



# مطالعهٔ معارف بهائی

شمارهٔ ۶

## رسالهٔ مدنیّه و

مسئلهٔ تجدّد در خاور میانه

دکتر نادر سعیدی

۱۵۰ بدیع - ۱۹۹۳ میلادی

مؤسسهٔ معارف بهائی

P.O. Box 65600 Dundas, Ontario, L9H 6Y6 Canada

## تقدیم به:

قهرمان تقدس و شهید راکب سفینه حمراء، علی مراد داودی

این مقاله اول بار در انجمن ادب و هنر ایران در لوهلن ارائه گردید. نگارنده فرصت را مفتنم شمرده و از دعوت جنابان درخشانی، بیضائی و نبیل اکبر به نگارش این مقاله تشکر می نماید. همچنین از زحمات خادمان مؤسسه معارف بهائی که نشر این اثر را امکان پذیر نمودند خاضعانه سپاسگزار است.

# فهرست مندرجات

۱	مقدمه
۲	الف: شأن نزول و زمینه اجتماعی رساله مدنیّه
۲۴	ب: ترتیب و تقسیم رساله مدنیّه
۲۲	ج: مفهوم تجدد در رساله مدنیّه
۴۰	۱ - انتقاد از نظریه اصحاب نظم و سنت گرایان
۶۴	۲ - انتقاد از نظریه اصحاب ترقی (خردپرستان)
۶۹	د: تفاوت مفهوم تجدد در رساله مدنیّه با تعریف غربی آن
۶۹	مسئله اول: تجدد و تدین
۷۸	مسئله دوم: تجدد و عقل
۸۲	مسئله سوم: تجدد و تفرد
۸۷	مسئله چهارم: تجدد و آزادی
۹۰	مسئله پنجم: تجدد و تفکیک نهادهای اجتماعی
۹۲	نتیجه
۹۵	مآخذ و مراجع

# رساله مدنیّه و مسأله تجدّد در خاور میانه

## مقدمه

رساله مدنیّه از مهمترین آثار حضرت عبدالبهاء است که در دوران حیات جمال مبارک یعنی ۱۷ سال پیش از صعود جمال قدم از قلم غصن اعظم نازل شده است.

رساله مدنیّه حائز ویژگیهائی منحصر بفرد است که آن را از دیگر آثار حضرت عبدالبهاء متمایز می‌سازد. بر خلاف اکثر الواح حضرت مولی‌الوری که خطاب به اهل بهاء در خصوص رسالت ایشان در تاسیس نظم بدیع جهان‌آرای حضرت بهاء‌الله بر صفحه گیتی و تبیین آثار جمالقدم است، رساله مدنیّه خطاب به ایرانیان و در ارتباط با مسأله تجدّد و تکامل اجتماعی و اقتصادی ایران نگاشته شده است.

هدف رساله مدنیّه تبلیغ امر بهائی به ایرانیان نبود، بلکه تاکید رساله مدنیّه بر ضرورت عطف توجهی جدید به اسلام میباشد. غایت رساله مدنیّه تاثیر بر افکار مردم ایران و مسلمانان در جهت ترقی اجتماعی و تجدّد فرهنگی بوده است. از این رو است که حضرت عبدالبهاء خود را معرفتی نفرموده بلکه به‌شکلی گمنام و بصورت يك فرد

مسلمان رساله مدنیته را خطاب به مسلمانان ایران مرقوم داشته‌اند.  
بدین سان رساله مدنیته اثری است جامعه‌شناختی که موضوع اصلی آن تمدن و تجدّد در ایران است.  
در این مقاله مختصر به بررسی کوتاهی از رساله مدنیته اهتمام خواهد شد. در ابتدا شأن نزول رساله مدنیته و محدوده اختصاصات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران قرن ۱۹ را بررسی کرده و آنگاه به محتویات نظری رساله مدنیته توجه خواهیم نمود. در این میان به ماهیت و مفهوم تجدّد، رابطه تجدّد با تاریخ و فرهنگ، ارتباط تجدّد با مذهب و اخلاق، تجدّد و مسأله ناسیونالیسم و تجدّد و نظریه عقلانیت و خردگرایی (Rationalization) توجه ویژه‌ای خواهد شد.

## الف۔ شان نزول و زمينه اجتماعي رساله مدنيه

رساله مدنيه در سال ۱۲۹۲ هجری قمری مطابق با ۱۸۷۵ میلادی از قلم حضرت عبدالبهاء صادر شده است. این امر در خود رساله تصریح گردیده چنانچه میفرمایند:

«چنانچه در این ایام که سنه هزار و دوست و نود و دو هجری است در ممالک آلمان صنعت تفنگ جدیدی و در ممالک نمچه ایجاد توپ نحاسی تازه ای نموده اند که از تفنگ هنری مارتی و توپ کروپ آتش بارتر . . .» (۱)

باید توجه نمود که رساله مدنيه بامر جمال مبارك مرقوم گردید. در لوح مبارك حضرت بهاء الله که بخط میرزا آقاخان خادم الله است در این خصوص چنین میفرمایند:

«و اینکه نسخه مدنيه را ارسال داشتند محبوب است. ان شاء الله مثمر ثمر شود و سبب ترقیم آن آنکه یومی از ایام حضرت غصن الله الاعظم روحی و ذاتی و کینونتی بتراب قدومه الفداء در ساحت امنع

اقدس اعلى ایستاده بودند لسان قدم باین کلمه ناطق  
قوله تعالی: یا غصن اعظم محبوب آنکه چند ورقى در  
سبب و علت عمار دنیا و خرابی آن نوشته شود  
بقسمی که متعصبین را يك درجه تنزل دهد تا  
مستعدّ شوند از برای اصفاء حقیف سدره بیان که  
الیوم مرتفع است». (۲)

همانگونه که از بیان جمال مبارك مستفاد میگردد، منظور  
جمال مبارك از به تحریر آمدن رساله مدنیّه بررسی مسئله توسعه و عدم  
توسعه عالم بوده است حال آنکه موضوع رساله مدنیّه حضرت عبدالبهاء  
مسئله رشد و ترقّی ایران میباشد.

حال باید سؤال نمود که چگونه ممکن است که اثری که به  
بررسی عمران و ترقّی ایران قرن نوزدهم معطوف است در آن واحد  
رساله‌ای در خصوص عمار و خراب تمامی عالم هم باشد؟ پاسخ به این  
سؤال مستلزم بررسی محتویات رساله مدنیّه و تحقیق در مورد ماهیت  
و مفهوم تجدّد از نظر حضرت عبدالبهاء است که در صفحات بعد به  
آن خواهیم پرداخت.

نام اصلی رساله مدنیّه «اسرار الغیبیّه لاسباب المدنیّه» میباشد.

اولین چاپ این کتاب هفت سال بعد از تحریر یعنی در ۱۸۸۲ میلادی در بمبئی صورت گرفت. عنوان رسالهٔ مدنیّه خود حاوی معانی لطیف و مکنونی است. لغت «اسرار الغیبیه» با احتمال قوی در آن واحد مفید دو معنای متفاوت است. اول آنکه لغت غیبیه بمعنای گمنام و ناشناس میباشد. در حقیقت استفاده از عنوان غیبیه برای تأکید بر گمنام بودن نویسنده در ایران قرن نوزدهم امری متداول بود. بعنوان مثال رساله‌ای که ملک خان خطاب به ناصرالدین‌شاه نگاشت و در آن از ضرورت اصلاح دیوان و قانون دفاع نمود «کتابچهٔ غیبیه» نامیده شده بود و مراد از غیبیه دقیقاً همان گمنام بودن نویسندهٔ آن بود. از طرف دیگر نگارش به سبک گمنام و اتخاذ شخصیتی خیالی بعنوان نویسندهٔ کتاب از مشهورترین و معمول‌ترین سبکهای نقد اجتماعی و فرهنگی و سیاسی در ایران قرن نوزدهم بوده است. در واقع اکثریت قریب به اتفاق روشنفکران قرن نوزدهم ایران آثار خود را تحت عنوان شخصیتی خیالی و از زبان آن شخصیت ساختگی به رشتهٔ تحریر درآوردند. یکی از مشهورترین این سبک نگارش بعنوان یک سیاح بی طرف بود که با دیدی عینی به نقد و بررسی اوضاع فرهنگی و اجتماعی ایران می‌پرداخت. میرزا فتحعلی آخوندزاده، ملک خان و میرزا آقاخان کرمانی از جمله کسانی بودند که از این نوع سبکهای خیالی و گمنام استفاده نمودند. از آنجا که خداوند هم در ارائهٔ حقائق روحانی و وحی و الهام



الهی از فرهنگ و زبان و هنجارهای زمان و قوم خویش استفاده مینماید، حضرت عبدالبهاء هم چه در مقاله شخصی سیاح و چه در رساله مدنیّه همین سبک نگارش را بخدمت قلم گمارده‌اند.

اما از طرف دیگر لغت غیبیّه بغیر از گمنام معنای دیگری را نیز افاده مینماید. این معنای دوم اسرارالغیبیّه از منشا غیبی الهی و مابعدالطبیعه رساله حکایت مینماید. این امر خصوصاً از آن جهت که لغت غیبیّه صفت «اسرار» گردیده‌است کاملاً مشهود و مشخص است. بدین ترتیب عنوان رساله مدنیّه حاوی مراتب و جامع مقامات مختلف می‌باشد. از طرفی گمنام است و از طرف دیگر منشا الهی آن تصریح میشود. از یک رو ظاهر آن بزبان و سبک متداول در خلق نگاشته شده و از طرف دیگر معنا و روح آن از حقیقتی الهی و استعلائی سخن میگوید.

تاکید بر گمنام بودن نام نویسنده و علت اتخاذ این سبک در اول رساله مدنیّه مورد بحث قرار گرفته است. حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه در شأن نزول آن رساله چنین میفرمایند:

«بر اولی‌الابصار معلوم و واضح بوده که چون در این ایام رأی جهان‌آرای پادشاهی بر تمدن و ترقی و آسایش و راحت اهالی ایران و معموریت و آبادی بلدان قرار یافته و بصرافت طبع، ید یمین

رعیت‌پروری و عدالت گستری را از آستین همت  
کامله و غیرت تامه برآورده تا بانوار عدل آفاق ایران  
را محسود ممالک شرق و غرب فرماید و نشأه اولای  
اعصار اولیّه ممتازه ایران در عروق و شریان اهالی و  
متوطنین این دیار سریان نماید لهذا این عبد لازم  
دانسته که بشکرانه این همت کلیّه مختصری در بعضی  
مواد لازمه لوجه‌الله مرقوم نماید و از تصریح اسم  
خویش احتراز نموده تا واضح و مبرهن گردد که  
مقصدی جز خیر کلّ نداشته و ندارم بلکه چون دلالت  
بر خیر را عین عمل خیر دانسته لهذا بدین چند  
کلمه نصیحیه ابنای وطن خویش را چون ناصح امین  
لوجه‌الله متذکّر مینمایم و ربّ خبیر شاهد و گواه  
است که جز صرف خیر مقصدی نداشته چه که این  
آواره بادیّه محبت‌الله بعالمی افتاده که دست تحسین و  
تزییف و تصدیق و تکذیب کلّ کوتاه است. (۲)

به‌همین ترتیب در چند صفحه بعد علّت تحریر رساله مدنیّه را  
عدم اهتمام پادشاه ایران بر ترقّی ایران در گذشته و ادّعای اراده بر  
عدالت و تجدّد و تمدّن در حال حاضر ذکر می‌فرمایند:

«و تا بحال چون ملاحظه نمی‌شد که سروری که زمام کلّ امور در کف کفایت اوست و اصلاح حال جمهور منوط به همت بلند او چنانکه باید و شاید چون پدر مهربان در تربیت و مدنیت و راحت و آسایش افراد اهل مملکت سعی بلیغ را مجری فرماید و بوجه مطلوب آثار رعیت‌پروری واضح و مبرهن گردد لهذا بنده و امثال این بنده ساکت بودند. و لکن حال چون مشهود ابصار اولی‌البصائرگشته که ذات خسروانه به صرافت طبع اراده فرموده که تشکیل حکومت عادلانه و تأسیس بنیان ترقّی عموم تبعه فرماید لهذا نیت صادقانه دلالت بر این اذکار نمود» (۴)

توضیح آنکه رساله مدنیّه خطاب به مردم، علماء مذهبی، روشنفکران و سلطان ایران یعنی ناصرالدین شاه نوشته شده است. به همین جهت بررسی شان نزول رساله مدنیّه مستلزم تحقیقی وسیع در خصوص هر یک از این چهار مقوله اجتماعی قرن نوزدهم ایران می‌باشد.

همانطور که از بیانات مذکور در فوق واضح می‌گردد، تاریخ نزول رساله مدنیّه از دوران بالقوه مهمّی در سیاست ناصرالدین شاه

حکایت می نماید. پس از اصلاحات امیرکبیر در اوائل سلطنت ناصرالدین شاه سیاست تجدید و تجدد فرهنگی تا حدود زیادی به فراموشی سپرده شد. تا آنکه در فاصله سالهای ۱۸۷۰ تا ۱۸۷۲ میلادی میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) به نخست‌وزیری ایران معین گردید. میرزا حسین‌خان که قبلاً سفیر ایران در پایتخت کشور عثمانی بود با نهضت‌های اخیر فرهنگی در اسلامبول آشنا بوده و از سیاست‌های اصلاحی پادشاه عثمانی در خصوص ارتش و دیوان و قانون که به «تنظیمات» معروف بود اطلاع داشت. اسلامبول نیز در آن زمان مرکز مهمی برای تبادل افکار غربی و شرقی بود و محل بسیاری از روشنفکران و اصلاح طلبان شده بود. به همین جهت میرزا حسین‌خان آماده اصلاحات فرهنگی و نظامی و دیوان بود و در دوران وزارت خویش ناصرالدین‌شاه را در این جهت تشویق نمود. در تحت تأثیر میرزا حسین‌خان بود که ناصرالدین‌شاه به اولین سفر خویش به اروپا در سال ۱۸۷۲ اقدام کرد و تا حدی از تمدن اروپائیان متأثر گردید و از لزوم اصلاح و ارتقاء ایران سخن می‌گفت. رساله مدنیّه در فاصله سفر اول و دوم ناصرالدین‌شاه به اروپا یعنی در ۱۸۷۵ نازل گردید. با آنکه میرزا حسین‌خان مشیرالدوله در ۱۸۷۲ از سمت صدارت‌عظمی معزول گردید مع الوصف در سمتهای مهم دیگری به خدمت ادامه داد. اکثر مورّخین از میرزا حسین خان مشیرالدوله با احترام یاد کرده‌اند و

او را در عین اشتباهات مختلف شخصی خیر خواه و دارای حسن نیت تعریف کرده اند. جمال مبارک نیز به همین شأن در خصوص میرزا حسین خان عنایت فرموده‌اند. میرزا حسین خان در زمان تبعید جمال مبارک از بغداد به اسلامبول و از اسلامبول به ادرنه و عکا سفیر ایران در اسلامبول بود. وی با آنکه مجری سیاست ظلم در حق حضرت بهاء‌الله بود مع الوصف از شخصیت جمال مبارک بسیار متأثر گردید. جمال مبارک با آنکه به دست او مظلوم واقع گردیدند مع هذا نظر به صداقت و حسن نیت وی از او به خوبی یاد می‌فرمایند. در رساله ابن الذئب چنین مذکور است:

«این مظلوم را مرحوم مغفور حضرت مشیرالدوله میرزا حسین خان غفرالله شناخته بود و البته نزد اولیای دولت تفصیل ورود این مظلوم را در آستانه و اقوال و اعمالش را ذکر فرمود. یوم ورود میهماندار دولت حاضر و ما را به محلی که مأمور بود برد. فی الحقیقه کمال محبت و عنایت از جانب دولت نسبت به این مظلومان ظاهر و مشهود. یوم دیگر شاهزاده شجاع‌الدوله و میرزا صفا به نیابت مرحوم مغفور مشیرالدوله وزیر مختار تشریف آوردند و هم‌چنین بعضی از وزراء دولت علیه از جمله مرحوم کمال‌پاشا

و بعضی دیگر و این مظلوم متوکلأً علی الله من غیر  
ذکر حاجت و مطلبی چهار شهر در آن ارض بود . .  
. و این عمل حضرت مرحوم مغفور اعلی الله مقامه نظر  
به دوستی این مظلوم نبود بلکه نظر به مقتضیات  
حکمت و خدمتی که سرأ در نظر داشته اند بود.  
شهادت میدهم که در خدمت دولت امین بود به شأنی  
که خیانت را در عرصه اش راهی و مقامی نبود و  
سبب ورود این مظلومان در سجن اعظم هم او بود  
ولکن چون در عمل خود صادق بود لائق ذکر خیر  
است.» (۵)

اما برای تجزیه و تحلیل مفهوم تجدّد و تمدن در رساله مدنیّه  
باید به شرایط اجتماعی و تاریخی ایران در نیمه قرن نوزدهم توجه  
نمائیم. بدون تردید مهمترین تحول را باید در موقف ایران در روابط  
بین المللی خویش جستجو نمود. قرن نوزدهم قرن افزایش نفوذ، تسلط و  
تأثیر اروپا و تمدن غربی بر خاور میانه بود. اگرچه در دوره قرون  
وسطی امپراطوری اسلامی از مهمترین مراکز فرهنگ و مدنیّت و صنعت  
جهان بود و از نظر نظامی و علمی معادل و حتی برتر از تمدن اروپائی  
محسوب می شد مع هذا در فاصله میان قرن شانزدهم تا قرن نوزدهم

انقلاب و تحوّل بنیادی در این موازنه فرهنگی صورت پذیرفت. جهان اسلامی در این زمان از روح تعالیم روحانی غفلت ورزید و به جزئیات و ظواهر و مباحث زیان‌آور خو گرفت. جنبه خلاق فلسفی و علمی جهان اسلام رو بکاهش رفت و علمای اسلام بنحوی وسواسی به جعل احادیث و ایجاد احکام برای کنترل کوچک‌ترین جزئیات رفتار مردم عادی همت گماردند. روحیه استقلال فردی و اتکاء به داوری و خرد شخصی هرچه بیشتر مورد حمله قرار گرفت و سلطه منطق سرسپردگی و تقلید بی‌منطق، روش متداول گردید. واضح است که در چنین شرایطی خلاقیت فرهنگی جای خود را به رکود اجتماعی و فکری خواهد سپرد. اما بالعکس در اروپای غربی همین دوران به نوزائی فرهنگی و اکتشافات علمی و اصلاحات مذهبی و تأکید بر استقلال و داوری شخصی و انقلاب صنعتی و انقلاب سیاسی و انقلاب ارتباطاتی منجر گردید. نتیجه آن بود که تمدن غرب با سرعت به پیش رفته و به تحمیل اقتصادی و نظامی در سرتاسر کره زمین نائل گردید. بدین ترتیب برای اولین بار قرن نوزدهم شاهد ظهور و تسلط یک نظام سرمایه‌داری و صنعتی بین‌المللی در دنیا شد. در این میان خاور میانه هم مستثنی نبود.

با آنکه امپراطوری عثمانی در قرن هجدهم متوجه این تحوّل

بنیادی گردید و تا حدی به اصلاحات نظامی و اجتماعی محدودی اقدام نمود، کشور ایران نسبت به انقلابات دنیا بی‌اعتنا بود. بهمین دلیل توجه به مدنیت غرب و ادراک لزوم اصلاح و تجدّد در فرهنگ و سیاست و اقتصاد ایران با تأخیر بسیار یعنی در قرن نوزدهم صورت پذیرفت. شکست ایران در جنگ با همسایه شمالی خویش یعنی روسیه و عقد عهدنامه‌های تحقیر آمیز گلستان در ۱۸۱۲ و ترکمانچای در ۱۸۲۸ و شکست بعدی ایران از انگلیس در هرات در ۱۸۵۶ نیاز به اصلاح اجتماعی و سیاسی را در معدودی از سران سیاسی ایران برانگیخت. اما متأسفانه این اقدامات بسیار سطحی و محدود بود و در نتیجه و مجموع با شکست روبرو شد. علل این شکست متعدّد است اما از جمله این علل باید به چهار عامل اشاره نمود:

اول مخالفت علماء ایران با اصلاحات فرهنگی و صنعتی و سیاسی بود. بر خلاف کشور عثمانی که علمای سنی تحت سلطه حکومت بودند علماء ایران دارای قدرت و استقلال بیشتری بوده و لذا مخالفتشان با اصلاحات اجتماعی موفق‌تر و مؤثرتر بود.

علت دوم فساد حاکم در دو نهاد حکومت و علما بود. قرن نوزدهم میلادی شاهد افزایش استبداد و فساد در سطح دولت و علما بود بطوریکه سیاستهای هر یک از این دو گروه در اکثر موارد بر اساس منافع فردی و جاه‌طلبی شخصی و امتیازات طبقاتی و گروهی ایشان



تعیین میگردید. واضح است که در چنین شرایطی سیاست اصلاحات فرهنگی و اقتصادی و فرهنگی سطحی و پوشالی باقی می ماند.

علت سوم فقدان ایده‌نولوژی صحیح در خصوص تمدن و تجدد بود. اکثر زورمندان و حتی روشنفکران ایران را باور برآن بود که با تغییر جنبه محدودی از حیات اجتماعی و فرهنگی کشور میتوان به تمدن و تجدد نوین دست یافت. در بیشتر موارد تغییر و تحول نظامی و یا ظواهر مصرفی راه‌حل رکود و عقب‌افتادگی فرهنگی تلقی میگردید. بعنوان مثال ملک‌خان بر آن بود که با اصلاح دیوان تمامی مشکلات اجتماعی برطرف خواهد گردید و تقلید کورکورانه از غرب را توصیه میکرد.

و بالاخره علت چهارم سیاستهای قهرآمیز و تسلیحاتی و استعماری ممالک غرب در سرتاسر دنیا و از جمله ایران بود که از اصلاح راستین فرهنگی در ایران مانع مینمود.

رساله مدنیته حضرت عبدالبهاء کوششی است برای تغییر افکار سران سیاسی من جمله ناصرالدین‌شاه، علمای مذهبی، روشنفکران غیرمذهبی و جمهور مردم ایران در جهت اصلاح و تجدد راستین. بهمین جهت است که رساله مدنیته به هر چهار عامل فوق‌الذکر توجه نموده و بحل آنها اهتمام می‌ورزد. البته نقطه عطف رساله مدنیته ارائه جهانبینی

و ایده‌نولوژی صحیحی از مسئله تجدد و مفهوم تمدن و ترقی است که شاید عوام و خواص ایران از خواب نادانی بیدار شده و با آگاهی و هشیاری در جهت اصلاح و ابداع قدم گذارند. اما علاوه بر این هدف اصلی، رساله مدنیّه از ارتجاع و بنیادگرایی علمای مذهبی انتقاد نموده و فساد حاکمه در جامعه را مورد تحلیل و نکوهش قرار داد. بهمین ترتیب رساله مدنیّه تقلید کورکورانه تمدن غرب و مظاهر منفی مدنیّت اروپا را نفی نموده و سیاستهای پرخاش‌جو و ظالمانه دنیای غرب را به باد حمله گرفت. در صفحات بعد این مسائل را بیشتر تشریح خواهیم نمود.

بطوریکه گفته شد رکود اقتصادی و اجتماعی ایران معلول تأثیر متقابل عوامل خارجی و داخلی بود. در واقع هیچگونه تجزیه و تحلیلی از مسئله توسعه یا عدم توسعه اجتماعی و اقتصادی ایران نمیتواند و نباید از این کنش و واکنش متقابل غفلت نماید. عامل خارجی واضح و مشخص است. ورود ایران در صحنه اقتصاد و سیاست بین‌المللی در چارچوب سلطه، استعمار و قهر غرب بر کشورهای دیگر من جمله خاور میانه صورت پذیرفت. در نتیجه سیاستهای ممالک غربی در وهله اول متوجه منافع خصوصی خود ایشان بود و در غالب مواقع با رشد و تکامل اقتصادی و اجتماعی کشورهای ضعیف تناقض

داشت. برخی از نویسندگان مصر و ژاپن را در قرن نوزدهم مورد مقایسه قرار داده و برآنند که علت عدم پیشرفت مصر و توسعه ژاپن توجه و سلطه و نفوذ دولتهای غرب به مصر و عدم توجه آنها به ژاپن بوده است. در واقع میتوان گفت که ریشه اصلی این استعمار و استثمار را باید در ترکیب دو نهضت و نهاد سرمایه‌داری و ناسیونالیسم از قرن هجدهم به بعد جستجو نمود. ظهور نظام سرمایه‌داری و انقلاب صنعتی و کشاورزی به ایجاد دولتها و جوامع قدرتمند و ثروتمند منجر گردید. اما نظام صنعتی و سرمایه‌داری تحت‌الشعاع ایده‌نولوژی نوظهور ناسیونالیسم بود که بر اساس معاهده وست‌فاليا (Westphalia) در ۱۶۴۸ دنیا را بر اساس مقوله دولت‌مردنی (Nation-State) تصویر نموده و سیاست بین‌المللی را بر اساس اصل موازنه قوا بنیان نهاد. در چنین شرایطی آشکار است که قدرت هر کشور در راه تحکّم و تسلط بر ممالک و جوامع ضعیف‌تر و استعمار و استثمار ایشان بکار برده خواهد شد. عبارت دیگر ترکیب ناسیونالیسم و سرمایه‌داری بناچار به استعمار و امپریالیسم منجر خواهد شد. بهمین جهت است که رساله مدنیته همانند تمامی دیگر آثار بهائی مسئله تجدد و تمدن ایران و دنیا را در چارچوب نظام بین‌المللی نوینی که در آن اصل ناسیونالیسم پرخاشگر جای خود را به وحدت عالم انسانی و قراردادها و همکاریهای بین‌المللی و تحدید تسلیحات میسپارد بررسی مینماید.

اما علاوه بر علت خارجی، رکود اجتماعی و اقتصادی و سیاسی ایران معلول عواملی داخلی نیز بوده است. در این میان باید به سه عامل اساسی اشاره نماییم:

اولین عامل درونی، فقدان تحول و انقلاب فرهنگی در ایران بود بدین ترتیب که ارتقاء و تکامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مستلزم ظهور نهادهای بدیع فرهنگی و ارزشها و باورهای نوین معنوی است. اما فرهنگ تجدد در اذهان مردم و نهادهای اجتماعی ایران رسوخ ننمود. در این میان بزرگترین اشتباه فرهنگی تأکید بر بنیادگرایی مذهبی و مخالفت با تجدد به عنوان بدعت مذهبی بود. چنین سیاستی با عقلانی‌بودن (Rationalization) مسائل قانونی، اقتصادی و سیاسی متضاد بوده و بجای توسعه اجتماعی و اقتصادی به رکود اقتصادی و فرهنگی منجر گردید. اهل بها را اعتقاد چنانست که فرهنگ بدیع بهائی مقتضیات تکامل و ترقی اجتماعی را برای ایران و جهان مهتا نمود. اما علماء کوتاه‌نظر و دولت خودکامه دست بدست یکدیگر داده و بجای سپاس و یادگیری به سرکوب و کشتار بهائیان پرداختند و عرضه جهان‌بینی بدیع بهائی به مردم ایران را با اعمال قهر و سانسور و خونریزی ناممکن ساختند. مع الوصف رساله مدنیته از طرف حضرت عبدالبهاء بعنوان غصن اعظم شارع بهائی نازل نشده

است و به‌همین جهت بجای تشریح دیانت بهائی، رسالهٔ مدنیّه به تصریح و توضیح مختصات فرهنگ تجدّد اجتماعی و تمدّن راستین همت می‌گمارد.

دومین عامل درونی که به شکست تجدید و تجدّد اجتماعی ایران انجامید عدم توجه کافی رؤسای مذهبی و سیاسی ایران به یادگیری علوم و فنون و صنعت نوظهور غرب بود. در این مورد علماء نقش عمده‌ای را ایفا نمودند. ایشان صنعت و علوم و آموزش غرب را کفر و بدعت تلقّی نموده و با غروری کاذب از برتری علوم و آموزش اسلامی نسبت به علوم و فرهنگ و آموزش غربی دم می‌زدند، نتیجهٔ این امر آن بود که مردم ایران بجای تواضع علمی و کوشش به یادگیری علوم و صنایع غرب، پیشرفت خویش را در تکفیر و تحقیر مغرب زمین جستجو می‌نمودند. بدین جهت ایرانیان بجای اتّخاذ صنعت غرب به اقتباس ظواهر پوشالی و مصرفی غرب اکتفاء نمودند. این نحوهٔ ارتباط با غرب به سقوط اقتصادی ایران در قرن نوزدهم منجر گردید. اقتباس ظواهر مصرفی غرب توسط مردم ایران نه‌تنها باعث کاهش صنایع و حرّف قدیمی ایرانی گردید بلکه عدم اقتباس تکنیکهای صنعتی و تولیدی غرب به سیاست افزایش وابستگی به دولتهای غربی منجر شد. (۶)

سومین عامل درونی که در سرنوشت ایران بسیار مؤثر بود

رابطه علماء و دولت و تغییر موازنه قوا میان آنها بود. قرن نوزدهم میلادی در ایران شاهد افزایش قدرت علماء و تضاد دولت و علماء بود. در دوره صفویه رابطه علماء و حکومت شکل متفاوتی داشت. حکومت صفوی از قدرت متمرکز قابل توجهی برخوردار بود و تشیع را مذهب رسمی ایران نمود. پادشاهان صفوی خود را نائب امام غائب دانسته و در امور علمی و مذهبی و حکومتی و دولتی خویشان را رهبر مشروع مردم قلمداد نمودند. بدین ترتیب در اکثر دوران صفوی علماء تا حدود زیادی تحت الشعاع حکومت صفوی بودند. دردوران قاجاریه وضعیّت جدیدی بوجود آمده بود. دولت قاجار دولت ضعیفی بود و نمی‌توانست در شجره نامه خویش دعوی انتساب به قریش را بنماید. در نتیجه آقامحمدخان قاجار و فتحعلی‌شاه تا حدود زیادی در دعوی مشروعیّت سیاسی خویش به تصدیق و حمایت علماء وابسته شدند.

در این میان تقسیم کار نسبتاً مشخصی صورت پذیرفت. بدین ترتیب که علماء نائب مذهبی و علمی امام غائب تلقی شدند و حکام قاجار در حکومت سیاسی نیابت یافتند. این تقسیم مشروعیّت و اختیار همواره مورد مناقشه و کشمکش بود. دولت می‌کوشید که از اختیار محاکم شرع بکاهد در حالیکه علماء سعی میکردند که حیطة اقتدار خود را به محاکم عرف هم گسترش بدهند. اما در مجموع موازنه قوا

میان دو گروه مقرر بود. رساله مدینه حضرت عبدالبهاء در زمانی به تحریر در آمد که این تقسیم اختیار تا حدود زیادی واقعیت داشت. بدین جهت است که رساله مدینه توجه عمده‌ای به موقف علماء در خصوص مسئله تجدّد نموده و بر لزوم تعبیر مرقّی از اسلام توسط علماء تأکید نمود. در همین زمان آثار حضرت عبدالبهاء و نیز حتی آثار متأخر حضرت بهاء الله نظیر لوح دنیا و لوح ابن الذّئب که در خصوص علماء، دولت و ترقّی و رکود ایران بحث مینماید همگی به ضرورت اتحاد علماء و دولت در جهت تعبیری بدیع از اسلام و برقراری دمکراسی سیاسی در ایران تأکید دارد. بعنوان مثال جمال مبارک در لوح دنیا می‌فرمایند:

«از برای ایران قانون و اصولی لازم و واجب و لکن شایسته آنکه حسب الارادة حضرت سلطان ایده الله و حضرات علمای اعلام و امرای عظام واقع شود، باید به اطلاع ایشان مرقّی معین گردد و حضرات در آن مقرر جمع شوند و بحبل مشورت تمسک نمایند و آنچه را سبب و علت امنیت و نعمت و ثروت و اطمینان عباد است معین فرمایند و اجرا دارند چه اگر بغیر این ترتیب واقع شود علت اختلاف و ضوضاء گردد.» (۷)

همچنین حضرت بهاء الله می‌فرماید:

«اگر چه جمهوریت نفعش به عموم اهل عالم راجع و لکن شوکت سلطنت آیتی است از آیات الهی دوست نداریم مدن عالم از آن محروم ماند، اگر مدبرین عالم این دو را جمع نمایند اجرشان عندالله عظیم». (۸)

به‌همین ترتیب در لوح ملکه ویکتوریا چنین نازل شده است:

«وَسَمِعْنَا بِأَنَّكَ أَوْدَعْتَ زَمَامَ الْمَشُورَةِ بِأَيَادِي  
الْجُنْهُورِ. نِعْمَ مَا عَمَلْتَ لِأَنَّ بِهَا تَسَحَّكَمَ أَصُولُ  
أَبْنِيَةِ الْأُمُورِ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُ مَنْ فِي ظِلِّكَ مِنْ كُلِّ  
وَضِيْعٍ وَشَرِيفٍ وَ لَكِنْ يَتَّبِعِي لَهُمْ أَنْ يَكُونُوا أُمَّاءَ  
بَيْنَ الْعِبَادِ وَ يَرَوْنَ أَنْفُسَهُمْ وَكَلَاءَ لِمَنْ عَلَى الْأَرْضِ  
كُلِّهَا». (۹)

مضمون بیان مبارک به فارسی این است: شنیده ایم که زمام مشورت را بدست مردم سپرده‌ای، کار پسندیده‌ای انجام دادی چرا که مشورت جمهور بنیان نهادها را استحکام می‌بخشد و دلهای تبعه‌ها را از کهنتر و مهتر آرامش می‌دهد، اما شایسته است که این نمایندگان اماناء مردم بوده و در اندیشه منافع تمامی مردم دنیا باشند.

باید توجه داشت که در اواخر قرن نوزدهم میلادی قدرت



علماء ایران رو به افزایش نهاد و متدرجاً تقسیم اختیارات میان حکومت و علماء رو به زوال رفت. در اینجا است که زمینه اندیشه جدیدی که بر طبق آن علماء نیابت امور علمی و حکومتی هر دو را عهده‌دار گردیده و لذا تفکیک میان حکومت و علماء باید از میان برود، مهیا گردید. اما چنین تلفیقی منافی روح و فرهنگ تجدّد بوده، روحیه غیر تاریخی و ضدّ تاریخی را تشویق نموده، با اصل استقلال فردی و آزادی مدنی تناقض داشته، نهادهای کهنه و اندیشه‌ها و ارزشهای عتیقه را مستحکم کرده، عقلانیت و اصلاحات قانونی را منتفی ساخته، اصل برابری حقوقی افراد انسان صرف‌نظر از عقائد مذهبی را معدوم نموده و علوم تجربی و صنایع سودمند را به رواج قیل و قالهای عتیقه معطوف می‌گرداند. بدین جهت است که رساله سیاسیّه حضرت عبدالبهاء که در سال ۱۹۰۲ میلادی (۱۲۱۰ هـ ق) در زمان مظفرالدین شاه نوشته شده است از رهبری علماء در مسائل سیاسی و حکومتی انتقاد نموده و از تحکّم علماء مذهبی با بدبینی سخن می‌گوید.

افزایش قدرت علماء در نیمه دوم قرن نوزدهم معلول علل متعدّدی بود که از جمله آنها میتوان به افزایش درآمد مجتهدین که خود معلول بهبود سیستم حمل و نقل و اخذ سهم امام بود، پیروزی قطعی اصولی‌ها بر اخباریون، ظهور مرجع تقلید واحد (حسن نجفی)،

مرتضی انصاری، حسن شیرازی) و افزایش سلسله مراتب علماء مذهبی،  
افزایش تعداد مجتهدین و آیت‌الله‌ها، و تمرکز علماء شیعه در عتبات  
عالیات و مصونیت و استقلال بیشتر آنها از حکومت قاجار اشاره نمود.

## ب - ترتیب و تقسیم رسالهٔ مدنیّه

قبل از بررسی مفهوم تجدد در رسالهٔ مدنیّه لازم است که توضیح کوتاهی در بارهٔ تقسیم بندی رسالهٔ مبارک داده شود. با آنکه رسالهٔ مدنیّه به صورت بخشهای جدا از یکدیگر منظم نگردیده است معهذا در واقع حاوی پنج بخش جدا است. بخش اول که از آغاز تا صفحهٔ ۱۷ بطول میکشد مقدمهٔ رسالهٔ مدنیّه است که در آن موضوع و علت نزول رساله مورد بحث قرار گرفته است. در این قسمت حضرت عبدالبهاء عظمت و مجد ایران در زمانهای گذشته را با ذلت و ضعف آن در حال حاضر مقایسه می فرمایند و از ضرورت انقلابی اجتماعی و فرهنگی و مدنی در تمامی شئون و ابعاد جامعهٔ ایرانی سخن میگویند. از ابتدای این مقدمه آشکار است که مفهوم تجدد در اندیشهٔ حضرت عبدالبهاء با حرکت در جهت عقلانیت و تقویم عقلی رفتار فردی و نهادهای اجتماعی ارتباطی بنیادی دارد. در واقع راه حل مسئله را از آغاز در کار برد دانش و هوش مقرر میفرمایند. رسالهٔ مدنیّه بدینگونه آغاز میشود:

«بسم الله الرحمن الرحيم. بدایع حمد و ثنا و جوامع

شکر و سپاس درگاه احدیت پروردگاری را سزاست که

از بین کافۀ حقائق کونیّه حقیقت انسانیه را به دانش و هوش که نیرین اعظمین عالم کون و امکان است مفتخر و ممتاز فرمود و از نتایج و آثار آن موهبت عظمی در هر عصر و آنی مرآت کائنات را به صور بدیعه و نقوش جدیده مرتسم و منطبع نمود چه اگر بدیده پاک در عالم وجود نگری مشهود گردد که از فیوضات فکر و دانش هیکل عالم در هر دوری به جلوه و طوری مزین و به لطافت بخشایش جدیدی متباهی و مفتخر است و این آیت کبرای خداوند بی‌همتا در آفرینش و شرف بر جمله ممکنات سبقت و پیشی داشته و حدیث "اول ما خلق الله العقل" شاهد این مطلب" (۱۰)

باید توجه نمود که در این سطور اولیه حضرت عبدالبهاء به نحوی لطیف سه اصل مهم را در ارتباط با مسئله تجدد و ترقی مشخص فرموده اند.

اول اینکه ترقی و تمدن مستلزم استفاده از دانش و هوش یعنی تقویم فرد و جامعه بر اساس مقتضیات خرد است.

دوم آنکه این خرد صرفاً خرد تکنیکی نبوده بلکه خرد عملی و اخلاقی نیز میباشد. به عبارت دیگر تجدد و عقلانیت در آن واحد

مستلزم تحول در نظام تکنیکی و صنعتی و علمی جامعه (دانش) و تغییر در نظام ارزشها و آرمانهای فرهنگی (هوش که همان عقل عملی است) می باشد. چنانکه بعداً ملاحظه خواهد شد این امر از اهم اصول در تعبیر مفهوم تجدد از نظر امر بهائی است.

سوم آنکه حضرت عبدالبهاء به نحوی ضمنی تعریف پیچیده‌ای از خرد را ارائه می فرمایند. بدین ترتیب که در آن واحد به ضرورت استفاده از دانش و هوش انسان تأکید می فرمایند و در عین حال این خرد را با اول صادر از حق پیوند می دهند. واضح است که آن خردی که اول صادر از حق است عقل کلی الهی یعنی مشیت اولیه است که چیزی جز حقیقت وحی و الهام الهی نیست. بدین ترتیب حضرت عبدالبهاء مفهوم تجدد را به نحوی دوگانه تعریف می فرمایند. از طرفی تجدد مستلزم کاربرد عقل انسانی است و از طرف دیگر نیازمند استفاضه از فیوضات روح القدس در این عهد و عصر است.

آشکار است که حضرت عبدالبهاء به نحوی دقیق مفهوم تجدد و ترقی را در ارتباط با اصل تطابق دین و علم و عقل تعریف می فرمایند.

پس از تأکید بر ضرورت بیداری ایرانیان و رویگردی نو به مسائل اجتماعی و اقتصادی، حضرت عبدالبهاء در آخر مقدمه خویش

اعتراضات پاره ای از علماء و روشنفکران را علیه ترقی و تجدد ذکر نموده و رساله خویش را به دفع و طرد آن اعتراضات اختصاص می‌دهند. حضرت عبدالبهاء به چهار اعتراض کلی علیه ترقی و تجدد و اصلاح اشاره فرموده و آنها را بدینگونه توصیف می‌فرمایند:

"بعضی گویند که این افکار جدیدة ممالک بعیده است و منافی مقتضیات حالیه و اطوار قدیمه ایران. و برخی بیچارگان ناس را که از اساس متین دین و ارکان شرع مبین بی‌خبرند و قوه امتیازیه ندارند جمع نموده گویند که این قوانین بلاد کفریه است و مفایر اصول مرعیه شرعیه و "من تشبه بقوم فهو منهم". قومی بر آنند که باید اینگونه امور اصلاحیه را به تائی شینا فشینا اجرا نمود، تعجیل جائز نه. و حزبی برآنند که باید تشبث به وسائلی نمود که اهل ایران خود ایجاد اصلاحات لازمه سیاسیه و معارف عمومیه و مدنیت تامه کامله نمایند لزوم اقتباس از سائر طوائف نه. باری هرگروهی به هوانی پرواز می نمایند." (۱۱)

پس از ذکر این اعتراضات مقدمه رساله مدنیّه پایان پذیرفته و

در چهار بخش بعد حضرت عبدالبهاء به ردّ يكيك اين اعتراضات همت می‌گمارند. بنا براین بخش دوم در واقع ردّ اعتراض اول است. این بخش از صفحه ۱۷ شروع شده و تا صفحه ۲۲ ادامه می‌یابد. این بخش با عبارت:

«باری اشخاصی که می‌گویند این افکار جدیده موافق حال طوائف سائره است و به مقتضیات حالیه و روش و اصول ایرانیّه مناسبتی ندارد فی‌الجمله ملاحظه نمی‌نمایند که . . .»

آغاز می‌گردد. تاکید اصلی حضرت عبدالبهاء در این بخش بر آنست که ایران می‌تواند و باید صنایع و علوم غرب را بیاموزد و از بسیاری از نهادهای فرهنگی تمدن غرب عبرت و سرمشق بگیرد. از آنجا که این مطلب از اهمّ مباحث مربوط به مفهوم تجدّد است بزودی به این موضوع به‌نحو مفصل‌تری اشاره خواهیم نمود.

بخش سوم جواب به اعتراض دوم است. این بخش در ارتباط با تعبیر اسلام و علماء اسلام از مفهوم تجدّد است. حضرت عبدالبهاء در این قسمت به‌مخالفین با تجدّد که نفی تجدّد را بر تعالیم اسلام مبتنی می‌نمایند توجه نموده و اثبات می‌فرمایند که اسلام راستین تناقضی با اقتباس علوم و فنون سودمند از ملل و اقوام و مذاهب

دیگر ندارد. این بخش طولانی‌ترین بخش کتاب است. دلیل آنهم واضح است چه که عقائد علماء و مخالفت اکثر ایشان با تجدّد و ترقّی از قدرت و نفوذ عمده ای در جامعه ایرانی برخوردار بود. بدین ترتیب حضرت عبدالبهاء می‌کوشند که اولاً توافق روح اسلام را با ترقّی و تمدّن اثبات فرمایند و ثانیاً شرایط علماء راستین را مشخص نموده و از ایشان دعوت می‌نمایند که در جهت تعبیر مترقّی از آرمانهای اسلامی حرکت نمایند. این بخش از صفحه ۲۲ تا صفحه ۱۲۷ بدین ترتیب ادامه می‌یابد:

«و اما حزبی که بر آنند این اصلاحات جدیده و تشکیلات سدیده بالقوه و بالفعل مغایر رضای پروردگار و منافی اوامر شارع مختار و مخالف اساس شرع متین و مباین سیرت حبیب رب‌العالمین است قدری تدبّر نمایند که این مخالفت از چه جهت است . . . .»

بخش چهارم پاسخ به اعتراض سوم است که با تجدّد و اصلاح موافق بوده اما تأکید بر تدریج و تأنی میکند. حضرت عبدالبهاء اصل تدریج را تصدیق می‌فرمایند ولی با کسانی که از اصل تدریج، رکود، حفظ وضع موجود و یا اصلاحات جزئی را نتیجه میگیرند مخالفت می‌فرمایند. این بخش از صفحه ۱۲۷ با عبارت:

«و اما حزبی که برآنند در اجراء اصلاحات لازمه باید

صبر و تأنی نموده شیناً فشیناً مجری داشت آیا



مقصودشان از این بیانات چه . . . «

آغاز شده و تا صفحه ۱۲۲ ادامه می‌یابد.

بلاخره آخرین بخش رساله که از صفحه ۱۲۲ تا ۱۲۷ طول

میکشد به نفی چهارمین اعتراض می‌پردازد. این بخش با این عبارت شروع میگردد:

«و اما حزبی که برآنند که این اصول تمدنیّه و اساس ترقی مراتب عالیّه سعادت بشریّه در عوالم ملکیتّه و قوانین اصلاحات کامله و اتّسع دوایر مدنیت تامّه را اقتباس از ملل سائره لازم و موافق نه بلکه لائق و سزاوار چنان است که حکومت و ملت ایران تفکّر و تعمق نموده خود ایجاد امور ما به الترقی نمایند، البته اگر . . .»

واضح است که اعتراض چهارم با اعتراض اول مشابه است بدین ترتیب که لزوم تجدّد را قبول مینماید اما معتقد است که باید توسط خود ایرانیان کشف و اختراع بشود. حضرت عبدالبهاء رساله خویش را با این بیان مبارک به‌انتها میرسانند:

«ای خوشا حال نفسی که خیر ذاتی خود را فراموش

نموده چون خاصان درگاه حق گوی همت را در میدان  
منفعت جمهور افکنده تا بعنایت الهیه و تأییدات  
صمدانیه مؤید بر آن گردد که این ملت عظیمه را باوج  
عزت قدیمه رساند و این اقلیم پژمرده را به حیات  
طیبه تازه و زنده نماید و چون بهار روحانی اشجار  
نفوس انسانی را بحلیه اوراق و ازهار و اثمار سعادت  
مقدسه سرسبز و خرم نماید». (۱۲)

## ج - مفهوم تجدد (Modernity) در رسالهٔ مدنیّه

در آغاز این مقاله به تقابل مهمّی اشاره شده است. چنانکه از بیانات حضرت بهاءالله آشکار گردید موضوع رسالهٔ مدنیّه «سبب و علت عمار دنیا و خرابی آن» می باشد. اما از طرف دیگر متوجه گردیدیم که رسالهٔ مدنیّه در مورد اصلاح و عمار ایران نگاشته شده است. در آغاز این دو توصیف رسالهٔ مدنیّه بنظر عجیب می آید. اما با تحقیقی در خصوص مفهوم تجدد از نظر رسالهٔ مدنیّه این تقابل حلّ خواهد شد. حلّ این تقابل مشروط به حلّ سؤال دیگری است که احتمالاً مهمترین سؤال در زمینهٔ ترقی و تجدد است. این سؤال به مسئلهٔ کلیت و عمومیت مفهوم تجدد مرتبط است.

مسئله این است که آیا تمدن و تجدد مفهومی کلی و

جهانی‌است و یا اینکه دارای مفاهیم متعدّد و نسبی بوده و لذا برای جوامع گوناگون تعاریف و ویژگی‌های متفاوتی خواهد داشت. بدین ترتیب پرسش ما به امکان تعریف "عمومی" و یا "خصوصی" تجدّد و ترقّی راجع میگردد. لازم به تذکّر است که در مناقشات نظری قرن نوزده ایران در خصوص مسئله تجدّد میان روشنفکران غیر مذهبی و علماء مذهبی اختلاف فکری فاحشی وجود داشت. بطور کلی اکثر روشنفکران غیر مذهبی بامکان تعریفی کلی و عمومی از مفهوم تجدّد و ترقّی معتقد بودند حال آنکه اکثر علماء مذهبی بنوعی تعریف خصوصی قائل شدند. البتّه هیچگونه رابطه منطقی میان بی‌اعتقادی به مذهب و اعتقاد به معنای کلی تمدّن و تجدّد وجود ندارد. در واقع اعتراض اوّلی که در رساله مدنیّه مورد بحث قرار گرفته است به موقفی مرتبط است که غیر مذهبی است در عین حال که نافی امکان تعریفی کلی و عمومی از تجدّد است. مع‌هذا در ایران قرن نوزدهم اکثر روشنفکران طراز اوّل غیر مذهبی به تعریفی کلی و عمومی از تمدّن و ترقّی قائل شده‌اند.

البتّه ریشه فلسفی و جامعه‌شناختی این سؤال را باید در تعارض نظری دو مکتب عمده قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم اروپا یعنی مکتب روشنگرانی (Enlightenment) و مکتب رومانتیک (Romanticism) جستجو نمود. شاید بتوان این دو گروه را اصحاب

ترقی (Progress) و اصحاب نظم (Order) تسمیه نمود. اصحاب ترقی یا نهضت روشنگرانی را عقیده بر آن بود که معنای ترقی نفی کامل سنت، مذهب و استبداد سیاسی است. بدین ترتیب بر طبق نظر اصحاب ترقی تنها معنای ترقی ایجاد جامعه‌ای است که در آن عامل تصمیم‌گیری عقل و علم انسان است. اصحاب ترقی را اعتقاد بر آن بود که خرد انسان و دانش تکنیکی برای نیل به تمدن و تکامل کافی بوده و برای تضمین اخلاق و نظم نیز کفایت می‌نماید. فلاسفه روشنگرانی نظیر هولباخ (Holbach)، لامتری (La Metrie)، دیده‌رو (Diderot)، هلوسیوس (Helvetius)، ولتر (Voltaire) و کندرسه (Condorcet) ادعا نمودند که تمامی انسانها دارای طبیعت و ماهیت مشترکی می‌باشند که رفتار آنها را تعیین مینماید. بر طبق نظر آنها مکتب روشنگرانی قانون عمومی و کلی رفتار انسان را کشف کرده و میتواند رفتار انسانها را صد در صد پیش‌بینی و تعیین نماید. انسان در این نظریه صرفاً موجودی طبیعی و مادی است. بدین جهت است که انسان موضوع شناخت علمی قرار گرفته و کاملاً قابل پیش‌بینی میگردد. بر طبق نظر روشنگرانی قانون کلی رفتار انسان قانون لذت‌طلبی است (Utilitarianism). بر طبق این نظر همه انسانها ذاتاً بدنبال منافع و لذات شخصی خود بوده و از درد و رنج میگریزند. در نتیجه اعمال آدمی متوجه به حداکثر سازی منافع و

لذات خود میباشد. از نظر اصحاب ترقی انسان موجودی است عاقل و خردمند. بدین ترتیب انسان میکوشد تا در هر آن کاری را انجام بدهد که در واقع با حدّ اقلّ هزینه به حدّ اکثر منافع و لذات منجر شود. بنا بر این جامعه مبتنی بر عقل جامعه‌ای است که با طبیعت انسان هم‌آهنگ باشد. از این رو است که اصحاب ترقی عالیترین ملاک اخلاق را لذت طلبی و حدّ اکثر سازی منافع فردی تعریف نمودند. آزادی از نظر ایشان لازمه جامعه عقلانی و سالم است چه که آزادی به استفاده از خرد در جهت حدّ اکثر سازی لذات و منافع خصوصی منجر میگردد. از طرف دیگر اصحاب ترقی ادعا نمودند که خودخواهی و خودپرستی فردی با رفاه و نظم عمومی انطباق کامل دارد. آدام اسمیت (Adam Smith) فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی استدلال کرد که اگر همه افراد در رقابت کامل بوده و صرفاً به تعقیب منافع خودخواهانه فردی خویش همت نمایند نتیجه رفاه اقتصادی و نظم و هم‌آهنگی اجتماعی خواهد بود. بدین ترتیب نظام سرمایه‌داری بلاشرط، فرد گرایی و خودپرستی، استفاده از دانش تکنیکی در تصمیم‌گیری فردی و اجتماعی و عدم دخالت دولت، مذهب و سنت در زندگی افراد انسانی ضامن ترقی و نظم خواهد بود. اصحاب ترقی را باور بر آن بود که تنها جامعه غرب در قرون اخیر است که با ظهور عقل مختص میباشد. بدین معنی که جوامع

گذشته در تحت اسارت سنتها و مذاهب و استبداد سیاسی بوده و لذا نظر به جهل و خرافات قادر به استفاده از دانش تکنیکی در جهت تقویم جامعه‌ای عقلانی نبوده‌اند. اما از آنجا که طبیعت انسانها همه‌جا یکی است و از آنجا که ملاکهای اخلاق را میتوان بنحو عینی و علمی و کلی از خرد انسان استنتاج نمود در نتیجه ترقی و تجدد مفاهیمی کلی و عمومی بوده و تمامی جوامع عالم باید از الگوی غرب تقلید نمایند.

اما بر خلاف اصحاب ترقی، اصحاب نظم بتعریفی خصوصی و محلی از تمدن و تجدد قائل بودند. مکتب نظم که در شکل فلسفه روماتیک آلمانی در ابتدای قرن نوزدهم باوج خود نائل شد تمامی مفروضات مکتب روشنگرانی را نفی کرد. بر طبق نظر اصحاب نظم انسان موجودی طبیعی نیست بلکه موجودی تاریخی و سنتی است. بدین معنی که بر خلاف نظر اصحاب ترقی انسان دارای یک طبیعت ثابت و کلی نبوده بلکه محصول نهادهای اجتماعی، فرهنگ، سنت، شعر، هنر و زبان میباشد. بدین ترتیب نهادها و ویژگیهای هر جامعه باید بتوسط روح فرهنگی و سنت اجتماعی و تاریخی آن تعیین بشود. از نظر اصحاب نظم جامعه و فرهنگ دارای حیات مستقل از افراد بوده و در واقع این ساخت فرهنگی جامعه است که ذهنیت

افراد و تشخیص آنها را بوجود می‌آورد.

اما این روح فرهنگی جنبه‌ای غیر علمی و غیر عقلانی داشته و پدیده‌ای سبلیک، مذهبی، معنوی، شاعرانه، عارفانه و هنری می‌باشد. در نتیجه تصمیم‌گیری اجتماعی و شکل نهادهای جامعه باید بر اساس سنت اجتماعی و روح فرهنگ ملی آن جامعه بخصوص تعریف و تعیین بشود. بنا براین تمدن و تجدد مفهومی محلی و خصوصی بوده و تعریف و ویژگیهای آن برای جوامع مختلف متفاوت میباشد. بهمین علت بود که اصحاب نظم از قبیل هردر (Herder)، اشگل (Schlegel)، فیخته (Fichte) و شلیرماخر (Schleiermacher) تعریف فرانسوی و انگلیسی تجدد را رد کرده و برای آلمان تجددی که مبتنی بر روح و فرهنگ و زبان آلمانی باشد را توصیه نمودند. نکته جالب توجه این است که بر طبق نظر اصحاب نظم، فرهنگ خود پرستانه و لذت طلب اصحاب ترقی مخالف نظم اجتماعی و هم‌آهنگی اخلاقی بود. بالعکس ایشان اصرار ورزیدند که مراعات احکام اخلاقی و حصول نظم در جامعه مستلزم ایمان و اعتقاد افراد به سنتها و ارزشهای معنوی و فرهنگی جامعه خویش میباشد. بهمین لحاظ است که بر خلاف اصحاب ترقی که حکومت خرد تکنیکی را ضامن نظم و اخلاق می‌دانستند، اصحاب نظم مفهوم ترقی و تجدد را به اطاعت از



سنت یعنی نظم تقلیل دادند.

اکنون باید موقف رساله مدنیّه را در باره امکان تعریف عمومی یا خصوصی تجدّد بررسی نمائیم: پاسخ به این سؤال نیازمند بینش نوینی است.

رساله مدنیّه در آن واحد نظریات اصحاب ترقی و اصحاب نظم را مورد انتقاد کلی قرار میدهد. بدین ترتیب که با پاره‌ای از مفروضات نظریّه اصحاب ترقی موافق بوده و با بقیّه آن مخالف میباشد. بهمین ترتیب قسمتی از نظریات اصحاب نظم را تأیید و قسمتی دیگر را نفی میکند. خلاصه کلام آنکه از نظر رساله مدنیّه میتوان تعریفی عمومی از تجدّد و ترقی بدست داد؛ در عین حال که این تعریف کلی و عمومی تجدّد با الگوی روشنگرانی و نظام مدنیت غربی تفاوت چشمگیری دارد.

از نظر امر بهائی تجدّد غربی تجدّدی ناقص بوده و مرحله‌ای ابتدائی در جهت ظهور تجدّد راستین است. بنا بر این مفهوم واقعی تجدّد جنبه‌ای کلی و عمومی دارد و بدین جهت است که اصول تجدّد و تمدن ایران همان قواعد تجدّد و تمدن عالم میباشد. اما از طرف دیگر تجدّد و تمدن ایران با تقلید کورکورانه از همه نهادها و

رسوم غرب امکان پذیر نخواهد بود، همانگونه که تجدد و تمدن غرب نیز مستلزم تحول و تغییری بنیانی است. ایران میتواند و باید که از بسیاری از تجربه‌ها و پیشرفتهای تمدن غربی استفاده نماید، اما در عین حال برای حصول تجدد راستین باید از بسیاری از نقائص غرب نیز احتراز نماید.

بهمین جهت است که در مطالعه رساله مدنیّه به دو بحث ظاهراً متناقض روبرو میگردیم. از طرفی حضرت عبدالبهاء از بسیاری از نهادها و اصول اجتماعی غرب ستایش فرموده و یادگیری و اجرای آن را برای ایران ضروری و سودمند می‌یابند. در اینجا است که اعتراض کسانی را که تجدد غربی را امری صرفاً خارجی دانسته و آن را با سنن و اطوار و مقتضیات ایران مخالف می‌بینند مورد بررسی قرار داده و نظریه ایشان را طرد می‌فرمایند. اما از طرف دیگر در عین دفاع از تجدد غربی و تاکید بر اقتباس علوم و فنون و صنایع جدید حضرت عبدالبهاء مدنیّت غرب را نیز به باد انتقاد گرفته و نظریه اصحاب ترقی را نیز مطرود میدانند. خواننده‌ای که بخواهد تجدد غربی را بتامی ردّ یا قبول نماید از رساله مدنیّه مایوس خواهد شد. در واقع رساله مدنیّه مفهوم بدیمی از تجدد را بدست میدهد که نه در گذشته و نه در غرب عصر حاضر پیدا می‌شود. مفهوم تجدد حضرت عبدالبهاء متوجه به آینده است. تجدد

در امر بهائی همان مقام «ظهور عقل» در جامعه‌است. اما عقل از نقطه نظر امر بهائی صرفاً عقل تکنیکی نبوده بلکه عقل کلی الهی نیز میباشد. در نتیجه مفهوم تجدد مستلزم ترکیبی از عقلانیت تکنیکی و عقلانیت معنوی‌است. تمدن غرب از نظر رسالهٔ مدنیّه در نیل به عقلانیت تکنیکی موفقیت زیادی داشته‌است اما در تحقق عقلانیت معنوی تا حدود زیادی نارسا‌است. بدین جهت است که جامعهٔ ایرانی باید از عقلانیت تکنیکی غرب استفاده نماید در عین حال که در بسیاری از شؤون معنوی و فرهنگی از الگویی بدیع باید پیروی کند. اکنون بهتر آن است که انتقادات حضرت عبدالبهاء را از هردو گروه نظم و ترقی مطالعه نماییم:

### ۱ - انتقاد از نظریهٔ اصحاب نظم و سنت‌گرایان

در واقع اعتراضات اول و دوم به دو وجه متفاوت بیانگر نظریهٔ اصحاب نظم و سنت‌گرایی آن‌است. گروه اول از ضرورت پیروی از سنت و عادات گذشتهٔ ایران سخن گفته و گروه دوم از پیروی از احکام و رسوم اسلامی دفاع نمودند. اما هر دو گروه در این امر مشترک بودند که تمدن و ترقی و تجدد ایران را باید بنحوی خصوصی تعریف نمود و از هرگونه تعریف کلی و عمومی احتراز

ورزید. پاسخ حضرت عبدالبهاء به هر دو گروه نفی سنت پرستی است. بفرموده حضرت عبدالبهاء بسیاری از نهادها و ارزشهای فرهنگی غرب اهمیت و معنایی کلی و عمومی داشته و برای تجدّد هر جامعه‌ای اعمّ از شرقی یا غربی سودمند و ضروری است. بعنوان مثال حضرت عبدالبهاء تأکید میفرمایند که نظام قانونی هر جامعه‌ای باید هماهنگ، فاقد تناقض، قابل پیش‌بینی و عمومی باشد. این امر صرفنظر از شکل و فرهنگ و سنت جوامع مختلف برای حصول تجدّد و تمدّن در دنیای جدید لازم و ضروری است. علت این امر واضح است. اگر نظام قانونی و قضائی جامعه اختیاری و تصادفی و متناقض و نامشخص باشد در آن صورت اولاً عدالت اجتماعی مورد خدشه قرار خواهد گرفت و ثانیاً امکان پیشرفت اقتصادی و فرهنگی در آن جامعه به حدّ اقلّ ممکن خواهد رسید. مشارکت انسانها در سرمایه‌گذاری و فعالیتهای تولیدی در جامعه‌ای امکان پذیر است که قانون و نظام قضائی جامعه قابل پیش‌بینی باشد و لذا محیط امن و قابل محاسبه‌ای برای تصمیم‌گیری اقتصادی فراهم می‌سازد. بالعکس اگر تصمیم‌گیری قضائی دارای قواعد کلی و عمومی نبوده بلکه باختیار قاضی رها شود در آن صورت نیروی افراد در مواقع اختلاف قضائی با مراجعات متعدّد بمحاکم مختلف تلف میگردد. در ایران قرن نوزدهم نه‌تنها محاکم شرع و عرف با یکدیگر متناقض بودند و

حدود اختیارات آنها تا حدود زیادی مبهم بود بلکه علاوه بر آن اصول قضائی منسجم عقلانی و واحدی در هیچیک از این محاکم حاکم نبود. حضرت عبدالبهاء در این خصوص تأکید بسیار میفرمایند:

«اولاً چون تا بحال احکام شرعیه را در مرافعات و محاکمات مدار معینتی نبوده زیرا هر يك از علماء نظر به رأی و اجتهاد خود نوعی حکم مینمایند مثلاً دو نفس مرافعه مینمایند یکی از علماء حکم به مدعی و دیگری به مدعی علیه دهد بلکه احیاناً در ماده واحده دو حکم مخالف از يك شخص مجتهد صادر چه که اول چنان معلوم شده بود و حال چنین و شبهه‌ای نیست که این امور سبب تشویش کافه امور مهمه واقع و از این فتور عظیمی در آسایش هیئت اجتماعیّه طاری گردد. چه که هیچیک از مدعی و مدعی علیه مایوس از دعوای خود نگشته مادام‌العمر مترصد اخذ حکم ثانی مخالف حکم اول شده جمیع عمر خود را بر لجاج میگذرانند و از اینکه اوقات خود را بکلی متوجه معانده و منازعه می‌نمایند از امور نافعه خیریه و اشغال خود باز مانند و فی الحقیقه این شخصین حکم میت را دارند و حکومت و هیئت اجتماعیّه را

ذره‌ای خدمت نتوانند و لکن اگر حکم قاطعی در میان باشد دیگر محقوق محکوم ابدأ امید استحصال امر ثانی ندارد لهذا راحت و آسایش جسته به اشغال و خدمات خود و غیر مشغول گردد. نظر بر اینکه اعظم وسیله آسایش و راحت اهالی و اکبر واسطه ترقی جمهور عالی و ادانی این امر اهمّ اتمّ است لذا باید علمائی که واقفند بر مسائل شرعیة الهیه در این مجلس کبیر اولاً یک منہج قویم و صراط مستقیمی بجهت قطع دعاوی عموم تعیین و تألیف نموده بامر حضرت سلطان در جمیع ولایات منتشر گردد و بر موجب آن حکم جاری شود بسیار این مهمّ را اهتمام لازم است.» (۱۲)

بهمین ترتیب در خصوص محاکم عرف و جنبه اختیاری آن محاکم و در جواب سنت گرایان چنین میفرمایند:

«و یا خود حکام ولایات و نواحی مملکت را از حریت مطلقه سیاسیّه (یتصرف کما یشاء) بازداشته بقانون حقانیت مقید و اجراءات قصاصیه چون قتل و حبس و امثالهما منوط به استیذان از دربار معدلت

مدار و در مجالس عدلیّه و در مقرّ سریر سلطنت  
بعد از تحقیق و تعیین درجات شقاوت و جنایت و  
قباحت جانی و اجراء مایستحقّ مشروط به صدور فرمان  
عالی نمودن مخرب اساس رعیت پروری است؟» (۱۴)

حدود سی سال پس از نزول رساله مدنیّه جامعه‌شناس  
گرانقدر آلمانی ماکس وبر (Max Weber) نظریّه خردگرایی خویش را  
تقویم و ارائه نمود. بر طبق نظر ماکس وبر سیر تاریخ غرب را  
میتوان از طریقه مقوله خردگرایی (Rationalization) تصویر نمود.  
سؤال اصلی ماکس وبر این بود که چرا از میان همه جوامع مختلف  
دنیا این اروپای غربی بود که به انقلاب صنعتی، رشد و توسعه  
اقتصادی و سرمایه‌داری صنعتی نائل شد. در پاسخ به این سؤال  
بود که وی تز خردگرایی خویش را تنظیم نمود. بر طبق این نظریّه  
نهادهای مختلف فرهنگی جامعه غرب با اطلاق احکام خرد و دانش  
تکنیکی صورتی عقلانی پذیرفته و بدین جهت ظهور تجدد را در  
جامعه غرب میسر ساخته است. از مهمترین این خردگرایی‌ها خردگرایی  
قانونی، خردگرایی سیاسی، خردگرایی نظامی و اداری، خردگرایی  
اقتصادی و خردگرایی مذهبی است که مورد بررسی ماکس وبر قرار  
گرفته است. ماکس وبر بنحوی دقیق مشخص نمود که کاربرد عقل و

اطلاق احکام کلی در حیطة مذهب به نفی نهادهائی از قبیل جادو، وساطت علماء مذهبی در ارتباط با خدا و تعریف انسان‌گونه خدا منتهی خواهد گردید. از نظر ماکس وبر ظهور مذهب پروتستانیزم یا اصلاح مذهبی در مسیحیت از مظاهر عمده این خردگرایی مذهبی بود. بدین ترتیب که بالمال در الهیات پروتستانیزم موقیّت در کسب و کار دنیوی علامتی از کسب فیض الهی و تقوی و رستگاری اخروی محسوب گردید و در نتیجه اعتقاد مذهبی به تنظیم عقلانی رفتار اقتصادی برای تضمین موقیّت مادی منجر گردید. بهمچنین کاربرد عقل و قواعد کلی و منسجم در حیطة قانون بظهور قواعد منسجم عقلی که قابل پیش‌بینی بوده و شیوه‌های قضائی و مفروضات اساسی آن مشخص و صریح می‌باشد منتهی گردید. زمینه این خردگرایی قانونی در نظام قضائی رم بالقوه وجود داشت که با ایجاد وکلای حرفه‌ای و تبدیل حقوق در دانشگاه‌های اروپا به علمی مستقل از کلیسیا فعلیت یافته و زمینه ظهور خردگرایی اقتصادی و صنعتی را در غرب مهیا ساخت. علاوه بر آن اطلاق احکام کلی عقل در حیطة سیاسی و اداری بظهور دولت و سازمانهای بوروکراتیک منجر گردید. در سازمانهای بوروکراسی تصمیم‌گیری سازمانی بر استفاده از دانش تکنیکی مبتنی بوده، حدود مسؤلیتها کاملاً مشخص گردیده و تفویض اختیارات و استخدام افراد بر قواعد کلی و نه ملاحظات



خصوصی معلق می باشد.

نظر مختصری به رساله مدنیّه آشکار می سازد که حضرت عبدالبهاء در بحث خویش از ترقّی و تجدّد، نظریّه عقلانیت گرائی ماکس وبر را پیش بینی نموده و طرح کلی آن را سی سال قبل مطرح نمودند. پیش از این، تأکید حضرت عبدالبهاء را بر ضرورت خردگرائی قانونی و قضائی بررسی نمودیم. لازم به تذکر است که حضرت عبدالبهاء در تعریف کلی خویش از تجدّد به ضرورت اصلاحات دیگری نیز اشاره می فرمایند. از مهمترین این اصلاحات تجدیدنظام سیاسی، نظامی و دیوانی است. حضرت عبدالبهاء مکرراً به لزوم اصلاح سیاسی و ایجاد نظام مشورتی و دمکراتیک در ایران اشاره می فرمایند:

«تشکیل مجالس و تاسیس محافل مشورت اساس متین و بنیان رزین عالم سیاست است. ولکن از لوازم این اساس امور چندی است: اول آنکه باید اعضای منتخبه متدین و مظهر خشیه الله و بلندهمت و عقیف النفس باشند. ثانیاً آنکه مطلع بر دقائق اوامر الهیه و واقف بر اصول مستحسنه مرعیه و عالم بر قوانین ضبط و ربط مهمّ داخلیّه و روابط و

علاقات خارجیّه و متفّن در فنون نافعۀ مدنیّه و قانع  
به مداخل ملک خود باشند.» (۱۵)

پس از آن حضرت عبدالبهاء متذکر می‌شوند که:

«و بنظر این عبد چنین می‌آید که اگر انتخاب  
اعضای مقننه در مجالس ممالک محروسه منوط به  
رضایت و انتخاب جمهور باشد احسن است چه که  
اعضای منتخبه از این جهت قدری در امور عدل و  
داد را مراعات مینمایند که مبادا صیت و شهرتشان  
مذموم گردد و از درجه حسن توجه اهالی ساقط  
شوند.» (۱۶)

در این دو بیان، حضرت عبدالبهاء نکات عمده‌ای را مطرح

می‌فرمایند:

اول آنکه منطق رسالۀ مدنیّه در مورد مشورت و دموکراسی با  
منطق غرب و شرق هر دو تفاوت دارد. در منطق سنتی اسلامی در  
اصل امامت شرایط امام و حاکم در میان است و ابدأ بحثی از اصل  
دموکراسی و شرایط انتخاب عمومی مطرح نیست. در کتب فقه اسلامی  
همیشه به شرایط امامت مانند علم و تقوی و حتی سلامت جسمانی  
تاکید می‌شود بدون آنکه از انتخاب عمومی صحبتی در میان باشد.  
بالعکس در منطق غربی که در فلسفۀ روشنگرانی کاملاً مشهود است

مسئله رهبری سیاسی موضوع انتخاب عمومی است بدون آنکه به شرایط و خصال اخلاقی انتخاب شوندگان تکیه‌ای بشود. اما حضرت عبدالبهاء در بررسی خویش از تجدد و ترقی سیاسی بلزوم انتخاب عمومی و نیز تدین و تقوی و علم نمایندگان تأکید می‌فرمایند. واضح است که خردگرانی سیاسی از نظر رساله مدنیته در آن واحد خردگرانی تکنیکی و خردگرانی اخلاقی است.

دوم آنکه حضرت عبدالبهاء با اشاره به ارتباط نمایندگان با جمهور مردم و احساس مسؤلیت اخلاقی آنها در قبال ایشان به برتری نظام انتخاباتی بر نظام خودکامه تأکید می‌فرمایند.

علاوه بر اصلاح و خردگرانی قانونی و سیاسی، رساله مدنیته به ضرورت اصلاح و خردگرانی نظامی و اداری نیز تأکید مینماید. از مهم‌ترین این عوامل لزوم مسدود ساختن باب ارتشاء و فساد مستخدمین دولتی و اصلاح ارتش و قوای نظامی است. در این دو مورد و در جواب اعتراض سنت‌گرایان حضرت عبدالبهاء چنین می‌فرمایند:

«و یا خود سدّ ابواب رشوت و برطیل که الیوم به تعبیر ملیح پیشکش و تعارف معبر سبب تدمیر بنیان معدلت است و یا خود هیئت عسکرته را که

فی الحقیقه فدائیان دولت و ملتند و جانشان در کلّ  
احیان در معرض تلف از ذلّت کبری و مسکنت  
عظمی نجات داده در ترتیب ماکل و مشارشان و  
تنظیم البسه و مساکنشان کوشیده و در تعلیم فنون  
حریت به صاحبان مناصب عسکرته و در تدارک  
اکمال مهمّات و آلات و ادوات ناریه کمال سعی  
واهتمام رامبذول داشتن از افکار سفیهه است؟» (۱۷)

یکی از نکات عمده‌ای که در رساله مدنیّه مورد تأکید قرار گرفته  
لزوم تنظیم سازمانها و نهادهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی  
بصورتی است که ساخت و هیئت اجتماعی مانع امکان سوء استفاده  
مستخدمین و شاغلین بشود. بعبارة دیگر لازم است که علاوه بر  
اصلاح اخلاقی افراد منطق اداره سازمانها را نیز بصورتی قابل محاسبه  
و مسؤول تقویم نمود. لازم به تذکر است که اصل تقسیم قوای مقننه،  
مجریه و قضائیه در فلسفه سیاسی جدید غرب نیز بر همین قاعده بنا  
شده است. بدین ترتیب نظام اداری سازمانها باید مشمول احکام کلی  
عقلی بوده و مانع سوء استفاده و فساد بشود. حضرت عبدالبهاء  
چنین میفرمایند:

«این بسی مبرهن و واضح است که تا جمهور اهالی

تربیت نشوند و افکار عمومیّه در مرکز مستقیمی قرار نیابد و دامن عفت و عصمت افراد اولیاء امور حتی اهل مناصب جزئیّه از شائبه اطوار غیر مرضیه پاک و مطهر نگردد امور بر محور لائق دوران ننماید و انتظام احوال و ضبط و ربط اطوار تا بدرجه‌ای نرسد که اگر نفسی ولو کمال جهد مبذول نماید خود را عاجز یابد از اینکه مقدار رأس شعری از مسلك حقانیت تجاوز نماید اصلاح مأمول تام رخ ننماید. « (۱۸)

باید توجه نمود که حضرت عبدالبهاء بر ضرورت خردگرایی در رفتار اقتصادی و صنعتی نیز تاکید مؤکد میفرمایند. بعنوان مثال از ضرورت خردگرایی ابزاری یعنی تجهیز وسائل برای رسیدن به اهداف با برنامه‌ریزی و احتساب علمی سخن میفرمایند:

«و یا خود به عقل دوربین از قرائن احوال حالیه و نتایج افکار عمومیّه عالم وقوعات ازمنه استقبالیّه را که در حیز قوه‌است بالفعل ادراك نموده در امنیت حال استقبال بذل جهد و سعی نمودن منافی اطوار حکیمانه‌است؟» (۱۹)

لازم به تذکر است که خردگرانی در مسائل اقتصادی مستلزم کاربرد علم و صنعت و تکنولوژی در امور دنیوی است و از حفظ حق آزادی عموم مردم بتوسط قوانین عادلانه جدائی ناپذیر میباشد. جامعه‌ای که استخدام افراد را بر صلاحیت ایشان برای انجام کارها مبتنی ننموده و بالعکس منطق تصمیم‌گیری اقتصادی آن خصوصی بوده و اعتقاد مذهبی، سیاسی، قومی و فرهنگی را مبنائی برای تبعیض اقتصادی و اجتماعی می‌شمارد مبتنی بر اصل خردگرانی اقتصادی نبوده و قادر به توسعه و رشد و رقابت در سطح جهانی نخواهد بود. بهمین جهت است که تجدد با فرهنگ کلیت (Universalism) مشخص میگردد. این مفهوم کلیت یا رعایت قواعد کلی در واقع همان مفهوم عدالت است که در آثار بهائی به دفعات بر آن تاکید شده است. در واقع عدالت همانطور که ارسطو نیز متذکر شده مستلزم آن است که افراد را در هر موردی صرفاً بر اساس عوامل مربوط به آن امر داوری و با آنان معامله نمود. یعنی ملاک تصمیم‌گیری اجتماعی باید کلی و عمومی بوده و جنبه خصوصی نداشته باشد. جامعه‌ای که استخدام یا حقوق افراد را نه بر اساس صلاحیت شغلی و تخصص کاری و میزان تولیدی و کارآمدی ایشان مبتنی نموده بلکه به اعتقاد مذهبی، رنگ پوست، جنسیت و یا عقاید

فرهنگی و سیاسی ایشان وابسته نماید جامعه‌ای است ظالمانه، خصوصی‌گرا و فاقد اصل تجدّد. لازم به تذکّر است که دفاع حضرت عبدالبهاء از تجدّد در واقع دفاع از اصولی همانند اصل کلیّت است. آشکار است که سازمانها و نهادهای اجتماعی غرب اصل کلیّت را بصورت کامل اجرا نمی‌نمایند. به همین علّت است که هنوز تبعیض اجتماعی بر اساس تعصبات نژادی و جنسی و قومی و مذهبی در همان غرب از میان نرفته‌است. ملاحظه میکنیم که تجدّد در فرهنگ بهائی با مدنیّت غربی کاملاً همانند نیست. تجدّد از نظر فرهنگ بهائی هدفی است که جهان غرب صرفاً در جهت مبارزه با بسیاری از تعصبات جاهلیّه میتواند بدان نزدیک بشود. عبارت دیگر تجدّد غربی تجدّدی راستین نیست بلکه نقطه انتقالی به آن تجدّد بدیع میباشد. حضرت عبدالبهاء میفرمایند:

«آیا توسیع دایره معارف و تشیید ارکان فنون و علوم نافعه و ترویج صنایع کامله از امور مضرّه‌است؟ زیرا که افراد هیئت اجتماعیّه را از حیّز اسفل جهل به اعلی افق دانش و فضل متصاعد میفرماید و یا خود تأسیس قوانین عادلّه موافق احکام الهیّه که کافل سعادت بشریّه‌است و حقوق هیئت عمومیّه را در تحت صیانت قویّه محفوظ داشته این حریت

حقوق عمومی افراد اهالی مباین و مغایر فلاح و نجاج

است؟» (۲۰)

از مهمترین مقتضیات خردگرانی اقتصادی توجه جدیدی به مفهوم ثروت و فقر است. حضرت عبدالبهاء در آن واحد نظریات شرقی و غربی فقر و ثروت را مطرود میفرمایند. از طرفی اندیشه صوفیانه شرقی را که ثروت را امری منفی تلقی نموده و مفهوم توکل و رضا را بشکل کاهلی و سست عنصری و گدائی و تعطیل تفسیر مینماید ردّ فرموده و از طرف دیگر کار و تحصیل ثروت را نه بعنوان هدفی لذت طلبانه بلکه بعنوان وظیفه‌ای روحانی که مستلزم مسئولیتی اجتماعی و اخلاقی است تعریف میفرمایند:

«و همچو ظنّ و گمان نرود که مقصود از این کلمات مذمت غنا و مدح فقر و احتیاج است بلکه غنا منتهای مدوحیت را داشته اگر به سعی و کوشش نفس خود انسان در تجارت و زراعت و صناعت بفضل الهی حاصل گردد و در امور خیریه صرف شود و علی الخصوص اگر شخصی عاقل و مدبّر تشبّث بوسائلی نماید که جمهور اهالی به ثروت و غنای کلی برساند همتی اعظم از این نه و عندالله



اکبر مشوبات بوده و هست چه که این بلندهمت سبب  
آسایش و راحت و سده احتیاجات جمع غفیری از  
عباد حق گردد. ثروت و غنا بسیار مدوح اگر  
هیئت جمعیت ملت غنی باشد و لکن اگر اشخاص  
معدوده غنای فاحش داشته و سایرین محتاج و  
مفتقر و از آن غنا اثر و ثمری حاصل نشود این  
غنا از برای آن خسران مبین است.» (۲۱)

از مهمترین لوازم تحقق خردگرانی اقتصادی و اجتماعی اصلاح  
نظام آموزش و پرورش و تعریف جدیدی از علم و معرفت است. یکی  
از مهمترین اصول دیانت بهائی تعلیم علومی است که دارای اثر و ثمر  
بوده و صرفاً قیل و قال مکتبی نمی باشد. این امر را حضرت بهاء الله  
در الواح متعددی من جمله در لوح حکمت تصریح و تکرار فرموده اند.  
بهین علت است که تاکید حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیته آموختن  
و آموزش علوم و فنون و صنایع غربی است. بهین جهت رساله مدنیته  
در مورد اصلاح نظام آموزش و پرورش بحث مینماید و این امر را تا  
به آن حد حائز اهمیت می شمارد که حضرت عبدالبهاء از امکان تحریر  
جلد دوم رساله مدنیته که صرفاً در باره اصلاح آموزش و پرورش  
خواهد بود سخن میفرمایند. متأسفانه غفلت مردم ایران ظاهراً مانع

«و از جمله اموری که محتاج اصلاحات تامّة کامله است طریق تعلّم علوم و ترتیب تحصیل معارف و فنون است چه که از عدم ترتیب بسیار پریشان و متفرّق گشته و فنون موجزه که داعی بر تطویلش نه بغایت مطول شده بقسمی که باید متعلمین مدّت مدیده اذهان و اعمار خود را صرف اموری نمایند که تصوّر صرف است و بهیچوجه تحقیقی ندارد چه که تعمق در اقوال و افکاری است که اگر بدیده بصیرت ملاحظه شود واضح و مثبت گردد که این نکات بعیدالوقوع نیز نیست. بلکه صرف اوهام و تتابع تصوّرات بیفایده و توالی ملاحظات بیهوده است و شبهه‌ای نیست که اشتغال به اینگونه اوهام و تدقیق و بحث زاید در اینگونه اقوال سبب تضييع اوقات و اتلاف اعمار است. بلکه انسان را از تحصیل معارف و فنونی که از لوازم مایحتاج الیه هیئت بشریّه است ممنوع و محروم مینماید. انسان باید در هر فتنی قبل از تحصیل ملاحظه نماید که فوائد این فنّ چه چیز است و چه ثمره و نتایجی از او حاصل. اگر از علوم

مفیده یعنی جمعیت بشریّه را فوائد کلی از او حاصل البتّه بجان در تحصیلش بکوشد و الا اگر عبارت از مباحث بیفایده صرفه و تصوّرات متتابعه متوالیه بوده و جز آنکه سبب نزاع و جدال شود ثمره‌ای از او حاصل نه بچه‌جهت انسان حیات خود را در منازعات و مجادلات بیفایده آن صرف نماید و چون این مطلب بسیار محتاج به تفصیل و محاکمه مکمله است تا اینکه ثابت و مبرهن گردد که بعضی علوم که الیوم اهمّی در آن نه منتهای محسنات را داشته و همچنین واضح و مدلل شود که هیئت ملت بهیچوجه محتاج به تحصیل بعضی فنون زائده نبوده لهذا در جلد ثانی این کتاب ان‌شاءالله بتفصیل ذکر میشود و امیدواریم که از مطالعه این جلد اول تأثیرات کلیّه در افکار و اطوار هیئت عمومیّه حاصل گردد. « (۲۲)

در رساله مدنیّه ملاحظه میکنیم که حضرت عبدالبهاء بر ضرورت آموزش عامّه مردم و افزایش سطح فرهنگی آنها و ایجاد احساس قدرت و مسئولیت و فعالیت مدنی در میان مردم تأکید

«و چون نظر دقیق نمایند مشهود و معلوم گردد که علت عظمای جور و فتور و عدم عدل و حقانیت و انتظام امور از قلت تدین حقیقی و عدم معارف جمهور است. مثلاً اگر اهالی متدین و در قرانت و کتابت ماهر و متفنن باشند اگر مشکلی رخ نماید اولاً به حکومت محلیه شکایت نمایند اگر امری مغایر عدل و انصاف بینند و روش و حرکت حکومت را منافی رضای باری و مغایر معدلت شهریاری مشاهده کنند داوری خود را بمجالس عالیہ رسانند و انحراف حکومت محلیه را از مسلك مستقیم شرع مبین بیان کنند و بعد مجالس عالیہ صورت استنطاق را از محلّ معلوم بطلبند البتّه آن شخص مشمول الطاف عدل و داد گردد. ولکن حال اکثر اهالی از قلت معارف زبان و بیانی که تفهیم مقاصد خویش نمایند ندارند.» (۲۲)

اما علاوه بر لزوم ظهور عقل در پهنه‌های فوق‌الذکر حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه بر لزوم خردگرایی مذهبی نیز تأکید شدید

میفرمایند. در واقع طولانی‌ترین قسمت رسالهٔ مدنیته به بحث در خصوص رابطهٔ اسلام با تجدد و نقش و وظیفهٔ علما در موقف کنونی ایران اختصاص یافته است. لازم به توجه است که حضرت عبدالبهاء در بحث خویش در بارهٔ علماء راستین و وظیفه و رسالت خطیر آنها در جامعهٔ ایران به اصلاح مذهبی در مسیحیت اشاره فرموده و علما را تشویق مینمایند که از همت سران پروتستانیزم در ترویج تعبیری جدید از دیانت خویش سرمشق گیرند:

«و فی الحقیقه اگر علمای اسلامیته در این امور چنانچه باید و شاید اقدام مینمودند تا بحال جمیع ملل عالم در ظلّ کلمهٔ وحدانیت داخل میشدند و شعلهٔ نورانیت "لیظهره علی الدین کله" چون آفتاب در قطب امکان طالع و بر جمیع آفاق لایح میگشت. در عصر خامس عشر میلاد لوطر که اول یکی از اعضای اثنا عشر هیئت مذهبیهٔ قاتولیک در مرکز حکومت پاپ بود و مؤخرأ محدث مذهب پروتستان گشت در بعضی مسائل که عدم تجویز تزویج رهابین و تعظیم و تکریم صور حواریتین و رؤسای سلف مسیحیتین و عادات و رسوم مذهبیهٔ زائد بر احکام انجیل با پاپ مخالفت نمود. با وجود آنکه در

آن زمان اقتدار پاپ بدرجه‌ای بود که کلّ ملوک  
اروپا از سطوتش متزلزل و مضطرب و ضبط و ربط  
امور مهمّه قطعاً اروپا در یمین قوت و قدرتش  
مودوع و مرتبط و لکن چون در این مسائل که جواز  
تزویج رؤسای دینیه و عدم سجود و تعظیم بر  
تمثال و صور معلقه در کنائس و ابطال عادات  
رسمیه زانده بر مضامین انجیل لوطر محقّ و محقّق  
بود و بوسائل لازمه ترویج تشبّث نمود، در ظرف  
این قرون اریمه و کسری اکثر اهالی امریک و  
چهارخمس قطعاً آلمان و انگلیس و بسیاری از اهالی  
نمچه، خلاصه، تقریباً دوپست و پنجاه کرور از  
مذاهب سائره نصاری در مذهب پروتستان داخل  
گشتند.» (۲۴)

همانطور که در اوائل مقاله ذکر گردید یکی از موضوعات  
عمده رساله مدنیّه نفی سنت‌گرایی مذهبی است. در تاریخ اندیشه  
اسلامی هرگونه اقتباس از ملل و مذاهب دیگر تحت عنوان بدعت،  
تکفیر و مردود گردیده‌است. در این میان از اهمّ استدالات این  
سنت‌گرایی اسلامی حدیثی است به این مضمون که هرآنکس که باطوار

قومی مشابہت جوید از آنان محسوب خواهد گشت «مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ». بعنوان مثال در قرن چهارده میلادی متکلم مشهور اسلامی ابن تیمیہ از این حدیث در نفی تصوّف و تشیّع و دیگر فرق اسلامی بتفصیل داد سخن داد. اما حضرت عبدالبهاء استدلال میفرمایند که مخالفت با تجدّد با استناد به این حدیث نظر غلطی است استدلال اول حضرت عبدالبهاء این است که اساس مسائل کلیّۀ دیانت را در امور جسمانی و صنعتی و تکنیکی مدخلی نیست و اصولاً اصحاب ادیان نباید در جزئیّات مسائل مربوط به علم و صنعت دخالت نمایند. وظیفۀ دیانت تشویق اصحاب علم و صنعت و اشاعۀ انگیزش به تکامل علمی و صنعتی است. واضح است که حضرت عبدالبهاء در اینجا لزوم عقلانیّت مذهبی را که با جامعه‌ای پیچیده و بدیع انطباق داشته باشد متذکّر میشوند:

«اولاً این امور ظاهرهٔ جسمانیّه، اسباب تمدنیّه و وسائل معارف و فنون حکمت طبیعیّه و تشبّثات ترقّی اهل حرف و صنایع عمومیّه و ضبط و ربط مهم امور مملکت بوده دخلی به اساس مسائل کلیّۀ الهیّه و غوامض حقائق عقائد دینیّه ندارد.» (۲۵)

لازم به تذکّر است که بزرگان جامعه‌شناسی بالاتفاق مهمترین

ویژگی رشد و تکامل اجتماعی و تجدد فرهنگی را انفکاک نهادهای مختلف اجتماعی نظیر مذهب و هنر و علم و فلسفه و سیاست و اقتصاد می‌شمارند. در واقع بهمین جهت است که خردگرایی مذهبی مستلزم نفی جادو و رویکرد متوجه به معجزه است. چرا که جادو و معجزه در واقع علامت عدم تفکیک مذهب از علم و اقتصاد میباشد. البته در امر بهائی مفهوم تجدد صرفاً بمفهوم «انفکاک» نهادهای مختلف اجتماعی از یکدیگر نیست. بلکه تجدد راستین در امر بهائی مستلزم «انطباق» این نهادها با یکدیگر است. بعنوان مثال اگرچه از نظر امر بهائی دیانت و اقتصاد و علم، اموری مجزی و منفصل میباشد مع الوصف خردگرایی تکنیکی، علمی و اقتصادی باید در چارچوب خردگرایی اخلاقی و معنوی جلوه نماید. امر بهائی خردگرایی اقتصادی را تشویق مینماید اما در عین حال از ضرورت صداقت و تقوی در روابط ظاهری و معاملات جسمانی نیز سخن میگوید. بهمین ترتیب کار و اشتغال به امور سودمند را عبادت تلقی نموده و آن را تعهدی روحانی می‌شمارد. این امر با مفهوم تجدد در امر بهائی مستقیماً مرتبط است. خلاصه آنکه در اندیشه دیانت بهائی تفکیک نهادهای اجتماعی مورد تصدیق قرار میگیرد اما امر بهائی از مفهوم تفکیک فراتر رفته و بر ضرورت تأثیر و تأثر متقابل و تفاعل و تطابق نهادهای اجتماعی تأکید مینماید. بهمین جهت است که فی‌المثل اگرچه



امر بهائی با سبک هنری بخصوصی همانند نمی‌گردد معهذا بر ضرورت تعهد و مسئولیت اخلاقی هنری تاکید میکند.

استدلال دوم حضرت عبدالبهاء این است که اقتباس از سایر ملل و اقوام در امور جسمانی و مدنی و علمی کاملاً جائز است. برای اثبات این ادعا حضرت عبدالبهاء دلائل حیرت‌انگیزی ارائه می‌فرمایند. در وهله اول به حدیث مشهوری که می‌گوید علم را در هرکجا، حتی اگر در چین هم باشد، طلب نمائید استناد می‌فرمایند:

«آیا حدیث مشهور "اطلبوا العلم ولو بالصین" را فراموش نموده‌اند و این معلوم است که اهل صین در درگاه احدیت از دورترین ناس محسوب چه که عبده اصنام و غافل از عبودیت خبیر عالم بوده‌اند و اهل اروپا اقل از اهل کتاب.»

و در وهله ثانی به یادگیری شیوه ایرانیان در حفر خندق از سلمان پارسی بتوسط حضرت محمد در جنگ خندق اشاره می‌فرمایند:

«آیا آن منبع عقل کلی و معدن حکمت و علم الهی فرمودند که این از عادات ممالک شرکینه کفرینه مجوس است و اهل توحید را اتباع جائز نه و یا آنکه جمیع موحدین را سریعاً به حفر خندق امر فرمودند حتی

بنفس مبارك آلت حفر را برداشته و ب معاونت اصحاب  
و احباب قیام فرمودند؟» (۲۷)

در وهله ثالث با استناد بتواریخ اسلامی متذکر میشوند که:  
«شریعت مقدسه سمائیه در بعضی احکام مطابق  
عادات مالوفه اهل جاهلیه نازل شد از آن جمله حرمت  
و رعایت اشهر حرام و حرمت اکل لحم خنزیر و  
اعتبار شهر قمریه و اسمائشان . . . » (۲۸)

در وهله چهارم استدلال میفرمایند که تمام علمای اسلام از فلسفه و  
منطق و طب و ریاضیات یونان استفاده نموده و آن را در علوم  
اسلامی داخل نموده‌اند و این امر را بدعت تلقی نمودند. (۲۹)

پس از آن در خصوص علماء سخن فرموده و علامت اصلی  
علماء راستین را توجه به مقتضیات زمان متذکر میشوند. در واقع  
حضرت عبدالبهاء علمای اسلام را دعوت میفرمایند که در رویگرد  
خود به اسلام و دیانت حائز هشیاری تاریخی بوده و از ظواهر  
اسلامی فراتر رفته و بروح خلاق اسلام توجه نمایند. در این میان به  
حدیث امام جعفر صادق در خصوص شرایط علمای راستین اشاره  
فرموده و آن شرایط (صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً لهواه و مطیعاً  
لامر موله) را بنحوی تفسیر و تبیین میفرمایند که همگی آنها مستلزم

هشیاری تاریخی، استعلاء از منافع طبقاتی و گروهی و شخصی، کسب علوم و فنون جدید و تکامل و ترقی اجتماعی میشوند. خلاصه این مباحث را حضرت عبدالبهاء بدین ترتیب بیان میفرمایند:

«و علمای بزرگواری که سالک بر خطّ مستقیم و منهج قویم و واقف بر اسرار حکمت الهیه و مطلع بر حقائق کتب مقدسه ربّانیه هستند و قلوب مبارکشان به حلیه تقی متحلی و وجوه نضره‌شان بانوار هدی روشن و منیر ملتفت احتیاجات حالیه و ناظر بر مقتضیات زمانه هستند البتّه بکمال جدّ تشویق و تحریص به تمدن و معارف مینمایند.» (۲۰)

## ۲ - انتقاد از نظریه اصحاب ترقی (خردپرستان)

همانطور که در بحث فوق آشکار گردید حضرت عبدالبهاء از بسیاری از جوانب فرهنگ و مدنیت غرب دفاع نموده و آنها را حائز اعتباری کلی و عمومی برای جوامع مختلف می‌شمارند. اما از این امر نباید نتیجه گرفت که رساله مدنیّه با نظریه اصحاب ترقی یا مکتب روشنگرانی موافقت مینماید. این امر به دو جهت است: اول آنکه اعتقاد به اعتبار کلی و عمومی فرهنگ تجدد در دیانت بهائی بمعنای نفی

هشیاری تاریخی نیست. بر خلاف مکتب روشنگرانی که افراد را مستقل از جامعه تلقی نموده و برای ایشان طبیعت و ویژگیهای واحد و کلی و عام معتقد میشود، امر بهائی همانند مکتب نظم، انسان را موجودی تاریخی دانسته و شدیداً متأثر از جامعه و فرهنگ و سنت می‌شمارد. از نظر اصحاب ترقی، جامعه متجدد تنها نوع جامعه صحیح و سالم است چه که با طبیعت ذاتی و تغییر ناپذیر انسان مطابقت دارد. بهمین علت این نوع فرهنگ و جامعه در هر زمانی قابل اطلاق و اجرا تلقی میگردد. از نظر اصحاب ترقی تنها علت عدم ظهور تجدد در جوامع گذشته حکومت جهل و خرافات بوده و لذا فرهنگ و مذهب و ارزشهای آنها را همگی غیر منطقی و مانع ترقی تصور مینماید. اما امر بهائی با چنین طرز فکری مخالف است. از نظر امر بهائی انسان موجودی است خلاق و تاریخی بدین ترتیب که انسانها در اعمال متقابل خویش به جامعه و خویشان شکل بخشیده و از سنت و فرهنگ اجتماعی متأثر میگردند. در نتیجه ملک انتخاب صحیح ارزشها را باید در تحول تاریخی و مقتضیات زمان و مکان جستجو نمود. بدین ترتیب فرهنگ و اصول حاکم بر جوامع پدیداری اتفاقی نبوده بلکه نتیجه ضروری مرحله خاص تکامل اجتماعی و تاریخی میباشد. در نتیجه اولاً فرهنگها و مذاهب گذشته که با مقتضیات زمان و مکان خویش انطباق داشته‌اند عامل ترقی و تکامل بوده‌اند و

نه مانع ترقی و تمدن. ثانیاً همین اعتقاد و تأکید باصل تحول تاریخی است که امر بهائی را به دفاع از اصل تجدّد در جهان معاصر دلالت مینماید. اعتقاد امر بهائی بر آن است که نظر به تحولات و تطوّرات ساخت اجتماعی و اقتصادی صنعتی و فرهنگی جهان معاصر، بشریت وارد مرحله جدیدی شده است که اولاً نیازمند فرهنگ بدیعی است و ثانیاً این فرهنگ فرهنگی جهانی و کلی خواهد بود. بنا بر این دفاع از تجدّد و اعتقاد به اعتبار کلی تجدّد برای جوامع مختلف محصول اعتقاد امر بهائی به جنبه تاریخی و فرهنگی انسان است و نه بالعکس. ملاحظه مینمائیم که اصحاب نظم که بر جنبه تاریخی و فرهنگی انسان تأکید نمودند عملاً بمخالفت با تاریخ و تجدّد که از مقتضیات این عصر است پرداختند. بالعکس اصحاب ترقی که از تجدّد دفاع نمودند، تجدّد را بر اساس فلسفهای غیر تاریخی و ایستا که مخالف روح خلاق و بی‌قرار تاریخ است تعریف کردند. امر بهائی از هر دو نظام فکری فراتر رفته و برای اولین بار از تجدّد و اعتبار کلی آن بر اساس اعتقاد به تاریخی بودن انسان و جامعه سخن میگوید.

اما تعریف و ابتناء تجدّد بر اساس فلسفهای تاریخی ضرورتاً امر بهائی را با مکتب اصحاب ترقی متفاوت می‌نماید. بر خلاف مکتب

روشنگرانی که انسان و جامعه را همانند يك شیئی مادّی بیجان و بیحرکت تعریف نموده و از خصال تغییر ناپذیر آدمی سخن گفت، حضرت عبدالبهاء از استعارهٔ هیکل انسان برای توصیف جامعه و نهادهای اجتماعی استفاده میفرمایند. این تصویر ارگانیک از جامعه مکرراً در آثار بهائی تأکید و تکرار میشود. حضرت بهاءالله در لوح ملکهٔ ویکتوریا عالم انسان را به هیکلی تشبیه میفرمایند که بامراض گوناگون مبتلا شده و شفای آن مستلزم اتحاد همهٔ مردم جهان بر امر و شریعت واحد است:

«فَانظُرُوا الْعَالَمَ كَهَيْكَلِ إِنْسَانٍ إِنَّهُ خَلِقَ صَحِيحًا كَامِلًا  
فَاعْتَرَتْهُ الْأَمْرَاضُ بِالْأَسْبَابِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمَتَغَايِرَةِ . . . وَ  
الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ الدَّرِيَاقَ الْأَعْظَمَ وَ السَّبَبُ الْأَتَمَّ لِصِحَّتِهِ  
هُوَ اتِّحَادُ مَنْ عَلَى الْأَرْضِ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ وَ شَرِيعَةٍ  
وَاحِدَةٍ هَذَا لَا يُمَكِّنُ أَبَدًا إِلَّا بِطَبِيبٍ حَازِقٍ كَامِلٍ  
مُؤَيَّدٍ.» (۲۱)

در رسالهٔ مدنیّه نیز تأکید بر اصل تدریج در اجتماع بشکل استعارهٔ ارگانیک مطرح شده است چنانکه میفرمایند:

«مثل عالم سیاسی مثل عالم انسان است که اول نطفه پس تدریج در مراتب علقه و مضغه و عظام و اکساء

لحم وانشاء خلق آخر تا برتبه احسن الخالقين واصل  
گردد. همچنانکه این از لوازم خلقت و مبنی بر  
حکمت کلیه است بهمچنین عالم سیاسی دفعة واحده از  
حضيض فتور باوج کمال و سداد نرسد.» (۳۲)

## د - تفاوت مفهوم تجدد از نظر رساله مدنیّه

### با تعریف غربی آن

همانگونه که قبلاً هم ملاحظه گردید رساله مدنیّه بدین جهت از تجدد دفاع مینماید که با مقتضیات زمان و تحوّل تاریخ انطباق دارد. اما اگر چنین است در آنصورت تعریف تجدد از نظر رساله مدنیّه با تعریف غربی تجدد در نظریه روشنگرانی تفاوتهای عمده‌ای پیدا خواهد کرد. بطور خلاصه این تفاوتها را در پنج مسئله میتوان جستجو نمود. این پنج عامل عبارت است از: مسئله تجدد و تدین، مسئله تجدد و عقل، مسئله تجدد و تفرّد، مسئله تجدد و آزادی و مسئله تجدد و انفکاک نهادهای اجتماعی. در آنچه که می‌آید بیحشی کوتاه در خصوص این مسائل بسیار مهمّ و پیچیده اکتفا خواهد شد.

#### مسئله اول: تجدد و تدین

رابطه تجدد و تدین احتمالاً از مهمترین وجوه اختلاف نظر امر بهائی و مکتب روشنگرانی است. بطور کلی مکتب روشنگرانی تجدد را با آزادی فرد از سلطه کلیسیا و مذهب یکی گرفت. از نظر



این مکتب دیانت مجموعه‌ای از خرافات و جادو است که اساساً با جامعه نوین و عقلانی در خصومت می‌باشد. بهمین ترتیب روشنگرایان ادعا نمودند که برای حفظ نظم و اخلاق در جامعه نیازی به مذهب و اعتقادات روحانی نبوده بلکه خرد انسانها در تعقیب منافع فردی ایشان ضامن نظم و اخلاق خواهد بود. بهمین جهت است که اصحاب ترقی بزوال تدریجی مذهب در جامعه عقلانی معاصر و آینده قائل شدند. امر بهائی بالعکس تجدد و تدین را نه تنها منافی یکدیگر نمی‌پندارد بلکه تدین را ضروری تجدد و تجدد را غیر قابل انفکاک از تدین راستین می‌شمارد. در این خصوص باید به چند مطلب اشاره نمود.

اول آنکه باعتقاد دیانت بهائی خرد انسانی و عقلانیت ابزاری برای تحقق نظم و اخلاق در جامعه کافی نیست. بالعکس بدون تدین مفاهیم ترقی و نظم با یکدیگر متناقض خواهد گشت.

دوم آنکه امر بهائی از ضعف دیانت و اعتقاد روحانی در جامعه معاصر آگاه است ولی آن را ویژگی ضروری تجدد ندانسته بلکه انعکاسی از عدم تحقق تجدد راستین می‌شمارد. بدین ترتیب کاهش اعتقاد به مذهب در عالم را امری موقتی می‌داند.

سوم آنکه امر بهائی بر آن است که بدون تدین ظهور تجدد راستین امکان پذیر نبوده و تجدد معاصر نیز بابحرانهائی

غیرقابل حلّ مواجه خواهد شد.

در خصوص مطلب اول رساله مدنیّه بتفصیل به تجزیه و تحلیل می‌پردازد. حضرت عبدالبهاء در انتقاد از مدنیّت غرب به لزوم دین برای حفظ نظم و اخلاق در جامعه تاکید می‌فرمایند. بهمین جهت است که مستقیماً به نظریات مشهورترین فیلسوف روشنگرانی یعنی ولتر اشاره نموده و آن را مورد انتقاد قرار میدهند:

«اگرچه بعضی سبک‌مغزان که تعمق و تدبیر در اسّ اساس ادیان الهیّه ننموده‌اند و روش بعضی مدعیان کاذبه تدین را میزان قرار داده کلّ را به آن قیاس نمایند از این جهت ادیان را مانع ترقّی عموم انگاشته‌اند بلکه مؤسّس نزاع و جدال و مسبّب بغض و عداوت کلیّه بین اقوام بشریّه شمرده‌اند . . . از جمله منکران دیانت شخصی بوده ولتر نام از اهل فرانسه و کتب عدیده در ردّ ادیان تصنیف نموده که مضامینش سزاوار ملعبه صبیان بی‌خردان است. این شخص حرکات و سکنات پاپ را که رئیس مذهب کاتولیک است و فتن و فساد رؤسای روحانیّه ملت مسیحیّه را میزان قرار داده و بر روح‌الله زبان اعتراض گشوده و بعقل سقیم ملتفت معانی حقیقیّه

در نفی نظریه روشنگرایی که نظم اجتماعی را نیازمند به مذهب و اعتقاد به ارزشهای اخلاقی نمی‌یابد حضرت عبدالبهاء به تضاد وجود انسان اشاره فرموده و متذکر می‌شوند که صرفاً در صورت تشویق جنبه روحانی انسان است که جنبه خود پرست و نفسانی آدمی مورد کنترل قرار خواهد گرفت و الا نتیجه، کوشش به تسلط و استثمار دیگران خواهد بود.

«و ممکن نیست که نفوس از منافع ذاتیه خود چشم پوشند و خیر خود را فدای خیر عموم نمایند الا به تدین حقیقی چه که در طینت انسانیه محبت ذاتیه خود مختار و ممکن نیست بدون امیدواری اجر جزیل و صواب جمیل از فوائد موقتة جسمانیه خود بگذرد ولکن شخص موقن بالله و مؤمن به آیات او چون موعود و متیقن مشوبات کلیه اخرویه است و جمیع نعم دنیویه در مقابل عزت و سعادت درجات اخرویه کان لم یکن انگاشته گردد لهذا راحت و منافع خود را ابتغاء لوجه الله ترك نموده در نفع عموم دل و جان را رایگان مبذول دارد.» (۲۴)

و آنگاه در ردّ نظریّه اصحاب ترقّی که عقل و فطرت انسان را برای تحقّق اخلاق کافی می‌شمارند چنین می‌فرمایند:

«اولاً آنکه در تواریخ عمومیه دقت نمائیم واضح و مبرهن شود که ناموس طبیعی از فیوضات تعالیم انبیای الهی است و همچنین ملاحظه مینمائیم که از اطفال در صغر سنّ آثار تعدّی و تجاوز ظاهر و اگر از تربیت مرتّی محروم ماند آنا فآنا شیم غیر مرضیه‌اش تزیاد یابد پس معلوم شد که ظهور ناموس طبیعی نیز از نتایج تعلیم است و ثانیاً آنکه بر فرض تصوّر اینکه خرد طبیعی و ناموس فطری مانع شرّ و مدلّ بر خیر است این معلوم و واضح است که همچو نفوس چون اکسیر اعظم است چه که این ادعا بقول تمام نشود بلکه عمل لازم.» (۳۵)

از بیانات مبارک فوق واضح میشود که فلسفه بهائی با نظریّه اخلاقی کانت (Kant) فیلسوف گرانقدر قرن هجدهم آلمانی ضرورتاً تضادّی ندارد منتهی برخلاف کانت امر بهائی وجدان اخلاقی را امری بالقوه دانسته که ظهور و فعلیت یافتن آن را نیازمند تعلیم و تربیت اخلاقی و روحانی می‌شمارد.

علاوه بر ردّ کفایت منافع فردی و یا خرد طبیعی برای تحقق نظم و اخلاق اجتماعی حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه به تاریخ ادیان اشاره فرموده و مشخص می‌سازند که پیام و نهضت روحانی انبیای الهی از قبیل موسی و عیسی و محمد همگی مؤسس تمدن و فرهنگی عظیم بوده و در ترقّی و تمدن عالم نقش عمده‌ای ایفا کرده‌اند. در همین بحث است که حضرت عبدالبهاء به وابستگی تجدد غربی به فلسفه و فرهنگ اسلامی در دوران جنگهای صلیبی تاکید می‌فرمایند.

تاکید بر ضرورت تدین برای حفظ نظم و اخلاق به آن معنی است که تجدد در اندیشه بهائی غیر قابل انفکاک از تدین بوده و اصولاً با مفهوم تجدد متداول در عالم متفاوت است. یکی از مهم‌ترین وجوه این تفاوت را باید در تاکید حضرت عبدالبهاء به صلح عمومی و همکاری و اتحاد جهانی برای حصول ترقّی و تجدد واقعی جستجو نمود. واضح است که مفهوم تجدد در امر بهائی با نهادهای پرخاشگرانه ناسیونالیستی غرب متناقض است. تجدد راستین در فلسفه بهائی مستلزم رویکردی جهانی بمسائل اجتماعی و تحقق صلح عمومی است. اما صلح عمومی در واقع ظهور نظم در سطح جهان می‌باشد. بدین ترتیب صلح عمومی نیز مستلزم و نیازمند تدین است. بدین جهت تجدد راستین که تجددی است مبتنی بر همکاری

بین‌المللی و نه استثمار و سلطه ملّتی بر ملّت دیگر الزاماً نیازمند تدین میگردد. حضرت عبدالبهاء میفرمایند:

«الیوم شایسته ملوک مقتدر تأسیس صلح عمومی است  
زیرا فی‌الحقیقه آزادی جهانیان است . . . این معلوم  
و واضح است که اعظم وسائط فوز و فلاح عباد و  
اکبر وسائل تمدّن و نجات من فی‌البلاد محبت و الفت  
و اتحاد کلی بین افراد انسانی است و هیچ امری در  
عالم بدون اتحاد و اتفاق متصور و میسر نگردد. و  
در عالم اکبر وسائل الفت و اتحاد دیانت حقیقیّه  
الهیّه است.» (۲۶)

در عین حال آشکار است که رساله مدنیّه تجدّد ایران را  
مستلزم تغییر در فرهنگ داخلی ایران و نیز تحوّل روابط بین‌المللی دول  
خارجی میداند.

نکته دوم در خصوص رابطه تجدّد و تدین این است که  
دیانت بهائی از زوال تدین در جهان کنونی خبر دارد اما بجای اینکه  
این امر را نشانه‌ای از تضادّ تجدّد و تدین بیابد بر خصلت ناتمام  
تجدّد فعلی تأکید نموده و انحطاط مذهب را امری موقّتی می‌شمارد.  
حضرت بهاء‌الله مکرراً به این مطلب اشاره فرموده‌اند. بعنوان مثال

«وجه عالم به لامذهبی متوجه در کلّ سنین بلکه در کلّ شهور بل در کلّ ایام از ایمان و عرفان و ایقان بعید و بظنون و اوهام نزدیک. تامدتی باین نحو خواهدبود چنانچه میقات آن در کتاب الهی نازل و ثبت شده ولکن محزون مباش چه که اشراقات شمس حقیقت رطوبت زائده طبیعت را جذب خواهد فرمود و تشتتات حروف را جمع خواهد نمود . . . بعد از انقضاء مدت مذکوره در کتاب بغتة امرالله مرتفع و جمیع نفوس باو متوجه.» (۲۷)

حضرت عبدالبهاء نیز در رساله مدنیّه تأکید میفرمایند که از مهمترین علل انحطاط مذهب در جهان معاصر تمسک به ظواهر ادیان است که در حقیقت با روح ادیان تضاد دارد. بهمین جهت با ظهور حقیقت ادیان تناقض میان عقل و دین از میان خواهد رفت.

سومین نکته‌ای که در باره رابطه تجدد و تدین لازم به تذکر است این است که از نظر امر بهائی تجدد بدون تدین به تناقضات و بحرانهای غیر قابل حلّ دچار میگردد. بهمین جهت است که تجدد

راستین نیازمند تدبیر است و این تجدیدی‌است بدیع که باید در آینده متحقق بشود. ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی در بحث خویش از خردگرایی و تجدید تا حدی متوجه این تناقض شده‌است. وی بیان می‌دارد که در ابتدا خردگرایی اقتصادی و تجدید صنعتی محصول ایمان و اعتقاد به آرمانهای مذهب پروتستانیزم بوده‌است. بدین معنی که در واقع در ابتدا صاحبان حرف و صنایع در فکر منافع و راحت شخص خود نبوده بلکه در جستجوی رستگاری اخروی بودند و موفقیت مادی را وظیفه‌ای مذهبی میدانستند. اما بر اثر مرور زمان و تحکیم نظام سرمایه‌داری و صنعتی نفوذ آرمانهای مسیحی از جامعه صنعتی غرب رخت بریست و اکنون سرمایه‌داری و مدنیت غربی بشکل «قفسی آهنین» در آمده‌است که افراد آدمی برده‌وار اسیر مقتضیات آن میباشند. (۲۸) جامعه‌شناس معاصر امریکائی دانیل بل (Daniel Bell) نیز در کتاب خویش تحت عنوان «تناقضات فرهنگی سرمایه‌داری» متذکر میشود که با از میان رفتن ایمان مذهبی و حکومت اصول خودپرستی و لذت‌طلبی در جامعه معاصر غرب شالوده تجدید که انضباط اخلاقی و کنترل نفسانی و کار صادقانه و عقلانیت رفتاری‌است متدرجاً از میان خواهد رفت. بهمین جهت است که وی نظام صنعتی قرن معاصر را دچار بحرانی عمیق می‌یابد. (۲۹) پاسخ امر بهائی به این سؤالات را باید در هشجاری



تاریخی بهائی جستجو نمود. امر بهائی بر آن است که اگرچه تجدّد را با تدین تناقضی نیست معهذا تجدّد با سببها و ظواهر مذهبی گذشته نیز موافقتی ندارد. باین جهت است که اگرچه تجدّد به نفی اعتقادات مذاهب قبل میپردازد اما نیازمند روح خلاق دیانت در شکلی بدیع که با مقتضیات جهان کنونی در انطباق باشد خواهد بود. این است که تجدّد راستین بالمال نیازمند نظم بدیع جهان آرای حضرت بهاء الله است.

### مسئله دوم؛ رابطه تجدّد و عقل

همانگونه که در مباحث گذشته ذکر گردید تجدّد با اصل عقلانیت مترادف است. اما اصحاب ترقی تعریف و درک محدودی از عقل داشته و بهمین جهت مفهوم ایشان از تجدّد نارسا و مسوخ است. خرد در اندیشه اصحاب ترقی صرفاً خردی است تکنیکی یعنی خردی است که متوجه وسائل و ابزار است. خرد تکنیکی بشکل دانش علمی متظاهر میگردد و افراد را کمک مینماید که به کنترل و تسلط و غلبه بر اشیاء و طبیعت نائل آیند. اگرچه خرد تکنیکی و دانش علمی از لوازم تجدّد است اما بهیچوجه کافی نیست. بالعکس خرد تکنیکی باید با خرد عملی و هوش و حکمت معنوی همراه گردد

تا آنکه تجدد بمنطق قهر و تسلط و استثمار مبدل نشود. مسئله این است که دانش علمی نمیتواند به داوری ارزشها پردازد و برای زندگی افراد معنی و غایت قائل شود. بالعکس دانش علمی وسیله‌ای است که بانسان قدرت می‌بخشد تا هدفش را برآورده کند. اما حیطة غایات مبتنی بر تصمیم‌گیری اخلاقی و معنوی است. در تعریف ارزشها و اهداف، تعریف انسان بنحوی فلسفی مورد سؤال قرار می‌گیرد. دانش تجربی در خصوص مسائل مابعدالطبیعه و غیر تجربی و منطق ارزشها ناتوان و ساکت است. بهمین جهت است که خرد تکنیکی میتواند در خدمت اهداف متناقض بکار برده شود. امر بهائی بر ضرورت خردگرایی و تجدد تأکید میکند اما عقل در اندیشه بهائی هم عقل تکنیکی است و هم عقل کلی الهی. بدین ترتیب امر بهائی انسان را با عقلانیتی روحانی تعریف مینماید. بدین معنی که همه انسانها را مقدس و مساوی و همه را آیت و عرش الهی می‌یابد. نتیجه این امر این است که فلسفه بهائی خردگرایی اجتماعی را تسلط و تحکم فردی بر دیگر افراد یا ملتی بر دیگر ملل ندانسته و بالعکس از وحدت عالم انسانی و تساوی حقوق عمومی سخن بمیان می‌آورد. بهمین جهت است که بیش از هرچیز دیگر آثار بهائی بر ضرورت الفت و وحدت و محبت و اتحاد و اخمداد آتش کین تأکید نموده است. این اصول، منطق خردگرایی عملی و معنوی را در فلسفه

بھائی تشکیل میدهد. نتیجتاً امر بھائی با هر فلسفہای کہ عقلانیت را صرفاً عقلانیت ابزاری یا علمی دانسته و لذا روابط انسان را نیز محکوم به منطق کنترل و تسلط و استثمار می نماید مخالفت میورزد. در نتیجہ تجدّد در امر بھائی با تعاون و تعاضد عقل ابزاری و عقل عملی یا معنوی تعریف میگردد. تجدّد غربی از نظر رسالہ مدنیہ صرفاً تجدّدی ابزاری بوده و لذا ناقص و خطرناک است. این تجدّد را باید آموخت ولی باید از آن فراتر رفت و به تجدّد راستین یعنی عقلانیت ابزاری و عقلانیت معنوی توأم دست یافت. حضرت عبدالبہاء در رسالہ مدنیہ در این مورد چنین می فرمایند:

«باری در این بحر هائل هوی کلّ طوائف اروپا با اینہمہ تمدن و صیبتہا هالك و مستغرق و از این جهت کلّ قضایای تمدنیہ شان ساقط النتیجہ است. بعضی از این کلمہ تعجب ننمایند و استیحاش نفرمایند چونکہ مقصد اصلی و مطلب کلی از بسط قوانین اعظم و وضع اصول و اساس اقوم جمیع شؤون تمدن سعادت بشریہ است. و سعادت بشریہ در تقرّب درگاہ کبریاء و راحت و آسایش اعلی و ادنی از افراد ہیئت عمومیہ است. و وسائل عظیمہ این دو مقصد اخلاق حسنہ انسانیت است و تمدن صوری بی تمدن اخلاق

حکم اضغاث احلام داشته و صفای ظاهر بی کمال باطن "کسراب بقیعةً يحسبه الظمان ماءً" انگاشته گردد. زیرا نتیجه‌ای که رضایت باری و راحت و آسایش عمومی است از تمدن ظاهری صوری بتمامه حاصل نشود و اهالی اروپا در درجات عالیة تمدن اخلاق ترقی ننموده‌اند چنانچه از افکار و اطوار عمومیة ملل اروپا واضح و آشکار است. مثلاً ملاحظه نمایند که الیوم اعظم آمال دول و ملل اروپا تغلب و اضحلال یکدیگر است . . . لیلاً و نهاراً جمیعاً باعظم جدت و جهد در تدارکات حریت میکوشند و اهالی مسکین آنچه به عرق جبین پیدا کرده اکثرش را باید انفاق این راه کنند." (۴۰)

پس از آن عواقب مخرب و پرخاشگرانه تمدن صوری غرب را بررسی فرموده و آن را «مخرب بنیان انسان و مدمر ارکان آسایش و سعادت» تعریف میفرمایند. حضرت بهاءالله مفهوم عقلانیت راستین را در واقع با بلوغ عالم یکی دانسته و از ظهور آن در آینده سخن گفته‌اند. اما این «ظهور عقل» را نه با عقل ابزاری که هدفش تحکم و تسلط است بلکه با عقل در مفهوم جامع خویش همانند دانسته‌اند.

بهین جهت است که ظهور عقل را با «سلطنت بماند و احدی اقبال نکند» یعنی حکومت اصل مساوات و مواسات و تعاضد و تعاون مشخص فرموده‌اند. ملاحظه می‌گردد که مفهوم تجدد راستین در امر بهائی با تجدد معاصر غربی بسیار تفاوت دارد. تجدد راستین در امر بهائی همان نظم بدیع است. جمال مبارک در توضیح مهمترین علامت بلوغ عالم می‌فرمایند:

«از جمله علامت بلوغ دنیا آن است که نفسی تحتل امر سلطنت ننماید. سلطنت بماند و احدی اقبال نکند که وحده تحتل آن نماید. آن ایام ایام ظهور عقل است مابین بریه.» (۴۱)

### مسئله سوم: تجدد و تفرّد

از عمده‌ترین علل و خصال تجدد در فلسفه روشنگرانی اصل تفرّد یا فردگرایی (Individualism) است. بر طبق نظر اصحاب ترقی آدمی در جامعه متجدد از قید سنتها و تحکم کلیسیا و دولت خلاص می‌گردد و لذا صرفاً باتکاء داوری مستقل فردی و عقلی خویش به تصمیم‌گیری می‌پردازد. رهائی فرد از قید جامعه به آن معنی است که آدمی بر اساس فطرت و ماهیت ذاتی خود بدنبال منافع

شخصی و لذات فردی خواهد رفت. بنا بر این بجای آنکه جامعه فرد را تعیین و کنترل نماید، خرد انسان در جهت ارضاء لذات فردی خود، شخص را تعیین و هدایت خواهد نمود. نتیجه این امر این است که افراد با یکدیگر متفاوت بوده و بر خلاف گذشته در تصمیم‌گیری خویش آزاد خواهند بود.

اما مفهوم تجدد در رساله مدنیّه و فرهنگ بهائی با تعریف اصحاب ترقی تفاوت چشمگیر دارد. اهل بهاء اصل تفرّد را قبول مینمایند و آن را محترم می‌شمارند اما به تعریف جدیدی از تفرّد می‌پردازند.

چنانکه دیدیم تفرّد در مکتب روشنگرانی در حقیقت چیزی جز خودپرستی و تعقیب لذات خصوصی نمی‌باشد. اما امر بهائی با این نوع فردگرایی کاملاً مخالف است. اولاً همانطور که ذکر شد اصل خودپرستی و لذت‌طلبی با نظم اجتماعی و منافع عمومی تضاد دارد و همچنین مخالف تولید و کارآمدی صنعتی و اقتصادی است. تمدن و ترقی تا حدود زیادی با انضباط عقلانی همراه است و این انضباط درونی با اصل خودپرستی و لذت‌طلبی منافات دارد. بنا بر این تجدد با این نوع فردگرایی متناقض است. تجدد راستین مستلزم

نوع جدیدی از تفرّد است و این تفرّد باین معنی است که همه افراد انسانی برابر و برادر یکدیگراند و باید به آزادی يك يك آنها احترام گذاشت. در نتیجه افراد در مسائل مختلف بر اساس عقل عمل خواهند نمود. معهذا این عقل مبتنی بر اصلی اخلاقی و معنوی است. بدین ترتیب که این عقل بر اساس ارزشها و قواعد و هنجارهایی کلی عمل خواهد کرد. در نتیجه، عمل بر طبق عقل درست نقطه مقابل عمل بر اساس اصل لذّت‌طلبی خواهد بود. اصل لذّت‌طلبی می‌خواهد که دیگران را فدای آمال شخصی فرد نماید در حالی که اصل عقل از لزوم احترام به انسانیت همگان سخن می‌گوید. اصل خودپرستی و لذّت‌طلبی حاضر است که بحقوق دیگران تجاوز نماید، آزادی آنان را سلب کند و تفرّد ایشان را از آنان بگیرد تا آنکه به منافع نفسانی و خصوصی خود نائل شود. بنا براین خودپرستی يك شخص با تفرّد و آزادی دیگران متناقض خواهد بود. لذا تفرّد هنگامی متحقّق میگردد که همه افراد به تقدّس همه انسانها قائل شده و بجای خودپرستی باصلاح عالم و احکام کلی اخلاقی ناظر باشند. امر بهائی آزادی و تفرّد خرد را در صورتیکه تصمیم‌گیری مستقلّ فردی بر اصل مساوات و مواسات مبتنی باشد قبول می‌نماید بهمین جهت است که تحرّی مستقلّانه حقیقت را واجب دانسته و انصاف را از مظاهر استقلال رأی می‌شمارد. در این صورت تفرّد با اصل سنّت و اخلاق و

جامعه تضادّی نخواهد داشت. در واقع اصل تفرّد بهائی تناقض میان آزادی فردی و جبر و تحکّم اجتماعی را از میان بر می‌دارد. این بینش در آثار جامعه‌شناس شهیر فرانسوی امیل دورکهایم (Emile Durkheim) تا حدّی مورد بحث قرار گرفته‌است. از نظر دورکهایم تجدّد با اعتقاد افراد جامعه به مقدّس بودن انسان و فرد تعریف می‌گردد. اما دورکهایم میدانند که در جامعه معاصر غرب بجای احترام بهمه افراد و آزادی ایشان در واقع اصل خودپرستی و قدرت‌طلبی حاکم است. بهمین جهت دورکهایم معتقد است که جامعه معاصر غرب در مرحله‌ای انتقالی بسر میبرد که از آن با مفهوم ناهنجاری اجتماعی (Anomie) یاد مینماید. در این دوران انتقال، معنویت جدید که بر اساس اعتقاد به تقدّس و تساوی انسانها مبتنی میباشد هنوز بوجود نیامده در عین حال که معنویتهای و ارزشهای سنتی گذشته نیز از میان رفته‌است. (۴۲) ملاحظه مینمائیم که مفهوم تجدّد راستین در نظریّه بهائی با بعضی از نظریّات دورکهایم توافق دارد. بهمین جهت است که در رساله مدنیّه حضرت عبدالبهاء بیست سال قبل از دورکهایم برای حصول تجدّد از ضرورت ایجاد فرهنگ و ارزشهای جدیدی که جایگزین خودپرستی و نفع‌طلبی خصوصی باشد سخن میگویند:

«اعظم شرف انسان و سعادت کلیّه عالم امکان عزّت



نفس و همت بلند و مقاصد ارجمند و عصمت فطریه و عفت خلقیه است . . . حال قدری انصاف لازم است که انسان فی الجمله تفکر نماید پروردگار عالمیان او را بفضل و موهبت کبری انسان خلق فرموده و به خلعت "لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم" سرافراز داشته و به تجلیات رحمانیه از صبح احدیه مستشرق نموده و منبع آیات الهیه و مهبط اسرار ملکوتیه گشته و در فجر ابداع بانوار صفات کامله و فیوضات قدسیه مستنیر شده حال چگونه این رداء مطهر را بکثافات اغراض نفسانیه بیالاید و این عزت جاوید را به ذل شدید تبدیل نماید. "اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الکبیر". و اگر مقصود اختصار و مراعات صدد مقصد اصلی نبود مجملی از مسائل الهیه در بیان حقیقت انسانیه و علو منزلت و سمو منقبت بشریه مرقوم می شد. « (۴۲)

نتیجه آنکه تفرّد بجای آنکه مخالف تخلّق و تدین باشد مستلزم آن است.

## مسئله چهارم؛ تجدد و آزادی

آشکار است که موقف اصحاب ترقی در خصوص مسئله آزادی مستقیماً با نظریاتشان در خصوص تدین، عقل و تفرّد مرتبط است. در قاموس نظری اصحاب ترقی آزادی بزرگترین آرمان و هدف اجتماعی است. بهمین جهت نظام فکری روشنگرانی را معمولاً لیبرالیسم یا نظریه آزادی گرایی مینامند. آزادی در اندیشه اصحاب ترقی خصوصیت عمده تجدد است. بدین معنی که از نظر ایشان آزادی بمفهوم آن است که فرد از تحکّم سنت و جامعه و کلیسیا و دولت آزاد شده و منافع شخصی خویش را آنگونه که اراده مینماید دنبال کند. واضح است که آزادی در اندیشه مکتب روشنگرانی چیزی جز کاربرد خرد ابرازی در جهت لذّت طلبی نیست. امر بهائی این نوع آزادی و حریت مطلقه را در واقع اوج اسارت و بردگی تلقی مینماید و از آزادی راستین که با مفهوم تجدد بهائی موافقت دارد سخن میگوید. جالب توجه است که مکتب روشنگرانی آزادی اراده را صد در صد نفی نمود چه که باعتقاد آن انسانها همواره مجبورند بدنبال تشفی امیال و خواهشهای خویش رهسپار گردند. بنا بر این آزادی در مکتب روشنگرانی صرفاً حکومت اصل لذّت طلبی و خودپرستی است یعنی خلاصی افراد از هرگونه رادع و مانع اخلاقی. اما در واقع

چنین نوع رفتاری ابدأ با معنای حقیقی آزادی تطبیق نمیکنند. در واقع آزادی به تعریف مکتب روشنگرانی عبارت از حکومت نفس و حکومت جسم و خواهشهای آنی است. اما چنین نوع رفتاری صرفاً فرآیند انطباق با محیط و شرایط خارجی است. یعنی در واقع انسان از موجودی که فعال باشد و بر طبیعت تأثیر بگذارد و از قوانین طبیعت فراتر رود و خویشتن را بر اساس ارزشها و معیارهای فرهنگی و عقلانی شکل ببخشد به موجودی منفعل و پذیرا که صرفاً بازیچه دواعی طبیعی بوده و رابطه‌اش با دنیا به مصرف تنها ختم میشود تبدیل میگردد. اما آزادی راستین مستلزم حکومت خرد در معنی کلی آن است. فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) این امر را بخوبی درک نمود. بگفته او انسانی آزاد است که رفتار و اعمالش توسط خود او یعنی عقل او تعیین شود و انسان برده انسانی است که رفتار او معلول اراده آزاد خودش نبوده بلکه توسط قوانین جسمانی و طبیعی اطرافش تعیین گردد. انسانی که بر اساس لذت‌طلبی رفتار مینماید صد در صد در تحت تحکم قوانینی است که مخلوق خود انسان و فرهنگ انسان نیست. از این جهت همانند دیگر اشیاء طبیعی و سایر حیوانات اسیر و محکوم قوانین طبیعی است. اما انسان آزاد انسانی است که رفتارش نه بر اساس مقتضیات محیطی و مادی بلکه بر اساس اصول موضوعه اخلاقی که جنبه کلی

داشته و مخلوق عقل و فرهنگ انسان است بنا شده باشد. از نظر کانت انسانهای آزاد انسانهایی متخلّق بوده و در رفتارشان باصل تقدّس انسانها و مساوات بشری توجه مینمایند. (۴۴)

آشکار است که مفهوم آزادی در اندیشه بهائی با مفهوم آزادی در نظریه کانت شباهت بیشتری دارد. بهمین جهت است که آزادی در امر بهائی مستلزم عمل بر اساس شئون و اصول اخلاقی است. مهمترین اصل اخلاقی بهائی اصل وحدت عالم انسانی و از آن بالاتر اصل مواسات میباشد. بهمین جهت است که آزادی راستین نه تنها مخالف اخلاق و تدین نیست بلکه بالعکس مستلزم حکومت عقل در معنای جامع آن و تمسک به فرهنگ اجتماعی و تعهد به مدنیت روحانی است. حضرت بهاء الله در کتاب اقدس در خصوص آزادی اصحاب ترقی میفرمایند:

«إِنَّا نَرَىٰ بَعْضَ النَّاسِ أَرَادُوا الْحُرِّيَّةَ وَ يَفْتَخِرُونَ بِهَا  
أَوْلَنكَ فِي جَهْلِ مُبِينٍ. إِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَنْتَهِي عَوَاقِبَهَا إِلَىٰ  
الْفِتْنَةِ الَّتِي لَا تَخْضُدُ نَارَهَا كَذَلِكَ يُخْبِرُكُمْ الْمُحْصِي  
الْعَلِيمُ. فَاعْلَمُوا إِنَّ مَطَالِعَ الْحُرِّيَّةِ وَ مَظَاهِرَهَا هِيَ الْحَيَوَانُ  
وَ لِلإِنْسَانِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ تَحْتَ سُنَنِ تَحْفَظُهُ عَنِ  
جَهْلِ نَفْسِهِ وَ ضُرِّ الْمَأْكِرِينَ . . . إِنَّا نُصَدِّقُهَا فِي بَعْضِ  
الْمَقَامَاتِ دُونَ الْآخِرِ إِنَّا كُنَّا عَالِمِينَ. قُلْ إِنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي

## اتِّبَاعِ أَوْامِرِي لَوْ أَتَيْتُمْ مِنَ الْعَارِفِينَ. (۴۵)

مضمون بیان مبارک چنین است: می بینیم برخی از افراد را که طالب آزادی محض بوده و به آن افتخار میکنند. ایشان در جهلی آشکار بسر میبرند. آزادی محض منجر به فتنه‌ای میشود که آتش آن افسرده نمیگردد. بدانید که مطالع و مظاهر آزادی محض در حیوان متظاهر میشود اما آدمی را شایسته آنکه در تحت سنن باشد که او را از نادانی نفس خویش و ضرر حيله‌گران حفظ نماید. . . ما آزادی را در بعضی مقامات تصدیق میکنیم و در پاره‌ای نفی. بگو آزادی حقیقی در پیروی اوامر من است اگر که دانا باشید.

### مسئله پنجم، تجدد و تفکیک نهادهای اجتماعی

بسیاری از جامعه‌شناسان عمده تاریخ از قبیل هربرت اسپنسر (Herbert Spencer)، امیل دورکهایم و ماکس وبر عمده‌ترین خصوصیت جامعه معاصر را انفکاک نهادهای مختلف اجتماعی از یکدیگر تعریف نموده‌اند. در گذشته نهادها و وظائف مختلف اجتماعی از قبیل مذهب و سیاست و علم و فلسفه و هنر و خانواده و اقتصاد در یکدیگر ادغام گردیده و واحد تقسیم‌ناپذیری را تشکیل میدادند. فی‌المثل در جوامع اولیه، میان جادو و تکنیک و قدرت سیاسی و ریاست خانوادگی و نظایر آن اختلافی وجود نداشت بلکه همه در یک فرد و یک فعالیت خلاصه میشد. اما در جوامع جدید علم و اقتصاد و هنر و مذهب و سیاست و خانواده و فلسفه از یکدیگر انفکاک یافته‌است. جان لاک (John Locke) حکیم انگلیسی قرن هفدهم

میلادی طلیمه تجدد را با تاکید بر ضرورت انفکاک دین از سیاست اعلام داشت. اصحاب ترقی این اصل را بشکل دیگری متظاهر نمودند. بر طبق نظر ایشان نه تنها نهادهای مختلف باید از یکدیگر تفکیک شود بلکه در این میان باید نهاد مذهب عملاً نابود گشته و نهاد علم و خرد ابزاری نهاد فائق و غالب محسوب گردد. امر بهائی در این مورد مسائل مختلفی را مطرح میکند. اول آنکه امر بهائی لزوم تفکیک نهادهای اجتماعی را از یکدیگر تأیید میکند. حضرت عبدالبهاء در آثار خویش مکرراً از لزوم انفکاک سیاست از دیانت سخن گفته‌اند. در خصوص مسئله تجدد نیز چه در رساله مدنیّه و چه در رساله سیاسیه این اصل را تاکید فرموده‌اند. اما بر خلاف اصحاب ترقی اهل بهاء بعدم ارتباط نهادها نیز اعتقاد ندارند. یعنی از نظر امر بهائی باید نهادهای اجتماعی در عین استقلال با یکدیگر در تعاون و تعاضد بوده و از یکدیگر متأثر باشند. در نتیجه، انطباق نهادها با یکدیگر آرمان تجدد بهائی است. بعنوان مثال علم و خرد ابزاری باید در تحقیقات خویش مبتنی بر روش علمی خود بوده و دیانت را در جزئیات نظریات و تحقیقات علمی کاری نیست. اما نهادهای مربوط به علم و خرد ابزاری باید در انتخاب موضوعات تحقیق، اخلاق پژوهش و کاربرد علم بتوسط اصول اخلاقی و مذهبی هدایت شوند بعنوان مثال تحقیقات علمی نباید اساساً در خدمت

تسلیحات وارد شود و یا آنکه در شیوه تحقیق به حقوق و آزادی و تقدس افراد انسانی تعدی و تجاوز بعمل آید و یا آنکه در خدمت جنگ و تخریب بکار برده شود. بدین ترتیب تمامی نهادهای اجتماعی با یکدیگر در انطباق خواهند بود بدون آنکه استقلالشان از میان برود. اصل مهم بهائی در این خصوص اصل اعتدال است. بهمین جهت است که حضرت بهاءالله در تعریف تجدّد بهائی و انتقاد از تجدّد معاصر غرب از لزوم حکومت اخلاق و تدبیر در جهت گیری مدنیت مادی سخن میگویند:

"براستی میگویم هر امری از امور اعتدالش محبوب چون تجاوز نماید سبب ضرر گردد. در تمدن اهل غرب ملاحظه نمائید که سبب اضطراب و وحشت اهل عالم شده آلت جهنمیّه بمیان آمده و در قتل وجود شقاوتی ظاهر شده که شبه آن را چشم عالم و آذان امم ندیده و نشنیده. اصلاح این مفسد قویّه قاهره ممکن نه مگر به اتحاد احزاب عالم در امور و یا در مذهبی از مذاهب. بشنوید ندای مظلوم را و به صلح اکبر تمسک نمائید." (۴۶)

در رساله مدنیّه نیز ملاحظه شد که حضرت عبدالبهاء از ضرورت تطابق "تمدن صوری" و "تمدن اخلاقی" سخن گفته اند.

## نتیجه

رساله مدنیته حضرت عبدالبهاء در واقع در ردّ دو نظریه کلی که در ایران قرن نوزدهم هم بسیار اهمیت داشت نازل شده است. سنت‌گرایان مذهبی را عقیده بر آن بود که علت عقب افتادگی ایران از غرب عدم توجه به احکام و قوانین اسلامی است. بنا بر نظر علمای سنت‌گرا راه حلّ رکود فرهنگ ایرانی طرد مطلق فرهنگ غربی و بازگشت کامل به جزئیات قوانین و احکام و فقه اسلامی است. از نظر ایشان تجدد را باید نفی نمود تا آنکه سیادت و عظمت ایران بازگردد. بالعکس روشنفکران غیر مذهبی ایران از قبیل آخوندزاده، ملک‌خان و میرزا آقاخان کرمانی را عقیده آن بود که علت عقب‌افتادگی ایران مذهب اسلام و پیروی از احکام اسلامی و فتاوی علماء می‌باشد. از نظر ایشان تنها راه پیشرفت ایران ترك مذهب و نفی تدین و قبول اصول مکتب روشنگرانی و تجدد غرب بود. رساله مدنیته بتصویری بدیع از تجدد می‌پردازد. تجدد را با تدین منافاتی نیست. اسلام نه تنها عامل انحطاط فرهنگی نبوده بلکه مؤسس ترقی و تمدن نیز بوده است. اما اسلام راستین با فتاوی علماء و ظواهر فقه اسلامی و جزئیات رسوم مذهبی یکی نیست. اسلام راستین با اقتباس علوم و صنایع و فنون غربی ابدأ مخالف نمیباشد. باین ترتیب باید



تجدد غربی را در زمینه خرد ابزاری آن اقتباس نمود بی آنکه به اقتباس فرهنگ اخلاقی غرب معاصر پرداخت. این امر مستلزم بازگشت بروح خلاق اسلام است. اسلام در معنای خلاق خود عبارت از انعکاس وحی بشکل مقتضیات زمان و مکان است. بدین ترتیب اسلام واقعی زمانی بشکل دیانت یهود و زمانی بشکل مسیحیت و زمانی بشکل قرآن و احادیث ظاهر گردید. اما اسلام راستین را نباید با جزئیات احکام و فرهنگ هیچیک از این تجلیات تاریخی اسلام اشتباه نمود. بهمین علت بازگشت به اسلام راستین مستلزم تعریف و تصویر بدیعی از اسلام است که در آن وحی الهی بر اساس مقتضیات فعلی تعریف و تجلی میگردد. واضح است که چنین تعریفی از اسلام مستلزم قبول اصل تجدد است. ناگفته نماند که حضرت عبدالبهاء در آثار دیگر خویش این نکته را آشکار میسازند که این تعبیر جدید اسلام چیزی جز امر بهائی نیست. امر بهائی تجلی اسلام راستین بر اساس مقتضیات زمان فعلی است. این امر در اصل وحدت ادیان و مظاهر مقدسه تأکید و تحکیم شده است. اما تجدد بهائی را با تجدد معاصر غرب تفاوت‌های بسیاری است. تجدد بهائی جنبه‌ای جهانی دارد، با تدین مخالف نیست و به تعاریف جدیدی از آزادی و تفرّد و عقلانیت و روابط نهادهای اجتماعی دست می‌یازد.

نادر سعیدی ۱۲ آگست ۱۹۹۱

## مآخذ و مراجع

- ۱ - حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیہ، لجنة نشر آثار امری بهلسان فارسی و عربی لانگنہاین آلمان: ۱۹۸۴ میلادی، ص: ۷۲-۷۳.
- ۲ - محمدعلی فیضی، حیات حضرت عبدالبهاء و حوادث دورہ میثاق، طهران: مؤسسہ ملی مطبوعات امری ۱۲۸ بدیع، ص: ۴۲.
- ۳ - حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیہ، ص: ۷-۸.
- ۴ - مآخذ بالا، ص: ۱۴-۱۵.
- ۵ - حضرت بهاء اللہ، رساله ابن ذئب، لجنة نشر آثار امری بلسان فارسی و عربی، لانگنہاین: ۱۲۸ بدیع، ص: ۴۶-۴۷.
- 6 - Issawi, Charles. "An Economic History of the Middle East and North Africa." New York: Columbia University Press, 1982.
- ۷ - حضرت بهاء اللہ، مجموعہ الواح جمال اقدس ابھی کہ بعد از کتاب اقدس نازل شدہ، لجنة نشر آثار امری بلسان فارسی و عربی، لانگنہاین: ۱۲۷ بدیع، ص ۵۲-۵۳.
- ۸ - فاضل مازندرانی، امر و خلق جلد ۲ و ۴، لجنة نشر آثار امری بلسان فارسی و عربی، لانگنہاین: ۱۴۲ بدیع، ص: ۲۸۲.
- ۹ - مآخذ بالا، ص: ۲۸۱.
- ۱۰ - حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیہ، ص: ۲-۳.
- ۱۱ - مآخذ بالا، ص: ۱۶.

- ١٢- مأخذ بالا، ص: ١٢٧.
- ١٣- مأخذ بالا، ص: ٤٦-٤٥.
- ١٤- مأخذ بالا، ص: ٢٠-١٩.
- ١٥- حضرت عبدالبهاء، رسالة مدنيته، ص: ٢٢-٢٣.
- ١٦- مأخذ بالا، ص: ٢١-٢٠.
- ١٧- مأخذ بالا، ص: ٢٠.
- ١٨- مأخذ بالا، ص: ٢١.
- ١٩- مأخذ بالا، ص: ١٩.
- ٢٠- مأخذ بالا، ص: ١٩-١٨.
- ٢١- مأخذ بالا، ص: ٢١.
- ٢٢- مأخذ بالا، ص: ١٢٦-١٢٤.
- ٢٣- مأخذ بالا، ص: ٢٤-٢٣.
- ٢٤- مأخذ بالا، ص: ٥٠-٤٩.
- ٢٥- مأخذ بالا، ص: ٢٢.
- ٢٦- مأخذ بالا، ص: ٢٣.
- ٢٧- مأخذ بالا، ص: ٢٤.
- ٢٨- مأخذ بالا، ص: ٢٥.
- ٢٩- مأخذ بالا، ص: ٢٨.
- ٣٠- مأخذ بالا، ص: ٤٠.

- ۲۱- فاضل مازندرانی، امر و خلق جلد ۲-۴ ص: ۲۷۴-۲۷۵.
- ۲۲- حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیّه، ص: ۱۲۷.
- ۲۳- مأخذ بالا، ص: ۸۶-۸۴.
- ۲۴- مأخذ بالا، ص: ۱۱۴.
- ۲۵- مأخذ بالا، ص: ۱۱۵.
- ۲۶- حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیّه، ص: ۸۷-۸۴.
- ۲۷- فاضل مازندرانی، امر و خلق جلد ۲-۴، ص: ۴۷۲.
- 38 - Weber, Max. "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism." London: Unwin, pp. 155-183,1984.
- 39 - Bell, Daniel. "The Cultural Contradictions of Capitalism." NewYork: Basic Books,1976.
- ۴۰- حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیّه، ص: ۷۲-۷۰.
- ۴۱- حضرت بهاءالله، مجموعه الواح مبارکه چاپ مصر، ص: ۱۲۵.
- 42 - Durkheim, Emile. " The Division of Labor in Society." New York: Free Press, pp. 329-410,1956.
- ۴۲- حضرت عبدالبهاء، رساله مدنیّه، ص: ۲۶-۲۵.
- 44 - Kant Immanuel."Critique of Practical Reason." Indianapolis: Bobbs-Merrill,1956.
- ۴۵- حضرت بهاءالله، کتاب مستطاب اقدس.
- ۴۶- حضرت بهاءالله، مجموعه الواح مبارکه که بعد از کتاب اقدس نازل شده، ص: ۲۸.



BAHÁ'Í STUDIES  
Number 6

RISÁLIY-I-MADANNÍYYIH  
VA  
MAS'ALIY-I-TAJADDUD DAR KHÁVAR-I-MÍYÁNIH

THE SECRET OF DIVINE CIVILIZATION  
AND THE  
PROBLEM OF MODERNIZATION IN THE MIDDLE EAST

by  
NADIR SA'ÍDÍ

Copyright © 1993, 150 B.E.

Institute for Bahá'í Studies in Persian  
P.O. Box 65600 Dundas, Ontario, L9H 6Y6 Canada