

یادداشتهایی در راستای

یک تئوری مذهب و انقلاب

■ نویسنده: بروس لینکلن استاد تاریخ مذاهب در دانشگاههای مینه سوتا و میشیگان

□ ترجمه: دکتر حمید عضدانلو - دانشگاه آزاد اسلامی

نارساست، زیرا گاه دیده شده است که سلطه طلبان بیگانه و همچنین طبقات و گروههای اقتصادی و سیاسی ذینفع، در ساختن و پرداختن يك فرقه مذهبی تصنعی، بیشتر دست داشته‌اند تا حقایق و واقعیت‌های طبیعی زندگی انسانی در پدید آوردن یا رشد دادن همان فرقه مذهبی.

با این وجود، از آنجا که می‌توان گفت مضمون این پژوهش دستکم در مورد برخی از مذاهب در جوامع بشری مصداق می‌یابد، مطالعه آن از باب آگاهی نسبت به چنین دیدگاهی مفید خواهد بود. اطلاعات سیاسی - اقتصادی

آنچه در زیر به نظر خوانندگان ارجمند می‌رسد، نگاهی است به جایگاه و نقش مذهب در جامعه بشری و تحلیلی است از کارکردهای متفاوت آن به تناسب زمان و مکان؛ البته نگاهی از دیدگاهی خاص که طبعاً با نگاه و دیدگاه مذهبی فاصله دارد و مانند هر پژوهش احتمالی دیگری ناکافی و ناکامل است و فقط بخش یا بخشهایی از واقعیت را روایت می‌کند.

نکاتی که نویسنده مقاله درباره برخی از کارکردهای مذاهب و فرقه‌های مذهبی بیان کرده، گرچه فقط در حد اشاره است، اما از چشم اهل نظر و آشنایان با تاریخ جنبش‌های دینی در جوامع اسلامی

۱- تعبیر «رومانتیک» و «ماتریالیست» از مذهب

در طول يك قرن و نیم گذشته، تئوری‌های فراوانی درباره سرشت و ماهیت مذهب مطرح گردیده که بسیاری از آنها مستحق آن بوده که به فراموشی سپرده شود. بسیاری از این تئوری‌ها، مذهب را به عنوان «چیزی برای خود» Ding an sich معرفی می‌کند، نظامی از ایده‌های ناب که مطلقاً مجزاً از شرایط مشخص اجتماعی، سیاسی، یا تاریخی است. گرچه بعضی از این تئوری‌ها هنوز دارای نفوذ و قدرت است، ولی مورد بحث ما در اینجا نیست.^۱ به نظر من، اکثر تئوری‌های باقیمانده را می‌توان در دو گروه کلی طبقه‌بندی کرد که برای راحتی کار آنها را گرایش‌های «رومانتیک» و «ماتریالیستی» می‌نامم. با همه تفاوت‌های موجود و تناقض‌های ظاهری، خواهیم دید که در تجزیه و تحلیل نهایی، این گروه‌ها مشابه یکدیگر است.

تئوری‌های «رومانتیک»، به سهم خود، در پی نشان دادن راه‌های متعددی است که در آنها ایده‌های مذهبی، نهادها، و رفتارها (اسطوره به عنوان شعبه‌ای فرعی از ایده‌ها، و تشریفات مذهبی - سنتی Ritual به عنوان شعبه‌ای فرعی از رفتارها)، به صورتی مثبت، در خدمت حفظ و نگهداری جامعه می‌باشد. از این رو، این تئوری‌ها اشاره به راه‌هایی می‌کند که در آنها مذهب بر یکپارچگی اجتماعی اثر می‌گذارد، نهادهای مرکزی و الگوهای

تشکیلاتی را شکل می‌دهد، انسجام ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای رفتاری را میسر می‌سازد، احساس معنی و مقصد و ارزش را برمی‌انگیزد، و امید را در رویارویی با رنج و مرگ تقویت می‌کند. تئورسین‌های این گروه بیشتر از مکتب جامعه‌شناسی، مکتب کارکردگرایی انسان‌شناسی اجتماعی The Functionalist School of Social Anthropology، و مکتب تاریخ مذاهب شیکاگو می‌باشند.^۲

برخلاف تأکید گروه «رومانتیک» بر خدماتی که، بطور کلی، مذهب به جامعه عرضه می‌دارد، در تجزیه و تحلیل «ماتریالیستی» چنین استدلال می‌شود که مذهب فقط در خدمت برآورده کردن خواسته‌های برخی از اقشار ویژه جامعه است، ثروت، جایگاه و قدرت آنها را حفظ می‌کند، و در عین حال عملاً هرگونه تهدید بر ضد آنها را مانع می‌شود. این امر از راه‌های متعدد صورت می‌گیرد که مهمترین آنها عبارت است از: مذهب خواسته‌های مادی قشر ویژه جامعه را در قالب اشکال ایدئولوژیک ریخته و آنها را به عنوان حقایق ابدی معرفی می‌نماید؛ ناخشنودی و ناراضی اقشار پایین جامعه را در درون آرزوهای دنیایی دیگر (دنیایی غیر از دنیای مادی کنونی) کانالیزه می‌کند؛ و جایی که ستیز و کشمکش اجتناب‌ناپذیر است، آن را به طرف

گروه‌های مختلف برای دسترس به منابع محدود ثروت، قدرت، و اعتبار و حیثیت در حال رقابت هستند. ولی نمی‌توان همگام با مارکس، بطور مشروع چنین نتیجه گرفت که مذهب و ایدئولوژی ابزارهایی است که فقط در اختیار یک گروه (طبقه حاکم) قرار دارد - نکته‌ای که اخیراً جورج رود George Rude با قدرت تمام به آن پرداخته است.^۱ امیدوارم، در پرداختن نظراتم در ذیل، چشم اندازی دقیق تر و قابل انعطاف تر از مسائل به دست دهم، چشم اندازی که به ما قدرت این تشخیص را بدهد که چگونه اشکال مختلف مذهب نیازهای گروه‌های مختلف جامعه را در زمان‌های مختلف کشمکش‌هایشان همراهی می‌کند.

۲- مذاهب محافظه کار (Status quo)، مذاهب مقاومت، و مذاهب انقلاب

بطور قطع، درگیری عمده در میدان بحران‌های اجتماعی بین گروه حاکم و دیگر گروه‌های جامعه می‌باشد. گروه حاکم گروهی است که کنترل بیشتر ثروت، اعتبار و حیثیت، و هم چنین ابزار تولید جامعه را در اختیار دارد؛ اکثر مناصب مهم و بر قدرت نهاد‌های اصلی جامعه را اشغال کرده یا به گونه‌ای مؤثر کسانی را که این مناصب را اشغال کرده‌اند تحت نظارت دارد؛ و مشروعیت کاربرد زور و خشونت نیز در انحصار این گروه می‌باشد. گروه حاکم دائماً در حال افشاندن تخم یک ایدئولوژی نهادین و ویژه در بخش‌های مختلف جامعه است، یک رشته ارزش‌ها و اصول اخلاقی را مطرح می‌کند که با وجود آنکه به زبانی انتزاعی و شیوا یا به عنوان حقیقتی ابدی معرفی می‌شود، هم چنان در خدمت خواسته‌های کسانی است که بر سریر قدرتند. این ایدئولوژی اغلب در لفاظیه اشکال مذهبی یا شبه مذهبی می‌باشد.^{۱۱} من این ایدئولوژی و ابزارهای نهادین آن برای تبلیغ را «مذهب محافظه کار» می‌خوانم. انتظار من از چنین مذهبی، با هر نوع عقیده و مرام، مشروعیت دادن به حق نظارت بر ثروت، قدرت، اعتبار و حیثیت برای گروه حاکم، امتیاز بخشیدن به نظم اجتماعی با یک رایحه مقدس، منشوری اسطوره‌ای، یا دیگر توجیهات فراگذرنده، تشویق رنج و مشقت در این دنیا، و همراهی با بیمان‌های تمدید شده مربوط به پاداش‌های غیر مادی برای چنین رنج و مشقتی می‌باشد.

نهاد‌های مذهبی تأسیس می‌گردد و کارمندان حرفه‌ای برای تبلیغ این مذهب در سراسر جامعه استخدام می‌شوند، و گروه حاکم، به خاطر علاقمندی شدیدی که به موفقیت چنین تبلیغی دارد، این نهادها و افراد را به طرق مختلف حمایت می‌کند؛ انحصار / یا مدیریت آموزش و پرورش اغلب در اختیار آنها قرار می‌گیرد؛ بالاتر از این، «مذهب محافظه کار» ممکن است به صورت یک دولت مذهبی تأسیس گردد و عضویت در آن و پیروی از آن برای همه شهروندان الزامی شود. بعلاوه، درآمد مطمئن و اغلب قابل ملاحظه‌ای نیز برای نهادها و کارمندان حرفه‌ای آن، از طریق مکانیزم‌هایی مانند حقوق دولتی، مالیات، معافیت، عشریه‌های اجباری، و اعطاء مال و دارایی در نظر گرفته می‌شود.

ضرورت یک درآمد مطمئن به این خاطر است که کار خیرگان مذهبی، به خودی خود و بی واسطه، مؤلف ثروت نیست. در نتیجه کشیش‌ها پایستی متکی به حمایت و پشتیبانی دیگران باشند - کسانی که یا خود مستقیماً مؤلف ثروتند یا ثروت زیادی را تحت کنترل دارند. از آنجا که نهاد‌های مذهبی می‌بایستی متکفل نه تنها خواسته‌های بنیانی مربوط به معیشت کارمندان خود بلکه مخارج عمارات، تجملات، برپا داشتن مراسم و امثال اینها باشند، هر چه

اشکال مراسم مذهبی (جایی که ستیز و کشمکش تطهیر، تهی، و بی ضرر می‌شود) هدایت می‌کند. در گروه «ماتریالیستی»، می‌توان از مارکس (نه ضرورتاً انگلس یا دیگر مارکسیست‌ها مانند کائوتسکی یا گرامشی)، مکتب انسان‌شناسی اجتماعی منچستر، و نشانه‌شناسانی (Semiotologists) مانند رولند بارتز Roland Barthes نام برد.^۲

با همه تفاوت‌های موجود که من به هیچ وجه قصد کوچک جلوه دادن آنها را ندارم این دودسته تئوری در بسیاری از موارد به هم نزدیکند. اساساً در هر دو از کارکرد مذهب یکی است: تسکین و تسلی دادن رنج و مشقت و برقراری ثبات اجتماعی. تفاوت در ارزشی است که هر یک برای چنین کارکردی قائل است.

اما، چنین فرمول‌بندی مشکلاتی نیز به بار می‌آورد. این مشکلات زمانی خود را نمایان ساخت که، در سه دهه گذشته، توجه محققان به اطلاعات تازه و مطالعه جزئیات مفهومی جلب شد که ویتوریو لانترناری Vittorio Lanternari در رساله پیش‌تاز خود، آن را «مذاهب ستم‌دیدگان» Religions

of Oppressed نامید.^۳ از میان این مذاهب می‌توان جنبش‌هایی مانند جنبش استقلال طلب مذهبی آفریقا (African Independent churches)، «رقص ارواح آمریکائیان شمالی» (The North American Ghost Dance) و آیین‌های دینی ملانزی (The Cargo Cults of Melanesia) را نام برد، که در آنها مذهب وسیله مؤثری در جهت صف‌آرایی برای مقاومت در برابر مذهب، ایدئولوژی و ارزش‌های تحمیلی قدرت‌های استعماری، و در بعضی موارد حکومت‌های استعماری بود. ضمناً باید در نظر داشت که این جنبش‌ها فقط منحصر به شرایط استعماری نیست. تلاش محققانی چون ویلهلم مولمن Wilhelm Muehlmann، پیتر ورسلی Peter Worsley، و کنلم بوریج Kenelm Burridge برای درک بهتر دوره‌های حکومت خوب و آزاد Millenarianism در کشورهای جهان سوم محرک آزمون مجدد تعدادی از حوادثی شد که در تاریخ اروپای غربی رخ داده بود.^۴ از میان آنها می‌توان جنبش‌های مسیحایی معتقد به سلطنت هزار ساله مسیح و مرتدی مانند لاتزاره تیسیتی ایتالیایی Italian Lazzarettisti، تبورایتس Taborites و شبانان Pastoureaux قرون وسطی، و پیروان ساپاتای سوی Sabbatai Sevi را نام برد که توسط پژوهشگرانی چون ای.جی. هابس‌بام E. J. Hobsbawm، نورمن کوهن Norman Cohn، برنارد توپفر Bernard Toepfer، و گرشون شولم Gerschon Scholem ارزیابی شده است.^۵ حتی تحولات انقلابی اروپای مدرن نیز مورد آزمون مجدد قرار گرفته است. مثلاً، محتوای مذهبی جنگ داخلی انگلستان و انقلاب فرانسه که اخیراً توسط کریستوفر هیل Christopher Hill، میشل والسزر Michael Walzer، کریستوفر داونسون Christopher Dawson، مایکل وول M'chell Vovelle، و دیگران ارزیابی شده است.^۶ این نظریه ساده که کارکرد مذهب فقط «تسکین و تسلی دادن رنج و مشقت و برقراری ثبات اجتماعی» است، به اندازه کافی توضیح دهنده هیچ یک از این نمونه‌ها نیست.^۷

با این وجود، من اماندگی رد کامل نظریه‌ای را که توسط تئوریسین‌های «رومانتیک» و «ماتریالیست» ساخته و پرداخته شده ندارم. این نظریه آنقدرها که ناکامل است نادرست نیست. ناکامل بودن این نظریه به این دلیل است که به اندازه کافی دیالکتیکی نیست، چرا که سعیش بر این است که مذهب را به کیانی منفرد و یکپارچه تقلیل دهد، در صورتی که حتی در ساده‌ترین جوامع سیاسی و صنعتی همیشه اشکال، شیوه‌ها، محتویات، عقاید رایج، و ساختارهای تشکیلاتی متفاوتی وجود دارد.^۸ به پیروی از مارکس و گلوکمن Gluckman، باید جامعه را میدان کشمکش‌هایی تلقی نمود که در آن

بیشتر به طرف وابسته شدن به حمایت گروه حاکم رانده می شوند. اما باید بر این نکته تأکید کرد که برقراری چنین ارتباطی صرفاً به خاطر سورچرانی نیست، چرا که «مذهب محافظه کار» با تبلیغ ایدئولوژی گروه حاکم، در ازای چنین حمایتی خدمت با ارزشی به این گروه می نماید - اگرچه...^{۱۲}

نقش آیین کنفوسیوس در جامعه سنتی چین نمونه بسیار خوبی از «مذهب محافظه کار» را در برابر ما قرار می دهد.^{۱۳} در آن جامعه چهار طبقه اصلی قابل تشخیص بودند: فضلا، کشاورزان، صنعتگران، و بازرگانان که اهمیت شأن اجتماعی آنها به همان ترتیبی بود که نامشان را آوردیم. اما در این نظام چهار بخشی بین فضلا - که «مردان بزرگ» (Chun - tzu) نامیده می شدند، همه مناصب رسمی را در اختیار داشتند، جزو معدود افراد فرهیخته و تحصیل کرده در میان توده مردم بودند و فقط کارهای فکری و راهنمایی دیگران را به عهده داشتند - و اعضای دیگر طبقات که «مردان کوچک» (hsiao - jen) خوانده می شدند و عهده دار کارهای فیزیکی برای تولید کالا و خدمات بودند، تفاوت عمده ای وجود داشت. فضلا افزون بر معاف بودن از مالیات، خدمت اجباری و بیگاری، بزرگ ترین مالکان زمین به شمار می رفتند و بدون تصویب امپراتور حق توقیف و تنبیه بدنی دیگران را داشتند. با وجود «قوانین مربوط به صرفه جویی در هزینه ها» این طبقه اجازه داشتند از البسه، غذا، و کالاهایی متفاوت استفاده نمایند. گرچه، در تئوری، راه رسیدن به پایه و مقام فضلا با آزمون و امتحان باز بود، ولی عملاً فقط اعضای خانواده فضلا قادر به دریافت آموزش لازم برای قبول شدن در این امتحانات بودند.

در سراسر تاریخ چین، از سلسله «هان» (۲۰۶ پیش از میلاد تا ۲۲۰ پس از میلاد) به بعد مذهب رسمی طبقه فضلا مذهب کنفوسیوس بود. با فشاری بر آئین دینی اجداد ستون فقرات اصول آنها، و «وظیفه فرزند» Filial Obligation به عنوان شیوه ای مناسب برای همه ارتباطات اجتماعی، و دیگر مناسبات دوستانه یا بازرگانی به عنوان تغییر و تبدیل رابطه پدر - پسر تلقی می شد؛ فرمانروا - فرمانبردار، برتر، زیر دست، «مردان بزرگ» - «مردان کوچک». از این رو، ارزش های عمده و اصلی اخلاقی ای که ترغیب و تشویق می شد، همانطور که اتین بلز Etienne Balazs می گوید، عبارت بود از: «احترام، فروتنی، سربراهی، اطاعت، فرمانبرداری، و تبعیت از بزرگترها و بهترها».^{۱۴} یک نظام پیچیده رفتار مذهبی تشریفاتی (لی «Li») تعدیل و بطور متوالی مطالعه و تهذیب می شد و در میان همه اقشار تبلیغ می گردید. هدف از برگزاری چنین مراسمی، همانطور که تونگ - تسو Tung - Tsu Ch'u می گوید «توجیه رجحان های اجتماعی و تنظیم خواسته های مردم بر طبق موقعیت اجتماعی شان» بود.^{۱۵} دیگر از عناصر مهم و مشهور نظام کنفوسیوسی اصل «فرمان بهشت» بود که هر امپراتور را برگزیده از سوی بهشت می دانست. از این رو، مشروعیت او نشأت گرفته از قلمرو مقدس و نه از توده مردم بود و قربانی کردن برای بهشت همیشه در انحصار امپراتور قرار داشت.^{۱۶}

با وجود تفاوت هائی، این نظام شباهت های زیادی به کلیسای انگلیس در دوران جیمز اول و چارلز اول داشت.^{۱۷} طبق اصل نظام قیومت در آن دوران، کشیش های بخش های قلمرو کلیسا بطور منظم توسط ملاکان محترم محل منصوب می شدند و از آن پس خواسته های آنان و خواسته های شخص شاه را نمایندگی می کردند. دانشگاهها عمدتاً برای تربیت و فرهیختن روحانیون بود و ثبت نام در آنها بیشتر به پسران جوان خانواده های ثروتمند اختصاص داشت کسانی که ارزش های محافظه کارانه پرایشان طبیعی جلوه می کرد و بیشتر در درس هایشان گنجانده می شد. به علت اجباری بودن عضویت در کلیسای دولتی و شرکت در تشریفات آن، و هم چنین از آن رو که اجازه سانسور تمام انتشارات و دادن اجازه کار به معلمان در دست اسقف های کلیسا قرار داشت، روحانیون، از طریق موعظه های خود، منبع اصلی اشاعه

اطلاعات و شکل بخشیدن به عقاید و نظرات بودند. به کسانی که متحمل رنج می شدند چنین آموخته می شد که این رنج ثمره عادلانه معصیت های خود آنها بوده و فقط به وسیله میانجی عفو کلیسا و مرحمت مسیح علاج پذیر می باشد. گذشته از این، حق الهی شاهان همروند با این عقیده که دولت کالبد سیاسی شهریار است، شهریار در رأس جامعه قرار دارد و دیگر شهروندان اعضای پست تر چنین کالبدی برای دریافت فرمان مطابق جایگاهشان در سلسله مراتب اجتماعی هستند، از جمله وجوه مشخص این اصول بود.^{۱۸} سر جان الیوت (Sir John Eliot (1592-1632) هدف چنین اصول و نهادهایی را مختصراً و بی غرضانه به این صورت تبیین می کند: «نگاهداشتن فرد در اطاعت و فرمانبرداری».^{۱۹} در اینجا نیز مانند چین ایدئولوژی مذهبی ای را ملاحظه می کنیم که در خدمت منافع گروه حاکم جامعه است و از این رو یک نهاد مذهبی بوسیله همان گروه حمایت می شود.

تا اینجا من فقط اشاره به نمونه هایی از «مذهب محافظه کار» کرده ام که در آنها اعضای گروه حاکم متعلق به همان کیان اجتماعی - سیاسی ای هستند که دیگر اعضای جامعه، یعنی شرایط غیر استعماری وجود دارد. اما باید این پرسش را نیز در نظر گرفت که آیا «مذهب محافظه کار» مشابهی در حکومت های مستعمره نیز وجود داشته یا نه. در اینجا، موضوع مورد مطالعه ما هیأت های استعماری است. چنین مطالعه ای، به دلایل متعدد، ما را در برابر مسئله مهم ولی بسیار دشواری قرار می دهد که کمبود اطلاعات موثق و مطالعه جدی در این مورد کمترین مشکلات است. گزارشهای موجود درباره این هیأت ها بیشتر گرایش به خودستایی دارد و تحقیق علمی در این مورد، به ندرت از یک بیان قابل درک اما بی میل برای ارزیابی چگونگی فعالیت این هیأت ها و ایدئولوژی مطرح شده توسط آنها، فراتر رفته است.^{۲۰}

اما با توجه به حمایت شدید این هیأت ها از طرف مؤسسات استعماری، که آموزش و پرورش و خدمات پزشکی را بطور منظم تحت کنترل مبلغان مسیحی قرار می داد، مردم مستعمره را مجبور به همراهی با آنان می کرد، و برایشان نیروی کار استعماری فراوان و مجانی فراهم می ساخت، می توانیم به تعمیم هائی گذرا دست زنیم. ایدئولوژی منتشر شده توسط این هیأت ها مسیحیت گلچین شده ای است که آگاهانه با خواسته های دستگاه استعماراتی مطابقت دارد و مرتباً بر این نکته با فشاری می کند که رستگاری فقط از طریق ایمان آوردن به خدای مسیحی، همان گونه که در انجیل آمده و توسط مبلغان مسیحی تفسیر می شود، امکان پذیر است. از این رو، توسعه مستعمرات به عنوان یک جهاد نوع دوستانه مطرح می گردد و برای کسانی که، در غیر این صورت، بطور قطع زیان دیده هستند امید و رستگاری به ارمغان می آورد. اما برای رسیدن به چنان چشم داشتی، مردم مستعمره قبل از هر چیز می بایستی دانش و امریت و برتری اروپاییان را تصدیق کنند، آرمانها و رفتارهای تجویز شده از سوی آنان را بپذیرند، و درجایی که ضرورت ایجاب می کند سنت ها را رها سازند. بنابراین، رستگاری به عنوان انجمنی انحصاری ارائه می شود که اجازه ورود به آن تحت کنترل اروپاییان است و غیر اروپاییان فقط زمانی در آن پذیرفته می شوند که بطور مقتضی مطیع و تهذیب شده باشند. باز ایدئولوژی ای را مشاهده می کنیم که در خدمت منافع گروه حاکم است و توسط نهادی که از طرف این گروه حمایت می شود منتشر می گردد. این همزیستی بین دو گروه مخالف همان چیزی است که من آن را نشان حضور «مذهب محافظه کار» می دانم.

هم چنین باید توجه داشت که هدف ویژه «مذهب محافظه کار» برتری ایدئولوژیک در سراسر امپراتوری یا کشوری است که آن مذهب در آن فعال است. برای رسیدن به چنین هدفی، این مذهب مجذانه مردم را به راه خود می آورد و تلاش می کند مفاد و مندرجات خود را در تمام بخش های جامعه منتشر سازد. اما برتری کامل همیشه دور از دسترس است و این مذهب با مقاومت شدید بخش های مختلف مردم روبرو می شود، به ویژه از طرف کسانی

می‌شود.^{۲۳}

این گروه‌ها و گروه‌های فراوان دیگر، با همه تفاوت‌هایشان، يك ویژگی مشترك دارند، و آن مقاومت در برابر «مذهب محافظه‌کار» است. در وهله اول، همه مذاهب مقاومت معتقد به يك رشته ارزش‌هایی هستند که، تا حدودی، متفاوت از ارزش‌های «مذهب محافظه‌کار» می‌باشد. به عنوان مثال، ایده آل «بی‌عملی» $non - action = Wu Wei$ آیین تائو، و پذیرش «نظام طبیعی و موزون جهان» Tao، به عنوان نشانه‌ای خودآگاه در برابر کوشش پیروان کنفوسیوس برای تنظیم رفتارهای اجتماعی قرار می‌گیرد.^{۲۴} تصور اسماعیلیان درباره این که اسلام (و.. جامعه) چگونه باید باشد - صوفیانه، مکاشفه‌آمیز، عاشقانه - شدیداً بر ضد قانون پرست و عملانیت اصول سنی می‌باشد.^{۲۵} ایده آل گروه‌گرایی سرخپوستان، اقامه شده در رقص آفتاب، همانطور که ژوزف جورگن سن Joseph Jorgensen در مطالعه‌اش استناد کرده خود در این باره اشاره می‌کند^{۲۶}، معایر و نقض‌کننده هم فردگرایی رقابتی اخلاقی پروتستانی پرورده شده توسط اجتماع سفیدپوست، و نیز فردگرایی لذت‌گرای متداول در بسیاری از مناطق اختصاصی سرخپوستان، می‌باشد.

بطور کلی، ارزش‌های متفاوت ثمره شیوه‌های عمل متفاوت بوده و مذاهب مقاومت می‌توانند مشوق رفتارهایی باشند که تا حدودی نسبت به آنچه توسط «مذهب محافظه‌کار» تشویق می‌شود، جنبه انحرافی دارد. چنین امری می‌تواند به حالتی سخت انضباطی یا رفتار اخلاقی زاهدانه و ریاضت‌کشی بینجامد؛ مانند «پاک‌دینان»، فرقه‌هایی در جهان اسلام، یا آزاداندیشانی که حتی متمایل به ضد فلسفه صوری antinominalism بودند، مانند «انجمن اخوت روح آزاد» یا «هفت حکیم باغ خیزران» در اواخر سلسله هان.^{۲۷} با داده‌های موجود نمی‌توان نتیجه‌ای تئوریک به دست آورد. آنچه بیش از همه اهمیت دارد اینست که چنین انحرافی دلیل ضمنی - یا بهتر بگویم، نمایانگر - مخالفت می‌باشد.

معمولاً، با وجودی که اعضای مذهب مقاومت از طبقات پایین‌ترند (مردم مستعمره نیز مشمول چنین توصیفی هستند)، رهبری آنها از همان طبقات نیست. همانطور که جین باچلر Jean Baechler می‌گوید، این رهبران بیشتر از اعضای «قشر روشنفکر حاشیه‌ای» می‌باشند.^{۲۸} با استفاده از داده‌هایی از چین، یوجی موراماتسو Yuji Muramatsu نشان داده است که چگونه رهبران جنبش‌های مذهبی مردمی، به گونه‌ای یکنواخت، از میان «قشر متوسط» تازکان دنیا، ساحران، کشیشان بیکار، غیب‌گویان، و دارندگان رتبه‌ای که در بدست آوردن جایی در بوروکراسی رسمی موفق نبوده‌اند، برخاسته‌اند - کسانی که از نظر طبقاتی بین طبقه فضا و طبقه دهقانان قرار دارند. این افراد که خود ناخشنود و نیازمند حمایت بوده‌اند،^{۲۹} طبقات پایین را با ایده‌های تازه آشنا کرده‌اند، در فرآیند مخالفت، با تکیه بر ناراضی‌های دهقانان، برای خود پیروان و درآمد مطمئنی به دست آورده‌اند. در مورد مستعمرات، با تصویر کاملاً مشابهی روبرو هستیم، با این تفاوت که معمولاً اعضای گروه نخبگان سنتی برکنار شده توسط حکومت استعماری، یا آن عده از مردم بومی که مسافرت کرده و به تجربیاتی در مورد راه و روش‌های اروپایی دست یافته‌اند، «قشر متوسط»ی را تشکیل می‌دهند که برای رهبری مذاهب مقاومت ظاهر می‌شوند.^{۳۰}

در راستای تئوری‌های وبر Weber یا صرفاً در خلال مناظرات درهم و برهم، رهبران این جنبش‌ها اغلب «فره مند» Charismatic خوانده شده‌اند. اما همانطور که پیتر ورسلی Peter Worsley بطور متقاعدکننده‌ای استدلال کرده، این امر باید به عنوان يك توصیف ناپسند، از وضعی بسیار بغرنج، مردود شمرده شود. «فره مندی»، به گونه‌ای که درک شده، انقدرها هم يك مزیت در زمینه هویت شخصی نیست، بلکه بیشتر مربوط به دعوت از پیروان،

که دلیل مهمی برای ناراضی‌تاری از شرایط موجود دارند و بیشتر از همه نسبت به گروه حاکم بیگانه هستند. در بیشتر این نمونه‌ها، و نه ضرورتاً همه آنها، این مقاومت یا از طرف عناصری در میان مردم مستعمره صورت می‌گیرد یا از طرف قشر اقتصادی - اجتماعی پایین جامعه، یعنی کسانی که کمترین منافع را در حفظ ثبات اجتماعی دارند و رنجی که متحمل می‌شوند به مراتب بیش از تسکین و آرامشی است که توسط «مذهب محافظه‌کار» ترویج می‌شود.^{۳۱}

معمولاً در درون این گروه‌های مخالف، در کنار ساختارهای بنیادی برای حفظ و حراست از خود، ایدئولوژی‌هایی مذهبی وجود دارد یا به وجود می‌آید که با ایدئولوژی ترویج شده توسط «مذهب محافظه‌کار» تفاوت‌های بسیار دارد. این ایدئولوژی‌ها و نهادها، که من آنها را «مذاهب مقاومت» می‌خوانم، ثمره ناتوانی و شکست اجتناب‌ناپذیر «مذهب محافظه‌کار» در اقتناع و نفوذ کردن در همه بخش‌های جامعه هستند و به همان نسبت که، در هر زمان، نشو و نما می‌یابند، نشانه‌های وارونه‌ای از برتری ایدئولوژیک گروه حاکم و مدافعان مذهبی آن را فراهم می‌سازند. گرچه تعمیم دادن این امر مشکل است، ولی معمولاً چنین گروه‌هایی به ادیانی که خارج از حوزه جغرافیایی و قلمرو اجتماعی که در آن ریشه دارند وارد نمی‌شوند و نخستین هدفشان نه کسب برتری بلکه بقای صرف است که برای رسیدن به آن دست به ایجاد اجتماعات پیوسته، قابل دفاع و منزوی می‌زنند.

در حالی که معمولاً در هر زمان و در هر جامعه مشخص فقط يك «مذهب محافظه‌کار» وجود دارد، مذاهب مقاومتی که بتوانند همزمان رونق یابند تقریباً نامحدود هستند، و تاریخ نمونه‌های بسیار متنوعی از آنها را نشان می‌دهد. این مذاهب می‌توانند زاهدانه، طرفدار آزادی فردی، یا می‌گساری؛ برانگیخته شده، تزکیه شده، یا آرامش‌گرا؛ آرمانی یا پوچ‌گرا؛ محرمانه، عارفانه، یا بنیادگرا؛ جنگ‌طلب یا صلح‌طلب؛ سلطه‌جو، مساوات‌طلب، یا هرج‌ومرج‌طلب؛ و غیره، تا بی‌نهایت، باشند. بدون يك انحراف جدی، هیچ تلاشی برای تقلیل آنها به تعداد کمی از «نمونه‌های ایده‌آل» امکان‌پذیر نیست. به عنوان يك طبقه، این مذاهب با خصیصه‌ای منفی توصیف می‌شوند: خودداری از پذیرفتن تمام یا قسمتی از «مذهب محافظه‌کار». اما هر قدر هم اصول و اعمال این گروه‌ها بی‌ضرر به نظر آید، چنین خودداری‌ای، حداقل، يك تهدید ضمنی برای منافع گروه حاکم به شمار می‌رود - تهدیدی که معمولاً با بدنام‌سازی یا سرکوب پاسخ داده می‌شود.^{۳۲}

مهمترین مذاهب مقاومت جنبش‌هایی هستند که توسط «مذهب محافظه‌کار» بر آنها برجسب «زندیق» یا «گمراه» Heterodox زده شده است؛ بوداییان و تائوئیست‌ها در چین؛ جین‌ها Jains و بوداییان در هند؛ پروتستان‌های فرانسوی؛ رافضیان مسیحی هلند؛ پیروان جان‌هس John Huss؛ اناباپتیست‌ها Anabaptists [فرقه‌ای از پروتستان‌های آلمان که در سال ۱۵۲۳ م. ظهور کردند]؛ صرفنظر از یهودیان و فراماسون‌ها، تعداد زیادی از گروه‌های «مرتد» در سراسر تاریخ اروپا؛ و شیعیان در برخی از کشورهای عربی فقط تعداد کمی از نمایندگان این مذاهب بوده‌اند. بعلاوه، این مذاهب شمار بسیاری از جنبش‌های استقلال‌طلبانه مذهبی و آیین‌های تصرف روح در آفریقا؛ بیشتر آیین‌های دینی ملانزی در مراحل اولیه خود؛ مذهب سرخپوستان آمریکایی Peyote [که مرکب از آداب و رسوم قدیمه آنها با آمیزه‌ای از عقاید مسیحیت است] و مذاهب «رقص آفتاب» آمریکای شمالی، و هم چنین باقیمانده‌های مذاهب اسکیموها؛ جنبش‌های آفریقایی - آمریکایی کندومبله Condomble، اومباندای Umbanda، سانتاریا Santeria، شانگو Shango، وودو Voodoo، و راس تافاری Ras Tafari؛ نمونه‌های متعددی از مذاهب سیاهان، و گروه‌های عیدگلریزان Pentecostal [عیدی که به یادبود نزول روح القدس بر حواریون عیسی (پنجاه روز پس از عید پاک) برگزار می‌شود] و دیگر مذاهب تازه در ایالات متحده را شامل

۳- مذهب مقاومت می‌بایست بر انزوای خود چیره شود، فعلا نه شروع به گرفتن نیروی تازه کند، و پیروان جدیدی از اقشار مختلف جامعه که قبلاً عضو آن نبوده‌اند فراهم آورد.

از این سه چیز، مسلماً اولی‌مهمترین است. انقلابها هرگز صرفاً ثمره عوامل مذهبی نیست، بلکه تابعی از متغیرهای بسیار دیگری است. زمانی که شرایط عینی خوب است - صلح برقرار است، کامیابی همگانی است، و همه اقشار جامعه بطور کلی از سلامت برخوردارند و خوب تغذیه می‌شوند - مذهب محافظه کار به راحتی کار خود را انجام می‌دهد، و مذاهب مقاومت فرصت چندانی برای یک تهدید جدی در اختیار ندارند. اما همین که شرایط رو به وخامت می‌گذارد، کار مذهب محافظه کار بسیار مشکل می‌شود و ادامه حیاتش بیش از هر زمان به ادامه فرمانروایی گروه حاکم وابسته می‌گردد.

هرچه رنج و مشقت بیشتر شود، داروی آرامش بخش روحی بیشتر می‌بایست به کار رود، و هرچه ناراضی‌تری بیشتر رشد کند نیاز بیشتری به کانالیزه کردن این داروها به درون یک مجرای بی‌ضرر احساس می‌شود. در نهایت، مذهب رسمی درگیر تلاش نومیدانه‌ای برای تقویت رژیم متزلزل می‌گردد؛ همانطور که انجمن کلیساهای انگلستان در پی از هم پاشیدگی پارلمان کوتاه مدت در ۱۶۴۰ م. و در شب پیش از شروع جنگ داخلی، به کشیشان دستور داد در سراسر کشور درباره «حق الهی شاهان» موعظه کنند.^{۳۶} مسلم است که فرمانروایی چارلز نتوانست با چنین ابزاری نجات یابد، ولی این نکته نباید ما را از درک نکته کلی تری باز دارد: در شرایط بحران واقعی، انجام وظیفه مذهب محافظه کار غیر ممکن است، درحالی که بخشی از پیروزی همه انقلابها ثمره شکست مذهب محافظه کار در انجام وظیفه معمول خود می‌باشد.

گرچه زوال شرایط عینی مشکلات سنگینی برای مذهب محافظه کار به ارمغان می‌آورد، برعکس می‌تواند فرصت‌های مناسبی در اختیار مذاهب مقاومت قرار دهد و آنها را در زمانهای سخت و بحرانی ستیزه جوتر در ایدئولوژی، تند و زننده تر در بیان، و فعال تر در سراسر جامعه گرداند. مخصوصاً، گروه‌هایی با دکنترین آخرت شناسانه یا مسیحایی شانس کامیابی دارند، چرا که تصویری پیوسته و، برای بسیاری، رضایت بخش از بیماری‌های رایج را نه فقط به عنوان سیمای معلول اجتماعی، سیاسی، یا اقتصادی، بلکه به عنوان تولد دردآور عصری جدید، ارائه می‌کنند.^{۳۷} بعلاوه، رواج اسطوره آخرت شناسانه، در درون جنبش‌های اعتراض اجتماعی، تصادفی نیست بلکه ثمره مستقیم ساختار دنیوی چنین اسطوره‌هایی است که در آنها دنیای کنونی به عنوان دنیایی سالفورده و رو به انحطاط محکوم می‌گردد و شکل اساساً متفاوتی از هستی، در آینده‌ای بسیار نزدیک، به دنبال ستیزی سری و الهامی، نوید داده می‌شود.^{۳۸}

اما، همان‌طور که اسناد فراوان تاریخی نشان می‌دهد، انتظارات مسیحایی به تنهایی، لزوماً منجر به انقلاب نمی‌شود. تا زمانی که مذهب محافظه کار بتواند با موفقیت اکثریت جامعه را در مورد مشروعیت کامل گروه حاکم اقناع کند، حتی در شرایط بحرانی نیز از قدرت راندن آنها کاری دشوار خواهد بود. اصل کلی حق الهی، قهرنا حامی بسیاری از شاهان در حال سقوط بود، و انقلابهای انگلستان، آمریکا، و فرانسه تنها زمانی امکان پذیر گشت که تئوری‌های آرتناتیبو هابز، لاک و روسو تأثیر خود را گذاشت.^{۳۹} گرچه بعضی این امر را جایگزین شدن یک تئوری دنیوی به جای یک تئوری مذهبی مشروعیت تلقی می‌کنند، توجه به این مسئله مهم است که نظر بازیگران اصلی این انقلابات چنین نبوده، و آنان اصول حقوقی انسان، حاکمیت عموم، و قرارداد اجتماعی را کمتر از حق الهی شاهان مقدس نمی‌دانستند - در حقیقت مقدس تر نیز بود.

برای بسیاری از آنان، ستیز نه میان یک ایدئولوژی دنیوی و یک ایدئولوژی

توسط کسی است که قادر به سازماندهی ناراضی‌های پنهان و گسترش دادن دامنه امید برای غلبه بر آنها می‌باشد. بعلاوه، با کمبود نشانه‌های سنتی آمریت مشروع - عنوان‌ها، حرفه‌ها، سنخیت‌ها، اجزاز مقام، و غیره - رهبران «فره‌مند» معمولاً متوسل به منبع مشروعیتی کاملاً متفاوت و نوعی برتری می‌شوند که لاهوتی است، و ادعا می‌کنند که آمریت آنها متکی به وحی و الهام، و دریافت مستقیم و بری از نقص حقیقت می‌باشد.^{۳۱}

تشریفاتی که باعث افزایش انسجام گروهی می‌شود، بخش مهمی از مذاهب مقاومت را تشکیل می‌دهد. این تشریفات، اشکال مختلف عضو شدن‌ها، سوگند خوردن‌ها، غذاهای اشتراکی و امثال اینها را شامل می‌شود.

این تشریفات می‌تواند از نمایشهای غیر عادی و دیدنی رقص آفتاب یا جلسات احضار ارواح تا پافشاری کویکرها Quakers قرن هفدهم در «نو» خطاب کردن همه افراد باشد - الگوی رسمی رفتاری که بر همبستگی کویکرها تأکید داشته، آنان را از دیگر اعضای جامعه جدا کرده، و مستقیماً چالشی در مقابل آداب قشر بندی و تبعیض اجتماعی بوده است.^{۳۲}

مراسم شفا دادن نیز از خصوصیات عمومی بسیاری از مذاهب مقاومت می‌باشد. با نیازهای آشکار مردم، کمبود ثروت، قدرت، و دسترسی به مراقبت‌های پزشکی، افزایش فشار و بیماری در میان قشرهای پایین جامعه، و پیوستگی شدیدی که ممکن است میان شفادهندگان، شفاگیرندگان، و خانواده بیماران به وجود آید، اهمیت چنین مراسمی کاملاً قابل درک می‌باشد. اما مهمتر از همه می‌تواند نکته‌ای باشد که میشل آداس Michael Adas به آن اشاره کرده است: شفا دادن، در این جنبش‌های مذهبی، هم چنین می‌بایستی به صورتی استعاری درک شود، یعنی اینکه بیماران هم‌زمان هم قربانیان و هم نمایندگان خود جامعه هستند.^{۳۳}

پس برحسب ارزش‌ها، اخلاقیات، عضویت، رهبری و مراسم، مذاهب مقاومت جدا از مذاهب محافظه کار قرار می‌گیرند. بطور کلی، این مذاهب بیشتر به «مذاهب انقلاب» شباهت دارند که به آنها خواهیم پرداخت. اما در اینجا نیز تباین‌های آموزنده‌ای وجود دارد. گرچه یک مذهب مقاومت ممکن است در نهایت به یک مذهب انقلاب تبدیل شود، تفاوت‌های مهمی میان آنها وجود دارد. مذاهب مقاومت خود را در تضاد با مذهب محافظه کار می‌بینند و از خود در مقابل تسلط ایدئولوژیک این مذهب دفاع می‌کنند. از طرف دیگر، مذاهب انقلاب نه فقط خود را در تضاد با بازوی مذهبی گروه حاکم بلکه در تضاد با تسلط این گروه می‌یابند و دست به ترویج اقدام صریح بر ضد کنترل مادی گروه حاکم می‌زنند. جنبش کی کویو Kikuyu، با پیش‌رو قرار دادن هدف حفظ سنت‌ها و اشکال مراسم مذهبی - سنتی، بر ضد حملات مبلغان مذهبی، نمونه خوبی از مذهب مقاومت را عرضه می‌دارد.^{۳۴} برعکس، مانو مانو Mau Mau یک مذهب انقلاب بود، زیرا کلا در مقابل فرمانروایی انگلیسیان و نه فقط در برابر هیأت‌های اعزامی آنان ایستاد، به جای دفاع حالتی تهاجمی به خود گرفت و بر مسئله زمین که عمیقاً اهمیت مذهبی داشت تکیه کرد - زمین جای مهمی در آیین اجدادی کی کویو دارد و هم چنین مهم‌ترین ابزار تولید برای انگلیسیان و کی کویوها در کنیا به شمار می‌رفت.^{۳۵}

به نظر من، برای اینکه یک مذهب مقاومت به یک مذهب انقلاب تبدیل شود، معمولاً سه شرط می‌بایست تحقق یابد:

- ۱- شرایط عینی درون جامعه (مالی، اقتصادی، سیاسی، پزشکی، غذائی، نظامی، و غیره) باید رو به وخامت گذاشته باشد؛
- ۲- مذهب مقاومت می‌بایست تئوری سیاسی مشروع تازه‌ای را تعمیم دهد که بتواند حق گروه حاکم را در اشغال جایگاه ویژه، و حق مذهب محافظه کار را در دیکته کردن ارزش‌های هنجاری تکذیب کند؛

سیستماتیک در دیگر شهرها - مناطقی که بخش‌های عظیمی از جمعیتشان به حکمرانی سلجوقیان و ارتدکس سنی علاقه‌ای نداشتند - منتشر ساختند، پیروانشان را برای تصرف شهرهای خود برانگیختند و از آنها به صورت پایگاه‌هایی برای آشوب، و ارعاب و نفوذ در دیگر شهرها استفاده کردند. جنبش‌های دیگری نیز، به همین صورت از مرحله مقاومت به مرحله انقلاب پیش رفته‌اند. به عنوان مثال می‌توان از جنبش رقص ارواح آمریکاییان شمالی، جنبش مانومانوی کنیایی‌ها، یا جنبش سنوسیان سیرنایکا Syrenaica [منطقه‌ای در شمال شرقی لیبی] در جریان جنگ‌های سنوسی - ایتالیایی نام برد.^{۴۵} برای ذکر مثالی دیگر، سوزان ناكوين Susan Naquin، در رساله خود به نام Eight Trigrams Rebellion (۱۸۱۳ م.) دقیقاً نشان داده که چگونه فرقه‌های آخرت نگر چینی که مجموعاً به «جامعه نیلوفر آبی سفید» معروف بودند و معمولاً در دوره‌های نسبتاً با رونق در مقیاس‌های کوچک و پراکنده به صورت گروه‌های وفادار و صمیمی وجود داشتند، در دوران سختی و زوال امپراتوری، به گروه‌های بزرگ و جنبش‌های انقلابی قدرتمندی تبدیل شدند.^{۴۶}

اما، صرفاً پذیرفتن عضو جدید کافی نیست، زیرا یک مذهب انقلاب - غیر از مذاهب انقلاب مورد اشاره در بالا، می‌توان گروه‌های زیر را نیز تحت همین نام برد: زرد دستاران Yellow Turbans، تاپینگ‌ها Taipings، مکابیان Maccabees، جنبش قبایل مانوری زلاند جدید Maori Pai Marire، شورش ماجی ماجی Maji Maji در شرق آفریقا، و نیز ائتلاف پاک‌دینان در جنگ داخلی انگلستان و ائتلاف ژاکوبین‌ها در انقلاب فرانسه^{۴۷} - هم چنین می‌بایستی انسجام جدید و سرسپردگی متعارفی را در میان نیروهای تازه وارد به وجود آورد. گرچه ابزارهای متعددی در راستای چنین هدفی وجود دارد، ولی یکی از مهمترین آنها مراسم سنتی - مذهبی Ritual است. متأسفانه بررسی جدی در مورد بکار گرفتن این مراسم توسط مذاهب انقلاب از حوصله این مقاله خارج است. از این رو، قبل از اشاره به افراطی‌ترین شکل انقلابی این مراسم، که ای.ای. ایونس - پریچارد E. E. Evans - Pritchard، در زمینه دیگری، آنها را «مراسم وقاحت جمعی» لقب داده،^{۴۸} فقط اشاره‌ای گذرا به اهمیت شگرف مراسم سوگند خوردن در رقص ارواح یا مانومانو یا جشن هم‌بیمانی Feast of the Federation و جشن خرد Feast of Reason در سالهای اول انقلاب فرانسه می‌کنیم.

همانطور که اغلب دیده شده، توهین عمدی به مقدسات، تسلیم و رهاسازی روابط جنسی، و نقض عهد عمومی نسبت به محرّمات مذهبی، مکرراً در دوران تحولات انقلابی ظاهر می‌شود. درحالی که کسانی چون راجر باستانید Roger Bastide در تجزیه و تحلیل‌های خود با حساسیت و فراست بیشتری چنین پدیده‌هایی را به صورت یک شکاف افراطی با گذشته دیده، و کلم بوریدج Kenelm Burridge آنها را به عنوان یک مرحله دیالکتیکی «بی‌قانونی» ضروری، قبل از جایگزین شدن قوانین جدید به جای قوانین قدیم تلقی می‌کنند،^{۴۹} از اوایل سال ۱۹۲۵ م.، پیتیریم ا. سوروکین Pitirim A. Sorokin بخشی از کتاب خود جامعه‌شناسی انقلاب Sociology of Revolution را به «انحرافات مذهبی، اخلاقی، استتیک Esthetic، و دیگر اشکال رفتار» اختصاص داده است.^{۵۰} همان گونه که در هتک حرمت‌های عمومی مربوط به عملیات بی‌اثرسازی مسیحیت در ۹۴-۱۷۹۳ م. که در آن الاغ‌ها با لباس اسقفان کتاب مسیح را در خیابانها می‌کشیدند، گاهی تعلیم و تربیت آگاهانه و مجدد مشهود می‌باشد.^{۵۱} اما در این گونه اعمال - که از میان آنها می‌توان به نوشیدن خون که با آن پیروان تنگ‌ماو - چی Teng Mou - ch'i طغیان خود را در ۱۴۴۲ م. آغاز کردند، نیش قبر نوزده راهبه بوسیله انبوه مردم بارسلون در ماه ژوئیه ۱۹۳۶، و بسیاری موارد دیگر اشاره کرد^{۵۲} - عنصر برجسته دیگری وجود دارد. چنین حرکات تماشایی و غیر عادی لزوماً

مذهبی، بلکه میان مذهب حقیقی و خرافات تلقی می‌شد.^{۴۰} همان طور که روبسپیر Robespierre، جذاب‌ترین چهره انقلاب فرانسه می‌گوید:

«براندازی تخت به تنهایی کافی نیست؛ نگرانی ما بنا نهادن برابری و حقوق مقدس انسان روی باقیمانده آنست.»^{۴۱} کاربرد زیبایی چنین مذهبی نه تصادفی بود و نه گزافه گویی، چرا که این ژاکوبین‌های تحت رهبری روبسپیر بودند که سودای برپا کردن آیین هستی کبیر Supreme Being به جای مسیحیت داشتند و فرستادگان خود را رسولانی خطاب می‌کردند که برای برپایی مذهبی جدید فرستاده شده‌اند. براساس گفته کریستوفر داوسون Christopher Dawson، آنان «از اصلاحات سیاسی یا نهادهای جمهوری خرسند نبودند؛ رؤیای یک جمهوری روحانی را در سر داشتند که اساسش بر معنویات باشد.»^{۴۲} به خاطر کمبود چنین اساسی، رژیم‌های باستانی، علیرغم ادعاهایشان، مردود و غیر مشروع شمرده می‌شدند و امریت مشروع در نظر ژاکوبین‌ها فقط می‌توانست از عقل ابدی و تقوی ناشی شود.

از قرن یازدهم تا سیزدهم میلادی، مسأله مشروعیت همچنان در پس شورش نزاریان برضد ارتدکس سنی و امپراتوری سلجوقیان، که خود را زیر نقاب جدال خدانشناختی و معرفت شناختی پنهان کرده بود، قرار داشت. درجایی که سنی‌ها عقیده داشتند آموزش نظری و پژوهش می‌تواند ما را به درک حقیقت در زمینه قانون و مذهب رهنمون شود، نزاریان - مانند دیگر اسماعیلیان - تأکید می‌کردند که چنین امری غیر ممکن است و فقط امام، از نژاد برحق (حضرت) محمد (ص) از طریق دخترش فاطمه (ع) و دامادش علی (ع)، می‌تواند معنی درونی و سری قرآن را درک و منتقل کند.^{۴۳} ادعای تعدادی از رهبران نزاری که ادعای امام غایب بودن یا پناه دادن به او را داشتند، خود همبایه ادعای امریت منحصر به فرد در جهان تلقی می‌شد. این مسائل، آشکارا در جریان محاصره اصفهان در ۱۱۰۷ م.، جایی که نیروهای سلجوق در تلاش باز پس گرفتن شهر از دست نزاریان بودند، مطرح گردید.

احمدبن عطاش که نیروهای خود را غیر قابل دفاع می‌دید، در پی صلح برآمد و پیغامی برای سلطان سلجوقی فرستاد، به این مضمون که مردم او مسلمانان خوبی هستند و تنها تفاوتشان با برادران سنی نظریه آنها در مورد امام می‌باشد، موضوعی که برای درگیری بین آنها کافی نیست. سلطان در پاسخ پرسید «اگر امام شما اجازه انجام کاری را که قانون مقدس شریعت منع کرده بدهد، و آنچه را شریعت اجازه داده منع کند، آیا از او اطاعت می‌کنید؟» با دریافت پاسخ مثبت به این سؤال، سلطان محاصره را ادامه داد و در پایان افراد پادگان را قتل عام کرد و پوست احمدبن عطاش را درحالی که هنوز زنده بود کند و سر او را به نشان پیروزی به بغداد فرستاد.^{۴۴} چنین خشونت و سخت‌گیری زمانی قابل درک است که توجه کنیم نزاریان مذهبی انقلابی را در چارچوب جالشی مستقیم با تئوری مشروعیتی برپا کرده بودند که توسط مذهب محافظه کار تبلیغ می‌شد.

به هر حال، تئوری‌های آلترناتیو هر اندازه هم بر قدرت و متقاعد کننده باشد، به تنهایی و به خودی خود نمی‌تواند از یک مذهب مقاومت جنبشی انقلابی به وجود آورد. معمولاً این جنبش‌ها به خاطر منزوی بودن، جهت‌گیری دفاعی و تشکیلاتی شان دارای افراد، فضای زیاد، یا ابزارهای مناسبی نیستند که به وسیله آنها بتوانند تهدیدی جدی برای فرمانروایی گروه حاکم به شمار آیند. مذهب مقاومت فقط زمانی می‌تواند در راستای انقلاب حرکت کند که بتواند خود را از انزوا بیرون آورد، گروه‌های مشابه را مجذوب خود کند، و افراد تازه‌ای از دیگر بخش‌های جامعه را به خود جذب نماید. این همان کاری است که نزاریان از راه متحد کردن مراکز مذاهب مخالف با مذهب عمومی Heterodoxy در سراسر ایران و سوریه انجام دادند. به جای ماندن به صورت جزیره مقاومت در سنگر الموت، آیین‌های خود را به گونه

۳. مذهب و انقلاب

همان گونه که در شرایط کنونی، و به خاطر حوادثی که در ایران، آمریکای لاتین، ایرلند، لبنان، و لهستان رخ داده، قائل شدن ارزشی زیاد برای نقش مذهب در تحولات انقلابی اجتماعی - سیاسی آسان است، در گذشته نیز مطرح نکردن اهمیت نسبی چنین نقشی، یا نادیده گرفتن کلی آن، امری آسان می‌نماید. من نظر جورج بالاندیر Georges Balandier را به هر دو این گرایشها ترجیح می‌دهم، نظری که انقلاب را یک پدیده کلی اجتماعی می‌داند که نه تنها در سیاست، اقتصاد، و موضوعات نظامی مصداق می‌یابد، بلکه مسائل هنری، فرهنگی، و مذهبی را نیز در برمی‌گیرد.^{۶۲} نادیده گرفتن هر یک از این حوزه‌ها - صرف نظر از نکاتی جزئی مانند آداب و رسوم یا اسلوب معاشرت - به همان نسبت تجزیه و تحلیل ما را ضعیف و بی‌خاصیت می‌کند.^{۶۳}

برای ارزیابی ابعاد مذهبی پدیده‌های انقلابی، باید بر این نکته تأکید کرد که جنبش‌های مذهبی و ایدئولوژیک اشکال متعدد و گوناگونی به خود می‌گیرند و هیچ ایدئولوژی یا جنبشی تا ابد به صورت یک وضع غیر قابل تغییر و بی‌حرکت اجتماعی - سیاسی باقی نخواهد ماند، آنها بخشی از یک فرآیند پویا هستند که، تحت تأثیر حوادث خارجی و در برابر دیگر جنبش‌ها و ایدئولوژی‌هایی که ریشه در بخش‌های دیگر جامعه داشته و خواسته‌های متفاوتی را نمایندگی می‌کنند، تغییر جهت می‌دهند.^{۶۴}

من کوشیدم به بعضی از پیچیدگی‌های نقش‌هایی اشاره کنم که مذهب می‌تواند در شرایط انقلابی بازی کند. دسته‌بندی مذاهب را که من پیشنهاد کردم - محافظه‌کار، مقاومت، انقلاب، و ضد انقلاب - مسلماً خام و ناپخته و فقط آغازی است برای نزدیک شدن به مبنای دقیق دگرگونی‌های ممکن و نامحدود. اما چنین دسته‌بندی‌ای گامی فراتر از فرمول‌بندی نظریه پردازان «رومانتیک» و «ماتریالیست»، - که در آن مذهب به عنوان کیانی یکبارچه و تغییرناپذیر تلقی می‌شود که از ثبات، ائتلاف اجتماعی، و حفظ شرایط موجود دفاع می‌کند - برداشته است.

اما این نظریه پردازان در چنین عقیده‌ای تنها نیستند، چرا که این عقیده توسط خود مذاهب محافظه‌کار نیز تبلیغ می‌گردد، و صدای مخالفت با آن کرا در زمانهای مورد حمله قرار گرفتن این مذاهب، از طرف مذاهب انقلاب به گوش می‌رسد. از این رو، به عنوان مثال، بلافاصله پس از سرکوب Eight Trigrams Rebellion امپراتور چیاچینگ Ch'ia Ch'ing اعلام کرد که ورای اصول اجتماعی و اخلاقی کنفوسیوس «هیچ مذهبی وجود ندارد و خارج از اصول طبیعی و قوانین فرمانروا نمی‌توان در جستجوی خوشبختی بود؛ خوشبختی محصول توافق با راست دینی Orthodoxy است، و بدبختی ثمره پیروی از الحاد و کفر».^{۶۵}

ما، به عنوان محقق و اهل تتبع، ناگزیر از پذیرش چنین فرمول‌بندی‌ای نیستیم. آنچه به آن پرداختیم، حداقل تا حدودی، فقط مقیاسی است برای نشان دادن قدرت چنین پدیده‌هایی.

زیرنویس‌ها:

۱. در اینجا منظور من تفسیرهای فلسفی یا الهیات ناب مذهب، و هم چنین مکتب ساختارگرای انسان‌شناسی فرهنگی Structuralist School of Cultural Anthropology است.

۲. در مورد مکتب جامعه‌شناسی نگاه کنید به:

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by J.W. Swain (London, George Allen & Unwin, 1915); The pieces collected in Marcel Mauss, *Oeuvres*, 1. *Les Fonctions Sociales du Sacre*, Edited by Victor Karady (Paris, Minuit, 1968).

کسانی را که شاهد این مراسم هستند یا در آنها شرکت کرده‌اند، برای انجام دادن عملی خطیر چنان به هم پیوند می‌زند که دیگر بازگشت از آن ممکن نیست؛ همانطور که دانتون Danton، در زمان ترور و وحشت، به لویی هجدهم (قبل از رسیدن به قدرت) گفت: «آرزوی من این بود که همه جوانان پاریس با پوششی از خون، که تضمین کننده وفاداری‌شان باشد، به جبهه وارد شوند. آرزو داشتم نه‌ری از خون میان آنان و دشمن قرار دهم».^{۵۲}

صحبت کردن در مورد اعمالی مانند ترور و وحشت در انقلاب فرانسه، به عنوان مراسم مذهبی - سنتی دلیل بر نادیده گرفتن واقعیت تأثیر آنها نیست همه اعمال انسان هم سمبولیک و هم تکنیکی است. اغلب، در یک انقلاب، به سختی می‌توان قضاوت کرد که کدام یک از این ابعاد نفوذ قاطع تری داشته، زیرا تمام تاریخ هر کشاکش انقلابی - تظاهرات، تلاطم‌ها، مناظرات، پیکارها، تصفیه‌ها، و امثال آنها - می‌تواند به عنوان یک رشته تشریفات بت‌شکنی تفسیر شود که هدفش بی‌مصرف کردن ساختار سمبولیک و ایدئولوژیکی است که بر پایه آنها گروه حاکم پیشین در صدد ابدی ساختن حکومت خود بوده است.^{۵۴} یکی از واضح‌ترین نمونه‌ها، شاه‌کشی است که در آن فقط اعدام شاه هدف نیست (اگرچه بیشتر چنین است) بلکه تشریفات است برای انهدام ایدئولوژی شاهنشاهی.^{۵۵} در دوران محاکمه چارلز اول، کرامول به الگرنون سیدنی Algernon Sidney گفت: «من به شما بگویم، ما سر اورا با تاج روی آن قطع خواهیم کرد».^{۵۶} اگر چنین اعمالی موفقیت‌آمیز باشد، انقلابیون هم ایدئولوژی و هم قدرت مادی گروه حاکم پیشین را منهدم کرده‌اند و اگر موفقیت‌آمیز نباشد، محکوم به قساوت و بیرحمی می‌شوند.^{۵۷} طرفه اینکه پیروزی و شکست، به طور یکسان، پایان مذهب انقلاب را

بی‌ریزی می‌کند. در صورت شکست، این مذهب مجدداً به مذهب مقاومت تبدیل یا کلاً ناپدید می‌شود؛ در صورت موفقیت، تبدیل به یک مذهب تازه محافظه‌کار گشته و در خدمت گروهی قرار می‌گیرد که با کمک این مذهب به قدرت رسیده است. در ایدئولوژی و ساختار این مذهب تغییرات متعددی به وجود می‌آید و رهبری نیز شکل می‌گیرد - به عنوان مثال، زمانی که شورش موفق هوانگ چائو Huang Ch'ao لقب گذشته خود یعنی «طوفان جامع سپهر کبیر» را رها کرد و لقب «طوفان منصوب سپهر کبیر» را جانشین آن ساخت.^{۵۸} منافع مادی نیز در دسترس مذهب محافظه‌کار قرار می‌گیرد. عناصر تندرو، بویژه کسانی که دید قوی آخرت‌نگر و تمایلات مخالف دارند یا درحالتی احساس برانگیز هستند، اغلب به صورتی ظالمانه، سرکوب می‌شوند، مثلاً رفتار کرامول با لولررها Levellers [یک جنبش سیاسی تندرو که در دهه ۱۶۴۰ م. در انگلستان برپا شد]، رانترها Ranters، حفاران Diggers، و طرفداران سلطنت پنجم Fifth Monarchists، یا فرار و محکومیت عناصر «نیلوفرایی سفید» و پیروان مانی توسط چو یوان - چانگ Chu Yuan - chang، بعد از آنکه با حمایت آنها سلسله مینگ Ming را پایه‌گذاری نمود.^{۵۹} پس از آن، تمایلات جدید برای ثروت، قدرت، و جاه و مقام که ثمره انقلاب است مشروعیت به دست می‌آورد و مذهب انقلاب پیشین مهبای تبلیغ عقاید خود در سراسر جامعه می‌شود. آنچه از نیروی انقلابی آن باقی می‌ماند، فقط برخی تجملات و تزئینات صوری است: مجموعه تازه‌ای از جشنواره‌ها، نظامی از واژه‌ها و اصطلاحات، یا مجموعه‌ای از نوشته‌های ساختگی دربارهٔ... داستان انقلاب به شأن و مقامی اسطوره‌ای وابسته به خلقت عالم وجود نائل می‌گردد و به تفسیرهای منحرف شده از تفسیر رسمی، انگ زندگی، مرتد یا «ضد انقلابی» می‌خورد. مذهب محافظه‌کار که شکست خورده باشد نیز شکل تازه‌ای از یک مذهب مقاومت، گرچه نوع ویژه‌ای از آن، به خود می‌گیرد که من آن را «مذهب ضد انقلاب» می‌خوانم. علائم چنین مذهبی عبارت است از: احساس غربتی زرف، محکومیت نظام جدید به عنوان غاصب، و - حداقل در سال‌های اول - تلاش‌های متعدد برای به قدرت بازگرداندن گروه حاکمی که سقوط کرده است، تلاشی که می‌تواند موفق گردد، مانند اسپانیا در دوران جنگ داخلی.^{۶۱}

یادداشتهایی در راستای ...

1955) Remains the Standard work. Also of Value are Rudolf Gelpke "Der Geheimbund Von Alamut - Legende und Wirklichkeit", *Antaios*, 8 (1966), pp. 269-93; and Bernard Lewis, *The Assassins*, (London, Weidenfeld and Nicolson, 1967).

۹- در اینجا توجه شما را فقط به يك مثال کلاسیک جلب می‌کنم، و آن تفاوتی است که قبیله نور Nuer بین کشیش‌ها و پیغمبران قائل هستند. نگاه کنید به:

E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, (Oxford, Clarendon Press, 1950), pp. 287-310.

10- George Rude, *Ideology and Popular protest*, (New York, Pantheon, 1980), esp. pp. 13-38.

بررسی رود Rude خصوصاً به دلیل بسط نظریهٔ ایدئولوژی مارکس به طبقاتی غیر از بورژوازی (به پیروی از گرامسکی)، و نگرش او در مورد چگونگی بهم آمیختن ایده‌های ذاتی و استنتاج شده در تشکیل ایدئولوژی‌های مردمی، از ارزش زیادی برخوردار است.

۱۱- به نظر من یکی از دشوارترین کارها تعیین و تشخیص این مسئله است که تا چه حد ایدئولوژی‌های «دنیوی» Secular قرون نوزدهم و بیستم - مارکسیزم، آنارشیزم، روانکاری و امثال اینها - متفاوت از ایدئولوژی‌های مذهبی هستند، و تا چه حد تفاوت‌های غیرقابل انکار میان این دو شیوه ایدئولوژی ظاهری است تا واقعی. آنچه قابل رؤیت است اینست که تا دوران‌های نسبتاً جدید تاریخ بشر، همهٔ ایدئولوژی‌ها به طور آشکار مذهبی بوده است. اما در دو قرن اخیر، پیشرفت‌هایی مانند پدیدار شدن دولت‌های ملی، ارتباطات همگانی و تولیدات صنعتی باعث ایجاد وضعی شده که در آن ایدئولوژی‌های ظاهر غیرمذهبی، در کنار ایدئولوژی‌های مذهبی، شروع به رشد و نشو و نما کند. به هر حال، باید به این نکته توجه نمود که این ایدئولوژی‌های جدید، با هر نظری که نسبت به مذهب داشته باشند، هم‌چنان در درون خود ابعاد قدرتمندی از اسطوره مراسم Ritual، و رستگاری را دارند. از اینرو «شبه‌مذهبی» خواندن آنها، در نهایت، موجه می‌نماید.

۱۲- از آنجا که بیشتر ثروت تحت کنترل گروه حاکم از بخش‌هایی از جامعه به دست آمده که منافعتشان در گروه «مذهب محافظه‌کار» نیست، این اقتدار جامعه حرفه‌ای‌های این مذهب را طفیلی و کاسه‌لیس تلقی می‌کنند. منتها این طفیلی‌گری دست دومی است که با وساطت طفیلی‌های گروه حاکم صورت می‌پذیرد.

۱۳- برای بحث دربارهٔ فضلای و دانشمندان کنفوسیوسی، از نوشته‌های زیر پیروی کرده‌ام:

Etienne Balazs, *Chinese Civilization and bureaucracy*, translated by H. M. Wright (New Haven, Yale University Press, 1964), esp. pp. 13-27 and 150-70; T'ung-Tsu Ch'u, "Chinese Class Structure and its Ideology", in J.K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, (Chicago, University of Chicago Press, 1957), pp. 235-50; and C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, (Berkeley, University of California Press, 1961).

14- Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, p. 18.

15- T'ung-Tsu Ch'u, "Chinese Class Structure and its Ideology", p. 237, citing the Confucian sage of the Chou Dynasty, Hsun-Tzu.

۱۶- ایدئولوژی «فرمان بهشت» ایدئولوژی بسیار جالب توجهی است، چرا که نه تنها مشروعیت بخش فرمانروای زمان می‌باشد بلکه سقوط فرمانروا و ظهور فرمانروای جدید را نیز، حتی اگر باغی و غاصب باشد، مشروعیت می‌بخشد. چنین حوادثی به عنوان انفصال یا اعطاء مجدد الطاف الهی تلقی می‌شود اما تأثیری در وضع طبقهٔ فضلای و دانشمندان نداشته و این طبقه، بعد از هر تغییر حکومتی در تاریخ چین، به صورتی یکنواخت، کنترل جامعه و دولت را در اختیار خود نگه داشته است. این مسئله شامل دگرگونی چین در ۱۹۴۹م. نیز می‌شود. از این‌رو، گرچه ایدئولوژی کنفوسیوسی اجازهٔ تغییر فرمانروایی سیاسی را می‌دهد، ولی هم‌چنان به برآوردن خواسته‌های گروه اجتماعی حاکم می‌پردازد.

17- Here I have largely followed Christopher Hill, *The Century of Revolution*, (Edinburgh, Thomas Nelson, 1961); *Idem, The World Turned Upside Down*; and William M. Lamont, *Godly Rule: Politics and Religion: 1603-1660*, (New York, St. Martin's, 1969).

۱۸- نگاه کنید به بحث مایکل والزر در:

Michael Walzer, *Regicide and Revolution*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1974), pp. 12-13, 21-27, et Passim, following E. Kantorowicz, *The Kings Two Bodies*, (Princeton, Princeton University Press, 1957).

19- Hill, *Century of Revolution*, p. 77.

۲۰- در زمرهٔ استثنای نادر، نگاه کنید به:

Peter Lawrence, *Road Belong Cargo*, (Manchester, Manchester University Press, 1964), passim; and Robert Tonkinson, *The Jigalong Mob*, (Menlo Park, Calif., Cummings, 1974), esp. pp. 117-33.

۲۱- نکتهٔ اصلی مناظره دربارهٔ جنبش‌های «مسیحی» اینست که ممکن است آنها به عنوان جنبش‌هایی از نوع اعتراض اجتماعی طبقهٔ پایین جامعه تلقی شوند. نورمن کوهن Norman Cohn در کتاب *Pursuit of the Millennium*, pp. 281-86 و در مقالهٔ "Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements", in S. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*, (The Hague, Mouton, 1962), pp. 31-43.

و هم‌چنین میشل آداس Michael Adas در کتاب

Prophets of Rebellion, (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979), p. 184f.,

گرایش به ردّ چنین نظری دارند. در صورتی که نویسندگانی مانند لنترناری Lanternari در

در مورد مکتب کارکرد گرایی نگاه کنید به:

Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, (Garden City, Doubleday, 1954); A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, (New York, Free Press, 1965), esp. pp. 153-77.

در مورد مکتب شیکاگو نگاه کنید به:

Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Princeton University Press, 1954); *Idem, The Sacred and the Profane* (Harcourt, Brace, Jovanovich, 1959).

۳- مهم‌ترین کار مارکس و انگلس که در آن به مسئلهٔ مذهب پرداخته شده کتاب *Marx and Engels on Religion* (New York, Schochen, 1967) می‌باشد. بهترین منابع دست دوم در مورد تجزیه و تحلیل مارکس از مذهب تا امروز عبارت است از:

Charles Wackenheim, *La Faillite de la Religion D'Après Karl Marx* (Paris, PUF, 1963); and *Werner Post, Kritik Der Religion Bei Karl Marx* (Munich, Kosel, 1969).

در مورد مکتب منچستر نگاه کنید به:

Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, (New York, Free Press, 1963), esp. pp. 110-36; *Idem, Essays on the Ritual of Social Relations*, (Manchester, University of Manchester Press, 1962), pp. 1-52. Among the works of Barthes, I have in mind Primarily his *Mythologies*. Translated by A. Lavers (London, Jonathan Cape, 1972), pp. 109-59.

4 - Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed*. Translated by L. Sergio (New York, Alfred A. Knopf, 1963).

5- Wilhelm Muehlmann, *Chiliasmus and Nativismus*, (Berlin, Dietrich Reimer, 1961); Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, 2nd ed. (New York, Schocken, 1968); Denelm Burridge, *New Heaven, New Earth*, (New York, Schocken, 1968);

6- E.J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, (Manchester, Manchester University Press, 1959), esp. pp. 57-107; Norman Cohn, *Pursuit of the Millennium*, revised edition (New York, Oxford University Press, 1970); Bernard Toepfer, *Das Kommende Reich Friedens*, (Berlin, Dietrich Reimer, 1964); Gerschon Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah*, (Princeton, Princeton University Press, 1973).

7- Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, (London, Secher and Warburg, 1958); *Idem, The World Turned Upside Down*, (New York, Viking, 1972); Michael Walzer, *Revolution of the Saints*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965); Christopher Dawson, *The Gods of Revolution*, (New York, Minerva, 1975); Michel Vovelle, *Religion et Revolution: La Dechristianisation de L'AnII*, (Paris, Hachette, 1976).

۸- در مورد جنبش چین، تا قبل از نفوذ براهمیت اروپائیان، نگاه کنید به:

Werner Eichhorn, "Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellion", *Mitteilungen des Instituts fur Orientforschung*, 2 (1954), pp. 325-52; Vincent Y.C. Shih, "Some Chinese Rebel Ideologies", *T'oung Pao*, 44 (1956), pp. 150-226; Yuji Muramatsu, "Some Themes in Chinese Rebel Ideologies", in A.F. Wright, (ed.), *The Confucian Persuasion*, (Stanford, Stanford University Press, 1960), pp. 241-67; Kao Yu-Kung, "A Study of the Fang Ia Rebellion", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 24 (1962), pp. 17-63; Anna K. Seidel, "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism", *History of Religions*, 9 (1969), pp. 216-47; G.H. Dunstheimer, "Quelques Aspects Religieux desocietes Seccretes", In Jean Chesneaux (ed.), *Mouvements Populaires et Societes Seccretes en Chine Aux XIX et XX Siecles*, (Paris, Maspero, 1970), pp. 65-73; Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China*, (New Haven, Yale University Press, 1976); and Frederick Wakeman, "Rebellion and Revolution: The Study of Popular Movements in Chinese History", *Journal of Asian Studies*, 36 (1977), pp. 201-38.

هنوز مطالعهٔ درست و دقیقی دربارهٔ قیام مهدیون در سودان به دست داده نشده، اما در این باره می‌توان به منابع زیر رجوع کرد:

Alan Buchan Theobald, *The Mahdiyah*, 2nd ed. (London, Longmans, 1967); Peter M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, 2nd ed. (Oxford, Oxford University Press, 1970); L. Carl Brown, "The Sudanese Mahdia", in Robert Rotberg & Ali Mazrui (eds.), *Protest and Power in Black Africa*, (New York, Oxford University Press, 1970); and R.H. Dekmejian and M.J. Wyszomirski, "Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan", *Comparative Studies in Society and History*, 14 (1972), pp. 193-214.

درمورد نزاریان نگاه کنید به:

Marshal G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, (The Hague, Mouton,