



از نگاه فریدون ایل بیگی از نگاه م. ایل بیگی	کتاب خانه خلوت آگاهی نامه	نشر دیگران آوا و نما	از نگاه دیگران عکسها و طرحها	از این و آن تارنما فرستاده های دیگران	ایران در نشریات فرانسوی زبان صفحات اول نشریات سالیان بیش
--	------------------------------	-------------------------	---------------------------------	--	---

831

کفر، شرک، الحاد، زندقه، ارتداد...

تراب حق شناس : شرک، کفر، ارتداد، الحاد، زندقه و ...

مهناز متین : طاهره برداربرده از میان

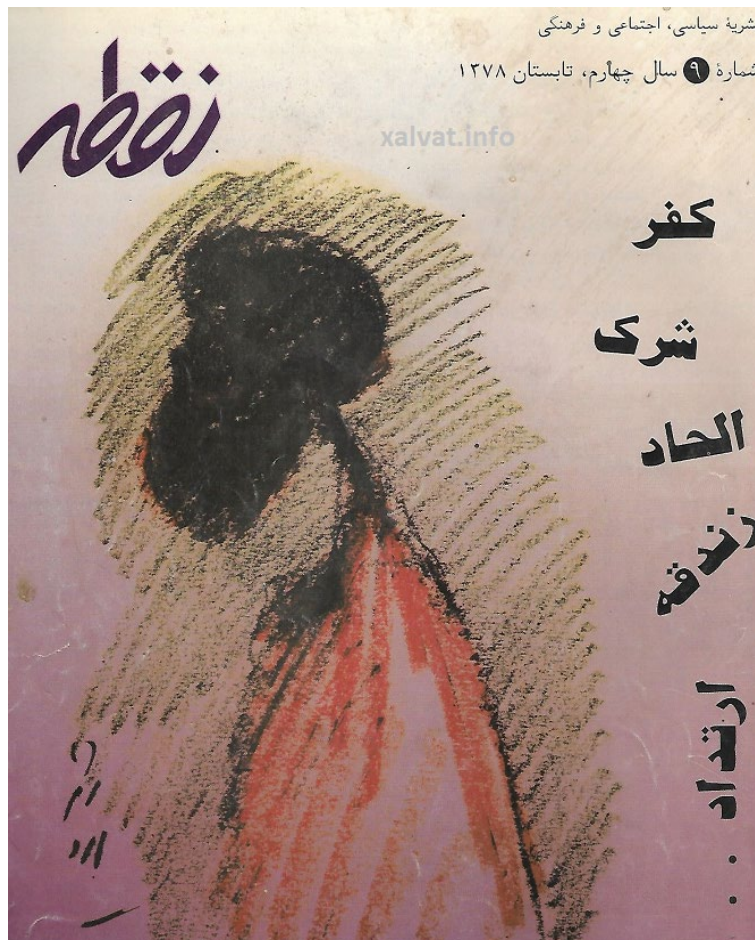
شهلا شفیق : زن ، نوشتن و کفر در دنیای اسلام

ناصر مهاجر : تکفیر طالبف ، نمودی از ستیز میان مشروطه و مشروعه

کفر و ارتداد در قانون جمهوری اسلامی

علیرضا مناف زاده : وجدان بر فراز کفر و دین

ژان فرنسوا کان (برگردان : بهروز افشین) : تفتیش عقاید : دیروز و امروز



نقطه

xalvat.info

نشریه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی
مدیر مسئول: بهزاد لادین

به کوشش: رضا ناصحی

با همکاری تراب حق شناس، شهرام قنبری، مهناز
مشین، علیرضا منافزاده، ناصر مهاجر و علیرضا یآوری

نشانی پستی در ایالات متحده آمریکا:

Noghteh
P.O. Box 8181
Berkeley, CA 94707
USA

تلفن و فاکس:

510-636 9140
email: noghteh@noghteh.org
Internet: <http://www.noghteh.org>

نشانی پستی در اروپا:

Noghteh
B.P. 157
94004 Creteil Cedex
FRANCE

فاکس:

01 44 52 04 97

آغاز پایان	۴	حامد شهیدیان
جمهوری اسلامی در آئینه «انتخابات شوراها»	۷	ناصر پاکدامن
سخنی دیگر با هیئت دبیران کانون...	۱۵	محسن بلغانی

۱۳ مقاله در باره کفر، ارتداد و ...

مذهب شرق و مذهب غرب	۹۳	جوزف کمپیل
تروریسم دولتی جمهوری اسلامی پینوشه	۱۰۱	پاینده - خداقلی - نوذری
ایران: آنجا که سخن...	۱۰۵	لادین کیا
بازهم درباره جامعه مدنی	۱۱۰	باقر مومنی
دهمین کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان به یاد اپریم	۱۱۵	ل. کیا
در سوگ یک مرشد	۱۱۹	شهره محمود
معرفی کتاب و نشریات طرح‌ها:	۱۲۳	ابراهیم گلستان
	۱۲۵	بهروز معظمی
	۱۳۰	

محمص، خاور، قدسی، میتی، اختر

اگر برای «نقطه» مقاله می‌فرستید، لطفاً به چند نکته توجه کنید:

* «نقطه» از چاپ مقاله‌هایی که برای نشریه‌های دیگر

نیز فرستاده شده، خودداری می‌کند.

* همراه با ترجمه، نسخه‌ای از متن اصلی را نیز برایمان بفرستید.

* تا حد امکان کوشش کنید که نوشته‌تان از ۴۰۰۰ کلمه بیشتر نشود.

الحاد کفر شرک
زندقه ارتداد کافر
xalvat.info



مفاهیمی چون کفر و الحاد و ارتداد و شرک و جز اینها به گوش ما ایرانیان مفاهیمی ناآشنا نیستند. این مفاهیم در متن‌های ادبی و تاریخی و دینی ما بسیار به کار رفته‌اند. پیش از استقرار جمهوری اسلامی در ایران کم‌تر کسی جز اهل دین به معنای نهفته در این مفاهیم اعتنائی داشت. زیرا گمان این بود که چنین مفاهیمی مربوط به دورانی از تاریخ بشری‌اند که دیری‌ست عمرش به سر آمده. اما از بیست سال پیش این مفاهیم با سنگینی تمام در فضای عمومی جامعه ایران ظاهر شده‌اند و چنان فعلیتی پیدا کرده‌اند که کم و بیش هیچ ایرانی نمی‌توان سراغ کرد که در زندگی فردی و اجتماعی‌اش با آن‌ها سر و کار نداشته باشد. امروز در آستانه قرن بیست و یکم سرنوشت انسان ایرانی را با این مفاهیم رقم می‌زنند. کمتر گفتمان سیاسی و اجتماعی در ایران امروز می‌توان یافت که سخنی از این مفاهیم به میان نیارد. حقیقت این است که در جامعه روشنفکری ایران تاکنون پژوهشی جدی (بیرون از دایره اهل دین) درباره این مفاهیم انجام نگرفته‌است. بنابراین، پرداختن به آن‌ها از نظر معنایی و تاریخی امری‌ست ناگزیر و در عین حال سخت دشوار و سنگین. دشواری این کار را ما طی آماده کردن این مجموعه متوجه شدیم. پس شاید نیازی به گفتن نباشد که ما با این مجموعه تنها گامی آغازین در این جهت برداشته‌ایم و نیک آگاهییم که حق مطلب را چنانکه باید ادا کرده‌ایم. امید ما این است که این مجموعه گشایشی باشد برای کارهای پژوهشی ژرف‌تر و گسترده‌تر در این زمینه.

- شرک، کفر، ارتداد... *تراب‌حق‌شناس*. ● ظاهره پرده بردار از میان... *ممتاز متین*. ● زن، نوشتن و کفر در دنیای اسلام *شعلا شفیق*. ● تکفیر طالبف تبریزی... *ناصر موافق*. ● تأملاتی در باب نگاه تاریخی عبید صدیق یزدچی. ● یادای از احمد کسروی ع. *مناف زاره*. ● کفر و ارتداد در قانون جمهوری اسلامی س. م. ● وجدان بر فراز کفر و دین *علیرضا مناف زاره*. ● ایده‌های بنیادین جنبش دین‌پیرایی *علیرضا مناف زاره*. ● بحث خوشمزه پیتزا های فرسندی. ● کفرگویی از سن‌لویی تا سلمان رشدی *اولیویه کریستین*. ● مانیفست کشیش مه‌لیه ژرژ مینوا. ● تقشیش عقاید، دیروز و امروز ژان فرانسوا کان.

ارائهٔ مآخذی چند در توضیح معنا و کاربرد واژه‌هایی چون

شرک، کفر، ارتداد، الحاد، زندقه و...

تراب حق شناس

xalvat.info

نخست چند ملاحظه:

۱- درست است که قوام یک جامعهٔ انسانی بر پایهٔ حقوق فردی و اجتماعی و الزاماً وجود احکام مشخص و بایدها و نبایدهاست، اما گمان من بر این است که منشأ شر را در «این است و جز این نیست» باید جست، آنجا که کسی یا جماعتی بر اساس مصالح طبقاتی، سیاسی و غیره خود فکر کند انحصار حقیقت در دست اوست. بدین ترتیب، دیگران همه بر باطل اند و لذا وظیفه‌شان اذعان به حقیقت «من» است و گرنه مجرم‌اند و باید کیفر گستاخی خود را ببینند. آنجا که مبنای اعتقاد و عمل و داورى «این است و جز این نیست» باشد، برای اندیشهٔ مخالف راهی جز سکوت یا مرگ نمی‌ماند. یهودیان خود را «خلق برگزیدهٔ خداوند» (شعب‌الله المختار یا Le peuple élu) می‌دانند و اسلام نیز در سطور آغازین قرآن تصریح می‌کند که «در این کتاب هیچ شکی روا نیست» (سورهٔ بقره، آیه ۲) و در جای دیگر می‌گوید که «هرکس جز اسلام دینی بخواهد از او پذیرفته نیست و در آخرت از زیانکاران است» (سورهٔ آل عمران آیه ۸۵). در بین لائیک‌ها هم هستند کسانی که از لائیسیته دین می‌سازند یعنی نمی‌توانند دینداران را تحمل کنند، چنانکه برخی از مدعیان کمونیسم هم آن را به مثابهٔ دین می‌نگریستند. از سوی دیگر، یونانیان قدیم اقوام دیگر را «بربر» (وحشی) می‌نامیدند و اعراب هم اقوام غیر عرب را «عجم» (گنگ و غیرفصیح) می‌گفتند. در نگاه استعمارگران اروپایی نیز خودستایی و تحقیر ملت‌ها و فرهنگ‌های غیر اروپایی موج می‌زند. (۲) می‌بینیم که هرچا از این گونه خودمحوری‌ها پیدا شود راه را بر تحمل دیگران می‌بندد و اتهاماتی به منظور سرکوب مطرح می‌شود.

۲- در عدم تحمل مخالف حتماً و در نهایت، مصلحت و منفعتی مادی، اجتماعی یا سیاسی نهفته است و با یک یا چند جلوه از این قدرت‌ها درآمیخته. اگر زبانی قدرت حاکم را تهدید نکند و به اصطلاح «به گاو و گوسفند او ضرر نزند» (۳) تحمل سخن و عمل مخالف دشوار نیست و حتی ادعای ۲×۲ مساوی است با

۵ نیز نه تنها تحمل‌پذیر است بلکه خنده‌دار هم می‌باشد. ناگفته پیداست که تحمل مخالف در جوامع مدرن یا درست‌تر بگوییم در جوامع پیشرفتهٔ سرمایه‌داری نیز تا آنجاست که به اصل و کلیت ماهوی این نظام لطمه‌ای وارد نیاید و گرنه چنانکه بارها تجربه شده «دموکراسی» نیز هفت تیر می‌کشد و «دمو» (مردم) را «سر جای خود» می‌نشانند. این درآمیختگی بین تحمل دگراندیشی یا عدم تحمل آن با قدرت سیاسی را در مثال‌های فراوان می‌توان نشان داد. در حلقه‌های درس روحانیت دهها «ان قلت» و ایراد مطرح می‌شده و هیچ‌کدام تا زمانی که قدرت سیاسی یا اجتماعی را تهدید نکرده بوده انگ کفر و ارتداد نخورده است. برای مثال در زمان رونق و اقتدار خلافت عباسیان که افکار و آراء گوناگون رواج داشت و فلسفهٔ یونان به عالم اسلامی وارد می‌شد و تهدیدی برای قدرت سیاسی محسوب نمی‌گشت کسانی بودند که افکار ضد دینی خود را علناً مطرح می‌کردند و با علمای دین به بحث و مناظره می‌نشستند. ابن‌ابی‌العوجاه که افکار مانوی داشت و لذا متهم به زندقه بود در نیمهٔ اول قرن دوم هجری می‌زیست و معاصر جعفر صادق امام ششم شیعیان بود و طواف مسلمانان را در ایام حج به دور خانهٔ کعبه به ریشخند می‌گرفت و در این باره با امام جعفر صادق به مناظره می‌پرداخت. (۴) در زمان مأمون گاه مناظره در حضور خلیفه نیز صورت می‌گرفت. باری، آزاداندیشان که در طول تاریخ اسلامی به زندیقان و مرتدان ... شهرت یافته و غالباً جان خود را در این راه از دست داده‌اند تا زمانی که خطری برای قدرت سیاسی محسوب نمی‌شدند با آنان مدارا می‌شد. ابن‌مقفع، ابن‌راوندی و بسیاری جز اینان تا سال‌ها به بحث و تبلیغ نظرات خود می‌پرداخته‌اند ولی وقتی برای قدرت سیاسی خطری محسوب شده‌اند به قتل رسیده‌اند. در همان دورهٔ عباسیان، زمانی که عقیدهٔ معتزله به صورت ایدئولوژی خلافت اسلامی درآمد و صدای مخالف به خطر تبدیل شد، تفتیش عقاید (المحنة) برپا گردید، و

منصبی به نام «صاحب‌الزنادقه» تعیین شد تا مخالفان معتزله را قلع و قمع کند. برعکس قضیه نیز رخ داد: «این سیاست مبتنی بر عدم تحمل دیگران الزاماً راه را بر واکنش سخت سنی‌ها باز کرد که معتزلیان خود نخستین قربانیان آن بودند.» (۵) از سوی دیگر، گفتهٔ زیر نیز می‌تواند مؤید آنچه دربارهٔ درآمیختگی دین و سیاست گفتیم باشد: «چون مؤیدان زرتشتی که در مرکز دولت ساسانی نفوذ بسیار داشتند از نواحی مشرق دور بودند و به علاوه نشر دین بودا خطر سیاسی برای دولت ایران نداشت و شمال ایران دارای طرز حکومت خاص بود، آزادی بوداییان خیلی بیشتر از نصرانیان بود... نفاق دینی که در میان ایرانیان بود، زانند مانویانی که مذهب خود را آشکار می‌کردند و کشتار عظیم مزدکیان و مخصوصاً سختگیری و تعصب شدید به نصرانیان وضع بسیار ناگواری را در جامعهٔ ایرانی ایجاد کرده بود. اتحاد دین و دولت ویژگی اساسی حکومت ساسانی بود» (۶)

نمونه‌های فراوان در تاریخ و دوران کنونی در دست است که هرگاه توازن قوا ایجاد می‌کرده و یا وجود مخالف برای قدرت حاکم خطری جدی محسوب نمی‌شده آن را تحمل کرده‌اند. به یک مثال از تاریخ اسلام بسنده می‌کنیم: زمانی که پیامبر اسلام در مکه می‌زیست و هنوز توازن قوا به نفعش نبود با کافران از در نوعی سازش وارد می‌شد و چنانکه در سورهٔ الکافرون آمده است می‌گفت: «من پرستندهٔ آنچه شما می‌پرستید نیستم و شما هم پرستندگان معبود من نیستید. شما را دین شما و مرا دین من» (آیه ۴ تا ۶) ولی وقتی توازن قوا به سود اسلام تغییر کرد اعلام داشت که «هرکس جز اسلام دینی بخواهد از او پذیرفته نیست» (آل عمران، آیه ۸۵).

۳- خود را در صراط مستقیم و دیگران را در گمراهی و ضلال دیدن و آنان را تحمل نکردن برخلاف آنچه برخی می‌گویند نه ویژهٔ اسلام است، نه مسیحیت و نه هیچ دین دیگر، بلکه حتی علی‌رغم تفاوت، در جماعت‌ها و احزاب لائیک نیز دیده شده که گاه چگونه

اندیشه مخالف را متهم به انحراف و خیانت و... کرده او را با خشونت تمام از سر راه قدرت مسلط رو بیدارند. حسنک وزیر را که یک رفیق سیاسی بود می‌خواستند از میان بردارند «معتمد عبدو س گفت روزی پس از مرگ حسنک از استادم شنودم که امیربوسهل را گفت حاجتی (دلیلی) و عذری باید کشتن این مرد را، بوسهل گفت حاجت بزرگتر که مرد قرمطی است و...» (۷) اتهاماتی نظیر کافر، رافضی، سنی، بسابی، تروتسکیست (در رژیم استالین)، رویزیونیست، خرابکار، منافق، کمونیست، مفسد فی الارض، ضد ولایت فقیه و ناصبی (دشنام‌دهنده به امامان) و ده‌ها اتهام دیگر را می‌بینیم که چگونگی برای خفه کردن صدای مخالف و دگراندیش به کار برده و می‌برند. شکل دیگری هم از این اتهام در زمان جنگ ایران و عراق شاهد بودیم که دستگاه جنگ‌افروز دو رژیم از «صدام کافر» و یا از «فارسیان (ایرانیان) مجوس» حرف می‌زدند. چنانکه عنوان محارب و ملحد پای احکام اعدام زندانیان سیاسی دهه ۱۳۶۰ بود و عنوان مرتد که در تلویزیون و روزنامه‌های رژیم مطرح شد راه را برای کشتار امثال فروهر و مختاری باز کرد. هرچند مهم‌تر از این‌ها ماده ۱۶۸ در قانون جزای جمهوری اسلامی است که اجازه می‌دهد فرد دیگری را به اتهام کفر و ارتداد بکشد به شرطی که بتواند بعداً (۱) در دادگاه اتهام را ثابت کند!

۴- در روزگار کهن، قدرت‌های سیاسی همواره مشروعیت خود را با اتکاء به نیرویی مافوق طبیعی توجیه می‌کردند و زمانی که قدرت‌های سیاسی خود را در معرض تهدید می‌دیدند، به نام دین و دفاع از احکام الهی مزاحم را طرد و نابود می‌کردند. این امر منحصر به منطقه‌ای دین خیم مانند خاورمیانه (که ادیان یهودی و مسیحی و اسلام از آن برخاسته‌اند) نبوده، بلکه «حتی در جامعه دولت‌شهری یونان - که گاه خاستگاه جامعه مدنی جدید شمرده می‌شود - نیز سنت‌ها و قواعدی که منشاء الهی داشتند بر جامعه سیاسی حاکم بود و حرف آخر را می‌زد. فراموش نکنیم که سقراط را به همین بهانه و به عنوان مخالف با خدایان محکوم به نوشیدن جام شوکران کردند» (۸).

بنابراین، کلیه گرایش‌هایی که قدرت سیاسی، اجتماعی (و حتی قبیله‌ای و خانوادگی و...) و مذهبی آن‌ها را خطری برای خویش ببینند در معرض اتهاماتی نظیر کفر و انحراف و... قرار می‌گیرند که البته هرجا نامی متفاوت به خود می‌گیرد ولی محتوا همواره یکی است، یعنی عدم تحمل دگراندیشی و رو بیدن او از پیش پای قدرت سیاسی و...

در عین حال، هریک از این اتهامات تاریخ و

سرگذشتی دارد که با وجود شباهت‌ها از یکدیگر متمایزاند. ما در زیر فشرده‌ای از آنچه برخی دانشنامه‌های معتبر در این مقولات نگاشته‌اند (گاه به ترجمه) می‌آوریم تا خواننده علاقه‌مند بتواند با اتکاء به منابع قابل اعتماد، نظر خویش را در این باب تدوین کند. در انتخاب و ارائه این مطالب، موارد تکراری را حذف کرده‌ایم.

xaivat.info

شرک (Polytheism, Polytéisme)

«[شرک] در سیر تکاملی ادیان بشر [عبارت است از] پرستش خدایان متعدد و نیز مرحله‌ای که در آن خدایان متعدد پرستش می‌شود. مرحله سابق بر آن پرستش ارواح مستعد (Polydaemonism) و مرحله بعد از آن یکتاپرستی یا توحید و وحدت وجود است. تمایز شرک از مرحله پیشین در طبیعت خدایان و از مرحله بعدی در کمیت آن است. در سیر تکاملی ادیان، وجود یکتاپرستی مقدم بر مرحله شرک محتمل نیست...»

شرک در دین اسلام عبارت است از اعتقاد به خدایی جز خدای یگانه و آنچه از قرآن معلوم می‌شود ظاهراً در ابتدا مقصود از شرک فقط دین عرب جاهلی و مقصود از مشرکان فقط کفار عرب بودند که به دین اسلام گردن نمی‌نهادند. با گسترش اسلام و ظهور علوم اسلامی (از قبیل فقه و کلام و غیره) در بیان معنی شرک و مشرک اختلاف پیدا شد. بعضی کلمه مشرک را به همه کسانی که دینی بجز دین اسلام داشتند اطلاق کردند و بعضی به دلیل آیه «ان الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین فی نار جهنم خالدین فیها» (سوره بینه آیه ۵) میان اهل کتاب (یعنی پیروان ادیانی که دارای کتب آسمانی هستند) و میان مشرکان فرق گذاشتند. کسانی که از نظر کفر و معصیت و عذاب جهنم میان مشرکان و اهل کتاب فرقی نمی‌گذاشتند در بعضی موارد، از جمله در احکام کافر ذمی و در احکام جزیه، ناگزیر این فرق را می‌پذیرفتند اگرچه در مورد نجاست همان اختلاف باقی بود. اما فی‌رقی اسلامی خود نیز یکدیگر را به شرک متهم می‌کردند مثلاً معتزله اشاعره را به علت قول به صفات قدیم در ذات خدا (از قبیل علم و کلام و اراده و غیره) متهم به اعتقاد به قدماء متعدد و در نتیجه به خدایان متعدد کردند. صوفیه نیز صفاتی از قبیل ریا و غرور را نوعی شرک خفی می‌دانستند. وهابیه معنی شرک را بسط دادند و غیر از شرک عددی (قول به خدایان متعدد)، شرک در علم (از قبیل غیب دانستن پیامبر و امامان)، شرک در تصرف (تصرف در کارهایی که فقط خاص خداست) و شرک در عبادت (از

قبیل زیارت قبور و طواف آن و زیارت مشایخ و غیره) و غیره را نیز کفر دانستند.» (از دائرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب)

«شرک (shirk) عبارت است از شریک و به ویژه هم‌تا برای خدا قائل شدن. در سوره‌های اولیه قرآن که به آن‌ها سوره‌های مکی می‌گویند مفاهیم شرک و مشرکان با یکدیگر انطباق ندارند. محمد که اعتقاد پابرجا به روز قیامت داشت در آغاز صرفاً به سرنوشت خود می‌اندیشید و تنها وقتی دید آنها که ایمان نیاورده‌اند هرچه بیشتر به یکدیگر نزدیک می‌شوند توجهش به سوی آنان جلب شد. در آخرین قسمت‌های قرآن غالباً از مشرکان سخن به میان می‌آید و حقیقتاً با آن‌ها درگیر است. آن‌ها را مدام به روز قیامت تهدید می‌کند که کافر خود را خواهند دید (سوره ۲۸ آیه ۶۲ و بعد از آن). مشرکان به بت‌های خود همچون شفیع نزد خداوند می‌نگرند، اما بت‌ها هیچ کاری از دستشان بر نمی‌آید (سوره ۶ آیه ۹۴ و...); فراتر از این، بت‌ها پیروان خود را در روز قیامت متهم خواهند کرد (سوره ۱۹ آیه ۸۴...) و همراه با آنان به دوزخ افکنده خواهند شد (س ۲۱ آیه ۹۸...) مشرکان نسبت به خداوند که آنان را از غرق نجات داده ناسپاس‌اند (س ۲۹ آیه ۶۵). مؤمنان باید خود را از مشرکان دور نگه دارند و زنان مشرک را به زنی نگیرند (س ۲ آیه ۲۲۰). مؤمنان نباید کسانی را که غیر مؤمنان به جای خدا می‌پرستند دشنام دهند مگر آنکه آن‌ها خدا را دشنام دهند (س ۶ آیه ۱۰۸). در سال نهم هجری، مسعود قاطعانه حساب خود را از مشرکان جدا می‌کند و از آنان بیزاری می‌جوید (س ۹ آیه ۳). مشرکان نجس‌اند (س ۹ آیه ۲۸) و مؤمنان نباید برای آنان دعا کنند، حتی اگر والدین آن‌ها باشند (س ۹ آیه ۱۱۴). محمد قبلاً واژه شرک را بدین نحو توضیح داده بود که گناهی است که خدا نمی‌بخشاید (س ۴ آیه ۱۵). این معنی از جهات بسیاری با معنای کافر در قرآن منطبق است. کافر اصطلاح عامی است که غیر مؤمنان را در بر می‌گیرد، چه از مشرکان باشند و چه از اهل کتاب...»

در کتاب‌های فقهی، مشرک اصطلاحی حقوقی است که بر غیر مؤمنان دلالت می‌کند ولی واژه کافر را نیز به همین اندازه به کار می‌برند. به طور کلی در فقه، فرد غیر مؤمن از هیچ حقی برخوردار نیست و به عنوان موجودی فرودست (درجه دوم) تلقی می‌شود. غیر مؤمن را بی‌هیچ دغدغه کیفری می‌توان کشت، به خصوص اگر دشمن باشد، حال آنکه یک غیر مؤمن به هیچ‌رو نمی‌تواند عمداً مؤمن را بکشد...»

(از دائرالمعارف اسلام، ذیل SHIRK متن فرانسوی)
- در قرآن ۱۶۸ بار از واژه‌هایی که از ریشه شرک گرفته می‌شوند استفاده شده است...

کفر (Paganism, Paganisme)

کافر: (pagan, païen)، نامی که مسیحیان در اواخر امپراتوری روم به مشرکان دادند، این واژه هم به بت‌پرستان به طور کلی اطلاق شده و هم به معنی impie یعنی فردی است که به هیچ دینی باور ندارد و نیز ناسپاس به نعمت‌هایی که نصیبش شده).

معنای عام‌تر کافر به معنی «بی‌ایمان» (infidèle, mécréant) نخستین بار در سوره ۷۴ آیه ۱۰ ظاهر شده و از آن پس بارها در صیغه جمع (کافرون و کافرین و کفره) تکرار گردیده. در ابتدا منظور از کافران عبارت از مگنیانی است که ایمان نیاورده‌اند و رسالت پیامبر را انکار کرده به او دشنام می‌دهند. در سال‌های آغازین بعثت، در دوره مکه رفتاری که در قبال کافران توصیه می‌شود بر پایه صبر و انتظار است (س ۸۶، آیه ۱۷، و نیز کل سوره ۱۰۹) بعد سیاست احتراز و دوری‌گزینی از کافران توصیه می‌شود (س ۳ آیه ۱۱۴)، سپس سیاست حفاظت از خویش در برابر حملات کافران و حتی حمله به آنان (س ۲، آیه ۱۸۶). در غالب موارد کافران به طور عام مورد خطاب قرار می‌گیرند و به کیفر و عذاب جهنم تهدید می‌شوند.

در سنت و احادیث به مفاهیم دقیق‌تری بر می‌خوریم که گاه به سرنوشت کافر در روز قیامت و عذاب دوزخ مربوط می‌شود و گاه به رفتاری که مسلمانان در قبال کافران باید در پیش گیرند. حتی به این موضع‌گیری نیز برخورد می‌کنیم که اگر مسلمانی مرتکب «گناه کبیره» (péché mortel) شود کافر است و یا اگر مسلمان دیگری را به کفر متهم کند خود کافر شده است، مگر آنکه بتواند اتهام را اثبات کند. در این موارد بحث و جدل‌های فراوانی بین مکاتب مختلف کلامی و فقهی هست که ما بدان‌ها نمی‌پردازیم؛ فقط اشاره می‌کنیم که کفر (۱) به معنای انکار وجود خدا که نه در ذهن پذیرفته شود و نه به زبان (۲) به معنای جحود، یعنی پذیرفتن در ذهن و عدم اعتراف به زبان (۳) به معنای عناد و کینه و دشمنی با خدا یا وجود قبول او در ذهن و به زبان (۴) به معنای نفاق. یعنی نامؤمنانی که به ظاهر به وجود خدا اعتراف می‌کنند ولی در باطن او را قبول ندارند متناقضند...

برای آنکه تحول تاریخی رفتار اسلام را در قبال کافران دریابیم، باید توجه کنیم که در

مسأله ۱۱۰- اگر مسلمانی به یکی از دوازده امام دشنام دهد یا با آنان دشمنی داشته باشد نجس است».
- در قرآن ۵۲۲ بار از واژه‌هایی که از ریشه کفر گرفته شده‌اند استفاده شده است.

ارتداد (abjuration, apostasie, apostasy)

مرتد (aposta, renégat)

«ارتداد در لغت به معنی بازگشتن است و در اصطلاح مفسران و متکلمان و فقها مراد از ارتداد از دین برگشتن یا بریدن از اسلام و پیوستن به کفر است. اسلام شهادت بر توحید خداوند و رسالت محمدبن عبدالله رسول گرامی (ص) داده است و هرکس که یکی از این دو اصل را انکار نماید و یا هر امر دیگری را که نهایتاً و ضرورتاً به انکار این دو اصل می‌انجامد (و به آن‌ها ضروریات دین می‌گویند) منکر شود، مرتد خوانده می‌شود. ارتداد به دو بار اقرار صریح و یه با گواهی دو مرد عادل که اقرار صریح از او شنیده باشند ثابت می‌شود. این اقرار باید به لفظ باشد نه به کتابت و باید حمل بر اصطلاح و فهم اقرارکننده شود نه بر فهم شاهد یا قاضی. ارتداد فقط در مورد اشخاص بالغ و عاقل و مختار کامل (نه مجبور) مصداق پیدا می‌کند. حد [کیفر] شرعی مرتد اعدام است و حکم اعدام در مورد مردان جاری می‌گردد و زنان مرتد به حبس ابد با اعمال شاقه از قبیل وادار کردن به کارهای سخت و پوشانیدن لباس‌های خشن و دادن خوراک‌های بد محکوم می‌شوند و مادام که توبه نکرده و از کفر خود باز نگردند محکومیت مزبور ادامه خواهد داشت. در صورتی که به مرتد قبل یا بعد از حکم اعدام جنون عارض گردد اجرای حکم تا صحت کامل او متوقف می‌ماند. ولایت مرتد بر فرزندان و سایر افرادی که به آن‌ها ولایت یا قیمومت دارد ساقط می‌شود. ارث مرتد به وارث مسلمان می‌رسد و اگر وارث مسلمان نداشته باشد اموال او متعلق به امام بوده و در بیت‌المال مسلمین قرار خواهد گرفت. مرتد از مسلمان ارث نمی‌برد.

ارتداد بر دو قسم است فطری و ملی:

(۱) مرتد فطری کسی است که در خانواده مسلمان زاده و تربیت شده و نخست مسلمان بوده و آنگاه از دین برگشته و کفر ورزیده است، در این حال زنش فوراً از او جدا می‌شود و عده وفات نگاه می‌دارد و مالش نیز مانند مال متوفی قسمت می‌شود، توبه مرتد فطری قبول نمی‌شود.

سده‌های نخستین هجری، اتهام کفر بیشتر به انگیزه‌های سیاسی - اقتصادی بستگی داشته است تا انگیزه‌های دینی. در جهان اسلام تا زمان جنگ‌های صلیبی (که از قرن ۱۱ تا ۱۳ طول کشید) در قبال کافران، و پیشاپیش آنان در قبال اهل کتاب، چنان مدارا و تسامحی روا می‌دارند که در مسیحیت امروز غیرقابل تصور است. چنین است که مثلاً در رأس برخی مقامات رسمی، مسیحیان قرار داشته‌اند. در گفتگو از این دوره که به تاریخ سپرده شده نمی‌توان از تعصب دینی بر ضد کافران سخن گفت مگر به مناسبت جنگ‌هایی که پیایی رخ می‌داد (مانند جنگ‌های صلیبی و جنگ‌های که با ترک‌ها جریان داشت). از سوی دیگر در حالت جنگ نیز ممکن بود حریف را کافر بنامند، چنانکه مثلاً در جنگ بین ایران و عثمانی، ترک‌ها با صدور فتوایی ایرانی‌ها را کافر خواندند، چنانکه خود ترک‌ها زمانی که با مهدی سوادانی درگیر شدند کافر نامگذاری شدند...

واژه کافر به زبان‌های متعددی سرایت کرده از آن جمله است «گاور» (gawur) در ترکی (ولابد «گیر» در فارسی)، چنانکه به زبان‌های اسلاوی نیز رفته و یا cafe در اسپانیایی و cafard در فرانسوی...

(از دائرالمعارف اسلام، ذیل KAFIR، به اختصار).

خالوات (xalvat.info)

در رساله عملیه توضیح‌المسائل آیت‌الله خمینی (انتشارات اسماعیلیان، تهران، بی‌تا) در ص ۱۸ چنین آمده است:

«مسأله ۱۰۶- کافر، یعنی کسی که منکر خداست یا برای خدا شریک قرار می‌دهد یا پیغمبری حضرت خاتم‌الانبیاء محمدبن عبدالله (ص) را قبول ندارد، نجس است و همچنین است اگر در یکی از این‌ها شک داشته باشد و نیز کسی که ضروری دین، یعنی چیزی را که مثل نماز و روزه مسلمانان جزء دین اسلام می‌دانند منکر شود، چنانچه بدانند آن چیزی ضروری دین است و انکار آن چیز برگردد به انکار خدا یا توحید یا نبوت، نجس می‌باشد. و اگر نداند احتیاطاً باید از او اجتناب کرد گرچه لازم نیست.

«مسأله ۱۰۷- تمام بدن کافر حتی مو و ناخن و رطوبت‌های او نجس است.

مسأله ۱۰۸- اگر پدر و مادر و جد و جدۀ بیجه نایالغ کافر باشند آن بیجه هم نجس است و اگر یکی از این‌ها مسلمان باشد بیجه پاک است.

مسأله ۱۰۹- کسی که معلوم نیست مسلمان است یا نه پاک می‌باشد ولی احکام دیگر مسلمانان را ندارد مثلاً نمی‌تواند زن مسلمان بگیرد و نباید در قبرستان مسلمانان دفن شود.

۲) مرتد ملی کافری است که در خانواده غیرمسلمان به دنیا آمده و پرورش یافته است و بعد به اسلام گراییده و پس از این گرایش دوباره از اسلام برگشته به کفر روی آورده است؛ در این حال زنش از او جدا می‌شود و عده طلاق نگاه می‌دارد.

استتباب، صبغه‌ای از باب استفعال به معنی تقاضای توبه است. این تقاضا اصطلاحی است که فقها در مورد مرتد ملی به کار می‌برند و آن موقعی است که مرتد ملی به دستور حاکم شرع دستگیر شده استتباب نماید یعنی طلب توبه کند و بعضی گفته‌اند که استتباب از او (یعنی خواستن توبه از او) واجب است و حاکم شرع باید به او فرصت کافی برای برگشت از ارتداد بدهد و این فرصت به عقیده بعضی نه روز است و به نظر گروهی مقدار فرصت مدتی است که احتمال برگشت او از ارتداد به اسلام می‌رود، لذا در صورت برگشت از ارتداد توبه او قبول می‌شود و زنش از آن او خواهد بود. تصرفات مالکانه مرتد در مال خویش همچنان ولایتش بر فرزندان و دیگران در طول مدت استتباب ممنوع خواهد بود و حاکم شرع با تصرف در اموال او می‌تواند قروض و نفقه زن و فرزندان و حقوق مالی دیگر او را ادا نماید و در صورت قبول توبه او مالکیت و ولایتش به حال اول برمی‌گردد. توبه مرتد وقتی قبول می‌شود که آنچه را انکار نموده بود از قبیل توحید، نبوت، امامت، عدالت و غیره، به آن‌ها اقرار نماید و از گفتار یا کردار سابق خود اظهار پشیمانی کرده بازگردد. چنین کسی اگر سه بار کافر شد و سپس توبه کرد بار چهارم توبه‌اش قبول نمی‌شود و حکم اعدام او صادر می‌گردد.

(دائرةالمعارف تشیع، جلد دوم، ذیل ارتداد)

از توضیح المسائل آیت‌الله خمینی:

«سؤال: مرتد از قبیل بهائی با اموالی که بعد از ارتداد تحصیل کرده [آیا] جائز است نقل و انتقال و معامله با او؟ و آیا اولاد او هم مانند سایر فرق مرتد ملی حساب می‌شوند و معامله با او جائز است یا خیر؟»

جواب: با اینگونه اشخاص معامله نکنید، اگرچه اموالی که بعد از ارتداد تحصیل کرده محکوم به ملک اوست و اولاد او قبل از ارتداد به حکم مسلمان است، مگر آنکه بعد از بلوغ اظهار کفر کند که در این صورت حکم مرتد ملی را دارد و اولاد بعد از ارتداد حکم سائر کفار را دارد و حکم مرتد را ندارد» (ص ۵۰۶).

الحاد (athéisme)

«الحاد [یعنی] نفی وجود فوق طبیعی. در

طی تاریخ بسیاری از موحدین را به سبب اینکه عقایدشان خلاف مذهب و سنت بوده متهم به الحاد کرده‌اند (مانند سقراط، اسپینوزا و خدایپرستان منکر دین). الحاد با مذهب لادری (آگنوستیسیسم) ارتباط نزدیک دارد و اغلب با آن اشتباه می‌شود.»

xalvat.info

(از دائرةالمعارف مصاحب، ذیل الحاد)
«الحاد در لغت به معنی خمیدن و میل کردن است و در اصطلاح علم کلام هرگونه بازگشت از راه حق و صواب الحاد شمرده می‌شود، راهی که برابر معیارهای آئین اسلام حق و صواب به شمار می‌آید و آن کس که از راه حق و صواب بازگردد و به گمراهی و بی‌راهی درافتد «ملحد» خوانده می‌شود. الحاد را می‌توان در دو معنی خاص و عام مورد مطالعه و بررسی قرار داد:

۱) الحاد در معنی خاص: شامل انکار وجود خدای یگانه، و نیز بازگشت از آئین اسلام است.

الف) الحاد، انکار وجود خدای یگانه: خاص‌ترین و شناخته‌ترین معنی الحاد انکار وجود خدای یگانه است، خدایی که طبق ادیان توحیدی وجود آن مسلم است. بر این پایه ملحد کسی است که وجود خدای یگانه را باور ندارد. بر همین مبنا و از همین دیدگاه است که در کتب کلام و فیرق، الحاد را اسناد حوادث به دهر (= زمان ازلی و ابدی) دانسته و ملحد را دهری شمرده‌اند و تصریح کرده‌اند که ملاحده، فرقه‌ای از فلاسفه‌اند که دهریه یا دهریون نامیده می‌شوند. آنان به قدم یا ازلیت دهر باور دارند و رویدادهای گیتی را نه به اراده خدای یگانه، که به دهر نسبت می‌دهند و این از آن روست که دهریه به خدای یگانه باور ندارند و دهر را به عنوان مبدئی ازلی و ابدی و به جای خدای یگانه می‌پذیرند، شرک یعنی اثبات کردن شریک و انباز برای خدای یگانه و باور داشتن به بیش از یک خدا، نیز الحاد در معنی انکار وجود خدای یگانه به شمار می‌آید.

ب) الحاد، بازگشت از آئین اسلام: الحاد در معنی خاص خود، به معنی بازگشتن از آئین اسلام و کفر ورزیدن نیز هست. بدین معنی که هرکس از آئینی جز اسلام پیروی کند و نسبت به اسلام کفر بورزد، ملحد شمرده می‌شود. از این دیدگاه تقریباً الحاد مرادف کفر به شمار می‌آید. همچنین الحاد در این معنی شامل ارتداد نیز می‌شود و مرتد یعنی مسلمانی که از آئین اسلام روی بگرداند نیز ملحد شمرده می‌شود.

۲) الحاد در معنی عام، انکار هرگونه باور دینی: ناباوری به هر یک از باورهای اصولی اسلام، بازگشت از راه صواب و درافتادن به گمراهی و بی‌راهی شمرده می‌شود و الحاد به

شمار می‌آید. بدین معنی که اگر کسی به وجود خدای یگانه باور داشته باشد، تم صبی ز اصول اسلام را مورد انکار قرار دهد، یا اعتقادات و یا رأیی از آراء پذیرفته شده در بین آئین را منکر گردد و مردود شمارد، به الحاد متهم می‌گردد و ملحد خوانده می‌شود. از این دیدگاه چنانچه کسی با اعتقاد به وجود خدا منکر علم و عنایت او گردد، یا قدرت گسترده‌اش را نپذیرد و فی‌المثل او را آفریدگار جهان نداند و یا دادگش شمارد، الحاد ورزیده و ملحد محسوب می‌شود. حتی نامیدن حق تعالی به نام‌هایی که شایسته او نیست و در کتاب و سنت بدان‌ها نامیده نشده است و نیز نام‌های نیک او را بر بتان نهادن برابر تفسیر آیه ۱۸۵ سوره اعراف گمراهی و در شمار الحاد است و از آن به الحاد در اسماء‌الله تعبیر می‌شود. معمولاً مراد از الحاد، نخستین معنی خاص آن است و آنچه عوام و حتی خواص به طور کلی از الحاد اراده می‌کنند، چیزی جز انکار وجود خدا نیست و ملحد در نظر آنان دقیقاً منکر وجود خداست. همچنین به کار بردن ملحد به صورت مترادف با کافر نیز ناظر بر همین معنی است. چرا که کفر نیز در نظر مردم غالباً معنایی جز انکار وجود خدا ندارد.»

(از دائرةالمعارف تشیع، ذیل الحاد)

زندقه

زندیق (در جمع: زنداقه، از واژه زندقه

[معادل هرطقه hérésie, heresy]: «اصطلاحی در قانون جزای اسلامی برای توصیف کسی که تفسیر [یا برداشت] مخالف و مغایر [او] به صورت خطری برای امنیت [اسلام] درآید. این جنایت مشمول بالاترین حد مجازات است (بر طبق آیه ۳۷ از سوره مائده و آیه ۴۹ سوره شعراء). این واژه را در عراق از واژه پهلوی «زندیک» که در دستگاه حکومتی عباسیان رواج یافته بود گرفته‌اند»^(۹). زندیک «به معنی کسی که از زند یا تفسیر پیروی می‌کند و آن را بر متن اوستا ترجیح می‌نهد»^(۱۰).

«زنداقه در تاریخ و فقه اسلامی و همچنین در کتب ملل و نحل عنوان ملحدین متظاهر به اسلام [بوده] که غالباً در باطن به ثنویت و علی‌الخصوص به مانویت قائل بوده‌اند. این عنوان بعدها از طریق توسع، اطلاق بر عموم کسانی شده است که باطناً منکر نبوت پیغمبر اسلام و بلکه جمیع پیغمبران بوده و به قدم عالم اعتقاد داشته‌اند... مؤبدان زرتشتی مزدک و پیروان او و همچنین بعدها گجستک ابایش معروف را زندیق می‌خوانده‌اند. در عهد بنی‌امیه، جعدبن درهم اولین کسی بود که به

اتهام زندقه مقتول شد. در اوایل عهد عباسیان، تمایل به زندقه و الحاد مخصوصاً در بصره و بغداد فزونی یافت و کسانی مانند عبداللّه بن مقفع، بشّار بن بُرد، صالح ابن عبدالقدوس و ابن ابی العوجاء به همین اتهام مورد تعقیب و قتل واقع شدند. این زنداقه که در عراق به نشر و تعلیم عقاید خویش می‌پرداختند در تلقین شک و ترویج الحاد در بین مسلمین اهتمام می‌کردند و به همین سبب، وجود آن‌ها برای اسلام و خلافت خطری بزرگ تلقی شد... زنداقه به جعل و نشر اخبار و احادیث و طعن در قرآن می‌پرداخته‌اند و از طعن و تعریض به پیغمبر نیز در مواردی که بیم جان نبوده است خودداری نداشته‌اند. بدین جهت هجو پیغمبر از مشخصات زنداقه و مهم‌ترین اسباب تعقیب آن‌ها به شمار می‌آمده است و هم بدین سبب است که ابن تیمیه توبه آن‌ها را مقبول نمی‌شمارد. غالب فقهای دیگر نیز زندقه را کفر دانسته‌اند... بعدها صوفیه... نیز به عنوان زندقه از طرف مخالفین خود مورد اتهام واقع شده‌اند» (۱۱) ●

یادداشت‌ها:

- (از استادان و دوستان عزیزم کشاورز، پاکدامن، و رکنی (اخوی) که دسترسی به مآخذ را برایم میسر ساختند، سپاسگزارم).
- ۱- نگاه کنید به بررسی زنده‌یاد محمدمختاری از شعارهای انقلاب: «بررسی شعارهای دوران انقلاب»، کتاب جمعه، شماره ۲۰ (۶ دی ماه ۱۳۵۸)، ۵۴-۴۲ و کتاب جمعه، شماره ۲۴ (۴ بهمن ۱۳۵۸)، ۲۶-۱۰۲. xalvat.info
- ۲- نک به ادوارد سعید، ازجمله در کتاب شرق‌شناسی که به زبان فارسی هم ترجمه شده است.
- ۳- می‌گویند چوبانی یهودی از نزدیک روستای مسلمانان می‌گذشت. صدای اذان شنید. پرسید این چیست؟ معنی اذان را که به او گفتند، پرسید می‌خواهم بدانم که آنچه می‌گوید برای گاو و گوسفند من ضرر دارد یا نه؟ گفتند ندارد. گفت پس مهم نیست. بگذار فریاد بزند.
- ۴- دربارهٔ هریک از این افراد نک، ازجمله به دائرةالمعارف تشیع جلد اول.
- ۵- ازجمله نک. به فرهنگ معین، ذیل محنت (ص ۳۲۲۵) و مقاله «تفتیش عقاید در تاریخ عرب و اسلام»، نوشته هیثم مناع، ترجمه ت. حق‌شناس (آرش شماره ۴۱-۴۲، شهریور ۷۳). نیز کتاب «تاریخ الاحیاد فی الاسلام» نوشته دکتر عبدالرحمان بدوی (ترجمه بخشی از این کتاب که دربارهٔ عقاید آزاداندیشانهٔ زکریای رازی است به ترجمه ناصر مهاجر در «نامه کانون نویسندگان ایران در تبعید»، دفتر هفتم چاپ شده است).
- ۶- دکتر غلامحسین صدیقی: جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، انتشارات پاژنگ، تهران ۱۳۷۲، ص ۳۱.
- ۷- تاریخ بیهقی، مجلد پنجم، به تصحیح دکتر خطیب رهبر، انتشارات سعدی، جلد ۱، تهران ۱۳۶۸، ص ۲۲۸.
- ۸- باقر پرهام در مصاحبه با «راه نو»، شماره ۱۴.
- ۹- دائرةالمعارف اسلام، ذیل zendik.
- ۱۰- دکتر صدیقی، جنبش‌های... ص ۱۱۳.
- ۱۱- دائرةالمعارف مصاحب ذیل «زنداقه».

طاهره بردار پرده از میان...

مروری بر زندگی طاهره قره‌العین،
مبارز آزادیخواه و اصلاح طلب



قره‌العین

عکس است که به نام دیوانه‌ی سیاح فرانسوی، در سال ۱۸۸۱-۱۸۸۲ م از مبارزها تهیه کرده
کن از خطه مکتبه‌ی تندیس، دورا دوم، شماره ۲، ص ۱۷۲

طاهره بردار پرده از میان
تا بیاید سر غیبی در عیان
یوم موعودی به عالم شد عیان
در گذر از این و آن و حین و حان
آمد او با جلوه‌های سرمدی
ظاهر او بنمود وجه احمدی
عالمی را از شرر پُرشور کرد
آدمی را او سراسر نور کرد^(۱)

xalvat.info

مهناز متین

توجه اطرافیان را به خود جلب نمود. در این نکته، مورخین متفق‌القولند؛ حتی آنها که با قره‌العین و آیین بابی ضدیت دارند. «...گویند فاطمه بی‌اندازه هوشمند بود، حافظه بسیار نیرومندی داشت. با این توانایی حافظه در درس و بحث و فراگرفتن مقولات علوم اسلامی پیشرفت شایانی کرد»^(۲)

فزون بر هوش و حافظه، فاطمه قریحه شعرگویی هم داشت و شعر می‌سرود: «قره‌العین جز تسلط کامل بر علوم دینی و فلسفه و عرفان، طبع شعر نیز داشت و در اشعار زیبایش از تکنیک شعر مولوی تأثیر گرفته بود»^(۳)

در محیط زندگی و خانوادگی قره‌العین دو نکته حائز اهمیت است که بی‌شک در شکل‌گیری شخصیت او تأثیر عمیقی به جای گذاشت. اول اینکه، به رغم تعلق به خانواده‌ای روحانی و به شدت مؤمن، نه تنها از تحصیل قره‌العین جلوگیری نشد، بلکه ابزار لازم نیز برایش فراهم گردید. علاوه بر داشتن معلم سرخانه، قره‌العین توانست، هرچند به طور غیرمستقیم، از تعلیمات مکتب‌خانه نیز بهره‌مند گردد.

«پسدر او... و عموهایش... دو مدرسه در پهلوی خانه‌شان بنیاد گذارده بودند. یکی بزرگ برای طلبه‌ها و دیگری کوچک برای فرزندان و بستگان خودشان. چون مدرسه کوچک خانوادگی

و در یک کلام هر آن چیزی که می‌توانست وجود نامریی زن در گنج‌خانه را به حضور واقعی او در جامعه متحول کند. قره‌العین جسارت چنین کاری را کرد.

دوران کودکی و نوجوانی

فاطمه زرین‌تاج زکیه برغانی در سال ۱۸۱۴ میلادی برابر با ۱۱۹۳ هجری شمسی در خانواده‌ای سرشناس و بانفوذ، در شهر قزوین چشم به جهان گشود^(۴). او دختر بزرگ حاج ملامحمد صالح برغانی، از روحانیون طراز اول شهر بود. یک خواهر به نام مرضیه داشت و چند برادر که از تعداد دقیق آنها اطلاعی در دست نیست. پدر و عموهای فاطمه همه از علمای بزرگ و بنام بودند؛ درجه اجتهاد داشتند و ده‌ها جلد کتاب و رساله دینی تألیف کرده بودند. در نوشته‌هایی که درباره قره‌العین در دست است، به مادر او اشاره‌ای نشده است.^(۵) با وجودی که در آن زمان سوادآموزی و تحصیل علوم برای دختران معمول نبود، ملاصالح دو دختر خود را از کودکی به کسب دانش تشویق و ترغیب نمود. آنها علوم رایج در آن زمان: شرعیات، الهیات، تفسیر قرآن، ادبیات فارسی و عربی و... را به یاری پدر و نیز معلم سرخانه فراگرفتند. هوش و استعداد و قدرت فراگیری فاطمه از همان آغاز

۱۴۷ سال پیش، در تاریکی نیمه‌شب، زنی را به قتل رساندند که سراسر زندگی کوتاه‌اش، فریادی بود علیه نادانی و واپس‌نگری علمای مذهبی و وجودش نوری بود در شب سیاه فقر و تیره‌روزی توده‌های فرسوده از قرن‌ها استبداد و ارتجاع سیاسی. این زن فاطمه برغانی نام داشت و لقبش طاهره قره‌العین بود.

قره‌العین در دورانی تعلیم و تربیت یافت و دانش اندوخت که در مکتب‌خانه‌ها به روی زنان بسته بود؛ در زمانی مدارج فقهی و علمی رایج را طی کرد و به حد اجتهاد رسید که مذهب رسمی نه تنها زنی مجتهد را نمی‌پذیرفت که فقط چهاردیواری خانه را برازنده زن می‌دانست؛ در هنگامی علیه جهل، خرافات، واپس‌ماندگی و سیه‌روزی مردم سر به شورش برداشت که حاکمان و صاحبان قدرت زبان‌های معترض را می‌بریدند و صداها را در گلو خفه می‌کردند.

نوجویی و نوآوری در دین، در همه حال و زمان، آتش خشم حکام مذهبی را شعله‌ور کرده، آنها چوب تکفیر برداشته و به جرم «کفر» و «ارتداد» و «خروج از دین»، فتوا به قتل نوآوران داده‌اند. به ویژه اگر نوآور و نوجو، زنی باشد که جرأت کرده و به حریم مردان پا گذاشته باشد. آن هم در زمانی که این حریم همه عرصه‌های زندگی را در بر می‌گرفت؛ از دانش و معرفت، تا فکر و خرد، هنر و ادب، سیاست و مذهب و...

به خانه‌شان پیوسته و در میانه راهی باز بود، به درس‌ها نیز گوش [می‌داد]... قره‌العین... با گوش دادن پنهانی به درس‌های مدرسه خانوادگی که مختص اولاد ذکور خانواده بود... توانست در اندک زمانی ادبیات عرب، فقه، اصول و کلام را فرا گرفته و حافظ قرآن و عالم به تعبیر و تأویل آن گردد. و نیز به تبیین آثار معارف پیشوایان اسلام بپردازد و در سخنوری و نظم و نثر چهره برافروزد»^(۶).

نکته مهم دیگر، فضای حاکم بر محیط خانوادگی قره‌العین است. پدر، برادران، عموها و عموزاده‌های او از علما و روحانیان مهم زمان خود بوده و در سطح کشور شهرت داشتند. اگرچه همگی مسلمان بودند، اما هر کدام به شاخه‌ای از شیعه تعلق داشتند. عموی بزرگش، ملا محمدتقی برغانی، از علمای اصولی و امام جمعه قزوین بود. او کسی بود که اولین بار شیخ احمد احسائی، بنیانگذار مکتب شیخیه را مورد تکفیر قرار داد و فرمان قتلش را صادر کرد. پدر قره‌العین با اینکه بسیار متدین بود، اما به مانند برادر بزرگش متعصب و افراطی نبود. عموی دیگر قره‌العین، ملا محمدعلی برغانی، از پیروان مکتب شیخی بود. این گونه‌گونی اعتقادات که رویارویی دایمی نظرات را به دنبال داشت، روحیه‌ای جدلی و جستجوگر را در فاطمه تقویت کرد. محیط مساعد زندگی و ذهن نکته‌سنج فاطمه موجب شد از بحث و جدل‌هایی که همواره در خانواده جاری بود، حداکثر بهره را ببرد و با زمینه مستعدی که داشت، رفته - رفته در آنچه می‌آموخت تبحر یابد.

«... برادرش عبدالوهاب که خود از عالمان بزرگ شهر بوده، از قره‌العین چنین یاد کرده است: ما تمام برادرها و پسرعموها، در حضور قره‌العین جرأت تکلم نداشتیم. به اندازه‌ای او ما را مرعوب ساخته بود که اگر احیاناً در مسائلی متنازع‌فیه بحث می‌کردیم، چنان مسئله را پاک و روشن و معلوم و مربوط برای ما مدلل می‌کرد که فوراً تمام سرافکنند و خجالت‌زده بیرون می‌رفتیم»^(۷).

معروف است که پدرش با افسوس می‌گفت: «ای کاش تو پسر بودی تا مرا فخر عالمیان می‌بود»^(۸). فاطمه پسر نبود و به همین علت نیز علیرغم فهم و کمالی که داشت، در سن ۱۴ سالگی به عقد پسرعمویش ملا محمد، پسر ارشد محمدتقی برغانی درآمد. حاصل این ازدواج سه فرزند - دو پسر و یک دختر- بود. مدت کوتاهی پس از ازدواج، به سال ۱۸۲۸ میلادی، به همراه شوهرش که برای ادامه تحصیل به عتبات می‌رفت، عازم آن دیار شد و به مدت ۱۳ سال در کربلا ماند.^(۹) این دوران، همزمان بود با تشدید اختلاف میان علمای اصولی و شیخی. این مسئله در رشد فکری

قره‌العین و انتخاب‌های آینده او تأثیر بسیار داشت.

نوآوری‌های شیخیه در اسلام شیعه، موجب واکنش‌های سخت علما و مجتهدینی شد که پیروان شیخیه را مرتد و کافر می‌خواندند و واجب‌القتل می‌شمردند. شیخ احمد احسائی در سفرش به قزوین، نظراتش را در جلسات بحث و مناظره‌ای که با ملا محمدتقی برغانی داشت اعلام کرد و مورد تکفیر او قرار گرفت. پس از مرگ شیخ احمد احسائی در سال ۱۸۲۶ میلادی، سید کاظم رشتی که در کربلا می‌زیست جانشین او شد. او مکتب شیخیه را شکل و قوام بخشید. او هم مانند شیخ احمد از تعرض متعصبین و قشریون در امان نماند و در جریان تهاجمی به خانه‌اش، کتابخانه و بسیاری از کتاب‌هایش در آتش سوختند. در پی این اذیت و آزارها، او مجبور به ترک کربلا شد، مدتی در کاظمین و سامره سکنی گزید و سرانجام در سال ۱۸۴۴ میلادی توسط عمال حکومت عثمانی در بغداد مسموم شد و به قتل رسید.^(۱۰)

موضوع جانشینی سید کاظم رشتی در میان پیروانش اختلاف به وجود آورد و آنها را به چندین شاخه تقسیم کرد. بخش مهمی از آنها به دور سیدعلی محمد شیرازی معروف به «باب» گرد آمدند و مکتب «بابی» را پایه‌ریزی کردند. اصول نظری بابیه با تفاوت‌هایی همان اصول نظری شیخیه است. اصلاحاتی که توسط شیخیه، و سپس توسط باب و پیروانش، در مذهب شیعه انجام گرفت، زمینه تحولات فکری و اجتماعی جنبشی را فراهم کرد که در تاریخ معاصر ایران از اهمیت زیادی برخوردار است: جنبش بابی.

xalvat.info

زمینه‌های اجتماعی جنبش بابی

ایران در اواسط قرن نوزدهم، دوره‌ای بحرانی را طی می‌کرد. انقلاب صنعتی، رشد اقتصادی اروپا و تبدیل شدن روابط اروپا و شرق به مناسباتی استعماری، اختلالی اساسی در کشورهای آسیایی نظیر ایران به دنبال آورد. سلطه‌جویی اروپا و سرازیر شدن سیل کالاهای خارجی به ایران، وضعیت پیشه‌وران و صنعت‌کاران کوچک را سخت تهدید می‌کرد. شکست‌های نظامی فتح‌علی شاه قاجار، به ویژه دو شکست عمده از دولت روسیه که به امضای قراردادهای مفتضحانه «ترکمن‌چای» و «گلستان» انجامید، تعادل جامعه و روابط میان هیأت حاکمه و مردم را درهم ریخت. فراز غرب و فرود شرق، نه تنها در میان روشنفکران و نیز سایر آحاد مردم، که حتی در بخش‌هایی از هیأت حاکمه نیز پرسش‌هایی اساسی در مورد روند

آینده تحولات اجتماعی مملکت برانگیخت.^(۱۱)

«پیروزی روسیان که با خیانت حکام ایران همراه شد، نه تنها مردم ایران را فرسود، بلکه پرسش‌آفرین آمد و برتری دشمن را در همه زمینه‌ها برنمود. حتی در روستاییان مؤثر افتاد که بیشترین بار جنگ را بر دوش داشتند... پیروزی روسیان که چیرگی کفار بر ملت مسلمان هم بود، بسیاری از افسانه‌ها را درهم ریخت. همدستی ملایان با حکومت، در اعلان‌های جهاد و بسیج توده‌ها، نفرت از قجر را با نفرت از روحانیان درآمیخت. یأس و نومیدی به بحران هویت دامن زد که خود در بحران فرهنگی و مذهبی تجلی یافت...»^(۱۲)

ولیعهد، عباس میرزا که در تبریز بسر می‌برد، تحت تأثیر حکومت عثمانی که زودتر از ایران روند تحولات اروپا را دریافته و دست به اصلاحاتی زده بود، متوجه ضرورت اصلاح وضعیت ایران شد. مرگ عباس میرزا و به حکومت رسیدن محمدشاه که نه قدرت و اراده پدر را داشت و نه پروژه‌ای برای تغییر و تحول وضعیت اجتماعی، موجب آغاز یک دوره رکود گردید. ویژگی این دوره پیدایش نوعی آزادی نسبی و تحمل جریان‌های فکری بود. اگرچه این آزادی بیشتر نشان از ضعف حکومت مرکزی داشت تا خواستش برای اصلاحات، اما برخی اقدامات محمدشاه، مانند لغو اعدام و شکنجه و برابری ادیان^(۱۳) و ممانعت از اذیت و آزار افراد به دلیل عقاید مذهبی‌شان، بی‌شک در پیدایش این فضا مؤثر بود.

«در این سال‌های آزادی، که مردم به حال خود بودند، اعتقادات مذهبی در سازگاری با شرایط ناسازگار اجتماعی تحول یافت. اندیشه ناجی مردمی جان گرفت و روح انتظار حاکم شد. جماعت زرتشتی در پیشواز پسر زرتشت، کاروان به افغانستان فرستاد... برخی دراویش جهانگرد بشارت می‌دادند که به زودی آن زمان فرا خواهد رسید و فاصله میان دارا و نادر و میان زبردست و زبردست رخت خواهد بست و اموال، اشتراکی خواهد شد و مردم از تنگدستی خواهند رست. مهم اینکه طبق معتقدات شیعه، هزاره نیز فرا رسیده بود و امید ظهور امام زمان می‌رفت. در چنین جوی بود که مکتب شیخی و بابی توانستند رشد کنند و فراگیر شوند...»^(۱۴)

به این ترتیب، وجود اعتقاد به «ظهور امام غایب» در مذهب شیعه موجب شد که مردم هر آن در انتظار ظهور «ناجی» خود باشند. مسئله دیگری که به این انتظار دامن می‌زد، هم‌زمانی این سال‌ها با هزاره «غیبت کبری» بود که «آخر زمان» تلقی می‌شد؛ یعنی زمانی که کفر و ظلم و فقر و بیچارگی سراسر جهان را فرا گرفته است.

در این زمان است که بنا بر باور رایج میان شیعیان، «امام غایب» ظهور می‌کند و عدل و داد را بر سراسر دنیا می‌گستراند. با در نظر گرفتن وضعیت طاقت‌فرسای زندگی مردم، می‌توان گفت که تمام شرایط فراهم بود که تب و تاب مردم برای ظهور «امام دوازدهم» صد چندان شود. با در نظر گرفتن این وضعیت، گسترش نظرات سیدعلی محمد شیرازی که ادعا داشت نماینده امام دوازدهم یا «باب» او بر روی زمین است، چندان غیرعادی به نظر نمی‌رسد. به ویژه اگر به این نکته توجه کنیم که روحانیت شیعه در آن دوره در موضع قدرتمندی قرار نداشت. صوفی‌مسلکی شاه که به شدت تحت تأثیر صدراعظم‌اش، میرزا آقاسی بود و ضدیت کم و بیش آشکار دربار با روحانیان، موقعیت آنها را تضعیف نموده بود. از سوی دیگر، غارت مردم توسط مراجع مذهبی که به بهانه‌های گوناگون صورت می‌گرفت، بر نفرت مردم از آنها دامن می‌زد. نارضایتی حتی در بخش‌هایی از روحانیان و طلاب جوان نیز بارز بود. همین‌ها بودند که نظرات شیخی و سپس بابی را با آغوش باز پذیرا شدند.

سیاست باب در ابتدا، یافتن متحدینی میان روحانیت و بخش‌هایی از طبقه حاکم بود. تماس‌هایی با آنها برقرار کرد. جلسات بحث و مناظره میان باب و نزدیک‌ترین پیروانش با مراجع طراز اول شیعه برگزار شد که موجب جلب و جذب بخشی از آنها گردید. از سوی دیگر، علمای مرتجع و محافظه‌کار نیز ساکت ننشسته، باب را تکفیر و فتوای قتلش را صادر کردند.^(۱۵) روحانیان مخالف باب، به دربار و دولت نیز شکایت برده و خواستار مجازات باب شدند. سیاست کلی دربار محمدشاه، اما سیاست مدارا بود. چرا که شاه گمان می‌برد از باب می‌تواند جهت تضعیف روحانیت شیعه استفاده کند. ضمناً تا آن زمان، از جانب باب و بایان خطری جدی متوجه دربار نبود. باب، دست‌کم در ابتدای کار، نه تنها خواهان رویارویی با حکومت نبود، که حمایت آن را نیز طلب می‌نمود و از اذیت و آزار علما و مجتهدین صاحب قدرت، به دربار پناه می‌برد.

درواقع، باب بیشتر از هر چیز خواستار اصلاحات مذهبی و در کنار آن، برخی تحولات اجتماعی بود. آنچه به طور خلاصه می‌توان در مورد آیین باب گفت، این است: باب خواهان ساده شدن عبادات و فرایض دینی بود. تبعیت از ملایان را حرام می‌شمرد. با مسجد و منبر مخالفت داشت و انجام مراسم حج را منسوخ می‌دانست. بر این باور بود که همه مساجد، حتی خانه خدا را باید ویران کرد. در زمینه اقتصادی، از اصلاح در امر مالیات‌ها جانبداری

می‌کرد.^(۱۶) بر این باور بود که:

«جهان از آن خداست. جمیع سال‌ها مال حضرت است. حال آنکه گروهی اندک، آنچه را که می‌بایست به تساوی میان شما تقسیم گردد، غصب کرده‌اند. ما می‌گوییم مالکیت بزرگ‌ترین فساد اجتماعی است.»^(۱۷) «از ضرورت بسط پست و تلگراف و یکسان کردن پول و ایجاد طرق و تأسیس مطابع» سخن می‌گفت.^(۱۸) بر تجارت و صنعت تکیه داشت و تجار و صنعتگران را محترم می‌شمرد. بر نظافت تأکید بسیار داشت، اما وضوگیری را لازم نمی‌دانست. «پاک و نجس» را نمی‌پذیرفت. زدن ریش را توصیه می‌کرد. رعایت برخی آداب زندگی، مثل استفاده از میز و صندلی را لازم می‌شمرد.^(۱۹) جشن نوروز را بزرگ‌ترین جشن ایرانیان می‌دانست. از تحصیل اجباری کودکان سخن می‌گفت و تنبیه بدنی کودکان زیر ۵ سال را ممنوع اعلام کرد.^(۲۰) مخالف کشتن بود. به طور کلی در آیین بابی «مجازات» جای بسیار کمی را اشغال می‌کند.^(۲۱)

آیین باب، مانند هر مذهب دیگری، محدودیت‌هایی با خود داشت. بر مبنای این آیین، هیچ مذهب دیگری موجه نبود. بجز کتاب «بیان»، تدریس هیچ کتابی جایز نبود و... البته آیین باب، مانند مذاهب دیگر از تناقضات نیز بری نبود. در جایی برای پیروان هیچ مذهبی، جز بایان حق حیات قائل نمی‌شد؛ در جای دیگر، رابطه دوستی با آنان را توصیه می‌کرد. در جایی، فرمان قتل «مشرکین» را صادر می‌کرد؛ در جایی دیگر کشتن هرکس را به دلیل اعتقاداتش ممنوع می‌نمود و...^(۲۲)

بخش دیگری از آیین باب که دارای اهمیت بسیار است، توجه به موقعیت زنان است. این توجه البته در مکتب شیخی نیز وجود دارد. آیین بابی نیز مانند آیین شیخی، تک‌همسری را تشویق و در انتخاب همسر رضایت زن و مرد را شرط گذاشت. ازدواج موقت یا صیغه را ممنوع اعلام کرد. شرایط طلاق را مشکل‌تر نمود. که البته با در نظر گرفتن تسهیلاتی که شریعت اسلام در این زمینه برای مردان فراهم کرده، مشکل‌تر شدن طلاق بیشتر به سود زنان تمام می‌شد. باب در کتاب «بیان»، زنان را از قید حجاب آزاد کرد.^(۲۳) مراد و محاوره عادی زن و مرد را بلاشکال و جایز دانست: «خدا به مردان مؤمن اجازه داده است که به زنان نگاه کنند و به زنان هم اذن داده است اگر خواستند به مردان مورد علاقه خود نگاه کنند. ولی نباید به آنچه خدا دوست ندارد نگاه کنند.»^(۲۴)

می‌توان گمان برد که این بخش از آیین شیخی و بابی در جلب و جذب زنی مانند قره‌العین و گرویدنش به آیین شیخی و سپس

بابی بی تأثیر نبوده است.

جایگاه قره‌العین در جنبش

بابی

alvat.info

آشنایی قره‌العین با مکتب شیخی، از دوران نوجوانی آغاز شد. یکی از عموهایش شیخی بود و نیز یکی از اقوام مادریش، ملاجواد ولیانی، که آثار شیخ احمد احسانی را در اختیار قره‌العین قرار می‌داد. اقامت در کربلا، در گسترش افق دید او تأثیری تعیین‌کننده داشت. به نظر می‌رسد که در این سال‌ها توانسته باشد، علیرغم مخالفت شوهرش که تحت تأثیر پدر، از اصولیون متعصب بود، با دایره نزدیکان سیدکاظم رشتی، ارتباط‌هایی برقرار کند. اما در این دوره هنوز اعتقادات خود را آشکارا بیان نمی‌کرد.^(۲۵) در بازگشت به قزوین، به مکاتبه با سیدکاظم رشتی پرداخت. در همین زمان بود که رساله‌ای در تأیید بنیان‌های فکری مکتب شیخی تألیف کرد و برای سیدکاظم رشتی فرستاد. استدلال‌های فکری محکم این رساله و میزان دانش نویسنده‌اش حیرت سیدکاظم رشتی را برانگیخت و هم او بود که به رسم زمان و به عنوان تشویق فاطمه را قره‌العین خواند.^(۲۶)

گرویدن به مکتب شیخی و تحولات فکری پس از آن، به ویژه پافشاری آشکارش در دفاع از افکار شیخی، زندگی قره‌العین را دچار دگرگونی ساخت. دیگر با شوهرش و خانواده او سازگاری نداشت. چون اعتقاداتش اهمیت درجه اولی در زندگی‌اش یافته بود، در جدالی دائم با خانواده گرفتار شده بود. آنگاه که کشمکش‌ها بالا گرفت، خانه شوهر را ترک کرد و به نزد پدرش بازگشت. در همین هنگام خواهرش مرضیه به همراه همسرش (پسر حاج میرزا عبدالوهاب، از شیخی‌های بنام قزوین) عازم عتبات بود. قره‌العین از این فرصت استفاده کرد، فرزندانش را به پدرشان سپرد و هم سفر آنها شد. هنگامی به کربلا رسید که سیدکاظم رشتی درگذشته بود. همسر سید، قره‌العین را در خانه خود پذیرا شد و قره‌العین کلاس‌های درس سیدکاظم را از سر گرفت و به تدریس پرداخت. «فقدان سید، خلاء بزرگی را در حوزه درسی ایشان به وجود آورده بود و هیچ کس را نیز یاری آن نبود تا در مقابل قره‌العین و احاطه وسیع علمی او، فریاد استادی بزند. قره‌العین... مجلس درس استاد را بسپا داشته، از پس پرده به تدریس پرداخت.»^(۲۷) در این کلاس‌ها زنان در یک سو و مردان در سوی دیگر پرده، به سخنان استاد

گوش فرا می‌دادند. از سال ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۶، قره‌العین در این کلاس‌ها نظراتش را تبلیغ و ترویج کرد.

مرگ سیدکاظم رشتی، مسئله جانشینی او را میان پیروانش مطرح کرده بود. خود سید هم به طور مشخص کسی را معرفی نکرده بود؛ اما پیش از مرگ، ظهور «باب امام زمان» را پیش‌بینی کرده و گفته بود «باید در جستجویش باشید تا او را بیابید!» (۳۸) در میان مریدان و پیروان او، نوعی انتظار تب‌آلود پیدا شده و همه به جستجو برآمده بودند تا «باب» را که نماینده امام زمان بر روی زمین است بیابند. هرکدام به جهتی مسافرت کردند. «قره‌العین... از ملاحسین بشرویه (۲۹) که خیلی با او انس و علاقه و ارتباط داشت، درخواست کرد که چون شما رکن رابع را یافتید و مرکز توجه و اقبال مؤمنین را شناختید، به اسرع وقت مرا هم آگاه کنید» (۳۰).

او عریضه‌ای به ملاحسین می‌دهد که در صورت یافتن باب، آن را به او بدهد. در همین زمان است که آوازه شهرت سیدعلی محمد شیرازی بلند می‌شود و ملاحسین بشرویه به سال ۱۸۴۶ میلادی به شیراز می‌رود و او را لایق جانشینی سیدکاظم رشتی و شایسته مقام «بابیت» می‌یابد؛ عریضه قره‌العین را هم به او می‌دهد. سیدعلی محمد باب پس از خواندن این عریضه، قره‌العین را در زمرة «حروف حی» (۳۱) قرار می‌دهد.

با پیوستن قره‌العین به باب، کلاس‌های درس او مرکزی شد برای تبلیغ این آیین و دعوت مردم برای پیوستن به آن.

دیری نمی‌گذرد که شهرت و محبوبیت قره‌العین، نگرانی و خشم علمای کربلا را برمی‌انگیزد و حاکم او را از شهر اخراج می‌کند. مرگ همسر سیدکاظم رشتی که از طرفداران و حمایت‌کنندگان سرسخت قره‌العین بود، بی‌شک در این امر بی‌تأثیر نبود (۳۲). قره‌العین به کاظمین رفت و ۶ ماه در آنجا به تبلیغ و تدریس پرداخت.

در این زمان، در میان بابیان بر سر مسائل گوناگون بحث و جدل وجود داشت. سرچشمه اختلافات این بود که برخی از بابیان بر این باور بودند که از زمان ظهور «باب» دین اسلام منسوخ است و چون «باب» هنوز «کتاب»ی نیاورده، دوران «فترت» است و تکالیف دینی، از جمله نماز، روزه، خمس و ذکات و... دیگر واجب نیستند. اصلی‌ترین نماینده این جریان فکری در میان بابیان، قره‌العین بود. البته اختلاف با قره‌العین تنها بر سر مقولات و مباحث اعتقادی نبود. نحوه رفتار او نیز خشم جناح محافظه‌کار جنبش را برمی‌انگیخت. قره‌العین اولین زنی است که در تاریخ معاصر ایران به دفاع از

بی‌حجابی برخاست.

«قره‌العین در مسئله زنان و به خصوص حجاب، نظرانی داشت که دقیقاً با تمامی باورهای گذشته در تعارض کامل بود. وی پیش از آمدن به ایران، آراء و عقاید خودش را در خصوص حجاب زنان با نزدیک‌ترین پیرامونیان در میان گذاشته و آنان را مجاب نموده بود؛ و بدین روی نیز در نزد آنان رعایت حجاب نمی‌نمود. (۳۳) از مواردی که او بی‌حجاب ظاهر شد، ماه محرم ۱۲۶۲ قمری (دسامبر ۱۸۴۵) بود. در این ماه عزاداری شیعیان، که هم‌زمان بود با میلاد «باب» قره‌العین جشنی در خانه سیدکاظم رشتی برپا نمود و خود با لباس رنگی و بی‌حجاب در این جشن شرکت کرد. (۳۴)

آوازه قره‌العین، زنانی را که از حداقل دانش و آگاهی برخوردار بودند، به دور او جمع کرد. زنانی از پایگاه‌های اجتماعی گوناگون که بعدها همگی به آیین بابی گرویدند. از جمله اینها، مرضیه خواهر قره‌العین است و خواهر ملاحسین بشرویه و مادر او که شاعر بود. بعدها، پس از بازگشت به قزوین، برخی از زنان سرشناس شهر نیز جذب قره‌العین شدند. در میان آنها، «زبیده خانم»، دختر فتحعلی‌شاه و مادر والی خراسان را می‌توان نام برد. او که شاعر بود، به نام مستعار «جهان» شعر می‌گفت. (۳۵) تأثیرات قره‌العین را در شاعر بابی دیگری به نام «شمس جهان»، نوه فتحعلی‌شاه که به نام مستعار «فتنه» شعر می‌گفت نیز مشاهده می‌کنیم. او با قره‌العین هنگامی آشنا شد که زندانی بود. توصیف این آشنایی، در اشعار مثنوی او آمده است. (۳۶)

رفتار و گفتار قره‌العین برخی را هم از پیرامون بابیان راند. عده‌ای به اذیت و آزارش پرداختند. مسلمانان متعصب به خانه‌اش ریختند و آنجا را سنگباران کردند. (۳۷) واکنش قره‌العین در برابر این حملات، دعوت علما به مناظره و مباحثه بود؛ «علمای شیعه و سنی را گرد آورید تا مباحثه و مناظره کنیم. بدین سان، حقیقت و دروغ هر طرف، و خرد هر دو طرف بر آن کس که عقل دارد، برملا خواهد شد.» (۳۸) حاکم شهر، برای جلوگیری از بسال‌اگرقتن اختلافات، دستوری از بغداد دریافت کرد و قره‌العین را از کربلا اخراج نمود و او به بغداد رفت.

بابیان مخالف قره‌العین سرانجام به باب شکایت بردند؛ چرا که گمان می‌بردند او رفتار قره‌العین را تأیید نمی‌کند و او را مورد سرزنش قرار می‌دهد. نامه‌ای که سیدعلی محمد باب در پاسخ به آنها نوشت، جای هیچ شبهه‌ای در حمایت تام و تمام‌اش از قره‌العین باقی نمی‌گذاشت و این نامه موجب پراکنده شدن تعدادی از پیروان باب شد. در همین نامه است

که باب به قره‌العین لقب «طاهره» (پاک) داد تا بدین ترتیب نشان دهد که اتهام رفتار «غیراخلاقی» او را کاملاً رد می‌کند.

«... اما در باب استفتاء‌تان درباره آن آئینه که روح خودش را پاک ساخته تا کلامی را منعکس نماید که حلال مشکلات است. او زنی عادل، عالم، فعال و طاهره است. اوامر او را مورد منازعه قرار ندهید؛ زیرا که او به وضعیت ما اشراف دارد و وظیفه شما هم جز فرمانبرداری از او نیست. به این جهت که مقدر نیست که به حقیقت مقام او واقف شوید.» (۳۹)

قره‌العین در بغداد هم به تبلیغ و ترویج آیین بابی پرداخت و این ناخرسندی علمای شهر را در پی داشت. شکایت آنها به والی، موجب صدور حکم دستگیری و تحت‌نظر قرار گرفتن در منزل شیخ محمد آلوسی، مفتی اعظم بغداد شد. اینکه چرا والی بغداد مجازات سنگین‌تری برای قره‌العین در نظر نگرفت، دلایل گوناگونی داشت: (۱) این کار به معنی پیروزی روحانیان شیعه بود و ایمن را حکام سنی عتبات نمی‌خواستند. (۲) زندانی کردن قره‌العین، ناچار به محاکمه‌ای می‌انجامید که نه تنها در مورد یک زن بی‌سابقه بود، بلکه با توجه به قدرت سخنوری قره‌العین، چه بسا به سود او تمام می‌شد و نظراتش به طور وسیع‌تری رواج می‌یافت. (۳) در مذهب شیعه و حنفی، برای زن «مرتد»، مجازات روشن و مشخصی در نظر گرفته نشده است. حکم قتل در این مورد صادر نمی‌شود و آنچه که معمول است، نگه داشتن «مرتد» در زندان است تا زمانی که دوباره به اسلام ایمان بیاورد. (۴۰)

قره‌العین مدت دو ماه در خانه مفتی بغداد ماند. نامبرده در مورد قره‌العین می‌گوید:

«... برخی ادعا می‌کنند که قره‌العین معتقد به فسخ تام و تمام تکالیف [دینی] است. اما من در این گفته هیچ حقیقتی نمی‌بینم. در مدتی که او در خانه من مسکن داشت... میان من و او مباحث زیادی درگرفت؛ بی‌آنکه ترس و تقیه‌ای در کار باشد. حقیقتاً من در این زن فضل و کمالی دیدم که در مردان ندیده‌ام. او زنی خردمند و پاکدامن بود که در تقوا و پرهیزگاری مانند نداشت...» (۴۱)

توجه داشته باشیم که قره‌العین در برابر همان کسی از اعتقادات‌اش دفاع می‌کرد که کمی پیشتر یکی از معروف‌ترین رهبران بابی عراق ملاعلی بسطامی را محکوم به مرگ کرده بود.

بازگشت به ایران

سرانجام، حکام عثمانی دستور اخراج قره‌العین را از عتبات صادر کردند و قره‌العین همراه سی نفر از نزدیکان‌اش عراق را به سمت

ایران ترک کرد (مارس ۱۸۴۷). سفر او از بغداد تا قزوین سه ماه به طول انجامید و از شهرهای کرمانشاه و همدان هم گذر کرد. در هر شهر، با مجتهدین، علما و بزرگان شهر، جلسات مباحثه و مناظره ترتیب داد. در این سفر طولانی، مورد اذیت و آزار زیادی قرار گرفت؛ بسیار نیز از او استقبال شد؛ به ویژه از سوی اهل حق و یهودیان. در کرمانشاه، مرکزی برای سخنرانی و تبلیغ دایر کرد. علمای شهر را به مباحثه فرا خواند. با حاکم شهر، همسرش و چند نفر از افراد سرشناس به گفتگو نشست. فعالیت‌های او خشم علما را برانگیخت و مجتهد شهر به حاکم شکایت بُرد. حاکم شهر، پیشنهادهای قره‌العین را برای مناظره به آگاهی مجتهد رساند و مجتهد نپذیرفت. هموست که پنهانی به پدر قره‌العین نوشت که او را به قزوین بازگرداند. با دسیسه‌چینی همین مجتهد است که به محل اقامت قره‌العین و همراهان‌اش حمله بردند، اموال‌شان را مصادره کردند و کوشیدند آنها را از شهر بیرون برانند. در پی این ماجرا، قره‌العین به همدان رفت. در آنجا بنا به درخواست او و احتمالاً با وساطت یکی از زنان بانفوذ شهر، از والی شهر که برادر شاه بود اجازه گرفته شد که مناظره‌ای میان قره‌العین و علمای شهر، با هر مرام و مسلکی، برگزار شود. قره‌العین برای این مناظره سه شرط گذاشت: ۱) انکاه به کلام پیغمبر (۲) رعایت ادب و احترام متقابل و احتراز از لعن و دشنام (۳) نکشیدن سیگار (که اکیداً در میان بایبان ممنوع بود). قره‌العین در این جلسه، مبانی فکر بابی را تکرار و تصریح کرد. (۴۲)

روحانیان شهر که توان پاسخ‌گویی نداشتند، به خشونت روی آوردند و مجلس بهم خورد. آنها که دودلی مقامات دولتی را در تنبیه و مجازات بایبان مشاهده می‌کردند، به تشدید اذیت و آزار آنان پرداختند. (۴۳)

قره‌العین سرانجام به قزوین بازگشت. پدر و بستگان‌اش کوشش کردند که او را متقاعد کنند از آیین بابی دست بکشد و با شوهرش از در سازش درآید. قره‌العین نه تنها نپذیرفت، بلکه به دلیل ضدیت شوهرش با بایبان، به ابتکار خود و یک‌طرفه، ازدواجش را با او لغو کرد؛ چه، معتقد بود بنا به گفته پیامبر، ازدواج با یک کافر، خود به خود باطل است. (۴۴)

چندی پس از ورودش به قزوین، عمو و پدرش قره‌العین، ملاتقی برغانی که همچنان به تبلیغات خود علیه بایبان ادامه می‌داد، توسط یکی از بایبانی که مورد اذیت و آزارش قرار گرفته بود، به قتل رسید. این ماجرا در میان علما و روحانیان محافظه‌کار و مرتجع شهر سر و صدای زیادی بپا کرد و آنها این را بهانه انتقام‌گیری از بایبان کردند. گرچه قاتل خود را

معرفی و به قتل اعتراف کرد، تعدادی از بایبان دستگیر شدند. قره‌العین به عنوان عامل اصلی و طراح نقشه قتل، در خانه حاکم شهر زندانی شد. همسر قره‌العین که فرصت مناسبی برای تنبیه او پیدا کرده بود، تمام کوشش خود را به کار بُرد که مسئولیت او را در برنامه‌ریزی قتل محرز نماید. دولت وقت، با اینکه مخالف کشتار بایبان بود، اما در برابر مجتهدین تسلیم شد و زندانیان را به دست آنها سپرد. چند تن از بایبان به شکل دلخراشی به قتل رسیدند. (۴۵)

قره‌العین، بایبان پایتخت را به جنب و جوش انداخت و آنها توانستند ترتیب فرار او را بدهند. قره‌العین به تهران رفت و تا میانه سال ۱۸۴۸ میلادی که گردهمایی «بدشت» برگزار شد، به طور مخفی در تهران زندگی کرد.

اجتماع بدشت

اجتماع بدشت را باید یکی از نقاط عطف جنبش بابی شمرد. پس از این گردهمایی سیاست بایبان تغییر کرد و مبارزه‌شان وارد مرحله جدیدی شد.

«قصده از این اجتماع، بحث درباره دو مسئله بود. نخست رهایی باب از زندان ماکو و دیگر، شرح و تفسیر آراء و عقاید باب برای توده بایبان. زیرا که اندیشه‌های مساوات‌گرایانه باب در پشت آثار عربی و فارسی او مخفی بود و درک آن قدرت عموم بایبان نبود... طرح هر دو مسئله... از قره‌العین بود و اجرای اندیشه‌های مساوات‌گرایانه و نسخ آیین قبلی یا آیین اسلام [به گفته بایبان] و اعلام ظهور آیین جدید یا آیین باب [به گفته بایبان] را خود قره‌العین و ملا محمد باقر فرشی به عهده گرفتند». (۴۶)

درباره دلایل تغییر سیاست بایبان نظریه‌های گوناگونی طرح شده است. از جمله اینکه استقبال مردم از نظرات باب، به تدریج چنان گسترده شد که باب به یکباره ادعای امامت و سپس پیامبری کرد و اعلام نمود که «بایان» ناسخ قرآن است. (۴۷) نظریه‌ای که محتمل‌تر می‌باشد این است که چندین سال مبارزه مسالمت‌آمیز، آن تأثیرات سیاسی - اجتماعی‌ای را که باب و بایبان انتظار داشتند، به بار نیاورده بود. در میان طبقه حاکمه، دامنه تأثیر بایبان محدود بود. با مرگ محمدشاه، به سرکار آمدن ناصرالدین‌شاه و صدارت امیرکبیر، سیاست دستگاه حکومتی دیگر به سود بایبان نبود. با وجود شکاف بزرگی که میان روحانیان افتاده بود، جریان واپسگرا هنوز غلبه داشت. جلب توده‌های مردم، که بخش عظیم‌شان دهقانان فقیر بودند، به سیاست‌ها و اقدامات بسیار عمیق و رادیکال‌تری نیاز داشت. به این

عوامل، وضعیت سخت باب را هم باید افزود که از آغاز دعوت به آیین نو، در زندان بسر برده و انواع و اقسام اذیت و آزارها را از سوی مراجع اسلامی متحمل شده بود. این مجموعه عوامل، در تغییر نظر باب و ادعای امامت و سپس پیامبری مؤثر بوده است. به عبارت دیگر، این تحول را می‌توان به معنی یکسره کردن تکلیف رابطه آیین بابی با شریعت اسلامی دانست. البته بنا به اعتقاد برخی از تاریخ‌نویسان، تغییر سیاست و عملکرد بایبان به ابتکار شخص باب نبوده، بلکه نتیجه فشار جناح رادیکال این جنبش بر باب بوده است و قره‌العین یکی از رهبران اصلی این جناح شمرده می‌شد.

«در تهران، قره‌العین که سری پُرشور دارد و خواستار دگرگونی‌های اساسی در روش تبلیغاتی و مبارزاتی بایبان است، ضرورت تشکیل کنفرانسی را گوشزد می‌نماید تا بتواند در این کنفرانس ضمن آگاهی از آراء و عقاید بایبان، نقطه‌نظرات خویش را نیز به استماع آنان برساند. و چون رأی دیگران نیز به تشکیل آن موافق می‌آید، محل برگزاری آن را بدشت از نواح شاهرود انتخاب [می‌کنند]». (۴۸)

در گردهمایی بدشت که ۱۰ روز و به قولی ۲۰ روز به طول انجامید و در آن ۸۱ نفر از بایبان شرکت داشتند، مسائل مهمی مطرح شد. مورد بحث قرار گرفت. قره‌العین در طی یک سخنرانی مهم اعلام کرد:

«... ای اصحاب، این روزگار ایام فترت شمرده می‌شود. امروز تکالیف شرعی یکباره ساقط است و این صوم و صلوة کاری بیهوده است. آنگاه که میرزا علی محمد باب اقالیم سبعة را فرو گیرد و این ادیان مخالف را یکی کند، تازه شریعتی خواهد آورد و قرآن خویش را در میان امت ودیعتی خواهد نهاد، هر تکلیف که از نو بیاورد، بر خلق روی زمین واجب خواهد گشت. پس زحمت بیهوده بر خویش روا ندارید و در اموال بکدبگر شریک و سهم باشید که در این امور شمار را عذاب و عذابی نخواهد بود». (۴۹)

قره‌العین در سخنان خود زنان را نیز خطاب قرار داد و از آنها خواست که در مبارزه مردان همراه آنها شوند. او گفت که دیگر زمان آن نیست که زنان در حرمسراها مخفی شوند و منتظر بمانند و ببینند که مردها چه کاری می‌توان بکنند. آنها باید نشان دهند که به معنای واقعی همراهان مردان هستند و همراه آنها در میدان‌های شهادت بر خاک خواهند افتاد. (۵۰)

در جریان همین سخنرانی است که قره‌العین با حرکتی ناگهانی، پرده‌ای را که در پشت آن صحبت می‌کرد، کنار می‌زند و بی‌حجاب در میان حضار پدیدار می‌شود.

کنت دو گوینو، روایتی دیگر از ماجرا به

دست می‌دهد. بنا به گفته او، قره‌العین بنا به عادتش، بدون حجاب در این گردهمایی سخنرانی می‌کند. (۵۱) اکثر نوشته‌ها البته، روایت اول را تأیید می‌کنند. ضدیت قره‌العین با حجاب - چنانچه پیش از این آمد - از مدت‌ها پیش از اجتماع بدشت بر همه عیان بوده است. در نتیجه به نظر می‌رسد که این حرکت قره‌العین بیشتر جنبه نمادین و نمایی داشته باشد. به عبارت دیگر، حجاب‌برداری قره‌العین به معنای پرده برداشتن از آن چیزی است که پوشیده و پنهان مانده بود.

«در بدشت» اختلاف نظری روی می‌دهد. گروهی می‌گفته‌اند باید همه اصول باب را به عوام بایه گفت و گروهی معتقد بوده‌اند صلاح نیست عوام از همه مطالب آگاه شوند. قره‌العین طرفداری عقیده نخستین می‌کند و دیگران هم رأی او را می‌پذیرند و وی در بدشت همه‌روزه از پس پرده برای جماعت مسزبور، وعظ و نطق‌های مهیجی ایراد می‌کرده است و روزی که تصمیم داشته منظور خود را عملی کند، یعنی حقیقت دین باب را به عوام آن فرقه بازگوید، به دو تن از خواص خود دستور می‌دهد که در ضمن نطق، هنگامی که او اشاره می‌کند، با قیچی بندهای پرده را که از پس آن سخن می‌گفته پاره کنند...» (۵۲)

در مورد گردهمایی بدشت و پیامد‌هایش، گزارش‌ها و تفسیرهای گوناگونی در دست است. به روایت جانی کاشانی، تاریخ‌نویس رسمی بایبان، پس از حجاب برگرفتن قره‌العین: «جمعی بیخود و گروهی باخود و طایفه‌ای متحیر و قومی مجنون و فرقه‌ای فراری شدند» (۵۳). از سخنان قره‌العین نیز گزارش‌های گوناگونی ارائه شده. برای مثال، پایان سخنان او در برخی گزارشات، به این صورت نقل شده است: «... اینک اگر ما و شما در اموال و افسس شریک یکدیگر شویم و در عرض و ناموس سهم یکدیگر گردیم، عقاب و نکالی نخواهد بود» (۵۴). برخی تاریخ‌نویسان، بر اساس این سخنان به این نتیجه رسیده‌اند که منظور قره‌العین «آزادی بی‌بند و بار» و «اشتراکی شدن زن» است (۵۵). آنها اتهامات بسیاری بر پای قره‌العین روا داشته‌اند: «مستعین بر پای می‌شدند و به پای سریر او می‌رفتند. لب‌های او را که بر یاقوت پمانی افسوس می‌کرد بوسه می‌زدند و پستان‌های او را که بر نار بستان دریغ می‌خورد، چهره می‌سودند» (۵۶).

از سخنان قره‌العین در این اجتماع، متنی که مورد توافق همه باشد، در دست نیست و مشکل بتوان در مورد آنچه گفته شد، نظری قطعی داد. گزارش‌های موجود را بیشتر می‌توان تفسیرهای نویسندگان‌اش به حساب آورد تا گزارش سخنان قره‌العین. آنچه می‌توان گفت، این است که اعتقاد قره‌العین به اینکه آئین بایی

دینی جدید است، نظرش در مورد دوران «فترت» و منسوخ بودن تکالیف دینی و ضدیت آشکارش با حجاب که برای دوران بی‌سابقه بود، واکنش‌های بسیاری را برانگیخت. آنگاه که قره‌العین از «شراکت در اموال» سخن گفت، نتیجه گرفته شد که زنان نیز «اشتراکی» خواهند شد؛ چرا که زنان نیز جزء «اموال» شمرده می‌شدند. فزون بر این، باید در نظر داشت که قره‌العین و بایبان همفکر او، خواهان گسست همه‌جانبه از اسلام شیعه بودند. این رادیکالیسم فکری، بی‌شک در بیان آنها نیز باز می‌شد و گفتار آنها می‌توانست جامعه سنتی عقب‌مانده را سخت تکان دهد و بسیاری را دچار بهت و حیرت کند. یک جریان فکری و اجتماعی را باید در کلیت فکر و عملکردش مورد تحلیل و داوری قرار داد. از همین روست که حتی اگر بپذیریم قره‌العین در سخنان خود از «سهم شدن در عرض و ناموس» یاد کرده، گرفتن این نتیجه که بایبان و یا قره‌العین به اشتراکی شدن زنان باور داشتند، نشانگر تعصب و سطحی‌نگری است. اما رفتار و گفتار قره‌العین برای بسیاری از تاریخ‌نویسان و تحلیل‌گران جنبش بایی، حتی آنها که ضدیتی با این آیین نداشته و ندارند، پیشروتر از آن است که «هضم‌شدنی» باشد.

«بدون تردید در دشت بدشت نه تنها اشتراک اموال بل اشتراک زنان نیز تبلیغ شد و سخنان دشمنان بایبان در این باره چندان دور از حقیقت نیست...» (۵۷)

نویسنده سطور بالا، با تأکید بر اینکه کشف حجاب قره‌العین در آن دوران «هنوز بسیار زود بود و انعکاس نامطلوبی به دنبال داشت»، به تکرار گفته‌هایی می‌پردازد که به گوش آشناست: «اشتراک زنان موضوع ساده‌ای نبود. نه تنها در جامعه متعصب اسلامی بل در هر جامعه متقدم دیگر عکس‌العمل‌های شدیدی را برمی‌انگیخت و برمی‌انگیزد... قره‌العین و ملامحمد بارفروشی نخست به اجرای این امر پرداختند و با یکدیگر در یک کجاوه نشستند و سپس در برابر چشمان حیرت‌زده بایبان به حمام رفتند و سپس سایر بایبان نیز کم و بیش به آنان اقتدا کردند و افسانه باغ اپیکور را زنده کردند... با این همه، قره‌العین و ملامحمد بارفروشی با تار خون خود این اشتباه را جبران کردند. اما حتی بهای سنگین خون آنان نیز نتوانست این اشتباه را از سینه تاریخ بیرون بیاورد» (۵۸)

تحلیل بالا بر مبنای روایاتی استوار است که به نظر می‌رسد که بیشتر میوه تخیلات واقع‌نگاران باشد؛ چرا که هیچ‌کدام از تاریخ‌نویسان جدی کوچک‌ترین اشاره‌ای به «باغ اپیکور» نکرده‌اند. مروری بر زندگی قره‌العین، حتی از نگاه دشمنان‌اش، نشان می‌دهد که او

چقدر به دور از این اتهامات مبتذل بود و چگونه تمامی عمر کوتاه‌اش را صرف تبلیغ و ترویج اعتقادات مذهبی و اجتماعی خود کرد. بزرگ‌ترین «جرم» قره‌العین هم بی‌شک همین بود.

salvat.info

آنچه در اجتماع بدشت روی داد، آشکار شدن اختلافات میان سران جنبش بایی بود؛ به ویژه دو رهبر اصلی جنبش که در این اجتماع حضور داشتند: قره‌العین و ملامحمد بارفروشی (قدوس). قدوس تا آنجا پیش رفت که قره‌العین را به ارتداد متهم کرد. قره‌العین نیز یک بار با شمشیری در دست، نماز و عبادت قدوس را قطع کرد و گفت: «این نمایش را تمام کنید! زمان نماز و مناجات بسر آمده. اینک زمان تدارک میدان رزم و فداکاری و از خودگذشتگی فرا رسیده است» (۵۹).

برآیند اجتماع بدشت، در مجموع، برتری یافتن نظرات قره‌العین بود. (۶۰) قدوس نیز در پی مباحثاتی که با قره‌العین داشت، از مواضع خود عقب‌نشینی کرد. نشستن آن دو در یک کجاوه به هنگام ترک بدشت، چه بسا نشانگر توافق و تفاهم نهایی آنها بود.

پس از متفرق شدن اجتماع بدشت، در فاصله سال‌های ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ میلادی، قره‌العین مازندران را زیر پا گذاشت و از این شهر به آن شهر و از این ده به آن ده رفت. (۶۱) در همین زمان واقعه قلعه شیخ طبرسی روی داد و قره‌العین کوشش کرد که به شورشیان پیوندد. اما مخفی‌گاه‌اش توسط مأموران حکومت کشف شده و به جرم همدستی در قتل پدرشورس مجدداً دستگیر شد. گفته می‌شود که نام او در فهرست نام بایبانی قرار داشت که دولت امیرکبیر خواهان دستگیری‌شان بود. (۶۲) قره‌العین را پس از دستگیری به تهران منتقل و در خانه محمودخان کلانتر، رئیس پلیس تهران، زندانی کردند. گویا دیداری کوتاه با شاه و صدراعظم هم داشته است. (۶۳)

پس از اجتماع بدشت و وارد شدن جنبش بایبان به مرحله قهرامیز، شاهد شورش بایبان در چند نقطه ایران هستیم: قلعه شیخ طبرسی (در نزدیکی بابل)، نیریز و سپس زنجان. مرگ محمدشاه و هرج و مرجی که معمولاً مرگ پادشاهان به دنبال می‌آورد نیز زمینه را برای این شورش‌ها مهیا کرد. حکومت مصمم بود که کار بایبان را یکسره کند. سیدعلی محمدباب و چند تن از یاران نزدیکش در تبریز اعدام شدند (به سال ۱۸۵۰ م). پس از سرکوب خونین قیام زنجان، بایبان مبارز، شیوه «ترور» را برمی‌گزینند. (۶۴)

در سال ۱۸۵۳، پس از ترور ناموفق ناصرالدین‌شاه توسط سه نفر بایی، قتل‌عام بایبان

آغاز می‌شود و تعداد بی‌شماری از مخالفان و نافرمانان را به جرم بایبی بودن به فجیع‌ترین شکلی به قتل می‌رسانند. (۶۵) در سپتامبر ۱۸۵۲، دو مجتهد به نام‌های حاج ملاعلی کنی و حاج میرزا محمد مازندرانی پس از مباحثاتی با قره‌العین، حکم تکفیر و قتل او را صادر می‌کنند. اما او تا زمان ترور ناصرالدین‌شاه در زندان می‌ماند. در این مدت کوشش‌هایی صورت می‌گیرد که قره‌العین را وادار به انکار اعتقاداتش کنند. فرستاده‌هایی از سوی دربار به سوی روانه می‌شوند. یکی از همین فرستاده‌ها به او می‌گوید:

«... شما را به نیاوران می‌برند و می‌پرستند که قره‌العین آیا شما بایبی هستید؟ شما فقط جواب می‌دهید نه. آنها با اینکه یقین دارند بایبی هستید، مسایلند بیش از این از شما جوابی نشنوند و امیدوارند یک چند شما به حالت انزوا زندگی کنید و با مردم سخن نگویند و مستخلص شوید. قره‌العین گفت... امیدوار نباشید که من آنی، هر چند به ظاهر هم باشد، عقیده خود را انکار کنم. آنهم برای یک امر بوج و مهممل که یک کالبد موقتی بی‌قدر و قیمت را چند روز بیشتر حفظ کنم!» (۶۶).
آنطور که گفته می‌شود، قره‌العین در جریان بازجویی، از عقاید خود دست نکشید و حکم قتل او به اجرا گذاشته شد. او را شبانه از خانه کلاتر به «باغ ایلخانی» (محل کنونی بانک ملی ایران در خیابان فردوسی) بردند و با پیچیدن دستمالی به دور گردنش خفه کردند. جسد را به چاهی انداخته و چاه را با خاک و سنگ پوشانیدند. (۶۷)

آثار مکتوب زیادی از قره‌العین برجای نمانده. بیشتر نوشته‌هایش، از نظم و نثر، در جریان قتل عام‌های پی در پی بایبان و جنگ و گریزهای آنان، از میان رفته است. آنچه برجای مانده، دو رساله، چند نامه و چند شعر است. (۶۸)

درباره زندگی و آثار قره‌العین، این بانوی بزرگ تاریخ ایران، پژوهش و بررسی زیادی صورت نگرفته است. بی‌شک به دلیل کینه عمیقی که علمای واپسگرا و حکام مستبد نسبت به جنبش بایبی داشته‌اند؛ به طوری که حتی اشاره‌ای به این جنبش موجب خشم آنها می‌شد، چه رسد به کوشش در راه شناختن و شناساندن این جنبش و چهره‌های آن به نسل‌های آینده. در سال‌های اخیر اما، این کمبود تا حدودی جبران شده و پژوهش‌هایی در خارج کشور جهت روشن‌تر شدن جنبه‌های گوناگون زندگی و مبارزه قره‌العین در راه اصلاح دین و جامعه انجام یافته است.

مبارزه قره‌العین مانند مبارزه بسیاری از اصلاح‌طلبان آن زمان، زیر لوای دین صورت

نشانند» (۷۱)

قره‌العین علیه تمامی سدهایی عصیان کرد که دنیای زنان را از مردان جدا می‌کرد. از همین روست که نه تنها دانش و معرفت آموخت و به درجه اجتهاد رسید، نه تنها به دلیل توانایی‌هایش، از رهبران طراز اول یک جنبش بزرگ اجتماعی شد، بلکه حجاب را هدف گرفت که بارزترین نمود جدایی این دو دنیا و محبوس بودن زنان است. او به رغم اعتقادات عمیق مذهبی، تا به آخر علیه حجاب به مبارزه پرداخت.

خالvat.info

حجاب، از زمانی دوردست در ایران بوده و کاربردهای گوناگونی داشته است. رعایت آن برای برخی تکلیف دینی بوده؛ برای دسته‌ای عادت و برای گروهی پوشاننده فقر و تنگدستی. اما در گذشته، حجاب هرگز مترادف با «رهایی» و «آزادی» زن تلقی نشده است؛ حتی از سوی نیروهای مذهبی. در دهه‌های اخیر، با برآمد «اسلام‌گرایی انقلابی»، کوشش‌هایی صورت گرفته که نقش و معنای دیگری به حجاب داده شود. (۷۲) تحول وضعیت زنان و گسترش آگاهی نسبت به مسئله زن که ره‌آورد سده اخیر است، پذیرش تفکری به کلی ناسازگار با زمان را مشکل کرده بود و کوششی در جهت سازگار جلوه دادن تفکر سنتی با زمان حاضر اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. این چرخش حیرت‌انگیز مفهوم حجاب از همین جا سرچشمه گرفته و این چنین است که حجاب از «کفن سیاهی» که زنان را زنده‌به‌گور می‌کرد به نماد «رهایی» و حضور فعال زنان در جامعه تبدیل شده است.

تغییر معنای نمادین حجاب، البته به معنی تغییر واقعیت آن نیست. حجاب هنوز همچنان بیانگر وحشت جامعه مردسالار از وجود زن است و نشانگر جدایی دنیای زن و مرد و موقعیت فرودست زنان در جامعه. از همین روست که حجاب از دیرباز یکی از موضوع‌های اصلی مورد مناقشه نیروهای آزادیخواه و طرفدار برابری زن و مرد یا نیروهای واپس‌گرا و قشری بوده است و در آینده نیز همچنان خواهد بود ●

پانویس‌ها:

۱- شعری از قره‌العین، برگرفته از: «چهره قره‌العین از صدای خود او»، امین بنایی، نشریه «نیمه دیگر»، شماره ۱۶/۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، ص ۶۲.

۲- Resurrection and Renewal: The Making of Babi Movement in Iran 1844-1850, Abbas Amanat, Cornell University Press, NY, 1989, p.295.

در مورد تاریخ تولد قره‌العین توافق نظر وجود

گرفت. تنها با توجه به چهارچوب فکری و ایدئولوژیک جنبش بایبی است که نارسایی‌ها، دگم‌ها، بایدها و نبایدها، تمام‌خواهی‌ها و... در یک کلام، محدودیت‌های مبارزه بایبان قابل درک و بررسی است؛ محدودیت‌هایی که بی‌شک در شکست این جنبش بی‌تأثیر نبودند. اما تحلیل و داوری در مورد این جنبش هرچه که باشد، مشکل می‌توان نقش و جایگاه قره‌العین را به عنوان یکی از نقاط درخشان جنبش بایبی انکار کرد. نقش و جایگاه قره‌العین در این جنبش البته او را رویاروی سدهایی قرار داد که جامعه در برابر زنان برافراشته است. مخالفین قره‌العین ادعا می‌کنند که «ماده او برای آشوب آماده بود». (۶۹) اما او چگونه می‌توانست در آن ایام، بدون «آشوب» و طغیان علیه رسوم و عادات واپس‌گرای رایج در جامعه، به افکار و علاقت‌اش جامعه عمل پوشاند؟

در دورانی که قره‌العین زندگی می‌کرد هنوز سخن از جنبش حق‌خواهانه زنان در میان نبود؛ حتی در اروپا. اولین طلیعه‌های جنبش احقاق حقوق سیاسی و مدنی زنان، چند سال پس از مرگ قره‌العین آشکار شد. از این رو، طرح این پرسش که آیا قره‌العین پرچمدار جنبش رهایی زنان ایران است یا نه، بیهوده به نظر می‌رسد. در آثار قره‌العین اشاره مستقیمی به وضعیت زنان در جامعه نشده است؛ (۷۰) نمی‌توانست هم بشود. چرا که طرح «مسئله زن»، با مفهوم امروزی آن، تنها از یک قرن پیش رایج شده است. طبیعتاً سطح آگاهی دوران اجازه نمی‌داد که قره‌العین به «مسئله زن» بپردازد. در همان دوران اما، در گوشه و کنار جهان صداهایی به گوش می‌رسید که ستمی را که بر زنان روا می‌شد، فریاد می‌کرد و خواهان فرو ریختن دیوارهای زندانی بود که زنان در آن می‌زیستند. قره‌العین صدایی بود در میان این صداها. زندگی قره‌العین به نحو بارزی بیانگر وضعیت و مشکلات زنان در جامعه مردسالار است؛ به ویژه زنانی که کوشش دارند از بندهای جامعه رها شوند و حداقل حقوق انسانی را به دست آورند.

«قره‌العین مرزهای تصنعی تحمیل شده بر زن را بر نمی‌تافت و از شهری به شهری و از دیار و فرهنگی به دیار و فرهنگ دیگر می‌رفت. او هرگز تن به سکون نداد... او تجسم تحرک و توان و تلاش بود و در فرهنگی که زن را به چارچوب خانه و حجاب تسلیم می‌کند و چنان از تحرک زن بی‌مناک است که حتی تا به امروز برای صدور اجازه خروج و گذرنامه، زن را نیازمند اجازه کتبی شوهر می‌داند، طاهره سکوت را نپذیرفت... او حضور را به جای غیاب، فصاحت را به جای سکوت، تعارض را به جای تسلیم، تحرک را به جای سکون و هویت زنانه را به جای بی‌چهرگی

ندارد. سال ۱۸۱۵ یا ۱۸۱۷ نیز در برخی منابع آمده است.

۳- در منابعی که نگارنده به آنها رجوع کرده، اطلاعی در مورد مادر قره‌العین وجود ندارد. فرزانه میلانی، در یک سخنرانی درباره قره‌العین (به مناسبت بزرگداشت روز جهانی زن، روز ۵ مارس ۱۹۹۹، در سان‌خوزه، کالیفرنیا)، اشاره می‌کند که مادر قره‌العین ادیب بوده.

۴- کتاب: «زنان سخنور»، تألیف علی‌اکبر مشیرسلیمی، مؤسسه مطبوعاتی علی‌اکبر علمی، تهران، بهمن ۱۳۲۵، ص ۷۱.

۵- کتاب: «واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال»، محمدرضا فشاهی، انتشارات جاویدان، تهران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ص ۱۳۳.

۶- کتاب: «قره‌العین، شاعره آزادخواه و ملی ایران»، معین‌الدین محرابی، نشر رویش، آلمان (کلن)، چاپ سوم، ۱۹۹۴، ص ۵۵.

۷- «قره‌العین، شاعره...»، پیش گفته، ص ۵۶-۵۵.

۸- کتاب: «نقطه الکاف (در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بایه)»، تألیف حاجی میرزا جانی کاشانی، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۱۰.

۹- «Resurrection...»، پیش گفته، ص ۲۹۷.

۱۰- «قره‌العین...»، ص ۲۸.

۱۱- برگرفته از سخنرانی ناصر مهاجر درباره «جنبش بابی»، ۲۷ سپتامبر ۱۹۹۸، کلینفرنیا.

۱۲- کتاب: «ایران در راه‌یابی فرهنگی»، ۱۸۲۸-۱۸۳۴، هما ناطق، مرکز چاپ و نشر پیام، لندن، ۱۹۸۸، ص ۴۸.

۱۳- همان، ص ۶.

۱۴- کتاب: «کارنامه و زمانه میرزا رضا کرمانی»، هما ناطق، مؤسسه انتشارات حافظ، بن، ۱۳۶۳، ص ۵۳-۴.

۱۵- «امیرکبیر و ایران»، فریدون آدمیت، انتشارات خورازمی، چاپ سوم، ۱۳۴۸، تهران، ص ۴۴۲.

۱۶- «ایران در راه‌یابی...»، پیش گفته، ص ۷۲.

۱۷- همان.

۱۸- کتاب «برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران»، احسان طبری، از نشریات حزب توده ایران، ۱۳۴۸، ص ۳۸۷.

۱۹- Religions et Philosophies dans l'Asie centrale, Comte de Gobineau, Ed. G. Cres et Cie, 4ème Ed, Paris, 1923, tome II, p 84

۲۰- «واپسین جنبش...»، ص ۱۱۲.

۲۱- ن. ک. پانویس، ۱۹.

۲۲- «واپسین جنبش...»، ص ۱۱۰، و نیز «Les

...Religions et...»، جلد ۲، ص ۷۹.

۲۳- «واپسین جنبش...»، ص ۱۱۲.

۲۴- «قره‌العین...»، ص ۳۶.

۲۵- «Resurrection...»، پیش گفته، ص ۲۹۸.

۲۶- «قره‌العین...»، ص ۶۲، و «زنان سخنور...»، ص ۷۲.

۲۷- «قره‌العین...»، ص ۶۲.

۲۸- همانجا، ص ۶۲، ۷۵.

۲۹- ملاحسین بُشروی، یکی از نزدیک‌ترین شاگردان سیدکاظم رشتی و از نخستین پیروان باب بود. پس از ادعای باب مبینی بر اینکه امام غایب است، ملاحسین لقب باب گرفت و به «باب‌الباب» معروف شد.

۳۰- «قره‌العین...»، ص ۷۸.

۳۱- «حروف حی» اولین ۱۸ نفری هستند که به باب گرویدند. «حی» به معنای «زنده» است. دلیل انتخاب عدد ۱۸ این است که این تعداد به اضافه خود «باب»، عدد ۱۹ را حاصل می‌دهد و عدد ۱۹ در آیین باب مقدس می‌باشد. برای اطلاع بیشتر از الهیات باب و اهمیت حروف و اعداد در آن، ن. ک. به کتاب کنت دو گوینو، پیش گفته، جلد ۲، ص: ۴۳ تا ۱۰۱ و: «واپسین جنبش...»، ص: ۹۲ تا ۱۱۴.

۳۲- «Resurrection...»، ص ۳۰۰.

۳۳- «قره‌العین...»، ص ۸۲.

۳۴- «Resurrection...»، ص ۵-۳۰۴.

۳۵- همان.

۳۶- همان.

۳۷- «زنان سخنور»، پیش گفته، ص ۷۳.

۳۸- «Resurrection...»، ص ۱۷-۳۰۷.

۳۹- همان.

۴۰- همان.

۴۱- همان.

۴۲- همان.

۴۳- همان.

۴۴- همان.

۴۵- «قره‌العین...»، ص ۹۰، و نیز کتاب «فتنه باب»، اعتضادالسلطنه، توضیحات و مقالات به قلم عبدالحسین نوائی، انتشارات بابک، چاپ سوم، بهار ۱۳۶۲، ص ۱۷۷.

۴۶- «واپسین جنبش...»، ص ۱۱۹. آنچه درون کروش آمده، در متن اصلی کتاب وجود دارد.

۴۷- «واپسین جنبش...»، ص ۸۶.

۴۸- «قره‌العین...»، ص ۹۱.

۴۹- همانجا، ص ۹۳.

۵۰- «Les Religion et...»، جلد ۱، ص ۲۰۹.

۵۱- همانجا، ص ۲۰۸.

۵۲- لغت‌نامه دهخدا، چاپ اول از دوره جدید، بهار ۱۳۷۳، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۳۵۱۲.

۵۳- «نقطه الکاف...»، ص ۴-۱۵۳.

۵۴- «قره‌العین...»، ص ۹۴.

۵۵- «زنان سخنور...»، ص ۷۷.

۵۶- لسان‌الملک سپهر، برگرفته از: «ایران در راه‌یابی...»، ص ۷۲.

۵۷- «واپسین جنبش...»، ص ۱۴۶.

۵۸- همان.

۵۹- «Resurrection...»، ص ۳۲۶ تا ۳۲۹.

۶۰- همان.

۶۱- همان.

۶۲- همان.

۶۳- همان.

۶۴- «واپسین جنبش...»، ص ۱۳۰-۱۲۹.

۶۵- همان.

۶۶- لغت‌نامه دهخدا، پیش گفته، ص ۱۳۵۱۴.

۶۷- ماجرای مفصل‌تر این قتل در لغت‌نامه دهخدا، ص ۱۳۵۱۴ آمده است. نویسنده کتاب «زنان سخنور» ماجرای را نقل می‌کند از پیدا شدن بقایای جسد قره‌العین، بیش از ۷۰ سال پس از قتلش، به هنگامی که رضاشاه دستور می‌دهد باشگاهی برای افسران ساخته شود و محل باغ ایس‌خان را برای آن برمی‌گزینند و در جریان کارهای ساختمانی، کارگران جسد او را پیدا می‌کنند. ن. ک. «زنان سخنور»، ص ۸۰ و ۸۱.

۶۸- برای اطلاع بیشتر، ن. ک. به «Resurrection...»، ص ۳۰۱، بیشتر آثار قره‌العین در کتاب «ظهورالحق» اثر شیخ اسدالله فاضل مازندرانی به چاپ رسیده است.

۶۹- «زنان سخنور»، ص ۷۳.

۷۰- «Resurrection...»، ص ۳۳۰.

۷۱- مقاله: «برده را برداریم، بگذاریم که احساس هوایی بخورد»، فرزانه میلانی، نشریه «نیمه دیگر»، پیش گفته، ص ۵۹.

۷۲- برای اطلاع بیشتر در مورد حجاب در ایران، ن. ک. به دو اثر شهلا شفیق: «La femme et le retour de l'Islam, experience iranienne, Chahla Chafiq, Ed. Du Felin, Paris, 1991» و مقاله «حجاب اسلامی، آیین‌های سحرآمیز در برابر جامعه»، مجله «نقطه»، شماره ۵-۴، زمستان ۱۳۷۴/بهار ۱۳۷۵.

شهلا شفیق

قلم، نگارش و قدسیت

نگارش در حافظه تاریخی مسلمانان با قدرت و تقدس پیوند دارد. این ویژگی به «دنیای مسلمان» محدود نمی‌شود. «کاربرد نشانه‌ها برای یادداشت زبان شفاهی زمانی طولانی سنگری بود که متشیان، مأموران حفظ میراث فرهنگی به جد در حفظ آن می‌کوشیدند. (۲) در اکثر جوامع، طی قرن‌ها دانش نوشتن در انحصار طبقات مسلط بوده است.

برای مسلمانان، قرآن، کتاب مقدس، تنها معجزه پیامبر اسلام محسوب می‌شود. محمد، که خواندن و نوشتن نمی‌دانند، از جانب خداوند برگزیده می‌شود تا به جهالت پایان دهد. حدیثی از پیامبر است که «بدون شک نخستین آفریده خدا قلم بود. سپس به قلم امر کرد: «بنویس!» به آنی نوشتارها از هیچ برجستند و پدیدار شدند» (۳).

ربط میان دانش، قدرت و نگارش توضیح‌دهنده این واقعیت است که زنان در جوامع مردسالار، طی قرن‌ها از ورود به حوزه خواندن و نوشتن «دانش رسمی» محروم بوده‌اند. در غرب اکثریت زنان تا اواخر قرن هیجدهم در انتظار ورود به این حوزه باقی ماندند. «در سراسر قرون وسطی، پسران در خانه‌ها یا کارگاه‌ها، آموزش‌های ابتدایی را فرا می‌گرفتند... در قرن شانزدهم، پسران از سن ۸ یا ۹ سالگی به مدرسه می‌رفتند... تنها دختران خانواده‌های اشراف یا بورژواهای ثروتمند، در صورت اجازه پدر، امتیاز آموزش دیدن در خانه را به دست می‌آوردند.» (۴)

دسترسی زنان به دانش گامی بلند در پشت سر نهادن قوانین و اجبارهای جامعه مردسالار است. اما اهمیت نگارش زنان بیش از هر چیز در امکان درگذشتن از مرزهای زمان و مکان

می‌کند که حوا او را فریب داده است: «خدا فرمود: ای آدم این آسیب از کجا به تو رسید؟» گفت: «پروودگارا از دست حوا به این روز افتادم.»

خدا فرمود: «در این صورت برین است که هر ماه از او خون روان کنم (یعنی او را حائضه سازم) و او را تهی مغز سازم. اگرچه پیش از این او را خردمند و بردبار ساخته بودم. و کاری کنم که آبستنی را با رنج بسر برد و با رنج بزاید چنان که از سختی و تلخ‌کامی نزدیک به مرگ گردد؛ در صورتی که پیش از این او را چنان ساخته بودم که آبستنی را آسان بگذراند و آسان بزاید.» به روایت ابن‌اثیر خداوند مار را نیز نفرین می‌کند و محکوم به دشمنی متقابل با آدم و فرزندان او: «هرجا یکی از ایشان را بینی پایش را بگزی و هرجا او تو را ببیند سرت را بکوبد...» آنگاه فرمود: «بروید، به پایین روید در حالی که شما سه تن - آدم و ابلیس و حوا- دشمن همدیگر هستید.» (۱)

بدین گونه انسان، رانده شده از بهشت، در تبعید زمینی خویش، همواره در معرض فریب شیطان خواهد بود؛ همچنانکه در خطر گزیده شدن از جانب مار، دشمن ابدی خویش. و اگر در دام گناه افتد، در جهنم که مکان آتش و مار است شکنجه و مجازات خواهد شد. و اینک، «سربازان خدا» در بنگلادش، با زن اهل قلم، این همدست ابلیس که بی‌وقفه انسان را به سرپیچی از فرمان خدا اغوا می‌کند، می‌جنگند. آنان تسلیمه نسرین و همه کسانی را که از مجازات او سر باز می‌زنند، با نیش مارهای سمی تهدید می‌کنند. تهدیدی جهنمی. نیش سمی مار علیه نیش قلم!

در هنگامه اعتراضات گروه‌های اسلامی بنگلادش به نوشته‌های کفرآمیز تسلیمه نسرین، صدها ریشو با مارهای حلقه‌زده برگردن و بازو به خیابان آمدند و خواستار اعدام تسلیمه شدند. تهدید کردند که اگر مسئولین دولت درخواست آنها را جدی نگیرند، مارهای سمی را در خیابان رها می‌کنند.

این صحنه خوف‌انگیز بیش از هر چیز به نمایشی تمثیلی می‌ماند. نمادی از خشونت «آلت‌سالارانه» مذکر.

در عین حال، این نمایش پرداختی وهم‌انگیز از اسطوره آدم و حوا و مار را عرضه می‌کند. اسطوره‌ای که انجیل روایت می‌کند، قرآن به گونه‌ای دیگر نقل می‌کند که در تعبیر و تفاسیر اسلامی و نیز در قصه‌ها و باورهای مردمی مسلمانان بازگو می‌شود.

در اسطوره قرآنی آدم و حوا، ماری وجود ندارد و حوا گناه اغوای آدم را بر دوش نمی‌کند. بلکه ابلیس آدم و حوا را واداشته تا فرمان خدا را نادیده بگیرند و از درخت ممنوع بهشتی میوه بگیرند. خطایی که به قیمت رانده شدن آنان از بهشت تمام می‌شود. اما در تفسیرهای قرآن و نیز در حکایت‌های مسلمانان از افسانه آفرینش، مار ظاهر می‌شود و حوا با او همدستی می‌کند. عزالدین علی‌ابن‌اثیر، در «تاریخ الکامل» تاریخ آفرینش را بر پایه تفسیر قرآن روایت می‌کند. در این روایت مار از متحدان شیطان است. شیطان او را به دندان گرفته و وارد بهشت می‌کند (در برخی دیگر از قصه‌ها ابلیس در پوست یا در شکم مار جای می‌گیرد...) این اثر از نقش شیطانی حوا می‌گوید که بیش از آدم به وسوسه مایل بوده و سرانجام هم اوست که آدم را به سرپیچی از قانون الهی و خوردن میوه درخت ممنوع وامی‌دارد. در برابر ندای سرزنش‌آمیز خدا، آدم، سرافکننده و ننگین اقرار

«خانگی» برای پا نهادن به «دنیا» است. از یساد نسیریم که زن‌ها همواره در آفرینش «کلام» و «فرهنگ» به شیوه خود شریک بوده‌اند. در شکل‌گرفتن قصه‌ها و افسانه‌های شفاهی، ضرب‌المثل‌ها، ترانه‌ها و لالایی‌ها، دستور خوراکی‌های خوشمزه، لباس‌های زیبا، اشیاء زینتی، اما زنان خلاق طی قرن‌ها گمنام مانده‌اند.

جامعه مردسالار همواره نقش سازنده و آموزش دهنده زنان را در چارچوب خانه و خانواده ستوده و تمجید کرده است. زن «سلطان خانه» است و آموزگار اول کودک.

اما هنگامی که زن قلم به دست می‌گیرد و می‌نویسد، از این محدوده پا فراتر می‌نهد. نوشتن به مفهوم اراده بر جا نهادن نشانه و اثری از «خود» است؛ به معنای اراده ارتباط با دیگران، با دنیای بیرون از «خانه» است. به معنای بیان فکرها و واقعیت‌ها، و حقیقت‌ها از «ظن خویش» است. نوشتن، اراده پشت سر نهادن مرزهای زمان و مکان است؛ خواست ارتباط و گفت و گو با آشنایان و غریبه‌هاست؛ میل دنوردیدن سرزمین‌های دور است.

وقتی که «ویرجینا ولف» به طنز می‌نویسد که چگونه خواهر شکسپیر نمی‌توانست نویسنده شود چرا که اتافی برای خود نداشت به این معنای «نوشتن» نظر دارد. «اتافی برای خود، برای نوشتن» به مفهوم آزادی برای «رفتار» به میل خود، برای امکان آندیشیدن، آزمودن و بنا نهادن ذهنیت خویش است. در دنیای پدرسالار تمامی فضای خانه از آن زن است. زن «خانم خانه» است. اما داشتن «اتافی برای نوشتن» نماد بیرون رفتن از مرز خانه است، به ملاقات جهان رفتن است و در اختیار گرفتن لگام زندگی خویش.

لیدی وین هیلی... زن اشراف‌زاده‌ای که «نوشتن» را تجربه می‌کند، می‌نویسد: «بدیخته‌ای زنی که قلم به دست می‌گیرد موجودی چنان پُر نخوت تلقی می‌شود که هیچ چیز برای شستن گناهانش کفایت نمی‌کند». سیمون دوبوار در کتاب «جنس دوم» تصویری دردناک از موقعیت دشوار زنانی ترسیم می‌کند که در قرن نوزدهم به ناچار در نهان می‌نوشتند و می‌آفریدند. چرا که از استقلال که شرط لازم آزادی انسان است محروم بودند^(۵). و هلن سیکسوس در پایان قرن بیستم پا می‌فشارد که «آزادی زن در گذار از زبان روی می‌دهد» که «زن نخست باید بگوید». «می‌باید گفتار آغاز کند و باور نکند که چیزی برای گفتن ندارد. نپذیرد که در مدرسه به او بیاموزند که زن برای گوش سپردن، باور کردن و کشف نکردن و خلق نکردن آفریده شده است»^(۶).

سیکسوس شرح چگونگی رسیدن به «نوشتن»، این جسادوی آزادی‌بخش را باز می‌گوید. می‌نویسد که چگونگی در روند خلاقه نوشتن خود را به مثابه هلن سیکسوس خلق می‌کند و «من» درونش را رها می‌سازد: «نوشتن، خیال بافتن، هر روز زایندن و روز به روز دختر خویش بودن، تحکیم نیرویی درونی است که قادر است به خودش بنگرد، چنانکه گویی به دیگری می‌نگرد. گویی که خود دیگری است. دیگری که وجودش لازمه عشق است و کسی جز تو نیست». سیکسوس می‌نویسد که «نوشتن» برای پاسخگویی به نیاز گذشتن از «دیوار» و «دریدن چادر سیاه» است.^(۷)

نوشتن با قوانین و نقش‌های ساخته و پرداخته قدرت مردسالار، مذهبی و قضایی در تضاد قرار می‌گیرد. چرا که به زعم این نهادها «منیت زن» می‌بایست بی‌آنکه نشانی از خود بر جای نهد، محو شود.

«نوشتن» و «کشف حجاب»

پس در جهانی که زن می‌بایست خود را در «حجاب» بپوشاند تا «دیده نشود» نگارش، همانطور که فرانسه میلانی می‌گوید، به نوعی «برگشودن» و «کشف حجاب» بدل می‌شود. «طغیان علیه سکوت و سکون»^(۸)

از نظرگاه مدافعان حاکمیت قانون شریعت، زن نه تنها می‌باید خود را در چادر بپوشاند تا دیده نشود بلکه صدای او نیز نباید به گوش نامحرم برسد. «صدای زن پاره‌ای از عورت اوست» و عورت او می‌باید از دید آنانکه محرم نیستند دور باشد. بودیا محقق تونسسی در تحلیل خود از جنسیت در جهان اسلام این نکته را چنین توضیح می‌دهد: «نه فقط بدین سبب که سخنان مهرآمیزی که از دهان زن بیرون می‌آید باید به شوهر و سرورش اختصاص یابد، بل از این رو که صدایش ممکن است مردها را تحریک و به زنا تشویق کند»^(۹).

درواقع، هنگامی که زن قلم به دست گیرد و از فکرها و امیال خود سخن گوید، این سخنان از محدوده مختص به «سرور» اش درمی‌گذرد و به گوش دیگران می‌رسد. در احادیث و در ضرب‌المثل‌ها از خطرات و مضرات دانش «زنان» بسیار آمده است. زن که حیل و مکر در ذات اوست با یاری «نگارش» می‌تواند بهتر و سوسه‌های خیانت‌بار خود را جامه عمل بپوشاند. «زنی که نوشتن می‌داند، به شمشیر تیزی می‌ماند که بر هرچه فرود آید با شتابی حیرت‌انگیز آن را دو نیمه می‌کند»^(۱۰).

با دستیابی زنان به آموزش و تحصیل و حضور

آنان در عرصه اجتماعی در «کشورهای مسلمان» این دیدگاه به نظر کهنه می‌رسد. شماری از متفکرین اسلامی در عین دفاع از دین با آن به مخالفت برخاسته‌اند. اما حضور زنی که برای نگارش احساسات و خواسته‌ها و بیان خشم و

● دسترسی زنان به دانش گامی بلند در پشت سر نهادن قوانین و اجبارهای جامعه مردسالار است. اما اهمیت نگارش زنان بیش از هر چیز در امکان در گذشتن از مرزهای زمان و مکان «خانگی» برای پا نهادن به «دنیا» است.

xalvat.info

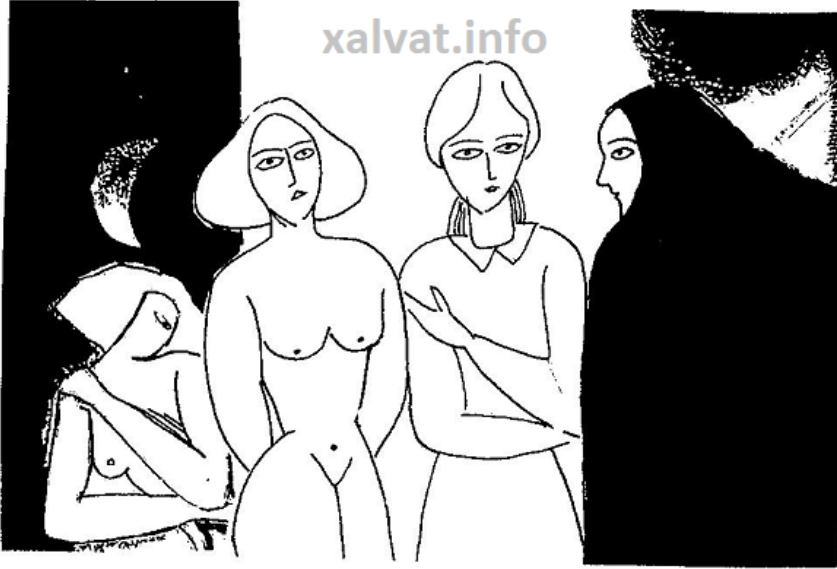
انتقاد خویش، قلم به دست می‌گیرد همچنان در میان اسلامیانی که خود را مجری و حافظ شریعت می‌دانند، نگرانی، کینه و نفرت بر می‌انگیزد.

تسلیمه نسیرین: سلمان رشدی مؤنث؟

سلمان رشدی در نامه‌ای سرگشاده خطاب به تسلیمه نسیرین می‌نویسد: «حتماً از اینکه شما را «سلمان رشدی مؤنث» می‌خوانند خسته شده‌اید. چه موجود مضحک و عجیبی!...»

سلمان رشدی با اظهار تأسف از تحمیل این لقب به تسلیمه می‌گوید: این شعارها به هیچ وجه هویت اصلی شما را پنهان نمی‌کنند. موقعیت شما یگانه است و مبارزه برای دفاع از شما و حقوق تان در برابر کسانی که از مرگ شما شاد می‌شوند سرشار از اهمیت است»^(۱۱). تسلیمه نسیرین در این باره می‌گوید: «سلمان رشدی نویسنده بزرگی است و من نویسنده‌ای کوچک. ما هر دو از دین اسلام انتقاد می‌کنیم. ولی با من به عنوان زن مبارزه می‌شود، در حالی که در مورد رشدی چنین نیست اما من هم چون او تنها خواستار آزادی بیان هستم»^(۱۲).

آیا جنسیت تسلیمه نسیرین جایگاه و موقعیت او را از سلمان رشدی متمایز می‌کند؟ محکومیت به مرگ سلمان رشدی، نویسنده هندی تبار انگلیسی، برگی است از تاریخ طولانی مبارزه مدافعان ایدئولوژیک دین علیه آزادی اندیشه و بیان. تاریخ مسیحیت نمونه وحشت‌انگیز چند قرن تفتیش عقاید را به دست می‌دهد. تحت حاکمیت کلیسا، همه اندیشمندی که فکر و عقیده‌شان با تفسیر ایدئولوژیک روحانیون حاکم سازگار نبود



از این منظر، زمان رشدی برای مدافعان حاکمیت دین خطرناک است. همان طور که خود نویسنده می‌گوید: «آیه‌های شیطانی، اختلاط، امتزاج، درآمیختگی و دگرگونی حاصل از پیوندهای نو میان انسان‌ها، فرهنگ‌ها، ایده‌ها، سیاست‌ها، فیلم‌ها و ترانه‌ها را می‌ستاید». این زمان از «مطلق‌گرایی» وحشت دارد و می‌خواهد نشان دهد که «انسان‌ها یا گفت و گو، ابراز مخالفت، پرسش و بر زبان آوردن ناگفتنی‌ها به تفاهم و راهگشایی آینده می‌رسند نه با زانو زدن، چه در برابر خدا و چه در برابر سایر انسان‌ها».

واضح است که چنین نظرگاهی یا دشمنی سرسختانه اسلامی روبرو می‌شود که خود را نماینده خدا در روی زمین می‌دانند و قتل و مجازات خطاکاران را برای خود مجاز می‌شمارند؛ جریانی ایدئولوژیک که خود را مأمور برقراری نظم مقدس بر روی زمین می‌داند. به همین دلیل است که تسلیمه نسرين نیز به مرگ محکوم می‌شود چرا که جرأت کرده از مردسالاری دینی انتقاد کند و خواستار جدایی دین از حکومت و آزادی زنان گردد: «باید حکومتی لائیک در بنگلادش برقرار شود. باید قانون خانواده که بر اساس شریعت تدوین شده تغییر یابد و قوانین تضمین‌کننده حقوق برابر زنان و مردان جانشین آن گردد» (۱۷).

تسلیمه نسرين در مقالات خود نه تنها قوانین اسلامی، بلکه تمامی نظام اجتماعی-سیاسی مردسالارانه را به نقد می‌کشد. او چندمسری و قوانین مربوط به طلاق و ارث و نیز اعتقادات مردسالار را که زنان را به خدمتکار و «شیئی جنسی» بدل می‌کند محکوم می‌شمارد. «در بنگلادش همه چیز گران است جز زن، روسپیان، خدمتکاران روزمزد، کارگران

است. «اسلام سیاسی» تنها در زمینه خلاء سیاسی - اجتماعی راه خود را می‌گشاید و خود را همچون بدیلی قادر به پاسخ‌گویی به نیاز عدالت و نیک‌بختی مسلمانان عرضه می‌کند. فتوای قتل سلمان رشدی تنها در متن اوضاع سیاسی آن زمان می‌توانست چنین ابعادی به خود گیرد. تلخ کام از شکست در «جنگ مقدس» علیه عراق، آیت‌الله خمینی با صدور این فتوا ماهرانه جبهه جهاد را جابجا کرد و با هدف قرار دادن سلمان رشدی چالش اسلامی را در دو جبهه علیه دشمنان داخلی و خارجی برانگیخت. رشدی در عین حال نماد دشمنان داخلی و خارجی است. چرا از سویی در خانواده مسلمان دیده به جهان گشوده و از سوی دیگر در غرب زندگی می‌کند و به انگلیسی می‌نویسد.

آیه‌های شیطانی نه رساله‌ای علیه اسلام، بلکه اثری تخیلی است که موضوع اصلی آن به هیچ وجه اسلام نیست. همچنان که خود رشدی توضیح می‌دهد، آنچه که از جانب مخالفین، «توهین و ناسزا به اسلام» قلمداد شده است برداشتی از رؤیاهای شخصیت اصلی زمان است. رؤیاهای کابوس‌هایی که در واقع در متن داستان همچون «مجازات‌های شایسته» است. «تنبیهی که قهرمان داستان از زمانی که ایمانش را از دست داده به ناچار تحمل می‌کند». هدف از بیان این رؤیاهای به تصویر درآوردن روحی بحران‌زده است (۱۶).

اما ویژگی وضعیت سیاسی که فتوا در آن مقطع صادر شد، نمی‌باید ما را از سرچشمه آن غافل نماید: دین هرگاه که به ایدئولوژی بدل شود، با هرگونه اندیشه‌ای که استقرار آن را به خطر بیاندازد به جهاد برمی‌خیزد.

سرکوب و به نابودی تهدید می‌شوند. ایودوسات در شرح این روند تأکید می‌کند که «جستجوی ملحدین بر عهده اسقفان، مجازات آنان با قضات عادی و نظارت و تحکیم سرکوب و وظیفه شاهان و شاهزادگان بود که اگر خلاف آن رفتار می‌کردند، با بی‌مهری روحانیون روبرو می‌شدند» (۱۳).

در دنیای اسلام، اگرچه تفتیش عقاید شکل و گستره مشابه با اروپای قرون وسطی را نیافته، اما همواره در کار بوده است. فتوای «جهاد» در مفهوم وسیع آن، بنای استدلال مدافعان شریعت برای سرکوب ملحدین و کافران را پایه ریخته است. در حالی که در قرآن، همان طور که «آلفرد مورایا» در پژوهش گسترده خود در باره جهاد در اسلام قرون وسطی اشاره می‌کند: «آیاتی در خطوط مبهم و کلی به نوع رابطه‌ای که می‌بایست با صاحبان «کتاب» و «کفار» برقرار شود، اشاره می‌کنند». خطوطی که به گمان آلفرد مورایا از روابط دشوار پیغمبر اسلام با نامسلمانان در آخرین سال‌های اقامتش در مدینه حکایت می‌کند (۱۴).

یادآوری کنیم که در مباحث میان نحله‌های متفاوت اسلامی در تفسیر سنت، برخی جهاد را در زمره احکام پایه‌ای عقیدتی می‌دانند و برخی بر این باور نیستند. بعلاوه در روایت صوفیان از جهاد بر وظیفه هر مسلمان در مبارزه با «شیطان نفس» تأکید می‌شود. اما در دیدگاه شریعت، آموزه جهاد بر اساس اعتقاد به برتری اسلام به مثابه کامل‌ترین دین صاحب کتاب و آخرین آن استوار است. پس وظیفه شرعی هر مسلمان دفاع از دین در برابر حملات دشمنان و کمک به دوام اسلام و گسترش آن بر روی زمین است. بر پایه این آموزه، جهاد تنها وظیفه‌ای در برابر دشمنان خارجی امت مسلمان محسوب نمی‌شود، بلکه شامل دشمنان داخلی هم می‌گردد. یعنی آن دسته افرادی که یگانگی و خلوص شریعت را به خطر می‌اندازند. اما در طول تاریخ منافع «دین» بناگزی با منافع مراجع مختلف قدرت مثل حکومت‌های محلی، دولت‌های بزرگ و غیره اشتراک یافته‌اند. از همین رو آلفرد مورایا بر «وزن جامعه‌شناختی» آموزه‌های دینی تأکید می‌کند. «اسلام‌شناسان نمی‌توانند نسبت به نیروی بالقوه و ظرفیت جامعه‌شناسانه نهفته در یک آموزه بی‌اعتنا باشند. آموزه هرچه تجریدی‌تر و عام‌تر باشد تأثیر آن بر حیات و ایمان مردمی که امیدهای پر یاد رفته و عمیق‌ترین آرزوهای خود را در آن آموزه می‌یابند، عمیق‌تر است» (۱۵).

نظواهرات صدها هزار تن از مؤمنین خشمگین علیه سلمان رشدی نمونه بارزی از این ظرفیت «جامعه‌شناختی» آموزه‌های دینی

تیره روز کارخانه‌های تولید پوشاک، همگی کار خود را برای درآمدی ناچیز عرضه می‌کنند. گوشت زن ارزان‌تر از گوشت بره است (۱۸).

تسلیمه به وضعیت اجتماعی، مذهبی و سیاسی که سلطه پدرسالار را تداوم می‌بخشد حمله می‌کند و از زنان به سبب پذیرش نظم مسلط انتقاد می‌کند. به گمان او زنان به تحقیر خو می‌گیرند، می‌پذیرند و از گسستن پیوند با سروان خود بیمناکند. از دیدگاه تسلیمه، این زنان‌اند که بندهای وابستگی خفت‌بار مردسالارانه را محکم‌تر می‌کنند. از جمله زنان متعلق به طبقات متوسط و بالای جامعه که «آزادی خود را به قیمت خانه‌های کوچک فروخته‌اند» و «بیشتر به میل و ظرف توجه دارند تا به کتاب...» (۱۹).

تسلیمه نسرین نه تنها علیه اقتدار شوهران، که علیه اختیارات پدران نیز بپا خاسته است. وی که به خانواده‌ای متوسط تعلق دارد، از پدرش که پزشک است به سبب رفتار تبعیض‌آمیز او انتقاد می‌کند: «برادرانم اجازه انجام کارهایی را داشتند که برای ما ممنوع بود، مانند تنها خارج شدن از منزل، دیر بازگشتن و دریافت نامه. هدف پدرم این بود که من با مرد مناسبی ازدواج کنم. همین و بس...» (۲۰).

نسرین در پایان تحصیلات پزشکی، پس از آغاز به کار، دامنه تبعیض و ظلم جنسی به زنان را از نزدیک مشاهده کرد و نفرت خود را از این امر در زندگی و نوشته‌های خود نشان داد: «من سه بار ازدواج کرده‌ام. فرزند ندارم. فرزندان خواهر و دوستانم برایم کفایت می‌کنند. من کودکان را دوست دارم، بی آنکه برای دوست داشتنشان نیاز داشته باشم که از رحم خودم بیرون آمده باشند. من انسان مستقلی هستم. نمی‌خواهم به مردی وابسته باشم. در کشور ما زندگی با یک مرد بسیار دشوار است. زیرا مردان مستبدند... اما تنها شوهران می‌توانند دیکتاتور باشند، نه دوستان، این است که من دوستانی دارم. من دوست را به شوهر ترجیح می‌دهم.» (۲۱).

تسلیمه نسرین از کاربرد زبانی خشن بیم ندارد: «من برای زبانی می‌نویسم که تحقیر و شکنجه شده‌اند و چون سخنان نرم تا به حال بی‌اثر بوده‌اند، بدزبانی را برگزیده‌ام.»

درواقع او نفرت اسلامی‌های کشورش را نه فقط به سبب اعتقادات خود، بلکه به دلیل شکل و نحوه بیان آن برانگیخته است. با سخن گفتن از جنسیت، بدن، میل‌ها، رویاها و کابوس‌ها و خشم و نفرت‌اش تابوها را به چالش می‌خواند: «هر شب خواب‌های به رختخوابم می‌آید. در کنارم می‌آرمد.

چشمان، لبان و چانه‌ام را دیوانه‌وار می‌بوسد. پستان‌هایم را می‌گیرد، می‌لیسد و می‌مکد

انگشتان ماهرش با شتاب موهابیم را به بازی می‌گیرد
گرمایشان تنم را آتش می‌زند.

اما او ناتوان، سر بر ماه می‌گذارد و به خوابی عمیق می‌رود
تمام تنم قطره‌ای آب می‌طلبد و می‌گرید.» (۲۲)

در این شعر، عمق ناتوانی مردی که قادر به عشق ورزیدن نیست و تنها از او کام می‌جوید، تصویر شده است. تسلیمه از سرخورده‌گی زنی می‌گوید که به وسیله لذت‌جویی تقلیل یافته است و از بی‌عشق‌ی رنج می‌برد. او با نوشتن ژمان و مقاله، برای طرح تصویر زنی مستقل مبارزه می‌کند. زنی که رفتارارش از جانب سنت، مذهب و قوانین پدرسالار دیکته نمی‌شود. بلکه بر اساس اراده آزاد خویش و در برابری با مرد زندگی می‌کند. تسلیمه نسرین به ایده‌آل خود اعتقاد

● در قساموس مسداقسان حاکمیت

شریعتت، تنها رد مذهب نشان کفر و
ارتداد نیست، بلکه هرگونه اندیشه و
حقیقه که حاکمیت ایدئولوژیک مذهب
را به نقد بکشد معادل کفر و ارتداد است
و صاحب آن مستحق نابودی.

دارد و می‌کوشد دیگر زنان را در این آرمان شریک سازد تا ترس‌ها و تردیدهای خود را مهار کنند: «تردید و ترس سرسخت‌ترین دشمنان زنانند. تردید و ترس از بی‌آبرویی و اتهامات ناروا بر پایشان زنجیر می‌نهد. زنان با خنجر تردید، خود را صد تکه می‌کنند...» (۲۳).

اگر اسلامی‌ها سلمان رشدی را به دلیل پراکندن «شک» نسبت به «حقایق ابدی» و «حزم مذهبی» محکوم به مرگ کرده‌اند، تسلیمه نسرین به دلیل دفاع از «یقینی» که زنان را فرا می‌خواند تا بر «تردید» شان به ضرورت مبارزه با قوانین جزمی غلبه کنند، محکوم به مرگ می‌شود. درواقع، با محکومیت سلمان رشدی، اسلامی‌ها هنر رمان که به گفته کوندرا «سیاره‌ای دیگر» است که برپایه بینشی دیگر از انسان می‌گردد، محکوم می‌کنند. سیاره‌ای دوزخی که در آن «حقیقت مطلق» ناتوان است و شک شیطانی همه یقین‌ها را به معما بدل می‌کند.» (۲۴).

با محکومیت رشدی، افراطیون اسلام‌گرا ژمان‌نویس را در مقام فردی که حق تخیل، آفرینش و شک را از آن خود می‌داند بر سکوی اتهام می‌نشانند. و با هدف گرفتن تسلیمه نسرین، زنی را که بر تردیدها و ترس‌هایش فائق

آمده و می‌خواهد انسانی آزاد و مختار باشد محکوم می‌کنند.
اما مگر جز این نیست که شخصیت‌های رمان و نویسنده آن همانند زنی که خواستار استقلال است، تنها در آزادی قادر به ادامه زندگی هستند؟ وجه مشترک موقعیت سلمان رشدی و تسلیمه نسرین در همین نکته نهفته است. این موقعیت به روشنی پیوند ناگسستنی میان حقوق برابر زنان، دموکراسی و لائیسیتیه را نشان می‌دهد. پیوندی که در بسیاری نقطه‌نظرها نادیده انگاشته می‌شود.

xalvat.info

آیا تسلیمه نسرین، موردی استثنایی

است؟

تسلیمه نسرین خود را تنها می‌داند. به تنهایی «قطه‌ای زیر میکروسکوپ در تمامی کیهان». او این تنهایی را سرچشمه قدرت و غرور خود می‌شمارد. با این حال در بنگلادش جنبش‌های زنان پیشرو فعال‌اند. در سال ۱۹۸۸ هنگامی که اسلام دین رسمی دولت اعلام شد این جنبش‌ها ناراضایتی خود را با تظاهرات و اعتراضات اعلام کردند. بیوه ضیاءالرحمان، خالده ضیاء در ریاست حکومت است و شیخ حسینیه، دختر نخستین رئیس جمهور بنگلادش پس از استقلال، رهبر مهم‌ترین حزب اپوزیسیون است تسلیمه بر این گمان است که این زنان سیاست شوهران و پدران را ادامه می‌دهند و جنبش‌های زنان، در وحشت از افراطیون درخواست‌های اندکی دارند. (۲۵)

اما برخی مخالفان دموکرات، تسلیمه نسرین را به سبب «شتاب زدگی» و رادیکالیسمی که آب به آسیاب دشمنان خواهد ریخت سرزنش می‌کنند. برخی از روشنفکران لائیک از امکان بهره‌برداری منفی از سخنان مبالغه‌آمیز او نگرانند. اما برخی دیگر، مانند شمو رحمان، مشهورترین شاعر بنگلادشی شجاعت او را می‌ستایند.

این موضوع‌گیری‌های متناقض در میان روشنفکران لائیک و هواداران دموکراسی، پیچیدگی زمینه سیاسی و اجتماعی که تسلیمه نسرین در آن تحول یافته آشکار می‌کند. تسلیمه در کشوری چشم به جهان گشوده که بیش از هفتاد درصد جمعیت آن در مناطق روستایی بسر می‌برند و بیش از هفتاد درصد از افراد بالاتر از ۲۵ سال از آموزش بی‌نصیب مانده‌اند. فقر و محرومیت از آموزش سلطه نیرومند سنت‌های

مردسالار را دوام می‌بخشد. تسلط شریعت بر قانون خانواده به نوبه خود این سنت‌ها را محکم‌تر می‌کند. با این حال حضور صدها هزار زن در مناطق شهری، به این تابلو رنگی دیگر می‌بخشد. این زنان مدرسه می‌روند و در برابر کار خویش مزد می‌گیرند. ظهور و تحول گروه‌های مبارز زنان حاصل این دگرگونی است. وجود تسلیمه نسرين و حضورش در صحنه سیاسی - اجتماعی بنگلادش نیز بر واقعیت وجود و حضور این زنان گواهی می‌دهد. مگر نه اینکه طی قرن‌ها، غیاب زنان در این صحنه، سنت مسلط را «نیکو» و «خیرخواهانه» جلوه می‌داد؟

پس تسلیمه نسرين، یکی از چهره‌های متنوع و متفاوت جنبش زنان است و سخنان او بیش از هر چیز در متن ظهور ناگزیر زن اندیشمند معنای خود را باز می‌یابد. از این رو، پای استدلال مخالفان در انگشت گذاشتن بر «پی‌آمدهای خطرناک» رفتار او، چوبین است. چنین استدلالی دلایل اجتماعی و سیاسی گسترش جنبش اسلامی را نادیده می‌گیرد و از یاد می‌برد که پیروزی این جنبش پی‌آمد شکست قدرت‌های سیاسی حاکم در پاسخگویی به نیازهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی مردم است. محرومیت‌های اقتصادی و اجتماعی، فقدان دموکراسی، بی‌عدالتی اجتماعی و جهل سربازان نوینی برای اسلامی‌ها تربیت می‌کنند.

موز خطر؟

استدلال‌های مدافعان «احتیاط» در نقد سنت و مذهب حاکم، پرسش دیگری را مطرح می‌سازد:

حد و مرزی که خارج از آن فکر یا عقیده‌ای از جانب افراطیون اسلامی کفر محسوب می‌شود کجاست؟

مگر نه این است که تفسیر حد و مرزی نمی‌شناسد و واکنش اسلامی‌ها از تفسیر آنان ناشی می‌شود؟

مگر نه اینکه نقطه حرکت اسلاميون مقدس شمردن بی‌قید و شرط شریعت است؟ مگر جز این است که آنان خود را مأمور استقرار قانون الهی بر روی زمین و مجری احکام آن می‌دانند؟ مگر نه این است که در چنین منظری، هر گفتار و نوشتار و رفتاری که نه فقط در کلیات بلکه حتی در جزئیات نیز قانون مقدس را مورد سؤال قرار دهد می‌تواند کفر تلقی گردد؟

اگر این استدلال را دنبال بگیریم در نهایت تنها رفتار محتاطانه ممکن در برابر افراطیون «سکوت» است. اما مفهوم و معنای «نوشتن»

شکستن سکوت است. در چشم و نگاه مدافعان حاکمیت شریعت، شکستن سکوت و سکون برای حرکت به آزادی و اختیار، خلل افکندن در پایه نظم مقدس است. هم بدین سبب است که تسلیمه نسرين تنها نویسنده زنی نیست که به اتهام کفر و ارتداد به مرگ محکوم می‌شود. نمونه نوال السعداوی نویسنده مشهور مصری که برخلاف نسرين، بی‌مذهب نیست و مسلمان است به روشنی نشان می‌دهد که در قاموس مدافعان حاکمیت شریعت، تنها رد مذهب نشان کفر و ارتداد نیست، بلکه هرگونه اندیشه و عقیده که حاکمیت ایدئولوژیک مذهب را به نقد بکشد معادل کفر و ارتداد است و صاحب آن مستحق نابودی.

xalvat.info

نوشتن و خودسانسوری

نوال السعداوی از مُثله کردن اندیشه و حس خود تحت فشار خودسانسوری می‌گوید: «هنگامی که جسارت دیوانه‌وار وجود را فرا می‌گیرد بی‌هیچ احتیاط و پروایی می‌نویسم. البته هیچ ناشری حاضر به چاپ این نوشته‌ها نیست. آنها را در پرونده‌ای آبی می‌گذارم که بر آن حک شده: «انتشارات پس از مرگ». در این پرونده نوشته‌هایی گرد آمده که توانستم بی‌سانسور درونی بنویسم. این سانسور عصبانی نظیر شاهان و سرکردگان به دست دارد. بعضی وقت‌ها چهره پذیرزگم را که پیش از تولد من مرده است به خود می‌گیرد. گاهی هم بی‌چهره است و تنها ترکه‌ای نیشکری از خود بجا می‌گذارد، شبیه به ترکه معلم شرعیات در مدرسه ابتدایی. آری سانسور همیشه وجود دارد. سانسور بیرونی یا درونی که مثل چشم الکترونیکی آدم را می‌پاید. برای آفرینش همواره باید بهایی پرداخت. اما این بها هر اندازه گران باشد، برای من ناچیز است، چرا که ترجیح می‌دهم جانم را بیازم و روح را نجات دهم، روحی که بدون آن خلاقیت ممکن نیست» (۲۶)

نویسنده مصری این گونه از موهبت آزادی‌بخش نوشتن سخن می‌گوید و به طنز می‌افزاید: «اگر ناگزیر شوم میان نوشتن و رفتن به بهشت یکی را انتخاب کنم، نوشتن را برمی‌گزینم. خاصه آنکه امتیازات بهشت بیشتر از آن مردان است. حوری‌های جوان و سپیدروی و باکره چندان شباهتی به من ندارند. من که سبزه‌رو هستم، بکارت‌ام را از دست داده‌ام و سن و سالی دارم. زنی چون من در بهشت نصیبی جز شوهرش نخواهد داشت. این خودش مصیبتی است که شوهر حتی در زندگی پس از مرگ هم همراهت باشد...»

یادآوری کنیم که نوال السعداوی ادعای بی‌مذهبی نداشته است. برعکس. و همواره ز این عقیده دفاع کرده که می‌تواند ر سلاطین تفسیری حاکی از برابری زن و مرد رنه دد. در کتابی به نام «چهره پنهان حوا» (۳۷). السعداوی تفاسیری که احکام شریعت را قوانین ازلی و ابدی می‌پندارند مردود می‌شمارد و آن را حاصل قرن‌ها حاکمیت پدرسالار در جوامع اسلامی می‌داند. او که پزشک است در کتاب‌های خود کوشیده تا تأثیر فقر، بی‌سوادی، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی و فقدان دموکراسی را در تحکیم سنت‌ها و قوانین پدرسالار نشان دهد. نوال السعداوی از نفوذ فاجعه‌بار این قوانین بر ذهنیت زنان و مردان که از شریعت نیرو می‌گیرند، می‌نویسد و خواهان تغییر آنهاست. به جاست یادآوری کنیم بیش از یک قرن است

● «اگر ناگزیر شوم میان نوشتن و رفتن به بهشت یکی را انتخاب کنم، نوشتن را برمی‌گزینم. خاصه آنکه امتیازات بهشت بیشتر از آن مردان است. حوری‌های جوان و سپیدروی و باکره چندان شباهتی به من ندارند. من که سبزه‌رو هستم، بکارت‌ام را از دست داده‌ام و سن و سالی دارم. زنی چون من در بهشت نصیبی جز شوهرش نخواهد داشت. این خودش مصیبتی است که شوهر حتی در زندگی پس از مرگ هم همراهت باشد...»

که این خواسته‌ها از جانب شخصیت‌ها و نیروهای پیشرو و گروه‌های زنان ترقی‌خواه مصری بیان می‌شود. اما قوانین خانواده هنوز تحت تأثیر شریعت هستند و تنها اصلاحات ناچیزی در آنها بعمل آمده است: نظیر حداقل سن ازدواج برای دختران و حق تقاضای طلاق برای زن اول در صورتی که شوهر تجدید فراش کند؛ حق ارث برای زن و با خواهر چنانچه شوهر یا برادری در وصیت‌نامه آن را ذکر کرده باشد.

جنبش‌های افراطی اسلام‌گرا در مصر، با اعتراض به حضور گسترده زنان در جامعه خواهان برقراری مطلق قوانین شریعت‌اند. این جنبش‌ها برای حاکمیت اسلام به عنوان تنها منشاء قانون‌گذاری و شیوه اداره جامعه مبارزه می‌کنند.

4e Edition. 1986.

Ghassan Ascha: «Du Statut de la femme en Islam, Paris, éd. L'Harmattan, 1987.

۱۱- نامه سرگشاده منتشره در روزنامه لیبراسیون، ۱۳ ژوئیه ۱۹۹۴، پاریس.

۱۲- روزنامه لیبراسیون، ۱۰ فوریه ۱۹۹۴.

۱۳- Yves Dossat: Histoire de L'inquisition in Encyclopedia Universalis. corpus 9, France, 1988.

۱۴- Alfred Morabia: Le Gihâd dans L'Islam Médiéval, Ed, Bibliothèque Albin Michel, Histoire, 1993, Paris.

۱۵- همان.

۱۶- «Salman Rushdie: «de bonne foi» in: Patries imaginaires. Essais et Bourgeois critiques. 1981/1991, Ed, christian. 1991. Paris.

۱۷- Taslima Nasreen: Femmes, manifestez vous! Recueil des articles, Ed, Des femmes, 1994 paris

۱۸- همان.

۱۹- همان.

۲۰- مصاحبه تسلیمه نسرين با روزنامه لیبراسیون، ۱۰ فوریه ۱۹۹۴.

۲۱- همان.

۲۲- روزنامه لوموند، ۱۹۹۴.

Cathrine Bédarida: La révolté de Taslima Nasrin

۲۳- به پانویس ۱۷ رجوع کنید.

۲۴- Milan Cundera: Les testaments trahis. Gallimard. 1993, Paris.

۲۵- به پانویس ۱۷ رجوع کنید.

۲۶- Mon expérience de création, in: Revue (culture en mouvement). Canada

۲۷- «چهره عربیان عرب»، دکتر نوال سعداوی، ترجمه مجید فروتن - رحیم مرادی، ناشر: کانون نشر اندیشه‌های نوین. سال ۱۳۵۹. تهران.

۲۸- Mohammad Harbi: Islamisme dans tous ses Etats. Ed, Arcanter. 1991. Paris.

بدل گشته است؛ امری که چاقوی اصلاح را کند و کندتر می‌کند.

پس شگفت‌آور نیست که در چنین فضایی، نوال السعداوی، تجربه آفرینش ادبی را همچون طغیانی علیه نظام بندگی که «تمامی مجموعه قدرت‌ها، از قدرت پدر و شوهر در خانواده، تا قدرت دولت، قانون، دین و بالاتر از آن قوانین بین‌المللی» بر زن تحمیل کرده‌اند، معنا کند. و با صدای بلند بگوید:

«نوشتن و خلافت حاصل رستاخیز آدمی است و نه حاصل مرگ و قربانی شدن او. حاصل تحقق خویش است و نه نفی خود... نوشتن بیان «خودی» است که از قربانی کردن خویش برای دیگری دست برمی‌دارد. خواه آن دیگری، شوهر باشد، یا خدا یا رئیس جمهور».

آیا این گفتار صریح و روشن معنای عمیق ارتباط میان «زن بودن» و «نوشتن» و آزادی اندیشه را در جهانی که مسلمانان می‌نامند، خلاصه نمی‌کند؟ ●

خالvat.info

پانویس‌ها:

۱- عزالدین ابن اثیر، تاریخ الکامل، ترجمه ابولقاسم حالت، جلد اول، انتشارات علی‌اکبر علمی، تهران.

۲- Robert Escarpit: l'Écrit et la communication. Ed: puf (que sais-je?), 5e édition, 1993

۳- تاریخ الکامل، (پانویس شماره ۱).

۴- Christine de Pisan: la cité des dames, ouvrage cité par Michelle Perrot: «Naissance du Féminisme et ses Enjeux», Ed. centrale fédéral FEN, Edition, 1998. Paris

۵- Simon de Beauvoir: le deuxième Sexe, Ed, Gallimard, 1976.

۶- Heléne Cixous: le Sexe ou la Tête, in: «des Cahiers de Grif: le Langage des femmes» Ed, Complexe, 1992.

۷- Heléne Cixous: la Venue à l'écriture, in: Entre l'écriture, Ed, des femmes, 1986. Paris.

۸- فرزانه میلانی، ادبیات زنان پس از انقلاب، نیمه دیگر، شماره ۱۴، بهار ۱۹۹۱، آمریکا.

۹- A. bouhdiba: la Sexualité en Islam, Puf, -۹

اما در باره ماهیت حکومتی که اینان خواهان آنند، همان‌طور که محمد حریری متفکر الجزایری تبار می‌نویسد: «حکومت به گفته نظریه‌پردازان اسلام‌گرا قدرت خود را از مردم می‌گیرد و نه از خدا. بنابراین «دین سالار» نیست. حکومت به ارث نمی‌رسد. پس سلطنتی هم نیست. حکومت بر مذهب تکیه دارد، پس دموکراتیک هم نیست. و از آنجا که بر نوعی قرارداد میان امت و رهبر متکی است، دیکتاتوری هم نیست». علیرغم فقدان تعین در تعریف ماهیت آن، یک نکته در این نظریه روشن است: «خدا تنها قانون‌گذار است» و «خلیفه که تنها قیم امت است در صورت انحراف از شریعت می‌تواند کنار گذاشته شود» (۲۸)

تردیدی نیست که در این دیدگاه، حکومت که ماهیتی ناروشن و تعریف نشده دارد، با بهره‌گیری از تقدس خدا، قدرتی بی‌حد و مرز دارد. قدرتی که از دیکتاتوری سلطنتی، نظامی و فردی بسیار فراتر می‌رود. قدرت مطلق حکومت مذهبی به آن حق و امکان دخالت در تمامی زمینه‌های اجتماعی و فردی را برای هدایت مؤمنین در راه شریعت می‌دهد. هیچ قلمرویی نیست که زیر نظارت کامل حکومت نباشد. امکان تفسیر خیر و صلاح امت برای نمایندگان خدا، بی‌حد و مرز است و هرگونه تفسیر متفاوتی می‌تواند کفر تلقی شود به این سبب است که نام نوال السعداوی نیز با آنکه هرگز مانند تسلیمه نسرين اسلام را رد نکرده است و برعکس شخصیت‌های ژمان سلمان رشدی، همواره با احترام و تحسین از پیغمبر اسلام سخن گفته است، در لیست سیاه اسلام‌گرایان مصر قرار دارد.

زنان مصر، امروزه مثل زنان بسیاری از کشورهای دیگر که به آنها اسلامی لقب داده‌اند، چهره‌ای یکسان و یکدست ندارند. بسیاری با برنامه اجتماعی اسلام‌گرایان مخالفت می‌کنند. اما اسلامی‌ها در میان زنان نیز هوادارانی دارند. بسیاری دیگر در چشمة زندگی محنت‌بار روزمره، محروم از آموزش فرصت اندیشیدن به این مباحث را ندارند. بعلاوه نباید فراموش کرد که اقلیت مسیحی ۱۰ درصد از جمعیت مصر را تشکیل می‌دهد. در تاریخ معاصر مصر، مسئله حق زنان که همواره مورد مشاجره میان نیروهای پیشرو و ارتجاعی بوده است همیشه به موضوع سازش میان حکومت و جنبش‌های اسلامی نیز

نمودی از ستیز میان مشروطه و مشروعه

xalvat.info

ناصر مهاجر

شنبه شب اول رمضان ۱۳۲۴ (۱۹ اکتبر ۱۹۰۶)، «جمعی از آقایان علما و طلاب و چند نفر از معتبرین تجار و معارف تبریز»، در «عمارت حاجی محمود حسین خان» در «محلّه ارمنستان» این شهر گردهم می‌آیند تا با برگزیدن «اعضای مجلس موقتی و ناظرین انتخابات»^(۱)، زمینه انتخابات نمایندگان «مجلس شورای ملی» را هموار سازند. و این درست دوازده روز پس از گردهمایی رسمی ۵۴ تن از ۶۰ نماینده «طبقات شش‌گانه» پایتخت است و گشایش اولین مجلس ایران در ۱۸ شعبان ۱۳۲۴ (۱۷ اکتبر ۱۹۰۶).^(۲)

شالوده‌الگوی انتخاباتی علما، طلاب، تجار، و معارف مشروطه‌خواه تبریز، همانیست که در تهران پی‌ریخته شده و در دستخط بنیان‌گذاری «مجلس شورا» آمده و در چهاردهم جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ (۵ اوت ۱۹۰۶) به امضای مظفرالدین‌شاه قاجار رسیده.^(۳) بر این شالوده است که در هریک از طبقات شش‌گانه شاهزادگان، اعیان و اشراف، علما و طلاب، تجار، ملاکین و فلاحین و کسبه و اصناف، نماینده‌ای از میان خود برمی‌گزینند. و بدین گونه «انجمن» ۶ نفره‌ای را شکل می‌دهند که باید بر بنیاد «انتخابات صنفی» دست به کار انتخاب نمایندگان طبقات شش‌گانه آذربایجان شود و ۱۲ وکیل این ایالت را برای شرکت در اولین دوره دو ساله «دارالشورای مرکزی» معین نماید.^(۴) اولین «صنف»ی که بر مبنای مقررات «انجمن نظارت بر انتخابات» به انتخاب



میرزا عبدالرحیم طالبوف

نمایندگان خود برمی آید صنف «علما و طلاب» است. این‌ها گرچه حالا یگانگی صنفی‌شان را از دست داده‌اند؛ سلسله‌مراتب‌شان از هم فروپاشیده است و سرخ‌نبانان سنتی‌شان با خشم و کین مردم دست به گریبانند - که بارزترین نمودش خیزش مردم بر امام جمعه است و بیرون راندن وی از تبریز- هنوز صاحب قدرتند نفوذ و این بیشتر به خاطر تلاش و کوشش رده‌های میانی این صنف است در راه مشروطیت؛ و نیز همدلی و همراهی و عاظمی جوان با مردم و آزادیخواهان. در این برش تاریخی، روحانیان میانه‌رو و دورنگری همچون ثقة‌الاسلام سکان‌دار کشتی توفان‌زده روحانیت هستند هموست که برای پیشگیری از گسستگی هرچه بیشتر روحانیت، پیشنهاد می‌کند که تیره شیخی نیز از حقوقی برابر با مشرعیین برخوردار گردد و از هر تیره یک نماینده برگزیده شود و به تهران رود. و این چنین است که راه برای انتخاب کسی چون میرزا فضل عالی آقا هموار می‌شود که روشن‌بین است و هوادار رفوماسیون دینی و مدرنیزاسیون ایران^(۵). انتخاب اینان در ۵ شنبه ۶ رمضان ۱۳۲۴ (اول نوامبر ۱۹۰۶) صورت می‌گیرد؛ در همان عمارت حاجی محمد حسین‌خان که محل انجمن تبریز است. چند و چون آن را از زبان یک شاهد عینی می‌آوریم.

«... سه ساعت از شب گذشته، اکثر آقایان علما و طلاب در مجلس ملی جمع و تا ساعت پنج از شب گذشته عموماً ورقه انتخابات خودشان را نوشته، امضاء نموده، بالمناوبه در حضور ناظرین انجمن نظارت به صندوق معین گذاشتند. اسامی انتخاب‌کنندگان به ترتیب و نمره در روی ورقه انتخابات و در دفتر علی‌حده ثبت شده... قرار شده کسانی که در مجلس حضور نداشتند، متدرجاً تا پانزدهم همین ماه ورقه انتخاب خود را به انجمن نظارت تسلیم نمایند. منتخبین طهران در پانزدهم ماه با اکثریت ورقه انتخابات معین و درج روزنامه خواهد شد.»^(۶)

دیگر طبقات هم به همین روال و بر مبنای همان نظام‌نامه و در همان محل، نمایندگان خود را برمی‌گزینند. و به نوبت، شب جمعه ۷ رمضان، (۲ نوامبر ۱۹۰۶) نوبت اصناف است. این‌ها «جمع شده قرار گذاشتند که ده نفر میان خودشان انتخاب نموده و بعد از آن ورقه انتخابات را به اسم همان ده نفر بنویسند.»^(۷)

شب شنبه ۸ رمضان (۳ نوامبر ۱۹۰۶) نوبت تجار است. کم و بیش روشن است که بیشترین رأی از آن تاجراهای نیک‌نام است و معتمدین مردم. و نیز آن‌ها که از پیش ناخرسندی‌شان را از «رواج کالاهای بیگانه» در ایران ابراز داشته بودند و در حمایت از صنعت داخلی دل

سوزانده بودند. و از این‌ها یکی هم عبدالرحیم طالبیف تبریزی است؛ از پیشروان بیداری ایرانیان که کتاب‌هایش در آموزش و پرورش نسلی از هواخواهان حکومت مشروطه و مردم‌سالاری نقشی بسزا داشته و «کتاب احمد یاسفینه طالبی»^(۸) اش را در مدارس تدریس می‌کردند. در خبر است که از تمرخان شوره برای دوستی در تبریز نوشته که «... اگر بنده را انتخاب نمایند سر قدم ساخته می‌آیم»^(۹) به این اعتبار است که شماری وی را نامزد نمایندگی می‌کنند و شمار بیشتری نامش را در ورقه انتخابات می‌نویسند و در حضور ناظرین به صندوق می‌اندازند. آنها هم که در «انجمن» حضور نرسانیده بودند، قرار شد که تا پانزدهم همین ماه متدرجاً ورقه انتخاب خود را بفرستند.»^(۱۰)

۱۵ رمضان، روزی بود که برای دریافت رأی غایب‌های «طبقات»، همه «طبقات» تعیین کرده بودند. تا آن روز اما انتخابات ادامه داشت؛ هر روزه، و به همان ضرب آهنگ. شب یکشنبه ۹ رمضان (۴ نوامبر ۱۹۰۶) «اعیان و امرا» ورقه‌های انتخابات خود را در آن «صندوق معین» می‌ریزند؛^(۱۱) و شب دوشنبه ۱۰ رمضان (۵ اکتبر ۱۹۰۶) نوبت انتخاب نماینده شاهرزادگان فرا می‌رسد. انتخاب نمایندگان «ملاکین و فلاحین» لیکن در شب یکشنبه ۱۶ رمضان (۱۱ نوامبر ۱۹۰۶) به انجام نمی‌رسد. از اینها «هیچکس ورقه انتخاب به انجمن نیاورده بودند.»^(۱۲) گرچه نظام انتخاباتی جای شک نگذاشته بود که «فلاح» به مفهوم خرده‌مالک است و آنکه از خود ملکی ندارد، حق رأی ندارد، بسیج نیروی پراکنده و پُرشمار مالک خرده‌مالک کار آسانی نبود؛ آنهم در ایالتی چون آذربایجان.^(۱۳)

«... به صلاح‌دید اعضا، استخراج و تعیین وکلا را تا بیست و پنجم همین ماه به تأخیر انداختند که دوباره به ملاکین و فلاحین اطلاع داده شود تا ورقه انتخابات خودشان را به زودی تسلیم انجمن نظارت کنند.»^(۱۴)

بیهوده است. انتخاب نمایندگان «ملاکین و فلاحین» در شب سه‌شنبه ۲۵ رمضان هم انجام نمی‌شود (۲۰ نوامبر ۱۹۰۶). به جای آن و بر اثر فشار دم‌افزون مردم که می‌خواهند انتخابات هرچه زودتر به انجام رسد و نمایندگان طبقات و اقشار گوناگون تعیین شوند و به تهران بشتابند، تصمیم گرفته می‌شود که «... با حضور جمعی از علمای عظام و تجار و وکلا در انجمن نظارت، اوراق انتخابات بیرون آورده، اول به ترتیب نمره که ثبت دفتر و روی پاکت بود، مطابق نموده و اسامی انتخاب‌کنندگان را با آواز بلند خواندند.»^(۱۵)

گرچه در این نشست «معلوم و مشخص نشد که کدام‌یک از آقایان و منتخبین مزبور فوق قبول وکالت نموده و به تهران تشریف خواهند برد.»^(۱۶) اما نفسی اعلام نتیجه انتخابات علما و طلاب، پیش‌درامدی‌ست برای اعلام نتیجه انتخاب نمایندگان سایر «طبقات شش‌گانه». فردای همان شبی که نام نمایندگان علما و طلاب اعلام می‌شود، نام نماینده شاهرزادگان - شاهرزاده امام‌قلی میرزا - نیز اعلام می‌شود؛ در همان ساختمان «انجمن» تبریز و به همان ترتیب»^(۱۷)

گفتنی‌ست که اعیان و امرا نیز درست به مانند شاهرزادگان و «به مفاد الاکثر فلاکثر» کار انتخاب دو نماینده‌شان را همان شب به سرانجام می‌رسانند؛ مستشارالدوله و شرف‌الدوله در دم «قبول وکالت» می‌کنند و «صدای تبریک از تمام حضار بلند می‌شود.»^(۱۸) آمادگی و انضباط و پرهیز از وقت‌کشی و مسامحه‌کاری اما انگار خصلت آن طبقات اجتماعی‌ست که در حاکمیت بوده‌اند، حکومت را ملک طلق خویش می‌پندارند و از بهم ریختگی وضعیت و درگونی‌های ساختار قدرت سخت بیمناک‌اند. آن خصلت‌ها را در «تجار» و «اصناف»

نمی‌بینیم. رویه و رفتار انتخاباتی این دو نیروی اجتماعی به مانند رفتار انتخاباتی «علما و طلاب» است و دربرگیرنده خصوصیت‌های کلی اقشار اجتماعی‌ای کم‌تجربه در کار سیاست. نه «تجار و اصناف» در شب اعلام آرای برگزیدگان خود (پنجشنبه ۲۷ رمضان ۱۳۲۴ / ۲۲ نوامبر ۱۹۰۶) معلوم و مشخص می‌کنند که نمایندگان‌شان در مجلس شورای ملی چه کسانی هستند، و نه «اصناف» در شب دوشنبه سوم شوال (۲۷ نوامبر ۱۹۰۶)؛ گرچه هر دو «جهت اتمام عمل انتخابات... در انجمن نظارت حضور داشتند»^(۱۹) نام آقایانی هم که بیشترین رأی را آورده‌اند، اعلام شده است. در میان تجار آقامحمدباقر تاجرباشی ۷۶ رأی می‌آورد، آقای حاجی‌محمدآقا حریری ۵۵ رأی، آقای طالبیف ۵۴ رأی، آقای سیدحسین تقی‌زاده ۵۱ رأی و آقای حاجی‌میرزا آقا ۳۶ رأی^(۲۰). شمارش آراء‌نامزدهای گروه اصناف سه روز به درازا می‌کشد و سرانجام نام انتخاب‌شدگان اعلام می‌گردد.^(۲۱) وجود دو تن از نامزدهای نمایندگی تجار در میان نامزدهای نمایندگی اصناف، به معنای وجود گرایش‌های مشترک میان این دو نیروی اجتماعی بزرگ شهر تبریز است. اما این که نام عبدالرحیم طالبیف تنها در فهرست نامزدهای نمایندگی تجار به چشم می‌آید، نمود آگاهی طبقاتی و هشجاری سیاسی بورژوازی تجاری تبریز است. و نیز ارجح‌شناسی این نیرو از کسی که از دیرباز خواسته‌های

اقتصادی‌شان را تدوین کرده، از ضرورت برچیده شدن مقام ارباب - رعیتی، برانداختن تیول‌داری، تقسیم اراضی، ملی کردن منابع طبیعی، پی‌افکندن صنایع نوین، پشتیبانی دولت از تولید داخلی و... داد سخن داده و در این زمینه‌ها طرح‌های مشخصی هم پیش کشیده است. از جمله در همان «کتاب احمد» یا «سفینه طالبی»:

«دست‌کم می‌توان در خرید اشیاء غیر لازم خارجی امساک کرد. مثلاً کتدک اصفهان را بپوشیم؛ از شال یزد و کرمان لباس بدوزیم؛ به جای ماهوت ادبار اجانب از پوست شیراز کلاه درست کنیم؛ عوض ظروف چینی خارجه، ظرف‌های مس نقره‌نمای مملکت را استعمال نماییم؛ قلیان گلی خود را به شیشه دیگران ترجیح دهیم و در یک میهمانی پانصد شمع کافوری اجانب را نوزانیم، مصنوعات آنها را تخریم و محسود فقرا نیز نگردیم»^(۲۲)

طالب تیریزی

اینک او مردی ۷۳ ساله است. تنها بازمانده نسل «روشنفکران» ما و از پیشکسوتان بیداری ایرانیان گرچه در تبریز زاده شده و تا شانزده هفده سالگی در همین شهر زیسته، در «تمرخان شوره» می‌زید؛ مرکز حکومت داغستان. داراست و شناخته شده به «درست‌کاری و راست‌گفتاری»^(۲۳). دارای‌اش را در نتیجه سال‌ها کار نزد یک مقاطعه‌کار مهاجر ایرانی به دست آورده و سپس دستگاه مقاطعه‌کاری مستقل خودش را راه انداخته؛ در قفقاز گشاده‌دست است و از «پاری دادن به هموطنان تنگدست و سرگردان که در خطه قفقاز کم نبودند» دریغ نکرده^(۲۴). انسان دوست است و آزادیخواه. نیز هوادار پرشور تجدد و ترقی و نوآوری ایران. در سال‌خوردگی به نگارش اندیشه‌هایش روی آورده و به نویسندگی؛ در ۵۶ سالگی. به‌رغم چهل و پنج سال زندگی در خارج از کشور اما، به فارسی می‌نویسد و چنان فارسی‌ای که از «بنیانگذاران نثر جدید فارسی» به شمار می‌آوردندش^(۲۵). گرچه خداپاور است و مسلمان و مراسم حج به جا آورده، خردگراست و جانبدار فلسفه غربی و قانون تحول و تکامل اجتماعی. با چنین نگرشی است که به زندگی و زمانه پیامبر اسلام پرداخته و به ضرورت اصلاح دین و دوری جستن از احکام شرع (نخبه سپهری ۱۳۱۰/۱۸۹۳). از پیشگامان نشر علوم به زبان ساده نیز هست و از مروجان دانش طبیعی نوین. (رساله فیزیکی ۱۳۱۱/۱۸۹۴)، سفینه طالبی یا کتاب احمد در دو جلد ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲/۱۸۹۴ و ۱۸۹۵ و^(۲۶)

برگردان فارسی «هیئت جدید» نوشته کامیل فلاماریون ۱۳۱۲/۱۸۹۶ هم از اوست). بیش از هر چیز اما در اندیشه ریختن شالوده‌های سیاسی ایران نوین است؛ و حکومت مشروطه و «نظام دموکراتی». «مسائل الحیات» ۱۳۲۴/۱۹۰۶ و «ایضاحات در خصوص آزادی» که به فاصله چند ماه پس از امضای فرمان مشروطیت به نگارش درآمد و «حسب الامر مسجدالاسلام مدیر روزنامه ندای وطن در ربیع الثانی ۱۳۲۵ / مه ۱۹۰۷ در تهران چاپ شد»^(۲۷). برای رسیدن به هدف‌هم، راه «اصلاحات از بالا» را روا می‌داند، نه انقلاب را. امید و آرزویش این است که شاه سر عقل بیاید، و خامت وضعیت را دریابد، حرف مصلحین اجتماع را بشنود، اصل اصلاحات را بپذیرد، فرمان مشروطیت دهد، به جناح «اصلاح طلب» حکومت بال و پر دهد، «مجلس شورای» را فرا خواند و بدین ترتیب ایران را بر قانون استوار نماید و به مردم‌سالاری برساند.

در این جهت است که «مسائل‌المحسنین» را می‌نویسد که یک سال پیش (۱۳۲۳/۱۹۰۵) در قاهره چاپ می‌شود و در اندک زمانی به ایران می‌رسد. اما گویا کتاب به سال ۱۳۲۱ نوشته شده؛ در دوره نخست‌وزیری امین‌السلطان اتابک اعظم. به «محضر امور معارف‌پرور» همین وزیر بی‌نظیر و سیاسی‌دان صائب‌التدبیر» هم «تقدیم» شده. این را در مقدمه کتاب می‌خوانیم که تاریخ ۱۲ ربیع اول ۱۳۲۲ (۲۸ مه ۱۹۰۴) را زیر خود دارد. در این هنگام اما امین‌السلطانی محافظه‌کار، از کار برکنار شده و مظفرالدین شاه به سوی اصلاح‌طلبان روی آورده و عین‌الدوله را به نخست‌وزیری گمارده تا از وخامت هرچه بیشتر وضعیت و از هم گسیختگی شیرازه اموری‌شگیری کند. در دوره نخست‌وزیری هم اوست که «مسائل‌المحسنین» به ایران می‌رسد، با پیشواز روشنفکران و تجددخواهان روبرو می‌شود، در میان آنها دست به دست می‌گردد و نقل مجلس‌های بحث و گفتگو می‌شود. و این به سال ۱۳۲۳ (۱۹۰۵) است.

مسائل‌المحسنین

در این کتاب نویسنده دانشمند ما به بازدید و بازبینی انتقادی ایران پایانه قرن نوزدهم برآمده. کتابش را به شکل سفرنامه خیالی یک هیئت پنج نفره نوشته که مأمورند به قلّه دماوند صعود کنند؛ «ارتفاع قلّه را مقیاس و سایر معلومات و مکاشفات را با خریطه معابر خویش» به «اداره جغرافیای موهومی مظفری» تقدیم نمایند^(۲۸).

این سفر خیالی که سه ماهی به درازا می‌کشد، خواننده را از تهران تا مازندران می‌کشاند و در این رهگذر نمونه‌ای از شیر و روستا و ایل ایرانی را از برابر دیدگان می‌گذراند. فضاهای زیستی به صورت زنده‌ای به تصویر کشیده شده‌اند؛ روحیه‌ها، رفتارها و پندارهای اجتماعی نیز، و هنجارها و مناسبات اجتماعی و نهادهای اداری. بی‌قانونی، بیدادگری و بی‌مسئولیتی دولت چشمگیر است؛ و آلودگی و درهم ریختگی شهر، ویرانی و رهاشدگی روستا، تنگنا و تنگدستی ایل و ناپسامانی و ناامنی همگانی.

با کاربورد پاره‌ای از شگردهای داستان‌نویسی، و از آن میان تک‌گویی‌های گاه و بی‌گاه راوی سفر خیالی (که نیز رئیس هیئت پنج نفره‌ای است که دیگر اعضایش عبارتند از یک پزشک، یک آموزگار شیمی و دو مهندس)، بحث و فحص‌های روزانهٔ اعضاء هیئت با یکدیگر، گفت و شنودهای این همه با چهره (تیپ)‌های گوناگونی که در مسیر سفر پدیدار می‌شوند، حال و هوای طبقات و قشرهای گوناگون جامعه فهمیده می‌شود. از راه گفتگو با فلاح و مسالک، درویش و مسجهد، وزیر و وزیرزاده، سردار و کسارگزار دولت، والی و دیوانسی، ایلخان و کدخدای ده، پیشه‌ور و زحمتکش، دریوزه و مفتخوار به ساز و کار ستمگری و ثروت‌اندوزی شاهزادگان و اعیان بی‌می‌بریم؛ به واپس‌گرایی و فریبکاری ملایان، دزدی و رشوه‌خواری حاکمان و تهی‌دستی و سیه‌روزی محکومان. بدین سان نه تنها چند و چون زندگانی «طبقات شش‌گانه» روشن می‌شود، بلکه ندارها و بینویان جامعه نیز که به حساب نمی‌آیند و حق رأی ندارند، از سایه خارج می‌شوند. در این تصویر اما جای زن است که همچنان خالی‌ست.

«مسائل‌المحسنین» تنها به بازبینی انتقادی ایران پایان قرن نوزدهم بسنده نمی‌کند. طالب با برداشت اصلی از تجدد ایران و حرکت از این نقطه که «مشرق زمین غیر از مغرب زمین است، در یکی آفتاب طلوع می‌کند، در دیگری غروب می‌نماید؛ این دلیل ساده کافی‌ست که ما خودمان را با آنها فرق دهیم»^(۲۹)، زمینه‌های اصلاح جامعه و راه رسیدن به تجدد را نیز نشان می‌دهد؛ از اصلاح خط گرفته تا اصلاحات ارضی، از نظام وظیفه عمومی گرفته تا سوادآموزی اجباری و تشکیل مجلس شورا، تدوین قوانین سازگار با روزگار و تأمین آزادی عقاید و احترام به ادیان^(۳۰). برآورده شدن این طرح‌ها و پیشرفت برنامه اصلاحات اما در گرو اصلاح دین است و نوسازی آن. این مهم در گفتگوی دور و دراز

راوی داستان، محسن بن عبدالله، یکی از آقایان معروف و مجتهدین عظام حضرت مستطاب حاجی میرزا... آقا سلمه الله... «برجسته می شود که «محض احترام ذکر نام ایشان به سکوت» می گذرد» (۳۳)

«... عرض کردم سبب و علت ترقی ملل مغرب زمین یکی این است که آفتاب علم و صنعت از مغرب طالع شده، و دیگر قانون ایشان است که خود ملت برای مصالح امور خود وضع می کند و حکومت اجرا می نماید... گفت مگر احکام شرعی ما حقوق و حدود را مشخص نکرده؟ گفت چرا برای هزار سال قبل بسیار خوب و به جا درست کرده، بهترین قوانین تمدن و شرایع ادیان دنیا بوده و هست؛ ولی به عصر ما که هیچ، نسبت به صدسال قبل ندارد، باید سی هزار مسئله جدید بر او بیافزاییم تا اداره امروزی را کافی باشد. واضح است احکام هر عصر متعلق به زندگانی معاصرین، و در طبق سهولت معیشت آنها وضع شده. آنچه در عصر خلفای عباسی لازم بود، در این عصر از حیز انتفاع افتاده، آنها را باید همانطور بگذاریم و مستمم آنها را، آنچه امروز لازم است، وضع نماییم» (۳۴)

در ادامه همین گفتگوست که رئیس هیئت «اداره جغرافیای موهومی» به مجتهد معروف هشدار می دهد که:

«... و اگر این ها را نفهمیم و ندانیم و نکنیم و در حالت هزارسال قبل بمانیم و اندکی این جهالت را ادامه بدهیم، آنوقت نه اسلام خواهیم داشت و نه احکام و عواید او. ملل اجنبی از این غفلت ما متمتع می شوند؛ ما را غلبه می کنند... و رفته رفته از صعوبت اجرای اوامر متروک گردد. باید مسلماً معترف باشیم که عصر ما عهد عتیق نیست؛ ما در دوره جدید هستیم. پنجاه سال قبل سفر به مکه یک سال می کشید، میان شام و مدینه پنجاه روز فاصله بود؛ بعد از آنکه راه آهن حجاز یادگار «سلطان عبدالمجیدخان ثانی»... تمام شد از اسلامبول تا مکه معظمه پنجاه ساعت راه می شود... آیا به خیال احدی از نیاکان و اجداد ما، امکان این محال خطوط می نمود؟ یا این که حالا که بنده می نویسم، به تصور اکثر جهال می گنجد؟! اگر این ها چنین است و چنان خواهد بود، بفرمایید ببینم که عواید و قواعد هزار سال قبل به اقتضای امروزی ما نسبت بینا و کور و ظلمت و نور نیست؟! همه شرایع آسمانی و قوانین زمینی فقط برای سهولت زندگانی بشر وضع شده! وقت است که ما قدری خدا و رسول را بشناسیم، معنی احکام را بدانیم، بدعت و تحریف را از اصلاح و تکمیل فرق بدهیم و معتقد باشیم که همه شرایع و قوانین برای هدایت، یعنی ارائه

صراط المستقیم زندگی نوع انسانی است؛ نه برای تراشیدن صعوبت و تردید و اشکال و نادانی» (۳۳)

واکنش منفی ای نسبت به این سخنان دیده نشد؛ حتا از ناحیه «علما و طلاب». واکنشی که دیده شد، مثبت بود و مسرت بخش؛ در تمامی طیف هواداران اصلاحات و تجدد ایران و بیش از همه در بین روشنفکران. این ها کتاب را «بسیار شیرین و سودمند» می دانستند و از «انگیزه های بیداری ایرانیان» (۳۴). اگر بگوییم که درست پس از امضای فرمان مشروطیت به دست مظفردالدین شاه، بر ارج و اعتبار و آوازه نویسنده «مسالك المحسنين» افزوده می شود، سخنی به گزاف نگفته ایم. چه، نه تنها مشروطیت ایران به همان ترتیبی به دست می آید که طالبف روا دانسته بود، یعنی از «بالا» و با پذیرش با اصل اصلاحات از سنوی شاه و رو آمدن جناح «اصلاح طلب» حکومت و فراخوانده شدن «مجلس شورا»، بلکه به همان ترتیبی روی می دهد که راوی سفرنامه خیالی رویایش را دیده بود.

«زنگ اخبار را زدند. اعضای مجلس در سر میز کتابت که دورش صد نیمکت نهاده شده، هرکس در جای خود ایستاده اند. اعلیحضرت اقدس با اتابک داخل تالار شدند؛ حضار سر فرود آوردند و تکرار تعظیم نمودند. شاهنشاه در صدر میز روی یک تخت عاج منبت که مخصوص صدر مجلس است، جلوس فرمودند... بعد از روی تخت برخاست معلوم بود که شرف نتایج اقدام تاریخی امروز وجود مبارکشان را مهیج می داشت. فرمود: می توانیم بگوییم که امروز همه ایران اوامر ما را اصفا می کنند، و در تالارضا همه اعیان به حضور آمده. اعیان مملکت و رجال دولت! در حضور شما من که پادشاه موروثی این ملک هستم اعتراف می کنم که اداره ایران غیرمنظم است؛ تبعه که ودیعه خدا است از سرنوشت خود شاکی است؛ از بدسلوکی حکام متفرق می شوند و از وطن خود به تنفر تمام هجرت می نمایند. عرایض تبعه به ما نمی رسد؛ رجال دولت به ما خیانت می کرده؛ کسی به کار دولت نپرداخته و رفع احتیاج و مصالح ملت را نساخته... خدا شاهد است بعد از جلوس یک روز از خیال سعادت ملت و بشر آزادی و مساوات و تحدید حقوق و تعیین حدود غافل نبودم؛ ولی «بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول». تا این که حمد خدا را امروز به نیل این آرزو موفق شدم. رسمیت را در این مجلس قدغن کردیم تا بدانید که شما را به طواف کعبه آزادی و حرمت کامل دعوت نموده ام... شما را به آئین اسلام و خدای واحد قسم می دهم که در استقرار این بنای خیر

و وضع «یاسای مظفری» که دیباچه ترقی و سنگر حفظ استقلال است چنان سعی نمایند که به معالجه پسران محبوب خود می کنید... هرکس هرچه می داند آزاد بگوید. نترسد، نهراسد... اتابک اعظم جانشین ماست؛ اوامر ما را به مجلس تبلیغ می کند و...» (۳۵)

به واقعیت پیوستن این رویا، آنهم کمی پس از انتشار «مسالك المحسنين» جایگاه و مرتبه طالبف را نزد آگاه ترین عناصر جنبش مشروطه خواهی استوارتر از پیش می سازد؛ به مثابه پدر معنوی مشروطه ایران، دانشمندی در دانشنا، روشنفکری دورنگر. بارزترین نمود این گرایش در رای بازرگانان تبریز به دیده می آید و رفتار «انجمن تبریز» نسبت به او.

xalvat.info

قبول وکالت و «بعثت» به تهران

طالبف از رأی تجار تبریز خشنود است. همان گونه که در نامه به دوستی ندا داده بود، اراده مردم تبریز را محترم می شمارد و وکالت شان را می پذیرد. در پاسخ تلگراف «انجمن تبریز» اما یادآور می شود چهار ماهی وقت می خواهد تا کارهایش را سر و سامان دهد، زمینه های انتقال به ایران را بچیند و بار سفر به تهران را ببندد. تلگراف «انجمن تبریز» و پاسخ طالبف به آن تلگراف یکجا به آگاهی همگان می رسد.

«از طرف انجمن ملی تلگرافی به خدمت جناب عالم فاضل حاجی ملا عبدالرحیم آقا طالبف در خصوص قبول فرمودن وکالت و مبعوث شدن به طهران عرض و مخبره شده بود. روز دوشنبه (۱۶) ماه جواب قبولی از جانب شان دریافت شد. لیکن به شرط اینکه در پانزدهم شهر صفر آینده به طهران تشریف خواهند برد» (۳۶)

به این ترتیب یکی دیگر از اعضای «هیئت» دوازده نفره وکلای تبریز «مشخص و محقق» می شود. اما هنوز دانسته نیست که وکلای دوازده گانه آذربایجان چه کسانی هستند. پاسخ این پرسش سه هفته پس از رسیدن تلگراف طالبف به انجمن تبریز، داده می شود. در سوم ذی قعدة. از علما و طلاب، میرزا عبدالرحیم آقا و میرزا فضل علی آقا «مبعوثین طهران» اند؛ از شاهزادگان، هدایت میرزا؛ از اعیان مستشارالدوله و شرف الدوله؛ از تجار، عبدالرحیم طالبف و حاجی محمد آقا حریری و حاجی میرزا آقافرشی؛ از اصناف سلیم آقا، حاجی میرزا ابراهیم آقا و سیدحسن تقی زاده؛ از

نمی‌دانیم احسن الدوله چه وقت و چگونه نماینده ملاکین و فلاحین شد؛ اما می‌دانیم که دو تن از این دوازده تن، جای خود را به دو تن دیگر دادند. یکی شان میرزا عبدالرحیم آقاست که به سود حاجی میرزایحیی امام جمعه خوی کنار رفت و دیگری شیخ سلیم آقاست که جایش را میرهاشم دوچینی گرفت. این هم می‌دانیم که هیئت نمایندگی آذربایجان تا ۱۶ روز بعد در تبریز می‌ماند و روانه تهران نمی‌شود. مشکل اصلی، هزینه سفر است که سرانجام به تدبیر نمایندگان اصناف حل می‌گردد و قرار می‌شود «طبقات شش‌گانه هریک مخارج وکلای خودشان را جمع نموده، بدهند». نیز قرار می‌گذارند و اعلام می‌کنند که هیئت وکلای آذربایجان تا روز هفدهم ذیقعد راهی تهران می‌شود (۳۸).

با اینهمه، «هیئت» در روز سه شنبه ۲۳ ذیقعد ۱۳۲۴ (۸ ژانویه ۱۹۰۷) به راه می‌افتد. در میان انبوه مردمی که کارگاه‌ها و دکان‌ها و بازار را بسته‌اند، به خیابان‌ها ریخته‌اند و با شور و هیجان برای تندرستی و پیروزی وکلای خود شعار می‌دهند. اما همه وکلای آذربایجان در این بدرقه باشکوه حضور ندارند و راهی تهران نیستند. حاجی میرزایحیی امام جمعه هنوز از خوی راه نیفتاده. حاج محمد آقا حریری هم «به جهت تصفیه بعضی امورات مهم شخصیه چند روزی استمهال کرده» (۳۹). تقی‌زاده و میرهاشم دوچینی ولی در تهران هستند و در مجلس. در این روز فرخنده، تنها هفت تن از دوازده وکیل رخت سفر بسته‌اند و پا در رکاب دارند.

با درشکه می‌روند. از راه جلفا، اول به قفقاز؛ از قفقاز به گیلان و از آنجا به تهران. در همه شهرهای سر راه با پیشواز گرم مردم روبرو می‌شوند. در مرند «خیلی استقبال باشکوه» (۴۰) است. در همین جاست که خیرمرگ مظفرالدین شاه را می‌شنوند. این اما خللی در «عزم سفر» شان ایجاد نمی‌کند. ۲۴ ساعت بعد به جلفای روسیه می‌رسند و سپس به قفقاز. در همه شهرهای قفقاز «از اینان با شور و شادی پیشواز» می‌شود. و بیش از هر کجا در بادکوبه. به این شهر در روز چهارم ذیحجه الحرام (۱۹ ژانویه ۱۹۰۷) وارد می‌شوند (۴۱). از جمله کسانی که به پیشوازشان آمده، طالبف است که از تمرخان شوره خود را رسانده. هشت تن وکلای آذربایجان باهم دیدار و گفتگو دارند. طالبف نسوید می‌دهد که «از پس آنها آهنگ تهران کند» (۴۲). به یادگار، یک عکس جمعی باهم می‌گیرند. چه بسا در خانه حاج‌زین‌العابدین تقی‌اف بادکوبه‌ای که ثروتمند است و صاحب چاه‌های نفت و «از مردان نیک‌اندیش و

خیر» (۴۳). پذیرایی شایان این مهاجر میهن‌پرست دوست ایرانی از وکلای آذربایجان زیانزد همگان شده است. به ویژه پس از چاپ گزارش واره طالبف در روزنامه «انجمن» تبریز. «... از ورود وکلا به شهر خیلی پیشواز، زیاده از حد احترام گردید و ملت ما همیشه باید در حق حاجی‌زین‌العابدین احترام نماید. به جهت اینکه زیاد در حق مسلمانان خدمت می‌کند و می‌کوشد که انتها ندارد...» (۴۴).

هیئت اینک هشت نفره وکلای آذربایجان به درخواست ده‌هزار کارگر ایرانی که در کان‌های نفت باکو کار می‌کردند به صابون‌چی و بالاخان‌ها هم سری می‌زند و از نزدیک «رنج و خواری» کارگران مهاجر ایرانی را می‌بیند و به درد دل آن با گوش می‌سپارد (۴۵). و خواست کارگران این است که مسائل‌شان در مجلس شورا طرح شود و در صورت امکان، نماینده‌ای از خود داشته باشند. این درخواست از سوی سایر طبقات و اقشار ایرانیان بادکوبه نیز پیش کشیده می‌شود و پس از رایزنی‌های لازم، «طالبف را از طرف عموم مسلمین بادکوبه وکالت دادند.» (۴۶) به خواست‌شان با فرستادن تلگرافی به «انجمن تبریز» رسمیت بخشیدند.

«با نهایت امتنان و صمیم قلب تشکر از این داریم که وکلای محترم و مقدس اهالی آذربایجان از بادکوبه عازم دارالخلافه گشته‌اند و رضایت خودمان را از این مسئله اظهار می‌داریم که به خدمت این چنین اشخاص بزرگوار رسیدیم. به خصوص از این که محترم معزز آقای طالبف که نسبت خاصی هم به وطن ما دارد که کلیه مسلمان‌های قفقاز از ته دل، یک بستگی مخصوص به آن وجود شریف داریم؛ و ما مسلمان‌های باکو از طرف خودمان آقای طالبف را وکیل خود قرار دادیم. از اهالی تبریز استدعا می‌کنیم که رضامندی و خشنودی ما اهالی بادکوبه را از انتخاب این چنین وجود محترم قبول فرمایند؛ که این وجود محترم در خیرخواهی ملت محترم ایران و آذربایجان از قربانی وجود خودش هم مضایقه ندرند و لیاقت این درجه را هم به اعلی درجه دارد» (۴۷).

زیر این تلگراف، نام «مستشارالتجار زین‌العابدین تقی‌اف» خودنمایی می‌کند؛ همان سرمایه‌دار ایرانی ساکن باکو که در میهمان‌نوازی نمایندگان آذربایجان از هیچ چیز کم نگذاشته و چند روز پیش هم با دست و دل بازی، آنها را در کشتی مخصوص خود نشاند و راهی انزلی کرده. و این در برابر چشم سه چهار هزار مشایعت‌کننده قفقازی و ایرانی صورت گرفت و دسته‌موزیک و همه احترام‌های ممکنه (۴۸). در انزلی هم شمار زیادی از مردم و مشروطه‌خواهان به پیشواز نمایندگان آذربایجان

می‌آیند. اما خوش‌آمدگویی تهرانی‌ها چیز دیگری ست. این‌ها که از پُرافادگی، کژرفناری و بی‌پروایی‌های محمدشاه نسبت به مجلس نوبت‌یاد، اندیشناک‌اند؛ از کارشکنی‌های درباریان و دسیسه‌چینی روحانیان که آوازه «حکومت مشروطه» سر داده‌اند بی‌مناک‌اند؛ از سرنوشت «متمم قانون اساسی»، موقعیت نهاد قانون‌گذاری نسبت به قوه اجرائی و میزان اختیارات مجلس شورای ملی و... دل‌نگرانند، «رسیدن نمایندگان هفت‌گانه را در این هنگام مایه فیروزی» می‌شمرند. و این به روز جمعه، بیست و چهارم ذیحجه (۸ فوریه ۱۹۰۷) بود.

«پیشه‌وران [اصناف] با سران خود تا بیرون دروازه به رده ایستاده بودند؛ و چون نمایندگان فرارسیدند، گاوی به نام مردم تهران زیر پای آنان سر بریدند. حاجی صادق نامی پیشخدمت حاجی امین‌الضرب [از شادمانی یک دیوانگی از خود می‌نمود؛ و آن این که دو پسر نارس خود را همراه آورده بود که زیر پای نمایندگان آذربایجان قربانی خواهم کرد. آقامیرزا فضل‌علی چنین گفت: ما می‌باید قربانی این نورسان باشیم. از ما گذشته و همه کوشش‌های ما از بهر اینان است. مردم خواستار شدند که همه نمایندگان در یک جا نشیمن گیرند که کار دید آسان باشد. حاجی محمد اسماعیل همه را به خانه خود خواند. ولی فرصت بسیار کم بود. زیرا همان روز نمایندگان را از تبریز به تلگراف‌خانه خواسته بودند» (۴۹).

xalvat.info

این جا، نمایندگان هفت‌گانه آذربایجان خبردار می‌شوند که چهار روزی است مردم تبریز سر به شورش گذاشته‌اند؛ حاکم را یازداشت کرده‌اند و اینک در تلگراف‌خانه گرد آمده‌اند که با وکلای‌شان «مشاوره حضوری» کنند. این چنین، نمایندگان هفت‌گانه به روند رویدادهایی که در نبودشان رخ داده پی می‌برند؛ و به ریز ماجراهای این یک ماه پُرحادثه پی می‌برند که حاکم تازه‌کار ایالت، ناظم‌الملک، هنوز از راه نرسیده ناسازگاری با «انجمن» پیشه کرده؛ برای این نهاد مردمی خط و نشان کشیده و تا توانسته کوشیده از دامنه اقتدار و اختیار آن بکاهد؛ که تلاش انجمن برای آگاهانیدن مردم و بی‌ریختن «انجمن‌های ولایتی» واکنش تند حامیان استبداد را به دنبال داشته است؛ که از راه رسیدن ایرانیان قفقاز و پیوستن آنها به جنبش مشروطه‌خواهی، کین بدخواهان مشروطه را برانگیخته و نزدیکی روحانیان و اسپگرا و حکمرانان خودکامه را به همراه آورده است؛ که ملایان، نشریه‌های «ارشاد»، «تازه حیات» و «ملانصرالدین» را «اوراق مضله» قلمداد کرده‌اند، در وعظ و موعظه‌هاشان ایرانیان آزادی‌خواه باکو و «مجاهدین قفقاز» را بی‌دین

خوانده‌اند و حتی به علمای نجف دستخط فرستاده‌اند که این ریشه‌های فساد را لعنت کنند (۵۰) که روحانیان واپس‌نگرا دست در دست دولتیان گذاشته‌اند و نزد محمدعلی شاه به بدگویی از «انجمن» برآمده‌اند و کار به آنجا رسیده که سید عبدالله بهبهانی به زبان آورده است «شاه خیلی شکایت کرده از وضع مجلس تبریز که اسباب شده» (۵۱)؛ که «بدخواهان جنبش آزادی که از تبریز بیرون رانده شده‌اند» را کامران‌میرزا وزیر جنگ و سرکرده کهنه‌پرستان دربار، گرد خود آورده، به ساعدالملک مقام داده و برای رسانداختن «انجمن تبریز» زمینه می‌چیند (۵۲)؛ که گسستن شیخ‌فضل‌الله نوری و قشری‌ترین ملایان از کاروان مشروطه‌خواهی و پیوستن آنها به دستگاه، و از آن پس برخاستن زمزمه‌های «حکومت مشروطه» از جانب دربار و صدراعظم شاه، مردم را اندیشناک ساخته است؛ و سرانجام این که فرخواندن مجلسیان به آیین تاجگذاری، بی‌اعتنایی کردن به درخواست‌های مجلس (کنارگذاشتن بلژیکیان از اداره گمرگ کشور، پذیرفتن اصل پاسنخگویی وزیران به قانونگذاران، از میان برداشتن نارسایی‌های قانون اساسی، تنظیم متمم قانون اساسی و...) و بن‌بست سیاسی نگران‌کننده، کاسه صبر اهالی را لبریز کرده و سبب سرریز موج‌های خشم شده و شورش چهار روزه‌شان. خواست‌هاشان هم این‌هاست:

«۱) شخص همایونی باید دستخطی برای اسکات عامه صادر نمایند که دولت ایران مشروطه تامه است. ۲) عدد وزرای مسئول فعلاً از هشت عدد متجاوز نیست؛ و هرگاه بعدها تشکیل یک وزارتخانه لازم گردد، به امضای مجلس تشکیل داده خواهد شد. ۳) از این به بعد از خارجه وزیر نباید معین و مقرر شود. ۴) در هر ولایت و ایالت به اطلاع مجلس شورای ملی انجمن محلی برقرار باشد. ۵) وزرای افتخاری ابداً نباید باشند. یعنی اسم وزارت به جز هشت وزیر مسئول در دایره دولت نباید برده شود. ۶) عزل مسیو نوز و پریم و توقیف لاورس رئیس گمرگ‌خانه تبریز فوری لازم است. ۷) عزل ساعدالملک.» (۵۳)

نمایندگان هفت‌گانه آذربایجان پس از اینکه به روند رویدادهایی که در نبودشان رخ داده بی‌می‌برند، و به ریز ماجراهای این یک ماه پرحادثه، به خانه صدراعظم می‌روند. برآنند که از خواسته‌های موکلینشان پا پس نکشند، به زودی درمی‌یابند که با سی و سه نماینده تهران که پیش از ایشان به خانه مشیرالدوله رسیده‌اند، هم‌پیمان و هم‌آهنگند. گفتگو گرد خواسته‌های هفت‌گانه مردم تبریز ساعت‌ها به درازا می‌کشد. مشیرالدوله به خواسته‌های نمایندگان تن

نمی‌دهد؛ سهل است که از بیخ و بن منکر مشروطه بودن دولت است. «خیر ما مشروطه نیستیم و دولت به شما مشروطه نداده» (۵۴).

بن‌بست است. گفتگوی خصوصی نمایندگان مجلس با نماینده شاه راه به جایی نبرده است. چهل نماینده، با دلی چرکین و اراده‌ای آهنین از خانه صدراعظم بیرون می‌آیند. جلسه فوق‌العاده مجلس را فرامی‌خوانند. سخت‌سری و نرمش‌ناپذیری شاه و دربار را نیز به موکلینشان گزارش می‌کنند. تبریز به جوش و خروش درمی‌آید. تهران هم بی‌تاب است و میدان بهارستان پُر از دلنگرانان سرنوشت مشروطه ایران. یکشنبه شب، شاه واپس می‌نشیند و درخواست‌های مردم تبریز را می‌پذیرد. همه را جز یک چیز: «لفظ مشروطه را مشروطه می‌کنیم. ما دولت اسلام هستیم. و سلطنت مشروطه باشد» (۵۵). مجلس برمی‌آشوبد. نمایندگان در خانه ملت برجای می‌مانند. حتماً محافظه‌کارانی همچون سیدبهبهانی راهی ندارند جز هم‌رنگی با جماعت. هیاو فراگیر است. در تبریز، بحث بر سر گرفتن اسلحه‌خانه است و به دست گرفتن سلاح. در تهران، تعطیل بازار موضوع گفت و گوهاست. حکومت بی‌مناک است؛ دوپاره و شکستنده. شاه در تنگناست. کناره گرفتن از شیخ‌فضل‌الله و گوش سپردن به راهنمایی‌های کامران‌میرزا، تنها راه نجات است. پس مشیرالدوله برکنار می‌شود و منخبرالسلطنه با دستخط شاه روانه مجلس.

«جناب اشرف صدراعظم سابق هم دستخط فرموده بودیم که نیت مقدسه ما در توجه به اجرای اصول قوانین اساسی که امضای آن را خودمان از شاهنشاه موهوم اتارالله برهانه گرفتیم بیش از آن است که ملت بتواند تصور کند، و این بدیهی است. از همان روزی که فرمان شاهنشاه برورارالله برهانه شرف صدور یافت، امر به تأسیس مجلس شورای ملی شد، دولت ایران در عسداد دول مشروطه صاحب کنستیتوسیون بشمار می‌آمد. منتهی ملاحظه که دولت داشته این بوده است که قوانین لازم برای انتظام وزارت‌خانه‌ها و دوایر حکومتی و مجالس بلدی مطابق شرع محمدی صلی‌الله‌علیه و آله نوشته، آن وقت به موقع اجراء گذاشته شود...» (۵۶).

با تلگراف دستخط شاه به تبریز، شورش شش روزه مردم به پایانی خوش می‌رسد. و این به سحرگاه سه شنبه ۲۷ ذیحجه ۱۳۲۴ (۱۱ فوریه ۱۹۰۷) است. ۱۶ روز از پس این روز حاج امام جمعه خویی و حاج‌محمدآقا حریری هم روانه تهران می‌شوند. از راه قفقاز و به همان

ترتیب که نمایندگان هفت‌گانه پا در رکاب گذاشته‌اند (۵۷). بدین سان از نمایندگان دوازده‌گانه آذربایجان تنها طالبی است که هنوز به راه نیفتاده. تا ۱۵ هم صفر اما هنوز یک ماهی مانده.

کین توی مشروعه خواهان

طالب هوز در تمرخان شوره است؛ سرگرم سر و سامان دادن به کارهایش و چیدن زمینه‌های بازگشت به ایران. بدیهی‌ست که رویدادهای سیاسی مهین را نیز دنبال می‌کند؛ به دقت. نه تنها از راه روزنامه‌ها، که از رهگذر شبکه گسترده دوستانش در قفقاز و دوستارانش در جنبش مشروطه‌خواهی ایران. نسبت به بیشتر مسائل نیز دریافت و داوری خود را دارد که بی‌پرده بر زبان می‌آورد؛ به ویژه در نامه‌ها و مکتوباتش. به دوستی می‌نویسد:

«ایرانی باید بفهمد که این هیجان مختصر و این مرحمت بزرگ برای آنها، چه تکالیف شاقه را داعی و موجب است؛ و چه مخارج گزاف در پیش است. باید خودشان را به استقبال تهیه تنخواه خرید سعادت و ترقی حاضر نمایند... صاحبان شرع باید بدانند که احکام شرع را امروز باید سبب هزار مسئله برافروزد. در هرجا مقتضیات زمان را با حفظ اسلام تطبیق نمود و احیای ملت و دولت شش‌هزارساله قدیم دنیا را در روی یک اساس محکمی گذاشت «که از باد و باران نیاید گزند...» (۵۸)

بسا ابوالقاسم مرتضوی (آذر) از «ملانصرالدین» می‌گوید:

در تسفلیس روزنامه‌ای به اسم «ملانصرالدین»، مصور و مضحک، چاپ می‌شود آنجا ملاها را هم وارونه کرده‌اند... ملانصرالدین معرکه می‌کند (۵۹)

به «مجاهدین» گوشزد می‌کند: «... و آنان که مغلوب مجاهدین شدند با آنها باید در کمال الفت و صداقت حرکت نمایند. مطلقاً از گذشته حکایت نکنند و هیچ کس را به قول و فعل خود توبیخ نمایند. زیرا همیشه اینها مخالف حریت است» (۶۰).

به «مدیر محترم» «روزنامه ملی» نشریه «انجمن تبریز» هشدار می‌دهد:

... این ملت نجیبه هنوز بیدار نشده یا بیدار شده و هشیار نگشته؛ از بیماری صحت یافته، اما تیمار نیافته؛ آزادی را شنیده، اما لذت او را نچشیده؛ ترازوی صحیح گرفته، اما چیز صحیح‌الوزن نکشیده؛ انبار خرید، اما مال‌التجاره هنوز نچیده، «انجمن ملی» تأسیس نموده، ولی یک مطبوعه دایر جمع دهات قفقاز احداث ننموده... ایران تاکنون اسیر یک گاو

دوشاخ استبداد بود؛ اما بعد از این اگر اداره خود را قادر نشود، به گاو هزارشاخه‌ای دوچار گردد...»^(۶۱)

رهنمودش به مجلسیان نیز از این قرار است:

خالصت.info

«اساس مجلس ملی متزلزل می‌نماید. ورود حضرت والا نیز به وجود مشخص معهودین العریکه نفوذ می‌کند. از اطراف حشر مستبدین اغوا می‌کنند. وزرا نیز محض حفظ مقام خود، مذذبین ذلک می‌گردند. اگر دولت پول می‌خواهد، اول باید وزیر مالیه او لایحه جمع شعب مدخل را با مخارج و جاخلی به مجلس تقدیم کند. همه کس ببینند، بخوانند و اصلاح آن را به استقراض داخله یا خارجه پُر بکنند. اگر پول استقراض باز به شکم بهادران... خواهد رفت و مالیات مملکت به حواله و قبالة موقوف است، این بازی چه معنی دارد. ایرانی صاحب کدام امتیاز است؟ اگر فرمایش همایونی نگهبان عدل ما باشد و معنی سلطنت مشروطه است، بنده از آن لغت بی‌اطلاعم، و اگر ایرانی به مجلس مشاوره جمع شده، نه مفتی، چه حق دارد به حکومت مانع استقراض خارجه باشد؛ و اگر مجلس مبسوط‌الیه و مختار است آن وقت می‌توانیم مستمری‌های بی‌جا را قطع کنیم و مواجب یکساله سرباز را برای فقر دولت استدعای اعانه نماییم. کدام ایرانی است که فقر ملت را بداند و اعانه ندهد و دینار آخری خود را بذل نکند. همه این‌ها موقوف به نطق مؤثر و کلاست... وظیفه و کلا یا مردن و یا قطع ماره استبداد است... باری باید ایستاد و کار را ساخت و یا شهید راه وطن شد. در کارهای خطیر از این دو یکی ناگزیر است...»^(۶۲)

این حرف‌ها و رهنمودها به گوش دشمنان نیز می‌رسد؛ و این‌ها که از جایگاه و بُرد کلام طالب در میان مشروطه‌خواهان آگاه هستند، دست‌یکی می‌کنند و نقشه می‌ریزند که «پدر معنوی» مشروطیت ایران را از پا درآورند، جنبش آزادی‌خواهی را از یکی از ارجمندترین اندیشمندانش بی‌نصیب سازند و به این وسیله از تبریزیان انتقام خویش بستانند.

پس هم‌زمان در تبریز و تهران، نجواکنان می‌گویند طالب بی‌دین است و از سرآمدان «زنادقه عصر». دستاویز این بهتان را هم برخی از نوشته‌های «مسالک‌المحسنین» قرار می‌دهند^(۶۳). در قم نیز شیخ عبدالنسی نوری نامی، مسالک‌المحسنین را مصداق کفرگویی می‌خواند و «طریق اضمحلال تشیع»^(۶۴) زمینه که چیده می‌شود، سرجنبانان روحانیان واپس‌نگر، شیخ‌فضل‌الله نوری، سر منبر می‌رود، طالب را کفرگو می‌خواند و تکفیرش می‌کند. و این به معنای فرمان کشتن طالب

است. چه، شیخ‌فضل‌الله از مراجع تقلید است و اجرا و انجام فتوایش بر هر مقلدی واجب.

در پی این فتوا، جناح زخم‌خورده کهنه‌پرستان دربار نیز وارد معرکه می‌شود. «کامران‌میرزای هزارفن حریف حالا عابد و مسلمان شده» و «مسالک‌المحسنین» را که «یک سال است در انتشار است»، یک‌باره «کتاب ضاله» اعلام می‌کند^(۶۵).

به این حکم دولتی و فتوای شرعی اما، اعتراض چندانی نمی‌شود. نه از سوی انجمن تبریز، نه از سوی هیئت نمایندگی آذربایجان و نه از سوی سران آزادی‌خواهان. مشروطه‌خواهان نسبت به این افترا، کردار ناروا و بیدادگری سکوت اختیار می‌کنند. چنین می‌نماید که نمی‌خواهند به مکر تحریک‌آمیز مشروطه‌خواهان اعتنا کنند؛ با آنها درآویزند و از خود برمانندشان. پس از خیزش تبریز و واپس نشینی شاه، همه کوشش‌شان بر آن بوده است که از کنش و واکنش‌های تند بپرهیزند، آرام و آهسته حرکت کنند و خواست‌هاشان را گام به گام به گرسی نشانند. نیز پیش از پیش برآنند که با شیع و شریعتمدار سر شاخ نشوند، خود را دین‌دار بنمایانند و برنامه‌هاشان را موافق با آموزش اسلام. هم از این روست که رفتارشان مصلحت‌آمیز شده است و سیاست‌شان سکوت. در آن میان تنها کسی که بر اصول استوار مانده است و برکنار از مصلحت‌اندیشی، میرزا فضل‌علی‌آقاست. تنها اوست که سکوت را می‌شکند و به دفاع از طالب برمی‌آید. دفاعیه‌اش درباره طالب منتشر هم می‌شود. اما تنها در «ندای وطن» و «اسلامیه»^(۶۶). دیگر نشریه‌ها و روزنامه‌ها، حرف‌های او را باز نمی‌تابانند و پژواک نمی‌دهند. بدین سان صدای او در هیاهوی سیاسی روز، بی‌طنین می‌شود و رفته رفته محو.

«فسخ عزیمت»

به دقت و درستی دانسته نیست شیخ‌فضل‌الله نوری چه هنگام حکم به تکفیر طالب می‌دهد. چنین می‌نماید که این بیدادگری روزی از روزهای ماه محرم ۱۳۲۵ (فوریه ۱۹۰۸) روی داده؛ دو سه هفته‌ای پس از واپس نشینی محمدعلی شاه و پیروزی مشروطه‌خواهان بر مشروطه‌خواهان و از سرگیری کار مجلس و آغاز گفتگو درباره متمم قانون اساسی و خبر این بیدادگری اما پس از یکی دو هفته و در یکی از روزهای اول ماه صفر (مارس ۱۹۰۷) به تمرخان شوره می‌رسد درست به هنگامی که طالب کارهایش را سر و سامان داده و زمینه‌های بازگشت به ایران را

چیده است. در این باره در نامه‌ای می‌نویسد: «... اسباب را چیده، تهیه سفر دیده بودم. حاجی‌آخوند... که شخصی عالم و تاجر بی‌احتیاج است» و همیشه از اول احداث مسأله، سفر بنده را ممانعت می‌کرد و صلاح نمی‌دید، خیلی زود آمد پیش من. باز از دیدن صندوق‌های بسته و کتب ریخته و پاشیده، همان اقوال اولی خود را اصرار و تکرار می‌کرد... بالاخره استخاره کردیم که صلاح است بروم به سفر یا نه؟ استخاره راه داد و بسیار خوب آمد. حاجی‌آخوند از ممانعت خود استغفار نمود و بعد از سه چهار روز این اخبار از طهران و تبریز رسید. حالا منتظرم ببینم که حقیقت اسلام و قرآن با... [مدعی گمراه چه خواهد کرد]^(۶۷)

نامه به میرزا فضل‌علی آقاست. به هموست خبر می‌دهد و رهنمود که:

«از سفر طهران صرف‌نظر کردم... استدعا دارم که در این باب هیچ نوع سؤال و جواب در مجلس یا در خارج نفرمایند و اختلافی به میان نیآورند. از دور تماشا می‌کنم تا خداوند ناصر و معین و کلا گردد و ریشه استبداد برکنده شود»^(۶۸)

«استدعای طالبی، در استواری و ادامه سیاست سکوت مشروطه‌خواهان بی‌تأثیر نیست. پیداست که او هم از به میان آوردن «اختلاف» میان مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان هراسان است و از درهم آویختن این دو نیرو گریزان. هم از این روست که می‌کوشد در برابر آزادی‌خواهان ایران مسئله را ناچیز بنمایاند و زمینه هرگونه واکنش تحریک‌آمیز را از میان بردارد؛ هم از این روست که به میرزا فضل‌علی آقامی‌نویسد: اگر مدعی «بنده را می‌شناخت، به این سهولت کتب حقه را ضاله و زنادقه نمی‌گفت»^(۶۹). از همین روست که «به اسم اسلامیت از احباب استدعای «سکوت» می‌کند و می‌خواهد «هیچ نوع سؤال و جوابی در مجلس یا خارج نفرمایند»^(۷۰). و باز از همین روست که از رفتن به ایران پا پس می‌کشد. از نمایندگی مجلس دست می‌شوید و از این که در درون کشور به دفاع از خود برآید، چشم می‌پوشد با این باور که:

«ممات و حیات یک آدم هفتادساله ارزش آن را ندارد که نعوذبالله میان طرفداران حکومت مستبده و طرفداران ترقی و تعالی شورش روی دهد»^(۷۱).

اگر به خاطر پایداری آرامش و پیشگیری از هرگونه تنش حاضر نشد حتما دلیل «فسخ عزیمت» و «انصراف از وکالت» مجلس را در هیچ‌یک از نشریه‌های ایران بازتاباند؛ و یا دست‌کم اراده‌اش را به آگاهی کسانی رساند که

او را به نمایندگی برگزیده‌اند، و به این ترتیب از شایعه پراکنی دشمنان و گمانه‌زنی دوستان تندرو جلوگیری نماید، بر خود دانست که چون و چسرای ماجرا را در روزنامه «ارشاد» باکو، بازشکافد.

خالvat.info

«مدیر محترم

ژاندارم‌های عمامه به سر که سبب تزئید اقتدار هیولای استبدادند و از طریق دفترهای مخفی جیره‌خوار آنانند، به اغوای رئیس خود - شهزاده‌ای که مخلوط الواث خیانت و رذالت است - از تلگراف مذمت و تقیب صد کلمه‌ای مورخه ششم محرم الحرام من به خشم آمده و کتاب‌های «مسالك المحسنين» و «مسائل الحيات» مرا نخست توسط شيخ محمد واعظ در منبر و سپس در مجلس درس حاجی شيخ فضل الله در خطاب به طلاب کتب ضاله نامیده و مؤلف آنها ملا عبدالرحيم طالبف را با کلمات کافر ملعون نامیده‌اند... مقصود حکومت و آن شاهزاده خبیث - که زشتکاری‌های شایسته مجازات او را انشالله در آینده به ترتیب ذکر خواهیم کرد - از این گونه کارها آن است که من به تهران نروم و در مجلس ملت نیاشم. بنده ممنونم و دیگر به تهران نمی‌روم و ضرورتی نیز برای آگاه کردن مردم از اشتباه دین به دینارفروشان اطراف جناب شهزاده نمی‌بینم. پس از سی سال بدل مجاهده و جان و مال در راه ملت، منتظر نتیجه فخریه‌ای غیر از این نبودم. این ضربه قاطع، همیشه مجاهدان وطن را شهید میدان یاس و حرمان کرده. فقط به خاطر اجتناب از اختلاف انداختن میان علمای ملت از خود دفاع نمی‌کنم. از تمام روحانیون مان استدعا می‌کنم که اختلاف را از میان بردارند و اگر لازم بود به خاطر آن نه تنها کتاب‌ها را بسوزانند، بلکه متفقاً فتوا به قتل من بدهند. ولی اختلاف نکنند...

أصْفُو طَیْنِ مَنْ هَوَاتِ اللِّسَانَ
عَبْدَ الرَّحِيمِ تَبْرِيزِي (۷۲)

طالبف این نامه را به زبان ترکی می‌نویسد؛ در روز ۱۵ صفر ۱۳۲۵ (۳۰ مارس ۱۹۰۷)، همان روزی که قرار گذاشته بود در تهران باشد و در مجلس شورای ملی.

پی‌آمد سکوت

نامه طالبف به روزنامه «اقدام» باکو را مردمان ایران نمی‌بینند. چند تنی هم که آن را می‌بینند و از درون مسایه‌اش آگاه می‌شوند، خاموشی می‌گزینند و آگاهی‌شان را همگانی نمی‌کنند. به این ترتیب دلیل نیامدن طالبف به ایران در حاله‌ای از ابهام فرو می‌رود. کم‌تر کسی هم به ابهام‌زدایی برمی‌آید. دوران انقلابی است و

اسماعیل یکانی دلیل نیامدن طالبف به ایران را «دوستی‌ای صمیمانه» او با اتابک قلمداد می‌کند که «در آن هنگام... مورد انتقاد شدید آزادیخواهان و مخصوصاً وکلای آذربایجان بود. به تهران نیامد تا در مخالفت برضد اتابک شش‌رکتی نکرده باشد. (۷۴) مستشارالدوله و سیدحسن تقی‌زاده هم علت نیامدن طالبف را به ایران «پیری و ناتوانی، خاصه تاری چشم» و ناموده‌اند. (۷۵) این ناراستی نویسی‌ها، آنهم از سوی کسانی که به واقعیت ماجرا آگاهی داشتند، در گمراهی شماری از تاریخ‌نگاران بی‌تأثیر نبود؛ یا در دو دلی‌شان در ثبت واقعیت تاریخی. (۷۶)

یک جزء از مسئله تاریخی نیامدن طالبف به ایران، سی سال پس از انتشار «تاریخ مشروطه ایران» حل می‌شود؛ و به دست برجسته‌ترین تاریخ‌نگار نسل دوم پس از مشروطیت؛ فریدون آدمیت. او با تکیه بر «مجموعه اسناد میرزا فضل‌علی آقا» نشان می‌دهد علت نیامدن طالبف به ایران این بود که «مسالك المحسنين» «یک دفعه از کتب ضاله شد»؛ به امر شهزاده کامران‌میرزا و پس از آن که یک بار در محفل یکی از علما مورد ایراد قرار گرفت. (۷۷) بر پایه این یافته تاریخی نیز بی‌درنگ نتیجه می‌گیرد:

«لاجرم، اسناد معتبر ما باطل می‌سازد هر روایت متغای دیگری را از جمله این که: طالبف نمایندگی مجلس ملی را از اصل نپذیرفت؛ یا این که سال‌خوردگی و تاری چشم او علت نیامدنش به مجلس گشت. شگفت این که روایت دوم را دو تن از نمایندگان تبریز (صادق مستشارالدوله و حسن تقی‌زاده) آورده‌اند که بی‌گمان به حقیقت قضیه بینا، و در پرهیز از حقیقت آن را ساخته‌اند...» (۷۸) * آدمیت اما پی ماجرا را نمی‌گیرد؛ پژوهش در این باره را زرفش نمی‌بخشد و به سادگی از کنار مسئله‌ای پیچیده می‌گذرد. بن‌مایه داوری کسروی را درباره طالبف پذیرفته است؛ هرچند که از تندری او برکنار است و دیگر بازیگران صحنه را نیز سزاوار سرزنش می‌داند.

«به حقیقت طالبف زود واداد. نمایندگان آذربایجان هم به طور کلی و به هر ملاحظه‌ای همتی به خرج ندادند که حضور وی را به جد بخواهند و مجلس نیز نامصم ماند. ورنه حل قضیه بسیار آسان بود و از اصل مسأله جدی نبود... رفتار خود طالبف و زودرنجی او، سستی همشهریانش به هر انگیزه‌ای (مگر میرزا فضل‌علی آقا که به شهادت از او دفاع کرد) و از همه مهم‌تر بی‌تصمیمی هیئت مدیره مجلس در خور ایراد است. در حال طالبف وکیل منتخب قانونی بود و اعتبارنامه رسمی معتبر به

هر روزش به درازی صد روز و هر ساعتش پُر از صدها حادثه. تنش میان مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان هر دم افزایش می‌یابد و سیاست مدارای آزادی‌خواهان به بی‌پروایی بیشتر دشمنان آزادی می‌انجامد و به کودتای کهنه‌پرستان و واپسگرایان و استبداد صغیر و جنگ داخلی و مشروطیت دوم. در این موج خیز حادثه، نام طالبف کم کمک از یادها می‌رود و به فراموشی سپرده می‌شود. حتا خبر درگذشتش هم در ۲۳ ربیع‌الآخر ۱۳۲۹ هجری (۱۵ آوریل ۱۹۱۱) بازتاب چندانی در جامعه نمی‌یابد.

گذشت زمان، دلیل نیامدن طالبف به ایران را از حاله ابهام بیرون می‌آورد و بدین ترتیب مسئله، مسئله تاریخی می‌شود و حل آن بر دوش تاریخ‌نگاران می‌افتد. پاسخ‌های آغازین، با حدس و گمان توأمان است و آلوده به باورها و پسندهای شخصی نسل فرزندان مشروطیت که به تاریخ‌نگاری روی آورده‌اند. احمد کسروی، نخستین کسی است که مسئله را پیش روی خود قرار می‌دهد. سی سال پس از ماجرا.

«شيخ فضل‌الله به دست‌آویز برخی از نوشته‌های کتاب «مسالك المحسنين» طالبف را بی‌دین خواند (تکفیر کرد). این سخن به روزنامه‌ها نیز افتاد ... و گویا یکی از بهانه‌هایی که طالبف برای نرفتن به تهران داشت، همین بود...»

«... او در این زمان وا می‌زد و دلخوشی از این جنبش و کوشش ایرانیان نمی‌داشت. این در بسیاری کسان است که در راهی که می‌کوشند، چون به یک جایی رسیدند، دیگر آزرده شوند و رو برگردانند. طالبف از این کسان می‌بود و این زمان آزرده‌گی‌ها می‌نمود... از مشروطه گرفتن ایرانیان آزرده‌گی می‌نماید؛ به این دست‌آویز که اگر نتوانند خود را راه برند دچار آشوب خواهند شد. یکی نرسیده که چه می‌خواهی. اگر می‌گویی نمی‌بایست مشروطه گرفته شود، پس آن نوشته‌های تو بهر چه بود...» (۷۳)

برخورد کسروی به طالبف تبریزی نارواست. بررسی این هم نادرست است. اما تاریخ‌نگار بزرگ ایران، که خود نیز به تیر تکفیر واپسگرایان از پا درآمد، بر پیش‌آمدها و سیر رویدادها نیک آشناست و سر آن ندارد که پرده ساتری بر واقعیت کشد. کار سترگ او «تاریخ مشروطه ایران» نه تنها سر نخ برای حل مسئله تاریخی به دست می‌دهد که بازماندگان جنبش مشروطیت را نیز وا می‌دارد که مهر سکوت از لب واگشایند و به سخن درآیند. اما آرمانخواهان مصلح‌طلب دیروز و سیاستمداران محافظه‌کار امروز، همچنان از گفتن واقعیت گریزانند و از رویارویی با روحانیت واپسگرا پرهیز دارند.

- نامش صادر گشته بود. بر آن اعتراض فردی در محفل خصوصی هیچ اثر حقوقی مترتب نبود. تا وقتی که مجلس رای خود را رسماً اعلام نمی‌داشت (... طالبی در مقام نمایندگی مجلس باقی بود) (۷۹)
- روشن است که «اعتراض» به نویسنده «مسالک‌المحسنین» نه «فردی» بود و نه محدود به یک «محفل خصوصی». این دانسته است. در پژوهش‌های پسین آدمیت نیز آمده است. در بخش «مشروطگی از نظر ملایان» در جلد نخستین «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران». «می‌دانیم که مسالک‌المحسنین طالبی تبریزی ساکن قفقاز، در این اوان سر زبان‌ها افتاده بود؛ مردم به آن روی آوردند و ملایان آن را طرد کردند.» (۸۰)
- دقیق این است که گفته شود که «مسالک‌المحسنین» را ملایان تکفیر و طرد کردند. در رساله‌هاشان هم نوشتند که طالبی «خیبت» و «ملحد»، «طریق اضمحلال تشیع» را نوشته و گفته «قانون قرآن، امروز ما را کافی نیست، باید سی هزار حکم جعل کنیم تا اداره امروزی ما را کافی باشد.» (۸۱) که این هم از چشم تاریخ‌نگار بزرگ ایران فرو نیفتاده. آنچه فرو افتاده، اما این است که ماجرای طالبی سرآغازی شد برای به کار گرفتن چماق کهنه تکفیر از سوی روحانیت و سپس نگر آن روزگار بر ضد هرچه حاکمیت شریع را سست می‌کند و به تجدد و نوگرایی ایران راه می‌برد. در پی طالبی، علی‌اکبرخان دهخدا به کفرگویی متهم شد، و پس از او سیدحسن تقی‌زاده. سپس نشریه‌های آزادی‌خواه «پُر از کفر» خوانده شدند و سر آخر نوبت به مجلس شورای ملی رسید که «کفرخانه» نامیده شود و مستوجب به توپ بسته شدن» (۸۲)
- مهم‌ترین پیامد سیاست سکوت طالبی، نیامدنش به ایران نیست و بی‌نصیب ساختن جنبش مشروطه‌خواهی از یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان‌اش و هموار شدن زمینه حرکت مشروطه‌خواهان و چیرگی یافتن استبداد بر مشروطیت اول. مهم‌ترین پیامد سیاست سکوت طالبی و هواخواهانش این است که در هنگامه کشاکش سنت و تجدد، روحانیت و استنگرا پروا پیدا کند که در رویارویی با آزاداندیشان سلاح کهنه تکفیر را برگزید و آزاداندیشی را واپس نشاند و بدین ترتیب فرایند پیشرفت اندیشه و فرهنگ جامعه را سترون سازد.
- تیرماه ۱۳۷۸
- * حتماً پس از انتشار «اندیشه‌های طالبی تبریزی»، فریدون آدمیت، هنوز هستند کسانی که می‌نویسند: «طالبی نویسنده قفقازی نیز که از
- آزادخواهان مشهور بود، انتخاب شد ولی نپذیرفت» منصوره اتحادیه، بیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره اول و دوم مجلس، نشر گستره، بهار ۱۳۶۱)
- ۱- روزنامه ملی (روزنامه انجمن تبریز)، سال اول، نمره اول، اول رمضان ۱۳۲۴.
- ۲- ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد نخستین، فریدون آدمیت، پیام، ۲۵۳۵، ص ۱۷۵.
- ۳- نگاه کنید به: «سواد دستخط بندگان اعلیحضرت اقدس همایونی شاهنشاهی روضا فدا»، در جلد دوم ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، فریدون آدمیت، روشنگران، سال انتشار؟ ص ۳۷۳.
- ۴- روزنامه ملی (روزنامه انجمن تبریز)، سال اول، نمره اول، اول رمضان ۱۳۲۴.
- ۵- رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، مهدی مجتهدی، تهران، ۱۳۲۷، ص ۶۰.
- ۶- روزنامه ملی، سال اول، نمره دوم، ششم رمضان ۱۳۲۴.
- ۷- روزنامه ملی، سال اول، نمره دوم، هشتم رمضان ۱۳۲۴.
- ۸- قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران، کریم طاهرزاده بهزاد، اقبال، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۳۰.
- ۹- «مکتوب» عبدالرحیم طالبی تبریزی به شخصی که نامش را نمی‌دانیم، برگرفته از کتاب «آزادی و سیاست»، ایرج افشار، سحر، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۵. تاریخی که در بالای این مکتوب (نامه) آمده، ۵ جمادی‌الثانی ۱۳۲۶ است که نادرست است و منطقی است که گمان کنیم که درست، تاریخ ۵ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ باشد.
- ۱۰- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۳، هفتم رمضان ۱۳۲۴.
- ۱۱- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۴، دوازدهم رمضان ۱۳۲۴.
- ۱۲- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۵، هژدهم رمضان ۱۳۲۴.
- ۱۳- نگاه کنید به «ایدئولوژی نهضت مشروطیت»، جلد نخستین، پیش‌گفته، ص ۳۵۱.
- ۱۴- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۵، هژدهم رمضان ۱۳۲۴.
- ۱۵- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۸، ۲۶ رمضان ۱۳۲۴.
- ۱۶- پیش‌گفته.
- ۱۷- پیش‌گفته.
- ۱۸- پیش‌گفته.
- ۱۹- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۸، ۴ شوال ۱۳۲۴.
- ۲۰- پیش‌گفته.
- ۲۱- جریده ملی، روزنامه انجمن تبریز، سال اول، نمره ۱۰، ۷ شوال ۱۳۲۴.
- ۲۲- کتاب احمد، برگرفته از «اندیشه‌های طالبی تبریزی»، فریدون آدمیت، انتشارات دماوند، تهران، ۱۳۶۳، چاپ دوم، ص ۷۴.
- ۲۳- طالبی، علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، جلد نهم، چاپ نهم، ص ۱۳۴۵۹.
- ۲۴- اندیشه‌های طالبی تبریزی، فریدون آدمیت، دماوند، تهران، ۱۳۶۳، چاپ دوم، ص ۲.
- ۲۵- لغت‌نامه، پیشین.
- ۲۶- مسالک‌المحسنین، با مقدمه باقرمؤمنی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۳۷، ص ۳.
- ۲۷- «آزادی و سیاست»، عبدالرحیم طالبی، به کوشش ایرج افشار، انتشارات سحر، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۱.
- ۲۸- مسالک‌المحسنین، با مقدمه باقرمؤمنی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۵۷.
- ۲۹- پیش‌گفته ص ۱۹۴.
- ۳۰- پیش‌گفته ص ۱۸۱.
- ۳۱- پیش‌گفته ص ۸۵.
- ۳۲- پیش‌گفته ص ۹۴ و ۹۵.
- ۳۳- پیش‌گفته ص ۹۸ و ۹۹.
- ۳۴- تاریخ مشروطه ایران، احمدکسروی، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۶۳، ص ۴۵.
- ۳۵- مسالک‌المحسنین، ص ۲۹۱ و ۲۹۲.
- ۳۶- جریده ملی، روزنامه انجمن تبریز، نمره ۱۶، ۲۳ شوال ۱۳۲۴.
- ۳۷- پیش‌گفته، نمره ۲۲، ۷ ذیقعد ۱۳۲۴، و نیز تاریخ مشروطه ایران، پیش‌گفته ص ۱۹۰.
- ۳۸- پیش‌گفته، نمره ۲۲ و نیز نمره ۲۵، ۱۷ ذیقعد ۱۳۲۴.
- ۳۹- پیش‌گفته، نمره ۳۰، ۲۹ ذیقعد ۱۳۲۴.
- ۴۰- پیش‌گفته، نمره ۳۱، ۲ ذیحجه‌الحرام ۱۳۲۴.
- ۴۱- پیش‌گفته، نمره ۳۵، ۱۱ ذیحجه‌الحرام ۱۳۲۴.
- ۴۲- تاریخ مشروطه ایران، پیش‌گفته، ص ۱۹۳.
- ۴۳- سوانح عمر، شمس‌الدین رشیدی، نشر تاریخ ایران، پاییز ۱۳۶۲، ص ۲۹.
- ۴۴- «انجمن»، منسوب به انجمن ملی تبریز، سال اول، شماره ۳۹، ۲۰ ذیحجه‌الحرام ۱۳۲۴، تلگراف طالبی به انجمن ملی تبریز.
- ۴۵- تاریخ مشروطه ایران، پیش‌گفته، ص ۱۹۳.

کشتار روشنفکران به عنوان کافر و

ملحد...

اسلامی‌ها در الجزایر صدها تن از روشنفکران آزادیخواه را ترور کرده‌اند. خسارتی که از نظر علمی و فرهنگی طی سال‌های دهه ۱۹۹۰ به الجزایر وارد آمد نه قابل برآورد است و نه جبران‌پذیر. ما طی بیست سال گذشته در ایران خاطرات تلخ و داغ‌هایی جانگداز از این خسارت‌ها بر دل داریم که هرگز فراموش شدنی نیست.

با وجود این حیرت‌انگیز است که در مقابل کشتار روشنفکران الجزایری، از ما ایرانیان هیچ فریاد جمعی در حمایت از آنان برنخاست و دست بالا، به چاپ مقالاتی در بارهٔ اوضاع دردناک الجزایر بسته گشت. کشتار این ده‌ها و صدها «سلمان رشدی» الجزایری که فتوای قتل‌شان در روز روشن به اجرا درمی‌آمد، دست کم، می‌بایست میان ایرانیان خارج کشور واکنش درخوری داشته باشد که نداشت.

از سوی دیگر، روشنفکران عرب نیز در برابر کشتار نویسندگان و هنرمندان ایرانی واکنشی نشان ندادند و هیچ صدایی به همدردی با ما بلند نشد. البته اعتراض‌های فردی از سوی روشنفکران عرب وجود داشت بیش از آنچه ما ایرانیان در قبال آنان داشتیم، اما متأسفانه همدردی و همبستگی جمعی دیده نشد.

بسیاری از روشنفکران الجزایری از سال ۱۹۹۳ به بعد به قتل رسیدند از جمله عبدالقادر علولا (کارگردان تئاتر)، احمد اصلح (مدیر مدرسهٔ عالی هنرهای زیبا)، محفوظ بومبسی (استاد روانپزشکی)، طاهر جعوت (روزنامه‌نگار و شاعر)، جلالی لیباس (جامعه‌شناس)، رضوان ساری (کارشناس فیزیک اتمی)، سعید مکبیل (روزنامه‌نگار) و

اما اگر ایرانی‌ها و عرب‌ها در قبال سرنوشت مشابهٔ یکدیگر بی‌تفاوت بودند، روشنفکران و نیروهای آگاه در کشورهای غربی بسیار حساس بودند. برای نمونه:

به مناسبت نخستین سالگرد قتل طاهر جعوت، ده روزنامهٔ اروپایی و مدیران‌های مشترکاً در یک روز با روزنامه‌نگاران الجزایری ابراز همدردی و همبستگی کردند. این ده روزنامه به هشت زبان و در سه میلیون نسخه منتشر می‌شوند.

پی‌یر بوردیو، جامعه‌شناس معروف فرانسوی نیز کمیتهٔ بین‌المللی برای پشتیبانی از روشنفکران الجزایری تشکیل داده است.

- ۴۶- زندگی‌نامه شهید نیک‌نام ثقه‌السلام تبریزی، نصرالله فتحی، انتشارات بنیاد نیکوکاری نورانی، ۱۳۵۲، ص ۱۲۳.
- ۴۷- جریده ملی، روزنامهٔ انجمن تبریز، نمره ۳۷.
- ۴۸- زندگی‌نامه شهید نیک‌نام ثقه‌الاسلام تبریزی، پیش گفته، ص ۱۲۳.
- ۴۹- انجمن (روزنامهٔ انجمن تبریز)، پیش گفته، شماره ۴۸.
- ۵۰- تاریخ مشروطهٔ ایران، پیش گفته، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.
- ۵۱- پیشین، ص ۲۰۰.
- ۵۲- پیشین، ص ۲۱۰.
- ۵۳- پیشین، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.
- ۵۴- پیشین، ص ۲۱۷.
- ۵۵- پیشین، ص ۲۲۱.
- ۵۶- پیشین، ص ۲۲۳.
- ۵۷- روزنامهٔ «انجمن»، تبریز، شماره ۵۰، روز دوشنبه ۱۹ محرم الحرام ۱۳۲۵، ص ۱.
- ۵۸- آزادی و سیاست، پیش گفته، ص ۲۶.
- ۵۹- پیشین، ص ۳۳ و ۳۴.
- ۶۰- پیشین، ص ۳۷.
- ۶۱- پیشین، ص ۳۹.
- ۶۲- پیشین، ص ۳۶.
- ۶۳- تاریخ مشروطهٔ ایران، پیشین، ص ۲۳۱.
- ۶۴- دین و دولت در عصر مشروطیت، باقر مؤمنی، نشر باران، ۱۳۷۲، سوئد، ص ۱۹۷ و ۵۰۲.
- و نیز «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، پیش گفته، ص ۲۶۵.
- ۶۵- اندیشه‌های طالب تبریزی، پیش گفته، ص ۱۰.
- ۶۶- پیشین، ص ۱۱.
- ۶۷- پیشین، ص ۱۰.
- ۶۸- پیشین، ص ۱۰.
- ۶۹- پیشین، ص ۱۰.
- ۷۰- پیشین، ص ۱۰.
- ۷۱- پیشین، ص ۷۰.
- ۷۲- آذربایجان سسی، نشریه مستقل سیاسی - اجتماعی، ادبی، فرهنگی، شماره ۱۶-۱۵، شهریور ۱۳۷۷، کلن آلمان، ص ۳۹.
- ۷۳- تاریخ مشروطه ایران، پیشین، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.
- ۷۴- آزادی و سیاست، پیشین، ص ۱۶ و ۱۷.
- ۷۵- پیشین، ص ۱۷.
- ۷۶- برای نمونه نگاه کنید به «تاریخ اجتماعی ایران»، مرتضی راوندی، جلد هشتم، بخش دوم، ص ۲۷۴.

کفر و ارتداد در قانون جمهوری اسلامی

xalvat.info

کفر در لغت به معنی پوشاندن و کافر کسی است که (نعماً خداوند) را می‌پوشاند و در حالت کلی کفر عبارتست از انکار مذهب و دستورالعمل‌های آن و کافر کسی است که منکر و نهایتاً بی‌مذهب است. نیز در منابع اسلامی کافر معادل غیرمسلمان دانسته شده است. آیت‌الله در رساله خود چنین آورده است.

«کافر کسی است که به توحید و نبوت یا هر دوی آنها معتقد نیست یعنی:

- ۱- کسی که منکر وجود خداست
 - ۲- کسی که برای او شریک می‌گیرد»^(۱)
- وی در باره غیرمسلمان می‌گوید:
- «۳- کسی که پیغمبری پیامبر اسلام (ص) را قبول ندارد.

۴- کسی که به این امور شک دارد

۵- کسی که منکر ضروری دین است، به طوری که انکار او به انکار خدا و رسول (ص) می‌انجامد»

کافر هم به دو دسته تقسیم می‌شود: کافر حربی و کافر ذمی.

کافر حربی: کافری که با مسلمین در حال جنگ است

کافر ذمی: کافری که در بلاد اسلامی با شرایط مخصوص اهل ذمه در پناه حکومت اسلامی قرار گرفته است»^(۲)

با توجه به تعاریف فوق دامنه شمول کفر و کافر زمینه وسیعی را به خود اختصاص می‌دهد که راه برای انواع تعبیر و تفسیر باز می‌گذارد. یعنی این زمینه می‌تواند شامل غیرمعتقدین به دین و یا معتقدان به ادیان دیگر شود. با نظری بسیار اجمالی به قوانین کشور در می‌بایم که موارد تعریف شده از غیر مسلمین به صورت مبهمی ذکر گردیده‌اند.

در اصل سوم قانون اساسی صراحتاً جمهوری اسلامی ایران را نظامی بر پایه ایمان به دو اصل دانسته است:

- ۱- خدای یکتا (لا اله الا الله...) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و الزام در برابر امر او
 - ۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین. در این بخش نامی از دین یا مذهب خاصی به میان نمی‌آید و در نتیجه می‌تواند بر سایر ادیان الهی تسری یابد.
- اصل ۱۲ قانون اساسی مذهب رسمی

کشور را مذهب جعفری اثنی عشری اعلام کرده و سایر مذاهب دیگر اسلامی را در انجام مراسم مذهبی و تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج - طلاق - ارث، و وصیت) آزاد گذارده و بنا به اصل سیزدهم ایرانیان زردشتی - کلیمی - مسیحی تنها اقلیت‌های غیرمسلمان به رسمیت شناخته شده‌اند.

در اصل ۱۴ نیز مسلمانان را بنا به دستور و نص صریح قرآن به حسن رفتار و قسط و عدل اسلامی با غیرمسلمانان موظف نموده ولی در همین اصل صراحتاً قید گردیده که این اصل در حق غیرمسلمانی معتبر است که بر ضد جمهوری اسلامی توطئه ننمایند. با نگرش به اصولی که ذکر شد و در نظر داشتن معنی کافر و با توجه به اصولی که منشأ حقوق اسلامی است (قرآن - سنت - عقل - اجماع)^(۳) و اینکه علم قاضی امری پذیرفته شده و مسلم در انشاء رأی است و با توجه به ماده ۲ قانون راجع به مجازات اسلامی می‌گوید: هر فعل یا ترک فعلی که مطابق قانون قابل مجازات یا مستلزم اقدامات تأمینی و تربیتی باشد جرم محسوب است و با در نظر گرفتن اصل یکصد و شصت و هفت قانون اساسی که می‌گوید «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد بر اساس منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه مسکوت یا تقض یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد»، به سادگی می‌توان دریافت که هرگونه مخالفت با اصول اسلامی می‌تواند جرم محسوب شده و با حاکم (قاضی) با توجه به علمی که دارد یا به دست می‌آورد حکم لازم را صادر می‌کند.

نکته شایان توجه دیگر مسئله «فساد و مفسد» است. به موجب ماده واحده قانون صلاحیت دادرها و دادگاه‌های انقلاب مصوب ۱۱ اردیبهشت ۱۳۶۲ کلیه جرایم علیه امنیت خارجی و داخلی را محاربه با خدا یا فساد در ارض دانسته است و در ماده ۲۰۲ همان قانون مجازات مربوطه را چنین ذکر می‌کند:

- ۱- قتل ۲- آویختن به دار ۳- قطع دست راست و پای چپ ۴- تبعید

در ماده ۱۳ قانون مجازات اسلامی تعزیرات مصوب ۱۸ مرداد ۱۳۶۲ در بخش جرایم بر ضد امنیت داخلی مملکت می‌گوید:

«هرکس داخل دستجات مفسدین بوده، بدون اینکه در آن دستجات ریاست یا شغلی را داشته باشد به مجرد اخطار مقامات مسئول یا قبل از آن از دستجات مزبور خارج شود و یا اینکه بعد از اخطار حکومت در خارج از محل اجتماع باشد حکم مفسدین را نخواهد داشت و اگر شخصاً مرتکب جرم دیگری شده باشد فقط مجازات آن جرم به او داده می‌شود.»

در ماده ۱۰۲ در بخش جرایم بر ضد عفت و اخلاق عمومی و تکالیف خانوادگی آمده است که هرکس علناً و در انظار و اماکن عمومی و معابر تظاهر به عمل حرامی نماید بر کیفر عمل تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌گردد. و در صورتی که مرتکب عملی شود که نفس عمل دارای کیفر نمی‌باشد ولی عفت عمومی را جریحه‌دار نماید فقط تا ۷۴ ضربه به شلاق محکوم خواهد شد. و در ماده ۱۰۳ همان قانون می‌گوید: افراد زیر به حبس از یک سال تا ده سال و شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم می‌شوند.

۱- کسی که مرکز فساد و یا فحشا دایر یا اداره کند که مردم را به فساد و یا فحشا بکشاند.

۲- کسی که مردم را به فساد یا فحشا تشویق نموده یا موجبات آن را فراهم نماید.

تبصره: در صورتی که عمل فوق سبب از برای فساد عفت عامه داشته باشد و با علم به سببیت آن را مرتکب شود مجازات مفسد فی الارض را خواهد داشت.

با توجه به این قوانین می‌توان دریافت که هر اقدامی که قاضی یا سیاستگذاران کشور برخلاف مصالح نظام تشخیص دهند می‌تواند در زمره «فساد» و بانی آن تحت عنوان «مفسد» و «مفسد فی الارض» تلقی شود. و بنابراین، جرم در حیطه صلاحیت دادگاه‌های انقلاب قرار گیرد. از همین جاست، به عنوان مثال، تفتیش عقیده از بهائیان که کارشان به دادگاه‌های انقلاب سپرده می‌شود.

در حالی که در ایران ادیان دیگری وجود دارند که حتی برخی از آنان برخلاف اصل اولیه اسلام مبنی بر یکتاپرستی نیز نمی‌باشند از آنجمله سیک‌های هندی تبار ایرانی که نسل اندر نسل در

ایران به آئین خود زندگی کرده‌اند و در تهران و زاهدان برخلاف نظر شیرین عبادی^(۳) دارای معبد هم هستند ولی رفتاری که با بهائیان شده هرگز با آنان نشده است. لذا، هرچند کلمات کفر و کافر به صراحت در قوانین و مقررات حاضر کشور نیامده است ولی با توجه به شمه‌ای از موارد یاد شده می‌توان دریافت که به چه آسانی می‌توان آن کلمات را تحت عنوان «فساد» و ضدیت با اسلام به هرکسی نسبت داد. قوانین کشور در خصوص ارتداد و مرتد نیز سکوت کرده‌اند. ارتداد به معنی خروج از دین است و مرتد کسی است که از دین خارج شده باشد. گرچه بر اساس نص صریح قرآن (لا اکراه فی دین...) آزادی انتخاب مذهب توصیه شده، لکن شخص به محض قبول اسلام ملزم به حفظ آن تا پایان عمر است و چنانچه بعد از انتخاب اسلام قصد خروج کند ولو به دین سابق خود باز

گردد، محکوم به قصاص است. در هر صورت در قوانین جاری کشور نص صریحی برای مجازات ارتداد به چشم نمی‌خورد و تنها در ماده ۲۶ قانون مطبوعات مصوب سال ۶۴ آمده است که:

هرکس به وسیله مطبوعات به دین مبین اسلام و مقدسات آن اهانت کند، در صورتی که به ارتداد منجر شود حکم ارتداد در حق وی صادر و اجراء و اگر به ارتداد نینجامد، طبق نظر حاکم شرع بر اساس قوانین تعزیرات با وی رفتار خواهد شد.»

هرچند در قوانین سخنی از مجازات ارتداد نیست و شیرین عبادی بنا به اصل ۳۶ قانون اساسی که می‌گوید حکم به مجازات و اجراء آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد و چون چنین عملی اتفاق نیفتاده لذا، صدور حکم مجازات برای چنین عملی را بدون

وجود نص صریح خالی از اشکال نمی‌بیند.^(۵) ولی به نظر می‌رسد که طبق اختیاراتی که قاضی طبق اصل یکصد و شصت هفت قانون اساسی و راراست می‌توان گفت که قاضی رأی خود را بی هیچ دغده‌ای خواهد داد.

با توجه به ماده ۲۶ قانون مطبوعات نه تنها خروج از دین بلکه توهین در مطبوعات منجر به حکم ارتداد خواهد شد که خود هرچند تعریف دقیقی (حکم) ندارد عواقب خشنی را می‌تواند دربر داشته باشد و این نیز شمشیر برانی است که در جلد چرمین زیبای خود نهفته است ولی به وقت لزوم می‌تواند هرگردنی را به ضربتی از تن برباید.

س. م

پانویس‌ها:

- ۱- خمینی روح‌الله، رساله توضیح المسائل، چاپ علمی، ۱۳۷۶، صص ۵۲۳-۵۲۲
- ۲- همان مأخذ، ص ۵۲۳
- ۳- برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به «درآمدی بر حقوق اسلامی»، جلد اول، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۶۴
- ۴- عبادی، شیرین، تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران، روشنگران، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶
- ۵- همان مأخذ، ص ۱۱۷

halvat.info

آیت‌اله محمدی گیلانی: ارتداد و احکام آن در اسلام.

هرکسی که گواهی به دو اصل یعنی توحید و نبوت ندارد کافر است... و همچنین کسی که برهه‌ای از زمان بلوغش به دو اصل مذکور اقرار داشته و بعداً منکر همه آن‌ها یا بعضی از آن‌ها شد و یا شک و تردید در همه آن‌ها و یا یکی از آن‌ها نمود کافر به معنی مرتد است... احکام مرتد فطری از این قرار است: الف - واجب شدن قتل، ب - حرام شدن همسرش بر وی به محض ارتداد... ج - تقسیم اموال اش بین ورثه. زن مرتده چه فطری و چه ملی، قتل اش جایز نیست بلکه به حبس ابد محکوم می‌شود و در اوقات نماز کتک‌اش می‌زنند و بر اندام اش لباس زبر و خشن بیوشانند و از نظر معیشت بر او سختگیری می‌کنند و غذا و آب به مقدار سد رمق به او می‌دهند، چنانچه توبه کرد از زندان آزاد می‌شود. (روزنامه کیهان، بهمن ۱۳۶۶).

کتاب «شهید مطهری افشاگر توطئه تأویل "ظاهر دپانت" به باطن "الحاد و مادیت" (بهار ۱۳۶۲)، از «دفتر انتشارات اسلامی» وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: «اسلام برای غیر اهل کتاب (نظیر بت پرستان) هیچگونه بها و ارزش انسانی قائل نبوده و آنان را همچون حیوانات و بلکه پست تر می‌شناسد. و در طریق گسترش و تسری انقلاب جهانگیر خویش، آنان را میان پذیرش اسلام و گرنه "قتل بالسيف" مخیر می‌سازد». (ص. ۸۸)

کارنامه انکیز یسیون: هزاران قربانی

salvat.info

کارنامه انکیز یسیون در اسپانیا بسیار خد و تقیص است. به عقیده میگل دولا پینتا (De la Pinta) ۳۱۹۱۲ نفر «به جرم» اتحاد در آتش سوزانده شده‌اند. «محکمه» شهر والنسیا (فرانسه) در هولناکی شهره عام است. این «محکمه» از میان ۱۸۴۲ «متهم» (قبل از سال ۱۵۳۰) ۷۵۴ نفر را به اعدام محکوم کرد. گروهی از مورخین این تعداد را نادقیق ارزیابی و تعداد قربانیان اعدام شده را ۵۰۰۰ نفر تخمین می‌زنند.

در فرانسه تفتیش عقاید چندین کارآیی نداشت. برای مثال در تولوز ۵۰۰ نامؤمن محکومیت یافتند و از آن میان ۲۹ نفر سوزانده شدند (بین سال‌های ۱۳۰۷ و ۱۳۲۰). پس از جیش دین‌پرایی، کشورهای پرستان در کاربرد خشونت برای نابودی «شیطان‌پرستی»، گوی سبقت از دیگران می‌ریابند.

ریوت تل (مورخ) می‌گوید که حدود ۷۰/۰۰۰ بی‌گناه در انگلستان، سوزانده شده‌اند. متهمینی که در جریان محاکمه توبه می‌کردند، این «امتیاز» را داشتند که قبل از سوختن در میان آتش، خفه شوند.

تکفیر سلمان رشدی

از سخنان سید محمد خاتمی:

«سلمان رشدی نویسنده کتاب آیات شیطانی باید بر اساس حکم شرعی حضرت امام خمینی اعدام شود و هیچ راهی برای گریز وی از اجرای این حکم نیست... شرق و غرب جنایتکار به ویژه حاکمان انگلیس با توجه به انتشار کتاب کفرآمیز آیات شیطانی به جهانیان ثابت کردند که تنها با جمهوری اسلامی و امام دشمن نیستند بلکه با دین مبین اسلام و بیش از یک میلیارد مسلمان در سطح جهان نیز دشمن می‌باشند (روزنامه کیهان، ۱۶ اسفند ۱۳۶۷).

عباس میرسلیم، استاد حوزه علمیه قم:

استحکام و اتفاق فتاوی فقها، عظام و قدرت و قوت فتوای امام بزرگوار امت در مورد قتل مرتد به خوبی واقف شوند... مگر غیرتمندان امت اسلام مرده‌اند که جیره‌خواران استکبار، به ساحت مقدس پیامبر محبوب آنان جسارت کنند؟! مگر ادامه دهندگان راه شهیدان سرافراز اجازه خواهند داد مزدور جیره‌خواری چون سلمان رشدی، نام یکی از بزرگترین اصحاب رسول خاتم را یدک کشیده و بازهم به نشخوار اراجیف گذشته خود بپردازد؟! و مگر اهل قرآن در سرزمین قرآن، تحت حاکمیت قرآن و تحت رهبری بزرگ پرچمدار قرآن، تحمل خواهند کرد که در ضرورت برخورد قاطع و مجازات یک اهانت کننده به قرآن و باورهای دینی مردم، تردید و تزلزلی ایجاد شود؟! سلمان رشدی مرتد است و بر اساس فتوای صادره، حکم اعدام او به قوت خود باقی است...

مگر غیرتمندان امت اسلام مرده‌اند که جیره‌خواران استکبار، به ساحت مقدس پیامبر محبوب آنان جسارت کنند؟! مگر ادامه دهندگان راه شهیدان سرافراز اجازه خواهند داد مزدور جیره‌خواری چون سلمان رشدی، نام یکی از بزرگترین اصحاب رسول خاتم را یدک کشیده و بازهم به نشخوار اراجیف گذشته خود بپردازد؟! و مگر اهل قرآن در سرزمین قرآن، تحت حاکمیت قرآن و تحت رهبری بزرگ پرچمدار قرآن، تحمل خواهند کرد که در ضرورت برخورد قاطع و مجازات یک اهانت کننده به قرآن و باورهای دینی مردم، تردید و تزلزلی ایجاد شود؟! سلمان رشدی مرتد است و بر اساس فتوای صادره، حکم اعدام او به قوت خود باقی است. (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۵ مهر ۱۳۷۷).

بحث صدور فتوای قتل سلمان رشدی مرتد، نویسنده کتاب موهن آیات شیطانی، مطلبی نیست که صرفاً از سوی امام عزیز راحل مطرح شده باشد، این فتوی مورد تأیید تمام علما دین است و مسئله‌ای نیست که نظر شخصی آن حضرت بوده و برخی از افراد بتوانند با جوسازی‌های مبتنی بر استنباط و تعبیر و تفسیر به رای خود، آن را بلااثر تلقی نمایند، بلکه نظر تمام فقها بزرگوار اسلام در تمام زمان‌ها همین بوده و البته مبنا و ملاک نظریات ایشان، قرآن و سنت بوده است.

شما در اثر فقهی معتبر مرحوم محقق حلی «ره»، یعنی شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام و در باب کتاب «الحدود و التعزیرات» چنین می‌خوانید: فی المرتد و هو الذی یکفر بعد الاسلام، ولم یقسم، الا اول من ولد علی الاسلام و هذا لایقبل اسلامه لو رجع، و یحتجم قتله و... ملاحظه می‌فرمایید که ضمن تأکید بر حتمی بودن و قطعی بودن مجازات قتل برای مرتد، حتی توبه او نیز، اگر مرتد فطری باشد، پذیرفته نخواهد شد و سلمان رشدی از مصادیق بارز این عبارت فقهی است، در صحیفه محمد بن مسلم از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام نقل شده که (من رغب عن الاسلام و کفر بما انزل علی محمد (ص) بعد اسلامه، فلا توبه له و قد و حب قتله...)، و در همان مدرک از حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام نیز نقل شده که: (کل مسلم بین مسلمین ارتد عن الاسلام و جحد محمدا نبوت کذبه، فن دمه میباح لكل من سمع فالك منه ...) به پیام مجموع این زوایات و اخبار مشابه، چیزی جز وجوب قتل مرتد فطری و عدم پذیرش توبه او نیست. همه آن عزیزانی که اهل تحقیق و پژوهش هستند می‌توانند با مراجعه به قرآن کریم، تفسیر معتبر، کتب روایی و منابع فقهی، به

وجدان بر فرازِ کفر و دین

xalvat.info

علیرضا منافزاده

نداشت. اما چون کلیسای کاتولیک سخت سرانه بر دیدگاه خود پای می‌فشرد و از هر تفاهمی سر برمی‌تافت، در برابرشان راهی جز این نماند که کار اصلاح دین را نه در درون کلیسا بلکه، به رغم میل خویش، در بیرون آن به انجام برسانند و هنگامی که مرحله ویرانگری به پایان رسید و خواستند به مرحله سازندگی گام بگذارند، کشمکش‌ها آغاز شد.

*

در همین گیرودار، ژان کالون، اصلاحگر دینی فرانسوی، که آوازه‌اش سراسر اروپا را فرا گرفته است در بازگشت از سووا (Savoie) روزی را در ژنو درنگ می‌کند. فارل خیردار می‌شود و به دیدار او در مهمانسرایش می‌شتابد تا با او شور کند و در کار سازندگی از وی یاری بخواهد. زیرا این مرد بیست و شش ساله هرچند بیست سال از فارل جوانتر است اما همه او را در آن زمان مرجع دینی می‌شناسند.

به گفته تسوایگ از توانایی‌های کالون یکی هم این بود که هرگز از خشکی آراء نخستین‌اش نکاست و چاپ‌های بعدی آثارش در واقع شرح و تفصیل نخستین تره‌های اساسی اوست و نه تغییر و تصحیح آنها. او در بیست و شش سالگی همانند مارکس و شوپنهاور جهان‌نگری خود را پیش از هر تجربه‌ای ساخته و پرداخته است و سال‌های پس از آن فقط می‌باید صرف کاربست آن در جهان واقع شود. از آن پس نه خود تغییر خواهد کرد و نه در دیدگاه‌هایش کلامی بنیادین را تغییر خواهد داد. چنین مردی را آدمی یا باید گردن بشکنند و یا خود در برابر او درهم بشکنند. راه میانه‌ای در کار نیست. یا باید با او درآویخت و یا تسلیم او شد.

فارل در نخستین دیدار این نکته را درمی‌یابد و خود را درست در اختیار کالون می‌گذارد. او را به پیشوایی و استادی برمی‌گزیند و خدمتگزار و چاکر و بنده او می‌شود. فارل نخستین نمونه گویای فرمانبرداری محض و اطاعت بی‌چون و چراست که کالون دلباخته مریدپروری آن را تکلیف نخستین هر آدمی می‌شناسد. در عوض، فارل بی‌درنگ از استاد خود استدعا می‌کند که پیشوایی روحانی ژنو را بپذیرد و کار دین‌پیرایی را در آن شهر به دست توانای خویش به انجام رساند، کاری که خود فارل توان پیش‌بردن آن را نداشت.

معتبر از راه نهاد دیرین مردم‌سالاری که هنوز هم در سویس معمول است، رسمیت می‌یابد. آن روز، یکشنبه بیست و یکم ماه مه ۱۵۳۶ میلادی بود. دیری نمی‌پاید که ایمان کهن کاتولیکی در رون اشتات سستی می‌گیرد و درهم شکسته می‌شود و سرانجام یکسره از میان می‌رود. آخرین کشیشان و کاهنان و راهبان و راهبه‌ها از ترس عوام از شهر می‌گریزند و کلیساها از شمال‌ها و دیگر نشانه‌های خرافه‌پرستی پاک می‌شود و پروتستانتیسم نه تنها به برترین قدرت بلکه به یگانه قدرت حاکم بر ژنو تبدیل می‌شود.

مردی که در پیروزی کامل مذهب نو در ژنو نقش اساسی دارد، واعظ افراطی و حشمت‌آفرینی به نام گیوم فارل است، با سرشتی متعصب و پُرخروش و بی‌پروا و بی‌رحم که اراسموس ترمخو در باره‌اش گفته است: «در زندگی‌ام هرگز مردی چنین بی‌آزم و خودپسند ندیده‌ام». این مرد فرانسوی تسلطی شگرف بر توده مردم دارد. ریزش و زشت‌رو و آشفته‌موی است با ریشی قرمز، و با صدایی رعدآسا و غضبناک و قهرآمیز از فراز منبر احساسات گرم مردم را شعله‌ور می‌کند. این انقلابی مذهبی نیک می‌داند که چگونه غرایز پنهان و پراکنده مردم کوچه و بازار را به هم گرد آورد و بدان آتش دراندازد.

اما پس از پیروزی روشن می‌شود که فارل از سنخ انقلابیان ویرانگری‌ست که هرچند می‌توانند نظامی کهن را متعصبانه و شورورزانه براندازند، از درانداختن طرحی نو و برپا داشتن نظامی نو ناتوان‌اند. چنین لحظه بحرانی را به دنبال پیروزی سریع، تنها فارل نیست که از سر می‌گذراند، رهبران جنبش اصلاح دینی در آلمان و دیگر جاهای سویس همگی در برابر تکلیفی که تاریخ فرا رویشان نهاده است ناهم‌زمان و سرگردان و دودل ایستاده‌اند. آنچه در آغاز کار، مارتین لوتر، آغازگر جنبش دین‌پیرایی، و اولریش تسوینگلی، اصلاحگر دینی سویسی و یکی از یاران لوتر، می‌خواستند چیزی نبود جز سالم‌سازی کلیسای موجود و درآوردن دین از زیر اقتدار پاپ و مجامع کلیسایی و بازگرداندن آن به دستورهای فراموش شده کتاب مقدس. از نظر آنان اصلاح دین در آغاز جنبش، معنایی جز بازگرداندن دین به شکل آغازین آن و در نتیجه، بهسازی و پاکسازی و دیگرگون کردن آن

این نوشته، گزارشی ست از کتاب «وجدان بیدار، کاستلیو و کالون»^(۱) نوشته اشتفان تسوایگ، نویسنده اتریشی، که سیروس آرین‌پور آن را با زبانی شورانگیز از آلمانی به فارسی برگردانده است و مؤسسه نشر و پژوهش فرزانی روز در سال ۱۳۷۶ آن را چاپ کرده است. اساس گزارش ما از این کتاب همین ترجمه است. در پایان گزارش، بحثی درباره نگرش تاریخی نویسنده کتاب خواهیم کرد، سپس نگاهی به رویدادهای مهم سال‌های پایانی زندگانی او خواهیم افکند و هم‌زمان به روشن کردن برخی سرچشمه‌های فکری او خواهیم پرداخت.

کتاب «وجدان بیدار، کاستلیو و کالون» شرح ماجرای به قدرت رسیدن ژان کالون، یکی از رهبران جنبش دین‌پیرایی (رفرم)، است در سال ۱۵۳۶ میلادی در ژنو و چگونگی برپایی حکومت خودکامه دینی در آن شهر که به گفته اشتفان تسوایگ، آثار شوم آن را پس از گذشت چهار قرن هنوز هم در روحیه و فرهنگ مردم ژنو و حتا در فرهنگ همه سرزمین‌هایی که چندی به زیر سلطه مکتب کالونی درآمدند، می‌توان دید. این کتاب در عین حال شرح نبرد و پایداری مردی‌ست روشندل و آزاداندیش به نام سباستین کاستلیو، که در آن روزگار سنگدلی و خودکامگی یک تنه در برابر قدرت انحصارگر و جزم‌اندیش و وجدان‌ستیز کالون و دستیاران او سر برداشت و در نبردی نابرابر به دفاعی جانانه از آزادی عقیده و بیان برخاست؛ نبردی که هرچند خود آن را در آن زمان «نبرد پشه‌ای یا پیل» توصیف کرد، اما دیری برنیامد که آرمای آن نبرد در گوشه و کنار اروپا روشنی‌بخش راه آزادگان و آزاداندیشان شد.

در به قدرت رسیدن کالون

ماجرا از روزی آغاز می‌شود که شهروندان ژنو با بانگ سرورآمیز جارجیان در میدان عمومی شهر گرد می‌آیند و با برافراشتن دست‌ها یک‌صدا اعلام می‌دارند که از آن پس خواستار زندگانی در زیر لوای احکام کتاب مقدس و کلام آسمانی‌اند. بدین‌سان مذهب پیراسته نو (پروتستانتیسم) به عنوان تنها مذهب مجاز و

کالون بعدها گفته است که چگونه مدت‌ها از پذیرش این درخواست غافلگیرکننده سرباز می‌زده است. برای اهل اندیشه ترک گفتن فضای ناب تفکر و درگیر شدن در دنیای سیاست همیشه تصمیمیست سنگین. باری، سرانجام کالون در برابر پافشاری فارل آمادگی‌اش را برای برپا داشتن نظم نو در ژنو، اعلام می‌کند. اکنون باید همه آنچه را که تا بدان روز اندیشیده است و بیان کرده است در عمل به کار بندد. ایده باید جای خود را به عمل بسپارد. به پیشنهاد فارل شورای شهر ژنو، کالون را به سمت معلم کتاب مقدس استخدام می‌کند. در صورت مجلس شورای شهر به تاریخ ۵ سپتامبر ۱۵۳۶ که تقاضای فارل را در آن ثبت کرده‌اند، منشی شورا حتا نیازی ننديده است نام مردی را که در جهان به ژنو آوازه‌ای وصف‌ناپذیر خواهد بخشید، بنویسد. تنها این مطلب را نوشته است که فارل پیشنهاد کرده این فرانسوی به کار و عظم ادامه دهد. به گفته تسوایگ، آگاهی معاصران از عصر خود همیشه بسیار اندک است. مهم‌ترین رویدادها در برابر چشمان ایشان رخ می‌دهد بی‌آنکه توجه‌شان را برانگیزد. اگر اعضای شورای شهر، کتاب کالون را زیر عنوان «بنیاد دین مسیحی» ورق زده بودند، بی‌گمان از بلندپروازی‌های این فرانسوی دچار هراس می‌شدند. در آن کتاب کالون از قدرتی سخن گفته است که واعظان کلیسا می‌باید از آن بهره‌مند شوند زیرا آنان مبشران کلام الاهی‌اند و باید به همه مردم از فرادست‌ترین گرفته تا فرودست‌ترین فرمان دهند تا در برابر عظمت الاهی سر فرود آورند. بر ایشان است که شریعت الاهی را برپا دارند و سلطنت شیطان را براندازند، گوسپندان را دریابند و گرگان را ریشه بکنند.

هنگامی که کالون به کلیسای ژنو پا می‌گذارد می‌بیند که در آن، کاری جز موعظه نمی‌کنند. شمایل مقدسان را می‌جویند و گرد می‌آورند و به آتش می‌سوزانند. هنوز خبری از جنبش اصلاح دینی نیست. پس از گذشت سه ماه کالون رساله‌ای دینی می‌نویسد و به شورای شهر تقدیم می‌کند. در آن رساله مبانی آموزه‌های پروتستانی را در بیست و یک بند، کوتاه و گویا بازمی‌گوید. این رساله را که به نوعی ده فرمان کلیسای تازه است، شورای شهر در اصول می‌پذیرد. اما پذیرش خشک و خالی، آدمی چون کالون را راضی نمی‌کند. او خواستار اطاعت بی‌چون و چراست. اینک آموزه‌ها تدوین شده باشند و هرکس در پایبندی به آن‌ها آزاد باشد برای او بسته نیست. کالون آزادی را نه در امر دین و نه در کار زندگی بر نمی‌تابد. به عقیده وی کلیسا نه تنها حق بلکه وظیفه دارد که

همه آدمیان را به قهر مجبور به اطاعت محض کند. از این رو از شورا می‌خواهد شهروندان ژنو را یک به یک وادار کند تا به صورت رسمی رساله اصول دین او را بپذیرند و بر درستی آن گواهی دهند. اگر کسی از ادای سوگند سرباز زند بی‌درنگ از شهر بیرون رانده خواهد شد. از این پس هر شهروندی که در امور معنوی سر مویی از جهان‌نگری و خواسته‌های کالون کژ برود در ژنو جایی ندارد. آزادی انسان مسیحی که لوتر میسر و خواستار آن بود و برداشت از دین به عنوان امری وجدانی و فردی، در ژنو پایان گرفته است. از زمانی که کالون پا به ژنو گذاشته است هرگونه آزادی در این شهر مرده است و تنها یک اراده بر همگان فرمان می‌راند.

*

اعضای شورا کالون را به سمت معلم کتاب مقدس استخدام کرده‌اند تا انجیل را بر مؤمنان توضیح دهد. همین و بس. او حق ندارد قانون‌شکنان و شهروندانی را که ضابطه‌های اخلاقی را زیر پا می‌گذارند مجازات کند. این حق از آن شورای شهر است. تاکنون نه لوتر و نه تسوینگی و نه هیچ یک از اصلاحگران دیگر به این حق و اقتدار مقامات مسئول غیرروحانی شُرده‌ای نگرفته‌اند. اما کالون با آن طبیعت خودکامه و با اراده‌ای آهنین می‌کوشد تا شورای شهر را به دستگاه اجراکننده دستورهای خویش بدل کند. و چون هیچ وسیله قانونی در اختیار ندارد دست به دامن ابزار تکفیر می‌شود و با هوشمندی تمام، آیین عشاء ربانی را بدل به وسیله فشار می‌کند. از این پس تنها آن کس را برای شرکت در آیین «شام آخر مسیح» خواهد پذیرفت که رفتار اخلاقی‌اش باب میل او باشد. اما کسی که کالون عشاء ربانی را از وی دریغ کند، کارش در شهر زار است. دیگر هیچ کس حق سخن گفتن با او ندارد. کسی نه به او چیزی می‌فروشد و نه چیزی از او می‌خورد. بدین سان، تدبیری به ظاهر دینی به تحریم اجتماعی و اقتصادی می‌انجامد. و اگر تکفیرشدگان سخت‌سری کنند و آشکارا به کفاره‌ای که کشیش تعیین می‌کند گردن نگذارند، از شهر تبعید می‌شوند. با این ابزار کالون می‌تواند هر مقاومتی را درهم بشکند. اگرچه شورای شهر به دشواری موفق می‌شود از برگزاری ماه به ماه آیین عشاء ربانی، چنانکه کالون می‌خواهد، جلوگیری و برگزاری هر چهار ماه یک بار آن را به کالون می‌پذیراند، اما کالون دیگر نخواهد گذاشت نیرومندترین جنگ‌افزارش را از او بستانند. زیرا فقط با آن می‌تواند نبرد خود را برای دست‌یابی به قدرت تام و تمام پیش ببرد.

*

در ژنو مردم رفته رفته شروع می‌کنند از

خود بیرسند که مگر کیستند اینان که چنین مستبدانه رفتار می‌کنند؟ آیا از شهروندان ژنواند؟ یا از اهالی دیرین شهراند که در راه عظمت و شکوفایی آن کوشیده‌اند؟ آیا مبین‌دوستان محک خورده از تبار خاندان‌های اصیل و سرشناس ژنواند؟ به راستی کیستند اینان جز تازه رسیدگانی که از فرانسه به ژنو مهاجرت کرده‌اند و مردم شهر آنان را از روی مهمان‌نوازی پذیرا شده‌اند و پناه داده‌اند و به کارهای خوب گمارده‌اند؟

salvat.info

جمهوری خواهان ژنو آشکارا اعلام می‌کنند که نخواهند گذاشت با آنان مانند راهزنان رفتار کنند. اهالی چند خیابان از سوگند خوردن سرباز می‌زنند و به صدای بلند می‌گویند که نه سوگند خواهند خورد و نه به فرمان این فرانسوی بی‌سر و پا شهر و دیارشان را ترک خواهند گفت. کالون موفق می‌شود شورای کوچک را که سرسپرده اوست به دادن حکم تبعید نافرمانان وادارد، اما هیچکس جرأت نمی‌کند این حکم زننده را به کار بندد. در شورای جدیدی که در فوریه ۱۵۳۸ تشکیل می‌شود، پیروان کالون جایگاه برتر خود را از دست می‌دهند. مردم سالاری در ژنو بر ادعاهای جاه‌طلبانه این خودکامه از راه رسیده پیروز می‌شود.

اکنون عقل سلیم به کالون حکم می‌کند که تا اعتماد مقامات غیردینی را به دست نیاورده است، سنجیده‌تر گام بردارد. شورای جدید شهر در برابر او احتیاط می‌کند اما دست به هیچ کار دشمنانه نمی‌زند. اکنون حتا حریفان سرسخت‌اش نیز نیک می‌دانند که در بن تعصب او خواست خالصانه و ژرف پالایش اخلاقی نهفته است و آنچه او را و می‌دارد که اینچنین تندروی کند بلندپروازی شُرد و ناچیز نیست بلکه آرمانیست بس بزرگ. هم‌رمز او، فارل، را جوانان و مردم کوچک و بازار مانند بُت می‌پرستند. بنابراین اگر کالون کمی زیرکی سیاسی به خرج دهد و خواست‌های تندروانه‌اش را با برداشت‌های سنجیده‌تر مردم شهر سازگار کند، کشمکش‌ها به سادگی فرو می‌خوابد. اما کالون با سازش بیگانه است. او جز حقیقت خویش حقیقت دیگری نمی‌شناسد. یا باید به قدرت کامل دست یابد و یا یکسره از قدرت چشم پوشد. برای او برحق دانستن خویش ضرورتیست حیاتی چندان که نمی‌تواند بفهمد و در ذهن‌اش نمی‌گنجد که ممکن است حق با حریف‌اش باشد. راز پیروزی او را در همین خودپسندی و خودشیفتگی و ایمان به خویش باید جست. زیرا همین ایمان مطلق به خویش و اعتقاد به اهمیت رسالت خویش است که از آدمی رهبر می‌سازد. کالون توجهی نمی‌کند به اینکه اکثریت شورای جدید

بر ضد اوست و دست از تهدیدها و تکفیرهایش برنمی‌دارد. شورای شهر نخست به او و پیروانش یادآوری می‌کند که منبر جای شرح و بیان کلام خداست و نباید آن را برای هدف‌های سیاسی خود به کار ببرند. اما کالون اعتنایی به این دستور نمی‌کند و با انبوه پیروانش به درون کلیسا درمی‌آید و بر منبر می‌نشیند و وعظ می‌کند. بدین سان جنگ میان قدرت دینی و قدرت عرفی درمی‌گیرد. صبر شورای کوچک به آخر می‌رسد و ناگزیر شورای بزرگ دویست نفره را که دیوان عالی شهر است فرا می‌خواند تا به موضوع برکناری کالون و کشیشانی که بر شورای شهر شوریده‌اند رسیدگی کند. اکثریت به برکناری آنان رأی می‌دهد. به کشیشان شورشی دستور می‌دهند در سه شبانه روز شهر را ترک کنند.

نخستین هجوم کالون به ژنو ناکام می‌ماند، اما شکستی از این دست در زندگانی یک دیکتاتور اهمیت چندانی ندارد. برای آنکه پیشوایی خودکام سرانجام پیروز شود، شکست رقت‌بار او در آغاز کار کم و بیش ضروری‌ست. تبعید و زندان و طرد و نفی هرگز انقلابیان بزرگ را از پیشروی باز نمی‌دارد بلکه بر اعتبار آنان در میان مردم می‌افزاید.

✱

هنگامی که کالون را از ژنو بیرون می‌رانند، مردی شکست‌خورده به نظر می‌رسد. سازمان‌اش از هم پاشیده است و رشته‌هایش همه پینه شده است و از وی خاطره‌ای جز اراده‌ای دلباخته نظم با یارانی اندک‌شمار بر جای نمانده است. اما چنانکه برای مردان سیاست همیشه پیش می‌آید که در لحظه‌های خطر به جای سازش پا پس بکشند، کالون نیز چنین می‌کند. در این دم خطاهای حریفان و جانسپندان‌اش به یاری او می‌آید. شورای شهر به جای شخصیت‌های باهیبیتی مانند کالون و فارل، چند کشیش سر به راه را می‌نشانند که از سختگیری می‌پرهیزند مبادا که مردم را از خود ناخشنود کنند و به جای آنکه مهار کارها را محکم در دست بگیرند آن را رها می‌کنند. دیری نمی‌گذرد که جنبش دین‌پیرایی که کالون آن را با تمام نیرو آغاز کرده بود از پیشرفت باز می‌ماند و شک در ایمان شهروندان رخنه می‌کند، چندان که کلیسای شکست‌خورده کاتولیک رفته - رفته دلیر می‌شود و به یاری کارگزاران زیرک‌اش می‌کوشد تا ژنو را دوباره به قلمرو کلیسای روم بازگرداند. وضع بیش از پیش بحرانی می‌شود. اندک - اندک همان کسانی که کالون را بسیار سختگیر و خشن می‌یافتند نگران اوضاع می‌شوند و از خود می‌پرسند که آیا آن انضباط آهنین بهتر از این آشفتگی نبود که اکنون

هستی‌شان را تهدید می‌کند. هر روز شمار بیشتری از شهروندان ژنو حتا رقیبان پیشین کالون خواهان بازگرداندن او به شهر می‌شوند. سرانجام شورای شهر راهی جز این نمی‌بیند که به خواسته مردم گردن بگذارد. نخستین نامه‌هایی که به کالون می‌نویسند درخواست‌هایی تاروشن و احتیاط‌آمیز است اما به زودی روشن‌تر و مصرانه‌تر می‌شود. دعوت از او شکل خواهش به خود می‌گیرد. شورا دیگر به آقای کالون نیست که نامه می‌نویسد بلکه به «حضرت استاد» کالون است که عرض نیاز می‌کند تا از سر لطف به یاری شهر بیاید. سرانجام شوراییان درمانده کم و بیش به حال تعظیم از «برادر خوب و دوست یگانه» خواهش می‌کنند کار وعظ را در ژنو از سر بگیرد و قول می‌دهند که از آن پس چنان رفتار کنند که پسند خاطر او باشد.

✱

کالون تا زمانی که شهر یکسره در برابر او سر فرود نیآورده است ایستادگی می‌کند. او گامی در جهت مخالفان پیشین‌اش برنمی‌دارد. سرانجام کاسه صبر فارل نیز لبریز می‌شود و به او می‌نویسند: مانده‌ای که سنگ‌ها هم در طلب تو زبان به سخن بکشایند؟ اما کالون همچنان ایستادگی می‌کند تا آنکه شوراییان سوگند می‌خورند که از آن پس رساله اصول دین و دستورات اخلاقی او را مو به مو به کار خواهند بست و نامه‌هایی فروتنانه به شهروندان استراسبورگ می‌نویسند و برادرانه از آنان خواهش می‌کنند که آن یگانه مرد چشم ناپوشیدنی را به مردم ژنو پس بدهند و پس از آنکه ژنو خود را نه تنها در برابر او بلکه در برابر جهان خوار می‌کند، کالون کوتاه می‌آید و اعلام می‌کند که حاضر است کار پیشین خود را با اختیارات تازه از سر گیرد.

ژنو مانند شهر شکست‌خورده از فاتح خود پیشواز می‌کند. هر کاری که به تصور درآید می‌کند تا بدخلقی کالون فرو نشیند. فرمان‌های پیشین او را شتابان به کار می‌بندند تا وقتی که به شهر می‌رسد همه را به کار بسته ببیند. شورای کوچک سکونتگاهی شایسته با باغی دلگشا و خانه‌افزای زیبنده برای او تدارک می‌بیند. منبر کهنه کلیسای سن‌پی‌یر را بازسازی می‌کنند تا همه بتوانند کالون را هنگام موعظه کردن ببینند. به هزینه مردم شهر خانواده او را به ژنو می‌آورند و سرانجام، هنگامی که در سیزدهم سپتامبر کالسکه کالون به دروازه کورناژن نزدیک می‌شود، جمعیت انبوهی در خیابان‌های شهر به انتظار او می‌ایستند تا با هلهله و شادی این تبعیدی شهر را به درون حصارهای شهر رهنمون شوند. اکنون کالون ژنو را مانند گِل نرم

و شکل‌پذیر در چنگ خود دارد و تا از آن شاهکاری از اندیشه سازمانیافته خود نسازد از کار باز نخواهد ایستاد. از امروز این دو به هم پیوسته‌اند و از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند: کالون و ژنو، روح و جسم، آفریننده و آفریده‌اش.

قواعد ریاضت و آداب ایمان

xalvat.info

در آن دم که این مرد لاغراندام خشن در جامه سیاه مواج کشیشی از دروازه کورناژن می‌گذرد و به ژنو درمی‌آید یکی از شگفت‌انگیزترین آزمون‌های تاریخ انسانی آغاز می‌شود: شهری با جلوه‌های گوناگون زندگی می‌باید به یک راه و رسم سرسپارد و هزاران انسان با احساس‌ها و باورهای گوناگون می‌باید به یک نظام رفتاری تن در دهند. این نخستین آزمون یکدست کردن مردم سراسر یک جامعه در قلب اروپاست که به نام یک آرمان صورت می‌گیرد. کالون دست به کار برپایی نخستین حکومت الهی بر روی زمین می‌شود و با درانداختن طرح جامعه‌ای به دور از پلیدی و آشفتگی و گناه و بدی می‌خواهد به رؤیای بی‌پروای خود جامعه عمل ببوشاند. بی‌گمان این نظریه‌پرداز خشک‌اندیش با جدیتی هولناک و با خلوص تمام لحظه‌ای در درستی پندار خویش تردید نمی‌کند و در طی بیست و پنج سال استبداد روحانی‌اش در ژنو هرگز از این فکر دست برنمی‌دارد که با نابود کردن آزادی‌های فردی در جهت خیر آدمیان گام برمی‌دارد.

جنبش دین‌پیرایی در آغاز، جنبش آزادی معنوی و دینی بود و می‌خواست انجیل را در دسترس همگان بگذارد و مرجعیت عالی دین مسیحی را فارغ از پاپ در ژم و انجمن‌های علمای دین برپا بدارد تا هرکس بتواند ایمان دینی خود را چنانکه می‌خواهد بنیاد کند. کالون «آزادی انسان مسیحی» را که لوتر مبشر آن بود مانند دیگر آزادی‌های فکری نابود می‌کند. در واقع او سخت‌کیشی (آرتدوکسی) پروتستانی را به جای سخت‌کیشی کاتولیکی می‌نشانند و بی‌جهت نیست که این شکل تازه استبداد دین‌سالارانه را حکومت کتاب مقدس نامیده‌اند. اصلاحگران دیگر بر این باور بودند که آدمی با بهره‌جویی شکرگزارانه از نعمت‌های زندگی که خداوند به او ارزانی داشته است، خالصانه‌ترین عبادت‌ها را به جای می‌آورد. آنان خود در مقام انسان‌هایی سالم و عادی از تندرستی خویش و از توانایی لذت‌بردن از زندگی بهره می‌جستند و خوش می‌خوردند و می‌نوشیدند، و مسی‌خندیدند. اما نزد کالون هرآنچه نفسانی‌ست یا یکسره واپس رانده شده است و یا بی‌رنگ و سترون گشته است. آن که

خود زندگی انسانی نمی‌کند همواره زندگی را به کام دیگران زهرآگین می‌کند. خدای کالون نمی‌خواهد او را با شادی و سرور گرامی بدارند بلکه تنها می‌خواهد از او بترسند. کالون برای آنکه ایده خداوند را به بالاترین مرتبه برکشد، ایده انسان را خوار می‌کند؛ باید این خودخواهی آدمیزاده را یک بار برای همیشه نابود کرد که گویا اختیار زندگی‌اش را در دست دارد. باید او را در برابر عظمت خداوند به زور خوار و زبون کرد. باید کبر و خودخواهی او را در هم شکست تا به گله فرمانبردار مؤمنان بپیوندد. هرگونه ویژگی و نایکسانی می‌باید با حل شدن در نظم همگانی محو شود و بدین سان، فرد با جمع درآمیزد و اثری از خود برجای نگذارد.

از روزی که این مراقبت همگانی در ژنو آغاز می‌شود، زندگی خصوصی در این شهر پایان می‌گیرد. به اعتقاد کالون همه انسان‌ها به ذات مستعد فساداند و پیشاپیش مظنون به گناهکاری‌اند، بنابراین باید پذیرند که همواره زیر نظر باشند. از هنگام بازگشت کالون به ژنو ناگهان در خانه‌ها همه گشوده می‌شود و دیوارها از میان می‌روند. در هر لحظه‌ای از شب و روز ممکن است کوبه در به صدا درآید و یکی از مأموران پلیس کلیسا برای بازرسی وارد خانه شود بی‌آنکه کسی بتواند جلو او را بگیرد. این بازرسان اخلاق در هر کاری دخالت می‌کنند. لباس زنان را اندازه می‌گیرند تا مبادا بیش از حد کوتاه یا بلند باشد یا چین‌های اضافی داشته باشد. انگشترها را بر انگشت‌ها و کفش‌ها را در کفش‌ها می‌شمارند. پس از اتاق آرایش به آشپزخانه می‌روند تا ببینند مبادا در خوراکی مجاز نواله‌ای یا تکه‌ای گوشت اضافی افزوده باشند یا در گوشه‌ای شیرینی و مربا پنهان کرده باشند. قفسه کتاب‌ها را بازرسی می‌کنند تا مبادا کتابی بدون مهر سانسور مجمع عالی روحانیان در آنجا باشد. کتوها را می‌کاوند تا مبادا در آنجا سبزه‌ای یا شمایل پنهان کرده باشند. از خدمتکاران درباره صاحبان‌شان می‌پرسند و از کودکان درباره پدران و مادران‌شان. همزمان به خیابان گوش می‌سپارند تا مبادا کسی آوازی نامقدس بخواند یا سازی بنوازد یا تن به بدکارگی شیطانی شادی کردن سپرده باشد. بازرسان اخلاق یک آن از شکار مردمان نمی‌آسایند حتی روزهای یکشنبه. اما آنچه این مراقبت را بیش از اندازه تحمل‌ناپذیر می‌کند این است که به جاسوسان حقوق‌بگیر خبرچینانی بی‌حیره و موجب نیز افزوده می‌شود. این یک قاعده کلی است که هر جا حکومتی فرمانگزاران‌اش را در وحشت و هراس نگه می‌دارد، گیاه سمی خبرچینی به زودی گل می‌کند. کالون کم و بیش هرچه را که به زندگی

شادی و روح می‌بخشد و آن را شایسته زیستن می‌کند ممنوع کرده است. تأثر، جشن‌های مردمی، رقص، هرگونه بازی حتماً ورزش ساده سرسره روی یخ ممنوع شده است. جز جامه‌ای که در بی‌پیرایگی کم و بیش به جامه راهبان می‌ماند، هر جامه دیگری ممنوع شده است. در نتیجه، دوزندگان بی‌اجازه شورای شهر نمی‌توانند از روی الگوهای تازه لباس بدوزند. دختران پیش از پانزده سالگی حق پوشیدن جامه ابریشمین ندارند و پس از پانزده سالگی حق پوشیدن جامه مخملین. موی بلند برای مردان ممنوع است. زنان حق ندارند گیسوان‌شان را به بالا شانه کنند و تاب به زلفان‌شان بیفکنند. جشن‌های خانوادگی با حضور بیش از بیست نفر ممنوع است. در مراسم تعمید یا نامزدی، خورد و خوراک بیش از حد مجاز و پذیرایی با شیرینی و مربای میوه‌ای ممنوع است. به سلامتی دیگری نوشیدن ممنوع است. ممنوع است که زوج‌ها در مراسم ازدواج و تا شش ماه پس از آن به همدیگر هدیه بدهند. ورود ساکنان شهر به مهمانسراها ممنوع است. ممنوع است که صاحبان مهمانسراها از بیگانگانی که دعا و نماز خود را به جا نیاورده‌اند، پذیرایی کنند. افزون بر این آنان مکلف‌اند کارها و سخنان مشکوک میهمانان‌شان را بپایند و گزارش کنند. چاپ کتاب بدون اجازه ممنوع است. نوشتن نامه به خارج ممنوع است. داشتن شمایل و تندیس ممنوع است. موسیقی ممنوع است. حتی هنگام خواندن مزامیر، بر پایه آیین‌نامه شورای شهر مردم باید نیک مراقب باشند که ذهن و روان‌شان متوجه معنای کلام باشد نه آهنگ مزبور خوانی. زیرا خداوند را تنها به کلام زنده می‌باید ستود. مردم حتی حق گزینش نام فرزندان‌شان را نیز ندارند. نام‌های آشنای دیرین مانند کلود و آماده چون در کتاب مقدس نیامده است ممنوع است. خواندن دعای «ای پدر مقدس ما» به زبان لاتینی ممنوع است. هرآنچه یکنواختی تیره زندگی را برهم زند ممنوع است و بدیهی است که هر سخن و نوشته‌ای که رنگ و بویی از آزاداندیشی داشته باشد ممنوع است. هرگونه انتقادی از خودکامگی کالون ممنوع است و جرم و جنایتی بالاتر از آن در گمان نمی‌گنجد. سخن گفتن از امور همگانی جز در برابر شورای شهر ممنوع است.

ممنوع، ممنوع، ممنوع: جز این واژه نفرت‌انگیز سخنی دیگر به گوش نمی‌رسد. آدمی در شگفت می‌ماند از اینکه چگونه شهری خوگرفته به مردم‌سالاری که سالیان دراز طعم آزادی را چشیده است می‌تواند به چنین خودکامگی دینی و اخلاقی تن در دهد. رمز کار کالون هیچ تازگی ندارد و همان رمز جاودانی

همه خودکامگان تاریخ است و آن چیزی نیست جز ایجاد ترور و وحشت در میان مردم. خشونت‌هایی که در برابر هیچ مانعی پس نمی‌نشیند. ترور حکومتی هنگامی که روشمند و سازمانیافته به کار برده شود اراده فرد را از کار می‌اندازد و رفته - رفته هرگونه همبستگی را از هم می‌گسلد. مانند خوره به روح آدمیان چنگ می‌اندازد و آن را از درون می‌خورد و دیرری نمی‌کشد که بُزدلی همگانی نیز دستیار آن می‌شود. زیرا هرکس به خوبستن بدگمان می‌شود و به دیگران به دیده شک می‌نگرد. آنگاه بُزدلان در به کار بستن فرمان‌ها و ممنوعیت‌ها از خودکامگان خویش پیشی می‌گیرند.

*

در نخستین پنج سال فرمانروایی کالون در شهر به نسبت کوچک ژنو، سیزده نفر را حلق‌آویز می‌کنند، ده نفر را سر می‌زنند، سی و پنج نفر را زنده در آتش می‌سوزانند و هفتاد و شش نفر را از خانه و کاشانه خودشان می‌رانند. کسان بسیاری نیز که بیم دستگیری‌شان می‌رفت به هنگام از شهر می‌گریزند. به زودی زندان‌ها چنان پر می‌شود که مدیر زندان به آگاهی شورای شهر می‌رساند که دیگر نمی‌تواند زندانی بپذیرد. در زندان‌ها محکومان و مظنونان را چنان شکنجه می‌کنند که این بیچارگان ترجیح می‌دهند به دست خود به زندگی خویش پایان دهند. با دیدن این خودکشی‌ها شورای شهر دستور می‌دهد شب و روز به زندانیان دستبند بزنند. هرگز کسی از زبان کالون سخنی نمی‌شنود که بگوید به این بی‌رحمی‌ها پایان بدهند. اما کالون روح آزادی و آزادی را در مردم ژنو بیشتر با این تدبیرهای وحشیانه نیست که در هم می‌شکند بلکه با آزارسانی‌های منظم و ترساندن‌های هسر روزه است. کافی است صورتجلسه‌های شورای شهر را ورق بزنیم تا ایده‌ای از روش‌های هراس‌آفرینی او داشته باشیم: شهروندی هنگام غسل تعمید لبخند زده است: سه روز زندان. دیگری خسته از گرمای تابستان به هنگام وعظ به خواب رفته است: زندان. کارگران، صبحانه را خوراک ممنوع خورده‌اند: سه روز بی‌آبی و بی‌غذایی. دو شهروند باهم گوی باخته‌اند: زندان. دو تن دیگر بر سر جامی می‌تاس ریخته‌اند: زندان. مردی از گزینش نام ابراهام برای فرزند خویش تن زده است: زندان. نوازنده کوری با نوا ساز خود مردم را به رقص واداشته است: تبعید از شهر. دیگری ترجمه کاستلیو از کتاب مقدس را ستوده است: تبعید از شهر. شهروندی به جای آنکه بگوید استاد کالون گفته است آقای کالون: زندان. مردی ورق‌بازی کرده است: ورق را به گردن‌اش

می‌آویزند و در برابر مردم او را نکوهش می‌کنند. بدین سان، در طی چند سال سیمای ژنو یکسره دگرگون می‌شود. گویی پرده‌ای سیاه بر روی شهری که روزگاری آزاد و شاد می‌زیست کشیده می‌شود. جامه‌های رنگارنگ ناپدید می‌شود. دیگر ناقوسی بر فراز برج‌ها به صدا در نمی‌آید و نغمه‌ای شاد در خیابان‌ها به گوش نمی‌رسد. در مهمانسراها سازی به پایکوبی نواخته نمی‌شود. جایگاه‌های رقص از پایکوبان تهی می‌شود و در کوچه‌باغ‌های نیمه‌تاریک که زمانی میعادگاه دلدادگان بود پرند پر نمی‌زند. شهر سیمایی عبوس و اندوهناک به خود گرفته است. اندک - اندک رفتار ساکنان شهر از روی ترس یا بر اثر تقلید ناآگاهانه شبیه رفتار خشک کالون می‌شود. دیگر هیچ کس نرم و سبک گام بر نمی‌دارد. از نگاه‌ها گرمایی بر نمی‌خیزد از ترس آنکه مبادا صمیمیت و یکرنگی را شهوت‌بارگی بپندارند. مردم حتی در محفل نزدیکان و خویشان‌شان نیز با نجوا سخن می‌گویند، زیرا ممکن است پشت درها خدمتکاران گوش خوابانده باشند. حتی کودکان نیز که در این فضای رُعب و وحشت بزرگ می‌شوند دیگر پُرهیاها و سرخوشانه بازی نمی‌کنند. آنان نیز می‌ترسند و همچون غنچه‌های نیم‌شکفته در سایه‌سار سرد و دور مانده از آفتاب، هراسان و غمگین‌اند. مردم چنان تیره و غم‌زده‌اند و کوچه‌ها چنان خاموش و ناشاداند که هر تازه‌وارد غریبی گمان می‌برد که شهر عزا گرفته است.

گرچه این شهر شمار بسیاری شهروندان دیندار و خداشناس و متکلمان کوشا و دانشمندان برجسته در دامن خود می‌پرورد اما تا دویست سال پس از کالون هیچ نقاش و موسیقی‌دان و هنرمند نام‌آوری از ژنو بر نمی‌خیزد. برجستگی و برآزندگی فدای روزمره‌گسی و میانمایگی می‌شود و آزادی آفرینشگرانه قربانی بندگی مطلق. و هنگامی که از نو نویسنده‌ای بزرگ در این شهر پا به هستی می‌گذارد، سراسر زندگانی‌اش شورش بر ضد سرکوب شخصیت آدمی خواهد بود: ژنو با شهروند آزاداندیش خود، ژان ژاک روسو، است که از چنگ کالون رها می‌شود.

✽

در نخستین ماه‌های پس از بازگشت کالون به ژنو، شهروندان و زمامداران شهر یکصدا او را می‌ستایند. بیشتر مردم شیفته‌وار خود را به نشئه بی‌خویشتنی یگانه شدن با جمع می‌سپارند. اما به زودی ناامیدی آغاز می‌شود. زیرا همه کسانی که کالون را برای بازآوردن نظم به شهر فراخوانده بودند در دل امیدوار بودند که این خودکامه بی‌رحم پس از آنکه شهر به قواعد ریاضت او

گردن گذاشت از سختگیری نظام فرااخلاقی‌اش بکاهد. اما به جای آن می‌بینند که روز به روز سختگیرتر می‌شود و در برابر فداکردن آزادی خویش هرگز سخنی به نشانه حق‌شناسی از زبان او نمی‌شنوند. به عکس، می‌باید در پای منبر او بنشینند و به سخنان‌اش گوش بسپارند که می‌گوید: چوبه‌داری باید تا هفتصد یا هشتصد جوان ژنوی را بر آن بیاویزند تا که سرانجام آداب و رسوم پسندیده و انضباط راستین در این شهر فاسد جایگیر شود. ژنویان اکنون پی می‌برند که به جای پزشک جان‌هاشان، دشمن آزادی‌شان را در میان خود جای داده‌اند. و هرچه سختگیری‌های کالون شدیدتر می‌شود، کسان بیشتری از او روی برمی‌گردانند، حتی پیروان دوآتشه‌اش.

بدین سان، چند ماهی بیش نمی‌گذرد که نارضایتی‌ها آغاز می‌شود. برای لرزاندن پایه‌های عظمت خودکامه‌ای می‌باید سببی روشن و همه‌فهم در میان باشد و چنین سببی به زودی به میان می‌آید. ژنویان زمانی در خطاناپذیری مجمع عالی روحانی شک می‌کنند که طاعون همه‌گیر هونناکی سه سال تمام (از ۱۵۴۲ تا ۱۵۴۵) در شهر بیداد می‌کند. زیرا همان کشیشانی که در روزهای عادی از بیماران خواسته بودند که در ظرف سه روز کشیشی را بر بالین خود فرا بخوانند، وگرنه سخت مجازات می‌شوند، پس از آنکه یکی از آنان طاعون می‌گیرد و می‌میرد، دیگر طاعون‌زدگان را به خود وامی‌گذارند تا بی‌هیچ تسلاهی روحی بمیرند. کشیشان اصلاحگر شهر و پیشاپیش آنان، کالون، در گردهمایی شورا اعتراف می‌کنند که شهامت حاضرشدن بر بالین بیماران را ندارند.

آزادگی در برابر خودکامگی

بر مردمان هیچ چیز ژرف‌تر از دلیری رهبران‌شان اثر نمی‌گذارد. در مارس و پین و بسیاری دیگر از شهرهای اروپا، مردم پس از گذشت چندین قرن هنوز خاطره کشیشانی را گرمی می‌دارند که در دوران بیماری‌های واگیر برای تسلاهی روحی بیماران رو به مرگ به بیمارستان‌ها رفتند. اما اگر مردم چنین قهرمانی‌ها را فراموش نمی‌کنند، بُزدلی رهبران‌شان را نیز در لحظه‌های بحرانی از یاد نمی‌برند. ژنویان اکنون با ریشخندی بی‌رحمانه همان کشیشانی را می‌نگرند که از فراز منبر جانسوزانه از مردم می‌خواستند که به بیشترین فداکاری‌ها تن در دهند و اکنون خود حاضر نیستند ذره‌ای از خود گذشتگی کنند. به فرمان شورای شهر گریبان چند گرسنه بینوا را می‌گیرند و در زیر شکنجه و اداشان

می‌کنند تا به زبان خود بگویند که با آلوده کردن کوبه درها به کمک خمیری برگرفته از سرگین شیطان، طاعون را در شهر پراکنده‌اند. در این میان کالون این خرافه قرون وسطایی را بر بالای منبر تأیید می‌کند و برای نخستین بار می‌بیند که بسیاری از شنوندگان‌اش برای پنهان کردن ریشخندشان زحمتی به خود نمی‌دهند. بدین سان تصور خطاناپذیری که برای پایدار ماندن قدرت خودکامگان مهم‌ترین عنصر روانی به شمار می‌رود، در دوره طاعون‌زدگی آسیب می‌بیند. مخالف‌خوانی‌ها بیشتر می‌شود و دامن می‌گسترند. اما این هنوز به کاری نمی‌آید. نارضایتی‌های پراکنده در برابر ترور سازمان‌یافته راه به جایی نمی‌برد.

برای مبارز آرمانخواه آن کس به راستی خطرناک است که آرمانی دیگر را پیش روی او بگذارد. کالون با نگاهی تیز و روشن این را بی‌درنگ درمی‌یابد. از همان آغاز در میان حریفان‌اش تنها کسی که در دل او هراس می‌افکند، سباستین کاستلیو است که از نظر فکری و اخلاقی با او برابری می‌کند و با شوریدگی برآمده از وجدانی آزاد در برابر خودکامگی کالون سر بر می‌دارد.

کاستلیو ۶ سال از کالون جوان‌تر است و یکی از فرزانگان بی‌مانند روزگار خود است. به زبان‌های ایتالیایی و فرانسوی و آلمانی و لاتینی و یونانی و عبری چیرگی کامل دارد و در برخی شاخه‌های علمی کوشایی و دانایی‌اش زبانزد متکلمان و اومانیت‌های زمانه است. در قرن شانزدهم، نسل جوان اروپایی شورمندانه در پی آن است که با حرف و عمل خویش در جنبش دین‌پیرایی که تازه پا گرفته است شرکت کند. چنین شوری بر جان کاستلیو نیز چنگ انداخته است. او هنگامی که در لیون بوده برای نخستین بار سوزاندن کافرکیشان را به چشم دیده است و بی‌رحمی بازجویی دینی و رفتار دلیرانه قربانیان تا ژرفنای جانش را لرزاند است و از همان روز بر آن شده است که در راه آموزه‌های نو که در آنها رهایی انسان‌ها را می‌دید، پیکار کند.

بدیهی‌ست از لحظه‌ای که این جوان بیست و پنج ساله دل به کار جنبش اصلاح دینی می‌سپارد، زندگانی‌اش در فرانسه به خطر می‌افتد. یا باید رو در رو با ترور حکومتی درافتد و شهید شود. یا برای حفظ جان خویش در ظاهر سر تسلیم فرود آورد و عقیده واقعی خود را پنهان بدارد، روشی که رابله و اراسموس برگزیدند، و یا راه مهاجرت در پیش گیرد و بکوشد تا وجدان آزاد خویش را از سرزمینی که در آن خواری می‌دارند و در پی‌اش می‌گردند به سرزمینی دیگر ببرد تا بتواند آن را آزادانه به زبان آورد. کاستلیو این راه را برمی‌گزیند و میهن

خویش را ترک می‌گوید.

نخست به استراسبورگ می‌رود و این کار را مانند بیشتر مهاجران مذهبی بره‌وای کالون می‌کند. زیرا از زمانی که کالون در پیشگفتار کتابش دلیرانه از فرانسوای اول طلب بُردباری و آزادی وجدان کرده است، جوانان فرانسوی او را به دیدهٔ پرچمدار و مبشر آموزه‌های کتاب مقدس می‌نگرند. همهٔ این قربانیان آزار و سرکوب آرزو دارند در مکتب او پرورش یابند. در این زمان کاستلیو آزادمش، کالون را نمایندهٔ آزادی معنوی می‌داند و بی‌درنگ به خانهٔ او می‌رود و یک هفته در سکونتگاهی که همسر کالون برای طلبه‌ها برپا داشته است، منزل می‌کند. ولیکن در آغاز رابطهٔ تنگاتنگ میان دو مرد، چنانکه کاستلیو آرزو می‌کرد پا نمی‌گیرد. زیرا کالون را برای شرکت در شوراها کلیسایی به یکی دو شهر فرا می‌خوانند. اما به زودی آشکار می‌شود که کاستلیوی جوان در استاد اثری ژرف گذاشته است. زیرا هنوز زمانی از بازگشت کالون به ژنو نگذشته است، که به پیشنهاد فارل و بی‌گمان با تأیید کالون، کاستلیو را در مقام مدیر روحانی برای آموزگاری مدرسهٔ ژنو فرا می‌خوانند.

*

کاستلیو آرمانی بس بزرگ در پیش رو دارد. می‌خواهد کتاب مقدس را از نو به لاتینی و فرانسوی ترجمه کند تا هم‌میهنان‌اش، فرانسویان، نیز به حقیقت دست یابند، همچنانکه مردم آلمان به همت اراسموس و لوتر دست یافته‌اند. آنگاه با ایمان استوار و ژرف به این کار گران می‌آغازد و هر شب پس از کار کم درآمد و طاقت‌فرسای روزانه برای به انجام رساندن این طرح مقدس کار می‌کند، طرحی که سراسر عمرش را بر سر آن می‌گذارد. با این حال، از همان آغاز با مخالفت سرسختانه‌ای روبرو می‌شود. یکی از ناشران ژنو آمادگی نشان داده است که نخستین بخش ترجمهٔ لاتینی او را از کتاب مقدس چاپ کند. اما در این شهر، کالون، خودکامهٔ مطلق در همهٔ زمینه‌های فکری و دینی‌ست. در ژنو هیچ کتابی را نمی‌توان بی‌اجازهٔ او به چاپ رساند. مگر نه آنکه سانسور همزاد خودکامگی‌ست. از این رو کاستلیو به دیدار کالون می‌رود و در این دیدار کالون ناخشنودی خود را از کار کاستلیو آشکار می‌کند. زیرا او خود بر ترجمهٔ فرانسوی یکی از نزدیکان‌اش از کتاب مقدس مقدمه‌ای نوشته است و بدین‌سان آن ترجمه را یگانه نسخهٔ معتبر و رسمی کتاب مقدس در جهان پروتستان می‌شناسد.

البته کالون آماده است به کاستلیو اجازهٔ چاپ بدهد به شرطی که نخست متن ترجمه را

ببیند و تصحیحات لازم را در آن وارد کند. کاستلیو مردی نیست که خود را خطاناپذیر بداند و از هرگونه خودپسندی و خودستایی به دور است. از این رو پیشنهاد می‌کند دست‌نوشته‌هایش را هر زمان که کالون مناسب بداند بر او بخواهد و از پیش آمادگی خود را برای پذیرش نکته‌ها و پیشنهادهای کالون اعلام می‌کند. اما کالون نمی‌خواهد با او بحث کند. او می‌خواهد فرمان بدهد. بنابراین، پیشنهاد کاستلیو را رد می‌کند و از همان دم بر آن می‌شود که در نخستین فرصت او را از کار برکنار کند و اگر ممکن باشد از ژنو بیرون براند. زیرا او مردی‌ست که از وجدان خویش فرمان می‌بُرد نه از کالون.

کاستلیو در زمانی کوتاه آنچه را که دیگران دیری پس از او درخواهند یافت، دریافته است و آن اینکه کالون بنا به طبیعت خودکامه‌اش عزم کرده است که در ژنو جز عقیدهٔ خود عقیدهٔ دیگری را برنتابد و آن کس می‌تواند در قلمرو روحانی او زندگی کند که مانند تودور دویز و دیگر پیروان‌اش چاکرمنشانه آموزه‌های او را مو به مو بپذیرد. اما کاستلیو نمی‌خواهد در هوای این زندان فکری دم بزند. او برای تن دادن به بازجویی دینی پروتستانی نبوده که از بازجویی دینی کاتولیکی در فرانسه گریخته است. برای او انجیل آیین‌نامه‌ای سفت و سخت نیست بلکه نمونه‌ای است اخلاقی که هرکس باید بکوشد تا به شیوهٔ خود و فروتنانه آن را سرمشق زندگانی خویش سازد بی‌آنکه گمان کند که با این کار به حقیقت دست یافته است. و هنگامی که یک روز در نشستی همگانی در تفسیر کتاب اعمال رسولان گفته می‌شود که: «می‌باید در همهٔ کارها با صبوری عظیم مُجربان دستورات الهی باشیم»، کاستلیو ناگهان برمی‌خیزد و از آن «مُجربان دستورات خداوند» می‌خواهد که پیش از آنکه همواره دیگران را داوری کنند و به کیفر برسند، در کار خودشان سنجشگرانه بنگرند. به نظر می‌رسد کالون که در این نشست حاضر بوده است از خُرده‌گیری کاستلیو جا خورده باشد زیرا بی‌درنگ از کاستلیو به شورای شهر شکایت می‌کند و مضمون شکایت‌اش این است که کاستلیو حُرمت جامعهٔ روحانیت را شکسته است.

salvat.info

شورای شهر اخطار سرزنش‌آمیزی به کاستلیو می‌دهد بی‌آنکه او را کیفر دهد یا از کار برکنار کند. فقط جلو کار او را در مقام واعظ کلیسای واندورور، تا مدتی نامعلوم می‌گیرد. کاستلیو به تجربه درمی‌یابد که در کنار خودکامه‌ای چون کالون جایی در شهر ژنو ندارد. از این رو برکناری خود را از شورای شهر طلب می‌کند و پیش از آنکه ژنو را ترک گوید از شوراییان می‌خواهد که ماجرا را چنانکه گذشته

است بنویسند و گواهی کنند و بدین سان کالون و ادار می‌شود به دست خود گواهی بنویسند و امضاء کند که کاستلیو به خواست خود آزادانه از مقام آموزگاری مدرسه کناره گرفته است.

*

در بسیاری از محافل به کناره‌گیری این دانشی مرد بلند آوازه و رفتن‌اش از ژنو افسوس می‌خورند. کالون نگران می‌شود که مبادا آوارگی و سرگردانی مرد بینوایی چون کاستلیو را از چشم او ببینند. از همین رو، اکنون که او را از ژنو دور کرده است، به دوستان‌اش پی در پی نامه می‌نویسد تا به آنان بگوید که در فکر کاستلیو است و آرزو می‌کند که در جایی بتواند کاری بیابد و حاضر است در یافتن کار او را یاری کند. اما کاستلیو چنانکه کالون آرزو می‌کند، خاموش نمی‌نشیند و هرچا می‌رسد راست و بی‌پروا می‌گوید که از استبداد فکری کالون گریخته است و بدین سان دست روی نقطهٔ حساس کالون می‌گذارد. زیرا خودکامگان هرگز اقرار نمی‌کنند که با قدرت استبدادی فرمان می‌رانند. به عکس، همیشه مدعی‌اند که خدمتگزار سادهٔ مردم‌اند.

باری، فقر خودخواسته و قهرمانانهٔ کاستلیو ستایش همعصران‌اش را برمی‌انگیزد. سرانجام پس از سرگردانی بسیار، در شهر بازل در چاپخانه‌ای کاری کم‌درآمد پیدا می‌کند اما نمی‌تواند با آن شکم گرسنهٔ زن و فرزندان‌اش را سیر کند و مجبور می‌شود از راه معلمی کردن در خانه‌ها خُرده پولی دیگر به دست آورد. بدین سان، سالیان دراز با تنگدستی و بینوایی سر می‌کند. با این حال، از پا نمی‌نشیند و کار ترجمهٔ کتاب مقدس را به لاتینی و فرانسوی به پیش می‌برد. او رنج زیستن در تنگدستی همیشگی را بر خود هموار می‌کند تا وجدان آزاد خویش را زیر پا نهد.

اما هنوز کشاکش اصلی میان کاستلیو و کالون آغاز نشده است. دو ایدهٔ آزادی و خودکامگی رو در روی هم ایستاده‌اند. دو مرد در چشمان هم نگریده‌اند و دانسته‌اند که حریف آشتی‌ناپذیر یکدیگرند. برای آن دو دیگر ممکن نبود در یک شهر و در یک فضای فکری زندگی کنند. اکنون همدیگر را از دور می‌پایند و در سکوت انتظار می‌کشند. تضادهایی از این دست نتیجهٔ اختلاف سادهٔ عقیدتی نیست بلکه تضاد میان دو جهان‌بینی‌ست که نمی‌توانند دیر زمانی در صلح باقی بمانند. لحظهٔ رویارویی این دو جهان‌بینی زمانی فرا می‌رسد که کالون، مردی به نام میکائیل بیروه را به جرم کافرکشی در آتش می‌سوزاند.

سروه کم و بیش هم سن و سال کالون است. در آراگون اسپانیا چشم به جهان گشوده است. هنوز پانزده سال بیش ندارد که برای گریز از بازجویی دینی، زادگاهش را ترک می‌گوید و به تولوز می‌رود. از نوجوانی با سرشتی آتشین به جنبش دین‌پیرایی می‌پیوندد و با شور جوانی که در سر دارد گمان می‌کند که اصلاحاتی که تاکنون به دست نوآرانی چون لوتر و تسوینگلی و کالون صورت گرفته است، همه سُست و ناکارآمد بوده است. آنان را انقلابیان بی‌کفایتی می‌داند که انجیل را به اندازه کافی از اصول جزئی نپیراسته‌اند، زیرا در آموزه‌های تازه خویش اصل ایمانی تثلیث را وارد کرده‌اند و این اصل با وحدانیت ذات باری ناسازگار است. از همین رو، بی‌صبرانه به دیدار دانشمندان بزرگ زمانه می‌شتابد تا از آنان بخواهد که اصل ایمانی تثلیث را در کلیسای پروتستان از میان بردارند و کار را به آنجا می‌کشاند که همه واعظان از فراز منبر او را می‌نکوهند. او **کالا میاد یوس**، او مانیتس آلمانی و اصلاحگر دینی در بازل او را مانند سگ‌گر از خانه خود می‌رانند و جهود و تُرک و بی‌دین‌اش می‌خوانند که شیطان در جان‌اش حلول کرده است. مارتین بوسر از بالای منبر او را کارگزار جهنم می‌نامد و راست و بی‌پروا اعلام می‌کند که این خیانتکار را باید زنده زنده شکم بردند. تسوینگلی مردم را از این اسپانیایی جنایتکار برحذر می‌دارد و می‌گوید که او با آموزه‌های ناراست‌اش در پی برانداختن بنیاد دین مسیحی‌ست. از این پس در سراسر دنیای پروتستان سروه را فرستاده شیطان می‌دانند.

خالوات.انفو

بدبهبی‌ست مردی که با رفتاری چنین تحریک‌آمیز با همه جهان درگیر می‌شود و آموزه‌های کاتولیکی و پروتستانی را یکجا نادرست اعلام می‌کند، دیگر جایی در غرب مسیحی ندارد. از زمانی که میکائیل سروه با کتاب کفرآمیزش مرتکب جرم شده است، همه‌جا آدمی به این نام و نشان را چون حیوانی وحشی بی‌می‌جویند. برای سروه یک راه نجات بیش نمانده است: می‌باید بی‌آنکه رد پای از خود بر جای بگذارد یکسره ناپدید شود. نام خود را چون جامه‌ای زهرآگین از تن خویش جدا کند و به دور افکند. و چنین است که نام میشل دو ویل نوو بر خود می‌گذارد و به فرانسه برمی‌گردد و در چاپخانه‌ای در لیون به عنوان غلط‌گیر مشغول کار می‌شود. زمانی دراز با این نام به کارهای گوناگون می‌پردازد. اما ملحدی که در بُن وجود این مرد پرجوش و خروش نهفته است، همچنان نفس می‌کشد. هنگامی که

اندیشه‌ای بر ذهن اندیشه‌گری چیره می‌شود، رگ و ریشه وجود او را تسخیر می‌کند و آتشی در درون او می‌افروزد که خاموشی نمی‌پذیرد. مردی چون او نمی‌تواند تا ابد اندیشه‌ای را که در ذهن دارد پیش خود نگه دارد. می‌باید جهانیان را از آن بهره‌مند کند. سکوت ناگزیرش در طی سالیان دراز بایستی سخت بر روحش سنگینی کرده باشد. سخن‌ها در سینه دارد و دم نمی‌تواند زد. یک دهان خواهد به پهنای فلک. در چنین وضع دردناکی‌ست که بر آن می‌شود تا همزبانی برای خود بجوید. نیاز او را به یافتن همزبان به خوبی می‌توان حس کرد.

*

از بخت بد، مردی که سروه چشم‌پسته به او اعتماد می‌کند کالون است. او گمان می‌کند که تفسیر تُند و بی‌باکانه‌اش را از کتاب مقدس تنها با این اصلاحگر دلیر و تندرو جنبش پروتستانی می‌تواند در میان بگذارد. نامه‌نگاری میان آن دو به میانجیگری کتابفروشی در لیون صورت می‌گیرد. سروه کالون را نامه‌باران می‌کند و با اصرار بیش از اندازه و بی‌هیچ ملاحظه‌ای می‌کوشد تا در مبارزه‌اش با اصل ایمانی تثلیث او را با خود همراه کند. کالون نخست با لحنی آموزنده از سروه می‌خواهد که از عقیده‌اش برگردد و در مقام رهبری مذهبی بر خود فرض می‌داند که گوسفندان راه گم کرده را به رمه باز گرداند. اما هنگامی که سروه نسخه‌ای از کتاب «بنیاد دین مسیحی» کالون را با یادداشت‌های نکته‌گیرانه‌ای که در حاشیه صفحات آن نوشته است نزد نویسنده کتاب می‌فرستد، کالون از این گستاخی برمی‌آشوبد و در نامه‌ای به دوستش فارل می‌نویسد: «دیگر برای من سخنانی این شخص ارزشی بیش از عرعر خر ندارد.»

در این میان سروه در حال نوشتن کتابی‌ست زیر عنوان «بنیاد کردن دین مسیحی بر پایه‌های نخستین آن» یا «بازگرداندن دین مسیحی به حال اول آن» (Christianism Restitutio). این عنوان را بی‌گمان در برابر عنوان کتاب کالون «Institutio» برگزیده است و بدین سان می‌خواهد به جهانیان نشان دهد که در برابر مکتب کالون می‌باید مکتبی نو گذاشت. سروه به جای آنکه اکنون از کالون همچون دشمن خونی خویش بگریزد، دستنوشته کتاب‌اش را همراه نامه‌ای برای او می‌فرستد و خیر می‌دهد که اگر کالون بخواهد آماده است به ژنو بیاید. کالون به دوستش فارل می‌نویسد اگر به اینجا بیاید نخواهم گذاشت شهر را زنده ترک کند. گویا سروه از این تهدید کالون به گونه‌ای آگاه می‌شود و برای نخستین بار پی می‌برد که با فرستادن دستنوشته کتاب‌اش به کالون به چه کار خطرناکی دست زده است. از این رو به کالون

نامه می‌نویسد و از او می‌خواهد که کتاب‌اش را پس بفرستد. اما کالون خیال بازپس دادن دستنوشته لو دهنده او را ندارد و از آن همچون جنگ‌افزاری خطرناک نگهداری می‌کند.

سروه همه دارایی خود را که در طی سالیان دراز کار اندوخته است صرف می‌کند و کتاب‌اش را پنهانی به رغم بازجویی دینی کاتولیکی در فرانسه به چاپ می‌رساند. نسخه‌ای از کتاب به دست کالون می‌رسد و او برای به دام انداختن سروه جاسوسان و خبرچینان‌اش را بسیج می‌کند و تله‌مرگیری می‌گسترده و در این کار تا بدانجا پیش می‌رود که با دشمنان مذهبی خود یعنی پاپ و نزدیکان او همدستی می‌کند تا که سرانجام سروه را دستگاه پاپی دستگیر و در وین زندانی می‌کند. اما چندی بعد، سروه از زندان می‌گریزد.

*

پس از گریختن از زندان، چند ماهی بی‌آنکه رد پای از خود بگذارد ناپدید می‌شود تا اینکه در یکی از روزهای آوریل ۱۵۴۳ سوار بر یابویی کرایه‌ای وارد ژنو می‌شود و در مهمانسرای گل سرخ فرود می‌آید. بازجویی‌ها و صورتجلسه‌ها هرگز این راز را نمی‌کشایند که چرا سروه به ژنو می‌رود. هرچه هست، این بخت‌برگشته بی‌پروا و دیوانه‌وار به سوی سرنوشته شوم خود می‌شتابد. تازه به ژنو رسیده است که روز یکشنبه به کلیسا می‌رود و شگفت آنکه از میان همه کلیساهای شهر درست کلیسای سن‌پی‌یر را برمی‌گزیند که کالون در آنجا برای پیروان‌اش وعظ می‌کند. کالون تنها کسی‌ست که سروه را در گذشته‌های دور یک بار در پاریس دیده است و چهره‌اش را نیک به خاطر سپرده است. در این شهر که به حکم قانون هرکسی باید دیگری را بیاید، هر بیگانه‌ای ناگزیر کنجکاوی برمی‌انگیزد. کالون در میان رمه مؤمنان خویش گرگ را بازمی‌شناسد و بی‌درنگ به کارگزاران‌اش دستور می‌دهد سروه را هنگام بیرون آمدن از کلیسا دستگیر کنند.

دستگیری سروه کاری آشکارا غیرقانونی‌ست. او خارجی‌ست و برای نخستین بار است که پا به ژنو گذاشته است. کتاب‌هایی که تاکنون نوشته است همه در خارج چاپ شده است. از این رو نمی‌توانسته است کسی را در ژنو به شورش برانگیزد یا ذهن و روان مؤمنی را با ایده‌های کفرآمیزش بیالاید. اکنون باید جرمی برای او بتراشند. منطقی‌ست مردی که ترتیب دستگیری او را داده است در مقام شاکلی از وی شکایت کند. اما بر طبق قوانین ژنو هر شهروندی که از دیگری شکایت کند باید همراه متهم به زندان برود و آن قدر در زندان بماند تا شکایت‌اش را معتبر بشناسند و بپذیرند. بنابراین

کالون برای متهم کردن قانونی سروه می‌باید خود را در اختیار دادگاه بگذارد. اما فرمانروای دینی ژنو بهتر می‌داند که دیگران به این روند پُردردسر آیین دادرسی تن دهند. از این رو وظیفه ناخوشایند شاکي را به عهده منشی‌اش می‌گذارد و او شکایت‌نامه‌ای در بردارنده بیست و سه مورد اتهام، که کالون نوشته است تقدیم دادگاه می‌کند و خود به جای کالون به زندان می‌رود.

سروه را برای نخستین بار بازجویی می‌کنند و اتهام‌های گوناگون شاکي را بر او می‌خوانند. به همه پرسش‌ها آرام پاسخ می‌دهد. هنوز زندان نیرویش را در هم نشکسته است و اعصابش سالم است. اتهام‌های حریف‌اش را یک‌یکان رد می‌کند. برای مثال، چون ایراد می‌کنند که در نوشته‌هایش به شخص آقای کالون حمله کرده است، پاسخ می‌دهد که واقعیت را وارونه جلوه داده‌اند، زیرا نخست کالون بوده که به او حمله کرده است و او کاری نکرده جز آنکه نشان داده است کالون نیز خطا پذیر است. اگر کالون او را متهم می‌کند که سرسختانه بر برخی نظرهایش پافشاری می‌کند او نیز می‌تواند کالون را به همین سرسختی‌ها متهم کند. اگر میان او و کالون اختلافی هست، این اختلاف بر سر مسائل کلامی است که در هیچ دادگاه اینجهانی نمی‌توان آن را حل و فصل کرد. اگر کالون اسباب دستگیری او را چیده است جز این نیست که به کاری انتقام‌جویانه دست زده است. و کسی جز کالون، رهبر پروتستانیسم، نبوده است که چندی پیش او را به دستگاه بازجویی دینی پاپ لو داده است.

وضع سروه از نظر حقوقی چنان محکم است که اگر کالون پا پیش نمی‌گذاشت، چه بسا شورا تنها به این بسنده می‌کرد که او را از شهر تبعید کند. اما کالون بوژده است که حریف‌اش ممکن است یک بار دیگر جان سالم به در ببرد و از همین رو در روز هفدهم اوت در برابر شورا ظاهر می‌شود و نشان می‌دهد که با این ماجرا چندان هم بیگانه نبوده است.

از لحظه‌ای که کالون با استفاده از قدرت شخصی‌اش میان متهم و قاضیان جای می‌گیرد، کار سروه زار می‌شود. کالون با سروه به مناظره می‌پردازد و سروه به جای آنکه خونسردانه از دیدگاه‌های خود دفاع کند به دام پرسش‌های حيله‌گرانه کالون در عرصه بحث‌های کلامی می‌افتد. تنها این حکم ایجابی سروه که شیطان نیز جزئی از ذات الهی‌ست می‌تواند لرزه بر اندام شوراییان دیندار بیفکند. دیری نمی‌کشد که این دون‌کیشوت عرصه یزدان‌شناسی بی‌پروا و از روی خسودخواهی وارد بحث دربارهٔ باریک‌ترین و پیچیده‌ترین ارکان ایمان می‌شود،

چنانکه گویی کسانی که در برابر او نشسته‌اند یزدان‌شناسانی روشن‌اندیش‌اند و با آنان می‌توان آزادانه از حقیقت سخن گفت. و درست با این شهوت سخن‌گفتن و شور بحث کردن است که شک در دل قاضیان می‌اندازد و آنان هرچه بیشتر به این نظر کالون می‌گروند که بیگانه‌ای که این چنین با چشمان برافروخته و مشتان گره کرده بر ضد فقیهان کلیسا سخن می‌گوید می‌باید شورانگیزی خطرناک از برای آرامش معنوی باشد و چه بسا کهنه‌کافری در مان‌ناپذیر. به هر حال بهتر آن است که در کار او جدی‌تر بنگرند و بر آن می‌شوند که همچنان در بازداشت نگاهش دارند و شاکي‌اش را آزاد کنند. کالون به آرزوی دل‌اش رسیده است و شادمانه به دوستی می‌نویسد: «امیدوارم به مرگ محکوم‌اش کنند.» *

چرا کالون چنین شتابزده جزای مرگ برای سروه آرزو می‌کند؟ چرا به پیروزی ساده‌تری مانند بیرون راندن سروه از شهر بسنده نمی‌کند؟ در واقع، بیزاری کالون از سروه بیش از بیزاری‌اش از کاستلیو یا هرکس دیگری که بر قدرت او شوریده باشد نیست. برای او از میان بردن هرکسی که یارای آموزاندن چیز دیگری داشته باشد جز آنچه او می‌آموزاند نوعی وظیفه است. و اگر در این دم می‌خواهد سروه را نابود کند از سر دشمنی شخصی نیست بلکه این کار دلیل سیاسی دارد.

سروه باید کفاره گناه هیرونیوس بلسک، مخالف‌خوان دیگر کالون، را نیز بپردازد. این شخص، پزشک ویژه خانواده‌های محترم ژنو است و برخوردار از احترامی همگانی که چندی پیش آشکارا به ضعیف‌ترین و آسیب‌پذیرترین جنبه آموزه‌های کالون، یعنی ایمان به تقدیر ازلی، تاخته بود و کالون خواسته بود او را به بهانه کفرگویی گرفتار کند و او به طرز دل‌آزایی از چنگ کالون نجات یافته بود. شورای شهر به رغم پافشاری کالون بر بی‌گناهی بلسک رأی داده بود و تنها به این کیفر بسنده کرده بود که او را از شهر تبعید کند. اما سروه در ژنو غریب است. اسپانیایی‌ست و مانند کاستلیو و بلسک در این شهر هواداران و ستاینده‌گان و دوستانی ندارد. افزون بر این، دیری‌ست که در میان روحانیان پروتستان به سبب حمله‌های هتاکانه‌اش به تثلیث و رفتار برانگیزاننده‌اش سخت منفور است. کار چنین موجود بی‌کس و بی‌پناه را ساده‌تر می‌توان ساخت تا سرمشقی پندآموز برای دیگران باشد. از این رو محاکمه سروه از همان آغاز ماهیتی یکسره سیاسی دارد.

رسیدگی به کار سروه تازه آغاز شده است که فرستاده‌ای از سوی دستگاه قضایی فرانسه به ژنو می‌آید و خواستار بازگرداندن فراری به وین

می‌شود، جایی که کوهه هیزم آدمسوزی در انتظار اوست. اما کالون می‌خواهد محاکمه سروه در قلمرو قدرت او برگزار شود تا این اصل به صورت قانون درآید که هرکه با آموزه کالون به مخالفت برخیزد جزای مرگ در انتظار اوست. از این رو، فرستاده فرانسویان را دست‌خالی بازمی‌گردانند.

salvat.info

سروه را دیرزمانی در سیاهچالی سرد و نَمور زندانی می‌کنند و در چنان وضع وحشتناکی قرارش می‌دهند تا اظهار ندامت کند، اما او تا لحظه آخر از استغفار پرهیز می‌کند. سرانجام پس از محاکمه‌ای نمایشی آتشگاهی در میدان شهر برپا می‌کنند و او را با تن‌پوش پاره پاره و بسته به زنجیر از سیاهچال بیرون می‌کشند و کشان‌کشان به قتلگاه می‌برند و بر تیرک آتشگاه زنجیرپیچ‌اش می‌کنند، چهار پنج بار زنجیر آهنین را بر گرد پیکرش می‌تابانند، نیتاجی از خس و خاشاک آغشته به گوگرد بر سرش می‌گذارند و کوهه هیزم را می‌افروزند.

درحالی که شعله‌ها از هرسو زیانه می‌کشند، مرد رنجور و عذاب‌دیده فریادی چنان وحشتناک برمی‌آورد که نظاره‌گران یک‌دم برخود می‌لرزند و روی برمی‌گردانند. به زودی آتش و دود پیکر او را که از درد پیچ و تاب می‌خورد، سراسر می‌پوشاند. فریادهای جانگدازش که از سر درد می‌کشد در آتشی که گوشت تن او را آهسته - آهسته می‌سوزاند هردم دلخراش‌تر به گوش می‌رسد تا سرانجام آخرین فریاد استغائه را از جگر برمی‌آورد: «یا مسیح، ای پسر خداوند جاوید، بر من رحم کن!» *

مردم آن دوران به سوزاندن سروه همچون چرخشگاهی اخلاقی در جنبش دین‌پیرایی نگرستند. اعدام یک انسان در آن قرن خشونت‌بار اهمیت چشمگیری نداشت. از کرانه‌های اسپانیا تا سواحل دریای شمال کافران بسیاری را به نام خدا سوزاندند. در آن دوران هزاران انسان را به نام دین راستین به قتلگاه بردند و در آتش سوزاندند و حلق‌اویز کردند و سر بُردند. کاستلیو که قرن سراسر جنگ و کشتار ما را پیش‌بینی نکرده بود در کتاب رساله کافران از سر نامیدی می‌پرسد: «نمی‌دانم آیا این همه خون که در دوران ما بر زمین ریخته شد، هرگز زمانی در جایی ریخته خواهد شد؟» اما همیشه از میان هزاران جنایت یکی هست که وجدان به ظاهر خفته جهانیان را بیدار می‌کند. شعله‌های آتشی که سروه در آن سوخت بر تمامی بیدادگری‌های آن دوران پرتوی از روشنائی افکند. دو قرن پس از آن رویداد، گیبون، تاریخنگار انگلیسی، اذعان می‌کند که این قتل ژرف‌تر از هزاران قتل دیگری که به

دست دستگاه بازجویی دینی انجام گرفت او را تکان داده است. زیرا همچنانکه ولتر می‌گوید قتل سروه نخستین قتل مذهبی است که به دست جنبش دین‌پیرایی انجام می‌گیرد و نخستین انکار آشکار اصول آغازین آن است.

لوتر به روشنی می‌گفت: کافران را نباید سرکوب کرد و نباید با زور جلو کارشان را گرفت. با آنان باید با کلام خدا درافتاد نه با شمشیر. زیرا کفر امری نفسانی است که با هیچ آب و آتش زمینی پاک نمی‌شود.

همه رهبران جنبش دین‌پیرایی از سپردن دیگراندیشان و آزاداندیشان به دست جلااد خودداری کردند، زیرا آنان به نام آزادی وجدان به میدان آمده بودند و آن را مقدس‌ترین حق انسانی می‌دانستند. اما کالون با درافتادن سروه در آتش حق آزادی انسان مسیحی را که جنبش دین‌پیرایی مبشر آن بود یکباره نابود می‌کند و با یک جهش از کلیسای کاتولیک پیشی می‌گیرد. کلیسای کاتولیک دست‌کم این افتخار را دارد که برای سوزاندن آدمی به دلیل عقاید دینی‌اش بیش از هزار سال درنگ کرد.

بر روی سنگ یادمانی که در شهر ژنو چندین قرن پس از سوزاندن سروه به یاد او برپا کرده‌اند نوشته‌اند که او قربانی روزگار خود بود. اما سروه را اراده شخصی کالون در آتش سوزاند نه کوردلی و جنون روزگارش. زیرا مگر نه آنکه موتنتی و کاستلیو نیز هم‌روزگار او بودند.

باری، سوزاندن سروه در آتش واکنش‌هایی چند در جهان پروتستان برمی‌انگیزد. اما هیچ صدای اعتراضی به اندازه صدای روشن کاستلیو رسا و اثرگذار نیست.

دفاع از آزادی وجدان

در نبردهای فکری بهترین جنگاوران آنان نیستند که بی‌پروا و شوریده‌سرانه پا به میدان نبرد می‌گذارند، بلکه کسانی هستند که سرشتی آشتی‌جو دارند و پیش از درگیر شدن در جنگ دیرزمانی درنگ می‌کنند. و تنها آنگاه که همه راه‌های آشتی را آزمودند و راهی جز جنگ در برابرشان گشوده نماند، با دلی اندوهگین و ناخرسند به نبرد می‌آغازند و قضا را اینان استوارترین و پیگیرترین جنگاوران‌اند. و کاستلیو چنین است. وی اومانیستی راستین است و برای جنگ ساخته نشده است، سازش و آشتی با خوی نرم او بیشتر سازگاری دارد. همچون نیای معنوی خویش، اراسموس، نیک می‌داند که هر حقیقت زمینی و آسمانی گونه‌گون است و تفسیرهای بسیاری از آن می‌توان کرد و تصادفی نیست که یکی از آثار اصلی او عنوان با معنی درباره هنر شک ورزیدن بر خود دارد.

اما او شک‌آوری خشک و نرمش‌ناپذیر نیست. از زمانی که کاستلیو برای نگاهداشتن آزادی معنوی خویش از کار و مقام دست کشیده است و در بازل گوشه عزلت گزیده است، دیگر کاری با سیاست روز ندارد تا بتواند با آرامش خاطر ترجمه دوزبانه کتاب مقدس را به انجام برساند. در این آخرین جزیره آزادی مذهبی در اروپا بسیاری دیگر از اومانیست‌های اروپا نیز در گریز از آزار و سرکوب خودکامگان پناه جسته‌اند. برخی حتا نام خود را عوض کرده‌اند و با نامی دیگر در اینجا روزگار می‌گذرانند. اینان هرچند درباره همه مسائل کلامی هم‌نظر نیستند، اما سرنوشتی یکسان دارند. در آتش سوزاندن سروه و دفاع بعدی کالون از این کار در چشم همه این آزاداندیشان معنای اعلان جنگ دارد و همه به این نتیجه می‌رسند که می‌باید پیش از آنکه هزاران کوه هیزم آدم‌سوزی دیگر شعله‌ور شود، صدای اعتراض خود را به گوش جهانیان برسانند. باید بگویند که نابودباری ضد مسیحیگری است و هنگامی که به ترور دست می‌یازد ضد انسانی است. اما در چنین دورانی چگونه می‌توان روشن و آشکار سخن گفت؟

بی‌شک در فضای وحشتی که کالون آفریده است کاستلیو و یاران‌اش نمی‌توانند آشکارا نگرش‌های خود را به آگاهی دیگران برسانند. یک مانیفست مداراگری، یک فراخوان به جامعه بشری، چنانکه برنامه آنهاست، بی‌درنگ ضبط و جمع‌آوری خواهد شد. بنابراین، از پس زور تنها به نیرنگ می‌توان برآمد. و چنین است که بر پشت جلد کتاب عنوان ناشر را مارتینوس بلینوس می‌گذارند و محل چاپ را به جای بازل، ماگدبورگ، متن کتاب که فراخوانی است به سود آزاردیدگان و ستمکشانی بی‌گناه به صورت اثری علمی و کلامی عرضه شده است. گفت و گویی است صرفاً آکادمیک میان کلیسایان اهل علم در باب این مسأله که به نوشته مؤلفان قدیم و جدید با کافران چگونه باید رفتار کرد. در واقع، کتاب گزیده‌ای است از گزین‌گویی‌های نام‌آورترین آباء کلیسا از اگوستین قدیس تا لوتر و اومانیست‌هایی مانند اراسموس تا خواننده بتواند با خواندن آن خود در باب این مسأله دشوار رأی و عقیده‌ای شخصی پیدا کند. طرفه آنکه در میان کسانی که گفته‌هاشان را در کتاب نقل کرده‌اند، نام کالون نیز به چشم می‌خورد با متنی از او که برمی‌گردد به زمانی که خود در زمره آزاردیدگان بود. اما آنچه به کتاب غنا و ارزش می‌بخشد سخنان خود کاستلیو است در پیشگفتار که به دوک ورتمبرگ هدیه شده است. کاستلیو با منطقی سرد و روشن و خدشه‌ناپذیر نظر خود را توضیح می‌دهد. پرسش این است که آیا پیگرد کافران و مجازات مرگ در حق آنان

تنها به گناه دیگراندیشی رواست؟ کاستلیو پیش از این پرسش، پرسش دیگری مطرح می‌کند: به راستی کافر یعنی چه؟ می‌نویسد: «گمان نمی‌کنم همه کسانی که کافر خوانده می‌شوند به راستی کافر باشند. امروز این عنوان چنان شرم‌آور و ناهنجار و هراس‌آور است که هرکس می‌خواهد دشمن‌اش را سر به نیست کند آسان‌ترین راهی که دارد این است که اتهام کفر بر او ببندد.»

خالوات.انفو

با این حال، کاستلیو داوری خود را بر پایه این دیدگاه استوار نمی‌کند. او می‌داند که هر عصری گروهی نگون‌بخت می‌جوید تا کینه و نفرت انباشته شده را بر سر ایشان خالی کند. همواره گروهی که زور بیشتری دارد گروهی کوچک‌تر و ناتوان‌تر را می‌گزیند تا نیروی ویرانگر نهفته در بُن وجودش را بر سر آن فرو ریزد. برای این کار و هر بار بهانه‌ای می‌جوید. یک بار به بهانه مذهب، یک بار به بهانه رنگ پوست و نژاد، یک بار به بهانه خاستگاه و تبار، یک بار به بهانه آرمان اجتماعی یا دریافت‌های فلسفی. شعارها و دستاویزها عوض می‌شود اما روش‌های تهمت‌زنی و خوار کردن و ویرانگری همواره یکسان باقی می‌ماند.

کاستلیو معنای دقیق کافر را می‌شکافد. کتاب مقدس را صفحه به صفحه می‌کاود و شگفتا که در سراسر این کتاب نه به واژه کافر برمی‌خورد و نه به ایده آن. در کتاب مقدس از منکران وجود خدا و ضرورت به کفر رساندن آنان سخن به میان آمده است. اما کافر، چنانکه ماجرای سروه ثابت کرده است، منکر وجود خدا نیست. به عکس، کسانی که کافر خوانده می‌شوند، به ویژه آناباتیست‌ها، مدعی‌اند که مسیحیان واقعی و مؤمنی هستند. پس کافران چه کسانی هستند که هرچند مسیحی‌اند اما به مسیحیت «راستین» ایمان نمی‌ورزند.

به نظر می‌رسد تعریف درست کافر اکنون به دست آمده باشد. و اما مسیحیت «راستین» یعنی چه؟ در میان تفسیرهای گونه‌گون از کلام خدا کدامین تفسیر را «راستین» می‌توان نامید؟ آیا تفسیر کاتولیک‌ها راستین است یا تفسیر لوتری‌ها؟ تفسیر تسوینگلیایی‌ها راستین است یا تفسیر آناباتیست‌ها؟ تفسیر هوسی‌ها (Huss) راستین است یا تفسیر کالونی‌ها؟ آیا در امور دینی یقین مطلق وجود دارد؟ آیا متن کتاب مقدس همیشه روشن و آشکار است؟ برخلاف کالون، کاستلیو فروتنانه به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. می‌نویسد: «حقایق دینی در ذات خود رازناک‌اند و پس از گذشت هزار سال هنوز هم هستند و موضوع نیردی بی‌پایان‌اند و اگر مهر و دوستی روشنی‌بخش ذهن و روان آدمیان نشود و سخن بازپسین را نگوید، خونریزی

همچنان ادامه خواهد یافت. آن کس که کلام الاهی را تفسیر می‌کند ممکن است دچار لغزش شود و خطا برود. از همین رو بُردباری دو سویه نخستین وظیفه انسان‌هاست. اگر همه چیز به اندازه وحدانیت خدا روشن و آشکار می‌بود، مسیحیان می‌توانستند به آسانی در باب همه مسائل عقیده‌ای یکسان داشته باشند. اما از آنجا که همه چیز ناروشن است مسیحیان نباید یکدیگر را محکوم کنند. اگر ما از بی‌دینان خردمندتریم، پس بیاید نیکوتر و خیرخواه‌تر از آنان نیز باشیم.

در اینجا کاستلیو در گفتگو با کاهن‌های گام تازه‌ای به پیش برداشته است: کسی را کافر می‌نامند که هرچند اصول بنیادین دین مسیحی را باور دارد اما آنها را به صورتی که کشورش وضع کرده است، نمی‌پذیرد. بنابراین، کافر مفهومی است نسبی نه مطلق. از نظر کاتولیک، کالونی کافر است. چنانکه از نظر کالونی نیز آناپاتیست کافر است. کسی را که در فرانسه مسیحی مؤمن می‌شناسند در ژنو کافر می‌دانند و برعکس. یکی را در کشوری به عنوان جنایتکار می‌سوزانند و در کشور همسایه شهیدش می‌شمارند. بدین سان، کاستلیو به این تعریف فرجامین از کافر می‌رسد: «ما آن کس را کافر می‌نامیم که با عقیده ما موافق نیست.» سخن پیش‌پا افتاده‌ای است اما آشکارا گفتن آن در آن زمان کاری بس دلبرانه بود.

این حق به چه انسانی داده شده است که اندیشه انسانی دیگر را داوری کند و باورهای شخصی و خصوصی وی را جرم بداند؟ گناه این کشتارهای وحشتناک و این پیگردهای وحشیانه که مایه تنگ آدمی‌ست بر گردن آزاداندیشان و قربانیان نیست. سبب ساز اصلی این جنون مرگیار و این آشوب لگام‌گسیخته که بر جهان ما چیرگی یافته، تعصب و ناپردباری ایدئولوگ‌هاست. تنها راه نجات ما از این وحشی‌گری‌های بی‌پایان، بُردباری‌ست.

پس از سوزاندن سرروه، کاستلیو دیگر نمی‌تواند در خلوت خود باقی بماند و وقت خویش را تنها صرف نوشتن مطالب آکادمیک کند. او می‌داند که بیدادگران همواره به کارهای خشونت‌بار خویش جامعه آرمانی دینی یا مکتبی می‌پوشانند. از همین رو، با همه توان خود می‌کوشد تا نشان دهد که سرروه را نه از برای پسند خاطر مسیح که به خواست و اراده ژان کالون سوزانده‌اند. خون و خونریزی هرگونه آرمان انسانی را می‌آلاید. خشونت، اندیشه را پست و ناچیز می‌کند. به این جنون می‌باید پایان داده شود که انسان‌ها را به سبب آنکه عقیده‌ای جز عقیده زورمندان زمانه دارند، می‌توان شکنجه کرد. سرانجام، کاستلیو هنگامی که

می‌بیند جز او کسی نیست که به دفاع از ستم‌دیدگان برخیزد، صدای خود را از سر ناامیدی به آسمان بلند می‌کند و با زبانی جانسوز و گله‌مند با مسیح سخن می‌گوید و دردمندانه از او می‌پرسد: آیا اینان که چنین کشتارهایی را به نام تو به راه انداخته‌اند به راستی خدمتگزاران تو هستند؟ اگر تو به این کارها فرمان می‌دهی پس چه کاری برای شیطان باقی می‌ماند؟ آیا تو نیز همان کارهای شیطان را می‌کنی؟ جنارت و فرومایگی می‌طلبد که آدمی چنین ناپکاری‌ها را به مسیح نسبت دهد.

گفت و گو با مسیح یک صفحه از پیشگفتار کاستلیو را بر کتاب درباره کافران در برمی‌گیرد. به گفته تسوایگ اگر کاستلیو در سراسر عمرش تنها این پیشگفتار و در این پیشگفتار تنها این یک صفحه را نوشته بود، کافی بود که نام‌اش در تاریخ جاودان بماند.

*

کالون در شگفت است از اینکه دیگران به جای آنکه اعدام سرروه را کاری دین‌دارانه و خداپسندانه بدانند به خود اجازه می‌دهند درباره آن چون و چرا کنند. در برخورد با دیگراندیشان، نخستین اندیشه‌ای که به ذهن استبدادپیشگان می‌رسد این است که آنان را زبان بپزند و قلم بشکنند. کالون همین که خبر انتشار رساله درباره کافران را می‌شنود، بی‌آنکه هنوز آن را خوانده باشد به شورا‌های سویس زور می‌آورد که کتاب را ممنوع کنند. اما دیگر بسیار دیر شده است. نخستین نسخه رساله که به ژنو می‌رسد موجی از هراس، شهر را فرا می‌گیرد. در ژنو بی‌درنگ شورای جنگ برپا می‌کنند. برخی برآن‌اند که کتاب خود به خود فراموش خواهد شد و پسندیده‌تر آن است که درباره‌اش خاموشی گزینند. اما فارل و کالون بی‌تابانه بر این خواست پای می‌فشارند که به آن آشکارا پاسخ داده شود. و چون کالون این بار می‌خواهد در پشت صحنه بماند، وظیفه حمله به آموزه «شیطانی» بُردباری را به عهده یکی از مریدان جوان‌اش، تئودور دوبز، می‌گذارد. دوبز در پاسخی که به رساله درباره کافران می‌نویسد، آزادی وجدان را آموزه شیطان اعلام می‌کند. انساندوستی را جنایتی در حق بشر می‌داند، زیرا تنها به یاری انضباط آهنین و سختگیری بی‌رحمانه است که می‌توان بشر را به سوی غایتی آرمانی رهنمون شد. ما حق نداریم بر چند گرگ درنده رحم کنیم و رمه پیروان مسیح را به دست آنها بسپاریم. کافران را نه تنها باید کشت بلکه شایسته‌تر آن است که اعدام‌شان هرچه سخت‌تر و بی‌رحمانه‌تر باشد. سرانجام با لحنی تهدیدآمیز به نویسندگان کتاب هشدار می‌دهد که با پنهان شدن در پس نام‌های ساختگی از پیگرد در امان نخواهند ماند. و برای

آنکه سرحلقه آنان، سباستین کاستلیو، را به کاری بی‌پروا برانگیزد، او را به بُزدلی متهم می‌کند و ریشخندکنان می‌نویسد: او که در موضوعی دیگر خود را دلیر و بی‌باک نشان می‌دهد در این کتاب که از رحم و شفقت سخن می‌گوید چنان بُزدل و ترسو است که جز با لباس مبدل و در زیر نقاب ظاهر نمی‌شود.

کاستلیو حس می‌کند که لحظه نبرد آشکار فرا رسیده است. پس با نام واقعی خود پا به میدان کارزار می‌گذارد. کارهای ادبی و علمی‌اش را به کناری می‌نهد تا «من متهم می‌کنم» قرن خویش را بنویسد. در این دادخواست، ژان کالون را به نام متهم می‌کند که در میدان شامپل ژنو، میکائیل سرروه را به قتل رسانده است و برای آنکه شبهه‌ای باقی نماند می‌نویسد: من از آموزه‌های سرروه دفاع نمی‌کنم بلکه با آموزه نادرست کالون می‌ستیزم. آنگاه چند پرسش اساسی مطرح می‌کند و می‌نویسد: به راستی سرروه چه گناهی کرده بود؟ چگونه ژان کالون در مقام کشیش به خود اجازه داده است امری یکسره شرعی را به دست شورای شهر بسپارد؟ و آیا شورای شهر این حق را داشته است که سرروه را به سبب این گناه ادعایی محکوم کند؟ و سرانجام، به چه حقی و بر پایه کدام قانون، حکم مرگ این یزدان‌شناس بیگانه را داده‌اند؟

اصل نخستین خواسته‌های جنبش دین‌پیرایی این بود که هرکس بتواند کتاب مقدس را آزادانه تفسیر کند. و پیشوایان این جنبش، در واقع، کاری جز این نکرده‌اند که این اصل را در گفتارها و نوشتارهایشان به کار بندند. حقایق عالم همه، به ویژه حقایق دینی ناروشن‌اند و سزاوار بحث و تردید، و آدمی بایستی بسیار خودخواه و خودستا باشد که در باب این حقایق رازآمیز که جز بر خداوند بر کسی شناخته و آشکار نیست، رای و نظر قطعی بدهد. فرقه‌های دینی همه دین خود را بر کلام الاهی بنیاد می‌کنند و هر یکی دین خود را حقیقت می‌پندارند. بنابه قاعده کالون آنها باید یکدیگر را تارومار کنند. کالون مدعی است که آموزه او یقین محض است. اما آخر دیگران نیز همین ادعا را دارند. اگر کالون مدعی است که به حقیقت معنوی دست یافته است چرا به دیگران امان نمی‌دهد تا آن را مانند او دریابند؟ چرا آنان را می‌کشد و بدین‌سان امکان فهم حقیقت را از آنان دریغ می‌کند؟

سرروه با جنگ‌افزار به میدان کارزار نیامده بود تا با قهر و خشونت او را از پای درآورند. او با قلم و استدلال به نبرد آغازیده بود و حق این بود که با قلم و استدلال به او پاسخ داده شود. کشتن آدمی دفاع کردن از مکتب نیست، آدم کشتن است و بس. حقیقتی اگر هست باید آن را

در میان مردم گسترد و نه آنکه به زور تحمیل کرد. با به کار بستن خشونت هیچ آموزه‌ای حقیقی‌تر و هیچ حقیقتی راستین‌تر نمی‌شود. تاکنون هیچ انسانی را به زور بهتر از آنچه بوده است نکرده‌اند. آنان که می‌خواهند عقیده‌ای را به زور به انسان‌ها بقبولانند کارشان به همان اندازه نابخردانه است که کسی بخواهد خوراکی را به زور در دهان بیماری فرو کند.

*

به ندرت رساله‌ای چنین تند و پُرشور بر ضد خودکامه‌ای نوشته شده است. در آخرین لحظه‌هایی که رساله برای چاپ آماده می‌شود و تکه‌هایی از آن در برخی محافل بازل دست به دست می‌گردد، خبرچینان کالون او را از حمله خطرناکی که کاستلیو بر قدرت او در ژنو تدارک می‌بیند خبردار می‌کنند.

زمامداران شهر همچنانکه سروه را با سوزاندن خاموش کردند کاستلیو را نیز با سانسور خفه می‌کنند. از این پس، کاستلیو یکسره بی‌سلاح می‌شود و نه تنها دیگر نمی‌تواند بنویسد بلکه، مهم‌تر از آن، در برابر حمله‌های بی‌رحمانه حریفان‌اش نمی‌تواند از خود دفاع کند.

یک بار دیگر خشونت پیروز می‌شود و غم‌انگیزتر آنکه پایه‌های قدرت کالون نه تنها نمی‌لرزد بلکه استوارتر نیز می‌شود. به گفته تسوایگ، تاریخ دادگری و بیدادگری نمی‌شناسد. نباید از او چشم داشت که جنایت را کیفر دهد و فضیلت را پاداش. بنیاد آن بر زور نهاده است نه بر حق، و دروغا که کم و بیش همیشه به سود زورگویان کار می‌کند. کالون که گریبان خود را از دست همه دشمنان سیاسی‌اش رها کرده است، اکنون با تمام نیروی خود به تنها دشمن اخلاقی‌اش حمله‌ور می‌شود و می‌کوشد تا او را که دیگر خسته شده است و از مبارزه دست کشیده است و خاموشی گزیده است به میدان کارزار بکشاند. بر ضد او دسیسه‌چینی می‌کند. تهمت‌های ناروا به او می‌زند و حتا به دزدی مستهم‌اش می‌کند و کاستلیو آرام و بزرگوارانه هر تهمتی را پاسخ می‌گوید. اما کالون و کسارگزاران‌اش آنسی از تاخت و تراز و پرونده‌سازی بر ضد او باز نمی‌ایستند و زمینه را برای محاکمه‌اش آماده می‌کنند. طبیعی‌ست که در چنان روزگار انسان‌کش سرنوشتی جز سرنوشت سروه در انتظار او نیست. اما دست تقدیر درست بهنگام، سرکوبگران او را از این شادمانی محروم می‌کند که دشمن خستگی‌ناپذیر هرگونه خودکامگی معنوی را گرفتار زندان و تبعید ببینند یا شاهد مرگ او در شعله‌های آتش باشند. مرگی ناگهانی در آخرین لحظه‌ها، سیاستین کاستلیو را از خطر محاکمه و

از حمله‌های مرگبار دشمنان‌اش رهایی می‌بخشد.

با مرگ کاستلیو توطئه بدنام کردن او و به دام انداختن‌اش نقش بر آب می‌شود. همشهریان‌اش بسی دیر درمی‌یابند که تا چه اندازه در دفاع از بهترین فرزند شهرشان کوتاهی کرده‌اند.

گزارش ما از کتاب «وجدان بیدار، کاستلیو و کالون» در اینجا به پایان رسید. اکنون نگاهی به نگرش تاریخی اشتفان تسوایگ می‌افکنیم.

xlvat.info

نگرش تاریخی تسوایگ

زندگی‌نامه‌هایی که تسوایگ نوشته است از نظر موضوع و سبک و دوره تاریخی چنان ناهمگون‌اند که نمی‌توان آنها را به سادگی طبقه‌بندی کرد. در میان این زندگی‌نامه‌ها از سویی به نام‌هایی مانند ماری‌اتوانت و ماری‌استوارت و ژوزف فوشه و کاستلیو و اراسموس برمی‌خوریم و از سوی دیگر به نام‌هایی مانند داستایفسکی و فروید و دیکنز و استاندال و تولستوی و هولدرلین و نیچه. نکته‌ای که پیش از هر چیز باید به آن اشاره کنیم این است که زندگی‌نامه‌نویسی به عنوان گونه ادبی در سال‌های میان دو جنگ جهانی در اروپا به ویژه در کشورهای آلمانی‌زبان اعتبار و اهمیت خاصی یافته بود. اما این تنها دلیل روآوردن نویسنده‌ای مانند تسوایگ به این گونه ادبی نیست. بی‌گمان، هنرمندی مانند او هنگامی که به سراغ پرسوناژی تاریخی می‌رود تا سرگذشت او را بازگوید انگیزه‌ای ژرف و نیرومند برای این کار داشت.

تسوایگ، اومانیست بود و تا پایان زندگی‌اش اومانیست ماند. به انسان عشق می‌ورزید و سخت دلباخته زندگی بود. زندگی را حتا در بی‌رحم‌ترین و غم‌انگیزترین لحظه‌هایش دوست داشت. این عنصر اساسی اندیشه او بی‌شک در گزینش پرسوناژهای تاریخی‌اش سخت اثرگذار بود. در مصاحبه‌ای که در سال ۱۹۳۳ در پاریس با او کرده‌اند می‌گوید: «زندگی‌نامه یک قهرمان ناب هرگز در من به اندازه زندگی‌نامه قهرمان ناخواسته شوق برنینگخته است. من به سراغ شخصیت‌هایی می‌روم که به سرنوشتی ناخواسته دچار شده‌اند و از نظر روانی به هیچ رو برای چنین سرنوشتی ساخته نشده بودند. نوشتن تاریخ انسان‌ها همیشه برای من بیش از نوشتن تاریخ خدایان کشش داشته است.» (۲)

اشتفان تسوایگ بسرای نوشتن زندگی‌نامه‌های تاریخی‌اش - چنانکه از کتاب

کاستلیو و کالون نیز برمی‌آید - تا جایی که می‌توانست از اسناد و مدارک دست اول سود می‌جُست. اما هدف او از نوشتن این زندگی‌نامه‌ها تاریخ‌نویسی به معنای خاص کلمه نبود. از همین رو نوشته‌های تاریخی او را نباید آثاری دانشورانه در زمینه تاریخ دانست. در واقع، او با نوشتن این زندگی‌نامه‌ها در پی انسان‌وار کردن سیمای افسانه‌ای پرسوناژهای تاریخی و نویسندگان و اندیشه‌گران برگزیده‌اش بود. به عبارت دیگر، می‌کوشید تا به این پرسوناژها به چشم انسان (با همه جنبه‌های نیک و بد فطرت انسانی) بنگرد. چنانکه درباره ماری‌اتوانت، زن لویی شانزدهم که در سال ۱۷۹۳ به دست انقلابیان فرانسه زندانی و سپس اعدام شد، می‌گوید: «او نه قدیس بزرگ سلطنت‌طلبان بود و نه روسپی بزرگ انقلابیان. زنی بود متوسط و معمولی. نه هوش فوق‌العاده داشت و نه چندان ساده‌دل بود. نه از آتش ساخته شده بود و نه از یخ. گرایشی به خیر نداشت، همچنانکه شیفته شر نیز نبود. زن متوسط دیروز و امروز و فردا بود.» (۳)

این نکته را نیز بیفزاییم که تسوایگ در درجه نخست ژمان‌نویس و داستان‌نویس بود. در نتیجه، شاید بتوان گفت که به تاریخ با نگاهی شخصی‌تر و ذهنی‌تر از تاریخ‌نویسان می‌نگریست و بی‌گمان هریک از زندگی‌نامه‌های تاریخی‌اش را با نیت خاصی نوشته است و در هریک از آنها به دنبال پاسخی به یک پرسش اکتونی (یا بالفعل) بوده است. زیرا معتقد بود که از راه مطالعه گذشته بهتر می‌توان رویدادهای امروز را فهمید: «ما باید بکوشیم تا جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم و نیز قانون‌های آن را بفهمیم و برای این کار وسیله‌ای بهتر از تاریخ در دست نداریم.» (۴) البته قیاس‌های تاریخی را نادقیق می‌دانست و اعتقاد داشت که تاریخ همیشه یادآور تیپ‌های معینی از انسان‌ها و اشکال خاصی از رویدادهاست. چنانکه درباره اراسموس می‌گوید: «مطالعه زندگی‌ها او به من کمک کرد تا عصر جنبش دین‌پیرایی را که از نظر وحشیگری و عظمت‌اش به روزگار ما بسیار شبیه است، بفهمم.» (۵)

به نظر می‌رسد ایده‌ای که تسوایگ در نوشته‌هایش بیش از هر ایده دیگری بر آن تأکید ورزیده است، ایده فردیت است. زیرا بنیاد جامعه آزاد و بُردبار را استوار بر فردیت می‌دانست. این ایده را در کتاب «کاستلیو و کالون» جا به جا می‌بینیم. با برپایی حکومت دینی کالون در ژنو، روند یکدست شدن مردم شهر آغاز می‌شود. بیشتر مردم شیفته‌وار خود را به نشئه بی‌خوشتنی یگانه شدن با جمع

می‌سپارند. رفته - رفته برجستگی و برآوندگی جای خود را به روزمره‌گی و میانمایگی می‌دهد و آزادی آفرینشگرانه فردی قربانی بندگی مطلق همگانی می‌شود، چنانکه تا دوپست سال پس از کالون هیچ نقاش و موسیقی‌دان و هنرمند نام‌آوری از ژنو بر نمی‌خیزد. زیرا هنرآفرینی مانند اندیشه‌ورزی کاری‌ست فردی و هنگامی که در جامعه‌ای شخصیت فردی را سرکوب می‌کنند، همزمان، تیشه به ریشه هنر و اندیشه نیز می‌زنند.

بی‌گمان یکی از انگیزه‌های تسوایگ در روآوردن‌اش به زندگی‌نامه‌نویسی، اعتقاد ژرف او به فردیت آدمی بوده است. به یاد داشته باشیم که او کتاب «کاستلیو و کالون» را دو سال پس از نوشتن زندگی‌نامه اراسموس، در زمانی نوشت که هیتلر در آلمان قدرت گرفته بود و جنبش فاشیستی پیلوار در جهت پامال کردن شخصیت فردی انسان‌ها گام برمی‌داشت.

تسوایگ، چنانکه در کتاب «کاستلیو و کالون» به روشنی می‌بینیم، معتقد نبود که فرد به آسانی می‌تواند از زیر فشار جمع درآید. زیرا او از سویی به گذشته‌ای وابسته است که به هر حال گذشته‌ای جمعی‌ست و در نتیجه، با هنجارهای روان جمعی می‌اندیشد. و از سوی دیگر، اسیر قدرت حاکم بر جامعه است که معمولاً روان جمعی را دستکاری می‌کند و به آن شکل می‌دهد. تنها آن کسانی می‌توانند به استقلال فردی دست یابند که مانند کاستلیو با ذهن خویش بسیندیشند، در هنجارهای روان جمعی به دیده تردید بنگرند و از چنان استواری منش برخوردار باشند که از ناسازگاری ایده‌ها و باورهای خود با خواست و اراده قدرت حاکم نهراسند و سرانجام، این دلیری و توانایی را داشته باشند که بار گران و توانفرسای تنهایی را به دوش بکشند.

اما فرد را تنها از روی نمودهای بیرونی روان او و به عبارتی با رفتارهای ظاهری‌اش نمی‌توان شناخت. از همین رو، تسوایگ با تمام نیروی آفرینندگی‌اش می‌کوشد تا انگیزه‌های پنهان و ژرف پرسوناژهای تاریخی را آشکار کند. در کتاب «کاستلیو و کالون» این کار را هم درباره کالون می‌کند و هم درباره سروه و کاستلیو و تا جایی که استاد و مدارک تاریخی اجازه می‌دهند، من پرسوناژها را می‌کاود تا به حقیقتی باطنی‌تر و ژرف‌تر از حقیقت پذیرفته تاریخی دست یابد. تصویری که او از کالون نقش می‌بندد تصویری نیست که تاریخ جنبش دین‌پیرایی بر روی هم از این شخصیت تاریخی عرضه می‌کند.

نقش بی‌چون و چرای آموزه‌های کالون را در تحول تمدن غربی نمی‌توان انکار کرد. در این باره تاریخنگاران و اندیشه‌گران غربی بسیار

نوشته‌اند. ماکس وبر در پژوهش پُراوازه‌اش درباره سرمایه‌داری نشان می‌دهد که هیچ عاملی به اندازه آموزه کالونی «اطاعت محض» به صنعتی شدن جهان غرب یاری نرسانده است، آموزه‌ای که از نظر دینی، مردمان را از همان آغاز ورودشان به مدرسه همتراز و ماشین‌وار می‌پرورد. اما در پس این حقیقت تاریخی، حقیقت دیگری نیز نهفته است که تاریخنگاران جنبش دین‌پیرایی در باب آن چندان که باید سخن نگفته‌اند و آن چگونگی برپایی حکومت دینی کالون در ژنو و سرشت واقعی این حکومت است که بنیادش (چنانکه تسوایگ در کتاب‌اش نشان می‌دهد) بر توطئه و دروغ و جنایت و شادی‌گشی و آزادی‌ستیزی نهاده بود؛ و به راستی چه کسانی جز کالون و دستیاران نابردبار و گوش به فرمان او مسئول چنین حکومتی بودند؟ تسوایگ با چیره‌دستی تمام این ایده جاافتاده تاریخی را که «سروه قربانی کوردلی و جنون زمانه خود بود»، بی‌اعتبار می‌کند. مدافعان این ایده فراموش می‌کنند که موتنی و کاستلیو نیز همزمانه کالون بودند. البته او منکر روح حاکم بر یک زمانه تاریخی نیست و قرن شانزدهم را به درستی قرن بی‌رحمی و خشونت می‌نامد. اما معتقد است که رویدادهای یک دوره تاریخی را تنها با ذهنیت حاکم بر آن دوره نمی‌توان توضیح داد؛ به ویژه اگر جنایتی روی داده باشد می‌باید جنایتکار را شناسایی کرد و به دست دادگاه تاریخ سپرد. این کاری‌ست که خود در کتاب «کاستلیو و کالون» کرده است، اما شهر ژنو هنوز نتوانسته است این کار را انجام دهد.

سوزاندن سروه حقیقتی تاریخی‌ست. تسوایگ شاخ و برگي به آن نیفزوده است، بلکه آن را هنرمندانه بازسازی کرده است و به مرتبه یک رویداد بزرگ تاریخی برکشیده است و بر محور آن، دو شخصیت تاریخی (کالون و کاستلیو) و به میانجی آنان، دو جهان‌بینی را رویاروی هم قرار داده است. در این کار از فن روایت استادانه سود جسته است و به شیوه‌ای پسندیده و پذیرفتنی به روان‌شناسی فردی پرسوناژها (برپایه داده‌های تاریخی) پرداخته است. شک نیست که از همان آغاز با نگرشی فلسفی به سراغ این پرسوناژها رفته است، اما درباره کردارها و اندیشه‌های آنان به شیوه قیاس به نفس داوری نکرده است و به دام ناهنگامی (اناکرونیسم) نیفتاده است.

آهنگ سخن‌اش در جاهایی که از عدالت و حقیقت و بزرگواری و استواری اخلاقی سخن می‌گوید، برانگیزاننده است تا در خواننده نسبت به این ارزش‌های والای انسانی دل‌بستگی ایجاد کند. زیرا هدف او از نوشتن تاریخ، رویدادنگاری

صاف و ساده نبود و اگر در گذشته کند و کاو می‌کرد در جستجوی ارزش‌هایی بود که به کار پیشرفت و بهروزی انسان امروز می‌آید. تسوایگ حس و نگاهی شاعرانه داشت و خواهان درآمیختن شعر با تاریخ یا، به سخن دیگر، شاعرانه کردن تاریخ بود. اما همواره بر مستند بودن نوشته تاریخی تأکید می‌ورزید و سخت مخالف ژمان تاریخی از نوع کارهای والتر اسکات بود. افسانه‌پردازی را در تاریخ بر نمی‌تافت و از مثله کردن حقیقت تاریخی یا پیرایه بستن به آن بیزار بود. زیرا معتقد بود که نوشته تاریخی زمانی می‌تواند در خواننده اثر کند که او در اعتبار آن از نظر بازگفت حقیقت تاریخی شکی به دل راه ندهد.

اکنون جا دارد نگاهی نیز به سال‌های پایانی زندگانی تسوایگ و برخی سرچشمه‌های فکری او بیفکنیم.

xalvat.info

گذار از تاریخ

در سال ۱۹۳۳ پس از به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان، نازی‌ها پاکسازی کتاب‌های نویسندگان یهودی‌تبار را آغاز کردند و کتابخانه‌ها و کتابفروشی‌ها را از نوشته‌های آنان پاک کردند. در ماه مه همان سال در مراسم کتابسوزان در برلین، کتاب‌های اشتفان تسوایگ را در آتش سوزاندند. چند تن از نویسندگان بزرگ آلمان مانند هرمان هس و توماس مان رخت از سرزمین مادری خود برستند و به کشورهای آزاد رفتند. تسوایگ احتیاط پیشه کرد و از موضعگیری رسمی بر ضد نازی‌ها دوری جست تا بهانه‌ای به دست آنان ندهد. در همین هنگام نوشتن زندگی‌نامه اراسموس را آغاز کرد. رفتار او را در برابر لوتر رفتاری سنجیده و پسندیده می‌یافت و آن را سرمشق خود در برخورد با نازی‌ها کرده بود. در این کتاب در کنار روان‌شناسی فردی پرسوناژها گوشه چشمی هم به روان‌شناسی جمعی دارد و گاه به بررسی ناخودآگاه جمعی مردم آلمان می‌پردازد. لوتر را انقلابی پرخاشگری می‌داند که با نیروهای آهریمنی برخاسته از زیر زمین روان جمعی مردم آلمان به جنبش درآمده بود. این کتاب در سال ۱۹۳۴ چاپ شد.

در همین سال، ناشر کتاب‌های تسوایگ بر اثر تهدید نازی‌ها از چاپ کتاب‌های او خودداری کرد. تسوایگ با سرمایه خود و به مدیریت یکی از دوستان‌اش بنگاه نشر کتاب بنیاد گذاشت تا انتشار کتاب‌های نویسندگان تبعیدی آلمانی‌زبان در کشور آلمان ادامه یابد. برخی از این نویسندگان با چنین کاری مخالف بودند. در همین سال در پی تظاهراتی که در وین

رخ داد، خانه‌اش را در سالزبورگ به بهانه اینکه اسلحه در آن نهفته‌اند، بازرسی کردند. تسواایگ اتریش را یکسره ترک گفت و به لندن رفت. زن‌اش، فردریک، در سالزبورگ ماند، اما در لندن دختری جوان از مهاجران آلمانی به نام لُت‌آلمن را به عنوان منشی به شوهرش معرفی کرد.

تسواایگ در لندن نوشتن زندگینامه ماری استوارت را آغاز کرد. این کتاب در سال ۱۹۳۵ به چاپ رسید و بی‌درنگ به چندین زبان ترجمه شد و آوازه‌ای جهانی پیدا کرد. در همین سال نازی‌ها در درسدن از اجرای آپرای ریشارداشتراوس به نام «زن خاموش» پس از سه بار نمایش جلوگیری کردند. متن اپرا را تسواایگ نوشته بود و نازی‌ها دیگر نمی‌خواستند آثار نویسندگان یهودی‌تبار در آلمان به صحنه بیاید.

در سال ۱۹۳۶ سفری به برزیل کرد، سپس برای شرکت در کنگره انجمن قلم به آرژانتین رفت. کتاب کاستلیو و کالون را در همین سال به چاپ رساند.

در سال ۱۹۳۷ از همسرش، فردریک، جدا شد. این جدایی در پی کشاکشی دراز صورت گرفت. همسرش نمی‌خواست راه مهاجرت در پیش گیرد و به شوهرش بپیوندد. در همین سال چند کتاب از تسواایگ از جمله «زمان بی‌تابی دل در وین به چاپ رسید. این زمان بی‌درنگ به زبان‌های انگلیسی و فرانسه ترجمه شد.

در سال ۱۹۳۸ نازی‌ها اتریش را به خاک آلمان پیوستند. وسایل شخصی تسواایگ را که فردریک حفظ کرده بود، گشتاپو تصرف کرد و به مزایده گذاشت. سرانجام فردریک نیز رخت از اتریش بریست. ناشر تسواایگ هم راه مهاجرت در پیش گرفت. در همین سال، تسواایگ برای نوشتن زندگینامه **مائولان** (دریانورد پرتغالی) همراه لُت‌آلمن به پرتغال رفت. سپس برای ایراد سخنرانی به آمریکا سفر کرد.

در سال ۱۹۳۹ فروید در لندن درگذشت. تسواایگ در مراسم خاکسپاری او سخنرانی کرد. پیش‌تر در سال ۱۹۳۱ در کتاب «درمان به یاری روح» درباره کار بزرگ و دلیرانه فروید و نوآوری او در زمینه پزشکی و روان‌درمانی به تفصیل سخن گفته بود. از نظر او فروید با نشان دادن سرچشمه کم و بیش همه روان‌نژندی‌ها سکوت جهان پزشکی را در این باره شکسته بود. زیرا روان‌نژندی‌ها را نتیجه سرکوب نیروهای رانشگر (Pulsion) روان آدمی می‌دانست و سبب‌ساز اصلی این سرکوب را اخلاق رسمی جهان مسیحی می‌شناخت. تسواایگ خود را وامدار فروید می‌دانست و در پی آشکار کردن ارزش دوران‌ساز کار او بود. فروید به اروپای عقل‌باور و تمدن‌گستر و آسوده خاطر روزگار خود توضیح داد که لیبیدو نیرویی نیست که بتوان آن

را دفع یا تخلیه کرد. تنها می‌توان آن را به ژرفنای ناخودآگاه واپس راند و انباشته شدن آن در ناخودآگاه زمینه‌ساز روان‌نژندی‌ست. از نظر تسواایگ، فروید با زیر و رو کردن ایدئولوژی حاکم بر زمانه‌اش با روشن‌نگری تمام پیش‌بینی کرد که «پیشرفت» تمدن هرگز به نیکبختی بشر نخواهد انجامید، بلکه سراسیمگی و نگرانی روزافزون پدید خواهد آورد.^(۷)

گفتار تسواایگ درباره فروید ثمره گفت و گویی بیست ساله بود که از راه نامه‌نگاری انجام می‌گرفت. این گفت و گو تا مرگ فروید ادامه داشت. تسواایگ در نامه‌های خود همواره استادش را گرمی می‌داشت و او را به حق می‌ستود. در نامه‌ای به سال ۱۹۲۰، خویشتن را وابسته به نسلی از نویسندگان می‌داند که بیش از هر کسی وامدار فروید است. در سال ۱۹۲۵ کتاب «پیکار با اهریمن» را که سه گفتار درباره کلاسیست و هولدرلین و نیچه است به فروید پیشکش کرد. سپس در نامه‌ای به او نوشت: «اگر نام شما را در سرآغاز این کتاب آورده‌ام، این نیست که فقط ستایش و قدرشناسی خود را نسبت به شما بیان کنم. چندین فصل از این کتاب بی‌وجود شما نوشته نمی‌شد. منظوم این نیست که این فصل‌ها محصول روشی روانکاوانه است بلکه می‌خواهم بگویم که شما شهادت پررسی موشکافانه مسائل را به ما آموختید تا بدون ترس و بی‌هیچ شرمندگی دروغین، دورافتاده‌ترین و درونی‌ترین گوشه‌های احساس آدمی را بکاویم.»^(۸)

ردپای فروید را در کتاب کاستلیو و کالون نیز می‌بینیم. با خواندن داستان‌ها و زندگینامه‌های تسواایگ درمی‌یابیم که او اندیشه استادش را نیک فهمیده بود. اما تسواایگ هرگز در پی آن نبود که نظریه‌های بنیادگذار روانکاوی را در کار خود با آوردن مثال تفسیر کند. آنچه او از فروید آموخته بود این بود که آدمیزاد غرقاب عظیمی‌ست و در روان‌شناسی آدم بهنجار و عادی یافت نمی‌شود و هر آدمی در هر لحظه‌ای هر کاری می‌تواند بکند. با این حال، تسواایگ به بخش تاریک و عقل‌ستیز رفتار آدمی با نگاهی دیگر می‌نگریست. فروید اهل علم بود و علم، به هر حال عقل‌ورزی می‌طلبد. اما تسواایگ اهل ذوق بود و به طبیعت رازآمیز آدمی با نگاهی زیبایی‌شناسانه می‌نگریست که بیشتر وقت‌ها عقل‌گریز است. به سخن بهتر، فروید درمانگر بود و تسواایگ تماشاگر. فروید درهای روان آدمی را گشوده بود تا نژندی‌های آن را درمان کند و تسواایگ با استفاده از این فرصت، «اندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد» و چه بسا در این تماشاخانه شگفتی‌ها می‌دید که چشم نامحرم علمی نمی‌تواند دید.

باری، به رویدادهای زندگانی تسواایگ بازگردیم. در سال ۱۹۴۰ تسواایگ با لُت‌آلمن ازدواج کرد. سپس هر دو از دولت انگلستان درخواست تابعیت کردند و چندی بعد تبعه این کشور شدند. در همین سال یکی از نمایشنامه‌هایش را به نام ارمیاء (Jerémie) در نیویورک به روی صحنه آوردند. تسواایگ به همین مناسبت سفری به نیویورک کرد و از آنجا برای ایراد سخنرانی به چند کشور آمریکای لاتین از جمله به برزیل رفت.

هنگامی که برای نخستین بار در سال ۱۹۳۶ به برزیل رفته بود، برزیلی‌ها او را مانند یک دولتمرد پذیرا شده بودند. حتی رئیس جمهوری برزیل در کاخ ریاست جمهوری از وی پذیرایی کرده بود. این باو نیز برزیلی‌ها او را بسیار گرمی داشتند. این پذیرایی محترمانه و حق‌شناسانه به دیده تسواایگ نشانه بیگانگی برزیلی‌ها با نژادپرستی و نظریه‌های یهودستیز بود. در اروپا پس از به قدرت رسیدن هیتلر همه چیز زیر و زبر شده بود. تسواایگ دیگر جایی در زادبوم خود نداشت. در آلمان کتاب‌های او را در آتش می‌سوزاندند. تنها گناه او این بود که در خانواده‌ای یهودی‌تبار چشم به جهان گشوده بود. اما برزیلی‌ها با تبار او کاری نداشتند و او را در مقام نویسنده «بیست و چهار ساعت از زندگی یک زن» و «اموک» با گشاده‌رویی می‌پذیرفتند و گرمی می‌داشتند. این قدرشناسی شاید بهترین و ارجمندترین هدیه‌ای بود که در آن زمان می‌شد به او تقدیم کرد.

همان‌نوازی برزیلی‌ها به ویژه بی‌اعتنایی آنان به اصل و نسب آدمیان چنان در تسواایگ اثر گذاشته بود که گمان می‌کرد برزیل کشوری‌ست بی‌عیب و نقص، چنانکه در زندگینامه خود، «دنیا دیروز، خاطرات یک اروپایی» می‌نویسد: «در برزیل انسان‌ها را بر پایه نظریه‌های مُمهل خون و تبار و خاستگاه از یکدیگر جدا نمی‌کنند. در اینجا تمدنی که اروپا بنیاد کرده است می‌تواند به صورتی دیگر و در شکل تازه‌ای گسترش یابد.»^(۹)

اما تسواایگ فرزند اروپا بود و جان و دل‌اش از ناسپاسی و بی‌مهری آن آزاده بود. رفتاری که مرزبانان کشورهای اروپایی با یهودیان و خارجیان می‌کردند برای تمدن اروپایی ننگ‌آور بود و در نظر تسواایگ نشانه فروریزی نزدیک این تمدن بود. ستایش او از کشور برزیل در کتاب «برزیل، سرزمین آینده» بیش از هر چیز، نتیجه ناامید شدن او از آینده اروپا بود؛ و هنگامی که در ژوئن ۱۹۴۰ فرانسه به دست نازی‌ها افتاد حس کرد که دیگر پایان کار این تمدن فرا رسیده است. حقیقت این است که تسواایگ چنان دل‌بسته اروپا بود که با دیدن

نابودی آن به دست نازی‌ها در پی یافتن جانشینی برای آن بود.

تسواایگ یک بار در سال ۱۹۱۴ پس از برافروختن آتش جنگ جهانی اول به دام ناسیونالیسم افتاده بود و شور میهن‌پرستی چندان بر جان‌اش چیره شده بود که پیوند خود را با دوستان‌اش در کشورهای دیگر اروپا یکسره گسسته بود. اما واکنش‌های سنجیده برخی از آنان به ویژه واکنش دوستانه و روشن‌بینانه رومن‌رولان سبب شده بود که در اندک زمانی تب ناسیونالیستی‌اش فرو نشیند. از آن پس به آرمان اروپای متحد و صلح‌طلب گرویده بود و تا پایان زندگی‌اش به این آرمان وفادار ماند. اما دیدگاه تسواایگ درباره اروپای متحد، با درکی که رومن‌رولان و به طور کلی روشنفکران فرانسوی در آن زمان از دوستی و برادری ملت‌ها داشتند، فرق می‌کرد. رومن‌رولان به ایده انترناسیونالیسم کمونیستی گرویده بود که به دیده تسواایگ بنیاد استواری نداشت و در بُن آن مکتب‌پرستی و برتری‌جویی و فردستیزی نهفته بود. تسواایگ در درجه نخست به یگانگی معنوی و اخلاقی و سیاسی اروپا می‌اندیشید و سرچشمه الهام‌اش اومانیسم صلح‌طلب چند صد ساله اروپایی بود و گمان می‌کرد که روشنفکران و اندیشه‌گران اروپایی در تحقق این یگانگی نقش مهمی بازی خواهند کرد. در گفت و گویی که مجله «اخبار ادبی» در ژوئیه ۱۹۳۶ با او کرده است می‌گوید: «روح اروپایی به صورت نیرویی پنهان در اروپا نهفته است و وظیفه روشنفکران تبدیل کردن این نیروی فروخته به نیرویی پوینده است. آنان باید نیروهایی را که سد راه پویندگی روح اروپایی هستند از کار بیندازند. ناسیونالیسم یکی از آن نیروهای بازدارنده است و دیری‌ست که در اروپا عمرش به سر آمده است. در این کار، روشنفکران همپیمان نیرومندی به نام تکنیک دارند که سال به سال از فاصله‌ها می‌کاهد؛ و هنگامی که اروپا شکل خواهد گرفت نباید از آن ناسیونالیسم تازه‌ای بسازند. اروپاییان پس از ساختن اروپا باید دست دوستی و یگانگی به سوی آمریکاییان و سپس به سوی مردمان قاره‌های دیگر جهان دراز کنند.» (۱۰)

چهار سال پس از این گفت و گو هنگامی که نازی‌ها در ژوئن ۱۹۴۰ فرانسه را اشغال کردند، تسواایگ واپسین امید خود را به آینده تمدن اروپایی از دست داد و پس از درنگی کوتاه در انگلستان روانه آمریکا شد و از آنجا در اوت ۱۹۴۱ بسا همسرش به برزیل رفت و در پتروپولیس جایگیر شد. کتاب «برزیل سرزمین آینده» را در همین سال به چاپ رساند. سپس به

نوشتن داستان «شطرنج‌باز» پرداخت. زندگی‌نامه موتنتی (Montaigne) را نیز در همین سال به پایان بُرد. تسواایگ در وجود موتنتی مانند اراسموس و کاستلیو، اومانیست صلح‌دوستی می‌دید که به رغم جانورخویبی و جنون لگام‌گسیخته زمانه‌اش می‌کوشید تا آزادگی و وارستگی انسانی را پاس دارد.

باری، پس از جایگیر شدن در برزیل اندک - اندک افسردگی و ناامیدی در وجود تسواایگ رخنه کرد. او تاب دیدن نابودی آسیای معنوی‌اش، اروپا، را نداشت و هرچند به برزیل و مردم آن کشور عشق می‌ورزید، اما در بُن وجودش حس می‌کرد که پیوند استواری با آن سرزمین ندارد. در شصت‌سالگی نمی‌توان به زندگی در سرزمینی بیگانه خو کرد. ریشه‌های او در اروپا بود که اکنون در آتش جنون می‌سوخت. همراه با گسترش جنگ و پیشروی نیروهای نظامی آلمان و کشورهای همپیمان‌اش، تسواایگ بیش از پیش در سیاه‌چال بدبینی و اندوه‌زدگی فرو می‌رفت و آرمان‌های اومانیستی‌اش را بر باد می‌دید. چندین سال زندگی خانه به دوشی نیرویش را چنان فرسوده بود که نمی‌توانست در سرزمینی دیگر زندگی از سر گیرد و در انتظار «سپری شدن شب و دمیدن سپیده» بماند.

روز ۲۲ فوریه ۱۹۴۲ اشتفان تسواایگ و همسرش، لُت آلتمن، تازه از کارناوال ریو به منزل خود در پتروپولیس بازگشته بودند که به اتفاق هم تصمیم گرفتند به زندگی خود پایان دهند. در یادداشت کوتاهی که تسواایگ به نشانه خداحافظی نوشته است چنین می‌خوانیم: «پیش از آنکه زندگی را با روشن‌بینی تمام و با اراده خودم ترک گویم لازم می‌دانم آخرین وظیفه‌ام را به جا آورم. نخست از برزیل، این کشور دوست‌داشتنی سپاسگزاری کنم که چنین دوستانه و مهمان‌نوازانه به من و کارم راحت‌باش داده است. علاقه من به این کشور روز به روز بیشتر شده است. اکنون که جهان زبان مادری‌ام از هم پاشیده است و میهن معنوی‌ام، اروپا، ویران شده است، اگر قرار می‌بود در جایی زندگی از سر بگیرم جز برزیل جای دیگری را بر نمی‌گزیدم.

اما در شصت‌سالگی آدمی باید خیلی نیرومند باشد تا زندگی‌اش را از نو آغاز کند. و نیروهای من در این سال‌های سرگردانی و خانه به دوشی به کل فرسوده شده است. بنابراین، فکر می‌کنم بهتر است زمان را از حرکت بازدارم و بسا سربلندی به زندگی‌ام پایان دهم، زندگی‌ای که در آن لذتی ناب‌تر از کار فکری و

نعمتی بالاتر از آزادی فردی نشناختم.

به همه دوستان‌ام بدرود می‌گویم. امیدوارم بتوانند پس از این شب دراز، دمیدن سپیده را ببینند. من بیش از اندازه بی‌شکیب‌ام و زودتر از آنان به راه می‌افتم.» (۱۱)

فردای آن روز، تسواایگ و همسرش در کنار هم در بسترشان به خوابی ابدی فرو رفته بودند. به دستور رئیس جمهوری برزیل، هتلیو وارگاس، جسد‌های آنان را با برگزاری آیین ملی خاکسپاری به خاک سپردند و خانه‌شان را در پتروپولیس به موزه تبدیل کردند. یادشان را گرامی بداریم و سپاسگزار باشیم از مترجم ارجمند کتاب «وجدان بیدار، کاستلیو و کالون» که با زبانی شاعرانه و شورانگیز اثر تاریخی ارزنده و آموزنده‌ای از این اومانیست بزرگ و اروپایی راستین در دسترس فارسی‌زبانان گذاشته است.

xlavlat.info

پی‌نوشت‌ها:

۱- عنوان کتاب به زبان آلمانی چنین است:

Castellio gegen Calvin, oder Ein Gewissen gegen die Gewalt.

Magazine littéraire N. 245.sep 1987, -۲ p.41

Ibid, P. 39 -۳

Ibid, P.41 -۴

Ibid, P.43 -۵

۶- برای آگاهی از رویدادهای زندگی تسواایگ بنگرید به:

Donald A. Prater, European of Yesterday. Biography of Stefan Zweig, Oxford University Press, Oxford, 1972

Alain Faure, Sigmund Freud et Stefan-Zweig, in: Europe, juin, juillet 1995, P.85.

Ibid, p.86 -۸

Stefan Swrig, Le Monde d'Hier, Souvenirs d'un Européen. Pierre Belfond, 1984. P.20

Magazine Littéraire, ibid, p. 36. -۱۰

Stefan Zweig, Vingt quatre heures de la vie d'une femme, Introduction, Stock, 1992, p. 18. -۱۱

تفتیش عقاید: دیروز و امروز

کلیسا شجاعانه آماده اظهار ندامت می‌شود. اما در پشت جنایات دوران تفتیش عقاید منطقی وجود داشت که از بین نرفته است.

زمانی که کتاب مقدس ابزار ترور بود

ژان فرانسوا کان

alvat.info

پیگرد کسانی را که از صراط‌مستقیم باریتعالی دور شده بودند، قانوناً به کلیسا محول کرد؟ یادآوری کنیم که امپراتور روم، کنستانتین به مجرد اینکه به مسیحیت گروید، کشتار کفار و از دین برگشتگان را شروع کرد، و امپراتور دیوکتانوس^(۴) - که از زمان‌اش بسیار جلوتر بود - در آتش افکندن کفار را به مرحله اجرا درآورد. لذا فرمان شورای مذهبی کلیسای ورون Verenne (۱۱۸۴) را که بنا برآن تفتیش عقاید برقرار شد می‌توان تقریباً نوعی پیشرفت تلقی کرد. چون طبیعی است بتوان به نام خدا ممنوع کرد، محبوس کرد، طرد و حتی اعدام کرد، چه بهتر که محاکم شرعی خود مسئولیت اجرای آن را نیز به عهده بگیرند، چرا که پشتوانه آن - کتابی است مقدس - انجیل - که مستقیماً از طرف قادر متعال نازل شده و شامل اصولی است در حکم قانون.

انگیزسیون به صورت نهادی پایدار

در سال ۱۱۹۹ فرمانی از طرف پاپ اینوسنت سوم، الحاد را همانند گناهی کبیره ارزیابی کرد. زیرا طبیعی است که تردید در کلام خدا به معنی دشنام‌گویی به اوست. لذا از آنجایی که ارتداد در میان مسیحیان افزایش می‌یافت، شورای مذهبی تولوز (در سال ۱۲۲۹) که نگران حفظ اتحاد اروپا بود، انگیزسیون را به نهادی دائمی تبدیل کرد. منطق آنها این بود که بهتر است پیش از سازماندهی جهاد و سرکوب ملحدان، از آن پیشگیری نمود. به عبارت دیگر نطفه‌های الحاد را قبل از اینکه هیولای اختلاف عقیده را به وجود بیاورد بایستی برملا کرد. این وظیفه به کشیش‌های فرقه‌های مذهبی سرنفرانسیکن^(۵) و سن‌دومینکن^(۶) که کشیش‌های فقیر و دوره‌گرد بودند محول شد. آنها در مناطق مشکوک به راه می‌افتادند و پس از موعظه، اهالی را به افشای کج‌اندیشان یعنی کسانی که از کلام الهی «دور» شده بودند وامی‌داشتند. گناهکاران پانزده تا ۳۰ روز فرصت داشتند تا نقاب از چهره بردارند و

را که بوی مخالفت از آن به مشام برسد تکفیر کرده و شیطانی تلقی می‌کنند. هرچند که برای فزود مطرود خطر جانی ندارد. همچنین باورپرسان استالینی که خود را پاسداران «دگمی» می‌دانند که خود تعریف‌اش کرده‌اند. (آن طور که توسط خدایان‌شان، مارکس و لنین ثبت و ضبط شده بود) و بنابراین آن «کسانی» را که از راه صحیح منحرف شده بودند - منحرفان، یا قصد داشتند در آن بازنگری کنند - تجدیدنظرطلبان، یا به عبارت دیگر ملحدان را به جوخه‌های اعدام بسپارند. ستاتور مک‌کارتی دادستان دست‌راستی آمریکا تقریباً مشابه آن دادگاه‌های (انگیزسیون) را در سال‌های ۵۰ تشکیل داد که نه تنها افراد می‌بایست در برابر خطاهایشان اظهار ندامت کنند بلکه می‌باید افراد مشکوک را نیز معرفی می‌کردند تا این انحرافات که از دیدگاه آنان نشان کمونیسم، ترقی‌خواهی روشنفکری یا همجنس‌گرایی بود، تحت پیگرد قرار گیرد. منطق تفتیش عقاید بسیار سرسخت‌تر از آن است که تصور می‌کنیم - همچنان که هنوز میلیون‌ها کریستین بوتن در فرانسه وجود دارند - زیرا که حقایق مطلق و قوانین متعالی‌ای وجود دارند که از سوی خدا نازل و در یک کتاب جمع شده است و مقامات کلیسا مأمور نظارت بر رعایت آنها بر مبنای اصول هستند.

چرا کلیسا محاکم شرعی برپا کرد؟

آیا باورپرسان قرون وسطی اهریمن بودند؟ به هیچ وجه، احتمالاً بعضی از آنان جزو «مقدسین» هم بوده‌اند (به ویژه آنجا که کاردینال استپیناک اهل کرواسی و طرفدار فاشیسم ظاهراً یکی از این مقدسین بوده است). از قرار ایده تفتیش عقاید از نیت بسیار نیکی سرچشمه می‌گرفته. از آنجا که مردم خودسرانه کفار را به نام خدا کشتار می‌کردند و پادشاهان نیز جهت تصفیه حساب‌های خاص خود با استفاده از دین لحظه‌ای تردید نمی‌کردند، آیا بهتر نبود وظیفه

اگر «احکام شرع» از سوی خدا شخصاً طرح و ابلاغ شده و اگر مقامات عالی صلاحیت نظارت بر اجرای اکید این احکام را به نام وی دارا هستند، چرا قضات - و در این جا قضات شرع - تجاوز از این احکام را مجازات نکنند و انحرافات را مورد پیگرد قرار ندهند؟

حال که بر اساس قوانین وضع شده به دست بشر می‌توان حتی به مرگ محکوم کرد، آیا انگیزه‌های بازهم بیشتری نداریم که به نام احکامی که به توشیح الهی رسیده‌اند مجازات کنیم؟ به نام دین امر بدیهی بود که دستگاه تفتیش عقاید (باورپرستی) برپا گردید و اکنون کلیسا قصد دارد با توجه به خواست پاپ ژان پل دوم از طریق محاکمه «عادلاته» گذشته و با اظهار ندامت، به نقد زیاده‌روی‌های گذشته بپردازد. مگر یکی از نظرپردازان این وحشت‌آفرینی مقدس نبود که می‌گفت فساد در ایمان (که امری است که با خداوند سر و کار دارد) یقیناً مهم‌تر است از قلب سکه است که فقط با کالا سر و کار دارد. در آن زمان سازندگان سکه تقلبی را به اعدام محکوم می‌کردند.

مشکلات کلیسا هنوز به پایان نرسیده است. زیرا هنگامی که خانم کریستین بوتن^(۱) (و اخیراً تاریخ‌دان معاصر امانوئل لوروا - لاردوری^(۲)) طرح قانونی «پاکس»^(۳) را متهم می‌کند که این طرح از نقطه نظر «احکام شرع» آن‌گونه که در کتاب مقدس اعلام شده و تقدس یافته، به یک «انحراف» مشروعیت می‌بخشد، و هرچند این اشخاص طبعی ملازم داشته باشند و انگیزه‌هایی صلح‌طلبانه، همچون اخلاف‌شان خود را در همان موضع انگیزسیون قرار می‌دهند. گسایش راست (فرانسه) هم چه مسیحی باشند و چه مسلمان و یهودی همان گدگمان را دارند. همین‌طور آنانی که لزوماً اعتقادی به خدا ندارند ولی نه کم‌تر از آن دیگران عبارات سخت‌کیشی‌ای «متعالی» به کار می‌برند. در این باب به نحو بیمارگونه‌ای، شب و روز در ستون‌های روزنامه‌های خیراندیش‌شان «انحرافات» و «لغزش‌ها» یعنی کوچک‌ترین اختلاف نسبت به تنها خط صحیح را دنبال می‌کنند، آنها نیز مانند باورپرسان دیروز، هرچه

حرف خود را پس بگیرند. از این پس، دستگاه قضایی تفتیش عقاید وارد صحنه می‌شد. کیفر شخص در صورت دست کشیدن از عقیده خود و توبه کردن، در بهترین حالت، زیارت سن ژاک دو کومپوستل^(۷) و چندین جلسه شلاق خوردن بود و در بدترین حالت کیفر او حبس ابد. (دو شیوه حبس برای زندانی ممکن بود: زندان «عریض و یا تنگ») و مصادره اموال که سهمی از آن به عمال تفتیش عقاید می‌رسید. اگر شخص در خطای خود پافشاری می‌کرد (و یا پس از توبه مجدداً مرتکب آن می‌شد) به مقامات غیرمذهبی^(۸) یعنی پلیس شهر تحویل داده می‌شد تا در آتش افکننده شود. اگر محکومی می‌پذیرفت کاتولیک بمیرد قبل از کباب شدن در آتش وی را به رحمت الهی خفه می‌کردند و گرنه زنده سوزانده می‌شدند. این مراسم گاه به جشن‌های وسیع - توده‌ای - بدل می‌شد. (هرکس برحسب امکاناتش تفریح کند). در اسپانیا این کشتار در ملاء عام را اتودافه autodafe می‌نامیدند.

اما مشکل اینجاست که شیطان بسیار بدطینت است. او می‌تواند مظنون را وادار به تقلب و کنمان کند. لذا برای بهتر به دام انداختن وی (شیطان) باید ملحد را وادار به اعترافات صمیمانه کرد. و اما چگونه؟ این کار با تشدید شرایط زندان برای ملحد و استفاده از «توابین» به عنوان شاهد مدعی علیه و محرومیت از مواد خوراکی انجام می‌شد. بالاخره در سال ۱۲۵۲، اعمال شکنجه نیز با فرمانی رسمی که پاپ اینوسنت چهارم صادر کرد توصیه و مجاز گردید.

انکیزیسیون چند نفر قربانی گرفته است؟ از آنجایی که آمار رسمی در دست نیست، امروز فرصت مناسبی است که تعداد آنان کم‌تر نشان داده شود. ولی چند واقعیت محرز به صورتی دقیق ثبت شده‌اند. در سال ۱۲۱۲، در شهر استراسبورگ ۸۰ ملحد، در شهر مینرو در منطقه لانگ‌دوک ۱۴۰ نفر (به دنبال قتل و غارت مرتدین کاتار) و ۱۰۰ نفر در لاوور (Lavour) همزمان زنده در آتش افکننده شدند. در سال ۱۲۱۱ در شهر لکاسه Lecusses در منطقه آلبی یک گروه ۶۰ نفری «کچ‌اندیشان» در یک روز به خاکستر تبدیل شدند. کونراد - دو-ماربورگ مفتش و کشیش میانه‌رو که در سال ۱۲۳۳ به قتل رسید، در این مورد بی‌رحمی حیرت‌انگیزی از خود نشان می‌دهد. ربرت لوبوگر^(۹) ملحدی که ایمان آورده بود و طبیعتاً تعصب خاصی هم از خود نشان می‌داد، مسئول اجرای مراسم مذهبی در منطقه شارینه سلووار بود. وی در سال ۱۲۳۶ در یک سفر کوتاه در این منطقه، ۵۰ نفر «منحرف» را بر آتش کباب کرد. پس از آن به

منطقه شامپاین می‌رود و از آنجایی که همه از شهرتش باخبر بودند از همه طرف ملحدان را به سوی وی می‌بردند. در ۱۵ نوامبر ۱۲۳۹ ربرت لوبوگر در حضور کنت تیبوی چهارم^(۱۰) که خرمین آتش او را قویاً به وجد آورده بود، ۱۸۳ نفر را کباب کرد.

در ۱۳ فوریه ۱۲۸۷ در شهر ورون در ایتالیا ۲۰۰ نفر از پیروان فرقه کاتار^(۱۱) را در آتش عظیمی می‌سوزانند. فربه از اهالی کاتالاین (مرز فرانسه و اسپانیا) و مفتش شهر کارکاسون به پُتیک ملحدان ملقب شده بود که گویای میزان دل‌رحمی اوست. حتی مفتشی به نام برناردگی که به میانه‌روی موسوم بود، ۴۰ نفر مخالف دین را به خاکستر بدل ساخت. در ایتالیا بین سال‌های ۱۵۵۹ تا ۱۵۷۲ سرکوب شدیدتر بود. علاوه بر ساووناژ^(۱۲) فیلسوف بزرگ، جوردانو برونو^(۱۳) به خاطر اعتقاد به «چندگانگی جهان» به شعله‌های آتش سپرده شد. امپراتوری مقدس کم‌تر از اینها انجام نداده است. یان هوس^(۱۴) اهل چک به خاطر انحراف فکری در آتش انداخته شد. بالاخره در اسپانیا که انکیزیسیون از سال ۱۴۸۲ بیداد می‌کرد و مستقیماً زیر نظر دولت (پادشاهان کاتولیک) بود تصفیه نژادی واقعی انجام گرفت (مسلمان یا یهودی‌ای را که به مسیحی بودن نظاهر می‌کرد تحت پیگرد قرار می‌دادند). تعداد قربانیان به سی هزار نفر می‌رسد که ۲۰۰۰ نفر آنان فقط توسط توزه مارا^(۱۵) در آتش سوختند. ترور مقدس در سال ۱۸۰۸ توسط ژوزف بناپارت ملغی گردید و دوباره در سال ۱۸۱۴ برقرار شد و سرانجام در سال ۱۸۳۴ برای همیشه از بین رفت. عرفای بزرگی چون سنت‌ترز آویلا^(۱۶) و سن ژان دولاکروا توسط مأموران انکیزیسیون مورد آزار قرار گرفتند. همچنین در سال ۱۷۷۶ نماینده دولتی شهر سویل، اولاویده، را به اتهام پذیرفتن برخی ایده‌های فلسفی عصر روشنگری محکوم کردند.

پلیس خوفناک اندیشه

تفتیش عقاید قبل از هر چیز پلیسی است دهشت‌انگیز برای اندیشه، نوشته‌ها را سانسور می‌کند، طرد می‌کند. کتاب‌ها را می‌سوزانند. دهان کوپرنیک را می‌بندد. گالیله را محکوم می‌کند چرا که اگر زمین می‌گردد پس «بهشت و جهنم کجاست؟» وانگهی، الزاماً این خورشید است که دور زمین می‌گردد، زیرا ژوزفیه^(۱۷) در کتاب مقدس به او (خورشید) دستور می‌دهد متوقف شود. در واقع بیان هر فرضیه‌ای که تنها حقیقت ممکن را که اساس آتش در کتاب مقدس

آمده نفی کند، مسموع است. زمانی که آمریکو و سوسوس کشف کرد که آمریکا یک قاره است در دفتر روزنامه‌اش می‌نویسد: در این قاره آنقدر انواع حیوانات مختلف شناخته نشده (تا آن زمان) وجود دارد که جا دادن همه آنها در کشتی نوح امکان‌پذیر نیست، ولی او این نکته را پیش خود نگه می‌دارد. و گرنه، از سیاه‌چال‌های انکیزیسیون سر درمی‌آورد. از آنجایی که فرض بر این است که قدمت «آفرینش جهان بنابر کتاب مقدس ۶۰۰۰ سال است (حتی یک مثاله هلندی در قرن هفدهم محاسبه کرده بود که آفرینش جهان در سال ۴۰۰۴ قبل از میلاد مسیح و در ساعت ۹ صبح اتفاق افتاده است). در آستانه انقلاب فرانسه بوفون^(۱۸) مجبور شد تحت فشار مجازات‌های کیفری از طرح این نظریه که زمین در ۷۲۸۳۲ سال پیش شکل گرفته است صرف‌نظر کند «زیرا این نظریه خلاف روایت موسی است».

به طور کلی، از دیدگاه کلیسا تأیید این نظریه که انواع حیوانات می‌توانند از بین بروند، تحول یابند یا دوباره ظاهر شوند غیرقابل تصور است. آنها فقط می‌توانند همان طور که خداوند آنها را خلق کرده و پرورش داده است باقی بمانند، در غیر این صورت توهین به خداست. باید منتظر سال ۱۸۳۱ و چارلز لیلی پیل (Charles Lyell) انگلیسی شده که به خود جرأت داد و از این دگم تخطی کرد. از اینرو هنگامی که اسکلت‌های ماموت در دشت پو (PO) کشف شدند، برای احتراز از دردسر اعلام کردند که استخوان‌های پیدا شده، بقایای فیل‌های هانیبال می‌باشند. اندره وزال^(۱۹) بلژیکی و مبتکر کالبدشناسی مدرن توسط انکیزیسیون محکوم به زیارت سرزمین مقدس شد. وی در راه بازگشت از این سفر درگذشت. ویلیام هاروی که کشف کرده بود قلب گردش بزرگ خون را همچون تلمبه سازماندهی می‌کند، جاناش را مدیون پشیمانی مقامات بالای دربار و احتیاط مفرط خودش می‌دانست. با توجه به اینکه یک قرن پیش‌تر میشل سیروه^(۲۰) که قواعد جریان شش‌ها (یا گردش کوچک خون) را کشف کرده بود، توسط کالونیست‌ها در ژنو زنده سوزانده شد. هاروی مرتکب چه خطایی شده بود؟ او می‌خواست «غیرقابل توضیح را توضیح دهد» وی در جستجوی عقلانی کردن رازی الهی بود. بعداً یک ایتالیایی به نام مارچلو مال‌پی‌گی تحقیقات هاروی را ادامه داد و با اتکاء بر نمونه فورباغه، صحت نظریه وی را ثابت کرد. در سال ۱۶۸۹ با اینکه مارچلو مال‌پی‌گی^(۲۱) پزشک پاپ بود، واتیکان وی را با کیفرخواستی سنگین در مظان اتهام قرار داد. چرا؟ «زیرا خدای قادر متعال بدن را به مثابه کالبد بدون نقص برای روح آفریده

است. ما با عزمی راسخ معتقد هستیم که کالبدشناسی ترکیب داخلی و بسیار کوچک احشاء، هیچ مورد استفاده‌ای برای یک طبیب ندارد. بدن انسان در نفس خود نگران‌کننده است و نباید در درون آن به تفحص پرداخت زیرا در مادیت خود ترس آور است. همین طور دوربین نجومی هم ترسناک است (زمانی که گالیله از یک کاردینال خواست که چشمش را پشت دوربین نجومی قرار دهد وی از ترس اینکه مبادا آنچه را که نباید ببیند مشاهده کند از این کار خودداری کرد). و نیز مورد میکروسکوپ هم چنین است. در قرن هفدهم یک نابغه دوستاندار علم از اهالی دلفت Delft به نام آنتوان وان‌لی وون هوک^(۲۲) توانسته بود با استفاده از میکروسکوپ تعداد زیادی موجود زنده در یک قطره آب مشاهده کند. او پس از اندک زمانی به خاطر «احترام به اصول کتاب مقدس» نظر خود را پس گرفت.

خالvat.info

تحمل ناپذیری صرفاً ویژه کلیسا نیست

در واقع ارجاع به کتاب مقدس به مثابه منشأ واقعیتی مقدس به مدت چند قرن نظم شناخت را دچار عقب‌گرایی‌ای مطلق کرد و منجر به کتمان تمام دستاوردهای علمی‌ای شد که مدیون یونانی‌ها و رومی‌ها هستیم. بطلمیوس فراموش می‌شود و نتیجه‌اش گاهی نفی «کرویت» زمین می‌گردد. نقشه‌های فراوانی تهیه می‌شود که به کمک آن بتوان بهشت زمینی را پیدا کرد. به صورت بسیار جدی این سؤال مطرح می‌شود که گوگ و ماگوگ (یا جوج و مأجوج) کجا هستند. این نیروهای جهنمی که بنا بر مکاشفه یوحنا در روز پایان جهان زنجیرهای خود را خواهند گسست. حتی فیلسوف نامدار روزه باگن وائمود می‌کند که از خود می‌پرسد سرزمین ماگوگ که از شی یل از وجود آن سخن گفته است در کجا قرار دارد. گرهارد کرمر از اهالی فنلاند طراح اولین نقشه واقعی جغرافیای نوین در قرن شانزدهم، در سال ۱۵۴۴ همراه چهل و چند نفر دیگر به اتهام الحاد دستگیر و به زندان محکوم شد. دو نفر از هم‌بندان وی زنده سوزانده شدند و دو نفر زنده به گور شدند و دو نفر دیگر را گردن زدند. این حقیقتی است که تحمل ناپذیری تیول کلیسا نبود. زمانی که فیلسوف عرب ابن‌رشد تلاش می‌کند خرد را بر پایه یقینات‌اش بنا نهد هم‌زمان از سوی مسلمانان متعصب، یهودیان تلمودی، دانشگاه پاریس و شورای مذهبی لاتران محکوم می‌شود. یکی از مریدان غربی وی به نام دوپاربو به حبس ابد محکوم

می‌گردد.

انکیزسیون پیش از هر چیز چنین بود: کتاب مقدس ابزار بی‌رحم ترویج توجیه شده بود و بهانه‌ای برای واپس‌گرایی عظیم. به همین علت از دیدن منظرة شخصی که کتاب مقدس را بر سر دست می‌گیرد همواره به خود می‌لرزیم، حال در بیت‌المقدس باشد یا کابل و یا در پاریس در وسط پارلمان. و نیز هریار که پیگرد «انحرافات» و شکار «مخالقان» به صورت وسوسه‌ای شیطانی درمی‌آید نگران می‌شویم. منبع: مجله ماریان (Marianne)، شماره ۸۱، نوامبر ۱۹۹۸، مترجم: بهروز افشین.

پانویس‌ها:

۱- christine Boutin نماینده مجلس فرانسه (راست) که در اعتراض به لایحه pacs بیش از ۵ ساعت در مجلس فرانسه به سخنرانی پرداخت (در حالی که کتاب مقدس را در یک دست گرفته بود).

۲-

Emmanuel le Ray-Ladurie
۳- PACS لایحه قانونی «بیمان همبستگی مدنی» در ماه نوامبر ۹۸، بحث‌های جنجالی فراوان در جامعه فرانسه، مطبوعات و به ویژه در مجلس ملی فرانسه برانگیخت. طبق این لایحه به زوج‌هایی که اعم از جنس آنان باهم زندگی می‌کنند، امتیازات قانونی و اجتماعی نظیر امتیازات زن و شوهران رسمی داده می‌شود. طبعاً زوج‌های هم‌جنس‌گرا در مرکز بحث‌های این لایحه قرار دارند و از این رو مقامات راست و به ویژه مذهبی راست در مورد این لایحه سر و صدای فراوانی به راه انداختند.

۴- Dioclétien (به لاتین والرینوس دیو کلتیانوس) امپراتور محبوب روم (۲۸۴-۳۰۵) که توسط سربازانش پس از مرگ Numérien به پادشاهی رسید. و در طول ده سال، مسیحی‌ها و کلیسا را تحت فشار قرار داد.

۵- Franciscain فرقه St François d'Assise

۶- Dominicain کشیشان فرقه Saint Dominique معروف به عبدالاحد.

۷- St. Veau de Compostel شهر مذهبی در شمال غربی اسپانیا، زیارتگاه مسیحیان در قرون وسطی.

۸- Bras séculaire

۹- Robert le Bougre

۱۰- Thibaut IV کنت شامپاین (۱۲۰۱-۱۲۵۳) و پادشاه ناوار. جنگجو و شاعر.

۱۱- Cathares فرقه مذهبی در قرن یازده تا

سیزدهم در لومباردی و مرکز ایتالیا، جنوب اسپانیا و شرق و مرکز فرانسه. دکترین آنها وامدار manichéisme قدیم و مسیحیت بود، آن‌ها معتقد بودند که شیطان آفریده نافرمان خداست.

۱۲- Savonarole (Girolano) موعظه‌گر در سان مارکو ۱۴۹۸-۱۴۵۲ که توسط شارل هشتم محکوم به اعدام و به دار کشیده شد.

۱۳- Giordano Bruno فیلسوف ایتالیایی (۱۶۰۰-۱۵۴۸). که متهم به الحاد شده و پس از محاکمه به آتش انداخته می‌شود.

۱۴- Jan Hus (۱۳۶۹-۱۴۱۵) اصلاح‌طلب مذهبی چک که علیه اشتباهات کاتولیک‌ها موضع‌گیری کرد

۱۵- de Torquemada (۱۴۲۰-۱۴۹۸) کشیش اسپانیایی مفتش عقاید در ۱۴۸۲. جلد یهودی‌ها.

۱۶- Ste thérèse d'Avila (۱۵۱۵-۱۵۸۲) معروف به تیز عیسی مسیح.

۱۷- Josué از شخصیت‌های کتاب مقدس پسر نون - جانشین موسی در رأس بنی‌اسرائیل - قرن ۱۲ الی ۱۱ قبل از میلاد مسیح - «امت خود را به سرزمینی موعود رهبری می‌کند». رد شدن با پای پیاده از رود اردن را یکی از «معجزه»‌های او می‌دانند. او هنگام نبرد با Gabao (کتاب مقدس) خورشید را متوقف کرده است!

۱۸- Compte de George Louis Leclerc معروف به Buffon طبیعت‌شناس و نویسنده فرانسوی (۱۷۸۸-۱۷۰۷)، مبتکر موزه نباتات پاریس.

۱۹- André Vésale طبیب فلامان (۱۵۶۴-۱۵۱۴) پدر تشریح مدرن، به اتهام انجام تشریح روی یک مرد هنوز زنده، محکوم به زیارت سرزمین مقدس شد. در بازگشت در اثر سانحه کشتی (جنوب یونان) جان باخت.

۲۰- Michel Servet (۱۵۰۹-۱۵۵۳)، مستأله، فیلسوف و پزشک اسپانیایی دارای نظریاتی در گردش خون.

۲۱- Marcelo Malpighuy (۱۶۲۸-۱۶۹۴) پزشک و آناتومیست ایتالیایی، پدر تشریح میکروسکوپی، کاشف گلوبول‌مرول یا هرم‌ها در کلیه، تأیید تحقیقات ویلیام هاروی.

۲۲- A. Van Leeuwenhock (۱۶۳۲-۱۷۲۱) طبیعت‌شناس هلندی، با میکروسکوپ ساخته خود توانست باکتری‌ها را کشف کند.