ و تحریف» (ص ۱۷ و ۰۰۰) و «بندار گرائی» (ص ۴۸ و ۵۵) نه تنها به کار پژوهش سودی نمی‌رساند، بلکه از متانت و انصاف علمی کتاب می‌کاهد.

۵- شیوه‌ی نگارش و نشر کتاب اگرچه بنا برخواست نویسنده «فاضلان» و «آکادمیک» نیست، ولی از نظر بختگی و دقت یک نشر تحقیقی کاستی‌هایی دارد. نگارش کتاب یکدست نیست و آمیخته‌ای از نشر علمی و نشر شاعرانه و نشر روزنامه‌ای است. در برخی موارد، نشر کتاب جلوه‌ای زیبا و شورانگیز پیدا می‌کند که اگرچه پرکشش است ولی تأثیر عاطفی آن بر خصلت علمی و پژوهشی کتاب سایه می‌اندازد. به این نمونه‌ها دقت کنید:

«در چنین جامعه‌ی نامتعادلی که روشنفکران، قضات، دبیران، نویسندگان و علمای دینی آن در مجلس سپاس و ثنا و در تأیید و توسعه‌ی این جغرافیای جور و جنایت زبان به «آری» می‌گشودند، انا الحق حلاج فریاد عصیان و اعتراضی بود بر این همه تباهی‌ها و تیره بختی‌ها، فریاد انا الحق حلاج فریاد عدالتخواه انسان بیدار و آگاهی بود که در برهوت تیره‌ی تاریخ طنین انداخت: نه، نه، نه» (ص ۱۲۸) تا آنجا که سخن در باره‌ی حلاج به شیفتگی می‌گردد: «حلاج یک متفکر برجسته، یک وجدان بیدار و آگاه اجتماع، یک شیربیشه‌ی تحقیق و یک سیاستمدار اندیشمند بود...» (ص ۱۶۰). نویسنده در توصیف داستان شهادت و بدار کشیدن حلاج روایت شورانگیز و زیبای عطار را در تذکره‌الاولیاء با شعری از



خود و گفتاری از برتولد برشت بهم می‌آمیزد و پرده‌ای نمایشی (و نه پژوهش تاریخی) در پیش چشم خواننده می‌گشاید (ص ۱۸۶ تا ۱۸۹) که بی‌تردید بر دل می‌نشیند ولی دیگر اثری تاریخی و تحقیقی نیست. بدینسان «حلاج از تاریخ به «اسطوره» پیوست... اما غروب این خورشید تکوین آفتاب دیگری است که تاریکی‌ها و تباهی‌ها را می‌شوید و راستی و روشنی را در چشم خلق می‌نشانند» (ص ۱۹۱) (و نیز نگاه کنید به صفحات ۱۱۰ و ۱۱۲ و ۱۸۰)

نثر و زبان روزنامه‌ای نیز گاه رخ می‌نماید از جمله: «حلاج... از این پایگاه فکری و فلسفی بسوی نهادهای الهی و عرفانی هدف‌گیری و شلیک می‌نماید...» (ص ۱۵۵) و اشاره به «تصفیه» و «سیاست حلاج زدائی» (ص ۱۶۰) و «روشنفکران مکانیکی» (ص ۱۰) و «سیاست مسلمان سازی خلفا... و کمپانی‌های حدیث و روایت» (ص ۱۱)

#### خلاصه و نتیجه

از جمع‌بندی و ارزیابی آنچه که گفته شد چند نتیجه‌ی عمده بدست می‌آید:

۱. کتاب حلاج در چشم انداز کلی، روی به مردم و جریان‌های مترقی و سازنده‌ی تاریخ دارد و با جستجو در منابع و آثار می‌خواهد که چهره‌ها و جنبش‌های تاریخی را بر پایه‌ای علمی بازاریابی و معرفی کند. از اینرو نارواست که نیت نیکو و تلاش و مهر مؤلف را دست‌کسب بگیریم. توجه به نقش عامه‌ی مردم در تاریخ و ژرف‌نگری در باره‌ی جنبش‌های اجتماعی و فکری، از دیدگاه علمی، ارجسی والا دارد و پرداختن به آن درخور احترام است، ولی چنانکه در آغاز یاد شد تنها

نیت خیر در این کار کافی نیست.

۲. پایگاه نظری و علمی مؤلف درباره‌ی ویژگی‌های تاریخی و عقیدتی عصر حلاج استوار و دقیق نیست. از اینرو برداشت کتاب از مادی‌گرایی تاریخی جنبه‌ای عامیانه و ساده پیدا می‌کند و جنبش‌ها و جهان‌بینی‌های قرون وسطی با برداشت‌ها و نگرش‌های امروزی تصویر می‌شود و تبیین واقعیت تاریخی با شخصیت‌پرستی همراه می‌گردد.

۳. شیوه‌ی پژوهش و روش سند‌آوری و استدلال تاریخی از نظر روش‌شناسی علمی کمبودهایی دارد. زیرا با شناسائی و نقد دقیق منابع استفاده‌ی درست از آنها و انصاف علمی به اندازه‌ی کافی همراه نیست و گه‌گاه با پیشداوری و ذهنی‌گرایی همراه می‌شود.

۴. بر پایه‌ی این مبانی، این نتیجه‌ی کلی بدست آمده که بیشتر جنبش‌های اجتماعی و فکری در قرن‌های نخست اسلام خصلتی الحادی و مادی‌گرایی و فراتر از زمانه‌ی خود داشته‌اند و حلاج نیز به‌عنوان يك رهبر جامعه‌گرا و آینده‌نگر، با نگرشی مادی، چون فیلسوفان قرن نوزدهم می‌اندیشیده و سخن می‌گفته و در قرون پس از خویش تأثیری ژرف بجای گذاشته است.

۵. حلاج بی‌تردید یکی از چهره‌های ارجمند و رزمنده و آزاداندیش در تاریخ و ادبیات میهن ماست و لسی آنچه که معتبرتر به نظر می‌رسد اینست که وی يك صوفی تندرو و نخستین شهید در راه گسترش عقیده‌ی جدید و وحدت وجود در برابر عقیده‌ی مسلط

توحید بوده است.<sup>(۳۱)</sup> زنگرش عرفانی حلاج و یاس مولوی و حافظ و عقیدت اسماعیلی ناصر خسرو و گسرایش شیعی فردوسی و اعتقاد دینی ابوریحان بیرونی و بوعلی سینا و بی‌دینی رازی و عمر خیام هیچ از قدر و عزت آنان نمی‌کاهد، چرا که فرزندان شایسته و آگاه عصر سیاه و ظالم و ناآگاه خود بوده‌اند.

۶. بنابراین در تحلیل نهائی میتوان گفت که کوشش کتاب در «کشف و بازیابی» حلاج به «بازسازی» چهره‌ی وی می‌انجامد و این نه بسود حلاج است و نه بسود حقیقت. انسان و جامعه به‌دید درست و دریافت علمی و امید راستین نیاز دارد و نه به امیدها و باورهای غیر واقعی. حقیقت علمی را نه شیعه‌سازی به پیروزی می‌رساند و نه زندیق تراشی. چنانکه قاضی نورالله شوشتری شیعه‌ی شورمند قرن دهم هجری نیز با شیعه قلمداد کردن دانشمندان اهل سنت در کتاب معروف خود «مجالس المومنین» راه به جایی نبرد، جز آنکه از تاریخ لقب «شیخ شیعه تراش» گرفت. داوری نهائی تاریخ همیشه چنین است و دریغ است که دوستان حقیقت به چنین فرجامی محکوم شوند.

۷. از آنجا که مؤلف در پایان کار حلاج گفتاری از بر تولد برشت نقل کرده است، در اینجا نیز سخن را باز کر گفته‌ی دیگری از برشت به پایان می‌رسانیم، با این اعتقاد که آخرین حرف هنوز گفته نشده است.

---

۳۱. پس از نوشته شدن این مقاله یکی از مهمترین پژوهشهای علمی در باره‌ی تصوف ایران منتشر گردید که نتیجه‌گیری فوق‌را درباره‌ی حلاج تأیید می‌کند: ی. ا. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه‌ی سیروس ایزدی، امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۳۶

«شما چراغ دانش را فروزان نگهدارید. به کارش بگیرید و بدبکارش مگیرید،  
نامبادا فروافتد و همه‌ی ما را بسوزاند، آری همه‌ی ما را» (۳۲)

پایان - ۵۷/۵/۳ - تهران  
جواد مهدی‌زاده

### حرف‌هایی در مورد مشروطیت ایران

به بهانه‌ی انتشار کتاب «وقایع ناصری» اثر شیخ رضا دهخوارقانی، بکوشش علی سیاهپوش، انتشارات دنیا، ۱۳۵۷.

تا کنون، اغلب قریب به اتفاق کتاب‌ها و گفتارهایی که درباره‌ی نهضت مشروطه‌خواهی ایران منتشر شده، محور اساسی تحلیل را تضاد طبقاتی بورژوازی-فئودالیسم گرفته‌اند. این، به خودی خود، جای حرف ندارد، ولی وقتی این محور بدون در نظر گرفتن تلاشی فئودالیسم و علل رشد بورژوازی مطرح شود، به نظر، غیر دقیق و نامطلوب خواهد آمد. در تحلیل علمی مشروطیت، از یک طرف، باید پذیرفت که «تأثیر قاطع» تجارت بر نظام کهنه، وابسته به خصوصیت آن نظام، و نیز استحکام و ترکیب بندی درونی آن، می‌باشد. به عبارت روشنتر، «بورژوازی جای نظام کهنه‌رانی می‌گیرد، ولی این نه به خاطر رشد تجارت، بل در رابطه با (تضادهای ترکیب درونی) خود شیوه‌ی تولید کهنه (فئودالیسم) می‌باشد.»<sup>(۱)</sup>؛ از طرف دیگر، از نقطه نظر قوانین تکامل، باید به خاطر داشت که تکامل (همیشه) نه در خطی مستقیم،

---

1. K. M. Studies in the development of Capitalism.  
M. Dobb. P. 42

بل در مسیر دو شاخه صورت می گیرد، بدین معنی که هر بافت و پدیده‌ای، بعد از اینکه در درون خود دچار تضادهای برجسته و متبلوری شد که با حفظ شکل موجود، قادر به حل آن نیست، به مرحله‌ی تغییر کیفی گام می‌نهد. بدین ترتیب که، دو قطب تضاد، در حرکت تکاملی پدیده، در مقابل هم مسیر حرکتی خود را می‌یابد؛ که یکی می‌رند و روبه‌زوال است و دیگری بالنده و پویا. باید آوری این نکته، که این سیر تکاملی، این چنین ساده و به اصطلاح «مکانیکی» نیست، برعکس در هر مرحله، در درون پدیده، کنش و واکنش متقابل بین قطبین در جریان است. بنابراین، جنبش مشروطه‌خواهی ایران نیز اساساً باید با تحلیل دو محور زیر آغاز گردد:

یک: شناخت فتودالیسم و جامعه‌ی فتودالی ایران، و ریشه‌یابی علل و شکل تلاشی و بوسیدگی فتودالیسم در ایران.  
دو: شناخت و تحلیل بورژوازی ایران: مراحل رشد، تأثیر-گیری‌اش از رشد سرمایه‌داری جهانی، مکانیسم تأثیر سرمایه‌ی خارجی بر آن، یافتن مسیر تکامل نا متعارف آن، ضعف و قوت طبقاتی‌اش....  
نهضت سیاسی و علل اقتصادی و سیاسی شکست آن.

از نگاهی دیگر، برای تحلیل و شناخت هر نهضت و مبارزه‌ای، اول بایستی شرایط و موقعیت به وجود آورنده‌ی آن، و بعد، وابستگی نهضت و مبارزه به کدامین شاخه‌ی تضاد حاکم جامعه را بررسی کرد. و تنها از این طریق است که می‌توان راه پیروزی یا شکست آن را شناخت.

نهضت مشروطه‌خواهی را نیز به این صورت باید بررسی کرد. به اضافه‌ی اینکه، نباید در دایره‌ی محدود ایران باقی ماند و مسائل

مربوط به آن را منتزع و مستقل از حرکت و تغییر و تکامل اقتصادی و اجتماعی جهان و منطقه دید. همان‌سان که، فقرو فلاکت جمهوری‌های موز آمریکای لاتین را باید در رابطه با به اصطلاح «دوران وفور» آمریکای شمالی دید. به‌طور نمونه، در رابطه با شکل‌بندی فئودالیسم نیمه‌ی اول قرن نوزده، نه تنها مقدماً باید فئودالیسم عصر نادری و فئودالیسم غیر متمرکز دوران زنسدیه، بل (مثلاً) باید نقش سیاست جهانی کمپانی هند شرقی، رشد سرمایه‌داری جهانی و رقابت کشورهای مختلف بورژوازی اروپائی (با در نظر گرفتن تقدم و تأخر و کیفیت انقلابات بورژوازی هر کدام) مورد نظر باشند.

کسروی در این مورد معتقد است که «از سال ۱۱۵۷ (۱۷۷۸) که کریم‌خان زند در گذشت، تا سال ۱۲۱۲ (۱۸۳۶) که فتحعلی‌شاه به درود زندگی گفت، پنجاه‌و اند سال بود، و در این زمان کم در اروپا تکان‌های سختی پیدا شده، و داستان‌های تاریخی بی‌مانندی، از شورش فرانسه و پیدایش ناپلئون و جنگ‌های پیاپی آن و جنبش توده‌ها و... پیدا شده بود. کشور ایران از آن تکان‌ها و دیگر گونی‌ها ناآگاه مانده...»<sup>(۳)</sup> و بدین گونه، از اینکه در ایران چنین «داستان‌های تاریخی بی‌مانندی» نبوده، نویسنده اظهار دل‌تنگی و دلخوری می‌کند. ولی، اصولاً، باید باین دید به‌مسأله نگاه کرد که علت جنگ‌های استقلال و انفصال و... آمریکا، و انقلاب ۱۷۸۹ و قیام‌های ۱۸۳۲ و ۱۸۴۸ و انقلاب ۱۸۶۹ فرانسه چه بودند و در چه متنی از حرکت اجتماعی، و با چه انگیزه‌ی اولیه و در پی چه هدف‌های نهایی بوجود آمدند. به عبارتی روشن‌تر، صرف گفتن اینکه وضع روستائیان فلاکت‌بار بود، روحانیون از روش

کشورداری ناراضی بودند و آوردن دلایلی مثل قحطی‌ها و زور گویی‌ها و... کافی نیست که مردمی را آماده برای حرکت انقلابی، و سرزمینی را آستان انقلاب دانست. در این رابطه، انقلاب کبیر فرانسه مثال گویایی است.

«پیش از انقلاب فرانسه، قحطی بیداد می کرد، و سال‌های ۱۷۸۸ و ۱۷۸۹ با بحران صنعتی و تجاری مشخص می شدند. و به دلیل همین بحران، خیل عظیم روستائینی که برای کارهای فصلی و ساختمانی به شهرها هجوم می آوردند، از فرصت‌های مطلوب شغلی سلب شده بودند. شهرها و جاده‌ها پر از گدایان و بینوایان بود». ولی «یک چنین افت ور کودهایی در کارهای ساختمانی و پیشه‌وری و تجارت قبلاً نیز وجود داشت؛ ولی چرا در سال‌های ۸۹ و ۱۷۸۸ بود که روح ناراضایی تمام کشور را گرفت و همه جا حرف از ضرورت تغییر - و درحقیقت، تغییر اضطراری - پیش آمد؟

نه اوضاع بحرانی در صنعت و تجارت، و نه قحطی و حشتناک ۱۷۸۸، هیچکدام، دلیل اصلی بحران انقلابی‌بی که فرانسه‌ی آن زمان را دربر گرفت، نبود. این‌ها فقط جرقه‌هایی بودند که آتش انقلاب را شعله‌ور ساختند. علت اصلی این موقعیت انقلابی ریشه‌های عمیقی داشت.

مهمترین عاملی که به ناراضایی وسیع ملی در مقابل وضع موجود اوج بخشید، این حقیقت بود که الگوهای اجتماعی خود کامه‌ی فتودالی حاکم، دیگر، یارای آن مرحله از تکامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه نبودند.»<sup>(۳)</sup>

پس، با این دید، در تحلیل و شناخت تطور جامعه‌ی فتودالی

---

3. A Short History of the World. Edited by... Manfred.  
1974. P. 351,352



ایران، اهمیتی ندارد که چرا نادرشاه فرزندش را کور کرد؛ و اینکه در واپسین سال‌های سلطنتش سلطنتش سلطانی مستبد و خودخواه شده بود یا نه، چندان مهم نیست، بل این سؤال مهم است که با چه مکانیسم و علت‌هایی است که، در زمان نادر شاه، قدرت حاکم اقدام به کشورگشایی‌های پرخرج و هزینه، و با اقدام به ایجاد ناوگان دریائی در خلیج فارس می‌کند، و باید جستجو کرد که این شاخه از فعالیت اقتصادی و نظامی در رابطه با کدام حرکت اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی فتودالی ضرورت پیدا می‌کند.

و باز این سؤال مطرح می‌شود که چرا بعد از قتل نادرشاه، کل نظام نادری از بین می‌رود نه فقط خود او.

به همین گونه، بایستی دلایل و علل ناتوانی حکومت‌های حاکم را در عصرهای بعدی شناخت. روشنتر، باید زمینه‌ی تلاشی فتودالیسم را شناخت، نه شاخه‌های فرعی بالنده‌ی جامعه را.

اما، تلاشی فتودالیسم خود نشانه‌هایی دارد: خروج جمعی یا فردی روستائیان، عصیان‌های فردی و جمعی تحت لوای احیای دینی یا رجعت به حکومت‌های گذشته، طغیان‌های فردی مثل یورش به صاحب-منصبان حکومتی از قبیل مالیات بگیرها و غیره... و رواج یا غیگری و گردنه‌گیری. پس با شناسائی این نشانه‌ها و قوانین حکومت‌های مختلف، مربوط به آن‌ها (مثل غیرمجاز شمردن کوچ و...)، در دوره‌های متوالی واپسین سال‌های قرون وسطی ایران، می‌توان به تحلیل تلاشی فتودالیسم ورشد بورژوازی (واشکال مبارزه و حرکت آن) نشست.

بطور خلاصه چنین به نظر می‌رسد که:

دردوره‌ی افشاریه، فتودالیسم ایران نفسی عمیق و تازه می‌کشد

و با قدرت تمام، در پی تثبیت وضع فئودالی و اقتصاد کشاورزی است. (۴) ولی بعد از این دوره، در فئودالیسم غیر متمرکز دوران زندیه، ما شاهد تزلزل جدید در ارکان اقتصاد کشاورزی - به صورت جدی - هستیم که شاید توجیه کننده‌ی دست و دلبازی سران زندیه در مقابل کمپانی هند شرقی - البته در مقایسه با دوران نادری - باشد. (۵)

در آغاز دوران قاجاریه، تلاش محتومی از طرف آغامحمدخان برای استقرار و تثبیت فئودالیسم متمرکز صورت می‌گیرد. تا آنجا که در این راه، برای تثبیت قدرت اقتصادی فئودال‌های صدر نشین، اختیارات سیاسی افسار پائین فئودالی نیز لطمه می‌خورد. شاید نگاه دقیق به آمار و نوسان زمین‌های موقوفه و خصوصی، در مقابل زمین‌های دیوانی و خالصه‌جات، نمایانگر شکاف بین فئودالیسم صاحب قدرت سیاسی، و دیگر افسار فئودالی باشد. (۶) بازگر این نکته که، تضاد اصلی جامعه، تضاد بین فئودال ورعیت، به قوت خود باقی است.

از طرف دیگر، نیمه‌ی اول قرن نوزده، به دنبال جنگ‌های ناپلئونی و تغییراتی در ساخت دولت‌ها و موقعیت‌های اقتصادی طبقات حاکم اروپا، و توازن جدید قدرت‌های توسعه‌طلب اقتصادی، (۷) سیاست

۴. از جمله نگاه کنیده: دولت نادرشاه افشار. ک. ز. اشرفیان - آرنوا.

ترجمه‌ی حمید مؤمنی

۵. از جمله، نگاه کنیده: آخرین روزهای لطفعلی خان زند. همانا طاق و

جان‌گرنی.

۶. از جمله، نگاه کنیده: اقتصاد ایران. جزوه‌ی درسی دکتر ناصر -

پاکدامن؛ تاریخ اقتصادی ایران. جزوه‌ی درسی دکتر نعمانی

۷. از جمله، نگاه کنیده: ناپلئون. تارله، ترجمه‌ی محمد قاضی؛

اقتصاد سیاسی رشد و توسعه نیافتگی. ترجمه‌ی فرهاد نعمانی و A short

خارجی نقش حساسی بازی می‌کند. ما شاهد انعقاد قراردادهایی بین ایران و انگلیس (در موقعیت‌ها و زمان‌های مختلف ۱۸۰۷، ۱۸۱۲، ۱۸۲۲، ۱۸۲۸ و...) (۸)، ایران و فرانسه (ی ناپلئون) (۹)، ایران و روسیه (از همه مهمتر قراردادهای ناشی از جنگ‌های ایران و روسیه) (۱۰) و... هستیم.

باز شاهد باز شدن پای آلمانی‌ها به ایران (طبق معاهده‌های ۱۸۳۲ و ۱۸۳۳) و آمریکائیان (با اعزام مسیون‌های مسیحی و انعقاد قراردادهای ۱۸۳۳ و ۱۸۴۸ و...) (۱۱) هستیم.

در این دوره، تنازع قدرت‌های بورژوا و استعمارگر غالب زمانه برای نفوذ به مناطق هم‌مرز ایران اوج خود را دارد که شاید بهترین نمونه‌اش افغانستان و مسأله‌ی هرات باشد. (۱۲)

ولی چیزی که مطرح است، اینست که این دوره مرحله‌ی اول نفوذ بیگانگان به ایران، یعنی مرحله‌ی نفوذ سیاسی است. این نه تنها به خاطر نظم طبیعی و ضروری نفوذ سرمایه، (۱۳) بل، (شاید) به خاطر

- 
۸. از جمله، نگاه کنید به: تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس. محمود محمود.
  ۹. از جمله، نگاه کنید به: میراث خوار استعمار. مهدی بهار؛ روابط معنوی و سیاسی ایران و فرانسه.
  ۱۰. از جمله، نگاه کنید به: تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران. سعید نفیسی
  ۱۱. از جمله، نگاه کنید به: تاریخ روابط ایران و ممالک متحدۀ آمریکا. رحیم رضازاده ملک
  ۱۲. از جمله، نگاه کنید به: فتوح شاه‌ای از تاریخ ایران. فتح‌العبدالیف ترجمه‌ی غ. متین.
  ۱۳. از جمله، نگاه کنید به: آسیا و استیلای باختر. پانیکار، ترجمه‌ی محمدعلی مهمید؛ نگاهی به تاریخ جهان جلد دوم. نهر، ترجمه‌ی محمود تفضلی.

فرسودگی دولت‌های توسعه‌طلب اروپا به خاطر جنگ‌های طولانی ناپلئونی است. جدا شدن بخش‌های شمالی و هرات از ایران، که خود مؤید مکانیسم خاص استعماری مرحله‌ی خاصی از توسعه‌طلبی بورژوازی - به صورت کسب بازارهای جدید و قلمروهای ارضی جدید، نه صدور سرمایه به معنی خاص آن - می‌باشد، از یک طرف؛ و مضمون قراردادهای سیاسی و نظامی از طرف دیگر، نشانگر این است که نهایت مطلوب تحمیل این قراردادها کسب نفوذ سیاسی - و مالی، راه‌گشایی برای نفوذ اقتصادی - در ایران است.

در همین رابطه است که مبارزه‌ی داخلی ایران، لبه‌ی تیز حمله‌ی خود را متوجه قطب داخلی تضاد - یعنی روابط پوسیده‌ی فئودالی و تجسم عینی آن در وجود حکومت - می‌سازد. (۱۴) آخرین و عالی‌ترین نوع از این جنبش‌ها، قیام بایبه است که از طرف بورژوازی تازه به دوران رسیده‌ی ایران، و از بطن تضاد حاکم بین فئودال و رعیت، سر بر می‌آورد. شعارهای عمومی جنبش - و نه شعارهای رادیکال و خاص آن، مثل کار و زندگی اشتراکی در قلمرو عدالت - شعارهای بورژوائی و در پی آزادسازی روابط و نیروهای در بند مانده‌ی دهقانان و میدان‌یابی طبقه‌ی جدید بورژوا می‌باشد.

ولی بعد از جنبش - که شاید دلیل اصلی اش عدم تبلور کافی دو قطب تضاد، و عدم استحکام طبقاتی بورژوازی و ایدئولوژی متناسب با آن، و در درجه‌ی دوم، نفوذ سیاسی و تهدید کننده‌ی بیگانگان

---

۱۴. از جمله، نگاه کنید به: امیرکبیر و ایران. فریدون آدمیت؛ میراث خوار استعمار. مهدی بهار؛ الیگارش‌ی یا خاندان‌های حکومتگر در ایران. قاسمی

در ایران بود - راه نفوذ سرمایه به ایران باز شد. (۱۵) از این زمان به بعد، تضاد عمده در ایران - به خصوص از ربع آخر قرن نوزده به بعد - تضاد خلق و امپریالیسم می‌شود. در این جاست که ترکیب نیروهای درگیر مبارزه، و هدف‌های واسط، شکل و مسیر مبارزه، تغییر می‌کند. در این خصوص، به طور اختصار، به سه نمود عمده‌ی این مبارزه اشاره می‌شود:

□ واقعه‌ی رژی. قرارداد رژی نهایتاً در پی هدف‌های زیر است: انحصار کشت و برداشت تنباکوی ایران برای کمپانی رژی؛ انحصار بازر داخلی تنباکو برای رژی؛ انحصار بازارهای منطقه برای رژی. (۱۶) با دقت نظر در مواد قرارداد، کاملاً نمایان است که این قرارداد نه تنها با منافع بورژوازی تجاری ایران - که از طریق سلف‌خوری و فروش تنباکو گذران می‌کرد - متضاد است، بلکه از یک طرف صاحبان اراضی بزرگ را، به خاطر کشت و برداشت تنباکو و مآلاً، ضبط اراضی لازم برای احداث راه و تأسیسات لازمه؛ و از طرف دیگر، خرده‌بورژوازی شهری و دهقانان آزاد روستایی را به خاطر بسته شدن دستشان در دادوستد تنباکو، دشمن می‌دارد. در این رابطه است که وجود عنصر «بیگانه و اجنبی» مشعلی دیگر می‌شود. «مردم... از آنکه بیگانگان پابه‌درون کشور می‌کشایند، بیمناک می‌بودند. سپس هم برایشان سنگین می‌افتاد که تو تون و تنباکویی را که می‌کارند به یک بیگانه با بهای کمی بفروشدند

۱۵. از جمله نگاه کنید به: واپسین جنبش قرون وسطایی در ایران. محمد رضا شاه؛ قیام بایه (مقاله‌ی اول تاریخ پویا)
۱۶. در مورد این قرارداد و دیگر قراردادهایی که بعد از این اسم برده می‌شوند به کتاب عصر بی‌خبری اثر تیموری نگاه کنید.

و سپس با بهای بسیاری بازخرند.» (۱۷) به همین خاطر است که مبارزه‌ی ضد رژی تمام طبقات و اقشار را در بر می‌گیرد. اول بار از اصفهان و آذربایجان و شیراز، که مراکز عمده‌ی تولید تنباکو در ایران بودند، موج اعتراض و مخالفت برمی‌خیزد. شعارها کاملاً شعارهای ضد رژی و، در مراحل عالی‌تر، شعارهای ضد امپریالیستی و ضد استعماری است. بطور مثال، وقتی دولت ایران در اثر موج فشارهای داخلی مجبور به پذیرش بعضی از خواست‌های مخالفین، از جمله لغو انحصار خرید و فروش تنباکو در داخل ایران، می‌شود، آیت‌الله آشتیانی که نمایندگی افکار عمومی را دارد، خود در مقابل اعتراض و خواست بازرگانان، از قبول پیشنهادهای دولت احتساب کرده، در مقابل، شعار ضد بیگانگان داده، خواهان لغو کلیه‌ی قراردادهای منعقد شده با اجانب می‌شود (۱۸).

□ امتیاز رویترا. طبق قرارداد رویترا، نه تنها امتیاز استخراج و بهره‌برداری از معادن - به استثنای معادن سنگ‌های قیمتی و بعضی دیگر از معادن - و انحصار کلی بهره‌برداری از جنگل‌ها، بلکه امتیاز راه‌های آهن و شوسه، انحصار تأسیس کارخانجات و مدارس و آموزشگاه‌ها، امتیاز ایجاد تراموا و... همه و همه، به بارون رویترا واگذار می‌شود. بقول کرزون، تنها در مقابل بیست هزار لیره، تمام کشور به انگلیسی‌ها واگذار می‌شود. وقتی می‌گوئیم تمام کشور، باید در نظر داشته باشیم که تمام طبقات و اقشار ملی با این قرارداد در تضاد می‌افتند. به همین خاطر است که موج عظیم مخالفت با رویترا نه تنها بورژوازی و خرده بورژوازی

۱۷. تاریخ مشروطه ایران. احمد کسروی. صفحه‌ی ۱۵.

۱۸. از جمله، نگاه کنید به: تحریم تنباکو در ایران، نیکی. ر. کدی

بلکه حتی حاج ملامحمدعلی کنی، ملاک بزرگ، رانیز در بر می گیرد. بورژوازی از اینکه از امتیاز ایجاد کارخانجات سلب شده، و صنایع نوپای خود را در خطر رقابت و انحصار غول خارجی می بیند، رویترا دشمن می دارد.

اگر امتیاز بهره برداری از جنگل ها به رویتر واگذار می شود، و اگر رویتر این حق را پیدامی کند که تا هر اندازه که لازم بداند از اراضی بایر و دایر برای احداث راه های مواصلاتی بهره بر گیرد، پس باید دشمنی فتودال های صاحب زمین را نیز بجان بخرد.

مدارس و آموزشگاه ها را نیز رویتر خواهد ساخت. سیستم آموزشی بر طبق خواست های رویتر شکل خواهد گرفت. پس نیروهای روشنفکر جامعه نیز در این رابطه - و نیز در رابطه با وابستگی طبقاتی شان، باطیف های مختلف - مخالف و منازع رویتر خواهند بود... خلاصه اینکه، تمام نیروها و طبقات واقشار، از دهقان و خرده بورژوا گرفته تا فتودال و بازرگان و صنعتگر - با تمام روشنفکران وابسته شان - در مقابل رویتر صف می آریند. شعار مبارزدهم اخراج بیگانگان از کشور است. بگذریم از این که، به خاطر تنوع و گونه گونی نیروهای درگیر مبارزه، شعارها شکل و محتوای مختلف دارند؛ ولی هر چه هست، همه ی نیروها در يك راستا - بیرون راندن بیگانگان و «کفار» از کشور؛ به عبارتی روشنتر، مبارزه ی ضد سرمایه ی خارجی - سازمان می یابند. به خاطر این گستردگی نیروها نیز هست که حکومت وقت که خود، در این مرحله، عامل سرمایه ی خارجی است - به راحتی (ظاهراً) پا پس می کشد و قرارداد را لغو و نخست وزیر عاقد قرارداد را عزل می کند.

□ تشکیل مجلس وکلای تجار ایران در این بحبوحه (سال های

۱۸۸۰) قابل توجه است.

هدف اصلی این مجلس، تشکل بازرگانان کشور و راه‌یابی به سوی کسب قدرت سیاسی و تحصیل نهادها و پایگاه‌های لازم برای ایستادگی در مقابل سرمایه‌ی خارجی است. جالب اینکه، ضمن درخواست‌هایشان از رئیس کشور وقت، می‌خواهند تا مدتی از ورود کالاهای خارجی به ایران جلوگیری شود. و حاضرند اگر مقام سلطنت اجازه دهد، از مقامات روحانی بخواهند که، به‌طور شرعی، کالای خارجی را تحریم کنند، به‌نوبه‌ی خود نیز، تصمیم می‌گیرند کیفیت کالاهای خود را بهبود بخشند و آزمایش‌های «ینگه‌دنیایی» برای تولید منسوجات بهره‌گیرند. ولی طبیعتاً ساخت حکومت و ریشه‌های عمیق سرمایه‌ی خارجی در ایران باعث ناکامی در وصول به این هدف‌ها می‌شود و این مجلس و شعبه‌های اداری و اجرائی و مالی وابسته به آن در تمام کشور تعطیل می‌شوند. (۱۹)

این سه‌نمونه، شاید، از بارزترین نشانه‌های نفوذ سرمایه‌ی خارجی و شکل‌گیری نهضت ضد سرمایه‌ی خارجی در ایران می‌باشند. بگذریم از نمونه‌های متعدد دیگر، مثل قراردادهای مربوط به کشتیرانی در رود کارون، امتیازهای مختلف برای ایجاد و بهره‌برداری از خطوط مواصلاتی.. و تأسیس بانک‌ها. فقط، در این جا، به سه نکته‌ی مهم اشاره می‌کنیم.  
یک: از طریق بعضی از این قراردادهاست که سرمایه‌ی خارجی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی لازم برای اتکاء خود را می‌یابد، مثل

---

۱۹. نگاه کنید به همین مبحث در کتاب افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در اسناد منتشر نشده‌ی دوران قاجار. فریدون آدمیت و هما ناطق.



وابستگی ایل بختیاری و خاندان سردار اسعد به انگلیسی‌ها (۲۰) از طریق قرارداد کشتیرانی در رود کارون و ایجاد و حفظ راه‌های ارتباطی جنوب به شمال ایران؛ و وابستگی حاج حسن تاجر رشتی و یاسپهسالار به روس‌ها (۲۱) از طریق ایجاد شرکت‌های تجاری در گیلان و بنای راه‌های شوسه و آهن در شمال.

دو: بانک‌های خارجی، در این مقطع، نشانه‌های مستقیم رشد سرمایه‌داری غرب به مرحله‌ی امپریالیسم و نمود ورود مستقیم امپریالیسم به ایران می‌تواند باشد. بویژه اگر دقت کنیم که در اوج شکل‌گیری مبارزه‌ی ضد امپریالیستی، عمده تقاضا و هدف واسط بورژوازی ایران تشکیل بانک ملی ایران است. (۲۲)

سه: نتیجه‌ی این‌که، در تمام مراحل این پروسه، سرمایه‌ی خارجی مانع این می‌شود که بورژوازی ایران، در سیر تکاملی خویش، از بورژوازی مالی به بورژوازی صنعتی ارتقا یابد، (۲۳) در عوض به صورت معکوس باعث می‌شود انباشت سرمایه در جهت تبدیل بورژوازی مالی به بورژوازی دلال صفت (وابسته) و بورژوا - ملاک متمرکز شود. (۲۴)

---

۲۰. از جمله، نگاه کنید به: از سخنان او مشروطیت. محمد رضا فشاهی

۲۱. از جمله، نگاه کنید به: میراث خوار استعمار. مهلی بهار:

تاریخ هیجده ساله‌ی آذربایجان. احمد کسروی.

۲۲. از جمله، نگاه کنید به: تاریخ بیداری ایرانیان. ناظم الاسلام

کرمانی

۲۳. از جمله، نگاه کنید به: تاریخ اقتصادی ایران. جزوی درسی،

دکتر فرهاد نعمانی.

۲۴. از جمله، نگاه کنید به: ایران در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت

ایران. باقر مؤمنی.

نمونه‌های فراوان از این قبیل، فعالیت‌های اقتصادی شرکت‌هایی مثل تجارت‌خانه‌ی حاج امین‌الضرب، ارباب‌جمشید، تومانیان، جهانیان و... که با وجود داشتن سرمایه‌ی هنگفت مالی، امکان سرمایه‌گذاری در صنایع رانمی‌یابند و از طرق مختلف، از جمله دامپینگ‌ها، در این کار ناکام می‌مانند. (۳۴)

در هر صورت، در مرحله‌ی مبارزه‌ی سیاسی نهضت مشروطه-خواهی که تا اعلام فرمان مشروطیت طول می‌کشد، تقریباً تمام اقشار و طبقات تحت تسلط سرمایه‌ی خارجی در مبارزه‌ی مشترک شرکت دارند، بازگر این نکته که، تضاد اصلی فتودال - رعیت به قوت خود باقی است. ولی از آنجا که: اولاً بورژوازی ایران، به خاطر عدم سیر تکامل طبیعی و موزون دارای قدرت و استحکام طبقاتی لازم نیست و به خاطر بی‌شکلی و ناهمگونی ناشی از تأثیر سرمایه‌ی خارجی نوسان و دوگانگی دارد؛ و ثانیاً، چون سنبه‌ی نیروهای ضد خلقی - امپریالیسم و وابستگان داخلی اش: حکومت و اعوان و انصارش - در سایه‌ی ترکیب جهانی خود، پر زور است؛ پس نهضت نهایتاً ره به جایی نمی‌برد و نه تنها نمی‌تواند صفوف خود را مستحکم سازد، بلکه حتی قادر نمی‌شود که مبارزه را به نیروی اصلی خود، یعنی دهقانان سرایت دهد. و طبیعی است که نبود وحدت ایدئولوژیک ناشی از این شرایط نیز مزید بر علت می‌شود و همه با هم، دست به دست می‌دهند و مبانی شکست نهضت را فراهم می‌آورند. این را نیز در نظر بگیریم که نهضت مشروطه‌خواهی از نظر سیاسی

---

۲۵. از جمله، نگاه کنید به: گنج شایگان. محمد علی جمال‌زاده؛ سفرنامه‌ی ابراهیم بیگ. حاج زین‌العابدین مراغه‌ای.

ودرفاز مبارزه‌ی سیاسی موفق است، ولی وقتی وارد مرحله‌ی مبارزه‌ی اقتصادی و ایدئولوژیک می‌شود - بعد از اعلام مشروطیت و شروع به اقداماتی (حداقل) برای تحدید فئودالیسم - فاقد قدرت لازم است، چرا که، علاوه بر دلایل فوق، به خاطر کنار کشیدن فئودال‌های شریک مبارزه، در رابطه با تصویب قوانین ضد «تبولس‌داری» و «تسعیر» و «مابه‌التفاوت عمل»، نیروی نهضت کاستی نیز می‌گیرد. (۲۴) از سوی دیگر، امپریالیسم و وابستگان داخلی‌اش که بعد از کشش و کوشش تقریباً طولانی، تن به عقب‌نشینی فعال داده بود، فرصت مناسبی برای تجدید و احیا (رستوراسیون) می‌یابد، و می‌بینیم که در میان سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۱ به صفوف خود نظم بخشیده، و این بار به صورت منظم و سیاسی وارد عمل می‌شود، به ویژه که، دولت تزاری نیز موج انقلابی سال ۱۹۰۵ روسیه را پشت سر گذاشته است. نتیجه‌ی عمل نیز معلوم است.

نهضت مشروطه‌خواهی که تا حدودی توانسته بود به معدودی از خواست‌های مردم پاسخ دهد، از انجام کار و هدف اصلی خود باز می‌ماند، و در این رابطه، طبقه‌ی محق پیروزی - بورژوازی - از میدان به‌در می‌رود.

کتاب وقایع ناصری مربوط به این مرحله از نهضت مشروطه - خواهی در ایران است. محور اصلی کتاب، بررسی کار و زندگی و مشی سیاسی ناصر الملک، نایب السلطنه‌ی وقت است از دیدگاه شیخ‌رضا.

---

۲۶. از جمله، نگاه کنید به: گفتار چهارم بخش یکم تاریخ مشروطه

دهخوارقانی، نماینده‌ی دموکرات مجلس. کتاب مقدمه‌ای نیز به قلم «یابنده‌ی رساله‌ها»، علی سیاهپوش، دارد، که ضمن طرح دیدی تقریباً نوین در بررسی مشروطیت ایران، سئوالاتی را نیز برمی‌انگیزد. در این جا، اول، این سئوال را باز می‌گوئیم و بعد، نگاهی گذرا به نظرات شیخ‌رضا می‌اندازیم.

در صفحه‌ی ۱۲ چنین آمده است: «در جریان مبارزات جنبش مشروطه، نه‌دربار و نه بورژوازی صنعتی تجاری جوان نتوانستند پی‌به‌نیروی لازم برای تارومار کردن فتودالیسم ببرند. دربار و طبقه‌ی متوسط، در مبارزه بایکدیگر، نیروهای خود را ازدست دادند و ضعیف شدند. در نتیجه، زمینه‌ی مساعدی برای تحکیم حاکمیت اشراف فتودال و مالکین بزرگ و سران ایلات فراهم آمد.»

چنین برمی‌آید که دربار و «بورژوازی صنعتی تجاری جوان»، متفقاً، در مقابل فتودالیسم قرار داشتند. پس، باین حساب، دربار را با چه پایگاه طبقاتی می‌بینیم؟ آیا از بورژوازی بود؟ اگر چنین بود پس چرا در مقابل طبقه‌ی متوسط - مآلاً وابسته یا حداقل پیرو بورژوازی - جبهه گرفت؟ از طبقه‌ی فتودال بود؟ پس نزاعش با فتودالیسم بر سر چه بود؟ شاید وابسته به خورده بورژوازی یارعت‌ها بود!

سئوال دیگر، در رابطه با موضوع بالا، اینکه، علت تحکیم قدرت اشراف فتودال چه بود؟ از گفتار مقدمه‌ی کتاب چنین برمی‌آید که، علت آن تضعیف نیروهای مقابل فتودالیسم - دربار و طبقه‌ی متوسط - می‌باشد. حال آن که، نهایتاً، طبقه‌ی حاکم یا دربار جزو اشراف فتودال بودند. پس، نقش سرمایه‌ی خارجی، در این مرحله، چه می‌شود؟ روشنتر: در این مرحله، پایگاه امپریالیسم را در این جور کشورها فتودالیسم باید دانست یا بورژوازی وابسته‌ی دلال‌صفت؟

در صفحه‌ی بعد (۱۳) ضمن صحبت از تنگ‌تر شدن محاصره‌ی امپریالیستی به‌دور ایران، علت - یا حداقل یکی از علت‌های اصلی - شکست مشروطیت چنین بیان می‌شود که «در این موقعیت باریک، جنبش فاقد پشت‌جبهه‌ی مطمئنی بود.»

ولی به‌نظر نگارنده، نهایتاً، اگر هم این موضوع را یکی از علل شکست جنبش بپذیریم، نمی‌توانیم علت اصلی یا جزو علل اصلی و بنیادی بدانیم؛ چرا که هر چیزی از درون می‌جوشد و می‌تراود، و علت اصلی شکست را باید در ناتوانی خود جنبش و طبقه‌ی رهبری - کننده‌اش جستجو کرد، و نداشتن «پشت‌جبهه‌ی مطمئن» در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد.

در همین صفحه، گفته می‌شود: مجلس اول «در مرحله‌ی اول جنبش مشروطه، یعنی هنگامی که مالکان لیبرال، روحانیون و بورژوازی تجاری به اتفاق قشرهای دموکراتیک مردم (لابد منظور افشار پائین بورژوازی یا خرد بورژوازی و دهقانان باید باشد) علیه دربار و امپریالیسم وارد میدان شدند، تشکیل شد. اما مبارزه‌ی فتودال‌ها و روحانیون ملاک علیه تسلیم ایران به بیگانگان نبود، بلکه از این که، ضمن معامله، میدانی به آنان داده نشده بود، دلخور بودند.»

البته، چنین استنباط می‌کنیم که مرحله‌ی اول مبارزه، آن مرحله از جنبش است که با حرکت‌های سیاسی ضد سرمایه‌ی خارجی (از تحریم تنباکو) آغاز شده به اعلام مشروطیت می‌انجامد. و می‌پذیریم که در این مرحله، با استدلال قبلی، نیروهای داخل‌گود مبارزه همان‌هایی بودند که «یابنده‌ی رساله‌ها» اشاره می‌کند. پس بهتر بود بگوئیم مجلس اول ثمره و نتیجه‌ی این مرحله از مبارزه است، نه اینکه در این مرحله تشکیل شد. از طرفی چنین آورده می‌شود که انگیزه‌ی شرکت فتودال‌ها

در مبارزه سهم خواهی آن از این خوان گسترده‌ی یغما بود؛ از نظر کلی، این نیز درست بنظر می‌آید. ولی علت اصلی ورود این نیروها به مبارزه بسی عمیق‌تر از این، و در رابطه با از بین رفتن منافع طبقاتی خود در مقابل امپریالیسم است. از طرفی، این بیشتر خصلت و خواست بورژوازی وابسته است نه فتوئودال. چرا که تضاد بورژوازی وابسته با امپریالیسم از این جا آغاز می‌شود که می‌خواهد ارزان بخرد و گران بفروشد، و تا به آنجا عمق می‌یابد که می‌خواهد خود تولیدکننده‌ی کالای مورد فروش خود باشد. یعنی، در مرحله‌ی خاصی از مبارزه‌ی ضد امپریالیستی حتی بورژوازی وابسته نیز در صف مقابل امپریالیسم قرار می‌گیرد. در هر حال، مقدمه‌ی کتاب حاوی نکات تازه‌ای است که می‌تواند به صورت گفتاری طرح مانند، مورد بررسی بیشتر قرار گیرد. اما خود کتاب:

بعد از مقاومت مسلحانه‌ی تبریز، حرکت‌های اجتماعی، نسبت به دوره‌ی پیشین، شکل عالی‌تر و پیچیده‌تری می‌یابد، و تأکید مبارزه بر بعد سیاسی - اقتصادی است تا نظامی. البته در این جا فرصت و بضاعت آن نیست که لزوم مبارزه‌ی نظامی یا سیاسی، یا توأمان بودن آن‌ها، در این مقطع تاریخی مورد بررسی قرار گیرد. غرض اینست که، در این دوره، خیلی از حرکت‌ها به اصطلاح «پشت‌پرده» انجام می‌گیرد و شاید به همین خاطر است که ما اطلاع کافی از جریانات بعد از مشروطیت - بخصوص فاصله‌ی بین انحلال دومین بار مجلس تا حرکت‌های انقلابی سال‌های آخر قرن سیزده شمس - نداریم. و شاید به همین دلیل است که - مثلاً - احمد کسروی قادر نیست جریانات بعد از انحلال مجلس را - موضوع کتاب تاریخ هیجده‌ساله - به دقت جریانات قبل - موضوع

کتاب تاریخ مشروطه - بیان کند و دچار کلی‌گویی و تناقض‌گویی می‌شود. کتاب وقایع ناصری مربوط به سال‌های بحرانی بین بمباران مجلس اول و بسته‌شدن مجلس دوم در ایران است. خود او معتقد است که «در حقیقت این بسته‌شدن در مجلس مانند مجلس اول بایک بمباردمان وقوع یافت. غایت مافی‌الباب اینکه، بمباردمان مجلس اول تحقیقی بود و بمباردمان مجلس دوم تقدیری» (صفحه‌ی ۱۱۰). استدلالش چنین است که اگر مجلسیان این بار نیز مقاومت می‌کردند، بمباران مثل بار اول تحقیقی می‌شد. این استدلال طعنه‌آمیز و نظرات دیگر شیخ‌رضانساندهی موضع‌گیری سخت او نسبت به دیگر دموکرات‌ها است. شیخ‌رضا، با شدت تمام، عوام‌فریبی‌های ناصرالملک را می‌کوبد و نظرات قاطع خود را اعلام می‌دارد. زمانی که دموکراتان و استقلال‌خواهان، در مقابل پیشنهاد دولت در مورد به‌تصویب‌رساندن «پروگرام» کذابی‌شان، که استقلال داخلی و خارجی کشور را باد هوا می‌ساخت، تنها دوراه پیش‌پای خود می‌بینند که تازه از این دوراه (به‌نظر آنها) یکی غیرممکن و دیگری بی‌فایده است، شیخ نظر دیگری دارد. دموکراتان می‌گفتند یا باید پروگرام را رد و باعث سقوط کابینه شد (که تازه بعد از آن، خود دچار بحران بی‌کابینه‌بودن می‌شدند!) یا باید حکومت را دست‌سپهدار سپرد. شیخ راه‌سومی پیشنهاد می‌کند و آن افشای بی‌محابای اهداف و انگیزه‌های دولت و حکومت از تقدیم چنین پروگرامی، و رسوا ساختن آنان نزد ملت، و تهییج افکار عمومی برای حرکت اجتماعی است. و البته که این پیشنهاد قبول نمی‌شود.

از نظر شیخ‌رضا دهخوارقانی، «انتخاب آقای ناصرالملک برای این مقام همان، و رئیس‌الوزرا شدن سپهدار همان، و تسلیم محض و انقیاد صرف‌شدن در مقابل روس و انگلیس همان» (صفحه‌ی ۴۱).

شیخ که از جناح رادیکال حزب دموکرات بود، هشیاری‌های سیاسی و وسواس دیپلماتیک خاص خود را در لابلای سطور آثارش نشان می‌دهد. او از یک طرف عوام‌فریبی قدرت و صاحب قدرت حاکم رامی‌گوید، و از سوی دیگر، از نادانی‌های عام‌جامعه‌ی آن‌روزمی‌نالده. «زیرا که هر کس باشاه مخلوع، که مجسمه‌ی استبداد و خیانت به‌وطن بود، اظهار ضدیت می‌کرد، یا از طرف شاه مخلوع نسبت به‌او بغض و غضبی ظاهر می‌شد، در انظار عموم مردم ایران به‌آزادی خواهی و وطن‌پرستی شناخته‌می‌شد. امان از دست‌نادانی!» (صفحه‌ی ۳۰). او خوب می‌داند - یا حداقل می‌خواهد بداند - که مترقی‌بودن همیشه با صدررژیم بودن یکی نبوده است. و این‌را خیلی‌ها نفهمیدند یا نخواستند بفهمند. بگذریم که خود شیخ نیز در بعضی از قضاوت‌هایش خود دچار این خوش‌باوری‌ها و انحراف‌ها می‌شود - که در جای خود خواهیم رسید. این‌گونه افراد، که به‌خاطر مورد غضب شاه قرار گرفتن وجیه‌المله می‌شدند، در حد خود، مسموم‌کننده‌ترین عناصر مبارزه را تشکیل می‌دادند، چرا که در حقیقت، دشمن اصلی‌شان مبارزین و مجاهدین بودند و از آنان می‌ترسیدند. مثلاً «اگر میرزا محمدصادق طباطبایی خود را خائن وطن و دخیل در آنتریک نمی‌دانست، چرا از مجاهدین می‌ترسید؟» (ص ۱۰۳). این عناصر در موارد لزوم و حساس، زیرپای مبارزین اصیل را خالی می‌کردند و با توجیحات لازم میدان را برای بکه‌تازی دشمنان جنبش‌باز می‌کردند. شیخ‌رضا این قماش‌رانیز می‌گوید. چون باورش بر این است که «وقتی یک متجاوز می‌خواست به‌استقلال و با امنیت مملکت صدمه‌ای وارد کند، چنانکه همراهی نمایندگان با آن متجاوز خیانت است، همچنین کنار کشیدن نمایندگان خودشان را، و بلا مانع گذاردن متجاوز، خیانت است» (صفحه‌ی ۱۰۰). و هشیارتر از



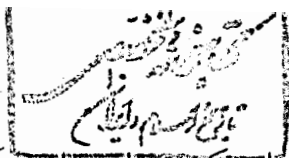
همیشه این که، هیچ وقت دل به اعتدالی‌ها و مرتجعین نمی‌بندد، و در مورد اصول خود را سازش ناپذیر می‌داند. او خطاب به نایب السلطنه می‌گوید: «از این گذشته، والا حضرت تصدیق خواهند فرمود که فرق دست راست مانند آریستقراط و کونسرواتیو، و فرق دست چپ مانند سوسیالیست و دموکرات و داشناکسیون، که به همدیگر نزدیکترند، باهم دیگر ائتلاف می‌کنند، نه فرق دست راست با فرق دست چپ.» (صفحه‌ی ۱۳۶).

با این حال، باید به حق پذیرفت که شیخ رضاده‌خواه ارقانی نماینده‌ی مترقی جنبش مشروطه‌خواهی است، و نهایتاً آمال و ایدآل‌های بورژوازی را دارا خواهد بود. در این خصوص، دقت در دیگر نظرات بورژوازی او، و مقایسه با نظراتی که در بالا از او یاد شد، نشانگر نقاط ضعف و قوت فکری او خواهد بود.

اولاً کمال رساله‌ی وقایع ناصری مربوط به ناصر الملک است - البته نه بطور انتزاعی و تک‌افتاده، بلکه در رابطه با جریانات اجتماعی روز - و این خود نشان می‌دهد که شیخ پیش از آن که کل نظام را مورد سؤال قرار دهد، افراد را در نظر دارد. باورش بر این است که «اگر آنهایی که زمام امور در دست آنها بوده، یا در دست آنهاست، کمی از تن آسایی و راحت‌طلبی اعراض کرده، با ملت خود همراهی نموده، در فکر اصلاح امور افتاده، به آن تخم که افشانده‌اند آبیاری نمی‌نمودند...» (صفحه‌ی ۳۲)، اوضاع درست می‌شد. به همین خاطر است که شکست دموکراتان را در تثبیت وضع کاندیدای مورد نظر خود عامل بدبختی ایران می‌داند. می‌گوید: «در این موقع دموکراتان را با هزاران تأسف، در باره‌ی کاندیدایشان که مستوفی الممالک بود موفقیت و مظفریت حاصل نگشت، و عمده زمین خوردنی که به آنان روداد از همین جا شد، و خاکی که

به سر ایرانیان ریخته شد از این جا بخته گردید» (صفحه‌ی ۳۷) این نگرش خطای تاریخی تا آنجا پیش می‌رود که عزل و نصب والی یا حاکم منطقه‌ای را دال بر خانه خراب شدن یا اعمال نفوذهای مخرب بدانند. باز بگذریم که گاه انتخابش بین سگ زرد و سفال است. او یکی از نشانه‌های استبداد ناصر الملک را در این می‌بیند که مثلاً «مخبر السلطنه را از آذر بایجان برداشته، به جای او علاء الدوله را معین کرد» (صفحه‌ی ۴۷). باز با این دید بورژوازی اوست که «... همه‌ی مردم - مگر شاذنادر - مایلند به این که خودشان بر دیگران مسلط شده، آنان را مانند گله به هر سو که میلشان اقتضا نماید، سوق دهند و یکی از آنان نتواند خلاف آن نفسی کشد» (صفحه‌ی ۹۴). او با چنین نگرشی، دولت را چون ساختی یگانه و برتر از تضادها و پایگاه‌های طبقاتی می‌بیند «به جهت این که، یک قومی که ملیت خود را دوست دارد و آن را عرض و ناموس خود می‌داند، و در صد نگهداری سرزمینی که محافظه‌ی ملیت اوست، می‌باشد، تن به مکیدن دولت اجنبیه مملکتش را، که محافظه‌ی ملیتش است نمی‌دهد و به زوال دولتش، که از آن در فقه به بیضه تعبیر شده است راضی نمی‌شود» (صفحه‌ی ۶۱).

این نکته را نگفته نگذاریم که ناسیونالیسم، در مقطعی از تاریخ که تضاد خلق و امپریالیسم حاکم باشد می‌تواند تبدیل به حربه‌ی مؤثر و برنده‌ای شود، و تبلیغ ناسیونالیسم تعصب‌آمیز در آن دوره از تاریخ پر تلاطم میهن ما توجیه شده و جایز بود. ولی وقتی بعضی دیگر نظرات شیخ را نیز در نظر می‌گیریم، به این نکته می‌رسیم که این نگرش نه در رابطه با تضاد عمده‌ی جامعه، بل ناشی از شناخت و معرفت اوست، چرا که با همین دید، در مورد مورگان شوستر دچار اشتباه تاریخی می‌شود و معتقد می‌گردد که «جوان آمریکائی که خزان‌دار کسل بود، علاوه



براینکه مالیه ایران را مرکزیت داده و امور آن را با ترتیب بسیار صحیح مرتب می نمود، که یقیناً در اندک زمانی دخلش بر خرجش افزوده و گردنش از قروض خارجه مستغنی می گشت، جد می نمود که به عنوان ژاندارمری مالیه، قوای نظامی برای دولت تهیه کند. او دو منطقه‌ی نفوذ دولتین را نمی شناخت و برونق آن رفتار نمی نمود... و از حیث مسلک، استقلال خواهی دموکراتان را دوست می داشت. « (صفحه‌ی ۷۳).

شیخ نمی تواند این را باور کند که مورگان شوستر بیشتر از ژنرال کورچاکوف و ماژوراستوکس خادم ایران نیست. و شیخ این را از خود نمی پرسد که در کجای عالم رسم است که برای وزارت مالیه ارتشی چهارده هزار نفری تهیه دید، و اگر شوستر مناطق نفوذ دولتین را نمی شناسد، چرا فرماندهی ژاندارمری مالیه را به ماژوراستوکس وامی گذارد. از طرف دیگر مورگان شوستر نه تنها از طریق سازگاری شیوه‌ی اداری مالیات باشیوه‌ی مطلوب آمریکا - که به عنوان نورسیده پای در عرصه‌ی کارزار جهانی بر سر تقسیم بازارها می گذاشت - اقتصاد ایران را، به نوعی، وابسته می کرد، بلکه با وساطت ویاری و تلاش برای انعقاد قراردادهای اولیه‌ی استخراج نفت با شرکت‌های آمریکایی، خشت اول را می نهاد. (۲۷) ولی، از لحاظ تاریخی، از آنجا که چهره‌ی آمریکا برای دموکرات‌های عصر مشروطیت شناخته نشده بود، از او استقبال کردند؛ و آمریکا از ویاری‌های معنوی نیروهای ضدروس و انگلیس در ایران - مثل دموکرات‌ها - در پیش برد هدف‌هایش سود جست. این نکته شایان توجه است که در سال ۱۸۴۸، یعنی حدود بیست سال پیش از

---

۲۷. از جمله، نگاه کنید به: انقلاب مشروطیت ایران. ایوانف، ترجمه‌ی

انعقاد قرارداد رویترا، آمریکایی‌ها قرارداد تأسیس شرکتی به نام «کمپانی ایران» را با ایران بستند که مفاد آن هیچ چیزی کمتر از رویترا نداشت؛<sup>(۲۸)</sup> که البته بنا به علل تاریخی و ساخت داخلی اقتصاد آمریکا عملی نشد. و این رشته داشت تعقیب می‌شد.

بهر حال، چهره‌ی شیخ رضا چنین بود. اما در مورد کل کتاب. کتاب شامل دورساله است، اولی وقایع ناصری در ۱۴۱ صفحه، دیگری توضیح مراسم، در ۱۲ صفحه. به چند دلیل و از همه مهمتر به دلیل عدم بضاعت علمی (حتی حداقل) در مورد مباحث عقلی و دینی و اجتماعی دوران مشروطیت، از اشاره به رساله‌ی دوم می‌گذریم. در مورد رساله‌ی اول نیز کاملاً به اختصار به محورهای اصلی اشاره می‌کنیم.

محور اصلی رساله، معرفی ناصر الملک، نایب السلطنه‌ی ایران است. تمامی تأکید در این جا بر شخصیت سیاسی و عقیدتی ناصر الملک است. اصولاً در تمام کتاب اشاره به مسائل اقتصادی جای بسیار اندکی دارد. در این کتاب، ناصر الملک جزو «میوه چینان انقلاب» (به عاریت از کسروی) معرفی می‌شود که کل و جاهتش به خاطر فرنگک دیده بودن و زبان لاتین دانستن است. شیخ او را آدمی شیاد و دیپلماتیک می‌شناسد و در تمامی گفته‌ها و اعمالش دقت کرده، با موشکافی دسایسش را رومی کند. «آقای ناصر الملک از یک طرف می‌گوید در مداس عالی‌ی لندن تحصیلات عالی کرده‌ام و از طرف دیگر گمان می‌کند که شخص بعد از ارتکاب به همه‌ی مظالم و معاصی و قبایح اگر یک دفعه «استغفر الله» بگوید، آن کلمه تمام آن مظالم و معاصی و قبایح را می‌شوید و شخص

---

۲۸. از جمله، نگاه کنید به: تاریخ روابط ایران و ممالک متحده‌ی

آمریکا. رحیم رضازاده ملک.

را چنان می‌کند که گویی تازه از مادر زائیده است، و شخص بعد از آن برای هر مقامی صالح می‌باشد» (صفحه‌ی ۱۴۶). این شخص بعد از این که به نیابت سلطنت می‌رسد، تمام هم‌وغم خود را مصروف حفظ مقام باد آورده‌ی خویش می‌کند. و در این راه از تمام کلك‌های مشروع و نامشروع سیاسی و دیپلماتیک سود می‌جوید. «آقای ناصر الملك بسیار سعی می‌نمود که بلکه دموکراتان و مرحوم صنیع الدوله را هم در (عقیده‌ی خود) همراه کند، بالاخره از همراهی آنان مأیوس شده، به جهت نفوذ و جاهتی که مرحوم صنیع الدوله و بعضی از لیبران جماعت دموکرات در نزد ملت داشتند،... در تخریب آنان به هر وسیله‌ای متشبث شده و با هر ذریعه‌ای در تضييع آن کوشید...» به همین منظور «... چند نفر را با خود هم‌خیال یافته، مانند لیدر هیئت مؤتلفه‌ی تکیه‌گاه کابینه‌ی سپهدار، که محمدعلی میرزا را به ایران وارد کردند که مرتضی قلی‌خان اصفهانی باشد... میرزا محمد صادق پسر سید محمد طباطبایی که هیچ دیگی بی‌چمچه‌ی او باراجاقی نمی‌شود... معاضد السلطنه و معاضد الدوله و... و خود را به اعتدالی معرفی کرد...» (صفحه‌ی ۳۴). «آقای ناصر الملك با اظهار آن عقیده و تأسیس آن مسلک، نزد روس‌ها و انگلیسی‌ها و جاهت کامله حاصل نموده و طرف و ثوق و اعتماد آنان شد. چه آنان به خوبی می‌دانستند که مراد از مسلک اعتدال، انفعال صرف و انقیاد محض بودن در قبال روس و انگلیس است.» (صفحه‌ی ۳۵). البته آقای ناصر الملك برای نزدیکی و ایجاد حسن روابط توجیه عرفی داشت، از همان توجیهاتی که در زمان آغاز مبارزه و برای دوری از مبارزه داشت. او ایران را طفل بیماری می‌دانست که، به زعم او، مشروطه‌طلبان غذا و درمان را نه به فراخور بل به افراط برایش تجویز و تزریق می‌کنند. حضرتش عقیده داشت که باید اندك اندك و به دست آدم‌های با فرهنگ،

این ملت (لابد بی فرهنگ) را شفا بخشید: پس مخالف جنبش توده‌ای و موافق تثبیت حکومت نخبگان بود. و حالا اعتقاد داشت که چون «سال‌های درازی است که... ایران استقلال نداشته و ندارد، من بعد هم باید بر همان قرار رفتار شود تا وقتی که ایران هم برای خود قوه‌ای داشته باشد.» (صفحه‌ی ۳۱).

با این دید و جبهه‌گیری است که امثال ناصرالملک‌ها سر نوشت ملت را به دست گرفتند. اما برای تثبیت و حفظ حکومت باید زمینه را فراهم ساخت. در این مورد، شیخ‌رضا دهخوارقانی، باهشیاری تمام، نقشه‌های شوم ناصرالملک را بر ملا می‌کند. به نظر شیخ رضا، برای این که ناصرالملک به راحتی خواست‌های دولتمندان را بقبولاند، سه راه داشت: ۱. مشروطیت را از اساس برهم زند و نوع حکومت استبدادی را برقرار سازد و با خیال آسوده و دست باز به اجرای دستورات ارباب بپردازد. ۲. مشروطیت را از نظر ظاهر حفظ نماید و اختیارات و مقام خود را بالا ببرد، تا با اعمال قدرت در عزل و نصب فرمانداران و صاحب‌منصبان، نیت خود را جامه‌ی عمل بپوشاند. ۳. حکومت خود کامه‌را از طریق سیاسی و به دست مجلس دست‌نشانده عملی سازد. در این رابطه است که موضوع تشکیل حزب اعتدالیون پیش می‌آید.

اما اجرای هر کدام از این سه هدف موانعی داشت. اول، دموکرات‌ها بودند که با شدت با برنامه‌های وطن‌فروشان‌های ناصرالملک مخالفت می‌کردند؛ دوم، دیگر اشخاص متنفذ و وجیه‌الملهی غیر اعتدالی - صنایع‌الدوله و مستوفی‌الممالک - که سد راه بودند؛ سوم انجمن‌های ایالتی خراسان و آذربایجان؛ چهارم، روزنامه‌های ارگان دموکراتان؛ پنجم، روزنامه‌های مستقل و آزادی‌خواه؛ ششم، ارباب نطق و قلم؛ هفتم، مجاهدین حقیقی.

شیخ‌رضا تمامی این مسائل را در رساله‌اش با دقت تشریح و توضیح می‌دهد. و به‌خوبی هدف اصلی برنامه‌ریزان را از پشت عباراتی مانند «داشتن اختیارات در برداشتن تروریست و مواد فساد و توقیف روزنامه‌ها، در موقعی که به‌هیئت دولت توهین نمایند، تشدید روابط حسنه با دول متحابه یا همجوار و اصلاح عدلیه و سایر ادارات...» را درمی‌یابد. چرا که آماج حمله‌ی تمامی این عبارات، دموکرات‌ها و مجاهدین و آزادی‌خواهان می‌باشد.

نکته‌ی ارزنده‌ی دیگری که در رساله عنوان شده، مراحل تکوین کودتای ضد انقلابی ناصرالملک است. در رساله، ما شاهد تلاش‌های مذبح‌حانه‌ی ناصرالملک هستیم و می‌بینیم که چگونه به‌طریق مختلف سعی می‌کند که از طریق سیاسی نیت خود را به‌فعل درآورد: اول با فریب دموکرات‌ها، بعد از طریق تشکیل حزب دست‌راستی اعتدالیون، بعد آنتریک، و آخر سر - از سرلاعلاجی - کودتا.

پس از این که حرکت و کلک‌های سیاسی باشکست روبرو شد، «آقای ناصرالملک و روس‌ها و انگلیس‌ها دیدند هیئت مؤتلفه نزدیک به‌تلاشی است، دیگر آنچه منظورشان است از این هیئت و از این کابینه به‌عمل نخواهد آمد.» (صفحه‌ی ۴۸). پس در پی چاره‌جویی تازمه برمی‌آیند. از روش دیگر استفاده می‌کنند: «در این اثنا شنیدیم که سالارالدوله از سرحد عثمانی عبور کرده به ایران وارد شده...» (صفحه‌ی ۴۸). و دولتین، با این کار، قصد داشتند اضطراب و سستی در ارکان مجاهدین اندازند، و در وضعیت اضطراری و ادار به‌پذیرش پیشنهادهایشان کنند. برای تکمیل آنتریک، از وسایل دیگر نیز سود می‌جویند. بحران در کابینه به وجود می‌آورند؛ ناصرالملک به‌سپهدار پیشنهاد می‌کند «یک نمایش تهدیدی نسبت به‌مجلس داده» تلگراف کند «که به تهران

نخواهم آمد و دست به کار نخواهم زد، مگر آنکه نسبت به امور خارجه اتم اختیارات را به من بدهند و نسبت به امور داخله هم کمال اختیار و قدرت را داشته باشم» (صفحه‌ی ۵۰) تا هم به دولتین خدمت کنم و هم در سر کوب آزادی خواهان دموکرات دستم باز باشد.

ناصرالملک و اعوان و انصارش باز نمی‌توانند حریف خود را به کرسی بنشانند، این است که آخرین حربه را می‌زنند، ناصرالملک به دولتین اظهار می‌کند که «شما آن منظورات را که مقاصد و شرایط و رفع موانع آنها باشد، به صورت یادداشت (التیماتوم) اتمام حجت در آورده به ما بفرستید» (صفحه‌ی ۸۵)، تا بعد از آماده کردن زمینه‌های داخلی، نیروی بیگانه به راحتی ضربه‌افرو آورد. وبدین گونه، مجلس بعد از کش و قوس‌های زیاد، در رابطه با التیماتوم روسیه و با حمایت پشت‌پرده و فعال انگلیس بسته می‌شود و استبداد سیاه سایه می‌افکند. باز مرحله‌ای می‌رسد که اشخاص و گروه‌ها برحسب پایگاهشان موضع‌گیری نمایند؛ یا دودستی خود و کشور را تسلیم نمایند، یا بجنگند و با شرافت بمیرند. «بین این که شخصی یا قومی، عرض و ناموس خود را به دست خود به معرض هتک بگذارد و با اختیار خود به دست اجنبی و دشمن سپارد، و بین اینکه با اختیار خود به هتک نگذارد، بلکه در حفظ ناموس خود استقامت نموده دشمن بازور و قوه‌ی خود آنرا هتک کند، عقلاً و دیانتاً ثانی معین است.» (صفحه‌ی ۶۳).



## ملاحظات انتقادی

درباره‌ی «دومبارز جنبش مشروطه»

رحیم رئیس‌نیا، عبدالحسین ناهید  
انتشارات آگاه

«دو مبارز جنبش مشروطه» در بهار ۴۹ از چاپ درآمد و در فضای «زمستان خوانی» شاعران و نویسندگان سخت به دل‌ها نشست. گویا تنها کتابی بود که روحهای گریزان از تاریخ‌خوانی را به دوران مشروطیت علاقه‌مند ساخت. هیچ‌گونه واکنش انتقادی دیده نشد و بنابراین نویسندگان کتاب بر خود لازم ندیدند متن کتاب را برای چاپ‌های بعدی، ولو یک بار، بخوانند. در چاپ‌های بعدی جز حذف پاره‌ای شواهدی که هیچ‌گونه تغییری اعمال نشد.

چند ماه پیش هنگامی که شنیدم چاپ تازه‌ی این کتاب خوب سال ۴۹ از نو تجدید شده، به سراغ چاپ اول آن رفتم و این بار، بعد از هشت سال که از مطالعه‌ی نخستین آن گذشته بود و «ایران در آستانه انقلاب مشروطیت»، «روس و انگلیس در ایران»، «تاریخ مشروطیت ایران» ایوانف، «سه مقاله‌ی مشروطه» ی ایرانسکی و... «ستارخان، سردار ملی» و چند کتاب دیگر را خوانده بودم، تصمیم گرفتم «دو مبارز جنبش مشروطه»

ز اباتوجه به ماهیت علمی آن در حال مقایسه با محتوای «بلوای تبریز»<sup>(۱)</sup> و «قیام آذربایجان و ستارخان»<sup>(۲)</sup> و «شیخ محمد خیا بانی»<sup>(۳)</sup> بخوانم. کاری که اهل بصیرت و نقد می بایست انجام بدهند و نداده اند، من به شکل ناقص والکن انجام دادم که ملاحظه می کنید.

«دومبارز جنبش مشروطه»، دوپاره‌ی جدا از هم است که کوچک‌ترین پیوند ارگانیکی باهم ندارند. بنظر می رسد توافقی شده که دو پاره در کنار هم باشند و یک مقدمه با نقل جملاتی از هر کدام، آنها را بهم وصل دهد. وحدت نظر و عمل و روح ارتقاء دهنده‌ی آن در این کتاب احساس نمی شود، هر چند که ظاهر تمام قرینه‌های اتحاد و اتفاق را به رخ خواننده می کشد. روح کارجمعی، به همفکری و هماهنگی می انجامد که این کتاب از آن بهره‌ی کافی ندارد. حتی مقدمه‌ی عالمانه‌ای که دو پاره‌ی «ستارخان» و «شیخ محمد خیا بانی» را بهم می دوزد، حالت دو گانه‌ای دارد: صورت علمی و باطن غیر علمی. تمام انگیزه‌های این ملاحظات انتقادی از همین دوگانگی آب می خورند.

از مقدمه‌ی ع. ا. ت. حلاج اوغلی برمی آید که «این کتاب به شیوه‌ای ارجدار و از روی کمال واقع بینی، پسرده از روی یکی از امتیازات بس بزرگ سردار ملی (که کمتر محققى بدان التفات نموده) برداشته و روشن نموده است که ستارخان در پرتو یک عمر مبارزه‌ی پی گیر و سازنده، از ستار دشتگیر قره داغی یک ستارخان سردار ملی، از یک روستا زاده‌ی گمنام یک گاریبالدی بلند آوازه ساخته است...» «کتاب حاضر در پی آن نیست که از سردار ملی یا از خیا بانی، قهرمانان

۱. یادداشت‌های حاج محمد باقر و بیجوبه

۲. تألیف روایت گونه‌ی، حاج اسمعیل امیرخیزی

۳. تألیف س. ع. آذری

داستانی بسازد،... مؤلفین بی آنکه در مقام قهرمان سازی یا بزرگ‌نمایی بر آیند و با وقایع و پدیده‌ها را از دیدگاه تنگ مورخان فردگرا مشاهده نمایند، از روی کمال واقع‌گرایی و دانش‌دوستی اساساً خود را کنار کشیده‌اند و فرصت داده‌اند که حقایق سخن بگویند و تنها حقایق سخن بگویند.»<sup>(۴)</sup>

با وجود همین تضمینات مقدمه‌نویس، خواننده در حین مطالعه‌ی متن متوجه اغفال خود می‌شود و تدریجاً پی می‌برد که در «دومبارز جنبش مشروطه» قهرمان سازی بحد افراط صورت گرفته، پدیده‌ها و وقایع، از چشم مورخان فردگرا مورد بررسی واقع شده، و واقع‌گرایی در چهارچوب نگرش رمانتیکی و قهرمان پروری محدود شده، و بالاخره به حقایق، «فرصت سخن گفتن» داده نشده. چراها را بتدریج ضمن بازخوانی انتقادی متن بازمی‌کنیم.

«ستارخان... چنانکه باید و شاید شناخته نشده. نوشته‌های کسروی و اسمعیل امیرخیزی و حاجی محمدباقر و یجویه و طاهرزاده، با آنکه حاوی اطلاعات دست اول و ارزنده‌ای در این مورد می‌باشد، ولی آن نوشته‌ها، بیشتر حکم گزارش کارها و ثبت وقایع زندگی سردار ملی را دارند و از لحاظ تجزیه و تحلیل علمی دارای نارسایی‌ها و کمبودهایی هستند.»<sup>(۵)</sup>

با این حساب، ما گزارش وقایع را از منابع یادشده می‌گیریم و تحلیل علمی را مؤلفان کتاب برای ما انجام می‌دهند. گزارش دهنده‌ای به نام امیرخیزی که خود ناظر و مشاور ستارخان بود، می‌گوید: «مرحوم ستارخان یا مشهدی ستار قره‌داغی... درس نخوانده بود. چنانکه الف

۴. از صفحات ط وی، چاپ اول، انتشارات ابن‌سینا، ۴۹، تبریز. ضمناً

مشخص ساختن کلمه‌ها جهت نقد دید مقدمه‌نویس است نسبت به متن.

از با نمی شناخت و از مزایای مشروطه چیزی نمی دانست. زیرا نه سواد داشت که کتاب و روزنامه بخواند و نه پول داشت که به ممالک مشروطه مسافرت کرده، از چگونگی و وضع زندگانی مردم کشورهای مزبور مستحضر گردد. مردی بود عامی و بیسواد محض، ولی باهوش و مستعد، و همین قدر می دانست که ظلم بد است و عدل خوب.»<sup>(۶)</sup>

گزارش را خواندیم و حالا تحلیل علمی این قسمت را بخواهیم: «من از ابتدا در دامن کوهستان پرورش یافتم و شاهینهای تیز پر به تیمارم برخاستند- کور اوغلو»<sup>(۷)</sup> و «معلم اوسن غنی انقلابی و تجارب پر برکت مبارزه جویانه‌ی خلقش بود. او خلف راستین بابک خرم‌دین و شاه اسماعیل ختائی و پرورده‌ی مکتب قهرمانان افسانه‌های خلق آذربایجان چون کور اوغلو و نبی... بود.»<sup>(۸)</sup>

بنابه گزارش يك روايتگر، ستار قره‌داغی عامی بود و بنابه تحلیل علمی او از ابتدا، چون کور اوغلو و بابک و ارث‌سنن مبارزه جویانه‌ی خلقش بود. کدام نظر با قوانین عام دیالکتیک پذیرفتنی است؟ نظر اول راه تکامل پذیری را باز گذاشته، بنابه نظر دوم با ارائه‌ی خصالت‌های انقلابی ستار خان که از طریق فطری به او رسیده‌اند، او يك مبارز آماده و مجرب است. «دوران سرگشتگی»، بخشی از زندگینامه‌ی ستار خان است که در آن مؤلفان عقیده دارند «هنوز محل تولد ستار بطور دقیق معین نشده است»، اما با تمثیلی که از کلیله و دمنه آورده‌اند شرایط روحی او را تصویرسازی می‌کنند. در واقع این ستار قره‌داغی است که از زبان مطوقه

۶. قیام آذربایجان و ستارخان، اسمعیل امیرخیزی، ص ۲۵

۷. دو مبارز... ص ۲

۸. دو مبارز... ص ۸

می گوید: «جای میجاده نیست. چنان باید که همگنان استخلاص یاران را مهم تر از تخلص خود شناسند»<sup>(۹)</sup> و این ندا در حالی از زبان ستارخان شنیده می شود که مؤلفان اذعان دارند که «سوانح زندگی ستارخان در دوره های جوانی تادرگیری جنبش مشروطه چندان معلوم نیست.»<sup>(۱۰)</sup> و حاج اسمعیل امیرخیزی در این دوره گزارشی کوتاه از احوال ستار دارد که به مذاق حماسی ساز مؤلفان سازگار نمی آید و باین حال برای درك تحول بنیانی ستار قره داغی دانستنش لازم است.

«جسته جسته ستار قره داغی در میان مردم شهرتسی پیدا کرد و به دربار ولیعهد وقت مظفرالدین میرزا راه یافت و مدتی در جزو تفنگداران ولیعهد بود تا آنکه به لقب خانی ملقب گردید.»<sup>(۱۱)</sup>

در اوائل زندگی ستارخان ماجراجوئی کم نیست و انکار آن نه کمکی به يك دست بودن زندگی این مجاهد بزرگ می کند و نه چیزی از عظمت مجاهدتهای او می کاهد. ناآرامی های اوزاده ی شرایط پریشان و آکنده از ستم قاجاری بود که اغلب جوانها را به عصیان می کشاند. ماجراجوئی های ستارخان در عین حال تجربه های گوناگون مبارزه نیز هست. در باکو، در میان کارگران صنعتی نفت، او به ارزش تشکیلات منظم پی می برد و در برخورد های دیگر به عوامل ستم و ستمکاران بر می خورد که شعر نیما یا ه. ا. سایه و دیگران از بیان آنها ناتوان هستند و مؤلفان از زورپرسی دست به این شعرها دراز کرده اند و به جای تحلیل، تمثیل- سازی تحویل داده اند.

حاج اسمعیل امیرخیزی برای گرایش ستارخان به کار مشروطه-

خواهی شش دلیل می‌شمارد که در صفحات ۲۵ تا ۲۷ کتابش مسطور است و هیچکدام را نمی‌آوریم؛ و در کتاب «دو مبارز جنبش مشروطه» فقط وصیت پدرش را می‌بینیم که با تأکید از پسرش خواسته «انتقام برادرش اسماعیل را از قاجارها بگیرد!» و با این حال مجاهدان در آغاز از پذیرفتن ستارخان در تردید هستند. «برخی از مجاهدین و آزادیخواهان، که از نیات باطنی وی مستحضر نبودند اظهارات او را راجع به فداکاری در راه مشروطه با تردید تلقی می‌کردند. تاقضیه‌ی اسف‌انگیز ۱۲ ذیحجه‌ی ۱۳۲۵ به میان آمد و هر گونه شك و تردید را از میان برداشت.» (۱۲)

برای اینکه تصور «فطری» بودن را از نظام فکری مولفان بزداییم، مجبور هستیم به نقل يك ماجرای دیگر از زندگی ستارخان مبادرت ورزیم. حاج اسمعیل امیرخیزی درایت می‌کند که «پس از چند ماه، روزی ستارخان در انجمن ایالتی نزد بنده آمد و اظهار کرد که اجلال‌الملک مرا از خدمت اخراج کرد. (من در آن وقت عضو انجمن بودم.) گفتم: دل‌تنگ باش، تا يك ساعت دیگر اجلال‌الملک به انجمن خواهد آمد، من از ایشان خواهش می‌کنم که شما را باز به خدمت بپذیرد. چون اجلال‌الملک به انجمن آمد علت اخراج ستارخان را از ایشان پرسیدم گفت: سوارانش مرتب و منظم نیستند!» (۱۳)

این عضو بی‌انضباط در جریان مبارزات انقلابی مشروطیت چنان دگرگون شد که در اندک مدت به مقام رهبری رسید و مشروطیت را در سنگرهای امیرخیز حفظ کرد.

تحول اساسی او به يك معنا اهمیت و عمق انقلاب مشروطه را

۱۲. قیام آذربایجان و ستارخان. ص ۲۸

۱۳. قیام آذربایجان و ستارخان، ص ۳۰

نشان می‌دهد که قابل تحلیل است و مولفان به آن نپرداخته‌اند. این سخن رضا بر اهنی که «بزرگترین تأثیر مشروطیت، در جهت اجتماعی بود» (۱۴) یک امر بدیهی است. و این که «مشروطیت حادثه‌ای بود تا مردم ایران، ظرفیت قرن‌ها پنهان مانده‌ی اجتماعی خود را کشف کنند... انسانی که سرش رامی انداخت به پائین و به کسب و کار خود ادامه می‌داد، فهمید که در نهاد او چیزی به عنوان ظرفیت اجتماعی وجود دارد. مشروطیت به فردی که در طول قرون، آگاهی درستی به چگونگی از بین بردن معضلات اجتماعی حیات خود نداشت، آموخت، که دست روی قلب خود بگذارد و بداند که چیزی اجتماعی در آن می‌تپد و چیزی اجتماعی از مرکز قلب به سوی تمام بدن، درون خون و گلبولهای خون، جریان پیدا می‌کند و از فرق سرتانوک‌پا را از حرارت و صف ناپذیر سرشار می‌کند. این حرارت از یک دلال اسب، ستارخان می‌سازد، چرا که آن دلال اسب، چیزی اجتماعی که از دینامیسم تاریخی برخوردار است، در وجود خود پیدا می‌کند و برای پر کردن آن ظرفیت اجتماعی، تفنگک دینامیسم در دست می‌گیرد.» (۱۵)

مولفان سخنان شیرین و غیر علمی کسی را نقل کرده‌اند که از تاریخ مشروطه حتی نکته‌ای کوچک در بیانش نیاورده و در عین تجلیل از جنبش، فردها و جامعه را در بیرون این تجلیل قرار داده. این جدائی معلول بینش فرد گرایانه‌ای است که روابط متقابل جامعه و جنبش را به درستی درنگ نکرده و با تعبیرهای «ظرفیت اجتماعی» و «تفنگک دینامیسم» جنبه‌های ایدئولوژیکی و موقعیت تاریخی و شرایط پیدایش و رشد جنبش

۱۴. دومبارز... به نقل از «طلادرمس»، ص ۱۶

۱۵. ص ۱۶ دومبارز...، که از چاپ دوم «طلادرمس» و از ص ۱۹۹ آن

بورژوا - دمکراتیک را کنار نگه داشته است. فریبندهای تعبیر به مولفان امکان شکافتن مفاهیم و تعمق در چگونگی بینش فرد گرایانه را نداده. «ظرفیت اجتماعی» یک تعبیر گنگ و غیر دقیق است، که می توان با آن به هزار اندیشه‌ی اجتماعی اشاره کرد. مردمی که جنبش ضد استبدادی و رهایی بخش مشروطیت را پی ریزی کردند و پیش بردند و به تأسیس انجمن های مرفقی ایالتی و مرکز غیبی دست زدند، «آگاهی درستی به چگونگی از بین بردن معضلات اجتماعی خود» داشتند و این آگاهی اجتماعی در جریان عمل اجتماعی وسعت و عمق بیشتریافت. تعبیر درست آن روح برانگیزنده‌ی اجتماعی، «حرارت» نبود، «شور انقلابی» بود که احساس و عاطفه و تفکرات اجتماعی را به جانب عمل بر اندازنده و سازنده متوجه می ساخت و دینامیسم اجتماعی و تاریخی از «شور اجتماعی» به عنوان موتور «تزهای انقلابی» استفاده می کرد و نه تنها ستار دشتگیر، بلکه هزاران هزار خرده پای مفلوک را به قلمرو انقلاب اجتماعی می کشاند. «حاج احمد نقاش» که بعدها از قاطع ترین انقلابیون مشروطه شد، در آغاز جوانی از ترس تاریکی شب ها با همسرش تادم مستراح می رفت و با او به خانه بر می گشت. شور اجتماعی و شعور اجتماعی و حرکتهای انقلابی این ترس را به شجاعت انقلابی تغییر داد. سرنوشت او یکی از موارد متعدد تحول اجتماعی فردهاست که تاریخ مشروطه‌ی کسروی و دیگر تاریخها ثبتشان کرده اند. من در حیرتم که چرا مقدمه نویسن این تفسیر نادرست را نادیده گرفته است. پیش از آنکه ستارخان به صف مجاهدان ملحق شود، زمینه‌ی اجتماعی تربیت مجاهد فراهم شده بود. تقسیم بندی ایدئولوژیکی تبریز به انجمن حقیقت و انجمن اسلامیه، جهت های مبارزه و ضد مبارزه را مشخص ساخته بود. کار اصلی ستارخان و تمام مردم تبریز انتخاب اجتماعی بود. این زمینه‌ی روشن با توجه به



جبر اجتماعی از «ستاریاگی، ستار انقلابی»<sup>(۱۶)</sup> پدید آورد و بعد از این، انقلابی اصیل پیروزی‌های نظامی و سیاسی کسب کرد. همزمان با ستار-یاگی، یاغیان و بزن بهادران دیگر از جمله کربلایی حسین خان و... به جبهه‌ی مشروطه خواهان پیوسته بودند. اما اینکه چرا ستارخان به درجه‌ی سردار ملی رسید و بالفرض کربلایی حسین خان در آستانه‌ی آن ماند، مسأله‌ای است که مولفان لازم بود به تشریح علمی آن بپردازند و نپرداخته‌اند. پلخانف به این مسأله، جوابی روشن داده که نقل کنیم و بگذریم: «وقتی که احتیاج اجتماعی نسبت به یک رهبر جدی نظامی بر-طرف گردید، در این صورت تشکیلات اجتماعی راه را به روی کلیه‌ی استعدادهای نظامی دیگر.... سد می‌نماید. نیروی تشکیلات اجتماعی تبدیل به نیروئی می‌شود که مساعد با ظهور استعدادهای دیگر از این نوع نمی‌شود.»<sup>(۱۸)</sup> و در ادامه این جواب روشن، مسأله‌ی مهم دیگری نیز جا دارد که حرف آخر من درباره‌ی بسازخوانسی مثلاً «نقد آمیز» «دومبارز جنبش مشروطه» است و همین جا در ارتباط با «بزرگ نمایی» و «قهرمان سازی» مولفان می‌آورم. «در حین مطالعه و بحث در اطراف نقش شخصیت در تاریخ تقریباً همیشه دچار یک خطای باصره می‌شویم.»<sup>(۱۸)</sup> وقتی ستار-خان در صحنه‌ی مبارزات مشروطه ظاهر شد و به مقام سردار ملی رسید، دیگران را از این مقام دور ساخت. در صورتی که شاید بعضی‌ها نقش او را به همان خوبی او و یا شاید تقریباً به همان خوبی قادر بودند بازی کنند. به گفته‌ی پلخانف مولفان دچار خطای باصره می‌شوند، «نیروی شخصی او خیلی بزرگتر از آنچه در واقع هست، در نظرشان جلوه می‌نماید.

۱۶. ص ۱۹

۱۷ و ۱۸. نقش شخصیت در تاریخ، گک. و. پلخانف، ترجمه خلیل

ملکی، ص ۵۸

زیرا ندانسته کلیه نیروی اجتماعی را به حساب او می گذارند، در صورتیکه خود او را همان نیروی اجتماعی پیش انداخته و از او پشتیبانی کرده. او در نظر منحصر به فرد می آید. زیرا نیروهای دیگری که مانند او بودند از حالت امکان به وجود و یا از حالت قوه به فعل نیامده اند. در این حال وقتی به ما بگویند اگر ستارخان وجود نداشت چه می شد؟ تصورات و توهمات خیالی، دچار وحشت و اضطراب شده و بنظر مان اینطور جلوه می نماید که بدون وجود او تمام نهضت اجتماعی اصلاً ایجاد نمی گردید. در صورتیکه نیرو و نفوذ او خود متکی به آن نهضت اجتماعی بود.» (۱۹)

پاسخی که مؤلفان به حمله و تحقیر کسروی و محمد اسماعیل رضوانی داده اند و مفهوم «اینان معنی قانون اساسی را نمی دانستند و بنا این همه، در طلبیدن آن پافشاری می نمودند.» و «توده حکم سیل عظیمی را داشت که خروشان و جوشان و کف بر لب و دیوانه به راه افتاد و هر مانعی را در مقابل یافت فرو انداخت، بدون اینکه داند چه می کند و به کجا می رود.» (ص ۱۸) را با پاسخ هایی روشنگرانه جواب داده اند، اما به صورت علمی، مکانیسم انقلاب اجتماعی و مراحل پیدایش و رشد آن را برای این دو مورخ جدا تافته روشن نکرده اند. «قانون اساسی» هدف انقلاب مشروطه نبود و بتدریج، ضمن غلبه بر نظام فئودالی و مرکزیت این نظام، آگاهی و شعور اجتماعی بالا می رفت و هدف ها در هر مرحله ارتقاء می یافت. «توده» لازم بود «حکم سیل داشته باشد» و مورخان تنگ نظر و بی خبر از قوانین تکامل اجتماعی را بترسانند. تدوین قانون اساسی در واقع به ضرورت استقرار قانونی و حقوقی مبارزات مشروطه.

---

۱۹. همان منبع، ص ۵۹-۵۸. با این عذرخواهی که من به جای ناپلئون،

برای رویارویی مستقیم، نام «ستارخان» را گذاشتم.

خواهی بود و بدون آن حدود اختیارات و حاکمیت دولت‌ها و ملت تعیین نمی‌شد. هنگامی که یکی از قهرمانان عامی و ساده‌ی شولوخف از اصل «انتقاد از خود» به غلط «انتقام از خود» یاد می‌کند، آیا ارزش اجتماعی يك انقلاب بزرگ با آن نفی می‌شود؟ عمل اجتماعی توده را باید دید که استبداد هزار ساله را متزلزل ساخت و پایگاه امپریالیسم را لرزاند. قانون اساسی، شکل بندی حقوقی مبارزات مشروطه خواهان بود که قشر روشنفکر و با سواد آن را با الهام از قانون اساسی انقلاب فرانسه... مدون ساخت و به امضاء رساند. ذهن‌های کشکولی با تراکم اطلاعات قادر نیستند سیریک جریان تاریخی را ترسیم کنند و به پیش بینی بپردازند. این است پاسخ کوتاه به تمام اعتراضات طرفداران فروغ مسائل تاریخی.

اما در این میان، از مولفان انتظار داریم که روشن کنند:

۱. چرا رهبری جنبش مشروطه در میانه‌ی مبارزات به دست لیبرال - ملاک‌ها افتاد؟
۲. چطور شد اسلامیه نشینان توانستند مردم ساده دل را گول بزنند و قرآن بر سرو التماس کنان به کانون خود بکشانند و از پشت بام همه شان را به گلوله ببندند؟
۳. چرا تئوری علمی مبارزه در بین مردم نفوذ چشمگیر پیدا نکرد؟ امروز و در این ماه‌های اخیر با وجود انتشار وسیع تاریخهای تحلیلی مشروطه ایوانف و ایرانسکی و... به این مسائل جواب‌هایی می‌توان یافت که جای آن‌ها در کتاب حاضر خالی است.

در فصل «جنبش مشروطیت در آذربایجان» مولفان فکر منظمی را دنبال نکرده‌اند. بعد از خواندن این فصل، این سوال برای من پیش

آمد که آیا گفتن «آذربایجان و مخصوصاً تبریز، به جهت موقعیت خاص خود، از آگاه‌ترین و بیدارترین و به‌عللی که اکنون فرصت باز‌گویی آنها را نداریم از ستم‌دیده‌ترین و در نتیجه از انقلابی‌ترین نقاط کشور بشمار می‌رفت»<sup>(۲۰)</sup> کافی وقانع‌کننده است برای توضیح نقش خاص آذربایجان در حراست و دفاع از حیثیت و مس‌وجودیت مشروطیت؟ و دانستن این که «تبریز نخستین شهری بود که انجمن برپا کرد»<sup>(۲۱)</sup> و «گذشته از انجمن ایالتی تبریز، يك سازمان مخفی هم به نام مرکز غیبی از مدت‌ها پیش، حتی قبل از صدور فرمان مشروطیت، در تبریز فعالیت می‌کرد»<sup>(۲۲)</sup>، تکرار اسناد زنده است و بدون تعلیل پیدایش و کارکرد این نهادهای اصیل و انقلابی پای زندگینامه‌ی تحلیلی ستارخان می‌لنگد، و مولفان به بیماری فردگرائی و قهرمان‌سازی مبتلا می‌شوند و می‌کنند آنچه را که دور از کار علمی است. به گمان من، اگر مؤلفان در تاربخچه و شرایط تاریخی تأسیس این دونهاد کند و کاو می‌کردند به متفکران و تئوریسین‌های انقلابی گمنام برمی‌خوردند و از آسیب‌های هولناک فردگرائی و قهرمان‌سازی در امان می‌ماندند. مگر با تدبیر این نهادهای انقلابی نبود که حاجی میرزا حسن مجتهد، محتکر و حیل‌باز مرتجع را را از تبریز را نندند؟ افسوس که جاذبه‌ی قهرمان‌سازی و ماجراجوئی قوی‌تر از روح کاوندگی و تحلیل علمی در این بخش از کتاب عمل کرده و با ایجاد هیجان زدگی در خواننده، او را از شناخت عینی يك انقلاب محروم ساخته. بنظر من حتی آوردن اشعار و سخنان حکیمانه، بجا و نابجا، حشوملیح و غیرملیح، نوعی ماجراجوئی است. مثلاً با شعر «آینده»، از زبان ستارخان می‌شنویم: «من هر چه هستم دشمنه‌ای هستم

در حاضر باش يك دست: دستی که بر پشتم است و پناهم داده است دست يك نفر که همزنجیر من است.» (۲۳) و حاج اسمعیل امیر خیزی از زبان خود ستارخان روایت می‌کند «سردار دربارك صاحب اختیار... گفت: آقایان، بنده اگر خدمتی کردم به دستگیری ملت کردم، والا از یک دست صدا بر نمی‌خیزد. قدر شناسی باید از مردم آذربایجان کرد، نه از ستار.» (۲۴)

زندگی‌نامه‌ی تحلیلی، ستارخان را به ورطه‌ی فردگرایی و قهرمان بازی می‌راند و منابع و قایع نگاران او را به میان مردم برمی‌گرداند. این است دردی که مرا برانگیخته و علیه «شیوه‌ی ارجدار و واقع‌گرایی» این کتاب شورانده. سخن از تناقض دردانگیزی است که سالها سرپوشیده مانده. چگونه می‌توان يك شعر مبلغ فردگرایی را با این خبر عجیب کرد که «ارجدارترین اقدام انجمن تبریز، ایجاد و تربیت دسته‌های مسلح گارد انقلابی بود که تحت نظر مستقیم مرکز غیبی اداره می‌شد.» (۲۵)

و به ارتباط مکانیکی آنها متوجه نشد و دم از واقع‌گرا بودن دید گاه‌زد؟ و رود ستارخان به صف مجاهدان، در «دو مبارز جنبش مشروطه» به صورت خیلی طبیعی نشان داده شده، در صورتی که امیر خیزی، عضو انجمن و بعدها ناظر و مشاور ستارخان و مولف کتاب «قیام آذربایجان و ستارخان»، درایت می‌کند که «برخی از مجاهدین و آزادیخواهان.. اظهارات ستارخان را راجع به فداکاری در راه مشروطه با تردید تلقی می‌کردند.» (۲۶)

در خصوص ماجراجویی با وساطت شعرها و نقل قول‌های شاعرانه

۲۳. ص ۳۷

۲۴. قیام آذربایجان و ستارخان، اسمعیل امیر خیزی، ص ۵۵۴

۲۵. دو مبارز...، ص ۳۷

۲۶. قیام آذربایجان و ستارخان، ص ۲۸.

هم سخنی بگویم.

شعر «رؤیای برده» که در پیشانی «دیدار کوتاه باستارخان» نشسته، از نظر مفهوم باخواست‌ها و ماهیت شعارهای انقلاب بورژوازی مغایرت دارد: «بیشه‌ها به هزار زبان صلای آزادی در می‌دادند و برده را به قیام می‌خواندند.» یکی از نتایج آشکار ماجراجویی و حادثه‌سازی در کار تحقیق، آمیختگی مفاهیم ضد و نقیض گویی است. ستارخان با شعار «یک برده» نمی‌توانست به میان مجاهدان برود و رود روی ارتجاع فتودالی و امپریالیسم بایستد.

در فصل «توطئه علیه مشروطه»، سازش روس و انگلیس و انعقاد قرار داد ۱۹۰۷ و عارضه‌های فاجعه آسای آن مورد توجه است و ستارخان غیبت کامل دارد. فصل «فولاد آبدیده می‌شود» با نقل قول بلندی از یک آزادیخواه لهستانی شروع می‌شود که حرف اصلی او برای خواننده روشن نیست و از ایجاد ارتباط بین این نقل قول و زندگینامه‌ی ستارخان باز می‌ماند. در مورد توطئه‌ی مرگبار پاختانوف و جواب ضد توطئه‌ی ستارخان، مولفان دچار همان عارضه‌ی واگیر فرد گرایی هستند و قهر مسانانه‌ترین چهره را برای ستارخان ساخته‌اند. اما به گفته‌ی امیرخیزی، بعد از آن که باقرخان گول شیرین زبانی پاختانوف را خورد و تسلیم شد «جمعی از مجاهدان زیر فرمان او مسلحانه به منزل ستارخان رفته و با کمال صداقت و شجاعت گفتند ما تا جان در تن داریم بدون هیچگونه خوف و هراس از جان و دل در نزد شما به مجاهدت خواهیم پرداخت.» (۲۷)

به نظر می‌رسد ذکر اینگونه دلیری‌ها و تشجیع‌های مردم به عمل درست ستارخان در برابر توطئه‌ی پاختانوف بعد جمعی می‌دهد و در واقع هم

جز این نیست. چون به گفته‌ی آن فرزانه «عمل فردی، به‌توده‌تثوری «قهرمانان فعال» و عوام الناس غیرفعال را که در انتظار هنرنمایی این قهرمانان هستند، القاء می‌کند و بدین ترتیب آنان را از مبارزه‌ی طبقاتی خود باز داشته و مبارزه را به این قهرمانان وامی‌گذارند.»

در ستیز و کشمکش انجمن اسلامی و انجمن حقیقت، کانون مجاهدان غارت و چپاول می‌شود و اسلامیة نشینان این غارتگری را به شکست کامل مشروطه خواهان تعبیر می‌کنند.

ستارخان بامجاهدان دلیر به این دست اندازی جواب می‌دهد و انجمن حقیقت را باز می‌ستاند و پرچم مشروطه را برسر در انجمن به اهتزاز درمی‌آورد و کربلایی حسین خان باغبان را به حراست این مرکز دموکراتیک می‌گمارد. مولفان انجام وظیفه‌ی مجاهدی را به این صورت تعبیر می‌کنند که «بدین سان باردیگر، انجمن زیر پرچم ستارخان به کار می‌پردازد.»<sup>(۲۸)</sup> این تعبیریکی از نشانه‌های کاملاً صریح روح فردگرایی و قهرمان پروری نیست که مقدمه‌نویس از آن به غمض عین گذشته؟ بنظر می‌رسد غارت انجمن حقیقت و دست‌اندازی اسلامیة نشینان یک غفلت نظامی باشد که ستارخان با سرعت و آگاهی تمام آن را جبران کرد. پرچم انجمن، پرچم پیروزی طبقه‌ای بود که فئودالیسم را از پامی انداخت، و ستارخان خود زیر این پرچم می‌جنگید.

تا به صفحه‌ی ۸۵ برسیم و یک خطای فاحش دیگر را زیر ذره‌بین قرار دهیم، بایک سلسله نقل قولهای بی‌مفهوم ولی زیبا و شعرهای مزاحم اما جذاب مواجه می‌شویم که پیوند ارگانیکی با مطالب ندارند و چنانچه تفاضل محسوب نشوند، حداقل در دایره‌ی ماجراجوئی جامی گیرند. مولفان

در صفحه‌ی ۸۵ بجای «عده‌ای ساده لوح و سست اراده»، تمام «مردم تبریز» را در مظان این اتهام قرار داده‌اند که «در اوایل جبهه‌گیری اسلامیة نشینان در مقابل مجاهدین، به‌ماهیت این انجمن ارتجاعی پی‌نبرده بودند که صلاح دیدند با هیئت اجتماعیة یا علی‌کشان به اسلامیة بروند و به آقایان عارض شوند.» جاداشت مؤلفان ترکیب این «هیئت اجتماعیة» را از روی جهان‌بینی و عمل نادرستشان روشن کنند و موردی دیگر بر موارد دوری از حوزه‌ی دید علمی نیفزایند. نقل قولی از منتسکیو در صفحه‌ی ۹۸، چند بیت از شعر «پادشاه فتح» نیما یوشیج در صفحه‌ی ۱۲۸، سخنی معروف از برتولت برشت در صفحه‌ی ۱۱۳، توسل‌های گمراه‌کننده هستند که مؤلفان کاش از خیرشان گذشته بودند. در فصل «مأموریت اردبیل» سخن ارنست همینگوی با ترجمه‌ی نادرست آورده شده: «انسان ممکن است از پای بیفتد، اما شکست نمی‌خورد.» نادرست است و «انسان ممکن است شکست بخورد، اما از پانمی‌افتد» درست است. «مأموریت اردبیل» در زندگینامه‌ی ستارخان، یک‌تر اژدی است. او به‌جنگ نیکمردی انقلابی می‌رود که مخبر السلطنه از حاکمیت او درهراس است. مجاهدی چون محمدحسین زاده که از کمیته‌ی ستار رشت به اردبیل آمده و آرمانهای ستارخان را قاطع‌تر از او در اردبیل پیاده می‌کند و به قول مؤلفان کتاب «در اندک مدتی موقعیت‌های شایانی بدست آورده» (۴۹)، در برابر ستارخان قرار دارد. ستارخان راه خطا می‌رود. آگاهی انقلابی و اجتماعی او به آن حد نرسیده که آلت دست مخبر السلطنه نباشد و مأموریت خلع-سلاح مجاهدان را دیکال‌رانی‌پذیرد. در این مورد مؤلفان به خطای مضاعف دست می‌زنند. بجای آنکه از «ناآگاهی» ستارخان دلیل بیاورند،



می نویسند «ستارخان که به اندازه شجاعتش فروتن هم بود، بی آنکه از توطئه‌های پشت پرده آگاهی داشته باشد، پیشنهاد مخبر السلطنه را می پذیرد.»<sup>(۳۰)</sup> واژه «فروتنی» در این بیان برابر نا آگاهی است و این عدم دقت و یا اغماض فرد گرایانه پایه‌های علمی زندگینامه را متزلزل تر می کند. امیر خیزی معتقد است که «مقصود مخبر السلطنه از فرستادن سردار به اردبیل این بود که بایک تیردو نشان بزنند. یکی اینکه می خواست مدتی سردار از تبریز دور شود تا وی بتواند بطور دلخواه خود به تمشیت امور بپردازد و دیگر آنکه خود را با مجاهدین طرف نکند و بدست سردار این امر انجام گیرد.»<sup>(۳۱)</sup> مخبر السلطنه به هدف خود می رسد. حاکمیت انقلابی محمد حسین زاده بادست ستارخان بهم می ریزد و بعد حمله رحیم خان و نابودی حتمی ستارخان و مجاهدان پیش می آید و ستارخان مصرانه دیگران را به ماندن ترغیب می کند تا یک خودکشی دسته جمعی انجام گیرد. در این تراژدی، باز ماجراجویی مؤلفان گل می کند و شعر «دل فولاد» نيمارادر آغاز فصل «در آستانه سفر بی بازگشت» می گمارند که سخنگوی ضعف دید آنان باشد. سخن نریمان نریمانوف، از نمایشنامه «نادرشاه» در صفحه ۱۳۸، گرهی از کار فرو بسته ستارخان نمی گشاید. سقوط مجاهد آغاز شده. مؤلفان با واقع بینی ودقت علمی به تشریح علل اجتماعی این سقوط پرداخته اند و حتی چشم به روی حقایق بسته اند. گوششان این درخواست ستارخان را نشنیده است که امیر خیزی شنیده و نقل می کند: «چند روز پس از ورود اردوی دولتی به تبریز و گذشتن روزهای دید و بازدید، سردار ملی از سردار بهادر و

یفرم خان و حاجی علی رضاخان و سالار ملی و سایر سرداران اردو به استثنای صمدخان برای نهار دعوت کرد. پس از صرف نهار يك مرتبه، بدون مقدمه، به سردار بهادر گفت: حقیقت امر این است که دلم به تنگ آمده، چنانکه گویی از زندگی بیزار شده‌ام و مرگ را به زندگی ترجیح می‌دهم، بهتر است که شما شرحی به سردار اسعد بنویسید که مرا به تهران بخواهد بلکه بتوانم بواسطهٔ مسافرت چند روزی استراحت و آسودگی بینم. بنده (امیر خیزی) از این پیشنهاد سردار در شگفت ماندم، ولی چیزی نگفتم...» (۳۲) مؤلفان نیز چیزی نمی‌گویند و در این مورد مقدمه‌نویس باید شاهد باشد که حقایق سخن نمی‌گویند و راه برای سخن گفتنشان بسته است. اما از تراکم شعر و سخن قصار تا بخواهید می‌توان لذت شاعرانه برد و از تحلیل علمی تاریخی چشم پوشید. از اصل کار دور افتاده‌ایم و باروح فردگرایی از تاریخ علمی به قهرمان‌سازی دلخوش هستیم. «در سایه‌ی همت والای سردار بود که تبریز قهرمان به پاخاست و پرچمدار آزادی ایران شد.» (۳۳)

در مورد احزاب و خط‌مشی آنها، نگرش مؤلفان فقط به سطح مسائل دوخته شده. احزاب و فعالیت‌های علنی و مخفی و برخوردهای گوناگون آنها منحصراً در چهارچوب جریان‌های داخلی سنجیده می‌شود و نظارت و هدایت امپریالیسم‌های روس و انگلیس به حساب نیامده. «طبیعی است که اعتدالیون - که مشروطه‌خواهان بدلی بودند و اصلاً مستبدان لباس مشروطه‌خواهی به تن کرده‌ای بیش نبودند - متعقد بودند که کار انقلاب پایان پذیرفته و بنابراین وظیفه‌ی توده‌ی مردم هم، درقبال فعالیت‌های اجتماعی باید پایان پذیرد.» (۳۴) مؤلفان با این عقیده استقلال

۳۲. قیام آذربایجان و ستارخان... ص ۵۲۸

۳۳. ص ۱۵۸ ۳۴. ص ۱۶۰

تامی به اعتدالیون داده‌اند و تمام قیود و ابستگی آنها را بساز کرده‌اند. بگذارید با وجود صراحت بی‌تردید مسأله، باز به نقل قولی از امیرخیزی مبادرت کنم تا حداقل روشن شود که وقایع نگاران گامی جلوتر از تحلیل‌گران هستند. سردار را به تهران کشانده بودند و «روزی از طرف اعتدالیون دعوتی از اعظام و رجال تهران بعمل آمد و سردار و سالار ملی را نیز رسماً بموجب ورقه‌ی مخصوصی دعوت کردند. سردار از من (امیرخیزی) پرسید که آیا من باید در این مجلس حضور بهم رسانم یا نه؟ گفتم به عقیده‌ی بنده شما در اینگونه مجالس که منسوب به احزاب است... نباید حاضر شوید، خاصه در این مجلس که آنچه بنده اطلاع دارم در موضوع چند نفر مذاکره خواهد شد که باید از تهران بروند. سردار پذیرفت و در روی پاکت نوشته شد: بواسطه‌ی کسالت مزاج از حضور معذورم.» (۳۵)

انقلاب بـورژوازی ایران، مقدمه‌ی فصل بیداری آسیا بود و امپریالیست‌های روس و انگلیس از اشاعه‌ی بیداری و تکوین جنبش‌های ضد استعماری در هراس بودند و با حمایت و عمل اعتدالیون، این راه را سد می‌کردند. تصویب اولتیماتوم ننگین ۱۹۰۷ و بعد ۱۹۱۱، دقیقاً در جهت افزایش قدرت ارتجاع و امپریالیسم بود و اعتدالیون قبول آن را يك وظیفه‌ی فوری می‌شمردند. هنگامی که مؤلفان از افشای این خیانت ملی چشم‌پوشی می‌کنند و از طرف دیگر اظهار می‌دارند که «دموکرات‌ها با توده‌ی مردم که کلاشان کاملاً پس‌مر که مانده بود، ارتباط زیادی نداشتند، علت شکستشان هم همین بود.» (۳۶) نشان می‌دهند که ارتباط

تنگاننگ «دموکرات‌ها» با «مردم» و تلگرافات عدیده‌ی مردم جهت امتداد زمان نمایندگیشان در مجلس را کاملاً نادیده می‌گیرند و به جای آن که اتحاد مهلك دو امپریالیسم و قدرت یابی ارتجاع داخلی را به ریاست ناصر الملك پیش بکشند و مقاومت حیرت‌انگیز دموکراتان مجلس دوم را در مقابل اولتیماتوم یادآوری کنند و به نابرابری آشکار نیروها برسند، به ذهنی‌ترین برخورد تاریخی دست زده‌اند. با رجوع دقیق و باحوصله به این بخش از مبارزات مشروطه خواهی، سوء تفاهم بر طرف می‌شود. مذاکرات مجلس دوم و زندگینامه‌ی شیخ محمد خیابانی، دم‌دست‌ترین کتاب‌هایی هستند که استنباط نادرست مؤلفان را فاش می‌سازند. خلاصه‌ی کلام این است که دشمن قوی‌تر شد.

باران نقل قول‌ها، بذره‌های دریافت نادرست از ماهیت و خواست‌های انقلاب مشروطیت را می‌رویاند. از این سخن‌گازانتزاکیس که از کتاب «مرگ یا آزادی» گرفته شده، خواننده در نمی‌یابد که منظور مؤلفان از آزادی، چه نوع آزادی است که باتأکید می‌گویند «آزادی يك لقمه‌ی سهل الوصول نیست، بلکه شهری است که باید آن را به زور شمشیر فتح کرد، کسی که آزادی را از دست دیگران دریافت می‌کند همچنان برده و بنده باقی خواهد ماند.» ستم قرن‌ها به توده فهمانده بود که جز با حرکت قهرآمیز نمی‌توان به هیچ گونه آزادی دست یافت و در تاریخ‌های موجود مشروطه نمونه‌ی این گونه تفکر بیش از شمارش است. در بیشتر موارد نقل قول‌های کثیرالعهده به جای آن که به روشنگری پردازند، به گمراهی خدمت می‌کنند و جاداشت که مقدمه نویسی از این نقص بزرگ ولو به اشارت یادی می‌کرد. چگونه می‌توان این اظهار عقیده را خواند که «هوخواهان این دو حزب به اصطلاح مخالف هم - اعتدالیون و

انقلابیون - ... بیشتر سطحی و خصوصی بود تا عمقی و عمومی» (۳۷) و نگفت که مؤلفان جهان‌بینی روشن و جامعی از انقلاب بورژوازی ندارند و از چارچوب هدف‌های این انقلاب بیرون مانده‌اند؟ مخالفت بر سر قضیه‌ی اولتیماتوم روس و انگلیس يك اختلاف «سطحی و خصوصی» بود یا «عمقی و عمومی»؟ اگر اختلاف سطحی و خصوصی است، پس چرا در مورد سرگردانی ستارخان می‌گویند «ستارخان بدون آن که از ماهیت صف‌بندی‌ها و کسم و کیف وقایعی که در تهران جریان داشت، اطلاع کامل داشته باشد، خواهی نخواهی وارد میدان این کشمکش‌ها شد» (۳۸) و ندانست که «این کشاکش از سرچشمه‌ی دیگری آب می‌خورد و نیرومندتر از آن بود که بتواند از عهده‌ی جلوگیری بر آید.» (۳۹)

کشمکش و کشاکش نیرومندتر شده و از آگاهی سردار ملی فراتر رفته است و این مسأله بیان‌کننده‌ی تحول مبارزات است که از سنگرها به پارلمان کشیده شده. اگر این تحول خصلت مترقیانه نداشته باشد، حداقل بسیج و آمادگی کامل امپریالیسم و ارتجاع داخلی را در برابر نیروهای ملی نشان می‌دهد. خطاست که بپذیریم «سزرداری که روزگاری بافداکاری خود یکی از عوامل مهم تغییر مسیر تاریخ ایران شده بود، امروز مغلوب همان جریان شده و باشتاب فزاینده‌ای به سوی نابودی کشانده می‌شود.» (۴۰) سردار مغلوب همان جریان اصیل نمی‌شود، جریانی که او را به نابودی می‌کشاند، يك ضد جریان است و نابودی سردار دلیل قاطع بر صحت این اعتقاد است که «بدون سازمانی استوار

از رهبرانی که کار یکدیگر را دنبال می‌کنند هیچگونه جنبش انقلابی نمی‌تواند پایدار باشد.» تحلیل عینی، این حقیقت روشن را به دست می‌دهد و مؤلفان در پی سرگردانی و ناتوانی دید خود به شعر «سرود مردی که تنها به راه می‌رود» احمد شاملو چنگ می‌زنند و تمایلات قهرمان‌سازی و فردگرایی خود را به نحو صریح و شدید ظاهر می‌سازند و خطای مقدمه‌نویس را چند برابر می‌کنند. بعد از این هر چه از متن زندگینامه‌ی ستارخان می‌خوانیم، بیشترین درصدش به احساس تعلق دارد و اندیشه‌ی واقع‌گرا از میدان عمل خارج است. همه‌چیز، خاصه شعرها و نقل-قول‌های منشور، همه در خدمت یک هدف کوچک و فردگرایانه عمل می‌کنند و قصد دارند سردار را نجات دهند و از نجات او، احساس راحتی وجدان برای خواننده کسب کنند. سردار به «بابا باغی» چشم دارد که مخبر السلطنه از دادن آن طفره می‌رود. سردار از زندگی بیزار است و از فعالیت بازمانده و در حال گریز از امیرخیز و حتی تبریز است و مؤلفان نمی‌خواهند بپذیرند که مشروطیت در این مرحله به آگاهی عمیق جهت حفظ نهادهای مشروطه نیازمند است و ستارخان از داشتن آن بی‌بهره است و این گناه مردانگی و صداقت انقلابی او نیست، دشمن بر انقلابیون پیشی‌جسته و کانون‌های آگاهی‌دهنده را ویران ساخته است. بمباران دوگانه‌ی مجلس - که اولی تحقیقی بود و دومی تقدیری - دو نمونه از عملکرد ضدانقلاب را ارائه می‌دهد. چه معنا دارد که در این دوران ناتوانی از سخن ناظم حکمت استفاده کنیم و بگوییم «حال که این بار مغلوب آمدیم، هر چه بگوییم و هر چه بکنیم زاید است.»<sup>(۴۱)</sup> و یا سخن رومن‌زولان را بیاوریم که «آنان بالانه و نواله‌ای که می‌بخشند،

قلاده‌ای پیش می‌آورند و هر گاه امتناع ببینند هزاران احمقی را که همچون گله‌ی سگان شکاری در اختیار دارند به حمله و امی‌دارند.» (۴۲) یا مرنیه‌سرایی کسیم که «من جویده شدم و ای افسوس که به دندان سبیت‌ها...» (۴۳).

باهر نقل قول فریبده، عنان اختیار و قدرت انتقادی مؤلفان به دست صاحب‌قول می‌افتد و صحت و سقم و علمی بودن و نبودن قول مورد توجه قرار نمی‌گیرد، تاجائی که از زبان کسروی، دولت‌زیر حمایت ناصرالمک را «دولت ائتلافی» می‌شناسند و ماهیت «ضد انقلابی» آن را درک نمی‌کنند. اینگونه بی‌توجهی به مفاهیم علمی و اژه‌ها و تعبیرها در نقل قول‌ها فراوان است و به جرأت می‌توان گفت که حتی يك نقل قول منظوم یا منثور از این خطا مبری نیست. از صفحه‌ی ۱۸۶ که بخش «مرگ سرداری که از پشت خنجر خورد» شروع می‌شود، خواننده قطعه‌ی ادبی می‌خواند نه تاریخ. الحق که زبان ادبی این قطعه دلپذیر است و ای کاش در خارج از این کتاب چاپ می‌شد. جذابیت ادبی و شاعرانه‌ی تعبیرها به خواننده این کمک را می‌رساند که جهان‌بینی علمی مؤلفان را ارزیابی کند و میزان و سواس و تفکر آنان را در ترکیب کلمات و تحلیل وقایع ارزیابی نماید. «پهلوان میکلس» هیچگونه شباهتی از لحاظ شرایط تاریخی با «ستارخان» ندارد و شعر «آرش کمانگیر» دردی از ناتوانی خاص ستارخان را درمان نمی‌کند و سخن برادر ارنست-همینگوی در حیات این سردار بیگانه‌وار به دیوار می‌ماسد و می‌ماند و ارزش تحلیلی این زندگینامه را کاهش می‌دهد. فصل آخر زندگینامه‌ی ستارخان

۴۲. ص ۱۷۷، از زمان «ژان کریستف»

۴۳. ص ۱۷۸، از شعرا. بامداد

که به بررسی مطبوعات آذربایجان اختصاص دارد، کار تازه‌ای است و چنانچه انتظام فکری روشنی به آن داده شود، از آسیب‌های حاشیه‌پردازی پاک می‌شود و ارزش علمی پیدا می‌کند. به‌طور یقین هنگام نوشتن زندگینامه‌ی ستارخان، مؤلفان هر چه خوانده بودند و به‌دست آورده بودند، در این نوشته جاداده‌اند و از به‌دست گرفتن غربال انتخاب خودداری کرده‌اند و مقدمه‌نویس نیز به‌ضرورت این کار اشاره نکرده.

فقدان ارتباط ارگانیکی بین «ستارخان» و «شیخ محمد خیابانی» از یک طرف و «این دو» با «مقدمه»، لطمه‌ی بزرگ به جنبه‌ی تحلیل علمی کتاب زده. حق بود در بخش خیابانی، شرایط نابودی یا سقوط ستارخان مورد بررسی قرار گیرد.

در مرحله‌ی اول مبارزات مشروطه‌خواهی، جنگ در سنگرها بود. و ستارخان به‌عنوان رهبر نظامی مبارزه راپیش می‌برد. بعد از آنکه جنگ سنگرها به جنگ سراسری مبدل شد و بالاخره مجلس تأسیس یافت، جبهه از سنگر به مجلس انتقال یافت و دوزان فعالیت روشنفکران آگاه جنبه‌ی مسلط پیدا کرد و همین که مجلس با اقلیت دموکرات‌ها نتوانست اولتیماتوم برآورد کند، منحل شد و خیابانی و هم‌مسلك‌های او فرار را برقرار ترجیح دادند. دوران زندگی در خفا و مطالعه شروع شد. با شکست انقلابی یکی از امپریالیسم‌ها - روس‌تزاری - خیابانی فعالیت خود را با تشکیل حزب دموکرات علنی و رسمی کرد و استراتژی مبارزه با امپریالیسم انگلیس و ارتجاع داخلی و وابسته به آن را برگزید. هدف غایی او از این استراتژی این بود که «مشروطه را مجدداً احیاء نماید» و به این سبب هیچ‌گونه شباهتی به نجم‌الدین کبری - صوفی و ارسته - که با مغولان جنگید و کشته شد، ندارد و اصولاً بین مبارزه‌ی این دو اختلاف



ماهوی وجود دارد. این نخستین مورد از زندگینامه خیابانی است که در بازخوانی منتقدانه به چشم می‌خورد و شباهتی اصولی با نجم‌الدین کبری ندارد. صوفی کجا و عالم متفکر کجا؟ انزواجوئی اختیاری کجا و در میانه‌ی میدان بودن کجا؟ اما اگر بخواهیم بین گاندی و خیابانی، مشابهت‌سازی درست انجام دهیم فقط به يك نقطه‌ی ساده و مشترك می‌رسیم که هر دو با امپریالیسم انگلیس روبرو بودند. اما خطاست که شیوه‌های مبارزه‌ی این دو را در شرایط تاریخی متفاوت یگانه بدانیم. در ماهیت مبارزات خیابانی هیچگونه نشانه‌ی مقاومت منفی و تسلیم-گرایانه دیده نمی‌شود. از سخنرانی‌های او بر نمی‌آید که تمایلی داشته باشد به این که «در میان مطرودان به دنیا بیاید و در تحقیرها و توهین‌هایی که به ایشان روا می‌دارند، سهمیم باشد.» (۴۴)

در زندگینامه‌ی خیابانی، در فصل «پیروزی تبریز» مسائلی در زمینه‌ی پیکارهای دوران استبداد صغیر عنوان شده که ارتباط مستقیم با خیابانسی ندارند و مؤلفان بین این فصل و فصل‌های دیگر پیوستگی دیالکتیکی ایجاد نکرده‌اند و هنگامی که ضمن تشریح موضع فکری و ماهیت انقلابی قیام خیابانی به ضرورت انقلاب فکری و ایمان به مبارزه اشاره کرده‌اند، بین مبارزات خیابانی و «مبارزات پیشاهنگان جنبش ضد استعماری جهان»، به برقراری يك رابطه‌ی مکانیکی قناعت ورزیده‌اند و سرشت دو گونه‌ی مبارزه را توضیح نداده‌اند. پیشاهنگانی که «قدرت‌های سرمایه‌داری را در پای دیوارهای هوئه مسخره می‌کردند و پوزه‌ی تمدن ۵۲ و ناپالم را در وسط دره‌ی خه‌سان به خاک می‌مالیدند»، (۴۵)

از جنگ‌های چریکی به جنگ‌های کلاسیک رسیده بودند و آخرین دوره‌ی مبارزه را می‌گذراندند و خیابانی در آغاز این مبارزه بود و با تانک‌های نادرست و با روح کاملاً پارلمانتاریستی پیشروی می‌کرد و هر آن در خطر تهدید به سقوط بود. در فصل «سازش روسیه و انگلستان» موقع برای بیان موضع گیری‌های دو حزب اعتدالی و دموکرات آماده است و مؤلفان می‌توانستند زمینه‌های تشکیل حزب دموکرات آذربایجان را در کشمکش‌های صادقانه‌ی مجلس دوم بررسی کنند و از کلی‌گویی‌های دیگران به نتایج تازه برسند، که یا نخواسته‌اند یا نتوانسته‌اند. در این بخش از کتاب نیز عنان اختیار بیشتر در دست احساسات است تا تعقل علمی و تاریخی. مثلاً اطلاق «انقلابی قلابی»<sup>(۴۶)</sup> به پیرم‌خان کار احساسات است و تعقل علمی آن را «انقلابی سابق و ضد انقلاب فعلی» می‌شناسد و به سیردیا لکتیکسی يك شخصیت متزلزل ناظر است و استحاله‌ی او را نشان می‌دهد. همین غلبه‌ی احساسات است که صمدخان را «نرون» دیگر معرفی می‌کند و روح فتودال او را نشکافته رها می‌سازد. آنچه در این بخش از کتاب ناگفته و پاسخ نیافته مانده از این قرار است:

۱. تشکیلات فرهنگی و نشریه‌های دوران قیام خیابانی چگونه و با چه ضوابطی شروع به کار کردند؟
۲. تشکیلات نظامی این قیام با چه روش‌هایی به آموزش نظامی افراد می‌پرداختند؟
۳. علل شکست قیام خیابانی را در کدام نقاط ضعف این جنبش باید جستجو کرد؟

و سؤال‌های دیگری نیز در ادامه‌ی این سؤال به ذهن می‌آید. شعری که در فصل «آتش سوزی در ارومیه» آمده، سروده‌ی تقی رفعت است که شخصیت او در کنار خیابانی قابل تحلیل و تحقیق است. این بخش از کتاب نیز از روح فردگرایی و قهرمان‌سازی بی‌بهره نیست و نزدیک‌ترین شاهد سخن این است «درسایه‌ی رهبری صحیح خیابانی، جریان امور در تمام سازمان‌ها... به اندازه‌ای درست بوده که...» (۴۷) مؤلفان تصمیم ندارند در این بخش نیز «پایبندی دموکرات‌ها را به درستکاری» ناشی از روح تشکیلات و سازمان قیام بدانند و خیابانی‌ها را در درون تشکیلات و سازمان ببینند و از قهرمان‌سازی پرهیزند. اما از فصل «انگلستان و آزادیستان» کیفیت و لحن نثر کتاب عوض می‌شود و علمی نوشتن و اجتناب از تعبیرهای فریبنده و شاعرانه چیرگی می‌یابد. خواننده‌ای چون من آرزو می‌کند که تمام کتاب با این نثر و با این ایجاز دوباره نویسی شود و یک اثر علمی و واقعاً تحلیلی به وجود آید. ضمناً جاداشت در آخرین سطور کتاب به این نکته اشاره شود که سرکوبی قیام خیابانی به دست کسی انجام گرفت که ستارخان را از محیط و کار انقلابی جدا ساخت و با چهره‌ی دوستانه به مشروطه خواهان پیوست و به هدف‌های امپریالیسم و ارتجاع خدمت کرد. ضرورت دارد یادآوری کنیم که خیابانی با وجود اعتقاد به این که «شجاعت معنوی بدون شجاعت مادی ارزشی ندارد»، چرا قیام فرهنگی و اخلاقی خود را با قیام نظامی و دفاعی آسیب‌ناپذیر نساخت؟ در سوک مرگ این روحانی بلند نظر که برخلاف نظر مؤلفان «فیلسوف» نبود، شعر حمزه موسوی پور، زینت مزاحم است و اظهار این نظر در مورد گردانیدن نعش خیابانی در کوچه و بازار «این

عاقبت وطن پرستی است.» يك توهين آشكار ويك دلسوزی خرده- بورژوازی است و آگاهی علمی به آن خط بطلان می کشد. گفتیم که مؤلفان از علل شکست قیام خیابانی سخنی نگفته اند و لازم است در خاتمه ای این بازخوانی مسائلی بیان شود. در ترکیب تشکیلات قیام خیابانی بورژوازی ملی و خورده بورژوازی شهری شرکت کردند و به فکر جلب دهقانان نسبت به این قیام نیفتادند. جبهه گیری در برابر ارتجاع و امپریالیسم بسیار متزلزل و بی ثبات بود و هیچگونه تعرض موضعی و منطقه ای انجام نگرفت. در حالی که ارتجاع با هدایت امپریالیسم مشغول خرابکاری در قلمرو قیام بود و به تحریک عوامل ناراضی می پرداخت، خیابانی به طور منظم مشغول سخنرانی های اخلاقی بود و به فکر ایجاد ارتباط با قیام های جنگل و کلنل تقی خان پسیان نبود. تاکتیک های مبارزه ای این قیام ماهیت غیر فعال و دفاعی داشت و با این نقطه ای ضعف میدان عمل را برای دشمن بازمی گذاشت. این مقوله را می توان با گستردگی در مقاله ای بیان کرد و این بازخوانی منتقدانه ای «دومبارز جنبش مشروطه» بیش از این حوصله ای تحمل ندارد.

سخن آخر را بانقل آخرین سخنان مؤلفان به قلم می آورم که نوشته اند: «کار خود را در این کتاب، از ستارخان آغاز کردیم و با خیابانی پایان دادیم. در نظر داشتیم در عین حال طرحی هم از سیر تکوین جنبش در منطقه ای آذربایجان به دست داده باشیم و بایک تیر دوشان زده باشیم. (۴۸) با توجه به خواست های مؤلفان و اشاردهای عیب جو یانه ای این بازخوانی می توان پذیرفت که «دومبارز جنبش مشروطه» به

هدف‌های خود رسیده و بایک‌تیر دو نشان زده؟  
برداشت کلی کتاب به رغم تأیید تعارف آمیز مقدمه، کاملاً  
فردگرایانه و قهرمان‌پرورانه است و با این برداشت نمی‌توان کار علمی و  
تحلیلی انجام داد. همتی دیگر و برداشتی دیگر لازم است تا کار دوتن  
از خوبان دیار ستارخان علمی از آب درآید.

علی سیاهپوش