

حکایت ظهور یک جهان بینی: شیخیه

بازخوانی مجدد یک دوران

به اعتقاد من دوران صفویه، خلاف آنچه که معمولاً کوشیده می شود تا بعنوان قاعده ای کلی تحمیل و قبولانیده شود، عصر شکوفایی فلسفه ایرانی در دوران اسلامی و مآلاً جهان بینی عقلی - باطنی تشیع نیست. آنچه که شرایط اجتماعی و اقتصادی و فکری عصر صفویه را در جهت تحقق یک جریان زنده فلسفی و احیاء تام و تمام میراث شیعی موجب شد در حقیقت روزگار شکوفایی و باروری خویش را در روزگار قاجاریه بازیافت. طبیعی است که این ادعا بسیار کسان را که مایه های اندیشگی و اعتقادی خویش را از «ابزار و مجامع» تحقیقی خاصی اخذ می کنند و شاخصهای باورشان افکار عامه است خوش نمی آید. اما آنچه که بعنوان حقیقت در کنار این قبیل اعتقادات وجود دارد با سرسختی مستندی این ادعای ما را تایید می کند.

فضای کار من در این تحقیق و بویژه در این فصل^۱ حوصله آن ندارد تا بنحوی جزئی در عناصر ناسالم اجتماعی و فرهنگی و فکری دوران صفویه باریک شود. لذا کفایت لازمی است تا به این بسنده کنیم که تمامی نازایی آرمانی و فکری که به روزگار صفویان حاکم بود، دقیقاً از عدم سلامت مبانی جوهری پیدایی آن - علی رغم ظاهر ادعایی آن که متوقف بر اصول و معانی تفکر شیعی بود - و ناآراستگی شخصیتی کسانی که چهارچوب اعتقادی آن را صورتبندی می کردند نشأت می گرفت.

عناصر آرمانی مشایخ اولیه خاندان صفوی که مخلصانه بر «عمل مؤمنانه» و توسل به آموزشهای معنوی امامان برحق شیعه استوار بود با ظهور جنید یعنی که شیخ بلافصل

سلاطین و آرمان پرداز نظام حکومتی صفویه از بن رنگ تعلق گرفت و از صراط مستقیم طریقت علوی و معنویت شیعی منحرف شد و به بیراهه‌های التقاط زد و بند و رنگ و رباهای سالوسانه و سیاست‌بافانه و این جهانی در غلطید. «او که پیشوا و مرشد مقتدر جماعتی از درویشان مؤمن و سرسپرده بود مدعی حکومت و ریاست دنیوی شد.»^۲

جنید شیخ شیعی که بسبب سوءظن جهان‌شاه فرمانروای قبیله قره قویونلو ناچار به ترک آذربایجان شد به دامن سلطان «ستی» عثمانی سرگذاشت. جانشین صفی‌الدین اردبیلی که تمامی هیبت و اقتدار تیمور لنگ را به هیچ می‌گرفت «بمحض رسیدن به خاک عثمانی هدایایی توسط یکی از پیروان خود به حضور سلطان مراد دوم فرستاد».^۳ قرائن و اسناد مشخصاً حکایت از این می‌کنند که در سال ۸۶۰ هجری «عقاید خاص جنید در آن روزگار از حدود مذهب شیعه تجاوز کرده»^۴ بود. حمله خونین و غارتگرانه این شیخ علوی به طرابوزان یکی از وقایع سیاه در ترمیم شخصیت معنوی جنید این پایه گذار اصلی نظام و دودمان صفوی است. رگه‌های منفی در تبار این سلسله تنها به این موارد محدود نمی‌شود. ترکیب نژادی و قومی شاه اسمعیل صفوی بنحو دیگری التقاط و عدم آراستگی روحانی و روانی دودمان صفویه را - علی‌رغم دواعی آنان بر استواریشان بر مبانی تشیع - آشکار می‌کند. «هرگاه ما سلسله اجداد او را مورد تحقیق و مذاقه قرار دهیم درمی‌یابیم که جزء اعظم خون جاری در عروق اسمعیل خون غیر «ترکی» بوده است نه ترکی: اولاً از طریق مادرش مارتا که خود نیمه یونانی بود و از طرف پدر نیز تا اندازه‌ای از یونانیان ارث برده بود. ثانیاً از جانب مادر بزرگ مادری اش کورا کاترینا که پدری یونانی و مادری گرجی داشت. از طرف پدر بزرگ مادری اش و مادر بزرگ پدری اش یعنی خواهر اوزون حسن و خدیجه که مادرش یک مسیحی آرامی بود و جده و جدّه اعلایش که شاهزاده خانمهای طرابوزانی بودند.»^۵ چنین اغتشاش نژادی که لزوماً بافت نامتجانسی از عقیدت را سبب می‌شد در شرایط حاکمیت از لحاظ روان شناختی به عصبیتی کور می‌انجامید تا مگر بر این مبانی ناسالم پرده استتاری پیوشاند.

واکنش منطقی در برابر چنین درهم ریختگی قومی، یا به زبان روشتر عوارض ضروری و منتجه چنان بی‌ثباتی اعتقادی «قشری مسلکی» حاد و متظاهرانه‌ای است که ایستایی معنوی تمامی دوران صفویه مظهر متجلای آن است. بیهوده نیست که کسانی چون تاورنیه صراحتاً به رخوت سنگین و عصبیت قشری حاکم بر آن روزگار با چنان لحن گزنده‌ای اشاره می‌کنند. «انحطاط اقتصادی در اواخر قرن هفدهم، بدی روز افزون شرایط و زندگانی مادی ممکن نبود انحطاط عظیمی را در زمینه ایدئولوژی و زندگی

حکایت ظهور یک جهان‌بینی: شبیه ...

معنوی و روحی در پی نداشته باشد و عملاً در پی داشت. افکار خرافی، تعصب شدید و ترک دنیا و ریاضت در میان توده‌های وسیع بسط بی سابقه یافته بود.^۶ روحانیون همه جا این اندیشه را تبلیغ می‌کردند که روی تافتن از این دنیا و متعلقات آن ضروری است، سعی در تأمین آخرت واجب است و با سماجت در افکار توده‌ها تزریق می‌شد که دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است و دنیا مرداری است که خواهان آن سگانند. چنین جریان تبلیغی و آموزشی دقیقاً در روزگاری انجام می‌شد که هنوز خاطره دنیا طلبی، سیاست پیشگی و ماجراجویی دنیا طلبانه حیدر فرزند جنید و پدر شاه اسمعیل صفویه در اذهان زنده بود. هنوز کسانی بودند که می‌دانستند نظام تبلیغی کنونی صفویه نتیجه و بازتاب رفتار شخصیتی است که «تمام بقعه و حتی اطافهای مسکونی خود را به قورخانه و انبار اسلحه مبدل ساخته بود» و به روایت از امینی مورخ دربار صفوی «در اردبیل بجای قلم نی، شمشیر یافته می‌شد.»^۷

اگر حکم بر این جاری شود که نمونه‌ای قابل رجوع بمنظور اثبات ادعای ما راجع به نا باوری عصر صفویه و اهمیت دوران قاجار به ارائه شود به اعتقاد من تنها وجود دو نامدار یعنی محمد باقر مجلسی از زمان صفویان و شیخ احمد احسائی از روزگار قاجار به عنوان دو معیار و مظهر قضاوت کفایت می‌کند تا روح حاکم بر این دو دوران را بنمایاند و جوهره اندیشگی آنان را در ایجاد دو نقطه عطف کاملاً متضاد معنوی، اجتماعی و تا حد وسیعی سیاسی در تاریخ ایران باز نماید.

حوزه‌های عمل و تأثیر و کیفیت و نحوه اندیشه و باور مجلسی و شیخ احسائی بعنوان دو مظهر نمایان دو دوره تاریخی معین کفایت کاملی است تا اثبات کند که خلاف عقیده شایع در میان پاره‌ای محققین، عصر صفویه، نه روزگار شکوفایی فلسفی، بلکه دوران احیاء و بنیادی شدن «قشری مسلکی» مذهبی و فکری و خشونت و انجماد اجتهادی و عصر قاجار به روزگار پریشیدگی سلطه قشری گرای و شکوفایی فلسفی و باروری جوانه‌های آزاداندیشی و زمان سرشاری برای بلوغ تفکر غنی تشیع عقلی و رجعت به مبانی زنده، استوار و جاودانه تشیع علوی است.

لازم به یادآوری است که وجود شرایطی آن چنان که به ظهور دو خط فکری مذکور انجامید نه یک امر خلاف طبیعت و نه یک حادثه استثنایی می‌تواند تلقی شود. ایران بعنوان جزئی از کل جامعه بشری و بمثابه تابعی در حوزه جهانی جاذبه حوادث با تفاوت‌های نسبی که به عوامل تاریخی و اجتماعی متعدد متعلق است در معرض همان تأثیرات و جریانهای تاریخی بوده و هست که تمامی ملل منطقه و از جمله جهان غرب در

معرض آن قرار داشته و دارند. توجه به روابط و مناسبات سیاسی ایران با کشورهای پیشرفته صنعتی غرب، بویژه پس از انقلاب کبیرفرانسه به این سوی بخوبی مؤید این حقیقت است که بروز و ظهور بسیاری از حوادث فکری، اجتماعی و فرهنگی در سرزمین ما بنحوی از دیگرگونیه‌های محقق در غرب تأثیر پذیرفته و نشأت گرفته است. چنین استدلالی که اصول و قواعد جامعه‌شناسی علمی و فلسفه جدید تکامل تاریخی مؤید آن است از منظر فلسفه تاریخ شیخی به وجه دیگری تبیین می‌شود که اگرچه مؤید همان توجیه است مع الوصف بیانی فلسفی‌تر از مسأله است. بر اساس این تعبیر اخیر روزگار ظهور و رشد و تحول جهان‌بینی شیخیه لزوماً و باقتضای جوهره درونی تکامل جامعه انسانی با عهد بلوغ و «سن مراهقه» تاریخ و امر تشریحی قرین و همزمان است. بیان مشروح این نظریه «تاریخ‌شناختی» در جای دیگری توسط ما آمده است. لذا در این جا تنها بقصد تصریح نظر خود در باره بلوغ روزگار قاجاریه به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که به باور جهان‌شناسی شیخیه «زمان مراهقه» عالم که با آن دوره تشریحی عالم با دوره تکوینی تطبیق می‌شود، آن اوقات و ازمینه تشریحی است که طفل عالم از حد صباوت و بی‌شعوری صرف بیرون آمده و فی الجمله تمیز پیدا کرده و «از حقایق معارف و معانی اصول شرعیه گوشزد شده باشد»^۸ در این مرحله از تکامل تشریحی عالم است که «تربیت طفل عالم معلمی دیگر می‌طلبد تا با تمام شرور و فساد حاکم بر عالم که ناشی از خواص و هواهای بلوغ است بتواند باطن احکام و اسرار و رموز آفرینش خیز و شر و مبدأ و معاد را بیان کند و تطابق احکام ظاهر را با حقایق باطن و مضمون واقعی علم «بیان» و «معانی» و «ابواب»^۹ و جزاینها را که وقوف به آنها تنها لازمه سن بلوغ و ایام «مراهقه» حیات تشریحی انسان است توجیه و تشریح کند.» در شرایط چنین نیاز و در چنین مرحله‌ای از تکامل و رشد عالم است که به باور «نظریه تاریخی» شیخی «خورشید ولایت از مشرق شیخ... احمد احسائی» سر می‌زند.

به هر ترتیب باستناد این روال کلی طبیعی است که آشکارا در می‌یابیم که شرایط نامناسب و خفقان‌آوری که روزگار گاليله را با تمامی تلخکامیه‌هایش در تاریخ علم متمایز می‌سازد، تمامی مشخصاتی که عصر حاکمیت مسیحیت کاتولیکی و امپراطوری پاپی قرن هفدهم به آن متشخص است با خشونت ناپاوارانه‌تر دوران صفویه و عصر سلطنت معنوی علامه مجلسی و مظلومیت ملاصدرای شیرازی را نیز ممتاز می‌سازد. و باز باستناد همین روال کلی طبیعی است که دو یست سال پس از آن دوران همه آن بلند پروازیه‌های انسانی که فضای عصر هگل و فیخته، داروین و اگوست کنت، هانری پوانکاره و

آزاده گرایهای عقلی قرن نوزدهم را برای تنفس مناسب می سازد، عصر شیخ احسایی و شاگردان بلا فصلش را نیز شکل می بخشد و برای نخستین بار در تاریخ تفکر فلسفی ایران مشخصاً فصلی را با مشخصه کامل «جامع نگری و تامه اندیشی»^{۱۰} دیالکتیکی می گشاید.

بی گمان وجود استنهای صریحی جریان کلی تفکر و مسیر عمومی اندیشه در شرق و بویژه در ایران را با جریانهای مشابهش در غرب متفاوت ساخته است. وجود همین استنهای مشخص است که باید به هر محقق آگاهی امکان دهد تا از همانند بینیهای سطحی پرهیز کند و در عین حال با توجه به آنها در شناسایی حقایق و تحدید آنها کامیاب شود.

ادامه تأسف بار «عصیت قشری» و سلطه دستگاه مولد تکفیر و فتوی که غالباً هم با زعامت کسانی اداره می شد که از حقایق دین و احکام جز پاره ای ظواهر و تأویلات مین عندی سازگار با منافع دنیایی خود و دستگاه حاکمه چیزی فراتر نمی دانستند، در تمامی ادوار سلطه صفویان و پس از آن تا پایان حاکمیت قاجاریه یکی از آن استنهای زهراً گین است که مسیر عمومی حرکت فکری کشور ما را از جهان غرب طی این دوران متفاوت ساخته است. چنین روالی تا بدان حد شدید بوده است که کسی از داعیه داران حکمت ملاصدرا - که خود تلویحاً بدون استفاده از اصطلاح «تکفیر» مضمون آن را در مورد بزرگانی از شیعه بکار می برد - در این باره می نویسد: «نوع این تکفیرها با موازین شرع موافق نبوده و اگر عمل مکفران را حمل بر صحت کنیم باید بگوییم حکم آنها به تکفیر ناشی از عدم ورود آنها به مبانی «عقلی و عرفانی»^{۱۱} بوده. لهذا کسانی که در علوم «منقول و معقول» ماهر بوده اند کمتر اشخاص را تکفیر کرده اند. نوعاً کسانی که تکفیر می شدند اهل «صلاح و سداد و ورع و تقوی و فضیلت بوده اند»... غسرور و خودخواهی زیاده از حد منشأ این کارها می شده است و «برخلاف موازین عقل و شرع» مردم متقی تکفیر می شدند»^{۱۲}

اقدام مشابهی چون آنچه که خصوصیتش را نقل قول بالا توضیح می دهد، با خشونت ناباورانه شدیدتری در مورد شیخ احسایی اعمال گردید، و این چنان بود که تأثیر «واپس نگهدار» آن در پیشرفت فکری و تحول اساسی که جهان بینی شیخیه می توانست موجد و منشأ آن باشد اثر محسوس بجای گذاشت.

با اینهمه آنچه که دوران قاجاریه را با عصر صفویان متفاوت می سازد این حقیقت است که خلاف پادشاهان و دستگاه حاکمه صفویه، زمامداران قاجار از این که بطور

در بست زمام اختیار قضاوت اعتقادی را به «مبتهدان» یا «دستگاه متحجر مصدر فتوی» واگذارند پرهیز آشکار کردند و با توزیع قدرت در میان آنان که براسستی «مرد خدا» و اهل ایمان و علم اند فرصتهای لازم را برای بروز و ظهور شخصیتها و اندیشه ورزان فراهم آوردند، اگرچه از این بابت از سوی مصادر نامطلوب آسیب فراوان نیز دیدند. برای آن کسی که خواستار جستجو در باره حقیقت این نکته است کاری صعب نیست تا در همان خط مکتب فلسفی اصفهان یا فلسفه متعالیه ملاصدرا با این واقعیت روشن مواجه شود که در حالی که نظام فکری ملاصدرا در روزگار صفویان چون آیینی خلاف دریافت شریعت مجلسی ها تلقی می شد و روزگار به تبعید و تهدید می گذرانید به روزگاران قاجاریه عصر احیاء و درخشش خود را بازیافت و تنهایی و عزلت ملاصدرا با قافله ای از تابعین نامدارش چون ملا هادی سبزواری، ملا علی نوری، آخوند ملا اسمعیل اصفهانی، مولی محمد صادق اردستانی، آقا محمد بیدآبادی، آقا علی حکیم و بالاخره روحی ارباب و جزاینها جبران گردید. لذا پرگرافه نیست که همان توزیع قدرت و پریشیدگی تمرکز فئودالی خود یکی از عوامل پیدایی حوزه ای آزمونی گردید که طی آن قهرمانان واقعی در قلمرو اندیشه و عمل - انقلاب مشروطیت و نهضت های اجتماعی که شخصیت هایی از حوزه های دینی شیخیه - ثقه الاسلام، ستار خان - رهبری آن را عهده دار بودند و گرایش های فکری که مکتب شیخ احمد احسائی از جمله آنهاست - پدیدار شدند.

گرایش صادقانه به باطن تشیع، آن عامل اساسی و پویایی که شیخ صفی الدین اردبیلی و بعد شاه اسمعیل جوان در مجتمع ساختن تمامی نیروهای ملی در قلمرو جغرافیایی ایران به آن توصل جستند در اواسط فرمانروایی این سلسله بصورت دستگاه جامدی از مقررات، تأویلات و تکفیرات و اجتهادات موقوف بر ظن و ظاهر بینانه درآمد. دستگاهی که متشبهین به علم با دایره تنگی از معارف و فرهنگ و تنگ مایگی آشکار در زمینه های اعتقادی و علمی در رأس آن قرار گرفته بودند. کسانی نیز که گردش کارمادی و معنوی جامعه به عهده مسؤولیت های شان گذاشته شده بود با اقتضای حاکمیت چنان دستگاهی «آن قدر در قید خرافات و اراجیف و ابتدالات روزمره زندگی های پوچ خود سرگردان مانند تا بمثابة عصای سلیمانی موربانه انحطاط از درون به تحلیلشان برد و قامت خمیده آنان را با وزش تندباد حادثه ای به زمین افکند.»^{۱۳}

جانشینان شاه عباس بر اثر عدم کفایت و سست حالی و بواسطه غفلت از کار سپاهی سخت موجبات ضعف و ناتوانی مملکت را فراهم ساختند. هر چند امر دین در اواخر این قرن جانی تازه گرفت لیکن این توجه مبتنی بر ظواهر خشک بود و در اوضاع و احوالی

یکلی متفاوت از آنچه در ایام سابق ایجاب کرده بود بوقوع انجامید. احیای مذهب از برانگیختن شوق و احساسات مردم و مجتمع ساختن ایشان به دور یکدیگر برای دفاع از مملکت بهنگام خطر فرو ماند. در واقع این امر بجای آن که عامل یکپارچگی مردم شود همچون مفرقی بود که آنان را به پراکندگی کشانیده آشفته‌گی حال و عصیان را دامن زد.»^{۱۴} چنین پراکندگی و بهره‌وری از دین برای دامن‌زدن به کینه‌ها که خود دقیقاً ریشه‌های قومی و نژادی در صفویان داشت تنها به روزگار شاه عباس منحصر نیست بلکه میراثی است که از تبار خاندان صفوی به ارث مانده بود. تذبذب شیوخ اولیه خاندان در پایبندی به دین و آرمان خود از مظاهر عمده و عوامل اصلی آن پراکندگی و خصومت است. «در فعالیت شیخ جنید و شیخ حیدر منافع سیاسی بر مقاصد روحانی و دینی تفوق بارز و آشکار داشته و هر بار که منافع این شیخان شیعه اقتضا می‌نمود ایشان با کمال اشتیاق به یاری سلطان سنی آق قویونلو استظهار می‌جستند.»^{۱۵}

عصیت مذهبی که علامه مجلسی پایه‌گذار آن بود و میر محمد حسین جانشین وی آن را دنبال کرد شکل تهمت و افترا به خود گرفت بنحوی که کلیه کسانی که از مشرب‌تنگ و محدود ایشان متابعت نمی‌کردند غالباً مورد تعذیب قرار می‌گرفتند. در چنین شرایطی است که برخلاف هدفهای اساسی و اصلی که دودمان صفویه ظاهراً با احیای تشیع قصد نیل به آن را داشتند، دین نه چون عاملی برای برانگیختن احساسات در جهت یکپارچه ساختن نیروهای ملی و پیکار علیه تجاوز و ستم بلکه بعنوان نیرویی برای گریز برادر از برادر، پدر از فرزند و بمثابه قدرتی برای ایجاد خود بیگانگی متجلی و معمول شد. مذهبی که با عنوان ساختگی تشیع به مردم آموخته می‌شد هیچ وجه تشابهی نه در اصول و نه در فروع و احکام و پیرایه‌های آن، نه در قواعد و نه در مقررات با تشیع ائمه شیعه (ع) و تشیعی که علی بن ابی‌طالب (ع) قطب‌اعلای آن بود و کسانی چون علامه حلی، سید مرتضی و شیخ طوسی مبینین فقهی و استنباطی آن بشمار می‌آمدند و بعدها در روزگار قاجاریه در چهارچوب تعالیم شیخیه احیاء شد و باطن حکمی و عقلی آن توضیح شد، نداشت. «علاوه بر این به سال ۱۷۲۲ که گاه خطر فرار سید و حیات ملی شدیداً به مخاطره افتاد مذهب از القای روح جنگاوری در شیعیان ایران عاجز ماند. عواقب اسفبار این مبارزه که از لحاظ زمان نابهنگام و از حیث اندیشه نادرست بود از حوادث دردناک تاریخ ایران است.»^{۱۶}

تکفیر علی رغم شرایط بسیار سنگینی که در احکام و حقوق اسلامی و سنت و اخبار برای آن رعایت و منظور شده است روح واقعی حاکم بر عصر صفویه می‌تواند بشمار آید.

از طریق اعمال این روش و رفتارناشی از آن است که دوران صفویه را از لحاظ شکوفایی اندیشه، غور در حقایق عالم و بازیابی آیات و نشانه‌های معرفت و بالاخره تسطیح طریق تحول و آزادی عقیم و ناباور ساخت.

برای نخستین بار این حقیقت را بتصریح بیان می‌کنم که آن دموکراسی که نویسندگان وابسته به دستگاه حاکمه صفوی بگرات از آن یاد کرده‌اند و مورخین و واقعه‌نگاران غربی و ایرانی پس از آن عصر بدون هیچ بررسی منتقدانه‌ای دلخوشانه تکرار کنان بر آن صحه گذاشته‌اند برآستی هیچ وجود خارجی نداشته است. خشونت ترحم‌ناپذیر دوران صفویه به یکسان فرزنانگان ایرانی-شیعی و اهل سنت را شامل بوده است. دستگاه تکفیر و فتوی در حقیقت نه نهادی متوقف بر آیین و قواعد و اصول دین و تشیع بلکه صرفاً بخشی خاص در سازمان خشونت و اعمال فشار بر منورالفکران، آزاداندیشان و جویندگان طریق‌رهایی و جوهره تشیع علوی بود. وجود چنین خشونتی که بظاهر تحت استار مذهب و مقام و موقع علمای قشری اعمال می‌شد به جامعه ایرانی فرصت نداد تا متناسب با مقتضیات زمانه با تحولات جهان هماهنگ شود و به بازیابی و عرضه و تدوین نظامی که در حقیقت مظهر زمانه و دست کم نشانی از حکومت علوی باشد پردازد. تاریخ حیات اجتماعی ایران هرگز «اقدامات جاسوسانه و پلیسی در اویش دوره صفویه را که جیره خوار دولت و مأمور تشدید و تقویت عصیتهای قشری و تلقین عقاید و افکار خرافاتی به مردم ساده لوح و ایجاد نفاق و ترس نسبت به یکدیگر در میان مردم بودند فراموش نمی‌کند و آن را هرگز به حساب سیاست یک حکومت شیعی واقعی نمی‌گذارد.»^{۱۷}

«در دوران حکومت صفویه... رؤسا و زمامداران این خاندان مردمی متعصب و جاه‌طلب و خون‌آشام بودند... در دوران شاه اسمعیل و در عهد سلطنت ۵۳ ساله شاه طهماسب که مردی جامد و متعصب بود بازار عقل و استدلال... رو به کساد نهاد و فقط روحانیون نوکرمنش و دنیا پرست با دستگاه حاکمه همکاری و همقدمی می‌کردند.»^{۱۸}

«در نظر طهماسب، جهلا را بصورت فضلا درمی‌آوردند و فضلا را به سمت جهلا موسوم می‌داشتند. بنابراین اکثر ممالکش از اهل فضل و علم خالی گشته و از اهل جهل مملو شده و جزقلیلی از فضلا در تمام مملکت ایران نمانده بود.»^{۱۹} در دوره صفویه «نه تنها فلاسفه و متفکرین و آزاداندیشان یکسر منفور و منکوب گردیدند بلکه جماعت صوفیان... نیز مورد قهر سلاطین قرار گرفتند و در عوض روحانیون قشری و ملانماها رو به افزایش نهادند. ملا محمد باقر مجلسی به کشتن فتوی می‌داد و همین تزییقات سیاسی

به مردان روشن بینی چون میز محمد باقر مشهور به داماد و صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا امکان نمی داد که نظریات فلسفی و اجتماعی خود را بسا صراحت بیان کنند.»^{۲۰}

شاه اسمعیل دوم مذهب تشیع را بدعتی در دین اسلام می شمرد و مایل بود بار دیگر مذهب تسنن رواج یابد. در چنین شرایطی، آش چنان شور بود که شاه عباس به روحانیونی که طریق فساد و ستم و حیف مال امت را پیشه کرده بودند درس اخلاق می داد. در نامه ای که شاه عباس با تحریر اعتماد الدوله حاتم بیگ اردوبادی به ملا سعدالدین نوشته او را به رعایت بعضی از اصول اجتماعی و اخلاقی و سیاسی آشنا می کند و می نویسد: «کسانی که خود را به خاندان نبوت و ولایت منسوب بدانند و از پیروان آیین اسلام و تابع شرع مبین بشمار آیند به احکام و قوانین دینی و رسوم و آداب انسانی و اخلاقی آن عمل کنند و از اعمال قبیح و ناروا و معاصی پلیده از قبیل ظلم و ستم و اخذ اموال و وجوه عمومی و کسب سیم و زربه قهر و غلبه و یا بطریق نامشروع که ظاهری فریبنده داشته باشد و همچنین هتک نوامیس مردم و کارهایی که اخلاق و عفت عامه را متزلزل سازد دوری و احتراز کنند و بر اصول مبین شریعت پایبند باشند.»^{۲۱}

چنان که گفتیم جامعه ایرانی در دوران قاجاریه از فضای روحی، اعتقادی، اجتماعی و فرهنگی کاملاً متفاوتی برخوردار است.^{۲۲} این بیان هرگز به این معنی نیست که ما تمامی حیات اجتماعی و فرهنگی مردم ایران در دوران قاجاریه را با گرایش جانبدارانه می نگریم و یا آن را از اساس واجد مبانی و ساختار مثبت می شناسیم.^{۲۲} ولی به هر ترتیب به معنای درست کلمه تنها با آغاز عصر قاجاریه است که ایران بعنوان یک جزء از جامعه بزرگ بین المللی ظاهر می شود و عناصر جدیدی از حیات مادی و معنوی در آن به رشد و تکامل آغاز می کند. کمترین تأثیری که شرایط حاکم بر این دوران در پیشرفت فکری و اجتماعی جامعه ایران اعمال کرد، این بود که آن دستگاه یکپارچه «قشری مسلکی» را که عموماً از سرچشمه تقویت قدرت سیاسی حاکم تأیید و تقویت می شد متلاشی ساخت و فرصتهای آزاد برای ارائه آنچه را که «حقیقت» بسنظر می آمد - اگرچه نتواند سکه قبول عام را بنام خود بزند - فراهم آورد.

تنها با آغاز عصر قاجاریه است که روزه های آگاهی از فرهنگ اروپایی گشوده شد و با همه آسیبهایی که این فرهنگ و شیوع بی رویه آن برای جامعه ایرانی در پی داشت چشم تعقل روشنفکران ما را برای شناخت خود و آرمانهای خودی گشود و باز در

مجله ایران شناسی، سال دوم

این دوران است که ضمن تفکیک صریح مواضع قدرت، «عامل مذهبی» در مسیر واقعی و مثبت خود به تکاپو درآمد و اگرچه در عمل چون اهرمی برای انکاء پاره‌ای سیاستهای خارجی مورد استفاده قرار گرفت مع الوصف همین خود برای غربال آنچه مترقی، اصیل و پیش‌رونده است و آنچه از گذشته و سنت صفویان ارثیه دارد نقش تعیین کننده‌ای داشت. در این روزگار است که تشیع تلاش تاریخی خود را برای «بیداری» و «خود یابی» و فعلیت بخشیدن به جوهر واقعی خود آغاز کرد. دستگاه واپس‌نگهدار قشری گرایی عمرش پایان نیامد اما در کنار آن گروهها و آزادگانی که به جوهر، قابلیت و کارایی باطنی آرمانهای ملی و تشیع است شمار داشتند و بخاطر تحقق آن عمل کردند علم کردند و بعنوان معارضی آشتی ناپذیر با آن دستگاه و در برابر نظم دیوان‌سالاری قاجار به قرار گرفتند. از لحاظ سیاسی و فنی می‌توان گفت که «مقدمه نهضت ترقیخواهی در ایران از آغاز قرن نوزدهم میلادی شروع شد. در عهد صفویه و افشاریه بعضی لوازم و وسایل تمدن جدید در ایران راه یافت ولی نشر این فنون سیر مداوم و مستمری پیدا نکرد و نیز ارتباط ایران با دنیای مترقی که در آن زمان ایجاد شده بود عملاً قطع گردید. به همین علت این آشنایی زودگذر و مختصر با تمدن غربی از لحاظ تعقل اجتماعی هیچ اثری در ایران بجای نگذاشت. با آغاز قرن نوزدهم میلادی و آغاز دوران قاجار به کیفیات جدیدی در سیاست بین‌المللی بوجود آمد که سرنوشت سیاسی و اجتماعی ایران را مستقیماً تحت تأثیر قرار داد. تجاوزهای روسیه به خاک ایران در آخر سالهای قرن هیجدهم، پیشرفتهای ناپلئون بسوی مشرق و اراده او در حمله به هند از راه ایران، کوشش انگلستان در نگاهداری مستعمرات خود در آسیا و تکاپوی ایران در حفظ سرزمین و استقلال خود در مقابل تعرضهای خارجی، جملگی عواملی بودند که در یک وهله بکار افتاده، خواه و ناخواه ایران را به صحنه بین‌المللی کشید.»^{۲۳}

به جرأت می‌توان گفت ناکامیهای مادی و معنوی که در پاره‌ای از زمینه‌ها دامنگیر ایران عصر قاجار به گردید ریشه‌های علیتی خود را در نابسامانیهای دوران افشاریه، زندیه و مآلاً در مرداب استبداد سیاسی و عصبیت خرافی عصر صفویه داشت. رشد عقلانی جناحهای پیشرو و آگاه از درون نهاد مذهب و تجلی آن بصورت حوادث رهایی بخش چون نهضت مشروطیت در حیات مادی و ظهور آن به گونه و در جلوه جهان‌شناسی شیخیه حکایت مستند و گویایی از این واقعیت است که روزگار قاجار به یک عصر شکوفا و مستعد برای تحول و فرا رسیدن ایام «مراهقه» و بلوغ عقلی بود. آنچه که کمال و تحقق کامل این دو نتیجه و نهال را در ایران مانع گردید دو عامل مشخص بود: از یک سو

تحولات سریع مادی و دیپلوماتیک جهان پرشرو شوری که قاجاریه بناگهان و بدون آن که از تجربه ای تاریخی در آن باره برخوردار باشد خود را در آن دید و به دلیل فقدان آموزشها و تعالیم آرموده شده تاریخی بمنظور «تطبیق» با آن شرایط موجب شد تا خود را در مهلکه ای که روی داده بود بیگانه بیابد و از سوی دیگر میراث فکری و معنوی و مادی مندرسی که از سه مرحله تاریخی پیشتر در جان و تن جامعه ما ریشه کرده بود به عوامل بازدارنده دینی و لایه های بالایی حاکمه امکان داد تا در بازسازی هر تحول سریع کامیاب شوند. دومین عامل بویژه از طریق نهاد مرتجعی که هنوز با یادهای خوش شاه سلطان حسین و اسلافش شادمان بود و حسرت آن روزگار مطلق العنانی از دست رفته را می خورد در کارها وقفه می افکند و از سوی محافل و مراجعی وابسته به این نهاد بود که فتاوی تکفیر صادر می شد و «مستقلاً و بیواسطه حکومت حد شرعی جاری می کردند.»^{۲۴} کسانی چون «حاج سید محمد باقر رشتی هم حاکم بود و همه اجراء کننده حکم چنان که بعضی از کسان را که محکوم به قتل می کرد به دست خود رشته حیات آنها را قطع می نمود... بعضی نیز در محضرهای خود اجرای حدود می کردند. حاج شیخ محمد باقر در دوره ریاست شرعی خود مکرر حکم اعدام داد»^{۲۵} چه بسیار کسان از این گروه بعدها هنوز در آرزوی برخورداری از چنان قدرت و سلطه ای بودند و حال آن که «اوضاع زمان و سیاست داخلی و خارجی این اجازت را»^{۲۶} به آنها نمی داد «غیر از اقلیتی از روحانیون که به اصول و مبانی مذهبی و انسانی ایمان داشتند، اکثریت افراد این طبقه هدقی جز عوامفریبی و تأمین زندگی فردی نداشتند.»^{۲۷}

با وجود چنین عناصر منفی دوران قاجاریه در عین حال روندی را در چهارچوب حیات دینی سبب شد که باقتضای سلامت و اصالت اعتقادی بمشابه قرطاس و میزانی در برابر آن ناهنجاریها بکار آمد. از درون چنین روندی ست که فردی در کسوت دین و شگفتا که از دوده سلطان قیام کرد در شرایطی که سلطه محمد باقر رشتی ها سینه شیر را می لرزاند خطاب به آنان گفت «مکنید کاری را که من ناچار شوم خشت آخر را از پی بکشم»^{۲۸} هنری کرین آن جا که مخاطره شیخیه را برای آن «اکثریتی که جز عوامفریبی و تأمین زندگی فردی» از دین غرض دیگری نداشتند بیان می کند دقیقاً از فضای حاکم بر حیات معنوی دوره قاجاریه و از وجود میزانی سخن می گوید که پس از غیبت کبری برای نخستین بار برای سنجش حقیقت دین از دین کاسبکارانه بوجود آمده بود.

«تکفیری که در قزوین بر زبان رانده شد در آن در درجه اول انگیزه ای

بشری خیلی هم بشری وجود داشت که سهولت قابل فهم است، استقبال خاصی که از شخص شخیص شیخ [احسائی] و تعالیمش همه جا و در قزوین هم شد در به درد آوردن حس جاه طلبی بعضیها بی تأثیر نبود و خودخواهی عده‌ای را بنحوی دردناک جریحه دار کرده بود. شیخ مانند نسیمی حیات بخش بر وجود تشیع می‌وزید، نه تنها خود پرستیهای کوچک و پست جریحه دار شده و رنج می‌کشید بلکه موقعیتی بخطر افتاده بود و به قدرتی متزلزل اعلام خطر می‌شد. آزارهای درونی و این اعلام خطر بر روی هم سیر بروز حادته بود.»^{۲۹}

با توجه به این شرایط و حقایق صریح تاریخی عصر قاجاریه را می‌توان با همه کمیها و کاستیهایش دوره‌ای بنیادی برای آغاز یک تحول شناخت و در این میان بویژه عامل دینی را در آن بمثابة محرکی که به نیکی نقش تاریخی خود را ایفا کرده است به پژوهش گرفت. هنگامی که به تاریخ قاجاریه از این نظر بنگریم آن گاه محتوی واقعی مبارزه‌ای را که در تمام آن دوره بین دیوانسالاری حکومت و روحانیونی از قماش آنان که کربن به آنها اشاره می‌کند از یک سو و جناح دولتمردان پیشرو و روشن بنیان حوزه مذهبی از سوی دیگر وجود داشت درک خواهیم کرد. در هنگامه چنین مبارزه‌ای است که از میان گروه نخست کسی چون مجدالملک دل بدرد آمده فریاد بر می‌آورد که «اگر همچنان بنشینید تمامی شاهزادگان و شاهزاده خانمهای دربار اعلیحضرت شیخی شده‌اند» تنها با شناخت این وجهه متفاوت از تظاهر مذهبی است که می‌توان روانشناسی و علل گرایش توده‌های وسیع ایرانی را در دورانی کوتاه به شیخیه دریافت و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی پیدایی پدیده‌های فکری و عملی نیرومندی را که به پاره‌ای قیامهای انقلابی خلق انجامید شناسایی کرد. بیهوده نیست که پاره‌ای بتأکید، جامعه ایرانی عصر قاجاریه را مطلقاً «جامعه‌ای مذهبی» عنوان داده‌اند و در توجیه آن معتقدند که «با توجه به رسوخ کامل عقاید مذهبی در ذهن اکثریت مردم و نیز با توجه به این نکته که سنن و آداب ملی ایرانی... جزئی از شعائر مذهبی محسوب می‌شد باید جامعه ایران در عصر قاجاریه را یک «جامعه مذهبی» خواند.»^{۳۰}

قبول صادقانه مذهب بعنوان یک عامل «نجات اجتماعی» و «تصفیه اخلاقی» - نه به آن معنی که صفویان تعبداً و از طریق جبر و فشار و توسل به ابزار خشونت به اشاعه آن همت می‌گماشتند - نشانه روشنی از این واقعیت بود که روشنگرایی مذهبی با توقف بر جوهره انقلابی - عقلی تشیع عصر قاجاریه را زمانه بروز و ظهور خود تلقی می‌کرد. در گиро دار تدارکات مقدماتی نهضت مشروطیت موارد مکرری را می‌توانیم سراغ بگیریم

حکایت ظهور یک جهان‌بینی: شیخیه ...

که روشنگرایی مذهبی با توسل به معایر احکامی و استنباطی شیخیه بعنوان قطب‌نمایی در جهت تشخیص صحت و سقم فتاوی یا احکام و همچنین با توسل به روح آزادیخواهی زمانه‌ای که مشروطیت را چون جانشینی برای استبداد سیاسی و دینی سنتی می‌شناخت زمینه روحی انگیزاننده‌ای را برای بحرکت درآوردن توده‌های عظیم و هموار ساختن زمینه قیام ملی فراهم آورده است. از میان این موارد مکرر به دو نقل قول از ناظم الاسلام کرمانی بسنده می‌کنیم:

«روز دوشنبه ۱۲ صفر ۱۳۲۳ انجمن در خانه نگارنده تشکیل یافت .

راپورتهای چند روزه تعطیل قراءت شد که از آن جمله بود: محمد علی میرزای ولیعهد وارد طهران شده است و نیز بعضی تلگرافهای جعلی از طرف علمای نجف منتشر شده است که تعریف و توصیف از عین الدوله بوده است... ادیب بهبهانی گفت من یقین دارم که این تلگرافات جعلی است... فیلسوف گفت معصوم به ما دستورالعمل می‌دهند که هرگاه اخبار ما که به شما می‌رسد موافق با کتاب خداست بپذیرید و اگر مخالف با قرآن است آنها را واگذارید... حالا ما تلگرافات علما را اگر مخالف با مقصود ماست دور می‌اندازیم... من لایحه‌ای نوشته‌ام اگر امضاء کنید به یکی از جرائد فارسی ارسال داریم. لایحه را از او گرفته چنین خواندند... استبداد ملت را کور، جاهل، ترسو، جان، ضعیف، منکوب، ذلیل، خوار و بی‌غیرت می‌کند بالعکس مشروطیت آنان را عالم، بینا، شجاع، با جرأت، با قوت، با غیرت، سربلند و بیدار می‌سازد... از وقتی که نور عدل و مساوات و نور علم و مواسات دین مقدس اسلام قلوب اقوام... را منور ساخت از قوت امرهم شوری بینهم سلاح پوشیدند و از جام حیات بخش و شاورهم فی الارض جرعه‌ای نوشیدند و از ندای انما المؤمنین إخوه بیدار شدند و از برکت یدالله مع الجماعه قوت و توانایی یافتند. جمیع افراد... خود را حامی اسلام، کفیل اسلام صاحب اسلام، پدر اسلام، پسر اسلام و مکلف به حفظ آن دیدند.»^{۳۱}

«دیروز که روز ۷ صفر بود جناب ذوالریاستین در خانه عندلیب السادات واقعه در محله شاه‌آباد کوچه آقا سید هاشم در بالای منبر بعض مذاکرات نموده است و حرفهای نگفتنی را گفته است... ذوالریاستین این طور موعظه را بیان فرمود: آنچه را که ما از ملاحظه سیر و تواریخ و شرح حال علما و متقدمین و متأخرین بدست آورده‌ایم این است که متقدمین از علماء را درباره امام عقیده

مجله ایران‌شناسی، سال دوم

بخصوصی بوده. مثلاً تا زمان قمیین عقیده علماء دربارهٔ امام این بود که امام شخصی است عابد، عالم، زاهد و مستجاب‌الدعوه و اگر کسی زاید بر این دربارهٔ امام قایل می‌شد او را نسبت به غلّومی دادند و غالی می‌خواندند. و از این جهت بود که شخصی مثل معلی بن خنیس و شیخ رجب برسی را غالی می‌دانستند و اخباری را که از ایشان روایت شده همه را طرح می‌کردند. تا زمانی که دورهٔ علمیه به... شیخ احمد احسائی رسید... زحمتها کشیدند، رساله‌ها نوشتند، ولایت را با امامت مستلزم دانستند و مدلل نمودند که آنچه را که قمیین طرح کرده بودند و منکر شده بودند... همه صحیح بوده. پس امروزی که بایی از علم بر روی ما مفتوح شده که می‌توانیم همه قسم از آن استفاده کنیم... مثلاً در مسألهٔ شیخ رجب برسی و خطبه‌هایی که از امیرالمؤمنین(ع) روایت کرده و ما امروز منطبق می‌کنیم آنها را با زمان خودمان می‌بینیم که تمام آنها از مصدر ولایت صادر شده است... از آن جمله خطبهٔ طتنجیه است که بعض فقرات آن مربوط به ایران است... و ماحصل آن این است که چه بسیار رنجها و سختیها از دولت خواجه به شما روی دهد... وای به حال شهرهای شما از طاغیان که ظاهر شوند، تغییرها بدهند، تبدیلهای بکنند. پس در این زمان فرج بزرگ را منتظر باشید... حالا تصور کنید و ببینید آیا روزگاری بدتر از این می‌شود.»^{۳۲}

در دو قطعه‌ای که گذشت اولاً بصراحتی آشکار می‌توان بهره‌وری روشنفکرانه از مذهب را در جهت برانگیختن احساسات میهن‌دوستانه یافت، و ثانیاً تأثیر آشکار و انکار ناپذیر تعالیم شیخیه را در شکل بندی آرمانی انقلاب و مبارزه در عصر قاجاریه تأیید کرد. اصل ولایت کلیه که مکتب شیخیه آن را بمثابهٔ اساس و شالوده‌ای برای یک امام‌شناسی تمامگرا احیاء کرد چیزی است که بساط عاملین بازار «اجتهاد» و «ظن» و «استنباط ظنیه» را در هم می‌ریخت. جز این مقوله «افتتاح باب علم» در جزئی و کلی امور بنحو علی‌الاطلاق از ارکان اساسی جهان‌شناسی شیخیه و از خواص منحصر بفرد اعتقاد شیخ احمد احسائی بشمار می‌رود و جالب این که همین جزء از جهان‌بینی علمی او بطرق گوناگون در جهت باور به «شناسایی پذیر» بودن عالم وجود و همهٔ لایه‌های آن از سوی جریانهای مترقی فکری و عملی مورد استفاده قرار گرفت.

از آنچه گذشت می‌توان این نتیجهٔ لازم را بدست آورد که عصر قاجاریه فی‌نفسه برای تحقق رویدادهای دیگرگون‌کننده و دوران‌ساز زمانهٔ بالغی بود و آن چنان که جهان

شناسی شیخی تلویحاً به آن باور دارد آن روزگار را می توان «عصر مقتضی فعلیت وجه بدیع و افشاء نشده ای از حقیقت» عنوان داد. در این دوره از تاریخ ایران است که ما در دو عرصه مادی و معنوی پدیده های درخشانی را می یابیم و با جلوه های بدیعی از حقایق باطنی تفکر اسلامی - شیعی - و مظاهری مترقی از زندگی مدنی آشنایی می یابیم. طبیعی است چنان روزگاری برای آن که دقیقاً با الگوی فلسفه تاریخ شیخیه - عصری که لازمه ظهور آن تحقق نگرشی انقلابی از سنخ بشارات الهی است - تطابق داشته باشد باید مؤید مظاهر بلوغ، اعم از عناصر پیشرفت و رشد و شرور و مفساد و غلیانات متوقف بر شهوات به وجه اشد باشد و عصر قاجاریه قویاً از چنین خصیصه ای برخوردار بود. به همین سبب عصر قاجاریه بمثابة دوره ای برای یک شناسایی تاریخی اجتماعی علمی یک «عصر کامل» است.

موضع وجودی دوران قاجاریه در مجموعه حوادث جهانی و تأثیرش در آن حوادث، اثر بخشی و تأثیر پذیری اش از تحولات جهانی و باروری نمایانش در رشته های متعددی از شعر و موسیقی و هنر، سیاست و علم و جریانهای اجتماعی و عقیدتی، تن سپاری اش به قوانین و آیین نامه های حقوقی و قضایی، تمایل به ورود به عصر تکنولوژی و پیشرفتهای فنی و صنعتی زمانه و جز اینها تماماً مؤید ورود آن عصر به یک دوران تمام و کامل تاریخی است. تنها مروری باجمال در قلمرو نهضت های فکری و انقلابی و عنایت به رشد سریع محافل پیشرو در عرصه مذهب و همچنین تنوع و تعدد مجامع و محافل روشنفکرانه و بالاخره رشد تند آهنگ حرکت بسوی تکنیک و ایجاد نهادهای متعدد کارگری، آموزشی و انتشاراتی با وجود همه جلوه های منفی که در آنها بچشم می آمد بیانگر این واقعیت است که بنا به تعبیر فلسفه تاریخ شیخیه، آن عصر «مزرعه مناسبی» برای رویش نهال «عقل بالغ» بود: دوره ای با تمام نیازهای متناسبش برای برقراری یک نظام عقیدتی غنی بمنظور «نجات». درک مفهوم آنچه که در سطور گذشته آمد بدون آن که به مرجع اصلی آن یعنی که تعالیم و متون عمده شیخیه رجوع شود دشوار می نماید ولی در مقام بهره مندی از همه آن «مراجع» می توان نتیجه گرفت که جهان بینی شیخیه با تمامی مشخصه طراز نوینش که از عقل اخبار و پویاییهای درونی تاریخ ریشه می گرفت ثمره منطقی استلزامها و اقتضائات واقعی و ضروری زمانه قاجاریه بود و به همین سبب که نتیجه لازم از یک «عصر کامل تاریخ» بود در حوزه ای وسیع هر پدیده ای را که با آن مواجه می شد از خود متأثر می ساخت. مکتب شیخیه در آن لحظه تاریخی از موجودیت

جامعه ایرانی رسالت بزرگی برای خود می‌شناخت و بر آن بود تا کاخهای رفیعی را که سخت استوار می‌نمود از پی برافکند و بر ویرانه‌های آن کاخها قلاعی چنان مستحکم برافرازد که با تمامی تیرو سنگ فلاختی که پی در پی بر آن بیارد هر روز استوارتر بشارت پیامی را که آورده است به آیندگان و نسلهایی که از پی فرامی‌رسند ابلاغ کند. اگر از پاره‌ای خطاهای آشکار و داوریهای ناسنجیده نویسنده امیر کبیر و ایران بگذریم باید بگوییم که این بیان او حقیقتی صریح و دریافتی آگاهانه است که «... عقاید شیخیه مرحله متری آیین تشیع بود و شیخیان نماینده جناح متری و روشنفکر شیعیان.»^{۳۳} حوزه‌ای که این آرمان در آن به تأثیر آغاز کرد باقتضای تنوع مسائل و موضوعات عقیدتی که در دست مشایخ آن طرح و عرضه شد وسیع و گسترده بود. تفکر شیخی بعنوان مظهر رشد عقلی و بلوغ معنوی جامعه ایران در قرن گذشته نه تنها نامداران بزرگی در زمینه ادب و فلسفه و علم و مذهب را به خود فراخواند بلکه روشن بین ترین جناح از کارگزاران حکومت و شاهزادگان فرهیخته‌ای از دودمان قاجاریه را نیز زیر تأثیر گرفت و به وجه مستقیم و گاه غیر مستقیم به باروری و کارایی و تحقق انقلاب مشروطیت مدد کرد و روحیه‌ای ضد استعماری را با ارجاع به عناصر فرهنگی و عقیدتی «خودی» پروراند. شاید بی‌مناسبت نباشد اگر در همین فرصت یادآوری کنیم که اولین رساله ضد استعماری و جهادی فارسی توسط حاج محمد کریم خان کرمانی سازمان دهنده اصلی جهان بینی شیخی نوشته شده است. در این رساله که نام ناصریه به آن داده شده است بنحوصریحی برای اولین بار نبرد و مقاومت در برابر حرکت استعمار بریتانیا تجویز و تشویق شده است. حاج محمد کریم خان رساله ناصریه خود در جهاد را بقصد تهییج و ترغیب ناصرالدین شاه برای ایستادگی در برابر تجاوز خارجی و بردن از پاره‌ای غفلتهای زبانبار و هوشیار ساختن توده‌ها و آگاه ساختن آنها از زبانهای سرسپردگی به سیاست اجنبی تحریر کرد.

شیخیه در دو جبهه داخلی و خارجی قطعی ترین تلاش و ضربه خود را در امحای ارتجاع مذهبی و درهم کوبیدن میراث مندرسی متمرکز ساخت که از استبداد مشرعانه صفویه باقی مانده بود و با تمامی قدرت و بویژه با اتکاء به سیاست واپس نگهدار استعمار بین‌المللی بر سر در غلظانیدن جامعه ایران در مردابهای عقب‌ماندگی مادی و فرهنگی می‌کوشید. بیهوده نیست که در تاریخ اسلام و دوران اسلامی کمتر جریان فکری را می‌توانیم نشان دهیم که چون سلسله شیخیه و مشایخ آن در معرض خصمانه‌ترین و ناعادلانه‌ترین حملات و تهمتها و ایذاها و آزارهای زعمای دینی قرار گرفته باشد. تاریخ

معاصر ایران هنوز خاطره کشتار شیخیان را در همدان در سال ۱۳۱۵ هجری قمری،^{۳۴} و نیز مرگ ثقة الاسلام تبریزی را فراموش نکرده است. در کنار این عناصر که بنحوی به تأثیرات سیاسی اجتماعی جهان بینی شیخیه مربوط می شود یک نکته بسیار اساسی ذکر کردنی است و آن این که با جهان بینی شیخیه در تاریخ تفکر فلسفی ایران یک «نظام تام و تمام» فلسفی پی ریخته شد و با آن شالوده ای فراهم آمد که هر یک از مصالح اولیه آن بدون دیگری و همه آن بدون «کل» نه با معنی و نه درک شدنی است. نزاع اضداد بمنزله قوه ای محرکه - نه به آن معنی که پاره ای مکاتب به آن در محدوده جهان اعیان می نگرند - بعنوان جوهر و اصلی بنیادی که می تواند در قلمرو الهیات و جهان برین نیز حاکمیت داشته باشد مقوله ای است که جهان بینی این مکتب با توصیفی خیره کننده آن را به جهان اندیشه در قرن نوزدهم ارمغان کرد. از نظر این جهان بینی این یک قاعده کلی است که اشیاء به اضداد خود معروف می شوند. بنابراین شناسایی واقعیت خود پدیده شیخیه بعنوان یک ترکیب ضروری و نتیجه الزامی برخورد و وجود اضداد در سده پیشین موقوف بر شناخت پدیده های متضادی است که در جامعه قرن نوزدهمی ایران جاری و ساری بود.

یادداشتها:

- ۱ - در این باره بتفصیل در فصول دوم و سوم جهان بینی شیخیه: یک میراث کامل، بقلم حسین حمید بحث شده است.
- ۲ - والتر هینتس: تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاوس جهاننداری، از انتشارات خوارزمی ص ۱۵، همچنین ایلیا پاورویچ پطروشفسکی. اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز ص ۲۸۴.
- ۳ - همان ص ۲۰.
- ۴ - همان ص ۲۲.
- ۵ - همان ص ۸۸. پطروشفسکی معتقد است چون دودمان صفویان بر سریر شاهنشاهی ایران مستقر شد خویشان را به سلسله سادات منتسب کرد... اکنون ثابت شده که این افسانه ها بعدها پدید آمده و تاریخ پیدایش آن پس از اواسط قرن نهم هجری است. رج. اسلام در ایران ص ۳۸۳؛ همچنین رج. شیخ صفی و تبارش، از احمد کسری.
- ۶ - ابوالحسن رحمانی. بحران اجتماعی اقتصادی دولت صفویه در اواخر قرن هفدهم، ص ۲۵؛ همچنین تاورنیه (مقرنانه)، ج ۵، ص ۶۱۵-۶۱۷.
- ۷ - عالم آرای امینی، ص ۱۱۵.
- ۸ - سرکار آقا ابوالقاسم خان ابراهیمی: تئزیه الاولیاء، چاپ سعادت کرمان، ص ۳۳۵.
- ۹ - برای آشنایی از مضمون این اصطلاحات در چهارچوب جهان بینی فلسفی - جهان شناختی شیخیه، رج. ارشاد العوام، ج ۱ و دروس ینابیع الحکمه ج ۲۲ و ۲۳ بترتیب از حاج محمد کریم خان کرمانی و حاج محمد خان کرمانی.

- ۱۰ - هنری کرین : مکتب شیخی، از حکمت الهی شیعی . ترجمه دکتر فریدون بهمنیار، از انتشارات چاپ سعادت کرمان .
- ۱۱ - تأکید از ماست .
- ۱۲ - سید جلال الدین آشتیانی، شواهد الربوبیه، از ملا صدرا شیرازی، مقدمه، صص صد و هشت و صد و نه . چاپ مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۰ . با توجه به مضمون نقل قول بالا توجه خواننده را به چگونگی تکفیر شیخ احمد احسائی توسط ملا برغانی و پیش از او سید مهدی که پدرش میر سید علی خود از تأیید کنندگان صاحب نام شیخ احمد احسائی بود جلب می کنیم .
- ۱۳ - دکتر رضا شعبانی . تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه . ج . اول، از انتشارات دانشگاه ملی ایران، ص ۳ .
- ۱۴ - لارنس اکهارت : انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران . ترجمه مصطفی قلی عماد . چاپ تهران ۱۳۴۳، ص ۲۶ .
- ۱۵ - ایلپا پاولویچ پتروشفسکی : اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، ۱۳۶۳ چاپ هفتم ص ۳۸۸ .
- ۱۶ - لارنس اکهارت . ص ۸۲ .
- ۱۷ - علی اصغر شمیم : ایران در دوران قاجاریه . از انتشارات کتابفروشی ابن سینا، چاپ اول ۱۳۴۲، صص ۲۸۵-۲۸۶ .
- ۱۸ - مرتضی راوندی : تاریخ اجتماعی ایران . چاپ امیر کبیر ۱۳۵۷، ج . سوم، صص ۴۸۲-۴۸۳ .
- ۱۹ - جهان آرای غفاری - خطی، و همچنین تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران (از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس) ابوالقاسم طاهری .
- ۲۰ - ابوالقاسم طاهری - همان، ص ۲۰۹ .
- ۲۱ - مرتضی راوندی : تاریخ اجتماعی ایران، ج . سوم، ص ۴۸۳ .
- ۲۲ - مجله یادگار، سال اول، ص ۵۲۰؛ برای آشنایی با خطوط کلی نظریات ما درباره دوران قاجاریه رجوع شود به «مشروطیت مسجد بی محراب» از حمید حمید . چاپ علمی تهران ۱۳۵۷ .
- ۲۳ - دکتر فریدون آدمیت : فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران . چاپ سخن، ص ۲۲ .
- ۲۴ - مرتضی راوندی : تاریخ اجتماعی ایران . ج . سوم، ص ۴۹۵ .
- ۲۵ - همان، ص ۴۹۵ .
- ۲۶ - همان، ص ۴۹۵ .
- ۲۷ - همان، ص ۵۰۰؛ همچنین یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ص ۸۷ و بعد؛ همچنین مجله یادگار، سال سوم، شماره ۹، ص ۷۲ .
- ۲۸ - حاج محمد کریم خان کرمانی . مواعظ ماه رمضان در زرد، ۱۲۷۶، نسخه خطی متعلق به نگارنده .
- ۲۹ - هنری کرین . مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی . ترجمه دکتر فریدون بهمنیار تهران ۱۳۴۶/۱۹۶۷ ص ۳۲ .
- ۳۰ - علی اصغر شمیم . ایران در دوره سلطنت قاجاریه . چاپ ابن سینا، چاپ اول، بهمن ماه ۱۳۴۲، ص ۲۸۷ .
- ۳۱ - ناظم الاسلام کرمانی . تاریخ بیداری ایرانیان . با اهتمام سعیدی سیرجانی ، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، بخش اول صص ۴۸-۴۹ .
- ۳۲ - همان، صص ۵۵-۵۷ .
- ۳۳ - دکتر فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، از انتشارات شرکت سهامی خوارزمی، چاپ سوم . خرداد ماه ۱۳۴۸ ص ۴۲۷ . [آدمیت در موارد دیگری از کتاب خود ضمن بحث از میانی فکری میرزا علی محمد باب درباره شیخ احمد

احسائی و معتقدات او می نویسد: «میراث فکری نقطویان که سرکوب تمصب صفویان گشتند به شیخ احمد احسائی رسید که مؤسس فرقه شیخیه است. و او خود را «باب» یا واسطه امام دوازدهم می شمرد. پس از مرگ او نامدارترین شاگردانش سید کاظم رشتی پاسدار همان اندیشه بود و خود را واسطه امام زمان و شیعیان می دانست». بدون وارد شدن در صحت و سقم این نسبتها گفتنی است که این اظهارنظر چه از لحاظ نص صریح آثار باقی مانده از شیخ احسائی و سید کاظم رشتی و چه از نظر واقعیت تاریخی مخدوش است چه بسا اگر آقای آدمیت با منابع اصلی شیخیه آشنایی می داشت فضاوت او دیگر بود.

۳۴ - برای آگاهی از آزارهایی که بر شیخیه وارد آمد و اطلاع از واقعه همدان رجوع شود به: سید کاظم رشتی - دلیل المتحیرین و آقا رضا کرمانی. عبرة لمن اعتبر.

