

● شیخ باب بر فراز ایران در گردش است. عرفان ثابتی ● باب، آینده‌ی ایران است. محمود صباحی ● الهیات بابی، الهیات تجدد. آرمین اشراقی ● تاریخ‌مندی و نفی خاتمیت در اندیشه‌ی باب. نادر سعیدی ● جنبش بابی، کوششی برای نزدیکی به سرشت فرهنگ ایرانی. فاضل غیبی ● تجربه‌ی مواجهه با تاریخ در دانشگاه. محمد حیدری ● طاهره، و آزادی در اسارت. ایرج قانونی ● روایت هزاره‌گرا و خشونت آخرالزمانی. موژان مؤمن

# دوستان بابی

آه

## باب

### دویست سال بعد

● نامه‌ی سید علی محمد باب به سلطان عبدالمجید. نجاتی القان ● نخستین اشارات به ادیان بابی و بهائی در اسپانیا. امین ای. اخیا ● بابیها و ازلیها در داستانهای فارسی. مهرک کمالی ● کمال و لطافت: به سوی برداشتی زیبایی‌شناختی از آثار باب. موژان مؤمن ● چه باشد آنچه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟ عرفان ثابتی





دفترهای آسو ۱

# باب؛ دویست سال بعد

مجموعه‌ی مقالات



دفترهای آسوا

# باب؛ دویست سال بعد

مجموعه‌ی مقالات



نشر آسو

[www.aasoo.org](http://www.aasoo.org)

مجموعه‌ی مقالات

عنوان فارسی: باب؛ دو‌یست سال بعد

عنوان انگلیسی: The Bab; Two Hundred Years Later

ویراستار: عرفان ثابتی

طراحی جلد: کیوان مهجور

چاپ نخست، آبان ۱۳۹۸ (اکتبر ۲۰۱۹)

لس آنجلس

۳۰۶ صفحه

شابک: ۹۷۸-۰-۵۷۸-۶۰۳۰۲-۵

ISBN: 978-0-578-60302-5

Email: [editor@aasoo.org](mailto:editor@aasoo.org)

نمایه: دین‌شناسی، باب، سیدعلی محمد باب، بهاء‌الله، بهائیان

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی کتاب محفوظ است.

استفاده تجاری از این اثر ممنوع است.

بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است.

## فهرست

- درآمد / شبح باب بر فراز ایران در گردش است / عرفان ثابتی / ۷  
باب، آینده‌ی ایران است / گفتگو با محمود صباحی / ۱۷  
الهیات بانی، الهیات تجدد / گفتگو با آرمین اشراقی / ۲۷  
تاریخ‌مندی و نفی خاتمیت در اندیشه‌ی باب / گفتگو با نادر سعیدی / ۴۱  
جنبش بانی، کوششی برای نزدیکی به سرشت فرهنگ ایرانی / گفتگو با فاضل  
غیبی / ۵۷  
تجربه‌ی مواجهه با تاریخ در دانشگاه / محمد حیدری / ۶۹  
طاهره، و آزادی در اسارت / ایرج قانونی / ۷۹  
روایت هزاره‌گرا و خشونت آخرالزمانی: نمونه‌ی بابیان ایران / موژان مؤمن /  
برگردان: هامون نیشابوری / ۱۰۱  
نامه‌ی سید علی محمد باب به سلطان عبدالمجید / نجاتی القان / برگردان:  
هامون نیشابوری / ۱۳۱  
نخستین اشارات به ادیان بانی و بهائی در اسپانیا (۱۸۵۰ تا ۱۸۹۵) / امین ای.  
اخیا / برگردان: پویا موحد / ۱۶۱  
بابی‌ها و ازلی‌ها در داستان‌های فارسی / مهرک کمالی / ۲۲۷  
کمال و لطافت: به سوی برداشتی زیبایی‌شناختی از آثار باب / موژان مؤمن /  
برگردان: هامون نیشابوری / ۲۴۳  
چه باشد آنچه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟ / عرفان  
ثابتی / ۲۶۹  
نمایه / ۲۹۹





درآمد

## شبح باب بر فراز ایران در گردش است

عرفان ثابتی

آنتونیو گرامشی، نظریه‌پرداز مارکسیست ایتالیایی که نزدیک به یک دهه از عمرش را در زندان حکومت فاشیست گذراند، در سال ۱۹۳۰ در «یادداشت‌های زندان» نوشت: «بحران دقیقاً عبارت از این واقعیت است که امر کهن در حال زوال است و امر نو نمی‌تواند به وجود آید؛ در این دوره‌ی فترت، انواع گوناگونی از نشانه‌های بیمارگون ظاهر می‌شود» (فرهنگ نقل قول‌های مهم آکسفورد، ویراست پنجم، ۲۰۱۷).

زیگمونت باومن، نظریه‌پرداز «مدرنیته‌ی سیال»، در تفسیری شیوا بر این یادداشت گرامشی چنین می‌گوید: «اصطلاح "دوره‌ی فترت" در اصل برای اشاره به فاصله‌ی میان مرگ یک پادشاه و بر تخت نشستن جانشین‌اش به کار می‌رفت، این فواصل تنها مواقعی بود که نسل‌های پیشین، گسستی در استمرار ملال‌آور و یکنواخت حکومت، قانون و نظم اجتماعی را تجربه می‌کردند. قانون رُم باستان بر چنین برداشتی از این اصطلاح (و مرجع آن) به طور رسمی مهر تأیید می‌زد زیرا در دوره‌ی فترت، اعلان وضعیت اضطراری می‌کرد، یعنی... دوران گذاری که طی آن قوانین نافذ در زمان امپراتور متوفی به حالت تعلیق در می‌آمد (البته

به طور موقت)، از قرار معلوم چون انتظار می‌رفت که امپراتور جدید، قوانین جدید و متفاوتی را وضع کند. اما گرامشی به مفهوم "دوره‌ی فترت"، معنای تازه‌ای داد که بخش گسترده‌تری از نظم اجتماعی-سیاسی-حقوقی را در برمی‌گیرد و در عین حال با واقعیت‌های اجتماعی-فرهنگی ارتباط نزدیک‌تری دارد. یا به بیان دقیق‌تر (با سرمشق گرفتن از تعریف به یادماندنی لنین از "وضعیت انقلابی" به مثابه‌ی شرایطی که در آن حکام دیگر نمی‌توانند به شیوه‌های مألوف خود حکومت کنند، و محکومین هم دیگر نمی‌خواهند به آن شیوه‌ها بر آنها حکومت شود)، گرامشی پیوند دیرینه میان ایده‌ی "دوره‌ی فترت" و وقفه در انتقالِ عادیِ قدرتِ موروثی یا انتخابی را از هم گسست. در عوض، دوره‌ی فترت را به وضعیت‌های **خارق‌العاده** پیوند داد: به زمان‌هایی که از چارچوب حقوقی موجود نظم اجتماعی، کاری برنمی‌آید و دیگر نمی‌تواند زندگی اجتماعی شکوفا را تداوم بخشد، در حالی که چارچوبی جدید، متناسب با شرایط نوظهوری که چارچوب قدیمی را بی‌فایده کرده، هنوز در مرحله‌ی طراحی است و به طور کامل ایجاد نشده یا آنقدر محکم نیست که الزام‌آور باشد و تثبیت شود. به نظر می‌رسد که اکنون کلی‌کره‌ی زمین واقعاً در دوره‌ی فترت است. بنگاه‌های سیاسی موجود که میراث دوران پیش از جهانی‌شدن هستند، به هیچ وجه از عهده‌ی واقعیت‌های جدید وابستگی متقابل جهانی برنمی‌آیند، در حالی که جای خالی ابزار سیاسی مناسب به شدت احساس می‌شود، ابزاری که حریفِ توانایی‌های فزاینده‌ی نیروهای قدرتمند، هر چند آشکارا غیرسیاسی، باشد. نیروهایی که به طور منظم از کنترل نهادهای سیاسی تثبیت شده می‌گریزند و کاملاً جهانی‌اند (نظیر پول و سرمایه، بازارهای کالا، اطلاعات، مافیاهای تبهکار، قاچاق مواد مخدر، تروریسم و تجارت اسلحه) همگی از یک نوع‌اند: فارغ از دیگر تفاوت‌هایشان، همگی قاطعانه، زیرکانه و هشیارانه- در غیابِ موانع مؤثر (چه رسد به موانع رفع‌نشده‌ی، نفوذناپذیر و صعب‌العبور)- محدودیت‌های ارضی،

مرزهای به شدت کنترل شده‌ی بین کشورها و مجموعه قوانین (مصوب حکومت) محلی را نادیده می‌گیرند یا آشکارا نقض می‌کنند. اصول جدید معتبر عمومی (برای نخستین بار در تاریخ، عمومی یعنی جهانی) همزیستی انسانی را که به "دوره‌ی فترت" پایان دهد، کجا می‌توان یافت؟ کجا می‌توان دنبال عواملی گشت که این اصول را طراحی و اجرا کند؟ به احتمال زیاد، این پرسش‌ها بزرگ‌ترین چالش‌هایی‌اند که قرن حاضر باید به طور صریح با آنها روبرو شود و بخش عمده‌ای از نیروی خلاق و توانایی‌های عملی خود را به جستجوی پاسخی مناسب برای آنها اختصاص دهد. در واقع، می‌توان گفت این نوعی "فراچالش" است زیرا بدون رویارویی با آن نمی‌توان از عهده‌ی هیچ چالش کوچک یا بزرگ دیگری برآمد. هر یک از خطرات، ریسک‌ها و بحران‌های بی‌شمار را که در نظر بگیریم، خواه قریب‌الوقوع باشند یا همین حالا هم ما را به دردسر انداخته باشند، جستجو برای یافتن راه حل، همواره ما را با حقیقتی مواجه می‌سازد که نادیده گرفتن‌اش به ضرر همگی ما تمام خواهد شد: این حقیقت که تنها راه حل مشکلات جهانی- البته اگر راه حل وجود داشته باشد- راه حل‌های جهانی است» (۴۴ نامه از دنیای سیال مدرن، ۲۰۱۰: ۱۲۰-۱۱۹).

۸۶ سال پیش از گرامشی، جوان دیگری در ایران از زوال عصر کهن سخن گفت و خود را «باب» یا دری برای ورود به عصر نوین خواند. از قضا او نیز همچون گرامشی واپسین سال‌های عمر را در زندان گذراند و در جوانی به دست مدافعان و متولیان عصر کهن کشته شد. اما نزدیک به ۱۷۰ سال پس از آن که باب در برابر جوخه‌ی آتش قرار گرفت، شیخ او همچنان بر فراز ایران در گردش است. روزی نمی‌گذرد مگر آن که در رسانه‌های دولتی، نیمه‌دولتی و شبه‌دولتی، بر بالای مناظر مساجد و حسینیه‌ها و حوزه‌ها، در صفحات روزنامه‌ها، مجله‌ها، کتاب‌ها، وبسایت‌ها و وبلاگ‌ها و در شبکه‌های اجتماعی، از باب سخن نگویند. چرا این شیخ ناپدید نمی‌شود؟

دو سال پیش از اعدام باب، مارکس و انگلس در **مانیفست کمونیست** (۱۸۴۸) اعلام کردند که «شبحی بر فراز اروپا در گردش است-شبح کمونیسم». بدیهی است که در آن زمان کمونیسم هنوز پدید نیامده بود. پدیده‌ای «معدوم» چطور می‌توانست چنان تهدیدآمیز باشد که «همه‌ی قوای کهن اروپا یعنی پاپ و تزار، مِترنِیخ و گیزو، تندروهای فرانسوی و جاسوسان پلیس آلمان» را «به اتحادی مقدس برای بیرون راندن» خود وادارد؟ پاسخ را باید در وعده‌ی رهایی اجتماعی و نوید براندازی نظم سیاسی ناعادلانه جست. جسم باب هم اگر چه با گلوله بر خاک افتاد اما شبح‌اش همچنان بر فراز ایران در گردش است زیرا او همچون پزشکی حاذق، نبض زمان را در دست داشت و دریافته بود که «امر کهن» بر بستر مرگ افتاده و وقت آن فرارسیده تا جسدش را به خاک سپارند و زایش «امر نو» را جشن گیرند. باب، بر خلاف معاصران‌اش، یقین داشت که «اصلاح» حقیقی نظام کهن «ناممکن» است و جز با «انقلاب» نمی‌توان آینده‌ای بدیع را رقم زد. او مطمئن بود که، به تعبیر باومن: «از چارچوب حقوقی نظم اجتماعی موجود، کاری بر نمی‌آید و دیگر نمی‌تواند زندگی اجتماعی شکوفا را تداوم بخشد.» «آرمان» باب همچون تیغی تیز گوی «واقعیت» را تهدید می‌کرد. تنها کافی بود تا قلم باب به حرکت آید تا ثابت شود که هر آنچه طبیعی، بدیهی، استوار و تغییرناپذیر به نظر می‌رسد، غیرطبیعی، غیربدیهی، لرزان و تغییرپذیر است. باب تأکید می‌کرد که «واقعیت»، ضروری نیست و می‌توان و باید آن را تغییر داد و واقعیتی نو آفرید. به نظر او، اصلاح، پیامدی جز تداوم و بازتولید ساختارهای ناعادلانه‌ی موجود نداشت. بنابراین، همواره از «آلترناتیو» سخن می‌گفت و خود را «در» یا راهی به سوی تحقق آن نظم بدیل آرمانی می‌دانست. عجیب نیست که سردمداران نظام سیاسی (شاه و صدراعظم) در اتحادی «نامقدس» دست به دست رقبای خود یعنی متولیان نظام دینی (روحانیون) دادند تا «تهدید» باب را از بین ببرند. امروز اما، دو قرن پس از تولد باب،

شیخ او همچون کابوسی ذهن و روان ارباب قدرت در ایران را می‌آزارد. این خود، هم‌هنگام، حاکی از تداوم «بحران» و «نفوذ کلام» باب است. و مگر ماندگاری سخن، گواه صادق بقای صاحب‌سخن نیست؟ در مجموعه‌ای که آسو به مناسبت دویستمین سالگرد تولد باب تهیه کرده است، محمود صباحی می‌گوید: «هنوز عصر باب فرا نرسیده است، اگر چه نشانه‌های حضور باب را در تاریخ‌مان همچون یک زلزله می‌توانیم احساس کنیم. هنوز ما با این حضور تاریخی به شکل آگاهانه‌ای روبرو نشده‌ایم اما زمانه‌اش به زودی فرا خواهد رسید... باب آینده‌ی ایران است؛ دروازه‌ای است برای ورود جامعه‌ی ایرانی به آینده! آینده‌ای که در آن فرزندان ما دیگر از ایرانی بودن خود شرمسار نخواهند بود!»

آرمین اشراقی تأکید می‌کند که «در آثار باب... آینده باز است و انتهای برای آن قابل تصور نیست. در حقیقت، تاریخ نوعی فرایند تکاملی است که پایان‌ناپذیر است... در منطق قدیم، سنت مقدس است... اما بدعت، یعنی نوآوری، نامقدس و شیطانی است. بدعت در این نگاه انحراف از مسیر مستقیمی است که در گذشته‌ای مقدس تعریف شده است. در افکار باب، این ذهنیت سنتی به طور کلی متحول می‌شود. سنت مقدس نیست و آنچه در گذشته بوده است فی‌نفسه دارای اهمیت نیست و صحت ندارد یا دست‌کم اعتبار خود را به مرور زمان از دست داده است. چون بشر در حال تکامل است باید به صورتی مداوم در برداشت‌های خود و آنچه مسلم می‌پنداشته تردید کند و برای آینده آماده شود.»

نادر سعیدی می‌افزاید: «باب معتقد است که وحدت باید در تمام هستی جلوه‌گر شود و نه فقط در دنیای روحانی. مسئله‌ی باب این است که باید این دنیا را عوض کنیم به شکلی که این وحدت خود را در این دنیا ظاهر کند... باب می‌گوید که صعود بر منبر حرام است زیرا صعود بر منبر و سلسله‌مراتب اجتماعی حاصل از این فاصله با منزلت

انسان سازگار نیست. باب همچنین نماز جماعت را تحریم می‌کند. او معتقد است که نماز جماعت مبتنی بر این پیش‌فرض است که امامی که مردم به او اقتدا می‌کنند نزد خداوند مقرب‌تر است. اما باب می‌گوید هیچ‌کسی نمی‌تواند مشخص کند چه فردی به خداوند نزدیک است... باب به نفی بعضی از علومی می‌پردازد که در دنیای اسلام به وجود آمده بود و به تفرقه و فساد اجتماعی دامن زده بود. باب... مردم را به فراگیری علوم و صنایع از اروپایی‌ها تشویق می‌کند... باب می‌گوید آن‌چه ثمر نمی‌بخشد باید کنار گذاشته شود و در عوض باید به اموری پرداخت که باعث زیبایی دنیا و آبادانی آن و سرانجام استقرار ملکوت الهی در این دنیا می‌شود.»

فاضل غیبی می‌گوید: «به جنبش بایی باید مانند دارویی نگرست که می‌توانست درد عقب‌ماندگی و اسارت در دست مذهب قرون وسطایی را درمان کند و جامعه‌ی ما با شکست آن از خوردن این دارو بازماند و بیماری‌اش از آن زمان حادث‌تر شده به طوری که امروز در حال احتضار است. جالب این که باب، دینی را که زمان‌اش به سر آمده به جسد مرده‌ای تشبیه کرده که اگر دفن نشود عفونت می‌گیرد. با شکست بابیت، جسد اسلام به عنوان دینی که به هیچ وجه با نیازهای زمانه‌ی جدید سازگار نیست روی دست جامعه‌ی ایرانی ماند.»

محمد حیدری عقیده دارد که «طنز تلخ تاریخ این است که بسیاری از دشمنان مشروطه برای توجیه مخالفتشان با آن، مشروطه‌خواهان را بایی و ازلی می‌نامیدند اما محققان مشروطه این ادعا را اتهامی علیه مشروطه قلمداد کردند و کوشیدند تا نقش بابیان و ازلیان را نادیده بگیرند. از نظر آنها، جنبشی که نزدیک به پنجاه سال قبل از مشروطه، سراسر ایران را در آستانه‌ی انقلابی بزرگ قرار داده بود و با قتل‌عامی خونین سرکوب شد، هیچ ردپایی در مشروطه نداشت.»

ایرج قانونی می‌نویسد، طاهره «هرگز سخنی ساز نمی‌کرد که در آن به مفهوم زوال و انحطاط عصر خود و نوید آینده‌ای که فرارسیده است و مردمان از دیدنش محروم مانده‌اند، نپردازد. بای‌ها و در رأس آنها یک زن، طاهره، بلندمرتبه‌ترین پیرو باب، جزو اولین نفوسی از ایرانیان بودند که بسیار پیش از روشنفکران و اندیشمندان امروزی ما، از زوال و انحطاط ایران و ایرانی گفتند. فطانت او و علم و آگاهی‌اش از تعارض مفاهیم کهن - که روزگاری طولانی خود با آنها دست و پنجه نرم کرده بود - با مفاهیم بدیع عصر جدید، چیرگی ذاتی این مفاهیم را بر آنچه مندرس و کهنه است، به دلیل قدرت تطابق بیشترشان با اقتضائات زمانه به سرعت درک می‌کرد. او می‌توانست وزن نیروهایی را اندازه بگیرد که مفاهیم‌های دگرگون‌کننده‌ی نوینی که از آثار باب و تفسیرهای جدید او نشئت گرفته بود وارد عالم ایرانی کرده بود... او معارف قدیم را تکرار نمی‌کرد، تکراری ملال‌آور، یک جور درس‌پس‌دادن که عادت دانشمندان میان‌مایه است. دست در انبان محفوظات خود از آیات و احادیث می‌کرد تا چیزی را تغییر دهد یا رفتار کارشناسان دین را نقد کند.»

موژان مؤمن می‌گوید: «جنبش بای در آغاز یک «گروه هزاره‌گرای تحت تهاجم» بود زیرا جامعه‌ی بزرگ‌تر برداشت نادرستی از آنان داشت و آنان را منحرف می‌دانست و به آنان حمله می‌کرد اما پاسخ بای‌ها خشونت‌آمیز نبود. تجربه‌ی آزار و اذیت شدید (یا تصور شدید بودن این آزار و اذیت‌ها) می‌تواند گروه هزاره‌گرا را به «گروه هزاره‌گرای شکننده» مبدل سازد و در این وضعیت، رهبر گروه برای مقابله با موانع و مخالفت‌هایی که از هر سو با آن مواجه‌اند و نیز برای حفظ دغدغه‌ی اساسی گروه دست به اقدامات خشونت‌آمیز می‌زند، اقداماتی که می‌تواند شامل آسیب رساندن به دیگران (مانند حمله‌ی اوم شینریکیو با گاز سارین) یا آسیب رساندن به اعضای گروه (مانند خودکشی و قتل اعضای معبد خورشیدی و معبد مردم) باشد. با این حال، رهبر جنبش

بابی بسیار کوشید تا مانع از خشونت شود و دائماً به پیروانش توصیه می‌کرد که بر مبنای روایت‌های خشونت‌بار موجود در فرهنگ شیعی درباره‌ی رجعت مهدی عمل نکنند. به نظر می‌رسد که رهبران محلی بابی عمدتاً به توصیه‌ی وی عمل می‌کردند و تنها زمانی دست به اسلحه می‌بردند که به آنان حمله می‌شد و مجبور به دفاع از خود بودند. «نجاتی القان یادآوری می‌کند که باب در نامه به سلطان عبدالمجید عثمانی ضمن انتقاد شدید از او «اثبات می‌کند که وعود الهی برای ظهور امام زمان، مهدی موعود، تحقق یافته‌اند... باب از مردم می‌خواهد که اگر درباره‌ی این حکم او تردید دارند، از قرآن دلیلی بیاورند. [باب می‌گوید] آیات او همانند آیات قرآنی است که بر «خاتم النبیین» نازل شده و او «مهدی» صراط الهی است.»

امین ای. اخیا در پژوهش مبسوط خود تخمین می‌زند که تنها در مادرید بین اکتبر و نوامبر ۱۸۵۲، یعنی دو سال بعد از اعدام باب، «حدود ۳۵ هزار نفر» از خوانندگان روزنامه‌ها از اخبار بابی‌ها در ایران مطلع شدند. او می‌افزاید: «کمی بیش از یک دهه بعد با انتشار کتاب کنت دوگوبینو با عنوان ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی عموم مردم اسپانیا (و بیش از همه محافل روشنفکری آن) فرصت یافتند که با عمق بیشتری درباره‌ی همان جنبش دینی‌ای آگاهی کسب کنند که سال‌ها قبل تیتراول روزنامه‌ها را اشغال کرده بود. زندگی‌نامه‌ی باب و تعالیم او، وقایعی مانند آنچه در قلعه‌ی شیخ طهرسی اتفاق افتاد، شخصیت‌هایی مثل طاهره، قدوس و ملا حسین، آن‌طور که گوینو آنها را توصیف کرد، برخی از اسپانیایی‌ها را تشویق کرد که در آثار خود دوباره از دین بابی یاد کنند و بر شهرت آن بیفزایند.»

مهرک کمالی می‌نویسد: «سر و ته یک کرباس سندی است همدلانه از آن چه بر بابیان و منسوبان به جنبش باب در سال‌های پیش و پس از انقلاب مشروطیت رفته است. جمالزاده با گزارش وقایع پیش‌آمده، تضاد بین ملاهای صاحب قدرت و بابیان را برجسته می‌کند و، از دیدگاه



خود، نشان می‌دهد که بانی‌ها در سمت درست تاریخ ایستاده‌اند. او با داستان‌های خود نوعی از روایت در مذمت آخوندهای فاسد آفرید که تا پیروزی انقلاب اسلامی بر فضای داستانی ایران حاکم بود.»

موژان مؤمن می‌گوید: «باب در آثار خود دغدغه‌ی فرم و محتوا را دارد... آثار وی جنبه‌ی عاطفی و معرفت‌شناختی دارد، هم بر قلب تأثیر می‌گذارد و هم بر ذهن، هم برای خواننده شدن است و هم برای اجرا. به این ترتیب، گفت‌وگویی بین آثار وی و کسانی که به هنرهای نمایشی مشغول‌اند، شکل می‌گیرد.» او با اشاره به دل‌مشغولی باب به مفهوم لطافت، می‌افزاید که به نظرش آرای باب با «هنر خاور دور، چین و ژاپن نیز مرتبط است، یعنی هنرهایی که دغدغه‌ی لطافت دارند و می‌کوشند به مرزهایی نزدیک شوند که در آن امر جسمانی و مادی با امر روحانی و معنوی در هم می‌آمیزد.»

و سرانجام، عرفان ثابتی با تحلیل مفاهیم جامعه‌شناختی "فرقه"، "کیش"، "جنبش دینی نوین" و "دین جهانی" نتیجه می‌گیرد که «آیین بهائی جنبش دینی نوینی است که خود را "دینی جهانی" می‌داند و بر شخصیت مستقل خویش تأکید می‌کند (خویش‌برداشت). این آیین از طریق برنامه‌ریزی نهادینه و فعالیت تبلیغی در پی رشد و گسترش جهانی است تا منزلتی همچون یک "دین جهانی" بیابد (هدف). احتمال زیادی وجود دارد که این آیین بیابد و ژرفای آموزه‌ای و تاریخی بیابد و در نتیجه در آینده دینی جهانی شود.»

پی‌تردید، ارباب فضل، آسو را از نظرات خود بی‌بهره نخواهند گذاشت. همین قدر که معایب کار چنان نباشد که محاسنش را پوشیده دارد، آسو آرزوی خود را برآورده می‌بیند.



## باب، آینده‌ی ایران است

گفتگو با محمود صباحی

محمود صباحی جُستارنویس، جامعه‌شناس، مترجم و کارگردان تئاتر است که آخرین کتاب او «تأملات دیرهنگام: در باب آغازگری باب و آموزگری بهائی» را به تازگی انتشارات فروغ منتشر کرده است. او در ایران عضو هیئت علمی دانشکده‌ی هنر و معماری بود و در آن‌جا فلسفه و جامعه‌شناسی تدریس می‌کرد، اما از سال ۱۳۸۹ پس از اخراج از دانشگاه در آلمان زندگی می‌کند. بعضی از آثار او از این قرار است: «جامعه‌ی تعزیه: جُستاری در روانِ رنجور جامعه‌ی ایرانی»، «پدران فرزندخوار، حاکمان مردم‌خوار: جُستارهایی در نقد فرهنگ و جامعه‌ی ایرانی»، «صوفی ملحد»، «هملت به روایت تارکوفسکی» و «یک درام تاریخی و یک تاریخ درام». او هم‌چنین سراینده‌ی مجموعه‌ی شعر «کتاب نامقدس»، و نیز مترجم مجموعه‌ی شعر «هم من هم می‌رقصم» از هانا آرنت و «دیترامب‌های دیونیزوس» از فردریش نیچه است.

- انگیزه‌ی شما از نگارش کتاب «تأملات دیرهنگام: در باب آغازگری باب و آموزگری بهائی» چه بود؟ آیا مطالعات خاصی در این زمینه داشته‌اید؟

از قبل در این زمینه مطالعاتی پراکنده داشتم، اما انگیزه‌ی من بعد از مطالعات و شناخت کامل‌تر شکل گرفت و احساس کردم که باید کاری

در این باره انجام دهم. چون موضوع جنبش بابی برای ما ایرانیان اهمیت حیاتی دارد و در واقع درک همین مسئله بود که من را متقاعد کرد باید این کتاب را بنویسم. متأسفانه این رویداد فرهنگی عظیم عامدانه نادیده انگاشته و پس رانده شده است و هدف من آن بود که این رویداد را از حالت پسرانندگی و سرکوب‌شدگی به درآورم و با طرح و شناخت آن به جامعه‌ی ایرانی کمک کنم تا از آن برای تغییرسرنوشت ناروای کنونی خود بهره‌گیرد.

بیش از هر امر دیگری، به عنوان یک غیربهای مشتاق و مایل بودم که دیوار حائل بین ملت ایران و جنبش بابی و بهائی را بردارم. من در کتاب اشاره کرده‌ام که می‌خواستم این مرض بهائی‌هراسی را بشناسانم چون جامعه‌ی ما به شدت دچار این مرض شده است. علت این که چرا این دیوار حائل روانی بین مردم و این جنبش‌های غنی و پربار اجتماعی بالا آمده، خود موضوع دیگری است که در کتاب به دلایل آن پرداخته‌ام اما این دیوار شوربختانه وجود دارد و من سعی کردم که گامی برای رفع آن بردارم با این امید که این رابطه بین جامعه‌ی ایران و اندیشه‌ی بابی و بهائی دوباره برقرار شود.

- به نظر شما هدف جنبش بابی چه بود و تا چه میزان توانست به این اهداف دست پیدا کند؟

هدف جنبش بابی ورود ایران به ساحت اجتماعی و جهانی تازه، یک جهان‌بینی نوین و همچنین اندیشه و دنیایی جدید بود؛ دنیایی که تاریخی به شدت ظالمانه و جهانی به شدت ظلمانی در آن به پایان می‌رسد. در حقیقت صدا و اندیشه‌ی باب، اندیشه و صدای تمام سرکوب‌شدگان تاریخ ایران است که از زبان و بیان باب، صدای خود را دوباره در این

جامعه‌طنین انداخته‌اند تا شاید حقوق و هستی خود را دوباره به دست آورند.

جنبش بابی به مثابه یک رخداد در جامعه‌ی ما اتفاق افتاده و حیات خود را بازیافته اما به طور کامل نتوانسته است محقق شود. دلایلش را در کتابم توضیح داده‌ام. طیف گسترده و قشرهای وسیعی در ایران بودند که منافع خودشان را با این جریان بزرگ اجتماعی سازگار ندیدند و تا جایی که توانستند مقاومت نشان دادند و سعی کردند در مقابل این جریان بایستند. اما ما در عصری زندگی می‌کنیم که می‌توانیم پیام باب و در حقیقت هدف ظهور و رخداد باب را در تاریخ ایران پیگیری کنیم و دوباره به جامعه‌ی ایران بشناسانیم و جامعه‌ی ایران را بار دیگر به این حقیقت تاریخی وصل کنیم. من مطمئن هستم که با آشنایی و مطالعه‌ی **کتاب بیان**، جامعه‌ی ما می‌تواند امکانات پیش روی خودش را بهتر بفهمد و درکی عمیق‌تر و آگاهانه‌تر از هستی تاریخی خود به دست آورد. من بر آنم که مطالعه‌ی اندیشه‌های باب می‌تواند مسیر متفاوتی را پیش‌روی جامعه و مردم ایران قرار دهد. **کتاب بیان**، کتابی بسیار غنی است و پرداختن به آن می‌تواند زمینه را برای خلاقیت‌های ادبی، فلسفی، اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی ایرانی فراهم کند. ما باید رابطه‌ی تاریخی قطع شده را با این آثار دوباره برقرار کنیم. زبان این آثار البته زبانی قدیمی است و برای همین به نظرم باید اندیشه‌ها و آثار باب را به زبانی تازه از نو بیان بکنیم.

- به نظر شما جنبش بابی تا چه اندازه توانست به اهداف خود دست پیدا کند؟

من فکر می‌کنم که جنبش بابی تا حد زیادی به دستاوردها و اهداف خودش رسید. این گونه نبود که این جنبش به کلی سرکوب شود. یکی از

نشانه‌های این که این جنبش توانست به اهداف خود دست پیدا کند، شکل‌گیری جامعه‌ی بهائی به عنوان فرجام قاطع و روشنی است که امروزه پیشاروی ما قرار دارد.

علاوه بر این، تغییرات عمده‌ی اجتماعی و سیاسی متعاقب قیام باب، به طور مستقیم متأثر از اندیشه‌ی باب بود. بسیاری از دستاوردهایی که در تاریخ ایران به افراد یا رویدادهای دیگری نسبت داده می‌شوند، از جمله مدرن‌شدنی که به بسیاری از سیاسیون نسبت می‌دهند، به علت وجود فکری و حضور تاریخی باب و بابی‌هایی بود که به شکل نهان و غیرمستقیم به شکل‌گیری این رخدادها، تاریخی نظیر مشروطیت، یا مدرنیزاسیون جامعه‌ی ایرانی یاری رساندند. اگر دقت و مطالعه کنیم، می‌بینیم که این جنبش چه تأثیرات دیرپایی در ایران داشت. باید بگوییم که جنبش بابی زمینه‌های فروپاشی عصر کهن را برای ایران فراهم کرد. اگر این فروپاشی و سست شدن پایه‌های عصر کهن اتفاق نمی‌افتاد در واقع نمی‌توانستیم پیشرفت کنیم. جنبش بابی گسستی عمیق بین گذشته و دوران معاصر ایران به وجود آورد. این حادثه به شکلی خودجوش رخ داد و برآیند نوعی آگاهی تاریخی بود. از زمان قاجار تا به امروز هیچ رویدادی چنین تأثیر عمیقی بر جامعه‌ی ایرانی نداشته است. خلاصه هر دگرگونی راستینی را الزاماً نه از دستاوردها و سرانجام‌ها بلکه از سطح و عمق متحول شدن مردم و جامعه می‌توان شناخت. به زبان ساده، بعد از پیدایش جنبش بابی مردم ایران دیگر همان مردم پیشابابی نبودند، هر چند ظاهر حوادث از نظر تاریخی نتیجه‌ای معکوس را نشان می‌داد.

- شما اشاره کرده‌اید که اگر آئین بهائی نبود بسیاری از دستاوردهای جنبش بابی از بین می‌رفت. به نظر شما ظهور

## بهاء‌الله تا چه اندازه تداوم‌بخش و اصلاح‌کننده‌ی اهداف جنبش بابی بود؟

بدون شکل‌گیری آیین بهائی، ممکن بود که افکار بابی از مسیر خود منحرف شود. هر چند سرمایه‌ی فکری باب آنقدر قوی است که چنین ادعایی می‌تواند واهی باشد اما به نظرم اگر جنبش بهائی نبود، تکاپوی بابیان به لحاظ تاریخی محو می‌شد. همان طور که می‌بینید، امروز جامعه‌ی بابی (دست‌کم به صورتی فعال و شناخته‌شده) نداریم و همه از بین رفته‌اند و هر چه هست جامعه‌ی بهائی است. از این زاویه تأکید می‌کنم که جامعه‌ی بهائی به عنوان وارث جنبش بابی مسیر سنجیده‌تر و دقیق‌تری را انتخاب کرد. از دید من، راه جامعه‌ی بهائی، با اهداف بنیادی باب منطبق‌تر است. آگاهی‌ای که در باب ظاهر شده بود و در آثار او منعکس بود، امروزه در جامعه‌ی بهائی و آموزه‌های بهائی بیشتر جلوه می‌کند. به همین دلیل است که جامعه‌ی بهائی و دین بهائی به عنوان نماینده‌ی این جریان در شرایط فعلی باقی مانده است و به تکاپوی خود ادامه می‌دهد و آینده از آن این جامعه خواهد بود. من در این موضوع تردیدی ندارم.

- اشاره کردید که تفاوت‌هایی بین جنبش بابی و آیین بهائی وجود دارد و در آموزه‌های بهائی اصلاحاتی نسبت به جنبش بابی رخ داده است. لطفاً به نمونه‌هایی از این تفاوت‌ها و اصلاحات اشاره کنید.

من در کتاب «تأملات دیرهنگام» به این موضوع اشاره کرده‌ام که یکی از هوشمندی‌های جنبش بهائی پایان دادن به پنهان‌کاری است. پنهان‌کاری حتی اگر اهداف مثبتی داشته باشد به نتایج مطلوب نخواهد رسید. تقیه کردن و دخول عناصر شیعی در جنبش بابی با نیت مثبت و

عالی، باعث شکست اقدامات بسیاری از بابی‌ها شد. این عناصر بخشی از اندیشه‌ی باب نبود اما در جنبش بابی وجود داشت. هر جا که بابی‌ها بر عناصر فرهنگ شیعی، نظیر تقیه، پای فشرده‌اند، شکست خوردند. این یک اصل کلیدی است. پنهان‌کاری جنبش بابی، به هیچ عنوان با پیام و دنیای فکری باب سازگار نبود و همین امر نیز از نظر تاریخی جنبش بابی را به بیرون از جریانات تاریخی معاصر ایران پرتاب کرد اما بهائیت هم‌چنان تازه و پرنشاط و پرنفس و فعال است و همین هم آن را برای وضع موجود خطرناک می‌کند.

دیگر مزیت جنبش بهائی آن بود که به کلی از خشونت پرهیز کرد. آیین بهائی، روشی انسانی‌تر، مطمئن‌تر، سنجیده‌تر و البته نزدیک‌تر به آثار و اندیشه‌های باب را به کار گرفت. این یکی از دیگر تفاوت‌های بنیادین میان جنبش‌های بابی و بهائی است.

## - چه مؤلفه‌هایی در شخصیت و آثار باب برای شما برجسته‌تر است؟

در شخصیت باب، صراحت و قاطعیت گفتار و یک‌رویی رفتار است که بسیار برجسته است. در شخصیت او محافظه‌کاری جایی ندارد. به عنوان یک شخصیت در تمامی لحظات زندگی و البته آثارش حقایق را بیان می‌کرد. اساساً ما به چنین عنصری در فرهنگ و تاریخ ایران نیاز داریم و چنین فقدانی در فرهنگ فعلی‌مان وجود دارد. متأسفانه جامعه‌ی ایرانی، تحت تأثیر عوامل مختلف، به شدت ریاکار و مزور شده است؛ خصوصیتی که در شخصیت باب به هیچ وجه وجود نداشت و می‌توان از آن الهام گرفت. باب در هنگامی کشته شد که همچنان بسیار جوان بود اما در همین عمر کوتاه او هم فاصله‌ای بین نحوه‌ی زیستن و اندیشیدن و پیامی که برای جامعه‌ی ایران داشت، وجود نداشت.



نکته‌ی دیگر، قدرت اندیشه‌ی باب است که من را به شدت مجذوب او می‌کند. باب بیش از آن که نبی یا قدیس باشد، قدرت بیانگری فلسفی دارد. او انسانی اندیشه‌ورز است و فلسفی می‌اندیشد و به همین خاطر بنیان و بیان فکری او نه صرفاً پندهای اخلاقی یا گزاره‌های مقدس‌نما بلکه استدلالات فکری و اندیشمندانه است.

برای من که از دنیای فلسفه و جامعه‌شناسی آمده‌ام، دنیای باب بسیار جذاب است. باب نشان می‌دهد که چگونه در بستری دینی می‌توان افکار جدید را مطرح کرد و فلسفی اندیشید. او نشان می‌دهد که ساحت دینی به خودی خود مانع از اندیشیدن نمی‌شود. به همین علت وقتی که باب از امور روحانی و الهیاتی سخن می‌گوید و می‌نویسد تبدیل به یک فرد مذهبی متعصب نمی‌شود. هنگامی که باب از خدا یا حتی انسان سخن می‌گوید همانند یک اندیشمند برجسته سخن می‌گوید و همین است که مرا به او جذب کرده است.

### - شما در کتابتان می‌گویید که طاهره، باب زن است. چرا چنین توصیفی را درباره‌ی طاهره به کار برده‌اید؟

طاهره، قدرت بیانگری و حضور تاریخی‌اش دقیقاً در مقارنه و موازنه با باب است. وقتی با شهامت و قدرت بالای فکری این زن و اندیشه‌ورزی او مواجه می‌شوم بیش از هر فرد دیگری، تصویر باب در ذهنم تداعی می‌شود. به همین علت یکی از بزرگ‌ترین ارزش‌ها و ابعاد جنبش بابی، هم‌زمانی و هم‌گرایی نیروی زنانه و مردانه در این جنبش است. همان مقدار که مرد در این جنبش، در قالب باب، فعال است، همزاد باب نیز، در قالب زنی به نام قرة العین فعال است.

احترامی که باب به طاهره می‌گذارد به لحاظ تاریخی در جامعه‌ی ما بی‌سابقه است. می‌دانیم که طاهره به دلیل کارهای سنت‌شکن‌اش در

کربلا و بدشت آماج انتقاد بسیاری از بابی‌ها بود و حتی عده‌ای از بابی‌ها در برابر او جبهه گرفته بودند اما باب از او به صورتی صریح و قاطع حمایت کرد و او را طاهره نامید. در برابر اتهاماتی که به قره‌العین وارد می‌شد باب به او لقب طاهره داد و وی را از تمامی اتهامات بری دانست. این برای تاریخ ما بسیار ارزشمند است. این میزان حمایت از وجه زنانه نوعی رخداد تاریخی بی‌نظیر است. حتی بهتر است بگوییم که به طور کلی در تاریخ ایران نمود زنانه‌ی چنین جنبشی وجود نداشته است. برای آینده‌ی ایران وجود چنین زنی به عنوان یک چهره‌ی آرمانی بسیار ضروری و راه‌گشا است.

- آخرین پرسش مربوط به تاریخ ایران معاصر است. چرا فکر می‌کنید که جریان‌های فکری معاصر در ایران، نظیر نواندیشی دینی، به ندرت از جنبش بابی یا شخصیت باب حرف می‌زنند؟

به نظرم، پاسخ این پرسش دشوار نیست. نزدیک شدن به این جنبش، نیازمند زیرساخت‌های فکری است. فارغ از پیش‌نیازهای لازم برای نزدیک شدن به جنبش‌های بابی و بهائی و متون آنها، علت این دوری گزیدن نواندیشان دینی تا حد زیادی ناشی از احساس خطر آنهاست. چون نزدیک شدن به جریان بابی یا بهائی می‌تواند به منافع سیاسی و اجتماعی و مشروعیت ظاهری آنها به شدت لطمه بزند. دلیل دیگر آن است که عظمت مطالبی که باب فراهم آورده به قدری است که اگر آنها شناخته و فراگیر شوند بسیاری از افکار و ادعاهای نواندیشان دینی مقبولیت و جدیت خود را از دست می‌دهد. اگر جنبش بابی قدر و مقامش دریافته شود، جای پای نواندیشی دینی سست می‌شود و محوریت کنونی خود در جامعه‌ی ایرانی را از دست می‌دهد.

باب، آینده‌ی ایران است

خلاصه، این نواندیشان دینی یا هنوز به این خودآگاهی دست نیافته‌اند یا همچنان مغرضانه خود را به نادانستگی و ناآگاهی از این امر می‌زنند که جنبش بابی و بهائی یکی از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین جنبش‌های ایرانی دو سده‌ی اخیر است.

به عنوان نکته‌ی آخر، تنها می‌خواهم بگویم که این جنبش همچنان در آغازگاه است و هنوز ناشناخته است. ابعاد این جنبش را هنوز نمی‌شناسیم. هنوز عصر باب فرا نرسیده است، اگر چه نشانه‌های حضور باب را در تاریخ‌مان همچون یک زلزله می‌توانیم احساس کنیم. هنوز ما با این حضور تاریخی به شکل آگاهانه‌ای روبرو نشده‌ایم اما زمانه‌اش به زودی فرا خواهد رسید. من نشانه‌هایش را به روشنی می‌بینم. باب آینده‌ی ایران است؛ دروازه‌ای است برای ورود جامعه‌ی ایرانی به آینده! آینده‌ای که در آن فرزندان ما از ایرانی بودن خود شرمسار نخواهند بود!



## الهیات بانی، الهیات تجدید

گفتگو با آرمین اشراقی

آرمین اشراقی در سال ۱۹۹۹ مطالعات خود را در فلسفه و مطالعات اسلامی در دانشگاه گوته در فرانکفورت به پایان برد. او در سال ۲۰۰۴ مدرک دکتری خود را دریافت کرد و از سال ۲۰۰۳ به تدریس در مطالعات اسلامی، ادبیات فارسی و عربی در دانشگاه گیسن لیپگ و همچنین دانشگاه گوته پرداخته است. حوزه‌های اصلی پژوهش او، مراحل ابتدایی تکوین الهیات شیعی و اسلامی، عرفان اسلامی و نیز جریان‌های مذهبی در دوران قاجار بوده است. از او آثاری به آلمانی، انگلیسی و فارسی منتشر شده است. او همچنین آثار متعددی را از فارسی و عربی به آلمانی ترجمه کرده است.

- شما پایان‌نامه‌ی دکتری خود را درباره آرای شیخیه و ارتباط آن با آثار اولیه‌ی باب نوشته‌اید؛ به عنوان نمونه‌ی مطالعاتی نیز به «رساله‌ی نبوت خاصه» پرداخته‌اید و نسبت این اثر باب را با اندیشه‌های شیخیه بررسی کرده‌اید. اندیشه‌های باب چقدر از جریاناتی مثل شیخیه، حروفیه، نقطویه، اخباریه و غیره متأثر بود؟

ارتباط بین آثار، افکار و زبان باب با جریان‌های گوناگون فکری معاصرش مانند اندیشه‌های ملاصدرا، حروفیه، نقطویه، اخباریه و همچنین تصوّف از طریق مواجهه‌ی باب با آثار شیخیه بوده است؛ چون بخشی از آثار شیخیه در تعامل با این اندیشه‌ها و با اتخاذ رویکردهای مختلف نسبت به آنها شکل گرفته است. به نظر نمی‌رسد که باب، آثار حروفیه یا نقطویه یا اخباریون را به صورت جداگانه خوانده باشد. اما چون این مفاهیم در مراکز حوزوی، مورد بحث بود، و چون شیخ احمد احسائی نیز چند اثر مهم خود را به صورتی انتقادی به آثار مکتب اصفهان یعنی ملاصدرا و ملامحسن فیض اختصاص داده بود، چنین مفاهیمی را در آثار باب هم می‌توان مشاهده کرد. البته این را نمی‌توان به تمام آثار اولیه‌ی باب تعمیم داد. باب در ابتدای ظهورش بیشتر با شیخی‌ها در تماس بود و نخستین پیروان او شیخی بودند. باب قبل از اعلان رسالت به کربلا هم سفر کرده بود و مدتی کوتاه را در آنجا گذرانده بود. بنابراین، مخاطبان اولیه‌ی باب شیخی‌ها بودند و طبیعتاً وقتی آثار اولیه اش را در تعامل با شیخی‌ها نوشت، در چارچوب آثار شیخی، با افکار ملاصدرا و حکمت متأله و مکتب اصفهان هم مواجه شد. تا جایی که می‌دانیم، باب آثار حروفیه یا نقطویه را نخوانده بود؛ او نه مکتب رفته بود و نه درس حوزوی خوانده بوده و در ظاهر با این مکاتب آشنا نبود. این در رابطه با نسبت باب با اندیشه‌های حروفیه، نقطویه و اخباریه است. اما موضوعی که در اینجا باید به آن اشاره کرد این است که باب تا چه میزان، شیخی بوده است یا با افکار شیخیه نزدیک بوده است، موضوعی که در پایان‌نامه‌ی دکترایم به آن پرداخته‌ام. آنچه از اکثر آثار اولیه‌ی باب می‌توان فهمید این است که این آثار نامه‌نگاری با طرفداران شیخیه بوده است، و چون ایشان سؤالاتی از باب می‌پرسیدند که در چارچوب مکتب شیخیه بود، باب هم در آن چارچوب به آنها پاسخ

می‌داد. بنابراین، این آثار تا حدی متأثر از تعالیم و افکار شیخیه است و مفاهیم اصلی شیخیه در این آثار منعکس شده است.

- آیا باب در آثار خود در مورد مفاهیم مرتبط با شیخیه  
ابتکاری هم از خود نشان داده یا همان منطق شیخیه را  
دنبال کرده است؟

بی‌تردید، باید گفت که متون باب، متون شیخی نیست. او در تعامل با این متون بوده اما بسیار ابتکار عمل داشته است. در اصل، باید گفت که فلسفه‌ی باب در تقابل با فلسفه‌ی شیخی است و حتی می‌توانم بگویم که نفی الهیات شیخی است. چون الهیات شیخی مبتنی بر غیبت امام است، این که امام در غیبت است و شخصی باید واسطه‌ی بین امام و بندگان باشد. اما آثار باب نفی این نگاه است چون اساساً معتقد است که امام در دنیا حاضر است، یا ظاهر شده و در دسترس مؤمنان است. به همین دلیل است که بسیاری از طرفداران شیخیه، زمانی که به ادعای واقعی باب پی می‌برند، از او رو برمی‌گردانند زیرا درمی‌یابند که باب از اعتقادات شیخی فراتر می‌رود و در چارچوب اندیشه‌ی شیخی نمی‌گنجد. باب می‌گوید که من خود امام هستم و واسطه‌ی او نیستم. اما طبیعی است که هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیات بعضی از آثار اولیه‌ی باب با بعضی از آثار شیخیه شباهت دارد و همان طور که گفتم، این امر به علت مشرب فکری مخاطبان این نوشته‌ها بوده است. می‌توان چنین شباهت‌هایی با بعضی از مفاهیم اصولیون و اخباریون و غیره هم یافت اما این بدان معنا نیست که باب از آنها متأثر شده است. اگر **قیوم الاسماء** [نخستین اثر باب که پس از اعلان ادعای خود نوشته شده است] را بخوانیم، می‌بینیم که از نظر سبک و محتوا نه تنها با آثار شیخی و شیعی بلکه با هیچ متن دیگری در

تاریخ ادبیات اسلامی شباهت ندارد. در اصل، **قیوم الاسماء** یک قرآن جدید است که به قرآن بابی هم شهرت دارد. سبک گفتار و نحوی بیان مطالب این اثر به کلی متفاوت است و کاملاً مشخص است که اثری متمایز است. اما باب، چه در نامه‌نگاری با طرفداران شیخیه و چه در پاسخ به پرسش‌های آنها از اصطلاحات شیخی بهره برده است. **صحیفه‌ی بین الحرمین** یکی از این آثار است که برای دو نفر از رهبران شیخیه نوشته شده است. اما برای مثال، نامه‌هایی که برای پادشاه ایران در آن زمان [محمدشاه] یا برای سلطان عثمانی [سلطان عبدالمجید] نوشته است، سبک و لحن متفاوتی دارند.

- در بعضی از حلقه‌های پژوهشی در ایران این نظر رواج دارد که آثار باب از اسماعیلیه متأثر شده است. به نظر شما، آثار باب با الهیات اسماعیلی چه نسبتی دارد؟ آیا برداشت‌های باطنی، رویکردهای تأویل‌گرایانه یا حتی تفکر ادواری‌ای که در آثار باب دیده می‌شود، نشانه‌ای از تأثیرپذیری باب از تفکرات اسماعیلی است؟

این شباهت‌ها وجود دارد. همان طور که شباهت‌هایی با مفاهیم و آثار شیعیان اثنی‌عشری، اخباریون، حروفیه، عرفا و ... وجود دارد؛ با بعضی بیشتر و با بعضی کمتر. اما سؤال اصلی این است که آیا باب در این چارچوب‌ها باقی مانده یا از آنها فراتر رفته است؟ باید گفت که در تاریخ معارف اسلامی، بین الهیات اسماعیلی و اثنی‌عشری شباهت‌های فراوانی وجود داشته است و هرکدام از این دو بر دیگری تأثیر گذاشته است. در زمانی که باب ظاهر شد، بسیاری از مفاهیم موجود در تفکر اسماعیلی به بخشی از گفتمان و بحث‌های عمومی تبدیل شده بود. همان طور که آثار شیخی نشان می‌دهد، این تفکرات ادواری در آثار سید کاظم رشتی وجود داشته است و قبل از آثار او در نوشته‌های مکتب حکمت



متألهه‌ی اصفهان، از جمله آثار فیض کاشانی یا فیاض، دیده شده است. بنابراین، تفکر ادواری تنها متعلق به اسماعیلیه نبوده و هم در گفتمان عمومی و هم در فضاهای فکری رایج بوده است. این درست است که باب گاهی زبان و اصطلاحات اسماعیلیه یا دیگر گروه‌ها را به کار برده است. مثلاً در هنگام تفسیر قرآن به تفسیر تک‌تک بعضی از حروف پرداخته و این چیزی است که در فقه و تفسیر سنتی نمی‌بینید و بیشتر در محافل اسماعیلی و باطنی وجود داشته است. اما باب قدمی فراتر رفته است و نمی‌توان او را تأویل‌گرا یا باطنی‌گرا دانست و نباید او را به این دسته‌ها تقلیل داد. باب در نوشته‌هایش تعهدی به باطنی‌گرایی نشان نمی‌دهد. باب شریعت را نسخ می‌کند. البته بسیاری از اسماعیلیان هم شریعت را منسوخ می‌دانستند اما تفاوت باب این است که او شریعت دیگری را بنا نهاد. چنین کاری در هیچ گروه دیگری نه تنها در تاریخ اسماعیلیه بلکه در تاریخ اسلام سابقه نداشته است. باب ظهور دور جدید را اعلام می‌کند اما این دور جدید را به معنی آن نمی‌داند که زمان بی‌قانونی فرا رسیده است و باید باطن‌گرا بود. برعکس، باب می‌گوید که قوانین جدیدی لازم است و شریعت جدیدی باید وجود داشته باشد. باب در کتاب **بیان فارسی**، مهم‌ترین اثر خود، این شریعت جدید را ارائه می‌دهد و معتقد است که در این شریعت جدید نه تنها احکام جدیدی وجود دارد بلکه الهیات بدیعی نیز مطرح شده است. پیامبرشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌بینی، فلسفه‌ی تاریخ، حیات بعد از مرگ، عبادات، احکام، قانون و معاملات بدیعی را نیز جایگزین شریعت قبلی، یعنی اسلام، می‌کند. این اقدام باب تفاوتی اساسی با گروه‌های باطن‌گرای دارد که معمولاً قانون را نسخ می‌کنند یا به برداشت‌های باطنی از قانون بسنده می‌کنند. این رفتار باب به طور کلی با باطنی‌گرایی مغایرت دارد و در جهت عکس باطنی‌گرایی است. اگر بخواهم خلاصه کنم، باید بگویم که تمامیت اندیشه‌ی باب قابل تقلیل به اسماعیلیه، حروفیه و ... نیست.

آشنایی با این مفاهیم به فهم آثار باب کمک می‌کند اما باید دانست که باب از این چارچوب‌ها بسیار فراتر رفته است.

- آیا این حرف در مورد رابطه‌ی آثار باب با فلسفه‌ی صدرایی هم صحت دارد؟ چون بعضی ادعا می‌کنند که آثار باب صدرایی است.

این به نظرم «قیاس مع الفارق» است. فلسفه‌ی صدرایی نوعی فلسفه آن هم در چارچوب اسلام شیعی یا مکتب اصفهان و مبتنی بر چند منبع فکری مختلف است. این فلسفه محصور در مسائل کلامی و فلسفی است و البته مبتکرانه است. اما ادعای باب بسیار فراتر از این چارچوب است. چون باب ادعای پیامبری دارد؛ ادعای مظهریت دارد؛ ادعا می‌کند که آیین جدیدی را به وجود آورده است و می‌خواهد امت جدیدی را ایجاد کند، اخلاقیات ترویج می‌کند، به نزول آیات می‌پردازد و ادعا می‌کند که در مقابل قرآن آیه نازل می‌کند. این‌ها را نمی‌توان با فلسفه‌ی ملاصدرا مقایسه کرد. این‌ها دو دنیای مختلف هستند و این دو فرد، باب و ملاصدرا، دو فرد کاملاً متفاوت.

- شما می‌گویید که الهیات بابی مؤلفه‌های خاص خود را دارد و متمایز از الهیات شیخی، اخباری یا شیعی است. مؤلفه‌های متمایز الهیات بابی چیست؟

باب معتقد است که همه‌ی ادیان الهی منشأ واحدی دارند. بنابراین، طبعاً در مؤلفه‌های بنیادی الاهیات او شباهت‌های زیادی با اندیشه‌های اسلامی وجود دارد، به‌ویژه با آنهایی که با اخلاقیات و روحيات و ... مرتبط است (و کمتر با متشرعان و فقها). یکی از اولین مؤلفه‌های الهیات بابی این است که ذات خداوند قابل درک و شناخت

نیست. مؤلفه‌ی دیگر این است که خداوند برای بشر پیام می‌فرستد، که تا اینجا با الاهیات شیعه تطابق دارد. اما در آیین باب پیامبران، تنها پیام‌آور و گیرنده‌ی وحی نیستند بلکه مظهر ال‌هی هستند. ایشان مانند آینه‌هایی روی زمین هستند که اسماء و صفات ال‌هی را نشان می‌دهند. و مهم‌تر آن که هر انسان آینه‌ای است برای اسما و صفات خدا و بنابراین انسان ارزش والایی پیدا می‌کند و زمینه برای فردگرایی (به معنای مثبت) فراهم می‌شود. دیگر مؤلفه‌ی مهم و متفاوت در الهیات بابی این است که وحی یا فرستادن پیامبران هیچ آخر و انتهایی ندارد. نوع بشر (همانند هر فرد انسانی) دائماً در حال ترقی و تکامل است و هیچ وقت این ترقی و تکامل به پایان نمی‌رسد. این دیدگاه اخیر نوعی تفاوت اساسی و بنیادین است که در تعارض با دیدگاه‌های سنتی مختلف در الهیات اسلامی است؛ که به‌رغم بعضی تفاوت‌ها نهایتاً معتقدند که محمد، خاتم پیامبران است و وحی به اوج و کمال خود رسیده است و بعد از او موعود برای انتقام گرفتن از دشمنان و سر به نیست کردن دگراندیشان و پیروز ساختن امت خود می‌آید و سرانجام قیامت می‌شود و دنیا به پایان می‌رسد. در آثار باب اما آینده باز است و انتهایی برای آن قابل تصور نیست. در حقیقت، تاریخ نوعی فرایند تکاملی است که پایان‌ناپذیر است. این یکی از ویژگی‌های بارز و صریح آثار باب است. باب عقیده دارد که اراده‌ی خداوند به صورت تدریجی برای بشر روشن می‌شود و احکام جدید به مرور زمان، وقتی فهم و درک نوع بشر افزایش می‌یابد، از طریق مظاهر ظهور نازل خواهد شد و و حقیقت با ظهور پیامبر جدید، جامه‌ای جدید می‌پوشد. بنابراین، باب می‌گوید که این فرایند ظهور پیامبران برای همیشه اتفاق خواهد افتاد تا نوع بشر بیش از پیش به مقام بلوغ خود نزدیک شود. در اندیشه‌ی باب، موعود یا مهدی، نه برای انتقام گرفتن و قتل عام کافران و بدکیشان بلکه برای ایجاد فرهنگی

تازه و آغاز مرحله‌ای دیگر در سیر تکامل نوع بشر ظاهر می‌شود. (جالب این که در اکثر نخستین ردیه‌هایی که علمای اسلام علیه باب نوشته‌اند، یکی از ایرادهای اصلی‌ای که مطرح می‌کنند این است که باب بدون شمشیر و فاقد قدرت دنیوی بوده، در صورتی که برداشت باب از نقش فرستادگان خدا برداشت کاملاً متفاوتی است.)

- تا به حال بر وجوهی از دستگاه الهیات بانی تأکید کرده‌اید که بیشتر جنبه‌های نوآورانه‌ی هستی‌شناختی یا پیامبرشناختی را دربرمی‌گیرد. اما این دستگاه الهیاتی در عمل چه دلالت‌های متفاوتی پیدا کرده است؟ وجوه عملی متفاوتی که از آن ظاهر شده چه بوده است؟

در منطق قدیم، سنت مقدس است. یعنی راه رهایی و سرنوشت‌ساز نوع بشر در گذشته تعبیه شده است و باید در همه‌ی اوقات به آن تمسک جست؛ و نباید از آن به کوچک‌ترین نحوی منحرف شد. در این منطق، همه‌ی پدیده‌ها معطوف به گذشته است؛ سنت مقدس و محور است. اما بدعت، یعنی نوآوری، نامقدس و شیطانی است. بدعت در این نگاه انحراف از مسیر مستقیمی است که در گذشته‌ای مقدس تعریف شده است. در افکار باب، این ذهنیت سنتی به طور کلی متحول می‌شود. سنت مقدس نیست و آنچه در گذشته بوده است فی‌نفسه دارای اهمیت نیست و صحت ندارد یا دست‌کم اعتبار خود را به مرور زمان از دست داده است. چون بشر در حال تکامل است باید به صورتی مداوم در برداشت‌های خود و در آنچه مسلم می‌پنداشته تردید کند، و برای آینده آماده شود؛ در عین حال، هر آن ممکن است که خداوند پیامبر دیگری بفرستد. نکته‌ی بسیار جالب در پیامبرشناسی باب این است که اگر حتی یک نفر در دنیا آمادگی و بلوغ شنیدن و درک

کردن پیام مظهر ظهور بعد را داشته باشد، خداوند در همان لحظه پیامبر جدید را می‌فرستد. بنابراین، در نگاه باب، این امکان وجود دارد که پیام جدیدی از سوی خداوند شنیده شود. در این پیام جدید چه بسا بسیاری از مقدسات گذشته و مسلمات سنتی نسخ و کنار گذاشته شود و موارد دیگری جایگزین آن شود. در الهیات باب، هنگامی که پیامبر جدیدی می‌آید خلق جدید (به صورت نمادین) رخ می‌دهد. هر چه در گذشته بوده است بازبینی می‌شود؛ ممکن است تأیید، یا به کلی نفی شود. بنابراین، می‌بینیم که در این نگاه الهیاتی، سنت در معرض چالش است و ذهنیتی آماده و باز نسبت به تجدد و تحول و ترقی گشوده می‌شود. این در حالی است که در نگاه قدیمی‌تر به سنت، نوآوری و تغییر و تحول به مثابه انحراف از راه تعیین شده در گذشته بود. این یکی از وجوه عملی الهیات باب است.

### - آیا درست است که بگوییم الهیات باب، به نوعی الهیات تجدد بوده است؟

دقیقاً! الهیات باب، که مبتنی بر فرایند پایان‌ناپذیر تکامل فرد و اجتماع است، هم الهیات تجدد و هم زمینه‌ساز تجدد بوده است. در اندیشه‌ی باب، تجدد نه تنها مثبت بلکه خواست خداوند به شمار می‌رود. این در تقابل با نگاه و منطق قدیمی است که سنت را اراده‌ی الهی می‌پندارد و می‌گوید خداوند افراد را بر اساس میزان پایبندی و قرب و بُعد نسبت به سنت مجازات و مکافات می‌کند. در نگاه باب، خداوند به این ناظر است که افراد چقدر توانسته‌اند که از سنت رها شوند و فراتر بروند و حقیقت ظاهرشده‌ی جدید را درک کنند و بپذیرند.

- چه نمونه‌هایی از آثار باب جنبه‌های اجتماعی تجدد را بیشتر نشان می‌دهد؟ ممکن است مثالی ارائه کنید؟

بهترین مثال در این زمینه کتاب بیان فارسی است. باب، بیان فارسی را از میان آثار متعددش، از همه مهم‌تر می‌داند. خصوصیت شاخص این کتاب آن است که تعالیم باب در آن با صراحت بیان می‌شود. الهیات مطرح شده‌ی باب در این کتاب، مسیر تجدد را هموار می‌کند؛ علتش این است که باب در این کتاب دست به سنت‌شکنی‌های فراوانی می‌زند. بسیاری از مسائلی که باب مطرح می‌کند وجوه سنت‌شکنانه‌ی اجتماعی دارند. این مسائل دو دسته‌اند. بعضی در چارچوب زیان سنتی مطرح می‌شود اما با محتوایی جدید (مانند نسخ نجاست و جهاد)؛ اما بعضی دیگر نیز پدیده‌های اجتماعی جدیدی هستند که باب نه تنها آنها را می‌پذیرد بلکه آنها را به عنوان حکم الهی معرفی می‌کند. نمونه‌اش ایجاد چاپخانه است. وقتی صنعت چاپ برای اولین بار مطرح می‌شود، چه در اروپا و چه در شرق، با نوعی انتقاد و مخالفت، به‌ویژه از سوی رهبران مذهبی، روبرو می‌شود. علت انتقادها این بود که چاپ در زمان پیامبر وجود نداشته و بخشی از سنت نبوده است. عده‌ای هم می‌کوشیدند به هر نحو ممکن چاپ را سازگار با سنت نشان دهند. مشکل اصلی این بود که آیا می‌توان چاپ را با سنت وفق داد یا نه؟ اما باب قدمی فراتر از این سخنان می‌رود و معتقد است که این صنعت چاپ، دستور جدید خداوند است و امروزه اراده‌ی الهی این است که صنعت چاپ در سراسر کشور گسترش یابد و اطلاعات در بین مردم به صورت فراگیر پخش شود. قبل از آن نظام خبررسانی تنها در اختیار دربار و حکام بود اما باب معتقد است که همه باید از این نظام خبررسانی استفاده کنند. ایجاد مدارس (یا مکاتب) هم نمونه‌ی دیگری است. عده‌ای نگران بودند که اگر کودکان به مدرسه بروند و ریاضی و فیزیک و ... بخوانند

ممکن است بی‌دین شوند. اما باب تأکید می‌کند که کودکان باید به مدرسه بروند و تعلیم ببینند و معلم مجاز نیست که کودکان را کتک بزند، و کودکان باید روی صندلی بنشینند و ... . بنابراین، مسائل بسیاری در آثار باب مطرح شده است که جنبه‌ی عملی دارد. باب به جای این که وارد بحث و توجیه این مسائل شود، آنها را به عنوان دستور الهی معرفی می‌کند. بسیاری از مسائل دیگر هم به منظور نوعی سنت‌شکنی مطرح شده‌اند و هدف از طرح آنها حرکت به سوی پدیده‌های جدید و امروزی است.

- به نظر می‌رسد که بسیاری از این نوآوری‌ها را باید با توجه به مفهوم «من یظهره‌الله» فهمید. آیا باب صرفاً به دلیل نوآورانه و متجددانه بودن این پدیده‌ها از آنها استقبال کرده یا به این دلیل که آنها را به نوعی همخوان با ظهور احتمالی «من یظهره‌الله» می‌داند؟ آیا سویی‌ی تجدد در این نوآوری‌ها قوی‌تر است یا سویی‌ی دینی آن، که ظهور «من یظهره‌الله» باشد؟

من هر دو وجه را یکسان می‌انگارم. آمادگی برای آمدن «من یظهره‌الله» همان آمادگی برای آمدن پیامبر بعدی است که ممکن است بعد از باب هر لحظه ظاهر شود. باب برای آمدن «من یظهره‌الله» زمانی به صراحت مشخص نمی‌کند چون معتقد است که «من یظهره‌الله» باید مختار باشد و نباید از او، حتی در مورد زمان ظهور او، هیچ انتظاری داشت. باب می‌گوید که در گذشته همه از پیامبران انتظاراتی داشته‌اند و چون این انتظارات برآورده نشد، پیامبران نفی و انکار شدند. او می‌گوید که من برای پیامبر بعدی هیچ شرطی مشخص نمی‌کنم و او هرگونه که بخواهد و خدا اراده کند ظاهر خواهد شد. این وظیفه‌ای مضاعف بر

دوش مردم بوده است که با تحقیق و فروتنی به این بحث پردازند و گمان نکنند که شرط و شروط موعود را در دست دارند و باید هر کسی را که مطابق تصورات و انتظارات آنها ظاهر نشود رد کنند.

باب می‌خواسته مردم را آماده کند، هم برای حقیقت جدید و هم برای فردی که بعد از خود او قرار بوده که ظاهر شود. بنابراین، او نیاز به سنت‌شکنی اجتماعی داشته است. به همین دلیل، به نظرم بهتر است که پیام باب را نه تنها در رابطه با «ظهور من یظهره‌الله» فهمید بلکه باید به ارزش ذاتی جنبه‌های مترقی پیام باب نیز توجه کرد.

آمدن پیامبر جدید درالهیات باب و به‌ویژه در تعالیم بهائی تنها یک مسئله‌ی دینی یا مذهبی نیست بلکه پیامبر برای بهبود شرایط زندگی مردم زمان خود می‌آید. در آثار بهاء‌الله پیامبران، مربیان و مصلیحان عالم نامیده می‌شوند که برای ترقی و تکامل مقام انسان و ایجاد دنیایی بهتر می‌آیند و این برداشتی است که از آثار باب هم به دست می‌آید. تا دهه‌ها بعد از باب، بسیاری از افرادی که به فعالیت‌های ترقی‌خواهانه‌ای مثل مدرسه‌سازی، ایجاد مجلس، دفاع از حقوق زنان و ... می‌پرداختند بابت خوانده می‌شدند؛ برخی خود را بابتی می‌دانستند و برخی دیگر از سوی مخالفان مشروطه و یا جمهوریت به بابتی بودن متهم می‌شدند. یعنی هر چند باب تلاش کرد تا بابیان را برای ظهور پیامبر بزرگ‌تری آماده کند اما گستره‌ی تأثیرگذاری او فراتر از این امر بود.

- نوع نگاه باب به نظام روحانیت یا دستگاه سیاسی چگونه بود؟ باب برای این دو نظام، چه میزان «مشروعیت» قائل بود و آیا آنها را به رسمیت می‌شناخت؟

باب، روحانیت را مهم‌ترین مانع تجدد می‌دانست و اقداماتی برای محدود کردن قدرت روحانیت و قدرت سیاسی دین انجام داد. باب



متوجه نبرد دائمی بین بخشی از روحانیت با دستگاه سیاسی (یعنی دربار و نمایندگان دولت مرکزی) بود. یکی از نتایج منفی این نبرد، جلوگیری از تجدد و نوآوری بوده است. این کشمکش بین گروهی از دولت‌مردان مترقی و بخش قدرت‌طلب روحانیت سنت‌گرا ادامه داشت. روحانیت از هرگونه تغییر در ساختار اجتماعی می‌ترسید چون احتمال می‌داد که اعتبار و اقتدارش صدمه ببیند. جالب است که در تاریخ جدال بین سنت و تجدد، اغلب اصلاح‌گران تلاش کرده‌اند که با روحانیت کنار بیایند و رضایت آنها را جلب کنند و به همین علت می‌خواستند تجددگرایی را سازگار با سنت نشان دهند اما در این کار ناکام ماندند.

اما در رابطه با ساختار سیاسی، باب در پی براندازی نبود و در هیچ کدام از آثارش نمی‌توان چنین مفهومی را یافت. حداقل شش نامه از باب خطاب به محمد شاه به دست آمده است که در آنها ادعای خود را به پادشاه اعلام می‌کند، یعنی خود را نماینده‌ی خداوند روی زمین می‌خواند. باب در این نامه‌ها از نحوه‌ی حکمرانی و رفتار شاه با زیردستانش انتقاد می‌کند. علاوه بر این، شاه را به علت انتصاب مشاوران ناآگاه سرزنش می‌کند. اما نکته‌ی مهم این است که در هیچ کدام از این نامه‌ها باب اصل مشروعیت شاه را زیر سؤال نمی‌برد؛ دست‌کم مشروعیت دنیوی او را به چالش نمی‌کشد و او را معزول نمی‌کند. باب در تمامی این متون به صراحت می‌گوید که نه به دنبال حکومت دنیوی است و نه می‌خواهد مانند علما فتوا برای شاه صادر کند. او مشروعیت حکومت شاه را تأیید می‌کند. برخی از دولت‌مردان آن دوران (مثل منوچهر خان معتمدالدوله، حاکم وقت اصفهان) نیز می‌دانستند که باب متحد یک دولت مدنی است و مخالف و برانداز نیست و تا حد امکان از باب حمایت می‌کردند. شاید به همین علت بود

که به‌رغم مخالفت شدید روحانیون با باب و صدور چند فتوای قتل او، شش سال طول کشید تا باب تیرباران شود. اما در مورد روحانیون قدرت‌طلب باید گفت که باب با لحن بسیار تندى با آنها سخن می‌گفت و به‌شدت از آنها انتقاد می‌کرد. باب، مشروعیت روحانیون را سلب‌شده می‌دانست و آنها را از مقامی که برای خود قائل بودند عزل می‌کرد و می‌گفت که آنها به هیچ وجه نماینده‌ی خداوند و امام نیستند. بسیاری از احکام باب هم به صورت نمادین یا به صورت مشخص، قدرت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی روحانیت را محدود می‌کرد. برای مثال، باب نماز جماعت را ممنوع می‌دانست و عقیده داشت که نماز امری فردی و رابطه‌ای بین فرد و خداوند است نه امری جمعی. معلوم است که همین امر به اعتبار پیشوایان نماز جماعت لطمه می‌زد. باب همچنین ایراد خطبه‌ی نماز جمعه و بر منبر رفتن را نیز ممنوع کرد. او فتوا را، به طور عام، و فتوای قتل و تکفیر را، به طور خاص، ممنوع کرد و به این ترتیب از قضات و حکام شرع نیز سلب مشروعیت کرد. او، اقرار به گناه، دست‌بوسی، فروش خاک اماکن مقدس و ... را ممنوع کرد. باب دستور داد که اگر عربی فرا می‌گیرید به میزانی یاد بگیرید که آیات الهی را بفهمید و لازم نیست که وقت خود را برای متخصص شدن در صرف و نحو هدر دهید. همه‌ی اینها نشان می‌دهد که هدف بسیاری از احکام باب به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از بین بردن قدرت روحانیت بوده است. باب در موارد متعدد گفته است که روحانیون در ادوار گوناگون مانع شناخت پیامبران بوده‌اند و مردم را از پذیرش پیامبران بازداشته‌اند و بنابراین باید قدرت آنها را محدود کرد.

## تاریخمندی و نفی خاتمیت در اندیشه‌ی باب

گفتگو با نادر سعیدی

نادر سعیدی، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه یوسی‌ال‌ای در لس آنجلس است. او در ایران متولد شد و مدرک کارشناسی ارشد خود را در رشته‌ی اقتصاد از دانشگاه پهلوی شیراز دریافت کرد. پس از مهاجرت به آمریکا تحصیلات خود را در مقطع دکتری جامعه‌شناسی در دانشگاه ویسکانسین آمریکا به پایان برد. از آثار او می‌توان از «تولد نظریه‌ی اجتماعی»، «کلمه و تمدن» و «باب الفؤاد» نام برد. کتاب «باب الفؤاد» تلاشی برای فهم و معرفی نوشته‌های باب است.

- عنوان آخرین کتاب شما «باب الفؤاد» است. چرا چنین

نامی را برای این کتاب برگزیدید؟

در کتاب *Gate of the Heart* یا «باب الفؤاد» توضیح داده‌ام که چرا این نام را انتخاب کرده‌ام. این انتخاب متأثر از رویکردی است که باب برای فهم آثار خود، سایر کتب آسمانی و همچنین جهان هستی پیشنهاد می‌کند. باب می‌گوید برای این که یک فرد بتواند حقیقت هستی و مسئله‌ی قدر (جبر و اختیار) را درک کند، باید از طریق وادی «فؤاد» با این موضوعات مواجه شود. چون از طریق رویکرد فؤاد است که فرد می‌تواند دو پدیده‌ی متناقض را در یک زمان درک کند و توضیح دهد. به همین دلیل، چنین عنوانی را برای این کتاب انتخاب کردم.

- یکی از کارهای عمده‌ای که در این کتاب انجام داده‌اید، دسته‌بندی آثار باب بوده است. از آنجا که تنها بخش معدودی از آثار باب به صورت رسمی منتشر شده است، می‌توانید توضیحاتی در رابطه با تعداد این آثار بدهید؟

زمانی که باب به نوشتن آثارش اقدام کرد بسیار جوان بود. او تنها ۲۴ سال داشت. از آن زمان به بعد نیز همواره در تبعید و زندان بود و به هیچ منبعی دسترسی نداشت. این دوران تنها شش سال طول کشید و او شش سال بعد از ابراز ادعایش در تبریز کشته شد. اما در همین مدت بسیار کوتاه، نزدیک به صد جلد کتاب از او به جای مانده است. یعنی حدود ۲۰۰۰ نوشته متفاوت و حدود ۵ میلیون کلمه. البته بسیاری از آثار او هنوز به طور رسمی منتشر نشده است. حجم آثار باب شگفت‌انگیز است و همگی بسیار عمیق، خلاقانه و پرمحتوا است. من سال‌های سال متون عرفانی و همچنین فلسفه‌ی غربی و اسلامی را مطالعه کرده‌ام اما با قاطعیت می‌گویم که آثار باب دارای عمق و خلاقیت بی‌نظیری است.

- شما در این کتاب نوعی تقسیم‌بندی از آثار باب ارائه کرده اید. می‌توانید به اختصار این طبقه‌بندی را توضیح دهید؟

من در کتابم آثار باب را به سه دسته‌ی کلی بر اساس ترتیب زمانی تقسیم کرده‌ام: دسته‌ی اول تفاسیر است؛ دسته‌ی دوم متون فلسفی و مابعدالطبیعی؛ و دسته‌ی سوم احکام و قوانین. در ابتدا هر یک از این سه دسته را به طور مختصر معرفی می‌کنم و در ادامه در رابطه با منطق حاکم بر هر کدام توضیحاتی ارائه می‌دهم.

دسته‌ی اول شامل تفاسیر است. در این متون، باب نزول وحی را به شکل تفسیر توضیح می‌دهد. وقتی می‌گوییم تفسیر، منظور تفسیر آیات است و نه تفسیر احادیث. تفاسیری که در این دسته از آن صحبت می‌کنیم تفاسیری است که بر سوره‌های قرآن یا سایر آیات و کتب

آسمانی نوشته شده است. تمامی این تفاسیر شأن آیات دارد، یعنی خداوند مستقیماً در حال صحبت کردن است و این تفاسیر در اصل خود کلام الهی است. مهم‌ترین این تفسیرها «تفسیر سوره‌ی یوسف» است که می‌توان آن را مانیفست باب دانست و با نوشته شدن آن آیین بابی متولد می‌شود.

دسته‌ی دوم شامل متون فلسفی و مابعدالطبیعی است. بسیاری از سؤالاتی که از باب پرسیده شد، مثلاً در اصفهان، سؤالاتی بوده که زمینه‌های فلسفی و یا علمی داشته است و باب، بی‌درنگ، و در لحظه، شروع به نوشتن پاسخ برای آنها کرده است. «صحیفه‌ی عدلیه» که به زبان فارسی است جزو این دسته از آثار است. همین‌طور اثر دیگری است از باب، در پاسخ به سه پرسش میرزا سعید اردستانی درباره‌ی این اصل که «از واحد جز واحد صادر نمی‌شود»، و مفهوم بسیط الحقیقه و همچنین مسئله‌ی حدوث و قدم. نمونه‌ی دیگری از آثار این دسته، اثری از باب در رابطه با مفهوم غنا (یعنی موسیقی و آواز خواندن) است که فردی می‌پرسد آیا موسیقی و آواز خواندن حرام است یا حلال؛ و باب در پاسخ به بررسی مفاهیم فلسفی وجود می‌پردازد و نگاهی بسیار عمیق به سؤال سطحی آن فرد ارائه می‌کند.

دسته‌ی سوم با نگارش «بیان فارسی» شروع می‌شود. باب در این دسته از آثار خود هم تعریف جدیدی از دین ارائه می‌دهد و هم سعی می‌کند نشان دهد که دین تاریخ‌مند و زمانمند است. در این آثار است که باب نشان می‌دهد که حقیقت معنایی متفاوت از معانی رایج و سنتی دارد. از نگاه باب، حقیقت مفهومی دیالکتیکی و محصول تعامل اراده‌ی خداوند و ظرفیت بشری است. مرحله‌ی سوم که هم‌زمان با ورود باب به ماکو است تقریباً سه سال و نیم طول می‌کشد و باب پس از آن در تبریز اعدام می‌شود. این مرحله همچنین مصادف با زمانی است که باب به صراحت، حقیقت پیام خود را بیان و اعلان می‌کند که دوران اسلام تمام شده است و دینی جدید از سوی خداوند آمده است.

- به آثار دسته‌ی اول برگردیم. آیا «تفسیر سوره‌ی یوسف»، اولین اثر باب است؟

خیر. «تفسیر سوره‌ی یوسف» اولین اثر باب نیست. باب قبل از آن دوساله‌ی عرفانی نوشته است. یکی از آنها معروف به «فی السلوک» است و دیگری «فی السلوک الی الله». در یکی از این متون باب به گونه‌ای از سیدکاظم رشتی صحبت می‌کند که به نظر می‌رسد او هنوز زنده بوده است.

همچنین «تفسیر سوره‌ی بقره» قبل از «تفسیر سوره‌ی یوسف» نوشته شده است (هرچند قسمت‌هایی از آن بعدها تکمیل شده است). «تفسیر سوره‌ی بقره» حاوی نکته‌ی جالبی است. باب در این اثر می‌گوید که در شبی که نوشتن تفسیر شروع می‌شود، خواب می‌بیند که کربلا ذره ذره شد و به هوارفت و سپس در مقابل خانه‌ی باب به پایین آمد، استوار شد و قائم شد. باب بعدها می‌نویسد که هفته‌ی بعد از این خواب، خبر فوت سیدکاظم رشتی را می‌شنود؛ درگذشت سیدکاظم رشتی هفته‌ی قبل اتفاق افتاده بوده است، یعنی دقیقاً در همان شبی که باب آن خواب را می‌بیند و نگارش تفسیر را شروع می‌کند. این مصادف با سال ۱۲۵۹ هجری قمری است. این خواب باب، می‌تواند به این معنا باشد که رهبری جامعه‌ی شیخی به او منتقل شده چون همزمان با فوت سیدکاظم رشتی است. اما نکته‌ی مهم‌تر که تعبیری وسیع‌تر به این خواب می‌دهد ذره ذره شدن کربلا است؛ باب خواب نمی‌بیند که خانه‌ی سیدکاظم رشتی ذره ذره شده و به هوارفته است، بلکه کربلا که منتسب به امام حسین است، ذره ذره شده است. او با بازگویی این خواب تلویحاً می‌گوید که بازگشت امام حسین و در اصل بازگشت تمامی امامان و حقایق مقدسه از طریق او شروع می‌شود و اتفاق می‌افتد.

بنابراین، مشخص است که شروع «تفسیر سوره‌ی بقره» که همراه با این رؤیا بوده، بعد از نگارش «فی السلوک» بوده چون در زمان نگارش «فی السلوک» سیدکاظم رشتی زنده بوده است اما شروع نگارش «تفسیر سوره‌ی بقره» مصادف با فوت سیدکاظم و آن خواب است.

- پس اگر «تفسیر سوره‌ی یوسف» اولین اثر نیست چرا دارای چنین مقام مهمی در میان آثار اولیه‌ی باب است؟ آیا باب در این مقام روحانی‌ای را که مدعی آن است آشکار می‌کند؟

بله. «تفسیر سوره‌ی یوسف» یکی از مهم‌ترین آثار باب است و علتش آن است که اولین اثر باب است که به زبان آیات نوشته شده است؛ یعنی از سوی خداوند. «تفسیر سوره‌ی بقره» به زبان آیات نیست و بیشتر سبک توصیفی دارد اما «تفسیر سوره‌ی یوسف» به زبان آیات است. یکی از ویژگی‌های جالب «تفسیر سوره‌ی یوسف» این است که هر چند آیات (در این مورد، سوره‌ی یوسف) را تفسیر می‌کند اما خودش هم «آیات» است. این اثر نشان می‌دهد که باب خود را پیامبر می‌داند؛ نه پیامبری که وحی را دریافت می‌کند و می‌نویسد بلکه پیامبری که قلب خود او منشاء آیات است. باب نه تنها خود را پیامبر بلکه «حقیقت» یک پیامبر می‌داند. در دور اسلام، پیامبر اسلام خود را چنین معرفی نمی‌کرد و خود را تنها دارای مقام نبوت می‌دانست. پیامبر اسلام مقام خود را پنهان کرد چون سطح ادراک عموم مردم در حدی بود که نمی‌توانستند مقامی بالاتر از آن را بفهمند. پیامبر اسلام گفت که تنها دریافت‌کننده‌ی وحی است و وحی الهی از ایشان ناشی نمی‌شود. اما از منظر باب، سرمنشاء کلام الهی، قلب و فؤاد پیامبر است. در اسلام این مسئله به علت ناآمادگی مردم پنهان ماند. در ظاهر هم ۲۳ سال طول کشید تا قرآن نازل شود. اما در ظهور باب، آیات الهی بی‌درنگ و به

طور مستقیم و کامل نازل می‌شود زیرا منشاء کلام الهی و آیات، قلب پیامبر است. این یکی از نوآوری های عمده‌ی باب است که در «بیان فارسی» هم بر آن تأکید می‌کند.

- شما می‌گویید که باب از ابتدا نیز خود را پیامبر می‌دانست. پس منظور او از بابیت چه بود؟ مقامی که باب در ابتدا آن را طرح کرد چه بود؟

باب از همان ابتدا نه تنها خود را باب امام بلکه خود امام می‌داند؛ نه تنها مقام خود را همچون امام بلکه بسیار بالاتر از امام زمان می‌داند. همچنین او نه تنها خود را پیامبر، بلکه حقیقت پیامبر می‌داند. این مقامی بود که در دور اسلام خیلی واضح نبود و آشکار نشد. در «تفسیر سوره ی یوسف»، باب می‌گوید که باب الله است. این مقام را حتی وقتی که در «بیان فارسی» به صراحت از مقام خود حرف می‌زند دوباره تکرار می‌کند. بنابراین، از یک منظر می‌توان گفت که باب ادعایش را تغییر نداد. برای این که بتوانیم مفهوم بابیت را در آثار اولیه‌ی باب بفهمیم باید منظومه‌ی کلی فکر او را درک کنیم.

باب توضیح می‌دهد که هر فردی دارای جسم، نفس، روح و فؤاد است. سپس در رابطه با خود می‌گوید که جسم او، مقام بابیت امام را دارد. نفس او مقام امامت را داراست. روح او مقام نبوت دارد و فؤاد او مقام نقطه است؛ یعنی حقیقت پیامبر که در آن جز خدا دیده نمی‌شود، نه خود خداوند، بلکه تجلی خداوند. بنابراین، وقتی از روز اول خود را باب امام معرفی می‌کند ناظر به ابعاد مختلف این مفهوم هم بوده است. در جهان بینی او، بین مقامات مختلفی که دارد تناقضی نیست. اگر بخواهم به صورتی دیگر بگویم، از همان ابتدا درجهان بینی باب، جسم او، مقام بابیت داشت و باب نفس یا امامت بود. نفس او مقام امامت داشت و باب روح یا پیامبری (یا نبوت) بود. روح او هم باب فؤاد او بود که مقام



الوهیت داشت. هر مقامی بابِ مقام بالاتر است و همگی به طور همزمان وجود دارند.

باب در لوحی به میرزا احمد ازغندی و در بسیاری از دیگر آثار خود این ترکیب را توضیح می‌دهد. از نظر باب، همه چیز در هستی چهار رتبه دارد. در رابطه با حقیقت یک انسان یا پیامبر نیز از همین چهار رتبه‌ی جسد، نفس، روح و فؤاد نام می‌برد. او همچنین از شکل‌های دیگری مثل خاک، آب، هوا و آتش یا چهار رنگ نام می‌برد. علاوه بر این، به چهار ذکر الهی یعنی تکبیر، تهلیل، تحمید و تسبیح اشاره می‌کند و تکبیر را با مقام بابیت همسان در نظر می‌گیرد؛ تهلیل را با لا اله الا الله یکسان می‌پندارد و ۱۲ حرف آن را معادل مقام امامت می‌شمارد؛ تحمید نشانگر مقام محمد است و نشان از مقام نبوت دارد و تسبیح که مقام سبحان الله است به مقام صرف تجلی خداوند یا الوهیت پیامبر اشاره می‌کند. همچنین باب از توحید عبادات، افعال، صفات و ذات صحبت می‌کند. این تقسیم‌بندی‌های چهارگانه در آثار باب بسیار است و ارتباط متقابل بین مفاهیم و پدیده‌های مختلف مادی و روحانی را نشان می‌دهد.

### - هدف باب از این تقسیم‌بندی‌ها بیان چه مفهومی است؟

یکی از معانی این تقسیم‌بندی‌ها این است که کل هستی در ارتباط متقابل با یکدیگر است. این یکی از مفاهیم کلیدی در آثار باب است. در اندیشه‌ی سنتی یک دنیای روحانی وجود دارد و یک دنیای مادی. در این اندیشه‌ی سنتی، دنیای روحانی مثبت انگاشته می‌شود و دنیای مادی منفی. این عاملی بود که نیچه را علیه مذهب شوراند چون نیچه مایل بود که نشان دهد که دنیای مادی، منفی و پلید نیست. در آثار باب، این مفهوم سنتی هستی ویران می‌شود. در نظر باب، همه چیز با یکدیگر مرتبط است چون حقیقت همه‌ی اشیاء با یکدیگر در ارتباط است و حقیقت اساساً امری روحانی است. آنچه که ما پدیدارهای مادی می‌شماریم معلول نوع نگاه ما به آنها است؛ چون آنها را در

حیطه‌ی پدیدارها بررسی می‌کنیم. اگر به اشیاء در رتبه‌ی اشیاء نگاه کنیم کثرت می‌بینیم اما اگر از نگاه روحانی به اشیاء بنگریم همه‌ی اشیاء یکی می‌شوند. این نگاه از طریق چشم فؤاد است که وحدت همه‌ی اشیاء را تشخیص می‌دهد. بنابراین، این دنیا در برابر آن دنیا قرار نمی‌گیرد. هر چند باب به دنیای دیگر هم معتقد است اما تأکید آثار او بر ساخت و آبادانی این دنیا است. او معتقد است که این دنیای پدیدارهای مادی دارای بنیادی روحانی است و باید کامل شود و بهبود یابد تا آینه‌ی جهان ملکوت شود.

مثال دیگری از این مفاهیم در آثار باب، «تفسیرها» است. جالب است که بدانیم چرا باب آمده است و یک کتاب نوشته است تا یک حرف را تفسیر کند. علتش آن است که فردی از باب در مورد حقیقت سؤال می‌کند. باب در پاسخ به آن فرد، در ابتدا سؤال (نامه) او را می‌نویسد و نقل می‌کند. آن شخص نامه‌اش را با «هوالعزیز» شروع می‌کند و از باب در رابطه با «حقیقت» می‌پرسد. او پاسخ می‌دهد که هر چند پرسشگر از حقیقت می‌پرسد و حقیقت را در جایی بیرون از خود جستجو می‌کند اما در واقع حقیقت در خود پرسشگر هم وجود دارد. باب به او می‌گوید اگر به چشم عرفان بنگری می‌توانی در خودت نیز پاسخ را بیابی؛ حتی می‌توانی در خود سؤال هم، پاسخ را ببینی. به همین دلیل، باب به تحلیل اولین حرف از اولین کلمه‌ی نامه‌ی او یعنی «هو» اشاره می‌کند و می‌گوید که در اولین حرف آن یعنی حرف «ها» تمام پاسخ پرسش آن فرد نهفته است. باب تأکید می‌کند که همه چیز به هم مرتبط است و آدمی در وجود خود می‌تواند تجلی الهی را ببیند، به شرط آنکه از تعلقات مادی فراتر رود و به چشم عرفانی نگاه کند. در این صورت می‌تواند در درون خود و در هستی، تمام حقایق را درک کند. این موضوع نشان می‌دهد که تمام پدیده‌های مادی و روحانی بازتاب تجلی پیامبر یا همان کلمه‌ی الهی است که خداوند از طریق آن جهان را خلق کرد. بنابراین، مقام‌های گوناگون روحانی نیز مثل نبوت، امامت و

بابیت، همگی بازتابی از حقیقت کلمه‌ی الهی هستند که همان حقیقت پیامبر است. به این مفهوم حقیقت پیامبر در آثار باب حقیقت «نقطه» هم گفته می‌شود. علت اصلی این که باب به مقام روحانی خود یا سایر پیامبران، «نقطه‌ی اولی» می‌گوید همین است. به همین علت است که این مراتب گوناگون روحانی، همگی جلوه‌هایی از جنبه‌های گوناگون وجود پیامبر است.

- اشاره کردید که در هر یک از این دسته‌بندی‌ها نوعی منطق خاص نیز حاکم است. منطق حاکم بر آثار اولیه‌ی باب یا همان دسته‌ی اول آثار او که تفاسیر است، چیست؟

آثار اولیه‌ی باب بیشتر بر تفسیر متمرکز است و منطق خاص و بدیعی از تفسیر ارائه می‌کند؛ منطقی که در تاریخ هرمنوتیک بی‌سابقه است. در عین حال، این تفسیرها خود بیانگر اصل وحدت است. «تفسیر سوره‌ی یوسف»، تفسیر آیات است اما خود این تفسیر هم آیات است. این نشان‌دهنده‌ی وحدت بین تفسیرکننده و تفسیرشونده است. به همین علت است که در این کتاب، تفسیر سوره‌ی یوسف، خود قرآن معرفی می‌شود؛ یعنی حقیقت قرآن در حال ظاهر شدن به صورتی جدید است. باب نیز خود را در این اثر «ذکر» می‌خواند چون در سوره‌ی یوسف، قرآن «ذکر» خوانده می‌شود. چون باب در حال تفسیر قرآن است خود را ذکر می‌نامد، یعنی باب همان قرآن است. دوباره شاهد وحدت بین تفسیرشونده و تفسیرکننده هستیم. بنابراین، قرآن، که حقیقت باب است، از طریق قرآن، که تفسیر سوره‌ی یوسف است، در حال تفسیر قرآن، یعنی سوره‌ی یوسف، است. به همین دلیل، با ظهور باب در عرصه‌ای قدم گذاشته‌ایم که عرصه‌ی وحدت محض و تجلی صرف خداوند است و دیگر تغایری در میان نیست. در این نگاه همه‌ی اشیاء از جنبه‌ی حقیقت دیده می‌شوند، حقیقت همه‌ی اشیاء

یکی است و آن تجلی صفات الهی است. این مفهوم، یکی از اصول تفسیری یا هرمنوتیکی در آثار باب است.

باب علاوه بر تفسیر سوره‌ی یوسف، به تفسیر سوره‌ی کوثر و سوره‌ی انشراح (یا سوره‌ی شرح) هم پرداخته است. او در تمام این تفاسیر یک منطق تفسیر دارد که دارای اصولی است. یکی دیگر از اصول این است که کلام الهی معانی گوناگون و نامحدودی دارد. اما یک معنی آن بالاترین ارزش و معنا را دارد که معنای راستین است. آن معنای اصلی و راستین را زمانی می‌توان فهمید که خواننده‌ی متن یا تفسیرکننده‌ی متن با چشم فؤاد با متن مواجه شود. در این صورت، هنگام خواندن قرآن، تغایری میان حروف، کلمات، آیات، جمله‌ها و سوره‌ها نمی‌بینیم. وقتی از منظر لاهوتی به قرآن بنگریم، تمام قرآن را حقیقت و نقطه‌ی واحد می‌بینیم؛ همه‌ی قرآن یک حرف واحد می‌شود. این حرف و نقطه‌ی واحد، در حقیقت همان تجلی محض الهی است. این وحدت صرفه قبل از آن است که تعین‌های گوناگون رخ بکشایند و جلوه‌گر شوند. از نظر باب، حقیقت تمام هستی، صرف تجلی الهی است؛ یعنی تمام هستی از تجلی الهی به وجود آمده است. از این رو، وحدتی انفکاک‌ناپذیر در زیربنای هستی وجود دارد.

## - آیا این نگاه خاص الهیاتی باب، دلالت‌های عملی ویژه‌ای هم دارد؟

قطعاً. در اثر این جهان‌بینی باب، تمام هستی زیبا و مقدس است و همه چیز دارای حق می‌شود. در نگاه باب تمامی اشیاء دارای حق هستند. این مبنای فرهنگ جدیدی است که در آیین بهائی به صورت فرهنگ وحدت عالم انسانی در می‌آید. این فلسفه‌ای است که بر طبق آن طبیعت نیز دارای حق است. بنابراین، فرهنگ مهر و برابری، فرهنگ تقدس همه‌ی اشیاء و افراد، بزرگ‌ترین معنای تمامی آیات و کلام الهی می‌شود. همه‌ی هستی یکی می‌شود و تمام هستی مقدس و زیبا می‌شود و

در نتیجه باید با همه‌ی اشیاء و افراد با احترام رفتار کرد. این نگاه، هم یک اصل هرمنوتیکی است و هم عصاره‌ی جهان بینی باب. می‌بینیم که تا چه حد اندیشه‌ی باب خلاق و بدیع است.

در این منطقی تفسیر، تفاوتی بین قرآن و تورات و انجیل و اوستا و دیگر آثار الهی نیست. تمام آنها صرف تجلی خداوند هستند و همگی از سوی خداوند ظاهر شده‌اند. بنابراین، نه تنها تفاوتی بین پیامبران وجود نخواهد داشت بلکه در میان کتبی نیز که از ایشان به جای مانده است تفاوتی دیده نخواهد شد.

وقتی به آثار مختلف تفسیر باب می‌نگریم، می‌بینیم که او بین متون تفسیری وهستی، ارتباطی خاص برقرار کرده است. تفسیر تبدیل می‌شود به کشف و توضیح حقیقت اشیاء. باب می‌گوید که فن تفسیر نوعی اکسیر است، یعنی ماده‌ای که از ظرفیت تبدیل بهره‌مند است. در این نگاه خلاقانه تفسیر صرفاً توضیح معنای متن نیست بلکه وسیله‌ای برای دگرگونی جهان یا همان اکسیر است. به نظر باب، از طریق فعل تفسیر، تفسیرکننده دچار تحول می‌شود، چون معنای وجود خود را در می‌یابد. در عین حال، تفسیرکننده، حقیقت کل هستی را نیز درک می‌کند و با این شعور و آگاهی جدید با هستی مواجه می‌شود و می‌فهمد که باید رفتار متفاوتی داشته باشد؛ رفتاری مبتنی بر فرهنگ مهر و حق‌مداری؛ رفتاری که در آن حقوق اشیاء و پدیده‌های گوناگون محترم به شمار می‌رود. از این طریق، جهان هستی هم مورد عنایت قرار می‌گیرد و هم اصلاح و بهبود و نوسازی می‌شود. باب در توضیح این فن تفسیر خود، این روش را اکسیر می‌خواند، اکسیری که هم تفسیرکننده را متحول می‌کند و فهم یکپارچه‌تری از جهان به او می‌دهد و هم جهان را کامل‌تر می‌کند.

بنابراین، وقتی آثار باب را می‌خوانیم در عرصه‌ی توحید هستیم. این توحید هم تنها محدود به عوالم روحانی نیست بلکه حقیقت تمام هستی را جلوه‌ی الهی می‌داند. از این رو، مستلزم تغییر و تحول دنیا و

بازسازی آن است. این عرفانی است که باب تعریف می‌کند و بعدها توسط بهاء‌الله گسترش می‌یابد.

- آیا این مفاهیم توسط عرفای اسلامی بیان نشده بود؟ آیا این نگاه یک‌پارچه به هستی وجود نداشته است؟

هر چند عرفای گذشته فهم عرفانی عمیقی داشتند و مفاهیم زیبای عرفانی را بیان می‌کردند اما این مفاهیم را تنها در سطح خدا و عوالم روحانی بیان می‌کردند. اما وقتی همین عرفا در سطح مردم عینی و عادی صحبت می‌کنند، از بردگی دفاع می‌کنند و نگاه تحقیرکننده‌ای به زنان دارند. همچنین نگاه و رفتاری بسیار منفی نسبت به یهودیان، زرتشتیان، و سیاه‌پوستان دارند. بنابراین، عرفان در آن گفتمان در یک سطح انتزاعی باقی می‌ماند؛ سطحی که دیگر انسان‌ها، انسان نیستند و ویژگی‌های انسانی آنها نفی شده است.

اما آثار باب عکس این کار را انجام می‌دهد. باب معتقد است که وحدت باید در تمام هستی جلوه‌گر شود و نه فقط در دنیای روحانی. مسئله‌ی باب این است که باید این دنیا را عوض کنیم، به شکلی که این وحدت خود را در این دنیا ظاهر کند. این گفتمان کاملاً متفاوتی است و هیچ سابقه‌ای در شیخیه، اسماعیلیه، عرفان اسلامی و حتی فلسفه‌های مختلف نداشته است.

- منطق حاکم بر دسته‌ی دوم آثار باب یعنی آثار فلسفی و مابعدالطبیعی چگونه است؟

دو نکته در آثار فلسفی و مابعدالطبیعی باب وجود دارد. یکی اصل تجلی است و دیگری تعامل. این اصل تجلی بیان می‌کند که حقیقت همه‌ی اشیاء تجلی حق است و این تجلی همیشه با اصل وحدت همراه است. تأکید بر این است که حقیقت همه‌ی اشیاء یکی است و آن خداوند است؛ نه ذات خداوند بلکه تجلی اسماء و صفات خداوند. باب و

بهاء‌الله هر دو تأکید می‌کنند که آن چه هویت ما را مشخص می‌کند جنبه‌ی الوهیت، یعنی تجلی خداوند در هر شیء است، که ما را یکی می‌کند.

باب به مفهوم تجلی، نوعی جنبه‌ی تعاملی نیز می‌دهد. او می‌گوید که هر چند حقیقت همه‌ی اشیاء حق است اما تجلی مستلزم مکالمه و گفتگو بین تجلی‌کننده و آن چیزی است که در آن تجلی می‌کند. این تجلی یکسان است اما جلوه‌اش مبتنی بر ویژگی‌ها و ظرفیت‌های هر شیئی است که در آن تجلی می‌کند. البته باید تأکید کنم که منبع این تجلی ذات خداوند نیست. ذات خداوند مستعلی و مسترفع از تجلی است. آن چه تجلی می‌کند صفات و اسماء خداوند است. در این صورت، اگر انسان محل تجلی باشد، در او همه چیز هم محصول اراده‌ی الهی است و هم فعل و انتخاب و اختیار انسان. بنابراین، آن چیزی که محصول نهایی آن تجلی است محصول مکالمه و تعامل میان این تجلی صفات و اسماء از سوئی و ظرفیت‌های همان پدیده‌ای است که در آن تجلی می‌کند.

## - درباره‌ی آثار متأخر باب و منطق حاکم بر آن چه می‌توان گفت؟

خلاقیت‌های آثار باب در دسته‌ی سوم به مراتب بیشتر جلوه‌گر می‌شود. در این مقطع زمانی باب دین را بازسازی می‌کند. دین و تجلی، مفهومی تاریخی می‌شود. تجلی، شکل فرهنگی به خود می‌گیرد، به این صورت که تمدن‌ها که متأثر از ظهور پیامبران بوده‌اند، محصول تجلی خداوند می‌شوند. این تجلی خداوند در هر زمانی بنابر خصوصیت‌های آن زمان و مکان، شکل خاصی به خود گرفته است. بنابراین، در این نگاه جوهری تمام تمدن‌ها یکی است چون انعکاس حقایقی است که پیامبران آورده‌اند. حقیقت تمام تمدن‌ها یکسان می‌شود زیرا حقیقتی که

در آنها ظاهر شده، همان حقیقت پیامبران است؛ حقیقتی که واحد است. «بیان فارسی»، با ارائه‌ی چنین تصویری از تاریخ، اندیشه‌ای تاریخی و زمانمند را برای فهم تمدن‌های مختلف ارائه می‌کند.

باب همچنین معتقد است که دیانت مکالمه‌ای بین خداوند و انسان است. بر اساس این برداشت از دیانت، دین تنها بر اساس علم مطلق خداوند ظاهر نمی‌شود. دین برای ترقی انسان و جامعه و تاریخ است و به این جهت ظاهر شده است که بتواند تاریخ را تکامل بخشد. بنابراین، دین نیز تاریخمند می‌شود و نمی‌تواند مطلق باشد. اندیشه‌ی خاتمیت به هر شکل آن، محصول این تفکر است که دین پدیداری نیست که نتیجه‌ی مکالمه‌ی خدا و انسان باشد. دین، در این نگاه سنتی، صرفاً تحمیل علم و اراده‌ی مطلق خداوند است و برای همین از تاریخ خارج می‌شود و به امری ایستا بدل می‌شود. از این رو باب، اندیشه‌ی خاتمیت را غیرعقلانی می‌بیند و بر زنده بودن و پویایی کلام الهی تأکید می‌کند. دین در اندیشه‌ی باب مکالمه‌ای است بین خداوند و بندگان. این اصل را در شروع آیین بابی نیز می‌بینیم. شروع آیین بابی از زمان مکالمه بین باب و حسین بشرویه‌ای است؛ از زمان شروع گفتگوی تجلی خداوند با بشر. این در حالی است که باب قبل از آن هم پیامبر بوده و آثاری نیز نوشته است اما آن نوشته‌های اولیه شروع آیین باب نیست. شروع این دین از زمان شروع این تعامل و گفتگو است و باب روز، زمان، ساعت و دقیقه‌ی آن را نیز به طور مکتوب مشخص می‌کند. بنابراین، شروع آیین بابی از زمانی است که گفتگو بین خداوند و بشر شروع می‌شود. به صورت وسیع‌تر، باب ادیان گذشته را نیز چنین می‌بیند. دین در نگاه او به صورت کلی محصول گفتگو و تعامل میان خدا و انسان است؛ از این رو زمانمند و مکانمند می‌شود و امری پویا است. به نظر باب، خاتمیت در برابر این پویایی قرار دارد و محصول درکی ایستا از دین است.



## - آیا می‌توانید به نمونه‌هایی عینی از این تاریخ‌مندی در آثار متأخر باب اشاره کنید؟

بله! در این آثار متأخر، انسان در قالب صورت و مثال الهی ترسیم می‌شود. این نه فقط در سطح نظری بلکه در سطح عملی نیز جامه‌ی عمل می‌پوشد. چون همه‌ی ادیان اعتقاد دارند که انسان صورت و مثال الهی است اما هیچ کدام از آنها این را در عمل دنبال نکرده است. ادیان قبلی تبعیض علیه غیرمؤمنان را قبول کرده‌اند، برده‌داری را پذیرفته‌اند، زن‌ستیزی را نیز همین طور. اما آیین باب چنین نیست. انسان در آیین بابی و سپس در آیین بهائی صورتی جدید می‌یابد. در آیین‌های بابی و بهائی انسان‌ها با هم برابر می‌شوند و به همین علت دیگر آخوند و کشیش و ... وجود ندارد.

باب می‌گوید که صعود بر منبر حرام است زیرا صعود بر منبر و سلسله‌مراتب اجتماعی حاصل از این فاصله با منزلت انسان سازگار نیست. باب همچنین نماز جماعت را تحریم می‌کند. او معتقد است که نماز جماعت مبتنی بر این پیش‌فرض است که امامی که مردم به او اقتدا می‌کنند نزد خداوند مقرب‌تر است. اما باب می‌گوید هیچ‌کسی نمی‌تواند مشخص کند چه فردی به خداوند نزدیک است. باب بر برابری انسان‌ها تأکید می‌کند. به نظر باب، روحانیون و فقها علوم گوناگونی را خلق کرده‌اند تا بتوانند خود را بالاتر از دیگر مؤمنان قرار دهند. باب این علوم را منع و نفی می‌کند تا این ساختار معیوب را در هم بشکند. باب تأکید می‌کند که همه‌ی بابی‌ها باید کتب الهی را بخوانند و در این مسیر فردی بالاتر از دیگری نیست. بنابراین، باب به نفی بعضی از علوم می‌پردازد که در دنیای اسلام به وجود آمده بود و به تفرقه و فساد اجتماعی دامن زده بود. باب معتقد است که این علوم، نه تنها علم نیستند بلکه مانع از شناخت علم حقیقی می‌شوند.

باب از بانی‌ها می‌خواهد که به عمران و صنعت در این دنیا بپردازند. او مردم را به فراگیری علوم و صنایع از اروپایی‌ها تشویق می‌کند زیرا آنها در صنعت پیشرفت کرده‌اند. بنابراین، باب می‌گوید آنچه ثمر نمی‌بخشد باید کنار گذاشته شود و در عوض باید به اموری پرداخت که باعث زیبایی دنیا و آبادانی آن و سرانجام استقرار ملکوت الهی در این دنیا می‌شود.

باب همچنین معتقد است که دلیل حقانیت پیامبر باید عقلانی باشد نه معجزات. باید به کلام و اندیشه‌ی پیامبر نگاه کرد و درستی و نادرستی‌اش را سنجید. انسان‌ها هوشیار هستند و می‌توانند بیندیشند. کلام الهی به همه تعلق دارد و این وظیفه‌ی همه‌ی انسان‌ها است که بی‌واسطه آیات الهی را بخوانند و بیندیشند و تصمیم بگیرند. بنابراین، «بیان فارسی» بر لزوم تفکر و تحقیق فردی تأکید می‌کند.

باب تمام این اندیشه‌های خلاق را در همان مدت کوتاهی بیان می‌کند که در زندان و تبعید بوده است؛ در شش سالی که از ۲۴ سالگی او شروع شده بود.

# جنبش بابی، کوششی برای نزدیکی به سرشت فرهنگ ایرانی

گفتگو با فاضل غیبی

فاضل غیبی در سال ۱۳۳۳ در خانواده‌ای زرتشتی‌تبار به دنیا آمد. از نوجوانی به مطالعات تاریخی و فلسفی علاقه‌مند بود و برای ادامه‌ی تحصیل در رشته‌ی مهندسی برق به آلمان رفت. در آنجا به مارکسیسم جلب شد و در شمار هواداران حزب توده‌ی ایران درآمد، تا آن که در سال ۱۳۶۲ از این حزب کناره گرفت. او پس از دو سال تحصیل فلسفه در دانشگاه فرانکفورت به مطالعات شخصی در حوزه‌ی فلسفه و تاریخ ادامه داد. در سال ۱۳۷۶ کتاب «رگ تاک» (گفتاری درباره‌ی نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران) را با نام مستعار «دلارام مشهوری» منتشر کرد. در سال ۱۳۷۹ کتاب «دوگفتار» دربرگیرنده‌ی «حافظ، دیوانه‌ی سرسامی یا فرزانه‌ی جاودانی» و «ما و غرب‌زدگی آل‌احمد» را نیز با همین نام مستعار منتشر کرد. او از سال ۱۳۹۰ شروع به نگارش جستارهایی در زمینه‌های گوناگون تاریخی، اجتماعی و سیاسی کرد که تمامی آنها در سایت شخصی او [Gheybi.com](http://Gheybi.com) در دسترس است. جدیدترین کتاب او با عنوان «فلسفه‌ی مدرن و ایران» در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است.

- شما بیش از بیست سال پیش کتابی به نام «رگ تاک» نوشتید، که بخش عمده‌ای از آن به جنبش بای می‌پردازد. اگر اجازه دهید در ابتدا سؤالاتی در رابطه با این کتاب دارم. انگیزه‌ی شما از نگارش «رگ تاک» چه بود؟

از نوجوانی که به تاریخ علاقه‌مند شدم همیشه برایم آزاردهنده بود که کتاب‌های تاریخی در اروپا با چه دقت و صداقتی نوشته می‌شد، در حالی که کتاب‌های تاریخی ما نه تنها مملو از افسانه‌پردازی بود بلکه بیشتر به منظور دامن زدن به غرور ملی یا تبلیغ مذهبی نوشته شده بود. «رگ تاک» نتیجه‌ی کوششی بود برای نگاهی منصفانه به تاریخ ایران.

- جالب است که بسیاری از خوانندگان «رگ تاک» آن را اثری در خدمت تبلیغ آئین بهائی می‌دانند. شما چنین هدفی داشتید؟

کاش این دوستان به جای برچسب زدن، به انتقاد از مطالب رگ تاک دست می‌زدند. من فکر می‌کنم که آنان متوجه نیستند که تاریخ‌پژوهی دیگر علم است و تنها راه جلوگیری از سوءاستفاده‌ی تبلیغی از تاریخ، برخورد هرچه علمی‌تر و کنکاش خردمندانه است. البته باید در نظر داشت که علم تاریخ مانند مثلاً فیزیک نیست که کاربرد قوانین جهان‌شمول آن همه جا به نتایج یکسانی برسد. تاریخ‌پژوهی نوین هم قوانین عامی دارد اما عملکرد این قوانین در اذهان مختلف به نتایج مختلفی می‌رسد. چنان که می‌بینیم، تاریخ‌نگاران بزرگ از ویل دورانت تا توینبی و از ادوارد گیبون تا ارنست نولته اختلافات عمیقی دارند. برای درک مطلب و کم کردن زمینه‌ی بروز اختلاف نظر، باید روش پیکره‌پردازی را به کار برد، به این ترتیب که از همه‌ی عوامل زیربنایی، روبنایی، تاریخی و فرهنگی جامعه پیکره یا الگویی بسازیم. در این صورت

جنبش بای، کوششی برای نزدیکی به سرشت فرهنگ ایرانی

تاریخ‌پژوهی کمتر دل‌بخواه خواهد بود و در بررسی هر رویدادی، سیر تکاملی جامعه و آرایش نیروهای اجتماعی را در نظر خواهد گرفت. با وجود این، هر تاریخ‌پژوهی از سوپی به این پیکره نگاه می‌کند و در نتیجه به بعضی از عوامل و روندها بیشتر اهمیت می‌دهد. رگ تاک کوششی ابتدایی برای تاریخ‌پژوهی علمی با تکیه بر پیکره‌پردازی است، اما با این محدودیت که به پیکره‌ی تاریخ معاصر ایران از سوپی نگریده‌سته که در آن نقش اقلیت‌های مذهبی، به‌ویژه بابیان و بهائیان، عمده بوده است. با توجه به این نکته که هیچ تاریخ‌نگاری نمی‌تواند همه‌ی جوانب پیکره‌ی تاریخی را نشان دهد و تاریخ‌کشوری را از هر لحاظ بنویسد این گونه یکسونگری کاملاً مجاز است. نیازی به گفتن نیست که آشنایی با مثلاً تاریخ معاصر ایران نه به مطالعه‌ی یک کتاب بلکه به خواندن چند کتاب خوب درباره‌ی جوانب مختلف پیکره‌ی تاریخی نیاز دارد.

### - چه تغییرات عمده‌ای در نسخه‌ی بازنویسی‌شده‌ی کتاب خود داده‌اید؟

الان بیست سال از نخستین چاپ رگ تاک می‌گذرد و طبعاً نگاه ما به پدیده‌ها و شخصیت‌های تاریخی نیز تغییر کرده است. مثلاً شناختی که امروز از رضاشاه به عنوان مؤثرترین و میهن‌دوست‌ترین شخصیت سیاسی ایران معاصر داریم در بیست سی سال پیش نداشتیم. من سعی کردم در بازبینی کتاب، گذشته از بازبینی متن، به چنین تغییراتی نیز تا حدی توجه کنم.

### - با این مقدمه می‌توانیم به موضوع اصلی برسیم. به نظر شما هدف جنبش بای چه بود و تا چه میزان در دستیابی به آن موفق شد؟

یکی از مزایای پیکره‌پردازی این است که اجازه می‌دهد جوامع مختلف و مراحل رشد آنها را با هم مقایسه کنیم. برخلاف پست‌مدرنیست‌ها که مدعی‌اند ویژگی‌های جوامع اجازه‌ی مقایسه‌ی آنها را نمی‌دهد، اگر نتوانیم ساختار اصلی و مراحل تاریخی جوامع را با هم مقایسه کنیم اصلاً تاریخ‌پژوهی علمی و جامعه‌شناسی غیرممکن می‌شود. به هر حال، پیکره‌ی تاریخی نشان می‌دهد که در اروپا مهم‌ترین تکانه‌ی پیشرفت، جنبش اصلاحات مذهبی بود که به نقطه‌ی آغاز تحولات پی‌درپی پنج قرن اخیر تبدیل شد. چرا؟ به این دلیل ساده که در نتیجه‌ی اصلاح مذهبی مؤمنان مجبور به انتخاب می‌شوند و برای انتخاب باید مقایسه کرد و فکر کرد. اگر از این منظر به مقایسه‌ی جنبش لوتری و جنبش بابی بنگریم، اهداف یا میزان موفقیت جنبش بابی در درجه‌ی دوم قرار می‌گیرد. بابیت اگر می‌توانست تسلط اسلام بر ایران را درهم بشکند یا دست‌کم آلت‌رناتیوی در برابر آن پدید آورد و مردم را به انتخاب دین و استفاده از خرد خود وادارد، امکان داشت به جامعه‌ی ایرانی تکانه‌هایی سخت وارد آورد. بنابراین، به جنبش بابی باید مانند دارویی نگریم که می‌توانست درد عقب‌ماندگی و اسارت در دست مذهب قرون وسطایی را درمان کند و جامعه‌ی ما با شکست آن از خوردن این دارو بازماند و بیماری‌اش از آن زمان بیش از پیش حادثر شده به طوری که امروز در حال احتضار است. جالب این که باب، دینی را که زمانش به سر آمده به جسد مرده‌ای تشبیه کرده که اگر دفن نشود عفونت می‌گیرد. با شکست بابیت، جسد اسلام به عنوان دینی که با نیازهای زمانه‌ی جدید سازگار نیست روی دست جامعه‌ی ایرانی ماند.

- چه مؤلفه‌هایی در شخصیت و آثار باب برایتان برجسته‌تر است؟

به نظرم، شاخص مهم عقب ماندگی ما نشناختن بزرگان تاریخ ایران است. نام‌هایی شنیده ایم اما نمی‌دانیم چرا صاحبان این نام‌ها به شهرت رسیدند. مثلاً بسیاری از ما نمی‌دانیم علت این که کتاب **قانون** ابن سینا شش هفت قرن کتاب مرجع در اروپا شد، این بود که او کاشف پزشکی تشخیصی **diagnostic** بود. پیش از او پزشکان می‌کوشیدند دردهای بیمار از جمله سردرد یا اسهال .. را مداوا کنند اما ابن سینا کشف کرد که سردرد و اسهال نه بیماری بلکه از جمله علائم یک بیماری است و تا خود بیماری تشخیص داده و درمان نشود تخفیف علائم بیماری بی‌فایده است. از این نظر، کل پزشکی نوین، مدیون ابن سیناست. کمتر کسی می‌پرسد که چرا انگلیسی‌هایی که به شرقی‌ها به دیده‌ی تحقیر می‌نگریستند در میانه‌ی قرن نوزدهم میلادی از رباعیات خیام چنان استقبال کردند که ترجمه‌ی فیتزجرالد دو سه دهه پرفروش‌ترین کتاب در انگلستان بود. با انتشار نظریه‌ی داروین و حرف نیچه که گفت خدا مرده است، جهان‌بینی مذهبی انگلیسی‌ها به هم ریخت و با بحرانی دست به‌گریبان شدند که سرخوشی خردمندان‌ای را که در شعر خیام موج می‌زند جایگزین جهان‌بینی پیشین کردند. آنان باید یاد می‌گرفتند که تنها با تکیه بر خرد و عواطف خود به ثبات و آرامش در زندگی دست یابند و بدون توسل به تصوری از خدا زندگی کنند. این درست همان نگرش و جهان‌بینی‌ای است که خیام هشت سده‌ی قبل داشته است. ببخشید، از موضوع دور شدم. چون می‌خواهم تأکید کنم که وقتی ما درباره‌ی ابن سینا و خیام چیز مهمی نمی‌دانیم درباره‌ی کسی که در میان اکثریت جامعه محکوم به فراموشی بوده است چه انتظاری می‌توان داشت. حتماً می‌دانید که یکی از بزرگ‌ترین مجازات‌های کلیسا در دوران تفتیش عقاید، محکومیت به فراموشی بود. این ناآگاهی در مورد کسی که در طول پنج شش سال بزرگ‌ترین جنبش در تاریخ معاصر ایران را

پدید آورد واقعاً دردناک است. باب هنگامی که دعوت خود را شروع کرد فقط ۲۴ سال داشت اما رفتار و گفتارش حاکی از درایت داهیانهای است که در تاریخ کم نظیر است. او با آن که از رأس هرم حاکمیت مذهبی برخاسته بود (چنان که اگر اشتباه نکنم میرزای شیرازی نوه عموی او بود) اما به ملایان پشت کرد و در پی آن بود که حکومت سیاسی و دربار را به مقاومت در برابر قدرت طلبی روزافزون ملایان برانگیخت. این موضع پس از شکست ایران از روسیه که گناهی بر گردن آخوندها به رهبری سیدمجاهد بود درست ترین خواسته برای نجات ایران بود و به همین سبب با استقبال گسترده‌ی همه‌ی اقشار جامعه، که اغلب فقط آوایی از او شنیده بودند، روبرو شد. به همین سبب او را باید موجد نخستین جنبش ملی ایرانی دانست. اما مهم‌تر از این، اقدامی است که باب را در داوری تاریخی به جایگاه والایی می‌رساند؛ این اقدام همانا نسخ و فسخ اسلام است. در مقایسه با همه‌ی کسانی که در تاریخ معاصر ایران در راه رهایی از اسلام کوشیدند اما در نهایت تازانو یا حتی گریبان در اسلام باقی ماندند، باب نخستین کسی است که با تمام قامت به رهایی کامل از اسلام رسید و برای صدها هزار پیرو خود نمونه و سرمشقی آزادی‌بخش بر جا گذاشت. از همه جالب‌تر موضع مسالمت‌آمیز اوست که به جای «مبارزه» با متولیان اسلام، به ایرانیان ندا داد که تا به حال هرچه بوده، گذشته است و حال باید در دورانی نوین همه‌ی بندهای وابستگی به دنیای قدیم را پاره کنند و از تمامی امکانات پیشرفت بهره‌برند. شما تصور کنید اگر جامعه‌ی ایران دو قرن پیش به این راه رفته بود امروز به کجا رسیده بود؟

- شما جنبش بایی را در بستر فرهنگی ایران معرفی می‌کنید. به نظر شما مفاهیم مندرج در آثار باب و منش و سلوک او



**چگونه می‌توانست تداوم‌بخش و تقویت‌کننده‌ی فرهنگ جامعه‌ی ایرانی باشد؟ شما در کتاب رگ تاک تأکید می‌کنید که باب و سپس بهاء‌الله هر دو احیاکننده‌ی فرهنگ اصیل ایرانی بوده‌اند. کمی در این رابطه توضیح می‌دهید؟**

بینید، از اسلام به فرهنگ ایرانی رسیدن اصلاً مشکل نیست. مثلاً اسلام دین تبعیض است، تبعیض میان زن و مرد، سید و غیرسید، کودک و بالغ، مسلمان و کافر، حلال‌زاده و حرام‌زاده. حالا شما اگر اسلام را ترک کنید طبعاً از این تبعیضات دور شده‌اید. اسلام دین تقیه، انتقام و قصاص است و برعکس آن، مهر و راستی و بخشش. به همین دلیل، باب بارِ اسلام طبعاً به مظاهر و سرشت فرهنگ ایرانی که شامل این ویژگی‌هاست رسید. اگر شیعه نباشید، دلیلی ندارد که شهیدپرست باشید، و گریه کنید، یا دنیا را پر از بدی و بیداد ببینید. بنابراین، هیچ چیز باب را به اسلام وصل نمی‌کند، غیر از آن که بعضی از آثارش را به عربی نوشته، آن هم به خاطر این که ابهت عربی‌نویسی برای مسلمانان را درهم بشکند. گزارش داده‌اند که باب انجیل می‌خوانده است اما از مطالعات غیراسلامی او چیزی نمی‌دانیم. می‌دانیم که در آثارش جز از نور، خورشید و آینه به عنوان نماد گرما، مهر و شادی سخن نمی‌گوید. بنابراین، اگر منش و نگرش اسلامی را وارونه کنید طبعاً به منش و نگرش ایرانی می‌رسید. یادم می‌آید که در رگ تاک به جمله‌ای از او اشاره کردم که می‌گوید خاک مزار ملاحسین که در قلعه‌ی شیخ طبرسی کشته شد، باعث فرح و شادی می‌شود! یعنی او همه جا شادی می‌بیند، حتی در خاک آرامگاه نخستین کسی که به پیروی از او برخاست.

- از کسانی که در این جنبش نقش داشته‌اند، چه افرادی را مهم‌تر می‌دانید؟

بدون شک زرین تاج مشهور به طاهره پس از باب مهم‌ترین شخصیت این جنبش است. او نه تنها از همه نظر پا به پای مردان در راه رهایی از اسلام به پیش رفت بلکه با حجاب افکندن پیشتاز جنبش آزادی خواهی زنان ایران نیز شد. درحالی که مثلاً ملاحسین که نخستین پیرو باب بود، از آنجا که در ترک اسلام به این اندازه پیش نرفته بود، گویا وقتی شنید که زرین تاج در بدشت حجاب افکنده و نسخ اسلام را اعلام کرده، گفت که باید همه‌ی بدشتیان را از دم تیغ گذرانند. جنبش بانی جنبش رهایی از اسلام بود و سرگذشت تک تک بایان نشان می‌دهد که برداشتن این گام چقدر دشوار است و به چه شهامت و شجاعتی نیاز دارد.

- به نظر شما علت این که مردم از تمامی طبقات و زمینه‌ها، برای مثال از میان روحانیون، درباریان، کشاورزان و دهقانان و بازرگانان به این جنبش جذب می‌شدند چه بود؟ چرا چنین استقبال وسیعی از آن شد؟

برای درک علت استقبال گسترده‌ی ایرانیان از جنبش بانی باید بتوانیم تصویری همه‌جانبه از زمانه‌ی باب پیدا کنیم. کافیسست در نظر گیریم که قدرت و نفوذ آخوندها در چهار دهه‌ی گذشته نسبت به اواخر دوران شاه به چه حد رسیده یا تصور کنیم که آنان در تمامی دوران قاجار فرصت و امکان داشتند که حاکمیت خود بر جامعه را گسترش دهند. حال اگر این نفوذ فزاینده‌ی دویست ساله را به عقب برگردانیم، می‌توانیم تصور کنیم که جامعه‌ی ایران به هیچ وجه به اندازه‌ی امروزه زیر نفوذ ملایان نبود، چنان که هما ناطق از شمار بزرگ مزدکیان و بهدینان در خراسان دو قرن پیش یاد کرده است. به هر حال، تا دوران صفوی تعداد اقلیت‌های مذهبی از شیعیان بیشتر بود و شیعی‌گری تازه بر جامعه حاکم شده بود، به طوری که صفویان برای تبلیغ آن از لبنان

آخوند وارد می‌کردند. از طرف دیگر، تا چندی پیش از ظهور باب، ایران یک قدرت منطقه‌ای به شمار می‌رفت چنانکه آقامحمدخان تا تفلیس را تصرف کرد. بنابراین، باید تصور کنیم که شکست خفت‌بار از روسیه و دست‌نشاندهی قدرت‌های بزرگ تا چه حد برای ایرانیان دردناک و بحران‌آفرین بود و به چه میل شدیدی برای رهایی از نفوذ ملایان دامن زده بود. نکته‌ی جالب در این میان گرویدن شمار بزرگی از پیروان آیین‌های باستانی ایران یعنی زرتشتیان و یهودیان به باب است، یعنی جوامعی که هزار سال در مقابل اسلام پایداری کرده بودند. آنان بی‌تردید بابت را جنبش رهایی از اسلام و گذار به دورانی نوین می‌شمردند. از این نظر دردناک است که ببینیم دو قرن پیش غیرمسلمانان ایرانی ورای ظاهر بابت به ماهیت آن پی‌بردند اما روشنفکران اسلام‌زده‌ی امروز بابت را فرقه‌ای اسلامی می‌دانند!

- رویکرد شما به این موضوع با رویکردهای غالب متفاوت است. خوانش غالب از ادعای باب و حتی زمینه‌ای که این ادعا در آن مطرح شده عمدتاً اسلامی بوده است. آنچه عمدتاً از باب می‌شناسند این بوده که او هم بشارت به ظهور فرد دیگری داده که شأن و مقامی والاتر از خود باب دارد، و هم خود را قائم موعود دانسته است، ادعایی که او در تبریز به صراحت آن را بیان کرد. تحلیل شما را چطور می‌توان با این مستندات تاریخی سازگار دانست؟

تفاوت تاریخ‌پژوهی علمی با تاریخ‌نگاری تبلیغی درست در همین است که به خردورزی و فلسفه‌ی تاریخ توجه دارد. بله، اکثر آثار باب به زبان عربی و مملو از نمادهای شیعی‌گری است. اما اگر بابت تداوم شیعی است چرا به دشمنی پایدار ملایان دامن زد، به حدی که به کمتر از

نابودی کامل آن رضایت نمی‌دهند؟ در رگ تاک با بررسی سازوکار فرقه‌پروری نشان دادم که همیشه پس از دشمنی و کشاکش اولیه، اسلام رسمی وجود فرقه‌ی جدید را می‌پذیرد، وگرنه این هفتاد و دو فرقه وجود نمی‌داشت. وانگهی حتماً از نقش روشنگری‌های بابیان در جهت راندن ایران به سوی انقلاب مشروطه شنیده‌اید. نقش باب و نتایج دعوت او را باید با توجه به این پیامدها و تبلور جنبش بابی در پیکره‌ی جامعه‌ی ایران ارزیابی کرد. با دیگر پدیده‌های تاریخی نیز باید همین طور برخورد کرد. مثلاً درباره‌ی رضاشاه می‌توان قلدری او و قتل‌هایی که به دستور او انجام گرفته را مستند کرد اما اگر اهمیت او را در پیکره‌ی تاریخی جامعه در نظربگیریم، درمی‌یابیم که بزرگ‌ترین خدمت ممکن را به پیشرفت ایران کرد و با توجه به میزان عقب‌ماندگی فکری و معنوی جامعه اگر مانند آغاز کار، دموکرات و جمهوری‌خواه می‌ماند اصلاً در جایگاهی قرار نمی‌گرفت که بتواند به نوزایی و پیشرفت ایران خدمت کند. به همین ترتیب، اگر بابیت و عملکرد باب را نه فقط در مستندات بلکه بیشتر در پیکره‌ی جامعه‌ی ایران بررسی کنیم خواهیم دید که با توجه به رسوخ خرافات مذهبی و دورافتادن کامل از هویت ایرانی لازم بود که جنبشی ساختارهای فکری متحجر را درهم شکند. البته که چنین جنبشی بدون شور و شوق مذهبی پیشرفتی پیدا نمی‌کرد، همان طور که پروتستان‌ها در ابتدا از کاتولیک‌ها پرشورتر و مذهبی‌تر بودند. شاید برای ما ادعای بابیت چندان مهم جلوه نکند اما به قول کسروی برای مردمی که هزار سال در انتظار قائم بودند بسیار برانگیزنده بود. مهم این است که باب و پیروانش در طرح ادعا درجا نزدند و با اقدامات شجاعانه و جانبازانه‌ی خود حتی پس از آن که از پیروزی بازماندند، توانستند سرشت قرون وسطایی جامعه‌ی ایران را تا حدی تغییر دهند.

## - این جنبش چه تحولاتی را در دستگاه روحانیت به وجود آورد؟

ملایان در دوران پیدایش بابیت هنوز دستگاه حاکمیت خود را برقرار نکرده بودند، هرچند که از هرج و مرج پس از نادرشاه استفاده کردند و در بسیاری شهرها حکم می‌راندند. مثلاً حاکم شرع کرمانشاه، محمد علی بهبهانی، به صوفی‌کش معروف شد زیرا شمار بسیاری از صوفیان را کشت؛ حتی رهبرشان به نام معصوم‌علیشاه را به دست خودش به قتل رساند و در رودخانه‌ی قره‌سو انداخت. نوشته‌اند که در محضرش همیشه ده بیست نفر ماهوت‌پوش ایستاده بودند تا حکم او را بلافاصله اجرا کنند. به این معنی، در اوایل قاجاریه ملایان هرچند تا این حد قدرت یافته بودند که فتح‌علی‌شاه به اجازت و نیابت آنان بر تخت نشست اما هنوز دستگاه حکومت مستقل خود را برقرار نکرده بودند. این هم یکی از اشتباهات تاریخی است که نفیسی به آن دامن زده که گویا شاهان قاجار دست آخوندها را باز گذاشتند. درحالی که برعکس، قدرت رهبری مذهبی به حدی رسیده بود که دربار بدون اجازه‌ی آنان نمی‌توانست حکومت کند. شما تصور کنید که دربار ناصری چنان فقیر بود که هر بار که شاه زانانش را به زیارت شاه عبدالعظیم می‌فرستاد خزانه خالی می‌شد! بنابراین، با مقایسه‌ی قدرت نامحدود ملایان در دوران ناصری می‌توان گفت دوران آقای و حکمرانی وسیع آنان بی‌تردید پس از شکست جنبش بابی آغاز شد. از آن پس بود که توانستند با استفاده از تهمت بابی‌گری هر رقیبی را از پا درآوردند و هر ثروتی را صاحب شوند. از آن پس بود که دستگاه عریض و طویل حاکمیت مذهبی از طریق مراجع تا محاکم شرع و از اوقاف تا مکاتب، جان و مال و ذهن مردم را در دست گرفت. ملایان نه تنها طلاق و ازدواج مردم و خرید و فروش املاک را در دست داشتند بلکه در هر موردی حکم جزا

و قتل صادر و اجرا می‌کردند. بدین معنی، دربار و حکام ولایات فقط به صورت ظاهری قدرت داشتند و حاکمیت واقعی در دست آخوندها بود. البته این واقعیت را نیز باید در نظر داشت که عامل اصلی شکست جنبش بابی ملایان نبودند زیرا آنان در برابر نفوذ فزاینده‌ی این جنبش به بحران و هزیمت دچار شده بودند و اگر حکومت محمدشاه چند سالی بیشتر طول می‌کشید بی‌تردید پایگاه بابیان در جامعه تحکیم می‌شد. در واقع، بازماندن جنبش بابی از پیشرفت، نتیجه‌ی یک تقارن نامیمون تاریخی بود که امیرکبیر را واداشت که دستور قتل باب را صادر کند. اما حتی این امر هم به گسترش بابی‌گری انجامید. بنابراین، شکست واقعی جنبش را باید نتیجه‌ی اقدام فاجعه‌بار ترور شاه دانست که حکومت را علیه بابیان بسیج کرد و به ملایان امکان داد در نیم قرن آتی در میدان بابی‌کشی شهسواری کنند.

اگر از مغاک اسلام‌پناهی به اوج جنبش بابی بنگریم، جمعی از بهترین فرزندان ایران را می‌بینیم که در آستانه‌ی دوران نوین می‌خواستند راه ایران را به سوی آینده بگشایند. و این محمدعلی شیرازی معروف به باب بود که آنان را برانگیخت و داوری تاریخ حق را به او داده است که راه نجات ایران را عبور از اسلام و یافتن راه و رسم نوینی برای زندگی می‌دانست.

## تجربه‌ی مواجهه با تاریخ در دانشگاه

محمد حیدری  
روزنامه‌نگار

تجربه‌ی من از انجام یک تحقیق دانشگاهی در ایران، بخشی از تجربه‌ام در مواجهه با تاریخ هم هست. همین تجربه بود که به من آموخت شیوه‌ی تاریخ‌نگاری و مواجهه‌ی ما با گذشته، علاوه بر محدودیت‌های سانسور و دیوارهای ایدئولوژیک قدرت حاکم که کمابیش همه آن را می‌شناسند، از دریچه‌ی ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های ذهنی و فکری مردم هم می‌گذرد و بنابراین باید با احتیاط و دقت، به راستی آزمایی بسیاری از به‌ظاهر «بدیهیات» تاریخی هم پرداخت. از طریق همین تجربه بود که دیدم چگونه اقلیت‌ها، رنج‌ها و نقش تاریخی‌شان نادیده گرفته می‌شود و در این نادیده‌انگاری و جهل، جامعه و حکومت همدست می‌شوند.

در اواخر دوره‌ی کارشناسی ارشد، باید موضوعی برای رساله‌ی پایانی تعیین می‌کردیم. تصمیم داشتم که درباره‌ی اثرات «باطنی‌گرایی»، به معنای عام آن، بر جنبش مشروطه تحقیق کنم. فرضیه‌ام این بود که جنبش مشروطه، بیش از آن که متأثر از ایده‌های مدرن و تجربه‌های

غربی باشد، ریشه در گذشته‌ی ما دارد. دست کم اگر نگوییم ریشه‌های مدرن ندارد، باید بتوانیم نشان دهیم که ریشه‌های فکری درونی هم دارد. هم در آن سال‌ها، و هم امروز، تفسیر غالب از مشروطه این بوده است که آن را نتیجه‌ی مواجهه‌ی ایرانیان با تمدن غربی می‌دانند. برای اثبات این نگرش، کوشش‌های فکری روشنفکرانی مثل فریدون آدمیت نیز تأثیر زیادی داشته است اما بیش از آن، به نظر می‌رسد که تفسیر غربی از مشروطه، در پی نادیده گرفتن بخشی از واقعیت تاریخ ما نیز هست. در آن سال‌ها، به عنوان دانشجوی جوان فلسفه، همواره دچار تردید بودم که چگونه ممکن است ایده‌های مدرنی که حتی امروز نیز توان بسیج توده‌های مردمی را ندارد، صد و چند سال پیش در جامعه‌ای که سواد خواندن و نوشتن هم نایاب بود، توانسته باشد جنبشی ملی در ابعاد انقلاب مشروطه بسازد؟ فرضیه‌ی من این بود که توجه به ایده‌ی «باطنی‌گری» و اثرات آن در طول تاریخ، برای فهم دقیق‌تر مشروطه ضروری است. به این ترتیب، در حد یک دانشجوی کم‌سواد می‌کوشیدم تا ردپای باطنی‌گری را از اعماق تاریخ تا آستانه‌ی مشروطه پیگیری کنم. در این بررسی‌ها، وقتی که به مشروطه نزدیک شدم، دیدم که روایت‌های تاریخی غالب. حتی روایت‌های روشنفکران سکولار. آخرین جنبش‌های بزرگ باطنی در ایران را نادیده می‌گیرند، و پروژه‌های فکری آن جنبش‌ها را بی‌ارزش قلمداد می‌کنند.

نمونه‌ی روشن این نگاه نحوه‌ی مواجهه با جنبش شیخیه است که از زمان ظهور آن تا صدسال بعد و تا آستانه‌ی مشروطه به یکی از مهم‌ترین جریان‌های اثرگذار فکری تبدیل شد اما منتقدانش بدون توجه به واقعیت این «پدیده» و این که چگونه توان بسیج مردم عادی را یافته بود، به ریشخند بنیان‌گذار آن می‌پرداختند، و توجه نداشتند که فهم



تاریخی یک جنبش قدرتمند اجتماعی و دینی، فراتر از علایق و باورهای شخصی محقق و نیازمند رویکردی «پدیدارشناسانه» است. البته درباره‌ی شیخیه، از آنجا که بنا بر سنت، این جنبش فکری را مقدمه‌ای بر جنبش باب می‌پندارند، مسئله پیچیده‌تر می‌شود. جنبش باب همچون تمامی دیگر فرازهای تاریخی، بخشی از میراث گذشته‌ی ما است. اما حکومت، روشنفکران، تاریخ‌نگاران و مردم سعی در نادیده‌گرفتن و به فراموشی سپردن آن و نقش تاریخی‌اش داشته‌اند. اهمیت جنبش باب نه تنها در پروژه‌ی فکری آن بلکه در جنبشی اجتماعی است که کمی بیش از پنجاه سال قبل از مشروطه، زلزله‌ای بزرگ در ایران ایجاد کرد. طنز تلخ تاریخ این است که بسیاری از دشمنان مشروطه برای توجیه مخالفتشان با آن، مشروطه‌خواهان را بایی و ازلی می‌نامیدند اما محققان مشروطه این ادعا را اتهامی علیه مشروطه قلمداد کردند و کوشیدند تا نقش بابیان و ازلیان را نادیده بگیرند. از نظر آنها، جنبشی که نزدیک به پنجاه سال قبل از مشروطه، سراسر ایران را در آستانه‌ی انقلابی بزرگ قرار داده بود و با قتل‌عامی خونین سرکوب شد، هیچ ردپایی در مشروطه نداشت. اما آیا واقعاً چنین چیزی ممکن بود؟

بعد از مواجهه با این مسئله، تصور کردم اگر این موضوع ساده را با دیگران درمیان بگذارم، توجه آنان نیز به این واقعیت جلب خواهد شد. اما به مرور و در جریان کار دریافتم که ماجرا بسیار پیچیده‌تر از سانسور دولتی است. اولین بار بود که دریافتم جامعه‌ی ایران، توانی مهیب در دیگری‌سازی دارد و متأسفانه بابیان و به دنبال آنان بهائیان، در طول صدسال گذشته به «دیگری» مرکزی جامعه‌ی ایران تبدیل شده‌اند و بنابراین میل به نادیده گرفتن آنان و بی‌تفاوتی و حتی همدستی در حذف و سرکوب آنان به جزئی از فرهنگ عادی ما تبدیل شده است. می‌دیدم

کسانی هستند که حتی از سخن گفتن درباره‌ی این بخش از تاریخ خودداری می‌کنند و در بهترین حالت می‌کوشند تا ماجرا ناشنیده بماند.

### تصویر اول:

در بخشی از کار بر روی رساله‌ام، نوبت به جنبش شیخیه رسیده بود. برای یافتن منابع تحقیق ابتدا به کتابخانه‌ی دانشگاه رجوع کردم. به نظرم بدیهی می‌آمد که برای جستجو درباره‌ی یک موضوع و یافتن منابع لازم، بهترین جا باید دانشگاه باشد. اما در آنجا، تقریباً هیچ کتابی در این باره نگهداری نمی‌شد. من به دنبال منابع دست اول و نوشته‌های شیخ احمد احسائی بودم و کتابدار تنها یک کتاب معرفی کرد که رديه‌ای بر «باب و بها» بود و مقدمه‌ای چند صفحه‌ای هم در نقد [بخوانید ریشخند] شیخ احمد داشت. معرفی‌نامه‌ای گرفتم و به کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه رفتم. همچنان منابع دست اولی از شیخیه در میان فهرست‌ها وجود نداشت. ناچار سراغ مسئول کتابخانه رفتم. این بار کتابدار اسم شیخیه را شنیده بود و با تأسف پرسید که چرا دنبال چنین کتابی هستم؟ گفتم که برای رساله‌ی پایانی تحصیلاتم درباره‌ی این گروه نیز باید تحقیق کنم. بی‌آن که به من نگاه کند و در حالی که خود را مشغول انجام کاری نشان می‌داد، گفت پیشنهاد می‌کنم موضوع کارت را تغییر دهی. گفتم اما هنوز معلوم نیست که از این تحقیق چه نتیجه‌ای گرفته خواهد شد. گفتم نتیجه مهم نیست، بهتر است که این کارها را به متخصصانش واگذار کنی. پرسیدم بالاخره کتاب درباره‌ی شیخیه دارید یا ندارید؟ پاسخ داد برای شما نداریم.

از دانشگاه که ناامید شدم، سراغ کتابفروشی‌های دست دوم اطراف دانشگاه تهران رفتم. کتاب‌هایی در نقد و بررسی شیخیه وجود داشت اما اساساً هیچ یک از رساله‌ها و نوشته‌های شیخ احمد پیدا نمی‌شد. بسیاری از کتابفروشی‌ها حتی نام او را هم نشنیده بودند. چند نفری هم

که می‌دانستند شیخ احمد احسائی کیست، تنها منابعی را داشتند که به بررسی آرای او و البته رد آن می‌پرداخت. یکی از آن‌ها که کتاب‌شناس هم بود با تردید به من گفت که اصلاً به یاد ندارد در این سال‌ها، رساله‌ای از خود شیخ را دیده باشد.

شاید دو تا سه هفته به دنبال این کتاب‌ها بودم و علاوه بر خیابان در اینترنت هم جستجو می‌کردم. سال ۱۳۸۹ بود و هنوز منابع زیادی در اینترنت وجود نداشت. یک بار وبلاگی درهم‌ریخته پیدا کردم که جملاتی از شیخ احمد را به روایت از مجموعه‌ی آثار او که در شهر بصره منتشر شده است، نقل کرده بود. بسیار شگفت‌زده شدم. اولین چیزی که به نظرم رسید این بود که پیامی بفرستم و مشکلم را در میان بگذارم. حدود ده روز بعد بود که پاسخی دریافت کردم. در یک خط نوشته بود که اگر به این کتاب‌ها برای تحقیق دانشگاهی نیاز داری، می‌توانم نسخه‌ای از آنها را به رایگان به تو دهم. او محلی در یکی از اتوبان‌های شهر زیر پل عابر پیاده و ساعتی از هفته‌ی بعد را برای دیدار تعیین کرده بود.

تمام روزهای بعد نگران بودم که نکنند این پاسخ، تله‌ای امنیتی باشد؟ نکنند در آنجا حاضر شوم و کسانی دستگیرم کنند و یا حتی برابیند و تلاشم برای پیدا کردن چند کتاب ساده، منجر به دردسری بزرگ شود؟ عجیب آن بود که ساعت قرار هم در شب بود. بالاخره تصمیم گرفتم در آنجا حاضر شوم و امیدوار بودم که بجز من عابران دیگری هم در محل باشند. تصویر آن لحظه‌ی غریب هنوز هم در ذهنم مانده است و خنده‌ام می‌گیرد از این که روند یافتن چند کتاب در پایتخت ایران چه اندازه می‌تواند پیچیده باشد. آن شب خودروپی جلوی من ایستاد و کسی پرسید که آیا دنبال کتاب آمده‌ام؟ پاسخ دادم بله. شیشه را پایین‌تر آورد و مجموعه‌ی کامل آثار شیخ را با عنوان «جوامع الکلم» که ۹ جلد کتاب گالینکور بود و با طناب بسته شده بودند به من داد و

خداحافظی کرد و به سرعت دور شد. نه او و نه کسی که رانندگی می کرد، حتی از اتومبیل خود پیاده هم نشدند. شاید آنها هم نگران دردسری بزرگ بودند.

البته مشکل من برای یافتن منابع دست اول همچنان ادامه داشت. بجز آثار شیخ احمد، مهم ترین مشکل، یافتن آثار سید علی محمد باب بود. اگر حساسیت به نوشته های شیخ احمد چنان شدید است که حتی کتابدار کتابخانه به تغییر موضوع تحقیق توصیه می کند، می توان حدس زد که نوشته های باب چه وضعی خواهد داشت. برای به دست آوردن این کتاب ها نیز روزهای زیادی جستجو کردم و در نهایت نیز بسیاری از آثار را نیافتم. کپی کتاب بیان فارسی را از طریق یک دوست بهائی به دست آوردم. بخش هایی از تفسیر سوره ی حمد را یک کتابفروشی دست دوم بعد از چند وعده ی مکرر به صورت برگه های زیراکس شده به من تحویل داد. متنی دست نویس بود و چون از اصالتش مطمئن نشدم در نهایت به آن استناد نکردم. با او خارج از مغازه اش در یکی از کوچه های فرعی پشت دانشگاه قرار گذاشتم و کتاب را داخل یک کیسه به من داد. زمستان بود و دستکشی هم پوشیده بود. او هم تلاش می کرد که ردپایی از خود برجای نگذارد.

چون امکان یافتن اکثر آثار سید باب وجود نداشت، در نهایت برای مرور آثار او از کتاب نصرت الله محمد حسینی استفاده کردم که در آن زمان یکی از آثار پژوهشی درون دینی بهائیان درباره ی باب محسوب می شد. تصور می کردم اگر ناچارم که به متنی استناد کنم که دست اول نیست، دست کم باید متنی باشد که با موضوع تحقیق همدمی داشته است. کپی این کتاب را نیز همان دوست بهائی برایم آورد. و در نهایت چند هفته ای نیز به دنبال کتاب **نقطة الکاف** بودم که از متونی است که ادوارد براون منتشر کرده، و کپی آن را در زیرزمین یک کتابفروشی دست

دوم پیدا کرده بودم. تنها حدود ۴۰ صفحه از رساله‌ی من به موضوع شیخیه و بعد جنبش باب اختصاص یافت اما برای به دست آوردن چند متن محدود که حداقل تصویری کلی و نزدیک به واقعیت برای من ایجاد کند، ماه‌ها وقت صرف کردم.

### تصویر دوم:

یک بار در کلاس یکی از استادان مشاورم، شرح کوتاهی درباره‌ی رساله ارائه کردم. استادان مرد نازنین و شریفی بود که به‌رغم مخالفت با ایده‌ی کلی کار، بزرگوارانه پذیرفت که نامش به عنوان مشاور ثبت شود. توضیح دادم که چرا باطنی‌گری به معنای عام آن را یکی از ریشه‌های بنیادی مشروطه می‌دانم و بعد به اهمیت این جنبش در مشروطه پرداختم و شیخی‌ها را مثال زدم و در نهایت هم اشاره‌ای بسیار مختصر به جنبش باب کردم. یادم هست که ناگهان کلاس ساکت شد و حدود یک دقیقه سکوت حاکم بود. بعد یکی از دانشجویان پرسید این‌ها همان بهائیان هستند؟ گفتم جنبش باب مقدمه‌ی ظهور دو جنبش دینی دیگر بود و یکی از آنها بهائیت است. یکی دیگر از دانشجویان معترض شد که آخر وهابیان چه ربطی به مشروطه دارند؟ پاسخ دادم: اول این که وهابیان و بهائیان دو پدیده‌ی جداگانه‌اند و ظاهراً اسامی را در هم آمیخته‌اید، دیگر آن که حرف من فعلاً درباره‌ی بابیان است و نه بهائیان. پاسخ داد فرق چندانی بین این سه گروه نیست!

یکی دیگر از دانشجویان گفت باب همان کسی نیست که چون عربی را غلط حرف می‌زد، ادعا کرد به حکم خدا آن را از قواعدهش آزاد کرده است؟ و آیا کسی که این حرف مضحک را بپذیرد می‌تواند جدی گرفته شود؟ گفتم آن‌چه شما مضحک می‌دانید، خارج از دایره‌ی ایمان به یک پدیده‌ی قابل فهم است. چنان که مسیحیان تمامی آموزه‌های

مسلمانان را مضحک می‌دانند، و یهودیان نیز کل مدعای دینی مسیح و پیروانش را دروغ و خنده‌دار می‌شمارند. و البته کسانی که به هیچ یک از این دستگاه‌های ایمانی باور ندارند، کلیت مدعای دینی را فی‌الجمله کذب و مضحک می‌خوانند. اما در مواجهه با یک پدیده‌ی تاریخی، وظیفه‌ی محققان، کشف حقایق مدعاها نیست بلکه فهم چگونگی و چرایی وقوع آن است. این که بابی‌ها در مواجهه با دعوت سیدعلی محمد باب چگونه می‌اندیشیدند و با نگاه ایمان، سخن او را حیرت‌انگیز و خارق‌العاده می‌دیدند و این که سخنش برای آنان نمادی از شورش پیامبرشان علیه تمامی قواعد و دست‌ورنامه‌ها بود، بحثی درون‌دینی است، همان‌طور که مضحک فرض کردن آن برای یک مسلمان هم اتفاقاً پدیده‌ای درون‌دینی است. همچنان که از دیدگاه یک مسلمان این داستان که پیامبری سوار بر اسب به آسمان پرواز کند یا با اشارتی ماه را در آسمان دوباره کند، مضحک نیست، و با شنیدن این داستان، بر ایمان او هم افزوده می‌شود. اما همین فرد مسلمان ادعای دیگران به خرق عادت و کشف اقلیم قدسی را کفرگویی می‌شمارد و ناخواسته به یاد می‌آورد که باید از عقل هم استفاده کرد. به او گفتم اما کسی که خود در دایره‌ی ایمانش عقل را تعطیل کرده، چگونه می‌تواند به صاحب ایمانی دیگر خرده گیرد که عقل را تعطیل کرده‌ای؟

هم‌کلاسی‌ام خشمگین شد که تو آیا بهائی هستی؟ کلاس همچنان ساکت بود. گفتم که نیستم اما سخن من درباره‌ی این است که مسئله‌ی حقایق یک دین، مسئله‌ای درون‌دینی است. می‌دانم که صاحبان ایمان، چه یهودیان و مسیحیان و چه مسلمانان و بهائیان، این سخن را نمی‌پسندند. اما واقعیت این است که ما ابتدا ایمان می‌آوریم و بعد حقایق ایمان‌مان را صورت‌بندی می‌کنیم. البته صاحبان ایمان دوست دارند تصور کنند که قبل از ظهور ایمان در قلب هم می‌شود که از راه

عقل به حقانیت دین رسید. پس می‌کوشند تا با بحث عقلی، دیگران را به ایمان خود رهنمون کنند. و مسئله همین‌جاست. کسی که خود ایمان دارد، ناتوان از به کار گرفتن عقل است زیرا قضاوت‌های عقلانی در حیطه‌ی ایمانش بی‌اثر است.

تصویرهای پراکنده‌ای از آن روز در ذهنم مانده است. به یاد دارم که همکلاسی‌ام در میان سکوت دیگران، حتی از معجزه بودن قرآن هم برایم مثالی آورد و من باز تأکید کردم که این مدعا بحثی درون‌دینی است و البته که ما مسلمانان هم به اعجاز قرآن باور داریم و هم به معجزات پیامبرش و هم معتقدیم که او آخرین فرستاده‌ی خداوند است. اما نباید فراموش کرد که از دیدگاه یک مسیحی تمامی این گزاره‌ها باطل است و مگر نه این که اگر آن را باطل نمی‌دانست، مسلمان می‌شد؟ بر همین سیاق، من به توحق می‌دهم که مدعای کسانی را که بعد از پیامبر اسلام ادعای پیامبری کرده‌اند، نادرست بدانی. اما فراموش نکن که تمامی این سخنان وقتی معنی دارد که تو در دایره‌ی ایمان خود قرار داری. اما اگر بیرون از دایره‌ی ایمان خودت، به تاریخ بنگری و بکوشی که تنها معیارت عقل ابزاری باشد، خواهی دید که تمامی این دستگاه‌های ایمانی، تصویر و اعتباری یکسان در تاریخ دارند. و اعتبار اختصاصی آنها تنها در میان پیروانشان است و نه بیشتر. و ما به عنوان محقق تاریخ، ناچاریم این گونه به گذشته بنگریم و در مقام تحقیق، باورهایمان را تعلیق کنیم و حتی برای فهم آنچه اتفاق افتاده با دیگران همدلی کنیم. همکلاسی‌ام البته قانع نشد و معترض بود که تو از فرق ضاله حمایت می‌کنی، و البته، دیگران نیز همچنان سکوت کرده بودند. آن روز و بعد از آن در تجربه‌های مشابه دیگر، بیش از آن کسی که تحمل شنیدن صدای دیگری را نداشت و خشمگینانه فریاد می‌زد، از کسانی که سکوت می‌کردند، شگفت‌زده شدم.





## طاهره، و آزادی در اسارت

ایرج قانونی

*ایرج قانونی مترجم، پژوهشگر فلسفه و نویسنده‌ی کتاب کلمه و چیزها است. او آثاری از فردریش نیچه، ژاک دریدا، مارتین هایدگر، لودویگ ویتگنشتاین، ژان-ماری شفر و برتراند راسل را به فارسی برگردانده است.*

در نشریه‌ی **نجم باختر** سال ۱۴، آوریل ۱۹۲۳، حکایت ملاقات شاهزاده جهان خانم، نوه‌ی فتحعلی شاه<sup>۱</sup> با طاهره آمده است. حکایت مربوط به آخر ایام حیات طاهره و زمانی است که او در خانه‌ی کلانتر، بیش از دو سال محبوس بود؛ در اتاق کوچکی که حکم سلول داشت و در طبقه‌ی بالای سمت شمال شرقی عمارت بود (چنان که در تصویر پیداست) و به زحمت می‌توانست حتی پای خود را در آن دراز کند. ابتدا بدنش را در جایی حبس می‌کنند که کوچک‌تر از اوست و او را به جنگ خُردی اندازه‌ها، و ستم در و دیوارها که زورآوردند، می‌فرستند. تازه برای رفتن به این سلول پلکانی هم نبود و او ناچار از نردبان بالا می‌رفت. این

---

۱. شاهزاده حاجیه شمس جهان، فرزند شاهزاده محمد میرزا، پسر سیزدهم فتحعلی شاه قاجار. نصرت‌الله محمدحسینی، حضرت طاهره، چاپ دوم، ص ۳۵۴.

ترفندی قدیمی است که جسم را ماه‌ها مبتلا به عذاب می‌کنند، و مثل امروز بر روی ضرورت دست می‌گذارند، بر تنگنایی که به سبب آن آدمی پیشاپیش محصور است و او را گزیری از آن نیست. نخست بدن را وادار به عقب‌نشینی می‌کنند، و دنیایت را کوچک، تا سرانجام **روح را وادار به عقب‌نشینی کنند**. تصویری نادرست از نحوه‌ی شکل گرفتن «عقاید و دیدگاه‌ها»، تو گویی آن‌ها از بدن مایه گرفته‌اند (نگرشی بدن‌محور به افکار!) و خاستگاه و نگهبان آنها بدن است که با تسلیم شدن آن روح تسلیم شود. این خرده دیکتاتورهای شرقی چه چیزها که بلد نبودند برای به زیر کشیدن انسان. غافل از آن که روحی دلیر با این تنگنا و ناگزیری کنار می‌آید و آن را بر خود هموار می‌کند و بدن را آرام می‌کند، و این اقدامات در مورد او نتیجه‌ی عکس می‌دهد. به فرمان امیرکبیر، طاهره را در مازندران دستگیر و روانه‌ی تهران کرده بودند، همان کسی که ترقی و بهروزی ایران را می‌خواست و به راستی هم پایه‌گذار آن بود، و مقدمات تأسیس مدرسه‌ی دارالفنون را گذاشت که تازه اگر خوب کار می‌کرد و توفیق می‌یافت می‌بایست پرورش‌دهنده‌ی امثال طاهره باشد. هرچند که از ابتدا دارالفنون مدرسه‌ای برای پسران بود نه دختران! پیداست او تا همین جا بیشتر نمی‌توانست پیش بیاید زیرا اجازه‌ی تحصیل دختران به دست او نبود، به دست شرع بود. از همین جا تصور فاصله‌ای را بکنید که بین او و طاهره بود، که ایده‌ی آزادی زنان به عمیق‌ترین معنای لفظ، که هرگز با الگوی اروپایی آن یکی نبود، یکی از اساسی‌ترین ایده‌هایی بود که در سر داشت و هر کاری که کرد نشان از آن داشت. حتی از این حیث تصادم این دو عالم و این دو آدم با هم ناگزیر بود. پیداست به فرض تأسیس دارالفنون نه طاهره و نه دختران او اجازه‌ی تحصیل در آن را نداشتند. به عبارت دیگر، طاهره با عالی‌ترین ایده‌های ترقی‌خواهانه‌ی خیرخواه‌ترین مردان سیاست

همراه نبود. پس مصیبت او بسیار بود، و جز آن که منتقد آشتی‌ناپذیر این مردان، به صدای بلند، باشد چه می‌توانست کرد.

به هر روی، امیر کبیر دستور اکید داده بود که با نظارت مأموران حتی کاغذ و قلم در اختیار او نباشد. این فرمان در عین حال گواهی اوست که در تاریخ ثبت شده است، و پیشاپیش چیز دیگری را امضاء می‌کرد: دانش طاهره و توانایی‌های هراس‌انگیز او را در نسبت با کلمات و معانی هماهنگ شده با افکار سید باب و پیش‌افتاده از زمانه. این بر قدرت طاهره برای متزلزل کردن افق اندیشه‌های او، و نشان دادن تیگری آن و تباری ناخواسته‌اش با سنت، در زن‌ستیزی، صحنه می‌گذاشت. حقیقت این بود که در افکار بلند و آرمان‌های امیرکبیر زنان جایی نداشتند. اما نیرومندترین مرد سیاست به تبع مردان علم چاره‌ای نداشت جز آن که ناخواسته و غیرمستقیم با این دستور چیرگی او را در زمینه‌ی عقلی و فرهنگی تصدیق و امضاء کند. کسی که به شهادت تاریخ احدی را بالاتر از خود نمی‌دید ولو شاه ایران باشد. بعدها این امضاء را علما نیز امضاء و بازامضاء کردند. در ایام اقامت طاهره در حبس هفت مجلس بحث و مناظره‌ی علمای اعلام در خانه‌ی کلانتر با طاهره به شکست قطعی آنها و اصرار طاهره بر عقایدش منجر شد. این بحث‌ها همه به استناد قرآن و احادیث بود با همان ابزاری که علما در استفاده از آن کارآزموده بودند اما چه می‌توان کرد که مهارت و ابزارها زمانی ناکارآمد می‌شوند، اگر ندانی که زمانه تغییر کرده است و اقتضای آن عوض شده است، و تنها دیدگاه‌های جدید می‌تواند آنها را به شیوه‌ای جدید به کار بگمارد و احیا کند و اسباب چیرگی شود. دیدگاهی که طاهره بر اثر آشنایی با آثار سید باب پیدا کرده بود او را از نوعی فرسودگی در روش و دیدن و فهمیدن کلام الهی آزاد کرده بود و همان‌ها را به گونه‌ی دیگری در دسترس او گذاشته بود. پیداست مجموعه‌ی اقداماتی از این دست از سوی

امیرکبیر و مقاومت او در برابر اندیشه‌های ترقی‌خواهانه‌ی بومی، مثل اندیشه‌های طاهره، گویای آن است که امیر چنان‌که باید به لوازم وظیفه‌ی خطیری که برای خود قائل بود واقف نبود و ایده‌ی پیشرفت با شناخت کامل در ذهن او جای نگرفته بود و از این حیث کار او جز تقلیدی از اروپاییان نبود. اما مگر طاهره با قلمش چه می‌توانست بکند، جز روشنگری! چرا باید امیرکبیر از قلم او در وحشت باشد، که چنین دستور امنیتی سنگینی علیه او صادر کند! به ویژه که علم طاهره در معارف اسلامی عمیق بود و برای عامه‌ی مردم قابل فهم نبود. بعضی از مکاتیب او بجا مانده است؛ فهم آنها و حتی روخوانی آنها مطلقاً آسان نیست، تا چه رسد به درک اشارات او به گوشه و کنار فرهنگ اسلامی. خواننده باید حتماً عربی را در سطح عالی بداند و با معارف اسلامی آشنایی عمیق داشته باشد تا از نوشته‌ی او چیزی دستگیرش شود. مگر در آن زمان در ایران چند نفر آدم در این سطح پیدا می‌شد؟ پس این ترس از چه بود؟ از دو چیز: اول آن‌چه به درستی در افواه افتاده بود که طاهره زنی است که، «در تقریر [و بیان] آفت دوران است و در احتجاج [قوت برهان و استدلال] فتنه‌ی [و دردسرساز] جهان»<sup>۱</sup>، و با او هر که درافتاد برافتاد (به قول حافظ، با دُرْدکشان هر که درافتاد برافتاد). طاهره با هر یک از علمای زمانه بحث کرد بر او چیره شد، حتی امیرکبیر مزه‌ی آن را چشیده بود. چون در اوایل حبس طاهره در خانه‌ی کلانتر او را احضار و وادار به تبری کرده بود اما طاهره به دفاع شورانگیز از عقایدش و اثبات آنها پرداخته بود به نوعی که بعد از پایان مجلس امیرکبیر گفته بود که «قرّة العین نزدیک بود مرا نیز بایی کند»<sup>۲</sup>. دوم آن که او مسلح به سلاح هنر بود و طبع روان و قریحه‌ی شاعری.

---

۱. تعبیر از عبدالبهاء است.

۲. همانجا. ص ۲۹۹.

به عبارت دیگر، او به دو زبانِ مفهومی مسلط بود، زبانی مخصوص خواص و زبانی مخصوص عوام. شعر می‌گفت و آنها چنان نغز و دلکش بود که دهان به دهان می‌گشت و از این حیث با عامه‌ی مردم ارتباط برقرار می‌کرد. شاید هیچ ملتی به اندازه‌ی ایرانی‌ها نسبت به شعر حساس نباشد، حساسیتی وسیع که خاص و عام نمی‌شناسد. پس امیرکبیر حق داشت که باید از چنین زنی ترسید. اما طاهره تسلیم نمی‌شد. به تدریج با همراهی زن کلانتر که شیفته‌ی او شده بود با زنان دربار و پیروان باب ارتباط برقرار کرد «با آب سبزی و چوب جارو بر صفحات کاغذپاره‌هایی که پنبه و یا دیگر مواد خوراکی در آنها پیچیده شده بود نامه می‌نوشت و اشعار خویش را مرقوم می‌داشت.»<sup>۱</sup> این دیدنِ همه چیز و به کار گرفتنِ همه چیز یا چیرگیِ خلاقیت بر ابزارها، و بی‌اثر کردن تکنیک‌ها و فنونِ مهار انسان به دست دانایی است. آنچه خوار آید و زائد، هم روزی به کار آید. کافی است به آن یک بار دیگر تازه بنگری. داناییِ خودِ مهار کردن است، آن را به بند کشیدن و مهار کردن دوباره آن را به کار گرفتن است. این زمام امور و اشیاء را پنهان، دور از چشم گزمه، به دست گرفتنِ زندانی است. مگر فرمانروایی جز این است؟ به راستی، چگونه می‌توان چشمه‌ی جوشان و طبع سرکش و میل به سرریز شدنِ آفرینشگر یعنی عالی‌ترین امکان تابیدن و ارتباط جستن با دیگران را از او گرفت! نور راه خود را سرانجام می‌یابد.

باری، اولین ملاقاتِ شاهزاده جهان خانم که دستی در قلم داشت و شعر هم می‌گفت در حیاتِ خانه‌ی کلانتر و بنایی بود که طاهره در طبقه‌ی دومش زندانی بود، در حالی که طاهره پنجره را باز کرده بود، و پیش از سررسیدن سربازان محافظ به محوطه گفتگوی کوتاهی با او

---

۱. همانجا. ص ۲۹۴.

داشت. اما دومی، وقتی بود که او و عده‌ای از زنان در **مجلس عروسی** پسر کلانتر دعوت بودند و یکی از زنان تقاضای ملاقات با طاهره را کرد و به کلانتر پیغام دادند که اگر امکان ملاقات را فراهم کند این بهترین هدیه‌ی عروسی به آنها خواهد بود. طاهره یک زندانی معمولی نبود و در زندانی معمولی هم محبوس نشده بود. او زندانی برجسته و مشهوری بود. پیداست که شایعاتی که درباره‌اش بر سر زبان‌ها بود اخباری بود که از شبکه‌ی بغرنج عقاید و افکار و باورها و هنجارهای عامه عبور کرده و از این طریق تفسیر و ارزش‌گذاری شده بود. نیز بدیهی است که بیشتر آنها مطابق ارزش‌های اجتماعی آن زمان شایعاتی زن‌ستیزانه بود که در تحلیل نهایی سویی‌ی حمله‌ی آنها در اصل متوجه کل جامعه‌ی زنان بود، و نه فقط طاهره. در حقیقت، آنها سرشار از ضد ارزش‌های انسانی درباره‌ی زنان بود که به وسیله‌ی بیشتر افراد، حتی خود زنان، پذیرفته شده بود. در آن دوره همین که زن بودی بر کرسی اتهام نشست‌ه بودی تا چه رسد به آن که روی‌ات را هم آفتاب و مهتاب دیده باشد و با یک حرکت برق‌آسا کل نهادها و تأسیسات و هنجارهای عتیق را تهدید کرده باشی، چنان که او کرد در قضیه‌ی کشف حجاب خود. بر این اتهامات بیفزایید این را که او پیش از آن **نویسنده بود و حوزه‌ی درسی داشت** که مردان نیز در آن شرکت می‌کردند. مردان زن‌ستیز عصر قاجار می‌آمدند در مرتبه‌ای فروتر قرار می‌گرفتند و تن به این فرودستی می‌دادند و دوزانوی ادب به رسم شاگردان آن روزگار در محضر او که دختر یک مجتهد بود و برادرزاده‌ی مشهورترین مجتهد شهر می‌نشستند و او از پس پرده درس می‌گفت آن هم **به شیوه‌ی انتقادی**، یعنی شیوه‌ای که شیوه‌ی مختار او در تمام طول زندگی‌اش بود.

اما بیشتر زنان آن مجلس عروسی در آن شب این ضد ارزش‌ها را درونی نکرده بودند و در اعماق قلب خود حرکات و سکنات و سرکشی‌های زن

زبان آورِ چنین زیبایی را تحسین می‌کردند<sup>۱</sup>. سرانجام به دستور کلانتر طاهره را به اتاقی که زنان در آن بودند می‌آورند. بدیهی است که سربازان مرد و محافظ حق ورود به مجلس زنانه و به تبع کنترل طاهره و ممانعت او از سخن گفتن را نداشتند. طاهره برای زمانی اندک آزادی بیان پیدا می‌کند، فُرجه‌ای بی‌نظیر اما کوتاه. آزادیِ بیان افکار و عقاید خویش به هم‌جنسانِ خود. طاهره بی‌پرده وارد می‌شود، در جایی که به حکم شرع می‌توان حجاب را به کناری نهاد. پیداست به محض ورود، آن‌چه طاهره را به آن متهم می‌داشتند، یعنی رفع حجاب، رنگ می‌بازد و در مجلس زنانه معنی خود را از دست می‌دهد. بی‌پرده وارد می‌شود، یعنی ورود او عادی است، امتیازی که به آن انگشت‌نما شده است در اینجا نمی‌تواند ظهور و بروزی داشته باشد. ورود او عادی است اما حضورش نه. حضورش توازن و سلسله‌مراتب جاه و جلال و نیروهای موجود در مجلس را به نفع خود بر هم می‌زند. شاهزاده جهان‌خانم او را چنین توصیف می‌کند: «وقتی او را دیدم قلبم مملوّ از مسرت شد. وقتی طاهره وارد اطاق شد، چقدر زیبا و متین بود و زمانی که دهان باز کرد و سخن آغاز نمود چنان با قدرت صحبت می‌کرد که ما در آن اطاق تدریجاً به او روی آوردیم و به سخنان او گوش می‌کردیم

---

۱. در وصف قدرت سخنوری و زیبایی او دشمنانش شهادت داده‌اند. سپهر کاشی، صاحب *ناسخ‌التواریخ* می‌نویسد: «این دختر با این که روئی چون قمر و زلفی چون مُشک آذفر داشت [طاهره سیاه موی بوده است] در علوم عربیه و حفظ احادیث و تأویل آیات فرقانی با حظی وافر بود»؛ رضاقلی خان هدایت، مورخ قاجاریه به رغم وقاحتش نسبت به طاهره همچون سپهر، می‌نویسد: «چه زنی در کمال جمال بود و مُلحده‌ای شیرین‌مقال» و مورخ دیگری (حقایق نگار) می‌نویسد: «با وجود حُسن و جمال و غنّج و دلال [ناز و غمزه] در علوم معقول و منقول به حد کمال بود.» و مورخ بهائی، فاضل مازندارانی، در کوتاه‌ترین عبارت آهنگین او را چنین وصف می‌کند: «با وجه ملیح و آسمر [طاهره سبزه بود و زیبایی شرقی داشت] و خالی بر گونه‌ی ایسر [گونه‌ی چپ]». همانجا. صص ۱۵۸ و ۱۵۹.

و جشن عروسی را به کلی از یاد بردیم.» و بعد در ادامه می‌خوانیم: «او با شور و اشتیاق بسیار صحبت می‌کرد و اکنون احزانش را در قالب داستان‌ها بیان می‌کرد به طوری که بانوان حاضر می‌گریستند، و دیگر بار برای آنها داستان‌هایی تعریف می‌کرد که می‌خندیدند و مواقعی که از این سوی به آن سوی گام برمی‌داشت، اشعارش را با چنان زیبایی و ظرافتی ترنم می‌کرد که همه متحیر مانده بودند.<sup>۱</sup> هیچ‌یک از بانوان حاضر مایل نبود کلامی راجع به جشن و سرور ازدواج بشنود، بلکه به جای آن تقریباً تمام شب را به سخنان طاهره گوش می‌کردند.» لابد پیش از دیدن طاهره تصورات نامربوط و حتی ناشایست زیادی درباره‌ی او داشتند، یک بابی، یک زن، زنی یاغی و روی گشوده بر نامحرمان و چه بسا لاابالی . . . اما چه می‌شود که این تصویر ناگهان وارونه می‌شود به طوری که زنی از زنان حاضر در مجلس می‌نویسد: «وقتی او را دیدم

---

۱. او نمی‌گوید طاهره کدام اشعار خود را می‌خوانده است اما بعید نیست از جمله اشعاری که خوانده است شعری مسمط از این دست شورانگیز بوده است:

ای به سر زلف تو سودای من وز غم هجران تو غوغای من  
لعل لب‌ت شهید مصفای من عشق تو بگرفت سرایای من  
من شده، تو آمده بر جای من

...

گنج منم بانی مخزن توئی سیم منم صاحب معدن توئی  
دانه منم صاحب خرمن توئی هیکل من چیست اگر من توئی  
گر تو منی چیست هیولای من

...

من شدم از مهر تو چون ذره پست وز قلع باده‌ی عشق تو مست  
تا به سر زلف تو دادیم دست تا تو منی من شده‌ام خودپرست  
سجده‌گه من شده اعضای من  
دل، اگر از توست چرا خون کنی ورز تو نبود ز چه مجنون کنی  
دم‌به‌دم این سوز دل افزون کنی تا خودیم را همه بیرون کنی  
جای کنی در دل شیدای من  
برای متن کامل این شعر ر.ک. به همانجا صص ۳۷۸ و ۳۷۹.



قلبم مملوّ از مسرت شد» آن نفرت‌ها، آن بدی‌ها که به او نسبت داده بودند دود شد و به هوا رفت و آفتاب آمد دلیل آفتاب. این جابجایی چگونه صورت می‌گیرد، قلب چگونه با قلبی دیگر مخابره می‌کند و تسلیم مهر می‌شود و سپس به تسخیر در می‌آید؟ تا اینجا که هنوز سخنی به میان نرفته است و طاهره زبان به بیان نگشوده است، تفاوت تنها تفاوتِ غیاب و حضور است. محض حضور و حضور محض. اما نباید این را به حضور بدنِ تنها فروکاست. بدن به تنهایی نمی‌تواند «حضور» را بسازد و شکل دهد. «حضور» با بدن تحقق می‌یابد اما از آن فراتر می‌رود و گسترده می‌شود و حتی به آنجا نفوذ می‌کند که بدن نیست. در غیابِ بدن هم حضور می‌تواند حضور باشد. بدن به تنهایی نگاهبانِ حضور نیست. سعدی هم به وجود حاضرِ غایب اشاره می‌کند. پس از آن سو هم می‌توان از غایبِ حاضر سخن گفت، از حضورِ بدون بدن. در اینجا نه صرفِ بدن که، «شخص» وارد اتاق شد. «شخص»، حتی پیش از سخن گفتن «شخص» است و می‌تواند نفوذ داشته باشد، و پیش از آن که سخن بگوید از حضورش شادمانی دست دهد. در آن مجلس، در آن موقعیت، این افسونِ حضور زنی کامل، این همه چیزتمای در شخصِ واحدِ ممتازِ بی‌شبه و مانند بود که به خودی خود پرده‌ی پندار درید، حال، در حضور، نه در غیاب، رویاروی آنها زنی ولنکار که مستحق زندان باشد قرار نداشت. یکسره چیز دیگری بود. آن عبارت همین را می‌گوید: «وقتی او را دیدم»، پیش از دیدنِ هر چیز دیگری، پیش از آن که چیزی بشنوم، توانستم ببینم، «خود» او را بی‌حشو و زوائدِ روایت‌های بدخواهان بسیارش ببینم، او را، «کسی که مثل هیچ‌کس نیست» دیدم و هم ازین رو «قلبم مملوّ از مسرت شد». آخر چرا او را به زندان افکنده‌اند! زن زیبا در مجلس زنانه، به تعبیر امروزه، ابژه‌ی جنسی کسی نیست یا به تعبیر قدما، به او نظر به هوی

و هوس نمی‌کنند. هیچ زنی با زنی در بند و زندان رقابت ندارد حتی اگر او سرآمد زیبارویان عالم باشد. این فاصله‌ها، این موجب بدگمانی‌ها و داوری‌های کژ، در آن مجلس بین زنان و طاهره پیشاپیش برداشته شده بود. در این گزارش بلافاصله آمده است: «وقتی طاهره وارد اطاق شد چقدر زیبا و متین بود»، و تعبیر «متین» اشاره به «شخص» است به حرکات و رفتار، به مشی و خرام متفاوت. و او هنوز سخن نگفته است و بر اسب تفسیر کردنِ دیگرگونه‌ی جهان ننشسته است. نخست جسم زیبای طاهره، وارد اطاق شد و بی‌درنگ شخصِ او و روح او، و جهان او، جهان تفسیرهای او، جهان نوعی دیگر دیدنِ او، به مثابه سکونت‌گاه دائمی او و چیزی که پیشاپیش نفوذ حرکات او را موجب می‌شد، حتی پیش از نمایش مهارت‌های زبانی‌اش: «زمانی که دهان باز کرد و سخن آغاز نمود چنان با قدرت صحبت می‌کرد که ... جشن عروسی را به کلی از یاد بردیم.» حالا آنها، زنان حاضر، چه می‌دیدند که قلوبشان مملو از مسرت و محبتِ او شد؟ به تعبیر نیچه، چیزی کامل: «چه چیزی می‌تواند به تنهایی به ما جان تازه‌ای بخشد؟ تماشای آن‌چه کامل است.» چیزی کامل و بی‌عیب و نقص دیدن. چنان که بهاء‌الله در لوح مقصود<sup>۱</sup> بیان کرده است، قاعده‌ی نفوذ کلام این است: از فراغت و صفای قلب لطافتِ سخن پدید می‌آید و کلام لطیف نافذ است، مقاومت در برابر آن نتوان. اما تنها قلب فارغ و صاف لطیف است و خاستگاه ملاحظت‌گفتار. به‌ویژه که پاکی روح سبب تیزی عقل است و تیزی عقل کلام را با حکمت می‌آکند، و طاهره یعنی پاکی. و حکمت، زمان و مکان سخن تمام را تعیین می‌کند. سخن باید به این مقام برسد تا بتواند صحنه را به دست گیرد و عوض کند. اما حکمت طاهره حکمتی

---

۱. «انّ البیان جوهر یطلب النفوذ و الاعتدال اما التّفوذ معلق باللطافه و اللطافه منوطه بالقلوب الفارغه الصّافیة و اما الاعتدال امتزاجه بالحکمه الّتی ذکّرناها فی اللّواح.»

بازدارنده برحسب شنوندگان، و خاموش‌کننده نبود والا جای او در زندان نبود. این حکمت با تهور آمیخته بود. او در حالی که در جهان قدمای زندگی می‌کرد و از آنجا که زن بود، بر دست و پای خود زنجیر جهان رو به زوال را بیش از هر کس دیگری احساس می‌کرد، می‌دید که زمانه‌ی دیگری در راه است. به جرئت می‌توان گفت او هرگز سخنی ساز نمی‌کرد که در آن به مفهوم زوال و انحطاط عصر خود و نوید آینده‌ای که فرارسیده است و مردمان از دیدنش محروم مانده‌اند، نپردازد. بای‌ها و در رأس آنها یک زن، طاهره، بلندمرتبه‌ترین پیرو باب، جزو اولین نفوسی از ایرانیان بودند که بسیار پیش از روشنفکران و اندیشمندان امروزی ما، از زوال و انحطاط ایران و ایرانی گفتند. فطانت او و علم و آگاهی‌اش از تعارض مفاهیم کهن. که روزگاری طولانی خود با آنها دست و پنجه نرم کرده بود. با مفاهیم بدیع عصر جدید، چیرگی ذاتی این مفاهیم را بر آنچه مندرس و کهنه است، به دلیل قدرت تطابق بیشترشان با اقتضائات زمانه به سرعت درک می‌کرد. او وزن نیروهایی را می‌توانست اندازه بگیرد که مفهوم‌های دگرگون‌کننده‌ی نوینی که از آثار باب و تفسیرهای جدید او نشئت گرفته بود وارد عالم ایرانی کرده بود. تفسیرها و برداشتهایی که در آن زمان دهان به دهان می‌گشت. وقتی یک ایرانی می‌شنید که طاهره کشف حجاب کرده است ناخودآگاه از این خبر چیزهای دیگر هم می‌شنید. چه برداشتی از دین و طهارت کار را به شکستن بت‌ها و جزم‌ها کشانده است! در همان زمان تحصیل علوم دینی احساس نابسندگی مفهوم‌های کهن برای سامان دادن جهان کنونی به سراغ او آمده بود و ذهنش را به ذهنی نقاد بدل کرده بود و این نقادی همراه همیشگی او و ملازم سفر و حضرش بود و به سخنش جان دیگری می‌داد. او معارف قدیم را تکرار نمی‌کرد، تکراری ملال‌آور، یک جور درس‌پس‌دادن که عادت دانشمندان میان‌مایه است. دست در انبان

محفوظات خود از آیات و احادیث می‌کرد تا چیزی را تغییر دهد یا رفتار کارشناسان دین را نقد کند.

سال‌ها بعد از مرگ طاهره برادرش که خود از علما بود و اعتمادالسلطنه در حقیقت شهادت می‌داد که جامع معقول و منقول است و «الحق در طلاقت زبان و ملاحظت بیان و حلاوت لهجه و حسن تفهیم او ... در تمام ایران احدی نرسید» در حق طاهره گفت: «در مجلسی که او نشسته بود ابدأ امثال من قادر به تکلم در حضورش نبود. همین که مطلبی را تحقیق می‌نمود صفحه صفحه از عبارات کتب علما از حفظ شاهد می‌آورد به نوعی که احدی قوهی انکار نداشت.»<sup>۱</sup> نه انکار آن صفحه‌ها و صحت و سقم آن‌ها، که انکار آن نظری که برای اثباتش این مستندات آورده می‌شد و پشت آنها بود. آنچه انکارناکردنی بود این بود که می‌شد این گونه هم آن صفحات را خواند، آن گونه که طاهره خوانده بود. این پیدا کردن نادیده‌ها و به کرسی نشاندن آنها به استناد دیده‌شده‌ها و آنها را نظم و ترتیبی دیگر دادن به اتکای چشم‌انداز جدید است. این همان رأی (تز) داشتن و آن را با موجودی دانش اثبات کردن است. به این دلیل بود که می‌گوید: «ابدأ امثال من قادر به تکلم در حضورش نبود» چون ممکن بود مضمون صفحات کتاب‌ها، ولو نه عین آن‌ها، را کم و بیش دیگران هم بدانند. آنچه باعث می‌شد در حضور او دست و پایشان را گم کنند برخورد غیرمنتظره با استدلال و شیوهی جدید نگریستن او بود. ممکن بود به ناگاه بفهمند که این چشمه را دیگر نخوانده بودند.

به هرروی، تصور کلیدی و اصل راهنمای او این بود که عصری نو و بدیع پیش آمده است، چیزهای دیگر در ذیل آن معنا پیدا می‌کرد.

---

۱. همانجا. ص ۱۶۸.

نوزایش عصری تازه، که نخست در مفهوم‌ها و درک نسبت‌های جدید صورت می‌گیرد، برای بعضی از همراهان او نیز مفهوم و قابل درک نبود. طاهره از آن رو که زن بود نخستین آماج کژاندیشی‌ها و آسیب‌های سنت بود. زن بودن و شعور او به زن بودن خود و در معرض آسیب‌های اجتماعی بودنش او را برکشیده بود. او چیز دیگری از ظهور باب انتظار داشت که مردان نداشتند. **آسیب‌دیده و در خفقان جور دیگری می‌بیند، و جور دیگری می‌خواهد.**

به هر روی، در این گزارش، شاهزاده جهان‌خانم از صدایی که در فضای اتاق طنین‌انداز شد می‌گوید، از آن روح و جسم زیبا، از تمامیت زیبایی‌ای که قدم به درون گذاشت و از این که چگونه آن روح همه را مسخر خود کرد. منقطع از هیاهو. به طوری که دیگر هیچ کس نمی‌خواست «کلامی راجع به جشن و سرور ازدواج بشنود». طاهره برای آن‌ها از «احزان» خود می‌گوید. یعنی قصه‌ی زندگی خود، قصه‌ی زندگی زنانه‌ای، را بازگو می‌کند که یک زندگی عادی نیست، زندگی باعزم و اراده‌ی راسخ زنی است که هدف مشخصی دارد جدای از زنان دیگر، عشق و سودایی در سر دارد که همان موجب همه‌ی محرومیت‌ها و بند و اسارت‌ها بوده است. با قصه، با تذکر مشابَهت‌های زندگی‌های زنان دوره‌ی قاجار به هم، که قصه‌ی ستم‌ها و تبعیض‌های چاره‌ناپذیر و حرمان‌ها در جامعه‌ی مردانه‌ی آن روزگار بود صمیمیت و یکرنگی‌ای حکم‌فرما می‌شود. پای کلمات، استعاره‌ها، داستان و شعر و رمز و کنایه، به میان می‌آید. ادبیات در تقابل با مراسم و پایکوبی.

این فرد نبود که وارد اتاق شد بلکه عالم و ذهنیتی بود که با شکستن مرزهای واقعیت مشهود اتاق را صحنه‌ی کشاکش این واقعیت با حقیقت طرد شده کرد. حقیقتی که طاهره مدعی بود به آن رسیده است و مخالفانش نیز با همه‌ی علم و دانش ادعایی خود در مقابلش

خلع سلاح بودند والا او را به بند نمی‌کشیدند بلکه با به کار گرفتن مهارت‌های کلّامی به راحتی بطلانش را اثبات می‌کردند. حاضران در آن لحظه شاهد اختلاط دو جهان و دو ساحت متداخل بودند و می‌دیدند، گو آن که نمی‌توانستند توصیف کنند، که جهان محسوس و مشهود از پیش چشم غیب می‌شود و عالم روح مستولی می‌شود. تصورش را بکنید زنان آن دوره و محرومیت آن‌ها از فرهنگ، آنان را به انسان‌های بدوی و مناسب‌ترین سوژه‌ها برای درک این لحظه تبدیل کرده بود، بی‌پرده‌ی پندار و حجاب فرهنگ برای درک چیزی خالص. قلب و روح در بدویت خود می‌تواند ببیند که پرنده‌ای با چه‌چه‌ای مستی‌آور که سُکر شادی زمینی را از یادها می‌برد در فراز مجلس پرواز می‌کند و می‌خواند و به درون می‌آید. از این رو حاضران صدای ساز و طرب بیرون را نمی‌شنیدند، چه، طاهره در درون غوغا به پا کرده بود و موسیقی دیگری را بر مجلس چیره کرده بود. موسیقی درون نوای بیرون را حذف کرده بود. معلوم است که او به سمت صورت زندگی که عروسی یکی از اشکال آن است نمی‌رود بلکه بر تضادی انگشت می‌گذارد که بین صورت و معنی زندگی وجود دارد. می‌توان حدس زد که از جمله به سمت آن رفته است که نشان دهد این بساط عیش و عشرت و همه‌ی ظاهرسازی‌های آن یک‌شبه است و تهی و ناپایدار، پایداری اما در خود زندگی است. چه بسیار زندگی مشترکی که با ساز و نواهای شب نخست خود هم‌آوا نبوده است و جور دیگری بعد از آن شب رقم خورده است. اما خود زندگی کجاست؟ بعد از آن شروع می‌شود و آن شب ناپیداست. عروسی‌ها در پر زرق و برق‌ترین لحظات خود، و به‌ویژه امروزه که در این امر موفق‌ترند، در به نمایش گذاشتن پایدارترین و حقیقی‌ترین لحظات سعادت که انتظارش را می‌کشیم ناکام‌ترین‌اند. نمایش مصنوعی آن‌ها در تضاد با زندگی طبیعی ای است که پس از آن قرار است شروع شود. آن‌ها زندگی را پیش از

آغاز آن زیاده سهل می‌گیرند. در اینجا خواهی خواهی ما شاهد نوعی تقابل و به تبع آن **واسازی** هستیم، بین آغاز پُرسازونوای زندگی که نوید آن را می‌دهد که خود زندگی نیز بر همین وتیره و شیوه است در تقابل با داستان‌های تلخ و شیرین طاهره در آن شب (که گاه می‌گریاند و گاه می‌خنداند) و زندگی‌ای که او فهمیده بود و آن را در افق ظهور عصر جدیدی معنا می‌کرد که زنان در آن سرنوشت خود را رقم می‌زنند. طاهره آن شب دقیقاً چه گفت؟ نمی‌دانیم. ما تنها اثر سخن او را می‌دانیم نه خود آن را. اما چه می‌توانست بگوید، جز آن‌چه همیشه می‌گفت و اینجا و آنجا از آن گفته بود! **همزمانی** و نیز تقابل بین یک نقطه‌ی عمداً دستکاری شده در **زمان حال**، لحظه‌ی برگزاری جشن عروسی، و قصه‌ی زندگی‌ای با پرفراز و نشیب‌ترین بسامدهایش در **گذشته**. در حقیقت خود زندگی در مقابل ایده‌ی سعادت بی‌غل و غش قرار می‌گیرد. آن‌چه رویداد دوم را خود به خود در کار واسازی رویداد نخست می‌کند حضور غیرمنتظره‌ی طاهره و معانی‌ای است که با خود به اتاق می‌آورد. فقط معنا می‌تواند سرزده برسد و از گذرایی یک شب، شب عروسی (که ما این قدر جدی‌اش می‌گیریم)، و پایداری خود بگوید. به کمک او و سرگذشت او که مهمان ناخوانده‌ی عروسی است پای عروسی به خود زندگی باز می‌شود. دریدا (در نامه به دوست ژاپنی) اظهار می‌دارد که «واسازی روی می‌دهد، آن یک رویداد است یعنی منتظر تأمل و اندیشه، آگاهی یا سازمان‌دهی یک موضوع ... نمی‌ماند.» در حقیقت آن‌چه باعث این تعارض شده است این است که ظاهراً خانه‌ی کلانتر به دلیل حضور یک زندانی زن شعبه‌ای از کلانتری شده بود، آنجا هم زندان بود و هم محل برگزاری عروسی. محلی برای جدا کردن زنی از اجتماع و در همان حال محلی برای پیوند دادن «دو تنها و دو سرگردان دو بی‌کس» (حافظ). از دل این همزمانی و تضاد، امکان واسازی

برخاسته بود. این تضاد هنوز تضاد زندگی ما ایرانیان است. قصه‌ی زندگی واقعی طاهره ته و توی عروسی را درمی‌آورد. رمقی برای نمایش و ظاهرسازی آن نمی‌گذارد. در اینجا، در مرکز رویداد و اسازِ مفهوم عروسی طاهره، عروس جهان، قرار دارد. شاهزاده خانم از صدای محکم جدی و مسلط او می‌گوید که فضای مجلس را شکست. و ما می‌دانیم که حاضران در عالمی که پیش چشمشان پیدا شده بود فرو رفتند. گفتگوها فراموش شد و ثبت نشد و ما را هم دیگر به آن دسترسی نیست. در آن شب و در آنجا فقط یک جان نیرومند حکمرانی می‌کرد. ما نباید انتظار داشته باشیم که نویسنده‌ای حاضر در مجلس بتواند بر شوری که بر اثر شنیدن به او دست می‌دهد چیره شود و در حالی که کلمات در عالی‌ترین شکل خود عمل کرده و توانسته است شنوندگان را به مقام و ادراکی جدید برساند به خود آید و صورت سخنان طاهره را ثبت کند. این کار برای ارواح بدوی محال بوده و یک پارادوکس است چون شرط ورود به این عالم روحانی همان سادگی و بدویت و دست نخوردگی بوده است و شرط کتابت، فرهنگ. کسی که این را داشته به آن راه نداشته و کسی که آن را داشته به این حاجت نداشته است. کسی در فکر بقا و نوشتن برای ماندگار شدن نبوده است. کار آن‌ها همه نظاره‌گری بوده است. نمایش او از دنیای درونی خود چنان مؤثر بود که دیگر چیزی از بیرون شنیده نمی‌شد. گوش‌ها مجذوب نغمه‌ی پرشور آن پرنده بود. اتفاق باغ بود، باغی پر از ترانه. می‌توان حدس زد، آنجا که می‌گریاند از سرگذشتش به عنوان یک زن می‌گفت، زنی که باید مطابق عرف و شرع مطیع شوهرش می‌بود و بدون اجازه‌ی «آقا» اجازه‌ی خروج از خانه و حتی سخن گفتن نداشت، و او مطیع نماند، والا آنجا در برابر آنها نبود. جایش در مطبخ بود نه زندان، آن هم به سبب افکار و عقاید تازه. در آن دوره‌ی تاریک حتی مردان هم عقاید و



افکار نداشتند، تقلید داشتند، چیزهایی که درباره‌اش لازم نبود بیندیشند و اختیار کنند. ایران آن روزگار زندان خاصی برای زنان به دلیل عقایدشان نداشت. بخشی زندانِ زنان، بخشی سیاسی و عقیدتی لازم نبود داشته باشد. حضور طاهره در جایگاه متهم فکری و عقیدتی و نه مجرم عادی جای خالی چنین زندانی را برای اولین بار نشان داد. او اولین زنی است که حکومت گران را متوجه غیاب چنین تأسیساتی مخصوص زنان کرد. برای همین او را در زندان اختصاصی‌ای که در حقیقت خانه‌ی کلانتر شهر بود زندانی کرده بودند. وضعیت طاهره استثنایی بود، زنی از نظر فکری یاغی، چیزی که تاریخ ایران به خود ندیده بود. آن شب برای زنان دربار برخورد با زنی از نظر فکری و عقیدتی خطرناک که باید برای او زندان ساخت جاذبه داشت. این زنان خبر داشتند که شاه فقط وصف زیبایی طاهره را نشنیده بود بلکه خود او را هم دیده بود<sup>۱</sup> و به او پیشنهاد ازدواج داده بود و از او جواب رد شنیده بود، آن هم به زبان فاخر ادبی که

تو و مُلک و جاه سکندری، من و رسم و راه قلندری

اگر آن نکوست تو در خوری، اگر این بد است مرا سزا

و ه چه قلمی! پاسخی هوشمندانه، با نیروی نفی بازگشت‌ناپذیر خود که به عنوان زیباترین جواب ردّ در ذهن تاریخ ثبت می‌شود. این ثبات قدم یک زندگی و راهی است با شناخت و بصیرت برگزیده و طی شده. طاهره تنها در یک بیت تقسیم‌بندی می‌کند، طاهره ارزش‌گذاری و غتّ و

---

۱. همانجا، ص ۲۹۹. به گواهی احفاد و نوادگان طاهره. نیز به نقل از ادوارد براون در کتابش *A Traveller's Narrative, Vol2. P.312* می‌نویسد که شاه بعد از ملاقات به وزیرش می‌گوید: «از هیئتش خوشم می‌آید، بگذار زنده باشد».

۲. در پشت همان نامه‌ی شاه، به گواهی خانواده‌ی طاهره که همه مسلمان‌اند. همانجا، ص ۳۰۰.

سمین می‌کند، طاهره حدّ و مرز می‌کشد. او برتری معنوی و آگاهی خود را به رخ شهریار می‌کشد. چه می‌شود کرد؟ یکی هوش و شعورش بیشتر است، هم زیباست و هم زیبا سخن می‌گوید و بر زبان چیره است، آن اندازه که می‌تواند با موسیقی سخن بگوید و سرود و ترانه سر دهد. دشوار می‌توان این کلام آهنگین را به خاطر نسپرد و با خود زمزمه نکرد: تو و مُلک و جاه سکندری، من و رسم و راه قلندری ... این شیوه‌ی سخن گفتن و تصمیم گرفتن و برگزیدن و رعنائی زبانی کردن به صُدفه به او نرسیده است، آن هدیه‌ی زندگی ممتاز، و هدفی معین و بالادست داشتن است که همواره تو را به پیش اندازد، حتی در زندان. پادشاه دیگر این چشمه را نخوانده بود. تا آن روز برای او همه چیز خریدنی بود، فقط قیمت‌ها فرق می‌کرد اما حالا می‌دید که چیزی در عالم است که نمی‌تواند بهایش را بپردازد. بهای آن را باید پیش‌تر با انتخاب نوع زندگی ممتاز **قلندری**، رسم و راهی دیگر، می‌پرداخت، حالا دیگر دیر است. این پاسخ دهان به دهان می‌گردد و البته که نخست به گوش اهل حرم و زنان دربار می‌رسد. معلوم می‌شود آن زن تنها زیبا نیست بلکه جَنَم دارد، او را سرشتی دیگر و جرئت و جسارتی خاص است، چیزی که در ما زنان درباری نیست، پس او می‌تواند آموزگار ما باشد، پس باید او را دید، این دیدنی‌ترین زنان را. طاهره، در این بیت، دو زندگی را به مثابه‌ی دو عالم آشتی‌ناپذیر از هم جدا می‌کند، دو عالمی که با هم سرِ ناسازگاری دارند و یکدیگر را پس می‌زنند. بدی مال اوست و خوبی آن شهریار، اما با این همه او حاضر نیست بد خود را با خوب او تاخت بزند و دست رد بر سینه‌ی شهریار و فرصت هر دو می‌زند. با فطانت دو مفهوم می‌آفریند و با آنها به دلخواه خود بازی می‌کند: بد خوب‌شده و خوب بدشده. وقتی حاضر نیستی بد خودت را با خوب دیگری عوض کنی یعنی **بد من خوب‌تر از خوب تو است** و خوب تو خوب نیست. اما این را نه صریح،

که به تلمیح و اشاره و غیرمستقیم می‌گوید، در پس صحنه می‌گوید. شأن و شکوه شاه را پاس می‌دارد. این رساترین و ماندگارترین «نه» است به قوی‌دست‌ترین مرد زمانه، پشت آن یک عالم ظرافت و زیبایی و شهامت شکست‌ناپذیر است. پیداست بد خوب‌شده از آن رو خوب است که صدای طاهره در آن پیچیده است، به تعبیر امروزی، تنها دخالت سوژه و اقتدار او این وارونگی را نصیب آن کرده است. پیشنهاد شاهانه به او زمانی می‌شود که طاهره در بند بود و قبول آن یعنی آزادی از زندان و به ویژه از مرگ. اما آزادی چشم در چشم مرگ می‌ایستد و جز این چاره‌ای ندارد. آزادی آزادی. چیزی که اگر نباشد حتی خواست آزادی نیز مشکوک است و نازل، در حد گریختن از قفس. پیشاپیش یعنی توان رویارویی با مرگ و به آن اثبات شدن.

چنان‌که کنت دو گوینیو در کتاب خود **مذاهب و فلسفه در آسیای قرون وسطی** می‌نویسد،<sup>۱</sup> یک روز صبح محمود خان کلانتر از اردوی سلطنتی به شهر بازمی‌گردد و خبر می‌آورد که «من از طرف صدراعظم مأموریت دارم که به شما خطاری بکنم و تردیدی ندارم که سلامتی و آزادی شما در پذیرفتن آن است. شما را به نیاوران خواهند برد و از شما می‌پرسند که آیا بای هستید؟ شما فقط جواب می‌دهید نه، و همین کافی است و با این که همه به طور یقین می‌دانند که شما بای هستید مایل اند که بیش از این از شما چیزی نپرسند و فقط انتظار دارند که یک چندی به حال انزوا به سر برید و با مردم صحبت نکنید ... قره‌العین با لحن جدی گفت ابتدا چنین انتظاری را نداشته باش که من انکار عقیده کنم و امیدوار نباش ولو این که برحسب ظاهر حتی برای یک دقیقه هم باشد من به چنین کاری تن در دهم، آن هم برای این قصد و نیت

---

۱. همانجا. ص ۳۰۲.

بیهوده که چند روز بیشتر این کالبد موقتی را که هیچ‌گونه قدر و ارزشی ندارد حفظ کنم. ابداً من چنین کاری نخواهم کرد. و اگر از من بپرسند و البته خواهند پرسید جز اعتراف به آیین خود پاسخی به آنها نخواهم داد و بسی سعادت‌مندم که از حیات دست بکشم و جان خود را در راه خدا بدهم.»

آزادی را هم آزادگی باید. آزاده نخست از دست خویش و خواسته‌های خویش آزاد است، از آن‌چه منفی است و در اوست، و تنها خود را پاییدن در رأس آن است. آزاده آزادگی دیگران را هم می‌خواهد و برایش هزینه می‌پردازد. آزاده در قفس هم از دست خود آزاد است و نیروی خود را از یک سو از آنجا، در رجوع به خود که چون طاهره آزاد از سنت و پندارهای مسلط آن است، و از دیگر سو در نظر به هدف، هدفی که خود با شناسایی تعیین کرده است و به آن ایمان دارد، گرد می‌آورد. طاهره، همان که حجاب از سر برداشت و سر و موی و لباس زنانه‌ی خود را به نمایش گذاشت، به اقتضای زمانه به سرعت آماده بود تا در ایام اقامتش در مازندران جامه‌ی خود را عوض کند و لباس مردانه بپوشد و در نبرد یاران خود و اصحاب باب با دشمنان باب و قوای دولتی در قلعه‌ی شیخ طهرسی در جنگل‌های آمل شرکت کند، در نبردی نابرابر و بدفرجام، و البته مانع او شدند.<sup>۱</sup> حال آن که در آن زمان بی‌حجابی برای او خودبه‌خود لباس نبرد با نادانی مردمان روزگار بود. کسی که پیشتر چنین جامه‌ی رزم و مخالف‌خوانی‌ای به تن کرده بود و در ژرف‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین و سخت‌ترین لایه‌های سنت به جنگ آن رفته بود برایش آسان بود این جامه را با جامه‌ی دیگری عوض کند. وقتی تنها با پس زدن یک پرده و فقط یک پرده از سر و روی و

---

۱. همانجا. ص ۲۸۸.

موی خود عمارتی هزار ساله را فرومی‌ریزی دلیرتر می‌شوی چون به چشم می‌بینی که هیچ چیز نبود جز عمارتی سست که همه‌ی زنان در چاردیواری موهوم آن دربنده‌اند. هیچ کس نداند خود آدم می‌داند که این جامه‌ی تقوا نبوده است و روز بعد تقوای او کم از پیش نیست. برای او اصل مبارزه با نادانی بود، نه لباس. حجاب و بی‌حجابی، و باز حجابِ مردانه برای او حکم واحد داشت چون اصل دریدن پرده‌ی جهل و خرافه بود. و البته که پرسیدنی است که از میان این همه زن ایرانی او چگونه این آزادی را به دست آورده بود. جادوی چه کلمات و مفهومی‌هایی مطابق درک سریع او به او این آزادی را عطا کرده بود. می‌توان دید که پشت آن جواب نفی، منطقی مشابه منطق سقراط در مواجهه با مرگ در جلسه‌ی محاکمه‌اش وجود دارد که گفت: «یقین بدانید اگر همچو منی را بکشید به من بیش از خود صدمه نزنید. مدعی من، ملتوس یا آنتیتوس، به هیچ روی نمی‌تواند به من زبانی رساند ... چه ... ممکن نیست کسی که بهتر است از آن که بدتر است آسیب ببیند. بی‌شک مدعی من می‌تواند مرا به قتل رساند یا تبعید کند یا حقوق مرا سلب کند، چیزی که از نظر او و ای بسا دیگران بزرگ‌ترین خسران است، اما من این گونه نمی‌اندیشم ...»<sup>۱</sup> طاهره نیز این گونه نمی‌اندیشید. او عمیقاً می‌دانست که بدن رفتنی است، بدن را می‌توان کشت اما حضور را نه. اثرِ حضوری ستودنی هرگز زدودنی نیست. از نگاهی که آدم‌ها به مرگ دارند، از ترس و بی‌باکی‌شان در برابر آن، می‌توان دریافت که معامله‌ی آن‌ها با زندگی چگونه بوده است. از نگاه به مرگ می‌توان فهمید که از زندگی چه فهمیده‌ای. عروسی و ازدواج جزئی از

---

1. Plato, *The Completed Works*, John M. Cooper, D. S. Hutchinson, 1997 by Hackett publishing Company, *Apology*, P. 28.

زندگی است. می‌توان حدس زد که طاهره آن شب بر چه وتیره و شیوه در باب بخشی از زندگی و مجلس عروسی سخن می‌گفته است، سخنی که هم مناسب مجلس باشد و حاضران شادی‌خواه را گوش شنوایی برای آن باشد و حاضر به استماع آن باشند و هم آن‌ها را به فراتر از مناسبتِ وقت برد و شنوای چیزهای اساسی‌تری کند.

تجربه‌ی طاهره در آن شب تجربه‌ی آزادی در اسارت بود، تجربه‌ای ناممکن. آن که اسیر است اسیر است، آزادی برایش معنی ندارد مگر این که در زندان باز شود. او را هم فقط ساعتی به جشن عروسی بردند و به حال خود گذاشتند و به دست قابلیت‌های عالی وجودی‌اش سپردند؛ و او غوغا کرد و آن مجلس را دگرگون ساخت، و چیز دیگری کرد. اگر این فرصت را در تمام تهران به او می‌دادند چه می‌کرد! و تقدیر زنان ایران را پیش‌هنگام چگونه رقم می‌زد! به راستی می‌توان گفت، بزرگ‌ترین حرکت زن‌ستیزانه‌ی تاریخ ایران صدور فرمان قتل و خاموش کردن گویاترین و برجسته‌ترین و دلیرترین زن ایرانی زمانه‌ی ما بود. بیش از دو سال از اسارت او می‌گذشت و اهل مجلس تنها آرزوی ملاقات اسیری زیبا و بلبلی در قفس داشتند. آن‌ها می‌شد که چنگ شکسته بینند و اسیری که زندان او را نرم کرده و درهم کوبیده است. می‌شد او بیاید و بر جمالش بنگرند و هیهات گویند و برود. در آن صورت اسیر می‌آمد و اسیر می‌رفت؛ و نیز می‌شد که او بساط فرمانروایی خود را در مُلک سخن بگستراند، در آنجا که کسی را یارای مقابله با او نبود. این او بود که وقت و زمان را از آن خود کرد تا تغییر دهد و با بهره بردن از دانش طربناک خود شادی حقیقی و شبی فراموش‌نشدنی بیافریند.

# روایت هزاره‌گرا و خشونت آخرالزمانی: نمونه‌ی بابیان ایران

موژان مؤمن / برگردان: هامون نیشابوری

موژان مؤمن، دانش‌آموخته‌ی پزشکی در دانشگاه کمبریج انگلستان است. او در دین‌پژوهی، شیعه‌شناسی، و مطالعات بابی-بهائی تخصص دارد. از وی ده‌ها کتاب و مقاله در نشریات پژوهشی منتشر شده است. آنچه می‌خوانید برگردان اثر زیر است:

*Moojan Momen (2018) 'Millennialist Narrative and Apocalyptic Violence: The Case of the Babis of Iran', Journal of the British Association for the Study of Religions, vol. 20: 1-18.*

## مقدمه

مطالعات مربوط به خشونت و هزاره‌گرایی اغلب بر رویدادهای چشمگیر اخیر متمرکز بوده است، رویدادهایی که به سبب تعداد کشته‌شدگان نشان توجه عموم را به خود جلب کرده‌اند: جونز تاون در سال ۱۹۷۸؛ کیش داوودیه در سال ۱۹۹۳؛ کیش معبد خورشید در سال‌های ۱۹۹۴، ۱۹۹۵ و ۱۹۹۷؛ پخش گاز سارین به دست کیش اوم

شینریکو در ماتسوموتو در سال ۱۹۹۴ و متروی توکیو در سال ۱۹۹۵؛ و خودکشی دسته‌جمعی کیش دروازه‌ی بهشت در سال ۱۹۹۷. با وجود این، در این مقاله به واقعه‌ای در قرن‌ی دیگر و در بخشی دیگر از جهان می‌پردازیم: ایران در نیمه‌ی قرن نوزدهم. بر خلاف رهبران فرهمند این گروه‌های متأخر که مسئولیت هماهنگی اقدامات خشونت‌آمیز گروه را بر عهده داشتند یا خود مسئول مستقیم چنین اقداماتی بودند. مانند آساهارا رهبر اوم شینریکیو (Wessinger, 200b, 120-157; Reader, 2000)، دیوید جونز رهبر معبد مردمی (Moore, 2000) یا دی مامبرو رهبر معبد خورشید (Introvigne, 2000). باب، رهبر گروهی که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت، فعالانه می‌کوشید تا مانع از حرکت گروه به سمت خشونت شود. این مقاله به دنبال فهم این مسئله است که چرا به‌رغم این کوشش، خشونت رخ داد.

کترین وتسینگر (۱۹۹۷، ۴۷-۵۹) دو نوع هزاره‌گرایی را توصیف می‌کند: «هزاره‌گرایی مصیبت‌بار» که منتظر برافتادن ناگهانی و اغلب خشونت‌آمیز نظم کنونی به دست عاملی فوق‌بشری (معمولاً خداوند) است و «هزاره‌گرایی تدریجی» که ناظر بر اصلاح گام‌به‌گام شرایط انسان‌ها به دست خود آنهاست (هرچند اغلب این کار تحت هدایت عاملی فوق‌بشری صورت می‌گیرد). این دو نوع هزاره‌گرایی از نظر ویژگی‌های جامعه‌شناختی خود، و نه از منظر الهیاتشان، به ترتیب به پیشاهزاره‌گرایی و پساهزاره‌گرایی شباهت دارند. در این مقاله خواهیم دید که رهبری مذهبی، یعنی باب، می‌کوشد پیروان خود را از هزاره‌گرایی مصیبت‌بار که ریشه‌های عمیقی در فرهنگ آنان دارد دور کند. همچنین به شکلی گذرا به چهره‌ای دیگر، بهاء‌الله، نیز خواهیم پرداخت، کسی که با تکمیل این کوشش‌ها به سوی هزاره‌گرایی تدریجی حرکت کرد. این فرایند را می‌توان با «هزاره‌گرایی مهارشده»، توصیفی که ژاکلین استون



(۲۰۰۰، ۹-۲۷۷) درباره‌ی سوکا گاکای در ژاپن به کار می‌برد، مقایسه کرد.

اهمیت تاریخی کنونی جنبش بابی در این است که پیشگام آیین بهائی بود، آیینی که امروزه در اکثر کشورهای جهان به عنوان دینی مستقل به رسمیت شناخته شده است. اما در نیمه‌ی قرن نوزدهم، جنبش بابی فی‌نفسه اهمیت بسزایی داشت زیرا ایران را هم از نظر مادی، به واسطه‌ی تعدادی شورش خونین، و هم از نظر روان‌شناختی، به سبب به چالش کشیدن نظم مذهبی و سیاسی، به لرزه در آورد.

در سال ۱۸۴۴، علی محمد شیرازی در شهر شیراز، واقع در جنوب ایران، دعوی‌اش را علنی کرد و عنوان باب را برای خود برگزید و جنبش بابی را آغاز کرد (Amanat, 1989; Smith, 1987; MacEoin, 2009). به مدت هشت سال ایران دچار آشوبی جدی شد. تعداد بابی‌ها، در دوران اوج جنبش، به ۱۰۰ هزار نفر بالغ می‌شد یعنی چیزی حدود دو درصد از کل جمعیت کشور (Smith, 1984). ماهیت ادعای او را اندکی بعد بررسی خواهیم کرد اما فعلاً کافی است بدانیم که این جنبش نهادهای سیاسی و مذهبی کشور را به چالش کشید. در ابتدا این رهبران دینی بودند که با نوشتن رساله و صدور فتوا به مخالفت با این جنبش برخاستند. اما پس از چهار سال خشونت تشدید شد و در برخوردهای خونینی که در دوره‌ی ۱۸۴۸-۵۰ در نقاط مختلف ایران رخ داد هزاران نفر کشته شدند و در نهایت خود باب در ژوئیه‌ی ۱۸۵۰ تیرباران شد. پس از این واقعه، خشونت‌ها در سال ۱۸۵۲ بار دیگر بالا گرفت یعنی زمانی که گروه کوچکی از بابی‌ها علیه شاه سوء‌قصد کردند و در نتیجه فرمانی عمومی برای قتل عام بابی‌ها در سراسر کشور صادر شد. عوامل ویژه‌ای که خشونت سال ۱۸۵۲ را رقم زد در مقاله‌ای دیگر بررسی شده است (Momen, 2008). در این مقاله به بررسی عوامل کلّی‌تر

خشونت‌های سال‌های ۸-۱۸۴۷ و نحوه‌ی فروکش کردن این خشونت‌ها پس از سال ۱۸۵۲ می‌پردازیم.

اغلب ایرانیان شیعه‌ی دوازده امامی‌اند. و این یعنی آنان باور دارند که پس از پیامبر، رهبر بر حق جهان اسلام پسر عمو و داماد پیامبر و سپس یازده تن از فرزندان و اعقاب وی بودند اما در حقیقت از این دوازده نفر تنها علی (به مدت پنج سال) و فرزندش حسن (به مدت چند ماه) بر جهان اسلام حکم راندند. تمام این امامان، به استثنای آخری، شهید شدند. اغلب آنان مسموم شدند اما مصیبت‌بارترین سرگذشت متعلق به امام حسین، امام سوم، است که در کربلا در سال ۶۸۰ میلادی به قتل رسید و الگوی شیعیان محسوب می‌شود. شیعیان باور دارند که امام دوازدهم به خاطر ترس از دشمنان در سن پنج سالگی در سال ۸۷۴ میلادی از نظرها غایب شد. آنان اعتقاد دارند که خداوند به شکلی معجزه‌آسا به وی طول عمر داده و او هنوز زنده است و امامت، یعنی رهبری مشروع سیاسی و مذهبی جهان، را بر عهده دارد. در نتیجه، ویژگی اسلام شیعی چیزی است که آن را «خصلتِ آیینی انتظار هزاره‌گرا» می‌خوانند (Lawson, 2012: 316). انتظار بازگشت امام دوازدهم از غیبت با انتظار بازگشت شخصیت هزاره‌گرای دیگری در اسلام، یعنی مهدی (که اهل سنت نیز منتظر بازگشت او هستند)، در آمیخته است و در نتیجه اغلب امام دوازدهم را مهدی می‌خوانند. در باور شیعیان دوازده امامی، امام غایب در آخرالزمان و پیش از روز قیامت باز خواهد گشت و به همراه یارانش در نبردی آخرالزمانی علیه دشمنانش خواهد جنگید. یکی از القاب امام غایب، القائم بالسیف است و در روایات شیعی آمده است که پیش از پیروزی نهایی وی خشونت و خونریزی بسیاری روی خواهد داد (Ghaemmaghami, 2017).

از آنجا که شیعیان در طول تاریخ اغلب اقلیتی تحت آزار و اذیت بوده‌اند، روحیه‌ی شهادت و مظلومیت نقش چشمگیری در تاریخ تشیع داشته است و شیعیان همواره منتظر ظهور امام مهدی بوده‌اند، کسی که قرار است دشمنان شیعیان را شکست دهد و بدرفتاری‌های ۱۴۰۰ سال گذشته را جبران کند. همان طور که می‌توان انتظار داشت، این انتظارات هزاره‌گرا در برهه‌های مختلفی در طول تاریخ تشدید شده است. در ۳۰۰ سال نخست تاریخ اسلام، در میان شیعیان شورش‌های بسیاری به نام مهدی صورت گرفت. با این حال، پس از این دوره‌ی ۳۰۰ ساله هر چند انتظارات هزاره‌گرا گاه شدت می‌گرفت اما تنها افراد اندکی ادعای مهدویت داشتند و تا زمان باب هیچ یک از این افراد به جریان‌های اصلی شیعه‌ی دوازده امامی تعلق نداشتند.

سال ۱۸۴۴ میلادی، طبق تقویم قمری اسلامی، هزار سال از غیبت امام دوازدهم می‌گذشت. جای شگفتی نیست که در آن زمان انتظارات هزاره‌گرا در میان شیعیان به اوج رسید (Amant, 1989, 70-105).<sup>۱</sup> در آن سال باب کتابی به نام *قیوم الاسماء* نوشت. ادعای ظاهری او که در فصل اول این کتاب نیز به وضوح به چشم می‌خورد، این بود که این کتاب را امام زمان فرستاده و او واسطه‌ی (یا همان «باب») رساندن آن است. با این حال، این کتاب لایه‌های معنایی متعددی دارد و شواهدی وجود دارد (Momen, 1982) که نشان می‌دهد کسانی که با دقت آن

---

۱. قتیل ابن کربلا (نام مستعار عالمی از اهالی کربلا که بابی شد) به شدت گرفتن انتظارات هزاره‌گرا اشاره می‌کند و می‌گوید این امر صرفاً محدود به مسلمانان نبود و مسیحیان اروپایی، صابئین، زرتشتیان، یهودیان و صوفیان نعمت‌اللهی را نیز در بر می‌گرفت (مازندرانی، بی‌تا، ۵۱۴). خانم میر حسن علی (۱۸۳۲، ۱:۱۳۵) در سال ۱۸۳۲ می‌نویسد شیعیان در لکهنوی هند انتظار داشتند که مهدی در سال ۱۲۶۰ ه.ق رجعت کند. قیام مهدی سودانی در چند دهه‌ی بعد نشان می‌دهد که در آن دوران چنین انتظاراتی در میان سنیان جهان نیز رواج داشته است.

را می‌خواندند - یعنی هم پیروان باب و هم علمای مخالف وی - درمی‌یافتند که او مدعی مقامی والاتر است. پس از حدود چهار سال، او ادعای اصلی خود را آشکار کرد: نه تنها اعلام کرد که همان امام غایب است بلکه مدعی شد که مقامی هم‌شأن پیامبر دارد، دین اسلام را منسوخ خواند و مردم را به دین جدیدی دعوت کرد (شیعیان انتظار دارند که مهدی پس از ظهور اسلام شیعی را ترویج کند نه این که آغازگر دین جدیدی باشد).

ادعای باب در سال ۱۸۴۴ مبنی بر این که واسطه‌ی امام زمان است منجر به رویارویی او با رهبران دینی شیعه شد یعنی کسانی که مدعی بودند در زمان غیبت امام زمان به صورت جمعی نماینده‌ی امام‌اند. رهبران مذهبی شیعه بر اساس همین ادعا نه تنها مقام و منزلتی یافته بودند بلکه می‌توانستند خمس را، که به امام تعلق داشت، جمع‌آوری کنند و این پول درآمد اصلی آنان محسوب می‌شد. در نتیجه، دعاوی باب امور بسیاری را به خطر می‌انداخت. ادعای مهدویت باب (در ۱۸۴۸) برای حکومت سکولار ایران نیز چالش به شمار می‌رفت زیرا از نظر شیعیان، امام علاوه بر زعامت مذهبی، رهبری سیاسی جهان اسلام را نیز بر عهده دارد. با این حال، باب هرگز خمس مطالبه نکرد و در نامه‌ای به شاه خاطر نشان کرد که قصد ندارد جایگاه او را تصاحب کند: «ما ارید ان أخذ منک قدر خردل ولا استقرّ علی مقعدک».

باب به محض آن که هجده نفر، معروف به «حروف حی»، دعوت او را پذیرفتند برای مراسم حج عازم مکه شد و به پیروانش دستور داد در عراق جمع شوند و گفت او نیز پس از سفر حج به آنان خواهد پیوست و دعوتش را علنی خواهد کرد (مازندرانی، بی‌تا، ۲۳۵). این امر مطابق با سنت‌های هزاره‌گرای شیعی بود که طبق آنها مهدی پس از رجعت رسالت خود را در خلال سفر حج در مکه آشکار می‌کند و سپس به

عراق می‌رود و با به دست گرفتن رهبری ارتش خود آن را به سوی پیروزی هدایت می‌کند. به نظر می‌رسد که بر همگان آشکار بود که ورود باب به عراق به معنای ظهور کامل امام زمان و آغاز لشکرکشی وی بود، امری که در نهایت به نبردی آخرالزمانی و غلبه‌ی شیعیان بر دشمنانشان ختم می‌شد. بسیاری از پیروان باب که در کوفه، نزدیک نجف، گرد آمده بودند اسلحه به همراه داشتند و منتظر بودند که در کنار مهدی با دشمنانش بجنگند. جنجالی که آنان در عتبات عالیات به راه انداخته بودند حتی از نظر کنسولگری بریتانیا در بغداد پنهان نمانده بود.<sup>۱</sup>

با این حال، علمای برجسته‌ی شیعه‌ی عراق در نجف فرستاده‌ی باب را دستگیر کردند و او را در بغداد در برابر هیئتی از علمای طراز اول شیعه و سنی محاکمه و به مرگ محکوم کردند. با این حال، این حکم به کار با اعمال شاقه در بندرگاهی در استانبول تغییر یافت و اندکی بعد او در همانجا درگذشت (Momen, 1980, 87-90). باب در سفر حج از نحوه‌ی برخورد با فرستاده‌اش مطلع شد. هنگام بازگشت با نوشتن نامه‌هایی تلاش کرد که او را نجات دهد. سپس از سفر به کربلا منصرف شد. او ضمن مناجاتی، دلایل خود را برای این کار بیان کرده است:

أَنَّكَ لَتَعْلَمَ حُكْمَ مَا أَمَرْتُ لِلْعُلَمَاءِ بِالْوُرُودِ عَلَى الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ لِيَوْمِ رَجْعِي لِنَظَرِهِمْ عَهْدِيكَ الْمُسْتَسْرَّ جَهْرَةً وَكَانَ الْكُلُّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنَّكَ لَتَعْلَمَ حُكْمَ مَا قَدْ سَمِعْتَ فِي أُمَّ الْقُرَى مِنْ جُحْدِ الْعُلَمَاءِ وَرَدِّ عِبَادِكَ الْمُبْعَدِينَ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ وَلِذَلِكَ رَجَعْتُ مِنْ قِصْدِي وَلَمْ أُسَافِرْ مِنْ هَذَا السَّبِيلِ لِئَلَّا يَقَعَ فِتْنَةٌ وَلا يُذَلَّ أَهْلُ طَاعَتِكَ وَلا يَرْفَعَ أَحَدٌ مِنْ رَأْسِ أَحَدٍ شَعْرًا بِظُلْمٍ. (افنان، ۲۰۰۰، ۱۸۳-۱۸۶)

---

۱. «دریافته‌ام که به زودی و در رابطه با انتظار رجعت مهدی، کربلا و نجف دچار ناآرامی خواهد شد.» گزارش هنری راولینسون به سر جاستین شیل، وزیر مختار انگلستان در تهران، ۱۶ ژانویه ۱۸۴۵ (به نقل از Momen, 1981, 87).

این واقعه که در آغاز رسالت او روی داد در فهم رویکرد باب به هر گونه نشانه‌ی وقوع خشونت، اهمیت بسزایی دارد. او به خوبی می‌دانست که برخی از کسانی که در عراق منتظر او بودند، مأیوس خواهند شد و احساس خواهند کرد که به آنان خیانت شده است و تصور خواهند کرد که او نمی‌تواند همان قائم موعود باشد. در واقع نیز چنین شد. اما مسئله‌ای که برای او اهمیت فراوانی داشت این بود که از مقابله، ستیزه و خشونت جلوگیری کند. شش سال رهبری او بر جنبش بابی تلاشی بود برای مهار خشونت بالقوه‌ای که از ادعای او تفکیک‌ناپذیر می‌نمود.

بنا بر فقه شیعه، حق اعلام جهاد تنها متعلق به امام است. باب که در ابتدا ادعا داشت که واسطه‌ی امام زمان است و سپس اعلام کرد که خود امام زمان است، در واقع ادعا می‌کرد که تنها کسی است که از حق اعلام جهاد برخوردار است. با وجود این مدعا، حتی زمانی که پیروانش زیر حملات بودند از اعلان جهاد خودداری کرد. هر چند باب هیچ‌گاه فرمان جهاد را ملغی اعلام نکرد اما در کتاب **بیان فارسی**، که بیانگر احکام آیین بابی بود، حق اعلام جهاد را به پادشاهان بابی آینده واگذار کرد و به این ترتیب به شکلی مؤثر از تأثیرات آن کاست. در نتیجه، هیچ یک از بابیان آن دوران، تا آینده‌ای نامعلوم، حق نداشتند که اعلان جهاد کنند.

مک‌ایون (۱۹۸۲، ۱۰۱-۱۰۵) بر این نکته تأکید می‌کند که باب در **قیوم الاسماء**، نخستین اثر او پس از اعلام رسالتش، نظری موافق با جهاد دارد و نتیجه گرفته است که وی مدافع جهاد است. اما او به نکته‌ی اصلی این کتاب توجه نمی‌کند. این کتاب در واقع بازگویی قرآن به شکلی دیگر است. هرچند این اثر در ظاهر تفسیری بر یکی از سوره‌های قرآن است اما در متن آن عبارت‌های متعددی از بخش‌های دیگر قرآن وجود

دارد و باب کلمات خود را بینابین آنها گنجانده است تا به این ترتیب معنای حقیقی قرآن را بر خواننده آشکار سازد. در نتیجه، عبارت‌های مرتبط با جهاد که مک‌ایون به آنها استناد می‌کند در واقع بازنویسی گزاره‌های قرآنی در رابطه با این موضوع و تفسیر آنهاست. آنها تعالیم قرآن درباره‌ی جهادند. در این مرحله، باب هنوز ادعا نکرده که آغازگر دین جدیدی است و از پیروان خود می‌خواهد که احکام اسلام را دقیقاً اجرا کنند. دیدگاه باب درباره‌ی خشونت به خوبی در رفتار وی و عباراتی که پیش‌تر نقل شد، نمایان است. باب بعداً در کتاب **دلایل السبعه** توضیح می‌دهد که در ابتدا از پیروانش خواسته بود تا از احکام اسلام پیروی کنند:

... تا آن که مردم مضطرب نشوند از کتاب جدید و امر جدید و ببینند این مشابه است با خود ایشان. لعلّ محتجب نشوند و به آنچه از برای آن خلق شده‌اند غافل نمانند (باب، پی‌تا، ۱۳۰).

به این ترتیب، کوشش مک‌ایون برای توصیف بلوهای بابیان از منظر الگوی جهاد با دو مانع حل‌نشده‌ی مواجه است: در مقام نظر، بابیان آن زمان (بدون کسب اجازه از باب) نمی‌توانستند جهاد کنند (و باب هم هیچ‌گاه چنین اجازه‌ای صادر نکرد) و هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد رهبران بابی در محل وقوع این بلواها هرگز اعلام جهاد کرده باشند. در عمل، این نخستین روش باب برای مهار انتظاراتی بود که نسبت به وقوع خشونت وجود داشت، انتظاراتی که با ادعای او در هم آمیخته بود.

روش دوم باب برای مهار این انتظارات، در سال‌های بعد ظاهر شد. با افزایش سطح خشونت‌ها علیه پیروانش، دعوت او به خشونت‌پرهیزی شکلی آشکارتر به خود گرفت. این امر در **بیان فارسی** کاملاً مشهود

است. به گفته‌ی باب کسی نباید سبب «حزن» دیگری شود یا اسباب هراس باشد و تأکید می‌کند که:

حرام شده در بیان حکم قتل به اشدّ از هر شیئی که هیچ شیئی به مثل آن نهی نشده که هر کس بر قلب او خطور کند قتل نفسی از دین الهی بیرون می‌رود و معذب می‌گردد مادامی که خداوند خواهد ... (باب، بی‌تا، ۱۴۳)

### وقایع سال‌های ۱۸۴۵-۱۸۵۰

اما واقعیت این است که به رغم کوشش‌های باب برای خنثی کردن خشونت‌های ملازم دعوی مهدویت، خشونت بروز پیدا کرد. در ادامه‌ی مقاله به توصیف این رویدادها و تبیین دلایل بروز این خشونت‌ها می‌پردازم.

همان طور که پیش‌تر گفته شد، باب پس از سفر حج به کربلا نرفت و در اوایل سال ۱۸۴۵ وارد بوشهر شد. او به یکی از پیروان برجسته‌ی خود به نام قدوس که در سفر حج وی را همراهی کرده بود. دستور داد به شیراز برود. قدوس حامل نامه‌ای بود که در آن به یکی از بابیان نامدار گفته شده بود بر بالای مناره‌ی مسجدی نزدیک به خانه‌ی باب رفته و با افزودن عبارتی که دلالت بر ظهور باب داشت اذان بگوید. این امر بلوایی به پا کرد، چهار تن از همراهان وی را دستگیر کردند و کتک زدند و از شهر بیرون راندند و سربازانی به بوشهر فرستادند تا باب را به شیراز بیاورند. در ژانویه ۱۸۴۵ باب را به خانه‌ی حاکم شیراز آوردند

---

۱. مک‌ایون (۱۹۸۲، ۱۰۸) بر پایه‌ی داوری فردی خود، این عبارت را صرفاً مربوط به کشتن مؤمنان بایی می‌داند اما در این عبارت یا سیاق متن چیزی دال بر این خوانش وجود ندارد. سعیدی (۲۰۰۸، ۳۵۷-۳۷۱) مقاله‌ی مک‌ایون را از منظر آموزه‌های بایی و ذبیحی مقدم (۲۰۰۲) از منظری تاریخی بررسی کرده‌اند.



و در جریان استنطاق، حاکم به یکی از پیشخدمت‌های خود دستور داد تا باب را بزند. باب، تحت قیمومت دایی خود، حبس خانگی شد. در سپتامبر ۱۸۴۶، در حالی که حاکم شیراز قصد داشت دوباره اقداماتی علیه باب انجام دهد، باب به علت شیوع وبا شیراز را به مقصد اصفهان ترک کرد. در آنجا معتمدالدوله، حاکم اصفهان، از باب حمایت کرد. سرانجام، گروهی از علمای برجسته‌ی شهر فتوایی صادر کردند و باب را کافر و مستحق مرگ دانستند. معتمدالدوله باب را پنهان کرد و به حمایت از او ادامه داد اما خودش در نهایت در فوریه‌ی ۱۸۴۷ درگذشت. در این زمان، شاه که کنجکاو شده بود پیامبری را ببیند که توانسته بود حاکم معتمدش، معتمدالدوله، و یکی از فاضل‌ترین علمای دربار، سید یحیی دارابی، را با خود همراه کند دستور داد که باب را به تهران بفرستند. با این حال، حاجی میرزا آقاسی، صدراعظم محمد شاه، مایل نبود که چنین دیداری رخ دهد. او مقام خود را نه به سبب مهارت در کشورداری بلکه به واسطه‌ی رابطه‌ی مرید-مرادی با شاه به دست آورده بود. او که می‌ترسید حضور باب در تهران به از دست رفتن این مقام بینجامد، نقشه‌ای کشید تا باب را به ماکو، قلعه‌ای دورافتاده در شمال غربی کشور و ناحیه‌ی تحت سلطه‌ی خود، بفرستد. در آوریل ۱۸۴۸، چون حکومت دریافت که باب هنوز امکان مرادده دارد او را به قلعه‌ای دیگر در شمال غربی کشور در چهریق منتقل کرد. در سال ۱۸۴۸ رویدادهایی اتفاق افتاد که از منظر هدف این مقاله، مهم به شمار می‌رود. در ابتدای سال، باب پیش از ترک ماکو بیان را که در واقع کتاب احکام وی بود، تألیف و آن را جایگزین احکام اسلام کرد و به این ترتیب آشکارا نشان داد که آغازگر دین جدیدی است (و نه صرفاً اصلاح‌گری مجدد اسلام). با این حال، به سبب انزوای او در ماکو خبر این واقعه دیرتر به دست پیروانش رسید. همچنین باب در این

کتاب تفسیری روحانی از بسیاری از وعود آخرالزمانی شیعه ارائه کرد و آنها را با ظهور خود مرتبط ساخت. به این ترتیب، باب می کوشید بآبی‌ها از هزاره‌گرایی مصیبت‌بار موردنظر و تسینگر فاصله بگیرند. در ژوئن ۱۸۴۸، گروهی از سرآمدان بآبی در بدشت، محلی بین تهران و مشهد، گرد هم آمدند. در این اجتماع، اعلام شد که احکام اسلام فسخ شده و دین جدیدی آغاز شده است. حضور حواری برجسته‌ی باب، طاهره، بدون روبنده‌ی مرسوم اسلامی در این اجتماع دلالت بر فسخ احکام اسلام داشت. همچنین در این اجتماع بر سر نحوه‌ی نجات باب از زندان گفتگوهایی صورت گرفت. یک ماه بعد در ژوئیه‌ی ۱۸۴۸، باب را از چهریق به تبریز بردند. در آنجا، در جریان استنطاقی که در حضور ناصرالدین میرزای ولی‌عهد (که سپس با عنوان ناصرالدین شاه تاج‌گذاری کرد) و علمای طراز اول شهر انجام شد، باب خود را مهدی موعود خواند. تقریباً به طور همزمان، ملاحسین، یکی از پیروان برجسته‌ی باب، به دستور وی پرچم سیاهی در نزدیکی مشهد در خراسان برافراشت و به همراه چند صد بآبی به سمت غرب حرکت کرد. برافراشتن پرچم سیاه تحقق یکی از بشارات مشهور درباره‌ی رجعت مهدی موعود بود (Momen, 1985, 168).

در ۴ سپتامبر، محمد شاه درگذشت و ناصرالدین میرزا که اینک شاه شده بود به تهران رفت و میرزا تقی خان را به جای حاجی میرزا آقاسی به صدارت منصوب کرد. در ۱۲ اکتبر، یک هفته پیش از تاج‌گذاری رسمی ناصرالدین شاه، به ملاحسین و یارانش در بارفروش حمله شد و آنان وارد مقبره‌ی شیخ طبرسی شدند و استحکاماتی در اطراف آن ایجاد کردند. عالم برجسته‌ی بارفروش و برخی از افراد متنفذ محل از شاه جدید خواستند تا علیه بآبی‌ها وارد عمل شود. شاه جدید و صدراعظم او که تازه به این مقام منصوب شده بود هزاران سرباز و توپ‌های

بسیاری را برای مقابله با چند صد بابی مسلح به سلاح‌های سبک و استحکامات نه چندان استوار به شیخ طبرسی اعزام کردند. محاصره‌ی محل پنج ماه به طول انجامید و قشون شاه چند بار به شدت شکست خورد تا این که سرانجام فرماندهی نیروهای محاصره‌گر قرآنی ممه‌ور به نشانه‌ی امان دادن به اردوگاه بابی‌ها فرستادند. بابی‌ها به محض خروج از اردوگاه قتل‌عام شدند و تنها اندکی از آنها زنده ماندند. در سال ۱۸۵۰ دو رویداد دیگر نیز اتفاق افتاد که طی آنها قشون حکومت بابی‌ها را محاصره کرد اما آنان توانستند ایستادگی کنند. یکی از این وقایع در نیریز روی داد و این بار نیز حاکم نیریز پس از یک ماه با حيله و فریب به غائله خاتمه داد؛ گروهی دیگر از بابی‌ها نیز که در زنجان محاصره شده بودند، پس از هشت ماه به سبب فرسایش تدریجی نیروهای بابی و حمله‌ی نهایی حکومت شکست خوردند. در این سه واقعه، هزاران تن از بابی‌ها و نیروهای دولتی کشته شدند. شاید اقدامات بابی‌ها در خلال این سه واقعه به این رویدادها انجامید اما در هیچ یک از این موارد آنان آغازگر خشونت نبودند. در هر سه مورد این نیروهای محلی بودند که علیه بابی‌ها اقدام کردند و در رابطه با شیخ طبرسی و زنجان با اطمینان می‌توان گفت که این امر به تحریک علمای محل صورت گرفت. آنان سپس دست به دامان حکومت مرکزی یا حکومت ایالتی شدند. در هر سه مورد هیچ شاهدهی وجود ندارد که نشان دهد بابی‌ها خود را درگیر جهادی تهاجمی تصور می‌کردند. اگر هم به الگویی مذهبی متوسل می‌شدند، واقعه‌ی کربلا بود که در آنجا سپاه اموی یاران کم‌شمار امام حسین را محاصره کردند و پس از نه روز تقریباً همگی را به قتل رساندند (نبیل، ۱۹۷۰، ۲۹۸، ۳۲۱، ۴۳۲، ۴۸۰، ۵۲۵، ۵۲۶).

بنا بر توصیف کاترین وتسینگر (2000a, 16-38; 2000b, 18-23) جنبش‌های هزاره‌گرایی که به خشونت می‌انجامند، سه دسته‌اند:

نخست «گروه‌های هزاره‌گرای تحت تهاجم» که جامعه‌ی بزرگ‌تر برداشت درستی از آنان ندارد، آنها را منحرف می‌شمارد و آزار و اذیتشان می‌کند و آغازگر خشونت علیه آنان است و این گروه‌ها نیز در مقابل ممکن است دست به خشونت بزنند؛ دوم، «گروه‌های هزاره‌گرای شکننده» که تحت فشارهای داخلی یا خارجی به این نتیجه می‌رسند که برای محافظت از «دغدغه‌ی اساسی» خود باید به خشونت متوسل شوند؛ و سوم، «گروه‌های هزاره‌گرای انقلابی» که در آنها خشونت نتیجه‌ی مستقیم آموزه‌های گروه یا دستورات رهبر آن است. فرهنگی که بانی‌ها در آن می‌زیستند از آنان انتظار داشت که یک «گروه هزاره‌گرای انقلابی» باشند زیرا انتظار می‌رفت که مهدی موعود به همراه نیروهای خود با نیروهای شر (یعنی مخالفانشان) بجنگد اما باب اقدامی در راستای ترویج این دیدگاه در میان پیروانش انجام نداد و کوشید مانع بروز خشونت شود (برای مثال، در نامه‌ی خود به پیروانش که در کربلا جمع شده بودند از آنان خواست تا پراکنده شوند) و حتی هنگامی که در دوره‌ی ۱۸۴۸-۱۸۵۰ پیروانش تحت حمله بودند باب رویکرد خود را تغییر نداد. جنبش بابی در این دوران در زمره‌ی «جنبش‌های هزاره‌گرای تحت تهاجم» قرار می‌گیرد زیرا رهبران مذهبی کشور به شدت از آن بدگویی می‌کردند و موفق شدند که نیروهای دولتی را به حمله به بانی‌ها وادار کنند.

### سوءقصد به جان شاه در ۱۸۵۲

در مقاله‌ای جداگانه و به تفصیل به رویدادهای سال ۱۸۵۲ پرداخته‌ام، سالی که سوءقصد نافرجام گروه کوچکی از بانی‌ها به جان شاه منجر به قتل عام آنان در سراسر کشور شد (Momen, 2008). در اینجا صرفاً باید به اختصار بگویم که پس از تیرباران باب و کشته شدن رهبران بابی

در سال ۱۸۵۰، جنبش بابی وضعیت نابسامانی یافت و چون وعده‌ی پیروزی مهدی موعود تحقق نیافته بود، بسیاری دلسرد شده بودند. گروهی از بابی‌ها در تهران و به زعامت رهبری فرهمند به نام حسین جان گرد هم آمدند. او در حال طراحی نقشه‌ای بود تا با ترور شاه انتقام قتل باب را بگیرد. این اقدام رویدادی آخرالزمانی بود و موجب می‌شد که نیروهای فراطبیعی با مداخله‌ی خود برای آنان پیروزی به ارمغان آورند و اسباب استقرار دولتی بابی را فراهم سازند. یکی از دلایل ترور شاه این بود که حکومت رهبری میانه‌رو به نام میرزا حسین‌علی نوری، ملقب به بهاء و بعدها معروف به بهاء‌الله، را تبعید کرده بود و در نتیجه رهبران فرهمند تندرو برای اعمال قدرت و سوق دادن بابی‌ها به خشونت اختیار عمل بیشتری پیدا کرده بودند. این طرح با شکست مواجه شد و پس از کشتار متعاقب آن، جنبش بابی شکل مخفی به خود گرفت و برای مدتی شیرازه‌ی امور از هم پاشید.

به طور خلاصه درباره‌ی این برهه از تاریخ آیین بابی می‌توان گفت که با کشته شدن باب و افتادن جنبش به دست رهبران رقیب، این گروه از بابی‌ها در تهران تحت قیادت رهبری فرهمند اما نامعقول به دنبال رسیدن به «هدف اساسی» خود، یعنی استقرار دولتی بابی، بودند. نقشه‌ی آنان برای رسیدن به چنین هدفی سخت نامحتمل بود اما امید داشتند که در رویدادی خشونت‌آمیز و آخرالزمانی، دشمنانشان را نابود و حکومت خود را مستقر کنند. به این ترتیب، توصیف دقیق این است که آنان را «جنبش هزاره‌گرای شکننده» بخوانیم.

### پس از سال ۱۸۵۲

پس از سوءقصد نافرجام به شاه در سال ۱۸۵۲، اغلب رهبران جنبش کشته شدند اما بهاء‌الله به رغم آن که چهار ماه دستگیر و زندانی شد،

عاقبت چون مدارکی علیه او نیافتند (زیرا در زمان سوءقصد، وی در بازداشت برادر صدراعظم به سر می‌برد) در ژانویه ۱۸۵۳ به بغداد در خاک عثمانی تبعید شد. برادر ناتنی بهاء‌الله، میرزا یحیی ازل، هم که مدعی بود باب رهبری جنبش را به او سپرده است از ایران به بغداد گریخت. در اینجا بین دو برادر اختلاف ایجاد شد زیرا میرزا یحیی طرفدار رویکردی خشونت‌آمیز بود (حتی یکی از پیروان خود را به ایران فرستاد تا ببیند آیا امکان ترور شاه وجود دارد یا خیر) و بهاء‌الله به دنبال بازسازی جامعه‌ی از هم گسیخته‌ی بابی از طریق اصلاح ویژگی‌های روحانی و اخلاقی بابیان بود و آن را بهترین روش برای جذب پیروان جدید می‌دانست. باب در بسیاری از نوشته‌های متأخر خود مکرراً به ظهور موعودی اشاره می‌کرد که او را «من یظهره‌الله» می‌خواند. بهاء‌الله در سال ۱۸۶۳ در میان گروه کوچکی از یاران نزدیکش در بغداد اعلام کرد که همان «من یظهره‌الله» است و در سال ۸-۱۸۶۶، زمانی که به ادرنه در قسمت اروپایی خاک عثمانی تبعید شده بود، این ادعای خود را علنی ساخت. او تأکید می‌کرد که همان موعود تمام کتب آسمانی است: «قل یا قوم قد جاء الیوم الذی وعدتم به فی کل اللواح اتقوا الله و لاتجعلوا انفسکم محرومات عن الذی خلقتم له» (بهاء‌الله، ۱۹۹۱، ۳۴۴). اکثر بابی‌ها از بهاء‌الله تبعیت کردند و به بهائی موسوم شدند.

به رغم آن که باب کوشید پیروان خود را از هزاره‌گرایی مصیبت‌بار دور کند اما زندانی شدن او مانعی در برابر این امر ایجاد کرد و نتوانست در آثار خود به هزاره‌گرایی تدریجی بپردازد. این بهاء‌الله بود که به کمک آثار خود فرایند حرکت از هزاره‌گرایی مصیبت‌بار به هزاره‌گرایی تدریجی را تکمیل کرد. او حتی پیش از آن که ادعای خود را مطرح کند، در سال ۱۸۶۱ کتابی نوشت و در آن تفسیر دیگری از حاکمیت مهدی موعود ارائه داد: حاکمیت او امری زمینی نبود که از طریق نبرد و قشون‌کشی به

دست آید بلکه حاکمیتی روحانی بود که از راه تسخیر قلب‌ها و اذهان حاصل می‌شد (بهاء‌الله، ۱۹۹۱، ۸۰-۱۵۲). بهاء‌الله زمانی که در سال ۱۸۶۳ برای نخستین بار دعوی خود را آشکار ساخت، جهاد را ممنوع اعلام کرد. واژه‌ی «مجاهد» که در فرهنگ اسلامی به معنای «جنگجویی با انگیزه‌های مذهبی» بود در آثار بهاء‌الله به «طالب راستین حقیقت روحانی» مبدل شد (Lawson, 2012, 8-144). بعدها بهاء‌الله از این نیز پیش‌تررفت و اعلام کرد که اقدام نظامی تدافعی نیز اشتباه است: «إِنْ تُقَاتِلُوا خَيْرَ لَكُمْ مِنْ أَنْ تَقَاتِلُوا»<sup>۱</sup> (به نقل از شوقی افندی، ۱۹۹۲، ۳۹۹). در سال‌های آخر او مرتباً از پیروانش می‌خواست که از هرگونه نزاع و جدال دوری کنند: «جمع عباد را مخصوص این حزب را به مواضع حکیمانه و نصایح مشفقانه نصیحت نمودیم و از فساد و نزاع و جدال و محاربه منع کردیم» (بهاء‌الله، لوح ابن ذئب). بهاء‌الله برای آن که پیروان خود را به سوی هزاره‌گرایی تدریجی سوق دهد به آنان وعده‌ی جهانی متحد و مملو از صلح و آرامش داد، جهانی که تمام بشریت وظیفه داشت به تدریج و طی مراحل مختلف برای تحقق آن تلاش کند: «باید کل به کمال اتحاد و اتفاق در ظلّ سدره‌ی عنایت الهی ساکن و مستریح باشند و تمسک نمایند به آنچه الیوم سبب عزّت و ارتفاع است» (بهاء‌الله، منتخباتی از آثار). او خطوط کلی فرایندی را که برای تحقق چنین جهانی ضروری است، مشخص کرده است. بی‌شک برای رسیدن به این تغییر فرهنگی زمان لازم بود. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد حتی در زمان بهاء‌الله نیز حرکت‌هایی در این راستا صورت گرفته بود؛ برای مثال، بهائیان عشق‌آباد در سال ۱۸۸۹ درخواستی به مقامات روسیه تحویل دادند و

---

۱. اگر کشته شوید بهتر از آن است که بکشید.

از آنان خواستند حکم اعدام دو فرد شیعه‌ای را که در روز روشن و در وسط شهر بهائی نامداری را به قتل رسانده بودند، لغو کنند. اما این جانشین و فرزند بهاء‌الله، عبدالبهاء (۱۸۴۴-۱۹۲۱) و نوهی او، شوقی افندی (۱۸۹۷-۱۹۵۷) بودند که این فرایند را به شکل روان‌شناختی در اذهان افراد و به شکل فرهنگی در جامعه توسعه دادند.

### علل گرایش جنبش بابی به خشونت

در چهار سال نخست جنبش بابی، تقابل باب و مقامات حکومتی و مذهبی عمدتاً در سطح بحث و جدل بود. خشونت بسیار اندکی وجود داشت. به فرمان حاکم شیراز باب را کتک زدند و حکم به حبس خانگی او دادند؛ چند تن از پیروانش را تازیانه زدند و از شیراز بیرون راندند؛ و رویداد خشونت‌باری در سال ۱۸۴۷ در قزوین روی داد اما به سرعت خاتمه یافت. در نتیجه تا سال ۱۸۴۸، به رغم آن که امکان بروز خشونت وجود داشت اما در سطحی وسیع و برای مدتی طولانی بروز نیافت. بنابراین، باید به دو پرسش پاسخ داد. چه عواملی منجر به خشونت شد؟ به چه دلایلی تنها چهار سال پس از آغاز رسالت باب و در اکتبر ۱۸۴۸، خشونت به سطحی جدی رسید؟ برای پرسش نخست، چند پاسخ می‌توان یافت:

نخست، شیعیان به شدت در آرزوی ظهور مهدی موعود به سر می‌برند و معتقدند به رهبری او بر دشمنانشان پیروز خواهند شد. بسیاری از شیعیان آرزو دارند که در روز ظهور مهدی زنده باشند و به همراه او در جهادی شرکت کنند که پس از خشونت و خونریزی بسیار به پیروزی نهایی شیعیان خواهد انجامید و سپس امام بر جهان حکم خواهد راند و آن را از عدل و داد پر خواهد کرد. به این ترتیب، هر گونه ادعای مهدویت با انتظار نبردی آخرالزمانی همراه است. احتمالاً بسیاری از



بابی‌ها، دست‌کم در تجمع اولیه‌ی آنان در کربلا به دستور باب در سال ۱۸۴۴، در اقدامات خود این پیش‌فرض را مد نظر داشتند. بعدتر نیز، هنگامی که بابی‌ها پرچم سیاه را از خراسان به سمت غرب حمل می‌کردند، احتمالاً برخی از آنان چنین افکاری داشتند اما هیچ نشانه‌ای مبنی بر این که رهبران بابی نیز چنین ذهنیتی داشتند، وجود ندارد.

دوم، هرچند مضمون نبرد آخرالزمانی مهدی موعود و پیروزی نهایی وی احتمالاً در سال‌های ۱۸۴۰ تا ۱۸۵۰، یعنی زمانی که بلوهای بابی‌ها در ایران در جریان بود، در ذهن برخی وجود داشت اما بنا بر گزارش‌هایی که از سخنان رهبران بابی به دست ما رسیده تمثیل غالب آنان امام حسین و شهادتش در کربلا بوده است. اعمال و مناسک مذهبی مردمی در ایران مشحون از استعاره‌ی شهادت است. بنا بر باور عامه، تمام امامان به جز امام دوازدهم به شهادت رسیده‌اند و برای آنان عزاداری می‌شود. با این حال، شهادت امام حسین در کربلا، طی نبردی که در آن تحت محاصره‌ی تعداد زیادی از نیروهای دشمنی پرقدرت قرار داشت، رویدادی است که بیشترین تأثیر را بر احساسات مردم دارد. در نتیجه، زمانی که رهبران بابی در خطابه‌ها و سخنان خود به تمثیل کربلا متوسل می‌شدند در واقع به شکست و شهادت اشاره می‌کردند و نه خشونت‌ورزی تهاجمی. این تمثیل جهان را به صورت سیاه و سفید به تصویر می‌کشد. دوگانگی‌ای بنیادین که به باور وتسینگر می‌تواند به خشونت بینجامد، به‌ویژه اگر گروه با مخالفت و آزار و اذیت مواجه باشد (Wessinger, 200a, 15-17, 24-36; Wessinger, 200b, 17-21, 39-41, 265, 271-73).

سوم، اذهان مخالفان بابی‌ها نیز به همان اندازه آکنده از همین دوگانه‌انگاری بود و بابی‌ها را تجسم شیطان و مستحق مرگ می‌دانستند. جناح غالب در میان شیعیان ایران، مکتب اصولی بود. در دو سده‌ی

گذشته علمای اصولی ایران و عراق به نحوی روزافزون حکم تکفیر صادر کرده بودند و در نتیجه مواجهه‌ی این علما با کسانی که مرجعیت و منزلت اجتماعی آنان را به خطر می‌انداختند، خشونت بار بود. در ابتدا، این سرکوب خشونت آمیز متوجه سنی‌های ایران بود اما زمانی که خطر آنان در اکثر نقاط ایران مرتفع شد، جماعت‌هایی در داخل جامعه‌ی شیعیان در معرض آن قرار گرفتند که از نظر علمای اصولی از هنجارهای مورد نظر آنان انحراف پیدا کرده بودند. اواخر قرن هفدهم، این صوفیان و فیلسوفان عارف مسلک بودند که برای هم‌نواپی تحت فشار قرار گرفتند. حکم تکفیر در حق آنان صادر شد و بسیاری به قتل رسیدند یا مجبور شدند که ایران را ترک کنند. سپس در اواخر قرن هجدهم، علمای اصولی سراغ رقیبشان در مذهب تشیع، یعنی اخباری‌ها، رفتند. تا آن زمان بین آن دو بحث‌های پرشوری جریان داشت. سپس اخباری‌ها تکفیر شدند و بحث جای خود را به سرکوب خشونت بار داد. پس از آن که در سال ۱۸۱۷ اصولی‌ها به رهبر اخباری‌ها حمله کرده و او را کشتند (تنکابنی، پی‌تا، ۱۸۰) در حقیقت اخباری‌ها قدرت و نفوذ خود را از دست دادند (Heern, 2015, 168-66, 64-66; Algar, 1969, 35-6, 79). سپس در ابتدای قرن هجدهم، علمای اصولی توجه خود را به مکتب شیعی دیگری، یعنی شیخیه، معطوف کردند و در موارد متعدد در برابر شیخیه دست به خشونت زدند. با توجه به این تاریخچه‌ی سرکوب خشونت آمیز، هنگامی که بابی‌ها در جلب احساسات مذهبی مردم وارد رقابت با جماعت اصولی شدند، احتمال می‌رفت که پاسخ خشونت آمیزی دریافت کنند. اینها عواملی بود که در سراسر دوران فعالیت باب منجر به خشونت شد اما برای فهم علت تشدید خشونت‌ها به طور خاص از اواخر سال ۱۸۴۸ باید عوامل دیگری را بررسی کنیم:

نخست، این طور به نظر می‌رسید که باب ابتدا ادعا می‌کند که واسطه‌ی امام زمان است. در این مرحله، ادعای وی صرفاً چالشی در برابر دستگاه روحانیت بود زیرا آن را تهدیدی علیه موقعیت اجتماعی و درآمدهای خود می‌دانستند. هنگامی که باب در سال ۱۸۴۸ آشکارا مدعی شد که همان مهدی موعود است، به طور ضمنی دولت را به چالش کشید و علما راحت‌تر توانستند حکومت را در سرکوب بابی‌ها با خود همراه کنند. به این ترتیب، نخستین خشونت جدی با قتل ملا تقی برغانی، عالم اصولی برجسته‌ی قزوین، در سپتامبر ۱۸۴۷ آغاز شد. به رغم آن که عامل قتل او فردی شیخی بود (و البته بعدها بابی شد)، بابی‌ها مقصر شناخته شدند و برای نخستین بار در خاک ایران به قتل رسیدند. با این حال، در این مرحله که محمد شاه زنده بود و باب هنوز آشکارا ادعای مهدویت نکرده بود، علما نتوانستند دولت را وارد این مناقشه کنند و اندکی بعد بلوا فروکش کرد. پس از اعلان عمومی باب در سال ۱۸۴۸، علما دیگر برای کشاندن دولت به این ماجرا مشکلی نداشتند و در نتیجه سطح خشونت‌ها افزایش یافت.

دوم، احتمالاً برخی از اقدامات بابی‌ها در دوره‌ی ۱۸۴۸-۱۸۵۰ منجر به بروز خشونت شد؛ برای مثال، برافراشتن پرچم سیاه در خراسان به دست برخی از پیروان برجسته‌ی باب در ژوئیه‌ی ۱۸۴۸. برافراشتن پرچم سیاه در خراسان در سال ۷۴۷ به سقوط امویان، نخستین خلافت اسلامی، انجامید و بی‌شک دولت از معنای چنین عملی آگاه بود.

سوم، با توجه به این که حرکت بابی‌ها با پرچم سیاه از خراسان به سمت غرب در زمان مرگ محمد شاه روی داد و در ایران معمولاً پس از مرگ شاه ناآرامی‌هایی رخ می‌دهد، مشخص بود که دولت واکنشی خشونت‌آمیز نشان خواهد داد. محمد شاه در ۴ سپتامبر ۱۸۴۸ وفات

یافت و فرزند و جانشینش ناصرالدین شاه، صدراعظمی خودرأی و قدرتمند را بر مسند صدارت نشاند. میرزا تقی خان مصمم بود که به عنوان بخشی از برنامه‌هایش برای اصلاح نظام دیوان‌سالاری، در کشور نظم را برقرار سازد. به نظر می‌رسد که او نظر علما را مبنی بر این که بابی‌ها محل آسایش و نظم اجتماعی‌اند، پذیرفته بود. به همین علت هنگامی که شنید گروهی از بابی‌ها در مازنداران (شیخ طبرسی) اسلحه به دست گرفته‌اند واکنش شدیدی نشان داد و بدون بررسی دقیق علل این واقعه، قشون و توپ به آنجا اعزام کرد. در رابطه با زنجان و نیریز نیز به همین نحو عمل کرد.

چهارم، انزوای باب احتمالاً عامل مهمی در تشدید خشونت‌ها بود. همان طور که گفته شد، باب مخالف خشونت بود اما از ژوئیه ۱۸۴۷ به بعد در قلعه‌هایی دوردست واقع در شمال غربی کشور محبوس بود. این امر به دستور صدر اعظم، حاجی میرزا آقاسی، صورت گرفته بود و هدف از آن ممانعت از تماس باب با پیروانش بود. در این شرایط، باب به سختی می‌توانست بر پیروانش نظارت داشته باشد و در نتیجه احتمال خشونت افزایش یافت. به همین نحو، تبعید بهاء‌الله، یکی از رهبران بابی، از ایران اندکی پس از اعدام باب در سال ۱۸۵۰ سبب شد که رهبران افراطی برای اقدامات خود با هیچ مانعی مواجه نباشند، امری که در نهایت در سال ۱۸۵۲ منجر به سوءقصد به جان شاه در شد.

### نتیجه‌گیری

با بررسی رویدادهای جنبش بابی از سال ۱۸۴۴ تا سال ۱۸۵۰ و کاوش در عوامل خشونت‌زا اینک می‌توانیم بعضی از این عوامل را با یافته‌های

پژوهشگرانی که بروز خشونت را در سایر جنبش‌های هزاره‌گرا بررسی کرده‌اند، مقایسه کنیم:

عوامل مفهومی. پیش‌تر گفتیم که بنا بر یافته‌های وتسینگر، دوگانه‌انگاری افراطی می‌تواند حرکت به سوی خشونت را تسهیل کند. در گروه‌های هزاره‌گرا این امر می‌تواند به شکل گرفتن گفتمانی بینجامد که بنا بر آن، مخالفان و سرکوبگران تجسم شر و مستحق مرگ به شمار می‌روند. ایران زادگاه آیین زرتشت و مانویت است که آنها را می‌توان منشاء دوگانه‌انگاری در تاریخ اندیشه‌ی بشر دانست. فرهنگ ایرانی بسیار پیش از ظهور تشیع، مشحون از دوگانه‌انگاری بود. شاید یکی از دلایلی که تشیع در ایران پایگاه مستحکمی یافت این است که آن دوگانه‌انگاری به راحتی توانست به داستان رنج و شهادت امامان به دست خلفای اموی و عباسی انتقال یابد. مناسک مذهبی عامیانه مانند شبیه‌خوانی و عزاداری برای امام حسین و همچنین نوحه‌خوانی و زنجیرزنی موجب تعمیق این دیدگاه دوگانه‌انگار شد. در مورد بانی‌ها باید گفت هنگامی که در شیخ طبرسی، نیریز و زنجان در محاصره‌ی قشون شاه بودند، آنان (و برخی از مسلمانان ایران) به راحتی می‌توانستند محاصره‌کنندگان و حمله‌کنندگان را با کسانی که امام حسین را در کربلا محاصره کرده بودند همسان بینگارند.

رهبری فرهمند. مایکل بارکون (۱۹۷۴) و لورن داوسون (۲۰۰۲) و (۲۰۰۶) بر این نکته تأکید می‌کنند که وفاداری و دل بستگی پیروان به رهبران فرهمند (کسانی چون جیم جونز در معبد مردم و آسهارا در اوم شینریکیو) عاملی در گرایش جنبش‌های هزاره‌ای به خشونت‌ورزی است. در رابطه با جنبش بانی عامل مهم نه وجود رهبری که پیروانش را به خشونت‌ورزی تحریک کند بلکه غیبت رهبری فرهمند (باب زندانی در محلی دورافتاده) بود که با خشونت موافقت نداشت. با این حال،

در جریان سوءقصد به جان شاه در سال ۱۸۵۲، حسین جان، رهبری فرهمند در تهران، نقش مهمی در گرایش گروه کوچکی از بانی‌های تهران به خشونت داشت.

آشفته‌گی اجتماعی و اقتصادی. نورمن کوهن (۱۹۷۰) بر نقش آشفتگی اجتماعی و فرهنگی در پیدایش جنبش‌های هزاره‌گرای ستیزه‌جو تأکید می‌کند. برای مثال، به فقرایی اشاره می‌کند که بر اثر نابودی ساختارهای سنتی در قرون وسطا پدید آمده بودند، و واعظان عوام‌فریب آنان را تحریک کردند تا به امید دستیابی به آسایش و ثروت در اورشلیم، به نخستین جنگ صلیبی بپیوندند (همچنین بنگرید به Baumgartner, 1999). بی‌شک در میانه‌ی قرن نوزدهم، وضعیت اجتماعی و اقتصادی ایران به شدت آشفته بود. ایرانیان تازه به برتری نظامی، اقتصادی و صنعتی غرب پی برده بودند. آنان در قرن نوزدهم و در خلال دو جنگ، بخش وسیعی از قلمرو خود را به روسیه واگذار کرده بودند. کالاهای ارزان کارخانه‌های اروپایی به بازارهای ایران سرازیر شده و موجب بیکاری صنعتگران و پیشه‌وران محلی شده بود. ایران چیز زیادی برای صادرات نداشت و به همین علت هزینه‌ی واردات را با طلا و نقره پرداخت می‌کرد. امری که به تحلیل رفتن ذخایر کشور، بی‌ارزش شدن مسکوکات و تورم انجامید (Momen, 1983, 158-159). با این حال، به سختی می‌توان جنبش بابی را نتیجه‌ی این عوامل دانست. نخست، همان طور که دیدیم جنبش بابی از نظر ایدئولوژی خود ذاتاً ستیزه‌جو نبود و دوم این که تحلیل رهبران آن نشان می‌دهد که اکثر آنان در زمره‌ی کسانی نبودند که از این آشفتگی اجتماعی و اقتصادی به شدت متأثر شده باشند (Momen, 1983, 176-78).

بنا بر توصیف وتسینگر می‌توان گفت که جنبش بابی در آغاز یک «گروه هزاره‌گرای تحت تهاجم» بود زیرا جامعه‌ی بزرگ‌تر برداشت نادرستی

از آنان داشت و آنان را منحرف می‌دانست و به آنان حمله کرد اما پاسخ بابی‌ها خشونت‌آمیز نبود. تجربه‌ی آزار و اذیت شدید (یا تصور شدید بودن این آزار و اذیت‌ها) می‌تواند گروه هزاره‌گرا را به «گروه هزاره‌گرای شکننده» مبدل سازد و در این وضعیت، رهبر گروه برای مقابله با موانع و مخالفت‌هایی که از هر سو با آن مواجه‌اند و نیز برای حفظ دغدغه‌ی اساسی گروه دست به اقدامات خشونت‌آمیز می‌زند، اقداماتی که می‌تواند شامل آسیب رساندن به دیگران (مانند حمله‌ی اوم شینریکیو با گاز سارین) یا آسیب رساندن به اعضای گروه (مانند خودکشی و قتل اعضای معبد خورشیدی و معبد مردم) باشد. با این حال، رهبر جنبش بابی بسیار کوشید تا مانع از خشونت شود و دائماً به پیروانش توصیه می‌کرد که بر مبنای روایت‌های خشونت‌بار موجود در فرهنگ شیعی درباره‌ی رجعت مهدی عمل نکنند. به نظر می‌رسد که رهبران محلی بابی عمدتاً به توصیه‌ی وی عمل می‌کردند و تنها زمانی دست به اسلحه می‌بردند که به آنان حمله می‌شد و مجبور به دفاع از خود بودند.

به نظر می‌رسد که رویدادهای سال ۱۸۵۰، که به قتل هزاران بابی و تیرباران باب انجامید، دست‌کم در میان برخی از بابی‌های تهران به شکل‌گیری وضعیت «گروه هزاره‌گرای شکننده» انجامید. آنان گرد هم آمدند و برای انتقام از شاه به خاطر اعدام باب برنامه‌ریزی کردند. پیامد آن، تلاش برای قتل شاه و کشته شدن تعداد زیادی از بابی‌ها در سال ۱۸۵۲ بود. پس از آن، این جنبش شکلی مخفیانه به خود گرفت و چند دهه‌ی بعد در قالب آیین بهائی و به رهبری بهاء‌الله دوباره فعالیت خود را از سر گرفت. بهاء‌الله در آثارش چشم‌انداز صلح و وحدت را ترسیم می‌کرد، امری که برای فاصله گرفتن مؤمنان از هزاره‌گرایی مصیبت‌بار و حرکت به سوی هزاره‌گرایی تدریجی ضروری بود.

### منابع:

- افنان، ابوالقاسم (۲۰۰۰) *عهد اعلی: زندگی حضرت باب، آکسفورد، انتشارات وان ورلد.*
- باب (بی تا) *بیان فارسی، تهران، بی جا.*
- باب (۱۹۷۸) *منتخابات آیات از آثار حضرت نقطه‌ی اولی، تهران.*
- بهاء‌الله (۱۹۷۴) *کتاب ایقان، هوفهایم آلمان.*
- بهاء‌الله (۱۹۹۷) *منتخاباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، لانگنهاین، آلمان.*
- بهاء‌الله (بی تا) *لوح ابن دُئب، بی جا.*
- تنکابنی م. (بی تا) *قصص العلماء، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.*
- شوقی افندی (۱۹۷۴) *توقیع قرن بدیع، تهران.*
- مازندرانی، فاضل (بی تا) *ظهورالحق، مجلد ۳، تهران.*
- نبیل زرنندی (۱۹۷۶) *مطالع‌الانوار یا تلخیص تاریخ نبیل، به کوشش اشراق خاوری. تهران.*

Algar, H. (1969) *Religion and State in Iran: The role of the ulama in the Qajar period*, Berkeley CA, University of California Press.

Barkun, M. (1974) *Disaster and the millennium*, New Haven, CT, Yale University Press.

Baumgartner, F. (1999) *Longing for the end: A history of millennialism in Western civilization*, Basingstoke, Macmillan.

Cohn, N. (1970) *The Pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*, rev. ed., London, Temple Smith.

Dawson, L. (2002) 'Crisis of charismatic legitimacy and violent behavior in New Religious Movements,' in Bromley, D. G. And Melton, G (eds.) *Cults, religion, and violence*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 80–101.

Dawson, L. (2006) 'Psychopathologies and the attribution of charisma: A critical Introduction to the psychology of



charisma and the explanation of violence in New Religious Movements,' *Nova Religio: The Journal of alternative and emergent religions* 10, no. 2 (November), 3–28.

(<https://doi.org/10.1525/nr.2006.10.2.3>)

Ghaemmaghami, O. (2017) "'And the earth will shine with the light of its Lord" (Q 39:69): Qa'im and Qiyama in Shi'i Thought,' in Günther, S. and Lawson, T. (eds.), *Roads to paradise: Eschatology and concepts of the Hereafter in Islam*, vol. 1, Leiden: Brill, pp. 605-48.

Heern, Z. M. (2015) *The Emergence of modern Shi'ism: Islamic reform in Iraq and Iran*, London, Oneworld, 2015.

Introvigne, M (2000) 'The Magic of death: The suicides of the Solar Temple', in Catherine Wessinger (ed.), *Millennialism, persecution and violence*, Syracuse NY, Syracuse University Press, pp. 138-157.

Lawson, T (2012) 'The Baha'i tradition: The return of Joseph and the peaceable imagination,' in John Renard (ed.), *Fighting words: Religion, violence, and the interpretation of sacred texts*, Berkeley, University of California Press, 135-57.

MacEoin, D. (1982) 'The Babi concept of Holy War', *Religion* 12, 93-129.

([https://doi.org/10.1016/0048-721X\(82\)90023-9](https://doi.org/10.1016/0048-721X(82)90023-9))

MacEoin, D. (2009). *The Messiah of Shiraz: Studies in early and middle Babism*, Leiden, Brill.

Momen, M. (1981) *The Babi and Baha'i religions, 1844-1944: Some contemporary Western accounts*, Oxford, George Ronald, 1981.

- Momen, M. (1982) 'The Trial of Mulla `Ali Bastami: a combined Sunni-Shi`i fatwa against the Bab.' *Iran: Journal of the British institute of Persian studies* 20, 113-43.
- Momen, M. (1983) 'The Social basis of the Babi upheavals (1848-53): A preliminary analysis,' *International journal of Middle Eastern studies* 15, no. 2; 157-183.  
(<https://doi.org/10.1017/S0020743800052260>)
- Momen, M. (1985) *An Introduction to Shi`i Islam: the history and doctrines of Twelver Shi`ism*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- Momen, M. (2008) 'Millennialism and violence: the attempted assassination of Nasir al-Din Shah of Iran by the Babis in 1852', *Nova Religio: The journal of alternative and emergent religions*, vol. 12, no. 1, August, pp. 57–82.  
(<https://doi.org/10.1525/nr.2008.12.1.57>)
- Moore, R. (2000) "'American as cherry pie": Peoples Temple and violence in America', in Wessinger, C. (ed.), *Millennialism, persecution and violence*, Syracuse NY, Syracuse University Press, pp. 121-137.
- Reader, I. (2000) 'Aum Shinrikyō, millennialism, and the legitimation of violence', in Wessinger, C. (ed.), *Millennialism, persecution and violence*, Syracuse NY, Syracuse University Press, pp. 158-182.
- Saiedi, N. (2008) *Gate of the heart: Understanding the writings of the Bab*, Waterloo, ON, Wilfrid Laurier University Press.
- Smith, P. (1984) 'A Note on Babi and Baha`i numbers in Iran,' *Iranian studies*, vol. 17, nos. 2-3, pp. 295-301.  
(<https://doi.org/10.1080/00210868408701633>)

Smith, P. (1987) *The Babi and Baha'i religions: From messianic Shi'ism to a world religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Stone, J. (2000) 'Japanese Lotus Millennialism: From militant nationalism to contemporary peace movements', in Wessinger, C. (ed.), *Millennialism, persecution and violence*, Syracuse NY, Syracuse University Press, pp. 261- 280.

Wessinger, C. (1997) 'Millennialism with and without the mayhem,' in Robbins, T., and Palmer, S.J. (eds.), *Millennialism, messiahs and mayhem*, London, Routledge, 1997, 47–59.

Wessinger, C. (2000a) *Millennialism, persecution and violence: Historical cases*, Syracuse NY, Syracuse University Press.

Wessinger, C. (2000b) *How the Millennium comes violently: From Jonestown to Heaven's Gate*, New York, Seven Bridges Press.

Zabihi-Moghaddam, S. (2002) 'The Babi-State conflict at Shaykh Tabarsi,' *Iranian studies*, 35, No. 1-3, Winter-Summer, 87-112 (<https://doi.org/10.1080/00210860208702012>)

Zeller, B. (2014) *Heaven's Gate: America's UFO religion*, New York, New York University Press.



# نامه‌ی سید علی محمد باب به سلطان عبدالمجید

نجاتی القان

برگردان: هامون نیشابوری

نجاتی القان پژوهشگر دپارتمان اسلام‌شناسی در دانشگاه بامبرگ در آلمان است. آن‌چه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلی زیر است:  
*Necati Alkan (2003), 'An Epistle of Sayyid Ali Muhammad the Bab to Sultan Abdulmecid: Some Notes on Early Babis in the Ottoman Empire', in Iraj Ayman (ed.) (2003) Lights of Irfan, vol. 4: 1-16, Irfan Colloquia.*

جامعه‌ی بابی در ابتدا با مخالفت‌هایی از سوی مقامات ایران و عثمانی مواجه بود. سید علی محمد شیرازی (۱۸۱۹-۱۸۵۰)، ملقب به «باب»، بنیان‌گذار آیین بابی، ابتدا رسالت خویش را به هجده تن از شاگردان مکتب شیخیه اعلام کرد. سپس آنان را مأمور کرد تا بشارت ظهور باب امام دوازدهم را به گوش مردم برسانند بدون این که نام واقعی او را آشکار کنند. در زمانه‌ای که مشکلات اقتصادی و اجتماعی به سبب انحطاط و مداخله‌ی اروپا در خاورمیانه رو به افزایش بود، این

جنبش جدید تهدیدی جدی برای روحانیان شیعه به شمار می‌رفت. علاوه بر این، گذشت هزار سال از زمان غیبت امام دوازدهم در ۱۲۶۰ ه.ق. مبنایی برای گسترش جنبش‌های موعودباور، به‌ویژه در میان مکتب شیخیه، در شهرهای مقدس نجف و کربلا در عراق عثمانی بود. در چنین فضایی، مثلث امپراتوری عثمانی، ایران و علمای شیعه/سنی اهمیت بسزایی داشت. در این مقاله به برآمدن آیین بابی و واکنش قدرت‌های مذهبی و سکولار به گسترش آن می‌پردازیم. در این رابطه، به سیاست‌های مذهبی در عصر «تنظیمات» در امپراتوری عثمانی در خلال نخستین سال‌های سلطنت عبدالمجید (۱۸۳۹-۱۸۶۱) و به طور خاص در ولایت عراق، که تحت حاکمیت نجیب پاشا بود، می‌پردازیم. پیروان آیین بابی نیز در مقابل این چالش‌ها، واکنش نشان می‌دادند.

## زمینه‌ی تاریخی

### ۱-۱ سلطان عبدالمجید

عبدالمجید (۱۸۲۳-۱۸۶۱) فرزند سلطان محمد ثانی (حکمرانی ۱۸۰۸-۱۸۳۹) بود و هنگامی که بر تخت سلطنت نشست تنها شانزده سال داشت. درباره‌ی ظاهر وی گفته‌اند که صورتی «دخترانه» داشت و باریک‌اندام و نحیف بود<sup>۱</sup> و به قدری از خونریزی و خشونت بیزار بود که حکم مرگ برخی از مخالفانش که قصد جان او را داشتند به حبس ابد در ارگ مبدل کرد. دوران حکمرانی او از سال ۱۸۳۹ تا سال ۱۸۶۱

---

۱. تاریخ‌نگاران در وصف شخصیت عبدالمجید گفته‌اند که او «عاشق شراب، زن، و اصلاحات» بود. بنگرید به:

Philip Mansel, *Constantinople: City of the World's Desire* (Penguin Books: London 1997), 265.

به «استبداد منورالفکرانه» مشهور و مصادف با عصر تنظیمات است. پس از وی دور اول مشروطیت (۱۸۶۷-۱۹۰۸) آغاز می‌شود که تا دوران سلطنت برادرش عبدالعزیز و فرزندش عبدالحمید ثانی تداوم می‌یابد.<sup>۱</sup> در دوران سلطنت عبدالمجید، ده صدراعظم اقدام به تشکیل ۲۲ هیئت وزیران کردند و مصطفی رشید پاشا، پدر تنظیمات، که مسئولیت تهیه‌ی نخستین فرمان مشروطیت را بر عهده داشت، شش مرتبه به مقام صدارت رسید.

عبدالمجید، که در سنین پایین به سلطنت و خلافت دست یافت، فردی بانزاکت و مؤدب بود. متون دانش‌پژوهانه بر این نکته تأکید دارند که او صادقانه قصد داشت اصلاحات پدرش را با همان جدیت پیش ببرد اما خوی ملایم و لطیف وی مانع از تدبیر امور و انجام اقدامات اصلاحی بود. در دوران وی بود که تقلید از اروپایی‌ها و تجمل و ولخرجی رواج یافت و ساخت قصرهای جدید و هزینه‌های دربار موجب ورشکستگی اقتصادی دولت شد.<sup>۲</sup> در کل، وی فردی «جوان و بی‌تجربه» قلمداد می‌شود.<sup>۳</sup> به سبب صدور فرمان نخست (خط همایونی گلخانه، ۱۸۳۹) و دوم (فرمان اصلاحات، ۱۸۵۶) تنظیمات

---

۱. درباره‌ی عبدالمجید بنگرید به:

A.H. Ongunsu, *Islam Ansiklopedisi* (Istanbul 1941-), I:92-94;  
*Istanbul Ansiklopedisi* (Istanbul 1958 ff.), vol. 1, s.v. 'Abdulmecid';  
Jean Deny, *EI2 (Encyclopedia of Islam*, Leiden 1960 ff.), 1:74-75;  
Cevdet Küçük, *Türk Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi* (Istanbul 1988 ff.), 1:259-63.

۲. برای توصیفی دقیق در این باره بنگرید به:

Mansel, 272.

3. C. Baysun, 'Mustafa Reşid Pafla' in *Tanzimat* (Istanbul 1940), 734.

در نزد اکثر مردم کشورش عزیز بود و همچنین بریتانیا و فرانسه نیز برای او احترام قائل بودند.<sup>۱</sup>

تاریخ‌نگاری مدرن بر این نکته تأکید دارد که فرمان نخست تحت تأثیر غرب نوشته شد و ایده‌های آن برگرفته از نظریه‌های سیاسی غربی بود. تنظیم فرمان گلخانه را به مصطفی رشید پاشا نسبت داده‌اند و عقیده دارند که سلطان عبدالمجید در نگارش آن نقشی نداشته است. با این حال، اخیراً بطرس ابومنه در پژوهشی با مدارک و شواهد فراوان این دیدگاه رایج را رد کرده است. او نشان می‌دهد که اصول طریقت نقشبندی-مجددی بر سلطان بسیار تأثیرگذار بوده است. مادرش بزم عالم سلطان این اصول را به او آموخته بود. و رهبران سیاسی و مذهبی بسیاری در جریان تدوین فرمان گلخانه نقش داشته‌اند. به طور خلاصه، این فرمان پاسخی بود به نادیده گرفتن شریعت در حکومت و محاکم قضایی و شیوع بدرفتاری و ظلم والیان و سلاطین از قرن هجدهم. همچنین، ظاهراً علاوه بر اعضای خاندان سلطنتی، بسیاری از صاحب‌منصبان باب عالی نیز از آموزه‌های نقشبندی-مجددی متأثر بودند.<sup>۲</sup> با وجود این، در سال‌های پایانی حکومت عبدالمجید، سلطان به شدت مقروض بود و تنها راه بازپرداخت آن، اخذ وام‌های بیشتر بود. تمایل فزاینده‌ی گروه‌های قومی به کسب استقلال نیز شاهی بر فروپاشی ارضی امپراتوری بود.<sup>۳</sup> در حالی که در دهه‌ی ۱۸۴۰ شریعت نقشی پررنگ در فعالیت‌های آزادی‌خواهانه داشت اما پس از سال ۱۸۵۰ اهمیت آن به تدریج رنگ باخت زیرا دولت‌مردان عثمانی بیش

---

1. Ongunsu, 94.

2. Butrus Abu-Manneh, 'The Islamic Roots of the Gülhane Rescript', *Die Welt des Islams* 34 (1994), 173-203.

3. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (Iletiflim: Istanbul 1996), 123.



از پیش به اقتباس از آراء و ایدئولوژی‌های سکولار غربی روی آوردند. در آن دوران ظاهراً عبدالمجید ضعیف‌تر از آن بود که بخواهد در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مداخله کند و در واقع تحت سیطره‌ی صدر اعظم خود، رشید پاشا، بود. گزارش شده است که سلطان هنگام دعا و مناجات سر خود را به دیوار می‌کوبید و از خدا می‌خواست که او را از چنگ رشید پاشا نجات دهد.<sup>۱</sup> در رابطه با دو صدر اعظم دیگر، علی پاشا و فؤاد پاشا، که در دوران سلطنت وی و عبدالعزیز امور را در دست داشتند، وضع به همین صورت بود: سلطان در امور سیاسی تقریباً حق تصمیم‌گیری نداشت و در حقیقت اسیر دست پاشاها بود. به این ترتیب، انتقاد «عثمانی‌های جوان» در دهه‌ی ۱۸۶۰ عمدتاً متوجه دو رکن اصلی باب عالی، علی و فؤاد پاشای «محبوب»، بود و نه سلطان. این در حالی است که تاریخ‌نگاران آن دو را پیشگامان اصلاح‌طلب ترکیه‌ی مدرن می‌دانند.<sup>۲</sup> از همان ابتدای به قدرت رسیدن عبدالمجید، او در محاصره‌ی دیوان‌سالاران فریبکار و بی‌تجربه‌ای بود که سلطان را بی‌آن‌که بداند به همدستی در نقشه‌هایشان وامی‌داشتند.<sup>۳</sup> در دوران عبدالعزیز، این «مستبدان کوچک» به سایر نهادهای حکومتی نیز راه

---

1. Abdurrahman Şerif, *Tarih Musâhabeleri* (Matbaa-i Âmire: Istanbul 1339/1920-1921), 106.

۲. برای بحثی انتقادی درباره‌ی روابط داخلی و خارجی در دوران صدارت آنان و خطاهایشان، بنگرید به:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Prime Ministry's Ottoman Archive/Istanbul; henceforth BOA), Yıldız Esas Evrakı 32/1.

در واقع نامه‌ای طولانی به زبان فرانسه است که هر چند تاریخ ندارد اما احتمالاً در دهه‌ی ۱۸۷۰ و پس از مرگ آنان در سال‌های ۱۸۶۹ و ۱۸۷۱ نوشته شده است.

3. Edouard Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat* (Cotillon: Paris 1882-1884), I: 158.

یافتند و دارای چنان نفوذ مهارناپذیری بودند که تقریباً تمام قدرت را در دست داشتند و در همه‌ی جزئیات حکومت مداخله می‌کردند.<sup>۱</sup> در این مقاله، نگاهی به سیاست‌های مذهبی عبدالمجید می‌اندازیم. او، احتمالاً تحت فشار اروپا، می‌خواست تمام رعایای خود را فارغ از دین و نژادشان به ملتی واحد تبدیل کند: «به طور خلاصه، تمام ملل مختلفی‌پراکنده در خاک ترکیه را به ملتی واحد مبدل کند و این کار را با چنان انصاف، ملایمت، برابری و مدارایی انجام دهد که هر یک از آنها حضور در این کنفدراسیون سلطنتی تحت توجهات سلطان را برای خود افتخار تلقی کند.»<sup>۲</sup> پیش از اعلان عمومی نخستین فرمان اصلاحی، عبدالمجید اعلام کرد که «چون خداوند ممالک و عباد را تحت قیمومت ما قرار داده است باید به حمایت الهی و امداد روحانی نبوی توسل جویم. در نتیجه، مایلیم ببینیم که شریعت غزا بر جمیع امور جاری می‌شود و کافه‌ی اهالی و بریه در صلح و آرامش زندگی می‌کنند.»<sup>۳</sup> نکته‌ی در خور توجه این که سلطان در خطابه‌ای در شورای وزیران از آنان می‌خواهد که «در جمیع امور، قانون عدالت و برابری» را لحاظ کنند، درستکار و امین باشند، و رشوه نگیرند.<sup>۴</sup> عبدالمجید در فرمان دوم اصلاحات بر «حصول سعادت برای کافه‌ی صنوف رعایای پادشاهی که روابط قلبیه‌ی وطن‌دوستی آنان را به یکدیگر پیوند

---

1. Frederick Millingen, *La Turquie sous le Règne d'Abdul Aziz 1862 [sic] - 1867* (Libr. Internationale: Paris 1868) 255. For the whole question, see Mardin, *Yeni Osmanlı* 128-29.

۲. به نقل از: Mansel, Constantinople 265.

۳. به نقل از: Abu-Manneh, 'Islamic Roots' 189.

۴. همان، ۱۹۰.

می‌دهد» تأکید کرد.<sup>۱</sup> در این فضای آزادی مذهبی، طریقت‌های صوفی، مانند مولویه و بکتاشیه، دوباره رواج یافتند و طریقت‌های جدیدی مانند نقشبندیه در استانبول ریشه دواندند.<sup>۲</sup>

### ۲-۱ نجیب پاشا در مقام والی عراق عثمانی و روابط با ایران

به‌رغم آزادی مذهبی در پایتخت عثمانی، وضعیت در ناحیه‌ی مشکل‌آفرین بغداد به شکل دیگری بود. علمای شیعه بر آتش اختلاف بین عثمانیان سنی و ایرانیان شیعه می‌دمیدند. این علما در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ با اشتیاقی زائدالوصف به دنبال تبلیغ هر چه بیشتر قبایل منطقه بودند. این امر دلایل متعددی داشت. عامل مهم، انگیزه‌های دینی و روان‌شناختی علمای شیعه بود که در آن زمان در اقلیت قرار داشتند و با توجه به سیطره‌ی اکثریت سنی در معرض آزار و اذیت بودند و نمی‌توانستند به راحتی مذهب خود را آشکار کنند. در قرن ۱۹، علمای عراق در سطوح مختلف به فعالیت‌های تبلیغی مشغول بودند. علمای شیعه برای نشان دادن برتری مذهب خود با علمای سنی، صاحب‌منصبان عثمانی و حتی خاخام‌های یهودی وارد بحث‌های جدلی می‌شدند. آن‌چنان که در منابع شیعی آمده است، آنان همواره پیروز میدان بودند و در نتیجه شمار فراوانی از سنی‌ها به تشیع

---

1. Davison, *Reform in the Ottoman Empire* (Princeton University Press 1963), 3-4.

همچنین وی طی حکمی برده‌داری را ملغی کرد و گفت خرید و فروش همونعان شرم‌آور است و هر چند در امپراتوری عثمانی بهتر از هر جایی دیگری با آنها رفتار می‌شود اما به هر حال به آنان ظلم می‌شود. با این حال، برده‌داری تا پایان امپراتوری عثمانی لغو نشد. بهترین مثال آن هم خرید زنان برده برای حرمش بود؛ Mansel, 264.

2. Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et franc-maçons en Islam* (Jean Maisonneuve: Paris 1993), 31, 117, 317.

گرویدند. علمای شیعه فعالانه به دنبال تبلیغ افسران قشون ششم عثمانی و نیروهای پلیس عراق بودند.<sup>۱</sup>

امپراتوری عثمانی از سال ۱۸۳۱ کوشید تا با کنار گذاشتن ممالیک عراق، که از سال ۱۷۴۷ از نوعی خودمختاری برخوردار بودند، حکومت مستقیم ایجاد کند. در سال ۱۸۴۲، نجیب پاشای گرجی محافظه کار، والی بغداد، به قدرت رسید و مسئولیت برقراری حکومت مستقیم در آن ناحیه را بر عهده گرفت. او موظف بود که «در صورت لزوم، از زور» استفاده کند. وی به ضدیت با اقلیت‌های مذهبی مشهور بود. به نجیب پاشا قدرت و اختیارات کامل داده شده بود تا تنظیمات را اجرا کند و حکومت مستقیم برقرار سازد. او در ابتدا به عضویت طریقت مجددیه، از شعب سلسله‌ی نقشبندیه که مؤسس آن شیخ خالد بود، درآمد. نجیب پاشا عمیقاً سنی‌مذهب و هوادار برداشت صوفیانه از اسلام بود. به این ترتیب، در دوران هفت سال حکومت بر بغداد طریقت‌های خالدیه و قادریه را ترویج داد. از سوی دیگر، به نهادهای سنتی اسلام مانند مسجد و مدرسه توجهی نداشت. برخورد غیرمحترمانه‌ی او با شیخ محمود آلوسی، مفتی بغداد، گرایش مذهبی او را آشکار می‌کند. در دوران حکومت عبدالحمید ثانی، هنگامی

---

1. Meir Litvak, *Shi'ī Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'ulama' of Najaf and Karbala'* (Cambridge University Press, 1998), 128-34, 140-42.

2. Butrus Abu-Manneh, 'The Wālī Nejjīb Pâshâ and the Qâdirî Order in Iraq,' *Journal of the History of Sufism* (Simurg Press: Istanbul, 2000), no. 1-2, 115-122.

از آقای ابومنه به خاطر ارسال نسخه‌ای از مقاله‌ی خود سپاس گزارم.

که محمود ندیم پاشا - فرزند نجیب پاشا - مشاور سلطان بود، سیاست مشابهی نسبت به تصوف وجود داشت.<sup>۱</sup>

انتصاب نجیب پاشا به عنوان والی بغداد از نظر سلطانی امری «معقول» بود.<sup>۲</sup> با توجه به خصومت و عداوتی که بین ایران و امپراتوری عثمانی وجود داشت، وی خواهان آن بود که کربلا به پایگاه عثمانی مبدل شود. او نمی‌خواست که «پشت سر خود شهری پرجمعیت بر جای بماند، شهری که ایرانیان بسیاری در آن سکونت داشتند، و گروه ولگرد متمریدی بر آن حکم می‌راندند ... که در برابر سلطان گردنکشی می‌کردند و قبیله‌ای قدرتمند از اعراب را در اختیار داشتند تا در صورت ضرورت آنان را یاری کند.»<sup>۳</sup> او تصمیم داشت به «ظلم و تعدی» ایرانیان پایان دهد زیرا کربلا میراث بر حق سلطان عثمانی بود و حرمت و تقدس این شهر دلیل نمی‌شد که انبوهی از ایرانیان در آنجا زندگی کنند. پس از برخوردهایی چند با رهبران قبایل و دار و دسته‌های مختلف، حکومت عثمانی در ژانویه‌ی ۱۸۴۳ با خشونت کربلا را در اختیار خود گرفت.<sup>۴</sup>

---

1. Idem. 'Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi', *Middle East Studies* 15, no. 2 (May 1979), 131-53.

2. BOA, Iradeler-Dahiliye, no. 2749; cited in Abu-Manneh, 'Nejib Pâshâ', 115.

3. FO 78/518 Baghdad, no. 4, Farrant to Canning, 22 April 1843; به نقل از Litvak, 138.

4. Juan Cole/Moojan Momen, 'Mafia, Mob and Shi'ism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala', 1824-1843', *Past and Present* 112 (1986), 118-30.

برای سیاست‌های عثمانی درباره‌ی قبایل بنگرید به:

Stephen H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Clarendon: Oxford 1925), 288-92.

### ۳-۱ ظهور آیین بابی

علاوه بر خصومت‌های موجود میان شیعیان و سنی‌ها و بی‌اعتنایی علمای شیعه به حکومت عثمانی، تشدید انتظارات موعودباورانه در سال ۱۲۶۰ ه.ق، یعنی هزار سال پس از غیبت امام دوازدهم، به وخیم‌تر شدن بحران روابط ایران-عثمانی انجامید. شیعیان، نجیب پاشا را «یزید» خواندند. شعرای شیعی ملتسمانه از امام غایب می‌خواستند تا ظهور کند و امت خود را از آزار و اذیت عثمانیان غاصب نجات دهد:<sup>۱</sup> «بسیاری از شیعیان این فاجعه‌ی جدید کربلا را بلایی می‌دانستند که مقدمه‌ی ظهور مهدی موعود بود. این واقعه انتظارات موعودباورانه‌ی شیعیان را که پیشتر به سبب نزدیک شدن به هزاره‌ی غیبت امام دوازدهم افزایش یافته بود، تشدید کرد. همین امر ظاهراً پذیرش دعاوی بابیه را، دست‌کم در میان شیخیه، تسهیل کرد.»<sup>۲</sup> آیین بابی، که ریشه در جنبش موعودباور شیخیه داشت، از نظر صاحب‌منصبان سنی خطر محسوب می‌شد زیرا گرویدن قبایل سنی و صاحب‌منصبان عثمانی به تشیع ضربه‌ی روحی سنگینی به آنان وارد ساخته بود؛ آنان می‌خواستند از وقوع شورشی دیگر جلوگیری کنند.

پس از آن که سید کاظم رشتی (شاگرد شیخ احمد احسائی، بنیان‌گذار شیخیه) جانشینی برای خود تعیین نکرد، پیروان شیخیه به گروه‌های مختلفی تقسیم شدند که زعامت یکی از آنها را ملا حسین بشروه‌ای بر عهده داشت. او هیچ یک از مدعیان جانشینی را نپذیرفت و تصمیم گرفت به همراه یارانش به منظور دریافت هدایت در گوشه‌ای به روزه و مناجات مشغول شود، امری که در میان طلاب رایج بود. ملا حسین

---

1. Ibid. 138-43 (به ویژه).

2. Ibid. 144.

نخستین فردی بود که ضمن دیدار با باب در خانه‌اش در شیراز (۲۲ مه ۱۸۴۴) ادعای موعود بودن باب را پذیرفت. باب پیش از سفر حج و زیارت نجف و کربلا به منظور علنی ساختن ظهور خود و اظهار رسالتش، ملا حسین را به تهران و خراسان فرستاد. یکی دیگر از پیروانش، ملا علی بسطامی، در مقام فرستاده‌ی باب عازم عتبات<sup>۱</sup> شد تا پیش از ورود باب پیام او را به گوش مردم برساند. مأموریت بسطامی این بود که موافقت شیخی‌ها و مجتهدان شیعی با دعوت باب را جلب کند.

#### ۴-۱ محاکمه‌ی ملا علی بسطامی، فرستاده‌ی باب

در میانه‌های تابستان همان سال، ملا علی وارد عراق شد. او مأمور بود که پیام باب را به جماعت شیخیه برساند که هنوز بر سر مسئله‌ی رهبری گروه به نتیجه‌ای نرسیده بودند. بسطامی توانست تعداد چشمگیری از شیخی‌ها را با خود همراه کند. در نجف با محمد حسن نجفی<sup>۲</sup>، که در آن زمان بزرگ‌ترین عالم شیعه بود، دیدار کرد و قسمت‌هایی از **قیوم‌الاسماء**، نخستین و یکی از مهم‌ترین آثار باب، را به وی داد. بسطامی در محضر درس نجفی اعلام کرد که موعود در شیراز ظاهر شده است و باید او را به عنوان تنها مرجع مشروع اسلام پذیرفت و کتاب او بر جمیع کتب آسمانی پیشین ارجحیت دارد. گفته‌های بسطامی در میان جمعیت حاضر آشوبی برانگیخت و نجفی که دشمن

---

1. Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement* (Cornell University Press: Ithaca, London 1989), 211.

۲. درباره‌ی نجفی بنگرید به:

Litvak, 61-72.

الحاد و ملحدان بود، بلافاصله وی را ملحد خواند. ادعای بسطامی چالش جدی برای راست‌کیشی و مرجعیت علما بود. مجتهدان نجف و کربلا، به تبعیت از نجفی، پیام بسطامی را کفر و توهین به مقدسات خواندند. فرستاده‌ی باب دستگیر و همراه نامه‌ای به بغداد فرستاده شد و در آن وی را به فتنه‌انگیزی و کفرگویی علیه اسلام و پیامبر متهم کردند.<sup>۱</sup> این تصمیم به منظور کاستن از تنش‌های موعودباورانه در شهرهای مقدس شیعیان، که تعداد چشمگیر زائران بر آن دلالت داشت، اتخاذ شد. اگر علمای شیعه چنین نمی‌کردند، این امر می‌توانست به تنش دیگری با حکومت عثمانی بینجامد.<sup>۲</sup>

بسطامی به بغداد منتقل شد. نجیب پاشا برای محاکمه‌ی وی، هیئتی مرکب از علمای برجسته‌ی شیعه و سنی، و در رأس آنها شیخ محمود آلوسی، تشکیل داد. احتمالاً برای نخستین بار در تاریخ عثمانی بود که چنین هیئتی تشکیل می‌شد زیرا پیش از این علمای این دو گروه برای محاکمه‌ی هیچ‌کسی دور هم جمع نشده بودند. بنا بر یکی از روایت‌های این محکمه، این وضعیت به آن معنا بود که حکومت عثمانی مذهب شیعه را به رسمیت می‌شناخت.<sup>۳</sup> هر چند غیرمسلمانان بنا بر نظام «ملت» از استقلال قضایی برخوردار بودند اما در واقع حکومت عثمانی هرگز شیعیان را به عنوان ملتی مجزا به رسمیت نشناخت زیرا بنا بر قوانین اهل سنت، شیعیان اهل ذمه محسوب نمی‌شدند بلکه مسلمانانی گناهکار بودند. اگر آنان به عنوان ملتی مستقل به رسمیت شناخته می‌شدند یعنی دیگر مسلمان نبودند بلکه مذهبی مجزا، مانند

1. Nabil-i Zarandi, *The Dawn-Breakers* (trans. Shoghi Effendi, Wilmette 1974), 90-91.

2. Litvak, 145.

۳. علی الوردی، *لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث* (۳ مجلد، بغداد ۱۹۶۹)، ۲: ۱۳۸.



مسیحیت یا یهودیت، به شمار می‌رفتند.<sup>۱</sup> مسئله‌ی محاکمه‌ی بسطامی فرصتی در اختیار ایران قرار داد تا دربارهی تعدی حکومت عثمانی به حقوق شیعیان عراق ابراز نارضایتی کند.<sup>۲</sup>

هر چند علمای شیعه‌ی هوادار نجفی بسطامی را طرد کردند اما وی توانست با موفقیت دعوت خود را در میان طلابی که با دروس سنتی و فرساینده‌ی مدارس مشکل داشتند، انتشار دهد. در حالی که علمای شیعه وی را ملحد خواندند و خواستار اخراجش به ایران و نابودی نوشته‌هایش بودند، علمای اهل سنت وی را به توهین به مقدسات متهم کردند. وی باید به مرگ محکوم می‌شد. روایت‌های مختلفی از جریان محاکمه‌ی او وجود دارد.<sup>۳</sup> از سوی، همان‌گونه که عباس امانت می‌گوید، این «بدعت جدید» سبب شد که ایرانیان شیعه و عثمانیان سنی به‌رغم خصومت‌های سنتی خود، به اجماع دست بیاوند. بسطامی در فتوایی مشترک محکوم شد. به این ترتیب، معلوم شد که منازعات فقهی طولانی می‌تواند در برابر خطر شکاف جدید در میان مسلمانان به شکل موقت کنار گذاشته شود. این امر احتمال موفقیت عمده‌ی آیین بابی را در شهرهای مقدس عراق بیش از پیش کاهش داد و آغازگر خصومت‌های آتی علیه این آیین جدید شد.<sup>۴</sup>

در گزارش نجیب پاشا به باب عالی نوشته شده است که شخصی به نام ملا علی از اهالی بسطام خراسان، شاگرد سید کاظم، مجتهد دگراندیشی که در کربلا مردم را گمراه می‌کرد، «دو ماه پیش» (اواخر

---

1. Litvak, 152.

2. Ibid. 146.

3. Moojan Momen, 'The Trial of Mullá 'Alí Basṭámí: A Combined Sunnī-Shí'í Fatwá Against the Báb' (Iran 20, 1982; British Institute of Persian Studies), 117-18.

4. Amanat, 238.

نوامبر ۱۸۴۴) به نجف آمد و به همراه خود کتابی داشت که در آن آیات قرآن با اقوالی ملحدانه درآمیخته بود. بسطامی می‌گفت «این کتاب وحی الهی است. بر همه‌ی ما واجب است از قوانین آن تبعیت کنیم. در روز دهم محرم، مهدی از مکه به کربلا خواهد آمد و خود را آشکار خواهد کرد. منتظر آمدنش باشید.» او سپس به کربلا رفت و حرف‌هایش را تکرار کرد و کتابش را به مردم نشان داد. به این ترتیب، بسطامی توانست حدود صد ملحد را به خود جذب کند و کتابش استنساخ شد. نجیب پاشا تأکید می‌کرد که اگر با این «فساد عظیمی» که برای امپراتوری عثمانی و جهان اسلام زیان دارد، برخورد نشود بر اذهان افراد جاهل «ملل مختلفه» و به طور خاص اقوام ملحد تأثیر خواهد گذاشت و آنان را از صراط مستقیم منحرف خواهد ساخت. سپس نجیب پاشا سخنان بسطامی را در جریان استنطاق گزارش می‌کند:

هنگامی که می‌خواستم از دیارم عازم اینجا شوم، مردی از سادات [یعنی باب] به من پیامی داد: «تو به بغداد می‌روی. این کتاب را بگیر و آن را به مجتهدان نجف و کربلا بده. به آنها بگو من نایب مهدی هستم. امسال به حج خواهم رفت و از آنجا به کربلا می‌روم. مهدی خود را در ماه محرم در کربلا ظاهر خواهد کرد.» من مستقیماً به نجف رفتم. تمام علما در محلی جمع بودند. کتاب را به ایشان دادم و پیام سید را به آنان رساندم. آنان کتاب را گشودند، هر یک چند صفحه‌ای خواندند و سپس آن را به گوشه‌ای انداختند. با من محترمانه رفتار نکردند. دو روز بعد به کربلا آمدم. آن کتاب دست‌به‌دست می‌شد ... قائم‌مقام [حاکم محل] مرا دستگیر کرد و نزد شما فرستاد.

وقتی از بسطامی پرسیدند چه کسی این کتاب را فرستاده است و نامش چیست و آیا تمام کتاب را در اختیار دارد یا خیر، جواب داد «کتابی که

به همراه داشتم باید حدوداً شانزده یا هفده قسمت باشد. اما نام سید را نمی‌دانم و از محتوای کتاب بی‌خبرم.» نجیب پاشا می‌گوید این حرف «کذب صریح» است و هر بار که بسطامی استنطاق می‌شد پاسخ‌های متناقضی می‌داد. علاوه بر این، طبق گفته‌های افراد مطلع این کتاب تألیف استاد او، سید کاظم، بود و بسطامی یکی از شاگردان نافرمان وی بود. حتی هنگامی که در زندان دو فردی که برای دوست شدن با او و گرفتن اطلاعات به زندان فرستاده شده بودند و خود را غیرمطلع و از اهالی بومی جلوه می‌دادند از او علت زندانی شدنش را پرسیدند، او همان داستان را تکرار و اضافه کرده بود که حتی اگر کشته شود دست از عقایدش بر نخواهد داشت. با توجه به انکار مکرر بسطامی و این که نوشته‌هایی که به همراه داشت ممکن بود به دست افراد مختلفی برسد و منجر به وضعیتی نامطلوب شود، مجتهدان نجف، کربلا، و کاظمین هیئتی مرکب از تعداد زیادی از علما و کنسول ایران تشکیل دادند. در این هیئت، نوشته‌هایی که از او ضبط شده بود، خوانده و بررسی شد. رأی جمع بر این بود که نوشته‌ها کفرآمیز و نویسنده‌ی آنها کافر است. نجیب پاشا در نهایت می‌افزاید که او به مردم اخطار داد که هر کس این نوشته‌ها را بخواند و با محتوای آن موافق باشد بنا بر قواعد شریعت مجازات خواهد شد. در نهایت اعلام کرد آماده است هر آنچه اراده‌ی سلطان باشد، درباره‌ی بسطامی اجرا کند.<sup>1</sup>

---

1. BOA, Iradeler-Dahiliye, no. 5067, 15 Mu'arram 1261/24 January 1845, sealed; Mehmed Necib; document no. 1 in the addendum in Moojan Momen (ed.), *The Bábí and Bahá'í Religions: Some Contemporary Western Accounts, 1844-1944* (George Ronald: Oxford 1981), 89-90; BBR از این پس.

نجیب پاشا در گزارش دوم می‌نویسد که هرچند متعاقب حکم علما بسطامی در بغداد زندانی است اما به نظر بهتر است که بسطامی را به استانبول بفرستند زیرا با توجه به «کفریات صریح» نوشته‌های او ممکن است فتنه‌ای ایجاد شود. پیش‌بینی می‌شد که اگر او را آزاد کنند، حضورش در بغداد شایعاتی در میان مردم به وجود آورد و «فضایح عظیمه»<sup>۱</sup> وی موجب آشفتگی علما شود.<sup>۱</sup>

اندکی بعد، رئوف پاشا<sup>۲</sup> در یادداشتی به سلطان عبدالمجید نوشت که بنا بر اطلاعاتی که اخیراً به دست آمده است اگر رسول مهدی در بغداد زندانی بماند موجب فتنه و آشوب خواهد شد؛ به همین علت باید وی را به موصل فرستاد و سپس به پرونده‌اش رسیدگی کرد. با این حال چون وضعیت موصل تفاوت چندانی با بغداد ندارد و در آنجا نیز علما یک بار شورش کرده بودند، مناسب‌تر این است که وی به شهر بولو فرستاده شود.<sup>۳</sup> سپس می‌توان وی را از آنجا به یکی از جزایر فرستاد. تصور می‌شود که منظور از «جزیره» (در زبان ترکی «cezîre») قبرس، کرت، یا رودس<sup>۴</sup> یا حتی الجزایر بوده است.<sup>۵</sup>

---

1. BOA, Iradeler-Dahiliye, no. 5067, همان تاریخ، ی کوتاه نجیب پاشانامه،  
cf. Momen, BBR 90, document

No. 2.

۲. محمد امین رئوف پاشا، از ۳۰ اوت ۱۸۴۲ تا ۲۸ سپتامبر ۱۸۴۶ در دوران عبدالمجید  
منتصب صدراعظمی را بر عهده داشت. بنگرید به:

Ibrahim A. Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (Ankara 1946),  
316; *Istanbul Ansiklopedisi*, 1:128.

۳. واقع در ۲۶۰ کیلومتری شرق استانبول.

4. Momen, 'Trial' 140; Amanat, 236, n. 189.

5. Momen, *ibid.* Denis MacEoin, 'The Fate of Mullá 'Alí Bastāmí'  
(*Bahá'í Studies Bulletin* 2, June 1983), 77; Amanat, *ibid.*

در همین یادداشت آمده است که والی بولو را از خطرات این کتاب آگاه ساخته‌اند و به او گفته‌اند کتاب نباید در دسترس عموم قرار بگیرد بلکه باید آن را سوزاند و نابود کرد. عبدالمجید با نظر صدر اعظم موافقت کرد.<sup>۱</sup> با این حال، در عمل اتفاق دیگری افتاد. پس از ورود ملا علی بسطامی به استانبول، باب عالی مجدداً درباره‌ی او از عبدالمجید استفسار کرد. این مرتبه گفته شد اگر بسطامی را به یکی از جزایر بفرستند دیگر نمی‌توان بر اقدامات او نظارت کرد، احتمالاً او هم جلو زبانش را نخواهد گرفت و می‌تواند افکار نادرست خود را در میان مردم رواج دهد. باید او را به کاری شاق در تبعید گمارد؛ به طور دقیق‌تر پیشنهاد دادند او را به کار در ناوگان دریای امپراتوری (به ترکی «کورک») بگمارند. این بار نیز سلطان با این نظر موافقت کرد.<sup>۲</sup>

گزارشی به زبان فارسی که احتمالاً کاردار ایران در استانبول آن را تهیه کرده است، تا اندازه‌ی سرنوشت بسطامی را روشن می‌کند. در این گزارش می‌خوانیم که مقامات عثمانی وی را «به مجلسی احضار کرده و بعضی احوالات مستفسر شدند او هم بدون فکر تقیه، شفاهاً جواب گفته بود. بعد بنا به اعلام علمای بغداد و به اقرار خودش، مدتی به

---

۱. همان و سند شماره ۴ در Momen, BBR 90، هرچند در اینجا نامی از بولو برده نمی‌شود. موژان مؤمن در "Trial' (140, n. 36) به نامه‌ای از والی بولو اشاره می‌کند اما سندی در این مجموعه در این رابطه وجود ندارد. در سند دیگری

(BOA, Iradeler-Hariciye, no. 1340, 14 Rabi' al-Awwal 1261/23 March 1845)

به بولو اشاره می‌شود و نویسنده‌ی مقاله آن را دیده است اما در این آرشيو وجود ندارد. همچنین بنگرید به سند شماره‌ی ۵ در منبع پیشین.

2. Momen, BBR 90;

سامی دکتراوغلو در نامه‌ای به تاریخ ۱۵ ژوئیه‌ی ۱۹۸۷ به موژان مؤمن به این سند اشاره می‌کند اما این سند در دسترس نویسنده‌ی این مقاله قرار نداشت. از موژان مؤمن برای این اطلاعات بسیار سپاسگزارم.

کورک فرستاه بودند.» در مسیر استانبول وی را «در بولو نام جایی مدتی نگاه داشتند.» یک ماه پس از حبس بسطامی در کارگاه کشتی سازی سلطنتی، نماینده‌ی ایران در پایتخت عثمانی به حکم وی اعتراض کرد و گفت از آنجا که او از اهالی ایران است باید به کشورش بازگردانده شود تا اگر جرمی مرتکب شده است به دست دولت ایران مجازات شود. اما مقامات عثمانی «اولاً انکار کردند که از اهالی ایران نیست یک نفر هست، بغدادی است» اما بعد از اصرار بسیار قبول کردند. درباره‌ی عاقبت مصیبت بار وی می‌نویسد: «خبر فرستادند که او را از کورک بیرون آورند و چون قیود او را بیرون آوردند دیدند که چند روز است وفات کرده به رحمت خدا راحل گشته است.» همان طور که امانت نیز خاطر نشان کرده است، علت دقیق مرگ او معلوم نیست.<sup>۱</sup>

حضور بسطامی و رویدادهای متعاقب این حضور در حلقه‌های علمای سنی و شیعه جنجال به پا کرد اما در عین حال باعث شد که بسیاری، به‌ویژه در میان شیخیه، پیامش را بپذیرند. این نخستین برخورد با علما در تاریخ آیین بهائی بود و مخالفت مؤمنان و غیرمؤمنان با بسطامی سبب شد که باب نقشه‌ی خود را برای حضور در شهرهای مقدس عراق تغییر دهد و در نتیجه باعث دگرگونی جریان تاریخ آیین بایی در همان سال‌های ابتدایی شد.<sup>۲</sup>

## نامه‌ی باب به سلطان عبدالمجید

---

۱. این نامه که به زبان فارسی است در فاضل مازندرانی، کتاب *ظهور الحق*، جلد ۳ (تهران، بی‌تا)، ۱۰۹ موجود است؛ به نقل از Amanat, 236

2. Moojan Momen, 'Mulla 'Ali Bastami', پیش‌نویس مقاله‌ای برای دانش، [www.bahai-library.org/encyclopedia/alibast.html](http://www.bahai-library.org/encyclopedia/alibast.html)، نامه‌ی آیین بهائی (accessed on 3 April 2002).

## ۱-۲ شرایط و واکنش‌ها به حکومت عثمانی

باب هنگامی که هنوز در عربستان مشغول انجام فریضه‌ی حج بود، از دستگیری بسطامی آگاه شد. بنا به روایت ابوالقاسم افنان<sup>۱</sup>، باب از ملا حسن گوهر (که خود یکی از رهبرای شیخی و جانشین سید کاظم بود) خواست تا به واسطه‌ی نجیب پاشا، نامه‌ای به سلطان عبدالعزیز برساند تا موجبات آزادی وی فراهم شود. متأسفانه این اقدام صورت نگرفت و در عوض ملا حسن گوهر با فتوای علمای سنی و شیعه همراه شد و حکم تکفیر باب و شاگردش را امضاء کرد. علاوه بر این، نمی‌دانیم که آیا نامه‌ی باب که در آن درخواست عدالت کرده بود، به دست عبدالمجید رسید یا خیر.

افنان می‌نویسد بنا بر *خطبة الجده*<sup>۲</sup>، باب حوالی ربیع‌الاول ۱۲۶۱ از مکه به مسقط رفت. وی مدتی در مسقط ماند تا پیام خود را به گوش برخی از علمای محل برساند و بتواند برای نجات شاگردش از دست والی بغداد و علمای آنجا تدبیری بیندیشد.<sup>۳</sup> همچنین به گفته‌ی افنان، باب پس از بازگشت از مکه در مسقط و بوشهر به منظور نجات بسطامی از زندان نجیب پاشا نامه‌هایی به محمد شاه، حاجی میرزا آقاسی، سلطان عبدالمجید، و گوهر نوشت.<sup>۴</sup>

نامه‌ی باب به سلطان عبدالمجید یکی از نخستین آثار وی است.<sup>۵</sup> شوقی افندی به «توقیعاتی به سلطان عبدالمجید و نجیب پاشا، والی بغداد»

---

۱. ابوالقاسم افنان، عهد اعلی: زندگانی حضرت باب (Oneworld: Oxford 2000).

۲. به نقل از عبدالحمید اشراق‌خاوری، محاضرات (Bahá'í-Verlag: Hofheim 729-731, 1993)، همچنین بنگرید به:

Amanat, 238, n. 198.

۳. افنان، ۸۰.

۴. همان، ۱۵۷.

۵. باب در کتاب الفهرست خود به این نامه اشاره می‌کند. بنگرید به:

اشاره می‌کند.<sup>۱</sup> به‌رغم آن که دنیس مک‌ایون در کتاب‌شناسی آثار اولیه‌ی باب به این نامه اشاره می‌کند اما از وجود اصل یا نسخه‌ای از آن اطلاع ندارد<sup>۲</sup>، با این حال نامه‌ی باب به عبدالمجید در مرکز جهانی بهائی موجود است.<sup>۳</sup> در میان مدارک مربوط به بسطامی در آرشیو باشباکانلیک در استانبول هیچ نسخه‌ای از این نامه وجود ندارد.<sup>۴</sup> احتمالاً این نامه‌ها هرگز به دست عبدالمجید یا نجیب پاشا نرسیدند. مرکز جهانی بهائی نتوانست در آرشیو خود اثری از نامه‌ی باب به نجیب پاشا بیابد.

در کل، شاهان در چند نامه مخاطب باب بوده‌اند. وی در نامه‌ای به محمد شاه (حوالی اواسط مه ۱۸۴۵ پس از زیارت مکه و مدینه) از او می‌خواهد که «مؤمنین به وحدانیت الهی» را به حضور بطلبد و نامه‌ای را که از «ذکر الله» دریافت داشته بر آنان عرضه کند و بخواهد که آیه‌ای مانند آن بیاورند. سپس، با ذکر محاکمه‌ی ملا علی بسطامی در بغداد از شاه می‌خواهد نامه‌ی وی را به سلطان عبدالمجید و سایر شاهان ارسال کند.<sup>۵</sup> باب در جایی دیگر می‌نویسد «یا معشر الملوک بلغوا آیاتنا الی الترتک و ارض الهمند بالحق علی الحق سریعا و ما وراء ارضها من شرق الأرض و غربها...»<sup>۶</sup>

---

Denis MacEoin, *The Sources for Early Babi Doctrine and History: A Survey* (Brill: Leiden et al. 1992), 51.

1. *God Passes By* (Wilmette 1974), 24.

2. Denis MacEoin, *Sources* 58.

۳. از مرکز جهانی بهائی بابت ارسال نسخه‌ای از این نامه بسیار سپاس گزارم.

۴. چون اغلب اسناد این آرشیو هنوز فهرست‌نویسی نشده‌اند، احتمالاً در آینده این الواح و سایر اسناد مهم مرتبط با تاریخ آیین‌های بابی و بهائی پیدا خواهند شد.

5. MacEoin, *Sources* 64.

6. *Selections from the Writings of the Báb* (trans. Habib Taherzadeh, Haifa 1976), 43.



## ۲-۲ محتوای نامه به سلطان عبدالمجید

باب نامه‌ی خود به سلطان عثمانی را با ذکر «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز می‌کند. سپس می‌نویسد: «انّ ذلك الكتاب حکم من الله لمن علی الارض ... قد نزل من لدن عبده علی حکیم [یعنی، باب] وانه ... صراط الله فی السموات و الارض.»<sup>۱</sup> از مردم می‌خواهد که ندای «بقیة الله» را لیبیک بگویند زیرا «بقیة الله»<sup>۲</sup> امام حیّ مبین و انه لکتاب لا ریب فیهِ ... و یدعو الناس من حکم ربک الی صراط قویم.» باب خود را «السّر فی السموات» می‌خواند که «یلقی الامر من لدن بقیة الله ... فانه لهو النور عن یمین الطور.» باب سپس عبدالمجید را مخاطب قرار می‌دهد: اقرء کتاب ربک یا ایها المجید یحکم ربک فی کتاب حفیظ. ان اعلم انّ الله یعلم ما فی السموات و ما فی الارض و ما کنت فی حکم الرسول [یعنی بسطای] لذو ظلم عظیم. ان اتق الله یا ایها الرجل فانه الیوم لا مفر لاحد الا ان یؤمن بآیات ربک و کان من الساجدین.

باب اضافه می‌کند که این «کتاب» برای «ملوک» نازل شده است تا از «حکم البدع من لدن بقیة الله» آگاه شوند.

باب پس از آن که به سلطان حکم می‌کند که این نامه را بخواند از او می‌خواهد «اولی العلم» را به محضرش دعوت کند و سپس از جانب «ذکر الله» از آنان بخوهد با عدل و انصاف در این نامه نظر کنند. زیرا خداوند از همه چیز آگاه است و در روز قیامت با «قسط» همه را

۱. برای جزئیات بیشتر به پانوشته‌های بعدی مراجعه کنید.

۲. قرآن، سوره‌ی هود آیه ۸۶، «بَقِیَّةُ اللَّهِ خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ وَمَا اَنَا عَلَیْكُمْ بِحَفِیْظٍ». بقیة الله یکی از القام امام زمان است. بنگرید به:

Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (George Ronald: Oxford 1985), 165.

داوری می‌کند.<sup>۱</sup> به گفته‌ی باب، یک آیه از این نامه با تمام آیاتی که پیش تر بر «قلب» محمد نازل شده است، برابری می‌کند و به واسطه‌ی آن خداوند حجت خود را کامل کرده است. «أَنَا نَحْنُ لَانْفِرُقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رِسْلِ اللَّهِ وَ أَنَا لَهُمْ مُسْلِمُونَ.»<sup>۲</sup>

در این نامه، ساکنان استانبول نیز مخاطب قرار گرفته‌اند. به آنان انذار داده شده است که از خدا بترسند و راه «طاغوت»<sup>۳</sup> در پیش نگیرند تا مبدا از «اهل نار» محسوب شوند. بنا بر آیات قرآن، کسانی که از طاغوت دوری گزینند و به خدا ایمان داشته باشند، به «عروة الوثقی» متمسک‌اند. اما کسانی که خداوند را انکار کنند، طاغوت را ولی خود قرار داده‌اند، در ظلمات به سر می‌برند و تا ابد در آتش خواهند بود؛ اما خداوند حافظ مؤمنان است و آنان را از ظلمات به سوی نور هدایت می‌کند.<sup>۴</sup>

باب همچنین می‌گوید که خداوند در قرآن بر بنده‌ی خود «علی» شهادت می‌دهد و او را «صراط الله فی السموات و الارض» می‌خواند و «انّه لوصی رسول الله فی کتاب مبین.» جمله‌ی بعدی، «انّ الیوم وارث الملک نفس من ذرّیته»، دوباره به خود باب اشاره می‌کند زیرا وی از اعقاب پیامبر اسلام بود. این گزاره‌ها اهمیت زیادی دارند زیرا باب به کمک آنها اثبات می‌کند که وعود الهی برای ظهور امام زمان، مهدی موعود، تحقق یافته‌اند. باب، برداشت رایج درباره‌ی آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی حجر را به چالش می‌کشد. در این آیه آمده است «هذا صراطٌ علیّ

۱. قرآن، سوره مائده، آیه ۴۲، « وَ اِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ اِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ».

۲. باب در واقع با استفاده از عباراتی متفاوت به سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۸۵ و سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۸۴ ارجاع می‌دهد.

۳. هشت مرتبه تکرار می‌شود.

۴. قرآن، سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۷۶.

مستقیم» اما باب آن را به این شکل تغییر می‌دهد «شهد الله لعبده علی فی القرآن انه صراط الله فی السموات و الارض.»<sup>۱</sup> چنین تفسیری در سایر آثار باب نیز به چشم می‌خورد: «و انّ الله ربّی و ربکم الحق فاعبدوه و هذا صراط علیّ عند ربّک مستقیماً.»<sup>۲</sup> و همچنین «انّ الله قد اوحی الیّ انّ صراط الذکر لدی کان علی الحق بالحق مستقیماً.»<sup>۳</sup> سپس باب از مردم می‌خواهد که اگر دربارهی این حکم او تردید دارند، از قرآن دلیلی بیاورند. آیات او همانند آیات قرآنی است که بر «خاتم النبیین» نازل شده و او «مهدی» صراط الهی است. یکی از آیات نازل شده بر باب با کلّ آیات نازل بر پیامبران پیشین برابری می‌کند. «و لقد بلغنا حکم ربّک فی امّ القری [مکه] و من حولها فی ثلاث کتاب من آیات الحق»، که احتمالاً اشاره به **صحیفه‌ی بین‌الحرمین** و چند اثر دیگر است. مردم برای آن که رستگار شوند باید از امر الهی پیروی کنند. اگر کسی بمیرد و هنوز به امر الهی ایمان نداشته باشد، در روز قیامت از اصحاب نار محسوب خواهد شد. «من کفر بآیاتنا و لم یخرج من بیته مهاجراً الی بلد الذکر نزل حکمه فی الکتاب بمثل ما نزل فی شأن ابی لهب فی القرآن» که اشاره به عموی پیامبر و دشمنی وی دارد. بار دیگر باب به شدت از عبدالمجید انتقاد می‌کند:

یا ایها الرجل قد اتبعت الشیطان فی حکم حبس رسول الذکر بعد ما تقرء من کتابنا حرفاً بدیعاً. ان اتق الله و لا تکذب حکم الله و ارسل الرسول فی حکم ما نزلنا فی الکتاب الیک ... انک لا تعلم حکم الخلافة و ان الرسول فی تلك الارض عبد ضعيف ولكن ان اعلم انّا مرسلوه ... ان

---

۱. از خاضع فنانا پذیر برای مطرح کردن این نظر بسیار سپاس گزارم.  
۲. **قیوم الاسماء**، ۳؛ «صراط مستقیم» به سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۵۰ اشاره دارد.  
۳. همان، ۱۴.

اعلم حکم الله ان ترسله بعد ذلك الكتاب ... ان اتبع حکم الله يا ايها المجيد و لا تتبع هوائك ليضلک عن السبيل.

آیا اگر سلطان عبدالمجید این نامه‌ی باب را دریافت کرده بود، لطفش شامل حال ملا علی بسطامی می‌شد؟ جواب این پرسش را نمی‌دانیم اما می‌دانیم که در دو واقعه‌ی بعدی او سیاست‌هایی به نفع بابیان اتخاذ کرد. واقعه‌ی نخست به فاطمه برغانی یا طاهره، از پیروان برجسته‌ی باب، مربوط می‌شود.<sup>۱</sup> واقعه‌ی دوم، برخورد احترام‌آمیز وی با بهاء‌الله در دوران تبعید در بغداد است.

طاهره شاعر و عالمی برجسته و متبحر در کلام اسلامی بود و در انتشار آیین باب در ایران و عراق عثمانی، به‌ویژه کربلا و نجف، موفقیت‌های فراوانی به دست آورده بود. موفقیت وی در کربلا حسادت و خشم علمای شیعه را برانگیخت به نحوی که برای محافظت از وی نگهبانانی بر منزلش گماردند. به منظور جلوگیری از مشکلات و صدمات بیشتر، حکومت عثمانی به او اجازه داد که عازم بغداد شود.<sup>۲</sup>

طاهره در بغداد مهمان مفتی اعظم، محمود آلوسی، بود یعنی همان فردی که اندکی پیشتر فتوایی علیه ملا علی بسطامی و باب صادر کرده بود. به نظر می‌رسد که آلوسی بعدتر نگرش خود را نسبت به آیین بابی تغییر داد زیرا به گفته‌ی یکی از منابع بهائی<sup>۳</sup> در اثر مهم خود با عنوان

---

۱. بنگرید به بخش مربوط به طاهره در

Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement* (Cornell University Press: Ithaca, NY, 1989)

2. 'Abdu'l-Bahá, *Memorials of the Faithful* (trans. Marzieh Gail; Bahá'í Publishing Trust: Wilmette, Ill, 1971), 182; Zarandi, *Dawn-Breakers* 272.

۳. کتاب **کشف الغطاء** ردیه‌ی میرزا ابوالفضل گلپایگانی بر کتاب **نقطة الکاف** ازلیان، کتابی درباره‌ی تاریخ اوایل آیین بابی، است. میرزا ابوالفضل پیش از اتمام آن درگذشت و سید مهدی، خواهرزاده‌ی ابوالفضائل، کار آن را به اتمام رساند و در عشق‌آباد چاپ کرد.

روح المعانی از گفتگوهای خود با طاهره به نیکی یاد می‌کند. در این متن آلوسی ادعا می‌کند که او هم باورهایی مشابه با طاهره دارد اما از ترس حکومت عثمانی نتوانسته آنها را علناً به زبان آورد.<sup>۱</sup> در بغداد طاهره آزادانه به تبلیغ آیین بابی مشغول بود و همین امر موجب نارضایتی شدید علما شد. آنان نزد نجیب پاشا شکایت بردند و او هم از استانبول استفسار کرد که آیا طاهره می‌تواند به تبلیغ آیین بابی ادامه دهد یا خیر. سه ماه بعد، دستوری از جانب سلطان عبدالمجید رسید که در آن آمده بود به شرط توقف تبلیغ آیین بابی و ترک امپراتوری عثمانی وی را آزاد کنند.<sup>۲</sup>

حدود یک دهه بعد، هنگامی که بهاء‌الله در بغداد در تبعید به سر می‌برد، ظاهراً والیان متعددی گزارش‌های مثبتی درباره‌ی وی برای سلطان عبدالمجید فرستاده بودند:

گزارشات موافقی که راجع به احوالات هیکل اطهر از طرف ولایه یکی بعد از دیگری به باب عالی ارسال گردیده به درجه‌ای در نفس سلطان عبدالمجید نافذ و مؤثر واقع شده بود که مشاژالیه تا آخرین دقیقه‌ی حیات نسبت به انجام مستدعیات دولت ایران درباره‌ی تسلیم وجود اقدس به عمال آن دولت و یا اخراج از خاک عثمانی روی موافقت نشان نداد.<sup>۳</sup>

---

اما چون سید مهدی از اعتدال خارج شد و کتاب حاوی برخی اغلاط بود، عبدالبهاء مانع از توزیع آن شد.

1. Zarandi, *Dawn-Breakers* 272.

2. 'Abdul'-Bahá, *A Traveller's Narrative* (trans. E.G. Browne), 310 (Note Q); idem. *Memorials* 196.

۳. شوقی افندی، قرن بدیع (مؤسسه‌ی معارف بهائی به لسان فارسی، ۱۹۹۲)، ۲۷۴.

در کردستان بهاء‌الله با شیوخ برجسته‌ی تصوف ارتباط شخصی یافت و از میان آنان شیخ عثمان، پیر طریقت نقشبندیه، ارادتی قلبی به ایشان پیدا کرده بود. همان‌طور که پیشتر ذکر شد، سلطان عبدالمجید به این طریقت تعلق داشت و به گفته‌ی شوقی افندی، سلطان از ارادتمندان شیخ عثمان بود.<sup>۱</sup> بسیار محتمل است که احترام سلطان در حق بهاء‌الله ناشی از همین رابطه باشد.

---

۱. همان، ۲۶۲. در منابع غریبهائی چنین مطلبی پیدا نکردم.

## نامه‌ی سید علی محمد باب به سلطان عبدالمجید

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي نزل الكتاب على من يشاء من عباده و انه لا اله الا هو لغنى حميد هو الذي بيده ملكوت كل شيء و لا يعزب من علمه شيء لا اله الا هو قل ايتى فاعبدون و ان ذلك الكتاب حكم من الله لمن على الارض ان اخرجوا من دياركم لعهد بقية الله امام حى مبين و انه لكتاب لا ريب فيه قد نزل من لدن عبده على حكيم و انه لعلى حكيم صراط الله فى السموات و الارض يدعوا الناس من حكم ربك الى صراط قويم و انه لهو السر فى السموات يلقي الامر من لدن بقية الله امام حق مبين فانه لهو النور عن يمين الطور فى كتاب ربك لا اله الا انا قل اياه فارهبون اقرء كتاب ربك يا ايها المجيد بحكم ربك فى كتاب حفيظ ان اعلم ان الله يعلم ما فى السموات و ما فى الارض و ما كنت فى حكم الرسول لذو ظلم عظيم ان اتق الله يا ايها الرجل فان اليوم لا مفر لاحد الا ان يؤمن بآيات ربك و كان من الساجدين و لقد نزلنا كتابا الى الملوك ليعلموا حكم البدع من لدن بقية الله امام عدل قويم و اذا نزل الكتاب اليك ان احضر اولى العلم بين يديك ثم قل من ذكر الله اتلو كتاب الله بالعدل ثم انصفوا بين يدي الله فى احكامه فان الله يجكم يوم القيمة بين الكل بالقسط و انه لا اله الا هو لخبير عليم يا ايها الملاء ان اشهد فان حجة الله بالغة عليكم بعد ما قد قرأتم آيه من ذلك الكتاب والله شهيد عليم يا ايها الملاء ان اتقوا الله ثم انصفوا بالعدل هل يفرق حكم من جاء من عند الله بآيات معدودة او جاء بآية واحدة لا والقرآن انا نحن لا نفرق بين احد من رسل الله و انا لهم مسلمون و لو نزل القرآن آية واحدة هل يقدر احد ان يقول فيها بعضا من الحرف فسبحان الله عما يشركون و كفى بذلك الكتاب حجة لمن فى السموات و الارض والله شعيد عليم لو اجتمع الانس على ان يأتوا بمثل ذلك الكتاب الذى نزلنا الآن اليم لن

یستطیعن و لن یقدرن و لو کان الجنّ یمدونهم علی الضعف و الله خبیر  
علیم و لقد نزلنا کتاب من قبل فیه آیات بینات من لدنا لقوم یسمعون  
ان الذین اتبعوا آیات الله بالحق فاولئک هم المہتدون و ان الذین اتبعوا  
اهوائهم فاولئک هم الظالمون یا ایها الملاء من اهل الروم ان اتقوا الله  
ربکم الرحمن فی هذا الحکم و انه لحق مثل ما انتم فی عهد الله لتوقنون  
و لقد کفر الذین اتبعوا بعد (جای چند کلمه در نسخه‌ی موجود خالی  
است) حکم الطاغوت و اصحاب النار و ان اولئک هم اصحاب النار فی  
کتاب الله لخالدون شهد الله لعبده علیّ فی القرآن انه صراط الله  
فی السموات و الارض و لایعزب عن علمه شیء و انه لوصیّ رسول الله  
فی کتاب مبین و ان الیوم وارث الملک نفس من ذریته و امام حق مبین  
هو الذی بیده ملکوت کل شیء و لایعجز فی قدرته شیء و کل الخلق فی  
حکم الکتاب له خاشعون و ان کنتم فی ریب من هذا الحکم فاخرجوا من  
حکم القرآن فان الله قد نزل تلك الآیات بمثل القرآن علی قلب رسول  
الله خاتم النبیین و انه باذن الله قد نزل علی قلب من جعله الله حجة  
لمن فی السموات و الرض و انه لمهدیّ صراط الله فی کتاب مبین و انی  
عبد قد آمنت بالله و آیاته و ما نزل فی القرآن من لدن عزیز حکیم قل  
انی القی الامر باذن الله من لدن امام حق عظیم و انه لهو السر فی ام  
الکتاب علی بناء قدیم ان اعلموا یا اهل الارض ان الیوم لا مفرا لحد من  
امرالله و کل یوم القیمة الی الله یبعثون و ان آیه مما نزلنا الان الیک  
یعدل فی کتاب الله آیات النبیین و ما من بعد کل الخلق من حجج الله  
لیسئلون و لقد بلغنا حکم ربک فی امّ القرى و من حولها فی ثلاث کتاب  
من آیات الحق قل اتبعوا امرالله لعلکم تفلحون و ان مات احد منکم  
علی غیر هذا الحکم فانه یوم القیمة من اصحاب النار لیکون من  
المحضرین و ارسل بمثل ذلك الکتاب الی الملک شطر من الارض بمداد  
الذی لتکونن لمن الناصرین لمکتوب و من کفر بآیاتنا و لم یرج من



بیته مهاجرا الی بلد الذکر نزل حکمه فی الكتاب بمثل ما نزل فی شأن ابی لهب فی القرآن ان اتقوا الله یا ایها الملاء و ارحموا انفسکم و لا تفضحوا حشیتکم فیما نزل الیکم من بعد حکم الله و من بعد کل الناس لیقروا یا ایها الرجل قد اتبعت الشیطان فی حکم حبس الذکر بعد ما تقرء من کتابنا حرفا بديعا ان اتق الله و لاتکذب حکم الله و ارسل الرسول فی حکم ما نزلنا فی الكتاب علیک علی حکم عز جمیل و انک لا تعلم حکم الخلافة و ان الرسول فی تلك الارض عبد ضعيف و لكن ان اعلم انا نحن مرسلوه و انا نحن علی کلی شیء لغالبون و انا نحن علی کل شیء لشاهدون و انا نحن علی کل شیء باذن الله لقادرون ان اعلم حکم الله ان ترسله بعد ذلك الكتاب فانا نکتب علیک حکم قتلك من یدی نفسک و انا علی ما نشاء لعاملون ان اتبع حکم الله یا ایها المجید و لا تتبع هوائک لیضلك عن السبیل و ما کان حکم الله فی شأن الابلاغ مبین و سبحان الله ربک و رب العزة عما یصفون و سلام علی المهاجرین و الحمد لله رب العالمین.



# نخستین اشارات به ادیان بابی و بهائی در اسپانیا (۱۸۵۰ تا ۱۸۹۵)

امین ای. اخیا  
برگردان: پویا موحد

امین اخیا دانش‌آموخته‌ی دوره‌ی دکتری تاریخ در دانشگاه آزاد بارسلون و نویسنده‌ی کتاب دو جلدی «حواری صلح» است. آنچه می‌خوانید برگردان این سه مقاله‌ی او با عنوان‌های اصلی زیر است:

Amin E. Egea (2004) 'Chronicles of a Birth: Early References to the Babi and Bahai Religions in Spain (1850-1853)' in Iraj Ayman (ed.) (2004) *Lights of Irfan*, vol. 5: pp. 59-75, Irfan Colloquia.

Amin E. Egea (2006) 'Chronicles of a Birth, Part 2: Early References to the Babi and Bahai Religions in Spain (1854-1876)' in Iraj Ayman (ed.) (2006) *Lights of Irfan*, vol. 5: pp. 67-74, Irfan Colloquia.

Amin E. Egea (2010) 'Chronicles of a Birth, Part 3: Early References to the Babi and Bahai Religions in Spain (1873-1895)' in Iraj Ayman (ed.) (2010) *Lights of Irfan*, vol. 5: pp.1-20, Irfan Colloquia.

## مقدمه

اگر هنگام تولد و رشد اولیه‌ی جنبش بابی-بهائی ماجراهای مصیبت‌بار و خون‌باری رخ نداده بود، احتمالاً آغاز این جنبش‌ها در غرب ناشناخته

می‌ماند. رشد چشمگیر این جنبش از زمان تأسیس خود، ایده‌های آن که به شدت برای روحانیت شیعه بدیع بود، و تأثیری که بر سراسر طبقات اجتماعی ایران گذاشت، مقامات دینی و سیاسی را به یکسان از نیرویی به وحشت انداخت که می‌توانست نفوذ اولی و قدرت مطلقه‌ی دومی را پایان بخشد. از دوایر دولتی گرفته تا منبرها، همه‌ی تلاش‌های ممکن بر نابودی این «فرقه‌ی ضاله» تمرکز یافت.

در دورانی که اروپا به مراحل پایانی دوران رومان‌تیسیم رسیده بود، آغاز مصیبت‌بار یک دیانت نوپا از دید اروپاییان مخفی نماند. اروپاییان، از جمله مسافران، مبلغان مسیحی، تاجران، دیپلمات‌ها و مأموران دولتی در این دوران شاهد نخستین ایام حیات ادیان بابی و بهائی بودند، و روایات ایشان از ایران به اروپا می‌رسید. این روایت‌ها اگر چه همیشه دقیق نبود و گاهی بر اطلاعات مغشوش یا حتی شایعات مبتنی بود، به معرفی کلمه‌ی «بابی» در غرب کمک کرد. در این قاره‌ی کهن کسانی بودند که از کنار یک جنبش دینی جدید در ایران بی‌اعتنا نمی‌گذشتند و واکنش‌های آنان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. از یک سو کسانی بودند که شرایط مصیبت‌بار ظهور یک دین جدید آنها را متأثر می‌کرد و بنابراین آن را یک جنبش دینی پیشرو می‌شمردند، جنبشی که قربانی خشک‌مغزی و تعصب جامعه‌ای شده بود که عمیقاً در روال‌های ارتجاعی خود ریشه داشت. از سوی دیگر کسانی بودند که جنبش جدید را مشکلی محلی تلقی می‌کردند که ماهیتی سیاسی داشت و ثبات یک پادشاهی ضعیف و شکننده را تهدید می‌کرد، در حالی که این ثبات که برای قدرت‌های خارجی از اهمیت جغرافیایی-راهبردی برخوردار بود، در اثر بحران‌های داخلی دائماً متزلزل بود. در هر دو مورد، علاقه به این جنبش به میزانی رسید که برخی از پژوهش‌گران به تحقیقاتی درباره‌ی این دین جدید روی آوردند، دین بابی در مطبوعات مخاطبانی پیدا کرد

و نیز الهام‌بخش هنرمندانی متعدد (در محافل ادبی و نمایشی) شد، و در عین حال، سیل گزارش‌های رسمی و دیپلماتیک سفارت‌خانه‌های غربی مستقر در آسیای میانه، آسیای صغیر و خاور نزدیک به سوی غرب سرازیر شد.

بی‌تردید، دین بهائی بزرگ‌ترین گنجینه‌ی اسناد را برای مطالعه در اختیار پژوهش‌گران می‌گذارد. موشه شارون، استاد کرسی مطالعات بهائی در دانشگاه عبری در اورشلیم، با اشاره به چالش‌هایی که گروه درسی او با آن‌ها روبروست، به تأکید و بی‌اغراق چنین می‌گوید:

کار پیش رو عظیم است. حجم منابعی که باید مورد مطالعه‌ی پژوهش‌گران قرار گیرد مبهوت‌کننده است. دست‌کم یک قرن لازم است تا متون فراوان و دیگر منابع موجود بررسی شوند.<sup>۱</sup>

برای مثال، از متون مقدس بایی-بهائی، که تنها بخشی از آن تا کنون ترجمه و منتشر شده است، هزاران نسخه‌ی دست‌نویس وجود دارد. تعداد منابع موجود برای ثبت تاریخ بایی و بهائی به همین میزان گسترده است و تنها محدود به روایت‌های مکتوب فراوانی نمی‌شود که افراد مرتبط با این واقعیت‌های تاریخی از خود به جا گذاشته‌اند بلکه همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، نوشته‌های ناظران پرشمار غیربایی/بهائی را نیز در بر می‌گیرد.

تاریخ‌نگاری بهائی از این نوع منابع بسیار استفاده کرده است، منابعی که هر چند خالی از بی‌دقتی نیستند اما به تکمیل یا بازیابی روایت‌های تاریخی منابع بهائی کمک کرده و نشان داده‌اند که غربی‌ها در آن زمان چه نظری درباره‌ی این دین جدید داشته‌اند.

---

1. The Hebrew University of Jerusalem, *Proceedings of the Dedication of the Chair in Bahá'í Studies*, Jerusalem, 2000, p. 8.

شوقی افندی بدون شک نخستین نویسنده‌ی بهائی است که از این نوع مستندات به طور منظم استفاده کرد. برای مثال، او در ترجمه و بازنویسی تاریخ نبیل زرنندی تحت عنوان «تاریخ نبیل» به روایت‌های شناخته‌شده‌ی کنت دو گوینو، ا. ج. براون، ا. ل. م. نیکولا و لرد گرزن ارجاعات پرشماری داد، یعنی همان آثاری که او خود در دوران تحصیل در آکسفورد مطالعه و بررسی کرده بود. او همچنین در نگارش تاریخ قرن اول دور بهائی با عنوان «قرن بدیع» از اشارات آثار غیر بهائیان به این دین استفاده کرد. احتمالاً او بود که به عنوان ویراستار سال‌نامه‌ی «عالم بهائی» بخشی را تحت عنوان «اشارات به آیین بهائی» در این سال‌نامه گنجانید. به علاوه، او جمع‌آوری روایت‌های روزنامه‌ها را گسترش داد و منظم کرد. امروزه این مجموعه شامل بیش از ۴۷۰۰۰ بریده از مطبوعات است که عملاً تمام وقایع مرتبط با تاریخ بهائی را از زمان اعلان رسالت باب تا امروز در بر می‌گیرد.

کتاب‌های تاریخ بهائی نوشته‌ی غربی‌ها که امروزه خود به متونی کلاسیک تبدیل شده‌اند برای ثبت وقایع از آثار مؤلفان غیربهائی استفاده کرده‌اند. یک مثال مهم کتاب‌های سه‌گانه‌ی ح. م. بالیوزی درباره‌ی شخصیت‌های محوری دین بهائی است. کتاب دیگری که اهمیت خاصی دارد، یکی از آثار موژان مؤمن با عنوان «ادیان بابی و بهائی، ۱۸۴۴-۱۹۴۴» است. کتاب اخیر که امروزه مطالعه‌ی آن برای هر پژوهنده‌ی تاریخ بابی-بهائی ضروری است، مشتمل بر کامل‌ترین مجموعه‌ی منابع تاریخی غیربهائی در جهان انگلیسی‌زبان است.

من بر این باور بودم که ادیان بابی و بهائی احتمالاً همانند دیگر کشورهای اروپایی در اسپانیا نیز کنجکاوی‌ها را برانگیخته‌اند. بنابراین، از میانه‌ی سال ۱۹۹۶ به جستجوی اشاراتی پرداختم که در سال‌های

نخستین اشارات به ادیان بابی و بهائی در اسپانیا (۱۸۵۰ تا ۱۸۹۵)

۱۸۴۴ تا ۱۹۴۷ در این کشور به این ادیان شده بود. تا کنون بیش از ۱۸۰ مورد اشاره در روزنامه‌ها، بیش از سی کتاب و مطبوعات و دست‌نوشته‌های متنوع یافته‌ام.

بسیاری از اشاراتی که در روزنامه‌ها یافته‌ام به سال‌های ۱۸۵۰، ۱۸۵۲، ۱۸۵۳، ۱۸۷۳، ۱۸۸۲، ۱۸۸۳، ۱۸۸۹، ۱۸۹۶ و ۱۹۰۳ بازمی‌گردند. علاوه بر این، اشاره‌های متنوعی در مجلات و مطبوعات دانشگاهی سیاسی، علمی و دینی یافته‌ام.

در حوزه‌ی ادبیات در آثار چند نویسنده‌ی اسپانیایی اشاراتی مختصر یا مفصل پیدا کرده‌ام، از جمله، فرانسیسکو جی. آیوسو، واژه‌شناس؛ خوان والرا، دیپلمات، سیاستمدار و نویسنده؛ و امیلیا دو پارادو بازان، نویسنده و آریستوکرات؛ افزون بر این، در ترجمه‌ی آثار غیراسپانیایی‌هایی مثل ارنست رنان، آرمینیوس وامبری، و الیسو رکوس اشاره‌هایی یافته‌ام. همچنین باید به اشارات واژه‌نامه‌ها و دایرة‌المعارف‌های این دوران اشاره کرد که قدیمی‌ترین آنها به سال ۱۸۵۴ برمی‌گردد.

به علاوه مطالب جالبی از کشیش‌های اسپانیایی ساکن فلسطین، شمال آفریقا و خود اسپانیا و نیز گزارش‌های رسمی ارسالی از کنسول‌گری ترکیه یافته‌ام.

### ۱۸۵۰: نخستین اشارات

بی‌تردید، سال ۱۸۵۰ مصیبت‌بارترین سال در حیات کوتاه دین بابی بوده است. مسئولان دولتی و مذهبی دست به دست یکدیگر دادند تا شیرانه‌ترین حملات خود را برای ریشه‌کنی جامعه‌ی بالنده‌ی بابی به

---

۱. سالی که دین بهائی به طور رسمی در اسپانیا استقرار یافت.

انجام رسانند. یکی از این حملات، کشتار وحشیانه‌ی تعداد زیادی از افراد در شهر زنجان بود. بر اساس منابع موجود، حدود سه تا پنج هزار بابی به رهبری روحانی ارشد شهر، ملا محمد علی مشهور به حجت (به معنای برهان)، در برابر محاصره‌ی نیروهای سلطنتی که آنها را در بخشی از شهر محصور کرده بودند، ماه‌ها مقاومت کردند. این حمله‌ی نظامی بی‌رحمانه به دستور شاه جوان ناصرالدین شاه انجام شد (که رشد جامعه‌ی دینی جدید برای او که در دومین سال حکومت خویش بود، تغییری نگران‌کننده به نظر می‌رسید و یکی از بحران‌هایی بود که او از زمان آغاز سلطنت خود با آن مواجه بود). شجاعت و دلاوری کم‌نظیری که مؤمنان محصور از خود نشان دادند، از دید بعضی غربی‌های ساکن ایران مخفی نماند.

در ۲۴ اکتبر ۱۸۵۰ سه روزنامه‌ی مادرید (ال کاتولیکو، لا اسپرانزا و لا ناسیون) روایت زیر را تقریباً به یکسان منتشر کردند:

گزارش‌های تازه از تهران حاکی از آن است که در ۳۰ اوت، ایران دچار آشوبی شده است که سخت می‌توان آن را توصیف کرد. اصلاحاتی که در نتیجه‌ی کوشش‌های شاه جوان آغاز شده، به طور کلی با مقاومت مواجه شده است و در نهایت نتایجی را که امید می‌رفت در بر نداشته است. با وجود این، دولت با قوه‌ی قهریه در موارد متعدد از این اصلاحات دفاع کرده و به نظر می‌آید که به شدت با دشمنان قانون و نظم برخورد خواهد کرد.

بابیان باقی‌مانده در یکی از شهرهای آذربایجان به نام زنجان تسلیم شده‌اند و نظامیان سلطنتی تقریباً شهر را با خاک یکسان کرده‌اند. روحانی بلندپایه‌ی تبریز به جرم تحریک طغیان بابی‌ها دستگیر شده و تحت حفاظت شدید به پایتخت آورده شده است.



دو نکته در اینجا نیاز به توضیح دارد. اول این که وقتی این گزارش رسمی فرستاده شد، هنوز زنجان تحت محاصره بود. در واقع، سپاه شاه تا حدود اواخر دسامبر و اوایل ژانویه ۱۸۵۱، نتوانست آخرین سنگرهای بابی‌های محاصره شده را به تسلیم وادار کند.

از اخبار دستگیری و انتقال یک روحانی بلندپایه‌ی تبریز به تهران در تاریخ دین بهائی هیچ نشانه‌ای در دست نیست. مقاله‌ای که در ۱۲ سپتامبر ۱۸۵۰ در نشریه‌ی رسمی ونیز منتشر شد، و از گزارش‌های رسمی ارسالی از تهران به تاریخ ۳۱ ژوئیه به عنوان منبع یاد می‌کند و به علاوه شامل روایت‌های دست اولی از ناآرامی‌های زنجان است، می‌تواند به فهم این موضوع کمک کند. این روزنامه چنین گزارش می‌دهد:

شیخ الاسلام آذربایجان (یک استان بزرگ که پایتخت آن تبریز است) که شخصی بسیار متنفذ و یکی از مقامات بزرگ امپراتوری است، دستگیر شد و به دستور امیرنظام به تهران انتقال یافت. او متهم شده که با فرزند خویش تبانی کرده تا قدرت روحانیون را در مقابل دولت افزایش دهد.<sup>۱</sup>

از نشانه‌های موجود در این روایت جداگانه می‌توانیم نتیجه بگیریم که منظور از «روحانی بلندپایه‌ی تبریز» که در گزارش خبری منتشر شده در مادرید به او اشاره شده، کسی جز حاجی میرزا علی اصغر شیخ الاسلام نیست که در ماه ژوئن ۱۸۵۰ با برادرزاده‌اش به تهران تبعید شد. دلیل این تبعید به هیچ وجه ارتباط او با بابی‌ها نبود بلکه او به

---

1 - Gazzeta Ufficiale di Venezia, 14 September 1850.

دلیل مشارکت در نبرد قدرت میان روحانیون تبریز و مقامات دولتی تبعید شد.<sup>۱</sup>

در ۶ نوامبر ۱۸۵۰ روزنامه‌ی کاتالونیایی ال بارسلون، همچنان که رسم اغلب روزنامه‌های اسپانیایی آن زمان بود، بخش مختصری را به اخبار بین‌المللی اختصاص داده بود. ملاقات هیئت وزیران فرانسه، دشمنی‌ها میان اتریش و پروس و تحرک سپاه روسیه برخی از عناوین خبری بودند

---

۱. شیل این ماجرا را چنین توصیف می‌کند:

در ارتباط با حق بست‌نشینی در مقابر و مساجد و دیگر مکان‌های مقدس از دیرباز کشمکش میان دولت و روحانیت ادامه داشته است و یکی از این دو خواهان برانداختن این رسم و دیگری خواهان استمرار آن برای حفظ نفوذ خود بر مردم است. اخبار رسیده از تبریز حاکی از کوشش شدید روحانیون این شهر برای احیای سنت بست‌نشینی به شکل گذشته است. گاوی که به سوی سلاخ‌خانه برده می‌شد در حال عبور از یک مقبره‌ی مشهور در میانه‌ی شهر دو بار به این مکان مقدس پناه برد. وقتی برای سومین بار این اتفاق تکرار شد، قصاب‌ها که هر بار این پناه‌آوری به قدرت قدیس در گذشته را نادیده گرفته بودند، کشته شدند. این که این بخش از این معجزه چگونه اتفاق افتاد برای من معلوم نیست. این اخبار در همان لحظه در سراسر شهر منتشر شد و تعصب مسلمانان را برانگیخت. معمولاً اینگونه هیجانانگیز بر سر ارمی‌ها و یهودی‌ها خالی می‌شود اما این بار هیجانانگیز آنان جهت دیگر گرفت. معجزات زیادی اتفاق افتاد. کورها بینا شدند، چلاق‌ها شفا یافتند، و دردهای بسیاری درمان شد. ولوله بالا گرفت و در طول سه روز بعد داستان‌های به اصطلاح «هولناک» به میزانی بی‌سابقه انتشار یافت. مقام این مقبره چنان بالا رفت که آن را به یک حرم مقدس تبدیل کرد، و قماربازان و مست‌هایی که به حریم آن تجاوز کنند، محکوم به قتل می‌شدند. اما دولت که در دستان امیر نظام، نخست وزیر، بود بسیار قدرت‌مند بود. من نیز حال منتظر وقایع بعدی هستم و می‌خواهم اشاره کنم که چند ماه قبل برخی از محرکان اصلی این وقایع غیر عادی به تهران برده شدند و در آنجا در سختی نگاه‌داری می‌شدند و تنها زمانی آزاد شدند که قول دادند دیگر معجزاتی از خود خلق نکنند.

Sheil, Mary. *Glimpses of Life and Manners in Persia*. London: John Murray, 1856. pp. 165-166.

که در آن روز در این بخش گنجانده شده بود. در کنار این عناوین، مطلب زیر نیز منتشر شده بود:

گزارش‌های رسمی از تهران حاکی از آن است که رهبر دین بابی به علاوه دوازده نفر از پیروانش در تبریز تیرباران شده‌اند. یکی از تعالیم اصلی این دین اعلام حقوق اساسی زنان است و تعداد کسانی که روزانه از میان آنان به این دین می‌پیوندند، چشمگیر است. بیش از هزار نفر زن در میان کسانی بودند که در یکی از نبردهای اخیر با سپاهیان شاه به جنگ پرداختند و با شجاعتی ستودنی جنگیدند.<sup>۱</sup>

خوانندگان در آن زمان نمی‌توانستند حدس بزنند که «رهبر دین بابی» که در این مقاله‌ی کوتاه ذکر شده کسی نیست جز «نقطه‌ی اولی» و مبدع عصری جدید که در ادیان قبل به آن بشارت داده شده است.

جزئیات مرتبط با اعدام باب آنقدر شناخته شده است که در اینجا نیازی به توضیحات بیشتر نیست. همان طور که می‌دانیم، باب با دوازده نفر از پیروانش به قتل رسید بلکه تنها یک نفر به نام میرزا محمد علی زنوزی مشهور به انیس با او همراه بود. این گزارش سپس به جنگ در زنجان اشاره می‌کند و به نسبت بالای زنانی که علیه سپاهیان سلطنتی می‌جنگیدند اشاره می‌کند. جالب است که در سال ۱۸۵۰ تعلیم باب در مورد برابری جنسیتی همه‌ی تعالیم دیگر او را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

۱۸۵۲ تا ۱۸۵۳: سوءقصد به جان شاه ایران

---

۱. همین اطلاعات با تغییراتی جزئی در دو روزنامه‌ی مادرید منتشر شد:

*El Clamor Público*, on 7 November, and *La Esperanza*, on 11 November.

در ۱۵ اوت ۱۸۵۲، ناصرالدین، شاه ایران، هدف سوءقصدی قرار گرفت که چند بابی در آن مشارکت داشتند. گوینو این واقعه را چنین توصیف می‌کند:

صبح آن روز شاه برای اسب سواری از کاخ بیرون رفت. چنانچه مرسوم بود نوکرانی با نیزه‌های بلند و مهترانی که افسار اسب‌هایی با زین‌های مزین به پارچه‌های فاخر را در دست داشتند و گروهی از سواران عشایری با تفنگ‌هایی که بر پشت داشتند و شمشیرهایی که از زین‌هایشان آویزان بود پیشاپیش شاه حرکت می‌کردند. این پیش‌قراولان با فاصله جلوتر از شاه حرکت می‌کردند تا گرد و خاک حرکت سواران او را آزرده نسازد و شاه به آرامی در پی آنها حرکت می‌کرد و کمی عقب‌تر گروه ملتزمین در پی او می‌رفتند. این گروه اخیر همیشه با شاه همراه بود و شامل اعیان و روساء و مأموران می‌شد. او هنوز نزدیک کاخ بود و تازه از در کوچک باغ محمد حسن صندوق‌دار عبور کرده بود که در کنار راه متوجه سه مرد شد، سه باغبان که دو نفرشان در یک سو و نفر سوم در سوی دیگر راه بودند و ظاهراً آمدن او را انتظار می‌کشیدند. او احساس خطر نکرد و به پیش راند. وقتی نزدیک شد، ملاحظه کرد که آنها تعظیم بلند و بالایی کردند و شنید که فریاد می‌زنند: «قربانت شوم. خواسته‌ای داریم.» این شیوه‌ای سنتی بود اما آنان به جای آن که طبق رسم، در جای خود و دور از شاه بمانند به سوی او هجوم آوردند در حالی که تکرار می‌کردند «ما خواسته‌ای داریم». شاه با تعجب فریاد زد: «پدر سوخته‌ها چه می‌خواهید؟» در آن لحظه مردی که در طرف راست بود افسار اسب را به دست گرفت و به سوی شاه شلیک کرد. در همین زمان، دو نفر دیگر که در طرف چپ بودند نیز شلیک کردند. یکی از گلوله‌ها گردن بند مرواریدی را که بر گردن اسب بود پاره کرد و دیگری با ساچمه دست راست و پشت شاه را سوراخ

کرد. بلافاصله مرد دست راستی پای شاه را کشید و اگر دو نفر دیگر از سوی دیگر نمی‌کشیدند، او را از زین به زیر کشیده بود. شاه با مشت بر سر حمله‌کنندگان می‌کوبید و ناآرامی اسب وحشت‌زده تلاش‌های آنها را ناکام گذاشت و حمله‌شان را به تأخیر انداخت. ملازمان سلطنتی که ابتدا سراسیمه شده بودند، به سوی ارباب خود شتافتند. اسدالله خان، مهتر اعظم، و یکی از سواران ایللیاتی مرد دست راستی را با شمشیر کشتند. در همین زمان چند نفر از پیش‌قراولان دو مرد دیگر را به زمین انداختند و بر آنها قید و بند زدند.<sup>۱</sup>

جامعه‌ی بایی به عنوان یک کلیت هیچ مداخله‌ای در این شاه‌کشی نافرجام نداشت و مرتکبان آن (که بر اساس منابع مختلف بین سه تا شش نفر بودند) به طور مستقل عمل کرده بودند. اما با این حال این توطئه دشمنی مقامات را نسبت به بایی‌ها تشدید و مدعای کسانی را که دین جدید را اساساً جنبشی سیاسی جلوه می‌دادند، تقویت کرد.<sup>۲</sup>

---

1. Gobineau, Comte M. A., "Les Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale." In Translation of French Foot-notes of *The Dawn-Breakers*, Emily McBride Perigord. Wilmette, Ill.: Bahá'í Publishing Trust, 1996.

۲. از این واقعیت که دین بایی در سال‌های اولیه‌اش خود با قدرت‌های مدنی تضاد یافت، و این که بایی‌ها به جان شاه سوءقصد کردند، گاهی به اشتباه نتیجه گرفته‌اند که این جنبش در اصل سیاسی بوده و ماهیتی پوچ‌اندیشانه دارد. مطالعه‌ی آثار باب و جانشینانش نشان می‌دهد که چنین سوءظنی بی‌اساس است. سرکوب‌های دولت از همان ابتدا پیروان این آیین جدید را به اتخاذ خط مشی‌ای انقلابی سوق داد و با توجه به خشم حاصل از این درگیری‌ها و خشونت وحشیانه‌ی طرف پیروز، عجیب نبود اگر چند متعصب آماده باشند که به قتل پادشاه اقدام کنند. اکنون بایی‌ها به اندازه‌ی سایر رعایا به سلطنت وفادار هستند.

Lord Curzon, "Persia and the Persian Question," quoted in Nabíl-i-A'zam, *The Dawn-Breakers*, Wilmette, Ill.: Bahá'í Publishing Trust, 1970

اخبار سوءقصد به جان پادشاه ایران و نتایجی که برای جامعه‌ی بابی داشت به شکلی وسیع در چند روزنامه‌ی اروپایی و آمریکایی گزارش شد. نخستین گزارش‌های این واقعه‌ی تأسف‌آور در اواسط اکتبر ۱۸۵۲ به اسپانیا رسید. در ۱۱ اکتبر، روزنامه‌ی *El Diario Catalán* نخستین گزارش درباره‌ی این واقعه را در اسپانیا منتشر کرد:

ایران. اخبار واصله از ازمیر حاکی از آشوب شدید در ایران است. چهار نفر در اقدامی کاملاً غیرانسانی به شاه که برای شکار از کاخ بیرون آمده بود حمله کردند. یکی از این چهار مرد عریضه‌ای به شاه داد که شاه آن را از او گرفت. ناگهان همراهان این شخص عرض‌حال دهنده، با تپانچه‌های خود از فاصله‌ی نزدیک به پادشاه شلیک کردند. یکی از اسلحه‌ها شلیک نکرد و دو اسلحه‌ی دیگر شاه را زخمی کردند. گزارش‌های مرگ او پس از این واقعه منتشر شد و کردها و دیگر قبایل عشایری آن منطقه و نواحی کوهستانی شورش کردند. تعداد شورشیان متعلق به قبیله‌ی باب، که دشمن قسم خورده‌ی سلسله‌ی قاجار حاکم است، افزایش یافته است. احمد وفیل افندی، سفیر عثمانی که در آن زمان در روستای کوچک کارامدرا [خرمدره؟] بود در آشوبی که بعد از این ماجرا به وجود آمد، وسائل و اثاث خود را گم کرد، گر چه گفته می‌شود که چند روز بعد آنها را به او بازگرداندند.<sup>۱</sup>

هر چند این گزارش صریحاً به دست داشتن بابی‌ها در سوءقصد به جان شاه اشاره نمی‌کند اما با این حال از آنها به عنوان قبیله‌ای که با سلسله‌ی حاکم دشمنی دارد، یاد می‌کند. در ۱۲ اکتبر روزنامه‌ی *El Diario Catalán* ال کورثو در بارسلونا همین خبر را عیناً منتشر کرد و روزنامه‌ی *El Periódico de Catalunya* ازمیر را به عنوان منبع این اطلاعات ذکر کرد.

---

1. *El Diario Catalán* (Barcelona), 11 October 1852, p. 1310.

در روزهای بعد از این واقعه، بنگاه‌های خبری مختلف اخبار جدیدی را درباره‌ی این سوءقصد پخش کردند و دیگر روزنامه‌های اسپانیایی به انتشار این اخبار ادامه دادند. در ۱۳ و ۱۴ اکتبر، چند روزنامه در مادرید و بارسلون مطلبی خبری را منتشر کردند که یک هفته قبل در روزنامه‌ی استاندارد منتشر شده بود. گزارش استاندارد بر مبنای گزارش‌هایی تهیه شده بود که از تبریز و ارزروم به استانبول رسیده بود. این مطلب خبری آن طور که در روزنامه‌ی ال دیاریو اسپانول منتشر شد چنین بود:

ایران

شاه ایران نزدیک بود قربانی تعصب مذهبی شود. در ۱۳ سپتامبر دو مرد در سوءقصدی به سوی او شلیک کردند که موجب زخمی شدن او شد، گر چه بعد از معاینه‌ی پزشکی مشخص شد که زخم‌ها کاری نبوده‌اند.

روایت‌های زیر که از یک روزنامه‌ی انگلیسی نقل شده است، جزئیاتی که تا کنون از این واقعه معلوم شده را شرح می‌دهد:

پادشاه به همراهی نخست وزیر و جمع بزرگی از ملازمان از کاخ برای شکار بیرون رفته بود. وقتی به گوشه‌ی جنگلی در نزدیکی ماسراندا رسیدند، شش نفر با لباس‌های کهنه به شاه نزدیک شدند و عرض‌حال‌های مختلفی داشتند و اسب شاه را متوقف کردند. در این کشور رسم بر این است که پادشاه به تنهایی با فاصله جلوتر از ملازمان خود حرکت کند. بعد از ارائه‌ی درخواست خود، عرض‌حال‌دهندگان که از فرقه‌ی باپی بودند شاه را به شکلی تهدیدآمیز دوره کردند و تقاضای جبران صدماتی را کردند که با کشته شدن رهبرشان بر دین آنها وارد شده بود. شاه با شجاعت به آنها فرمان داد که دور شوند اما قبل از آن که ملازمان به آنجا برسند، دو نفر از این اشرار شلیک کردند و شاه را به ترتیب در ناحیه‌ی دهان و پا زخمی کردند. این افراد متعصب

بلافاصله سعی کردند که فرار کنند؛ دو نفرشان دستگیر شدند و به تهران آورده شدند. زخم‌های شاه چنان سطحی بود که او روز بعد با شکوه زیاد، به شکرانه‌ی زنده ماندن، به مسجد رفت. بعد از بازگشت شاه به کاخ، وزیر پروس و انگلستان و کاردار عثمانی برای ابراز شادباش به کاخ آمدند.

تمام شهر آکنده از جشن و سرور شده بود که تا شب ادامه داشت. دو نفر دیگر از مقصران در شانزدهم همان ماه دستگیر شدند. آنها در چاهی پنهان شده بودند و طبق دستور نخست وزیر از آن بیرون کشیده شدند.

گزارش دیگری درباره‌ی همین سوءقصد با این چند جمله خاتمه می‌یابد: دکتر کلوک که دو تا از گلوله‌ها را که در بدن شاه بود خارج کرده است. خارج کردن گلوله‌ی سوم ظاهراً مشکل است. اما به نظر می‌آید که جان شاه در خطر نیست.<sup>۱</sup>

در ۲۲ و ۲۳ اکتبر، بعضی از روزنامه‌ها اطلاعات منتشر شده در روزنامه‌ی وقایع اتفاقیه درباره‌ی سوءقصد به جان شاه ایران را منتشر کردند:

ایران. روزنامه‌ی رسمی تهران روایت زیر را درباره‌ی سوءقصد به جان شاه، که خوانندگان ما از آن باخبر هستند، منتشر کرده است: پیش از این درباره‌ی سوءقصد بهت‌آور به جان اعلی‌حضرت پادشاهی به دست چند جنایتکار که به فرقه‌ی بابی تعلق داشتند، سخن گفته بودیم. همه‌ی آنچه می‌خواهیم برای تسکین وحشت رعیت وفادار پادشاه اعلام کنیم آن است که سلطان محبوب کاملاً سلامت هستند. با این حال، جزئیات این نقشه در اینجا ذکر می‌شود:

---

1. El Diario Español (Madrid), 14 October 1852, p. 2.



در ۲۸ شوال، اعلی حضرت به قصد شکار با همراهان به حومه‌ی شهر تهران رفتند؛ حضرت وزیر الورداء، مستوفی الممالک، و رئیس سپاه اسدالله قلی به همراه سایر اعیان و اشراف مملکت پیاده اعلی حضرت را تا بیرون شهر همراهی می کردند و در آنجا حضرت پادشاه به ایشان اشاره کردند و اجازه دادند که سوار بر اسب شوند.

در همان زمان یکی از توطئه گران به سوی شاه دوید و داد زد که می خواهد تقاضایی را تقدیم اعلی حضرت کند و فریاد زد: «شخصی فقیر و بیچاره هستم». تمامی ملازمان که از این واقعه کمی فاصله داشتند از نیات جنایت کارانه‌ی این شخص غافل بودند. برعکس، آنها محو شجاعت این شخص بودند که چگونه به اسب اعلی حضرت نزدیک شد. آنها اسب‌های خود را به پیش راندند تا او را متوقف کنند. سپس او تپانچه‌ای را از کمر خود خارج و به سوی اعلی حضرت شلیک کرد و خوشبختانه ایشان تنها زخمی شدند. یک بابی دیگر نمودار شد و مانند اولی به سوی پادشاه شلیک کرد اما به دلیل حرکت سریع رئیس ارتش تیرش به خطا رفت. رئیس شخص توطئه گر را با دست گرفت و با شمشیر او را زخمی ساخت و حمله‌ی او را ناکار کرد و تیرها از بالای سر اعلی حضرت عبور کردند. حمله کننده که فهمیده بود نقشه اش نقش بر آب شده، باز هم جسارت کرد و شمشیر خود را برداشت و به سوی پادشاه رفت تا بر ایشان زخم زند. چند نفر از ملازمان اعلی حضرت خود را بر این شخص بدکار انداختند و در مقابل پادشاه او را تکه تکه کردند. در این زمان بود که بابی سوم با سرعت نزدیک شد و به سوی پادشاه شلیک کرد، و ایشان اندکی زخمی شدند. در نهایت محافظان توطئه گران را دستگیر کردند و آنها را به زندان شهر انتقال دادند و در

آنجا آنان را بازجویی کردند تا مشخص شود که انگیزه‌شان از این جنایت بزرگ چه بوده است.<sup>۱</sup>

در همان زمان که مطبوعات اسپانیایی اخبار سوءقصد به جان شاه را منتشر می‌کردند، وزیر امور خارجه مانوئل برتران از طریق یک گزارش رسمی کنسولی به تاریخ ۲۴ سپتامبر ۱۸۵۲ که به امضای خوزه نبیت رسیده بود، گزارش‌هایی از سفارت اسپانیا در استانبول دریافت کرد.<sup>۲</sup> اطلاعاتی که در این گزارش رسمی وجود داشت با آنچه در نشریه‌ی ژورنال دو کنستانتینوپل در ۱۹ سپتامبر منتشر شده بود یکسان بود. در روز ۱۹ اکتبر مانوئل برتران در پاسخ به وزیر مختار اسپانیا در ترکیه چنین نوشت:

بعد از آن که محتویات گزارش ارسالی آن جناب به شماره‌ی ۱۹۳ در تاریخ ۲۴ سپتامبر سال جاری در ارتباط با سوءقصد به جان شاه ایران و شیوع وبا در ایران را با علیا حضرت ملکه در میان گذاشتم، ایشان دریافت این اخبار را تأیید کردند.

بنابراین، ایزابل دوم ملکه‌ی اسپانیا مستقیماً از سوءقصد به جان شاه با خبر بود و در نتیجه از وجود باپی‌ها اطلاع داشت.

ناصرالدین شاه بعد از سوءقصد به جان او و اغتشاش بعد از آن به سرعت واکنش نشان داد. او به تحریک مادرش مهدعلیا و از ترس این که مبادا توطئه‌ی منتسب به باپی‌ها از حمایت اعضای دربار او برخوردار بوده باشد، و نیز از شدت حس انتقام تصمیم گرفت که کارزاری برای سرکوب باپی‌ها در تهران به راه اندازد. اعتمادالدوله، میرزا

---

1. *La Actualidad* (Barcelona), 22 October 1852, p. 3.

۲. وقتی این نامه نوشته شد، نمایندگی اسپانیا در استانبول شامل این افراد بود: خوزه نبیت (وزیر مختار)، مانوئل دو کاستیلو ریوآدنیرا (منشی)، برناردو دو سوزا (مترجم اول)، فرانسیسکو رادووانی (مترجم دوم) و سالوادور ریزو (کارآموز مترجمی).

نصرالله نوری مشهور به آقا خان نوری، تلاش شدیدی را آغاز کرد تا نقشه‌ای فراهم آورد که جامعه‌ی بابی را از وجود رهبران خود محروم کند، وفاداری رعیت شاه را به امتحان گذارد و در ضمن هر نوع تردید در مورد وفاداری خود به پادشاه را از میان ببرد.

به این ترتیب، دولت شروع به جلب و دستگیری هر کسی کرد که احتمال بابی بودنش می‌رفت. زندانیان در میان اشراف و اصناف حرفه‌های مختلف در پایتخت تقسیم شدند و آن‌ها مقدمات اعدامشان را فراهم می‌کردند. به این ترتیب، آنها وفاداری خود را به پادشاه نشان می‌دادند و در عین حال بار مسئولیت این کشتار را در کنار او به عهده می‌گرفتند. خیابان‌های تهران ماه‌ها صحنه‌ی نمایش‌های عجیبی بود که طی آن بابی‌ها به شکلی دهشتناک شهید می‌شدند.

چند هفته بعد از آن که خبر سوءقصد به جان شاه منتشر شد، انتشار گزارش‌های سرکوب بابی‌ها آغاز شد. گزارش خبری زیر که ابتدا در ۱۴ اکتبر در نشریه‌ی ژورنال دو کنستانتینوپل منتشر شد به طور هم‌زمان در تعداد بسیار زیادی از روزنامه‌های اروپایی، از جمله چند روزنامه‌ی اسپانیایی، نیز انتشار یافت:

ایران. یک روزنامه‌ی خارجی درباره‌ی اعدام کسانی که در نقشه‌ی سوءقصد به جان شاه ایران دست داشتند جزئیاتی را ارائه می‌کند.

در گزارشی رسمی از تبریز به تاریخ ۲۷ سپتامبر که روز قبل از ترابوزان رسیده است، اخبار بسیار مهمی درباره‌ی ایران دریافت کردیم. ما وقایع مذکور در این گزارش را محکوم می‌کنیم اما با این حال نمی‌توانیم در ارتباط با محتویات این گزارش رسمی سکوت کنیم.

تقریباً ۴۰۰ نفر از بابی‌ها که متهم به همدستی در سوءقصد به جان شاه ایران هستند در تهران اعدام شدند. در شماره‌ی قبلی این نشریه در خصوص این سوءقصد گزارشی منتشر کرده بودیم. به نظر می‌رسد که

این افراد به شدیدترین شیوه‌های ممکن شکنجه شده‌اند. منابع مختلف معتقدند که سوءقصد به جان شاه او را شدیداً آشفته کرده است.<sup>۱</sup>

در ۶ نوامبر روزنامه ال کاتولیکو در مادرید مطلب زیر را منتشر کرد: ایران. ما از تهران گزارش‌هایی درباره‌ی فرقه‌ی بایی دریافت کرده‌ایم. بعضی از اعضای این فرقه به جان شاه ایران سوءقصد کرده بودند. سرکوب اعضای این فرقه همچنان به شکلی هراس‌آور ادامه دارد. ما دو روز قبل گزارشی منتشر کرده بودیم که مطابق آن ۴۰۰ نفر از اعضای این فرقه به صورت دسته‌جمعی به جوخه‌ی اعدام سپرده شده بودند. اعدام‌های بیشتری نیز انجام شده است. اخیراً شاه برادر جوان ۱۳ ساله‌ی خود به نام عباس میرزا را تبعید کرده است، و صریحاً به او دستور داده که به ایران باز نگردد. بر مبنای این گزارش‌ها، بیم آن می‌رفت که شاه عباس میرزا را اعدام کنند زیرا به نظر می‌رسد که او حامی بایی‌ها است و بایی‌ها چند بار می‌خواستند که او را پادشاه اعلام کنند.<sup>۲</sup> عباس میرزا فرزند محمد شاه و یکی از همسران او به نام خدیجه و بنابراین برادر ناتنی ناصرالدین بود. اگرچه عباس میرزا خود بایی نبود اما محافظ او سید حسین متولی قمی بایی بود.<sup>۳</sup> سوءقصد علیه شاه ایران نه تنها محرک کوشش‌هایی برای ریشه‌کن کردن جامعه‌ی بایی شد بلکه

---

1 . *La Nación* (Madrid), 4 November 1852, p. 3.

2 . *El Católico* (Madrid), 6 November 1852, p. 3 (1275).

۳. نخستین روایت‌هایی که درباره‌ی سید حسین متولی قمی داریم، مربوط به حضور او در قلعه‌ی شیخ طبرسی است. در آنجا او به قدوس و دیگر همراهان خود خیانت کرد. بعد از واقعه‌ی سوءقصد به جان شاه، او با دیگر بایی‌ها و نیز بهاء‌الله در سپاه‌چال به زندان افتاد. (ن.ک. *تاریخ نبیل*، صص ۳۸۴، ۳۹۸ و ۶۳۲) او با عباس میرزا به بغداد تبعید شد و در آنجا در نهایت به ازلی‌ها پیوست. در بغداد، بهاء‌الله لوح *شکرشکن* را خطاب به او نگاشت. نگاه کنید به:

Taherzadeh, *Revelation*, Vol. I, pp. 147-151.

بهانه‌ای برای از میان برداشتن همه‌ی کسانی شد که نسبت به سلطنت پادشاه ادعایی داشتند. مرتبط کردن شاهزاده‌ی جوان با دین بابی احتمالاً بهترین توجیه برای از بین بردن او بود.<sup>۱</sup>

در ۱۱ نوامبر ۱۸۵۲ چند روزنامه مطلب زیر را منتشر کردند: نامه‌ها و روزنامه‌هایی که به تاریخ اول اکتبر از تهران دریافت کرده‌ایم درباره‌ی مجازات‌هایی که بعد از سوءقصد به جان شاه در شهر در حال اجرا است، جزئیاتی تکان‌دهنده ارائه می‌کند. همان طور که خوانندگان ما از قبل مطلع هستند این سوءقصد به دست تعدادی از پیروان فرقه‌ی بابی انجام شده بود. در طول بازجویی‌ها، مقصران، چه آنهایی که واقعاً در این ماجرا دست داشتند و چه کسانی که بدان متهم شده بودند، هیچ اعتراضی نکردند و به همین دلیل دادگاه نتوانست از واقعیت ماجرا اطلاع بیشتری به دست آورد، به جز آن که چند نفر این سوءقصد را با هم برنامه‌ریزی کرده بودند. در نتیجه برخی از آنها به سیاه‌چال و برخی به مرگ محکوم شدند. جزئیات ثبت رسمی وقایع روزانه در مورد شیوه‌ی اعدام‌ها چنان هراس‌آور است که در اینجا طاقت بیان آن را نداریم. کافی است بگوییم که محکومان آنقدر کتک خوردند که بیهوش شدند سپس زنده زنده پوست آنها کنده شد و در نهایت ضربات مهلکی به آنها وارد شد و تکه تکه شدند. شاهزادگان، اعیان بلندپایه، وزراء، روحانیون، سرلشگرها، و حتی ساکنان فرودست شهر همگی در این شکنجه‌ها شرکت داشتند و دست‌ان خود را به خون این قربانیان آلودند. جسدهای مرده با قمه و نیزه و چکش تکه‌تکه و با خشونتی باورنکردنی

---

۱. در ارتباط با رابطه‌ی میان ناصرالدین شاه و عباس میرزا قبل و بعد از سوءقصد به جان شاه، نگاه کنید به:

*Amanat, Pivot of the Universe*, pp. 138-142 and 219-222.

سنگسار شدند. بقایای غیرقابل تشخیصی که از این قصابی وحشیانه باقی مانده بود در نهایت بر دروازه‌های شهر آویزان شد.<sup>۱</sup> اطلاعاتی که در این مطلب خبری ارائه شده بر مبنای مطالبی است که در تاریخ ۲۷ اوت ۱۸۵۲ در روزنامه‌ی وقایع اتفاقیه در مورد اولین بابی‌هایی که در ارتباط با سوءقصد به شاه اعدام شدند منتشر شده است. همین گزارش با تغییراتی در شکل و محتوا در دیگر روزنامه‌های اروپایی نیز منتشر شد. این مقاله بر مبنای منبع اصلی اشاره می‌کند که چگونه برخی از مقصران به جای حبس در زندان، «به سیاه‌چال فرستاده شدند». این تفاوت ممکن است حاکی از آن باشد که متن خبر خلاصه‌ای از ترجمه‌ی جی. پی. نیکولا از روایتی است که در اخبار رسمی ایران منتشر شده بود، و فرزند او سال‌ها بعد در کتاب «سید علی محمد مشهور به باب» آن را منتشر کرد و در آنجا نیز همین تفاوت را می‌توان دید.<sup>۲</sup>

منابع بهائی‌ای که به این دوران می‌پردازند این روایت درباره‌ی سرکوب‌های سال ۱۸۵۲ را با آزادی بهاء‌الله از سیاه‌چال و بعد از آن تبعید او به بغداد در ۱۲ ژانویه‌ی ۱۸۵۳ به پایان می‌برند. اما سرکوب بابی‌ها در تهران متوقف نشده بود و، تا چند ماه بعد ادامه داشت. در ۷ ژوئیه‌ی ۱۸۵۳ روزنامه‌ی ال کلامور پوبلیکو مطلب زیر را منتشر کرد: ایران. آخرین اخبار واصله از تهران به تاریخ ۳۰ مه گزارش می‌کند که دولت رفتار خشونت‌آمیز با بابی‌ها را از سر گرفته است. بابی‌ها فرقه‌ای متعصب هستند که چند بار به جان شاه سوءقصد کرده‌اند. پادشاه برای رد شایعات مرگ خود همراه با وزیران، سرلشکرها و محافظان خود

---

1 . *La Esperanza* (Madrid), 11 November 1852, pp. 1-2.

2 . See Momen, *The Bábí and Bahá'í Religions*, George Ronald: Oxford, 1981, pp. 138-142.

سواره از میان پایتخت عبور کرد. تمام بابیانی که دستگیر شده بودند در همانجا بر سر راه او به طرز ظالمانه‌ای شکنجه شدند بی آن که کوچک‌ترین شاهدهی بر گناهکاری آنها وجود داشته باشد.<sup>۱</sup> این مطلب خبری اهمیت بسیار زیادی دارد زیرا اگر صحت داشته باشد (و ظاهراً دلیلی وجود ندارد که در واقعی بودن آن شک کنیم) به ما نشان می‌دهد که سرکوب‌ها حتی بعد از حدود ماه ژوئن نیز ادامه داشت. به علاوه، این مطلب ناصرالدین شاه را به شکلی تصویر می‌کند که شخصاً در مجازات بابی‌ها مشارکت داشته و شاهد آنها بوده است. اکنون در چند بند به موضوع تعداد دقیق بابی‌هایی که بعد از سوءقصد به جان شاه اعدام شدند می‌پردازیم.

هر چند شوقی افندی از این اعدام‌ها که در تهران اتفاق افتاد با عنوان «تاریک‌ترین، خون‌آلودترین، و غم‌انگیزترین دوره‌ی عصر رسولی دور بهائی»<sup>۲</sup> یاد می‌کند، بعضی از آثار تاریخی بهائی که در غرب منتشر شده است فهرست جان‌باختگان را حداکثر به چهل و چند اسم محدود می‌کنند.<sup>۳</sup> برخی از نویسندگان از این تناقض ظاهری انتقاد کرده‌اند.<sup>۴</sup> اگر چه تعیین تعداد دقیق قربانیان ناممکن است اما استفاده از منابع تاریخی

---

1. *El Clamor Público* (Madrid), 7 July 1853, p. 3.

همین اخبار چند ماه بعد در سپتامبر ۱۸۵۳ در چند نشریه‌ی ایتالیایی منتشر شد.

2. . *Messages to the Bahá'í World*, p. 39

3. See, for instance, Nabil's *The Dawn-Breakers* and Balyuzi's *Bahá'u'lláh: The King of Glory*.

۴. در اینجا ارجاع من به مقاله‌ی زیر از دنیس مک‌ایون است:

“From Babism to Baha’ism: Problems of Militancy, Quietism, and in the Construction of a Religion,” originally published in *Conflation Religion*, Vol. 13 (1983): 219-55, and which can be downloaded at [bahai-library.org/articles/babism.maceoin.html](http://bahai-library.org/articles/babism.maceoin.html)

اروپایی می‌تواند به ما کمک کند که گستردگی واقعی سرکوب‌های سال ۱۸۵۲ را در تهران تخمین بزنیم.

در ابتدا باید اشاره کنیم که یکی از منابع مورد استفاده برای محاسبه‌ی تعداد جان‌باختگان در تهران، مبتنی بر فهرستی است که در تاریخ ۲۷ اوت ۱۸۵۲ در روزنامه‌ی وقایع اتفاقیه منتشر شده است و تنها نام‌های کسانی را در بر دارد که در یازده روز بعد از سوءقصد به جان شاه اعدام شده‌اند. اخبار منتشر شده در اواخر اکتبر و اوایل نوامبر در بخش‌های مختلف اروپا مبنی بر اعدام بیش از ۴۰۰ نفر از بابی‌ها، متکی بر اخبار واصله از تبریز به تاریخ ۲۷ سپتامبر، یعنی دقیقاً یک ماه بعد از انتشار فهرست روزنامه‌ی وقایع اتفاقیه، است. به همین دلیل اساساً تناقضی بین این دو روایت وجود ندارد. به علاوه، روزنامه‌ی وقایع اتفاقیه تنها نام مردان بزرگ‌سال را منتشر کرده است. اما ما دست‌کم از کشته شدن یک زن در آن زمان اطلاع داریم که نامش در فهرست روزنامه‌ی ایرانی مذکور منتشر نشده است، در حالی که چند گزارش منتشرشده در اروپا از او اسم برده‌اند. کنت دو گوینو در روایتی به توصیف شیوه‌ی اعدام بابی‌ها می‌پردازد و چگونگی قتل زنان و کودکان را هم شرح می‌دهد، هر چند از آنان نام نمی‌برد:

مردم می‌دیدند که در میان جلادان کودکان و زنانی گام برمی‌داشتند که بدن‌هایشان زخم‌هایی عمیق خورده و شمع‌های روشن در آن گذاشته شده بود. قربانیان با طناب کشیده می‌شدند و با شلاق به جلو رانده می‌شدند. کودکان و زنان در حالی که به پیش می‌رفتند این کلمات را می‌خواندند: «اَنَا لِلَّهِ وَاَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». صدای آنان بر سکوت جمعیت غالب بود. برخی از کودکان در راه جان باختند. اعدام‌کنندگان جسدهای آن‌ها را زیر پای پدران و خواهرانشان می‌انداختند، و آن‌ها بدون لحظه‌ای تردید با افتخار بر روی جسدها راه می‌رفتند. وقتی این جمعیت به



محل اعدام در نزدیکی دروازه‌ی جدید رسید به قربانیان این انتخاب داده شد که میان جان و دین خود یکی را انتخاب کنند... یکی از اعدام‌کنندگان فکری به خاطرش رسید و به پدری گفت که اگر از دین خود دست بر ندارد، گلوی دو پسرش را روی سینه‌اش خواهد برید. پسران او بسیار جوان بودند و پسر بزرگ‌تر ۱۴ سال داشت. آنها که آلوده به خون بودند و بدنشان سوخته بود، با کمال خویشتن‌داری به این تهدیدها گوش می‌دادند. پدر خود را به زمین انداخت و گفت که او برای آنچه گفته شده آماده است و پسر بزرگ‌تر که خود را مقدم می‌دانست درخواست کرد که ابتدا او را بکشند.<sup>۱</sup>

یکی از اسنادی که که ا. ل. م. نیکولا منتشر کرده، قرینه‌ای دیگر درباره‌ی تعداد کشته‌شدگان در آن زمان به دست می‌دهد. این سند نامه‌ای از یکی از شاهدان این وقایع است و به گفته‌ی او چهارصد نفر از بابی‌ها دستگیر شدند و سه چهارم از آنها بین افراد برجسته و مأموران دولتی مختلف تقسیم شدند تا ناظر بر اعدامشان باشند. علاوه بر این، روایت او به قتل‌ها و حملاتی اشاره می‌کند که خود مردم مرتکب شدند.<sup>۲</sup>

افزون بر این، خود بهاء‌الله شهادت می‌دهد که در زمان زندانی شدن او در سیاه‌چال، که بین ۱۵ تا ۲۶ اوت آغاز شد و ۴ ماه ادامه داشت، اعدام‌ها به طور روزانه ادامه داشت: «هر روز فراشان می‌آمدند و یکی

---

1. Nabil, *The Dawn-Breakers*, p. 612.

2. Letter of prince Kemal-u-Din Hindustani included in A. L. M. Nicolas's *Massacres de Babis en Perse*, Adrien - Maisonneuve: Paris. 1936. pp. 35-42.

دو تن از اصحاب را به اسم و رسم صدا زده به میدان شهادت می‌بردند.»<sup>۱</sup>

با توجه به مطالب بالا و بر مبنای اخباری که در ماه ژوئیه‌ی سال ۱۸۵۳ در اسپانیا منتشر شد و همچنین با توجه به این که سرکوب‌ها دست کم تا ماه ژوئن همان سال ادامه داشت، معقول به نظر می‌رسد که بگوییم تعداد بای‌های کشته شده در تهران بسیار بیشتر از رقمی بوده باشد که در گذشته گزارش شده است.

### ارزیابی میزان شناخت جمعیت اسپانیایی‌زبان از دین بای در سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۸۵۳

اشاره‌هایی که در روزنامه‌های اسپانیایی دهه‌ی ۱۸۵۰ یافته‌ایم می‌تواند به ما کمک کند که علاوه بر موضوعات خاصی که در این گزارش‌های خبری موجود است، در مورد میزان آگاهی جامعه‌ی اسپانیایی‌زبان از وجود دین بای اطلاعاتی کسب کنیم.

جدول زیر که بر اساس اطلاعات کنونی ما تهیه شده، فهرست تمام عناوین خبری را نشان می‌دهد که در دوره‌ی مورد نظر در اسپانیا منتشر شده است.

تاریخ	شهر	سال/عنوان	
		۱۸۵۰	
۶ نوامبر	بارسلون	El Avisador Barcelonés	۱
۲۴ اکتبر	مادرید	El Católico	۲

۱. حضرت بهاء‌الله، محمد علی فیضی، ص ۸۲

نخستین اشارات به ادیان بابی و بهائی در اسپانیا (۱۸۵۰ تا ۱۸۹۵)

۳	El Clamor Público	مادرید	۷ نوامبر
۴	La Esperanza	مادرید	۲۴ اکتبر
۵			۱۱ نوامبر
۶	La Nación	مادرید	۲۴ اکتبر
	۱۸۵۲		
۷	La Actualidad	بارسلون	۲۲ اکتبر
۸	El Áncora	بارسلون	۱۳ اکتبر
۹			۱۵ نوامبر
۱۰	Correo de Barcelona	بارسلون	۱۲ اکتبر
۱۱			۴ نوامبر
۱۲	Diario de Barcelona	بارسلون	۱۳ اکتبر
۱۳			۵ نوامبر
۱۴	Diario de Cataluña	بارسلون	۱۱ اکتبر
۱۵	El Presente	بارسلون	۵ نوامبر
۱۶	El Católico	مادرید	۱۳ اکتبر
۱۷			۲۲ اکتبر
۱۸			۴ نوامبر
۱۹			۶-۷ نوامبر
۲۰			۱۲ نوامبر

دفترهای آسو ۱ / باب؛ دویست سال بعد

۲۱			۲۳ نوامبر
۲۲	El Clamor Público	مادرید	۱۳ اکتبر
۲۳			۴ نوامبر
۲۴			۱۱ نوامبر
۲۵	El Diario Español	مادرید	۱۴ اکتبر
۲۶			۴ نوامبر
۲۷	La Época	مادرید	۱۲ اکتبر
۲۸	La Esperanza	مادرید	۱۴ اکتبر
۲۹			۲۳ اکتبر
۳۰			۴ نوامبر
۳۱			۱۱ نوامبر
۳۲			۲۳ نوامبر
۳۳	La España	مادرید	۱۳ اکتبر
۳۴			۴ نوامبر
۳۵	La Gaceta Militar	مادرید	۲۶ اکتبر
۳۶	La Nación	مادرید	۱۳ اکتبر
۳۷			۴ نوامبر
۳۸			۶ نوامبر
۳۹			۲۷ نوامبر

نخستین اشارات به ادیان بابی و بهائی در اسپانیا (۱۸۵۰ تا ۱۸۹۵)

۴۰	Las Novedades	مادرید	۱۴ اکتبر
۴۱			۵ نوامبر
۴۲			۱۳ نوامبر
۴۳	El Observador	مادرید	۱۳ اکتبر
۴۴			۴ نوامبر
۴۵	El Genio de la Libertad	پالما دو مالورکا	۲۷ اکتبر
۴۶			۱۵ نوامبر
۴۷		والنسیا	۷ نوامبر
	۱۸۵۳		
۴۸	El Católico	مادرید	۸ ژوئیه
۴۹	El Clamor Público	مادرید	۷ ژوئیه
۵۰	La Esperanza	مادرید	۷ ژوئیه
۵۱	La Nación	مادرید	۸ ژوئیه

خواننده‌ی محترم با بررسی جدول بالا می‌تواند به این نتیجه برسد که اغلب اشاره‌ها در روزنامه‌های مادرید و بارسلون (دو شهر بزرگ کشور) منتشر شده‌اند، هر چند بعضی دیگر در شهرهایی با اندازه‌ی متوسط مانند والنسیا و پالما دو مایورکا و نیز ویلانوا ایا گلترو، که در آن زمان یک شهر کوچک بود، منتشر شده‌اند.

روزنامه‌های بارسلون اساساً در کاتالونیا توزیع می‌شدند اما روزنامه‌هایی که در مادرید منتشر می‌شدند مشترکانی در سراسر اسپانیا و مستعمرات آن داشتند و به همین دلیل مخاطبان بیشتری داشتند.<sup>۱</sup> می‌توان با درصدی قابل چشم‌پوشی از خطا، اما با اطمینان، محاسبه کرد که در طول دوران انتشار مطالب مرتبط با دین باپی، هر روزنامه به چه تعدادی منتشر می‌شد. با دانستن تعداد صفحات هر روزنامه، اندازه‌ی آن، و مبلغی که مؤسسه‌ی منتشرکننده‌ی آن به اداره‌ی پست پرداخت می‌کرد (اطلاعاتی که در نشریه‌ی رسمی کشور به طور منظم منتشر می‌شد)، می‌توان به طور تقریبی محاسبه کرد که تیراژ کلی آن روزنامه چقدر بوده است. در موارد دیگر می‌توان بر اساس سوابق ادارات پست تعداد کل مشترکان هر مؤسسه‌ی انتشاراتی را مشخص کرد.

بر اساس اطلاعاتی که به این ترتیب به دست می‌آید، می‌توانیم تعداد خوانندگانی را تخمین بزنیم که احتمالاً از وجود دین باپی از طریق روزنامه‌ها باخبر شده بودند.

در مورد شهر بارسلون، میانگین تعداد مشترکان روزنامه‌هایی که به دین باپی اشاره کرده بودند به قرار زیر است:<sup>۲</sup>

---

۱. بنابراین، برای مثال روزنامه‌ی مادرید احتمالاً در سال ۱۸۵۲ حدود ۳۴۵۵۲، در سال ۱۸۵۲، ۴۸۷۳۸ و در سال ۱۸۵۳، ۵۱۰۴۸ نسخه در سایر نقاط اسپانیا (شامل فیلیپین و جزایر آنتیل) فروش داشته است. نگاه کنید به:

Cabrera, Elorza, Valero y Vázquez, Datos para un estudio cuantitativo de la prensa diaria madrileña (1850-1875) in *Prensa y Sociedad en España (1820-1936)*, Edicusa, Madrid, 1975, M. Tuñón de Lara,

2. Martí Casimir, "L'Església de Barcelona 1850-1857," in *200 anys de Premsa Diària a Catalunya*, Barcelona: Fundació Caixa de Catalunya, 1995.

۱۸۵۰	El Avisador Barcelonés	۱۹۷
		۱۹۷
۱۸۵۲	Diario de Barcelona	۶۴۸
	El Áncora	۳۸۸
	El Barcelonés	۱۸۲
	Diario de Cataluña	۱۸۱
	El Correo de Barcelona	۱۲۶
	El Presente	۹۰
	La Actualidad	۶۰
		۱۶۷۵

ما همچنین به تعداد میانگین تیراژ بعضی از روزنامه‌های مادرید دسترسی داریم. بنابراین برای مثال می‌دانیم که Las Novedades، که پرتیراژترین روزنامه‌ی مادرید در دهه ۱۸۵۰ بود به طور میانگین در سالهای ۱۸۵۲ و ۱۸۵۳ روزانه در ۱۳ هزار نسخه منتشر می‌شد.

در آینده‌ی نزدیک، داده‌های مربوط به تعداد نسخه‌های منتشر شده از روزنامه‌ها در سال‌های ۱۸۵۰، ۱۸۵۲، و ۱۸۵۳ که در آن اطلاعاتی در ارتباط با دین بهائی در ایران وجود داشت، تهیه و تنظیم خواهد شد. در این صورت، این امکان فراهم خواهد شد که در مورد تعداد خوانندگانی که به صورت بالقوه درباره‌ی این دین جدید اطلاعاتی کسب کرده بودند، تخمین بزنیم. پیش از آن و بر اساس اطلاعات موجود،

می‌توانیم حدس بزنیم که برای مثال، اخبار منتشر شده در مادرید بین اکتبر و نوامبر ۱۸۵۲ احتمالاً به حدود ۳۵ هزار نفر رسیده است. سرکوب بابی‌ها در ایران عاملی بود که نام این دین جدید را در کشورهای به دوری اسپانیا منتشر کرد. کوشش‌های خود بابی‌ها نمی‌توانست به چنین موفقیتی بینجامد. دلایل محکمی وجود دارد که فارغ از جزئیات تاریخی، سرکوب پیروان همه‌ی ادیان در دوران شکل‌گیری اولیه‌شان، به شکلی کاملاً مشهود و در عین حال شگفت‌آور به همین نتیجه منجر شده است. بهاء‌الله در تأیید این مطلب چنین می‌نگارد: «چنانچه در این کور ملاحظه شد که این همج رعاع گمان نموده‌اند که به قتل و غارت و نفی احبّای الهی از بلاد توانند سراج قدرت ربّانی را بیفserند و شمس صمدانی را از نور بازدارند غافل از این که جمیع این بلایا به منزله‌ی دُهن است برای اشتعال این مصباح»<sup>۱</sup>.

کمی بیش از یک دهه بعد با انتشار کتاب کنت دوگوبینو با عنوان «ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی» عموم مردم اسپانیا (و بیش از همه محافل روشنفکری آن) فرصت یافتند که با عمق بیشتری درباره‌ی همان جنبش دینی‌ای آگاهی کسب کنند که سال‌ها قبل تیر اول روزنامه‌ها را اشغال کرده بود. زندگی‌نامه‌ی باب و تعالیم او، وقایعی مانند آنچه در قلعه‌ی شیخ طبرسی اتفاق افتاد، شخصیت‌هایی مثل طاهره، قدوس و ملا حسین، آن‌طور که قلم‌گوبینو آنها را توصیف کرد، برخی از اسپانیایی‌ها را تشویق کرد که در آثار خود دوباره از دین بابی یاد کنند و بر شهرت آن بیفزایند. ما این آثار را در آینده با جزئیات بیشتر بررسی خواهیم کرد.

---

۱. منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله، شماره‌ی ۲۹



پیش از این در موقعیتی دیگر<sup>۱</sup> نخستین اشارات به دین بابی در اسپانیا را بررسی کردیم. برای مثال، دیدیم که چگونه اخبار ناآرامی‌های زنجان و شهادت باب در سال ۱۸۵۰ در مطبوعات ملی تا حدی منتشر شد. همچنین نشان دادیم که سوءقصد به جان شاه جوان، ناصرالدین شاه، در اوت ۱۸۵۲ به اندازه‌ی دیگر نقاط غرب در اسپانیا مورد توجه قرار گرفت. روزنامه‌ها نیز مطالب گسترده‌ای درباره‌ی سرکوب بابی‌ها در ایران در پی نقشه‌ی نافرجام قتل پادشاه، منتشر کردند و حتی تا ژوئیه‌ی ۱۸۵۳ بعضی از روزنامه‌های اسپانیایی همچنان به پخش اخباری در این رابطه ادامه دادند، واقعیتی که بر مبنای آن توانستیم به طور مختصر در مورد گستردگی واقعی این سرکوب‌ها تخمین‌هایی بزنیم. در نهایت، بعد از در نظر گرفتن تعداد خوانندگان هر یک از روزنامه‌هایی که درباره‌ی باب مطالبی نوشته بودند، تعداد بالقوه‌ی خوانندگانی را که احتمالاً درباره‌ی این دین جدید برای اولین بار اطلاع کسب کرده بودند تخمین زدیم.

همان طور که در ادامه خواهیم دید، بعد از آن نیز به تدریج مطالب دیگری درباره‌ی این دین نوپا در اسپانیا منتشر شد.

### دایرةالمعارف مدرن

بین سال‌های ۱۸۵۱ و ۱۸۵۵، نویسنده‌ای پرکار به نام فرانسیسکو دو پاولا ملادو در مادرید در حال به اتمام رساندن اثری بود که با نام «دایرةالمعارف مدرن، فرهنگ کامل ادبیات، علم، هنر، کشاورزی، صنعت و تجارت» به نخستین دایرةالمعارف واقعاََ جامع اسپانیایی‌زبان

---

1. *Chronicles of a Birth, Early References to the Bábí and Bahá'í Religions in Spain (1850-1853)*, in *Lights of 'Irfán*, Vol. V.

در قرن نوزدهم تبدیل شد. این اثر در واقع نسخه‌ای اقتباسی و گسترش یافته از یک دایرةالمعارف فرانسوی بود که برادران فرمان دیدو با نامی مشابه چند سال قبل (۱۸۴۶ تا ۱۸۵۱) منتشر کرده بودند. نسخه‌ی اسپانیایی این دایرةالمعارف در مجموع در چهل جلد به چاپ رسید. جلد ۳۰ این مجموعه در سال ۱۸۵۴ چاپ شد و مشتمل بر بازنویسی مدخل «ایران» بود. نسخه‌ی فرانسوی دایرةالمعارف، نویسنده‌ی این مقاله را. بوشه ذکر کرده بود، شخصی که درباره‌ی او اطلاعات بیشتری در دسترس نیست.

نویسنده‌ی این مقاله درباره‌ی تاریخ ایران، آن را با دوران حکومت محمد شاه بدین شکل به پایان می‌برد:

عباس میرزا (۱۸۳۱ - ۱۸۳۳)، فرزند فتحعلی، کاری قابل ذکر نکرد و محمد میرزا (۱۸۳۳-۱۸۴۸) جای او را گرفت. وقایع پیرامون حکومت این پادشاه را به دلیل نزدیکی آنها به زمان حاضر نمی‌توان به طور کامل تحلیل کرد.

بوشه سپس بی‌درنگ به طور مختصر وضعیت شکننده‌ی ایران در آن زمان را توصیف می‌کند و آخرین بند مقاله‌اش را به شکل زیر به پایان می‌برد:

امروزه این کشور به وضعیت منحطی افتاده که چندان نخواهد پایید زیرا پادشاه حاکم بر آن اکنون شخصی است که از اعمال قدرت خود ناتوان است؛ او نه درآمد کافی دارد و نه نیروی دریایی و نه ارتشی که قابل ذکر باشد، مگر آن که از این کلمات برای توصیف دسته‌ای از سربازان بی‌انتظام استفاده کنیم که او هر وقت می‌خواهد آنها را فرامی‌خواند و آنقدر اعتمادش به آنها کم است که ترجیح می‌دهد بین افراد قبیله‌ی خود زندگی کند و تنها در میان آنها احساس امنیت می‌کند. اگر به این‌ها وخامت وضع تجارت، تضعیف کشاورزی، مالیات‌های سنگین،

شکست پشت شکست، بی‌قانونی، و نظریه‌های ویرانگرانه‌ی پیروان باب، که مروج اشتراک‌گذاری دارایی و زنان‌اند، را بیفزایی مقاومت ایران در برابر این نیروهای قدرتمند نابودگر را حیرت‌آور می‌یابیم.<sup>۱</sup> بنابراین، در اینجا ما با اشاره‌ای به دین بابی مواجه‌ایم که نمی‌تواند بعد از سال ۱۸۵۱ نوشته شده باشد و احتمالاً حتی قدیمی‌تر از آن است. عبارت بوشه که ادعا می‌کند بابی‌ها «دارایی و زنان خویش» را به «اشتراک» می‌گذارند، تنها بیان سخنی بی‌اساس نیست بلکه مقاله‌ی او صرفاً سوء تفاهمی را منعکس می‌کند که در سال‌های اولیه‌ی این نهضت نسبتاً رایج بود.<sup>۲</sup> دلایل چنین اتهامی مختلف است، چنانچه لرد کرزن سال‌ها بعد چنین نگاشت:

بدون شک چنین تصویری از کمونیسم به معنای اروپایی کلمه، یعنی بازتوزیع اجباری دارایی‌ها یا سوسیالیسم به معنای قرن نوزدهمی آن، یعنی شکست سرمایه از نیروی کار، هرگز به مغز باب یا پیروانش خطوط نکرده بود. تنها کمونیسمی که او می‌شناخت و توصیه می‌کرد، شبیه آن چیزی بود که در عهد جدید و کلیساهای اولیه‌ی مسیحی وجود داشت، یعنی، اشتراک گذاشتن کالاها توسط پیروان یک دین و دادن صدقات و خیرات زیاد. به نظر می‌رسد که تهمت بی‌اخلاقی تا حدی ناشی از جعل بدخواهانه‌ی واقعیت‌ها توسط مخالفان او و تا حدی به دلیل آزادی

---

1. *Enciclopedia Moderna, Diccionario universal de literatura, ciencias, artes, agricultura, industria y comercio. Establecimiento Mellado, Madrid, 1854, Vol. XXX, p. 102.*

۲. این اتهام در مکاتبات دیپلماتیک این دوران نیز منعکس شده است؛ نگاه کنید به Momen, *The Bábí and Bahá'í Religions*, George Ronald: Oxford, 1981, pp. 5-8

بسیار بیشتری باشد که باب به زنان داده بود و در ذهن شرقی‌ها از هرزگی قابل انفکاک نیست.<sup>۱</sup>

### ۱۸۵۷ - شایعات دروغین

بی‌تردید سوءقصد به جان ناصرالدین شاه در سال ۱۸۵۲ به رفع سوءتفاهمات درباره‌ی دین بابی کمکی نکرد. همان طور که پیش‌تر دیدیم، مسئولان دینی و سیاسی ایران از این واقعه بهره بردند تا نه تنها خود را از دست تعداد هر چه بیشتری از بابی‌ها خلاص کنند بلکه بدخواهی نسبت به این جنبش را رواج دهند.

در اکتبر سال ۱۸۵۶، ایران استان هرات را که ساکنانش عمدتاً شیعه و افغان بودند به سرزمین خود اضافه کرد. این حرکت ناصرالدین شاه سبب شد که توازن شکننده‌ی قدرت در منطقه بر هم خورد و در نهایت به جنگی بزرگ با بریتانیا انجامید. شکست ایران سریع بود و تأثیر این جنگ بر خزانه‌ی مملکت سبب نارضایتی عمومی در سطح کشور شد و کشور را به ورطه‌ی جنگ داخلی انداخت.

مطبوعات اسپانیایی و اروپایی به شکلی یکسان مطالبی گسترده و مفصل درباره‌ی این جنگ منتشر کردند. در ۱۷ نوامبر ۱۸۵۲ نشریه‌ی ال استادو که روزنامه‌ای در مادرید بود، مطلب زیر را در مقاله‌ای درباره‌ی وضعیت داخلی کشور ایران منتشر کرد:

چند روزنامه‌ی خارجی مطالبی درباره‌ی نقشه‌ی قتل شاه نوشته‌اند که فردی متعلق به فرقه‌ی بابی به آن مبادرت ورزیده است. ال استادو به کلی این روایت‌ها را تکذیب می‌کند.<sup>۲</sup>

---

1. George N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, Vol. I, Longmans, Green & Co., 1892, pp. 501-502.

2. *El Estado*, Madrid, November 17, 1857, p. 1.

این تکذیب احتمالاً از طریق آژانس خبری هاواس به اسپانیا رسیده بود. این آژانس احتمالاً جزو خبرگزاری‌هایی نبود که سوءقصد ادعایی به جان شاه را منتشر کرده بودند. این موضوع را دست کم می‌توانیم از شواهد موجود استنتاج کنیم زیرا روزنامه‌های عمده‌ی اسپانیا که از خدمات آژانس هاواس استفاده می‌کردند، چنین اطلاعاتی را منتشر نکردند.<sup>۱</sup> این آخرین باری نبود که مطبوعات غربی به نادرستی بابی‌ها را به سوءقصدی‌هایی واقعی یا تخیلی به جان شاه ایران متهم می‌کردند. همین موضوع در سال‌های ۱۸۶۹<sup>۲</sup> و ۱۸۷۸<sup>۳</sup>، و دو بار در سال ۱۸۹۶<sup>۴</sup> تکرار شد.

## دهه‌ی ۱۸۶۰

در سال ۱۸۶۲، ترجمه‌ای بسط یافته از اثر چارلز دریس با عنوان «تاریخ جامع» در مادرید منتشر شد. مؤلف این اثر، آنتونیو فرر دل ریو، ترجمه‌ی خود را بر مبنای ویراست دوم فرانسوی این اثر (۱۸۵۸) به انجام رساند. در مدخل مرتبط با سال ۱۸۵۲ به سوءقصد به جان

---

در ۱۸ نوامبر همین خبر دست کم در دو روزنامه‌ی دیگر مادرید منتشر شد: *El Clamor*

*La Esperanza y Público*

۱. نگارنده از دو مطلب خبری دیگر نیز آگاه است که به بابی‌ها اشاره دارند. هر دو در روزنامه‌ی فنلاندی *Allmänna Tidning* منتشر شده‌اند. اولی در تاریخ ۱۳ مارس ۱۸۵۷ منتشر شده و بر اساس اطلاعاتی است که از *Indépendant Belgue* گرفته شده است؛ دومی به تاریخ ۱۶ آوریل منتشر شده و بر اساس اطلاعاتی است که از *the Journal de Constantinople* گرفته شده است.

2. *The Times*, London, August 19, 1869, p. 10

۳. برای مثال بنگرید به *El Monitor Republicano*, Mexico, July 2, 1878

۴. در جایی دیگر به طور مختصر به وقایع سال ۱۸۹۶ خواهیم پرداخت. در اینجا کافی است بگوییم که در دوم ماه مه آن سال «بابیان» به قتل ناصرالدین شاه و در ژوئن همان سال به طرح نقشه‌ی قتل مظفرالدین شاه متهم شدند.

شاه و اعدام ۴۰۰ بهایی اشاره شده است. تا جایی که اطلاع داریم، تا سال ۱۸۷۶ به جز در «دایرةالمعارف مدرن» و «تاریخ جامع» در هیچ یک از آثار مرجع اسپانیایی به دین بایی اشاره نشده است. در سال ۱۸۶۵، دو اثر بسیار مهم به طور همزمان در فرانسه منتشر شد که تأثیری سرنوشت‌ساز بر فهم غرب از دین بایی داشت. یکی اثر میرزا کاظم بیگ با عنوان «باب و بابیان» بود که در ابتدای آن سال به صورت بخش به بخش در نشریه‌ی آسیایی منتشر شد. دیگری کتاب کنت ژوزف گوینو با عنوان «ادیان و فلسفه‌های آسیای میانه» بود. از این میان، کتاب گوینو به شهرت بسیار بیشتری رسید. هر چند این اثر عاری از اشتباهات تاریخی یا نقایصی مهم نیست اما بر پژوهش‌های شرق‌شناسی این دوران تأثیری عمیق گذاشت و نوعی همدلی را نسبت به این دین نوپا در محافل روشنفکری و افکار عمومی برانگیخت. اثر کاظم بیگ در اسپانیا برای افراد اندکی شناخته شده بود. از سوی دیگر از کتاب گوینو استقبال زیادی شد. اغلب نویسندگان اسپانیایی و نیز رسانه‌های عمومی که از آن زمان به دین بایی اشاره کرده‌اند، از گوینو به عنوان منبع اصلی خود بهره برده‌اند و به همین دلیل، هم محاسن و هم معایب آن در آنها انعکاس یافته است.

نخستین مطلب چاپ شده در اسپانیا که در تنظیم مطالب درباره‌ی دین بایی مستقیماً از کتاب گوینو استفاده کرد، در سال ۱۸۶۸ منتشر شد، زمانی که ناشری به نام لا ایلوستراسیون ترجمه‌ی اسپانیایی کتاب «حواریون» اثر ارنست رنان را در بارسلون منتشر کرد. کاملاً محتمل است که نشر این مطلب ابتدا به صورت ضمیمه‌ای برای یکی از روزنامه‌ها و نشریه‌های این ناشر انجام شده باشد، گرچه هیچ شاهده‌ی برای اثبات این حدس تاکنون یافته نشده است. یک سال بعد، خوزه کودینا، یک ناشر بارسلونی دیگر، همین اثر را دوباره منتشر کرد.

## خوان والرا

یکی از برجسته‌ترین نویسندگان و اندیشمندان قرن نوزدهم خوان والرا (۱۸۲۴-۱۹۰۵) بود. او که دارای مدارک تحصیلی در فلسفه و حقوق بود، سال‌ها به مشاغل دیپلماتیک و سیاسی اشتغال داشت. او پیش از آن که به عنوان سفیر در فرانکفورت (۱۸۶۵) منصوب شود، در چند کنسول‌گری در اروپا و آمریکای جنوبی کار کرد. او بعدها به عنوان سفیر اسپانیا در لیسبون، واشنگتن و بروکسل نیز منصوب شد. در سال ۱۸۵۸، به عضویت پارلمان اسپانیا انتخاب شد و در سال ۱۸۷۲، شغلی بلندپایه در وزارت آموزش و پرورش کشور برعهده گرفت. همچنین از دیدگاه فرهنگی، باید به عضویت او در آکادمی سلطنتی زبان اسپانیایی در سال ۱۸۶۱ و آکادمی سلطنتی علوم اخلاقی و سیاسی در سال ۱۹۰۴ اشاره کرد.

او نویسنده، رمان‌نویس و مقاله‌نویسی پرکار بود. نامه‌نگاری‌های او نیز مشهور هستند. از میان مشهورترین رمان‌های او می‌توان به «پاپیتا خیمیز» و «خوانیتا» اشاره کرد.

در سال ۱۸۶۸، او مقاله‌ی خود با عنوان «دیدگاه‌های امروزی درباره‌ی اسپانیا» را منتشر کرد که به طور همزمان در مجلات لا آمریکا و رویستا دو اسپانیا منتشر شد.<sup>۱</sup> در این مقاله، والرا کوشید به موضوع انحطاط اسپانیا در آن زمان پردازد و نشان دهد که مردم سایر کشورهای اروپا درباره‌ی این کشور چه فکر می‌کنند. در بخش اول این مقاله او نظریه‌اش را درباره‌ی سرنوشت تمدن‌ها ارائه می‌کند. به نظر والرا، مردمان و نژادها

---

1. *La América*, Madrid, March 28, 1868, Vol. XII, Issue 6; *Revista de España*, Madrid, March 13, 1868, Vol. I, Issue 1.

نابود نمی‌شوند بلکه از دوره‌هایی از انحطاط و موفقیت‌های چشم‌گیر عبور می‌کنند. او مردمان آریایی‌تبار را بهترین مثال نظریه‌ی خود می‌داند و بعد از بررسی موارد مرتبط با ملت‌های دیگر، مطالب زیر را درباره‌ی ایران بیان می‌کند:

ایران تسلیم حکومت اسکندر شد اما بعد در دوران ساسانیان دوباره قدرتمند و شکست‌ناپذیر شد و رقیب خود یعنی امپراتوری روم را به هراس انداخت. در زمان غزنویان، طی سده‌های میانه، تمدن ایران با شکوهی اعجاب‌انگیز می‌درخشد. شاعران حماسی و غنایی و هنرها و علوم آن از سراسر جهان پیش‌تر بود. بعدها، مکاتب فلسفی و دینی و فرقه‌های جدید آغاز به شکوفایی کردند و نیز شعر غنایی و حتی نمایشی به وجود آمد که تا عصر ما همچنان زنده است. اخیراً یک پدیده‌ی عجیب تاریخی ظاهر شده که شاخصه‌ی آن ظهور و انتشار دین بابی است، و قدرت فکری و اخلاقی این نژاد را نمایان کرده است. این پدیده نشان از آن دارد که شاید این نژاد بتواند دوباره احیاء شود و وقتی خلاقیتی بارورتر و شریف‌تر آن را بیدار و پرنشاط کند، دوباره مانند نژادهای خویشاوند اروپایی‌اش به قله‌های پیشرفت عروج کند.<sup>۱</sup> والرا تنها نویسنده‌ی اسپانیایی‌ای نبود که در دین بابی امیدی تازه برای پیشرفت ایران می‌دید. همچنین این آخرین اشاره‌ی او به این دین جدید نبود.

در اکتبر/نوامبر ۱۸۸۹، والرا مقاله‌ای با عنوان «دین انسانیت» در نشریه‌ی لا اسپانا مُدرنا منتشر کرد.<sup>۲</sup> این مقاله در واقع نامه‌ای به

---

1. Valera lists Gobineau's Religions et Philosophies and Adolph Franck's Philosophie et Religion in a bibliographical footnote.

2. La España Moderna, Madrid, November 1889, Vol. I, Issue 40.

این مقاله بعداً در کتابی با عنوان **نامه‌های تازه از آمریکا** (مادرید، ۱۸۹۰) منتشر شد و این کتاب خود چندین بار تجدید چاپ شد.



فیلسوف شیلیایی انریکه لاگاریگ (۱۸۵۲-۱۹۲۷) بود. این دو نویسنده نامه‌نگاری‌های جالبی با یکدیگر داشتند که در آن درباره‌ی نقش و آینده‌ی دین بحث می‌کردند. والرا بر خلاف لاگاریگ معتقد بود که دین می‌تواند تحرک‌آور و مفید باشد. او در خلال استدلال خود چنین می‌نویسد:

من اعتقاد دارم که ما یکسره در عصر ایمان زندگی می‌کنیم و اگر از دست دادن ایمان پیشرفت محسوب شود، به سختی می‌توانیم به چنین پیشرفتی افتخار کنیم. حتی اکنون در میانه‌ی این قرن در ۱۸۴۷، دین جدیدی در ایران ظاهر شده، دینی که رودهای خون به راه انداخته و به جهان شهیدانی بی‌سابقه بخشیده است. محور اخلاقی این دین بسیار پاک و نازک‌دلانه است؛ آثار مقدس آن بسیار شاعرانه هستند؛ اعتقادهای آن و عشق آن به خداوند و از خداوند [کذا] عمیق است. کنت گوینو و آقای فرانک از مؤسسه‌ی فرانسه، نظریه‌های آن را معرفی کرده‌اند و تاریخ این دین تازه، یعنی دین بابی، را نگاشته‌اند. نظریه‌ی اصلی این دین ظهور خداوند در قالب نوزده نفر است. با مقایسه‌ی این دو نقل قول از آثار والرا با سخنان دیگر نویسندگان اسپانیایی همین دوران درباره‌ی دین بابی آشکار می‌شود که نوشته‌های آنها کاملاً منعکس‌کننده‌ی رویکرد روشنفکران اسپانیایی به بابی‌ها در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم است.

### فرهنگ جامع

بعد از انتشار «تاریخ جامع» چارلز دریس در سال ۱۸۶۲، تا سال ۱۸۷۶ در هیچ اثر دیگری اشاره‌ای به باب نیافته‌ایم. در این سال دومین جلد «فرهنگ جامع» با ویراستاری نیکولاس ماریا سرانو منتشر شد.

این جلد در مداخل باب و دین بایی تعاریفی ارائه می‌کرد. همه‌ی اطلاعاتی که در هر دو جلد این کتاب وجود دارد به روشنی از کتاب «ادیان و فلسفه‌ها»ی گوینو گرفته شده است. مدخل «باب» به این صورت تعریف شده است:

**باب:** زندگی‌نامه. مصلح پرترفدار ایرانی که در سال ۱۸۲۵ به دنیا آمد و وقتی هنوز به سی سالگی نرسیده بود، به قتل رسید؛ نام واقعی او میرزا علی محمد بود؛ او شخصی از طبقه‌ی متوسط و برخوردار از آموزش و پرورش کامل بود؛ او اصطلاحاً بذر نظریه‌ای جدید را کاشت که احتمالاً به تحول اسلام منجر خواهد شد؛ او که همیشه به کارهای پرهیزکارانه مشغول بود، عادت‌های عجیب ساده و لطافت قلبی خوشایند داشت، و این استعدادها را از طریق شخصیتی مسحورکننده و کلامی نافذ و رسا ظاهر می‌کرد: کسانی که او را می‌شناختند شهادت می‌دهند که او با هر گفته‌ی خود وجود و هستی مخاطب را تکان می‌داد؛ نظریه‌های او که وام‌دار فلسفه‌ی یونانی است، آکنده از عبارات زیباست که یادآور «بهشت گل‌های سرخ» است.

در تعریف کلمه‌ی دین بایی، این فرهنگ مقاله‌ای ده ستونی دارد که به دو بخش تقسیم شده است، اول «تاریخ دین بایی» و دوم «تشریح نظریه‌ی دین بایی» و دیباچه‌ای نیز در ابتدای آن قرار گرفته است. در مجموع، این مقاله در چهار صفحه نکته به نکته به عنایینی می‌پردازد که گوینو در فصل‌های کتاب خود درباره‌ی دین بایی آنها را شرح داده است. همان‌طور که از نقل قول بالا می‌توان فهمید، لحن کلام او بسیار مثبت است. در واقع از آن زمان تا اواسط قرن بیستم تمام فرهنگ‌های لغت و دایرةالمعارف‌هایی که مدخل‌هایی درباره‌ی دین بایی داشته‌اند، همین لحن مثبت را به طور عمومی به کار برده‌اند. در نتیجه آن‌ها همان اشتباهات مفهومی و تاریخی گوینو را نیز در بر دارند.

یک موضوع بسیار جالب توصیف طاهره در این متن است: «بی‌دلیل نیست که یکی از استوارترین پیروان باب و یکی از شجاع‌ترین شهدای این دین جدید زنی به نام قرّة‌العین (سخن‌ور، زیبا) بوده است زیرا در این دین کل جنس زن آزادی می‌یابد، شرافت کسب می‌کند و تجلیل می‌شود؛ زنان که اسلام آنان را به مقام اشیاء تنزل داده است، از این پس در آسیا شخص به شمار خواهند رفت». و در ادامه می‌نویسد: «زیبایی او، روح او، سخن‌وری او، دانش او، متعالی بودن بی‌نظیر او برای همیشه در حافظه‌ی کسانی که شاهد این ماجرا بودند ثبت شده است.»

در اواخر سال ۱۸۷۶ فرانسیسکو گارسیا آیوسو کتاب «ایران یا از رود سند تا دجله» را منتشر کرد و سه صفحه از آن را به باپی‌ها اختصاص داد. در همین زمان، شاگرد او، آدولفو ریوادینرا در حال گشت و گذار در ایران بود. شرحی که او از این سفر نگاشت مشتمل بر توضیحاتی مفصل درباره‌ی دینی است که باب تعلیم می‌داد. چند سال بعد، در سال ۱۸۸۹، ناصرالدین شاه برای سومین و آخرین بار از اروپا دیدار کرد. در نتیجه مطبوعات اسپانیایی همان طور که در سال ۱۸۷۳ چنین کرده بودند، دوباره به باپی‌ها اشاره کردند. یکی از نویسندگان مهم، کنتس امیلیا پارو بازان توانست با شاه ملاقات کند. او در شرح ملاقات خویش در آن سال، مقاله‌ای با عنوان «یک دیوکلتیان» نوشت، مقاله‌ای که عنوانش حاکی از محتویات تکان‌دهنده‌ی آن است (عنوان مقاله اشاره است به امپراتور رومی گایوس اورلیوس والرین دیوکلتانیوس که به سرکوب مسیحیان شهرت دارد). ما در جایی دیگر ضمن بررسی اشاراتی که به امر باپی از اواخر سال ۱۸۷۶ تا سال ۱۸۹۵ صورت گرفته است، به تفصیل به این موضوع و موضوعاتی دیگر خواهیم پرداخت.

### فرانسیسکو دو پالا کانالِخاس

فرانسیسکو دو پالا کانالِخاس (ت. ۱۸۳۴، کوردوبا، اسپانیا، م. ۱۸۸۳، مادرید، اسپانیا) یکی از پژوهشگران ممتاز اسپانیایی قرن نوزدهم بود. او که صاحب کرسی تاریخ فلسفه در دانشگاه مرکزی مادرید، نویسنده‌ای پرکار و پیرو فلسفه‌ی کارل کریستین فردریش کراوس بود، امروزه بیشتر به این دلیل شهرت دارد که عمو و استاد رئیس جمهور ترور شده‌ی اسپانیا خوزه کانالِخاس بوده است.

او در تاریخ سوم مه ۱۸۷۴ در مجله‌ی لارویستا اوروپا<sup>۱</sup> نخستین بخش از مقاله‌ای با عنوان «تاریخ ادیان» را منتشر کرد و آن را به رامون کمبوآمور، شاعر (ت. ۱۸۱۷، ناویا، اسپانیا م. ۱۹۰۱، مادرید، اسپانیا) تقدیم کرد. کانالِخاس، همچون خوان والرا در اثر خود با عنوان «ادیان نوع بشر»<sup>۲</sup>، در پی آن بود که میراث پایدار دین و نیاز انسان به معنویت را توجیه کند. همین مقاله بعداً به فصلی در کتاب او با عنوان «مسئله‌ی دین: نظریه‌های دینی در عقل‌گرایی معاصر» (مادرید، ۱۸۷۵) تبدیل شد.

«تاریخ ادیان» با نقد جالبی از بعضی گرایش‌های رایج دانشگاهی که در آن زمان در مطالعه‌ی تاریخ ادیان محوریت داشتند آغاز می‌شود. کانالِخاس بعد از ارائه‌ی مقدمه‌ای مختصر بر دین‌های ودایی و اوستایی، دین بابی را به این ترتیب معرفی می‌کند:

حتی امروزه، همان‌قدر که در دانشگاه‌های آلمان نظریه‌های فلسفی تازه رواج می‌یابند، در کشورهای شرقی، چه در هندوستان و چین و چه در

---

۱. La Revista Europea (Madrid) نشریه‌ای بود که Ateneo Popular de Madrid آن را منتشر می‌کرد. این نشریه موفق شد که تعداد زیادی از نویسندگان را که نماینده‌ی پیشگامان فکری و سیاسی دوران بودند، به همکاری با خود دعوت کند.

2. See Early References to the Bábí and Bahá'í Religions in Spain, (1876- 1895), p. 71, in *Lights of 'Irfán*, Vol. VII.

ایران، بدعت‌های دینی تازه‌ای سریر می‌آورند. تنها تفاوت میان این دو آن است که دومی بر دل‌های تمامیت جمعیت‌ها اثرگذار است و آنها را به جنبش در می‌آورد، به همان شکلی که در دوران محمد اتفاق افتاد، و به انقلاب‌هایی می‌انجامد که می‌توان آنها را با انقلاب قرن شانزدهم در اروپا مقایسه کرد.

دین بابی مثال تمام عیاری از این پویایی تفکر دینی در شرق است. این دین هر چند در همین قرن پدید آمده اما ویژگی‌هایی دارد که یادآور اعصار گذشته است.<sup>۱</sup>

کانال‌خاس آثار گوینو را منبع اطلاعات خود درباره‌ی دین بابی معرفی می‌کند. او در ادامه‌ی مقاله به بعضی از مهم‌ترین ماجراهای تاریخی دین بابی اشاره می‌کند: اعلان رسالت باب، زیارت او از مکه، ویژگی‌های پرنفوذ شخصیت او، سرعت انتشار افکارش، مخالفت روحانیون مسلمان، حوادثی که ملاحسین و طاهره با آن مواجه شدند، مقاومت بابی‌ها در قلعه‌ی شیخ طبرسی، و در نهایت شهادت باب. کانال‌خاس در ارتباط با افکار بابی در پایان مقاله‌ی خود به طور مختصر چنین می‌نویسد:

متون مقدس بابیان بسیار حجیم است. این متون از یکتاپرستی اسلام دفاع می‌کند بی‌آن‌که تثلیث مسیحیت را زیر سؤال ببرد. بر اساس متون دین بابی خداوند خالق است اما خلقت خداوند به طور مستقیم از خداوند نشئت نمی‌گیرد بلکه این خلقت یکی از آثار او است که در زمان و مکان محدود شده است. خلقت به معنای جدایی زمانی مخلوق از ذات مطلق است؛ اما همه چیز در پایان زمان به خدا بازخواهد گشت و تا زمان داوری واپسین ذات خداوند کاملاً شناخته نخواهد شد. کار

---

1. *La Revista Europea* (Madrid), No. 10; May 3, 1874; p. 298.

اصلی انسان جستجوی خداوند است؛ اطاعت از او محور تمام وظایف انسان است. به طور خلاصه، فلسفه‌ی دین باپی ریشه در فلسفه‌ی مقدونی دارد و یک مکتب عرفانی است که از اسلام انفکاک یافته و گرایش‌هایی مشترک و موافق با مسیحیت دارد. باب پیامبر خداوند نیست بلکه او صرفاً پیامبر خداوند برای این قرن است [تأکید از کانال‌خاس] به طوری که ظهور الهی از طریق سلسله‌ای از مظاهر انسانی که در طول زمان ظاهر می‌شوند خود را کامل می‌سازد، تا زمانی که ظهور کامل در روز داوری نهایی اتفاق بیفتد.

دوست من، آنچه گفته شد باید در اثبات دیدگاه و استنتاج من که شبیه دیدگاه ماکس مولر است کفایت کند، و آن این که برای درک مسیر گذشته و وضعیت فعلی مردمان باستان در طول قرن‌ها و نسل‌ها، همان قدر که پیگیری تاریخ آنها اهمیت دارد، مهم است که نظریه‌های دینی اصیل و جدید آن‌ها را نیز ثبت کنیم.

بخش دوم و پایانی این مقاله در دهم ماه مه چاپ شد، هر چند اشاراتی که به دین باپی داشت با بحث حاضر ارتباط کمتری دارد.

### آدولفو ریوادنیرا

دو قرن جدایی میان اسپانیا و ایران در سال ۱۸۴۲ و در زمانی به پایان رسید که دو کشور در لندن عهدنامه‌ای به امضا رساندند تا بر مبنای آن روابط دوستانه و تجاری را میان خود از سر بگیرند. از این عهدنامه نتایج اندکی حاصل شد و تنها ۳۰ سال بعد بود که رسماً به جریان افتاد. در سال ۱۸۷۴ بود که عاقبت اسپانیا هیئت دیپلماتیک خود را به ایران فرستاد.

این هیئت دیپلماتیک از جمله شامل یک معاون کنسول بود که کار اصلی‌اش بررسی مسیرهای تجاری در ایران بود. این مسئولیت بر عهده‌ی آدولفور ریوادنیرا گذاشته شده بود.

ریوادنیرا (ت. ۱۸۴۱ والپاریزو، شیلی، م. ۱۸۸۲ مادرید، اسپانیا)<sup>۱</sup> شغل خود را به عنوان دیپلمات در سال ۱۸۶۳ در سمت وابسته‌ی دیپلماتیک در کنسولگری بیروت آغاز کرد. در آن زمان او علاوه بر لاتین به پنج زبان زنده‌ی دنیا تسلط داشت.

او در بیروت به مطالعه‌ی زبان عربی در صومعه‌ای در الورقا پرداخت. تنها ۵۰ روز بعد از رسیدن او به بیروت، کنسول اسپانیا آنتونیو برنال اوراییلی با شگفتی به مافوق خود گزارش داد که ریوادنیرا با چه سرعتی زبان عربی را فرا گرفته است. کمتر از یک سال بعد او توانست رساله‌ای درباره‌ی دستور زبان عربی با عنوان «پژوهش در سازوکار زبان عربی» بنویسد. او با همان پشتکاری که زبان عربی را یاد گرفت، بعداً زبان‌های ترکی، سینهالی، عبری، ارمنی، سانسکریت و در نهایت فارسی را نیز یاد گرفت.

او بعد از پایان مأموریت خود در بیروت، در مشاغل دیپلماتیک متعددی مانند نایب کنسول یا جانشین کنسول در فلسطین، ترکیه، سوریه، سیلان [سریلانکا]، و مراکش به کار مشغول شد و در عین حال

---

۱. فرزند نخست مانوئل ریوادنیرا، ناشر و سر ویراستار مجموعه‌ی ادبی با عنوان کتاب‌خانه‌ی نویسندگان اسپانیایی. او تحصیلات خود را در آلمان، انگلستان، بلژیک و فرانسه به انجام رساند. او در نامه‌ای به تاریخ ۲۱ دسامبر ۱۸۶۳ خطاب به ایزابل دوم تقاضا می‌کند که به عنوان کارآموز ترجمه در هر جای ممکن در خاور میانه به کار مشغول شود. اطلاعات زندگی‌نامه‌ی او از پرونده‌ی پرسنلی‌اش در آرشیو وزارت امور خارجه (فایل شماره‌ی ۲۱۳ P) و نیز از مقاله‌ای که رومان مسونرو رومانوس بعد از مرگش در روزنامه‌ی *لا کورسپوندنسیا دواسپانیا* (مادرید) در تاریخ ۲۴ ژوئیه‌ی ۱۸۸۲ منتشر کرد، به دست آمده است.

مقالاتی در مطبوعات اسپانیایی و کتابی درباره سفرهای خود به نام «سفر از سیلان تا دمشق» منتشر کرد.<sup>۱</sup>

در تاریخ ۱۷ سپتامبر ۱۸۷۳ امیلیو کاستلار رئیس جمهور اسپانیا ریوادنیرا را به عنوان نایب کنسول ایران منصوب کرد و در تاریخ ۱۱ آوریل سال بعد کار خود را در این منصب آغاز کرد.

هنوز بیش از یک سال و نیم نگذشته بود که ریوادنیرا تقاضای بازگشت کرد. عزیمت او از ایران نقطه‌ی پایانی بر منصب نیابت کنسولگری در ایران هم بود. ریوادنیرا وقتی به مادرید بازگشت بر مبنای یادداشت‌های سفرش شروع به نوشتن کتابی با عنوان «سفر به ایران»<sup>۲</sup> کرد، اثری که در سه جلد منتشر شد و در بسیاری موارد به دین بایی اشاره می‌کند.

در فصل پنجم از کتاب اول، ریوادنیرا خلاصه‌ای طولانی از تاریخ ایران و ایران باستان را در کتاب خود می‌گنجاند. ۱۲ صفحه‌ی پایانی کتاب، شرحی درباره‌ی دین بایی در بر دارد:

قبل از آن که گزارش کوتاه خود درباره‌ی ملتی که دچار وقایع غم‌انگیز فراوان ولی مرتبط به هم شده را به پایان بریم، مایل هستم بر واقعه‌ای که مدتی طولانی از آن نگذشته تمرکز کنم؛ یعنی واقعه‌ای که در اواخر دوران پررکود حکومت محمد شاه اتفاق افتاد.

این واقعه‌ای شگفت‌انگیز است، نه تنها به خودی خود بلکه به دلیل نتایجی که می‌توانست در بر داشته باشد، واقعه‌ای که بار دیگر نشان می‌دهد چقدر اساس بنیان‌هایی که ابدی به نظر می‌رسد ممکن است

---

1. Adolfo Rivadeneyra, *Viaje de Ceilán a Damasco*, Madrid: Printed and Stereotyped by M. Rivadeneyra, 1871.

2. Adolfo Rivadeneyra, *Viaje al Interior de Persia*, Barcelona: Aribau, 1880.



شکونده باشد، بنیان‌هایی که ما آنها را ساخته‌ی خدایان می‌دانیم در حالی که در واقع آنها تنها محصول تصادف هستند.

حدود سال ۱۸۴۴ در شیراز، مهد اندیشه، جوان ۱۹ ساله‌ای به نام میرزا علی محمد زندگی می‌کرد که مانند بسیاری از هم‌وطنان خود از اعقاب یکی از امامان بود و تعهدی عمیق به مطالعه‌ی ادیان به طور کلی و به طور خاص دین خود داشت. او خوش‌چهره و خوش‌مشراب بود و زبانی گویا داشت و از صفات رشک‌برانگیزی برخوردار بود و بسیار خوددار بود، صفتی که نه حاصل ناآگاهی یا ترس بلکه نتیجه‌ی تأمل و تفکر بود.<sup>۱</sup>

ریوادنیرا در ادامه روایتی کامل (که تمام آن بر آثار گوینو مبتنی است) از تاریخ بابی و اندیشه‌های آن ارائه می‌دهد و در میانه‌ی این روایت گه‌گاه برداشت‌های خود را نیز بیان می‌کند:

برای آن که بفهمید بابیان، که اکنون در سراسر ایران پراکنده هستند، حتی امروزه چه ترسی در دل‌ها برمی‌انگیزند کافی است بگویم که من که اروپایی هستم هرگز جرأت ندارم نام این فرقه را در یک بازار در ایران بر زبان آورم زیرا می‌ترسم که بلافاصله شورش‌ی برپا شود.

واقعاً باعث تأسف است که حواریون این مسیح جدید زیرک‌تر از این نبودند؛ چرا که اگر چنین بود پیروزی آنها قطعی بود. هر بار که دولت تلاش می‌کند مبارزه‌ی خود را علیه گروندگان به این دین تشدید کند، در می‌یابد که آنها در اکثریت هستند. و چنین نیز نیست که انگیزه‌ی پیروان این دین، دسترسی به منافع باشد که تعهد دینی فراهم می‌آورد. این نفوس بیچاره چنین انگیزه‌ای ندارند؛ حتی تأمین معاش روزانه برای آنها به شدت دشوار است. اما فکر پیشبرد هویت ملی خود به وسیله‌ی

---

1. Ibid. Vol. I, pp. 236-237.

قدرت دادن به امامی که از نسل علی است (و حتی نسب او به یزدگرد آخرین حاکم ساسانی نیز می‌رسد) غرور آنها را تقویت کرده است، غروری که امروزه به دلیل تکیه‌زدن یکی از تورانیان بر تخت کوروش خدشه‌دار شده است.

این شرایط باعث تقویت و پیشبرد دین بابی خواهد شد و روزی این امکان را فراهم خواهد ساخت که قدرتی دوباره بگیرد. اما در پیروزی نهایی این دین تردید هست زیرا چنین جنبش‌هایی می‌توانند فرسوده شوند؛ آنها یا پیروز می‌شوند یا خاموش.<sup>۱</sup>

ریوآدینرا می‌پذیرد که کوشش‌های او برای به دست آوردن آثار باب موفقیت‌آمیز نبوده است:

به‌رغم کوشش‌های بسیار، هرگز نتوانستم نمونه‌ای از آثار باب (عنوانی که او با این ادعا برای خود انتخاب کرده که پیشاهنگ «منجی بزرگ» است) را به دست آورم؛ هیچ روایتی را هم نتوانستم به دست آورم که به توصیف دوران زندگی او بپردازد. چنین روایاتی احتمالاً هم‌اکنون در حال نگاشته شدن هستند. آقای گوینو در موقعیتی منحصر به فرد قرار داشت و توانست «بیان» (یا شرحی درباره‌ی آنچه دانستند اهمیت دارد) را به دست آورد. آنچه او منتشر کرده تنها بخش بسیار کوچکی از آثار باب است. کامل‌ترین مجموعه‌ی این آثار را در سنت‌پترزبورگ می‌توان یافت.<sup>۲</sup>

او مقاله‌ی خود را با تأملات زیر به پایان می‌رساند:

نمی‌دانم انقلابی را که دین بابی ایجاد کرده چگونه توصیف کنم. آنچه می‌دانم این است که در زمان داریوش، در طول دوران سلسله‌ی ساسانیان، و در تمام دوران اسلام مردانی که ایده‌ی دینی جدیدی را

---

1. Ibid. Vol. I, pp. 244-245.

2. Ibid. Vol. I, p. 245.

اعلان کردند به محبوب‌ترین فرزندان ملت خود تبدیل شدند. آنها، به علت فقدان سرمشق، نخستین شخصی که خود را به آنان عرضه کند می‌پذیرند و این پذیرش را با ایمان و قهرمانی به انجام می‌رسانند؛ و دلیل این موضوع آن است که هنوز در مرحله‌ی اولیه‌ی رشد اخلاقی هستند و در این مرحله، ایمان با فدا و قربانی همراه است. شاید به همین دلیل، ایرانیان قبل از ما به جامعه‌ی آرمانی انسانی برسند که به تصور من همان است که در ابتدا وجود داشت.<sup>۱</sup>

بقیه‌ی کتاب‌های این مجموعه نیز اشارات مفصل‌گوناگونی به دین بابی دارند که از اهمیت نسبی برخوردارند. کتاب سوم داستان زیر را در بر دارد:

شب پیش از عزیمت جوانی به نزد من آمد و پرسید که آیا می‌خواهم عاشقان حقیقت را کمک کنم. نه میرزا و نه من نمی‌توانستیم حدس بزنیم این عاشقان چه کسانی هستند و چون این جوان پاسخ صریحی به من نداد من مبلغ مختصری به او دادم و او را روانه کردم. به محض این که خارج شد آشپز نزد من آمد و گفت که این شخص بابی بود و بنابراین باید در آینده از او دوری کنم والا دولت به من بدبین خواهد شد.<sup>۲</sup>

این ملاقات یادآور ملاقات بسیار مشابهی است که ادوارد براون از دوران اقامت خود در اصفهان نقل کرده است.<sup>۳</sup> اما این دو داستان پایان بسیار متفاوتی داشتند، پایانی که ریوآدیرا را پریشان خاطر ساخت. ریوآدیرا وقتی به مادرید برگشت برای انجمن سلطنتی جغرافیا، که عضو، نویسنده و منشی آن بود، درباره‌ی ایران سخنرانی کرد. متأسفانه

---

1. Ibid. Vol. I, p. 247.

2. Ibid. Vol. III, p. 155.

3. Mojan Momen, *Selections from the Writings of E. G. Browne*, Oxford: George Ronald, 1987, pp. 23-24.

در حال حاضر آرشیو این انجمن در دسترس نیست و فعلاً معلوم نیست که آیا در سخنرانی خود<sup>۱</sup> یا مطالب مکتوب خود در این آرشیو اشاره‌ای به دین بابی کرده است یا خیر.

بعد از مرگ زود هنگام او تقدیرهای فراوانی از این دیپلمات جوان صورت گرفت. در ۲۸ مارس سال ۱۸۸۲، ادواردو ساوندرا، رئیس انجمن جغرافیا، در گرمی داشت دوست و همکار سابق خود سخنرانی کرد. در میانه‌ی ستایش خود از او و طی بحث درباره‌ی سفر ریوادینرا به ایران، ساوندرا مطالب زیر را بیان کرد:

برای آن که شما را با داستان‌هایی درباره فرقه‌های دیگر خسته نکنم، در این جا تنها یک فرقه را ذکر می‌کنم که در سال ۱۸۵۲ توسط شخصی ناشناس اما بسیار پر انرژی و شدیداً خلاق تاسیس شد. او عنوان باب یا درگاه را برای خود برگزیده بود و ادعا می‌کرد که قرآن جدیدی آورده است. تا زمانی که تنها موضوعات الهیاتی را تبلیغ می‌کرد کسی با او کاری نداشت اما وقتی شروع به تهدید تار و پود سیاسی و اجتماعی امپراتوری کرد دولت نگران شد و به سرکوب وحشیانه‌ی آنها پرداخت اما نتوانست او یا ناآرامی‌هایی را که پیروانش به وجود آورده بودند خاموش کند. در نهایت، دولت مجبور شد از یک فوج مسیحی کمک بگیرد که چندان تحت تأثیر کلام این پیامبر دروغین نبودند.<sup>۲</sup>

یکی از روزنامه‌های پیشرو مادرید با عنوان لا کورسپوندنسیا د اسپانیا «سفر به ایران» را به صورت ضمیمه دوباره چاپ کرد و به این ترتیب

---

۱. این سخنرانی در تاریخ ۲۶ آوریل ۱۸۷۶ ایراد شد. روزنامه‌ی جامعه چند بار اعلام کرد که آن را منتشر خواهد کرد اما هرگز به نشر نرسید، احتمالاً به این علت که شرح مفصل سفرش در همان مدت چاپ شده بود.

2. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, 1882, Vol. XII, p. 503.

اشاره‌های ریوادینرا به دین بابی عمدتاً از طریق چاپ‌های مختلف آن بین سال‌های ۱۸۸۲ و ۱۸۸۳<sup>۱</sup> به اطلاع عموم رسید. کتاب او تدریجاً پرنفوذ شد و به انتشار اخبار دین جدید فراتر از محافل معمول کمک کرد. این موضوع را برای مثال می‌توان از این واقعیت دریافت که در سال ۱۸۹۶ بعد از ترور شاه ایران بسیاری از مقالات مطبوعات درباره‌ی دین بابی از ریوادینرا نقل قول کرده‌اند. حتی در سال ۱۹۰۸ یک نویسنده از «سفر به ایران» به عنوان نخستین اثری یاد کرد که در اسپانیا به دین بابی اشاره کرده است.<sup>۲</sup>

### بازدید شاه از اروپا

ناصرالدین شاه نخستین پادشاه ایران بود که از اروپا بازدید کرد. او این کار را در سه نوبت مختلف انجام داد: به ترتیب در سال‌های ۱۸۷۳، ۱۸۷۸ و ۱۸۸۹. ماهیت تاریخی بازدیدهای او و به‌ویژه رفتارهای عجیب و غریب او و همراهانش نظر مطبوعات اروپایی را به خود جلب کرد، به‌ویژه در بریتانیا، اتریش و فرانسه که در آنجا شاه برای بازدید از مراسم و نمایشگاه‌ها مدت زمان اقامت خود را طولانی‌تر کرد.<sup>۳</sup> جنگ‌های داخلی کارلیستی در اسپانیا شاه را از سفر به این کشور بازداشت و این موضوع باعث تأسف او شد. با این حال، مطبوعات اسپانیایی سفر او به اروپا را به طور گسترده پوشش دادند. بعضی از

---

۱. به طور خاص در شماره‌های ۱۵ و ۱۶ اوت، ۷ سپتامبر، ۱۹ اکتبر، و ۳ نوامبر ۱۸۸۲ و ۵ ژانویه، ۸ و ۱۸ فوریه ۱۸۸۳.

2. Rafael Urbano, *Bábismo y Behaismo*, Sophia, Vol. 17, No. 1; January 7, 1908.

۳. برای ملاحظه‌ی گزارشی که شاه خود درباره‌ی سفر خود نگاشته رجوع کنید به: The Shah of Persia during his tour through Europe in A.D. 1873. A verbatim translation. Murray, London, 1874.

روزنامه‌ها در شرح زندگی‌نامه‌ی پادشاه یا شرایط کشور ایران به طور طبیعی به موضوع دین بایی پرداختند و عمدتاً وقایع سال ۱۸۵۲ را یادآور شدند.

برای مثال، دیاریو د بارسلونا در تاریخ ۱۶ ژوئیه‌ی ۱۸۷۳ نامه‌ای را منتشر کرد که در ۱۲ ژوئیه‌ی همان سال نوشته شده بود و اطلاعاتی را درباره‌ی شاه ایران در برداشت. در پایان این نامه چنین نوشته شده بود: «او شخصیت بسیار مهربانی دارد، و بعد از قیام بایی دیگر هیچ یک از رعایای خود را مجازات نکرده است.»<sup>۱</sup>

چند روز بعد همان روزنامه مطلب زیر را به چاپ رساند: در سال ۱۸۵۲ چیزی نمانده بود که ناصرالدین قریانی نقشه‌ی قتل‌ی شود که بایی‌ها آن را طراحی کرده بودند. بایی‌ها یک فرقه‌ی صوفی ایرانی هستند که افکاری آزادی‌خواهانه دارند و انقلابی هستند و روحانیون مسلمان را متهم می‌کنند که تعالیم اسلام را مخدوش ساخته و به خاطر حرص و آز خود با تفسیر تحت اللفظی قرآن و در تضاد با روح آن، ملت ایران را فریب داده‌اند.

یک روز زمانی که پادشاه سواره به سوی شمیران می‌رفت در پای کوه البرز چهار نفر از فرقه‌ی بایی در کنار راه منتظر نزدیک شدن او بودند و عرض‌حالی را به او تقدیم کردند. پادشاه بدون بدگمانی و به علت طبع مهربان خود اسب را متوقف کرد و دست خود را دراز کرد تا عرض‌حال را بگیرد. در همان لحظه شخص قاتل به سوی او حمله کرده سه تیر از فاصله‌ی نزدیک به او شلیک کرد. خوشبختانه شاه به سرعت حرکت کرد و تنها زخمی سطحی برداشت. قاتلان دستگیر شدند و در همان محل وقوع حادثه گردن زده شدند و در نتیجه‌ی اعترافات آنان رؤسای

---

1. *Diario de Barcelona*; July 7, 1873; p. 7287.

فرقه‌ی بابی که نقشه‌ی این توطئه را ریخته بودند مجازات‌های وحشتناکی شدند.

انجمن‌های سرّی، نگرانی‌هایی را در مورد امنیت شخصی شاه ایجاد کرده‌اند: علاوه بر توطئه‌گران صوفی و بابی، او ناچار شده که با فراماسون‌ها، که وزیر کشور او ملکم خان نخستین بار به ایران وارد کرد نیز درگیر شود.<sup>۱</sup>

یک روزنامه‌ی مادریدی با عنوان لا اپوخا روایت زیر را درباره‌ی مراسم رژه‌ای که برای بزرگداشت شاه برگزار شده بود منتشر کرد:

مشاهده‌ی مراسم [رژه‌ی ارتش] در لانگ‌چمپس هم شاه آسیایی و هم عموم فرانسویان را تحت تأثیر قرار داده است. آنها می‌بینند که چگونه این ملت به لطف حکومت قانون و نظم، خود را در طول دو سال گذشته از بزرگ‌ترین فاجعه‌ها نجات داده و امروز نیز ملتی بزرگ باقی مانده است. مک‌ماهون با هوشیاری عمل کرده و میهمانی‌ها و مراسم امپراتوری را احیاء کرده است. او برای تأسیس مجدد پادشاهی قدم بزرگی برداشته است. به علاوه ناصرالدین واقعه‌ی بزرگ سال ۱۸۵۲ در طهران را به خاطر دارد که در اوایل دوران حکمرانی‌اش، توطئه‌گران بابی در پی قتل او بودند و وفاداری قشونش او را نجات داد.<sup>۲</sup>

روزنامه‌ی لا جوستیسیا مطلب زیر را در ۲۹ ژوئیه‌ی ۱۸۸۹ منتشر کرد: اکنون که عموم مردم شیفته‌ی پادشاه شرق شده‌اند، در اینجا جزئیاتی را در مورد این شخصیت بسیار مهم با خوانندگان خود در میان می‌گذاریم.

ناصرالدین، شاه ایران، مردی بی‌رحم، مصمم و بااراده است.

---

1. *Diario de Barcelona*; July 20, 1873; p. 7410.

2. *La Época* (Madrid); July 17, 1873; p. 2.

چند سال پیش، متعصبان بابی با موعظه‌های خود ایران را در اضطراب فرو بردند. شاه این ناآرامی‌ها را با شدت عمل معمول اهل شرق خاموش کرد اما همین خشونت‌ها نتیجه‌ی عکس داد و تنها باعث افزایش تعصب بابیان شد.

ناصرالدین یک روز در حال بازگشت از شکار بود (تفریحی که از آن بسیار لذت می‌برد) که بابی‌ها او را وقتی از ملازمان خود جدا شده بود، غافل‌گیر کردند. آنها اسب او را متوقف کردند و با تپانچه به شاه شلیک کردند.

شاه بی‌آن‌که زخمی شود و با حالتی بی‌رحمانه به یکی از حمله‌کنندگان نزدیک شد و او را با ضربه‌ی شدید شمشیر خود کشت. سپس با دسته‌ی شمشیر خود ضربه‌ی محکمی به یکی دیگر از مهاجمان زد و او را درجا کشت.

لحظه‌ای بعد او همچنان به راه خود ادامه داد بدون آنکه کوچک‌ترین احساساتی از خود نشان دهد.<sup>۱</sup>

### امیلیا پاردو بازان

نمایشگاه بین‌المللی که در سال ۱۸۸۹ در پاریس برگزار شد و ناصرالدین شاه نیز از آن بازدید کرد، توجه اغلب مردم اروپا را به خود جلب کرد. یکی از اسپانیایی‌هایی که از این نمایشگاه دیدار کرد نویسنده و روشنفکر نامدار امیلیا پاردو بازان (ت. ۱۸۵۱، لاکرونیا، اسپانیا، م. ۱۹۲۱، مادرید، اسپانیا) بود.

او که نویسنده‌ی نزدیک به بیست رمان و ششصد مقاله و داستان کوتاه است، سر ویراستار نشریه‌های رویستا دو گالیسیا، بیبلیوتکا دو لا موخر

---

1. *La Justicia* (Madrid); July 29, 1873; p. 2. *El Diluvio* (Barcelona) published the exact same article in its August 7 issue.



و نوئوو تئاترو کریتیکو بود. اشتغال طولانی مدت او به حرفه‌ی ادبی سبب شد که به او لقب کنتس پارδο بازان داده شود، افتخاری که شاه آلفونسو سیزدهم در سال ۱۹۰۸ شخصاً او را بدان مفتخر ساخت. او از سال ۱۹۱۰ وزیر آموزش و پرورش عمومی شد؛ از سال ۱۹۱۶ به عنوان استاد ادبیات در دانشگاه مرکزی مادرید به کار مشغول شد. با وجود آن که چند بار نامزد عضویت در آکادمی زبان اسپانیایی رئال شد اما به دلیل زن بودن هر بار شانس عضویت را از دست داد. امروزه او یکی از نویسندگان برتر اسپانیایی قرن نوزدهم و یکی از پیشگامان مبارزه برای آزادی زنان به شمار می‌رود. او از فرانسه مجموعه‌ای از مقالات برای روزنامه‌ی لا اسپانیا مدرنا و روزنامه‌ی آرژانتینی لا ناسیون نوشت. این نامه‌ها همراه با نامه‌های دیگری که در آلمان نوشت در سال ۱۸۹۰ در کتابی با عنوان «نامه‌هایی از فرانسه و آلمان» چاپ شد.<sup>۱</sup> او در پاریس توانست شخصاً ناصرالدین‌شاه را ملاقات کند و تجربه‌ی دیدار با شاه چنان او را تحت تأثیر قرار داد که در تاریخ ۹ اوت نامه‌ای نوشت که احتمالاً برای روزنامه‌ی لا ناسیون در بوئنس آیرس نوشته شده بود. عنوان صریح این نامه «یک دیوکلتین» بود (اشاره به امپراتور روم گایوس اورلیوس والرئوس دیوکلتیانوس که به سرکوب مسیحیان شهرت دارد).

نامه‌ی کنتس چنین آغاز می‌شود:

شاه ایران موضوع صحبت همگانی در پاریس است... این پادشاه یعنی ناصرالدین این کلان‌شهر را با جادوی خود مسحور کرده است و دغدغه‌ی مردم دیدار با او و مشاهده‌ی لحظه‌ای از حتی پیش‌پا

---

1. Madrid, La España Editorial, 1890.

افتاده‌ترین کارهای اوست، دیدن این که چند الماس بر تاج خود دارد و دعوت او به مهمانی و شام و برنامه‌های هنری و هر نوع تفریح دیگر. برخی می‌گویند که علاقه‌ی پاریس به ناصرالدین نتیجه‌ی شیفتگی بی‌اختیار و پنهانی جمهوری‌های لاتین به پادشاهی است. شاه ایران نمونه‌ی کامل یک پادشاه است، پادشاهی با همه‌ی تجملات معمول: عظمت، قدرت، ابهت، و مسئولیت‌ناپذیری یک مستبد واقعی. ناصرالدین می‌تواند دست‌هایی را قطع کند، حرم خود را با دختران باکره‌ای که از خانه‌های والدین‌شان به زور گرفته شده‌اند یا زنانی که از آغوش همسران‌شان جدا شده‌اند، پر کند، زین اسب خود را با سنگ‌های قیمتی تزیین کند و از بردگان خود بخواهد که در پی او یک ظرف آب خنک را پیاده بیاورند تا شاه مجبور نباشد به خود زحمت گرفتن آب از کافه را بدهد. رعیت‌های ناصرالدین به او «شاهنشاه» و «ظل الله» می‌گویند و این چیزی است که پاریس می‌بیند. پاریس: نابودگر زندان باستی، انقلابی، پیش‌آهنگ آزادی و برابری. به جای این که پاریس آن‌طور که منطقیاً انتظار می‌رفت ابراز تعجب کند که «ایرانیان چه احمق‌هایی هستند!»، از این رعیت‌ها تبعیت می‌کند و خود را به ناصرالدین عرضه می‌کند، کسی که نه یک اعجوبه‌ی فرهنگی است و نه نشانی از درایت و بزرگی و استعداد دارد. همه‌ی کسانی که او را می‌بینند برداشتی واحد دارند: آدمی معمولی، چاق، و نه چندان قد بلند، که شکوه و جلال اندکی دارد و از شخصیت به ظاهر باثبات و ستودنی اکثر مستبدان کنونی، محروم است (ناصرالدین شاه حاضر نشد حتی به آسانسورهای برج ایفل وارد شود) بنابراین، حاکم ایران چیزی ندارد که در خور کنجکاو‌ی تب‌آلود و هم‌دلی شدید پاریس باشد.

او با همین لحن کنایه‌آمیز، نامه‌ی خود را با چند بند ادامه می‌دهد که داستان‌هایی کوتاه و جزئیاتی از زندگی نامه‌ی شاه را در بر دارد. سپس مطلب اصلی نامه‌اش به این شکل آغاز می‌شود:

زیرا هر چند شاید ناصرالدین با وجود همه‌ی این جزئیات آشنا ظاهراً، مانند امپراتور برزیل، حاکمی ساده‌لوح به نظر برسد که مایل است چیزهای جدیدی یاد بگیرد اما نباید این ظاهر ما را بفریبید: داستان حکومت او صفحاتی سیاه و خونین دارد که یادآور انحطاط روم در دوران سرکوب مسیحیان است. در سال ۱۸۴۳ پنج سال پیش از آن که ناصرالدین جوان به پادشاهی برسد یک ایرانی اهل شیراز به نام میرزا علی محمد که گفته می‌شود از نوادگان محمد است، فرقه‌ای جدید به نام بابی تأسیس کرد و این فرقه سراسر ایران را فراگرفت. این دین جدید از نظر الهیاتی نوعی جنبش اصلاحی معتقد به وحدت وجود بود و از نظر اجتماعی به‌ویژه در مقایسه با دینی که خواهان جایگزینی آن بود، دینی پر ملاحظت، خیرخواه، پیشرو و انسان‌گرا بود. تعالیم آن شامل ممنوعیت تعرض به خانه و نوشته‌های افراد، محبت با خویشاوندان، احترام به زنان و به رسمیت شناختن حقوق ایشان، منع مجازات‌های بدنی در تعلیم و تربیت، خشونت‌پرهیزی، همدلی، مهمان‌نوازی، تک‌همسری، تجارت و کار صادقانه به منزله‌ی یکی از اصول زندگی، و ایده‌های فراوان دیگر بود که، صادقانه بگویم، بسیار خوب و حکیمانه و عملی به نظر می‌رسند و اساساً در باطن خود مسیحی‌وار هستند.

تعالیم دین بابی در مورد محبت، روشنفکری و عدالت چنان منتشر شد که شاه به زودی از حکومت خود مضطرب شد زیرا می‌توانست نویدبخش انقلابی اجتماعی باشد که احتمالاً قدرت مطلق و استبدادی او را بر هم خواهد زد و بنیان باستانی و غیرمتمدن کشورش فرو خواهد پاشید. او بلافاصله کارزاری تلخ و وحشتناک به راه انداخت تا بابی‌ها را

سرکوب کند. آنها را همچون حیوانات جمع کردند و در محوطه‌هایی محصور نگه‌داری کردند تا از دم شمشیر بگذرانند؛ زنان و کودکان زیر چهارده سال مثله شدند. پیروان این دین در این ماجراها قهرمانی، استقامت و ایمان شهدای [مسیحی م.] را از خود نشان دادند. رئیس آنان میرزا علی برهنه در خیابان‌های شهر با طناب گردانده شد در حالی که جمعیت خشمگین گل و سنگ و تف بر او می‌انداختند؛ بعداً او را بر یک دیوار بلند با طناب آویزان کردند و با گلوله‌های بی‌شمار به زندگی او و حواری جوان و وفاداری که در کنارش آویزان شده بود خاتمه دادند، در حالی که او ایمان خود را به صدای بلند فریاد می‌زد. این وحشی‌گری‌ها بابیان را به‌رغم صلح‌طلبی‌شان خشمگین و طغیان‌گر ساخت و سه نفر از آنان تصمیم گرفتند که ناصرالدین را بکشند. نقشه‌ی قتل شاه نافرجام بود و هر سه توطئه‌گر به شکلی عجیب و وحشیانه شکنجه شدند. زنی که جزو روحانیون فرقه‌ی جدید بود زنده سوزانده شد.

جمعیتی محزون از میان کوچه‌های طهران عبور کرد: دسته‌هایی از کودکان و زنان بایی که جلادان آنها را احاطه کرده و به نمایش گذاشته بودند و تمام بدن‌شان زخم‌هایی عمیق داشت که در آنها شمع‌هایی قرار داده بودند. جلادان آنها را با شلاق به پیش می‌راندند و قربانیان، به جای ناله کردن، با هم این سرود مذهبی را می‌خواندند: «انا لله و انا الیه راجعون». هر از گاهی کودکی از حال می‌رفت و عاقبت آزاد و شادمان جان می‌داد. مادران همچنان راه می‌رفتند و از روی اجساد بی‌جان فرزندان‌شان می‌گذشتند. دو فرزند یک پدر بر روی سینه‌ی او سر بریده شدند. بعد سرهایشان را بر سر نیزه کردند. چنین حمام خونی بود که بابیان ایران را به زانو در آورد. اما این فرقه مخفیانه و به لطف حرارت و اشتیاقی که چنین سرکوب‌هایی ایجاد می‌کند، همچنان پیروان جدیدی پیدا کرده است؛ این جنبش اکنون جنبشی مخفیانه شده

است؛ هنوز نیروی بالقوه‌ی اسرارآمیز و قدرتمندی دارد؛ و اگر سیاست‌های خودخواهانه‌ی کشورهای اروپایی عقب‌ماندگی اسلامی را به ایده‌های متمدنانه‌تر، مفیدتر و لطیف‌تر ترجیح نداده بود، شاه در زمانی که انتظارش را نداشت از تخت سلطنت به زیر کشیده شده بود و تمام امپراتوری ایران بابی شده بودند.

پاریس با مهمان کردن دیوکلتیان ایران منافع عملی خود را دنبال می‌کند؛ پاریس به فکر منافع بشریت نیست. چرا مدارای دینی که در تمام جهان نوعی ضرورت است و علیه آیین کاتولیک به کار گرفته می‌شود تا مناسک نادرست مذهبی و اعتقادات متروک و پوچ را محافظت کند، نمی‌تواند به واقعیت زندگی در ایران تبدیل شود، در حالی که پیروان ایده‌هایی که نتایج اجتماعی بهتری از اسلام دارند، مجبور شده‌اند که مانند افراد قانون‌شکن پنهان شوند و به معنای دقیق کلمه با سرکوب و ریشه‌کشی مواجه شوند؟ شکی نیست که فرانسوی‌ها به تفتیش عقاید در اسپانیا اشاره خواهند کرد (که ۱۵۰ سال است مانند لولو خورخوره‌ی خیالی برای ترساندن کودکان از آن استفاده شده است) و همچنان ما را مفتش‌های بزرگ عقاید تصویر می‌کنند که هر موجود زنده‌ای را می‌سوزانیم. قربانی کردن همگانی مردم در ایران مانع از آن نشد که رسانه‌های پاریسی ناصرالدین را همچون یک پادشاه نورماندی با منش‌های پدران و مهربان معرفی نکنند. پیشرفت‌های مادی (تلگراف، راه، مدرسه و سلاح‌های جدید و پیشرفته) همه چیزهای پذیرفته و خوبی هستند؛ اما آیا پیشرفت اخلاقی و پیشرفت عادت‌ها که بابیان می‌توانستند در هماهنگی با مسیحیت به ایران بیاورند ارزشی دارد؟ چگونه می‌توان به معنای دقیق کلمه کسی را متمدن خواند که دستور چنین شکنجه‌هایی را صادر می‌کند و از ترس پشیمانی خویش، نمی‌تواند

در تاریکی شب ناله‌ی کودکان سوخته و در هم شکسته یا آوای آخرین نفس جوانی را که گلویش بر سینه‌ی پدرش بریده شده است بشنود؟ امیلیو پاردو بازان بعد از این یادآوری‌های تأثیرگذار دوباره بر جنبه‌های شخصی زندگی شاه تمرکز می‌کند (ارتباط او با زنان، ثروتمندی، شکل ظاهری او و غیره) و سپس نامه‌ی خود را چنین به پایان می‌برد:

تا آنجا که به این شاه مربوط است، لعنت به کنجکاوی من درباره‌ی او. اگر به خاطر قساوتش نسبت به بابیان نبود، شاید من هم تسلیم می‌شدم. اما در نهایت، ناصرالدین یک دیکتاتور است؛ و هر دیکتاتوری وقتی قوه‌ی قاهره‌ی خود را علیه آن عنصر الهی که ما آن را یک ایده می‌نامیم به کار می‌گیرد، و مردم را با شکنجه‌ی بدن‌هایشان سرکوب می‌کند، کراهت‌آور و نفرت‌انگیز است. یک نفر در میان جمعیت داد می‌زند «زنده باد شاه!» و من به یاد آن قربانیان غم‌زده می‌افتم، آن جان‌های بیچاره، که چون می‌خواستند به آسیا ملتی بهتر، ملایم‌تر، و انسانی‌تر تقدیم کنند، مجرم شناخته شدند... و مجبورم که به زور عقل نارضایتی خود را پنهان کنم چون اگر نمایان شود بدون شک این مردم را که از ملاقات یک فرد عامی اسپانیایی با «شاه عزیز ایران» خوشحال‌اند، به وحشت خواهد انداخت.

«نامه‌هایی از فرانسه و آلمان» چند بار چاپ مجدد شد و در سال ۱۸۹۱ یک روزنامه‌ی مکزیکی به نام قرن نوزدهم آن را به عنوان ضمیمه منتشر کرد.<sup>۱</sup> تا کنون نتوانسته‌ایم مشخص کنیم که این نامه در کدام شماره‌ی نشریه‌ی لاناسیون به چاپ رسیده است.

---

۱. این اشارات به دین بابی در منبع زیر به چاپ رسیدند:

*El Siglo Diez y Nueve (México)* on January 8 and 9, and November 2, 1891.

اما این آخرین بار نبود که امیلیا پاردو بازان به دین بابی اشاره کرد. او دوباره در سال ۱۸۹۹، و این بار به عنوان بخشی از داستان‌های تخیلی خود، به این موضوع بازگشت (چنانچه در جای دیگری به آن خواهیم پرداخت).

### سایر نویسندگان

در طول سال‌های مورد نظر این مقاله، نویسندگان دیگری هم در آثار خود به بابی‌ها اشاره کرده‌اند.

برای مثال، فرانسیسکو گارسیا آیوسو (ت. ۱۸۱۵، سگوویا، اسپانیا - م. ۱۸۹۷، مادرید، اسپانیا) شرق‌شناس و زبان‌شناس مشهور اسپانیایی بود و در زبان‌های سامی و هند-و-اروپایی تخصص داشت. او تحصیلات عالی خود را در مونیخ زیر نظر شرق‌شناسان مهمی چون مولر، هاوگ، اته، هانه‌برگ و غیره تکمیل کرد.

او به عنوان پژوهشگر در مقاطع مختلفی صاحب کرسی‌های تاریخ فلسفه، مابعدالطبیعه، زبان یونانی، سانسکریت، تاریخ جهان و آلمانی شد.

شهرت او به عنوان یک نویسنده مدیون نگارش «تحقیقات زبان‌شناختی درباره‌ی زبان سانسکریت» (مادرید) و «رساله‌ای انتقادی درباره‌ی دستور زبان تطبیقی زبان‌های هند-و-اروپایی» (مادرید) و نیز ترجمه‌های فراوانش است.

در سال ۱۸۷۶ گارسیا کتاب «ایران یا از رود سند تا دجله»<sup>۱</sup> را منتشر کرد که در آن ضمن ارائه‌ی روایت خود از تاریخ ایران، کتاب را با

---

1. *Irán o Del Indo al Tigris: descripción geográfica de los países iranio: Afghanistan, Beluchistan, Persia y Armenia*. Madrid: Imp. de Medina y Navarro, 1876. Retrieved from

خلاصه‌ای پنج صفحه‌ای درباره‌ی تاریخ بابی و ایده‌های آن به اتمام رساند. منبع اصلی مطالب او کتاب «ادیان و فلسفه‌های آسیای میانه» کنت گوینو است.

شایان ذکر است که گارسیا آیوسو یک آکادمی زبان در مادرید تأسیس کرد که در آن فارسی و زبان‌های دیگر آموزش داده می‌شد. به احتمال زیاد ریوادیرا، که پیشتر به او پرداختیم و یکی از دوستان گارسیا بود، فارسی را در سطح ابتدایی در این آکادمی فراگرفت.

همچنین در سال ۱۸۷۶ امیلیو کاستلار (ت. ۱۸۳۲، چادیز، اسپانیا - م. ۱۸۹۹، سان پدرو دل پیناتار، اسپانیا) در اثری با نام «درباره‌ی مسئله‌ی شرق»<sup>۱</sup> در فصلی با عنوان «دینی در حال انحطاط» به طور گذرا به دین بابی اشاره می‌کند. او در این فصل به انتقاد از اسلام و مدافعان و توجیه‌کنندگان آن در اروپا می‌پردازد. او با لحنی طنزآمیز می‌نویسد:

قاره‌ی ما تنها مفسران ایده‌های مذهبی پرورش می‌دهد؛ اما قاره‌ی آسیا که از اصالت و هویت مخصوصی برخوردار است، خود این ایده‌های مذهبی را ایجاد می‌کند. این سرزندگی تعقل آسیایی همچنان پُر‌قیب است. در حالی که ما زندگی خود را در راه کشورسازی یا جنگ برای افزایش درآمدها فدا می‌کنیم، در آنجا آنان برای اعتقادات مذهبی و مفاهیم انتزاعی مابعدالطبیعی می‌جنگند و خود را فدا می‌کنند. توبه‌کنندگان هنوز در تبعید خودخواسته به دعا می‌پردازند، پیامبران در بیابان‌ها دین خود را تبلیغ می‌کنند، فرزندان خداوند از آسمان نازل

---

<http://www.bne.es/cgibin/wsirtex?FOR=WBNBIBT4&VIS=W01BIMO&FMT=WBNARIA4&ITE=0004701021645&ISN=00261808&TOT=044&NUM=024>  
1 · *La Cuestión de Oriente*. Madrid: Oficinas de la Ilustración Española y Americana, 1876.



می‌شوند و شهدای آرمان‌خواه زمین را با خون خود آبیاری و بارور می‌کنند. هیچ مسلمانی حاضر نمی‌شود که قاضی یا جلاد بنیان‌گذار دین بابی در ایران باشد و اگر متعصبان نستوری او را به قتل نرسانده بودند، مانند یک شهید کشته نمی‌شد. در آسیا گفتار مؤسسان ادیان به دلیل نبوغ شاعرانه به سرعت منتشر می‌شود و آنها را از اندوه زمینی خود جدا می‌کند و به خدایانی آسمانی تبدیل می‌کند.<sup>۱</sup>

این اشاره به دین بابی به خودی خود ارزش چندانی ندارد اما وقتی اهمیت می‌یابد که لحظه‌ای تأمل کنیم و در نظر بگیریم که این مطلب را یکی از مشهورترین سیاستمداران قرن نوزدهم اسپانیا نوشته است. امیلیو کاستلار صاحب کرسی تاریخ در دانشگاه مرکزی مادرید بود و روزنامه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی دموکراسی را تأسیس کرد. او در سال ۱۸۶۹ به عنوان نماینده‌ی پارلمان اسپانیا انتخاب شد و با تأسیس جمهوری، به عنوان وزیر کشور منصوب شد، منصبی که آن را تا انتخاب خود به عنوان رئیس دولت حفظ کرد. او آخرین رئیس‌جمهور جمهوری نخست اسپانیا بود. بعد از تأسیس مجدد پادشاهی و تبعیدی که چندین سال طول کشید، او به عنوان نماینده‌ی پارلمان دوباره به زندگی سیاسی بازگشت.

افزون بر این، کاستلار رسالات و رمان‌های تاریخی فراوانی نوشته و مقالات بسیاری در روزنامه‌ها منتشر کرده و عضو آکادمی سلطنتی زبان اسپانیایی بوده است.

---

1. Ibid. p. 181.

بندی که در بالا نقل شد در دسامبر سال ۱۸۹۵ در مقاله‌ی دیگری از کاستلار در ستونی که او به طور منظم در نشریه‌ی لا اسپانیا مدرنا می‌نوشت منتشر شده بود.<sup>۱</sup>

نویسنده‌ی دیگری که باید در این جا به او اشاره کرد، خوان مونترسات آرجس (ت ۱۸۹۵، بارسلون (?)، اسپانیا) است که مهندس و شاعر کاتالونیایی‌ای بود که در سال ۱۸۸۲ در ضمیمه نشریه‌ی ال موندو ایلوسترادو<sup>۲</sup> به باب اشاره کرد و او را به عنوان «لوتر جدید مسلمان» توصیف کرد. شرح مختصر او درباره‌ی دین بابی نیز مبتنی بر روایت گوینو است.

ما درباره‌ی این شخص چندان چیز بیشتری نمی‌دانیم. به‌رغم موانع سیاسی‌ای که در قرن نوزدهم با آن مواجه بود، او با اراده‌ای راسخ به زبان کاتالونیایی به نگارش نظم و نثر پرداخت.

### آثار مرجع

در بخش دیگری از این مجموعه به دو دایرة‌المعارف اشاره کردیم که در اوایل به دین بابی در اسپانیا اشاره کردند: «دایرة‌المعارف مدرن» (۱۸۵۴) و «واژه‌نامه‌ی همگانی» (۱۸۷۶).

در این دوران، تعداد آثار مرجعی که حاوی مطلبی درباره‌ی دین جدید بودند به طور چشمگیری افزایش یافت. برای مثال، جلد سوم (منتشر شده در سال ۱۸۸۸) «فرهنگ جامع آمریکای لاتین» شامل مدخل‌های «باب»، «دین بابی» و «بابی» است که دو مدخل اول مقالاتی نسبتاً طولانی در بر دارند. جلد پانزدهم (منتشر شده در سال ۱۸۹۴) دوباره

---

1. *La España Moderna*, December 1895; Vol. 7, No. 84; p. 161.

2. *El Mundo Ilustrado*, 1882, Vol. 4, cuaderno 101, segunda serie.

به دین بابی اشاره می‌کند، این بار به عنوان بخشی از روایتی درباره‌ی تاریخ ایران.

مشکل می‌توان واژه‌نامه یا دایرةالمعارفی را در آن زمان یافت که مدخل‌هایی برای «دین بابی» یا «بابی» نداشته باشد، گرچه هیچ اثری به اندازه‌ی «فرهنگ جامع» معتبر و پرتطرفدار نبوده است.

در سال ۱۸۹۶، ناصرالدین شاه ترور شد. قتل شاه، در اسپانیا همچون سایر نقاط جهان به طور وسیع در مطبوعات منعکس شد. اتهامات ناعادلانه‌ای که به بهانه‌ی این جنایت به بابی‌ها (بهائیان) زده شد، سبب شد که دین جدید در مطبوعات چنان مطرح شود که تنها قابل مقایسه با گزارش‌های وقایع سال ۱۸۵۲ بود، هرچند گزارش‌های اخیر گستردگی بسیار کمتری داشتند.



## بابی‌ها و ازلی‌ها در داستان‌های فارسی

مهرک کمالی

مهرک کمالی مدرس ارشد و مدیر برنامه‌ی زبان فارسی در دانشگاه ایالتی اوهایو است.

نماز گزاردم و قتل‌عام شدم  
که رافضی‌ام دانستند.  
نماز گزاردم و قتل‌عام شدم  
که قِرمطی‌ام دانستند

...

کوچ غریب را به یاد آر  
از غربتی به غربت دیگر،  
تا جست‌وجوی ایمان  
تنها فضیلت ما باشد  
احمد شاملو

سال‌ها قبل کتابی با عنوان **واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال**<sup>۱</sup> منتشر شد که اولین مواجهه‌ی غیرمذهبی با شیخیه و بابیه در قالب یک تحقیق منسجم بود.<sup>۲</sup> محمد رضا فشاهی، نویسنده‌ی کتاب، با استفاده از روش ماتریالیسم تاریخی کوشیده بود جایگاه جنبش بابی را در تاریخ و فرهنگ و سیاست ایران مشخص کند. او این جنبش را برآمده از نیازهای بورژوازی نوپای ایران می‌دانست که می‌خواست بندهای نظام فتودالی را بگسلد اما جبر تاریخ به آن اجازه نمی‌داد در چارچوبی غیر از مذهب حرکت کند. فشاهی قید قرون وسطایی را برای اشاره به خصلت مذهبی جنبش بابی به کار برده بود. چهل و یک سال بعد، در سال ۱۳۹۷، اثر غیردینی مهم دیگری درمورد بابیه، این بار در ژانر رمان منتشر شد. نام رمان **دن کیشوت‌های ایرانی** و نویسنده‌اش بیژن عبدالکریمی بود. عبدالکریمی در مقدمه‌ی کتاب می‌نویسد که منظورش از «دن کیشوت‌ها» سیدعلی محمد باب و پیروانش هستند. در اولین قسمت این مقاله، خواهم گفت که **دن کیشوت‌های ایرانی** چگونه تاریخ جنبش بابی را روایت می‌کند. روشن است که نه فشاهی و نه عبدالکریمی نمی‌توانستند عنوانی در تأیید جنبش باب و پیامدش، آیین بهائی، برای کتابشان انتخاب کنند و انتظار داشته باشند که کتاب در ایران منتشر شود. اگر فشاهی با قید «قرون وسطایی» بر فاصله‌ی خود با جنبش بابی تأکید کرده بود، عبدالکریمی با انتخاب نام «دن کیشوت» که مظهر خیال‌پردازی و درک نکردن زمان است فاصله‌ی

---

۱. فشاهی، محمد رضا. **واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال**، تهران: انتشارات جاویدان، چاپ اول، ۲۵۳۶.

۲. پیش از آن به جز مقاله‌ای از احسان طبری و کتابچه‌ای جدلی از احمد کسروی، مخالفت‌های مکتوب با باب و جنبش بابی از منظر دینی و اسلامی بود.

خود با موضوع رمان‌اش را نشان می‌دهد.<sup>۱</sup> با وجود این، رمان عبدالکریمی تلاشی است برای فهم زمانه و اندیشه‌ی باب و کنشگران بایی، و برخوردی است در خور اعتنا با موضوعی که نادیده گرفته شده یا با تعصب به آن نگاه شده است.

محورهای اصلی این مقاله، آخرین و اولین روایت‌های داستانی بلند از باب و بابیان یعنی **دن کیشوت‌های ایرانی و سر و ته یک کرباس محمد علی جمالزاده** هستند. به جز این دو، به داستان‌های کوتاه «زرین تاج» - اشاره به طاهره قره‌العین - از سپیده زمانی و «مورد عجیب دوست ما» - روایتی درباره‌ی یک زندانی متهم به ازلی بودن در زندان‌های جمهوری اسلامی - از رضا فرخفال، نیز خواهم پرداخت.

\*\*\*

بابیان جماعتی بودند غریبه و آشنا. از میان ایرانیان شیعه برخاستند و تا مدت‌ها شیعیان نمی‌دانستند با این قوم و خویش‌هایشان چه کنند. اکثر آنها امین و خوشنام و راستگویانی بودند که می‌شد پشت سرشان نماز خواند اما حالا کافر شده بودند. جلوی حکومت و دین مستقر ایستادند و طولی نکشید که عمال حکومت ناصری و علمای شیعه آنها را مرتد قلمداد کردند به طوری که انگ بایی کافی بود تا آبرو و دودمان و اموال و جان کسی به باد رود. در شعر و داستان و حکایت کسی جرأت نام بردن از آنان نداشت، نام باب و بایی‌ها فقط در کتاب‌های تاریخی و دینی آن هم به دشمنی و انکار می‌آمد. با مشروطه بود که اول در شعر، سید اشرف گیلانی (نسیم شمال) و سپس در داستان، محمد علی جمالزاده نام بایی را به خوشنامی بردند. با این همه و پس از صد و هفتاد

---

۱. این انتخاب عنوان از سوی عبدالکریمی، اما، مانع توقیف زود هنگام و جمع‌آوری آن از کتابفروشی‌های ایران نشد.

سال از ادعای باب، هنوز او و پیروانش آدم‌های مرموزی هستند که معلوم نیست خادم بوده‌اند یا خائن. در این میان، داستان‌نویسان جلوتر از سایر ایرانیان حرکت کرده‌اند. آخرین و کامل‌ترین رمان در این زمینه **دن کیشوت‌های ایرانی** است که کمتر از یک سال پیش (آن هم پس از سال‌ها انتظار در صف کسب مجوز) منتشر و به سرعت توقیف شد. رمانی در ۷۳۶ صفحه و پر از جزئیات خواندنی و جدلی و کاری دقیق در معرفی سید باب و ترسیم دوران و جنبش و پیروان او.

**دن کیشوت‌های ایرانی** مقدمه‌ی کوتاهی دارد که با محتوای کتاب در تضاد است. مقدمه با گفتار مفصلی از علی شریعتی آغاز می‌شود. در این نقل قول، شریعتی بحث‌های میان بابی‌ها و بهائی‌ها و متشرعین را مسخره می‌کند و کار باب و به‌الله را غائله‌ی دین‌سازی حاصل توطئه‌ی بیگانگان می‌داند تا ایرانیان به قافله‌ی تمدن غرب نرسند. برخلاف گفته‌ی شریعتی، **دن کیشوت‌های ایرانی** نشان می‌دهد که در پیچ و تاب بحث‌های کلامی و حرکت‌های اجتماعی و سیاسی است که آیین باب شکل می‌گیرد. در رمان نشانی از ظهور ناگهانی و نزول وحی یا ردپای بیگانگان در جنبش بابی نیست. هرچه هست صحبت تدریج است.

علاوه بر دوری از تئوری توطئه و تاکید بر تکوین آیین بابی، کار عبدالکریمی از دو جهت دیگر نیز در خور اعتنا است: اول کوشش برای ساختن فضای موجود در حوزه‌های دینی، دوم تلاش برای درک حوزه‌های معنایی کنشگران آن زمان. برای درک این حوزه‌ی معنایی، در رمان می‌بینیم که «شهود» و «خواب» و «رؤیا» تا چه حد برای منتظران مهدی موعود مهم بوده است.<sup>۱</sup> اعتماد به شهود تا بدان حد

---

۱. حسن محدثی در یادداشتی که بر این رمان نوشته از «معرفت خفیه یا غریبه» حرف می‌زند و چنین قضاوت می‌کند: «... این اثر به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه معرفت خفیه یا غریبه (occult science) در دوره‌ای طولانی از تاریخ ایران معرفت هژمونیک



است که وقتی ملاعلی بسطامی، دومین گرونده به باب، بدون طلب دلیل مؤمن می‌شود، ملاحسین که اولین مؤمن به باب است خود را سرزنش می‌کند که از سید علی محمد دلیل خواسته است: «ملاعلی رو به باب الباب کرد و گفت: «جناب ملاحسین! خوشا به سعادتتان! شما اولین کسی بودید که به ایمان به جناب موعود تشریف یافتید.» در همین لحظه قطره‌ی اشکی از گوشه‌ی چشم ملاحسین جاری شد و با تأثر بسیار به ملاعلی گفت: «اما نحوه‌ی تشریف تو با مشرف شدن من بسیار تفاوت داشت. من ابتدا از آقا حجت طلبیده سپس ایمان آوردم اما تو با قلبی مملو از ایمان و بدون کمترین تردیدی، با یقین کامل به حضور مبارک مشرف شدی.»» (۱۳۷ - ۱۳۶) بقیه‌ی اصحاب باب هم، از قدوس تا طاهره، بارها در خواب به شهودی می‌رسند که راه را نشان می‌دهد. از نگاه عبدالکریمی، نویسنده‌ی رمان، بابیان با مشخصه‌ی خیال‌پردازی و بیگانگی با واقعیت نیز بازنمایی می‌شوند. حسن محدثی، پژوهشگر جامعه‌شناسی دین، معتقد است مهم‌ترین سؤال نویسنده در این رمان «این است که کدام معرفت نگاه ما را به جهان شکل داده است؟ و ما با کدام نگاه به جهان خویش و جهان مدرن

---

یا از جمله معرفت‌های هژمونیک بوده است (معرفتی که بیش‌ترین نفوذ را در میان مردم یک کشور در عصری معین دارد؛ نظیر معرفت علمی در جهان و جوامع مدرن) و هم‌چنان یکی از تأثیرگذارترین معرفت‌ها در ایران است. این که تاریخ هر کشور چگونه رقم بخورد، نسبتی وثیق با معرفت‌های هژمونیک و مسلط در آن کشور دارد و اگر تاریخ ما چنین رقم خورده است، بی‌شک نسبت وثیقی با «معرفت خفیه» و «معرفت دینی» به‌عنوان دو معرفت هژمونیک و مسلط در کشور ما داشته است.»

محدثی، حسن، یادداشت حسن محدثی در مورد کتاب «دن کیشوت‌های ایرانی»؛ تاریخ بندگی/ داستان تاخت و تاز معرفت خفیه در ایران، سایت فرهنگ امروز  
با این داوری محدثی، عبدالکریمی جنبش بای‌ها را موضوع مناسبی برای طرح دوباره‌ی سوال چرایی و چگونگی ضعف جامعه ایران در گذشته و حال دانسته است.

نگریسته و با آن‌ها مواجه شده‌ایم؟»<sup>۱</sup> در سال ۱۳۹۴، وقتی دوازده سال از عدم صدور مجوز چاپ برای **دن کیشوت‌های ایرانی** می‌گذشت<sup>۲</sup>، بیژن عبدالکریمی گفته بود: «در این رمان ... نشان داده شده است که در روزگاری که جهان اسیر تحولات ژرف بوده است، ما اسیر چه رؤیای پدازیهایی بوده‌ایم ...»<sup>۳</sup> سؤالاتی که محدثی و عبدالکریمی طرح می‌کنند هنوز هم سؤالاتی معتبر برای امروز ما هستند.

**دن کیشوت‌های ایرانی** حکایت کسانی است که قرن‌ها با رؤیا و آرزوی ظهور امام زمان زندگی کرده‌اند. ناراضیان از وضعیت موجود که تغییر اساسی در نگاه آنها تنها از امام برمی‌آید و اوست که باید ظهور کند. یکی از آنها شیخ احمد احسائی است که وقتی سال دقیق ظهور امام را از نوشته‌های ابن عربی کشف می‌کند، غرق شادی می‌شود. او باید تا سال ۱۲۶۰ هجری شمسی منتظر بماند اما می‌داند تا آن سال زنده نخواهد ماند. رسالت او آماده کردن مردم برای ظهور قطعی امام زمان است: «پاسخ شیخ احمد و شاگردانش آبی بود بر آتش خشم و غضبی که در دل بسیاری از مسلمین شعله‌ور بود ... بشارتی بود برای قاطبه‌ی مردمی که هیچ راه دیگری برای اصلاح امور و از بین بردن فلاکت و بدبختی و فساد نمی‌شناختند.» (۱۹) دوران دعوت شروع می‌شود. پیروان شیخ احمد احسائی با پیام ظهور نزدیک امام زمان همه جا پراکنده می‌شوند. وقتی به سال ۱۲۶۰ می‌رسند، هیجان ظهور همه را

---

۱. محدثی، حسن، همان.

۲. **دن کیشوت‌های ایرانی** در زمستان ۱۳۹۷ منتشر و بلافاصله توقیف شد. مأموران، نسخه‌های کتاب را از تمام فروشگاه‌ها جمع‌آوری کردند.

۳. عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۴) «کارکرد سیاسی-اجتماعی خواب: گزارشی از نشست نقد و بررسی کتاب «مقدمه‌ای بر رؤیاشناسی تاریخی»». سایت فرهنگ امروز، به نقل از حسن محدثی تاریخ بندگی/ داستان تاخت و تاز معرفت خفیه در ایران

فرا می‌گیرد. این بار، به اطراف و اکناف دنیای شیعه سر می‌زنند تا امام زمان را بیابند.

باب در این روایت مردی است مؤمن، متشرع، خیال‌پرداز، منزوی، جاه‌طلب، و البته کاریزماتیک برای کسانی که در مکتب شیخ احمد و جانشین او، سید کاظم رشتی، آماده‌ی ظهور شده بودند. داستان را باب و بابیان با هم می‌سازند. پیامبری علی محمد در خلاء و با وحی ساخته نمی‌شود، در رابطه‌ی او با پیروانش شکل می‌گیرد. کوشش نویسنده‌ی دن کیشوت‌ها برای فهم زندگی و جهان معنایی کنشگران جنبش بای‌ستودنی است. او به زندگی باب، آموزش و شخصیت او، و انگیزه‌هایش نقب می‌زند. همراه با دیگر شیخی‌هایی که پای وعظ و درس سید کاظم رشتی نشسته‌اند، علی محمد هم مدام به نشانه‌های ظهور و مشخصات قائم منتظر فکر می‌کند که ناگهان در می‌یابد نشانه‌ها بر خودش منطبق هستند: «... او آبستن معنایی شده بود ... این معنا عبارت بود از این که در علی محمد منتظر و منتظر، موعود و چشم انتظار، عاشق و معشوق، نگار و یار، جوینده و مطلوب، وحدت یافته، یکی شده بود. او خود همان کسی بود که سال‌ها چشم انتظار رسیدنش بود. به تعبیر ساده‌تر، «او همان موعود بود.»" (۷-۱۱۶) این درک جدید سرآغاز سفر پرنج باب و آغاز جنبشی است که سخت به خرافات و انگیزه‌های سخت‌کیشانه‌ی اسلامی آمیخته بود اما روز به روز از اسلام دورتر می‌شد. مسافران این سفر، نخبگان جامعه‌ی شیعه ای بودند فقیر و ناامید که تنها امیدشان به موعود منتظری بود که بیاید و آنها را نجات دهد. تأکید عبدالکریمی، نویسنده‌ی رمان، بر این جنبه‌ی هزاره‌گرایانه‌ی دینی، نظر فشاهی که این جنبش را «قرون وسطایی» می‌نامید تأیید می‌کند. باب و پیروانش، و شاید اکثریت مردم ایران در آن زمان، تنها راه تغییر را آمدن مهدی موعود و امام زمان می‌دانستند.

با تکیه بر متون تاریخی و تخیل خود، نویسنده‌ی رمان تک‌نگاری‌هایی درباره‌ی شخصیت‌های اصلی جنبش مانند سیدعلی محمد باب، ملاحسین (باب‌الباب)، طاهره قره‌العین، ملا محمد علی بارفروشی (قدوس)، و میرزا حسین علی بهاء‌الله دارد. در این تک‌نگاری‌ها، تکیه‌ی نویسنده به آثار خود بابیان و بهائیان مشهود است اما او، با اندکی شیطنت و گاه تمسخر، بر زندگی هر یک چیزی می‌افزاید. مثلاً می‌کوشد باب را مالیخولیایی نشان دهد و می‌گوید که او لقب «باب‌الله» به خود داد که از نظر تاریخی درست نیست. یا ملاحسین و قدوس و طاهره به شیوه‌ای طنزآمیز آدم‌هایی احساساتی نشان داده می‌شوند که از خواب و شهود الهام می‌گیرند. اما در مجموع تصویری که از باب و بابی‌ها در این کتاب می‌بینیم به مراتب بهتر از تصویری است که از دولتی‌ها و روحانیون ارائه می‌شود.

اصحاب دین رسمی، خشمگین از ادعای قائم آل محمد و امام زمان بودن باب، هم پیروانشان را علیه باب و بابی‌ها می‌شوراند و هم از حکومت می‌خواهند که بابی‌ها را سرکوب کند. دن کیشوت‌های ایرانی در ترسیم این سرکوب‌ها و پی‌رحمی‌ها موفق است. رمان نشان می‌دهد که در هر دو جنگ قلعه‌ی شیخ طهرسی و زنجان بین بابی‌ها و نیروهای حکومتی، چگونه حکومت قاجار در اتحاد با ملایان نیرنگ می‌زند، قرآن را وسط می‌گذارد و به بابیان امان می‌دهد تا تسلیم شوند و بعد آن‌ها را قتل عام می‌کند. بازنمایی شقاوت‌های خیابانی علیه بهائیان در تهران و شهرهای دیگر، بخش دیگری از بازنمایی تاریخ جنبش بابی در دن کیشوت‌های ایرانی است. این صحنه‌ها را خواننده‌ی آشنا با متون بهائی در تاریخ نبیل زرنندی<sup>۱</sup>، تاریخ رسمی بهائیان، نیز می‌یابد.

---

۱. اشراق خاوری، عبدالحمید. (ترجمه و تلخیص). تلخیص تاریخ نبیل زرنندی (مطالع الانوار)، نشر مرآت، ۱۹۹۱.

دن کیشوت‌های ایرانی تا حد زیادی وام‌دار تاریخ نبیل زرنندی است. با تغییر لحن تاریخ نبیل به فارسی امروزی و بعضی افزودن‌ها و کاستن‌ها مطابق با خواست نویسنده، دن کیشوت‌های ایرانی در بسیاری جاها اقتباسی از آن کتاب است.

\*\*\*

داستان کوتاه «زرین تاج» از سپیده زمانی پنج صفحه است و در سال ۱۳۹۸ در مجموعه‌ی زن‌ها به آسمان نگاه می‌کنند<sup>۱</sup> منتشر شده است. زرین تاج یکی از نام‌های طاهره قره‌العین، زن نامداری است که نقش بزرگی در ساختن آیین باب داشت. راوی با اشاره به این که «زرین تاج» چند نام داشته است، از ام‌سلمه و فاطمه گرفته تا طاهره و قره‌العین، نشان می‌دهد که نام او اسم رمز همه‌ی زنانی است که از زندگی خود ناراضی اند. سادات خانم یکی از آنهاست که وقتی نام زرین تاج می‌آید گونه‌هایش گل می‌اندازد، آرزوی خودش را در وجود او می‌بیند و تند تند حرف می‌زند. «یک شب زرین تاج خواب دید که باید برود. بچه‌هایش و شاگردهای کلاس حفظ و تفسیر قرآن را سپرد به خانواده، اسبش را زین کرد و راهی کربلا شد...» (۳۱) سادات خانم، که در ده سالگی به یک قزاق فروخته شده، مثل زرین تاج روی خود اسم‌های مختلف می‌گذارد و عاشق اوست که شجاع بود و دنبال رؤیاهایش همه جارفت. هموست که به راوی جوان توصیه می‌کند اگر خوابی دید که بیدارش کرد اسبش را زین کند و بزند به بیابان. (۳۴) حسرت راه نرفته و کار نکرده همیشه همراه زن ایرانی است.

---

۱. زمانی، سپیده. زن‌ها به آسمان نگاه می‌کنند، تهران: نشر سیب سرخ، ۱۳۹۸، ص ۵-۳۱.

طاهره قره‌العین مدت‌هاست کهن الگوی زنان مدرن ایرانی است که تمایلات جمعی آنان به آزادی را باز می‌نمایاند. در داستان «زرین تاج»، طاهره هم رؤیا می‌بیند و آزاد می‌شود و هم زنان دیگر خواب او را می‌بینند. راوی فکر می‌کند که سادات خانم، هر چند نتوانسته در عمل به راه زرین تاج برود اما خوشحال می‌شود در داستان نامش به صبوری کنار شجاعت زرین تاج بیاید. (۳۵) اما با این نتیجه‌گیری راوی تمام منطق داستان خود را ویران می‌کند و صبوری را که سادات خانم ضعف خود می‌دانست، تبدیل به قوت او می‌کند. داستان با این جمله تمام می‌شود: «سادات خانم شاید نمی‌دانست گاهی صبوری به اندازه‌ی قیام و مبارزه شجاعت لازم دارد.» (۳۵) بازنمایی طاهره قره‌العین در داستان «زرین تاج» ناتمام می‌ماند و به نتیجه‌ی غریب تسلیم شدن به وضع موجود زیر نام صبوری می‌انجامد.

\*\*\*

«مورد دوست ما»<sup>۱</sup> از رضا فرخ فال داستانی است تو در تو با یک راوی اول شخص که راوی داستان دوستش بیژن هم هست. پیکره‌ی اصلی داستان شرح وقایع و توصیف رؤیاها و کابوس‌های بیژن، جوانی از خانواده‌ای با سابقه‌ی بانی-ازلی، در زندان جمهوری اسلامی است. بیژن در زندان سنگینی تاریخی سوءظن و دشمنی را حس کرده است. تمام اینها را بیژن بعد از آزادی از زندان برای راوی تعریف کرده است و راوی آن را همراه با خاطرات خودش بازنمایی می‌کند. جایی راوی از سابقه‌ی مذهبی خانواده‌ی بیژن سخن به میان می‌آورد، سابقه‌ای که می‌تواند دلیل بازداشت طولانی مدت او باشد. در سال‌های

---

1. [https://rfarokhfal.wixsite.com/pencilcoffee/mwrd-dwst-ma?fbclid=IwAR2K\\_hmivSV\\_FF915UMBItqFQMfOyE2\\_mgphLEhm5Mv2KhvbtNKDCw61yOc](https://rfarokhfal.wixsite.com/pencilcoffee/mwrd-dwst-ma?fbclid=IwAR2K_hmivSV_FF915UMBItqFQMfOyE2_mgphLEhm5Mv2KhvbtNKDCw61yOc)

زندان، بیژن بارها به این می‌اندیشد که به احتمال زیاد ازلی بودن دودمانش دلیل اصلی زندان طولانی‌مدت‌اش است. اینجا هم تصویر کامل است: «یک جعبه‌ی چوبی با در منقش لای رخت‌های زنانه توی یکی از صندوق‌های بزرگ مال مادرش در زیرزمین خانه؛» جعبه‌ای که پر است از «کتاب‌های چاپ سنگی و بیاض‌های منگوله‌دار و کاغذها و سندهایی لوله پیچ شده.» مادر گاهی نوشته‌ها را زیرلب برای خودش می‌خواند. اینها حتماً توصیف بیژن است از خانه‌ی پدری‌اش که به تردید آزردهنده‌ای در زندان ختم می‌شود: «آیا کسی، یا به قول خودش کس دیگری در پشت سر بازجوهای رسمی پرونده بود که او هم این موضوع [ازلی بودن خانواده‌ی بیژن] را می‌دانست ...؟» و کابوسی برای بیژن می‌سازد: «گاهی می‌شد، و هیچ دلیلی هم نداشت، که با خودم فکر می‌کردم انگار یک نفر دیگری هم هست که از پشت تاریکی چشم‌بند من او را نمی‌دیدم. هنوز صدای او را نشنیده بودم. اما بود، در سکوت مطلق ...» تصویری از زندان، استیصال، تعلیق، و کنترل که انگار همیشه دگراندیشان ایرانی از جمله بای‌ها و ازلی‌ها و بهائی‌ها گرفتارش بوده‌اند. بندی دیگر با این جمله‌های راوی شروع می‌شود: «سعی می‌کنم از حرف‌هایش، در واقع به کمک آن‌چه که ناخودآگاهانه نمی‌خواست به یاد بیاورد (مثل هر زندانی آزاد شده‌ی دیگر در آن سال‌ها)، شرحی از بقیه‌ی ماجرای حبس این دوست را در اینجا بیاورم.» راوی داستان نشان می‌دهد که لازم نیست مدام واقعیتِ عریانِ دهشت و وحشت را توی سر خواننده بکوبی یا با سیل اطلاعات خفه‌اش کنی تا بفهمد بر او چه گذشته است. کافیس‌ت به خواننده کمک کنی بوی گل شب بوی بنفشی را دریابد که بیژن به خواب دیده است، از رادیوی تاکسی داستان بشنود: «فلا تخشوه‌م و اخشونی» (از آنها نترسید و از من بترسید)، و نقی بزند به کودکی بیژن که با دوچرخه زمین خورده و دندان جلوییش

لق شده است. در زندان هم تصویرها داریم از بیژن و زندانی‌های دیگر که هر یک به قول یوسف «بہتر از صدها صفحه تحلیل، بہتر از صدها صفحه تحلیل درباره‌ی این رژیم‌ها» است.

داستان یک سؤال کلیدی دارد و آن هم وقتی است که بیژن، شخصیت اصلی داستان، در پاسخ بازجویی که از او می‌خواهد همه چیز را بگوید و او معصومانہ می‌پرسد: «همہ ی ... چی را ...؟» «همہ ی ... چی را ...؟» سؤالی است کہ بیژن باید جواب دهد. او مثل یوزف کا در محاکمہ‌ی کافکا، باید خودش جرمش را تعریف کند. اتهامش، ظاہراً، نقل و انتقال ارز از کشور است اما بارها از او درباره‌ی پدرش می‌پرسند و هر بار جواب می‌دهد کہ پدرش دو سال پیش از انقلاب مرده است. کم کم مطمئن می‌شود بازجوها از سابقہ‌ی خانوادگی اش باخبر شدہ‌اند و دلیل دستگیری اش ازلی بودن اجدادش است.

«مورد دوست ما» خیلی ساده درباره‌ی دو دوست است کہ یکی داستان دیگری را می‌گوید و رنج این دومی را درونی خودش و ما می‌کند. داستانی با بوی شب بو و سینما و زندان و اعدام و کارگاہ مبل‌سازی پدر بیژن و سنگینی گذشتہ‌ی نامیرا و البتہ، آزادی. بیژن سرانجام آزاد می‌شود تا داستانش نشانی باشد از سرکوبی دگراندیشان ازلی.

\*\*\*

در داستان نویسی، محمد علی جمالزادہ از نخستین کسانی است کہ درباره‌ی باپی‌ها داستان می‌نویسد. در تعلق خاطر جمالزادہ بہ باپی‌ها شکی نیست و اوست کہ گزارش‌های داستانی نابی از منش آنها و آزارشان بہ دست پیروان ملاها و ایادی حکومت می‌دهد. در رمان - زندگی‌نامہ‌ی سر و تہ یک کرباس<sup>۱</sup>، جمالزادہ مدام بہ باپی‌ها برمی‌گردد، خواه با اسم

---

۱. جمالزادہ، سید محمد علی. سر و تہ یک کرباس، تهران: انتشارات سخن، چاپ سوم، ۱۳۸۹.



بردن از مدرسه‌ای که رفته بوده و می‌گفته‌اند مال بای‌هاست (۹۲)، خواه وقتی از پدرش حرف می‌زند که معروف شده بود بای است چون با آزادی‌خواهان آن روز اصفهان رفت و آمد داشت (۱۰۱) و خواه وقتی از کسانی می‌گوید که بای شده یا به بای بودن معروف شده بودند<sup>۱</sup>: میرزا اسدالله وزیر شهبهانی، ملک المتکلمین، حاجی مورچه خواری، ملا عبدالهادی، و البته پدر خود جمالزاده - سید جمال الدین واعظ - که با کردار و گفتار خود بی‌رحمی و جهالت ملایان رسمی شیعه و حاکمان را برملا می‌کنند.

اما اوج روایت‌اش وقتی است که با همدلی از آزار بایان می‌گوید. جایی از کتاب نقل می‌کند زمانی با پسر ملک المتکلمین در میدان شاه راه می‌رفته «... که ناگهان از وسط میدان شاه غوغای غریبی بلند شد ... وقتی به هزار زور و زجر خود را به وسط انبوه مردم رساندیم، دیدیم دو نفر آدم حسابی را در میان گرفته‌اند و دارند به قصد کشت می‌زنند ... پیرمردی را چسبیده، گفتیم: عمو جان تو را به خدا چه خبر است؟ بدون آن که نگاهی به ما بیندازد، نفس‌زنان نفس‌زنان گفت: «بای‌گشی است، بزیند» و دیوانه‌وار خود را به میان آن ولوله و جنجال انداخت ... مردم از زن و مرد و کوچک و بزرگ، با چشم‌های از حدقه درآمده که شراره‌ی تعصب و شقاوت در آن می‌درخشید، مانند سگ‌های هار و گرگان خونخوار بر آنها حمله می‌آوردند و در زدن و ضربت وارد ساختن بدان‌ها و در اهانت و شتم و لعن و دشنام‌های قبیح، بر یک‌دیگر سبقت می‌جستند. دیوانه‌وار فریاد می‌زدند که باید داغ و درفششان کرد، باید سنگسارشان کرد، باید چشمشان را درآورد ...» (۹۷-۹۹) جایی دیگر، وقتی جمالزاده کودک است و با خانواده اش به طرف تهران می‌روند در

---

۱. امینی، توج. "من بهائی و جمالزاده ازلی" <https://negah.org/1769>

روستای علی آباد کاشان به عده‌ای بابی یزدی بر می‌خورند که به خاطر اعتقادشان مجبور به ترک دیارشان شده‌اند و احوالی بسیار رقت‌انگیز دارند. همدلی مادر جمالزاده با آوارگان هر دورا به گریه می‌اندازد. (۱۰۶-۱۰۳) جمالزاده با بازنمایی این صحنه و صحنه‌هایی شبیه این در کارهایش، تصویری از شقاوت ارباب دین و پیروانشان وارد فرهنگ مردم ایران می‌کند. نگاهی که جمالزاده به ملایان دارد به تدریج به یکی از ارکان گفتمان مسلط فرهنگی ایران تبدیل می‌شود و خوانندگان شاهد بازنمایی چهره‌ای منفی از ملایان در بسیاری از آثار ادبی پیش از انقلاب اسلامی هستند. به جز تأکید بر نقش علمای شیعه در شوراندن مردم علیه بابیان، جمالزاده تصویری مثبت از ملاهای روشن‌اندیشی به دست می‌دهد که به آیین باب منسوب‌اند. بیشتر این بازنمایی‌ها حاوی مقایسه‌ای با روحانیون فاسد صاحب قدرت است. یکی از این ملاهای بابی مسلک، ملا عبدالهادی است که در «طول این داستان و تا آخر کتاب حضور تام و تمام دارد ... ملا عبدالهادی نمادی از آخوندی است که به اعتقاد بابی‌گرایش یافته و به همین دلیل علما او را طرد کرده‌اند و او هم پشت پا به همه‌ی دانسته‌های قدیمی زده، دانسته‌هایی که سست و بی‌اساس بوده است.»<sup>۱</sup> عبدالهادی در رمان-خاطره‌ی جمالزاده نماد روشن‌اندیشی است که با کردار نیک نیز آمیخته شده، او معروف به حلم و تقواست و هر جا از او برآید، به مردم و کسانی که به بابی بودن متهم می‌شوند کمک می‌کند. برای مقایسه‌ی منش عبدالهادی با آخوندهای دیگر، راوی از کتک زدن سبانه‌ی «جوان بلند قد رشید» توسط مردم به رهبری آخوند ده می‌گوید: «در میان این جمعیت از همه خشن‌تر و بی‌رحم‌تر آخوند ده بود. چشم‌های بی‌عاطفه‌اش که

---

۱. امینی، تورج. همان.

چون چشم‌گرگ می‌درخشید، از حدقه بیرون آمده بود ... نعره‌اش بلند بود که ای ملعون، ای خبیث، ای مرتدّ واجب‌القتل، ای ملحد مه‌دورالدم، ای زندیق، ای کافر، ای از سگ بدتر ... و دستش مثل یک نیمه‌آجر بالا می‌رفت و با شدّت هر چه تمام‌تر بر سر و صورت و پشت و سینه‌ی جوان پایین می‌آمد». (۳۴۴) ملاً عبدالهادی، که راوی قبلاً از سجایای نیک او گفته است، آخوند را به افطار دعوت و از او بعضی سؤالات فقهی می‌پرسد و بی‌سوادی او را نشان می‌دهد و او را از خانه‌اش بیرون می‌کند: «... تو باید گاو بچرانی، تو را با ملّایی چه کار؟ ... این عمامه را فوراً از سرت بردار و به جای آن یک عدد کلاه نم‌دی حسابی به سر بگذار و بیل به دوش و داس به کمر ... مشغول کشت و زراعت بشو ... شاید خداوند ارحم الراحمین از گناهت بگذرد.» (۳۵۲-۳۵۱) در مقابل، به تیمار جوان بای می‌پردازد و از او دلجویی و راهی اصفهان‌اش می‌کند. (۳۵۷)

سر و ته یک کرباس سندی است همدلانه از آن چه بر بابیان و منسوبان به جنبش باب در سال‌های پیش و پس از انقلاب مشروطیت رفته است. جمالزاده با گزارش وقایع پیش آمده، تضاد بین ملاهای صاحب قدرت و بابیان را برجسته می‌کند و، از دیدگاه خود، نشان می‌دهد که بای‌ها در سمت درست تاریخ ایستاده‌اند. او با داستان‌های خود نوعی از روایت در مذمت آخوندهای فاسد آفرید که تا پیروزی انقلاب اسلامی بر فضای داستانی ایران حاکم بود.

\*\*\*

حضور بابیان و ازلیان در آثار ادبی فارسی کم است اما چند اثری که در این مقاله تحلیل کرده‌ام اهمیت آنها را در ادبیات داستانی ایران نشان می‌دهند. بر خلاف گذشته، کم‌کم آنها به عنوان فعالان مؤثر عرصه‌ی تغییر و تکاپو برای پیشرفت و ایران بهتر به رسمیت شناخته شده‌اند.

بابیان در نوشته‌ها، دیگر فقط موضوع تکفیر و ارتداد نیستند و این اتفاق فرخنده‌ای است.

# کمال و لطافت: به سوی برداشتی زیبایی شناختی از آثار باب

موژان مؤمن / برگردان: هامون نیشابوری

موژان مؤمن، دانش آموخته‌ی پزشکی در دانشگاه کمبریج انگلستان است. او در دین‌پژوهی، شیعه‌شناسی، و مطالعات بابی-بهائی تخصص دارد. از وی ده‌ها کتاب و مقاله در نشریات پژوهشی منتشر شده است. آنچه می‌خوانید برگردان اثر زیر است:

Moojan Momen (2011) 'Perfection and Refinement: Towards an Aesthetics of the Bab', in Iraj Ayman (ed.) (2011) *Lights of Irfan*, Vol. 12, Irfan Colloquia, pp. 221-243.

باب عنوانی است که سید علی‌محمد شیرازی (۱۸۱۹-۱۸۵۰) پس از آغاز جنبش دینی‌اش در ایران در سال ۱۸۴۴، برای خود برگزید. این جنبش شش سال ایران را دچار آشوب کرد. در ابتدای کار، با شکل‌گیری گروه‌های بابی در اغلب شهرهای بزرگ و بسیاری از روستاها این جنبش به سرعت در سراسر ایران منتشر شد. با این حال، با مخالفت و دشمنی علمای شیعه، مذهب غالب ایران، مواجه شد. هشت ماه پس از آغاز این جنبش، علمای برجسته‌ی شیعه و سنی خواهان قتل بنیان‌گذار این

جنبش و مروجان آن بودند.<sup>۱</sup> در چهار سال نخست، مخالفت با این جنبش محدود به بحث‌های مذهبی و سب و لعن از بالای منابر بود. با این حال، در سال ۱۸۴۸ پس از تاج‌گذاری شاه جدید، ناصرالدین شاه، و انتصاب وزیر اعظم جدید علما موفق شدند دولت را به درگیری نظامی با این جنبش وادار سازند. در پی این امر، سه درگیری مسلحانه‌ی عمده در گرفت که طی آنها نیروهای شبه‌نظامی و قشون ملی، گروه‌های بابی را محاصره کردند. پس از ماه‌ها محاصره، عاقبت بابی‌ها در یک مورد شکست خوردند و در دو مورد دیگر پس از آن که به دروغ به آنان امان دادند، قتل عام شدند. خود باب نیز پس از سه سال حبس، در اوج این بلواها در سال ۱۸۵۰ تیرباران شد.<sup>۲</sup>

در نتیجه‌ی این سه درگیری و همچنین تعقیب و آزار شدیدی که به دنبال سوءقصد نافرجام گروه کوچکی از بابیان علیه شاه در سال ۱۸۵۲ روی داد، جنبش بابی شکلی مخفیانه به خود گرفت. جنبش بابی سال‌ها بعد در دهه‌ی ۱۸۷۰ در قامت جنبش بهائی جانی تازه یافت. باب از ظهور شخصی مهم‌تر با عنوان «من یظهره‌الله» خبر داده بود. میرزا حسین علی نوری، ملقب به بهاء‌الله (۱۸۱۷-۱۸۹۲)، در سال ۱۸۶۳ به شکل خصوصی در جمع کوچکی از بابی‌ها و سپس از سال ۱۸۶۶ به شکلی عمومی‌تر اعلام کرد که همان شخص موعود است. پیروان وی «بهائی» خوانده می‌شوند. طبق برآوردها، ۹۵ درصد از بابی‌ها بهائی

---

۱. بنگرید به:

"The Trial of Mulla `Ali Bastami: a combined Sunni-Shi`i fatwa against the Bab." Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies vol. 20 (1982) pp. 113-43.

۲. نبیل زرنندی، *تاریخ نبیل یا مطالع‌الانوار*، انتشارات مرآت، ۱۹۹۱؛

Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran 1844-1850*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.

شدند و هر چند گروه کوچکی از بابتی‌ها تا امروز باقی مانده و برخی از آنان تأثیر چشمگیری بر جامعه‌ی ایران داشته‌اند اما جنبش بابتی پس از دهه‌ی ۱۸۷۰ در عمل دیگر جامعه‌ای پویا نبود.

شاید به نظر برسد که جنبش بابتی جریانی مناسب برای یافتن الهامات هنری و نظام زیبایی‌شناختی نیست. هر چه باشد این جامعه در دوران کوتاه حیات خود تحت شدیدترین آزار و اذیت‌ها قرار داشت. این جنبش هرگز موفق نشد جامعه‌ای باثبات و بهره‌مند از آزادی عمل ایجاد کند و در نتیجه فرصت نداشت که مثل سایر ادیان به ترویج و حمایت از هنرها بپردازد. مکتبی هنری که ملهم از آیین بابتی باشد هرگز به وجود نیامد و حتی به سختی بتوان هنرمندی بابتی یافت.

هدف من آن است که نشان دهم به‌رغم شرایط نامساعد، زندگی و آثار باب بالقوه می‌تواند الهام‌بخش هنرمندان باشد. این امر بالقوه تا کنون تحقیقی عینی نیافته است اما چون باب یکی از بنیان‌گذاران آیین بهائی به شمار می‌رود احتمال دارد که این آثار در آینده الهام‌بخش هنرمندان بهائی باشد. در این مقاله، هنرها را به سه گروه عمده تقسیم می‌کنم: هنرهای تجسمی، یعنی هنرهایی که در تولید آنها از موادی استفاده می‌شود که می‌توان آنها را قالب‌ریزی کرد یا به نحوی تغییر داد مانند نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری، نجاری و فلزکاری، سفال‌گری و غیره؛ هنرهای نمایشی، یعنی هنرهایی که در آنها هنرمند از بدن خود برای بیان هنری استفاده می‌کند مانند رقص، تئاتر، و اجرای موسیقی؛ هنرهای تألیفی، یعنی هنرهایی که هنرمند ابتدا اثرش را در ذهن خود پرورش می‌دهد و سپس بر روی کاغذ می‌آورد مانند ادبیات (نظم و نثر) و آهنگ‌سازی.

در اینجا به صورت مختصر به کیفیت ادبی آثار باب خواهیم پرداخت زیرا هر چند این امر در نشان دادن وجه هنری باب اهمیت بسزایی دارد

اما در این مقاله به شکلی گذرا به باب در مقام هنرمندی مؤلف توجه نشان خواهیم داد. یکی از دلایل آن این است که تاد لاسون پیش‌تر به شکلی استادانه به این موضوع پرداخته است.<sup>۱</sup> در مقابل، تمرکز من بر دو حوزه‌ی دیگر، یعنی هنرهای تجسمی و هنرهای نمایشی، خواهد بود. در این مقاله سه نکته‌ی عمده را بررسی خواهیم کرد. نخست، در بعضی از نوشته‌های باب اشاراتی ضمنی درباره‌ی موادی که در هنرهای تجسمی به کار می‌رود، وجود دارد. دومین حوزه‌ای که قصد کاوش آن را دارم به هنرهای نمایشی مربوط می‌شود: باب در مقام هنرمندِ هنرهای نمایشی و ماهیت بعضی از آثار وی به عنوان قطعاتی که به منظور اجرا و نه صرفاً مطالعه نوشته شده‌اند. حوزه‌ی سومی که به باور من با فعالیت هنرمندان هنرهای نمایشی و تجسمی ارتباط دارد مفهوم «لطافت» است که در آثار و شخصیت باب نقش مهمی دارد.

### ۱. باب و هنرهای تألیفی

حجم انبوهی از آثار تألیفی باب در این مقوله‌ی هنری جای می‌گیرد و البته اغلب این آثار هنوز به خوبی بررسی و فهرست‌نویسی نشده‌اند. مشهور بود که وی آثار خود را با سرعت زیاد و به شیوایی می‌نوشت به طوری که حاضران را شگفت‌زده می‌کرد. برای مثال، یک بار در حضور حاکم اصفهان در یک شب اثری بالغ بر ۲۰۰۰ بیت (حدود یک‌سوم

---

1. Todd Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam: Qur'an, exegesis, messianism, and the literary origins of the Babi Religion*, London and New York: Routledge, 2011; Todd Lawson, "Interpretation as Revelation: The Qur'án Commentary of Sayyid 'Ali Muhammad Shirazi, the Bab," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'án* (ed. A. Rippin), Oxford University Press: Oxford, 1988, pp. 223-253.



قرآن، اثری که نزول آن چهل سال به طول انجامید) تألیف کرد. تنها سرعت و کمیت آثار باب نبود که برای مردم جذابیت داشت بلکه کیفیت ادبی و محتوای آن نیز آنان را شگفت‌زده می‌کرد. ترکیبی از سجع و آهنگ، صور خیال، و ارجاعات مکرر به متون دیگر گستره‌ای از آثار را پدید می‌آورد که الهام‌بخش بسیاری از معاصران وی بود. باب در این تولید ادبی، همان کاری را می‌کرد که هر هنرمند خلاق بزرگی انجام می‌دهد یعنی آنچه را بدیهی و آشنا بود می‌گرفت و به گونه‌ای به مخاطبان عرضه می‌کرد که آنان به دریافتی بدیع دست یابند؛ آنچه وی پدید می‌آورد هم آشنا بود و هم کاملاً بدیع. برای نمونه، در نخستین کتابی که پس از اعلام رسالتش تألیف کرد. **قیوم الاسماء**. دو عنصر محوری و مقدس جهان اسلام، یعنی قرآن و زبان عربی، را در قالبی جدید ریخت و دست به نوآوری زد. این اثر آشنا بود زیرا زبان عربی آن برای همگان تشخیص‌پذیر و ساختار ادبی‌اش مشابه قرآن بود و آیات متعددی از قرآن در آن وجود داشت. با این حال، کاملاً بدیع بود زیرا باب خود را در شکستن قواعد صرف و نحو عربی مختار می‌دید و همچنین کلمات جدیدی می‌ساخت و این کلمات را لابه‌لای آیات قرآنی به کار می‌برد تا به این آیات معنایی جدید ببخشد. در کل، این اثر نوآورانه بود. در واقع او به مسلمانان می‌گفت هرچند بیش از هزار سال است که قرآن را می‌خوانند اما معانی عمیق‌تر این کتاب را درنیافته‌اند. تاد لائوسون به بهترین نحو هنرمندی باب را در امر تألیف نشان می‌دهد:

ظاهراً از نظر باب متن مقدس چونان نوعی پارتیتور یا حتی مقامی موسیقایی است که در سنت شرقی مبنای بداهه‌نوازی قرار می‌گیرد. آنچه مخاطبان را به شدت مجذوب می‌کرد، کیفیت بی‌نظیر بداهه‌پردازی وی بود. دقت باب به جزئیات متن، میل به مواجهه با

جذبه‌ی کلمات مقدس از طریق ساختارشکنی ادبی آن، شدت و حدتی بی‌نظیر دارد.<sup>۱</sup>

بنا بر یکی از آیات قرآن مسلمانان باور دارند که چون قرآن کلام خداوند است، تقلیدپذیر نیست. باب با تألیف کتابی که آشکارا تقلیدی از قرآن بود، پیامی روشن برای مسلمانان داشت: خلق چنین اثری نمی‌تواند کاری بشری باشد. در متن، وی به نحو ضمنی و به صراحت اعلام می‌کرد که این اثر «وحی الهی» است. در واقع، هر چند در ظاهر صرفاً دعوی نیابت امام غایب را داشت اما با این کار مدعی بود که مقامی برابر با پیامبر اسلام دارد (زیرا در جهان‌بینی اسلامی، کلام الهی تنها بر پیامبران نازل می‌شود). به این ترتیب، خواننده بنا بر دریافت خود می‌توانست خوانش‌های مختلفی از اثر وی داشته باشد.

واکنش‌ها به این اثر باب مشابه واکنش‌هایی بود که نسبت به آثار هنری کاملاً بدیع رخ می‌دهد. در ابتدا واکنش‌ها خصمانه بود: اغلب آن را نکوهش می‌کنند و می‌گویند اصلاً هنر نیست، برخی می‌گویند حتی کودک من می‌تواند اثر بهتری پدید آورد، و دیگران تولید چنین اثری را ناشی از انگیزه‌هایی فرومایه می‌دانند؛ در ابتدای کار صرفاً اندکی نبوغ و اصالت این اثر را در می‌یابند. واکنش‌ها به آثار باب نیز دقیقاً به همین صورت بود: اغلب آنها را نکوهیدند و اعلام بی‌زاری کردند، برخی گفتند حتی عربی کودکان ما از او بهتر است، و برخی دیگر او را دارای انگیزه‌هایی فرومایه دانستند. تنها اندکی ارزش آنها را دریافتند؛ تنها اندکی توانستند از این بدگویی‌ها فراتر بروند و معانی عمیق آنها را دریابند؛ تنها اندکی

---

1. Todd Lawson "Qur'an Commentary as Sacred Performance," in Iran im 19 Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i Religion (ed. by Johann-Christoph Burgel and Isabel Schayani), Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1998, pp.145-58, p. 152.

کمال و لطافت: به سوی برداشتی زیبایی‌شناختی از آثار باب

چنان بینش عمیقی داشتند که فهم خود را از واقعیت کنار گذاشتند و واقعیت جدیدی را که به آنان عرضه می‌شد، پذیرفتند.<sup>۱</sup>

## ۲. آثار باب و هنرهای تجسمی

آثار باب شامل برخی گزاره‌ها درباره‌ی اشیای مادی بی‌جان است که به نظر می‌رسد با نحوه‌ی نگرش هنرمندان سنت‌های بومی و پیشاتاریخی به جهان سازگاری دارد. از نظر باب (و همچنین بهاء‌الله) هر آنچه در جهان است مظهر اسماء و صفات الهی است و به همین واسطه است که آنها به خلعت هستی مزین شده‌اند. این مظهریت اسماء و صفات الهی دارای مدارج مختلف است. باب مراحل صعود خاک به سنگ و بلور را توضیح می‌دهد. هنگامی که سنگ به بلور تبدیل می‌شود، مظهر اسم الهی «صمد» می‌شود:

ثمره‌ی این حکم آن که چون عود کل به سوی مظاهر تکبیر می‌گردد که عنصر تراب ذکر می‌شود در آن و منتهی عروج تراب اول رتبه‌ی او حجر است تا آن که به منتهی رتبه‌ی صفا که حد بلوریت هست رسد که آن وقت اسم صمد در حق او ظاهر شود.<sup>۲</sup>

باب در بخش‌های مختلف بیان فارسی اعلام می‌کند که کمال هر چیز زمانی است که آن چیز مظهر کامل اسماء و صفات الهی شود. برای نمونه، کمال سنگ زمانی است که صیقلی شده و به بلور مبدل شود. وی این مرتبه از کمال سنگ را، «جنت حجری» می‌خواند:

---

۱. این بخش از مقاله وام‌دار اثر تاد لائسون است که نه تنها بعضی از معانی «قیوم الاسماء» را استخراج و تشریح کرده است بلکه در فهم ویژگی‌های ادبی و شاعرانه‌ی آثار باب به ما یاری رسانده است. بنگرید به:

Lawson, Gnostic Apocalypse and Islam and Lawson, " Interpretation as Revelation."

۲. بیان فارسی، باب ۱۲، واحد ۵.

هیچ شیئی به جنت خود نمی‌رسد الا آن که به منتهای کمال در حد خود ظاهر شود مثلاً این بلور جنتِ حجری است که ماده این بوده و همچنین از برای این بلور به نفسه درجات است در جنت ... زیرا که وقتی که حجر بود بها نداشت و امروز یک قیراط آن اگر به کمال یاقوتیت رسد که در امکان او هست چقدر بها دارد؟ و همچنین کل شیئی را تصور کن.<sup>۱</sup>

در اکثر آثار باب، «جنت» تقرب به خداوند یا حضور در محضر الهی توصیف شده است. به باور باب، تمام اشیاء آرزوی رسیدن به کمال، که همان جنت آنهاست، را دارند زیرا در وضعیت کمال است که «کل شیئی» می‌توانند در محضر الهی حاضر شوند:  
... شبهه‌ای نیست که کل شیئی به کمال مایمکن ان یوصل بقاء الله رسیدند.<sup>۲</sup>

به همان سیاقِ سنگی که آرزوی بلور شدن دارد، باب ورق کاغذی را مثال می‌زند که کلماتی بر آن نوشته شده است. جنت این ورق کاغذ زمانی است که تذهیب شود، امری که در خطاطی ایرانی مرسوم بود. در رابطه با این امر، باب مسئولیت سنگینی را بر دوش هنرمندان و صاحبان چنین متونی می‌گذارد. به گفته‌ی وی اگر فردی قادر باشد چیزی را به مرتبه‌ی کمالش برساند و در این باره قصور کند، در قبال آن مسئول خواهد بود:

از برای هر شیئی حکم فرموده که مقتدرین بر هر شیئی آن شیئی را به علو کمال برسانند که از جنت خود ممنوع نگردد و مثلاً لوحی که در آن چند سطر نیکویی نوشته شده باشد جنت او این است که آن را به انواع تذهیب و طرز و شئونی که در مرقات ممتنعه ممکن است که جاری

---

۱. بیان فارسی، باب ۴، واحد ۵.

۲. بیان فارسی، خطبه‌ی ابتدایی.

نمود در حق او جاری سازند. آن وقت مالک او، او را به اعلی درجه‌ی امکان خود رسانیده ...<sup>۱</sup>

به این ترتیب، هنرمند وظیفه دارد موادی را که با آنها سر و کار دارد به اعلی درجه‌ی کمال برساند. خود باب نیز هنرمند بود زیرا به زیباترین شکل و با مهارت فراوان خطاطی می‌کرد. همچنین، وی دوست داشت که خطاطی‌های خود را در قالب طرحی درآورد و اغلب آنها یا به شکل ستاره‌ی پنج‌پر، که «هیگل» خوانده می‌شد، نوشته می‌شدند و یا به صورت دایره. ادعیه‌ی مخصوص مردان به شکل هیگل و ادعیه‌ی مخصوص زنان به شکل دایره نوشته می‌شد. برخی خطاطی‌های باب شکل تعویذ و حرز دارند که به منظور رعایت تقارن و زیبایی طراحی می‌شدند و وی در آثار خود دستوراتی برای خلق چنین اشکالی ارائه می‌کند. باب در جامعه‌ای می‌زیست که خطاطی والاترین هنر به شمار می‌آمد. در نتیجه، باب از پیروان خود می‌خواست که آثار او را به زیباترین شکل ممکن استنساخ کنند و با جزئیات کامل نحوه‌ی انجام این کار را توضیح می‌داد، برای مثال:

آن چه از شجره‌ی حقیقت در میان مردم می‌ماند کلمات او است و ارواح متعلقه به آنها و هر قدر که در حفظ کلمات و اعزاز او و ارتفاع و امتناع او کل عروج نمایند در ارواح آنها ظاهر می‌شود. جایز نیست الواح خفیفه الا آن که مجلد شود ... تا آن که مثل قرآن نگردد که در هر گوشه‌ی مسجدی الواح متفرقه‌ی او بغیر ما ینبغی باشد<sup>۲</sup> ... هر قدر سعی در علو صُنع آن و خفّت وزن آن و عظم خط آن و طراز ارواح او گردد نزد خداوند محبوب‌تر است از دون او. لایق نیست که در حواشی

---

۱. بیان فارسی، باب ۱۱، واحد ۴.

۲. اشاره به این است که هر جزء قرآن به شکل مجزا چاپ شده و به فروش می‌رسد.

آن نوشته شود مثل آنچه دأب طلاب است که کتاب را از بهاء خود بیرون می‌برد. مجمل قول در این باب آن که هر کس در صُقع خود لایق است که بیان او لیس کمثله شیئی باشد ... و اذن داده نشده به غیر خط حسن نوشتن او را.<sup>۱</sup>

این وظیفه‌ی خطیر هنرمندان برای تولید اثری با بهترین کیفیت مسئولیت سنگینی بر عهده‌ی آنان می‌گذارد و در صورت قصور، در قبال آن مسئول خواهند بود. برای مثال، متن بالا که از افراد می‌خواهد اگر ورقه‌ای خطاطی شده در اختیار دارند تمام تلاش خود را برای زیبایی آن به کار برند، چنین ادامه پیدا می‌کند:

اگر فوق آن [تذهیب] در علم او باشد و در حق آن مرقع ظاهر نسازد او را از جنت خود ممنوع داشته است و مؤاخذه از آن نفسی خواهد شد که با وجود قدرت چرا منع فیض نمودی؟<sup>۲</sup>

این گفته‌ی باب بسیار جالب است و گمان می‌کنم برای هنرمندان (به‌ویژه برای کسانی که با مواد کار می‌کنند)، صنعت‌گران و حتی کارگران اهمیت بسیار زیادی داشته باشد. بیان فارسی هر کس را که چیزی تولید می‌کند مسئول می‌داند که آن چیز را به کامل‌ترین شکل ممکن تولید کند و در غیر این صورت مؤاخذه خواهد شد:

در دین بیان ... نهی شده که کسی شیئی را با نقص ظاهر فرماید با آن که اقتدار بر کمال اون داشته باشد، مثلاً اگر کسی بنای عمارتی گذارد و آن را به کمال آنچه در آن ممکن است نرساند هیچ آنی بر آن شیئی نمی‌گذرد مگر آن که ملائکه طلب نعمت می‌کنند از خداوند بر او بلکه ذرات آن بنا هم طلب می‌کنند زیرا که هر شیئی در حد خود وصول الی

---

۱. بیان فارسی، باب ۱۴، واحد ۳.

۲. بیان فارسی، باب ۱۱، واحد ۴.

ما ینتهی در حد خود را تمنا دارد و همین قدر که کسی مقتدر شد و در حق او ظاهر نکرد از او سؤال می‌شود.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، باب تمام مخلوقات را دارای روح و مظهر یکی از اسماء الهی می‌داند. روح هر چیز آرزوی کمال ممکن خود را در دایره‌ی محدودیت‌هایش دارد زیرا کمال هر چیز جنت آن چیز است و جنت، حضور در محضر الهی است. در نتیجه هر چیزی آرزوی رسیدن به جنت خود را دارد. انسان‌ها می‌توانند با به کمال رساندن کیفیت چیزها به آنها کمک کنند که به سمت جنت خود حرکت کنند. این باور پیامدها و دلالت‌های گسترده‌ای دارد اما هنرمندان می‌توانند با به کار بردن تمام تلاش خود برای زیبا ساختن هر ماده‌ای که با آن کار می‌کنند، آن را به کمالش برسانند. صنعت‌گران و کارگران می‌توانند با کار بر روی مواد آنها را به کمالی برسانند که نهایت آرزوی آن مواد است. اگر در این کار قصور کنند و چیزها را به آن کمالی که در حد توانشان بود نرسانند، مؤاخذه خواهند شد.

باب در کتاب الاسماء این اندیشه را یک مرحله پیش‌تر می‌برد و هنگام بحث درباره‌ی نام الهی «آتقن» به این نکته اشاره می‌کند که هنرمند یا صنعت‌گر یا هر فردی که تلاش می‌کند چیزی را به درجه‌ی کمال برساند در واقع عمل خداوند را تکرار می‌کند، خداوندی که کل خلقت را به درجه‌ی کمال آفریده است:

قل انا قد اتقنا صنعنا فی خلق السموات و الارض و ما بینهما ثم فی کل شیء، أفلا تنظرون؟ ... فکل ما یظہرون بایدیکم من صنع الله فلتکملن فیہ صنع انفسکم و ان ذلک من صنع الله المہيمن القیوم. فلا یضیعن ما یخلق الله بایدیکم من صنایعکم الا و انتم فیہ اتقان الصنع تظہرون

---

۱. بیان فارسی، باب ۳، واحد ۶.

سواء كان في صنع كلى عظيم أو صنع جزئى صغير. فانّ من يكمل صنعه كيف يوقن باتقان صنع الله في نفسه.<sup>۱</sup>

با این حال، در تمام این موارد باب مسئولیتی بیش از قابلیت و توانایی هنرمندان و صنعتگران بر دوش آنان نمی‌گذارد. برای مثال، باب در رابطه با استنساخ آثار خود می‌نویسد:

اذن داده نشد که احدی حرفی از حروف بیان را بنویسد الاّ به احسن خط، و احسن از برای هر نفسی در حد او است نه در حد فوق او و نه در حد دون آن. و این از برای این است که روح متعلق به آن حرف [که] در بیان است باعلی مایمکن فی الامکان فی حدّه مرتفع گردد که در مؤمنین بیان دیده نشود شیئی الاّ آن که آن شیئی در حد خود به کمال رسیده باشد.<sup>۲</sup>

در همان حال که باید کوشید تا چیزها را به بالاترین درجه‌ی کمال ممکن رساند، باید محدودیت‌های خود را نیز شناخت. اگر نتوانیم به کمال مطلق برسیم نباید نگران باشیم و هنگام تلاش نیز نباید نگرانی به خود راه دهیم. باب عبارت بالا مبنی بر کوشش برای به کمال رساندن آثارمان را چنین مقید می‌کند:

---

۱. کتاب الاسماء، مندرج در «مجموعه آثار حضرت اعلی»، مجلد ۲۹، صص ۶۲۱-۶۲۵؛

بگو آیا نمی‌بینید که آفرینش آسمان و زمین و هر آنچه بین آنهاست، در نهایت کمال صورت گرفته است؟ هر آنچه را که با کمک آفریده‌های الهی می‌سازید به حد کمال برسانید زیرا در واقع آن نیز آفریده‌ای الهی است. در آنچه خداوند از طریق شما می‌سازد، خواه کوچک و خواه بزرگ، به هیچ وجه کوتاهی نکنید بلکه آن را به کمال برسانید. زیرا تنها کسی که ساخته‌های خود را به کمال می‌سازد می‌تواند دریابد که خود چه آفریده‌ی کاملی است. (ترجمه‌ی غیررسمی و آزاد مترجم)

۲. بیان فارسی، باب ۱۷، واحد ۳.



ولی کلّ در صورتی است که مقتدر باشد نه این که بر نفس خود صعوبت وارد آورد در شیئی زیرا که خداوند دوست نداشته که نظر فرماید به نفس مؤمنی در حزن بل کل علی قدر ما استطاعوا لیکلفون.<sup>۱</sup> به این ترتیب، باب برای کسانی که به هنرهای تجسمی اشتغال دارند حرف‌های بسیاری دارد و از آنان می‌خواهد که کار خود را عمل مقدس به کمال رساندن چیزهای مادی بدانند.

### ۳. باب و هنرهای نمایشی

آثار باب به نحوی تألیف شده‌اند که فرد را تشویق می‌کنند به جای مطالعه، آنها را با صدای بلند بخواند. اغلب آثار وی، به‌ویژه آثار عربی‌اش، مسجع‌اند. به عبارت دیگر، آثار وی هم قافیه دارد و هم وزن. تنها دلیلی که نمی‌توان آثار او را شعر، در معنای ادبی کلاسیک آن، خواند این است که وزن و قافیه در سراسر اثر همسان یا قاعده‌مند نیست و عباراتی منثور بخش‌های مختلف متن را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در آثار وی فنون ادبی دیگری نیز به چشم می‌خورد. در متون وی، واج‌آرایی به وفور یافت می‌شود. اغلب کلمات در **قیوم‌الاسماء**، نخستین کتابی که پس از اعلام رسالتش تألیف کرد، به تنوین فتحه ختم می‌شوند. در بخش زیر واج‌آرایی و سجع به خوبی نمایان است:

یا اهل العماء اسمعوا ندائی من هذا القمر المنیر الذی ما اردت لطلعته  
الخشوف علی وجه هذا الغلام المشرقی المغربی الذی تجدونه فی کل  
الالواح سراً مستسراً علی السطر مسطراً علی السطر المحمر قد کان  
بالحق حول النار مستوراً.<sup>۲</sup>

---

۱. بیان فارسی، باب ۱۷، واحد ۳.

۲. قیوم‌الاسماء، سوره‌ی ۱۱۱.

بعضی از عبارات‌های این اثر حتی از این نیز فراتر می‌رود و به نظر می‌رسد که صرفاً برای بلند خواندن نوشته شده‌اند. در بخش ۱۰۸ این اثر، «سورة الذکر»، در ابتدای یکی از قطعات چنین آمده است:

يا ملأ الانوار اسمعوا ندائی من هذا الطير المغنی في جو السماء علی لحن داود النبی رفیعاً.

عباراتی که پس از این مقدمه می‌آید چنین است:

إلیّ الیّ حکم المائین فی السمائین،  
و الیّ الیّ حکم الهوائین فی الارضین،  
و الیّ الیّ اربع الحرفین فی الاسمین،  
و الیّ الیّ اربع الهوائین فی السطّرین من سرّین،  
و الیّ الیّ حامل العرش سبعی واحدی،  
و الیّ الیّ الجنات الثمان محکّی و مخفیّ،  
و الیّ الیّ حکم النورین الأولین فی الطورین،  
و الیّ الیّ حکم النیرین فی السطّرین الاخیرین من ذلک البطنین،  
و الیّ الیّ حکم السموات فی ثمانية من الباب فی هذا الباب بابین،  
و الیّ الیّ حکم الارضین فی سبعة من الباب بالحرفین،  
و الیّ الیّ الامر و الحکم و لا اله الا هو ربنا وحده لا شریک له و هو الله  
کان علیاً کبیراً.<sup>۱</sup>

در واقع از خواندن این عبارات این احساس دست می‌دهد که باب می‌کوشد نغمه‌ی «هذا الطیر المغنی فی جو السماء علی لحن داود النبی»<sup>۲</sup> را در قالب کلمات بریزد. وی با کلمات عربی آوای آن پرنده را تقلید می‌کند.

---

۱. قیوم الاسماء، سوره‌ی ۱۱۱.

۲. پرنده‌ای که به لحن داودی بر فراز آسمان نغمه‌سرای می‌کند. (ترجمه‌ی غیررسمی و آزاد مترجم)

اگر این برداشت درست باشد، می‌توان گفت که این متن صرفاً نه برای مطالعه و بررسی بلکه به منظور خوانده شدن با صدای بلند نوشته شده است زیرا اجزای مختلف آن بیشتر مناسب شنیده شدن است تا مطالعه. غایت آن هم فهمیده شدن است و هم تجربه شدن. این امر درباره‌ی قطعات متعددی از آثار باب صادق است. بسیاری از آنها به این منظور نوشته شده‌اند تا به آواز، همانند ذکر، خوانده شوند.

در بررسی زندگی باب نمی‌توان این امر را نادیده گرفت که خودش دستی در هنرهای تألیفی (در مقام مؤلف آثاری ادبی همچون نمونه‌های پیش‌گفته)، هنرهای تجسمی (به عنوان فردی خطاط)، و هنرهای نمایشی داشته است.<sup>۱</sup> داستان‌های زیادی وجود دارند که بر طبع هنری او شهادت می‌دهند. روایت شده است که او آثارش را با سرعت زیاد می‌نوشت و هنگام نوشتن آنها را با صدایی خوش و جذاب می‌خواند. گاهی این اتفاق در حضور دیگران رخ می‌داد و بنا بر روایت‌ها تأثیری مسحورکننده داشت، به طوری که باعث می‌شد برخی صرفاً با دیدن سرعت وی در نوشتن و زیبایی کلمات و نحوه‌ی کتابت آنها به او ایمان آورند. یکی از مهم‌ترین مواقعی که باب در حضور عموم دست به تألیف زد در خانه‌ی امام جمعه‌ی اصفهان - یکی از بزرگ‌ترین رهبران مذهبی ایران - در حضور جمعی از طلاب و روحانیون بود:

امام جمعه ... یک شب از محضر مبارک درخواست کرد که سوره‌ی «والعصر» را که از سوره‌قرآنی‌ه است برای او تفسیر کنند. حضرت باب کاغذ و قلم خواستند و با سرعت عجیبی بدون تأمل و سکون قلم مقصود مهماندار خود را برآوردند و تفسیری جلیل بر آن سوره مرقوم

---

۱. در رابطه با باب در مقام هنرمند هنرهای نمایشی بنگرید به:

Todd Lawson "Qur'an Commentary as Sacred Performance."

داشتند. بیانات مبارک تا نصف شب راجع به معنای متعدده‌ی اولین حرف این سوره یعنی حرف «و» بود که معانی «واو» را از تفسیری که نگاشته بودند تلاوت می‌فرمودند ... حضرت باب مناجاتی را که در مقدمه‌ی تفسیر مرقوم فرموده بودند در حضور حاضرین در آن شب تلاوت کردند. همه مجذوب مناجات مبارک و لطافت صوت حضرتش شدند. از قوت بیانش حیران مانده بی‌اختیار برخاستند و دامن عبای مبارک را بوسیدند. ملا محمد تقی هراتی، مجتهد شهیر، بی‌محابا زیان به مدح و ثنا گشود و گفت این کلمات بی‌مثل و نظیر است. بدون تأیید الهی و الهام خداوند هیچ‌کس نمی‌تواند مثل این بزرگوار در مدتی قلیل این همه آیات که معادل ربع یا ثلث قرآن است در نهایت فصاحت و بلاغت بنویسد. این عمل بالاترین معجزه است. شق القمر و تسبیح کردن سنگریزه هرگز با این معجزه برابری نمی‌تواند کرد.<sup>۱</sup>

روایت‌های مشابه فراوانی از تأثیر نحوه‌ی کتابت باب بر حاضران وجود دارد.<sup>۲</sup> خصلت شاعرانه‌ی نوشته‌های وی، محتوا و نحوه‌ی کتابتشان بر کسانی که آن را تجربه می‌کردند تأثیر چشمگیری داشت. تاد لاوسن در این باره می‌نویسد:

باب به سنتی تعلق داشت که به باور آن در کلمات قرآن نه تنها صدای پیامبر بلکه آوای سیزده تن از آل الله، فاطمه و ائمه‌ی معصومین، نیز شنیده می‌شد ... گفته می‌شود هنگامی که باب فی‌البداهه و با الهام از قرآن در برابر جمعی که ابتدا منکر او بودند اما سپس به دیده‌ی قبول در او می‌نگریستند، مشغول نوشتن و خواندن می‌شد، این آوای معصومین به گوش می‌رسید. محتوای پرجذبه‌ی متن، غلیانی موسیقایی می‌یافت، گویی عواطف و احساسات ناگهان هجوم می‌آوردند. زیبایی

۱. تاریخ نبیل، صص ۱۷۲-۱۷۳.

۲. برای نمونه بنگرید به تاریخ نبیل، صص ۱۷۸-۱۸۰، ۲۴۵-۲۴۸.

بیان و سایر ملاحظات زیبایی‌شناختی، معنای حقیقی بیان یا استدلال را تکمیل می‌کرد. هر یک چونان ابزاری در خدمت دیگری بود.<sup>۱</sup> احتمالاً یکی دیگر از رویدادهایی که طبع هنری باب را نشان می‌دهد، وقایعی بود که در ارومیه روی داد. باب را برای استنطاق از محل زندانش در چهریق، واقع در شمال غرب ایران، به تبریز می‌بردند. با وجود آن که وی زندانی حکومت بود اما نمی‌توانستند شور و شوق جمعیتی را که هنگام ورودش به ارومیه دور او جمع شده بودند، کنترل کنند. وی را به محضر حاکم بردند. از جمله کسانی که در آنجا حضور داشت آقا بالابیک نقاش‌باشی بود. آقا بالابیک سال‌ها بعد ماجرا را چنین تعریف می‌کند:

مردم ارومیه ... هر روز دسته‌دسته برای دیدن باب به محل اقامت حاکم می‌آمدند. یکی از این افراد آقابالا نقاش‌باشی بود. او سال‌ها بعد به ورقا گفت که در اولین ملاقات، هنگامی که باب متوجه حضور او شد عبايش را جمع کرد چنانکه گویی آماده است تصویری از او بکشند. روز بعد نیز همین اتفاق افتاد. آقابالا بیک دریافت که باب می‌خواهد به او بفهماند که تصویرش را ترسیم کند. روز سوم، نقاش‌باشی با وسایل کار خود به محل اقامت ملک قاسم میرزا [حاکم شهر] رفت. در زمان ملاقات یک یا دو طرح ساده کشید و سپس بر مبنای آن تصویر سیاه و سفید کاملی از باب ترسیم کرد.<sup>۲</sup>

---

1. Todd Lawson "Qur'an Commentary as Sacred Performance", p. 158.

2. Hasan Balyuzi, *Eminent Bahá'is in the Time of Bahá'u'lláh: with some Historical Background* (Oxford: George Ronald, 1985), p. 87.

باب، در مقام هنرمند هنرهای نمایشی، به سبب محدودیت‌های ناشی از رسوم و سنت‌های اجتماعی آن دوران تنها به خواندن نوشته‌های خود بسنده کرد اما حتی همین اجرای محدود نیز تأثیر عمیقی بر حاضران داشت.

#### ۴. مفهوم لطافت

صفت «لطیف» در واژه‌نامه‌های فارسی و عربی معانی مختلفی دارد از جمله: باریک، ظریف، سبک، مؤدب، نازک، ناب، باوقار و بذله‌گو. اسم وابسته به آن، لطافت، نیز معانی مشابهی دارد. با این حال، در عرفان اسلامی این واژه را برای اشاره به وضعیتی به کار می‌برند که در آن امر جسمانی از شدت خلوص و ظرافت به امر روحانی مبدل می‌شود. احتمالاً هیچ واژه‌ی دیگری مانند این کلمه نمایانگر خصلت باب نیست. وی خود تجسم لطافت بود. کسانی که باب را می‌دیدند بر ظرافت و متانت ظاهر و سیرت وی تأکید می‌کردند. دکتر کورمیک، پزشکی انگلیسی-ایرلندی که باب را ملاقات کرده بود، وی را چنین توصیف می‌کند: «وی مردی متین و ظریف بود، قامتی نسبتاً کوتاه داشت و نسبت به سایر مردم ایران سفیدرتر بود، صدایی دلنشین و آهنگین داشت که تأثیر شدیدی بر من گذاشت ... در واقع ظاهر و سلوک وی به گونه‌ای بود که همدلی و محبت همگان را به خود جلب می‌کرد.»<sup>۱</sup> لیدی شیل، همسر کاردار بریتانیا در تهران در دوران باب، می‌نویسد:

---

1. Edward G. Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1918), pp. 260-62, به نقل از Moojan Momen, *The Babi and Baha'i Religions 1844-1944: some contemporary western accounts* (Oxford: George Ronald, 1981), p. 75.

«باب چهره‌ای متین و مهربان داشت، سلوکش موقر و محترمانه بود، بسیار فصیح و سخنور بود و با سرعت و به نیکویی می‌نوشت.»<sup>۱</sup> ظاهراً از نظر باب، مطابق با کاربرد این واژه در عرفان اسلامی، «لطافت» دلالت بر حالتی داشت که واقعیت جسمانی و مادی کمترین فاصله را از واقعیت روحانی و معنوی پیدا می‌کرد. واقعیت مادی و جسمانی هر چه بیشتر صعود می‌کرد و به واقعیت روحانی و معنوی نزدیک‌تر می‌شد، از غلظت، ضخامت، و ناخالصی آن، یعنی صفاتی دال بر «کثافت»، کاسته می‌شد و بر خلوص، ظرافت، و صفای آن، یعنی صفاتی دال بر «لطافت»، افزوده می‌شد. در زبان عربی، «لطف» و «لطافت» از یک ریشه‌اند. به باور باب، ظهور لطافت در جهان لطف الهی است:

زیرا هر چه که لطافت در ملک ظاهر شود، رشحه‌ای است از بحر لطف وجود او.<sup>۲</sup>

در نتیجه باب از پیروان خود می‌خواهد که به این صفات آراسته باشند. برای مثال، می‌گوید: «هیچ شأن در بیان احبّ نزد خداوند نیست از طهارت و لطافت و نظافت.»<sup>۳</sup> و همچنین «در دین بیان ... به قدری که امر شده در تلطیف در او امر دیگر نشده.»<sup>۴</sup>

تقریباً در همه‌ی ادیان قواعدی در باب طهارت وجود دارد. در اسلام، موارد متعددی وجود دارد که می‌تواند طهارت فرد را باطل کند (خون، استخوان و موی حیوانات، لباس ابریشمی، ظروف طلائی و نقره‌ای،

---

1. Lady Sheil, *Life and Manners in Persia*, p. 178, به نقل از Momen, *Babi and Baha'i Religions*, p. 75.

۲. بیان فارسی، باب ۷، واحد ۵.

۳. بیان فارسی، باب ۱۴، واحد ۵.

۴. بیان فارسی، باب ۳، واحد ۶.

سگ، هر آنچه کفار آن را لمس کنند، و ... و اگر فردی با این موارد تماس پیدا کند تا زمانی که طهارت به جای نیآورده باشد نمی‌تواند نماز بخواند. باب اغلب مبطلات طهارت را نسخ کرد<sup>۱</sup> و به جای آنها قواعدی وضع کرد که با برداشت‌های امروزی از پاکی و ناپاکی همسازی دارد، مانند الزام به استحمام هر چهار روز یکبار، ضرورت تعویض لباس‌های کثیف و خیس از عرق، ممنوعیت استفاده از تنباکو و موارد مشابه دیگر.<sup>۲</sup> همچنین وی می‌گوید «سزاوار است که عبد مؤمن به عواطر قوه‌ی شامه‌ی خود را حفظ نماید.»<sup>۳</sup>

اغلب قواعد «بیان» به ظهور «من یظهره‌الله» مربوط است. اصول مرتبط با طهارت و لطافت نیز از این قاعده مستثنی نیست:

زیرا که امر بر این [طهارت و لطافت] نشده الا لاجل یوم ظهورالله که اگر نفسی بین یدی‌الله واقع شود دون شئون لطافت نزد او نباشد که غیرحجتی خداوند شاهد شود بر او و در بیان نهی شده از هر چه حجاب لطافت گردد.<sup>۴</sup>

اما منظور باب تنها طهارت و لطافت جسمانی نبود بلکه بر ضرورت رعایت این خصوصیات در معنای روحانی و معنوی آنها نیز تأکید می‌کرد. برای مثال، وی از پیروانش می‌خواهد مانند مسلمانان نباشند که صرفاً به فکر طهارت ظاهر هستند. در واقع اگر منظور صرفاً طهارت جسمانی و ظاهری بود، مسیحیان از این نظر بر مسلمانان برتری داشتند:

- 
۱. برای نمونه بنگرید به نسخ ممنوعیت‌های موجود درباره‌ی جامه‌ی ابریشمی، طلا و نقره در بیان فارسی، باب ۹، واحد ۶.
  ۲. بیان فارسی، باب ۶، واحد ۸؛ باب ۷، واحد ۹.
  ۳. بیان فارسی، باب ۲، واحد ۶.
  ۴. بیان فارسی، باب ۶، واحد ۸.



ای اهل بیان نکرده آنچه اهل قرآن کردند که در طهارت جسد خود به ماء جسدی منتهای جدّ و اجتهاد می‌کنند و در طهارت جسد ذاتی به ماء توحید محتجب می‌گردند که طاهر کنند خود را. بدان که در هر فؤادی که حبّ غیرالله در آن باشد طاهر نیست عندالله و هم چنین هر روح و نفس و جسدی که حبّ دون حرف واحد و من یحبّه در او باشد طاهر نیست عندالله. زیرا که حکم طهارت جسد بر طهارت جسد ذاتی می‌گردد که آن به ایمان طاهر می‌گردد و نه غیر آن، که اگر غیر این بود امروز هیچ ملتی از ملت نصاری در ظاهر جسد لطف زیاده نمی‌نماید و حال آن که حکم آنها ظاهر است. همین قسم حین ظهور من یظهرهالله طاهر نموده کل خود را به ایمان به او که اگر یومی هزار مرتبه در بحر داخل شوید و خارج شوید، حکم طهارت جسدی نمی‌شود .... منتهای دقت را نموده که نه از ظاهر محتجب گردید و نه از باطن، بلکه هر دورا به منتهای کمال داشته باشید ... نفس مؤمن اجل‌تر است از این که شیئی او را متغیر سازد ... اوامر طهارت کلا غرض برای این که نفوس تربیت شوند بر شئون لطافت و طهارت به شأنی که هیچ نفسی از نفس خود به شیئی مکروه نگردد، چگونه رسد به دیگری.<sup>۱</sup>

در آخرین واحد «بیان»، باب تمام دستورات خود درباره‌ی پاکی و طهارت را خلاصه می‌کند و می‌گوید برای هر چیز در علم خداوند تطهیری وجود دارد و اگر به «من یظهرهالله» مؤمن شوند، هر چیزی با ذکر خداوند طاهر می‌شود. چنین طهارتی باید شامل قلب، روح، نفس، و جسم نیز باشد:

سمع خود را طاهر کن از این که ذکر دون الله نشنوی و عین خود را که نبینی و فؤاد خود را که شاهد نشوی و لسان خود را که ناطق نگردی و

---

۱. بیان فارسی، باب ۲، واحد ۶.

ید خود را که ننویسی و علم خود را که احاطه ندهی و قلب خود را که بر او خطور ندهی و همچنین کلّ شئون خود را تا آن که در صرف جنّت حبّ پرورش کنی لعلّ درک کنی من یظهره الله را.<sup>۱</sup>

هر چه از هنر غربی به سمت هنر خاورمیانه حرکت کنیم، پیوند بین هنر و مفهوم لطافت روشن تر می شود و در هنر چینی و ژاپنی به نهایت درجه‌ی خود می رسد. میل و رغبت باب برای تجلی یافتن طهارت و لطافت در جهان تا چه اندازه در عالم هنر طنین انداز خواهد شد؟

### نتیجه گیری

پی تردید تمام مطالبی که درباره‌ی نوشته‌های باب در موضوع هنر مطرح شد با هنرهای ایرانی ارتباط می یابد. کوشش برای دستیابی به کمال و لطافت را در بسیاری از هنرها، مانند مینیاتورهای ایرانی و صنایعی که پارچه، کاشی، محصولات برنزی و مسی و بسیاری از اشیای ظریف دیگر تولید می کنند، می توان دید. وزن و سجع، که در اشعار ایرانی وجود دارد، در فرهنگ ایرانی نقشی بسیار پررنگ تر از سایر فرهنگ‌ها دارد. با این همه، دغدغه‌هایی که باب درباره‌ی هنرها مطرح می کند به هنرهای سایر فرهنگ‌ها نیز مربوط می شود.

به نظر من، نوشته‌های باب درباره‌ی روح اشیاء مادی که آرزوی کمال دارند و این که کار هنرمند و صنعت گر قادر ساختن آنها برای رسیدن به کمال، یا همان جنّت، است مشابهت زیادی با افکار و آرای بسیاری از ادیان بومی و ابتدایی دارد. مثلاً بومیان استرالیا و آمریکا نیز معتقدند هر چیزی روحی دارد و انسان‌ها باید رابطه‌ی مناسبی با چیزهای پیرامون خود داشته باشند. سؤالی که مایل ام مطرح کنم این است: آیا دستور

---

۱. بیان فارسی، باب ۱۰، واحد ۹.

باب برای کار بر روی اشیاء به منظور رساندن آنها به بالاترین سطح کمال ممکن با نحوه‌ی کار هنرمندان و صنعت‌گران بومی تطابق و هماهنگی دارد؟

به همین شکل، در رابطه با هنرهای نمایشی نیز این مفهوم را پیش کشیدم که باب در آثار خود دغدغه‌ی محتوا و فرم را دارد. این نظر را مطرح کردم که آثار وی جنبه‌ی عاطفی و معرفت‌شناختی دارد، هم بر قلب تأثیر می‌گذارد و هم بر ذهن، هم برای خواننده شدن است و هم برای اجرا. به این ترتیب، گفت‌وگویی بین آثار وی و کسانی که به هنرهای نمایشی مشغول‌اند، شکل می‌گیرد. در اینجا می‌خواهم ایده‌ای را مطرح کنم که ممکن است برخی آن را تقلیل و تحقیر آثار باب قلمداد کنند: توجه باب به سجع و وزن و حتی موسیقی آثارش به الگوها و موسیقی آهنگ‌های آفریقایی. امری که برای مثال در موسیقی رپ مشهود است. شباهت دارد.

سومین موضوعی که در این مقاله به آن پرداختم، مفهوم لطافت بود. درست است که این مفهوم بازتابی از تاریخ هنر ایران است اما تصور می‌کنم که با هنر خاور دور، چین و ژاپن نیز مرتبط است، یعنی هنرهایی که دغدغه‌ی لطافت دارند و می‌کوشند به مرزهایی نزدیک شوند که در آن امر جسمانی و مادی با امر روحانی و معنوی در هم می‌آمیزد.

این مفاهیم، که ریشه در آثار و شخصیت باب دارند، کاربست‌های متعددی می‌تواند داشته باشد. برای مثال، دغدغه‌ی باب در مورد پاکیزگی و تنزیه همه چیز می‌تواند با مشکل کنونی آلودگی محیط‌زیست ارتباط پیدا کند. همچنین آیین بهائی تا حد زیادی این روحیه‌ی به کمال رساندن و لطافت را تقویت کرده است. هنگامی که بهائیان در مرکز جهانی بهائی باغ و ساختمان می‌سازند یا مشرق‌الاذکار، که والاترین درجه‌ی زیبایی است، بنا می‌کنند می‌توان گفت که به سنگ‌ها و گیاهان

کمک می‌کنند به جنت خود دست یابند. زیرا آنها مظهر اسم «جمیل» خداوند می‌شوند.

هرچند پیوند روحانی با خداوند و دیگران امری بسیار پسندیده است اما آموزه‌های بهائی از ما می‌خواهد تا یک گام بیشتر برویم و بر روی زمین بهشت بیافرینیم، امری که لازمه‌ی آن دگرگون شدن روابط انسان‌ها با یکدیگر و نیز با سایر مخلوقات است: باید کوشید تا تمام جهان، عالم انسانی و عالم طبیعی، به زیبایی و کمال برسد.

در همان بخش از کتاب *الاسماء* که پیش‌تر نقل کردم و به بحث درباره‌ی اسم «آتقن» خداوند اختصاص داشت، باب ضمن مناجاتی این نکته را تکرار می‌کند که تولید اثری تا حد امکان کامل، در واقع انعکاسی از عمل الهی است. وی سپس از خداوند می‌خواهد تا اهل بیان را به نحوی تربیت کند که صرفاً کامل‌ترین چیزها را بیافرینند. می‌توان گفت این مناجات مخصوص هنرمندان است. به گفته‌ی وی، در این صورت انسان‌ها می‌توانند جهان را از نو بسازند:

لم تزل كان يا الهی صنعک تماماً کاملاً متقناً محکماً و لاتزال لتکون صنعک متقناً محکماً تماماً کاملاً ... و امرت عبادک من اول الذی لا اول لها الی اخر الذی لا اخر له ان یتقنون صنع الذی یظهر بایدیهم علی علو مایمکن ان یظهر من الکمال فانّ هذا من اتقان صنعک یا ذالجلال و عن استحکام صنعک یا ذالفعال. فلتربین اللهم خلق البیان ان لا یوجد فیهم من شیء مصنوع الا و قد ظهر فيه صنعة الصنع علی منتهی الکمال ... فانک قد احببت بذلک ان تعمرن الأرض بصنایعک البهیهة من ایدی عبادک.<sup>۱</sup>

---

۱. کتاب *الاسماء*، مندرج در «مجموعه آثار حضرت اعلی»، مجلد ۲۹، صص ۶۲۵-۶۲۶.

علاوه بر این، باب می‌گوید که این تلاش برای به کمال و لطافت رساندن چیزها، راهی برای جذب مردم به آیین بایی است: چنانچه امروز حروف الفیه [اهل انجیل] چگونه ممیزند در طرزیت از سایر ملل، همین قسم من فی البیان گردد که اگر احدی از بیان در مشرق ارض باشد بنفسه از حسن او و حسن آنچه نزد او است در حد خود محبوب گردد که این اعظم سبیلی است از برای جذب کل ادیان به دین واقع خداوند رحمن.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، هنرمندان و صنعت‌گران تشویق شده‌اند تا آثار خود را به کمال برسانند و به این امر اشتهار بیابند تا از این طریق مردم را به آیین بایی جذب کنند.

---

بار الها! آفریده‌های تو از ازل کامل و استوار بوده‌اند و تا ابد نیز چنین خواهند بود ... از ازل تا ابد از بندگانت خواسته‌ای تا هر آنچه را می‌سازند، به کامل‌ترین وجه باشد زیرا چنین محصولی در واقع آفریده‌ی کامل تو محسوب می‌شود. اهل بیان را به گونه‌ای تربیت فرما که چیزی نسازند مگر آن که در مرتبه‌ی کمال باشد ... زیرا دوست داری که جهان را با آفریده‌های کامل بندگانت، آباد سازی. (ترجمه‌ی غیررسمی و آزاد مترجم)

۱. بیان فارسی، باب ۱۷، واحد ۳.



## چه باشد آن چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

عرفان ثابتی

عرفان ثابتی دانش آموخته‌ی دوره‌ی دکتری «دین‌پژوهی» در دانشگاه لنکستر در بریتانیا است. او علاوه بر نگارش و ترجمه‌ی مقالات گوناگون، بیش از ده کتاب را به فارسی برگردانده است.

مفاهیم جامعه‌شناختی نظیر فرقه (sect)، کلیسا (church)، جنبش دینی نوین (new religious movement) و دین جهانی (world religion)، «ابزارهایی اکتشافی» برای مطالعه‌ی گروه‌های دینی هستند. باید به خاطر داشت که این‌ها «نمونه‌هایی آرمانی» اند که به مثابه‌ی ابزارهایی تحلیلی برای مقایسه‌ی پدیده‌ای واحد با دیگر پدیده‌ها یا با خود در گذر زمان به کار می‌روند. گرچه واقعیت فی‌نفسه «محتوای نمونه‌ی آرمانی را تعیین نمی‌کند اما ممکن است به آن اشاره کند». هر چند دانشمندان علوم اجتماعی قرار نیست که در باب صدق یا کذب یک نمونه‌ی آرمانی سخن بگویند اما باید دل‌نگران سودمندی‌اش

باشند<sup>۱</sup>. بنابراین، برای مطالعه‌ی هر گروه خاصی باید به ویژگی‌های خاص آن گروه در باب هر مسئله‌ای توجه کرد<sup>۲</sup>. همچنین باید میان تعاریف «گزارشی» و «قراردادی» تمایز گذاشت. دسته‌ی اول، گزاره‌های «کم و بیش صحیحی» اند درباره‌ی معنایی که مردم از مفهومی خاص مراد می‌کنند اما دسته‌ی دوم ابزارهای روش‌شناختی «کم و بیش مفیدی» هستند که توسط جامعه‌شناسان به کار می‌روند<sup>۳</sup>.

گرچه مرزهای مفهومی برای کارکرد به‌سامان هر جامعه‌ای «ضروری» اند اما آن‌ها به شیوه‌ای کم و بیش «دل‌بخواهی» توسط صاحبان قدرت ترسیم می‌شوند. باید دریابیم که تعاریف، مبتنی بر «کنترل اجتماعی» و «روابط قدرت» هستند. دانشگاهیان و پژوهشگران، کارگزاران کنترل اجتماعی اند که ابزار تعریف و مشروعیت‌بخشی به موضوعات مورد مطالعه‌ی خود را در اختیار دارند. بنا به همین دلیل، غیر عادی نیست که اقلیت‌ها در پی جلب «بهترین» تعریف از مشهورترین دانش‌پژوهان در حمایت از «منزلت» خود باشند<sup>۴</sup>. به باور بارکر، تصدیق این امر برای درک «کارکرد اجتماعی بعضی از تعاریف گزارشی دین» ضروری است. هر گروه دینی خاصی مقبول است مگر این که مرزهای مفهومی را تهدید کند. در این صورت، به عنوان کیش یا شبه‌دین، داغ ننگ می‌خورد. از این روست که گروهی از مسیحیان ممکن است هیچ مشکل حادی با شکارچیان سرپولینزیایی غیرمسیحی که «به دنیای دیگری تعلق دارند»، نداشته باشند، در حالی

---

1. Barker, Eileen (1994) 'But Is It a Genuine Religion?' in Bromley, David G. et al (1994) Religion and Social Order: Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion, Vol. 4, p. 99, JAI Press Inc.

2. Roberts, Keith A. (2004) Religion in Sociological Perspective, 4th Edition, pp. 195-6, Wadsworth Publishing.

3. Hospers, 1956: 32-33, quoted in Barker op. cit, p. 98.

4. Roberts, op.cit, p. 191.



چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

که همین گروه «کلیسای اتحاد» (Unification Church) را به مثابه ی دینی «اصیل» قبول ندارد زیرا کلیسای اتحاد مدعی ارائه‌ی یگانه تفسیر صحیح از کتاب مقدس است، و بنابراین، پایه و اساس مسیحیت را به مخاطره می‌اندازد<sup>۱</sup>. ایان ریدر به نکته‌ی مشابهی درباره ی نگرش دانشگاهیان ژاپنی اشاره می‌کند که مسیحیت را دینی «رسمی» می‌دانند در حالی که ادیان ژاپنی جدید را «شبه‌دین»، «جعلی»، «کاذب»، «بیگانه» و «وارداتی» می‌شمارند<sup>۲</sup>. ضمن بحث درباره‌ی معضل تعریف جنبش‌های دینی نوین و کیش‌ها، رابینز و بروملی می‌گویند که تعریف گروه‌های دینی جدید در قالب کیش‌های «انحرافی» صرفاً مبتنی بر اعمال قدرت از جانب بعضی از گروه‌های اجتماعی است که «به انواع مختلف توانایی صدور حکم را دارند»<sup>۳</sup>. در مقایسه‌ی نگرش‌های موجود به بهائیان در کشورهای غربی و اسلامی، آلدريج نشان می‌دهد که هیچ کوششی جهت «تمایز ساختن دین اصیل از کاذب» موضوعی صرفاً دانش‌پژوهانه نیست. درحالی که کشورهای غربی آیین بهائی را دینی صلح‌دوست، قانون‌پذیر و سهیم در انسجام اجتماعی تلقی می‌کنند، اکثر جوامع مسلمان این آیین را بدعتی در خور مجازات می‌شمارند. همین امر نشان می‌دهد که مسئله‌ی تعریف، فعالیت صرفاً دانش‌پژوهانه نیست زیرا تأثیر مستقیمی بر زندگی روزمره

---

1. Barker op.cit, pp. 100-107.

2. Reader, Ian (2005) 'Chronologies, Commonalities and Alternative Status in Japanese New Religious Movements: Defining NRMs outside the Western Cul-de-sac', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 9, No. 2, p. 86.

3. Robbins, Thomas & Bromley, David G. (1991) 'New Religious Movements and the Sociology of Religion' in Bromley, David G. (ed.) (1991) *Religion and Social Order: New Developments in Theory and Research*, Vol. 1, pp. 188-190, JAI Press Inc.

ی مردم و حقوق مدنی آنها دارد<sup>۱</sup>. بنابراین، جامعه‌شناسان دین باید مراقب باشند که تعاریف «ارزش‌گذارانه» از یک دین را در لباس مبدل «تعاریف توصیفی» پنهان نسازند؛ در غیر این صورت، در معرض این خطر قرار دارند که ادیانی را که تصدیق می‌کنند اصیل و آنهایی را که انکار می‌کنند جعلی بشمارند<sup>۲</sup>.

موضوع دیگری که به گوناگونی تعاریف دامن می‌زند آن است که توسعه وتحول گروه‌های دینی امری پیچیده است و دانش‌پژوهان گوناگون دل‌مشغول جنبه‌های متفاوتی از چنین تحولی هستند. از این رو، انواع کاملاً یکسانی از فرقه، کلیسا، جنبش دینی نوین، و دین را به شیوه‌های مختلفی تعریف می‌کنند. همه چیز بستگی دارد به تصمیم دانش‌پژوهان در این خصوص که به چه ابعادی بپردازند و کدام جنبه‌ها را نادیده انگارند. برای مثال، مناقشه بر سر جنبش دینی نوین یا فرقه شمردن آیین مورمون (Mormonism) با تمرکز بر جنبه‌های مختلف این گروه دینی ارتباط دارد<sup>۳</sup>. یکی از نارسایی‌های جدی بسیاری از تعاریف، تمرکز تنگ‌نظرانه‌ی آنها بر بافتار مسیحی-غربی است که گویی کل گستره‌ی احتمالات مفهومی را در بر می‌گیرد. حقیقت این است که مفاهیمی نظیر کلیسا را به سختی می‌توان در مورد گروه‌های دینی موجود در سنت‌های شرقی یا غیرمسیحی به کار برد. حتی جامعه‌شناسی برجسته همچون پیتر برگر نیز در چنین تله‌ای افتاده و تلاش کرده این مفهوم مسیحی-غربی را

- 
1. Aldridge, Alan (2007) Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction, 2nd Revised Edition, pp. 17-21, Cambridge: Polity Press.
  2. Barker op.cit, p. 109.
  3. Roberts op.cit, p. 193; Winters, Jonah (ed.) (1997) Is the Bahai Faith a "New Religious Movement?" [http://bahai-library.com/?file=essays\\_new\\_religious\\_movement](http://bahai-library.com/?file=essays_new_religious_movement)

چه باشد آنچه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

به طرز ناموجهی به آیین بهائی تعمیم دهد.<sup>۱</sup> آنچه بر ظرافت و حساسیت تعریف جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید می‌افزاید این است که بسیاری از این جنبش‌ها می‌کوشند تا از دین در معنای سنتی اش فاصله بگیرند.

می‌توان به برهما کوماری‌ها (Brahma Kumaris) و آناندامارگا (Marga Ananda) اشاره کرد که ترجیح می‌دهند جنبشی معنوی یا نوعی سبک زندگی تلقی شوند نه دین. حتی شاهدان یهوه (Jehovah's Witnesses) که خواهان کسب منزلتی قانونی در مقام دین هستند، خود را نه دین بلکه «حقیقت واحد» معرفی می‌کنند. علت اصلی این امر آن است که امروزه واژه‌ی دین معانی ضمنی موهنی همچون تحجر و تزویر دارد که با معنویت ناسازگار است.<sup>۲</sup>

در مقام نتیجه‌گیری، نگارنده با پیتر بایر موافق است که مباحثات مربوط به تعریف صحیح دین را نمی‌توان از بستر تاریخی آنها جدا کرد، بستری که در عصر حاضر عرصه‌ی ظهور و بروز جهانی دین به مثابه‌ی «قلمرو نهادین متمایزی» است. در واقع، این مباحثات بازتاب همین تحول‌اند زیرا نظام اجتماعی دین الگویی مضمحل در همان بستری می‌آفریند که اکثر دانش‌پژوهان در آن مطالعات خود را به انجام می‌رسانند. دین و جهانی‌شدن هر دو «مقوله‌هایی مناقشه‌انگیز»ند به این معنا که نه تنها در فهم بهتر جهان به ما یاری می‌رسانند بلکه همچنین بر منازعات قدرت در دنیایی جهانی‌شده دلالت دارند. گرچه جهانی‌شدن واژه‌ای جدید است اما به فرایندی با قدمتی به درازای چند قرن اشاره دارد. بر همین قیاس، دین، به مثابه‌ی واژه‌ای کهن در بسیاری از زبان‌ها،

---

1. Berger, Peter L (1954) From Sect to Church: A Sociological Interpretation of the Baha'i Movement, unpublished PhD Dissertation, The Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research.

2. Aldridge op.cit, p. 21; Barker op.cit, p. 104.

در عصر جهانی‌شدن معانی جدیدی یافته است. به طور کلی، مناقشه بر سر جهانی‌شدن و دین حاکی از چگونگی ارتباط این دو است.<sup>۱</sup> هم‌صورت نهادین مدرن و هم برداشت‌های مدرن از دین، از جمله «پیامدهای» جهانی‌شدن هستند. «دین مدرن»، به مثابه‌ی سپهری متمایز که در «ادیان متکثر و متمایز» بازتاب یافته، «سازه‌ی اجتماعی» نسبتاً جدیدی است که بر اثر فرایند گسترش جهانی استعمار غربی/اروپایی وجود آمده و به همین دلیل مناقشه‌انگیز است. در اروپای قرن هفدهم بود که دین، که پیش از آن چیزی نبود جز رویکردها و رفتارهایی بشری در قبال خدا یا موجودات روحانی، به قلمرو متمایزی از زندگی بدل شد که می‌توان به آن تعلق داشت یا نداشت.

آنچه دین را، به مثابه‌ی سپهر متمایزی از زندگی، متکثر ساخت، کشف دیگر پدیده‌هایی بود که به نظر استعمارگران غربی در این مقوله می‌گنجید. به بیان ساده‌تر، جهانی‌شدن ایده‌ی دین نتیجه‌ی «فراقلمی استعمارگرایانه‌ی اروپایی» بود. بعضی از ادیان مثل آیین بودائی و آیین هندو این مفهوم را پذیرفتند و خود را مطابق با آن بازسازی کردند، در حالی که ادیانی نظیر آیین کنفوسیوس و آیین شینتو این مفهوم را به طور کلی یا جزئی رد کردند. به هر حال، طی دو قرن اخیر نظام جهانی ادیان به موازات دیگر نظام‌های عرفی به مثابه‌ی بخش انفکاک‌ناپذیری از فرایند تاریخی جهانی‌شدن مدرن درآمده است. این نظام جهانی دین نهادینه نه فقط جدید بلکه در عین حال مناقشه‌انگیز است. مجادلات

---

1. Beyer, Peter (2003) 'Defining Religion in Cross-National Perspective: Identity and Difference in Official Conceptions' in Greil, Arthur L. & Bromley, David G (eds.) (2003) *Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Sacred and Secular*, pp. 165-166, JAI: An Imprint of Elsevier Science; Beyer, Peter (2007) 'Religion and Globalization' in Ritzer, George (Ed) (2007) *The Blackwell Companion to Globalization*, p. 444, Blackwell Publishing Ltd.

چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

مربوط به «اروپا محوری» دین به مثابه‌ی یک واژه، مؤلفه‌های یک دین خاص و نیز تفاوت‌های مهم میان ادیان اصیل و کاذب، و تمایزهای موجود میان ادیان کلاسیک و دیگر پدیده‌های مشابه و در عین حال متفاوتی نظیر معنویت (spirituality)، همگی بخشی از فرایندهای اجتماعی جهانی گسترده‌تری‌اند که ما را از اهمیت پیامدهای اجتماعی این تمایزات و ماهیت‌گزینشی چنین تعاریفی آگاه می‌سازند<sup>۱</sup>. به اختصار می‌توان گفت که هیچ دانش‌پژوهی نمی‌تواند دعاوی موجبی در باب اعتبار جهان‌شمول تعاریف خود ارائه دهد؛ فقدان اجماع دانشورانه بر سر چنین تعریفی ناشی از همین امر است. به‌رغم این امر، هر دانش‌پژوهی باید معیارهای‌گزینش خود را مشخص کند تا مطالعات تطبیقی امکان‌پذیر شود<sup>۲</sup>. این مطالعات تطبیقی، در عین حال که توجه ما را به مجادلات مربوط به دین و ادیان جلب می‌کنند، چشم ما را به روی وضعیت اجتماعی فرهنگی کنونی جهان، یعنی، جهان‌وندی (globality)، می‌گشایند.

### جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید: مروری گذرا

هم‌ظهور جنبش‌های دینی نوین و هم حملات بر ضد آنها ما را از وضعیت دینی یک جامعه آگاه می‌کند. پیدایش این جنبش‌ها ما را از قدرت راست‌کیشی (orthodoxy) دینی حاکم بر آن جامعه آگاه می‌سازد، در حالی که حملات بر ضد این جنبش‌ها میزان چالش آنها در برابر هنجارها و ارزش‌های حاکم بر آن جامعه را نشان می‌دهد. به این ترتیب، اختلاف شدید میان حضور پررنگ جنبش‌های دینی نوین در ژاپن و غرب مسیحی و غیبت نسبی آنها در جهان اسلام را می‌توان به

---

1. Beyer 2007, pp. 454-455.

2. Beyer 2003, p. 185.

ضعف راست کیشی سنتی در اولی و قدرتش در دومی نسبت داد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، این جنبش‌ها کارکرد درونی جوامع مختلف را آشکار می‌سازند و به همین دلیل برای پژوهشگران علوم اجتماعی جذابیت دارند. برای مثال، می‌توان به ژاپن اشاره کرد که به نظر می‌رسد بستر مساعدی برای رشد ادیان جدید باشد. در حالی که پیدایش نخستین جنبش‌های دینی نوین ژاپنی در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم را می‌توان واکنشی به تغییرات اجتماعی-اقتصادی حاصل از افول فئودالیسم دانست، رشد غیرمترقبه‌ی آنها پس از پایان جنگ جهانی دوم معلول اشاعه‌ی آزادی دینی و جدایی دین از حکومت و نیز بحران اجتماعی-عاطفی ناشی از شکست ژاپن در جنگ بود.<sup>۲</sup> در سراسر قرن بیستم، ادیان جدید ژاپنی به علت تغییرات سبک زندگی مدرن، که خود معلول صنعتی‌شدن، شهری‌شدن و مدرن‌شدن بود، ویژگی‌های جدیدی پیدا کردند.<sup>۳</sup> با استناد به مورد ژاپن می‌توان گفت که جنبش‌های دینی نوین معمولاً برای امیدبخشی به مردم در زمان بحران هویت، بحران معنا و تغییرات فرهنگی بنیادین ناشی از تغییر اجتماعی سریع ظهور می‌کنند. با این همه باید مراقب باشیم که در دام تعمیم ناموجه نیفتیم. تبیین پیش‌گفته، هر چند ممکن است از بسیاری جهات سودمند باشد اما در خصوص مواردی نظیر اروپای قرون وسطی و ژاپن اواخر قرن هجدهم تا اوایل قرن نوزدهم مصداق ندارد. علاوه بر این، این تبیین «تقلیل‌گرا» است زیرا دین را صرفاً به

- 
1. Momen, Moojan 1999, *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach*, p. 515, Oxford: Oneworld Publications.
  2. Reader, Ian (2004) 'Japanese New Religions' in Partridge, Christopher (ed.) (2004) *Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, pp. 225-6, Oxford: Lion Publishing.
  3. Inoue, Nabutake (2006) 'New Religion (Japan)' in Clarke, Peter B. (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*, pp. 409-410, London & New York: Routledge.

چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

«پدیده‌ای جانبی (epiphenomenon)» به مثابه‌ی سازوکاری در پاسخ به حیرانی و سرگردانی تقلیل می‌دهد.<sup>۱</sup> در توضیح پیدایش جنبش‌های دینی نوین، برخی دیگر از پژوهشگران گفته‌اند که ظهور این جنبش‌ها «پاسخی» به بسط و توسعه‌ی جهانی فرهنگ غربی مک‌دونالدی‌شده‌ی عرفی عقلانی است.<sup>۲</sup> زمانی ویلسون و فن ظهور کیش‌ها و فرقه‌های جدید را «پیامد» عرفی‌شدن می‌دانستند که به باور آنها تلویحاً حاکی از کاهش باور به عناصر ماوراءالطبیعی بود. بر خلاف آنها استارک و بینبریج عقیده دارند که مردم همچنان به پدیده‌های ماوراءالطبیعی باور دارند اما دین سنتی دیگر قادر به تأمین جبرانگرهای<sup>۳</sup> (compensator) معتبر نیست زیرا این ادیان با علم مدرن ناهمخوان‌اند. همین امر به ظهور فرقه‌ها و کیش‌های جدیدی می‌انجامد که به تدریج به کلیساها و ادیان جدید تبدیل می‌شوند.

بنابراین، عرفی‌شدن فرایندی خود-محدودکننده است که به احیا و نوآوری دینی می‌انجامد. به نظر استارک و بینبریج، پیش از انقلاب علمی کلیساها تنش اندکی با جامعه داشتند و جهان‌بینی آنها بخش انفکاک‌ناپذیری از فرهنگ کلی جامعه بود اما از هنگام ظهور علم تجربی

---

1. Clarke, Peter B. (2006a) 'New Religions as a Global Phenomenon' in Clarke, Peter B. (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*, p. xi, London & New York: Routledge.

2. Roberts op. cit: 196.

۳. جبرانگر وعده‌ی پاداشی در آینده است که از نظر تجربی آزمون‌پذیر نیست. به نظر استارک و بینبریج، آدمیان هر گاه نتوانند به پاداشی مطلوب دست یابند، در عوض جبرانگری را خواهند پذیرفت و حتی آن را پاداشی ملموس و واقعی خواهند شمرد. مطابق اصل بنیادین این نظریه‌ی اقتصاد دینی، فرد دیندار موجودی عاقل است و تعلقات دینی‌اش را به شیوه‌ای عقلانی بر اساس محاسبه‌ی هزینه و فایده‌ی ناشی از هر انتخابی و به قصد بیشینه‌سازی پاداش‌ها، اما نه ضرورتاً به منظور کمینه‌سازی هزینه‌ها، برمی‌گزیند. کالاهایی همچون نامربای در این جهان نایاب‌اند و هر دینی که در ارائه‌ی جبرانگری نظیر وعده‌ی زندگی پس از مرگ قانع‌کننده‌تر عمل کند، پیروان بیشتری برای خود دست و پا خواهد کرد.

نارسانی‌های دعاوی کلیساها تنش آنها با جامعه را به شدت افزایش داده است. عرفی‌شدن، گروه‌های دینی را به طریقی شکل می‌دهد که تضاد و تنش آنها با محیط اطراف کاهش یابد. در حالی که فرهنگ عمومی جوامع مدرن، بیش از پیش مابعدالطبیعی سنتی را پس می‌زند، گروه‌های دینی عمده، یعنی کلیساها، احساس می‌کنند با فرهنگ کلی جامعه تنش بیشتری دارند. برای کاهش این تنش‌ها و ارضای نیازهای اعضای خود، این گروه‌ها مجبور به تلطیف آموزه‌های مابعدالطبیعی خود هستند که این امر به نوبه‌ی خویش به نادیده انگاشتن باورهای دینی یکی پس از دیگری می‌انجامد<sup>۱</sup>. افول اعتقادات مابعدالطبیعی، قدرت کلیساها در تأمین جبرانگرهای معتبر را کاهش می‌دهد. بنابراین، راه برای ظهور انواع فرقه‌ها و کیش‌ها، که می‌توانند نیاز به جبرانگرها را به طرز کارآمدتری برآورده سازند، هموار می‌شود<sup>۲</sup>. به اختصار می‌توان گفت که ظهور شکل‌های جدیدی از تعلق خاطر دینی، وضعیت متکثری می‌آفریند که به جای تضعیف ایمان دینی، میزان مشارکت دینی را افزایش می‌دهد<sup>۳</sup>. امید چنان است که این مختصر، اهمیت پژوهش در باب جنبش‌های دینی نوین به عنوان پدیده‌های اجتماعی مرتبط با واقعیت اجتماعی یک جامعه‌ی مفروض را نشان داده باشد.

برخلاف بسیاری از رشته‌های اصلی دانشگاهی، مطالعات مربوط به ادیان جدید بیش از روش‌شناسی، بر اساس دستمایه‌ی مطالعه‌اش

- 
1. Stark, Rodney & Bainbridge, Williams Sims (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, pp. 429-434, University of California Press.
  2. Bruce, Steve & Wallis, Roy (1992) 'Secularization: The Orthodox Model' in Bruce, Steve (ed.) *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, p. 26, Oxford: Oxford University Press.
  3. Stark, Rodney (1994) 'Rational Choice Theories of Religion' in *Agora*, Vol. 2, No. 1, pp. 1-5.



چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

تعریف می‌شود و همین امر ماهیت بین‌رشته‌ای آن و هم‌پوشانی‌اش با حوزه‌های دیگر، نظیر ادیان ژاپنی (آئوم شینریکیو)، ادیان چینی (فالون گونگ) یا مطالعات اسلامی (احمدیه) را شکل می‌دهد. اینجا با حوزه‌ی مطالعاتی‌ای سر و کار داریم که مرزهایش به خاطر تاریخ منحصر به فرد آن که در مطالعات پیش از دهه‌ی ۱۹۷۰ درباره‌ی کیش‌ها ریشه دارد، شفاف نیست. واژه‌ی «کیش» از دهه‌ی ۱۸۹۰ در نتیجه‌ی افزایش آگاهی از تکثرگرایی دینی در آمریکا باب شد. در ابتدا کیش به گروه‌هایی نظیر روح‌باوری (Spiritualism) و معرفت مسیحی (Christian Science) اطلاق می‌شد که انحرافات از جریان اصلی مسیحیت به شمار می‌رفتند<sup>۱</sup>. هر چند معمولاً ترولتس را مروج مفهوم کیش در جامعه‌شناسی گروه‌های دینی می‌دانند اما نباید از پیشگامی ویر در ارائه‌ی «سنخ‌شناسی» کلیسا-فرقه غافل شد. به نظر ویر، کلیسا یک گروه دینی رسمی است که با ارزش‌ها و اهداف حاکم بر جامعه‌ی مدنی همسازی دارد. فرقه، گروه اقلیتی متعارض با ارزش‌های حاکم بر جامعه است. فرقه‌ها به تدریج «روال‌مند» می‌شوند و به کلیساها تبدیل می‌گردند، درحالی‌که رهبری «فرهمندانه»ی آنها جای خود را به رهبری «حقوقی-عقلانی» می‌دهد. ترولتس به این دوگانه مقوله‌ی سومی به نام عرفان (mysticism) را افزود که به «شدت و حدت» تجربه‌ی دینی عرفانی، فردی، و مستقل از جامعه‌ی دینی اشاره می‌کرد. همین تعریف همراه با دیگر معانی ضمنی، که مهمترین‌اش ناهمخوانی با دین حاکم بود، به تعریف کیش بدل شد<sup>۲</sup>. شایان ذکر است که در همین ایام دورکهایم تعریفی متفاوت از کیش ارائه داد. به عقیده‌ی او، کیش نظامی

- 
1. Melton, Gordon (2004) 'An Introduction to New Religions' in Lewis, James R. (ed.) (2004) The Oxford Handbook of New Religious Movements, pp. 16-17, Oxford: Oxford University Press.
  2. Chrystides, George D. (1999) Exploring New Religions, pp. 4-8, London & New York: Cassel.

از شعائر و جشنواره‌هایی بود که ویژگی اصلی آنها تکرار ادواری به منظور ارضای نیاز مؤمنین به تحکیم پیوند میان ایشان و موجودات مقدسی بود که به آنها وابستگی داشتند.<sup>۱</sup>

در دهه‌ی ۱۹۵۰ جامعه‌شناسان آمریکایی سه‌گانه‌ی مورد نظر ترولتیش در مورد کلیسا-فرقه-عرفان را با مقوله‌ی قدیمی‌تر کیش که در آثار مسیحی کیش‌ستیزانه وجود داشت تلفیق کردند. در آن زمان کلیسا عبارت بود از هر گروه دینی غالبی که ضمن ادغام در ساختارهای اجتماعی-اقتصادی جامعه خواهان مشارکت و «تعهد اسمی» اعضایش بود. برعکس، هر گروه دینی‌ای که مشارکت و تعهد چشمگیری را در رقابت با کلیسا می‌طلبید فرقه به شمار می‌رفت. چون کانون توجه اصلی عبارت بود از تحول فرقه به کلیسا توجه چندانی به کیش نمی‌شد، کیشی که تعریف‌اش عبارت بود از گروه نسبتاً کوچکی ناهمسان با دوگانه‌ی کلیسا-فرقه<sup>۲</sup>. این رویکرد را می‌توان در آثار با نفوذ یینگر و ویلسون دید که دل‌مشغول تقسیمات فرعی فرقه‌ها بودند و نه کیش‌ها<sup>۳</sup>. در آن زمان، عقیده بر آن بود که کیش‌ها بیشتر دل‌نگران مشکلات شخصی اعضایشان هستند تا مسائل اجتماعی، و پس از مرگ رهبران فرهمندشان افول می‌کنند<sup>۴</sup>. در همین حال، اشاعه‌ی آزادی دین در ژاپن پس از جنگ جهانی دوم به ظهور یا پیدایش مجدد تعدادی از گروه‌های دینی پس از سال ۱۹۴۵ انجامید. به بیان دقیق‌تر، سابقه‌ی ادیان جدید

- 
1. Demerath III, N.J (2003) 'Cults, Culture and Manure: Why the root of the second should be the first rather than the third' in Beckford, James A. & Richardson, James T. (eds.) (2003) Challenging Religion: Essays in honour of Eileen Barker, p. 25, London & New York: Routledge.
  2. Melton op. cit, pp. 17-18.
  3. Chryssides, op. cit, p. 9.
  4. Melton op. cit, p. 18.

چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

ژاپنی به اوایل قرن نوزدهم برمی‌گردد<sup>۱</sup>. با وجود این، تنها در ژاپن پس از جنگ بود که هم تعداد و هم نفوذ اجتماعی ادیان جدید ژاپنی افزایش یافت<sup>۲</sup>. به حدی که تخمین می‌زنند بیست و پنج درصد از جمعیت ژاپن یا در حال حاضر به یکی از این گروه‌های دینی تعلق دارد یا زمانی تعلق داشته است<sup>۳</sup>. واژه ژاپنی «Shin Shukyo» (ادیان جدید) ابتدا در دهه‌ی ۱۹۶۰ در دنیای انگلیسی‌زبان باب شد و به ادیان ناآشنایی که از پایان جنگ جهانی دوم در خلیج سانفرانسیسکو پراکنده شده بودند، اشاره داشت<sup>۴</sup>. در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ اصطلاح ادیان جدید/جنبش‌های دینی نوین جایگزین واژه‌ی کیش شده بود و تمام گروه‌هایی را که در مقوله‌ی کلیسا یا فرقه نمی‌گنجیدند، در بر می‌گرفت<sup>۵</sup>. جالب این‌که، در دهه‌ی ۱۹۷۰ پژوهشگران ژاپنی واژه‌ی Shin Shukyo (ادیان جدید) را وضع کردند تا جنبش‌های نوین دهه‌ی ۱۹۷۰، از جمله کوفوکونوکاگاکو (Kofuko no Kagaku)، را از جنبش‌های قدیمی‌تری نظیر اموتو (Omoto) متمایز سازند<sup>۶</sup>. به‌رغم این امر، تا ظهور «جنبش کیش‌ستیز عرفی» و «مناقشه‌ی شستشوی مغزی» در دهه‌ی ۱۹۸۰ واژه‌ی کیش از آثار دانش‌پژوهانه به کلی محو نشد<sup>۷</sup>؛ طی همین مناقشه بود که پویشگران کیش‌ستیز پرشور، کیش‌ها را بی‌امان به فریب‌کاری، شستشوی مغزی، ارتکاب اعمال شنیع، اقتدارگرایی، سرسپردگی بی‌چون و چرای اعضاء و فقدان راست‌کیشی

---

1. Reader 2004, p. 224; Clarke, Peter B. 2006b, 'New Religious Movement' in Clarke, Peter B. (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, London & New York: Routledge. p. 411.

2. Inoue op. cit, p. 411.

3. Reader op. cit, p. 224.

4. op. cit, p. 19.

5. Ibid: 20; Inoue op. cit, p. 411.

6. Clarke, Peter B. 2006b, p. 411,

7. Melton op. cit, p. 20.

متهم کردند<sup>۱</sup>. از لحاظ جامعه‌شناختی، کیش به نوعی از دین اشاره دارد که جامعه‌ی بزرگ‌تر آن را منحرف می‌شمارد. بر خلاف تعریفی که متون کیش‌ستیز ارائه می‌کنند، کیش در تأکیدش بر مرجعیت نهایی فرد به جای متون مقدس یا گروه، ماهیتی فردگرایانه دارد<sup>۲</sup>. این امر سازگار است با تصور ترولتیش از کیش‌ها به مثابه گروه‌های کوچکی عمدتاً دل‌مشغول عرفان و دارای سازماندهی سست و مرزهای مبهم اعتقادی و رفتاری در تقابل با فرقه‌ها که سازمان‌یافته‌تر و انحصارگراترند<sup>۳</sup>. این امر با کنترل سفت و سختی که فعالان کیش‌ستیز به کیش‌ها نسبت می‌دهند، تضاد دارد. در واقع، آنچه کیش را متمایز می‌کند ماهیت معارض (oppositional) آن در برابر فرهنگ حاکم است<sup>۴</sup>. با وجود این، ریچاردسون درست می‌گوید که همین واژه‌ی کیش در اشاره به گروه‌های ناآشنای مورد نفرت یا هراس جامعه به کار می‌رود که با فرهنگ و ارزش‌های غالب در جامعه در تضادند<sup>۵</sup>. چون رسانه‌ها

- 
1. Chryssides, George D. (1997) 'New Religious Movements-Some Problems of Definition' in DISKUS: The on-disk journal of international Religious Studies, <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides.html>; Clarke op. cit, p. 411.
  2. Partridge, Christopher (2004) 'Introduction' in Partridge, Christopher (ed.) (2004) Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities, p. 16, Oxford: Lion Publishing.
  3. Richardson, James T. (2006a) 'Cult and New Religions' in Clarke, Peter B. (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, p. 130, London & New York: Routledge; Chryssides op. cit.
  4. Richardson op. cit, P.130.
  5. Demerath III, N.J (2003) 'Cults, Culture and Manure: Why the root of the second should be the first rather than the third' in Beckford, James A & Richardson, James T. (eds.) (2003) Challenging

چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

اتهامات فعالان کیش‌ستیز را به طرز گسترده‌ای پوشش دادند و واژه‌ی کیش معنای ضمنی بسیار موهنی یافت و به همین علت پژوهشگران دیگر نمی‌توانستند مطالعات خود را به شیوه‌ای بی‌طرف و عینی ادامه دهند. درست به همین دلیل، جامعه‌شناسان واژه‌ی کیش را دور انداختند و در عوض اصطلاحی خنثی، اما نه چندان دقیق، یعنی جنبش دینی نوین/دین جدید را برگزیدند.<sup>۱</sup>

همان طور که پیشتر گفتیم، جنبش دینی نوین اصطلاح دقیقی نیست. هیچ اجماعی بر سر آن چه یک گروه دینی را «نوین» می‌کند، وجود ندارد. به عقیده‌ی ملتون، تقریباً همه‌ی ادیان جدید در غرب نسخه‌های جدیدی از یک دین قدیمی‌ترند یعنی اعتقادات و سازمان‌دهی خود را از سنت دینی بزرگ‌تری وام گرفته‌اند. صرفاً ناآشنایی با سنت‌های بزرگ‌تر، به‌ویژه رازورزی (esotericism) غربی، است که دانش‌پژوهان را به جدید خواندن پدیده‌هایی نظیر ساینتولوژی (Scientology) و عصر جدید (New Age) واداشته که هر یک تاریخی چند هزار ساله دارند.<sup>۲</sup> درباره‌ی ادیان جدید ژاپنی هم می‌توان گفت که ریشه‌های عمیقی در سنت‌های بودایی یا شینتویی دارند. به عبارت دیگر، هر چند ادیان جدید ژاپنی از دین رسمی گسسته‌اند اما هنوز از تعالیم، مراسم عبادی و شعائر کهن آن مُلهم‌اند.<sup>۳</sup> برای حل این مشکل، برخی دانش‌پژوهان به معیاری «زمان‌شناختی» متوسل شده‌اند

---

Religion: Essays in honour of Eileen Barker, p. 25, London & New York: Routledge.

1. Chryssides op. cit; Partridge op. cit, P. 16; Richardson op. cit, P. 130; Richardson, James T. (2006b) 'Typologies of New Religions' in Clarke, Peter B. (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, London & New York: Routledge. Pp. 581-582; Clarke op. cit, P. 412.
2. Melton op. cit, pp. 23-24.
3. Reader op. cit, p. 224; Inoue op. cit, pp. 409-410.

تا گروه‌های دینی جدید را از قدیمی‌ها جدا کنند. به نظر بسیاری از آنها جنبش‌های دینی نوین به آن دسته اطلاق می‌شود که پس از جنگ جهانی دوم در غرب رایج شده‌اند. کلارک سال ۱۹۴۵ را زمان تولد جنبش‌های دینی نوین می‌داند در حالی که کسانی نظیر بارکر، بکفورد و ملتون این تاریخ را تا دهه‌های ۱۹۵۰، ۱۹۶۰ یا ۱۹۷۰ هم جلو می‌برند.<sup>۱</sup> این تعاریف زمان‌شناختی بسیار مشکل آفرین هستند زیرا بسیاری از گروه‌های دینی دیگری را که در غیر این صورت ذیل همین مقوله می‌گنجد، حذف می‌کنند.<sup>۲</sup> اگر واژه‌ی نوین را به دوران پس از جنگ جهانی دوم محدود کنیم در این صورت نسل‌های آتی دانشمندان علوم اجتماعی مجبور به «بازتعریف» این واژه خواهند شد زیرا در یکی دو قرن آینده، بازه‌ی زمانی پس از ۱۹۴۵ دیگر «نوین» نخواهد بود، و بی‌تردید جنبش‌های دینی جدیدتری به وجود خواهند آمد که دستمایه‌ی پژوهش‌های دانشورانه خواهند شد.<sup>۳</sup> بنابراین، معقول است که زمان آغازین را تا قرن نوزدهم عقب بریم تا بسیاری از دیگر جنبش‌های دینی نظیر آیین مورمون، تریکیو (Tenrikyo)، سوکا گاکای (Soka Gakki) و شاهدان یهوه را نیز در بر گیرد. به نظر می‌رسد که پارتیج هم با ما درین خصوص تا حدودی هم رأی باشد چه جدید بودن را به معنای پیدایش یا «آوازه یافتن» در قرن بیستم می‌داند.<sup>۴</sup> به طور کلی می‌توان گفت که این جنبش‌ها اخیراً، یعنی از قرن نوزدهم به این سو ظاهر شده‌اند و زمان ورود آنها به غرب معیار مناسبی برای جدید شمردن شان نیست. افزون بر این، جدید بودن را نباید به معنی گسست کامل از باورها، ساختارها و شعائر قدیمی‌تر دانست بلکه جدید بودن عبارت

- 
1. Chryssides, George D. (1999) Exploring New Religions, p. 12, London & New York: Cassel.
  2. Reader 2005.
  3. Chryssides op. cit, p. 13.
  4. Partridge 2004, p. 20.

چه باشد آنچه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

است از ارائه‌ی تفسیر جدیدی از سنتی قدیمی در زمینه‌ای جدید. در این مورد، می‌توان به انجمن بین‌المللی کریشنا آگاهی (ISKCON) اشاره کرد که خاستگاهش را باید در هند قرن پانزدهم جست اما در جوامع غربی معاصر، جنبشی جدید به شمار می‌رود.<sup>۱</sup>

نکته‌ی آخر این که باید توجه داشت که جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید در درجه‌ی اول نه بر اساس وجوه مشترکشان بلکه بر اساس نسبی که با دیگر شکل‌های زندگی دینی رایج در کلیساها و فرقه‌های حاکم بر جامعه دارند، تعریف می‌شوند.<sup>۲</sup> برای شفاف‌تر ساختن مطلب می‌توان گفت در هر سنت دینی عمده‌ای گروه‌های غالبی وجود دارند که بر جامعه مسلط هستند (کلیساها)، گروه‌های دیگری معارض اما پذیرفته شده‌اند (فرقه‌ها) و گروه‌هایی که به طرز ناپذیرفتنی متفاوت‌اند (جنبش‌های دینی نوین). چون حد و مرزها را گروه دینی غالب تعیین می‌کند، فهرست جنبش‌های دینی نوین از کشوری به کشور دیگر و از زمانی به زمان دیگر فرق می‌کند.<sup>۳</sup> علاوه بر این، اصطلاح جنبش به این واقعیت اشاره دارد که جنبش‌های دینی نوین از زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر تغییر می‌کنند و تغییر شکل می‌یابند.<sup>۴</sup>

برای تعریف یک جنبش دینی نوین خاص باید ابتدا آن را در یک سنت دینی خاص قرار داد و سپس نسبت‌اش با سنت خاص غالب در کشور میزبان را مشخص کرد. درست به همین دلیل، عوامل معرف هم درونی هستند (باورها و رفتارها) و هم بیرونی (میزان رواداری دینی و وجود گروه‌های کیش‌ستیز در جامعه).<sup>۵</sup>

---

1. Clarke, 2006a, pp. ix-xi; idem, 2006b, pp. 411-412.

2. Melton op. cit, p.27.

3. Melton op. cit, p. 24-25.

4. Chryssides 1999: 18; Richardson 2006b: 584.

5. Melton op. cit: 30.

### آیین بهائی: دین جهانی نوظهور؟

این واقعیت که آیین بهائی نسبتاً جوان است آن را به پدیده‌ای جالب برای مطالعه بدل می‌کند. همانند دیگر ادیان جدید، آیین بهائی فرصتی برای پژوهشگران فراهم می‌کند تا مراحل اولیه‌ی تکامل یک دین را به طرز بی‌واسطه بررسی کنند، امری که در خصوص ادیان سنتی ممکن نیست. آنچه بر جذابیت پژوهش در باب آیین بهائی می‌افزاید آن است که برخلاف اکثر جنبش‌های دینی نوین تاریخی نسبتاً طولانی دارد و از گزند افول و انحطاط که اغلب پس از مرگ رهبران فرهمند جنبش‌های دینی نوین رخ می‌دهد، در امان مانده است. به عقیده‌ی یکی از جامعه‌شناسان صاحب‌نام، آیین بهائی احتمالاً بیشترین همدلی عمومی را برانگیخته است زیرا این آیین فعالانه آرمان‌های ستودنی عدالت، محبت، امانت، صداقت و خدمت را ترویج می‌کند و در عین حال برخلاف بعضی از جنبش‌های دینی نوین که متهم به خشونت و ظلم و ستم هستند، آیین بهائی خود از میانه‌های قرن نوزدهم تا کنون قربانی ظلم و ستم شدیدی در زادگاهش بوده است.<sup>۱</sup> با وجود این، همدلی عمومی منجر به انجام پژوهش‌های دست اول چندانی توسط دانشمندان علوم اجتماعی نشده است. این امر تا حدی ناشی از آن است که مناقشه‌ی «شستشوی مغزی» در غرب، پژوهشگران را به تمرکز بر جنبش‌های دینی نوین جنجالی و غفلت از دیگر گروه‌ها واداشته؛ سوگیری‌ای (bias) که تصویر ناقصی از حوزه‌ی جامعه‌شناسی ادیان نوین ترسیم کرده است.<sup>۲</sup> بنابراین، هر کوششی در جهت ارزیابی نقادانه‌ی آیین بهائی ارزشمند خواهد بود.

از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو برخی از پژوهشگران از آیین بهائی به عنوان یک «دین جهانی نوظهور» (emergent global religion) یاد

---

1. Chryssides 1999, p. 45.

2. Melton 2004, p. 20.



چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

کرده‌اند در حالی که عده‌ای دیگر همچنان آن را یک جنبش دینی نوین/دین جدید می‌دانند.<sup>۱</sup> به نظر آکستوبی و سیگال، آیین بهائی نمونه‌ی نسبتاً متأخری از سنت‌های دینی جدیدی است که متأثر از رهبری فرهمند (charismatic) یا یک پیامبر از دل جنبش‌های اصلاحی یک سنت موجود برمی‌خیزند. در مقایسه با نزدیک‌ترین خویشاوندش، یعنی اسلام، آیین بهائی بی‌تردید دینی جدید است چون میان این دو ۱۲۰۰ سال فاصله وجود دارد. به‌رغم این امر، نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که بعضی از آثار بنیان‌گذاران این آیین منزلی در حد کتب مقدسه‌ی ادیان کهن پیدا کرده‌اند و این آیین از لحاظ گسترش جغرافیایی پس از مسیحیت در رتبه‌ی دوم جای گرفته است.<sup>۲</sup> ضمن نقل نظر تأییدآمیز آرنولد توینبی درباره‌ی استقلال آیین بهائی به عنوان دینی جهانی، جورج کریسیدس آیین بهائی را موردی «بینابینی» برمی‌شمارد که هم‌زمان ویژگی‌های یک دین جدید مستقل و یک دین جهانی را دارد.<sup>۳</sup> از نظر قوت عددی، آیین بهائی سیزدهمین جامعه‌ی دینی بزرگ در جهان است. از لحاظ قدمت، این دین در بهترین حالت موردی بینابینی است ولی هنوز نمی‌توان از تأثیر و نفوذش بر فرهنگ گسترده‌تر جهانی سخن گفت که همین امر آن را از فهرست ادیان جهانی حذف می‌کند. احساس شدید رسالت جهانی آیین بهائی، مبتنی بر پیام جهان‌شمول آن است، و مجموعه‌ی متون مقدس متمایز این آیین آن را هم‌ردیف شش دین

---

1. Chrystides, George D. (2007) 'The Concept of a World Religion' in Chrystides, George D. & Geaves, Ron (2007) *The Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods*, p. 66, Continuum International Publishing Group Ltd.

2. Oxtoby, Willard G. & Segal, Alan F. (2007) 'Conclusion: The Nature of Religion' in Oxtoby, Willard G. & Segal, Alan F. (eds.) (2007) *A Concise Introduction to World Religions*, p. 548, Oxford University Press.

3. Chrystides 1999, pp. 257-259.

عمده‌ی جهانی قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> به عقیده‌ی کریسیدس، آیین مورمون و شاهدان یهوه که از موفق‌ترین جنبش‌های دینی نوین به شمار می‌آیند چیزی جز شکل‌های متفاوتی از مسیحیت نیستند در حالی که آیین بهائی دینی مستقل است. به باور او، معقول است که بگوییم آیین بهائی همان نسبتی را با اسلام دارد که مسیحیت با یهودیت. او نتیجه می‌گیرد که واجد صلاحیت شمردن آیین بهائی به مثابه‌ی دینی جهانی بستگی دارد به این که هر دانش‌پژوهی چه معیارهای خاصی را در نظر بگیرد. وی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید چون مقوله‌ی ادیان جهانی (world religions) برساخته‌ای دانشورانه بیش نیست، بهتر آن است که در عوض از ادیان جهان (world's religions) سخن بگوییم.<sup>۲</sup> بایر درباره تعریف مناسب آئین بهائی مردّد است. درجایی می‌گوید که بهائیان موفق شده‌اند خود را به عنوان دینی جهانی، دست‌کم بیرون از خاورمیانه، به رسمیت بشناسانند.<sup>۳</sup> با وجود این، او در پایان بحث خود درباره آیین بهائی می‌گوید که هر چند این آیین را اکثراً به عنوان یک دین پذیرفته‌اند اما در به رسمیت شناساندن خود به مثابه‌ی یک «دین جهانی ...» که بر الگوی جهانی‌شده‌ی دین تأثیر مهمی می‌گذارد» ناکام مانده است زیرا «به‌ویژه در میان کشورهای قدرتمندتر» پیروان اندکی دارد.<sup>۴</sup> برت هم در این میانه سرگردان است زیرا در اشاره به آیین بهائی از اصطلاحات گوناگونی همچون «یک جنبش نوین»، «یک دین جدید»، «یک دین جهانی بی‌هیچ تمرکز نژادی یا ملی»، «یک دین جهان‌گستر جدید» و «یک دین عمده‌ی جهانی» استفاده می‌کند.<sup>۵</sup>

---

1. Chryssides 2007a, pp. 103-108.

2. Ibid, p. 108.

3. Beyer, Peter (2006) Religions in Global Society, p. 262, Routledge.

4. Ibid, p. 265.

5. Barrett, David. V. (2001) The New Believers: Sects, Cults and Alternative Religions, pp. 244-248, UK: Cassell & Co.

چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

برخی از پژوهشگران به معضل طبقه‌بندی آیین بهائی پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> گرچه حتی بسیاری از فعالان کیش‌ستیز هم آیین بهائی را کیش نمی‌شمارند ولی اجماعی در خصوص رده‌بندی صحیح آیین بهائی وجود ندارد. ناهمخوانی در نام‌گذاری آیین بهائی بازتاب همین اختلاف نظر است. نام رسمی‌اش «آیین بهائی» است اما دانش‌پژوهان مختلف با اسامی گوناگونی همچون «بهائی»<sup>۲</sup> (Baha'i)، «آیین جهانی بهائی»<sup>۳</sup> (Baha'i world faith)، «دین بهائی»<sup>۴</sup> (Baha'i religion) و «بهائی‌گری»<sup>۵</sup> (Baha'ism) از آن یاد کرده‌اند. گروهی از دانشوران آن را یک «جنبش دینی نوین» یا «دینی جدید» می‌دانند، در حالی که دیگران آن را «دینی جهانی» می‌شمارند. هر چند بسیاری از تعالیم پیشاهنگ آیین بهائی، یعنی جنبش بابی، از جمله مفهوم امام دوازدهم، نجاست کفار و

- 
1. 1999; Fazel 1994; MacEoin, Denis (1986a) 'Scholarship and Anti-scholarship' in *Asian Affairs*, Vol. 17, No. 3, pp. 309-312; MacEoin, Denis (1986b) 'Emerging from Obscurity: Recent Development in Baha'ism' in *Religion Today*, Vol.3, No.1, pp. 1-5; Schaefer, Udo et al (2001) *Making the Crooked Straight*, Oxford: George Ronald; Schaefer, Udo (1988) 'The Bahai Faith: Sect or Religion' in *Bahai Studies*, Vol. 16, pp. 1-24; Warburg, Margit (2006) *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalization Perspective*, Leiden & Boston: Brill; Winters, Jonah (ed.) (1997) *Is the Bahai Faith a "New Religious Movement?"*, [http://bahai-library.com/?file=essays\\_new\\_religious\\_movement](http://bahai-library.com/?file=essays_new_religious_movement)
  2. Warburg, Margit (2001) *Baha'i*, Signature Books.
  3. Beckwith, Francis (2005) 'The Bahai World Faith' in Enroth, Ronald M (ed.) (2005) *A Guide to New Religious Movements*, InterVarsity Press.
  4. Cole, Juan R.I (1998) *Modernity and the Millennium*, Columbia University Press.
  5. MacEoin, Denis 1994, *Ritualism in Babism and Bahaism*, UK: British Academic Press & Centre of Middle Eastern Studies, University of Cambridge.

سوزاندن کتب غیر بابی ریشه‌ای ژرف در اسلام شیعی داشت، آیین بهائی آگاهانه از جنبش بابی فاصله گرفته است. به‌رغم این امر، همان گونه که مسیحیت طعم و رنگ یهودی خود را حفظ کرده، همچنان می‌توان رد پای اسلام را در بعضی از تعالیم بهائی نظیر ادعیه‌ی روزانه، روزه و زیارت، هر چند به صورت‌هایی بسیار ساده‌تر، و زکات دید.<sup>۱</sup> به نظر کریسیدس، آیین بهائی تنها جنبش دینی نوینی است که ادعای منزلتی هم‌سنگ ادیان عمده‌ی جهان دارد.<sup>۲</sup> به عقیده‌ی رابرت الوود، آیین بهائی در میان جنبش‌های دینی نوین جایگاه مهمی به عنوان قدیمی‌ترین و احتمالاً تثبیت‌شده‌ترین گروه جهان‌وطن با پیشینه‌ای اسلامی دارد که در سراسر جهان انتشار یافته و شمار چشمگیری از پیروانش را غربی‌ها تشکیل می‌دهند.<sup>۳</sup> به نظر جیمز بکفورد، آیین بهائی یکی از محدود ادیان جدید است که تعالیمش جنبه‌ای آشکارا جهانی دارد، و جهانی‌شدن برایش نه صرفاً عاملی بیرونی بلکه عامل ایدئولوژیک درونی‌ای است که از طریق آن می‌کوشد دیدگاه خاص خود از جهانی‌شدن را ترویج کند.<sup>۴</sup> از سوی دیگر برخی از پژوهشگران، آیین بهائی را به علت عدم قدمت تاریخی یا تعداد نسبتاً اندک پیروانش یک جنبش دینی نوین یا دینی جدید می‌خوانند. این تعریف، گرچه مناقشه‌ناپذیر نیست، سودمند است چه بعضی برداشت‌های تثبیت‌شده در حوزه‌ی مطالعات ادیان جدید را به چالش می‌کشد. بسیاری از پژوهشگران این حوزه سه شرط

---

1. Chryssides 1999, pp. 258-259.

2. Chryssides 1999, p. 17.

3. Ellwood, Robert (2006) 'The Promise of All Ages: The Life of Baha'u'llah' in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 10, No.1, pp. 122-123.

4. Beckford, James A. (2008) 'Religious Interaction in a Global Context' in Geertz, Armin W. & Warburg, Margit (eds) (2008) *New Religions and Globalization: Empirical, Theoretical, and Methodological Perspectives*, p. 25, Aarhus University Press.

چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

ضروری را برای یک جنبش دینی نوین بر می‌شمارند. یک، غلبه اعضای نسل اول؛ دو، حضور یک رهبر فرهمند زنده؛ و سه، توزیع اجتماعی-اقتصادی و سنی محدود (جوانان تحصیل‌کرده‌ی سفیدپوست طبقه‌ی متوسط)<sup>۱</sup>، که هیچ یک از این شروط در مورد آیین بهائی صدق نمی‌کند. همین حالا بهائیان نسل پنجمی وجود دارند؛ از مرگ آخرین رهبر فرهمند این آیین بیش از ۶۰ سال می‌گذرد، و بسیاری از پیروانش را طبقه‌ی متوسط پایین غیر سفیدپوست در سنین مختلف تشکیل می‌دهند<sup>۲</sup>. این امر به معنای انکار این واقعیت نیست که معدودی از دیگر جنبش‌های دینی نوین هم فاقد یکی یا بیش از یکی از معیارهای پیش گفته‌اند. پیروان ادیان جدید ژاپنی عموماً مردمانی از طبقات اجتماعی و گروه‌های سنی مختلف هستند<sup>۳</sup>، و نسبت اعضای نسل اولی در آیین مورمون و شاهدان یهوه، که هر دو پس از مرگ رهبران فرهمند خویش همچنان به رشد خود ادامه داده‌اند، کاهش یافته است<sup>۴</sup>. افزون بر این، همچون معدودی از دیگر جنبش‌های دینی نوین، آیین بهائی بسیار سازمان‌یافته و روال‌مندتر از آن است که از لحاظ جامعه‌شناختی «جنبش» به حساب آید<sup>۵</sup>. ضمن بحث پیرامون ادیان جدیدی که کوشیده‌اند خود را به عنوان دینی مستقل به رسمیت بشناسانند، پیتر بایر آیین سیک و آیین بهائی را از ادیان ژاپنی جدید بر اساس تاریخ

---

1. Barker, Eileen (2004) 'What are we Studying? A Sociological Case for Keeping the "Nova"' in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 8, No. 1, p. 95; Partridge 2004, p. 14.

2. Fazel 1994, p. 13.

3. Reader 2004, p. 225.

4. Chrystides 1999, p. 21.

5. Warburg 2006, p. 66.

طولانی‌تر دو آیین پیش‌گفته جدا می‌سازد و در نتیجه این دورا «ادیان جدید قدیمی» (New old religions) می‌خواند.<sup>۱</sup>

آن‌چه آیین بهائی را از اکثر ادیان جدید متمایز می‌سازد، بقای موفقیت‌آمیز، پراکندگی جهانی و استقلال آن است. آیین بهائی یکی از سریع‌ترین رشد‌ها را در بین ادیان جهان دارد، در حالی که بسیاری از معاصرانش نظیر روح‌باوری (م. ۱۸۴۰) و انجمن تئوسوفی (Theosophical Society) (م. ۱۸۷۵) افول کرده‌اند. بقای موفقیت‌آمیز آیین بهائی وقتی اهمیت بیشتری می‌یابد که این واقعیت را در نظر بگیریم که بسیاری از دیگر ادیان جدید موفق، از جمله برهماکوماری‌ها (م. ۱۹۳۷)، کلیسای اتحاد (م. ۱۹۵۴) کلیسای ساینتلوژی (حوالی م. ۱۹۵۰) و انجمن بین‌المللی کریشنا آگاهی (م. ۱۹۶۶)، بسیار جوان‌تر از آیین بهائی‌اند که مراحل بسیار بیشتری از رشد و توسعه را پشت سر گذاشته است. یکی از دیگر ویژگی‌هایی که آیین بهائی را از بسیاری ادیان جدید محلی یا ملی، از جمله اموتو (م. ۱۸۹۲) در ژاپن و برهه‌ساماج (Brahma Samaj) (م. ۱۸۲۸) در بنگال، متمایز می‌کند، پراکندگی جهانی آن است. البته آیین مورمون (م. ۱۸۳۰) و شاهدان یهوه (حدود م. ۱۸۷۴) نیز موفقیت جهانی داشته‌اند. آن‌چه آیین بهائی را از آنها متمایز می‌سازد آن است که آیین مورمون و شاهدان یهوه هر دو خود را «احیای» مسیحیت می‌خوانند.<sup>۲</sup>

البته مورد مورمون‌ها تا حدی پیچیده است زیرا کتاب مقدس و پیامبران خاص خود را دارند. به‌رغم این امر، نباید این واقعیت را از یاد برد که «کتاب مورمون» نه ناسخ کتاب مقدس بلکه مکمل آن است و هر چند جوزف اسمیت خود را پیامبر می‌شمرد اما خود را نه هم‌شان مسیح بلکه هم‌سنگ انبیای بنی اسرائیل می‌دانست. در واقع وابستگی آیین مورمون

---

1. Beyer 2006, pp. 256-257.

2. Chrissydes 1999, p. 107.

چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

به مسیحیت را می‌توان در نام بزرگ‌ترین شاخه‌ی این آیین، «کلیسای عیسی مسیح قدیسین آخرالزمان» آشکارا دید.<sup>۱</sup> به همین دلیل، کریسیدس آیین مورمون و شاهدان یهوه را گروه‌های مسیحی جدید و متمایز از آیین بهائی می‌داند که مدعی جایگاهی مستقل است.<sup>۲</sup> بخشی از معضل پیش‌گفته ناشی از این واقعیت است که ادیان جدید تمایل دارند خود را هم جدید و هم قدیمی معرفی کنند. این راهبرد همانند شمشیری دولبه است زیرا «آشنایی» و «بداعت» هم می‌تواند جاذب باشد و هم دافع.<sup>۳</sup> این طبقه‌بندی ماهیتی سوئیچکتیو دارد، یعنی جدید و قدیمی بودن امری اعتباری است که بر حسب مخاطب فرق می‌کند. بنابراین، با قلمرویی مورد مناقشه و اختلاف سر و کار داریم.<sup>۴</sup> برای حل این مشکل، گالاگر و اشکرفت توصیه می‌کنند که به منظور دستیابی به حداقلی از «صحت توصیفی» ابتدا نه به نظرات مثبت و منفی ناظرین بیرونی بلکه به فهمی که اعضای یک گروه خاص از آن

- 
1. Chryssides 1999, pp. 107-119; Davies, Douglas J. (2006) 'Church of Jesus Christ of Latter –Day Saints (Mormons)' in Clarke, Peter B. (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, pp. 111-113, London & New York: Routledge; Davies, Douglas J (2004) 'The Church of Jesus Christ of Latter –Day Saints (Mormonism)' in Partridge, Christopher (ed.) Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities, pp. 32-35, Oxford: Lion Publishing.
  2. Chryssides 1997.
  3. Beyer, Peter (2001b) 'What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory' in Beyer, Peter (ed.) (2001a) Religion in the Process of Globalization, p. 138, Ergon Verlag; Gallagher, Eugene V. & Ashcraft, W. Michael (2006) 'Introduction' in Gallagher, Eugene V. & Ashcraft, W. Michael (eds.) (2006) Introduction to New and Alternative Religions in America, Vol.1, p. xii, Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.
  4. Ibid, p. xiv.

دارند، رجوع کنیم<sup>۱</sup>. اگر نصیحت آنها را آویزه‌ی گوش کنیم، درمی‌یابیم که بهائیان خود را پیرو دین جهانی متمایزی از اسلام می‌دانند. هر چند رهبری آیین بهائی منکر تحول تدریجی این آیین از شاخه‌ی دگراندیش (heterodox) و ظاهراً کم‌اهمیت مکتب شیخی فرقه‌ی اثنی‌عشری اسلام شیعی به دیانتی مستقل نیست<sup>۲</sup> اما نه تنها بر خویش برداشت (self-conception) بهائی به عنوان یک دین جهانی تأکید می‌ورزد بلکه آیین بهائی را از دیگر جنبش‌های دینی نوین هم متمایز می‌داند تا مبدا منزلت خودخوانده‌اش (self-proclaimed) به عنوان یک دین جهانی مخدوش شود<sup>۳</sup>. این واقعیت که رهبری آیین بهائی تأکید می‌کند که این آیین «جوان‌ترین دین مستقل جهان» است<sup>۴</sup> مؤید همین امر است که نمی‌خواهد این آیین فرقه‌ای از اسلام<sup>۵</sup> یا یک جنبش دینی نوین به شمار رود.

به نظر بایر، عدم/تعلق آیین بهائی به اسلام بیش از آن که مربوط به مضامین دینی این آیین باشد به «قصد و نیت و خط مشی عامدانه»<sup>۶</sup> آن بستگی دارد. این امر به معنی انکار شباهت‌ها و تفاوت‌های مهم اسلام و آیین بهائی، از جمله اختلاف نظر بر سر خاتمیت محمد، نیست اما با وجود این، مهم‌ترین موضوع مربوط به بحث حاضر این است که بهائیان خود را دیانتی متفاوت می‌دانند و آنچه در توان دارند به کار می‌

---

1. Ibid, p. xi.

2. Shoghi Effendi (1979) *God Passes By*, p. xii, Wilmette: Bahai Publishing Trust.

3. Universal House of Justice (1994) 'New Religious Movements, Tolkien, Marriage',

[http://bahai-library.com/?file=uhj\\_nrm\\_tolkien\\_marriage#s1](http://bahai-library.com/?file=uhj_nrm_tolkien_marriage#s1)

4. Hatcher & Martin 2002, p. xiii, quoted in Warburg, Margit (2006) *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalization Perspective*, p. 66, Leiden & Boston: Brill.

5. Ibid, pp. 66-67.



چه باشد آن‌چه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

گیرند تا دیگران هم این «فاکت» را بپذیرند. به نظر می‌رسد که بهائیان دریافته‌اند که «راه حل» دینی متمایز بودن عبارت است از پذیرفته شدن به مثابه‌ی دینی مستقل و عمل بر همین اساس. به این منظور، هم از نظر الهیاتی، و هم از لحاظ عملی نه تنها در پی تبلیغ و ترویج آیین خود بوده‌اند بلکه حتی بیش از آن خواهان ایجاد شبکه‌ی سازمانی جهان‌گستری بوده‌اند که سبب شده حتی در نقاطی که بهائیان کم‌شمارند باز هم «در معرض دید» باشند. از این نظر، بهائیان به میزان چشمگیری موفق شده‌اند خود را به عنوان دینی متمایز و حتی جهانی به دیگران بشناسانند.<sup>۱</sup> این امر بار دیگر نشان می‌دهد که برای به رسمیت شناخته شدن به عنوان دینی جهانی، جنبش‌های دینی نوین باید سازمان‌های دینی متمایزی بیافرینند که گستره‌ای جهانی داشته باشد. به اختصار می‌توان گفت که معیار اصلی در اینجا نه نوعی صفت ذاتی در ادیان جدید بلکه میزان شباهت آنها به آن دسته از ادیان نهادینه است که پیش از این در سراسر جهان چنین اعتباری کسب کرده‌اند.<sup>۲</sup>

در مقام نتیجه‌گیری، معقول به نظر می‌رسد که بگوئیم آیین بهائی، به عنوان یک مورد بینابینی پیچیده (complicated borderline case)، یکی از معدود ادیان جدید مستقل، جهانی و موفق است که «اصل و نسب‌اش»، بر خلاف ادیان قدیمی رسمی، «نسبتاً به آسانی قابل کاوش تاریخی است و دوران حیاتی متعاقب آن که نهادینه‌سازی،

---

1. Beyer 2001b, p. 137.

2. Beyer, Peter 2007 'Religion and Globalization' in Ritzer, George (Ed) (2007) The Blackwell Companion to Globalization, p. 456, Blackwell Publishing Ltd.

گسترش و تحول آموزه‌ای را دربرمی‌گیرد جزئی از تاریخ معاصر به شمار می‌رود»<sup>۱</sup>.

بنا به قضیه‌ی تامس (Thomas Theorem)، «وضعیت‌هایی که واقعی تلقی شوند، واقعی می‌شوند»<sup>۲</sup>. با الهام از این قضیه می‌توان گفت «جنبش‌های دینی‌ای که بنا به تعریف هنجارین، خود را دین جهانی بدانند احتمال بیشتری دارد که به دین جهانی بدل شوند». آیین بهائی جنبش دینی نوینی است که خود را «دینی جهانی» می‌داند و بر شخصیت مستقل خویش تأکید می‌ورزد (خویش‌برداشت). این آیین از طریق برنامه‌ریزی نهادینه و فعالیت تبلیغی در پی رشد و گسترش جهانی است تا منزلتی همچون یک «دین جهانی» پیدا کند (هدف). احتمال زیادی وجود دارد که این آیین بیاید و ژرفای آموزه‌ای و تاریخی بیابد و در نتیجه در آینده دینی جهانی شود. با اشاره به این واقعیت که ادیان بزرگ امروز همگی در آغاز جنبش‌هایی گمنام و کوچک بوده‌اند، استارک و بینبریج بر این باورند که «اگر امروز آیین‌های عمده‌ی جدیدی در حال ظهور باشند آنها را نمی‌توان در دفترچه‌ی راهنمای شورای ملی

---

1. Momen, Moojan & Smith, Peter (1989) 'The Bahai Faith 1957-1988: A Survey of Contemporary Developments' in Religion, Vol.19, p. 88.

2. Lundberg, Zaid (2004) 'Bahai and the Holy Land: Religiogenesis and Shoghi Effendi's The Faith of Baha'u'llah: A World Religion' in Sharon, Moshe (ed.) (2004) Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths, (Studies in the History of Religions), p. 313, Brill Academic Publishers.

چه باشد آنچه نامندش بهائی: کیش، فرقه، جنبش یا دین جهانی؟

کلیساها یافت بلکه باید در فهرست‌های جنبش‌های دینی مهجور به دنبال آنها بود<sup>۱</sup>. اهمیّت مطالعه‌ی حاضر در همین امر نهفته است<sup>۲</sup>.

---

1. Stark, Rodney & Bainbridge, Williams Sims (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, p. 2, University of California Press

۲. معتبرترین مرجع جمعیت‌شناسی ادیان یعنی «پایگاه داده‌های دینی جهانی» تصریح می‌کند که در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۱۰ و ۲۰۱۰ میلادی رشد سالانه‌ی آیین بهائی (۳,۵۴ درصد) در تمام قاره‌ها بیش از هر دین دیگری و دست‌کم دو برابر رشد جمعیت سالانه‌ی هر یک از قاره‌ها بوده و پیش‌بینی می‌شود که این روند تا سال ۲۰۵۰ هم ادامه داشته باشد. نگاه کنید به

Johnson, Todd M. & Grim, Brian J. (2013) *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 10, 59, 112-113.



## نمایه‌ها

۱	۲۳۰، ۲۴۵	۲
	۲۶۷	آدولفو ریوادنییرا،
اخباریون، ۲۸، ۲۹،	آیین بهائی، ۱۵، ۲۱،	۲۰۱، ۲۰۴،
۳۰	۵۵، ۵۰، ۲۲	۲۰۵
ادوارد براون، ۷۴،	۱۰۳، ۱۲۵	آرمینیوس وامبری،
۲۰۹، ۹۵	۱۴۸، ۱۶۴	۱۶۵
ارنست رنان، ۱۶۵،	۲۲۸، ۲۴۵	آرنولد تونینی، ۲۸۷
۱۹۶	۲۶۵، ۲۷۱	آمریکا، ۴۱، ۱۹۷،
اسپانیا، ۵، ۱۴،	۲۷۳، ۲۸۶	۱۹۸، ۲۶۴،
۱۶۱، ۱۶۴،	۲۸۹، ۲۹۱	۲۷۹
۱۶۵، ۱۷۲،	۲۹۲، ۲۹۴	آنتونیو گرامشی، ۷
۱۷۶، ۱۸۴،	۲۹۵، ۲۹۶	آیین بابی، ۴۳، ۵۴،
۱۸۸، ۱۹۰،	۲۹۷	۱۰۸، ۵۵
۱۹۱، ۱۹۵،	آیین مورمون، ۲۷۲،	۱۱۵، ۱۳۱،
۱۹۶، ۱۹۷،	۲۸۴، ۲۸۸	۱۴۰، ۱۴۳،
۲۰۲، ۲۰۴،	۲۹۱، ۲۹۲	۱۴۸، ۱۵۴،
۲۰۵، ۲۰۶،		

دفترهای آسوا / باب؛ دویست سال بعد

،۱۶۹،۱۷۰	امپراتوری عثمانی،	،۲۱۱،۲۱۰
،۱۷۳،۱۷۲	،۱۳۷،۱۳۲	،۲۱۵،۲۱۴
،۱۷۶،۱۷۴	،۱۳۹،۱۳۸	،۲۲۱،۲۱۹
،۱۷۸،۱۷۷	۱۵۵،۱۴۴	،۲۲۳،۲۲۲
،۱۸۹،۱۸۰	امیرکبیر، ۶۸، ۸۰،	۲۲۵،۲۲۴
،۱۹۱،۱۹۰	۸۱	استانبول، ۱۰۷، ۱
،۱۹۳،۱۹۲	امیلیا پارادو بازان،	،۱۴۶،۱۳۷
،۱۹۵،۱۹۴	،۲۱۴،۲۰۱	،۱۵۰،۱۴۷
،۱۹۹،۱۹۸	۲۲۱	،۱۵۵،۱۵۲
،۲۰۳،۲۰۱	امیلیو کاستلار، ۲۰۶،	۱۷۶،۱۷۳
،۲۰۵،۲۰۴	۲۲۳،۲۲۲	اسلام، ۱۲، ۳۱، ۳۲،
،۲۰۷،۲۰۶	ایران، ۵، ۷، ۹، ۱۰،	،۴۵،۴۳،۳۴
،۲۱۰،۲۰۹	،۱۳،۱۲،۱۱	،۶۰،۵۵،۴۶
،۲۱۲،۲۱۱	،۱۷،۱۵،۱۴	،۶۴،۶۳،۶۲
،۲۱۴،۲۱۳	،۲۰،۱۹،۱۸	،۶۸،۶۶،۶۵
،۲۱۶،۲۱۵	،۲۴،۲۳،۲۲	،۱۰۴،۷۷
،۲۱۸،۲۱۷	،۴۱،۳۰،۲۵	،۱۰۶،۱۰۵
،۲۲۰،۲۱۹	،۵۹،۵۸،۵۷	،۱۱۱،۱۰۹
،۲۲۳،۲۲۱	،۶۲،۶۱،۶۰	،۱۴۱،۱۳۸
،۲۲۸،۲۲۵	،۶۸،۶۶،۶۴	،۱۵۲،۱۴۴
،۲۳۰،۲۲۹	،۷۱،۷۰،۶۹	،۲۰۱،۲۰۰
،۲۳۲،۲۳۱	،۸۱،۸۰،۷۳	،۲۰۸،۲۰۳
،۲۴۰،۲۳۴	،۹۵،۹۰،۸۹	،۲۱۹،۲۱۲
،۲۴۲،۲۴۱	،۱۰۱،۱۰۰	،۲۳۳،۲۲۲
،۲۴۵،۲۴۳	،۱۰۳،۱۰۲	،۲۴۸،۲۴۷
،۲۵۹،۲۵۷	،۱۱۶،۱۰۶	،۲۷۵،۲۶۱
۲۶۵،۲۶۰	،۱۲۱،۱۱۹	،۲۹۰،۲۸۷
	،۱۲۳،۱۲۲	۲۹۵،۲۹۴
ب	،۱۳۱،۱۲۴	اسماعیلیه، ۳۰، ۳۱،
باب، ۱، ۳، ۴، ۵، ۷،	،۱۳۹،۱۳۷	۵۲
،۱۱،۱۰،۹	،۱۴۳،۱۴۰	اصولیین، ۲۹
،۱۴،۱۳،۱۲	،۱۴۷،۱۴۵	الهیات، ۵، ۲۷، ۲۹،
،۱۸،۱۷،۱۵	،۱۶۲،۱۵۴	،۳۴،۳۲،۳۰
	،۱۶۶	۳۶،۳۵

نمایه‌ها

بغداد، ۱۰۷، ۱۱۶،	۱۶۴، ۱۵۷	۲۱، ۲۰، ۱۹
۱۳۸، ۱۳۷	۱۷۱، ۱۶۹	۲۴، ۲۳، ۲۲
۱۴۲، ۱۳۹	۱۸۰، ۱۷۲	۲۸، ۲۷، ۲۵
۱۴۶، ۱۴۴	۱۹۱، ۱۹۰	۳۲، ۳۰، ۲۹
۱۴۹، ۱۴۷	۱۹۶، ۱۹۳	۳۶، ۳۵، ۳۴
۱۵۴، ۱۵۰	۲۰۰، ۱۹۹	۳۹، ۳۸، ۳۷
۱۷۸، ۱۵۵	۲۰۳، ۲۰۱	۴۲، ۴۱، ۴۰
۱۸۰	۲۰۸، ۲۰۴	۴۵، ۴۴، ۴۳
بی‌ه‌الله، ۴، ۲۱، ۳۸،	۲۲۴، ۲۱۰	۴۸، ۴۷، ۴۶
۶۳، ۵۳، ۵۲	۲۲۹، ۲۲۸	۵۱، ۵۰، ۴۹
۱۰۲، ۸۸	۲۳۱، ۲۳۰	۵۴، ۵۳، ۵۲
۱۱۶، ۱۱۵	۲۳۴، ۲۳۳	۵۶، ۵۶، ۵۵
۱۲۲، ۱۱۷	۲۴۰، ۲۳۵	۶۳، ۶۳، ۶۲
۱۲۶، ۱۲۵	۲۴۳، ۲۴۱	۶۷، ۶۸، ۶۵
۱۵۵، ۱۵۴	۲۴۵، ۲۴۴	۷۵، ۷۴، ۷۲
۱۷۸، ۱۵۶	۲۴۷، ۲۴۶	۸۱، ۸۹، ۹۱
۱۸۳، ۱۸۰	۲۴۹، ۲۴۸	۹۸، ۱۰۰
۱۹۰، ۱۸۴	۲۵۱، ۲۵۰	۱۰۲، ۱۰۳
۲۴۴، ۲۳۴	۲۵۳، ۲۵۲	۱۰۵، ۱۰۶
۲۴۹	۲۵۵، ۲۵۴	۱۰۷، ۱۰۸
بی‌هائی هراسی، ۱۸،	۲۵۷، ۲۵۶	۱۰۹، ۱۱۰
بیان فارسی، ۳۱، ۳۶،	۲۵۹، ۲۵۸	۱۱۱، ۱۱۴
۵۴، ۴۶، ۴۳	۲۶۱، ۲۶۰	۱۱۵، ۱۱۶
۱۰۸، ۷۴، ۵۶	۲۶۳، ۲۶۲	۱۱۸، ۱۱۹
۱۲۶، ۱۰۹	۲۶۵، ۲۶۴	۱۲۰، ۱۲۱
۲۵۰، ۲۴۹	۲۶۷، ۲۶۶	۱۲۲، ۱۲۳
۲۵۲، ۲۵۱	۲۷۵، ۲۶۹	۱۲۵، ۱۲۶
۲۵۴، ۲۵۳	۲۷۹، ۲۷۸	۱۳۱، ۱۳۴
۲۶۱، ۲۵۵	۲۸۱، ۲۸۶	۱۴۱، ۱۴۳
۲۶۳، ۲۶۲	بارسلون، ۱۶۱، ۱۷۳،	۱۴۴، ۱۴۷
۲۶۷، ۲۶۴	۱۸۵، ۱۸۴	۱۴۸، ۱۴۹
بیژن عبدالکریمی،	۱۸۸، ۱۸۷	۱۵۰، ۱۵۱
۲۳۲، ۲۲۸	۲۲۴، ۱۹۶	۱۵۲، ۱۵۳
	باطنی‌گری، ۷۰، ۷۵	۱۵۴، ۱۵۵

ح	ج	پ
حجاب، ۶۴، ۸۴،	جمالزاده، ۱۴، ۲۲۹،	پیامبرشناسی، ۳۱، ۳۴
۹۸، ۹۲، ۸۵	۲۳۹، ۲۳۸	پیتر بایر، ۲۷۳،
۲۶۲، ۹۹	۲۴۱، ۲۴۰	۲۹۲، ۲۸۸
حروف حی، ۱۰۶	جنیش بابی، ۵، ۱۲،	۲۹۵
حروفیه، ۲۸، ۳۰	۱۳، ۱۸، ۱۹،	
حسن محدثی، ۲۳۰،	۲۰، ۲۱، ۲۲،	ت
۲۳۲، ۲۳۱	۲۳، ۲۴، ۲۵،	تجدد، ۵، ۲۷، ۳۵،
	۵۷، ۵۸، ۵۹،	۳۶، ۳۷، ۳۸
خ	۶۰، ۶۲، ۶۴،	تصوّف، ۲۸
خاتمیت، ۵، ۴۱،	۶۶، ۶۷، ۶۸،	تفسیر سوره‌ی بقره،
۲۹۵، ۵۴	۱۰۳، ۱۰۸،	۴۴، ۴۵
خشونت، ۵، ۱۴،	۱۱۴، ۱۱۵،	تفسیر سوره‌ی
۲۲، ۱۰۱،	۱۱۸، ۱۲۲،	یوسف، ۴۳،
۱۰۳، ۱۰۴،	۱۲۳، ۱۲۴،	۴۴، ۴۵، ۴۶،
۱۰۸، ۱۰۹،	۱۶۱، ۲۲۸،	۴۹، ۵۰
۱۱۰، ۱۱۳،	۲۳۰، ۲۳۱،	تهران، ۷۲، ۸۰،
۱۱۵، ۱۱۸،	۲۳۳، ۲۳۴،	۱۰۰، ۱۰۷،
۱۱۹، ۱۲۰،	۲۴۴، ۲۴۵،	۱۱۱، ۱۱۲،
۱۲۱، ۱۲۲،	۲۹۰	۱۱۵، ۱۲۴،
۱۲۳، ۱۲۵،	جنیش دینی، ۱۵،	۱۲۵، ۱۲۶،
۱۳۲، ۱۳۹،	۷۵، ۱۶۲،	۱۴۱، ۱۴۸،
۲۸۶	۲۶۹، ۲۷۲،	۱۶۶، ۱۶۷،
خطاطی، ۲۵۰، ۲۵۱	۲۸۳، ۲۸۵،	۱۶۸، ۱۶۹،
خوان والراء، ۱۶۵،	۲۸۷، ۲۹۰،	۱۷۴، ۱۷۵،
۱۹۷، ۲۰۲	۲۹۱، ۲۹۵،	۱۷۶، ۱۷۷،
	۲۹۶	۱۷۸، ۱۷۹،
د	جهاد، ۳۶، ۱۰۸،	۱۸۰، ۱۸۱،
دن کیشوت‌های	۱۰۹، ۱۱۷،	۱۸۲، ۱۸۴،
ایرانی، ۲۲۸،		۲۲۸، ۲۳۴،
۲۲۹، ۲۳۰،		۲۳۵، ۲۳۹،
۲۳۲، ۲۳۴،		۲۴۰، ۲۶۰
۲۳۵		



ص	ش	دورکهایم، ۲۷۹
صحیفه‌ی بین	شاهدان یهوه، ۲۷۳	ر
الحرمین، ۱۵۳	، ۲۸۸، ۲۸۴	رابرت الود، ۲۹۰
صحیفه‌ی عدلیه،	۲۹۲، ۲۹۱	رضا فرخ فال، ۲۳۶
۴۳	شریعت، ۳۱، ۱۳۴،	
	۱۴۵، ۱۳۶	ز
ط	شوقی افندی، ۱۱۷،	زیگمونت باومن، ۷
طاهره، ۵، ۱۳، ۱۴،	، ۱۲۶، ۱۱۸	
، ۲۳، ۲۴، ۶۴،	، ۱۵۵، ۱۴۹	
، ۷۹، ۸۱، ۸۳،	، ۱۶۴، ۱۵۶	ژ
، ۸۵، ۸۶، ۹۰،	۱۸۱	ژاپن، ۱۵، ۱۰۳،
، ۹۱، ۹۴، ۹۵،	شیخ احمد احسانی،	، ۲۶۵، ۲۷۵،
، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰،	، ۷۳، ۷۲، ۲۸	، ۲۷۶، ۲۸۰،
، ۱۱۲، ۱۵۴،	۲۳۲	۲۹۲
، ۱۹۰، ۲۰۱،	شیخیه، ۲۷، ۲۸،	
، ۲۰۳، ۲۲۹،	، ۷۰، ۵۲، ۲۹	س
، ۲۳۱، ۲۳۴،	، ۷۵، ۷۲، ۷۱	سپیده زمانی، ۲۲۹،
۲۳۵، ۲۳۶،	، ۱۲۰، ۱۳۱،	۲۳۵
	، ۱۴۰، ۱۴۱،	سروته یک کریاس،
ع	۲۲۸، ۱۴۸	، ۱۴، ۲۲۹،
عبدالیهاء، ۸۲،	شیراز، ۴۱، ۱۰۳،	۲۳۹، ۲۴۱،
، ۱۱۸، ۱۵۵،	، ۱۱۰، ۱۱۱،	۲۳۹، ۲۴۱،
عراق، ۱۰۶، ۱۰۷،	، ۱۱۸، ۱۴۱،	سلطان عبدالمجید
، ۱۰۸، ۱۰۲،	، ۲۰۷، ۲۱۷،	عثمانی، ۱۴
، ۱۳۲، ۱۳۷،	شیعیان، ۳۰، ۶۴،	سنت، ۱۱، ۳۴، ۳۵،
، ۱۳۸، ۱۴۱،	، ۱۰۴، ۱۰۵،	، ۳۶، ۳۹، ۷۱،
، ۱۴۳، ۱۴۸،	، ۱۰۶، ۱۰۷،	، ۸۱، ۹۱، ۹۸،
۱۵۴	، ۱۱۸، ۱۱۹،	، ۱۰۴، ۱۴۲،
عرفان، ۴، ۵، ۷،	، ۱۴۰، ۱۴۲،	، ۱۴۳، ۱۶۸،
، ۱۵، ۲۷، ۴۸،	۲۲۹	، ۲۴۷، ۲۸۳،
، ۵۲، ۲۶۰،		۲۸۵، ۲۸۷،
، ۲۶۱، ۲۶۹،		سید کاظم رشقی، ۳۰،
۲۷۹، ۲۸۰،		۱۴۰، ۲۳۳،

ماکس وبر ۲۷۹	کتاب الاسماء، ۲۵۳	عرفی شدن، ۲۷۷
محمد رضا فشاھی،	۲۶۶، ۲۵۴	
۲۲۸	کریلا، ۲۴، ۲۸، ۴۴،	<b>ف</b>
ملا حسین	، ۱۰۵، ۱۰۴	فرانسیسکو دو پالا
بشرویه‌ای،	، ۱۱۰، ۱۰۷	کانالیخاس، ۲۰۲
۱۴۰	، ۱۱۴، ۱۱۳	فرانسیسکو دو پاولا
ملا علی بسطامی،	، ۱۲۳، ۱۱۹	ملادو، ۱۹۱
، ۱۴۷، ۱۴۱	، ۱۳۹، ۱۳۲	فرانسیسکو گارسیا
۱۵۴، ۱۵۰	، ۱۴۱، ۱۴۰	آیوسو، ۲۰۱،
ملاصدر، ۲۸، ۳۲	، ۱۴۳، ۱۴۲	۲۲۱
من بظهره‌الله، ۳۷	، ۱۴۵، ۱۴۴	فرقه، ۵، ۱۵، ۶۶،
، ۲۴۴، ۳۸	۲۳۵، ۱۵۴	، ۲۰۷، ۱۷۸
، ۲۶۳، ۲۶۲	، ۲۶۹، ۶۱، کلیسا،	، ۲۱۷، ۲۱۰
۲۶۴	، ۲۷۹، ۲۷۲	، ۲۶۹، ۲۱۸
موسیقی، ۴۳، ۹۲،	۲۸۰	، ۲۷۹، ۲۷۲
۲۶۵، ۲۴۵، ۹۶	کنت دو گوینو، ۹۷،	۲۸۰
مهدی موعود، ۱۴،	۱۸۲، ۱۶۴	
، ۱۱۴، ۱۱۲		<b>ق</b>
، ۱۱۶، ۱۱۵	<b>م</b>	قاجار، ۲۰، ۲۷، ۶۴،
، ۱۱۹، ۱۱۸	مادرید، ۱۴، ۱۶۶،	، ۸۴، ۷۹، ۶۷
، ۱۴۰، ۱۲۱	، ۱۶۹، ۱۶۷	۲۳۴، ۱۷۲، ۹۱
، ۲۳۰، ۱۵۲	، ۱۷۸، ۱۷۳	قلعه‌ی شیخ طبرسی،
۲۳۴	، ۱۸۵، ۱۸۴	، ۹۸، ۶۳، ۱۴
	، ۱۸۷، ۱۸۶	، ۱۹۰، ۱۷۸
<b>ن</b>	، ۱۸۹، ۱۸۸	۲۳۴، ۲۰۳
ناصرالدین شاه،	، ۱۹۱، ۱۹۰	قیوم‌الاسماء، ۱۴۱،
، ۱۲۲، ۱۱۲	، ۱۹۵، ۱۹۴	۲۵۵
، ۱۷۶، ۱۶۶	، ۲۰۲، ۱۹۸	
، ۱۸۱، ۱۷۹	، ۲۰۶، ۲۰۵	<b>ک</b>
، ۱۹۴، ۱۹۱	، ۲۱۰، ۲۰۹	کترین و تسینگر،
، ۲۰۱، ۱۹۵	، ۲۱۵، ۲۱۴	۱۱۳، ۱۰۲
، ۲۱۴، ۲۱۱	، ۲۲۲، ۲۲۱	کارل مارکس، ۱۰،
	۲۲۳	

،۲۲۵،۲۱۶  
۲۴۴  
نجف، ۱۰۷، ۱۳۲،  
،۱۴۴،۱۴۱  
۱۵۴،۱۴۵  
نجیب پاشا، ۱۳۲،  
،۱۳۸،۱۳۷  
،۱۴۰،۱۳۹  
،۱۴۳،۱۴۲  
،۱۴۶،۱۴۵  
،۱۵۰،۱۴۹  
۱۵۵  
نقشبندیه، ۱۳۷،  
۱۵۶،۱۳۸

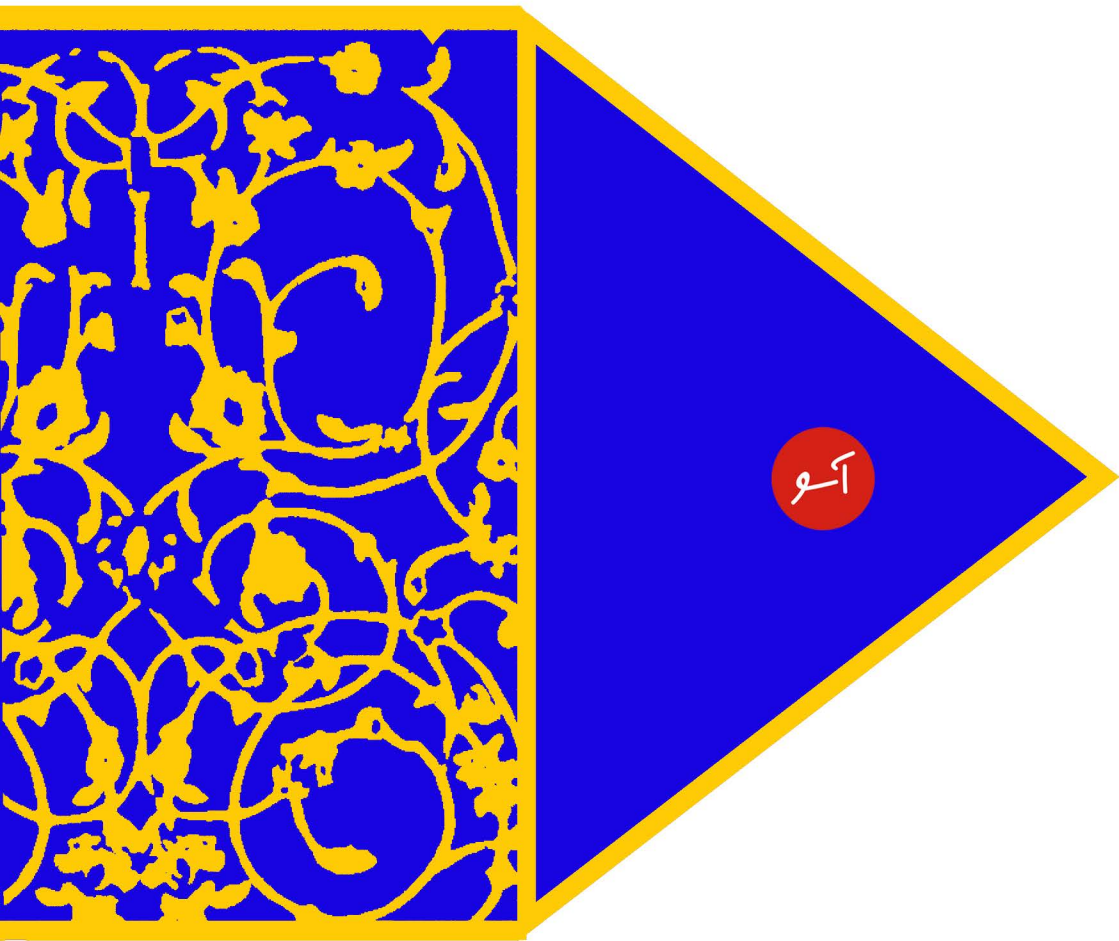
و

وحی، ۳۳، ۴۲، ۴۵،  
،۲۳۰،۱۴۴  
۲۴۸،۲۳۳

ه

هزاره گرای، ۱۰۱،  
،۱۱۲،۱۰۲  
،۱۱۷،۱۱۶  
۱۲۵  
هنر، ۱۵، ۱۷، ۸۲،  
،۲۴۸،۱۹۱  
،۲۶۴،۲۵۱  
۲۶۵





ISBN 978-0-578-60302-5

5 2000 >



9 780578 603025